



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیهما السلام

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

ایمان الکفایہ

مسیحی

کتاب الصلوات

حضرت سید الفاضل صاحب

تلم سید حسین علی

۱۶

کتاب الصلوات

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ایضاح الکفایه

نویسنده:

محمد فاضل لنکرانی

ناشر چاپی:

نوح

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۵۴	ایضاح الکفایه
۵۴	مشخصات کتاب
۵۴	جلد اول
۵۴	اشاره
۵۵	[مقدمه استاد]
۵۵	مقدمه: نگارنده
۵۶	مقدمه [مصتف]
۵۶	اشاره
۵۶	امر اول
۵۶	اشاره
۵۷	چه نسبتی بین موضوعات مسائل و بین موضوع کلی علم وجود دارد
۶۳	تمایز علوم به چیست؟
۶۵	موضوع علم اصول چیست
۷۱	امر دوم وضع الفاظ
۷۱	اشاره
۷۲	اقسام وضع
۷۲	بیان اقسام وضع
۸۵	امر سوم ملاک صحت استعمال چیست؟
۸۵	اشاره
۸۶	دو تذکر:
۸۷	امر چهارم
۹۳	امر پنجم موضوع له الفاظ، ذوات معانی است

- ۹۳ اشاره
- ۹۶ نقد و بررسی کلام مرحومین علمین
- ۹۸ امر ششم «وضع» مرکبات
- ۱۰۰ امر هفتم راه‌های تشخیص معنای حقیقی
- ۱۰۰ ۱- تبادل
- ۱۰۲ ۲- صحت حمل - عدم صحت سلب
- ۱۰۶ ۳- اطراد
- ۱۰۷ امر هشتم در احوال لفظ - تعارض احوال
- ۱۰۸ امر نهم حقیقت شرعیّه
- ۱۰۸ اشاره
- ۱۱۴ ثمره ثبوت حقیقت شرعیّه و عدم ثبوت آن
- ۱۱۷ امر دهم در صحیح و اعم
- ۱۱۷ اشاره
- ۱۱۷ مطلب اوّل
- ۱۱۸ اشاره
- ۱۲۰ کلام باقلانی [۱۰۳]
- ۱۲۱ مطلب دوم «معنای صحت»
- ۱۲۲ مطلب سوّم
- ۱۲۲ «تعیین قدر جامع بنا بر قول صحیحی»
- ۱۲۷ تعیین قدر جامع بنا بر قول اعمی
- ۱۳۳ مطلب چهارم «وضع و موضوع له الفاظ عبادات عام است»
- ۱۳۴ مطلب پنجم ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی
- ۱۳۴ اشاره
- ۱۳۷ ادله صحیحی‌ها

- ۱۳۷ اشاره
- ۱۳۷ ۱- تبادر
- ۱۳۸ ۲- صحت سلب
- ۱۳۸ ۳- اخبار
- ۱۴۱ ۴- روش واضعین در وضع الفاظ
- ۱۴۲ ادله اعمی‌ها
- ۱۴۲ ۱- تبادر
- ۱۴۲ ۲- عدم صحت سلب
- ۱۴۳ ۳- صحت تقسیم عبادات به صحیح و فاسد
- ۱۴۴ ۴- اخبار
- ۱۴۹ بیان چند امر در صحیح و اعم
- ۱۴۹ امر اوّل
- ۱۵۰ امر دوّم
- ۱۵۲ امر سوّم
- ۱۵۶ امر یازدهم اشتراک لفظی
- ۱۵۹ امر دوازدهم استعمال لفظ در اکثر از معنا
- ۱۵۹ اشاره
- ۱۶۱ نقد و بررسی کلام مرحومین علمین صاحب معالم و قوانین قدس سرّهما
- ۱۶۲ تفصیل صاحب معالم در استعمال لفظ در اکثر از معنا
- ۱۶۷ امر سیزدهم «مشتق»
- ۱۶۷ اشاره
- ۱۶۸ آبیان امور لازمه قبل از ورود به بحث
- ۱۶۸ امر اوّل معنای مشتق
- ۱۶۸ اشاره

- ۱۷۲ یک فرع فقهی
- ۱۷۳ ضابطه کلی برای مشتق اصولی
- ۱۷۳ امر دوم
- ۱۷۵ امر سوم
- ۱۷۵ اشاره
- ۱۷۶ رفع شبهه
- ۱۸۲ امر چهارم
- ۱۸۴ امر پنجم
- ۱۸۷ امر ششم
- ۲۰۲ ادله کسانی که مشتق را در «اعم» حقیقت می‌دانند
- ۲۰۲ اشاره
- ۲۰۲ ۱: تبادل:
- ۲۰۲ ۲- عدم صحت سلب:
- ۲۰۳ ۳: سومین دلیل قائلین به اعم- وضع المشتق للاعم-:
- ۲۰۸ [بیان چند امر:]
- ۲۰۸ امر اول آیا مفهوم مشتق، بسیط است یا مرکب نقد و بررسی کلام محقق شریف [۲۹۹] «ره»
- ۲۰۸ اشاره
- ۲۱۰ پاسخ صاحب فصول به محقق شریف
- ۲۱۱ نقد و بررسی کلام صاحب فصول
- ۲۱۲ جواب صاحب فصول از شق دوم کلام محقق شریف
- ۲۱۳ اشکال مصنف بر کلام صاحب فصول
- ۲۱۶ صاحب فصول در کلام خود تنظر نموده‌اند
- ۲۱۷ ایراد مصنف نسبت به بیان صاحب فصول
- ۲۱۸ برداشت مصنف از کلام صاحب فصول نادرست است

- ۲۲۱ نظر مصنف درباره کلام محقق شریف «قدس سرهما»
- ۲۲۳ دلیل مصنف بر بساطت مفهوم مشتق
- ۲۲۳ مقصود از بساطت مشتق چیست؟
- ۲۲۴ امر دوم «تفاوت میان مشتق و مبدأ مشتق»
- ۲۲۴ اشاره
- ۲۲۵ ایراد مصنف بر کلام صاحب فصول [۳۳۶]
- ۲۲۷ امر سوم ملاک صحت حمل در قضایای حملیه چیست
- ۲۲۸ امر چهارم بین ذات و مبادی صفات چه نوع تغییری لازم است
- ۲۳۰ امر پنجم ارتباط و اضافه بین مبدأ و ذات چگونه است
- ۲۳۰ اشاره
- ۲۳۲ مختار مصنف «ره»
- ۲۳۵ امر ششم
- ۲۳۶ مقصد اول «در اوامر»
- ۲۳۶ فصل اول «در ماده امر- الف، میم و راء»
- ۲۳۶ اشاره
- ۲۳۶ جهت اول معنای لفظ «امر»- الف، میم و راء- از نظر لغت و عرف
- ۲۳۷ اشاره
- ۲۳۹ معنای اصطلاحی لفظ امر- الف، میم و راء-
- ۲۴۲ جهت دوم در امر «علو» معتبر است
- ۲۴۴ جهت سوم لفظ امر- الف، میم و راء- حقیقت در وجوب است
- ۲۴۴ اشاره
- ۲۴۶ ادله کسانی که می‌گویند امر [۳۷۹] برای مطلق طلب وضع شده- ادله قائلین به اشتراک معنوی-
- ۲۴۷ جهت چهارم معنای «امر» طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟
- ۲۴۷ اشاره

- ۲۵۱ آیا بین طلب و اراده، تفاوتی هست؟
- ۲۵۵ مصالحه بین «امامیه و معتزله» با اشاعره در معنای طلب و اراده
- ۲۵۶ دفع توهم -
- ۲۵۹ دلیل سوم اشاعره بر مغایرت طلب و اراده
- ۲۶۰ پاسخ مصنف، نسبت به دلیل سوم اشاعره -
- ۲۶۱ جبر و تفویض -
- ۲۶۱ اشاره
- ۲۶۱ محصل کلام جبریه
- ۲۶۲ محصل کلام مفوضه
- ۲۶۳ نقد و بررسی کلام مفوضه
- ۲۶۳ اشاره
- ۲۶۵ آیا تنظیر و تشبیه [۴۱۸] مفوضه، صحیح است
- ۲۶۵ آیا موجودات جهان در ایجاد آثار «استقلال» دارند بررسی قسمت دیگری از کلام مفوضه [۴۲۰]
- ۲۶۷ خلاصه مطالب
- ۲۶۷ نقد و بررسی کلام جبریه [۴۲۲]
- ۲۶۸ ادله - شبهات - جبریه و نقد و بررسی آن
- ۲۶۸ دلیل اول:
- ۲۷۱ دلیل دوم جبریه:
- ۲۷۱ اشاره
- ۲۷۳ نقد و بررسی دلیل دوم جبریه
- ۲۷۷ دلیل سوم جبریه:
- ۲۸۴ لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین
- ۲۸۶ آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان هست
- ۲۸۹ معنای سعادت و شقاوت

۲۹۳	الفهرس الموضوعی
۲۹۶	فهرست موضوعی کتاب
۳۰۰	[سخن ناشر]
۳۰۱	فهرست تفصیلی مجلدات ایضاح الکفایة
۳۷۱	جلد دوم
۳۷۲	مقدمه:
۳۷۲	اشاره
۳۷۲	چند تذکر:
۳۷۳	[تتمه مقصد اول «در اوامر»]
۳۷۳	فصل دوم «در صیغه امر- هیئت افعال»-
۳۷۳	اشاره
۳۷۳	مبحث اول معانی صیغه امر- هیئت افعال-
۳۷۳	اشاره
۳۷۳	بعضی از معانی صیغه امر عبارتند از:
۳۷۳	۱- تمتی:
۳۷۳	۲- تهدید:
۳۷۴	۳- انداز:
۳۷۴	۴- اهانت:
۳۷۴	۵- احتقار:
۳۷۴	۶- تعجیز:
۳۷۴	۷- تسخیر:
۳۷۷	مبحث دوم آیا صیغه امر، حقیقت در وجوب است؟
۳۷۷	اشاره
۳۷۸	نقد و بررسی کلام صاحب معالم [۹] رحمه الله

- ۳۸۰ مبحث سومّ جمل خبریه‌ای که در طلب استعمال می‌شوند «ظهورشان» در چیست؟
- ۳۸۴ مبحث چهارم «آیا صیغه امر، ظهور در وجوب دارد یا نه؟»
- ۳۸۷ مبحث پنجم «واجب تعبدی و توصلی»
- ۳۸۷ اشاره
- ۳۸۷ مقدمه اول «معنای واجب تعبدی و توصلی»
- ۳۸۸ مقدمه دوم «معنای قصد قربت»
- ۳۹۷ «مقدمه سومّ» «آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می‌توان به اطلاق، تمسک کرد؟»
- ۳۹۷ اشاره
- ۳۹۹ در صورت شک در تعبدیت و توصلیت، حکم عقل چیست؟
- ۴۰۳ مبحث ششم «مقتضای اطلاق صیغه امر، چه نوع واجبی است؟»
- ۴۰۵ مبحث هفتم «وقوع امر، عقیب حظر»
- ۴۰۷ مبحث هشتم «مژه و تکرار»
- ۴۰۷ اشاره
- ۴۰۷ «نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله»
- ۴۱۰ مقصود از مژه و تکرار «دفعه و دفعات» است یا «فرد و افراد»؟
- ۴۱۱ نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله
- ۴۱۳ پاسخ مصنف به مدّعی صاحب فصول
- ۴۱۴ بنا بر قول به مژه، کیفیت امتثال چگونه است؟
- ۴۱۵ بنا بر قول به تکرار، کیفیت امتثال چگونه است؟
- ۴۱۵ بنا بر مختار مصنف، کیفیت امتثال چگونه است؟
- ۴۱۸ مبحث نهم «فور و تراخی»
- ۴۲۲ فصل سومّ «مبحث اجزاء»
- ۴۲۲ اشاره
- ۴۲۲ امر اول مقصود از عنوان «علی وجهه» چیست؟

- ۴۲۴ امر دوم مقصود از کلمه «اقتضا» چیست؟
- ۴۲۷ امر سوم مقصود از کلمه «اجزا» چیست؟
- ۴۲۷ اشاره
- ۴۲۷ ۱- اسقاط التعبد:
- ۴۲۸ ۲- اسقاط القضاء:
- ۴۲۸ امر چهارم چه تفاوتی بین بحث «اجزا» و «بحث مرّه و تکرار» هست؟
- ۴۲۸ اشاره
- ۴۲۹ فرق مسئله «اجزا» با بحث «تبعیت قضا للاداء» [۱۱۰] چیست؟
- ۴۳۰ [تحقیقی در بحث اجزا، در دو موضع
- ۴۳۰ موضع اول قیاس هر مأمور به ۱۱۲]، نسبت به امر خودش از نظر اجزا
- ۴۳۲ موضع دوم
- ۴۳۲ اشاره
- ۴۳۲ مقام اول آیا اتیان مأمور به، به امر اضطراری، مکفی از مأمور به، به امر واقعی اولی هست؟
- ۴۳۲ اشاره
- ۴۳۳ نتیجه احتمالات چهارگانه مذکور از نظر اجزا و عدم اجزا چیست؟
- ۴۳۶ آیا مقتضای ظواهر ادله اوامر اضطراری «اجزا» هست؟
- ۴۳۸ مقام دوم آیا اتیان مأمور به، به امر ظاهری، مجزی از مأمور به، به امر واقعی اولی هست؟
- ۴۳۸ اشاره
- ۴۴۱ «یک فرع اصولی»
- ۴۴۵ حکم خطای قطع- از نظر اجزا-
- ۴۴۷ آیا لازمه اجزا «تصویب» است؟
- ۴۵۰ [فصل چهارم مقدمه واجب
- ۴۵۰ اشاره
- ۴۵۰ امر اول «بحث مقدمه واجب از مسائل اصولی است نه فقهی»

- ۴۵۰ اشاره
- ۴۵۱ بحث مقدمه واجب، لفظی است یا عقلی؟
- ۴۵۱ امر دوم «تقسیمات مقدمه»
- ۴۵۱ اشاره
- ۴۵۲ مقدمه داخلی و خارجی
- ۴۵۲ آیا «اجزا» عنوان مقدمات دارند یا نه؟
- ۴۵۵ اجزای داخلی ۲۰۱] از نزاع و بحث مقدمه واجب، خارج هستند
- ۴۵۷ اقسام مقدمه خارجی
- ۴۵۷ اشاره
- ۴۵۷ [تقسیمات به یک اعتبار]
- ۴۵۷ اشاره
- ۴۵۷ مقدمه عقلیه
- ۴۵۸ مقدمه شرعی
- ۴۵۸ مقدمه عادی
- ۴۵۹ [تقسیمات به اعتبار دیگر]
- ۴۵۹ اشاره
- ۴۵۹ مقدمه وجودیه
- ۴۵۹ مقدمه صحت
- ۴۶۰ مقدمه وجوبیه
- ۴۶۰ مقدمه علمیه
- ۴۶۱ مقدمه متقدمه، مقارنه و متأخره
- ۴۶۸ امر سوم: اقسام واجب
- ۴۶۸ واجب مطلق و مشروط
- ۴۶۸ اشاره

- ۴۷۰ نقد و بررسی نظریه شیخ اعظم در واجب مشروط
- ۴۸۰ آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» حقیقی است یا مجازی؟
- ۴۸۱ آیا استعمال صیغه امر در واجب مشروط به نحو حقیقت است یا مجاز؟
- ۴۸۲ «واجب معلق و منجز»
- ۴۸۲ اشاره
- ۴۸۵ اشکالات مصنف بر تقسیم واجب، به معلق و منجز
- ۴۸۶ نقد و بررسی کلام محقق نهایندی [۳۰۰] رحمه الله
- ۴۸۹ دو اشکال دیگر بر واجب معلق
- ۴۹۲ ملاک وجوب غیر فعلی مقدمات وجودیه چیست؟
- ۴۹۵ وجوب اتیان مقدمات، قبل از وقت
- ۴۹۹ اختلاف قیود در لزوم تحصیل یا عدم لزوم تحصیل
- ۵۰۰ نقد و بررسی بیان [۳۵۱] شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیئت، نسبت به ماده
- ۵۰۶ واجب نفسی [۳۷۱] و غیره
- ۵۰۶ اشاره
- ۵۱۰ شک در نفسیت و غیریت واجب
- ۵۱۰ «نقد و بررسی کلام شیخ اعظم [۳۷۶]»
- ۵۱۱ ایراد [۳۷۹] مصنف بر کلام شیخ اعظم
- ۵۱۳ آیا موافقت و مخالفت با امر غیره، موجب استحقاق ثواب و عقاب است
- ۵۱۴ اشاره
- ۵۱۵ بیان دو اشکال در مقدمات عبادیه
- ۵۱۶ طریق دفع اشکال به نظر مصنف
- ۵۱۸ طریق دفع اشکال [۴۰۴] به نظر شیخ اعظم
- ۵۲۰ دفع اشکال به طریق [۴۱۱] دیگر
- ۵۲۳ وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدمه هست

- ۵۲۳ «نقد و بررسی کلام صاحب معالم»
- ۵۲۴ قصد توصل «نقد و بررسی کلام شیخ اعظم رحمه الله»
- ۵۲۴ اشاره
- ۵۲۶ «فرع فقهی»
- ۵۲۹ مقدمه موصله
- ۵۲۹ «نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله»
- ۵۳۴ ادله صاحب فصول بر وجوب خصوص مقدمه موصله
- ۵۳۴ اشاره
- ۵۳۵ پاسخ مصتّف، نسبت به ادله صاحب فصول [۴۷۳]
- ۵۴۱ دلیل دیگر بر وجوب خصوص مقدمه موصله
- ۵۴۳ ثمره عملیه پذیرش مقدمه موصله چیست؟
- ۵۴۷ واجب اصلی و تبعی
- ۵۵۰ ثمره بحث مقدمه واجب
- ۵۵۰ اشاره
- ۵۵۲ بیان ثمره اول:
- ۵۵۳ بیان ثمره دوم:
- ۵۵۳ بیان ثمره سوم:
- ۵۵۶ بیان ثمره چهارم:
- ۵۵۹ در تأسیس اصل
- ۵۶۳ ادله مصتّف بر اثبات ملازمه:
- ۵۶۳ الف: «مراجعه به وجدان»
- ۵۶۴ ب ۵۶۳: وجود اوامر غیریه در شرعیات و عرفیات
- ۵۶۵ دلیل ابو الحسن بصری بر ملازمه
- ۵۶۸ بعضی از تفصیلات در وجوب مقدمه

- ۵۶۸ تفصیل بین «سبب و مسبب» و سائر مقدمات
- ۵۶۹ تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی
- ۵۷۰ «مقدمه مستحب»
- ۵۷۱ «مقدمه حرام و مقدمه مکروه»
- ۵۷۳ [فصل پنجم مبحث «ضد»
- ۵۷۳ اشاره
- ۵۷۳ امر اول
- ۵۷۳ مقصود از «اقتضا» چیست
- ۵۷۴ مقصود از کلمه «ضد» چیست
- ۵۷۴ امر دوم
- ۵۷۴ اشاره
- ۵۸۵ آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ عام هست؟
- ۵۸۷ ثمره مسأله «ضد»
- ۵۸۷ اشاره
- ۵۸۷ نقد و بررسی کلام شیخ بهائی در ثمره مسأله «ضد»
- ۵۸۸ «ترتّب»
- ۵۹۸ [فصل ششم امر با علم به انتفاء شرطش چگونه است
- ۶۰۱ [فصل هفتم آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلق است یا افراد
- ۶۰۵ [فصل هشتم نسخ و جوب
- ۶۰۷ [فصل نهم وجوب تخییری
- ۶۱۴ [فصل دهم وجوب کفائی
- ۶۱۵ [فصل یازدهم واجب موسّع و مضیق
- ۶۱۸ [فصل دوازدهم «امر به امر»
- ۶۱۹ [فصل سیزدهم «امر بعد از امر»

- ۶۲۰ الفهرس الموضوعی
- ۶۲۳ فهرست موضوعی کتاب
- ۶۷۲ جلد سوم
- ۶۷۲ اشاره
- ۶۷۳ مقصد دوم «نواهی»
- ۶۷۳ اشاره
- ۶۷۳ متعلق نهی «ترک» است یا «کفّ»
- ۶۷۵ آیا صیغه نهی دالّ بر دوام و تکرار هست؟
- ۶۷۶ «اجتماع امر و نهی»
- ۶۷۶ اشاره
- ۶۷۶ ۱- مقصود از کلمه «واحد» چیست؟
- ۶۷۸ ۲- فرق بین مسأله «اجتماع امر و نهی» با «نهی در عبادت»
- ۶۷۸ اشاره
- ۶۷۹ نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله
- ۶۸۱ ۳- مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است
- ۶۸۳ ۴- آیا مسأله اجتماع امر و نهی، عقلی است یا لفظی؟
- ۶۸۵ ۵- آیا بحث اجتماع امر و نهی، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می‌شود؟
- ۶۸۶ ۶- آیا در اجتماع امر و نهی، وجود مندوحه معتبر است؟
- ۶۸۸ ۷- بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسأله تعلّق احکام به طایع ندارد
- ۶۹۰ ۸- اعتبار مناط امر و نهی در ماده اجتماع
- ۶۹۱ ۹- مناط امر و نهی در ماده اجتماع چگونه احراز می‌شود؟
- ۶۹۳ ۱۰- ثمره بحث اجتماع امر و نهی
- ۶۹۴ اشاره
- ۶۹۴ ۱- ثمره بحث، بنا بر قول به جواز:

- ۶۹۴ ۲- ثمره بحث بنا بر قول به امتناع:
- ۶۹۸ فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی
- ۶۹۸ اشاره
- ۶۹۹ ۱- تضاد احکام خمس
- ۷۰۰ ۲- متعلق تکالیف چیست؟
- ۷۰۱ ۳- تعدد عنوان، باعث تعدد معنون نمی‌شود
- ۷۰۲ ۴- دفع دو توهم
- ۷۰۴ تقریر دلیل امتناع
- ۷۰۴ اشاره
- ۷۰۴ ادله مجوزین
- ۷۰۴ اشاره
- ۷۰۵ دلیل اول قائلین به جواز اجتماع
- ۷۰۵ اشاره
- ۷۰۶ رد دلیل اول مجوزین
- ۷۰۶ دلیل دوم قائلین به جواز اجتماع
- ۷۰۶ اشاره
- ۷۰۷ رد دلیل دوم مجوزین
- ۷۰۸ دلیل سوم قائلین به جواز اجتماع
- ۷۰۸ اشاره
- ۷۰۹ رد دلیل سوم مجوزین
- ۷۰۹ پاسخ اجمالی
- ۷۱۰ پاسخ تفصیلی از دلیل سوم مجوزین
- ۷۱۰ اشاره
- ۷۱۱ عبادات مکروهه بر سه قسم است

- ۷۱۱ احکام عبادات مکروهه
- ۷۲۲ دلیل چهارم قائلین به جواز اجتماع
- ۷۲۲ اشاره
- ۷۲۲ ردّ دلیل چهارم مجوزین
- ۷۲۴ تنبیهاات مسئله اجتماع امر و نهی
- ۷۲۴ تنبیه اول: ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟
- ۷۲۴ اشاره
- ۷۲۵ حکم اضطرار به سوء اختیار
- ۷۲۶ مختار و دلیل مصنف
- ۷۲۸ نقد و بررسی کلام شیخ اعظم
- ۷۳۴ نقد و بررسی سائر اقوال در مسئله
- ۷۳۸ ثمره مسأله خروج از دار غضبی
- ۷۴۱ تنبیه دوّم
- ۷۴۱ اشاره
- ۷۴۴ وجوه ترجیح نهی بر امر
- ۷۴۴ اشاره
- ۷۴۴ ۱- اقوائیت دلالت نهی، نسبت به امر
- ۷۴۶ ۲- اولویت دفع مفسده از جلب منفعت
- ۷۵۰ ۳- استقرا
- ۷۵۳ [تنبیه سوم]: الحاق تعدّد اضافات به تعدّد جهات
- ۷۵۴ اشاره
- ۷۵۴ آیا نهی در شیء [۲۱۵]، مقتضی فساد آن شیء هست یا نه
- ۷۵۴ اشاره
- ۷۵۵ ۱- فرق بین بحث فعلی با بحث اجتماع امر و نهی [۲۱۶] چیست؟

- ۷۵۵ ۲- بحث فعلی از مباحث الفاظ هست
- ۷۵۶ ۳- ملاک بحث، شامل نهی «تنزیهی» هم می‌شود
- ۷۵۷ اشاره
- ۷۵۷ آیا نهی «غیری» هم داخل محلّ بحث هست یا نه؟
- ۷۵۸ آیا نهی «تبعی» هم داخل محلّ نزاع هست یا نه؟
- ۷۵۹ ۴- معنای عبادت
- ۷۶۱ ۵- مقصود از «شیء» در عنوان بحث چیست؟
- ۷۶۲ ۶- معنای «صحت» و «فساد»
- ۷۶۲ اشاره
- ۷۶۴ صحت و فساد از احکام شرعیّه هست یا عقلیه یا اعتباریه؟
- ۷۶۷ ۷- تأسیس اصل
- ۷۶۸ ۸- اقسام تعلق نهی به عبادت
- ۷۷۲ اقسام تعلق نهی به معامله
- ۷۷۲ اشاره
- ۷۷۲ ۱- نهی در عبادت، مقتضی فساد است
- ۷۷۵ ۲- آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟
- ۷۷۹ آیا نهی بر صحت متعلق خود دلالت می‌کند؟
- ۷۸۱ مقصد سوم «مفاهیم»
- ۷۸۱ اشاره
- ۷۸۱ تعریف مفهوم:
- ۷۸۴ مفهوم شرط
- ۷۸۴ اشاره
- ۷۸۶ ادله قائلین به ثبوت مفهوم شرط
- ۷۸۶ الف: تبادل

- ب: انصراف ۷۸۷
- ج: تمسک به مقدمات حکمت ۷۸۸
- ادله منکرین مفهوم شرط ۷۹۳
- اشاره ۷۹۳
- وجه اول: ۷۹۳
- وجه دوم: ۷۹۵
- وجه سوم: ۷۹۵
- بیان چند امر ۷۹۶
- ۱- ضابطه اخذ و اثبات مفهوم ۷۹۶
- اشاره ۷۹۶
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم ۷۹۹
- ۲- تعدد شرط و وحدت جزا ۸۰۳
- ۳- تداخل یا عدم تداخل مستببات ۸۰۶
- اشاره ۸۰۶
- اقوال در بحث تداخل ۸۰۷
- تحقیق و مختار مصنف در بحث تداخل ۸۰۷
- نقد و بررسی کلام فخر المحققین رحمه الله ۸۱۳
- نقد و بررسی تفصیل علامه حلی [۵۰۳] رحمه الله ۸۱۵
- تعیین محل نزاع در بحث تداخل ۸۱۶
- مفهوم وصف ۸۱۶
- اشاره ۸۱۶
- تعیین محل نزاع در مفهوم وصف ۸۲۰
- مفهوم غایت ۸۲۲
- اشاره ۸۲۲

- ۸۲۴ آیا غایت، داخل در مغیا هست
- ۸۲۵ مفهوم استثنا
- ۸۲۵ اشاره
- ۸۲۷ حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی؟
- ۸۲۸ سائر ادوات دالّ بر حصر
- ۸۳۳ مفهوم لقب
- ۸۳۳ مفهوم عدد
- ۸۳۴ مقصد چهارم «عامّ و خاص»
- ۸۳۴ اشاره
- ۸۳۴ [تعریف عام
- ۸۳۶ اقسام عام
- ۸۳۶ اشاره
- ۸۳۶ ۱- عامّ استغراقی:
- ۸۳۶ ۲- عامّ مجموعی:
- ۸۳۶ ۳- عامّ بدلی:
- ۸۳۸ آیا اسماء عدد از افراد عام است؟
- ۸۳۸ آیا «عموم»، دارای لفظ خاصی هست؟
- ۸۴۰ الفاظ دالّ بر عموم
- ۸۴۳ آیا عامّ مخصّص، نسبت به «باقی» حجّیت دارد؟
- ۸۴۳ اشاره
- ۸۴۸ نقد و بررسی فرمایش شیخ اعظم در «تقریرات» [۶۳۸]
- ۸۵۰ آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند یا نه؟ «مخصّص مجمل»
- ۸۵۰ [شبهه مفهومیه
- ۸۵۳ «شبهه مصداقیه»

- ۸۶۱ احراز مشتبه به وسیله اصل موضوعی
- ۸۶۴ آیا در غیر از مورد تخصیص می‌توان به عام تمسک نمود؟
- ۸۶۹ اصالت العموم در چه موردی حجت است؟
- ۸۷۰ آیا قبل از فحص از مخصّص می‌توان به «عام» عمل کرد؟
- ۸۷۳ تفاوت «فحص» در محلّ بحث با «فحص» در باب اصول عملیه
- ۸۷۴ آیا خطابات شفاهیه، شامل غائبین و معدومین می‌شود یا نه؟
- ۸۷۴ اشاره
- ۸۷۴ تبیین محلّ نزاع
- ۸۸۱ ثمره خطابات مشافهیه و مناقشه در آن
- ۸۸۲ «ثمره اوّل»
- ۸۸۳ ثمره دوّم
- ۸۸۷ تعقّب عام به ضمیر
- ۸۹۱ تخصیص عام به مفهوم مخالف
- ۸۹۴ استثنای عقیب جمل متعدّد
- ۸۹۷ تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر
- ۸۹۷ اشاره
- ۸۹۷ ادله مانعین و ردّ آن
- ۸۹۸ اشاره
- ۸۹۸ دلیل اوّل:
- ۸۹۸ ردّ دلیل اوّل:
- ۸۹۸ اشاره
- ۸۹۸ الف: جواب نقضی:
- ۸۹۸ ب: جواب حلّی:
- ۸۹۹ دلیل دوّم [۸۸۹]:

- ۸۹۹ جواب دلیل دوم:
- ۹۰۰ دلیل سوم ۸۹۱]:
- ۹۰۰ ردّ دلیل سوم:
- ۹۰۱ دلیل چهارم:
- ۹۰۱ ردّ دلیل چهارم:
- ۹۰۲ تعارض عام و خاص
- ۹۰۲ اشاره
- ۹۰۵ «نسخ»
- ۹۰۸ «بداء»
- ۹۱۰ ثمره بین نسخ و تخصیص
- ۹۱۰ مقصد پنجم «مطلق و مقتید»، «مجمل و مبّین»
- ۹۱۰ اشاره
- ۹۱۰ تعریف مطلق:
- ۹۱۱ مصادیق کلمه «مطلق» [۹۴۸]
- ۹۱۱ ۱- اسم جنس
- ۹۱۱ اشاره
- ۹۱۲ موضوع له اسم جنس
- ۹۱۳ ۲- علم جنس
- ۹۱۴ ۳- مفرد معرف به لام
- ۹۱۸ ۴- نکره
- ۹۲۱ مقدمات حکمت
- ۹۲۱ اشاره
- ۹۲۴ تأسیس اصل
- ۹۲۵ اقسام انصراف

- ۹۲۷ آیا اگر مطلق، دارای جهات متعدّد باشد، می‌توان به آن تمسک نمود؟
- ۹۲۸ حمل مطلق بر مقید
- ۹۲۸ اشاره
- ۹۳۳ حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست
- ۹۳۴ نتیجه مقدمات حکمت، مختلف است
- ۹۳۶ مجمل و مبین
- ۹۳۶ اشاره
- ۹۳۶ تعریف مبین:
- ۹۳۶ تعریف مجمل:
- ۹۳۸ فهرستها
- ۹۳۸ اشاره
- ۹۳۸ الفهرس الموضوعی
- ۹۴۱ فهرست موضوعی کتاب
- ۱۰۱۰ جلد چهارم
- ۱۰۱۱ اشاره
- ۱۰۱۱ مقدمه
- ۱۰۱۱ شرح حال صاحب کفایة الاصول
- ۱۰۱۱ اشاره
- ۱۰۱۱ اساتید او
- ۱۰۱۲ شاگردان او
- ۱۰۱۳ فرزندان او
- ۱۰۱۳ تألیفات او
- ۱۰۱۴ آخوند خراسانی و مشروطیت
- ۱۰۱۵ اخلاق و سیره او

- آثار خیریه او ۱۰۱۶
- وفات او ۱۰۱۶
- مصادر شرح حال او ۱۰۱۶
- شرح مختصری از زندگانی پرثمر حضرت آیه الله العظمی فاضل ۱۰۱۷
- اشاره ۱۰۱۷
- نقش معظم له در انقلاب اسلامی ۱۰۱۷
- سمت‌ها و فعالیت‌های اجتماعی ۱۰۱۸
- آثار و تألیفات ۱۰۱۸
- مقصد ششم: امارات معتبره شرعی یا عقلی ۱۰۱۸
- اشاره ۱۰۱۸
- آیا مباحث قطع جزء علم اصول است؟ ۱۰۱۹
- تعریف مسئله اصولی ۱۰۱۹
- مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام ۱۰۲۰
- مناسبت احکام مربوط به قطع با مسائل علم اصول ۱۰۲۰
- اشکالات مصنف به کلام شیخ اعظم قدس سره ۱۰۲۰
- ایرادى بر کلام مصنف رحمه الله ۱۰۲۴
- امبحث قطع ۱۰۲۴
- امر اول احکام و آثار قطع ۱۰۲۴
- اشاره ۱۰۲۵
- ۱- لزوم موافقت طبق قطع ۱۰۲۵
- ۲- حجیت قطع ۱۰۲۵
- اشاره ۱۰۲۵
- معنای حجیت ۱۰۲۵
- حجیت قطع و لزوم متابعت آن ذاتی است ۱۰۲۶

- ۱۰۲۷ قطع به حکم فعلی منشأ اثر است
- ۱۰۲۸ مراحل چهارگانه حکم
- ۱۰۲۹ امر دوّم تجزی و انقیاد
- ۱۰۲۹ اشاره
- ۱۰۲۹ اطاعت و عصیان
- ۱۰۳۰ تجزی و انقیاد
- ۱۰۳۰ آیا تجزی و انقیاد موجب عقاب و ثواب هستند؟
- ۱۰۳۱ حقیقت تجزی و انقیاد
- ۱۰۳۷ ایراد بر مصنف قدس سرّه
- ۱۰۴۱ آیا عاصی مستحقّ دو عقوبت است؟
- ۱۰۴۲ امر سوم اقسام قطع
- ۱۰۴۲ اشاره
- ۱۰۴۳ قطع موضوعی و شرائط آن
- ۱۰۴۳ اقسام قطع موضوعی
- ۱۰۴۴ ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع
- ۱۰۴۵ ایراد بر مصنف
- ۱۰۴۶ آیا امارات، جانشین قطع طریقی محض می‌شوند؟
- ۱۰۴۶ آیا امارات معتبره شرعی قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می‌شوند؟
- ۱۰۴۷ بیان شیخ اعظم قدس سرّه
- ۱۰۴۸ ایراد مصنف بر کلام شیخ قدس سرّه
- ۱۰۵۰ آیا اصول جانشین قطع می‌شوند؟
- ۱۰۵۲ آیا استصحاب جانشین قطع می‌شود؟
- ۱۰۵۴ عدول مصنف از توجیه کلام شیخ قدس سرّه (المناقشه فی کلام الحاشیة)
- ۱۰۵۶ امر چهارم نحوه استعمال قطع موضوعی

- ۱۰۵۶ اشاره
- ۱۰۵۸ ظنّ موضوعی
- ۱۰۵۹ اقسام فعلیت
- ۱۰۶۰ امر پنجم موافقت التزامیه
- ۱۰۶۰ اشاره
- ۱۰۶۱ عدم وجوب موافقت التزامیه
- ۱۰۶۲ بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ملازمه نیست
- ۱۰۶۲ گاهی موافقت التزامیه ممکن نیست
- ۱۰۶۴ آیا مسئله موافقت التزامیه می‌تواند مانع اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی بشود؟
- ۱۰۶۴ آیا در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری می‌شوند؟
- ۱۰۶۴ کلام شیخ اعظم قدّس سرّه
- ۱۰۶۴ اشاره
- ۱۰۶۴ مبنای اوّل
- ۱۰۶۵ مبنای دوّم
- ۱۰۶۵ مبنای سوّم
- ۱۰۶۶ آیا اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی می‌تواند مانع موافقت التزامیه شود؟
- ۱۰۶۷ امر ششم قطع موضوعی عقلی (قطع طریق)ی
- ۱۰۶۷ اشاره
- ۱۰۶۸ فرق دیگر بین قطع طریق و قطع موضوعی
- ۱۰۶۹ دو شبهه
- ۱۰۷۰ آیا گاهی می‌توان با علم تفصیلی مخالفت نمود؟
- ۱۰۷۱ امر هفتم علم اجمالی
- ۱۰۷۱ اشاره
- ۱۰۷۲ آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علّت تامه برای تنجّز تکلیف است؟

- ۱۰۷۵ علم اجمالی مقتضی حجّیت است
- ۱۰۷۶ ایراد مصنّف بر کلام شیخ اعظم قدّس سرّه
- ۱۰۷۷ در صورت تمکّن از امثال علمی تفصیلی آیا احتیاط (امثال علمی اجمالی) جائز است؟
- ۱۰۷۸ مسئله دارای صوری است
- ۱۰۷۹ اما بیان سه اشکال
- ۱۰۸۱ در صورت تمکّن از امثال ظنّی تفصیلی آیا احتیاط (امثال علمی اجمالی) جائز است؟
- ۱۰۸۲ امارات غیر علمیه
- ۱۰۸۲ اشاره
- ۱۰۸۲ حجّیت امارات ظنّیه ذاتی نمی‌باشد
- ۱۰۸۴ آیا جعل حجّیت برای امارات غیر علمیه امکان وقوعی دارد؟
- ۱۰۸۴ کلام شیخ اعظم و ایراد مصنّف بر آن
- ۱۰۸۵ کلام شیخ الرّئیس
- ۱۰۸۶ محذورات تعبد به اماره ظنّیه و اشکال ابن قبه
- ۱۰۸۹ جواب مصنّف از محذورات تعبد به اماره ظنّیه و پاسخ به ابن قبه
- ۱۰۸۹ جواب تفصیلی از اشکال اوّل و دوّم
- ۱۰۹۱ جواب از اشکال سوّم
- ۱۰۹۶ اما جواب اشکال
- ۱۰۹۶ روش شیخ اعظم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی
- ۱۱۰۰ اشکال دوّمی که به مرحوم شیخ شده است
- ۱۱۰۱ آخرین روش در جمع بین حکم واقعی و ظاهری
- ۱۱۰۲ اصل اوّلی در امارات حجّیت است یا عدم حجّیت؟
- ۱۱۰۲ اشاره
- ۱۱۰۵ چرا ظواهر الفاظ حجّت است؟
- ۱۱۰۶ حجّیت ظواهر مقتید به حصول ظنّ شخصی نمی‌باشد

- ۱۱۰۶ حجّیت ظواهر مقید به عدم حصول ظنّ به خلاف نمی‌باشد
- ۱۱۰۶ حجّیت ظواهر الفاظ نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیستند
- ۱۱۰۷ تفصیل بعضی از محدّثین در حجّیت ظواهر
- ۱۱۰۷ ادله محدّثین بر عدم حجّیت ظواهر قرآن [۸۰]
- ۱۱۰۹ جواب مصنّف نسبت به ادله محدّثین
- ۱۱۱۳ مرحوم آقای آخوند «ره» می‌فرمایند ادّعی تحریف قرآن بعید نیست
- ۱۱۱۷ اختلاف قراءات قرآن
- ۱۱۱۹ از چه راههایی می‌توان ظهور کلام را به دست آورد
- ۱۱۱۹ اشاره
- ۱۱۲۱ آیا قول لغوی حجّت است
- ۱۱۲۴ فایده رجوع به کتاب لغت
- ۱۱۲۴ اجماع منقول
- ۱۱۲۴ اشاره
- ۱۱۲۵ امر اوّل ملاک حجّیت اجماع منقول
- ۱۱۲۵ اشاره
- ۱۱۲۵ اقسام اجماع (طرق احراز رأی معصوم علیه السلام)
- ۱۱۲۵ ۱- اجماع دخولی -
- ۱۱۲۶ ۲- اجماع لطفی
- ۱۱۲۶ ۳- اجماع حدسی که تقریباً بر دو نوع است:
- ۱۱۲۸ امر دوّم الفاظ حاکی از اجماع مختلف هستند
- ۱۱۲۹ امر سوم کدام قسم از اجماعات حجّت است
- ۱۱۳۲ خلاصه‌ای از مباحث گذشته
- ۱۱۳۲ اشاره
- ۱۱۳۴ امر اوّل نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم علیه السلام

- ۱۱۳۶ امر دوّم تعارض اجتماعات منقول
- ۱۱۳۷ امر سوّم تواتر منقول یا نقل متواتر
- ۱۱۳۸ آیا شهرت فتوائی حجّت است
- ۱۱۴۱ [خبر واحد]
- ۱۱۴۱ آیا بحث حجّیت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟
- ۱۱۴۱ کلام صاحب فصول
- ۱۱۴۲ کلام شیخ اعظم
- ۱۱۴۳ ادله قائلین به عدم حجّیت خبر واحد
- ۱۱۴۴ جواب ادله قائلین به عدم حجّیت خبر واحد
- ۱۱۴۵ اقسام تواتر
- ۱۱۴۷ ادله حجّیت خبر واحد
- ۱۱۴۷ دلیل قرآنی بر حجّیت خبر واحد
- ۱۱۴۷ ۱- آیه نبأ:
- ۱۱۴۸ اشاره
- ۱۱۴۹ کلام شیخ اعظم [۱۱۵]
- ۱۱۴۹ استدلال مصنّف به آیه نبأ
- ۱۱۴۹ اشاره
- ۱۱۵۰ اشکالات استدلال به آیه نبأ
- ۱۱۵۰ [اشکال اول:]
- ۱۱۵۱ اشکال دوّم:
- ۱۱۵۵ اشکال سوّم:
- ۱۱۵۷ ۲- آیه نفر:
- ۱۱۵۷ اشاره
- ۱۱۵۷ وجوه استدلال به آیه نفر

- ۱۱۵۷ وجه اول:
- ۱۱۵۹ وجه دوم:
- ۱۱۵۹ وجه سوم:
- ۱۱۶۰ اشکالات استدلال به آیه نفر
- ۱۱۶۲ آخرین اشکال استدلال به آیه نفر
- ۱۱۶۳ ۳- آیه کتمان
- ۱۱۶۴ اشاره
- ۱۱۶۴ نحوه استدلال به آیه کتمان
- ۱۱۶۵ ۴- آیه سؤال
- ۱۱۶۵ اشاره
- ۱۱۶۵ نحوه استدلال به آیه سؤال
- ۱۱۶۶ اشکال بر استدلال به آیه سؤال
- ۱۱۶۶ اشکال دیگر:
- ۱۱۶۷ ۵- آیه اذن
- ۱۱۶۸ اشاره
- ۱۱۶۸ کیفیت استدلال
- ۱۱۶۸ اشکالات استدلال به آیه اذن
- ۱۱۶۹ ایراد بر مصنف
- ۱۱۷۱ اخبار دال بر حجّیت خبر واحد
- ۱۱۷۱ دلیل دیگر بر حجّیت خبر واحد (اجماع)
- ۱۱۷۱ اشاره
- ۱۱۷۴ آیا آیات ناهیه می‌توانند مانع حجّیت سیره عقلا بشوند
- ۱۱۷۵ بیان دور:
- ۱۱۷۷ وجوه عقلیه دال بر حجّیت خبر واحد

- ۱۱۷۷ اشاره
- ۱۱۷۷ وجه اول:
- ۱۱۷۹ وجه دوم:
- ۱۱۸۲ وجه سوم:
- ۱۱۸۵ حجّیت مطلق ظن
- ۱۱۸۵ اشاره
- ۱۱۸۵ دلیل اول حجّیت مطلق ظن
- ۱۱۸۹ دومین دلیل بر حجّیت مطلق ظن
- ۱۱۹۰ سومین دلیل بر حجّیت مطلق ظن
- ۱۱۹۱ چهارمین دلیل بر حجّیت مطلق ظن (دلیل انسداد)
- ۱۱۹۱ مقدمات پنجگانه دلیل انسداد
- ۱۱۹۱ مقدمه اول
- ۱۱۹۲ مقدمه دوم دلیل انسداد
- ۱۱۹۲ مقدمه سوم دلیل انسداد
- ۱۱۹۲ مقدمه چهارم دلیل انسداد
- ۱۱۹۳ مقدمه پنجم دلیل انسداد
- ۱۱۹۳ نقد و بررسی مقدمه اول دلیل انسداد
- ۱۱۹۴ نقد و بررسی مقدمه دوم دلیل انسداد
- ۱۱۹۴ اشاره
- ۱۱۹۵ نکته
- ۱۱۹۵ نقد و بررسی مقدمه سوم دلیل انسداد
- ۱۱۹۷ نقد و بررسی مقدمه چهارم دلیل انسداد
- ۱۲۰۱ نقد و بررسی مقدمه پنجم دلیل انسداد
- ۱۲۰۲ مقصد هفتم اصول عملیه

- ۱۲۰۲ اشاره
- ۱۲۰۳ آیا اصول عملیه منحصر به چهار اصل است
- ۱۲۰۴ اصل برائت
- ۱۲۰۴ اشاره
- ۱۲۰۴ در شبهه تحریمیه منشأ احتمال حرمت چیست؟
- ۱۲۰۵ ادله اعتبار اصل برائت
- ۱۲۰۶ دلیل قرآنی بر اعتبار اصل برائت
- ۱۲۰۶ کیفیت استدلال به آیه
- ۱۲۰۷ ادله روائی بر اعتبار اصل برائت
- ۱۲۰۷ ۱- حدیث «رفع»
- ۱۲۰۸ اشاره
- ۱۲۰۸ کیفیت استدلال به حدیث رفع
- ۱۲۱۴ ۲- حدیث «حجب»
- ۱۲۱۵ ۳- حدیث «حل»
- ۱۲۱۶ ۴- حدیث «سعه»
- ۱۲۱۶ اشاره
- ۱۲۱۶ کیفیت استدلال:
- ۱۲۱۸ ۵- مرسله صدوق
- ۱۲۲۵ ادله وجوب احتیاط
- ۱۲۲۵ اشاره
- ۱۲۲۵ دلیل قرآنی
- ۱۲۲۶ دلیل روائی
- ۱۲۲۷ جواب از اخبار احتیاط
- ۱۲۳۱ راه حلّ مشکل چیست؟

- ۱۲۳۱ دلیل عقلی بر وجوب احتیاط
- ۱۲۳۱ اشاره
- ۱۲۳۱ بیان اوّل
- ۱۲۳۶ بیان دوّم عقل
- ۱۲۳۷ دفع توهم
- ۱۲۳۹ تذکر چند امر مهم و ضروری
- ۱۲۳۹ امر اوّل
- ۱۲۴۲ امر دوّم
- ۱۲۴۲ اشاره
- ۱۲۴۳ مقدمه
- ۱۲۴۷ جریان احتیاط در عبادات نیازی به اخبار من بلغ ندارد
- ۱۲۴۹ تسامح در ادله سنن
- ۱۲۴۹ اشاره
- ۱۲۴۹ نظر شیخ اعظم درباره اخبار من بلغ [۳۱۳]
- ۱۲۵۰ نظر مصنف درباره اخبار من بلغ
- ۱۲۵۲ امر سوم
- ۱۲۵۲ اشاره
- ۱۲۵۳ خلاصه امر سوّم
- ۱۲۵۴ امر چهارم
- ۱۲۵۵ اصالة التّخیر
- ۱۲۵۵ اشاره
- ۱۲۵۵ وجوه در مسئله
- ۱۲۵۶ مختار و دلیل مصنف قدس سرّه
- ۱۲۵۹ مورد وجوه پنج‌گانه

- ۱۲۶۱ فهرست موضوعی
- ۱۲۸۲ جلد پنجم
- ۱۲۸۲ اشاره
- ۱۲۸۲ مقدمه:
- ۱۲۸۲ اشاره
- ۱۲۸۲ اینک متذکر چند مطلب می‌شوم:
- ۱۲۸۳ ادامه مقصد هفتم
- ۱۲۸۳ اصالة الاحتیاط
- ۱۲۸۳ اشاره
- ۱۲۸۵ مقام اول دوران امر بین متباینین
- ۱۲۸۵ اشاره
- ۱۲۹۰ تنبیهات [اشتغال]
- ۱۲۹۰ تنبیه اول اضطرار، مانع فعلیت تکلیف است
- ۱۲۹۳ تنبیه دوم «عدم ابتلاء مانع فعلیت تکلیف می‌شود»
- ۱۲۹۳ اشاره
- ۱۲۹۴ ملاک ابتلاء
- ۱۲۹۴ شک در ابتلاء
- ۱۲۹۵ تنبیه سوم [صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی‌شود]
- ۱۲۹۷ تنبیه چهارم احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی
- ۱۳۰۰ مقام دوم دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی
- ۱۳۰۰ اشاره
- ۱۳۰۱ برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی جاری نمی‌شود
- ۱۳۰۹ آیا برائت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی جاری می‌شود
- ۱۳۱۳ تنبیهات [اقل و اکثر ارتباطی]

- ۱۳۱۳ تنبیه اول دوران امر بین مشروط و مطلق، خاص و عام، مطلق و مقتید و عدم جریان براءت عقلی در آنها
- ۱۳۱۵ «تنبیه دوم» حکم ناسی جزء یا شرط و ...
- ۱۳۱۵ اشاره
- ۱۳۱۶ آیا توجه خطاب به ناسی ممکن است
- ۱۳۱۷ تنبیه سوم «جریان براءت در جزء و شرط عدمی»
- ۱۳۱۷ اشاره
- ۱۳۱۸ حکم زیاده عمدی
- ۱۳۲۱ تنبیه چهارم شک در اطلاق جزئیت یا شرطیت
- ۱۳۲۱ اشاره
- ۱۳۲۲ استصحاب وجوب
- ۱۳۲۲ اشاره
- ۱۳۲۲ کیفیت جریان استصحاب ۱۵۷:
- ۱۳۲۴ قاعده میسور
- ۱۳۲۴ اشاره
- ۱۳۲۴ [بعضی برای اثبات وجوب بقیه عمل به سه روایت تمتک نموده‌اند]
- ۱۳۲۹ بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه‌گانه
- ۱۳۳۳ [خاتمه در] شرائط جریان اصول عملیه
- ۱۳۳۳ اشاره
- ۱۳۳۳ شرط جریان «احتیاط» چیست
- ۱۳۳۵ شرط جریان براءت عقلی
- ۱۳۳۵ شرط جریان براءت نقلی
- ۱۳۳۵ اشاره
- ۱۳۳۶ ادله وجوب فحص در شبهات حکمیّه
- ۱۳۳۶ ۱- اجماع:

- ۱۳۳۶ ۲- عقل:
- ۱۳۳۷ ۳- [ادله نقلیه دال بر وجوب فحص:]
- ۱۳۳۸ شرط جریان اصالة التّخیر
- ۱۳۳۸ اشاره
- ۱۳۳۹ [اشکال ترک تعلّم و تفحص در واجبات مشروط و موقت]
- ۱۳۴۰ [راه حلّ مرحومین، محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدّس سرهما»]
- ۱۳۴۱ [راه حلّ مصتّف نسبت به اشکال مذکور]
- ۱۳۴۳ [در دو مورد، دلیل بر صحت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط داریم]
- ۱۳۴۸ [کلام فاضل تونی «ره» در شرائط جریان اصل براءت]
- ۱۳۴۸ اشاره
- ۱۳۴۸ [شرط اول: شأن اصالة البراءة این است که نفی تکلیف نماید]
- ۱۳۴۸ اشاره
- ۱۳۴۹ [جواب مصتّف نسبت به کلام فاضل تونی «قدّس سرهما»]
- ۱۳۵۰ [شرط دوم: جریان اصل براءت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود]
- ۱۳۵۰ اشاره
- ۱۳۵۱ [پاسخ مصتّف، به مرحوم فاضل تونی «قدّس سرهما»]
- ۱۳۵۲ قاعده لا ضرر
- ۱۳۵۲ اشاره
- ۱۳۵۳ نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر»
- ۱۳۵۳ اشاره
- ۱۳۵۳ [اقسام تواتر]
- ۱۳۵۳ ۱- تواتر لفظی:
- ۱۳۵۳ ۲- تواتر معنوی:
- ۱۳۵۳ ۳- تواتر اجمالی:

- ۱۳۵۴ اما سند قاعده لا ضرر:
- ۱۳۵۴ نقد و بررسی مفاد قاعده لا ضرر
- ۱۳۵۴ اشاره
- ۱۳۵۴ معنای «ضرر»
- ۱۳۵۵ معنای «ضرار»
- ۱۳۵۶ بررسی هیئت ترکیبیه قاعده «لا ضرر و لا ضرار»
- ۱۳۵۸ خلاصه نظر مصنف در مورد قاعده «لا ضرر»
- ۱۳۵۸ نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولیه
- ۱۳۶۱ توارد دو دلیل ثانوی نسبت دلیل «لا ضرر» با ادله احکام ثانویه
- ۱۳۶۲ تعارض ضررین
- ۱۳۶۳ استصحاب
- ۱۳۶۳ «اقوال در استصحاب»
- ۱۳۶۳ تعریف استصحاب
- ۱۳۶۴ بیان اجمالی ادله حجیت استصحاب
- ۱۳۶۴ اشاره
- ۱۳۶۴ ۱- بنای تعبدی عقلاء:
- ۱۳۶۴ ۲- ظن:
- ۱۳۶۵ ۳- نصوص:
- ۱۳۶۵ ۴- اجماع:
- ۱۳۶۶ آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیه است؟
- ۱۳۶۷ اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه
- ۱۳۶۸ اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی
- ۱۳۶۸ اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی
- ۱۳۶۹ اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی

- ۱۳۷۵ ادله حجّیت استصحاب
- ۱۳۷۵ ۱- بنای عقلاء
- ۱۳۷۷ ۲- ظن
- ۱۳۷۷ ۳- اجماع
- ۱۳۷۸ ۴- نقد و بررسی اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب
- ۱۳۷۹ اشاره
- ۱۳۷۹ صحیحه اوّل زراره
- ۱۳۷۹ اشاره
- ۱۳۷۹ ۱- بررسی سند صحیحه اوّل
- ۱۳۷۹ ۲- نقد و بررسی دلالت صحیحه اوّل زراره
- ۱۳۸۲ ۳- صحیحه زراره مخصوص به باب وضوء نیست
- ۱۳۸۴ استصحاب هم در شکّ در مقتضی حجّت است هم شکّ در رافع
- ۱۳۸۴ اشاره
- ۱۳۸۴ بیان شیخ اعظم ره:
- ۱۳۹۰ جریان استصحاب در شبهات حکمیّه و موضوعیّه
- ۱۳۹۱ صحیحه دوّم زراره
- ۱۴۰۲ صحیحه سوّم زراره
- ۱۴۰۵ استدلال به روایت خصال
- ۱۴۰۶ مکاتبه قاسانی [۴۲۱]
- ۱۴۰۷ استدلال به اخبار حجّیت و طهارت
- ۱۴۱۱ احکام وضعیّه
- ۱۴۱۱ اشاره
- ۱۴۱۴ اقسام احکام وضعیّه
- ۱۴۱۴ اشاره

- ۱۴۱۴ قسم اول احکام وضعیه
- ۱۴۱۷ قسم دوم احکام وضعیه
- ۱۴۱۸ قسم سوم احکام وضعیه
- ۱۴۲۳ آیا استصحاب در قسم اول از احکام وضعیه جاری می‌شود [۴۸۸]
- ۱۴۲۴ آیا استصحاب در قسم سوم از احکام وضعیه جاری می‌شود
- ۱۴۲۴ آیا استصحاب در قسم دوم از احکام وضعیه جاری می‌شود
- ۱۴۲۶ تنبیهات استصحاب
- ۱۴۲۶ اشاره
- ۱۴۲۶ تنبیه اول در جریان استصحاب یقین و شک فعلی معتبر است
- ۱۴۲۹ تنبیه دوم [در جریان استصحاب، شک در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی است یا نه؟]
- ۱۴۲۹ اشاره
- ۱۴۳۰ آیا استصحاب در مؤدیات امارات، جاری می‌شود
- ۱۴۳۲ تنبیه سوم اقسام استصحاب کلی
- ۱۴۳۲ اشاره
- ۱۴۳۳ استصحاب کلی قسم اول
- ۱۴۳۳ استصحاب کلی قسم دوم
- ۱۴۳۸ استصحاب کلی قسم سوم
- ۱۴۴۰ تنبیه چهارم استصحاب امور تدریجیه
- ۱۴۴۰ اشاره
- ۱۴۴۲ استصحاب نفس زمان
- ۱۴۴۳ استصحاب زمانی [۵۴۱]
- ۱۴۴۴ جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدریجیه
- ۱۴۴۵ استصحاب فعل مقید به زمان
- ۱۴۵۲ تنبیه پنجم استصحاب تعلیقی

- ۱۴۵۲ اشاره
- ۱۴۵۳ آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب هست؟
- ۱۴۵۳ اشکالات جریان استصحاب تعلیقی
- ۱۴۵۸ تنبیه ششم استصحاب احکام شرایع سابقه
- ۱۴۵۸ اشاره
- ۱۴۶۱ نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره»
- ۱۴۶۵ تنبیه هفتم اصل مثبت
- ۱۴۶۵ اشاره
- ۱۴۶۵ مقتضای اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب چیست
- ۱۴۶۶ لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن
- ۱۴۶۶ آیا استصحاب [۶۰۴] مثبت حجّت است یا نه اصل مثبت حجّیت دارد یا نه
- ۱۴۶۷ منشأ اشکال در حجّیت یا عدم حجّیت استصحاب مثبت چیست؟
- ۱۴۷۰ اصل مثبت حجّت نیست مگر در دو مورد
- ۱۴۷۱ مثبتات امارات و طرق حجّت است
- ۱۴۷۲ تنبیه هشتم [در مواردی که از اصل مثبت نمی‌باشد]
- ۱۴۷۷ تنبیه نهم ترتّب بعضی از آثار غیر شرعی در استصحاب
- ۱۴۷۸ تنبیه دهم [اینکه مستصحاب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، و لو بقاء]
- ۱۴۷۹ [فهرستها]
- ۱۴۷۹ [الفهرس الموضوعی]
- ۱۴۸۳ فهرست موضوعی کتاب
- ۱۵۲۳ جلد ششم
- ۱۵۲۳ اشاره
- ۱۵۲۳ مقدمه:
- ۱۵۲۳ اشاره

- اینک متذکر چند مطلب می‌شوم: ۱۵۲۴
- ادامه مقصد هفتم ۱۵۲۴
- ادامه استصحاب ۱۵۲۴
- ادامه تنبیهات استصحاب ۱۵۲۴
- تنبیه یازدهم اصالت تأخر حادث ۱۵۲۴
- اشاره ۱۵۲۴
- مقام اول ۱۵۲۵
- مقام دوم ۱۵۲۷
- تعاقب حالتین ۱۵۳۶
- تنبیه دوازدهم استصحاب امور اعتقادی ۱۵۳۸
- تنبیه سیزدهم استصحاب حکم مخصّص ۱۵۴۳
- تنبیه چهاردهم مقصود از «شک» در باب استصحاب چیست؟ ۱۵۴۷
- اشاره ۱۵۴۷
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره [۱۵۰] ۱۵۴۸
- مقام اول در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است ۱۵۵۱
- اشاره ۱۵۵۱
- حاکم به اتحاد قضیتین در باب استصحاب کیست؟ ۱۵۵۳
- مقام دوم علت تقدم «اماره» بر «استصحاب» چیست؟ ۱۵۵۶
- اشاره ۱۵۵۶
- آیا علت تقدم اماره بر استصحاب، «ورود» است؟ ۱۵۵۶
- آیا علت تقدم اماره بر استصحاب «حکومت» است؟ ۱۵۵۸
- آیا مقتضای جمع بین ادله، تقدم اماره بر استصحاب است؟ ۱۵۵۹
- خاتمه: نسبت بین استصحاب و اصول عملیه و تعارض بین استصحابین ۱۵۶۰
- اشاره ۱۵۶۰

- ۱- آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه «وارد» است؟ ۱۵۶۰
- ۲- تراحم استصحابین ۱۵۶۱
- اشاره ۱۵۶۱
- اصل سببی و مسببی ۱۵۶۲
- تعارض استصحابین ۱۵۶۵
- آیا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود یا نه؟ ۱۵۶۶
- نقد و بررسی کلام [۲۲۵] شیخ اعظم قدس سره ۱۵۶۷
- [تذنیب:] بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می‌شود چه نسبتی هست؟ ۱۵۶۹
- تقدم استصحاب بر قرعه ۱۵۷۰
- [مقصد هشتم:] تعارض ادله و امارات تعادل و تراجیح ۱۵۷۲
- [فصل: در معنای تعارض ۱۵۷۳
- اشاره ۱۵۷۳
- یادآوری: ۱۵۷۳
- «تعادل و تراجیح» یا «تعادل و ترجیح»؟ ۱۵۷۳
- معنای لغوی تعارض [۲۵۴] ۱۵۷۳
- معنای اصطلاحی تعارض ۱۵۷۴
- مواردی که تعارض، محقق نیست ۱۵۷۶
- ۱- حاکم و محکوم: ۱۵۷۶
- ۲: توفیق عرفی: ۱۵۷۶
- اشاره ۱۵۷۶
- وجه تقدم امارات بر اصول ۱۵۷۸
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره ۱۵۷۹
- ۳- حمل ظاهر بر اظهر [۳۲۷]: ۱۵۸۲
- مواردی که تعارض، محقق است ۱۵۸۳

- ۱۵۸۴ [فصل: أصالة التساقط]
- ۱۵۸۴ مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین [۳۵۲]، بنا بر طریقت چیست؟
- ۱۵۸۵ نفی ثالث به وسیله متعارضین
- ۱۵۸۶ مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین [۳۶۲] بنا بر سببیت چیست؟
- ۱۵۸۶ اشاره
- ۱۵۸۶ [برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد]
- ۱۵۸۶ اشاره
- ۱۵۸۶ ۱- اصالت الظهور:
- ۱۵۸۷ ۲- اصالت الجهات:
- ۱۵۸۷ ۳- اصالت السند:
- ۱۵۹۰ آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟
- ۱۵۹۲ [فصل: مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین چیست؟]
- ۱۵۹۲ اشاره
- ۱۵۹۳ اخبار علاجیه
- ۱۵۹۳ اشاره
- ۱۵۹۳ ۱- اخبار تخییر
- ۱۵۹۴ ۲- اخبار توقف
- ۱۵۹۴ ۳- اخبار احتیاط
- ۱۵۹۵ ۴- اخبار ترجیح
- ۱۵۹۶ نقد و بررسی اخبار ترجیح
- ۱۵۹۶ اشاره
- ۱۵۹۶ الف: مقبوله عمر بن حنظله
- ۱۵۹۷ ب: مرفوعه زرارة
- ۱۶۰۲ با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده

- ۱۶۰۲ اشاره
- ۱۶۰۲ ۱- اجماع
- ۱۶۰۳ ۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل
- ۱۶۰۵ آثار تخییر، بین خبرین متعارضین
- ۱۶۰۵ آیا تخییر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری
- ۱۶۰۷ [فصل: تعدی یا عدم تعدی از مرجحات منصوصه ۵۰۶]
- ۱۶۱۳ [فصل: آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه؟]
- ۱۶۱۷ [فصل: مرجحات نوعیه دلایه]
- ۱۶۱۷ اشاره
- ۱۶۱۸ ۱- ترجیح عموم بر اطلاق
- ۱۶۲۰ ۲- دوران امر، بین تخصیص و نسخ
- ۱۶۲۱ تخصیص عمومات کتاب و سنت
- ۱۶۲۳ [فصل: در انقلاب نسبت]
- ۱۶۲۹ [فصل: رجوع تمام مرجحات به سند [۶۸۶] روایت است]
- ۱۶۳۰ اشاره
- ۱۶۳۱ آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟
- ۱۶۳۲ نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره
- ۱۶۳۶ نقد و بررسی کلام محقق رشتی [۷۴۴]
- ۱۶۴۰ [فصل: مرجحات خارجییه]
- ۱۶۴۰ اشاره
- ۱۶۴۰ اقسام مرجحات خارجییه
- ۱۶۴۰ اشاره
- ۱۶۴۰ ۱- مرجحات خارجی غیر معتبر [۷۸۱]:
- ۱۶۴۱ ۲- مرجحات خارجی معتبر:

- ۱۶۴۸ [خاتمه:] اجتهاد و تقلید
- ۱۶۴۸ اشاره
- ۱۶۴۹ [فصل: در معنای اجتهاد]
- ۱۶۴۹ معنای لغوی اجتهاد [۸۵۶]:
- ۱۶۴۹ معنای اصطلاحی اجتهاد:
- ۱۶۵۱ [فصل:] اطلاق و تجزی در اجتهاد
- ۱۶۵۱ اشاره
- ۱۶۵۲ اجتهاد بر دو قسم است:
- ۱۶۵۲ اشاره
- ۱۶۵۲ ۱- اجتهاد مطلق:
- ۱۶۵۲ ۲: تجزی:
- ۱۶۵۲ احکام اجتهاد مطلق
- ۱۶۵۲ ۱- امکان وقوعی آن
- ۱۶۵۳ ۲- حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش
- ۱۶۵۳ ۳- حجیت آراء مجتهد مطلق انفتاحی، نسبت به مقلدین
- ۱۶۵۳ اشاره
- ۱۶۵۳ تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی [۹۰۵]، چگونه است؟
- ۱۶۵۷ ۴- نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی
- ۱۶۵۹ احکام تجزی در اجتهاد
- ۱۶۵۹ اشاره
- ۱۶۵۹ ۱- امکان وقوعی تجزی در اجتهاد
- ۱۶۶۰ اشاره
- ۱۶۶۰ [مصنف قدس سره سه وجه برای امکان تجزی بیان کرده‌اند]
- ۱۶۶۰ اشاره

- ۱- [ابواب فقه از نظر مدرک و سند، مختلف است] ۱۶۶۰
- ۲- [اشخاص از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلفند] ۱۶۶۰
- ۳- [اعادتا محال است برای کسی اجتهاد مطلق قبل از تجزی حاصل شود] ۱۶۶۰
- قائلین به امتناع تجزی در اجتهاد به دو وجه تمسک نموده‌اند: ۱۶۶۱
- وجه اول: ۱۶۶۱
- اشاره ۱۶۶۱
- رد وجه اول: ۱۶۶۱
- وجه دوم: ۱۶۶۱
- اشاره ۱۶۶۱
- رد وجه دوم: ۱۶۶۲
- ۲- حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش ۱۶۶۲
- ۳- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟ ۱۶۶۳
- اشاره ۱۶۶۳
- وجه جواز: ۱۶۶۳
- وجه عدم جواز: ۱۶۶۳
- ۴- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی ۱۶۶۴
- [فصل: مبادی اجتهاد] ۱۶۶۴
- برای اجتهاد و استنباط، چه علومی نیاز است؟ ۱۶۶۴
- [فصل: تخطئه و تصویب] ۱۶۶۶
- اشاره ۱۶۶۶
- [اتفاق علماء بر تخطئه در عقلیات] ۱۶۶۶
- [اختلاف علماء بر تخطئه و تصویب در شرعیات] ۱۶۶۷
- [اقسام تصویب] ۱۶۶۷
- اشاره ۱۶۶۷

- ۱۶۶۸ احتمال اول:
- ۱۶۶۸ اشاره
- ۱۶۶۸ رد احتمال اول:
- ۱۶۶۸ احتمال دوم:
- ۱۶۶۸ اشاره
- ۱۶۶۸ رد احتمال دوم:
- ۱۶۶۹ احتمال سوم:
- ۱۶۷۰ [فصل: تبدیل رأی مجتهد]
- ۱۶۷۰ اشاره
- ۱۶۷۲ نقد و بررسی کلام صاحب فصول اقدس سرّه در محل بحث
- ۱۶۷۲ اشاره
- ۱۶۷۳ دلیل اول:
- ۱۶۷۳ اشاره
- ۱۶۷۳ رد دلیل اول:
- ۱۶۷۳ دلیل دوم صاحب فصول:
- ۱۶۷۳ اشاره
- ۱۶۷۴ رد دلیل دوم:
- ۱۶۷۴ الف: جواب حلّی:
- ۱۶۷۴ ب: جواب نقضی:
- ۱۶۷۵ [فصل: تقلید]
- ۱۶۷۵ اشاره
- ۱۶۷۵ احکام تقلید
- ۱۶۷۵ معنای لغوی تقلید:
- ۱۶۷۵ معنای اصطلاحی تقلید:

- ۱۶۷۵ [تعریف مصنف رحمه الله:]
- ۱۶۷۶ ادله جواز تقلید
- ۱۶۷۶ اشاره
- ۱۶۷۷ ۱- اجماع:
- ۱۶۷۷ اشاره
- ۱۶۷۷ ردّ اجماع:
- ۱۶۷۷ ۲- ضرورت دین:
- ۱۶۷۷ اشاره
- ۱۶۷۸ ردّ ضرورت:
- ۱۶۷۸ ۳- سیره متشرعه:
- ۱۶۷۸ اشاره
- ۱۶۷۸ ردّ سیره:
- ۱۶۷۸ ۴: آیات:
- ۱۶۷۸ اشاره
- ۱۶۷۸ الف: آیه نفر:
- ۱۶۷۸ ب: آیه سؤال:
- ۱۶۷۹ ردّ استدلال به آیات:
- ۱۶۷۹ ۵: اخبار:
- ۱۶۷۹ اشاره
- ۱۶۷۹ الف: اخبار [۱۰۹۳] دال بر وجوب اتباع قول علما:
- ۱۶۸۰ ب: بعضی از اخبار [۱۰۹۶] دلالت دارند که عوام باید از علماء تقلید نمایند
- ۱۶۸۰ ج: اخباری که «مفهوما» دال بر جواز افتاء هست:
- ۱۶۸۰ د: اخباری که منطوقا دال بر جواز افتاء هست:
- ۱۶۸۱ الکلام حول الاستدلال بدلیل الانسداد علی جواز التقلید

- ۱۶۸۲ قائلین به حرمت تقلید
- ۱۶۸۳ وجوهی که بر عدم جواز تقلید به آن تمسک شده
- ۱۶۸۳ اشاره
- ۱۶۸۳ الف: عمومات وارده در کتاب و سنت [۱۱۱۴] که از اتباع غیر علم نهی نموده
- ۱۶۸۳ ب: آیاتی از کتاب و «سنت» [۱۱۱۷]، دال بر مذمت از تقلید می‌باشد
- ۱۶۸۳ اشاره
- ۱۶۸۳ اشکال مشترک، نسبت به دو دلیل مذکور:
- ۱۶۸۳ اشکال مختص دلیل دوم:
- ۱۶۸۴ ج: قیاس مسائل فرعی با اصول اعتقادی:
- ۱۶۸۴ اشاره
- ۱۶۸۴ رد دلیل سوم:
- ۱۶۸۴ [فصل: تقلید از اعلم
- ۱۶۸۴ اشاره
- ۱۶۸۵ الف: [درباره مقلد]
- ۱۶۸۵ ب: [درباره مجتهد]
- ۱۶۸۶ وجوهی که بر جواز تقلید از غیر اعلم، به آن استدلال شده
- ۱۶۸۶ وجه اول:
- ۱۶۸۶ وجه دوم:
- ۱۶۸۶ وجه سوم:
- ۱۶۸۷ ادله وجوب تقلید از اعلم
- ۱۶۸۷ اشاره
- ۱۶۸۸ ۱- اجماع:
- ۱۶۸۸ اشاره
- ۱۶۸۸ ردّ اجماع:

- ۱۶۸۸ ۲- اخبار دال بر ترجیح قول اعلم: ۱۶۸۸
- ۱۶۸۸ اشاره ۱۶۸۸
- ۱۶۸۹ رد اخبار دال بر ترجیح: ۱۶۸۹
- ۱۶۸۹ ۳- دلیل یا وجه سوم به این نحو، مرکب از یک صغرا و یک کبرا هست: ۱۶۸۹
- ۱۶۸۹ اشاره ۱۶۸۹
- ۱۶۸۹ رد وجه سوم: ۱۶۸۹
- ۱۶۹۱ [فصل: تقلید میت ۱۶۹۱
- ۱۶۹۲ اشاره ۱۶۹۲
- ۱۶۹۲ ادله جواز تقلید میت ۱۶۹۲
- ۱۶۹۲ اشاره ۱۶۹۲
- ۱۶۹۳ ۱- استصحاب: ۱۶۹۳
- ۱۶۹۴ اشاره ۱۶۹۴
- ۱۶۹۴ رد استصحاب: ۱۶۹۴
- ۱۶۹۷ ۲: اطلاق ادله لفظیه: ۱۶۹۷
- ۱۶۹۸ ۳: دلیل انسداد: ۱۶۹۸
- ۱۶۹۸ اشاره ۱۶۹۸
- ۱۶۹۹ رد دلیل انسداد: ۱۶۹۹
- ۱۶۹۹ ۴: سیره متشرعه: ۱۶۹۹
- ۱۶۹۹ اشاره ۱۶۹۹
- ۱۶۹۹ رد سیره متشرعه: ۱۶۹۹
- ۱۷۰۰ [فهرستها] ۱۷۰۰
- ۱۷۰۰ الفهرس الموضوعی ۱۷۰۰
- ۱۷۰۴ فهرست موضوعی ۱۷۰۴
- ۱۷۹۵ درباره مرکز ۱۷۹۵

ایضاح الکفایه

مشخصات کتاب

سرشناسه: فاضل لنکرانی، محمد، ۱۳۱۰ - ۱۳۸۶.

عنوان قراردادی: کفایه الاصول. شرح

عنوان و نام پدیدآور: ایضاح الکفایه: درسهای متن کفایه الاصول حضرت آیه‌الله العظمی فاضل لنکرانی / بقلم محمد حسینی قمی.

مشخصات نشر: قم: نوح، ۱۳۷۴ - ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری: ج.۶: نمونه.

شابک: ۹۰۰۰ ریال: ج. ۱. ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۱-۷: ۱۶۵۰۰ ریال (ج. ۱، چاپ سوم)؛ ج. ۲. ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۲-۵: ۱۳۵۰۰ ریال (ج. ۲،

چاپ دوم)؛ ۱۸۰۰۰ ریال: ج. ۳. ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۳-۵: ۱۷۵۰۰ ریال (ج. ۳، چاپ دوم)؛ ج. ۴، چاپ چهارم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۴-۵:؛

ج. ۴: ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۴-۵: ۲۱۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ اول)؛ ۱۰۰۰۰ ریال (ج. ۵، چاپ دوم)؛ ۲۰۰۰۰ ریال: ج. ۵، چاپ سوم ۹۶۴-

۹۲۱۱۲-۶-۷: ۹۰۰۰ ریال (ج. ۶)؛ ج. ۶، چاپ سوم ۹۶۴-۹۲۱۱۲-۶-۱:

یادداشت: کتاب حاضر شرحی بر کفایه الاصول محمد کاظم آخوند خراسانی است.

یادداشت: ج. ۲ (چاپ دوم: ۱۳۷۷)

یادداشت: ج. ۱ و ۲ (چاپ پنجم: ۱۳۸۵)

یادداشت: ج. ۳ و ۴ (چاپ چهارم: پاییز ۱۳۸۵).

یادداشت: ج. ۵ (چاپ اول: ۱۳۷۱)

یادداشت: ج. ۵ (چاپ دوم: بهار ۱۳۷۵)

یادداشت: ج. ۵ (چاپ سوم: پائیز ۱۳۸۰)

یادداشت: ج. ۶ (چاپ اول: تابستان ۱۳۷۷)

یادداشت: ج. ۶ (چاپ سوم: زمستان ۱۳۸۲).

یادداشت: کتابنامه.

موضوع: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: حسینی قمی، محمد، ۱۳۳۵ -، گردآورنده

شناسه افزوده: آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵ - ۱۳۲۹ق. . کفایه الاصول. شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ / کک۳۳/۷۰۲۱۶ ۱۳۷۴

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۵-۲۵۶۰

جلد اول

اشاره

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۷

[مقدمه استاد]

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
الحمد لله رب العالمین و الصّیّلاه و السّلام علی خیر خلقه و اشرف بریته محمّد «ص» و علی آله الطّیّبین الطّاهرین المعصومین و اللعن الدّائم علی اعدائهم الی یوم الدّین و بعد جناب مستطاب حجه الاسلام آقای سیّد محمّد حسینی قمی دامت افاداته که از فضلاء ارزنده و فعّال حوزه علمیّه قم بشمار می آیند با سعی و تلاش پیگیر خود به منظور تسهیل آشنائی با مطالب کفایه الاصول، مرحوم محقق خراسانی قدس سرّه الشریف، آخرین دوره بحث کفایه الاصول اینجانب را با تغییراتی متناسب با نوشتار و به صورتی بدیع تنظیم نموده که تاکنون دو جلد از مباحث عقلیه با اسم ایضاح الکفایه چاپ و منتشر گشته و اینک اوّلین جلد از مباحث الفاظ را در اختیار قرار می دهند، اینجانب موفق به ملاحظه قسمتی از آن شدم حقّاً در این رابطه زحمت بسیار متحمّل شده‌اند، امید است خداوند متعال این خدمت علمی را مورد قبول قرار داده و بر توفیقات ایشان بیفزاید.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۸

نموزج من مخطوطه کتاب «کفایه الاصول» بخط مؤلفه الشیخ الآخوند الخراسانی، و هی من مخطوطات مکتبه مجلس الشوری الاسلامی.

متّخذ از کتاب کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البیت (ع)

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۹

[نگارنده]

«سپاس و ستایش مر خدای را جلّ جلاله که آثار قدرت او بر چهره روز روشن تابان است و انوار حکمت او در دل شب تار درفشان، بخشاینده‌ای که تار عنکبوت را سدّ عصمت دوستان کرد، جباری که نیش پشه را تیغ قهر دشمنان گردانید».

سلام و درود خداوند «متعال» بر پیامبران او به‌ویژه به روان پاک حضرت ختمی مرتبت و اوصیاء گرامی او باد.

درود بی‌شمار بر بقیّه الله الاعظم حضرت مهدی «عجل الله تعالی فرجه الشریف» شخصیتی که باید درباره‌اش چنین گفت:

«و انّ قمیصا خیط من نسج تسعّه و عشرين حرفا عن معالیه قاصر»

شکر، ایزد مّتان را که در ماه مبارک رمضان سال ۱۴۱۴ بر سر سفره ضیافت خود از برکات شهر الله برخوردارم نمود و توفیق یافتم

اثر حاضر را تکمیل نمایم و به محضر والای ولی زمان «عج» تقدیم نمایم گرچه:

لا یق نبود قطره به عمّان بردن خار و خس صحرا به گلستان بردن

اما چه کنم که رسم موران این استران ملخی نزد سلیمان بردن

عس الله ان ینفعنی یوم لا ینفع مال و لا بنون

چند تذکّر: ۱- محتوای کتاب حاضر، تدریس و تحقیق جلد اوّل کتاب کفایه

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۰

الاصول استاد اعظم، محقق کبیر، مرحوم آخوند خراسانی [۱] «قدّس سرّه» است که در ششمین دوره از سلسله بحث‌های سطح کفایه- همراه با رساله‌ای در «طلب و اراده» «جبر و تفویض» و «سعادت و شقاوت»- توسط حضرت آیت الله فاضل لنکرانی [۲] «دام

ظله العالی» انجام شده [۳].

همان‌طور که در جلد‌هایی که قبلاً طبع شده متذکر شدم، مطالب کتاب به شیوه گفتاری، بیان گردیده که سعی نموده‌ام آن را به صورت نوشتاری آماده و عرضه نمایم.

۲- طرح کتاب به این نحو است که: متن کتاب کفایه‌الاصول در قسمت بالای صفحات، طبع شده و پایان هر قسمت از متن و ابتدای شرح مربوط به آن با علامت [۱] مشخص شده است.

۳- پوزش و درخواست: از آنجاکه امکان مصون ماندن هر اثر از اشتباه، بسیار کم است به‌ویژه از این حقیر لذا امید می‌رود چنانچه به اشتباهی برخورد نمودید، بر نویسنده، منت گذاشته، تذکر دهید تا در چاپ‌های بعد اصلاح گردد.

۴- از باب «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» بر خود لازم می‌دانم که از زحمات صدیق معظم حضرت حجه الاسلام جناب آقای حاج شیخ غلام حسین بشر دوست و همچنین از همکاری صمیمانه برادران گرامی و ارجمند، آقایان ابراهیمی و عزیزی سپاسگزاری نمایم و از درگاه ایزد مَنَّان توفیق بیش از پیش نامبردگان را مسئلت نمایم.

۵- امید است هنگام مطالعه و در مظان استجاب از دعای خیر فراموشم نفرمائید.

و لا حول و لا قوة الا بالله العلی العظیم و السلام علی عباد الله الصالحین.

قم، حوزه علمیه - سید محمد حسینی قمی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۱

«بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين» و بعد فقد رتبته على مقدمه، و مقاصد و خاتمه.

أما المقدمة ففي بيان أمور:

الأول: انّ موضوع كلّ علم، و هو الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتيه - أي بلا واسطه في العروض - هو نفس موضوعات مسائله عينا، و ما يتحد معها خارجا، و إن كان يغيرها مفهوما، تغاير الكلّي و مصاديقه، و الطّبعي و أفراد [۱].

مقدمه [مصنّف]

اشاره

[۱]- مرحوم آقای آخوند اعلى الله مقامه الشّريف، کتاب کفایه‌الاصول را بر مقدمه، مقاصد و خاتمه، مرتّب نمودند. در مقدمه، یک سری مسائل عمومی و در رابطه با علم اصول مطرح نموده و در خاتمه کتاب، بحث «اجتهاد و تقلید» را بیان کرده ولی مطالب اصلی کتاب را تحت عنوان «مقاصد» - هشت مقصد - بیان نموده‌اند که خود بر دو قسم است. الف: مباحث الفاظ که در جلد اول، مطرح شده ب: مباحث عقلیه که جلد دوّم کتاب را تشکیل داده است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۲

امر اول

اشاره

مصنّف در امر اول، دارای یک هدف اصلی است و ضمنا مطلب یا مطالبی را به صورت جمله معترضه بیان نموده‌اند که اینک به

بیان آن هدف می‌پردازیم.

چه نسبتی بین موضوعات مسائل و بین موضوع کلی علم وجود دارد

مثلاً- می‌گوئیم موضوع علم نحو، کلمه و کلام است، به دنبال آن با مسائلی از قبیل الفاعل مرفوع، المفعول منصوب و المضاف الیه مجرور، مواجه هستیم که آن مسائل، قضایائی هست که مشتمل بر موضوع و محمول می‌باشد آن‌گاه بحث، این است که چه نسبتی بین مسائل با موضوع کلی علم- که عبارت از کلمه و کلام هست- برقرار می‌باشد و هدف اصلی در امر اول همان است که اشاره کردیم و به زودی به توضیح آن خواهیم پرداخت.

اما مصنف «ره» به صورت جمله معترضه مطلبی را بیان نموده‌اند که هدفشان دفع بعضی از اشتباهاتی است که در این رابطه شده که: منطقیین گفته‌اند موضوع هر علم، چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن چیز بحث می‌شود بنابراین در موضوع علم، دو مطلب، اخذ شده:

اولاً- از عوارض آن موضوع بحث می‌شود ثانیاً عوارض هم از قسم عوارض ذاتیه است. برای بیان مطلب و به عنوان مقدمه، توضیح می‌دهیم که:

مقدمه: در علم منطق، عرض در مقابل ذات و ذاتیات قرار دارد یعنی در باب کلیات خمس که در منطق از آن بحث می‌شود سه کلی از آن کلیات، مربوط به ذات و ذاتیات است- جنس، فصل و نوع- که نوع، مجموع جنس و فصل را تشکیل می‌دهد
ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۳

مثلاً- در تعریف انسان می‌گوئیم «بأنه حیوان ناطق» که حیوان به عنوان جنس و ناطق- به هر معنایی که باشد- به عنوان فصل انسان مطرح است و از آن مجموعه- جنس و فصل- تعبیر به «نوع» می‌کنند.

و از دو کلی از کلیات خمس به عرض، تعبیر می‌شود و مقصود از عرض چیزی است که داخل در ذات و ذاتیات نیست و خارج از جنس و فصل است و هیچ‌گونه دخالتی در آن دو ندارد، واضح است که عرض در برابر ذات و ذاتیات است و برای آن، تقسیمی کرده و گفته‌اند عرض گاهی ذاتی و گاهی غریب است اما هر دو در عرض بودن مشترک هستند.

سؤال: عرض ذاتی کدام است و عرض غریب چیست؟

جواب: برای تشخیص عرض ذاتی از عرض غریب، اعراض ۴] و موارد آن را تحقیق و تتبع کرده و نه مورد برای آن بیان کرده‌اند. قسم اول ۵]: آن چیزی که خارج از ذات شیء است- و در محلّ بحث، خارج از ذات موضوع ۶] می‌باشد- و در عین حال بر ذات، عارض می‌شود که گاهی در عروضش هیچ‌گونه واسطه‌ای ندارد.

قسم دوم ۷]: گاهی از اوقات، واسطه در آن دخالت دارد که خود بر دو نوع است:

الف: گاهی واسطه، داخلیه است یعنی ذاتیات و جنس، واسطه می‌شود که آن بر شیء، عارض شود، یا فصل واسطه می‌شود که آن عارض شیء و انسان شود و الا

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۴

مستقیماً عارض انسان نمی‌شود.

ب ۸]: گاهی واسطه، خارجیه است یعنی آن چیزی که در عروض آن عارض واسطه می‌شود، خارج از دایره ذات و ذاتیات است.

امثله و شقوق مختلف آن‌ها: اما در قسم اول که هیچ‌گونه واسطه‌ای در عروض نیست:

۱- با توجه به تقسیماتی که بین دو کلی شده گاهی نسبت بین عارض و معروض، تساوی است یعنی بر هر چیزی که معروض، صدق می‌کند، عارض هم صادق است و گفته‌اند مانند «تعجب» نسبت به انسان، هنگامی که شما می‌گوئید «الانسان متعجب» عنوان

«متعجب» بدون واسطه، عارض انسان می‌شود و حتی جنس و فصل در آن دخالت ندارد و نسبت متعجب و انسان از نظر مصادیق، تساوی می‌باشد یعنی «کَلَّمَا صدق علیه الانسان، صدق علیه اَنَّهُ متعجب و کَلَّمَا صدق علیه اَنَّهُ متعجب صدق علیه اَنَّهُ انسان».

۲- گاهی نسبت بین عارض و معروض، چنین است که عارض، اعم از معروض است اگر شما گفتید «الناطق حیوان» در این صورت، حیوانیت، جزء ناطق نیست- البته جزء انسان هست- و در عروض حیوانیت بر انسان، هیچ گونه واسطه‌ای وجود ندارد و در عین حال، نسبت بین ناطق و حیوان این است که عرض از معروض، اعم است.

۳- گاهی هم معروض اعم از عارض است اگر گفتید «الحیوان ناطق» گرچه بعضی از حیوانات ناطق هستند اما ناطقیت جزء ماهیت حیوان نیست- البته جزء ماهیت انسان می‌باشد-

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۵

آیا در قسم سوّم و در مثال مذکور، ناطقیت از ذاتیات حیوان است یا این که عرض انسان است؟

واضح است که عرض انسان می‌باشد و نسبت بین آن دو، این است که عارض، اخص از معروض و معروض اعم از عارض است.

تذکر: همان‌طور که مرحوم مشکینی هم اشاره کرده‌اند در سه قسم مذکور، هیچ گونه واسطه‌ای مطرح نیست.

اما در مواردی که واسطه داخلیه، مطرح است: در صورتی که واسطه، داخلیه باشد فقط دو قسم تصوّر می‌شود زیرا واسطه داخلیه یا جنس است یا فصل و شقّ سوّمی ندارد به عبارت واضح‌تر:

اگر واسطه داخلیه، جنس باشد طبعاً اعم می‌شود و اگر فصل باشد، طبعاً مساوی می‌شود و نمی‌توان تصوّر نمود که چیزی به واسطه داخلیه‌ای که آن واسطه، جزئیت داشته باشد و در عین جزئیت، اخص هم باشد، چنین چیزی تصوّر نمی‌شود زیرا چیزی که جزئیت دارد یا جنس است یا فصل و معقول نیست که چیزی جزئیت داشته باشد و در عین حال، اخص باشد پس وقتی واسطه، داخلیه هست دو فرض می‌توان تصوّر نمود که:

۱- چیزی به واسطه داخلیه اعم، عارض معروض شود مثل اینکه چیزی به عنوان اینکه انسان، حیوان است عارض انسان شود، مانند حساسیت و تحرک بالاراده که اگر عنوان عرضی داشته باشد، عروضش برای انسان به واسطه جنس است که آن جنس، عبارت از حیوانیت است.

۲- امّا اگر چیزی به واسطه فصل بر انسان، عارض شود، گفتیم به نحو تساوی خواهد بود. مثال: اگر ناطق، ارتباطی به تکلم داشته باشد و معنای خودش تکلم نباشد، تکلم

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۶

چیزی است که به واسطه فصل، عارض انسان می‌شود- که فصل انسان عبارت از ناطق است و نسبت ناطق با انسان، تساوی است- تذکر: تاکنون جمعا پنج قسم، بیان کرده‌ایم.

اما در مواردی که چیزی به واسطه خارجیّه، عارض بر معروض شود، چهار قسم تصوّر می‌شود:

۱- گاهی واسطه خارجیّه با معروض، مساوی است. ۲- گاهی واسطه خارجیّه، اخص از معروض است. ۳- گاهی هم واسطه، اعم است. ۴- و گاهی ممکن است واسطه خارجیّه با معروض، مابین باشد.

امّا مثال‌های آن: مثل اینکه «ضحک» بر انسان، عارض شود به واسطه اینکه او متعجب است که متعجب بودن، هم خارج از ذات است و هم با ذات، مساوی می‌باشد کما اینکه در اولین مثال در رابطه با تعجب گفتیم عروضش بلاواسطه است اما وقتی مسئله ضحک، مطرح می‌شود از نظر تساوی، ضحک و تعجب یکی هستند فقط فرقیان این است که تعجب بلاواسطه، عارض انسان می‌شود امّا عروض ضحک بر انسان به واسطه تعجب است که تعجب امری می‌باشد که خارج از جنس و فصل انسان است و مع ذلك مساو للانسان- از نظر تطبیق بر افراد، عنوان تساوی دارد-

مثال دیگر: اگر گفتید «الحيوان ضاحك» عروض ضحك برای انسان به واسطه است و واسطه آن، انسان هست و انسان، نسبت به حیوان، خارج از ذات حیوان است و حیوان داخل در ذات انسان است پس در مثال مذکور، واسطه، اخص است و در نتیجه عروض عارض هم به واسطه یک امر اخص خواهد بود- در عین این که خارج از ذات و ذاتیات است-
مثال دیگر: اگر تخیز بر «ایض» عارض شود- بما آنه جسم- در این صورت، اگر
ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۷

ایض جسم شد، و تخیز، بنا بر جسمیت بر آن عارض شد، جسمیت در ماهیت ایض دخالت ندارد ولی در عین حال نسبت بین جسمیت و ایض هم مانند انسان و حیوان نیست که او اخص باشد بلکه این در نقطه مقابل قرار دارد.
آنچه که جالب می باشد قسمت اخیر است که: واسطه در عین حال که به تمام معنا با معروض، مابین است اما در عین حال، نقش وساطت دارد مثلا با نهادن آب بر روی آتش، آن آب، ائصاف به حرارت، پیدا می کند که واسطه آن، آتش است و نسبت بین آب و آتش، تباین است ولی همین امر مابین خارجی «صار واسطه فی ائصاف الماء بالحرارة».
مثال دیگر: «جالس السیفینه متحرک» کسی که در کشتی می نشیند ائصاف به حرکت پیدا می کند درحالی که واسطه در ائصاف مذکور، کشتی می باشد و نسبت بین سفینه و انسان، تباین محض است.

نتیجه: نه مورد برای عرض بیان کردیم.

سؤال: کدام یک از اقسام مذکور، عرض غریب است و کدام یک عرض ذاتی است؟
جواب [۹]: قبل از مرحوم آقای آخوند، پاسخ سؤال مذکور، چنین داده شده که:

قسم اول- الانسان متعجب- و آن دو قسمی که واسطه، جزء مساوی یا واسطه، خارج مساوی است- یعنی آن مواردی که مسئله تساوی مطرح است- گفته اند از عوارض ذاتیه است.

نسبت به سه مورد از موارد اخیر- که واسطه، مابین یا اخص و یا اعم هست- اتفاق

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۸

کرده اند که جزء اعراض غریبه است.

و نسبت به موردی که واسطه، جزء اعم باشد مثل اینکه انسان به واسطه حیوانیت، معروض یک عرض شود- که واسطه، داخلیه، ولی اعم هست- اختلاف شده که هل هی واسطه بعیده ام غریبه و بقیه موارد هم مغفول عنه واقع شده و اصلا مورد بحث، قرار نگرفته است.

نظر مصنف: مرحوم آقای آخوند با توجه به موارد اختلاف و با عنایت به مواردی که مورد تعرض، واقع نشده یک ضابطه کلی بیان کرده اند که:

قبل از ملاحظه عرض غریب و عرض ذاتی، کلاً در مواردی که واسطه مطرح است دو نوع واسطه مشاهده می شود، یعنی واسطه در ثبوت و واسطه در عروض.

الف: اصطلاحاً واسطه در عروض، آن است که عرض حقیقتاً مربوط به نفس واسطه هست اما به معروض دیگری که نسبت می دهیم به صورت عرض، مجاز و مسامحه هست اما حقیقتاً- همان حقیقتی که در علم بیان خوانده ایم- مربوط به واسطه هست.

ب: اما واسطه در ثبوت این است که واسطه، سبب می شود که عرض حقیقتاً عارض معروض شود.

یک مثال عرفی: فرضا دو نفر با یکدیگر اختلاف دارند، شخص ثالثی بین آن دو، آشتی و ارتباط برقرار می کند، ارتباط مذکور، مربوط به آن دو نفر هست اما شخص ثالث، واسطه شده که بین آنها تصالح برقرار شود.

مثال فقهی: آب اگرچه کر باشد چنانچه یکی از اوصاف ثلاثه اش- رنگ، بو و طعم- تغیر پیدا کند، نجس می شود در مثال مزبور با

«آب، تغیر و نجاست» مواجه هستیم و آب، معروض، نجاست عرض، و تغیر، واسطه است.

تغیر، چگونه واسطه‌ای است؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۹

نجاست که عرض تغیر نیست بلکه آب، ائصاف به نجاست پیدا می‌کند و معنا ندارد که تغیر محکوم به نجاست شود، اما در عین حال نقش تغیر، این است که نجاست را مرتبط به آب و معروض آب می‌نماید با توجه به توضیحات مذکور، نظر مصنف را درباره عرض ذاتی و عرض غریب بیان می‌کنیم که:

عرض ذاتی در موردی است که واسطه در عروض نباشد که دارای دو مصداق می‌باشد:

الف: اصلا واسطه‌ای مطرح نباشد مانند تمام صوری را که بیان کردیم و هیچ‌گونه واسطه‌ای مطرح نبوده.

ب: اگر واسطه‌ای مطرح است، آن واسطه در ثبوت باشد و هنگامی که این مطلب را تفسیر، تجزیه و تحلیل می‌کنیم متوجه می‌شویم که از موارد نه‌گانه‌ای که بیان کردیم حتی در موردی که واسطه، مابین هم باشد یک قسمش را داخل و قسم دیگر را خارج می‌نماید چون در مورد واسطه مابین، دو مثال ذکر کردیم یک مثال آن، حرارتی بود که به وسیله آتش برای آن پیدا می‌شد لکن در همین مثال آیا وقتی آب به واسطه آتش، حرارت پیدا می‌کند نمی‌توان حقیقتا گفت «الماء حار» و اگر حرارت را به آب، نسبت دهیم مجاز است؟

ما بالحس در می‌یابیم که بعضی از آنها آنقدر، حرارت دارد که انسان نمی‌تواند با آن تماس پیدا کند با اینکه واسطه، مابین و غیر داخلیه هست ولی چون واسطه در ثبوت است نام این عرض هم ذاتی می‌باشد و فقط یک قسم را خارج می‌کند و آن در موردی است که واسطه مابین باشد- امّا واسطه در عروض باشد- مانند جالس السفینه متحرک که شما به فردی که در کشتی نشسته می‌گوئید «جالس السفینه متحرک» اما حقیقت امر، این است که این نسبت، مجاز است و او حرکتی ندارد بلکه حقیقتا کشتی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۰

متحرک می‌باشد لذا بالعرض و المجاز می‌گویند جالس السفینه متحرک.

پس در حقیقت، ضابطه و تعریفی که مصنف برای عرض ذاتی دارند این است که:

واسطه در عروض نباشد و نبودن واسطه، اعم از این است که اصلا واسطه‌ای وجود نداشته باشد یا اینکه اگر واسطه‌ای وجود دارد، واسطه در ثبوت، محقق باشد.

تذکر: مصنف، بیان مذکور را تقریبا به صورت جمله معترضه ایراد نمودند تا اختلافی که در تفسیر عرض ذاتی و عرض غریب مطرح شده، خاتمه پیدا کند.

سؤال: چه سبب شده که مصنف، عرض ذاتی را به نحو مذکور معنا نماید؟

جواب: نکته‌اش [۱۰] این است که مثلا در علم فقه در باب نماز می‌گویند «الصلوة واجبه».

چه چیز باعث شده که نماز واجب شود؟

آنچه را که روایات بیان کرده‌اند این است که نماز، ناهی از فحشاء و منکر، قربان کلّ تقی و معراج المؤمن است- این‌ها واسطه شده‌اند- درحالی که نهی از فحشاء و منکر یا قربان کلّ تقی نه جزء نماز است و نه داخل آن است و در حقیقت، یک امر مابین است اما همان امر مابین، سبب شده که نماز، متّصف به وجوب شود و این امر، تنها اختصاص به نماز ندارد بلکه شاید در بسیاری یا در همه مسائل فقهیه، جاری باشد چه در واجبات- که دارای مصالحی می‌باشند- و چه در امر محرمات- که دارای مفسادی هستند- و همچنین در مستحبات و مکروهات که مصلحت و مفسده آنها کمتر است.

پس نتیجه می‌گیریم که مصالح و مفساد، واسطه هستند و آن مصالح و مفساد هم مابین با آن واجبات و محرمات می‌باشند اما در

عین حال وقتی که می‌گویند «صلاة»

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۱

الظَّهْر واجبٌ» عنوان «واجبٌ» را بر نفس صلات حمل می‌کنند یعنی حقیقتاً «الصَّلاةُ یَتَّصِفُ بِأَنَّهَا واجبٌ و الخمر تَتَّصِفُ بِأَنَّهَا محرَّمةٌ» لذا این امر، سبب شده که مصنّف، عوارض ذاتیه را به کیفیت مذکور و به صورت جمله معترضه بیان نمایند.

اما اولین مطلب اصلی در این بخش از کتاب، بیان نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل آن است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند نسبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل، همان نسبتی هست که بین افراد یک کلی طبیعی با کلی طبیعی وجود دارد.

زید، بکر و عمرو چه نسبتی با انسان دارند؟

زید و انسان در عالم مفهوم، بینشان مغایرت وجود دارد و هنگامی که کلمه زید را می‌شنوید اصلاً «انسان» در ذهن شما تصوّر نمی‌شود و وقتی که از انسان بحث می‌کنید «زید» در ذهن شما نقش نمی‌بندد و اگر با نظر دقیق‌تر توجه کنیم درمی‌یابیم که افراد یک کلی با آن کلی از نظر ماهیت مغایرت دارند زیرا فرد، عبارت از ماهیت به ضمیمه خصوصیات فردیه است و آن خصوصیات فردیه با ماهیت انسان تغایر دارند لذا حتی تباین ماهیتی هم بین آنها وجود دارد اما در عین حال به حسب خارج، بین آنها ارتباط و اتحاد، برقرار است، هنگامی که ما قضیه «زید انسان» را تشکیل می‌دهیم می‌گوئیم حملش حمل شایع صناعی است و بدیهی است که ملاک حمل شایع صناعی، این است که بین موضوع و محمول در عالم وجود اتحاد برقرار است گرچه در عالم مفهوم- و حتی ماهیتا- از جهتی بین آنها مغایرت تحقق دارد پس:

همان نسبتی که بین افراد یک کلی طبیعی و کلی طبیعی وجود دارد، همان نسبت بین موضوع علم و موضوعات مسائل وجود دارد مثلاً شما می‌گوئید موضوع علم نحو، کلمه و کلام است و بعد هم به مسائل آن توجه نموده می‌گوئید یک موضوع، مسئله «الفاعل» ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۲

و المسائل عبارة عن جملة من قضايا مشتتة، جمعها اشتراكها في الدّخل في الغرض الذي لأجله دوّن هذا العلم، فلذا قد يتداخل بعض العلوم في بعض المسائل، ممّا كان له دخل في مهمّين، لأجل كلّ منهما دوّن علم على حدّه، فیصیر من مسائل العلمین [۱].

است و موضوع دیگر «المفعول» و موضوع سوّم «المضاف الیه» می‌باشد.

سؤال: «فاعل» با کلمه و کلام چه نسبتی دارد؟

جواب: همان نسبتی که زید با انسان دارد یعنی همان‌طور که شما در جمله «زید انسان» قضیه حملیه به نحو حمل شایع صناعی تشکیل می‌دهید در محلّ بحث هم به نحو حمل شایع صناعی می‌گوئید «الفاعل کلمه، المفعول کلمه و المضاف الیه کلمه» پس در حقیقت، نسبت بین موضوع کلی هر علم با موضوعات مسائلیش عبارت از همان نسبتی است که بین کلی طبیعی و افرادش تحقق دارد.

تذکر: از بیانات مصنّف، دو مطلب دیگر هم استفاده می‌کنیم که:

۱- از نظر ایشان، مسلم است که هر علمی باید دارای موضوع باشد.

۲- مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» تعریف معروف درباره موضوع- موضوع کلّ علم و هو الذی یبحث فیہ عن عوارضه الذاتیه... را هم پذیرفته‌اند منتها ایشان برای عرض ذاتی تفسیر خاصی قائل شدند.

[۱]- گفتیم نسبت بین موضوع هر علم و موضوعات مسائل آن علم، عبارت از همان نسبتی است که بین کلی طبیعی و افراد آن، تحقق دارد، اکنون بحث و مطلب دوّم ما این است که: آن مسائل چیست؟

شما می‌گوئید «الفاعل مرفوع» یک مسأله نحوی و «المفعول منصوب» مسأله دیگر و «المضاف الیه مجرور» مسأله دیگری است در حالی که قضایای مذکور نه در موضوع با یکدیگر مشترک هستند و نه در محمول زیرا عنوان فاعل، با عنوان مفعول، مغایر ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۳

است و عنوان مضاف الیه با مفعول و فاعل، مغایرت دارد و همچنین در جانب محمول، عنوان «مرفوع» با عنوان «منصوب» تغایر دارد یعنی در عین حال که موضوع و محمول قضایای مذکور با هم مغایرت دارند ما تمام آنها را جزء مسائل علم نحو می‌دانیم، علت آن چیست؟

مصنّف «ره» فرموده‌اند: تمام آنها دارای یک قدر مشترک می‌باشند و آن قدر جامع، این است که:

آن مسائل در تهیّه و تحصیل یک هدف، مشترک می‌باشند و آن غرض، همان هدفی است که علم برای آن منظور تدوین شده. مثال: غرض از علم نحو، این است که انسان از خطاء در مقال محفوظ بماند و فاعل را منصوب و مفعول را مرفوع نخواند بلکه به نحو صحیح قرائت کند پس در عین حال که موضوع، محمول و مسائل مذکور، متغایر هستند اما همه آنها در تحصیل غرضی که علم نحو، برای آن تدوین شده مشترک می‌باشند و لذا امکان دارد که بعضی از مسائل در دو علم مطرح شوند یعنی مسأله‌ای هم جزء مسائل فلان علم باشد و هم جزء مسائل علم دیگر محسوب شود- به خاطر اینکه غرض علم «الف» را تحصیل می‌کند جزء مسائل آن علم است و چون هدف علم «ب» را تحصیل می‌کند جزء مسائل آن علم به شمار می‌رود- مثال: در جلد اول کتاب کفایه الاصول مسائلی داریم که هم لغوی و هم اصولی است مثلا بحث می‌کنیم که آیا هیئت افعال دلالت بر وجوب می‌کند یا نه؟

در حقیقت مسأله مذکور، دارای دو جهت می‌باشد الف: آیا واضح، هیئت افعال را برای دلالت بر لزوم و وجوب وضع کرده است یا نه- و یا مثلا برای مطلق طلب و رجحان وضع نموده که با استحباب هم سازگار است- که مسئله مذکور از مسائل اصولیه می‌باشد ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۴

لا یقال: علی هذا یمکن تداخل علمین فی تمام مسائلهما، فیما کان هناك مهمان متلازمان فی الترتیب علی جمله من القضایا، لا یکاد انفکاکهما [۱].

فإنه یقال: مضافا إلی بعد ذلك، بل امتناعه عادة، لا یکاد یصحّ لذلك تدوین علمین و تسمیتها باسمین، بل تدوین علم واحد، یبحث فیه تارة لکلا المهمّین،

زیرا دخالت کامل در استنباط احکام الهی و فقهی دارد و کثیرا می‌بینیم که در آیات و روایات با صیغه و هیئت افعال، احکام شرعی بیان شده.

ب: از طرف دیگر، مسأله مذکور، یک مسأله لغوی است زیرا لغت و لغوی موضوع له آن را تعیین کرده که برای چه چیز وضع شده بنابراین، مسأله مذکور هم هدف لغوی را تأمین و هم غرض اصولی را تحصیل می‌کند لذا اگر از ما سؤال کنند که آن مسئله چگونه مسأله‌ای است پاسخ می‌دهیم که هم مسأله اصولی است و هم لغوی و هیچ مانعی ندارد که یک مسئله جزء مسائل دو علم باشد.

[۱]- سؤال: آیا ممکن است دو علم داشته باشیم که در جمیع مسائل با هم مشترک باشند، البته فرضش چنین است که: باید دو غرض و دو هدف باشد که ضمن اینکه دو تا می‌باشند، با یکدیگر مغایر باشند لکن با یکدیگر متلازم هم باشند- متلازمین، متغایرین باشند- یعنی آن دو از یکدیگر جدا نمی‌شوند و هر کدام و هر کجا که یکی از آن دو تحقق پیدا کرد، آن دیگری هم تحقق پیدا کند بنابراین، طبق راه و مسیری که شما طی کردید- که ممکن است بعضی از مسائل هم مربوط به یک علم و هم مربوط به علم دیگر باشد- این مطلب، اختصاص به بعضی از مسائل ندارد بلکه امکان دارد دو علم در تمام مسائل، متحد باشند و مع ذلك

دو کتاب، دو علم و دو عنوان داشته باشیم البته همان‌طور که بیان کردیم این مطلب در جائی فرض می‌شود که بین دو غرض و هدف ملازمه باشد و هر چیز که یکی از آن دو هدف را تحصیل می‌کند بالملازمه دیگری هم حاصل شود.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۵

و اخرى لأحدهما، و هذا بخلاف التداخل في بعض المسائل، فإن حسن تدوين علمين - كانا مشتركين في مسألة، أو أزيد - في جملة مسائلهما المختلفه، لأجل مهمين، مما لا يخفى [۱].

[۱]- جواب: بیان مذکور نه تنها بعید است بلکه ممتنع هم می‌باشد البته امتناع عقلی - که مستلزم اجتماع نقیضین یا ضدین هست - ندارد بلکه ممتنع عادی می‌باشد یعنی عادتاً نمی‌توان دو غرض و دو هدفی داشت که بین آنها تلازم باشد به نحوی که مسأله‌ای که محصل غرض «الف» باشد، محصل غرض «ب» هم باشد.

حال اگر چنین ممتنع عادی تحقق پیدا کرد باید چنین فرض نمود که: نباید دو کتاب نوشت و ملتزم به دو علم شد بلکه باید یک کتاب نوشت و نام آن را یک علم نهاد لکن باید گفت برآن، دو غرض و دو هدف مترتب است و اگر کسی طالب آن دو است آن کتاب را بخواند و چنانچه کسی خواهان یک غرض هم هست همان کتاب را ببیند و اگر کسی طالب غرض دیگر هم هست همان یک کتاب را مطالعه نماید اما اینکه دو غرض با یکدیگر متغایر هستند - و لو متلازم هم می‌باشند - سبب نمی‌شود که ما دو کتاب و دو علم تدوین نمائیم زیرا عقلاء چنان مطلبی را نمی‌پذیرند.

سؤال: چه فرقی بین تداخل بعض المسائل و تداخل کل المسائل هست؟

جواب: از نظر عقلی، فرقی بین آن دو نیست زیرا اگر تداخل در بعض المسائل ممکن شد، تداخل در کل المسائل هم امکان‌پذیر است اما نکته مهم، این است که مسأله تدوین یک علم و دو علم یا تدوین یک کتاب و دو کتاب، یک مسئله عقلی نیست بلکه از مسائل عرفی و عقلانی می‌باشد.

در مواردی که بعضی از مسائل، تداخل داشته باشد - مانند علم اصول و علم لغت که در بعضی از مسائل بینشان تداخل هست - عقلاء تقبیح نمی‌کنند که شما دو علم، دو کتاب و دو عنوان تدوین نمائید اما در مواردی که تداخل در همه مسائل وجود داشته

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۶

وقد انقذح بما ذكرنا، أن تمايز العلوم إنما هو باختلاف الأغراض الداعية الى التدوين، لا الموضوعات و لا المحمولات، و إلا كان كل باب، بل كل مسألة من كل علم، علما على حدة، كما هو واضح لمن كان له أدنى تأمل، فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع أو المحمول موجبا للتعدد، كما لا يكون وحدتهما سببا لأن يكون من الواحد [۱].

باشد، عقلاء نه تنها تحسین نمی‌کنند بلکه تقبیح هم می‌نمایند که شما دو علم و دو کتاب تدوین نمائید اما تمام مسائل آنها یکسان باشد.

تمايز علوم به چیست؟

[۱]- با توجه به مطالب اخیری که مصنف بیان نموده و راهی را که طی کرده‌اند، زمینه سؤال دیگری مطرح شده که: تمايز علوم به چیست و چه سبب شده که علم نحو از علم فقه جدا شده و همچنین فقه از فلسفه جدا گشته و علم تفسیر از تاریخ، ممتاز گشته است.

مستفاد از کلام مصنف، سه احتمال است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

- ۱- احتمال اول، این است که تمایز علوم را به تمایز اغراض بدانیم البته در مطالب اخیر هم ما به تحسین و تقبیح عقلاء، تکیه کردیم و تحسین و تقبیح عقلاء هم بر غرض و هدف اتکاء داشت و ملاک را تعدد اغراض دانست که قبلاً توضیح دادیم.
- ۲- احتمال دیگر- که قائلین فراوانی دارد- این است که تمایز علوم به تمایز موضوعات است.
- ۳- احتمال سوم، این است که تمایز علوم به تمایز محمولات آن باشد البته کسی چنین مطلبی را ادعا نکرده و قائلی هم ندارد. لازم به تذکر است که «محمولات» دارای یک عنوان عامی نیست بلکه مقصود،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۷

همان محمولاتی است که در مسائل، مطرح است مانند مرفوعیت، منصوبیت و مجروریت- که در علم نحو مطرح است- و مقصود از موضوعات هم همان موضوعات مسائل است که این مطلب، از تعبیر مصنف هم استفاده می‌شود. زیرا ایشان فرموده‌اند: و قد انقذ بما ذکرنا ان تمایز العلوم انما هو باختلاف الاغراض الداعیه الی التیدوین «لا الموضوعات و لا المحمولات» پس معلوم می‌شود که مقصودشان همان موضوعات مسائل است، کما اینکه در باب محمولات هم چاره‌ای نیست جز اینکه بگوئیم مقصود، محمولات مسائل است.

تذکر: یکی از احتمالات، این بود که تمایز علوم را به تمایز محمولات بدانیم و احتمال دیگر، این بود که تمایز علوم را به تمایز موضوعات بدانیم که مصنف، نسبت به هر دو احتمال، اشکالی نموده‌اند که:

اگر تمایز علوم را به تمایز موضوعات یا محمولات بدانید، تالی فاسدش این است که: هر باب بلکه هر مسأله‌ای باید یک علم مستقل به حساب آید مثلاً- وقتی در علم «نحو» می‌گوئیم «باب المرفوعات» بدیهی است که محمولات آن متحد، اما موضوعاتش مختلف است، مصنف کلمه «بل» استعمال نموده و فرموده‌اند هر مسئله باید علم مستقلی به حساب آید مثلاً در باب مرفوعات با موضوعات مختلف، مواجه هستیم مانند «الفاعل مرفوع و المبتدأ مرفوع و ...».

دلیل مصنف «ره»: اگر ملاک تمایز علوم را به تمایز محمولات و یا موضوعات بدانیم باید هر باب یا هر مسئله را علم مستقلی محسوب نمود درحالی که کسی نمی‌تواند به آن، ملتزم شود.

تذکر: کسی که تمایز علوم را به تمایز موضوعات می‌داند، توجه و عنایتی به موضوعات مسائل آن ندارد بلکه توجهش به موضوع کلی علم است- که به فرمایش

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۸

ثم إنه ربما لا يكون لموضوع العلم- و هو الكلي المتحد مع موضوعات المسائل- عنوان خاص و اسم مخصوص، فيصح أن يعبر عنه بكل ما دل عليه، بدهاء عدم دخل ذلك في موضوعيته أصلاً [۱].

مصنف، نسبت بین آن و بین موضوعات مسائل، نسبت بین کلی طبیعی و افرادش هست- یعنی در «نحو» همان کلمه و کلام، منظور نظر است نه عناوینی مانند «الفاعل، المفعول و المضاف الیه» زیرا اینها مصادیق عنوان کلمه و کلام هستند بنابراین اشکال ایشان را جواب دادیم [۱۱] اما با توجه به اصل و اساس بیان ایشان که بر تحسین و تقبیح عقلانی استوار بود، نتیجه می‌گیریم ملاک در تمایز علوم، بعد از مراجعه به عقلاء، اختلاف اغراض می‌باشد مثلاً علم طب، صحت بدن را تأمین می‌کند و علم و حرفه نجاری برای شما درب و پنجره مهیا می‌کند لذا آن دو علم با یکدیگر مغایر می‌باشد- و همچنین در سایر علوم-

نتیجه: این که تمایز علوم، بحث بسیار مهمی است و در محلّ خودش باید مفضیلاً بحث شود ولی آن مقداری که مصنف، متعرض شده‌اند این است که: تمایز علوم به تمایز اغراض است و تعدد و وحدت موضوعات و همچنین تعدد و وحدت محمولات در این زمینه، هیچ گونه نقشی ندارند.

[۱]- سؤال: آیا آن چیزی را که موضوع یک علم می‌دانید- که نسبت بین آن و بین موضوعات مسائل، نسبت کلی طبیعی و افرادش هست- باید دارای یک عنوان خاصی باشد یا این که لزومی ندارد که عنوان خاصی داشته باشد، هذا اولاً و ثانياً آیا اگر عنوان خاصی داشته باشد ما باید آن عنوان خاص را بدانیم مثلاً اگر از ما سؤال کردند که عنوان خاصی داشته باشد ما باید آن عنوان خاص را بدانیم مثلاً اگر از ما سؤال کردند که موضوع علم اصول چیست و گفتیم موضوعش آن کلی طبیعی است که موضوعات مسائل علم

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۹

و قد انقذ بذلك أنّ موضوع علم الأصول، هو الكلّي المنطبق على موضوعات مسائله المتشتملة، لا خصوص الأدلّة الأربعة بما هي أدلّة [۱۲]، بل ولا بما هي هي [۱۳]، ضرورة [۱۴] أنّ البحث في غير واحد من مسائله المهمّة ليس من عوارضها، و هو واضح لو كان المراد بالشيء منها هو نفس قول المعصوم أو فعله أو تقريره، كما هو المصطلح فيها، لوضوح عدم البحث في كثير من مباحثها المهمّة، كعمدة مباحث التعادل و الترجيح، بل و مسألة حجّية خبر الواحد، لا عنها و لا عن سائر الأدلّة [۱].

اصول، مصادیق و افراد آن کلی است، کفایت می‌کند یا نه؟

جواب: دلیلی نداریم که آن موضوع باید عنوان خاصی داشته باشد، همان‌طور که دلیلی نداریم که دلالت کند آن عنوان خاص باید برای ما مشخص و معلوم باشد و ممکن است به حسب واقع، یک عنوان داشته باشد اما آن عنوان برای ما مجهول باشد و ما از طریق همین معنا به آن اشاره کنیم و نتوانیم با عنوان خاصی از آن تعبیر کنیم و اتفاقاً در علم اصول هم مسئله، این چنین است که اگر از ما سؤال کنند موضوع علم اصول چیست پاسخ می‌دهیم که همان کلی است که نسبت بین آن و بین موضوعات مسائلش، نسبت کلی طبیعی و افرادش برقرار است و هیچ‌گونه تعبیر خاصی درباره آن نداریم.

موضوع علم اصول چیست

[۱]- با توجه به مطالب قبل، زمینه سؤالی مطرح می‌شود که: شما- مصنف- بر

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۰

خلاف آنچه که در ذهن ما بوده- و شیوع هم داشته- رفتار نموده‌اید زیرا آنچه که در ذهن ما بوده این است که: موضوع علم اصول، عبارت از ادلّه اربعه- کتاب، سنت، عقل و اجماع- می‌باشد.

مصنف «ره»: اتفاقاً نمی‌توان ادلّه اربعه را- به هیچ‌یک از دو تقدیر که اینک توضیح خواهیم داد- موضوع علم اصول قرار داد.

الف: موضوع علم اصول، نفس ادلّه اربعه می‌باشد که حتّی بحث از حجّیت آن ادلّه هم یکی از مباحث علم اصول و بحث از عوارض ذاتی موضوع است.

ب: موضوع علم اصول، ادلّه اربعه با وصف دلیلیت می‌باشد و لذا آن اختلاف، باعث طرح این سؤال شده که آیا موضوع علم اصول، نفس کتاب، سنت، عقل و اجماع است یا اینکه «کتاب» مع کون وصفه حجّه موضوع علم اصول است و همچنین سنت، عقل و اجماع با وصف دلیلیت، موضوع علم اصول هستند.

مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند شما هریک از دو قول مذکور را بپذیرید ما به شما اشکال خواهیم کرد و اگر اشکال ما وارد شد، نتیجه‌اش این می‌شود که نمی‌توان موضوع علم اصول را ادلّه اربعه دانست و اصلاً نمی‌توان عنوانی برای آن ذکر کرد بلکه می‌گوئیم موضوع علم اصول، همان است که منطبق بر موضوعات مسائلش می‌شود البته بعضی از بزرگان و متأخرین، عنوان «الحجّه فی الفقه» را برای آن ذکر نموده‌اند.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۱

اشکال مصنف: اگر شما ادله اربعه را موضوع قرار دهید، اشکالش این است که قسمتی از مسائل مهم علم اصول، از مسأله اصولی بودن خارج می‌شود.

توضیح ذلک: یکی از مسائل مهم علم اصول که ثمرات فراوانی هم دارد، بحث حجیت خبر واحد است، اگر شما ادله اربعه - چه با وصف دلالت و چه ذات آنها - را موضوع علم قرار دادید، لازمه‌اش این است که از اصولی بودن خارج می‌شود زیرا: شما در مورد خبر واحد، بحث می‌کنید که اگر زراره، خبری را از امام صادق «علیه السلام» بیان کرد، آن روایت، حجّت است یا نه، اکنون سؤال ما این است که:

بحث مذکور، بحث از عوارض چیست؟

آیا بحث از عوارض سنت است؟

شما سنت را چگونه معنا می‌کنید، اصطلاح رسمی در باب سنت، نفس قول، فعل و تقریر معصوم «علیه السلام» است نه خبری که حکایت از قول امام «علیه السلام» می‌کند و روایت زراره، سنت نیست بلکه قول، فعل و تقریر امام «علیه السلام» سنت به حساب می‌آید.

آیا وقتی شما بحث می‌کنید روایت زراره، حجّت است یا نه بحث از عوارض سنت نموده‌اید؟

اگر چنین است باید سنت را موضوع قرار دهید، موضوع که قول الامام نیست موضوع، روایت زراره هست و روایت زراره هل هو حجّه ام لا، پس: آنچه را که موضوع قرار می‌دهید سنت نیست و آنچه سنت است، شما بحث از عوارضش نمی‌کنید.

و همچنین در باب تعادل و تراجیح که دو خبر با یکدیگر تعارض می‌کنند، بحث می‌شود که قاعده کلی چیست و همچنین مقتضای اخبار علاجیه چه چیز است فرضاً زراره، روایت نموده که نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است اما محمد بن مسلم

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۲

و رجوع البحث فیهما - فی الحقیقه - إلى البحث عن ثبوت السنّة بالخبر الواحد، فی مسأله حجّیه الخبر - كما افید - و بأی الخبرین فی باب التعارض، فإنّه أيضا بحث فی الحقیقه عن حجّیه الخبر فی هذا الحال غیر مفید، فإنّ البحث عن ثبوت الموضوع، و ما هو مفاد كان التأمه، لیس بحثاً عن عوارضه، فإنّها مفاد كان التاقصه.

لا یقال: هذا فی الثبوت الواقعی، و أمّا الثبوت التعبدی - كما هو المهم فی هذه المباحث - فهو فی الحقیقه یكون مفاد كان التاقصه.

فإنّه یقال: نعم، لكنّه ممّا لا یعرض السنّه، بل الخبر الحاکی لها، فإنّ الثبوت

روایتی را نقل کرده که در عصر غیبت نماز جمعه، واجب نیست در فرض مذکور، شما تعارض روایتین را مورد بحث قرار می‌دهید که اکنون که دو روایت با یکدیگر متعارض شده وظیفه چیست.

آیا در فرض مزبور شما از قول، فعل یا تقریر امام «علیه السلام» بحث می‌کنید؟ ما نمی‌دانیم، شاید امام «علیه السلام» هیچ کدام از آن دو را بیان ننموده باشند، و زراره ثقه، روایت می‌کند که قال الامام «علیه السلام» کذا، لکن به حسب واقع شاید اصلاً چنان قولی نبوده لذا مصنف فرموده‌اند:

اگر شما موضوع علم اصول را ادله اربعه - به هریک از دو تقدیر - قرار دهید، می‌بینیم در قسمتی از مباحث بسیار مهم و پرثمر علم اصول [۱۵]، بحث از عوارض قول، فعل و تقریر معصوم «علیه السلام» نشده، ضمناً شیخ اعظم «ره» توجیهی در این زمینه نموده که مصنف به آن اشاره و سپس آن را رد نموده‌اند.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۳

التَّعْبُدِي يَرْجِعُ إِلَى وَجوبِ الْعَمَلِ عَلَى طَبَقِ الْخَبَرِ كَالسَّنَةِ الْمُحْكِيَّةِ بِهِ، وَ هَذَا مِنْ عَوَارِضِهِ لَا عَوَارِضَهَا، كَمَا لَا يَخْفَى.
و بِالْجُمْلَةِ: الثَّبُوتُ الْوَاقِعِيُّ لَيْسَ مِنَ الْعَوَارِضِ، وَ التَّعْبُدِيُّ وَ إِنْ كَانَ مِنْهَا، إِلَّا أَنَّهُ لَيْسَ لِلسَّنَةِ، بَلْ لِلْخَبَرِ، فَتَأْتِلُ جَيِّدًا [۱].

[۱]- خلاصه فرمایش شیخ انصاری «ره» [۱۶]: مرحوم شیخ، توجیهی را در خبر واحد بیان کرده‌اند که اگر مورد قبول واقع شود، نظیر همان توجیه را در باب تعادل و تراجیح و تعارض خبرین می‌توان جریان داد.

ایشان فرموده‌اند: عنوان بحث را در باب حَجَّتِ خَبَرٍ وَاحِدٍ تَغْيِيرِ دَادِهِ وَ بِهِ نَحْوِي كَهْ فِي كُتُبِ اَصْوَالِي بَحْثِ شَدِهِ- یعنی خبر الواحد هل هو حَجَّةٌ ام لا- آن را مطرح نمی‌کنیم بلکه موضوع را همان سَنَتٌ اِصْطِلَاحِي قرار داده و می‌گوئیم «قول المعصوم هل يثبت بخبر زرارة ام لا» که ما در این صورت موضوع مسئله را قول المعصوم، فعل المعصوم یا تقرير المعصوم قرار داده و مثلاً می‌گوئیم «قول المعصوم هل يثبت بخبر الواحد ام لا يثبت».

مرحوم شیخ فرموده‌اند در فرض مذکور، بحث ما در باب حَجَّتِ خَبَرٍ وَاحِدٍ، بحث از عوارض سَنَتِ اِصْطِلَاحِي است زیرا ما سَنَتِ اِصْطِلَاحِي- قول، فعل یا تقرير معصوم- را موضوع و محمولش را هل يثبت او لا يثبت قرار داده‌ایم.

تذکر: فرمایش مرحوم شیخ در رابطه با خبر واحد هست اما اگر آن بیان، درست باشد در باب خبرین متعارضین هم جریان پیدا می‌کند که:

قول معصوم «عليه السلام» به وسیله کدامیک از خبرین متعارضین ثابت می‌شود و مثلاً در موردی که یکی از خبرین، دارای ترجیح باشد، می‌گوئیم قول معصوم «عليه

إيضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۳۴

السلام» به وسیله خبر ذو الترجیح، ثابت می‌شود و ...

ایراد مصنف «ره»: چنانچه شما در باب حَجَّتِ خَبَرٍ وَاحِدٍ، صورت مسئله، موضوع و محمول را هم تغییر دهید و موضوع را قول، فعل و تقرير معصوم «عليه السلام» قرار دهید، مشکلی حل نخواهد شد و سؤال ما از شما- شیخ اعظم «ره»- این است که:

شما که می‌گوئید «قول المعصوم هل يثبت بخبر العادل» مقصودتان از ثبوت چه نوع ثبوتی هست؟

تذکر: ثبوت بر دو نوع است: الف: ثبوت واقعی و حقیقی که مفاد «کان» تأمه هست و نیازی به خبر ندارد مثلاً معنای جمله «کان زید» عبارت از وجد زید و ثبت زید می‌باشد یعنی زید، وجود و حقیقت دارد و او معدوم نیست.

ب: ثبوت تعبدي: معنایش این است که انسان، موظف است برطبق آن، عمل نماید خواه واقعیت داشته باشد یا نه.

مرحوم آقای آخوند کَانَ از شیخ اعظم «قَدَسَ سَرِّهَمَا» سؤال می‌کنند که وقتی شما چنان قضیه‌ای- قول المعصوم هل يثبت بخبر العادل ام لا- ترتیب می‌دهید، آیا مقصودتان ثبوت واقعی است یا ثبوت تعبدي؟

اگر منظورتان ثبوت واقعی باشد، اعتراضی به شما نداریم و شما بحث کنید که قول معصوم «عليه السلام» با خبر زرارة، ثابت می‌شود یا نه اما اشکال دیگری تولید می‌شود که:

مثلاً ما موضوع علم را چنین تعریف کردیم که «ما يَبْحَثُ فِيهِ عَنْ عَوَارِضِ الدَّائِيَةِ ...» اکنون پرسش ما این است که:

آیا بحث از وجود و عدم را می‌توان بحث از عوارض، نام گذاشت و شما که بحث

إيضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۳۵

می‌کنید قول امام صادق «عليه السلام» به وسیله قول زراره، ثابت می‌شود یا نه، واقعا بحث از عوارض قول امام می‌کنید؟ خیر

کما اینکه وقتی به صورت کان تأمه می‌گوئید زید، وجود دارد، از عوارض زید، بحث نمی‌کنید بلکه بحث شما درباره اصل تحقق و عدم تحقق زید است.

و اگر مقصودتان ثبوت واقعی و حقیقی نباشد بلکه منظور، ثبوت تعبدی باشد، گفتیم مفهوم و معنای ثبوت تعبدی، و خوب عمل برطبق خبر زراره می‌باشد.

سؤال: آیا وجوب عمل برطبق خبر عادل و زراره از احکام قول امام صادق «علیه السلام» است یا از احکام خبر زراره می‌باشد؟ در فرض قبل اصلاً بحث از عوارض مطرح نبود بلکه بحث درباره وجود و عدم وجود بود اما در فرض مذکور، بحث از عوارض مطرح است اما باید دید «معروض» چیست؟

هنگامی که گفته می‌شود بر شما واجب است که عمل کنید باید دید که عمل برطبق چه چیز لازم است. واضح است که در این فرض، خبر زراره، دارای وجوب عمل تعبدی است نه قول امام «علیه السلام»، آری در علم کلام درباره وجوب عمل برطبق قول امام «علیه السلام» بحث می‌کنیم نه در علم اصول و ما اینجا بحث کلامی نداریم بلکه در محلّ بحث، هنگامی که دقت می‌کنیم متوجه می‌شویم که «وجوب العمل» معروضش، خبر زراره است نه قول الامام «علیه السلام» و اصلاً در علم اصول بحث نمی‌کنیم که آیا واجب است برطبق قول امام صادق «علیه السلام» عمل کرد یا نه.

خلاصه اشکال مصنف به کلام شیخ اعظم «قدس سرهما»: اگر منظور از «ثبوت» ثبوت واقعی است در این صورت، بحث از عوارض، مطرح نیست و اگر مقصودتان ثبوت تعبدی است در این فرض، بحث از عوارض می‌کنید اما معروض سنت حاکمیه، یعنی نقل زراره می‌باشد- این مطالب در صورتی است که مقصود از سنت

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۶

و أما إذا كان المراد من السنته ما يعم حکايتها، فلأنّ البحث في تلك المباحث و إن كان عن أحوال السنته بهذا المعنى، إلا أنّ البحث في غير واحد من مسائلها، كمباحث الألفاظ، و جمله من غيرها، لا- يخص الأدلّه، بل يعم غيرها، و إن كان المهم معرفه أحوال خصوصها، كما لا يخفى [۱].

همان سنت اصطلاحی باشد-

[۱]- اگر شما سنت را به معنای اعمی گرفتید که هم سنت محکیه و هم سنت حاکمیه، هر دو موضوع علم اصول شدند، یعنی هم «قول، فعل و تقریر امام «علیه السلام» و هم (خبر زراره و امثال آن) در دائره سنت و موضوع علم اصول قرار گرفت، در این صورت اشکال قبلی ما دفع می‌شود اما اشکال دیگری پیش می‌آید که:

بسیاری از مباحث علم اصول- غیر از آن مباحثی که قبلاً بیان کردیم [۱۷]- نه ربطی به سنت حاکمیه دارد نه ارتباطی با سنت محکیه پیدا می‌کند.

مثال: هنگامی که شما بحث می‌کنید که هیئت افعال دلالت بر وجوب می‌کند یا نه، بحث مذکور از همان مباحثی است که گفتیم تداخل علمین شده و یک بحث لغوی است و آیا شما در بحث خود، قید می‌کنید که: آن هیئت افعال که در کتاب و سنت، واقع شده دلالت بر چه چیز می‌کند؟

بدیهی است که چنان قیدی را مطرح نمی‌کنید بلکه بحث شما عام است و لذا از طریق تبادل، اوامر موالی نسبت به عبید و امثال آن استدلال می‌کنید و آنها را شاهد بر مدعای خود قرار می‌دهید پس معلوم می‌شود بحث شما عام است و به علاوه در علم اصول، بعضی از مطالب و مباحث عقلیه مطرح است که اصلاً ربطی به ادله اربعه ندارد مانند بحث مقدمه واجب یا بحث اجتماع امر و نهی مثلاً در بحث مقدمه واجب

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۷

و يؤید ذلك تعريف الأصول، بأنّه (العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة)، و إن كان الأولى [۱۸] تعريفه بأنه (صناعة

يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام، أو التي ينتهي إليها في مقام العمل، بناء على أن مسألة حجّية الظنّ على الحكومة، و مسائل الأصول العمليّة في الشّبهات الحكميّة من الأصول، كما هو كذلك؛ ضرورة أنّه لا وجه لالتزام الاستطراد في مثل هذه المهمّات [۱۹] [۱].

می گوئید: اگر مولا- چیزی را واجب کرد، عقل، حکم می کند که مقدمه اش هم واجب است یا نه، آن مطلب چه ارتباطی به قول، فعل و تقریر معصوم «علیه السّلام» یا خبر زراره دارد بلکه یک بحث عقلی است و اساس آن هم همین مسائل، اوامر و الزامات عرفیه و امثال آنها می باشد.

آیا شما وقتی بحث می کنید که اجتماع امر و نهی در شیء واحد ذو عنوانین جایز است یا نه، بحث خود را به آن نهی و امری که در کتاب و سنّت واقع شده، مقید می نمایند؟ خیر! لذا مصنّف فرموده اند چه مقصود از سنّت، احتمال اوّل- سنّت حاکیه- و چه احتمال دوّم- سنّت حاکیه و محکیه- باشد نمی توان موضوع علم اصول را ادلّه اربعه دانست- نه ذات ادلّه و نه ادلّه با وصف دلیلیت- [۱]- مصنّف «ره» مؤیدی به نفع خود در رابطه با این که موضوع علم اصول،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۸

اختصاصی به ادلّه اربعه ندارد، اقامه نموده اند:

اصولین در تعریف علم اصول اشاره ای به ادلّه اربعه ننموده و آن را چنین تعریف کرده اند: «بأنّ العلم بالقواعد الممهّدة لاستنباط الاحكام الشرعیة» یعنی علم اصول، قواعد و ضوابطی است که آماده و ممخّض شده تا این که مجتهد بتواند احکام شرعی را استنباط نماید.

تذکر: مصنّف از فرصت استفاده کرده، ضمن این که تعریف مذکور را به عنوان مؤید ذکر نموده فرموده اند اولی این است که علم اصول را چنین تعریف کنیم: «أنّه صناعةٌ يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام او التي ينتهي إليها في مقام العمل بناء ...» یعنی علم اصول، صنعت و فنّی است که برای انسان، این معرفت را ایجاد می کند که انسان به وسیله آن قواعدی را می شناسد که آن قواعد بر دو نوع [۲۰] و دارای یکی از این دو خصوصیت می باشد.

الف: آن قواعد در طریق استنباط احکام الهی واقع می شود مانند اکثر بحث های معمول، یعنی بحث خبر واحد، هیئت افعال و امثال آنها و به عبارت روشن تر هنگامی که انسان برای استنباط حکم الهی، قضیه و قیاسی تشکیل می دهد آن قاعده فقهیه، کبرای قیاس قرار گرفته و در طریق استنباط واقع شود.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۹

ب: بعضی از قواعد هم جزء علم اصول است امّا در طریق استنباط، نقشی ندارد لکن مجتهد در مقام عمل به آن قواعد، منتهی می شود یعنی آخرین چیزی که مجتهد باید به آن تمسّک کند، همان قواعد است.

چرا مصنّف «ره» در تعریف مشهور، تصرّف نموده و آن را تغییر دادند؟

قوله «بناء على ان مسألة حجّية الظنّ على الحكومة و مسائل الاصول العمليّة في الشّبهات الحكميّة من الاصول ...».

عبارت مذکور، دلیل بر این است که چرا گفتیم اولی این است که علم اصول را به نحو مزبور، باید تعریف نمود.

مصنّف به خاطر دو جهت تعریف مشهور را تغییر داده اند:

۱- در باب انسداد- که نتیجه اش حجّیت ظن است- اختلافی واقع شده که آیا نتیجه دلیل انسداد، حجّیت مظنّه به نحو کشف یا حجّیت ظن به نحو حکومت است.

معنای کشف، این است که اگر دلیل انسداد را پذیرفتیم، بگوئیم کشف می کنیم که «شارع» مقدّس در آن شرائط- تمامیت مقدمات

دلیل انسداد- مظنه را حجت قرار داده یعنی همان‌طور که شارع، خبر واحد را که یکی از ظنون خاصه است، حجت قرار داده، مطلق ظن را هم حجت بخشیده است.

اما اگر گفتیم نتیجه مقدمات دلیل انسداد، حجت مظنه به نحو حکومت [۲۱] است، در این فرض، مظنه، یک حجت عقلیه است و در این صورت، نمی‌تواند- صادق نیست- کبرای قیاس استنباط قرار گیرد زیرا ظاهر آن «استنباط» استنباط قطعی و یقینی است گرچه حکم ظاهری مطرح است اما استنباط، قطعی است یعنی وقتی خبر عادل حجت

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۰

شد، و زراره هم روایتی را نقل کرد که دلالت بر وجوب نماز جمعه می‌نمود، ما به طور قطع، استنباط می‌کنیم که نماز جمعه واجب است امّا «ظن» بنا بر حکومت به‌رحال «ظن» است و استنباط از طریق مذکور، ظنی است نه قطعی در نتیجه اگر بخواهیم تعریف مشهور را بپذیریم، لازمه‌اش این است که حجت مظنه بنا بر حکومت، جزء مسائل علم اصول نباشد درحالی که نمی‌توان آنها را به عنوان استطراد مطرح نمود و حتماً باید جزء مسائل علم اصول به حساب آورد پس در نتیجه باید تعریف علم اصول، توسعه داشته باشد، تا شامل آن‌ها هم بشود.

۲- اختلافی هست که آیا مباحث اصول عملیه، جزء مباحث فقهی است یا اینکه جزء مباحث اصولی می‌باشد. مرحوم شیخ و همچنین مرحوم مصنف «قدس سرهما» و جمعی از دیگر بزرگان، این مسئله را پذیرفته‌اند که:

اصول عملیه‌ای که در شبهات موضوعیه جاری می‌شود، جزء علم اصول نیست امّا اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیه جاری می‌شود، جزء مباحث علم اصول می‌باشد لازم به تذکر است که مصنف «ره» چندان اتکائی به آن مطلب ندارد، لذا فرموده‌اند: «بناء علی ان مسأله حجّیه الظن علی الحکومه و مسائل الاصول العملیه» [۲۲] فی الشبهات الحکمیه من الاصول...».

لکن نکته بحث، این است که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۱

اگر ما تعریف اول- تعریف مشهور- را بپذیریم، لازمه‌اش این است که مسائل اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه، خارج از تعریف مذکور باشد زیرا اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیه جاری می‌شوند خودشان حکم شرعی و فقهی هستند، فرضاً مثل این که کسی از طریق استصحاب نتیجه بگیرد که نماز جمعه واجب است که نفس استصحاب دلالت می‌کند نماز جمعه، واجب است نه اینکه به وسیله استصحاب، وجوب نماز جمعه «استنباط» شود زیرا در تعریف مشهور چنین آمده: «بأنه العلم بالقواعد الممهّده» «الاستنباط» الاحکام الشرعیّه.

خلاصه: اگر بخواهیم بر تعریف اول، اقتضای نمائیم لازمه‌اش این است که مسائل اصول عملیه جاری در شبهات حکمیه، خارج از تعریف مذکور، باشد اما طبق تعریف و تقسیم ما که گفتیم قواعد علم اصول، دو نوع است، بعضی از آنها در طریق استنباط احکام شرعی قرار می‌گیرد و بعضی دیگرش جزء علم اصول است امّا در طریق استنباط، نقشی ندارد، بلکه مجتهد در مقام عمل به آنها منتهی می‌شود، لازمه‌اش این است که اصول عملیه هم جزء قسم دوم و داخل مسائل علم اصول باشد.

سؤال: چرا و به چه منظور، مرحوم آقای آخوند چنان تفصیل و اولویتی را بیان کرده‌اند؟

جواب: فعلاً ایشان در صدد اثبات آن نبوده و لذا فرموده‌اند «بناء علی ان مسأله حجّیه الظن علی الحکومه و...» یعنی بنابراین که مسأله حجّیت ظن بر حکومت و همچنین مسائل اصول عملیه در شبهات حکمیه، جزء مسائل علم اصول باشد، اما اگر کسی گفت آن دو، جزء مسائل علم اصول نیست در نتیجه، اولویت مذکور هم منتفی می‌شود.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۲

الأمر الثانی: الوضع هو نحو اختصاص اللفظ بالمعنی، و ارتباط خاص بینهما، ناش من تخصیصه به تاره، و من کثرة استعماله فیه

آخری، و بهذا المعنى صحّ تقسيمه إلى التّعینى و التّعینى، كما لا يخفى [۱].

امر دوّم وضع الفاظ

اشاره

[۱]- امر دوّم در بیان وضع الفاظ است. در این مبحث از جهات مختلفی می‌توان بحث نمود که بعضی از آنها فاقد ثمره عملی است از جمله اینکه:

آیا واضع الفاظ، خداوند متعال است یا اینکه الفاظ را بشر، وضع نموده [۲۳]؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۳

اینک به توضیح امر دوّم می‌پردازیم:

تعریف وضع: واضح است که به لفظ «موضوع» و به معنا «موضوع له» می‌گوئیم اما معنای وضع چیست؟

آیا وضع، معنای مصدری دارد یا معنای اسم مصدری؟

آیا وضع به معنای «وضع کردن»- مانند «ضرب» به معنای زدن- است یا اینکه وضع، به عمل واضع ارتباطی ندارد بلکه یک خصوصیتی است که بین لفظ و معنا وجود دارد؟

به عبارت دیگر: آیا وضع، عبارت است از «تخصیص اللفظ بالمعنى» که یکی از صفات قائم به واضع است. یعنی واضع، لفظی را به معنایی تخصیص می‌دهد؟ یا این که تعریف وضع عبارت است از: «اختصاص اللفظ بالمعنى...». یعنی وضع، یک نحوه، اختصاص لفظ، نسبت به معنا است- طبق تعریف اخیر، وضع از صفات لفظ است-

مصنّف، وضع را چنین تعریف کرده‌اند: «اختصاص اللفظ بالمعنى و ارتباط خاص بینهما ناش من تخصیصه به تارة و من كثرة استعماله فيه اخرى».

وضع، یک نحوه اختصاص و ارتباطی است که بین لفظ و معنا وجود دارد.

سؤال: منشأ پیدایش ارتباط مذکور چیست؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۴

جواب: الف: گاهی منشأ ارتباط مذکور، تخصیص و تعیین واضع است مثلاً واضع گفته است کلمه «ماء» را برای فلان مایع خارجی قرار می‌دهم لذا از تخصیص واضع، اختصاص و ارتباطی بین لفظ و معنا پیدا می‌شود.

ب: گاهی از اوقات هم منشأ ارتباط، کثرت استعمال و تعیین است- نه تعیین واضع- یعنی واضع، لفظ را برای معنا معین نکرده است بلکه بر اثر کثرت استعمال لفظ در معنا یک ارتباط و انسی بین آن دو پیدا شده است که وقتی انسان آن لفظ را می‌شنود بلافاصله و بدون قرینه معنای آن در ذهن، تصوّر می‌شود.

به عنوان فرض و مثال، کلمه «صلاة» برای «دعا» وضع شده و در بدو استعمال فراوان همراه با قرینه در ارکان مخصوص- نماز- استعمال شده و در نتیجه، بین لفظ و معنا ارتباطی برقرار گردیده که اکنون با شنیدن آن لفظ و بدون نصب قرینه، معنای اخیر آن- نماز- در ذهن انسان نقش می‌بندد و لذا می‌گوئیم دارای وضع تعیینی است.

قوله «و بهذا المعنى صحّ تقسيمه الى التّعینى و التّعینى».

با توجه به اینکه گفتیم تعریف وضع، عبارت است از «نحو اختصاص اللفظ بالمعنى...» صحیح است که وضع را به تعیینی و تعیینی

تقسیم نمائیم و بگوئیم وضع یا با تعیین واضح است یا به تعیین و کثرت استعمال لفظ در معنا اما اگر بگوئیم وضع، عبارت است از «تخصیص اللفظ...» در این صورت، وضع تعینی از فردیت برای وضع، خارج می‌شود.

به عبارت دیگر اگر وضع را به معنای مصدری- تخصیص اللفظ...- بگیریم در این صورت، اشکال بزرگی تولید می‌شود که نمی‌توان گفت «الوضع إما تعینی و إما تعینی» در حالی که در خارج مشاهده می‌کنیم چنین تقسیمی وجود دارد و ...

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۵

ثم إن الملحوظ حال الوضع ۲۴: إما یكون معنی عامًا، فیوضع اللفظ له تارة، و لأفراد و مصادیقه أخرى؛ و إما یكون معنی خاصًا، لا یکاد یصحّ إلا وضع اللفظ له دون العام، فتكون الأقسام ثلاثة [۱].

اقسام وضع

[۱] واضح است که «وضع» از امور انشائیّه است و با تصوّر و لحاظ، محقق می‌شود و متقوم به لفظ و معنا می‌باشد و همان‌طور که اخیرا بیان کردیم، وضع، یک نحو اختصاص و ارتباطی است که بین لفظ و معنا وجود دارد لذا واضح در هنگام وضع باید لفظ و معنا را تصوّر کند تا بتواند بین آن دو ارتباط برقرار نماید.

اینک به ذکر اقسام سه‌گانه وضع می‌پردازیم:

۱- وضع عام، موضوع له عام ۲- وضع عام، موضوع له خاص ۳- وضع خاص، موضوع له خاص.

تذکر: به زودی در خصوص قسم چهارم بحث خواهیم کرد که آیا ممکن است وضع خاص ولی موضوع له عام باشد یا نه.

بیان اقسام وضع

گاهی واضح، یک معنای کلی را که قابل انطباق بر کثیرین است، تصوّر می‌کند در این صورت می‌تواند لفظ را برای آن کلی وضع کند و می‌تواند لفظ را برای معنای کلی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۶

وضع نکند بلکه لفظ را برای مصادیق آن کلی وضع نماید که:

اگر لفظ را در برابر و برای آن کلی وضع کند، می‌گویند «وضع عام» و «موضوع له» هم عام است مانند: اسماء اجناس- رجل، مرثه و انسان-

امّا چنانچه واضح، لفظ را در برابر مصادیق و افراد آن کلی وضع نماید، می‌گویند «وضع عام» ولی «موضوع له» خاص است- مانند حروف [۲۵]-

مثلا- واضع در مورد کلمه «من» که از حروف جازه است کلی ابتداء را لحاظ نموده اما لفظ «من» را برای مصادیق خارجیه- ابتداء بصره، ابتداء کار، ابتداء مطالعه و...- وضع نموده است.

تذکر: در مواردی که واضع، معنای کلی را تصوّر می‌کند دو عمل می‌تواند انجام دهد: الف- لفظ را برای معنای کلی وضع نماید ب- می‌تواند لفظ را برای معنای کلی وضع نکند بلکه لفظ را برای مصادیق و افراد، وضع نماید.

گاهی هم واضع، معنای جزئی را تصوّر می‌کند- می‌دانیم که جزئیت شیء به تشخصات و خصوصیات و وجودات خارجیه است- و می‌گوید لفظ زید را برای فلان ذات مع التشخص وضع نموده‌ام مثلا پدری مولود و فرزند خود را در نظر می‌گیرد و می‌گوید لفظ

«زید» را برای او وضع کرده‌ام که در اصطلاح می‌گویند، وضع خاص و موضوع له هم خاص است.

لازم به تذکر است که در قسم اخیر وقتی واضع، معنای جزئی را لحاظ نمود، باید لفظ را برای همان معنای جزئی وضع کند و امکان ندارد که معنای جزئی را تصوّر کند، اما لفظ را برای کلی وضع نماید.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۷

و ذلك لأنّ العامّ يصلح لأنّ يكون آله للحاظ أفراده و مصاديقه بما هو كذلك، فإنّه من وجوهها، و معرفه وجه الشیء معرفه بوجه، بخلاف الخاصّ، فإنّه بما هو خاصّ، لا يكون وجهها للعام، و لا لسائر الأفراد، فلا يكون معرفته و تصوّره معرفه له، و لا لها- أصلا- و لو بوجه [۱].

مصنّف «ره» اکنون به توضیح عدم امکان قسم رابع- وضع خاص و موضوع له عام- می‌پردازند.

[۱]- اشکال: چرا در مواردی که معنای کلی را تصوّر می‌کنیم هم می‌توانیم لفظ را برای کلی وضع نمائیم- وضع عام و موضوع له عام- و هم می‌توان لفظ را برای کلی وضع نکرد بلکه برای مصادیق آن وضع نمود- وضع عام و موضوع له خاص- به خلاف عکس مسئله یعنی:

چرا نمی‌توان معنای جزئی را تصوّر ولی لفظ را برای کلی وضع نمود- وضع خاص و موضوع له عام-

شاید در بدو نظر به ذهن انسان خطور کند که فرقی بین آن دو نیست یعنی می‌توان معنای جزئی را تصوّر نمود ولی لفظ را برای کلی وضع نمود مخصوصا با توجه به نکته‌ای که مصنّف «ره» در صفحه اول کتاب کفایه ذکر کرده‌اند که:

بین کلی و مصادیق آن- عام و افراد آن، انسان و مصادیق آن- از نظر خارج، اتحاد و از نظر مفهوم، مغایرت وجود دارد. مفهوم انسان با مفهوم زید مغایر است یعنی وقتی لفظ انسان را می‌شنوید «زید» در ذهن شما نمی‌آید و همچنین وقتی کلمه «زید» را می‌شنوید مفهوم انسان به ذهن شما نمی‌آید و همچنین در خارج مشاهده می‌کنیم انسان و زید دو موجود نیستند بلکه یک موجود هستند لذا با توجه به نکته مذکور:

چرا اگر کلی را تصوّر کنیم، می‌توانیم لفظ را برای افراد و مصادیق آن وضع نمائیم اما اگر جزئی- افراد- را تصوّر کنیم، نمی‌توان لفظ را برای کلی وضع نمود به عبارت

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۸

دیگر این چه امتیازی است که برای کلی وجود دارد.

جواب: پاسخ مصنّف، نسبت به اشکال مذکور کاملا واضح نیست اما مقصود ایشان این است که:

در وضع الفاظ، تصوّر معنا شرط است لکن سؤال، این است که تصوّر معنا به چه مقدار، لازم است آیا باید معنا با تمام خصوصیات و جزئیات تصوّر شود که هیچ نقطه ابهامی نداشته باشد؟

در وضع الفاظ، تصوّر معنا با یک وصف و عنوان کافی است.- معرفه وجه الشیء معرفه بوجه- همین قدر که صدق نماید فلان معنا تصوّر شد، کفایت برای وضع می‌کند مثلا اگر بخواهند لفظ انسان را وضع کنند، لازم نیست جنس، فصل، حیوان و ناطق را در نظر بگیرند بلکه اگر به نحو اجمال- نه تفصیل- تصوّر نمایند، کافی است با توجه به آنچه که بیان کردیم:

اگر فرضا یک معنای کلی- انسان- را تصوّر کردیم و خواستیم لفظ انسان را برای مصادیق آن وضع نمائیم، هیچ‌گونه مانعی در میان نیست و می‌توان گفت واضع، مصادیق آن را تصوّر کرده است.

سؤال: چه زمانی مصادیق تصوّر شده است؟

جواب: در تصوّر معنا لازم نیست تمام خصوصیات، لحاظ شود بلکه اگر با یک وصف هم تصوّر شود، مانعی برای وضع وجود

ندارد و «عام» یکی از عناوین افرادش هست یعنی یکی از عناوین زید، بکر و عمرو، انسان است.

آیا مصادیق در عنوان انسانیت مشترک نیستند؟

و آیا وصف انسانیت و صف مصادیق نیست؟

واضح است که مصادیق انسان در عنوان و وصف انسانیت مشترک هستند بنابراین

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۹

نعم ربّما یوجب تصوّره تصوّر العام بنفسه، فیوضع له اللفظ، فیکون الوضع عامّیا، کما کان الموضوع له عامّا، و هذا بخلاف ما فی الوضع العام و الموضوع له الخاص، فإنّ الموضوع له- و هی الأفراد- لا یکون متصوّرا إلا بوجهه و عنوانه،

اگر عنوان انسان تصوّر شد، صدق می‌نماید که مصادیق آن تصوّر شده چون مصادیق، عناوین و اوصافی دارند که یکی از عناوین مهمّ آن «انسانیت» است- زید انسان، عمرو انسان و بکر انسان-

خلاصه: مانعی ندارد که کلی- انسان- را تصوّر نمود و لفظ را برای مصادیق و افراد- جزئی- وضع نمود زیرا در این صورت، مصادیق به عنوان واحد- انسان- تصوّر شده‌اند.

امّا صورت عکس مسأله قبل: اگر معنای جزئی و خاصی- زید، بکر و عمرو- را تصوّر کردیم، نمی‌توان لفظ را برای کلی و عام- انسان- وضع نمود زیرا خاص بما هو خاص نه عنوان عام است و نه عنوان سایر افراد. کسی که زید را تصوّر می‌کند، انسان را تصوّر نکرده است بلکه یک موجود خارجی را تصوّر نموده به عبارت روشن‌تر آن افراد، وصف برای عنوان «انسان» نیستند یعنی افراد مذکور، عنوان برای کلی نمی‌باشند بلکه «انسان» عنوان برای افراد مذکور می‌باشد و اساس کلام مصنّف در همین قسمت است که: وقتی افراد را با کلی و عام مقایسه می‌کنیم، عام صفت و عنوان برای افراد هست و در نتیجه هنگامی که عام را تصوّر می‌نمائیم کآن افراد را هم تصوّر می‌کنیم اما افراد عنوان برای عام نیستند به عبارت دیگر «انسان» وصف زید است نه زید وصف انسان.

خلاصه: اگر کلی را تصوّر کردید، آن کلی عنوان افراد هست امّا افراد عنوان برای کلی نمی‌باشند. یکی از اوصاف کلی- انسان- زید، بکر و عمرو نیست ولی یکی از اوصاف زید، انسان هست بنابراین قسم چهارم- وضع خاص و موضوع له عام- برای اقسام وضع امکان ندارد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۰

و هو العامّ، و فرق واضح بین تصوّر الشیء بوجهه، و تصوّره بنفسه، و لو کان بسبب تصوّر أمر آخر [۱].

[۱]- آری گاهی انسان در ضمن اینکه مصادیق و افراد کلی را تصوّر می‌کند، نفس کلی را هم در نظر می‌گیرد.

بیان ذلك: انسان بعضی از اوقات، خاص را تصوّر می‌کند فرضا زید را تصوّر می‌نماید و می‌دانیم که زید وصف «انسان» نیست بلکه انسان وصف زید است لکن گاهی در ضمن و در دنبال تصوّر زید یک تصوّر ثانوی و تصوّر مستقل، نسبت به کلی انسان پیدا می‌کند که در این صورت می‌توان به لحاظ آن تصوّر ثانوی لفظ را برای کلی- انسان- وضع نمود به نحوی که اگر از او سؤال کنیم مگر شما انسان را تصوّر کردید می‌گوید آری انسان را تصوّر کردم اما نه به تصوّر افراد بلکه در حال تصوّر افراد یک تصوّر دیگری نسبت به انسان نمودم که به لحاظ آن تصوّر ثانوی، لفظ را برای کلی- انسان- وضع کردم. لازم به تذکر است که در این صورت نمی‌گویند وضع خاص و موضوع له عام است بلکه در فرض مذکور، وضع عام و موضوع له هم عام است یعنی هم کلی انسان، تصوّر شده و هم لفظ را برای کلی انسان وضع نموده‌اند منتها کلی را در دنبال تصوّر افراد لحاظ کرده‌اند و صرف اینکه کلی را در دنبال تصوّر افراد، لحاظ نموده‌اند نقصی نیست.

لازم به تذکر است که در صورتی که وضع عام و موضوع له خاص باشد دو تصوّر و دو لحاظ، مطرح نیست مثلاً هنگامی که انسان را تصوّر کردید به وسیله همین تصوّر اوّلیه انسان می‌توانید لفظ را در برابر مصادیق آن وضع نمائید به خلاف فرض اخیر- نعم ربّما یوجب ... که دو تصوّر مطرح بود که «وضع» به لحاظ همان تصوّر دوّم بود و ... مصنّف در این بخش از متن کتاب فرموده‌اند:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۱

و لعلّ خفاء ذلك على بعض الأعلام، و عدم تمیّزه بینهما، كان موجبا لتوهم امکان ثبوت قسم رابع، و هو أن يكون الوضع خاصا، مع كون الموضوع له عاما، مع أنّه واضح لمن كان له أدنى تأمل [۱].

«و فرق واضح بین تصوّر الشیء بوجهه [۲۶] و تصوّره بنفسه [۲۷] و لو كان بسبب تصوّر امر آخر».

تذکر: مرحوم مشکینی عبارت مذکور- نعم ربما یوجب ...- را به نحو دیگری بیان کرده‌اند [۲۸] که خلاف عبارت است به بیان دیگر، مصنّف «ره» در صدد این نبوده‌اند که بگویند دو نوع خاص داریم که با یکدیگر متفاوت هستند- که مشکینی ره چنین فرموده‌اند- بلکه حالات، متفاوت است یعنی هر خاصّی را که در نظر بگیرید گاهی در ضمن تصوّر خاص یک تصوّر ثانوی نسبت به عام برای شما پیدا می‌شود و گاهی در ضمن تصوّر خاص، تصوّر دیگری نمی‌نمائید بلکه سایر جهات خاص را در نظر می‌گیرید. [۱]- مرحوم محقق رشتی قدس سره، صاحب کتاب بدایع، اقسام وضع را چهار قسم دانسته و فرموده‌اند همان‌طور که وضع عام و موضوع له خاص تصوّر می‌شود، وضع خاص و موضوع له عام هم تصوّر می‌شود یعنی هم می‌توان کلی را در نظر گرفت و لفظ را برای افراد و مصادیق وضع نمود، و هم می‌توان افراد را و جزئی را تصوّر کرد و لفظ را برای کلی وضع نمود به عبارت دیگر چگونه می‌توان گفت که عام، عنوان افراد خودش هست اما افراد، عنوان عام نیستند لذا ایشان قسم چهارمی- وضع خاص و موضوع له عام- هم برای اقسام وضع تصوّر نموده‌اند. اما مصنّف فرموده‌اند:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۲

ثمّ إنّ لا ريب في ثبوت الوضع الخاصّ و الموضوع له الخاصّ كوضع الأعلام و كذا الوضع العامّ و الموضوع له العامّ، كوضع أسماء الأجناس و أمّا الوضع العامّ و الموضوع له الخاصّ، فقد توهم أنّه وضع الحروف، و ما ألحق بها من الأسماء [۲۹]، كما توهم أيضا ان المستعمل فيه فيها خاصّ مع كون الموضوع له كالوضع عامّا. و التّحقيق- حسبما يؤدّي إليه النظر الدّقيق- أنّ حال المستعمل فيه و الموضوع له فيها حالهما في الأسماء [۱].

«و لعلّ خفاء ذلك- الفرق- على بعض الأعلام و عدم تمیّزه بینهما كان موجبا لتوهم امکان ثبوت قسم رابع ...».

[۱]- تاکنون بحث ما درباره امکان اقسام وضع بود که گفتیم سه قسم وضع، تصوّر می‌شود. اکنون بینیم چند قسم از اقسام مذکور، وقوع خارجی دارد- دارای مثال هست-

مثال دو قسم از اقسام وضع، واضح است:

۱- وضع خاص موضوع له خاص: مانند اعلام شخصیّه، که مفهوم و معنای جزئی را تصوّر می‌کنند و لفظ را هم برای آن وضع می‌نمایند مانند زید و عمرو و ...

۲- وضع عام، موضوع له عام: مانند اسماء اجناس که معنا و مفهوم کلی را لحاظ می‌کنند و لفظ را هم برای آن وضع می‌نمایند مانند بقر، غنم و ...

۳- وضع عام، موضوع له خاص: قبلا- درباره امکان و عدم امکان این قسم بحث کردیم و گفتیم امکان دارد که بدیهی و واضح

است. اما صورت عکس آن- وضع خاص موضوع له عام- امکان ندارد.

در قسم سوّم، معنای کلی را تصوّر می‌کنند ولی لفظ را برای مصادیق و افراد آن وضع می‌نمایند.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۳

آیا قسم مذکور دارای مثال روشنی هست یا نه به عبارت دیگر، وقوع خارجی دارد یا نه؟

ابتداء در این زمینه به ذکر سه قول می‌پردازیم:

۱- مصنّف «ره» فرموده‌اند: توهم شده است که وضع حروف و آنچه که به حروف ملحق است- مانند اسماء اشاره، ضمائر و موصولات- عام ولی موضوع له آنها خاص است البتّه بین متأخرین- از جمله، صاحب فصول و صاحب معالم- همین نظر مشهور است [۳۰].

مثال: واضع هنگام وضع کلمه «من» که یکی از حروف جاژه است، مفهوم کلی «الابتداء» را در نظر گرفته امّا لفظ را برای کلی «ابتداء» وضع نکرده بلکه برای جزئیات و مصادیق آن وضع نموده است.

۲- توهم شده است که در حروف و ملحقات آن، وضع عام موضوع له هم عام است امّا مستعمل فیه آنها خاص است مثلاً مفهوم کلی «ابتداء» تصوّر شده و لفظ «من» هم برای همان مفهوم کلی وضع شده امّا مستعمل در مقام استعمال، آن را در افراد و مصادیق استعمال نموده است.

۳- نظر مصنّف «ره»: تحقیق مطلب، این است که حال مستعمل فیه و موضوع له در حروف [۳۱] مانند اسماء اجناس هست. یعنی همان‌طور که در اسماء اجناس، وضع عام، موضوع له و مستعمل فیه عام است در حروف هم وضع، موضوع له و مستعمل فیه عام است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۴

و ذلك لأنّ الخصوصیة المتوهمّة، إنّ كانت هی الموجبة لكون المعنى المتخصّص بها جزئياً خارجياً، فمن الواضح أنّ كثيراً ما لا يكون المستعمل فیه فيها كذلك بل كلياً، ولذا التجأ بعض الفحول إلى جعله جزئياً إضافياً، و هو كما ترى [۱].

در اسماء اجناس مانند کلمه «انسان» معنای کلی تصوّر شده، لفظ هم برای کلی وضع شده و در مقام استعمال هم در کلی استعمال شده است در باب حروف هم مسئله از همین قرار است که:

واضع، کلی «ابتداء» را لحاظ کرده، لفظ «من» را برای کلی «ابتداء» وضع نموده و در مقام استعمال آن را در کلی استعمال کرده است.

تذکر: همان‌طور که ملاحظه کردید، مصنّف «ره» در باب وضع حروف نظریه‌ای دارند که مخالف عقیده مشهور و همچنین مخالف آن قول دیگر- قول دوّم- است که هم باید دلیل خود را بیان نمایند و هم دو نظر دیگر را مستدلاً رد نمایند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

[۱]- اکنون مصنّف توضیح می‌دهند که موضوع له حروف عام است و آن دو نظر را رد می‌نمایند.

مقدمه: می‌دانید که خصوصیت و تشخّص، ملازم با وجود است و «الشّیء ما لم یتشخّص لم یوجد» هر کجا صحبت از تشخّص و خصوصیت می‌شود، معنایش این است که وجود در میان است تا کلی و انسان، لباس وجود نباشد تشخّص پیدا نمی‌کند منتها گاهی تشخّص در ضمن وجود خارجی است و گاهی در ضمن وجود ذهنی- البتّه وجودات دیگری هم داریم مانند وجود انشائی- امّا آنچه معروف و مرتبط با بحث ما است همان «وجود خارجی» و «ذهنی» است.

انسان یک طبیعت کلی و یک عنوان عامی است تا وجود پیدا نکند تشخّص پیدا

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۵

نمی‌کند [۳۲]. تشخص همیشه در ضمن وجود است لکن دو وجود برای انسان تصوّر می‌شود یکی وجود خارجی که عبارت است از افرادی که شما بالحس و بالعیان ملاحظه می‌کنید- مانند زید، عمرو و بکر- اما همین انسان یک وجود ذهنی هم دارد که همان صورت ذهنیه‌ای است که با شنیدن و دیدن کلمه انسان بعد از کمی فکر درباره مفهوم آن در ذهن شما متصوّر می‌شود بنابراین وجود ذهنی انسان عبارت است از تصوّر، لحاظ و توجه ذهنی نسبت به آن.

تعدد وجودات خارجیّه برای شما محسوس است مثلاً- زید، یک وجود خارجی، عمرو یک وجود خارجی و بکر هم یک وجود خارجی دارد. در وجودات ذهنیه هم تعدّد، مطرح است و تعدّد وجودات ذهنیه بستگی به تعدّد توجه دارد اگر شما به مفهوم انسان توجه نمودید، یک وجود ذهنی برای آن پیدا می‌شود چنانچه مجدداً نسبت به مفهوم انسان توجه نمائید یک وجود ذهنی دیگر برای آن پیدا می‌شود و ... بنابراین می‌توان گفت تعدّد وجودات ذهنیه یک مفهوم کلی به سبب تعدّد تصوّر آن است.

بعد از بیان مقدمه مذکور، مشهور و یا قائلین قول دوم که می‌گویند- در موضوع له یا مستعمل فیه حروف، خصوصیتی مطرح است- مثلاً- موضوع له حروف خاص است و کلمه «خاص» و «خصوصیت» را مطرح می‌کنند، آیا مقصودشان از آن خصوصیت، خصوصیتی است که مربوط به وجود خارجی است یا اینکه مرادشان خصوصیتی است که مربوط به وجود ذهنی است؟ کدامیک از آن دو خصوصیت مقصودشان هست؟

سؤال: در محلّ بحث، مقصود از وجود خارجی چیست؟

جواب: منظور، این است که وقتی واضع می‌خواسته، کلمه «من» را وضع کند،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۶

مفهوم کلی «ابتداء» را در نظر گرفته اما آن را برای مصادیق و افراد خارجیّه «ابتداء» وضع کرده- طبق نظر مشهور- و یا اینکه در مقام استعمال آن را در افراد و مصادیق خارجی «ابتداء» استعمال نموده- طبق نظر دوم- و واضح است که افراد خارجی ابتداء، همان ابتداء حرکت انسان، ابتداء سفر انسان، ابتداء مطالعه انسان و امثال آن می‌باشد مثلاً هنگام صبح که از منزل به طرف محلّ کارتان حرکت می‌کنید یک ابتداء خارجی محقق می‌شود.

سؤال: اگر موضوع له یا مستعمل فیه حروف جزئی خارجی باشد- مصادیق خارجیّه باشد- چه اشکالی بر نظر مشهور یا قول دوم هست؟

جواب: اشکال مهمی که بر آنها وارد می‌باشد، این است که می‌بینیم حروف در بسیاری از اوقات در جزئیات خارجیّه استعمال نشده‌اند بلکه در یک معنای کلی استعمال شده‌اند و اگر موضوع له حروف، خاص باشد، چگونه در بسیاری از استعمالات در غیر موضوع له واقع شده است؟

مثال: گاهی در مقام اخبار از گذشته می‌گوئید «سرت من البصره الی الکوفه» در این صورت، ابتداء سیر شما از نقطه مشخصی بوده و از آن «ابتداء» اخبار نموده‌اید و اشکالی هم در میان نیست اما اگر در مقام انشاء و امر [۳۳] بگوئید «سر من البصره الی الکوفه» در این صورت، مصادیق متعددی برای شروع سیر وجود دارد و ابتداء سیر در اختیار شماست و از هر نقطه‌ای از نقاط بصره که حرکت نمائید و به کوفه منتهی شود با آن امر موافقت کرده‌اید لذا معلوم می‌شود که «من» در جزئی خارجی استعمال نشده است و الا اگر در جزئی خارجی استعمال شده باشد یا موضوع له آن خاص باشد، قابل

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۷

و إن كانت هی الموجبه لکونه جزئیا ذهنیا، حیث أنّه لا یکاد یکون المعنی حرفیا، إلا إذا لوحظ حاله لمعنی آخر، و من خصوصیاتہ القائمه به، و یکون حاله

انطباق بر کثیرین نمی‌باشد و مصادیق متعدّد ندارد- چون جزئی خارجی به یک فرد متشخص است بنابراین نمی‌توان گفت حروف و از جمله «من» برای جزئیات وضع شده.

خلاصه: اگر موضوع له یا مستعمل فیه حروف، خاص- جزئی خارجی- باشد، اشکالش این است که در بسیاری از اوقات در جزئیات خارجیّه استعمال نمی‌شوند بلکه در یک معنای عام استعمال می‌شوند.

مصنّف «ره» فرموده‌اند بعضی از فحول [۳۴] به اشکال مذکور توجه داشته و گفته‌اند معانی حروف، جزئی اضافی است می‌دانید که جزئی اضافی تحت یک کلی قرار دارد خواه خودش کلی باشد یا نباشد مثلاً- انسان جزئی اضافی است چون تحت عنوان کلی «حیوان» قرار دارد و زید هم جزئی اضافی است زیرا تحت عنوان کلی «انسان» قرار دارد.

سؤال: آیا توجه مذکور صحیح است یا خیر؟

جواب: مصنّف «ره» فرموده‌اند و هو كما ترى [۳۵] زیرا واضع، کلی «ابتداء» را در نظر گرفته و لفظ را یا برای آن کلی وضع نموده یا برای مصادیق و افرادش و شقّ سوّمی ندارد که هم برای کلی و هم برای مصادیقش باشد البتّه ما منکر وجود جزئی اضافی نیستیم اما مربوط به اینجا نیست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۸

كحال العرض، فكما لا يكون في الخارج إلا في الموضوع، كذلك هو لا يكون في الذهن إلا في مفهوم آخر، و لذا قيل في تعريفه: بأنّه ما دلّ على معنى في غيره، فالمعنى، و إن كان لا محالاً يصير جزئياً بهذا اللحاظ، بحيث يباينه إذا لوحظ ثانياً، كما لوحظ أولاً، و لو كان اللا حظ واحداً، إلّا أنّ هذا اللحاظ لا يكاد يكون مأخوذاً في المستعمل فيه، و إلا فلا بدّ من لحاظ آخر، متعلّق بما هو ملحوظ بهذا اللحاظ بداهة أنّ تصوّر المستعمل فيه ممّا لا بدّ منه في استعمال الألفاظ، و هو كما ترى [۱].

[۱]- اگر موضوع له یا مستعمل فیه حروف، خاص- جزئی ذهنی- باشد، سه اشکال متوجه قائلین به قول مذکور می‌شود که به زودی توضیح خواهیم داد.

سؤال: موضوع له یا مستعمل فیه حروف به چه کیفیت می‌تواند جزئی ذهنی باشد؟

جواب: واضع، کلی «ابتداء» را تصوّر کرده امّا لفظ را برای «کلی» ابتداء وضع نموده بلکه برای جزئیات ذهنیّه ابتداء وضع کرده است و جزئیات ذهنیّه ابتداء، همان ابتداهای متصوّر و همان ابتداهائی است که توجه ذهنی به آنها شده و ...

تذکر: در ادبیات، تعریف اسم و حرف را خواننده‌ایم که: «الاسم کلمه تدلّ علی معنی فی نفسه غیر مقترنه باحد الازمنه الثلاثه». معنای اسمی عبارت از آن معنایی است که خودبه‌خود استقلال دارد و تابع معنای دیگری نیست و ارتباط و اضافه‌ای به معنای دیگر ندارد. «و الحرف ما دلّ معنی فی غیره» حرف آن است که دلالت بر معنایی می‌کند امّا آن معنا در حاشیه و دنبال معنای دیگر است و ظرفش معنای دیگر و حالت و آلت برای معنای دیگر می‌باشد.

معنای اسمی و حرفی مانند جوهر و عرض می‌باشند. جوهر، قائم به ذات است و خودبه‌خود وجود دارد امّا عرض حالّ در غیر و برای غیر است مانند جسم و بیاض و فرق آن دو این است که جسم خودبه‌خود وجود دارد و قائم به ذات است امّا بیاض اگر

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۹

بخواهد تحقّق پیدا کند باید در جسم محقّق شود و صفت برای جسم و حالّ در جسم باشد.

در «ابتدائیت» هم مسئله از همین قرار است که:

ابتدائیت، خودبه‌خود محقّق نمی‌شود بلکه باید وصف برای غیر باشد باید بصره، سیر و سائری باشد که ابتدائیت، وصف برای آن

قرار گیرد. اکنون ببینیم کیفیت تصوّر ذهّیت معنای حرفی چگونه است.

همان‌طور که اشاره کردیم واضع، کَلّی «ابتداء» را تصوّر نموده اما کلمه من را برای کَلّی ابتداء وضع ننموده بلکه برای آن ابتدائی وضع کرده که توجّه ذهنی به آن شده و آن توجّه ذهنی هم به این صورت است که:

ابتداء را وصف برای چیز دیگر بدانیم، عرض برای شیء دیگر محسوب کنیم که خودش - ابتداء - استقلال نداشته باشد و عنوان تبعیّت برای یک معنای دیگر پیدا کند به نحوی که اگر از ما سؤال نمایند که موضوع له «من» چیست چنین تعبیر کنیم که: «الابتداء الذی لوحظ حاله للغیر - وصفا للغیر» که لحاظ، همان تصوّر ذهنی و تصوّر ذهنی همان وجود ذهنی است چنین ابتدائی موضوع له «من» می‌باشد که جزئی ذهنی [۳۶] است.

اگر مشهور و همچنین قائل قول دوّم - که می‌گفت مستعمل فیه حروف، خاص است - چنین معنایی برای حروف قائل باشند که با کلام ادباء هم تطبیق می‌کند، سه اشکال بر آنها وارد است که اینک به بیان آن اشکالات می‌پردازیم.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۶۰

قوله «الا ان هذا اللحاظ لا یکاد یکون ماخوذا فی المستعمل فیه و...».

۱- اگر کلمه لحاظ و عنوان وجود ذهنی در موضوع له حروف مدخلیّت پیدا کند لازمه‌اش این است که وقتی جمله «سرت من البصره الی الکوفه» را می‌گوئیم در کلمه «من» دو لحاظ، شرط و لازم باشد.

سؤال: چرا به دو لحاظ نیاز است؟

جواب: می‌دانیم که هر استعمال نیاز به لحاظ - تصوّر - دارد مثلا شما که می‌خواهید جمله «زید قائم» را استعمال نمائید، زید و قائم را لحاظ می‌کنید بنابراین وقتی استعمال محتاج به لحاظ باشد، ما در استعمال کلمه «من» نیازمند به دو لحاظ هستیم یک لحاظ برای موضوع له آن، زیرا موضوع له کلمه «من» «ابتداء» نیست بلکه «الابتداء الذی لوحظ وصفا للغیر و حاله للغیر» می‌باشد - موضوع له یا مستعمل فیه بسیط نیست بلکه مرکّب است - که این کلمه «لوحظ» و لحاظ، جزء معنا و موضوع له «من» است لذا به یک لحاظ ابتدائی نیازمندیم تا معنا درست شود و سپس به یک لحاظ ثانوی نیاز داریم که مربوط به مقام استعمال است که باید به مجموع معنای «من» تعلق گیرد خلاصه این که آن دو لحاظ مذکور عبارتند از:

الف: یک لحاظ برای تکمیل معنی زیرا معنا یا مستعمل فیه مرکّب است.

ب: یک لحاظ هم در مقام استعمال لازم است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند «و هو کما تری» [۳۷] زیرا ما بالوجدان مشاهده می‌کنیم که وقتی جمله «سرت من البصره الی الکوفه» را می‌گوئیم اصلا نیاز به دو لحاظ نداریم.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۶۱

مع أنّه یلزم أن لا یصدق علی الخارجیات، لامتناع صدق الکلی العقلی [۳۸] علیها حیث لا موطن له إلاّ الذهن، فامتنع امتثال مثل (سر من البصره) إلاّ بالتجرید و إلغاء [۳۹] الخصوصیة [۱].

[۱]- ۲: اگر لحاظ و عنوان وجود ذهنی - جزئی ذهنی - در موضوع له یا مستعمل فیه حروف و کلمه من مدخلیّت پیدا کند اشکال

دیگرش این است که: اگر مولا امری را به صورت «سر من البصره الی الکوفه» بیان کرد، شما نمی‌توانید آن امر را امتثال نمائید.

بیان ذلک: می‌دانیم که وجود ذهنی و وجود خارجی دو قسم متباین از حقیقت وجود است. امکان ندارد وجود ذهنی بر خارج، تطبیق کند و همچنین امکان ندارد وجود خارجی در ذهن تطبیق نماید مثلا وقتی شما «زید» را تصوّر می‌کنید، وجود خارجی را از او القاء می‌نمائید و الا - با وصف وجود خارجی نمی‌توان او را در ذهن تصوّر نمود بنابراین اگر مولا - گفت «سر من البصره الی

الکوفه» و موضوع له یا مستعمل فيه «من» وجود ذهنی باشد شما چگونه با سیر خارجی آن را امثال می‌کنید چون مأمور به شما موجود ذهنی است و شما در خارج یک «سیری» انجام داده‌اید، ممتنع است که امر خارجی امثال یک مأمور به به امر ذهنی باشد لذا می‌گوئیم روی بیان مشهور و یا آن قول دوم «سر من البصره...» قابل امثال نیست مگر اینکه جزئیت و خصوصیت ذهنیه آن را القاء نمائیم در حالی که بالوجدان مشاهده می‌کنیم که در امثال امر مذکور نیازی به القاء خصوصیت نیست و قابل موافقت هست.

تذکر: مقصود مصنف «ره» در عبارت مذکور از کلی عقلی، موجود ذهنی - جزئی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۶۲

هذا مع أنه ليس لحاظ المعنى حالة لغيره في الحروف إلا- كلاحظه في نفسه في الأسماء، و كما لا- يكون هذا اللحاظ معتبرا في المستعمل فيه فيها، كذلك ذاك اللحاظ في الحروف، كما لا يخفى [۱].

ذهنی - است نه کلی عقلی منطقی.

[۱]- ۳- سومین اشکالی که به کلام مشهور و آن قول دیگر- قول دوم- وارد است:

شما به کلام نحوین تمسک کردید و گفتید معنای حرف، آن است که: «لوحظ حالة للغير» اما معنای اسم را که گفته‌اند «لوحظ مستقلا» فراموش کردید یعنی «لحاظ و لوحظ» در تعریف هر دو آمده منتهای یکی لوحظ حالة للغير و دیگری لوحظ مستقلا اگر «لحاظ»، جزئیت ذهنیه درست می‌کند پس شما باید بگوئید موضوع له اسماء اجناس هم جزئی ذهنی است به عبارت دیگر اگر شما به خاطر لحاظ، معنای حرفی را جزئی قرار می‌دهید، لازمه‌اش این است که معنای اسم هم جزئی شود چون همین لحاظ در معنای اسم هم مدخلیت دارد منتهای نحوه لحاظها متفاوت است معنای حرفی به عنوان یک معنای تبعی ملاحظه می‌شود ولی معنای اسمی مستقلا ملاحظه می‌شود و چیزی که به معنای کلی وجود ذهنی می‌دهد، عام را خاص و کلی را مشخص کند عبارت است از لحاظ، خواه لحاظ به نحو استقلال باشد یا به نحو تبعیت لذا روی بیان شما همان‌طور که موضوع له حروف خاص است باید موضوع له در اسماء اجناس هم خاص باشد. رجل و مرئه که از اسماء اجناس هستند باید موضوع له آنها خاص باشد زیرا در این‌ها هم لحاظ مدخلیت دارد و ...

تاکنون سه اشکال بر کلام مشهور و بر قول دوم، بیان کرده‌ایم.

مصنف در پایان این بخش فرموده‌اند: همان‌طور که لحاظ استقلالی در مستعمل فيه اسماء، معتبر و مأخوذ نیست همان‌طور، لحاظ آلی و تبعی در مستعمل فيه حروف، مأخوذ نمی‌باشد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۶۳

و بالجملة: ليس المعنى في كلمة (من) و لفظ الابتداء- مثلا- إلا الابتداء، فكما لا يعتبر في معناه لحاظه في نفسه و مستقلا، كذلك لا يعتبر في معناها لحاظه في غيرها و آله، و كما لا يكون لحاظه فيه موجبا لجزئيته، فليكن كذلك فيها [۱].

إن قلت: على هذا لم يبق فرق بين الاسم و الحرف في المعنى، و لزم كون مثل كلمة (من) و لفظ الابتداء مترادفين، صح استعمال كل منهما في موضع الآخر، و هكذا سائر الحروف مع الأسماء الموضوعه لمعانيها، و هو باطل بالضرورة، كما هو واضح [۲].

[۱]- مصنف «ره» در عبارت مذکور تقریبا خلاصه‌ای از نظر خویش را بیان می‌کنند که:

معنای «من»- که یکی از حروف است و همچنین کلمه «الابتداء» که اسم جنس است- همان مفهوم کلی «الابتداء» هست و همان‌طور که لحاظ استقلالی و فی نفسه در معنای «الابتداء» دخالت ندارد، همان‌طور لحاظ تبعی در معنای «من» دخالت ندارد به عبارت دیگر، همان‌طور که مسأله وجود لحاظ استقلالی در معنای لفظ «الابتداء»- که اسم است- موجب جزئیت معنای لفظ «الابتداء» نمی‌شود،

همان‌طور لحاظ تبعی و آلی موجب جزئیت معنای من - که حرف است - نمی‌گردد.

خلاصه: به نظر مصنف، وضع، موضوع له و مستعمل فيه حروف عام است.

[۲]- اشکال: مصنف «ره» فرمودند در باب وضع حروف، تحقیق مطلب، این است که: وضع، موضوع له و مستعمل فيه حروف، عام است - مانند اسماء اجناس - لذا مستشکل ایرادی متوجه ایشان نموده که:

بنا بر نظر شما - مصنف - هیچ فرقی بین معنای اسم جنس و حرف نیست. مثلاً - می‌دانیم کلمه «من» یکی از حروف است و کلمه «الابتداء» هم یکی از اسماء می‌باشد

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۶۴

قلت: الفرق بينهما إنما هو في اختصاص كل منهما بوضع، حيث [أنه وضع الاسم ليراد منه معناه بما هو هو و في نفسه، و الحرف ليراد منه معناه لا - كذلك، بل بما هو حالة لغيره، كما مرّت الإشارة إليه غير مرّة، فالاختلاف بين الاسم و الحرف في الوضع، يكون موجبا لعدم جواز استعمال أحدهما في موضع الآخر، و إن اتّفقا فيما له الوضع، و قد عرفت - بما لا مزيد عليه - أن نحو إرادة المعنى لا يكاد يمكن أن يكون من خصوصياته و مقوماته [۱].

لازمه بیان مصنف، این است که کلمه «من» با کلمه «الابتداء» مترادف [۴۰] باشد و بتوان هر یک از آن دو را به جای دیگری استعمال کرد - مانند کلمه بشر و انسان هستند - یعنی در اسماء اجناس و حروف، معنای کلی تصوّر می‌شود، الفاظ هم برای معنای کلی وضع می‌شود و در مقام استعمال هم در معنای کلی استعمال می‌شود.

در حالی که می‌دانیم کلمه «من» و کلمه «الابتداء» مترادف نیستند و اگر به کتب لغت و کلمات نحویین مراجعه کنید، نمی‌گویند معنای «من» الابداء هست بلکه می‌گویند من «لابتداء» می‌باشد. مثلاً هنگامی که می‌خواهید بگوئید، ابتداء هر کاری مشکل تر از انتهای آن می‌باشد، صحیح است چنین تعبیر کنید: «ابتداء کل امر اصعب من انتهائه» در حالی که در همین مثال نمی‌توان به جای کلمه «ابتداء» لفظ «من» را به کار برد.

خلاصه اشکال: لازمه بیان شما - مصنف - این بود که بین «من» و «الابتداء» ترادف باشد و چون می‌دانیم ترادفی در بین نیست پس کشف می‌کنیم که کلام شما دارای این تالی فاسد است و قابل قبول نمی‌باشد.

[۱]- جواب: پاسخ مصنف کاملاً واضح نیست اما آنچه که منظور ایشان می‌باشد،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۶۵

عبارت است از:

واضع هنگامی که در صدد وضع کلمه «من» و «الابتداء» بوده، همان مفهوم کلی «الابتداء» را تصوّر کرده و هر دو لفظ را برای همان معنا وضع کرده و در حال استعمال هم در همان معنای کلی استعمال می‌شوند اما آن دو فرقی دارند که خود واضح هم به آن فرق و به آن نکته توجه داشته است که: مردم در مقام استعمال به دو صورت به مفهوم «الابتداء» نیاز دارند یعنی با اینکه معنا واحد است اما دو حال و دو کیفیت دارند.

۱- گاهی «ابتداء» اصالت و استقلال دارد و در ردیف سایر معانی است - همان‌طور که انسان و رجل، مفهوم کلی و مستقّلی دارند - یعنی مستعملین، نیاز استقلالی به مفهوم ابتداء دارند واضح، دستور داده است که در این قبیل موارد کلمه «الابتداء» - که اسم من الاسماء هست - را به کار ببرید به عبارت دیگر تعهد و تقیدی مطرح و اشتراطی در میان است یعنی واضح، دائره استعمال را محدود نموده و گفته اگر نیاز استعمالی شما به «ابتداء» به نحو استقلال است، کلمه الابداء را در مفهوم الابداء به کار ببرید و مثلاً بگوئید «ابتداء کل امر اصعب من انتهائه».

۲- اما اگر نیاز استعمالی شما به نحو استقلال نیست، بلکه حالتی لغیر است، و مثلا ارتباط به سیر و بصره دارد، ارتباط با آمدن شما از منزل به طرف مسجد دارد، در این صورت شما کلمه «من» را در همان مفهوم کلی ابتداء استعمال کنید. بنابراین وضع هر دو عام، موضوع له و مستعمل فیه هر دو هم عام است اما مکان و محل استعمال آن دو تفاوت دارد و ترادفی در میان نیست که بتوان هر کدام را در موضع دیگری به کار برد.

تذکر: «وضع» مقدمه استعمال است و واضح به استعمالات بعد الوضع نظر دارد، لذا برای آنها- من و الابتداء- دو وضع در نظر گرفته است در یک موردش کلمه «الابتداء» و برای مورد دیگرش کلمه «من» را وضع نموده بدون اینکه لحاظ استقلال و تبعی در ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۶۶

ثم لا یبعد أن یکون الاختلاف فی الخبر و الإنشاء أيضا كذلك، فیکون الخبر موضوعا لیستعمل فی حکایه ثبوت معناه فی موطنه، و الإنشاء لیستعمل فی قصد تحقّقه و ثبوته، و إن اتّفقا فیما استعملا فیه، فتأمل [۱].

معنا و مفهوم، مدخلیت داشته باشد منتها قیود مذکور، مقام استعمال را ممتاز و مشخص می کند.

سؤال: چه مانعی دارد که لحاظ استقلال و تبعیت جزء معنا باشد؟

جواب: پاسخ این سؤال را اخیرا [۴۱] بیان کردیم و گفتیم نحوه اراده معنا نمی شود از خصوصیات و مقومات معنا باشد زیرا لازمه اش این است که معنای اسماء اجناس هم جزئی شود درحالی که همه معتقدند معانی اسماء اجناس، جزئی نیست و ... خلاصه: به نظر مصنف، وضع، موضوع له و مستعمل فیه حروف، عام است و درعین حال ترادفی هم در بین نیست. [۱]- مصنف فرموده اند: بعید نیست که اختلاف در خبر و انشاء هم مانند کلمه «من» و «ابتداء» باشد که موضوع له و مستعمل فیه آنها یکی است اما مکان و مقام استعمالشان متفاوت است.

بیان ذلک: جملاتی داریم که همیشه به صورت خبر [۴۲]، استعمال می شوند مانند «ضرب زید عمروا» و جملاتی داریم که همیشه به صورت انشاء [۴۳] به کار می روند مانند فعل امر. این گونه جملات، محلّ بحث و شاهد ما نیست بلکه جملاتی که گاهی برای خبر و زمانی برای انشاء استعمال می شوند شاهد بحث ما هست مانند بعث، زوجت و ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۶۷

امثال آنها.

سؤال: آیا زمانی که جمله بعث در مقام خبر، استعمال می شود با آن وقتی که در مقام انشاء به کار می رود معنایش متفاوت است و آیا دو حقیقت و دو معنا دارد یا اینکه مقام و کیفیت استعمال متفاوت است؟

جواب: معنای کلمه «بعث» که در مقام خبر یا انشاء استعمال می شود تفاوتی ندارد- موضوع له و مستعمل فیه آن یکی است- اما این کلمه- و امثال آن- گاهی در مقام اخبار از فروش یک ماه قبل، استعمال می شود در این صورت چهره خبر به خود می گیرد و گاهی هم در مقام انشاء، معامله و ایجاد بیع استعمال می شود و عنوان انشاء به خود می گیرد اما «بعث» دو معنا ندارد. می دانیم که انشاء و ایجاد بیع و زوجیت و امثال آنها این است که به وسیله جملات مذکور، قصد می کنیم که بیع، حاصل شود و زوجیت که یک امر اعتباری است، تحقق پیدا کند.

تذکر: قبلا توضیح دادیم که موضوع له و مستعمل فیه کلمه «من» و «ابتداء» واحد، اما مقام و محلّ استعمال آنها متفاوت است به همین ترتیب، موضوع له و مستعمل فیه جملاتی که در مقام انشاء و خبر به کار می روند یکی اما کیفیت و محلّ استعمال آنها متفاوت است ولی عبارت اخیر مصنف «ره» کمی موهم خلاف این مطلب است و ظهور دارد که مستعمل فیه جمله خبری و انشائی، متفاوت و متعدّد است زیرا ایشان فرموده اند: ثم لا یبعد ... فیکون الخبر موضوعا لیستعمل «فی حکایه» ..

معنای عبارت «... فی حکایه...» این است که مستعمل فيه آن- جمله خبری- حکایت است لکن همان‌طور که مرحوم مشکینی هم اشاره کرده‌اند، در عبارت مذکور مسامحه واضحی هست که مستعمل فيه آن، حکایت نیست بلکه در مقام حکایت، استعمال می‌شود لذا اگر کلمه «مقام» به آن عبارت اضافه شود مسئله کاملا واضح و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۶۸

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

فتلخص مما حققناه: أن التشخص الناشئ من قبل الاستعمالات، لا يوجب تشخص المستعمل فيه، سواء كان تشخصا خارجيا- كما في مثل أسماء الإشارة- أو ذهنيا- كما في أسماء الأجناس و الحروف و نحوهما- من غير فرق في ذلك أصلا بين الحروف و أسماء الأجناس، و لعمرى هذا واضح [۱].

عبارت چنین می‌شود:

«فيكون الخبر موضوعا لمستعمل في مقام حكاية ثبوت معناه في موطنه».

و همچنین مرحوم مصنف در عبارت بعد- و الانشاء لمستعمل في قصد...- در صدد بیان مستعمل فيه نیست بلکه مقام استعمال را روشن می‌کنند و ...

خلاصه: موضوع له و مستعمل فيه جمله خبریه یکی ولی مقام استعمال آنها متفاوت است. قوله «فتأمل».

شاید اشاره به همان مطلبی باشد که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره کرده‌اند.

[۱]- مرحوم مصنف، تحقیقی درباره معنای حروف داشتند و فرمودند: وضع، موضوع له و مستعمل فيه آن‌ها عام است و وجود لحاظ تبعی- در حروف- در معنا و مفهوم آنها دخالتی ندارد منتها قید مذکور، مقام استعمال را ممتاز و مشخص می‌کند.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۶۹

اکنون همین بحث را ادامه می‌دهیم تا ببینیم به نظر مصنف «ره» موضوع له و مستعمل فيه اسماء اشاره و ضمائر چیست؟ بیان ذلك: در ادبیات خوانده‌ایم که مثلا «ذا» یا «هذا» که یکی از اسماء اشاره است، برای اشاره به مفرد مذکر حاضر، وضع شده و می‌دانیم که مفرد مذکر حاضر، «کلی» نمی‌باشد بلکه یک موجود مشخص و متحقق در خارج است.

سؤال: کلام ادباء در این زمینه چگونه است؟

جواب: ممکن است گفته شود مستعمل فيه اسماء اشاره هم مانند حروف عام است به این ترتیب که: کلمه هذا- که یکی از اسماء اشاره است- برای اشاره به کلی مفرد مذکر، وضع شده امّا «اشاره» آن را جزئی می‌کند زیرا به کلی که نمی‌توان اشاره کرد مخصوصا اگر اشاره عملیه، همراه آن باشد مثلا گاهی می‌خواهیم بگوئیم این فرد همان کسی است که فلان عمل را انجام داد، فلان حادثه را آفرید.

مرحوم مصنف فرموده‌اند چه مانعی دارد که اسم اشاره، اقتضای جزئیت بکند امّا «هذا» برای خصوص مفرد مذکر حاضر وضع نشده باشد بلکه برای اشاره به کلی «المفرد المذکر» وضع شده باشد منتها انسان وقتی در خارج می‌خواهد، اشاره کند، آن اشاره، مفرد

مذکر کلی را جزئی می‌کند و جزئیت مذکور، جزء معنا نمی‌باشد.

و همچنین در باب ضمائر: بعضی از ضمائر مربوط به فرد یا افراد غائب و بعضی برای مخاطب است.

ضمیر غائب، عنوان اشاره دارد شما که می‌گوئید ضرب هو- زد او- به غائب اشاره می‌کنید کان ضمیر غائب هم یکی از شئون اسماء اشاره است منتها در اسماء اشاره به حاضر و در ضمیر غائب به غائب اشاره می‌کنید. ضمیر غائب- هو- هم مانند اسم اشاره- هذا- است در هذا، اشاره، سبب جزئیت می‌شد در ضمیر غائب هم اشاره موجب

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۷۰

و لذا لیس فی کلام القدماء من کون الموضوع له أو المستعمل فيه خاصا فی الحرف عین و لا أثر، و إنما ذهب إليه بعض من تأخر، و لعله لتوهم کون قصده بما هو فی غیره، من خصوصیات الموضوع له، أو المستعمل فيه، و الغفلة عن أن قصد المعنی من لفظه علی أنحاء، لا یکاد یکون من شئونه و أطواره، و إلا فلیکن قصده بما هو هو و فی نفسه كذلك، فتأمل فی المقام فإنه دقیق، و قد زلّ فيه أقدام غیر واحد من أهل التّحقیق و التّدقیق [۱].

جزئیت می‌گردد و هو برای کلی مفرد مذکر وضع شده اما اشاره به آن، سبب جزئیت می‌شود.

اما در ضمیر مخاطب- مانند ایاک- اشاره‌ای وجود ندارد بلکه مخاطب مطرح است و موضوع له «ایاک» کلی است لکن جزئیت به خاطر مخاطب است و مخاطب اقتضاء تشخص می‌کند ولی موضوع له و مستعمل فيه ضمیر مخاطب ایاک کلی است به عبارت دیگر اگرچه معنی ضمیر ایاک یا مشار الیه به هذا در خارج، کلی نیست بلکه معین و جزئی است اما تشخص در موضوع له و مستعمل فيه آنها مأخوذ نیست بلکه تشخص از کیفیات استعمال است و جزء معنا نمی‌باشد و مانند شرط است که در لحاظ استقلالی و تبعی در باب اسماء و حروف بود همان‌طور که آنجا لحاظ، جزء معنا نبود اینجا هم عنوان اشاره و مخاطب دخالتی در معنا ندارد منتها فرقیان این است که آنجا مسأله لحاظ در میان بود و لحاظ، مساوق با وجود ذهنی است و در ما نحن فيه اشاره و مخاطب، مطرح است که اشاره و مخاطب با وجود خارجی مساوق است اما در اصل جزئیت فرقی ندارد یکی جزئی ذهنی و دیگری جزئی خارجی است و هیچیک از آن دو در موضوع له و مستعمل فيه دخالت ندارد.

[۱]- برای اینکه کسی به مصنف «ره»، اعتراض نکند که بیان و عقیده شما بی سابقه است، فرموده‌اند:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۷۱

الثالث: صحه استعمال اللفظ فیما یناسب ما وضع له، هل هی بالوضع، او بالطبع؟ و جهان، بل قولان، أظهرهما أنها بالطبع بشهادة الوجدان بحسن الاستعمال فيه و لو مع منع الواضع عنه و باستهجان الاستعمال فیما لا یناسبه و لو مع

در کلام قدماء، مطلبی نیست که دلالت کند، موضوع له یا مستعمل فيه حروف، خاص است.

اگر شهرتی در این زمینه باشد، آن شهرت، بین متأخرین است. و شاید علتش هم این باشد که:

خیال کرده‌اند که لحاظ آلتی و وصفیت، جزء معنای حرف است و دیده‌اند که حرف را چنین معنا کرده‌اند: «الحرف ما دلّ علی معنا فی غیره» و یا مثلا- کلمه من را چنین معنا کرده‌اند: «الابتداء الذی لوحظ حاله للغير» و لحاظ- لوحظ- را جزء معنا به حساب آورده [۴۴] و گفته‌اند موضوع له یا مستعمل فيه حروف، خاص است و توجه نکرده که اگر لحاظ، جزء معنای حرف است چرا جزء معنای اسم نباشد زیرا معنای اسم هم، چنین است: «الاسم کلمة تدل علی معنی فی نفسه...» منتها در آنجا- اسماء- لحاظ استقلالی و در اینجا- حروف- لحاظ، تبعی است و جزئیت مربوط به لحاظ است نه مربوط به تبعیت و استقلالیت. و اگر مسأله لحاظ به میان آمد فرقی بین اسم و حرف در این جهت وجود ندارد و باید بگویند موضوع له یا مستعمل فيه اسماء اجناس هم جزئی و خاص است

در حالی که هیچ کس چنین حرفی نزده است.

مرحوم مصنف در پایان امر ثانی فرموده‌اند: «فَتأمل فی المقام فأنه دقیق و قد زلّ فیہ اقدام غیر واحد من اهل التّحقیق و التّدقیق».

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۷۲

ترخیصه، و لا معنی لصحّته إلا حسنه، و الظاهر أنّ صحّته استعمال اللفظ فی نوعه أو مثله من قبيله، كما یأتی الإشارة إلى تفصیله [۱].

امر سوّم ملاک صحت استعمال چیست؟

اشاره

[۱]- مقدمه: به یک اعتبار، وضع بر دو نوع است: وضع شخصی، وضع نوعی.

الف: وضع شخصی - گاهی واضع، ماده و هیئت معینی را در نظر می‌گیرد و لفظی را وضع می‌کند مانند نوع اسماء مثلاً. وقتی می‌خواهد لفظ انسان یا رجل را وضع کند، ماده و هیئت آن را در نظر می‌گیرد و ...

ب: وضع نوعی: ماده معینی را در نظر می‌گیرند - در ضمن هر هیئتی باشد - مثلاً می‌گویند ضاد و راء و باء در هر هیئتی که باشد به معنای زدن است. و گاهی هیئت معینی را وضع می‌کنند و کاری به ماده آن ندارند مثلاً می‌گویند هیئت «فعل» را برای اخبار از زمان گذشته وضع می‌نمائیم.

لازم به تذکر است که در تسمیه دو قسم اخیر - ب - اختلافی هست که آیا وضع شخصی نام دارند یا وضع نوعی - فعلاً این مسئله به بحث ما ارتباطی ندارد -

تذکر: آنچه را که تاکنون در این امر گفته‌ایم، در استعمالات حقیقه، جاری است و اینک به توضیح عبارت مرحوم مصنف می‌پردازیم:

در استعمالات حقیقی، بلا اشکال به وضع واضع نیازمند هستیم اما:

آیا در استعمالات مجازی هم به وضع واضع احتیاج داریم مثلاً آیا واضع در مورد لفظ اسد دو وضع دارد؟ یک مرتبه لفظ اسد را برای حیوان مفترس وضع نموده و بار دیگر هم گفته است اگر کسی لفظ اسد را در موجود دیگری که شباهت به آن دارد،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۷۳

استعمال نماید مانعی ندارد؟ به عبارت دیگر، ما که کلمه اسد را بر زید اطلاق می‌کنیم و می‌گوئیم «رأیت اسدا یرمی» مجوّز و ملاک صحت چنین استعمالی چیست و آیا واضع، اجازه کلی داده است که لفظ اسد را می‌توانید در مورد انسان مشابه اسد به کار ببرید؟

جواب: «... و جهان بل قولان اظهرهما أنّها بالطّبع بشهادة الوجدان ..».

در مجازات اصلاً نیازی به وضع و ترخیص واضع نداریم بلکه ملاک صحت استعمالات مجازی، این است که: باید طبع انسان، آن استعمال را بپسندد - بشهادة الوجدان - و اصلاً صحت استعمال به معنای حسن استعمال است و هر استعمالی را که ذوق سلیم حسن بداند صحیح و هر استعمالی که فاقد حسن باشد، غیر صحیح است و لذا در استعمالات مجازی نیازی به ترخیص واضع نداریم وقتی ما کلمه اسد را در معنای مجازی و رجلی که با حیوان مفترس شباهت دارد، به کار بردیم و ذوق سلیم آن استعمال را پسندید، می‌گوئیم «هذا الاستعمال حسن» و در نتیجه می‌گوئیم صحیح هم هست بلکه بالاتر اگر فرضاً در موردی واضع، یک استعمالی را تجویز نمود ولی دیدیم که حسنی ندارد، می‌گوئیم آن استعمال، غلط و باطل است و همچنین اگر در موردی واضع استعمالی را منع

نمود ولی ذوق سلیم آن را پسندید، می‌گوئیم آن استعمال پسندیده و صحیح است.

سؤال: چرا این قدر در برابر واضح، عنوان متخلف به خود می‌گیرید؟

جواب: ادله‌ای بر این مطلب هست از جمله همین استعمالات و محاورات عرفیه.

مثال: شما کلمه «حاتم» را در هر فردی که از نظر جود و سخاوت امتیازی داشته باشد استعمال می‌کنید و می‌گوئید فلانی حاتم است، چه کسی چنین تریخی را به شما داده است آیا وقتی حاتم متولد شد و پدرش او را نام‌گذاری نمود اصلاً می‌دانست که فرزندش در آینده، دارای صفت جود می‌شود تا اینکه بگوید ایها الناس من به شما ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۷۴

اجازه می‌دهم که هر فردی که دارای صفت جود و بخشش بود، کلمه «حاتم» را در موردش استعمال کنید؟ چنین مطلبی نبوده بلکه فرزند می‌تولد شده پدرش کلمه حاتم را برای او قرار داد، زمانهائی گذشت، او بزرگ شد و دارای جود فراوان بود و برای مردم ضرب المثل گردید و از آن پس به هر کسی که دارای جود و سخای ممتازی بود، عنوان حاتم دادند. مجوز استعمال مذکور چیست؟ اصلاً کسی توجه نداشته تا اجازه بدهد یا نهی کند درحالی که آن استعمال حسن است. و یا مثلاً شما به فردی که دارای نبوغ فکری است، عنوان بو علی سینا می‌دهید درحالی که کسی به شما اجازه نداده است لفظی که برای آن فرد خاص وضع شده، در جنس افراد نابغه استعمال کنید.

خلاصه: الفاظی که در غیر معانی موضوع له- با مناسبتی که با معنای موضوع له دارند.

و به صورت مجاز، استعمال می‌شوند، ملاک صحت استعمالشان اجازه و تریخ واضح نیست بلکه صحت استعمال، مربوط به طبع است و استعمالی که نزد ذوق سلیم و طبع مستقیم پسندیده باشد، آن استعمال، صحیح است.

دو تذکر:

۱- نتیجه‌ای که از بیان مصنف «ره» در امر سوم می‌گیریم این است که:

علاقه بین معنای مجازی و حقیقی، منحصر به آن بیست و چند علاقه‌ای که در کتاب مطول خوانده‌ایم نمی‌باشد بلکه میزان صحت استعمال، این است که طبع انسان آن را بپسندد خواه علاقه بین معنای مجازی و حقیقی جزء علائق منصوصه باشد یا نباشد و شاید تعبیر مصنف به «فیما یناسب ما وضع له» هم اشاره به نکته مذکور باشد.

۲- اشکال: در مدعای شما صحت و بطلان به کار رفته بود اما در دلیلتان مسأله حسن

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۷۵

الرّابع: لا شبهة فی صحّة إطلاق اللفظ، و إرادة نوعه به، كما إذا قيل:

ضرب- مثلاً- فعل ماض، أو صنفه كما إذا قيل: (زيد) فی (ضرب زيد) فاعل إذا لم يقصد به شخص القول أو مثله ك (ضرب ۴۵) فی المثال فیما إذا قصد [۱].

و استهجان استعمال را به کار بردید.

جواب: مصنف فرموده‌اند: «لا معنی لصحّته الا حسنه ۴۶» معنایی برای صحّت استعمال نیست مگر حسن استعمال یعنی صحّت، ملازم با حسن است و همچنین در مورد بطلان و استهجان استعمال.

قوله «و الظاهر انّ صحّة استعمال اللفظ فی نوعه او مثله...» عبارت مذکور را در امر رابع توضیح می‌دهیم.

امر چهارم

[۱]- این امر از نتایج و ثمرات امر سوم است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

ممکن است کسی لفظی را اطلاق نماید اما معنای آن را اراده نکند که برای آن چهار صورت، تصور می‌شود: اطلاق لفظ و اراده نوع آن، اطلاق لفظ و اراده صنف آن، اطلاق لفظ و اراده مثل آن و بالاخره اطلاق لفظ و اراده شخص آن.

۱- اطلاق لفظ و اراده نوع آن: ممکن است شما جمله «زید لفظ» را اطلاق نمائید اما «لفظ» را بر معنای زید، حمل نکنید. زید یک وجود خارجی است که مشمول حرکت،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۷۶

فعالیت و ... است که عنوان لفظ بر آن منطبق نیست چون معنای زید از عالم الفاظ نیست بلکه لفظ زید از الفاظ است. بنابراین در جمله «زید لفظ» اگر مقصود شما این باشد که کلمه «زید» در کلام هر کسی و با هر کیفیتی باشد، مبتداء، فاعل، مفعول و ... واقع شود، عنوان «لفظ» بر آن صادق است در این صورت می‌گوئیم لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده نموده‌اید.

واقعاً هم، چنین است که «زید» در کلام هر کسی به هر کیفیتی - حتی در کلام لافظ - باشد، عنوان «لفظ» بر آن منطبق است زیرا به مجردی که جمله زید لفظ از متکلم صادر می‌شود عنوان لفظ بر آن صدق می‌نماید لذا جمله مذکور، مثال موردی است که انسان لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده نماید.

تذکر: مصنف «ره» برای این مورد، جمله «ضرب فعل ماضی» را مثال زده‌اند که در آن مسامحه است زیرا اگر بگوئیم ضرب فعل ماضی، لفظ را اطلاق و بخواهیم نوع آن را اراده نمائیم، شامل خود آن نمی‌شود چون «ضرب» در جمله مذکور فعل ماضی نیست بلکه اسم است و مبتداء واقع شده و آن جمله، اشاره به ضرب‌های دیگر دارد که اوصاف به فعل ماضی دارند و مثال خالی از مسامحه همان بود که ذکر کردیم - زید لفظ - که حتی بر زید صادر از شخص متکلم هم عنوان «لفظ» صادق است.

۲- اطلاق لفظ و اراده مثل آن [۴۷]- شخصی از درب، وارد می‌شود و خبری به شما می‌دهد که «ضرب زید» یعنی یک جمله خبریه واقعیته را بیان می‌کند. دوست شما می‌گوید جمله مخبر را تجزیه و ترکیب کنید. توجه شما به جمله مذکور، جلب می‌شود - عنایتی به جملات مشابه آن ندارید - و می‌گوئید «زید» در جمله مخبر، عنوان فاعلی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۷۷

و قد أشرنا إلى أن صحه الاطلاق كذلك و حسنه، إنما كان بالطبع لا بالوضع، و إلا كانت المهملات موضوعه لذلك، لصحة الاطلاق كذلك فيها، و الالتزام بوضعها لذلك كما ترى [۴۸] [۱].

دارد یعنی شما لفظ زید خودتان را در زید آن مخبر استعمال کردید به عبارت دیگر وقتی می‌گوئید زید در جمله مذکور، فاعل است، شما زید خودتان را در زید آن مخبر به کار بردید.

۳- اطلاق لفظ و اراده صنف آن - در مثال قبل - ضرب زید - اگر توجه شما به خصوص «زید» مذکور در آن جمله نباشد یعنی عنایتی به زید مذکور در جمله مخبر نداشته باشید بلکه نظر شما وسیع باشد و به آن دوست بگوئید: بدان هر مخبری که جمله «ضرب زید» از دهانش خارج شود، لفظ زید در آن جمله، فاعل است در این صورت، شما زید در کلام خود را در صنف «زید» به کار برده‌اید یعنی آن زیدهایی که در دنبال «ضرب» واقع می‌شود و آن زیدهایی که فاعل واقع می‌شود نه آن زیدهایی که عنوان مبتداء پیدا می‌کنند. [۴۹]

ایضاح الکفایه ؛ متن ج ۱ ؛ ص ۷۷

۱- سؤال: مجوز و دلیل صحت اطلاقات سه گانه مذکور چیست و آیا در ما نحن فیه آن علائق بیست و چند گانه معهوده وجود دارد؟

جواب: در امر سوّم گفتیم که مجوز چنین اطلاقاتی «بالطبع» است نه «بالوضع» یعنی هر استعمال و اطلاقی که مقبول طبع باشد، صحیح است.

مصنّف «ره» در عبارت مذکور، شاهد دیگری بر صحت اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف و یا مثل آن آورده‌اند:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۷۸

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

بیان ذلك: أنه إن اعتبر دلالة على نفسه - حينئذ - لزم الاتحاد، و إلا لزم تركبها من جزئين، لأنّ القضية اللفظية - على هذا - إنما تكون حاكية عن المحمول و النسبة لا الموضوع، فتكون القضية المحكية بها مركبة من جزئين، مع امتناع التركيب إلا من الثلاثة، ضرورة استحالة ثبوت النسبة بدون المنتسبين [۱].

اگر شما به جای جمله «زید لفظ» عبارت «دیز لفظ» را به کار ببرید و لفظ را بر دیز که کلمه مهملی است و معنای حقیقی، موضوع له و مستعمل فیه ندارد، حمل کردید آیا اطلاق مذکور، صحیح است یا غلط؟

مسئله صحیح است چون در لفظ بودن، بین زید و دیز فرقی نیست لذا اگر در مهملات چنین اطلاقی صحیح باشد - که صحیح هست - مسأله ترخیص واضح کجا هست؟ آیا واضح در این زمینه ترخیص داده است؟ اگر بگوئید در مهملات معنای حقیقی وجود ندارد اما معنای مجازی که وجود دارد، در پاسخ می گوئیم اصلاً مهملات، قابل حدّ و حصر نیست و محدودیتی ندارد و در مورد چیزی که قابل تحدید نیست، نمی توان «وضع» تصوّر نمود و ...

[۱] - ۴ - اطلاق لفظ و اراده شخص آن - در قسم مذکور، لفظی را اطلاق و نفس آن لفظ را اراده می نمائیم نه نوع، صنف یا مثل آن را مثلاً جمله «زید لفظ» را اطلاق می کنیم اما مقصودمان خود همان زیدی می باشد که از ما صادر شده است.

آیا اطلاق لفظ و اراده شخص آن صحیح است یا نه؟

صاحب فصول «ره» فرموده‌اند صحت اطلاق مذکور، بدون تأویل و تصرف، محل اشکال است قبل از توضیح اشکال، مقدمه‌ای را بیان می کنیم که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۷۹

هر قضیه حملیه - زید قائم - در حقیقت از دو قضیه تشکیل شده که یک جهت آن مربوط به عالم لفظ است که از آن به قضیه لفظیه - حاکیه - تعبیر می کنیم و قضیه دیگرش عقلیه - محکیه - نام دارد که قضیه عقلیه، چیزی است که شما به وسیله قضیه لفظیه از آن حکایت می کنید به عبارت دیگر قضیه عقلیه، معنای قضیه لفظیه است قضیه لفظیه مرکب است از موضوع، محمول و نسبت بین آن دو که عبارتند از زید، قائم و نسبت بین قیام و زید و همچنین قضیه عقلیه هم مرکب از سه جزء است که همان قضیه لفظیه از آن حکایت می کند. مثلاً زید و قیامی در خارج هست و بین آن دو ارتباط است و چنانچه زیدی و قیامی و نسبتی نباشد، قضیه لفظیه، کاذب است خلاصه اینکه هر قضیه در حقیقت از دو قضیه لفظیه - حاکیه - و عقلیه - محکیه - تشکیل شده که آن دو قضیه باید دارای موضوع، محمول و نسبت باشند.

صاحب فصول فرموده‌اند در محلّ بحث که می گوئید «زید لفظ» و از کلمه زید، شخص همان زید را اراده می کنید، ما از شما سؤال می کنیم که:

آیا زید بر معنائی - و لو آن معنا خودش باشد - دلالت می کند یا نه؟

الف: آری دلالت دارد.

صاحب فصول فرموده‌اند در این صورت، اتحاد دال و مدلول لازم می آید «زید» بر چه دلالت می کند بر خودش فهو دال و مدلول هم که هست پس یک شیء هم دال است و هم مدلول در حالی که دال و مدلول باید متغایر باشند.

ب: «زید» در جمله «زید لفظ» دلالت بر چیزی ندارد. صاحب فصول فرموده‌اند در این صورت قضیه لفظیه - حاکیه - شما سه جزء دارد اما قضیه عقلیه - محکیه - دو جزء پیدا می کند نه سه جزء زیرا شما می گوئید «زید» بر چیزی دلالت نمی کند لذا قضیه محکیه، فاقد موضوع است و امکان ندارد که قضیه، بدون موضوع باشد چون قضیه،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۸۰

قلت: يمكن أن يقال: إنّه يكفي تعدّد الدال و المدلول اعتبارا اتّحدا ذاتا، فمن حيث أنّه لفظ صادر عن لفظه كان دالاً، و من حيث أنّ نفسه و شخصه مراده كان مدلولاً، مع أنّ حديث تركّب القضية من جزءين - لو لا - اعتبار الدلالة في البين - إنّما يلزم إذا لم يكن الموضوع نفس شخصه، و إلا - كان أجزاءها الثلاثة تامّة، و كان المحمول فيها منتسباً إلى شخص اللفظ و نفسه، غاية الأمر [۵۰] أنّه نفس الموضوع، لا الحاكي عنه [۵۱]، فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقّة [۱].

متقوم به نسبت است و نسبت، دو طرف - موضوع و محمول - لازم دارد.

[۱] - مصنف «ره» فرموده‌اند که امکان دارد از هر دو شقّ کلام صاحب فصول جواب داد که:

الف: در ما نحن فيه مسأله دلالت مطرح است و زید دلالت بر معنا می کند و دال و مدلول داریم اما اتحادی بین آن دو نیست. بیان ذلک: بین دال و مدلول باید مغایرت باشد اما لزومی ندارد که مغایرت حقیقی بین آن دو باشد به عبارت دیگر آیا بین دال و مدلول تغایر حقیقی شرط است یا اینکه تغایر اعتباری هم کافی است؟

مصنف فرموده‌اند لازم نیست که دال و مدلول دو شیء واقعی باشند بلکه اگر یک شیء هم باشند اما بین آنها اعتباراً فرق باشد، کافی است. در مثال مذکور، لفظ زید، دارای دو حیثیت است یک جهت آن عبارت است از اینکه لفظی است که از دهان

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۸۱

و علی هذا، لیس من باب استعمال اللفظ بشیء، بل يمكن أن يقال: إنّه لیس أيضاً من هذا الباب، ما إذا أطلق اللفظ و أريد به نوعه أو صنفه، فإنّه فرده و مصداقه حقیقه، لا - لفظه و ذاک معناه، کی یکون مستعملاً فيه استعمال اللفظ في المعنى فيكون اللفظ نفس الموضوع الملقى إلى المخاطب خارجاً، قد أحضر في ذهنه بلا واسطه حاك، و قد حکم عليه ابتداء، بدون واسطه أصلاً، لا لفظه، كما لا

لافظ، خارج شده و به این حیثیت، عنوان دال پیدا می کند و به جهت اینکه خودش اراده شده، عنوان مدلولیت پیدا می کند پس زید، دارای دو حیثیت شد: ۱ - حیثیت صدور از لفظ ۲ - حیثیت مراد بودن و متعلق اراده قرار گرفتن و مانعی ندارد که دال و مدلول به همین مقدار بینشان تغایر باشد.

ب: ممکن است ما شق دوم را انتخاب کنیم و بگوئیم لازم نیست دلالتی در میان باشد و نیازی به دال و مدلول نداریم.

بیان ذلک: شما گفتید قضیه محکیه، دو جزء پیدا می کند نه سه جزء، ما در پاسخ شما - صاحب فصول - می گوئیم چه مانعی دارد که همان چیزی که در قضیه لفظیه، موضوع است در قضیه عقلیه - محکیه - هم همان موضوع باشد به عبارت دیگر، شما می خواهید قضیه سه جزء داشته باشد یا اینکه می گوئید موضوع قضیه لفظیه و عقلیه هم باید دو تا باشد؟ دلیلی نداریم که موضوع دو قضیه باید

از یکدیگر مجزا باشد ما در مقدمه بیان کردیم که قضیه به سه جزء نیاز دارد و در محلّ بحث، «زید» هم در قضیه لفظیه موضوعیت دارد و هم در قضیه عقلیه و اتفاقاً واقع هم همین‌طور است چون شما در قضیه عقلیه «لفظ» را بر چه چیز بار می‌کنید؟ «لفظ» را بر زید خارجی که حمل نمی‌کنید بلکه بر همان زیدی حمل می‌کنید که از دهان متکلم خارج شده بنابراین همان زیدی که از دهان لافظ، خارج شده است هم در قضیه لفظیه، موضوعیت دارد و هم در قضیه عقلیه - محکیه -

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۸۲

یخفی، فلا یكون فی البین لفظ قد استعمل فی معنی، بل فرد قد حکم فی القضیه علیه - بما هو مصداق لکلی اللفظ [۵۲]، لا بما هو خصوص جزئیّه.

نعم فیما إذا أريد به فرد آخر مثله، كان من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی [۱].

[۱] - تاکنون بیان کردیم که گاهی لفظی اطلاق اما نوع، صنف، مثل و یا شخص آن اراده می‌شود و گفتیم اطلاق مذکور، صحیح هم می‌باشد و نیازی به تریخص واضح ندارد.

سؤال: آیا همان‌طور که اگر لفظی را در معنای استعمال کنیم، مستعمل و مستعمل فیه داریم در محلّ بحث هم آیا اطلاق مذکور، عنوان استعمال پیدا می‌کند و در نتیجه مستعمل و مستعمل فیه داریم یا نه؟

جواب: مصنف بین چهار صورت مذکور، تفصیل داده و فرموده‌اند یک صورتش مسلماً عنوان استعمال ندارد و یک صورت دیگرش هم قطعاً عنوان استعمال دارد و دو صورتش هم محتمل الوجهین است که اینک بدون رعایت ترتیب عبارت متن به توضیح آنها می‌پردازیم.

الف: اطلاق لفظ و اراده شخص آن - مسلماً عنوان استعمال ندارد مثل اینکه جمله «زید لفظ» را اطلاق می‌کردیم اما مقصودمان همان «زیدی» بود که از ناحیه ما صادر و تلفظ شده که در این فرض دلالتی در میان نبود، دالّ و مدلولی نداشتیم و موضوع قضیه ملفوظه و معقوله را یک شیء قرار می‌دادیم لذا می‌گوئیم در این صورت، عنوان استعمال صادق نیست زیرا استعمال، متوقف بر لفظ و معنا می‌باشد و فرض ما این است که نفس همان لفظ را اراده کرده‌ایم نه معنای آن را تا اینکه در مقام استعمال مندرج شود.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۸۳

به عبارت دیگر، کلمه «زید» از دهان لافظ خارج می‌شد و مقصود ما هم نفس زید صادر از متکلم بود سپس عنوان «لفظ» را بر آن حمل می‌کردیم که دلالتی در میان نبود و دالّ و مدلولی تصوّر نمی‌شد لذا در این صورت، عنوان استعمال، مستعمل و مستعمل فیه وجود ندارد [۵۳].

ب: اطلاق لفظ و اراده مثل آن - مسلماً عنوان استعمال دارد [۵۴] مثل اینکه مخبری بگوید «ضرب زید» و شما بگوئید «زید» در جمله مخبر - بدون اینکه عنایتی به جملات مشابه داشته باشید - عنوان فاعلی دارد در این صورت حقیقتاً عنوان استعمال لفظ در معنا تحقق دارد چون شما زید واقع در کلام خودتان را در زیدی استعمال کردید که در کلام مخبر بود و مستعمل و مستعمل فیه داریم مستعمل، زید صادر از خودتان و مستعمل فیه زید صادر از آن مخبر است و بین مستعمل و مستعمل فیه کمال تغایر و تعدّد هست.

ج و د: اطلاق لفظ و اراده نوع آن، اطلاق لفظ و اراده صنف آن - مثال: ممکن است شما جمله «زید لفظ» را اطلاق نمائید اما «لفظ» را بر معنای زید حمل نکنید. زید یک وجود خارجی است که مشمول حرکت و فعالیت و ... است و عنوان «لفظ» بر آن منطبق نیست زیرا معنای زید از عالم الفاظ نیست بلکه لفظ زید از الفاظ است بنابراین در جمله «زید لفظ» اگر مقصود شما این باشد که کلمه «زید» در کلام هر کسی و با هر کیفیتی باشد، عنوان «لفظ» بر آن صادق است در این صورت می‌گوئیم لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده نموده‌اید.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۸۴

سؤال: آیا در دو قسم مذکور، عنوان استعمال، تحقّق دارد و مستعمل و مستعمل فیه داریم؟

جواب: مصنّف «ره» فرموده‌اند ممکن است گفته شود که عنوان استعمال وجود ندارد زیرا در استعمال، مستعمل و مستعمل فیه متغایر هستند، حاکی و محکی عنه، لفظ و معنا در میان است- و لو اینکه معنا هم از سنخ لفظ باشد اما دو عنوان متغایر مطرح است- اما در محلّ بحث که می‌گوئیم «زید لفظ» و از آن نوع زید را- از هر متکلمی صادر شود- اراده می‌کنیم آیا لفظ، معنا، مستعمل و مستعمل فیه داریم؟

ممکن است گفته شود خیر! اگر مستعمل و مستعمل فیه در میان بود باید این زید با سایر زیدها متغایر باشد- آن هم سایر زیدهایی که نفس این زید را شامل می‌شود زیرا نوع به حسب قاعده، شامل خود این زید هم می‌شود- آن وقت چگونه می‌شود که فردی بگوید این زید را در خودش و سایر زیدها استعمال کردیم در خودش و سایر زیدها عنوان استعمال در میان نیست.

ما شخصی را بنام زید- که از من صادر شده- موضوع قرار دادیم متنها شخصیت و خصوصیت را از آن القاء نمودیم مثل اینکه گاهی شما می‌گوئید «زید انسان» و شخص زید را با تمام خصوصیات فردیه، موضوع قرار می‌دهید اما گاهی آن زیدی را که موضوع قرار می‌دهید، مشخصات فردیه‌اش را حذف می‌کنید که در واقع چنین است بکر انسان، خالد انسان و ... که دیگر موضوع قضیه شما شخص زید با تشخصاتش نیست در محلّ بحث هم وقتی می‌گوئید «زید لفظ» خصوصیت صدورش را القاء می‌کنید و کانّ می‌گوئید طبیعت و نوع زید دارای عنوان «لفظ» هست لذا نمی‌توان گفت عنوان استعمال تحقّق دارد. در استعمال، مستعمل و مستعمل فیه متغایرند ولی در محلّ بحث تغایری نیست و نمی‌توان گفت «زید» را در خودش و در سایر زیدها استعمال

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۸۵

اللهمّ إلا- یقال: إنّ لفظ (ضرب) و إنّ کان فردا له، إلّا أنّه إذا قصد به حکایته، و جعل عنوانا له و مرآته، کان لفظه المستعمل فیه، و کان- حیثئذ- كما إذا قصد به فرد مثله [۱].

کرده‌ایم و اصلا در زید تشخصی لحاظ نشده لذا عنوان استعمال ندارد.

خلاصه: ممکن است گفته شود اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف آن، عنوان استعمال ندارد. وقتی شما جمله «زید لفظ» را اطلاق می‌نمائید، به این وسیله نوع زیدها را اراده می‌کنید نفس آن زید هم فرد و مصداق آن نوع است و نمی‌توان گفت لفظ در خودش و سایر افراد، استعمال شده اطلاق جمله مذکور مانند جمله «زید قائم» نیست که دارای لفظ و معنا هست در جمله اخیر، لفظ «زید» از دهان لافظ، خارج می‌شود و معنایش موجود متحرک خارجی است که اصلا از دو وادی و دو عالم هستند یعنی زید وجود خارجی دارد و زید صادر از متکلم وجود لفظی دارد و وجود لفظی از وجود خارجی حکایت می‌کند به خلاف محلّ بحث که ...

[۱]- اکنون مصنّف «ره» از بیان قبلی خود عدول نموده و فرموده‌اند:

ممکن است بگوئیم اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف آن از باب استعمال است.

توضیح ذلک: در باب استعمال به حاکی و محکی عنه نیاز داریم و حقیقت استعمال به این است که لفظی آئینه معنا باشد و مخاطب با شنیدن لفظ به معنا منتقل شود و لفظ از مستعمل فیه حکایت نماید و در محلّ بحث، این حقیقت موجود است زیرا وقتی جمله «زید لفظ» را اطلاق می‌کنید می‌دانید که «زید» یک فرد و یک جزئی بیش نیست که از دهان لافظ، صادر شده است اگر شما این زید شخصی را در نوع زید اطلاق کردید، در این صورت، استعمال تحقّق پیدا می‌کند و شما «زید» را مرآت و حاکی از نوع زید قرار داده‌اید و حاکی و محکی عنه وجود دارد، مرآت و ما فی المرآة، دالّ و مدلول موجود است لذا می‌توان گفت که عنوان استعمال دارد و این دو قسم هم مانند اطلاق

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۸۶

و بالجملة: فإذا أطلق و أريد به نوعه، كما إذا أريد به فرد مثله، كان من باب استعمال اللفظ في المعنى، و إن كان فردا منه، و قد حکم في القضية بما يعمله، و إن أطلق ليحكم عليه بما هو فرد كليته و مصداقه، لا بما هو لفظه و به حكايته، فليس من هذا الباب [۱].

لفظ و اراده مثل، عنوان استعمال پیدا می کند.

[۱]- بعضی از محشین کفایه، عبارت مذکور را مختلف معنا کرده‌اند و در نتیجه نتوانسته‌اند بین صدر و ذیل کلام مصنف را جمع کنند. اکنون ما آنچه را به نظر می‌رسد که با سیاق عبارت مصنف هم موافق است بیان می‌کنیم.

تذکر: ترتیب بحث گذشته چنین بود که: مصنف ابتداء فرمودند اطلاق لفظ و اراده صنف یا نوع، عنوان استعمال ندارد سپس در عبارت «اللهم الا أن يقال...» از بیان قبل عدول نموده و فرمودند اطلاق لفظ و اراده نوع یا صنف، عنوان استعمال دارد. اکنون در عبارت مذکور تقریبا بین دو قول قبل، جمع می‌کنند و مطلب سومی را بیان می‌کنند که:

اطلاق لفظ و اراده نوع [۵۵] یا صنف آن در یک صورت، واجد عنوان استعمال و در صورت دیگر فاقد عنوان استعمال است. الف: گاهی متکلم، لفظی را اطلاق و نوع آن را اراده می‌کند مثلا جمله «زید لفظ» را اطلاق می‌نماید و برای نفس زید تشخصی قائل می‌شود و برای معنا هم که عبارت از نوع است، تشخصی قائل می‌شود و همان‌طور که لفظ را در معنا استعمال می‌کند می‌گوید زید شخصی در کلام خودم را مرآت و حاکی از تمام زیدها قرار دادم به نحوی که مخاطب از شنیدن آن زید شخصی، به نوع زیدها انتقال پیدا کند- در کلام هر متکلمی باشد- در این صورت، عنوان استعمال، مستعمل و مستعمل فیه محقق است و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۸۷

لكن الاطلاقات المتعارفة ظاهرا ليست كذلك، كما لا يخفى، و فيها ما لا يكاد يصح أن يراد منه ذلك، مما كان الحكم في القضية لا يكاد يعمّ شخص اللفظ، كما في مثل: (ضرب فعل ماض) [۱].

این شق، شبیه اطلاق لفظ و اراده مثل آن است که گفتیم مسلما عنوان استعمال دارد.

ب [۵۶]: گاهی هم متکلم، اطلاق لفظ و اراده نوع می‌کند در این صورت از او سؤال می‌کنیم مقصود شما از کلمه زید در جمله «زید لفظ» چیست او می‌گوید مقصودم همه زیدها است سپس از او سؤال می‌کنیم که در اطلاق مذکور چگونه همه زیدها را اراده کرده‌ای؟ آیا زید در کلام خودت را حاکی از تمام زیدها قرار داده‌ای و آیا زید واقع در کلام خودت را در همه زیدها استعمال کرده‌ای؟ او می‌گوید خیر! من زید صادر از خودم را موضوع قرار دادم اما قید و خصوصیت اضافه‌اش به خودم را القاء نمودم واضح است که در این صورت، عنوان حاکی، محکی عنه، استعمال، مستعمل و مستعمل فیه وجود ندارد بلکه یک فرد با حذف خصوصیتش موضوع، واقع شده که در این صورت، عنوان استعمال تحقق پیدا نمی‌کند. این فرض، شبیه اطلاق لفظ و اراده شخص آن است و توضیح دادیم که مسلما عنوان استعمال ندارد.

[۱]- سؤال: اطلاقات متعارف از کدامیک از دو شق اخیر است؟ آیا از قبیل قسم اول است که لفظ را در نوع یا صنف اطلاق می‌کنند و عنوان «حاکی و محکی عنه» «لفظ و معنا» و استعمال دارد یا اینکه از مواردی است که چیزی را موضوع قرار می‌دهند و تشخص آن را القاء می‌کنند و عنوان فرد و کلی مطرح است و ...

جواب: اطلاقات متداول از قبیل قسم دوم نیست بلکه از قبیل شق اول است که عنوان مستعمل و مستعمل فیه دارد و شاهدش هم این است که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۸۸

الخامس: لا- ریب فی کون الألفاظ موضوعه یأزاء معانیها من حیث هی، لا من حیث هی مراده للفظها، لما عرفت بما لا مزید علیه، من أن قصد المعنی علی أنحائه من مقومات الاستعمال، فلا یکاد یکون من قیود المستعمل فیه [۵۷].

هذا مضافا الی ضروره صحه الحمل و الاسناد فی الجمل، بلا تصرف فی ألفاظ الأطراف، مع أنه لو كانت موضوعه لها بما هی مراده، لما صح بدونه؛ بدهاه أن المحمول علی (زید) فی (زید قائم) و المسند إلیه فی (ضرب زید) - مثلا - هو نفس القیام و الضرب، لا بما هما مرادان، مع أنه یلزم کون وضع عامه الألفاظ عامًا و الموضوع له خاصًا، لمکان اعتبار خصوص إرادة الالفاظین فیما

در اطلاعات متعارف به مواردی برخوردار می‌کنیم که جز، عنوان استعمال نمی‌تواند عنوان دیگری به خود بگیرد زیرا نوع و صنف، نفس لفظ صادر از دهان متکلم را شامل نمی‌شود.

مانند مثالی که مصنف بیان نمودند که «ضرب فعل ماضی» در مثال مذکور نمی‌توان قید جزئیت و تشخیص را از موضوع القاء نمود زیرا «ضرب» عنوان فعل ماضی ندارد و محمول، چیزی است که نفس موضوع صادر از متکلم را شامل نمی‌شود بلکه از سایر فعل‌های ماضی که بر وزن و هیئت «فعل» هستند، حکایت می‌کند و خودش «مبتداء» می‌باشد و جمله مذکور، اسمیه است نه فعلیه، آن‌وقت چگونه می‌توان ادعا کرد که «ضرب» موضوع است و جزئیتش القاء شده و ... لذا می‌گوئیم «ضرب» که در کلام متکلم واقع شده لفظی است مرآت و حاکی از سایر صیغه‌هایی که در کلمات دیگران واقع می‌شود و عنوان استعمال دارد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۸۹

وضع له اللفظ، فإنه لا مجال لتوهم أخذ مفهوم الإرادة فیه، كما لا یخفی، و هكذا الحال فی طرف الموضوع [۵۸] [۱].

امر پنجم موضوع له الفاظ، ذوات معانی است

اشاره

[۱]- آیا موضوع له الفاظ، ذوات معانی است بدون اینکه قیدی و خصوصیتی در آن دخالت داشته باشد یا اینکه در موضوع له الفاظ، عنوان «اراده» مستعمل هم مدخلیت دارد؟

آیا موضوع له انسان، عبارت است از «حیوان ناطق» و موضوع له زید، همان وجود خارجی است بدون اینکه «اراده» لفظ در آن دخالت داشته باشد؟

فرضا اگر «اراده» جزء یا شرطاً در موضوع له الفاظ، دخالت داشته باشد، آیا مفهوم اراده، مدخلیت دارد یا مصداق اراده؟

مقدمه: همان‌طور که «انسان» دارای مفهوم کلی - حیوان ناطق - و مصداق - وجودات خارجی - می‌باشد، «اراده» هم دارای مفهوم کلی و مصداق است که کلمه «الإرادة» برای آن مفهوم وضع شده و ما تا لفظ «اراده» را می‌گوئیم همان معنا به ذهن شما خطور می‌کند - یعنی قصد و توجه -

«اراده» دارای افراد و مصداق واقعی‌ای هم می‌باشد که عبارت است از اراده‌های

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۹۰

من و شما. هنگامی که من اراده‌ای می‌کنم خارجاً یک مصداق واقعی اراده، تحقق پیدا می‌کند و زمانی که شما اراده می‌کنید مصداق دیگر اراده محقق می‌شود منتها فرق مصداق اراده با مصداق وجودات خارجی انسان، این است که خارجیت افراد انسان به این است که مشهود و محسوس است اما خارجیت اراده به این است که قلب و ذهن توجه کند، مقدمات اراده، موجود شود و آن

شوق کامل که مثلا از آن به اراده تعبیر می‌شود، تحقق پیدا کند.

خلاصه: «الإرادة» دارای مفهوم کلی و مصادیقی هست که اراده‌های مریدین، مصادیق آن است.

آیا الفاظ برای ذوات معانی وضع شده و عنوان «اراده» در موضوع له آنها شطرا یا شرطا دخالتی ندارد یا اینکه هر موضوع له و هر معنائی عنوان «اراده» همراهش می‌باشد و فرضا اگر «اراده» در موضوع له اخذ شده باشد، مقصود، کدام اراده است؟ آیا مفهوم اراده، منظور است که در نتیجه، معنای کلمه انسان چنین باشد «الحيوان الناطق المراد» به اراده کلیه یا اینکه مقصود، اراده‌های جزئی مستعملین است که در موضوع له الفاظ دخالت دارد یعنی هنگامی که لفظ انسان را خواسته‌اند وضع نمایند، «حيوان ناطق» کلی و اراده کلی را در نظر گرفته‌اند اما لفظ را برای «حيوان ناطق» با مصادیق اراده وضع کرده‌اند که حیوان ناطق آن کلی اما اراده‌اش کلی نیست به نحو وضع عام و موضوع له خاص است که معنای کلی «الإرادة» در نظر گرفته شده اما لفظ را برای اراده‌های مستعملین که در مقام استعمال تحقق پیدا می‌کند، وضع کرده‌اند بنابراین معنای «انسان»، «حيوان ناطق» نیست بلکه معنایش عبارت است از: حیوان ناطق مقید به اینکه متعلق اراده مستعمل باشد.

و همچنین در مورد «زید»: معنای زید فقط فلان شخص خارجی نیست بلکه

إيضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۹۱

معنایش عبارت است از: موجود خارجی مقید به اینکه مراد مستعمل هم باشد.

خلاصه: آیا موضوع له لفظ «انسان، زید، قائم و غیره» ذوات معانی است بدون دخالت قید اراده یا اینکه عنوان اراده در موضوع له آنها دخالت دارد؟

مرحوم مصنف تقریبا سه دلیل اقامه کرده‌اند که «اراده» در موضوع له الفاظ مدخلیت ندارد که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

۱- ابتداء، دلیل سوم [۵۹] مصنف را بیان می‌کنیم گرچه چند سطر قبل هم به آن اشاره نمودیم که: اگر قید «اراده» در موضوع له الفاظ، اخذ شده باشد دیگر در باب الفاظ، لفظی را نمی‌یابیم که دارای وضع عام و موضوع له عام باشد زیرا مهم‌ترین مثال این قسم از وضع، اسماء اجناس بود مانند انسان، مرئه و بقر اما شما می‌گوئید قید «اراده» در موضوع له آنها مدخلیت دارد پس باید معنای اسماء اجناس، جزئی باشد زیرا معنای انسان «حيوان ناطق» است و حیوان ناطق، یک امر کلی است اما اگر به یک امر جزئی - اراده مستعمل - مقید شد، در این صورت، کلیت خود را از دست می‌دهد مثلا - «انسان» یک مفهوم کلی است اما هنگامی که مقید به عنوان «کون فی المسجد» شد، دیگر آن انسان کلی، جزئی می‌شود زیرا کلی با وصف «کون فی المسجد» کلی نیست بلکه جزئی است در محل بحث هم شما می‌گوئید معنای انسان «حيوان ناطق» نیست بلکه موضوع له آن، حیوان ناطقی است که متعلق اراده شخص مستعمل قرار گیرد آن وقت می‌گوئیم اگر کلی مقید به یک جزئی - اراده شخصی - شد، در این صورت، جزئی می‌شود نه کلی لذا می‌گوئیم اگر قید «اراده» در موضوع له الفاظ دخالت داشته باشد، لازمه‌اش این است که ما مثالی برای وضع عام و موضوع له عام نداشته باشیم و تمام امثله

إيضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۹۲

مذکور، وضعشان عام و موضوع له آنها خاص است و دیگر اصلا موضوع له عام نمی‌شود بلکه خاص می‌باشد و حال آنکه بالضرورة می‌بینیم این چنین نیست یعنی بعضی از الفاظ وضعشان عام و موضوع له آنها هم عام است و بعضی دیگر وضعشان عام و موضوع له آنها جزئی و خاص است و ...

قوله «فانه لا مجال لتوهم اخذ مفهوم الارادة فيه كما لا يخفى».

توهم: مفهوم «کلی» اراده در موضوع له الفاظ اخذ شده نه اراده مستعملین - که جزئی و خاص است - و در این صورت، دیگر موضوع له اسماء اجناس هم عام است و اشکال قبل که می‌گفتید موضوع له تمام الفاظ، خاص می‌شود نه عام، حل می‌گردد.

دفع توهم: مصنف «ره» فرموده‌اند «فأنه لا مجال ... كما لا يخفى [۶۰]» اصلاً مجالی برای توهم مذکور نیست.

۲- دلیل [۶۱] دیگر این است که: در بحث معانی حروف گفتیم که لحاظ، قصد و اراده معنا- و لو مانند حروف، لحاظ تبعی نداشته باشد بلکه دارای لحاظ استقلالی باشد- از مقومات استعمال و مقارن با استعمال است و جزء، قید و داخل معنای مستعمل فیه نمی‌باشد زیرا اگر لحاظ و قصد- توجه- داخل در معنای مستعمل فیه باشد، لازمه‌اش تعدد لحاظ است و مصنف «ره» فرموده بودند «و هو كما ترى [۶۲]».

اما دو لحاظ مذکور عبارت است از: الف یک لحاظ در مقام استعمال لازم داریم- چون هر استعمالی باید دارای لحاظ باشد.- ب: به یک لحاظ هم برای تکمیل معنا
ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۹۳
محتاج هستیم.

در محل بحث، یک لحاظ برای استعمال لازم است و اگر «اراده» در موضوع له الفاظ، اخذ شده باشد، یک لحاظ هم برای مجموع معنای مقید به لحاظ اراده، لازم می‌باشد در حالی که بالوجدان می‌بینیم در استعمال، دو لحاظ لازم نیست.

۳- آخرین دلیل [۶۳] بر اینکه موضوع له الفاظ ذوات معانی است بدون مدخلیت عنوان «اراده»: اگر «اراده»- یعنی مصادیق اراده- در موضوع له الفاظ اخذ شده باشد، قضایای حملیه- زید قائم- و جملات فعلیه- ضرب زید- نباید بدون تصرّف صحیح باشد و چون می‌بینیم «حمل» در جملات حملیه و «اسناد» در جملات فعلیه، بدون تأویل و تصرّف صحیح است، کشف می‌کنیم که اراده در موضوع له دخالتی ندارد.

بیان ذلک: شما در قضیه حملیه «زید قائم» قیام را بر زید، حمل می‌کنید و قضیه مذکور، اخبار می‌نماید که زید در عالم خارج، اتّصاف به قیام دارد و آن قضیه با واقع تطبیق می‌کند.

اما اگر گفتید معنای زید فقط همان وجود خارجی نیست بلکه زید خارجی مقید به اراده است و همچنین معنای «قائم» مقید به اراده است آن وقت، قضیه حملیه مذکور باید چنین شود «زید المراد، قائم المراد» در حالی که می‌بینیم قضیه اخیر، کاذب است زیرا زید مراد، اتّصاف به قیام مرادی ندارد بلکه زید خارجی است که متّصف به قیام می‌باشد- آن هم «قیام» به تنهایی نه قیام با قید اراده- لذا می‌گوئیم اگر قید و عنوان اراده به میان آمد زید با قائم متباین می‌شود آن هم تباینی که دیگر نمی‌توان قیام را بر زید، حمل نمود زیرا در مقدمه بحث معانی حرفه گفتیم وجودات ذهنیه با یکدیگر متغایرنند.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۹۴

شما اگر اکنون «انسان» را تصوّر کنید یک وجود ذهنی محقق می‌شود چنانچه مرتبه دوم تصوّر نمائید آن وجود ذهنی دیگری است که قابل حمل بر یکدیگر نیستند مانند دو وجود خارجی می‌باشند که نمی‌توان آن‌ها را بر یکدیگر حمل نمود آیا می‌توانید بگوئید «زید عمرو» با اینکه هر دو از افراد انسان هستند و دارای وجود خارجی می‌باشند؟ خیر! وجودات خارجیّه به خاطر تشخصی که هر کدام دارند قابل حمل بر یکدیگر نیستند و «زید عمرو» قضیه باطل و غیر صحیحی است.

در محلّ بحث هم اگر شما «زید» را مقید به اراده کردید، این یک وجود برای مفهوم اراده، «قائم» را مقید به اراده کردید، آن هم برای اراده، وجود دیگری است در نتیجه دو وجود برای «اراده» مطرح است و همان‌طور که دو وجود خارجی را نمی‌توان بر هم حمل نمود این دو وجود ذهنی که مصداق حقیقی مفهوم اراده هستند، قابلیت تطبیق بر یکدیگر را ندارند و نمی‌توانید بگوئید «زید المراد، قائم المراد» و قضیه مذکور، باطل غیر صحیح و کذب است مگر اینکه در این نوع، قضایا تصرّف کنید و بگوئید قید اراده را از آنها حذف می‌کنیم.

آیا وجدانا این چنین هست که وقتی شما قضیه «زید قائم» را اطلاق می‌کنید، با مقراض، معنای موضوع له را جدا می‌کنید سپس قائم

را بر زید، حمل می‌نماید؟

خیر بلکه ما تمام معنای قائم را بر تمام معنای زید، حمل می‌کنیم و همچنین در جملات فعلیه، شما که می‌گوئید ضرب زید و حکایت از واقعیتی می‌کنید اگر عنوان «اراده» در معنای زید و ضرب مدخلیت داشته باشد، نمی‌توانید آن فعل را به فاعل، اسناد دهید چون دو اراده متباین و مختلف، مطرح است و چگونه می‌توان فعلی را که معنایش مقید به اراده است به زیدی اسناد داد که معنای او هم مقید به اراده است لذا یا باید قید «اراده» را حذف کنید و یا بگوئید جمله مذکور، غیر صحیح و کذب است و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۹۵

و أما ما حکى عن العلمین (الشیخ الزئیس، و المحقق الطوسی) من مصیرهما الی أن الدلالة تتبع الارادة، فلیس ناظرا الی کون الألفاظ موضوعه للمعانی بما هی مراده، كما توهمه بعض الأفاضل، بل ناظر الی أن دلالة الألفاظ علی معانیها بالدلالة التصدیقیه، أى دلالتها علی کونها مراده للافظها تتبع إرادتها منها، و یتفرع علیها تبعیه مقام الإثبات للثبوت، و تفرع الكشف علی الواقع المكشوف، فإنه لو لا الثبوت فی الواقع، لما كان للإثبات و الكشف و الدلالة مجال، و لذا لا بد من إحراز کون المتکلم بصدد الإفاده فی إثبات إرادة ما هو ظاهر کلامه و دلالتة علی الإرادة، و إلا- لما كانت لكلامه هذه الدلالة، و إن كانت له الدلالة التصوریه، أى، کون سماعه موجبا لإخطار معناه الموضوع له، و لو كان من وراء الجدار، أو من لافظ بلا شعور و لا اختیار [۱].

چون هیچ کدام از آنها درست نیست می‌گوئیم عنوان «اراده» در موضوع له اصلا مدخلیتی ندارد.

نقد و بررسی کلام مرحومین علمین

[۱]- مرحومین علمین، شیخ الزئیس [۶۴] ابو علی سینا و خواجه نصیر الدین طوسی [۶۵] در

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۹۶

برابر مشهور، کلامی دارند که مرحوم صاحب فصول توهم کرده است آن کلام منطبق با این است که در موضوع له الفاظ «اراده» مدخلیت دارد.

توضیح ذلك: مشهور گفته‌اند دلالت لفظ بر معنا تابع وضع است «الدلالة تابعة للوضع» مرحومین علمین فرموده‌اند الدلالة تتبع الارادة: دلالت، تابع اراده است نه وضع، تا اراده‌ای نباشد دلالت لفظ بر معنا تحقق پیدا نمی‌کند.

صاحب فصول «ره» فرموده اینکه مرحومین علمین گفته‌اند دلالت، تابع اراده است لابد می‌خواهند بگویند اراده در موضوع له لفظ، دخالت دارد و تا اراده‌ای نباشد معنای موضوع له کامل نمی‌شود و الا وجهی ندارد که دلالت تابع اراده باشد.

مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند: مطلب، آن‌طوری که صاحب فصول توهم کرده‌اند نمی‌باشد و کلام مرحومین علمین را نمی‌توان به دخالت اراده در موضوع له مرتبط نمود.

بیان ذلك: دلالت، بنا بر اعتباری بر دو قسم است.

الف: دلالت تصویری: عبارت است از انتقال به معنا به سبب شنیدن لفظ، این دلالت، قهری است و متوقف بر چیزی جز علم به وضع نمی‌باشد خواه لفظ، عاقل باشد یا مجنون، ممیز باشد یا غیر ممیز و یا حتی اگر انسان، لفظی را از ضبط صوت بشنود دلالت مذکور تحقق پیدا می‌کند.

ب: دلالت تصدیقیه: هنگامی که انسان، لفظی را می‌شنود، معنایی به ذهنش می‌آید، حال یک مرحله بالاتر را می‌خواهیم اثبات کنیم که آن معنا مراد و متعلق اراده متکلم بوده است پس دلالت تصدیقیه، معنایش تصدیق به این است که معنای لفظ

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۹۷

إن قلت: علی هذا، یلزم أن لا یكون هناك دلالة عند الخطأ، و القطع بما لیس بمراد، أو الاعتقاد [۶۶] بإرادة شیء، و لم یکن له من اللفظ مراد [۱].

مسموع، متعلق اراده متکلم قرار گرفته البته دلالت تصدیقیه، شرائطی دارد مثلاً اگر از فرد مجنونی چیزی بشنوید، نمی‌توانید بگوئید دلالت در کار است بلکه باید احراز نمائید که متکلم در مقام افهام بوده آری اگر فرد عاقل مختار و متوجه در مقام بیان مراد، لفظی را اطلاق نمود به دنبالش دلالت تصدیقیه محقق می‌شود این دلالت در مورد اقرار، انکار ایمان، کفر و سایر آثار شرعیّه و عرفیه منشأ اثر است.

اکنون بینیم مقصود مرحومین علمین از جمله «الدلالة تتبع الارادة» چیست؟

اگر مقصودشان از جمله مذکور، این بوده که دلالت تصویریّه، تابع اراده است، در این صورت، حق با صاحب فصول «ره» است اما کلام آن دو بزرگوار، ناظر به دلالت تصویری نیست بلکه مربوط به دلالت تصدیقی است و خواسته‌اند، بفرمایند که اگر شما لفظی را شنیدید و خواستید به وسیله دلالت تصدیقی معنای آن لفظ را بر گردن متکلم بار کنید، این تابع اراده است و تا متکلم اراده نکرده باشد نمی‌توانید معنا را بر متکلم تحمیل کنید.

البته واضح است که هر مقام اثباتی متفرع بر مقام ثبوت است تا واقعیتی نباشد اثبات آن واقعیت، مفهوم ندارد تا مکشوفی نباشد، کشف آن معنا ندارد تا اراده‌ای هم نباشد نمی‌توان گفت آن معنا مراد متکلم است.

خلاصه اینکه مقصود مرحومین علمین این است که دلالت تصدیقی تابع اراده است نه دلالت تصویری و لذا صحیح است که بگوئیم «الدلالة التصدیقیه تتبع الارادة» و توهم صاحب فصول «ره» بی‌مورد است.

[۱]- اشکال: شما گفتید دلالت تصدیقیه تابع اراده است ما مواردی را به شما

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۹۸

قلت: نعم لا یكون حينئذ دلالة، بل یكون هناك جهالة و ضلالة، یحسبها الجاهل دلالة، و لعمری ما افاده العلمان من التبعية - علی ما یتبیه - واضح لا محیص عنه، و لا یکاد ینقضی تعجیبی کیف رضی المتوهم أن یجعل کلامهما ناظرا إلی ما لا ینبغی صدوره عن فاضل، فضلا عن هو علم فی التحقیق و التدقیق؟! [۱].

معرفی می‌نمائیم که دلالت تصدیقیه موجود هست ولی اصلا اراده‌ای در میان نیست.

الف: گاهی شما می‌دانید که متکلم در صدد بوده است که این خبر و این جمله را بگوید «جاءنی زید» اما بدون توجه گفت «جاءنی عمرو» در این فرض، به دلالت تصدیقیه، مجيء عمرو را برعهده او بار می‌کنید درحالی که اصلا اراده متکلم به مجيء عمرو، تعلق نگرفته است.

ب: گاهی متکلم، جمله‌ای می‌گوید ولی اصلا معنای آن را اراده نکرده است لکن شما خیال می‌کنید که او اراده‌ای دارد و تصدیق می‌کنید که آن معنا مراد متکلم است و در نتیجه، به دلالت تصدیقیه، آن معنا را بر متکلم تحمیل می‌کنید و حال آنکه اراده‌ای در میان نبوده است.

[۱]- جواب: در مواردی که اشتباهی در میان است خواه از ناحیه متکلم یا مخاطب، اصلا دلالت تصدیقیه مطرح نیست بلکه جهالت در میان است منتها جهالتی که صورت دلالت پیدا کرده ولی باطنا دلالتی نیست - نه دلالت تصدیقیه و نه دلالت تصویریّه‌ای که ارتباط به متکلم پیدا کند -

خلاصه: ما هم مانند مرحومین علمین قبول داریم که دلالت تصدیقیه، تابع اراده است ولی بحث ما در دلالت تصدیقیه نیست بلکه

در دلالت تصویری و در معنای موضوع له و مستعمل فیه است و گفتیم اراده در معنای موضوع له مدخلیتی ندارد و کلام آن دو بزرگوار شاهی بر خلاف این مطلب نمی‌باشد.

«و لعمری ما افاده العلمانی من التبعیة علی ما بیناه واضح لا محیص عنه و لا یکاد ینقضی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۹۹

السادس: لا وجه لتوهم وضع للمرکبات، غیر وضع المفردات، ضروره عدم الحاجة إليه، بعد وضعها بموادها، فی مثل (زید قائم) و (ضرب عمرو بکرا) شخصیاً، و بهیئاتها المخصوصه من خصوص إعرابها نوعیاً، و منها خصوص هیئات المرکبات الموضوعه لخصوصیات النسب و الإضافات، بمزایاها الخاصه من تأکید و حصر و غیرهما نوعیاً؛ بدهاهه أن وضعها كذلك و اف بتمام المقصود منها، كما لا یخفی، من غیر حاجة إلى وضع آخر لها بجملتها [۱].

تعجبی کیف رضی المتوهم أن يجعل کلامهما ناظرًا الی ما لا ینبغی صدوره عن فاضل فضلًا عن علم فی التحقیق و التدقیق».

امر ششم «وضع» مرکبات

[۱]- سؤال: «وضع» مرکبات یعنی جملات اسمیه و فعلیه به چه کیفیتی است؟

جواب: ابتداء «وضع» یک جمله اسمیه را مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌دهیم تا پاسخ سؤال مذکور، مشخص شود.

جمله اسمیه «زید قائم» را در نظر می‌گیریم تا ببینیم در آن جمله چند «وضع» ملحوظ شده است.

جمله مذکور، مرکبی است که دارای مفرداتی می‌باشد که آن مفردات، دارای، «وضع» هائی به شرح زیر است:

الف: ۱- «زید»- زاء، یاء و دال- که مبتداء است دارای «وضع» شخصی می‌باشد یعنی ماده مذکور برای فرد خاصی وضع شده است.

ب: ۲ و ۳- «قائم» هم دارای دو «وضع» به شرح زیر است و مستفاد از عبارت

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۰۰

مصنّف «ره» این است که آن دو وضع، شخصی است نه نوعی زیرا هر چیزی که ماده معین یا هیئت معینی در آن دخالت داشته باشد عنوان وضع شخصی پیدا می‌کند.

ماده «قیام»- در هر هیئتی- به معنای ایستادن دارای وضع شخصی است نه نوعی.

و همچنین هیئت «فاعل» و «قائم» که اسم فاعل است و دلالت بر صدور و تحقق فعل می‌کند- در ضمن هر ماده‌ای باشد-

یادآوری: البتّه واضح است که «زید» و «قائم» مرفوعاً به عنوان مبتداء و خبر دارای «وضع» می‌باشند- کلّ مبتداء مرفوع و ...-

ج: ۴- هیئت جمله اسمیه یعنی قضیه حملیه مذکور هم مسلماً دارای «وضع» می‌باشد و پوشیده نیست که جمله حملیه را برای حمل

محمول بر موضوع وضع کرده‌اند که با حمل «قائم» بر «زید» هیئت جمله اسمیه تشکیل می‌شود و الا اگر چنین وضعی نداشته باشد و

شما زید و قائم را کنار یکدیگر قرار دهید معنای جدیدی غیر از معنای مفردات آن حاصل نمی‌شود لذا قضیه حملیه به صورت

مبتداء و خبر «وضعی» دارد که مسلماً نوعی هم هست نه شخصی چون ماده و هیئت خاصی در آن دخالت ندارد و موضوع آن قضیه

می‌تواند زید، یا عمرو یا بکر و یا غیر از آنها باشد و همچنین محمول آن می‌تواند «قائم» یا «نائم» و جز آن واقع شود.

تذکر: هیئات، دارای خصوصیات و مزایائی از قبیل افاده تأکید، حصر و امثال آنها می‌باشند که دارای وضع نوعی هستند.

یادآوری: طبق تقسیمی که ما برای جمله «زید قائم» داشتیم تاکنون چهار وضع برای آن تصوّر کرده‌ایم.

سؤال: در جمله اسمیه مذکور بعد از آنکه تک تک مواد و همچنین مجموع مواد- جمله اسمیه، یعنی مرکب- دارای وضع بودند، آیا

یک وضع پنجمی هم به مجموع

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۰۱

مع استلزامه الدلالة على المعنى: تارة بملاحظة وضع نفسها [۶۷]، و أخرى بملاحظة وضع مفرداتها [۶۸]، و لعل المراد من العبارات الموهمة لذلك، هو وضع الهيئات على حدة [ها] غير وضع المواد، لا وضعها بجملتها، علاوة على وضع كل واحد منهما [۱].

مرکب یعنی هیئت و مادّه تعلق گرفته است؟

جواب: در جمله اسمیه مذکور، علاوه بر «وضع» هائی که نام بردیم نیازی به وضع پنجم که به مجموع مرکب، تعلق گرفته باشد، وجود ندارد و دو دلیل برای آن ذکر می‌کنیم.

الف: بی جهت لفظی را برای معنائی وضع نمی‌کنند بلکه باید نیاز به وضع، احساس شود تا واضح، لفظی را برای معنائی قرار دهد یا هیئتی را برای افاده مقصودی وضع نماید.

در جمله «زید قائم» با وجود چهار وضعی که ذکر کردیم، نیازی به وضع پنجم باقی نمی‌ماند و همان ترکیب جمله اسمیه تمام مقصود متکلم را ایفاء می‌نماید و لذا چون معنائی معطل نمانده است، می‌گوئیم احتیاجی به وضع دیگر نداریم.

[۱]- ب: اگر «وضع» پنجمی در جمله اسمیه مذکور در میان باشد به وسیله آن، چه مطلبی را می‌خواهید افاده کنید؟ لابد مجموع همان چیزی را که چهار وضع اول دلالت کرد می‌خواهید بیان کنید.

لازمه کلام شما این است که وقتی جمله «زید قائم» را اطلاق می‌کنید، آن جمله دو مرتبه بر مفاد خود دلالت نماید به شرح زیر:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۰۲

الف- یک مرتبه بر حسب آن چهار وضع اول دلالت بر معنای خود می‌کند.

ب- بار دیگر هم به حسب آن وضع پنجمی که به مجموع مرکب تعلق گرفته دلالت بر مفاد خود می‌کند.

آیا با شنیدن جمله «زید قائم» دو مرتبه به معنا انتقال پیدا می‌کنید؟ وجدانا چنین نیست.

خلاصه: در مرکبات وضعی به مجموع مادّه و هیئت من حیث المجموع تعلق نگرفته است.

تذکر: مثال ما در مورد جمله اسمیه بود که تمام مطالب در جمله فعلیه هم جاری می‌شود مثلاً شما جمله «ضرب عمرو بکرا» را در نظر بگیرید: مادّه ضرب، هیئت ضرب، بکر و عمرو هر کدام به تنهایی دارای «وضع» می‌باشند ضمناً هیئت جمله فعلیه هم دارای یک وضع نوعی است و طبق بیان ما جمله مذکور دارای پنج «وضع» هست لذا دیگر نیازی به «وضع» ششمی که به مجموع مرکب یعنی هیئت و مواد من حیث المجموع تعلق گرفته باشد، دیده نمی‌شود.

قوله «و لعل المراد من العبارات الموهمة لذلك...».

مصنّف «ره» در صدد توجیه عبارات موهمه یعنی تعلق وضع به مجموع مرکب هستند که:

مقصود از آن عبارات، این است که: مثلاً- در جمله «زید قائم» علاوه بر اینکه زید و قائم مادّتا و هیئتا- به نحوی که توضیح دادیم- دارای «وضع» هستند، یک «وضع» چهارمی هم دارند که به هیئت جمله اسمیه تعلق گرفته است که در این صورت، کلام آنها با عقیده ما منطبق است و اختلافی در میان نیست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۰۳

السابع: لا يخفى أنّ تبادر المعنى من اللفظ، و انسباقه إلى الذهن من نفسه- و بلا قرينة [۶۹]- علامة كونه حقيقة فيه؛ بدهاه أنه لو لا وضعه له، لما تبادر [۱].

و لا يقال: كيف يكون علامة؟ مع توقّفه على العلم بأنّه موضوع له، كما هو واضح، فلو كان العلم به موقوفا عليه لدار [۲].

امر هفتم راه‌های تشخیص معنای حقیقی

۱- تبادر

[۱]- تبادر و پیشی گرفتن معنا به ذهن سامع از «نفس» لفظ،- بدون قرینه حالیه یا مقالیه- علامت استعمال لفظ در معنای حقیقی است.

گاهی انسان لفظی را می‌شنود که آن لفظ، معانی متعدّد دارد اما از میان آن معانی یک معنا زودتر به ذهن سبقت می‌گیرد که این تبادر است و دلیل بر حقیقت می‌باشد مثلاً با شنیدن لفظ اسد، حیوان مفترس به ذهن انسان تبادر می‌نماید و نکته این مسئله، این است که علاقه وضعی مطرح است یعنی لفظ اسد برای آن معنا وضع شده لذا علقه وضعی اقتضاء می‌کند که آن معنا از بین سایر معانی در ذهن متبادر شود. لذا تبادری که منشأ آن شهرت یا امثال آن باشد، علامت حقیقت نیست.

[۲]- اشکال: تبادر برای چه کسی و نزد چه فردی علامت حقیقت است به عبارت دیگر:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۰۴

فإنّه یقال: الموقوف علیه غیر الموقوف علیه، فإنّ العلم التّفصیلی- بکونه موضوعاً له- موقوف علی التّبادر، و هو موقوف علی العلم الإجمالي الارتكازی به، لا التّفصیلی، فلا دور. هذا إذا كان المراد به التّبادر عند المستعلم، و أمّا إذا كان المراد به التّبادر عند أهل المحاوره، فالتّغایر أوضح من أن یخفی [۱].

آیا تبادر برای کسی که به معنای حقیقی آشناست، علامت استعمال لفظ در معنی حقیقی است یا برای غیر آشنا؟ اگر انسان، قبل از شنیدن لفظ، معنای حقیقی را بداند که نیازی ندارد تا با تبادر معنای حقیقی را کشف کند و اگر معنای حقیقی را نداند، هر قدر، لفظی را بشنود چیزی به ذهن او سبقت نمی‌گیرد.

مثلاً ما با معنای بعضی از لغات، اجنبی هستیم و هر قدر، آن الفاظ را بشنویم چیزی به ذهن ما تبادر نمی‌کند و همچنین اگر در برابر کسی که معنای اسد را نمی‌داند هزار مرتبه کلمه اسد را تکرار کنیم شاید او فکر کند که ما مشغول ذکر و دعا هستیم و چیزی به ذهن او تبادر نمی‌کند بنابراین لابد می‌گوئید انسان باید با معنا آشنائی قبلی داشته باشد تا تبادری محقق شود. اینجاست که می‌گوئیم این مطلب، مستلزم دور است.

بیان دور: شما از تبادر چه استفاده‌ای می‌کنید؟

از راه تبادر می‌خواهیم معنای حقیقی را دریابیم بنابراین علم شما به معنای حقیقی بر تبادر متوقف است و از طرفی تبادر هم متوقف بر علم به معنای حقیقی است و اگر آشنائی قبلی نداشته باشید از شنیدن لفظ، چیزی به ذهن شما متبادر نمی‌شود لذا: علم شما به معنای حقیقی- از راه تبادر- توقف بر تبادر دارد، تبادر هم توقف بر علم شما به معنی حقیقی دارد پس: علم شما به معنای حقیقی توقف بر علم شما به معنای حقیقی دارد و هذا دور صریح.

[۱]- جواب: الف: بین دو علم مذکور، تفاوت است یعنی یکی علم تفصیلی و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۰۵

دیگری علم اجمالی است آن‌هم غیر از علم اجمالی و تفصیلی معهودی که در بحث برائت و اشتغال خواندیم و گفتیم مثلاً گاهی انسان تفصیلاً می‌داند که ظرف «الف» خمر است و گاهی هم اجمالاً می‌داند که یکی از دو ظرف «الف و ب» خمر است و ... اما علم اجمالی و تفصیلی در محلّ بحث: گاهی انسان مطلبی را می‌داند و در ارتکازش ثابت است اما توجّهی به علم و ارتکاز خود ندارد بلکه باید مقداری تأمّل و فکر کند تا به آن مطلب توجّه پیدا کند که ما آن علم را علم اجمالی ارتکازی می‌دانیم و در

مقابلش علم تفصیلی است یعنی مطلبی را می‌داند و خصوصیاتش در ذهن، حاضر است.

در محلّ بحث، فرض کنید در ارتکاز انسان هست که معنای اسد عبارت است از حیوان مفترس اما توجّهی به علم اجمالی ارتکازی خود ندارد و باید طریقی برای توجّه به آن پیدا کند که گاهی انسان با تفکر و تأمل به آن راه می‌یابد اما گاهی به جای فکر از راه تبادر به علم ارتکازی خود توجّه پیدا می‌کند به این کیفیت که هنگامی که لفظ اسد را می‌شنود او از میان تمام معانی آن، فقط حیوان مفترس به ذهنش سبقت می‌گیرد.

سؤال: چرا حیوان مفترس به ذهن تبادر می‌نماید؟

جواب: به خاطر آن علم اجمالی ارتکازی قبلی و به خاطر آن علم نهانی قبلی، حیوان مفترس به ذهن انسان سبقت می‌گیرد لکن همان‌طور که گفتیم قبل از شنیدن لفظ اسد، توجّهی به آن علم نهانی و ارتکازی نداشته ولی با شنیدن لفظ اسد «حیوان مفترس» به ذهن سبقت می‌گیرد و در نتیجه، علم تفصیلی حاصل می‌شود که موضوع له آن، همین معنای متبادر است بنابراین می‌گوئیم: علم تفصیلی به معنای حقیقی متوقّف بر تبادر، است و تبادر متوقّف بر علم اجمالی ارتکازی است و نتیجه، این می‌شود که علم تفصیلی انسان، متوقّف بر علم ارتکازی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۰۶

ثمّ إنّ هذا فيما لو علم استناد الانسباق إلى نفس اللفظ، و اما فيما احتمل استناده إلى قرينه، فلا يجدي أصالة عدم القرينه في إحراز كون الاستناد إليه، لا إليها - كما قيل [۷۰] - لعدم الدليل على اعتبارها إلا في إحراز المراد، لا الاستناد [۱].

انسان باشد و هیچ اشکالی ندارد که علم تفصیلی، متوقّف بر علم اجمالی ارتکازی باشد و مستلزم «دور» هم نمی‌باشد.

ب: مصنّف در این بخش، مسأله تبادر را به نحو دیگری مطرح نموده‌اند که:

تبادری که نزد اهل محاوره حاصل می‌شود، علامت حقیقت در نزد شخص جاهل به وضع می‌باشد.

توضیح ذلک: فرضاً ما هیچ‌یک از معانی «ماء» را نمی‌دانیم اما وقتی به فردی که اهل لسان و آشنای به لغات است می‌گوئیم «جئنی بالماء» و او برای ما آب را حاضر می‌کند، کشف می‌کنیم که معنای ماء، عبارت است از آب لذا علم من به معنای حقیقی ماء توقّف بر تبادر معنای ماء در ذهن آن فرد آشنا به زبان عربی دارد و در نتیجه: علم من به معنی حقیقی از راه علم او به معنای حقیقی پیدا شده است.

[۱] - یکی از نکات مهم در مورد تبادر، این است که باید احراز کنیم که تبادر مربوط به خود لفظ است و قرینه‌ای در میان نبوده و این مسئله از سه حالت خارج نیست.

۱- گاهی یقین داریم تبادر، مستند به حاقّ لفظ است که در این صورت، تبادر، علامت حقیقت است.

۲- گاهی یقین داریم که تبادر، مستند به خود لفظ نیست بلکه بر اثر وجود قرینه حاصل شده در این صورت، تبادر بی‌اثر است و نشانه حقیقت نیست.

۳- اما اگر ندانستیم که تبادر، مستند به نفس لفظ است یا به کمک قرینه‌ای حاصل

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۰۷

ثمّ إنّ عدم صحّة سلب اللفظ - بمعناه المعلوم المرتکز فی الذّهن اجمالاً کذلک - عن معنی تکون علامه کونه حقیقه فیه، كما أنّ صحّة سلبه عنه علامه کونه مجازاً فی الجملة [۷۱].

شده است در این صورت: قولی هست که می‌گوید اصالت عدم قرینه را ضمیمه تبادر می‌کنیم، و از راه این اصل ثابت می‌نمائیم که

تبادر، مستند به خود لفظ بوده است و قرینه‌ای مطرح نبوده. مصنف «ره» فرموده‌اند کلام مذکور، مردود است زیرا: اصالت عدم قرینه یک اصل عقلانی است و اصلی نیست که «لا تنقض الیقین بالشک» بتواند به آن کمک کند و عقلاء در موارد شک در قرینه، اصل مذکور را بکار نمی‌گیرند اینجاست که ما به عقلاء مراجعه و سؤال می‌کنیم که شما در چه مواردی به اصل مذکور رجوع می‌کنید پاسخی که آنها می‌دهند این است که:

در مواردی که در مراد متکلم شک داشته باشیم از اصالت عدم قرینه کمک می‌گیریم مثلاً اگر متکلمی بگوید «رأیت اسدا» و ما موضوع له اسد را هم بدانیم که حیوان مفترس است اما ندانیم که مراد متکلم، معنای حقیقی اسد است یا مجازی، در این صورت، اصالت عدم قرینه را جاری می‌کنیم و می‌گوئیم او معنای حقیقی اسد را اراده کرده است.

امّا در مواردی که مراد متکلم معلوم است و می‌دانیم او از این لفظ، حیوان مفترس را اراده کرده است امّا نمی‌دانیم به صورت حقیقت، اراده نموده یا مجاز- نمی‌دانیم تبادر، مستند به خود لفظ بوده یا به کمک قرینه حاصل شده- در این صورت، عقلاء به اصالت عدم قرینه، اعتناء نمی‌کنند.

خلاصه: در مواردی که شک دارید که آیا تبادر به خود لفظ، مستند است یا به کمک قرینه حاصل شده نمی‌توان اصالت عدم قرینه را جاری کرد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۰۸

و التّفصیل: إنّ عدم صحّة السلب عنه، و صحّة الحمل علیه بالحمل الأوّلی الذّاتی، الذی کان ملاکه الاتّحاد مفهوماً، علامه کونه نفس المعنی، و بالحمل الشّائع الصّی ناعی، الذی ملاکه الاتّحاد وجوداً، بنحو من أنحاء الاتّحاد، علامه کونه من مصادیقه و أفراده الحقیقیه [۷۲].

كما أنّ صحّة سلبه كذلك علامه أنّه لیس منها [منهما] و إنّ لم نقل بأنّ إطلاقه علیه من باب المجاز فی الكلمه، بل من باب الحقیقه، و إنّ التّصرف فیهِ فی أمر عقلی، كما صار إليه السّکاکی [۱].

۲- صحّت حمل - عدم صحّت سلب -

[۱]- یکی دیگر از راههای تشخیص معنای حقیقی از معنای مجازی را صحّت حمل و یا به عبارت دیگر، عدم صحّت سلب ذکر کرده‌اند و همچنین صحّت سلب را از جمله طرق تشخیص معنای مجازی از حقیقی برشمرده‌اند قبل از توضیح دو عنوان مذکور به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم.

مقدمه: در قضایای حملیه باید بین موضوع و محمول نحوه‌ای از اتّحاد برقرار باشد که اتّحاد مذکور به أنحاء مختلفی می‌باشد. الف: اتّحاد مفهومی: گاهی موضوع و محمول مفهوماً متحدند یعنی آنچه که از موضوع فهمیده می‌شود با مطلبی که از محمول فهمیده می‌شود، اتّحاد دارند مانند انسان

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۰۹

و بشر- هنگامی که بشر را بر انسان حمل می‌کنیم-

تذکر: در مواردی که اتّحاد مفهومی موجود است، لا- محاله اتّحاد ماهیتی و اتّحاد وجودی هم تحقّق دارد مانند مترادفین- ما يفهم من كلمه الانسان عين ما يفهم من كلمه البشر-

ب: اتّحاد ما هوی: گاهی موضوع و محمول، اتّحاد مفهومی ندارند بلکه از نظر ماهیت، متحد هستند و شاید از نظر مفهوم، بین آن دو، مغایرت باشد مثلاً شما در علم منطق در تعریف انسان می‌گوئید «الانسان حیوان ناطق» در این صورت، شما ماهیت و جنس و

فصل انسان را بیان می‌کنید و الا مفهوم انسان با مفهوم «حیوان ناطق» مغایرت دارد، البته، نه مغایرت، به معنای منافات بلکه مقصود این است که وقتی شما کلمه انسان را می‌شنوید «حیوان ناطق» به ذهن شما خطور نمی‌کند یا اینکه اگر «حیوان ناطق» را بشنوید کلمه انسان به ذهن شما نمی‌آید و شاهدش هم این است که اگر شما بین مردم بازار و عرف که منطبق نخوانده و از ماهیت انسان اطلاع ندارند، عنوان «انسان» یا «حیوان ناطق» را اطلاق کنید آنها از دو عنوان مذکور، یک شیء، استفاده نمی‌کنند. البته همان‌طور که گفتیم ماهیت انسان، همان «حیوان ناطق» است که جنس آن «حیوان» و فصلش «ناطق» است.

یادآوری: اگر از نظر ماهیت، بین دو چیز، اتحاد برقرار بود، لا محاله از نظر وجود هم متحد هستند و نمی‌شود بین دو شیء، اتحاد ماهوی موجود اما اتحاد وجودی مفقود باشد. انسان و «حیوان ناطق» از نظر وجود کاملاً متحدند، هر فردی عنوان انسان پیدا کند، عنوان حیوان ناطق را هم دارا می‌باشد.

ج: اتحاد وجودی: گاهی بین موضوع و محمول، نه اتحاد ماهوی برقرار است و نه اتحاد مفهومی بلکه وجوداً بین آن دو، اتحاد هست مانند «زید ایض» و «زید عالم»

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۱۰

بین زید و ایض نه از نظر ماهوی اتحاد هست و نه از نظر مفهوم اما از جهت وجود خارجی بین آنها اتحاد برقرار است یعنی در عالم خارج، موجودی است که هم عنوان «زید» بر او منطبق است و هم عنوان «ایض».

تذکر: اتحاد وجودی انواعی دارد گاهی از قبیل «زید ضارب» می‌باشد و علت این که «ضارب» با «زید» متحد شده، این است که «ضرب» از «زید» صادر شده است - صدر منه الضرب - این نوع اتحاد را اتحاد «صدوری» می‌نامند.

گاهی هم اتحاد از قبیل «هذا الجسم ایض»، هست که مبدأ و مصدر، حال بر موضوع شده یعنی «بیاض» عرضی است که حال و عارض بر جسم شده و آن جسم، محلّ بیاض است.

گاهی هم اتحاد از قبیل «زید مالک» می‌باشد مثلاً زید، کتابی را ابتیاع می‌کند و ما عنوان «مالک» را بر او حمل می‌کنیم و می‌گوئیم بین زید و «مالک» اتحاد وجودی برقرار است اما نحوه اتحادش این چنین نیست که ملکیت از زید، صادر شده باشد یا ملکیت بر زید حلول کرده باشد بلکه عنوان اتحاد اعتباری و انتزاعی دارد که بعد از ابتیاع کتاب، عنوان مالکیت برای او محقق می‌شود و در نتیجه، عنوان «مالک» بر زید منطبق می‌شود.

خلاصه: در قضایای حملیه باید بین موضوع و محمول نحوه‌ای اتحاد برقرار باشد و چنانچه هیچ نوع اتحادی حتی اتحاد وجودی ثابت نباشد، نمی‌توان قضیه حملیه تشکیل داد.

لازم به تذکر است که در قسم اول و دوم [۷۳] از قضایای حملیه «حمل اولی ذاتی»

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۱۱

محقق است و در قسم اخیر که فقط اتحاد وجودی بین موضوع و محمول ثابت بود، «حمل شایع صناعی» تحقق دارد و اکثر قضایای حملیه از قسم اخیر هستند - لانه هو الشائع فی الاستعمال المتعارف فی صناعة العلوم -

ارتباط مقدمه با اصل مطلب: یکی از علائم استعمال لفظ در معنای حقیقی این است که بتوان قضیه حملیه تشکیل داد - صحت حمل -

بیان ذلک: مثلاً در ذهن شما یک معنای اجمالی [۷۴] ارتکازی راجع به کلمه اسد هست یعنی در فکر شما بین اسد و حیوان مفترس اجمالاً - یک ارتباط ارتکازی ثابت است امّا می‌خواهید بفهمید که آیا لفظ اسد را برای حیوان مفترس وضع کرده‌اند و حیوان مفترس، معنای حقیقی اسد است یا نه در این صورت یک قضیه حملیه تشکیل می‌دهید و می‌گوئید «الحیوان المفترس اسد» سپس دقت می‌کنید و متوجه می‌شوید که قضیه حملیه مذکور، صادق است نه کاذب و از این طریق کشف می‌کنید که کلمه اسد برای

حیوان مفترس وضع شده و موضوع له اسد، حیوان مفترس است.

و در مقابل آن، یک قضیه سالبه تشکیل می‌دهید به این کیفیت که: شما مکرر شنیده‌اید که لفظ اسد را بر رجل شجاع اطلاق می‌کنند اما نمی‌دانید که مرد شجاع معنای حقیقی اسد است یا معنای مجازی، در این حالت یک قضیه حملیه سالبه تشکیل می‌دهید و می‌گوئید «الرجل الشجاع لیس باسد» بعد از کمی دقت متوجه می‌شوید که قضیه سالبه مذکور، صادق است و از این طریق کشف می‌کنید که رجل شجاع معنای حقیقی لفظ اسد نیست بلکه معنای مجازی آن است.

نکته: قبلاً توضیح دادیم که در قضایای حملیه، دو نوع حمل داریم: الف: حمل

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۱۲

اولی ذاتی ب: حمل شایع صناعی، برای تشخیص معنای حقیقی که گفتیم قضیه حملیه تشکیل می‌دهیم، اگر «حمل» ما حمل اولی ذاتی باشد- که بین موضوع و محمول یا اتحاد مفهومی یا اتحاد ماهوی برقرار است به نحوی که بیان کردیم- در این صورت کشف می‌کنیم که معنای حقیقی اسد، همان موضوع قضیه حملیه است به عبارت دیگر، در می‌یابیم که موضوع له لفظ اسد- که محمول قضیه است- همان است که شما در موضوع قضیه حملیه قرار داده‌اید- حیوان المفترس- اما اگر قضیه حملیه به نحو حمل شایع صناعی بود، دیگر کشف نمی‌کنیم که معنای موضوع با محمول یکی است بلکه متوجه می‌شویم که موضوع قضیه حملیه یکی از مصادیق حقیقی محمول است [۷۵] مانند قضیه «زید انسان» که حمل شایع صناعی دارد و ما از قضیه مذکور هیچ‌گاه کشف نمی‌کنیم که لفظ انسان برای زید وضع شده- موضوع له لفظ انسان، زید نیست- بلکه در می‌یابیم که زید یکی از مصادیق حقیقیه معنای انسان است و اگر از مصادیق حقیقی معنای انسان نمی‌بود، نمی‌توانستیم بگوئیم «زید انسان» همان‌طور که در نظیرش: اگر زید، یک رجل شجاع باشد، آیا می‌توانیم یک قضیه حملیه تشکیل دهیم و بگوئیم «زید اسد»؟ خیر! بلکه می‌توانیم بگوئیم «زید لیس باسد» لذا می‌گوئیم قضیه «زید انسان» با «زید لیس باسد» هر دو صادق است و زید، مصداق حقیقی معنای انسان و در جمله دوم با اینکه زید، کمال شجاعت را دارد اما مصداق حقیقی اسد نیست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۱۳

خلاصه: اگر قضیه حملیه به نحو حمل اولی ذاتی باشد، کشف می‌کنیم که موضوع له لفظ محمول ما همان است که در قضیه حملیه، موضوع قرار داده‌ایم و چنانچه به نحو حمل شایع صناعی باشد، کشف می‌کنیم که موضوع در قضیه حملیه یکی از مصادیق حقیقی محمول است.

نتیجه: یکی از طرقی که ما را به تشخیص معنای حقیقی راهنمایی می‌کند عبارت است از قضیه حملیه و صحت حمل و به عبارت دیگر عدم صحت سلب.

و یکی از راههایی که ما را به سوی معنای مجازی هدایت می‌نماید عبارت است از صحت سلب منتها در صحت سلب هم، حمل بر دو گونه تصور می‌شود الف: حمل اولی ذاتی ب: حمل شایع صناعی به همان کیفیت که در صحت حمل بیان کردیم.

قوله «و ان لم نقل بانّ اطلاقه علیه من باب المجاز فی الکلمه ...».

در علم بیان در بحث استعاره- مجازی که به علاقه مشابَهت باشد- بین مشهور و سکاکی اختلاف نظر است.

مشهور می‌گویند اگر کلمه اسد را در رجل شجاع استعمال کنید مجاز در کلمه و مجاز در تعبیر به کار برده‌اید اما سکاکی معتقد است که در این قبیل موارد، مجاز در کلمه تحقق ندارد و تصرفی در کلمه اسد و استعمال اسد نمی‌کنیم بلکه اسد را در معنای حقیقی خودش استعمال می‌کنیم منتها آن معنا را بر حسب ادعاء، توسعه می‌دهیم و کلمه اسد را در حیوان مفترس استعمال می‌نمائیم به این ترتیب که می‌گوئیم دو نوع حیوان مفترس داریم یک قسم آن در جنگل‌ها زندگی می‌کند که از افراد حقیقیه حیوان مفترس است و نوع دیگری هم وجود دارد که ادعاء جزء معنای اسد و ماهیت اسد قرار می‌دهیم که آن هم مصداق برای معنای حقیقی اسد

است لذا طبق بیان سکاکی در یک امر عقلی تصرف می‌کنیم و معنای حقیقی را ادعای توسعه می‌دهیم و در لفظ اسد هیچ

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۱۴

و استعلام حال اللفظ، و آنه حقیقه أو مجاز فی هذا المعنی بهما، لیس علی وجه دائر، لما عرفت فی التبادر من التّغایر بین الموقوف و الموقوف علیه، بالإجمال و التّفصیل أو الإضافة الی المستعلم و العالم، فتأمل جیدا [۷۶] [۱].

گونه استعمالی در غیر معنای حقیقی صورت نگرفته است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند: نزاع بین مشهور و سکاکی ارتباطی به بحث ما ندارد و ما در قضیه سالبه «الرجل الشجاع لیس باسد» و امثال آن می‌گوئیم رجل شجاع، مصداق واقعی معنای اسد نمی‌باشد خواه استعمال اسد در رجل شجاع، طبق نظر مشهور، عنوان مجاز در کلمه داشته باشد یا طبق نظر سکاکی تصرف در یک امر عقلی باشد و بگوئیم مجاز در اسناد است و ... بنابراین: عدم صحّت سلب، علامت حقیقت و صحّت سلب، علامت مجاز است.

[۱]- اشکال: شما گفتید به وسیله صحّت حمل، معنای حقیقی را و به وسیله صحّت سلب، معنای مجازی را تشخیص می‌دهیم مستشکلی می‌گوید:

فرضا شما که معنای اسد را نمی‌دانید چگونه می‌توانید قضیه حملیه تشکیل دهید؟

شما که اصلا نمی‌دانید لفظ اسد در لغت برای چه چیز وضع شده، آیا می‌توانید قضیه حملیه تشکیل دهید و از طریق صحّت حمل، معنای حقیقی را تشخیص دهید؟

اگر بخواهید قضیه حملیه درست کنید، اول باید معنای اسد را بدانید زیرا شما که می‌گوئید «الحيوان المفترس اسد» لفظ اسد را به لحاظ معنای آن، محمول قرار می‌دهید، اگر معنای حقیقی را بدانید نیازی به قضیه حملیه ندارید و اگر موضوع له را ندانید با تشکیل قضیه حملیه متوجه نمی‌شوید که آن حمل، صحیح است یا نه و همچنین در صحّت سلب و تشخیص معنای مجازی- این مطلب، مستلزم دور است به

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۱۵

ثمّ إنّه قد ذكر الأطراد و عدمه علامة للحقیقه و المجاز أيضا، و لعلّه بملاحظه نوع العلائق المذكورة فی المجازات، حیث لا یطرد صحّة استعمال اللفظ معها، و إلا فبملاحظه خصوص ما یصحّ معه الاستعمال، فالمجاز مطرد كالحقیقه [۷۷]، و زیاده قید (من غیر تأویل [۷۸]) أو (علی وجه الحقیقه [۷۹])، و إن كان موجبا لاختصاص الأطراد كذلك بالحقیقه، إلا أنّه- حیثند- لا یكون علامة لها إلا علی وجه دائر [۸۰]،

نحوی که در بحث تبادر [۸۱]، اصل دور و کیفیت تصوّر آن را بیان کردیم و نیازی به اعاده آن نیست-

جواب: مصنّف «ره» همان دو جوابی را که در بحث تبادر بیان کردند در اینجا هم تکرار نموده و چون قبلا به نحو مشروح آن دو جواب را بیان نمودیم، از تکرار آن خودداری می‌نمائیم [۸۲].

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۱۶

و لا یتأتی التّفصی عن الدّور بما ذكر فی التبادر هنا، ضرورة أنّه مع العلم بكون الاستعمال علی نحو الحقیقه، لا یبقی مجال لاستعلام حال الاستعمال بالأطراد، أو بغیره [۱].

۳- اطراد

[۱]- یکی دیگر از طرق تشخیص معنای حقیقی را اطراد ذکر کرده‌اند و همچنین عدم اطراد را از جمله طرق تشخیص معنای مجازی از معنای حقیقی برشمرده‌اند.

مصنّف، اطراد را معنا نکرده‌اند لذا ابتداء اطراد را توضیح می‌دهیم.

اگر عنوانی و لفظی را در موردی اطلاق کردید- به لحاظ جهت و خصوصیتی که در آن مورد هست- و سپس دیدید که هر کجا آن خصوصیت باشد، اطلاق مذکور مانعی ندارد و آن استعمال، یک استعمال جایزی است از آن به اطراد، تعبیر می‌کنند و آن را علامت حقیقت شمرده‌اند.

مثلا شما عنوان «عالم» را بر زید اطلاق می‌کنید از شما سؤال می‌کنیم که به چه مناسبتی عنوان مذکور را بر او اطلاق کردید در جواب می‌گوئید به علت واجدیت علم، عنوان مذکور را بر او اطلاق کردیم سپس ملاحظه می‌کنید که هر کسی دارای خصوصیت مزبور باشد، می‌توان عنوان «عالم» را به او اطلاق کرد از اینجا کشف می‌کنیم که اطلاق عالم بر زید و بر هر کسی که واجد خصوصیت علم باشد، به نحو حقیقت است اما در مقابل آن گاهی لفظی را در یک مورد و برای یک خصوصیتی استعمال می‌کنید ولی در موارد دیگر با اینکه همان خصوصیت موجود است، نمی‌توان آن اطلاق را به کار برد و عرف با آن استعمال مخالفت می‌کند مثلا شما کلمه «اسد» را در مورد رجل شجاع بکار می‌برید و عرف می‌گوید به رجل شجاع می‌توان عنوان اسد داد.

سؤال: به چه ملاکی اطلاق مذکور، صحیح است؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۱۷

جواب: به خاطر اینکه آن رجل با حیوان مفترس در شجاعت شباهت دارد.

سؤال: آیا هر کجا که علاقه مشابعت باشد، می‌توان عنوان اسد را استعمال نمود، فرضا اگر موجودی تنها در قیافه، شباهت به اسد داشته باشد، اما هیچ بهره‌ای از شجاعت نداشته باشد، می‌توان چنان اطلاق نمود و آیا عرف با آن استعمال، موافق است؟
جواب: خیر.

از این مسئله کشف می‌کنیم که همان استعمال- اطلاق اسد بر رجل شجاع- هم به نحو حقیقت نبوده، زیرا اگر استعمال مذکور به نحو حقیقت بوده، باید آن اطلاق در تمام موارد مشابه، شایع و مطلق باشد لذا اگر اطرادی در میان نبوده، عرف در سایر موارد هم آن استعمال را نمی‌پسندد و ما کشف می‌کنیم که استعمال مذکور، مجازی بوده است که از آن به عدم اطراد تعبیر می‌کنیم.

مصنّف «ره» در محلّ بحث، اشکالی می‌کنند که تقریبا به صورت توضیح و تفصیل است و آن عبارت است از اینکه:

شما که می‌گوئید اطلاق اسد بر غیر رجل شجاع، اطراد ندارد و صحیح نیست، چه چیزی را در نظر می‌گیرید؟ آیا نوع و کلی علاقه مشابعت را منظور می‌نمائید یا مشابعت در شجاعت را؟

اگر کلی علاقه مشابعت در نظر است، در این صورت، حق با شماست اگر موجودی فقط در قیافه با اسد شباهت داشت، در این صورت، تعبیر و اطلاق اسد بر او صحیح نیست اما اگر دایره علاقه مشابعت را محدود کردیم و گفتیم منظور، مشابعت در شجاعت است در این فرض می‌توانیم اطراد را درست کنیم و هر کسی و هر موجودی در شجاعت به اسد شباهت داشته باشد، می‌توان عنوان اسد را بر او اطلاق نمود و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۱۸

اختصاص به زید، عمرو و بکر ندارد بلکه اگر در حیوانات هم شباهت مذکور باشد، می‌توان عنوان اسد را در آن مورد استعمال نمود لذا می‌گوئیم مجاز هم مانند حقیقت اطراد پیدا می‌کند- کلّ موجود کان شیبها بالاسد فی الشجاعه یصحّ اطلاق الاسد علیه-

مثل اینکه قبلاً گفتیم کلّ موجود کان واجدا لمبدأ العلم یصحّ اطلاق العالم علیه و در نتیجه، همان‌طور که در حقیقت، اطراد بود در مجاز هم اطراد پیدا می‌شود و فرقی در این جهت، بین مجاز و حقیقت نیست.

بنا بر آنچه که تاکنون بیان کردیم بعضی خواسته‌اند فرقی بیان کنند که:

اطلاق عالم بر هر موجود واجد مبدأ علم به نحو حقیقت می‌باشد و بدون تأویل و تجوّز و مسامحه، صحیح است اما اطرادی که شما از اطلاق اسد تصویر کردید با رعایت علاقه است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند پس شما اطراد را علامت حقیقت نمی‌دانید بلکه اطراد خاصّی را اماره حقیقت می‌دانید و آن در موردی است که اطراد علی وجه الحقیقه باشد یعنی اطراد علی وجه الحقیقه علامه الحقیقه است، اگر این چنین باشد این مطلب مستلزم «دور» است چون شما در صدد هستید که حقیقت بودن را از راه اطراد، کشف کنید، اولّ به سراغ اطراد می‌آئید تا شما را به حقیقت راهنمایی کند سپس از شما سؤال می‌کنیم که کدام اطراد، انسان را به حقیقت راهنمایی می‌کند، جواب می‌دهید اطرادی که به نحو حقیقت باشد پس علم به حقیقت، بر اطراد، توقّف دارد و اطراد هم بر علم به حقیقت متوقّف است - تا اطراد علی وجه الحقیقه تحقّق پیدا کند - و جوابهائی را که در بحث تبادر و صحّت حمل برای «دور» بیان کردیم در محلّ بحث جاری نیست [۸۳] زیرا

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۱۹

الثامن: انه للفظ أحوال خمسة، و هي: التجوّز، و الاشتراك، و التخصیص، و النقل، و الإضمار، لا یکاد یصار إلی أحدها فیما إذا دار الأمر بینہ و بین المعنی الحقیقی، إلا بقربنه صارفه عنه إلیه.

و أمّا إذا دار الأمر بینها، فالأصولیون، و إن ذکروا لترجیح بعضها علی بعض و جوها، إلا أنّها استحسانیه، لا اعتبار بها، إلا إذا کانت موجبه لظهور اللفظ فی المعنی، لعدم مساعده دلیل علی اعتبارها بدون ذلک، كما لا یخفی [۱].

شما گفتید من علائم الحقیقه الاطراد علی وجه الحقیقه.

اگر شما متوجه شدید که اطلاق عنوان عالم بر زید، حقیقت است دیگر چه انگیزه‌ای دارید که عمرو، بکر و خالد را تصوّر و به آنها عنوان عالم را اطلاق نمائید تا اطراد را تصوّر نمائید. شما در همان مرحله اولّ اگر دانستید که اطلاق عالم بر زید با اطلاق اسد بر رجل شجاع فرق می‌کند به این نحو که اطلاق اولی به نحو حقیقت و دوّمی به نحو مجاز است و موضوع برای شما مشخص شد، دیگر چه نیازی به اطراد و عدم اطراد دارید در حالی که مقصود، این است که ما از راه اطراد، حقیقت را کشف کنیم وقتی در نفس اطراد، اطلاق علی نحو الحقیقه مأخوذ شد دیگر نیازی به اطراد احساس نمی‌شود.

خلاصه: مصنّف نپذیرفتند که اطراد علامت حقیقت و عدم اطراد علامت مجاز باشد.

امر هشتم در احوال لفظ - تعارض احوال -

[۱] - مصنّف «ره» در این امر به دو مطلب اشاره نموده‌اند:

۱- برای لفظ، احوال پنج‌گانه‌ای است که عبارتند از مجاز، اشتراک، تخصیص،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۲۰

نقل و اضممار.

در موارد مذکور اگر امر، دائر شد، بین معنای حقیقی و یکی از موارد پنج‌گانه مزبور.

معنای حقیقی مقدّم است فرضاً اگر متکلمی گفت «رأیت اسدا» و ندانستیم که او معنای حقیقی لفظ اسد را اراده کرده یا معنای مجازی را در این صورت بلا اشکال معنای حقیقی بر معنای غیر حقیقی تقدّم دارد.

تذکر: در تمام موارد پنج‌گانه مذکور، معنای حقیقی مقدم است مگر اینکه قرینه‌ای برخلاف در میان باشد.

۲- اگر بحث معنای حقیقی مطرح نباشد بلکه امر، بین خود آن معانی - موارد خمسه - دائر شود [۸۴] مثلاً لفظی در معنایی استعمال شود ولی ندانیم به صورت مجاز اطلاق شده یا به نحو اشتراک لفظی در این صورت آیا مجاز مقدم است یا مشترک لفظی بعضی گفته‌اند مجاز بر اشتراک لفظی مقدم است چون مجاز اغلب افراد و اکثر استعمالاً هست و کثرت و اغلیت، باعث ترجیح مجاز بر مشترک لفظی است و عده‌ای گفته‌اند مشترک لفظی بر مجاز تقدم دارد زیرا در مشترک لفظی رعایت علاقه لازم نیست به خلاف مجاز که نیاز به مؤنه زائده دارد.

و یا اگر مثلاً امر، دائر شد بین مجاز و تخصیص کدام مقدم است و همچنین اگر فرضاً امر، دائر شد بین اشتراک و نقل کدامیک بر دیگری تقدم دارد و ...

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۲۱

التاسع: إنّه اختلفوا فی ثبوت الحقیقه الشرعیّه و عدمه علی أقوال [۸۵]، و قبل الخوض فی تحقیق الحال لا بأس بتمهید مقال، و هو: أنّ الوضع التّعینی، كما يحصل بالتّصریح بإنشائه، كذلك يحصل باستعمال اللفظ فی غیر ما وضع له، كما إذا وضع له، بأن یقصد الحکایه عنه، و الدّلاله علیه بنفسه لا بالقرینه، و إن کان لا بدّ

در موارد مذکور برای ترجیح یک طرف بر طرف دیگر، وجوهی را ذکر کرده‌اند امّیا مصنّف «ره» فرموده‌اند تمام آن وجوه، استحسانی است و برهان منطقی نمی‌باشد که صلاحیت ترجیح یک طرف بر طرف دیگر را داشته باشد و وجوه استحسانی افاده قطع و یقین نمی‌کند، بلکه ممکن است سبب ایجاد مظنه باشد و بر فرض که ایجاد مظنه نماید حجیت آن ظن، اول کلام و بحث است و مظنه مانند یقین نیست که در تمام موارد، حجیت داشته باشد بلکه بعضی از افراد ظن، اتصاف به حجیت دارد لذا مصنّف فرموده‌اند در تعارض احوال باید:

اصالت الظهور را ملاک و میزان قرار داد به این معنا که لفظ در هر کدام از آنها ظهور پیدا کرد، آن ظهور، دارای حجیت است زیرا اصالة الظهور یک اصل معتبر عقلانی و دارای پشتوانه است بنابراین اگر آن وجوه استحسانی در حدی بود که برای لفظ، ظهوری را درست کرد، در این صورت آن را ترجیح می‌دهیم و در غیر این صورت، وجوه استحسانی ارزشی ندارد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۲۲

- حیثند- من نصب قرینه، إلا أنّه للدّلاله علی ذلك، لا علی إرادة المعنی، كما فی المجاز، فافهم.

و کون استعمال اللفظ فیه كذلك فی غیر ما وضع له، بلا مراعاة ما اعتبر فی المجاز، فلا یكون بحقیقه و لا مجاز، غیر ضائر بعد ما کان ممّا یقبله الطّبع و لا یستنکره، و قد عرفت سابقاً، أنّه فی الاستعمالات الشّائعه فی المحاورات ما لیس بحقیقه و لا مجاز [۱].

امر نهم حقیقت شرعیّه

اشاره

[۱]- بحث حقیقت شرعیّه، یکی از مباحث مهم اصولی است قبل از بحث مذکور، مقدمه‌ای را بیان می‌کنیم.

مقدمه: قبلاً اشاره کردیم که به یک اعتبار، وضع یا تعیینی است یا تعینی.

وضع تعینی در اثر کثرت استعمال و خودبه‌خود حاصل می‌شود به این معنا که لفظ در معنای مجازی کثرت استعمال، پیدا می‌کند و

به حدی می‌رسد که دیگر نیاز به قرینه ندارد و در نتیجه، لفظ در معنای مجازی عنوان حقیقت پیدا می‌کند. - هنگامی که نیاز آن به قرینه، سلب شود -

اما وضع تعینی: الف: گاهی با تصریح به انشاء، حاصل می‌شود فرضا واضع بر کرسی وضع می‌نشیند و لفظی را برای معنایی وضع می‌کند همان‌طور که پدری اسمی را برای نوزاد خود، انتخاب می‌کند، واضع هم می‌گوید لفظ اسد را برای حیوان مفترس و لفظ ذئب را برای آن حیوان مخصوص وضع نمودم و ...

ب: یک قسم دیگر از وضع تعینی داریم که کمتر با آن آشنا هستید و آن عبارت
ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۲۳
است از اینکه:

فردی لفظی را در معنای مجازی استعمال می‌کند اما کیفیت استعمالش مانند استعمال در معنای حقیقی است.
سؤال: کیفیت استعمال لفظ در معنای حقیقی چگونه است؟

جواب: مصنف فرموده‌اند این چنین است که لفظ را اطلاق می‌کنند و به وسیله آن از معنا حکایت می‌کنند و خود لفظ را به «تنهائی» دال بر معنا قرار می‌دهند مثلا وقتی متکلمی می‌گوید رأیت اسدا در این صورت، لفظ اسد را به تنهائی و بدون نیاز به قرینه، حاکی از معنای حقیقی قرار داده بنابراین، کیفیت استعمال معنای حقیقی این است که لفظ را به تمام معنا و بدون استمداد از قرینه، دال بر معنای حقیقی قرار می‌دهند به خلاف استعمالات مجازی متعارف، اگر متکلمی گفت رأیت اسدا یرمی و مقصودش از «اسد» مرد شجاع بود در این صورت او لفظ اسد را به تنهائی حاکی از رجل شجاع قرار نداده بلکه لفظ اسد را با کمک قرینه، دال بر رجل شجاع قرار داده است چون لفظ اسد به تنهائی از رجل شجاع، حکایت نمی‌کند.
خلاصه: در استعمالات مجازی معمولی لفظ به تنهائی جنبه حکایت و دلالت ندارد به خلاف استعمالات حقیقی که خود لفظ - بدون قرینه - حکایت از معنا می‌کند.

اکنون که نحوه استعمالات متفاوت شد مصنف «ره» می‌فرمایند که یک قسم از وضع تعینی این است که:
لفظ را در معنای مجازی استعمال می‌نمایند اما کیفیت استعمالش به نحو استعمال در معنای حقیقی است یعنی لفظی را به تنهائی و بدون قرینه، حاکی از معنای مجازی قرار می‌دهند [۸۶] مثل اینکه لفظ صلوات را در معنای مجازی استعمال کنند - به این کیفیت که
ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۲۴

نفس لفظ، دلالت بر معنای مجازی کند و در دلالتش نیاز به قرینه نباشد -
سؤال: از کجا ما فی الضمیر متکلم را متوجه شویم؟

جواب: متکلم، قرینه‌ای می‌آورد که عنوان آن قرینه با قرینه در جمله رأیت اسدا یرمی تفاوت می‌کند به این نحو که «یرمی» و «اسد» مجموعا دلالت بر رجل شجاع می‌کنند اما قرینه‌ای که در این نوع از وضع تعینی آورده می‌شود ما را آگاه می‌کند که نفس لفظ به تنهائی در معنای مجازی استعمال شده - معنای مجازی کأن معنای حقیقی لفظ است - یعنی قرینه مذکور، اماره‌ای بر نحوه استعمال می‌باشد.

لازم به تذکر است که در هر استعمالی که قرینه‌ای باشد، نباید خیال کرد که آن استعمال، مجازی است بلکه عنوان قرینه‌ها مختلف است مثلا - در مشترک لفظی نیاز به قرینه داریم اما آن قرینه، معینه است در محل بحث هم احتیاج به قرینه برای تشخیص کیفیت استعمال است.

سؤال: به وسیله کدام استعمال، وضع تعینی درست می‌شود؟

جواب: لازم نیست که همیشه واضع مثلا بر کرسی وضع بنشیند و بگوید «وضعت هذا اللفظ یزاء هذا المعنی» بلکه در قسم اخیر از

وضعی تعیینی که اکنون توضیح دادیم، اولین استعمال، محقق وضع و به وجود آورنده وضع است و استعمالات دیگر، استعمالات بعد الوضع می‌باشند و شاید در بحث حقیقت شرعیّه بتوانیم چنین وضعی را درست کنیم.

سؤال: استعمال اول که محقق وضع هست، آیا استعمال حقیقی است یا مجازی؟

جواب: هیچ کدام، نه لازم است عنوان حقیقت داشته باشد و نه لزومی دارد که

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۲۵

إذا عرفت هذا، فدعوى الوضع التّعیینی فی الألفاظ المتداوله فی لسان الشّارع هكذا قریبه جداً، و مدّعی القطع به غیر مجازف قطعاً، و یدلّ علیه تبادل [۸۷] المعانی الشّرعیه منها فی محاوراته [۱].

عنوان مجاز را دارا باشد زیرا ما در امر سوّم، یک قاعده کلی برای شما بیان کردیم که:

ملاک در صحت استعمال، حسن استعمال است یعنی هر کجا حسن استعمال باشد، آن استعمال صحیح است و مقید به وجود علائق معهوده نیستیم لذا گفتیم گاهی لفظی در نوع یا صنف استعمال می‌شود اما نه عنوان حقیقت دارد نه مجاز، نظیر آن مطلب را در محلّ بحث هم ملتزم می‌شویم.

[۱]- اکنون که مقدمه مذکور برای شما مشخص شد، اگر کسی ادعا کند که:

در بحث حقیقت شرعیّه- نسبت به الفاظ [۸۸] متداول در لسان شارع- می‌گوئیم شارع مقدّس، الفاظ صلوات، صوم، حج و امثال آنها را در معانی تازه و مستحدثی استعمال کرده، به نحوی که با استعمال، وضع درست کرده یعنی کلمه صلوات را در معنای اصطلاحی به کار برده و نوع استعمال، نحوه استعمال در معنای حقیقی است- منتها قرینه‌ای هم اقامه نموده که نحوه استعمال به این کیفیت است- اگر کسی در بحث حقیقت شرعیّه چنین ادعائی بکند، نباید آن را بعید شمرد و بالاتر اگر کسی ادعای قطع نسبت به آن کند، گراف گوئی نکرده است.

مصنّف «ره» دلیلی هم بر این مطلب اقامه نموده‌اند که تا حدّی ناتمام است و لذا

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۲۶

مورد اشکال هم واقع شده و لذا ما آن دلیل را تکمیل می‌کنیم.

دلیل مصنّف «ره»: وقتی لفظ صلوات در لسان شارع- در قرآن یا در لسان نبی اکرم (صلی الله علیه و آله)- اطلاق می‌شده، معانی معهود و متداول در اذهان متبادر می‌شده و همچنین وقتی خداوند متعال فرموده‌اند «اقیموا الصّیّلاه» یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) لفظ صلوات را استعمال می‌نموده‌اند، آن معانی شرعیّه و آن معانی مخترعه، متبادر می‌شده و تبادل هم که علامت حقیقت است پس معلوم می‌شود که آن معانی مستحدث مفاهیم حقیقی الفاظ است و لفظ صلوات حقیقتاً در آن معنا استعمال شده.

دلیل مذکور، ناقص است و لذا مرحوم مشکینی هم دو اشکال به آن کرده از جمله اینکه:

تبادل، دلیل بر این است که فلان لفظ در فلان معنا حقیقت است نه مجاز اما نحوه حقیقت بودن را معین نمی‌کند ممکن است شارع مقدّس به وسیله وضع تعیینی- با تصریح- آن الفاظ را برای معانی معهود وضع کرده نه از راه استعمال، در حالی که شما می‌خواهید بگوئید که وضع تعیینی مطرح بوده ولی با استعمال- نه بالتصریح- وضع درست شده و بدیهی است که با تبادل نمی‌توان این مطلب را ثابت کرد زیرا تبادل فقط حقیقت بودن را ثابت می‌کند نه نحوه آن را.

اکنون مطلبی را به دلیل مصنّف، اضافه می‌کنیم تا محلّی برای اشکال مذکور باقی نماند.

تبادل، علامت حقیقت است اما ما یک سؤال از شما می‌کنیم که:

آیا شارع مقدّس به کیفیت اول یعنی بالتصریح وضع تعیینی درست کرده و گفته است «وضعت هذه الالفاظ لهذه المعانی» یا به نحو

دوم که ما ذکر کردیم؟

ما هنگامی که به تاریخ حیات رسول الله (صلی الله علیه و آله) می‌نگریم، هیچ نشان و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۲۷

و یؤید ذلك [۸۹] أنه ربما لا يكون علاقةً معتبرةً بين المعاني الشرعيّة واللغويّة، فأى علاقةً بين الصلاة شرعا و الصلاة بمعنى الدعاء و مجرد اشتمال الصلاة على الدعاء لا يوجب ثبوت ما يعتبر من علاقة الجزء و الكل بينهما، كما لا يخفى [۱].

علامتی نمی‌بینیم که مثلاً- روزی رسول الله بر منبر رفته باشند و در مقام وضع فرموده باشند آنها الناس این الفاظ را برای این معانی وضع کردم و اگر چنین مطلبی می‌بود در تاریخ و روایات، مغفول عنه واقع نمی‌شد لذا می‌گوئیم وضعی به نحو اول- بالتصریح- مطرح نبوده بلکه باید بگوئیم رسول الله (صلی الله علیه و آله) به نحو دوم، وضع درست کردند یعنی نحوه استعمال پیامبر اکرم، محقق وضع بوده است و ...

[۱]- مصنف «ره» تأییدی می‌آورند که استعمالات مذکور، مجازی نیست و آن عبارت است از اینکه:

یا باید ملتزم شویم که استعمال الفاظ عبادات در معانی معهوده به وسیله یک «وضعی» بوده که ناشی از استعمال است و آن استعمال هم حقیقی است و نیازی به وجود علاقة ندارد، اگر این را بپذیرید که مطلب، تمام و ثابت می‌شود.

اگر کسی این را نپذیرفت و گفت استعمال لفظ صلوات در این معانی مستحدث، یک استعمال مجازی است، در این صورت، لازم است که برای آن استعمال، علاقهای از علائق بیست و چند گانه هم ذکر کند اینجاست که سؤال می‌کنیم چه علاقهای بین صلوات به معنای لغوی و شرعی وجود دارد؟

صلوات لغوی به معنای دعا و صلوات شرعی عبارت است از اعمال و هیئات مخصوص، شما بفرمائید چه مناسبتی بین آن دو برقرار است؟

بین آن دو، علاقة جزء و کل، وجود دارد- زیرا در نماز، ادعیه‌ای هست- و بنا بر

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۲۸

هذا كله بناء على كون معانيها مستحدثه في شرعنا.

و أما بناء على كونها ثابتة في الشرائع السابقة، كما هو قضيه غير واحد من الآيات، مثل قوله تعالى كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ و قوله تعالى وَ أَدِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَيْجِ و قوله تعالى وَ أَوْصَانِي بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَيًّا إلى غير ذلك، فالفاظها حقائق لغويّة، لا شرعيّة،

علاقة جزء و کل، لفظی که برای جزء وضع شده، رسول الله (صلی الله علیه و آله) آن را در کل، استعمال کرده‌اند.

در علاقة جزء و کل دو خصوصیت، ذکر کرده‌اند که هیچ‌یک از آن دو در محلّ بحث، موجود نیست.

اول اینکه آن جزء باید از اجزائی باشد که با انتفاء آن، کل هم منتفی شود مانند رقبه نسبت به انسان که با انتفاء رقبه، انسان هم منتفی می‌شود و لذا کسی نمی‌تواند لفظ موضوع برای انگشت را در انسان، استعمال کند پس شرط اول در علاقة جزء و کل، این است که آن جزء باید از اجزاء رئیسه باشد.

شرط دیگر، اینکه باید بین اجزاء، یک ترکیب حقیقی موجود باشد مانند انسان که از اجزاء و اعضاء و جوارح مرکب شده است.

بین معنای لغوی و اصطلاحی- شرعی- صلوات، هیچ‌یک از دو شرط مذکور موجود نیست یعنی با انتفاء دعا، نماز منتفی نمی‌شود زیرا دعا از ارکان نماز نیست ارکان نماز، تکبیره الاحرام، رکوع، سجود و ... است و به‌علاوه نماز، عبارت است از یک مجموعه

مرکب از افعال و اقوال و هیئاتی که شارع مقدس آنها را اعتبار کرده است و آن مرکب را موضوع برای آثاری قرار داده. خلاصه اینکه شما نمی‌توانید بگوئید بین صلوات به معنای لغوی و شرعی علاقه جزء و کل، موجود است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۲۹

و اختلاف الشرائع فیها جزء و شرطاً، لا- یوجب اختلافها فی الحقیقه و الماهیه؛ إذ لعله کان من قبیل الاختلاف فی المصادیق و المحققات، کاختلافها بحسب الحالات فی شرعنا، کما لا یخفی [۱].

[۱]- تمام بحث گذشته ما- درباره حقیقت شرعیته- روی این مبنا بود که معانی الفاظ شرعیته، مفاهیم مستحدث و جدیدی باشند یعنی معانی صوم، صلوات، حج و امثال آن معانی جدید و مخترع شرع مقدس اسلام باشد اما اگر بگوئیم معانی مذکور، جدید و مستحدث نیست بلکه در شرایع سابق هم وجود داشته منتها اجزاء و شرائط متفاوت بوده همان‌طور که در شرع خودمان حالات و شرائط مختلف، باعث می‌شود که مثلاً کیفیت نماز، مختلف شود. مثلاً نماز شخص حاضر، چهار رکعت، مسافر، دو رکعت و یا مثلاً کسی که قدرت بر قیام ندارد باید نمازش را نشسته بخواند تا جائی که در بعضی از موارد باید نماز را با ایما و اشاره خواند.

البته ممکن است کسی بگوید که نماز، روزه، حج و ... از مخترعات اسلام و از معانی مستحدث نیست بلکه در شرایع قبلی هم با اختلاف در کیفیت بوده است و آیاتی هم شهادت بر این مطلب می‌دهد از جمله:

الف: «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَّامُ کَمَا کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ» [۹۰].

ب: «وَأَذِّنْ [۹۱] فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ یَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ یَأْتِینَ مِنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِیقٍ» [۹۲].

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۳۰

ج: «وَجَعَلَنِی [۹۳] مَبْرُکًا أَیْنَ مَا کُنْتُ وَ أَوْصَانِی بِالصَّلَاةِ وَ الزَّكَاةِ مَا دُمْتُ حَیًّا» [۹۴].

با توجه به این مطلب، دیگر مجالی برای بحث حقیقت شرعیته باقی نمی‌ماند زیرا همان‌طوری که مشروحا بیان کردیم حقیقت شرعیته بر این اساس بود که بگوئیم معانی الفاظ مفاهیمی مستحدث و جدید است آن وقت بحث کنیم که آیا آن الفاظ در معانی جدید به نحو حقیقت، استعمال شده یا به نحو مجاز ولی اگر کسی بگوید معانی الفاظ شرعی، مستحدث نیست بلکه سابقه‌دار است در این صورت، الفاظ مذکور، دارای حقیقت لغوی هستند نه حقیقت شرعیته.

اشکال: در این بخش، فرزند مرحوم آقای آخوند هم اشکالی بر ایشان دارند که [۹۵]:

ما از آیات مذکور، استفاده می‌کنیم که معانی الفاظ شرعی، مستحدث نیست بلکه سابقه‌دار بوده اما آیات مزبور دلالتی ندارد که در شرایع سابقه هم همان الفاظ، استعمال می‌شده مثلاً آیه‌ای می‌گوید «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصَّیَّامُ ...» از این آیه استفاده می‌شود که آن عبادت، سابقه‌دار است اما از کدام قسمت آن استفاده می‌شود که در سابق هم کلمه صیام به کار می‌رفته و تکلیف الهی روی عنوان صوم بوده؟

بلکه برخلاف آن می‌توان دلیل، اقامه کرد و آن عبارت است از اینکه:

لسان همه انبیاء سلف که عربی نبوده بلکه عده‌ای از آنها به زبان غیر عربی تکلم می‌کردند و مسلماً به گروه اخیر، تکلیفی با عنوان «صیام» تعلق نگرفته بلکه عنوان مذکور را طبق لغت خودشان استعمال می‌کرده‌اند و ...

خلاصه: از آیات مذکور، استفاده می‌شود که آن عبادت، مستحدث نیست بلکه

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۳۱

ثم لا یدهب علیک أنه مع هذا الاحتمال، لا مجال لدعوی الوثوق- فضلا عن القطع- بكونها حقائق شرعیة، و لا لتوهم دلالة الوجوه التي ذکروها علی ثبوتها، لو سلم دلالتها علی الثبوت لولاه، و منه [قد] انقذح حال دعوی الوضع التعینی معه، و مع الغض عنه،

فالانصاف أن منع حصوله فی زمان الشّارع فی لسانه و لسان تابعیه مکابره، نعم حصوله فی خصوص لسانه ممنوع، فتأمل [۱].

سابقه‌دار است ولی نمی‌توان از آنها استفاده کرد که در شرایع قبل هم همین الفاظ استعمال می‌شده.

نتیجه: اگر کسی در بحث حقیقت شرعیّه احتمال مذکور را مطرح کرد دیگر بحث حقیقت شرعیّه، منهدم می‌شود و جایی برای بحث از آن باقی نمی‌ماند.

[۱]- حاصل کلام آنکه:

بعد از وجود این احتمال- که این معانی قبل از شرع اسلام تحقّق داشته و سابقه‌دار بوده- بساط حقیقت شرعیّه برچیده می‌شود و مجالی باقی نمی‌ماند که کسی ادّعی و ثوق بر ثبوت حقیقت شرعیّه- وضع شارع، آن الفاظ را برای معانی مصطلح- کند تا چه رسید به اینکه ادّعی یقین بر آن نماید.

سؤال: با توجّه به اینکه در بعضی از کتب اصولی مانند فصول و قوانین، ادله‌ای بر ثبوت حقیقت شرعیّه اقامه شده، بفرمائید تکلیف آن ادله چه می‌شود؟

جواب: مجالی نیست که بگوئیم آن ادله، دلالت بر ثبوت حقیقت شرعیّه می‌کند زیرا:

برفرض که آن ادله، دلالت بر ثبوت حقیقت شرعیّه کند- و از اشکالات وارد بر آن صرف نظر کنیم- با وجود احتمال مزبور یعنی حقیقت لغویّه و اینکه آن معانی قبل از شرع اسلام هم بوده، امکان استناد به آن ادله، منتفی می‌شود- اذ جاء الاحتمال بطل الاستدلال-

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۳۲

به عبارت دیگر در صورتی آن ادله کارساز است که معانی الفاظ شرعی، ریشه‌دار نباشد بلکه مستحدث و مخترع شارع مقدّس اسلام باشد.

مصنّف «ره» ابتدای این بحث از راه تبادر، وضع تعیینی درست کردند و ... اما اکنون از آن عدول نموده‌اند.

بیان ذلک: اگر ثابت شود که از الفاظ مذکور- صلوات، صوم، حج و ... در لسان شارع مقدّس، معانی مصطلح، متبادر می‌شده در این صورت از راه تبادر می‌توان مدّعا را ثابت کرد اما آنچه که مسلم می‌باشد این است که:

در زمان شارع و در «مجموع محیط اسلامی» که مرگب از شارع و مردم بوده، تبادری مطرح بوده است و از این استفاده می‌شود که حقیقت شرعیّه‌ای نبوده زیرا حقیقت شرعیّه‌ای که در خصوص استعمالات شارع باشد کارساز است و الا حقیقت متشرّعه و حقیقتی که از شارع و متشرّعه ناشی شده باشد اثری ندارد و در واقع، مصنّف، حقیقت شرعیّه را منکر می‌شوند- و لو از احتمال سابقه‌دار بودن معانی الفاظ شرعی صرف نظر کنیم-

سؤال: در محلّ بحث، وضع تعیینی تحقّق دارد یا نه؟

با بیان ما برای شما مشخص شد که در محلّ بحث، وضع تعیینی هم وجود ندارد به عبارت دیگر، احتمال مزبور- حقیقت لغویّه و سابقه‌دار بودن معانی- تمام بحث حقیقت شرعیّه را برهم می‌زند، هم وجود وضع تعیینی را منتفی می‌کند و هم وجود وضع تعیینی را.

البته اگر از احتمال مذکور چشم‌پوشی کنیم، انصاف این است که منع وضع تعیینی در زمان شارع، در لسان او و تابعین او «مکابره» است یعنی یک حقیقتی مرگب از شرعیّه و متشرّعه به صورت وضع تعیینی بوده است که بر اثر کثرت استعمال شارع و متشرّعه

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۳۳

و اما الثّمرة بین القولین، فتظهر فی لزوم حمل الألفاظ الواقعة فی کلام الشّارع بلا قرینه علی معانیها اللغویّه مع عدم الثّبوت، و علی

معانیها الشرعیة علی الثبوت، فیما إذا علم تأخر الاستعمال، و فیما إذا جهل التاريخ، ففیه إشکال، و أصالة تأخر الاستعمال مع معارضتها بأصالة تأخر الوضع، لا- دلیل علی اعتبارها تعبدًا، إلا علی القول بالأصل المثبت، و لم یثبت بناء من العقلاء علی التأخر مع الشک، و أصالة عدم الثقل إنما كانت معتبرة فیما إذا شک فی أصل الثقل، لا فی تأخره، فتأمل [۱].

حاصل شده اما بدیهی است که این نوع وضع، کارساز نیست و آن چیزی که در محلّ بحث، مفید می‌باشد این است که در لسان شارع، وضعی را ثابت کنیم و الا در مجموع لسان شارع و متشرّعه وضعی موجود باشد، برای استعمالات شارع اثری ندارد. قوله «نعم حصوله فی خصوص لسانه ۹۶» ممنوع فتأمل».

نمره ثبوت حقیقت شرعیّه و عدم ثبوت آن

[۱]- برای بیان نمره مذکور، متذکر سه فرض می‌شویم:

۱- اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه شویم و استعمالی را در کلام شارع مقدّس بیابیم و بدانیم که آن استعمال، متأخر و پس از وضع شارع- بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه- بوده، در این صورت، ما آن لفظ را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم. فرضاً اگر شارع بگوید «صلّ عند رؤیة الهلال» باید لفظ صلّات را بر معنای شرعی و افعال و هیئات مخصوص حمل کنیم.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۳۴

۲- اما اگر قائل به عدم ثبوت حقیقت شرعیّه شویم تا هنگامی که قرینه‌ای در میان نباشد همان‌طور که در جمله «رأیت اسدا» در صورت عدم وجود قرینه، آن را بر معنای لغوی (حیوان مفترس) حمل می‌کردیم، در محلّ بحث هم اگر شارع فرمود «صلّ عند رؤیة الهلال» باید لفظ صلّات را بر معنای لغوی آن حمل نموده و بگوئیم مقصود شارع از لفظ صلّات، نماز نیست بلکه این است که هنگام رؤیت هلال باید دعا خواند.

خلاصه: بنا بر قول به ثبوت حقیقت شرعیّه، الفاظ عبادات بر معنای شرعی حمل می‌شود و بنا بر قول به عدم ثبوت، بر معنای لغوی حمل می‌گردد. تا اینجا در ثبوت یا عدم ثبوت حقیقت شرعیّه با مشکلی مواجه نیستیم.

۳- اما اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعیّه شدیم و با استعمالی از استعمالات شارع برخورد نمودیم ولی تاریخ استعمال برای ما مجهول بود یعنی ندانستیم که خطاب «صلّ» قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه بوده یا بعد از ثبوت، در این صورت، وظیفه چیست؟ به عبارت دیگر: در صورت ثبوت حقیقت شرعیّه:

الف: اگر بدانیم استعمال «صلّ» بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه، تحقق پیدا کرده، در این صورت، آن را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم.

ب: اگر بدانیم خطاب «صلّ» قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه صادر شده، مثلاً ثبوت حقیقت شرعیّه در سال دوّم بعثت بوده و خطاب مذکور در سال اوّل بعثت، صادر شده در این صورت لفظ صلّات را بر معنای لغوی حمل می‌کنیم.

ج: اگر تاریخ استعمال «صلّ» برای ما مجهول شد و ندانستیم که آیا خطاب مذکور، قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه بوده یا بعد از آن در این صورت، مشکله‌ای در میان است و هرکسی دلیلی به نفع خود اقامه نموده است که مصنّف «ره» ظرف چهار سطر به نحو

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۳۵

اختصار بیان کرده‌اند ولی ما اکنون به نحو مبسوط آن را بیان می‌کنیم.

۱- بعضی خواسته‌اند به اصالت تأخر استعمال، تمسک نمایند و نتیجه بگیرند که استعمال و خطاب «صلّ عند رؤیة الهلال» بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه بوده و در نتیجه خطاب مذکور را باید بر معنای شرعی حمل نمود.

اکنون باید بررسی کنیم تا مشخص شود که تمسک به اصل مذکور، صحیح است یا نه و لذا به طرح دو سؤال می‌پردازیم.

الف: اصالت تأخر استعمال - تأخر حادث - به چه کیفیت دلالت می‌کند که خطاب مذکور را باید بر معنای شرعی حمل نمود؟

ب: اصل مذکور، یک اصل عقلانی است یا شرعی؟

اگر بگوئید اصل مزبور یکی از اصول عقلانی است مفهومش این است که:

اگر ما یقین به حدوث حادثی داشته باشیم اما در تقدّم و تأخر آن شک داشته - مثلاً می‌دانیم زید از مسافرت آمده و اصل حدوث و آمدن از سفر، مسلم است ولی نمی‌دانیم دو روز قبل آمده یا دو روز بعد - در این صورت، عقلاء از اصالت تأخر حادث، کمک می‌گیرند و بنا می‌گذارند که آن حادث مسلم الحدوث، متأخر حادث شده و در لحظات بعدی وجود پیدا کرده است.

در محل بحث: استعمال و خطاب «صلّ» را داریم که مسلماً این حادث، حدوث پیدا کرده و استعمال تحقّق پیدا کرده است اما در تقدّم و تأخر آن شک داریم و نمی‌دانیم قبل از ثبوت حقیقت شرعیّه، حادث شده یا بعد از آن در این گونه موارد، عقلاء طبق قاعده کلیه اصالت تأخر حادث، حکم می‌کنند که استعمال، چون یک امر حادثی است بعداً به وجود آمده پس استعمال مذکور را بر معنای شرعی حمل می‌کنیم نه معنای لغوی.

سؤال: آیا واقعا عقلاء به چنین اصلی اعتناء می‌کنند؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۳۶

جواب: عقلاء برای اصل مذکور، اعتباری قائل نیستند و شما هم می‌توانید به عقلاء مراجعه کنید و ببینید آیا آنها اصلی به نام اصالت تأخر حادث دارند یا نه.

مصنّف «ره» کأنّ فرموده‌اند اگر کسی ادعا کند که عقلاء به اصل مذکور، اعتناء می‌کنند، پاسخ می‌دهیم که برای ما ثابت نشده که بین عقلاء اصلی به نام اصالت تأخر حادث، معتبر باشد و تا مطلب ثابت نشود نمی‌توان به آن استناد نمود.

خلاصه: تمسک به اصالة تأخر حادث به عنوان یک اصل عقلانی مردود است.

اگر بگوئید اصالت تأخر استعمال - حادث - ارتباطی به عقلاء ندارد بلکه یک اصل شرعی و همان استصحاب است و دلیل شرعی بر حجّیت استصحاب داریم و لا تنقض الیقین بالشک، همان‌طور که به استصحاب طهارت و نجاست حجّیت می‌بخشد، در محلّ بحث هم برای ما کارساز و مفید است.

بیان ذلک: در استصحاب به قضیه متیقّنه و مشکوکه نیاز داریم در محلّ بحث، قضیه متیقّنه را چنین ترتیب می‌دهیم که: مثلاً ده سال، قبل الوضع قطعاً آن استعمال نبوده، به وسیله استصحاب، عدم حدوث استعمال را ادامه می‌دهیم تا پنج سال قبل الوضع و همچنین آن را ادامه می‌دهیم تا مقارن وضع و تا بعد الوضع، فرضاً می‌گوئیم استعمال «صلّ عند رؤیة الهلال» دو روز قبل از رحلت نبی اکرم (صلی الله علیه و آله) تحقّق پیدا کرده است - بعد الوضع، خطاب مذکور صادر شده - و در نتیجه، باید آن را بر معنای شرعی و اصطلاحی حمل نمود.

سؤال: آیا مجرای استصحاب مذکور، عدم تحقّق استعمال است یا مجرای آن، تأخر استعمال است؟

واضح است که دو عنوان مذکور با یکدیگر متفاوت هستند.

آیا تأخر استعمال، حالت سابقه دارد؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۳۷

شما از اول، شک داشتید که این استعمال، متأخر از وضع بوده یا نه اگر بخواهید روی عنوان تأخر، استصحاب، جاری کنید، این حالت سابقه ندارد درحالی که یکی از ارکان استصحاب، وجود حالت سابقه و قضیه متیقّنه است و اگر بگوئید ما استصحاب را بر عنوان تأخر جاری نمی‌کنیم بلکه روی عنوان عدم حدوث، جاری می‌نمائیم به همان کیفیت که بیان کردیم که ده سال قبل از وضع، بلا اشکال استعمالی نبوده و ما عدم حدوث استعمال را تا مقارن وضع، تا بعد از وضع - بعد از ثبوت حقیقت شرعیّه - ادامه می‌دهیم

و اگر استعمال، قبلاً نبوده، مقارن نبوده، معنایش این است که متأخر بوده پس ما استصحاب را روی عنوان تأخر، جاری نمی‌کنیم تا شما اشکال کنید حالت سابقه ندارد بلکه روی عنوان عدم حدوث، جاری می‌کنیم و به وسیله «لا تنقض الیقین» عدم حدوث را ادامه می‌دهیم تا بعد الوضع و اگر فرضاً تا یک ساعت بعد الوضع استعمال نبوده و بعداً حادث شده، پس عنوان تأخر، تحقق پیدا می‌کند و ثابت می‌شود که استعمال از وضع، متأخر است و اگر استعمال از وضع، متأخر شد، در نتیجه، لفظ بر معنای شرعی حمل می‌شود. آیا استدلال مذکور، صحیح است؟

استصحاب مذکور، اصل مثبت است یعنی اثر شرعی بر عنوانی بار شده که آن عنوان مستصحب شما نیست بلکه لازمه عقلی مستصحب است.

در محلّ بحث، استصحاب عدم حدوث استعمال فقط می‌گوید «الاستعمال لم يحدث» و زبانش گنگ است و فرضاً اگر از او سؤال کنیم تأخر استعمال را هم ثابت می‌کنی پاسخ می‌دهد نه، به او می‌گوئیم تأخر استعمال ملازم با عدم حدوث استعمال است، جواب می‌دهد که من به ملازم، لازم و ملزوم کاری ندارم و فقط عدم حدوث استعمال را ثابت کردم اما شما از «لم يحدث» می‌خواهید یک نتیجه عقلی بگیرید و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۳۸

بگوئید لازمه عقلی عدم حدوث استعمال تا بعد الوضع این است که استعمال از وضع متأخر باشد و نتیجه هم بر همین تأخر مترتب می‌شود نه بر عدم حدوث استعمال «و هذا اصل مثبت» و اصل مثبت به عقیده مصنف «ره» و بسیاری از محققین، حجّیت ندارد. نتیجه: استصحاب عدم حدوث استعمال نمی‌تواند چیزی را ثابت کند، آری اگر تأخر را ثابت می‌کرد برای ما کارساز و مفید می‌بود اما چون عنوان تأخر، لازم عقلی عدم حدوث استعمال است لذا عنوان مذکور، ثابت نمی‌شود و در نتیجه می‌گوئیم:

اصالت تأخر حادث نه پشتوانه عقلانی دارد و نه از نظر شرعی دلیلی بر حجّیت آن قائم شده است.

اشکال دیگر: شما به اصالت تأخر استعمال، استناد می‌کنید، ممکن است فرد دیگر به اصالت تأخر وضع، استناد نماید زیرا «وضع» - تعینی یا تعینی - هم یکی از حوادث است و شما نمی‌دانید که این وضع، قبل الاستعمال بوده یا بعد الاستعمال و لذا یک اصالت تأخر حادثی هم در وضع جریان پیدا می‌کند و در نتیجه دو اصل، مطرح می‌شود یکی اصالت تأخر استعمال و دیگری اصالت تأخر وضع و آن دو با یکدیگر تعارض و تساقط می‌کنند.

خلاصه: کسانی که به اصالت تأخر استعمال تمسک کرده‌اند، راهشان مردود و غیر قابل اعتناء بود.

۲[۹۷]- بعضی هم خواسته‌اند به اصالت عدم نقل، تمسک کنند و بگویند باید خطاب «صلّ عند رؤیة الهلال» را بر معنای لغوی حمل نمود.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۳۹

توضیح ذلک: اگر ما قائل به ثبوت حقیقت شرعیۀ شدیم معنایش این است که شارع لفظ صلات را از معنای لغوی به معنای شرعی نقل نموده، منقول عنه و منقول الیه هم داریم این گروه معتقدند که: آری ما قائل به حقیقت شرعیۀ هستیم و اصل «نقل» برای ما مسلم است امّا در هنگام استعمال و آن زمانی که خطاب «صلّ» استعمال شد، نمی‌دانیم نقلی بوده یا نه به عبارت دیگر نمی‌دانیم هنگامی که رسول الله (صلی الله علیه و آله) فرمودند «صلّ عند رؤیة الهلال» آیا نقلی بوده یا نه لذا به اصالت عدم نقل، تمسک می‌کنیم و نتیجه می‌گیریم که استعمال مذکور قبل از ثبوت حقیقت شرعیۀ بوده و در این صورت می‌گوئیم خطاب «صلّ» باید بر معنای لغوی حمل شود.

پاسخ به مستدلّین به اصالت عدم نقل: اصل مذکور برخلاف اصالت تأخر حادث یکی از اصول عقلانیّه و دارای پشتوانه است و اگر شما شک کنید که آیا فلان لفظ از معنای لغویش نقل داده شده یا نه می‌توانید به اصل مذکور تمسک نمائید و بگوئید نقلی

صورت نگرفته ولی قدر متیقن اصل مزبور این است که:

عقلاء هنگامی که در اصل نقل، شک داشته باشند به اصالت عدم نقل، تمسک می‌کنند مانند همان مثالی که اخیراً بیان کردیم به‌خلاف محلّ بحث که شما در اصل «نقل» تردیدی ندارید زیرا شما روی مبنای ثبوت حقیقت شرعیّه بحث می‌کنید یعنی یقین دارید که نقلی مطرح بوده و همچنین یقین به ثبوت حقیقت شرعیّه دارید اما در تقدّم و تأخّر آن شک دارید و نمی‌دانید آیا «نقل» قبل از استعمال «صلّ» بوده یا بعد از آن بنابراین اصل «نقل» برای شما مسلم است و اگر چنین شکی داشته باشید:

اولاً امکان دارد بگوئیم که عقلاء در چنین مواردی به اصالت عدم نقل تمسک نمی‌کنند و چنانچه بگوئید ما چنین مطلبی را مسلم نمی‌دانیم پاسخ می‌دهیم که شک هم داشته باشید کافی است، همین مقدار که ادراک نکنید که عقلاء در آن مورد به اصل ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۴۰

العاشر: أنّه وقع الخلاف فی أنّ ألفاظ العبادات، أسامٍ لخصوص الصّحیحه أو للاعمّ [الاعم منها؟]
و قبل الخوض فی ذکر أدلّه القولین، یذکر أمور: [۱].

مذکور، تمسک می‌کنند یا نه، برای عدم جواز تمسک به اصل مذکور کافی است خلاصه اینکه باید یقین کنید که عقلاء در چنین مواردی به اصالت عدم نقل تمسک می‌کنند تا شما هم بتوانید به آن استدلال نمائید.
خلاصه: تمسک به اصالت عدم نقل و همچنین استناد به اصالت تأخّر استعمال هم غیر قابل قبول بود و در فرض مسئله با توجه به ثبوت حقیقت شرعیّه نتوانستیم خطاب «صلّ عند رویه الهلال» و امثال آن را به معنای شرعی یا لغوی حمل کنیم.

امر دهم در صحیح و اعم

اشاره

[۱]- یکی از مباحث مهم و مفصل علم اصول، این است که:

آیا الفاظ عبادات [۹۸]، اسامی برای عبادات صحیح است مثلاً- لفظ صلات فقط اسم برای نماز صحیح است- که از نظر شرعی محکوم به صحت باشد- یا اینکه اگر در مورد فاسد هم استعمال شوند باز داخل در مسما هستند؟
آیا مسمای به این اسامی فقط خصوص عبادات صحیح هست یا اینکه عبادات فاسد هم مسما برای آن اسامی می‌باشند؟
به عبارت دیگر، بین اعلام اختلافی هست که آیا الفاظ عبادات مانند صلات،
ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۴۱

منها: أنّه لا شبهه فی تأتی الخلاف، علی القول بثبوت الحقیقه الشرعیّه، و فی جریانہ علی القول بالعدم [شکال ۹۹].
و غایه ما یمكن أن یقال فی تصویره [۱۰۰]: انّ النزاع وقع- علی هذا- فی أنّ الأصل فی هذه الألفاظ المستعمله مجازاً فی کلام الشّارع، هو استعمالها فی خصوص الصّحیحه أو الأعمّ، بمعنی أنّ أيهما قد اعتبرت العلاقه بینه و بین المعانی اللغویّه ابتداءً، و قد استعمل فی الآخر بتبعه و مناسبتہ، کی ینزل کلامه علیہ مع القرینة الصّارفة عن المعانی اللغویّه، و عدم قرینة أخرى معینة للآخر [۱].

صوم و حج، اسم برای صحیح می‌باشند که در فاسد مجازند یا اسم برای اعم و بر هر دو حقیقتاً اطلاق می‌شود؟
بحث مذکور، بسیار مفصل و محلّ اختلاف است لذا برای تنقیح مطلب، قبل از ذکر ادله طرفین، مقدمه متذکر چند مطلب می‌شویم.

مطلب اول

اشاره

[۱]- آیا فقط کسانی که قائل به ثبوت حقیقت شرعیته هستند، می‌توانند در این بحث

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۴۲

و نزاع، شرکت کنند یا اینکه بحث فعلی ارتباطی به بحث گذشته- حقیقت شرعیته- ندارد و هر کس با هر مبنائی- خواه قائل به ثبوت حقیقت شرعیته یا منکر آن و یا قائل به قول سوّم یعنی قاضی ابو بکر باقلانی [۱۰۱]- می‌تواند در این بحث شرکت کند؟ اما قائلین به ثبوت حقیقت شرعیته به سهولت و وضوح می‌توانند در بحث مذکور شرکت نمایند و بگویند:

شارع مقدّس اسلام که الفاظ عبادات را برای معانی مخترعه وضع کرده- و یا به وضع تعینی وضع شده- آیا موضوع له آن الفاظ را خصوص عبادات صحیح قرار داده یا اعمّ از صحیح و فاسد؟

به عبارت دیگر: فرضا شارع که خواسته لفظ صلات را از معنای لغوی نقل کند و معنای جدیدی برایش وضع نماید، آیا معنای جدید، خصوص نماز صحیح است یا اینکه نماز فاسد هم در موضوع له داخل است لذا می‌گوئیم قائلین به ثبوت حقیقت شرعیته می‌توانند در بحث صحیح و اعم، شرکت نمایند.

اما اگر کسی منکر ثبوت حقیقت شرعیته شد و گفت نه وضع تعینی و نه وضع تعینی مطرح است و هر گاه شارع، لفظ صلات را در معنای جدید استعمال می‌کرده به عنوان مجاز بوده و مجاز مذکور هم همیشه به حال خود باقی است و هیچ گاه چهره حقیقت به خود نگرفته است مانند جمله «رأیت اسدا یرمی» که تا روز قیامت، مجاز است و هر زمان که لفظ اسد را در رجل شجاع استعمال کنیم به قرینه نیاز داریم، او- منکر حقیقت شرعیته- چگونه می‌تواند در بحث صحیحی و اعمی شرکت نماید او که «وضع» و حقیقت جدیدی قائل نیست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۴۳

شرکت منکرین حقیقت شرعیته در بحث صحیحی و اعمی از یک راه تصوّر می‌شود که آن راه صرف تخیل است و از نظر مقام اثبات کسی نمی‌تواند دلیلی بر آن اقامه نماید و آن عبارت است از اینکه:

کسی که منکر حقیقت شرعیته است- و استعمالات را مجازی می‌داند- و در عین حال صحیحی [۱۰۲] هم هست این چنین می‌تواند تصوّر کند و بگوید:

به نظر ما وقتی شارع، لفظ صلات را در معنای جدید استعمال کرده، بین معنای جدید و معنای لغوی، رعایت علاقه نموده است. معنای جدید، صلات صحیح بوده او نماز صحیح را با معنای لغوی مقایسه کرده، اوّلین معنایی را که در نظر گرفته و اصل و مبنا قرار داده همان نماز صحیح بوده است.

آیا شارع بعدا لفظ صلات را در نماز فاسد استعمال نکرده؟ آری اطلاق نموده.

استعمال لفظ صلات در نماز فاسد، مجاز است یا حقیقت؟

به نظر ما- منکرین حقیقت شرعیته- آن هم مجاز است.

بین آن دو مجاز چه تفاوتی است؟

بین آن‌ها دو تفاوت به شرح ذیل موجود است:

۱- هنگامی که شارع مقدّس می‌خواسته لفظ صلات را در نماز صحیح، استعمال نماید، نماز صحیح را با معنای لغوی آن مقایسه و بین آن دو رعایت علاقه نموده است اما وقتی که کلمه صلات را در نماز فاسد استعمال می‌کند دیگر با معنای لغوی کاری ندارد و

استعمالش در نماز فاسد به خاطر تناسبی است که صلات فاسد با نماز صحیح دارد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۴۴

به عبارت دیگر، مجاز دوم به دنبال مجاز اول و در طول مجاز اول است همان‌طور که در کتاب «مطول» ملاحظه کرده‌اید، گاهی تعبیر می‌کنند «به سبک مجاز از مجاز» یعنی از مجازی مجاز دیگر ریخته می‌شود که مجاز دوم دنباله مجاز اول و از فروع مجاز اول است نه اینکه در ردیف مجاز اول باشد در محل بحث هم مطلب چنین است که:

آنچه که در استعمال شارع، اصل و مبنا می‌باشد- آنچه که مجاز اصلی است- عبارت است از استعمال لفظ صلات در نماز صحیح ولی هنگامی هم که شارع، لفظ صلات را در نماز فاسد استعمال می‌کند، آن را با معنای لغوی نمی‌سنجد بلکه آن را با معنای مجازی اصلی مقایسه می‌کند و بین آن دو، رعایت علاقه می‌کند که معنای مجازی دوم از فروع مجاز اول است.

۲- اگر شارع، لفظ صلات را همراه با قرینه صارفه از معنای لغوی استعمال کرد و گفت، بدانید معنای لغوی اراده نشده بلکه معنای جدیدی را اراده کرده‌ام در این صورت بین دو مجاز فرقی است که:

آن مجاز اصلی، دیگر نیازی به قرینه ندارد همان قرینه صارفه از معنای لغوی که آمد لفظ را از معنای حقیقی کنار می‌زند و همین امر باعث می‌شود که لفظ بر معنای صحیح حمل شود اما اگر بخواهد معنای مجازی دوم- صلات فاسد- را اراده نماید نیاز به دو قرینه دارد.

الف: قرینه صارفه از معنی حقیقی ب: قرینه دیگری هم لازم است که لفظ را به مجاز فرعی- مجازی که از فروع و شعب مجاز اصلی است- بکشاند.

خلاصه: اگر کسی بخواهد منکر حقیقت شرعیه شود و در عین حال در بحث صحیحی و اعمی شرکت کند باید به کیفیت مذکور وارد بحث شود.

تذکر: ممکن است کسی منکر حقیقت شرعیه شود و قول اعمی را اختیار نماید، این

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۴۵

و أنت خبیر بآئه لا یکاد یصحّ هذا، إلا إذا علم أن العلاقة إنما اعتبرت كذلك، و أنّ بناء الشّارع فی محاوراته، استقرّ عند عدم نصب قرینه آخری علی إرادته، بحيث کان هذا قرینه علیه، من غیر حاجه إلی قرینه معینة آخری، و أنّی لهم بإثبات ذلك [۱].

که ما مثال را بنا بر قول صحیحی بیان کردیم، علتش آن بود که مثال واضح و روشنی بود.

[۱]- راه و کیفیت شرکت منکرین حقیقت شرعیه در بحث صحیحی و اعمی همان بود که بیان کردیم و آن راه از نظر مقام تصوّر، خوب است ولی از نظر مقام اثبات، نیاز به دلیل دارد و برای کشف چنین مطلبی دو موضوع باید روشن شود.

اولاً احراز نمائیم که شارع مقدّس در مقام رعایت علاقه، صلات صحیح را طرف سنجش قرار داده نه نماز فاسد را و ما راهی برای کشف آن نداریم، از چه طریقی می‌توانیم احراز کنیم که شارع وقتی می‌خواسته لفظ صلات را در معنای جدید استعمال نماید، اول نماز صحیح را طرف مقایسه قرار داده و نماز صحیح را مجاز اصیل و نماز فاسد را در دنبال آن قرار داده و ...

ثانیاً: نکته: ما در تمام مجازات به دو قرینه نیازمندیم یکی قرینه صارفه که ما را از معنای حقیقی منصرف کند و دیگری قرینه معینه تا معنای مراد را برای ما مشخص نماید اما گاهی هم چنین است که همان قرینه صارفه، قرینه معینه هم هست.

مثال: کلمه «یرمی» در جمله «رأیت اسدا یرمی» دارای دو نقش است الف: ذهن ما را از حیوان مفترس منصرف می‌کند ب: به ما می‌فهماند که مقصود متکلم، رجل شجاع بوده نه گرگ یا پلنگ زیرا آن دو هم معنای مجازی و آنها هم در شجاعت به اسد، شباهت دارند.

از کجا متوجه می‌شویم که مقصود از «یرمی» رجل شجاع بوده؟

«رمی» از خصوصیات انسان است و در حیوان تحقق پیدا نمی‌کند لذا می‌گوئیم

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۴۶

و قد انقذ بما ذكرنا تصوير النزاع - على ما نسب إلى الباقلانی - و ذلك بأن يكون النزاع، في أن قضیة القرینة المضبوطة التي لا يتعدى عنها إلا بالأخرى - الدالة على أجزاء المأمور به و شرائطه - هو تمام الأجزاء و الشرائط، أو هما في الجملة، فلا تغفل [۱].

«یرمی» دارای دو نقش است اما شما در ما نحن فيه ادعای بالاتری می‌کنید و می‌خواهید بگوئید وقتی شارع، قرینه صارفه از معنای لغوی صلوات اقامه کرده دیگر لازم نیست قرینه‌ای بیاورد که مقصود صلوات صحیح است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند: در صورتی این حرف را می‌پذیریم که ثابت شود شارع، چنین مطلبی را بناگذاری کرده، مثلاً گفته باشد ایها الناس بدانید که هرگاه من لفظ صلوات را با قرینه صارفه آوردم، دیگر نیازی به قرینه معینه بر معنای صحیح، لازم نیست و مراد من همان صلوات صحیح است.

آری اگر مطلب مذکور ثابت بود ما می‌پذیرفتیم ولی شما دلیلی بر این بناگذاری ندارید درحالی که تمام مجازات هم قرینه صارفه و هم قرینه معینه لازم دارند.

خلاصه: راه مذکور برای شرکت منکرین حقیقت شرعی در بحث صحیحی و اعمی تصویرا و تخیلا خوب است ولی از نظر اثبات، دلیلی ندارد.

کلام باقلانی ۱۰۳

[۱] - یکی دیگر از اقوال در بحث حقیقت شرعی، منسوب به باقلانی است او نظر خاصی دارد و می‌گوید:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۴۷

الفاظ عبادات، مانند صوم و صلوات اصلا در معانی شرعی استعمال نشده بلکه در همان معانی لغوی استعمال گشته‌اند و استعمال در معنای جدید، مطرح نیست - یا از جهت اینکه معنای جدید را منکر است یا به خاطر اینکه معنای جدید، ربطی به استعمال ندارد و معنای جدید را ما از راه دیگر استفاده می‌کنیم -

باقلانی می‌گوید لفظ صلوات در معنای جدید، استعمال نشده، نه به صورت حقیقت که نامش را حقیقت شرعی بگذاریم و نه به صورت مجاز که منکرین حقیقت شرعی معتقدند.

سؤال: معنای جدید را از چه طریقی به دست می‌آوریم؟

جواب: او معتقد است قرینه‌ای در میان است که آن قرینه معنای جدید را افاده می‌کند نه لفظ صلوات و صوم و ...

لفظ صلوات فقط معنای حقیقی و لغوی اول، یعنی جزء دعائی را برای شما مشخص می‌کند اما بقیه اجزاء مانند رکوع، سجود و تکبیر از لفظ دیگری استفاده می‌شود که ما آن را قرینه عامه می‌نامیم لازم به تذکر است که آن قرینه دو ویژگی دارد:

الف: ... و ذلك بان يكون النزاع في ان قضیة القرینة المضبوطة «التي لا يتعدى عنها الا بالآخرى ...» یعنی اگر شارع بخواهد مطلب دیگری را افاده کند، باید آن قرینه را حذف و به جای آن، قرینه و دال دیگری بیاورد.

ب: ... الدالة على أجزاء المأمور به و شرائطه هو تمام الاجزاء و الشرائط او هما في الجملة.

سؤال: آیا باقلانی می‌تواند در بحث صحیحی و اعمی شرکت نماید؟ [۱۰۴]

ایضاح الکفایه؛ متن ج ۱؛ ص ۱۴۷

اب: آری منتها باید لفظ صلوات را از بحث، جدا و کلام را روی آن قرینه داله عامه پیاده نمائیم و بگوئیم:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۴۸

و منها: أن الظاهر أن الصَّيْحَةَ عند الكلِّ بمعنى واحد، و هو التَّماميَّة، و تفسیرها بإسقاط القضاء - كما عن الفقهاء - أو بموافقته الشَّرِيعَةَ - كما عن المتكلمين - أو غير ذلك، إنما هو بالمهم من لوازمها؛ لوضوح اختلافه بحسب اختلاف الأنظار، و هذا لا - يوجب تعدد المعنى، كما لا يوجب اختلافها بحسب الحالات من السفر، و الحضر، و الاختيار، و الاضطرار إلى غير ذلك، كما لا يخفى. و منه ينقدح أن الصَّيْحَةَ و الفساد أمران إضافيَّان، فيختلف شيء واحد صحَّه و فسادا بحسب الحالات، فيكون تامًا بحسب حاله، و فسادا بحسب أخرى، فتدبر جيداً [۱].

مقتضای آن قرینه عامه‌ای که همیشه همراه صلوات هست و دلالت بر اجزاء و شرائط می‌کند، نماز صحیح - تام الاجزاء و الشرائط - است یا اینکه مقتضای آن قرینه، اعم از صحیح و فاسد است. قوله «فلا تغفل» اشاره به این است که: بنا بر آنچه گفته شد، نزاع، مربوط به الفاظ عبادات نمی‌شود و بحث اصلی از لفظ صوم و صلوات بیرون می‌رود و باید روی همان قرینه بحث کرد. تذکر: کلام باقلانی از اوضح باطلات است و ما در صدد بیان صحّت و سقم آن نیستیم فقط روی مبنا، بحث را ادامه دادیم.

مطلب دوم «معنای صحّت»

[۱] - معنای «صحّت» و «صحیح» چیست؟ تقریباً در هر علمی برای صحّت یک معنایی در نظر گرفته‌اند.

فقهها، گفته‌اند عمل صحیح آن است که به دنبالش اعاده و قضاء نباشد به عبارت

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۴۹

دیگر، نماز صحیح آن است که مسقط قضاء و اعاده باشد بنابراین در علم فقه، صحّت به «اسقاط القضاء [۱۰۵]» تعریف شده است. علماء علم کلام چون به استحقاق ثواب و رهائی از عقاب نظر دارند، صحّت را به معنای موافقت الشَّرِيعه معنا کرده‌اند. اطباء، معنای صحّت را اعتدال مزاج و مرض را انحراف مزاج می‌دانند.

سؤال: آیا تعاریف مختلفی که در علوم گوناگون از صحّت شده، باعث می‌شود که واقعا صحّت، معانی مختلفی داشته باشد؟

جواب: صحّت به معنای «تمامیت» است و معنای مذکور همیشه و در همه جا ساری و جاری است منتها اثرش به حسب انظار، مختلف می‌شود مثلاً - چون نظر فقهاء به وجوب قضاء و سقوط قضاء است، لذا فرموده‌اند صحیح آن است که مسقط قضاء باشد درحالی که معنای صحّت، اسقاط القضاء نیست. و چون نظر متکلمین به استحقاق ثواب و رهائی از عقاب است لذا صحّت را به موافقت الشَّرِيعه معنا کرده‌اند و الا در حقیقت، بین آنها اختلافی نیست. صحّت به معنای تمامیت و تام الاجزاء و الشرائط بودن است و معنای مذکور در تمام موارد جاری است منتها آثارش متفاوت است و شاهدش این است که:

صحّت به حسب حالات مکلف در سفر، حضر، اختیار و اضطرار مختلف می‌شود و حال آنکه معنای صحیح و صحّت یکی است و اختلاف افراد، باعث اختلاف معنا نمی‌شود مثلاً نماز صحیح در سفر دو رکعت، در حضر چهار رکعت و عکس آنها باطل است و همچنین در حال اضطرار و مرض، نماز جالسا خوانده می‌شود ولی در حال

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۵۰

و منها: أنه لا بد [۱۰۶] - علی کلا- القولین - من قدر جامع فی البین، کان هو المسمی بلفظ کذا، و لا إشکال فی وجوده بین الأفراد الصّحیحة، و امکان الإشارة إليه بخواصه و آثاره، فإنّ الاشتراک فی الأثر کاشف عن الاشتراک فی جامع واحد،

اختیار قائما باید خوانده شود و حال آنکه تمامی آنها در مواضع خود صحیح هستند و صحیح بیش از یک معنا ندارد لذا معلوم می‌شود که معنای صحت عبارت است از تمامیت و تمامیت در مورد فردی دو رکعت و در حق شخص دیگر چهار رکعت است و ...

یادآوری: بیاض و سواد، دو عرض متضاد هستند اگر شیء متّصف به بیاض شد، امکان ندارد اتّصاف به سواد هم پیدا کند به‌خلاف صحت و فساد که دو امر اعتباری می‌باشند و ممکن است هر دو در یک مورد جمع شوند اما به حسب حالات فرق بکنند مثلا نماز چهار رکعتی هم اتّصاف به صحت و هم اتّصاف به فساد پیدا می‌کند منتها عنوان صحت در مورد شخص حاضر و عنوان فساد در مورد فرد مسافر تحقق پیدا می‌کند لذا هیچ‌گاه نمی‌توان به طور کلی حکم به صحت یا فساد نماز نمود.

اگر گفتند نماز چهار رکعتی صحیح است یا فاسد، شما نمی‌توانید حکم به صحت مطلق کنید و نمی‌توانید حکم به فساد مطلق نمائید نماز چهار رکعتی برای فرد صحیح و حاضر، صحیح و همین نماز برای فرد مسافر، محکوم به بطلان است و مانعی ندارد که عمل واحد به لحاظ حالات مختلف، هم اتّصاف به صحت و هم اتّصاف به فساد [۱۰۷] پیدا کند خلاصه اینکه صحت و فساد دو امر اعتباری هستند نه دو عرض حقیقی متضاد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۵۱

يؤثر الكلّ فيه بذاک الجامع، فيصحّ تصوير المسمی بلفظ الصّلاة مثلا: بالناهیة عن الفحشاء، و ما هو معراج المؤمن، و نحوهما [۱].

مطلب سوّم

«تعیین قدر جامع بنا بر قول صحیحی»

[۱] - یکی از مقدمات بسیار مهمی که مصنف «ره» در بحث صحیح و اعم ذکر می‌کنند [۱۰۸] و از آن نتیجه می‌گیرند که حق با صحیحی می‌باشد نه اعمی عبارت است از اینکه:

آیا صلوات و سایر الفاظ عبادات، وضعشان عام و موضوع له آنها هم عام است یعنی از قبیل اسماء اجناس هستند یا اینکه وضع آنها عام ولی موضوع له آنها خاص و از قبیل حروف [۱۰۹] هستند؟

چه قول صحیحی و چه قول اعمی را بپذیریم ظاهر، این است که در عبادات، وضع عام و موضوع له هم عام است [۱۱۰] - یعنی لفظ صلوات مانند سایر اسماء اجناس است - که یک عنوان و معنای کلی را در نظر می‌گیرند و لفظ را برای آن معنای کلی وضع می‌کنند.

خلاصه: حال که موضوع له الفاظ عبادات بنا بر قول صحیحی و اعمی عام شد، باید یک کلی و قدر جامعی در میان باشد تا شامل تمام مصادیق شود منتها بنا بر قول صحیحی شامل مصادیق صحیح شود و بنا بر قول اعمی شامل افراد صحیح و فاسد گردد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۵۲

با توجه به نکته مذکور، مصنف «ره» درصددند نتیجه‌ای بگیرند که:

اکنون که موضوع له الفاظ عبادات، مانند اسماء اجناس، عام و کلی شد، آیا صحیحی و اعمی هر دو می‌توانند آن معنای عام و کلی را تصور کنند یا نه؟

هدف مصنف «ره» این است که ثابت کنند که صحیحی می‌تواند یک معنای کلی تصور نماید ولی اعمی نمی‌تواند تا از همین راه قول اعمی را باطل کنند.

توضیح ذلک: ما از بین مصادیق نماز صحیح می‌توانیم قدر جامعی به دست آوریم که شامل تمام مصادیق نماز شود.

سؤال: آن معنای کلی و قدر جامع چیست؟

جواب: ما می‌توانیم به آن عنوان عام اشاره کنیم اما لازم نیست که یک اسم خاصی برایش تعیین و به شما معرفی کنیم یعنی از راه آثار و خواصش آن را برای شما تعیین کنیم مثلا می‌گوئیم موضوع له نماز صحیح، آن است که الف: ناهی از فحشاء و منکر باشد- چون نهی از فحشاء و منکر، اثر نماز صحیحی است که واجد اجزاء و شرائط باشد- ب: «قربان کلّ تقی» باشد. ج: معراج مؤمن باشد یعنی از راه آثار می‌توانیم آن جامع را معرفی نمائیم و بگوئیم موضوع له صلوات، آن است که دارای اوصاف مذکور باشد و درعین حال اگر از ما سؤال کنند که شما صحیحی‌ها که موضوع له لفظ صلوات را یک عنوان عام و کلی و منطبق بر مصادیق می‌دانید، آن کلی چیست؟ در پاسخ می‌گوئیم از نام آن کلی اطلاع نداریم ولی از راه آثارش می‌توانیم آن را به شما معرفی نمائیم. به‌علاوه شما این قاعده کلی را هم شنیده‌اید که:

اگر دو شیء، دو فرد یا دو موضوع در یک اثر، شریک یا در یک حکم مشترک بودند باید بین آن‌ها یک قدر جامعی باشد و الا نمی‌شود دو شیء به تمام معنا با یکدیگر متباین باشند و درعین حال در یک اثر، مشترک باشند بلکه از اشتراک در اثر، کشف

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۵۳

و الإشکال [۱۱۱] فیه:- بأنّ الجامع لا یکاد یکون أمرا مرکبا؛ إذ کلّ ما فرض جامعا یمکن أن یکون صحیحا و فاسدا؛ لما عرفت، و لا أمرا بسیطا، لأنّه لا یخلو: اما أن یکون هو عنوان المطلوب، أو ملزوما مساویا له، و الأوّل غیر معقول؛ لبداهه استحالة أخذ ما لا یتأتی إلا من قبل الطلب فی متعلّقه، مع لزوم الترادف بین لفظه الصیلة و المطلوب، و عدم جریان البراءة مع الشک فی أجزاء العبادات و شرائطها لعدم الإجمال- حیثند- فی المأمور به فیها، و إنّما الإجمال فیما یتحقّق به، و فی مثله لا مجال لها، كما حقّق فی محلّه، مع أنّ المشهور القائلین بالصّحیح، قائلون بها فی الشک فیها، و بهذا یشکل لو کان البسیط هو ملزوم المطلوب أيضا [۱].

می‌کنیم که در قدر جامعی هم اشتراک برقرار است.

خلاصه اینکه ما صحیحی‌ها توانستیم و لو از راه آثار و نتایج نماز، یک عنوان کلی برای شما معرفی کنیم که جامع تمام افراد صحیح نماز و مخرج جمیع افراد فاسده باشد.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید شما صحیحی‌ها نمی‌توانید برای موضوع له صلوات یک جامع و کلی که منطبق بر تمام مصادیق صحیح باشد، تصور کنید زیرا آن عنوان عامی را که می‌خواهید موضوع له قرار دهید یا مرکب است و یا بسیط و التزام به هیچ‌یک از آن دو صحیح نیست و شقّ سوّمی هم ندارد. ما اینک به توضیح آن دو صورت می‌پردازیم.

الف: اگر بخواهید موضوع له را امر مرکبی قرار دهید سؤال می‌کنیم که آن مرکب چیست آیا نماز چهار رکعتی است، یا دو رکعتی و آیا نماز ده جزئی است یا نه جزئی یا هشت جزئی و ...

هیچ کدام از آنها نمی‌تواند موضوع له قرار گیرد علتش هم همان نکته‌ای است که

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۵۴

خودتان در توضیح معنای «صحت» بیان کردید که:

ما نمی‌توانیم یک نماز صحیح داشته باشیم که به طور کلی و در تمام حالات و نسبت به همه افراد، ائصاف به صحت داشته باشد زیرا «صحت» و «فساد» دو امر اضافی و اعتباری هستند و شاهدش این است که صحت به حسب حالات مکلف - در سفر، حضر اختیار و اضطرار - مختلف می‌شود مثلاً نماز صحیح در سفر دو رکعت و در حضر چهار رکعت و عکس آن فاسد است لذا شما هیچ مرگی را نمی‌توانید موضوع له قرار دهید و هرچه را به عنوان جامع، تصوّر کنید در یک حالت، صحیح و همان نماز ممکن است در حال دیگر، محکوم به فساد باشد.

خلاصه: شما صحیحی‌ها هیچ مرگی را نمی‌توانید موضوع له صلات قرار دهید.

ب: امر بسیط هم نمی‌تواند موضوع له صلات باشد زیرا:

۱- ممکن است بگوئید نماز برای عنوان «مطلوب» - امر بسیط - وضع شده و عنوان مذکور، جامع بین افراد و مصادیق صحیح است زیرا نمازهای باطل که مطلوبیتی ندارد.

۲- ممکن است عنوان بسیط دیگری را موضوع له لفظ نماز قرار دهید اما بگوئید نام آن را نمی‌توانیم مشخص نمائیم ولی می‌دانیم که عنوان «مطلوب» با آن عنوان ملازم است - عنوان مطلوب لازم مساوی آن است نه اینکه «مطلوب» لازم اعمش باشد که گاهی با غیر آن هم تحقق پیدا کند - و هرکجا آن عنوان باشد «مطلوب» هم همراهش هست به علت اینکه آن عنوان فقط شامل افراد صحیح می‌شود و در مورد افراد و مصادیق صحیح همیشه عنوان «مطلوب» تحقق دارد.

خلاصه: بنا بر قول صحیحی عنوان بسیطی که ممکن است موضوع له لفظ صلات باشد یکی عنوان «مطلوب» و دیگری عنوان مجهولی است که «مطلوب» ملازم با آن باشد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۵۵

مستشکل می‌گوید هیچ‌یک از دو عنوان بسیط مذکور نمی‌تواند موضوع له صلات قرار گیرد و ابتداء سه دلیل [۱۱۲] اقامه می‌کند که عنوان «مطلوب» نمی‌تواند موضوع له باشد و سپس به دلیل سوم خود اشاره می‌کند و می‌گوید «و بهذا یشکل لو كان البسيط هو ملزوم المطلوب ایضاً» و اما آن سه دلیل:

۱- ابتداء، دلیل دوم را بیان می‌کنیم که: اگر لفظ صلات برای عنوان «مطلوب» وضع شده باشد، لازم‌ه‌اش این است که کلمه «صلات» و کلمه «مطلوب» مانند لفظ انسان و بشر مترادفان باشند درحالی که وجدانا می‌بینیم بین صلات و «مطلوب» هیچ‌گونه ترادفی نیست و انسان از شنیدن لفظ صلات به عنوان «مطلوب» انتقال پیدا نمی‌کند و از شنیدن عنوان «مطلوب» هم توجه به «صلات» پیدا نمی‌کند.

۲- دلیل دیگر که نیاز به دقت بیشتری هم دارد عبارتست از اینکه: عنوان «مطلوب» عنوانی است که از ناحیه امر، عارض صلات می‌شود یعنی وقتی امر الهی به صلات تعلق گرفت - بعد از تعلق طلب - عنوان «مطلوب» تحقق پیدا می‌کند و قبل از اینکه عنوانی متعلق طلب قرار گیرد نمی‌توان گفت «هذا مطلوب» خلاصه اینکه عنوان «مطلوب» متأخر از طلب و امر است. حال اگر شما - صحیحی‌ها - صلات را به عنوان «مطلوب» معنا کنید، صلات که خودش موضوع حکم است و تقدّم بر حکم دارد و رتبه‌اش قبل از حکم است. از طرفی وقتی که به سراغ موضوع می‌آئیم می‌گوئید معنای صلات «مطلوب» است بنابراین باید اول «مطلوب» تحقق پیدا کند تا موضوع درست شود و حکم به آن تعلق گیرد درحالی که تا حکم تعلق نگیرد، عنوان «مطلوب» محقق نمی‌شود پس چیزی که در دنبال امر و طلب باید تحقق پیدا کند، شما در رتبه قبل

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۵۶

از امر آوردید، در رتبه موضوع آوردید و در معنای صلات عنوان «مطلوب» را اخذ کردید نتیجه‌اش این می‌شود که:

«مطلوب» هم بر طلب تقدّم و هم از طلب، تأخّر دارد و امکان ندارد که «مطلوب» هم متقدّم بر طلب و هم متأخّر از طلب باشد. خلاصه دلیل دوّم: عنوان «مطلوب» یعنی عنوان مأمور به و عنوان مأمور به بعد از تعلق امر، محقق می‌شود ولی شما قبل از تعلق امر، صلات موضوعی را معنا می‌کنید و می‌گوئید یعنی «مطلوب» لذا عنوان مطلوب هم بر طلب، تقدّم و هم از طلب، تأخّر پیدا می‌کند و این دور و مستحیل است.

۳- قبل از بیان دلیل سوّم متذکّر دو نکته می‌شویم:

الف: مشهور از اصولیون، قول صحیحی را اختیار کرده‌اند.

ب: مشهور در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی گفته‌اند به اصالت البراءة تمسک می‌کنیم نه اصالة الاشتغال فرضاً اگر می‌دانیم نماز، دارای نه جزء است اما نمی‌دانیم جزء دهمی بنام سوره دارد یا نه و همچنین اگر ندانیم فلان شیء برای نماز شرطیت دارد یا نه در این صورت اگر دلیل و روایتی نداشته باشیم، مشهور گفته‌اند می‌توان به اصالت البراءة رجوع و جزئیت مشکوک الجزئیة را رفع نمود.

حال، مستشکل از دو نکته مذکور استفاده‌ای کرده و می‌گوید:

اگر موضوع له صلات، عنوان «مطلوب» باشد دیگر در بحث اقل و اکثر ارتباطی کسی نمی‌تواند به براءت تمسک کند بلکه باید به اصالت الاشتغال تمسک کرد مثلاً خداوند متعال فرموده است «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»* یعنی آن چیزی که مطلوب من است باید تحقق پیدا کند حال اگر شما نماز نه جزئی را اتیان نمودید و سوره مشکوک الجزئیة را ترک نمودید، نمی‌دانید که مطلوب الهی در خارج تحقق پیدا کرده یا نه زیرا در محلّ

ایضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۵۷

بحث، عنوان مأمور به «مطلوب» است و باید در خارج واقع شود و با اتیان نماز بدون سوره نمی‌دانید که مأمور به تحقق پیدا کرد یا نه و به اصطلاح شک در محصل دارید یعنی عنوان مأمور به برای شما مشخص است اما نمی‌دانید در خارج واقع شده یا نه. یا مثلاً شما وظیفه داشتید که لباستان را غسل نمائید حال، مختصری آن را تطهیر کردید اما نمی‌دانید که عنوان غسل تحقق پیدا کرد یا نه، تا هنگامی که علم به حصول عنوان غسل پیدا نکنید نباید از انجام آن تکلیف، خودداری کنید.

خلاصه دلیل سوّم: مستشکل می‌گوید اگر عنوان «مطلوب» موضوع له لفظ صلات باشد دیگر مشهور در شک در جزئیت و امثال آن، حقّ تمسک به براءت ندارد زیرا در این صورت، عنوان شک در محصل مطرح است و در موارد شک در محصل، همه قائل به احتیاط هستند.

یادآوری: در صورتی که موضوع له لفظ صلات را عنوان ملازم با «مطلوب» قرار دهیم مستشکل، همین دلیل سوّم را جاری می‌داند و می‌گوید:

اگر عنوان بسیطی موضوع له لفظ صلات باشد که عنوان مطلوب با آن، ملازم باشد، طبق مبنای مذکور، شما در شک در جزئیت و شرطیت حقّ رجوع به براءت ندارید زیرا اگر نماز نه جزئی را اتیان کردید و سوره مشکوک الجزئیة را ترک نمودید، نمی‌دانید آن عنوانی که «مطلوب» لازم آن هست آیا تحقق پیدا کرد یا نه لذا باید اصالة الاشتغال جاری نمائید در حالی که مشهور در موارد شک در جزئیت و امثال آن اصالت البراءة جاری می‌نمایند.

خلاصه اشکال: نه یک امر مرکب می‌تواند قدر جامع بین افراد صحیح باشد و نه یک امر بسیط به نام «مطلوب» و نه یک امر بسیط دیگری به عنوان اینکه «مطلوب» لازمه آن باشد و در نتیجه به نظر مستشکل، صحیحی نمی‌تواند یک جامع و یک معنای

ایضاح الکفایة، متن ج ۱، ص: ۱۵۸

[و الاشکال ...] مدفوع، بأنّ الجامع إنّما هو مفهوم واحد منتزع عن هذه المركبات المختلفة زیادة و نقیصة. بحسب اختلاف الحالات،

متَّحد معها نحو اتِّحاد، و فی مثله یجری البراءة، و إنّما لا تجری فیما إذا كان المأمور به أمرا واحدا خارجیا، مسببا عن مرگب مردّد بین الأقلّ و الأكثر، كالطَّهارة المسبَّبة عن الغسل و الوضوء فیما إذا شكَّ فی أجزاءهما هذا علی الصَّحیح [۱].

عامی نسبت به خصوص افراد صحیح تصوّر کند.

[۱]- جواب: مصنّف «ره» در پاسخ به اشکال خصم، چنین فرموده‌اند که:

ما موضوع له لفظ صلوات را امر مرگب نمی‌دانیم و همچنین موضوع له آن را عنوان بسیط «مطلوب» هم نمی‌دانیم بلکه می‌گوئیم موضوع له صلوات، عنوان بسیطی است که «مطلوب» ملازم با آن هست منتها همان‌طور که قبلا توضیح دادیم نام آن عنوان برای ما مجهول است و اگر عنوان آن برای ما مشخص بود، روی آن عنوان خاص بحث می‌کردیم. ولی از طریق اینکه لازم آن «مطلوب» هست - و یا از راه آثاری [۱۱۳] که برایش ذکر کردیم - آن را می‌شناسیم. لازم به تذکر است که آن مفهوم بسیط از افراد مختلف صلوات به اختلاف حالات سفر، حضر، اختیار و اضطرار، انتزاع می‌شود که اجزایش کم و زیاد می‌شود.

یادآوری: شما - مستشکل - گفتید لازمه این احتمال این است که در مورد شکّ در جزئیّت و شرطیّت عبادات نمی‌توانیم به براءت تمسک نمائیم بلکه باید به اصالت الاشتغال رجوع نمود، ما اشکال مذکور را به این نحو پاسخ می‌دهیم که: شکّ در محصّل و آن جائی که اصالت الاحتیاط جاری می‌شود در موردی است که محصّل و متحصّل دو امر واقعی باشند مثلا بعضی معتقدند که در مورد غسل و وضوء،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۵۹

یک اعمال ظاهریه داریم که همان غسلات و مسحات است و یک حقیقت دیگر داریم به نام طهارت باطنیه که از غسلات و مسحات حاصل می‌شود و مأمور به همین طهارت حاصله از غسلات و مسحات است و مسأله سبب و مسبب مطرح است [۱۱۴]. طبق این مبنا اگر وضوء یا غسل، یک جزء مشکوک الجزئیّه داشته باشد کسی نمی‌تواند اصل براءت جاری کند بلکه باید به اصالت الاشتغال تمسک نماید چون نمی‌داند با وضوی خالی از جزء مشکوک آیا آن طهارت واقعیّه حاصل شده یا نه لذا وظیفه‌اش این است که آن طهارت معنوی را تحصیل نماید.

همان‌طور که ملاحظه کردید در این قبیل موارد، محصّل و متحصّل، دو امر واقعی هستند یکی غسلات و مسحات وضوئی و غسلی و دیگری همان طهارت معنوی است به خلاف محلّ بحث که:

در باب صلوات و امثال آن اگر بگوئیم موضوع له آن یک عنوان بسیطی است که عنوان «مطلوب» لازمه آن است، عنوان مذکور با عنوان نماز صحیح، محصّل و متحصّل، سبب و مسبب نیست بلکه یک عنوان اعتباری و انتزاعی است تا اینکه شامل افراد صحیح شود و تقریبا مانند کلی طبیعی و افراد است که ما در خارج، دو وجود نداریم. آیا اگر زید در خارج، تحقّق پیدا کرد ما دو وجود پیدا کرده‌ایم، یکی فرد و دیگری انسان؟ مسلما دو وجود مطرح نیست بلکه انسان، یک کلی و منطبق بر تمام مصادیق است. در محلّ بحث هم موضوع له لفظ صلوات، آن عنوان بسیط است که عنوان مذکور، منطبق بر نمازهای صحیح است نه اینکه متحصّل از نمازهای صحیح باشد به خلاف باب غسل و وضوء که طبق آن مبنا، طهارت واقعیّه از وضوء و غسل

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۶۰

و أمّا علی الأعمّ، فتصویر الجامع فی غایة الإشکال، فما قیل فی تصویره أو یقال، وجوه:

أحدها: أن یكون عبارة عن جملة من أجزاء العبادة، كالأركان فی الصلاة مثلا و كان الزائد علیها معتبرا فی المأمور به لا فی المسمی. و فیہ ما لا یخفی، فإنّ التسمیة بها حقیقه لا تدور مدارها، ضرورة صدق الصیلة مع الإخلال ببعض الأركان، بل و عدم الصدق علیها مع الإخلال بسائر الأجزاء و الشرائط عند الأعمی [۱].

حاصل می‌شود اما در نماز، آن عنوان بسیط معهود از نماز حاصل نمی‌شود بلکه منطبق بر نماز صحیح است و نسبت بین نماز صحیح و آن عنوان کلی، نسبت فرد و مصداق است لذا در چنین مواردی که ما دو وجود خارجی و دو امر واقعی و مشخص نداریم - بلکه یک نحو، اتحادی برقرار است - اگر شک نمائیم که مثلا سوره، جزئیت دارد یا نه نمی‌گوئیم مأمور به برای ما مشخص است و شک ما در محصل است پس باید اصالت الاشتغال جاری کرد. - بلکه به اصالت البراءة تمسک می‌نمائیم - چون عنوان محصل و متحصّل، مطرح نیست بنابراین ما - صحیحی‌ها - می‌توانیم یک قدر جامع تصوّر نمائیم اما تصویر جامع برای اعمی در غایت اشکال است که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

تعیین قدر جامع بنا بر قول اعمی

[۱] - اکنون بررسی می‌کنیم تا ببینیم آیا اعمی می‌تواند یک قدر جامع تصوّر کند که هم شامل عبادات صحیح و هم شامل عبادات فاسد شود یا نه.

تصویراتی که برای قدر جامع گفته شده یا ممکن است کسی بگوید عبارتند از:

الف: موضوع له الفاظ عبادات - مثلا - نماز - عبارت است از اجزائی که جنبه رکبیت دارد مثلا - در نماز، پنج رکن داریم ما هم می‌گوئیم همان پنج رکن، موضوع له لفظ
ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۶۱

صلوات است. اگر ارکان خمسه، تحقّق داشته باشد، صلوات هم تحقّق دارد و چنانچه یکی از آن پنج رکن از بین برود عنوان نماز هم منتفی می‌شود.

لازم به تذکر است که اگر کسی عمدا در مقام عمل فقط پنج رکن را اتیان کند نمازش صحیح نیست اما عنوان نماز محفوظ است و ما - اعمی‌ها - به دنبال تصویر جامع برای صلوات صحیح نیستیم بلکه در صدد تصویر جامعی هستیم که هم شامل افراد صحیح شود و هم افراد فاسد را در بر گیرد.

سؤال: سایر اجزاء و شرائط نماز چه عنوانی دارند؟

جواب: به سایر اجزاء و شرائط، امر تعلق گرفته، جزء مأمور به هستند و در مقام امتثال باید آنها را هم اتیان نمود اما در نام و موضوع له لفظ صلوات مدخلیتی ندارند.

مرحوم مصنف دو ایراد به قدر جامع مذکور گرفته که عبارتند از:

۱- اشکال اول: اگر موضوع له صلوات، نفس ارکان باشد، می‌باید نفس ارکان، ملاک و میزان صدق عنوان نماز باشد - وجودا و عدما - درحالی که این چنین نیست مثلا - در موردی که انسان تمام اجزاء، شرائط و ارکان نماز را اتیان کند اما نسبت به یک رکن مانند قیام متصل به رکوع اخلال نماید بنا بر قول اعمی هیچ‌گونه مناقشه‌ای در صدق عنوان صلوات نیست و می‌توان گفت «هذه صلوات» منتها صلوات فاسد و غیر صحیح هست.

و همچنین گاهی از اوقات می‌بینیم تمام ارکان نماز تحقّق دارد، مع ذلک عنوان صلوات بر آن صدق نمی‌کند مانند کسی که تمام ارکان نماز را اتیان می‌کند، فرضا نسبت به موالات، اخلال می‌ورزد - موالات که از ارکان نماز نیست - و مقداری ورزش و حالت جست‌وخیز پیدا می‌کند در این صورت، موالات نماز فوت شده [۱۱۵] - و اخلال به

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۶۲

مع آنه یلزم أن يكون الاستعمال فيما هو المأمور به - بأجزائه و شرائطه - مجازا عنده و كان من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، لا من باب إطلاق الكلّي على الفرد و الجزئي، كما هو واضح، و لا يلتزم به القائل بالأعم، فافهم [۱].

موالات را چنین تعریف کرده‌اند که نماز گزار، کاری کند که صورت صلاتی از بین رود و اگر کسی به او نگاه کند، نگوید او مشغول نماز خواندن است -

خلاصه اینکه شما - اعمی - می‌گوئید اگر ارکان نماز در خارج وجود پیدا کرد عنوان صلات تحقق دارد و لو تمام اجزاء و شرائط، منتفی باشد درحالی که می‌بینیم این چنین نیست و مجرد اکتفاء بر ارکان، محقق عنوان و صدق نماز نیست.

نتیجه اینکه: نمی‌توان «ارکان» را موضوع له قرار داد زیرا گاهی از اوقات، اخلال به بعضی از ارکان، عنوان صلات را برهم نمی‌زند - بنا بر قول اعمی - و گاهی اخلال به بعضی از اجزاء و شرائط غیر رکنی عنوان و صدق اسم نماز را از بین می‌برد لذا جامعی را که شما تعیین کردید نه مانع اغیار است و نه جامع افراد.

[۱] - اشکال دوم: ما با شما مماشات می‌کنیم و از شما می‌پذیریم که موضوع لفظ صلات، ارکان خمسسه است اما از شما سؤال می‌کنیم که:

اگر کسی لفظ صلات را در مأمور به - مجموع اجزاء و شرائط و ارکان - استعمال نمود به طوری که همه اجزاء در اطلاق اسم صلات به آنها مساوی بودند، آیا آن استعمال، حقیقی است یا مجازی؟

طبق مبنای شما که می‌گوئید صلات برای ارکان خمسسه، وضع شده نه برای فرضاً ده جزء و شرط، استعمال مذکور مجازی است زیرا لفظ صلات موضوع برای ارکان خمسسه را در ارکان و غیر ارکان استعمال کرده‌اید، لفظ موضوع برای جزء را در کل استعمال نموده‌اید - به علاقه جزء و کل -

آیا هیچ متشرعه‌ای قبول می‌کند که استعمال کلمه صلات در مجموع اجزاء و شرائط

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۶۳

مجاز باشد؟

اگر بگوئید مجموع من حیث المجموع نماز نیست بلکه فقط ارکان خمسسه‌اش موضوع له نماز است و بقیه اجزاء از عنوان نماز خارج است امّا جزء مأمور به است و وظیفه ما این است که غیر از ارکان خمسسه یعنی آن اجزاء و شرائط را ضمیمه نماز کنیم، هیچ متشرعه‌ای این مطلب را از شما نمی‌پذیرد.

اشکال: ممکن است بگوئید اینجا علاقه جزء و کل، مطرح نیست بلکه از قبیل جزئی و کلی است یعنی از باب استعمال کلی در فرد و جزئی است.

جواب: ما نحن فيه از قبیل جزئی و کلی نیست زیرا خصوصیت جزئی و کلی، این است که جزئی به تمام معنا وجود کلی است مثلاً زید و انسان جزئی و کلی هستند یعنی زید را نمی‌توان تبعیض کرد و گفت قسمت راست او وجود انسان و سمت چپ او شخصیت خود زید است به خلاف محل بحث که ارکان و غیر ارکان هر کدام وجودات مستقل دارند، قرائت الفاتحه یک وجود مستقل است و رکوع، وجود مستقل دیگری است لذا نمی‌توان گفت وضع ارکان خمسسه نماز با بقیه اجزاء نماز، وضع جزئی و کلی را دارند بلکه ارکان، جزء است و شما لفظ صلات را در کل استعمال کردید و باید استعمال مذکور مجازی باشد و حال آنکه هیچ کس به آن ملتزم نمی‌شود.

خلاصه: بنا بر قول اعمی نمی‌توان جامعی تصوّر کرد - که موضوع له عبادات «ارکان» باشد - و چنین تصویری باطل است.

قوله «فافهم» [۱۱۶]: اشاره به این است که بین جزء و کل و جزئی و کلی تفاوت است که

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۶۴

ثانیها: آن تكون موضوعه لمعظم الأجزاء التي تدور مدارها التسمية عرفا، فصدق الاسم [عليه كذلك يكشف عن وجود المسمى، و عدم صدقه عن عدمه.

و فيه - مضافا الى ما أورد على الأول أخيرا - أنه عليه يتبادل ما هو المعتبر في المسمى، فكان شيء واحد داخلا فيه تارة، و خارجا عنه أخرى، بل مرددا بين أن يكون هو الخارج أو غيره عند اجتماع تمام الأجزاء، و هو كما ترى، سيما إذا لوحظ هذا مع ما عليه العبادات من الاختلاف الفاحش بحسب الحالات [۱].

ما بیان کردیم.

[۱]- ب: دوّمین جامع، عبارت است از اینکه: ما - اعمی‌ها - در موضوع له الفاظ عبادات، تنها ارکان را دخیل نمی‌دانیم بلکه موضوع له الفاظ عبادات را معظم اجزاء می‌دانیم - البته نه مفهوم معظم بلکه مصداق معظم - مثلا نمازی که دارای ده جزء است، معظم اجزاء آن هفت یا هشت جزء است و ما هفت جزء از ده جزئش را موضوع له قرار می‌دهیم. لازم به تذکر است که ما روی کلمه «هفت یا هشت» نظر خاصی نداریم بلکه می‌گوئیم آن مقدار از اجزائی که در صدق صلات، مدخلیت دارند. - وجودا و عدما - به نحوی که اگر آن اجزاء موجود باشد، عرفا عنوان صلات، تحقق پیدا کند و اگر نباشد عنوان نماز، محقق نشود. مصنّف «ره» نسبت به جامع مذکور سه اشکال دارند:

۱- لازمه این نوع جامع، این است که اگر عنوان صلات را در نماز تامّ الاجزاء و الشرائط استعمال نمائیم، استعمالش مجاز باشد - به علاقه جزء و کل - درحالی که خود اعمی هم ملتزم به این مطلب نیست و این اشکال، همان ایراد آخری بود که بر وجه اول و جامع اول داشتیم.

۲- تذکر: واضح است که اجزاء عبادات از جمله نماز به حسب حالات و شرائط، متفاوت است مثلا نماز شخص حاضر که هیچ گونه عذری نداشته باشد، ده جزء و نماز

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۶۵

ثالثها: أن يكون وضعها كوضع الأعلام الشخصية ك (زيد) فكما لا يضرب في التسمية فيها تبادل الحالات المختلفة من الصغر والكبر، و نقص بعض الأجزاء و زيادته، كذلك فيها.

مسافر هشت جزء دارد. نماز فرد مضطر اجزاء و شرائطش کمتر است تا جائی که می‌رسیم به نماز شخص غرقا که گاهی به جای هر رکعت یک سبحان الله می‌گوید و زمانی فقط با یک ایماء و اشاره نماز می‌خواند.

شما اعمی که معظم الاجزاء را موضوع له می‌دانید، در نماز شخص حاضر مثلا هشت جزء را در موضوع له داخل می‌دانید و در نماز مسافر، چهار جزء را موضوع له و معظم الاجزاء می‌دانید و نتیجتا آن چهار جزء اضافی دیگر را خارج از موضوع له می‌دانید بنابراین به حسب حالات مختلف، آنچه که در موضوع له مدخلیت دارد، تبادل پیدا می‌کند و در نتیجه گاهی یک جزء، داخل در معظم الاجزاء هست - در نماز ده جزئی - و گاهی همان جزء، خارج از معظم الاجزاء هست - در نماز هشت جزئی -

۳- مثلا در صلات حاضر که دارای ده جزء است، می‌گوئید هشت جزئش معظم الاجزاء و موضوع له است اما تعیین نمی‌کنید که آن هشت جزء کدام است لذا لازمه کلام شما این است که هشت جزء از آن ده جزء را به اختیار خودتان انتخاب کنید و بگوئید معظم الاجزاء هست. اگر مایل هستید قرائت الفاتحه را از اجزاء هشت گانه حساب کنید و اگر نسبت به این امر، مایل نیستید قرائت الفاتحه را جزء نهم و خارج از مسمای نماز قرار دهید. مصنّف «ره» فرموده‌اند:

آیا کسی می‌تواند با آن اختلاف حالاتی که در عبادات هست، چنین موضوع له مردّدی را بپذیرد و به آن ملتزم شود؟ و هو کما تری. [۱۱۷]

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۶۶

و فيه: أنّ الأعلام إنّما تكون موضوعه للأشخاص، و التّشخّص إنّما يكون بالوجود الخاصّ، و يكون الشّخص حقيقة باقيا ما دام وجوده باقيا، و إن تغیرت عوارضه من الزّيادة و النقصان، و غیرهما من الحالات و کیفیات، فکما لا یضّرّ اختلافها فی التّشخّص، لا یضّرّ اختلافها فی التّسمیة، و هذا بخلاف مثل ألفاظ العبادات ممّا كانت موضوعه للمرکبات و المقیّدات، و لا یکاد یكون موضوعا له إلا ما کان جامعا لشتاتها و حاویا لمتفرّقاتها، کما عرفت فی الصّحیح منها [۱].

[۱]- ج: در تصویر این جامع، اعمّی می‌گوید: الفاظ عبادات، مانند اعلام شخصیّه است همان‌طور که در اعلام شخصیّه، تبادل حالات، تفاوتی در صدق لفظ و حقیقت بودن آن نمی‌گذارد. در الفاظ عبادات هم مطلب به همین نحو است. توضیح ذلک: خداوند متعال فرزندی را به پدری عنایت می‌کند، پدر، نام او را «زید» می‌گذارد فرزند، کم کم بزرگ می‌شود قیافه، وزن و سایر خصوصیات او تغییر می‌کند اما نام آن فرزند، همان «زید» است و تا زمان پیری هم عنوان زید بر او منطبق است و فرضا اگر بر اثر تصادف، دست و پای او هم قطع شود، عنوان زید بودن او تغییر نمی‌کند و اختلاف کمیات و کیفیات در تسمیه و نام او هیچ‌گونه فرقی ایجاد نمی‌کند.

اعمّی می‌گوید چه مانعی دارد که ما این مطلب را در الفاظ عبادات هم جاری بدانیم یعنی بگوئیم در الفاظ عبادات، حالات مختلفی که در نماز صحیح وجود دارد یا حالات گوناگونی که در نماز فاسد وجود دارد، سبب تغییر موضوع له و مسما نمی‌شود. مصنّف «ره» فرموده‌اند قیاس، مع الفارق است زیرا:

در اعلام شخصیّه، وضع و موضوع له هر دو خاص است یعنی وقتی خداوند متعال فرزندی به پدری می‌دهد آن پدر، شخص و شخصیت فرزند را در نظر می‌گیرد و لفظ زید را برای او وضع می‌کند و شخصیت او در تمام حالات، اعم از- صغر و کبر، محفوظ است و حتّی روز قیامت هم وقتی او محشور می‌شود، خودش را «زید» می‌داند.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۶۷

رابعها: أنّ ما وضعت له الألفاظ ابتداء هو الصّحیح التّام الواجد لتام الأجزاء و الشّرائط، إلا أنّ العرف یتسامحون- کما هو دیدنهم- و یطلقون تلك الألفاظ علی الفاقد للبعض، تنزیلا- له منزله الواجد، فلا- یكون مجازا فی الکلمة- علی ما ذهب إليه السّیّاکاکی فی الاستعارة- [۱].

اما در باب الفاظ عبادات، موضوع له عام است آن‌هم یک عامی که مرکب از اجزاء و شرائط است لذا لازم است که اجزاء و شرائط آن مرکب معلوم باشد و بدانیم که آن مرکب دارای دو جزء یا پنج جزء یا ده جزء است و کم و کیف آن را در موضوع له و مسما ملاحظه نمود- همان‌طور که بنا بر قول صحیحی ما یک جامع عام برای شما تعیین کردیم- خلاصه اینکه نمی‌توان لفظ صلوات را برای یک امر مبهمی وضع کرد.

[۱]- د: چهارمین راهی که اعمّی‌ها برای تصویر جامع، بیان کرده‌اند عبارت است از:

الفاظ عبادات ابتداء، برای عبادات صحیح تامّ الاجزاء وضع شده یعنی موضوع له اولی آنها یک عنوانی نیست که بر هر صحیحی منطبق شود بلکه موضوع له اولی، عبادت صحیح کامل تامّ الاجزاء و الشّرائط است مثلا لفظ صلوات را برای نماز فرد حاضر مختار که دارای ده جزء است وضع نموده امّا در دنبال این «وضع» عرف مسامحه می‌کند و لفظ صلوات بر عبادتی هم که فاقد بعضی از

اجزاء و شرائط باشد، اطلاق می‌کند- خواه آن نماز صحیح باشد یا فاسد-

سؤال: عرف چگونه مرتکب این عمل می‌شود؟

جواب: او در ذهنش ادعا می‌کند که آن عبادت، فاقد بعضی از اجزاء و شرائط هم یک مصداق حقیقی برای عبادت تامّ الاجزاء است همان‌طور که سکاکی در باب استعاره چنین عقیده‌ای دارد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۶۸

توضیح ذلک: استعاره، نوعی از مجاز [۱۱۸] است که در آن علاقه مشابهت تحقق دارد مانند استعمال لفظ اسد در رجل شجاع به علاقه مشابهت اما سکاکی در مورد استعاره، نظر خاصی دارد و آن را از اقسام مجاز در کلمه نمی‌داند بلکه می‌گوید استعاره هم نوعی حقیقت است و لفظ اسد در مثال مذکور در غیر ما وضع له استعمال نشده بلکه در موضوع له خود که همان حیوان مفترس است استعمال شده منتها در ذهن خود تنزیلی می‌کنیم و می‌گوئیم حیوان مفترس که موضوع له لفظ اسد است دارای دو فرد و دو مصداق می‌باشد یک فرد حقیقی که همان حیوانی است که معمولاً در جنگل زندگی می‌کند و یک فرد ادعائی به نام رجل شجاع و این فرد ادعائی را مصداق حقیقی معنای اسد قرار می‌دهیم- ادعاء- لکن این ادعا ارتباطی به عالم لفظ ندارد و در لفظ هیچ‌گونه، تغییر و تغییری حاصل نشده و نتیجه‌اش این است که لفظ در معنای حقیقی استعمال شده و مجازی در کلمه تحقق ندارد.

اعمی می‌گوید، ما نظیر بیان سکاکی را در ما نحن فیه جاری نموده و می‌گوئیم:

موضوع له اولی لفظ صلوات، آن نمازی است که تامّ الاجزاء و الشرائط باشد مثلاً نماز ده‌جزئی، منتها بر نماز هفت جزئی،- نمازی که بعضی از اجزاء را ندارد و در بعضی از حالات، وارد است- و نماز فاسد هم لفظ صلوات را به زعم حقیقت به نحوی که سکاکی می‌گوید، اطلاق می‌کنیم یعنی در ادعا و قلب خود چنین تنزیلی می‌کنیم که نماز فاسد هم یکی از مصادیق واقعی صلوات است و در نتیجه، هم استعمال لفظ صلوات بر صحیح حقیقت است و هم بر نماز فاسد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۶۹

بل یمكن دعوی صیورته حقیقه فیه، بعد الاستعمال فیه كذلك دفعه أو دفعات، من دون حاجه إلى الكثرة و الشهرة، للأنس الحاصل من جهة المشابهة فی الصوره، أو المشاركة فی التأثير، كما فی أسامی المعاجین الموضوعه ابتداء لخصوص مرکبات واجده لأجزاء خاصه، حیث یصح إطلاقها علی الفاقد لبعض الأجزاء المشابه له صوره، و المشارك فی المهمم أثرا تنزیلا أو حقیقه [۱].

[۱]- مصنف «ره» در عبارت مذکور، کلمه «بل» ترقی به کار برده و فرموده‌اند که:

اعمی می‌گوید:- ما کلام سکاکی را نادیده می‌گیریم- شما می‌دانید که کثرت استعمال، حقیقت‌ساز است و باعث ایجاد وضع تعینی می‌شود، ما اکنون مطلب دیگری می‌گوئیم که کثرت استعمال به آن مقدار زیادش- که ما را به سرحدّ عدم نیاز به قرینه برساند- لازم نیست تا وضع تعینی درست کند بلکه در محلّ بحث اگر لفظ، دو یا سه مرتبه در معنای مجازی استعمال شود وضع تعینی و حقیقت، درست می‌کند زیرا آن معنای مجازی از نظر «صورت و قیافه» [۱۱۹] یا «اثر مقصود» [۱۲۰] به معنی حقیقی شباهت دارد و همین مشابهت، بین آنها ارتباط و انس کامل ایجاد می‌کند و لذا استعمال لفظ صلوات در عبادت صحیح و فاسد، هر دو حقیقت است به نحوی که بیان کردیم.

اعمی شاهدی هم به نفع خود اقامه نموده که: فردی یک معجون ده‌جزئی را برای معالجه یک بیماری خاصی تهیّه و نامی برای آن انتخاب می‌کند ضمناً آن فرد در درجه اول، آن نام را برای معجون ده‌جزئی خود، انتخاب نموده اما اگر بعداً یکی دو جزء از آن معجون، کم شود، باز هم بر معجون هشت جزئی همان نام را- تنزیلاً [۱۲۱] یا حقیقتاً [۱۲۲]- به نحو

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۷۰

و فيه: أنه إنما يتم في مثل أسامي المعاجين، و سائر المركبات الخارجيه مما يكون الموضوع له فيها ابتداء مركبا، خاصا، و لا يكاد يتم في مثل العبادات، التي عرفت أن الصّحيح منها يختلف حسب اختلاف الحالات، و كون الصّحيح بحسب حالة فاسدا بحسب حالة أخرى، كما لا يخفى، فتأمل جيدا [۱].

خامسها: أن يكون حالها حال أسامي المقادير و الأوزان، مثل المثقال، و الحقة [۱۲۳] و الوزنة [۱۲۴] إلى غير ذلك، مما لا شبهة في كونها حقيقة في الزائد و الناقص في الجملة، فإن الواضع و إن لاحظ مقدارا خاصا، إلا أنه لم يضع له بخصوصه، بل

حقيقت اطلاق می کند زیرا بین آن دو معجون یا مشابهت در صورت تحقق دارد یا اشتراک در اثر.

[۱]- اشکال مهمی بر بیان شما- اعمی- هست که اساس آن را برهم می زند که:

آنچه را در مشبه به- معاجین- بیان کردید صحیح است زیرا آن معجون، ملاک و میزان اولیة اش ده جزء معین بوده اما در باب عبادات از جمله، نماز آیا آن صلات ده جزئی «صحیح مطلق» است؟

قبلا بیان کردیم که ما «صحیح مطلق» و یک میزان معینی نداریم که آن را ملاک اولیة قرار دهیم مثلا همان نماز صحیح تام الاجزاء شخص حاضر در یک حال، صحیح و در حال دیگر، عنوان بطلان پیدا می کند به خلاف آن معجون، که اگر تمام اجزایش تحقق داشته باشد، عنوان دیگری ندارد و تمامیت مطلقه دارد اما در باب عبادات، ما نمی توانیم صحت مطلقه برای یک مورد پیدا کنیم.

نتیجه: تصویر جامع به طریق مذکور، غیر صحیح است و تاکنون اعمی نتوانسته برای خود، یک قدر جامع، معین کند.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۷۱

للأعم منه و من الزائد و الناقص، أو أنه و إن خصّ به أولا، إلا أنه بالاستعمال كثيرا فيهما بعناية أنهما منه، قد صار حقيقة في الأعم ثانيا.

و فيه: إن الصّحيح- كما عرفت في الوجه السابق- يختلف زيادة و نقصه، فلا يكون هناك ما يلحظ الزائد و الناقص بالقياس عليه، كي يوضع اللفظ لما هو الأعم فتدبر جيدا [۱].

[۱]- ه: پنجمین قدر جامع متصور از نظر اعمی این است که: الفاظ عبادات را به الفاظ مقادیر و اوزان تشبیه کرده و گفته اند «وضع»

اسامی مقادیر و اوزان مانند مثقال، حقه، وزنه و خروار به چه کیفیت بوده است؟

اسامی مذکور به یکی از دو نحو، وضع شده اند:

الف: واضع وقتی می خواسته مثلا کلمه خروار را نام گذاری کند، آن را برای صد من در نظر گرفته اما نفس صد من را موضوع له قرار نداده بلکه گفته است اگر مختصری هم از آن مقدار، کمتر یا بیشتر باشد، مانعی ندارد یعنی من لفظ خروار را برای خصوص صد من وضع نمی کنم و چنانچه مقداری کمتر یا بیشتر از آن اندازه باشد، حقیقتا عنوان مذکور بر آن صادق است.

ب: راه دیگر، اینکه واضع، ابتداء، لفظ مذکور را برای خصوص صد من وضع کرده اما بعدا بر اثر کثرت استعمال و مسامحات عرفی به این امر منجر شده که اگر شما کلمه خروار را برای صد من که مختصری کمتر یا بیشتر هم باشد، استعمال نمائید، آن استعمال از نظر عرف، مجاز شناخته نمی شود، بلکه استعمالش حقیقی است.

اعمی می گوید چه مانعی دارد که ما همین مطلب را در مورد الفاظ عبادات بگوئیم به این ترتیب که:

شارع مقدّس، نماز صحیح را در نظر گرفته اما لفظ صلات را برای «صحیح» وضع نکرده بلکه اگر نمازی مقداری هم با آن نماز منظور، تفاوت داشته باشد، عنوان صلات

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۷۲

و منها: أن الظاهر أن يكون الوضع و الموضوع له - في ألفاظ العبادات - عامين، و احتمال كون الموضوع له خاصاً بعيد جداً؛ لاستلزامه كون استعمالها في الجامع، في مثل: (الصَّلاةُ تنهى عن الفحشاء) و (الصَّلاةُ معراج المؤمن) و (عمود الدِّين) و (الصَّومُ جنَّةٌ من النَّار) مجازاً، أو منع استعمالها فيه في مثلها، و كلٌّ منهما بعيد إلى الغاية، كما لا يخفى على أولى النَّهي [۱].

حقیقتاً بر آن صادق است و یا اینکه بگوئیم شارع مقدّس، عنوان صلوات را برای خصوص نماز صحیح، وضع کرده ولی طبق مسامحات عرفی، استعمال لفظ مذکور در صلواتی که فی الجمله بعضی از اجزاء و شرائط را نداشته باشد، استعمالش حقیقی است. مصنّف «ره» فرموده‌اند: «و فيه ...».

همان اشکالی که به چهارمین جامع وارد بود - و مشروحاً توضیح دادیم - بر این جامع هم وارد است لذا ما هم برای عدم اطاله مطلب، آن را تکرار نمی‌کنیم.

مطلب چهارم «وضع و موضوع له الفاظ عبادات عام است»

[۱] - آیا وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است یا اینکه وضعشان عام ولی موضوع له آنها خاص است؟ مسلماً شارع مقدّس هنگام «وضع» یک معنای کلی را برای آنها در نظر گرفته لکن بحث، این است که آیا الفاظ عبادات را برای همان معنای کلی هم وضع کرده تا اینکه الفاظ عبادات هم مانند اسماء اجناس، وضع و موضوع له آنها عام باشد مانند رجل و مرثه یا اینکه شارع، معنای کلی را در نظر گرفته اما لفظ را برای مصادیق و افراد، وضع کرده است یعنی موضوع له لفظ صلوات، نماز من و شما هست و به عدد افراد نماز، موضوع له تکثر پیدا می‌کند همان‌طور که مشهور در باب وضع حروف می‌گفتند وضع، عام و ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۷۳

و منها: أن ثمره التّزاع إجمال الخطاب على القول الصّحيح، و عدم جواز الرجوع إلى إطلاقه، في رفع ما إذا شكّ في جزئية شيء للمأمور به أو شرطيته أصلاً، لاحتمال دخوله في المسمّى، كما لا يخفى، و جواز الرجوع إليه في ذلك على القول الأعمى، في غير ما احتمال دخوله فيه، مما شكّ في جزئيته أو شرطيته

موضوع له خاص است ولی مصنّف «ره» با آنها مخالفت کرد.

مرحوم آقای آخوند فرموده‌اند ظاهر، این است که در باب الفاظ عبادات، وضع و موضوع له، هر دو عام است زیرا بسیاری از اوقات می‌بینیم در قرآن و اخبار، لفظ صلوات و امثال آن در عنوان کلی استعمال شده مانند: «... ان الصَّلاةُ تنهى عن الفحشاء و المنکر ...، الصَّلاةُ معراج المؤمن، الصَّلاةُ عمود الدِّين، الصَّومُ جنَّةٌ من النَّار و الصَّومُ لی و انا اجزی به».

شما لفظ صلوات را در آیات و روایات چگونه معنا می‌کنید؟ مسلماً می‌گوئید طبیعت صلوات، ناهی از فحشا، و منکر است. آیا در این قبیل، استعمالات می‌توانید بگوئید، استعمالش مجازی است به علت اینکه موضوع له لفظ صلوات، مصادیق و افراد نماز است اما اکنون که در معنای عام استعمال شده، مجاز و محتاج به قرینه است؟

احتمال مذکور، بسیار بعید است زیرا ما قرینه‌ای بر مجازیّت مشاهده نکردیم و کسی به چنین مطلبی ملتزم نشده. و آیا ممکن است بگوئید اصلاً لفظ صلوات در آیات و روایات در معنای عام و جامعی استعمال نشده بلکه در مصادیق به کار رفته است؟

التزام به این مطلب هم بسیار بعید است چون ظاهر آیات و روایات، این است که آثار مذکور - نهی از فحشاء و منکر و ... - بر

طبیعت صلوات- اینما تحققت- مترتب است بدون اینکه حالاتی از قبیل سفر، حضر و غیره در آن مدخلیت داشته باشد. مانند الرجل خیر من المرأة، یعنی طبیعت الرجل خیر من طبیعت المرأة.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۷۴

نعم لا بدّ فی الرجوع إليه فیما ذکر من کونه واردا مورد البیان، کما لا بدّ منه فی الرجوع إلى سائر المطلقات، و بدونه لا مرجع أيضا إلا البراءة أو الاشتغال، علی الخلاف فی مسألة دوران الأمر بین الأقلّ و الأكثر الارتباطیین [۱].

مطلب پنجم نزع بین صحیحی و اعمی

اشاره

[۱]- مصنف «ره» مجموعا سه ثمره برای نزع مذکور، بیان نموده‌اند که یک ثمره‌اش را می‌پذیرند و ثمره دیگرش را مسلماً رد می‌کنند و در ثمره سوّم مناقشه می‌نمایند.

قبل از بیان مطلب به ذکر مثالی می‌پردازیم.

مولای حکیمی در مقام بیان فرموده است «اعتق رقبه».

سؤال: در چه صورتی می‌توان به اطلاق خطاب مذکور تمسک کرد؟

جواب: اگر شک کنیم که آیا زائد بر عنوان رقبه، قید دیگری مانند ایمان در آن معتبر است یا نه، در این صورت می‌توان به اصالت الاطلاق تمسک نمود و گفت عتق مطلق رقبه کافی است. اما اگر شک کردیم که آیا عنوان رقبه بر فلان موجود صادق است یا نه در این صورت نمی‌توان به اطلاق «اعتق» تمسک نمود زیرا تمسک به اطلاق در صورتی صحیح است که عنوان «رقبه» محرز باشد و در عنوان زائدی مانند ایمان شک داشته باشیم.

الف: اما ثمره‌ای را که مصنف پذیرفته‌اند: اگر شک کردیم که آیا فلان جزء برای مأمور به جزئیت دارد یا نه فرضاً شک کردیم که آیا سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه- و یا اگر نسبت به شرطی شک کردیم که آیا آن شرط برای مأمور به شرطیت دارد یا نه- و در روایات باب به دلیلی بر جزئیت یا عدم جزئیت سوره، برخورد نمودیم، در این

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۷۵

صورت، بین صحیحی و اعمی ثمره‌ای ظاهر می‌شود که:

اگر اطلاق در میان باشد، و شرائط تمسک به اطلاق هم- مقدمات حکمت- موجود باشد، آن خطاب، مجمل می‌شود، بنا بر قول صحیحی نمی‌توان به آن رجوع نمود و گفت سوره برای نماز جزئیت ندارد و تمام المأمور به، اقامت الصلوات است زیرا:

بنا بر قول صحیحی نمی‌دانیم آیا نماز بدون سوره دارای عنوان «صلوات» هست یا نه به عبارت دیگر، صحیحی موضوع له نماز را صلوات صحیح می‌داند و ما نمی‌دانیم که آیا بر نماز بدون سوره، عنوان «صلوات» اطلاق می‌شود یا نه لذا جای تمسک به اطلاق «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»* نیست اما بنا بر قول اعمی می‌توان به اطلاق، تمسک نمود زیرا او می‌گوید موضوع له نماز، اعم از صحیح و فاسد است و نماز بدون سوره از نظر من دارای عنوان «صلوات» هست و خداوند متعال فرموده است «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»* و دلیلی هم بر جزئیت سوره اقامه ننموده است لذا به اطلاق خطاب تمسک می‌نمائیم و می‌گوئیم همان‌طور که ایمان در عتق رقبه، مدخلیتی ندارد، سوره هم در نماز جزئیتی ندارد.

خلاصه ثمره اول: بنا بر قول صحیحی اطلاق «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» * اجمال پیدا می‌کند و قابل تمسک نیست اما بنا بر قول اعمی می‌توان به آن تمسک نمود.

تذکر: بنا بر قول اعمی باید دو شرط موجود باشد تا بتوان به اطلاق تمسک کرد:

۱- چیزی را که ما در جزئیت یا شرطیت آن، شک داریم نباید در موضوع له و مسمای عبادت، مدخلیت داشته باشد مثلاً اگر اعمی موضوع له عبادت را ارکان بداند، نباید آن شرط یا جزء مشکوک از آن ارکان باشد یعنی اگر چیزی را که ما در جزئیت آن شک کرده‌ایم، در رکتیت آن هم شک نمائیم - علاوه بر جزئیت، احتمال رکتیت هم در مورد آن بدهیم - در این صورت، اعمی هم مانند صحیحی نمی‌تواند به اطلاق خطاب تمسک کند زیرا همان‌طور که صحیحی مسما و موضوع له را نماز صحیح می‌داند اعمی ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۷۶

و قد انقذح بذلك: إن الرجوع إلى البراءة أو الاشتغال في موارد إجمال الخطاب أو إهماله على القولين، فلا وجه لجعل الثمرة هو الرجوع إلى البراءة على الأعم، و الاشتغال على الصحيح، و لذا ذهب المشهور إلى البراءة، مع ذهابهم إلى الصحيح [۱].

هم موضوع له را ارکان می‌داند لذا حق تمسک به اطلاق را ندارند.

۲- در محل بحث که می‌خواهیم به اطلاق تمسک نمائیم باید:

آن اطلاق در مقام بیان وارد شده باشد مثلاً اگر مولا گفت «اعتق رقبة» و در صدد بود که با آن عبارت، تمام المأمور به را بیان کند و ما شک کردیم که قید ایمان در مأمور به مدخلیت دارد یا نه، در این صورت می‌توانیم به اطلاق خطاب، تمسک نمائیم و بگوئیم چون مولا - در مقام بیان بوده و قید ایمان را همراه رقبه ذکر نکرده پس عتق مطلق رقبه کافی است اما اگر متکلمی جمله مذکور را بیان کرد و در مقام بیان تمام مراد خویش نبود بلکه در مقام اجمال گوئی بود، در این صورت نمی‌توان به اطلاق خطاب، تمسک نمود لذا در مواردی که اطلاقات در مقام بیان، وارد نشده باشند حتی اعمی نمی‌تواند به اطلاق تمسک کند.

خلاصه اینکه اعمی با دو شرط مذکور می‌تواند به اطلاق تمسک نماید اما صحیحی اصلاً حق تمسک به اطلاق ندارد و این همان ثمره بین قول صحیحی و اعمی است که مصنف پذیرفته‌اند.

سؤال: اگر مطلقاً در مقام بیان، وارد نشده بود وظیفه چیست؟

جواب: اعمی مانند صحیحی به اصول عملیه اعم از برائت و اشتغال، رجوع می‌کند.

لازم به تذکر است که در اقل و اکثر ارتباطی و رجوع به اصل عملی هر کدام از آنها ممکن است دارای مبنای خاصی باشند.

[۱]- در بیان ثمره اول گفتیم که اگر اطلاق داشته باشیم و مقدمات حکمت تمام

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۷۷

باشد - در اقل و اکثر ارتباطی و شک در شرطیت و جزئیت - اعمی می‌تواند به آن اطلاق تمسک نماید اما صحیحی خیر و اگر خطاب ما اجمال یا اهمال [۱۲۵] داشت و در نتیجه نتوانستیم به اطلاق خطاب، تمسک نمائیم، چه صحیحی و چه اعمی به اصل برائت و اشتغال رجوع می‌کنند و در تمسک به اصل عملی هر کدامشان ممکن است دارای نظر خاصی باشند.

ب: اما ثمره‌ای که مصنف پذیرفته‌اند: بعضی خواسته‌اند بگویند در بحث صحیح و اعم هر کس قول صحیحی را اختیار کند، در دوران امر، بین اقل و اکثر که اطلاق قابل تمسک نداریم باید به اصالت الاشتغال تمسک کند و هر کسی قول اعمی را اختیار نماید باید به اصالت البراءة تمسک نماید و خلاصه اینکه مسأله دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی متفرع بر بحث صحیحی و اعمی هست یعنی هر کس در این بحث، صحیحی شود در آنجا باید به اصالت الاشتغال تمسک نماید و هر کس در این بحث، اعمی باشد در آنجا باید به اصالت البرائت تمسک نماید.

توضیح ذلک: گفته‌اند وقتی صحیحی شک نماید که آیا سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه، در واقع شک نموده است که آیا بدون قرائت سوره، عنوان صلات، محقق می‌شود یا نه زیرا او شک دارد که نماز بدون سوره آیا نماز هست یا نه لذا باید عنوان صلات را احراز کند و احراز عنوان صلات به این نحو است که احتیاط را رعایت نماید و سوره مشکوک الجزئیة را ضمیمه سایر اجزاء نماید اما اعمی از نظر تحقق عنوان صلات آزاد است و می‌گوید چه سوره همراه سایر اجزاء و شرائط نماز باشد چه نباشد، عنوان ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۷۸

و ربما قيل بظهور الثمرة في النذر أيضا.

قلت: و إن كان تظهر فيما لو نذر لمن صَلَّى إعطاء درهم في البرّ فيما لو أعطاه لمن صَلَّى، و لو علم بفساد صلاته، لإخلاله بما لا يعتبر في الاسم على الأعم، و عدم البرّ على الصحيح، إلا أنه ليس بثمره لمثل هذه المسألة، لما عرفت من أنّ

صلوات، محقق است و ما که شک داریم سوره در نماز واجب است یا نه به اصالت البراءة تمسک می‌کنیم و می‌گوئیم قرائت السوره در نماز واجب نیست.

مصنّف فرموده‌اند این مطلب درست نیست و هریک از صحیحی و اعمی می‌تواند به براءت یا اشتغال رجوع کند یعنی مسأله دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی و رجوع به براءت یا اشتغال، متفرّع بر بحث صحیحی و اعمی نیست و شاهدش هم این است که: مشهور، قول صحیحی را اختیار کرده‌اند و در آن بحث به براءت قائل شده‌اند و نکته‌اش این است که: اگر صحیحی شک کند که سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه، در واقع، شک در عنوان صلات دارد لذا این شک، مانع تمسک به اطلاق می‌شود همان‌طور که در بیان ثمره اول توضیح دادیم اما مانع تمسک به اصالت البراءة نمی‌شود زیرا:

عنوان صلات، یک کلی است که منطبق بر اجزاء و شرائط خارجی است و ما دو وجود خارجی و دو واقعیت - که یکی حقیقت صلات و دیگری حقیقت اجزاء و شرائط باشد - نداریم بلکه هر دو یک حقیقت هستند و عنوان صلات بر آنها تطبیق می‌کند و اگر یک واقعیت شد و ما شک کردیم که آن واقعیت و آن مأمور به آیا زائد بر نه جزء مسلم، جزء دهمی هم به نام سوره دارد یا نه مانعی از تمسک به اصل براءت وجود ندارد و لزومی ندارد که صحیحی به اصالت الاشتغال تمسک کند همان‌طور که اعمی هم آزاد است هم می‌تواند به براءت تمسک نماید و هم می‌تواند به اصالت الاحتیاط رجوع نماید.

خلاصه: مصنّف «ره» ثمره دوم را نپذیرفتند.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۷۹

ثمره المسألة الأصولیة، هی أن تكون نتیجتها واقعة فی طریق استنباط الأحكام الفرعیة، فافهم [۱].

[۱]- ج: اما ثمره‌ای را که مصنّف مورد مناقشه قرار داده‌اند: هر دلیل و مطلبی که ثمره‌ای نداشته باشد می‌گویند نتیجه‌اش در نذر ظاهر می‌شود از جمله در محل بحث که:

اگر نذر کنیم که مثلاً یک درهم به فردی که نماز می‌خواند بدهیم در این صورت:

اگر ما صحیحی باشیم، در صورتی با نذر موافقت نموده‌ایم که آن درهم را به فردی بدهیم که نماز صحیح می‌خواند و چنانچه فردی نماز باطل بخواند و ما آن درهم را به او بدهیم عمل به نذر نکرده‌ایم.

ولی اگر ما اعمی بودیم، در این صورت، آزاد هستیم و چنانچه آن درهم را به کسی بدهیم که نماز فاسد [۱۲۶] می‌خواند با نذر موافقت کرده‌ایم زیرا همان‌طور که نماز صحیح دارای عنوان صلات هست نماز فاسد هم دارای عنوان مذکور می‌باشد.

مصنّف فرموده‌اند چنین مسأله‌ای از نظر فقهی در محلّ خودش صحیح است اما صلاحیت ندارد که آن را ثمره یک مسأله اصولی

قرار دهیم و نکته‌اش این است که:

ثمره مسئله اصولی باید مقدمه و در طریق استنباط حکم کلی الهی واقع شود در محلّ بحث آیا موافقت النذر و مخالفت النذر یک حکم الهی است؟

اگر شما نماز ظهر را صحیحاً خواندید و نمازتان با دستور خداوند متعال، موافق بود، آیا موافقت نماز شما با فرمان خداوند هم یک حکم الهی است؟

خیر! بلکه عقل می‌گوید وقتی با فرمان پروردگار متعال موافقت کردید، عمل شما مطابق دستور الهی است و موافقت و مخالفت انسان با دستور خداوند یا با نذر، مربوط به حکم الهی نیست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۸۰

و کیف کان، فقد استدللّ للصّحیحی بوجوه:

أحدها: التّبَادِر، و دعوی أنّ المنسبِق إلى الأذهان منها هو الصّحیح، و لا منافاة بین دعوی ذلك، و بین كون الألفاظ علی هذا القول مجملات، فإنّ المنافاة إنّما تكون فیما إذا لم تكن معانیها علی هذا مبیّنة بوجه، و قد عرفت كونها مبیّنة بغير وجه [۱].

خلاصه: مسأله مذکور از نظر فقهی صحیح است اما نمی‌توان آن را ثمره یک مسأله اصولی دانست زیرا نتیجه مسأله اصولی باید در طریق استنباط احکام کلی الهی قرار گیرد.

قوله «فافهم» [۱۲۷].

اشاره به دقت است که مسأله موافقت یا مخالفت با نذر یک حکم الهی نیست بلکه یک حکم عقلی جزئی است و لذا نمی‌تواند ثمره مسأله اصولی قرار گیرد.

ادله صحیحی‌ها

اشاره

[۱]- بعد از ذکر مقدمات بحث، به بیان ادله‌ای می‌پردازیم که برای صحیحی به آنها استدلال شده، لازم به تذکر است که مصنف «ره» جزء صحیحی‌ها هستند.

۱- تبادر

قبلا- گفتیم که یکی از علائم حقیقت، تبادر است. یعنی از بین معانی لفظ، آن معنایی که زودتر به ذهن می‌آید، معنای حقیقی لفظ است چون اگر آن معنا امتیاز و عنوان

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۸۱

حقیقت نداشته باشد، نباید با شنیدن آن کلمه از بین تمام معانی زودتر به ذهن انسان، انسباق پیدا کند پس انسباق و تبادر، علامت حقیقت است.

در محلّ بحث با شنیدن الفاظ عبادات و استماع لفظ صلوات، خصوص عمل صحیح به ذهن انسان، متبادر می‌شود نه اعمّ از صحیح و فاسد که اعمّی معتقد است.

اشکال: شما در بیان ثمره اول بین قول صحیحی و اعمّی گفتید:

اگر صحیحی شک کند که آیا فلان جزء یا شرط برای مأمور به جزئیت یا شرطیت دارد یا نه، نمی‌تواند به اطلاق خطاب تمسک کند مثلاً- اگر شک نماید که نماز، دارای نه جزء است یا اینکه جزء دهمی هم به نام سوره دارد یا نه، او در واقع نمی‌داند که آیا نماز نه جزئی دارای عنوان صلات هست یا نه لذا لفظ صلات، مجمل می‌شود و حق تمسک به اطلاق خطاب را ندارد. امّا اکنون تبادر را یکی از ادله خود به حساب آورده و می‌گوئید با شنیدن لفظ صلات خصوص عمل صحیح به ذهن متبادر می‌شود.

به‌علاوه شما- صحیحی‌ها- در تصویر جامع برای موضوع له و مسمای عبادات گفتید ما نام و عنوان جامع عبادات را نمی‌دانیم اما از راه آثارشان جامع را معین می‌کنیم.

خلاصه اینکه از یک طرف ادعای اجمال و ابهام و از طرف دیگر ادعای تبادر می‌کنید. سؤال ما این است که کدام معنا به ذهن، متبادر می‌شود. در تبادر باید از شنیدن لفظ، یک معنای مشخصی به ذهن، منسب شود و شما صحیحی‌ها معنای مشخصی برای موضوع له الفاظ عبادات ندارید که به ذهن متبادر شود.

جواب: اگر آن معنا به تمام جهات، برای ما مبهم باشد، نمی‌توانیم ادعای تبادر کنیم و حق با مستشکل است ولی ما از راه آثار- آثار متعدّد- با آن معنا آشنائی داریم لذا

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۸۲

ثانیها: صحه السلب عن الفاسد، بسبب الإخلال ببعض أجزائه، أو شرائطه بالمدافئه، و إن صحّ الإطلاق عليه بالعناية [۱].

ثالثها: الأخبار الظاهرة في إثبات بعض الخواص والآثار للمسميات مثل

امکان ادعای تبادر، صحیح است مثلاً از شنیدن لفظ صلات، چیزی به ذهن ما می‌آید که ناهی از فحشاء و منکر، معراج مؤمن و قربان کلّ تقی است پس دلیل اول، یعنی تبادر صحیح و خالی از اشکال است.

۲- صحّت سلب

[۱]- صحّت سلب، علامت مجاز است. در محلّ بحث اگر بخواهیم با دقت، نظر کنیم و قضیه سالبه تشکیل دهیم و بگوئیم «صلاة الحائض مثلا ليست بصلاة» یا «الصلاة الفاسدة [۱۲۸] ليست بصلاة» می‌بینیم طبق همان معنای ارتکازی که از نماز در ذهن ما هست، قضیه مذکور، صحیح است اگرچه بسیاری از اوقات، کلمه صلات در نماز فاسد استعمال شده مع ذلك اگر بخواهیم با دقت به آن نظر کنیم باید بگوئیم استعمال مزبور، مجازی و بالعناية است پس نتیجه می‌گیریم که صحّت سلب برای نماز فاسد، اثبات عنوان مجازیت می‌کند و در نتیجه، خصوص نماز صحیح در موضوع له باقی می‌ماند.

تذکر: تبادر و صحّت سلب از علاماتی نیست که انسان بتواند برهان برای آنها اقامه کند- اعمی هم اتفاقاً به آن دو تمسک نموده- بلکه از مسائل وجدانی است و باید ملاحظه کرد که طرفینی که ادعای تبادر کرده‌اند، وجدانا حق با کدامشان هست آیا حق با صحیحی است یا با اعمی.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۸۳

(الصلاة عمود الدين) أو (معراج المؤمن) و (الصوم جنّة من النار) إلى غير ذلك، أو نفى ماهيتها و طبائعها، مثل (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) و نحوه، ممّا كان ظاهراً في نفى الحقيقة، بمجرد فقد ما يعتبر في الصحة شرطاً أو شرطاً [۱].

[۱]- ظاهر دو گروه از روایات- و بعضی از آیات- دلالت می‌کند که الفاظ عبادات، برای صحیح، وضع شده‌اند که اینک به توضیح آنها می‌پردازیم:

الف: بعضی از آیات یا روایاتی که آثار و خواص را برای طبیعت و مسمای عبادات ثابت می‌کنند عبارتند از:

۱- إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفُحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ ... ۲: الصَّلَاةُ عَمُودُ الدِّينِ ۳: الصَّلَاةُ مِعْرَاجُ الْمُؤْمِنِ ۴: الصَّوْمُ جَنَّةٌ مِنَ النَّارِ.

توضیح ذلک: ظاهر تعابیر مذکور، این است که حکم بر نفس طبیعت و مسمای بار شده یعنی طبیعت و ماهیت نماز، ناهی از فحشاء و منکر است.

آیا اگر ماهیت و حقیقت نماز، اعم از صحیح و فاسد باشد، ناهی از فحشاء و منکر است؟ خیر

واضح است که نماز فاسد، ناهی از فحشاء و معراج مؤمن نیست بلکه نماز صحیح است که دارای آن آثار هست.

استدلال به آیه و روایات مذکور، بسیار واضح است اما مصنف «ره» در آخر کلامشان فرموده‌اند «فافهم» [۱۲۹] که وجه آن را هم بیان کرده‌اند و اینک به توضیح آن

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۸۴

می‌پردازیم:

مقدمه: اصالت الحقیقه یک اصل عقلانی است و در موردی جاری می‌شود که مراد متکلم، مشکوک باشد مثلاً اگر متکلمی گفت «رأیت اسدا» و شما معنای حقیقی و مجازی اسد را می‌دانستید اما برای شما مشخص نبود که مراد متکلم کدامیک از آن دو هست، در این صورت به اصالت الحقیقه تمسک می‌کنید و می‌گوئید متکلم، حیوان مفترس را دیده است نه رجل شجاع.

اما اگر مستعمل فیه و مراد متکلم معلوم باشد ولی کیفیت و نحوه استعمال او مشکوک باشد که آیا نحوه استعمالش حقیقی است یا مجازی، در این صورت، عقلاء به اصالت الحقیقه تمسک نمی‌کنند. فرضاً اگر متکلمی گفت «رأیت اسدا» و دانستید که مقصودش رجل شجاع است اما تردید پیدا کردید که آیا او کلمه اسد را در رجل شجاع به نحو حقیقت استعمال کرده یا به نحو مجاز در این صورت نمی‌توانید به اصالت الحقیقه تمسک کنید و بگوئید استعمال مذکور، یک استعمال حقیقی است.

خلاصه: عقلاء در صورتی اصالت الحقیقه را جاری می‌کنند که مراد متکلم مشکوک باشد نه کیفیت استعمال به نحوی که توضیح دادیم.

اما اشکال مصنف به استدلال: شما گفتید مقصود از صلوات در آیه ان الصلوة تنهى... و همچنین روایات- نماز صحیح است زیرا نماز فاسد ناهی از فحشاء و منکر نیست پس مراد از صلوات، نماز صحیح است.

اکنون سؤال ما این است که: آیا استعمال لفظ صلوات در خصوص نماز صحیح به نحو حقیقت است یا مجاز؟

شما نمی‌توانید به اصالت الحقیقه تمسک کنید چون اصل مذکور، کیفیت استعمال را برای شما مشخص نمی‌کند بلکه اگر در مراد متکلم، شک داشته باشید، تردید شما را

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۸۵

و إرادة خصوص الصّحیح من الطّائفة الأولى، و نفی الصّحیح من الثّانیة؛ لشیوع استعمال هذا التّریب فی نفی مثل الصّحیح أو الکمال خلاف الظّاهر، لا یصار إليه مع عدم نصب قرینة علیه، بل و استعمال هذا التّریب فی نفی الصّفه ممکن المنع، حتّی فی مثل (لا صلاة لجار المسجد إلا فی المسجد) ممّا یعلم أنّ المراد نفی الکمال، بدعوی استعماله فی نفی الحقیقه، فی مثله یضاً بنحو من العنایة، لا علی الحقیقه، و إلا لما دلّ علی المبالغة، فافهم [۱].

برطرف می‌کند و در محلّ بحث، شما شک در مراد ندارید، می‌دانید که مقصود از صلوات، نماز صحیح است منتها نمی‌دانید که کلمه صلوات در نماز صحیح به نحو حقیقت استعمال شده یا به نحو مجاز و اصالت الحقیقه نمی‌تواند جریان پیدا کند و «کیفیت استعمال» را برای شما مشخص نماید- به نحوی که توضیح دادیم-

ب: روایات گروه دوم عبارتند از قبیل:

۱- لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ۲- لا صلاة الا بطهور.

«لا- صلاة الا- بفاتحة الكتاب» و امثال آن، نفی حقیقت می‌کند و مفادشان این است که به مجرد فقدان بعضی از اجزاء و شرائط مربوط به صحت، طبیعت و ماهیت عبادت، منتفی می‌شود، و بدون فاتحة الكتاب ماهیت نماز تحقق ندارد و این در صورتی است که لفظ صلوات برای خصوص صحیح، وضع شده باشد و الا ماهیت نماز به معنی اعم، بدون فاتحة الكتاب هم تحقق پیدا می‌کند لذا ظاهر اخبار را اخذ می‌کنیم و می‌گوئیم الفاظ عبادات از جمله نماز برای خصوص صحیح وضع شده‌اند نه اعم از صحیح و فاسد.

[۱]- اشکال: موضوع له لفظ صلوات- و سایر عبادات- اعم از صحیح و فاسد است و در روایات گروه اول کلمه «صحیح» مقدر است و همچنین مقصود از روایات گروه دوم که می‌گفت «لا- صلاة الا- بفاتحة الكتاب» این است که نماز بدون فاتحة الكتاب صحیح

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۸۶

یا کامل نیست و روایات مذکور، نفی وصف صحت و کمال می‌کنند- نه نفی حقیقت- و اتفاقاً استعمال این نوع ترکیبات- لا صلاة الا بفاتحة الكتاب- بسیار شایع است.

جواب: توجیهاً مذکور، خلاف ظاهر است بلکه ظاهر، این است که آن آثار بر مسمیات بار شده و حتی روایتی که می‌گوید «لا صلاة الا- بفاتحة الكتاب» ظاهرش این است که نفی حقیقت می‌کند. چرا و به چه دلیل ما آن را حمل بر نفی صحت کنیم و کلمه «صحیح» را مقدر بگیریم. آری اگر قرینه‌ای باشد ما کلام را برخلاف ظاهر، حمل می‌کنیم اما در مواردی که قرینه‌ای وجود ندارد، اصل اولی این است که ما اثر را بر ظواهر مترتب نماییم.

قوله: «بل و استعمال هذا التركيب في نفی الصفة ممكن المنع حتى في مثل لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد...».

مصنّف «ره» جواب اصلی از اشکال مذکور را بیان کردند اما در عبارت مذکور، کلمه «بل» استعمال کرده و نکته‌ای بیان نموده‌اند که:

در ترکیباتی نظیر «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» و حتی «لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد» که می‌گوئید نفی صفت- صحت یا کمال- شده، شما اشتباه کرده‌اید و استعمال ترکیبات مذکور در نفی صفت ممکن المنع است و در موارد مذکور هم نفی حقیقت شده.

توضیح ذلک: در مثالهایی نظیر «لا صلاة لجار المسجد...» خارجاً می‌دانیم که نفی کمال شده یعنی همسایه مسجد اگر نمازش را در خانه هم بخواند صحیح است ولی کمال نمازش به این است که در مسجد بخواند مع ذلک مصنّف فرموده‌اند عبارت مذکور در نفی کمال استعمال نشده و صفت «کامله» مقدر نیست زیرا:

روایت در بیان مبالغه است و اگر از ابتداء چنین تعبیر کنند «لا صلاة كاملة لجار

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۸۷

رابعها: دعوى القطع بأن طريقة الواضعين و دیدنهم، وضع الألفاظ للمركبات التامة، كما هو قضية الحكمة الداعية إليه، و الحاجة و إن دعت أحيانا إلى استعمالها في التناقض أيضاً، إلا- أنه لا يقتضى أن يكون بنحو الحقیقه، بل و لو كان مسامحة، تنزیلاً للفاقد منزلة الواحد.

و الظاهر أنّ الشّارع غیر متخطّ عن هذه الطریقه.

و لا یخفی أنّ هذه الدّعوی و إن كانت غیر بعیده، إلا أنّها قابله للمنع، فتأمّل [۱].

المسجد الا- فی المسجد» این نوع تعبیر چندان مبالغه‌ای را بیان نمی‌کند مثل این است که بگویند «یشترط فی کمال الصّلاه لجار المسجد أن یكون فی المسجد» بلکه در صورتی مبالغه را افهام می‌کند که نفی حقیقت نماید و بگوید «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد» یعنی فردی که همسایه مسجد است اگر نمازش را در خانه بخواند، نسبت به او حقیقت صلات، تحقق پیدا نمی‌کند منتها نفی حقیقت گاهی به نحو الحقیقه است مانند «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» و گاهی برای اینکه مبالغه را افهام نمایند به نحو الادعاء هست مانند «لا صلاة لجار المسجد...» نظیر همان ادعائی که سکاکی دارد و می‌گوید برای حقیقت اسد، دو فرد، متصوّر است یک فرد حقیقی که همان حیوان مفترس است و یک فرد ادعائی که رجل شجاع است یعنی کلمه اسد- در رجل شجاع- در موضوع له خودش استعمال شده.

خلاصه: عبارات مذکور، نفی حقیقت می‌کنند منتها نفی حقیقت بر دو قسم است گاهی به نحو الحقیقت است و گاهی به نحو التّسامح. لذا استدلال به روایاتی نظیر «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» برای صحیحی چندان صاف و روشن نیست.

۴- روش واضعین در وضع الفاظ

[۱]- مصنّف «ره» ادعای قطع کرده‌اند که مثلاً کسی که چیزی را اختراع یا وضع

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۸۸

می‌کند، وقتی آن مخترع تکمیل شد، نام و اسمی را برای مخترع صحیح و کامل خود انتخاب می‌کند فرضاً کسی که اتومبیل را اختراع کرده هنگامی که تمام اجزاء و قطعات آن تکمیل شد، نامی را برای مخترع خود که «صحیح» و واجد تمام اجزاء باشد، انتخاب کرده زیرا غرض بر صحیح، مترتب می‌شود و صحیح است که منشأ آثار می‌باشد و مقتضای حکمت وضع و جعل این است که لفظ را برای صحیح وضع نمایند بنابراین عقلاً، مخترعین و واضعین، لفظ را برای صحیح وضع می‌کنند و ظاهر، این است که شارع مقدّس هم در مقام تسمیه همین روش عقلاء را دارد و رویه خاصی ندارد. او هم وقتی لفظ یا ماهیتی را وضع یا اختراع می‌کرده هنگام تسمیه، نام را برای صحیح وضع می‌نموده است.

تذکر: البتّه همان مخترع هم توجّه دارد که ممکن است آن اتومبیل گاهی بر اثر تصادف، بعضی از اجزاء و لوازمش از بین برود و باز هم لازم است که آن نام را استعمال نمایند لکن می‌گویند استعمال مذکور دائمی نیست. به علاوه لزومی ندارد که در آن هنگام، لفظ مذکور را به نحو حقیقت استعمال کنند و باب المجاز هم مفتوح و واسع است.

به همین ترتیب در محدوده شرع هم اگر بخواهند لفظ صلات را در نماز فاسد، استعمال نمایند، مانعی ندارد که به نحو مجاز آن را اطلاق کنند.

مصنّف «ره» در پایان این دلیل فرموده‌اند: «و لا یخفی أنّ هذه الدّعوی و ان كانت غیر بعیده الا أنّها قابله للمنع».

دلیل چهارم قابل منع هست زیرا:

۱- چه دلیلی دارید که شارع مقدّس هم روش مذکور را در تسمیه الفاظ عبادات رعایت کرده باشد. ممکن است او روشی مخصوص به خود داشته باشد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۸۹

و قد استدللّ للأعمی ایضاً، بوجوه:

منها: تبادر الأعم، و فيه: أنه قد عرفت الإشكال في تصوير الجامع الذي لا بد منه، فكيف يصح معه دعوى التبادر [۱].

۲- شما گفتید «... و ان دعت احيانا الى استعمالها في الناقص ايضا...» یعنی گاهی حاجت و نیاز، انسان را وادار می‌کند که لفظ را در ناقص و فاسد استعمال کند در حالی که این چنین نیست بلکه بسیاری از اوقات می‌بینیم لازم است مثلاً کلمه «صلات» را در نماز فاسد استعمال کنیم. لذا می‌گوئیم دلیل چهارم یک دلیل محکم و غیر قابل مناقشه‌ای نیست. قوله: «فتأمل ۱۳۰».

ادله اعمی‌ها

۱- تبادر

[۱]- یکی از علائم حقیقت، تبادر است. اعمی می‌گوید از شنیدن الفاظ عبادات، معنائی - قدر جامعی - اعم از صحیح و فاسد به ذهن، انسباق پیدا می‌کند بنابراین، الفاظ عبادات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده‌اند. قوله: «و فيه أنه قد عرفت الاشكال...».

اشکال: قبلاً بیان کردیم که وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است لذا چه صحیحی و چه اعمی باید قدر جامعی برای خود، تصویر نمایند ما صحیحی‌ها گرچه

إيضاح الكفایة، متن ج ۱، ص: ۱۹۰

و منها: عدم صحه السلب عن الفاسد، و فيه منع، لما عرفت [۱].

قدر جامعی که دارای عنوان و اسم خاصی باشد، نتوانستیم معرفی کنیم ولی بالاخره از طریق آثار عبادات، آن‌هم آثار متعدّد توانستیم قدر جامعی تصویر نمائیم مثلاً در مورد نماز گفتیم لفظ صلوات، برای چیزی وضع شده که ناهی از فحشاء و منکر، معراج مؤمن و قربان کلّ تقی است و لذا یکی از ادله خودمان را هم تبادر، ذکر کردیم ولی شما اعمی‌ها:

با اینکه چندین راه، برای تصویر جامع، طی کردید، بالاخره نتوانستید یک جامعی که هم صحیح و هم فاسد را شامل شود ارائه دهید اما اکنون یکی از ادله خود را تبادر نام برده‌اید. سؤال ما از شما این است که آن جامع و معنای عامی که شامل عبادت صحیح و فاسد شود کدام است و بالاخره یک معنای مجهول به تمام معنا که نه خودش مشخص است و نه آثار معینی دارد چگونه متبادر به ذهن می‌شود؟

نتیجه: شما نمی‌توانید تبادر را یکی از ادله خود به حساب آورید.

۲- عدم صحّت سلب

[۱]- یکی دیگر از علائم حقیقت، عدم صحّت سلب است [۱۳۱] اعمی می‌گوید مثلاً نماز فاسد را موضوع و عنوان صلوات را با آن معنای ارتکازی، محمول قرار داده، می‌بینیم آن قضیه حملیه، صحیح است یعنی قضیه «الصلوة الفاسدة صلاة» صحیح و قضیه مذکور کاشف از حقیقت است.

قوله: «و فيه منع لما عرفت».

اشکال: اگر قضیه مذکور با عنایت و مسامحه، صحیح باشد، حملیه مجازیّه و مانند

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۹۱

و منها: صحّة التّقسیم إلى الصّحیح و السّقیم.

و فيه أنّه إنّما یشهد علی أنّها للأعمّ، لو لم تكن هناك دلالة علی كونها موضوعة للصّحیح، و قد عرفتها، فلا بدّ أن يكون التّقسیم بملاحظة ما يستعمل فيه اللفظ، و لو بالعناية [۱].

«الرجل الشجاع اسد» هست امّا اگر بخواهید عنایت و مسامحه را نادیده بگیرید بلکه با دقت، نظر نمائید به جای قضیه حملیه، می‌توانیم قضیه سلبیه تشکیل داده و بگوئیم «الصلاة الفاسدة ليست بصلاة».

یادآوری: همان‌طور که ضمن بیان ادله صحیحی توضیح دادیم، تبادر و عدم صحّت سلب از علاماتی نیست که انسان بتواند برهان برای آنها اقامه کند- اتفاقاً صحیحی هم به تبادر و صحّت سلب، تمسک نمود- بلکه از مسائل وجدانی است و باید توجه کرد که مثلاً طرفینی که ادعای تبادر کرده‌اند، وجدانا حق با کدامشان هست آیا حق با صحیحی است یا با اعمی.

البته مصنف «ره» در محل بحث، شاهد خوبی علیه اعمی‌ها اقامه کردند که:

یک معنای مجهول که نه خودش مشخص است و نه آثاری دارد چگونه متبادر به ذهن می‌شود یعنی شما که نتوانستید یک جامعی ارائه دهید چگونه ادعای تبادر می‌کنید.

۳- صحّت تقسیم عبادات به صحیح و فاسد

[۱]- یکی از ادله اعمی، صحّت تقسیم عبادات به صحیح و فاسد است مثلاً می‌توان صلات را مقسم قرار داد و گفت «الصلاة اما صحیحة و اما فاسدة» تقسیم نماز بر صحیح و فاسد دلیل بر آن است که مقسم برای معنای عامی وضع شده که هم ضمن نماز فاسد محقق است و هم ضمن نماز صحیح تحقق دارد. در غیر این صورت، لازم می‌آید «انقسام الشيء الى نفسه و الى غيره و هو باطل».

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۹۲

و منها: استعمال الصّلاة و غيرها فی غیر واحد من الأخبار فی الفاسدة، كقوله عليه الصّلاة و السّلام (بنی ۱۳۲) الإسلام علی خمس: الصّلاة، و الزّكاة، و الحجّ،

قوله: «و فيه أنّه إنّما یشهد علی أنّها للأعمّ لو لم تكن ...».

اشکال: می‌پذیریم که صحّت تقسیم، دلیل بر این است که مقسم، معنای عامی دارد ولی این مطلب در صورتی صحیح است که دلیلی برخلاف آن، اقامه نشده باشد و ما در ادله‌ای که برای صحیحی‌ها بیان کردیم، ثابت نمودیم که الفاظ عبادات از جمله صلات برای صحیح، وضع شده لذا صحّت تقسیم نمی‌تواند یکی از ادله شما- اعمی‌ها- باشد بلکه می‌گوئیم از مقسم معنای عامی اراده شده امّا نه حقیقتاً بلکه بالعناية و المسامحة و در تقسیم مذکور، لفظ صلات در صحیح و فاسد «استعمال» شده نه اینکه برای معنایی اعمّ از صحیح و فاسد «وضع» شده باشد.

با توجه به فرمایشات قبلی مصنف «ره» می‌توان جواب بهتری از دلیل سوّم بیان کرد که:

صحّت تقسیم دلیل بر آن است که از مقسم، معنای عامی اراده شده.

سؤال: آیا آن معنای عام به نحو حقیقت، اراده شده یا مجاز؟

جواب: به اصالت الحقیقه تمسک نموده و می‌گوئیم حقیقتاً اراده شده.

اشکال: همان‌طور که مکرراً بیان کرده‌ایم، در صورتی می‌توان به اصالت الحقیقه تمسک نمود که در مراد متکلم- نه کیفیت

استعمال - تردید داشته باشیم. در محل بحث می‌دانیم از مقسم، معنای عامی اراده شده اما کیفیت استعمال برای ما مشکوک است و ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۹۳

و الصوم، و الولاية، و لم یناد أحد بشيء كما نودی بالولاية، فأخذ الناس بأربع [بالاربع و ترکوا هذه، فلو أن أحدا صام نهاره و قام ليله، و مات بغير ولاية، لم يقبل له صوم و لا صلاة] فإنَّ الأخذ بالأربع، لا يكون بناء على بطلان عبادات تارکی الولاية، إلا إذا كانت أسامی للأعم. و قوله عليه السلام: (دعی الصلاة أيام اقرانک) ضرورة أنه لو لم يكن المراد منها الفاسدة، لزم عدم صحه النهی عنها، لعدم قدرة الحائض على الصَّحیحة منها [۱].

نمی‌دانیم که نحوه استعمال صلوات در معنای عام، حقیقی است یا مجازی و راهی برای تشخیص حقیقت از مجاز نداریم مگر طبق مبنای سید مرتضی «ره» که فرموده‌اند:

اصل در استعمال حقیقت است اما مشهور با مبنای ایشان مخالفت نموده و گفته‌اند «استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است» لذا سؤمین دلیل اعمی‌ها هم مردود است.

۴- اخبار

[۱]- لفظ صلوات و همچنین الفاظ سایر عبادات در بسیاری از اخبار در عبادات فاسد استعمال شده، اعمی‌ها در دلیل چهارم خود به دو روایت استدلال نموده‌اند:

الف: بنی الاسلام علی خمس ...

استدلال به روایت مذکور، مبنی بر این است که بگوئیم یکی از شرائط صحه هر عبادتی امامی بودن است به نحوی که اگر کسی ولایت را قبول نداشته باشد، عباداتش باطل است بنابراین مقصود از «لم يقبل» این است که عباداتش صحیح نیست و استدلال به روایت، طبق مبنای مذکور است گرچه آن مبنا مسلم و قطعی نیست.

امام (علیه السلام) به اهل تسنن اشاره نموده و فرموده‌اند «فاخذ الناس بالاربع و ترکوا هذه ...» آنها صلوات، زکات، حج و صوم را اخذ نموده اما ولایت را که از اهم مسائل است، ترک کرده‌اند یعنی از نظر آن چهار عبادت، نقصی ندارند فقط کمبود آنها راجع ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۹۴

به مسأله ولایت است - «فلو أن أحدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولاية لم يقبل له صوم و لا صلاة ...» -

استدلال، طبق این فقره است: «فاخذ الناس بالاربع ... فإنَّ الأخذ بالأربع لا يكون بناء على بطلان عبادات تارکی الولاية الا اذا كانت اسامی للأعم».

از طرفی می‌گوئیم عبادات و نمازهای اهل تسنن، باطل است و از طرفی امام (علیه السلام) فرموده‌اند «اخذ الناس بالاربع ...» معلوم می‌شود که نماز آنها با اینکه باطل و فاسد است اما از حقیقت و مسمای صلوات، خارج نیست و یکی از مصادیق حقیقی نماز است پس لفظ صلوات در عمل باطل استعمال شده و ظاهرش این است که استعمال مزبور به نحو حقیقت است.

ب- ... دعی الصلاة أيام اقرانک ... [۱۳۳]

تذکر: در علم اصول خوانده‌ایم که اگر مأمور به یا منهی عنه مقدور مکلف نباشد، نمی‌توان نسبت به آنها امر یا نهی نمود - قدرت در متعلق امر و نهی معتبر است -

نحوه استدلال: در روایت مذکور به زن حائض، خطاب شده که در ایام ابتلاء به حیض، نمازش را ترک کند.

سؤال: آیا حائضی که از خواندن نماز، نهی شده، در ایام حیض، قدرت بر اتیان نماز صحیح دارد یا نه؟

جواب: خیر، او به هر کیفیت نماز بخواند، عملش باطل است.

سؤال: پس چگونه نماز او منتهی عنه واقع شده؟

جواب: چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوئیم لفظ صلات در روایت مذکور در نماز

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۹۵

و فيه: أن الاستعمال أعم من الحقيقة، مع أن المراد في الرواية الأولى، هو خصوص الصحيح بقرينة أنها مما بنى عليها الإسلام، و لا ينافي ذلك بطلان عبادة منكري الولاية، إذ لعل أخذهم بها إنما كان بحسب اعتقادهم لا حقيقة، و ذلك لا يقتضى استعمالها في الفاسد أو الأعم، و الاستعمال في قوله: (فلو أن أحدا صام نهارة) [إلى آخره، كان كذلك أى بحسب اعتقادهم أو للمشابهة و المشاكلة [۱].

صحيح، استعمال نشده چون اتیان نماز صحيح در ایام حیض، مقدور نیست و نهی مذکور- دعی الصلاة- شاهد بر این است که لفظ صلات در نماز فاسد، استعمال شده است.

[۱]- مصنف «ره» ابتداء یک جواب مشترک، نسبت به هر دو روایت بیان کرده و سپس هریک از روایات را جداگانه نقد و بررسی نموده‌اند.

امیاً جواب یا اشکال مشترک: شما- اعمی‌ها- ثابت کردید که لفظ صلات- و امثال آن- در عبادت فاسد، استعمال شده اما نمی‌توانید اثبات کنید که «استعمال» مذکور به نحو حقیقت است و مشهور هم که اصل در استعمال را حقیقت نمی‌دانند بلکه می‌گویند استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است.

نقد و بررسی روایت اول: مصنف فرموده‌اند از شما- اعمی‌ها- نمی‌پذیریم که لفظ صلات- زکات، حج، صوم و امثال آنها- در نماز فاسد استعمال شده باشد بلکه می‌گوئیم مراد از صلات، خصوص نماز صحيح است و در صلات صحيح استعمال شده و قرینه‌ای هم بر مدعای خود داریم که:

سؤال: اینکه در روایت آمده است «بنی الاسلام علی خمس الصلاة و ...» آیا اسلام بر نماز فاسد، بنا شده یا بر نماز صحيح؟

جواب: پاسخ سؤال مذکور، ارتباطی به نزاع بین صحیحی و اعمی ندارد و حتی اعمی هم می‌گوید مبنای اسلام، نماز صحيح است بنابراین، صدر روایت، قرینه‌ای

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۹۶

است که لفظ صلات در نماز صحيح استعمال شده.

توهم: شما- صحیحی‌ها- می‌گوئید صدر روایت قرینه‌ای است که لفظ صلات در نماز صحيح استعمال شده و از طرفی روایت می‌گوید «فاخذ الناس بالاربع ...» یعنی اهل تسنن، اخذ به اربع کرده‌اند. و مبنای استدلال به روایت این بود که عبادت آنها باطل است خلاصه اینکه نمی‌توان بین این دو مطلب، جمع کرد که: ۱- مقصود از صلات که مبنای اسلام است، نماز صحيح باشد ۲- نماز و سایر عبادت منکرین ولایت باطل باشد.

دفع توهم: اینکه امام (علیه السلام) فرموده‌اند «اخذ الناس بالاربع» شاید طبق اعتقاد خود آنهاست گرچه ما نماز آنها را باطل می‌دانیم [۱۳۴] اما اهل تسنن که نماز خود را باطل نمی‌دانند آنها به صحت عبادتشان معتقدند و این مطلب، سبب نمی‌شود که بگوئیم الفاظ عبادت از جمله صلات در نماز فاسد یا اعم از صحيح و فاسد استعمال شده تا این که مدعای شما ثابت شود و بگوئید الفاظ عبادت برای اعم از صحيح و فاسد وضع شده‌اند بلکه لفظ صلات و امثال آن در روایت مذکور در عبادت صحيح استعمال شده و عبارت «فاخذ الناس بالاربع ...» هم صحيح است.

اشکال: همان توهمی که در فقره قبلی روایت بود در فقره دیگر روایت هم هست زیرا در روایت مذکور، چنین تعبیری بود که: «فلو ان احدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولاية لم يقبل له صوم و لا صلاة...» و ظاهر عبارت مذکور، چنین است که: «صام نهاره بصوم صحیح و قام ليله بقیام صحیح».

جواب: همان پاسخی را که در مورد فقره اول، بیان کردیم در این مورد هم تکرار می‌نمائیم که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۹۷

و فی الروایة الثانیة النهی للإرشاد إلى عدم القدرة علی الصیلة، و إلا كان الإتیان بالأركان، و سائر ما یعتبر فی الصیلة، بل بما یسمی فی العرف بها، و لو أخلّ بما لا یضّر الإخلال به بالتسمیة عرفا. محرّما علی الحائض ذاتا، و إن لم تقصد به القرية. و لا أظنّ أن یلتزم به المستدلّ بالروایة، فتأمل جیدا [۱].

کسی که در تمام عمر روزه می‌گیرد و شب‌ها نماز می‌خواند، عمل خود را صحیح می‌داند منتها ما معتقدیم که «لم یقبل له صوم و لا صلاة».

به‌علاوه مانعی ندارد که بگوئیم نماز و روزه او باطل است منتها چون عمل او با صوم و صلوات صحیح، مشابهت و مشاکلت دارد، مجازا چنین تعبیری کرده‌اند و لزومی ندارد که تمام استعمالات روایت را بر معنای حقیقی حمل نمائیم.

خلاصه: روایت اول، دلالت نمود که موضوع له الفاظ عبادات، اعم از صحیح و فاسد است.

[۱]- نقد و بررسی روایت دوم:- دعی الصیلة ایام اقرائک:- نهی وارده در روایت مذکور، اصلا مولوی نیست که تابع قدرت قبلی باشد و عقابی بر مخالفت با آن مترتب شود بلکه آن نهی، ارشادی است و ارشاد به عدم قدرت نموده و به زن حائض می‌گوید خود را در زحمت قرار نده و در ایام حیض نماز نخوان زیرا تو قدرت بر اتیان نماز صحیح نداری بنابراین لفظ صلوات در نماز صحیح، استعمال شده و ارشاد به عدم قدرت می‌کند. و امر و نهی ارشادی در آیات و روایات، بسیار دیده می‌شود مخصوصا در باب معاملات مانند «لا تبع ما لیس عندک» یعنی مال مردم را نفروش زیرا بی‌عش بی‌فائده است و اثری بر آن، مترتب نمی‌شود نه اینکه اگر کسی مال مردم را فروخت به‌سبب نفس آن بیع، استحقاق عقوبت پیدا می‌کند.

اشکال: اینکه می‌گوئید نهی وارده در روایت، ارشادی است، ادّعائی بیش نیست و نهی ارشادی برخلاف قاعده و اصل اولی در باب اوامر و نواهی، این است که مولوی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۹۸

و منها: أنه لا شبهة فی صحّة تعلق النذر و شبهه بترك الصلاة فی مکان تکره فیهِ و حصول الحنث بفعلها، و لو كانت الصلاة المنذور ترکها خصوص الصیحة، لا یکاد یحصل به [۱۳۵] الحنث أصلا، لفساد الصیلة المأتی بها لحرمتها، كما لا یخفی، بل یلزم المحال، فإنّ النذر حسب الفرض قد تعلق بالصّحیح منها، و لا تکاد تكون معه صحیحة، و ما یلزم من فرض وجوده عدمه محال [۱].

باشند نه ارشادی.

جواب: اگر نهی مذکور، مولوی باشد، باید نماز فاسد، متعلق نهی شود زیرا نماز صحیح که نمی‌تواند متعلق نهی شود چون زن حائض قدرت بر اتیان نماز صحیح ندارد و در نتیجه، خواندن نماز فاسد در ایام حیض باید حرام و موجب استحقاق عقوبت شود گرچه حائض، قصد قربت هم نکند تا مستلزم تشریح باشد.

مثال: اگر نهی مذکور مولوی باشد و زنی در ایام حیض، نمازی را اتیان کند که دارای ارکان و سایر اجزاء و شرائط باشد و قصد قربت هم ننماید که مستلزم تشریح شود، البتّه لزومی ندارد که تمام اجزاء و شرائط نماز را اتیان کند بلکه اگر عرفا بر آن عمل، عنوان

صلوات تطبیق نماید [۱۳۶]، اتیان آن نماز نسبت به حائض دارای حرمت ذاتی و او مستحق عقوبت است. مصنف «ره» فرموده‌اند «و لا اظن ان يلتزم به المستدل بالزوايه فتأمل [۱۳۷] جیدا».

[۱]- ۵- آخرین دلیل اعمی‌ها تقریباً یک مسأله فقهی و مرکب از دو مقدمه است

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۱۹۹

که:

الف: می‌دانید خواندن نماز در بعضی از امکنه مانند حمام، مکروه [۱۳۸] است و شبهه‌ای نیست که اگر کسی نذر یا عهد کند که نمازش را در حمام نخواند، از نظر فقهی نذرش صحیح می‌باشد. بنابراین ممکن است نذر به ترک صلوات در حمام واقع شود.

ب: بعد از آنکه نذر صحیحاً واقع شد، ناذر نمی‌تواند نمازش را در حمام بخواند و نماز در حمام، حرمت پیدا می‌کند زیرا وفاء به نذر واجب، پس ترک الصیلات واجب می‌باشد و اگر ترک الصیلات واجب شود، فعل الصیلات حرمت پیدا می‌کند و در مباحث آینده خواهیم گفت که اگر عبادتی - با وصف عبادت - منهی عنه واقع شود، نهی در عبادت، مقتضی فساد آن عبادت است بنابراین نمازی که به واسطه تعلق نذر، حرمت پیدا کرده، لازمه حرمتش این است که فاسد هم هست یعنی اگر ناذر، نمازش را در حمام بخواند، عملش صحیحاً واقع نمی‌شود، و شبهه‌ای نیست که مخالفت با نذر نموده و استحقاق عقوبت پیدا کرده و باید کفاره مخالفت با نذر بدهد.

بعد از بیان دو مقدمه مذکور از شما سؤال می‌کنیم که:

به واسطه چه چیز، مخالفت با نذر حاصل شد؟

به وسیله نماز فاسد، مخالفت با نذر، تحقق پیدا کرد. پس از این مطلب، کشف می‌کنیم که نذر آن فرد هم متعلق به ترک صلوات صحیح نبوده چون اگر نذر به ترک نماز صحیح متعلق شده و مقصودش ترک نماز صحیح بوده - پس چگونه اتیان صلوات فاسد، باعث مخالفت با نذر شد - نباید بعد از نذر با خواندن نماز در حمام، مخالفت با نذر، حاصل شود - به نماز فاسد، نهی تعلق گرفته و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است -

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۰۰

قلت [۱۳۹]: لا یخفی أنه لو صح ذلك، لا یقتضی إلا عدم صحه تعلق النذر بالصحيح لا عدم وضع اللفظ له شرعا [۱].

قوله: «بل یلزم المحال...».

مستدل، مطلب بالاتری را ادعا نموده که: بنا بر قول شما صحیحی‌ها اگر نذر به ترک صلوات صحیح، متعلق شود، نتیجه صحت، فساد است زیرا نذر متعلق به ترک صلوات صحیح، باعث حرمت صلوات صحیح می‌شود چون با وجود نذر، امکان ندارد آن نماز، صحیح باشد زیرا آن صلوات [۱۴۰]، حرام است و حرمت و نهی در عبادت مقتضی فساد آن است.

بنابراین: صحت، مستلزم تحقق فساد شد و هر چیزی که وجودش مستلزم عدمش باشد از محالات عقلیه است لذا از این مسئله کشف می‌کنیم که: نذر به ترک صلوات صحیح، متعلق نشده بلکه به ترک نماز فاسد، تعلق گرفته لذا لفظ صلوات برای خصوص نماز صحیح، وضع نشده زیرا شخص ناذر، قید صحیح و فاسد را مطرح نموده بلکه از اول، نذر او منطبق بر ترک نماز فاسد می‌شود لذا با توجه به مطالب گذشته می‌گوئیم موضوع له الفاظ عبادات، اعم از صحیح و فاسد است.

[۱]- مصنف «ره» دو جواب از دلیل پنجم اعمی داده‌اند که:

۱- اگر مقدمات و استدلال شما صحیح باشد، در نتیجه‌ای که از آن گرفتید اشکال

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۰۱

مع ۱۴۱] أن الفساد من قبل النذر لا ينافي صحه متعلقه، فلا يلزم من فرض وجودها عدمها. و من ۱۴۲] هنا انقذح أن حصول الحنث إنما يكون لأجل الصيحه، لو لا- تعلقه، نعم لو فرض تعلقه بترك الصلاه المطلوبه بالفعل ۱۴۳]، لكان منع حصول الحنث بفعالها

می کنیم که:

شما از استدلال خودتان نتیجه گرفتید که نذر به ترک صلوات صحیح، متعلق نشده، این مطلب، ارتباطی به بحث ما ندارد. آیا ما درباره نذر، بحث می کردیم یا اینکه بحث ما درباره موضوع له حقیقی و شرعی الفاظ عبادات از جمله نماز بود؟ بحث ما در این جهت بود که بر فرض ثبوت حقیقت شرعیه آیا موضوع له حقیقی الفاظ عبادات، خصوص صحیح است یا اعم از صحیح و فاسد؟

شما با مقدمات مذکور، نتیجه گرفتید که نذر نمی تواند به ترک نماز صحیح، متعلق شود سؤال ما این است که: آیا نتیجه استدلال مذکور این است که صلوات، برای اعم از صحیح و فاسد، وضع شده؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۰۲

بمكان من الإمكان [۱].

[۱]- ۲- اگر نذر به ترک نماز فاسد، تعلق گرفته، چنانچه نادر، نماز ظهرش را فاسد در حتم خواند یعنی بعضی از اجزاء نماز را عمدا اتیان نکرد، آیا مخالفت با نذر تحقق پیدا کرده یا نه؟

شما- مستدل- که می گوئید نذر به ترک صلوات فاسد متعلق شده، پس بگوئید مخالفت با نذر هم تحقق پیدا کرده و همچنین ملتزم شوید اتیان به هر نماز باطلی که در حتم خوانده شود مخالفت با نذر حاصل می شود درحالی که هیچ کس چنین مطلبی را قبول ندارد.

مخالفت با نذر به این حاصل می شود که نادر، نماز صحیح و کامل خود را در حتم بخواند و الا اتیان نماز فاسد- به نحو مذکور- سبب مخالفت با نذر نمی شود.

شبهه‌ای که اینجا با آن مواجه می شویم این است که:

او نمی تواند در حتم، نماز صحیح بخواند- چون اتیان صلوات، بعد از نذر در حتم حرام است- و از طرفی ممکن نیست که عبادت، صحیح و درعین حال، حرام باشد اینجاست که یک معنای برزخی پیدا می شود که بگوئیم:

نذر او به ترک نماز صحیح با قطع نظر از نذر، متعلق شده یعنی نذر او به این کیفیت بوده که من نماز صحیح در حتم نخوانم، اما کدام نماز صحیح، نه صحیح من جمیع الجهات و نه صحیحی که به قول مصنف، الآن و بالفعل مطلوبیت داشته باشد بلکه نماز صحیحی که تمام شرائط را دارا باشد فقط اگر خللی در آن هست از ناحیه نذر باشد زیرا اگر بگوئیم نذر به ترک صلوات فاسد، متعلق شده باید هر نماز باطلی که در آن مکان مکروه خوانده شود، سبب مخالفت با نذر گردد درحالی که کسی ملتزم به آن نمی شود.

اگر بگوئید نمی توانیم چنین صلوات صحیحی تصور کنیم بلکه او نذر کرده است که نماز صحیح- یعنی صحیح مطلق- در حتم نخواند نه صحیح با قطع نظر از نذر، در این

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۰۳

بقی أمور:

الاول: إنَّ أسامی المعاملات، إن كانت موضوعه للمسببات فلا مجال للتزاع فی كونها موضوعه للصَّحیحه أو للأعم، لعدم اتصافها بهما، كما لا یخفی، بل بالوجود تارةً و بالعدم أخرى، و أما إن كانت موضوعه للأسباب، فالتزاع فی مجال، لكنّه لا یبعد دعوی كونها موضوعه للصَّحیحه أيضاً، و إنَّ الموضوع له هو العقد المؤثر لأثر كذا شرعاً و عرفاً. و الاختلاف بین الشَّرع و العرف فیما یعتبر فی تأثیر العقد، لا یوجب الاختلاف بینهما فی المعنی، بل الاختلاف فی المحققات

صورت به شما پاسخ می‌دهیم که:

چنین نذری از اول، منعقد نمی‌شود تا اینکه بحث کنیم مخالفت با آن به چه چیز حاصل می‌شود زیرا ناذر، بعد از نذر، قدرت ندارد که نماز صحیح مطلق بخواند و امکان ندارد که صلوات صحیحی از او تحقّق پیدا کند چون به مجرد نذر، اتیان نماز، حرام و حرمت در عبادت هم مقتضی فساد است و نذری که از ناذر، سلب قدرت کند، انعقادش روشن و مشخص نیست بلکه نذر در موردی صحیح است که بعد از آن هم قدرت مخالفت و موافقت برای ناذر، موجود باشد.

نتیجه: نذر به ترک نماز صحیح، متعلّق شده منتها صحیح با قطع نظر از نذر و اگر بگوئید مقصود، صحیح مطلق است در اصل انعقاد و صحت نذر، تردید نموده و می‌گوئیم چون از ناذر، سلب قدرت نموده، صحیح نیست.

خلاصه بحث: مصنف «ره» تمام ادله اعمی‌ها را مورد مناقشه قرار دادند و بالاخره ادله صحیحی‌ها را پذیرفته و در نتیجه به نظر مرحوم آقای آخوند، موضوع له الفاظ عبادات، خصوص صحیح است و استعمالشان در عبادات فاسد، با مسامحه و رعایت علاقه و مجاز است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۰۴

و المصادیق، و تخطئه الشَّرع العرف فی تخیل کون العقد بدون ما اعتبره فی تأثیره محققاً لما هو المؤثر، كما لا یخفی فافهم [۱].

بیان چند امر در صحیح و اعم

امر اول

[۱]- بحث فعلی ما در مورد الفاظ معاملات است می‌دانید که بحث حقیقت شرعی در الفاظ معاملات، مطرح نیست چون الفاظ معاملات و مفاهیم آنها مخترع شارع نیست بلکه در تاریخ بشریت بوده، بنابراین، بحث حقیقت شرعی در الفاظ عبادات مطرح است نه معاملات اما جای این بحث هست که:

آیا از نظر عرف و عقلاء، الفاظ معاملات برای خصوص صحیح، وضع شده‌اند یا اعم از صحیح و فاسد به عبارت دیگر اگر بیعی فاسد بود، مجازاً عنوان بیع بر آن اطلاق می‌شود یا حقیقتاً؟

قبل از پاسخ به سؤال مذکور باید دید که:

آیا الفاظ معاملات، مانند بیع، اجاره و نکاح، اسامی مسببات هستند یا نام اسباب می‌باشند مثلاً آیا لفظ بیع، نام سبب- ایجاب و قبول- است یا اینکه اسم مسبب- یعنی ملکیتی که بعد از ایجاب و قبول، تحقّق پیدا می‌کند- می‌باشد.

اگر بیع و سایر الفاظ معاملات، اسامی مسببات باشند، بحث صحیح و اعم در آنها جریان پیدا نمی‌کند زیرا ملکیت، زوجیت و امثال آن از امور بسیطه و امرشان دائر بین وجود و عدم است- از مرگبات نیستند تا متصف به (صحت و فساد) و (تام و ناقص) شوند- و زوجیت به دو قسم صحیح و فاسد، تقسیم نمی‌شود.

اما اگر الفاظ معاملات، اسامی اسباب باشند، نزاع صحیحی و اعمی در آنها قابل تصور است که آیا:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۰۵

مقصود از بیع، عقد صحیح است یا منظور، مطلق العقد است سواء كان صحیحاً ام فاسداً به عبارت دیگر آیا الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده‌اند یا اعم از صحیح و فاسد؟

مصنّف «ره» فرموده‌اند: همان‌طور که موضوع له الفاظ عبادات را خصوص صحیح دانستیم در باب معاملات هم می‌گوئیم الفاظ برای صحیح، وضع شده‌اند یعنی مقصود از بیع، عقد صحیح است منتها نکته‌ای در الفاظ معاملات هست که:

گاهی صحیح شرعی با صحیح عرفی تفاوت می‌کند مثلاً عرف، بعضی از نکاح‌ها و بیع‌ها را صحیح می‌داند اما شارع مقدّس آنها را باطل، شمرده است از جمله اینکه بین عقلاء، بیع ربوی رایج است اما شارع، آن را باطل می‌داند، بیعی که در آن جهالت باشد از نظر شارع، باطل است اما عقلاء آن را باطل نمی‌دانند خلاصه اینکه:

اختلافی که گاهی بین شارع و عقلاء وجود دارد هیچ ارتباطی به حقیقت بیع ندارد بلکه آن دو، بیع را به یک نحو معنا می‌کنند. عقلاء می‌گویند: بیع، عقدی است که در ملکیت تأثیر کند شارع هم فرموده است بیع، عقدی است که تأثیر در ملکیت نماید. از نظر معنا نسبت به الفاظ معاملات، بین، عقلاء و شارع، اختلافی نیست بلکه اختلاف آنها در مصادیق و افراد هست به این نحو که بعضی از مصادیق عقلانی و عرفی مورد تخطئه شارع قرار گرفته مثلاً عرف می‌گوید بیع ربوی از مصادیق بیع است ولی شارع فرموده است شما اشتباه می‌کنید و بیع ربوی از مصادیق بیع نیست.

یادآوری: بین شرع و عرف در خصوصیات و شرائط معاملات اختلاف هست ولی این مسئله موجب اختلاف در مفهوم معاملات نمی‌شود.

قوله: «فافهم» [۱۴۴]: اشاره به دقت است - نه مناقشه در مطلب - زیرا این مطلب، قابل

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۰۶

الثانی: إنّ کون ألفاظ المعاملات أسامی للصّحیحه، لا یوجب إجمالها، كألفاظ العبادات، کی لا یصحّ التمسک بإطلاقها عند الشک فی اعتبار شیء فی تأثیرها شرعاً، و ذلك لأنّ إطلاقها - لو كان مسوقاً فی مقام البیان - ینزل علی أن المؤثر عند الشّارع، هو المؤثر عند أهل العرف، و لم یعتبر فی تأثیره عنده. غیر ما اعتبر فیه عندهم، كما ینزل علیه إطلاق کلام غیره، حیث أنّه منهم، و لو اعتبر فی تأثیره ما شکّ فی اعتباره، كان علیه البیان و نصب القرینة علیه، و حیث لم ینصب، بان عدم اعتباره عنده أيضاً. و لذا یتمسکون بالإطلاق فی أبواب المعاملات، مع ذهابهم إلی کون الفاظها موضوعه للصّحیح [۱].

مناقشه نیست و اختلاف بین شرع و عرف در حقیقت بیع نیست بلکه در مصادیق و افراد بیع و امثال آن، بین شرع و عرف اختلاف هست.

امر دوم

[۱] - مقدمه: خلاصه [۱۴۵] یکی از ثمرات نزاع بین صحیحی و اعمی را که مصنّف «ره» هم پذیرفتند، بیان می‌کنیم. لازم به تذکر است که ثمره مذکور، مربوط به الفاظ عبادات بود:

اگر شک نمائیم که آیا فلان جزء [۱۴۶] برای مأمور به جزئیت دارد یا نه، فرضاً تردید نمائیم که آیا سوره برای نماز، جزئیت دارد یا نه و در روایات باب، دلیلی بر جزئیت یا عدم جزئیت نیافتیم در این صورت، بین صحیحی و اعمی ثمره‌ای ظاهر می‌شود که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۰۷

اگر اطلاقی داشته باشیم و شرائط تمسک به اطلاق - مقدمات حکمت - هم موجود باشد، آن خطاب، مجمل [۱۴۷] می‌شود - بنا بر قول صحیحی - و نمی‌توان به آن رجوع نمود و گفت سوره برای نماز جزئیت ندارد «زیرا بنا بر قول صحیحی نمی‌دانیم آیا نماز بدون سوره، دارای عنوان صلات هست یا نه» به عبارت دیگر، صحیحی موضوع له لفظ نماز را صلات صحیح می‌داند و ما نمی‌دانیم که آیا بر نماز بدون سوره، عنوان صلات، اطلاق می‌شود یا نه لذا جای تمسک به اطلاق «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»* نیست اما اعمی با دو شرط می‌تواند به اطلاق، تمسک کند [۱۴۸].

نتیجه: صحیحی اگر در جزئیت یا شرطیت چیزی برای مأمور به تردید کند نمی‌تواند به اطلاق خطاب تمسک نماید زیرا او نمی‌داند با نبودن آن جزء یا شرط، عنوان مطلق، تحقق دارد یا نه.

تذکر: در امر قبلی - امر اول - ملاحظه کردید که مصنف، همان‌طور که موضوع له الفاظ عبادات را خصوص صحیح دانستند، معتقدند که الفاظ معاملات هم برای خصوص صحیح، وضع شده‌اند یعنی مقصود از لفظ بیع و نکاح، آن ایجاب و قبولی است که به دنبالش ملکیت و زوجیت، حاصل شود و چنانچه ایجاب و قبولی ناقص شد و تأثیر در مسبب - زوجیت و ملکیت - نمود، بر آن ایجاب و قبول، عنوان بیع و نکاح، صادق نیست. بعد از بیان مقدمه طولانی به اصل مطلب می‌پردازیم:

بحث فعلی ما در باب الفاظ معاملات است که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۰۸

اگر در موردی تردید کردیم که آیا فلان شیء مثلا در تأثیر بیع، معتبر است یا نه فرضا شک کردیم که آیا عربیت در صیغه بیع و نکاح شرعا اعتبار دارد یا نه در این صورت می‌توانیم به اطلاق «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ» [۱۴۹] تمسک کنیم یا نه [۱۵۰].

مانعی از تمسک به اطلاق «أَحَلَّ اللهُ الْبَيْعَ» وجود ندارد.

در باب الفاظ عبادات گفتیم صحیحی‌ها نمی‌توانند به اطلاق تمسک نمایند اما در محل بحث، مانعی از تمسک به اطلاق خطاب - در صورت تمامیت مقدمات حکمت - وجود ندارد زیرا:

طبق مبنای صحیحی‌ها مقصود از بیع که در آیه شریفه، موضوع قرار داده شده، بیع صحیح است اما صحیح عند العرف یعنی هر چیزی که نزد عرف، عنوان بیع صحیح داشته باشد، شارع مقدس آن را امضاء نموده.

اشکال: شما در بحث قبل گفتید گاهی بین مصادیق شرعی و عرفی اختلاف هست اما اینجا بیع صحیح عرفی را مطرح کردید و ... جواب: بیع و نکاح - و سایر الفاظ معاملات - از الفاظ عرفی هستند اگر فردی غیر از شارع، لفظ بیع را در کلامش استعمال نماید شما می‌گوئید مقصود، بیع صحیح عرفی است. شارع مقدس هم در استعمال الفاظ مذکور، مانند سایر مردم است و همان الفاظ عرفی را استعمال کرده، لغات جدید و وضع خاصی در باب الفاظ معاملات ندارد [۱۵۱] لذا هر کجا که عنوان بیع صحیح عرفی تحقق داشت - مثلا بیعی به لغت فارسی واقع شد اما

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۰۹

نعم لو شك في اعتبار شيء فيها عرفا، فلا مجال للتمسك بإطلاقها في عدم اعتباره، بل لا بد من اعتباره، لأصاله عدم الأثر [۱۵۲] بدون، فتأمل جيدا [۱].

تردید پیدا کردیم که از نظر شارع، عربیت در صیغه اعتبار دارد یا نه - می‌توان به اطلاق «أَحَلَّ اللهُ» تمسک نمود و گفت عربیت، اعتبار ندارد یا فلان شرط مشکوک، شرطیت ندارد.

یادآوری: اگر چیزی را که در اعتبار آن، شک داریم، نزد شارع، لازم و معتبر می‌بود، بر او لازم بود که قرینه‌ای اقامه کند تا آن را برای ما مشخص نماید و هنگامی که قرینه‌ای بر اعتبار نیامورد، معلوم می‌شود همان‌طور که آن شیء از نظر عرف، اعتبار ندارد از نظر

شارع هم معتبر نیست.

خلاصه: صحیحی‌ها در باب الفاظ معاملات می‌توانند به اطلاق خطاب، تمسک نمایند اما در باب الفاظ عبادات، خیر. [۱]- اگر در باب الفاظ معاملات در موردی تردید پیدا کردیم که آیا فلان شیء در صحت عرفی- بیع یا معامله دیگری- دخالت دارد یا نه وظیفه چیست؟

در فرض مذکور، طبق مبنای صحیحی‌ها نمی‌توان به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ» تمسک و نفی اعتبار نمود زیرا اول باید احراز نمود که عنوان بیع صحیح عرفی تحقق دارد تا بتوان به اطلاق رجوع نمود بلکه باید آن شیء مشکوک را رعایت کنیم چون اگر آن را اعتبار و رعایت نمائیم شک می‌کنیم که آیا اثر مقصود- مثلا ملکیت- بدون آن شیء هم حاصل می‌شود یا نه و در نتیجه، اصالت الفساد، اقتضاء فساد معامله را می‌کند و می‌گوئیم اثر مقصود، حاصل نشده.

تذکر: در معاملاتی که شک در صحت و فساد آنها داریم، اصالت الفساد، اقتضاء

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۱۰

الثالث: إن دخل شیء وجودی أو عدمی فی المأمور به:

تارة: بأن یكون داخلا فیما یألف منه و من غیره، و جعل جملته متعلقا للأمر، فیکون جزءا له و داخلا فی قوامه [۱].

فساد معامله را دارد و اصل مذکور در واقع همان استصحاب عدم حصول اثر است.

امر سوم

[۱]- ما که موضوع له الفاظ عبادات را خصوص «صحیح» می‌دانیم، لازم است بررسی کنیم که هیئت ترکیبیه عبادات چیست تا معلوم شود کدامیک از اجزاء و شرائط در تسمیه و موضوع له الفاظ عبادات، مدخلیت دارند و کدام یک دخالت ندارند. ضمنا در بحث مذکور، مطالب مفیدی هست که در سایر مباحث هم می‌توان از آن استفاده کرد.

کیفیت دخالت یک شیء در مسمّا و موضوع له الفاظ عبادات، دارای صور مختلفی هست. - تقریبا چهار یا پنج صورت- گاهی شیء در ماهیت مأمور به مدخلیت دارد و گاهی در فردیت و تشخص آن، در هریک از دو صورت، ممکن است به نحو جزئیت، دخالت در مأمور به داشته باشد و یا به نحو شرطیت پس تاکنون چهار [۱۵۳] قسم تصوّر نمودیم که ابتداء به بیان آنها می‌پردازیم و در پایان، متذکر می‌شویم که کدامیک از آنها در صحت و فساد مأمور به مؤثرند و کدامشان در موضوع له مدخلیت دارند.

۱- جزء الماهیت: اولین چیزی که در عبادات، جلب توجه می‌کند، اجزاء آن است مثلا رکوع جزء ماهیت و حقیقت نماز است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۱۱

و أخرى: بأن یكون خارجا عنه، لکنه کان مما لا یحصل الخصوصیة المأخوذة فیه بدونه، كما إذا أخذ شیء مسبوقا [۱۵۴] أو ملحوقا به [۱۵۵] أو مقارنا له [۱۵۶]، متعلقا للأمر، فیکون من مقدماته لا مقوماته [۱].

سؤال: اتصاف رکوع [۱۵۷] به جزئیت به چه کیفیت بوده است؟

جواب: معنای جزئیت رکوع برای نماز، این است که وقتی شارع مقدّس می‌خواسته، صلات و هیئت ترکیبیه آن را اعتبار نماید، آن جزء- رکوع- را هم در ردیف سایر اجزاء، و آن مجموعه را مأمور به قرار داده لذا ما به چیزهایی که در تشکیل هیئت ترکیبیه عبادات از جمله نماز، دخالت دارند، «جزء الماهیت» و «جزء العبادة» می‌گوئیم زیرا صلات دارای حقیقتی غیر از همان اجزاء معهوده

مانند رکوع و سجود نیست.

تذکر: گاهی ممکن است آن جزء [۱۵۸]، امر وجودی باشد مانند رکوع و گاهی ممکن است امر عدمی [۱۵۹] باشد لکن جزء عدمی، مورد مناقشه واقع شده که چگونه عدم چیزی در هیئت ترکیبیه عبادت، مدخلیت پیدا می‌کند.

[۱]- ۲: شرط الماهیت: چیزی است که در تشکیل هیئت ترکیبیه عبادت، دخالت ندارد اما درعین حال، ارتباطش با مأمور به به این کیفیت است که آن خصوصیتی که در مأمور به اخذ شده و آن هدفی که از مأمور به، متوقع است، بدون آن شرط، تحقق پیدا
ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۱۲

و ثالثه: بأن یكون مما یتشخص به المأمور به، بحيث یصدق علی المتشخص به عنوانه، و ربما یحصل له بسببه مزیه أو نقیصه، و دخل هذا فيه أيضا، طورا بنحو الشریة و آخر بنحو الشریة [۱].

نمی‌کند مثلا- نماز دارای آثاری است که بدون طهارت، آن آثار، محقق نمی‌شود اما درعین حال، طهارت از ماهیت نماز، خارج است. ما از این گونه شروط به شرط الماهیت تعبیر می‌کنیم.

یادآوری: شرط الماهیت و یا به عبارت دیگر شرط المأمور به بر سه [۱۶۰] قسم است که در مباحث آینده به نحو مشروح بیان خواهیم کرد اما اجمالا عبارتند از:

الف: شرط متقدم: مانند طهارت برای نماز، بنابراین که طهارت، همان وضوء- غسل یا تیمم- و افعال خاصه باشد نه حالت نفسانی که ...

ب: شرط مقارن: مانند طهارت برای نماز بنابراین که طهارت، آن حالت باطنی و نفسانی باشد نه افعال مخصوص.

ج: شرط متأخر: مانند غسل زن مستحاضه در شب آینده نسبت به صوم روز گذشته مثلا غسل شب شنبه، شرط صحت صوم روز جمعه است.

[۱]- ۳: [۱۶۱] گاهی شیء نه در ماهیت و حقیقت مأمور به دخالت دارد و نه در حصول آن خصوصیت مأخوذ در مأمور به مدخلیتی دارد بلکه از مشخصات تحقق مأمور به در خارج است یعنی مأمور به که در خارج، تحقق پیدا می‌کند همراه با تشخصاتی هست و آن شیء در تشخص مأمور به دخالت دارد منتها گاهی دخالتش به نحو جزئیت است که ما از آن به «جزء الفرد» تعبیر می‌کنیم و گاهی دخالتش به نحو شرطیت است که از آن به «شرط الفرد» تعبیر می‌شود.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۱۳

تذکر: جزء الفرد و شرط الفرد گاهی سبب مزیت مأمور به می‌شود و گاهی موجب منقصت آن می‌گردد [۱۶۲] بنابراین لازم است به ذکر چهار مثال بپردازیم:

الف: شرط الفردی که سبب مزیت مأمور به شود: مانند قرائت نماز در مسجد یعنی تقید صلوات به وقوع در مسجد باعث مزیت و ارتفاع مقام نماز می‌شود.

ب: شرط الفردی که موجب نقصان مأمور به شود: مانند خواندن نماز در حمام، وقوع نماز در حمام موجب نقصان رتبه صلوات می‌شود. [۱۶۳]

ایضاح الکفایه؛ متن ج ۱؛ ص ۲۱۳

جزء الفردی که باعث مزیت مأمور به شود: مانند تکرار بعضی از اذکار نماز، مثل اینکه ذکر رکوع را پنج یا هفت مرتبه بگوئیم.

د: جزء الفردی که سبب منقصت مأمور به شود: در بعضی از حواشی، امثله‌ای دیده می‌شود که قابل مناقشه هست اما بهترین مثالی

که در این مورد می‌توان بیان کرد این است که:

مسئله‌ای در کتاب صلاة مطرح است که اگر کسی در نماز واجب در یک رکعت به جای یک سوره، دو سوره بخواند حکمش چیست؟

بعضی معتقدند قرآن بین سورتین، حرام و مبطل نماز است و عده‌ای می‌گویند حرام ولی مبطل نیست اما جمعی قائل به کراهت آن هستند.

بنابراین که قرآن بین سورتین، کراهت داشته باشد، مثال خوبی برای محل بحث ما هست زیرا کسی که در نماز واجب، دو سوره می‌خواند، سوره دوم جزئی است زائد بر جزء اول اما در عین حال، آن جزء باعث می‌شود رتبه نماز تنزل پیدا کند.

تذکر: جزء الفرد و شرط الفرد، داخل در عنوان عبادت و نماز هستند مثلا کسی که

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۱۴

فیکون الإخلال بما له دخل بأحد التحوین فی حقیقه المأمور به و ماهیته، موجبا لفساده لا محاله، بخلاف ما له الدخول فی تشخصه و تحقیقه مطلقا. شطرا کان أو شرطاً. حیث لا یکون الإخلال به إلا إخلالا بتلك الخصوصية، مع تحقق الماهیة بخصوصیة أخرى، غیر موجبه لتلك المزیة، بل کانت موجبه لنقصانها، كما أشرنا إليه، كالصلاة فی الحمام [۱].

نماز را با اجزاء مستحب می‌خواند، آن اجزاء، جزء نماز هست و همچنین کسی که مرتکب قرآن بین سورتین شده، هر دو سوره، جزء نماز هست و بر آن مجموعه، عنوان صلات، صادق است منتها هنگامی که شارع مقدس، اجزاء نماز را در نظر می‌گرفته آن دو- شرط الفرد و جزء الفرد- را در مأمور به مدخلیت نداده اما بر آن عمل متشخص در خارج با تمام خصوصیاتش عنوان مأمور به صدق می‌کند. تاکنون چهار قسم بیان نموده‌ایم.

۱- جزء الماهیت ۲- شرط الماهیت ۳- جزء الفرد ۴- شرط الفرد.

[۱]- سؤال: کدامیک از اقسام چهارگانه مذکور در صحت و فساد عبادت مؤثرند به عبارت دیگر:

اخلال به کدامیک از چهار قسم مزبور باعث فساد عبادت می‌شود؟

جواب: اخلال نسبت به هریک از جزء الماهیت یا شرط الماهیت موجب فساد عبادت می‌شود زیرا یکی از آن دو در ماهیت مأمور به دخالت دارد و دیگری در حصول غرض متوقع از مأمور به مؤثر است لذا اخلال به هریک از آنها سبب فساد عبادت می‌شود.

اما اخلال نسبت به جزء الفرد یا شرط الفرد موجب فساد عبادت نمی‌شود چون اخلال به آنها سبب اخلال به ماهیت مأمور به نمی‌شود بلکه موجب اخلال به آن خصوصیتی می‌گردد که باعث مزیت عبادت بوده و یا باعث نقصان مأمور به- اقلیت

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۱۵

ثم إنه [۱۶۴] ربما يكون الشيء مما يندب إليه فيه، بلا دخل له أصلا- لا شطرا ولا شرطاً- في حقيقته، ولا في خصوصيته و تشخصه، بل له [۱۶۵] دخل ظرفا في مطلوبيته، بحيث لا يكون مطلوبا إلا إذا وقع في أثنائه، فيكون مطلوبا نفسيا في واجب أو مستحب، كما إذا كان مطلوبا كذلك [۱۶۶]، قبل أحدهما [۱۶۷] أو بعده [۱۶۸]، فلا يكون الإخلال به موجبا للإخلال به ماهية و لا تشخصا و خصوصية أصلا [۱].

ثواب- می‌شود اما به هر حال، عبادت، فاسد نیست. مثلا- کسی که نمازش را در حتم می‌خواند، نمازش صحیح اما ثوابش کمتر است.

[۱]- گاهی ممکن است شارع، شیء را مستحب قرار دهد البته مستحب نفسی و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۱۶

إذا عرفت هذا كله، فلا شبهة في عدم دخل ما ندب إليه في العبادات نفسيًا في التسمية بأساميها، وكذا فيما له دخل في تشخيصها مطلقا، وأما ما له الدخول شرطا في أصل ماهيتها، فيمكن الذهاب أيضا إلى عدم دخله في التسمية بها، مع الذهاب إلى دخل ما له الدخول جزءا فيها، فيكون الإخلال بالجزء مخلا بها، دون الإخلال بالشرط، لكنك عرفت أن الصحيح اعتبارهما فيها [۱].

مستقل که هیچ ارتباط، جزئیت یا شرطیتی برای مأمور به و فرضا صلوات ندارد بلکه خودش یک مستحب مستقل است اما محلّ و مکان آن مستحب در مأمور به و نماز است [۱۶۹].

مثال: یک احتمال در مورد قنوت، این است که قنوت، یک مستحب نفسی است و از اجزاء مستحبی نماز نیست منتها محلّ آن، بعد از سوره رکعت دوّم نماز واجب یا مستحب است در واقع قنوت، دخالتی در نماز ندارد بلکه نماز و مأمور به در قنوت مدخلیت دارد به این نحو که صلوات، برای قنوت، ظرفیت دارد.

واضح است که اخلال به چنین مستحب نفسی، سبب اخلال به مأمور به و نماز حتّی از نظر تشخیص نمی‌شود مثلا اگر کسی قنوت را ترک کند، هیچ خللی به مأمور به وارد نمی‌شود زیرا قنوت هیچ ارتباطی به نماز ندارد.

[۱]- مصنف «ره» در عبارت مذکور، بیان کرده‌اند که کدامیک از اعتبارات و اقسام پنج‌گانه‌ای که مشروحا بیان کردیم در تسمیه و موضوع الفاظ عبادات، مدخلیت دارد به عبارت دیگر، بنا بر قول صحیحی که موضوع له الفاظ عبادات، خصوص صحیح است آیا هم اجزاء و هم شرائط در موضوع له دخالت دارند یا فقط اجزاء یا اینکه در مسئله، تفصیلی هست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۱۷

الف: قسم پنجم [۱۷۰] هیچ‌گونه ارتباطی به تسمیه و موضوع له الفاظ عبادات ندارد.

ب: قسم سوّم که دارای دو فرد به نام شرط الفرد و جزء الفرد بود، این هم اصلا مدخلیتی در تسمیه ندارد مثلا خواندن نماز در مسجد، یا در حمام یا تکرار و عدم تکرار بعضی از اذکار مستحب، تأثیری در تسمیه صلوات ندارد.

ج: اما قسم اوّل و دوّم یعنی شرط الماهیت و جزء الماهیت: مصنف، ابتداء فرموده‌اند: ممکن است کسی بگوید «شرط» هیچ دخالتی در موضوع له و تسمیه ندارد بلکه فقط جزء الماهیت مدخلیت دارد مثلا نماز عبارت است از همان اجزاء- تمام الاجزاء- که عنوان صحیح بر آن منطبق شود خواه دارای شرائطی مانند طهارت باشد یا نباشد البتّه نه اینکه نماز بدون طهارت، باطل نباشد بلکه می‌گوئیم طهارت در موضوع له و تسمیه صلوات دخالتی ندارد. ابتداء مصنف احتمال مذکور را بیان نموده ولی در پایان، عدول نموده و فرموده‌اند:

«لكنك عرفت [۱۷۱] انّ الصحيح اعتبارهما فيها».

قول صحیح، این است که:

شرط الماهیت هم مانند جزء الماهیت در تسمیه و موضوع له دخالت دارد.

می‌دانید ما- صحیحی‌ها- گفتیم نمی‌توان قدر جامعی که دارای نام مشخصی باشد، برای موضوع له الفاظ عبادات تعیین نمود بلکه از آثار عبادات، موضوع له آنها را

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۱۸

الحادی عشر: الحقّ وقوع الاشتراك، للنقل و التبادر، و عدم صحّة السلب، بالنسبة إلى معنيين أو أكثر للفظ واحد [۱].

مشخص می‌کردیم مثلا گفتیم صلوات برای چیزی وضع شده که ناهی از فحشاء و منکر، قربان کلّ تقی و معراج مؤمن باشد.

سؤال: آیا می‌توان گفت شرط، دخالتی در موضوع له ندارد و نماز بدون طهارت ناهی از فحشاء و منکر است؟
 جواب: خیر! همان‌طور که اجزاء، دخالت در موضوع له دارند، واضح است که شرائط هم در موضوع له مدخلیت دارند لذا می‌گوئیم همان‌طور که رکوع و سجود در موضوع له و تسمیه دخالت دارند، طهارت و سایر شرائط هم مدخلیت دارند.
 از بیانات گذشته، نتیجه می‌گیریم که مختار مصنف «ره» در این بحث عبارت است از:
 موضوع له الفاظ عبادات، اجزاء و شرائطی هست که در ماهیت مأمور به دخیل هستند نه در تشخیص آنها.

امر یازدهم اشتراک لفظی

[۱]- یکی از مباحث علم اصول، بحث اشتراک است. مشترک بر دو قسم است:

۱- مشترک معنوی [۱۷۲] ۲- مشترک لفظی.

محل بحث ما مشترک لفظی و آن عبارت است از اینکه: یک لفظ برای معانی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۱۹

متعدد، وضع شده باشد- به اوضاع متعدد- مانند لفظ «قرء» که به معنای طهر و حیض آمده است.

بین اصولیون در امکان و عدم امکان اشتراک لفظی اختلاف هست. مصنف «ره» در این زمینه به ذکر سه قول اکتفاء نموده‌اند.

الف: (مختار مصنف): مشترک لفظی امکان وقوعی دارد. ب: وقوع مشترک لفظی محال است. ج: وقوع مشترک لفظی ضرورت و وجوب دارد.

قول دیگر، عبارت است از اینکه: وقوع مشترک لفظی در قرآن محال است نه در غیر قرآن.

مرحوم مصنف فرموده‌اند: مشترک لفظی امکان وقوعی دارد یعنی نه محال است و نه وقوعش ضرورتی دارد. می‌دانید «ادلّ دلیل علی امکان الشیء و وقوع الشیء» می‌باشد. اگر چیزی در خارج، واقع شد، این دلیل بر آن است که هم امکان ذاتی دارد و هم امکان وقوعی.

مصنف، سه دلیل بر قول مختار، یعنی امکان وقوعی مشترک لفظی اقامه نموده‌اند:

۱- نقل: می‌بینیم لغوین برای بعضی از لغات دو یا چند معنا نقل کرده‌اند مانند لفظ قرء- برای طهر و حیض- مولا- برای سید و عبد- و همچنین لغت «عین» که چندین معنا برای آن ذکر نموده‌اند.

اشکال: مصنف «ره» در جلد دوم کتاب کفایه الاصول، قائل به عدم حجیت قول لغوی شده اما اینجا به قول لغوی تمسک نموده‌اند.

جواب: لابد مقصودشان این است که انسان با مراجعه به کتب لغت، نسبت به قول آنها وثوق و اطمینان پیدا می‌کند.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۲۰

و ان [۱۷۳] أحواله بعض، لإخلاقه بالتفهّم المقصود من الوضع لخفاء القرائن، لمنع [۱۷۴] الإخلاق أُولاً- لإمكان الاتّكال علی القرائن الواضحة، و منع كونه مَخْلًا بالحكمة ثانياً، لتعلّق الغرض بالإجمال أحياناً [۱].

۲- تبادر: مثلاً وقتی آیه «وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ...» [۱۷۵] را می‌شنویم که لفظ «قرء» در آن استعمال شده دو [۱۷۶] معنای طهر و حیض- به ذهن انسان، متبادر می‌شود لذا از طریق تبادر، کشف می‌کنیم که لفظ «قرء» برای هر دو معنا وضع شده البته برای تعیین مراد متکلم، نیاز به قرینه داریم.

۳- عدم صحّت سلب: مثلاً- صحیح نیست بگوئیم «الطهر و الحيض ليسا بقرء» لذا از عدم صحّت سلب، کشف می‌کنیم که لفظ مذکور، برای هر دو معنا وضع شده به عبارت دیگر، نسبت به هر دو معنا می‌توان قضیه حملیه تشکیل داد و گفت «الطهر قرء»،

«الحیض قرء» بنابراین از صحت حمل، کشف می‌کنیم که هر دو معنا موضوع له لفظ «قرء» هستند.

[۱]- بعضی اشتراک لفظی را محال دانسته، دلیلشان این است که:

غرض از وضع الفاظ، برای معانی، این است که به سهولت بین افراد، تفهیم و تفهّم واقع شود و با وجود مشترک لفظی چنین غرضی حاصل نمی‌شود زیرا کسی که مشترک لفظی را استعمال می‌کند باید همراه آن، قرینه‌ای هم بیاورد و نوعاً هم قرائن خفیه

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۲۱

كما أنّ استعمال المشترك في القرآن ليس بمحال كما توهم، لأجل لزوم التّطويل بلا طائل [۱۷۷]، مع الاتّكال على القرائن و الاجمال في المقال، لو لا- الاتّكال عليها. و كلاهما غير لائق بكلامه تعالى جلّ شأنه، كما لا يخفى، و ذلك لعدم لزوم التّطويل، فيما كان الاتّكال على حال أو مقال أتى به لغرض آخر، و منع كون الإجمال غير لائق بكلامه تعالى، مع كونه مما يتعلّق به الغرض، و إلا لما وقع المشتبّه في كلامه، و قد أخبر في كتابه الكريم، بوقوعه فيه قال الله تعالى مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ [۱].

هست و مخاطب متوجه آنها نمی‌شود و در نتیجه، نمی‌فهمد که متکلم چه گفته است.

مصنّف، استدلال مذکور را به دو دلیل، مردود می‌داند:

۱- چه دلیلی دارید که نوعاً قرائن، خفیه است. ممکن است متکلم بر قرائن جلیه، اتکال کند و مقصودش را تفهیم نماید.

۲- گاهی مصلحت، اقتضاء می‌کند که انسان به مراد خود، اشاره کند نه اینکه کاملاً مقصودش را بیان نماید به عبارت دیگر گاهی غرض متکلم به اجمال گوئی تعلق می‌گیرد لذا در چنین مواردی مانعی ندارد که مشترک لفظی، استعمال و غرضش را اجمالاً برای مخاطب بیان نماید.

[۱]- بعضی توهم نموده‌اند که استعمال مشترک لفظی در قرآن محال است و با مقام حکمت پروردگار متعال سازگار نیست زیرا:

۱- اگر مشترک لفظی همراه با قرینه، استعمال شود، موجب تطویل بلاطائل است یعنی وقتی می‌توان مراد را با یک لفظ، بیان کرد، چرا آن را با دو لفظ، بیان نمائیم که موجب تطویل شود.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۲۲

۲- چنانچه مشترک لفظی - در قرآن - بدون قرینه، استعمال شود باعث اجمال گوئی است و با مقام حکمت خداوند متعال سازگار نیست زیرا پروردگار حکیم اجمال گوئی نمی‌کند بلکه همیشه مراد خود را مشخص و معین می‌کند.

قوله: «و ذلك لعدم التّطويل فيما كان الاتّكال على حال...».

مصنّف «ره» در عبارت مذکور، پاسخ قائلین به استحاله اشتراک لفظی را می‌دهند که:

الف: ۱- چنانچه مشترک لفظی را همراه با قرینه حالیه [۱۷۸] استعمال کنند، دیگر لفظ اضافه‌ای مطرح نیست که سبب تطویل شود.

۲- گاهی مشترک لفظی را همراه قرینه لفظیه‌ای استعمال می‌کنند که آن قرینه، دو مطلب را افهام می‌کند: ۱- قرینه بر اشتراک لفظی است ۲- غرض [۱۷۹] دیگری را تفهیم می‌کند که اگر بنا بود آن لفظ، قرینه هم واقع نشود، لازم بود آن لفظ را بیاورند - تا مطلب دوم را افهام نماید -

آیا در این صورت هم شما می‌گوئید، استعمال مشترک لفظی همراه با قرینه، موجب تطویل بلاطائل است؟

ب: اینکه گفتید استعمال مشترک لفظی بدون قرینه، باعث اجمال گوئی می‌شود و با مقام حکمت خداوند متعال، سازگار نیست، مردود است زیرا:

آیا شما آیه شریفه «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَ أُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ...» [۱۸۰] را مشاهده کرده‌اید.

اگر اجمال گوئی با کلام خداوند حکیم

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۲۳

و ربما توهم وجوب وقوع الاشتراك في اللغات، لأجل عدم تناهي المعاني، و تناهي الألفاظ المركبات، فلا بد من الاشتراك فيها، و هو فاسد لوضوح امتناع الاشتراك في هذه المعاني، لاستدعائه الأوضاع الغير المتناهية [۱].

تناسب ندارد، نباید متشابهات در قرآن باشد چون یکی از مصادیق مشابهه، استعمال مشترک لفظی، بدون قرینه است پس معلوم می‌شود گاهی غرض متکلم به اجمال گوئی متعلق می‌شود لذا منعی برای وجود مشترک لفظی وجود ندارد.

[۱]- بعضی توهم کرده‌اند که اشتراك لفظی علاوه بر امکان، ضرورت وقوع هم دارد زیرا:

الفاظ، متناهی و معانی غیر متناهی هستند لذا الفاظ باید برای بیش از یک معنا وضع شوند.

توضیح ذلک: موادّ الفاظ، محدود به حروف بیست و هشت گانه است و ترکیباتی که از موادّ متناهی حاصل می‌شود، لا- محاله متناهی است لذا الفاظ در دایره تناهي قرار دارند اما معانی، موادّ معینی ندارند و تابع حروف مذکور نیستند بلکه عبارتند از جمیع حقائق و مفاهیم عالم، چه بسا مفاهیمی که اصلاً مصداق هم ندارند مانند «معدوم» و «ممتنع» و حتی «شریک الباری» با اینکه امتناع دارد یکی از مفاهیمی است که برای آن لفظی وضع شده خلاصه اینکه معانی، متناهی نیستند و در نتیجه وقتی الفاظ، متناهی و معانی، غیر متناهی شدند، معنایش این است که نمی‌توان هر لفظی را برای یک معنا وضع نمود بلکه باید برای بیش از یک معنا وضع کرد- البته نه تمام الفاظ بلکه قسمتی از الفاظ- کأنّ مجبوریم بگوئیم بعضی از الفاظ برای دو معنا، بعضی برای سه معنا و فرضاً کلمه عین برای هفتاد معنا وضع شده تا نسبت بین الفاظ و معانی محفوظ بماند لذا حتماً باید اشتراك لفظی وقوع پیدا کند.

مصنّف «ره» چهار جواب از استدلال قائلین به ضرورت وقوع اشتراك لفظی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۲۴

و لو سلّم لم یکد یجدی إلا فی مقدار متناه [۱].

داده‌اند:

۱- شما می‌گوئید الفاظ متناهی و معانی غیر متناهی هستند و برای هر لفظی و یا لااقل برای بعضی از الفاظ، بیش از یک معنا وضع شده، لذا وقوع اشتراك لفظی ضرورت دارد. سؤال ما این است که:

آیا اگر یک لفظ برای دو معنا وضع شد، نیاز به تعدّد وضع ندارد؟ واضح است که اگر لفظی برای دو معنا وضع شود نیاز به دو «وضع» دارد مثلاً- اگر لفظ عین برای هفتاد معنا وضع شده باشد، نیاز به هفتاد وضع داشته، پس «وضع» تابع معنا- تابع تکثر معنا- هست اگر معانی، غیر متناهی شد باید وضع آنها هم غیر متناهی شود و در نتیجه اشکالی پیش می‌آید که:

اگر واضع الفاظ، بشر باشد- نه خداوند متعال [۱۸۱]- از انسانی که محدود و متناهی است، چگونه «وضع» های غیر متناهی تحقّق پیدا می‌کند به عبارت دیگر، عدم تناهي معانی، مستلزم عدم تناهي وضع است و عدم تناهي وضع با بشری که محدود و متناهی می‌باشد هیچ تناسب ندارد و ...

[۱]- ۲: اگر بگوئیم واضع الفاظ، خداوند متعال است، صدور وضع غیر متناهی از خداوند متعال ممکن است، در این صورت، اشکال دیگری پیش می‌آید که:

آیا نباید واضع از اوضاع غیر متناهی، غایت و هدفی داشته باشد؟

می‌دانید که وضع، مقدمه استعمال است و اگر انسان تا روز قیامت هم الفاظ را استعمال کند، تمام استعمالاتش متناهی است و در

نتیجه، وضع الفاظ در قسمت زائد بر متناهی، لغو و بی‌فائده است و کسی که فی الجملة حکیم است یا خداوند متعال که حکیم علی الاطلاق است، مرتکب عمل لغو نمی‌شود.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۲۵

مضافا إلى تناهی المعانی الکلیه، و جزئیاتها و إن كانت غیر متناهیه، إلا أن وضع الألفاظ بإزاء کلیاتها، یعنی عن وضع لفظ یزائنها، كما لا یخفی [۱].

مع أن المجاز باب واسع، فافهم [۲].

[۱]- ۳: تا اینجا قبول کردیم که معانی، غیر متناهی باشند اما اکنون آن را رد می‌کنیم که:

به چه دلیل، معانی، غیر متناهی هستند. اگر شما کلیات معانی را با تمام افرادش در نظر گرفته و می‌گوئید معانی غیر متناهی هستند از شما می‌پذیریم چون ممکن است یک کلی دارای میلیاردها فرد باشد اما اگر از افراد و جزئیات معانی، صرف نظر کنیم و فقط نظمان به کلیات و مفاهیم باشد در این صورت، معانی متناهی هستند حتی در مورد معدوم- و ممتنع- یک مفهوم تحقق دارد و اگر لفظی برای کلی وضع شد، لزومی ندارد برای مصادیق آن هم الفاظی وضع شود- لزومی ندارد هر جزئی در هر مفهوم کلی دارای لفظ خاصی باشد- مثلا لفظ انسان را که موضوع للکلی است در مصادیق آن هم استعمال می‌کنیم و برزید، عمرو، بکر و خالد لفظ «انسان» را اطلاق می‌نمائیم.

خلاصه: از شما نمی‌پذیریم که معانی، غیر متناهی باشند بلکه معانی هم مانند الفاظ، متناهی هستند.

[۲]- ۴: فرضا از شما پذیرفتیم که معانی، غیر متناهی و الفاظ، متناهی هستند اما لزومی ندارد که بگوئیم وقوع مشترک لفظی ضرورت دارد زیرا باب تفهیم و تفهیم منحصر به استعمالات حقیقی نیست همان‌طور که در تفهیم و تفهیم از استعمالات حقیقی کمک می‌گیریم از استعمالات مجازی هم می‌توان مدد گرفت و مقصود را بیان نمود مخصوصا که باب مجاز هم واسع است. قوله «افهم» [۱۸۲].

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۲۶

الثانی عشر: إنه قد اختلفوا فی جواز استعمال اللفظ، فی أكثر من معنی علی سبیل الانفراد و الاستقلال، بأن یراد منه کل واحد، كما إذا لم یستعمل إلا فیهِ، علی أقوال ۱۸۳: أظهرها عدم جواز الاستعمال فی الأكثر عقلا [۱].

طبق مبنای ما لزومی ندارد که در تمام استعمالات مجازی علاقه‌ای بین معنای حقیقی و مجازی باشد بلکه ملاک صحت استعمال مجازی، این است که طبع انسان، آن استعمال را بپسندد و اصلا صحت استعمال به معنای حسن استعمال است [۱۸۴].

امر دوازدهم استعمال لفظ در اکثر از معنا

اشاره

[۱]- در بعضی از کتب اصولی مانند معالم و قوانین تقریبا دو عنوان- دو مسئله- مطرح کرده‌اند:

۱- آیا استعمال لفظ مشترک در اکثر از معنای واحد، جائز است یا نه مثل اینکه بگوئیم «رأیت عینا» و مقصودمان از کلمه عین، دو معنا از معنای عین باشد.

۲- آیا استعمال لفظ در معنای حقیقی و مجازی جائز است یا نه مثلاً بگوئیم «رأیت اسدا» و مرادمان هم حیوان مفترس باشد و هم رجل شجاع. اما مصنف، هر دو مسئله را تحت یک عنوان کلی مطرح نموده و فرموده‌اند:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۲۷

و بیان: إن حقیقه الاستعمال لیس مجرد جعل اللفظ علامه لاراده المعنی، بل جعله وجها و عنوانا له، بل بوجه نفسه كأنه الملقى، و لذا یسری إلیه قبحه و حسنه کما لا یخفی، و لا یکاد یمکن جعل اللفظ كذلك، إلا لمعنی واحد، ضروره أن لحاظه هكذا فی إرادة معنی، ینافی لحاظه كذلك فی إرادة الآخر، حیث أن لحاظه كذلك، لا یکاد یمکن إلا بتبع لحاظ المعنی فانیا فیه، فناء الوجه فی ذی الوجه، و العنوان فی المعنون، و معه کیف یمکن إرادة معنی آخر معه كذلك فی استعمال واحد، [و] مع استلزامه للحاظ آخر غیر لحاظه كذلك فی هذا الحال.

آیا استعمال لفظ در بیش از یک معنا جائز است یا نه و محلّ بحث را مقتید نکرده‌اند که هر دو معنا حقیقت باشد یا اینکه یکی حقیقت و دیگری مجاز و شاید اطلاق کلام ایشان شامل موردی شود که انسان، یک لفظ را در دو معنای مجازی استعمال کند- البته در استعمال واحد- بنابراین عنوان مسأله ما عبارت است از اینکه:

آیا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد، جائز است یا نه

توضیح و بیان محلّ نزاع: محلّ بحث ما این است که یک لفظ را در دو معنا استعمال کنند به نحوی که هریک از آن دو، استقلال داشته باشد- مناط حکم و متعلق نفی و اثبات قرار گیرد- و مثل اینکه لفظ در معنای خودش تنها استعمال شده یعنی مستعمل فیه، دو معنای مستقل است نه اینکه شما از آن دو معنا، قدر جامع و عموم و اشتراکی تصوّر کنید.

حال که محلّ نزاع مشخص شده باید بحث کنیم که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا مطلقا جائز است یا جائز نیست و یا اینکه تفصیلی باید قائل شد.

مصنف «ره» فرموده‌اند استعمال لفظ در اکثر از معنا به طور کلی و مطلقا امتناع عقلی دارد لذا نوبت به این نمی‌رسد که ببینیم از نظر لغت، جائز است یا نه، از نظر ادبیات جائز و صحیح است یا نه.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۲۸

و بالجملة: لا یکاد یمکن فی حال استعمال واحد، لحاظه وجها لمعینین و فانیا فی الاثنین، إلا أن یمکن اللّاحظ أحوال العینین. فانقدح بذلك امتناع استعمال اللفظ مطلقا- مفردا کان أو غیره- فی أكثر من معنی بنحو الحقیقه أو المجاز [۱].

[۱]- قبل از بیان استدلال باید بررسی کنیم که حقیقت استعمال چیست؟

حقیقت استعمال، این نیست که انسان، لفظ را نشانه و علامت معنا قرار دهد آری اگر حقیقت استعمال امارت لفظ برای معنا باشد، در این صورت، مانعی ندارد که یک شیء علامت دو یا چند چیز واقع شود مثلا یک لفظ را نشانه دو یا چند معنا قرار دهند.

بلکه حقیقت استعمال، این است که لفظ را عنوان و آئینه معنا قرار دهند به نحوی که هنگام مکالمه که استعمالات پی در پی تحقق پیدا می‌کند کأنّ اصلا لفظی مطرح نیست و معانی، بدون واسطه الفاظ به ذهن مخاطب، القاء می‌شود همان‌طور که می‌دانید انسان، موقع صحبت، تمام توجهش به معانی و از الفاظ، غافل است و توجه ندارد که الفاظ، سبب می‌شود انسان معانی را تفهیم کند لذا مصنف فرموده‌اند: آن‌قدر، لفظ تبعیت پیدا می‌کند و در معنا فانی می‌شود که ارزش خود را از دست داده و تابع معنا می‌شود به نحوی که اگر معنا قبیح باشد لفظ هم قباحت پیدا می‌کند و اگر معنا نیکو شود سبب حسن لفظ هم می‌شود- درحالی که الفاظ، حسن و قبح ندارند بلکه معانی و واقعیات هستند که دارای حسن و قبح می‌باشند- و علتش این است که در مقام استعمال، لفظ در

معنا فانی می‌شود و کانه لیس بشیء.

اکنون که حقیقت استعمال، برای شما مشخص شد، نتیجه می‌گیریم که:

چگونه در استعمال واحد، انسان می‌تواند لفظ عین و امثال آن را در دو معنا استعمال کند زیرا وقتی شما گفتید رأیت عینا با اراده معنای اول، لفظ عین، آینه آن معنا قرار گرفت به نحوی که گویا با معنای اول اتحاد، پیدا کرد، در آن فانی گشت و تبعیت مطلقه ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۲۹

و لو لا امتناعه فلا وجه لعدم جوازه فإن اعتبار الوحدة فی الموضوع له واضح المنع، و کون الوضع فی حال وحدة المعنی، و توقیفیه لا یقتضی عدم الجواز، بعد ما لم تکن الوحدة قیدا للوضع، و لا للموضوع له، کما لا یخفی [۱].

نسبت به آن معنا پیدا کرد و هنگامی که می‌خواهید معنای دوم را اراده نمائید- به یک لحاظ ثانوی نیاز دارید- کآن لفظی ندارید که بخواهد در معنای دوم فانی شود- می‌دانید در استعمال واحد نمی‌توان یک لفظ را مرآت برای دو معنا قرار داد- بنابراین: اگر متکلم بخواهد در یک استعمال، بین دو معنای مستقل، جمع نماید نیاز به دو لحاظ- در آن لفظ نسبت به دو معنا- دارد و این اجتماع لحاظین است و در آن واحد عقلا امکان ندارد به عبارت دیگر:

چگونه یک لفظ می‌تواند در یک لحظه هم چهره معنای اول و هم چهره معنای دوم را به خود بگیرد، لازم‌اش این است که یک شیء در یک لحظه، دو صورت، پیدا کند و این امر، غیر معقول است.

خلاصه: استعمال لفظ در اکثر از معنا عقلا- ممتنع است و با امتناع عقلی نوبت به تفصیلات صاحب معالم و کلام صاحب قوانین قدس سرهما نمی‌رسد.

مصنّف «ره» فرموده‌اند مگر اینکه کسی احوال العینین و دو بین باشد، یک واقعت را دو تا تصور کند و در محلّ بحث، یک لفظ را دو لفظ ببیند که در این صورت، استعمال لفظ در دو معنا مانعی ندارد. اما این حرف توهمی بیش نیست.

نقد و بررسی کلام مرحومین علمین صاحب معالم و قوانین قدس سرهما

[۱]- مرحوم آقای آخوند اعلی الله مقامه الشریف ثابت کردند که استعمال لفظ در اکثر از معنا عقلا ممتنع است ولی در عبارت مذکور، قول به امتناع را نادیده گرفته و به

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۳۰

روش سایر اصولیین- صاحب معالم و قوانین- بحث و کلام آنها را نقد و بررسی نموده‌اند که:

محصل کلام صاحب معالم [۱۸۵] این است که قید وحدت در موضوع له لفظ، مدخلیت دارد یعنی موضوع له یک لفظ، فقط معنای آن نیست بلکه موضوع له عبارت است از معنای لفظ، مقیداً به اینکه قید وحدت همراهش باشد مثلاً هنگامی که واضع در صدد وضع لفظ عین بوده یک مرتبه آن را برای عین جاریه وضع نموده منتها مقیداً به اینکه آن معنا تنها باشد و معنای دیگری همراهش نباشد بنابراین استعمال لفظ در اکثر از معنا- به عنوان حقیقت نه مجاز- جائز نیست.

اشکال مصنّف بر کلام صاحب معالم این است که شما به چه دلیل می‌گوئید قید وحدت در موضوع له مدخلیت دارد آیا کتاب لغت یا واضعی چنین مطلبی را بیان کرده، بدون دلیل، نمی‌توان چنین مطلبی را بیان نمود کما اینکه نمی‌توان گفت قید وحدت در موضوع له مدخلیت ندارد اما شرط «وضع» است یعنی واضع در مقام وضع ما را ملزم نموده که در حال استعمال، لفظ را در معنا به تنهایی استعمال کنیم.

کلامی هم صاحب قوانین [۱۸۶] دارند که محصلش این است که:

ایشان توجه داشته‌اند که بیان صاحب معالم، قابل قبول نیست اما در عین حال با دو مقدمه نتیجه گرفته‌اند که استعمال لفظ در اکثر از معنا جائز نیست:

۱- سؤال: هنگام وضع لفظ که واضع، معنا را در نظر گرفته آیا همراه معنا مطلب دیگری هم ملحوظ بوده یا نه مثلا وقتی او عین جاریه را تصوّر کرده، همراه آن معنا چیز

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۳۱

ثم لو تنزلنا عن ذلك، فلا وجه للتفصيل بالجواز على نحو الحقيقة في التثنية والجمع، و على نحو المجاز في المفرد، مستدلا على كونه بنحو الحقيقة فيهما، لكونهما بمنزلة تكرار اللفظ و بنحو المجاز فيه، لكونه موضوعا للمعنى بقيد

دیگری بوده یا نه؟

جواب: او فقط عین جاریه را تصوّر نموده بنابراین نتیجه می‌گیریم که: معنا در حال وضع فی نفسه اتّصاف به وحدت داشته نه اینکه واضع، قید وحدت و عدم همراهی را تصوّر کرده باشد.

۲- مسأله «وضع» یک امر توقیفی است یعنی نمی‌توان از خصوصیات که الفاظ و معانی در حال وضع داشته‌اند تعدی نمود به عبارت دیگر، وضع و تمام شئون آن از امور توقیفی و مانند تعیّد شرعی هست مثلا ما در مسائل فقهی به همان مقداری که دلیل، دلالت دارد از آن پیروی و به آن اکتفاء می‌کنیم در باب وضع الفاظ هم باید خصوصیات حال وضع را رعایت نمود و یکی از ویژگی‌های در حال وضع این بود که معنا همراهی نداشته یعنی باید لفظ را فقط در معنا- بدون همراهی- استعمال نمود. صاحب قوانین از دو مقدمه مذکور نتیجه گرفته‌اند که استعمال لفظ در اکثر از معنا جائز نیست.

مصنّف فرموده‌اند: قبول داریم که «وضع» توقیفی است اما لازمه توقیفیت، این نیست که تمام شئون و خصوصیات حال وضع را رعایت کنیم فرضا اگر واضع، هنگام وضع الفاظ بر کرسی وضع نشسته یا با حالت طهارت، الفاظ را برای معانی وضع کرده باشد، ما هم ملزم هستیم آن خصوصیات را رعایت کنیم؟ خیر آری اگر واضع، ما را نسبت به امری الزام کند باید آن را رعایت کنیم.

نتیجه: مصنّف تاکنون ثابت کردند که اگر ما دست از امتناع عقلی برداریم باید قائل به جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا شویم و بیانات مرحومین علمین- در عدم جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا- را مردود دانستند.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۳۲

الوحدة، فاذا استعمل في الأكثر لزم إلغاء قيد الوحدة، فيكون مستعملا في جزء المعنى، بعلاقة الكلّ و الجزء، فيكون مجازا، و ذلك لوضوح أنّ الألفاظ لا تكون موضوعاً إلا لنفس المعاني، بلا ملاحظة قيد الوحدة، و إلا لما جاز الاستعمال في الأكثر؛ لأنّ الأكثر ليس جزء المقيد بالوحدة، بل بيانه مباينة الشيء بشرط شيء، و الشيء بشرط لا، كما لا يخفى [۱].

تفصیل صاحب معالم در استعمال لفظ در اکثر از معنا

[۱]- تذکر: عبارت مذکور، خالی از مسامحه نیست و بعضی از محسّین هم به آن اشاره نموده و ما هم ضمن توضیح متن مذکور، آن را بیان خواهیم کرد.

اگر از امتناع عقلی چشم‌پوشی کنیم، آیا استعمال لفظ در اکثر از معنا- در دو معنای حقیقی- عنوان حقیقت دارد یا مجاز و یا اینکه تفصیلی در میان هست.

صاحب معالم، تفصیل داده و فرموده‌اند: اگر استعمال در مفرد باشد، چهره مجاز به خود می‌گیرد مثل اینکه بگوئیم رأیت عینا و دو معنا از آن اراده کنیم اما اگر استعمال در تشبیه یا جمع باشد چهره حقیقت دارد [۱۸۷].

سؤال: چرا استعمال در مفرد عنوان مجاز دارد؟

جواب: دلیل صاحب معالم، این است که واضح، لفظ عین را مثلا برای عین جاریه به قید وحدت و برای عین باکیه به قید وحدت، وضع نموده، هنگامی که شما لفظ عین را در دو معنا استعمال می‌کنید، قید وحدت را الغاء می‌نمائید زیرا لازمه استعمال لفظ در دو معنا، این است که هر معنا تنها نباشد و عنوان وحدت نداشته باشد لذا وقتی قید وحدت را الغاء نمودید، استعمال مذکور، مجازی می‌شود- به علاقه جزء و کل - نه

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۳۳

حقیقی زیرا شما لفظ موضوع للکل را در جزء، استعمال نموده‌اید یعنی لفظ را در عین جاریه استعمال و قید وحدتش را الغاء، در عین باکیه استعمال و قید وحدت آن را الغاء نمودید.

پاسخ مصنف، نسبت به بیان صاحب معالم: «لو تترلنا عن ذلك فلا وجه للتفصیل ...»

و ذلك لوضوح ان الالفاظ لا تكون موضوعه الا لنفس المعاني بلا ملاحظه قید الوحده و الا لما جاز الاستعمال ...». مصنف تقریبا دو جواب نسبت به کلام صاحب معالم بیان نموده که جواب دوم ایشان مهم است:

۱- بدیهی است که موضوع له الفاظ، ذوات معانی بدون دخالت قید وحدت است [۱۸۸].

۲- برفرض که بپذیریم موضوع له الفاظ، مقتید به قید وحدت است سؤال ما این است که:

شما فرمودید لازمه استعمال لفظ در اکثر از معنا الغاء قید وحدت و در نتیجه، استعمال مذکور مجازی می‌شود زیرا لفظ موضوع للکل در جزء استعمال شده، آیا بعد از الغاء قید وحدت چیزی به جای آن قرار می‌دهید یا نه.

اگر چیزی به جای قید وحدت نمی‌آوردید می‌گفتیم لفظ موضوع للکل در جزء، استعمال شده، لذا آن استعمال، مجازی است مثلا عنوان «کتاب» نام مجموعه‌ای از اوراق است اگر شما مقداری از صفحات کتاب را از آن حذف و باز هم لفظ کتاب را بر آن اوراق اطلاق کنید، استعمالتان مجازی است زیرا لفظ موضوع برای کل را در جزء،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۳۴

و التثیة و الجمع و إن كانا بمنزلة التکرار فی اللفظ، إلی أن الظاهر أن اللفظ فیهما كأنه کثر و أريد من کل لفظ فرد من أفراد معناه، لا أنه أريد منه معنی من معانیه،

استعمال کرده‌اید.

در محل بحث، شما قید وحدت را الغاء نمودید و به جای آن، قید دیگر و عنوان دیگری قرار دادید ما باید بررسی کنیم که بین آن دو چه نسبتی است.

توضیح ذلك: ابتداء، موضوع له و معنا مقتید به قید وحدت بود، بعدا [۱۸۹] همان معنا با قید همراهی معنای دیگر مطرح شد و آن دو با هم متباین هستند نه اینکه مسئله جزء و کل و استعمال لفظ موضوع للکل در جزء مطرح باشد [۱۹۰] مفهوم وحدت، این است که چیزی همراه معنا نباشد و مفهوم استعمال لفظ در دو معنا این است که لفظ را در معنای اول- موضوع له- استعمال نمائیم به قید اینکه همراهی داشته باشد. آیا مقتید به وجود همراهی و مقتید به نداشتن همراهی بینشان تباین نیست و به اصطلاح علمی اولی به شرط شیء و دومی به شرط لا، نیست؟

آری چیزی که با به شرط شیء و با همه چیز جمع می‌شود و منافات ندارد لا به شرط است اما اگر دو قید، مطرح بود یکی وجودی

به شرط شیء و دیگری عدمی - عدم همان شیء وجودی - و به شرط لا، آن دو کاملا با یکدیگر تباین دارند.

موضوع له شما عین جاریه است به شرط اینکه عین باکیه، همراه آن نباشد ولی مستعمل فيه شما عین جاریه است به شرط اینکه عین باکیه، همراه آن باشد.

خلاصه: بر فرض که قید وحدت در موضوع له مدخلیت داشته باشد، باید بگوئیم استعمال لفظ در اکثر از معنا جائز نیست نه اینکه جائز ولی مجاز است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۳۵

فاذا قيل مثلا: (جئنی بعینین) أريد فردان من العین الجاریه، لا العین الجاریه و العین الباکیه [۱].

[۱]- صاحب معالم فرموده‌اند استعمال لفظ تشبیه و جمع در اکثر از معنا هم جائز و هم جوازش به نحو حقیقت است دلیل [۱۹۱] ایشان این است که:

تشبیه و جمع به منزله تکرار لفظ است هنگامی که شما می‌گوئید رأیت عینین، به منزله این است که لفظ عین را دو بار ذکر کرده و به جای رأیت عینا و عینا گفته‌اید رأیت عینین بنابراین اگر لفظ عین را دو مرتبه ذکر کنید، مانعی ندارد که از هر کدامش یک معنا اراده نمائید، فرضا از لفظ اول، عین جاریه و از دوم، عین باکیه اراده نمائید لذا وقتی در تکرار لفظ، چنین مطلبی جائز باشد از رأیت عینین هم مانعی ندارد که دو ماهیت و دو حقیقت اراده شود.

در «جمع» هم مسئله، همین‌طور است یعنی جمله رأیت عینونا به منزله این است که مثلا بگوئیم رأیت عینا و عینا و عینا، اگر سه مرتبه لفظ عین را تکرار کنیم، می‌توان از هر لفظ یک معنای خاصی از عین را اراده نمود لذا هنگامی هم که می‌گوئیم رأیت عینونا باید بتوان از آن کلمه، سه معنا و سه حقیقت از عین را اراده کرد.

مصنّف «ره» تقریبا سه جواب و یا به عبارت دیگر، سه اشکال نسبت به بیان صاحب معالم دارند:

۱- تشبیه و جمع به منزله تکرار لفظ است امّا نه هر تکراری بلکه تکرار لفظ نسبت به افراد یک حقیقت است - نه دو حقیقت و دو معنا - جمله رأیت عینین به منزله رأیت عینا و عینا هست یعنی دیدم دو فرد از یک عین - دو فرد از عین جاریه یا دو فرد از عین باکیه - امّا اگر از عین اول، یک حقیقت و از عین دوم حقیقت دیگری اراده کنید، از شما

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۳۶

و التّشبیة و الجمع فی الأعلام، إنّما هو بتأویل المفرد إلى المسمّی بها، مع أنّه لو قيل بعدم التّأویل، و کفایة الاتّحاد فی اللفظ، فی استعمالهما حقیقه، بحیث جاز إرادة عین جاریه و عین باکیه من تشبیه العین حقیقه، لما كان هذا من باب استعمال اللفظ فی الأكثر، لأنّ هیئتهما إنّما تدلّ علی إرادة المتعدّد مما یراد من مفردهما، فیکون استعمالهما و إرادة المتعدّد من معانیه، استعمالهما فی معنی واحد، کما إذا استعملا و أريد المتعدّد من معنی واحد منهما، کما لا یخفی [۱].

نمی‌پذیریم که تشبیه و جمع به منزله چنین تکراری باشد.

[۱]- توهم: اعلام شخصیّه مانند زید و عمرو از نظر شخصیّتی که به لحاظ آن خصوصیت، اسم برای افراد یا اشیاء قرار داده شده، با یکدیگر متباین هستند [۱۹۲] با توجه به تباین مزبور، چگونه شما آنها را تشبیه و جمع می‌بندید - فرضا اگر زید بن عمرو و زید بن بکر، نزد شما آمده باشند می‌گوئید جانی زیدان -

دفع توهم: در موارد مذکور حتما باید قائل به تأویل شویم که: ابتداء برای «زید» یک عنوان کلی «المسمّی بزید» تصوّر کنیم، واضح است که وقتی برای «زید» یک عنوان کلی تصوّر نمودیم، هر دو زید از افراد آن کلی می‌شوند و دیگر از این جهت تباینی ندارند

بلکه تباينشان به لحاظ شخصیت آنها است در این صورت، آن دو را که دارای یک عنوان کلی هستند، تشبیه بسته و می گوئیم «زیدان» و هکذا در جمع می گوئیم زیدون.

قوله: «مع أنه لو قيل بعدم التأويل و كفاية الاتحاد...».

به علاوه اگر قائل به تأویل نشویم و در تشبیه و جمع، اتحاد لفظی را کافی بدانیم - به نحو اطلاق، تشبیه و جمع را به منزله تکرار لفظ، فرض کنیم - مثلاً بگوئیم جمله رأیت

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۳۷

نعم لو أريد مثلاً- من عينين، فردان من الجارية، و فردان من الباكیه، كان من استعمال العينين في المعنيين، إلا أن حديث التكرار لا يكاد يجدي في ذلك أصلاً فإن فيه إلغاء قيد الوحدة المعتبرة أيضاً، ضرورة أن التشبيه عنده إنما يكون لمعنيين، أو لفردين بقيد الوحدة، و الفرق بينهما و بين المفرد إنما يكون في أنه

عينين به منزله رأيت عينا و عينا هست خواه دو فرد از یک حقیقت اراده شود یا دو حقیقت، در این صورت، اشکال دیگری متوجه شما - صاحب معالم - هست که:

۲- اگر فردی جمله رأیت عینین - و امثال آن - را استعمال و از آن، عین جاریه و باکیه را اراده کرد، شما می گوئید استعمالش به نحو حقیقت است - فرضاً ما هم از شما پذیرفتیم - لکن سؤال ما از شما این است که:

آیا او لفظ عینین را در اکثر از معنا استعمال نموده یا اینکه در یک معنا استعمال کرده است؟

در تشبیه، استعمال لفظ در اکثر از معنا در صورتی تحقق پیدا می کند که آن را در بیش از دو فرد، استعمال کنند و چنانچه در دو فرد استعمال نمائید - و به قول شما خواه دو فرد از یک حقیقت باشد یا دو حقیقت - استعمال لفظ در اکثر از معنا تحقق پیدا نمی کند زیرا اکثر هر لفظ و هر چیز به تناسب خود آن هست فرضاً در مفرد در صورتی استعمال لفظ در اکثر از معنا محقق می شود که از آن دو معنا اراده شود اما در تشبیه اگر بخواهید استعمال در اکثر فرض کنید به این نحو نیست که از عینین، عین باکیه و عین جاریه، اراده نمائید زیرا آن معنای تشبیه است.

خلاصه: اگر به طور اطلاق تشبیه و جمع را به منزله تکرار لفظ، فرض نمائیم و از عینین، عین باکیه و جاریه اراده کنیم، در این صورت، استعمال لفظ در اکثر از معنا نموده ایم بلکه لفظ تشبیه را در معنای خودش استعمال کرده ایم. ضمناً نسبت به لفظ جمع هم اشکال مذکور، وارد است.

إيضاح الكفاية، متن ج ۱، ص: ۲۳۸

موضوع للطبيعة، و هي موضوعة لفردين منها أو معنيين، كما هو أوضح من أن يخفى [۱].

[۱] - سؤال: اگر در مورد لفظ تشبیه بخواهیم استعمال لفظ در اکثر از معنا فرض کنیم به چه کیفیت است؟

جواب: مصنف «ره» فرموده اند اگر از لفظ عینین - و امثال آن - دو فرد از عین جاریه و دو فرد از عین باکیه اراده کنیم در این صورت، لفظ را در اکثر از معنا استعمال نموده ایم ولی در این صورت، اشکالی متوجه صاحب معالم می شود که:

۳: سؤال: آیا استعمال لفظ عینین به نحو مذکور، عنوان حقیقت دارد یا مجاز.

جواب: صاحب معالم فرموده اگر لفظ تشبیه را در اکثر از معنا استعمال نمائیم عنوان حقیقت دارد اما مرحوم آقای آخوند فرموده اند: استعمال مزبور، حقیقی نیست زیرا:

شما - صاحب معالم - فرمودید قید وحدت در موضوع له مفرد، مدخلیت دارد لذا، لازمه بیان شما این است که ما بگوئیم:

واضح، هیئت تشبیه را برای دو معنا یا دو فرد، وضع کرده به عبارت دیگر، شما فرمودید مقصود از جمله رأیت عینین، رأیت عینا و عینا هست و در هریک از آن دو- عینا و عینا- قید وحدت معتبر است یعنی عین اول به شرط الوحده و عین دوم هم به شرط الوحده می‌باشد بنابراین کسی حق ندارد موضوع له تشبیه را بیش از دو فرد بداند لذا لازمه بیانی که شما در لفظ مفرد داشتید- که قید وحدت در موضوع له معتبر است- و فرمودید اگر کسی آن را در اکثر از معنا، استعمال کند استعمالش مجازی و علاقه آن جزء و کل است، در تشبیه هم جاری است زیرا تشبیه هم برای دو معنا یا دو فرد وضع شده اما شما [۱۹۳] آن را در چهار فرد، یعنی دو فرد از عین جاریه و دو فرد از عین باکیه استعمال کردید باید

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۳۹

وهم و دفع: لعلک توهم أن الأخبار الدالة علی أن للقرآن بطونا- سبعة أو سبعین- تدل علی وقوع استعمال اللفظ فی أكثر من معنی واحد، فضلا عن جوازه [۱].

استعمالش مجازی باشد نه حقیقی.

تذکر: اشکال یا جواب سومی که مصنف، نسبت به کلام صاحب معالم، بیان کردند فقط در لفظ تشبیه است نه جمع زیرا:

تشبیه برای دو فرد وضع شده نه بیشتر به خلاف لفظ جمع که برای آن حد اقل تعیین شده، اما حداکثری ندارد. معنای عینین دو عین است نه بیشتر لذا طبق بیان صاحب معالم قید وحدتی که در موضوع له مفرد، مدخلیت داشت باید در تشبیه هم دخالت داشته باشد بنابراین اگر تشبیه را در اکثر از معنا به نحوی که توضیح دادیم، استعمال نمائید، استعمالش مجازی است نه حقیقی به خلاف لفظ جمع زیرا لفظ جمع حداکثری ندارد پس اشکال یا جواب اخیر مصنف فقط در مورد لفظ تشبیه است نه جمع.

[۱]- یادآوری: روایاتی در مورد قرآن شریف وارد شده که دلالت می‌کند کتاب الله، دارای معانی ظاهری و باطنی هست منتها روایات دو دسته‌اند بعضی دلالت دارند که قرآن مجید دارای هفت بطن و بعضی دیگر دلالت دارند که قرآن دارای هفتاد بطن هست ضمنا می‌دانید که معانی ظاهری قرآن همان است که ما کم‌وبیش درک می‌کنیم.

توهم: ممکن است کسی بگوید الفاظ قرآن مجید، دارای یک معنای ظاهری و هفت یا هفتاد بطن هست، و بطون قرآن، همان معانی قرآن است بنابراین جملات و الفاظ قرآن در هشت معنا استعمال شده، یک معنای ظاهری و هفت معنای باطنی و یا اینکه در هفتاد و یک معنا استعمال شده، یک معنای ظاهر و هفتاد معنای باطن لذا با وجود روایات مذکور، شما- مصنف- چگونه می‌گوئید استعمال لفظ در اکثر از معنا ممتنع است روایات مزبور، علاوه بر اینکه جواز استعمال را ثابت می‌کند، دلالت بر

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۴۰

و لکنیک غفلت عن أنه لا- دلالة لها أصلا علی أن إرادتها کان من باب إرادة المعنی من اللفظ، فلعلة کان بارادتها فی أنفسها حال الاستعمال فی المعنی، لا من اللفظ، كما إذا استعمل فیها، أو کان المراد من البطن لوازم معناه المستعمل فی اللفظ، و إن کان أفهامنا قاصرة عن إدراكها [۱].

وقوع استعمال الفاظ در اکثر از معنا- در قرآن مجید- می‌کند و می‌دانید که: «ادلّ دلیل علی امکان الشیء وقوع الشیء» هست.

[۱]- دفع توهم: به چه کیفیتی از اخبار مذکور، استفاده می‌کنید که الفاظ قرآن در معانی که جنبه بطون دارد، عنوان «استعمال» پیدا کرده است؟

آیا همان‌طور که الفاظ قرآن در معانی ظاهری استعمال شده در معانی هفت یا هفتاد گانه هم- در عرض معانی ظاهری- استعمال شده به نحوی که مستعمل فيه متعدّد باشد.

می‌دانید محل بحث ما موردی است که یک مستعمل و چند مستعمل فیه داشته باشیم که آنها در عرض هم باشند و هر کدام استقلال و انفراد داشته باشند لذا می‌گوئیم روایات، دلالت نمی‌کنند که الفاظ قرآن در بطون هفت یا هفتاد گانه استعمال شده باشند.

سؤال: روایات مذکور را چگونه معنا می‌کنید؟

جواب: الف: ممکن است خداوند متعال در حالی که الفاظ را در معانی ظاهر استعمال نموده، آن معانی باطن را هم اراده نموده - نه اینکه از لفظ اراده شده باشد بلکه در حال استعمال لفظ در معنای خودش، آن بطون را هم اراده نموده‌اند.

سؤال: چه ارتباطی بین الفاظ و آن معانی باطنی هست؟

جواب: فرض کنید الفاظ قرآنی، نشانه و علامت آن معانی متعدّد هستند نه اینکه در آنها استعمال شده باشند.

ب: معانی هفت یا هفتاد گانه لازمه معنای ظاهری - مستعمل فیه - هستند یعنی لفظ در ملزوم - معنای ظاهری - استعمال شده اما بر لوازم هم دلالت می‌کند گرچه عقول

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۴۱

الثالث عشر: إنّه اختلفوا فی أنّ المشتقّ حقیقه فی خصوص ما تلبّس بالمبدأ فی الحال، أو فیما یعمّه و ما انقضی عنه علی أقوال، بعد الاتفاق علی کونه مجازاً فیما تلبّس به فی الاستقبال، و قبل الخصوص فی المسأله، و تفصیل الأقوال فیها، و بیان الاستدلال علیها، ینبغی تقدیم أمور [۱].

انسان‌ها از درک لوازم و معانی هفت یا هفتاد گانه قاصر است.

به عبارت دیگر می‌دانید گاهی لفظ، یک معنای مطابقی و یک معنای التزامی دارد اما دلالت لفظ بر معنای التزامی عنوان «استعمال» ندارد در محلّ بحث هم دلالت مطابقی الفاظ، مربوط به معنای ظاهری است و عنوان استعمال دارد و معانی هفت یا هفتاد گانه عنوان دلالت التزامی دارد اما عنوان «استعمال» در آنها تحقق ندارد [۱۹۴].

امر سیزدهم «مشتق»

اشاره

[۱]- یکی از مباحث دقیق و مفصّل، بحث مشتق است. در بحث مذکور، یک جهت

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۴۲

مورد اتفاق و یک جهت محلّ اختلاف هست اما مسأله مورد اتفاق:

۱- الف: اگر ذاتی - زید - تلبّس به مبدئی - ضرب - دارد مثلاً زید تلبّس به مبدأ دارد و مشغول ضرب هست و ما به لحاظ حالی که اشتغال به زدن دارد، عنوان ضارب را بر او منطبق کرده و بگوئیم «زید ضارب» بلا - اشکال، استعمال آن مشتق، حقیقی است نه مجازی بنابراین:

«لا خلاف فی کون المشتق حقیقه فی المتلبّس بالمبدأ فی الحال» [۱۹۵].

ب: چنانچه ذاتی - زید - در آینده می‌خواهد تلبّس به مبدئی مانند ضرب پیدا کند ولی شما به لحاظ اینکه او فردا اشتغال به ضرب، پیدا می‌کند، اکنون عنوان ضارب را بر او منطبق نموده و بگوئید «زید ضارب» بلا - اشکال، استعمال آن مشتق، مجازی است نه حقیقی.

مثال دیگر: چنانچه به فردی که در دانشکده پزشکی تحصیل می‌کند و بنا هست که پنج سال دیگر، دکترای طب، اخذ کند، اکنون

بر او عنوان دکتر و طبیب اطلاق نمائیم، مسلماً استعمال آن مشتق، مجازی است نه حقیقی بنابراین: «لا خلاف فی کون المشتق مجازاً فیما لم یتلبس بالمبدا بعد».

۲- امراً مسأله مورد اختلاف و محلّ نزاع: اگر ذاتی- زید- سابقاً تلبس به مبدئی- ضرب- داشته ولی ما اکنون به لحاظ تلبس قبلی بخواهیم عنوان مشتق را بر او تطبیق نمائیم و بگوئیم «زید ضارب الیوم» این محلّ اختلاف و نزاع هست که آیا استعمال آن مشتق، مجازی است یا حقیقی لذا محلّ بحث ما این است که [۱۹۶]:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۴۳

أحدها: إنّ المراد بالمشتقّ هاهنا لیس مطلق المشتقات، بل خصوص ما یجری منها علی الذوات، مما یكون مفهومه منتزعا عن الذات، بملاحظه أنّصافها بالمبدا و اتحادها معه بنحو من الاتحاد، کان بنحو الحلول أو الانتزاع أو الصیدور و الإیجاد، كأسماء الفاعلین و المفعولین و الصفات المشبهات، بل [۱۹۷] و صیغ المبالغه و أسماء الأزمنه و الأمکنه و الآلات، كما هو ظاهر العنوانات، و صریح بعض المحققین [۱].

آیا مشتق، حقیقت است در ما تلبس بالمبدا فی الحال یا اعمّ است از ما تلبس بالمبدا فی الحال که شامل ما انقضی عنه المبدأ هم بشود.

قبل از ورود به بحث و بیان اقوال باید مقدّماتی را بیان کنیم که اینک به توضیح آنها می‌پردازیم.

بیان امور لازمه قبل از ورود به بحث

امر اول معنای مشتق

اشاره

[۱]- در ادبیات، مشتق را چنین تعریف کرده‌اند «عَرَفَ اهل الادب المشتق بانه لفظ مأخوذ من لفظ آخر مع اشتماله علی حروفه و موافقه معه فی الترتیب او مطلقاً» [۱۹۸] بنابراین هر

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۴۴

لفظی که مأخوذ از لفظ دیگری باشد، دارای عنوان مشتق هست مثلاً فعل ماضی، مشتق است زیرا از مصدر، اخذ شده، فعل مضارع مشتق است چون از فعل ماضی، مأخوذ است و همچنین افعال امر و نهی هم مشتق هستند زیرا از فعل مضارع گرفته شده‌اند پس در ادبیات، عنوان مشتق، عام است.

سؤال: مقصود از مشتق اصولی چیست [۱۹۹]؟

جواب: مراد از مشتق در محلّ نزاع، مطلق مشتق نیست که شامل افعال و مصادر هم بشود بلکه مقصود از مشتق در محلّ بحث، مفهومی است که منتزع است از ذاتی به ملاحظه أنّصاف آن ذات به مبدأ خواه آن اتصاف صدوری باشد مانند «ضارب» که منتزع است از ذات به ملاحظه اتصاف او به فعلی که صادر است از او یا انتزاعی باشد مانند «مالک» که منتزع است از ذات به ملاحظه انتزاع این صفت از آن یا حلولی باشد مانند مقتل و مسجد که منتزع هستند از ذات زمان و مکان به ملاحظه حلول این صفت در آنها.

به عبارت دیگر، مقصود از مشتق، خصوص آن چیزی است که جاری می‌شود بر ذات، عنوان برای ذات هست و با آن ذات به

نحوی اتحاد دارد و می‌توان جمله اسمیه تشکیل داد، آن مشتق را بر ذات، حمل نمود و گفت «زید ضارب» یا «الضارب زید» یعنی ضارب، همان زید است و زید همان ضارب است یعنی بین آن دو فرقی نیست به خلاف جمله فعلیه مانند «ضرب زید» - که فقط در آن، اسناد فعل به فاعل، مطرح است - و یا حتی «زید ضرب» که گرچه از نظر ادبیات، جمله اسمیه است اما جمله اسمیه ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۴۵

حمله نیست زیرا شما «ضرب» را محمول قرار نداده و آن را بر موضوع، حمل نموده‌اید لذا زید با «ضرب» اتحاد پیدا نمی‌کند و نمی‌توان گفت زید، همان «ضرب» هست.

بنابراین در مشتق اصولی، ذاتی و مبدئی وجود دارد که آن ذات با مبدأ، ارتباط بلکه اتحاد دارد و نحوه اتحادشان ممکن است انتزاعی، صدوری [۲۰۰]، ایجاد یا حلولی باشد مانند عرضی - بیاض - که با معروض، اتحاد پیدا می‌کند و اتحادشان به این کیفیت است که عرض، حال در معروض - جسم - می‌شود و هنگامی که بیاض با جسم، اتحاد برقرار کرد از اتحادشان عنوان «ابيض» تحقق پیدا می‌کند و همچنین وقتی زید با ضرب، ارتباط و اتحاد برقرار نمود از ارتباطشان عنوان «ضارب» انتزاع می‌شود و زمانی که فردی کتابی ابتیاع نمود و با ملکیت ارتباط پیدا کرد عنوان «مالک» تحقق پیدا می‌کند.

خلاصه: در مشتق اصولی، ذاتی و مبدئی وجود دارد که آن ذات با مبدأ، ارتباط و اتحاد دارد مانند اسم فاعل، اسم مفعول، صیغه مبالغه، اسم زمان [۲۰۱]، اسم مکان [۲۰۲]، صفت مشبّه و اسم آلت - كما هو ظاهر العنوانات [۲۰۳] و صریح بعض المحققین [۲۰۴] - ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۴۶

مع عدم صلاحیه ما یوجب اختصاص النزاع بالبعض إلا التمثیل به، و هو غیر صالح، كما هو واضح.

فلا وجه لما زعمه بعض الأجله [۲۰۵]، من الاختصاص باسم الفاعل و ما بمعناه من الصّیفات المشبّهة و ما یلحق بها، و خروج سائر الصّیفات، و لعلّ منشأ توهم کون ما ذکره لكلّ منها من المعنی، مما اتّفق علیه الكلّ، و هو كما ترى، و اختلاف انحاء التلبسات حسب تفاوت مبادی المشتقات، بحسب الفعلیه و الشّأنیه و الصّیناعه و الملكة - حسبما یشیر إليه - لا یوجب تفاوتاً فی المهمّ من محلّ النزاع هاهنا، كما لا یخفی [۱].

[۱] - اشکال: صاحب فصول «ره» فرموده‌اند نزاع ما در بحث مشتق، مختص است به: الف: اسم فاعل ب: صفت مشبّه‌ای که به معنای اسم فاعل باشد. ج: آنچه که به این صفات مشبّه ملحق است - ما یلحق بها [۲۰۶] - اما سایر مشتقات و صفات مانند اسم مفعول، اسم زمان، اسم مکان و صیغه مبالغه از محل نزاع خارج هستند.

سؤال: علت بیان صاحب فصول چیست؟

جواب: یک قسمت از آن را مصنف در متن بیان کرده‌اند و قسمت دیگرش را

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۴۷

محتسین ذکر کرده‌اند که از کلمات مصنف هم استفاده می‌شود.

الف: هنگام مراجعه به کتب اصولی می‌بینیم علماء برای مشتق به اسم فاعل، مثال زده‌اند اگر تنها اسم فاعل، مورد بحث نبوده چرا آنها به اسم فاعل مثال زده‌اند.

جواب این قسمت از کلام صاحب فصول «ره» این است که:

تمثیل برای توضیح مطلب است لذا همیشه مثال را یک مصداق واضح، ذکر می‌کنند لذا می‌گوئیم تمثیل، دلیل بر این نیست که نزاع و بحث، اختصاص به آن مورد دارد.

ب: بیان صاحب فصول که مصنف در متن کتاب به آن تصریح نموده ولی از عبارت تا حدی استفاده می‌شود: صاحب فصول

فرموده‌اند اسم مفعول نمی‌تواند داخل محلّ بحث باشد زیرا دارای یک ضابطه کلی نیست مثلاً عرف، بعضی از اسم مفعول‌ها را حقیقت در اعم می‌داند و بعضی از اسم مفعول‌ها را در خصوص متلبس، حقیقت می‌شمرد نه در اعم. مثلاً اگر کسی کتابی بنویسد بعد از صد سال هم می‌گویند آن کتاب، مکتوب فلانی می‌باشد و تا صدها سال بعد عنوان «مکتوب» را به نحو حقیقت نسبت به او استعمال می‌کنند و همچنین اگر کسی بنائی یا مسجدی را بسازد تا سالیان متمادی، عنوان «مصنوع» را به نحو حقیقت در مورد او استعمال می‌کنند.

بعضی از اسم مفعول‌ها هم حقیقت در اعم نیستند مثلاً اگر شما کتاب خودتان را دیروز فروخته باشید، امروز نمی‌گویند آن کتاب، مملوک شما هست با اینکه یک روز، بیشتر از انجام معامله نگذشته اما آن کتاب، برای شما عنوان مملوکیت ندارد. اگر اسم مفعول، حقیقت در اعم باشد، باید عنوان مملوکیت، برای همیشه، نسبت به شما حقیقت داشته باشد لذا می‌گوئیم چون اسم مفعول، دارای ضابطه‌ای نیست، خارج از

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۴۸

محلّ بحث ما هست.

اسم زمان و مکان هم حقیقت در اعم هستند به عنوان مثال هنوز هم ما روز دهم ماه محرّم را مقتل و روز قتل حضرت حسین بن علی (علیه السّلام) می‌دانیم یعنی با اینکه بیش از هزار و سیصد سال از روز شهادت آن حضرت گذشته هنوز هم به عنوان یوم مقتل الحسین (علیه السّلام) حقیقت دارد.

و همچنین در مورد اسم مکان، اگر قتلی یا ضربی در محلّی واقع شده باشد آن محل، برای همیشه عنوان مقتل و مضرّب دارد و عرف هم به چنین مطلبی گواهی می‌دهد بنابراین بلا اشکال اسم زمان و مکان هم از محلّ بحث، خارج است. اما اسم آلت - مانند مقرّاض - لزومی ندارد که اّتصاف به مبدأ پیدا کرده باشد و اگر اصلاً یک مرتبه هم با آن قرض و قطعی تحقّق پیدا نکند، عنوان مقرّاضیّت نسبت به آن حقیقت است نه مجاز لذا می‌گوئیم اسم آلت، حقیقت در ما اعدّ للاکئیّه هست خواه از آن استفاده‌ای بشود یا نشود.

اما صیغه مبالغه در موردی استعمال می‌شود که ذاتی کثیراً اّتصاف به مبدأ پیدا کرده باشد مثلاً وقتی فردی کثیراً اّتصاف به نجاری یا بقالی داشته باشد، به او بقال یا نجار اطلاق می‌شود خواه بالفعل مشغول آن عمل باشد یا نباشد. مرحوم آقای آخوند تقریباً دو جواب به صاحب فصول داده‌اند:

۱- سؤال ما از صاحب فصول، این است که مطالب مذکور، نظر شخصی خودشان هست یا عقیده همه می‌باشد.

اگر نظر و عقیده خودشان باشد، می‌گوئیم با نظر شخصی خود نمی‌توان محلّ نزاع یک بحث اصولی را تعیین و چیزی را از محلّ بحث خارج نمود و اگر بگویند عقیده همه است می‌گوئیم این کلام را قبول نداریم زیرا بین علماء خلاف و بحث است که ...

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۴۹

۲- قوله: «و اختلاف انحاء التلبسات [۲۰۷] حسب تفاوت ... حسبما یشیر الیه ...».

صاحب فصول «اعلی الله مقامه» دچار خلطی شده و خیال کرده‌اند که در تمام مبادی باید جنبه فعلیّت ملاحظه شود لذا یک قسمت از مشتقات را از محلّ نزاع خارج نموده‌اند.

توضیح ذلک: مبادی و مصادر مشتقات، مختلف است بعضی از مصادر، جنبه فعلیّت دارند مانند «ضرب» - یعنی زدن و ضرب فعلی - بعضی از مصادر جنبه شأنی دارند مثلاً - وقتی می‌گوئیم آن درخت، مثمر است معنایش این نیست که الآن و بالفعل در آن میوه موجود هست بلکه مفهومش این است که شأنیّت، اقتضاء و استعداد میوه دادن را دارد بنابراین در مبدأ، اثمار فعلی اخذ نشده بلکه شأنیّت اثمار مطرح است لذا اگر در این مورد بخواهیم متلبس و منقضی تصوّر کنیم به این نحو نیست که به مجرد فرا رسیدن

زمستان و خشک شدن برگ‌های آن درخت بگوئیم «انقضی عنه المبدأ» بلکه تا زمانی که آن درخت، شأئیت میوه دادن دارد متلبس به اثمار است و هنگامی که خشک شد و شأئیت اثمار را از دست داد، آن زمان می‌گوئیم انقضی عنه المبدأ و باید بررسی نمود که عنوان «مثمر» در مورد آن به صورت حقیقت، استعمال می‌شود یا مجاز.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۵۰

ثم إنه لا یبعد أن یراد بالمشتق فی محلّ النزاع، مطلق ما كان مفهومه و معناه جاریا علی الذّات و منتزعا عنها، بملاحظه ائتصافها بعرض أو عرضی و لو كان جامدا، كالزّوج و الزّوجیه و الرّق و الحرّ، فإن ابیت إلا عن اختصاص النزاع المعروف بالمشتق، كما هو قضیة الجمود علی ظاهر لفظه، فهذا القسم من الجوامد أيضا محلّ النزاع [۱].

بعضی از مبادی جنبه صناعت و حرفه دارند مثلا نجار، صیغه مبالغه هست و تا زمانی که فرد به صنعت نجاری آشنا هست آن عنوان به صورت تلبس فعلی در او ثابت است و اگر روزی آن حرفه را فراموش کرد می‌توان گفت انقضی عنه المبدأ ولی به مجرد اینکه او دست از عملیات و حرفه نجاری کشید و به منزل آمد، نمی‌توان گفت چون او بالفعل متلبس نیست پس انقضی عنه المبدأ. در بعضی از مبادی هم عنوان و جنبه ملکه مطرح است مانند اجتهاد که مبدأ مجتهد است معنای اجتهاد و مجتهد این نیست که فرد، بالفعل مثلا دارای رساله عملیه باشد بلکه مفهومش این است که شخص، دارای قوه و نیروی استنباط احکام باشد و چنانچه روزی به علّت کهولت یا کسالت، ملکه اجتهاد از او سلب شد، می‌توان گفت انقضی عنه المبدأ و باید بحث کرد که عنوان مجتهد به صورت حقیقت بر او اطلاق می‌شود یا مجاز.

خلاصه: صاحب فصول «ره» خیال کرده‌اند که در تمام مبادی باید جنبه فعلیت، لحاظ شود لذا یک قسمت از مشتقات را از محلّ بحث، خارج دانسته‌اند.

بنا بر آنچه که تاکنون بیان کردیم بحث و نزاع ما شامل اسم فاعل، مفعول، زمان مکان، آلت و صیغه مبالغه می‌شود.

[۱]- مصنف «ره» دائره نزاع در بحث مشتق را توسعه داده و فرموده‌اند محلّ نزاع، عبارت است از: «مطلق ما كان مفهومه و معناه جاریا علی الذّات و منتزعا عنها بملاحظه

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۵۱

كما یشهد به ما عن الإیضاح فی باب الرّضاع، فی مسأله من كانت له زوجتان کبیرتان، أرضعتا زوجته الصّغیره، ما هذا لفظه: «تحرم المرصعة الأولى و الصّغیره مع الدّخول بالكبیرتین، و أمّا المرصعة الأخری، ففی تحریمها خلاف، فاختر والدی المصنّف (رحمه الله) و ابن ادریس تحریمها لأنّ هذه یرصدق علیها أمّ زوجته، لأنّه لا یشترط فی المشتق بقاء المشتق منه هكذا هاهنا»، و ما عن المسالك فی هذه المسأله، من ابتناء الحكم فیها علی الخلاف فی مسأله المشتق [۱].

اتصافها بعرض او عرضی [۲۰۸] و لو كان جامدا» بنابراین بعضی از جوامد که هیچ گونه اشتقاقی ندارند مانند کلمه زوج، زوجه، حر و رق و امثال آنها داخل محلّ نزاع هستند مثلا در مورد کسی که تا دیروز دارای همسر بوده ولی امروز زوجه‌اش را مطلقه نموده می‌توان بحث کرد که عنوان زوج بر او حقیقتا صدق می‌نماید یا نه و عناوین مذکور هم جزء بحث مشق هست اشکال: عناوین مزبور، مشتق نیستند لذا شما چگونه می‌گوئید آنها هم داخل محلّ نزاع هستند.

جواب: نزاع ما با شما بر روی لفظ مشتق نیست بلکه ما می‌گوئیم عناوین مذکور، داخل بحث هست خواه شما عنوان مشتق را بر آن تطبیق کنید یا نکنید.

بنا بر آنچه که تاکنون گفته‌ایم بین مشتق اصولی و ادبی عموم و خصوص من وجه هست.

یک فرع فقهی

[۱]- مرحوم آقای آخوند، شاهدی- یک مسئله فقهی- از کتاب ایضاح

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۵۲

فخر المحققین نقل نموده‌اند که بعضی از جوامد [۲۰۹] هم در دائره بحث مشتق قرار دارند.

فرع فقهی: شخصی دارای دو زوجه کبیره و یک زوجه صغیره شیرخوار هست- البته زوجه صغیره را با اذن ولی و مصلحت طفل به ازدواج خود، در آورده- که زوجه صغیره را در اختیار دو زوجه کبیره خود قرار داده تا از آنها ارتضاع کند و کبیرتین آن صغیره را با شرائطی که در باب رضاع، معتبر است شیر داده‌اند. لازم است به دو نکته اشاره کنیم که:

۱- شیر خوردن صغیره از کبیرتین، متعاقب یکدیگر است یعنی فرضاً یک شبانه روز از کبیره اول شیر خورده سپس یک شبانه روز از کبیره دوم که ارتباطی به هم پیدا نکند و مخلوط نشود.

۲- مصنف «ره» فرموده‌اند: «مع الدخول بالكبیرتین».

طبق فرض مسئله به مجردی که زوجه صغیره از کبیره اول، ارتضاع نمود یعنی شرائط معتبر در باب رضاع محقق شد، زوجه کبیره اول و زوجه صغیره بر زوج، حرام می‌شوند زیرا کبیره اول به خاطر ارضاع صغیره، عنوان امّ الزوجه پیدا می‌کند و امّ الزوجه یکی از محرّمات ابدی است و صغیره هم چون بنت الزوجه است بر زوج، حرام می‌شود منتها می‌دانید که هر بنت الزوجه‌ای- ربیبه- بر زوج، حرام نیست بلکه بنت الزوجه المدخول بها حرام است لذا در طرح مسئله گفتیم باید آن زوجه، مدخول بها باشد.

یادآوری: قسمت مذکور از مسئله، ارتباطی به بحث مشتق ندارد گرچه با نظر دقیق می‌توان آن را به بحث مشتق، مرتبط کرد بلکه قسمت دوم مسئله را به بحث مشتق ارتباط داده‌اند که:

سؤال: آیا زوجه کبیره دوم که با شرائط معتبر در باب رضاع، صغیره را شیر داده بر

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۵۳

زوج، حرام می‌شود یا نه- زوجه صغیره در حال ارتضاع، عنوان زوجیت فعلیه ندارد او تا دیروز عنوان زوجیت فعلیه داشته-

جواب: حکم مسئله، مبتنی بر اختلاف در باب مشتق هست که:

آیا کبیره دوم، عنوان امّ الزوجه دارد یا نه، اگر کلمه زوجه در خصوص متلبس بالفعل حقیقت باشد، کبیره دوم، عنوان امّ الزوجه ندارد بلکه دارای عنوان «امّ من کانت زوجة» هست و امّ من کانت زوجة در شریعت، حرام نیست اما اگر گفتیم مشتق، حقیقت در اعم است و بر صغیره در حال شیر خوردن از کبیره، حقیقتاً عنوان زوجه، صدق می‌کند، در این صورت، زوجه کبیره دوم هم عنوان امّ الزوجه دارد و بر زوجش حرام می‌شود.

خلاصه: اگر مشتق در خصوص متلبس، حقیقت باشد کبیره دوم بر زوج، حرام نیست ولی اگر مشتق، حقیقت در اعم باشد، کبیره دوم هم بر زوج، حرام است در نتیجه کبیره اول، کبیره دوم و صغیره بر زوج، حرام شده‌اند.

یادآوری: همان‌طور که ملاحظه فرمودید دخول به کبیره دوم در مسأله ما دخالتی ندارد زیرا کبیره دوم از نظر امّ الزوجه بودن حرمت پیدا می‌کند اما در عبارتی که مصنف نقل کرده‌اند چنین آمده «... مع الدخول بالكبیرتین» و ظاهراً نسخه مذکور، مربوط به مرحوم آقای آخوند نبوده بلکه در نسخه ایشان «مع الدخول باحدی الکبیرتین» بوده لذا بعضی از بزرگان تلامذه ایشان اشکال کرده‌اند که نباید گفت «مع الدخول باحدی الکبیرتین» بلکه باید گفت «مع الدخول بالكبیره الاولى».

مصنف فرموده‌اند: [کما یشهد به ما عن المسالک ۲۱۰] فی هذه المسألة من ابتناء

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۵۴

فعلیه کَلَّمَا كان مفهومه منتزعا من الذَّات، بملاحظه اَتَّصَفَهَا بِالصِّفَاتِ الْخَارِجَةِ عَنِ الذَّاتِيَّاتِ - كانت عرضاً أو عرضياً - كالزَّوْجِيَّةِ و الرِّقِيَّةِ و الحَزِيَّةِ و غيرها من الاعتبارات و الإضافات، كان محلّ النزاع و إن كان جامداً، و هذا بخلاف ما كان مفهومه منتزعا عن مقام الذَّاتِ و الذَّاتِيَّاتِ، فَإِنَّهُ لَا نِزَاعَ فِي كَوْنِهِ حَقِيقَةً فِي خُصُوصِ مَا إِذَا كَانَتِ الذَّاتُ بَاقِيَةً بِذَاتِيَّاتِهَا [۱].

الحكم فيها على الخلاف في مسألة المشتق.

ضابطه کلی برای مشتق اصولی

[۱]- مصنف «ره» با توجه به تعمیم محلّ نزاع و دخول بعضی از جوامد در محلّ بحث، یک قاعده کلی برای مشتق بیان کرده‌اند که: هر عنوانی که مفهومش از ذات، انتزاع شده باشد منتها به لحاظ اَتَّصَفَ آن ذات به صفاتی که خارج از ذاتیات است در محلّ نزاع در بحث مشتق، داخل است خواه آن صفات خارجی، عرض باشد- ما بحذاء خارجی داشته باشد- مانند سواد و بیاض یا عرضی و از امور اعتباری باشد مانند ملکیت، زوجیت و رقیّت.

امّا عناوینی که مفهومشان از ذات و ذاتیات انتزاع شده مانند کلمه انسان و ناطق، داخل بحث و جزء مشتق اصولی نیستند، کسی توهم نکند که کلمه انسان و ناطق مانند کلمه زوج، مشتق اصولی است زیرا آن‌ها از مقام ذات و ذاتیات انتزاع شده‌اند اگر انسانی مرد و بعد از مدتی حالت ترابی پیدا کرد، کسی به آن خاک، انسان اطلاق نمی‌کند بلکه انسان یعنی کسی که بالفعل متلبس به انسانیت هست و ناطق، یعنی فردی که بالفعل متلبس به نطق است.

خلاصه: هر مفهومی که از ذات، منتزاع باشد به ملاحظه اَتَّصَفَ آن ذات به صفاتی از صفات- مانند قیام و قعود- یا اضافه‌ای از اضافات- مانند ملکیت و زوجیت- داخل

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۵۵

ثانیها: قد عرفت أنه لا وجه لتخصيص النزاع ببعض المشتقات الجارية على الذات، إلا أنه ربما يشكل بعدم إمكان جريانه في اسم الزمان، لأنّ الذَّاتِ فيه و هي الزَّمان بنفسه ينقضی و ينصرم، فكيف يمكن أن يقع النزاع في أنّ الوصف الجاری علیه حقیقه فی خصوص المتلبس بالمبدأ فی الحال، أو فيما یعمّ المتلبس به فی المضي؟ [۱].

محلّ نزاع هست به خلاف عناوین و مفاهیمی که از ذات و ذاتیات انتزاع شده‌اند مانند انسان، حیوان و ناطق.

امر دوم

[۱]- در امر اول برای شما مشخص شد که وجهی ندارد که نزاع در باب مشتق را به بعضی از مشتقات- اسم فاعل- اختصاص دهیم بلکه تمام مشتقاتی که جری بر ذات پیدا می‌کنند [۲۱۱] به ضمیمه بعضی از جوامد، داخل محلّ نزاع هستند و در پایان امر اول، ضابطه مشتق اصولی را برای شما مشخص کردیم اما در مورد اسم زمان- که یکی از مشتقات اصولی هست- اشکالی شده که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

اشکال: در غیر از اسم زمان از مشتقات اصولی، ذات، مبدأ، متلبس به مبدأ و منقضی عنه المبدأ تصور می‌کنیم مثلاً زید یکی از ذوات است که دیروز متلبس به ضرب بوده ولی امروز جناب زید باقی است لکن تلبس به ضرب از او منقضی شده و چیزی که تلبس و انقضاء، نسبت به آن ملاحظه می‌شود، عبارت است از مبدأ- یعنی ضرب- و نفس ذات، همان زید است که دیروز و امروز

باقی بوده.

اما در اسم زمان: مثلاً می‌گوئیم روز عاشورا مقتل الحسین (علیه السلام) است. روز

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۵۶

و يمكن حلّ الإشکال بأنّ انحصار مفهوم عامّ بفرد- كما فى المقام- لا یوجب أن يكون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العامّ، و إلا لما وقع الخلاف فيما وضع له لفظ الجلالة، مع أنّ الواجب موضوع للمفهوم العامّ، مع انحصاره فيه تبارك و تعالی [۱].

عاشورائی که قتل سالار شهیدان در آن اتفاق افتاده در سال شصت و یک هجری بوده اما بعدا که ما به روز عاشورا عنوان مقتل الحسین (علیه السلام) می‌دهیم آن ذات- زمان- باقی نیست زیرا زمان، منقضى می‌شود همان‌طور که مبدأ، انقضاء پیدا می‌کند و اگر نفس زمان منقضى شده و ذاتی برای شما باقی نمانده، چگونه متلبس به مبدأ و منقضى عنه المبدأ تصور می‌کنید به عبارت دیگر وقتی ذاتی نباشد چگونه می‌توانید بحث کنید که آن وصف، حقیقت در خصوص متلبس به مبدأ- فى الحال- هست یا اینکه حقیقت در اعم از متلبس و منقضى است- موصوفی نداریم تا بحث کنیم که وصفش حقیقت در چیست-

خلاصه اشکال: در بحث مشتق باید ذات در حال انقضاء، باقی باشد ولی در مورد اسم زمان، ذات- زمان- منقضى می‌شود علاوه بر اینکه مبدأ منقضى می‌شود و اگر زمان منقضى شد، دیگر ذاتی نداریم تا آن را حفظ کنیم و بگوئیم آن ذات دیروز کذا بوده و امروز کذا هست لذا دخول اسم زمان در بحث مشتق، محلّ اشکال واقع شده.

[۱]- جواب: از شما می‌پذیریم که در مورد اسم زمان منقضى عنه المبدأ تصور نمی‌شود، چون ذات- زمان- باقی نیست تا انقضى عنه المبدأ تصور شود اما لازمه اشکال شما این نیست که اسم زمان را از محلّ بحث، خارج نمائیم. ممکن است اسم زمان برای اعم از منقضى و متلبس، وضع شده باشد منتها نسبت به آن، منقضى عنه المبدأ تصور نمی‌شود.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۵۷

ثالثها: انّ من الواضح خروج الأفعال و المصادر المزیّد فیها عن حریم النزاع؛ لكونها غیر جاریه علی الدّوات، ضرورة أنّ المصادر المزیّد فیها كالمجرده، فى الدّلاله علی ما یتصف به الدّوات و یقوم بها- كما لا یخفى- و إنّ الأفعال إنّما تدلّ

سؤال ما از شما این است که اگر عامی داشته باشیم که دارای یک مصداق باشد حتما باید لفظ را برای آن مصداق وضع کنیم؟ خیر، مانعی ندارد که لفظ را برای عام، وضع نمائیم گرچه آن عام، مصادیق متعدّد نداشته باشد و شاهدش هم این است که نسبت به لفظ جلاله «الله» اختلافی هست که:

آیا آن لفظ علم ذات و اسم شخصی پروردگار متعال است یا اینکه معنای «الله» یک عنوان کلی است یعنی الدّوات المستجمع لجميع الصّیفات الكمالیّه منتها ذات مستجمع جمیع صفات کمالیّه، یک مصداق بیشتر ندارد و آن هم وجود مقدّس خداوند تبارک و تعالی است و نفس اختلاف مذکور، دلیل و تأییدی بر کلام ما هست لذا می‌گوئیم ممکن است مشتق برای اعم وضع شده باشد گرچه نسبت به اسم زمان، مصداق منقضى عنه المبدأ نمی‌توان تصور کرد.

قوله: «مع ان الواجب موضوع للمفهوم العام...».

مؤید دیگر: مفهوم «واجب الوجود» برای یک عنوان کلی وضع شده اما در خارج، بیش از یک مصداق ندارد و کسی نسبت به مفهوم واجب الوجود احتمال اسم شخصی نمی‌دهد بلکه همه می‌گویند عنوانی برای یک معنای کلی است ولی بیش از یک مصداق هم ندارد.

تذکر: تأیید اخیر ایشان از عجائب و اشکالش این است که کلمه «واجب الوجود» دارای «وضع» نیست یعنی واضح، آن را برای چیزی

وضع ننموده بلکه «واجب» دارای یک وضع مستقل و «وجود» هم دارای وضع دیگری است و از آن دو کلمه یک معنا استفاده می‌شود لذا تأیید دوّم مصنّف، تأیید مناسبی نیست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۵۸

علی قیام المبادی بها قیام صدور او حلول او طلب فعلها او ترکها منها، علی اختلافها [۱].

امر سوّم

اشاره

[۱]- در امر دوّم هم اشاره کردیم که مشتقّ ادبی با مشتقّ اصولی تفاوت دارد. در ادبیات، افعال و مصادر مزید فیها، عنوان اشتقاق دارند.

البته مصادر مجرد، خودشان دارای عنوان مبدأ هستند و تمام مشتقات- به قولی- از مصادر مجرد گرفته شده‌اند لذا توهم نمی‌شود که مصادر مجرد، داخل محلّ نزاع در بحث مشتق باشند اما نسبت به مصادر مزید و افعال، جای این توهم هست که کسی بگوید آن دو هم دارای عنوان مشتقّ اصولی هستند.

مصنّف «ره» فرموده‌اند مصادر مزید و افعال، خارج از نزاع در باب مشتق هستند زیرا ما برای مشتقّ اصولی ضابطه‌ای بیان کردیم که آن ضابطه، شامل افعال و مصادر مزید نمی‌شود و قاعده مذکور این بود که:

مشتقّ اصولی عنوانی برای ذات بود یعنی ذات، مبدأ و تلبس ذات به مبدئی مطرح بود که از آن تلبس، عنوانی انتزاع می‌شد که آن عنوان بر ذات، صادق بود، تطبیق بر ذات می‌کرد و به تعبیر مصنّف جری بر ذات داشت و بر آن حمل می‌شد یعنی می‌توان یک قضیه حملیه تشکیل داد و مثلاً گفت «زید ضارب» یعنی زید، همان ضارب است. اما در افعال و مصادر، این خصوصیت وجود ندارد چون مصادر فقط دلالت بر مبدأ دارند و کاری با ذات ندارند معنای «ضرب»، زدن است اما ذاتی باشد و اتّصاف به ضرب داشته باشد، خیر. در معنای مبدأ اصلاً ذات و تلبس، لحاظ نشده و مبدأ با ذات مغایر است و اتّحاد با ذات پیدا نمی‌کند و نمی‌توان گفت زید، همان ضرب است و اگر گاهی می‌گویند «زید عدل» از باب مجاز است بنابراین مصادر از محلّ نزاع در باب مشتق، خارج

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۵۹

إزاحة شبهة: قد اشتهر في ألسنة النحاة دلالة الفعل على الزمان، حتى أخذوا الاقتران بها في تعريفه. و هو اشتباه، ضرورة عدم دلالة الأمر ولا النهي عليه، بل على إنشاء طلب الفعل أو الترك، غاية الأمر نفس الإنشاء بهما في الحال، كما هو الحال في الإخبار بالماضي أو المستقبل أو بغيرهما [۲۱۲]، كما لا يخفى [۱].

هستند.

امّا افعال: مفادشان بیان ارتباط، بین مبدأ و ذات هست و دلالت بر اسناد فعل به فاعل می‌کنند اما خودشان جری بر ذات پیدا نمی‌کنند، بر ذات، حمل هم نمی‌شوند و از عناوین ذات محسوب نمی‌شوند. شما ضرب را نمی‌توانید یکی از عناوین زید قرار دهید اما ضارب و قاتل یکی از عناوین ذات هست.

خلاصه [۲۱۳]: علت خروج افعال از بحث مشتق، این است که افعال فقط دلالت می‌کنند بر قیام مبادی به ذوات متنها نحوه قیام گاهی صدوری است- مانند ضرب و یضرب- و گاهی حلولی [۲۱۴] است مانند مرض و حسن- در فعل ماضی و مضارع یعنی در اخبار-

اما در امر و نهی، افعال دلالت می‌کنند بر طلب فعل مبادی- مانند صلّ و حجّ- یا ترک مبادی- مانند لا تسرق و لا تضرب- از ذوات یعنی متکلم از ذوات و مخاطبین می‌خواهد که مبادی را در خارج، ایجاد و یا ترک کنند.

رفع شبهه

[۱]- مصنف «ره» به مناسبت بحث از فعل، تحت عنوان «ازاحه شبهه» تحقیقی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۶۰

بل ممکن منع دلالت غیرهما من الأفعال علی الزمان إلا- بالاطلاق و الإسناد إلى الزماتیات، و إلا لزم القول بالمجاز و التجرید، عند الإسناد إلى غیرها من نفس الزمان و المجردات [۱].

درباره معنای فعل نموده- البته آن تحقیق، ارتباطی به بحث مشتق ندارد-

در السنه نحویین مشتهر است که فعل، دلالت بر زمان دارد، نه تنها فعل دلالت بر زمان دارد بلکه اقتران به یکی از ازمنه ثلاثه در حقیقت فعل، اخذ شده و نحویین، فعل را چنین تعریف کرده‌اند: «حدّ الفعل انه كلمه تدل علی معنی فی نفسه و مقترنه باحد الازمنه الثلاثه».

سؤال: آیا بیان نحویین در تعریف فعل- اخذ زمان در آن- صحیح است یا نه؟

جواب: مصنف فرموده‌اند اشتباه است و آن را به فعل امر و نهی، نقض نموده‌اند که:

فعل، منحصر به ماضی و مضارع نیست بلکه امر و نهی هم از مصادیق فعل هستند و هیچ گونه دلالتی بر زمان ندارند مثلاً مفاد «اضرب» طلب ضرب است و به اصطلاح اصولی دلالت بر انشاء طلب وجود ضرب می‌کند و «لا تضرب» صیغه نهی و دلالت بر انشاء طلب ترک ضرب می‌کند و در آنها زمان اخذ نشده.

آری متکلم و کسی که می‌گوید اضرب، «گفتار» او در زمان حال واقع شده و این مطلب غیر از آن است که زمان- زمان حال- در معنای اضرب دخالت داشته باشد.

«زید قائم» یک جمله اسمیه است که اصلاً دلالت بر زمان ندارد جمله مذکور و اخبار مزبور در زمان حال واقع شده لذا می‌گوئیم: «زمان» در فعل امر و نهی هیچ گونه مدخلیتی ندارد.

خلاصه: اشکال مصنف به نحویین این است که فعل امر و نهی با اینکه از افعال هستند اما هیچ گونه دلالتی بر یکی از ازمنه ثلاثه ندارد.

[۱]- مصنف «ره» دایره اشکال را توسعه داده و فرموده‌اند در فعل ماضی و مضارع

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۶۱

که به عقیده شما- نحویین- به طور واضح، دلالت بر زمان می‌کند، مواردی را ارائه می‌دهیم که بر زمان دلالتی نداشته باشد.

۱- در مواردی که فعل ماضی را به مجردات، مانند خداوند متعال، نسبت می‌دهیم.

گاهی شما می‌گوئید «علم زید» در این صورت، فعل ماضی، دالّ بر زمان هست- یعنی فی الزمان السابق- اما اگر گفتید «علم الله» در این صورت آن را چگونه معنا می‌کنید آیا درباره خداوند، مسأله زمان مطرح است یعنی «علم فی الزمان السابق»؟
خیر.

مجردات از مکان و زمان و سایر شئون مادی، مجرد هستند و از طرفی نمی‌توان گفت اسناد علم به خداوند متعال، مجاز است اما اسناد علم به زید، عنوان حقیقت دارد چون بالوجدان می‌دانیم این چنین نیست.

۲- در مواردی که فعل ماضی را به نفس زمان اسناد می‌دهیم مثل اینکه بگوئیم «مضی الزمان» شما در زبان فارسی آن را چگونه معنا می‌کنید آیا معنای جمله مذکور این است که «گذشت زمان در زمان گذشته»؟ زمان که در زمان نمی‌گذرد اگر زمان هم در زمان بگذرد، اتحاد ظرف و مظروف لازم می‌آید و از طرفی نمی‌توان گفت اگر فعل ماضی را به زید، اسناد دهیم حقیقت است اما اگر به زمان نسبت دهیم، مجاز است.

بی‌مناسبت نیست که به توضیح و عبارت متن کتاب پردازیم.

قوله «بل یمكن منع دلالة غیرهما من الافعال علی الزمان الا بالاطلاق و الاسناد» [۲۱۵] الی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۶۲

نعم لا- یبعد أن یکون لكل من الماضی و المضارع- بحسب المعنی- خصوصیه أخرى موجبه للدلالة علی وقوع النسبه، فی الزمان الماضی فی الماضی، و فی الحال أو الاستقبال فی المضارع، فیما كان الفاعل من الزماتیات [۱].

الزماتیات».

امکان دارد که منع کنیم دلالت غیر از فعل امر و نهی- یعنی ماضی و مضارع- را بر زمان مگر در مواردی که فاعل فعل ماضی و مضارع از زماتیات [۲۱۶] باشد.

سؤال: مقصود از کلمه اطلاق و اسناد در عبارت مصنف چیست؟

الف: مقصود از اطلاق، همان اسناد است ولی این احتمال، بعید است.

ب: مقصود از اطلاق، این است که قرینه‌ای مطرح نباشد یعنی اگر قرینه‌ای موجود نبود و فاعل هم «زمانی» بود در این صورت، فعل دلالت بر زمان می‌کند در نتیجه از نظر معنا بین اطلاق و اسناد، تفاوت هست.

قوله «و إلا لزم القول بالمجاز و التجرید عند الاسناد الی غیرها من نفس الزمان و المجردات».

اگر بگوئیم افعال در همه موارد، دلالت بر زمان می‌نمایند- چه در اسناد به زمانی چه غیر زمانی- لازم می‌آید در اسناد به غیر زماتیات- نفس زمان و مجردات- قائل به تجرید و مجاز شویم [و هو خلاف الوجدان].

خلاصه اشکال: با اینکه دلالت فعل ماضی و مضارع از نظر نحویین بر زمان، بسیار واضح است اما در مواردی که آن را به مجردات یا نفس زمان، اسناد می‌دهیم با اشکال مذکور، مواجه هستیم.

[۱]- مصنف «ره» برای رفع اشکال مذکور، نظریه‌ای دارند که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۶۳

شما- نحویین- می‌گوئید فعل ماضی دلالت بر زمان گذشته و مضارع، دلالت بر زمان حال و استقبال می‌کند [۲۱۷]. به نظر ما در هیچ‌یک از آن دو، زمان، اخذ نشده، لکن بعید نیست که خصوصیتی [۲۱۸] در معنای فعل ماضی اخذ شده باشد که لازمه آن

خصوصیت این است که اگر فعل ماضی را به زمانی- غیر مجرد و غیر از نفس زمان- نسبت دهند، منطبق بر زمان گذشته می‌شود اما اگر آن را به مجردات یا نفس زمان نسبت دهند زمان ماضی از آن استفاده نمی‌شود.

سؤال: آن خصوصیت چیست؟

جواب: مرحوم آقای آخوند آن خصوصیت را ذکر نکرده‌اند اما آن ویژگی عبارت است از عنوان «تحقق» [۲۱۹] و محقق بودن» مثلا وقتی می‌گوئیم «ضرب زید» یا «علم زید»- یعنی فعل ماضی را به زماتیات، نسبت می‌دهیم- در فعل ماضی، عنوان محقق بودن ضرب

و علم هست و منطبق بر زمان گذشته می‌شود امّا هنگامی که علم را به خداوند متعال، نسبت می‌دهیم انطباق بر زمان ندارد و همچنین وقتی که فعل ماضی «مضی» را به زمان، نسبت می‌دهیم معنایش این است که «مضی» محقق شده اما نه در زمان گذشته

بنابراین:

عنوان «تحقق و محقق بودن» خصوصیتی است که در فعل ماضی مأخوذ است و نتیجه آن خصوصیت به حسب موارد مختلف، متفاوت است.

و همچنین در فعل مضارع، خصوصیت «ترقب» [۲۲۰] اخذ شده و معنای «یضرب» این

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۶۴

و یؤیده [۲۲۱] أن المضارع يكون مشتركا معنویا بين الحال و الاستقبال، و لا معنی له إلا أن يكون له خصوص معنی صح انطباقه علی کل منهما، لا أنه يدل علی مفهوم زمان یعمهما، كما أن الجملة الاسمیة ك (زید ضارب) يكون لها معنی صح انطباقه علی کل واحد من الأزمنة، مع عدم دلالتها علی واحد منها أصلا، فكانت الجملة الفعلیة مثلها [۱].

است که یترب الضرب متنها اگر آن را به زمانیات نسبت دهیم معنایی پیدا می‌کند که بر زمان حال و استقبال، قابل انطباق است زیرا وقتی می‌گوئیم ما به انتظار ضرب هستیم مفهومش این است که ضرب تاکنون محقق نشده، ممکن است الآن یا در آینده تحقق پیدا کند.

خلاصه: خصوصیت «تحقق» و «ترقب» در معنای فعل ماضی و مضارع، اخذ شده که در تمام موارد یکسان است ولی نتیجه آن خصوصیت به اختلاف فاعلها متفاوت است یعنی اگر فعل ماضی یا مضارع را به زمانیات، نسبت دهیم بر زمان ماضی یا حال و استقبال منطبق می‌شود بدون اینکه زمان در موضوع له آنها اخذ شده باشد و در مواردی که آنها را به مجردات یا نفس زمان نسبت می‌دهیم منطبق بر زمان نمی‌شوند.

[۱]- مؤیدی بر اینکه دلالت بر زمان در موضوع له فعل، اخذ نشده: بین نحویین، مشهور است که: فعل مضارع مشترک معنوی بین حال و استقبال است.

سؤال: مقصود نحویین از جمله مذکور چیست؟ آیا منظورشان این است که در

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۶۵

معنای مضارع، زمانی اخذ شده که آن زمان، اعم از حال و استقبال است مثلا معنای جمله «یضرب زید» این است که او عمل ضرب را در غیر از زمان ماضی انجام می‌دهد و غیر از زمان ماضی، یک عنوان عامی هست که هم شامل حال می‌شود و هم استقبال؟ مسلما چنان مقصودی ندارند و قابل قبول هم نیست زیرا زمانی نداریم [۲۲۲] که جامع بین حال و استقبال باشد.

بلکه این کلام- ان المضارع يكون مشتركا معنویا بين الحال و الاستقبال- معنایی ندارد جز آن چیزی که ما بیان کردیم که:

در فعل مضارع، خصوصیتی- ترقب- وجود دارد که اگر بخواهد اجراء و عملی شود هم بر حال قابل انطباق است و هم بر استقبال و در موضوع له آن زمان حال و استقبال، اخذ نشده و عرفا همچنین است که وقتی شما می‌شنوید که «زید یسافر» با شنیدن کلمه یسافر زمان به ذهن شما خطور نمی‌کند بلکه مطلبی که به ذهن انسان می‌آید این است که مسافرتی برای زید در پیش است که امکان دارد بر زمان حال منطبق شود و ممکن است بر زمان استقبال، انطباق پیدا کند.

مصنف، مؤید دیگری بر کلام خود بیان نموده‌اند که:

نحویین اتفاق دارند که جمله اسمیه، وضعا دلالت بر زمان ندارد و زمان در موضوع له آن اخذ نشده.

درعین حال، خصوصیتی در آن هست که قابل انطباق بر زمان ماضی و حال و استقبال می‌باشد مثلا نسبت جمله اسمیه «زید قائم» به ازمنه ثلاثه، مساوی است و بنابراین صحیح است بگوئیم زید ضارب امس، زید ضارب الآن و زید ضارب غدا.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۶۶

و ربما يؤيد ذلك أن الزمان الماضي في فعله، و زمان الحال أو الاستقبال في المضارع، لا يكون ماضيا أو مستقبلا حقيقة لا محالة، بل ربما يكون في الماضي مستقبلا حقيقة، و في المضارع ماضيا كذلك، و إنما يكون ماضيا أو مستقبلا في فعلهما بالإضافة، كما يظهر من مثل قوله: يجيئني زيد بعد عام، و قد ضرب قبله بأيام، و قوله: جاء زيد في شهر كذا، و هو يضرب في ذلك الوقت، أو فيما بعده ممّا مضى، فتأمل جيّدا [۱].

مصنّف فرموده‌اند: «فكانت الجملة الفعلية مثلها».

[۱]- مؤيد ديگر بر اينکه فعل - بالوضع - دلالت بر زمان ندارد.

سؤال: مقصود از زمان ماضی، حال و استقبال که در نحو هم از آنها صحبت به میان می‌آید چیست به عبارت ديگر مقصود از زمان ماضی، گذشته نسبت به چه چیز، منظور است؟

جواب: میزان، زمان تکلم است. فعل ماضی، نسبت به زمان تکلم، گذشته است و همچنین در فعل مضارع، ملاک، زمان تکلم است که می‌گویند ...

بنابراین، محور در ماضی و حال و استقبال، زمان تکلم است. بعد از بیان مقدمه مذکور، تأییدی نسبت به اصل بحث، بیان می‌کنیم که:

امثله‌ای به شما ارائه می‌دهیم که فعل ماضی در استقبال و فعل مضارع در ماضی استعمال شده باشند.

مثال: «يجيئني زيد بعد عام و قد ضرب قبله بايام». زيد بعد از يك سال، نزد من می‌آید در حالی که چند روز، قبل از آمدنش افرادی را مورد ضرب قرار داده است.

در مثال مذکور «ضرب» به دقت عقليّه، حقيقتا مستقبل است زیرا نه هنوز زيد آمده و نه ضربی تحقق پیدا کرده به عبارت روشن‌تر «ضرب» زيد، نسبت به معجیء زيد گذشته و ماضی است اما در حقيقت، اصل تحقق زدن بعدا انجام می‌پذیرد و مستقبل

إيضاح الكفایه، متن ج ۱، ص: ۲۶۷

ثم لا باس [۲۲۳] بصرف عنان الكلام إلى بيان ما به يمتاز الحرف عما عداه، بما يناسب المقام، لأجل الاطراد في الاستطراد في تمام الأقسام [۱].

حقيقي است و اگر بگوئیم فعل ماضی و ضرب برای دلالت بر خصوص زمان ماضی وضع شده، لازمه‌اش این است که استعمال مذکور، مجازی باشد در حالی که هیچ کس نمی‌گوید آن استعمال، مجازی است لذا از عدم مجازیت، کشف می‌کنیم که دلالت بر زمان گذشته در موضوع له فعل ماضی، اخذ نشده.

مثال ديگر: «جاءني زيد في شهر كذا و هو يضرب في ذلك الوقت او فيما بعده...».

زيد، يك ماه قبل نزد من آمد در حالی که او مردم را مورد ضرب قرار می‌داد. در مثال مذکور «يضرب» نسبت به معجیء زيد در حال و استقبال، استعمال شده و الا در حقيقت در زمان ماضی استعمال شده.

خلاصه: دلالت بر زمان در موضوع له افعال، اخذ نشده و اگر مشاهده می‌کنید که فعل ماضی بر زمان گذشته و مضارع بر حال و استقبال انطباق پیدا می‌کند، به خاطر همان خصوصیت تحقق نسبت - در فعل ماضی - و ترقب نسبت - در فعل مضارع - هست که به نحو مشروح بیان کردیم. قوله: «فتأمل جيّدا» [۲۲۴].

[۱]- مصنّف «ره» در امر سوّم فرمودند: مصادر و افعال، خارج از دائره بحث مشتق

إيضاح الكفایه، متن ج ۱، ص: ۲۶۸

فاعلم أنه و إن اشتهر بين الأعلام، أن الحرف ما دلّ على معنى في غيره، و قد بيناه في الفوائد بما لا مزيد عليه، إلا أنك عرفت فيما تقدّم، عدم الفرق بينه و بين الاسم بحسب المعنى، و أنه فيهما ما لم يلحظ فيه الاستقلال بالمفهوميّة، و لا عدم الاستقلال بها، و إنّما الفرق هو أنه وضع ليستعمل و أريد منه معناه حالة لغيره و بما هو في الغير، و وضع غيره ليستعمل و أريد منه معناه بما هو هو. و عليه يكون كلّ من الاستقلال بالمفهوميّة، و عدم الاستقلال بها، إنّما اعتبر في جانب الاستعمال، لا في المستعمل فيه، ليكون بينهما تفاوت بحسب المعنى، فلفظ (الابتداء) لو استعمل في المعنى الآلي، و لفظه (من) في المعنى الاستقلالي، لما كان مجازاً و استعمالاً له في غير ما وضع له، و إن كان بغير ما وضع له [۱].

اصولی هستند و به دنبال آن، استطراداً تحت عنوان «ازاحه شبهه» تحقیقی را درباره دلالت یا عدم دلالت فعل بر زمان بیان کردند، سپس فرموده‌اند برای اینکه آن استطراد، مطرد شود بحثی هم درباره اسم و حرف می‌کنیم.

[۱]- تذکر: مصنّف، تقریباً اصول مطالب این بخش از کتاب تا «رابعها» را در ابتداء کتاب- فی الامر الثانی- مشروحاً بیان کرده‌اند و لذا ما هم به اختصار آن را توضیح می‌دهیم.

معنای حرف، بین اعلام چنین مشهور است که: «الحرف ما دلّ على معنا في غيره» حرف، کلمه‌ای است که دلالت کند بر معنایی که آن معنا در غیر است مانند «سرت من البصره الى الكوفه» کلمه «من» حرف است و دلالت بر ابتداء می‌کند اما نه ابتداء مستقل بلکه ابتدائی که در غیر و حالت و آلت برای سیر و بصره است.

مصنّف «ره» فرموده‌اند: استقلال معنا در اسماء [۲۲۵] و عدم استقلال معنا در حروف،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۶۹

جزء موضوع له نیست یعنی عنوان استقلال و عدم استقلال در معانی آنها ملاحظه نشده.

اسامی اجناس برای معانی استقلالی وضع شده اما عنوان استقلال، جزء معنا نیست.

کلمه «الابتداء» برای ابتداء مستقل وضع شده اما عنوان استقلال- در لغت الابتداء- جزء معنا نیست لذا همه قبول دارند که وضع و موضوع له اسماء، عام است.

در حروف هم «حاله و آله لغيره» و عدم استقلال، جزء معنا و موضوع له حروف نیست.

قبلاً هم بیان کردیم که استقلال در اسماء و عدم استقلال در حروف، غرض از وضع است نه اینکه داخل موضوع له باشد «الاسم وضع ليستعمل في نفسه» اسم و کلمه الابتداء برای ذات ابتداء و معنای ابتداء وضع شده و در حین استعمال فی نفسه استعمال می‌شود.

امّا حروف: کلمه «من» مرادف با کلمه ابتداء هست که «وضع ليستعمل في غيره» و لحاظ «فی غيره» از کیفیات استعمال است وقتی انسان، لفظ را اراده و آن را در معنا فانی می‌کند گاهی معنا را مستقلاً ملاحظه می‌کند- در اسم- و گاهی فی غيره اراده می‌کند و چیزهایی که از ناحیه استعمال، ناشی می‌شود محال است که در موضوع له و مستعمل فيه اخذ شود زیرا مستلزم دور است لذا به عقیده مصنّف اگر کسی اسمی را به جای حرفی یا حرفی را به جای اسمی- اسمی که با حرفی مترادف است مانند من و ابتداء، الی و انتهاء- استعمال کند استعمال لفظ در غیر موضوع له و مجاز نیست.

اگر لغت ابتداء را به جای من استعمال نمائیم- یا بالعکس [۲۲۶]- استعمال مذکور، در غیر ما وضع له نیست بلکه استعمال به غیر ما وضع له است یعنی واضح، کلمه ابتداء را وضع کرده بود ليستعمل في نفسه شما در کیفیت و طریقه استعمال، نظر او را رعایت نکردید

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۷۰

فالمعنى فى كليهما فى نفسه كلى طبيعى يصدق على كثيرين، و مقيداً باللحاظ الاستقلالى أو الآلى كلى عقلى، و إن كان بملاحظه أن لحاظه وجوده ذهناً كان جزئياً ذهنيّاً [۲۲۷]، فإنّ الشىء ما لم يتشخص لم يوجد، و إن كان بالوجود الذهنى، فافهم و تأمل فيما وقع فى المقام من الأعلام، من الخلط و الاشتباه، و توهم كون الموضوع له أو المستعمل فيه فى الحروف خاصاً، بخلاف ما عداه فإنه عام [۱].

بلکه آن را «بغير ما وضع له» استعمال نمودید بنا بر آنچه که گفتیم مشخص شد که:

موضوع له اسماء و حروف، هر دو عام است و از این جهت، فرقی ندارند بلکه تفاوتشان در کیفیت استعمال است. یعنی غرض واضح، این بوده که اسم را مستقلاً و بما هو هو و حرف را آله و حاله لغیره استعمال نمایند.

[۱]- گفتیم قید و لحاظ آلت در موضوع له حروف، اخذ نشده و موضوع له حروف هم مانند اسماء، عام است لذا وقتی لحاظ آلت- در موضوع له حروف- و لحاظ استقلالیت- در موضوع له اسماء- مأخوذ نبود نتیجه می گیریم که معنا در اسم و حرف فی نفسه- با قطع نظر از استعمال- کلى طبيعى و قابل صدق بر كثيرين است [۲۲۸] اما اگر همین ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۷۱

و لیت شعری إن كان قصد الآلية فيها موجبا لكون المعنى جزئياً، فلم لا يكون قصد الاستقلالية فيه موجبا له؟ و هل يكون ذلك إلا لكون هذا القصد، ليس مما يعتبر فى الموضوع له، و لا المستعمل فيه بل فى الاستعمال، فلم لا يكون فيها كذلك؟ كيف، و إلا لزم أن يكون معانى المتعلقات غير منطبقه على الجزئيات الخارجيه؛ لكونها على هذا كليات عقليه، و الكلى العقلى لا موطن له إلا الذهن، فالسير و البصره و الكوفه، فى (سرت من البصره إلى الكوفه) لا يكاد يصدق على السير و البصره و الكوفه لتقيدها [۲۲۹] بما اعتبر فيه القصد فتصير عقليه، فيستحيل

معنا را به لحاظ آلت- در حرف- و لحاظ استقلالیت- در اسم- مقید کنند، کلى عقلى [۲۳۰] می شود و در عین حال به یک اعتبار، جزئی ذهنی هم هستند و معنای وجودی ذهنی را در ابتدای کتاب در امر ثانی توضیح دادیم.

مصنّف «ره» فرموده‌اند در این مقام تأمل و دقت کنید و برای اعلام در این مطلب، خلط و اشتباه واقع شده و آن خلط این بود: بعضی از آنها توهم کرده‌اند که لحاظ آلت در موضوع له حروف، مأخوذ است و در نتیجه موضوع له حروف، خاص است در حالی که غفلت کرده‌اند که لحاظ آلت از انحاء استعمال و ناشی از استعمال و ممتنع است که

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۷۲

انطباقها على الأمور الخارجيه [۱].

دخالت در موضوع له داشته باشد و در امر ثانی در بیان معنای حرف برای شما مشخص شد که وضع و موضوع له حروف، عام است.

[۱]- کاش برای ما معلوم می شد که: اگر قصد آلت در حرف، باعث جزئیت معنا شده چرا قصد استقلالیت در اسم باعث جزئیت نمی شود یعنی اگر لحاظ آلت در حرف باعث جزئیت معنا شده باید در اسم هم قصد استقلالیت، سبب جزئیت موضوع له شود و در نتیجه موضوع له هر دو خاص شود نه یکی خاص- حرف- و دیگری عام- اسم-

اگر بگوئید لحاظ استقلالیت در موضوع له اسم، مأخوذ نیست بلکه متکلمین در حین استعمال، معنای اسم را استقلالاً اراده می کنند، جواب می دهیم که این مطلب در حرف هم جاری است یعنی موضوع له لغت الابداء، کلی است ولی مستعملین در حین استعمال،

آن را به نحو آئیت استعمال می‌کنند و آن را برای ربط بین سیر و بصره به کار می‌برند و قبلاً اشاره کردیم که انحاء و طرق استعمال معنا محال است داخل موضوع له باشد زیرا مستلزم دور است چون استعمال، بعد از وضع تحقّق پیدا می‌کند، باید وضعی باشد تا استعمال محقّق شود و ...

خلاصه: چگونه ممکن است قصد آئیت در حروف، باعث جزئیت معنا شود اما قصد استقلالیت در اسماء، سبب جزئیت نشود؟ اگر لحاظ و قصد آئیت در موضوع له حروف، مأخوذ باشد مستلزم این است که معانی متعلقات حروف- مانند سیر، بصره و کوفه [۲۳۱]- بر خارجیات، منطبق نشود و مصنّف نظیر همین اشکال را در امر ثانی و در بیان معنای حروف متذکّر شدند- فی قوله «مع أنّه یلزم ان لا یصدق علی الخارجیات ...»-

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۷۳

و بما حقّقناه [۲۳۲] یوفّق بین جزئیه المعنی الحرفی بل الاسمی، و الصّدق علی الكثيرین، و إنّ الجزئیه باعتبار تقيّد المعنی باللحاظ فی موارد الاستعمالات آلیا أو استقلالیا، و الکلیه [کلیته بلحاظ نفس المعنی، و منه ظهر عدم اختصاص الأشکال و الدّفح بالحرف، بل یعمّ غیره، فتأمّل فی المقام فاینه دقیق و مزال الأقدام للأعلام، و قد سبق فی بعض الأمور بعض الکلام، و الإعادة مع ذلك لما فیها من الفائده و الإفاده. فافهم [۱].

رابعها [۲۳۳]: إنّ اختلاف المشتقات فی المبادئ، و کون المبدأ فی بعضها حرفه و صناعه، و فی بعضها قوه و ملکه، و فی بعضها فعلیا، لا یوجب اختلافا فی دلالتها

[۱]- از تحقیقات ما برای شما مشخص شد که: منافاتی ندارد که معنا فی نفسه، کلی طبیعی و از طرفی جزئی هم باشد. معنا در حروف، با قطع نظر از استعمال «کلی» و قابل صدق بر کثیرین است مثلاً واضح، لفظ من را برای کلی ابتداء وضع کرده و از طرفی می‌گوئیم جزئی هم هست یعنی در حین استعمال، متکلمین به قصد آئیت آن را استعمال می‌کنند. و همچنین در اسماء، می‌گوئیم معنا فی نفسه کلی است اما در حین استعمال که قصد و لحاظ استقلالیه به آنها تعلق می‌گیرد جزئی است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۷۴

بحسب الهیئه أصلا، و لا تفاوتاً فی الجهه المبحوث عنها، كما لا یخفی، غایه الأمر إنّه یختلف التلبس به فی المضیّ أو الحال، فیکون التلبس به فعلا، لو أخذ حرفه أو ملکه، و لو لم یتلبس به إلی الحال، أو انقضی عنه، و یکون مّیا مضیّ أو یأتی لو أخذ فعلیا، فلا یتفاوت فیها أنحاء التلبسات و أنواع التعلقات، كما أشرنا إلیه [۱].

امر چهارم

[۱]- بعضی از اعلام در بحث مشتق، تفصیلی داده‌اند که: اگر مبدأ مشتق از قبیل ملکه- مانند اجتهاد- و حرفه و صنعت- مانند خیاطی و صیانت- باشد، در این صورت، هیئت مشتق، برای اعمّ از متلبس و غیر متلبس، وضع شده یعنی در هر دو حقیقت است اما اگر از قبیل افعال- مانند اکل، شرب و ضرب- باشد، در این صورت، اطلاق مشتق بر فرد منقضی عنه المبدأ مجاز است.

مثلاً- کسی که حرفه خود را خیاطی قرار داده اگر یک سال مسافرت کند و از شغل خود، دست بردارد باز هم حقیقتاً بر او عنوان خیاط، اطلاق می‌شود و همچنین کسی که دارای قوه استنباط احکام هست ولی فعلاً مشغول اکل و نوم هست، بر او حقیقتاً عنوان

مجتهد، اطلاق می‌شود با اینکه او متلبس به لباس اجتهاد نیست. به خلاف کلمه «اکل» که از مبدأ آن فعلیت اکل، اراده شده و ... مصنف «ره» برای ردّ تفصیل و توهم مذکور فرموده‌اند:

اختلاف مشتقات در مبادی - و اینکه از بعضی از مبادی، حرفه، از بعضی ملکه و از بعضی فعلیت، اراده شده - موجب اختلاف در دلالت هیئت مشتق و باعث اختلاف در جهت بحث [۲۳۴] ما نمی‌گردد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۷۵

به عبارت دیگر، اختلاف مبادی از نظر معنا باعث اختلاف انحاء تلبس می‌شود یعنی تلبس به مبدأ در مشتقی که از آن حرفه و شغل اراده شده با تلبس به مبدأ در مشتقی که از آن فعلیت یا ملکه اراده شده متفاوت است.

بیان ذلک: کلمه «مجتهد» مشتقی است که از مبدأ آن قوه و ملکه اراده شده، فردی که دارای قوه اجتهاد هست و لو بالفعل مشغول اجتهاد و استنباط نباشد - مثلاً در حالت خواب باشد - متلبس به ملکه اجتهاد هست و در حالت نوم، عنوان مجتهد حقیقتاً بر او صادق است و نسبت به او زمانی تلبس، منقضی می‌شود که مثلاً بر اثر کھولت سن، حالت نسیان به او دست دهد و ملکه اجتهاد از او زائل شود که در این صورت باید بینیم آیا اطلاق عنوان مجتهد - به اعتبار سابق - بر او حقیقت است یا مجاز.

به کسی که بنا گذاشته که از طریق خیاطی ارتزاق کند، عنوان خیاط می‌دهند و لفظ مذکور دلالت بر حرفه و شغل می‌کند حال اگر او مدتی به مسافرت رود و خیاطی نکند، اطلاق «خیاط» بر او حقیقتاً صادق است یعنی او متلبس به مبدأ هست و نسبت به او زمانی تلبس، منقضی می‌گردد که او تغییر شغل دهد در این صورت باید بینیم آیا اطلاق عنوان «خیاط» بر او - به اعتبار سابق - حقیقت است یا مجاز.

گاهی هم ممکن است از مبدأ یک مشتق معد بودن و آلت اراده شود مثلاً کلمه «مفتاح» یکی از مشتقات اصولی است، بر کلیدی که هنوز قفلی را باز نکرده، حقیقتاً عنوان مفتاح اطلاق می‌شود زیرا صلاحیت و شأیت فتح را دارد اما اگر آن کلید آهنی را در کوره آهنگری ذوب کردیم بعد به صورت یک قطعه آهن درآمد، در این صورت باید بینیم آیا اطلاق مفتاح به اعتبار سابق بر آن حقیقت است یا مجاز بنابراین، اختلاف تلبسات، ضرری به جهت بحث - که آیا مشتق برای خصوص متلبس بالمبدأ وضع شده یا اعم از متلبس و منقضی - وارد نمی‌کند لذا تمام مشتقات، داخل محلّ نزاع

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۷۶

خامسها: إن المراد بالحال فی عنوان المسأله، هو حال التلبس لا حال النطق ضروره أن مثل (کان زید ضارباً أمس) أو (سیکون غدا ضارباً)، حقیقه إذا کان متلبساً بالضرب فی الأمس، فی المثال الأول، و متلبساً به فی الغد فی الثانی، فجزی المشتق حیث کان بلحاظ حال التلبس، و إن ماضی زمانه فی أحدهما، و لم یأت بعد فی آخر، کان حقیقه بلا خلاف [۱].

هستند زیرا اگر مبدأ مشتق [۲۳۵] برای قوه و ملکه وضع شده باشد متلبس فعلی دارد و آن کسی است که مثلاً ملکه اجتهاد را تحصیل کرده - فعلاً - و منقضی عنه المبدأ هم دارد و آن کسی است که فرضاً به خاطر نسیان، ملکه‌اش از بین رفته و عنوان من لم يتلبس هم دارد و آن کسی است که عنوان مجتهد به اعتبار آینده بر او اطلاق شود و به همین جهت جمیع اقوال در آن جاری است - و همچنین در سایر مبادی -

خلاصه: همان‌طور که بیان کردیم، تلبس و انقضاء با اختلاف مبادی، متفاوت می‌شود ولی اختلاف مزبور سبب نمی‌شود که مدلول هیئت مشتق تفاوت کند و بگوئیم اگر مبدأ مشتق از قبیل قوه، ملکه، حرفه یا صنعت باشد در این صورت، مشتق برای اعم وضع شده و نسبت به متلبس و منقضی حقیقت است اما اگر از مبدأ، فعلیت اراده شود، در این صورت، اطلاق مشتق بر منقضی عنه المبدأ مجاز است و ...

امر پنجم

[۱]- ابتدای بحث مشتق هم بیان کردیم که محلّ نزاع در باب مشتق این است که:

هل المشتق حقیقه فی خصوص ما تلبس بالمبدا فی «الحال» او فی الاعم؟

و مقصود ما در امر پنجم، این است که بینیم منظور از کلمه «حال» چیست آیا

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۷۷

مقصود از کلمه حال، حال نطق- مقابل ماضی و مستقبل- می باشد؟

مصنّف «ره» فرموده‌اند مقصود از کلمه «حال»، حال نطق- زمان حال- نیست.

توضیح ذلک: «حال» دارای اطلاقاتی هست از جمله: الف: گاهی اطلاق می‌شود و مراد از آن حال صدور و حال تلبس ذات به مبدأ است.

ب: گاهی هم اطلاق می‌شود و مراد از آن، حال جری، حال اطلاق و حال نسبت است- که متکلم اتّصاف را به ذات، نسبت داده

است- [۲۳۶]

ایضاح الکفایه؛ متن ج ۱؛ ص ۲۷۷

معنای مذکور گاهی با یکدیگر متحد و جمع می‌شوند.

مثال: ۱- «زید ضارب الآن» در مثال مذکور، هم حال نسبت و اطلاق، الآن است و هم حال صدور و تلبس، الآن است.

۲- «کان زید ضاربا امس» در مثال مزبور، حال تلبس، امس است و هم حال اطلاق و نسبت.

۳- «سیکون زید ضاربا غدا» در مثال اخیر، حال تلبس، فردا می‌باشد و اطلاق هم به ملاحظه فردا است بنابراین در مثالهای مذکور،

«حال تلبس» و «حال اطلاق و نسبت» متحد است یعنی حکم به ضاریت- غدا- یا ضاریت- امس- شده است نه اینکه حکم کرده

باشند به ضاریت الآن به ملاحظه صدور ضرب در امس یا غد.

گاهی حال اطلاق و حال تلبس با هم مختلف می‌شوند.

مثال: «زید ضارب»- به ملاحظه ضرب سابق یا ضرب غد-

بعد از ذکر مقدمه مذکور، مقصود مصنّف «ره» مشخص می‌شود که:

اگر حال اطلاق و حال نسبت متکلم با حال صدور و تلبس متحد شد- مانند امثله سه گانه مذکور- تردیدی نیست که همه آنها

حقیقت می‌باشند [۲۳۷] نه مجاز گرچه تلبس به

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۷۸

و لا ینافیہ [۲۳۸] الاتّفاق علی أنّ مثل (زید ضارب غدا) مجاز، فإنّ الظّاهر أنّه فیما إذا کان الجری فی الحال، كما هو قضیة الإطلاق، و

الغد إنّما یكون لیسان زمان التلبس، فیکون الجری و الاتّصاف فی الحال و التلبس فی الاستقبال و من هنا ظهر الحال فی مثل (زید

ضارب امس) و أنّه داخل فی محلّ الخلاف و الاشکال. و لو كانت لفظه (امس) أو (غد) قرینة علی تعیین زمان النسبة و الجری أيضا

کان المثالان حقیقه.

و بالجملة: لا- ینبغی الإشکال فی کون المشتق حقیقه، فیما إذا جری علی الذّات بلحاظ حال التلبس، و لو کان فی المضیّ أو

الاستقبال، و إنّما الخلاف فی کونه حقیقه فی خصوصه، أو فیما یعمّ ما إذا جری علیها فی الحال بعد ما انقضی عنه التلبس، بعد الفراغ

عن كونه مجازا فيما إذا جرى عليها فعلا بلحاظ حال التلبس في الاستقبال [۱].

مبدأ در بعضی امس و در بعضی غد است زیرا متکلم، ضاریت غد یا امس را به ذات-زید-نسبت داده است. خلاصه: مراد از لفظ «حال» در عنوان مسئله، حال تلبس است نه حال نطق زیرا می‌بینیم در این دو مثال-کان زید ضاربا امس، سیکون زید ضاربا غدا-با اینکه زید در حال نطق، متلبس به ضرب نیست، درعین حال همه، اتفاق دارند که آن دو مثال، حقیقت است نه مجاز درحالی که اگر مراد از لفظ «حال» حال نطق باشد، نباید اتفاقی بر حقیقت بودن آن دو مثال باشد بلکه باید مثال اول در دائره خلاف و نزاع و مثال دوم قطعا مجاز باشد.

[۱]- اشکال: شما- مرحوم آقای آخوند- در ابتدای بحث مشتق در تحریر محل نزاع

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۷۹

فرمودید: «... بعد الاتفاق علی كونه [ای المشتق مجازا فيما يتلبس به [ای المبدأ] فی الاستقبال» یعنی چنانچه ذاتی-زید- در آینده می‌خواهد تلبس به مبدئی مانند ضرب، پیدا کند ولی ما به لحاظ اینکه او مثلا فردا اشتغال به ضرب پیدا می‌کند، الآن عنوان ضارب را بر او منطبق نمائیم و بگوئیم «زید ضارب غدا» بلا اشکال، استعمال آن مشتق، مجاز است نه حقیقت. مثال دیگر: اگر به کسی که امروز وارد حوزه علمیه شده تا تحصیل کند، عنوان مجتهد را اطلاق نمائیم به اعتبار اینکه او سی سال دیگر ملکه اجتهاد را کسب می‌کند، قطعا استعمال مشتق در آن فرد، مجاز است نه حقیقت.

اما شما در بحث فعلی و در امر پنجم فرمودید در جمله «سیکون زید ضاربا غدا»، اطلاق ضارب بر زید، حقیقت است. خلاصه: ابتدای بحث مشتق فرمودید اطلاق ضارب بر زید در جمله «زید ضارب غدا» قطعا [۲۳۹] مجاز است ولی اکنون فرمودید اطلاق ضارب بر زید در جمله «سیکون زید ضاربا غدا» قطعا [۲۴۰] حقیقت است و بین دو کلام شما منافات هست. جواب: کلام فعلی ما با اتفاق علماء که «زید ضارب غدا» مجاز است منافاتی ندارد زیرا جمله «زید ضارب غدا» که اتفاق بر مجازیت آن شده از قبیل امثله قسم دوم ما هست که «حال نسبت با حال تلبس» مختلف است و حکم به ضاریت الآن شده به ملاحظه اتصاف و تلبس در غد به خلاف جمله «سیکون زید ضاربا غدا» که (حال تلبس) و (حال نسبت) متحد است.

و از اینجا معلوم شد که در جمله «زید ضارب امس» هم اگر اطلاق و نسبت، الآن

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۸۰

و يؤيد ذلك اتفاق أهل العربية على عدم دلالة الاسم على الزمان، و منه الصفات الجارية على الذوات [۱].

باشد به ملاحظه تلبس در امس پس در حقیقت بودن آن، اتفاق نیست بلکه محل نزاع هست.

نتیجه: پاسخ سؤالی را که در اول امر پنجم مطرح کردیم برای شما مشخص شد که:

مقصود از کلمه «حال» «حال تلبس و حال صدور» است نه حال نطق.

جمع بندی: در جمله «زید ضارب امس» دو نحو، اسناد متصور است.

الف: الآن حکم به ضاریت امس کنیم، در این صورت بلا شبهه حقیقت [۲۴۱] است.

ب: الآن حکم به ضاریت نمائیم به ملاحظه صدور ضرب در امس، این مورد، محل نزاع و بحث است.

و همچنین در مثال «زید ضارب غدا» دو نحو، اسناد، متصور است.

الف: الآن حکم به ضاریت غد کنیم در این صورت، حقیقت است.

ب: الآن حکم به ضاریت نمائیم به ملاحظه ضاریت در غد، در این صورت بالاتفاق مجاز است.

[۱]- مصنف «ره» مؤیدی [۲۴۲] اقامه نموده‌اند که مراد از کلمه «حال» در بحث مشتق، حال تلبس است نه حال نطق:

اهل عربیت، اتفاق کرده‌اند که اسم دلالتی بر زمان ندارد و می‌دانید که مشتقاتی که بر ذوات، حمل می‌شوند مانند اسم فاعل و مفعول از اقسام اسم هستند.

اگر مراد از کلمه «حال» در عنوان نزاع، حال نطق باشد نه حال تلبس لازمه‌اش این

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۸۱

و لا ینافیہ اشتراط العمل فی بعضها بگونه بمعنی الحال، أو الاستقبال؛ ضرورة أن المراد الدلالة علی أحدهما بقربینه، کیف لا؟ و قد اتفقوا علی کونه مجازا فی الاستقبال [۱].

است که مشتق - ضارب - دلالت بر زمان حال نماید درحالی که این، خلاف اتفاق اهل عربیت است و آنها معتقدند که اسم دلالتی بر زمان ندارد.

[۱]- اشکال: اتفاق اهل عربیت - بر عدم دلالت اسم بر زمان - با کلام نحوین منافات دارد زیرا در علم نحو خوانده‌ایم که بعضی از صفات مانند اسم فاعل و مفعول عمل فعل خود را انجام می‌دهند مشروط بر اینکه دلالت بر زمان حال یا استقبال کنند [۲۴۳] و چنانچه دلالت بر زمان ماضی نمایند لا یعمل عمل الفعل.

وجه منافات: ظاهر کلام نحوین، این است که بعضی از مشتقات مانند اسم فاعل و مفعول دلالت بر زمان حال یا استقبال دارد درحالی که اهل عربیت، اتفاق بر عدم دلالت اسم بر زمان دارند.

جواب: اهل عربیت، اتفاق نموده‌اند که اسم «بالوضع» دلالتی بر زمان ندارد نه اینکه «مطلقا» دلالتی بر زمان ندارد و لو بالقرینه. بنابراین مانعی ندارد که قرینه‌ای قائم شود بر دلالت اسم فاعل بر زمان - مجازا - لذا می‌گوئیم اسم فاعل و مفعول با قرینه، دلالت بر زمان حال یا استقبال می‌کند و یعمل عمل الفعل و اتفاق اهل عربیت، منافاتی با این گونه دلالت ندارد. مصنف در عبارت مذکور فرموده‌اند «... کیف لا و قد اتفقوا علی کونه مجازا فی الاستقبال» [۲۴۴].

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۸۲

لا یقال: یمکن أن یکون المراد بالحال فی العنوان زمانه، كما هو الظاهر منه عند إطلاقه، و ادعی أنه الظاهر فی المشتقات، إنا لدعوی الانسباق من الإطلاق، أو بمعونه قرینه الحکم [۱].

[۱]- اشکال: ممکن است که مراد از کلمه «حال» در محل نزاع، زمان نطق و زمان حال - که در مقابل ماضی و مستقبل اطلاق

می‌شود - باشد نه حال تلبس و دو دلیل - دو وجه - بر ادعای مذکور داریم:

۱- لفظ «حال» عند الإطلاق، ظهور در زمان حال و زمان نطق دارد نه حال تلبس.

۲- تمام مشتقات - مانند اسم فاعل و مفعول - «ظهور» در زمان حال دارند.

سؤال: منشأ ظهور مذکور چیست؟

الف: تبادل [۲۴۵]: مشتق، عند الإطلاق منصرف به زمان حال است یعنی وقتی می‌گوئیم «زید اکل» یا «زید ضارب» به ذهن انسان، انسباق پیدا می‌کند که الآن زید، خورنده یا زننده است.

ب: مقدمات حکمت: اگر مراد متکلم از مشتق غیر از زمان حال بود، لازم بود که آن را بیان کند و چون بیان ننموده پس مرادش از مشتق، زمان حال بوده - اطلاق منطبق بر زمان حال می‌شود - زیرا اگر متکلم بخواهد، بیان کند که «زید ضارب غدا یا امس» باید کلمه امس یا غدا را ذکر کند اما در جمله «زید ضارب الآن» نیازی به قید «الآن» نیست و صرف اطلاق کلام، منطبق بر زمان حال

می‌شود لذا می‌گوئیم زمان حال نیازی به بیان زائد ندارد به خلاف ماضی و استقبال که محتاج به بیان زائد است بنابراین، مقدمات حکمت، اطلاق را ثابت می‌کند و اطلاق، منطبق بر فردی می‌شود که نیاز به بیان زائد ندارد- یعنی زمان حال-

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۸۳

لأننا نقول: هذا الانسباق، و إن كان مما لا ينكر، إلا أنهم في هذا العنوان بصدد تعيين ما وضع له المشتق، لا تعيين ما يراد بالقرينه منه [۱].

سادسها: إنه لا أصل في نفس هذه المسألة يعول عليه عند الشك، و أصالة عدم ملاحظة الخصوصية، مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم، لا دليل على اعتبارها في تعيين الموضوع له [۲].

[۱]- جواب: ظهور مشتق در زمان حال، قابل انکار نیست لکن کلام علماء و اصولیون در این مقام، بیان «مراد» از مشتق نیست بلکه مقصودشان بیان «موضوع له» مشتق است به عبارت دیگر، تبادل اطلاق یا مقدمات حکمت، مراد از مشتق را بیان می‌کند یعنی مشخص می‌کند که مقصود متکلم از کلمه «ضارب» در جمله «زید ضارب» چیست آیا زید در زمان حال، ضارب است یا استقبال و اصولیون در محل بحث- هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ام في الاعم- در صدد بیان موضوع له مشتق هستند و مقدمات حکمت یا تبادل اطلاق مراد از مشتق را عند التخابر معلوم می‌کنند نه موضوع له آن را. خلاصه: به وسیله تبادل اطلاق یا مقدمات حکمت، مراد متکلم معلوم می‌شود نه موضوع له لفظ ضارب و امثال آن.

امر ششم

[۲]- محل نزاع در بحث مشتق این بود که «هل المشتق حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال ام في الاعم»؟ مقصود ما در امر ششم، این است که: اگر نتوانستیم از طریق دلیل- مانند تبادل، صحت سلب و...- یکی از دو طرف نزاع را ثابت کنیم و برای ما مشخص نشد که آیا مشتق در خصوص متلبس به مبدأ، حقیقت است یا در اعم از متلبس و منقضى، در این ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۸۴

صورت آیا در مسأله اصولی- بحث مشتق- اصل لفظی یا قاعده‌ای داریم که با آن یکی از دو طرف محل نزاع را ثابت کنیم یا نه و برفرض که اصل یا قاعده‌ای نداشتیم، مقتضای اصل عملی [۲۴۶] در «فروع فقهیه» چیست؟ توضیح ذلک: دو اصل یا قاعده در محل بحث، ذکر شده، باید بینیم آن دو مقبول است یا مردود.

الف: اصالت عدم ملاحظه خصوصیت: گفته‌اند می‌دانیم که واضع، هیئت مشتق را برای متلبس به مبدأ وضع کرده لکن شک داریم که آیا خصوصیتی برای حال تلبس، قائل شد و خصوص حال تلبس- در حال نسبت- را در موضوع له مشتق ملاحظه کرد یا نه، لذا مقتضای اصل مذکور، این است که واضع، خصوصیتی برای حال تلبس، لحاظ ننموده و نتیجه اصل عدم ملاحظه خصوصیت، این است که مشتق برای اعم وضع شده باشد.

اشکال: «اولاً» اصل مذکور با اصالت عدم ملاحظه عموم، معارض است زیرا در مسأله مشتق، امر، بین دو طرف، دائر است، نمی‌دانیم آیا واضع، ملاحظه خصوص- متلبس بالمبدأ فی حال النسبة- را نموده یا عموم- اعم از متلبس و منقضى- را لحاظ کرده است چون در حال وضع بالاخره یکی از دو طرف را ملاحظه نموده و شما که اصالت عدم ملاحظه خصوصیت را جاری می‌کنید، کسی که مخالف شما هست، اصالت عدم ملاحظه عموم را جاری می‌نماید و در نتیجه، دو اصل مذکور، تعارض و تساقط می‌کنند.

بیان مذکور به توضیحی نیاز دارد که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۸۵

اشکال: عموم و خصوص با یکدیگر تعارضی ندارند، خصوص، مطلبی زائد بر عموم است «حیوان ناطق» مطلبی زائد بر حیوان است اگر شما شک نمائید، شکتان راجع به ملاحظه خصوصیت و عدم ملاحظه خصوصیت است و الا اصل عموم که عبارت از حیوانیت است بلا اشکال لحاظ شده لذا فقط اصلی که جاری می‌شود عبارت از اصالت عدم ملاحظه خصوصیت است و معارضی هم ندارد- نمی‌توانید اصالت عدم ملاحظه عموم را معارض قرار دهید- شما می‌دانید که عموم، رعایت شده ولی نمی‌دانید خصوص، لحاظ شده است یا نه.

جواب: «عموم» در ما نحن فیه مانند «عموم» درباره حیوان و ناطق نیست این عموم، خودش لحاظ شده چون یقین داریم که مشتق، نسبت به زمان مستقبل، مجاز است- یک مورد خاص، مسلماً داخل بحث نیست- لذا امر، دائر بین این است که آیا معنایی را که واضح در نظر گرفته- که مسلماً زمان استقبال از آن خارج است- یک معنایی است که فقط منطبق بر متلبس می‌شود یا اینکه بر متلبس و منقضی انطباق پیدا می‌کند و اگر شما اصالت عدم ملاحظه خصوصیت را جاری کنید ما هم اصالت عدم ملاحظه عموم را جاری می‌نمائیم لذا ما نحن فیه را نمی‌توان به «حیوان ناطق» قیاس کرد و گفت عمومش مسلّم لکن خصوصش مورد تردید است، نه، در محلّ بحث هر دو طرف محلّ تردید است.

ثانیا: تعیین کنید که اصالت عدم ملاحظه خصوصیت چه نوع اصلی است و چه دلیلی بر اعتبارش دارید.

آیا اصل مذکور، مانند اصالت الحقیقت و اصالت عدم القرینه، یک اصل عقلانی است و یا اینکه یک اصل شرعی است و از طریق دلیل استصحاب- لا تنقض الیقین بالشک- باید استفاده شود؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۸۶

خلاصه: اصالت عدم ملاحظه خصوصیت هل هو اصل عقلانی ام شرعی؟

اگر بگوئید اصل مذکور یکی از اصول عقلانی است به شما پاسخ می‌دهیم که:

عقلاء در «تعیین موضوع له» و در مواردی که موضوع له لفظی مردّد بین خاص و عام باشد، اصلی بنام اصالت عدم ملاحظه خصوصیت ندارند شما هم می‌توانید به عقلاء مراجعه کنید و بگوئید موضوع له لفظی برای ما مشخص نیست- که آیا خاص است یا عام- وظیفه ما چیست آنها اصلی به نام عدم ملاحظه خصوصیت به شما ارائه نمی‌دهند.

آری اگر موضوع له یک لفظ، مشخص باشد اما شما در مراد متکلم، شک داشته باشید در این صورت می‌توانید به اصالت عدم ملاحظه خصوصیت- اصالت العموم- تمسک کنید. مثلا مولا گفته «اکرم العلماء» می‌دانیم که کلمه «العلماء» جمع و دارای الف و لام هست و دلالت بر عموم می‌کند لکن تردید داریم که آیا مراد متکلم از «العلماء» گروه خاصی از علماء بوده یا نه در این صورت، برای تعیین مراد مولا، اصالت عدم خصوصیت- اصالت العموم- جاری نموده و می‌گوئیم مقصود او تمام علماء هست ولی در باب مشتق، بحث ما در تعیین «مراد متکلم» نیست بلکه در تشخیص و تعیین «موضوع له» هیئت مشتق، نزاع داریم و در چنین بحثی عقلاء، اصلی به نام اصالت عدم خصوصیت ندارند.

و چنانچه بگوئید مقصود از اصل مذکور، یک اصل شرعی است یعنی همان‌طور که در سایر موارد به وسیله لا- تنقض الیقین بالشک، استصحاب، جاری می‌کنیم در محلّ بحث هم «لا تنقض» دلیل بر استصحاب هست و جریان استصحاب چنین است که:

واضح، قبل از آنکه بر کرسی وضع قرار گیرد و هیئت مشتق را وضع کند، بلا اشکال، لحاظ خصوصیت نکرده بود وقتی در مقام وضع برآمد و خواست هیئت مشتق را وضع کند تردید می‌کنیم که آیا لحاظ خصوصیت نمود یا نه، در نتیجه، استصحاب

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۸۷

و أما ترجیح الاشتراک المعنوی علی الحقیقه و المجاز. إذا دار الأمر بینهما لأجل الغلبه، فممنوع؛ لمنع الغلبه أولاً، و منع نهوض حجه

علی الترجیح بها ثانیاً [۱].

عدم لحاظ خصوصیت را جاری نموده و می‌گوئیم مشتق برای خصوص متلبس به مبدأ وضع نشده بلکه برای اعم، وضع شده در این صورت، پاسخ ما به شما این است که:

در محلّ بحث، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا مجرای استصحاب، جایی است که یا خود مستصحاب، حکم شرعی باشد- مانند استصحاب وجوب یا حرمت- یا اگر نفس مستصحاب، حکم شرعی نیست، موضوع [۲۴۷] حکم شرعی باشد یعنی خودش دارای یک اثر شرعی باشد و در محلّ بحث، عدم ملاحظه خصوصیت، دارای اثر شرعی نیست.

هیچ آیه و روایتی اثری را بر عدم ملاحظه خصوصیت بار ننموده لذا استصحاب عدم ملاحظه خصوصیت، در محلّ بحث جاری نمی‌شود.

[۱]- ب: گفته‌اند در بحث مشتق، امر، دائر است بین «اشتراک معنوی» و «حقیقت و مجاز» اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد یک اشتراک معنوی [۲۴۸] بین متلبس و منقضی، تحقق دارد و چنانچه مشتق در خصوص متلبس، حقیقت باشد در نتیجه، نسبت به منقضی، مجاز می‌شود پس امر، دائر بین «اشتراک معنوی» و «حقیقت و مجاز» است و ترجیح در جانب اشتراک معنوی هست زیرا اشتراک معنوی نسبت به «حقیقت و مجاز» غلبه دارد پس می‌گوئیم مشتق در اعم، حقیقت است.

اشکال: نه صغرای قضیه را قبول نداریم و نه کبرای آن را یعنی:

اولاً نمی‌پذیریم که غلبه با اشتراک معنوی باشد شما ملاحظه کنید نوع استعمالات،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۸۸

و أمّا الأصل العملي [۲۴۹] فیختلف فی الموارد، فأصالة البراءة فی مثل (أكرم كل عالم ۲۵۰) یقتضی عدم وجوب إكرام ما انقضى عنه المبدأ قبل الإيجاب، كما أنّ قضیة الاستصحاب وجوبه لو كان الإيجاب قبل الانقضاء [۱].

مجازی است و چه بسا مجاز، بیش از حقیقت باشد چگونه می‌توانید بگوئید در دوران امر، بین اشتراک معنوی و «حقیقت و مجاز» به خاطر «غلبه» اشتراک معنوی ترجیح دارد هیچ‌گونه غلبه‌ای وجود ندارد.

ثانیاً بر فرض که غلبه با اشتراک معنوی باشد، آن غلبه چه اثری دارد شما می‌گوئید «الظنّ يلحق الشیء، بالأعمّ الاغلب» ما هم می‌گوئیم «الظنّ يلحق الشیء بالأعمّ الاغلب» اما حجّیت مظنه از کجا ثابت شده، نفس مظنه، دلیل بر حجّیت لازم دارد و اصل اولی در باب ظنون، عدم حجّیت است.

خلاصه: نمی‌توان با قاعده اخیر، ثابت کرد که مشتق در اعم از متلبس و منقضی حقیقت است.

جمع بندی: در بحث مشتق- بحث اصولی- نتوانستیم با دو اصل یا دو قاعده مذکور در مورد شک در موضوع له هیئت مشتق، مشکلی را حل نمائیم.

[۱]- در مسأله اصولی- در تعیین موضوع له مشتق- با قاعده یا اصل عملی نتوانستیم

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۸۹

موضوع له هیئت مشتق را تعیین کنیم. حال اگر در یک مسأله فقهیه و فرعیّه، مردّد شدیم و ندانستیم آیا مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است یا در اعم از متلبس و منقضی وظیفه ما چیست؟

همیشه در مسائل فقهی و فرعی در پایان امر و نبودن دلیل اجتهادی اصول عملیه، وظیفه ما را مشخص می‌کند، در بحث مشتق به حسب موارد به اصول عملیه مختلفی رجوع می‌کنیم گاهی به اصل برائت، تمسک می‌نمائیم و نتیجه‌اش این است که:

جریان اصل برائت با قول به خصوص متلبس، منطبق می‌شود- مشتق در خصوص متلبس حقیقت است نه در اعم-

سؤال: در چه مواردی اصل برائت جاری می‌کنید؟

جواب: مثلاً- مولا- با جمله «اکرم کلّ عالم» وجوب اکرام هر عالمی را صادر نموده کلمه «عالم» مشتق است و ما نمی‌دانیم عالم بر کسی اطلاق می‌شود که در همان حال، تلبس به مبدأ علمی داشته باشد یا اینکه اگر کسی فرضاً دو روز قبل هم عالم بوده ولی الآن به سبب عروض نسیان، علمش را از دست داده، باز هم اکنون عنوان عالم بر او تطبیق می‌کند و در نتیجه، تردید داریم که: آیا خطاب مذکور، دلالت بر وجوب اکرام زید که تا دیروز عالم بوده- و فعلاً علمش زائل شده- می‌نماید یا نه؟
وظیفه ما چیست؟

در این فرض می‌توان به اصالت البراءة تمسک نمود زیرا می‌دانیم عمرو، بکر و خالد که از علماء فعلی هستند، وجوب اکرام دارند اما نسبت به زید که در حال صدور «اکرم کلّ عالم» علمش را از دست داده، و قبلاً متلبس به علم بوده، تردید داریم که آیا وجوب اکرام دارد یا نه چون در مسأله اصولی- بحث مشتق- برای ما مشخص نشد که مشتق، حقیقت در اعم است یا نه.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۹۰

آری اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد، زید، وجوب اکرام دارد ولی چون در مسأله اصولی، این مطلب مشخص نشد، لذا مردّد هستیم که آیا زید، وجوب اکرام دارد یا نه، در این صورت، اصالة البراءة جاری نموده و می‌گوئیم: زیدی که در حال صدور خطاب، تلبس به مبدأ علمی نداشت، الآن هم به مقتضای اصل برائت، وجوب اکرام ندارد و نتیجه جریان اصل برائت با قول به خصوص متلبس، منطبق می‌شود.

فرع دیگر: فرض کنید که زید در حال صدور خطاب- اکرم کلّ عالم- عالم بود و شما به ترتیب، مشغول اکرام علماء شدید لکن فردا که نوبت به اکرام زید رسید او به علت نسیان، علمش را از دست داد و دیگر متلبس به علم نبود در این صورت وظیفه چیست؟ در فرع مذکور، استصحاب وجوب اکرام زید، جاری می‌شود زیرا: هنگام صدور خطاب، وجوب اکرام، شامل زید شد- چون متلبس به مبدأ علمی بود- اما بعداً که به سبب نسیان، علمش زائل شده و منقضی عنه المبدأ گشته، ما تردید می‌کنیم که آیا او وجوب اکرام دارد یا نه، در این صورت، استصحاب وجوب جاری می‌شود [۲۵۱] و حکم می‌نماید زیدی که انقضی عنه المبدأ، اکنون وجوب اکرام دارد.

در فرض مذکور، نتیجه جریان اصل عملی با قول به اعم تطبیق می‌کند.

اشکال: زید در حال صدور خطاب، دارای عنوان عالمیت بود بعداً به سبب نسیان، علمش را از دست داد- انقضی عنه المبدأ- لذا چون احتمال می‌دهیم که مشتق در اعم حقیقت باشد، پس محتمل است که عنوان عالمیت زید، محفوظ باشد و به همین جهت عالمیت زید را استصحاب می‌نمائیم و در نتیجه می‌گوئیم او وجوب اکرام دارد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۹۱

فإذا عرف ما تلونا عليك، فاعلم أنّ الأقوال في المسألة وإن كثرت، إلّا أنّها حدثت بين المتأخرين بعد ما كانت ذات قولين بين المتقدمين لاجل توهم اختلاف المشتق باختلاف مباديه في المعنى، أو بتفاوت ما يعتره من الأحوال، وقد مرّت الإشارة إلى أنّه لا يوجب التّفاوت فيما نحن بصدد، و يأتي له مزيد بيان في أثناء الاستدلال على ما هو المختار، و هو اعتبار التلبس في الحال [۲۵۲]، و فاقا لتأخري الأصحاب و الأشاعرة، و خلافاً لمتقدميهم و المعتزلة، و يدلّ عليه تبادل خصوص المتلبس بالمبدأ في الحال، و صحّة السلب مطلقاً عمّا انقضی عنه، كالتلبس به في الاستقبال [۱].

جواب: استصحاب در اموری که از نظر معنا و مفهوم، مردّد باشد جاری نمی‌شود.

مثال: مسأله‌ای بین فقهاء شیعه و اهل سنت هست که: آیا پایان نهار به غروب شمس است یا به زوال حمزه مشرقیه، فرضاً غروب شمس تحقق پیدا کرده و ما شک داریم که آیا عنوان نهار از بین رفته یا نه؟ در این صورت نمی‌توان بقاء نهار را استصحاب نمود زیرا در مواردی که مفهوم و موضوع له لفظ، مردّد باشد نمی‌توان به استصحاب، تمسک نمود لذا مصنف در محلّ بحث، استصحاب عالمیت جاری نمودند بلکه وجوب اکرام را استصحاب نمودند.

تذکر: کلام ما تاکنون در مقدمات بحث مشتق بود اکنون به نقل اقوال می‌پردازیم و ...

[۱]- بین متقدمین در نزاع باب مشتق دو قول بوده:

الف: مشتق برای خصوص متلبس به مبدأ، وضع شده- استعمال مشتق در خصوص متلبس، حقیقت و در غیر آن مجاز است-

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۹۲

ب: مشتق برای اعم از متلبس و منقضی وضع شده- استعمالش در متلبس و منقضی حقیقت است-

اما بین متأخرین، اقوال زیادی حادث شده است- شش قول [۲۵۳]- و منشأ اقوال مختلف، چند چیز است:

۱- از اموری که منشأ اقوال مختلف شده این است که بعضی خیال کرده‌اند اگر از مبدأ مشتق ملکه، قوه یا صنعت اراده شود در این صورت، مشتق در اعم «حقیقت» است اما چنانچه از مبدأ مشتق، فعلیت اراده شود، مشتق در خصوص متلبس، حقیقت و در غیر آن، مجاز است که در امر رابع، امثله و توضیحات لازم را بیان کردیم.

۲- عروض حالات مختلف بر مشتق: مثلاً گاهی مشتق، محکوم علیه واقع می‌شود- الضارب زید- و گاهی محکوم به- زید ضارب- بعضی گفته‌اند اگر مشتق، محکوم به واقع شود در این صورت در متلبس، حقیقت است یعنی به کسی حقیقتاً ضارب اطلاق می‌شود که متلبس به ضرب باشد اما اگر مشتق محکوم علیه واقع شود مانند «الضارب زید» در این صورت، مشتق در اعم از متلبس و منقضی حقیقت است یعنی اگر زید دیروز متلبس به ضرب بوده امروز هم می‌توان حقیقتاً بر او عنوان ضارب را اطلاق نمود.

تذکر: نزاع ما در بحث مشتق این است که: آیا هیئت مشتق برای خصوص متلبس به مبدأ وضع شده یا برای اعم از متلبس و منقضی و اختلاف مبادی از نظر معنا و عروض حالات گوناگون بر مشتق، تأثیری در نزاع و مقصود ما در بحث مشتق نمی‌گذارد.

مختار مصنف «ره»: مشتق در خصوص متلبس، حقیقت و نسبت به منقضی عنه

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۹۳

المبدأ مجاز است و الدلیل علی ذلک:

۱- تبادر: وقتی جمله «زید ضارب» [۲۵۴] را می‌شنویم متبادر به ذهن ما خصوص زیدی- و ذاتی- است که در حال نسبت و اطلاق، متلبس به مبدأ ضرب باشد- نه اعم از متلبس و منقضی-

۲- صحت سلب: سلب مشتق از منقضی عنه المبدأ مطلقاً [۲۵۵] صحیح است مثلاً زید، یک ساعت قبل، ایستاده بود می‌گفتیم «زید قائم» اکنون مبدأ- قیام- نسبت به او منقضی شده و نشسته است در این حال صحیح است بگوئیم «زید لیس بقائم بل قاعد» یا فردی متلبس به مبدأ علم بود ولی بر اثر عروض نسیان علمش زائل شد اکنون صحیح است بگوئیم «زید لیس بعالم» و همین که لفظ «بماله من المعنی» از یک معنا سلب شد کشف می‌کنیم که آن معنا نه معنای حقیقی لفظ است و نه فردی از افراد معنای حقیقی زیرا در نظر عرف در صحت سلب، فرقی میان «من لم یتلبس بعد و من انقضی عنه المبدأ» نیست و همان‌طور که در من یتلبس مجاز است در من انقضی عنه المبدأ هم مجاز است.

خلاصه: به وسیله تبادر ثابت کردیم که مشتق برای خصوص متلبس، وضع شده و با صحت سلب ثابت نمودیم که استعمال مشتق در منقضی عنه المبدأ، مجاز است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۹۴

و ذلك لوضوح أنّ مثل: القائم و الضّارب و العالم، و ما يرادفها من سائر اللغات، لا يصدق على من لم يكن متلبساً بالمبادئ، و إن كان متلبساً بها قبل الجرى و الانتساب، و يصحّ سلبها عنه، كيف؟ و ما يضادّها بحسب ما ارتكز من معناها في الأذهان يصدق عليه، ضرورة صدق القاعد عليه في حال تلبسه بالعود بعد انقضاء تلبسه بالقيام، مع وضوح التّضاد بين القاعد و القائم بحسب ما ارتكز لهما من المعنى، كما لا يخفى [۱].

و قد يقرّر هذا وجهاً [۲۵۶] على حدة، و يقال: لا ريب في مضادّة الصّفات المتقابلّة

[۱]- تقریب و سرّ صحت سلب از منقضی عنه المبدأ این است که: مشتقات به حسب معانی، اضدادی دارند که در یک موضوع جمع نمی‌شوند.

بر ذوات- مانند زید- درحالی که مبدأ از آنها منقضی شده باشد، اضداد آن مبادی صدق می‌کند مثلاً بر زیدی که دیروز قائم بود و الآن قائم [۲۵۷] نیست، «یصدق أنّه قاعد»- به ملاحظه تلبس فعلی او به قعود- و دو لفظ قیام و قعود به حسب معنای ارتکازی، متضاد هستند و با هم تصادق نمی‌نمایند پس وقتی که بر زید «قاعد» صادق آمد و «قائم» صدق ننماید بلکه منفی و مسلوب باشد پس به همین ملاحظه که میان آن دو لفظ تضاد هست و متضادین، تصادق نمی‌نمایند لابد باید «قائم» از کسی که «قاعد» است سلب شود و صحت سلب، علامت مجاز است و این است سرّ اینکه از «من»

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۹۵

المأخوذة من المبادئ المتضادّة، على ما ارتكز لها من المعاني، فلو كان المشتق حقيقة في الأعم، لما كان بينها مضادّة بل مخالفة، لتصادقها فيما انقضی عنه المبدأ و تلبس بالمبدأ الآخر [۱].

انقضی» و «من لم يتلبس» سلب، صحیح است به‌خلاف متلبس فعلی که بر او در این حال «ضد» صدق نمی‌کند و نمی‌توان گفت او «قاعد» است لذا مشتق، نسبت به خصوص متلبس، حقیقت و نسبت به «من لم يتلبس» و «من انقضی عنه المبدأ» مجاز است.

[۱]- ۳: ارتکاز تضاد- بین قائم و قاعد-: همان‌طور که بین مبادی و مصادر دو صفت و دو مشتق مذکور، تضاد حقیقی و واقعی هست، بین اوصاف و عناوین اشتقاقی آنها هم از نظر ارتکاز عرفی، تضاد [۲۵۸] هست و این مسئله با مراجعه به عرف و ارتکاز عرفی کاملاً مشخص می‌شود لذا از تضاد مذکور، کشف می‌کنیم که مشتق در خصوص متلبس به مبدأ، حقیقت است. اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد و بر منقضی عنه المبدأ هم حقیقتاً صادق باشد، چرا بین ابیض و اسود، تضاد هست باید حقیقتاً بر یک جسم در زمان واحد هم عنوان ابیض، صادق باشد- به‌لحاظ اینکه یک ساعت قبل متّصف به بیاض بود- و هم- حقیقتاً- عنوان اسود بر آن منطبق شود- به‌لحاظ اینکه الآن اتّصاف به سواد دارد- و همچنین در قائم و قاعد. لذا می‌گوییم اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد «لا یکون بینهما- اسود و ابیض، قائم و قاعد- تضاد» بلکه امکان اجتماع حقیقی و واقعی دارند و چون که مرتکز عرفی، این است که بین آنها تضاد است کشف می‌کنیم که مشتق در اعم، حقیقت نیست و یک جسم نمی‌تواند در آن واحد حقیقتاً اسود و ابیض باشد و اگر بخواهد عنوان ابیض بر او منطبق شود باید مجاز باشد و چیزی که حقیقتاً بر او اطلاق

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۹۶

و لا- یرد على هذا التّقرير ما آورده بعض الأجلّة [۲۵۹] من المعاصرین، من عدم التّضاد على القول بعدم الاشتراط، لما عرفت من ارتکازها بینها، كما فی مبادئها [۱].

می‌شود عنوان اسود است به‌لحاظ اینکه تلبس به سواد دارد.

خلاصه دلیل سوّم: بین «قائم و قاعد» و «اسود و ایض» از نظر ارتکاز عرفی، تضاد هست و از تضاد مذکور، کشف می‌کنیم که مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است.

[۱]- اشکال: بعضی از بزرگان- صاحب بدایع [۲۶۰]- گمان کرده‌اند که: استدلال مذکور- دلیل سوّم- مصادره است به این بیان که: تضادّ میان قائم و قاعد- یا اسود و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۹۷

إن قلت: لعلّ ارتکازها لأجل الانسباق من الإطلاق، لا الاشتراط [۲۶۱] [۱].

ایض- بنا بر وضع مشتق برای «من تلبس بالفعل» است اما بنا بر وضع مشتق «للاعم» میان آنها تضادی نیست پس تضاد، مبنی بر این قول است نه اینکه شاهد و دلیل این قول باشد.

جواب: تضادّ بین قائم و قاعد مبنی بر قولی دون قول دیگر نیست بلکه تضاد مذکور، یک امر ارتکازی، قطعی و وجدانی هست که همه بر آن اتفاق دارند و ...

[۱]- خلاصه دلیل سوّم، این بود که: بین «قائم و قاعد» از نظر ارتکاز عرفی، تضاد هست و از تضادّ مذکور، کشف می‌کنیم که مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است.

اشکال: ممکن است بین دو مطلب مذکور، جمع نمائیم که هم بین «قائم و قاعد» تضاد باشد و هم مشتق در اعم، حقیقت باشد. بیان ذلک: مشتق را از نظر موضوع له در اعم، حقیقت می‌دانیم مثلاً- می‌گوئیم واضح، هیئت فاعل را برای اعم از متلبس و منقضی وضع کرده.

سؤال: علت تضاد بین «قائم و قاعد» چیست؟

جواب: امکان دارد که تضادّ مذکور، مربوط به «وضع» آن دو نباشد بلکه مربوط به «انصراف»- انسباق- باشد یعنی در عین حال که هیئت فاعل برای مطلق، وضع شده [۲۶۲] اما به خصوص متلبس، «انصراف» دارد و تضادّ بین قائم و قاعد، مربوط به انصراف و انسباق است نه مربوط به وضع.

به عبارت دیگر: اگر «قائم و قاعد» را به لحاظ وضع- معنای حقیقی- ملاحظه کنیم

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۹۸

قلت: لا یکاد یکون لذلك، لکثرة استعمال المشتق فی موارد الانقضاء، لو لم یکن بأكثر [۱].

هیچ گونه تضادی ندارند امّا کلمه «قائم» یک معنای انصرافی دارد و آن متلبس به قیام فی الحال است و همچنین معنای انصرافی کلمه «قاعد» عبارت است از متلبس به قعود فی الحال و دو معنای انصرافی مذکور با یکدیگر متضادّند و تضادّی [۲۶۳] که در مرتکز عرفی هست مربوط به معنای انصرافی است نه مربوط به معنای حقیقی- معنای وضعی-

نتیجه گفتار ما این است که هم بین «قائم و قاعد» تضاد هست و هم شما نمی‌توانید بگوئید مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است. [۱]- جواب: انصراف به سبب و منشأ نیاز دارد و بی‌جهت، مطلق به بعضی از افراد انصراف پیدا نمی‌کند و در منشأ انصراف، نظراتی هست.

مثلاً مولا فرموده: «اعتق رقبه» چون رقبه مؤمنه، نسبت به رقبه کافره، کامل تر است، «اکمّلت» موجب انصراف نمی‌شود.

یا فرضاً اگر افراد رقبه مؤمنه، بیش از کافره باشد، کثرت وجود و تکثر افراد، سبب انصراف نمی‌شود.

گاهی منشأ انصراف، کثرت استعمال است، اگر مطلق، کثیراً ما در بعضی از افراد استعمال گردد و برای مطلق از کثرت استعمال،

یک حالت ثانوی بوجود آید به نحوی که وقتی انسان، مطلق را بشنود، همان افراد به ذهنش انسباق پیدا کند، در این صورت، کثرت استعمال، منشأ انصراف و مورد پذیرش است و الا اکملیت فرد یا کثرت وجود و امثال آنها منشأ انصراف نیست. مصنف به مستشکل، پاسخ می‌دهند: شما که می‌گوئید قائم و قاعد انصراف به ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۲۹۹

إن قلت: علی هذا یلزم أن یکون فی الغالب [۲۶۴] أو الأغلب [۲۶۵] مجازا، و هذا بعید، [و] ربما لا یلائمه حکمہ الوضع. لا یقال: کیف؟ و قد قیل: بأن أكثر المحاورات مجازات. فإن ذلك لو سلم، فإنما هو لأجل تعدد المعانی المجازیة بالنسبة إلی المعنی الحقیقی الواحد. نعم ربما یتفق ذلك بالنسبة إلی معنی مجازی، لكثرة الحاجة إلی التعبیر عنه، لكن أين هذا ممّا إذا كان دائما كذلك؟ فافهم [۲۶۶] [۱].

متلبس بالمبدا- فی الحال- دارند، لابد باید انصراف را از راه کثرت استعمال تصویر کنید. باید بگوئید مشتق کثیرا ما در متلبس بالمبدا استعمال می‌شود اگر چنین بیانی داشته باشید به شما جواب می‌دهیم که:

مشتق، نسبت به مورد انقضاء هم کثرت استعمال دارد بلکه استعمالش در مورد انقضاء، بیش از متلبس است و اگر اکثریت را هم نپذیرید، این چنین نیست که تنها کثرت استعمال، مربوط به متلبس باشد تا اینکه شما ادعای انصراف و انسباق نمائید بلکه در مورد انقضاء هم کثرت استعمال، تحقق دارد.

[۱]- اشکال: بیان و کلام مصنف «ره»- کثرت استعمال مشتق یا اکثریت استعمال مشتق در مورد انقضاء- سبب ایراد دیگری شد که: شما- مصنف- از طرفی مشتق را در خصوص متلبس، حقیقت می‌دانید و از طرفی می‌گوئید مشتق در مورد انقضاء، کثرت استعمال دارد و استعمال مشتق را هم در مورد ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۰۰

انقضاء، مجاز می‌دانید یعنی نتیجه کلام شما این است که: کثیری از استعمالات مشتق، مجازی است- چون در مورد انقضاء کثرت استعمال دارد- و از طرفی هم مشتق را در مورد انقضاء، مجاز می‌دانید پس لازمه کلام شما این است که: کثیری از موارد استعمال مشتق مجاز باشد و «هذا بعید» و این مطلب با حکمت وضع سازش ندارد زیرا: واضح، مشتق- و سایر الفاظ- را وضع نموده تا مانع استعمالات محتاج به قرینه شود اما شما ادعا می‌کنید که کثیری از موارد استعمال مشتق و یا اکثر موارد آن، مجاز است بلکه مناسب بود که واضح، مشتق را برای اعم، وضع کند تا استعمالات مجازی محتاج به قرینه نباشند.

قبل از بیان جواب اشکال مذکور، ایراد دیگری را همراه با جوابش بیان می‌کنیم. قوله: «لا یقال کیف و قد قیل بان أكثر المحاورات مجازات».

مستشکل، ایرادی بر خود، وارد و آن را رد می‌نماید که: اشکال نکنید که در علم معانی و بیان خوانده‌ایم که اکثر محاورات عرب، مجاز و استعمالات حقیقی در برابر استعمالات مجازی، کم است و نوع محاورات به خاطر اینکه لطیفی در آنها رعایت شود، مجاز است.

قوله: «فإن ذلك لو سلم فأنما هو لأجل تعدد المعانی المجازیة ... فافهم».

اگر اشکال مذکور را داشته باشید، جواب می‌دهیم که:

اولا قبول نداریم که نوع محاورات، مجاز باشد و این مطلب جزء مسلمیات نیست.

و برفرض که بپذیریم نوع محاورات، مجازی است، محل بحث ما با آن موارد، تفاوت دارد و فرقی این است که:

در سایر موارد- غیر از محلّ بحث- یک معنای مجازی، تکثر ندارد، بلکه معانی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۰۱

مجازیه‌ای هست که علاقه بعضی از آنها مشابهت، بعضی سبب و مسبب، بعضی حالّ و محلّ و امثال آنها است یعنی در الفاظ مختلف، معانی مجازیه مختلف تحقق دارد نه در یک لفظ و یک صفت و با یک علاقه.

و اگر یک لفظ را ملاک قرار دهید، معانی مجازیه آن، متنوع است یعنی گاهی به علاقه مشابهت و گاهی به علاقه سبب و مسبب و ... هست.

آری گاهی یک لفظ به سبب نیاز شدید کثیرا ما در یک معنای مجازی استعمال می‌شود مانند کلمه اسد که بسیاری از اوقات در معنای مجازی، استعمال می‌شود اما استعمال لفظ اسد در معنای مجازی با محلّ بحث ما تفاوت دارد.

در بحث مشتق، یک لفظ- هیئت فاعل، هیئت مفعول و ...- داریم که در معنای مجازی به عنوان منقضی عنه المبدأ استعمال می‌شود و علاقه آن‌هم «ما کان» هست.

به عبارت دیگر: در محلّ بحث با یک لفظ، یک هیئت، یک معنا و یک علاقه، روبرو هستیم و چگونه می‌شود که استعمال آن لفظ در معنای مجازی، کثرت داشته باشد و چگونه می‌شود استعمالش در عرض معنای حقیقی و یا بیش از معنای حقیقی باشد لذا مستشکل می‌گوید:

شما- مصنّف- مانع انصراف شده و ادّعا کردید کثیرا مشتق در مورد انقضاء، استعمال می‌شود و استعمال در منقضی را هم مجاز می‌دانید، نتیجه بیان شما این است که:

مشتق، کثیرا در معنای مجازی استعمال می‌شود بنابراین چه نیازی بود که واضع، هیئت مشتق را برای خصوص متلبس وضع کند، چیزی که پنجاه یا شصت درصد از استعمالش مجازی و مجاز هم محتاج به قرینه هست، مناسب بود که واضع از ابتداء، لفظ مشتق را برای اعم وضع کند تا نیازی به قرینه نباشد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۰۲

قلت: مضافا إلى أنّ مجرد الاستبعاد غير ضائر بالمراد، بعد مساعدة الوجوه المتقدمه عليه، إنّ ذلك [۲۶۷] إنما يلزم لو لم يكن استعماله فيما انقضى بلحاظ حال التلبس، مع أنّه بمكان من الإمكان، فيراد من جاء الضارب أو الشارب- وقد انقضى عنه الضرب و الشرب- جاء الذي كان ضاربا و شاربا قبل مجيئه حال التلبس بالمبدأ، لا حينه [۲۶۸] بعد الانقضاء، كي يكون الاستعمال بلحاظ هذا الحال [۲۶۹]، و جعله معنونا بهذا العنوان فعلا بمجرد تلبسه قبل مجيئه، ضرورة أنّه لو كان للأعمّ لصحّ استعماله بلحاظ كلا الحالين [۱].

[۱]- جواب: الف: مصنّف «ره» فرموده‌اند شما- مستشکل- ادّعی «بعد» نموده و گفتید «هذا بعيد» ما سه دلیل اقامه نمودیم که مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است با یک جمله «هذا بعيد» از «وجوه متقدمه» صرف نظر نمی‌کنیم و مجرد استبعاد، ضرری به ادله ما وارد نمی‌کند.

تذکر: اگر مقصود از «وجوه متقدمه» همان سه دلیل قبلی است در این صورت، به ایشان- مصنّف- اشکال می‌کنیم که وجه سوّم- ارتکاز تضاد- هنوز تمام نشده و فعلا درباره آن بحث می‌کنیم که ببینیم تمام است یا نه بلکه باید مقصود ایشان از وجوه متقدمه، همان تبادر و صحّت سلب باشد.

ب: پاسخ دوّم مصنّف را ضمن دو مثال بیان می‌کنیم که:

متکلمی خبری را به این صورت بیان نموده «جاء الضارب» [۲۷۰]، مجيء زيد، یک

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۰۳

روز، قبل واقع شده، تلبس ضارب به ضرب، دو روز قبل بوده لکن مخبر چنین گفته «جاء الضارب».

عبارت مذکور، یک جمله است اما آن را به دو نحو ممکن است معنا کرد که طبق یک معنا استعمالش مجاز و طبق معنای دیگر با اینکه «ضارب» در مورد منقضی استعمال شده اما حقیقت است:

الف: آیا متکلم در صدد بیان این مطلب بوده که: زیدی که در حال مجیء، عنوان ضارب داشت به منزل ما آمد یعنی بر زید در یک لحظه، عنوان «جائی» و عنوان «ضارب»- به لحاظ اینکه دو روز قبل، متصف به ضرب بوده- منطبق می‌باشد.

اگر جمله مزبور را چنین معنا کنیم استعمال مشتق در منقضی و مجاز است زیرا ضرب، دو روز قبل، واقع شده و عنوان ضارب را در حال مجیء بر او منطبق کرده‌ایم یعنی «جاء الذی هو ضارب فی حال مجیئه».

ب: اگر جمله مذکور را به این نحو، معنا کنیم «جاءنی الذی کان ضاربا قبل مجیئه» یعنی عنوان ضارب را به لحاظ یک روز قبل از مجیء بر او تطبیق کنیم- به لحاظ حالی که تلبس به ضرب داشته- در این صورت، استعمال مشتق در مورد انقضاء هست اما عنوان مجازی ندارد و از نظر بحث ما، او متلبس به مبدأ فی الحال است زیرا مقصود از «حال»، حال «نطق و تکلم» یا حال مجیء که در عبارت مذکور، ذکر شده نیست بلکه مقصود آن حالی است که نسبت و جری، تحقق پیدا کرده و حال جری و انتساب، همان حال تلبس به ضرب است.

خلاصه: جمله «جاء الضارب» و «جاء الشارب» را به دو نحو می‌توان معنا کرد که در یک صورت، استعمال «ضارب» مجازی و در حالت دیگر، حقیقی است.

آری کسی که مشتق را در اعم، حقیقت می‌داند، انگیزه‌ای ندارد که جمله مذکور را

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۰۴

و بالجملة: كثرة الاستعمال فی حال الانقضاء يمنع عن دعوی انسباق خصوص حال التلبس من الإطلاق، إذ مع عموم المعنی و قابلیة كونه حقیقة فی الموارد- و لو بالانطباق- لا- وجه لملاحظه حالة أخرى، كما لا- يخفی، بخلاف ما إذا لم یكن له العموم، فإن استعماله- حیثند- مجازا بلحاظ حال الانقضاء و إن كان ممكنا إلا- أنه لما كان بلحاظ حال التلبس علی نحو الحقیقة بمكان من الإمكان، فلا وجه لاستعماله و جریه علی الذات مجازا و بالعناية و ملاحظه العلاقة، و هذا غیر

به دو نحو معنا کند بلکه او در همان هنگام مجیء هم عنوان «ضارب» را حقیقتا بر زید منطبق می‌کند ولی ما که مشتق را در خصوص متلبس، حقیقت و در منقضی، مجاز می‌دانیم چه داعی داریم که جمله مزبور را بر معنای «مجازی» حمل کنیم. وقتی امر، دائر بین حقیقت و مجاز است و می‌توان معنای حقیقی لفظ را اراده کرد، وجهی ندارد که کلام را بر معنای مجازی، حمل نمائیم. البته گاهی چاره‌ای نیست جز اینکه کلام را بر معنای مجازی حمل نمود مانند جمله «رأیت اسدا یرمی» امیا در دوران امر، بین حقیقت و مجاز با امکان اراده معنای حقیقی انگیزه‌ای نداریم که آن را بر معنای مجازی حمل کنیم.

بنا بر آنچه گفتیم اگر جمله «جاء الضارب» را به نحو مذکور، معنا کنیم دارای دو عنوان هست هم کثرت استعمال در مورد انقضاء دارد و درعین حال استعمالش هم حقیقی است نه مجازی زیرا قبلا- بیان کردیم که جمله «زید ضارب غدا» حقیقت است و جمله «جاءنی الذی کان ضاربا قبل مجیئه» هم حقیقت است زیرا استعمال «ضارب» به لحاظ همان حال تلبس و ائتصاف به ضرب است پس منافاتی ندارد که:

هم کثرت استعمال در مورد انقضاء ادعا کنیم و هم مستلزم مجاز نباشد به اعتبار این که جمله «جاء الضارب» که دارای دو احتمال هست، به صورت مذکور، معنا کنیم.

نتیجه: دلیل سوّم- ارتکاز تضاد- تمام است و اشکالی بر آن وارد نمی‌باشد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۰۵

استعمال اللفظ فیما لا یصح استعماله فیہ حقیقه، كما لا یخفی، فافهم [۱].

[۱]- عمده کلام مصنف در عبارت مذکور، مربوط به ایراد مستشکل هست.

مستشکل گفت «امکان دارد که تضاد بین قائم و قاعد- و امثال آن دو- مربوط به وضعشان نباشد بلکه مربوط به انصراف- انسباق- باشد یعنی در عین حال که هیئت فاعل- و امثال آن- برای اعم از منقضى و متلبس وضع شده لکن به خصوص متلبس انصراف دارد» لذا مصنف تقریباً همان جواب را با عبارات دیگر تکرار می‌کنند که:

کثرت استعمال مشتق در حال انقضاء، مانع ادعای مستشکل می‌شود زیرا او گفت مشتق، منصرف به خصوص حال تلبس است و تضاد بین «قائم و قاعد» را از طریق انصراف، تصویر و تصحیح نمود نه از راه «وضع و موضوع له» ولی ما ثابت کردیم که کثرت استعمال در مورد انقضاء هم هست و آن کثرت استعمال، عنوان مجازیت هم ندارد.

قوله: «اذ مع [۲۷۱] عموم المعنی و قابلیه کونه حقیقه فی المورد و لو بالانطباق لا وجه لملاحظه حاله آخری كما لا یخفی».

زیرا اگر بگوئیم مشتق در اعم حقیقت است و قابل این باشد که بگوئیم مقصود از «جاء الضارب» همان ضارب حال المجيء است و لو به این نحو که معنای عام منطبق بر فرد شود [۲۷۲] و مستلزم مجاز نباشد، دیگر انگیزه‌ای نداریم که بگوئیم مقصود از «جاء

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۰۶

الضارب» «جاء الذی کان ضاربا» هست.

قوله «بخلاف ما اذا لم یکن له العموم ... و ملاحظه العلاقه».

به‌خلاف ما که برای مشتق، عمومیتی قائل نیستیم و آن را در خصوص متلبس، حقیقت می‌دانیم و چاره‌ای نداریم جز اینکه آن را توجیه نموده. و بگوئیم مقصود از جمله «جاء الضارب»، «جاء الضارب حال المجيء» است و استعمال مذکور، مجازی می‌باشد ولی استعمال مجازی که غلط نیست منتها همان‌طور که مشروحا بیان کردیم اینجا نکته‌ای است و آن عبارت است از اینکه: وقتی می‌توانیم جمله را به نحوی معنا کنیم که نیاز به قرینه و علاقه نداشته باشد- به نحو حقیقت باشد- وجهی ندارد و انگیزه‌ای نداریم که بگوئیم استعمالش مجاز و محتاج قرینه است بلکه می‌گوئیم مقصود از جمله جاء الضارب، «جاء الذی کان ضاربا» هست و امتیاز معنای مذکور، این است که حقیقت است و معنای حقیقی بر معنای مجازی ترجیح دارد.

آری گاهی چاره‌ای نداریم که جمله را بر معنای مجازی، حمل نمائیم مثلاً جمله «رأیت اسدا یرمی» را نمی‌توان توجیه نمود که استعمال اسد در معنای حقیقی باشد به خلاف محل بحث و جمله «جاء الضارب» که امکان دارد آن را بر معنای حقیقی تطبیق کنیم لذا داعی نداریم که بگوئیم استعمال «ضارب» مجازی است.

قوله «فافهم» [۲۷۳]. اشاره به این است: دوران امر، بین حقیقت و مجاز که اصالت

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۰۷

ثم إنّه ربما أورد علی الاستدلال بصحة السلب، بما حاصله: إنّه إن أريد بصحة السلب صحتة مطلقاً، فغير سديد، و إن أريد مقيداً، فغير مفيد؛ لأنّ علامة المجاز هي صحة السلب المطلق [۱].

الحقیقه تقدّم دارد، مربوط به جایی است که مراد متکلم، مشکوک باشد اما در موردی که مراد متکلم واضح است، حقیقت، تقدّمی بر مجاز ندارد.

[۱]- تذکر: سه دلیل یا سه وجه- تبادل، صحت سلب و ارتکاز تضاد بین قائم و قاعد- اقامه نمودیم که مشتق در خصوص متلبس،

حقیقت است.

اشکال: نسبت به دلیل دوم - صحت سلب [۲۷۴] - ایرادی شده که: اگر مقصودتان از صحت سلب، سلب مطلق باشد، قضیه سالبه شما کذب است - غیر سدید - و چنانچه قضیه سالبه، مقید باشد «غیر مفید».

توضیح ذلک: زید، دیروز، متلبس به ضرب بوده، امروز می‌گویند «زید لیس بضارب» [۲۷۵] اگر به نحو اطلاق بگویند زید لیس بضارب، قضیه مذکور، کذب است به عبارت دیگر، دیروز، زید، متلبس به ضرب بوده و امروز انقضی عنه الضرب، لذا اگر به نحو اطلاق بگویند «زید لیس بضارب» قضیه مذکور، صحیح نیست بلکه کذب است اما اگر بخواهید قضیه سالبه را مقید نمائید مثلاً بگوئید «زید لیس بضارب الآن» در این صورت، قضیه شما صادق است اما «غیر مفید» چون امروز، زید، عنوان ضاربت ندارد بلکه ضاربت او به خاطر ضرب دیروز بوده و در نتیجه اگر امروز زید، عنوان ضاربت نداشت - چون ضربی از او صادر نشده - این مطلب، دلیل بر آن نیست که به

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۰۸

و فیه: إنه ان أريد بالتقييد، تقييد المسلوب الذي يكون سلبه أعم من سلب المطلق - كما هو واضح - فصحة سلبه و إن لم تكن علامة على كون المطلق مجازا فيه، إلا أن تقييده ممنوع [۲۷۶]، و إن أريد تقييد السلب، فغير ضائر بكونها علامة، ضرورة صدق المطلق على أفراده على كل حال، مع إمكان منع تقييده أيضا، بأن يلحظ حال الانقضاء في طرف الذات الجاري عليها المشتق، فيصح سلبه مطلقا [۲۷۷]

سبب ضرب، دیروز، عنوان ضاربت نداشته باشد.

اگر مقیدی را از یک مورد، سلب کردیم، مفهومش این نیست که مطلق هم سلب شده باشد اگر بگوئید «هذا الموجود لیس بحیوان ناطق» معنایش این نیست که اصل حیوانیت را هم ندارد و به اصطلاح عملی سلب مقید، اعم از سلب مطلق است ممکن است مقید، سلب شود اما عنوان مطلق، باقی باشد و در جمله «هذا الموجود لیس بحیوان ناطق» منافاتی ندارد که آن موجود، فاقد اصل عنوان حیوانیت باشد و یا اینکه دارای عنوان «حیوان» باشد ولی وصف ناطقیت را نداشته باشد.

در محل بحث هم که می‌گوئید زید لیس بضارب بضرب فعلی - و صحت سلب را علامت مجاز می‌دانید و می‌گوئید استعمال مشتق در منقضی عنه المبدأ مجاز است - منافاتی ندارد که عنوان «ضارب» به خاطر ضرب دیروز بر زید، صادق باشد - زیرا او دیروز متلبس به ضرب بوده - و امروز هم عنوان ضاربت پیدا کند.

خلاصه اشکال: اگر قضیه سالبه، مطلق باشد، اصل صحت قضیه را قبول نداریم و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۰۹

بلحاظ هذا الحال [۲۷۸]، كما لا یصح سلبه بلحاظ حال التلبس، فتدبر جدا [۱].

کذب است و چنانچه قضیه سالبه، مقید باشد، فائده‌ای برای شما ندارد زیرا قضیه سالبه مقیده، دلیل بر مجازیت نیست بلکه صحت سلب مطلق، دلیل بر مجازیت است.

[۱] - جواب: ما قضیه سالبه مقیده برای شما تصویر می‌نمائیم که در عین حال علامت مجاز هم باشد یعنی استعمال مشتق در منقضی مجاز و در متلبس، حقیقت باشد.

تذکر: بیان مطلب را به ترتیبی که مصنف در متن آورده‌اند، رعایت نمی‌کنیم.

یادآوری: در قضیه سالبه «زید لیس بضارب» موضوع، حرف سلب و محمول - مسلوب - داریم.

سؤال: در قضیه سالبه مذکور «قید» مربوط به موضوع یا مسلوب یا حرف سلب است؟

امکان دارد مربوط به موضوع، مسلوب یا حرف سلب باشد لذا باید درباره هر یک از صور مذکور، بحث نمود تا بینیم می‌توان قضیه سالبه، تصوّر نمود و درعین حال، قضیه مذکور، دلیل بر مجازیت هم باشد. یعنی صحّت سلب مطلق تصویر نمائیم و از آن، عنوان مجازیت مشتق را نسبت به منقضى استفاده کنیم یا نه.

الف: قوله: «مع امکان منع تقييد [ای تقييد السلب ايضا بان يلحظ حال الانقضاء في طرف «الذات» الجارى عليها المشتق ...».

در قضیه سالبه، ممکن است قید را در ناحیه موضوع، اخذ نمائیم و بگوئیم معنای جمله «زید لیس بضارب» این است که «زید المنقضى عنه الضرب لیس بضارب».

آیا قضیه سالبه مذکور که قید- انقضى عنه الضرب- را در ناحیه موضوع آن، اخذ کردیم دلالت بر مجازیت نمی‌کند؟

إيضاح الكفایه، متن ج ۱، ص: ۳۱۰

اگر گفتیم زیدی که ضرب از او منقضى شده، ضارب نیست، آن قضیه، صحیح و دال بر مجازیت است زیرا اگر مشتق- ضارب- در اعم، حقیقت باشد در این صورت «زید المنقضى عنه الضرب» هم «کان ضاربا».

به عبارت دیگر، قضیه سالبه درعین حال که مقید است دلالت بر مجازیت هم می‌کند چون قائل به اعم نمی‌تواند بگوید «زید المنقضى عنه الضرب لیس بضارب» زیرا نزد قائل به اعم، زیدی که ضرب از او منقضى شده حقیقتاً عنوان ضاربت دارد لذا ایراد شما- که گفتید اگر قضیه سالبه، مقیده باشد «غیر مفید» و اثبات مجازیت نمی‌کند- وارد نیست. بنابراین ما قضیه سالبه، تصویر نمودیم و از آن نتیجه گرفتیم، استعمال ضارب در منقضى عنه المبدأ مجاز است نه حقیقت.

ب: قوله «و ان ارید تقييد السلب فغير ضائر بكونها علامه ...».

در قضیه سالبه «زید لیس بضارب» قید را مربوط به حرف سلب می‌دانیم و حرف سلب را از اطلاق خارج می‌نمائیم یعنی زید و ضارب، مطلق است امّا حرف سلب قضیه، مقید است به این ترتیب: «زید لیس فی حال الانقضاء بضارب» یعنی برای زید، عدم ضاربت در حال انقضاء، متحقق است.

شما مشاهده نمودید که ما قضیه سالبه مقیده، تصویر نمودیم که هم صحّت سلب، صحیح و هم دلیل بر مجازیت مشتق در منقضى است زیرا:

اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد، نمی‌توان گفت «زید لیس فی حال الانقضاء بضارب» چون بنا بر قول به اعم، حال انقضاء با حال تلبس، تفاوتی ندارد و مشتق نسبت به هر دو حقیقت است.

پس با توجه به قضیه سالبه مقیده، نتیجه می‌گیریم که مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است- صحّت سلب علامت مجاز است-

إيضاح الكفایه، متن ج ۱، ص: ۳۱۱

به عبارت دیگر، شما- مستشکل- که می‌گوئید مشتق در اعم، حقیقت است، باید زید در هر حال [۲۷۹]، عنوان ضاربت داشته باشد و نباید بتوان گفت «زید لیس فی حال الانقضاء بضارب» بنابراین ما که توانستیم در یک حال، عنوان ضاربت را از زید، سلب نمائیم، همین مطلب، دلیل بر عدم اعمیت هست.

ج: قوله «... انه ان ارید بالتقييد تقييد المسلوب الذى يكون ...».

ممکن است بگوئید قید، مربوط به مسلوب- محمول- است، در این صورت، حق با شما- مستشکل- است زیرا همان‌طور که بیان کردیم اگر مسلوب- ضارب- مقید شد، سلب مقید، دلیل بر سلب مطلق نیست مثلاً چنانچه بگوئیم «هذا الموجود لیس بحیوان ناطق» مفهومش این نیست که اصل حیوانیت در آن تحقق ندارد و همچنین اگر بگوئیم «زید لیس بضارب الآن» مفهومش این نیست که او به ضرب دیروز هم ضارب بوده، لکن جواب ما به شما این است که:

الزامی نداریم قید را مربوط به مسلوب بدانیم تا دچار اشکال شویم.

خلاصه: مصنف به نحو کلی پذیرفتند که اگر قید، مربوط به مسلوب باشد حق با مستشکل است اما اضافه فرمودند که لزومی ندارد قید را مربوط به مسلوب بدانیم بلکه می‌توان قید را مربوط به موضوع یا حرف سلب دانست به نحوی که بیان کردیم. تذکر: مرحوم مشکینی هم در بحث اخیر در حاشیه کتاب، بیانی دارند که به توضیح آن می‌پردازیم:

مسلوب- ضارب- مانند موضوع و حرف سلب- لیس- نیست زیرا کلمه ضارب، دارای هیئت و ماده‌ای هست که هر یک از آن دو معنایی دارند. شما تعیین کنید که اگر

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۱۲

قید، مربوط به مسلوب است، آیا به هیئت آن ارتباط دارد یا به ماده آن.

به عبارت دیگر، شما که قضیه سالبه، تشکیل می‌دهید قید را در جانب هیئت- ضارب- اخذ می‌کنید یا مربوط به ماده- ضارب- می‌دانید؟- نتیجه آن دو مختلف است-

۱- گاهی می‌گوئیم «زید لیس بضارب الآن» یعنی اکنون که از زید، ضارب، منقضی شده، او ضاربت ندارد- قید الآن، مربوط به هیئت ضارب است- در این صورت با این که مسلوب، مقید است، در عین حال، دلالت بر مجازیت مشتق، نسبت به منقضی می‌کند زیرا اگر مشتق در اعم، حقیقت باشد می‌توان گفت «زید ضارب الآن» و لو بضرب قبلی، یعنی ضارب دیروز، سبب می‌شود که اکنون عنوان ضاربت بر او صادق باشد.

خلاصه: اگر در قضیه سالبه، قید را مربوط به هیئت مسلوب و ضارب بدانیم، در این صورت، قضیه سالبه با اینکه مقید است، اما دلالت بر مدعای ما می‌کند مانند فرض الف و ب.

۲- اگر قید را مربوط به ماده ضارب دانستیم در این فرض، صورت قضیه چنین است «زید لیس بضارب بالضرب الفعلی» یعنی زید به ضارب فعلی، ضارب نیست و این مطلب، منافاتی ندارد که زید به ضارب دیروز، ضارب باشد.

فقط ایراد متشکل در این صورت- که قید، مربوط به ماده ضارب باشد- وارد است زیرا او می‌گفت با توجه به جمله «زید لیس بضارب بضرب فعلی» منافاتی ندارد که زید به سبب ضارب دیروز، عنوان ضاربت داشته باشد که این فرض را به نحو مشروح در بیان ایراد متشکل، توضیح دادیم.

جمع بندی: چهار صورت برای قضیه سالبه مقیده، تصویر نمودیم در سه صورت، ایراد متشکل، وارد نبود و در یک صورت- که قید، مربوط به ماده ضارب باشد- اشکال او وارد بود لکن مصنف فرمودند الزامی نداریم آن قید را مربوط به مسلوب بدانیم

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۱۳

ثم لا يخفى أنه لا يتفاوت في صحة السلب عما انقضی عنه المبدأ، بين كون المشتق لازما و كونه متعديا [۲۸۰]، لصحة سلب الضارب عمّن يكون فعلا- غير متلبس بالضرب، و كان متلبسا به سابقا، و أما إطلاقه عليه في الحال، فان كان بلحاظ حال التلبس، فلا إشكال كما عرفت، و إن كان بلحاظ الحال، فهو و إن كان صحيحا إلا أنه لا دلالة على كونه بنحو الحقيقة، لكون الاستعمال أعم منها كما لا يخفى [۱].

بلکه می‌گوئیم قید مزبور یا مربوط به موضوع است یا حرف سلب.

یادآوری: تبادل و صحت سلب از امور برهانی نیستند وقتی هر یک از طرفین ادعای تبادل یا صحت سلب می‌کنند باید به وجدان مراجعه نمود تا مشخص شود که حق با کدامیک از آنها هست.

قوله: «فتدبر». شاید اشاره به این است که اگر قید، مربوط به هیئت مسلوب باشد باز هم نتیجه آن به نفع ما هست ولی چنانچه به ماده

مسلوب، ارتباط داشته باشد در این صورت، حق با مستشکل است لکن الزامی نداریم که قید را مربوط به ماده مسلوب بدانیم.

[۱]- مصنف «ره» با دلیل دوم- صحت سلب- پاسخ کسانی را که در بحث مشتق، تفصیلاتی قائل شده‌اند، می‌دهند از جمله:

الف: به صاحب فصول، نسبت داده‌اند که: اگر مبدأ مشتق از مصادر لازم باشد- مانند قیام و قعود- در این صورت، استعمال مشتق در خصوص متلبس، حقیقت و در منقضی عنه المبدأ مجاز است اما اگر مبدأ و مصدر مشتق، متعدی باشد- مانند ضرب و ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۱۴

كما لا يتفاوت في صحه السلب عنه، بين تلبسه بصد المبدأ و عدم تلبسه، لما عرفت من وضوح صحته مع عدم التلبس - أيضا- و إن كان معه أوضح، و مما ذكرنا ظهر حال كثير من التفاصيل، فلا نطيل بذكرها على التفصيل [۱].

قتل- در این صورت، مشتق در اعم، حقیقت است.

پاسخ مصنف این است که: در مشتقاتی که از مصدرهای لازم، اخذ شده‌اند، نظر ما با شما تفاوتی ندارد و اما نسبت به مشتقاتی که از مصادر متعدی اشتقاق، پیدا کرده‌اند با دلیل دوم یعنی صحت سلب، پاسخ شما را بیان می‌کنیم که:

زیدی که ضرب از او منقضی شده، در حال انقضاء، ضارب نیست- زید المنقضى عنه الضرب ليس بضارب- قضیه مذکور، منافاتی ندارد به اینکه بر زید، مجازا عنوان ضارب اطلاق شود و واضح است که بحث ما در صحت اطلاق نیست بلکه نزاع ما در بحث مشتق، این است که آیا اطلاق به نحو مجاز است یا حقیقت مثلا- عنوان «اسد» را بر رجل شجاع هم اطلاق می‌کنیم لکن به نحو مجاز، در محل بحث می‌گوئیم «زید المنقضى عنه الضرب ليس بضارب» و بعد هم اضافه می‌کنیم «هو ضارب» یعنی ضارب مجازا و ليس بضارب حقیقتا البته با توجه به زمان تلبس، حقیقتا می‌توان گفت زید ضارب- ای کان ضاربا- بنابراین استعمال مشتق در خصوص متلبس، حقیقت و نسبت به منقضی، مجاز است خواه مبادی و مصادر آنها لازم باشد یا متعدی.

[۱]- ب: ذاتی که متلبس به مبدئی بوده ولی فعلا تلبس به آن مبدأ ندارد، دارای دو صورت است:

۱- اگر اکنون متلبس به ضد آن مبدأ شده مثل اینکه فلان جسم، دیروز اسود بوده ولی امروز، تلبس به بیاض پیدا کرده، در این صورت، استعمال مشتق در خصوص متلبس، حقیقت و نسبت به منقضی، مجاز است یعنی اکنون نمی‌توان گفت «هذا الجسم ابيض و اسود» زیرا تلبس به ضد مبدأ قبلی پیدا کرده.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۱۵

حجّة القول بعدم الاشتراط [۲۸۱] وجوه:

الأول: التبادر، و قد عرفت أن المتبادر هو خصوص حال التلبس [۱].

۲- امّا چنانچه آن ذات، تلبس به ضد مبدأ قبلی پیدا نکرده در این صورت، مشتق در اعم، حقیقت است مثل اینکه دیروز، زید «ضارب» بوده امّا اکنون «قاعد» است- قعود با ضرب، تضادی ندارد- در این فرض اکنون می‌توان عنوان ضارب را حقیقتا بر او اطلاق نمود.

پاسخ ما به مفضل چنین است که: در موردی که ذات، تلبس به ضد، پیدا کرده، صحت سلب، واضح تر است اما در عین حال در موردی که تلبس به ضد مبدأ قبلی پیدا نکرده- بلکه قاعد است- در این فرض هم می‌توان حقیقتا عنوان ضارب را از او سلب نمود و گفت «فی هذا اليوم لا ينطبق عليه عنوان الضارب» و قضیه سالبه مذکور، صحیح است و دلالت بر مجازیت می‌کند.

خلاصه نظر مصنف «ره»: مشتق در خصوص متلبس، حقیقت و در منقضی مجاز است و با صحت سلب، تفصیلات را رد نمودند اما قولی که کاملا در جهت مخالف ما هست و می‌گوید مشتق در اعم از متلبس و منقضی حقیقت است، باید ادله‌اش را بررسی نمود.

ادله کسانی که مشتق را در «اعم» حقیقت می‌دانند

اشاره

[۱]-

ا: تبادر:

وقتی مشتقی را بدون قرینه می‌شنویم، معنای عامی به ذهن انسان، انسباق پیدا می‌کند که شامل متلبس و منقضی هست. ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۱۶

الثانی: عدم صحه السلب فی مضروب و مقتول، عمن انقضی عنه المبدأ.

و فيه: إن عدم صحته فی مثلهما، إنما هو لأجل أنه أريد من المبدأ معنى يكون التلبس به باقيا فی الحال، و لو مجازا [۲۸۲]. و قد انقذ من بعض المقدمات أنه لا يتفاوت الحال فيما هو المهم في محل البحث و الكلام و مورد النقص و الإبرام، اختلاف ما يراد من المبدأ فی كونه حقيقه أو مجازا، و أما لو أريد منه نفس ما وقع على الذات، مما صدر عن الفاعل، فإنما لا يصح السلب فيما لو كان بلحاظ حال التلبس و الوقوع - كما عرفت - لا بلحاظ الحال أيضا، لوضوح صحه أن يقال: إنه ليس بمضروب الآن بل كان [۱].

پاسخ مصنف: قبلا بیان کردیم که مثلا هنگامی که جمله «زید ضارب» را اطلاق می‌کنند، متبادر و منسب به ذهن، خصوص زیدی است که در حال نسبت و اطلاق، متلبس به مبدأ ضرب باشد نه اعم از متلبس و منقضی. تذکر: اخیرا هم یادآوری کردیم که تبادر و صحه سلب از امور برهانی نیست وقتی هریک از طرفین، ادعای تبادر یا صحه سلب می‌کنند، باید به وجدان، مراجعه نمود تا مشخص شود که حق، با کدامیک از آنها هست. [۱]-

۲- عدم صحه سلب:

اگر فردی مضروب یا مقتول واقع شد، آیا عنوان «مضروبیته» یا «مقتولیت» منحصر به همان حال وقوع ضرب است. مثلا اگر یک روز از آن «ضرب» گذشت، آن شخص، عنوان «مضروب» ندارد؟
قائلین به اعم می‌گویند فرضا اگر کسی ده سال قبل هم مضروب، واقع شده باشد، ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۱۷
امروز می‌توان حقیقتا عنوان «مضروب» را بر او اطلاق کرد و سلب عنوان مذکور از او صحیح نیست بنابراین، عدم صحه سلب و یا به عبارت دیگر، صحه حمل، دلیل بر این است که مشتق، نسبت به منقضی عنه المبدأ هم حقیقت می‌باشد.
قوله «و فيه ...».

اشکال: در مباحث گذشته، مکررا گفته‌ایم که ما در صدد بیان موضوع له هیئت مشتق [۲۸۳] هستیم و اختلافاتی که مربوط به مبادی مشتقات هست و اینکه از بعضی از مبادی، شائیت و از بعضی صنعت و از برخی فعلیت و امثال آنها اراده نموده‌اند، تأثیری در نزاع و

بحث ما نمی‌گذارد و اختلافات مذکور را به حساب مشتق نگذارید، در بحث فعلی از آن نتیجه گرفته و به مستدل می‌گوئیم: شما معنای «قتل و ضرب» را که مبدأ و مصدر مقتول و مضروب هستند، تعیین کنید.

الف: اگر قتل، همان معنای ظاهری خودش را داشته باشد یعنی ازهاق روح که فرد مقتول یک لحظه قبل از ازهاق روح، حیات داشته باشد اما به دست قاتل ازهاق روح پیدا کند - معنای حدوثی - در این صورت به مستدل می‌گوئیم زیدی که فرضاً ده سال قبل، مقتول شده، اکنون «لا- یکون مقتولاً» و عنوان مقتول ندارد مگر اینکه کلمه «کان» - که دلالت می‌کند نسبت هم مربوط به زمان گذشته است - را همراهش استعمال نموده و بگوئیم «زید کان مقتولاً» تا تطبیق بر همان ده سال قبل کند اما اگر بگوئید «زید الیوم مقتول» که امروز، عنوان مقتولیت بر آن صادق باشد در این صورت از شما نمی‌پذیریم که او «الیوم» مقتول باشد بلکه: «الیوم لیس بمقتول بل کان مقتولاً».

خلاصه: اگر از مبدأ مقتول و مضروب، معنای حدوثی و صدوری استفاده کنید در

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۱۸

الثالث: استدلال الإمام - علیه السلام - تأسیاً بالنبی - صلوات الله علیه - كما عن غیر واحد من الأخبار بقوله لا ینال عهدی الظالمین علی عدم لیاقة من عبد صنما أو وثناً لمنصب الإمامة و الخلافة، تعریضاً بمن تصدی لها ممن عبد الصنم مدّة مدیده، و من الواضح توقّف ذلك علی كون المشتقّ موضوعاً للأعمّ، و إلا - لما صحّ التعریض، لانقضاء تلبّسهم بالظلم و عبادتهم للصنم حين التصدی للخلافة [۲۸۴]،

این صورت، صحت سلب، صحیح است. نه عدم صحت سلب.

ب: ممکن است شما از مبدأ، معنای دیگری استفاده کرده و بگوئید: «مقتول» یعنی فردی که حیات ندارد و حیاتش با یک جریان، توسط قاتل خاتمه پیدا کرده، در این صورت، آن فرد تا روز قیامت، عنوان «مقتولیت» دارد زیرا دوباره که زنده نمی‌شود و کان بین روح و جسدش فاصله افتاده.

معنای اخیر تقریباً همان معنای اسم مصدری و حاصل مصدری است در این صورت، آن ذات اکنون هم متلبس به مبدأ هست نه منقضی عنه المبدأ، انقضاء به لحاظ صدور و ایجاد آن عمل است اما به لحاظ نتیجه عمل تا روز قیامت، او متلبس به مبدأ است.

نتیجه: اگر از مبدأ، معنای اول را اراده کنید ما اصلاً عدم صحت سلب را قبول نداریم

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۱۹

و الجواب منع التوقّف علی ذلك، بل يتم الاستدلال و لو كان موضوعاً لخصوص المتلبس.

و توضیح ذلك يتوقّف علی تمهید مقدمه، و هی: إن الأوصاف العنوائیه التي تؤخذ فی موضوعات الأحكام، تكون علی أقسام [۱].

بلکه صحت سلب، صحیح است و چنانچه معنای اخیر را اراده نمائید در این صورت، آن ذات، منقضی عنه المبدأ نیست بلکه تا روز قیامت، تلبس به مبدأ دارد.

[۱]-

۳: سومین دلیل قائلین به اعم - وضع المشتق للاعم -:

امام (علیه السلام) تأسیاً بالنبی (صلی الله علیه و آله) در چند روایت، استدلال به این آیه نموده‌اند: وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ

فَأْتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» [۲۸۵].

امّا روایت: [روى فى الكافى عن الصادق (عليه السّلام) أنّه قال: «من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما» و عن العيون عن مولانا الرضا (عليه السّلام) فى حديث طويل «انّ الامامه خصّ الله عزّ و جلّ بها ابراهيم الخليل بعد النبوه و الخله مرتبه ثالثه و فضيله شرفها بها و أشار بها جلّ ذكره فقال عزّ و جلّ: إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا فقال الخليل سرورا بها: و من ذرّيتي؟ قال الله عزّ و جلّ: لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ فابطلت هذه الآيه امامه كلّ ظالم الى يوم القيامة و صارت فى الصّفوه» [۲۸۶].

تذکر: بعضی از محدّثین - از جمله مرحوم مشکینی - فرموده‌اند: روایتی ندیدیم که حضرت رسول (صلّى الله عليه و آله) به آیه مذکور استدلال فرموده باشند و ظاهرا هم حق با آنهاست زیرا شأن پیغمبر با امام، تفاوت دارد پیغمبر (صلّى الله عليه و آله) در مقام استدلال به آیات برنمی آمدند و کسی که دلیل نبوت پیامبر را پذیرفت سایر مسائل برایش حل

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۲۰

شده است اما ائمه «صلوات الله عليهم اجمعين» در مقام استدلال برمی آمدند و ...

به هر حال استدلال در محلّ بحث، چه تأسیا باشد چه استقلالاً در نزاع ما تأثیری ندارد.

آیه مذکور در مورد خلافت و امامت در داستان حضرت ابراهیم (عليه السّلام) است:

«هنگامی که خداوند متعال ابراهیم (عليه السّلام) را با وسائل گوناگون آزمود و او به خوبی از عهده آزمایش برآمد خداوند به او فرمود من تو را امام و رهبر مردم قرار دادم ابراهیم عرض کرد از دودمان من (نیز امامانی قرار بده) خداوند فرمود پیمان من به ستمکاران نمی رسد و تنها آن دسته از فرزندان تو که پاک و معصوم باشند شایسته این مقامند» [۲۸۷] یعنی کسانی که عنوان «ظالم» بر آنها منطبق است به خلافت نائل نمی شوند.

شخص ظالم، صلاحیت رهبری را ندارد، خلفای صدر اسلام، مدّتی بت پرست بودند و اصنام و اوثان را عبادت کرده‌اند و مانند مردم جاهلیت، شرک در عبادات داشتند و چه ظلمی بالاتر از شرک هست - إِنَّ الشُّرْكَ لُظْلَمٌ عَظِيمٌ [۲۸۸] -.

کانّ امام (عليه السّلام) چنین استدلال کرده‌اند: کسانی که در صدر اسلام، مقام رهبری را حیازت کردند، مدّتی بت پرست بودند پس عنوان ظالم بر آنها منطبق است و خداوند متعال فرموده است: «لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ».

تذکر: هرکسی معتقد به قرآن است - حتّی اهل تسنّن - و آن را معجزه خالده می داند باید استدلال مذکور را بپذیرد زیرا امام (عليه السّلام) در مقام بیان یک امر تعبّدی نبوده‌اند تا بگوئیم مخصوص شیعه است - بلکه نسبت به یک امر اعتقادی استدلال نموده‌اند.

در بحث مشتق از استدلال امام (عليه السّلام) خواسته‌اند نتیجه گیری کنند که: خلفاء

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۲۱

در زمان خلافت که بت پرست نبوده، در زمان جاهلیت، بت پرست و عنوان بت پرستی مربوط به قبل از اسلامشان بوده بنابراین در زمان خلافت «انقضی عنهم المبدأ» و آنها از این جهت ظلمی نداشته و مشرک نبودند بلکه سابقه بت پرستی داشتند پس نتیجه می گیریم که: هرکس سابقه تلبس به مبدئی داشته باشد تا روز قیامت، عنوان آن مشتق بر او صادق است لذا چون آنها در روزگاری مشرک و ظالم بودند پس در همان حین تصدّی خلافت هم عنوان ظالم «حقیقتا» بر آنها منطبق است با توجه به آنچه که گفتیم معلوم شد که: از نظر امام (عليه السّلام) مشتق، حقیقت در اعم از متلبس و منقضی هست.

اگر کسی بگوید در آیه «... لا- يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ» کلمه «ظالم» مشتق است اما در خصوص متلبس به مبدأ فی الحال، حقیقت است و خلفاء در زمان خلافت، عنوان ظلم و شرک در عبادت نداشتند پس استدلال امام (عليه السّلام) ناتمام است در این صورت، مستدل می گوید برای اینکه استدلال امام (عليه السّلام) تمام باشد می گوئیم مشتق در منقضی و متلبس، حقیقت است.

به عبارت دیگر چون کسی به استدلال امام (عليه السّلام) اعتراضی نکرده، معلوم می شود از نظر همه، مسلم بوده که مشتق در اعم،

حقیقت است در غیر این صورت، استدلال امام (علیه السلام) صحیح نمی‌باشد.

مصنّف «ره» فرموده‌اند با بیان سه مقدمه یا سه نکته، برای شما واضح خواهد شد که هم مشتق در خصوص متلبس، حقیقت است و هم استدلال امام (علیه السلام) صحیح و تمام است.

به عبارت دیگر قبلاً باید بررسی نمود که: اخذ اوصاف- و مشتقات- در موضوعات احکام به چه کیفیت است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۲۲

أحدها: أن يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى ما هو في الحقيقة موضوع للحكم، لمعهوديته بهذا العنوان، من دون دخل لا تصافه به في الحكم أصلاً [۱].

ثانيها: أن يكون لأجل الإشارة إلى علية المبدأ للحكم، مع كفاية مجرد صحه جري المشتق عليه، و لو فيما مضى [۲].

[۱]- اخذ اوصاف و عناوین در موضوعات احکام بر سه قسم، متصوّر است.

۱- گاهی وصفی در موضوع حکم، واقع می‌شود اما هیچ‌گونه دخالتی در حکم ندارد بلکه فقط عنوان «مشیر» و اشاره به موضوع واقعی حکم دارد.

مثال: از ما سؤال می‌کنند که مسائل و معالم دین را از چه کسی یاد بگیریم در جواب می‌گوئیم از آن «آقائی که منزلش در فلان محل است» وصف مذکور و بودن منزل آن عالم در فلان محل، هیچ‌گونه دخالتی در حکم ندارد بلکه مقام علمی آن فرد است که سبب شده مردم را به او معرفی کنیم، ما از طریق وصف مذکور، آن فرد را معرفی کرده‌ایم. البته مشابه آن سؤال در روایات هم هست [۲۸۹].

[۲]- بسیاری از اوقات، وصف در موضوع حکم، اخذ می‌شود اما نحوه دخالتش در حکم بر دو قسم است.

الف: گاهی این چنین است که اگر ذات، یک لحظه تلبس به مبدأ پیدا کند- و لو عنوان مشتق و وصف هم از بین برود- کافی است که حکم بر موضوع، مترتب شود و بقاء هم داشته باشد.

به عبارت دیگر اگر یک لحظه، ذاتی، متلبس به مبدأ شود که در نتیجه ارتباط بین آن دو، عنوان مشتق در یک لحظه بر موضوع، صادق باشد، کافی است که حکم، برای

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۲۳

ثالثها: أن يكون لذلك مع عدم الكفاية، بل كان الحكم دائرا مدار صحه الجري عليه، و اتصافه به حدوثا و بقاء [۱].

إذا عرفت هذا فنقول: إن الاستدلال بهذا الوجه إنما يتم، لو كان أخذ العنوان في الآية الشريفة على النحو الأخير، ضرورة أنه لو لم يكن المشتق للأعم، لما تم بعد عدم التلبس بالمبدأ ظاهراً حين التصدي، فلا بد أن يكون للأعم، ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين، و لو انقضى عنهم التلبس بالظلم.

و أما إذا كان على النحو الثاني، فلا [۲۹۰]، كما لا يخفى، و لا قرينه على أنه على

همیشه ثابت باشد. مانند آیه شریفه «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالاً مِنَ اللَّهِ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ» [۲۹۱] و جوب قطع ید، نسبت به کسی است که یک لحظه با مبدأ- سرقت- ارتباط پیدا کند و در یک آن عنوان سارق بر او منطبق شده باشد گرچه در حین قطع ید، عنوان سارق نداشته باشد به عبارت دیگر، و جوب قطع ید، تابع این نیست که بر سارق، الآن- حین اجراء حکم- هم عنوان سارقیت، صادق باشد.

[۱]- ب: گاهی حدوث و بقاء حکم، تابع حدوث و بقاء عنوان و وصف است تا هر زمانی که مشتق و وصف باشد، حکم هم ثابت

است هنگامی که عنوان، زائل شد حکم هم منتفی می‌شود.

مثلا به فردی می‌گوئیم باید از مجتهد تقلید کنی - قَلْبِدِ الْمُجْتَهِدِ - «مجتهد» کسی است که با مبدأ - اجتهاد - ارتباط دارد و در هر لحظه، عنوان مجتهد بر او صادق است و آن لحظه‌ای که عنوان مذکور را از دست داد - به هر علّتی - نمی‌توان از او تقلید نمود پس وجوب تقلید، تابع بقاء عنوان مجتهد است و ...

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۲۴

النَّحْوُ الْأَوَّلُ [۲۹۲]، لو لم نقل بنهوضها على النحو الثاني، فَإِنَّ الْآيَةَ الشَّرِيفَةَ فِي مَقَامِ بَيَانِ جَلَالَةِ قَدْرِ الْإِمَامَةِ وَالْخِلَافَةِ وَ عَظَمِ خَطَرِهَا، وَ رَفْعَةِ مَحَلِّهَا، وَ إِنَّ لَهَا خُصُوصِيَّةً مِنْ بَيْنِ الْمَنَاصِبِ الْإِلَهِيَّةِ، وَ مِنْ الْمَعْلُومِ أَنَّ الْمُنَاسِبَ لِذَلِكَ، هُوَ أَنْ لَا يَكُونَ الْمُتَقَمِّصُ بِهَا مُتَلَبِّسًا بِالظَّلْمِ أَصْلًا، كَمَا لَا يَخْفَى [۱].

[۱] - استدلال به آیه شریفه - که مشتق برای اعم وضع شده و استعمالش در منقضی عنه المبدأ هم حقیقت است - در صورتی تمام است که اخذ عنوان - الظَّالِمِينَ - در موضوع حکم به نحو سَوِّم باشد یعنی حدوث و بقاء حکم، تابع حدوث و بقاء عنوان و وصف باشد - وصف، علّت حکم و حکم، دائر، مدار آن باشد -

سؤال: چرا استدلال به آیه در صورتی تمام است که اخذ عنوان «الظَّالِمِينَ» به نحو سَوِّم باشد؟

جواب: مصنّف «ره» فرموده‌اند: «ضرورة أنه لو لم يكن المشتقّ للاعمّ لما تم بعد عدم التلبس بالمبدا ظاهرا حين التصدي فلا بدّ ان يكون للاعمّ ليكون حين التصدي حقيقة من الظالمين ...».

امّا اگر اخذ عنوان - الظَّالِمِينَ - به نحو قسم دوّم باشد - یعنی مجرد ثبوت وصف، کافی برای ثبوت حکم باشد [۲۹۳] - استدلال، موقوف بر این نیست که مشتق در اعم، حقیقت باشد.

توضیح ذلک: اگر منظور در آیه، این باشد که مجرد حدوث ظلم در یک ذات و صرف عبادت صنم، کافی است که شخص برای همیشه از نیل به مقام رهبری محروم باشد در این صورت استدلال امام، متوقّف بر این نیست که مشتق در اعم، حقیقت باشد اگر در خصوص متلبس هم حقیقت باشد کفایت می‌کند زیرا متصدیان خلافت و لو آنها

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۲۵

إن قلت: نعم، و لكنّ الظاهر أنّ الإمام - عليه السّلام - إنّما استدلّ بما هو قضیة ظاهر العنوان وضعاً، لا بقرینة المقام مجازاً، فلا بدّ أن يكون للأعمّ، و إلّا لما تمّ [۱].

و لو در یک روز، عبادت صنم نموده‌اند و همین امر، کافی است که از احراز مقام رهبری، محروم باشند.

سؤال: بالاخره وصف و عنوان مذکور به کدامیک از دو نحو مذکور، اخذ شده؟

جواب: قرینه و دلیلی نداریم که وصف مزبور به نحو سَوِّم در آیه شریفه، اخذ شده باشد بلکه جلالیت و عظمت مقام خلافت و امامت، قرینه آشکاری است بر اینکه اگر کسی آنها را دارای عنوان «ظالمیت» باشد به مقام خلافت و زعامت نمی‌رسد.

خلاصه: استدلال، متوقّف بر این نیست که مشتق در اعم، حقیقت باشد بلکه اگر در خصوص متلبس هم حقیقت باشد، استدلال، تمام و کامل است زیرا امامت، مقامی بس عظیم است که اگر کسی یک روز یا یک لحظه، عبادت صنم کرده باشد، همین امر کافی برای عدم نیل به مقام رهبری است و ...

[۱] - اشکال: ظاهر استدلال امام (علیه السّلام) این است که: به ظاهر آیه، به حسب وضع آن استدلال نموده‌اند نه اینکه استدلال به ملاحظه قرینه مقامیه باشد و لفظ ظالمین، مجازاً استعمال شده باشد و امام (علیه السّلام) به معنای مجازی به ملاحظه قرینه، استدلال

نموده باشند.

به عبارت دیگر، بنابراین که اخذ «ظلم» در عنوان حکم، علت تامه نباشد که حکم، دائر، مدار آن باشد- وجودا و عدما- بلکه علت باشد به این معنا که مجرد وجودش کافی باشد و لو در یک لحظه- سابقا- پس لابد عنوان «ظالم» مجازا استعمال شده در ظالمی که سابقا متلبس به ظلم بوده و قرینه مقامیه بر این معنای مجازی هست بنابراین:

امام (علیه السلام) به معنای مجازی که خلاف ظاهر لفظ است استدلال نموده و این

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۲۶

قلت [۲۹۴]: لو سلم، لم یکن یستلزم جری المشتقّ علی النحو الثانی کونه مجازا، بل یكون حقیقه لو کان بلحاظ حال التلبس - كما عرفت - فیکون معنی الآیه، و الله العالم: من کان ظلما و لو آنا فی زمان سابق لا ینال عهدی أبدا، و من الواضح أن إرادة هذا المعنی لا تستلزم الاستعمال، لا بلحاظ حال التلبس [۱].

ظاهر استدلال امام (علیه السلام) نیست زیرا بیان امام (علیه السلام) ظهور در این دارد که به ظاهر آیه استدلال نموده‌اند.

[۱]- جواب: سابقا هم بیان کردیم که استعمال مشتق در ما انقضی عنه المبدأ به دو نحو است: به لحاظ حال تلبس، حقیقت و به لحاظ جری الآن به ملا-حظه تلبس سابق، مجاز است و استعمال «ظالم» در آیه شریفه از قبیل اول است- حال تلبس- و استعمال مذکور مجازی نیست و معنای ظاهر آیه- و الله العالم- این است که: کسی که بوده باشد- و لو در زمان سابق- ظالم، هرگز عهد ما به او نمی‌رسد و استعمال مذکور، مجازی نیست تا خلاف ظاهر آیه یا خلاف ظاهر استدلال باشد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۲۷

و منه قد انقذح ما فی الاستدلال علی التفصیل بین المحکوم علیه و المحکوم به باختیار عدم الاشتراط فی الأول، بأیه حد السارق و السارقه، و الزانی و الزانیه، و ذلك حيث ظهر أنه لا- ینافی إرادة خصوص حال التلبس دلالتها علی ثبوت القطع و الجلد مطلقا، و لو بعد انقضاء المبدأ، مضافا إلى وضوح بطلان تعدد الوضع، حسب وقوعه محکوما علیه أو به، كما لا یخفی.

و من مطاوی ما ذکرنا- هاهنا و فی المقدمات- ظهر حال سائر الأقوال، و ما ذکر لها من الاستدلال، و لا یسع المجال لتفصیلها، و من أراد الأطلاع علیها فعليه بالمطولات [۱].

[۱]- از بیانات ما- ردّ وجه ثالث- ضعف یکی دیگر از تفصیلات و اقوال در باب مشتق، واضح شد.

توضیح ذلك: بعضی گفته‌اند: اگر مشتق، مبتداء و محکوم علیه واقع شود در این صورت در اعم از متلبس و منقضی، حقیقت است مانند «الضارب زید» اما اگر مشتق، خبر و محکوم به قرار گیرد مانند «زید ضارب» در خصوص متلبس به مبدأ، حقیقت و نسبت به منقضی، مجاز است.

مفصلین به دو آیه، تمسک نموده‌اند:

الف: «السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...» [۲۹۵].

ب: «الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ وَ لَا تَأْخُذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ يُشْهِدُ عَذَابُهُمَا طَائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ» [۲۹۶].

در آیات مذکور، سارق، سارقه، زانی و زانیه، محکوم علیه واقع شده‌اند و مسلما آنها در حین «جلد» و قطع ید، متلبس به سرقت و زنا نیستند و اگر آنها بعد از انقضای

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۲۸

بقی أمور: الأول: إن مفهوم المشتق - علی ما حققه المحقق الشریف فی بعض حواشیه - بسیط منتزع عن الذات - باعتبار تلبسها [۲۹۷] بالمبدا و اتصافها به - غیر مرکب

مبدأ، حقیقتا سارق و زانی نباشند، نمی‌توان حکم الهی را جاری نمود بلکه باید در هنگام اجرای حکم، حقیقتا متلبس به مبدأ باشند و اطلاق سارق و زانی بر آنها به نحو حقیقت باشد تا حکم الهی نسبت به آنها جاری شود. تفصیل مزبور، مردود است زیرا:

اولاً: اوصاف مذکور در «من انقضی» به ملاحظه حال تلبس، استعمال شده‌اند یعنی «من كان سارقاً و زانیا و لو فی زمان یجب قطع ایدیهما و جلدھما» و به‌علاوه اخذ اوصاف مذکور در موضوعات از قبیل قسم ثانی است که حدوث وصف در ذات و لو آنا ما برای ثبوت حکم، کفایت می‌کند.

ثانیاً [۲۹۸]: لازمه تفصیل مذکور، این است که در هیئت مشتق، تعدد وضع باشد یعنی مشتقی که محکوم علیه واقع می‌شود برای اعم وضع شده و مشتقی که محکوم به قرار گیرد برای خصوص متلبس، وضع شده درحالی که یقین داریم در مشتق، تعدد وضع وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۲۹

و قد أفاد فی وجه ذلك: أن مفهوم الشیء لا یعتبر فی مفهوم الناطق مثلاً، و إلا لكان العرض العامّ داخلًا فی الفصل، و لو اعتبر فیہ ما صدق علیه الشیء، انقلبت مادّة الإمكان الخاصّ ضرورة، فإنّ الشیء الذی له الصّحک هو الإنسان، و ثبوت الشیء لنفسه ضروری. هذا ملخص ما أفاده الشریف، علی ما لخصه بعض الأعظم [۱].

[بیان چند امر:]

امر اول آیا مفهوم مشتق، بسیط است یا مرکب نقد و بررسی کلام محقق شریف [۲۹۹] «ره»

اشاره

[۱]- مصنف «ره» بحث دقیق و مفصّلی را شروع نموده‌اند که آیا مفهوم مشتق، بسیط است یا مرکب و منشأ بحث و نزاع مذکور، این است که:

مشهور - در علم منطق - فکر را چنین تعریف کرده‌اند: «الفکر هو ترتیب امور معلومه لتحصیل امر مجهول» فکر، این است که انسان، چند امر معلوم را مرتب کند و از آن «امور» مجهولی را کشف نماید.

می‌دانید که اقل جمع منطقی دوتا است لذا باید حدّ اقل، دو «امر» و دو شیء را در کنار یکدیگر قرار دهیم تا از آن، امر مجهولی را کشف کنیم.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۳۰

اشکال: لازم نیست حدّ اقل دو امر را مرتب نمائیم تا به مجهولی پی ببریم بلکه گاهی از یک امر، مجهولی را کشف می‌کنیم و آن عبارت است از اینکه:

در منطق، ملاحظه کرده‌اید که می‌توان در تعریف یک شیء، فصل قریب را ذکر کرد و گفت «الانسان ناطق» در موردی که

«معرف» ما «ناطق» هست، تنها از طریق فصل قریب می‌توان با «انسان» آشنا شد و آن را شناخت در مثال مذکور، دو امر نداریم بلکه با یک امر - ناطق - انسان را معرفی کردیم پس چرا شما در تعریف فکر گفتید هو ترتیب «امور» معلومه لتحصیل امر مجهول. جواب: شارح مطالع از مشهور، دفاع کرده و فرموده‌اند اشکال مزبور وارد نیست. توضیح ذلک: کلمه «ناطق» مشتق و از نظر معنا مرکب است یعنی لفظ ناطق، صورتا و ظاهرا یک امر است ولی در واقع، دو شیء و دو امر است معنای ناطق «شیء له التلق و ذات له التلق» است پس ناطق از دو امر مرکب شده: الف: شیء و ذات ب: ناطقیّت.

پس در مثال مذکور و ماده نقض شما هم از امور و «امران» به مطلبی پی‌بردییم نه از «امر واحد». اشکال: محقق شریف، صاحب حاشیه بر شرح مطالع، بیان شارح مطالع را به این نحو، رد نموده‌اند: معنای ناطق و سایر مشتقات، بسیط است نه مرکب. معنای ناطق «شیء یا ذات له التلق» نمی‌باشد. توضیح ذلک: شما - شارح مطالع - فرمودید ناطق یعنی «شیء له التلق» آیا امری را که در مفهوم مشتق، اخذ نمودید، مفهوم شیء و عنوان شیء است یا مصداق شیء.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۳۱

البته واضح است که مصداق شیء به حسب موارد، متفاوت است مثلا اگر بخواهید «انسان» را به وسیله ناطق، تعریف کنید، در این صورت، مصداق شیء همان انسان است.

خلاصه: آیا مفهوم «شیء» را در معنای مشتق، اخذ می‌کنید یا مصداق آن را؟

هیچ کدامش درست نیست که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

الف: اگر مفهوم «شیء» - مفهوم ذات - در معنای ناطق، مأخوذ باشد، لازمه‌اش این است که عرض عام، داخل در فصل شود زیرا: در علم منطق «ناطق» را فصل و ذاتی انسان می‌دانند شما که می‌گوئید در معنای ناطق مفهوم «شیء» اخذ شده «شیئیّت» مفهومی است که جزء ماهیت اشیاء نیست بلکه جزء اعراض، آن هم عرض عام است نه عرض خاص و هر موجود و ماهیتی دارای عنوان «شیء» هست «الانسان شیء» «البقر شیء» «الجماد شیء» پس «شیء» عرض عام است که بر تمام اشیاء و ماهیات، صادق است بدون اینکه جزء ماهیت، دو ماهیتی قرار گرفته باشد. حال اگر عنوان «شیء» در معنای ناطق، مأخوذ باشد - شما می‌دانید که در منطق، ناطق را فصل انسان معرفی کرده‌اند و معنای اینکه ناطق، فصل انسان است، چنین است که تنها جزء ماهیت انسان و ممیز انسان از سایر ماهیات می‌باشد - اختصاص به انسان ندارد و در تمام اشیاء به نحو مساوی، قابل حمل و قابل عروض است پس:

اگر مفهوم «شیء» را در معنای ناطق، مأخوذ می‌دانید، تالی فاسدش این است که عرض عام، داخل در فصل می‌شود، چیزی که خارج از ذات است داخل ذات می‌شود و امری که خارج از ماهیت است داخل در ماهیت می‌شود و نمی‌توان به آن ملترم شد. ب: اگر در معنای مشتق، مفهوم «شیء» را اخذ نکنید بلکه مصداق شیء را بیاورید، تالی فاسدش این است که قضیه ممکنه خاصه به ضروریّه، انقلاب، پیدا می‌کند.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۳۲

بیان ذلک: در قضیه «الانسان ضاحک» - کلمه ضاحک، مشتق است - اگر مصداق شیء در معنای آن مأخوذ باشد، مفهوم قضیه مذکور چیست؟

تحلیل و معنای قضیه مذکور چنین است: «الانسان انسان له الضحک» زیرا در مثال مذکور، مصداق شیء، خود انسان است و طبق فرض دوم - ب - شما در معنای مشتق، مفهوم شیء را اخذ نمودید بلکه مصداق شیء را در آن اخذ کردید و در منطق، قضایای مختلفی داریم از جمله، قضیه ممکنه، ضروریّه، وقتیّه و مطلقه و ...

سؤال: قضیه «الانسان ضاحک» چه ماده و جهتی دارد آیا مقصود، این است که «الانسان ضاحک بالضرورة»؟

خیر! منطقیین می‌گویند «الانسان ضاحک بالامکان». و می‌دانید که امکان بر دو قسم است الف: امکان خاص ب امکان عام، قضیه‌ای که نه طرف وجود و نه جانب عدمش، هیچ کدام ضرورت نداشته باشد، ممکنه خاصه نام دارد- مقصود از امکان خاص، این است که نه ثبوت ضحک برای انسان، ضرورت دارد نه سلب آن- حال، طبق بیان شما اگر مصداق شیء در معنای مشتق، مأخوذ باشد، معنای قضیه «الانسان ضاحک» این است که «الانسان، انسان له الضحک» در این صورت قضیه شما «ممکنه» نیست بلکه ضروریه است چون ثبوت انسانییت برای انسان، ضروری است- و مقصود شما در این هنگام همان موضوع شما است «الانسان ضاحک» یعنی «الانسان، انسان له الضحک»-

خلاصه: اگر در معنای مشتق- ضاحک- مصداق شیء را اخذ کنید تالی فاسدش این است که قضیه ممکنه خاصه به ضروریه، انقلاب پیدا می‌کند، قضیه‌ای که ماده‌اش امکان بود- امکان، نقطه مقابل ضرورت است- آن هم امکان خاص که نه جانب وجودش ضرورت دارد نه جانب عدم، به یک قضیه ضروریه- از جانب وجود- منقلب

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۳۳

و قد آورد علیه فی الفصول، بآنکه یمکن أن یختار الشقّ الأوّل، و یدفع الإشکال بأنّ کون النّاطق- مثلاً- فصلاً، مبنی علی عرف المنطقیین، حیث اعتبروه مجرداً عن مفهوم الذات، و ذلك لا یوجب وضعه لغه کذلك [۱].

می‌شود و این همه بین آن دو، اختلاف پیدا می‌شود لذا محقق شریف فرموده‌اند:

معنای مشتق، بسیط است نه مرکب، نه مفهوم شیء و نه مصداق شیء هیچ کدام در معنای مشتق، اخذ نشده.

معنای ضاحک و ضارب مانند همان معنای فارسی آن دو هست. ضارب، یعنی زننده، که یک عنوان بسیط است البته برای تحقّق عنوان «ضاریت» باید زید، ضرب، و مضروبی باشد تا عنوان مذکور تحقّق پیدا کند اما بعد از اینکه مقدّماتش فراهم شد، یک عنوان «بسیط» انتزاعی به نام ضارب یا ضاحک داریم.

پاسخ صاحب فصول به محقق شریف

[۱]- صاحب فصول «ره» فرموده‌اند از هر دو شقّ کلام محقق شریف می‌توان جواب داد که:

الف: مانعی ندارد که مفهوم «شیء» در معنای ناطق، اخذ شود و اشکال دخول عرض عام در فصل را هم جواب می‌دهیم که: معنای ناطق به حسب لغت و منطوق، متفاوت است. معنای ناطق از نظر لغت «شیء له النطق» است و شیئیّت در مفهوم آن، اخذ شده پس معنایش مرکب است اما منطقیین که ناطق را فصل انسان، قرار داده‌اند، شیئیّت آن را حذف کرده یعنی با القاء مفهوم «شیء» آن را فصل انسان قرار داده‌اند بنابراین معنای ناطق از نظر لغت با معنای منطقی آن تفاوت دارد و ما- اصولیین- در نزاع مشتق با معنای منطقی آن کاری نداریم بلکه در صدد تعیین موضوع له مشتق هستیم پس:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۳۴

و فیه: إنّه من المقطوع أنّ مثل النّاطق قد اعتبر فصلاً بلا تصرّف فی معناه أصلاً، بل بماله من المعنی، كما لا یخفی.

و التّحقیق أن یقال إنّ مثل النّاطق لیس بفصل حقیقی، بل لایزم ما هو الفصل و أظهر خواصّه، و إنّما یکون فصلاً مشهوریاً منطقیاً یوضع مکانه إذا لم یعلم نفسه، بل لا یکاد یعلم، كما حقّق فی محلّه [۱].

معنای ناطق از نظر لغت، مرکب است اما در منطوق، عنوان «شیء» را از آن حذف نموده‌اند و اشکال دخول عرض عام در فصل هم

مندفع می‌باشد.

نقد و بررسی کلام صاحب فصول

[۱]- اشکال یا جواب صاحب فصول انصافا نادرست است زیرا:

نمی‌توان پذیرفت که منطقیین در معنای ناطق، تصرّف کرده و قسمتی از معنای لغوی را حذف سپس آن را به عنوان فصل انسان به من و شما معرّفی کرده‌اند و بیان مذکور، خلاف ظاهر است بلکه ظاهر، این است که: «ناطق» با همان معنای لغوی در علم منطق به عنوان فصل انسان، معرّفی شده لذا جواب صاحب فصول، قابل قبول نیست ولی ما می‌توانیم جوابی به محقق شریف بدهیم که:

شما فرمودید اگر مفهوم شیء در معنای ناطق، مأخوذ باشد، عرض عام، داخل فصل می‌شود، ما می‌گوئیم کلام مذکور بر این اساس است که «ناطق» فصل انسان باشد ولی قبول نداریم که آن، فصل انسان است به عبارت دیگر، اشکال شما- صاحب فصول- در صورتی وارد است که «ناطق» فصل انسان باشد ولی ما نمی‌پذیریم که «ناطق» فصل انسان باشد. مصنف، دلیل خود را بیان نکرده‌اند ولی بعضی از محشین چنین گفته‌اند:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۳۵

آیا مقصود از «نطق»، نطق ظاهری است یا منظور، ادراک باطنی می‌باشد؟ هریک از آن دو باشد، جزء ذاتیات انسان نیست زیرا: نطق ظاهری به اصطلاح منطقیین از مقوله کیف است آن هم کیفی که قابل شنیدن می‌باشد و کیف از اعراض و از مقولات عرضیه است نه از ذاتیات.

و اگر مقصود از نطق، درک کلیّات و به اصطلاح «علم» باشد- ناطق یعنی عالم و کسی که می‌تواند کلیّات را درک کند- در ماهیت علم بحث کرده‌اند بعضی گفته‌اند:

الف: علم از مقوله کیف است- یک نوع خصوصیتی است که برای ذهن انسان، پیش می‌آید- ب: ماهیت علم از مقوله اضافه است- به ملاحظه ارتباطی که بین علم و معلوم مطرح است- ج: ماهیت علم از مقوله انفعال است- آن حالت تأثیری است که برای ذهن و نفس انسان، رخ می‌دهد-

ماهیت علم، چه از مقوله کیف، چه اضافه و چه از مقوله انفعال باشد، تماش از مقولات عرضیه است و جزء ذاتیات انسان نمی‌تواند واقع شود بنابراین، کلمه ناطق را به هر نحو، معنا کنید فصل انسان نیست.

سؤال: چرا در منطق «ناطق» را به عنوان فصل انسان معرّفی کرده‌اند؟

جواب: فصل حقیقی اشیاء را غیر از خداوند علام الغیوب که خالق اشیاء است، کسی نمی‌داند و هیچ کس نمی‌تواند فصول اشیاء را درک کند زیرا فصول اشیاء عبارت است از «ما به الاشیاء اشیاء» آن صورتی است که به آن صورت، شیء، شیئیّت پیدا می‌کند و درک واقعی آن منحصر به خداوند متعال است لذا چون ملاحظه کرده‌اند که نمی‌توان فصل حقیقی را درک کرد، چیزی را که اشاره به فصل حقیقی می‌کند و از اظهر خواصّ فصل حقیقی است، جانشین فصل قرار داده‌اند بنابراین «ناطق» یک فصل منطقی معروف است نه فصل حقیقی فلسفی زیرا فصل حقیقی برای ما قابل درک نیست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۳۶

و لذا ربما يجعل لا زمان مكانه إذا كانا متساوي النسبة إليه، كالحساس والمتحرك بالإرادة في الحيوان، و عليه فلا بأس بأخذ مفهوم الشيء في مثل الناطق [۳۰۰]، فإنه وإن كان عرضاً عاماً، لا فصلاً مقوماً للإنسان، إلا أنه بعد تقييده بالنطق و اتصافه به كان من أظهر خواصّه [۱].

[۱]- مصنف «ره» شاهی اقامه نموده که ناطق و امثال آن، فصل حقیقی نیست:

گاهی در تعریف بعضی از ماهیات، دو فصل را ذکر می‌کنند مانند «الحيوان حساس متحرك بالارادة».

آیا قابل قبول است که یک ماهیت، دو فصل داشته باشد؟

یک ماهیت نمی‌تواند دو فصل قریب داشته باشد از اینکه آن دو را در تعریف حیوان، ذکر کرده‌اند کشف می‌کنیم که هیچ کدام فصل نیستند بلکه آنها لازم ماهیت حیوان هستند منتها از نظر قرب و بعد در یک ردیف واقع شده‌اند و تقدّم و تأخیری بین آنها نبوده لذا هر دو را در ماهیت حیوان، ذکر کرده‌اند.

قوله: «و عليه فلا بأس باخذ مفهوم الشئ في مثل الناطق...».

بنابراین که ناطق و امثال آن، فصل نباشند- که نیستند- مانعی ندارد که در معنای ناطق، مفهوم شیء اخذ شود و مفهوم شیء اگر چه برای انسان و تمام اشیاء، عرض عام، محسوب می‌شود اما همان مفهوم شیء بعد از اینکه مقید و متصف به نطق شد، یک عرض خاص به حساب می‌آید و عرض خاص، لزومی ندارد که بسیط باشد به عبارت دیگر، همان عرض عام را وقتی مقید نمودیم، عنوان عرض خاص پیدا می‌کند.

«شیء» عرض عام است و «له النطق» که به آن اضافه شد عرض خاص می‌شود- برای انسان-

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۳۷

و بالجملة لا يلزم من أخذ مفهوم الشئ في معنى المشتق، إلا دخول العرض في الخاصة التي هي من العرضي، لا في الفصل الحقيقي الذي هو من الذاتي، فتدبر جيداً [۱].

[۱]- اگر مفهوم «شیء» را در معنای مشتق، اخذ کنیم هیچ‌گونه تالی فاسدی ندارد مگر اینکه شما بگوئید: عرض عام، داخل عرض

خاص می‌شود، عرض خاص با عرض عام در یک ردیف هستند- اینکه عرض عام، داخل عرض خاص می‌شود، مقصود، این نیست

که عرض خاص، مشتمل بر عرض عام است بلکه عرض عام با یک قید «یصير عرضاً خاصاً» و مانعی برای آن متصور نیست-

چطور شما در تعریف انسان می‌گوئید «حیوان ناطق» حیوان که اعم است اما وقتی «ناطق» ضمیمه آن شد، اختصاص به ذات انسان

پیدا می‌کند در محل بحث هم ناطق یعنی «شیء له النطق» شیء، عرض عام است و «له النطق» صفت آن و مجموعش عرض خاص

انسان هست بنابراین عرض عام داخل در فصل نمی‌شود- که فصل، ذاتی انسان است و عرض عام، خارج از ذات و خارج از ذات،

داخل در ذات بشود و ...-

نتیجه شقّ اول [۳۰۱] به محقق شریف چنین جواب می‌دهیم که: فرمودید عرض عام در فصل، داخل می‌شود می‌گوئیم «ناطق» فصل

حقیقی نیست تا اینکه عرض عام، داخل فصل شود بلکه ناطق، عرض خاص است و مانعی ندارد که عرض عام، داخل عرض خاص

شود بنابراین: «شیء» عرض عام است و «له النطق» که به آن اضافه شود، مجموعش عرض خاص و از لوازم خاصه انسان است و

مستلزم هیچ‌گونه تالی فاسدی نیست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۳۸

ثم قال: إنه يمكن أن يختار الوجه الثاني أيضا، و يجاب بأنه المحمول ليس مصداق الشئ و الذات مطلقاً، بل مقيداً بالوصف، و ليس

ثبوته للموضوع حينئذ بالضرورة، لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضرورياً. انتهى [۱].

[۱]- صاحب فصول فرموده‌اند [۳۰۲]: ممکن است که مصداق «شیء» را در معنای مشتق، اخذ نمائیم و هیچ‌گونه تالی فاسد و انقلابی صورت نگیرد که برای بیان آن، دو مقدمه، ذکر می‌کنیم:

۱- محقق شریف فرمودند اگر مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ نمائیم، معنای قضیه الانسان ضاحک و [الانسان کاتب چنین می‌شود «الانسان انسان له الضحک» و در نتیجه، قضیه ممکنه خاصه به ضروریه، منقلب می‌شود، صاحب فصول فرموده‌اند: در قضیه مذکور و امثال آن، محمول قضیه، فقط «انسان» و مصداق شیء مطلق نیست [۳۰۳] بلکه مصداق شیء محمول است که مقید به قید و موصوف به وصف است یعنی انسان مقید به ضحک و انسان مقید به کتابت محمول است بنابراین، محمول قضیه، مصداق شیء به‌طور کلی و به‌نحو اطلاق نیست بلکه محمول ما مصداق شیء مقید به

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۳۹

قید و موصوف به وصف است.

۲- باید آن قید و وصف را ملاحظه کنیم اگر قید از قبیل ناطقیت باشد، در این صورت، ثبوت ناطقیت برای انسان، ضرورت دارد اما اگر وصف و قید از قبیل ضحک و کتابت باشد، در این صورت، آنها برای انسان، ضرورت ندارند [۳۰۴] یعنی انسان می‌تواند ضاحک و کاتب باشد ولی کتابت و ضحک برای انسان ضرورتی هم ندارد. به‌خلاف انسانیت که برای انسان ضرورت دارد. با حفظ دو مقدمه مذکور از شما- محقق شریف، سؤال می‌کنیم:

شما فرمودید ماده و جهت قضیه «الانسان ضاحک» امکان خاص است، حال اگر ما مصداق شیء را در معنای ضاحک اخذ کنیم و قضیه به این صورت درآید «الانسان انسان له الضحک» آیا جهت قضیه مذکور از امکان خاص به ضرورت منقلب می‌شود؟ شما می‌بینید که هیچ‌گونه انقلابی صورت نگرفته معنای «الانسان ضاحک» عبارت است از «الانسان انسان له الضحک» اما واضح است که نفس انسانیت، برای انسان، ضرورت دارد نه انسان مقید و موصوف به ضحک و کتابت. به عبارت دیگر قبلا- جهت و ماده قضیه، امکان خاص بود اکنون هم که مصداق شیء و ذات در معنای مشتق، اخذ شده باز هم ماده‌اش امکان خاص است بدون تحقق انقلاب.

خلاصه بیان صاحب فصول: امکان دارد که ما وجه دوم- اخذ مصداق شیء در معنای مشتق- را اختیار کنیم و هیچ انقلابی صورت نگیرد به‌نحوی که بیان کردیم تا اینجا فرمایش صاحب فصول را بیان کردیم. اکنون باید ببینیم نظر مصنف «ره» در این باره چیست. ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۴۰

و يمكن أن يقال: إنَّ عدم كون ثبوت القيد ضروريًا لا يضر بدعوى الانقلاب، فإنَّ المحمول إن كان ذات المقيد و كان القيد خارجا، و إن كان التقيد داخلا بما هو معنى حرفي، فالقضية لا محالة تكون ضرورية، ضرورة [۳۰۵] ضرورية ثبوت الإنسان الذي يكون مقيدا بالنطق [۳۰۶] للإنسان [۱].

اشکال مصنف بر کلام صاحب فصول

[۱]- مصنف، یک مطلب کلی که به سایر موارد هم مرتبط می‌شود، بیان نموده‌اند که:

در مواردی که محمول، مقید [۳۰۷] است- موصوف و صفتی را بر موضوعی حمل می‌کنیم- آن را به دو نحو می‌توان بر موضوع، حمل نمود و دو نوع قضیه حملیه می‌توان تشکیل داد.

الف: گاهی محمول مقید به حسب واقع، خود ذات مقید است- ذات مقید، محمول است- و قید در جنبه محمولی دخالتی ندارد و

خارج از دایره محمول است بلکه تقیید محمول به قید که یک معنای اضافی و تبعی است، داخل دایره محمول است مانند شرائط در باب نماز مثلاً اگر شما بخواهید ماهیت نماز را معرفی کنید اجزاء و شرائط، خارج از دایره نماز است لکن تقیید به شرائط و موصوف بودن به شرائط، ارتباط و اضافه به نماز دارد، در این صورت در باطن فقط یک محمول داریم و آن، ذات مقید است و ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۴۱

و ان كان المقيد بما هو مقيد على أن يكون القيد داخلا، ففضيئه (الإنسان ناطق) تنحل في الحقيقة الى قضيتين إحداهما قضيه (الإنسان إنسان) و هي ضروريه، و الأخرى قضيه (الإنسان له النطق) و هي ممكنه [۱].

این چنین نیست که قید هم در ردیف مقید، عنوان محمولی داشته باشد بلکه آن، خارج از دایره محمول است.

در فرض مذکور، قضیه حملیه «الإنسان ضاحك ۳۰۸» به این صورت درمی آید:

«الإنسان إنسان له الضحك» لکن قید و وصف مذکور- له الضحك- خارج از دایره محمول است، محمول، عبارت است از «انسان» البتّه تقیید انسان به ضحك، یک امر تبعی و آلی و داخل در دایره محمول است اما قید- له الضحك یا له الكتابه- خارج از محمول است.

نتیجه: اگر محمول قضیه را به نحو مذکور، تصوّر کنیم، حق با محقق شریف است زیرا قضیه ممکنه خاصه به ضروریه، انقلاب پیدا می کند چون ماده قضیه، قبل از تجزیه و تحلیل مزبور از نظر منطق «امکان» بود اما وقتی مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ کردیم و گفتیم معنای قضیه «الإنسان ضاحك انسان له الضحك است» و محمول را «انسان» قرار دادیم و قید «له الضحك» را خارج از دایره محمول به حساب آوردیم قضیه مزبور به «الإنسان انسان» منقلب می شود که قضیه اخیر، ضروریه است و قضیه ضروریه‌ای واضح تر از «الإنسان انسان» نداریم زیرا در قضیه مزبور، موضوع، عین محمول هست و شیء بر خودش حمل شده که در فرض مذکور، حق با محقق شریف است اما بیان مزبور، صرف فرض است و با واقعیت تطبیق نمی کند بلکه چیزی که با واقعیت تطبیق می کند این است که اکنون به توضیح آن می پردازیم.

[۱]- ب: اگر محمول مقید چنین باشد که: هم ذات محمول و هم قید بر موضوع،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۴۲

و ذلك لأن الأوصاف قبل العلم بها أخبار كما أن الأخبار بعد العلم بها تكون أوصافاً، فعقد الحمل ينحل إلى القضيه، كما أن عقد الوضع ينحل إلى قضيه مطلقه عامه عند الشيخ، و قضيه ممكنه عند الفارابی، فتأمل [۱]. [۳۰۹]

ایضاح الکفایه؛ متن ج ۱؛ ص ۳۴۲

حمل شده باشد- مانند جمله «زید شاعر کاتب» که موضوع قضیه، دارای دو محمول است در محلّ بحث هم معنای ضاحك و امثال آن، مرکب است یعنی «انسان له الضحك» لذا محمول قضیه، دارای دو جهت و دو حیثیت است. ۱- اصل انسانیّت ۲- «له الضحك» به عبارت روشن تر:

ما دو قضیه حملیه داریم الف: الإنسان انسان ب: الإنسان له الضحك البتّه واضح است که ماده و جهت دو قضیه با یکدیگر متفاوت است ماده قضیه اول، ضرورت و ماده قضیه دوم، امکان خاص می باشد پس قضیه «الإنسان ضاحك» به اعتبار وجود دو محمول، دارای دو جهت و دو ماده مختلف گشت.

اکنون ببینیم کلام محقق شریف، صحیح است یا نه

بیان ایشان با کمی تغییر، صحیح و خالی از اشکال است به این نحو که:

محقق شریف، مناسب بود که چنین بفرماید: از نظر منطق، قضیه «الانسان ضاحک» ماده‌اش امکان هست اما اگر مصداق شیء و ذات در معنای مشتق، اخذ شده باشد، لازمه‌اش این است که قضیه مذکور که دارای یک ماده- امکان- بود و هیچ شائبه ضرورت نداشت، به دو قضیه منقلب شود که ماده یکی از آنها ضرورت و ماده دیگری امکان هست- و به ضروریه محضه، منقلب نمی‌شود- و این خود یک تالی فاسد است یعنی قضیه‌ای که ممکنه محضه بود وجهی و لزومی نداشت که منقلب به ضروریه و ممکنه شود. نتیجه: مصنف با مختصر تغییری کلام محقق شریف را تأیید نمودند.

[۱]- سؤال: چرا در صورتی که محمول، مقید است و در ظاهر، یک قضیه داریم،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۴۳

شما آن را به دو قضیه، منحل می‌کنید- علت انحلال چیست-

جواب: به خاطر دو نکته:

۱- اگر اوصاف از نظر مخاطب و مستمع مجهول باشند، جنبه خبری و صورت قضیه پیدا می‌کند اگر شما به دوستان گفتید «جاءنی زید العالم» و او نمی‌داندست که زید، دارای مقام علمی هست، در این صورت، شما به حسب ظاهر کلمه «العالم» را به عنوان وصف ذکر کرده‌اید اما کان دو خبر و دو مطلب را برای دوست خود بیان کرده‌اید یکی مجیء زید و دیگری عالمیت زید پس «زید العالم» با اینکه از نظر ادبی صفت و موصوف است اما در واقع، یک قضیه است و در حقیقت به دوست خود چنین گفته‌اید «جاءنی زید و هو عالم» کما اینکه اگر خبری برای مخاطب، مفید فایده نبود- به علت اینکه مخاطب، نسبت به آن خبر مطلع بود- و شما آن را به صورت یک قضیه، بیان کردید در این صورت با اینکه ظاهراً قضیه است اما باطنا وصف است یعنی در عین حال که قضیه شما موضوع و محمول دارد ولی در حقیقت، صفت و موصوف است مثلاً- دوستان می‌دانست که زید، عالم است، شما هم به صورت جمله خبریه گفتید «زید عالم» قضیه مذکور در واقع به صورت صفت و موصوف- زید العالم- هست زیرا خبر را چنین تعریف کرده‌اند «ما افاد المستمع فائدة تامّة» حال اگر مستمع، آگاه به عالمیت زید است در این صورت، قضیه مذکور حقیقتاً نسبت به او عنوان خبر پیدا نمی‌کند.

۲- نکته دیگر: در منطق، راجع به عقد الوضع- موضوع- قضایا، اختلافی بین شیخ الزئیس [۳۱۰] و فارابی [۳۱۱] هست که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۴۴

شما خبری را به صورت «الانسان ضاحک» بیان کردید موضوع قضیه مزبور با اینکه جامد هست و عنوان اشتقاقی ندارد اما در واقع یک قضیه است معنای «الانسان»، «الموجود الذی ثبت له الانسانیة» هست یعنی مبدل به یک قضیه می‌شود.

در اینکه عقد الوضع، خود یک قضیه است اختلافی بین آن دو بزرگوار وجود ندارد بلکه اختلافشان در این جهت است که:

ماده قضیه مذکور چیست؟

شیخ الزئیس فرموده‌اند جهت و ماده قضیه مذکور، مطلقه عامه است پس معنای «الانسان» به نظر شیخ «الموجود الذی ثبت له الانسانیة بالفعل» می‌باشد اما فارابی فرموده، ماده قضیه مزبور، امکان است.

نتیجه: موضوع قضیه و عقد الوضع با اینکه یک کلمه و نوعاً هم جامد هست، منحل به یک قضیه می‌شود منتها در جهت و ماده‌اش بین آن دو اختلاف هست.

آیا مانعی دارد که ما در محمول و عقد الحمل هم کلام مذکور را جاری بدانیم و بگوئیم قضیه «الانسان انسان له الضحک» در واقع دو قضیه است محمول یک قضیه، «انسان» و محمول قضیه دیگر «له الضحک» و صورت هریک از آن دو قضیه چنین است: الف: الانسان انسان ب: الانسان له الضحک منتها ماده یکی ضرورت و ماده دیگری امکان هست.

پس در جواب صاحب فصول چنین می‌گوئیم:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۴۵

لکنه (قدس سره) تنظر فيما أفاده بقوله: «و فيه نظر لأنّ الدّات الماخوذة مقیّده بالوصف قوّه أو فعلا، إن كانت مقیّده به واقعا صدق الإيجاب بالضروره و إلا صدق السلب بالضروره، مثلا: لا یصدق زید كاتب بالضروره لكن یصدق زید [الكاتب بالقوّه أو بالفعل كاتب بالضروره] انتهى.

و لا یذهب علیک أنّ صدق الإيجاب بالضروره، بشرط كونه مقیدا به واقعا لا یصحّ دعوی الانقلاب إلى الضروریه، ضروره صدق الإيجاب بالضروره بشرط المحمول فی كلّ قضیه و لو كانت ممكنه، كما لا یكاد یضرب بها صدق السلب

شما خیال نکنید که اگر ثبوت قید، ضروری نباشد، هیچ‌گونه انقلابی تحقق پیدا نمی‌کند، کتابت و ضحک- در قضایای انسان کتابت و الانسان ضاحک- هیچ ضرورتی برای انسان ندارد مع ذلك هریک از قضایای مربوطه به دو قضیه، منحل می‌شود و «انقلاب»، تحقق دارد منتها ماده یک قضیه، ضرورت و ماده دیگری امکان است و این خود، یک تالی فاسدی است که مشروحا بیان کردیم.

نتیجه: تاکنون کلام صاحب فصول را رد نموده و بیان محقق شریف را پذیرفته و تأیید نموده‌ایم.

قوله «فتأمل ۳۱۲».

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۴۶

كذلك، بشرط عدم كونه مقیدا به واقعا، لضروره السلب بهذا الشرط، و ذلك لوضوح أنّ المناط فی الجهات و موادّ القضايا، إنّما هو بملاحظه أنّ نسبة هذا المحمول إلى ذلك الموضوع موجّهة بأی جهه منها، و مع آیه منها فی نفسها صادقّه، لا بملاحظه ثبوتها له واقعا أو عدم ثبوتها له كذلك، و إلّا كانت الجهه منحصره بالضروره، ضروره صيروره الإيجاب أو السلب- بلحاظ الثبوت و عدمه- واقعا ضروریا، و یكون من باب الضروره بشرط المحمول.

و بالجملة: الدعوی هو انقلاب ماده الإمكان بالضروره، فيما لیست مادّته واقعا فی نفسه و بلا شرط غیر الامكان [۱].

صاحب فصول در کلام خود تنظر نموده‌اند

[۱]- برای توضیح عبارت مذکور، مقدمه خلاصه قسمتی از مباحث قبل را تکرار می‌کنیم:

محقق شریف فرمودند اگر مفهوم شیء در معنای مشتق مأخوذ باشد، عرض عام، داخل فصل می‌شود و اگر مصداق شیء در معنای مشتق اخذ شده باشد، قضیه ممکنه به ضروریه، انقلاب پیدا می‌کند پس معنای مشتق بسیط است نه مرکب.

صاحب فصول از دو شقّ کلام محقق شریف جواب دادند از جمله اینکه:

ایشان فرمودند [۳۱۳] می‌توان شقّ دوم- اخذ مصداق شیء و ذات در مفهوم مشتق- را انتخاب نمود که در عین حال مستلزم تالی فاسد- انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه- هم نباشد زیرا در قضیه «الانسان ضاحک» [۳۱۴] و «الانسان كاتب» و امثال آن، محمول قضیه،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۴۷

مصداق شیء- بدون قید- نیست بلکه محمول، مقید و در صورتی که محمول، مقید است اگر قضیه بخواهد ضروریه باشد باید آن قید هم ضروری باشد و چنانچه قید و وصفش ضروری نباشد- مانند ضحک و کتابت- در نتیجه، سبب نمی‌شود که محمول مقید،

ضروری باشد یعنی محمول مقید به قید غیر ضروری، همان امکانی را که داشت، بعد از اخذ مصداق شیء در مفهوم مشتق باز هم قضیه ممکنه است پس جهت و ماده قضیه «الانسان ضاحک» و «الانسان انسان له الضحک» ممکنه است نه ضروریه [۳۱۵].

صاحب فصول در کلام خود تنظر نموده و فرموده‌اند در جواب ما به محقق شریف «نظر» هست و فرمایش ایشان صحیح است. تذکر: بعد از ذکر خلاصه بعضی از مطالب قبل به توضیح متن می‌پردازیم که:

بحث فعلی ما این است که منظور و مقصود صاحب فصول از عبارتی که در «فیه نظر» - لاین الذات المأخوذة مقیّده بالوصف ... - آورده چیست.

مصنّف، کلام صاحب فصول را به نحوی معنا کرده که اشکال مهمی متوجه صاحب فصول شده ولی باید گفت که منظور صاحب فصول، مطلبی نیست که مرحوم آقای آخوند از کلام ایشان استفاده و برداشت کرده‌اند. مقصود واقعی صاحب فصول، چیز دیگری است که آن را توضیح خواهیم داد.

سؤال: منشأ اشتباه مذکور چه بوده؟

جواب: مثالی در کلام [۳۱۶] صاحب فصول هست که آن مثال در نسخه‌ها اشتباه ذکر شده، در آن مثال، مبتدائی بدون خبر، ذکر شده و در نتیجه، مرحوم آقای آخوند در

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۴۸

ذهنشان بوده که خبر آن مبتداء، فلان شیء است و عبارت صاحب فصول «علیه الرّحمه» را به طرز خاصی معنا کرده‌اند لکن مطلبی که از کلام صاحب فصول، حذف شده، این بوده که در عبارت فصول، کلمه‌ای مکرر، ذکر شده و نویسنده و ناسخ کتاب، توهم کرده که آن کلمه مکرر، زائد است لذا آن را حذف کرده در حالی که آن لفظ، مکرر نبوده و اساس بحث بر آن استوار است. برداشت مصنّف از کلام صاحب فصول: صاحب فصول فرمودند قضایائی از قبیل «الانسان ضاحک و الانسان کاتب» به قضیه ضروریه، منقلب نمی‌شوند زیرا در قضیه «الانسان انسان له الکتابه» [۳۱۷] قید محمول مقیّد، غیر ضروری است و مجموع محمول مقیّد، غیر ضروری می‌شود سپس فرموده‌اند «فیه نظر». وجه نظر را باید توضیح داد که: سه حالت برای موضوع قضیه - یعنی الانسان - متصور است.

الف: انسان مقیّد به وصف کتابت، موضوع است مثل اینکه بگوئیم «الانسان الکاتب انسان له الکتابه» که قید «الکاتب» در موضوع قضیه، ذکر شده، واضح است که از نظر علم منطق، ماده و جهت قضیه مذکور، ضرورت است زیرا «الانسان الکاتب» نمی‌شود «انسان له الکتابه» نباشد و «الانسان العالم» نمی‌شود «انسان له العلم» نباشد پس اگر شما موضوع قضیه را مقیّد به وصف کتابت نمودید، قضیه مذکور، ضروریه می‌شود - ایجابش ضرورت دارد -

ب: موضوع قضیه، انسان مقید به غیر کتابت است: اگر عدم کتابت را قید در موضوع قرار دهید و بگوئید «الانسان الغیر الکاتب»، و محمولش «انسان له الکتابه» باشد، در این صورت باید قضیه شما سالبه باشد - سالبه ضروریه - مانند «الانسان الغیر

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۴۹

الکاتب لیس بانسان له الکتابه بالضروره» یعنی انسان مقید به عدم کتابت نمی‌تواند «انسان له الکتابه» باشد.

خلاصه: اگر موضوع قضیه، مقید به وجود وصف و قید باشد، جانب ایجابش ضرورت دارد و چنانچه موضوع، مقید به عدم وصف شد، جانب سلبش ضرورت دارد.

ج: موضوع قضیه، انسان مطلق است یعنی موضوع به نحو اطلاق ملاحظه شده، نه مقید به وصف است نه مقید به عدم وصف.

تذکر: در کلام صاحب فصول، اشاره‌ای به فرض اخیر نشده.

مرحوم آقای آخوند، عبارت صاحب فصول را به کیفیت مذکور معنا کرده و لذا اشکال مهمی به صاحب فصول نموده‌اند که: کلام شما هیچ‌گونه ارتباطی با بیان محقق شریف ندارد زیرا نظر محقق شریف این است که قضیه‌ای که ماده‌اش ذاتا امکان بود- در صورت اخذ مصداق شیء و ذات در مفهوم مشتق- به ضروریه منقلب می‌شود.

محقق شریف فرموده‌اند قضیه ممکنه «الانسان کاتب» اگر معنایش «الانسان انسان له الکتابه» [۳۱۸] باشد، انقلاب به ضروریه پیدا می‌کند اما شما- صاحب فصول- در بیان انقلاب ممکنه به ضروریه در موضوع قضیه، تصرّف نموده و گفتید «الانسان الکاتب انسان له الکتابه» یا «الانسان الغیر الکاتب لیس بانسان له الکتابه» بحث ما، در موردی نبود که کسی در موضوع قضیه، تصرّف و دخالت نماید بلکه بحث در موردی است که

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۵۰

موضوع به نحو اطلاق باشد.

به عبارت دیگر در علم منطق قضایائی داریم که مواد و جهات مختلفی دارند از جمله ضروریه، ممکنه، وقتی و امثال آنها در تمام تقسیمات مذکور، نفس موضوع را در نظر گرفته نه موضوع با وصف محمول را زیرا اگر موضوع با تقيّد به محمول، عنوان موضوعیت پیدا کند، جهت تمام قضایا «ضرورت» می‌شود و دیگر قضیه ممکنه نداریم مثلا اگر مقصود از قضیه «زید عالم»، «زید العالم» باشد، آن قضیه، ضروریه است و نامش ضروریه به شرط محمول است و همچنین در «الانسان الضاحک ضاحک» که ... و اگر موضوع قضیه، مقید به عدم محمول شود، ضرورت سلب، پیدا می‌کند مانند «الانسان الغیر الکاتب لیس بکاتب بالضروره». خلاصه: اگر موضوع قضیه به محمول، مقید شود، ضرورت ایجاب و اگر به عدم محمول مقید باشد، ضرورت سلب پیدا می‌کند. با بیان شما- صاحب فصول- نمی‌توان کلام محقق شریف را تصحیح نمود زیرا:

محقق شریف فرموده‌اند اگر مصداق شیء در معنای مشتق مأخوذ باشد، قضیه‌ای که جهتش امکان و موضوعش مطلق است- تقيّد به وجود یا عدم وصف ندارد- به قضیه ضروریه منقلب می‌شود اما شما در مقام توجیه کلام محقق شریف، موضوع قضیه را مقید نموده و فرمودید منظور از کلمه «انسان»، «الانسان الکاتب» است و صورت قضیه موجه به این شکل است «الانسان الکاتب انسان له الکتابه» و قضیه سالبه‌اش به این نحو است «الانسان الغیر الکاتب لیس بانسان له الکتابه»- و جهت هر دو قضیه، ضرورت است- بین کلام شما و بیان محقق شریف، اختلاف و فاصله کلی وجود دارد پس توجیه شما غیر صحیح است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۵۱

تذکر: تا اینجا برداشت و استفاده مصنف از کلام صاحب فصول را بیان کردیم.

برداشت مصنف از کلام صاحب فصول نادرست است

نکته: برداشت و تفسیر مصنف را از کلام صاحب فصول، بیان کردیم لکن صاحب فصول اصلا چنان مطلبی را نفرموده و تصرّفی در موضوع قضیه ننموده‌اند.

بیان ذلک: کلمه «ذات» که در عبارت صاحب فصول، اخذ شده، آن ذاتی نیست که در موضوع قضیه باشد بلکه مقصود از «ذات» همان مصداق ذات است که در جانب محمول- در مشتق- و ضاحک و کاتب، اخذ شده [۳۱۹] و ایشان تصرّفی در موضوع قضیه ننموده بلکه موضوع، همان «انسان» مطلق هست، صاحب فصول خواسته‌اند بفرمایند [۳۲۰]: در قضیه فرضا «الانسان کاتب» نزاع و بحث ما در «محمول» قضیه است که آیا در معنای مشتق و کاتب، مصداق ذات که انسان باشد، مأخوذ است یا نه و اصلا ایشان دخالتی در موضوع قضیه ننموده بلکه موضوع بر اطلاق خودش باقی است و در نتیجه خواسته‌اند کلام محقق شریف و انقلاب قضیه

ممکنه به ضروریّه را به این بیان

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۵۲

تصحیح نمایند که [۳۲۱]:

تقید و توصیف انسان به عنوان «له الکتابه» از دو حال، خارج نیست:

۱- ممکن است تقید و توصیف مذکور در واقع و به حسب نفس الامر هم برای انسان ثابت و او موصوف به عنوان «له الکتابه» باشد پس در این صورت تمام انسانها و لو بالقوه متّصف به عنوان «له الکتابه» هستند. صاحب فصول معتقدند که اگر چنین تقید واقعی برای انسان، ثابت باشد قضیه مذکور- الانسان کاتب- ضروریّه است زیرا معنای آن چنین است «الانسان انسان له الکتابه» و فرض بحث ما در موردی است که کتابت و لو بالقوه برای انسان در واقع ثابت است بنابراین در فرض مذکور، انقلاب قضیه ممکنه به ضروریّه تحقّق دارد و فرمایش محقق شریف، صحیح است زیرا:

قضیه‌ای که ابتداء، ممکنه بود، بعد از اخذ مصداق مشتق در محمول آن به قضیه ضروریّه، منقلب شد.

۲- اگر فرض کردیم که به حسب واقع، تقیدی برای انسان، ثابت نیست، شما انسان را مقید به عنوان «له الکتابه» می‌کنید ولی در واقع، چنین تقیدی ثابت نیست، در این فرض هم صاحب فصول معتقدند که انقلاب، تحقّق دارد و قضیه ما ضروریّه است منتها جانب سلب قضیه، ضرورت دارد و باید گفت «الانسان لیس بانسان له الکتابه».

نتیجه: صاحب فصول، تصرّفی در موضوع قضیه نموده و قضیه بشرط محمول را بیان نکرده‌اند بلکه کلام ایشان مربوط به مشتق و نفس محمول- کاتب- است که در قضیه «زید کاتب» و امثال آن وقتی تجزیه و تحلیل کنیم دو صورت دارد اگر موصوف،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۵۳

اتّصاف واقعی به صفت دارد، جانب ایجاب قضیه، ضرورت دارد و چنانچه اتّصاف واقعی ندارد، جانب سلبش ضرورت دارد.

صاحب فصول برای توضیح کلام خود و اینکه بیان محقق شریف، صحیح است دو مثال آورده‌اند ضمناً متن کلام ایشان را از کتاب فصول [۳۲۲] نقل می‌کنیم تا منشأ برداشت ناصحیح مصنّف «ره» هم روشن شود.

الف: قضیه «زید کاتب بالضروره» کاذب است و این در صورتی است که معنای «کاتب» غیر مرکّب باشد و مصداق شیء در مفهوم کاتب، اخذ نشده باشد البتّه «زید کاتب بالامکان» یک قضیه صادق هست.

ب: اگر در قضیه مذکور در مفهوم مشتق- کاتب- مصداق شیء- که همان زید است و باید کلمه «زید» تکرر پیدا کند- را اخذ کنیم، صورت آن، چنین است «زید زید الکاتب» که قضیه اخیر، دیگر ممکنه نیست بلکه ضروریّه است و کلام محقق شریف هم صحیح می‌باشد.

تذکر: چون کلمه زید در مثال «زید زید الکاتب» دو دفعه ذکر شده، ناسخ و نویسنده کتاب فصول، توهم کرده که یکی از آن دو، اشتباه و زائد است لذا احدهما را حذف نموده و همان‌طور که در حاشیه کتاب، متن عبارت فصول را آوردیم و شما ملاحظه نمودید، اکنون آن مثال، غلط و به صورت «زید الکاتب» در کتاب فصول، چاپ شده.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۵۴

سؤال: خبر عبارت «زید الکاتب» چیست؟

جواب: مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» خیال کرده‌اند که صاحب فصول «علیه الرحمه» به صورت «زید الکاتب کاتب» مثال زده و عنوان «الکاتب» را در ناحیه موضوع آورده‌اند- و قضیه، ضروریّه به شرط محمول است- درحالی که مقصود صاحب فصول «زید زید الکاتب» بوده و چون کلمه زید، مکرر شده، ناسخ، توهم نموده که یکی از آن دو زائد است لذا حذف نموده با توجه به آنچه که ذکر کردیم:

منشأ اشکال در تفسیر کلام صاحب فصول، همان مثال است.

خلاصه بیان صاحب فصول: قید و جهت قضیه «زید کاتب» بدون تجزیه و تحلیل و بدون اینکه مصداق ذات در مفهوم مشتق، اخذ شود، امکان است اما اگر مصداق شیء در مفهوم مشتق اخذ شود، قضیه مذکور به صورت «زید زید الکاتب بالقوه» درمی آید که جهت و ماده‌اش ضرورت است و ثبوت کتابت بالقوه برای زید، مطابق با واقع و چنین وصفی برای زید، ثابت است پس قضیه ممکنه به ضروریه، انقلاب پیدا می‌کند و برای شما واضح شد که مقصود صاحب فصول تأیید و تصحیح کلام محقق شریف بوده- از طریق لحاظ محمول مقید و موصوف و صفت- اما مصنف، خیال کرده‌اند که وصف و قید در کلام صاحب فصول در ناحیه موضوع، اخذ شده و موضوع به وجود محمول، مقید می‌شود تازه و ...

سؤال: آیا طبق تفسیری که ما از کلام صاحب فصول کردیم، ایرادی بر، ایشان هست یا نه؟

جواب: البته فرمایش صاحب فصول، مورد مناقشه هست زیرا ممکن است محمول به حسب واقع، تقید به وصف و قید داشته باشد لکن تقیدش ضروری نباشد این چنین نیست که اگر به حسب واقع، تقیدی داشت، حتما باید ضروری باشد ممکن است
ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۵۵

وقد انقذ بذلك عدم نهوض ما أفاده (رحمه الله) بإبطال الوجه الأول، كما زعمه (قدس سره)، فإن لحوق مفهوم الشيء و الذات لمصاديقهما، إنما يكون ضرورياً مع إطلاقهما [۳۲۳]، لا مطلقاً [۳۲۴]، و لو مع التقييد [۳۲۵] إلا بشرط تقييد المصاديق به أيضاً، و قد عرفت حال الشرط، فافهم [۱].

جهتش «امکان» باشد.

قوله «و بالجملة الدعوى هو انقلاب مادة الامكان...».

مصنف فرموده‌اند ادعای محقق شریف- انقلاب ممکنه به ضروریه- در موردی است که «لیست مادته واقعا فی نفسه و بلا شرط غیر الامکان» ولی شما- صاحب فصول- انقلاب مذکور را به این کیفیت تصحیح کردید که موضوع قضیه را مقید به وجود یا عدم محمول قرار دادید که ارتباطی به کلام محقق شریف ندارد.

[۱]- تکرار و خلاصه مطالب قبل: محقق شریف «ره» فرمودند اگر مفهوم شیء در معنای مشتق، اخذ شود، عرض عام، داخل فصل و چنانچه مصداق شیء- ذات- در معنای مشتق مأخوذ شود، قضیه ممکنه به ضروریه، منقلب می‌شود لذا مفهوم مشتق را مرکب نمی‌دانیم بلکه مشتق، دارای مفهومی بسیط است. صاحب فصول «ره» ابتداء از دو شق کلام محقق شریف جواب دادند سپس در جواب خود از شق دوم کلام محقق شریف- اخذ مصداق شیء و ذات در معنای مشتق- تنظر نموده و فرمودند حق با محقق شریف است. اما اکنون پافراتر نهاده‌اند که [۳۲۶]:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۵۶

همان‌طور که تالی فاسد انتخاب شق دوم، انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه بود، تالی فاسد شق اول- اخذ مفهوم شیء در معنای مشتق- هم انقلاب ممکنه به ضروریه است.

به عبارت دیگر: چه مفهوم شیء را در معنای مشتق، اخذ کنیم و چه مصداق شیء را در هر صورت، تالی فاسدش انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه است و علتش همان است که در «فیه نظر» بیان کردیم و اجمالاً اینکه:

محمول مقید یا واقعا تقید به قید دارد یا ندارد اگر محمول مقید، تقید به قید دارد، جانب ایجاب قضیه ضرورت دارد و اگر تقید به قید ندارد، جانب سلب قضیه، ضرورت دارد خواه محمول قضیه، مفهوم شیء و ذات باشد یا اینکه محمول، مصداق شیء و ذات باشد.

منتها فرقی که در صورت، مسئله وجود داشت این بود که: در شقّ اول، مفهوم شیء در معنای مشتق، اخذ می‌شد و در شقّ دوم، مصداق شیء و ذات در معنای مشتق اخذ می‌گردید.

مطلب و علتی را که صاحب فصول در «فیه نظر» بیان کردند، علاوه بر شقّ دوم، شامل شقّ اول هم می‌شود و در هر دو صورت، انقلاب، تحقّق دارد.

مصنّف «ره»: باید بررسی کنیم که آیا کلام صاحب فصول «ره» صحیح است یا نه.

در شقّ اول [۳۲۷] و در قضیه «الانسان ناطق» مفهوم و عنوان شیء بر «انسان» حمل می‌شد به این صورت «الانسان شیء له النطق».

سؤال: صاحب فصول که فرموده‌اند در شقّ اول هم قضیه ما ضرورت پیدا می‌کند،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۵۷

آیا نفس عنوان «شیء» به تنهایی برای موضوع، ضرورت دارد یا شیء مقید به قید ضرورت دارد؟

اگر بفرمایند که نفس مفهوم شیء به تنهایی برای موضوع، امر ضروری است، در این صورت می‌گوئیم اشکالی ندارد برای هر چیزی عنوان «شیء» و عنوان «ذات» ضرورت دارد لکن محمول قضیه ما مفهوم شیء به تنهایی نیست بلکه محمول قضیه، مقید است و شما نمی‌توانید «شیء» را به تنهایی ملاحظه کنید پس باید آن را با قیدش در نظر گرفت و گفت «الانسان شیء له النطق» یا «الانسان شیء له الکتابه» و مقید بما هو مقید چه بسا ضروری نباشد و خود شما- صاحب فصول- فرمودید: «لجواز ان لا یکون ثبوت القید ضروریاً انتهی». مگر اینکه شما بگوئید قضیه ما ضروریه به شرط محمول است- موضوع قضیه تقید به وجود محمول دارد- که در فرض مذکور، صورت قضیه چنین است «الانسان الذی هو شیء له الکتابه شیء له الکتابه» و قضیه مزبور، ضروریه است اما همان‌طور که قبلاً هم بیان کردیم، فرض مذکور، خارج از بحث ما هست و در موادّ قضایا باید ذات [۳۲۸] موضوع، ملاحظه شود نه موضوع به شرط محمول و الا موادّ قضایا منحصر به ضروریه می‌شود.

خلاصه: شما نمی‌توانید موضوع قضیه را «الانسان الذی هو شیء له الکتابه» قرار دهید زیرا موضوع باید ذات انسان باشد و هیچ تقییدی به محمول نداشته باشد در نتیجه اگر موضوع قضیه، ذات انسان باشد، همان بیانی را که شما- صاحب فصول- در مقام اشکال به شقّ دوم، ذکر کردید، اینجا هم جریان پیدا می‌کند که:

البته ثبوت «شیء» برای انسان، ضرورت دارد لکن محمول قضیه فقط «شیء»

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۵۸

ثمّ إنّه لو جعل التالی فی الشرطیه الثانیة لزوم أخذ النوع فی الفصل؛ ضرورة أنّ مصداق الشیء الذی له النطق هو الإنسان، کان ألیق بالشرطیه الأولى، بل کان أولى لفساده مطلقاً، و لو لم یکن مثل الناطق بفصل حقیقی، ضرورة بطلان أخذ الشیء فی لازمه و خاصته، فتأمل جیداً [۱].

نیست بلکه محمول، «شیء له الکتابه» هست و چون قید، ضرورت ندارد، ثبوت محمول مقید هم برای انسان ضرورتی ندارد. قوله: «فافهم».

اشکال ما به صاحب فصول طبق مبنای خود ایشان است ولی ما در محمول مقید، دو صورت، تصوّر نموده و مشروحا بیان کردیم که:

الف: محمول، ذات مقید بود که در این صورت، قضیه ممکنه به ضروریه، انقلاب پیدا می‌کرد. ب: هم ذات محمول و هم قید بر موضوع حمل می‌شد که در این صورت قضیه ممکنه به دو قضیه ممکنه و ضروریه منقلب می‌گشت.

[۱]- محقق شریف فرمودند تالی فاسد شق اول- اخذ مفهوم شیء در معنای مشتق [۳۲۹]- دخول عرض عام در فصل است و تالی فاسد شق دوم- اخذ مصداق شیء در مفهوم مشتق [۳۳۰]- انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه [۳۳۱] است. به علاوه ایشان مجبور بودند برای هریک از دو شق، امثله مختلف، ذکر کنند ولی ما برای بیان بساطت مفهوم مشتق، طریقی را طی می کنیم که هم مثال دو شق مذکور، تغییر نکند و هم تالی فاسد هر دو شق،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۵۹

متناسب و نزدیک به یکدیگر باشد:

توضیح ذلک: همان طور که محقق شریف هم فرمودند، اگر مفهوم شیء و ذات در معنای مشتق، مأخوذ باشد، عرض عام، داخل فصل می شود- البته با قطع نظر از اشکال ما که ناطق و امثال آن، فصل حقیقی نیستند-

اما چنانچه مصداق شیء و ذات در معنای مشتق، اخذ شود-، ما مثال را تغییر نمی دهیم، در همان مثال «الانسان ناطق»- معنای ناطق چنین می شود: «الانسان الذی له النطق».

سؤال: آیا می توان در معنای ناطق «انسان» را اخذ نمود؟

جواب: خیر! زیرا انسان، نوع، و نوع، مرکب از جنس و فصل است و نمی توان نوعی را که خود از جنس و فصل، مرکب است، یک جزء معنای فصل و ناطق قرار داد.

به عبارت دیگر: ناطق به تنهایی فصل انسان است اما، شما مصداق شیء و ذات را در معنای مشتق و ناطق، اخذ نموده و هنگام معنا کردن می گوئید یک جزء معنای ناطق، انسانی است که انسان، خودش از جنس و فصل، مرکب است، نوعی را که مجموعه جنس و فصل است شما جزء معنای فصل قرار دادید و این امر، ممتنع است.

مثلا اگر کسی از شما معنای ناطق را سؤال کند، شما نباید آن را چنین معنا کنید «الانسان الذی له النطق» و نوع را در معنای فصل و جزء فصل قرار دهید لذا اگر محقق شریف، تالی فاسد شق دوم را دخول نوع در فصل می دانست هم بین دو تالی فاسد، تناسب بود و هم نیازی به تعویض و تغییر مثال، پیدا نمی شد.

خلاصه: در صورت اخذ مصداق شیء در معنای مشتق، نوع، داخل فصل می شود و چیزی که مرکب از جنس و فصل است جزء فصل قرار می گیرد و نیمی از فصل را تشکیل می دهد «و هذا ممتنع».

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۶۰

ثم إنه يمكن أن يستدل على البساطة، بضرورة عدم تكرر الموصوف في مثل زيد الكاتب، و لزومه من التركيب، و أخذ الشيء مصداقا أو مفهوما في مفهومه [۱].

مرحوم آقای آخوند فرموده اند: اگر ناطق را فصل هم ندانیم [۳۳۲] بلکه بگوئیم عرض خاص انسان و لازم انسان است- طبق بیان ما هم- اخذ مصداق شیء در مفهوم مشتق، ممتنع است زیرا:

ناطق، عرض خاص انسان است و شما فرض کنید که کسی معنای ناطق را از شما سؤال کرده و در پاسخ او گفته اید «الانسان الذی له النطق» در این صورت شما، معروض را در معنای عرض آورده و معروض را داخل عرض کرده اید چون انسان، معروض ناطق و موصوف به وصف نطق است و در معنای ناطق نمی توان معروض و موصوف را اخذ نمود، موصوف، جدای از وصف می باشد.

به عبارت دیگر، لازم و ملزوم، دو جزء هستند نمی توان ملزوم را در لازم، اخذ کرد و چه بسا یکی از آنها جوهر و دیگری عرض باشد و چگونه ممکن است که جوهر در معنای عرض، داخل باشد.

خلاصه: اگر ناطق را فصل انسان بدانید، نوع، داخل در فصل می‌شود و اگر مثل ما، ناطق را عرض خاص بدانید، معروض، داخل عرض می‌شود و هر دو محال است.

دلیل مصنف بر بساطت مفهوم مشتق

[۱]- محقق شریف، دلیل و بحث مفصلی را در بساطت مفهوم مشتق بیان کردند ولی ما یک دلیل وجدانی، ساده و مختصر بر بساطت مشتق داریم که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۶۱

إرشاد: لا یخفی أنّ معنی البساطه - بحسب المفهوم - وحدته إدراکا و تصوّرا، بحيث لا يتصوّر عند تصوّره إلّا شیء واحد لا شیئان، و إن انحلّ بتعمّل من العقل إلى شیئین، كانحلّال مفهوم الشجر و الحجر إلى شیء له الحجریّه أو الشجریه، مع وضوح بساطه مفهومهما. و بالجملة: لا ینتلم بالانحلال إلى الاثنیتیة - بالتعمّل العقلی - وحدة المعنی و بساطه المفهوم، كما لا یخفی، و إلى ذلك یرجع الإجمال و التفصیل الفارقان بین

فرضا شما مبتدائی به صورت صفت و موصوف - زید الکاتب - دارید.

سؤال: در مثال مذکور، موصوف شما دو مرتبه ذکر شده یا یک مرتبه؟

جواب: بدیهی است که از نظر ادبیت در مثال مذکور، موصوف فقط یک مرتبه ذکر شده و هو «زید»، و این در صورتی است که معنای «الکاتب» بسیط باشد. امّا اگر معنای آن مرکب باشد، در این صورت، موصوف شما مکرر شده و به صورت «زید زید الکاتب» درمی‌آید [۳۳۳] البته در صورت اخذ مصداق شیء در معنای کاتب به صورت «زید زید له الکتابه» و در صورت اخذ مفهوم شیء به صورت «زید شیء له الکتابه» در می‌آید که یک موصوف شما «زید» و موصوف دیگر، مفهوم شیء یا مصداق شیء است.

خلاصه: اگر معنای مشتق، مرکب باشد در مثال «زید الکاتب» و امثال آن باید موصوف، مکرر ذکر شده باشد درحالی که از نظر ادبیت و عرف بدیهی است که در آن مثال، موصوف، یک مرتبه ذکر شده و تکرری مطرح نیست و این در صورتی است که معنای مشتق، بسیط باشد نه مرکب - اگر مرکب باشد، مستلزم تکرار و تکرار، خلاف ضرورت و بداهت است -

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۶۲

المحدود و الحد، مع ما هما علیه من الاتحاد ذاتا، فالعقل بالتعمّل یحلّل النوع، و یفصّله إلى جنس و فصل، بعد ما كان أمرا واحدا إدراکا، و شیئا فاردا تصوّرا، فالتحلیل یوجب فتق ما هو علیه من الجمع و الرّتیق [۱].

مقصود از بساطت مشتق چیست؟

[۱]- معنای بساطت مشتق چیست؟ به عبارت دیگر، بساطت مشتق، مربوط به چه عالمی است؟

ملاک و مقصود، این است که ببینیم با تصوّر و شنیدن «مشتق» دو معنا تصوّر و ادراک می‌شود یا یک معنا، با شنیدن لفظ ضارب و قاتل، معنای متصوّر، دو جزء دارد یا اینکه بسیط است؟

معنای بساطت مشتق، این است که با شنیدن مشتق فقط یک معنا در ذهن انسان، متصوّر شود، «ضارب» یعنی «زننده».

بدیهی است که اگر همان معنای بسیط را به عقل، ارائه دهیم، در تجزیه و تحلیل عقلی، صاحب اجزاء می‌شود و این مطلب،

اختصاص به مشتق ندارد در جوامد هم سریان دارد مثلاً کلمه حجر و شجر از جوامد هستند و انسان از شنیدن آنها یک معنا در ذهنش نقش می‌بندد اما وقتی لفظ حجر را به عقل ارائه می‌کنیم، عقل معنای آن را «شیء له الحجریة» می‌داند لکن مفهوم «شیء» در معنای حجر، اخذ نشده و دلیلش این است که شما با شنیدن کلمه حجر، انتقال به «شیء» پیدا نمی‌کنید بنابراین:

کلمات حجر و شجر با اینکه دارای مفهوم بسیطی هستند اما با فکر و تعمّل عقلی، ترکب پیدا می‌کنند و ترکب مزبور، منافاتی با بساطت آنها ندارد پس مقصود از بساطت این است که:

با شنیدن لفظ، یک معنا در ذهن، تصوّر می‌شود و شاهد دیگرش، اجمال و تفصیل

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۶۳

الثانی: الفرق بین المشتقّ و مبدئه مفهوم، أنّه بمفهومه لا یأبی عن الحمل علی ما تلبس بالمبدأ، و لا یعصی عن الجری علیه، لما هما علیه [۳۳۴] من نحو [۳۳۵] من الاتحاد، بخلاف المبدأ، فإنّه بمعناه یأبی عن ذلك، بل إذا قیس و نسب إلیه کان غیره، لا هو هو، و ملاک الحمل و الجری إنّما هو نحو من الاتحاد و الهوهویة، و إلی هذا یرجع ما ذکره أهل المعقول فی الفرق بینهما، من أنّ المشتقّ یكون لا بشرط

است که فارق بین حدّ و محدود- معرّف و معرّف- است که:

انسان- نوع- مرکب است از جنس و فصل اما آیا شما با شنیدن لفظ انسان، معنای مرکبی به ذهنتان خطور می‌کند؟ خیر.

انسان، دارای معنای بسیطی است و با شنیدن آن، جنس و فصل در ذهن انسان متصوّر نمی‌شود آری در مباحث علم منطق با مطرح شدن لفظ و مفهوم «انسان» «جنس و فصل»- حیوان و ناطق- در ذهن انسان تصوّر می‌شود. ولی اگر کسی بگوید «جاءنی انسان» حیوان و ناطق در ذهن ما نقش نمی‌بندد اما همان معنای بسیط با تجزیه و تحلیل عقلی، دو جزء پیدا می‌کند یکی به نام نوع که ما به الا-اشتراک انسان با سایر حیوانات است و دیگری به نام فصل که ما به الامتیاز انسان از سایر حیوانات است اما درعین حال، تجزیه و تحلیل مذکور، لطمه‌ای به بساطت مفهوم انسان وارد نمی‌کند.

نتیجه: مقصود ما از بساطت مشتق این است که با شنیدن آن فقط یک معنا به ذهن انسان خطور می‌کند و این مطلب، منافاتی با تجزیه و تحلیل عقلی ندارد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۶۴

و المبدأ یكون بشرط لا، أي یكون مفهوم المشتقّ غیر آب عن الحمل، و مفهوم المبدأ یكون آتیاً عنه [۱].

امر دوم «تفاوت میان مشتق و مبدأ مشتق»

اشاره

[۱]- آیا بین ضارب و ضربی که مبدأ مشتق است مفهوماً تفاوتی وجود دارد؟

آری! مشتق، دارای معنا و مفهومی است که قابل حمل بر ذات و جری بر ذات هست و می‌توان قضیه حملیه تشکیل داد و گفت «زید ضارب»- بزودی در امر سوّم، ملاک قضیه حملیه را بیان خواهیم کرد- و ملاک حمل، این است که موضوع و محمول با یکدیگر اتحاد دارند و می‌توان محمول را بر موضوع منطبق نمود به‌خلاف مبدأ مشتق- که عبارت است از ضرب و کتابت و امثال آنکه- قابلیت حمل بر ذات را ندارد و نمی‌توان قضیه حملیه‌ای تشکیل داد که محمولش عبارت از مبدأ و موضوعش ذات باشد مثلاً

نمی‌توان گفت «زید ضرب» قضیه مذکور به نحو «حقیقت» صحیح نیست و اگر گاهی می‌گویند «زید عدل» از باب مسامحه و مجاز است و الا- عدل و عدالت را نمی‌توان بر زید حمل نمود چون آن دو مفهومشان متغایر است زیرا زید یک موجود انسانی خارجی است اما عدالت یک فضیلت اخلاقی و نفسانی است و نمی‌شود زید با عدل، اتحاد پیدا کند پس فرق عادل و عدل این است که: عادل بمفهومه و معناه قابل حمل بر ذات هست به لحاظ اینکه عادل از تلبس ذات به عدالت انتزاع شده و در انتزاع «عادل» نه تنها عدالت را ملاحظه کردیم بلکه ائصاف و تلبس ذات به عدالت هم ملاحظه شده لذا یک وصف انتزاعی برای خود ذات است- به اعتبار تلبس به مبدأ-.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۶۵

و صاحب الفصول (رحمه الله)- حیث توهم أن مرادهم إنما هو بیان التفرقة بهذین الاعتبارین، بلحاظ الطواری و العوارض الخارجیة مع حفظ مفهوم واحد- آورد علیهم بعدم استقامة الفرق بذلك، لأجل امتناع حمل العلم و الحركة علی

خلاصه: مشتق، قابل حمل بر ذات هست ولی مبدأ آن قابلیت حمل ندارد.

سؤال: آیا تفاوت بین مشتق و مبدأش واقعی و حقیقی است یا اینکه اعتباری است و نیاز به اعتبار معتبر دارد؟

جواب: واقعا بین مشتق و مبدأش فرق مزبور وجود دارد و تفاوت مذکور، دائر مدار اعتبار معتبری نیست و به لحاظ لاحظ، ارتباط ندارد و در اختیار متکلم نیست.

مصنّف فرموده‌اند: اهل معقول در فرق بین مشتق و مبدأ آن، بیانی دارند که ناظر به کلام ما هست که: مشتق «لا بشرط» و مبدأ «بشرط لا» هست.

سؤال: مشتق از چه جهت لا بشرط و مبدأ از چه نظر بشرط لا هست؟

مقصود، لا بشرطی نسبت به حمل و تطبیق بر ذات است که مشتق هیچ‌گونه امتناع و ابائی ندارد که جری بر ذات پیدا کند و حمل بر ذات شود یعنی از نظر حمل، لا بشرط است.

اما مبدأ مشتق به شرط لای از حمل است و اباء و امتناع از حمل دارد. بنابراین از کلام اهل معقول دو مطلب را استفاده می‌کنیم که: ۱- لا بشرطی و بشرط لائی را نسبت به حمل ملاحظه می‌کنند.

۲- لا بشرطی و بشرط لائی در مشتق و مبدأ، یک حقیقتی است که ارتباط به لحاظ، لاحظ و اعتبار معتبر ندارد و این چنین نیست که فرضا متکلم بتواند یک مرتبه، مشتق را لا بشرط و مبدأ را بشرط لا، تصوّر کند و یک مرتبه، عکس آن را.

لا بشرطی و بشرط لائی مشتق و مبدأ، یک واقعیت تغییرناپذیر است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۶۶

الدّات، و إن اعتبر لا- بشرط، و غفل عن أن المراد ما ذكرنا، كما يظهر منهم من بیان الفرق بین الجنس و الفصل، و بین المادّة و الصورة، فراجع [۱].

ایراد مصنّف بر کلام صاحب فصول [۳۳۶]

[۱]- صاحب فصول «ره» مراد اهل معقول را به نحو دیگری برداشت کرده‌اند لذا در مقام اعتراض به آنها برآمده‌اند.

ایشان خیال کرده‌اند که لا بشرطی و بشرط لائی دو امر اعتباری است نه واقعی- و آن هم به لحاظ عوارض خارجیّه، به لحاظ حمل شدن و حمل نشدن- معنای واقعی عالم و علم فرقی ندارد منتها شما به دو نحو می‌توانید آن را اعتبار کنید، معنای علم و عالم یکی

است لکن اگر آن را لا بشرط ملاحظه کردید، قابل حمل است و چنانچه بشرط لا لحاظ کنید قابلیت حمل ندارد.

خلاصه اینکه اختیارش به دست انسان و معتبر است اگر بخواهد آن را لا بشرط اعتبار می‌کند و چنانچه مایل باشد آن را بشرط لا اعتبار می‌کند لذا صاحب فصول بر اهل معقول ایراد گرفته که:

تفاوت شما- بین مشتق و ذات- یک تفاوت درست و صحیحی نیست زیرا: اگر ما مبدأ را لا بشرط هم فرض کنیم، قابل حمل نیست «زید علم» و «زید حرکت» قضایای حملیه باطل و غیر صحیحی هستند پس چرا شما- اهل معقول- مشتق را لا بشرط قرار

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۶۷

دادید «لا بشرطی» مشکلی را حل نمی‌کند.

مرحوم آقای آخوند: صاحب فصول «ره» به کلام اهل معقول توجه نموده‌اند، آنها گفته‌اند بین عالم و علم، مفهوم واحدی نیست بلکه دو مفهوم و دو معنای واقعی مطرح است که یک معنا قابل حمل است و معنای دیگر یعنی مبدأ قابلیت حمل بر ذات را ندارد آنها نگفته‌اند علم و عالم، یک معنا دارند همان‌طور که بیان کردیم بشرط لائی و لا بشرطی یک امر واقعی هست که مربوط به اعتبار من و شما نیست و مقصود اهل معقول همان است که توضیح دادیم و ...

مصنّف، مؤیدی به نفع خود اقامه نموده‌اند:

شاهد: اهل معقول، چنین تعبیری- لا بشرطی و بشرط لائی- در مورد دیگری هم دارند که: انسان، دارای اجزای ماهوی است به نام جنس و فصل که از آنها به اجزاء الماهیت تعبیر می‌کنند در قضیه «الانسان حیوان ناطق» حیوان، جنس و ناطق، فصل آن است. و همچنین انسان، دارای اجزای خارجی به نام ماده و صورت هست.

سؤال: چه تفاوتی بین (جنس و فصل) و بین (ماده و صورت) وجود دارد؟

جواب: گفته‌اند جنس و فصل هر دو لا بشرط هستند اما ماده و صورت هر دو بشرط لا می‌باشند و مقصود اهل معقول از آن دو، همان لا بشرط و بشرطی از حمل است- آن‌هم مربوط به واقعیت است- شما می‌توانید اجزای ماهیت را بر انسان، حمل نموده و بگویید «الانسان حیوان یا الانسان ناطق» و قضایا متصوره صحیح است زیرا جنس و فصل نسبت به حمل، لا بشرط هستند و هیچ‌گونه ابا و امتناعی از حمل بر ماهیت ندارند به‌خلاف اجزای خارجی.

در اجزای خارجی به نام ماده و صورت نمی‌توان قضیه حملیه تشکیل داد و مثلاً- و برای تقریب به ذهن- گفت «الانسان بدن» یا «الانسان روح» دو قضیه مزبور، باطل و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۶۸

الثالث: ملاك الحمل - كما أشرنا إليه - هو الهوويّة والاتّحاد من وجه، و المغايرة من وجه آخر، كما يكون بين المشتقات و الدّوات، و لا يعتبر معه ملاحظة التّركيب [۳۳۷] بين المتغايرين، و اعتبار كون مجموعهما - بما هو كذلك - واحداً، بل يكون لحاظ ذلك محلاً؛ لاستلزامه المغايرة بالجزئية و الكليّة.

و من الواضح أنّ ملاك الحمل لحاظ بنحو الاتّحاد [۳۳۸] بين الموضوع و المحمول، مع وضوح عدم لحاظ ذلك في التّحديدات و سائر القضايا في طرف الموضوعات، بل لا يلحظ في طرفها إلا نفس معانيها، كما هو الحال في طرف

غیر صحیح است زیرا در مرکبات خارجیّه نمی‌توان مرکبی را موضوع و جزء آن را محمول قرار داد.

واضح است که خانه از اتاق، حیاط و سایر وسائل مربوطه تشکیل شده اما نمی‌توان به صورت قضیه حملیه گفت فلان خانه، اتاق است. بلکه اتاق جزء من الدار است، بدن انسان هم جزئی از انسان است- لا اّنه انسان- و همچنین روح انسان، جزئی از انسان است- لا اّنه انسان-

خلاصه: اجزای خارجیّه، قابل حمل نیستند اما اجزای ماهیت قابلیت حمل دارند و فرقی که اهل معقول بین (جنس و فصل) و (ماده و صورت) ذکر کرده‌اند این است که:

جنس و فصل لا- بشرط از حمل اما ماده و صورت بشرطی از حمل هستند و مقصودشان از لا بشرطی و بشرط لائی، نسبت به تشکیل قضیه حملیه است پس این هم خود، مؤیدی است بر اینکه فرق بین مشتق و مبدأ- به نحوی که بیان کردیم- یک فرق واقعی است و مربوط به اعتبار معتبر و لحاظ لاحظ نیست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۶۹

المحمولات، و لا یكون حملها عليها إلا بملاحظه ما هما عليه من نحو من الاتحاد، مع ما هما عليه من المغایره و لو بنحو من الاعتبار. فانقذح بذلك فساد ما جعله فی الفصول تحقیقا للمقام. و فی کلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل و إمعان النظر [۱].

امر سوّم ملاک صحت حمل در قضایای حملیه چیست

[۱]- گفتیم فرق مشتق با مبدأ آن، عبارت است از اینکه مشتق، امتناعی از حمل ندارد ولی مبدأ، اباء از حمل دارد و قضیه «زید عادل» صحیح است اما قضیه «زید عدل» غیر صحیح است.

سؤال: ملاک صحت حمل چیست؟

جواب: باید بین موضوع و محمول، اتحاد حقیقی- هو هویت- و درعین حال یک مغایرت اعتباری هم برقرار باشد.

مثلا در قضیه «زید ضارب» در خارج، بین موضوع و محمول، جدائی نبوده و این چنین نیست که در خارج، یک زید و یک ضارب داشته باشیم بلکه بین آن دو، اتحاد واقعی و حقیقی هست اما از باب اینکه در قضیه حملیه، محمول را به موضوع، نسبت می دهیم و انتساب در موردی است که دو طرف، وجود داشته باشد- دو منتسب- که یکی را به دیگری نسبت دهیم، اگر بین آن دو طرف، هیچ گونه تغایری نباشد- و لو یک تغایر اعتباری- مفهومی ندارد که ما محمول را به موضوع، نسبت دهیم. و اگر هیچ گونه تغایری بین موضوع و محمول نباشد، نمی توان شیء را بر خودش حمل نمود.

اگر شما انسان را بر خودش حمل نموده و می گوئید «الانسان انسان» قضیه مذکور

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۷۰

در مقام دفع بعضی از توهمات تشکیل شده مثلا کسی در ذهنش بوده که می توان انسانیت را از انسان، سلب نمود و سلب الشیء عن نفسه جائز است لذا در دفع توهم مذکور گفته می شود «الانسان انسان».

خلاصه: ملاک صحت حمل، این است که بین موضوع و محمول، اتحاد حقیقی و درعین حال تغایر اعتباری باشد.

ملخص کلام صاحب فصول ۳۳۹: ایشان فرموده‌اند از دو شیء که هیچ گونه اتحادی بینشان نیست و تغایر وجودی و حقیقی با یکدیگر دارند، می توان قضیه حملیه تشکیل داد مثلا از زید و علم می توان یک قضیه حملیه، ترتیب داد به این صورت که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۷۱

از زید و علم، یک مجموعه اعتباری مرکب تشکیل داده به نام «زید و علم» و آن مجموعه را موضوع قضیه حملیه قرار می دهیم کانّ زید و علم موضوع واقع شده و آن مجموعه مرکب را اعتبارا موضوع قرار داده سپس محمول را که عبارت است از «علم» بر موضوع قضیه حمل نموده که به صورت (زید و علم علم) درمی آید و مانعی ندارد که قضیه حملیه را به صورت مذکور تشکیل دهید یعنی با اینکه زید و علم، دو حقیقت هستند، برای آنها یک اتحاد اعتباری تصوّر می کنیم و یک مجموعه فرضی تشکیل داده و آن را

موضوع قضیه قرار می‌دهیم که محمولش هم کلمه «علم» هست بنابراین لازم نیست که موضوع و محمول، اتحاد حقیقی داشته بلکه اگر تغایر واقعی هم داشته باشند با «اعتبار» و «لحاظ» می‌توان قضیه حملیه صحیح، ترتیب داد.

اشکالات مصنف بر کلام صاحب فصول: ۱- بر فرض که بیان شما صورت خارجی داشته باشد، نتیجه‌بخش نیست و ادعای شما را ثابت نمی‌کند زیرا اگر شما مجموعه مرکب را موضوع قرار دادید، مفهومش این است که «کل» را به عنوان موضوع قضیه انتخاب کرده و محمول شما هم که جزء است درحالی که جزء، قابل حمل بر کل نیست و نمی‌توان گفت «کل» همان جزء است بلکه کل، مرکب از جزء و مشتمل بر جزء است به عبارت دیگر:

همان‌طور که قضیه «زید علم» صحیح نیست، قضیه «زید و علم علم» هم درست نیست زیرا مجموعه مرکب اعتباری «زید و علم» لا یکون علما بل یکون مشتملا علی العلم

خلاصه اشکال اول: بر فرض که کلام شما را بپذیریم، نتیجه‌اش جواز تشکیل قضیه حملیه نیست زیرا جزء را نمی‌توان بر کل حمل نمود.

۲- آیا شما- صاحب فصول- می‌خواهید یک مطلب فرضی ترتیب دهید یا اینکه در صدد بیان ملاک قضایای حملیه متداوله هستید؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۷۲

الزابع: لا ریب فی کفایه مغایره المبدأ مع ما یجری المشتق علیه مفهوما، و إن اتحدنا عینا و خارجا، فصدق الصیفات- مثل: العالم، و القادر، و الرحیم، و الکریم إلى غیر ذلك من صفات الکیمال و الجلال [۳۴۰]- علیه تعالی، علی ما ذهب إليه أهل الحق من عینیه صفاته، یکون علی الحقیقه، فإن المبدأ فیها و إن کان عین ذاته تعالی خارجا، إلا أنه غیر ذاته تعالی مفهوما.

و منه قد انقذ ما فی الفصول، من الالتزام بالنقل أو التجوز فی ألفاظ الصیفات الجاریه علیه تعالی، بناء علی الحق من العینیه، لعدم المغایره المعتره بالاتفاق، و ذلك لما عرفت من کفایه المغایره مفهوما، و لا اتفاق علی اعتبار غیرها، إن لم نقل بحصول الاتفاق علی عدم اعتبارها، كما لا یخفی، و قد عرفت ثبوت المغایره كذلك بین الذات و مبادئ الصفات [۱].

چه کسی در تعاریف و در قضایای حملیه، موضوع را مرکب از محمول قرار داده؟

در جانب موضوع فقط ذات موضوع ملاحظه می‌شود همان‌طور که در ناحیه محمول ذات محمول لحاظ می‌شود.

قوله: «فانقذ بذلك فساد ما جعله فی الفصول تحقیقا للمقام و فی کلامه موارد للنظر [۳۴۱]...»

امر چهارم بین ذات و مبادی صفات چه نوع تغایری لازم است

[۱]- وقتی شما عنوان ضارب یا عادل را بر زید اطلاق نموده و می‌گوئید «زید

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۷۳

ضارب» یا «زید عادل» به لحاظ این است که زیدی وجود دارد که متلبس به ضرب یا عدالت هست.

سؤال: بین مبدأ- ضرب و عدالت- و ذات [۳۴۲] چه ارتباطی و به تعبیر دیگر چه مغایرتی باید باشد آیا لازم است بین آن دو مغایرت واقعی و حقیقی باشد کما اینکه در مثال «زید ضارب» و «زید عادل» بین زید و ضرب، تغایر حقیقی هست یعنی زید یک موجود انسانی است و ضرب و عدالت هر کدام حقیقت جداگانه‌ای دارند- یکی از مقوله فعل و دیگری یک صفت اخلاقی و نفسانی است- البته واضح است که از نفس تلبس ذات به مبدأ استفاده می‌کنیم که بین آن دو تغایری هست و اگر تغایری نباشد، تلبس و

اتّصاف مفهوم ندارد و شما که می‌خواهید از تلبس زید به عدالت، عنوان «عادل» را انتزاع کنید قاعدتا باید بین زید و عدالت، مغایرتی باشد، بحث فعلی ما این است که:

آیا بین مبدأ و ذات، مغایرت خارجی، عینی و حقیقی لازم است یا اینکه مغایرت مفهومی هم کفایت می‌کند- گرچه خارجا هیچ‌گونه تغایری بین آن دو نباشد-

قبل از پاسخ به سؤال مذکور بینیم علت پیدایش آن بحث و نزاع چه بوده.

صفات کمالیه‌ای مانند علم، قدرت و امثال آن بر ذات باری تعالی حمل شده، و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۷۴

می‌گویند «اللّه تبارک و تعالی عالم» یا «اللّه جلّ جلاله قادر» و از طرفی می‌بینیم محققین در علم کلام و فلسفه الهی فرموده‌اند صفات جمالیّه و ثبوتیه خداوند، عین ذات اوست و علم و قدرت، زائد بر ذات او نیست.

پروردگار جهان، مانند ممکنات نیست که ذاتی باشد، وصفی تحقق داشته باشد که آن صفت، زائد بر ذات باشد بلکه مذهب اهل حق، این است که صفات خداوند، عین ذات او هست نه زائد بر ذات- یعنی دو، مابازاء خارجی تحقق ندارد- و در آن کلام مولای متقیان علی «علیه الصّلاه و السّلام» چنین آمده: «... و کما الاخلاص له نفی الصفات عنه...» [۳۴۳].

بنابراین از طرفی عنوان عالم و قادر بر پروردگار جهان اطلاق می‌شود و از طرفی بین ذات و صفت او- یعنی علم- هیچ‌گونه تغایر خارجی و حقیقی وجود ندارد لذا این بحث پیش آمده که:

در موردی که مبدأ، عبارت است از علم- و امثال آن- اگر مغایرت خارجی با ذات نداشته باشد آیا عنوان عالم به نحو حقیقت بر ذات، حمل می‌شود، یا اینکه مشتق به نحو حقیقت بر ذات پروردگار حمل نمی‌شود البتّه در قضیه «زید عالم» عنوان عالم علی سبیل الحقیقت بر زید منطبق شده زیرا در قضیه مذکور، زید، عالم و اتّصاف زید به علم تحقق دارد در نتیجه، عنوان عالم تحقق پیدا کرده و حمل بر ذات شده.

خلاصه: آیا اطلاق عالم بر خداوند به نحو حقیقت است یا مجاز و یا اینکه نقلی تحقق دارد یعنی اگر مجاز نباشد باز هم حقیقت مطرح است و آیا مشتق و کلمه عالم از معنای اولیش به معنای دیگری نقل داده شده؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۷۵

صاحب فصول «اعلی اللّه مقامه الشّریف» چنین اختیار کرده‌اند که: اطلاق عناوین عالم و قادر و اشباه آن بر خداوند متعال یا به صورت مجاز است و یا اگر به صورت حقیقت باشد، به نحو حقیقت ثانویه‌ای است که در اثر نقل [۳۴۴] حاصل شده و الا نباید با حقیقت اولیه، الفاظ مذکور بر خداوند اطلاق شود زیرا در صدق مشتق، لازم است که بین مبدأ و ذات، مغایرت باشد و در محلّ بحث، صفات پروردگار، عین ذات او هست و هیچ‌گونه مغایرتی وجود ندارد و اتّفاق قائم شده که باید بین (ذات و مبدأ) مغایرت وجود داشته باشد لذا باید از حقیقت اولیه صرف نظر کرد و اطلاق صفات مذکور بر خداوند متعال یا عنوان مجاز داشته باشد یا عنوان نقل.

قوله: «و منه قد انقذ ما [۳۴۵] فی الفصول من الالتزام بالتقل او التجوز [۳۴۶]...».

مصنّف «ره» فرموده‌اند از بیان ما فساد کلام صاحب فصول روشن شد که:

عناوینی مانند عالم و قادر را بر خداوند متعال به نحو حقیقت اولیه اطلاق نموده‌اند که هیچ‌گونه مجاز و نقلی هم مطرح نیست.

سؤال: اینکه می‌گویند اتّفاق قائم شده که باید بین ذات و مبدأ مغایرت باشد، اگر مقصود شما از تغایر، مغایرت حقیقی و خارجی هست، این مطلب را قبول نداریم و دلیلی هم بر آن وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۷۶

کسانی که اتفاق بر لزوم مغایرت کرده‌اند در کلامشان ذکری از تغایر حقیقی و خارجی نیست بلکه آنها می‌گویند باید بین ذات و مبدأ مشتق، مغایرت باشد و ما «تغایر» را برای شما معنا می‌کنیم که مقصود این است که و لو مغایرت مفهومی باشد کفایت می‌کند و در مورد پروردگار متعال و جمله «اللّه تبارک و تعالی قادر و عالم» بین علم و لفظ اللّه از نظر مفهوم، مغایرت وجود دارد یعنی وقتی شما لفظ جلاله «اللّه» را می‌شنوید «علم» به ذهنتان خطور نمی‌کند و بالعکس. دو لفظ مذکور، دارای دو معنا هستند و همین مغایرت کافی است و لزومی ندارد که خارجاً بین حقیقت علم و حقیقت ذات هم تغایر واقعی باشد بلکه تغایر مفهومی هم کافی است.

خلاصه پاسخ ما به صاحب فصول: آن مغایرتی که بین ذات و مبدأ معتبر است، آیا تغایر حقیقی است یا مفهومی هم کفایت می‌کند؟

اگر مقصودتان تغایر حقیقی باشد، دلیلی بر آن قائم نشده و اگر مقصودتان مغایرت، و لو مفهومی باشد، در محلّ بحث بین اللّه و عالم، مفهوماً تغایر، تحقق دارد گرچه خارجاً مغایرتی نیست بنابراین صفات مذکور با همان حقیقت اولیّه‌اش بر خداوند اطلاق می‌شود و هیچ‌گونه مجاز و نقلی هم مطرح نیست.

قوله: «و ان لم نقل بحصول الاتّفاق علی عدم اعتباره کما لا یخفی».

ممکن است که ما در برابر بیان صاحب فصول به این طریق ادّعی اتّفاق کنیم که:

اتّفاق، قائم شده که اوصاف مذکور، عالم، قادر و...- درباره خداوند متعال نه به نحو مجاز است و نه به طریق حقیقت ثانویه بلکه به نحو حقیقت اولیه است لذا کشف می‌کنیم که آن مغایرتی که در صدق مشتق، معتبر است، همان تغایر مفهومی است پس از طریق اتّفاق مذکور، کشف می‌کنیم که بیش از تغایر مفهومی چیزی اعتبار ندارد و لازم نیست بین ذوات و مبادی صفات، تغایر حقیقی باشد بلکه مغایرت مفهومی کافی است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۷۷

الخامس: إنّه وقع الخلاف بعد الاتّفاق علی اعتبار المغایرة- كما عرفت- بین المبدأ و ما یجری علیه المشتقّ، فی اعتبار قیام المبدأ به، فی صدقه علی نحو الحقیقه، و قد استدللّ من قال بعدم الاعتبار، بصدق الضّارب و المؤلم، مع قیام الضّرب و الألم بالضرّوب و المؤلم- بالفتح- [۱].

امر پنجم ارتباط و اضافه بین مبدأ و ذات چگونه است

اشاره

[۱]- تذکر: امر پنجم هم در حقیقت، ادامه امر چهارم است ولی مصنّف آن را مستقلاً مطرح کرده‌اند که:

اتّفاق شده که باید بین مبدأ و ذات، مغایرت باشد و گفتیم که اگر تغایر بین آن دو مفهومی هم باشد، کافی است. در امر پنجم، اضافه می‌کنیم که:

باید بین مبدأ و ذات، ارتباط و اضافه‌ای برقرار باشد تا بتوان مشتق را بر ذات، حمل نمود که در این زمینه اقوال مختلفی وجود دارد که مصنّف «ره» به ذکر و بیان تمام اقوال نپرداخته اما مرحوم مشکینی مفصّلاً بیان نموده و ما اینک به توضیح همان اقوال خواهیم پرداخت.

۱- باید در صدق عنوان مشتق، بین ذات و مبدأ به این نحو، ارتباط باشد که مبدأ، قیام به ذات داشته باشد و نحوه قیامش هم حلولی

باشد و این مطلب منشأ شده برای کلام مشهور اشاعره که:

آنها به کلام «نفسی» قائل شده و کلام نفسی را یک شیء قدیم قائم به ذات باری تعالی دانسته‌اند.

توضیح ذلک: اشاعره ملاحظه کرده‌اند که در شرایع و شریعت‌ها عنوان «متکلم»

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۷۸

بر خداوند متعال تطبیق شده یعنی یکی از عناوین و مشتقاتی که بر پروردگار جهان، حمل می‌شود عنوان متکلم است آنها گفته‌اند مبدأ کلمه «متکلم» لفظ کلام و تکلم است اگر مقصود از کلام، کلام لفظی باشد، کلام لفظی یک امر حادثی است و آن امر حادث نمی‌شود قیام حلولی به ذات باری جلّ جلاله داشته باشد چون ذات باری تعالی قدیم است و چگونه امکان دارد که یک امر حادث، قیام حلولی به ذات قدیم داشته باشد لذا گفته‌اند مقصود از کلام، کلام لفظی نیست بلکه منظور، مطلب دیگری است که از آن به کلام نفسی تعبیر می‌شود و کلام نفسی مانند کلام لفظی، حادث نیست بلکه یک امر قدیم است به خاطر قدیم بودن می‌تواند قیام حلولی به خداوند قدیم داشته باشد پس علت التزام اشاره به کلام نفسی همین مطلبی است که در مشتق، بیان شده که: در صدق عنوان مشتق باید مبدأ، قیام به ذات داشته باشد و نحوه قیامش حلولی باشد.

۲- صاحب فصول «ره» تا حدی با قول اول موافقت نموده و فرموده‌اند:

باید مبدأ، قیام به ذات داشته باشد اما لزومی ندارد که قیامش حلولی باشد بلکه اگر قیام صدوری هم داشته باشد کافی است اما ایشان موردی را هم استثناء نموده‌اند که در مثل تامر [۳۴۷] و لابن [۳۴۸] که ماده‌اش عبارت از ذات است - تامر یعنی کسی که ارتباط با خرما دارد و لابن یعنی کسی که با لبن سروکار دارد، لبن و خرما فعلی نیست که قیام به ذات داشته باشند بلکه آنها اسم ذات هستند - لزومی ندارد که قیامی در بین باشد و صرف ارتباط و اضافه کفایت می‌کند اما در آن مبادی که جنبه ذات ندارند بلکه دارای جنبه وصفی هستند حتما باید قیام حلولی یا صدوری باشد تا بتوان مشتق را به نحو حقیقت بر ذات حمل نمود - باید در صدق عنوان مشتق، مبدأ قیام به ذات داشته باشد -

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۷۹

و التّحقیق: إنّه لا ینبغی أن یرتاب من کان من أولی الألباب، فی أنّه یعتبر فی صدق المشتقّ علی الدّات و جریه علیها، من التّلبیس بالمبدا بنحو خاص، علی اختلاف أنحائه التّأشئه من اختلاف الموادّ تاره، و اختلاف الهیئات آخری، من القیام صدورا أو حلولا أو وقوعا علیه أو فیه، أو انتزاعه عنه مفهوما مع اتحاده معه خارجا، کما فی صفاته تعالی، علی ما أشرنا إلیه آنفا، أو مع عدم تحقّق إلا للمنتزع

۳- عدّه‌ای اصل مطلب را انکار کرده و گفته‌اند لزومی ندارد که مبدأ، قیام به ذات داشته باشد، دلیل آنها عبارت است از اینکه:

الف: شما کلمه ضارب را چگونه معنا می‌کنید به عبارت دیگر آیا ضرب به ضارب قیام دارد یا به مضروب؟ فائین قول سوم، قیام را فقط به عنوان قیام حلولی معنا کرده و گفته‌اند قیام حلولی ضرب، مربوط به ضارب است یا مربوط به مضروب؟

مضروب است که در آن ضرب، اثر کرده اما در ضارب، قیام حلولی وجود ندارد بلکه قیام صدوری دارد و قیام صدوری خارج از محلّ بحث است پس آنها ملاک را قیام حلولی قرار داده و گفته‌اند قیام حلولی هم معتبر نیست چون کلمه ضارب از اوضح مشتقات است و اصلا «ضرب» قیام حلولی در ضارب ندارد و همچنین در کلمه «مولم».

مولم یعنی وارد آورنده درد، آیا درد، قیام حلولی به «مولم» دارد یا به «مولم»؟

بلا- اشکال، قیام حلولی آن مربوط به مولم است نه مربوط به مولم امّا درعین حال، شما عناوین ضارب و مولم را بر ذوات حمل می‌کنید پس از اینجا کشف می‌کنیم که قیام حلولی در باب مشتقات معتبر نیست.

ب: البتّه آنها ادله دیگری دارند از جمله، اطلاق صفاتی از قبیل عالم و قادر بر خداوند متعال است که عین ذات او هست فکیف يتصوّر القيام؟ که ما در این زمینه، بحث کرده‌ایم و بزودی مشروحا توضیح خواهیم داد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۸۰

عنه، كما في الإضافات والاعتبارات التي لا- تحقّق لها، و لا- يكون بحذائها في الخارج شيء، و تكون من الخارج المحمول، لا المحمول بالضميمة [۱].

مختار مصنف «ره»

[۱]- ۴: اصلا در صدق عنوان مشتق «قيام» معتبر نیست بلکه باید بین ذات و مبدأ «تلبس، اضافه و ارتباطی» باشد و همان ارتباط بین ذات و مبدأ کفایت می‌کند البتّه ارتباط و اضافه مزبور به اعتبار موارد، تفاوت می‌کند و فرقی از دو جهت بلکه بیش از دو جهت است.

الف: گاهی فرقی به اعتبار اختلاف مبادی است در بعضی از مبادی مانند ضرب و قتل ارتباطش صدوری است، در بیاض و سواد، حلولی است- همان‌طور که مشاهده کردید در امثله مذکور، مواد، مختلف است، ماده ضرب با قتل، سواد و بیاض اختلاف دارد و...

ب: گاهی هیئات، متفاوت است مثلا- ضرب یکی از مواد است اگر عنوان ضارب را در نظر بگیرید، ارتباط ضرب و ضارب «صدوری» [۳۴۹] است اما اگر ضرب را با مضروب مقایسه کنید، ارتباط و تلبس آن «وقوعا علیه» [۳۵۰] است و گاهی نحوه تلبس و ارتباط «حلولی» است مانند بیاض که در جسم حلول می‌کند و زمانی نحوه تلبس «وقوعا فيه» است مانند مسجد که اسم مکان است و ممکن است نوع ارتباط و تلبس مانند تلبس ذات باری تعالی با صفات جمالیته‌اش باشد که ذات با صفاتش «اتحاد» دارد و در عین حال، بین ذات و صفات، مغایرت مفهومی تحقّق دارد و بعضی از اوقات نحوه ارتباط بین ذات و مبدأ چنین است که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۸۱

ففي صفاته الجارية عليه تعالى يكون المبدأ مغيرا له تعالى مفعوما، و قائما به عينا، لكنّه بنحو من القيام، لا بأن يكون هناك اثنيّة، و كان ما بحذائه غير الذات بل بنحو الاتحاد والعيّة، و كان ما بحذائه عين الذات، و عدم اطلاع العرف على مثل هذا التلبس من الأمور الخفيّة لا- يصرّ بصدقها عليه تعالى على نحو الحقيّة، إذا كان لها مفهوم صادق عليه تعالى حقيّة، و لو بتأمل و تعمل من العقل. و العرف إنما يكون مرجعا في تعيين المفاهيم، لا في تطبيقها على مصاديقها [۱].

مبدأ مشتق، واقعیّت و تأصّلی ندارد مثلا ضرب، قتل، بیاض و سواد از امور واقعیّه هستند ولی گاهی مبدأ مشتق، محسوس و عینی نیست بلکه اعتباری است یعنی عقلاء آن را اعتبار و شارع مقدّس تأیید نموده مانند حرّیت، زوجیت و ملکیت، شما وقتی فلان کتاب را ابتیاع نمودید، تلبس به ملکیت پیدا می‌کنید یعنی بعد از معامله، عقلاء بین مشتری و مبیع، یک اضافه و ملکیتی را اعتبار می‌کنند و در نتیجه عنوان مشتق و «مالک» بر مشتری تطبیق می‌کند که مصنّف از نوع اخیر به «خارج محمول» [۳۵۱] تعبیر می‌کنند در برابر محمول بالضمیمه.

جمع بندی: در صدق مشتق، عنوان قیام، معتبر نیست بلکه باید بین ذات و مبدأ، تلبس، اضافه و ارتباطی باشد منتها نحوه تلبس به حسب موارد، مختلف است و اختلافشان گاهی مربوط به اختلاف مواد است و زمانی مربوط به اختلاف هیئات است یعنی در عین حال که با یک مبدأ، مواجه هستیم لکن مشتقات آن مبادی، متفاوت است مثلا ضرب را اگر با ضارب مقایسه کنیم، قیامش

صدوری است و چنانچه با مضروب سنجیده شود قیامش حلولی و به تعبیر مصنف «وقوعا علیه» است.

[۱]- بحث ما درباره انحاء تلبس پایان پذیرفت. مصنف بحثی راجع به صفات

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۸۲

خداوند متعال - تلبس ذات باری تعالی با صفات جمالیته - دارند که:

اشکال: شما صفات جمالیته پروردگار را عین ذات او دانسته و از طرفی می گوئید ذات باید متلبس به مبدأ باشد. چگونه بین این دو مطلب، جمع می کنید که هم قائل به عینیت شویم و در عین حال بگوئیم خداوند متلبس به صفت علم است. جواب: تلبس مذکور هم نوعی از انحاء تلبس و قیام است.

معنای قیام، این نیست که حتما بین ذات و صفت - مبدأ - مغایرت خارجی باشد به نحوی که در خارج، ذاتی باشد و علمی تحقق داشته باشد که آن ذات متلبس به علم باشد.

نفس اینکه صفتی عین ذات باشد و از نظر عین و خارج تغایری با ذات نداشته باشد، این هم خود، نوعی قیام و تلبس است در قضیه «الله تبارک و تعالی عالم» مبدأ - علم - از نظر مفهوم با الله تغایر دارد و در عین حال، صفات پروردگار، عین ذات او هست و در قضیه مذکور لزومی به دو مشار الیه نیست بلکه به یک ذات اشاره می کنیم که همان ذات، عین علم و قدرت است.

اشکال: اگر قضیه مذکور را به عرف، ارائه داده و بگوئیم ذاتی هست و تلبس به مبدئی، او می گوید باید بین مبدأ و ذات جدائی باشد اما اگر مبدأ، عین ذات شد، عرف نام آن را تلبس و قیام نمی گذارد.

جواب: در کبرای قضیه به عرف رجوع نموده می گوئیم آنها عرف در صدق مشتق چه چیز لازم است او می گوید باید ذات و تلبس به مبدأ تحقق داشته باشد اما صغرای

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۸۳

و بالجملة: یكون مثل العالم، و العادل [۳۵۲]، و غیرهما - من الصّیفات الجاریة علیه تعالی و علی غیره - جاریه علیهما بمفهوم واحد و معنی فارد، و إن اختلفا فیما یعتبر فی الجری من الاتّحاد، و کیفیة التلبس بالمبدأ، حیث أنه بنحو العینیة فی تعالی، و بنحو الحلول أو الصّی دور فی غیره، فلا - وجه لما التزم به فی الفصول، من نقل الصّیفات الجاریة علیه تعالی عمّا هی علیها من المعنی، كما لا یخفی؛ کیف؟ و لو كانت بغير معانیها العامّة جاریة علیه تعالی كانت صرف لقلقة اللسان و ألفاظا بلا معنی، فإنّ غیر تلك المفاهیم العامّة الجاریة علی غیره تعالی غیر مفهوم و لا - معلوم إلا - بما یقابله، ففی مثل ما إذا قلنا: إنه تعالی عالم، إمّا أن نعنی أنه من ینکشف لده الشیء فهو ذاك المعنی العام، أو أنه مصداق لما یقابل ذاك المعنی، فتعالی عن ذلك علواً کبیرا، و إمّا أن لا نعنی شیئا، فتكون كما قلنا من كونها صرف للقلقة، و كونها بلا معنی، كما لا یخفی.

و العجب أنه جعل ذلك علمة لعدم صدقها فی حق غیره و هو كما ترى و بالتأمل فیما ذكرنا، ظهر الخلل فیما استدل من الجانبین و المحاکمة بین الطرفين فتأمل [۱].

قضیه و اینکه کجا تلبس هست و در چه مورد، تلبس تحقق ندارد، ارتباطی به عرف ندارد وقتی با فکر و تعمل عقلی دریافتیم که خداوند متعال هم تلبس به علم دارد منتها تلبسش، عین ذات است که هیچ گونه مغایرت خارجی بین ذات و صفتش نیست همین کفایت می کند بنابراین ما در تعیین مفاهیم مشتق از عرف کمک می گیریم اما در تطبیق مفاهیم بر مصادیق نیازی به عرف نداریم و پائین بودن سطح فهم عرف در درک امور خفیه، ضرری به صدق و تطبیق صفات - به نحو حقیقت - بر خداوند متعال نمی زند.

[۱]- صفاتی از قبیل عالم بر خداوند متعال و غیر او حمل می شود معنای عالم در هر

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۸۴

دو مورد، یکی است، با یک مفهوم بر ذوات منطبق می‌شوند و به نحو حقیقت اولیّه است نه حقیقت ثانویه یا ارتکاب مجاز.

سؤال: تفاوت آن دو قضیه چیست؟

جواب: فرقی در نحوه تلبس است. تلبس خداوند به علم به نحو عیّت است اما تلبس زید به علم به نحو عیّت نیست او با زحمت و درس خواندن، کسب علم نموده بنابراین، وجهی برای التزام به کلام صاحب فصول نیست که بگوئیم کلمه عالم - در اطلاق بر پروردگار - از حقیقت اولیش نقل پیدا کرده و دارای حقیقت ثانوی است.

چگونه می‌توان بیان صاحب فصول را پذیرفت درحالی که اگر صفات عالم و امثال آن به غیر معنای عامّش بر خداوند اطلاق شود، اگر به معنایی که مجمل است و مفادش را نمی‌دانیم بر ذات او حمل نمائیم، صرف لقلقه لسان خواهد بود.

بالاخره معنای جمله «اللّه تبارک و تعالی عالم» چیست؟

سه احتمال برای آن ذکر می‌کنیم:

الف: مقصود از کلمه «عالم» همان است که در جمله «زید عالم» می‌گوئیم یعنی «أنه من ینکشف لدیه الشیء».

اگر معنای مذکور، مورد قبول شما هست پس مدّعی ما هم ثابت است. و نقل، تجوّز و تغییر معنا هم مطرح نیست تنها فرق دو جمله مزبور، این است که علم پروردگار متعال عین ذاتش هست ولی زید، علم را با تعلّم، کسب کرده پس فرق در عیّت و عدم عیّت است و الا مفهوم «عالم» در هر دو جمله به صورت حقیقت اولیّه‌اش هست و چنانچه آن مطلب و معنا را نپذیرید باید یکی از این دو معنا را قبول کنید:

ب: معنای قضیه «اللّه عالم» «من ینکشف لدیه الشیء» نیست و «عالم» یعنی «من لا ینکشف لدیه الشیء»؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۸۵

آیا نعوذ باللّه کسی کلمه «عالم» را درباره خداوند متعال چنان معنا کرده؟ پس به معنای مذکور نمی‌توان ملتزم شد.

ج: کلمه عالم در قضیه مزبور در مورد پروردگار از الفاظ متشابه است و معنایش را نمی‌دانیم.

سؤال: پس چرا آن را استعمال می‌کنید؟

جواب: چون در آیات و روایات آمده، ما هم آن را به کار می‌بریم اما معنایش را درک نمی‌کنیم و تلفّظ و استعمال آن لقلقه لسان است.

آیا می‌توان به آن ملتزم شد؟ خیر!

پس چاره‌ای نیست جز اینکه بگوئیم «عالم» در همان معنای حقیقی استعمال شده یعنی «من ینکشف لدیه الشیء» و مفهوم آن، مبین و مشخص است و اینکه صاحب فصول فرموده در معنای کلمه «عالم» - و امثال آن - نقلی تحقّق دارد قابل قبول نیست.

مصنّف در پایان این بحث فرموده‌اند: «و العجب انه جعل ذلك علّة لعدم صدقها فی حق غیره و هو كما ترى [۳۵۳]».

قوله: اللهم الا أن یقال:

دفاع [۳۵۴] از صاحب فصول «ره»: ایشان معنای چهارمی از جمله «اللّه عالم» اراده نموده که کلمه عالم در جمله مذکور، دارای حقیقت ثانویه است و نقلی در آنجا تحقّق پیدا کرده که:

کلمه «عالم» نسبت به خداوند، دارای معنای خاص و یک قید اضافی است یعنی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۸۶

«من ینکشف لدیه الشیء و کان الانکشاف عین ذاته» لذا طبق خصوصیت مذکور، ادّعی نقل کرده و فرموده‌اند: تفاوت جمله «اللّه تبارک و تعالی عالم» و «زید عالم» این است که زید، عالم است - یعنی «من ینکشف لدیه الشیء» - اما معنای «اللّه عالم» یعنی «من ینکشف لدیه الشیء و کان الانکشاف عین ذاته» و شاهدش هم این است که صاحب فصول در دنبال آن کلام، عبارتی دارند که

چنین است- «... و لهذا لا ینصدق فی حق غیره»- یعنی اگر بخواهید کلمه عالم را به معنای مذکور درباره غیر خداوند استعمال کنید صادق نیست به عبارت دیگر، اطلاق عالم به معنای منقول الیه- که انکشاف عین ذات باشد- بر غیر خداوند، صادق نیست بلکه منحصر به ذات باری تعالی است-

قوله: «و بالتأمل فیما ذکرنا [۳۵۵] ظهر الخلل فیما استدلل من الجانبین [۳۵۶] و المحاکمه [۳۵۷] بین الطرفين فتأمل.»

مصنّف «ره» با تحقیقات خود در صدد هستند که نزاع در مسئله و اختلاف بین اقوال را به تصالح بکشاند که:

کسی ادعا نکرده که زیدی که مرتکب عمل ضرب شده با عمروی که «ضارب» نیست هیچ فرقی ندارد و اصلاً تلبس به ضرب لازم نیست و آیا صدور ضرب از زید و عدم صدورش از عمرو یکسان است؟ خیر.

کسانی که گفته‌اند قیام مبدأ به ذات- در مشتق- معتبر نیست، مقصودشان این است

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۸۷

السادس: الظاهر أنه لا يعتبر فی صدق المشتق و جریه علی الذات حقیقه، التلبس بالمبدأ حقیقه و بلا واسطه فی العروض [۳۵۸]، كما فی الماء جاری، بل یکنی التلبس به و لو مجازاً، و مع هذه الواسطه، كما فی المیزاب جاری، فاسناد جریان الی المیزاب، و إن كان إسناداً الی غیر ما هو له و بالمجاز، إلا أنه فی الإسناد، لا فی الكلمه، فالمشتق فی مثل المثال، بما هو مشتق قد استعمل فی معناه الحقیقی، و إن كان مبدؤه مسنداً الی المیزاب بالإسناد المجازی، و لا- منافاه بینهما أصلاً، كما لا یخفی، و لكن ظاهر الفصول بل صریحه، اعتبار الإسناد الحقیقی فی صدق المشتق حقیقه، و كأنه من باب الخلط بین المجاز فی الإسناد و المجاز فی الكلمه، و لهذا- هاهنا- محلّ الكلام بین الأعلام، و الحمد لله، و هو خیر ختام [۱].

که خصوص قیام حلولی اعتبار ندارد بلکه اگر قیام صدوری و عینی هم باشد، کافیت و کانّ نزاع در بحث مذکور، لفظی است نه معنوی لکن مصنّف در پایان همین امر فرموده‌اند «فتأمل» یعنی نمی‌توان بین طرفین، تصالحوی برقرار نمود چون اشاعره می‌گویند باید نحوه قیام مبدأ به ذات، حلولی باشد و لذا ملترزم به کلام نفسی شده‌اند آنگاه شما چگونه می‌توانید با اشاعره مصالحوه کنید.

امر ششم

[۱]- اگر مشتق بخواهد بر ذات، صادق باشد و در معنای واقعی اش استعمال شود، تلبس ذات به مبدأ به نحو حقیقت- و بلا واسطه فی العروض- معتبر نیست بلکه اگر تلبس مع الواسطه هم باشد مانند «المیزاب جاری یا المیزاب جار» که تلبس میزاب و ناودان ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۸۸

به جری به ملا-حظه واسطه، یعنی آب است زیرا میزاب محلّ جریان آب است باز لفظ «الجاری» حقیقت است گرچه اسناد آن به میزاب، مجاز باشد لکن مجاز در اسناد است مانند «انبت الزبیع البقل» نه مجاز در کلمه- مانند رأیت اسدا یرمی- پس مشتق گاهی به ذات، نسبت داده می‌شود که هم اسناد، حقیقی است و هم مشتق در معنای خودش حقیقتاً استعمال شده مانند «الماء جاری» و گاهی مشتق به یک ذات، نسبت داده می‌شود لکن به اسناد مجازی نه حقیقی مانند «المیزاب جاری» [۳۵۹] که اسناد جریان به میزاب، مجاز و الی غیر ما هو له است لکن لفظ «جاری» در معنای حقیقی خود که فرضاً ذات ثبت له الجری می‌باشد، استعمال شده پس محصل کلام مصنّف، این است که:

در حقیقت بودن مشتق، شرط نیست که اسناد آن به ذات هم حقیقت باشد بلکه اگر اسنادش مجاز هم باشد، لفظ مشتق در معنای خود که ذات ثبت له الجری باشد، استعمال شده و حقیقت است و هنگامی مجاز می‌شود که در معنای خود، استعمال نشود و مجاز

در کلمه باشد نه مجاز در اسناد.

لکن ظاهر بلکه صریح کلام صاحب فصول «ره» این است که اگر مشتق، بخواهد در معنای حقیقی خود، استعمال شود، مشروط بر این است که اسنادش هم مجازی نباشد، مستفاد از کلام ایشان این است که مشتق در مثال «المیزاب جار یا المیزاب الجاری» در غیر ما وضع له استعمال شده البته ایشان به اصل مجاز، توجه داشته اما اینکه در محلّ بحث چه نوع، مجازی هست، آیا مجاز در کلمه تحقّق دارد یا مجاز در اسناد، به آن توجه نموده‌اند و مجاز را نسبت به لفظ مشتق در نظر گرفته درحالی که مجاز در کلمه، تحقّق ندارد، بلکه مجاز مذکور، مربوط به اسناد و مانند «انبت الزّیبع البقل» است لهذا

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۸۹

بین دو مجاز، خلط نموده‌اند.

جمع بندی: از کلام صاحب فصول استفاده می‌شود که در مثال «المیزاب جار» مجاز در کلمه - مجاز در هیئت مشتق - تحقّق دارد و لفظ «جار» در غیر ما وضع له استعمال شده اما نظر مصنّف، این است که در هیئت مشتق، هیچ گونه تصرّفی نشده، و مجازی هم تحقّق ندارد و فرضاً نمی‌بایست قضیه حملیه مذکور را تشکیل داد اما مجازا و با مسامحه، تشکیل گشته مانند جمله «زید عدل» که زید در معنای خودش و «عدل» هم در موضوع له خود استعمال شده لکن اسناد العدل الی زید علی غیر ما هو له است و عدل را نمی‌توان به نحو حقیقت به زید، نسبت داد در محلّ بحث هم در قضیه «المیزاب جار» یا توصیف «المیزاب الجاری» مجاز در اسناد، تحقّق دارد و الا در (موصوف و صفت) و (موضوع و محمول) هیچ گونه مجازی رعایت نشده.

نمره بحث مشتق ۳۶۰]:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۹۱

المقصد الأوّل الأوامر

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۹۳

المقصد الأوّل: فی الاوامر و فیه فصول: الأوّل: فیما يتعلّق بمادّة الأمر من الجهات، و هی عديده: الأولى: إنّ قد ذکر للفظ الأمر معان متعدّده، منها الطلب، كما يقال: أمره بكذا. و منها الشّأن كما يقال: شغله أمر كذا و منها الفعل كما فی قوله تعالى: وَ مَا أَمْرٌ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ و منها الفعل العجیب كما فی قوله تعالى: فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا* و منها السّیء كما تقول: رایت اليوم أمرا عجيبا و منها الحادثه و منها الغرض كما تقول: جاء زید لأمر كذا [۱].

مقصد اول «در اوامر»

فصل اول «در ماده امر - الف، میم و راء -»

اشاره

[۱] - بحث ما درباره مقدمات، پایان پذیرفت اکنون بحث در مقاصد کتاب از جمله مقصد اول - در اوامر - را شروع می‌کنیم. مصنّف در مقصد اول، فصول گوناگونی را مرتّب نموده از جمله اینکه فصل اول آن را به ماده امر - الف، میم و راء - اختصاص داده و در آن از جهات مختلفی بحث نموده‌اند.

جهت اول معانی لفظ «امر» - الف، میم و راء - از نظر لغت و عرف

اشاره

برای لفظ «امر» معانی متعددی ذکر شده و ظاهرش این است که لفظ مذکور به نحو اشتراک لفظی در آن معانی استعمال شده:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۹۴

- ۱- «طلب»: مانند «امر» بکذا» ای طلب منه کذا و همچنین وقتی می گوئیم، «امرک بکذا» معنایش اطلب منك کذا می باشد.
- ۲- «شأن»: مانند «شغله امر کذا» یا «شغلی امر کذا». گاهی از شما سؤال می کنند که چرا طبق وعده معهود به اینجا نیامدید در پاسخ می گوئید فلان امر، وقت مرا اشغال کرد یعنی فلان خصوصیت، فلان حال و فلان شأن، مرا مشغول کرد لذا نتوانستم طبق وعده، عمل نمایم- معنای کلمه امر در مثال مذکور، عبارت از «شأن» است-
- ۳- «فعل»: گاهی لفظ «امر» به معنای «کار و فعل»- فعل لغوی نه نحوی- استعمال می شود مانند قوله تعالی «إِلَى فِرْعَوْنَ وَ مَلَائِهِ فَاتَّبَعُوا أَمْرَ فِرْعَوْنَ وَ مَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ» [۳۶۱] یعنی کار و فعل فرعون، سفیهانه بود نه عاقلانه.
- ۴- «فعل عجیب»: گاهی کلمه «امر» به معنای فعل عجیب، استعمال می شود مانند قول خداوند متعال: الف: «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيهَا سَفَاحًا وَ أَمْطَرْنَا عَلَيْهَا حِجَارَةً مِنْ سِجِّيلٍ مَنْضُودٍ» [۳۶۲].

ب: «حَتَّى إِذَا جَاءَ أَمْرُنَا وَ فَارَ التُّورُ قُلْنَا احْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَ أَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ وَ مَنْ آمَنَ وَ مَا آمَنَ مَعَهُ إِلَّا قَلِيلٌ» [۳۶۳]: (این وضع همچنان ادامه یافت) تا فرمان ما [کار و فعل عجیب ما] فرا رسید و تنور جوشیدن گرفت (به نوح) گفتیم از هر جفتی از حیوانات (نر و ماده) یک زوج در آن (کشتی) حمل کن همچنین خاندانت را مگر آنها که قبلا وعده هلاک آنان داده شده (همسر نوح و یکی از فرزندان) و همچنین مؤمنان را اما جز عده کمی به او ایمان نیاوردند. [۳۶۴]

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۹۵

و لا- یخفی أنّ عدّ بعضها من معانیه من اشتباه المصداق بالمفهوم؛ ضرورة أنّ الأمر فی (جاء زید لأمر کذا) ما استعمل فی معنی الغرض، بل اللام قد دلّ علی الغرض، نعم یكون مدخوله مصداقه، فافهم [۳۶۵] [۱].

۵- «شیء»: مانند «رأیت الیوم امرا عجیبا» ای شیئا عجیبا.

۶- «حادثه»: مانند «امر کربلا من اعظم القضايا».

۷- «غرض»: مانند «جاء زید لامر کذا» یعنی زید برای فلان غرض و هدف آمد.

تذکر: چون قدر جامعی بین معانی مذکور تصوّر، نمی شود لذا ظاهر، این است که لفظ امر به نحو اشتراک لفظی در معانی مذکور، استعمال شده.

[۱]- ایراد مصنف بر معانی مذکور: پوشیده نیست که شمردن بعضی از معانی مذکور به عنوان مفهوم و معنای «امر» اشتباه مصداق به مفهوم است از جمله:

الف: گفته شده یکی از معانی «امر» عبارت است از «غرض و هدف» مانند جتتک لامر کذا.

در مثال مذکور و اشباه آن، لفظ «امر» در مفهوم «غرض» استعمال نشده بلکه از حرف لام «غرض» را استفاده می کنیم، نه اینکه کلمه «امر» در مفهوم غرض استعمال شده باشد لکن این مطلب را می پذیریم که «امر» در چیزی استعمال شده که آن، «مصداق» غرض است.

به عبارت دیگر: در محلّ بحث، خلطی بین مفهوم و مصداق شده، مدّعی شما این است که «امر» در مفهوم غرض استعمال شده

ولی ما می گوئیم شما مفهوم غرض را از کلمه «لام» استفاده می کنید و امر به معنا و مفهوم غرض استعمال نشده بلکه امر به

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۹۶

معنای «شیء» استعمال شده منتها شیء که مفهوم از برای غرض هست که حرف لام دلالت بر غرض می‌کند. مثلاً اگر شما به جای استعمال کلمه امر، همان غرض و هدف خود را ذکر کرده و بگوئید «جتتک لزیارتک» در این صورت، غرض حقیقی شما مصداق مفهوم غرض است اما کلمه زیارت در «غرض» استعمال نشده بلکه لفظ زیارت در معنای خودش استعمال شده.

سؤال: از کجا متوجه می‌شوید که «زیارت» غرض و مصداق غرض است؟

جواب: از حرف «لام» آن را استفاده می‌کنیم مثل اینکه به جای «لام» کلمه «غرض» را استعمال کرده و بگوئیم «جتتک و غرضی زیارتک» یعنی من به سوی شما آمدم و هدفم زیارت شما بود حال اگر شما به جای کلمه «غرضی» لام را به کار برده و بگوئید «جتتک لزیارتک» آیا در مثال اخیر «امر» در مفهوم غرض استعمال شده؟

خیر! مفهوم غرض را از حرف لام استفاده می‌کنیم لکن آنچه که مسلم است عبارت است از اینکه: «امر» از مصداق غرض است مانند کلمه «زیارت» که خودش دارای معنای مستقلی است اما بعد از آنکه مدخول لام، واقع شد، مصداق غرض قرار می‌گیرد و همچنین کلمه «امر» که مدخول «لام» واقع شده، مصداق غرض می‌شود.
قوله: «فافهم».

اشاره به این است که: اگر در مثال «جتتک لامر کذا» به جای کلمه «امر» لفظ «غرض» را استعمال کرده و بگوئیم «جتتک لغرض کذا» باز هم مثال صحیحی است و همین مطلب، کاشف از این است که «امر» در مفهوم غرض استعمال شده همان‌طور که در جمله «رأیت الیوم امرا عجیباً» می‌توانستیم به جای کلمه «امر» لفظ «شیء» را استعمال کنیم و معنای آن جمله، صحیح بود، در محلّ بحث هم می‌توان به جای «امر» کلمه غرض را استعمال کرد و گفت «جتتک لغرض کذا» به‌خلاف جمله «جتتک

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۹۷

و هكذا الحال فی قوله تعالی فَلَما جاءَ أمرُنا* یكون مصداقا للتعجب، لا مستعملا فی مفهومه، و کذا فی الحادِثه و الشان. و بذلك ظهر ما فی دعوی الفصول، من کون لفظ الأمر حقیقه فی المعنیین الأولین، و لا- یبعد دعوی کونه حقیقه فی الطلب فی الجملة و الشیء، هذا بحسب العرف و اللغه [۱].

لزیارتک» که نمی‌توان به جای کلمه زیارت، لفظ «غرض» را استعمال نمود زیرا غرض، مفهومی است که زیارت، مصداق آن هست و نمی‌توان به جای کلمه «زیارت» لفظ غرض را استعمال کرد اما می‌توان به جای لفظ امر کلمه غرض را به کار برد و گفت جاء زید لغرض کذا با توضیحات مذکور می‌توان نتیجه گرفت که «غرض» مفاد کلمه امر است و مسأله مصداق، مطرح نیست.

[۱]- ب: از جمله معانی و موارد استعمال «امر» را «فعل» و «فعل عجیب» ذکر کرده‌اند مانند «فلما جاء امرنا» در مورد مذکور هم «امر» در مفهوم فعل عجیب استعمال نشده بلکه در معنای «شیء» استعمال شده منتها نه مطلق شیء بلکه شیء که مصداق تعجب است و صدق عنوان تعجب بر آن، غیر از این است که در مفهوم تعجب و فعل عجیب استعمال شده باشد.

ج د: مواردی را هم که گفتید «امر» در معنای «حادثه» و «شان» استعمال شده از این قبیل است یعنی امر در معنای «شیء» به کار رفته منتها شیء خاصی که علاوه بر این که مصداق شیء هست، دارای عنوان حادثه یا شان هم می‌باشد.

تذکر: ظاهراً فرمایش مصنف «ره» تمام نیست زیرا:

در استعمال «امر» در مفهوم غرض- در جمله جاء زید لامر کذا- ایشان فرمودند:

لفظ «امر» در مفهوم شیء استعمال شده، نه غرض و «لام» دلالت بر غرض می‌کند، ما بیان مذکور را می‌پذیریم اما در معانی دیگر «امر» از جمله «حادثه»- مانند امر کربلا

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۹۸

من اعظم القضايا»- که گفته شده امر در مفهوم حادثه استعمال گشته شما- مصنف- فرمودید «امر» در معنای شیء استعمال شده، اکنون سؤال ما از شما این است که:

در مثال جاء زيد لامر كذا، «غرض» را از حرف لام استفاده می‌کردیم اما در مثال اخیر- امر كربلا من اعظم القضايا- عنوان مصداق حادثه بودن را از چه چیز استفاده می‌کنید در این گونه موارد اگر معنای «امر» را حادثه بدانیم مفهوم جمله، صحیح و درست است- حادثه كربلا من اعظم القضايا- اما اگر کسی بگوید عنوان حادثه مطرح نیست بلکه به جای آن باید مفهوم شیء را قرار داد، معنای جمله مذکور صحیح نیست.

اگر «امر» به معنای «شیء» باشد و به كربلا اضافه شود، معنایش غلط است و چنانچه بگوئید مقصود ما مصداق حادثه است، اشکال ما به شما این است که چه کلمه‌ای دلالت بر مصداق حادثه می‌کند؟ لفظی وجود ندارد که دلالت بر مصداق نماید.

خلاصه: فرمایش مصنف در استعمال امر به معنای غرض و جمله «جاء زيد لامر كذا» صحیح اما نمی‌توان ایراد و کلام ایشان را نسبت به تمام معانی سرایت داد.

جمع بندی: از معانی مذکور فقط دو معنا برای لفظ امر مورد قبول هست.

۱- گاهی امر به معنای طلب حدثی- فی الجملة [۳۶۶]- که معنای اشتقاقی [۳۶۷] دارد، استعمال می‌شود مانند امر زيد عمروا بكذا.

۲- گاهی هم به معنای «شیء» استعمال می‌شود البته بدیهی است که لفظ «شیء» جامد و دارای معنای غیر اشتقاقی هست مانند رأیت اليوم امرا عجيبا ای شيئا عجيبا، اما شأن، فعل، فعل عجيب، غرض، حادثه و امثال آن از معانی امر نیست بلکه لفظ امر در تمام موارد مذکور به معنای «شیء» استعمال شده، منتها شیء خاص و شیء که مصداق

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۳۹۹

و أمّا بحسب الاصطلاح، فقد نقل الاتفاق على أنه حقيقه في القول المخصوص و مجاز في غيره، و لا يخفى أنه عليه لا يمكن منه الاشتقاق، فإنّ معناه- حينئذ- لا يكون معنى حدثيا، مع أنّ الاشتقاقات منه- ظاهرا- تكون بذلك المعنى المصطلح عليه بينهم، لا بالمعنى الآخر، فتدبر [۱].

شأن، مصداق حادثه، مصداق غرض و امثال آن هست و اینکه بعضی گفته‌اند لفظ امر به صورت مشترك لفظی در آن معانی استعمال شده، صحیح نیست بلکه آنها مصداق را با مفهوم اشتباه و خلط کرده و خیال نموده‌اند لفظ امر در آن مفاهیم استعمال شده درحالی که لفظ امر در معانی مذکور استعمال نشده بلکه در مصدق آنها به کار رفته‌اند.

نتیجه: لفظ امر، دارای دو معنا- طلب و شیء- می‌باشد و ظاهر، این است که به نحو مشترك لفظی در آن دو، استعمال شده. صاحب فصول «ره» برای ماده امر- الف، میم و راء- دو معنا ذکر کرده‌اند: الف: طلب ب: شأن.

مصنف «ره» فرموده‌اند از بیان ما واضح شد که کلام صاحب فصول هم صحیح نیست و کلمه امر در معنای «شأن» استعمال نشده بلکه امر در مفهوم شیء استعمال شده منتها شیء که مصداق شأن هم هست- اشتباه مصداق به مفهوم، رخ داده- و صاحب فصول خیال کرده‌اند که لفظ امر در معنای شأن هم استعمال می‌شود درحالی که شغلی امر- شأن- کذا و امثال آن هم مانند جاء زيد لامر کذا هست که امر در مفهوم غرض استعمال نشده بلکه در مصداق غرض به کار رفته.

جمع بندی: به نظر مصنف از نظر لغت و عرف، ماده امر- الف، میم و راء- دارای دو معنا هست: ۱- طلب ۲- شیء.

[۱]- نقل اتفاق شده که «امر» در قول مخصوص - صیغه افعال - حقیقت است یعنی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۰۰

و ممکن آن یکنون مرادهم به هو الطلب بالقول لا- نفسه تعبیرا عنه بما يدلّ عليه، نعم القول المخصوص - أي صیغه الأمر - إذا أراد العالی بها الطلب یكون من مصادیق الأمر، لكنّه بما هو طلب مطلق أو مخصوص [۱].

در اصطلاح اصولیین، مراد از امر، همان صیغه افعال است.

اشکال: اگر معنای «امر» صیغه افعال باشد، آن معنا قابل اشتقاق نیست و از آن فعل ماضی، مضارع، اسم فاعل و امثال آن مشتق نمی‌شود و آنچه که در ذهن شما هست که قابل اشتقاق است، مصادیق صیغه افعال هست یعنی «اضرب، اعمل و أقم» قابل اشتقاق می‌باشند اما نفس مفهوم صیغه افعال و آن عنوان کلی یک معنای حدثی و قابل اشتقاق نمی‌باشد.

آیا مانع و اشکالی دارد که صیغه افعال قابل اشتقاق نباشد؟

ظاهر، این است که مبنای اشتقاق ماده «امر» همان معنای اصطلاحی هست نه معنای عرفی و لغوی آنگاه اگر معنای اصطلاحی، حدثی و اشتقاقی نشد، چگونه امکان دارد از معنای اصطلاحی اشتقاقاتی حاصل شود. قوله: «فتدبر».

شما از چه طریقی «ظهور» مذکور را کشف کردید، دلیلی ندارد که اشتقاقات، متکی به معنای اصطلاحی باشد و بعید نیست که اشتقاقات، طبق معنای عرفی و لغوی امر - طلب - باشد و احتمال قوی هم همان است و درعین حال می‌توان معنای اصطلاحی را توجیه نمود که اینک به توضیح آن خواهیم پرداخت.

[۱]- جواب: مصنف «ره» در صدد توجیه برآمده‌اند که: معنای اصطلاحی، نفس «صیغه افعال» نیست بلکه طلب به صیغه افعال هست و عنوان طلب در معنای اصطلاحی مدخلیت دارد منتها آلت و وسیله طلب، همان صیغه افعال باید باشد پس معنای اصطلاحی امر، چنین است: «الامر هو الطلب بصیغه افعال» و اگر طلب، معنای امر شد،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۰۱

و کیف کان، فالأمر سهل لو ثبت الثقل [۳۶۸]، و لا مشاحه فی الاصطلاح، و إنما المهم بیان ما هو معناه عرفا و لغه، لیحمل علیه فیما إذا ورد بلا- قرینه، و قد استعمل فی غیر واحد من المعانی فی الكتاب و السنه، و لا- حجة علی أنه علی نحو الاشتراك اللفظی أو المعنوی أو الحقیقه و المجاز.

بدیهی است که «طلب» دارای معنای حدثی و اشتقاقی می‌باشد و از جمله اشتقاقات آن «طلب، یطلب، اطلب، طالب و مطلوب» است.

سؤال: چرا لفظ «طلب» در معنای اصطلاحی ذکر نشده؟

جواب: صیغه افعال دال بر طلب و کاشف از طلب هست لذا در مقام تعریف، دال را به جای مدلول قرار داده و در واقع می‌خواسته‌اند بگویند «الامر هو الطلب بصیغه افعال» لکن چون صیغه افعال دلالت بر طلب می‌کرده، کلمه طلب را ذکر نکرده و همان صیغه افعال را به عنوان معنای اصطلاحی «امر» معرفی نموده‌اند.

قوله: «نعم القول المخصوص ای صیغه الامر اذا اراد العالی بها الطلب...».

گفتید صیغه افعال دال بر طلب و کاشف از طلب هست، بدیهی است که «دال و مدلول» و «کاشف و مکشوف» دو چیز متغایر هستند. اکنون سؤال ما این است که:

آیا می‌توان صیغه افعال را نفس طلب فرض کرد؟

مصنّف «ره» فرموده‌اند اگر سایر شرایط، مهیّا باشد- مثل اینکه خواهیم گفت که صیغه افعال و امر باید از فرد عالی صادر شود و در آن علو، اعتبار دارد- در محلّ بحث هم درعین حال که صیغه افعال، لفظ است و طلب، یک امر واقعی و معنوی می‌باشد می‌توان از باب اتّحاد و شدّت ارتباطی که بین لفظ و معنا هست، صیغه افعال را از مصادیق طلب فرض کرد تا در نتیجه عنوان امر پیدا کند- البتّه امر به معنای لغوی- و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۰۲

و ما ذکر فی التّرجیح، عند تعارض هذه الأحوال، لو سلّم، و لم يعارض بمثله، فلا دليل على التّرجیح به، فلا بدّ مع التّعارض من الرّجوع إلى الأصل فی مقام العمل، نعم لو علم ظهوره فی أحد معانیه، و لو احتمل أنه كان للانسباق من الإطلاق، فليحمل علیه، و إن لم يعلم أنه حقيقة فيه بالخصوص، أو فيما يعمّه، كما لا یبعد أن يكون كذلك فی المعنی الأوّل [۱].

بدیهی است که امر در لغت و عرف به معنای مطلق طلب و در اصطلاح به معنای طلب به صیغه مخصوص بود.

خلاصه: صیغه افعال با اینکه «لفظ» است، می‌توان عنوان طلب و امر به آن داد.

[۱]- تذکّر: لزومی ندارد بیش از این درباره معنای اصطلاحی بحث کنیم و فائده‌ای بر آن مترتب نیست و لفظ «امر» اگر در کتاب و سنّت وارد شود باید به معنای لغوی و عرفی حمل شود نه معنای اصطلاحی و اگر اصولیین، نسبت به لفظ امر، دارای اصطلاح خاصی باشند، ارتباطی به کتاب و سنّت ندارد لذا بحث در معنای اصطلاحی «امر» چندان مهم نیست بلکه باید معنای لغوی و عرفی آن مشخص شود تا بدانیم مفهوم آن در کتاب و سنّت چیست لذا مصنّف از این پس بحث را روی معنای لغوی و عرفی «امر» ادامه می‌دهند.

در کتاب و سنّت، لفظ امر- الف، میم و راء- در معانی مختلفی استعمال شده که در بیان معنای لغوی امر، آن را ذکر کردیم از جمله قوله تعالی «... و ما أمر فرعون برشید» [۳۶۹] «فَلَمَّا جَاءَ أَمْرُنَا جَعَلْنَا عَالِيَهَا سَافِلَهَا» [۳۷۰] و «... فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ» [۳۷۱] و ...

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۰۳

آیا تمام استعمالات مذکور به نحو حقیقت است یا اینکه یکی از آنها حقیقت و بقیه به صورت مجاز می‌باشد و در صورتی که تمام آنها به نحو حقیقت باشد، آیا به نحو اشتراک لفظی است- یعنی ماده امر، معانی حقیقیّه متعدّدی دارد مانند لفظ عین که مشترک لفظی و دارای معانی مختلفی است- یا اینکه به صورت مشترک معنوی است یعنی یک قدر جامع و مفهوم واحدی متصوّر است که لفظ امر مشتمل بر تمام آن معانی هست؟

قبلا- بیان کردیم که اصولیین در تعارض احوال و دوران امر، بین مشترک لفظی و معنوی و (حقیقت و مجاز) مرجّحاتی ذکر کرده، بعضی گفته‌اند مجاز بر اشتراک، ترجیح دارد و عدّه‌ای به عکس آن اعتقاد دارند و گروهی گفته‌اند که مشترک معنوی بر مشترک لفظی مقدّم است و هر کدام مرجّحاتی برای خود ذکر کرده‌اند اما پاسخ اجمالی ما این است که:

هیچ یک از مرجّحات آنها فائده‌ای ندارد و مشکلی را حل نمی‌کند زیرا آن مرجّحات و بیانات به چیزی منتهی نمی‌شود که دارای حجّیت و اعتبار باشد مثلاً- عدّه‌ای که گفته‌اند مجاز بر حقیقت، ترجیح دارد دلیلشان این است که مجاز از اشتراک لفظی بیشتر و غلبه با اشتراک لفظی می‌باشد و الظّن يلحق الشیء بالاعمّ الاغلب.

دلیل آنها دو جزء یا دو مقدّمه دارد و باید هر دو ثابت شود تا دلالتش کامل باشد.

اینکه می‌گویند مجاز بر اشتراک لفظی غلبه دارد باید آن را ثابت کنند و بر فرض ثبوت چه اثری دارد آیا «جمله الظّن يلحق الشیء

بالاعم الاغلب» آیه، روایت و یا یک دلیل محکمی است؟ اصل آن مظنه برای حجیت و اعتبار به پشتوانه نیاز دارد و می‌دانید که اصل اولی در ظنون، عدم حجیت و حرمت عمل به آن است و صرف اینکه گفته‌اند «الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب» اثری ندارد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۰۴

خلاصه: ادله و وجوه مرجحه آنها هیچ گونه اثر و فائده‌ای ندارد.

سؤال: اگر لفظ امر در کتاب و سنت وارد شد، و قرینه‌ای نبود تا معنایش برای ما مشخص شود در این صورت وظیفه ما چیست؟ به عبارت دیگر، شما- مصنف- ادله و وجوهی را که در تعارض احوال ذکر کرده‌اند نپذیرفتید پس در تعارض احوال چه کنیم؟ جواب: اگر در کتاب و سنت به لفظ امر برخورد نموده و تردید پیدا کردید که آیا طلبی مطرح است یا نه به عبارت دیگر اگر امر، نسبت به چیزی صادر شد و برای شما آشکار نشد که آیا آن امر به معنای طلب است یا اینکه مفهوم دیگری دارد و در نتیجه شک کردید که طلبی به شیء متعلق شده یا نه، از نظر «عمل» می‌توانید به اصل برائت رجوع نمائید اما از نظر لفظ نمی‌توان «امر» را بر طلب یا غیر طلب حمل نمود.

آری اگر لفظ امر در معنای «ظهور» پیدا کند، نفس ظهور دلیل بر اعتبار دارد و اصالت الظهور یک اصل مهم معتبر عقلانی است خواه آن معنای ظاهر، مفهوم و معنای حقیقی لفظ باشد خواه مجازی.

در استعمالات مجازی هم اصالت الظهور حجیت دارد مثلا کلمه اسد در جمله «رأیت اسدا یرمی» در رجل شجاع، ظهور دارد منتها ظهور آن مستند به قرینه هست خلاصه اینکه اگر لفظ امر در معنای ظهور پیدا نکرد آن ادله و وجوه مرجحه اثری ندارد.

شما- مصنف- یک قاعده کلی را بیان کردید چرا صریحا پاسخ مسئله را بیان نفرمودید؟

بعید نیست که لفظ امر- از بین معانی لغوی- ظهور در «طلب» و خواستن داشته باشد البته خواه منشأ ظهور، این باشد که موضوع له لفظ امر «طلب» باشد و همچنین مانعی هم

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۰۵

الجهة الثانية: الظاهر اعتبار العلو في معنى الأمر، فلا يكون الطلب من السافل أو المساوي أمرا، و لو أطلق عليه كان بنحو من العناية، كما أن الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء، فيكون الطلب من العالی أمرا و لو كان مستخفضا لجناحه [بجناحه ۱].

ندارد که موضوع له لفظ، یک معنای عامی باشد و انصراف به فردی پیدا کند و چیزی که در باب ظهور اعتبار دارد، نفس ظهور است و لازم نیست ما منشأ ظهور را احراز کنیم همین که لفظ اطلاق شد و در معنای ظهور پیدا کرد از نظر عقلاء حجیت دارد. مصنف «ره» فرموده‌اند متبادر و ظاهر عرفی از لفظ امر- عند الاطلاق- همان معنای طلب است لذا اگر «امر» در کتاب و سنت وارد شود و قرینه‌ای نداشته باشد و امکان حمل بر «طلب» را داشته باشد باید آن را بر معنای مذکور حمل نمود و سایر معانی، امتیازی ندارند مگر اینکه دارای قرینه باشند.

تذکر: بیان اخیر مصنف «ره»- ظهور امر در طلب- با فرمایش قبلی ایشان- و لا یبعد دعوی کونه حقیقه فی الطلب فی الجملة و الشیء...- تعارض دارد و کآن ایشان از عقیده قبلی عدول نموده و فرموده‌اند: «لا یبعد ان یکون کذلک فی المعنی الاول»- ظهور در معنای طلب-

جهت دوم در امر «علو» معتبر است

[۱]- گفتید «امر» در طلب «ظهور» دارد اکنون سؤال ما این است که:

آیا مقصود، مطلق طلب هست یا اینکه باید طالب، دارای «علو» یا استعلاء یا «علو و استعلاء» و یا اینکه علو با عدم استخفاف باشد؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۰۶

و أما احتمال اعتبار أحدهما فضعیف، و تقییح الطالب السافل من العالی المستعلی [۳۷۲] علیه، و تویخه بمثل: إنک لم تأمره، إنما هو علی استعلائه، لا علی أمره حقیقه بعد استعلائه، و إنما یكون إطلاق الأمر علی طلبه بحسب ما هو قضیه استعلائه، و کیف کان، ففی صحه سلب الأمر عن طلب السافل، و لو کان مستعلیا کفایه [۱].

به عبارت دیگر آیا حتما باید طلب از شخص عالی نسبت به سافل تحقق پیدا کند یا اینکه اگر سافلی هم از فرد عالی طلبی کرد، عنوان امر پیدا می‌کند و همچنین اگر از دو نفر - مساوی - که هیچ کدام بر دیگری علوی ندارند و با یکدیگر دوست هستند، طلب و خواهشی تحقق پیدا کرد، مصداق امر محقق شده؟

«امر» مختص به طلبی هست که از فرد عالی صادر شود اما اگر دوستی از دوست دیگر یا فقیری از انسان طلب و خواهشی کرد، از نظر لغت و عرف به آن «امر» اطلاق نمی‌شود و عنوان امر بر آن صدق نمی‌نماید و اگر گاهی می‌شنوید که به آن عنوان امر داده‌اند، با مسامحه و مجاز هست.

شخص عالی که مطلبی را از سافل طلب می‌کند، گاهی مقام علو خود را متکای طلب خویش قرار می‌دهد که از آن به استعلاء تعبیر می‌شود و گاهی با کمال خضوع، شیء را از سافل می‌طلبد.

سؤال: آیا فرد عالی در هنگام طلب باید استعلاء نماید یا نه؟

جواب: لزومی ندارد که او بر مقام علو خود اتکاء نماید بلکه اگر خفض جناح نمود و مطلبی را تقاضا کرد، بر تقاضای او عنوان امر، صادق است پس در طلب و امر، استعلاء معتبر نیست.

[۱]- بعضی گفته‌اند در صدق عنوان «امر» یا باید طالب، فرد عالی باشد و یا چنانچه

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۰۷

عالی نیست باید استعلاء نموده و برای خود مقام علو، فرض نماید که طبق بیان آنها اگر فقیری با لحن آمرانه از ما تقاضای کمک نماید، در این صورت هم عنوان «امر» تحقق دارد. پس در صدق عنوان امر یا علو حقیقی معتبر است و یا علو فرضی و استعلاء.

گروه مذکور، دلیلی دارند که مصنف به صورت دفع توهم، جواب آنها را بیان نموده‌اند:

دلیل: اگر فقیری به یک شخص بزرگی رجوع نماید و با لحن آمرانه از او تقاضای کمک کند در این صورت، عقلاء در مقام تویخ او برآمده، می‌گویند «لم تأمره» یعنی تو حق صدور امر نداشتی و چرا امر کردی از اینکه عقلاء در موقع تویخ، جمله مزبور را استعمال می‌کنند، کشف می‌کنیم که طلب آن فقیر هم دارای عنوان «امر» هست و اگر عنوان «امر» نمی‌داشت پس چرا عقلاء جمله «لم تأمره» را استعمال کردند؟

جواب: اگر شما به اصل تویخ عقلاء تمسک می‌کنید، بدانید که تویخ عقلاء به خاطر «امر» نیست بلکه سرزنش آنها مربوط به اساس و ریشه امر است که چرا تو استعلاء نموده و برای خود، علو خیالی فرض کرده‌ای آنها کان در مقام بیان این هستند که علو تو پشتوانه‌ای ندارد و بی‌جهت خود را عالی تصور کرده‌ای و اگر می‌گوئید چرا عقلاء در مقام تویخ عبارت «لم تأمره» را درباره او استعمال کرده‌اند، جواب شما این است که:

سافل، استعلاء و برای خود علو فرضی تصور نموده لذا عقلاء در مقام تویخ، به استناد نظر سافل که برای خود «امری» ترتیب داده که مبنایش علو خیالی هست به او می‌گویند «لم تأمره» در حقیقت، عبارت مذکور، واقعیتی ندارد و عقلاء روی مبنای امر، آن جمله را بیان می‌کنند.

مصنف «ره» دلیل و شاهی بر مدّعی خود اقامه نموده‌اند که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۰۸

الجهة الثالثة: لا یبعد کون لفظ الأمر حقیقه فی الوجوب، لانسباقه عنه عند إطلاقه [۱].

اگر سافلی - و لو استعلاء نماید - از شخص عالی طلبی نماید، می توان عنوان امر را از آن طلب، سلب نمود و مثلاً گفت: «هذا طلب و لیس بطلب امری» پس صحّت سلب، مسئله را برای ما واضح نموده و نتیجه می گیریم که: چیزی که در معنای «امر» دخالت دارد، همان علوّ واقعی است خواه استعلاء هم باشد یا نباشد یعنی غیر عالی چنانچه امر و طلبی نماید حقیقتاً عنوان امر ندارد خواه مستعلی هم باشد یا نباشد.

جهت سوم لفظ امر - الف، میم و راء - حقیقت در وجوب است

اشاره

[۱] - گفتیم «امر» به حسب لغت و عرف در طلب ظهور دارد.

سؤال: آیا مقصود از آن امر و طلب، مطلق طلب [۳۷۳] است یا اینکه مراد از «امر» طلب لزومی هست یعنی آن طلبی که ترکش موجب استحقاق عقوبت می شود.

جواب: بعید نیست، طلبی که مفاد امر هست، طلب لزومی و وجوبی باشد، البته مصنف، یک دلیل و چند مؤید بر مدّعی خود ذکر نموده اند که دلیلشان عبارت است از:

انسباق - تبادر: هنگامی که ماده امر - الف، میم و راء - بدون قرینه، اطلاق می شود، متبادر به ذهن، همان طلب لزومی است و تبادر هم علامت حقیقت است

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۰۹

و يؤیّد اول: قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره [۱].

پس موضوع له و معنای عرفی «امر» طلب لزومی می باشد.

[۱] - تذکر: مصنف «ره» چهار مؤید به نفع خود، ذکر نموده و علت اینکه آنها را جزء ادله محسوب نکرده اند، شاید این است که بعضی یا تمام آنها قابل مناقشه هست که اینک به بیان آنها می پردازیم:

مؤید اول: قوله تعالى: «... فليحذر الذين يخالفون عن امره أن تُصيبهم فتنه أو يُصيبهم عذاب أليم» [۳۷۵].

در آیه مذکور هم صیغه افعال - یعنی امر غائب - و هم ماده امر - الف، میم و راء - استعمال شده و در محلّ خودش ثابت شده که صیغه افعال و امر غائب، دلالت بر وجوب و الزام می کند و کانه مفاد آیه، چنین است که:

کسانی که از امر خداوند متعال - یا رسول او - مخالفت می کنند لزوماً باید حذر کنند از اینکه فتنه یا عذاب الیم گریبان آنها را بگیرد و ظاهر آیه شریفه، این است که هر کجا عنوان امر تحقق پیدا کرد، مخالفتش وجوب حذر و معرضیت برای فتنه یا عذاب الیم دارد، اگر «امر» دلالت بر وجوب نمی کرد چرا مخالفت کننده با امر باید در معرض فتنه یا عذاب الیم باشد؟ پس نتیجه می گیریم که هر کجا «امر» تحقق پیدا کرد، نفس مخالفت امر، اثرش وجوب حذر و معرضیت در فتنه است.

مناقشه: ممکن است کسی احتمال دهد که مخالفت با امر خداوند متعال یا رسول الله (صلی الله علیه و آله) دارای آن اثر باشد نه هر

امری و «امر» از نظر لغت و عرف، اختصاصی به اوامر پروردگار متعال یا پیامبر گرامی ندارد لذا آیه مذکور را نمی‌توان به ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۱۰

و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: (لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ) [۱].

و قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ- لبریره بعد قوله: أ تَأْمُرُنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ؟-: (لَا، بَلْ إِنَّمَا أَنَا شَافِعٌ) إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ [۲].

عنوان یک دلیل ارائه نمود ولی می‌توان آن را به عنوان یک مؤید ذکر کرد و ظاهر آیه، این است که نفس مخالفت امر، دارای آن اثر هست و اضافه و نسبت آن به پروردگار یا رسول الله مدخلیتی در آن جهت ندارد.

[۱]- مؤید دوم: «... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ عَلَى أُمَّتِي لِأَمْرَتِهِمْ بِالسَّوَاكِ مَعَ كُلِّ صَلَاةٍ».

از حدیث مذکور، استفاده می‌شود که «امر» انسان را در مشقت قرار می‌دهد و اگر امر دلالت بر طلب لزومی نمی‌کرد که انسان در مشقت واقع نمی‌شد، به علاوه امر استحبابی نسبت به سواک از رسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فراوان صادر شده و چیزی را که حدیث مزبور در صدد نفیست، امر وجوبی نسبت به سواک هست پس ظاهر آن روایت، این است که «امر» مشقت آور می‌باشد و انسان را در کلفت و زحمت قرار می‌دهد و این مطلب، در صورتی است که «امر» بر طلب وجوبی دلالت کند زیرا طلب استحبابی که کلفت آفرین نیست.

مناقشه: قرینه‌ای در روایت مذکور هست که دلالت می‌کند مقصود از «امر» طلب لزومی است و آن قرینه کلمه «لَوْ لَا أَنْ أَشَقَّ» می‌باشد و اگر قرینه مذکور در آن نمی‌بود، امکان داشت کسی بگوید «امر» دلالت بر وجوب نمی‌کند. البته احتمال مذکور، بعید می‌باشد و به هر حال، حدیث مزبور می‌تواند یکی از مؤیدات قرار گیرد.

[۲]- مؤید سوم: قوله [۳۷۶] (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): «عَوَالِي اللَّالِكِيِّ: رَوَى ابْنُ عَبَّاسٍ: أَنَّ زَوْجَ

إِيضاح الكفایه، متن ج ۱، ص: ۴۱۱

وَ صَحَّحَهُ [۳۷۷] الْاِحْتِجَاجُ عَلَى الْعَبْدِ وَ مُوَآخَذَتُهُ بِمُخَالَفَةِ أَمْرِهِ، وَ تَوْبِيخُهُ عَلَى مُجَرَّدِ مُخَالَفَتِهِ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ [۱].

بریره کان عبداً أسود يقال له: مغیث، کائی انظر اليه يطوف خلفها يبكي و دموعه تجرى على لحيته، فقال النبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) للعَبَّاسِ: «يَا عَبَّاسُ، الْا تَعْجَبُ مِنْ حُبِّ مَغِيثِ بَرِيرَةَ وَ مِنْ بَغْضِ بَرِيرَةَ مَغِيثًا؟! فَقَالَ لَهَا النَّبِيُّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ): (لَوْ رَاجَعْتَهُ) فَأَنَّهُ ابْنُ وَلَدِكَ» فَقَالَتْ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أ تَأْمُرُنِي؟ قَالَ: «لَا إِنَّمَا أَنَا شَفِيعٌ» فَقَالَتْ: لَا حَاجَةَ لِي فِيهِ».

همان‌طور که مشاهده می‌کنید بریره عرض کرد یا رسول الله به من امر می‌کنید که من مجبور به اطاعت شوم- أ تَأْمُرُنِي يَا رَسُولَ اللَّهِ- پیامبر گرامی فرمودند «خیر» من «امری» ندارم بلکه شفاعت می‌کنم.

مستفاد از روایت، این است که اگر «امری» از ناحیه پیامبر می‌بود، دیگر حق مخالفت برای بریره وجود نمی‌داشت پس ...

[۱]- مؤید چهارم: اگر امری از مولا صادر شود و عبد با آن مخالفت نماید، عقلاء با عبد عاصی احتجاج نموده و او را مذمت و توبیخ می‌کنند که چرا با امر مولا مخالفت کردی پس معلوم می‌شود که وجود «امر» حق مخالفت را از انسان سلب نموده و مخالفت با آن، موجب استحقاق مذمت هست.

خداوند متعال هم در قضیه سجده نکردن ابلیس بر آدم چنین فرموده است: «... ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ قَالَ مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قَالَ أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ» [۳۷۸]. یعنی با اینکه تو را امر

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۱۲

و تقسیمه إلى الإيجاب والاستحباب، إنما يكون قرينه على إرادة المعنى الأعم منه في مقام تقسيمه، و صحه الاستعمال في معنى أعم من كونه على نحو الحقيقة، كما لا يخفى، و أما ما أفيد من أن الاستعمال فيهما ثابت، فلو لم يكن موضوعا للقدر المشترك بينهما لزم الاشتراك أو المجاز، فهو غير مفيد، لما مرّت الإشارة إليه في الجهة الأولى، و في تعارض الأحوال، فراجع [۱].

نمودیم چه چیز باعث شد که در برابر آدم سجده نکنی و ظاهر آیه، این است که هر کجا عنوان «امر» محقق شد، نباید مخالفت نمود و مخالفت با امر، زمینه توییح و مذمت را فراهم می‌کند و این مطلب در صورتی است که «امر» برای وجوب و طلب لزومی باشد و چنانچه امر برای اعم از وجوب و استحباب باشد، دلالت و تأییدی بر مدعای مصنف ندارد.

ادله کسانی که می‌گویند امر [۳۷۹] برای مطلق طلب وضع شده - ادله قائلین به اشتراک معنوی -

[۱]- ۱: صحت تقسیم امر به وجوب و استحباب: یعنی می‌توان «امر» را مقسم و وجوب و استحباب را از اقسام آن قرار داد و گفت: «الامر اما للوجوب و اما للاستحباب» پس از صحت تقسیم کشف می‌کنیم که «امر» برای معنای عام و قدر جامعی وضع شده که آن مطلق طلب - استحباب و وجوب - هست.

اشکال: از اینکه امر را مقسم قرار داده و برای آن دو قسم بیان کردید، کشف می‌کنیم که مقسم در معنای عامی استعمال شده لکن سؤال ما این است که:

به چه دلیل، استعمال «امر» در آن معنای عام و قدر مشترک، جنبه حقیقت دارد؟ [۳۸۰]

ایضاح الکفایه؛ متن ج ۱؛ ص ۴۱۲

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۱۳

و الاستدلال بأنّ فعل المندوب طاعة، و كلّ طاعة فهو فعل المأمور به، فيه ما لا يخفى من منع الكبرى، لو أريد من المأمور به معناه الحقيقي، و إلا لا يفيد المدعى [۱].

شما که مانند سید مرتضی «اعلی الله مقامه الشریف» اصل در استعمال را حقیقت نمی‌دانید البته مشهور هم استعمال را اعم از حقیقت و مجاز می‌دانند و استعمال به تنهایی دلالت بر حقیقت نمی‌کند و از اینکه «امر» را مقسم قرار داده و گفتید «الامر اما للوجوب و اما للاستحباب» فقط کشف می‌کنیم که «الامر استعمال فی المعنى الذی هو القدر الجامع» اما دلالتی بر حقیقی یا مجازی بودن استعمال ندارد.

۲- اصل استعمال «امر» در طلب و جویی و ندبی، مسلم و غیر قابل انکار است اما ما مردّد هستیم که:

الف: آیا «امر» حقیقت در وجوب و مجاز در ندب است؟ ب: آیا مشترک لفظی بین وجوب و استحباب است؟ ج: آیا لفظ امر، مشترک معنوی بین وجوب و ندب است؟

بنا بر آنچه که گفتیم امر، دائر بین «حقیقت و مجاز»، مشترک لفظی و مشترک معنوی هست و در تعارض احوال و دوران امر، بین آنها مشترک معنوی بر مشترک لفظی و «حقیقت و مجاز» ترجیح دارد پس لفظ امر، مشترک معنوی بین وجوب و استحباب است. اشکال: همان ایرادی را که در اواخر «جهت اول» بیان کردیم بر استدلال قائلین به اشتراک معنوی وارد است.

«فراجع» تا اینکه مشخص شود که در تعارض احوال، ملاک و مناط، پیدایش «ظهور» برای لفظ هست نه مرجحات ظنیه.

[۱]- ۳: سومین دلیل کسانی که می‌گویند «امر» برای مطلق طلب وضع شده مرکب

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۱۴

از صغرا و کبرائی هست که: «انّ فعل المندوب طاعة، و کلّ طاعة فهو فعل المأمور به، فالمندوب فعل المأمور به».

آنها گفته‌اند اگر «امر» در خصوص «وجوب» حقیقت باشد، انجام فعل مندوب، عنوان مأمور به ندارد لذا از صغرا و کبرا، نتیجه گرفته‌اند که فعل المندوب هم دارای عنوان مأمور به هست پس امر، مشترک معنوی است و برای قدر جامع بین وجوب و ندب وضع شده.

قوله: «ففيه ما لا يخفى».

اشکال: مصنف «ره» کلیت کبرای قضیه را مورد مناقشه قرار داده‌اند که:

اینکه می‌گویند «کلّ طاعة فهو فعل المأمور به» آیا هر طاعتی مأمور به حقیقی هست؟

قبول نداریم که هر طاعتی مأمور به حقیقی باشد بلکه بعضی از طاعات، مأمور به حقیقی هستند و آن در مواردی است که انسان اعمال واجب را اتیان کند.

و اگر مقصودتان از کبرای قضیه، این است که هر طاعتی مأمور به هست خواه حقیقت باشد یا مجاز، در فرض مذکور، کلیت کبرا را می‌پذیریم اما نتیجه قضیه، دلیلی بر مدّعی شما نیست زیرا در این صورت، نتیجه قیاس چنین می‌باشد که: فعل المندوب هم مأمور به هست و لو مجازا که ما هم در فرض مذکور با شما مخالفتی نداریم پس شما نتوانستید از تشکیل قضیه مزبور، نتیجه‌ای به نفع خود بگیرید.

خلاصه: ادله سه گانه قائلین به اعم - که امر، مشترک معنوی بین وجوب و استحباب هست - باطل بود و ظاهر، این است که:

مفاد امر، طلب لزومی و وجوبی هست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۱۵

الجهة الرابعة: الظاهر أنّ الطلب الذي يكون هو معنى الأمر، ليس هو الطلب الحقيقي الذي يكون [۳۸۱] طلبا بالحمل الشائع الصناعي، بل الطلب الإنشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا، بل طلبا انشائيا، سواء أنشئ بصيغة افعال، أو بمادّة الطلب، أو بمادّة الأمر، أو غيرها [۱].

جهت چهارم معنای «امر» طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

اشاره

تذکر: مصنف «ره» بحث بسیار دقیقی را مطرح نموده‌اند که امید است نگارنده بتواند تمام مطالب مربوطه را به نحو کامل و وافی به رشته تحریر درآورد.

[۱]- گفتیم معنای امر - الف، میم و راء - از نظر لغت و عرف، عبارت است از طلب پس اجمالا - مسلم است که معنای حقیقی امر «طلب» می‌باشد اما اینکه سایر معانی «امر» هم عنوان حقیقت دارد یا نه فعلا ارتباطی به بحث ما ندارد.

سؤال: آیا معنای امر، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

جواب: برای پاسخ به سؤال مذکور، قبلاً به توضیح طلب حقیقی و انشائی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۱۶

می‌پردازیم.

طلب حقیقی: صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیه نفس انسان است. مثلاً فلان کتاب، مطلوب حقیقی شما هست یعنی طلب باطنی و حقیقی شما به آن کتاب، تعلق گرفته و شما به آن علاقه‌مند هستید بنابراین شما واجد الطلب و آن کتاب، مطلوب شما می‌باشد پس در مثال مذکور، یک طلب حقیقی تحقق دارد بدون اینکه نیاز به وجود لفظ و کلامی هم باشد و لزومی ندارد شما آن مطلب را به صورت خبر برای کسی بیان کنید بنا بر آنچه که گفتیم نتیجه گرفته می‌شود که:

طلب حقیقی، صفتی است که قیام به نفس دارد- امر اعتباری نیست- و یک واقعیت است و بدیهی است که لزومی ندارد انسان، تمام واقعیات را بالعین مشاهده کند.

طلب انشائی: بعضی از مفاهیم، دارای وجود انشائی هستند [۳۸۲] یعنی قابلیت آن را دارند که انشاء به آنها تعلق گیرد مانند طلب، تمنی، ترجی و امثال آنها فرضاً می‌دانید که دو نوع، تمنی و ترجی داریم:

الف: تمنی و ترجی حقیقی که مثلاً عبارت است از علاقه، میل، امید باطنی و قلبی.

ب: تمنی و ترجی انشائی که به وسیله الفاظ مربوطه ایجاد می‌شود.

یک مثال: در باب نکاح شما به وسیله انکحت و قبلت، علقه زوجیت را که یک امر اعتباری است، انشاء و ایجاد می‌کنید و یا مثلاً در مورد بیع، وقتی مقدمات و شرایط انجام معامله، مهیا شد به وسیله صیغه مخصوصی بیع را ایجاد و انشاء می‌کنید. پرواضح است که «بیع» مانند «زید» دارای وجود خارجی نیست بلکه شما به وسیله صیغه

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۱۷

خاصی مفهوم بیع را انشاء می‌کنید لذا بیع، وجود انشائی پیدا می‌کند.

تذکر: بعضی از مفاهیم، وجود خارجی و حقیقی دارند اما وجود انشائی ندارند مانند «انسان» مثلاً شما نمی‌توانید به وسیله لفظی آن را انشاء و ایجاد کرده و نامش را وجود انشائی بگذارید. متقابلاً برخی از مفاهیم در عین حال که دارای وجودات حقیقیه هستند لکن وجودات انشائیه هم درباره آنها می‌توان تصور نمود- دارای وجود انشائی هم می‌باشند- مانند طلبی که اکنون محل بحث ما هست.

البته گاهی ممکن است انسان، طلب حقیقی نداشته باشد اما به وسیله لفظی طلب انشائی داشته باشد مثلاً در مواردی که مولا در صدد امتحان، عبد خود هست، امری‌ای صادر می‌کند در حالی که نمی‌خواهد مأمور به در خارج، تحقق پیدا کند در فرض مذکور با کلمه «افعل» و امثال آن، مفهوم طلب را ایجاد و طلب انشائی در خارج، تحقق پیدا می‌کند در مثال مزبور، اصلاً طلب حقیقی وجود ندارد لکن طلب انشائی محقق شده و بدیهی است که در اغلب اوامر صادره هر دو نوع طلب- حقیقی و انشائی- تحقق دارد که طلب حقیقی قیام به نفس دارد و آن خواست واقعی انسان است و طلب انشائی هم فرضاً به وسیله اقیموا الصلوة و اتوا الزکاة و امثال آنها تحقق پیدا می‌کند.

خلاصه: اجمالاً دو نوع طلب داریم:

الف: طلب حقیقی که به نفس انسان، قائم است و چه بسا میرز و مشعری برای آن وجود پیدا نکنند.

ب: طلب انشائی که مثلاً فردی اراده می‌کند که مفهوم طلب در ضمن و به وسیله لفظی تحقق پیدا کند. لازم به تذکر است که بین دو قسم طلب مذکور ملازمه‌ای نیست مثلاً در اوامر امتحانی فقط طلب انشائی تحقق دارد فرضاً مولا با جمله «اسقنی ماء» عبد خود را امتحان می‌کند و هیچ‌گونه طلب حقیقی ندارد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۱۸

سؤال: آیا معنای امر، طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟

جواب: مصنف فرموده‌اند: ظاهر، این است که آن طلبی که به حسب لغت، معنای امر است، همان طلب انشائی می‌باشد نه طلب حقیقی.

ایشان دلیلی بر کلام خود بیان نکرده‌اند اما دلیلش عبارت است از:

تبادر: هنگامی که مولا امری صادر کرده و طلبی انشاء نموده شما به مجرد شنیدن آن می‌گوئید «امر المولی عبده بکذا» و این مطلب تابع آن نیست که آیا مطلبی را که او امر کرده، مطلوب واقعی مولا هم بوده یا اینکه غرضش از امر، چیز دیگری بوده است و شما کاری و توجهی به طلب واقعی او نداشته و راهی برای استکشاف آن صفت قائم به نفس مولا - طلب حقیقی - ندارید پس: تبادر، دلیل بر آن است که «امر» به معنای طلب حقیقی نیست بلکه مفهوم امر، طلب انشائی هست و به مجردی که انشاء، تحقق پیدا کرد، عنوان امر هم محقق می‌شود.

تذکر: مصنف «ره» برای هریک از طلب انشائی و حقیقی خصوصیتی و یا به عبارت دیگر، فارقی ذکر کرده‌اند که اینک با بیان مقدمه‌ای به توضیح آن می‌پردازیم:

الف: جمله «زید قائم» قضیه‌ای است که دارای حمل شایع صناعی [۳۸۳] است و ملاک حمل شایع صناعی این است که باید موضوع، یکی از افراد حقیقیه محمول باشد در مثال مذکور «انسان» کلی طبیعی و «زید» هم مصداق واقعی و خارجی آن می‌باشد پس حملش، حمل شایع صناعی هست.

در محل بحث اگر شما طلب واقعی و حقیقی - که قیام به نفس انسان دارد - را موضوع و مفهوم طلب را محمول قرار دهید قضیه حملیه‌ای تشکیل می‌شود که دارای حمل

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۱۹

شایع صناعی است و عینا مانند قضیه حملیه «زید انسان» می‌باشد.

ب: اگر شما مفهوم انسان را تصور کنید با تصور شما یک وجود ذهنی برای انسان، تحقق پیدا می‌کند.

سؤال: آیا وجود ذهنی مذکور، مانند وجود خارجی انسان - که عبارت از زید می‌باشد - هست [۳۸۴]؟

به عبارت دیگر اگر انسان متصور در ذهن شما - که یک فرد ذهنی از مفهوم انسان هست - را موضوع و محمول آن را مفهوم «انسان» قرار دهیم مانند قضیه «زید انسان» حملش، حمل شایع صناعی هست یا اینکه قضیه حاصله، دارای حمل شایع صناعی اصطلاحی نیست؟

جواب: قضیه مزبور، دارای حمل شایع صناعی اصطلاحی نیست زیرا همان‌طور که گفتیم در حمل شایع باید موضوع قضیه، فرد حقیقی و خارجی محمول باشد اما اگر موضوع، فرد غیر حقیقی شد - مانند فرد ذهنی - در این صورت حمل شایع صناعی تحقق پیدا نمی‌کند بنابراین:

در عین حال که زید خارجی با انسان متصور در ذهن از نظر فردیت، فرقی ندارد یعنی زید، یکی از افراد مفهوم انسان هست و انسان متصور ذهنی هم فرد مفهوم انسان هست لکن قضیه حملیه آنها متفاوت است زیرا در حمل شایع باید موضوع قضیه، فرد خارجی و حقیقی محمول باشد نه فرد ذهنی و امثال فرد ذهنی.

جمع بندی: در محل بحث اگر شما طلب حقیقی را موضوع و محمول را مفهوم طلب قرار دهید، یک قضیه حملیه با حمل شایع صناعی تحقق پیدا می‌کند اما اگر طلب

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۲۰

و لو أبيت إلا عن كونه موضوعا للطلب فلا أقل من كونه منصرفا إلى الإنشائي منه عند إطلاقه كما هو الحال في لفظ الطلب أيضا، و ذلك لكثرة الاستعمال في الطلب الإنشائي، كما أن الأمر [۳۸۵] في لفظ الإرادة على عكس لفظ الطلب،

انشائی [۳۸۶] را موضوع و مفهوم طلب- طلب مطلق- را محمول قرار دهید، قضیه حاصله دارای حمل شایع صناعی اصطلاحی نمی‌باشد.

تذکر: گفته‌اند صدر المتألهین، چنین اصطلاحی دارند که در حمل شایع صناعی باید موضوع قضیه از مصادیق حقیقه محمول باشد اما اگر موضوع، مصداق ذهنی یا وجود انشائی باشد، قضیه حملیه‌اش، دارای حمل شایع صناعی معروف نمی‌شود. توضیحی راجع به عبارت: قوله: «بل الطلب الانشائي الذي لا يكون بهذا الحمل طلبا مطلقا بل طلبا انشائيا سواء انشأ بصيغته افعال او بمادّة الطلب او بمادّة الامر او بغيرها».

سؤال: اگر بخواهیم حمل شایع صناعی تصوّر کنیم راهش چیست؟

جواب: اگر طلب مقید به انشاء- نه طلب مطلق- را محمول قرار دهید، حمل شایع صناعی تحقق پیدا می‌کند و بدیهی است که صیغه افعال، مصداق واقعی مفهوم طلب نیست بلکه مصداق واقعی، مفهوم طلب انشائی است و «اقیموا الصلاة، آتوا الزكاة و صوموا» و امثال آنها از مصادیق واقعیه طلب انشائی می‌باشد لذا می‌توان گفت «اقیموا الصلاة طلب انشائی».

تذکر: لزومی ندارد که طلب انشائی به صیغه «افعل» انشاء شود بلکه می‌توان با مادّه طلب- اطلب منك كذا- یا مادّه امر- امرک بكذا- و امثال [۳۸۷] آنها انشاء نمود.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۲۱

و المنصرف عنها عند إطلاقها هو الإرادة الحقيقية و اختلافهما في ذلك ألجأ بعض أصحابنا إلى الميل إلى ما ذهب إليه الأشاعرة، من المغایرة بین الطلب و الإرادة، خلافا لقاطبه أهل الحقّ و المعتزلة، من اتّحادهما، فلا بأس بصرف عنان الكلام إلى بیان ما هو الحقّ في المقام، و إن حَقَّقناه في بعض فوائدها إلا- أنّ الحواله لما لم تكن عن المحذور خالية، و الإعادة ليست بلا- فائدة و لا- إفادة، كان المناسب هو التّعرض هاهنا أيضا [۱].

[۱]- مصنّف «ره» مماشاتی نموده که اگر شما اصرار داشته باشید که امر برای مفهوم طلب، وضع شده می‌گوئیم:

ممکن است گفته شود که معنای «امر» نه طلب حقیقی است و نه طلب انشائی بلکه معنای آن، مفهوم طلب هست و کلمه «طلب» برای معنایی وضع شده که هم با طلب حقیقی سازگار است و هم با طلب انشائی منتها لازم است نکته‌ای را بیان کنیم که: لفظ «امر» درعین حال که برای مطلق طلب وضع شده امّا وقتی بدون قرینه، ذکر شود، به طلب انشائی انصراف دارد و نه تنها آن خصوصیت در کلمه «امر» هست بلکه معنای طلب هم درعین حال که عام هست و شامل طلب حقیقی و انشائی می‌شود امّا لفظ طلب در اثر کثرت استعمال، در طلب انشائی انصراف، پیدا کرده و انسان به مجرد شنیدن کلمه طلب و جمله «طلب المولى عبده بكذا» فوراً طلب انشائی در ذهنش متصوّر می‌شود.

قوله: كما انّ الامر [ای الشأن في لفظ الارادة على عكس لفظ الطلب و المنصرف عنها عند اطلاقها هو الارادة الحقيقية ...].

سؤال: آیا بین اراده و طلب، تفاوتی هست؟

از نظر لغت هیچ‌گونه فرقی بین آن دو نیست امّا درعین حال بین آن دو لفظ مترادف تفاوتی هست که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۲۲

فاعلم، أنّ الحقّ كما عليه أهله- وفاقا للمعتزلة و خلافا للأشاعرة- هو اتّحاد الطلب و الإرادة، بمعنى أنّ لفظيهما موضوعان یزاء مفهوم

واحد و ما بإزاء أحدهما فی الخارج يكون بإزاء الآخر، و الطَّلَب المنشأ بلفظه أو بغيره عين الإرادة الإنشائية، و بالجمله هما متَّحدان مفهوما و إنشاء و خارجا، لا أنَّ الطَّلَب الإنشائي الذي هو المنصرف إليه إطلاقه - كما عرفت - متَّحد مع الإرادة الحقيقية التي ينصرف إليها إطلاقها أيضا، ضرورة أنَّ المغايرة بينهما أظهر من الشمس و أبين من الأمس، فإذا عرفت المراد من حديث العبيته و الأتحد، ففي مراجعة الوجدان عند طلب شيء و الأمر به حقيقة كفاية، فلا يحتاج إلى مزيد بيان و إقامة برهان، فإنَّ الإنسان لا يجد غير الإرادة القائمة بالنفس صفة أخرى قائمه بها، يكون هو الطَّلَب غيرها، سوى ما هو مقدمه تحقُّقها، عند خطور الشيء و الميل و هيجان

لفظ طلب بر اثر كثرت استعمال به طلب انشائي انصراف پیدا کرده اما لفظ «اراده» به علت كثرت استعمال به طلب و اراده حقيقي منصرف هست. پس در عين حال كه معنا و موضوع له «اراده و طلب» متَّحد هست اما از نظر انصراف، تفاوتی با يكديگر دارند زیرا انصراف، تابع كثرت استعمال هست و آن دو لفظ به خاطر كثرت استعمال به دو چیز منصرف هستند لذا بعضی تصور کرده اند كه طلب و اراده، دارای دو معنا و دو موضوع له متغایر هستند و توجَّهی نموده اند كه تفاوت میان آن دو در موضوع له آنها نیست بلکه مربوط به مقام انصرافشان می باشد لذا مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» فرموده اند:

اکنون كه بحث ما به طلب و اراده رسید مانعی ندارد كه مقداری درباره آنها بحث كنیم گرچه در كتاب فوائد - كه همراه با حاشیه بر رسائل شیخ اعظم «ره» چاپ شده مفصلا بحث كردیم «الا انَّ الحواله لما لم تكن عن المحذور خالية و الاعاده ليست بلا فائده و لا افاده كان المناسب هو التَّعرض هاهنا ايضا».

ایضاح الكفایه، متن ج ۱، ص: ۴۲۳

الرَّغْبَةُ إِلَيْهِ، و التَّصْدِيقُ لِفَائِدَتِهِ، و هو الجزم بدفع ما يوجب توقُّفه عن طلبه لأجلها.

و بالجمله: لا يكاد يكون غير الصِّفَاتِ المعروفة و الإرادة هناك صفة أخرى قائمه بها يكون هو الطَّلَب، فلا محيص [إلا] عن اتِّحاد الإرادة و الطَّلَب، و أن يكون ذاك الشَّوق المؤكَّد المستتبع لتحريك العضلات في إرادة فعله بالمباشرة، أو المستتبع لأمر عبيده به فيما لو أراداه لا كذلك، مسمَّى بالطَّلَب و الإرادة كما يعبر به تارة و بها أخرى، كما لا يخفى [۱].

آیا بین طلب و اراده، تفاوتی هست؟

[۱] - گفتیم موضوع له طلب و اراده، متَّحد است اما آن دو در مقام انصراف، اختلاف دارند یعنی لفظ «طلب» به طلب انشائي [۳۸۸] منصرف هست اما «اراده» انصراف به اراده حقیقیه دارد و تفاوت در انصراف، منشأ اختلافی شده كه:

علماء امامیه قاطبه - به استثنای بعضی - و معتزله معتقد شده اند كه طلب و اراده، دو لفظی هستند كه موضوع له آنها متَّحد است اما اشاعره و بعضی از امامیه، خیال کرده اند كه لفظ «طلب» به ازای يك معنا و كلمه «اراده» برای معنای دیگری وضع شده.

مصنّف «ره» دلیل و شاهدی هم به نفع خود ذكر کرده اند كه:

هنگامی كه طلب و اراده شما به شيء تعلق گرفته به وجدان خود مراجعه كنید، مشاهده خواهید كرد كه غير از اراده و مقدمات آن [۳۸۹] خصوصیت دیگری در نفس شما

ایضاح الكفایه، متن ج ۱، ص: ۴۲۴

تحقق ندارد كه بتوان گفت لفظ طلب هم در برابر آن خصوصیت و حالت نفسانی وضع شده منتها بعد از اراده و مقدمات اگر انسان بخواهد، مباشرتا مطلوب را ایجاد نماید خودش مشغول فعالیت می شود و الا به كار گزارانش فرمان می دهد تا آن را اتیان نمایند.

خلاصه اینکه از مراجعه به وجدان، کشف می‌کنیم که «طلب و اراده» در تمام مراحل - به جز مقام و مرحله انصراف - یکسان هستند یعنی آن دو لفظ از نظر معنای لغوی و «مفهوم» تفاوتی ندارند و از نظر وجودات «انشائی، خارجی و ذهنی» متحد می‌باشند منتها تفاوتی که «طلب و اراده» با مثل «انسان» دارد این است [۳۹۰] که وجودات و خارجیت افراد انسان، مشاهد و محسوس است و انسان، زید و عمرو را در خارج می‌بیند اما وجود خارجی و حقیقی طلب، مشاهد و محسوس نیست مثلاً هنگامی که شما نسبت به مطلبی یقین پیدا کردید، مسلماً علم و تصدیق و اذعان، حقیقتی است که در نفس شما پیدا شده اما امر محسوسی نیست. وجود حقیقی طلب و اراده هم همان خواست، طلب و شوق مؤکدی است که در نفس انسان، نسبت به امور مختلف، تحقق پیدا می‌کند.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۲۵

فرق دیگر «طلب و اراده» با «انسان» این است که انسان، دارای وجود انشائی نیست اما «طلب و اراده» دارای وجود انشائی هستند - یعنی انشاء طلب به صیغه افعال و امثال آن -

طلب و اراده دارای وجود ذهنی یکسانی هستند مثلاً هنگامی که از شما سؤال می‌کنند طلب و اراده چه معنایی دارد شما بعد از توجه و التفات ذهنی به آن دو لفظ، معنای آنها را بیان می‌کنید پس توجه ذهنی، معنای وجود ذهنی می‌باشد. خلاصه اینکه همان‌طور که وجود ذهنی «انسان و بشر» متحد است، وجود ذهنی طلب و اراده هم یکسان است. نتیجه: امتیازی که «طلب و اراده» نسبت به انسان دارد، این است که مفهوم انسان دارای وجود انشائی نیست اما طلب و اراده، قابلیت انشاء دارند.

جمع بندی: «طلب و اراده» از نظر مفهوم و وجودات «انشائی، حقیقی و ذهنی» متحد هستند منتها گاهی لفظ طلب و زمانی کلمه اراده را استعمال می‌کنند.

اما از نظر مقام انصراف، بین آنها اختلاف هست یعنی به مجرد شنیدن لفظ طلب، طلب انشائی در ذهن متصور می‌شود اما با استماع کلمه اراده، اراده حقیقی به ذهن خطور می‌کند و هیچ مانعی ندارد که دو لفظ، یک حقیقت را معرفی کنند اما از نظر مقام انصراف متفاوت باشند و همین اختلاف در انصراف، موجب شده که اشاعره بگویند طلب و اراده با یکدیگر تغایر دارند. تذکر: الف: ما که طلب و اراده را متحد می‌دانیم، نمی‌گوئیم از نظر مقام انصراف هم به یک مطلب انصراف دارند. ب: ما قائل به اتحاد طلب انشائی با اراده حقیقی نیستیم بلکه می‌گوئیم طلب انشائی با طلب حقیقی دو مطلب و دو امر هستند و هیچ کس نمی‌تواند تفوه کند که طلب

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۲۶

و كذا الحال في سائر الصيغ الإنشائية، و الجمل الخبرية، فإنه لا يكون غير الصيغ المعروفة القائمة بالنفس، من الترجي و التمني و العلم إلى غير ذلك، صفة أخرى كانت قائمة بالنفس و قد دلّ اللفظ عليها، كما قيل:

إنّ الكلام لفي الفؤاد و إنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً

و قد انقدح ممّا حقّقناه، ما في استدلال الأشاعرة على المغايرة بالأمر مع عدم الارادة، كما في صورتی الاختبار و الاعتذار من الخلل، فإنه كما لا إرادة حقيقة في الصورتين، لا طلب كذلك فيهما، و الذي يكون فيهما إنّما هو الطلب الإنشائي

انشائی، عین اراده حقیقی است بلکه آن دو با یکدیگر مغایرت کامل دارند «ضرورتاً ان المغايرة بينهما اظهر من الشمس و ابين من الامس».

مقصود ما از اتحاد طلب و اراده این است که:

الف: مفهوم طلب، همان مفهوم اراده هست.

ب: وجود حقیقی طلب، همان وجود حقیقی اراده می‌باشد.

ج: وجود انشائی طلب همان وجود انشائی اراده هست [۳۹۱].

د: وجود ذهنی طلب همان وجود ذهنی اراده می‌باشد.

و خلاصه اینکه هر یک از وجودات طلب و اراده را باید با سنخ و نوع خودش مقایسه کرد و نمی‌توان گفت طلب انشائی با اراده حقیقی متحد هست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۲۷

الإيقاعی، الذی هو مدلول الصیغۀ أو المادۀ، و لم یکن یبنا و لا مینا فی الاستدلال مغایره مع الإرادۀ الإنشائیۀ.

و بالجملة: الذی یتکفله الدلیل، لیس إلا الانفکاک بین الإرادۀ الحقیقیۀ، و الطّلب المنشأ بالصیغۀ الکاشفۀ عن مغایرتهما. و هو ممّا لا محیص عن الالتزام به کما عرفت، و لکنه لا یضّر بدعوی الاتحاد أصلا، لمکان هذه المغایره و الانفکاک بین الطّلب الحقیقی و الإنشائی، کما لا یخفی [۱].

[۱]- اکنون بینیم کلام اشاعره درباره صیغ انشائیّه، جمل خبریّه و بالاخره درباره طلب و اراده چیست. قبلا توجه شما را به مطلبی جلب می‌کنیم که در بحث مشتق [۳۹۲] هم آن را ذکر کردیم که:

اشاعره به کلام نفسی قائل هستند و کلام نفسی را یک شیء قدیم قائم به ذات باری تعالی دانسته‌اند.

توضیح ذلک: اشاعره، ملاحظه کرده‌اند که در شرایع و شریعت‌ها عنوان «متکلم» بر خداوند متعال تطبیق شده یعنی یکی از عناوین و مشتقاتی که بر پروردگار جهان، حمل می‌شود عنوان متکلم است آنها گفته‌اند مبدأ کلمه متکلم، لفظ کلام و تکلم است اگر مقصود از کلام، کلام لفظی باشد، کلام لفظی یک امر حادث است و آن امر حادث نمی‌شود قیام حلولی به ذات باری تعالی داشته باشد چون ذات او قدیم است و چگونه امکان دارد که یک امر حادث، قیام حلولی به ذات قدیم داشته باشد لذا گفته‌اند مقصود از کلام، کلام لفظی نیست بلکه منظور، مطلب دیگری است که از آن به کلام نفسی تعبیر می‌شود و کلام نفسی مانند کلام لفظی، حادث نیست بلکه همان‌طور که ذات باری تعالی قدیم است آن کلام هم قدیم می‌باشد و به عقیده آنها قیام قدیم بالقدیم ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۲۸

مانعی ندارد.

اشاعره، دائره کلام نفسی را توسعه داده و گفته‌اند نه تنها کلام نفسی درباره خداوند متعال ثابت است بلکه در مورد ما هم کلام نفسی تحقق دارد منتها در هر مورد به یک شکل خاصی هست که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

گفته‌اند در جمله‌های انشائیّه طلبیّه- مانند اوامر و نواهی- غیر از اراده و مقدمات آن یک صفت نفسانی دیگری در انسان هست که دو اسم و نام، برای آن می‌توان ذکر کرد.

الف: اسم عام آن، کلام نفسی است ب: اسم خاصّش، «طلب» نام دارد بنابراین «طلب» اسم خاصّ کلام نفسی موجود در جمل انشائیّه طلبیّه و شعبه‌ای از کلام نفسی می‌باشد و گفته‌اند «طلب» حقیقتی است که قیام به نفس انسان دارد و با «اراده» مغایرت دارد.

آنها در صیغ انشائیّه و جمل انشائیّه تمنّی، ترجّی و امثال آن‌هم همان بیان را با مختصری تغییر دارند. مثلا کسی که می‌گوید:

«فیا لیت الشّباب لنا یعود فاحبره بما فعل المشیب» و یا «لا تهین الفقیر علک ان ترکح یوما و الدّهر قد رفعه» در نفس او علاوه بر تمنّی و ترجّی، یک واقعیّت و صفت نفسانیّه دیگری هم وجود دارد منتها فرقی با جمل انشائیّه طلبیّه، این است که نام خاصّ آن صفت نفسانی در باب اوامر «طلب» بود ولی در جمل و صیغ انشائیّه تمنّی و ترجّی و امثال آن، اسم خاصّی ندارد بلکه اسم کلی کلام نفسی را بر آن، تطبیق می‌کنیم.

و همچنین در جمل خبریه، هنگامی که شما اخبار کرده و می گوئید «زید قائم» در نفس شما علم و اذعان به نسبت هست اما غیر از علم و اذعان، یک واقعیت دیگری هم تحقق دارد که نام عايش کلام نفسی است و در اینجا اسم خاصی ندارد بلکه آن اسم خاص فقط در باب اوامر و نواهی هست که از آن «طلب» تعبیر می کنند.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۲۹

سؤال: دلیل اشاعره بر مدّعی مذکور چیست؟

جواب: آنها به دو مطلب، استدلال کرده اند:

الف:

انّ الکلام لفی الفؤاد و انما جعل اللسان علی الفؤاد دلیلا [۳۹۳]

شاعر گفته است حقیقت کلام در قلب و نفس انسان هست و زبان و تکلم لفظی، کلام نیست بلکه دلیل بر آن کلام نفسی می باشد پس به عقیده شاعر، حقیقت کلام، قائم به قلب و نفس انسان هست.

جواب: اولاً شعر مذکور، اعتباری ندارد زیرا مأثور نیست و از معصومین صادر نشده.

ثانیا به چه دلیل، مقصود شاعر، همان مطلبی است که شما- اشاعره- ادّعا می کنید؟

شاعر که گفته حقیقت کلام در نفس انسان است، مفهومش این است که غیر از صفت اراده و غیر از تمنّی و ترجیحی، یک صفت دیگر هم تحقق دارد اما شما از کجا آن صفت دیگر را برداشت و نام گذاری می کنید؟

او در صدد این بوده که: کلام، این الفاظ نیست بلکه یک پشتوانه‌ای دارد و پشتوانه‌اش اراده هست و همچنین پشتوانه «فیا لیت الشّباب لنا یعود ...» تمنّی است و پشتوانه «زید قائم» تصدیق و اذعان به نسبت می باشد اما از شعر مذکور، استفاده نمی شود که دو صفت و دو حقیقت، مطرح است و ...

ب: دلیل مهم تر اشاعره بر مغایرت بین طلب و اراده، این است که:

در اوامر امتحانی [۳۹۴]، مولا- امری صادر می کند اما هدفش این نیست که مأمور به در خارج، اتیان شود، بلکه منظورش این است که عبد خود را آزمایش کند که آیا مطیع

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۳۰

هست یا عاصی و چه بسا اتیان مأمور به محبوب مولا هم نباشد. در این گونه اوامر، مسلماً «طلب» تحقق دارد اما اراده‌ای وجود ندارد و این مطلب، دلیل بر آن است که طلب و اراده با یکدیگر مغایر هستند.

و همچنین مولا در اوامر اعتذاریه، امریه‌ای صادر می کند [۳۹۵] درحالی که می داند عبد آن را اتیان نمی کند اما هدف مولا این است که یک مجوّز عقلانی برای تأدیب و عقوبت عبد، پیدا کند. در این گونه اوامر هم طلب، تحقق دارد اما اراده حقیقیه، مطرح نیست. نتیجه: در اوامر امتحانی و اعتذاریه، بین طلب و اراده، انفکاک واضح و روشنی وجود دارد پس طلب با اراده، متغایر هست.

جواب ما به کلام اشاعره:

سؤال: شما که گفتید در اوامر امتحانی و اعتذاریه، طلب هست اما اراده، وجود ندارد، مقصودتان از طلب، چه نوع طلبی هست و آیا طلب حقیقی منظور شما هست یا طلب انشائی؟

جواب: به نظر مصنّف و حتّی خود اشاعره، جواب سؤال واضح است که:

در اوامر امتحانی و اعتذاریه، طلب انشائی وجود دارد و شما- اشاعره- می گوئید اراده حقیقیه، تحقق ندارد ولی ما- مصنّف- پا فراتر نهاده و به یک مرحله دیگر هم قائل هستیم که طلب حقیقیه هم وجود ندارد بلکه در اوامر امتحانی و اعتذاریه فقط طلب انشائی هست و غایت مفاد دلیل شما- اشاعره- این است که در اوامر مذکور، طلب انشائی تحقق دارد اما اراده حقیقیه نیست و این دلیل

بر آن است که طلب انشائی با

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۳۱

ثم إنه يمكن - مما حققناه - أن يقع الصلح بين الطرفين، و لم يكن نزاع في البين، بأن يكون المراد بحديث الاتحاد ما عرفت من العينية مفهومها و وجودا حقیقیًا و إنشائیًا، و يكون المراد بالمغايرة و الاثنيّة هو اثنيّة الإنشائي من الطلب، كما هو كثيرا ما يراد من إطلاق لفظه، و الحقیقی من الإرادة، كما هو المراد غالبا منها حين إطلاقها، فيرجع النزاع لفظيًا [۱].

اراده حقیقی متفاوت است و ما در اوایل همین بحث، بیان کردیم که کسی ادعا نکرده که طلب انشائی با اراده حقیقی متحد است بلکه گفتیم طلب انشائی با اراده انشائی، طلب حقیقی با اراده حقیقی متحد هست و هریک از وجودات طلب و اراده را باید با سنخ و نوع خودش مقایسه کرد و الا اگر بنا باشد طلب انشائی را با طلب حقیقی مقایسه نمود، چه لزومی دارد که بحث «اراده» را مطرح کنیم بلکه بین اقسام «طلب»، مغایرت هست یعنی طلب انشائی با طلب حقیقی تغایر دارد و طلب حقیقی فرضا مانند «زید» می باشد اما طلب انشائی از مقوله لفظ است و با صیغه افعال و امثال آن، انشاء و ایجاد می شود و هیچ کسی نمی تواند بین طلب انشائی و طلب حقیقی ادعای اتحاد کند.

خلاصه: دلیل اشاعره فقط می تواند، دلالت کند که طلب انشائی، غیر از اراده حقیقی است و این مطلب را کسی منکر نشده بلکه بحث این بوده که:

آیا طلب انشائی با اراده انشائی مغایرت دارد یا نه و آیا طلب حقیقی با اراده حقیقی تفاوت و تغایر دارد یا نه و ما اخیرا به نحو مشروح پاسخ آن را بیان کردیم.

مصالحه بین «امامیه و معتزله» با اشاعره در معنای طلب و اراده

[۱]- ممکن است نزاع بین «امامیه و معتزله» با «اشاعره» در بحث طلب و اراده، لفظی باشد نه معنوی و حقیقی.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۳۲

بیان ذلك: در بحث طلب و اراده و نزاع مذکور- نفی و اثبات بر روی یک موضوع واقع نشده بلکه نفی بر روی یک عنوان و اثبات، روی عنوان دیگر است و هر دو طرف هر دو مطلب را قبول دارند زیرا:

اشاعره که گفته اند طلب با اراده، مغایر است- نفی اتحاد می کنند- مقصودشان این است که طلب انشائی با اراده حقیقی، متحد نیست و علت این مطلب، همان است که بیان کردیم که:

آنها از قید و کلمه حقیقی و انشائی صرف نظر کرده و روی مقام انصراف آن دو- طلب و اراده- تکیه کرده اند زیرا کلمه اراده اگر اطلاق شود- قرینه ای همراهش نباشد- به خاطر کثرت استعمال به اراده حقیقی، انصراف دارد اما «طلب» به خاطر کثرت استعمال به طلب انشائی انصراف پیدا کرده لذا اشاعره به آن دو قید- انشائی و حقیقی- توجهی نکرده و گفته اند طلب با اراده، مغایر است و اتحادی ندارد پس موضوع نفی اشاعره، طلب انشائی و اراده حقیقی است و ما هم در این مطلب با آنها اختلافی نداریم.

اما امامیه و معتزله که به اتحاد طلب با اراده، قائل هستند، موضوع اثباتشان غیر از موضوع نفی اشاعره هست.

گروه اخیر هریک از طلب و اراده را با سنخ و نوع خودش مقایسه کرده و گفته اند:

طلب حقیقی با اراده حقیقی، طلب انشائی با اراده انشائی، مفهوم طلب با مفهوم اراده، متحد هست و تغایری بین آنها نیست و ما هم قبول داریم که طلب انشائی با طلب حقیقی، اراده انشائی با اراده حقیقی مغایر است و درعین حال اخیرا- در الجهة الزابعة- بیان

کردیم که مقام انصراف طلب با اراده، مختلف است یعنی لفظ طلب، به طلب انشائی انصراف دارد و کلمه «اراده» به اراده حقیقیه منصرف می‌باشد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۳۳

فافهم [۳۹۶] [۱].

دفع وهم [۳۹۷]: لا یخفی أنه لیس غرض الأصحاب و المعتزله، من نفی غیر الصیفات المشهوره، و أنه لیس صفة أخرى قائمه بالنفس کانت کلاما نفسیا مدلولا للكلام اللفظی، كما یقول به الأشاعره، إن هذه الصفات المشهوره مدلولات للكلام [۲].

[۱]- مصنف «ره» خواسته‌اند، اشاره کنند که امکان تصالح بین «اشاعره» و «امامیه و معتزله» صحیح نیست و شما به دلیل اشاعره، توجّهی نکنید زیرا آنها به کلام نفسی قائل شده و از خداوند متعال شروع کرده و نسبت به تمام جمل - خبریه، انشائیه طلبیه و غیر طلبیه - سرایت داده‌اند منتها در جمل انشائیه طلبیه، اسم کلام نفسی را «طلب» گذاشته و در سایر موارد، اسم خاصّی برای آن قائل نشده لذا نمی‌توان گفت نزاع بین ما و اشاعره، لفظی و غیر حقیقی است.

دفع توهم

[۲]- در بحث قبل گفتیم در جمل خبریه، غیر از صفت علم - که در نفس مخبر

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۳۴

إن قلت: فما ذا یكون مدلولا علیه عند الأصحاب و المعتزله؟

قلت: اما الجمل الخبریه، فهی داله علی ثبوت النسبه بین طرفیها، أو نفیها فی نفس الأمر من ذهن أو خارج، کالإنسان نوع أو کاتب. و اما الصیغ الإنشائیه، فهی - علی ما حقّقناه فی بعض فوائدنا [۳۹۸]- موجدة لمعانیها فی نفس الأمر، أی قصد ثبوت معانیها و تحقّقها بها، و هذا نحو من الوجود، و ربما یكون هذا منشأ لانتزاع اعتبار مترتب علیه شرعا و عرفا آثار، كما هو الحال فی صیغ العقود [۳۹۹] و الإیقاعات [۱].

هست - صفت و حالت نفسانی دیگری که بتوان اسمش را کلام نفسی گذاشت، وجدانا در نفس مخبر، وجود ندارد و همچنین در صیغ انشائیه‌ای مانند لیت و لعل و امثال آنها.

مثلا کسی که می‌گوید «فیا لیت الشّباب لنا یعود فاحبره بما فعل المشیب» وقتی به نفس خود، مراجعه کند غیر از صفت تمنّی، یک صفت واقعیه دیگری در او تحقّق ندارد که بتوان نام آن را کلام نفسی گذاشت.

مصنّف اکنون به عنوان دفع توهم فرموده‌اند: شما خیال نکنید که کسانی که کلام نفسی را نفی کرده - امامیه و معتزله - و گفته‌اند در جمل خبریه، غیر از صفت علم، چیزی در نفس متکلم وجود ندارد، مقصودشان این است که مدلول جمل خبریه «علم» می‌باشد و همچنین همانها که گفته‌اند در صیغ انشائیه، غیر از تمنّی و ترجّی حقیقی، چیزی در نفس متکلم نیست، مقصودشان این نیست که لیت و لعل برای تمنّی و ترجّی نفسانی وضع شده است.

[۱]- اشکال: به نظر امامیه و معتزله، مدلول جمل خبریه و انشائیه غیر طلبیه - مانند

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۳۵

تمنّی، ترجّی، استفهام و امثال آنها - چیست؟

جواب: پاسخ سؤال مذکور در باب جمل خبریه، واضح است که:

واضح، هیئت جمله خبریه زید قائم و امثال آن را برای علمی که در نفس مخبر هست، وضع نموده بلکه:

اگر شما بخواهید یک واقعیته را حکایت کنید، مثلا زید در واقع و خارج، متصف به قیام است و شما تصمیم دارید آن خبر را برای مخاطب خود، بیان کنید، در این صورت، شما به وسیله جمله «زید قائم» آن مطلب را برای او بیان می کنید. پس هیئت جمله خبریه زید قائم برای دلالت از ثبوت نسبت- در واقع- بین زید و قائم وضع شده است.

جمل خبریه برای حکایت از واقع و دلالت بر ثبوت نسبتی بین موضوع و محمول، وضع شده.

لازم به تذکر است که گاهی انسان از امور ذهنتیه، حکایت می کند، مثل اینکه می گوید «الانسان نوع» یا «الانسان کلی» واضح است که جمل خبریه مذکور هم دلالت بر ثبوت نسبت می کند. منتها ظرف ثبوت نسبت در خارج نیست بلکه ذهن شما ظرف ثبوت هست و آن هم خود، واقعیته می باشد.

خلاصه: مفاد جمل خبریه، حکایت از ثبوت نسبت بین موضوع و محمول- فی نفس الامر- می باشد.

سؤال: پس چرا شما در بیانات اخیر- نقد و بررسی کلام اشاعره- مسأله «علم» را مطرح کردید؟

جواب: ما در صدد این بودیم که: شخصی که می گوید «زید قائم» اگر به نفس خود مراجعه کند- صرف نظر از واقع و ذهن- در نفس خود، جز حالت و صفت علم، چیزی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۳۶

تحقق ندارد که بتوان آن را «کلام نفسی» نام نهاد و خلاصه، اینکه ما که مسئله صفت نفسانی را مطرح کردیم، در صدد نبوده و نیستیم که بگوئیم جمل خبریه برای «علم» وضع شده اند بلکه:

جمل خبریه برای حکایت از ثبوت نسبت- در جمل موجه- و عدم نسبت- در جمله های سالبه- وضع شده اند.

اما مدلول جمل انشائیه غیر طلبیه- صیغ انشائیه:- ما شنیده ایم که صیغ انشائیه مانند لیت و لعل و امثال آن برای تمنی و ترجی نفسانی وضع شده اند و شما- مصنف- در بیانات گذشته، این مطلب را انکار کردید لذا لازم است تعیین کنید که مدلول صیغ انشائیه چیست؟

صیغ انشائیه مانند تمنی، ترجی، استفهام و امثال آنها موجد و ایجادکننده وجودات انشائیه هستند [۴۰۰] همان طور که در باب اوامر، صیغه افعال برای انشاء طلب- طلب انشائیه- وضع شده، صیغ مذکور- یعنی لیت، لعل، هل استفهامیه و ...- هم برای تمنی انشائیه، ترجی انشائیه و امثال آنها وضع شده اند فرضا «لیت» برای این وضع شده که شما اراده کنید، مفهوم تمنی، لباس وجود بپوشد منتها وجود انشائیه نه ذهنی، و هیچ گاه نباید وجود انشائیه را با وجود حقیقی یا ذهنی مقایسه کرد مثلا انسان به وسیله صیغه افعال و اشباه آن، قصد می کند که طلب، وجود پیدا کند و در نتیجه، وجود انشائیه- طلب انشائیه- محقق می شود و از نظر شارع و عقلاء دارای آثاری هست به عنوان مثال در باب اوامر، وقتی طلب انشائیه، تحقق پیدا کرد، عقلاء می گویند باید با آن متابعت نمود و یا در باب معاملات- مانند بیع- وقتی انشائیه با شرائط مربوطه صورت گفت، مبیع، ملک

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۳۷

نعم لا مضایقه [۴۰۱] فی دلالة مثل صیغه الطلب والاستفهام والترجی والتمنی- بالدلالة الالتزامیه- علی ثبوت هذه الصیغات حقیقه، إماما لأجل وضعها لإيقاعها [۴۰۲]، فیما إذا كان الداعی إلیه ثبوت هذه الصیغات، أو انصراف إطلاقها إلی هذه الصوره، فلو لم تكن هناك قرینه، كان إنشاء الطلب أو الاستفهام أو غيرهما بصیغتها، لأجل كون الطلب والاستفهام وغيرهما بالنفس وضعا [۴۰۳] أو إطلاقا [۴۰۴] [۱].

مشتري و ثمن برای بايع می‌شود و همچنين هنگامي که با شرائط و الفاظ مخصوص، زوجیت، انشاء شد، علقه زوجیت حاصل می‌شود- البته این‌ها از امور اعتباری هستند- [۱]- سؤال: آیا طلب، تمنی و ترجی حقیقی را باید اصلاً نادیده گرفت و ... جواب: مصنف فرموده‌اند در یکی از دو مطلب با شما موافقت می‌کنیم که:

الف: ممکن است بگوئیم «واضع» صیغ تمنی و ترجی - طلب و امثال آنها- را برای تمنی و ترجی انشائی وضع کرده مشروط بر اینکه انسان در نفس خود، تمنی و ترجی حقیقی داشته باشد اما تمنی یا ترجی حقیقی، مفاد و موضوع له لیت یا لعل نیست بلکه مفاد آنها تمنی یا ترجی انشائی هست- و کذا در جمل انشائی طلبیه- بنابراین: مدلول مطابقی الفاظ و صیغ مذکور، انشاء مفهوم تمنی، انشاء مفهوم ترجی و امثال آنها هست ولی بالالتزام دلالت بر تمنی و ترجی حقیقی هم دارند.

ب: واضع، تصرف و دخالتی در تمنی و ترجی حقیقی- و طلب حقیقی- نداشته او لیت و لعل را برای انشائی از آن دو، وضع کرده لکن انصراف و کثرت استعمال لیت و ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۳۸

إشکال و دفع: أمّا الإشکال، فهو إنّه يلزم بناء على اتحاد الطلب والإرادة، في تكليف الكفار بالإيمان، بل مطلق أهل العصيان في العمل بالأركان، إمّا أن لا يكون هناك تكليف جدّي، إن لم يكن هناك إرادة، حيث أنه لا يكون حينئذ طلب حقیقی، و اعتباره في الطلب الجدّي ربما يكون من البديهی، و إن كان هناك إرادة، فكيف تتخلف عن المراد؟ و لا تكاد تتخلف، إذا أراد الله شيئاً يقول له: كن فيكون.

و أمّا الدّفع، فهو إن استحالة التّخلف إنّما تكون في الإرادة التّكوينيّة و هو العلم بالنّظام على التّحو الكامل التّام، دون الإرادة التّشريعيّة، و هو العلم بالمصلحة في فعل المكلف. و ما لا محيص عنه في التّكليف إنّما هو هذه الإرادة التّشريعيّة لا التّكوينيّة، فإذا توافقنا فلا بدّ من الإطاعة و الإيمان، و إذا تخالفنا، فلا محيص عن أن يختار الكفر و العصيان. إن قلت: إذا كان الكفر و العصيان و الإطاعة و الايمان، بإرادته تعالى التي لا تكاد تتخلف عن المراد، فلا يصحّ أن يتعلّق بها التّكليف، لكونها خارجة عن الاختيار المعبر فيه عقلاً.

لعلّ- در مواردی که تمنی و ترجی حقیقی بوده- سبب شده که هر زمان که لیت و لعلّ شنیده شود [۴۰۵]، این مطلب به ذهن انسان خطور می‌کند که تمنی و ترجی انشائی ریشه و پشتوانه‌ای دارد و آن تمنی و ترجی حقیقی است پس: کثرت استعمال لیت و لعلّ در تمنی و ترجی انشائی- در مواردی که تمنی و ترجی حقیقی بوده- این حالت را ایجاد کرده که هر زمان انسان، لیت و لعلّ را می‌شنود، هم تمنی و ترجی انشائی مطرح است و هم تمنی و ترجی حقیقی، تحقّق دارد. ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۳۹

قلت: إنّما يخرج بذلك عن الاختيار، لو لم يكن تعلق الإرادة بها مسبوقة بمقدّماتها الاختيارية، و إلا فلا بدّ من صدورها بالاختيار، و إلا لزم تخلف إرادته عن مراده، تعالى عن ذلك علواً كبيراً.

إن قلت: إن الكفر و العصيان من الكافر و العاصي و لو كانا مسبوقين بإرادتهما، إلا- أنّهما منتهيان إلى ما لا بالاختيار، كيف؟ و قد سبقهما الإرادة الأزليّة و المشيئة الإلهية، و معه كيف تصحّ المؤاخذه على ما يكون بالأخرة بلا اختيار؟

قلت: العقاب إنّما يتبع الكفر و العصيان التابعين للاختيار النّاشئ عن مقدّماته، النّاشئة عن شقاوتها الدّاتية اللازمة لخصوص ذاتهما، فإنّ (السّعيد سعيد في بطن أمه، و الشّقّي شقّي في بطن أمه) و (النّاس معادن كمعادن الدّهب و الفضة)، كما في الخبر، و الدّاتي لا يعلّل، فانقطع سؤال: إنّ لم جعل السّعيد سعيداً و الشّقّي شقياً؟ فإنّ السّعيد سعيد بنفسه و الشّقّي شقّي كذلك، و إنّما أوجدهما الله

تعالی (قلم اینجا رسید سر بشکست)، قد انتهى الكلام في المقام إلى ما ربما لا يسعه كثير من الأفهام، و من الله الرشد و الهداية و به الاعتصام.

وهم و دفع: لعلمك تقول: إذا كانت الإرادة التشريعية منه تعالى عين علمه بصلاح الفعل، لزم- بناء على أن تكون عين الطلب- كون المنشأ بالصيغة في الخطابات الإلهية هو العلم، و هو بمكان من البطالان.

لكنك غفلت عن أن اتحاد الإرادة مع العلم بالصلاح، إنما يكون خارجا لا مفهوما، و قد عرفت أن المنشأ ليس إلا المفهوم، لا الطلب الخارجي، و لا غرو أصلا في اتحاد الإرادة و العلم عينا و خارجا، بل لا محيص عنه في جميع صفاته تعالى؛ لرجوع الصفات إلى ذاته المقدسة، قال أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه: (و كمال توحیده الإخلاص له، و كمال الإخلاص له نفی الصفات عنه).

[۱]- تذکر: اکنون به ادامه بحث طلب و اراده و بیان مسأله جبر، تفویض، سعادت و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۴۰

شقاوت خواهیم پرداخت [۴۰۶] و از توضیح جداگانه عبارات مذکور خودداری خواهیم نمود امید است ضمن توضیح مباحث مذکور، مقصود مصنف «ره» هم از آن عبارت روشن شود.

دلیل سؤم اشاعره بر مغایرت طلب و اراده

تذکر: در باب طلب و اراده، بین «اشاعره» و «امامیه و معتزله» اختلافی بود که:

اشاعره، قائل بودند که طلب و اراده، دارای دو معنای متفاوت هستند اما قاطبه امامیه و معتزله معتقدند که معنای طلب و اراده، متحد است.

اشاعره تقریبا به دو دلیل، تمسک کرده که آن دو را اخیرا- در الجهه الرابعه- تحت عنوان «الف» و «ب» بیان کردیم و اینکه به ذکر دلیل سؤم اشاعره می پردازیم که به حسب ظاهر بهترین دلیل آنها می باشد ولی در حقیقت، دلیلشان باطل و مردود هست و مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» در مقام جواب از دلیل سؤم اشاعره، مسیری را پیموده اند که منجر به مطالبی شده که نمی توان به آنها ملتزم شد لذا ابتداء به ذکر دلیل سؤم می پردازیم اما برای پاسخ به آن باید مقدماتی را بیان کنیم تا جواب ما به اشاعره کاملا مشخص شود.

ج:- دلیل سؤم اشاعره- بدیهی است که افرادی گرفتار «کفر» و عده ای از مردم گرفتار عصیان و مخالفت با دستورات خداوند متعال هستند.

سؤال: آیا ترک الکفر و ترک العصیان مطلوب خداوند متعال هست یا نه.

جواب: مسلما ترک کفر و عصیان، مطلوب پروردگار جهان می باشد و در این

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۴۱

مطلب نمی توان مناقشه کرد زیرا آیات و روایات متعددی مردم را تحریض و دعوت به توحید و اطاعت و بندگی خداوند متعال نموده اند مانند آیه شریفه «یا ایها الذین آمنوا أطیعوا الله و أطیعوا الرسول و أولی الأمر منکم...» [۴۰۷] و ...

بنابراین، بدون تردید می توان گفت ترک الکفر مطلوب لله تبارک و تعالی- و کذا ترک العصیان-

کان اشاعره به ما چنین می گویند که:

شما- امامیه- که قائل به اتحاد معنای طلب و اراده هستید، در مثال مذکور که «طلب» تحقق دارد و ترک العصیان مطلوب خداوند

متعال هست، باید ملتزم شوید که:

همان‌طور که ترک الکفر «مطلوب» حضرت باری «جلّ جلاله» هست «مراد» او هم می‌باشد یعنی اراده پروردگار به ترک الکفر هم متعلق شده و همان‌طور که ترک العصیان مطلوب خداوند هست باید مراد او هم باشد.

اشاعره گفته‌اند اگر به چنان مطلبی قائل شوید، مستلزم تالی فاسدی هست که:

چگونه اراده حق تعالی تحقق پیدا کرده اما مرادش حاصل نشده، بین اراده و مراد خداوند، انفکاک نیست و از نظر عقل و نقل، تخلف مراد از اراده درباره خداوند، مستحیل است- *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ* [۴۰۸]-

چگونه تصوّر می‌شود که خداوند، ترک کفر را اراده کند و درعین حال، کافر بر کفرش باقی باشد و همچنین او ترک العصیان را اراده نماید اما عاصی نسبت به معصیت خود ادامه دهد و اگر ترک کفر، متعلق اراده خدا قرار می‌گرفت اصلاً کفری تحقق پیدا نمی‌کرد پس: نمی‌توان گفت که اراده‌الله بر ترک کفر و ترک عصیان تعلق گرفته و الا

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۴۲

تخلف و انفکاک، امکان‌پذیر نمی‌بود لذا از این مطلب، کشف می‌کنیم که:

بین اراده و طلب مغایرت هست و آنها دو حقیقت هستند و دلیل، دلالت می‌کند که تخلف مراد از اراده، مستحیل است اما تخلف مطلوب از طلب هیچ‌گونه استحاله‌ای ندارد و عقل و نقلی دلالت بر محالیت آن نمی‌کند.

پاسخ مصنف، نسبت به دلیل سوّم اشاعره

ابتدای پاسخ مصنف، خوب و مناسب است زیرا فرموده‌اند: اراده بر دو نوع است:

الف: تشریحی [۴۰۹] ب: تکوینی.

اراده تشریحی بازگشت به طلب می‌کند یعنی خداوند متعال می‌خواهد که عبد به اختیار خودش عملی را انجام دهد که اراده [تشریحی] در ضمن ادله فراوان- اقموا الصیلة و اتوا الزکاة- به نحو آشکار مشاهده می‌شود و در مورد ترک کفر و ترک عصیان اراده تشریحی تحقق دارد و مساوق با طلب است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۴۳

اما اراده تکوینی که آیه شریفه- *إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ...* به آن ناظر است و شاهدش هم این است که می‌فرماید «يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» یعنی وقتی اراده تکوینی خداوند به چیزی تعلق گرفت، امکان ندارد که آن شیء، موجود نشود و هیچ‌چیز نمی‌تواند مانع وجود مراد او شود.

تذکر: مصنف به مناسبت بررسی کلام اشاعره، وارد این بحث شده‌اند که:

آیا افعالی را که مردم انجام می‌دهند- از جمله، ارتکاب معصیت و اختیار کفر- بالاخره با اراده تکوینی حق تعالی ارتباط دارد یا نه و از همین جا هست که مرحوم آقای آخوند «قدّس سرّه» مسیر غیر صحیحی را پیموده‌اند لذا ابتدا باید بررسی کنیم که:

افعالی که از انسانها صادر می‌شود- که ما از آنها به عنوان عمل اختیاری تعبیر می‌کنیم- آیا آن اعمال، صددرصد در اختیار انسان هست یا اینکه ریشه و اساس آنها اضطراری و غیر اختیاری است ضمناً بحث مذکور، بسیار مهم است و در فصول و مباحث مختلف می‌توان از آن نتیجه گرفت لذا ما آن بحث را در حدّ متوسط- کما و کیفا- ادامه خواهیم داد و در پایان، جواب دلیل سوّم اشاعره را خواهیم گفت.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۴۵

جبر و تفویض

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۴۷

جبر و تفویض**اشاره**

بحث مذکور از مباحث پرسابقه و حتی در زمان ائمه معصومین «صلوات الله علیهم اجمعین» مطرح بوده و هر قول طرفدارانی داشته به نحوی که در لسان روایات هم مورد تعرض و تذکر واقع شده و زمان و محیط ائمه «علیهم السّلام» به نحوی بوده که شاید وظیفه آنها نبوده که حقیقت مباحث مذکور را برای مردم بیان نمایند لکن چون مسأله روز بوده و در جنبه‌ها و امور شرعی جاری می‌شده لذا ائمه دین «علیهم السّلام» آن را عنوان کرده و در بعضی از روایات چنین آمده است «لا- جبر و لا- تفویض بل امر بین امرین...» [۴۱۰] یعنی نه جبر و نه تفویض هیچ کدام واقعیت ندارد بلکه حقیقت امر، یک عنوان برزخ میان آن دو هست که بزودی به توضیح آن خواهیم پرداخت.

در بعضی از روایات تعبیرات شدیدتری به چشم می‌خورد که از قائل به تفویض به یهود هذه الامة و مشرک تعبیر شده و بر قائل به جبر، عنوان مجوس هذه الامة و کافر منطبق کرده که هر کدامش دارای نکته‌ای است که در ضمن مباحث آینده بیان خواهیم کرد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۴۸

لازم به تذکر است که بحث جبر و تفویض از امور تعیّدی نیست که کسی بگوید چون روایات، دلالت و ارشاد به فلان قول دارد، باید آن را پذیرفت بلکه باید با منطوق و عقل آن را ملاحظه نمود تا مشخص شود که آیا واقعا، عقلا و طبق قواعد مسلمّه باید قول به جبر را پذیرفت یا قول به تفویض و یا همان را که ائمه «علیهم السّلام» ما را به آن ارشاد کرده‌اند که با عقل و منطوق هم منطبق است.

محصل کلام جبریه

موضوع بحث درباره افعال اختیاری انسان از قبیل اکل، شرب، مطالعه و اشباه آنها می‌باشد البته موضوع بحث، بسیار کلی و وسیع بوده و شامل تمام موجودات عالم، اعم از انسان، حیوان و سایر موجودات می‌شود که افعال انسان یکی از آنها می‌باشد و ثمره بحث در افعال و اعمال «انسان» ظاهر می‌شود که:

می‌دانید که همه موجودات، دارای آثار و خواصی هستند. اکنون سؤال ما این است که:

آیا بین «موجودات» و «آثار و خواصشان» ارتباط، تأثیر، تأثر و علّیتی وجود دارد یا نه و آیا اینکه می‌گوئید «النار حارّة» بین نار و حرارت، ارتباط، تأثیر و تأثری هست که به طور مسلم و قطعی می‌گوئید نار، علّت حرارت است و بدیهی است که معنای علّیت، این است که علّت در ثبوت و حصول معلول، تأثیر می‌کند- اما اینکه علّت تامّه یا ناقصه هست فعلا مورد بحث ما نیست-

خلاصه: آیا اصل تأثیر و تأثر، بین موجودات و خواصشان تحقق و واقعیت دارد؟

جبر یون گفته‌اند بین موجودات و آثار و خواصشان هیچ گونه ارتباطی نیست و شما نمی‌توانید تعبیر کنید «النار حارّة»، «الشمس مشرقة» و یا «الماء بارد» به نحوی که «ماء» را در برودت مؤثر بدانید و شمس را در اشراق.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۴۹

و همچنین نمی‌توانید و صحیح نیست [۴۱۱] تعبیر کنید که فلان میوه، دارای طعم شیرین یا تلخ هست، شیرینی و تلخی، ارتباطی به میوه ندارد. و خلاصه اینکه تمام اسنادهای مذکور، مجازی است، همان‌طور که در کتاب مطوّل خوانده‌اید که اسناد انبات به گیاهان

و بهار- در جمله انبت الرِّبيع البقل- به نحو مجاز است نه حقیقت و انبات گیاهان ارتباطی به فصل بهار ندارد بلکه در حقیقت، خداوند متعال است که آنها را می‌رویاند ولی مجازاً آن را به ربیع، نسبت می‌دهیم.

جبریون گفته‌اند اسناد مجازی مذکور را بین تمام موجودات و «آثار و خواصشان» جاری و ساری بدانید و اسناد حقیقی فقط درباره پروردگار جهان، ثابت است و موجودات هیچ گونه نقشی در ترتب آثار و خواص ندارند مثلاً حرارت، ارتباطی به نار ندارد و آب، تأثیری در برودت ندارد.

سؤال: چرا به دنبال نار، حرارت، تحقق پیدا می‌کند اما به دنبال آب، حرارت، حس نمی‌شود.

جواب: وجود حرارت به دنبال نار، دلیل بر تأثیر و تأثر نیست فقط امتیازی که آتش دارد این است که عادت خداوند متعال بر این جاری شده که مستقیماً و بدون مقدمه به دنبال نار، حرارت را ایجاد می‌کند پس عاده الله بر این جاری شده که به دنبال «نار» حرارت و به دنبال «ماء» برودت را ایجاد نماید و شاید- البته این احتمال و این مطلب در کلام آنها نیست- که گاهی خداوند متعال در دنبال نار، حرارت را ایجاد نماید کما اینکه در داستان حضرت ابراهیم «علیه السلام» چنین مسأله‌ای اتفاق افتاد و در دنبال آتش نه تنها حرارت، وجود پیدا نکرد بلکه برودت بوجود آمد- قلنا یا نار کونی بردا و سلاما علی ابراهیم [۴۱۲]-

جبریون، پافراتر نهاده و گفته‌اند که:

إيضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۵۰

در منطق به اشکال اربعه برخورد نموده‌اید، شکل اول بدیهی الانتاج است- العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث- آنها گفته‌اند علم شما بر حدوث عالم، اثر صغرا و کبرا نیست و آن دو، اثر و خاصیتی ندارند بلکه علم شما به نتیجه قضیه، مربوط به عادت خداوند هست که عاده الله بر این جاری شده که شما در دنبال تشکیل قضیه، علم به نتیجه پیدا کنید و اساس و ریشه علم مذکور، بناء و عاده الله است و الا شکل اول، اثری ندارد.

جبریون وقتی وارد بحث از افعال اختیاری شده، گفته‌اند:

شما خیال می‌کنید که خودتان اراده کرده و در دنبال اراده، مرادتان تحقق پیدا می‌کند مثلاً شما که اراده خروج از منزل می‌کنید و سپس از خانه خارج می‌شوید، خیال می‌کنید که بین اراده و مرادتان ارتباط، تأثیر و تأثری هست و بلکه بالاتر شما خیال می‌کنید که خودتان اراده را ایجاد کرده‌اید به عقیده آنها تمام این مطالب، تخیلات است و گفته‌اند:

خداوند متعال مستقیماً ایجاد اراده می‌کند و در دنبال اراده- بدون اینکه بین اراده و مراد، ارتباطی باشد- خودش مراد را ایجاد می‌کند و لباس وجود به آن می‌پوشاند بنابراین نه ارتباطی بین اراده و مراد هست نه ارتباطی بین انسان و اصل اراده، تحقق دارد. پس این مطلب، یک قاعده کلی و در تمام موجودات، اعم از انسان، حیوان، گیاه و جماد می‌باشد- و حتی در تشکیل قضایا و نتایج حاصله از آنها جاری هست-

خلاصه: بین موجودات و آثار و خواصشان هیچ گونه ارتباط و تأثیر و تأثری نیست و اصلاً نباید کلمه آثار و خواص را به کار برد چون لفظ «آثار» دلالت بر ارتباط، سنخیت و تأثیر و تأثر دارد.

تذکر: قبل از بیان پاسخ به جبریّه، محصل کلام مفوضه را هم بیان می‌کنیم تا شاید بهتر بتوان آن دو قول را نقد و بررسی نمود.

إيضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۵۱

محصل کلام مفوضه

مفوضه در نقطه مقابل جبریّه قرار داشته و گفته‌اند: بین موجودات و «آثار و خواصشان» نه تنها ارتباط و «تأثیر و تأثر» هست و نه تنها بین هر علت و معلولی سنخیت برقرار است بلکه بالاتر، موجودات در تأثیر، استقلال دارند یعنی خواص، آثار و تأثیر و تأثر آنها به

جای خود محفوظ است و در عین حال در تأثیر «مستقل» هستند و هیچ موجود دیگری- و لو خداوند متعال- در آثار مذکور، کمترین نقش و دخالتی ندارد.

آنها گفته‌اند خداوند متعال در مقام خلقت، جهان هستی را ایجاد و لباس وجود بر تنش نموده اما مراحل بعدش مربوط به موجودات هست و از باب تشبیه و تنظیر افزوده‌اند که:

ارتباط و نسبت جهان هستی با پروردگار متعال کأنّ مانند ارتباط «بنا و ساختمان» با سازنده و بنا هست.

سازنده یک ساختمان، عمارتی را با نقشه‌ای معین احداث می‌کند ولی آن ساختمان بعد از وجود و حدوث از بنا مستقل است و نیازی به سازنده و معمار خویش ندارد مثلاً سالیان قبل، معماری بنائی را ساخته و سپس فوت نموده اما آن ساختمان بر استوانه‌های خود باقی است آنها گفته‌اند که ارتباط جهان با خالق متعال هم بیش از این نیست که در حدوث عالم مدخلیت و تأثیر داشته اما در بقاء، تأثیر، تأثر، خواص و آثارش هیچ گونه ارتباطی به باری تعالی ندارد.

نتیجه: جبریون، تأثیر و تأثر را منکر بودند و مَفْوضه در مقابل آنها و پا فراتر نهاده و به اصل تأثیر و تأثر موجودات قائل شده و گفته‌اند موجودات «استقلال» در تأثیر دارند.

یادآوری: چون کلام مَفْوضه، مختصر و جوابشان واضح و روشن هست لذا ابتداء پاسخ خود را نسبت به عقیده مَفْوضه بیان نموده و سپس به ذکر ادله و جواب به جبریون می‌پردازیم.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۵۲

نقد و بررسی کلام مَفْوضه

اشاره

یادآوری: لازم است دو مطلب را توضیح دهیم تا بطلان قول مَفْوضه آشکار شود:

۱- چرا جهان هستی محتاج به علت، موجد و خالق هست.

۲- وجه نیاز به علت چیست و آیا فقط در حدوث، نیاز به علت هست یا اینکه بقاء هم محتاج علت می‌باشد.

فلاسفه، مفهوم را بر سه قسم می‌دانند [۴۱۳]: الف: واجب الوجود که وجود برای او ضرورت و لزوم دارد. ب: ممتنع الوجود که عدم برایش ضرورت دارد. ج: ممکن الوجود: که نسبت آن به وجود و عدم مساوی است نه جانب وجود برایش ضرورت دارد و نه جانب عدم، یعنی دارای حقیقتی است که هم با عدم سازگار است و هم با وجود ملائمت دارد و تقسیم مذکور، عقلی است و شقّ رابعی برای آن نمی‌توان تصوّر کرد [۴۱۴].

اثر تقسیم مزبور، این است که چیزی که وجود برای او ضرورت دارد [۴۱۵]- به قول شما، مَفْوضه- و انفکاک بین او و بین وجود، تصوّر نمی‌شود و تا شما آن را ملاحظه می‌کنید و تا وجود را در نظر می‌گیرید، متوجه می‌شوید که آنها لازم و ملزوم هستند، دیگر در چه چیز نیاز به علت دارد- فرض این است که وجود برای او ضروری و ثابت است-

کما اینکه در ممتنع الوجود هم همین‌طور است یعنی وقتی آن شیء و آن مفهوم را با وجود می‌سنجیم، هیچ‌گونه ملائمت و سازگاری بین آن دو نیست و عدم برای آن

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۵۳

ضرورت دارد و هنگامی که عدم برای چیزی ضرورت داشت، دیگر چه نیازی به علت دارد.

آیا در عدم، نیاز به علت دارد؟

فرض، این است که عدم برای او ضروری است.

آیا در وجود، محتاج به علت است؟

امکان ندارد که او وجود پیدا کند.

لذا می‌گوئیم همان‌طور که واجب‌الوجود از نظر بحث ما نیازی به علت در آن، تصوّر نمی‌شود- به خاطر ضرورت وجود- در ممتنع الوجود هم نیازی به علت تصوّر نمی‌شود- به خاطر ضرورت عدم- حال اگر موجودی را چنین فرض کنیم که: چنانچه آن را در یک کفه ترازو و وجود را در کفه دیگر قرار داده، مشاهده می‌کنیم که نه تمایلی به طرف وجود دیده می‌شود نه تمایلی به جانب عدم، یعنی هم با وجود ملائمت دارد و هم با عدم، سازگار است، در این صورت می‌گوئیم نسبت آن شیء با طرفین، متساوی و محتاج به علت است زیرا با هیچ‌یک از طرفین، ارتباط خاصی ندارد نه جانب وجودش ضرورت دارد نه جانب عدم، پس اگر بخواهد در مسیر وجود، قرار گیرد باید کسی او را هدایت کند و دستش را بگیرد تا لباس وجود بپوشد و چنانچه بخواهد به طرف عدم، تمایل پیدا کند، نیاز به دستگیر دارد و کآن همیشه مانند فرد متخیر بر سر دو راهی قرار دارد و خودش ذاتاً- به تنهایی- نمی‌تواند به جانبی برود مگر اینکه یک علت مرجح‌ای از خارج برایش تحقق پیدا کند و او را در یکی از طرفین قرار دهد پس خلاصه اینکه:

ملاک نیاز او به علت، این است که او «ممکن الوجود» می‌باشد.

سؤال: اگر علتی پیدا شد و ممکن الوجود را موجود نمود و او را در مسیر وجود قرار داد، در این صورت، آن ممکن الوجود حقیقت خود را از دست داده و واجب الوجود می‌شود یا اینکه بعد از وجود هم او بر صفت خودش باقی و باز هم ممکن الوجود

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۵۴

است؟

جواب:- نکته بحث همین جاست که مفوضه دچار اشتباه شده‌اند- بعد از آنکه علت مرجح‌ای تحقق پیدا کرد و لباس وجود را بر او پوشاند، باز هم آن شیء، ممکن الوجود است و معنا ندارد که یک شیء، ماهیت خود را از دست بدهد و اینکه گاهی فلاسفه از ممکن الوجودی که موجود شده، به «واجب الوجود» تعبیر کرده‌اند، آنها قیدی هم بر آن افزوده و گفته‌اند «واجب الوجود بالغیر» یعنی چیزی که به واسطه علت وجوب وجود پیدا کرده، به سبب افاضه علت، حتمی الوجود شده و الا اگر انسان، ذات و حقیقتش را ملاحظه کند، متوجه می‌شود که چه در حالت وجود و چه در حالتی که معدوم باشد، ممکن الوجود هست پس:

قسم سوم- ممکن الوجود- هم در برابر آن دو قسم است و حقیقت تمام اقسام ثلاثه، ثابت و غیر متغیر است.

با توجه به مقدمات مذکور:

سؤال: آیا می‌توان گفت ممکن الوجود در حدوثش محتاج به علت است اما در بقاء نیازی به علت ندارد؟

جواب: بین حدوث و بقاء چه فرقی است و به عبارت دیگر:

چرا او در حدوث، نیاز به علت داشت؟ چون ممکن الوجود بود.

آیا در بقایش ممکن الوجود نیست؟

پاسخ سؤال مذکور، مثبت است زیرا حقیقت اشیاء و مفاهیم، تغییر پذیر نیست همان‌طور که حقیقت دو قسم ۴۱۶] دیگر، تغییر پذیر نیست، واقعیت قسم سوم- ممکن الوجود- هم قابل تغییر نیست زیرا نسبت او به وجود و عدم علی السویه هست لذا ممکن الوجود در هر لحظه محتاج به علت می‌باشد و بین حدوث و بقاء، کوچک‌ترین فرقی

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۵۵

نیست- حدوث بما هو حدوث، موضوعیت و مدخلیتی ندارد- و همان‌طور که بیان کردیم چیزی که ملاک نیاز به علت است، همان امکان وجود است. آری اگر شما توانستید امکان وجود را از ممکن الوجود، سلب کنید، آن وقت نیاز به علت هم از او سلب می‌شود

و این مطلب، مستحیل است که شیء حقیقت خود را از دست بدهد.

خداوند متعال هم در آیه شریفه چنین فرموده است: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» [۴۱۷].

درحالی که موجود و مخاطب خداوند هستید فقراء الی الله هم می‌باشید- البته با دید و نظر بالا و عالی تر اصلا وجود ممکن، عین تعلق به باری تعالی است- پس نباید تصور شود که «ممکن» در حدوثش محتاج به علت هست اما در بقاء، نیازی به علت ندارد.

آیا تنظیر و تشبیه [۴۱۸] مفوضه، صحیح است

اولاً [۴۱۹]: شما بر تنظیر مذکور، دلیلی ندارید و عین مدعای خود را به صورت تشبیه بیان کردید، کدام دلیل، دلالت دارد که خلقت جهان هستی مانند ساختمان و بناء هست و ...

ممکن است ما هم چنین مثالی به شما ارائه دهیم که:

ارتباط جهان هستی با خالق متعال مانند شعاع و نور خورشید، نسبت به شمس است.

آیا امکان دارد که نور و شعاع شمس بدون خورشید تحقق پیدا کند؟

ثانیا: اصلا تشبیه شما باطل و مردود است و بی جهت خالق و جهان هستی را به معمار و ساختمان تشبیه کرده‌اید و آیا بنا و معمار، علت موجد ساختمان هست؟

واضح است که او علت موجد نیست زیرا اگر بنا، علت موجد باشد، باید بتواند،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۵۶

اراده کند و ساختمان بوجود آید.

شما با عناوینی از قبیل مقتضی، شرط و عدم المانع کاملا آشنا هستید چیزی که در شیء دیگر، اثر می‌کند، گاهی اثرش به نحو مقتضی است مانند نار در حرارت البته باید شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد ضمنا عنوان چهارمی هم به نام «معد» داریم که چندان نقشی ندارد. و کان مانند مصلحی است که بین دو نفر آشتی و صلح ایجاد می‌کند «معد» گویا علت را به جانب معلول هدایت می‌کند و کم ارزش ترین اشیاء و عناوین در حصول یک شیء می‌باشد زیرا آنچه در معلول و حصول شیء، اثر دارد، در رتبه اول، مقتضی و سپس شرط و بعد از آن عدم المانع و در پایان، معد است. اما نفس «معد» چندان کارائی و نقشی ندارد. بناء، نسبت به ساختمان هم چنان نقشی را دارد یعنی:

یک ساختمان، نیاز به مواد و اشیائی از قبیل، آجر، آهن سیمان و امثال آنها دارد که هر کدامش در یک قسمت و یک مکان، وجود دارد، بناء، اشیاء متفرقه را گردآوری کرده و با طرح خاصی بین آنها ارتباط و نسبت برقرار کرده و ساختمان را متشکل می‌نماید. او اصلا خالق ساختمان نیست و چنانچه کسی بگوید خداوند، جهان هستی را خلق نموده و فلان معمار، خالق فلان ساختمان هست، عقلاء و عرف، این مطلب را نمی‌پذیرند و تقبیح هم می‌کنند.

با توضیحات مذکور برای شما مشخص شد که نمی‌توان تنظیر و تشبیه مفوضه را پذیرفت.

نتیجه: تمام موجودات جهان- غیر از خالق هستی- ممکن الوجود هستند و نسبت ممکن الوجود با وجود و عدم، مساوی و برای همیشه حقیقت و امکان وجودش ثابت است و در هر لحظه‌ای نیاز به علت دارد و فرقی بین حدوث و بقاء برای آنها تصور نمی‌شود و در مقام تنظیر می‌توان خداوند و جهان هستی را با خورشید و نور شمس،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۵۷

مقایسه نمود نه با «بنا و ساختمان».

آیا موجودات جهان در ایجاد آثار «استقلال» دارند بررسی قسمت دیگری از کلام مفوضه [۴۲۰]

استقلال در تأثیر دارای دو مرحله هست: الف: موجودات جهان در آثار و خواص خود مؤثر هستند ب: مرحله کامله تأثیر، این است که اشیاء، نسبت به آثار و خواص خود دارای استقلال باشند.

سؤال: آیا امکان دارد که یک موجود «ممکن» [۴۲۱] که اصل وجودش نیاز به علت دارد، در تأثیر و ایجاد آثار و خواص، استقلال داشته باشد یا اینکه امکان ندارد؟

جواب: معنای استقلال در تأثیر، این است که مؤثر بتواند، اثر را ایجاد نماید به نحوی که مقتضی، شرائط وجودی اثر و رفع موانع وجودی آن در اختیارش باشد.

مثال: شما که می‌گوئید ساختمانی را می‌توانم ایجاد نمایم، معنایش این است که تمام شرائط وجودی ساختمان را می‌توانم مهیا کنم. اگر عمارتی نیاز به صد شرط داشته باشد و شما نود و نه شرط آن را ایجاد کردید اما نتوانستید یک شرط را مهیا کنید، آیا می‌توان گفت شما در ایجاد ساختمان، مستقل هستید- به علت اینکه نود و نه شرط آن را در اختیار شما هست-

اصلاً معنای شرطیت و مدخلیت شرائط، این است که تا وقتی که تمام شرائط وجودی در خارج، محقق نشود، امکان ندارد که ساختمان، تحقق پیدا کند، بنابراین اگر کسی بخواهد ادعای استقلال در ایجاد ساختمان کند، باید تمام شرائط وجود آن بناء ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۵۸

تحت اراده و اختیار او باشد و همچنین نسبت به رفع موانع- مانع، چیزی است که وجودش حصول اثر را منع می‌کند- آیا اگر شما از میان ده مانع، نه مانع را برطرف کردید اما رفع یک مانع در اختیار شما نبود، باز هم می‌توان گفت که شما استقلال در حصول و تحقق آن اثر دارید؟

- برطرف کردن اکثر موانع، فایده‌ای ندارد-

بنابراین، معنای استقلال در ایجاد اثر، این است که:

ایجاد تمام شرائط و رفع تمام موانع در اختیار و تحت قدرت شما باشد و این مطلب، از بدیهیات است و نمی‌توان در آن تردید نمود. اکنون سؤال ما از مفوضه و اشکال ما به آنها این است که: موجودات ممکنه چگونه و چطور می‌توانند استقلال در تأثیر داشته باشند- ثمره بحث ما در افعال ارادی انسان ظاهر می‌شود-

عمل ارادی با اراده شما تحقق پیدا می‌کند مثلاً شما اراده جلوس می‌کنید بلافاصله جلوس را محقق می‌کنید، اراده قیام می‌کنید، فوراً قیام را تحقق می‌بخشید آری اراده، در حصول مراد مؤثر می‌باشد و شما در حصول جلوس مؤثر هستید اما بحث ما این است که آیا شما استقلال در تأثیر دارید؟

خیر! مسأله استقلال در تأثیر مطرح نیست زیرا اگر فلان فعل ارادی بخواهد در خارج محقق شود، مثلاً اگر بخواهید عمارتی را ایجاد نمایند باید مقتضی، تمام شرائط وجودی و رفع موانع، تحت اختیار شما باشد اگر یک شرط وجودی- که از همه شرائط، مهم‌تر است- و آن عبارت از وجود خود شما هست- وجود و هستی فاعل- در اختیار شما نباشد، می‌توانید آن بناء را ایجاد کنید؟

آیا وجود و هستی فاعل- در ممکن الوجود- در اختیار خود ممکن هست؟

اخیراً بیان کردیم که ما و تمام ممکنات در هر لحظه، نیاز به علت داریم و افاضه علت است که ما را ابقاء می‌کند و در نتیجه هر لحظه متّصف به وجود هستیم پس

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۵۹

بنابراین:

شما که در هر آن، محتاج به علت و نیازمند به افاضه از ناحیه خالق متعال هستید، چطور می‌توانید، ادعا کنید که در ایجاد آثار و

خواص استقلال دارید معنای استقلال این است که تمام شرایط در اختیار انسان باشد و چه شرطی بالاتر از وجود خود شما- فاعل- هست. تحقّق و وجود فاعل اصلا در اختیار فاعل نیست زیرا او در اصل وجودش نیازمند به علت است. نتیجه: اینکه مَفْوضه گفته‌اند موجودات در ایجاد خواص و آثار استقلال دارند، کلام و عقیده مردودی است.

خلاصه مطالب

۱- ملا-ك احتیاج به علت در ممکن الوجود، امکان وجودی است و امکان وجودی، امری است که از ممکن الوجود مفارقت نمی‌کند و ماهیت ممکن «امکان» هست خواه موجود باشد یا معدوم و معقول نیست که بعد از حدوث، امکان وجودیش را از دست بدهد و گفتیم به ممکن که علت وجودی برایش تحقّق پیدا کرده و لباس وجود پوشیده، واجب الوجود می‌گویند اما قید «بالغیر» را هم همراه آن آورده و می‌گویند «واجب بالغیر» یعنی به خاطر وجود علت و افاضه خالق هستی، تحقّق پیدا کرده. نتیجه: ممکنات، حدوثا و بقاء نیازمند علت می‌باشند یعنی فاعل درحالی که مشغول انجام فعل هست، در همان حال هم اصل وجودش نیاز به علت دارد که از طرف خالق متعال به او افاضه شده.

۲- مَفْوضه، ادعا کردند که موجودات جهان در ایجاد آثار و خواص، دارای استقلال هستند ولی ما بیان کردیم که: «ممکن» با وصف امکان معقول نیست که «استقلال» در تأثیر داشته باشد و استقلال با نیاز شخص فاعل به افاضه از ناحیه خالق متعال، ملائمت ندارد زیرا اصل ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۶۰ هستی ممکنات در اختیار خداوند متعال است و انسان در هر لحظه، نیاز به افاضه حق تعالی دارد لذا با توجه به مطالب مذکور، قول به تفویض، باطل و بطلانش بدیهی است.

نقد و بررسی کلام جبریه ۴۲۲]

تذکر: قبل از بیان ادله جبریه، مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم تا مشخص شود، آیا صرف نظر از ادله آنها از نظر وجدان، عقل و عقلاء- خواه متدین به دینی باشد یا نباشد- عقیده جبریه، مقبول است یا مردود؟ مقدمه: اعمال و افعالی از انسان، صادر می‌شود که کاملا متفاوت است به نحوی که اگر عقل بخواهد حکم به تسویه آنها بکند، آن حکم، غیر قابل قبول است لذا عقل هم حکم به تسویه نمی‌کند.

مثال: انسان سالمی را در نظر بگیرید که دستش هم مانند سایر اعضاء سالم و حرکت آن در اختیار خودش باشد او با اراده، دستش را به طرف بالا، پائین، چپ و راست می‌گرداند، آن عمل را «حرکه الید» می‌گویند. اکنون فرد دیگری را در نظر بگیرید که گرفتار ارتعاش ید هست و دستش بدون

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۶۱

اختیار و به علت کسالت، دائما در حرکت است.

سؤال: آیا از نظر وجدان و عقل آن دو حرکت، یک گونه هست یا اینکه دو حرکت متفاوت و مختلف هست؟

جواب: اگر قول به «جبر» را بپذیریم، لا- محاله باید بگوئیم حرکت دست شخص سالم و مختار که با اراده، صورت می‌گیرد با حرکت دست شخص بیمار و مرتعش، یک نوع، حرکت است [۴۲۳] درحالی که وجدانا آن دو حرکت، متفاوت و دو گونه هستند و شاهدش هم این است که:

الف: اگر شما دست خود را بلند کرده و آن را بر چهره یتیمی فرود آورده و او را مورد ضرب قرار دهید در این صورت مورد

اعتراض و توییح قرار می‌گیرد اما اگر همان ید مرتعش بر صورت یتیمی نواخته شود، هیچ‌گونه توییحی نسبت به آن فرد، صورت نمی‌گیرد پس معلوم می‌شود آن دو حرکت، دو عمل هست و دو اثر مختلف دارد یک اثرش ارادی و مربوط به شما و اثر دیگرش غیر ارادی و مربوط به ید شخص مرتعش می‌باشد لذا با مراجعه به وجدان، متوجه می‌شویم که بین آن دو حرکت، تفاوت هست. دو شاهد دیگر بر مدعای خود، اقامه می‌کنیم.

ب: عقلاء عالم، اعم از متدین و غیر متدین، دارای قوانینی هستند که به وسیله آن ضوابط، کشور خود را اداره می‌کنند. قوانین مذکور به چه منظور و بر چه اساسی است؟ اگر انسان، فاقد اراده و عمل اختیاری باشد، جعل و تصویب قانون، چه فایده‌ای دارد و مخالفت با قانون چه مفهوم و معنایی دارد؟

ج: از جمله مسلمات و مستقلات عقلیه، حسن عدل و قبح ظلم است اگر احسان، ظلم و عدالت در اختیار ما نباشد، دیگر حسن و قبح چه مفهومی دارد و چگونه می‌توان ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۶۲

یک عمل را محکوم به حسن و دیگری را محکوم به قبح دانست؟

اگر قائل به «جبر» شویم، باید بگوئیم ظلم ظالم در اختیار او نیست و احسان نیکوکار، ارتباطی به او ندارد و مسأله حسن و قبح به طور کلی منتفی می‌شود درحالی که تردیدی نیست که باید موضوع عناوین مذکور، اختیاری و مستند به فاعل باشد و منشأ صدورش عن اراده و عن اختیار باشد و الا اگر بدون قصد و اراده، یک عمل زشتی از کسی صادر شود، انسان او را تقبیح نمی‌کند همان‌طور که اگر عمل نیکی از فردی بدون اراده، صادر شود حسن ندارد.

موضوع تحسین و تقبیح، فعل ارادی است و مسلم است که دو حکم مذکور، نسبت به بعضی از موضوعات، ثابت، مسلم و جزء مستقلات عقلیه است و ارتباطی به شرع ندارد- البته بدیهی است که کلاً حکم به العقل حکم به الشرع-

نتیجه: با مراجعه به وجدان و عقل- به لحاظ مستقلات عقلیه- و عقلاء- به لحاظ وضع قوانین جزائی و غیره- نتیجه می‌گیریم که از نظر آنها:

اختیاری بودن افعال انسان، جزء مسائل مسلم، شناخته شده است.

مقدمه معهود، پایان پذیرفت، اکنون زمان آن رسیده که ادله جبریّه را بیان کنیم و سپس به پاسخ عقیده باطل آنها پردازیم.

ادله- شبهات- جبریّه و نقد و بررسی آن

دلیل اول:

کأن قائلین به جبر به ما می‌گویند که: شما در جواب از دلیل مفوضه، «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» را چنین تفسیر کردید که: واجب الوجود، غنی بالذات است و در هیچ شأنی از شئون نیاز، به غیر ندارد و متقابلاً گفتید که ممکن الوجود، فقیر بالذات و در تمام شئون، نیاز به غیر دارد یعنی در حال حدوث، محتاج به غیر است و همچنین برای بقاء هم نیازمند به غیر است یعنی وجودش به «علت» نیازمند است و در تمایل به عدم هم محتاج به علت می‌باشد.- یا

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۶۳

أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ [۴۲۴]-

با توجه به تفسیر مذکور از واجب الوجود چگونه می‌توان برای ممکنات- مانند انسان- اثر و اراده‌ای قائل شد و چطور می‌توان او را فاعل بالاراده دانست.

اگر ممکن الوجود، فاعل بالاراده باشد، عنوان «مؤثر» پیدا می‌کند و چگونه چیزی که خودش فقر محض است و بهره‌ای از هستی

ندارد، می‌تواند افاضه وجود حتی در خود یا در غیر از خود نماید- و کانّ عنوان خالقیت و موجودیت پیدا می‌کند- از طرفی اگر برای ممکن الوجود، عنوان «مؤثریت» قائل شویم کانّ برای خداوند متعال شریکی قائل شده‌ایم.

توضیح ذلک: آیا این جمله، عبارت و قاعده مسلم «لا مؤثر فی الوجود الا الله» را نشنیده‌اید؟

مفهوم عبارت مذکور، این است که در عالم وجود و جهان هستی هیچ مؤثری غیر از خداوند متعال نیست و اگر شما بخواهید نسبت به افعال- به ظاهر- اختیاری انسان، خود او را مؤثر بدانید کانّ بشر را هم در برابر پروردگار جهان، یک مؤثر دانسته و تقریباً شریکی برای او قائل شده‌اید درحالی که «لا- مؤثر فی الوجود الا- الله» نفی جنس و نفی حقیقت مؤثریت را می‌کند و مؤثریت در اشیاء را اختصاص به ذات باری تعالی می‌دهد اما لازمه کلام شما، این است که مؤثریت اختصاص به خداوند ندارد و انسان، هم نسبت به افعال و اعمال اختیاری خود، مؤثر هست اما ما- جبریّه- که تمام جهان هستی را با تمام خصوصیاتش مستند به خداوند می‌دانیم به توحید خالص معتقد بوده و در اراده سلطنت و قدرت الهی هیچ‌گونه شریکی برای او قائل نشده‌ایم.

جواب دلیل اول جبریّه: لازمه دلیل شما- جبریّه- این است که اگر ما برای اشیاء و انسان در عرض خداوند متعال، مؤثریت قائل شویم، در این صورت با قاعده مسلمه

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۶۴

«لا- مؤثر...» مخالفت نموده امّا اگر برای انسان، مؤثریتی قائل شویم که در طول تأثیر الهی و از شئون تأثیر الهی باشد، در این صورت نه تنها با «لا مؤثر فی الوجود...» مخالفتی ندارد بلکه مؤید آن هم هست.

به عبارت دیگر: معنای عبارت مذکور، این است که تأثیر استقلالی در رتبه‌ای که برای خداوند متعال، ثابت و مسلم است، برای هیچ موجود دیگری ثابت نیست.

ما هیچ‌گاه در برابر تشکیلات الهی هیچ‌گونه مؤثریتی برای انسان، قائل نیستیم که با توحید منافات داشته باشد.

مثال: با قطع نظر از مسأله جبر و خالقیت خداوند متعال به یک اعتبار، اعمال و افعال انسان بر دو گونه است:

الف: انجام دادن بعضی از کارهای ارادی، نیازی به واسطه، آلت و ابزار ندارد. به مجردی که اراده، تحقق پیدا کرد و به مرحله شوق مؤکّد رسید، آن عمل ارادی، تحقق پیدا می‌کند مانند «تحریک الید» که با اراده و شوق مؤکّد، جامه عمل می‌پوشد. و شما دست خود را حرکت می‌دهید.

ب: برای انجام دادن بعضی از افعال و اعمال ارادی، نیاز به وسیله و ابزار هست.

نعوذ بالله چنانچه کسی بخواهد مرتکب قتل نفس شود، به مجرد اراده و شوق مؤکّد نسبت به آن عمل، قتل، محقق نمی‌شود و «اراده القتل» مانند «تحریک الید» نیست بلکه باید آلت قتاله‌ای مانند شمشیر وجود داشته باشد و اراده قاتل هم نسبت به قتل به مرحله شوق مؤکّد برسد [۴۲۵] تا قتل، محقق شود بنابراین بعضی از اعمال اختیاری انسان بدون واسطه، امکان ندارد، تحقق پیدا کند.

فرضا قتلی به وسیله شمشیر، محقق شد و شخصی زید را کشت، اکنون پرسش ما این است که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۶۵

آیا شمشیر، تأثیری در قتل زید داشته است یا نه؟

جواب: اگر بگوئید مؤثر نبوده، می‌گوئیم پس چرا بدون شمشیر هر قدر، قاتل، اراده کرد، قتل به وقوع نپیوست؟

بلا اشکال و مسلماً «کان الیسف مؤثراً فی القتل» و شاهدش هم این است که اوصافی را به عنوان سببیت برای شمشیر ذکر کرده و می‌گویند «قطع السیف یا السیف القاطع».

بنابراین شمشیر در تحقق قتل، مؤثر بوده.

سؤال دیگر: آیا شمشیر به تنهایی در قتل زید، مؤثر بوده یا اینکه اراده قاتل هم در آن مؤثر بوده است؟

واضح است که قاتل هم در کشتن زید، مؤثر بوده.

نتیجه: برداشتی که از مثال مذکور کرده و در نتیجه به جبریّه، پاسخ می‌دهیم، این است که:

شما در مثال واضح و وجدانی مذکور چگونه دو مؤثر تصوّر می‌کنید؟

اگر بگوئید تنها قاتل در قتل، مؤثر بوده و شمشیر، کوچک‌ترین تأثیری در آن نداشته، خلاف بداهت سخن گفته‌اید لذا از مثال مزبور، نتیجه می‌گیریم که:

هم شمشیر و هم قاتل در ایجاد «قتل» مؤثر بوده‌اند اما آن دو مؤثر در طول یکدیگر هستند نه در عرض هم و منافاتی با یکدیگر ندارند و هر کدام دیگری را تأیید می‌کند و مؤثریت دوم از شئون مؤثریت اول و در رتبه متأخر از مؤثریت اول است یعنی:

زید، اراده قتل نموده به دنبال آن، آلت قتاله و شمشیر مهیا کرده و با استفاده از آن در خارج، «قتل» به وقوع پیوسته بنابراین با توجه به مثال ساده و وجدانی مذکور، واضح شد که:

اجتماع مؤثرین، مانعیت و تضادی با هم ندارند زیرا در عرض یکدیگر نمی‌باشند و اکنون که عدم منافات مؤثرین در مثال مزبور، واضح شد به ادامه جواب از دلیل جبریّه

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۶۶

می‌پردازیم که:

مؤثر اول چه چیز بوده است؟

اراده الفاعل

سپس می‌گوئیم قبل از اراده فاعل، وجود فاعل در قتل مذکور مؤثر بوده، و اگر فاعلی وجود نمی‌داشت و بقاء وجودی برای فاعل، تصوّر نمی‌شد، چگونه امکان داشت که اراده، تحقق پیدا کند و به دنبال آن به وسیله شمشیر، قتل به وقوع پیوندد بنابراین، قبل از اراده فاعل، بقاء فاعل و وجود او در تحقق قتل، مؤثر بوده و هنگامی که بقاء وجود فاعل را ملاحظه می‌کنیم، متوجه می‌شویم که فاعل، در بقاء وجودش، هیچ‌گونه اختیاری ندارد و این چنین نیست که بقایش مربوط به اراده خودش باشد بلکه بقاء فاعل، اثر علت مؤثره و مبقیه هست و بقایش افاضه‌ای است که از ناحیه علت شده پس می‌توان گفت:

«علتی» که بقاء را به فاعل، افاضه نموده و در نتیجه «او» اراده نموده و به واسطه «شمشیر» مرتکب قتل شده، تمام آنها مؤثرات هستند منتها مؤثرات غیر متضاده و مؤثراتی که امکان اجتماع دارند به شهادت اینکه می‌گویند در فاعل مختار، دو مؤثر مطرح بوده و همان‌طور که نسبت به خود فاعل و عملش دو مؤثر تصویر کردید، وقتی به ریشه، اساس بقاء و هستی فاعل، توجه کنیم، متوجه می‌شویم که مؤثر اولیّه، در وجود و بقاء فاعل، مؤثر است و نتیجه می‌گیریم که:

آن عمل خارجی در عین حال که فعل واحد هست، امّا مؤثرات مختلف در آن تأثیر نموده و آنها هیچ‌گونه تضاد و مخالفتی با یکدیگر ندارند زیرا در یک صف و در یک ردیف نیستند بلکه در طول هم و در رتبه‌های مختلف واقع شده‌اند.

جمع بندی: جبریون به قاعده مسلمّه «لا مؤثر فی الوجود الا الله» تمسک نموده و از طرفی هم قائل به ضدیت بین دو مؤثر شدند ولی ما با یک مثال بدیهی و آشکار، اثبات کردیم که معنای عبارت مزبور، این است که غیر از خداوند متعال، مؤثر استقلالی وجود

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۶۷

ندارد و اصلاً ممکنات را مستقلّ در تأثیر نمی‌دانیم، همان‌طور که در جواب فائلین به تفویض گفتیم:

ممکنات، استقلال در تأثیر ندارند و فقط عنی بالذات- که وجودش نیاز به علت موجد و علت مؤثره ندارد- است که استقلال در تأثیر دارد و ممکنات در عین مؤثریت و در عین اینکه افعال، اعمال و آثاری با اراده آنها تحقق پیدا می‌کند، استقلال در تأثیر ندارند.

خلاصه جواب: اگر ما برای انسان، در مقابل دستگاه سلطنت و قدرت الهی مؤثریت قائل می‌شدیم، دلیل اول جبریّه درست بود لکن ما در دائره و محدوده مؤثریت خداوند متعال، قائل به تأثیر و تأثر هستیم و این مطلب نه تنها اقتضای شرک ندارد بلکه در مباحث آینده خواهیم گفت که این امر، خود دلالت بر کمال عظمت خالق می‌کند که او آن قدر بزرگ است که قوه خلّاقیت به مخلوقات خود، عنایت کرده که مخلوقاتش به عنایت و مشیت الهی «اراده» خلق نمایند و مراد خود را لباس وجود بپوشانند امّا به هر حال پشتوانه آنها ذات اقدس احدیت است و مخلوقاتش در هر لحظه، نیاز به افاضه وجود از ناحیه او دارند و هیچ گاه مؤثریت خداوند و مخلوقات در مقابل و در عرض یکدیگر نیستند و ...

تذکر: جبریّه در دلیل اول به تأثیر و تأثر عنایت داشتند و به «لا مؤثر فی الوجود...» توجه داشتند لذا ما هم در جوابشان همان مسیر را طی کرده و پاسخشان را بیان کردیم.

دلیل دوم جبریّه:

اشاره

قبل از بیان آن به ذکر یک مقدمه طولانی می‌پردازیم:

مقدمه: دلیل عقلی و نقلی دلالت بر «علم» [۴۲۶] و «قدرت» [۴۲۷] خداوند متعال می‌کند.

با قطع نظر از کتاب و سنت، عقل هم دلالت می‌کند که واجب الوجود، کامل مطلق هست و باید دارای صفات کمالیه باشد و علاوه بر آن واجد مرتبه کامل صفات کمالیه

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۶۸

باشد یعنی مرتبه‌ای که ما فوق آن، تصوّر نشود پس خداوند متعال هم باید دارای اصل قدرت باشد و هم قدرتش غیر محدود باشد - و همچنین در مورد علم او -

سؤال: آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات - مانند اجتماع نقیضین - تعلق گیرد یا نه؟

می‌دانید در نتایج تمام قضایا، براهین و قیاسات تا استحاله اجتماع نقیضین به آنها ضمیمه نشود، نمی‌توان از آنها نتیجه مطلوب را گرفت.

مثال: در شکل اول می‌گویند: «العالم متغیّر و کلّ متغیّر حادث فالعالم حادث».

ممکن است گفته شود که شما از قضیه مذکور «حدوث عالم» را نتیجه گرفتید، اما چه مانعی دارد که جهان، هم حادث باشد و هم حادث نباشد؟

در پاسخ می‌گوئیم آری نتیجه قیاس مذکور، حدوث عالم است اما با ضمیمه شدن قضیه عقلیه - استحاله اجتماع نقیضین - نتیجه مطلوب - حدوث عالم - گرفته می‌شود یعنی هنگامی که از شکل اول، نتیجه می‌گیریم که «العالم حادث» کانّ در دنبال آن، مطلب دیگری هم هست که: چون امکان ندارد هم عالم، حادث باشد و هم حادث نباشد [۴۲۸] پس جهان هستی فقط حادث است.

مثال دیگر: برای اثبات وجود صانع، ادله و براهین محکمی وجود دارد و ما ثابت می‌کنیم که «الله تبارک و تعالی» موجود است اما اگر کسی بگوید چه مانعی دارد که هم خداوند، موجود باشد و هم وجود نداشته باشد، اینجا است که ما مجبور هستیم، قضیه عقلیه - استحاله اجتماع نقیضین - را ارائه دهیم و ...

استحاله اجتماع نقیضین به نتیجه تمام قضایا ضمیمه می‌شود و ما نتیجه مطلوب را می‌گیریم.

آیا استحاله اجتماع نقیضین که به نتایج تمام قضایا راه پیدا می‌کند از محدوده قدرت

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۶۹

خداوند خارج است یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا ممکن است قدرت خداوند متعال به ممتنعات - مانند اجتماع نقیضین - تعلق بگیرد یا نه؟

جواب: دو فرض برای آن تصویر می‌کنیم تا مقدمه‌ای شود برای جواب اشکال:

الف: اگر بگوئید از حیثه قدرت الهی خارج است، لازمه‌اش این است که قدرت او محدود باشد در حالی که ادله نقلی و عقلی دلالت بر عدم محدودیت قدرت خداوند می‌کند.

ب: اگر بگوئید امکان دارد قدرت پروردگار به اجتماع نقیضین تعلق گیرد و او می‌تواند محال را ممکن نماید، معنایش این است که قاعده عقلیه - استحاله اجتماع نقیضین - تخصیص بردار هست و عمومیت ندارد و در نتیجه اگر قاعده عقلی مذکور، عمومیت پیدا نکرد، شما اصلاً نمی‌توانید نتیجه‌ای از قیاسات و قضایا بگیرید و معنای قابل تخصیص بودن قاعده عقلی مذکور، این است که: بشر نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید اما خالق متعال که صاحب قدرت مطلقه هست، هیچ مانعی ندارد که بین آن دو جمع نماید و در نتیجه وقتی اجتماع نقیضین و لو از یک طرف - یعنی خداوند - بتواند تحقق پیدا کند، هیچ نتیجه‌ای را نمی‌توان از قضایا و قیاسات گرفت یعنی با توجه به دو مثال مذکور:

هم ممکن است عالم، حادث باشد و هم امکان دارد، حادث نباشد و فلان شیء هم وجود داشته باشد و هم وجود نداشته باشد. خلاصه اشکال: اگر اجتماع نقیضین از دائره قدرت الهی خارج باشد، لازمه‌اش محدودیت قدرت خداوند متعال است و چنانچه بتواند متعلق قدرت الهی قرار گیرد، نتایج حاصله از براهین، بدون فائده می‌شود زیرا قاعده عقلیه - استحاله اجتماع نقیضین - قابل تخصیص می‌شود و ...

جواب: هم قدرت خداوند متعال، مطلق و غیر محدود است و هم مسأله اجتماع

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۷۰

نقیضین از دائره قدرت او بیرون است.

توضیح ذلک: اجتماع نقیضین داخل دائره قدرت الهی نیست و اینکه گفتید لازمه‌اش محدودیت قدرت پروردگار جهان است، غیر قابل قبول است و به اشکال مذکور، پاسخ می‌دهیم که:

شما - جبریّه - از چه طریقی ثابت می‌کنید که تمام امور، می‌توانند متعلق قدرت خداوند، قرار گیرند؟

بعضی از امور به خاطر قصور ذاتی - که در خود آنها هست - اصلاً از دائره قدرت خارج هستند و لذا بحث هم نمی‌شود که آیا قدرت پروردگار متعال به آنها تعلق می‌گیرد یا نه.

به عبارت دیگر: اول باید آن شیء متعلق قدرت را بررسی کرد که مشخص شود آیا آن شیء با تعلق قدرت، سنخیت دارد یا نه - قدرت خداوند، محدودیتی ندارد و نمی‌توان گفت قدرت او فرضاً صددرجه هست یا اینکه کمتر است -

مسأله اجتماع نقیضین - و سایر ممتنعات - هم از این قبیل هست یکی از ممتنعات «شریک الباری» هست آیا شما نمی‌گوئید «شریک الباری ممتنع»؟

در ما نحن فیه هم اگر کسی سؤال کند که آیا خداوند می‌تواند برای خودش شریکی ایجاد کند یا نه، اگر بگوئید قدرت ندارد، لازمه‌اش محدودیت قدرت پروردگار است و چنانچه بگوئید قدرت دارد پس شریک الباری ممتنع نیست بلکه خداوند می‌تواند برای خودش شریکی ایجاد نماید.

پاسخ سؤال، این است که: «شریک الباری» ممتنع است و قدرت خداوند هم به ایجاد شریک الباری تعلق نمی‌گیرد و نمی‌تواند تعلق بگیرد و عدم قدرت، مربوط به ضعف قدرت و محدودیت قدرت خداوند نیست بلکه شریک الباری خصوصیتی دارد که اصلاً از دائره قدرت خارج است و هیچ‌گاه در مسیر تعلق قدرت واقع نمی‌شود و الا اگر در مسیر تعلق قدرت بود و مانند سایر ممکنات

می‌توانست در مسیر قدرت قرار گیرد

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۷۱

متعلق قدرت می‌شد بنابراین:

بین محدودیت قدرت - که معنایش ضعف و عدم کمال قدرت است - و بین اینکه اشکالی [۴۲۹] در شیء و در مفهومی باشد که نتواند متعلق قدرت قرار گیرد، تفاوت هست لذا می‌گوئیم مقصود از آیه شریفه - ... اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ - چیز دیگر است که به آن اشاره کردیم.

خلاصه: ما همان شقّ اول - الف - را انتخاب می‌کنیم که هم قدرت خداوند، عمومیت و اطلاق دارد و هم قاعده امتناع اجتماع نقیضین به قوت خود باقی هست.

توضیح خارج از بحث و مقدمه طولانی، پایان پذیرفت، اکنون به بیان دلیل دوم جبریّه می‌پردازیم:

همان‌طور که قدرت پروردگار جهان، عمومیت و اطلاق دارد، علم او هم دارای اطلاق و عمومیت هست همان‌طور که دلیل نقلی و عقلی دلالت بر مطلق بودن قدرت او می‌کرد، دلالت بر اطلاق علم او هم می‌کند و علم خداوند، یکی از صفات کمالیه است که هم اصل آن باید برای خداوند، ثابت باشد و هم مرتبه کامله‌اش، لذا علم پروردگار، مطلق و غیر محدود است و شامل تمام اشیاء و معلومات می‌شود و جبریّه از این مطلب، نتیجه گرفته‌اند که:

از جمله: اشیائی که متعلق علم الهی قرار گرفته اعمال به صورت، اختیاری و ارادی بندگان هست - مانند قیامها، قعودها، قتل‌ها و ... - و هیچ اشکالی ندارد که علم خداوند به آنها تعلق پیدا کند.

و در نتیجه اگر علم پروردگار، متعلق افعال عباد شد پس چاره‌ای نیست که باید اعمال عباد، اضطرارا تحقق پیدا کند و اگر تحقق پیدا نکند، لازمه‌اش این است که علم خداوند، مطابق واقع نباشد و نعوذ بالله علم او جهل باشد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۷۲

به عبارت دیگر: اگر خداوند متعال، عالم بود که شما اکنون مشغول قرائت و مطالعه این بحث - جبر و تفویض - می‌شوید پس حتما باید مطالعه شما تحقق پیدا کند و الا لازمه‌اش این است که علم او مطابق واقع نباشد.

آری مجهولات ما نسبت به معلوماتمان قابل قیاس نیست اما درباره ذات اقدس احدیت که جهل راه ندارد، حتما و بالضروره باید شما مشغول مطالعه این بحث بشوید تا اینکه حقیقت علم خدا، محفوظ باشد و تبدل به جهل پیدا نکند.

نقد و بررسی دلیل دوم جبریّه

الف: جواب نقضی [۴۳۱]: سؤال: آیا خداوند متعال فقط نسبت به اعمال به صورت، اختیاری ما عالم است یا اینکه نسبت به اعمال خودش هم عالم است؟

جواب: واضح است که او نسبت به اعمال خودش هم عالم هست مثلا او می‌داند که فلان مؤمن، یک ماه دیگر، قبض روح می‌شود یا فلان حادثه در فلان زمان، رخ می‌دهد.

سؤال: اگر شما - جبریّه - می‌گوئید تعلق علم، سلب اراده و اختیار می‌کند پس چرا درباره ذات اقدس حضرت حق، این کلام را قبول ندارید او که می‌داند در فلان دقیقه، فلان مؤمن، قبض روح خواهد شد، آیا علم خداوند از او سلب قدرت می‌کند یا نه؟

جواب: اگر از شما - جبریّه - سؤال کنند در کجا و در کدام مورد، فعل ارادی و اختیاری - به عنوان نمونه و مثال - وجود دارد، مسلماً خواهید گفت که افعال خداوند، ارادی می‌باشد و این مطلب به او انحصار دارد. ما در این هنگام ماده نقض خود را علیه شما ارائه می‌دهیم که:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۷۳

اگر علم پروردگار متعال متعلق به اعمال به صورت ارادی ما باشد، از ما سلب اراده و اختیار می‌کند اما اگر متعلق به اعمال خودش باشد سلب اراده از او نمی‌کند؟

چه فرقی است بین اینکه: خداوند بداند که یک ماه دیگر، فلان مؤمن، قبض روح می‌شود و بین اینکه او بداند من - نعوذ باللّه - یک سیلی به صورت فلانی می‌زنم. چطور و چرا علم [۴۳۲] متعلق به عمل من - از من - سلب اراده می‌کند اما علم خداوند، نسبت به عمل خودش از او سلب اراده و اختیار نمی‌کند؟

جواب مذکور، پاسخ نقضی [۴۳۳] بود و اینکه به بیان جواب حلی می‌پردازیم:

ب: جواب [۴۳۴] حلی: شما - جبریّه - بر چه اساسی علم خداوند متعال، نسبت به اعمال عباد را موجب سلب اراده و قدرت از مکلفین و انسانها می‌دانید و نقطه حساس و اساسی کلام شما طبق کدام یک از این دو احتمال است؟

الف: ممکن است نظر شما - جبریّه - این باشد که چون علم خداوند، عین ذات او و متحد با ذات او هست، آن علم، علت تامه اعمال - به ظاهر اختیاری - است که از عباد صادر می‌شود و من و شما هیچ‌گونه تأثیری در آن اعمال نداریم.

پاسخ آن، عبارت است از: احتمال مزبور با مختصری تفاوت، عین مدّعی شما می‌باشد زیرا:

مدّعی شما این بود که خداوند متعال، علت تامه افعال است اما دلیلتان این است که علم، علت تامه اعمال بندگان هست و باید نسبت به دلیل و مدّعی خود، برهان اقامه نمائید و بلکه دلیل شما از مدّعیان سست‌تر است زیرا شما در مدّعی خود گفتید پروردگار جهان علت تامه افعال است که به حسب ظاهر، حرف و کلامی هست اما در

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۷۴

هنگام اقامه دلیل می‌خواهید بگوئید که چون علم خداوند با ذات او متحد است پس علت تامه افعال عباد هست - در مدّعی خود ذات را علت تامه افعال عباد معرّفی کردید در اقامه دلیل می‌گوئید چون علم، متحد با ذات است، علت تامه افعال به ظاهر اختیاری ما هست -

تذکر: مطلب مذکور، صرف یک احتمال در کلام آنها بود و از باب ذکر تمام احتمالات آن را بیان کردیم البتّه آنها چنین حرفی نزده‌اند.

ب: چون همیشه علم خداوند متعال، صددرصد و به طور کامل، مطابق با واقع هست پس اگر او نسبت به عمل به ظاهر اختیاری شما - مانند مطالعه فعلی شما نسبت به این بحث - عالم شد حتما باید آن عمل تحقق پیدا کند و اگر محقق نشود، مستلزم این است که نعوذ باللّه علم خداوند، مطابق واقع نباشد بلکه جهل باشد بنابراین چون علم پروردگار جهان به مطالعه شما نسبت به این بحث باید مطابق با واقع باشد، مطالعه شما - و سایر اعمال به ظاهر اختیاری بندگان - را از دایره اختیار شما بیرون برده و نمی‌گذارد که محقق نشود پس باید مطالعه، تحقق پیدا کند تا علم خداوند صددرصد، مطابق با واقع باشد.

اگر اساس استدلال شما بر مبنای اخیر است پاسخ ما به شما - جبریّه - این است که:

مرحوم آقای آخوند در بحث «مشتق» هم متذکر این مطلب شدند که: در تطبیق مشتق بر ذات، باید بین ذات و مبدأ، نوعی از تلبس، ارتباط و اضافه تحقق داشته باشد و گفتیم کلمه عالم - مشتق - را هم بر خداوند، حمل می‌کنیم - الله تعالی عالم - و هم آن را بر زید اطلاق می‌نمائیم - زید عالم - ولی پرسش ما این است که:

آیا لفظ عالم در دو مثال مذکور، دارای دو معنای متفاوت هست یا اینکه مفهومی در هر دو مثال یکی است؟

جواب: معنای «عالم» در هر دو مثال، متحد است. همان معنایی را که از کلمه عالم در جمله «الله عالم» اراده می‌کنیم همان مفهوم را از لفظ عالم در عبارت «زید عالم»

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۷۵

استفاده می‌کنیم مرحوم آقای آخوند در بحث مشتق فرموده‌اند احتمال دیگر، این است که «نعوذ بالله معنای قضیه «الله عالم»، «من ینکشف لیدیه الشیء» نیست بلکه معنای «عالم»، «من لا ینکشف لیدیه الشیء» است - فتعالی عن ذلك علواً کبیراً - احتمال سوّم، این است که اصلاً معنای عالم درباره خداوند برای ما مشخص نیست و به عنوان لقلقه لسان می‌گوئیم «الله تعالی عالم».

سؤال: آیا وقتی به خداوند متعال، خطاب می‌کنیم «یا عالم، یا قادر» فقط لقلقه لسان است؟

واضح است که چنان نیست بلکه معنای کلمه «عالم» در هر دو قضیه مذکور، متحد است البتّه دو فرق خارجی دارند که ارتباطی به عالم مفهوم ندارد:

۱- علم پروردگار جهان، مطلق است و محدودیتی ندارد اما علم زید، محدود و نسبت به بعضی از اشیاء هست و نمی‌توان گفت «انّ زیدا بکلّ شیء علیم».

۲- زید برای تحصیل علم باید درس بخواند، زحمت بکشد و به محضر استاد برود و علم او عین ذاتش نیست به خلاف خداوند که علمش عین ذاتش هست.

مثال: خداوند متعال می‌داند که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و فرضاً شما هم مطلع هستید که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند، از نظر ماهیت و حقیقت علم، نسبت به آن حادثه جزئی، هیچ فرقی بین علم خداوند متعال و علم زید نیست مگر این که زید، نسبت به چند قضیه، مطلع و آگاه می‌باشد اما پروردگار جهان، نسبت به تمام قضایا عالم هست و علمش عین ذاتش هست به خلاف علم زید که با زحمت و مطالعه حاصل شده.

اکنون با توجه به مثال ساده مذکور، لازم است تجزیه و تحلیلی بکنیم که:

اگر من عالم شدم که زید، دو روز دیگر مسافرت می‌کند و بعداً هم آن مسافرت تحقق پیدا کرد، آیا علم من که صددرصد «مطابقت» با واقع دارد از زید سلب اراده و اختیار می‌کند و مسافرت او نمی‌تواند اختیاری باشد؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۷۶

به عبارت دیگر آیا علم، اطلاع و اعتقاد من به مطابقت با واقع چطور می‌تواند اراده و اختیار را از زید، سلب کند درحالی که زید، دو روز بعد که می‌خواهد مسافرت نماید خودش تصوّر کرده، مقدمات اراده در او تحقق پیدا کرده، جانب مسافرت را ترجیح داده، شوق مؤکّد برایش حاصل شده و به اختیار خودش مسافرت تحقق پیدا کرده و من فقط نسبت به مسافرت او قبلاً «اطلاع» پیدا کرده‌ام.

آیا با اینکه من در مقدمات اراده او کمترین اثری را نداشته، او را ملاقات نکرده‌ام و همچنین او را نسبت به مسافرت تشویق نموده‌ام، چگونه علم و اطلاع من می‌تواند از او اراده و اختیار را سلب نماید؟

علم پروردگار جهان هم نسبت به آن واقعه جزئی - مسافرت زید - از نظر حقیقت و ماهیت علم، هیچ فرقی با علم ما ندارد [۴۳۵] همان‌طور که من نسبت به مسافرت زید، عالم هستم و علم من مطابقت با واقع دارد، آن مطابقت با واقع از زید سلب اراده و اختیار نمی‌کند، علم پروردگار متعال هم همین‌طور است «الله تعالی عالم بان زیدا سیسافر» از نظر ماهیت و حقیقت علم، هیچ فرقی بین آن دو علم نیست و علم خداوند نسبت به اعمال بندگان باعث سلب اراده از آنها نمی‌شود.

مثال: ائمه «علیهم السّلام» نسبت به حوادثی که برایشان پیش می‌آمده مسلماً عالم بوده و آن قضایا را می‌دانستند مثلاً امیر المؤمنین «علیه السّلام» می‌دانسته که در شب ۱۹ ماه رمضان، آن حادثه برایش رخ می‌دهد، پروردگار متعال هم نسبت به آن، عالم بوده و از نظر نفس تعلق علم به وقوع حادثه مذکور، بین علم خداوند «متعال» و علی «علیه السّلام» فرقی نیست - البتّه علم امیر مؤمنان از ناحیه

خداوند، ناشی شده-

سؤال: چگونه علم خداوند از ابن ملجم، سلب اراده می‌کند اما علم امیر مؤمنان از آن شقی، سلب اراده نمی‌کند؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۷۷

آیا می‌توان گفت که چون خداوند متعال نسبت به آن حادثه، عالم بوده پس ابن ملجم، دیگر، اختیاری در آن حادثه و جنایت نداشته؟

هیچ فرقی بین آن دو علم نیست [۴۳۶] و همان‌طور که علم علی «علیه السلام» از ابن ملجم، سلب اراده نکرده، علم پروردگار جهان هم نسبت به آن حادثه اصلاً سلب اراده و اختیار نموده لذا تعلق علم خداوند به اعمال بندگانش نمی‌تواند باعث سلب اراده و قدرت از آنها بشود.

تذکر: جبریّه از طریق مطابقت علم خداوند با واقع خواستند غیر ارادی بودن اعمال عباد را اثبات کنند، ما اکنون به وسیله همان دلیل، علیه خودشان استدلال و تمسک می‌کنیم که: [۴۳۷]

ایضاح الکفایه؛ متن ج ۱؛ ص ۴۷۷

ال: شما- جبریّه- از چه طریقی و از کجا می‌دانید که علم، مطابقت با واقع دارد و آیا نباید ابتداء، خصوصیات آن واقع برای شما مشخص باشد؟

فرضا الآن فردی نسبت به مطلبی اطلاع و التفات پیدا می‌کند شما از چه طریقی متوجه می‌شوید آن علم با واقع، مطابقت دارد یا نه، آیا راهی غیر از بررسی خصوصیات واقع دارید؟

واضح است که ابتداء باید «واقع» را تجزیه و تحلیل کنید سپس ببینید آن علم، مطابق با واقع هست یا نه اگر مطابق با واقع بود، دارای عنوان علم و الا عنوانش جهل هست.

به عنوان مقدمه به ذکر مثالی می‌پردازیم که: فرضاً شما در هنگام خروج از منزل، شخصی را مشاهده می‌کنید که در حال نواختن سیلی بر چهره فردی است آیا در این صورت با مشاهده آن وضع می‌توانید واقعیت قضیه را متوجه شوید و آیا به مجرد

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۷۸

مشاهده آن حادثه می‌توانید تشخیص دهید که ضارب، یک فرد ظالمی است و شخص مضروب، مظلوم واقع شده؟

خیر! اگر نواختن سیلی به عنوان ایداء و اهانت به آن فرد باشد، عنوان ظالم و مظلوم تحقق دارد اما اگر آن ضربت به عنوان تأدیب یا نهی از منکر باشد دیگر عنوان ظلم بر آن عمل منطبق نیست بلکه عنوان تأدیب، تحقق دارد. پس باید خصوصیات واقعه، برای شما مشخص شود تا عنوان علم و مطابقت با واقع بر آن قضیه، منطبق شود و به مجرد تحقق عنوان «ضرب» نمی‌توانید بگوئید من نسبت به آن قضیه، عالم هستم.

اکنون مثال مذکور را در محلّ بحث، جریان می‌دهیم که: قبل از بحث درباره ادله جبریّه، موضوعی را به صورت یک مطلب مسلم و وجدانی بیان کردیم که:

بین حرکتی که یک انسان سالم و مختار، نسبت به دست خود انجام می‌دهد- تحریک الید- و بین حرکتی که از یک انسان مبتلا به ارتعاش- نسبت به دست او- مشاهده می‌شود وجدانا تفاوت هست و آن فرق، قابل مناقشه نیست.

اکنون ما از طریق علم و مطابقت با واقع علیه جبریّه، استدلال می‌کنیم که:

همان‌طور که پروردگار متعال، علم به حرکت اختیاری ید انسان سالم دارد، همان‌طور نسبت به حرکت دست انسان مرتعش، عالم است هم می‌داند که من دستم را حرکت می‌دهم و هم مطلع است که دست انسان مبتلا- به ارتعاش، حرکت می‌کند و آن دو علم

برای خداوند متعال تحقق دارد و هر دو هم مطابق با واقع هست- و معنای مطابقت با واقع را تجزیه و تحلیل کردیم- ما وجدانا «واقع» را بررسی کردیم که انسان مبتلا به ارتعاش به صورت اضطراب و اجبار، دستش حرکت می‌کند اما انسان مختار و سالم با اراده و اختیار دست خود را حرکت می‌دهد اینجا است که ما نتیجه می‌گیریم که:

اگر علم خداوند، مطابق با واقع هست، واقعیت امر در آن دو، متفاوت هست شما که می‌گوئید علم، سلب اراده و اختیار و ایجاد اضطراب می‌کند و شما که می‌گوئید حرکت ید مرتعش با حرکت ارادی، در اثر «علم» یکی می‌شود ما به شما- جبریّه-

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۷۹

می‌گوئیم که: اگر علم، بخواهد مطابقت با واقع داشته باشد، باید همان واقع را نشان بدهد و واقع بما هو واقع منکشف بشود ما وقتی واقع را تجزیه و تحلیل نمودیم تا مطابقت و عدم مطابقت، بررسی شود، دیدیم بین آن دو، تفاوت هست، یعنی از نظر واقعیت، بین حرکت ارادی و اختیاری فاعل مختار و بین حرکت ید مرتعش، تفاوت هست پس اگر علم در هر دو قضیه، بخواهد مطابق با واقع باشد، لازمه مطابقت علم با واقع، این است که علم متعلق به حرکت ید مرتعش، همان واقع را ارائه دهد که عبارت است از اضطرابیت و علم متعلق به حرکت ید عن اختیار، واقعه را نشان بدهد که عبارت از حرکت اختیاری و ارادی ید هست و چنانچه بنا باشد به اراده و اختیار، فاعل مختار توجهی ننمائیم «هذا لیس بعلم». علم اگر بخواهد مطابق با واقع باشد باید آئینه و مرآت واقع باشد و ما قبلا واقع را بررسی کردیم، واضح شد که وجدانا- و كاملا- بین آن دو حرکت، تفاوت هست پس اگر علم بخواهد متعلق به عمل اختیاری من باشد، باید تأیید و تثبیت اراده نماید و چنانچه بخواهد مانع اراده شود و عنوان «اضطراب» را ایجاد نماید آن وقت «نعوذ بالله» علم خداوند متعال، جهل می‌شود و علم، تحقق پیدا نمی‌کند بنابراین:

مسأله علم از طریق مطابقت با واقع از مؤیدات مسأله اختیاریت و ارادیت است نه اینکه ایجاد اضطراب و سلب اختیار بکند پس دلیل دوم جبریّه نه تنها کلام آنها را ثابت نمی‌کند بلکه می‌تواند دلیل محکمی علیه جبریّه باشد.

خلاصه: ما از راه احاطه علمی خداوند متعال و مطابقت علم او با واقع- به ضمیمه بررسی واقع، برای احراز مطابقت- نتیجه گرفتیم که آن دو حرکت باید فرق داشته باشد در حرکت ید مرتعش، اضطراب، حاکم است و اضطراب، ایجاد حرکت می‌کند اما در حرکت دست انسان سالم و مختار اصلا اضطراب وجود ندارد بلکه اراده و اختیار در تحریک الید مؤثر است بنابراین:

دلیل دوم جبریّه، نتیجه معکوس داد و نه تنها آنها بهره‌ای از آن نگرفتند بلکه ما علیه

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۸۰

جبریّه به آن، تمسک کردیم.

دلیل سوم جبریّه:

ادله و شبهات قبلی آنها به طور صریح، مخالف با وجدان و بدهت عقل بود لذا در دلیل سوم تنزل نموده و تا حدی مخالفت با وجدان را کنار نهاده و گفته‌اند که:

از شما می‌پذیریم که حرکت ید فاعل مختار، مستند به اراده هست و نمی‌توان وجدان را کنار گذاشت بلکه بین آن دو حرکت، کمال تخالف و تغایر هست لکن سؤال ما از شما این است که:

- دلیل سوم جبریّه- انسان و فاعل مختار، اراده می‌کند حرکت ید، محقق می‌شود اما شما بگوئید منشأ آن اراده چیست؟

اراده که یک امر حادث نفسانی مسبوق به عدم بوده از کجا ناشی شده؟

اگر بگوئید آن اراده، مستند به اراده دیگری بوده، نقل کلام در اراده دوم می‌کنیم که از کجا پیدا شده، خودبه‌خود که تحقق پیدا نمی‌کند اگر اراده سوم را مطرح کنید مجدداً نقل کلام در آن اراده کرده و می‌گوئیم منشأ اراده سوم چه بوده الی أن يتسلسل و

تسلل محال و یا لا اقل بطلانش مسلم است.

راه حل چیست؟

می‌گویند فقط برای شما یکی از این دو راه باقی مانده است:

الف: اراده شما که به حرکت ید، تعلق گرفته، نفس آن اراده، غیر اختیاری است یعنی ابتداء یک امر اضطراری به نام اراده، تحقق پیدا می‌کند و به دنبالش هم مراد، محقق می‌شود مانند حرکت دست مرتعش که غیر ارادی است و نتیجه‌اش این است که اگر اراده، اضطراری شد، دیگر فرقی نمی‌کند که شما «فعل» را غیر اختیاری بدانید یا «اراده» را که منشأ فعل است زیرا بالا-خره آن عمل خارجی ذاتا یک امر اضطراری می‌شود.

ب: اراده من و شما دارای علل و ریشه‌هایی است وقتی ما آن علل را ملاحظه کنیم

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۸۱

به اراده ازلیه حق تعالی منتهی می‌شود یعنی منشأ اصلی اراده انسان، همان اراده حق تعالی است بنابراین اگر منشأ اصلی، اراده ازلیه باشد واضح است که چنانچه اراده الله متعلق به اراده ما بشود امکان تخلف ندارد و نتیجه‌اش این می‌شود که اراده ما اضطراری است و به اختیار خودمان نیست و قائل به جبر می‌گویند شما هر یک از دو شق مذکور را انتخاب کنید برای ما نتیجه‌بخش و مفید است. و شاید بهترین دلیل جبریّه همین دلیل سوم باشد.

پاسخ‌هایی نسبت به دلیل یا شبهه سوم داده شده که بعضی از آنها اصلاً قابل قبول نیست که اینک به توضیح آن پاسخ‌ها خواهیم پرداخت و در پایان، جواب قابل قبول را بیان می‌کنیم.

جواب اول: به جبریّه پاسخ داده شده که وقتی شما می‌خواهید عمل خارجی و آن حرکتی که از فاعل مختار صادر شده، متّصف به اختیاریت کنید می‌گوئید: لانه مسبق بالاراده زیرا فرق آن حرکت با حرکت ید مرتعش این است که حرکت دست مرتعش، مسبق به اراده نیست اما دیگری با تأثیر اراده بوجود آمده پس:

«الحرکه الاختیاریه، اختیاریه لانه مسبقه بالاراده و الاختیار». سپس که به نفس «اراده» توجه می‌کنیم شما نمی‌توانید بگوئید اختیاریت اراده و ارادیت اراده به چیست بلکه اختیاریت اراده به خودش هست و منشأ این است که فعل خارجی، اتّصاف به اختیاریت داشته باشد اما برای اینکه خودش متّصف به اختیار شود نیازی به علت ندارد: پس اختیاریت عمل خارجی به سبب مسبوقیت به اراده هست اما اختیاریت اراده، مربوط و به ذات و نفس اراده هست که برای آن مثال‌های عرفی و غیر عرفی وجود دارد مانند:

الف: شما می‌گوئید «تحقق الماهیه انما هو بالوجود» بنابراین، ثبوت و تحقق ماهیت به وجود است اما تحقق نفس وجود به چیست؟

وجود ذاتا محقق است و اصالت برای خود وجود است و تحقق وجود، ارتباط به

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۸۲

شیء دیگری ندارد پس الماهیه متحققه بالوجود اما الوجود متحقق بنفسه.

ب: اگر بنا باشد ظلمت و تاریکی برطرف شود باید چراغ و یا خورشید و یا امثال آن وجود پیدا کند تا فضای ظلمانی، منور شود اما سؤال ما این است که نورائیت شمس و چراغ به چیست؟

نورائیت آنها ذاتی است مثلاً خورشید ذاتا نورانی هست و نور سایر اشیاء مربوط به ذات آنها می‌باشد.

ج: مثال ساده و معروفی که بین مردم هم رایج است: چربی هر چیز از روغن است اما چربی روغن از چیست؟

چربی روغن به خاطر خودش و مربوط به ذات آن هست و این مزیت، ارتباطی به غیر ندارد.

سؤال: آیا پاسخ مذکور، نسبت به شبهه یا دلیل سوم جبریّه قانع‌کننده هست؟

جواب: خیر! بلکه مغالطه و خلطی صورت گرفته و آن جواب از مسیر دلیل، منحرف شده.

توضیح ذلک: بحث مستدل و نظر جبریّه در آن دلیل این نیست که ارادیت اراده به چه چیز است تا اینکه گفته شود ارادیت آن مربوط به خودش هست و ...

جبریّه گفته‌اند مسلماً و بلا تردید، اراده، یک امر حادث است و امر حادث نیازمند به علت موجوده هست و همین اراده که به قول شما ارادیتش به خودش هست از کجا حادث شده و منشأ حدوثش چیست و در امثله مذکور هم مطلب چنین است که:

شما می‌گوئید ماهیت، به وجود، متحقق است و اگر کسی سؤال کند تحقق وجود به چیست شما می‌گوئید به خودش هست اما چنانچه کسی سؤال کند که آن وجود از کجا ناشی شده، آن وجود ممکن که یک امر حادث و مسبوق به عدم است از کجا تحقق پیدا کرده، آیا سؤالش باطل و بیهوده است؟

در همان مثال معروف: شما می‌گوئید چربی روغن مربوط به ذات خودش هست،

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۸۳

کسی نگفته که چربی روغن به سبب غیر خودش هست سؤال، این است که: روغن از کجا آمده و آن امر حادث مسبوق به عدم از کجا و به چه طریقی تحقق پیدا کرده و علت موجوده آن چیست؟

خلاصه: پاسخ اول از شبهه و دلیل سوم جبریّه صحیح نیست.

جواب دوم: مربوط به مرحوم آقای آخوند می‌باشد که [۴۳۸]:

اراده، بدون مقدمه، حاصل نمی‌شود بلکه نیاز به مبادی و مقدمات دارد، ابتداء باید شیء مراد، تصوّر شود و مورد التفات قرار گیرد سپس توجه به آثار، خواص و تصدیق به فایده آن کرد و به دنبال آن، میل، هیجان و رغبت محقق شود و بعد هم شوق مؤکد به نام اراده حاصل شود.

این چنین نیست که تمام مقدمات اراده به صورت اضطرار، تحقق پیدا کند بلکه بعضی از آنها در اختیار خود انسان هست.

مثلاً- شما می‌توانید در دنبال تصوّر فلان شیء- که گاهی هم تصوّر غیر اختیاری است- تصدیق به فایده آن بکنید یا اینکه تصدیق به فایده و خواص آن ننمائید.

مثلاً وقتی فلان موضوع محرم در ذهن شما تصوّر شد، شما می‌توانید در مقام تصدیق، جهات مختلف آن را ملاحظه کنید که از یک طرف، آن عمل، دارای لذات حیوانی و خوشی‌های زودگذر است و از طرف دیگر، ذهن خود را متوجه عقوبات اخروی آن

کنید [۴۳۹] و مثلاً- به این آیه «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ» [۴۴۰] توجه نمائید که ناظر به این است که اگر انسان، عمل نیک یا بدی را به اندازه سنگینی «ذره» انجام دهد، نفس آن عمل را می‌بیند.

پس تمام مبادی و مقدمات اراده، غیر ارادی نیست که در نتیجه، اراده هم یک امر

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۸۴

غیر اختیاری باشد بلکه اراده به لحاظ مدخلیت فاعل مختار و تکمیل مبادی یا عدم تکمیل مبادی آن، یک امر اختیاری و ارادی هست و نیازی نیست که آن را مستند به امر اضطراری و غیر اختیاری کنیم.

پاسخ مرحوم آقای آخوند هم نسبت به دلیل یا شبهه سوم جبریّه، پذیرفته نیست زیرا:

مصنّف «ره» فرموده‌اند این چنین نیست که تمام مبادی اراده، غیر اختیاری باشد بلکه انسان می‌تواند مبادی را تکمیل کند یا اینکه مثلاً بعد از تصوّر، تصدیق به فایده ننماید.

مثلاً- وقتی فلان فعل حرام تصوّر شد، انسان می‌تواند تصدیق به فایده بکند و سپس جانب فعل آن عمل را ترجیح بدهد و هم می‌تواند تصدیق ننماید و ...

اشکال ما این است که ریشه و منشأ توانستن و قدرت شما چیست به عبارت دیگر چه سبب شده که شما بتوانید با اراده خود، یک طرف را انتخاب کنید لذا دلیل و شبهه جبریّه، اینجا مطرح می‌شود و نقل کلام در منشأ و علت انتخاب شما می‌شود لذا می‌گوئیم جواب مصنّف هم نمی‌تواند پاسخ کاملی نسبت به دلیل و شبهه سوّم جبریّه باشد.

جواب سوّم: پاسخی هم مرحوم صدر المتألّهین در کتاب اسفار بیان کرده‌اند که:

افعال ارادی و اختیاری انسان، دارای دو جهت هست و از دو نظر باید آنها را بررسی نمود و هیچ‌گاه نباید آن دو را با یکدیگر مخلوط نمود:

الف: جهت عقلائی: ما می‌بینیم که عقلاء و شارع مقدّس به افعال اختیاری، توجّه و عنایت داشته و برای آن قانون، مدح، ذم، ثواب و عقاب، در نظر گرفته‌اند و در برابر مخالفت و موافقت هر موضوع و عملی استحقاق عقوبت و مثبت مطرح است و هیچ‌کس در این مطلب نمی‌تواند مناقشه کند- جهت مذکور، ارتباطی به جنبه فلسفی بحث ندارد و نباید آن دو جهت را با یکدیگر مخلوط نمود- چیزی را که باید مورد دقت قرار داد، عبارت است از:

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۸۵

ب: جهت فلسفی: یعنی جهت واقع‌بینی و واقع‌شناسی که در این جهت توجّهی به مردم، عقلاء ثواب و عقاب نیست- بلکه باید دید که واقعیت و خصوصیت فعل ارادی چیست.

فعل اختیاری انسان، یک واقعیت از واقعیات جهان هستی بوده و فلسفه هم برای کشف واقعیات و پی بردن به حقائق جهان هستی می‌باشد.

اراده‌ای که در افعال اختیاری تحقّق دارد مسلّمًا و بلا اشکال یک صفت نفسانی و واقعی است نه یک امر اعتباری و تخیلی و دارای امثال و اشباهی هم هست قبل از تحقیق درباره اراده، پژوهشی درباره مشابهات آن می‌کنیم سپس بحث خود را مرتبط با اراده خواهیم کرد.

یکی از امثال و اقران «اراده» صفت «حب» است که خصوصیتش این است که قائم به نفس انسان هست و درعین حال، ارتباطی با متعلّق خودش یعنی شیء محبوب دارد چنانچه اصلا شیء محبوبی در عالم نمی‌بود صفت «حب» تحقّق پیدا نمی‌کرد البتّه محبوب‌ها متفاوت است بعضی دنیوی- مانند ریاست، پول و مقام- و بعضی مانند بهشت، اخروی است با توجّه به تجزیه و تحلیل، نسبت به صفت نفسانی حب، متوجّه سه امر می‌شویم:

۱- «محب» یعنی شخصی که صفت حب، قائم به نفس او هست. ۲- صفت نفسانی «حب». ۳- محبوب که حب و دوستی به آن، تعلق گرفته و غیر از عناوین ثلاثه مذکور، واقعیت دیگری نداریم.

سؤال: آیا صحیح است کسی سؤال کند که «حَبّ» شما هم محبوب شما هست یا نه؟

جواب: اصلا موردی و وجهی برای پرسش مذکور نیست زیرا شیء چهارمی نداریم و معنا ندارد که نفس «حب» هم محبوب انسان باشد.

یکی دیگر از امثال و اقران «اراده» صفت علم است که یک «واقعیت نفسانی و قائم به نفس انسان است در این مورد هم با سه عنوان، مواجه هستیم: ۱- علم ۲- عالم ۳-

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۸۶

معلوم و چنانچه هیچ معلومی در عالم نباشد، علم تحقّق پیدا نمی‌کند زیرا علم از اوصاف ذات الإضافة هست تا شیء معلومی نباشد، علم، تحقّق پیدا نمی‌کند.

سؤال: لم یکون هذا الشخص عالما؟

پاسخ سؤال، این است که او دارای صفت نفسانی علم هست.

لم یکون هذا الشیء معلوماً؟

چون علم به آن تعلق گرفته است.

سؤال دیگر: آیا می‌توان پرسش نمود که نفس علم شما هم معلوم شما هست یا نه؟

به عبارت دیگر، علم، صفت نفسانی قائم به ذات شما هست، آیا علاوه بر اینکه عنوان علمی دارد، معلوم شما هم هست یا نه.

جواب: ایشان فرموده‌اند اصلاً مجالی برای پرسش مذکور نیست و ما فقط با سه عنوان، مواجه بودیم - علم، معلوم و عالم - اکنون که مختصر تحقیقی درباره دو صفت «علم و حب» نمودیم، بحث را در رابطه با «اراده» ادامه می‌دهیم که:

تمام مطالبی را که در مورد دو صفت نفسانی «علم و حب» بیان کردیم، شما در مورد «اراده» هم جریان دهید که:

تردید نیست که اراده هم یک صفت نفسانی واقعی و از اوصاف ذات اضافه هست یعنی شما نمی‌توانید بگوئید من اراده کرده‌ام امّا مرادی ندارم زیرا اراده، بدون ارتباط به مراد، تصوّر نمی‌شود. در مورد کسی که تصمیم گرفته فرضاً به زیارت مرقد علیّ ابن موسی الرضا «علیه السلام» برود - رزقنی اللّٰه و ایاکم إنّ شاء الله کرارا - با سه عنوان مواجه هستیم ۱- شخص مرید ۲- اراده‌ای که قائم به ذات و نفس مرید است ۳- مراد که همان زیارت است. و از نظر واقعیت و حقیقت مطلب، عنوان چهارمی نداریم که کسی بتواند سؤال کند. آیا همان‌طور که زیارت حضرت، مراد شما بوده، نفس اراده شما هم که یک صفت نفسانی است، متعلق اراده شما بوده است؟

همان‌طور که در باب علم و حب، بیان کردیم، وجهی برای سؤال مذکور، نیست

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۸۷

زیرا عنوان چهارمی نداریم که در پاسخ آن بیان کنیم. در باب «اراده» هم مطلب به همین نحو است. به عبارت دیگر، بین «حب و علم» و «اراده» فرقی نیست.

نتیجه: از نظر فلسفی و جنبه واقع‌بینی امر در مورد اراده با سه عنوان «مرید، مراد و اراده» مواجه هستیم و کسی نمی‌تواند سؤال کند آیا به اراده شما هم اراده تعلق گرفته یا نه.

اظهار نظر در مورد فرمایش صدر المتألهین «ره»: ایشان تحقیق خوبی انجام داده و تقریباً شصت درصد پاسخ جبریّه را بیان کرده‌اند امّا فرمایش ایشان کامل نیست زیرا:

ممکن است قائلین به جبر چنین بگویند که: صحیح نیست که سؤال کنیم آیا اراده هم متعلق اراده قرار گرفته یا نه امّا جای این پرسش هست که:

اراده، یک صفت نفسانی قائم به نفس مرید است و مسلماً یک امر حادثی است و تصمیم و اراده رفتن به زیارت، یک صفت نفسانیّه ازلیّه نیست بلکه انسان بعد از بررسی جوانب مختلف، تصمیم بر زیارت می‌گیرد امّا اساس، منشأ و ریشه اراده مذکور چیست؟

آیا منشأ اراده در محدوده اختیار شما بوده یا اینکه اضطراری بوده است؟

پس وجهی برای سؤال به نحوی که صدر المتألهین «ره» مطرح کرده‌اند، نیست و امّا به نحو اخیر می‌توان پرسش نمود و اشکال جبریّه را سریان داد. لذا است که می‌گوئیم صدر المتألهین تقریباً شصت درصد از مسیر پاسخ شبهه جبریّه را طی کرده‌اند امّا آن جواب، کامل نیست و اینک به بیان پاسخ چهارم نسبت به دلیل و شبهه سوّم جبریّه می‌پردازیم که جواب کامل و قانع‌کننده‌ای هست:

جواب چهارم: پاسخ مذکور، وجدانی و مبرهن است بدون اینکه تردیدی برای انسان باقی بگذارد که: انسان، دارای دو نوع، عمل می‌باشد.

الف: بعضی از اعمال، خارج از نفس انسان- و مربوط به اعضاء و جوارح- می‌باشد مانند اکثر افعال انسان از قبیل اکل، شرب، ضرب، قتل و امثال آنها مثلا هر قدر، اراده

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۸۸

قتل شود تا آلتی موجود نباشد قتل، محقق نمی‌شود.

البته بعضی از اعمال مانند قتل به واسطه و ابزار نیاز دارند و برخی احتیاج به آلت ندارد مانند حرکت الید مثلا شما اراده می‌کنید و دست خود را حرکت می‌دهید بدون اینکه نیازی به ابزار داشته باشید.

همان‌طور که مکررا گفته‌ایم بین حرکت ید انسان گرفتار ارتعاش و حرکت دست شخص سالم تفاوت هست و فرقی در این است که حرکت دست شخص سالم، مسبوق به اراده او می‌باشد اما حرکت دست مرتعش، اضطراری است و چه بسا او اراده عدم می‌کند و از خداوند متعال می‌خواهد که دستش چنان حرکتی نداشته باشد اما در اختیار او نیست و آن دست رغما لائفه حرکت می‌کند اما حرکت اختیاری انسان، صددرصد، مسبوق به اراده هست و به اختیار انسان، حرکت می‌کند.

ب: برخی از اعمال هم مربوط به دایره نفس انسان هست و در خارج، مظهري ندارد.

سؤال: آیا اعمال خارجی و نفسانی در یک ردیف هستند یا اینکه تفاوت دارند؟

مثال: یکی از اعمال نفسانی انسان «تصوّر» می‌باشد معنای تصوّر، التفات و توجه ذهنی نسبت به شیء متصوّر هست. به مجرد تصوّر «انسان» مفهوم انسان در ذهن شما متصوّر می‌شود.

آیا تصوّر شما ارتباطی به شما دارد یا نه؟ مسلما تصوّر، مربوط به شما هست و با عمل شما عنوان «متصوّر» و «متصوّر»، تحقق پیدا می‌کند اما آن تصوّر، فعلی نیست که خارج از دایره نفس باشد.

آیا تصوّر شما- مانند تصوّر و فکر درباره فلان موضوع- که یکی از اعمال نفسانی هست اختیاریا تحقق پیدا می‌کند یا اضطرارا؟ مسلما و بدهتا تصوّر هم مانند حرکت ید، اختیاری است.

سؤال: ملاک اختیاری بودن «تصوّر» چیست و آیا اختیاری بودن تصوّر، مانند اختیاری بودن حرکت ید است و آیا همان‌طور که اختیاریت حرکت دست به این است

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۸۹

که مسبوق به اراده باشد، ارادیت تصوّر هم به این است که مسبوق به اراده باشد؟

هنگامی که کسی «اراده» می‌کند که دستش حرکت کند چندین مقدمه باید محقق شود مانند تصوّر مراد، تصدیق به فایده، میل، هیجان، عزم و شوق مؤکد.

آیا در باب تصوّر هم ابتداء باید «تصوّر» را تصوّر نمود، سپس تصدیق به فائده تصوّر نمود، بعد، میل و رغبت، نسبت به تصوّر پیدا شود و ...

واضح است که جواب، منفی می‌باشد زیرا انسان به هیچ‌وجه قبلا «تصوّرش» را تصوّر نمی‌کند تا آن‌گاه کسی نقل کلام در تصوّر دوّم کند و در نتیجه به تصوّرات غیر متناهی کشیده شود و مستلزم تسلسل یا اضطرار گردد.

واقع مطلب، این است که وقتی انسان می‌خواهد چیزی را تصوّر کند معمولا در گوشه‌ای می‌نشیند و مشغول تصوّر می‌شود بدون اینکه نیازی به مقدمات مذکور داشته باشد.

آیا اعمال اختیاری نفسانی مانند تصوّر با اعمال خارجی مانند حرکت دست فرد مختار تفاوت ندارد.

تفاوت بین آن دو به این است که اختیاریت عمل خارجی فاعل مختار به این است که مسبوق به اراده می‌باشد وقتی شما اراده حرکت دست را می‌نمائید جوانب آن را می‌سنجید و بعد از مقدمات چهار یا پنج‌گانه، اراده محقق می‌شود و شیء مراد جامه عمل

می‌پوشد اما هنگامی که انسان می‌خواهد نسبت به امری «تصوّر» و التفات ذهنی بکند نیازی به مقدمات مذکور ندارد و اصلاً لزومی ندارد که ابتداء «تصوّر» را تصوّر نماید سپس تصدیق به فایده آن کند و ...

وجدانا آن مراحل و مقدماتی که در تحقّق عمل خارجی لازم است در اعمال نفسانی اصلاً لازم نیست بلکه: خداوند متعال قدرتی به انسان عنایت کرده که می‌تواند آن عمل نفسانی را محقّق نماید یعنی دهنده قدرت، ذات اقدس احدیّت است اما مقتدر شما هستید که ایجاد و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۹۰

خلق تصوّر می‌کنید، بدون اینکه دیگر اراده و مقدمات آن لازم باشد و در «تصدیق» به فایده هم مطلب همان‌طور است که: «تصدیق» عبارت از اذعان نفس است و انسان در تحقّق آن صفت نفسانی اصلاً اضطرار ندارد و چنانچه کسی بگوید من در تصدیق به فائده، مجبور بودم، کلامش مسموع و مقبول نیست همان‌طور که انسان در تصوّراتش مختار هست در تصدیقاتش هم آزاد می‌باشد و تحقّق تصدیق، نیازی به اراده و مقدمات چهار یا پنج‌گانه ندارد یعنی لزوم و معنائی ندارد که انسان، ابتداء تصدیق به فایده را تصوّر کند، سپس تصدیق به فایده تصدیق نماید و به دنبالش هیجان و رغبت برایش پیدا شود و ...

نتیجه: در تحقّق اعمال اختیاریّه خارجیه، «اراده» و مقدمات آن لازم است اما در اعمال اختیاریّه نفسانی نیازی به اراده و مقدمات آن نیست بلکه بنا بر همان قدرت الهی و همان قدرتی که خالق متعال به نفس انسان، عنایت کرده- و نفخت فیه من روحی- انسان، قدرت خالقیت، ایجاد تصوّر، تصدیق و ایجاد اعمال اختیاریّه نفسانی را دارد.

با توجه به بررسی مذکور درباره تصوّر، دو نتیجه می‌گیریم: ۱- بلا-اشکال، تصوّر، عمل اختیاری انسان است و او، اضطراری به تصوّر ندارد ۲- درعین حال که آن عمل نفسانی اختیاری هست اما معنای اختیاریّت، این نیست که مسبوق به اراده و مقدمات آن باشد.

اکنون که حقیقت امر درباره اعمال نفسانی مانند تصوّر و تصدیق برای شما مشخص شد به ادامه بحث درباره «اراده» می‌پردازیم که: همان‌طور که «تصوّر و تصدیق» از امور نفسانی هستند، اراده هم یک عمل نفسانی اختیاری است.

اگر اراده، یک امر اختیاری هست پس باید آن امر اختیاری، مسبوق به اراده باشد و قبل از آن، اراده‌ای محقّق شده باشد. - پس شبهه یا دلیل سوّم جبریّه صحیح و به‌جا هست -

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۹۱

جواب: همان‌طور که اشاره کردیم «اراده» مانند «تصوّر و تصدیق» هست و همگی در یک صف، واقع شده و جزء اعمال اختیاری نفسانی است یعنی همان‌طور که لزومی نداشت که «تصدیق» مسبوق به اراده و مقدمات پنج‌گانه باشد، در باب اراده هم مطلب به همان کیفیت است یعنی وقتی اراده و مبادی آن - تصوّر شیء مراد، تصدیق به فایده مراد، میل و هیجان و رغبت به آن و ... - محقّق شد، اراده، تحقّق پیدا می‌کند و نفس انسانی به علّت موهبت الهی، خلق اراده می‌کند و لزومی ندارد که قبل از آن، اراده دیگری باشد تا اشکال تسلسل یا اضطرار، لازم آید - به‌طوری که جبریّه می‌گفتند -

اشکال: هر فعل اختیاری باید مسبوق به اراده باشد.

جواب: چه دلیلی بر کلّیت قاعده مذکور دارید؟

اگر مقصودتان این است که تمام افعال اختیاری خارجیه که مربوط به اعضاء و جوارح هست باید مسبوق به اراده باشد، ما هم قبول داریم و آن را با مثال توضیح دادیم و چنانچه مقصودتان این است که تمام افعال، اعمّ از خارجیه و نفسانیّه باید مسبوق به اراده باشند باید نسبت به آن، دلیل اقامه کنید تا ما بپذیریم شما به مجرد ملاحظه اعمال خارجیه مانند قیام، قعود، اکل و شرب نمی‌توانید بگوئید که اعمال نفسانی هم مانند «تصوّر، تصدیق و اراده» باید مسبوق به اراده باشند.

اشکال اخیر، نظیر همان کلام مغلطه گونه مادیون است که:

می‌گویند هر موجودی نیاز به علت دارد اما جای این هست که ما از آنها سؤال کنیم:

اینکه می‌گویند تمام موجودات، نیاز به علت دارند اگر مقصودتان «موجودات ممکنه» هست ما هم قبول داریم که «ممکنات» محتاج به علت هستند و چنانچه مقصودتان این باشد که «واجب الوجود» هم محتاج به علت هست باید دلیل معتبر بر آن اقامه کنید زیرا مفهوم واجب الوجود این است که او نیازی به علت ندارد و او مسبوق به علت نیست.

نتیجه: اراده، یک امر اختیاری نفسانی است و لزومی ندارد که مسبوق به اراده باشد

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۹۲

که شما- جبریّه- نقل کلام در آن اراده کنید تا در نتیجه، تسلسل یا اضطرار، لازم بیاید.

چگونه نفس انسان، قدرت خلّاقیت اراده دارد؟

مثال: شما به مهندسی مراجعه می‌کنید و از او تقاضا می‌کنید که نقشه جدید و بی‌نظیری که ابتکاری باشد، برایتان طرح کند او بر اثر درس، زحمت و تجربه، نقشه‌ای برای شما آماده می‌کند که بی‌نظیر است و قبلاً در ذهنش تصوّر نشده منتها قدرت خلّاقیت نقشه، برای آن مهندس با زحمت و درس خواندن، حاصل شده. خداوند متعال هم قدرتی به انسان داده است که می‌تواند اعمال نفسانی مانند تصوّر، تصدیق و اراده را بدون نیاز به زحمت، ایجاد نماید بنابراین اراده، مربوط به کارگاه و کارخانه نفس انسان هست و منشأ آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت کرده است.

اینکه در جواب سوّم گفتیم صدر المتألّهین «ره» شصت در صد از جواب شبهه سوّم جبریّه را بیان کرده‌اند و به چهل درصد آن، توجّه نموده‌اند برای شما واضح شده که:

اراده انسان از کجا ناشی شده؟

صدر المتألّهین، اشاره‌ای به آن نموده‌اند ولی با توضیحات ما مشخص شد که همان پروردگاری که جهان هستی را خلق نموده، قدرتی به انسان عنایت نموده که بتواند تصوّر، تصدیق و اراده، خلق نماید بدون اینکه اضطراری در میان باشد.

خلاصه: اراده، امر اختیاری نفسانی است و درعین حال، مسبوق به اراده نیست تا تسلسل یا اضطرار، لازم آید بلکه ریشه و اساس آن، قدرتی است که خداوند به انسان عنایت نموده.

تذکر: تاکنون کلام مفوّضه و جبریّه را با ادله آنها بیان و ثابت کردیم که آن دو قول- جبر و تفویض- محکوم به بطلان است و اینک باید به بیان قول سوّم پردازیم تا ببینیم از نظر علمی و با قطع نظر از تعصّب و ارشادات ائمه «صلوات الله علیهم اجمعین» واقعیت امر چیست زیرا مسأله مورد بحث، یک امر تعبّدی نیست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۹۳

ما ثابت کردیم که قول به جبر و قول به تفویض محکوم به بطلان است و نتیجه، این می‌شود که:

لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین

اعمال اختیاری و اعمال خارجی انسان که احکامی بر آنها مترتب هست در عین این که با اراده انسان، تحقّق پیدا می‌کند و آن اعمال مسبوق به اراده هست- همان‌طور که در پاسخ مفوّضه گفتیم- باعث استقلال برای انسان نمی‌شود- بلکه نفس انسان با عنایت خداوند متعال، دارای قدرت خلّاقیت اراده می‌باشد- و بشر، استقلال در تأثیر ندارد و معنای استقلال را بیان کردیم که:

انسان می‌تواند تمام راه‌هایی را که موجب عدم تحقّق «فعل» می‌شود کنترل کند و تمام موانع ایجاد را برطرف نماید و هر چیزی که بخواهد مانع تحقّق فعل شود، انسان بتواند آنها را از بین ببرد و درعین حال، این امر به طور کلی و مطلق در «ممکن الوجود» تصوّر

نمی‌شود زیرا ممکن الوجودی که اصل وجودش حدوثا و بقاء نیازمند به علت هست و در هر لحظه‌ای محتاج افاضه علت هست چگونه می‌تواند ادعای استقلال کند و مانند مفوضه بگوید من در ایجاد فعل و اثر، صددرصد مستقل هستم.

یکی از طرق و چیزهایی که موجب عدم تحقق فعل می‌شود، عبارت از نبودن نفس فاعل هست، انسان-فاعل- نمی‌تواند نبود و عدم خود را مانع شود وجود و عدم فاعل در اختیار خود فاعل نیست لذا انسان و فاعل مختار نمی‌تواند ادعای استقلال در تأثیر و ایجاد داشته باشد.

تذکر: هیچ‌گاه نباید «استقلال» در فعل و «اختیاریت» آن را با هم مخلوط نمود ما هم ادعا می‌کنیم که افعال انسان، صددرصد اختیاری و ناشی از اراده می‌باشد و هم اراده، مربوط به قدرت نفسانی انسان هست و هیچ‌گونه نقضی در آن تصور نمی‌شود اما درعین حال، استقلال در تأثیر هم برای انسان، ثابت نیست.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۹۴

مفوضه، ادعای استقلال در تأثیر می‌کردند ولی ما برای انسان، اثبات اختیاریت نمودیم نه اثبات استقلال بلکه به تمام معنا نفی استقلال می‌کنیم.

سؤال: اگر شما برای انسان، نفی استقلال- در تأثیر- می‌کنید لابد برای او در اعمال خارجی ادعای شرکت می‌کنید که مثلا فلان عمل که در خارج، محقق شده، دارای دو فاعل، بالاشتراک هست؟

جواب: خیر! معنای اشتراک، این است که دو نفر و دو عامل در عرض و رتبه واحد در ایجاد یک اثر، مؤثر باشند مثل اینکه دو نفر با هم سنگی را از زمین برمی‌دارند که آن دو در عرض هم در برداشتن سنگ از زمین، مؤثر می‌باشند. ما در باب اعمال اختیاری، چنان مطلبی را قائل نبوده و اصلا مسأله شرکت را مطرح نمی‌کنیم بلکه می‌گوئیم دو عامل و دو نیروئی که در ایجاد یک عمل اختیاری مؤثر بوده، در طول یکدیگر و در دو رتبه، مؤثر هستند به این ترتیب که یکی علت وجود و قدرت فاعل بوده و در نتیجه «فاعل» و «قدرت آن» در حصول فعل، مؤثر هستند پس علت اولیّه، مستقیما با فعل و عمل خارجی ارتباط ندارد بلکه او فاعل را ایجاد و ابقاء نموده و به او قدرت، عنایت کرده به نحوی که اگر فاعل نمی‌بود و قدرت نمی‌داشت و اگر نمی‌توانست خلق اراده نماید، آن عمل خارجی، تحقق پیدا نمی‌کرد بنابراین فاعل عمل خارجی، خود انسان- بالمباشرة نه بالاشتراک- هست.

یک مثال ساده: فردی است که دارای تخصیص در صنعت نساجی هست اما آن متخصص و مهندس، هیچ‌گونه امکاناتی ندارد، اگر کسی تمام امکانات را در اختیار او بگذارد او فرضا روزی هزار توپ پارچه، تولید می‌کند، در این صورت، مسأله طولیت بسیار روشن است که ما در آن نساجی و تولید پارچه، دو فاعل بالمباشرة نداریم بلکه فاعل بالمباشرة، همان مهندس هست که کارخانه را راه‌اندازی و اداره می‌کند اما درعین حال آن فردی که امکانات را در اختیار مهندس قرار داده در آن عمل مؤثر بوده و اگر او آن امکانات را فراهم نمی‌کرد، روزانه هزار توپ پارچه تولید نمی‌شد پس آن

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۹۵

فرد، اعطاء قدرت نموده و آن مهندس هم از قدرت، بهره‌برداری کرده.

در محلّ بحث، خداوند متعال به ما قدرتی عنایت کرده تا بتوانیم با قدرت خود، اعمال و افعالی را ایجاد نمایم و ... یکی از تعبیرات بسیار جالب و مطابق با واقع، همان است که در نماز هم می‌خوانیم «بحول الله و قوته اقوم و اقعده» یعنی قیام و قعود را به خودمان نسبت می‌دهیم اما درعین حال می‌گوئیم به سبب نیروی الهی می‌نشینم و برمی‌خیزم به عبارت دیگر، فاعل بالمباشرة خودمان هستیم و نمی‌گوئیم «بحول الله یتحقق القیام» بلکه می‌گوئیم من قیام و قعود می‌نمایم و فاعل قیام و قعود من هستم لکن آن اعمال استناد به حول و قوه الهی دارد.

نتیجه: دقیق‌ترین نظر فلسفی این معنا را تأیید می‌کند که ائمه دین «صلوات الله علیهم اجمعین» هم در زمان خود فرموده‌اند که «لا

جبر و لا- تفویض بل امر بین امرین» [۴۴۱] یعنی نه استقلالی در تأثیر داریم که قائل به تفویض می‌گفت و نه صددرصد اعمال را اسناد به خداوند متعال می‌دهیم به نحوی که من و شما نقشی در آنها نداشته باشیم که جبریّه معتقد بودند پس ما از قول به تفویض «استقلال» را و از کلام جبریّه «اسناد» به خداوند- بدون ارتباط به خودمان- را حذف نمودیم و با حذف آن دو برای شما واضح ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۹۶

شد که: «لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین».

همان‌طور که مشاهده کردید در بعضی از روایات از قائل به جبر «کافر» و از قائل به تفویض «مشرک» تعبیر کرده‌اند.
سؤال: چرا از مفوضه به مشرک تعبیر شده؟

جواب: چون او «ممکن الوجود» را مانند پروردگار متعال، مستقل در تأثیر فرض کرده درحالی که ما معتقدیم «واجب الوجود» استقلال در تأثیر دارد نه ممکن الوجود.

و اینکه مفوضه «ممکن» را در بقاء، غیر محتاج به علت دانسته و او را مستقل فرض کرده، کآن نظرشان این است که ممکن در بقاء «واجب الوجود» و مستقل در تأثیر هست و اعمالش هیچ ارتباطی به خداوند ندارد لذا او در مسأله استقلال، برای خداوند کآن شریکی قائل شده- و هو مشرک- «و جعل غیر الله مستقلا کما ان الله تعالی یكون مستقلا».

سؤال: چرا از قائل به جبر «کافر» تعبیر شده؟

جواب: شاید علتش این باشد که جبریّه، تمام اعمال را مستقیما به خداوند، اسناد می‌دهند و اراده انسانها را به هیچ نحو در اعمال، مؤثر نمی‌دانند و حتی بالاتر، آنها می‌گفتند اشیاء، هیچ گونه تأثیری در خواصّیشان ندارند خلاصه اینکه آنها مستقیما تمام اعمال را مرتبط به خداوند می‌دانند لذا جای این سؤال و اشکال، پیش می‌آید که:

«ظلم» از نظر عقل، یک فعل قبیحی می‌باشد حال اگر ظلم که یک عمل خارجی است، تحقق پیدا کرد به نظر آنها و لازمه کلام آنها این است که اصلا آن ظلم، مستند به «ظالم» نیست و مستقیما استناد به پروردگار جهان پیدا می‌کند پس هنگامی که ظلم و ستمی تحقق پیدا می‌کند نعوذ بالله فاعل آن، پروردگار جهان است و ارتباطی به من و شما و انسانها ندارد و بدیهی است که اگر کسی چنان مطلبی را قائل شود، محکوم به کفر است.

در بعضی از روایات چنین آمده «التفویضی یهود هذه الامة».

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۹۷

نکته‌ای را قرآن کریم درباره یهود، بیان نموده که قول به تفویض هم تقریبا به آن برگشت می‌کند چون خداوند متعال درباره یهود چنین فرموده است: «وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ...» [۴۴۲].

تفویضی هم مشابه آن معنا را قائل است که می‌گوید خداوند، عالم را احداث کرد و اما در بقاء جهان، نیازی به خداوند نداریم و کآن او بی‌کار است و قدرتی در بقاء عالم ندارد.

پس همان مغلولیت ید که قرآن کریم درباره یهود بیان کرده، تفویضی هم به مشابه همان امر، قائل است البته خداوند در ادامه آن آیه چنین فرموده است: «وَلَعْنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ...» [۴۴۳].

در بعضی از روایات چنین آمده است: «الجبری مجوس هذه الامة».

می‌دانید که مجوسی‌ها معتقد هستند به طور کلی دو چیز در عالم، مؤثر است یکی اهریمن و دیگری یزدان یعنی تمام اعمال خیر را مستقیما مربوط به خداوند و اعمال شر را مستند به اهریمن می‌دانند کآن جبریّه به چنان مطلبی قائل هستند که انسانها را در اعمالشان مختار نمی‌دانند بلکه ...

مرحوم مصنف در جلد اول کتاب- و در جلد دوم- به مناسبتی که بحث طلب و اراده را مطرح نموده‌اند مطلب دیگری را هم بیان کرده‌اند که اصلاً با موازین، منطبق نیست که خلاصه بیان ایشان در دو جلد کتاب، عبارت است از:

ابتداء اراده المعصیه و به دنبالش معصیت از شخص عاصی تحقق پیدا می‌کند اگر انسان دقت کند، متوجه می‌شود که ریشه اصلی اراده معصیت، مربوط به سوء سریره و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۹۸

شقاوت ذاتی عاصی است و او به علت سوء سریره به معصیت تمایل پیدا کرده و به دنبالش از او گناه سر زده و بدیهی است که در دنبال معصیت هم استحقاق عذاب و عقوبت، تحقق پیدا می‌کند و همچنین طاعتی که از فردی محقق می‌شود، مسبوق به اراده هست اما ریشه اراده و علت اصلی آن عبارت از سعادت و حسن سریره‌ای است که در آن شخص موجود است و سعادت و حسن سریره، برای آن فرد، یک امر ذاتی می‌باشد.

خلاصه: کسی که دارای سوء سریره هست، تمایل به معصیت و شخصی که دارای حسن سریره می‌باشد، تمایل به اطاعت پروردگار پیدا می‌کند.

مصنف سپس دفع دخیلی نموده که ابتداء باید بیان ایشان روشن شود تا جواب آن هم واضح گردد:

کسی نباید سؤال کند «لم جعل السَّعید سعیداً و الشَّقِیَّ شقیّاً» زیرا سؤال مذکور، شبیه این است که پرسش کنیم «لم جعل الانسان انساناً» همان‌طور که سؤال از علت درباره ذاتی انسان، مفهومی ندارد در محل بحث هم سؤال از «ذاتی» معنا ندارد و «الذَّاتی لا یعلل» یعنی ذاتی قابل تعلیل نیست و نیازی به علت ندارد و بعضی از روایات هم این مطلب را تأیید می‌کند از جمله:

الف: «... الشَّقِیُّ من شقی فی بطن امّه و السَّعید من سعد فی بطن أمه ...» [۴۴۴] یعنی کسی که سعید است از همان اول و قبل از اینکه پا به این جهان بگذارد سعادت، همراه او هست و کسی که شقی هست، در بطن مادر و قبل از ولادت، شقاوت همراه او می‌باشد.

ب: «... عن ابی عبد الله (علیه السَّلام) قال: النَّاسُ معادن کمعادن الذَّهب و الفضَّة فمن كان له فی الجاهلیَّة اصل فله فی الاسلام [۴۴۵] اصل».

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۴۹۹

یعنی مردم به منزله معادن طلا- و نقره می‌مانند یعنی مایه و طلائی اصلی در آنها وجود دارد و به مرور زمان و به واسطه اعمال و افعال، ظاهر می‌شود مانند معدنی که به مرور زمان مایه‌های باطنی آن استخراج می‌شود.

نتیجه: به نظر مصنف، سعادت و شقاوت از مسائل ذاتی است و سؤال از علت هم در مورد آنها مفهومی ندارد.

مرحوم مصنف در جلد دوم مطلبی را اضافه کرده‌اند که: اگر کسی سؤال کند که روی مبنای شما- مصنف- انزال کتب و ارسال رسل فایده‌اش چیست جواب خواهیم داد که:

انزال کتب و ارسال رسل، نسبت به کسانی که دارای سعادت ذاتی هستند، عنوان «تذکر» دارد- وَ ذَكَرٌ فَإِنَّ الذُّكْرَی تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ [۴۴۶]- و برای کسانی که دارای شقاوت ذاتی می‌باشند، اتمام حجت می‌باشد- ... لِیَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ یَحْیَی مَنْ حَیَّ عَنْ بَیِّنَةٍ وَ إِنَّ اللَّهَ لَسَمِیعٌ عَلِیمٌ [۴۴۷]-

تذکر: باید درباره فرمایش مرحوم آقای آخوند اعلی الله مقامه الشریف تحقیق نمود تا مشخص شود بیان ایشان صحیح است یا نه.

البته واضح است که مبنای طلبه، این نیست که به «انظر الی من قال» توجهی کند بلکه باید متوجه «انظر الی ما قال» باشد و چه بسا شخص بزرگی که همگان در برابرش

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۰۰

خاضع هستند اما نسبت به مطلبی اشتباه کرده باشد «و لیس المعصوم الا من عصمه الله تعالی» و آن هم از دایره چهارده نفر تجاوز نمی‌کند پس ممکن است فردی با کمال عظمت علمی، نسبت به یک مطلب، دچار اشتباه شده باشد.

تاکنون ثابت کرده‌ایم که افعال اختیاری انسان، مربوط به اراده او می‌باشد و اراده هم با خلاقیت و قدرت نفس، حاصل می‌شود و معنای قدرت «ان شاء فعل و ان شاء لم يفعل» می‌باشد و نسبت قدرت به طرفین، علی السویه است و این چنین نیست که کسی در اراده کار و فعلی، مجبور باشد خواه آن عمل، معصیت باشد یا اطاعت و عبادت.

در حقیقت، قسمتی از پاسخ مصنف را بیان کرده‌ایم اما بعضی از نکات و جهات کلام ایشان را باید نقد و بررسی نمود که: ایشان فرمودند که: ۱- سعادت و شقاوت، ذاتی هست ۲- دلیلش را «الذاتی لا یعلل» بیان کردند ۳- بعضی از روایات را هم ناظر به مطلب و عقیده خود دانستند لذا باید معنای سعادت، شقاوت و «الذاتی لا یعلل» را توضیح دهیم که در نتیجه معنای آن دو روایت مورد استناد هم واضح گردد.

آیه و روایتی برطبق قاعده «الذاتی لا یعلل» وارد نشده بلکه یک مطلب عقلی و مسلم هست:
سؤال: مقصود از ذاتی چیست؟

«ذاتی» در اصطلاح منطقی در دو مورد استعمال شده:

الف: گاهی عنوان ذاتی را در کلیات خمس، استعمال کرده‌اند، می‌دانید سه قسم از کلیات خمس - جنس، فصل و نوع - ذاتی و دو قسمش عرضی است و مقصود از ذاتی - در باب کلیات خمس - ماهیت و اجزاء ماهیت می‌باشد. در مقابل عرضی که شیء خارج از ماهیت است که آن هم بر دو قسم است یعنی عرض خاص و عرض عام -

مثلا- حیوان و ناطق، ذاتی انسان می‌باشد مجموع «حیوان ناطق» که عبارت از نوع است، ذاتی انسان است بنابراین ماهیت تمامها و همین طور کل جزء من اجزاء

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۰۱

الماهیت، عبارت از ذاتی شیء هست پس در کلیات خمس که شما ذاتی را ذکر می‌کنید از دایره ماهیت و اجزاء ماهیت تجاوز نمی‌شود.

ب: وقتی کلمه و عنوان ذاتی در منطق در باب برهان استعمال شود معنای وسیع تری پیدا می‌کند و علاوه بر ماهیت و اجزای ماهیت، لوازم ماهیت هم عنوان ذاتی پیدا می‌کند مانند زوجیت، نسبت به اربعه.

شما که می‌گوئید زوجیت، لازمه ماهیت اربعه است، مفهومش این است که وقتی اربعه را تصور می‌کنید، زوجیت هم به عنوان یک لازم لا ینفک، ملازم با اربعه هست اما زوجیت، ماهیت اربعه نیست بلکه لازمه ماهیت آن می‌باشد.

پس بر ماهیت، اجزای ماهیت و لوازم ماهیت، عنوان ذاتی منطبق است.

سؤال: مفهوم و معنای «الذاتی لا یعلل» چیست به عبارت دیگر چرا ذاتی نیاز به علت ندارد.

برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتداء به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم که قبلا هم به نحو مشروح، آن را بیان نموده‌ایم که:

هر محمولی را که برای یک موضوع ثابت می‌کنند از سه صورت، خارج نیست:

۱- گاهی جانب ثبوت محمول برای موضوع ضرورت دارد. ۲- گاهی جانب عدم محمول برای موضوع ضروری است. ۳- و گاهی نه جانب وجود ضرورت دارد و نه جانب عدم، یعنی موضوع هم با وجود محمول، سازگار است و هم با عدم آن.

از سه صورت مذکور کدامش نیازمند به علت است؟

اگر محمول برای موضوع ضروری الثبوت باشد به نحوی که امکان انفکاک، بین آنها نباشد در این صورت، نیازی به علت وجود ندارد و معنا ندارد که کسی سؤال کند چرا آن محمول برای آن موضوع ثابت است زیرا محمول، ضروری الثبوت است شما وقتی

می گوئید «الانسان انسان» یا «الانسان حیوان» اگر از شما سؤال شود مادّه و هیئت قضیه مذکور چیست خواهید گفت آن قضیه، ضروریّه است یعنی ثبوت حیوانیت برای انسان

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۰۲

ضروری است لذا وجهی ندارد کسی سؤال کند «لم جعل الانسان حیوانا» انسانیت، قابل انفکاک از حیوانیت نیست تا کسی از علت آن سؤال کند و همچنین در قضیه الانسان ناطق- پس قضیه ضروریّه موجب از دایره علت و سؤال از علت خارج است و همچنین قضیه سالبه، وقتی می گوئید «الانسان لیس بحجر بالضروره» در این صورت، سؤال از علت درباره حجریت یا عدم حجریت، مفهومی ندارد و انسان همیشه ملازم با عدم حجریت است و این مطلب تازه و جدیدی نیست که علت، آن را بوجود آورده باشد.

اما در قسم سوّم یعنی آن جایی که نه ثبوت محمول ضروری است و نه عدمش ضرورت دارد چنانچه شما محمول را برای موضوع، ثابت کردید، در این صورت، جای سؤال از علت هست که کسی پرسش کند جانب ثبوت و عدم ثبوت محمول برای موضوع، علی السویه بود اما چه شد که جانب ثبوت، رجحان پیدا کرد- و یا چه سبب شد که جانب عدم ثبوت، رجحان پیدا کرد- لذا در باب ماهیات ممکن الوجود می توان از علت سؤال نمود.

جمع بندی: ۱- در قضیه «الذاتی لا یعلل» ملاک عدم نیاز تعلیل مشخص و واضح شد که بی جهت نمی توان گفت «الذاتی لا یعلل»
۲- ملاک عدم نیاز به علت، ضروری الثبوت یا ضروری العدم بودن محمول است ۳- ملاک مذکور در چهار مورد وجود دارد [۴۴۸].

۱- مجموع الماهیت ۲- جنس الماهیت ۳- فصل الماهیت ۴- لازم الماهیت و در غیر از موارد مذکور که مسئله ضروری الثبوت و ضروری العدم، مطرح نبوده می توان از علت، سؤال نمود مثلا- نمی توان سؤال کرد که «لم جعل الانسان انسانا» اما می توان گفت «لم وجد الانسان» چون انسانیت برای انسان، ضروری است اما وجود، برای او ضرورت ندارد، ماهیت انسان، نسبت به وجود و عدم، متساوی است و این چنین نیست که یکی از طرفین برای او ضرورت داشته باشد.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۰۳

نتیجه: الف: مقصود از «ذاتی» مشخص شد. ب: نکته عدم نیاز ذاتی به علت هم بیان شد. اکنون زمان آن رسیده که به اصل مطلب پردازیم:

۱- معنای سعادت و شقاوت چیست ۲- آیا سعادت و شقاوت جزء ذاتیات لا یعلل است یا اینکه ربطی به آن ندارد.

معنای سعادت و شقاوت

مفهوم سعادت و شقاوت در محیط عقلاء و در محیط شرع، متحد است اما چون اغراض، مختلف است، آن اهداف، معنا را ممتاز می کند.

توضیح ذلک: «سعید» کسی است که به آمل و مقاصد خود برسد و «شقی» کسی است که نتواند خواسته‌ها و اهداف خود را تأمین نماید.

مفهوم «سعید» از دید و نظر مردمی که تمام توجهشان به امور مادی می باشد این است که انسان به تمام مسائل و امور زندگی اعم از جاه، مقام، تمتعات و لذات نائل شود و از نظر عقلای مادی به چنان فردی «سعید» گفته می شود و در محیط شرع به کسی سعید، اطلاق می شود که توانسته باشد برای عالم آخرت، زاد و توشه‌ای تهیه کرده و راهی به سوی بهشت داشته باشد و «شقی» کسی است که نتوانسته برای خود راهی به بهشت فراهم کند بلکه مسیری را انتخاب کرده که به دوزخ، منتهی می شود و لذا در روایات و همچنین قرآن چنین آمده است: «یَوْمَ یَأْتِ لَا تَكَلِّمُنَّ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ شَقِیٌّ وَ سَعِیْدٌ فَأَمَّا الَّذِیْنَ شَقُوا فَمِی النَّارِ لَهُمْ فِیْهَا زَفِیْرٌ وَ شَهِیْقٌ

... وَ أَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا فَبِئْسَ الْجَنَّةُ... [۴۴۹].

خلاصه: اصل مفهوم سعادت و شقاوت در محیط شرع و از نظر عقلاء، واحد است اما چون اغراض، مختلف است، سعادت در محیط شرع، یک معنا- حصول به بهشت- و سعادت در محیط عقلاء، معنای دیگری دارد که بیان کردیم.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۰۴

سؤال: آیا با توضیح و توجه به معنای سعادت و شقاوت می‌توان گفت آن دو، مربوط به ماهیت انسان یا مربوط به لوازم ماهیت انسان یا از اجزای ماهیت انسان هست؟ یا اینکه از آثار وجودی انسان می‌باشد که انسان در اصل وجودش نیازمند به علت هست تا چه رسد به آثار وجودی و اموری که به تبع وجود انسان، حاصل می‌شود.

آیا همان‌طور که شما وقتی اربعه را تصور می‌کنید، زوجیت هم متصور می‌شود، هنگام تصور ماهیت انسان، مسأله سعادت و شقاوت در ذهن، نقش می‌بندد؟

به عبارت دیگر: سعادت و شقاوت- به این معنا که نتیجه‌اش حصول به بهشت و همچنین ورود در دوزخ باشد- از ذاتیات است؟ اگر کسی بگوید، ممکن است، لازم ماهیت باشد، پاسخ می‌دهیم که:

۱- ویژگی و خصوصیت لازمه ماهیت، این است که وقتی انسان، ماهیت را تصور می‌کند از انتقال به ماهیت، انتقال به لازم آن پیدا کند، از تصور ماهیت، انتقال به تصور لازم پیدا کند.

۲- اصلا لازم ماهیت، مربوط به وجود ماهیت نیست اگر چیزی لازم ماهیت شد، و آن ماهیت اصلا در عالم، وجود هم پیدا نکرد، آن لازم برای ماهیت ثابت است شما که می‌گوئید زوجیت، لازمه ماهیت اربعه هست- اربعه، ملزوم زوجیت هست- اگر فرضا اربعه در عالم، وجود هم پیدا نکند باز زوجیت، لازمه آن است و ارتباطی به وجودش ندارد پس دو خصوصیت در لازم ماهیت تحقق دارد: الف: از تصور ملزوم و انتقال به ملزوم، انتقال به لازم پیدا می‌شود. ب: اصلا لازم ماهیت، ارتباطی به وجود ندارد. ملزوم، وجود خارجی یا ذهنی پیدا نکند یا نکند، آن، لازمه ماهیت ملزوم است.

سؤال: آیا در مورد سعادت و شقاوت، نسبت به انسان می‌توان چنان مطلبی را قائل شد و آیا وقتی شما ماهیت انسان را تصور کردید حتی برای یک مرتبه- قبل از آنکه وارد بحث فعلی شوید- از تصور ماهیت انسان به سعادت و شقاوت، انتقال پیدا کرده‌اید و آیا ماهیت انسان، شما را به مسئله سعادت و شقاوت کشاند؟

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۰۵

خیر! پس معلوم می‌شود سعادت و شقاوت هیچ‌گونه ارتباطی به ماهیت انسان ندارد و الا چگونه می‌شود که انسان فرضا یک سال یا بیشتر منطق و فلسفه بخواند و در ماهیت انسان بحث کند، ولی حتی یک مرتبه هم انتقال به سعادت و شقاوت پیدا نکند پس: اولاً، تصور ملزوم، شما را منتقل به تصور لازم نمی‌کند.

ثانیا: آیا مسئله سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان است که اگر انسانی هم وجود پیدا نکرد و خداوند به او لباس هستی نپوشاند باز هم عاقبت بهشت و دوزخ مطرح است و آیا انسان غیر موجود و انسانی که خلق نشده و در دایره تکلیف قرار نگرفته، او هم مسئله بهشت و دوزخ برایش مطرح است.

پرواضح است که حصول به بهشت و ورود به دوزخ، عاقبت انسان‌های موجود است نه عاقبت ماهیت انسان و اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ذات و ماهیت انسان هست پس باید مسئله دوزخ و بهشت، تابع وجود انسان نباشد و ملیاردها انسانی که موجود نشده‌اند باید دارای سرنوشت بهشت و دوزخ باشند. بدیهی است که سعادت، شقاوت، حصول به بهشت و ورود به دوزخ، اثر انسان، وجود انسان و اعمال اختیاری اوست که در قرآن کریم در آیه دیگر که تقریبا مفسّر و شارح همان آیه است چنین آمده: «وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ [۴۵۰] اگر آیه اخیر را ضمیمه آیه قبل- وَ أَمَّا الَّذِينَ سَعِدُوا...- کنید

متوجه می‌شوید که معنایش این است که: سعادت، عبارت از خوف از مقام رب و نَهَى النَّفْسِ عَنِ الْهَوَى می‌باشد، و «خاف» فعل است و به شخص، نسبت داده شده و ظهور در ارادیت و اختیاریت دارد یعنی هر کس که با اراده و اختیار نسبت به مقام رب، خوف پیدا کرد و نفس خود را از خواهش‌های نفسانی بازداشت سعادت‌مند است و خوف از مقام رب و نَهَى النَّفْسِ عَنِ الْهَوَى دو عمل وجودی و دو فعل اختیاری تابع وجود انسان است آیا ماهیت انسان هم

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۰۶

«نهی النفس عن الهوی» پیدا می‌کند. و در آیه «فَأَمَّا مَنْ طَغَىٰ وَ آثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ [۴۵۱]» شقاوت هم معنا شده: یعنی کسی که طغیان و نافرمانی خداوند متعال را نماید و در مقام انتخاب و اختیار، زندگی فرومایه دنیا را برگزیند «فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَىٰ».

وقتی آیه مذکور را ضمیمه آیه «فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُّوا...» نمائیم نتیجه گرفته می‌شود که:

شقاوت، عبارت از طغیان و اختیار حیات دنیا بر آخرت است- یعنی طغیان اختیاری که عمل وجودی انسان است و انتخاب دنیا که عمل وجودی انسان می‌باشد-

جمع‌بندی: سعادت و شقاوت، دو امر اختیاری و ارادی است و ارتباطی به ماهیت، ذات و لوازم انسان ندارد و نمی‌تواند ارتباطی به «الذاتی لا یعلل» داشته باشد بلکه از امور حادثه بوده و محتاج به علت هستند پس نمی‌توان سعادت و شقاوت را با مسئله حیوانیت و ناطقیت، مقایسه نمود.

چگونه مرحوم آقای آخوند به صراحت فرموده‌اند که سؤال از «لم جعل السَّعِيدِ سَعِيدًا و لم جعل الشَّقِيَّ شَقِيًّا» مانند سؤال از «لم جعل الانسان انسانا و لم جعل الانسان حیوانا او ناطقا» هست.

بحث روائی: فرض می‌کنیم روایت معتبری با آن مضمون وارد شده- البته تحقیقی در روایت ننمودیم- آیا آنچه که ما تاکنون درباره سعادت و شقاوت گفتیم با روایات مذکور، سازگار است یا نه.

روایات مذکور مسئله ذاتی، ذاتیات و لوازم ماهیات را نفی می‌کند زیرا اگر سعادت و شقاوت، مربوط به ماهیت انسان باشد چرا در روایت تعبیر به «فی بطن امه» شده و نباید چنان تعبیری شود و آیا الانسان حیوان یا الانسان ناطق یا الاربعه زوج، ارتباطی به عالم وجود دارد؟ قبلا بیان کردیم که پاسخ سؤال منفی است.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۰۷

اگر مسئله سعادت و شقاوت هم مربوط به ذات و ذاتیات بوده چرا روایت، مسئله بطن ام را که یکی از مراحل وجود است مطرح نموده بلکه باید می‌گفت «السَّعِيدِ سَعِيدٌ فِی عَالَمِ مَاهِيَّتِهِ» گرچه اصلا قدم به بطن ام نگذارد مانند زوجیت که لازمه اربعه است و اگر اربعه وجود هم پیدا نکند زوجیت، لازمه آن هست.

نتیجه: روایت مذکور که مسئله وجود- فی بطن ام- را مطرح کرده شاهدهی علیه مصنف «ره» است زیرا اگر مسئله ذات و ذاتیات مطرح بود اصلا ارتباطی به عالم وجود نمی‌داشت و می‌بایست آن ملازمه و ارتباط در تمام عوالم حتی قبل از وجود، تحقق داشته باشد، همان‌طور که زوجیت، ملازم با اربعه می‌باشد. «هذا اولاً».

و ثانیاً: اصلا معنای عبارت، آن نیست که در بدو نظر به اذهان من و شما می‌آید بلکه معنای آن چنین است که: به کسی که عاقبت و سرانجام کارش منتهی به دوزخ است از هنگامی که در شکم مادر می‌باشد به لحاظ سرنوشت بد آینده‌اش می‌توان نسبت شقاوت داد.

مثالی نسبت به سعادت و شقاوت دنیوی: فرض کنید بچه‌ای اکنون به مدرسه می‌رود و پدرش نسبت به آینده و سعادت و شقاوت او فکر می‌کند اما مخبر صادقی به او خبر داد که فرزند شما بعد از بیست و پنج سال مثلاً یک پزشک متخصص خدمتگزار خواهد شد،

از اکنون رفتار آن پدر- به لحاظ سعادت آینده- با فرزندش تغییر خواهد کرد و او را سعادت‌مند می‌بیند با اینکه باید بیست و پنج سال بگذرد تا آن فرزند به آن مقام برسد و برعکس اگر مخبر صادقی بگوید آن فرزند در آینده برای اجتماع مفید نخواهد بود بلکه یک عنصر مضرّی برای جامعه خود می‌شود، در این صورت، انسان از اکنون به لحاظ آینده، او را شقی و بدبخت می‌داند و نحوه رفتارش با او به طرز خاصی است با اینکه بین آن دو مثال و آن دو فرد از نظر فعلیت، فرقی نیست هنوز بیست و پنج سال نگذشته و بچه گناهی مرتکب نشده، مسئله مخالفت، عدم مخالفت، تحصیل و عدم تحصیل مطرح نیست اما انسان به لحاظ عاقبت یعنی به اتّکاء مخبر صادق، الآن یکی از آن دو را

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۰۸

خوشبخت و دیگری را شقی و بدبخت می‌داند.

در جنبه‌های دنیوی و سعادت و شقاوت اخروی هم مطلب، چنین است که: اگر انسان، احساس کند و مخبر صادقی برایش خبری بیاورد که فلانی جزء گروه «وَأَمَّا الَّذِينَ سُرِعِدُوا...» هست، الآن ما او را سعادت‌مند می‌دانیم درحالی که از اکنون نباید سعادت‌مند باشد چون هنوز ورود به بهشت تحقق پیدا نکرده اما شما می‌گوئید «عاش سعیدا» یعنی فلانی دارای زندگی سعادت‌مندانه بود و این چیزی، جز به لحاظ عاقبت و سرانجام کار نیست فرضا اگر شما در همین دنیا سلمان را سعادت‌مند و افرادی را که در مقابل او قرار گرفته‌اند شقی می‌دانید و بین آن دو فرق می‌گذارید پس چه تفاوتی بین سلمان در دنیا و سلمان در شکم مادر هست- بطن ام، اولین مرحله وجودی سلمان است- هنوز که ورود به بهشت محقق نشده واضح است که به لحاظ عاقبت و سرانجام کار «الآن» می‌گوئیم سلمان، سعادت‌مند است و اگر در هنگامی که سلمان در شکم مادر بود، مادرش می‌دانست [۴۵۲] که عاقبت او چنین است می‌گفت فرزندم سعادت‌مند است.

نتیجه: سعادت و شقاوت مربوط به ماهیت انسان نیست. مثال دیگر در کتاب ارشاد مفید «ره» چنین آمده که: سالها قبل از واقعه کربلا، روزی عمر سعد در مدینه، حضرت امام حسین (علیه السلام) را دید و به او عرض کرد که: مردم محلّ سکونت ما- اهل عراق- افراد نادانی هستند و خیال کرده‌اند که من قاتل شما خواهم بود و روی این جهت، اکنون نسبت به من متنفر هستند و آیا مگر امکان دارد قتل شما به وسیله من انجام پذیرد امام (علیه السلام) طبق نقل به او فرمودند که:

آنها نادان نیستند بلکه نسبت به واقع، آشنا هستند و عقیده ایشان مطابق با واقع هست یعنی به لحاظ جنایتی که بعدا تحقق پیدا می‌کند، حق دارند الآن تو را سرزنش کنند سپس امام (علیه السلام) به او فرمودند زندگی تو بعد از قتل من بسیار کوتاه است و

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۰۹

نصیب کمی از گندم «ری» خواهی داشت. پس نتیجه می‌گیریم که این مطلب، یک مسأله عقلانی است وقتی جمعی معتقد شدند که در آینده، جنایتی از فردی تحقق پیدا می‌کند الآن از او متنفر هستند و آثار شقاوت را بر او مترتب می‌کنند و مسأله شقاوت و سعادت در بطن ام هم همین‌طور است که عمر سعد وقتی در بطن مادر بوده به لحاظ این که در پایان، چنین جنایتی را مرتکب خواهد شد، دارای عنوان «شقی» بوده است پس در سعادت و شقاوت، مسأله ماهیت و لوازم ماهیت مطرح نیست و مؤید معنای مذکور، روایت دیگر است که:

«عن ابن ابی عمیر قال سألت ابا الحسن موسی بن جعفر «عليهما السلام» عن معنی قول رسول الله «صلى الله عليه و آله» الشقی من شقی فی بطن امه و السّعیّد من سعد فی بطن امه، فقال الشقی من علم الله و هو فی بطن امه انه سيعمل اعمال الاشقياء و السعیّد من علم الله و هو فی بطن امه انه سيعمل اعمال السعداء» [۴۵۳].

شقی کسی است که هنگامی که در شکم مادر است، خداوند متعال می‌داند که او در آینده به اختیار خود، عمل اشقیاء را انجام می‌دهد پس سعادت و شقاوت در بطن ام به لحاظ این است که فرد در آینده گرفتار عمل اشقیاء و سعادت می‌شود و ارتباط به ماهیت

و لوازم ماهیت و اشباه آن ندارد.

امّا روایت: «النّاس معادن...»: معنایش این است که در انسانها مایه‌هایی موجود است مانند معادن که ذخایری دارند و بعد هم استخراج می‌شوند.

معنای روایت مذکور، این نیست که اعمالی که از انسانها صادر می‌شود از آن مایه‌ها سرچشمه می‌گیرد و غیر اختیاری است. به عبارت دیگر، اعمال مردم، بیانگر طرز تفکر آنها و کاشف از عقیده ایشان است.

از چه طریقی می‌فهمیم که طرز فکر فلانی صحیح و مطابق با واقع هست یا نه اعمال

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۱۰

انسان هست که نشان‌دهنده طرز تفکر او هست و اعمال شخص شقی، بیان‌گر این است که طرز فکر او صحیح نیست.

تذکر: اعمال انسان و رسیدن به سعادت و شقاوت درعین حال که صددرصد اختیاری است اما بعضی از علل و عوامل، انسان را به سعادت نزدیک و بعضی از آنها انسان را از سعادت دور می‌کند.

امّا آن عواملی که انسان را به سعادت نزدیک می‌کند، نیل به سعادت را غیر اختیاری نمی‌کند و آن علل که انسان را تا حدّی از سعادت، دور می‌کند این چنین نیست که اضطرار و اجباری برای انسان، ایجاد کند.

مثال: کسی که نطفه‌اش از حلال و با رعایت تمام آداب و سنن شرعیّه، منعقد شده بعد هم در دامان یک پدر متدین، تربیت یافته به سعادت نزدیک‌تر است و فردی که نطفه‌اش از غذای حرام تشکیل شده و در انعقاد نطفه او آداب و سنن شرعی رعایت نشده باشد

و بعد هم در یک خانواده غیر مذهبی پرورش یافته از نیل به سعادت، مقداری دور است اما از هیچ کدام سلب اراده و اختیار نشده.

البته چه بسا آن کسی که با زحمت بیشتر به سعادت، نائل می‌شود ارزش بیشتری داشته باشد به خاطر همان ملاک «افضل الاعمال احمزها» [۴۵۴].

زیرا او فاصله زیاد و مشکلات فراوانی را پشت سر گذاشته تا به سعادت نائل شده اما به‌رحال هیچ کدام از آنها به امر غیر اختیاری منجر نمی‌شود و ارتباطی به ذات، ماهیت و لوازم ماهیت نمی‌تواند پیدا کند.

بحث ما درباره طلب، اراده، سعادت و شقاوت پایان پذیرفت.

«به تاریخ لیله بیست و یکم رمضان سنه ۱۴۱۴ هجری قمری».

و صلّی اللّٰه علی محمّد و آلّه الطّیّین الطّاهرین.

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۱۱

الفهرس الموضوعی

الموضوع الصفحه

المقدمه فی بیان أمور ۱۱

الأمر الاول ۱۱

تعریف موضوع العلم ۱۱

تمايز العلوم بتمایز الأغراض ۲۶

موضوع علم الاصول ۲۹

تعریف علم الاصول ۳۷

الأمر الثاني ۴۲

- تعريف الوضع ۴۲
- اقسام الوضع ۴۵
- الأمر الثالث ۷۱
- الاستعمال المجازى بالطبع أو بالوضع ۷۱
- الأمر الرابع ۷۵
- إطلاق اللفظ و إرادة نوعه أو صنفه أو مثله ۷۵
- إطلاق اللفظ و إرادة شخصه ۷۸
- الأمر الخامس ۸۸
- وضع الألفاظ للمعاني الواقعيه لا بما هي مراده ۸۸
- إيضاح الكفايه، متن ج ۱، ص: ۵۱۲
- توجيه ما حكى عن العلمين (الشيخ الرئيس و المحقق الطوسى) ۹۵
- الأمر السادس ۹۹
- وضع المركبات ۹۹
- الأمر السابع ۱۰۳
- أمارات الوضع (علائم الحقيقه و المجاز) ۱۰۳
- التبادر ۱۰۳
- عدم صحه السلب ۱۰۷
- الاطراد ۱۱۵
- الأمر الثامن ۱۱۹
- أحوال اللفظ و تعارضها ۱۱۹
- الأمر التاسع ۱۲۱
- الحقيقه الشرعيه ۱۲۱
- ثمره القولين فى الحقيقه الشرعيه ۱۳۳
- الأمر العاشر ۱۴۰
- الصحيح و الأعم ۱۴۰
- القدر الجامع على القول بالصحيح ۱۵۰
- تصوير الجامع على القول بالأعم ۱۶۰
- الوضع و الموضوع له فى العبادات عامان ۱۷۲
- ثمره النزاع بين القول بالصحيح و القول بالأعم ۱۷۳
- وجوه القول بالصحيح ۱۸۰
- وجوه القول بالأعم و ردها ۱۸۹
- الأمر المتعلقه بالصحيح و الأعم ۲۰۳
- الأول: أسماء المعاملات موضوعه للصحيح أو الأعم ۲۰۳

الثاني: كون ألفاظ المعاملات للصحيح لا يوجب اجمالها ٢٠٦

الثالث: أقسام دخل الشيء في الأمور به ٢١٠

الأمر الحادي عشر ٢١٨

الاشتراك اللفظي ٢١٨

دليل استحالة الاشتراك و دفعه ٢٢٠

إيضاح الكفاية، متن ج ١، ص: ٥١٣

وقوع الاشتراك في القرآن ٢٢١

الأمر الثاني عشر ٢٢٦

الأقوال في استعمال اللفظ في أكثر من معنى ٢٢٦

حقيقه الاستعمال ٢٢٧

رد التفصيل في المقام ٢٣١

رد الاستدلال بيظون القرآن على وقوع الاشتراك ٢٣٩

الأمر الثالث عشر ٢٤١

المشتق ٢٤١

إبطال زعم بعض الأجلة في الاختصاص ٢٤٦

تحرير محل النزاع ٢٥٠

كلام الإيضاح في مسألة الرضاع ٢٥١

تقريب الإشكال في أسماء الزمان ٢٥٥

خروج المصادر المزيد فيها و الأفعال عن حریم النزاع ٢٥٧

عدم دلالة الفعل على الزمان ٢٥٩

دلالة الماضي و المضارع على الزمان التزاما ٢٦٢

الفرق بين المعنى الاسمي و الحرفي ٢٦٨

التوفيق بين كليه المعنى و جزئيه ٢٧٣

اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافا في الهيئة ٢٧٣

المراد بالحال في العنوان ٢٧٦

عدم أصل لفظي في مسألة المشتق ٢٨٣

الأصل العملي في المشتق ٢٨٨

ادلة المختار في المسألة ٢٩١

برهان التضاد ٢٩٤

عدم استناد التبادر الى الإطلاق ٣٠٤

ادلة وضع المشتق للاعم ٣١٥

ثالث أدلة الوضع للاعم و الجواب عنه ٣١٨

التفصيل بين المحكوم عليه و المحكوم به و رده ٣٢٧

- بساطه مفهوم المشتق و البرهان علیها و ... ۳۲۸
 ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۱۴
 معنی البساطه مفهومها ۳۶۱
 الفرق بین المشتق و مبدئه ۳۶۴
 کلام الفصول ۳۶۵
 ملاک الحمل ۳۶۸
 یکفی فی الحمل المغایره مفهومها ۳۷۲
 أنحاء قیام المبدأ بالذات ۳۷۷
 فی عدم اعتبار قیام المبدأ بما یجرى علیه المشتق حقیقه ۳۸۷
 المقصد الاوّل فی الاوامر و فیه فصول ۳۹۳
 الفصل الاوّل فی ما یتعلق بماده الأمر ۳۹۳
 معانی لفظ الأمر ۳۹۳
 اعتبار العلو فی معنی الأمر ۴۰۵
 أدله کون الامر للوجوب ۴۰۸
 الطلب و الإراده و ... ۴۲۲
 ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۱۵

فهرست موضوعی کتاب

- موضوع صفحه
 مقدمه نگارنده ۷
 چند تذکر ۸
 مقدمه مصنف ۱۱
 امر اوّل ۱۲
 چه نسبتی بین موضوعات مسائل و بین موضوع کلی علم وجود دارد ۱۲
 تمایز علوم به چیست ۲۶
 موضوع علم اصول چیست ۲۹
 امر دوّم - وضع الفاظ - ۴۲
 چه کسی واضع الفاظ است ۴۲
 اقسام وضع ۴۵
 بیان اقسام وضع ۴۵
 امر سوّم - ملاک صحّت استعمال چیست ۷۲
 امر چهارم ۷۵
 امر پنجم - موضوع له الفاظ، ذوات معانی است - ۸۹

نقد و بررسی کلام مرحومین علمین، شیخ الرئیس و خواجه نصیر الدین طوسی ۹۵

مختصری از زندگی نامه شیخ الرئیس ۹۵

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۱۶

شمه‌ای از حالات خواجه نصیر الدین طوسی ۹۵

امر ششم - «وضع» مرکبات ۹۹

امر هفتم - راه‌های تشخیص معنای حقیقی - ۱۰۳

۱- تبادر ۱۰۳

۲- صحت حمل - عدم صحت سلب - ۱۰۸

۳- اطراد ۱۱۶

امر هشتم - در احوال لفظ - «تعارض احوال» - ۱۱۹

امر نهم - حقیقت شرعیّه - ۱۲۲

ثمره ثبوت حقیقت شرعیّه و عدم ثبوت آن ۱۳۳

امر دهم - در صحیح و اعم - ۱۴۰

مطلب اول ۱۴۱

کلام باقلانی ۱۴۶

مختصری از حالات باقلانی ۱۴۶

مطلب دوم - معنای صحت - ۱۴۸

مطلب سوم - تعیین قدر جامع بنا بر قول صحیحی - ۱۵۱

تعیین قدر جامع بنا بر قول اعمی ۱۶۰

مطلب چهارم - وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است - ۱۷۲

مطلب پنجم - ثمره نزاع بین صحیح و اعمی - ۱۷۴

ادلّه صحیحی‌ها ۱۸۰

۱- تبادر ۱۸۰

۲- صحت سلب ۱۸۲

۳- اخبار ۱۸۳

۴- روش واضعین در وضع الفاظ ۱۸۷

ادلّه اعمی‌ها ۱۸۹

۱- تبادر ۱۸۹

عدم صحت سلب ۱۹۰

۳- صحت تقسیم عبادات به صحیح و فاسد ۱۹۱

۴- اخبار ۱۹۳

ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۱۷

بیان چند امر در صحیح و اعم ۲۰۴

- امر اوّل ۲۰۴
- امر دوّم ۲۰۶
- امر سوّم ۲۱۰
- امر یازدهم - اشتراک لفظی - ۲۱۸
- امر دوازدهم - استعمال لفظ در اکثر از معنا - ۲۲۶
- نقد و بررسی کلام مرحومین علمین صاحب معالم و قوانین ۲۲۹
- تفصیل صاحب معالم در استعمال لفظ در اکثر از معنا ۲۳۲
- امر سیزدهم - مشتق - ۲۴۱
- نکته - فائده - ۲۴۱
- امر اوّل - معنای مشتق - ۲۴۳
- یک فرع فقهی ۲۵۱
- ضابطه کلی برای مشتق اصولی ۲۵۴
- امر دوّم ۲۵۵
- امر سوّم ۲۵۸
- رفع یک شبهه ۲۵۹
- امر چهارم ۲۷۴
- امر پنجم ۲۷۶
- امر ششم ۲۸۳
- مختصری از حالات حاج میرزا حبیب الله رشتی «قدس سره» ۲۹۶
- ادله کسانی که مشتق را در «اعم» حقیقت می‌دانند ۳۱۵
- ۱- تبادل ۳۱۵
- ۲- عدم صحت سلب ۳۱۶
- ۳- استدلال به آیه شریفه ۳۱۸
- بیان چند امر: ۳۲۹
- امر اوّل - آیا مفهوم مشتق بسیط است یا مرکب «نقد و بررسی کلام محقق شریف» ۳۲۹
- اندکی از حالات محقق شریف «ره» ۳۲۹
- پاسخ صاحب فصول به محقق شریف ۳۳۳
- ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۱۸
- نقد و بررسی کلام صاحب فصول ۳۳۴
- جواب صاحب فصول از شق دوّم کلام محقق شریف ۳۳۸
- اشکال مصنف بر کلام صاحب فصول ۳۴۰
- شمه‌ای از زندگی نامه فارابی ۳۴۳
- صاحب فصول در کلام خود، تنظر نموده‌اند ۳۴۶

- ایراد مصنف، نسبت به بیان صاحب فصول ۳۴۹
- برداشت مصنف از کلام صاحب فصول، نادرست است ۳۵۱
- نظر مصنف درباره کلام محقق شریف (قدس سرهما) ۳۵۸
- دلیل مصنف، بر بساطت مفهوم مشتق ۳۶۰
- مقصود از بساطت مشتق چیست؟ ۳۶۲
- امر دوّم- تفاوت میان مشتق و مبدأ مشتق- ۳۶۴
- ایراد مصنف بر کلام صاحب فصول ۳۶۶
- مختصری از زندگی نامه صاحب فصول ۳۶۶
- امر سوّم- ملاک صحت حمل در قضایای حملیه چیست- ۳۶۹
- امر چهارم- بین ذات و مبادی صفات چه نوع تغییری لازم است- ۳۷۲
- امر پنجم- ارتباط و اضافه بین مبدأ و ذات، چگونه است- ۳۷۷
- امر ششم ۳۸۷
- ثمره بحث مشتق ۳۸۹
- مقصد اول
- فصل اول، در ماده امر- الف، میم و راء- ۳۹۳
- جهت اول، معانی لفظ «امر»- الف، میم و راء- از نظر لغت و عرف ۳۹۳
- معنای اصطلاحی لفظ امر- الف، میم و راء- ۳۹۹
- جهت دوّم- در امر «علو» معتبر است- ۴۰۵
- جهت سوّم- لفظ امر، حقیقت در وجوب است- ۴۰۸
- ادله کسانی که می گویند «امر» برای مطلق طلب، وضع شده- ادله قائلین به اشتراک معنوی- ۴۱۲
- جهت چهارم- معنای «امر» طلب حقیقی است یا طلب انشائی؟ ۴۱۵
- آیا بین طلب و اراده، تفاوتی هست ۴۲۳
- ایضاح الکفایه، متن ج ۱، ص: ۵۱۹
- مصالحه بین «امامیه و معتزله» با اشاعره در معنای طلب و اراده ۴۳۱
- دلیل سوّم اشاعره بر مغایرت طلب و اراده ۴۴۰
- پاسخ مصنف، نسبت به دلیل سوّم اشاعره ۴۴۲
- جبر و تفویض
- محصل کلام جبریّه ۴۴۸
- محصل کلام مفوضه ۴۵۱
- نقد و بررسی کلام مفوضه ۴۵۲
- آیا موجودات جهان در ایجاد آثار «استقلال» دارند ۴۵۷
- نقد و بررسی کلام جبریّه ۴۶۰
- ادله- شبهات- جبریّه و نقد و بررسی آن ۴۶۲

- دلیل اوّل ۴۶۲
 جواب دلیل اوّل ۴۶۳
 دلیل دوّم ۴۶۷
 نقد و بررسی دلیل دوّم جبریه ۴۷۲
 دلیل سوّم ۴۸۰
 پاسخ دلیل سوّم - جواب اوّل - ۴۸۱
 جواب دوّم ۴۸۳
 جواب سوّم ۴۸۴
 جواب چهارم ۴۸۷
 لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین ۴۹۳
 آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات انسان هست ۴۹۷
 معنای سعادت و شقاوت ۵۰۳
 ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۱

[سخن ناشر]

بسم الله الرحمن الرحيم انتشارات نوح تقدیم می‌نماید:
 هم‌زمان با طبع جلد ششم کتاب ایضاح الکفایه، فهرست مجموع مجلدات، تقدیم خوانندگان گرامی می‌شود.
 چند تذکر:

۱- نحوه تنظیم و استفاده از فهرست: ابتدا عناوین اصلی مجلدات کتاب به ترتیب حروف الفبا مشخص شده سپس به ترتیب بیان شارح کتاب [۴۵۵]- به ترتیب صفحات- مطالب و عناوین غیر اصلی آن بحث، تحت همان عنوان با ذکر شماره و صفحه کتاب، درج شده. مثلاً تحت عنوان کلمه «اجتماع» [۴۵۶] تمام مطالبی که به نحوی به آن بحث، مربوط است درج گردیده. به عنوان مثال «تضاد احکام خمس» در بحث اجتماع امر و نهی، مشخص شده و درعین حال، آدرس بحث «تضاد احکام خمس» را هم در عنوان «تضاد» و هم در عنوان «احکام» می‌توان یافت.

۲- در پایان مطالب و مسائل هر عنوان اصلی، آدرس اکثر مطالب مربوط به آن عنوان را که در غیر از مبحث مخصوص خودش مطرح شده به ترتیب بیان مصنف قدس سرّه و شارح، ذکر کرده‌ایم مثلاً- مصنف رحمه الله در پایان بحث اصول عملیه- بعد از اصالت الاحتیاط- شرط جریان اصل برائت [۴۵۷] را بیان نموده‌اند که ما آدرس آن را هم در عنوان «اصالت الاحتیاط» و هم در پایان عنوان اصل «برائت» و هم تحت عنوان کلمه «شرط» ذکر کرده‌ایم.

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۲

۳- خلاصه، اینکه در تحت هر عنوان اصلی، مطالب مربوط به آن به ترتیب بیان شارح و صفحات کتاب ذکر شده [۴۵۸].

۴- رجاء واثق داریم که با انتقادات و پیشنهادات خوانندگان گرامی، فهرست مزبور در چاپ مجدد کتاب، تکمیل خواهد شد.***

انتشارات نوح

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۳

فهرست تفصیلی مجلدات ایضاح الکفایه

- اجتماع اجتماع امر و نهی
 متعلق نهی «ترک» است یا کف؟ ۴/۳
 آیا صیغه نهی، دال بر تکرار است؟ ۷/۳
 مقصود از کلمه «واحد» چیست؟ ۱۰/۳
 فرق بین مسأله اجتماع امر و نهی با «نهی در عبادات» ۱۳/۳
 نقد و بررسی کلام صاحب فصول در تفاوت دو مسئله ۱۶/۳
 بحث اجتماع امر و نهی در معاملات، مطرح نیست ۱۶/۳
 مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است ۱۹/۳
 آیا مسأله اجتماع امر و نهی، عقلی است یا لفظی؟ ۲۲/۳
 آیا بحث اجتماع امر و نهی، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می‌شود؟ ۲۶/۳
 آیا در اجتماع امر و نهی، وجود مندوحه، معتبر است؟ ۲۹/۳
 بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسأله تعلق احکام به طبایع یا افراد ندارد ۳۲/۳
 اعتبار مناط امر و نهی در ماده اجتماعی ۳۶/۳ [۴۵۹]

ایضاح الکفایه؛ فهرست ج ۱؛ ص ۳

- اط امر و نهی در ماده اجتماع، چگونه احراز می‌شود؟ ۳۹/۳
 ثمره بحث اجتماع امر و نهی، بنا بر قول به جواز ۴۴/۳
 ثمره بحث اجتماع امر و نهی، بنا بر قول به امتناع ۴۵/۳
 فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی ۵۲/۳
 تضاد احکام خمس ۵۵/۳
 متعلق احکام چیست؟ ۵۷/۳
 تعدد عنوان، باعث تعدد معنون نمی‌شود ۶۰/۳
 تقریر دلیل امتناع ۶۶/۳
 ادله قائلین به جواز اجتماع و رد آن ۱۰۳/۳ - ۶۷
 عبادات مکروهه بر سه قسم است ۷۹/۳
 احکام عبادات مکروه ۸۰/۳
 ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟ ۱۰۷/۳
 حکم اضطرار به سوء اختیار ۱۱۰/۳
 ثمره مسأله خروج از دار غضبی ۱۳۹/۳
 وجوه ترجیح نهی بر امر و نقد آن ۱۵۱/۳
 الحاق تعدد اضافات به تعدد جهات ۱۷۳/۳
 ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۴

اجتهاد

معنای لغوی اجتهاد ۶/ ۳۲۳

معنای اصطلاحی اجتهاد ۶/ ۳۲۴

اطلاق و تجزی در اجتهاد ۶/ ۳۳۱

احکام اجتهاد مطلق: ۶/ ۳۳۳

۱- امکان وقوعی آن ۶/ ۳۳۳

۲- حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش ۶/ ۳۳۵

۳- حجیت آراء مجتهد مطلق انفتاحی نسبت به مقلدینش ۶/ ۳۳۵

تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی- بنا بر حکومت- چگونه است؟ ۶/ ۳۳۶

تقلید از مجتهد انسدادی- بنا بر کشف- چگونه است؟ ۶/ ۳۳۹

۴- نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی ۶/ ۳۴۵

احکام تجزی در اجتهاد: ۶/ ۳۵۱

۱- امکان وقوعی تجزی در اجتهاد ۶/ ۳۵۱

۲- حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش ۶/ ۳۵۶

۳- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟ ۶/ ۳۵۷

۴- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی ۶/ ۳۵۹

مبادی یا مقدمات اجتهاد ۶/ ۳۶۱

تخطئه و تصویب ۶/ ۳۶۵

تبدل رأی مجتهد ۶/ ۳۷۳

اجزاء «الایاتین بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا»

مقصود از عنوان «علی وجهه» چیست؟ ۲/ ۱۰۷

مقصود از کلمه «اقتضاء» چیست ۲/ ۱۱۰

مقصود از کلمه «اجزاء» چیست؟ ۲/ ۱۱۷

چه تفاوتی بین بحث «اجزاء» و بحث «مره و تکرار» هست؟ ۲/ ۱۱۹

فرق مسأله «اجزاء» با بحث «تبعیت قضاء للاداء» چیست؟ ۲/ ۱۲۰

قیاس هر مأمور به، نسبت به امر خودش از نظر اجزاء ۲/ ۱۲۲

آیا ایاتین مأمور به به امر اضطراری، مکفی از مأمور به به امر واقعی اولی هست؟ ۲/ ۱۲۷

آیا مقتضای ظواهر ادله اوامر اضطراری «اجزاء» هست؟ ۲/ ۱۳۴

آیا ایاتین مأمور به به امر ظاهری، مجزی از مأمور به به امر واقعی اولی هست؟ ۲/ ۱۳۸

یک فرع اصولی در بحث اجزاء ۲/ ۱۴۶

حکم خطای قطع- از نظر اجزاء- ۲/ ۱۵۵

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۵

آیا لازمه قول به «اجزاء» تصویب است؟ ۲/ ۱۵۹

اجماع

اجماع منقول ۲۴۴ / ۴

ملاک حجیت اجماع منقول ۲۴۴ / ۴

اقسام اجماع ۲۴۵ / ۴

۱- اجماع دخولی ۲۴۵ / ۴

۲- اجماع لطفی ۲۴۵ / ۴

۳- اجماع حدسی ۲۴۶ / ۴

۴- اجماع تشریفی ۲۴۹ / ۴

الفاظ حاکی از اجماع، مختلف است ۲۴۹ / ۴

کدام قسم از اجماعات، حجت است؟ ۲۵۲ / ۴

نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم ۲۶۱ / ۴

تعارض اجماعات ۲۶۵ / ۴

احتیاط

اصالت الاحتیاط ۱۳ / ۵

اقل و اکثر استقلالی ۱۵ / ۵

اقل و اکثر ارتباطی ۱۵ / ۵

دوران امر، بین متباینین ۱۷ / ۵

اضطرار، مانع فعلیت تکلیف نیست ۳۱ / ۵

عدم ابتلا، مانع فعلیت نیست ۳۸ / ۵

ملاک ابتلا ۴۱ / ۵

شک در ابتلا ۴۲ / ۵

صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی‌شود ۴۴ / ۵

ضابطه شبهه محصوره و غیر محصوره ۴۷ / ۵

احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی ۴۸ / ۵

دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی ۵۷ / ۵

برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی، جاری نمی‌شود ۵۸ / ۵

آیا برائت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی، جاری می‌شود؟ ۷۸ / ۵

دوران امر بین «مشروط و مطلق»، «خاص و عام»، «مطلق و مقید» و عدم جریان برائت عقلی در آنها ۸۵ / ۵

حکم ناسی جزء یا شرط ۹۱ / ۵

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۶

آیا توجه خطاب به ناسی، ممکن است؟ ۹۴ / ۵

جریان برائت در جزء و شرط عدمی ۹۶ / ۵

حکم زیاده عمدی ۹۹ / ۵

شک در اطلاق جزئیت یا شرطیت ۱۰۴ / ۵

استصحاب وجوب ۱۰۷ / ۵

شرط جریان احتیاط چیست؟ ۱۳۱ / ۵

در صورت تمکن از امثال علمی تفصیلی آیا احتیاط - امثال علمی اجمالی - جائز است؟ ۱۴۷ / ۴

در صورت تمکن از امثال ظنی تفصیلی آیا احتیاط - امثال علمی اجمالی - جائز است یا نه؟ ۱۵۴ / ۴

ادله محدثین بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه و نقد آن ۴۸۱ / ۴

حسن احتیاط شرعا و عقلا ۵۱۶ / ۴

جریان احتیاط در عبادات، نیازی به اخبار «من بلغ» ندارد ۵۲۶ / ۴

آیا در شبهه موضوعی «احتیاط» لازم است؟ ۵۳۷ / ۴

حسن احتیاط در مواردی که دلیلی بر نفی تکلیف نداریم ۵۴۱ / ۴

حسن احتیاط، مقید به عدم اختلال نظام است ۵۴۱ / ۴

احکام

اخذ اوصاف و عناوین در موضوعات احکام ۳۲۲ / ۱

تضاد احکام پنج گانه ۵۵ / ۳

متعلق احکام چیست؟ ۵۷ / ۳

حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست ۵۷۶ / ۳

نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولیه ۱۸۸ / ۵

نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام ثانوی ۱۹۳ / ۵

اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی ۲۱۲ / ۵

اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی ۲۱۲ / ۵

تعداد احکام تکلیفی ۳۱۱ / ۵

احکام وضعی ۳۱۱ / ۵

بین احکام وضعی و تکلیفی چه نسبتی هست؟ ۳۱۱ / ۵

تعداد احکام وضعی ۳۱۴ / ۵

اقسام احکام وضعی ۳۱۶ / ۵

آیا استصحاب در احکام وضعی، جاری می‌شود؟ ۳۳۸ / ۵

آیا استصحاب در احکام تعلیقی، جاری می‌شود؟ ۴۰۷ / ۵

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۷

احوال

تعارض احوال - احوال لفظ - ۱۱۹ / ۱

اخبار

اخبار «من بلغ...» ۵۳۱ / ۴

اخبار علاجیه: ۱۷۷ / ۶

- ۱- اخبار تخییر ۱۷۸ / ۶
- ۲- اخبار توقف ۱۸۱ / ۶
- ۳- اخبار احتیاط ۱۸۱ / ۶
- ۴- اخبار ترجیح ۱۸۲ / ۶
- الف: مقبوله عمر بن حنظله ۱۸۵ / ۶
- ب: مرفوعه زراره ۱۸۶ / ۶
- آیا اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه؟ ۲۲۹ / ۶
اخذ
- اخذ اجرت بر واجبات ۳۸۳ / ۲
اراده
- اراده و طلب: به کلمه «طلب» مراجعه شود ۳۳
ارتباطی
- واجب ارتباطی ۱۵ / ۵
- واجب غیر ارتباطی ۱۵ / ۵
- حرام غیر ارتباطی ۱۵ / ۵
- حرام ارتباطی ۱۶ / ۵
- دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی ۵۷ / ۵
- برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی، جاری نمی‌شود ۵۸ / ۵
- آیا برائت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی، جاری می‌شود؟ ۷۸ / ۵
ازلی
- استصحاب عدم ازلی ۱۶ / ۶ و ۵۱۲ / ۴ - ۴۱۸ / ۳، ۴۱۲
ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۸
استثناء
- مفهوم استثناء ۳۳۲ / ۳
- حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی؟ ۳۳۷ / ۳
- ادوات حصر ۳۳۹ / ۳
- استثنای عقیب جمل متعدد ۴۸۷ / ۳
- استصحاب «شک طاری»
- معنای لغوی استصحاب ۲۰۱ / ۵
- اقوال در استصحاب ۲۰۲ / ۵
- تعریف استصحاب ۲۰۲ / ۵
- بیان اجمالی ادله اعتبار استصحاب ۲۰۳ / ۵
- آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا از قواعد فقهی؟ ۲۰۷ / ۵

- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه ۵ / ۲۱۰
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب موضوعی ۵ / ۲۱۱
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی ۵ / ۲۱۲
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب کلی ۵ / ۲۱۲
- ادله حجیت استصحاب ۵ / ۲۲۷
- ۱- بناء عقلا ۵ / ۲۲۷
- ۲- ظن ۵ / ۲۳۱
- ۳- اجماع ۵ / ۲۳۲
- ۴- اخبار- و نقد و بررسی آن‌ها ۵ / ۲۳۴
- الف: صحیحه اول زراره ۵ / ۲۳۵
- صحیحه زراره، مخصوص باب وضو نیست ۵ / ۲۴۱
- استصحاب هم در شک در مقتضی حجت است هم شک در رافع ۵ / ۲۴۶
- جریان استصحاب در شبهات حکمیه و موضوعیه ۵ / ۲۶۱
- ب: صحیحه دوم زراره ۵ / ۲۶۲
- ج: صحیحه سوم زراره ۵ / ۲۸۷
- د: استدلال به روایت خصال ۵ / ۲۹۳
- ه: مکاتبه قاسانی ۵ / ۲۹۷
- و: استدلال به اخبار حلیت ۵ / ۳۰۰
- خلاصه نظر مصنف در رابطه با اخبار دال بر استصحاب ۵ / ۳۰۸
- آیا استصحاب در احکام وضعی جاری می‌شود؟ ۵ / ۳۳۸
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۹
- تنبیهات استصحاب ۵ / ۳۴۷
- در جریان استصحاب، یقین و شک فعلی، معتبر است ۵ / ۳۴۸
- آیا در استصحاب، شک در بقاء، علی تقدیر الثبوت کافی هست؟ ۵ / ۳۵۵
- آیا استصحاب در مؤدیات امارات، جاری می‌شود؟ ۵ / ۳۵۷
- اقسام استصحاب کلی ۵ / ۳۶۲
- ۱- استصحاب کلی قسم اول ۵ / ۳۶۳
- ۲- استصحاب کلی قسم دوم ۵ / ۳۶۴
- ۳- استصحاب کلی قسم ثالث ۵ / ۳۷۳
- ۴- استصحاب کلی قسم رابع ۵ / ۳۶۳
- استصحاب امور تدریجیه ۵ / ۳۷۹
- استصحاب نفس زمان ۵ / ۳۸۴
- استصحاب «زمانی» ۵ / ۳۸۵

- جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدریجیه ۵/ ۳۸۷
- استصحاب فعل مقید به زمان ۵/ ۳۹۰
- استصحاب تعلیقی ۵/ ۴۰۶
- آیا احکام تعلیقی، قابل استصحاب است؟ ۵/ ۴۰۷
- اشکالات جریان استصحاب تعلیقی ۵/ ۴۰۸
- استصحاب احکام شرایع سابقه ۵/ ۴۱۸
- کلام شیخ اعظم قدس سره در استصحاب احکام شرایع سابقه ۵/ ۴۲۷
- اصل مثبت ۵/ ۴۳۴
- مقتضای اخبار دال بر حجیت استصحاب چیست؟ ۵/ ۴۳۴
- لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقن ۵/ ۴۳۶
- آیا استصحاب مثبت، حجت است یا نه؟ ۵/ ۴۳۷
- منشأ اشکال در حجیت یا عدم حجیت استصحاب مثبت چیست؟ ۵/ ۴۴۱
- اصل مثبت، حجت نیست مگر در دو مورد ۵/ ۴۴۶
- مثبتات امارات و طرق، حجت است ۵/ ۴۵۰
- ترتب بعضی از آثار غیر شرعی در استصحاب ۵/ ۴۶۳
- اصالت تأخر حادث ۶/ ۵
- تعاقب حالتین ۶/ ۳۵
- استصحاب امور اعتقادی ۶/ ۳۹
- استصحاب حکم مخصص ۶/ ۵۵
- مقصود از شک در باب استصحاب چیست؟ ۶/ ۶۵
- کلام شیخ اعظم در محل بحث ۶/ ۶۸
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۱۰
- در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است ۶/ ۷۴
- اتحاد قضیتین در استصحاب ۶/ ۷۸
- علت تقدم اماره بر استصحاب چیست؟ ۶/ ۸۵
- آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه، وارد است؟ ۶/ ۹۵
- تراحم استصحابین ۶/ ۹۷
- اصل سببی و مسببی ۶/ ۹۹
- تعارض استصحابین ۶/ ۱۰۷
- بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می‌شود، چه نسبتی هست؟ ۶/ ۱۱۴
- تقدم استصحاب بر قرعه ۶/ ۱۱۸
- استصحاب عدم ازلی ۶/ ۱۶ و ۴/ ۵۱۲- ۳/ ۴۱۸، ۴۱۲
- استصحاب عدم قرشیت ۳/ ۴۱۸، ۴۱۶

- آیا استصحاب، جانشین قطع موضوعی می‌شود؟ ۹۷/۴
 استصحاب عدم تذکیه ۵۱۲/۴
 استصحاب وجوب ۱۰۷/۵
 آیا استصحاب در احکام وضعی، جاری می‌شود؟ ۳۳۸/۵
 استعمال
 ملاک صحت استعمال چیست؟ ۷۲/۱
 اصالت تأخر استعمال ۱۳۵/۱
 استعمال لفظ در اکثر از معنا ۲۲۶/۱
 نقد و بررسی کلام صاحب معالم و صاحب قوانین در محل بحث ۲۲۹/۱
 تفصیل صاحب معالم در محل بحث ۲۳۲/۱
 استعمال صیغه امر در واجب مشروط به نحو حقیقت است یا مجاز؟ ۲۲۹/۲
 غلبه استعمال ۳۱/۲
 استقلالی
 اقل و اکثر استقلالی ۱۵/۵
 اسم جنس
 اسم جنس ۵۲۷/۳
 اشتراک
 اشتراک معنوی ۲۱۸/۱
 اشتراک لفظی ۲۱۸/۱
 ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۱۱
 اصالت
 اصالت الاحتیاط ۱۳/۵
 اصالت البرائت ۴۳۹/۴
 اصالت التخییر ۵۴۵/۴
 اصالت الجهات ۱۶۱/۶
 اصالت السند ۱۶۲/۶
 اصالت الصحة فی عمل الغير ۱۱۵/۶
 اصالت الظهور ۱۶۱/۶
 اصالت العموم ۴۳۱/۳
 اصالت تأخر استعمال ۱۳۵/۱
 اصالت تأخر حادث ۵/۶
 اصالت عدم ملاحظه خصوصیت ۲۸۴/۱
 اصل

مقتضای اصل در بحث تداخل چیست؟ ۳/۳۱۲

احراز مشتبّه به وسیله اصل موضوعی ۳/۴۱۲

اصل اولی در امارات، حجیت است یا عدم حجیت؟ ۴/۱۹۶

با وجود اصل موضوعی، برائت، جاری نمی‌شود ۴/۵۰۹

اصل مثبت ۵/۴۳۴

اصل مثبت، حجت نیست مگر در دو مورد ۵/۴۴۶

اصل تأخر حادث ۶/۵

اصل سببی و مسببی ۶/۹۹

اصل برائت: به کلمه «برائت» رجوع شود ۶/۱۷

اصلی

واجب اصلی ۲/۳۶۸

اصول

موضوع علم اصول ۴/۲۷۹، ۱/۲۹

تعریف علم اصول ۱/۳۸

بحث مقدمه واجب از مسائل اصول است نه فقه ۲/۱۶۵

بحث اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است ۳/۱۹

تفاوت فحص در بحث عام و خاص با فحص در باب اصول عملیه چیست؟ ۳/۴۴۰

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۱۲

آیا مباحث قطع، جزء علم اصول است؟ ۴/۳۲

مناسبت احکام مربوط به قطع با علم اصول ۴/۳۴

آیا اصول، جانشین قطع می‌شود؟ ۴/۹۳

آیا مسئله موافقت التزامیه می‌تواند مانع اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی شود؟ ۴/۱۲۱

آیا در اطراف علم اجمالی، اصول عملیه جاری می‌شود؟ ۶/۱۰۸، ۴/۱۲۱

آیا اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی می‌تواند مانع موافقت التزامیه شود؟ ۴/۱۲۶

آیا بحث حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟ ۴/۲۷۷

آیا اصول عملیه، منحصر به چهار اصل است؟ ۴/۴۳۶

استصحاب از مسائل اصول است یا از قواعد فقه؟ ۵/۲۰۷

آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه، وارد است؟ ۶/۹۵

وجه تقدم امارات بر اصول ۶/۱۳۹

اصولی

تعریف مسأله اصولی ۴/۳۳

اضطرار

آیا اتیان مأمور به به امر اضطراری، مکفی از مأمور به به امر واقعی اولی هست؟ ۲/۱۲۶

- آیا مقتضای ظواهر ادله اوامر اضطراری «اجزاء» می‌باشد؟ ۱۳۴/۲
- ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟ ۱۰۷/۳
- حکم اضطرار به سوء اختیار ۱۱۰/۳
- اضطرار، مانع فعلیت تکلیف نیست ۳۱/۵
- اطراد
- اطراد ۱۱۶/۱
- اطلاق
- اطلاق لفظ و اراده نوع آن ۷۵/۱
- اطلاق لفظ و اراده مثل آن ۷۶/۱
- اطلاق لفظ و اراده صنف آن ۷۷/۱
- اطلاق لفظ و اراده شخص آن ۷۸/۱
- تمسک به اطلاق لفظی برای اثبات توصلیت، صحیح نیست ۵۵/۲
- آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می‌توان به اطلاق تمسک کرد؟ ۵۵/۲
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۱۳
- مقتضای اطلاق صیغه امر، چه نوع واجبی است؟ ۶۹/۲
- اطلاق عنوان واجب بر «واجب مشروط» حقیقی است یا مجازی؟ ۲۲۷/۲
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیئت، نسبت به ماده ۲۶۸/۲
- وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدمه می‌باشد ۳۱۷/۲
- شک در اطلاق جزئیت یا شرطیت ۱۰۴/۵
- ترجیح عموم بر اطلاق ۲۴۲/۶
- اطلاق و تجزی در اجتهاد ۳۳۱/۶
- اظهر
- حمل ظاهر بر اظهر ۱۵۰/۶
- تقلید از اعلم ۴۰۳/۶
- وجوهی که بر جواز تقلید از غیر اعلم، به آن استدلال شده ۴۰۶/۶
- ادله وجوب تقلید اعلم ۴۱۰/۶
- «اعم» «اعم و صحیح»
- صحیح و اعم ۱۴۰/۱
- کلام باقلانی در محل بحث ۱۴۶/۱
- تعیین قدر جامع، بنا بر قول صحیحی ۱۵۱/۱
- تعیین قدر جامع، بنا بر قول اعمی ۱۶۰/۱
- وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است ۱۷۲/۱
- ثمره نزاع بین صحیحی و اعمی ۱۷۴، ۲۰۶/۱

ادله صحیحی‌ها: ۱۸۰ / ۱

۱- تبادل ۱۸۰ / ۱

۲- صحت سلب ۱۸۲ / ۱

۳- اخبار ۱۸۳ / ۱

۴- روش واضعین در وضع الفاظ ۱۸۷ / ۱

ادله اعمی‌ها: ۱۸۹ / ۱

۱- تبادل ۱۸۹ / ۱

۲- عدم صحت سلب ۱۹۰ / ۱

۳- صحت تقسیم عبادات به صحیح و فاسد ۱۹۱ / ۱

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۱۴

۴- اخبار ۱۹۳ / ۱

بحث حقیقت شرعیه در الفاظ معاملات، مطرح نیست ۲۰۴ / ۱

آیا بحث صحیح و اعم در الفاظ معاملات هم جریان دارد؟ ۲۰۴ / ۱

مختار مصنف ۲۱۷ / ۱

اقل و اکثر

اقل و اکثر استقلالی ۱۵ / ۵

اقل و اکثر ارتباطی ۱۵ / ۵

برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی، جاری نمی‌شود ۵۸ / ۵

دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی ۵۷ / ۵

آیا برائت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی جاری می‌شود؟ ۷۸ / ۵

امارات

تعریف اماره ۳۱ / ۴

آیا امارات، جانشین قطع طریقی محض می‌شوند؟ ۸۵ / ۴

آیا امارات معتبره شرعی، قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می‌شوند؟ ۸۶ / ۴

امارات غیر علمیه- امارات ظنیه- ۱۵۶ / ۴

حجیت امارات ظنیه، ذاتی نیست ۱۵۷ / ۴

آیا جعل حجیت برای امارات ظنیه، امکان وقوعی دارد؟ ۱۶۰ / ۴

محذورات تعبد به امارات ظنیه ۱۶۵ / ۴

جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۶۹ / ۴

روش شیخ اعظم در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۸۵ / ۴

روش مرحوم فشارکی در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۹۳ / ۴

اصل اولی در امارات، حجیت است یا عدم حجیت؟ ۱۹۶ / ۴

آیا استصحاب در مؤدیات امارات، جاری می‌شود؟ ۳۵۷ / ۵

مثبتات امارات و طرق، حجت است ۴۵۰ / ۵

علت تقدم اماره بر استصحاب چیست؟ ۸۵ / ۶

وجه تقدم امارات بر اصول ۱۳۹ / ۶

امتناع

«امتناع» یا «اجتماع» امر و نهی: به کلمه «اجتماع» مراجعه شود ۳

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۱۵

امر امر آمر

امر آمر با علم به انتفاء شرطش چگونه است ۴۷۳ / ۲

امر بعد از امر

امر بعد از امر ۵۱۶ / ۲

امر به امر

امر به امر ۵۱۴ / ۲

امر ظاهری

آیا اتیان مأمور به به امر اضطراری، مکفی از مأمور به به امر واقعی اولی هست؟ ۱۲۶ / ۲

آیا اتیان مأمور به به امر ظاهری، مجزی از مأمور به به امر واقعی اولی هست؟ ۱۳۸ / ۲

صیغه امر

معنای صیغه امر - معنای هیئت «افعل» ۹ / ۲

آیا صیغه امر، حقیقت در وجوب است؟ ۱۷ / ۲

کلام صاحب معالم در محل بحث ۱۸ / ۲

جمل خبریه‌ای که در طلب، استعمال می‌شوند، ظهورشان در چیست؟ ۲۲ / ۲

آیا صیغه امر «ظهور» در وجوب دارد یا نه؟ ۳۱ / ۲

واجب تعبدی و توصیلی: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۲

مقتضای اطلاق صیغه امر، چه نوع واجبی است؟ ۶۹ / ۲

وقوع امر، عقیب حظر مسلم ۷۲ / ۲

وقوع امر، عقیب حظر متوهم ۷۳ / ۲

«مره» و تکرار: به کلمه «تکرار» رجوع شود ۲۴

«فور» و «تراخی» ۹۸ / ۲

صیغه امر، دال بر «فور» است یا «تراخی» یا هیچ کدام؟ ۹۹ / ۲

استعمال صیغه امر در واجب مشروط، به نحو حقیقت است یا مجاز؟ ۲۲۹ / ۲

ماده امر «الف، میم و راء»

معانی لفظ «امر» از نظر لغت و عرف ۳۹۳ / ۱

ایراد مصنف بر معانی لفظ امر ۳۹۵ / ۱

معنای اصطلاحی لفظ امر ۳۹۹ / ۱

آیا در امر «علو» معتبر است؟ ۴۰۵/۱

لفظ امر، حقیقت در وجوب است ۴۰۸/۱

ادله کسانی که می‌گویند «الف، میم و راء» برای مطلق طلب، وضع شده ۴۱۲/۱

معنای «امر» طلب حقیقی است یا انشائی؟ ۴۱۵/۱

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۱۶

آیا بین طلب و اراده، تفاوت است؟ ۴۲۳/۱

طلب و اراده: به کلمه «طلب» رجوع شود ۳۳

اجتماع امر و نهی: به کلمه «اجتماع» رجوع شود ۳

انسداد

مقدمات پنج‌گانه دلیل انسداد ۳۸۵/۴

نقد و بررسی مقدمات دلیل انسداد ۳۸۸/۴

انشاء

تعریف انشاء و خبر ۶۶/۱

انصراف

اقسام انصراف ۵۵۷/۳

۱- انصراف بدوی ۵۵۷/۳

۲- انصراف تیقنی ۵۵۸/۳

۳- انصراف ظهوری ۵۵۸/۳

انقلاب

انقلاب نسبت ۲۵۴/۶

انقیاد

انقیاد و تجری: به کلمه «تجری» رجوع شود ۱۸

اوامر

آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلق است یا افراد؟ ۴۷۹/۲

اولی

آیا اتیان مأمور به به امر اضطراری، مکفی از مأمور به به امر واقعی اولی هست؟ ۱۲۶/۲

نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولی ۱۸۸/۵

قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر طریقت چیست؟ ۱۵۶/۶

قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر سبیت چیست؟ ۱۶۰/۶

بداء

بداء ۵۱۸/۳

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۱۷

برائت «اصل برائت»

اصل برائت ۴/ ۴۳۹

شک در تکلیف ۴/ ۴۳۹

ادله اعتبار اصل برائت: ۴/ ۴۴۲

۱- دلیل قرآنی ۴/ ۴۴۲

۲- دلیل روایی: ۴/ ۴۴۶

الف: حدیث رفع ۴/ ۴۴۶

ب: حدیث حجب ۴/ ۴۶۰

ج: حدیث حل ۴/ ۴۶۲

د: حدیث سعه ۴/ ۴۶۴

ه: مرسله صدوق ۴/ ۴۶۷

۳- اجماع ۴/ ۴۷۲

۴- دلیل عقلی ۴/ ۴۷۳

ادله محدثین بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیة و نقد آن: ۴/ ۴۸۱

۱- دلیل قرآنی ۴/ ۴۸۱

۲- دلیل روایی ۴/ ۴۸۴

۳- دلیل عقلی ۴/ ۴۹۴

با وجود اصل موضوعی، برائت جاری نمی‌شود ۴/ ۵۰۹

حسن احتیاط شرعا و عقلا ۴/ ۵۱۶

جریان احتیاط در عبادات، نیازی به اخبار «من بلغ» ندارد ۴/ ۵۲۶

تسامح در ادله سنن ۴/ ۵۳۱

آیا در شبهات موضوعیه، احتیاط، لازم است؟ ۴/ ۵۳۷

حسن احتیاط در مواردی که دلیل بر نفی تکلیف داریم ۴/ ۵۴۱

حسن احتیاط، مقید به عدم اختلال نظام است ۴/ ۵۴۱

برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی جاری نمی‌شود ۵/ ۵۸

آیا برائت شرعی در «اقل و اکثر» ارتباطی، جاری می‌شود؟ ۵/ ۷۸

دوران امر بین «مشروط و مطلق»، «خاص و عام»، «مطلق و مقید» و عدم جریان برائت عقلی در آنها ۵/ ۸۵

جریان برائت در جزء و شرط عدمی ۵/ ۹۶

شرط جریان برائت عقلی ۵/ ۱۳۵

شرط جریان برائت نقلی ۵/ ۱۳۶

احکام و آثار تمسک به اصل برائت، قبل از فحص ۵/ ۱۴۵

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۱۸

نقد و بررسی کلام فاضل تونی در شرائط جریان اصل برائت ۵/ ۱۶۵

تأخر

اصالت تأخر استعمال ۱۳۵ / ۱

اصالت تأخر حادث ۵ / ۶

تبادر

تبادر ۱۰۳ / ۱

تبدل

تبدل رأی مجتهد ۳۷۳ / ۶

تبعی

واجب تبعی ۳۶۹ / ۲

نهی تبعی و غیره ۱۸۱ / ۳

تجاوز

قاعده تجاوز ۱۱۵ / ۶

تجزی

تجری و انقیاد ۵۲ / ۴

اطاعت و عصیان ۵۲ / ۴

آیا تجری و انقیاد، موجب عقاب و ثواب است؟ ۵۴ / ۴

حقیقت تجری و انقیاد ۵۵ / ۴

تجزی

تجزی در اجتهاد ۳۳۲ / ۶

احکام تجزی در اجتهاد ۳۵۱ / ۶

تحریمیه

شبهه تحریمیه ۴۴۰ / ۴

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۱۹

تخصیص

آیا در غیر از موارد تخصیص می‌توان به عام، تمسک کرد؟ ۴۱۹ / ۳

تخصیص عام به مفهوم مخالف ۴۸۱ / ۳

تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر ۴۹۵ / ۳

ثمره بین تخصیص و نسخ ۵۲۳ / ۳

دوران امر بین تخصیص و نسخ ۲۴۶ / ۶

تخصیص عمومات کتاب و سنت ۲۵۰ / ۶

تخطئه

تخطئه و تصویب: به کلمه «تصویب» رجوع شود ۲۱

تخیر «اصالت التخییر»

اصالت التخییر ۵۴۵ / ۴

وجوه در مسئله ۵۴۶/۴

مختار و دلیل مصنف در محلّ بحث ۵۴۷/۴

شرط جریان اصالت التخییر ۱۴۳/۵

تخییر

آثار تخییر بین خبرین متعارضین ۲۰۶/۶

آیا تخییر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری؟ ۲۰۹/۶

تخییری

واجب تخییری ۷۱/۲

وجوب تخییری ۴۹۲/۲

خصوصیات وجوب تخییری ۴۹۸/۲

تداخل

تداخل یا عدم تداخل مسیبات ۲۸۹/۳

اقوال در بحث تداخل ۲۹۱/۳

تحقیق و مختار مصنف در بحث تداخل ۲۹۲/۳

نقد و بررسی کلام فخر المحققین در مسأله تداخل ۳۰۵/۳

نقد و بررسی تفصیل علامه حلی رحمه الله در بحث تداخل ۳۰۹/۳

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۲۰

تعیین محل نزاع در بحث تداخل ۳۱۱/۳

مقتضای اصل در بحث تداخل ۳۱۲/۳

تراخی

تراخی وفور ۹۸-۱۰۶/۲

ترتب

ترتب ۴۵۵/۲

ترجیح

معنای لغوی ترجیح ۱۲۶/۶

«تبادل و ترجیح» یا «تبادل و تراجیح»؟ ۱۲۶/۶

اخبار ترجیح ۱۸۲/۶

الف: مقبوله عمر بن حنظله ۱۸۵/۶

ب: مرفوعه زاره ۱۸۶/۶

ج: سائر اخبار ترجیح ۱۹۵/۶

با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده: ۲۰۰/۶

۱- اجماع ۲۰۰/۶

۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل، قبیح است ۲۰۲/۶

آثار تخییر بین خبرین متعارضین ۶/ ۲۰۶

آیا بنا بر وجوب ترجیح فقط به مرجحات منصوص اکتفا می‌شود؟ ۶/ ۲۱۳

ترجیح عموم بر اطلاق ۶/ ۲۴۲

وجوه ترجیح نهی بر امر ۳/ ۱۵۱

تدریجیه [۴۶۰]

ایضاح الکفایه؛ فهرست ج ۱؛ ص ۲۰

تصحاح امور تدریجیه ۵/ ۳۷۹

جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدریجیه ۵/ ۳۸۷

تزام

فرق باب تعارض و التزام ۶/ ۱۲۷، ۳/ ۱۴۵

تزام استصحابین ۶/ ۹۷

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۲۱

تسامح

تسامح در ادله سنن ۴/ ۵۳۱

تصویب

آیا لازمه قول به «اجزاء» تصویب است؟ ۲/ ۱۵۹

تصویب و تخطئه ۶/ ۳۶۵

اقسام تصویب ۶/ ۳۶۸

تضاد

تضاد احکام خمس ۳/ ۵۵

تعادل

معنای تعادل ۶/ ۱۲۶

«تعادل و ترجیح» یا «تعادل و ترجیح»؟ ۶/ ۱۲۶

تعارض

معنای لغوی تعارض ۶/ ۱۲۷

معنای اصطلاحی تعارض ۶/ ۱۲۸

مواردی که تعارض، محقق نیست: ۶/ ۱۳۳

۱- حاکم و محکوم ۶/ ۱۳۳

۲- توفیق عرفی ۶/ ۱۳۵

۳- حمل ظاهر بر اظهر ۶/ ۱۵۰

مواردی که تعارض، محقق است ۶/ ۱۵۴

قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر طریقت چیست؟ ۶/ ۱۵۶

نفی ثالث به وسیله متعارضین ۱۵۸ / ۶

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر سببیت چیست؟ ۱۶۰ / ۶

آیا قاعده «الجمع مهما ممکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟ ۱۷۰ / ۶

مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین چیست؟ ۱۷۵ / ۶

اخبار علاجیه: ۱۷۷ / ۶

الف: اخبار تخییر ۱۷۷ / ۶

ب: اخبار توقف ۱۸۱ / ۶

ج: اخبار احتیاط ۱۸۱ / ۶

د: اخبار ترجیح: ۱۸۲ / ۶

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۲۲

۱- مقبوله عمر بن حنظله ۱۸۵ / ۶

۲- مرفوعه زراره ۱۸۶ / ۶

نقد و بررسی مقبوله و مرفوعه ۱۸۷ / ۶

۳- سائر اخبار ترجیح ۱۹۵ / ۶

با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده: ۲۰۰ / ۶

۱- اجماع ۲۰۰ / ۶

۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل، قبیح است ۲۰۲ / ۶

آثار تخییر بین خبرین متعارضین ۲۰۶ / ۶

آیا تخییر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری؟ ۲۰۹ / ۶

آیا بنا بر وجوب ترجیح فقط به مرجحات منصوص، اکتفا می‌شود؟ ۲۱۳ / ۶

آیا اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود؟ ۲۲۹ / ۶

مرجحات نوعیه دلایله ۲۴۰ / ۶

ترجیح عموم بر اطلاق ۲۴۲ / ۶

دوران امر، بین تخصیص و نسخ ۲۴۶ / ۶

تخصیص عمومات کتاب و سنت ۲۵۰ / ۶

انقلاب نسبت ۲۵۴ / ۶

رجوع تمام مرجحات به سند روایت است ۲۷۱ / ۶

آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟ ۲۷۴ / ۶

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم در محل بحث ۲۷۸ / ۶

نقد و بررسی کلام محقق رشتی در محل بحث ۲۸۷ / ۶

مرجحات داخلیه ۲۹۹ / ۶

مرجحات خارجیه: ۲۹۹ / ۶

۱- مرجحات خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم ۳۰۰ / ۶

۲- مرجحات خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم ۶/ ۳۰۷

۳- مرجحات خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است ۶/ ۳۱۰

۴- مرجحات خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست ۶/ ۳۱۸

تعارض احوال ۱/ ۱۱۹

فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی ۳/ ۵۲، ۳۶

فرق باب تعارض و تراحم ۳/ ۱۴۵

تعارض عام و خاص ۳/ ۵۰۴

تعارض اجتماعات ۴/ ۲۶۵

تعارض ضررین ۵/ ۱۹۵

تعارض استصحابین ۶/ ۱۰۷

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۲۳

تعاقب

تعاقب حالتین ۶/ ۳۵

تعبدی

واجب تعبدی: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۲

در صورت شك در تعبدیت و توصلیت واجب، حکم عقل چیست؟ ۲/ ۵۹

تعدد

تعدد عنوان، باعث تعدد معنوی نمی‌شود ۳/ ۶۰

الحاق تعدد اضافات به تعدد جهات ۳/ ۱۷۳

تعدد شرط و وحدت جزا ۳/ ۲۸۱

تعقب

تعقب عام به ضمیر ۳/ ۴۷۲

تعلیقی

استصحاب تعلیقی ۵/ ۴۰۶

آیا احکام تعلیقی، قابل استصحاب هست؟ ۵/ ۴۰۷

اشکالات جریان استصحاب تعلیقی ۵/ ۴۰۸

تعینی

واجب تعینی ۲/ ۷۱

تفویض

تفویض و جبر ۱/ ۴۴۷

محصل کلام جبریه ۱/ ۴۴۸

محصل کلام قائلین به تفویض ۱/ ۴۵۱

نقد و بررسی کلام قائلین به تفویض ۱/ ۴۵۲

آیا موجودات جهان در ایجاد آثار، استقلال دارند؟ ۴۵۷ / ۱

نقد و بررسی کلام جبریه ۴۶۰ / ۱

ادله - شبهات - جبریه و نقد و بررسی آن ۴۶۲ / ۱

«لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» ۴۹۳، ۴۹۵ / ۱

آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات است؟ ۴۹۷ / ۱

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۲۴

معنای سعادت و شقاوت ۵۰۳ / ۱

«السعيد من سعد في بطن أمه ...» ۵۰۹ / ۱

تقدم

علت تقدم اماره بر استصحاب چیست؟ ۸۵ / ۶

وجه تقدم امارات بر اصول ۱۳۹ / ۶

تقدم استصحاب بر قرعه ۱۱۸ / ۶

تقلید

معنای لغوی تقلید ۳۸۵ / ۶

معنای اصطلاحی تقلید ۳۸۵ / ۶

ادله جواز تقلید ۳۸۷ / ۶

قائلین به حرمت تقلید ۳۹۹ / ۶

وجوهی که بر عدم جواز تقلید به آن تمسک شده ۴۰۰ / ۶

تقلید از اعلم ۴۰۳ / ۶

وجوهی که بر جواز تقلید از غیر اعلم به آن استدلال شده ۴۰۶ / ۶

ادله وجوب تقلید اعلم ۴۱۰ / ۶

تقلید میت ۴۱۸ / ۶

اقوال در مسئله ۴۱۸ / ۶

ادله جواز تقلید میت ۴۲۰ / ۶

بقاء بر تقلید میت ۴۲۸ / ۶

تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی - بنا بر حکومت - چگونه است؟ ۳۳۶ / ۶

تقلید از مجتهد انسدادی بنا بر کشف، چگونه است؟ ۳۳۹ / ۶

تکرار

تکرار و مره ۷۶ / ۲

مقصود از مره و تکرار «دفعه و دفعات» است یا فرد و افراد؟ ۸۳ / ۲

بنا بر قول به «مره» کیفیت امثال، چگونه است؟ ۹۱ / ۲

بنا بر قول به «تکرار» کیفیت امثال، چگونه است؟ ۹۲ / ۲

چه تفاوتی بین بحث اجزاء و بحث مره و تکرار هست؟ ۱۱۹ / ۲

تکلیف

شک در تکلیف ۴/۴۳۹

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۲۵

تکلیفی

حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست ۳/۵۷۶

حکم تکلیفی ۵/۳۱۱

نسبت بین حکم تکلیفی و وضعی ۵/۳۱۱

تمایز

تمایز علوم به چیست؟ ۱/۲۶

تمیز

قصد تمیز ۲/۶۲

تواتر

اقسام تواتر ۴/۲۸۷

توارد

توارد دو دلیل ثانوی ۵/۱۹۳

توصل

در صورت شک در تبعدی و توصلی بودن واجب، حکم عقل چیست؟ ۲/۵۹

قصد توصل ۲/۳۲۰

قصد توصل و بیان یک فرع فقهی ۲/۳۲۵

توصلی

واجب توصلی: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۲

توفیق

توفیق عرفی ۶/۱۳۵

ثانوی

نسبت دلیل لا ضرر با ادله احکام ثانوی ۵/۱۹۳

توارد دو دلیل ثانوی ۵/۱۹۳

مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین ۶/۱۷۵

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۲۶

ثمره

ثمره بحث «اجتماع امر و نهی» ۳/۴۴

ثمره ثبوت «حقیقت شرعی» و عدم ثبوت آن ۱/۱۳۳

ثمره مسأله «خروج» از دار غصبی ۳/۱۳۹

ثمره «خطابات مشافهیه» و مناقشه در آن ۳/۴۶۰

ثمره نزاع بین «صحیحی و اعمی» ۱۷۴ / ۱

ثمره مسأله «ضد» ۴۵۲ / ۲

ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع ۸۱ / ۴

ثمره بحث «مشتق» ۳۸۹ / ۱

ثمره عملیه پذیرش «مقدمه موصله» ۳۶۰ / ۲

ثمره بحث «مقدمه واجب» ۳۷۷ / ۲

ثمره بین «نسخ و تخصیص» ۵۲۳ / ۳

جبر

جبر و تفویض: به کلمه «تفویض» رجوع شود ۲۳

جمع

جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۶۹ / ۴

روش شیخ اعظم در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۸۵ / ۴

روش مرحوم فشارکی در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۹۳ / ۴

جمع عرفی ۱۳۵ / ۶

آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟ ۱۷۰ / ۶

آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی می‌شود؟ ۲۲۹ / ۶

جنس

اسم جنس ۵۲۷ / ۳

موضوع له اسم جنس ۵۲۸ / ۳

علم جنس ۵۳۱ / ۳

حاکم

بین حاکم و محکوم، تعارض نیست ۱۳۳ / ۶

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۲۷

حجیت

معنای حجیت ۴۴ / ۴

علم اجمالی، مقتضی حجیت است ۱۴۳ / ۴

حجیت امارات ظنیه، ذاتی نیست ۱۵۷ / ۴

اصل اولی در امارات، حجیت است یا عدم حجیت؟ ۱۹۶ / ۴

آیا بحث حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟ ۲۷۷ / ۴

حدیث حدیث رفع ۴۴۶ / ۴

حدیث حجب ۴۶۰ / ۴

حدیث حل ۴۶۲ / ۴

حدیث سعه ۴۶۴ / ۴

- حرام حرام ارتباطی و غیر ارتباطی ۱۵، ۱۶ / ۵
- حرمت حرمت ذاتی و تشریحی ۲۱۶ / ۳
- قائلین به حرمت تقلید ۳۹۹ / ۶
- حقیقت طرق تشخیص حقیقت از مجاز: به کلمه «حقیقی» مراجعه شود ۶۵ / ۶
- حقیقت شرعیه ۱۲۲ / ۱
- ثمره ثبوت حقیقت شرعیه و عدم ثبوت آن ۱۳۳ / ۱
- لفظ امر- الف، میم، راء- حقیقت در وجوب است ۴۰۸ / ۱
- آیا صیغه امر، حقیقت در وجوب است؟ ۱۷ / ۲
- حقیقی طرق تشخیص معنای حقیقی: ۱۰۳ / ۱
- ۱- تبادل ۱۰۳ / ۱
- ۲- صحت حمل ۱۰۸ / ۱
- ۳- اطراد ۱۱۶ / ۱
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۲۸
- حکم حکم ظاهری ۱۱۲ / ۲
- حکم واقعی اولی ۱۱۲ / ۲
- حکم واقعی ثانوی ۱۱۲ / ۲
- مراحل چهارگانه حکم ۴۹، ۱۸۲ / ۴
- جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۶۹ / ۴
- روش شیخ اعظم در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۸۵ / ۴
- روش مرحوم فشارکی در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۹۳ / ۴
- حکم تکلیفی ۳۱۱ / ۵
- حکم وضعی ۳۱۱ / ۵
- نسبت بین حکم وضعی و حکم تکلیفی ۳۱۱ / ۵
- معنای حکم ۳۱۳ / ۵
- اقسام حکم وضعی ۳۱۴، ۳۱۶ / ۵
- استصحاب حکم مخصص ۵۵ / ۶
- حکمیة تعریف شبهه حکمیة ۴۳۶ / ۴
- ادله محدثین بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیة و نقد آن ۴۸۱ / ۴
- ادله وجوب فحص در شبهات حکمیة ۱۳۷ / ۵
- جریان استصحاب در شبهات حکمیة و موضوعیه ۲۶۱ / ۵
- حکومت تعریف حکومت و ورود ۱۳۱ / ۶
- حمل ملاک صحت حمل در قضایای حملیه چیست؟ ۳۶۹ / ۱
- حمل مطلق بر مقید ۵۶۵ / ۳

حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست ۵۷۶ / ۳

حمل ظاهر بر اظهر ۱۵۰ / ۶

حمل ظاهر بر نص ۱۵۰ / ۶

خاص خاص و عام: به کلمه «عام» رجوع شود ۳۵

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۲۹

خبر تعریف خبر و انشاء ۶۶ / ۱

جمل خبری که در طلب استعمال می‌شوند، ظهورشان در چیست؟ ۲۲ / ۲

خبر واحد آیا بحث حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟ ۲۷۷ / ۴

کلام شیخ اعظم و صاحب فصول در محل بحث ۲۷۹، ۲۸۰ / ۴

ادله قائلین به عدم حجیت خبر واحد و نقد آن ۲۸۵ / ۴ و ۲۸۳

ادله حجیت خبر واحد: ۲۹۱ / ۴

۱- دلیل قرآنی: ۲۹۱ / ۴

الف: آیه نبأ ۲۹۱ / ۴

کلام شیخ اعظم در محل بحث ۲۹۴ / ۴

استدلال مصنف به آیه نبأ ۲۹۵ / ۴

اشکالات استدلال به آیه نبأ ۲۹۷ / ۴

ب: آیه نفر و نقد آن ۳۱۶ / ۴، ۳۱۰

ج: آیه کتمان و نقد آن ۳۲۴ / ۴، ۳۲۳

د: آیه سؤال و نقد آن ۳۳۰ / ۴ - ۳۲۶

ه: آیه اذن و نقد آن ۳۳۲ / ۴، ۳۳۰

قسامه ۳۳۴ / ۴

۲- اخبار دال بر حجیت خبر واحد و نقد آن ۳۳۸، ۳۳۷ / ۴

۳- اجماع و نقد آن ۳۴۲ / ۴، ۳۴۱

۴- وجوه عقلیه دال بر حجیت خبر واحد و نقد آن ۳۶۹ / ۴، ۳۵۳

تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر ۴۹۵ / ۳

دوران دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی ۵۷ / ۴

دوران امر، بین متباینین ۱۷ / ۵

دوران امر، بین «مشروط و مطلق»، «خاص و عام»، «مطلق و مقید» و عدم جریان برائت عقلی در آنها ۸۵ / ۵

دوران امر، بین جزئیت و ... ۱۲۹ / ۵

دوران امر، بین شرطیت و ... ۱۲۹ / ۵

دوران امر، بین تخصیص و نسخ ۲۴۶ / ۶

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۳۰

زمان استصحاب نفس زمان ۳۸۴ / ۵

- استصحاب زمانی ۳۸۵ / ۵
- استصحاب فعل مقید به زمان ۳۹۰ / ۵
- سببیت مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر سببیت چیست؟ ۱۶۰ / ۶
- سعادت آیا سعادت و شقاوت از ذاتیات است؟ ۴۹۷ / ۱
- «السعید من سعد فی بطن أمه ...» ۵۰۹ / ۱
- حقیقت سعادت چیست؟ ۶۸ / ۴
- سند رجوع تمام مرجحات به سند روایت است ۲۷۱ / ۶
- شبهه تمسک به عام در شبهه مفهومیه مخصص، چگونه است؟ ۳۸۷ / ۳
- تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص، چگونه است؟ ۳۹۴ / ۳
- شبهه حکمی ۴۳۶ / ۴
- شبهه موضوعیه ۴۳۶ / ۴
- شبهه تحریمی ۴۴۰ / ۴
- شبهه وجوبیه ۴۴۰ / ۴
- ادله محدثین بر وجوب احتیاط در شبهه حکمی و نقد آن ۴۸۱ / ۴
- آیا در شبهه موضوعی، «احتیاط» لازم است؟ ۵۳۷ / ۴
- صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی شود ۴۴ / ۵
- ضابطه شبهه محصوره و غیر محصوره ۴۷ / ۵
- ادله وجوب فحص در شبهه حکمی ۱۳۷ / ۵
- جریان استصحاب در شبهه موضوعی و حکمی ۲۶۱ / ۵
- بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می شود، چه نسبتی هست؟ ۱۱۴ / ۶
- شرایط جریان اصول عملیه شرط جریان احتیاط ۱۳۱ / ۵
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۳۱
- شرط جریان براءت عقلی ۱۳۵ / ۵
- شرط جریان براءت نقلی ۱۳۶ / ۵
- شرط جریان تخییر- اصالت التخییر- ۱۴۳ / ۵
- نقد و بررسی کلام فاضل تونی در شرایط جریان اصل براءت ۱۶۵ / ۵
- شرایع استصحاب احکام شرایع سابقه ۴۱۸ / ۵
- کلام شیخ اعظم در استصحاب احکام شرایع سابقه ۴۲۷ / ۵
- شرط شرط الماهیه ۲۱۱ / ۱
- شرط الفرد ۲۱۲ / ۱
- شرط متأخر ۲۱۲ / ۱ - ۱۸۶ / ۲
- شرط متقدم ۲۱۲ / ۱ - ۱۸۶ / ۲
- شرط مقارن ۲۱۲ / ۱ - ۱۸۶ / ۲

- شرط جریان اصالت الاحتیاط ۱۳۱ / ۵
- شرط جریان براءت عقلی ۱۳۵ / ۵
- شرط جریان براءت نقلی ۱۳۶ / ۵
- شرط جریان اصالت التخییر ۱۴۳ / ۵
- مفهوم شرط تعریف مفهوم ۲۳۶ / ۳
- نزاع در باب مفهوم در اصل وجود مفهوم است نه در حجیت آن ۲۴۱ / ۳
- مفهوم شرط ۲۴۲ / ۳
- ادله قائلین به ثبوت مفهوم شرط و نقد آن: ۲۴۷ / ۳
- الف: تبادر ۲۴۷ / ۳
- ب: انصراف ۲۴۸ / ۳
- ج: تمسک به مقدمات حکمت ۲۵۰ / ۳
- ادله منکرین مفهوم شرط و نقد آن ۲۶۰ / ۳
- ضابطه اخذ و اثبات مفهوم ۲۶۶ / ۳
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم در محل بحث ۲۷۴ / ۳
- تعدد شرط و وحدت جزا ۲۸۱ / ۳
- تداخل ۲۸۹ / ۳
- تداخل یا عدم تداخل مسببات ۲۸۹ / ۳
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۳۲
- اقوال در بحث تداخل ۲۹۱ / ۳
- تحقیق و مختار مصنف در بحث تداخل ۲۹۲ / ۳
- کلام فخر المحققین و علامه قدس سرهما در بحث تداخل ۳۰۵، ۳۰۹ / ۳
- تعیین محل نزاع در بحث تداخل ۳۱۱ / ۳
- شقاوت آیا شقاوت و سعادت از ذاتیات است؟ ۴۹۷ / ۱
- معنای: «الشقی من شقی فی بطن أمه...» ۵۰۹ / ۱
- حقیقت شقاوت ۶۸ / ۴
- شک شک در وجود قرینه ۲۳۲ / ۴
- شک در قرینیت موجود ۲۳۳ / ۴
- شک در تکلیف ۴۳۹ / ۴
- شک در مکلف به ۱۳ / ۵
- شک در ابتلا ۴۲ / ۵
- شک در اطلاق جزئیت یا شرطیت ۱۰۴ / ۵
- استصحاب هم در شک در «مقتضی» حجت است و هم شک در «رافع» ۲۴۶ / ۵
- شک ساری یا قاعده یقین ۲۹۴ / ۵

- در جریان استصحاب، یقین و شک فعلی، معتبر است ۳۴۸ / ۵
- آیا در استصحاب، شک در بقاء «علی تقدیر الثبوت» کافی هست؟ ۳۵۵ / ۵
- مقصود از شک در باب استصحاب چیست؟ ۶۵ / ۶
- شک طاری یا استصحاب: به کلمه «استصحاب» رجوع شود ۸
- شهرت شهرت فتوائی ۲۷۱ / ۴
- شهرت روائی ۲۷۳ / ۴
- صحت صحت حمل ۱۰۸ / ۱
- معنای صحت ۱۴۸ / ۱
- معنای صحت و فساد ۱۸۹، ۱۹۵، ۱۹۶ / ۳
- صحت و فساد از احکام شرعیه است یا عقلیه یا اعتباریه؟ ۱۹۴ / ۳
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۳۳
- ملاک صحت در قضایای حملیه چیست؟ ۳۶۹ / ۱
- صحیح صحیح و اعم صحیح و اعم: به کلمه «اعم» رجوع شود ۱۳
- صحیح صحیح اول زراره ۲۳۵ / ۵
- صحیح دوم زراره ۲۶۲ / ۵
- صحیح سوم زراره ۲۸۷ / ۵
- ضد الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده او لا؟ اقوال در بحث ضد ۴۲۱ / ۲
- مقصود از «اقتضا» چیست؟ ۴۲۲ / ۲
- مقصود از کلمه «ضد» چیست؟ ۴۲۳ / ۲
- آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عام است؟ ۴۴۸ / ۲
- خلاصه نظر مصنف در بحث ضد ۴۵۱ / ۲
- ثمره مسأله ضد ۴۵۲ / ۲
- نقد و بررسی کلام شیخ بهائی در ثمره مسئله ضد ۴۵۳ / ۲
- ترتیب ۴۵۵ / ۲
- ضرر تعارض ضررین ۱۹۵ / ۵
- طریقت مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر طریقت چیست؟ ۱۵۶ / ۶
- طلب طلب حقیقی ۴۱۶ / ۱
- طلب انشائی ۴۱۶ / ۱
- آیا بین «طلب» و «اراده» تفاوتی هست؟ ۴۲۳ / ۱
- مصالحه بین «امامیه و معتزله» با اشاعره در معنای طلب و اراده ۴۳۱ / ۱
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۳۴
- دلیل اشاعره بر مغایرت طلب و اراده ۴۴۰ / ۱
- پاسخ مصنف نسبت به دلیل اشاعره ۴۴۲ / ۱

- جمل خبریه‌ای که در طلب استعمال می‌شوند، ظهورشان در چیست؟ ۲۲/۲
- ظاهر حمل ظاهر بر اظهر ۱۵۰/۶
- حمل ظاهر بر نص ۱۵۰/۶
- ظاهری حکم ظاهری ۱۱۲/۲
- آیا اتیان مأمور به به امر ظاهری، مجزی از مأمور به به امر واقعی اولی هست؟ ۱۳۸/۲
- جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۶۹/۴
- ظن ظن موضوعی ۱۰۹/۴
- در صورت تمکن از امثال ظنی آیا «احتیاط» جائز است؟ ۱۵۴/۴
- ظن شخصی - ظن فعلی - ۲۰۴/۴
- ظن نوعی ۲۰۴/۴
- ظن خاص ۲۰۴/۴
- ظن مطلق ۲۰۴/۴
- حجیت ظواهر، مقید به حصول ظن شخصی نیست ۲۰۵/۴
- حجیت ظواهر، مقید به عدم حصول ظن به‌خلاف نیست ۲۰۵/۴
- ادله حجیت مطلق ظن - وجوه حجیت مطلق ظن - و نقد آن ۴۱۸-۳۷۲/۴
- ظنی امارات ظنی: به کلمه «امارات» رجوع شود ۱۴
- در صورت تمکن از امثال ظنی تفصیلی آیا احتیاط - امثال علمی اجمالی - جائز است؟ ۱۵۴/۴
- ظواهر چرا ظواهر الفاظ، حجت است؟ ۲۰۳/۴
- حجیت ظواهر، مقید به حصول ظن شخصی نیست ۲۰۵/۴
- حجیت ظواهر، مقید به عدم حصول ظن به‌خلاف نیست ۲۰۵/۴
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۳۵
- حجیت ظواهر الفاظ، نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیستند ۲۰۶/۴
- تفصیل بعضی از محدثین در حجیت ظواهر ۲۰۷/۴
- ادله محدثین بر عدم حجیت ظواهر و نقد آن ۲۱۲/۴ و ۲۰۸
- ظهور از چه طریقی می‌توان «ظهور» کلام را احراز کرد؟ ۲۳۱/۴
- اصالت الظهور ۱۶۱/۶
- عام عام و خاص تعریف عام ۳۵۱/۳
- اقسام عام: ۳۵۵/۳
- ۱- عام استغرافی ۳۵۵/۳
- ۲- عام مجموعی ۳۵۵/۳
- ۳- عام بدلی ۳۵۶/۳
- آیا اسماء عدد از افراد عام است؟ ۳۵۹/۳
- آیا «عموم» دارای لفظ خاصی هست؟ ۳۶۰/۳

الفاظ دال بر عموم ۳/ ۳۶۴

آیا عام مخصص، نسبت به «باقی» حجیت دارد؟ ۳/ ۳۷۱

تعریف مخصص متصل ۳/ ۳۷۲

تعریف مخصص منفصل ۳/ ۳۷۲

آیا اجمال مخصص به عام سرایت می‌کند یا نه؟ ۳/ ۳۸۷

مخصص مجمل ۳/ ۳۸۷

تمسک به عام در شبهه مفهومی مخصص، چگونه است؟ ۳/ ۳۸۷

آیا تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص متصل، جائز است ۳/ ۳۹۴

آیا تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص منفصل، جائز است ۳/ ۳۹۶

احراز مشتبه به وسیله اصل موضوعی ۳/ ۴۱۲

آیا در غیر از موارد تخصیص می‌توان به عام تمسک نمود؟ ۳/ ۴۲۰

نذر احرام قبل از میقات و صیام در سفر ۳/ ۴۲۵

اصالت العموم در چه صورتی حجت است؟ ۳/ ۴۳۱

آیا قبل از فحص از مخصص می‌توان به «عام» عمل کرد؟ ۳/ ۴۳۴

تفاوت فحص در محل بحث با فحص در باب اصول عملیه ۳/ ۴۴۰

آیا خطابات شفاهیه، شامل غائبین و معدومین می‌شود یا نه؟ ۳/ ۴۴۲

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۳۶

نمره خطابات مشافهیه و مناقشه در آن ۳/ ۴۶۰

تعقب عام به ضمیر ۳/ ۴۷۲

تخصیص عام به مفهوم مخالف ۳/ ۴۸۱

استثناء عقیب جمل متعدد ۳/ ۴۸۷

تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر ۳/ ۴۹۵

تعارض عام و خاص ۳/ ۵۰۴

نسخ ۳/ ۵۱۲

بداء ۳/ ۵۱۸

نمره بین نسخ و تخصیص ۳/ ۵۲۳

دوران امر، بین تخصیص و نسخ ۶/ ۲۴۶

تخصیص عمومات کتاب و سنت ۶/ ۲۵۰

عبادات موضوع له الفاظ عبادات، ذوات معانی هست ۱/ ۸۹

وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است ۱/ ۱۷۲

عبادات مکروه بر سه قسم است ۳/ ۷۹

احکام عبادات مکروه ۳/ ۸۰

عبادت تعریف عبادت ۳/ ۲۳۳ و ۲۳۲، ۱۸۴

- اقسام تعلق نهی به عبادت ۲۰۴ / ۳
- نهی در عبادت، مقتضی فساد است ۲۱۴ / ۳
- عبادی بیان دو اشکال در مقدمات عبادی ۳۰۱ / ۲
- عدد مفهوم عدد ۳۴۹ / ۳
- آیا اسماء عدد از افراد عام است؟ ۳۵۹ / ۳
- علاجیه اخبار علاجیه ۱۷۷ / ۶
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۳۷
- علم موضوع علم اصول ۲۷۹ / ۴، ۲۹ / ۱
- تعریف علم اصول ۳۸ / ۱
- بحث اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است ۱۹ / ۳
- آیا مباحث قطع، جزء علم اصول است؟ ۳۲ / ۴
- مناسبت احکام مربوط به قطع با علم اصول ۳۴ / ۴
- مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام ۳۴ / ۴
- آیا در اطراف علم اجمالی، اصول عملیه، جاری می‌شود؟ ۱۰۸ / ۶، ۱۲۱ / ۴
- آیا مسأله موافقت التزامیه می‌تواند مانع اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی شود؟ ۱۲۱ / ۴
- آیا اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی می‌تواند مانع موافقت التزامیه شود؟ ۱۲۶ / ۴
- آیا علم اجمالی، مانند علم تفصیلی، علت تامه برای تنجز تکلیف است؟ ۱۳۶ / ۴
- علم اجمالی، مقتضی حجیت است؟ ۱۴۳ / ۴
- در صورت تمکن از امثال علمی تفصیلی، آیا احتیاط - امثال علمی اجمالی - جائز است؟ ۱۴۷ / ۴
- در صورت تمکن از امثال ظنی تفصیلی آیا احتیاط - امثال علمی اجمالی - جائز است؟ ۱۵۴ / ۴
- آیا حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟ ۲۷۷ / ۴
- صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی‌شود ۴۴ / ۵
- احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی ۴۸ / ۵
- عموم آیا «عموم» دارای لفظ خاصی هست؟ ۳۶۰ / ۳
- الفاظ دال بر عموم ۳۶۴ / ۳
- اصالت العموم در چه مورد حجت است؟ ۴۳۱ / ۳
- ترجیح عموم بر اطلاق ۲۴۲ / ۶
- تخصیص عموم کتاب و سنت ۲۵۰ / ۶
- غایت مفهوم غایت ۳۲۷ / ۳
- محل نزاع در مفهوم غایت ۳۲۷ / ۳
- قضایای غائیه بر دو قسم است ۳۲۸ / ۳
- آیا غایت، داخل مغیا هست؟ ۳۳۰ / ۳
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۳۸

غیری واجب غیری: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۳

وجوب غیری و نفسی ۴۴/۲

نهی غیری و نفسی ۱۸۱/۳

فحص آیا قبل از فحص از مخصص می‌توان به «عام» عمل کرد؟ ۴۳۴/۳

تفاوت فحص در بحث «عام و خاص» با فحص در باب اصول عملیه ۴۴۰/۳

ادله وجوب فحص در شبهات حکمیه ۱۳۷/۵

احکام و آثار تمسک به اصل برائت، قبل از فحص ۱۴۵/۵

اشکال ترک تعلم و فحص در باب واجبات مشروط و موقت ۱۴۵/۵

فراغ قاعده فراغ ۱۱۵/۶

فساد معنای فساد و صحت ۱۸۹/۳

«فساد» و «صحت» از احکام شرعیه است یا عقلیه یا اعتباریه؟ ۱۹۴/۳

فعل معنای فعل ۲۵۹/۱

فعلی قطع به حکم فعلی، منشأ اثر است ۴۹/۴

در جریان استصحاب، یقین و شک فعلی، معتبر است ۳۴۸/۵

فعلیت فعلیت تعلیقیه ۱۱۲/۴

فعلیت حتمیه ۱۱۲/۴

اضطرار، مانع فعلیت تکلیف نیست ۳۱/۵

عدم ابتلا، مانع فعلیت تکلیف نیست ۳۸/۵

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۳۹

فور فور و تراخی ۹۸-۱۰۶/۲

قاعده قاعده میسور ۱۱۰/۵

قاعده «لا ضرر» ۱۷۵/۵

نقد و بررسی سند قاعده لا ضرر ۱۷۷/۵

نقد و بررسی مفاد قاعده لا ضرر ۱۷۹/۵

معنای «ضرر» ۱۷۹/۵

معنای «ضرار» ۱۸۰/۵

بررسی هیئت ترکیبیه قاعده لا ضرر ۱۸۲/۵

خلاصه نظر مصنف در مورد قاعده لا ضرر ۱۸۶/۵

نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولیه ۱۸۸/۵

توارد دو دلیل ثانوی ۱۹۳/۵

نسبت دلیل لا ضرر با ادله احکام ثانویه ۱۹۳/۵

تعارض ضررین ۱۹۵/۵

قاعده یقین یا شک ساری ۲۹۴/۵

- قاعده تجاوز ۱۱۵ / ۶
- قاعده فراغ ۱۱۵ / ۶
- قاعده ید ۱۱۶ / ۶
- قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» ۱۷۰ / ۶
- قرآن ادله محدثین بر عدم حجیت ظواهر قرآن ۲۰۸ / ۴
- آیا ادعای تحریف قرآن، بعید نیست؟ ۲۱۹ / ۴
- اختلاف قرائات قرآن ۲۲۶ / ۴
- قرعه تقدم استصحاب بر قرعه ۱۱۸ / ۶
- قرینه شک در وجود قرینه ۲۳۲ / ۴
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۴۰
- قرینیت شک در قرینیت موجود ۲۳۳ / ۴
- قسامه قسامه ۳۳۴ - ۳۳۵ / ۴
- قصد معنای قصد قربت ۳۷ / ۲، ۵۳
- کیفیت اعتبار قصد قربت در مأمور به ۳۹ / ۲
- آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می‌توان به اطلاق تمسک کرد؟ ۵۵ / ۲
- تمسک به اطلاق لفظی برای اثبات «توصلیت» صحیح نیست؟ ۵۵ / ۲
- قصد تمیز ۶۲ / ۲
- قصد وجه ۵۷ / ۲، ۶۳
- قصد توصل ۳۲۰ / ۲
- قصد توصل و بیان یک فرع فقهی ۳۲۵ / ۲
- قطع تعریف اماره ۳۱ / ۴
- آیا مباحث قطع، جزء علم اصول است؟ ۳۲ / ۴
- مناسبت احکام مربوط به قطع با علم اصول ۳۴ / ۴
- مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام ۳۴ / ۴
- احکام و آثار قطع ۴۳ / ۴
- ۱- لزوم موافقت طبق قطع ۴۳ / ۴
- ۲- حجیت قطع ۴۴ / ۴
- معنای حجیت ۴۴ / ۴
- حجیت قطع و لزوم متابعت آن، ذاتی است ۴۵ / ۴
- قطع به حکم فعلی، منشأ اثر است ۴۹ / ۴
- اقسام قطع ۷۸، ۸۴ / ۴
- نمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع ۴۶۱ / ۸۱ [۴۶۱]

- ایضاح الکفایه؛ فهرست ج ۱؛ ص ۴۰
- ۱ امارات، جانشین قطع طریقی محض می‌شوند؟ ۸۵ / ۴
- آیا امارات معتبره شرعی قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می‌شوند؟ ۸۶ / ۴
- آیا اصول، جانشین قطع می‌شوند؟ ۹۳ / ۴
- آیا استصحاب، جانشین قطع می‌شود؟ ۹۷ / ۴
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۴۱
- نحوه استعمال قطع موضوعی ۱۰۶ / ۴
- حجیت اقسام قطع ۱۲۷ / ۴
- قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی) ۱۲۸ / ۴
- فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی ۱۲۸ / ۴
- قضاء نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی ۳۴۵ / ۶
- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی ۳۵۹ / ۶
- کفائی وجوب کفائی ۵۰۷ / ۲
- خصوصیات وجوب کفائی ۵۰۷ / ۲
- کلام کلام صاحب معالم در «استعمال» لفظ در اکثر از معنا ۱ / ۲۲۹
- کلام صاحب قوانین در «استعمال» لفظ در اکثر از معنا ۱ / ۲۲۹
- کلام ابن قبه در «امارات» ظنیه ۴ / ۱۶۵
- کلام فخر المحققین در بحث «تداخل» ۳ / ۳۰۵
- کلام علامه حلی در بحث «تداخل» ۳ / ۳۰۹
- کلام شیخ اعظم در «ترجیح» اطلاق هیئت، نسبت به ماده ۲ / ۲۶۹
- کلام شیخ اعظم در «جمع» بین حکم واقعی و ظاهری ۴ / ۱۸۵
- کلام بعضی از محدثین در «حجیت ظواهر» ۴ / ۲۰۷
- کلام باقلانی در بحث «حقیقت شرعیه» ۱ / ۱۴۶
- کلام فاضل تونی در «شرائط جریان اصل برائت» ۵ / ۱۶۵
- کلام شیخ اعظم در استصحاب احکام «شرایع» سابقه ۵ / ۴۲۷
- کلام شیخ بهائی در ثمره مسأله «ضد» و نقد آن ۲ / ۴۵۳
- کلام صاحب فصول در بحث «مره و تکرار» ۲ / ۷۷
- کلام ابو الحسن بصری در بحث «مقدمه واجب» و نقد آن ۲ / ۴۰۴
- کلام محقق شریف در بحث «مشتق» ۱ / ۳۲۹
- کلام صاحب فصول در بحث «مشتق» ۱ / ۳۳۳
- کلام «نفسی» و کلام «لفظی» ۱ / ۴۲۷، ۳۷۷
- کلام شیخ اعظم در شک در نفیست و غیریت واجب ۲ / ۲۸۹
- کلام شیخ اعظم در «واجب مشروط» ۲ / ۲۰۶

- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۴۲
- کلام محقق نهاوندی در «واجب معلق» و نقد آن ۲/ ۲۴۰
- کلی اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی ۵/ ۲۱۲
- استصحاب کلی قسم اول ۵/ ۳۶۳
- استصحاب کلی قسم دوم ۵/ ۳۶۴
- استصحاب کلی قسم سوم- ثالث- ۵/ ۳۷۳
- استصحاب کلی قسم رابع ۵/ ۳۶۳
- لا ضرر قاعده لا ضرر: به کلمه «قاعده» رجوع شود ۳۹
- لغت فائده رجوع به کتاب لغت ۴/ ۲۴۱
- لغوی آیا قول لغوی حجت است؟ ۴/ ۲۳۶
- لقب مقصود از لقب، چیست؟ ۳/ ۳۴۸
- آیا لقب، دال بر مفهوم است؟ ۳/ ۳۴۸
- میین میین و مجمل تعریف میین ۳/ ۵۸۲
- تعریف مجمل ۳/ ۵۸۲
- فرق اجمال و ابهام ۳/ ۵۴۹
- مصادیق مجمل و میین ۳/ ۵۸۳
- متجزی حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش ۶/ ۳۵۶
- تقلید از مجتهد متجزی چگونه است؟ ۶/ ۳۵۷
- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی ۶/ ۳۵۹
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۴۳
- متعلق متعلق احکام چیست؟ ۳/ ۵۷
- مثبت اصل مثبت ۵/ ۴۳۴
- آیا استصحاب مثبت، حجت است- اصل مثبت حجیت دارد یا نه؟ ۵/ ۴۳۷
- منشأ اشکال در حجیت یا عدم حجیت استصحاب مثبت چیست؟ ۵/ ۴۴۱
- اصل مثبت، حجت نیست مگر در دو مورد ۵/ ۴۴۶
- مثبتات امارات و طرق، حجت است ۵/ ۴۵۰
- مجاز طرق تشخیص حقیقت از مجاز: به کلمه «حقیقی» مراجعه شود ۲۷
- مجتهد حجیت آراء مجتهد مطلق، برای عمل خودش ۶/ ۳۳۵
- حجیت آراء مجتهد انفتاحی، نسبت به مقلدین ۶/ ۳۳۵
- تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی- بنا بر حکومت- چگونه است؟ ۶/ ۳۳۶
- تقلید جاهل از مجتهد انسدادی- بنا بر کشف- چگونه است؟ ۶/ ۳۳۹
- نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی ۶/ ۳۴۵
- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟ ۶/ ۳۵۷

- حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش ۳۵۶ / ۶
- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی ۳۵۹ / ۶
- تبدل رأی مجتهد ۳۷۳ / ۶
- مجمل مجمل و مبین: به کلمه «مبین» رجوع شود ۴۲
- مخالفت آیا مخالفت یا موافقت با امر غیر، موجب استحقاق عقاب یا ثواب است؟ ۲۹۷ / ۲
- مخصص آیا عام مخصص، نسبت به «باقی» حجیت دارد یا نه؟ ۳۷۱ / ۳
- تعریف مخصص متصل ۳۷۲ / ۳
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۴۴
- تعریف مخصص منفصل ۳۷۲ / ۳
- مخصص مجمل ۳۸۷ / ۳
- آیا اجمال مخصص به «عام» سرایت می‌کند یا نه؟ ۳۸۷ / ۳
- آیا قبل از فحص از مخصص می‌توان به عام عمل کرد؟ ۴۳۴ / ۳
- استصحاب حکم مخصص ۵۵ / ۶
- مرجح اقسام مرجح: ۲۹۹ / ۶
- ۱- مرجح داخلی ۲۹۹ / ۶
- ۲- مرجح خارجی: ۲۹۹ / ۶
- الف: مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم ۳۰۰ / ۶
- ب: مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم ۳۰۷ / ۶
- ج: مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است ۳۱۰ / ۶
- د: مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست ۳۱۸ / ۶
- مرجحات نوعیه دلایه ۲۴۰ / ۶
- رجوع تمام مرجحات به سند روایت است ۲۷۱ / ۶
- مرفوعه مرفوعه زراره و نقد آن ۱۸۷ / ۶ - ۱۸۶
- مره مره و تکرار: به کلمه «تکرار» رجوع شود ۲۴
- مشتق مشتق نحوی ۲۴۳ / ۱
- مشتق اصولی ۲۴۴ / ۱
- یک فرع فقهی ۲۵۱ / ۱
- ضابطه کلی برای مشتق اصولی ۲۵۴ / ۱
- تحقیقی درباره معنای فعل ۲۵۹ / ۱
- تفصیل در بحث مشتق ۲۷۴ / ۱
- مقصود از کلمه «حال» چیست؟ ۲۷۶ / ۱
- آیا در بحث مشتق، قاعده یا اصل لفظی وجود دارد؟ ۲۸۴ / ۱
- اقوال در بحث مشتق ۲۹۱ / ۱

- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۴۵
- مختار مصنف در بحث مشتق و ادله آن ۱/ ۲۹۲
- خلاصه نظر مصنف در بحث مشتق ۱/ ۳۱۵
- ادله کسانی که مشتق را در «اعم» حقیقت می‌دانند ۱/ ۳۱۵
- بعضی از تفصیلات در بحث مشتق ۱/ ۳۱۳
- مفهوم مشتق، بسیط است یا مرکب؟ ۱/ ۳۲۹
- نقد و بررسی کلام محقق شریف در محل بحث ۱/ ۳۲۹
- نقد و بررسی کلام صاحب فصول در محل بحث ۱/ ۳۳۴
- دلیل مصنف بر بساطت مشتق ۱/ ۳۶۰
- مقصود از بساطت مشتق چیست؟ ۱/ ۳۶۲
- تفاوت میان مشتق و مبدأ مشتق ۱/ ۳۶۴
- ملاک صحت حمل در قضایای حملیه چیست؟ ۱/ ۳۶۹
- بین ذات و مبادی صفات، چه نوع تغایری، لازم است؟ ۱/ ۳۷۲
- ارتباط و اضافه بین مبدأ و ذات، چگونه است؟ ۱/ ۳۷۷
- ثمره بحث مشتق ۱/ ۳۸۹
- مشروط واجب مشروط: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۲
- مشهوره مشهوره ابی خدیجه ۴/ ۲۷۳
- مصادیق تمسک به عام در شبهه مصادیق مخصص متصل، چگونه است؟ ۳/ ۳۹۴
- تمسک به عام در شبهه مصادیق مخصص منفصل، چگونه است؟ ۳/ ۳۹۶
- مضیق واجب مضیق ۲/ ۵۰۹
- مطلق مطلق و مقید تعریف مطلق ۳/ ۵۲۵
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۴۶
- مصادیق کلمه «مطلق»: ۳/ ۵۲۷
- ۱- اسم جنس ۳/ ۵۲۷
- موضوع له اسم جنس ۳/ ۵۲۸
- ۲- علم جنس ۳/ ۵۳۱
- ۳- مفرد معرف به لام ۳/ ۵۳۴
- ۴- نکره ۳/ ۵۴۱
- مقدمات حکمت ۳/ ۵۴۸
- فرق اجمال و اهمال ۳/ ۵۴۹
- قدر متیقن بر دو گونه است ۳/ ۵۵۰
- تأسیس اصل ۳/ ۵۵۵
- اقسام انصراف ۳/ ۵۵۷

آیا اگر مطلق، دارای جهات متعدد باشد، می‌توان به آن تمسک نمود؟ ۵۶۳/۳

حمل مطلق بر مقید ۵۶۵/۳

حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست ۵۷۶/۳

نتیجه مقدمات حکمت، مختلف است ۵۷۷/۳

واجب مطلق: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۲

معاملات بحث حقیقت شرعی در الفاظ معاملات، مطرح نیست ۲۰۴/۱

آیا بحث صحیح و اعم در الفاظ معاملات جریان دارد؟ ۲۰۴/۱

معامله اقسام تعلق نهی به معامله ۲۱۳/۳

آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟ ۲۲۲/۳

معلق واجب معلق: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۲

مفاهیم نزاع در باب مفاهیم در اصل وجود مفهوم است نه در حجیت آن ۲۴۱/۳

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۴۷

مفهوم مفهوم: به کلمه شرط - مفهوم شرط - رجوع شود ۳۱

مفهوم استثنا: به کلمه «استثناء» رجوع شود ۸

مفهوم شرط: به کلمه «شرط» رجوع شود ۳۱

مفهوم عدد: به کلمه «عدد» رجوع شود ۳۶

مفهوم غایت: به کلمه «غایت» رجوع شود ۳۷

مفهوم لقب: به کلمه «لقب» رجوع شود ۴۲

مفهوم وصف: به کلمه «وصف» رجوع شود ۵۵

مقبوله مقبوله عمر بن حنظله ۱۸۷/۶ و ۱۸۵-۲۷۳/۴

مقدمات ملاک و جوب غیر فعلی مقدمات وجودیه چیست؟ ۲۵۱/۲

جوب اتیان مقدمات، قبل از وقت ۲۵۹/۲

مقدمات حکمت ۵۴۸/۳

نتیجه مقدمات حکمت، مختلف است ۵۷۷/۳

بیان دو اشکال در مقدمات عبادی ۳۰۱/۲

مقدمات انسداد ۳۸۵/۴

مقدمات اجتهاد - مبادی اجتهاد - ۳۶۱/۶

مقدمه ۱- مقدمه حرام ۴۱۷/۲

۲- مقدمه خارجی ۱۶۸، ۱۷۸/۲

۳- مقدمه داخلی ۱۶۸/۲

۴- مقدمه شرعی ۱۷۹/۲

۵- مقدمه صحت ۱۸۲/۲

۶- مقدمه عادی ۱۸۰/۲

- ۷- مقدمه عقلیه ۱۷۸ / ۲
- ۸- مقدمه علمیه ۱۸۴ / ۲
- ۹- مقدمه متأخره ۱۸۶ / ۲
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۴۸
- ۱۰- مقدمه متقدمه ۱۸۶ / ۲
- ۱۱- مقدمه مستحب ۴۱۶ / ۲
- ۱۲- مقدمه مقارنه ۱۸۶ / ۲
- ۱۳- مقدمه مکروه ۴۱۷ / ۲
- ۱۴- مقدمه موصله ۳۳۲ / ۲
- ادله صاحب فصول بر وجوب خصوص مقدمه موصله ۳۴۱ / ۲
- پاسخ مصنف، نسبت به ادله صاحب فصول ۳۴۴ / ۲
- دلیل دیگر بر وجوب خصوص مقدمه موصله ۳۵۶ / ۲
- ثمره پذیرش مقدمه موصله چیست؟ ۳۶۰ / ۲
- ۱۵- مقدمه واجب ۱۶۵ / ۲
- بحث مقدمه واجب از مسائل اصولی است نه فقهی ۱۶۵ / ۲
- بحث مقدمه واجب، لفظی است یا عقلی؟ ۱۶۶ / ۲
- آیا اجزاء، عنوان مقدمیت دارند یا نه ۱۶۹ / ۲
- ثمره یا ثمرات بحث مقدمه واجب ۳۷۷ / ۲
- حل اشکال در اخذ اجرت بر واجبات ۳۸۵ / ۲
- تأسیس اصل ۳۹۳ / ۲
- ادله مصنف بر اثبات ملازمه ۴۰۱ / ۲
- نقد و بررسی دلیل ابو الحسن بصری بر ملازمه ۴۰۴ / ۲
- بعضی از تفصیلات در وجوب مقدمه ۴۱۱ / ۲
- نظر نهائی مصنف در وجوب یا عدم وجوب مقدمه ۴۱۶ / ۲
- وجوب اتیان مقدمه- یا مقدمات- قبل از وقت ۲۵۹ / ۲
- بیان دو اشکال در مقدمه عبادی ۳۰۱ / ۲
- وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدمه است ۳۱۷ / ۲
- مقید مقید و مطلق: به کلمه «مطلق» رجوع شود ۴۵
- مكلف به شك در مكلف به ۱۳ / ۵
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۴۹
- منجز واجب منجز: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۳
- موافقت آیا موافقت یا مخالفت با امر غیرى، موجب استحقاق ثواب یا عقاب است؟ ۲۹۷ / ۲
- موافقت التزامیه ۴ / ۱۱۵، ۱۱۴

- عدم وجوب موافقت التزامیه ۴/ ۱۱۵
- بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه، ملازمه نیست ۴/ ۱۱۶
- گاهی موافقت التزامیه، ممکن نیست ۴/ ۱۱۸
- آیا مسأله موافقت التزامیه می‌تواند مانع جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی شود؟ ۴/ ۱۲۱
- آیا اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی می‌تواند مانع موافقت التزامیه شود؟ ۴/ ۱۲۶
- موسع واجب موسع ۲/ ۵۰۹
- موضوع چه نسبتی بین موضوعات مسائل و بین موضوع کلی علم وجود دارد؟ ۱/ ۱۲
- موضوع علم اصول ۱/ ۲۹
- موضوع له جمله خبری و انشائی ۱/ ۶۷
- موضوع له اسم اشاره و ضمائر ۱/ ۶۹
- موضوع له الفاظ، ذوات معانی می‌باشد ۱/ ۸۹
- وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است ۱/ ۱۷۲
- اخذ اوصاف و عناوین در موضوعات احکام ۱/ ۳۲۲
- احراز مشتبّه به وسیله اصل موضوعی ۳/ ۴۱۲
- نحوه استعمال قطع موضوعی ۴/ ۱۰۴
- ظن موضوعی ۴/ ۱۰۹
- فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی ۴/ ۱۲۸
- قطع موضوعی عقلی - قطع طریقی - ۴/ ۱۲۸
- تعریف شبهه موضوعی ۴/ ۴۳۶
- با وجود اصل موضوعی، براءت جاری نمی‌شود ۴/ ۵۰۹
- آیا در شبهات موضوعی «احتیاط» لازم است؟ ۴/ ۵۳۷
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۵۰
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب موضوعی ۵/ ۲۱۰
- جریان استصحاب در شبهات حکمی و موضوعی ۵/ ۲۶۱
- در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است ۶/ ۷۴
- بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعی، جاری می‌شود، چه نسبتی است؟ ۶/ ۱۱۴
- موقت واجب موقت: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۳
- میت تقلید میت ۶/ ۴۱۸
- اقوال در مسئله ۶/ ۴۱۸
- ادله جواز تقلید میت ۶/ ۴۲۰
- بقاء بر تقلید میت ۶/ ۴۲۸
- میسور قاعده میسور: به کلمه «قاعده» رجوع شود ۳۹
- نذر نذر احرام، قبل از میقات و صیام در سفر ۳/ ۴۲۵

نسخ نسخ و جوب ۴۸۷ / ۲

نسخ ۵۱۲ / ۳

بداء ۵۱۸ / ۳

ثمره بین نسخ و تخصیص ۵۲۳ / ۳

دوران امر بین تخصیص و نسخ ۲۴۶ / ۶

نفسی کلام «نفسی» ۱ / ۴۲۷، ۳۷۷

و جوب نفسی ۴۴ / ۲

واجب نفسی: به کلمه «واجب» رجوع شود ۵۳

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۵۱

نفی نفی ثالث به وسیله متعارضین ۱۵۸ / ۶

نکره نکره ۵۴۱ / ۳

نواهی آیا نواهی و اوامر به طبایع، متعلق است یا افراد؟ ۴۷۹ / ۲

نواهی ۳ / ۳

نهی نهی: به کلمه «اجتماع امر و نهی» رجوع شود ۳

النهی عن الشیء هل یقتضی فساد ام لا؟ آیا نهی در شیء، مقتضی فساد آن شیء هست یا نه؟ ۱۷۵ / ۳

فرق بحث فعلی با بحث اجتماع امر و نهی چیست؟ ۱۷۵ / ۳

بحث فعلی از مباحث الفاظ هست ۱۷۷ / ۳

ملاک بحث، شامل نهی تنزیهی هم می شود ۱۷۹ / ۳

آیا نهی غیري هم داخل محل بحث هست یا نه؟ ۱۸۱ / ۳

آیا نهی تبعی هم داخل محل نزاع هست یا نه؟ ۱۸۳ / ۳

معنای عبادت ۱۸۴ / ۳

مقصود از «شیء» در عنوان بحث چیست؟ ۱۸۸ / ۳

معنای صحت و فساد ۱۹۶ / ۳، ۱۹۳، ۱۸۹

صحت و فساد از احکام شرعیه هست یا عقلیه یا اعتباریه؟ ۱۹۴ / ۳

تأسیس اصل ۲۰۲ / ۳

اقسام تعلق نهی به عبادت ۲۰۴ / ۳

اقسام تعلق نهی به معامله ۲۱۳ / ۳

نهی در عبادت، مقتضی فساد است ۲۱۴ / ۳

آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟ ۲۲۲ / ۳

آیا نهی بر صحت متعلق خود دلالت می کند؟ ۲۲۹ / ۳

ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۵۲

واجب ۱- واجب ارتباطی و غیر ارتباطی ۱۵ / ۵

۲- واجب اصلی ۳۶۸ / ۲

- ۳- واجب تبعی ۳۶۹ / ۲
- ۴- واجب تخییری ۴۹۲ / ۲، ۷۱
- ۵- واجب تعبدی- و توصلی- ۳۵ / ۲
- معنای واجب تعبدی و توصلی ۳۶ / ۲
- معنای قصد قربت ۵۳ / ۲، ۳۷
- آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می‌توان به اطلاق تمسک کرد؟ ۵۵ / ۲
- در صورت شک در تعبدیت و توصلیت واجب، حکم عقل، چیست؟ ۵۹ / ۲
- ۶- واجب تعیینی ۷۱ / ۲
- ۷- واجب توصلی: به «واجب تعبدی» رجوع شود ۱۲۷ / ۶
- ۸- واجب غیری: به «واجب نفسی» رجوع شود ۱۳۰ / ۶
- ۹- واجب کفائی ۵۰۷ / ۲
- ۱۰- واجب مشروط- و مطلق- ۲۰۱ / ۲
- نقد و بررسی نظریه شیخ اعظم در واجب مشروط ۲۰۶ / ۲
- فائده انشای وجوب مشروط ۲۱۹ / ۲
- آیا اطلاق عنوان «واجب» بر واجب مشروط، حقیقی است یا مجازی؟ ۲۲۷ / ۲
- آیا استعمال صیغه امر در واجب مشروط به نحو حقیقت است یا مجاز؟ ۲۲۹ / ۲
- نسبت بین واجب مشروط و موقت ۱۴۵ / ۵
- اشکال ترک تعلم و تفحص در واجبات مشروط و موقت ۱۴۵ / ۵
- ۱۱- واجب مضیق ۵۰۹ / ۲
- ۱۲- واجب مطلق: به واجب مشروط رجوع شود ۱۲۸ / ۶
- ۱۳- واجب معلق- و منجز- ۲۳۲ / ۲
- اشکالات مصنف بر تقسیم واجب به معلق و منجز ۲۳۶ / ۲
- کلام محقق نهاوندی در واجب معلق و نقد آن ۲۴۰ / ۲
- دو اشکال دیگر بر واجب معلق ۲۴۵ / ۲
- ملاک وجوب غیری فعلی مقدمات وجودیه چیست؟ ۲۵۱ / ۲
- وجوب اتیان مقدمات، قبل از وقت ۲۵۹ / ۲
- اختلاف قیود در لزوم تحصیل یا عدم لزوم تحصیل ۲۶۶ / ۲
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیئت، نسبت به ماده ۲۶۸ / ۲
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۵۳
- ۱۴- واجب منجز: به واجب معلق رجوع شود ۵۲
- ۱۵- واجب موسع ۵۰۹ / ۲
- ۱۶- واجب موقت ۱۴۵ / ۵
- نسبت بین واجب موقت و مشروط ۱۴۵ / ۵

- اشکال ترک تعلم و تفحص در واجبات مشروط و موقت ۱۴۵ / ۵
- ۱۷- واجب نفسی - و غیره - ۱۸۱ / ۳، ۲۸۱ / ۲
- شک در نفسیت و غیریت واجب ۲۸۷ / ۲
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم در صورت شک در نفسیت و غیریت واجب ۲۸۹ / ۲
- ایراد مصنف بر کلام شیخ اعظم ۲۹۲ / ۲
- آیا مخالفت یا موافقت با امر غیره، موجب استحقاق عقاب یا ثواب است؟ ۲۹۷ / ۲
- بیان دو اشکال در مقدمات عبادی ۳۰۱ / ۲
- طریق دفع اشکال به نظر مصنف و شیخ اعظم ۳۰۳، ۳۰۶ / ۲
- وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدمه است ۳۱۷ / ۲
- قصد توصل ۳۲۰ / ۲
- مقدمه موصله: به کلمه «مقدمه» رجوع شود ۴۷
- واجبات اخذ اجرت بر واجبات ۳۸۳ / ۲
- واحد خیر واحد: به کلمه «خبر» رجوع شود ۲۹
- وارد آیا استصحاب، بر سائر اصول عملیه، وارد است؟ ۹۵ / ۶
- واضع واضع الفاظ کیست؟ ۴۲ / ۱
- روش واضعین در وضع الفاظ ۱۸۷ / ۱
- واقعی حکم واقعی اولی ۱۱۲ / ۲
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۵۴
- حکم واقعی ثانوی ۱۱۳ / ۲
- آیا اتیان مأمور به به امر اضطراری، مکفی از مأمور به به امر واقعی اولی هست؟ ۱۲۷ / ۲
- آیا اتیان مأمور به به امر ظاهری، مجزی از مأمور به به امر واقعی اولی هست؟ ۱۳۸ / ۲
- جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۶۹ / ۴
- وجوب لفظ امر - الف، میم، راء - حقیقت در وجوب است ۴۰۸ / ۱
- آیا صیغه امر «ظهور» در وجوب دارد یا نه؟ ۳۱ / ۲
- وجوب نفسی ۴۴ / ۲
- وجوب غیره ۴۴ / ۲
- فایده انشاء وجوب مشروط ۲۱۹ / ۲
- ملاک وجوب غیره فعلی مقدمات وجودیه چیست؟ ۲۵۱ / ۲
- وجوب اتیان مقدمات، قبل از وقت ۲۵۹ / ۲
- وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدمه است ۳۱۷ / ۲
- نسخ وجوب ۴۸۷ / ۲
- وجوب تخییری ۴۹۲ / ۲
- خصوصیات وجوب تخییری ۴۹۸ / ۲

- و جوب کفائی ۵۰۷/۲
- خصوصیات و جوب کفائی ۵۰۷/۲
- ادله محدثین بر وجوب احتیاط در شبهات حکمیه و نقد آن ۴/۵۰۷ - ۴۸۱
- شبهه و جوبیه ۴/۴۴۰
- استصحاب و جوب ۵/۱۰۷
- ادله و جوب فحص در شبهات حکمیه ۵/۱۳۷
- وجه قصد وجه ۲/۶۳، ۵۷
- ورود تعریف ورود ۶/۱۳۱
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۵۵
- وصف مفهوم وصف ۳/۳۱۳
- مقصود از وصف چیست؟ ۳/۳۱۳
- دلیلی بر ثبوت مفهوم وصف نداریم ۳/۳۱۶
- تعیین محل نزاع در مفهوم وصف ۳/۳۲۲
- وضع تعریف وضع ۱/۴۳
- وضع تعینی ۱/۴۴
- وضع تعینی ۱/۴۴
- اقسام وضع ۱/۴۵
- وضع حروف ۱/۵۴
- وضع اسماء اشاره و ضمائر ۲/۶۹
- وضع شخصی ۱/۷۲
- وضع نوعی ۱/۷۲
- وضع مرکبات ۱/۹۹
- وضع و موضوع له الفاظ عبادات، عام است ۱/۱۷۲
- روش واضعین در وضع الفاظ ۱/۱۸۷
- الفاظ معاملات برای خصوص صحیح، وضع شده یا اعم؟ ۱/۲۰۴
- وضعی احکام وضعی ۵/۳۱۱
- بین احکام وضعی و تکلیفی چه نسبتی هست؟ ۵/۳۱۱
- تعداد احکام وضعی ۵/۳۱۴
- اقسام احکام وضعی ۵/۳۱۶
- آیا استصحاب در احکام وضعی، جاری می‌شود؟ ۵/۳۳۸
- وقوع وقوع امر، عقیب حظر مسلم ۲/۷۲
- وقوع امر، عقیب حظر متوهم ۲/۷۲
- ایضاح الکفایه، فهرست ج ۱، ص: ۵۶

یقین قاعده یقین یا شک ساری ۲۹۴ / ۵

در جریان استصحاب، یقین و شک فعلی، معتبر است ۳۴۸ / ۵

قاعده ید ۱۱۶ / ۶

[۴۶۲]

[۱] (۱) - شرح حال مصنف، طی مقاله‌ای توسط استاد عالی قدر حوزه، حضرت حجّة السلام و المسلمین جناب آقای استادی تحریر و در ابتدای جلد چهارم کتاب ایضاح الکفایه درج شده.

[۲] (۲) - شمه‌ای از زندگانی پرثمر معظم له ابتدای جلد چهارم درج شده.

[۳] (۳) - برای حدود هفت صد نفر از طلاب محترم تدریس کرده‌اند.

[۴] (۱) - لازم به تأکید است که بحث ما درباره عرض - که در مقابل جنس، فصل، ذات و ذاتیات هست - می‌باشد.

[۵] (۲) - که خود به سه قسم، تقسیم می‌شود.

[۶] (۳) - موضوع، همان چیزی است که از عوارضش بحث می‌شود.

[۷] (۴) - که جمعا به شش قسم، منقسم می‌گردد.

[۸] (۱) - که به چهار نوع، تقسیم می‌شود.

[۹] (۱) - مرحوم مصنف در مقام دفع خلط و اشتباه برآمده‌اند که به زودی بیان خواهیم کرد.

[۱۰] (۱) - البته به نکته مذکور هم اشاره شده.

[۱۱] (۱) - البته در صورتی که موضوع، موضوع کلی علم باشد.

[۱۲] (۱) - قول مزبور به مشهور، نسبت داده شده و محقق قمی «ره» هم آن را اختیار نموده‌اند -

[۱۳] (۲) - قول مذکور، مختار صاحب فصول «ره» می‌باشد.

[۱۴] (۳) - تعلیل لنفی الامرین و هما: موضوعیه ذوات الأدله و بوصف دلیلیتها لعلم الاصول توضیح: ان البحث عن -- حجة الخبر

لیس بحثا عن عوارض الكتاب و الاجماع و العقل كما هو واضح سواء كانت بذواتها موضوعا ام بوصف دلیلیتها، و کذا لیس بحثا

عن عوارض السنه ان ارید بها ما هو المصطلح عندهم من نفس قول المعصوم «عليه السلام» او فعله او تقریره، اذ لیس الخبر نفس

السنه حتى تكون حجیته من عوارضها، بل الخبر حاک عنها، فلا يرجع حجة الخبر الى عوارض السنه بمعناها المصطلح سواء كانت

السنه بذاتها موضوعا ام بوصف دلیلیتها كما هو واضح غایته. ر. ک: منتهی الدرایه ۱۶ / ۱.

[۱۵] (۱) - با توجه به این که مصطلح و معروف در باب سنت، فعل، قول و تقریر معصوم «عليه السلام» است.

[۱۶] (۱) - ر. ک: فرائد الاصول ۶۷.

[۱۷] (۱) - آنها مربوط به اشکال اول بود که توضیح هم دادیم.

[۱۸] (۱) - الف: و لعل وجه التعبير بالاولوية ان امثال هذه التعاريف كما سيأتى من المصنف مكررا تعاريف لفظية لمجرد حصول

الميز في الجملة من قبيل تعريف السعدانة بانها نبت فلا تجب أن تكون جامعه مانعة لها العكس و الطرد فلا ينبغي اطالة الكلام فيها

بالنقض و الابرام بل التعاريف الحقيقية لا يعرفها الا الله العالم بكنه الاشياء و حقائقها كما ستأتى منه الاشارة ... ر. ک: عنایه الاصول

۱۲ / ۱ ب: هذه الاولوية تعيينية كالأولوية في قوله تعالى «وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ» * E لفساد تعريف المشهور عند

المصنّف من وجوه ... ر. ك: منتهی الدراییه ۱/ ۲۱].

[۱۹] (۲) - حيث ان مسألة حجية الظن على الحكومة و الاصول العملية المتكفلة لاحكام العمل الخالى عن الدليل - يتكل اليها الفقيه بعد استفراغ الوسع فى مدرك الحكم و اليأس عن الظفر به بتطبيقها عليه من دون ان يؤخذ فى طريق استنباط حكم اصلا فتعريف المشهور قاصر عن أن يشمل حجية الظن على الحكومة و الاصول العملية فلا بدّ من المصير الى الاستطراد بخلاف تعريف المصنّف مضافا الى ان الظاهر من أسامى العلوم المدونة كونها اسامى للصناعات و الملكات كما يظهر ذلك لمن تتبع محاوراتهم. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى، طبع نجف ۱/ ۹.

[۲۰] (۱) - همين امر، باعث امتياز تعريف ايشان نسبت به تعريف مشهور شده.

[۲۱] (۱) - معنای حکومت، این است که عقل در شرائط خاصى حکم می کند که مظنه، حجیت دارد - همان طور که حکم می کند قطع به نحو اطلاق، دارای حجیت است -

[۲۲] (۱) - ... و كذا الحال فى مسائل الاصول العملية العقلية كالبراءة و الاشتغال و التخيير فى الشبهات الحكيمه فانه لا يتوصل بها الى حكم شرعى، بل و بعض الاصول الشرعية كحديث الرفع بناء على اقتضائه مجرد نفي الالتزام بلا جعل للاباحة فان نفي الالتزام و ان كان شرعيا الا انه ليس حكما شرعيا و الا كانت الاحكام عشرة لا خمسة الا ان يراد من الحكم هنا ما يعمه، و هذه كلها تدخل فى علم الاصول على تعريف المصنّف «ره» لانها ينتهى اليها المكلف فى مقام العمل. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۷.

[۲۳] (۱) - ثم ان تعيين ان الواضع هو الله تعالى كما نسب الى أبى الحسن الأشعري و جماعة فعلم عباده عليها بالوحى او بخلق الأصوات و الحروف فى جسم و اسماع ذلك الجسم واحدا او جماعة او بخلق علم ضرورى فى واحد او جماعة محتجين بقوله تعالى أ وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا E فأن الأسماء المراد بها العلامات بعمومها يشمل الألفاظ لكونها علامة لمعانيها و التعليم فرع الوضع، او أنه هو البشر واحدا كان او اكثر، او انّ التعريف حصل بالإشارة و الترديد بالقرائن كما نسب الى اصحاب ابى هاشم مستدلين بقوله تعالى أ وَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ أَوْ قَوْمِهِ E رَسُولٍ إِلَّا لِيَلْسَنَ قَوْمِهِ E حيث دلّ على سيق اللغة على الارسال فلو كان الواضع هو الله تعالى لتقدم الارسال عليها لتوقف البيان عليه فتأمل، او انه فى البعض المحتاج اليه فى التنبيه على الجعل و الاصطلاح هو الله تعالى و فى الباقي هو البشر كما نسب الى ابى اسحاق الاسفرائينى مستندا الى انّ الواضع فى البعض المحتاج اليه لو لم يكن هو الله تعالى بل كان كله هو البشر لدار او تسلسل لتوقفه على اصطلاح آخر فتدبر، امر موكول الى عهدتهم و ليس لنا طريق الى تعيينه و أنّما المحقق انّ الضرورة و الاحتياج الى الاعراب عما فى الضمير صار داعيا الى المكالمه و المحادثة. ر. ك: شرح الكفاية الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۱۰.

[۲۴] (۱) - الظاهر عدم الفرق فى مجيء الاقسام بين الوضع التعينى و الوضع التعينى غاية الامر لحاظ العام و الخاص يكون فى الثانى لاجل الاستعمال الذى هو المصحح لاعتبار الوضع. ثم انّ لحاظ الموضوع له تارة يكون تفصيليا و اخرى يكون اجماليا ببعض وجوه الملحوظة و المراد بوجه الشىء ما يكون لحاظه مميّزا للموجه عمّا عداه و يكون النظر اليه نظرا اليه فى الجملة. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۲۰.

[۲۵] (۱) - مصنّف «ره» بعدا بيان مى کنند که وضع، موضوع له و مستعمل فيه حروف عام است نه خاص - مثال مذکور را نمی پذیرند -

[۲۶] (۱) - در قسمی که وضع عام و موضوع له خاص است.

[۲۷] (۲) - در قسمی که وضع عام و موضوع له هم عام است.

[۲۸] (۳) - ر. ك كفاية الاصول محشى ۱/ ۱۲.

[۲۹] (۱) - المشابهة للحروف شباهاة افتقارية او وضعية او معنوية كاسماء الاشارات و الموصولات و غيرها. ر. ك منتهی الدراییه ۱/ ۲۸.

- [۳۰] (۱) - و نیز ر. ک عنایة الاصول ۱ / ۲۱.
- [۳۱] (۲) - فعلا بحث را درباره حروف ادامه می‌دهیم و در پایان همین مبحث راجع به اسماء اشاره و ضمائر هم بحث خواهیم کرد.
- [۳۲] (۱) - تا تشخیص پیدا نکند موجود نمی‌شود.
- [۳۳] (۱) - یا در مقام اخبار از آینده بگوئید «اسیر من البصره الی الکوفه».
- [۳۴] (۱) - و هو المحقق التقی صاحب الحاشیة علی ما قیل او صاحب الفصول علی ما قیل ایضا ر. ک منتهی الدرایة ۱ / ۴۰.
- [۳۵] (۲) - لان مناط کلیة و هو قابلیة الانطباق علی اکثرین موجود فی الجزئی الاضافی، فیرجع الامر الی ما افاده المصنف من کون الحروف موضوعة بالوضع العام و الموضوع له العام. ر. ک منتهی الدرایة ۱ / ۴۰.
- [۳۶] (۱) - اگر همان معنای ذهنی را مجددا تصور کنیم یک وجود ذهنی دیگر پیدا می‌شود و همان‌طور که اخیرا توضیح دادیم وجود ذهنی متقوم به تصور است و اگر لاحظ و متصور واحد، صد تصور، نسبت به آن نماید، صد وجود ذهنی مختلف تحقق پیدا می‌کند.
- [۳۷] (۱) - اولاً من جهة تحقق الاستعمال للحروف فی معانیها بلحاظ واحد بلا عنایة اصلا و ثانيا بان اللهاظین إن كانا موجودین فی آن واحد لزم اجتماع المثلین - و هو ممتنع - و ان كانا موجودین فی آنین ففی آن اللهاظ الاستعمالی لا لحاظ للمعنی الحرفی بالنحو الممیز له عن الاسم ... ر. ک حقائق الاصول ۱ / ۲۵.
- [۳۸] (۱) - كان الاولی ان یقول: الجزئی الذهنی، لان المعنی الحرفی فی نفسه لیس کلیا طبعیا و لو كان لا- یكون بقید وجوده الذهنی کلیا عقلیا لان الکلی العقلی هو الطبعی المقید بوصف کلیة و تقییده باللهاظ غیر وصف کلیة فلاحظ. ر. ک حقائق الاصول ۱ / ۲۶.
- [۳۹] (۲) - فی «ب»: القاء. ر. ک: کفایة الاصول، طبع مؤسسه آل البيت ۱۱.
- [۴۰] (۱) - و همچنین کلمه «الی» و انتهاء و ...
- [۴۱] (۱) - در توضیح قول مرحوم مصنف - مع آنه لیس لحاظ المعنی ...
- [۴۲] (۲) - الخبر فی الاصطلاح هو الکلام الذی یكون لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه.
- [۴۳] (۳) - و الانشاء کلام لیس لنسبته خارج كذلك ر. ک حقائق الاصول ۱ / ۲۷.
- [۴۴] (۱) - در این باره قبلا - در امر ثانی - به نحو مشروح، توضیح داده‌ایم.
- [۴۵] (۱) - الظاهر ان قوله «کضرب» سهو من القلم او من النسخ و الصحیح ان یقال کزید فی المثال، مشکینی ره ر. ک حاشیه کفایة الاصول ۱ / ۲۰.
- [۴۶] (۲) - ثم إنه لما كان البرهان علی صحته شهادة الوجدان بحسنه، فالاولی أن یقال: «و لا معنی لحسنه الا صحته» فتدبر. ر. ک: منتهی الدرایة ۱ / ۵۵.
- [۴۷] (۱) - طبق ترتیب عبارت مصنف، قسم مذکور در ردیف سوم باید قرار گیرد نه دوم.
- [۴۸] (۱) - لاستلزامه خلاف الفرض و عدم صحّة تقسیم اللفظ الی المهمل و الموضوع لاشتراك جميع الالفاظ فی هذه الدلالة مضافا الی أنه یلزم کون جميع الالفاظ الموضوعه مشتركة فافهم ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم رشتی ۱ / ۱۶.
- [۴۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۵۰] (۱) - حاصله ان ما هو المحال و هو خلو القضية عن الموضوع بحسب الواقع فلیس بلازم و ما هو اللازم و هو خلو القضية عن الموضوع الصناعی و هو الحاکی عن الموضوع الواقعی فلیس بمحال فان واقع کل شیء انما هو بحسبه «منه دام ظله».
- [۵۱] (۲) - کما فی القضايا المتعارفة المستعملة فی العلوم و الصّیناعات ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین

رشتی ۱۷/۱- طبع نجف-.

[۵۲] (۱) - عبارت « و علی هذا لیس من باب استعمال اللفظ بشیء » اشاره به فرض مذکور دارد.

[۵۳] (۱) - در مورد این فرض مفضلاً بحث کردیم و کلام صاحب فصول « ره » را مورد بحث قرار دادیم.

[۵۴] (۲) - عبارت « نعم فیما اذا ارید به فرد آخر مثله کان من قبیل استعمال اللفظ فی المعنی » مربوط به فرض مذکور است.

[۵۵] (۱) - مصنف « ره » کلام خود را در مورد نوع بیان نموده‌اند اما واضح است که نوع، خصوصیتی ندارد و این « نوع » در مقابل

صنف نیست بلکه از باب مثال است و بیان ایشان در صنف هم جاری است.

[۵۶] (۱) - قوله « و ان اطلق لیحکم علیه بما هو فرد کلیه و مصداقه ... ».

[۵۷] (۱) - لان اعتبار ما یحدث بنفس الاستعمال فی المستعمل فیه یستلزم تقدم الشیء علی نفسه ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم

شیخ عبد الحسین رشتی ۱۹/۱.

[۵۸] (۱) - هذا مربوط بقوله السابق بداهة ان المحمول علی زید فی زید قائم و المسند الیه فی ضرب زید مثلاً هو نفس القیام و

الضرب لا بما هما مرادان فیقول و هكذا الحال فی طرف الموضوع ای فیکون الموضوع هو نفس زید بما هو لا بما هو مراد للفاظ

و الاولی کان ذکر ذلك ذیل الدلیل الثانی قبل ذکر الدلیل الثالث. ر. ک عنایه الاصول ۱/۳۹.

[۵۹] (۱) - قوله « مع انه یلزم کون وضع عامه الالفاظ ... کما لا یخفی ».

[۶۰] (۱) - امیاً لکون المتبادر هی الارادات الحقیقیة القائمة بالمتکلمین، و امیاً لاستلزامه کون الموضوع له عاماً فی جمیع موارد

عمومیة الوضع و هو کما ترى. ر. ک منتهی الدراییه ۶۷/۲.

[۶۱] (۲) - قوله « من ان قصد المعنی علی انحائه من مقومات الاستعمال ... » طبق ترتیب متن کتاب می‌بایست این دلیل را اول ذکر

می‌کردیم.

[۶۲] (۳) - ر. ک: ایضاح الکفایه ۱/۶۰.

[۶۳] (۱) - قوله « هذا مضافاً الی ضرورة صحة الحمل و الاسناد ... بما هما مرادان » طبق ترتیب متن کتاب می‌بایست این دلیل را دوم

ذکر می‌کردیم.

[۶۴] (۱) - الشیخ الرئيس ابو علی الحسین بن عبد الله بن سینا الحکیم المشهور، احد فلاسفة المسلمین ولد سنة ۳۷۰ هـ بقریة من

ضیاع بخاری، نادره عصره فی علمه و ذکائه و تصانیفه لم یستکمل ثمانی عشرة سنة من عمره الا و قد فرغ من تحصیل العلوم باسرها

صنف کتاب « الشفاء » و « النجاة » و « الاشارات » و « القانون » و غیر ذلك مما یقارب مائة مصنف، و له شعر، توفي بهمدان يوم الجمعة

من شهر رمضان ۴۲۸ هـ و دفن بها (وفیات الاعیان ۱۵۷/۲ رقم ۱۹۰).

[۶۵] (۲) - المحقق خواجه نصیر الدین محمد بن محمد بن الحسن الطوسی الحکیم الفیلسوف ولد فی طوس عام ۵۹۷ هـ، درس فی

صغره مختلف العلوم و اتقن علوم الرياضیات و کان لا یزال فی مطلع شبابه سافر الی نیشابور و قضی فیها فترة ظهر نبوغه و تفوقه، باشر

انشاء مرشد مراغه و أسس مکتبه مراغه، حضر درس - المحقق الحلی عند مازار الفیحاء بصحبه هولاکو، کتب ما یناهز ۱۸۴ مؤلفاً فی

فنون شتی توفي ۶۸۲ هـ و دفن فی جوار الامام موسی الکاظم « علیه السلام » (اعیان الشیعة ۴۱۴/۹) کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البيت

۱۶/۱.

[۶۶] (۱) - کما اذا کان اخباره بسعر کتاب الکفایه بدینارین مثلاً کنایه عن سعر کتاب الجواهر فانه ح اراد معنا اجنبیاً عن مضمون

کلامه بحيث لا یكون شیء من مضمونه مراداً له. ر. ک منتهی الدراییه ۱/۷۲.

[۶۷] (۱) - ای المرکبات.

[۶۸] (۲) - ای مفردات المرکبات.

- [۶۹] (۱) - مقالیه او حالیه و لو كانت مقدّمات الحكمة (و منه) يظهر أن فهم الوجوب النفسى العینى التعینى من صیغة (افعل) لا یقتضى كونها حقیقه فيه لان فهم ذلك بواسطه مقدّمات الحكمة كما سیأتى بیانہ إن شاء الله تعالى ر. ك حقائق الاصول ۱/ ۴۲.
- [۷۰] (۱) - ر. ك: قوانین الاصول/ ۱۳.
- [۷۱] (۱) - الف: متعلق بقوله «مجازا» یعنی صحه السلب علامه كونه مجازا فى الجملة إما فى الكلمه - كما هو المشهور - او فى غيره كما یراه السكاكى و یأتى تفصیله ر. ك حقائق الاصول ۱/ ۴۴. - ب: قوله «فى الجملة» در مقابل عبارت چند سطر بعد از آن است یعنی - قوله «و التفصیل» - مصنف، ابتداء، مطلب را اجمالا - بیان نموده و سپس تفصیلا توضیح داده است و اگر عبارت را به نحو مذکور بیان کنیم بهتر از سایر معانی است.
- [۷۲] (۱) - فیما اذا كان المحمول و المحمول علیه کلیا و فردا لا فیما اذا كانا کلیین متساویین او غیرهما كما لا یخفى. منه قدس سره. ر. ك حاشیه کتاب کفایه الاصول محشی ۱/ ۲۸.
- [۷۳] (۱) - یعنی در مواردی که بین موضوع و محمول اتحاد مفهومی یا ماهوی باشد - به نحوی که بیان کردیم.
- [۷۴] (۱) - به نحوی که در بحث «تبادر» توضیح دادیم.
- [۷۵] (۱) - البته در مواردی که محمول و محمول علیه - موضوع - کلی و فرد باشند مانند «هذا الجسم ایض» نه در مواردی که مثلا هر دو کلی باشند فرضا اگر ما جسم کلی را موضوع قرار دهیم و بگوئیم «الجسم ایض» در این صورت نسبت بین جسم و ایض عموم و خصوص من وجه می باشد و معنای قضیه مذکور این نیست که جسم، مصداق حقیقی ایض است زیرا ما اجسام غیر ایض هم داریم بلکه مفهومش این است که بین آن دو می تواند اتحادی برقرار باشد.
- [۷۶] (۱) - لعله اشاره الى عدم تمامیه هذین الجوابین، لا فى التبادر و لا فى عدم صحّت السلب ... ر. ك منتهی الدرایه ۱/ ۸۶.
- [۷۷] (۱) - و قد تخلّص بعضهم عن هذا الاشكال بزيادة قيد من غير تأویل أو زیاده قید على وجه الحقیقه فى تعريف الاطراد فان الاطراد المذكور فى المجاز انما هو بالتأویل و الاعتماد على القرینة فح یصیر الاطراد مخصوصا بالحقیقه و لا یوجد فى المجاز اصلا و ضعفه بعضهم بانّه ح یتحیل ان یصیر علامه الحقیقه لاستلزامه الدور فان العلم بالحقیقه ح یكون مقدا على الاطراد و موقوفا علیه له فلو كان الاطراد طریقا مؤدیا الیه فلا محاله یكون مقدا و هذا هو الدور و لا یمكن التفصی عنه بمثل ما ذکرناه فى التبادر و صحه السلب من التّغایر بین الموقوف و الموقوف علیه بالاجمال و التفصیل ضروره انه مع العلم بكون الاستعمال على نهج الحقیقه یطمئن النفس و لا - یتقی مجال لاستعمال حال الاستعمال بالاطراد أو بغيره و هل هذا الاستعمال حال المعلوم و طلب الحاصل و الیه اشار الاستاذ المحقق بقوله «و زیاده قید ...» ر. ك: شرح کفایه الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵.
- [۷۸] (۲) - یعنی و ان كان حقیقه فى الكلمه فهو اشاره الى مذهب السكاكى.
- [۷۹] (۳) - یعنی فى الكلمه فهو بلحاظ مذهب المشهور [ر. ك حقائق الاصول ۱/ ۴۶].
- [۸۰] (۴) - اما على الثانی فواضح و اما على الاوّل فلان الاطراد من غير تأویل یتلزم الحقیقه فالاطراد ح یتوقف على معرفه الحقیقه بالالتزام و الفرض انها یتوقف علیه فیدور. منه دام ظلّه ر. ك: شرح کفایه الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵.
- [۸۱] (۵ و ۶) - ر. ك ایضاح الکفایه بحث تبادر ۱/ ۱۰۳.
- [۸۲] (۵ و ۶) - ر. ك ایضاح الکفایه بحث تبادر ۱/ ۱۰۳.
- [۸۳] (۱) - در تبادر، مسأله علم (ارتکازی و تفصیلی) و (عالم و مستعلم) مطرح بود به خلاف محل بحث فعلى.
- [۸۴] (۱) - الف: در بعضی از کتب اصولی از جمله «فصول» و «قوانین» بحث مذکور مفصّلا مطرح شده اما مصنف، آن را در چند سطر بیان کرده اند.
- ب: «و ندانستیم که با این لفظ صلاّة نقل شده است بسوی این معنی مراد که ارکان مخصوصه باشد یا مجازا استعمال شده یا

مشترک لفظی است میان دعا و ارکان مخصوصه و همچنین باقی احتمالات». ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲۸ / ۱.

[۸۵] (۱) - ثالثها التفصیل بین العبادات و المعاملات بالثبوت فی الاولی و النفی فی الثانیة و رابعها التفصیل بین الالفاظ الكثيرة الدوران كالصلاة و الزکاة و الوضوء و الغسل و الصوم و نحوها و بین ما لیس بهذه المثابة بالثبوت فی الاولی عبادة كانت او معامله و بالنفی فی الثانیة كذلك و خامسها التفصیل بین عصر النبی و بین عصر الصادقین ع و ما بعده فی النفی فی الاول و الثبوت فی الثانی و سادسها التفصیل بین الالفاظ و الازمان فقیل بثبوتها فی الالفاظ الكثيرة الدوران فی عصر النبی ص و بعدمها فیما و فیما عداها فی عصر الصادقین ع و من بعدهما و هو فی الحقیقة راجع الی القول الرابع کما ان القول الخامس مرجعه الی التفصیل فی الحقیقة المتشرعة و بیان مبدأ ثبوتها ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲۹ / ۱.

[۸۶] (۱) - و ذلك مثل ما اذا قال احد ناولونی ولدی زیدا اذا ولد له جدیدا و لم تعین له اسم یدعی به و هذا امر واضح کثیر -- الوقوع بلا نکیر من الطبع ر. ک شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲۹ / ۱.

[۸۷] (۱) - و فيه اولاً منع التبادر فی محاوراته و القدر الیقینی هو تحقق ذلك فی محاورات المتشرعة و ثانياً انه علی تقدير تسليمه اعم من ثبوت الوضع التعیني المنشأ بالاستعمال کما هو مراده و انما يدل علی ثبوت العلقه الوضعیه فی الجملة « مشکینی قدس سره » ر. ک حاشیه کتاب کفایه الاصول محشی ۳۲ / ۱.

[۸۸] (۲) - بمعنی ان الفاظ العبادات كالصلاة و الزکاة و الحج و نحوها و هكذا بعض الفاظ المعاملات كالطهارة و الفسق و العدالة و الخلع و المبارة و نحو ذلك ... ر. ک عناية الاصول ۵۲ / ۱.

[۸۹] (۱) - ای الوضع التعیني المتحقق بنفس الاستعمال.

[۹۰] (۱) - سوره بقره، ۱۸۳.

[۹۱] (۲) - ... و اختلف فی المخاطب به علی قولین احدهما انه ابراهیم (علیه السلام) ... و الثانی ان المخاطب به نبینا محمد علیه افضل الصلوات ... ر. ک مجمع البیان ۸۰ / ۷.

[۹۲] (۳) - سوره بقره، ۲۷.

[۹۳] (۱) - مربوط به حضرت عیسی (علیه السلام) است.

[۹۴] (۲) - سوره مریم ۳۱.

[۹۵] (۳) - ر. ک حاشیه کتاب کفایه الاصول محشی ۳۳ / ۱.

[۹۶] (۱) - یعنی ثبوت الوضع التعیني فی خصوص الالفاظ التي يستعملها هو ممنوع بعد البناء علی عدم الوضع التعیني و كان قوله « فتأمل » اشاره الی اشکال فی المنع المذكور فان استعمال الشارع تلك الالفاظ فی تلك المعانی فی مدة تقارب عشرين سنة مما يؤدي الی حصول الوضع التعیني. ر. ک حقائق الاصول ۵۱ / ۱.

[۹۷] (۱) - همان طور که قبلاً بیان کردیم فرض مسئله، این است که: اگر قائل به ثبوت حقیقت شرعیته شدید و با استعمالی از استعمالات شارع برخورد نمودیم ولی تاریخ استعمال برای ما مجهول بود یعنی ندانستیم که خطاب « صل » قبل از ثبوت حقیقت شرعیته بوده یا بعد از ثبوت، در این صورت، وظیفه چیست؟

[۹۸] (۱) - بحث فعلی ما فقط درباره الفاظ عبادات است مرحوم مصنف، بحث معاملات را در پایان همین امر مطرح نموده‌اند.

[۹۹] (۱) - لاعتراف الاعمی - لو ثبت لديه ان الشارع استعمالها مجازاً فی الاعم - بصحة استعمالها مجازاً فی الصحیحة ایضاً، و اعترف الصیحة حیثی - ایضاً لو ثبت لديه انه استعمالها مجازاً فی الصحیح - بصحة الاستعمال المجازی فی الفاسدة ایضاً، فلا يتصور ح بینهما نزاع و لكن مع ذلك قيل بإمكان تصویره.

[۱۰۰] (۲) - ای: تصویر الخلاف، توضیحی: انّ المنسوب الی شیخنا الاعظم الانصاری «قدّس سرّه» فی تقریب النزاع - بناء علی عدم ثبوت الحقیقه الشرعیّه - هو انّ العلاقة المجازیة هل اعتبرت ابتداء بین المعانی اللغویة و بین المعانی الشرعیة الصّحیحة، ثمّ استعملت الفاظ العبادات فیما یرعم الفاسدة بالتّبع و المناسبة لیکون من قبیل سبک مجاز فی مجاز؟ ام اعتبرت ابتداء بینها و بین المعانی الشرعیة الجامعة بین الصّحیحة و الفاسدة؟

فعلی الاوّل تحمل الالفاظ مع القرینة الصّارفة عن المعانی اللغویة و عدم قرینة معینة لاحد المعنیین علی الصّحیحة، و علی الثانی تحمل كذلك علی الاعم]. ر. ک منتهی الدراییه ۱/ ۱۰۳.

[۱۰۱] (۱) - به زودی درباره مسلک او توضیحاتی خواهیم داد.

[۱۰۲] (۱) - و ممکن است اعمی باشد.

[۱۰۳] (۱) - هو القاضی ابو بکر محمد بن الطیب البصری البغدادی المالکی الاصولی المتکلم کان مشهوراً بالمناظرة و سرعة الجواب توفی سنه ۴۰۳ هـ ببغداد، «الکنی و الالقاب: ۲/ ۵۵ ...» ر، ک: کفایة الاصول طبع مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) ۲۳.

[۱۰۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۰۵] (۱) - قضاء اعمّ از اداء است

[۱۰۶] (۱) - و ذلك للقطع بعدم الاشتراك اللفظی بین الصحاح او بین الاعم منها و من الفواصد فلا بدّ من ملاحظه قدر مشترك حتی یوضع اللفظ بازائه لیصیر من قبیل الوضع العام و الموضوع له العام او بازاء خصوصیاتة لیصیر من قبیل الوضع العام و الموضوع له الخاص. ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۳.

[۱۰۷] (۲) - در بحث «نهی از عبادات و معاملات» به نحو مبسوط درباره صحت و فساد توضیح خواهیم داد.

[۱۰۸] (۱) - و بسیار مناسب بود که آن مقدمه را همین جا بیان می کردند.

[۱۰۹] (۲) - بنا بر مذهب مشهور.

[۱۱۰] (۳) - دلیلش را در صفحه ۱۷۲ بیان خواهیم کرد و اگر کسی موضوع له را هم خاص بداند، باید برای الفاظ عبادات، قدر جامعی تصوّر کند زیرا همان فرد هم «وضع» الفاظ را عام می داند لذا باید یک معنای کلی تصوّر کند.

[۱۱۱] (۱) - الف: هذا الاشکال مذکور فی تقریرات درس شیخنا الاعظم «قدّس سرّه». ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۵۶ ب: «الاشکال» مبتدا است و بعد از ده سطر، خبر آن - مدفوع - خواهد آمد.

[۱۱۲] (۱) - یعنی سه اشکال بیان می کند.

[۱۱۳] (۱) - الف: ناهی از فحشاء و منکر ب: معراج مؤمن ج: قربان کلّ تقی.

[۱۱۴] (۱) - نظر دیگر، این است که غسل و وضوء مانند نماز، خودشان مأمور به هستند و مسأله طهارت باطنیه و سبب و مسبب مطرح نیست. البتّه در فقه باید این مطلب را تحقیق نمود.

[۱۱۵] (۱) - و حتّی عنوان صلات نزد اعمّی هم تحقّق ندارد گرچه او نماز فاسد را هم نماز می داند ولی نمازی که صورت صلاتی نداشته باشد نزد او هم عنوان صلات بر آن منطبق نیست.

[۱۱۶] (۱) - لعلّه اشاره الی انّ المجازیة انما تلزم بناء علی کون الارکان مقیده بعدم انضمام شیء معها هی المسماء، و اما اذا کانت لا بشرط، فتکون منطبقه علی الصّلاة المأمور بها، کانطبق المطلق علی المقید فتأمل. ر. ک منتهی الدراییه ۱/ ۱۱۸.

[۱۱۷] (۱) - لانّ التردد و الجهل خلاف حکمة الوضع و هی افهام الاغراض، فانّ تعین الموضوع له و العلم به معتبر فی افهامها. ر. ک منتهی الدراییه ۱/ ۱۲۰.

[۱۱۸] (۱) - مجاز در کلمه.

- [۱۱۹] (۱) - نماز فاسدی که فاقد بعضی از اجزاء هست در صورت و شکل، شبیه نماز صحیح است.
- [۱۲۰] (۲) - اثر نماز ده جزئی فرد حاضر با اثر نماز هفت جزئی شخص مسافر مشترک است.
- [۱۲۱] (۳) - طبق کلام سکاکی.
- [۱۲۲] (۴) - طبق بیان مصنف فی قوله «بل یمكن دعوی صیورته ...».
- [۱۲۳] (۱) - ... بحقه الاسلامبول - و هی مائتان و ثمانون مثقالا - ر. ک عروه الوثقی: فصل فی المیاء.
- [۱۲۴] (۲) - الوزنة: المرّة من وزن ... و عند اهالی لبنان ثلاثة اربال. ر. ک: المنجد.
- [۱۲۵] (۱) - فرق اجمال و اهمال این است که در اجمال، غرض متکلم به این تعلق گرفته که مرادش را اجمالا - بگوید ولی در اهمال، مولا غرضی ندارد، نه غرضش متعلق شده که بیان کند و نه غرضش متعلق به عدم بیان است.
- [۱۲۶] (۱) - البتّه فساد نمازش نباید نسبت به اجزاء و شرائطی باشد که در تسمیه نماز اعتبار دارد.
- [۱۲۷] (۱) - و لعلّه اشاره الی ان مرجع البرء و عدم البرء هو الی الحکم الشرعی فمع البرء لا امر شرعا بالوفاء و مع عدمه یكون الامر به باقیاً علی حاله الا - ان الانصاف انها مع ذلك لیست هی بثمره مهمه علی نحو یعقد لاجلها مثل هذا المسألة الجلیله. ر. ک عنایه الاصول ۸۳ / ۱.
- [۱۲۸] (۱) - یعنی نمازی که به بعضی از اجزاء یا شرائط آن اخلال وارد شده، البتّه اخلال نباید نسبت به اجزاء یا شرائطی باشد که در تسمیه نماز اعتبار دارد فرضاً اگر اخلال به رکن وارد شود بنا بر قول اعمی هم صحت سلب دارد.
- [۱۲۹] (۱) - اشاره الی ان الاخبار المثبتة للآثار و ان كانت ظاهرة فی ذلك لمكان اصالة الحقیقه و لازم ذلك كون الموضوع للاسماء هو الصحیح ضرورة اختصاص تلك الآثار به الا انه لا ثبت باصالتها كما لا یخفی لاجرائها العقلاء فی اثبات المراد لا فی انه علی نحو الحقیقه او المجاز فتأمل جیدا. من الماتن قدس سره. ر. ک: حقائق الاصول ۷۲ / ۱.
- [۱۳۰] (۱) - و لعلّه اشاره الی ضعف قوله «الا انها قابلة للمنع» فان المصنف اذا راجع وجدانه بعد ما تتبع اوضاع المركبات العرفیه و العادیة و استقرأها و فرض نفسه واضح اللفظ لمعنی مخترع مرکب یجد من نفسه فی مقام الوضع عدم التخطی عن الوضع لما هو المركب التام كما ذكر صاحب التقریرات و علیه فلا یبقی وجه لقوله «الا انها قابلة للمنع». ر. ک: عنایه الاصول ۹۰ / ۱.
- [۱۳۱] (۱) - صحیح نیست بگوئیم «الصلاة الفاسدة كصلاة الحائض لیست بصلاة».
- [۱۳۲] (۱) - «الكافی ۱۸ / ۲ باب دعائم الاسلام من كتاب الايمان و الكفر، الخصال: ۲۱ / ۲۷۷ باب الخمسة، عوالی اللآلی ۱: ۴ / ۸۲، و لم نعر علی حدیث فیہ التّمّة التي تلیه و توجد احادیث كثيرة بمضمونها، راجع البحار ۲: ۲۰۷ باب انه لا تقبل الاعمال الا بالولاية».
- ر. ک: کفایة الاصول محشی - به حاشیه مشکینی «ره» -:
- طبع: منشورات دار الحکمة «قم» ۱۹۰ / ۱
- [۱۳۳] (۱) - کافی ۸۸ / ۳ - باب جامع فی الحائض و المستحاضة -
- [۱۳۴] (۱) - طبق مبنائی که توضیح دادیم گرچه آن مبنا از مسلمات نیست.
- [۱۳۵] (۱) - ای بفعل الصلاة.
- [۱۳۶] (۲) - گرچه در آن نماز به اموری اخلال نماید که عرفاً به عنوان صلات مضر نیست.
- [۱۳۷] (۳) - لعلّه اشاره الی: انه لا محذور فی الالتزام بالحرمة الذاتية للعبادة علی الحائض كما اختاره المصنف علی ما هو بیالی فی کتابه شرح التبصرة، فالعمدة فی الجواب عن الاستدلال بهذه الروایة هی: دعوی ظهور خطاب «دعی الصلاة ایام اقرائک» فی المانعیة، كما ثبت ذلك فی امثال هذا النهی. ر. ک: منتهی الدراية ۱ / ۱۴۹.
- [۱۳۸] (۱) - در مباحث بعدی می خوانیم که مقصود از کراهت در عبادت، اقلیت ثواب است.

[۱۳۹] (۱) - ... و حاصل جواب المصنّف «قده» عن هذا الاستدلال هو: انّ تعلق النذر بالصحيح و ان كان يستلزم الاشكالين المتقدمين لكن ليس مقتضاه وضع اللفظ شرعا للاعم كما هو المدعى، اذ لو فرض وضع اللفظ له و قصد التاخر خصوص الصلاة الصحيحة لم ينعقد النذر ايضا فامتناع نذر الصلاة الصحيحة لا يكشف عن الوضع للصحيح اصلا و ان كان غرض المستدل اثبات الوضع للاعم لسبب الاستعمال فيه في باب النذر استنادا الى كون الاصل في الاستعمال الحقيقيه، فيه ما مر مرارا من ان الاستعمال اعم من الحقيقيه ر. ك:

منتهى الدراية ۱ / ۱۵۱.

[۱۴۰] (۲) - يعنى خواندن نماز در حمام، بعد از نذر.

[۱۴۱] (۱) - هذا جواب عن خصوص لزوم المحال و هو جواب متين (و محصله) ان النذر قد تعلق بالصحيح لو لا النذر و من المعلوم ان الفساد الناشى من قبل النذر لا ينافى الصحيح لو لا النذر. بل يجتمعان فى شىء واحد و فى حال واحد فلا يلزم من فرض وجود الصحيح عدم الصحيح فان الصحيح الذى تعلق به النذر باق حتى بعد النذر.

[۱۴۲] (۲) - هذا جواب عن خصوص عدم الحث على الصحيح اى و مما ذكرنا فى جواب لزوم المحال ينقدح الجواب عن ذلك ايضا فان النذر قد تعلق بالصحيح لو لا النذر اى بصلاة لو لا تعلق النذر بتركها فى ذلك المكان المكروه لكانت صحيحه و الصحيح الكذائى امر ميسور حتى بعد النذر لما عرفت من اجتماعه مع الفساد الناشى من قبل النذر فى شىء واحد و فى حال واحد فيحصل به الحث ر. ك: عناية الاصول ۱ / ۹۷.

[۱۴۳] (۳) - اى و لو مع النذر و لكن صحته كذلك مشكل لعدم كون الصلاة معه صحيحه مطلوبه فتامل جيدا. « من الماتن قدس سره » ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۷۹.

[۱۴۴] (۱) - لعله اشاره الى: ان الاختلاف فى المصداق مبنى على ان يكون هناك مفهوم مبين عند الشرع و العرف و هذا - غير ظاهر، لقوة احتمال كون الاختلاف بينهما فى نفس المفهوم فلا مجال ح للتخطفه فى المصداق فتدبر. ر. ك: منتهى الدراية ۱ / ۱۵۶.

[۱۴۵] (۱) - براى توضيح بيشر به صفحه ۱۷۴ رجوع نمائيد.

[۱۴۶] (۲) - و همچنين اگر در مورد شرطى ترديد نمائيم كه آيا براى مأمور به شرطيت دارد يا نه.

[۱۴۷] (۱) - زيرا شرط تمسك به اطلاق، اين است كه عنوان مطلق، محرز باشد و ترديد ما در يك قيد اضافى باشد مثلا اگر شك كنيم كه در عتق، قيد ايمان معتبر است يا نه مى توان به اطلاق «اعتق رقبه» تمسك نمود و گفت قيد ايمان در رقبه مدخليت ندارد. [۱۴۸] (۲) - كه در صفحه ۱۷۵ بيان نموديم.

[۱۴۹] (۱) - سوره بقره، آيه ۲۷۵.

[۱۵۰] (۲) - با توجه به اينكه موضوع له الفاظ معاملات را خصوص صحيح مى دانيم.

[۱۵۱] (۳) - در باب الفاظ معاملات، حقيقت شرعيه، مطرح نيست به خلاف الفاظ عبادات مانند صوم و صلوات كه داراى حقيقت شرعيه هستند.

[۱۵۲] (۱) - و تقرير الاصل يمكن بوجه اخر اكثرها مقدم على الاصل المذكور كما سيأتى فى دلالة النهى على الفساد و لعله لذا امر بالتأمل مشكيني «ره» ر. ك: حاشيه كتاب كفاية الاصول ۱ / ۵۰.

[۱۵۳] (۱) - ضمنا قسم پنجمى هم متصور است كه مصنّف «ره» در پايان بحث، بيان نموده اند.

[۱۵۴] (۱) - المراد بالشىء هو المأمور به، يعنى كما اذا اخذ المأمور به مسبقا.

[۱۵۵] (۲) - اى بالشىء الخارج عن ماهية المأمور به.

[۱۵۶] (۳) - یعنی كما اذا اخذ المأمور به مقارنا لذلك الشيء الخارج عن ماهية المأمور به ر. ك منتهى الدراية ۱/ ۱۶۲.

[۱۵۷] (۴) - و همچنین سایر اجزاء عبادات.

[۱۵۸] (۵) - و همچنین در شرط.

[۱۵۹] (۶) - ... او عدمیا کالتروک المخصوصه فی الصوم. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۱۰۱.

[۱۶۰] (۱) - فی قوله « كما اذا اخذ شيء مسبقا او ملحوقا به او مقارنا له متعلقا للامر ».

[۱۶۱] (۲) - شق سوم به دو قسم تقسیم می شود.

[۱۶۲] (۱) - و گاهی هیچ گونه مزیت یا نقصی برای مأمور به ندارد مانند خواندن نماز در خانه.

[۱۶۳] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۶۴] (۱) - هذه صورة خامسة خارجة عن حيز الجزء والشرط، توضيحه: انه قد يكون شيء واجبا في واجب كلبس ثوبي الاحرام و

تروك الاحرام بناء على كونها واجبين نفسيين في واجب وهو الاحرام، و كوجوب المتابعة في صلاة الجماعة بناء على كون وجوبها

نفسيا كما نسب الى المشهور، لا شرطيا - كما نسب الى بعض - و لازم هذا الوجوب عدم بطلان الصلاة بالاخلال به و لو عمدا اذا

المفروض كونه واجبا مستقلا و ان كان ظرفه الصلاة. نعم الاخلال به يوجب الاثم، و لا يبطل الصلاة الا اذا استلزم بطلانها من جهة

اخرى، كما اذا قلنا باقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده فان تركه و الاشتغال بالصلاة يبطل ما يأتي به لكونه منهيًا عنه فتبطل الصلاة

من جهة النهي و قد يكون شيء مستحبا نفسيا في واجب كالقنوت و تكرير الاذكار في الصلوات الواجبة و قد يكون مستحبا في

مستحب كاستحباب القنوت في الصلوات المندوبة.

[۱۶۵] (۲) - ... یعنی: ان للمأمور به دخلا ظرفا في مطلوبية ذلك الشيء كالتابعة في صلاة الجماعة فان وجوبها نفسي و للصلاة دخل

ظرفي في مطلوبيتها.

[۱۶۶] (۳) - ای نفسیا

[۱۶۷] (۴) - ای: الواجب و المستحب كالمضمنة و الاستنشاق قبل الوضوء الواجب و المستحب بناء على عدم كونها جزءا منه.

[۱۶۸] (۵) - یعنی: او بعد احدهما، و محصل غرض المصنف (قده): تشبيه المطلوب النفسي الذي جعل ظرفه واجبا او مستحبا بما

وجب او استحبا قبل واجب او مستحبا او بعد احدهما في عدم الارتباط، فكما لا ربط بين مطلوبة الواجب النفسي او المستحب

كذلك قبل واجب او مستحبا او بعد احدهما، فكذلك لا ربط بين المطلوب النفسي و بين ظرفه الذي يكون هو ايضا مطلوبا نفسيا

من واجب او مستحبا. ر. ك منتهى الدراية ۱/ ۱۶۶.

[۱۶۹] (۱) - و این همان قسم پنجم است.

[۱۷۰] (۱) - که شيء مستحب نفسي ولی ظرف آن یک واجب یا مستحبی بود و آن شيء هیچ ارتباطی با مأمور به نداشت مانند

قنوت.

[۱۷۱] (۲) - ای فی ادلة الفائلین بالصحيح حيث إنه ذكر صحة سلب الصلاة مثلا عن الفاسدة بالاخلال ببعض اجزائها او شرائطها و

الاجبار المثبتة لبعض الآثار الظاهرة في كون الصحيح هو الجامع للاجزاء و الشرائط معا فلاحظ.

ر. ك منتهى الدراية ۱/ ۱۶۹.

[۱۷۲] (۱) - الاشتراك المعنوي هو تعدد افراد المعنى الحقيقي الواحد للفظ الواحد كلفظ الانسان الصادق على كل افراده ر. ك

اصول الاستنباط ۵۰.

[۱۷۳] (۱) - كلمة - ان - وصلية و لم اظفر بمن حاله، و ليس المراد بالاستحالة هي الاستحالة الذاتية كاجتماع النقيضين و ارتفاعهما

بل المراد بها الاستحالة العرضية المانعة عن الامكان الوقوعي، كما يظهر من دليل الاستحالة الآتي.

[۱۷۴] (۲) - ... سوق العبارة يقتضى أن تكون هكذا: «لكنه فاسد لمنع الاخلال أولاً ... الخ» ر. ك منتهى الدراية ۱/ ۱۷۱.

[۱۷۵] (۳) - سوره بقره، آیه ۲۲۸.

[۱۷۶] (۴) - و همچنین بیش از دو معنا- در الفاظی که بیش از دو معنا دارند-

[۱۷۷] (۱) - مضافا الى ان نفس التطويل قد يكون موافقا للغرض كما اذا كان المخاطب ممن يرغب في التکلم معه «مشکینی ره» ر.

ك كفاية الاصول محشى ۱/ ۵۳.

[۱۷۸] (۱) - كما لو قال للحائض هل تم قرئك.

[۱۷۹] (۲) - كقوله تعالى «عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ» E و قوله «فَانْفَجَرَتْ مِنْهُ اثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا» E فان المراد العين الجارية بقريته

يشرب و انفجرت مع انهما اتى بهما لداع آخر. ر. ك: الوصول الى كفاية الاصول ۱/ ۱۸۴.

[۱۸۰] (۳) - سوره آل عمران، آیه ۷.

[۱۸۱] (۱) - برای توضیح بیشتر در این زمینه رجوع کنید به ایضاح الکفایه ۱/ ۴۲.

[۱۸۲] (۱) - لعله اشاره الى دعوى عدم تيسر المناسبة المصححة للاستعمال في جميع المعاني، و الله سبحانه أعلم ر. ك:

حقائق الاصول ۱/ ۸۸.

[۱۸۳] (۱) - (الاول) ما اختاره المصنّف و هو الامتناع العقلي و قد اضطرب كلماته الشريفة في افادة ذلك و ابتلى بالاطالة خلاف

ديدنه و عادته ... (القول الثاني) ما اختاره المحقق القمي من عدم الجواز لا حقيقة و لا مجازا ...

(القول الثالث) ما اختاره صاحب المعالم من التفصيل فيجوز في التثنية و الجمع حقيقة و في المفرد مجازا.

ر. ك عناية الاصول: ۱/ ۱۱۰.

[۱۸۴] (۲) - و نیز ر. ك: ایضاح الکفایه ۱/ ۷۳ و ۷۲

[۱۸۵] (۱) - ر. ك معالم الدين ۳۲.

[۱۸۶] (۲) - ر. ك: قوانين الاصول ۱/ ۶۷.

[۱۸۷] (۱) - بيان صاحب معالم نسبت به تثنیه و جمع را همراه با اشکالات مصنف، همراه با متن بعدی توضیح خواهیم داد.

[۱۸۸] (۱) - مسامحه‌ای که در کلام مصنف هست: مرحوم آقای آخوند در عبارت «لو تنزلنا عن ذلك ...» پذیرفتند یعنی فرض قبول

کردند که قید وحدت در موضوع مدخلیت دارد اما در قسمت بعد همان عبارت فرمودند «لوضوح ان الالفاظ لا تكون موضوعه الا

لنفس المعاني بلا ملاحظة قيد الوحدة ...» و مدخلیت قید وحدت را در موضوع له انکار کردند خلاصه اینکه بعد از فرض قبول

مفهومی ندارد که آن را انکار کنند.

[۱۸۹] (۱) - بعد از استعمال لفظ در اکثر از معنا.

[۱۹۰] (۲) - و استعمالش مجازی باشد.

[۱۹۱] (۱) - دلیل صاحب معالم در عبارت قبلی مصنف آمده ولی ما اکنون به توضیح آن می پردازیم.

[۱۹۲] (۱) - البته آنها تحت عنوان کلی «انسان» قرار دارند و به اعتبار مذکور می توان آنها را تثنیه و جمع بست.

[۱۹۳] (۱) - در مقام بیان اشکال، چنین نسبتی به صاحب معالم می دهیم - نگارنده -

[۱۹۴] (۱) - «فائدة»: حدث بعض الاعاظم دام تأییده - انه حضر يوما منزل الآخوند (ملا فتح علی قدس سره) مع جماعة من الاعيان

منهم السيد اسماعيل الصدر «ره» و الحاج النوري صاحب المستدرک «ره» و السيد حسن الصدر دام ظله فتلا الآخوند «ره» قوله

تعالى: «وَاعْلَمُوا أَنَّ فِيكُمْ رَسُولَ اللَّهِ لَوْ يُطِيعُكُمْ فِي كَثِيرٍ مِّنَ الْأَمْرِ لَعَنِتُّمْ وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ \ E... الآية» ثم شرع في

تفسير قوله تعالى فيها: «أَحَبَّ إِلَيْكُمْ \ E... الآية» و بعد بیان طویل فسرهایها بمعنی لما سمعوه منه استوضحوه و استغربوا من عدم انتقالهم

اليه قبل بيانه لهم، فحضرُوا عنده في اليوم الثاني ففسرها بمعنى آخر غير الاول فاستوضحوه ايضا و تعجبوا من عدم انتقالهم اليه قبل بيانه، ثم حضرُوا عنده في اليوم الثالث فكان مثل ما كان في اليومين الاولين و لم يزالوا على هذه الحال كلما حضرُوا عنده يوما ذكر لها معنى الى ما يقرب من ثلاثين يوما فذكر لها ما يقرب من ثلاثين معنى و كلما سمعوا منه معنى استوضحوه، و قد نقل الثقات لهذا المفسر كرامات قدس الله روحه، ر. ك:

حقائق الاصول ۱/ ۹۵.

[۱۹۵] (۱) - اي حال النسبة

[۱۹۶] (۲) - ... انما الخلاف فيما تلبس به و انقضى عنه المبدأ في الحال فان قلنا بوضع المشتق لخصوص المتلبس في الحال فيكون مجازا فيه و ان قلنا بوضعه للاعم من المتلبس في الحال و ما انقضى عنه المبدأ اي لما تلبس -- مطلقا سواء كان تلبسه باقيا او زائلا فيكون حقيقة فيه و هذا القولان مشهوران في المسألة على ما صرح به المحقق القمي و فيها تفاصيل اخر عديدة ستأتي الاشارة الى جملة منها ان شاء الله تعالى قبيل الشروع في ادلة المختار و هو القول بوضع المشتق لخصوص المتلبس في الحال. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۱۱۶.

[۱۹۷] (۱) - لم يظهر وجه لتغيير الاسلوب و الايتان بكلمة - بل - ... الا ان يقال: ان غرضه التغيير بالنسبة الى خصوص صيغ المبالغة لاحتمال اختصاص نزاع المشتق بما يتكفل مجرد التلبس بالعرض دون كثرة التلبس به كما هو شأن صيغ المبالغة حيث انها وضعت للدلالة على وقوع الفعل عن الفاعل كثيرا كما لا يخفى ر. ك: منتهى الدراية ۱/ ۱۹۸.

[۱۹۸] (۲) - ر. ك: اصطلاحات الاصول ۲۴۵.

[۱۹۹] (۱) - هو في الاصطلاح كل لفظ اطلق على الذات باعتبار اتصافها بمبدأ من المبادئ، سواء كان مشتقا نحويا ام غيره و سواء ان اتصاف الذات بتلك الصفة باعتبار حلول الصفة فيها او صدورها منها او انتزاعها عنها ر. ك: اصطلاحات الاصول ۱/ ۲۴۴.

[۲۰۰] (۱) - المراد به ظاهرا ما كان المبدأ فيه قائما بغير الفاعل و ان كان صادرا منه مثل الكسر و القتل و المراد بالايجاد ما كان المبدأ فيه قائما بالفاعل مثل الجلوس و الأكل ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۹۶.

[۲۰۱] (۲) - در مورد اسم زمان اشكالي شده كه در امر دوّم توضيح خواهيم داد.

[۲۰۲] (۳) - مثلا- وقتي مي گوئيم « هذا المكان مسجد » مسجديت با آن مكان اتحاد دارد و هنگامي كه مي گوئيم « هذا الشيء مقرض » مقرضيت با آن شيء اتحاد دارد.

[۲۰۳] (۴) - لا- طلاق لفظ المشتق فيها الشامل لكل مشتق يجري على الذات و يكون عنوانا لها و ظهور عنواناتهم في ذلك انما هو بملاحظة انطباق المشتق على الذات و الا فظاهر لفظ المشتق يشمل جميع صيغ المشتق النحوي و ان لم يجر على الذات كالافعال.

[۲۰۴] (۵) - قال المحقق التقى « قده » في حاشيته على المعالم: « الثانية عشرة: لا خلاف ظاهرا في كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و نحوها حقيقة في الحال » انتهى و قال في البدائع: « قضية -- ظاهر العنوانات و تصريح المحقق القمي « قده » عموم النزاع لسائر المشتقات، لعدم صلاحية الامثلة الممثل بها للتخصيص الا ان لبعضهم و سوسه في بعضها » انتهى ... ر. ك: منتهى الدراية ۱/ ۱۹۸.

[۲۰۵] (۱) - هو صاحب الفصول و استدلل عليه بوجهين: الاول التمثيل باسم الفاعل في تضاعيف الاحتجاجات الثاني:

احتجاج بعضهم على الاعم باطلاق اسم الفاعل دون اطلاق بقیة الاسماء و يرد على الاول ان التمثيل غير صالح له لانه قد جرى ديدنهم على التمثيل ببعض المصاديق و على الثاني ان الاحتجاج المذكور لا دلالة له على ذلك مضافا الى انه على فرض الدلالة لا حجية في قول هذا البعض. مشكيني « ره » ر. ك: كفاية الاصول محشى ۱/ ۵۸.

[۲۰۶] (۲) - المراد منه المصادر المستعمله بمعنى اسم الفاعل او باب النسبة كبغدادی او كلاهما مشكینی «ره» ر. ك:

كفاية الاصول محشى ۵۸ / ۱

[۲۰۷] (۱) - الف: الظاهر انه تعريض آخر بالفصول فانه ذكر انه قد يطلق المشتق و يراد به المنصف بشأنیه المبدأ كما يقال: هذا الدواء نافع و قد يطلق و يراد به المنصف بملكه المبدأ و باتخاذ حرفة و صناعة. ثم قال: و يعتبر فى المقامين حصول الشأنيه و الملكيه و الاتخاذ حرفة فى الزمان الذى اطلق المشتق على الذات باعتباره ...

الخ اذ قد يقتضى قوله: و يعتبر ... الخ الاتفاق على اعتبار زمان الحال فتأمل، و يحتمل ارادة التعريض بما ذكره فى معنى اسم المفعول و التعريض بالتفتازانى. ر. ك: حقائق الاصول ۹۷ / ۱.

ب: اشارة الى الشق الاول من الايراد و يحتمل كونه وجها لقوله كما ترى فلا تعرض ح للايراد الثانى الا انه بعيد اذ المناسب ح ان يقال «اذ الاختلاف الخ». مشكینی «ره» ر. ك: كفاية الاصول محشى ۵۹ / ۱.

[۲۰۸] (۱) - مراده من الاول المبادئ المتأصلة كالبياض و من الثانى المبادئ الاعتبارية كالزوجية و هذا بخلاف اصطلاح المنطقيين حيث انهم يطلقون الاول على نفس المبدأ و الثانى على المشتق. مشكینی «ره» ر. ك: كفاية الاصول محشى ۵۹ / ۱.

[۲۰۹] (۱) - به نحوى كه بيان كرديم.

[۲۱۰] (۱) - مسالك ۳۷۹ / ۱، كتاب النكاح.

[۲۱۱] (۱) - به نحوى كه در ابتداى امر اول توضيح داديم.

[۲۱۲] (۱) - مانند جمله اسميه.

[۲۱۳] (۲) - نه هيت و نه ماده افعال، هيچ کدام دلالت بر ذات متلبس به مبدأ نمی کند تا اينکه صحيح باشد جری آنها بر ذوات و مانند اسم فاعل، داخل بحث مشتق باشد.

[۲۱۴] (۳) - و گاهى غير از اين ها مى باشد

[۲۱۵] (۱) - الواو للمعية يعنى ان الدلالة انما تكون بشرطين احدهما اطلاق الكلام، و ثانيهما كون المسند اليه من الزمانيات المحتاجة فى وجودها الى الزمان لا مثل الزمان نفسه و نحوه من المجردات فلو ارتفع الاطلاق لم تكن دلالة على الزمان كما سيأتى مثاله او كان المسند اليه من غير الزمانى فكذلك. هذا و لكن يمكن منع الدلالة على الزمان ح ايضا لامكان كون فهم الزمان لاجل ملازمته للخصوصية المفهومة من الفعلين كما سيأتى. ر. ك: حقائق الاصول ۱۰۱ / ۱.

[۲۱۶] (۱) - و مقصود از زمانيات چیزهائى است كه زمان ظرف وجود آنها است مانند اكثر موجودات مثل زيد و عمرو در مثال ضرب زيد و جلس عمرو و مقابل زمانيات، مجردات از زمان هست مانند ذات بارى تعالى و نفس زمان.

[۲۱۷] (۱) - البتة فعل امر و نهى دلالتى بر زمان ندارد.

[۲۱۸] (۲) - خصوصيتى غير از زمان.

[۲۱۹] (۳) - تحقق نسبت بين فعل و فاعل و عنوان مذکور، بر زمان ماضى منطبق مى شود.

[۲۲۰] (۴) - ترقب نسبت، بين فعل و فاعل و خصوصيت مذکور، ملازم با زمان حال يا استقبال است - در اسناد به زمانيات -

[۲۲۱] (۱) - وجه التأييد انه لا معنى لاشتراك معنويا بينهما الا أن يكون للمضارع معنى قد صح انطباقه على كل منهما لا انه موضوع لزمان جامع بينهما اذ لا زمان يجمع بينهما (و الظاهر) ان وجه عدم جعل ذلك دليلا برأسه انه لم يعلم ان اشتراك المضارع معنويا بين الحال و الاستقبال امر متسالم عليه بين النحاة كى يستدل به و لعل فى المسألة من يدعى الاشتراك اللفظى كما حكى ذلك عن بعضهم بان وضع المضارع للحال تارة و للاستقبال اخرى و لكن مع ذلك كله حيث يكون الاشتراك المعنوى امرا مشهورا بين النحاة فهو مما لا يخلو عن تأييد. ر. ك: عناية الاصول ۱۲۶ / ۱.

[۲۲۲] (۱) - مصداقانه مفهومها - نگارنده -

[۲۲۳] (۱) - بل فيه کمال البأس لما فيه من تضييع العمر و اتلاف الوقت بعد ما تقدّم الکلام فى الحروف فى ذيل بحث الوضع مفصلا . ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۲۷.

[۲۲۴] (۲) - يمكن ان يكون اشارة الى ضعف التأييد لامكان دعوى كون المراد من الزمان الماضى الذى يدل عليه الفعل الماضى ما كان ماضيا بالاضافة الى غيره لكن اطلاقه يقتضى كونه بالاضافة الى زمان النطق و قد تقوم قرينه على خلافه و كيف كان فالمدلول هو الزمان الماضى فى الحالين و كذا الکلام فى المضارع فتلخص ان كلا من الفعل الماضى و المضارع دال بمادته على المبدأ و بهيئته على نسبة خاصة اعنى القائمة بمبدأ خارج من العدم الى الوجود او يخرج و ان تلك الخصوصية هى منشأ فهم الزمان منه و الامر سهل.

ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۰۳.

[۲۲۵] (۱) - الاسم كلمة تدل على معنا فى نفسه غير مقترنه باحد الازمنة الثلاثة.

[۲۲۶] (۱) - يعنى لفظ «الابتداء» را در معنای آلى يا كلمه من را در معنای استقلالى استعمال كنيم.

[۲۲۷] (۱) - توضيحه منوط بتقديم امرين: الاول: ان الشىء ما لم يتشخص لم يوجد سواء كان وجودا ذهنيًا ام خارجيًا.

الثانى: ان الوجود الذهني لما كان نفس لحاظ النفس و تصوورها لا غيره فلا محالة يكون تشخص اللحاظ بتشخص النفس لكونه من عوارضها و لا- يكون ح منافاة بين كون الشىء جزئيا ذهنيا و بين كونه كليا فى نفسه لا بمعنى الصدق و الانطباق على ما فى الخارج لوضوح عدم صدق ما فى الذهن عليه بل بمعنى الحكاية عن الكثيرين فى الخارج. اذا عرفت هذين الامرين يظهر لك: عدم المنافاة بين كون المعنى كليا و بين كونه جزئيا ذهنيا اذ كليته بمعنى حكايته على الكثيرين فى الخارج و جزئيته باعتبار كونه ملحوظا للنفس و قائما بها، و الوجود الذهني ليس اللاحاظ النفس. ر. ک: منتهى الدراية ۱/ ۲۴۷.

[۲۲۸] (۲) - يعنى كلمه «الابتداء» و «من» هر دو برای کلیّ ابتداء وضع شده اند منتها مستعملين و متكلمين در حين استعمال، از معنای حرف، آليت و از معنای اسم، استقلاليت، قصد مى کنند مانند سرت من البصره الى الكوفة كه كلمه من را برای ارتباط بين سير، بصره و كوفه استعمال نموده اند و ...

[۲۲۹] (۱) - اى لتقيد السير و البصره و الكوفة بالابتداء او الانتهاء المعبر فيه القصد اى اللحاظ فكما ان المقيد باللاحاظ لا موطن له الا فى الذهن فكذلك المقيد بما قيد باللاحاظ لا موطن له الا فى الذهن . ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۱۲۸.

[۲۳۰] (۲) - الكلى العقلى اصطلاحا هو مجموع العارض و المعروف كما قيل: « مفهوم الكلى يسمى كليا منطقيا و معروضه طبيعيا و المجموع عقليا» و تسميته بالكلية انما هى بلحاظ جزئه و هو العارض، و قد يطلق الكلى العقلى على معنى كلى مقيد بامر ذهنى غير الكلية المذكورة و هذه التسمية انما تكون بعلاقة المشابهة بينه و بين الكلى العقلى المصطلح فى كون موطن كل منهما العقل و اطلاق المصنّف «قده» الكلى العقلى على المعانى الكلية المقيدة باللاحاظ الاستقلالى - كما فى المعنى الاسمى - و باللاحاظ الآلى - كما فى المعنى الحرفى - يكون من هذا الباب. ر. ک: منتهى الدراية ۱/ ۲۴۶.

[۲۳۱] (۱) - در جمله «سرت من البصره الى الكوفة».

[۲۳۲] (۱) - ثم إنه قد انقدح بما ذكرنا ان المعنى بما هو معنى اسمى و ملحوظ استقلالى او بما هو معنى حرفى و ملحوظ آلى كلى عقلى فى غير الاعلام الشخصية و فيها جزئى كذلك و بما هو هو اى بلا احد اللحاظين كلى طبيعى او جزئى خارجى و به (نسخه بدل). ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۰۶.

[۲۳۳] (۲) - المقصود من عقد هذا الامر هو الرد على تفصيل بعض الاصحاب بين ما اذا كان الاتصاف اكثر يا بحيث كان عدم التلبس مضمحلا فى جنب التلبس فلا يعتبر فيه التلبس فى الحال فى صدق المشتق حقيقة كما فى النجار و البناء و العالم و بين ما لم

يكن الانصاف اكثريا فيشترط فيه التلبس في الحال في صدق المشتق حقيقه كما في الضارب و القائم و القاعد الى غير ذلك و قد تعرّض لهذا التفصيل المحقق القمي اعلى الله مقامه بل صرح في البدائع ان هذا التفصيل هو للفاضل التوني رحمه الله ... ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۱۲۹.

[۲۳۴] (۱) - بحث ما اين است كه آيا هيئت مشتق براي خصوص متلبس بالمبدا وضع شده يا اعم از متلبس و منقضى.

[۲۳۵] (۱) - خواه از مبدا، ملكه اراده شود يا فعليت، يا حرفه و صنعت.

[۲۳۶] فاضل موحدي لنكراني، محمد، ايضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۳۷] (۱) - بدون نیاز به تصرّف و تأويل.

[۲۳۸] (۱) - اي كون الجرى حقيقه في المثالين بالاعتبار المذكور.

[۲۳۹] (۱، ۲) - و بلا خلاف.

[۲۴۰] (۱، ۲) - و بلا خلاف.

[۲۴۱] (۱) - يعنى استعمال مشتق، حقيقى است نه مجازى.

[۲۴۲] (۲) - ابتدای امر پنجم فرمودند مراد از كلمه «حال» حال تلبس است و دليلشان اين بود كه « ضروره ان مثل كان زيد ضاربا

امس او سيكون غدا ضاربا حقيقه ...».

[۲۴۳] (۱) - مثلا ضارب در صورتى مفعول مى گيرد و به مفعول، نصب مى دهد كه به معنای حال يا استقبال باشد.

[۲۴۴] (۲) - يعنى: كيف لا- يكون مرادهم بدلالة اسمى الفاعل و المفعول على احد الزمانين دلالتهما عليه بالقرينه؟ مع انهم اتفقوا

على كون المشتق مجازا في المستقبل، فلو كان الزمان داخلا في مفهوم المشتق لم يكن للاتفاق على المجازيه مجال لمنافاته له. ر.

ك: منتهى الدرايه ۱/ ۲۶۱.

[۲۴۵] (۱) - تبادر اطلاقى كه مستند به كثرت استعمال است نه تبادر الحاقى كه مستند به وضع است.

[۲۴۶] (۱) - كه وظيفه شخص شاك را تعيين مى كند.

[۲۴۷] (۱) - مثلا «خمر» موضوع، براي حرمت و «دم» موضوع براي نجاست است.

[۲۴۸] (۲) - الاشتراك المعنوى هو تعدد افراد المعنى الحقيقى الواحد للفظ الواحد كلفظ الانسان الصادق على كل افراده.

ر. ك: اصول الاستنباط ۵۰.

[۲۴۹] (۱) - مراده من الاصل العملى في المقام هو خصوص الحكمى كالبراءة عن وجوب اكرام من انقضى عنه المبدأ اذا قال اكرم

كل عالم و كان الانقضاء قبل الايجاب و كاستصحاب وجوب اكرام من انقضى عنه المبدأ اذا كان الانقضاء بعد الايجاب (و اما

الاصل الموضوعى) الذى يدرج المشكوك فى المتلبس فى الحال او فيما انقضى عنه المبدأ فلا اشكال فى تقدمه على الاصل

الحكمى فاذا كان زيد عالما و شك فى زوال تلبسه عنه فيستصحب التلبس و يجب اكرامه كما انه اذا كان ممن انقضى عنه المبدأ و

شك فى تلبسه به ثانيا فيستصحب عدمه و لا يجب اكرامه على القول بكون المشتق للمتلبس فى الحال. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۱۳۵.

[۲۵۰] (۲) - مما يكون الشك فيه فى حدوث التكليف ر. ك: منتهى الدرايه ۱/ ۲۶۶.

[۲۵۱] (۱) - زيد « بما انه عالم» وجوب اكرام داشت اکنون كه علمش به سبب عروض نسيان، زائل شده در وجوب اكرام او ترديد

داريم، همان وجوب اكرام را استصحاب مى نمائيم.

[۲۵۲] (۱) - اي حال النسبه

[۲۵۳] (۱) - پنج قول به اعتبار مبادى مشتق و يك قول به اعتبار حالاتى كه بر مشتق عارض مى شود.

[۲۵۴] (۱) - بدون قيد و قرينه.

[۲۵۵] (۲) - ای بلا قید یوجب صرفه عن معناه کتقید المشتق بالامس و الغد و غیرهما ... ر. ک منتهی الدراییه ۱/ ۲۶۹.

و قد اشار بقوله «مطلقا» الی بطلان جمیع التفاصيل التي اشیر إليها آنفا بمعنی ان ما انقضی عنه المبدأ هو مما صحَّ سلب المشتق عنه مطلقا سواء كان الاتصاف اکثریا ام لا كان المشتق لازما او متعدیا متلبسا بضد المبدأ ام لا كان محکوما علیه او محکوما به. ر. ک: عناية الاصول ۱/ ۱۳۷.

[۲۵۶] (۱) - هذا هو الوجه الثالث الذي استدل به للمختار و اصله من العضدی كما ذكره البدائع (و حاصله) انه لا ريب في مضادة الصفات المتقابلة كالعالم و الجاهل و المسلم و الكافر و القائم و القاعد الی غیر ذلك من الصفات المأخوذة من المبادئ المتقابلة بعضها مع بعض فلو لم يكن المشتق موضوعا لخصوص المتلبس في الحال لما كان بين مثل العالم و الجاهل او المسلم و الكافر او القائم و القاعد مضادة بل كانا صادقين في حال واحد احدهما بلحاظ التلبس الفعلي و الآخر بلحاظ التلبس السابق نظیر صدق العنوانين المتخالفين في آن واحد كالشجاع الاسمر و الجبان الابيض و نحوهما. ر. ک: عناية الاصول ۱/ ۱۳۸.

[۲۵۷] (۲) - فعلا قاعد هست.

[۲۵۸] (۱) - همان طور که بیاض و سواد متضادند، بین اسود و ایض هم تضاد هست.

[۲۵۹] (۱) - المراد من بعض الاجلّة هو صاحب البدائع و قد اورد على ما ذكره العضدی من الوجه الثالث للمختار بقوله و هذا الاستدلال في غاية السقوط و نهاية الفساد (و حاصل ما افاده) في وجه ذلك انه لا تضاد على القول بعدم الاشتراط اي عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق و ان شئت قلت ان التضاد مبني على القول بالاشتراط فلو كان القول بالاشتراط مبني على التضاد بمقتضى الاستدلال به لدار (و حاصل الجواب) عن الايراد ان التضاد بين الصفات المتقابلة ليس مبني على قول دون قول و مذهب دون مذهب بل هو امر مركوز في الازهان محرز بالوجدان متسالم عليه عند الكل لا مجال لانكاره اصلا كالتضاد بين نفس المبادئ المتقابلة عينا (و عليه) فمن ارتكاز التضاد يعرف الاشتراط (و من هنا يظهر) الجواب عن الدور ايضا فان ارتكاز التضاد مستند الی الاشتراط ثبوتا و الاشتراط اثباتا يستند الی ارتكاز التضاد فيختلف الموقوف عليه التضاد و هو الاشتراط ثبوتا مع الموقوف على التضاد و هو الاشتراط اثباتا فلا دور. ر. ک: عناية الاصول ۱/ ۱۳۹.

[۲۶۰] (۲) - الشيخ الميرزا حبيب الله بن الميرزا محمد علي خان القوجاني الرشتي، ولد عام ۱۲۳۴ هـ. حضر بحث صاحب الجواهر و الشيخ الانصاري، كان من اكابر علماء عصره اعرض عن الرئاسة و لم يرض أن يقلده احد لشدة تورعه في الفتوى و لم يتصد للوجوه، له تصانيف كثيرة منها «بدائع الاصول» و «شرح الشرائع» و «كاشف الظلام في علم الكلام» و غيرها توفي ليلة الخميس ۱۴/ ج ۲ عام ۱۳۱۲ هـ و دفن في النجف الاشرف. (طبقات اعلام الشيعة، نقباء البشر ۱/ ۳۵۷ رقم ۷۱۹) و نیز ر. ک: كفاية الاصول طبع مؤسسه آل البيت (عليه السلام) ۴۶.

[۲۶۱] (۱) - ای لا لاجل كون التلبس شرطا في صدق المشتق بحسب الوضع و بالجملة فملخص الاشكال ان ارتكاز المضادة لعل من الانسباق الاطلاقي لا من حاق اللفظ. ر. ک: شرح كفاية الاصول، مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۶۶.

[۲۶۲] (۲) - یعنی در صدق عنوان مشتق، بقاء مبدأ شرط نیست - خواه تلبس باقی باشد یا منقضی شده باشد -

[۲۶۳] (۱) - تضاد بین «قائم و قاعد» و «اسود و ایض».

[۲۶۴] (۱) - در صورت کثرت استعمال.

[۲۶۵] (۲) - در صورت اکثریت استعمال مشتق در موارد انقضاء ...

[۲۶۶] (۳) - و لعله اشاره الی انه لو سلم انه قد يتفق ان يكون استعمال اللفظ في معنى مجازی خاص اكثر من استعماله في معناه الحقيقي لكثرة الحاجة الی التعبير عنه فليكن المقام من هذا القبيل فيكون استعمال المشتق في موارد الانقضاء كثيرا او اكثر لاجل ذلك فلا بعد و لا عدم الملاءمة مع حکمة الوضع. ر. ک: عناية الاصول ۱/ ۱۴۱.

[۲۶۷] (۱) - المشار الیه هو غلبه المجاز الناشئه عن استعماله فی المنقضى عنه المبدأ.

[۲۶۸] (۲) - ای لا- حین المجيء بحیث یکون زمان المجيء طرفا للجری و النسبه مع فرض انقضاء المبدأ عنه، اذ لو كان كذلك لكان مجازا، لمغايرة زمانی الجری و التلبس ر. ک منتهی الدرأیه ۱/ ۲۷۸.

[۲۶۹] (۳) - ای حال الانقضاء.

[۲۷۰] (۴) - و جاء الشارب.

[۲۷۱] (۱) - تعلیل لقوله « تمنع عن دعوی انسباق ... ».

[۲۷۲] (۲) - در مورد مشترک معنوی بحثی هست که اگر لفظی که برای یک معنای عام، وضع شده در خصوص یک فرد، استعمال کنید، آن استعمال مجازی است و باید مسأله انسباق مطرح باشد یعنی لفظ را در عام استعمال کنید بعدا آن را تطبیق بر مورد دهید مانند کلمه انسان، اگر شما لفظ مذکور را در زید به خصوصیت زید بودن استعمال نمائید، مجاز است اما اگر انسان در موضوع له خودش استعمال شود ولی بعدا بر زید منطبق شود، استعمالش حقیقی است.

[۲۷۳] (۱) - الف: و لعله اشاره الى ضعف قوله « فلا وجه لاستعماله و جریه على الذات مجازا و بالعناية ... » فان امر الاستعمال بید المستعمل فان شاء لاحظ حال التلبس فيكون الاستعمال حقيقيا و ان شاء لاحظ هذا الحال الحاضر و هو حال الانقضاء فيكون مجازيا و ليس الاستعمال المجازی مع التمكن من الحقيقى امرا ممنوعا عنه كى يقال انه لا وجه لاستعماله و جریه على الذات مجازا و بالعناية بل هو امر مرخوس فيه شایع متعارف عند اهل المحاوره حتى قيل باب المجاز واسع او ان اكثر المحاورات مجازات كما تقدم. ر. ک:

عناية الاصول ۱/ ۱۴۳- ب: لعله اشاره الى: ان لحاظ حال التلبس فى موارد الانقضاء يخرج الاستعمال فيها عن الاستعمال المجازى لكونه ح مستعملا فى المعنى الموضوع له. ر. ک: منتهی الدرأیه ۱/ ۲۸۳.

[۲۷۴] (۱) - قوله « صحت السلب مطلقا عما انقضى عنه كالتلبس به فى الاستقبال ... ».

[۲۷۵] (۲) - ای زید ليس بضارب فى شىء من الازمنه.

[۲۷۶] (۱) - لعدم الدليل على رجوع القيد اليه حتى يلزم الاشكال على كون صحة السلب علامه المجازيه.

[۲۷۷] (۲) - ای سلب المشتق مطلقا فى جميع الازمنه(*)

(*) هذا فى غاية الغموض، اذ لا يتصور صحة سلب الضاربيه فى جميع الازمنه عن ذات متصفه فى الامس مثلا بالضرب مع وضوح صحة حمل الضارب عليه بلحاظ الامس فلا بد ان يكون سلبه عنها مقيدا لا مطلقا و مثل هذا السلب لا يكون علامه كما مر آنفا فتأمل.

[۲۷۸] (۱) - ای حال الانقضاء المأخوذ قيدا فى الموضوع لا فى السلب و لا فى المسلوب. ر. ک: منتهی الدرأیه ۱/ ۲۸۷.

[۲۷۹] (۱) - نسبت به زمان مستقبل، قبلا توضیح دادیم که حقیقت است یا مجاز.

[۲۸۰] (۱) - بتوهم ان اللازم لكونه لازما يلزمه التلبس فى مقام الحقيقه فلو انقضى يصح سلبه فيكون مجازا و اما المتعدى فلما كان من شأنه التعدى و عدم اللزوم فملاك الحقيقه فيه هو ايصاله الى المفعول فلا يصح سلبه عن الفاعل و لو انقضى عنه المبدأ لتحقق الملاك و ذلك توهم فاسد. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۶۸.

[۲۸۱] (۱) - گاهی از کسانی که مشتق را در « اعم » حقیقت می دانند چنین تعبیر می کنند « قائلین به عدم اشتراط » و علتش این است که آنها بقاء تلبس به مبدأ را در مشتق، شرط نمی دانند و چنانچه ذاتی، یک لحظه، متلبس به مبدأ شود، برای همیشه، عنوان مشتق بر او صادق است.

[۲۸۲] (۱) - بالتصرف فى المبدأ بجعله عبارة عن معنى يكون التلبس به باقيا فى حال النطق و هذا التصرف لا يستلزم التصرف فى معنى الهيئة الذى هو محل البحث، قال فى البدائع: « و لك ان توجه عدم صحة السلب فى موارد بان المراد بالمبدأ امر باق و لو مجازا

كما فى الصناعات، فىخرج عن موارده حينئذ، لان المنقضى انما هو المعنى الحدى لا الملكة». ر. ك: منتهى الدراية ۱/ ۲۹۲.

[۲۸۳] (۱) - مانند هیئت فاعل، هیئت مفعول، هیئت صیغه مبالغه و ...

[۲۸۴] (۱) - و قد قرر الامام الرازى هذا الاستدلال فى تفسيره بوجه ثلاثة: احدها ان ابا بكر و عمر كانا كافرين فىقال كانا حال كفرهما ظالمين فوجب ان يصدق عليهما فى تلك الحالة انهما لا ينالان الامامة البتة و لا فى شىء من الاوقات فثبت انهما لا يصلحان للامامة الثانى: ان من كان مذنباً فى الباطن كان من الظالمين فاذن ما لم نعرف انهما كانا من غير الظالمين المذنبين ظاهراً و باطنا و جب ان لا نحكم بامامتهما و ذلك انما يثبت فىمن ثبت عصمته و لما لم يكونا معصومين بالاتفاق و جب ان لا تتحقق إمامتهما البتة. الثالث: انهم كانوا مشركين و كل مشرك ظالم و الظالم لا ينال عهد الامامة فوجب أن لا ينالوا عهد الامامة اما الاول فبالاتفق و اما الثانى فللقوله تعالى: **إِنَّ الشُّرُوكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ** \ E... ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى - طبع نجف - ۱/ ۶۹.

[۲۸۵] (۱) - سورة بقره، ۱۲۴.

[۲۸۶] (۲) - ر. ك: منتهى الدراية ۱/ ۲۹۴.

[۲۸۷] (۱) - تفسير نمونه ۱/ ۴۳۵.

[۲۸۸] (۲) - سورة لقمان، ۱۳.

[۲۸۹] (۱) - ... عن المفضل بن عمر، ان ابا عبد الله (عليه السلام) قال للفيض بن المختار فى حديث: فاذا اردت حديثنا فعليك « بهذا الجالس » و أومى الى رجل من اصحابه، فسألت اصحابنا عنه، فقالوا: زرارة بن أعين. ر. ك: وسائل الشيعة ۱۸/ باب ۱۱ ابواب صفات قاضى ۱۰۴.

[۲۹۰] (۱) - اى فلا يتم الاستدلال بالا آية الشريفة على وضع المشتق للاعم.

[۲۹۱] (۲) - سورة مائده، ۳۸.

[۲۹۲] (۱) - المذكور فى الجواب و هو النحو الثالث فى المقدمة.

[۲۹۳] (۲) - مانند آية **«السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»** \ E...

[۲۹۴] (۱) - هذا دفع الاشكال، و يستفاد من كلامه وجهان فى الجواب عنه: الاول انه يمكن منع ابتناء استدلال الامام عليه الصلاة و السلام على الظهور الوضعى لكفاية الظهور العرفى المعتد به عند العقلاء و لو كان بمعونة القرينة كما فى المقام لان الآية بعد كونها مسوقة لبيان علو منصب الامامة ظاهرة فى علية الظلم و لو بعد انقضائه لعدم نيل من تلبس به للامامة ابدا و يصح الاستدلال بهذا الظهور العرفى، و ان كان مجازاً، فلا يتوقف الاستدلال بالآية على وضع المشتق للاعم. الثانى: انه بعد تسليم كون الاستدلال مبني على الظهور الوضعى نقول: ان جرى المشتق على النحو الثانى - و هو علية المبدأ للحكم مستمرا و ان انقضى عن الذات - لا يستلزم مجازاً اصلاً لما مرّ غير مرة من كون جريه على نحو الحقيقة ان كان بلحاظ حال التلبس و مجازاً ان لم يكن بلحاظه فلا يتوقف الاستدلال على وضع المشتق للاعم و لا على ارتكاب مجاز بناء على الوضع لخصوص المتلبس بالمبدأ، فمعنى الآية على هذا الوجه هو عدم لياقة المتلبس بالظلم و لو فى آن لمنصب الامامة الى الابد من دون توقفه على وضع المشتق للاعم حتى يلزم من عدم البناء عليه مجاز، و يرد عليه: انه خلاف ظاهر الاستدلال، لكون ظاهره بناءه على الظهور الوضعى حتى نلتجى الى وضعه للاعم ر. ك منتهى الدراية ۱/ ۳۰۰.

[۲۹۵] (۱) - سورة مائده، ۳۸

[۲۹۶] (۲) - سورة نور، ۲

[۲۹۷] (۱) - و بعبارة اخرى عنوان من عناوين الذات متحد معها فى الوجود الخارجى و ليس الذات مأخوذاً فى مفهومه بحسب الوضع

و لكن لما كان ذلك العنوان غير منفك عن الذات في الوجود الخارجي فقد يتوهم كونها مأخوذاً فيه و ليس كذلك ضرورة ان كون شيء عنواناً لشيء لا يقتضى كون المعنون داخلًا في مفهوم العنوان لاستلزامه كون المعنون دائماً اما جزء الذات او عينها و هو باطل لجواز ان يكون امراً خارجاً عنها كما اذا جعل الكاتب او الضاحك او الماشى عنواناً للانسان غاية الامر عدم انفكاك العنوان عنها و ذلك لا يستلزم كون هذه العناوين داخلًا في موضوع له الانسان « منه دام ظله » . ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱ / ۷۱.

[۲۹۸] (۲) - « ثانياً آنچه از این آیات استفاده می‌شود، مجرد استعمال در ما انقضی عنه المبدأ است و مجرد استعمال، دلیل بر حقیقت نیست و استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است و کسی منکر استعمال نیست ». ر. ک: شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱ / ۷۹.

[۲۹۹] (۱) - المیر سید علی بن محمد بن علی الحسینی الاسترآبادی، ولد المحقق الشریف سنه ۷۴۰ هـ بجرجان و کان متکلماً بارعاً، باهراً فی الحکمه و العربیة، روی عن جماعه منهم العلامة قطب الدین الرازی، و اخذ منه العلامة المذكور، له شرح المطالع و شرح علی مواقف القاضی عضد الایجی فی علم اصول الکلام، عدّه القاضی نور الله من حکماء الشیعه و علمائها و توفی فی شیراز سنه ۸۱۶ هـ. (الکنی و الالقاب ۲ / ۳۵۸) و نیز ر. ک: کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البیت ۵۱.

[۳۰۰] (۱) - الاشکال لا یختص بالناطق بل هو جار فی جمیع المشتقات التي لا یتمیّز الفصل منها عن الخاصه و لا الجنس عن العرض العام فیرجع الاشکال لا علی التفصیل بل علی الاجمال فتأمل. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۱۲۱.

[۳۰۱] (۱) - که مفهوم شیء در معنای مشتق - ناطق - اخذ شود.

[۳۰۲] (۱) - محقق شریف فرمودند: اگر مفهوم شیء را در معنای مشتق، اخذ کنیم عرض عام، داخل در فصل می‌شود و چنانچه مصداق شیء را در مفهوم مشتق مأخوذ بدانیم قضیه ممکنه « الانسان ضاحک » به قضیه ضروریه، منقلب می‌شود لذا می‌گوئیم مفهوم مشتق، بسیط است نه مرکب.

صاحب فصول فرمودند: امکان دارد که مفهوم شیء را در معنای مشتق، اخذ کنیم و هیچ تالی فاسدی پیش نیاید که آن را مشروحا بیان کردیم در عبارت مذکور - متن کتاب - فرموده‌اند: امکان دارد مصداق شیء را در معنای مشتق، اخذ کنیم و هیچ گونه انقلابی صورت نگیرد.

[۳۰۳] (۲) - اگر معنای ضاحک « انسان » به تنهایی باشد در این صورت، قضیه « الانسان ضاحک » که ممکنه خاصه است منقلب به قضیه ضروریه « الانسان انسان » می‌شود.

[۳۰۴] (۱) - اصلاً مورد شقّ ثانی جائی است که قید، ضروری نباشد مانند ضاحک و کاتب که ثبوتشان برای انسان، ضرورت ندارد.

[۳۰۵] (۱) - ای بداهه.

[۳۰۶] (۲) - مثال محقق شریف در فرض دوم - اخذ مصداق شیء در معنای مشتق - « الانسان ضاحک » و امثال آن بود نه « الانسان ناطق » امّا مرحوم آقای آخوند توجّهی به مثال ننمودند و بحث را روی مثال اخیر ادامه داده‌اند در حالی که قضیه « الانسان ناطق » ضروریه است - خواه مصداق شیء را در معنای مشتق اخذ کنند یا مفهوم شیء را -

[۳۰۷] (۳) - اگر محمول، شیء غیر مقیدی باشد، ارتباطی به بحث ما ندارد.

[۳۰۸] (۱) - در فرض مزبور مثال محقق شریف قضیه « الانسان ضاحک یا کاتب » بود نه « الانسان ناطق »

[۳۰۹] فاضل موحّدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۱۰] (۱) - مختصری از احوال او را در امر پنجم از مقدمات کتاب، بیان کردیم.

[۳۱۱] (۲) - ابو نصر محمد بن محمد بن طرخان بن اوزلغ الحکیم المشهور، صاحب التصانیف فی الفلسفة و المنطق و الموسيقى و غیرها من العلوم، اقام ببغداد برهه ثم ارتحل الی مدینه حزان ثم رجع الی بغداد ثم سافر الی - دمشق ثم الی مصر ثم عاد الی دمشق و اقام بها و سلطانها یومئذ سیف الدوله بن حمدان، و یحکی ان الآله المسماء «القانون» من وضعه و کان منفردا بنفسه لا یجالس الناس، أكثر تصانیفه فصول و تعالیق، توفی عام ۳۳۹ بدمشق و قد ناهز ثمانین سنه و صلی علیه سیف الدوله و دفن بظاهر دمشق. (وفیات الاعیان ۱۵۳/۵ رقم ۷۰۱).

[۳۱۲] (۱) - لعله اشاره الی متانته کلام الفصول من ان عدم ضروریة القید مانع عن انقلاب الممكنة الی الضروریة، و ضعف ما افاده المصنّف فی ردّه من صحه دعوی الانقلاب، تقریب ذلك: ان دعوی الانحلال الی قضیه ضروریة و هی قولنا: «الانسان انسان» مدفوعه، ضروره ان المحمول هو الانسان المقید بالكتابة لا الانسان المطلق، و من المعلوم: ان مقتضی تبعیه نتیجه لآخس المقدمین هو کون القضیه ممکنه، لعدم ضروریة القید بالكتابة، و هذا موجب لصروره القضیه ممکنه، كما ان انحلال عقد الوضع الی قضیه مطلقه عامه او ممکنه عامه اجنبی عن المقام، و لا ینبغی تنظیره به، لان الانحلال هناک انما یکون الی مرکب ناقص تقيیدی، و هنا علی تقدیره انما یکون الی مرکب تام خبری كما هو واضح فدعوی الفصول لعدم الانقلاب نظرا الی امکان القید فی محلها. ر. ک: منتهی الدراية ۱/۳۱۲.

[۳۱۳] (۱) - «ثم قال يمكن أن يختار الوجه الثاني ايضا و يجاب ...».

[۳۱۴] (۲) - همانطور که توضیح دادیم مثال محقق شریف «الانسان ضاحک» بود- ثبوت وصف ضحک برای انسان ضرورت ندارد-

[۳۱۵] (۱) - که قبلا به نحو مشروح آن را بیان کردیم. البته مصنّف، کلام صاحب فصول را مخدوش نمودند- فی قوله «و يمكن أن يقال ان عدم كون ثبوت القيد ضرورياً ...»-

[۳۱۶] (۲) - ضمنا متن کتاب فصول را در صفحه ۳۵۳ همین کتاب آورده‌ایم.

[۳۱۷] (۱) - که مصداق شیء و ذات در معنای مشتق اخذ شده باشد.

[۳۱۸] (۱) - یعنی در صورتی که مصداق شیء و ذات را در معنای مشتق اخذ کنیم.

[۳۱۹] (۱) - و شاهدش این است که کلمه ذات در عبارت مذکور، دنباله عبارت قبل است که مقصود از کلمه «ذات» در هر دو عبارت، همان ذاتی است که در مشتق- ضاحک- مأخوذ و محل نزاع هست که عین عبارت مذکور را از کتاب فصول هم بزودی نقل خواهیم کرد. و مصنّف هم آن را در متن قبلی آورده‌اند: الف: ثم قال يمكن أن يختار الوجه الثاني ايضا و يجاب بان المحمول ليس مصداق الشيء و «الذات» مطلقا ... ب: و در دنبال آن چنین آورده‌اند: لکنه قدس سرّه تنظر فيما افاده بقوله و فيه نظر لان «الذات» المأخوذة مقيدة بالوصف ...-

[۳۲۰] (۲) - البته فرمایش ایشان صحیح یا نادرست است، بحث دیگری است ولی این چنین نیست که مانند برداشت مصنّف «ره» واضح الفساد باشد.

[۳۲۱] (۱) - یکی از اشکالاتی که طبق تفسیر مصنّف بر کلام صاحب فصول وارد می‌باشد، این است که: چرا صاحب فصول بحثی از شق سوم- ج- نموده‌اند امّا طبق تفسیر ما از کلام ایشان اصلا شق سومی تصوّر نمی‌شود بلکه فقط دو صورت متصور است که تحت عنوان «۱ و ۲» بیان کردیم.

[۳۲۲] (۱) - و يمكن أن يختار الوجه الثاني ايضا و يجاب بان المحمول ليس مصداق الشيء و الذات مطلقا بل مقيدا بالوصف و ليس ثبوته ح للموضوع بالضرورة لجواز أن لا يكون ثبوت القيد ضروريا «و فيه نظر» لان الذات المأخوذة مقيدة بالوصف قوة او فعلا ان كانت مقيدة به واقعا صدق الايجاب بالضرورة و الا صدق السلب بالضرورة مثلا لا يصدق زيد كاتب بالضرورة لكن يصدق زيد

الكاتب بالفعل او بالقوة بالضرورة» و لا يذهب عليك انه يمكن التمسك بالبيان المذكور على ابطال الوجه الاول ايضا لان لحوق مفهوم الذات او الشيء لمصاديقهما ايضا ضرورى و لا وجه لتخصيصه بالوجه الثانى ... ر. ك فصول ۶۳.

[۳۲۳] (۱) - اى غير مأخوذین مع قيد من القيود.

[۳۲۴] (۲) - و فى جميع الاحوال.

[۳۲۵] (۳) - بقيد خاص كالنطق و الضحك و المشى و غير ذلك من المصادر فاذا قلنا زيد كاتب و اردنا شىء له الكتابة فانما الضرورى ثبوته لزيد هو الشئ المطلق لا الشئ المقيدة بالكتابة لعدم ضرورية القيد و هو واضح ر. ك شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى. طبع نجف ۱/ ۷۶.

[۳۲۶] (۴) - متن عبارت كتاب فصول را در صفحه ۳۵۳ درج نموده ايم.

[۳۲۷] (۱) - اخذ مفهوم شىء و ذات در معنای مشتق.

[۳۲۸] (۱) - بدون تقيد به وجود محمول يا عدم آن.

[۳۲۹] (۱) - در قضیه «الانسان ناطق».

[۳۳۰] (۲) - در قضیه «الانسان ضاحك».

[۳۳۱] (۳) - لذا مفهوم مشتق بسيط است نه مركب.

[۳۳۲] (۱) - چون فصل حقیقی اشياء برای ما مشخص نیست و خداوند متعال، فصل حقیقی اشياء را می داند.

[۳۳۳] (۱) - البتة به صورت قضیه خبریه و يك جمله نمی باشد.

[۳۳۴] (۱) - اى للاتحاد الذى يكون عليه المبدأ و ما تلبس به، فضمير - هما - راجع الى المبدأ و ما تلبس به، و ضمير - عليه - راجع الى - ما - الموصولة المراد بها الاتحاد، فقوله: «لما» تعليل لعدم اباء المشتق عن الحمل على المتلبس بالمبدأ، لوجود شرط صحة الحمل و هو الاتحاد. ر. ك: منتهى الدراية ۱/ ۳۲۵.

[۳۳۵] (۲) - مانند صدورى، حلولى، انتزاعى و امثال آن.

[۳۳۶] (۱) - هو الشيخ محمد حسين بن محمد رحيم الطهراني الحائري، ولد فى «ايوان كيف»، اخذ مقدمات العلوم فى طهران ثم اكتسب من شقيقه الحجة محمد تقى الاصفهاني صاحب «هداية المسترشدين» فى اصفهان، ثم هاجر الى العراق فسكن كربلاء كان مرجعا عاما فى التدريس و التقليد، و قد تخرّج من معهده جمع من كبار العلماء اجاب داعى ربه سنة ۱۲۵۴ هـ و له آثار اشهرها «الفصول الغروية» فى الاصول (طبقات اعلام الشيعة الكرام البررة ۱/ ۳۹۰ رقم ۷۹۵).

[۳۳۷] (۱) - فى العبارة اغتشاش اذ لم يدع احد اعتبارها، نعم ادعى فى «الفصول» كفايتها فى متغايرى الوجود، كما يأتى نقل كلامه، فحق العبارة هكذا: «و لا يكفى ملاحظة التركيب ...» الى آخره.

[۳۳۸] (۲) - فيها - ايضا - اغتشاش و حقها هكذا «نحو من الاتحاد» مشكينى «ره» ر. ك: كفاية الاصول محشى ۱/ ۸۴.

[۳۳۹] (۱) - «و تحقيق المقام: ان حمل الشىء على الشىء يستدعى ان يكون بينهما مغايرة باعتبار الذهن فى لحاظ الحمل، و اتحاد باعتبار الظرف الذى يعتبر الحمل بالقياس اليه من ذهن او خارج، ثم التغاير قد يكون اعتباريا و الاتحاد حقيقيا كقولك: - هذا زيد - و - الناطق حساس - و قد يكون التغاير حقيقيا و الاتحاد اعتباريا، و ذلك بتزليل الاشياء المتغايرة منزلة شىء واحد و ملاحظتها من حيث المجموع. و بالجملة فيلحقه بذلك الاعتبار وحده اعتبارية، فيصح حمل كل جزء من اجزائه المأخوذة لا بشرط عليه، و حمل كل واحد منها على الآخر بالقياس اليه نظرا الى اتحادهما فيه كقولك: - الانسان جسم أو ناطق - فان الانسان مركب فى الخارج حقيقة من بدن و نفس، لكن اللفظ انما وضع بازاء المجموع من حيث كونه شيئا واحدا و لو بالاعتبار، فان اخذ الجزء ان بشرط لا - كما هو مفاد لفظ البدن و النفس - امتنع حمل احدهما على الآخر و حملهما على الانسان، لانتفاء الاتحاد بينهما و ان اخذ الالبشرط - كما هو

مفاد الجسم و الناطق - صح حمل احدهما على الآخر و حملهما على الانسان، لتحقق الاتحاد المصحح للحمل. فقد تحقق مما قررنا ان حمل احد المتغيرين بالوجود على الآخر بالقياس الى ظرف التغير لا يصح الا بشروط ثلاثة: اخذ المجموع من حيث المجموع، و اخذ الاجزاء لا بشرط و اعتبار الحمل بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع، اذا تبين عندك هذا فنقول: اخذ العرض لا بشرط لا يصح حمله على موضوعه ما لم يعتبر المجموع المركب منهما شيئاً واحداً، و يعتبر الحمل بالقياس اليه، و لا خفاء في انا اذا قلنا:- زيد عالم او متحرك- لم نرد بزيد المركب من الذات و صفة العلم او الحركة، و انما نريد به الذات وحدها فيمتنع حمل العلم و الحركة عليه و ان اعتبر لا بشرط. بل التحقيق: ان مفاد الهيئة مفاد ذو، و لا فرق بين قولنا: ذو بياض و قولنا: ذو مال، فكما ان المال ان اعتبر لا بشرط لا يصح حمله على صاحبه كذلك البياض». ر. ك فصول ۶۲.

[۳۴۰] (۱) - لا يخفى ان صفات الجلال هي الصفات السلبية و هي ليست عين الذات فالظاهر انه تفسير للكمال و ليس المراد منه ما هو المصطلح. مشكيني «ره» ر. ك: كفاية الاصول محشى ۸۵ / ۱.

[۳۴۱] (۲) - لعل (احدها) جعله الناطق و الحساس من قبيل المتغيرين اعتبارا المتحددين حقيقة مع ان التغير بينهما بحسب المفهوم فتأمل (و ثانيها) جعله حمل كل واحد من الاجزاء على الكل من الحمل بين المتغيرين - حقيقة المتحددين اعتبارا مع انهما من المتحددين حقيقة ايضا بالتقريب الذي ذكره (و ثالثها) دعواه كون الانسان مركبا من البدن و النفس و قد قيل إنه لم يتوهمه احد فتأمل (و رابعها) ما يظهر من كلامه من عدم الفرق بين الجسم و البدن و بين النفس و الناطق، الا باعتبار لا بشرط، و بشرط لا مع ان الاوليين اعم من الآخر مفهوما فتأمل. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۱۳۵.

[۳۴۲] (۱) - بحث قبلي ما- در امر ثاني- درباره تفاوت مشتق و مبدأ- ضارب و ضرب- بود و اكون بحث ما درباره ذات و مبدأ است.

[۳۴۳] (۱) - نهج البلاغة، خطبه اول.

[۳۴۴] (۱) - (اقول) ان غرضه من الالتزام بوقوع النقل في تلك الالفاظ ان هيئة العالم و القادر و نحوهما من المشتقات في غير الله تعالى حقيقة في الذات المغايرة مع المبدأ و في الله تعالى نقل منها الى الذات المتحدة مع المبدأ و من المعلوم ان العالم و القادر بهذا المعنى مما لا يصدق في حق غيره فاذا يختلف معنى الهيئة في المشتقات بالنسبة الى البارى جل و علا و غيره. ر. ك: عناية الاصول ۱ / ۱۶۸.

[۳۴۵] (۲) - و الظاهر ان لفظ «فساد» ساقط من القلم قبل كلمة «ما» مشكيني «ره» ر. ك: كفاية الاصول محشى ۸۵ / ۱.

[۳۴۶] (۳) - ليس في كلام الفصول من التجوز عين و لا اثر فاسناد التجوز اليه مما لا حقيقة له. ر. ك: عناية الاصول ۱ / ۱۶۹.

[۳۴۷] (۱) - التامر: الكثير التمر او الذي عنده تمر.

[۳۴۸] (۲) - اللابن (فا) لابنة، ج لابنات و لو ابن: ذو اللبن. ر. ك: المنجد].

[۳۴۹] (۱) - اى الضرب صدر من الضارب.

[۳۵۰] (۲) - اى الضرب وقع على المضروب.

[۳۵۱] (۱) - قد حكى بعض اجلة تلامذة المصنف (قد هما) انه قال الماتن في درسه الشريف: «ان المراد بالخارج المحمول هو العارض الاعتبارى كزوجية و نحوها، و بالمحمول بالضميمة: العارض المتأصل كالسواد-- و البياض، و وجه تسمية الاول بالخارج المحمول هو كونه خارجا عن الشىء و محمولا- عليه، و الثانى بالمحمول بالضميمة لكونه محمولا بضم ضميمة على شىء كحمل السواد على غيره فانه لا يحمل عليه الا بضم ضميمة فيقال: الجسم ذو سواد». ر. ك: منتهى الدراية ۱ / ۳۴۶.

[۳۵۲] (۱) - لا يخفى انه ليس من صفات الذات، فلا يكون عينا لها و «الفصول» ملتزم باحد الامرين في هذه الصفات دون صفات

الفاعل. مشكيني «ره» ر. ك: كفاية الاصول محشى ۸۷ / ۱.

[۳۵۳] (۱) - یعنی لوضوح انها تصدق فی حق غیره ایضا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۳۸.

[۳۵۴] (۲) - البتّه مصنّف، آن را بیان نکرده‌اند.

[۳۵۵] (۱) - من اعتبار قیام المبدأ بالذات باحد انحائه فی صدق المشتق علی نحو الحقیقه.

[۳۵۶] (۲) - ای المثبتین لا اعتبار قیام المبدأ بالذات من دون واسطه فی العروض فی صدق المشتق علی نحو الحقیقه، و النافین لذلك، و قد ظهر خلل ادله الطرفين من التحقيق الذي افاده المصنف بقوله: «و التحقيق انه لا ينبغي ان يرتاب من كان اولی الالباب ... الخ».

[۳۵۷] (۳) - معطوف علی - الخلل - تقریب المحاکمه بنحو يكون النزاع لفظيا ... ر. ک: منتهی الدرايه ۱/ ۳۵۱.

[۳۵۸] (۱) - دارای دو صورت است: الف: اصلا واسطه‌ای در میان نباشد ب: اگر واسطه هست، واسطه در ثبوت باشد.

[۳۵۹] (۱) - واضح است که توصیف هم متضمن اسناد است.

[۳۶۰] (۱) - (و اما الامر الثاني) فمحصله: انه قيل بترتب الثمره علی بحث المشتق فی موارد:

احدها: كراهه البول تحت الشجرة التي لا- ثمره لها فعلا مع كونها ذات ثمره قبل ذلك، فانه بناء علی وضع المشتق للاعم مكروه و علی القول بوضعه للاخص غير مكروه ...

ثانيها: كراهه الوضوء و الغسل بالماء المشمس بعد برده و كراهه غسل الميت بالماء المسخن بعد برودته، فان الحكم بالكراهه بعد ارتفاع السخونة مبني علی وضع المشتق للاعم و عدم اشتراط بقاء المبدأ فی صدق المشتق.

ثالثها: ما اذا جعل عنوان خاص موقوفا عليه كسكان بلدة كذا او طلاب مدرسة كذا، و اعرضوا عن تلك البلده او المدرسة، فان جواز اعطائهم ح من عوائد الموقوفه و عدمه مبني علی بحث المشتق.

رابعها: عنوان الجلال العارض للحيوان المأكول اللحم، فانه اذا زال عنه عنوان الجلل يمكن النزاع فی بقاء حكمه بناء علی وضع المشتق للاعم، و عدمه بناء علی وضعه للاخص لكن ثبت بالنص و الاجماع كون استبراء الحيوان الجلال فی المده المضبوطة فی كل حيوان موجبا لزوال حكم الجلل عنه، و عود الاحكام الثابته له قبل جله فهذا المثل فرضي. و ... ر. ک: منتهی الدرايه ۱/ ۳۵۸.

[۳۶۱] (۱) - سوره هود: ۹۷.

[۳۶۲] (۲) - سوره هود: ۸۲.

[۳۶۳] (۳) - سوره هود: ۴۰.

[۳۶۴] (۴) - ر. ک: تفسير نمونه: ۹۶/۹.

[۳۶۵] (۱) - يمكن ان يكون اشاره الى ان اللام قد تدخل على نفس المصداق و قد تدخل على نفس المفهوم المضاف الى مصداقه كما تقول جئتک لغرض كذا فالامر في المقام مستعمل استعمال لفظ الغرض بقرينه اضافته الى (كذا) نعم قولك: جئتک لامر، مستعمل في المصداق فتأمل. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۴۱.

[۳۶۶] (۱) - یعنی المخصوص بالخصوصيات المبحوث عنها في الجهات الآتية. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۲.

[۳۶۷] (۲) - أمر، مأمور و مأمور به از آن مشتق می شود.

[۳۶۸] (۱) - اگر ثابت شود که لفظ امر از معنای لغوی و عرفی به قول مخصوص - صیغه افعال - نقل داده شده، امر سهل است و مشکلی نداریم.

[۳۶۹] (۱) - سوره هود: ۹۷.

[۳۷۰] (۲) - سوره هود: ۸۲.

[۳۷۱] (۳) - سوره نور: ۶۳.

[۳۷۲] (۱) - صفة للسافل.

[۳۷۳] (۱) - اعمّ از وجوب و استحباب.

[۳۷۴] (۱) - جعل المصنّف المذكورات مؤیدات لا ادله لعله من جهة عدم صلاحيتها للثبات اذ ليس الاستعمال الامر في الوجوب والاستعمال اعم من الحقيقة، و لعل فهمه في الأول مستند الى مادة الحذر والثاني، الى المشقة، و في الثالث الى مقابلته بالشفاعة. فتأمل. ر. ك حقائق الاصول ۱/ ۱۴۴.

[۳۷۵] (۲) - سوره نور: ۶۳.

[۳۷۶] (۱) - مستدرک الوسائل ج ۱۵ کتاب النکاح باب ۳۶ از ابواب نکاح العبيد و الاماء ح ۳- و عوالي الآلی ج ۳ ص ۳۴۹ ح ۲۸۴.

[۳۷۷] (۱) - الف: الظاهر بمقتضى السياق كونه معطوفا على قوله: - قوله تعالى **أَفَلْيَحْذَرِ الْ-** فيكون كغيره من المؤیدات، و يحتمل ان يكون معطوفا على قوله: «انسباقه» ليكون دليلا لا مؤيدا ... ر. ك منتهى الدراية ۱/ ۳۷۴. ب: معطوف على الانسباق. ر. ك حقائق الاصول ۱/ ۱۴۴.

[۳۷۸] (۲) - سوره اعراف: ۱۲ و ۱۱.

[۳۷۹] (۱) - الف، ميم و راء.

[۳۸۰] فاضل موحدی لنكرانى، محمد، إيضاح الكفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۸۱] (۱) - كان الاولى أن يقول: المعبر عنه بلفظ الطلب مطلقا مقابل الطلب الاعتبارى المعبر عنه بلفظ الطلب الانشائى لما عرفت من ان لفظ الطلب مشترك بين نحوى الطلب فالطلب الحقيقى عين الطلب لا- انه يحمل عليه بالحمل الشائع و انما الذى يحمل عليه الطلب بالحمل الشائع هو الطلب الخارجى الحقيقى و هكذا الحال فى قوله «الذى لا يكون ... الخ» اذ الفرق بين الطلب الحقيقى و الانشائى الاعتبارى هو الفرق بين المء المطلق و المضاف، لكن ظاهر العبارة كون لفظ الطلب موضوعا للجامع بين النحوين فيكون مشتركا معنويا لا- لفظيا و هو غير ظاهر. هذا بناء على كون الطلب الانشائى نحو آخر من انحاء الطلب فى قبال الطلب الحقيقى اما لو كان هو الطلب الحقيقى انشاء ادعاء فلفظ الطلب ليس موضوعا الا- للطلب الحقيقى لا غير اذ ليس هناك نحو آخر للطلب سواه. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۵.

[۳۸۲] (۱) - بديهى است كه وجود، داراى اقسامى هست از جمله وجود خارجى، انشائى، ذهنى و امثال آنها.

[۳۸۳] (۱) - الذى ملاكه ما ثبت فى محله الاتحاد الوجودى و التغير المفهومى ... ر. ك منتهى الدراية ۱/ ۳۷۹.

[۳۸۴] (۱) - از اين جهت، مانند اوست كه اگر يك قضيه حمله تشكيل دهيم، حملش شايع صناعى هست؟

[۳۸۵] (۱) - اى كما ان الشأن و الحال.

[۳۸۶] (۲) - ابتدای همين بحث، بيان كرديم كه به نظر مصنّف: ظاهر اين است كه آن طلبى كه به حسب لغت، معنای «امر» است، همان طلب انشائى است نه طلب حقيقى.

[۳۸۷] (۳) - مانند جمل خبريه اى كه در مقام طلب گفته مى شود.

[۳۸۸] (۱) - ابتدای همين بحث- جهت چهارم- طلب انشائى و حقيقى را توضيح داديم.

[۳۸۹] (۲) - مقدمات اراده از مرحله تصوّر مراد شروع مى شود. ابتداء، انسان، چيزى را تصوّر سپس نتيجه اش را بررسى مى كند كه آيا فائده و مصلحتى دارد يا نه بعد از تصديق به فائده، نسبت به آن تمايل پيدا مى كند و به دنبال آن، هيچانى در نفس او پيدا شده كه تصميم مى گيرد شرائطش را ايجاد و موانع آن را برطرف كند و در پايان، حالت نفسانيه اى به نام اراده براى انسان، تحقق پيدا مى كند كه از آن «شوق مؤكّد» تعبير نموده اند يعنى آن اشتياق كاملى كه انسان را راحت نمى گذارد بلكه به دنبال و همراه شوق مؤكّد، مراد را-- در خارج ايجاد مى كند- در صورتى كه بخواهد بالمباشره آن را تحقق بخشد- و چنانچه بخواهد به وسيله عبيد،

مرادش تحقق پیدا کند، امریه‌ای نسبت به کارگزاران خود صادر می‌کند تا آنها مراد و مطلوب را اتیان نمایند لازم به تذکر است که از شوق مؤکد و آن حالت نفسانی گاهی به طلب و گاهی به اراده تعبیر می‌شود.

البته مصنف در عبارت کتاب فقط مقدمه آخر اراده را ذکر نموده و سایر مقدمات- مانند تصوّر مراد، تصدیق به فایده، میل و هیجان- را مقدمه المقدمه فرض نموده و از آخرین مقدمه که انسان را برمی‌انگیزد تا موانع را برطرف و شرائط را موجود کند به «جزم» تعبیر کرده‌اند.

[۳۹۰] (۱) - «انسان» دارای وجود «حقیقی و ذهنی» هست اما «طلب و اراده» دارای وجود «حقیقی، ذهنی و انشائی» می‌باشد.

[۳۹۱] (۱) - تذکر: هیچ‌گاه نباید وجود انشائی را با وجود حقیقی یا ذهنی مقایسه کرد مثلا انسان به وسیله صیغه افعال و اشباه آن، قصد می‌کند که طلب وجود پیدا کند و در نتیجه، وجود انشائی- طلب انشائی- محقق می‌شود و از نظر شارع و عقلاء، دارای آثاری هم هست به عنوان مثال در باب اوامر، وقتی طلب انشائی تحقق پیدا کرد عقلاء می‌گویند باید با آن متابعت نمود و یا در باب معاملات- مانند بیع- وقتی انشائی با شرائط مربوطه صورت گرفت مبیع، ملک مشتری و ثمن برای بایع می‌شود و همچنین وقتی با شرائط و الفاظ مخصوص، زوجیت، انشاء شد، علقه زوجیت حاصل و بینونت قبلی زائل می‌شود- البته این‌ها از امور اعتباری هستند- [۳۹۲] (۱) - در عنوان بقی امور... «الخامس».

[۳۹۳] (۱) - القائل هو الاخل الشاعر كما في الشوارق في مبحث تكلمه تعالى شأنه ... ر. ك منتهى: ۱/ ۳۸۸.

[۳۹۴] (۲) - مانند امر به ذبح حضرت اسماعیل «علیه السلام».

[۳۹۵] (۱) - و مایل هم نیست که مأمور به اتیان شود.

[۳۹۶] (۱) - لعله اشاره الى امتناع كون النزاع لفظيا و توضیحه: انه لا خلاف ظاهرا في انه سبحانه متكلم و انما الخلاف في المراد من كلامه و في انه حادث او قديم فالمحكى عن المعتزلة و الحنابلة و الكراميه ان كلامه اصوات و حروف و ان اختلفوا في انه قائم بغيره لا بذاته كما يقول المعتزلة او بذاته كما يقول الحنابلة و الكراميه و عن الاشاعره ان كلامه ليس من جنس الاصوات و الحروف بل معنى قائم بذاته يسمى الكلام النفسى ثم المحكى عن المعتزلة و الكراميه انه حادث و عن الاشاعره و الحنابلة انه قديم فمذهب الاشاعره في الكلام انه معنى قائم بذاته تعالى قديم و حيث تعذر عليهم تفسيره بالعلم و الارادة و الكراهة و نحوها ضرورة انها ليست كلاما اضطرروا الى تفسيره في الخبر بالنسبة و في الانشاء بالطلب و المنع و نحوهما فالطلب عندهم صفة قائمه بذاته سبحانه قديم فلا مجال لان يريدوا به الطلب الانشائي اذ ليس هو من صفات النفس و لا هو قديم. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۴۹.

[۳۹۷] (۲) - المتوهم هو القوشجي، راجع شرح التجريد العقائد للقوشجي / ۲۴۶، عند البحث عن المسموعات. ر. ك: -- كفاية الاصول، طبع مؤسسه آل البيت ۶۶.

[۳۹۸] (۱) - تعليقه المصنف على الفرائد، كتاب الفوائد / ۲۸۵ ر. ك: كفاية الاصول، طبع مؤسسه آل البيت ۶۶.

[۳۹۹] (۲) - و كذا في باب الاوامر و النواهي. «مشكيني ره». ر. ك كفاية الاصول محشى ۱/ ۹۸.

[۴۰۰] (۱) - مكررا بيان کرده‌ایم كه «وجود» دارای اقسامی هست از جمله، وجود انشائی، ذهنی، حقیقی و خارجی و ... كه هر کدام را در همین بحث توضیح داده‌ایم.

[۴۰۱] (۱) - لا وجه للحصر المذكور، لان الجملة الخبرية- ايضا- دالة بالالتزام على حصول العلم لقائلها.

[۴۰۲] (۲) - و ظاهره التردد بين كونها قيدا للوضع و بين الانصراف و ظاهره في مبحث الحرف كون الآلية و الاستقلالية قيدا و الظاهر عدم الفرق بين المقامين، فتأمل- مشكيني ره-]. ر. ك كفاية الاصول محشى ۱/ ۹۸.

[۴۰۳] (۳) - لاجل وضعها.

[۴۰۴] (۴) - للانصراف.

[۴۰۵] (۱) - و قرینه‌ای همراه آن نباشد.

[۴۰۶] (۱) - مباحث مذکور، مطالبی است که استاد معظم تقریباً طی سیزده جلسه درس، بیان نموده‌اند.

[۴۰۷] (۱) - سوره نساء: ۵۹.

[۴۰۸] (۲) - سوره یس: ۸۲.

[۴۰۹] (۱) - «اما دفع این توهم پس محصل دفع، آنکه اراده بر دو قسم است تکوینی و تشریحی و اما تکوینی پس آن عبارت است از علم به نظام علی النحو الکامل الثام و امّا تشریحی پس او عبارت است از علم به مصلحت در فعل مکلف و آنچه تکلیف از او خالی نمی‌تواند بود، آن اراده تشریحی است که او علتّ اشیاء نیست و آنچه تخلف از مراد ننماید، آن اراده تکوینی است پس اراده تکوینی تخلف ندارد ولی لازم نیست در تکالیف که اراده تکوینی شده باشد برطبق تکالیف و آنچه در تکالیف لازم است اراده تشریحی است که آن تخلف از مراد دارد پس اگر اراده تکوینی با اراده تشریحی توافق نمود در امری و عبادتی لابد است از وصول و وجود زیرا که اراده تکوینی معلوم شد که تخلف ندارد از معلول و مراد و اگر تخالف نمودند یعنی اراده تکوینی متعلق شد به عصیان و کفر و اراده تشریحی متعلق شد به اطاعت و ایمان پس لابد اختیار می‌کند عبد آنچه را که متعلق اراده تکوینی است و منافات ندارد با عصیان بودن و مستحق عقاب بودن و لو به ملاحظه اراده تکوینی است که علتّ وجود معلول است» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۰۴.

[۴۱۰] (۱) - ر. ک عیون الاخبار الرضا ۱/ ۱۲۴- متن کامل حدیث را به زودی بیان خواهیم کرد-

[۴۱۱] (۱) - به نحو حقیقت نه مجاز.

[۴۱۲] (۲) - سوره انبیاء ۶۹.

[۴۱۳] (۱) - فی تعریف المواد الثلاث و انحصارها فیها: کل مفهوم اذا قیس الی الوجود فاما ان یجب له فهو الواجب او یمتنع و هو الممتنع او لا یجب له و لا یمتنع و هو الممكن فانه اما ان یکون الوجود له ضروریا و هو الاوّل او یکون العدم له ضروریا و هو الثانی و اما ان لا یکون شیء منهما له ضروریا و هو الثالث.

و اما احتمال کون الوجود و العدم کلیهما ضروریین فمرتفع بادنّی التفات ... ر. ک: بدایه الحکمه ۴۱.

[۴۱۴] (۲) - تذکر: بحث فعلی ما درباره اثبات صانع نیست.

[۴۱۵] (۳) - وجود فرضی.

[۴۱۶] (۱) - واجب الوجود و ممتنع الوجود.

[۴۱۷] (۱) - سوره فاطر: ۱۵.

[۴۱۸] (۲) - مفوضه نظیری نموده‌اند که نسبت جهان هستی با خالق متعال، مانند ارتباط عمارت با بناء هست.

[۴۱۹] (۳) - جواب نقضی.

[۴۲۰] (۱) - اخیرا توضیح دادیم که: مفوضه معتقدند که بین موجودات و آثار و خواصشان نه تنها ارتباط و «تأثیر و تأثر» هست بلکه موجودات جهان «استقلال» در تأثیر دارند.

[۴۲۱] (۲) - ممکن الوجود.

[۴۲۲] (۱) - محصل کلام جبریّه این بود که: خداوند متعال مستقیما ایجاد اراده می‌کند و در دنبال اراده- بدون اینکه بین اراده و مراد، ارتباطی باشد- خودش مراد را ایجاد کرده و لباس وجود به آن می‌پوشاند بنابراین نه ارتباطی بین اراده و مراد هست و نه ارتباطی بین انسان و اصل اراده، تحقّق دارد. و این مطلب، یک قاعده کلی و در تمام موجودات، اعم از انسان، حیوان، گیاه و جماد جاری می‌باشد- و حتی در تشکیل قضایا و نتایج حاصله از آنها جریان دارد که قبلا به نحو مشروح بیان کردیم-

خلاصه: بین موجودات و آثار خواصشان هیچ‌گونه ارتباط، تأثیر و تأثری نیست اصلاً نباید کلمه «آثار» و خواص را استعمال کرد چون لفظ «آثار» دلالت بر ارتباط، سنخیت، تأثیر و تأثر دارد مثلاً- بین نار و حرارت فقط یک تقارن وجودی مطرح است اما هیچ‌گونه ارتباطی به یکدیگر ندارند همان‌طور که خداوند متعال، آتش را ایجاد می‌کند، حرارت را هم مستقیماً ایجاد می‌نماید منتها عادت پروردگار جهان بر این جاری شده که در دنبال نار، حرارت را ایجاد می‌کند و چنانچه بگوئیم «النار حاره» اسنادش مجازی است نه حقیقی. گفتیم ثمره مهم بحث مذکور، در افعال ارادی انسان ظاهر می‌شود.

[۴۲۳] (۱) - زیرا جبریّه می‌گویند خداوند متعال، ایجاد اراده می‌کند، بدون اینکه بین اراده و مراد، ارتباطی باشد.

[۴۲۴] (۱) - سوره فاطر ۱۵.

[۴۲۵] (۱) - و موانع، مفقود باشد.

[۴۲۶] (۱) - i... وَأَتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. E. «بقره» ۲۸۲.

[۴۲۷] (۲) - i... وَكَانَ اللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا. E. «احزاب» ۲۷.

[۴۲۸] (۱) - زیرا اجتماع نقیضین محال است.

[۴۲۹] (۱) - یعنی استحاله ذاتی.

[۴۳۰] (۲) - ای شیء ممکن ان یتعلّق به القدره، شیء واقع فی مسیر القدره.

[۴۳۱] (۱) - الف: فعلا در صدد بررسی و تحقیقی این مطلب نیستیم که آیا تعلق علم خداوند به شیء، سلب اراده می‌کند یا نه.

ب: جواب نقضی، پاسخی است که خصم نمی‌تواند و نباید انکار کند].

[۴۳۲] (۱) - یعنی علم خداوند متعال نسبت به اعمال ما.

[۴۳۳] (۱) - یعنی علم خداوند متعال نسبت به اعمال ما.

[۴۳۴] (۲) - خلاصه دلیل دوم جبریّه: خداوند متعال، نسبت به اعمال به صورت، اختیاری ما- مانند جلوس و قیام- عالم هست و علم او باید با واقع، مطابق باشد پس لا محاله باید آن اعمال، اضطراراً تحقق پیدا کند و الا لازمه‌اش این است که علم پروردگار جهان، مطابق با واقع نباشد- مستلزم جهل است-

[۴۳۵] (۱) - البته علم پروردگار متعال محدود نیست ولی علم ما محدود است، علم خداوند، عین ذات او می‌باشد ولی علم ما زائد بر ذات ما هست و ...

[۴۳۶] (۱) - مجدداً تکرار می‌کنیم که علم خداوند عین ذاتش هست به‌خلاف علم حضرت علی، علم پروردگار، اطلاق دارد اما علم امیر مؤمنان به آن معنا مطلق نیست، علم خداوند اکتسابی نیست اما منشأ علم علی «علیه السلام» خداوند متعال است و ...

[۴۳۷] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۳۸] (۱) - ر. ک: کفایه الاصول ج ۲، مقصد ششم، امر ثانی و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۴/۶۳.

[۴۳۹] (۲) - و می‌توانید تصدیق نسبت به خواص و اثرات آن ننمائید.

[۴۴۰] (۳) - سوره زلزله: ۷ و ۸.

[۴۴۱] (۱) - ... قال دخلت علی علی بن موسی الرضا بمرو، فقلت له یا بن رسول الله روی لنا عن الصادق جعفر بن محمد «علیهما السلام» قال: «انه لا جبر و لا تفویض بل امر بین امرین» فما معناه؟ قال: من زعم ان الله يفعل افعالنا ثم يعذبنا عليها، فقد قال بالجبر، و من زعم ان الله عز و جل فوض امر الخلق و الرزق الی حججه «علیهم السلام» فقد قال بالتفویض، «و القائل بالجبر كافر و القائل بالتفویض مشرك لا شراکه مع الله فی الربوبیة و هو ضرب من التفویض و له ضروب آخر كالتعطیل مثلاً» فقلت له: یا ابن رسول الله فما امر بین امرین؟ فقال: وجود السبیل الی اتیان ما امروا به، و ترك ما نهوا عنه، فقلت له: فهل لله عزّ و جل مشیة و ارادة فی ذلك؟

فقال: فاما الطاعات فارادة الله و مشيته فيها الامر بها و الرضا لها و المعاونة عليها و ارادته و مشيته في المعاصي النهى عنها و السخط لها و الخذلان عليها، قلت: فهل لله فيها القضاء؟ قال نعم ما من فعل يفعله العباد من خير او شر الا و لله فيه قضاء، قلت ما معنى هذا القضاء؟ قال: الحكم عليهم بما يستحقونه على افعالهم من الثواب و العقاب في الدنيا و الآخرة. ر. ك: عيون اخبار الرضا، ج ۱ ص ۱۲۴.

[۴۴۲] (۱) - سورة مائده: ۶۴.

[۴۴۳] (۲) - سورة مائده: ۶۴.

[۴۴۴] (۱) - ر. ك بحار، ج ۳، باب سعادت و شقاوت - متن كامل حديث مذكور را به زودی نقل خواهیم كرد.

[۴۴۵] (۲) - روى العامة هذا الخبر عن النبى «صلى الله عليه و آله» هكذا «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة خيارهم فى الجاهلية خيارهم فى الاسلام اذا تفقها» و يحتمل وجهين احدهما ان يكون المراد ان الناس مختلفون - بحسب استعداداتهم و قابلياتهم و اخلاقهم و عقولهم كاختلاف المعادن فان بعضها ذهب و بعضها فضة فمن كان فى الجاهلية خيرا حسن الخلق عاقلا فهما فى الاسلام ايضا يسرع الى قبول الحق و يتصف بمعالى الاخلاق و يجتنب مساوى الاعمال بعد العلم بها و الثانى ان يكون المراد ان الناس مختلفون فى شرافة النسب و الحسب كاختلاف المعادن فمن كان فى الجاهلية من اهل بيت شرف و رفعة فهو فى الاسلام ايضا يصير من اهل الشرف بمتابعة الدين و انقياد الحق و الاتصاف بمكارم الاخلاق فشبهم «عليه السلام» عند كونهم فى الجاهلية بما يكون فى المعدن قبل استخراجهم و عند دخولهم فى الاسلام بما يظهر من كمال ما يخرج من المعدن و نقصه بعد العمل فيه (آت). ر. ك: روضه كافى ۱۷۷.

[۴۴۶] (۱) - سورة ذاريات: ۵۵.

[۴۴۷] (۲) - سورة انفال: ۴۲.

[۴۴۸] (۱) - و ما در آن موارد، تعبير به ذاتى مى كنيم.

[۴۴۹] (۱) - سورة هود: ۱۰۸ و ۱۰۶.

[۴۵۰] (۱) - سورة نازعات: ۴۱ و ۴۰.

[۴۵۱] (۱) - سورة نازعات: ۳۹ و ۳۸ و ۳۷.

[۴۵۲] (۱) - به لحاظ اخبار مخبر صادق.

[۴۵۳] (۱) - ر. ك بحار ج ۳، باب سعادت و شقاوت.

[۴۵۴] (۱) - فى حديث ابن عباس «افضل الاعمال احزمها» اى اشقها و أمتنها و اقواها. ر. ك: مجمع البحرين ۱۶/۴.

[۴۵۵] (۱) - نه به ترتيب حروف القبا.

[۴۵۶] (۲) - اجتماع امر و نهى.

[۴۵۷] (۳) - و اصالت الاحتياط.

[۴۵۸] (۱) - مگر در چند مورد محدود كه ضرورتا به ترتيب حروف القبا مشخص شده.

[۴۵۹] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۶۰] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۶۱] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۶۲] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

مقدمه:

اشاره

با سپاس بی‌کران به درگاه ایزد منان و درود فراوان به روان تابناک خاتم پیامبران و اهل بیت معصومینش «علیهم صلوات الملك المنان» که بر این حقیر، منت نهاد به دنبال تقدیم جلد اول، چهارم و پنجم کتاب ایضاح الکفایه، جلد دوم آن را هم در آستانه میلاد مسعود حضرت ختمی مرتبت «صلی الله علیه و آله» به شاگردان مکتب حضرت بقیه الله «ارواح العالمین له الفداء» عرضه نمایم امید است که این اثر ناچیز برای دست یافتن به مطالب کتاب کفایه الاصول استاد اعظم و محقق کبیر، مرحوم آخوند خراسانی «علیه رضوان الباری» مؤثر و مفید واقع شود و این حقیر از این راه بتواند در شمار شاگردان مکتب آن حضرت «عجل الله تعالی فرجه الشریف» قرار گیرد.

چند تذکر:

۱- همان‌طور که قبلاً متذکر شدم، محتوای کتاب، تدریس و تحقیق متن کفایه الاصول هست که در ششمین دوره از سلسله بحث‌های کفایه، توسط حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «مدظله العالی» انجام شده. همان‌طور که از متن کتاب برمی‌آید، مطالب به شیوه گفتاری بیان شده که سعی نموده‌ام آن را در حدّ توان به صورت نوشتار عرضه نمایم.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۸

۲- پوزش و درخواست: از آنجا که امکان مصون ماندن هر اثری از اشتباه، بسیار کم است به‌ویژه از این حقیر لذا امید می‌رود چنانچه به اشتباهی برخورد نمودید بر نویسنده، منت گذاشته و تذکر دهید تا در چاپ‌های بعد، اصلاح گردد.

۳- از باب «من لم یشکر المخلوق لم یشکر الخالق» بر خود، لازم می‌دانم از زحمات عزیزانی که به طرق مختلف در این جلد از کتاب با اینجانب، همکاری صمیمانه داشته‌اند تشکر نمایم.

الف: صدیق معظم و دوست باوفا حضرت حجّه الاسلام، جناب آقای حاج شیخ غلامحسین بشردوست «دامت افاضاته».

ب: برادر مهربان، حضرت حجّه الاسلام جناب آقای سید علی حسینی «دامت افاضاته».

ج: سرور معظم و متقی، جناب آقای مهندس راشدی «دامت توفیقاته».

د: صدیق معظم جناب آقای موحدیان «دامت تأییداته» که پیوسته در این امر، با حقیر، همکاری نموده‌اند.

امید است که در هنگام مطالعه و مظان استجاب، حقیر و سایر عزیزان را از دعای خیر فراموش نفرمائید.

و لا حول و لا قوه الا بالله العلیّ العظیم و السلام علی عباد الله الصالحین

سید محمد حسینی قمی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۹

الفصل الثانی

فیما یتعلّق بصیغه الأمر و فیه مباحث: الأول: إنّه ربما یدکر للصیغه معان قد استعملت فیها، و قد عدّ منها: التّرجی، و التّمنی، و التّهدید، و الإنذار، و الإهانة، و الاحتقار، و التعجیز، و التّسخیر، إلى غیر ذلك، و هذا كما ترى، ضرورة أنّ الصیغه ما استعملت فی واحد منها، بل لم تستعمل إلا- فی إنشاء الطّلب، إلا- أنّ الدّاعی إلى ذلك، كما یكون تارة هو البعث و التحریک نحو المطلوب الواقعی، یكون

آخری أحد هذه الأمور، كما لا يخفى [۱].

[تمه مقصد اول «در اوامر»]

فصل دوم «در صیغه امر - هیئت افعال»

اشاره

[۱]- بحث ما، در فصل اول، راجع به ماده امر- الف، میم و راء- بود اتمیا در فصل دوم درباره صیغه امر- هیئت افعال- از جهات متعددی بحث می‌کنیم.

مبحث اول معانی صیغه امر - هیئت افعال -

اشاره

بدیهی است که هیئت ماضی و مضارع، هر کدام دارای معنا و «وضعی» مخصوص به خود هستند و همچنین هیئت امر، دارای معنای مخصوص به خود می‌باشد.

سؤال: آیا هیئت افعال، دارای معنای واحدی است یا اینکه معانی متعدّد دارد و برفرض

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۰

آنکه دارای معنای متکثری باشد، آیا تمام آنها موضوع له صیغه امر هستند به نحوی که استعمال هیئت امر در آن معانی به نحو حقیقت است؟

در کلمات اصولیین، معانی متعددی برای صیغه امر دیده می‌شود به نحوی که در حاشیه کتاب معالم، پانزده معنا برای آن ذکر شده.

بعضی از معانی صیغه امر عبارتند از:

۱- تمنی:

مانند «الا ایها اللیل الطویل الانجلی» در مثال مذکور، هیئت امر در تمنی استعمال شده و شاعر تمنی می‌کند که تاریکی شب از بین برود.

۲- تهدید:

مانند قول خداوند متعال در آیه چهلم سوره فصلت که فرموده است:

«... اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ.»

در زبان فارسی هم گاهی انسان در مقام تهدید به کسی می‌گوید «هر کاری می‌خواهی بکن.»

۳- انداز:

شبهه کلام پروردگار متعال در آیه شصت و پنج سوره هود که گفته‌اند: در مقام انداز، استعمال شده است «فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعَدُّ غَيْرُ مَكْدُوبٍ» یعنی: «آن‌ها آن را از پای درآوردند و او به آن‌ها گفت: (مهلت شما تمام شده) سه روز در خانه‌هایتان متمتع گردید (و بعد از آن عذاب الهی فرا خواهد رسید) این وعده‌ای است که دروغ نخواهد بود[۱].»

۴- اهانت:

برای آن به قول خداوند متعال- آیه چهل و هشت سوره دخان- مثال زده‌اند: «ثُمَّ صُبُّوا فَوْقَ رَأْسِهِ مِنْ عَذَابِ الْحَمِيمِ ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ.»

۵- احتقار:

برای آن به آیه هشتاد سوره یونس، مثال زده‌اند: «فَلَمَّا جَاءَ السَّحَرَةُ قَالَ لَهُمْ مُوسَى أَلْقُوا مَا أَنْتُمْ مُلْقُونَ» یعنی: «هنگامی که ساحران آمدند موسی علیه السلام به آن‌ها ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۱ گفت: آنچه (از وسائل سحر) می‌توانید بیفکنید، بیفکنید[۲].»

۶- تعجیز:

مانند «وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عِبَادِنَا فَآتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ...» -سوره بقره، آیه بیست و سه- گفته‌اند هیئت افعال- فأتوا- در تعجیز استعمال شده یعنی شما عاجز هستید که سوره‌ای مانند قرآن بیاورید.

۷- تسخیر:

مانند «وَلَقَدْ عَلَّمْتُمُ الَّذِينَ اعْتَدَوْا مِنْكُمْ فِي السَّبْتِ فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ» -سوره بقره آیه شصت و پنج- یعنی: «به‌طور قطع، حال کسانی از شما که در روز شنبه نافرمانی و گناه کردند، دانستید، ما به آن‌ها گفتیم به صورت بوزینه‌های طردشده‌ای درآئید[۳].»

همان‌طور که اشاره کردیم برای هیئت امر، پانزده معنا بلکه تا بیست و چهار معنا، ذکر کرده‌اند[۴]. اکنون به بیان پاسخ سؤالی را که اخیراً مطرح کردیم می‌پردازیم که: اول باید معلوم شود که آیا هیئت افعال در معانی مذکور «استعمال» شده، سپس تعیین کنیم که بر فرض استعمال آیا به نحو حقیقت در آن معانی بکار رفته یا مجاز؟ مرحوم آقای آخوند رحمه الله معتقدند که اصلاً هیئت افعال در آن معانی استعمال نشده و ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۲

هیچ کدام از معانی مذکور، مستعمل فیه هیئت امر نیست مثلاً هیئت افعال در تمتی، احتقار یا تهدید استعمال نشده تا اینکه بحث کنیم آیا استعمالش حقیقی است یا مجازی- درحالی که ظاهر کلام مشهور، این است که هیئت امر در آن معانی استعمال شده. مصنف معتقدند در تمام موارد مذکور، مستعمل فیه هیئت امر، طلب انشائی است. توضیح ذلک: همان‌طور که در جلد اول کتاب ایضاح الکفایه مفصلاً بیان کردیم [۵]. «طلب» دارای مفهوم کلی، وجود حقیقی، وجود ذهنی [۶] و وجود انشائی می‌باشد که:

طلب حقیقی: صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیه نفس انسان هست مثلاً فلان کتاب، مطلوب حقیقی شما می‌باشد یعنی طلب باطنی و واقعی شما به آن تعلق گرفته و چه بسا مبرز و مشعری برای آن نباشد. طلب انشائی: بعضی از مفاهیم دارای وجود انشائی هستند یعنی قابلیت آن را دارند که انشا به آن‌ها تعلق گیرد مانند طلب، تمنی، ترجی و امثال آن‌ها.

مثلاً در مورد نکاح، انسان به وسیله انکحت و قبلت، علقه زوجیت را که امری اعتباری است، انشاء و ایجاد می‌کند. مصنّف، معتقدند که صیغه امر در تمام موارد پانزده‌گانه در طلب انشائی استعمال شده و معنای طلب انشائی این است که انسان، اراده کند و مفهوم و ماهیت طلب به وسیله صیغه افعال، تحقق پیدا کند.

مثلاً صیغه امر در «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ»* در طلب انشائی استعمال شده و «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» را هم که گفته‌اند در تعجیز، استعمال شده به نظر مصنّف در طلب انشائی استعمال گشته و همچنین مستعمل فيه صیغه امر در آیه شریفه «... كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»* ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۳

و قصاری ما یمکن أن یدعی، أن تكون الصیغه موضوعاً لإنشاء الطلب، فیما إذا كان بداعی البعث و التحریک، لا بداع آخر منها، فیکون إنشاء الطلب بها بعثاً حقیقه، و إنشأؤه بها تهدیداً مجازاً، و هذا غیر کونها مستعمله فی التهذید و غیره، فلا تغفل [۱].

طلب انشائی است نه تعجیز و ...

سؤال: مستعمل فيه صیغه امر در «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ»*، «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» و «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»* - و سایر موارد - هیچ‌گونه تفاوتی با یکدیگر ندارند؟

جواب: صیغه امر در تمام موارد، در طلب انشائی استعمال شده و تنها فرقیان این است که دواعی و اهداف آن‌ها متفاوت است مثلاً هدف از طلب انشائی در «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ»* تحقق نماز در خارج و بعث مکلف به خواندن نماز است و داعی از طلب انشائی در «آتُوا الزَّكَاةَ»* تحریک مکلف به ایتاء زکات می‌باشد و هدف از طلب انشائی در «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» این است که بیان کند که شما از اتیان مثل قرآن، عاجز و ناتوان هستید نه اینکه صیغه امر در تعجیز استعمال شده باشد و معنایش چنین باشد: «انتم عاجزون من الاتیان بمثله» زیرا کسانی که می‌گویند «فأتوا» در تعجیز استعمال شده لازمه کلامشان این است که بتوان «فأتوا» را حذف نمود و به جای آن «انتم عاجزون» را قرار داد.

نتیجه: به نظر مصنّف، مستعمل فيه صیغه امر در «أَقِمْوَا الصَّلَاةَ»*، «فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» و سایر موارد، همان طلب انشائی است منتها اهداف و اغراض از آن‌ها متفاوت است.

[۱]- نهایت چیزی که ممکن است کسی ادعا کند و انسان بتواند ادعایش را بپذیرد، این است که:

مستعمل فيه صیغه امر در تمام موارد - معانی پانزده‌گانه - یکسان می‌باشد - یعنی طلب انشائی است - اما تمام آن‌ها جنبه حقیقت ندارد بلکه فقط در اقیما الصلاة، آتوا الزکاة و امثال آن دو، عنوان حقیقت، تحقق دارد.

توضیح ذلک: واضح، هیئت افعال را برای طلب انشائی وضع کرده لکن قیدی هم به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۴

ایضا: لا- یخفی أن ما ذکرناه فی صیغه الأمر، جار فی سائر الصیغ الإنشائیة، فکما یکون الداعی إلى إنشاء التمنی أو الترجی أو الاستفهام بصیغها، تارة هو ثبوت هذه الصفات حقیقه، یکون الداعی غیرها أخرى، فلا وجه للالتزام بانسلاخ صیغها عنها، و استعمالها فی غیرها، إذا وقعت فی کلامه تعالی، لاستحالة مثل هذه المعانی فی حقه تبارک و تعالی، ممّا لازمه العجز أو الجهل، و أنه لا وجه له، فإنّ المستحیل إنّما هو الحقیقی منها لا الإنشائی الإیقاعی، الذی یکون بمجرد قصد حصوله بالصیغه، کما عرفت، ففی کلامه تعالی

قد استعملت فی معانیها الإيقاعیة الإنشائیة أيضا، لا لإظهار ثبوتها حقیقه، بل لأمر آخر حسب ما یقتضیه الحال من إظهار المحبّه أو الإنکار أو التّقرير إلى غیر ذلك، و منه ظهر أنّ ما ذکر من المعانی الكثیره لصیغه الاستفهام لیس كما ینبغی أيضا [۱].

آن اضافه نموده و گفته است:

هیئت افعال را در طلب انشائی استعمال کنید منتها در مواردی که داعی و محرک شما از آن، بعث و انجام مأمور به در خارج باشد یعنی داعی خاصی را در مقام وضع در موضوع له مدخلیت داده است در نتیجه اگر آمر، هدف و غرض دیگری از صیغه امر داشته باشد، مجاز است منتها نه از جهت اینکه مستعمل فیه، عوض شده است بلکه علت مجازیت، این است که آن قیدی را که واضح، مدخلیت داده بود اکنون وجود ندارد و بدیهی است که آن قید در مثل «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»* و «آتُوا الزَّكَاةَ»* تحقق دارد اما در «اعْمَلُوا ما شِئْتُمْ»- که گفته‌اند: امر در معنای تهدید استعمال شده- و «كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ»* و «فَاتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ» و امثال آن‌ها وجود ندارد.

نتیجه: اگر کسی چنان ادعائی بکند با او موافقت می‌کنیم اما ادعای مذکور، غیر از این است که از اول بگوئیم: صیغه امر مثلا دارای پانزده معنا و مستعمل فیه است بلکه در تمام موارد، مستعمل فیه صیغه امر، همان طلب انشائی است به نحوی که توضیح دادیم.

[۱]- مصنف رحمه الله اکنون محدوده بحث را وسیع تر نموده و نتیجه‌ای می‌گیرند که تا

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۵

حدی در علم تفسیر هم کارساز است: آنچه را که در صیغه امر بیان کردیم در سایر صیغ انشائی هم جاری می‌باشد. بیان ذلك: استفهامات و تمنیاتی که در قرآن شریف آمده به چه صورت است و چگونه و به چه کیفیت خداوند متعال، استفهام می‌کند و ...؟

می‌دانید کسی استفهام و تمنی- و امثال آن- می‌کند که جاهل و یا عاجز باشد با توجه به اینکه جاهل و عجز درباره خداوند متعال، راه ندارد، پس چگونه خداوند در قرآن کریم، استفهامات فراوان نموده است از جمله: الف: «وَمَا تَلْكَ بِمِمْكٍ يَا مُوسَى قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّؤُا عَلَيْهَا وَ أَهْمُشْ بِهَا عَلَى عَنَمِي وَ لِي فِيهَا مَأْرِبٌ أُخْرَى [۷]». ب: «أَذْهَبَا إِلَى فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَى فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَيْنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى [۸]».

بعضی از مفسرین فرموده‌اند: استفهامات، تمنیات و ترجی‌های قرآنی جنبه مجازیت دارند و آن صیغ در موضوع له خود، استعمال نشده‌اند زیرا صحیح نیست که خداوند متعال به نحو حقیقت از چیزی استفهام نماید، لذا قائل به انسلاخ شده و گفته‌اند: صیغ استفهام، تمنی و ترجی از معانی خود، خارج شده‌اند لذا باید ملترزم به مجاز شد.

مصنف رحمه الله فرموده‌اند: نظیر آنچه را که درباره هیئت امر و صیغه افعال ذکر کردیم درباره صیغ انشائی و استفهامات قرآنی بیان می‌کنیم که:

اصلا مستعمل فیه استفهامات قرآنی، استفهام حقیقی نیست و بدیهی است که استفهام حقیقی مربوط به کسی است که جاهل است و در مقام پرسش و طلب رفع جهل برمی‌آید ولی اصلا موضوع له ادوات استفهام، استفهام حقیقی نیست بلکه موضوع له آن‌ها استفهام انشائی- و همچنین موضوع له صیغ تمنی هم تمنی انشائی است- و معنای استفهام انشائی، این است که مثلا انسان، صیغه استفهام را استعمال و اراده کند که: مفهوم استفهام

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۶

به وسیله آن لفظ، تحقق پیدا کند و لازمه استفهام و تمنی انشائی، جاهل و عجز نیست که درباره خداوند، مستحیل باشد- بلکه مصداق واقعی مفهوم استفهام درباره خداوند، مستحیل است- نه وجود انشائی و استفهام انشائی، البته دواعی و اغراض در مورد

استفهام انشائی، متفاوت است.

اگر داعی بر استفهام انشائی، استفهام حقیقی باشد، این ملازم با جهل است امّا اگر مثلاً داعی بر استفهام انشائی، این باشد که خداوند می‌خواهد نسبت به حضرت موسی علیه السّلام اظهار لطف و محبت کند لذا از او سؤال می‌نماید که: «مَا تَلَكَ بِمِینِكَ يَا مُوسَى» در این صورت، مستلزم جهل نخواهد بود و لزومی ندارد که بگوئیم: صیغه استفهام از معنای خود منسلخ شده و قائل به مجازیّت شویم.

گاهی داعی بر استفهام انشائی اظهار تقریر - «أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صِدْرَكَ» - یا انکار - مانند «أَفَأَصِيهَ فَاكُمْ رُبُّكُمْ بِالْبَيْنِ» - و امثال آن هست مانند اظهار تعجب - «أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ».

پس واضح شد که: موضوع له صیغ استفهام، تمنّی و ترجّی، استفهام، تمنّی و ترجّی حقیقی نیست بلکه موضوع له آن‌ها استفهام، تمنّی و ترجّی انشائی می‌باشد لکن اهداف و داعی آن‌ها متفاوت است و هیچ‌گاه غرض از استفهام، تمنّی و ترجّی انشائی در مورد خداوند متعال، استفهام، تمنّی و ترجّی حقیقی نیست و صیغ مذکور از معانی خود، منسلخ نشده‌اند بنابراین نتیجه می‌گیریم که: معانی چندگانه‌ای که برای صیغ استفهام در کتب نحوی، ذکر کرده‌اند، وجهی برای آن‌ها نیست، بلکه آن معانی، داعی بر استفهامات انشائی هستند و هیچ‌گاه داعی بر استفهام، تمنّی و ترجّی انشائی - واقع در کلام خداوند متعال - استفهام، تمنّی و ترجّی حقیقی نمی‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۷

المبحث الثانی: فی أن الصیغه حقیقه فی الوجوب، أو فی الندب، أو فیهما، أو فی المشترك بینهما، وجوه بل أقوال، لا یبعد تبادل الوجوب عند استعمالها بلا قرینه، و یؤیده عدم صحه الاعتذار عن المخالفه باحتمال إرادة التّذب، مع الاعتراف بعدم دلالتّه علیه بحال أو مقال [۱].

مبحث دوم آیا صیغه امر، حقیقت در وجوب است؟

اشاره

[۱] - در مبحث اول، بیان کردیم که مستعمل فیه هیئت افعال، طلب انشائی است - منتها طلبی که غرض و داعی از آن، بعث و تحریک مکلف باشد - در مبحث فعلی در این جهت، بحث می‌کنیم که: آن طلب انشائی که مفاد صیغه افعال هست، آیا خصوص طلب وجوبی می‌باشد؟ - بدیهی است که طلب، افراد و اقسامی دارد - یا چیز دیگری است.

مصنّف رحمه الله به چهار وجه بلکه چهار قول اشاره نموده‌اند، لکن صاحب معالم، اقوال دیگری هم در این زمینه بیان کرده‌اند:

۱- مفاد صیغه امر، خصوص طلب وجوبی است - حقیقت در وجوب است.

۲- مفاد صیغه امر، خصوص طلب استحبابی است - حقیقت در ندب است.

۳- هم طلب وجوبی و هم طلب ندبی - هر دو - مفاد و موضوع له صیغه امر هست منتها دو صورت برای آن، تصوّر می‌شود:

الف: به صورت مشترک لفظی که باید قائل به تعدّد وضع شد، یعنی یک مرتبه صیغه امر را برای طلب وجوبی وضع کرده‌اند و بار دیگر برای طلب ندبی.

ب: به صورت مشترک معنوی، یعنی هیئت امر را برای مطلق و کلی طلب انشائی، وضع کرده‌اند که هم شامل طلب وجوبی می‌شود

و هم شامل طلب ندبی می‌گردد و هر دو به صورت حقیقت است نه مجاز. کدامیک از اقوال مذکور، دارای ترجیح هست و دلیلش چیست؟ همان قول اول که بگوئیم: مفاد صیغه امر، طلب انشائی و جوبی است یعنی اگر هیئت ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۸

و کثره الاستعمال فيه في الكتاب و السُّنَّة و غیرهما لا توجب نقله إليه أو حمله عليه، لکثره استعماله فی الوجوب أيضا [۱].

افعل را در آیه یا روایتی مشاهده کردیم و قرینه‌ای برخلاف نیافتیم، می‌گوئیم ظهور در وجوب دارد، فرضا اگر در روایتی آمد که: «اغتسل للجمعة» و قرینه‌ای دلالت بر استحباب نمود، می‌گوئیم ظهور در طلب و جوبی دارد یعنی «يجب غسل الجمعة».

به چه دلیل صیغه امر، ظهور در طلب و جوبی دارد؟

دلیلش «تبادر» است یعنی: هنگامی که مولا صیغه امری را استعمال می‌نماید، متبادر به ذهن مردم و عرف، این است که او به نحو طلب و جوبی، انشاء طلب نموده و عبد باید مأمور به را در خارج اتیان نماید.

مؤید تبادر، این است که: اگر مولائی امری صادر کند و عبد با آن مخالفت نماید سپس مولا از او سؤال کند که چرا مأمور به را اتیان نکردی چنانچه عبد در مقام عذرخواهی برآید و بگوید من احتمال می‌دادم که «طلب» شما و جوبی نبوده بلکه استحبابی بوده است و به خاطر احتمال استحبابی بودن آن، مخالفت کردم، از نظر عقلا، اعتذار عبد، پذیرفته نیست و او را معذور نمی‌دانند - درحالی که عبد هم معترف است که قرینه‌ای بر استحباب وجود نداشته است - پس:

متبادر از صیغه امر، طلب و جوبی است و تا وقتی قرینه‌ای برخلاف مطرح نباشد، حق مخالفت وجود ندارد.

نقد و بررسی کلام صاحب معالم [۹] رحمه الله

[۱]- صاحب معالم، ابتدا ثابت کرده‌اند که صیغه امر از نظر لغت و عرف، حقیقت در وجوب است سپس مطلبی را بیان کرده‌اند که: در قرآن، اخبار و محاورات بین موالی و عبید، بسیار آمده که صیغه امر در غیر از طلب و جوبی - ندب - استعمال شده و عنوان مجاز ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۹

راجح یا مجاز مشهور پیدا کرده، بدیهی است که مجاز مشهور، آن است که: لفظ به اندازه‌ای در غیر معنای موضوع له استعمال شود که شهرت استعمال پیدا کند و به مرحله‌ای برسد که وقتی انسان، لفظ را بدون قرینه بشنود، حالت تردید برایش پیدا بشود و نداند که آیا معنای حقیقی اراده شده یا معنای مجازی مشهور.

هیئت امر هم آنقدر در روایات در استحباب، استعمال شده که اگر امری صادر شود و ندانیم که مقصود از آن، وجوب است یا استحباب، به صرف اینکه معنای صیغه امر، وجوب است، نمی‌توان آن را بر وجوب حمل نمود، و نتیجه کلام صاحب معالم، این می‌شود که:

صیغه امر در عین حال که حقیقت در وجوب است لکن اثر عملی نمی‌تواند پیدا کند و اگر بخواهد وجوب را افاده نماید، محتاج به قرینه است تا مانع معنای مجازی مشهور شود.

مصنّف رحمه الله دو جواب در برابر کلام صاحب معالم بیان کرده‌اند:

الف: اینکه شما می‌گوئید صیغه امر، کثرت استعمال در ندب دارد آیا منظورتان این است که صیغه امر در وجوب، کثرت استعمال ندارد یا اینکه مقصود، این است که هم در ندب و هم در وجوب کثرت استعمال دارد؟

به عبارت دیگر، شما که در صدد اثبات استعمال صیغه امر در ندب می‌باشید، آیا در این مقام هستید که بگوئید صیغه امر در وجوب، قَلت استعمال دارد یا نه؟

اگر بفرمائید استعمال هیئت امر در وجوب، قَلت استعمال دارد، این ادعا را از شما نمی‌پذیریم بلکه صیغه امر، هم کثرت استعمال در وجوب دارد و هم در ندب، یعنی صیغه افعال، پنجاه درصد در وجوب، استعمال شده و پنجاه درصد از استعمالات آن در ندب است و اگر چنین چیزی باشد پاسخ ما این است که:

چنین کثرت استعمال، ضربه‌ای به معنای حقیقی - وجوب - وارد نمی‌کند و این امر،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۰

مع أنّ الاستعمال و إن کثر فيه، إلا أنه کان مع القرینة المصحوبه، و کثرة الاستعمال كذلك فی المعنی المجازی لا توجب صیورته مشهورا فيه، لیرجح أو يتوقف، علی الخلاف فی المجاز المشهور، کیف؟ و قد کثر استعمال العامّ فی الخاصّ، حتّى قيل: (ما من عامّ إلا و قد خصّ) و لم یتثلّم به ظهوره فی العموم، بل یحمل علیه ما لم تقم قرینة بالخصوص علی إرادة الخصوص [۱۰] [۱].

سبب نمی‌شود که نقلی [۱۱] تحقّق پیدا کند به نحوی که معنای حقیقی - وجوب - کنار رود و یک معنای حقیقی جدیدی - ندب - پیدا شود و همچنین آن کثرت استعمال، سبب نمی‌شود که صیغه امر را بر معنای مجازی - مجاز مشهور و راجح - حمل نمود زیرا حمل بر مجاز مشهور، مربوط به جایی است که استعمال لفظ در معنای حقیقی، قَلت داشته باشد مثلا لفظ و صیغه امر، هشتاد درصد در معنا مجازی استعمال شود و بیست درصد در معنای حقیقی به کار رود، اما در مواردی که هر دو معنا کثرت استعمال داشته باشد، نمی‌توان لفظ را بر معنای مجازی، حمل نمود بنابراین، نه مسأله نقل، صحیح است و نه حمل بر معنای مجازی، و اصلا نباید توقف و تردیدی نمود، بلکه باید لفظ را بر معنای حقیقی، حمل نمود - «هذا اولاً».

[۱] - ب: ثانیاً اگر در برابر کلام صاحب معالم، تسلیم شویم و قبول کنیم که هیئت افعال مثلا به نحو صدی هشتاد در طلب ندبی، استعمال شده، باز هم سبب نمی‌شود که بگوئیم در محلّ بحث، مجاز مشهور، تحقّق دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۱

بیان ذلک: در مورد مجاز مشهور، دو نظر هست. بعضی معتقدند که: با تحقّق مجاز مشهور، انسان، مردّد و متوقف می‌شود و نمی‌تواند لفظ را بر معنای حقیقی، حمل کند و همچنین نمی‌تواند آن را بر معنای مجازی، حمل نماید ولی بعضی معتقدند که: اصلا معنای مجازی بر معنای حقیقی، ترجیح دارد و باید لفظ را بر معنای مجازی، حمل نمود.

مصنّف رحمه الله فرموده‌اند: خصوصیت مجاز مشهور، این است که کثرت استعمال در معنای مجازی، باید با قرینه منفصله باشد اما اگر تمام استعمالات یا اکثر آن‌ها با قرینه متّصله - قرینه مصحوبه - همراه باشد، سبب ایجاد و تحقّق مجاز مشهور نمی‌گردد مثلا اگر هزار مرتبه، کلمه اسد را در معنای مجازی - رجل شجاع - با قرینه متّصله - یرمی - استعمال کنیم، باعث تحقّق مجاز مشهور نمی‌شود بلکه اگر الآن بگوئیم «رأیت اسدا» و هیچ گونه قرینه متّصله، همراه آن نیاوریم اما با قرینه منفصله، متوجه شویم که مقصود از «اسد»، رجل شجاع است - و آن استعمال تکرّر و تکرّر داشته باشد - موجب پیدایش مجاز مشهور می‌گردد و معنای مجازی بر حقیقی، رجحان پیدا می‌کند و یا لااقل معنای حقیقی در عرض معنای مجازی قرار می‌گیرد و باید توقف نمود - طبق همان اختلافی که بیان کردیم - در محلّ بحث ما چون قرینه متّصله، مطرح است اصلا مجاز مشهوری، تحقّق ندارد تا بگوئیم ترجیح بر حقیقت دارد یا باید توقف نمود.

نتیجه: اگر تمام استعمالات مجازی، همراه با قرینه متّصله باشد در این صورت نه تنها صدی هشتاد، حتی اگر صد درصد استعمالات هم مجازی باشد، باعث تحقّق مجاز مشهور نمی‌شود که معنای مجازی بر معنای حقیقی، رجحان پیدا کند و یا اینکه هر دو معنا در

عرض هم باشند و باعث توقف گردد.

مرحوم مصنف، شاهدی هم بر مدعای خود اقامه نموده‌اند که: شما شنیده‌اید می‌گویند اکثر عمومات، تخصیص خورده‌اند- ما من عامّ الا وقد خصّ- و معنای حقیقی اولی خود را از دست داده‌اند، حال اگر عامی وارد شود و قرینه‌ای هم بر تخصیص وجود نداشته باشد، وظیفه چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۲

المبحث الثالث: هل الجمل الخبریة التي تستعمل في مقام الطلب و البعث- مثل:

یغتسل، و يتوضأ، و یعید- ظاهرة في الوجوب أو لا؟ لتعدد المجازات فيها، و ليس الوجوب بأقواها، بعد تعدّد حملها علی معناها من الأخبار، بثبوت النسبة و الحکایة عن وقوعها [۱۲] الظاهر الأول، بل يكون أظهر من الصیغة، و لکنه لا یخفی أنه ليست الجمل الخبریة الواقعة في ذلك المقام- أي الطلب- مستعملة في غير معناها، بل تكون مستعملة فيه، إلا أنه ليس بداعی الإعلام، بل بداعی البعث بنحو آكد، حيث أنه أخبر بوقوع مطلوبه في مقام طلبه، إظهاراً بأنه لا یرضی إلا بوقوعه، فيكون آكد في البعث من الصیغة، كما هو الحال في الصیغ الإنشائیة، علی ما عرفت من أنها أبدا تستعمل في معانیها الإیقاعیة لكن بدواعی آخر، كما مرّ [۱].

آیا باید آن عام را بر عمومش، حمل نمود یا اینکه می‌گویند چون اکثر عمومات، تخصیص خورده باید توقّف نمود؟ هر عامی که قرینه‌ای بر تخصیص، همراهش نباشد، بلا اشکال به مقتضای اصالت العموم، حمل بر عمومش می‌شود اگرچه اکثر و نود درصد عمومات، تخصیص خورده باشند و کثرت تخصیص عمومات، مانع ظهور عام در عموم نمی‌شود و نکته‌اش این است: آن تخصیصاتی که مستلزم تجوّز در عام است، تخصیصات و مخصّصات متّصله است و اگر مخصّصات، منفصل بود و با قرائن خارجیه، نوع عمومات، معنای ظاهرش را از دست می‌داد، آن وقت ما نمی‌توانستیم با شنیدن عامی مانند «اکرم العلماء» آن را بر عموم، حمل کنیم بلکه باید متوقف بشویم و ...

مبحث سوّم جمل خبریه‌ای که در طلب استعمال می‌شوند «ظهورشان» در چیست؟

[۱]- می‌بینیم در روایات- مخصوصاً اخباری که در باب عبادات وارد شده- گاهی از

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۳

اوقات به جای اینکه هیئت افعال را استعمال کنند، فعل مضارع به کار برده‌اند، مثلاً سائلی از امام علیه السّلام سؤال می‌کند که من نمازم را با فلان کیفیت خواندم، آیا نماز من صحیح است یا نه؟ امام علیه السّلام در جواب به جای هیئت افعال و صیغه امر، فعل مضارع، استعمال نموده و فرموده‌اند: «تعید صلاتک»- نمازت را اعاده می‌کنی- و یا در سایر موارد، گاهی فرموده‌اند: «یغتسل»، «یتوضأ» و «یحجّ».

سؤال: آیا جمل خبریه‌ای که در طلب استعمال شده‌اند، «ظهور» در وجوب دارند یا نه؟

جواب: در مسئله، دو وجه بلکه دو قول مطرح است:

الف: جمل و صیغ مذکور، دلالت بر وجوب نمی‌کنند و معنای «یغتسل» وجوب غسل نیست زیرا:

«یغتسل»- و امثال آن- دارای یک معنای حقیقی هست- اخبار به ثبوت نسبت و حکایت از وقوع نسبت- و آن عبارت از اخبار به غسل کردن است. واضح است که امام علیه السّلام در این گونه موارد در صدد اخبار به غسل کردن نمی‌باشند [۱۳]، پس حمل بر معنای حقیقی، تعدّد دارد، لذا معنای حقیقی مراد نیست.

امّا معنای مجازی «یغتسل» این است که: «غسل»، دارای محبوبیت هست. ولی آیا مطلوبیت آن به نحو وجوب است یا به نحو

استحباب؟ برای ما مشخص نیست که کدامیک از آن دو معنای مجازی اراده شده- و صرف اینکه «وجوب» طلبش مؤکد است، مجازیت اقوا برای ما درست نمی‌کند- لذا چون معنای مجازی، متعدّد است و قرینه‌ای هم بر تعیین یکی از معانی مجازی بر دیگری نداریم و ترجیحی هم مطرح نیست، می‌گوئیم جمله خبریه «یغتسل» دلالت بر مطلوبیت غسل دارد و هیچ‌گونه دلالتی بر ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۴ وجود ندارد.

ب: مصنف رحمه الله فرموده‌اند: ظاهر، این است که جمله خبریه مذکور، ظهور در وجوب دارند و دلالتشان بر وجوب از دلالت هیئت افعال بر وجوب بالاتر و مؤکدتر است.

سؤال: آیا جمله خبریه و هیئت فعل مضارع برای انشاء طلب، وضع شده؟

جواب: خیر، هیئت فعل مضارع، وضع شده که شما اخبار نمائید که فلان نسبت در زمان حال یا آینده، تحقق پیدا می‌کند، معنای جمله «یضرب زید» این است که شما اخبار می‌کنید که نسبت بین زید و ضرب در زمان حال یا آینده، محقق خواهد شد و مصنف هم این مطلب را قبول دارند و کسی انکار ننموده و اینکه فرموده‌اند جمله خبریه ظهور در وجوب دارند، خیال نشود که منظور، این است که مثلاً معنای «یغتسل»، «اغتسل» می‌باشد و جمله خبریه‌ای که در طلب استعمال شده در غیر معنای موضوع له استعمال گشته بلکه جمله مذکور و امثال آن در معنا و موضوع له خودشان استعمال شده لکن دواعی، مختلف است. مثلاً گاهی مخاطب شما مطلبی را نمی‌داند، شما به او اعلام و اخبار نموده، می‌گوئید «یجیء زید من السیف» و گاهی هم انسان، فعل مضارع را استعمال می‌کند اما داعی از آن بعث و تحریک است و می‌خواهد مکلف را نسبت به غسل کردن، برانگیزد، لذا می‌گوید: «یغتسل»، «یعيد الصلوة» یا «یتوضأ».

سؤال: چرا گاهی در مقام طلب، جمله خبریه را استعمال می‌کنند؟

جواب: زیرا جمله خبریه برای بعث و تحریک، قوی‌تر و آکد از صیغه افعال هستند در هیئت امر، کأن نحوه‌ای تقاضا و تمنا هست، به خلاف جمله مذکور، مثلاً معنای «یغتسل و یتوضأ»، که در مقام طلب استعمال می‌شود، این است که: من اصلاً قلبم راضی نمی‌شود که صفحه واقع را خالی از آن‌ها بینم و باید جامه عمل بر آن افعال پوشانم.

مثال عرفی: زید و عمرو، دارای یک دوست مشترکی هستند که فرضاً برای زیارت به قم آمده، زید با صیغه افعال، به عمرو می‌گوید به احترام آن دوست، ضیافتی ترتیب

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۵

بده، معنایش این است که: از او احترام و پذیرائی کن اما در همین مورد، ممکن است زید، چنین تعبیر کند: شما قاعدتاً به احترام آن دوست، یک ضیافت، ترتیب می‌دهید، مفهوم این گونه، تعابیر، این است که: زید و متکلم اصلاً راضی نیست و نمی‌خواهد صفحه واقع را از آن مهمانی خالی ببیند، یعنی آن ضیافت، خیلی مهم و لازم است و باید در خارج، محقق شود. بنابراین با مثال مذکور، واضح شد که:

جمله «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» *، مکلف را به اقامه نماز، تحریک می‌کند و بعث آن هم علی القاعده هست زیرا با صیغه افعال صورت گرفته اما اگر مولا فرمود «یتوضأ»، «یغتسل» یا «یعيد الصلوة» معنایش این است که آن عمل در ظرف خودش حتماً تحقق پیدا خواهد کرد و گوینده و آمر آن، کأن راضی نمی‌شود که صفحه واقع را از آن عمل، خالی ببیند پس جمله خبریه، علاوه بر آن که دلالت بر وجوب می‌کند، بعث و تحریک آن‌ها هم قوی‌تر و آکد از صیغه افعال و هیئت امر می‌باشد.

نتیجه: جمله خبریه‌ای که در طلب، استعمال می‌شوند در معنا و موضوع له خود استعمال شده- نه در غیر موضوع له- اما داعی از آن‌ها بعث و تحریک مکلف است، نه اعلام و رفع جهل از مخاطب.

بدیهی است که ما در هیئت افعال - و صیغ تمنی، ترجیحی و استفهام - هم همین مطلب را گفتیم که:

صیغه امر در تمامی موارد در ایقاع طلب و طلب انشائی استعمال می‌شود اما دواعی آن، مختلف است، گاهی داعی، بعث و تحریک واقعی مکلف است و گاهی داعی، تعجیز مخاطب است و ... [۱۴]

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۶

لا یقال: کیف؟ و یلزم الکذب کثیرا، لکثره عدم وقوع المطلوب کذلک فی الخارج، تعالی الله و اولیاءه عن ذلک علوا کبیرا [۱].
فإنه یقال: إنما یلزم الکذب، إذا أتى بها بداعی الإخبار و الإعلام، لا لداعی البعث، کیف؟ و إلا یلزم الکذب فی غالب الکنایات، فمثل (زید کثیر الزماد) أو (مهزول الفصیل) لا یکون کذبا، إذا قیل کنایه عن جوده، و لو لم یکن له رماد أو فصیل أصلا، و إنما یکون کذبا إذا لم یکن بجواد، فیکون الطلب بالخبر فی مقام التأكيد أبلغ، فإنه مقال بمقتضى الحال [۲].

[۱]- اشکال: شما- مصنف- فرمودید: جمل خبریه‌ای که در طلب استعمال می‌شوند، در موضوع له خود- حکایت از وقوع و ثبوت نسبت- استعمال شده‌اند، مثلا معنای «یغتسل»، حکایت از وقوع غسل در زمان حال یا آینده است، اکنون مستشکل می‌گوید: همیشه آن واقعیت و آن موضوع، تحقق پیدا نمی‌کند، آری اگر مکلف، مطیع و فرمان‌بردار باشد که بحثی نداریم امّا اگر او برخلاف وظیفه، رفتار کند و غسل ننماید یا وضو نسازد، در این صورت، شما- مصنف- چگونه می‌گوئید آن جمله، حکایت از بیان نسبت و تحقق غسل می‌کند؟ و معنای «یغتسل» چیست؟ و نعوذ بالله مستلزم کذب است و آیا می‌توان درباره خداوند متعال یا ائمه اطهار علیهم السلام چنین احتمالی را داد؟ «تعالی الله و اولیاءه عن ذلک علوا کبیرا»

نظر مستشکل، این است که: اصلا جمله یغتسل و امثال آن در معنای واقعی، استعمال نشده بلکه در معنای مجازی، استعمال گشته و مقصود از «یغتسل»، «اغتسل» می‌باشد و در مقام بیان نسبت و حکایت از واقعیت نیست تا اینکه در بعضی از موارد، مستلزم کذب باشد.

[۲]- جواب: اصولا صدق و کذب، مربوط به جمله‌های خبریه‌ای هست که مخبر در مقام اخبار و اعلام مطلبی به مخاطب باشد مثلا شما از مسافرت زید و مراجعت او خبر ندارید، دوست شما می‌گوید: «یجیء زید من السفر».

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۷

امّا در جمل خبریه محلّ بحث، کسی در مقام اخبار نمی‌باشد بلکه جمل مذکور در مقام بعث و تحریک مکلف صادر می‌شود و اصلا صدق و کذبی در آنها مطرح نیست و معنای جمله خبری «یغتسل» همان «اغتسل» می‌باشد.

در جمله امری «اغتسل»، کسی صدق و کذب، تصوّر نمی‌کند زیرا در جمله انشائی، محلّی برای تصوّر صدق و کذب، وجود ندارد و صرف اینکه جمله‌ای خبری است، عنوان صدق و کذب در آن، راه نمی‌یابد بلکه باید دید داعی از آن جمله خبری چیست اگر انگیزه از آن، اعلام و اخبار باشد، صدق و کذب در آن جمله راه می‌یابد مانند جمله «یجیء زید من السفر» اما اگر مانند محلّ بحث، داعی از آن جمله خبری، بعث و تحریک مکلف باشد، در آن صدق و کذب مطرح نیست، شبیه جمل انشائیه، و اوامر و نواهی وارده در کتاب و سنت و همچنین مانند اوامر و نواهی که در محاورات عرفیه استعمال می‌شود.

قوله: «کیف [۱۵] و الا یلزم الکذب فی غالب الکنایات ...»

مصنف رحمه الله تنظیری نموده‌اند که: گاهی برای بیان جود و سخاوت فردی، جملات کنائی را استعمال می‌کنند مثلا در مورد کسی که دارای جود و بخشش هست، چنین می‌گویند: «زید مهزول الفصیل»، «زید کثیر الزماد» یا «زید جبان الکلب» جملات مذکور، کنایه از این است که زید، فرد سخاوتمندی هست و مهمان‌های زیادی دارد و بدیهی است که فردی که زیاد، مهمان در منزلش رفت و آمد می‌کند، آشپزخانه منزل او دائر است و خاکستر فراوان دارد.

سؤال: اگر زید، واقعا سخی باشد و خاکستر منزلش هم زیاد نباشد و یا حتی اگر خاکستری در خانه نداشته باشد، قضیه مذکور در مورد زید کاذب است؟

جواب: خیر، جمله مذکور در معنای مطابقی خود، استعمال گشته منتها لازم آن،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۸

هذا مع أنه إذا أتى بها في مقام البيان، فمقدمات الحكمه مقتضيه لحملها على الوجوب، فإن تلك النكته إن لم تكن موجبه لظهورها فيه، فلا أقل من كونها موجبه لتعينه من بين محتملات ما هو بصده، فإن شدة مناسبة الإخبار بالوقوع مع الوجوب، موجبه لتعین إرادته إذا كان بصدد البيان، مع عدم نصب قرينه خاصه على غيره [۱].

اراده شده و صدق و کذب آن قضیه بر محور معنای کنائی است یعنی اگر زید، بخشنده باشد، می توان گفت: «زید کثیر الزماد» گرچه خاکستری در منزل او نباشد و اگر او سخی نباشد، جمله کنائی مذکور، کذب است بنابراین، صدق و کذب قضیه بر مبنای معنای کنائی است نه طبق معنای مستعمل فيه لفظ که ببینیم آیا خاکستر منزل او زیاد است یا نه پس مانعی ندارد که: لفظی در معنایی استعمال شود اما آن معنای مستعمل فيه، ملاک صدق و کذب جمله نباشد بلکه مناط صدق و کذب، همان هدف و منظور از آن جمله باشد پس واضح شد که تفاوت ما نحن فيه با باب کنایات، این است که:

در مثال کنائی مذکور، معنای مقصود، جنبه خبری و احتمال صدق و کذب دارد اما در محل بحث، مقصود از جمله خبری «یغتسل و يتوضأ» بعث و تحریک مکلف است- نه اخبار و اعلام مطلبی به مخاطب- و محتمل صدق و کذب نمی باشد لکن وجه اشتراکی هم بین آن دو مثال هست که: معنای مستعمل فيه جمله خبریه، اصلا ملاک در صدق و کذب جمله خبری قرار نگرفته است.

نتیجه: جملات خبریه‌ای که در «طلب» استعمال می شود، دلالت بر وجوب می کند و دلالتشان بر وجوب از دلالت صیغه «افعل»، اقوا می باشد به نحوی که مشروحا بیان کردیم و وجه اقوائت را هم در همین فصل توضیح دادیم.

[۱]- مصنف رحمه الله فرمودند: ظاهر، این است که جمله خبریه مذکور، ظهور در وجوب دارند و دلالتشان بر وجوب از دلالت صیغه افعل بر وجوب، آکد است، اکنون می فرمایند:

اگر کسی بیان ما را نپذیرد، از طریق دیگر، بیان خواهیم کرد که جمله خبریه، دلالت بر

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۹

وجوب دارند.

توضیح ذلك: يك وجه یا يك قول در ما نحن فيه این بود که جمله و صیغ مذکور، دلالت بر وجوب نمی کنند زیرا جمله «یغتسل» و امثال آن، دارای یک معنای حقیقی می باشند- اخبار به ثبوت نسبت به و حکایت از وقوع نسبت- و آن عبارت از: اخبار از غسل کردن است و مسلما امام علیه السلام در صدد اخبار نبوده اند پس حمل بر معنای حقیقی، متعذر است و معنای مجازی «یغتسل» این است که: غسل، دارای محبوبیت هست ولی برای ما مشخص نیست که آن مطلوبیت به نحو «وجوب» است یا به نحو «استحباب» لذا چون معنای مجازی، متعدّد است و قرینه‌ای بر تعیین نداریم و ترجیحی هم مطرح نیست، می گوئیم: جمله مذکور، دلالت بر مطلوبیت غسل دارد نه «وجوب» غسل.

كأن مصنف رحمه الله فرموده اند: از شما می پذیریم که جمله «یغتسل»- و نظایر آن- در معنای حقیقی استعمال نشده بلکه در معنای مجازی به کار رفته و معانی مجازی هم متعدّد است- وجوب، یک معنای مجازی و استحباب هم معنای مجازی دیگر است- اما اینکه گفتید «وجوب» دارای امتیاز نیست، مورد قبول ما نمی باشد بلکه برای «وجوب» امتیاز ارائه می دهیم که:

جمله مذکور در مقام بیان صادر شده نه در مقام اجمال و اهمال و حقیقتا مولا در مقام تفهیم غرض خود به مکلف است و مقدمات

حکمت، اقتضا می‌کند که حتماً مراد مکلف «وجوب» است زیرا قرینه‌ای بر استحباب، اقامه ننموده و مکلف نمی‌تواند مردّد بماند. به عبارت دیگر: وجدانا و انصافاً آن معنای مجازی که با معنای حقیقی مناسبت دارد آیا وجوب است یا استحباب؟ معنای حقیقی، این است که جمله مذکور، حکایت از واقعیت می‌کند و شما گفتید آن معنا، مراد نیست و مانعی هم بر این مطلب نمی‌بینیم امّا آن مطلوبیت غسل که با معنای حقیقی تناسب دارد آیا مطلوبیت غسل به نحو وجوب است یا مطلوبیت به نحو استحباب؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۰

فافهم [۱۶] [۱].

بدیهی است که اگر آن لفظ - یغتسل - در معنای مجازی هم استعمال شده باشد، معنای مجازی مناسب با معنای حقیقی، همان طلبی است که مکلف را وادار می‌کند «غسل» را در خارج انجام دهد امّا طلبی که منافاتی با ترک غسل ندارد و بعث و تحریک و جویی در آن نیست چندان مناسبتی با واقعیت غسل و حکایت از واقعیت ندارد لذا نکته‌ای را که اکنون ذکر کردیم اگر کلام و مدعای ما را ثابت نکند و در نتیجه نوبت به تعدّد مجاز برسد، لااقل نکته مذکور، این ارزش را دارد که: «وجوب» را از بین معنای مجازی انتخاب کند و شدت مناسبت وجوب با بیان واقعیت، سبب می‌شود که وجوب از بین معنای مجازی، تعیین پیدا کند و نتیجه، این می‌شود که جمله «یغتسل» و «یتوضأ» علی‌ایّ حال، دلالت بر وجوب وضو و غسل دارد خواه به صورت حقیقت باشد [۱۷] یا به نحو مجاز.

[۱]- شاید اشاره به این است که: نکته‌ای را که ما ذکر کردیم، یک نکته ذوقی و عقل عقل‌پسند می‌باشد لکن در مطالبی که با عرف مرتبط است باید دید آن نکته از نظر عرف، مقبول است یا نه، اگر عرف هم آن نکته را پسندید در این صورت، جمله خبریه «یغتسل» و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۱

المبحث الرابع: إنّه إذا سلّم أنّ الصیغۀ لا تكون حقیقۀ فی الوجوب، هل لا تكون ظاهرۀ فیہ أیضاً أو تكون؟ قیل بظهورها فیہ، إمّا لغلبۀ الاستعمال فیہ، أو لغلبۀ وجوده أو أكملیته [۱].

«یتوضأ» و امثال آن‌ها را بر وجوب، حمل می‌کنیم ولی اگر عرف آن نکته را نپذیرفت، نتیجه می‌گیریم نکته مذکور، ارزشی ندارد زیرا عقلیات و ذوقیات، خارج از مدالیل الفاظی است که به عرف القا می‌شود.

مبحث چهارم «آیا صیغه امر، ظهور در وجوب دارد یا نه؟»

[۱]- اگر ما - مصنف - از مبنای خود، صرف نظر کنیم و قائل نشویم که صیغه افعال حقیقت در خصوص وجوب است بلکه ادّعا کنیم صیغه افعال از نظر «وضع» و لغت، حقیقت در مطلق طلب است که هم شامل طلب و جویی شود و هم شامل طلب استحبابی گردد - یعنی حقیقت در اعم باشد - آیا می‌توان گفت صیغه افعال ظهور در خصوص طلب و جویی دارد به نحوی که اگر هیئت افعال را بدون قرینه شنیدیم، آن را حمل بر طلب و جویی نموده و بگوئیم انصراف به طلب و جویی دارد یا نه؟

جواب: بعضی گفته‌اند: مانعی ندارد، یعنی در عین حال که معنای لغوی آن، مطلق طلب است لکن به سبب انصراف، ظهور در طلب و جویی دارد و سه دلیل یا سه وجه برای منشأ انصراف بیان کرده‌اند:

۱- غلبه استعمال: گفته‌اند: اکثر استعمالات هیئت افعال در طلب و جویی است و غلبه و کثرت استعمال در وجوب، باعث انصراف

صیغه افعال به وجوب شده است.

۲- غلبه وجود: گفته‌اند: مطلوب‌های به طلب وجوبی بیش از مطلوب‌های به طلب استحبابی است یعنی تعداد واجبات، بیش از مستحبات می‌باشد و غلبه وجود و کثرت افراد واجب، سبب می‌شود که هیئت افعال به غالب الوجود، انصراف پیدا کند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۲

و الكل كما ترى، ضرورة ان الاستعمال في التدب و كذا وجوده، ليس بأقل لو لم يكن بأكثر. و اما الأكمليّة فغير موجبه للظهور، إذ الظهور لا يكاد يكون إلا لشدة أنس اللفظ بالمعنى، بحيث يصير وجهها له، و مجرد الأكمليّة لا يوجبها، كما لا يخفى [۱].

۳- اکملیت مرتبه وجوب: گفته‌اند: استحباب، یکی از مراتب طلب است لکن مرتبه کامل تر و بالاتر آن، طلب وجوبی است- زیرا وجوب، طلب شدید و ندب، طلب ضعیف می‌باشد- و همین اکملیت مرتبه وجوب، اقتضا می‌کند، صیغه امری که برای مطلق طلب، وضع شده انصراف به طلب وجوبی پیدا کند.

[۱]- مصنف رحمه الله فرموده‌اند: هر سه وجه مذکور، باطل است اّمّا ملا-ک بطلان آنها متفاوت است که اینک به ترتیب به توضیح مطلب می‌پردازیم:

۱- جواب از غلبه استعمال: صغرای قضیه، ممنوع و کبرای آن صحیح است.

توضیح ذلك: اگر مطلق نسبت به بعضی از مصادیق، غلبه استعمال پیدا کند، غلبه مذکور، موجب انصراف می‌شود و اگر آن مطلق، عاری از قرینه، اطلاق شود بر فرد غالب الاستعمال حمل می‌شود پس قبول داریم که غلبه استعمال، موجب انصراف می‌شود لکن در محل بحث، صغرای قضیه، ممنوع است، دلیلی ندارد که بپذیریم صیغه افعال، غلبه استعمال در وجوب دارد آیا شما فرمایش صاحب معالم را فراموش کردید که ادعا می‌کردند که: هیئت افعال غلبه استعمال در طلب استحبابی دارد لکن ما- مصنف- کلام ایشان را هم نمی‌پذیریم اّمّا این چنین نیست که معتقد به نقطه مقابل کلام ایشان شده و بگوئیم صیغه امر، غلبه استعمال در طلب وجوبی دارد.

نتیجه: غلبه استعمال، موجب انصراف می‌شود- کبرای قضیه، مقبول است- لکن از شما نمی‌پذیریم که صیغه افعال غلبه استعمال در طلب وجوبی داشته باشد، صغرای قضیه، مردود است.

۲- پاسخ از غلبه وجود: مصنف رحمه الله در این بخش، صغرای قضیه را رد می‌کنند لکن باید گفت صغرا و کبرا هر دو ممنوع است:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۳

نعم فيما كان الأمر بصدد البيان، فقضية مقدمات الحكمه هو الحمل على الوجوب، فإنّ التدب كأنه يحتاج إلى مئونة بيان التّحديد و التّقييد بعدم المنع من التّرك، بخلاف الوجوب، فإنّه لا تحديد فيه للطلب و لا تقييد، فإطلاق اللفظ و عدم تقييده مع كون المطلق في مقام البيان، كاف في بيانه [۱].

اولاً قبول نداریم که غلبه وجود، موجب انصراف شود مثلاً اگر مولا فرمود «اکرم العلماء» اما تعداد علمای غیر سید، بیش از علمای سید بود در این صورت می‌گوئید چون تعداد غیر سادات، بیش از سادات هست پس عام مذکور به غیر سادات، انصراف دارد؟ ثانیاً بفرض که غلبه وجودی، موجب انصراف شود صغرای قضیه را قبول نداریم که تعداد واجبات بیش از مستحبات باشد چه بسا ممکن است انسان، عکس قضیه را ادعا نموده و بگوید تعداد مستحبات بیش از واجبات است و آن قدر تعداد مستحبات، زیاد است که انسان نمی‌تواند آنها را انجام دهد و تعداد واجبات شاید به مراتب کمتر از مستحبات باشد.

نتیجه: مصنف در رد استدلال دوم مستدل، فقط صغرا را رد نمودند لکن هم صغرا ممنوع است و هم کبرا.

۳- جواب مصنف، نسبت به اکملیت مرتبه و خوب نسبت به استحباب: صغرای قضیه، صحیح است یعنی: وجوب از استحباب اکمل و مرتبه شدید و کامل طلب می‌باشد لکن اکملیت، موجب انصراف نمی‌شود زیرا «ظهور» مربوط به عالم دلالت و انس لفظ با معنا می‌باشد امّا اکملیت، یک مسأله خارجی است و ارتباطی به عالم لفظ و معنا ندارد که سبب ظهور لفظ در معنایی بشود. آیا اگر کسی کلمه «وجود» را اطلاق کند شما می‌گوئید به واجب الوجود انصراف دارد چون فرد اکمل است؟

نتیجه: اکملیت را قبول داریم امّا اکملیت، موجب انصراف و ظهور لفظ نمی‌شود.

[۱]- مصنف رحمه الله و جوه سه گانه قبل را ابطال نموده و اینک به بیان دلیل و راه مورد نظر خویش - برای «ظهور صیغه امر در طلب و جویی» پرداخته‌اند که:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۴

مقتضای مقدمات حکمت، این است که: اگر آمر و متکلمی هیئت افعال را استعمال کرد و احراز کردیم که او در مقام بیان مراد خود هست یعنی نمی‌خواهد ابهام و اجمال گوئی کند که مخاطب خود متوجه نشود که آن طلب، و جویی است یا استحبابی و از طرفی قرینه‌ای هم بر وجوب یا استحباب اقامه نموده و همچنین قدر متیقن در مقام مخاطب هم وجود نداشت یعنی قبلاً راجع به آن بحثی ننموده بود تا مکلف، مقصود متکلم را بفهمد، در این صورت چون مقدمات حکمت، تمام است، لازمه‌اش این است که ما آن صیغه را بر وجوب، حمل نمائیم.

سؤال: در حالی که وجوب، یک قسم از طلب و استحباب هم یک نوع از طلب هست چرا صیغه افعال را بر «وجوب» حمل کنیم؟

جواب: وقتی ما وجوب و استحباب را کنار هم گذاشته و می‌خواهیم آن دو را روی مراحل و مراتب طلب پیاده کنیم کأنّ می‌بینیم که استحباب، نیاز به قیدی دارد که وجوب، آن قید و آن مئونه زائده را لازم ندارد.

بر «وجوب» طلب اطلاق می‌شود امّا استحباب «طلب الفعل مع تجویز الترك» هست و قید مذکور - تجویز الترك - یک قید و مئونه زائده است البته در باب وجوب هم که می‌گویند وجوب، عبارت از «طلب الفعل مع المنع من الترك» هست نیازی به آن قید - منع از ترک - نیست و اصلاً «وجوب» یعنی طلب الفعل منتها اگر قید «تجویز الترك» همراه آن باشد، مراد، استحباب است ولی اگر قید مذکور، همراه آن نباشد، می‌گوئیم: منظور، همان وجوب است.

خلاصه: وجوب، نیازی به قید و مئونه زائده ندارد ولی استحباب است که محتاج به مئونه اضافی می‌باشد لذا می‌گوئیم مقتضای مقدمات حکمت، این است که شما با شنیدن صیغه افعال آن را بر طلب و جویی حمل کنید.

نتیجه: وجوب، همان مطلق طلب است و استحباب است که قید و مئونه زائده

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۵

فاهم [۱۸] [۱].

المبحث الخامس: إن إطلاق الصیغه هل یقتضی کون الوجوب توصلیاً، فیجزی إتیانه مطلقاً، و لو بدون قصد القربه، أو لا؟ فلا بد من الرجوع فیما شک فی تعبدیته و توصلیته إلى الأصل. لا بد فی تحقیق ذلك من تمهید مقدمات: [۲].

لازم دارد و چون مولا آن قید زائد را بیان نکرده، مقتضای مقدمات حکمت، این است که شما با شنیدن و دیدن صیغه افعال، آن را بر وجوب حمل نمائید پس مصنف رحمه الله به روش مذکور، مدّعی خود را ثابت کردند.

[۱]- اشاره به این است که: وجوب، بالاخره کلی طلب هست یا یک قسمی از طلب می‌باشد؟ اگر قسمی از طلب شد باید قید داشته باشد، رقبه مؤمنه. قیدش ایمان است و رقبه کافره، قیدش کفر است و مطلق الرقبه با هر دو سازگار است چگونه می‌شود، «وجوب»

هیچ گونه قیدی نداشته باشد؟ آنچه که قید ندارد مقسم است و مقسم، مطلق طلب است اما قسم باید قید داشته باشد و نمی‌توان گفت معنای وجوب، عبارت از مطلق طلب است بدون قید و بدون مؤنه زائده، لذا بیان مذکور نمی‌تواند مدعا و مطلب ما را ثابت کند.

مبحث پنجم «واجب تعبدی و توصلی»

اشاره

[۲]- یکی از مباحث مهم و دقیق اصولی، بحث واجب توصلی و تعبدی است.

اگر مولا صیغه افعال را به نحو اطلاق، صادر کرد و صحبتی از قصد قربت نمود، آیا مقتضای اطلاق صیغه، این است که قصد قربت در هنگام اتیان واجب، معتبر نیست و آن واجب، توصلی است یا اینکه اطلاق صیغه، هیچ اقتضائی ندارد- نه اقتضای توصلیت دارد و نه اقتضای تعبدیت.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۶

إحداها: الوجوب التَّوَصُّلِي، هو ما كان الغرض منه يحصل بمجرد حصول الواجب، و يسقط بمجرد وجوده، بخلاف التَّعَبُّدِي، فَإِنَّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد- في سقوطه و حصول غرضه- من الإتيان به متقرِّبا به منه تعالى [۱].

مثال: اگر شارع مقدس، صیغه افعال را به نحو اطلاق، متوجه عبد کرد، مثلا فرمود:

«آتُوا الزَّكَاةَ»* لکن نمی‌دانیم که آیا «زکات» یک واجب توصلی است و در مقام اتیان، نیازی به رعایت قصد قربت نیست یا اینکه یک واجب تعبدی است و هنگام اتیان آن باید قصد قربت را رعایت نمود به نحوی که اگر بدون قصد قربت، آن واجب را اتیان کنیم اصلا مأمور به در خارج، واقع نشده و مجزی نیست پس بحث ما این است که:

اطلاق «آتُوا الزَّكَاةَ»* اقتضا می‌کند که واجب، توصلی باشد یا اینکه اطلاق صیغه امر، هیچ گونه اقتضائی ندارد و توصلیت یا تعبدیت واجب را باید از دلیل خارج، استفاده نمود- اگر دلیلی هم نداشته باشیم باید به اصول عملیه تمسک نمود. [۱۹]

خلاصه: کسی ادعا نکرده و احتمال نداده است که اطلاق صیغه، دلالت بر تعبدیت واجب می‌کند بلکه بحث، این است که آیا اطلاق صیغه امر، اقتضاء توصلیت دارد یا این که اصلا هیچ گونه اقتضائی ندارد؟

برای پاسخ به سؤال مذکور باید قبلا- مقدماتی را بیان کنیم تا در پایان بحث، جواب سؤال، مشخص گردد و اینکه به بیان آن مقدمات می‌پردازیم.

مقدمه اول «معنای واجب تعبدی و توصلی»

[۱]- واجب توصلی آن است که: اتیان ذات مأمور به- به هر انگیزه و قصدی- در

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۷

ثانيتها: إِنَّ التَّقَرُّبَ الْمُعْتَبَرَ فِي التَّعَبُّدِي، إِنْ كَانَ بِمَعْنَى قِصْدِ الْإِتْيَانِ بِالْوَجِبِ بِدَاعِي أَمْرِهِ، كَانَ مِمَّا يُعْتَبَرُ فِي الطَّاعَةِ عَقْلًا، لَا مِمَّا أَخَذَ فِي نَفْسِ الْعِبَادَةِ شَرْعًا، وَ ذَلِكَ لِاسْتِحَالَةِ أَخْذِ مَا لَا يَكَادُ يَتَأْتِي إِلَّا مِنْ قَبْلِ الْأَمْرِ بِشَيْءٍ فِي مَتَلَقِّ ذَاكَ الْأَمْرِ مُطْلَقًا شَرْطًا أَوْ

شطرا، فما لم تكن نفس الصلاة متعلقة للأمر، لا يكاد يمكن إتيانها بقصد امتثال أمرها [۱].

حصول غرض مولا و سقوط تکلیف، کفایت می‌کند مانند ادای دین که یک واجب توجیهی است یعنی پرداخت دین به دائن به هر نیتی و لو ریاء کفایت می‌کند و مسقط ذمه است بدون اینکه قصد قربت در آن معتبر باشد. اما واجب تعبدی، آن است که ایتان ذات عمل به تنهایی مجزی نیست بلکه باید مأمور به را با قصد قربت، ایتان نمود و باید داعی و محرک مکلف بر ایتان مأمور به اطاعت امر مولا و تقرب به خداوند متعال باشد به نحوی که اگر واجب، بدون قصد قربت تحقق پیدا کند نه غرض مولا حاصل شده و نه امر او ساقط می‌شود مانند نماز که باید با قصد قربت ایتان شود و اگر ریاء و یا به منظور دیگری خوانده شود هیچ‌گونه ارزشی ندارد.

مقدمه دوم «معنای قصد قربت»

[۱]- مقدمه مذکور یکی از مباحث مهم و دقیق اصولی است که مصنف رحمه الله هم آن را نقد و بررسی نموده‌اند. آیا قصد قربتی که در واجبات تعبدی معتبر است مانند سایر اجزا و شرایط، شارع مقدس آن را معتبر کرده یا اینکه مانند سایر اجزا و شرایط نیست که شارع، آن را اعتبار کند بلکه عقل، آن را در مأمور به معتبر و دخیل می‌داند. به عبارت دیگر آیا همان‌طور که شارع فرموده است: نماز، دارای رکوع، سجود، طهارت و امثال آن‌ها هست، او حکم به اعتبار قصد قربت در نماز نموده است یا اینکه

إيضاح الكفایة، ج ۲، ص: ۳۸

عقل، حکم می‌کند که در نماز، قصد قربت معتبر است؟

برای پاسخ به سؤال مذکور، ابتدا باید معنای قصد قربت را بیان کرد که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

در معنای قصد قربت، چند احتمال است که آن احتمالات از نظر حکم با یکدیگر تفاوت دارند.

معنای اول قصد قربت- احتمال اول [۲۰]- قصد قربت، این است که مکلف، مأمور به را به قصد امتثال انجام دهد و معنای قصد امتثال، عبارت است از «الاتیان بالمأمور به- بالواجب- بداعی امره» فرضاً اگر از مکلف، سؤال کنند که چرا نماز می‌خوانی در پاسخ می‌گوید محرک من بر ایتان صلات، امر مولا و امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* است که در کتاب و سنت وارد شده است.

تذکر: اگر مکرراً کلمه «قصد قربت» را ذکر می‌کنیم مقصودمان همان معنای اول است نه سایر معانی.

مثلاً شارع مقدس، اجزا و شرایط نماز- مانند تکبیر الاحرام، رکوع، سجود، طهارت و قبله- را اعتبار نموده، آیا قصد قربت- که در واجبات تعبدی معتبر است- هم در ردیف اجزا و شرایط است و شارع مقدس باید اعتبار آن را بیان کند یا اینکه اصلاً معقول نیست که شارع بتواند آن را بیان نماید آری باید عقل، این مطلب را بیان کند و مستحیل است که شارع بتواند اعتبار قصد قربت را بیان نماید.

چرا مستحیل است که شارع بتواند قصد قربت را در مأمور به معتبر کند، به عبارت دیگر، قصد قربت چه خصوصیتی دارد که شارع نمی‌تواند مانند سایر اجزا و شرایط، آن

إيضاح الكفایة، ج ۲، ص: ۳۹

را بیان کند؟

جواب: قبل از پاسخ مسئله، متذکر می‌شویم که: ظاهر عبارت مصنف، این است که یک دلیل برای جواب مسئله بیان کرده‌اند لکن

صدر و ذیل عبارت، بیانگر دو مطلب و دو دلیل است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

دلیل اول- بیان استحاله‌ای که مربوط به وضع «مولا» می‌باشد- اجزا و شرائط واجبات عبادی- به استثنای قصد قربت- اموری هستند که از نظر تحقق، تابع امر نیستند مثلاً رکوع، سجود، استقبال و تکبیره الاحرام از اموری هستند که اصل تحقق آنها متوقف بر امر شارع نیست- البته شارع آنها را به صورت شرطیت یا جزئیت در مأمور به معتبر دانسته- لکن اگر اصلاً امری به نماز متعلق نشده بود، سجود و تکبیره الاحرام باز هم می‌توانست تحقق پیدا کند اما در مورد قصد قربت- به معنای اول، یعنی اتیان عمل به داعی امر- اگر امری نباشد چگونه می‌توان عمل را به داعی امر انجام داد و چنانچه امری به نماز، متعلق نشده باشد چگونه می‌توان نماز را به داعی امر، اتیان کرد بنابراین فرق قصد قربت با سایر اجزا و شرائط، این است که در تحقق و وجود سایر اجزا و شرائط، نیازی به امر شارع نیست اما قصد قربت به معنای اول، بدون تحقق امر، امکان‌پذیر نیست پس قصد قربت از توابع امر است و چیزی که از توابع امر است تا امر نباشد، آن چیز تحقق پیدا نمی‌کند آن وقت چگونه مولا- می‌تواند آن را در مأمور به، اخذ نماید؟ چیزی را می‌توان در مأمور به اخذ کرد که با قطع نظر از امر، امکان تحقق داشته باشد به عبارت واضح‌تر:

همیشه متعلق امر، تقدم بر امر دارد، موضوع، تقدم بر حکم دارد آن وقت اگر موضوع بخواهد مقید به یک قیدی شود تا حکم نیاید، آن قید، امکان تحقق پیدا نمی‌کند و در محل بحث، چگونه ممکن است چنین قیدی در ناحیه موضوع اخذ شود؟ موضوع متقدم بر حکم، نمی‌شود مقید باشد به قید داعی الحکم که داعی الحکم بعد از تحقق حکم، محقق می‌شود، بنابراین، مستحیل است چیزی که تأخر از امر دارد و در

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۰

دنبال امر، تحقق پیدا می‌کند در موضوع امر اخذ شود، آن را در یک رتبه، قبل از امر بیاورند و در متعلق امر اخذ نمایند و فرقی هم ندارد که آن را به صورت شرطیت اخذ نمایند یا به نحو شرطیت و جزئیت. خلاصه: مأمور به تقدم بر امر دارد، موضوع، تقدم بر حکم دارد و چیزهایی که تأخر از حکم دارند، مستحیل است که در موضوع، اخذ شوند ضمناً:

استحاله‌ای که در دلیل اول ذکر شده مربوط به مولا و وضع او می‌باشد.
دلیل دوم: «قوله فما لم تکن نفس الصلاة متعلقه...».

ظاهر عبارت مذکور، این است که ادامه عبارت قبل و دنباله همان دلیل اول است اما می‌توان آن را دلیل دیگر دانست که: نه تنها مولا نمی‌تواند چیزهایی را که متأخر از امر است، در متعلق امر خود اخذ کند بلکه از نظر مکلف هم این مسئله، مستحیل است زیرا:

تا وقتی که «امر» تحقق پیدا نکند اصلاً مکلف نمی‌تواند نماز را به داعی امرش اتیان کند.

به عبارت دیگر: مثلاً- اکنون که مولا- نماز بداعی الامر را در نظر می‌گیرد، هنوز امری به نماز بداعی الامر متعلق نشده و مقدور مکلف نیست زیرا تا امر، تحقق پیدا نکند چگونه مکلف می‌تواند نماز را به داعی امرش انجام دهد؟ به عبارت دیگر: اگر نماز، مأمور به نشود چطور مکلف می‌تواند نماز را به قصد امتثال امرش اتیان کند پس در محل بحث دو نکته و دو اشکال هست:

یک اشکال مربوط به امر مولا و اشکال دیگر مربوط به مکلف است.

خلاصه: اشکال هم در ناحیه مولا- مقام امر- هست و هم در ناحیه امتثال مکلف- از لحاظ عدم قدرت مکلف بر اینکه نماز را به داعی امر اتیان کند، قبل از آنکه امر به آن متعلق شود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۱

و توهم [۲۱] امکان تعلق الأمر بفعل الصیلة بداعی الأمر، و امکان الاتیان بها بهذا الداعی، ضرورة إمكان تصوّر الأمر بها مقیّده، و التّمکن من إتیانها كذلك، بعد تعلق الأمر بها، و المعتبر من القدرة المعتبرة عقلا فی صحّة الأمر إنّما هو فی حال الامتثال لا حال الأمر [۱].

[۱]- توهم: متوهم و مستشکل در صدد است که هر دو اشکال را جواب دهد.

توضیح ذلك: اما اینکه گفتید مولا نمی تواند قصد قربت را در مأمور به اخذ نماید، جوابش این است که: فرض کنید مولا هنوز امر نموده، آیا او نمی تواند صلوات بداعی الامر را «تصوّر» کند؟ مقام تصوّر که چندان مثنوای ندارد فرضا چیزهایی را که بنا هست هزار سال بعد تحقّق پیدا کند، شما می توانید اکنون تصوّر کنید، الآن مولا نماز، اجزا و شرائط- رکوع، سجود، استقبال و طهارت- آن را در نظر می گیرد و هیچ مانعی از تصوّر آن‌ها نیست هنوز هم آن را مأمور به قرار نداده، بعد از تأویل درمی یابد که یکی از خصوصیات آن واجب، این است که باید به داعی امرش اتیان شود و اگر به داعی امر، محقّق نشود اثری ندارد آیا در مقام تصوّر- تا امری صادر نکرده- برای او محال است چنین معنائی را تصوّر نماید؟ خیر، مانعی ندارد که مولا سایر اجزا و شرائط را تصوّر کند و همچنین قصد قربت به معنای مذکور را هم در ردیف آن شرائط و اجزا، تصوّر نماید و در مقام امر، بیش از «تصوّر» مولا چیزی لازم نداریم و باید مأمور به با تمام خصوصیات، متصوّر مولا قرار گیرد.

اما اینکه گفتید مکلف قدرت ندارد مأمور به را با قصد قربت، امتثال کند، پاسخش این است که:

چه زمانی او قدرت ندارد و ظرف عدم قدرت او چه وقت هست؟

آری مکلف در حال امر و قبل از تعلق امر، قدرت ندارد امر را اتیان کند ولی قدرت در آن حال، شرط نیست بلکه در ظرف عمل، قدرت مکلف شرط است اگر مولائی به عبدش دستوری دهد که یک ماه بعد، فلان عمل را انجام بده، آن عبد باید یک ماه بعد و هنگام

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۲

واضح [۲۲] الفساد؛ ضرورة أنّه و إن كان تصوّرها كذلك بمكان من الإمكان، إلا أنّه لا یکاد یمكن الإتیان بها بداعی أمرها؛ لعدم الأمر بها، فإنّ الأمر حسب الفرض تعلق بها مقیّده بداعی الأمر، و لا یکاد یدعو الأمر إلا إلى ما تعلق به، لا الی غیره [۱].

عمل، قدرت بر انجام مأمور به را داشته باشد نه در حال امر، شما می گوئید مکلف در حال امر، قدرت ندارد که مأمور به را به داعی امر اتیان کند- چون امری نیست- پاسخ می دهیم که مشکلی ندارد بعد از آنکه مولا امر کرد، و فرضا ظهر فرارسید او قدرت دارد که مأمور به و نماز را به داعی امرش امتثال کند زیرا قدرتی که در توجه تکلیف، معتبر است قدرت در حال امر نمی باشد بلکه قدرت در حال امتثال معتبر است بنابراین متوهم می گوید:

نه در مقام تصوّر مولا- اشکالی هست و نه از نظر موافقت مکلف و قدرت او بر امتثال مشکلی وجود دارد و چرا شما- مصنف- این قدر بر نظر خود اصرار می ورزید.

[۱]- دفع توهم: ما از نظر مقام تصوّر با شما- متوهم- موافق هستیم لکن مکلف، قدرت ندارد- و لو بعدا- مأمور به را به داعی امرش اتیان کند.

بیان ذلك: مصنف رحمه الله نسبت به یک نکته، اصرار دارند که: وقتی مکلف، می خواهد نماز را اتیان نماید چه چیز را به داعی امرش اتیان می کند؟ نماز را به داعی امر انجام می دهد.

اگر قصد قربت در مأمور به دخیل باشد، نماز به تنهایی که امر ندارد تا به داعی امرش اتیان شود.

به عبارت واضح‌تر: آن عملی را که مکلف در خارج اتیان می‌کند - مثلاً ده جزء و شرط با قطع نظر از قصد قربت - روی مبنای شما امری ندارد تا مکلف به داعی امرش امتثال کند زیرا امر فقط به ده جزء و شرط، متعلق نشده بلکه امر به ده جزء با قصد قربت، تعلق گرفته در حقیقت، امر به یازده جزء و شرط متعلق شده و مکلف از یازده جزء و شرط، ده جزء آن را

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۳

إن قلت: نعم، و لكن نفس الصلاة أيضا صارت مأمورة بها بالأمر بها مقتیده [۱].

به داعی امر اتیان می‌کند. آن وقت این سؤال پیش می‌آید که ده جزء و شرط، مأمور به نیست تا مکلف آن را به داعی امرش اتیان کند، شما اشکال کنید که چرا آن ده جزء و شرط مأمور به نیست، آن ده جزء و شرط، نماز و صلوات هست منتها یک قیدی هم دارد و آن عبارت از قصد قربت است.

اگر مقتید به یک قیدی مأمور به واقع شد، آیا ذات مقتید، مأمور به نیست؟

خیر، ذات مقتید، مأمور به نیست زیرا مقتید و قید دو جزء عقلی هستند نه دو جزء خارجی و فرق بین مرکب و مقتید، این است که اجزای مرکب، اجزاء وجودیه و خارجیّه است - رکوع یک جزء نماز است و سجود جزء دیگر می‌باشد و ... - یعنی اجزاء مرکب هر کدام حیثیت مستقل دارند اما در مقتید که اجزا را تصور می‌کنید، ذات مقتید یک جزء است و مقتید هم جزء دیگر است اما آن دو جزء، چیزی نیستند که شما بتوانید نشان دهید و بگوئید آن، ذات مقتید است و این هم مقتید است بلکه آن‌ها دو جزء تحلیلی و عقلی هستند و اگر دو جزء، مأمور به واقع شد معنایش این نیست که هر جزء، مأمور به است بلکه مفهومش این است که آن مجموع، مأمور به است و هریک از دو جزء تحلیلی و عقلی نمی‌تواند عنوان مأمور به پیدا کند پس نماز، مقتیداً بقصد القربه مأمور به واقع شد در حالی که شما خارجاً نماز را به داعی امر اتیان می‌کنید و کلام ما این است که نماز، مأمور به نیست تا شما به داعی امر، اتیان کنید زیرا اینجا مسئله (مقتید و قید) و ترکب عقلی مطرح است و در مرکب عقلی، چنین نیست که هر کدام از اجزاء عنوان مأمور به پیدا کند پس شما چگونه نماز را به داعی امر اتیان می‌کنید، نماز که مأمور به نیست بلکه نماز با قصد قربت مأمور به است.

[۱]- اشکال: مستشکل در مقام تأیید کلام متوهم است که: قبول داریم مقتید، مأمور به است و صلوات بداعی الامر، متعلق امر قرار گرفته لکن اگر مقتید، متعلق امر شد معنایش این است که نفس صلوات هم مأمور به است و به اصطلاح دائره امر، شامل نماز

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۴

قلت: کلاً؛ لأنّ ذات المقتید لا تكون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحلیلی العقلی لا یتّصف بالوجوب أصلاً، فإنّه لیس إلا وجود واحد واجب بالوجوب النفسی، كما ربما یأتی فی باب المقدمه [۱].

إن قلت: نعم، لکنّه إذا أخذ قصد الامتثال شرطاً، و أمّا إذا أخذ شرطاً، فلا محالّه نفس الفعل الذی تعلق الوجوب به مع هذا القصد، یکون متعلقاً للوجوب، إذ المركب لیس إلا- نفس الأجزاء بالأسر، و یکون تعلقه بكلّ بعین تعلقه بالکلّ، و یصحّ أن یؤتی به بداعی ذاک الوجوب؛ ضروره صحه الإتیان بأجزاء الواجب بداعی وجوبه [۲].

هم می‌شود پس صلوات هم مأمور به است، - بالامر بالصیلاه مقتیده - اگر مقتیدی متعلق امر گشت، نماز بداعی الامر مأمور به شد، می‌توان گفت نفس صلوات هم مأمور به است، این هم ذات مقتید است، ذات مقتید هم متعلق امر شده است.

[۱]- جواب: مطلب آن چنان که شما - مستشکل - می‌گوئید نیست و اصلاً نفس صلوات، مأمور به نیست زیرا: مقتید و تقید - یا قید - گرچه دو جزء هستند اما دو واقعیت و دو وجود مستقل عرفی نیستند بلکه دو جزء عقلی می‌باشند و به تعبیر دیگر، ترکبشان با تجزیه و تحلیل عقلی است به عبارت واضح‌تر: اگر مرکب عقلی، مأمور به شد، مفهومش این نیست که اجزایش هم مأمور به هست، نماز

مقید به داعی امر، یک چیز است، و همان نماز مقید، مأمور به هست و فقط یک وجود و یک وجوب نفسی [۲۳] واحد دارد که مربوط به همان صلوات مقید به داعی امر است - مسئله مقدمیت، مطرح نمی‌باشد - و شما - مستشکل - نفرمائید که نفس صلوات هم مأمور به می‌باشد، اصلاً نماز، عنوان مأمور به ندارد بلکه مأمور به یک چیز است «و هو الصَّلَاةُ الْمُقَيَّدَةُ بِدَاعِي الْأَمْرِ».

[۲] - اشکال: مستشکل می‌گوید: ما کلام شما را در باب قید و مقید پذیرفتیم لکن

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۵

صورت اشکال خود را عوض کرده، به این صورت بیان می‌کنیم که:

قصد قربت به صورت شرطیت در مأمور به - نماز - اخذ نشده، نماز مقید به داعی امر - مرکب عقلی - مأمور به نمی‌باشد و قید و مقیدی مطرح نیست بلکه مأمور به عبارت از یک مرکب واقعی و عرفی است که دارای دو جزء می‌باشد: الف: صلوات ب: قصد قربت یعنی داعی الامر - صلوات مقید به قصد قربت، مأمور به نیست تا اینکه دو جزء تحلیلی عقلی پیدا شود.

سؤال: آیا در این صورت می‌توان گفت: صلوات به تنهایی مأمور به است؟

آری، در باب مرکبات خارجی و عرفی مطلب چنین است فعلاً مسأله داعی الامر را کنار بگذارید به عنوان مثال، نماز به تنهایی یک مرکب است و اجزاء آن، رکوع، سجود، تشهد و امثال آن است، آیا کسی می‌تواند رکوع را به داعی امر متعلق به نماز انجام دهد؟ آری مانعی ندارد زیرا صلوات، واقعیتی غیر از اجزاء مذکور نیست و این چنین نیست که وقتی در خارج، اجزاء مذکور اتیان شد، صلوات یک عنوان دیگری باشد و به دنبال آن اجزا حاصل شود. صلوات همان اجزاء مذکوره هست و در بحث مقدمه واجب خواهیم گفت که توهم نشود رکوع، سجود و سایر اجزاء، برای نماز، مقدمیت دارند و وجوبشان غیر است بلکه رکوع و سجود و اجزاء همان نماز است و وجوب متعلق به نماز عبارةً اخراى وجوب رکوع و وجوب سجود است [۲۴] و آن‌ها با شرائط، تفاوت دارند، وجوب شرائط، مقدمی است اما در باب اجزاء، مطلب، این چنین است.

بنا بر آنچه گفتیم واضح شد که: امری که متعلق به یک مرکبی شده کانّ متعلق به اجزا هم هست و مکلف می‌تواند مثلاً رکوع را به داعی امر متعلق به نماز یا امر متعلق به رکوع، اتیان نماید، هیچ فرقی ندارد، امر متعلق به رکوع، همان امر متعلق به نماز است و امر متعلق به صلوات، همان امر متعلق به رکوع است - و کذا در سایر اجزاء - پس در باب مرکبات خارجیّه و عرفیه می‌توان بعضی از اجزا را به داعی امر متعلق به کل

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۶

قلت: مع امتناع اعتباره كذلك، فإنه يوجب تعلق الوجوب بأمر غير اختياري، فإنّ الفعل و إنّ كان بالإرادة اختيارياً، إلا أنّ إرادته - حيث لا تكون بإرادة أخرى، و إلا لتسلسلت - ليست باختيارية، كما لا يخفى. إنّما يصح الإتيان [۲۵] بجزء الواجب بداعي وجوبه في ضمن إتيانه بهذا الداعي، و لا يكاد يمكن الإتيان بالمرکب من قصد الامتثال، بداعي امتثال أمره [۱].

انجام داد. مسئله در قصد قربت، همین‌طور است یعنی: می‌گوئیم مأمور به دو جزء دارد - الف: نماز ب: قصد قربت - و مسأله قید و مقید هم مطرح نیست بلکه مسأله جزئیت و ترکب واقعیه، مطرح می‌باشد و مکلف می‌تواند نماز را با اینکه بعضی المأمور به است به داعی امر متعلق به مجموع اتیان کند همان‌طور که می‌توانست رکوع را به داعی امر متعلق به نماز، اتیان نماید و مانعی در میان نیست و چرا شما - مستشکل - گفتید چنین چیزی امکان ندارد و ...

خلاصه: مانعی ندارد که ما قصد قربت را به عنوان جزئیت در مأمور به اخذ نمائیم و بگویم امر، به نماز و قصد قربت، متعلق شده نه «بالصَّلَاةِ الْمُقَيَّدَةِ بِقِصْدِ الْقُرْبَةِ».

[۱] - جواب: مصنّف رحمه الله دو جواب از اشکال مذکور، بیان کرده‌اند:

۱- در بحث جبر و تفویض هم گفتیم که: نفس «اراده» یک امر غیر اختیاری است - البته عمل خارجی به سبب اراده، عنوان اختیاریت پیدا می‌کند - اما اگر اراده بخواهد اختیاری باشد باید قبل از آن اراده، یک اراده دیگری باشد، سپس نقل کلام در آن اراده می‌کنیم، آن هم باید قبلش یک اراده باشد همین‌طور الی آخر و مستلزم تسلسل است در ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۷

محل بحث، داعی القربه به معنای قصد قربت است و قصد از سنخ اراده هست و شما که در صدد هستید قصد قربت را جزء المأمور به قرار دهید، معنایش این است که امر به قصد قربت هم متعلق شود ولی قبلا بیان کردیم که اراده نمی‌شود متعلق تکلیف و امر قرار گیرد زیرا اراده، یک امر غیر اختیاری است و چیزی که غیر اختیاری است، امکان ندارد متعلق تکلیف، واقع شود [۲۶].

۲- ما از مسئله غیر اختیاری بودن صرف نظر می‌کنیم لکن اشکال دیگری داریم که:

شما از طریق تصویر مرکب واقعی برای مأمور به دو جزء - الف: صلوات ب: قصد قربت به معنای داعی الامر - ترتیب داده و گفتید: صلوات هم مأمور به است لکن شما صلواتی را که می‌خواهید به داعی امرش اتیان کنید معنایش این است که بعضی مأمور به را به داعی امر، اتیان می‌نمائید و این فایده‌ای ندارد زیرا شما نماز را به داعی امر اتیان می‌کنید در حالی که نماز، بعضی المأمور به می‌باشد و بعضی دیگرش عبارت از قصد قربت است و شما مجموع را به داعی امر اتیان نمی‌کنید و اگر یک جزء مرکبی به داعی امرش اتیان شود و سایر اجزا، اتیان نشود هیچ اثری بر آن مترتب نمی‌شود.

ممکن است شما جواب دهید که جزء دیگرش را هم به داعی امر می‌آوریم در این صورت، پاسخ ما این است که: این مسئله، محال است زیرا نماز را می‌توان به داعی امر انجام داد اما قصد قربت را که معنایش داعی امر است، نمی‌توان به داعی امر، اتیان نمود و اصلا چنین کاری معقول نیست که انسان داعی امر را به داعی امر، اتیان نماید و آنچه که معقول می‌باشد، این است که مکلف، نماز را به داعی امر اتیان کند و آن هم تمام المأمور به نیست

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۸

إن قلت: نعم، لکن هذا کله إذا کان اعتباره فی المأمور به بأمر واحد، و اما إذا کان بأمرین: تعلق أحدهما بذات الفعل، و ثانيهما بإتیانه بداعی أمره، فلا محذور أصلا، كما لا يخفى. فلامر أن يتوسل بذلك فی الوصله إلى تمام غرضه و مقصده، بلا منعه [۲۷] [۱].

بلکه بعضی المأمور به می‌باشد و اتیان بعضی المأمور به، به داعی امر به کل، فاقد اثر است.

سؤال: آیا به عنوان مثال نمی‌شود و نمی‌توان رکوع یا تشهد را به داعی امر به نماز اتیان نمود؟

جواب: خیر، اینکه شما شنیده‌اید اجزاء مأمور به را می‌توان به داعی امر به کل انجام داد در صورتی است که همه اجزاء را بخواهند اتیان نمایند اما اگر فرضا کسی بخواهد از نماز، رکوع یا تشهد را به داعی امر متعلق به نماز انجام دهد، بی‌اثر است. اتیان رکوع به داعی امر به صلوات در صورتی مفید است که قبلش تکبیره الاحرام - و سایر اجزا - و بعدش هم تشهد و تسلیم واقع شود.

نتیجه: در محل بحث نمی‌توان مجموع صلوات و داعی الامر را به داعی امر اتیان نمود بلکه آنچه اتیانش معقول می‌باشد، این است که صلوات را به داعی امر انجام داد که بعضی المأمور به می‌باشد نه تمام المأمور به، اما صلوات و داعی الامر را اصلا نمی‌توان معقول نیست به داعی امر انجام داد پس:

مسأله ترکیب و جزئیت هم مانند تقیید و تقید بی‌اثر شد و داعی الامر را نمی‌توان به صورت قیدیت یا جزئیت یا شرطیت در مأمور به اخذ نمود.

[۱]- اشکال: کأن مستشکل می‌گوید: کلام شما را پذیرفتیم لکن راه دیگری ارائه می‌دهیم که بیان شما - مصنف - را بی‌اثر نماید که:

چه مانعی دارد که مولا دو امر به این ترتیب صادر نماید که: ابتدا، صلوات به تنهایی را

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹

قلت: مضافاً إلى القطع بأنه ليس في العبادات إلا أمر واحد، كغيرها من الواجبات و المستحبات، غاية الأمر [۲۸] يدور مدار الامتثال وجوداً و عدماً فيها المثوبات و العقوبات، بخلاف ما عداها [۲۹]، فيدور فيه خصوص المثوبات، و أما العقوبة فمرتبة على ترك الطاعة و مطلق الموافقة [۱].

متعلق امر خود قرار دهد بدون اینکه صحبتی از قصد قربت نماید سپس امر دیگری صادر نماید و بگوید: ایها المکلف، آن نمازی را که مأمور به قرار دادم، باید به داعی امرش اتیان نمائی بنابراین، دو امر و دو مأمور به داریم که امر اول به ذات صلوات متعلق شده و امر دوم، مربوط به این است که آن نماز را باید به داعی امرش اتیان نمود.

در این صورت اگر مکلف، نماز را به داعی امر متعلق به نفس صلوات بخواند با هر دو امر، موافقت و امتثال نموده زیرا: مولا در ابتدا فرموده بود نماز بخوان، او صلوات را اتیان نمود، در امر دوم، مولا- دستور داد آن نماز را به داعی امرش بخوان، مکلف هم امتثال نمود یعنی نماز مأمور به به امر اول را به داعی امرش انجام داد لذا با «تعدد امر» اشکالی باقی نمی ماند.

[۱]- جواب: مصنف رحمه الله تقریباً دو پاسخ برای اشکال مذکور، بیان کرده اند که جواب اول، چندان مهم نیست و عمده، همان جواب دوم است که اینک به بیان آن دو پاسخ می پردازیم:

الف: آنچه را مستشکل بیان کرد- تعدد امر- صرف یک فرض می باشد، اگر مولا بخواهد غرض خود را به وسیله دو امر، بیان کند، امکان دارد، لکن خارجاً می بینیم- در عبادات، واجبات و مستحبات- در هر مورد، بیش از یک امر وجود ندارد و چنین نیست که در هر عبادتی دو امر از ناحیه مولا- صادر شده باشد که یک امر آن، متعلق به ذات عبادت و دیگری مربوط به این باشد که آن عبادت را باید به داعی امرش اتیان نمود حتی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۰

در روایات، مشاهده نشده که مولا آن امر دوم را به صورت کلی و عام، بیان کرده باشد.

ضمناً مصنف رحمه الله در عبارت مذکور، فرق واضح و معروفی که بین عبادات و توصلیات هست بیان نموده اند که:

در واجبات عبادی اگر قصد قربت، رعایت شود هم امتثال امر مولا شده و هم استحقاق ثواب، حاصل گشته و چنانچه قصد قربت رعایت نشود، امر مولا- امتثال نشده و مسأله استحقاق عقوبت هم مطرح است پس استحقاق ثواب و عقاب در عبادات، تابع وجود قصد قربت و عدم قصد قربت است اما در واجبات و مستحبات توصلی، چنین نیست یعنی: اگر کسی بخواهد ثواب، نصیبش شود باید واجب توصلی را با قصد قربت اتیان کند و چنانچه کسی قصد قربت ننماید، مستحق ثواب نیست اما عقابی هم ندارد مانند ادای دین که اگر مدیون، دین خود را با قصد قربت، ادا کند مستحق ثواب هم می باشد و چنانچه بدون قصد قربت دین خود را پرداخت، مستحق عقاب نیست لکن امر مولا موافقت شده بنابراین در واجبات توصلی، سه حالت متصور است:

۱- انجام واجب با قصد قربت، موجب امتثال امر و استحقاق ثبوت است.

۲- انجام واجب بدون قصد قربت، موجب امتثال امر مولا می باشد اما ثواب و عقابی ندارد.

۳- مخالفت با واجب توصلی، موجب استحقاق عقاب است.

در واجبات تعبدی، دو حالت متصور است:

۱- اگر قصد قربت، تحقق پیدا کرد، موافقت امر مولا حاصل گشته و استحقاق ثواب حاصل می گردد.

۲- چنانچه قصد قربت، رعایت نشود، مخالفت امر مولا تحقق پیدا کرده و استحقاق عقوبت هم حاصل شده است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۱

أن الأمر الأول إن كان يسقط بمجرد موافقته، ولو لم يقصد به الامتثال، كما هو قضية الأمر الثاني، فلا يبقى مجال لموافقته الثاني مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله، فلا يتوسل الأمر إلى غرضه بهذه الحيلة والوسيلة، وإن لم يكده يسقط بذلك، فلا يكاد يكون له وجه، إلا عدم حصول غرضه بذلك من أمره؛ لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله، وإلا لما كان موجبا لحدوثه، وعليه فلا حاجة في الوصول إلى غرضه إلى وسيلة تعدد الأمر، لاستقلال العقل، مع عدم حصول غرض الأمر بمجرد موافقة الأمر بوجود الموافقة على نحو يحصل به غرضه، فيسقط أمره. هذا كله إذا كان التقرب المعتبر في العبادة بمعنى قصد الامتثال [۱].

[۱]- ب: پاسخ اصلی مصنف رحمه الله از اشکال مذکور، این است که: شما- مستشکل- به تعدد امر، تمسک کرده گفتید: یک امر به ذات عبادت- صلوات- تعلق گرفته و امر دیگر، این است که باید مأمور به به امر اول را به داعی امر، اتیان نمود، سؤال ما این است که: آیا آن دو امر هر دو توصلی هستند یا تعبدی و یا اینکه بین آن دو، فرق هست؟

امر دوم که می گوید مأمور به به امر اول را به داعی امرش اتیان کنید، بلا اشکال و مسلما توصلی است یعنی: لزومی ندارد که وقتی شما مأمور به را به داعی امر اول، اتیان می کنید، مجموع آن را هم به داعی امر دوم، اتیان نمائید و اگر امر دوم، تعبدی می بود باید قصد قربت در متعلقش معتبر باشد، نباید بدون قصد قربت، امکان تحقق داشته باشد درحالی که امر دوم، لازم نیست داعویت داشته باشد، امر دوم فقط دلالت می کند که مأمور به به امر اول را به داعی امر خودش اتیان نمائید پس امر دوم، بلا- اشکال، یک امر توصلی است.

اکنون که مشخص شد امر دوم توصلی است به پاسخ ایراد مستشکل می پردازیم:
امر اول که متعلق به ذات صلوات گشته، تعبدی است یا توصلی به عبارت دیگر، امر اول به ذات صلوات متعلق شده، حال اگر مکلف، ذات صلوات را بدون قصد قربت، اتیان نماید، آیا امر اول ساقط می شود یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۲

اگر امر اول، ساقط می شود، معنای سقوط امر هم این است که غرض مولا- حاصل شده زیرا اگر غرض آمر و مولا حاصل نشود، سقوط امر، مفهومی ندارد و اصلا قاعده کلی، این است: تا وقتی که غرض مولا از امر حاصل نشود، معنا ندارد که امر، ساقط شود زیرا امر برای تحصیل غرض صادر می شود با توجه به مقدمه مذکور نتیجه می گیریم که:

اگر امر اول که به ذات صلوات تعلق گرفته- و به قول شما در آن امر، صحبتی از قصد قربت نشده- امتثال شد، مکلف، صلوات را بدون قصد قربت، انجام داد، در این صورت اگر غرض مولا تأمین و حاصل شده پس امر دوم چه نقشی دارد و زمینه‌ای برای آن باقی نمی ماند.

به عبارت واضح تر: اگر نماز بدون قصد قربت، غرض مولا را تحصیل و تأمین می کند، اگر امر اول هم مانند امر دوم، توصلی است و قصد قربت در حصول غرض مولا مدخلیت ندارد، دیگر هیچ وجه و زمینه‌ای برای امر دوم، باقی نمی ماند.

اما اگر بگوئید: با اتیان نماز بدون قصد قربت، غرض مولا از امر اول حاصل نمی شود در این صورت، پاسخ ما- مصنف- این است که اگر غرض مولا- به وسیله امر اول و نماز بدون قصد قربت نتوانست حاصل شود در این صورت چه نیازی به امر دوم داریم و در این حالت، عقل به طور استقلال، حکم می کند که باید غرض مولا- را تحصیل نمائیم، اگر می دانید که نماز بدون قصد قربت، محصل غرض مولا نیست و یا حتی نمی دانید که آن نماز، محصل غرض مولا هست یا نه در این فرض باید یقین به حصول غرض مولا پیدا کنید و یقین به حصول غرض مولا در صورتی تحقق پیدا می کند که مکلف، نمازش را به قصد «امر» اتیان نماید پس حکم عقل، وظیفه ما را مشخص نموده و نیازی به امر دوم نمی باشد.

خلاصه جواب مصنف: شما- مستشکل- دو امر تصوّر کردید، ما گفتیم امر دوّم بلا اشکال، توصلی است حال اگر شما بگوئید: در امر اوّل هم قصد قربت، معتبر نیست در

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۳

و أمّا إذا كان بمعنى الإتيان بالفعل بداعي حسنه، أو كونه ذا مصلحه أو له تعالى فاعتباره في متعلق الأمر و إن كان بمكان من الإمكان، إلا أنه غير معتبر فيه قطعاً [۳۰]، لكفاية الاقتصار على قصد الامتثال، الذي عرفت عدم إمكان أخذه فيه بديهه تأمل فيما ذكرناه في المقام، تعرف حقيقة المرام، كي لا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الأعلام [۱].

این صورت، زمینه‌ای برای امر ثانی باقی نمی‌ماند و اگر بگوئید با عدم قصد قربت، غرض مولا- از امر، حاصل نمی‌شود در این صورت، عقل، جانشین امر دوّم است و نیازی به امر دوّم نمی‌باشد.

نتیجه مباحث قبل: اگر قصد قربت به معنای قصد امتثال و اتیان مأمور به به داعی امر باشد، این مسئله نمی‌تواند در ردیف سایر اجزا و شرائط در مأمور به و متعلق امر اخذ شود.

[۱]- سایر معانی قصد قربت: به سه معنای دیگر در این زمینه، اشاره می‌کنیم:

الف: اینکه عبادت و نماز را اتیان می‌کنیم به خاطر اینکه یک امر حسن و نیکویی می‌باشد.

ب: عبادت را اتیان می‌کنیم و انگیزه ما، این است که اصلاً نماز، دارای مصلحت کامل هست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۴

ج: اتیان عبادت به خاطر اینکه آن عمل عبادی، اضافه و ارتباط به خداوند متعال دارد، برای رضایت و خوشنودی او انجام می‌دهیم. در هیچ‌یک از سه معنای مذکور، مسأله «داعویّت» مطرح نیست- البته مانعی ندارد که مولا بگوید «صل بداعی کون الصیلة ذات مصلحه» یا «صل بداعی کون الصیلة حسنه» یا «صل لله تبارک و تعالی»- و قصد قربت اگر به آن معانی باشد. امکان دارد که به صورت شرطیّت یا قیدیّت در متعلق امر، اخذ شود و مستلزم استحاله یا اشکالاتی که در مقدمه دوم به نحو مشروح، بیان کردیم، نمی‌باشد [۳۱] لکن اخذ قصد قربت در متعلق امر به آن معانی، کارساز نیست و فایده‌ای ندارد زیرا:

از نظر فقها، مسلم است و هیچ‌کس در این مسئله، مخالفت نکرده که اگر مکلفین عبادات را به داعی امرشان انجام دهند و مسأله واجد مصلحت یا حسن بودن یا ارتباط و اضافه به الله تبارک و تعالی را نادیده بگیرند، هیچ اشکالی ندارد و به نحو مذکور، قصد قربت نمودن کفایت می‌کند و کفایت مذکور، دلیل بر این است که: احتمالات سه‌گانه اخیر در متعلق عبادات، اعتبار ندارد زیرا فرضاً اگر قصد قربت به معنای واجدیّت مصلحت در متعلق، اخذ شده بود، شما نمی‌توانستید نماز را به داعی امر، اتیان کنید زیرا در این صورت، نماز به تنهایی مأمور به نبود بلکه صلوات مع کونها ذات مصلحه، مأمور به بود درحالی که شما نماز را به داعی امرش اتیان می‌کنید و مجزی هم هست و اجماع هم قائم شده که: می‌توان عبادات و از جمله، نماز را به داعی امر متعلق به آن‌ها اتیان نمود لذا ما از این مطلب، کشف می‌کنیم که قصد قربت به معانی سه‌گانه مذکور در متعلق امر معتبر نیست:

جمع‌بندی: اتیان عبادت به داعی امرش کافی و مجزی است و اتیان به داعی امر،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۵

ثالثها: إنّه إذا عرفت بما لا مزيد عليه، عدم إمكان أخذ قصد الامتثال في المأمور به أصلاً، فلا مجال للاستدلال بإطلاقه- و لو كان مسوقاً في مقام البيان- على عدم اعتباره، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا يكاد يصحّ التمسك به إلا فيما يمكن اعتباره فيه [۱].

نمی‌شود در متعلق امر اخذ شود- نه به صورت شرطیّت و نه به صورت جزئیّت-.

مصنّف رحمه الله در پایان مقدمه دوم چنین فرموده‌اند: «تأمل فيما ذكرناه في المقام تعرف حقيقة المرام كي لا تقع فيما وقع فيه من الاشتباه بعض الاعلام.» [۳۲]

بعضی خیال کرده‌اند که قصد قربت به هر معنائی باشد- و لو به معنای قصد امثال می‌شود در متعلق مأمور به اخذ شود اما شما ملاحظه کردید که چنین نیست.

«مقدمه سوم» «آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می‌توان به اطلاق، تمسک کرد؟»

اشاره

[۱]- مصنّف رحمه الله در مقدمه دوم، ثابت کرده‌اند که قصد قربت به آن معنائی که مسلماً کافی و مجزی است- یعنی اتیان مأمور به بداعی الامر- عنوانی نیست که در ردیف سایر اجزا و شرائط، بتوان در مأمور به اخذ نمود اکنون در بحث فعلی- مقدمه سوم- نتیجه و ثمره مهمی از آن می‌گیرند که:

سؤال: اگر مولا امری را به نحو مطلق، متوجه عبد کرد و مثلاً فرمود «آتوا الزّكاهُ»* و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۶

عبد نمی‌داند که در زکات هم مانند صلوات، قصد قربت معتبر است یا نه، به عبارت دیگر، عبد نمی‌داند که زکات، واجب توجیهی است یا تعبدی، در این صورت آیا به لحاظ اینکه در آن دلیل، بحثی از قصد قربت نشده می‌توان به اطلاق دلیل، تمسک کرد و گفت زکات، یک واجب توجیهی است یا نه؟

جواب: اگر قصد قربت را بتوان در ردیف سایر اجزا و شرائط، در مأمور به و متعلق امر، اخذ نمود- مانند رکوع، طهارت و استقبال قبله- در محلّ بحث هم چون مولا بحثی از قصد قربت نکرده و در مقام بیان بوده، می‌توان به اطلاق خطاب، تمسک کرد و گفت: قصد قربت در زکات، معتبر نیست لکن ما- مصنّف- گفتیم قصد قربت از اموری نیست که بتوان در ردیف سایر اجزا و شرائط در متعلق امر، اخذ نمود، لذا می‌گوئیم در فرض سؤال، تمسک به اطلاق هم صحیح نیست.

اشکال: اگر مولائی در مقام بیان- تمامیت مقدمات حکمت- بگوید «اعتق رقبه» و شما شک در اعتبار قید ایمان نمائید، می‌توانید برای نفی اعتبار قید به اطلاق خطاب، تمسک نمائید و بگوئید چون مولا در مقام بیان بوده و به قید مذکور، اشاره ننموده، پس قید ایمان اعتبار ندارد و عتق مطلق رقبه، مکفی و مجزی است، پس چرا در محلّ بحث به اطلاق «آتوا الزّكاهُ»* تمسک نمی‌کنید تا بگوئید قصد قربت در مأمور به معتبر نیست؟

جواب: قیدی را که احتمال می‌دهیم در مأمور به معتبر است، در موردی می‌توان برای نفی آن به اطلاق تمسک کرد که امکان داشته باشد، مولا، مأمور به را مقید به آن قید کند مانند مثال مذکور- اعتق رقبه- یعنی: مولا می‌تواند عتق رقبه را مقید به «ایمان» بکند یا مقید ننماید اما اگر قید از قیودی بود که حتی خود مولا هم نمی‌توانست آن را در متعلق امر، اخذ نماید، در این مورد، ما هم حقّ تمسک به اطلاق نداریم و نمی‌توان به اطلاق کلام مولا- تمسک کرد و گفت: چون او مأمور به را مقید ننموده پس معلوم می‌شود که آن قید، مدخلیتی در مأمور به ندارد. در محلّ بحث هم مطلب، این چنین است که: ما ثابت کردیم

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۷

فانقح بذلك أنه لا وجه لاستظهار التوصلية من إطلاق الصيغة بمادتها، ولا لاستظهار عدم اعتبار مثل الوجه مما هو ناشئ من قبل الامر، من إطلاق المادة في العبادة لو شك في اعتبارها فيها [۱].

که قصد قربت از اموری نیست که مولا بتواند آن را در متعلق امر، اخذ نماید و گفتیم ممتنع است «داعی الامر» در متعلق امر، اخذ بشود لذا تمسک به اطلاق برای نفی اعتبار قصد قربت، صحیح نیست به خلاف مثال «اعتق رقبه» و امثال آن.

[۱]- با توجه به توضیحات اخیر، واضح شد که با شک در تعبدیت و توصیلمیت، کسی نمی‌تواند از طریق تمسک به اطلاق صیغه، توصیلمیت را استظهار نماید.

بدیهی است که صیغه امر، دارای هیئت و ماده‌ای هست و مسأله قصد قربت، ارتباط به ماده، پیدا می‌کند و معلوم است که نمی‌توان گفت چون در متعلق امر- یعنی ایتاء زکات که از آن به ماده تعبیر می‌شود- اشاره‌ای به قصد قربت نشده پس به اطلاق صیغه، تمسک نموده و می‌گوئیم قصد قربت در آن واجب، معتبر نیست.

نه تنها در مورد قصد قربت، مطلب چنین است بلکه در امور دیگری که مانند قصد قربت، متأخر از امر و به دنبال امر هستند، مطلب به همان نحو است که بیان کردیم. به عنوان مثال قصد وجه [۳۳]، عنوانی است که متأخر از امر می‌باشد.

مثلاً تا مولا نسبت به یک شیء، امری صادر نکند، آن شیء، عنوان وجوب، پیدا نمی‌کند، همان‌طور که «داعی الامر» تأخر از امر دارد، عنوان وجوب هم چه به صورت غایت باشد یا به نحو دیگر، متأخر از امر است لذا کسی نمی‌تواند به اطلاق «آتوا الزکاة» تمسک کند و بگوید چون مولا بحث و اشاره‌ای به قصد وجه نکرده و مأمور به را مقید به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۸

نعم إذا كان الأمر في مقام بصدد بیان تمام ما له دخل في حصول غرضه، و إن لم يكن له دخل في متعلق أمره، و معه سكت في المقام، و لم ينصب دلالة على دخل قصد الامتثال في حصوله، كان هذا قرينة على عدم دخله في غرضه، و إلا لكان سكوتة نقضا له و خلاف الحكمة، فلا بد عند الشك و عدم إحراز هذا المقام، من الرجوع إلى ما يقتضيه الأصل و يستقل به العقل [۱].

وجوب یا استحباب ننموده پس قصد وجه در آن معتبر نیست.

مولا- اصلاً نمی‌توانسته چنان قیدی را در مأمور به ذکر کند پس تمسک به اطلاق نه برای رفع اعتبار قصد قربت، کارساز است نه برای نفی اعتبار قصد وجه- و نه برای آن چیزهایی که مانند قصد قربت و قصد وجه، تأخر از امر دارند.

[۱]- سؤال: با توجه به اینکه شما- مصنف- فرمودید: در صورت شک در تعبدیت و توصیلمیت مأمور به، نمی‌توان به «اطلاق لفظی» تمسک نمود و اصلاً قصد قربت را نمی‌توان در متعلق امر، اخذ نمود، راه دیگری برای حل مشکل، وجود ندارد؟

جواب: در مقابل اطلاق لفظی، اطلاق مقامی هم داریم و در مثال «اعتق رقبه» که گفتیم می‌توان برای نفی قید «ایمان» به اطلاق، تمسک کرد، منظور، این بود که جای تمسک به اطلاق لفظ «رقبه» بود- البته در صورت تمامیت مقدمات حکمت- در محل بحث گرچه به اطلاق لفظی نمی‌توان تمسک نمود اما تمسک به اطلاق مقامی- در صورت احراز- مانعی ندارد یعنی:

اگر احراز کردیم که مولا در یک مقامی هست که می‌خواهد تمام اموری را که در حصول غرض و تحقق هدفش مدخلیت دارد- چه آن اموری که بتواند متعلق امر، واقع بشود و چه آن چیزهایی که نتواند متعلق امر، قرار گیرد- بیان کند اما در عین حال بحثی از قصد قربت ننمود، می‌توان به اطلاق مقامی تمسک کرد و گفت: قصد قربت در مأمور به معتبر نیست. مثلاً اگر احراز کردیم که مولا در صدد است نمازی را معرفی کند که «قربان کل تقی» و «معراج مؤمن» است و عنایتی ندارد که کدام قسم از اجزا و شرائط نماز

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۹

فاعل: أنه لا مجال- هاهنا- إلا لأصالة الاشتغال، و لو قيل بأصالة البراءة فيما إذا دار الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، و ذلك لأن الشك هاهنا في الخروج عن عهدة التكليف المعلوم، مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها، فلا يكون العقاب- مع الشك و عدم

إحراز الخروج - عقابا بلا بیان، و المؤاخذه علیه بلا برهان، ضرورة أنه بالعلم بالتكليف تصح المؤاخذه على المخالفة، و عدم الخروج عن العهده، لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القرية [۱].

می‌تواند متعلق امر، واقع شود و کدام قسمش نمی‌تواند مورد تعلق امر، واقع شود و صحبتی از قصد قربت به میان نیاورد، در حالی که برای او مانعی نداشت که مسأله قصد قربت را متعرض شود [۳۴]، در این صورت می‌توان به اطلاق مقامی مولا - تمسک نمود و گفت: فرضا در فلاین عمل، قصد قربت، معتبر نیست و اگر قصد قربت، معتبر می‌بود وظیفه مولا - بود که در مقام بیان آن واجب، ذکری از قصد قربت به میان آورد.

نتیجه: اگر دست ما از تمسک به اطلاق لفظی کلام مولا کوتاه است اما با تحقق شرائط مذکور، مانعی از تمسک به اطلاق مقامی او نیست لکن شرطش این است که مکلف، احراز نماید که مولا - در چنان مقام و موقعیتی بوده و می‌خواسته تمام اموری را که در حصول غرضش مؤثر هست، بیان کند اما اگر چنان موقعیت مقامی مولا را احراز ننمودیم، باید به عقل مراجعه نمائیم تا وظیفه خود را مشخص نمائیم. اینک باید ببینیم حکم عقل در مورد شک در تعبدیت و توصلیت چیست؟

در صورت شک در تعبدیت و توصلیت، حکم عقل چیست؟

[۱]- در هر واجبی که شک در تعبدیت و توصلیت آن بشود «العقل مستقل بلزوم

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۶۰

رعاية قصد القرية ...»

مقدمه: در جلد دوم کتاب کفایه الاصول [۳۵]- و همچنین در کتاب رسائل شیخ اعظم - بحثی تحت عنوان اقل و اکثر ارتباطی داشتیم که: مثلا اگر مکلف در جزئیت شیء برای مأمور به تردید نماید، وظیفه‌اش چیست؟ در آن بحث گفتیم بین اصولیین، اختلافی هست که آیا عقل، حکم به برائت می‌کند یا اشتغال؟ فرضا اگر در جزئیت سوره برای نماز، تردید نمائیم، بعضی قائل هستند که عقل، حکم به اشتغال می‌نماید و عده‌ای معتقدند که برائت عقلی جاری می‌شود.

مصنّف رحمه الله فرموده‌اند: چه در بحث اقل و اکثر ارتباطی به جریان اصل برائت، قائل شوید و چه بگوئید اصالت الاشتغال، جاری می‌شود در محلّ بحث - در مورد قصد قربت - باید قائل به جریان اصالت الاشتغال شد.

سؤال: اگر در آن بحث، قائل به اشتغال شدیم در بحث فعلی و در اعتبار قصد قربت - شک در تعبدیت و توصلیت مأمور به - هم اصالت الاشتغال جاری می‌کنیم امّا اگر در بحث اقل و اکثر ارتباطی، گفتیم: با شک در جزئیت سوره برای نماز، عقل، حکم به برائت می‌کند، طبق مبنای مذکور - جریان اصل برائت در اقل و اکثر ارتباطی - چرا در مورد قصد قربت - شک در تعبدیت و توصلیت مأمور به - می‌گوئید اصل برائت جاری نمی‌شود و باید اصالت الاحتیاط را جاری نمود و گفت قصد قربت باید رعایت شود؟

به عبارت دیگر چه فرقی بین آن دو مسئله هست و چرا با شک در جزئیت سوره می‌گوئید برائت [۳۶]، جاری می‌شود اما در مسأله شک در اعتبار قصد قربت در مأمور به اشتغال، جاری می‌شود؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۶۱

جواب: علتش این است که: در اقل و اکثر ارتباطی و فرضا شک در جزئیت سوره برای نماز، اگر سوره جزء نماز باشد از آن اجزائی است که متعلق امر، واقع شده یعنی همان امر به صلات، شامل سوره هم می‌شود به عبارت دیگر: نفس امر صلاتی، متوجه سوره

شده و لذا شک شما در جزئیت سوره، مفهومش این است که: آیا امر صلاتی متعلق به سوره شده یا نه؟ آیا بعض الامر متوجه سوره، گشته یا نه؟ پس شما در تعلق امر، تردید و شک در تکلیف دارید لذا اصل براءت جاری می‌کنید خواه تکلیف، کلی باشد یا بعض الامر باشد به خلاف محل بحث که: دائره مأمور به برای شما مشخص است و شما در تعلق امر، شک ندارید، شما می‌دانید که قصد قربت معتبر هم باشد، نمی‌تواند متعلق امر قرار گیرد [۳۷] و مأمور به واقع شود پس شما در تعلق تکلیف، تعلق امر، تردید ندارید بلکه شک شما در این جهت و به این نحو است که:

یقین دارید امری به ایتاء زکات، تعلق گرفته و می‌دانید که قصد قربت در متعلق آن امر، داخل نیست اما در عین حال، شک دارید که آن امر مسلمی که به ایتاء زکات، تعلق گرفته، اگر شما بدون قصد قربت، ایتاء زکات نمودید، آن امر، ساقط می‌شود یا نه پس «شک» شما در سقوط امر است که آیا با اتیان مأمور به و عدم رعایت قصد قربت، امر مولا ساقط می‌شود یا نه در حالی که می‌دانید، اشتغال یقینی نیاز به براءت یقینی دارد. شما یقین دارید که مکلف به ایتاء زکات هستید لذا باید یقین حاصل کنید که آن تکلیف از عهده شما ساقط شده و یقین به سقوط تکلیف در موردی است که قصد قربت در مأمور به رعایت شود لذا اگر قصد قربت، رعایت نشود مولا می‌تواند بر مخالفت و عدم خروج مکلف از عهده تکلیف، عقاب نماید و عقابش هم بلا بیان نمی‌باشد پس:

«بین قصد قربت» و «اقل و اکثر ارتباطی و جزئیت سوره» فرقی هست: در اقل و اکثر

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۶۲

و هكذا الحال فی کل ما شک دخله فی الطاعة، و الخروج به عن العهده، مما لا يمكن اعتباره فی المأمور به كالوجه و التمييز [۱].

ارتباطی، شما شک در تعلق تکلیف دارید اما در محل بحث، شما شک در سقوط یک امر مسلم دارید لذا باید اصالت الاحتیاط را جاری نمائید.

نتیجه: اگر اطلاق مقامی مولا- برای ما احراز نشد و نوبت مراجعه به حکم عقل رسید، عقل حکم می‌کند که در مورد شک در تعبدیت و توصلیت باید اصالت الاشتغال، جاری نمود و گفت: رعایت قصد قربت هم در مأمور به معتبر است.

[۱]- مصنف رحمه الله شاهی بر مطلب خود آورده‌اند که: گفتیم با شک در تعبدیت و توصلیت و مراجعه به اصل عملی، عقل، حکم به اشتغال و رعایت قصد قربت می‌کند.

اکنون می‌گوئیم این مطلب، اختصاص به قصد قربت ندارد بلکه هر چیزی که امکان نداشته باشد- در مأمور به اخذ شود- به نحو شرطیت یا جزئیت- و مکلف، شک داشته باشد که در حصول غرض مولا مدخلیت دارد یا نه، دارای همین حکم است مانند:

۱- قصد تمیز: که معنایش این است که: مأمور به «بعنوان آن مأمور به» مشخص باشد.

سؤال: در چه مواردی مأمور به «بعنوان آن مأمور به» مشخص نیست و مکلف نمی‌تواند قصد تمیز نماید؟

جواب: مثلا مکلفی دو لباس دارد که یکی متنجس و دیگری پاک هست اما با یکدیگر مشتبه شده و می‌تواند یکی از آن دو لباس را تطهیر نماید و علم تفصیلی به طهارت لباس حاصل کند اما می‌گوید: چه لزومی بر این کار هست من جمعا دو نماز صبح- چهار رکعت- در هر یک از آن دو لباس می‌خوانم تا یقین حاصل کنم نماز صبح در لباس طاهر، واقع شده که در این مورد، بعضی گفته‌اند: از نظر معتبر بودن «تمیز» آن عمل، صحیح نیست [۳۸] زیرا مکلف، نماز اول را که قرائت می‌کند، نمی‌داند آیا آن نماز، مأمور به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۶۳

نعم: يمكن أن يقال: إن كل ما ربما يحتمل بدوا دخله في امثال أمر كان مما يغفل [۳۹] عنه غالبا للعامة، كان على الأمر بيانه، و نصب قرينة على دخله واقعا، و إلا لأخل بما هو همّه و غرضه و اما إذا لم ينصب دلالة على دخله؛ كشف عن عدم دخله، و بذلك يمكن

القطع بعدم دخل الوجه و التَّمییز فی الطَّاعَةِ بِالْعِبَادَةِ، حیث لیس منهما عین و لا أثر فی الأخبار و الآثار، و كانا ممَّا یغفل عنه العامَّةُ، و إن احتمل اعتباره بعض الخاصَّة [۴۰]، فتدبَّر جیدا [۱].

هست یا نه و بعد که نماز دوّم را اتیان می‌کند، باز هم نمی‌داند آن صلات، مأمور به می‌باشد یا نه لذا در احتیاط به طریق مذکور، مأمور به «بعنوان آنّه مأمور به» مشخص نیست پس قصد «تمیز» رعایت نشده.

نتیجه: قصد تمیز هم از اموری است که امکان ندارد در متعلّق امر، اخذ شود زیرا مانند قصد قربت به دنبال امر شارع و متأخّر از امر می‌باشد لذا در صورتی که مکلف، شک نماید و نداند که قصد تمیز در حصول غرض مولا مدخلیت دارد یا نه عقل، مستقلا حکم به اشتغال و در نتیجه، اعتبار آن می‌کند.

۲- قصد وجه هم مانند قصد تمیز یکی از اموری است که شاهد و مثال برای ما نحن فیه است، معنای قصد وجه را در همین مقدمه بیان کردیم و با شک در آن و مراجعه به عقل، باید احتیاط رعایت شود.

[۱]- مصنّف رحمه الله فرموده‌اند: بین قصد قربت از یک طرف و سایر موارد- مانند قصد

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۶۴

وجه و تمیز- فرقی هست که: قصد قربت موضوعی است که مورد توجه عموم و توده مردم هست و عوام هم می‌دانند که امتیاز واجبات تعبدی به قصد قربت است، آن‌ها می‌دانند در بعضی از واجبات مانند نماز و خمس تا مکلف، قصد قربت ننماید، هدف و غرض مولا حاصل نمی‌شود به خلاف واجبات توصلی مانند ادای دین که عوام هم می‌دانند در آن‌ها قصد قربت معتبر نیست و لو ریاء مأمور به اتیان و دین، ادا شود، کافی است و غرض مولا حاصل می‌شود بنابراین:

قصد قربت از اموری هست که مورد توجه توده مردم می‌باشد به خلاف عناوینی مانند قصد وجه و تمیز که توده مردم اصلا به نفس آن عناوین و موضوعات، توجهی ندارند و نمی‌دانند که قصد وجهی هم در عبادات، مطرح هست.

عناوین مذکور، مانند قصد وجه و تمیز که مغفول عنه توده مردم هست اگر مولائی بخواهد آن‌ها را هم مانند قصد قربت برایشان مدخلیتی در حصول غرض، قائل شود، وظیفه مولا هست که برای مردم، بیان کند البتّه نه اینکه در متعلّق امر خود، اخذ نماید- چون امکان ندارد- بلکه باید به صورت اعلام و اخبار بیان کند که قصد وجه هم در غرض صلاتی، مدخلیت دارد- و تمیز هم کذا- و چون می‌بینیم در روایات و اخبار اصلا صحبت و ذکری، نسبت به قصد وجه و تمیز نشده لذا از این مطلب، کشف می‌کنیم که: آن دو در عبادات، معتبر نیستند و اگر معتبر می‌بود چرا در یک روایت، اشاره‌ای به آن‌ها نشده پس:

از عدم بیان مولا، عدم مدخلیت را کشف می‌کنیم اما در باب قصد قربت، مطلب، چنین نیست زیرا مولا می‌داند که مردم، توجه و در نتیجه، شک می‌کنند که قصد قربت در فلان مأمور به معتبر است یا نه و وقتی هم شک برای آن‌ها حاصل شد، عقلشان مستقلا حکم می‌کند که باید قصد قربت رعایت شود لذا لزومی ندارد که مولا اعتبار قصد قربت را بیان نماید.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۶۵

ثمّ إنّه لا أظنّک أن تتوهّم و تقول: إنّ أدلّه البراءة الشرعیة مقتضیه لعدم الاعتبار، و إن کان قضیة الاشتغال عقلا هو الاعتبار، لوضوح أنّه لا بدّ فی عمومها من شیء قابل للرفع و الوضع شرعا، و لیس هاهنا، فإن دخل قصد القربة و نحوها فی الغرض لیس بشرعی، بل واقعی. و دخل الجزء و الشرط فیه و إن کان كذلك، إلا أنّهما قابلان للوضع و الرفع شرعا، فبدلیل الرفع- و لو کان أصلا- یکشف أنّه لیس هناك أمر فعلی بما یعتبر فیه المشکوک، یجب الخروج عن عهده عقلا، بخلاف المقام، فإنّه علم بثبوت الأمر الفعلی، كما عرفت، فافهم [۱].

پس بین (قصد قربت) و بین (قصد وجه و تمیز) فرق مذکور را می‌توان قائل شد اما در اصل مسئله که اگر مورد شک و التفات واقع شد و جهت مغفولیت نزد عامه هم مطرح نبود و نوبت به حکم عقل رسید، عقل، مستقلاً حکم به اشتغال می‌کند و در حکم عقلی-نسبت به اشتغال- فرقی بین قصد قربت و این‌ها دیده نمی‌شود.

[۱]- در باب اقل و اکثر ارتباطی و فرضاً شک در جزئیت سوره برای نماز، دو بحث واقع شده [۴۱]: الف: از نظر عقل، اشتغال جاری می‌شود یا برائت. ب: آیا ادله برائت شرعی-مانند حدیث رفع و امثال آن- در اقل و اکثر ارتباطی و در مورد سوره مشکوک الجزئیة، جاری می‌شود یا نه که بحث دوم، ارتباطی به برائت و اشتغال عقلی ندارد. در محل بحث، یعنی در مورد قصد قربت دو بحث مذکور مطرح است یعنی:

۱- تاکنون بحث کرده و گفته‌ایم با شک در تعبدیت و توصیلت-شک در اعتبار قصد قربت و عدم آن- و رجوع به اصل عملی، عقل حکم به اشتغال و اعتبار قصد قربت می‌کند به عبارت دیگر: در محل بحث، برائت عقلی-قاعده قبح عقاب بلا بیان- جاری نمی‌شود بلکه از نظر عقل حکم به اشتغال می‌شود.

ایضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۶۶

۲- بحث دیگری که اینجا مطرح می‌باشد، عبارت است از اینکه: با شک در تعبدیت و توصیلت-شک در اعتبار قصد قربت- آیا حدیث رفع [۴۲]، جاری می‌شود یا نه مثلاً اگر تردید نمودیم که در زکات، قصد قربت معتبر است یا نه آیا می‌توان به حدیث رفع، تمسک نمود و گفت یکی از چیزهایی را که امت نمی‌داند این است که آیا قصد قربت در ادای زکات، معتبر است یا نه؟ مصنف رحمه الله فرموده‌اند: و لو اینکه در مورد جزئیت سوره- در اقل و اکثر ارتباطی- اگر مورد شک، واقع شود و برائت شرعی جاری بشود، در محل بحث نمی‌توان برائت شرعی جاری کرد و گفت قصد قربت در مأمور به معتبر نیست زیرا حدیث رفع در موردی جاری می‌شود که شیء مشکوک هم قابلیت داشته باشد شارع، آن را اثبات کند و هم قابلیت داشته باشد آن را نفی نماید. به عبارت دیگر: شیء مشکوک هم قابلیت رفع داشته باشد و هم قابلیت وضع- یعنی «ما لا یعلمون» باید چیزی باشد که شارع بما هو شارع هم بتواند آن را وضع و ثابت کند و هم بتواند آن را رفع نماید اما در باب قصد قربت، طبق مبنائی که ما ذکر کردیم، شارع نمی‌تواند قصد قربت را در متعلق امر، اخذ نماید، او نمی‌تواند قصد قربت را وضع کند تا در نتیجه، رفع آن هم در اختیار خودش باشد به خلاف جزئیت سوره که اختیارش با شارع مقدس است.

اشکال: بین قصد قربت و «سوره» فرقی نیست، زیرا اگر به حسب واقع، سوره در غرض صلاتی، مدخلیت دارد پس به شارع مقدس، مربوط نیست و اگر مدخلیت ندارد پس چرا شارع، آن را در مأمور به ذکر می‌کند پس مسأله مدخلیت سوره و جزئیت آن،

ایضاح الکفایة، ج ۲، ص: ۶۷

یک امر واقعی است، بنا هست که صلات، معراج مؤمن باشد، واقعا چه چیز در معراجیت، دخالت دارد اگر سوره، جزء نماز هست، مدخلیت آن هم مدخلیت واقعی هست و قصد قربت هم اگر دخالت در حصول غرض مولا دارد، مدخلیتش، مدخلیت واقعی است.

خلاصه: بین قصد قربت و بین جزئیت سوره از نظر دخالت واقعی در حصول غرض مولا و عدم دخالت چه تفاوتی هست؟

جواب: ما آن قدر هم مقتید و گرفتار غرض واقعی مولا نیستیم اینکه به شما گفتیم باید غرض مولا را تحصیل کنید، نسبت به آن چیزهایی است که مولا- نمی‌تواند در متعلق امر بیاورد امّا اگر در موردی دست مولا- باز بود و توانست چیزی را که در حصول غرضش دخیل هست در متعلق امر بیاورد، مثلاً بگوید: نماز، مأمور به است و ارکان و اجزایش تکبیرة الاحرام، رکوع، سجود و سلام است اما مع ذلک مشاهده کردیم که در موردی شارع، صحبتی از سوره ننموده و آن را در ردیف سایر اجزا و شرایط قرار نداده، در این صورت، معنا ندارد که بگوئیم: حدیث رفع، دلالتی ندارد و جاری نمی‌شود چون که اگر سوره دخالت داشته باشد، یک دخالت واقعی دارد.

مانعی ندارد دخالت واقعی داشته باشد.

چرا مولا آن را در متعلق امر اخذ نمود؟

علتش برای ما مشخص نیست، ما نمی‌دانیم که آیا سوره، جزء مأمور به هست یا نه، حدیث رفع، جریان، پیدا می‌کند و می‌گوئیم: شک داریم که آیا از ناحیه مولا امر فعلی به صلوات مع السوره متعلق شده یا نه، حدیث رفع می‌گوید «رفع ما لا یعلمون» امر فعلی به صلوات مع السوره متعلق نشده اما به خلاف قصد قربت که ما می‌دانیم امر فعلی به غیر از قصد قربت متعلق شده، قصد قربت در دائره مأمور به و متعلق امر نیست تنها شک ما این است که: آیا غرض مولا- با نماز بدون قصد قربت، حاصل می‌شود یا نه در این صورت

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۶۸

نمی‌توان به حدیث رفع، تمسک و برائت شرعی، جاری نمود.

آنچه که مربوط به مولا هست، مسئله تعلق امر است و گفتیم قصد قربت در مقام تعلق امر نمی‌شود جزء مأمور به یا شرط آن باشد و آنچه هم که مربوط به مولا- نیست که واقعیت مطلب است، حدیث رفع، نفی واقعیت نمی‌کند، او مربوط به عمل مولا- و تکلیف متوجه به عبد از ناحیه مولا هست پس:

قصد قربت و سوره و لو اینکه مدخلیتشان- بر فرض مدخلیت- یک مدخلیت واقعی است و در حصول غرض واقعی دخالت دارند اما حدیث رفع در باب جزئیت سوره، جاری می‌شود و حکم می‌کند که سوره، جزء مأمور به نیست و امر فعلی به صلوات مع السوره متعلق نشده اما در باب قصد قربت، حدیث رفع نمی‌تواند جاری شود و ...

نتیجه: در مورد اعتبار قصد قربت در بحث عقلی، هم عقل، حکم به اشتغال و اعتبار می‌کند و هم ادله برائت شرعی، جریان ندارد و تقریباً راهی برای فرار و تخلص از قصد قربت به وسیله ادله لفظی هم نداریم.

تذکر: اگر عقل حکم به اعتبار شیء کرد و دلیل برائت شرعی حکم به عدم اعتبار آن نمود کدام یک از آن‌ها را باید اخذ کرد؟ می‌توان دلیل برائت شرعی را اخذ نمود زیرا حکم عقل به اعتبار، با قطع نظر از رفع شارع است فرضاً اگر شارع بگوید: قصد قربت در فلان عمل معتبر نیست، معنا ندارد که عقل استقلال به اشتغال داشته باشد پس قاعده کلی، این است که:

اگر در موردی عقل حکم به اشتغال نمود لکن در مقابلش، دلیل برائت شرعی، حکم به برائت کرد، می‌توان برائت شرعی را اخذ نمود چون حکم عقل به اشتغال با قطع نظر از تجویز و ترخیص شارع است اگر شارع مقدس فرمود «رفع ما لا یعلمون» معنا ندارد که عقل حکم به اشتغال کند، بدیهی است که احتیاط در هر حال حسن است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۶۹

المبحث السادس: قضیه إطلاق الصیغه، کون الوجوب نفسیاً تعیناً عیناً، لکون کلّ واحد ممّا یقابلها یکون فیه تقييد الوجوب و تضيق دائرته، فإذا کان فی مقام البیان، و لم ینصب قرینة علیه، فالحکمة تقتضی کونه مطلقاً، وجب هناک شیء آخر أولاً [۴۳]، أتى بشیء آخر أو لا [۴۴] أتى به آخر أو لا [۴۵] كما هو واضح لا یخفی [۱].

مبحث ششم «مقتضای اطلاق صیغه امر، چه نوع واجبی است؟»

[۱]- مصنف رحمه الله به سه نکته، اشاره کرده‌اند:

۱- باید قبلاً متذکر شویم که: به یک اعتبار، واجب به نفسی و غیری تقسیم می‌شود.

واجب غیری، مانند وجوب مقدمات نماز، وجوب وضو که به خاطر وجوب ذی المقدمه- مانند نماز که دارای وجوب نفسی

می‌باشد- وجوب دارد و در صورتی وضو، واجب است که ذی المقدمه، واجب باشد فرضاً ساعت یازده صبح، تحصیل وضو برای نماز ظهر، واجب نیست زیرا هنوز نماز ظهر واجب نشده، وقتی ظهر فرارسید و نماز واجب شد، از وجوب نماز، وجوب غیری به تحصیل طهارت، ترشح می‌شود.

سؤال: اگر اجمالاً- بدانیم فلان شیء، واجب است لکن ندانیم که وجوبش مانند وجوب نماز، نفسی و استقلالی هست یا اینکه وجوب آن، مانند وجوب وضو، غیری و تابع ذی المقدمه هست، راه تشخیص چیست؟

خلاصه: اگر اصل وجوب را احراز کردیم لکن نفسیت یا غیریت آن احراز نشد، راه تعیین چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۷۰

جواب: اگر مولا- فرموده باشد فلان شیء، واجب است و در مقام بیان هم بوده، قرینه‌ای هم اقامه ننموده، در این صورت از اطلاق وجوب- اطلاق صیغه امر- استفاده نفسیت می‌کنیم زیرا: وجوب نفسی، قیدی ندارد اما واجب غیری، دارای قید هست مثلاً می‌توان گفت «هذا الشیء واجب» چون وجوبش متوقف بر وجوب دیگری نیست، متوقف بر وجوب یک ذی المقدمه نیست به خلاف واجب غیری که فرضاً نمی‌توان گفت «هذا الشیء واجب» بلکه باید گفت «هذا الشیء واجب اذا كان ذو المقدمه واجبه» پس: اگر مولا- فرموده باشد: فلان شیء، واجب است، در مقام بیان هم بوده و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفاده نفسیت نموده و می‌گوئیم آن وجوب، نفسی است نه غیری زیرا اگر قیدی، لازم بود بایست مولا- آن را بیان می‌نمود و چون بیان نکرده درمی‌یابیم که قیدی مطرح نیست و آن واجب، نفسی است نه غیری.

۲- بدیهی است که به یک اعتبار، واجب به عینی- مانند نماز- و کفائی- مانند تجهیز میت مسلمان- تقسیم می‌شود. حال اگر اصل وجوب شیء را احراز کردیم اما عینیت یا کفائیت آن برای ما مشخص نبود راه تشخیص مسئله چیست؟

مقتضای اطلاق صیغه امر- البته در صورت تمامیت مقدمات حکمت- این است که آن واجب، کفائی نباشد زیرا واجب کفائی دارای قید هست- به خلاف واجب عینی.

فرضاً در چه صورتی تجهیز میت مسلمان بر شما واجب است؟ در صورتی که دیگران بر آن امر، اقدام نکنند اما اگر دیگران، پیش قدم شدند، بر من و شما لزومی ندارد که اقدام نمائیم به خلاف واجب عینی که بر تک تک افراد، لازم است مثلاً خواندن نماز ظهر بر شما واجب است خواه سایر مسلمین، نماز بخوانند یا نخوانند.

خلاصه: با شک در عینیت و کفائیت می‌گوئیم: مقتضای اطلاق- در صورت تمامیت مقدمات حکمت- کلام مولا، این است که آن واجب، عینی باشد زیرا واجب عینی، قیدی ندارد به خلاف واجب کفائی که مقید هست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۷۱

المبحث السابع: إنه اختلف القائلون بظهور صیغه الأمر فی الوجوب وضعاً أو إطلاقاً فیما إذا وقع عقیب الحظر أو فی مقام توهمه علی أقوال: نسب إلى المشهور ظهورها فی الإباحة. و إلى بعض العامّة ظهورها فی الوجوب، و إلى بعض تبعيتها لما قبل النهی، إن علق الأمر بزوال علّة النهی، إلى غیر ذلك [۱].

۳- واضح است که به یک اعتبار، واجبات به تعینی و تخیری [۴۶] تقسیم می‌شود، حال اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد لکن تعینیت و تخیریت آن برای ما معلوم نبود وظیفه و راه تشخیص چیست؟

در صورت تمامیت مقدمات حکمت از اطلاق کلام مولا استفاده تعینیت می‌کنیم زیرا واجب تخیری، دارای قید هست اما واجب تعینی قیدی ندارد. در واجب تخیری در صورتی اولین عدل بر شما واجب است که عدل دیگر را اتیان نکرده باشید و اگر طرف دوم را اتیان نمودید، عدل اول بر شما واجب نیست پس وجوب طرف اول در صورتی است که عدلش اتیان نشده باشد بنابراین

می‌توان گفت: واجب تخییری، مقید است، به خلاف واجب تعینی که قیدی ندارد. نتیجه: در دوران امر، بین تعینیت و تخییریت- و تمامیت مقدمات حکمت- مقتضای اطلاق، تعینیت است. جمع بندی: مقتضای اطلاق صیغه، این است که وجوب، نفسی تعینی عینی باشد لا غیر.

مبحث هفتم «وقوع امر، عقیب حضر»

[۱]- عدّه کثیری قائل شدند که: صیغه امر، ظهور در وجوب دارد- البتّه در مواردی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۷۲

که قرینه‌ای برخلاف نباشد- و از آن، طلب وجوبی استفاده می‌شود منتها مشهور، معتقد بودند که: طلب وجوبی، معنای حقیقی و موضوع له هیئت افعال می‌باشد ولی بعضی گفته‌اند موضوع له صیغه افعال، مطلق طلب است امّا به طلب وجوبی، انصراف دارد بنابراین:

هر دو گروه، متفق هستند که: صیغه امر اگر همراه قرینه نباشد «ظهور» در وجوب دارد منتها مشهور می‌گفتند: ظهور «وضعی» دارد ولی بعضی معتقد بودند ظهور «اطلاقی و انصرافی» دارد.

دو گروه مذکور که برای صیغه امر، ظهور وضعی یا اطلاقی- در وجوب- قائل هستند در این مسئله، اختلاف نظر دارند که:

آیا اگر صیغه افعال عقیب حضر [۴۷]- در دنبال یک منع مسلم- یا در مقام رفع توهم [۴۸] حضر، استعمال شود، ظهوری برایش باقی می‌ماند یا نه و یا اینکه باید قائل به تفصیل شد؟

توضیح ذلک: الف: اگر چیزی ابتداء و قبلا- حرام بوده لکن بعدا که در صدد رفع حضر و منع آن برآمدند با صیغه افعال، رفع ممنوعیت نمودند در این صورت باید دید مفاد صیغه افعال چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۷۳

ب: و یا اینکه اگر شیء محظور و ممنوع نبوده لکن درباره آن، توهم حضر می‌شده لکن اکنون برای رفع آن توهم، مطلب را با صیغه افعال بیان کرده‌اند [۴۹] در این صورت هم مانند فرض قبل باید بررسی کرد که مفاد صیغه افعال چیست.

در این زمینه گفته شده که: ده قول، مطرح است لکن مصنف رحمه الله به سه قول اشاره نموده‌اند که:

۱- به مشهور نسبت داده شده که در دو فرض مذکور- وقوع امر عقیب حضر یا وقوع امر در مقام توهم حضر- صیغه امر، ظهور در اباحه دارد.

تذکر: مشهور درعین حال که معتقدند صیغه امر ظهور در وجوب دارد لکن در دو مورد مذکور گفته‌اند صیغه امر، ظهور در اباحه دارد البتّه نه به این معنا که واضح، دو مورد مذکور را به‌عنوان استثنا، بیان کرده باشد بلکه مقصودشان این است که:

وقوع امر در مقام حضر یا توهم حضر، دو قرینه عامه هست بر اینکه آن ظهور وضعی یا اطلاقی صیغه امر از بین برود و یک ظهور ثانوی برای آن بوجود آید پس نتیجه می‌گیریم که:

اگر چیزی حرام بود، بعد که خواستند حرمتش را بردارند در مقام برداشتن حرمت،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۷۴

صیغه افعال را استعمال نمودند، مفهوم آن عمل، این نیست که آن حرام، واجب گشته بلکه معنایش این است که حرمت و ممنوعیت از بین رفته و به‌جایش اباحه قرار گرفته.

تنظیر عرفی: گاهی پزشک به بیمار، دستور می‌دهد فلان غذا را نخور بعد که بیمار، بهبود پیدا می‌کند او می‌گوید فلان غذا را بخور، دستور اخیر پزشک به آن معنا نیست که حتما باید آن غذا را بخوری بلکه مفهومش این است که آن ممنوعیتی که به‌علت

کسالت، پیش آمده بود، اکنون برطرف شده و می‌توانی از آن غذا مصرف کنی.

۲- به بعضی از عامه، نسبت داده‌اند که صیغه افعال، همه جا ظهور در وجوب دارد و در دو فرض مذکور هم ظهور صیغه امر در وجوب، محفوظ است.

۳- قوله «و الی بعض ۵۰» تبعیتها [۵۱] لما قبل التّهی ان علق الامر بزوال علّة التّهی الی غیر ذلك [۵۲]...».

بعضی هم، چنین تفصیلی در مسئله قائل شده‌اند که: صیغه افعال که در دنبال حذر می‌آید، گاهی قید و شرطی همراه آن هست و شرطش زائل شدن علت حرمت و ملاک نهی می‌باشد، در این صورت، صیغه امر، تابع حکم قبل از نهی است- یعنی وجوب، اباحه و یا غیر از آن دو.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۷۵

و التّحقیق: آنه لا مجال للتّشبیث بمراد الاستعمال، فإنه قلّ مورد منها یکون خالیا عن قرینه علی الوجوب، أو الإباحه، أو التّبعیه، و مع فرض التّجرید عنها، لم ینظر بعد کون عقیب الحظر موجبا لظهورها فی غیر ما تكون ظاهره فیه. غایه الأمر یکون موجبا لإجمالها، غیر ظاهره فی واحد منها إلّا بقرینه آخری، كما أشرنا [۱].

امّا اگر صیغه افعال، مشروط و معلّق به زائل شدن علت و ملاک نهی نگردیده در این صورت، آن صیغه در ظهور خود- یعنی وجوب- باقی است.

[۱]- بیان مختار در مسئله: مصنف رحمه الله فرموده‌اند: در اقوال مذکور- مانند مشهور که قائل به اباحه شده یا قائلین به تفصیل- موارد استعمال، ملاحظه شده و اگر شما هم بخواهید موارد استعمال را ملاحظه کنید، متوجه خواهید شد که قرینه‌هایی وجود دارد که آن قرائن، مطلب و مسئله را حل کرده است مثلا- گاهی قرینه شخصیّه، دلالت می‌کند که آن امر، دالّ بر اباحه است و گاهی قرینه خاصّه، دلالت بر همان وجوب اولیّه می‌کند و ممکن است گاهی قرینه بر تفصیل- قول سوم- دلالت کند، این‌ها کأنّ از محلّ بحث ما خارج است بلکه بحث ما در موردی است که هیچ‌گونه قرینه شخصیّه در موارد استعمال نباشد و عنوان کلی بحث ما این است که: «وقوع صیغه الامر عقیب الحظر المسلم او الحظر المتوهم» دلالت بر چه چیزی می‌کند لذا مصنف رحمه الله نظر نهائی خود را به این نحو بیان کرده‌اند که:

صیغه افعال که در دنبال حذر مسلم یا متوهم، واقع می‌شود، وقوعش به دنبال حذر مسلم یا متوهم، سبب می‌شود که آن ظهور اولی- وجوب- خود را از دست بدهد و ظهور دیگری پیدا نمی‌کند که جای ظهور اول را پر کند و در نتیجه در این موارد، اجمال [۵۳] پیدا می‌کند، نمی‌توان گفت ظهور در وجوب دارد، نمی‌توان گفت ظهور در اباحه دارد و نمی‌توان آن قول سوم- تفصیل- را پذیرفت.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۷۶

المبحث الثامن: الحقّ أنّ صیغه الأمر مطلقا، لا دلالة لها علی المرّة و لا التّکرار، فإنّ المنصرف [۵۴] عنها، لیس إلا طلب إیجاد الطّبیعة المأمور بها، فلا دلالة لها علی أحدهما، لا بهیئتها و لا بمادّتها، و [اما] الاکتفاء بالمرّة، فإنّما هو لحصول الامتثال بها فی الأمر بالطّبیعة، كما لا یخفی [۱].

مختار مصنف: وقوع صیغه امر، عقیب حذر مسلم یا متوهم، اثرش این است که ظهور اولیّه صیغه افعال هم از بین می‌رود و حالت ظاهر بودن به حالت اجمال کشیده می‌شود- مانند مشترکی که مجمل است، مانند سایر الفاظ مجمل که باید قرائن شخصیّه باشد تا مراد را بیان کند.

مبحث هشتم «مَرّه و تکرار»

اشاره

[۱]- سؤال: آیا هیئت امر- یا مادّه آن- دلالت بر مَرّه یا تکرار می‌کند یا نه [۵۵]؟ مثلاً وقتی کسی می‌گوید: «اضرب»، کأنّ گفته است: «اضرب مَرّه» یا اینکه معنای آن جمله «اضرب مکرراً» می‌باشد؟ [۵۶]

ایضاح الکفایه؛ ج ۲؛ ص ۷۶

اب: نه هیئت امر و نه مادّه آن- هیچ کدام- دلالت بر مَرّه یا تکرار نمی‌کنند زیرا آنچه که از صیغه امر به ذهن انسان، متبادر می‌شود، فقط طلب ایجاد طبیعت است.

بیان ذلک: صیغه امر، مانند «اضرب» دارای هیئت و مادّه‌ای هست. اما مادّه «اضرب» عبارت از «ضاد، راء و باء» می‌باشد که دلالت بر مَرّه یا تکرار نمی‌کند بلکه معنای مادّه، عبارت از طبیعت الضرب هست و اما در مورد هیئت افعال- و اضرب- هم بیان کرده‌ایم که دلالت بر انشاء طلب و طلب انشائی می‌کند یعنی همان طبیعت به وسیله هیئت افعال، مقصود مولا به طلب انشائی قرار می‌گیرد پس معنای «اضرب» عبارت است

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۷۷

ثم لا- یدهب علیک: أنّ الاتّفاق علی أن المصدر المجرد عن اللام و التّونین، لا یدلّ إلّا علی الماهیة- علی ما حکاه السّیّاک- لا یوجب کون التّزاع هاهنا فی الهیئة- كما فی الفصول- فإنّه غفلة و ذهول عن أنّ کون المصدر کذلک، لا یوجب الاتّفاق علی أنّ مادّة الصّیغه لا تدلّ إلّا علی الماهیة، ضرورة أنّ المصدر لیست مادّة لسائر المشتقات، بل هو صیغه مثلها [۱].

از «اطلب منك طبیعة الضرب» پس شما ملاحظه می‌کنید که هیچ‌گونه دلالتی بر مَرّه یا تکرار در آن نیست.

اشکال: پس چرا وقتی مولا- می‌گوید «اضرب» یا «اسقنی ماء»، عبد به یک دفعه، ضرب، به یک ظرف آب و به یک مرتبه آب آوردن، اکتفا می‌کند؟

جواب: علتش این است که وجود طبیعت به وجود یک فرد هم تحقّق پیدا می‌کند اما اگر بنا باشد طبیعت، منعدم شود، لازم است که تمام افراد آن، منعدم باشد اگر بنا باشد در خانه، انسان موجود باشد، با یک انسان هم مسئله، حل می‌شود و چنانچه بنا باشد انسان در خانه نباشد، لازم است که هیچ‌یک از افراد انسان در خانه موجود نباشد.

تذکر: از اینکه گفتیم نه مادّه امر و نه هیئت امر- هیچ‌کدام- دلالت بر مَرّه یا تکرار نمی‌کنند، معلوم می‌شود هر دو، محلّ کلام بوده، یعنی کسانی که قائل به مَرّه یا تکرار هستند، ممکن است از طریق هیئت افعال، استدلال کنند و امکان دارد از طریق مادّه افعال، مدعای خود را بیان نمایند.

«نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله»

[۱]- بیان صاحب فصول رحمه الله: ایشان کأنّ چنین فرموده‌اند: اینکه ما اصولیین، بحث می‌کنیم که صیغه افعال آیا دلالت بر مَرّه می‌کند یا تکرار، نزاع و بحث مذکور فقط مربوط به هیئت افعال- و اضرب- هست و هیچ ارتباطی با مادّه- ضاد، راء و باء- ندارد و

دلیل و شاهد مدّعی خود را از کلام سکاکی استفاده کرده‌اند که:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۷۸

سکاکی، ادعای اتّفاق - اجماع اهل ادب - کرده که: مصدر اگر مجرّد از لام و تنوین باشد، مفادش فقط ماهیت و طبیعت است - دلالتی بر مژه و تکرار ندارد.

معنای «ضرب» طبیعت الضرب و معنای «قصد» طبیعت القصد می‌باشد.

سپس صاحب فصول، ادعای اتّفاق سکاکی را قرینه قرار داده که اختلاف اصولیین در باب مژه و تکرار، مربوط به ماده افعال نیست زیرا ماده افعال، همان مصدر است - که سکاکی در آن، ادعای اتّفاق کرده که مفاد مصدر مجرّد از لام و تنوین فقط ماهیت و طبیعت است - در نتیجه، نزاع اصولیین در باب مژه و تکرار فقط مربوط به هیئت افعال هست و هیچ ارتباطی به ماده ندارد.

ردّ کلام صاحب فصول رحمه الله: سکاکی، نسبت به مصدر، ادعای اتّفاق کرده که مفاد «مصدر» مجرّد از لام و تنوین فقط ماهیت و طبیعت است و دلالتی بر مژه و تکرار ندارد.

ادعای او ارتباطی به ماده افعال ندارد زیرا مصدر که ماده مشتقات نیست [۵۷]. ماده افعال، غیر از مصدر است مصدر هم خودش ماده و هیئتی دارد که به مجموع آن دو. مصدر گفته می‌شود.

همان‌طور که «ضرب» دارای ماده و هیئت هست - که به مجموع آن دو، صیغه ماضی گفته می‌شود - «ضرب» هم مستقلاً دارای ماده و هیئتی هست، همان‌طور که اسم فاعل و اسم مفعول، دارای ماده و هیئت هستند مصدر هم دارای هیئت و ماده می‌باشد منتها بین آن‌ها یک ماده مشترک هست که آن ماده در مصدر هم موجود است. حال اگر فردی مانند سکاکی، اتّفاق و اجماعی را نسبت به مصدر ادعا نماید که: مصدر فقط دلالت بر طبیعت و ماهیت می‌کند - نه مژه و تکرار - این دلیل و قرینه‌ای بر این نیست که ماده افعال - که با ماده مصدر، مشترک است - هم دلالت بر مژه و تکرار ندارد به عبارت دیگر ادعای اتّفاق

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۷۹

کیف؟ و قد عرفت فی باب المشتقّ مبیانه المصدر و سائر المشتقات بحسب المعنی، فکیف بمعناه یكون ماده لها؟ فعلیه یمكن دعوی اعتبار المژه أو التکرار فی مادّتها، كما لا یخفی [۱].

سکاکی، نسبت به مجموع ماده و هیئت مصدر است، مصدر - ضرب - دارای ماده و هیئتی هست که از آن به صیغه، تعبیر می‌شود و ماده آن «ضاد، راء و باء» است و هیئت آن «فعل» می‌باشد، «ممکن» است «ضاد، راء و باء» دلالت بر مژه و تکرار بکند اما وقتی هیئت مصدری - هیئت فعل - پیدا کرد، دلالت بر مژه و تکرار از آن سلب شود و در نتیجه، ادعای اتّفاق سکاکی، صحیح است - درحالی که در ماده افعال هم مژه و تکرار بوده.

نتیجه: اگر مصدر، دلالت بر مژه و تکرار نکند، دلیل بر آن نیست که نزاع اصولیین، مربوط به هیئت است نه ماده افعال.

[۱] - مصنّف رحمه الله شاهد خوبی اقامه نموده‌اند که: مصدر، ماده مشتقات نیست.

توضیح ذلک: در بحث مشتق گفتیم بین «ضرب» و «ضارب» فرقی هست که:

ضرب، دارای معنایی هست که آبی از حمل بر ذات است و نمی‌توان گفت: «زید ضرب» [۵۸] اما ضارب - مشتق - دارای معنایی هست که قابل تطبیق و حمل بر ذات هست و می‌توان گفت: «زید ضارب» یعنی زید، همان ضارب است و ضارب، همان زید است یعنی بین آن دو، اتّحاد و هو هویت هست به خلاف «زید ضرب» پس بین ضرب و ضارب، تباین معنوی برقرار است. «الضرب لا یكون قابلاً للحمل و الضارب یكون قابلاً للحمل».

از بحثی که در باب مشتق داشتیم اکنون نتیجه می‌گیریم: چگونه می‌توان گفت «ضرب» به معنای مصدری ماده ضارب باشد؟

«ضرب» از نظر معنا با ضارب، ماینت دارد، ماینتی چگونه می‌تواند «ماده» برای ماینتی قرار گیرد «ضرب» که از نظر معنا، آبی از حمل است و امکان اتحاد با ذات ندارد،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۸۰

چگونه می‌تواند ماده «ضارب» باشد در حالی که ضارب، قابل حمل و تطبیق بر ذات هم هست.

تباین مصدر با مشتق، دلیل بر این است که مصدر، ماده آن مشتق نیست، مفهوم «ماده» عبارت است از اینکه: معنای ماده، محفوظ باشد منتها در ضمن هیئت جدید، یک معنای اضافه و زائدی هم پیدا می‌کند اما نمی‌شود که ماده از نظر معنا با آن صورت-مشتق-ماینت داشته باشد.

پس دلیل بر اینکه مصدر، ماده مشتقات نیست، عبارت است از اینکه:

بین ضرب و ضارب، اختلاف معنوی به نحو تباین، موجود است و احد المتباینین نمی‌تواند ماده مابین دیگر قرار گیرد پس:

معقد اتفاق- ادعای اتفاق- سکاکی مصدر است- و ارتباطی به ماده امر ندارد- و مصدر هم خودش یک صیغه هست که مانند سایر صیغ، دارای ماده و هیئت می‌باشد.

قوله: «... فعلیه ۵۹] یمكن دعوی اعتبار المرّة او التکرار فی مادّتها کما لا یخفی.»

تذکر: بعد از آنکه ایراد مصنف بر صاحب فصول قدس سرهما بیان شد، توجه شما را به عباراتی از کتاب حقائق الاصول جلب می‌نمایم [۶۰].

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۸۱

إن قلت: فما معنی ما اشتهر من کون المصدر أصلا فی الکلام [۱].

قلت: مع أنّه محلّ الخلاف، معناه أن الذی وضع أولا بالوضع الشّخصی، ثم بملاحظته وضع نوعیا أو شخصیا سائر الصیغ التي تناسبه، ممّا جمعه معه ماده لفظ متصوره فی کلّ منها و منه، بصورة و معنی كذلك، هو المصدر أو الفعل، فافهم [۲].

[۱]- اشکال: شما- مصنف- فرمودید: مصدر، خصوصیتی ندارد بلکه «هو صیغه کصیغه الماضي» یعنی مصدر هم خود، دارای ماده و هیئتی هست در حالی که ما از ابتدا در ادبیات خوانده‌ایم «المصدر اصل فی الکلام» یعنی مصدر، اصل کلام است و نسبت به مشتقات، اصالت دارد باید ابتدا، مصدر، تحقق پیدا کند تا سایر مشتقات از آن اخذ شود اما طبق بیان شما، مصدر هم در ردیف سایر مشتقات و دارای ماده و هیئتی هست.

[۲]- جواب: اولاً مسلم نیست که مصدر، اصل کلام باشد بلکه بعضی فعل را اصل کلام دانسته‌اند، برفرض که مصدر، اصل کلام باشد، معنای جمله «المصدر اصل فی الکلام» چنان نیست که شما خیال کرده‌اید که: مصدر، ماده مشتقات است.

مصدر بنا بر اینکه ماده مشتقات باشد، اصالت پیدا نکرده بلکه منظور، این است که:

هنگامی که واضع در صدد وضع و جعل لغات بوده- مثلا برای زدن و طبیعت ضرب می‌خواسته لغت وضع کند- اصالت را برای مصدر قرار داده یعنی اولین لغتی را که واضع به‌عنوان پایه لغات در نظر گرفته، مصدر بوده است که خود، دارای وضع شخصی می‌باشد زیرا هم ماده آن مورد نظر بوده و هم هیئت آن، مورد توجه واقع شده مانند وضع لفظ زید که هم ماده‌اش منظور واضع بوده و هم هیئت آن، او مصدر را هم به این کیفیت وضع کرده سپس آن را معیار و میزان قرار داده و سایر مشتقات را متناسب با مصدر، وضع نموده- البته عقیده مصنف، این است که: هیئت، دارای وضع شخصی لکن ماده مشتقات، دارای

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۸۲

وضع نوعی هست- مقصود از اصالت مصدر، اصالت در مقام جعل لغت است نه اینکه مصدر با تمام خصوصیات، ماده مشتقات

باشد، مصدر هم با مشتقات در این جهت، مشترک هست که تمامشان دارای یک ماده لفظی و یک ماده معنوی هستند، ماده لفظی آن‌ها عبارت از «ضاد، راء و باء» هست - که هم در مصدر و هم در سایر مشتقات وجود دارد- و ماده معنوی آن‌ها، همان است که در زبان فارسی «کتک» گفته می‌شود که در تمام الفاظ و مشتقات، محفوظ است لکن در هر مشتق، یک معنا و اضافه‌ای دارد مثلاً هنگامی که می‌خواهید فعل ماضی- ضرب- را معنا کنید به کلمه «کتک»، لفظ «زد» اضافه نموده و می‌گوئید «کتک زد»، هنگامی که فعل مضارع- یضرب- را معنا می‌کنید، می‌گوئید «کتک می‌زند» و در مقام بیان اسم فاعل می‌گوئید «زننده» حتی در خود مصدر هم یک معنای اضافه‌ای دارد و مفهومش «کتک» نیست بلکه معنای آن «کتک زدن» می‌باشد که «زدن» معنای مصدری زائدی هست که در ماده- کتک- وجود دارد، با توجه به توضیحات اخیر نتیجه می‌گیریم که:

آن ماده‌ای که هم در مصدر و هم در تمام مشتقات از نظر لفظ، وجود دارد، عبارت از «ضاد، راء و باء» هست و از نظر مفهوم به معنای «کتک» هست و در تمام آن‌ها اضافه‌ای پیدا می‌کند- هم اضافه لفظی از نظر هیئت و هم اضافه معنوی از طریق اینکه چیزی به آن اضافه می‌شود و حتی در خود مصدر هم اضافه‌ای بر معنای ماده موجود است و این اضافه، همان است که شما در فارسی می‌گوئید در آخر معنای مصدر «دال و نون» یا «تاء و نون» هست که آن دو علامت، مربوط به هیئت مصدر است که اضافه بر ماده مصدر می‌باشد و الا در ماده، معنای «دال و نون» یا «تاء و نون» اصلاً وجود ندارد پس معنای «المصدر اصل فی الکلام» این است که واضح در مقام وضع، اول، مصدر را جعل کرده، سپس به ملاحظه مصدر، سایر مشتقات را وضع نموده.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۸۳

ثم المراد [۶۱] بالمرّة و التّکرار، هل هو الدّفعه و الدّفعات؟ أو الفرد و الأفراد؟

و التّحقیق: أن یقعاً [۶۲] بکلا المعنیین محلّ التّزاع، و إن کان لفظهما ظاهراً فی المعنی الأوّل [۱].

تذکر: مصنف رحمه الله در عبارت اخیر خود، چنین فرمودند: «قلت: مع انه محل الخلاف معناه ان الذي وضع اولاً ... هو المصدر او الفعل».

جواب اول ایشان، این بود که: معلوم نیست مصدر، اصل کلام باشد سپس در جواب دوم فرمودند: قبول کردیم که مصدر اصل کلام است و ...

هنگامی که مصنف پذیرفتند که مصدر، اصل کلام است، به حسب سیاق عبارت نباید بفرمایند: ان الذي وضع اولاً ... هو المصدر او الفعل».

قوله: «فافهم» [۶۳]

مقصود از مرّه و تکرار «دفعه و دفعات» است یا «فرد و افراد»؟

[۱]- بحث قبلی ما، این بود که آیا صیغه امر دلالت بر مرّه می‌کند یا تکرار؟

مصنف رحمه الله فرمودند: صیغه امر نه دلالت بر مرّه دارد و نه دلالت بر تکرار اما بحث فعلی این است که مقصود از مرّه و تکرار، «دفعه و دفعات» است یا «فرد و افراد»؟

دو احتمال در محلّ بحث وجود دارد: الف: ممکن است مقصود از «مرّه» یک فرد از

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۸۴

افراد طبیعت و منظور از «تکرار» چند فرد از افراد طبیعت باشد یعنی مقصود از «مرّه و تکرار» فرد واحد و افراد متعدّد است.

ب: محتمل است مقصود از «مژه و تکرار» [دفعه ۶۴] و دفعات» باشد، «مژه» یعنی یک مرتبه - نه یک فرد - و منظور از «تکرار» چند مرتبه باشد - نه چند فرد - بنابراین اگر مولائی به عبدش دستور دهد که آب بیاورد و او یک دفعه، پنج ظرف آب حاضر نماید در این صورت، بنا بر اینکه مژه و تکرار به معنای فرد و افراد باشد، امثال مذکور از مصادیق تکرار است و چنانچه مژه و تکرار را به معنای دفعه و دفعات فرض کنیم، آوردن پنج ظرف آب «مژه» محسوب می‌شود زیرا عبد، یک دفعه چند ظرف آب برای مولای خود آورده است.

سؤال: بالاخره کدام یک از دو احتمال مذکور، مورد بحث و نزاع هست؟

جواب: گرچه ظهور دو لفظ مذکور - در معنای اول - دفعه و دفعات هست و حمل آنها بر «فرد و افراد» خلاف ظاهر هست لکن حق مطلب، این است که مژه و تکرار، طبق هر دو معنا می‌تواند محل نزاع و بحث واقع شود.

ما - مصنف - که گفتیم صیغه امر، دلالت بر مژه و تکرار نمی‌کند، یعنی بر هیچ کدام از آن دو معنا - «فرد و افراد» و «دفعه و دفعات» - دلالت ندارد و مشکلی نداریم اما کسانی که می‌گویند: صیغه امر، دلالت بر مژه یا تکرار می‌کند به هریک از دو معنا می‌توانند ادعای دلالت نمایند و نزاع در هر دو معنا قابل جریان هست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۸۵

و توهم [۶۵] آنه لو أريد بالمرّة الفرد، لكان الأنسب [۶۶]، بل اللازم أن يجعل هذا المبحث تتمّة للمبحث الآتی، من أن الأمر هل يتعلّق بالطبیعة أو بالفرد؟ فيقال عند ذلك و علی تقدیر تعلّقه بالفرد، هل يقتضی التعلّق بالفرد الواحد أو المتعدّد؟ أو لا يقتضی شيئاً منهما؟ و لم يحتج [۶۷] إلى أفراد كلّ منهما بالمبحث كما فعلوه، و أمّا لو أريد بها الدّفعة، فلا علقه بين المسألتين، كما لا يخفى [۱].

نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله

[۱] - صاحب فصول، انصافاً نکته جدید و خوبی را بیان کرده‌اند و در عین حال کلامشان قابل جواب و دارای پاسخ هست که اینک فرمایش ایشان را با توضیحات، بیان می‌کنیم:

توهم: اصولیین در باب اوامر، دو بحث را تقریباً به دنبال هم ذکر نموده‌اند:

۱- آیا صیغه امر، دلالت بر مژه می‌کند یا تکرار - بحث فعلی ما.

۲- آیا امر مولا - به طبیعت متعلّق می‌شود یا به فرد؟ مثلاً - وقتی مولا - می‌گوید «اضرب» آیا مطلوب او طبیعت ضرب است یا افراد ضرب - بحث آینده ما.

تذکر: اگر دو بحث را جدا، مطرح کردند معنایش این است که آن دو، هیچ ارتباطی به یکدیگر ندارند و هر کدام، مستقل هستند و چنین نیست که یکی تابع دیگری باشد و اصالت و تبعیت مطرح باشد به عبارت واضح‌تر: وقتی دو مسئله، عنوان شد، ظاهرش این است که: جمیع اقوال در مسئله اول، می‌تواند در تمام اقوال در مسئله دوم، دخالت داشته باشد یعنی اگر کسی قول اول را انتخاب کرد در مسئله دیگر، مختار است که هر قول را که

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۸۶

بخواهد انتخاب کند - و بالعکس.

صاحب فصول رحمه الله کأن فرموده‌اند: اینکه اصولیین، آن دو بحث را عنوان کرده‌اند، ظاهرش این است که آنها، دو بحث مستقل هستند یعنی جمیع اقوال در بحث اول - بحث مژه و تکرار - با هریک از اقوال در بحث دوم - بحث تعلّق امر به طبیعت یا فرد -

سازگار است و در نتیجه، استقلال داشتن دو بحث، قرینه بر این است که: مقصود از «مژه و تکرار»، «دفعه و دفعات» است نه فرد و افراد زیرا:

الف: اگر مقصود از مژه و تکرار، فرد و افراد باشد، باید مسأله محلّ بحث، دنبال مسأله دوّم، قرار گیرد به این کیفیت که: ابتدا باید این مسئله را مطرح کنیم که: آیا اوامر به طبایع، متعلّق است یا به افراد؟ اگر کسی قائل شد اوامر به طبایع متعلّق است در این صورت نمی‌تواند در بحث فعلی شرکت کند ولی اگر کسی قائل شد که اوامر به افراد متعلّق است، به دنبال آن قول، مسأله محلّ بحث - مژه و تکرار - مطرح می‌شود که:

حال که اوامر به طبایع، تعلق نمی‌گیرد بلکه متعلق به افراد می‌شود، منظور، این است که امر به فرد واحد متعلق می‌شود - که قائلین به مژه می‌گویند - یا به افراد تعلق می‌گیرد - که قائلین به تکرار می‌گویند - و یا اینکه به مطلق الفرد، تعلق می‌گیرد و دلالت بر فرد واحد یا افراد ندارد [۶۸].

پس اگر مقصود از «مژه و تکرار»، «فرد و افراد» باشد بحث مژه و تکرار، اصالت پیدا نمی‌کند، از فروع مسأله تعلق امر به طبیعت یا فرد می‌شود و نمی‌تواند استقلال داشته باشد یعنی کسانی که می‌گویند امر به طبیعت، متعلق می‌شود، حقّ شرکت در این بحث را ندارند ولی آن‌ها که قائلند اوامر به افراد، متعلق می‌شود، می‌توانند در بحث فعلی شرکت نمایند

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۸۷

- به همان نحو که بیان کردیم.

ب: چنانچه مقصود از «مژه و تکرار»، «دفعه و دفعات» باشد، یک مسأله مستقل هست در آن مسئله، بحثی از فرد و افراد نیست بلکه صحبت از دفعه و دفعات هست و دفعه و دفعات هم با فرد، سازگار است - در این مسئله - هم با طبیعت و قائلین به هر دو قول می‌توانند در این بحث، شرکت کنند، یعنی کسانی که معتقدند امر به طبیعت، متعلق است، می‌توانند بحث کنند که: آیا طبیعت، دفعه واحد، متعلق امر است یا طبیعت به دفعات، متعلق امر، قرار گرفته و یا اینکه «طبیعت»، متعلق امر است بدون اینکه عنوان دفعه و دفعات مطرح باشد.

و همچنین کسانی که می‌گویند امر، متعلق به فرد هست در این بحث می‌توانند شرکت نمایند و بگویند آیا فرد، «دفعه واحد» متعلق امر است یا اینکه فرد «به دفعات» متعلق امر است و یا اینکه «فرد» متعلق امر است، دیگر دفعه و دفعات در متعلق امر، مداخلت ندارد. خلاصه: اگر بحث «مژه و تکرار» بخواهد اصالت و استقلال داشته باشد، مجبور هستیم که مقصود از آن دو را دفعه و دفعات بگیریم ولی چنانچه مقصود از آن دو را فرد و افراد بدانیم، مسأله مژه و تکرار در دنبال مسأله تعلق امر به طبیعت یا فرد می‌شود - البته طبق بعضی از اقوال در آن مسئله که بیان کردیم - درحالی که ظاهر قضیه، این است که بحث مذکور، استقلال دارد نه اینکه مرتبط به بحث دوّم و دنبال آن باشد پس نظر صاحب فصول، این است که مقصود از «مژه و تکرار»، «دفعه و دفعات» است نه «فرد و افراد».

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۸۸

فاسد، لعدم العلقه بینهما لو أريد بها الفرد أيضا، فإنّ الطلب على القول بالطبيعة إنّما يتعلّق بها باعتبار وجودها في الخارج، ضرورة أنّ الطبيعة من حيث هي ليست إلا هي، لا مطلوبة و لا غير مطلوبة، و بهذا الاعتبار كانت مردّدة بين المژه و التكرار بكلا المعنيين، فيصحّ التّراع في دلالة الصّیغه على المژه و التكرار بالمعنيين و عدمها.

أمّا بالمعنى الأوّل فواضح، و أمّا بالمعنى الثّاني فلوضوح أنّ المراد من الفرد أو الأفراد وجود واحد أو وجودات، و إنّما عبّر بالفرد [۶۹] لأنّ وجود الطبيعة في الخارج هو الفرد، غاية الأمر [۷۰] خصوصيته و تشخّصه على القول بتعلّق الأمر بالطبائع يلازم المطلوب و خارج عنه [۷۱]، بخلاف القول بتعلّقه بالأفراد، فإنّه [۷۲] ممّا يقوّمه [۱].

پاسخ مصنف به مدعی صاحب فصول

[۱]- مصنف رحمه الله فرموده‌اند: کلام صاحب فصول، تمام نیست و باید یک نکته، راجع به مسأله «مژه و تکرار» و یک نکته هم راجع به «تعلق امر به طبیعت یا فرد» ذکر کنیم تا مشخص شود که توهم صاحب فصول، باطل است و بحث مژه و تکرار به هر دو [ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۸۹
معنا [۷۳] قابل بحث و نزاع می‌باشد.

نکته اول: آیا کسانی که می‌گویند امر به طبیعت تعلق می‌گیرد، مقصودشان این است که: امر به نفس طبیعت «من حیث هی هی» تعلق می‌گیرد بدون اینکه حتی وجود طبیعت، متعلق امر باشد؟
به دو جهت، آن‌ها چنان منظوری ندارند:

الف: کسانی که می‌گویند طبیعت، متعلق امر هست منظورشان این است که: طبیعت در خارج، وجود و تحقق پیدا کند، مقصود واقعی امر، وجود طبیعت در خارج است نه نفس طبیعت من حیث هی هی و لو اینکه وجود هم پیدا نکند.

ب: از علمای معقول هم شنیده‌اید که می‌گویند: «الطبیعة من حیث هی لیست الا هی» یعنی وقتی نفس طبیعت را در نظر می‌گیریم، صرف نظر از جهات خارجی و صرف نظر از وجود می‌کنیم در عالم طبیعت فقط خودش هست- «انّ الطبیعة من حیث هی لیست الا هی لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة لا موجودة و لا معدومة».

توجه: کسانی که می‌گویند امر به طبیعت، متعلق است مقصودشان وجود طبیعت است نه نفس طبیعت بما هی طبیعة که جز، خودش هیچ نیست.

سؤال: اگر مقصود آن‌ها- در آن قول- وجود طبیعت است پس چرا بحث می‌کنند که امر به طبیعت متعلق است یا به فرد؟ شما که طبیعت را به معنای وجود الطبیعة می‌دانید، وجود طبیعت در خارج، چیزی غیر از افراد نیست.

جواب: اگر دقت کنید، متوجه می‌شوید که بین وجود طبیعت و فرد، تفاوتی هست که:

فرد، عبارت از وجود با یک سری اضافات، خصوصیات و تشخصات فردی است به خلاف وجود الطبیعة، لذا می‌گوئیم خصوصیات فردی در معنای فردیت، مدخلیت دارد اما در وجود الطبیعة مدخلیت ندارد، لازم به تذکر است که: کسانی که معتقدند امر به وجود ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۹۰

طبیعت، متعلق است، می‌گویند- فرضا- مولا- وجود انسان را طالب است اما عوارض فردی، خصوصیات زمانی و مکانی، خارج از دائره طلب مولا- هست- گرچه وجود انسان، همیشه همراه با خصوصیات فردیه هست- امّا قائلین به تعلق امر به فرد می‌گویند، خصوصیات مذکور در متعلق امر، مدخلیت دارد بنابراین هم قائل تعلق امر به طبیعت و هم قائل تعلق امر به فرد، قبول دارد که متعلق امر، عبارت از وجود طبیعت است ولی نزاعشان در این است که: آن عوارض و خصوصیات زائده بر وجود که لا محاله همراه وجود طبیعت هست، آیا در متعلق امر دخالت دارد یا ندارد به نحوی که بیان کردیم [۷۴].

نکته‌ای که در مسئله آینده باید مورد نظر باشد، این است که: قائلین به تعلق امر به طبیعت، مقصودشان از آن طبیعت، ذات طبیعت نیست بلکه منظور، وجود طبیعت است.

نکته دوم: مطلبی را که باید متذکر شویم، این است که: اگر مژه و تکرار را به معنای فرد و افراد بدانیم، مقصود از فرد و افراد چیست؟

مقصود از «فرد»، آن فرد در مسأله «تعلق امر به طبیعت یا فرد» نیست بلکه منظور از فرد در محلّ بحث، یعنی «وجود واحد» و منظور

از افراد «وجودات متعدّد» است در نتیجه، کسانی که می‌گویند مقصود از مژه و تکرار، فرد و افراد است، منظورشان این است که آیا امر، اقتضا دارد که طبیعت، یک وجود پیدا کند یا چند وجود، آن‌ها گرچه تعبیر به فرد کرده‌اند و فرد، یعنی وجود همراه با خصوصیات فردیه لکن منظورشان از فرد، آن فرد در مقابل وجود طبیعت- در مسئله آینده- نیست بلکه مقصودشان از «فرد و افراد» وجود واحد و وجودات متعدّد است.

جمع‌بندی: در مسأله آینده- تعلق امر به طبیعت یا فرد- مقصود از طبیعت، وجود طبیعت است- نه نفس طبیعت بما هی هی- و منظور از فرد و افراد- در بحث مژه و تکرار-

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۹۱

تنبیه: لا- إشکال بناء علی القول بالمژه فی الامتثال، و أنّه لا- مجال للاتیان بالمأمور به ثانيا، علی أن یکون أيضا به الامتثال، فإِنَّه من الامتثال بعد الامتثال [۱].

وجود واحد و وجودات متعدّد هست.

حال که آن دو نکته برای شما مشخص شد، پاسخ صاحب فصول را چنین بیان می‌کنیم که:

توهم صاحب فصول باطل است: شما- صاحب فصول- فرمودید: اگر مقصود از مژه و تکرار، «فرد و افراد» باشد بحث فعلی استقلال ندارد و دنبال مسأله آینده است، پاسخ ما این است که: شما خیال کردید مقصود از فرد و افراد- در محلّ بحث- فرد و افراد در بحث آینده است در حالی که منظور از فرد و افراد- در محلّ بحث- وجود واحد و وجودات متعدّد است که در این صورت، تمام کسانی که در آن مسئله، شرکت نمودند در بحث فعلی هم می‌توانند شرکت کنند، همان‌طور که قائل به تعلق امر به فرد می‌توانست شرکت کند- که صاحب فصول هم قبول داشت- قائلین به تعلق امر به طبیعت هم می‌توانند در بحث فعلی شرکت نمایند زیرا: قائل به تعلق امر به طبیعت می‌گوید: مقصود من از «طبیعت» وجود طبیعت است لذا او می‌تواند در بحث فعلی شرکت کند و بگوید، آیا این وجود طبیعت که متعلق امر هست وجود واحد طبیعت است- که قائل به مژه می‌گوید- یا وجودات متعدّد است- که قائل به تکرار می‌گوید- یا اینکه نه، فقط «وجود طبیعت» است و مسئله وحدت و تعدّد مطرح نیست- قول کسانی که هم مژه و هم تکرار را نفی می‌کردند.

نتیجه: مژه و تکرار به هر معنایی که باشد، یک بحث اصیل و مستقلّی هست و تمام اقوال و قائلین در آن بحث می‌توانند در بحث فعلی شرکت کنند بنابراین، توهم صاحب فصول رحمه الله فاسد است.

بنا بر قول به مژه، کیفیت امتثال چگونه است؟

[۱]- اگر قائل شویم امر، دلالت بر مژه می‌کند- خواه معنای «مژه» فرد باشد یا دفعه- در این صورت اگر یک فرد از مأمور به در خارج تحقّق پیدا کند، امتثال امر مولا شده

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۹۲

- بنا بر اینکه مقصود از مژه، فرد باشد- و چنانچه مأمور به، یک دفعه، تحقّق پیدا کند خواه در ضمن یک فرد باشد یا ضمن چند فرد، باز هم امتثال امر مولا حاصل شده بنابراین در دو فرض مذکور، امتثال با امر مولا تحقّق پیدا کرده زیرا فرض ما این بود که در مأمور به عنوان مژه، معتبر است و چون عنوان مزبور، تحقّق پیدا کرده پس قطعاً امتثال، حاصل شده، غرض مولا محقّق گشته و امر او ساقط شده است.

سؤال: آیا برای مرتبه دوم می‌توان امر مولا را امثال نمود یا اینکه چون غرض مولا حاصل شده و امر او ساقط گشته، امثال ثانوی، مفهومی ندارد؟

جواب: وقتی امثال - مرّه - حاصل شد، دیگر محلی برای امثال امر مولا نیست زیرا مأمور به با امثال اول، تحقق پیدا کرد و امری وجود ندارد تا امثال ثانوی شود و قاعده کلی، این است که امثال بعد الامثال، تعقل و تصویری ندارد. نتیجه: بنا بر قول به مرّه، کیفیت امثال مشخص است.

بنا بر قول به تکرار، کیفیت امثال چگونه است؟

بنا بر قول به تکرار [۷۵]، باید ملاحظه کرد که تا چه مقدار، تکرار، کفایت می‌کند آیا مسمای تکرار، کافی است یا نه؟ به عبارت دیگر باید مشخص شود که آیا قائل به تکرار، حدّ اقل تکرار را لازم می‌داند یا نه؟ اگر حدّ اقل تکرار را کافی بدانند در این صورت با دو مرتبه، اتیان مأمور به، امثال حاصل می‌شود اما چنانچه قائل به تکرار بگویند: باید مکلف، آنقدر، مأمور به را اتیان نماید تا مولا بگوید کافی است، در این صورت هم وضع امثال مشخص است یعنی باید آنقدر، مأمور به، اتیان شود تا از ناحیه مولا ترخیص در ترک برسد و تا وقتی ترخیص

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۹۳

و أمّا علی المختار من دلالتّه علی طلب الطبیعه من دون دلالة علی المرّة و لا علی التکرار، فلا یخلو الحال: إمّا أن لا یکون هناك إطلاق الصیغه فی مقام البیان، بل فی مقام الإهمال أو الإجمال، فالمرجع هو الأصل [۱].

نیامده باید در حال امثال و اتیان مأمور به بود.

خلاصه: باید دید که منظور قائلین به تکرار چیست و به همان اکتفا نمود.

بنا بر مختار مصنف، کیفیت امثال چگونه است؟

[۱] - تذکر: مصنف رحمه الله فرمودند: صیغه امر نه دلالت بر مرّه می‌کند و نه دالّ بر تکرار است - لا بمادّتها و لا بهیئتها - بلکه مفاد صیغه، عبارت از طلب ماهیت است، حال باید ببینیم بنا بر مختار ایشان، کیفیت امثال، چگونه است و آیا می‌توان بیش از یک امثال نمود یا نه؟

بیان ذلک: مسئله، دارای دو فرض است: ۱ - گاهی صیغه افعال که در مقام امر، واقع شده فاقد اطلاق است یعنی مولا در صدد بیان تمام مراد خود [۷۶] نبوده بلکه در مقام اهمال [۷۷] و [۷۸] اجمال گوئی بوده و مقدمات حکمت هم تمام نیست، در این صورت برای جواز امثال ثانوی نمی‌توان به اطلاق لفظی تمسک کرد بلکه می‌توان به وسیله اصل عملی [۷۹] وظیفه خود

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۹۴

و إمّا أن یکون إطلاقها فی ذلک المقام، فلا إشکال فی الاکتفاء بالمرّة فی الامثال [۱].

را مشخص نمود که:

آیا بعد از اینکه امر مولا را امثال نمودیم، امثال ثانوی جایز است یا نه، در این فرض که شک در جواز و عدم جواز داریم، مقتضای

اصل برائت، این است که ممنوعیتی برای امتثال ثانی وجود ندارد.

[۱] - ۲- امّا چنانچه مولا در صدد بیان تمام خصوصیات مراد خود بوده و صیغه افعال در مقام بیان وارد شده باشد- وجود اطلاق لفظی- در این صورت در دو مقام باید بحث کرد:

الف: بر مکلف، چه مقدار لازم است که امتثال کند؟

مصنّف رحمه الله فرموده‌اند تردیدی نیست که اگر مکلف، اکتفای به مرّه بکند، امتثال امر مولا حاصل شده یعنی اگر مأمور به را یک دفعه به هر کیفیت اتیان نماید، کافی است خواه در ضمن آن یک دفعه، یک فرد را اتیان نماید یا چند فرد را در عرض هم ایجاد نماید بالاخره در این صورت، ملاک «دفعه» می‌باشد و با اتیان آن، عبد به وظیفه خود عمل کرده و ملزومی برای تکرار ندارد زیرا مولا طبیعت مأمور به را طلب کرده و بحثی از تکرار نکرده بود و عبد هم همان را اتیان نمود.

یادآوری: در فرض مذکور، نظر مصنّف با عقیده قائلین به مرّه، متحد است، همان‌طور که قائلین به مرّه، اتیان یک مرتبه از مأمور به را کافی می‌دانستند ما هم مکفی می‌دانیم منتها علت کفایت به نظر قائلین به مرّه، این بود که عنوان «مرّه» به صورت قید در مأمور به مأخوذ است ولی علت کفایت به نظر ما، این است که صیغه امر دلالت بر ماهیت و طبیعت می‌کند و «الطبیعه یوجد بوجود فرد ما». نتیجه: اکتفای به مرّه در ضمن یک فرد یا چند فرد عرضی بلا اشکال جائز و مکفی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۹۵

و إنّما الإشکال فی جواز أن لا- يقتصر علیها، فإنّ لازم إطلاق الطبیعه المأمور بها، هو الاتیان بها مرّة أو مرارا لا لزوم الاقتصار علی المرّة، كما لا یخفی [۱].

و التّحقیق: إنّ قضیة الإطلاق إنّما هو جواز الاتیان بها مرّة فی ضمن فرد أو أفراد، فیکون ایجادها فی ضمنها نحو من الامتثال، کایجادها فی ضمن الواحد، لا جواز الاتیان بها مرّة و مرّات، فإنّه مع الاتیان بها مرّة لا محاله یحصل الامتثال و یسقط به الأمر، فیما إذا کان امتثال الأمر علمه تامّه لحصول الغرض الأقصى، بحيث یحصل بمجرّده، فلا یبقى معه مجال لإتیانه ثانيا بداعی امتثال آخر، أو بداعی أن یكون الاتیانان امتثالا واحدا، لما عرفت من حصول الموافقة یاتیانها، و سقوط الغرض معها، و سقوط الأمر بسقوطه، فلا یبقى مجال لامثاله أصلا [۲].

است و امتثال با امر مولا حاصل می‌شود.

[۱]- ب: فرض دوم، این است که آیا مکلف می‌تواند به یک مرتبه، امتثال، اکتفا نکند، به عبارت دیگر: آیا برای او جائز است که ثانيا و ثالثا مأمور به را به قصد امتثال، اتیان کند یا نه؟

بدوا چنین به نظر می‌رسد که: لازمه اطلاق کلام مولا، این است که مکلف تا روز قیامت هم می‌تواند مأمور به را به قصد امتثال، اتیان نماید- اتیان افراد در طول هم- زیرا فرض مسئله در موردی است که قید و عنوان «مرّه» در مأمور به مأخوذ نیست.

مصنّف رحمه الله ابتداء نظر مذکور را ابراز کرده‌اند اما بعدا تحت عنوان «و التّحقیق أنّ قضیة...» قائل به تفصیل شده و دو صورت برای آن ذکر کرده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

[۲]- ۱- مجرد امتثال امر، علت تامه برای حصول غرض نهائی می‌باشد: در مورد بعضی از اوامر، چنین است که به مجردی که مأمور به در خارج اتیان شد، غرض مولا

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۹۶

و إمّا إذا لم یکن الامتثال علمه تامّه لحصول الغرض [۸۰]، كما إذا أمر بالماء لیشرّب أو یتوضأ فأتی به، و لم یشرّب أو لم یتوضأ فعلا، فلا یبعد صحّة تبدیل الامتثال بإتیان فرد آخر أحسن منه، بل مطلقا، كما کان له ذلك قبله، علی ما یأتی بیانه فی الإجزاء [۱].

حاصل می‌شود و حالت انتظاری هم باقی نمی‌ماند.

مثال: مولا به عبدش دستور می‌دهد که آن بچه را سیراب کن در این صورت با آوردن آب و سیراب کردن کودک، غرض مولا حاصل می‌شود.

در فرض مذکور، تحقیق مطلب، این است که: مقتضای اطلاق صیغه امر، آن است که عبد می‌تواند فقط یک دفعه - مَرَّةً - مأمور به را اتیان نماید منتها در آن یک دفعه، جائز است که یک فرد از مأمور به را اتیان کند یا اینکه چند فرد [۸۱] را در عرض هم بیاورد اما مقتضای اطلاق لفظی کلام مولا، جواز اتیان مأمور به ثانیاً [۸۲] - ثالثاً و رابعاً - نیست زیرا وقتی یک دفعه - مَرَّةً - مأمور به اتیان شد، لا محاله، امتثال امر مولا حاصل و در نتیجه، امر او ساقط می‌شود و مجالی برای امتثال، باقی نمی‌ماند و امتثال بعد الامتثال مشروعیت ندارد.

[۱] - ۲ - مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض نهائی مولا نیست: مقدمه:

گاهی از اوقات، آن چیزی که باعث امر مولا می‌شود، این است که مولا یک مرتبه و یک مرحله به غرض خود نزدیک شود. مثال: مولائی به عبد خود، دستور می‌دهد که برایش آب حاضر کند و هدفش این

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۹۷

است که با آن وضو بگیرد پس در مثال مذکور باید دو غرض، تصوّر کرد:

الف: غرض نهائی مولا، این است که با آن، وضو بگیرد، بدیهی است به مجرّد اینکه عبد، برای مولا آب را حاضر کند، هدف نهائی مولا حاصل نمی‌شود بلکه در صورتی غرض اقصی حاصل می‌شود که مولا با آن آب، وضو بگیرد.

ب: غرض دیگر مولا، این است که دسترسی به آب پیدا کند لکن تمکّن از آب، هدف اصلی مولا نیست.

در صورت اخیر - که مجرّد امتثال امر، علّت تامّه برای حصول غرض اقصی نیست - هنگامی که عبد، امتثال امر کرد، آب را در اختیار مولا - قرار داد و او تمکّن از آب پیدا کرده، ولی هنوز حالت انتظار مطرح است و غرض نهائی مولا - تَوْضُوْ - حاصل نشده، بعید نیست صحتّ تبدیل امتثال به اتیان فرد دیگر به این کیفیت: عبد می‌تواند آن ظرف آبی را که در اختیار مولا قرار داده، بردارد و یک ظرف دیگر نزد او بگذارد، خواه آب ظرف دوّم، بهتر و نظیف‌تر باشد خواه بهتر نباشد کما اینکه به نظر ما می‌تواند یک ظرف آب به ظرف اوّل، ضمیمه کند و مجموع آن را امتثال واحد قرار دهد، همان‌طور که آن عبد، قبل از امتثال، مختار بود و می‌توانست هر ظرفی را انتخاب نماید - تکمیل و تفصیل این مسئله در بحث اجزاء خواهد آمد.

جمع‌بندی: در صورتی که کلام مولا، دارای اطلاق هست اگر با امتثال اوّل، غرض نهائی مولا، حاصل می‌شود نه تبدیل امتثال، جائز است و نه امتثال بعد الامتثال ولی چنانچه غرض نهائی مولا با امتثال اوّل حاصل نمی‌شود در این صورت، تبدیل امتثال و امتثال بعد الامتثال جائز است.

سؤال: از چه طریقی متوجه می‌شویم که غرض نهائی مولا حاصل شده یا نه؟

جواب: بحث مذکور، صغروی است و فعلاً بحث ما در کبرای قضیه است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۹۸

المبحث التاسع: الحقّ أنّه لا دلالة للّصیغه، لا علی الفور و لا علی التراخی، نعم قضیةً إطلاقها جواز التراخی، و الدلیل علیه تبادر طلب ایجاد الطبیعة منها، بلا دلالة علی تقيدها بأحدهما [۱].

مبحث نهم «فور و تراخی»

[۱]- سؤال: آیا صیغه امر، دلالت بر فور می‌کند یا تراخی یا هیچ کدام؟

مثلاً- وقتی مولا می‌گوید «اضرِب» معنایش «اطلب منك الضرب فوراً»، می‌باشد یعنی آن طبیعتی که مطلوب من هست، ایجاد آن، مقتید به فوریت است یا اینکه مقتید به نقطه مقابل آن، یعنی تراخی می‌باشد؟
و آیا کسانی که قائل به تراخی هستند، مقصودشان این است که تراخی «جائز» است و عباد می‌تواند اتیان مأمور به را مؤخر کند یا اینکه منظورشان، این است که تراخی «واجب» است و حتماً باید موافقت، مؤخر از صیغه امر باشد.
جواب: حق مطلب، این است که نه ماده صیغه امر و نه هیئت آن، هیچ کدام، دلالت بر فور یا تراخی ندارند.
دلیل بر عدم دلالت صیغه امر بر «فور و تراخی» این است که: وقتی صیغه افعال را می‌شنویم، متبادر از آن، طلب ایجاد طبیعت است نه قید فوریت مطرح است نه تراخی.

یادآوری: از عبارت مصنف - بلا دلالة علی تقييدها باحدهما - استفاده می‌شود که:

منظور قائلین به تراخی «لزوم تراخی» است نه «جواز تراخی» یعنی: همان‌طور که قائل به فوریت می‌گوید معنای اضرِب، «اطلب منك الضرب فوراً» هست، مقصود قائل به تراخی هم «اضرِب متراخياً» هست یعنی صیغه را مقتید به تراخی می‌داند لکن ما - مصنف - در مقابل آن‌ها می‌گوئیم، هیچ‌گونه تقيیدی مطرح نیست.

قوله: «نعم قضیة اطلاقها جواز التراخی.»

مصنف رحمه الله فرموده‌اند: مقتضای اطلاق صیغه افعال - در صورت تمامیت مقدمات

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۹۹

فلا بد فی التقييد من دلالة أخرى، كما ادعى دلالة غير واحد من الآيات علی الفوریة [۱].

حکمت - جواز تراخی هست.

بدیهی است که جواز تراخی با قول به تراخی، فرق می‌کند زیرا قائلین به تراخی، معتقد به «وجوب» آن هستند ولی ما از اطلاق صیغه، «جواز» تراخی را استفاده می‌کنیم یعنی اگر مولا گفت اضرِب و مقدمات حکمت، تمام بود لزومی ندارد که «ضرِب» فوراً تحقق پیدا کند بلکه مکلف هم مخیر است که بلافاصله، مأمور به را اتیان کند و هم می‌تواند مع التراخی آن را انجام دهد اما هیچ کدام - فوریت و تراخی - قید در مأمور به، یا طلب و یا مطلوب نیست.

[۱]- بعضی گفته‌اند: صیغه افعال دلالت بر فوریت نمی‌کند لکن آیاتی از قرآن کریم، دلالت بر فوریت می‌کند. بدیهی است که

آن‌ها از طریق دلالت صیغه افعال - لغت، وضع، ماده و هیئت افعال - چنان برداشتی نکرده‌اند. آن آیات عبارت است از:

الف: «و سارعوا إلى مغفرة من ربكم و جنّة عرضها السماوات و الأرض أعدت للمتقين» [۸۳].

تقریب استدلال: قبلاً- ثابت کردیم که هیئت افعال، دلالت بر وجوب دارد پس فعل امر، یعنی «سارعوا» دلالت بر وجوب مسارعت می‌کند، و سارعوا الی «مغفرة» من ربکم، مغفرت، فعل پروردگار متعال است و ما نمی‌توانیم به عمل پروردگار، مسارعت داشته باشیم پس مقصود از مغفرت «سبب مغفرت» هست و برای موجب مغفرت چه کاری مهم‌تر از امثال اوامر خداوند متعال هست بنابراین، معنای «و سارعوا الی مغفرة» چنین است: «يجب المسارعة الی سبب المغفرة و اتیان المأمور به من اسباب المغفرة فيجب المسارعة اليها» پس به مقتضای آیه شریفه، اتیان مأمور به، مسارعت و وجوب فوری دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۰۰

و فيه منع، ضرورة أن سياق آية «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» و كذا آية «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» * إنما هو البعث نحو المسارعة إلى المغفرة و الاستباق الى الخير، من دون استتباع تركهما للغضب و الشر، ضرورة أن تركهما لو كان مستتبعا للغضب و الشر، كان البعث بالتحذير عنهما أنسب، كما لا يخفى، فافهم [۱].

ب: «... فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ. [۸۴]

تقریب استدلال: «استبقوا» صیغه امر و دال بر وجوب است و کلمه «الخيرات» هم جمع محلی به الف و لام و شامل تمام خیرات می شود و چه چیزی بالاتر از امتثال امر مولا و انجام دستورات او می باشد لذا معنای «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» * یعنی «يجب الاستباق الى كل خير» و اتیان مأمور به از مصادیق استباق به خیر است پس: «يجب الاستباق الى الاتيان بالمأمور به الذي هو من جملة الخيرات.» نتیجه: با توجه به دو آیه مذکور باید در شرعیات قائل به «وجوب مسارعت و استباق» و «فوریت» آن دو بشویم.

[۱]- مصنف رحمه الله سه اشکال و در حقیقت سه جواب نسبت به استدلال مذکور بیان کرده اند:

۱- آری [۸۵] آیات مذکور در مقام تحریک مکلف به «مسارعت» و «استباق» می باشد و گرچه با هیئت افعال آن را بیان کرده و صیغه امر، «ظهور» در وجوب دارد لکن سياق آن آیات، دلالت بر بعث و جویی نمی کند زیرا اگر مسارعت و استباق، دو امر «واجب» بودند به نحوی که بر ترک و مخالفتشان عذاب و عقابی مطرح بود، مناسب بود که در مقام بعث، مکلفین را متوجه آن عذاب نمایند و بگویند: اگر مسارعت و استباق ننمائید، مستحق

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۰۱

مع لزوم کثرة تخصیصه فی المستحبات، و کثیر من الواجبات بل أكثرها، فلا بد من حمل الصیغه فیهما علی خصوص الندب أو مطلق الطلب [۱].

عذاب خواهید بود مثلا چنین بگویند «احذروا من الغضب و الشر بالمسارعة و الاستباق» لذا از اینکه بحثی از عذاب نشده و مستقیما بعث، نسبت به استباق و مسارعت نموده اند کأن استفاده می شود که بعث «وجویی» مطرح نیست که بر ترکش استحقاق عقوبت مترتب شود بلکه آن دو آیه در صدد بیان یک حکم استجابی هستند. قوله: «فافهم.»

شاید اشاره به این است که: اشکال- جواب- مذکور در تمام واجبات شرعی که با صیغه امر، بیان شده جاری است.

[۱]- ۲: با قطع نظر از جواب اول، پاسخ دیگری هم در برابر مستدلین به آیات داریم که: قرینه‌ای وجود دارد که منظور از «طلب»، طلب و جویی نیست زیرا «سبب مغفرت» که اختصاص به واجبات ندارد بلکه مستحبات- مانند صلاة اللیل- هم از اسباب مغفرت است و در آیه دوم هم کلمه «الخيرات» استعمال شده که جمع محلی به الف و لام هست و شامل تمام خیرات می شود و اختصاصی به واجبات ندارد، نماز شب هم یکی از خیرات است، در نتیجه وقتی آن دو آیه، شامل مستحبات هم شد، چگونه می توان گفت: «سارعوا» دلالت بر وجوب مسارعت دارد آیا در مستحبات، وجوب مسارعت، مطرح است و آیا در مستحبات، وجوب استباق مطرح است؟

بنا بر آنچه که گفته شد اگر «سارعوا» و «استبقوا» را بر ظاهرشان حمل کنیم لازم‌اش این است که مستحبات هم وجوب مسارعت و استباق دارند درحالی که واجباتی داریم که چنین نیستند. آیا نماز که از اهم فرائض هست در اول وقت، وجوب مسارعت دارد یا این که اول وقت، دارای فضیلت هست؟ آری اگر وقت ضیق شود از باب تنگی وقت باید

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۰۲

و لا- یبعد دعوی استقلال العقل بحسن المسارعة و الاستباق، و كان ما ورد من الآيات و الروایات فی مقام البعث نحوه إرشادا إلى ذلك، كالأیات و الروایات الواردة فی الحثّ علی أصل الإطاعة، فیکون الأمر فیها لما یترتّب علی المادّة بنفسها، و لو لم یکن هناك أمر بها، كما هو الشّأن فی الأوامر الإرشادیة [۱].

نماز را فوراً اتیان نمود.

نتیجه: اگر آن دو صیغه امر را بر ظاهرشان حمل نمائیم، مستلزم تخصیص اکثر هست و تخصیص اکثر مستهجن می‌باشد پس یا باید آن‌ها را حمل بر خصوص «ندب» نمائیم و یا اینکه بگوئیم دالّ بر مطلق طلب هستند که در این صورت باید دلیل و قرینه‌ای باشد و دلالت کند که در فلان مورد، مسارعت و استباق، واجب است.

[۱]- ۳: اصلاً آیه مسارعت و استباق، دلالت بر حکم مولوی ندارند تا بحث کنیم آیا آن حکم مولوی، وجوبی است یا استحبابی یا اعمّ از وجوبی و استحبابی می‌باشد.

سؤال: از کجا و به چه طریقی می‌گوئید ارشادی است؟

جواب: آن دو آیه، سنخ آیه شریفه «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْكُمْ ...» [۸۶] هست، آیه مذکور، مکلفین را ارشاد می‌کند به همان اطاعتی که «عقل» مستقلاً حکم به اطاعت پروردگار متعال می‌نماید و همان ملاکی که در آیه اطاعت، وجود دارد در آیه استباق و مسارعت، موجود است.

سؤال: ملاک ارشادی بودن «امر» و ویژگیهای آن چیست؟

اگر در موردی عقل، مستقلاً حکم به «حسن» شیء نماید به نحوی که اگر دلیل شرعی هم نباشد، عقل به نحو استقلال، حاکم بر آن مورد باشد، در این صورت اگر از شارع

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۰۳

مقدّس، حکمی و امری صادر شود، ظهور در ارشاد به حکم عقل دارد در محلّ بحث هم، چنین است که: با قطع نظر از امر شارع، عقل مستقلاً حکم به استباق به خیرات و مسارعت به امور معنوی می‌کند، مانند اطاعت الله که اگر آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ ...» هم نباشد، عقل مستقلاً می‌گوید: اطاعت پروردگار متعال، لازم است و ما نتیجه می‌گیریم در مواردی که عقل مستقلاً حکمی دارد «ظاهرش» این است که ارشادی می‌باشد. بدیهی است که احکام و اوامر ارشادی، اصالت و موضوعیت ندارند، بر نفس موافقت و مخالفت با آن‌ها ثواب و عقابی مطرح نیست و به اصطلاح علمی، امر ارشادی تابع مرشد الیه خود هست، اگر مرشد الیه آن، یک حکم لزومی باشد امر ارشادی هم همان چهره را به خود می‌گیرد و اگر مرشد الیه آن، حکم استحبابی باشد، امر ارشادی هم تابع همان است به عبارت دیگر: اوامر ارشادی، خودشان چندان نقشی ندارند بلکه نقش اصلی مربوط به مادّه- مرشد الیه- می‌باشد و «امر» در تمام آیات مذکور برای آن اثری است که بر مادّه، مترتب می‌شود یعنی آن اثری که بر «اطاعت، استباق و مسارعت» مترتب است در محلّ بحث با قطع نظر از آن دو آیه «عقل» حکم به حسن مسارعت و استباق می‌کند ولی این طور نیست که اگر کسی مسارعت را ترک کند مرتکب قبیحی شده باشد یا موجب عذابی از او صادر شده باشد.

جمع بندی: اوامر وارده در دو آیه محلّ بحث، اصلاً مولوی نیست تا بحث کنیم آیا مسارعت و استباق، مستحب است یا واجب بلکه اوامر مذکور، ارشادی هستند و نفس اوامر ارشادی، اثری ندارند بلکه باید با قطع نظر از آن اوامر، استباق و مسارعت، لزوم دارند یا نه و گفتیم عقل حکم به «حسن» آن‌ها می‌کند.

خلاصه: دلیلی که دلالت بر فوریت بکند، نداریم.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۰۴

فاهم [۸۷] [۱].

[۱]- دو احتمال در امر به «فهم» داده می‌شود: ۱- امر به دقت در مطلب نموده‌اند.

۲- اگر بنا باشد در مواردی که عقل مستقلا حکمی و مطلبی را بیان نموده، شرع هم نهی یا امری نسبت به آن صادر نموده باشد، شما بگوئید امر و نهی شارع، ارشادی هست، مشکلی پیش می‌آید که:

مثلا- عقل مستقلا حکم به قبح ظلم می‌کند و از طرفی آیات و روایات هم با لحن شدید و غلیظی نهی از ظلم نموده‌اند آیا شما می‌توانید ملتزم شوید که تمام آن احکام و اوامر صادره از طرف شارع مقدّس، ارشادی هست و خودشان ثواب و عقابی ندارند بلکه باید به عقل مراجعه کرد و دید عقل چه می‌گوید؟

صرف اینکه عقل در موردی حکمی دارد، سبب نمی‌شود ما اوامر وارده از طرف شارع را بر ارشاد، حمل نمائیم.

اشکال: پس چرا «امر» در آیه اطاعت را حمل بر ارشاد می‌کنید؟

جواب: علت حمل بر ارشاد، این نیست که عقل مستقلا حکم به وجوب اطاعت می‌کند، بلکه علتش این است که: اگر آن را حمل بر ارشاد نکنیم، مستلزم دور و تسلسل است زیرا اگر آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ...» در صدد باشد که بگوید:

«يجب اطاعة الله» می‌داند که نفس کلمه «اطيعوا»، یک امر است، کدام دلیل می‌گوید «لزوم اطاعت»، وجوب دارد آیا نفس آیه «أَطِيعُوا...» شامل خودش می‌شود؟ خیر، لذا برای اینکه مستلزم دور نباشد مجبور هستیم بگوئیم امر در آن آیه، ارشادی هست به خلاف آیه «وَسَارِعُوا...» و «فَأَسْتَبِقُوا...» که چنان مشکلی در آن‌ها مطرح نیست و

إيضاح الكفایه، ج ۲، ص: ۱۰۵

تتمّة: بناء على القول بالفور، فهل قضیة الأمر الإتيان فوراً ففوراً بحيث لو عصى لوجب عليه الإتيان به فوراً أيضاً، فى الزمان الثانى، أو لا؟ وجهان: مبتیان على أن مفاد الصيغ على هذا القول، هو وحدة المطلوب أو تعدده، و لا يخفى أنه لو قيل بدلالتها على الفورية، لما كان لها دلالة على نحو المطلوب من وحدته أو تعدده، فتدبر جيداً [۱].

وجهی ندارد که از «ظاهر» آن‌ها صرف نظر نموده و حمل بر ارشاد کنیم.

[۱]- مصنف رحمه الله بنا بر قول به فوریت، نکته‌ای را بیان کرده‌اند که: از نظر قائلین به فوریت، معنای جمله «اضرب» چیست؟ آیا مفهومش این است که اگر مکلف فوراً مأمور به را اتيان نکرد در زمان ثانی، هم تکلیف «اضرب» متوجه او هست یا اینکه در زمان دوم، مکلف به «ضرب» نیست زیرا «ضرب» فوری بود و آن‌هم که واقع نشد پس دیگر تکلیفی متوجه عبد نیست؟ و همچنین اگر در زمان ثانی مخالفت کرد، در زمان سوم هم «ضرب» مأمور به هست یا نه؟

دو وجه در مسئله هست: وقتی مولا- امری را صادر می‌کند و فرضاً می‌گوید: «اضرب» آیا او دو مطلوب و دو غرض دارد که یک مطلوب او اصل ضرب و مطلوب دومش، وقوع الضرب فى الزمان الاول هست به نحوی که اگر مکلف با مطلوب دوم، مخالفت کرد، خواسته اول- اصل ضرب- به قوت خود باقی است، یا اینکه خیر، مقید و قید، مجموعاً مطلوب مولا هست و خواسته مولا «ضرب فوری» هست و چنانچه با قید آن، مخالفت شود دیگر او مطلوبی ندارد و اصل ضرب به تنهایی متعلق طلب او نیست بنابراین، مسئله، مبتنی بر وحدت مطلوب و تعدد مطلوب است، اگر قائل به فوریت، معتقد به تعدد مطلوب باشد با مخالفت در لحظه اول، باید در زمان دوم با امر مولا موافقت نماید و چنانچه او معتقد به وحدت مطلوب باشد، با مخالفت در زمان اول، دیگر برای مولا مطلوبی وجود ندارد تا اتيان شود.

إيضاح الكفایه، ج ۲، ص: ۱۰۶

الفصل الثالث

الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضى الإجزاء فى الجملة [۸۸] بلا شبهة [۸۹]، و قبل الخوض فى تفصيل المقام و بيان النقص و الإبرام، ينبغى تقديم أمور: [۱].

سؤال: راه تشخیص تعدد یا وحدت مطلوب چیست؟

جواب: در صورتی که قائل به فوریت شویم، جهت مذکور را نمی‌توان از صیغه امر، استفاده کرد، باید به وسیله دلیل خارجی، آن را تشخیص دهیم که آیا مطلوب مولا متعدّد است یا واحد؟

فصل سوم «مبحث اجزاء»

اشاره

[۱]- یکی از مباحث اصولی، این است که: «الاتیان بالمأمور به على وجهه هل يقتضى الاجزاء ام لا» یعنی: آیا اگر کسی مأمور به را با تمام خصوصیاتش اتیان نماید، مقتضی کفایت هست یا نه؟
اجمالاً باید بگوئیم که اتیان مأمور به به وجه مذکور فى الجملة - یعنی: نسبت به امر خودش - مقتضی اجزا هست گرچه نسبت به امر واقعی، مجزی نباشد - البتّه تفصیل مسئله را ضمن بحث فعلی بیان خواهیم کرد.
قبل از شروع در بحث باید اموری را در رابطه با الفاظ وارده در عبارت مذکور - الاتیان بالمأمور به ... - بیان کنیم که مثلاً منظور از: عناوین «على وجهه»، «يقتضى» و «اجزاء» چیست که اینک به بیان آن امور می‌پردازیم.
إيضاح الكفایه، ج ۲، ص: ۱۰۷
أحدها: الظاهر أنّ المراد من (وجهه) - فى العنوان - هو التّهيج الذى ينبغى أن يؤتى به على ذاك التّهيج شرعاً و عقلاً، مثل أن يؤتى به بقصد التّقرب فى العبادة [۱].

امر اول مقصود از عنوان «على وجهه» چیست؟

[۱]- لازم به تذکر است که معنای کلمه «الاتیان» واضح است و مقصود از کلمه مذکور، این است که مکلف، مأمور به را در خارج بیاورد و جامه عمل به آن بپوشاند.

بحث اصلی در امر اول، راجع به عنوان «على وجهه» هست که سه معنا یا سه احتمال درباره آن، ذکر می‌کنیم:

۱- مقصود از عنوان مذکور، این است که مکلف، مأمور به را به آن کیفیت و به آن نهجی که لازم است، تحقق بخشد به عبارت دیگر: مراد، این است که باید مأمور به، واجد خصوصیتی باشد که از طرف شرع یا عقل، معتبر شده.

خصوصیات شرعی، مانند اجزا و شرائط مأمور به و خصوصیت عقلی مانند اعتبار و رعایت قصد قربت در مأمور به می‌باشد، البتّه به آن معنائی که ما در مبحث پنجم - در مقدمه دومش - بیان کرده و گفتیم: اگر قصد قربت به معنای «داعی الامر» [۹۰] باشد، شارع مقدّس نمی‌تواند آن را به صورت شرطیت یا جزئیّت در متعلّق امر خود، اخذ نماید [۹۱]، بلکه قصد قربت از کیفیات و شئون اطاعت است و در باب اطاعت، عقل حکم به اعتبار قصد قربت می‌کند، البتّه در مواردی که غرض مولا بدون قصد قربت، حاصل نمی‌شود و یا در مواردی که شک در حصول غرض او داریم.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۰۸

لا خصوص کیفیة المعترية فى المأمور به شرعا، فإنه عليه يكون (على وجهه) قيدا توضيحيا، و هو بعيد، مع أنه يلزم خروج التبعديات عن حريم النزاع، بناء على المختار، كما تقدم من أن قصد القرية من كفيات الإطاعة عقلا، لا من قيود المأمور به شرعا [۱].

خلاصه: مقصود از عنوان «على وجهه» تمام خصوصيات معتبره «شرعيه» و «عقليه» هست.

[۱]- ۲: مقصود از عنوان «على وجهه»، این است که مکلف، مأمور به را با همان خصوصيات معتبره «شرعيه» اتیان نماید که در این صورت، خصوصيات «عقليه» شامل و داخل در عنوان «على وجهه» نیست. مصنف رحمه الله دو اشکال به تفسیر مذکور دارد:

الف: لازمه تفسیر مزبور، این است که: قید مذکور، یک قید توضیحی باشد زیرا عنوان «الاتیان بالمأمور به» معنایش این است که: مکلف، مأمور به را با تمام اجزا و شرائط انجام دهد مثلا نماز را با تکبیره الاحرام شروع و با سلام ختم کند ولی کسی که فرضا نماز را بدون رکوع می خواند او «لم یأت بما هو المأمور به» پس طبق تفسیر دوم، معنای «الاتیان بالمأمور به» این است که: مأمور به با اجزا و شرائطش انجام شود در این صورت، فائده‌ای بر قید «على وجهه» مترتب نیست و یک قید توضیحی محسوب می شود درحالی که «ظاهر» این است که قیود وارده در بحث، توضیحی نباشند.

ب: طبق مبنای ما باید «عبادات» از دائره بحث اجزا خارج شود درحالی که عمده بحث اجزا، مربوط به عبادات است زیرا: اگر نماز با تمام اجزا و شرائط شرعيه خوانده شود ولی فاقد قصد قربت باشد - که به نظر ما عقل، حکم به اعتبار قصد قربت در عبادات می کند نه شرع - کسی نمی تواند بحث کند آیا آن نماز، مقتضی اجزا هست یا نه زیرا عبادت و نماز بدون قصد قربت، مسلما مجزی نیست درحالی که طبق تفسیر دوم از عنوان «على وجهه»: «یصدق أنه اتى بالمأمور به بتمام خصوصياته الشرعيه» لکن بعضی از

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۰۹

و لا الوجه المعترية عند بعض الأصحاب، فإنه - مع عدم اعتباره عند المعظم، و عدم اعتباره عند من اعتبره، إلا فى خصوص العبادات لا مطلق الواجبات - لا وجه لاختصاصه بالذكر على تقدير الاعتبار، فلا بد من إرادة ما يندرج فيه من المعنى، و هو ما ذكرناه، كما لا يخفى [۱].

خصوصيات عقليته از جمله قصد قربت در آن رعایت نشده و بدیهی است که نماز بدون قصد قربت، مقتضی اجزا نیست بنابراین باید بگوئیم عبادات از بحث اجزا، خارج هست و بحث مذکور فقط شامل توضیحات [۹۲] می شود درحالی که عمده بحث اجزا، مربوط به تبعديات است نه توضیحات.

[۱]- ۳: احتمال دیگری که درباره عنوان «على وجهه» داده شده، این است که:

مقصود از آن، همان قصد وجه [۹۳] است - که در نزد بعضی از اصحاب، معتبر است - یعنی عنوان مذکور، ناظر به قصد وجه است، اگر کسی مأمور به را با قصد وجه، اتیان کند آیا مقتضی اجزا، هست یا نه؟ مصنف رحمه الله سه اشکال، نسبت به تفسیر سوم از عنوان «على وجهه» دارند.

الف: قصد وجه، نزد تمام اصحاب، معتبر نیست بلکه بعضی رعایت آن را در مأمور به معتبر دانسته اند درحالی که عنوان مسأله اصولیه فعلی، نزد همه اصحاب مورد بحث و نقض و ابرام قرار گرفته و چگونه می شود کسانی که قائل به اعتبار قصد وجه نیستند آن را در عنوان محل نزاع قرار دهند.

ب: کسانی که قائل به اعتبار قصد وجه هستند فقط آن را در عبادات، معتبر می دانند و عنوان بحث ما همان طور که اختصاص به

توصیلات ندارد، اختصاص به تعبدیات هم

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۱۰

ثانیها: الظاهر أن المراد من الاقتضاء - هاهنا - الاقتضاء بنحو العلیّیه و التأثير، لا بنحو الكشف و الدلالة، و لذا نسب إلى الإتيان لا إلى الصیغه [۱].

ندارد، بلکه یک عنوان کلی است که شامل عبادات و توصیلات می‌شود، آن‌گاه چگونه می‌توان در عنوان کلی بحث، قیدی را ذکر نمود که آن قید تنها درباره عبادات، امکان اعتبار دارد و در توصیلات، کسی قائل به اعتبار آن نشده.

ج: مگر قصد وجه دارای چه خصوصیتی است که در عنوان بحث فعلی ذکر شود، اگر قصد وجه در مأمور به معتبر باشد، در ردیف سائر اجزا در مسئله، معتبر است چرا از بین تمام خصوصیات معتبره، قصد وجه را در عنوان بحث، ذکر کرده‌اند لذا از نکته مذکور، کشف می‌کنیم که مقصود از عنوان «علی وجهه» قصد وجه نیست و در نتیجه می‌گوئیم:

مقصود از عنوان مذکور، همان است که به عنوان احتمال و معنای اول، ذکر کردیم یک عنوان عام و کلی است تا اینکه اگر قصد وجه، معتبر هم هست، مندرج در آن عنوان کلی شده باشد.

خلاصه: منظور از عنوان «علی وجهه» این است که مکلف، مأمور به را با تمام خصوصیات معتبره شرعیّه و عقلیه اتیان نماید.

امر دوم مقصود از کلمه «اقتضا» چیست؟

[۱]- برای کلمه اقتضا دو معنا ذکر می‌کنیم:

۱- گاهی کلمه «اقتضا» در موردی استعمال می‌شود که مقتضی در ثبوت واقعی شیء، اثر می‌کند در این صورت، معنای اقتضا، عبارت از «علیت» است مثال: «النار مقتضی للحرارة» یعنی نار، تأثیر واقعی در حرارت واقعی دارد و ارتباطی به علم و آگاهی من و شما ندارد، نار، علیت دارد واقعا، برای ثبوت حرارت واقعا، در این فرض، کلمه اقتضا به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۱۱

معنای علیت و تأثیر در ثبوت واقعی شیء، استعمال شده.

۲- گاهی کلمه اقتضا در علیت در علم به ثبوت شیء، استعمال می‌شود که معلول، ثبوت واقعی شیء نیست، معلول، اطلاع و علم به آن شیء است مثل اینکه گفته می‌شود:

آیا فلان روایت، اقتضای وجوب نماز جمعه را دارد یا نه؟ در مثال مذکور که کلمه اقتضا را استعمال کرده‌اند، مقصود، این است که آیا آن دلیل، اقتضا می‌کند وجوب نماز جمعه را یا نه، ماده اقتضا که در مثال اخیر استعمال شده با ماده اقتضا که در مثال «النار مقتضی للحرارة» استعمال گشته تفاوت دارد زیرا دلیل که اقتضای وجوب واقعی نماز جمعه را ندارد، وجوب واقعی نماز جمعه، تابع و مربوط به مصالح خودش است نه مربوط به روایت زراره، پس استعمال کلمه اقتضا در مورد دوم به این لحاظ است که تأثیر در علم من و شما می‌کند و معنای اینکه فلان دلیل، مقتضی وجوب است یا نه، این است که آیا آن دلیل، موجب می‌شود مجتهد، علم به وجوب پیدا کند و فتوا به وجوب بدهد یا نه، آیا کشف از وجوب و دلالت بر وجوب می‌کند یا نه پس مفهوم اقتضا- معنای دوم- عبارت از کشف و به معنای تأثیر در علم و اطلاع است.

سؤال: در عبارت «الاتیان بالمأمور به علی وجهه هل یقتضی الاجزاء ام لا» منظور از کلمه اقتضا چیست؟

جواب: گاهی می‌گویند: «هل الصیغه تقتضی الاجزاء ام لا» معنای اقتضا در مثال اخیر، عبارت از «کشف و دلالت» است زیرا صیغه امر از مقوله لفظ هست و اگر کلمه اقتضا به لفظ، نسبت داده شود، معنایش کاشفیت و دلالت است اما در عبارات اصولیین، کلمه

«اقتضا» به صیغه، نسبت داده نشده بلکه به «اتیان مأمور به» نسبت داده شده- یعنی به خواندن نماز و انجام دادن مأمور به در خارج- و خواندن و انجام دادن مأمور به، معنایش کشف و دلالت نیست، در محلّ بحث، معنای «اقتضا» مانند معنای کلمه و ماده «اقتضا» در ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۱۲

إن قلت: هذا إنّما يكون كذلك بالنسبة إلى أمره، و أمّا بالنسبة إلى أمر آخر، كالإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري أو الظاهري بالنسبة إلى الأمر الواقعي، فالتزاع في الحقيقة في دلالة دليلهما على اعتباره، بنحو يفيد الإجزاء، أو بنحو آخر لا يفيد [۱].

مثال «النار مقتض للحرارة» هست یعنی آیا انجام دادن مأمور به در خارج، علّیت برای کفایت دارد،- آیا اعاده و قضا لازم دارد یا نه- یا علّیت برای اجزا ندارد، بنابراین چون فاعل کلمه «یقتضی» ضمیری است که به اتیان مأمور به برمی گردد و لذا کلمه اقتضا به معنای علّیت و تأثیر است مانند «النار مقتض للحرارة»، نه به معنای کاشفیت و دلالت که از شئون الفاظ و کلمات است.

[۱]- قبل از بیان اشکال، لازم است مقدمه‌ای را بیان کنیم که: سه نوع امر و در نتیجه سه قسم، مأمور به داریم که اینک به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

۱- امر واقعی اولی یا امر واقعی اختیاری [۹۴]: آن است که امری متوجه مکلف می‌شود و شئون واقعی اختیاری در آن ملحوظ است مانند امری که به مکلفین به عنوان اتیان صلات با طهارت مائیه شده که به آن امر واقعی اولی می‌گویند و علّت اینکه به آن واقعی می‌گویند، عبارت است از اینکه: در آن، حالت شک و تردید ملاحظه نشده بلکه روی واقع، آن حکم بار شده و علّت اینکه به آن واقعی «اولی» یا واقعی «اختیاری» می‌گویند:

این است که حالت اختیار مکلف در نظر گرفته شده یعنی همان حالت واجدیت، نسبت به آب، ملحوظ بوده و حالت عدم اضطرار در آن لحاظ شده لذا از امر متعلق به صلات با وضو، تعبیر به امر واقعی اولی یا امر واقعی اختیاری می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۱۳

۲- امر واقعی ثانوی یا امر واقعی اضطراری [۹۵]: در امر مذکور، حالت شک و جهل مکلف، لحاظ نشده بلکه حالت اضطرار در آن، مورد نظر است مانند: امر در آیه شریفه «... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً...» [۹۶] یعنی اگر تمکن از آب پیدا نکردید، اگر حالت اضطرار برای شما پیش آمد، نماز را با تیمم بخوانید پس امر به صلات مع التیمم، یک امر اضطراری است و از آن به امر واقعی ثانوی تعبیر می‌شود.

۳- امر ظاهری [۹۷] که حالت شک، تردید و جهل به واقع در آن ملاحظه شده، مثل این که اگر شما در بقاء طهارت، شک کنید، استصحاب و «لا- تنقض الیقین بالشک» برای شما وضوی ظاهری، ترتیب می‌دهد و در نتیجه، شما با جریان استصحاب، نماز می‌خوانید و به آن نماز می‌توان گفت مأمور به به امر ظاهری، زیرا شما یقین ندارید که وضو، دارید بلکه شاک در واقع هستید- مثال مذکور در مورد اجرای اصل عملی بود- حال اگر یک بینه شرعیّه، قائم شود که لباس شما طاهر هست شما به استناد شهادت عدلین می‌توانید در آن لباس طاهر ظاهری نماز بخوانید.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۱۴

بیان اشکال: در موارد سه‌گانه مذکور اگر هر مأمور به را نسبت به امر خودش بسنجیم در این صورت، کلمه «اقتضا» به معنای علّیت است مثلاً- می‌گوئیم آیا اتیان نماز با وضوی واقعی، اقتضاء اجزا دارد یا نه- و اقتضایش به معنای علّیت است- و همچنین آیا نماز با تیمم، اقتضاء اجزا، نسبت به صلات مع التیمم دارد یا نه در این صورت هم اقتضا به معنای علّیت است.

اساس بحث ما در باب «اجزا» این است که: مثلاً کسی که فاقد الماء بود و نماز را مع التیمم اتیان نمود سپس متمکن از آب شد آیا لازم است مجدداً نمازش را بخواند یا نه، ریشه و اساس لزوم خواندن مجدد نماز در چیست، نماز مع التیمم که نقصی ندارد، بلکه

اشکال و بحث ما اینجا هست که: آن دلیلی که دال بر تجویز اتیان نماز مع التیمم بود، چه مقدار دلالت دارد آیا مدلولش این است که تا وقتی مکلف فاقد الماء هست نمازش مجزی است یا اینکه مفادش این است که صلات مع التیمم برای همیشه مکفی است؟ نتیجه: مأمور به به امر اضطراری را اگر نسبت به امر واقعی، ملاحظه کنیم، در این صورت «کلمه اقتضا» لا- محاله باید به معنای «دلالت» باشد نه علّیت و همچنین در مورد امر ظاهری، وقتی شما نماز را با وضوی استصحابی اتیان نمودید دو بحث مطرح می‌شود که: آیا نماز با وضوی استصحابی از نظر نفس «امر ظاهری» مقتضی اجزا هست یا نه در این صورت، معنای اقتضا، همان علّیت است اما اگر بعد از آن نماز، برای شما کشف شد که وضو و طهارت نداشتید، آیا در این صورت، واجب است نماز را با وضو، بخوانید یا نه، در حقیقت، مأمور به به امر ظاهری را نسبت به امر واقعی اولی می‌سنجیم که آیا اتیان نماز با وضوی استصحابی- و کشف خلاف- مکفی از نماز با وضوی واقعی هست یا نه؟ در این فرض هم معنای «اقتضا» علّیت نیست بلکه باید دلیل استصحاب را ملاحظه نمود که آیا

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۱۵

قلت: نعم، لکنه لا- ینافی کون التزاع فیهما [۹۸]، کان فی الاقتضاء بالمعنی المتقدم، غایته أنّ العمدۀ فی سبب الاختلاف فیهما [۹۹]، إنّما هو الخلاف فی دلالة دلیلهما، هل أنّه علی نحو مستقلّ العقل بأنّ الإتیان به موجب للإجزاء و یؤثر فیہ، و عدم دلالتہ؟ و یکون التزاع فیہ صغرویا أيضا، بخلافه [۱۰۰] فی الإجزاء بالإضافة إلی أمره، فأنّه لا یکون إلا کبرویا، لو کان هناك [۱۰۱] نزاع، کما نقل عن بعض. فافهم [۱].

از آن استفاده می‌شود که وضوی استصحابی برای همیشه- و لو بعد از کشف خلاف- مفید هست یا اینکه وقتی کشف خلاف شد آن وضو و نمازی که با آن خوانده شده، اثری ندارد لذا طبق بیان اخیر باید معنای کلمه «اقتضا» را «کشف» و «دلالت» بدانیم نه «علّیت».

جمع بندی: اگر بحث و نزاع ما، مربوط به مفاد دلیل شد، در این صورت، معنای کلمه «اقتضا»، علّیت و تأثیر نیست بلکه معنایش «دلالت» است و بحث در این است که مقدار «دلالت» و «کاشفیت» آن دلیل چقدر است و ...

[۱]- جواب: مصنف رحمه الله فرموده‌اند: منکر اشکال مذکور نیستیم که در آنجا نزاع و بحث در مقام دلالت و کاشفیت است نه علّیت لکن مانعی ندارد که بگوئیم: نزاع- در امر ظاهری [۱۰۲] و اضطراری- در کلمه و مادّه «اقتضا» به معنای علّیت هم هست که در صلات مع التیمم- مأمور به به امر اضطراری- ابتداء بحث می‌کنیم که اگر مکلفی نمازش را با تیمم اتیان کرد آیا اتیان الصلات مع التیمم، علّیت و تأثیر در اجزا دارد یا نه منتها ممکن است سؤال شود که چرا شما بحث می‌کنید نماز مع التیمم تأثیر در اجزا می‌کند یا نه، پاسخ

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۱۶

می‌دهیم: اساس اختلاف و نزاع مذکور در مفاد دلیل مشروعیت صلات مع التیمم است که مفاد و میزان دلالت آن چقدر است پس در حقیقت، نزاع اول، نسبت به همان «اقتضا» به معنای تأثیر و علّیت است لکن ابتداء و هنگام طرح مسئله چنین می‌گوئیم که: «هل الاتیان بالصلاة مع التیمم مؤثر فی الاجزاء- علّة للاجزاء- أم لا».

به عبارت واضح‌تر: در مأمور به به امر ظاهری و اضطراری، کأنّ در دو جهت بحث و نزاع واقع شده- یک نزاع صغروی و یک نزاع کبروی- که یک جهت مبتنی بر جهت دیگر است اّمیا در مأمور به به امر واقعی اولی، یک نزاع و در یک جهت، بحث هست و آن نزاع هم فقط کبروی است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

الف: در صلات مع الوضوء- مأمور به به امر واقعی اولی [۱۰۳]- یک نزاع کبروی وجود دارد که ارتباطی به مفاد و مضمون دلیل

ندارد و آن بحث در رابطه با حکم عقلی است که:

مولا فرموده بود صلوات مع الوضوء را اتیان نمائید، عبد هم امتثال کرد، و در آن نماز، نقصی هم نیست لکن نزاع کبروی ما در حکم عقل است که آیا آن صلوات، کافی و مجزی هست یا اینکه باید تکرار شود و نزاع مذکور چندان اهمیتی ندارد و جز بعضی [۱۰۴] از عامه، مخالفی در مسئله وجود ندارد.

ب: در صلوات مع التیمم - مأمور به به امر اضطراری [۱۰۵] - دو بحث مطرح است:

۱- یک نزاع، مربوط به صغرا و مفاد دلیل نماز مع التیمم هست که: باید بررسی نمود، دلیل دال بر مشروعیت نماز مع التیمم برای آن نماز، چقدر ارزش قائل است؟ آیا صلوات مع التیمم مانند صلوات مع الوضوء، وافی به تمام مصالح است یا اینکه به اندازه صلوات مع الوضوء نمی‌تواند مصلحت ملزمه را تأمین کند بدیهی است که نزاع مذکور، صغروی است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۱۷

ثالثها: الظاهر أنّ الإجزاء - هاهنا - بمعناه لغه، و هو الکفایه، و إن کان یختلف ما یکفی عنه، فإنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی یکفی، فیسقط به التّعبد به ثانیاً، و بالأمر الاضطراری أو الظاهری الجعلی، فیسقط به القضاء، لا أنّه یکون - هاهنا - اصطلاحاً، بمعنی إسقاط التّعبد أو القضاء، فإنه بعيد جداً [۱].

۲- بعد از آنکه مفاد دلیل، مشخص شد که مثلاً صلوات مع التیمم مانند صلوات مع الوضوء هست و نقصی ندارد، بحث کبروی مطرح می‌شود که: آیا آن نماز وافی به تمام مصلحت، اقتضاء «علیت» برای اجزا دارد یا نه که نزاع اخیر، کبروی و مانند نزاع در باب صلوات مع الوضوء می‌شود.

قوله: «فافهم» [۱۰۶].

شاید اشاره به این است که: منافاتی ندارد که یک عنوان، مورد بحث واقع شود لکن بعضی از مصادیق آن عنوان از دو نظر قابل نزاع باشد و بعضی از مصادیقش از یک جهت، قابل بحث باشد، در بعضی از جهات آن فقط نزاع کبروی مطرح باشد و در بعضی از مصادیق، هم نزاع صغروی مطرح باشد و هم نزاع کبروی و دلیلی نداریم که در تمام مصادیق یک عنوان فقط از یک جهت باید نزاع و بحث باشد.

امر سوم مقصود از کلمه «اجزا» چیست؟

اشاره

[۱]-

۱- اسقاط التبعید:

یعنی عمل اتیان شده به نحوی است که عهده مکلف را از تکلیف، خارج نموده و تبعید ثانوی، لازم نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۱۸

۲- اسقاط القضاء:

بعضی دیگر گفته‌اند معنای «اجزا» این است که: قضا را از عهده انسان، ساقط می‌کند و تکرار عمل در خارج از وقت لازم نیست. نظر مصنف رحمه الله: معنای کلمه اجزا از نظر لغت، عبارت از «کفایت» می‌باشد، فلان عمل، مجزی هست یعنی کافی است، در اول رساله‌های علمیّه هم نوشته شده عمل به این رساله، مجزی می‌باشد یعنی عمل به آن کفایت می‌کند منتها باید دید «ما یکفی عنه» آن چیست؟

«ما یکفی عنه» به اعتبار موارد و مصادیق، مختلف است.

اگر شما درباره صلوات مع الوضوء - مأمور به به امر واقعی اولی - بحث نموده و گفتید صلوات مع الوضوء، کافی است، معنایش این است که لازم نیست آن نماز، ثانیاً تکرار شود و آن تکلیف، ثانیاً گریبان گیر شما نیست پس معنای کفایت صلوات مع الوضوء، این است که: «الصلوة مع الوضوء کاف عن التَّعبَد به ثانیاً».

اما اگر گفتید صلوات مع التَّیمم - مأمور به به امر اضطراری [۱۰۷] - کافی است معنای کفایتش این نیست که: کافی از اتیان مجدد نماز مع التَّیمم است بلکه معنایش این است که:

صلوات مع التَّیمم، کافی از اتیان صلوات مع الوضوء در خارج از وقت است - حتی اگر خارج از وقت، واجد الماء گشتید لزومی ندارد نماز مع الوضوء قضا و تکرار شود.

نتیجه: معنای کفایت به اعتبار موارد و مصادیق، مختلف است اگر گفتیم صلوات مع الوضوء، کافی است، کفایتش به معنای اسقاط تعیّد ثانی است و چنانچه بگوئیم صلوات مع التَّیمم کافی است کفایتش به این معنا است که لزوم ندارد حتی وقتی واجد الماء شدید - در خارج وقت - آن را قضا نمائید. پس اصل لغت اجزا در تمام موارد به معنای کفایت است منتها «ما یکفی عنه» در موارد مختلف، تفاوت می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۱۹

رابعها: الفرق بین هذه المسألة، و مسألة المرّة و التکرار، لا یکاد یخفی، فإنّ البحث، - هاهنا - فی أنّ الإتیان بما هو المأمور به یجزی عقلاً، بخلافه فی تلك المسألة، فإنّه فی تعیین ما هو المأمور به شرعاً بحسب دلالة الصّیغۀ بنفسها، أو بدلالة [۱۰۸] [آخری ۱۰۹]. نعم کان التکرار عملاً موافقاً لعدم الإجزاء لکنّه لا بملاکه [۱].

امر چهارم چه تفاوتی بین بحث «اجزا» و «بحث مرّه و تکرار» هست؟

اشاره

[۱] - سؤال: آیا بحث «اجزا» و بحث «مرّه و تکرار» هر کدام بحث مستقل و جداگانه هستند؟

بحث ما در باب مرّه و تکرار، این بود که آیا صیغه امر دلالت بر مرّه می‌کند یا تکرار و یا هیچ کدام؟

آیا می‌توان گفت بحث اجزا هم همان بحث مرّه و تکرار است یعنی: کسی که می‌گوید اتیان مأمور به مکفی است، منظورش این است که اتیان یک مرتبه، کافی است و کسی که می‌گوید مجزی نیست، مرادش این است که باید مأمور به مستمرا و مکرراً واقع شود؟

جواب: خیر، زیرا: ۱- بحث ما در «مَرّه و تکرار» در تشخیص اصل مأمور به و دلالت صیغه امر بود امّا در بحث اجزا، نزاعی در تشخیص مأمور به نداریم بلکه مأمور به مشخص است و بحث می‌کنیم آیا اتیان به مأمور به که مشخص و معین است ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۲۰

و هكذا الفرق بينها و بین مسألة تبعیة القضاء للأداء، فإنّ البحث فی تلك المسألة فی دلالة الصیغة علی التبعیة و عدمها، بخلاف هذه المسألة؛ فإنّه - كما عرفت - فی أنّ الإتیان بالمأمور به یجزی عقلا عن إتیانه ثانيا أداء أو قضاء، أو لا یجزی، فلا علقه بین المسألة و المسألین أصلا [۱].

کفایت می‌کند یا نه پس: بحث در باب مَرّه و تکرار، نزاع در یک امر متقدّم بر مسأله اجزا هست.

۲- نزاع در باب مَرّه و تکرار، مربوط به لفظ- مفاد هیئت افعال بود- اما در بحث اجزا، نزاع در امر «عقلی» است که آیا اتیان به مأمور به از نظر عقل، مجزی است یا نه؟

آری کسانی که در مسأله قبل، قائل به تکرار شدند با کسانی که در بحث فعلی، قائل به عدم اجزا هستند از نظر «عمل» مانند یکدیگر می‌باشند، فرضا قائل به تکرار، معتقد است باید پیوسته، نماز مع الوضوء را اتیان نمود و قائل به عدم اجزا هم، چنان عقیده‌ای دارد که صورت ظاهرشان متحد است لکن ملاکشان مختلف است. فرضا ده نماز مع الوضوء می‌خوانیم، قائل به عدم اجزا نمی‌گوید مأمور به، ده نماز است بلکه او معتقد است مأمور به، نماز مع الوضوء است لکن اتیان به مأمور به مجزی نیست باید سلامت مع الوضوء، تکرار شود امّا قائل به تکرار می‌گوید: ده نماز بخوان زیرا مأمور به ده نماز است و هیئت امر، دالّ بر تکرار است.

خلاصه: هیچ ارتباطی بین مسأله «مَرّه و تکرار» و بحث «اجزا» وجود ندارد.

فرق مسئله «اجزا» با بحث «تبعیّت قضا للاداء» [۱۱۰] چیست؟

[۱]- بحثی در فقه یا اصول، مطرح است که آیا قضا، نیاز به امر جدید دارد یا اینکه تابع ادا هست؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۲۱

إذا عرفت هذه الأمور، فتحقیق المقام یستدعی البحث و الکلام فی موضعین:

الأول: إنّ الإتیان بالمأمور به بالأمر الواقعی - بل بالأمر الاضطرابی أو الظاهری أيضا - یجزی عن التّعبّد به ثانيا؛ لاستقلال العقل بأنّه لا مجال مع موافقة الأمر بإتیان المأمور به علی وجهه، لاقتضائه التّعبّد به ثانيا [۱].

معنای تبعیّت، این است که: همان امر به ادا، دلالت بر لزوم قضا در خارج از وقت می‌کند.

بعضی فرموده‌اند: قضا، ارتباطی به ادا ندارد بلکه نیازمند به امر جدید است و اگر امر جدیدی در باب قضا نباشد، اصلا قضا وجود ندارد.

آیا مسأله تبعیّت قضا، للاداء- یا عدم تبعیّت آن- همین مسئله اجزا هست که اکنون محلّ بحث ما می‌باشد؟

مصنّف رحمه الله فرموده‌اند: آن دو مسئله، ارتباطی به یکدیگر ندارد و عمده جهت اختلاف در این است که:

در بحث اجزا نزاع در یک امر عقلی است که آیا اتیان به مأمور به از نظر عقل، مجزی است یا نه اما در مسأله تبعیّت، نزاع، مربوط به «لفظ» است که آیا آن امری [۱۱۱] که ادا را واجب نموده، دلالت لفظی دارد که اگر مکلف، مأمور به را در ظرف خودش انجام

نداد در خارج از وقت انجام دهد یا دلالت ندارد؟

جمع‌بندی: هیچ ارتباطی بین مسئله «اجزا» و «تبعیت قضا، للاداء»- و یا عدم تبعیت- وجود ندارد.

[۱]- تاکنون مقدماتی را در بحث اجزا، بیان کردیم، اینک برای اینکه تحقیقی در بحث اجزا کرده باشیم، در دو موضع بحث مذکور را ادامه می‌دهیم.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۲۲

[تحقیقی در بحث اجزا، در دو موضع

موضع اول قیاس هر مأمور به ۱۱۲، نسبت به امر خودش از نظر اجزا

در این بخش، هر مأمور به را نسبت به امر خودش مقایسه نموده و می‌گوئیم: آیا اتیان مأمور به به امر واقعی اولی کافی است یا نه، یعنی اگر مولا بفرماید در حالت اختیار، نماز را با طهارت مائیه بخوانید و مکلف هم امتثال نمود، آیا لازم است ثانیاً نماز مع الوضوء را تکرار کنیم یا نه به عبارت دیگر: وقتی مأمور به با تمام خصوصیات و شرائط معتبره، اتیان شد باز هم حالت انتظار، مطرح است و باید همان نماز را مجدداً خواند یا همان نماز مع الوضوء، کفایت می‌کند؟

و همچنین اتیان مأمور به به امر اضطراری [۱۱۳] را نسبت به امر خودش سنجیده و می‌گوئیم اگر مولا فرمود: در حالت فقدان آب، نماز را با تیمم بخوانید و مکلف هم نماز را با خصوصیات معتبره، اتیان نمود باز هم همان نماز، لازم است تکرار شود یا همان کافی است؟

خلاصه: بحث ما در موضع اول، این است که هر مأمور به را نسبت به امر خودش بسنجیم و بحث در اجزا و کفایتش بکنیم. پاسخ مسئله را در موضع اول، عقل بیان نموده و به نحو استقلال، حکم به اجزا و کفایت نموده زیرا کسی که مأمور به را با شرائط معتبره اش اتیان کرد وجهی برای تکرار آن عمل وجود ندارد چون غرض مولا حاصل شده و با حصول غرض، امر او ساقط گشته و با سقوط امر، دیگری مفهومی برای امتثال مجدد باقی نمی‌ماند مثلاً صلوات مع الوضوء تا زمانی عنوان مأمور به داشت که امری به او تعلق گرفته بود ولی هنگامی که مکلف،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۲۳

نعم لا یبعد أن یقال: بأنّه یكون للعبد تبدیل الامتثال و التّعبّد به ثانیاً، بدلا عن التّعبّد به أولاً، لا منضمّاً إلیه، كما أشرنا إلیه فی المسألة السّابقه، و ذلك فیما علم أنّ مجرد امتثاله لا یكون علمه تامّه لحصول الغرض، و إن كان وافیاً به لو اكتفی به، كما إذا أتى بماء أمر به مولا لیشر به، فلم یشر به بعد، فإنّ الأمر بحقیقته و ملاکه لم یسقط بعد، و لذا لو أهرق الماء و اطّلع علیه العبد، و جب علیه إتیانه ثانیاً، كما إذا لم یأت به أولاً، ضرورة بقاء طلبه ما لم یحصل غرضه الدّاعی إلیه، و إلا لما أوجب حدوثه، فحینئذ، یكون له الإتیان بماء آخر موافق للأمر، كما كان له قبل إتیانه الأوّل بدلا عنه [۱].

مأمور به را با شرائط معتبره، اتیان نمود، غرض مولا حاصل شد و امر او ساقط گشت و در نتیجه «امری» وجود ندارد تا اینکه صلوات مع الوضوء، مأمور به باشد.

[۱]- مصتّف رحمه الله مطلبی را در امر هشتم- بحث مرّه و تکرار- تحت عنوان «و التحقیق انّ قضیة الاطلاق أنّما هو...» بیان کردند و اینک با عبارات دیگر، تکرار نموده‌اند که ما چنین بیان می‌کنیم:

۱- مجرد امتثال امر، علت تامه برای حصول غرض مولا- نیست: گاهی از اوقات، آن چیزی که باعث امر مولا می‌شود، این است که مولا- یک مرتبه و یک مرحله به غرض خود، نزدیک شود مثلاً مولائی به عبد خود دستور می‌دهد که برایش آب حاضر کند و هدف نهائی او، این است که از آن آب بنوشد، در مثال مذکور، دو غرض برای مولا- تصور می‌شود: الف: غرض نهائی از اتیان ظرف آب «شرب» می‌باشد و بدیهی است که به مجرد اینکه عبد، ظرف آب را برای مولا حاضر کند، هدف نهائی مولا حاصل نمی‌شود بلکه در صورتی غرض اقصا، حاصل می‌شود که مولا از آن آب بنوشد. ب: غرض دیگر مولا تمکن و دسترسی به آب بود لکن هدف مذکور، غرض اصلی نیست.

در مثال و فرض مذکور هنگامی که عبد، امتثال کرد و آب را در اختیار مولا قرار داد ولی او هنوز از آن، استفاده نکرده، بعید نیست که عبد بتواند امتثال اول را مبدل به امتثال ثانی بکند- بدون اینکه امتثال ثانی، لازم باشد- و ظرف آب دیگری را در اختیار مولا
ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۲۴

قرار دهد. بدیهی است که با امتثال اول، امر مولا ساقط شد لکن ملاک امر- رفع عطش مولا- هنوز باقی است و شاهد بقاء ملاک امر، این است که: اگر قبل از رفع عطش مولا، آن آب، روی زمین ریخت و او موفق نشد رفع عطش نماید و عبد هم ناظر بر قضیه بود، آیا لازم است که امر دیگری از مولا- صادر شود تا رفع عطش کند یا اینکه باز هم ملاک امر اول، باقی است و عبد، موظف است ظرف آب دیگری برای مولای خود حاضر کند؟

بدیهی است که از نظر عقل، عبد موظف است با اینکه امر ثانی از ناحیه مولا صادر نشده، ظرف دوم را برای او حاضر نماید و همین مطلب، دلیل بر بقاء ملاک امر است لذا نتیجه می‌گیریم که گرچه با آوردن ظرف اول، امر مولا ساقط شده ولی ملاک و حقیقت امر باقی است.

نتیجه: در مواردی که مجرد امتثال امر، علت تامه برای حصول غرض مولا نیست، عبد می‌تواند امتثال اول را به امتثال ثانی مبدل کند لکن نکته‌ای را مصنف در بحث فعلی بیان کرده‌اند که در بحث قبل به آن اشاره ننموده‌اند که:

در فرض مذکور، تبدیل امتثال، جائز است لکن «انضمام» جائز نیست یعنی عبد نمی‌تواند یک ظرف دیگر، کنار ظرف اول قرار دهد به نحوی که مجموعاً امتثال واحد شناخته شود [۱۱۴] لکن به نظر ما- استاد معظم- فرقی بین تبدیل امتثال و انضمام، وجود ندارد زیرا اگر ملاک و حقیقت امر، باقی هست چه مانعی دارد که عبد بتواند ظرف دوم را هم نزد مولا بگذارد و مجموع آن را امتثال واحد قرار دهد، همان‌طور که از ابتدا می‌توانست به جای یک ظرف، دو ظرف آب در اختیار مولا قرار دهد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۲۵

نعم فیما كان الإتيان علمه تامه لحصول الغرض، فلا يبقى موقع للتبديل، كما إذا أمر بإهراق الماء في فمه لرفع عطشه فأهرقه، بل لو لم يعلم أنه من أي القبيل، فله التبديل باحتمال أن لا يكون علمه، فله إليه سبيل، و يؤيد ذلك- بل يدل عليه- ما ورد من الروايات في باب إعادة من صلى فرادى جماعة، و أن الله تعالى يختار أحبهما إليه [۱].

[۱]- ۲: مجرد امتثال امر، علت تامه برای حصول غرض نهائی می‌باشد: مثلاً امر مولا، این بود که «برای رفع عطش، جرعه‌ای آب در دهان من بریز» و عبد هم امتثال نمود در این صورت، نه محلی برای تبدیل امتثال باقی است نه برای انضمام.

۳: اگر برای عبد، مشخص نبود که مجرد امتثال امر، علت تامه برای حصول غرض مولا- هست یا نه در این صورت، تبدیل امتثال جائز است «فله التبديل باحتمال ان لا يكون علمه فله إليه سبيل».

صرف احتمال اینکه غرض اقصا حاصل نشده، همین کفایت در جواز تبدیل امتثال می‌کند زیرا امر دائر بین این هست که امتثال ثانی، لغو باشد- بدون اینکه اثر سوئی بر آن مترتب گردد- یا اینکه امتثال ثانی هم صلاحیت برای اطاعت امر مولا داشته باشد و در

دوران بین لغویت و صلاحیت امتثال، مانعی برای تبدیل امتثال وجود ندارد.

تذکر: مصنف رحمه الله در پایان موضع اول، مؤید [۱۱۵] بلکه دلیلی برای تبدیل امتثال ذکر کرده‌اند که:

مستفاد از بعضی روایات [۱۱۶]، این است که اگر کسی نمازش را فرادا خواند و سپس

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۲۶

الموضع الثانی: و فيه مقامان: المقام الأول: فی أن الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطراري، هل يجزى عن الإتيان بالمأمور به بالأمر الواقعي ثانياً [۱۱۷][۱۱۸]، بعد رفع الاضطرار في الوقت إعادة، و في خارجه قضاء، أو لا يجزى؟ تحقيق الكلام فيه يستدعي التكلم فيه تارة في بيان ما يمكن أن يقع عليه الأمر الاضطراري من الأنعاء، و بيان ما هو قضيه كل منها من الإجزاء و عدمه، و أخرى في تعيين ما وقع عليه [۱].

نماز جماعت، تشکیل شد، می‌تواند همان نماز را به جماعت بخواند و بعد از آنکه نماز را به جماعت خواند هر کدام از آن دو نماز که نزد خداوند متعال، محبوب‌تر باشد، پروردگار جهان، همان را انتخاب می‌کند و چه بسا که نماز فرادا از باب اینکه در آن، عجب و ریا نیست، محبوب‌تر باشد.

موضع دوم

اشاره

[۱]- در موضع دوم در دو مقام، بحث می‌کنیم:

مقام اول آیا اتیان مأمور به، به امر اضطراری، مکفی از مأمور به، به امر واقعی اولی هست؟

اشاره

بحث ما در مقام اول، این است که: آیا اتیان مأمور به به امر اضطراری، کفایت از اتیان مأمور به به امر واقعی اولی - امر واقعی

اختیاری - می‌کند یا نه؟ مثلاً کسی که فاقد الماء بود [

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۲۷

فاعلم أنه يمكن أن يكون التكليف الاضطراري في حال الاضطرار، كالتكليف الاختياري في حال الاختيار، و ايا بتمام المصلحة، و كافيا فيما هو المهمّ و الغرض، و يمكن أن لا يكون و ايا به كذلك، بل يبقى منه شيء أمكن استيفاؤه أو لا يمكن. و ما أمكن كان بمقدار يجب تداركه، أو يكون بمقدار يستحب [۱].

و نمازش را با تیمم خواند سپس واجد الماء شد، آیا لازم است نماز مع الوضوء را اداء - در وقت - یا قضاء - در خارج از وقت - اتیان

کند یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا صلوات مع التیمم، مانع اعاده و قضا می‌شود یا نه؟

مصنف رحمه الله فرموده‌اند: بررسی و تحقیق درباره مقام اول، استدعا دارد که در دو جهت بحث کنیم، یک جهت در مقام ثبوت و بحث دیگر در مقام اثبات است.

۱- بحث مقام ثبوتی، این است که بینیم احتمالات و تصوّراتی که درباره امر اضطراری - مأمور به به امر اضطراری - وجود دارد

کدام است و نتیجه هر احتمال از نظر «اجزا» و عدم اجزا چیست؟

۲- بحثی هم در مقام اثبات باید نمود که دلالت و مفاد ادله امر اضطراری با کدام یک از آن احتمالات، تطبیق می‌کند.

[۱]- درباره مأمور به به امر اضطراری و صلوات مع التیمم [۱۱۹] به ذکر چهار احتمال می‌پردازیم:

الف: صلوات مع التیمم مانند صلوات مع الوضوء، وافی به تمام مصلحت و غرض مولا- هست، فرضا اگر نماز مع الوضوء، دارای صددرجه، مصلحت لازم الاستیفاء باشد، نماز مع التیمم هم، همان مصلحت را دارد و کسی که فاقد الماء هست و با تیمم، نماز می‌خواند، عمل او دارای صددرجه، مصلحت هست بدون اینکه نقصانی داشته باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۲۸

ب: احتمال دوّم، این است که مأمور به به امر اضطراری، وافی به تمام مصلحت مأمور به به امر واقعی اولی نباشد به عبارت دیگر: محتمل است که صلوات مع التیمم، وافی به تمام مصلحت ملزمه نباشد بلکه قسمتی از مصلحت آن، باقی می‌ماند که فرض مذکور- ب- خود به دو قسم، تقسیم می‌شود:

۱- آن مقدار از مصلحتی که باقی مانده، قابل تدارک و جبران نیست، فرضا کسی که فاقد الماء بود و نمازش را با تیمم خواند، پنجاه درصد از مصلحت را استیفاء نمود سپس در خارج از وقت- یا حتی در وقت- دسترسی به آب پیدا کرد، در این صورت، اتیان الصلوات مع الوضوء، آن مصلحت باقی مانده را جبران نمی‌کند. فرضا کسی که تشنه است ولی مقداری آب شور برای رفع عطش به او داده‌اند و او هم نوشیده و مقداری رفع عطش کرده است سپس برای او آب گوارا حاضر کنند ولی او اصلا تمایلی به نوشیدن آب نداشته باشد، در این صورت، محلی باقی نمانده که غرض آن فرد به وسیله آب گوارا تدارک شود.

۲- اگر آن مقدار مصلحتی که باقی مانده، قابل تدارک و جبران باشد، خود، دارای دو صورت است:

الف: مصلحت باقی مانده، واجب الاستیفاء هست مثل اینکه فرضا کسی نماز را با تیمم خواند و پنجاه درصد از مصلحت را استیفاء نمود سپس واجد الماء شد در این صورت باید با اتیان صلوات مع الوضوء، پنجاه درصد باقی مانده از مصلحت را استیفاء نماید.

ب: مصلحت باقی مانده واجب الاستیفاء نیست: فرضا کسی نمازش را با تیمم خواند و نود درصد از مصلحت را استیفاء نمود سپس که واجد الماء شد، لزومی ندارد ده درصد، مصلحت باقی مانده را استیفاء نماید بلکه استیفاء مصلحت باقی مانده، مستحب است.

تاکنون چهار احتمال در مسئله، بیان نموده‌ایم و اینک باید دید نتیجه هر احتمال از نظر اجزا و عدم اجزا چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۲۹

و لا یخفی أنّه إن کان وافیا به فیجزی، فلا یبقی مجال أصلا للتدارک، لا قضاء و لا إعادة [۱].

نتیجه احتمالات چهارگانه مذکور از نظر اجزا و عدم اجزا چیست؟

[۱]- ۱: اگر صلوات مع التیمم [۱۲۰]، مانند صلوات مع الوضوء، وافی به تمام مصلحت و غرض مولا باشد و عبد هم- در حالت فقدان آب- آن را اتیان کند، او تمام و صددرجه مصلحت نماز مع الوضوء را استیفاء نموده و در نتیجه، نماز او نقصی ندارد لذا مجالی برای عدم اجزا، وجود ندارد گرچه در وقت یا خارج از وقت، تمکن از آب پیدا کند.

سؤال: آیا در اول وقت، جایز است که عبد، مبادرت به اتیان نماز مع التیمم نماید یا اینکه لازم است تا آخر وقت، صبر کند چنانچه تمکن از آب، پیدا نکرد، مبادرت به اتیان مأمور به نماید؟

جواب: مصنف رحمه الله پاسخ مسئله را بعد از چند سطر، چنین بیان کرده‌اند که: «و اما تسویغ البدار او ایجاب الانتظار فی الصوره الاولی فیدور مدار کون العمل بمجرّد الاضطرار مطلقا او بشرط الانتظار او مع الیأس عن طرو الاختیار ذا مصلحه و وافیا بالغرض.»

برای سهولت امر، ترتیب متن کتاب را رعایت نمی‌کنیم و فعلا به بیان پاسخ سؤال مذکور - جواز یا عدم جواز بدار - می‌پردازیم که: باید بررسی نمود که: صلوات مع التیمم - مأمور به به امر اضطراری - که وافی به تمام مصلحت و غرض مولا - هست، دارای چه خصوصیات و در چه حالی، وافی به تمام مصلحت هست که مسئله، دارای سه صورت می‌باشد:

الف: صلوات مع التیمم، نسبت به کسی فاقد الماء هست به طور کلی، وافی به تمام ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۳۰

و کذا لو لم یکن وافیاً، و لکن لا یمكن تدارک، و لا یکاد یسوغ له البدار فی هذه الصورة إلا لمصلحة کانت فیه، لما فیه من نقض الغرض، و تفویت مقدار من المصلحة، لو لا مراعاة ما هو فیه من الأهم، فافهم. لا یقال: علیه، فلا مجال لتسریعه و لو بشرط الانتظار، لا مکان استیفاء الغرض بالقضاء. فإنه یقال: هذا کذلک، لو لا المزاحمة بمصلحة الوقت [۱].

مصلحت هست یعنی گرچه بدانند یک ساعت بعد، واجد الماء می‌شود و مایوس از دسترسی به آب نیست، در این صورت، برای او جائز است که مبادرت به اتیان صلوات مع التیمم نماید - البته به شرط دخول در وقت.

ب: مکلف باید تا آخر وقت در حالت انتظار، بسر ببرد، اگر دسترسی به آب، پیدا نکرد آن وقت، مبادرت به نماز مع التیمم کند و اتیان الصلوات به نحو مذکور، نسبت به او وافی به تمام مصلحت است که در فرض مذکور در اول وقت، جائز نیست به اتیان مأمور به، مبادرت نماید، به جای جواز «بدار» و جوب «انتظار» مطرح است.

ج: در اول وقت برای مکلف، دو حالت متصور است: یکی اینکه از اول دخول وقت، مایوس است که حتی تا پایان وقت نماز، متمکن از آب شود، در فرض مذکور، صلوات مع التیمم در همان اول وقت، وافی به تمام مصلحت هست. و فرض دیگرش این است که: مکلف از دسترسی به آب مایوس نیست بلکه رجاء تمکن از آب را دارد که در فرض مزبور در اول وقت، مبادرت به اتیان نماز، جائز نیست.

جمع بندی: احتمال اول از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» جمعا دارای چهار صورت بود.

[۱] - ۲: صلوات مع التیمم - مأمور به به امر اضطراری - وافی به تمام مصلحت صلوات مع الوضوء - مأمور به به امر واقعی اولی - نیست به نحوی که اگر صلوات مع التیمم، اتیان شد و بعد از آن، مکلف، تمکن از آب پیدا کرد و تصمیم گرفت نمازش را مع الوضوء بخواند،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۳۱

آن مصلحت باقی مانده، قابل استیفاء نباشد، در فرض مذکور هم باید قائل به اجزا بشویم زیرا راهی برای امکان تدارک مصلحت باقی مانده، وجود ندارد لذا اعاده و قضا هم اثری ندارد پس در فرض دوم هم باید قائل به اجزا شد.

سؤال: حکم مسئله، از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» چیست؟

جواب: برای مکلف، جائز نیست که مبادرت به خواندن نماز مع التیمم کند زیرا اگر نماز را با تیمم خواند، نه تمام مصلحت را استیفاء نموده و نه راهی برای استیفاء و تدارک مصلحت باقی مانده، وجود دارد لذا او باید در حالت انتظار بسر برد، چنانچه تا آخر وقت، دسترسی به آب پیدا نکرد، نمازش را با تیمم بخواند.

قوله: «لا- یکاد یسوغ له البدار فی هذه الصورة الا- لمصلحة کانت فیه لما فیه من نقض الغرض و تفویت مقدار من المصلحة لو لا مراعات ما فیه من الأهم فافهم.» [۱۲۱]

در فرض دوم «بدار» جائز نیست مگر اینکه نفس «بدار» دارای مصلحت باشد. البته باید قیدی هم به آن، اضافه نمود که: مصلحت

بدار بتواند مصلحت باقی مانده را جبران نماید و الا اگر مصلحت بدار نتواند مصلحت باقی مانده را جبران کند «بدار» جائز نیست مگر در آخر وقت.

اشکال: طبق احتمال دوم، نه تنها بدار، جائز نیست بلکه صلوات مع التیمم حتی در آخر وقت، مشروعیت ندارد زیرا شما می‌گوئید آن صلوات، وافی به تمام غرض نیست و با اتیان آن، مصلحت باقی مانده‌اش امکان استیفا هم ندارد پس چرا شارع مقدس، صلوات مع التیمم را مشروع نموده؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۳۲

و أما تسویغ البدار أو إيجاب الانتظار فی الصورة الأولى، فیدور مدار کون العمل - بمجرّد الاضطرار مطلقا، أو بشرط الانتظار، أو مع الیأس عن طرؤ الاختیار - ذا مصلحه و وافیا بالغرض [۱].

و إن لم یکن وافیا، و قد أمکن تدارک الباقي فی الوقت، أو مطلقا و لو بالقضاء خارج الوقت، فإن کان الباقي ممّا یجب تدارک فلا یجزی، بل لا بد من إيجاب الإعادة أو القضاء، و إلا فیجزی، و لا مانع عن البدار فی الصورتین، غایه الأمر یتخیر فی الصورة الأولى بین البدار و الإتیان بعملین: العمل الاضطراری فی هذا الحال، و العمل الاختیاری بعد رفع الاضطرار أو الانتظار، و الاقتصار بآتیان ما هو تکلیف المختار، و فی الصورة الثانیة یتعین علیه البدار و یتحب اعادته [یتعین علیه استحباب البدار و اعادته [۱۲۲] بعد طرؤ الاختیار هذا کله فیما یمکن أن یقع علیه الاضطراری من الأنحاء [۲].

جواب: شما تمام محاسبات را نسبت به نماز مع التیمم - مأمور به به امر اضطراری - ننمائید زیرا مسئله «وقت»، تمام مصالح را تحت الشعاع قرار می‌دهد و اگر مسأله‌ای به نام «وقت» مطرح نباشد، اصلا موضوع اضطرار، مفهومی پیدا نمی‌کند. آیا می‌توان گفت کسی که فعلا تمکن از آب ندارد نمازش را نخواند، بعدا که واجد الماء شد، تمام نمازهای خود را قضا کند؟ خیر، زیرا مصلحت رعایت وقت از اهم مسائل است، پس با اینکه صلوات مع التیمم، وافی به تمام مصلحت نیست و در صورت اتیان، امکان استیفاء مصلحت باقی مانده، وجود ندارد مع ذلك بر مکلف، واجب است که در وقت، نمازش را مع التیمم بخواند به نحوی که بیان کردیم.

[۱] - برای سهولت امر، توضیح عبارت مذکور را همراه با احتمال اول از احتمالات چهار گانه بیان کردیم.

[۲] - ۳: فرض دیگر، این است که صلوات مع التیمم، وافی به تمام مصلحت نباشد

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۳۳

لکن مصلحت باقی مانده - در صورت اتیان مأمور به - هم «امکان» [۱۲۳] استیفا دارد و هم دارای «لزوم» استیفا هست، فرضا صلوات مع التیمم، دارای پنجاه درجه، مصلحت هست لکن پنجاه درجه، مصلحت باقی مانده، امکان و لزوم استیفا دارد. بدیهی است که در فرض مذکور باید قائل به عدم اجزا شد و لازم است که مکلف در وقت یا خارج از وقت نمازش را مع الوضوء بخواند.

سؤال: حکم مسئله از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» چیست؟

جواب: مکلف، بین دو امر، مخیر است: الف: ابتداء نمازش را مع التیمم بخواند، چنانچه در وقت، واجد الماء شد آن را اعاده نماید و اگر در خارج از وقت، تمکن از آب پیدا کرد آن را قضا نماید. ب: ابتداء مبادرت به خواندن نماز مع التیمم ننماید بلکه تا آخر وقت، منتظر بماند تا عذرش برطرف شود و فقط مأمور به - فرضا یک نماز - را اتیان نماید.

۴: آخرین فرض، این است که: صلوات مع التیمم، وافی به تمام مصلحت نباشد لکن مصلحت باقی مانده گرچه «امکان» استیفا دارد لکن «لزوم» استیفا ندارد فرضا صلوات مع التیمم، نود درصد از مصلحت را تأمین می‌کند اما مصلحت باقی مانده‌اش گرچه ممکن

الاستیفاء هست اما وجوب استیفاء هم ندارد.

در فرض مذکور باید قائل به اجزا شد زیرا صلوات مذکور، نقصانی ندارد و چنانچه بعدا واجد الماء شد اعاده و قضا هم لازم نیست.

سؤال: حکم مسئله از نظر جواز یا عدم جواز «بدار» چیست؟

جواب: قوله: «و فی الصّورة الثانیة یتعیّن علیه البدار و یتستحبّ اعادته [یتعیّن علیه

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۳۴

و أمّا ما وقع علیه فظاهر إطلاق دلیله، مثل قوله تعالی «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً»* و قوله علیه السّلام: (التّراب أحد الطّهورین) و: (یکفیک عشر سنین) هو الإجزاء، و عدم وجوب الإعادة أو القضاء، و لا بدّ فی إيجاب الإتيان به ثانيا من دلالة دليل بالخصوص. و بالجملة: فالمتّبع هو الإطلاق لو كان، و إلاّ فالأصل، و هو يقتضی البراءة من إيجاب الإعادة، لكونه شكّا فی أصل التکلیف، و کذا عن إيجاب القضاء بطریق أولى [۱].

استحباب [۱۲۴] البدار و اعادته بعد طرّو الاختیار.

مانعی برای مکلف، تصوّر نمی شود که در اول وقت، مبادرت به خواندن نماز نماید منتها بعد از آنکه واجد الماء شد، تکرار نماز برایش مستحب است.

تذکّر: معنای کلمه «یتعیّن» در عبارت مذکور، این نیست که «بدار» واجب و متعیّن هست بلکه بدار، جائز است.

یادآوری: بحث [۱۲۵] ما در مقام ثبوت با بیان چهار احتمال و تعیین هریک از احتمالات از نظر «اجزا» و جواز یا عدم جواز «بدار» پایان پذیرفت و اکنون باید بحث مذکور را در مقام اثبات ادامه دهیم تا مشخص شود، مقتضای ادله چیست.

آیا مقتضای ظواهر ادله اوامر اضطراری «اجزا» هست؟

[۱]- بحث قبلی ما این بود که: آیا اتیان مأمور به به امر اضطراری، مجزی از اتیان مأمور به به امر واقعی اولی هست یا نه. از نظر مقام ثبوت، چهار احتمال برای آن، تصوّر نمودیم و نتیجه آن احتمالات از نظر «اجزا» مختلف بود. اینک در مقام اثبات باید بررسی کنیم که: آیا ظواهر ادله اوامر اضطراری مقتضی اجزا هست یا نه. به عبارت دیگر:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۳۵

آیا ظواهر ادله مشروعیت صلوات مع التیمم، مقتضی اجزا هست به نحوی که اعاده و قضا، لازم نباشد یا اینکه مقتضی عدم اجزا هست.

مصنّف رحمه الله فرموده‌اند: ابتداء باید به اتصالات ادله تیمم [۱۲۶]، رجوع کرد که بعضی از آن ادله، عبارتند از:

۱- ... و ان کنتم مرضی او علی سفر او جاء احد منکم من الغائط او لمستم النساء «فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً...» [۱۲۷].

۲- عن ابی جعفر علیه السّلام قال: «انّ التیمم احد الطّهورین». [۱۲۸]

۳- ... انّ النّبی صلی الله علیه و آله و سلّم قال: «یا ابا ذر یکفیک الصعید عشر سنین» [۱۲۹]. یعنی: اگر فرضاً ده سال هم فاقد الماء باشید خاک هم مانند آب، عنوان «طهوریت» دارد.

سؤال: آیا مقتضای ادله مذکور، این است که وقتی عذر انسان برطرف شد و حالت فقدان ماء به واجدیت ماء، مبدل گشت، همان صلوات مع التیمم که خوانده بودیم، کافی می باشد و نیازی به اعاده و قضا نیست؟

جواب: ظاهر اطلاق [۱۳۰] آیه شریفه، این است که اگر تمکن از آب پیدا نکردید، وظیفه شما اتیان الصّلات مع التیمم هست و بحثی از این نموده که اگر بعدا واجد الماء شدید، وظیفه شما صلوات مع الوضوء است و همچنین روایات مذکور [۱۳۱]، دلالتی ندارند که

اگر بعدا

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۳۶

تمکن از آن پیدا کردید، آن صلاتی که با طهارت ترابیه، اتیان شده مکفی نیست و باید اعاده و قضا شود لذا از اطلاق ادله مذکور، نتیجه می‌گیریم: وظیفه فردی که دسترسی به آب ندارد، اتیان الصلّات مع التیمّم هست، با اینکه ادله مذکور در مقام بیان وارد شده و مولا در صدد بیان وظیفه مکلفین بوده، بحث و اشاره‌ای به قضا و اعاده ننموده لذا از طریق سکوت آن‌ها از جهت اعاده و قضا و اکتفا نمودن به همان صلات مع التیمّم، استفاده می‌کنیم که: «لا یجب علیکم الاداء و لا القضاء.» اشکال: ممکن است کسی در اطلاق ادله مذکور، مناقشه نماید که: متکلم و مولا فقط در مقام بیان وظیفه فعلی مکلفین بوده که در صورت عذر، وظیفه آن‌ها اتیان الصلّات مع التیمّم است اما اینکه بعد از رفع عذر، اعاده و قضا لازم نیست، در صدد بیانش نبوده در نتیجه نمی‌توان به اطلاقات مذکور، تمسک کرد.

جواب: اگر نتوانستیم به ادله لفظیه و اطلاقات، تمسک نمائیم، به اصل عملی، رجوع می‌نمائیم، فرضا کسی فاقد الماء بود، نماز عصرش را با تیمّم خواند اما یک ساعت به غروب مانده، واجد الماء شد در نتیجه شک نمود که آیا اعاده صلات مع الوضوء بر او واجب است یا نه؟ در فرض مذکور، مانعی از تمسک به اصل براءت، وجود ندارد زیرا او شک در اصل تکلیف نموده و همان‌طور که در سائر شبهات وجوبیه و شک در تکلیف می‌توانستیم به اصل براءت، رجوع کنیم در محلّ بحث هم به اصل براءت رجوع نموده و می‌گوئیم تکلیفی نسبت به صلات مع الوضوء - اعاده نماز - نداریم.

قوله: «و کذا عن ایجاب القضاء بطریق اولی.»

اگر مکلف در خارج از وقت، تمکن از آب پیدا کرد، در این صورت هم اصل براءت به طریق اولی [۱۳۲]، وجوب قضا - اتیان الصلاه فی خارج الوقت - را برمی‌دارد لکن

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۳۷

نعم لو دلّ دلیله علی أنّ سببه فوت الواقع، و لو لم یکن هو فریضه، کان القضاء واجبا علیه، لتحقّق سببه، و إن أتى بالفرض [بالفرض [۱۳۳] لکنّه مجرد الفرص [۱].

مرحوم مشکینی فرموده‌اند [۱۳۴]: وجه اولویت را نفهمیدیم و حق هم با ایشان هست.

نتیجه: اگر نتوانستیم به ادله لفظیه، تمسک کنیم به اصل عملی، رجوع می‌نمائیم و اصل مذکور، هم وجوب اعاده را برمی‌دارد و هم وجوب قضا را.

[۱] - مصنف رحمه الله در مورد قضا به مطلبی اشاره نموده و در پایان هم فرموده‌اند: این مطلب، واقعیتی ندارد و مجرد فرض است.

بیان ذلک: در دلیل قضا چنین آمده: «اقض ما فات»، شما «فائت» را چگونه معنا می‌کنید؟

ظاهر «ما فات»، این است که: آن واجبی که از شما فوت شده، قضا کنید و در محلّ بحث واجبی از مکلف، فوت نشده بلکه واجب و وظیفه او اتیان الصلّات مع التیمّم بود. او هم امتثال کرده است.

اگر کسی بگوید معنا و برداشت مذکور از دلیل قضا، صحیح نیست بلکه منظور، این است که: اگر «واقعی» از شما فوت شده باشد، گرچه آن «واقع»، واجب و وظیفه شما نبوده، باید آن «واقع» را قضا نمائید، در این صورت باید گفت: نماز مع الوضوء از مکلف، فوت شده گرچه وظیفه او اتیان الصلّات مع الوضوء نبوده لکن چون تکلیف واقعی اولی او صلات مع الوضوء، بوده، لذا در خارج از وقت و تمکن از آب باید نمازش را با وضو، قضا نماید.

جمع بندی: اگر چنان فرض و معنائی از جمله «اقض ما فات» بکنیم، لازم است در

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۳۸

المقام الثانی [۱۳۵]: فی اجزاء الإتیان بالمأمور به بالأمر الظاهرى و عدمه. و التّحقیق: انّ ما كان منه یجرى فی تنقیح ما هو موضوع التّکلیف و تحقیق متعلّقه، و كان بلسان تحقّق ما هو شرطه أو شرطه، كقاعده الطّهاره أو الحلیّیه، بل و استصحابهما فی وجه قوی، و نحوها بالنسبه إلى کلّ ما اشترط بالطّهاره أو الحلیّیه یجزى، فإنّ دلیله یكون حاکما على دلیل الاشتراط، و مبینا لدائره الشّروط، و أنّه اعمّ من الطّهاره الواقعیّه و الظّاهریّه، فانکشاف الخلاف فيه لا یكون موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه، بل بالنسبه إليه یكون من قبیل ارتفاعه من حین ارتفاع الجهل [۱].

خارج از وقت، عمل را قضاء نمود لکن بدیهی است که این مطلب، مجرّد فرض می‌باشد و نمی‌توان چنان برداشت و استفاده‌ای از دلیل قضا نمود بلکه معنایش همان است که بیان کردیم.

مقام دوم آیا اتیان مأمور به، به امر ظاهری، مجزی از مأمور به، به امر واقعی اولی هست؟

اشاره

[۱]- بحث ما در مقام دوم- که بسیار دقیق می‌باشد- مربوط به این است که: آیا اتیان مأمور به به امر «ظاهری» مجزی از اتیان مأمور به به امر واقعی اولی هست یا نه [۱۳۶]؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۳۹

اوامر ظاهری، دارای دو شعبه هستند که یک شعبه آن‌ها مربوط به اصول عملیه، مانند قاعده طهارت [۱۳۷]، قاعده حلیّت و استصحاب [۱۳۸] طهارت و حلیّت می‌باشد و شعبه دیگرش مربوط به امارات است مانند خبر واحد و بیّنه. اینک بحث مذکور را در شعبه اول و سپس در شعبه دوم ادامه می‌دهیم که:

۱- در بخش اصول عملیه، مانند قاعده طهارت، حلیّت و استصحاب حلیّت و طهارت، نظر مصنّف رحمه الله این است که: اتیان مأمور به به امر ظاهری، اقتضاء اجزا دارد یعنی: بعد از کشف خلاف، لزومی ندارد که عمل را اعاده- در وقت- و قضا- در خارج از وقت- نمود.

مثلا- اگر کسی نسبت به لباس خود، استصحاب طهارت یا قاعده طهارت، جاری نمود و در همان لباس، نماز خواند بعد از یک ساعت، متوجّه شد که لباسش متنجّس بوده در این فرض، اعاده یا قضا بر او لازم نیست و عملش مجزی [۱۳۹] است و دلیل نکته‌اش را چنین بیان کرده‌اند که:

اصول عملیه، مانند «کل شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قدر» که مفادش قاعده طهارت است و همچنین «کل شیء لک حلال» که مفادش قاعده حلیّت است و همچنین «لا تنقض الیقین بالشک» که مفادش همان استصحاب و دلیل حجّیت استصحاب می‌باشد، تمام آن‌ها ناظر بر ادله اولیه هستند و جنبه توضیحی و تفسیری نسبت به ادله اولیه دارند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۴۰

یعنی: ظاهر ادله اولیه، مانند «لا صلاة الا بطهور» [۱۴۰] این است که شرط نماز، طهارت واقعی هست و بدون آن، صلوات تحقّق پیدا نمی‌کند لکن بعد از آن به قاعده طهارت و ادله‌ای مانند آن، توجّه می‌کنیم، می‌بینیم قاعده طهارت، کأنّ نظارت بر دلیل اولی- لا صلاة الا بطهور- دارد و در صدد توسعه آن هست و معنای توسعه، این است که:

گرچه ظاهر دلیل اولی، این است که طهارت واقعی، شرط نماز هست لکن دلیل حاکم و مفسّر- کل شیء طاهر- توسعه‌ای می‌دهد که شرط نماز، خصوص طهارت واقعی نیست بلکه اعمّ از طهارت ظاهری و واقعی، شرط است در نتیجه اگر شرط، اعمّ از طهارت

ظاهری و واقعی شد، نمازی را که شما با اجرای قاعده طهارت، نسبت به لباس مشکوک خوانده‌اید یا با استصحاب طهارت، اتیان نموده‌اید، نقصی ندارد، الآن که متوجه شدید لباستان منتجس بوده و نماز در آن لباس واقع شده صلات شما نقصانی ندارد چون شرط نماز، طهارت واقعی نبوده بلکه طهارت، اعم از ظاهری و واقعی شرط بوده و صلات شما حقیقتاً واجد شرط بوده لذا با کشف خلاف و با علم به اینکه در حال نماز، لباس شما منتجس بوده، آن علم، سبب نمی‌شود که نماز شما باطل باشد بلکه علم مذکور، نسبت به نمازهای بعد، اثر دارد و باید بعد از کشف خلاف، نمازهای بعد را در لباس طاهر بخوانید.

نتیجه: اگر به استناد اصول عملیه، مانند قاعده طهارت بگوئید فلان لباس، طاهر است و با آن نماز بخوانید و بعد از نماز کشف خلاف شود، نماز شما مجزی است اما اگر به استناد اماره‌ای مانند یننه گفتید آن لباس، طاهر است و با آن نماز خواندید سپس کشف خلاف شد، نماز شما مجزی نیست.

مصنّف رحمه الله در عبارت متن کتاب، نسبت به استصحاب، قیدی را به این صورت بیان [۱۴۱]

ایضاح الکفایه؛ ج ۲؛ ص ۱۴۰

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۴۱

و هذا بخلاف ما كان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا، كما هو لسان الأمارات، فلا يجزى، فإنّ دليل حجّيته حيث كان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعي، فبارتفاع الجهل ينكشف أنه لم يكن كذلك، بل كان لشرطه فاقدًا [۱].

کردند که: ... كقاعدة الطهارة او الحلیة بل و استصحابهما «فی وجه قوی» [۱۴۲]

در بحث استصحاب خواهیم گفت آیا استصحاب - لا تنقض اليقين بالشك - مانند قاعده طهارت در مقام جعل حکم است یا اینکه فقط نهی از نقض یقین به شک می‌کند و در صدد جعل حکم نیست؟

فرضا شك دارید که نماز جمعه، واجب است یا نه، آیا مفاد «لا تنقض اليقين بالشك» این است که: «تجب صلاة الجمعة» یعنی جعل حکم مماثل می‌کند یا اینکه فقط نهی از نقض یقین به شک می‌نماید و حکمی را به نام وجوب صلات جمعه، جعل نمی‌کند. نظر مرحوم آقای آخوند، این است که: «لا تنقض ...» مانند قاعده طهارت و حلیت جعل حکم می‌کند یعنی حکم مستصحب را بعینه در زمان شك به صورت حکم ظاهری جعل می‌نماید پس مفاد آن با شك در وجوب نماز جمعه این است که: «تجب صلاة الجمعة».

[۱]- ۲: مجددا متذکر می‌شویم که بحث ما در مقام دوم این هست که: آیا اتیان مأمور به به امر ظاهری، مجزی از اتیان مأمور به به امر واقعی اولی هست یا نه [۱۴۳]؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۴۲

گفتیم اوامر ظاهری، دارای دو شعبه هستند یک قسم از آنها مربوط به اصول عملیه می‌باشد - که آن را توضیح دادیم - و قسم دیگرش مربوط به امارات هست که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مثال: اگر یننه‌ای - اماره‌ای - قائم شد که فلان لباس، طاهر است و شما با آن لباس، نماز خواندید سپس کشف خلاف شد، آیا آن نماز مجزی هست یا نه؟

مصنّف رحمه الله در باب امارات، قائل به عدم اجزا شدند یعنی در عین حال که مقام و ارزش امارات، بالاتر از مقام اصول است لکن از نظر اجزا، قضیه، برعکس است زیرا:

چنین نیست که امارات، توسعه‌ای در دلیل شرط بدهند بلکه امارات، جنبه طریقیّت و عنوان راهنما دارند و هنگامی که کشف

خلاف شد، معلوم می‌شود جنبه هدایت و راهنمایی به واقع نداشته بلکه اشتباه کرده‌اند.

به عبارت دیگر: دلیل حجّیت بینه یا دلیل حجّیت خبر واحد [۱۴۴] در مقام توسعه و توضیح نیستند، فرضا خبری دلالت می‌کند: «لا صلاة الا بطهور» [۱۴۵]: یعنی در صلات، طهارت واقعیه، شرط است و بینه هم مفادش این است که من شما را به واقع، راهنمایی می‌کنم و در لباس مشکوک شما طهارت واقعیه، وجود دارد و شما هم با آن لباس، نماز خواندید، بعدا که کشف خلاف شد، متوجه می‌شوید که آن نماز، فاقد شرط واقعی بوده لذا عمل شما مجزی نیست و باید آن را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نمائید.

تذکر: مسأله عدم «اجزا» طبق مبنای مشهور است که: می‌گویند حجّیت امارات از باب طریقیت است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۴۳

هذا [۱۴۶] علی ما هو الأظهر الأقوی فی الطّرق و الأمارات، من أنّ حجّیتها لیست بنحو السّببیّه، و أمّا بناء علیها، و أنّ العمل بسبب أداء أماره إلى وجدان شرطه أو شطره، یصیر حقیقه صحیحا کأنّه واجد له، مع کونه فاقد، فیجزی لو کان الفاقد معه [۱۴۷] [له [۱۴۸]- فی هذا الحال- کالواجد فی کونه وافیا بتمام الغرض، و لا یجزی لو لم یکن كذلك، و یجب الإتیان بالواجد لاستیفاء الباقي- إن وجب- و إلا لاستحبّ هذا مع إمكان استیفاءه، و إلا فلا مجال لإتیانه، كما عرفت فی الأمر الاضطراری [۱].

[۱]- مسأله عدم اجزا- در باب امارات- را که اخیرا بیان کردیم، طبق مبنای مشهور است که: امارات را از باب طریقیت، حجّت می‌دانند نه از باب سببیت.

بیان ذلک: در باب حجّیت امارات، دو مبنا [۱۴۹] هست:

الف: مشهور از اصولیین، معتقدند که امارات از باب طریقیت و کاشفیت، حجّت می‌باشند که لازمه‌اش این است که: اگر برطبق اماره‌ای عمل کردیم و بعدا کشف خلاف شد یعنی ما را به واقع هدایت نمود، کمترین اثری بر آن، مترتب نمی‌شود [۱۵۰].

ب: ممکن است کسی حجّیت امارات را از باب سببیت بداند لذا لازم است بدانیم معنای سببیت چیست و احتمالاتی که در آن داده شده کدام است:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۴۴

یکی از احتمالاتی که شاهد بحث ما می‌باشد این است که: عملی که به‌عنوان متابعت و پیروی از اماره در خارج، تحقّق پیدا می‌کند- گرچه آن اماره، مخالف با واقع هم باشد- دارای مصلحت و حسنی هست که آن مصلحت، اقتضای پیروی از اماره را دارد. قوله: «أمّا بناء علیها ... [ای علی السّببیّه] ... فیجزی لو کان الفاقد معه فی هذا الحال کالواجد فی کونه وافیا بتمام الغرض.» بنا بر سببیت اگر اماره‌ای مخالف واقع هم باشد دارای مصلحت هست لذا باید بررسی کرد که آن مصلحت به چه میزان هست، همان چهار احتمالی که به‌حسب مقام ثبوت در صلات مع التیمّم- مأمور به به امر اضطراری- بیان کردیم در محلّ بحث جاری است که:

الف: عملی که برطبق اماره، اتیان شده- عمل فاقد جزء یا شرط- وافی به تمام غرض و دارای صددرجه، مصلحت هست در این صورت، مجزی می‌باشد، فرضا بینه‌ای بر طهارت لباس، قائم شد و شما با آن لباس، نماز خواندید، گرچه بینه، خلاف واقع باشد و لباس شما طهارت واقعی نداشته باشد لکن نفس خواندن نماز برطبق آنچه را که بینه شهادت داده، دارای مصلحت وافی و کافی هست [۱۵۱] لذا می‌گوئیم چون تمام مصلحت را تحصیل کرده‌اید، وجهی برای اعاده و قضا- در صورت کشف خلاف- وجود ندارد.

ب: عمل برطبق اماره [۱۵۲]، وافی به تمام مصلحت نماز با طهارت واقعیه نیست که خود دارای دو قسم است:

۱- مصلحت باقی مانده، قابل استیفا نیست: در این صورت باید قائل به اجزا شد و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۴۵

و لا- یخفی أن قضیة إطلاق دلیل الحجیة- علی هذا- هو الاجتزاء بموافقته أيضا، هذا فیما إذا أحرز أن الحجیة بنحو الكشف و الطریقته، أو بنحو الموضوعیة و السببیه [۱].

همان عملی که برطبق اماره، اتیان شده کافی هست و مجالی برای اتیان مجدد عمل [۱۵۳] نیست زیرا اتیان مجدد، لغو و بدون ملاک می باشد پس اعاده و قضا مفهومی ندارد.

۲- مصلحت باقی مانده، قابل استیفا هست: که دارای دو شق می باشد:

الف: مصلحت باقی مانده، وجوب استیفا دارد، در این صورت، اعاده و قضاء عمل واجد جزء و شرط، لازم است- در صورت کشف خلاف.

ب: مصلحت باقی مانده، استحباب استیفا دارد، در فرض مذکور، تکرار عمل واجد جزء و شرط هم مستحب است.

[۱]- همان طور که در مأمور به به امر اضطراری و نماز مع التیمم گفتیم از نظر مقام اثبات، مقتضای اطلاق آیه [۱۵۴] و روایت [۱۵۵]، اجزا هست در محل بحث هم اگر قائل به حجیت امارات از باب سببیت بشویم، ظاهر اطلاق ادله حجیت امارات، این است که بعد از متابعت از اماره و کشف خلاف، لزومی ندارد که مأمور به را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نمود.

تذکر: مطالب مذکور در صورتی است که محرز شود که حجیت امارات از باب «طریقیت» [۱۵۶] است یا از باب «سببیت» [۱۵۷] و اینک باید به توضیح صورت شک- عدم احراز- پردازیم.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۴۶

و أمّا إذا شكّ [فیها] و لم یحرز أنّها علی أيّ الوجهین، فأصله عدم الإتیان بما یسقط معه التکلیف مقتضیه للإعادة فی الوقت، و استصحاب عدم کون التکلیف بالواقع فعلیاً فی الوقت لا یجدی، و لا یتب کون ما أتى به مسقطاً، إلا علی القول بالأصل المثبت، و قد علم اشتغال ذمته بما یشکّ فی فراغها عنه بذلك المأتی [۱].

«یک فرع اصولی»

[۱]- اگر برای ما احراز نشد که حجیت امارات از باب «طریقیت و کاشفیت» است یا از باب «سببیت و موضوعیت» وظیفه چیست؟ به عبارت دیگر: می دانیم بینه، حجّت است امّا برای ما معلوم نیست که آیا حجیت آن از باب طریقیت است تا اینکه لازمه اش عدم اجزا باشد [۱۵۸] یا اینکه حجیت آن از باب سببیت است تا لازمه اش اجزا باشد [۱۵۹]، وظیفه چیست؟

در فرض مسئله به اصول عملیه، مراجعه می کنیم. ضمناً باید متذکر شویم که بحث مذکور را در دو بخش ادامه می دهیم: الف: راجع به لزوم یا عدم لزوم اعاده ب: راجع به لزوم قضا، زیرا هر یک از آن دو، دارای حکم مستقلی هستند که اینک به ترتیب به بیان آن ها می پردازیم.

الف [۱۶۰]: مثال: بینه ای بر طهارت فلان لباس، قائم شد و مکلف، نماز ظهرش را در آن لباس، اتیان نمود، یک ساعت به غروب مانده، کشف خلاف [۱۶۱] شد، در این صورت اگر برای ما محرز نباشد که: آیا حجیت بینه از باب طریقیت است تا نماز ما مجزی نباشد- لزوم اعاده در وقت- یا اینکه حجیت بینه از باب سببیت است تا اینکه صلوات اتیان شده، مجزی باشد- عدم لزوم اعاده در وقت- وظیفه چیست؟

آیا اعاده نماز، لازم است یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۴۷

چاره‌ای غیر از رجوع به اصالت الاشتغال نداریم.

در بحث فعلی نمی‌توان اصل برائت را جاری نمود زیرا: کسی که صلات را اتیان نموده اما حلیت یا طهارت لباسش به استناد بیینه بوده و فعلاً برایش کشف خلاف شده، نمی‌داند عملی را که انجام داده، مأمور به بوده است یا نه؟ به عبارت دیگر: او نمی‌داند آن عمل خارجی، مبری ذمه بوده یا نه لذا اصالت الاشتغال، حکم می‌کند که اشتغال یقینی، نیاز به فراغ یقینی دارد و هنوز که وقت صلات باقی مانده است باید اعاده شود.

به عبارت واضح‌تر: آن مکلف، اول زوال شمس، یقین دارد که تکلیفی متوجه او شده و نمازی را به استناد بیینه [۱۶۲] خوانده سپس برایش کشف خلاف شده و درعین حال، احتمال می‌دهد که حجیت بیینه از باب طریقت باشد و اگر حجیت بیینه از باب طریقت باشد، او مأمور به واقعی را اتیان ننموده لذا آن عمل خارجی که به استناد بیینه، واقع شده چه عنوان و اثری دارد؟ آن مکلف می‌داند، تکلیفی متوجه او شده و شک دارد که آن عمل خارجی، مبری ذمه هست یا نه لذا اصالت الاحتیاط می‌گوید: اشتغال یقینی به فراغ یقینی نیاز دارد و باید آن صلات را در وقت، اعاده نماید.

نتیجه: فرق بحث فعلی با صلات مع التیمم - مأمور به به امر اضطراری - این است که:

در بحث قبل، آن عملی که اتیان شده بود حقیقتاً مأمور به بود ولی شک در تکلیف مستقل و وظیفه جدید، پیدا شده اما در ما نحن فیه شک در تکلیف فعلی نداریم لذا باید در وقت، آن عمل را اعاده نمود به نحوی که بیان کردیم. اشکال: به جای اجرای اصالت الاشتغال، استصحاب جاری نموده و می‌گوئیم اعاده، لازم نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۴۸

توضیح ذلک: فرضاً مکلفی به استناد بیینه، نماز عصرش را اتیان نمود و یک ساعت به غروب مانده برایش کشف خلاف شد که مستند طهارت لباسش - بیینه - صحیح نبوده، او به جای اجرای اصالت الاشتغال می‌تواند استصحاب جاری نماید.

بیان ذلک: هنگامی که یک ساعت به غروب مانده و کشف خلاف شده، می‌گوئیم:

آن مکلف، وقتی دو ساعت به غروب مانده بود، وظیفه و تکلیف «فعلی» نسبت به نماز با طهارت واقعی نداشته، به عبارت دیگر: آیا وظیفه فعلی او بوده که با طهارت واقعی نماز بخواند درحالی که هنوز کشف خلاف نشده؟

مسلماً و بلا اشکال، هنگامی که دو ساعت به غروب مانده، آن تکلیف واقعی، «فعلیت» نداشته اما اکنون که یک ساعت به غروب مانده و کشف خلاف شده، شک می‌کند که: آیا تکلیف به واقع، الآن که کشف خلاف شده، فعلیت پیدا کرد یا نه؟

استصحاب عدم فعلیت، جاری می‌شود و می‌گوئیم: دو ساعت به غروب مانده - قبل از کشف خلاف - یقیناً آن تکلیف، فعلیت نداشته پس الآن هم که کشف خلاف شده و شک در فعلیت آن داریم، استصحاب عدم فعلیت تکلیف واقعی، جاری می‌شود. بدیهی است که اگر در موردی استصحاب، جاری شود، اصالت الاشتغال نمی‌تواند جریان پیدا کند زیرا استصحاب بر اشتغال، تقدم دارد.

جواب: آری استصحاب بر اشتغال، تقدم دارد لکن استصحاب از نظر مثبتیت، اعتبار ندارد زیرا گفتیم: فرضاً اول ظهر، ذمه مکلف، نسبت به تکلیف واقعی اشتغال پیدا کرده و شک داریم آن نمازی که به استناد بیینه، واقع شد، برائت ذمه ایجاد کرد یا نه؟ شما اگر بتوانید ثابت کنید نماز اتیان شده، مبری ذمه است نیازی به اعاده - در صورت کشف خلاف - ندارید.

استصحاب عدم فعلیت تکلیف - نسبت به صلات واقعی - اگر بتواند ثابت کند که آن

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۴۹

و هذا بخلاف ما إذا علم أنه مأمور به واقعا، و شكّ في أنه يجزى عما هو المأمور به الواقعي الأولى، كما في الأوامر الاضطرارية أو الظاهرية، بناء على أن يكون الحجية على نحو السببية، ففضية الأصل فيها- كما أشرنا اليه- عدم وجوب الإعادة؛ للآتيان بما اشتغلت به الذمة يقينا، و أصالة عدم فعلية التكليف الواقعي بعد رفع الاضطرار و كشف الخلاف [۱].

نماز، عنوان مبرئیت دارد، کارساز است و الاخير و تقریبا بدیهی است که استصحاب مذکور نمی تواند چنان نتیجه‌ای را بدهد، نه از باب اینکه مبرئیت، لازم عدم فعلیت نیست، بلکه لازمه عدم فعلیت تکلیف واقعی، این است که نماز خوانده شده- به استناد بیینه- مبری ذمه هست لکن اشکالی مطرح است که:

استصحاب هیچ گاه نمی تواند لوازمش را ثابت نماید بلکه استصحاب فقط در مجرای خود و در همان متن و محدوده‌ای که جریان پیدا کرده، می تواند مفید باشد اما به وسیله استصحاب نمی توان لوازم، ملزومات یا ملازمات مستصحب را اثبات نمود. در محل بحث، استصحاب می گوید تکلیف واقعی، فعلیت ندارد، اما لازمه عدم فعلیت، مبرئیت آن نماز قبلی باشد، چنین لازمی را استصحاب نمی تواند ثابت کند و در نتیجه، وقتی آن لازم، ثابت نشد، شما یقین به اشتغال و شك در مبرئیت آن نمازی که خواندید، دارید، چاره‌ای غیر از اجرای اصالت الاشتغال ندارید.

تذکر: اگر کسی قائل شود که اصل مثبت، حجت است و به وسیله استصحاب می توان لوازم، ملزومات و ملازمات مستصحب را هم ثابت نمود، در محل بحث هم می تواند به استصحاب تمسک کند لکن قول مذکور، خلاف تحقیق است [۱۶۳].

[۱]- عبارت مذکور را به صورت یک اشکال و جواب بیان می کنیم که:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۵۰

اشکال: در بحث قبل- اجزا یا عدم اجزا آتیان مأمور به به امر اضطراری از آتیان مأمور به به امر واقعی اولی- گفتید: مقتضای اصل، براءت از وجوب اعاده است [۱۶۴]، پس چرا در بحث فعلی فرمودید: چاره‌ای غیر از رجوع به اصالت الاشتغال و لزوم اعاده، نداریم؟ جواب: در بحث قبلی شك در اصل تکلیف داشتیم- شك در اینکه آیا تکلیفی نسبت به صلوات مع الوضوء داریم یا نه- لذا مانند سائر شبهات وجوبیه می توانستیم به اصل براءت، رجوع نمائیم [۱۶۵].

به عبارت دیگر: در مورد مأمور به به امر اضطراری، آن نمازی را که مکلف در حال فقدان ماء با تیمم خوانده، واقعا مأمور به بوده و هیچ تردیدی نیست که تا زمانی که واجد الماء نشده وظیفه‌اش همان نماز بوده بنابراین، عملی که در خارج واقع شده، وظیفه واقعی مکلف بوده- منتها واقعی ثانوی- اما یک ساعت به غروب مانده که واجد الماء شده، شك می کند که آیا تکلیف ثانوی، نسبت به صلوات مع الوضوء دارد یا نه، همان طور که در سائر شبهات وجوبیه، اصل براءت جاری می شود در فرض مذکور هم مکلف، اصل براءت جاری نموده و می گوید تکلیف واقعی، نسبت به صلوات مع الوضوء ندارم- اعاده لازم نیست.

بدیهی است که در اوامر ظاهریه هم بنا بر اینکه حجیت امارات از باب سببیت [۱۶۶] باشد بعد از كشف خلاف، اصالت عدم فعلیت تکلیف جاری می شود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۵۱

و اما القضاء [به] [۱۶۷] فلا- يجب بناء على أنه فرض جديد، و كان الفوت المعلق عليه وجوبه لا يثبت بأصالة عدم الآتيان، إلا على القول بالأصل المثبت، و إلا فهو واجب، كما لا يخفى على المتأمل، فتأمل جيدا [۱].

[۱]- ب [۱۶۸]: مثال- بیینه‌ای بر طهارت فلان لباس، قائم شد و مکلف، نماز ظهر و عصرش را در آن لباس، آتیان نمود، بعد از غروب شمس، كشف خلاف شد که آن لباس، طاهر نبوده در این صورت اگر برای ما محرز نباشد که: آیا حجیت امارات و بیینه از باب

طریقت است که نماز ما مجزی نباشد- لزوم قضا- یا اینکه حجیت بینه از باب سببیت است تا در نتیجه، نماز ما مجزی باشد- عدم لزوم قضا- وظیفه چیست؟
باید دقتی در دلیل قضا نمود که:

۱- آیا قضا به امر جدید است یا اینکه قضا تابع ادا می‌باشد؟
۲- فرضاً کلمه «فوت» که در دلیل قضا اخذ شده- اقص ما فات- آیا امر وجودی هست یا اینکه «فوت» امر عدمی و همان نیاوردن مأمور به است؟

اگر «فوت»، یک امر عدمی باشد، امر عدمی به وسیله استصحاب عدم اتیان، ثابت می‌شود فرضاً اگر کسی ساعت هشت صبح، شک کند که نماز صبحش را خوانده یا نه استصحاب عدم اتیان صلات صبح، عنوان «فوت» را ثابت می‌کند.
لکن احتمال دیگر، این است که «فوت» امر وجودی باشد که در این صورت باید بحث کرد: که آیا استصحاب عدم اتیان، می‌تواند امر وجودی را ثابت کند یا اینکه چون اصل مثبت است نمی‌تواند آن را اثبات نماید؟
مصنف رحمه الله فرموده‌اند: اما القضاء فلا يجب بناء علی انه فرض جدید ... الا علی القول

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۵۲

بالاصل [۱۶۹] المثبت «و الا فهو واجب.» [۱۷۰]

اگر قضا به امر جدید و «فوت» هم امر وجودی باشد و امر وجودی به وسیله استصحاب عدم، ثابت نشود و در این صورت شما شک می‌کنید که: آیا امر «اقص ما فات» فرضاً شامل شما می‌شود یا نه؟ اصل برائت جاری می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم قضا واجب نیست.

اما اگر شرائط مذکور، موجود نبود، قضا واجب است.

توضیح ذلک: یعنی اگر قضا، تابع ادا باشد، در این صورت، قضا هم مانند اعاده، لازم است، همان‌طور که بعد از کشف خلاف- در وقت- ادا لازم بود، در خارج از وقت هم قضا، لازم است یا اگر «فوت» را امر عدمی دانستیم، به وسیله استصحاب عدم اتیان، عنوان «فوت» ثابت می‌شود، یا اگر فوت را امر وجودی دانستیم لکن اصل مثبت، حجیت پیدا کرد، در نتیجه، عنوان فوت تحقق پیدا می‌کند و باید آن صلات را قضا نمود.

قوله: فتأمل جیداً [۱۷۱].

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۵۳

ثم إن هذا [۱۷۲] کله فیما یجری فی متعلق التکالیف، من الأمارات الشرعیة و الأصول العملیة، و اما ما یجری فی إثبات أصل التکلیف، كما إذا قام الطریق أو الأصل علی وجوب صلاة الجمعة یومها فی زمان الغیبة، فانكشف بعد أدائها وجوب صلاة الظهر فی زمانها، فلا وجه لإجزائها مطلقاً، غایة الأمر أن تصیر صلاة الجمعة فیها- أيضاً- ذات مصلحةً لذلك، و لا ینافی هذا بقاء صلاة الظهر علی ما هی علیه من المصلحة، كما لا یخفی، إلا أن یقوم دلیل بالخصوص علی عدم وجوب صلاتین فی یوم واحد [۱].

[۱]- بحث ما از ابتداء «المقام الثانی» تاکنون درباره اصول و اماراتی بود که در اجزا و شرائط متعلق و موضوع تکلیف جاری می‌شد که در مورد اصول عملیه و امارات- حجیت امارات از باب سببیت- قائل به اجزا شدیم اما در مورد امارات- حجیت امارات از باب کاشفیت- قائل به عدم اجزا شدیم لکن بحث فعلی ما این است که:

اگر اصول عملیه یا امارات، نسبت به نفس تکلیف، جریان پیدا کرد و تکلیفی را ثابت نمود سپس کشف خلاف شد، حکم مسئله چیست و آیا عمل اتیان شده مجزی هست یا نه؟

مثال: فرضاً مکلفی، تردید پیدا کرد که آیا در زمان غیبت، نماز جمعه، واجب است یا نه، در نتیجه گفت: نماز جمعه در عصر حضور، واجب بوده و الآن که زمان غیبت است و شک در وجوب آن داریم به وسیله استصحاب، بقاء وجوبش را ثابت می‌کنیم و روزهای جمعه به جای نماز ظهر، صلات جمعه می‌خوانیم لکن بعد از مدتی برای او کشف خلاف

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۵۴

و معلوم شد که وظیفه‌اش در زمان غیبت، خواندن نماز جمعه نیست بلکه باید نماز ظهر بخواند، در این صورت آیا آن نماز، مجزی هست یا نه؟

مثال دیگر: اماره و روایتی دلالت نمود که در عصر غیبت در روز جمعه باید نماز جمعه خواند، مکلف هم طبق آن، عمل کرد سپس کشف خلاف شد آیا نماز اتیان شده، مجزی هست یا نه؟

آن نماز مجزی نمی‌باشد، خواه قیام دلیل بر وجوب صلات جمعه از طریق اصل باشد یا از طریق اماره، خواه حجیت امارات را از باب کاشفیت [۱۷۳] بدانید یا از باب سببیت و موضوعیت زیرا:

حد اکثر فائده آن اماره - بنا بر سببیت و موضوعیت - این است که بگوئیم: با قیام اماره [۱۷۴]، نماز جمعه، واجد صددرجه، مصلحت می‌شود لکن ثمره‌ای بر آن مترتب نمی‌شود زیرا وجود صددرجه مصلحت در نماز جمعه، معنایش این نیست که نماز ظهر، مصلحت ندارد بلکه نماز ظهر، دارای مصلحت کامله هست و از آن مکلف، فوت شده لذا باید استیفا نماید.

قوله: «الا ان يقوم دلیل بالخصوص».

مگر اینکه دلیل خاصی، قائم شود که در یک روز، دو نماز - یعنی ظهر و جمعه - واجب نیست.

جمع بندی: در مورد اصول و اماراتی که مربوط به اجزا و شرائط تکلیف بود - در اجزا و شرائط متعلق و موضوع تکلیف جاری می‌شد - از نظر «اجزا» قائل به تفصیل شدیم اما اصول و اماراتی که در رابطه با «نفس تکلیف» هست قائل به عدم اجزا شدیم.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۵۵

تذنیان: الأوّل [۱۷۵]: لا- ینبغی توهم الإجزاء فی القطع بالأمر فی صورة الخطأ، فإنه لا یکون موافقة للأمر فیها، و بقی الأمر بلا موافقة أصلاً، و هو أوضح من أن ینحی [۱].

حکم خطای قطع - از نظر اجزا -

[۱] - اگر کسی قاطع شد که وظیفه‌اش در روز جمعه، خواندن نماز جمعه است، باید طبق آن عمل کند زیرا قطع، دارای حجیت ذاتی هست [۱۷۶] اما چنانچه بعداً کشف خلاف شد که تکلیفش خواندن نماز جمعه نبوده، وظیفه‌اش چیست؟

آیا آن قطع و اتیان عمل بر طبق آن مجزی هست؟

سزاوار نیست که کسی در فرض مذکور، توهم اجزا نماید زیرا قطع، واقع را که تغییر نمی‌دهد شما یقین به وجوب نماز جمعه پیدا کردید و آن را اتیان نمودید، سپس کشف خلاف شد، وجهی برای اجزا وجود ندارد آنچه را که اتیان نمودید، مأمور به نبوده و آن عملی که مأمور به بوده در خارج اتیان نشده.

البته بدیهی است که مولا شما را بر ترک مأمور به واقعی، مؤاخذه نمی‌کند زیرا بالاخره بر طبق قطع خود که حجیت ذاتی دارد، عمل کرده‌اید.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۵۶

نعم ربما یکون ما قطع بکونه مأمورا به مشتملا علی المصلحة فی هذا الحال، أو علی مقدار منها، و لو فی غیر الحال، غیر ممکن مع

استیفاءه استیفاءه الباقي منه و معه لا يبقى مجال لامثال الأمر الواقعي، و هكذا الحال في الطرق، فالأجزاء ليس لأجل اقتضاء امثال الأمر القطعي أو الطريقي للأجزاء- بل إنما هو لخصوصية اتفاقية في متعلقهما، كما في الإتمام و القصر، و الإخفات و الجهر [۱].

[۱]- ممکن است چنین تصوّراتی کرد که:

۱- امکان دارد که قطع فردی که یقین به وجوب صلات جمعه پیدا کرده، این اثر را پیدا کند که: نماز جمعه‌ای را که فاقد مصلحت بود، واجد مصلحت کامل و وافی نماید، یعنی: نماز جمعه‌ای را که مکلف، قطع پیدا کرده مأمور به هست مشتمل بر صددرجه، مصلحت- در همین حال، یعنی در حال قطع- باشد.

۲- ممکن است چنین فرض کرد که: نماز جمعه به‌طور کلی، برای هر کس و در هر حال [۱۷۷]، دارای پنجاه درجه مصلحت هست به نحوی که اگر کسی آن پنجاه درجه مصلحت را استیفاء کرد، در نتیجه، استیفاءی مصلحت باقی مانده برایش ممکن نباشد.

مثلاً- اول ظهر روز جمعه، امر، دائر باشد بین اینکه: مکلف، نماز ظهر بخواند که دارای صددرجه مصلحت هست یا اینکه نماز جمعه‌ای بخواند که دارای پنجاه درجه مصلحت هست و مصلحت باقی مانده‌اش قابل استیفاء نباشد یعنی حتی کسی که قطع به وجوب نماز ظهر دارد اگر نماز جمعه بخواند پنجاه درجه مصلحت، نصیب او می‌شود و مصلحت باقی مانده‌اش را نمی‌تواند استیفاء کند.

اگر ما دو فرض [۱۷۸] به نحو مذکور، تصوّر نمودیم و مکلفی نماز جمعه را خواند سپس

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۵۷

برایش کشف خلاف شد، باید قائل به اجزا شویم و مجالی برای امثال امر واقعی و خواندن نماز ظهر، باقی نمی‌ماند و اگر نماز ظهر را اعاده یا قضا کند، اثری ندارد بلکه باید قائل به اجزا شد منتها آن مکلف در فرض اول، تمام مصلحت را استیفاء نموده و در فرض دوم، پنجاه درجه از مصلحت را کسب نموده و بقیه‌اش امکان استیفاء ندارد.

قوله: «و هكذا الحال في الطرق فالأجزاء ليس لأجل اقتضاء امثال الامر القطعي او الطريقي ...»

در مورد امارات و طرق [۱۷۹] هم اگر چنان تصوّر و فرضی [۱۸۰] بکنیم باید قائل به اجزا شویم.

سؤال: علت اجزا در فرض [۱۸۱] مذکور چیست؟

آیا امثال امر قطعی یا امر طریقی مقتضی اجزا هست؟

جواب: خیر، زیرا امر قطعی نداریم، صرف تخیل و اشتباهی مطرح بوده و همچنین امر طریقی، خصوصیتی ندارد که در محل بحث- و کشف خلاف- مقتضی اجزا باشد و نمی‌توان گفت: الامر القطعی الاجزاء یا الامر الطریقی اقتضی الاجزاء.

بالاخره علت اجزا چیست؟

علت «اجزا» به خاطر همان خصوصیتی است که در متعلق امر قطعی و طریقی اتفاق افتاده- یعنی واجدیت مصلحت تامه در حال قطع یا واجدیت مقداری از مصلحت و عدم امکان استیفاء بقیه مصلحت.

علت اجزا به خاطر همان خصوصیتی است که بر حسب تصادف و اتفاق در «متعلق» امر قطعی و امر طریقی پیدا شده و الامر قطعی و طریقی هیچ‌گونه مدخلیتی در اجزا ندارند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۵۸

مصنف رحمه الله دو شاهد به نفع خود اقامه نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم گرچه ایشان همان دو مثال را در جلد دوم کتاب کفایة الاصول بیان کردند و ما هم در جلد پنجم کتاب ایضاح الکفایة آن را آورده‌ایم که:

دلیلی بر صحت و اجزای عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط نداریم مگر در دو مورد:

۱- اگر کسی وظیفه‌اش این بود که نمازش را قصر و شکسته بخواند اما جهلاً [۱۸۲] نمازش را تمام [۱۸۳] خواند در این صورت،

عملش صحیح است و لزومی به اعاده و قضا نمی‌باشد.

۲- اگر کسی جهلاً [۱۸۴] نماز جهری را اخفاتاً خواند یا نماز اخفاتی را جهراً قرائت نمود در این صورت هم نمازش صحیح است و اعاده آن لازم نیست.

در دو فرض مذکور، هم روایت صحیح، دلالت بر صحت عمل می‌کند و هم مشهور برطبق آن روایت فتوا داده و از آن اعراض نموده‌اند لازم به تذکر است که در آن دو فرض اگر جهل مکلف، «تقصیری» بوده مستحق عقوبت هم هست [۱۸۵].

علت حکم به «اجزا» در دو فرض مذکور چیست؟

علت اجزا، این نیست که جاهل مقصّر بودن دارای خصوصیتی هست بلکه علتش این است که عمل اتیان‌شده، دارای خصوصیتی هست که امکان ندارد تدارک شود فرضاً کسی که نماز ظهرش را جهراً خواند، زمینه‌ای باقی نمی‌ماند که نمازش را اخفاتاً تکرار کند و تمام مصلحت را استیفا نماید و ...

خلاصه: آن خصوصیتی که در متعلق تکلیف هست باعث اجزا شده نه اینکه جاهل مقصّر بودن یا قطع به خلاف داشتن باعث اجزا شده باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۵۹

الثانی: لا یدهب علیک أنّ الإجزاء فی بعض موارد الأصول و الطرق و الأمارات، علی ما عرفت تفصیله، لا یوجب التصویب المجمع علی بطلانه [۱۸۶] فی تلك الموارد، فإنّ الحكم الواقعی بمرتبه محفوظ فیها، فإنّ الحكم المشترك بین العالم و الجاهل و الملتفت و الغافل، لیس إلا الحكم الإنشائی المدلول علیه بالخطابات المشتمله علی بیان الأحكام للموضوعات بعناوینها الأولیة، بحسب ما یکون فیها من المقتضیات، و هو ثابت فی تلك الموارد کسائر موارد الأمارات، و إنّما المنفی فیها لیس إلا الحكم الفعلی البعثی، و هو منفی فی غیر موارد الإصابه، و إنّ لم نقل بالإجزاء، فلا فرق بین الإجزاء و عدمه، إلا فی سقوط التکلیف بالواقع بموافقه الأمر الظاهری، و عدم سقوطه بعد انکشاف عدم الإصابه، و سقوط التکلیف بحصول غرضه، أو لعدم إمكان تحصیله غیر التصویب المجمع علی بطلانه، و هو خلوّ الواقعة عن الحكم غیر ما أدت إلیه الاماره [۱].

آیا لازمه اجزا «تصویب» است؟

[۱]- تاکنون بحث مفصّلی درباره اجزا داشتیم در مواردی، قائل به اجزا و در بعضی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۶۰

از موارد، قائل به عدم اجزا شدیم که شرحش گذشت لکن فعلاً مرحوم آقای آخوند، در صدد رفع یک شبهه هستند که:

توهم: قول به اجزا [۱۸۷] و عدم لزوم اعاده و قضا- در صورت کشف خلاف- کأنّ بی‌اعتنائی نسبت به حکم واقعی است یعنی با اینکه معلوم شده فلان اصل یا اماره بر خلاف واقع بوده مع ذلك می‌گوئید «لا تجب الاعاده و لا القضاء».

قول به اجزا به کیفیت مذکور، مستلزم تصویب است و تصویب اگر محال هم نباشد اجماع بر بطلانش قائم شده لذا باید قائل به عدم اجزا شد.

دفع توهم: مقدّماتاً باید مشخص شود که کدام قسم از تصویب، اجماع بر بطلانش قائم شده؟

مصنّف رحمه الله فرموده‌اند: تصویبی که اجماع بر بطلانش قائم شده این است که: «... هو [۱۸۸] خلوّ الواقعة عن الحكم غیر ما أدت إلیه الاماره...» یعنی در واقع اصلاً حکمی نداشته باشیم، در لوح محفوظ، نسبت به وقایع و عناوین، اصلاً حکمی وجود ندارد بلکه تابع قیام امارات یا اصول است فرضاً اگر اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد، در لوح محفوظ هم «وجوب» ثبت می‌شود و اگر

اماره بر عدم وجوب، قائم شد در لوح محفوظ هم همان حکم ضبط می‌شود لذا دیگر نمی‌توان بحث کرد که: آیا اماره، مخالف با واقع هست یا موافق، زیرا «واقعی» مطرح نیست تا اینکه اماره، موافق یا مخالف آن باشد بلکه «واقع»، تابع اماره هست. تذکر: روایات متواتر و اجماع بر بطلان تصویب به نحو مذکور قائم شده زیرا مفاد ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۶۱

روایات متواتر، این است که احکام واقعیه‌ای داریم که برای عناوین اولیه، ثابت شده و تابع مصالح و مفاسد واقعیه هست، علم، جهل و غفلت مکلف هیچ‌گونه مداخلیتی نسبت به آن‌ها ندارد مثلاً نماز جمعه به حسب مصلحتی که در آن هست، دارای حکمی هست خواه اصل یا اماره‌ای برطبق آن، قائم بشود یا نشود و مکلفین توجّهی به آن پیدا کنند یا اینکه اصلاً متوجّه آن نشوند و به تعبیر اصطلاحی، احکام واقعیه، عبارت از احکام انشائیه [۱۸۹] است که در مرحله جعل و قانون‌گذاری، حدود آن‌ها مشخص شده منتها گاهی یا بسیاری از اوقات، اماره‌ای برطبق آن برای مکلفین، وجود دارد و به آن حکم، توجّه پیدا می‌کنند و گاهی اماره‌ای وجود دارد که مخالف آن قانون واقعی و حکم انشائی هست بنابراین، احکام واقعیه برای عالم، جاهل و عموم طبقات مشترک است. اگر کسی مدّعی شود که چنان حکم واقعی نداریم بلکه حکم واقعی، تابع قیام امارات است و آنچه را که اماره برطبق آن، قائم شود، واقعیت پیدا می‌کند و در نتیجه، مسأله موافقت و مخالفت با حکم واقعی تصوّر نشود، مستلزم تصویبی است که اجماع بر بطلانش قائم شده.

سؤال: اگر ما قائل به اجزا شده [۱۹۰] و گفتیم امثال امر ظاهری، موجب اجزا هست، آیا لازمه‌اش این است که قائل به تصویب شده و منکر حکم واقعی گشته‌ایم؟

و آیا لازمه‌اش این است که بگوئیم: در مقام جعل و تقنین، قانون و حکمی وجود ندارد؟

جواب: معنا و لازمه قول به اجزا، این نیست که لوح محفوظ، خالی از حکم باشد [۱۹۱]

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۶۲

بلکه معنای اجزا، این است که اکنون که کشف خلاف شده لازم نیست آن واقع لوح محفوظی را امتثال - اعاده یا قضا - نمائید زیرا غرض از آن، استیفای صددرجه مصلحت بوده و فعلاً با امتثال امر ظاهری، آن مصلحت و آن غرض، تأمین شده و ... اگر هدف از حکم واقعی در خارج تحقق پیدا کرد و به خاطر حصول غرض، توجّهی به حکم واقعی نشد، آیا لازمه‌اش این است که ما اصلاً حکم واقعی نداریم؟

خیر، زیرا می‌گوئیم چون هدف و غرض از حکم واقعی، حاصل شده نیازی به قضا و اعاده عمل نیست.

در بعضی از شقوقی که قائل به اجزا [۱۹۲] شده، گفتیم علت اجزا، این است که با امتثال امر ظاهری فرضاً پنجاه درصد از مصلحت، تأمین شده و مصلحت باقی مانده به نحوی است که امکان استیفا ندارد و اگر مکلف، عمل اتیان‌شده را اعاده و قضا هم نماید اثری ندارد.

اگر ما در فرض مذکور که تکلیف واقعی را به جهت عدم استیفای مصلحت باقی مانده، ساقط کردیم و قائل به اجزا شدیم لازمه‌اش تصویب و انکار حکم واقعی است؟

خیر، حکم واقعی در مرحله انشا و قانون‌گذاری به قوت خود باقی است و چون اماره برخلاف آن، واقع شده، نتوانسته، فعلیت پیدا کند و به مرحله بعث و زجر برسد و ...

تذکر: توهم نشود که فقط در مورد اجزا - قول به اجزا - حکم واقعی، فعلیت پیدا نمی‌کند بلکه موارد دیگری هم داریم که حکم واقعی فعلیت پیدا نمی‌کند از جمله:

اگر اماره‌ای برخلاف واقع، قائم شد و فرضاً تا روز قیامت هم برای شما کشف خلاف نشد [۱۹۳]، حکم انشائی به قوت خود باقی

هست اما فعلیت ندارد مثل اینکه اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه قائم شود درحالی که نماز جمعه واجب نبوده - بلکه نماز ظهر، واجب ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۶۳

کیف؟ و كان الجهل بها - به خصوصیتها أو بحکمها - مأخوذا فی موضوعها، فلا بد من أن يكون الحكم الواقعي بمرتبه محفوظا فیها، كما لا يخفى [۱].

بوده - در این صورت، حکم انشائی نماز ظهر به قوت خود، باقی است لکن فعلیت پیدا نکرده.

خلاصه: قائلین به اجزا می گویند بعد از کشف خلاف، اعاده و قضا لازم نیست و حکم واقعی لوح محفوظی به مرحله فعلیت نرسیده و قائلین به عدم اجزا می گویند آن عمل باید اعاده یا قضا شود.

به عبارت دیگر: قول به اجزا، مستلزم تصویب نیست زیرا معنای تصویب - المجمع علی بطلانه - انکار حکم واقعی هست و «اجزا» هیچ گونه ملازمه‌ای با انکار حکم واقعی ندارد بلکه معنای اجزا، عدم وجوب «اعاده و قضا» و سقوط حکم واقعی می باشد - به علت حصول غرض و یا به خاطر عدم امکان استیفای مصلحت باقی مانده.

[۱] - چگونه می توان منکر حکم واقعی شد و گفت قول به اجزا، مستلزم تصویب است؟

اگر از ما سؤال کنند معنای حکم ظاهری چیست جواب می دهیم: آن حکمی است که برای شخص جاهل به واقع، جعل شده پس موضوع حکم ظاهری جهل به حکم واقعی هست اگر شما می دانستید که نماز جمعه واجب هست تمسک به اماره و استصحاب می کردید؟

خیر، کسی به اماره و اصل، تمسک می کند که جهل به حکم واقعی دارد لذا باید حکم واقعی باشد تا جهل به آن تصور شود، سپس زمینه رجوع به اماره یا اصل پیش بیاید پس حکم ظاهری، فرع حکم واقعی می باشد.

با اینکه حکم ظاهری، متفرع بر ثبوت حکم واقعی هست چگونه می توان منکر حکم واقعی شد؟

اگر اصلا حکم واقعی، مطرح نیست پس حکم ظاهری و همچنین جهل به حکم واقعی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۶۴

چه مفهومی دارد؟

اگر جهل به حکم واقعی مفهومی ندارد دیگر قاعده طهارت، حلیت و اماره هم مفهومی ندارد، تمام آن‌ها مربوط به شخص جاهل - غیر عالم - به حکم واقعی می باشد لذا باید حکم واقعی مسلمی، داشته باشیم تا جهل به آن تصور شود و در نتیجه برای مکلفین، حکم ظاهری جعل شود.

تذکر: بدیهی است که حکم ظاهری، گاهی در شبهات حکمیّه، مطرح است و گاهی در شبهات موضوعیّه.

در شبهات موضوعیّه، جهل به «خصوصیت واقعه» مطرح است یعنی حکم کلی، مشخص است لکن موضوع خارجی، مشکوک است فرضا نمی دانید فلاّن مایع خارجی، «خمر» است تا اینکه حرام باشد یا اینکه «خل» است تا در نتیجه حلال باشد، لذا می توانید به قاعده حلیت، تمسک کنید پس در شبهات موضوعیّه، جهل به «خصوصیت واقعه» مطرح است.

در شبهات حکمیّه، جهل به «حکم واقعه» مطرح است فرضا نمی دانید حکم شرب تنن در شریعت مقدّس، حلیت است یا حرمت، در این صورت می توانید به اصل برائت تمسک کنید و بگوئید: حکم شرب تنن، حلیت است. البتّه حکم ظاهری.

قوله: «... فلا بد من ان يكون الحكم الواقعي بمرتبه محفوظا فیها [۱۹۴]، كما لا يخفى.»

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۶۵

فصل فی مقدمه الواجب

و قبل الخوض فی المقصود، ینبغی رسم أمور: الأول: الظاهر أن المهم المبحوث عنه فی هذه المسألة، البحث عن الملازمة بین وجوب الشیء و وجوب مقدمته، فتكون مسألة أصولیة، لا عن نفس وجوبها، كما هو المتوهم من بعض العناوین، کی تكون فرعیة، و ذلك لوضوح أن البحث كذلك لا یناسب الاصولی، و الاستطراد لا وجه له، بعد إمكان أن يكون البحث علی وجه تكون من المسائل الاصولیة [۱].

فصل چهارم مقدمه واجب

اشاره

[۱]- یکی از بحث‌های مفصل علم اصول، بحث مقدمه واجب است. برای بیان اصل مطلب، لازم است قبلاً مقدماتی را بیان کنیم.

امر اول «بحث مقدمه واجب از مسائل اصولی است نه فقهی»

اشاره

آیا عنوان محل بحث، چنین است که: «هل المقدمه واجبه ام لا»؟

یعنی در حقیقت، نزاع ما درباره محمول است که آیا مقدمه واجب، وجوب دارد یا نه؟

اگر عنوان بحث، نفس عنوان وجوب مقدمه باشد، در این صورت، بحث مذکور، یک مسأله فرعی و فقهی [۱۹۵] می‌شود- نه مسئله اصولی، مثل اینکه در فقه، بحث می‌کنند آیا نماز جمعه در عصر

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۶۶

ثم الظاهر أيضا أن المسألة عقلیة، و الکلام فی استقلال العقل بالملازمة و عدمه، لا لفظیة كما ربما يظهر من صاحب المعالم، حیث استدلل علی التفی بانتفاء الدلالات الثلاث، مضافا إلى أنه ذکرها فی مباحث الالفاظ، ضرورة أنه إذا كان نفس الملازمة بین وجوب الشیء و وجوب مقدمته ثبوتا محل الاشکال، فلا مجال لتحریر النزاع فی الإثبات و الدلالة علیها یاحدى الدلالات الثلاث، كما لا یخفی [۱].

غیبت واجب است یا نه- و در نتیجه باید گفت: اصولیین، استطرادا آن را در کتب اصولی آورده‌اند.

آیا مانعی دارد که بحث مقدمه واجب، یک بحث فقهی باشد و استطرادا آن را در کتب اصولی آورده باشند؟

وقتی می‌توان بحث مذکور را به نحوی مطرح کرد که یک مسئله اصولی باشد، انگیزه‌ای نداریم که بگوئیم بحث مقدمه واجب از مسائل فقهی است و استطرادا در علم اصول آورده‌اند.

عنوان بحث ما این است که: (آیا بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه «ملازمه» هست یا نه)، اگر مولا ذی المقدمه را واجب کرد آیا

مقدمه هم واجب است یا نه؟ مثلا اگر مولا خطاب «کن علی السطح» را متوجه عبدش کرد، فرضا نصب سلم، واجب است یا نه؟

بدیهی است که بحث مذکور، اصولی است زیرا دارای ملاک مسأله اصولی هست و مکررا گفته‌ایم که ملاک مسأله اصولی، این

است که: وقتی مجتهدی برای استنباط احکام خمس، قیاسی تشکیل می‌دهد، مسأله اصولی، کبرای آن قیاس قرار می‌گیرد.

مثال: «الحج واجب»، «و کل واجب تجب مقدماته» پس نتیجه می‌گیریم که: «فالحج تجب مقدماته.»

بحث مقدمه واجب، لفظی است یا عقلی؟

[۱]- بدیهی است که مباحث اصولی، دو قسم هستند: الف: مسائل اصولیه لفظیه، مانند تمام یا اکثر مطالبی که در جلد اول کتاب کفایه، تحت عنوان مباحث الفاظ می‌خوانیم. ب: مسائل اصولیه عقلیه، مانند مطالب جلد دوم کتاب کفایه که مربوط به قطع، ظن و امثال آن‌ها می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۶۷

سؤال: بحث مقدمه واجب از مباحث لفظیه علم اصول است یا عقلیه؟

جواب: از ظاهر [۱۹۶] کلام صاحب معالم، استفاده می‌شود که ایشان بحث مقدمه واجب را جزء مباحث الفاظ می‌دانند زیرا: اولاً- صاحب معالم در مقام استدلال فرموده‌اند: قبول نداریم که مقدمه واجب، وجوب داشته باشد زیرا به هیچ‌یک از دلالات سه‌گانه- مطابقه، تضمّن و التزام- وجوبی برای مقدمه ثابت نمی‌شود. از اینکه ایشان در مقام استدلال به دلالات ثلاث،- دلالات لفظیه- تمسک کرده‌اند، معلوم می‌شود که به نظر صاحب معالم، بحث مقدمه واجب، یکی از مباحث لفظیه علم اصول است نه عقلیه. ثانیاً از اینکه ایشان، بحث مذکور را در مباحث الفاظ، مطرح کرده‌اند معلوم می‌شود که بحث مقدمه واجب را از مباحث الفاظ می‌دانستند.

مصنّف رحمه الله فرموده‌اند بحث مذکور، جزء مباحث «عقلیه» می‌باشد و نزاع، این است که آیا عقل، استقلال در ملازمه دارد یا نه؟ آیا عقل، حکم می‌کند که بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه، ملازمه هست یا نه؟

سؤال: چرا بحث مقدمه واجب، جزء مباحث عقلیه است نه لفظیه؟

جواب: امری که مقام ثبوتش مسلم نیست، چگونه می‌توان در مقام اثبات آن، بحث کرد که آیا دلالت التزامیه تحقّق دارد یا نه و ... اشکال: شما- مصنّف- هم مانند صاحب معالم، بحث مقدمه واجب را در مباحث الفاظ مطرح کرده‌اید پس آن را جزء مباحث الفاظ بدانید.

جواب: ما که بحث مذکور را در مباحث الفاظ بیان کردیم، تذکر هم داده‌ایم که بدانید بحث مقدمه واجب، جزء مباحث عقلیه است اما صاحب معالم چنین تذکری نداده‌اند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۶۸

الأمر الثانی: إنه ربما تقسم المقدمه إلى تقسیمات: [۱].

منها: تقسیمها إلى الدّاخلیة و هی الاجزاء المأخوذة فی الماهیة المأمور بها، و الخارجیة و هی الأمور الخارجة عن ماهیة ممّا لا یکاد یوجد بدونہ [۲].

امر دوم «تقسیمات مقدمه»

اشاره

[۱]- برای مقدمه، تقسیماتی ذکر شده که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مقدمه داخلی و خارجی

[۲]- مقدمه داخلی: «و هی الاجزاء المأخوذة فی الماهیة المأمور به- ای الاجزاء الّتی یتربک منها المأمور به دون الشرائط.» مقدمه داخلی، عبارت از اجزائی هست که در تشکیل ماهیت مأمور به و ذی المقدمه مدخلیت دارد مانند رکوع، سجود و سائر اجزای نماز. مقدمه خارجی: و هی الامور الخارجة عن ماهیة المأمور به ممّا لا یکاد یوجد بدونه.

مقدمه خارجی، عبارت از آن چیزهایی است که در تشکیل ماهیت مأمور به مدخلیت ندارد اما در عین حال اگر بنا باشد ماهیت مأمور به در خارج، تحقق پیدا کند، بدون آن مقدمه، امکان تحقق ندارد مانند شرائط مأمور به، مثلا صلوات، بدون شرائط، ممکن نیست در خارج تحقق پیدا کند.

تذکر: نسبت به مقدمات خارجی از نظر عنوان «مقدمیت» و از جهت «داخل بودن در بحث مقدمه واجب» اشکالی نشده، مثلا طهارت، مقدمه نماز هست، اگر «مقدمه واجب» واجب شد، مصداق بارزش طهارت است که شرط نماز می‌باشد.

اما نسبت به مقدمات داخلی از چند جهت، نزاع و بحث هست که:

۱- نسبت به مقدمات داخلی، مانند رکوع و سجود آیا می‌توان گفت آن‌ها عنوان مقدمیت دارند و آیا می‌توان گفت: رکوع و سجود، مقدمه نماز هستند به عبارت دیگر:

اطلاق عنوان مقدمیت بر اجزاء مأمور به صحیح است یا نه؟

۲- بفرض که توانستیم مقدمیت اجزا را ثابت نمائیم آیا اجزا هم داخل در بحث مقدمه واجب هستند یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۶۹

و ربما یشکل فی کون الأجزاء مقدمه له و سابقه علیه، بأنّ المركب لیس إلا نفس الأجزاء بأسرها. و الحلّ: انّ المقدمه هی نفس الأجزاء بالأسر، و ذو المقدمه هو الأجزاء بشرط الاجتماع، فیحصل المغایرة بینهما، و بذلك ظهر أنّه لا بد فی اعتبار الجزئیة أخذ الشیء بلا شرط، كما لا بد فی اعتبار کلیة من اعتبار اشتراط الاجتماع [۱].

آیا «اجزا» عنوان مقدمیت دارند یا نه؟

[۱]- اشکال: اجزا، عنوان مقدمیت ندارند زیرا کلمه و عنوان مقدمه- در بحث ما- یعنی چیزی که سابق بر مأمور به است و اجزا، تقدیمی بر مأمور به ندارند، اجزا، عین کل و عین مأمور به هستند فرضا اگر از ما سؤال کنند «نماز» چیست جواب می‌دهیم، عبارت از:

تکبیر، رکوع، سجود و تسلیم است لذا می‌گوئیم اجزا اصلا عنوان سبقت و تقدیمی نسبت به مأمور به ندارند بلکه خودشان مأمور به و به عبارت دیگر «ذی المقدمه» هستند.

آیا می‌توان گفت: اجزا، هم ذی المقدمه هستند و هم مقدمه؟ خیر، لذا می‌گوئیم اجزا، عنوان مقدمیت ندارند.

جواب: لازم نیست بین ذی المقدمه و مقدمه، تغایر وجودی و حقیقی باشد، لزومی ندارد که مقدمه، یک وجود، داشته باشد و ذی المقدمه، وجود دیگر، همین که بین آن دو، تغایر اعتباری باشد کفایت می‌کند.

بین اجزا و بین مرکب- یا کل- چنین تغایری هست: اجزائی که عنوان مقدمیت دارند، بدون شرط هستند، فرضاً نفس رکوع، سجود، تشهد و تسلیم، دارای عنوان جزئیت و مقدمیت هستند و شرط و ضمیمه‌ای ندارند. اما ذی المقدمه، عبارت است از اجزا- مانند رکوع و سجود و ...- به شرط انضمام و اجتماع. و شرط مذکور، «کل» و ذی المقدمه را درست می‌کند پس فرق بین مقدمه و ذی المقدمه در باب اجزاء ماهیت مأمور به، به این اعتبار است که: اجزاء، بدون شرط هستند ولی ذی المقدمه بشرط شیء- یعنی به شرط انضمام هست- و لزومی ندارد که دارای دو وجود خارجی باشند بلکه همان تغایر

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۷۰

و کون الأجزاء الخارجیة کالهیولی و الصوره، هی الماهیة المأخوذة بشرط، لا ینافی ذلک، فإنه إنما یكون فی مقام الفرق بین نفس الأجزاء الخارجیة و التحلیلیة، من الجنس و الفصل، و أنّ الماهیة إذا أخذت بشرط لا تكون هیولی أو صوره، و إذا أخذت لا بشرط تكون جنسا أو فصلا، لا بالإضافة إلى المركب، فافهم [۱].

«لا بشرطی» و «بشرط شیء» کفایت می‌کند.

نتیجه: رکوع، بدون لحاظ اجتماع و انضمام با سائر شرائط، دارای عنوان جزئیت و مقدمیت هست اما به لحاظ اجتماع با سائر شرائط، عنوان جزئیت ندارد بلکه دارای عنوان کلیت هست.

از بیان مصنف رحمه الله یک قاعده کلیه در باب جزئیت و کلیت مشخص می‌شود که: اگر شیء به عنوان «جزء» بنا باشد اعتبار شود، باید آن شیء را بدون قید و شرط، اخذ کنند تا انضمام و اجتماع در آن پیاده نشود. «کما لا بدّ فی اعتبار کلیة من اعتبار اشتراط الاجتماع».

[۱]- از اینکه ملاک جزئیت را «لا بشرطی» ذکر کردیم اشکالی تولید شده که:

مقدمه: اهل معقول، مطلبی دارند که در بحث مشتق هم به آن اشاره کردیم که:

ماهیت از نظر «اجزاء» دارای دو قسم و دو نحو «جزء» هست: الف: اجزای تحلیلیه عقلیه، به نام جنس و فصل. ب: اجزای واقعیه خارجیّه به نام هیولا و صورت.

مثلا- برای ماهیت انسان، دو قسم جزء به نام جنس و فصل- حیوان و ناطق- تصوّر می‌شود که از اجزای تحلیلیه عقلیه هستند زیرا عقل با تجزیه، تحلیل و دقت، ماهیت انسان را به دو جزء، تقسیم می‌کند که یک جزئش بین انسان و سائر حیوانات، مشترک است و جزء دیگرش مختصّ به انسان هست.

قسم دیگر از اجزای انسان: اجزای خارجیّه به نام هیولا و صورت هست که فرضاً از آن به جسم و روح، تعبیر می‌کنیم.

اهل معقول گفته‌اند: اجزای تحلیلیه عقلیه، عنوان «لا بشرطی» دارند- که مورد قبول

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۷۱

مصنف هم هست- اما اجزای خارجیّه، مانند هیولا و صورت، دارای عنوان «بشرط لا» هستند- نه لا بشرط.

اشکال: شما- مصنف- در مقام بیان جزئیت، یک ضابطه کلی بیان کرده و فرموده‌اید:

هر کجا عنوان جزئیت، تحقق داشته باشد باید عنوانش لا- بشرط باشد پس چرا معقولین گفته‌اند: اجزای خارجیّه، مانند هیولا و صورت، دارای عنوان «بشرط لا» هستند؟

به عبارت دیگر: اگر قوام و ملاک جزئیت، عبارت از لا بشرطیت هست همان‌طور که در اجزای عقلیه، عنوان «لا بشرطی» را ذکر کرده‌اند در اجزای خارجیّه هم باید عنوان لا- بشرط را بیان کنند درحالی که در اجزای خارجیّه، عنوان «بشرط لا» که یک عنوان سوّمی [۱۹۷] هست را ثابت کرده‌اند پس بیان اهل معقول، دلیل بر این است که ضابطه کلی شما در مقام بیان جزئیت، صحیح نیست.

جواب: پاسخ فعلی مصنف رحمه الله چندان جالب نیست لکن جواب بهتری در بحث مشتق بیان کرده‌اند و شاید با جمله «فافهم» اشاره به همان مطلب دارند.

پاسخ فعلی مصنف: بین کلام ما با بیان اهل معقول، منافاتی نیست زیرا شما به طرف سنجش و مقایسه، دقت کنید تا متوجه شوید منافاتی بین آن دو نیست.

ما «جزئیت» و «کلیت» را دو طرف سنجش قرار داده و گفتیم: اگر شیء به عنوان «جزء» بنا باشد اعتبار شود باید آن را بدون قید و شرط، ملاحظه و اخذ نمود به خلاف کلیت که باید به شرط شیء و به شرط اجتماع اعتبار شود یعنی رکوع را که جزء نماز هست با مجموع نماز، مقایسه کرده و گفتیم فرق بین جزئیت و کلیت، این است که کلیت به شرط اجتماع هست لکن جزئیت لا- بشرط می‌باشد، پس طرف حساب و سنجش ما در باب جزئیت، نفس «مرکب و کل» بود اما اهل معقول، اجزای خارجیّه را نسبت به کل، ملاحظه نمی‌کنند آن‌ها در مقام قیاس اجزای خارجیّه با اجزای تحلیلیّه هستند یعنی دو قسم از

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۷۲

جزئیت- جزئیت خارجیّه [۱۹۸] و تحلیله [۱۹۹]- را باهم مقایسه نموده‌اند نه اینکه اجزا را با «کل» مقایسه نموده باشند لذا نباید بین آن دو بحث، برای شما خلط و اشتباه رخ دهد.

امّا پاسخ جالبی را که مصنف در بحث مشتق، بیان کردند: در هر موردی که عناوین «لا بشرط، بشرط لا یا بشرط شیء» مطرح می‌شود باید ملاحظه شود که مقصود از «لا بشرط» چیست و باید مشخص شود که منظور از «بشرط لا» یعنی بشرطی از کدام عنوان و همچنین باید ملاحظه شود که منظور از کلمه «شیء» در عنوان بشرط شیء چیست.

مثال: «انسان» را اگر نسبت به «بیاض» ملاحظه کنید «لا بشرط» است زیرا لازم نیست که هر انسانی دارای رنگ سفید باشد و چنانچه انسان را نسبت به حجریت ملاحظه کنید «بشرطی» از حجریت است چون انسان نمی‌تواند عنوان حجریت پیدا کند و اگر انسان را نسبت به نطق ملاحظه کنید عنوان «بشرط شیء» دارد.

باتوجه به نکته مذکور، مشخص شد که: اینکه گفتیم اجزای خارجیّه «بشرط لا» و اجزای تحلیلیّه «لا بشرط» هستند، منظور، این است که اجزای خارجیّه، بشرطی از «حمل» هستند ولی اجزای تحلیلیّه، لا بشرط از حمل می‌باشند مثلاً می‌توان گفت «الانسان حیوان» یا «الانسان ناطق» اما اجزای خارجیّه، قابل حمل بر انسان نیست و نمی‌توان گفت «الانسان بدن» زیرا انسان، «بدن» نیست بلکه مرکب از بدن و شیء دیگر هست.

در محلّ بحث که می‌گوئیم فرق بین جزء و کل در لا بشرطی و بشرط شیء هست، مقصودمان از کلمه «شیء» انضمام و اجتماع هست یعنی اگر رکوع را به شرط اجتماع با سایر اجزا، ملاحظه کنید عنوان مرکب، پیدا می‌کند و اگر لا بشرط از انضمام با سایر اجزا،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۷۳

ثم لا یخفی أنّه ینبغی خروج الأجزاء عن محلّ النزاع، كما صرّح به بعض و ذلك لما عرفت من كون الأجزاء بالأسر عين المأمور به ذاتا، و إنّما كانت المغایرة بینهما اعتبارا، فتكون واجبه بعین وجوبه، و مبعوثا إليها بنفس الأمر الباعث إليه، فلا تکاد تكون واجبه بوجوب آخر، لامتناع اجتماع المثلین، و لو قیل بکفایه تعدّد الجهه، و جواز اجتماع الأمر و النهی معه، لعدم تعدّدها هاهنا؛ لأنّ الواجب بالوجوب الغیری لو کان إنّما هو نفس الأجزاء، لا عنوان مقدمیته و التوسّل بها إلى المركب المأمور به؛ ضرورة أنّ الواجب بهذا الوجوب ما کان بالحمل الشّائع مقدّمه، لأنّه المتوقّف علیه، لا- عنوانها، نعم یكون هذا العنوان علمه لترشّح الوجوب علی المعنون. فانقدح بذلك فساد توهم اتّصاف کلّ جزء من أجزاء الواجب بالوجوب النفسی و الغیری، باعتبارین، فباعتبار كونه فی ضمن الكل واجب نفسی، و باعتبار كونه مما يتوسّل به إلى الكلّ واجب غیری [۱].

لحاظ نمائید، عنوان جزئیت، پیدا می‌کند پس در محلّ بحث، مسأله انضمام و اجتماع مطرح است ولی در آنجا، مسأله حمل، و نباید آن دو بحث باهم خلط شود زیرا هیچ‌گونه ارتباطی بین مسأله حمل و مسأله اجتماع- انضمام- نیست. یادآوری: نتیجه بحث در جهت اول [۲۰۰]، این شد که: همان‌طور که شرائط، عنوان مقدّمیت دارند اجزا هم دارای عنوان مقدّمیت می‌باشند.

قوله: «فافهم.»

شاید اشاره به جواب اخیر است که بیان کردیم.

اجزای داخلی [۲۰۱] از نزاع و بحث مقدّمه واجب، خارج هستند

[۱]- جهت دیگری که در امر دوّم، محلّ بحث هست: با اینکه اجزای داخلی،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۷۴

دارای عنوان مقدّمیت هستند اما داخل در نزاع و بحث مقدّمه واجب نیستند [۲۰۲] زیرا در بحث مذکور، قائلین به ملازمه- قائلین به وجوب مقدّمه- برای مقدّمه، یک وجوب غیر ثابت می‌کنند و اگر بنا باشد، «اجزا» وجوب غیر هم داشته باشند، لازمه‌اش اجتماع مثلین هست زیرا اجزا از جهت اینکه ذی‌المقدّمه هستند دارای وجوب نفسی می‌باشند و اگر بخواهند از باب مقدّمیت هم وجوب غیر داشته باشند، لازمه‌اش این است که «اجزا» دارای دو وجوب باشند. به‌عنوان اینکه جزء ماهیت مأمور به هستند وجوب نفسی به آنها تعلق گرفته و به‌عنوان مقدمیت هم که وجوب غیر پیدا کرده‌اند درحالی که در یک مورد، اجتماع مثلین تحقق پیدا نمی‌کند. به عبارت دیگر، کسانی که مقدّمه را واجب نمی‌دانند مشکلی از این جهت ندارند اما قائلین به وجوب مقدّمه، معتقدند که مقدّمه، دارای وجوب غیر هست.

حال اگر بنا باشد رکوع و سجود- اجزای داخلی- هم داخل بحث مقدّمه واجب باشند، قائلین به وجوب مقدّمه باید بگویند رکوع و سجود، دارای وجوب غیر هستند و اینجا است که ما سؤال می‌کنیم:

آیا مانعی دارد که اجزا- مانند رکوع و سجود- دارای وجوب غیر باشند؟

قبل از پاسخ سؤال مذکور، سؤال دیگری مطرح می‌کنیم که: وجوب نفسی، مربوط به چیست؟

همان رکوع و همان سجود، دارای وجوب نفسی هستند و امر «أَقِمْوُا الصَّلَاةَ» [۲۰۳] شامل آنها می‌شود پس آنها مأمور به و دارای وجوب نفسی می‌باشند. در نتیجه اگر بنا باشد، وجوب غیر هم داشته باشند لازمه‌اش این است که رکوع، دارای دو وجوب، به نام

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۷۵

نفسی و غیر باشد و این اجتماع مثلین است و در یک مورد، اجتماع مثلین، تحقق پیدا نمی‌کند.

اشکال: ما قائل به اجتماع امر و نهی هستیم و می‌گوئیم اجتماع امر و نهی جائز هست، مثلاً نماز در دار غصبی درعین حال که از نظر خارج، یک وجود و یک حقیقت هست اما دارای دو حکم می‌باشد. از نظر صلاتی، محکوم به وجوب و از جهت غصبیت، محکوم به حرمت است. در محلّ بحث هم اجزا، دارای دو حیث هستند. بما آنها هی‌الکل، وجوب نفسی دارند و بما آنها مقدّمه للکل، دارای وجوب غیر می‌باشند بنابراین:

اگر امر و نهی توانستند در یک مورد، جمع شوند مانعی ندارد که دو وجوب- نفسی و غیر- هم در یک مورد جمع شوند و فرضاً

بگوئیم رکوع، هم وجوب نفسی دارد و هم وجوب غیری.

جواب: بین محلّ بحث و مسأله اجتماع امر و نهی تفاوتی هست که: در آنجا حکم بر دو عنوان مستقل، بار شده، کسی که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هست، اساس کلامش این است که: مثلاً صلوات، یک عنوان کلی و مستقل هست و حکم وجوب بر آن، بار شده، غصب هم یک عنوان کلی هست که حکم حرمت بر آن مترتب شده منتها صلوات و غصب در یک وجود خارجی، متحد شده‌اند و این امر، سبب نمی‌شود که دو حکم در یک مورد، جمع شوند.

به عبارت دیگر: بحث اجتماع امر و نهی در موردی است که دو عنوان، اصالت داشته باشد و به اصطلاح علمی، محل نزاع در باب اجتماع امر و نهی در موردی است که آن دو حیث و آن دو عنوان، حیث تقيیدی باشد، آن عنوان، خودش موضوعیت داشته باشد، عنوان واسطه نداشته باشد، علّت نباشد تا اینکه حکم را دریافت کند و نسبت به شیء دیگر، ثابت کند، مانند عنوان صلوات که خودش موضوع وجوب اقامه و همچنین مانند عنوان غصب که خودش موضوع برای نهی و حرمت هست امّا اگر هر دو عنوان یا یکی از

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۷۶

اللهم إلا أن يريد أن فيه ملاك الوجوبين، و إن كان واجبا بوجوب واحد نفسي لسبقه، فتأمل [۱].

آن‌ها، عنوان تقيیدی و حیث تقيیدی نباشد- بلکه یکی از آن‌ها تعلیلی باشد [۲۰۴]- حتّی در باب اجتماع هم گفته‌اند داخل در محلّ بحث نیست و همه قائل به امتناع هستند.

اما در محلّ بحث: عنوان مقدّمیت، یک عنوان اصیل نیست، مقدّمیت، انسان را قادر بر «کون علی السطح» نمی‌کند به عبارت دیگر: عنوان مقدّمیت، موقوف علیه «کون علی السطح» نمی‌باشد. آن چیزی که موقوف علیه، هست، و بدون آن «کون علی السطح» تحقق پیدا نمی‌کند، نصب سلّم خارجی است و همچنین آن چیزی که برای نماز، مقدّمیت و شرطیت دارد، طهارت خارجیه هست و الا نفس عنوان مقدّمیت با قطع نظر از طهارت خارجی، انسان را قادر بر انجام نماز نمی‌کند پس حیث مقدّمیت، حیث تعلیلی هست و مقدّمیت، سبب می‌شود که وجوب غیری نسبت به مصادیق مقدّمه، ثابت شود- نصب سلّم و طهارت، وجوب غیری پیدا می‌کنند- و در نتیجه اگر رکوع- جزء- بنا باشد به عنوان مقدّمیت، وجوب داشته باشد، خودش واجب است نه عنوان «المقدّمه» و آن زمان است که خودش، هم وجوب غیری پیدا می‌کند و هم وجوب نفسی و هذا مستحیل امّا به خلاف نماز در دار غصبی که در آنجا دو عنوان اصیل و مستقل، مطرح است.

نتیجه: تاکنون بیان کردیم که اجزا با اینکه مقدمیتشان محرز است امّا داخل در نزاع و بحث مقدّمه واجب نیستند چون عنوان مقدّمیت دارای حیث تعلیلی می‌باشد، این چنین نیست که اگر کسی در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز شد در بحث فعلی هم بتواند دو حکم را برای جزء، ثابت کند لذا جای این توهّم نیست که کسی بگوید رکوع- جزء داخلی- نسبت به دو عنوان، دارای دو وجوب- نفسی و غیری- هست.

[۱]- مصنّف رحمه الله فرموده‌اند: مگر اینکه نظر متوهّم چنین باشد که در «جزء» دو

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۷۷

هذا كله في المقدمه الداخليه، و أمّا المقدمه الخارجيه، فهي ما كان خارجا عن المأمور به، و كان له دخل في تحقّقه، لا يكاد يتحقّق بدونها، و قد ذكر لها أقسام، و أطيل الكلام في تحديدها بالتقّض و الابرام، إلا أنه غير مهمّ في المقام [۱].

«ملا-ك» وجوب تحقّق دارد نه دو حکم و دو وجوب فعلی، فرضا در رکوع، دو ملا-ك هست امّا خارجا یک حکم دارد که همان

و جوب نفسی است زیرا جوب نفسی بر جوب غیرى تقدّم و سبقت دارد و تا جوب نفسی نباشد، جوب غیرى مفهومی ندارد، جوب غیرى، مترشح از جوب نفسی است پس ممکن است گفته شود نظر متوهم، این است که مثلا رکوع، دارای جوب نفسی و ملاک جوب غیرى می‌باشد- البتّه ملاک جوب غیرى، مقدّمیت است.

قوله: «فتأمل.» [۲۰۵]

توجیه مذکور هم مورد قبول نیست که در حاشیه به این مطلب هم اشاره شده.

اقسام مقدّمه خارجیه

اشاره

[۱]- در کتب اصولی قدیم، شرح مفصلی برای اقسام مقدّمه خارجیه- همراه با نقض و ابرام- بیان کرده‌اند که آن تفصیل چندان اهمّیتی ندارد زیرا ملاک، مقدّمیت است، خواه آن مقدّمه به صورت مقتضی باشد یا به صورت شرط و عدم المانع- یا سایر اقسام مقدّمه داخلیه.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۷۸

و منها: تقسیمها إلى العقلیة و الشرعیة و العادیة [۲۰۶]: فالعقلیة هی ما استحیل واقعا وجود ذی المقدّمه بدون [۱].

بی تناسب نیست که به بیان و تعریف اقسام مقدّمه خارجیه اشاره‌ای بکنیم [۲۰۷]. بدیهی است که مقدّمه خارجیه، آن است که در تشکیل و ماهیت مأمور به مدخلیت ندارد اما در عین حال اگر بنا باشد ماهیت مأمور به در خارج، تحقّق پیدا کند بدون آن مقدّمه، امکان تحقّق ندارد مانند شرائط مأمور به.

[تقسیمات به یک اعتبار]

اشاره

[۱]- به یک اعتبار، مقدّمه به عقلیه، شرعیه و عادیه تقسیم می‌شود.

مقدّمه عقلیه

مقدّمه عقلیه: چیزی است که تحقّق ذی المقدّمه به حسب واقع، بدون آن، امکان‌پذیر نیست و هر قدر، انسان تلاش کند که ذی المقدّمه، بدون آن حاصل شود، سعیش

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۷۹

و الشرعیة علی ما قیل: ما استحیل وجوده بدون شرعا، و لکنه لا یخفی رجوع الشرعیة إلى العقلیة؛ ضرورة أنه لا یکاد یکون مستحیلا ذلك شرعا، إلا إذا أخذ فیه شرطا و قیدا، و استحالة المشروط و المقید بدون شرطه و قیده، یکون عقلیة [۲۰۸] [۱].

بی فایده هست و به عبارت دیگر: «المقدّمه العقلیة» [۲۰۹] هی ما ادرك العقل بنفسه توقّف ذی المقدّمه علیه من دون حاجه الی بیان الشارح له.» [۲۱۰]

مقدمه شرعیّه

[۱]- گفته شده، مقدمه شرعیّه، آن است که: در محیط شرع، ممتنع است، ذی المقدمه، بدون آن، وجود پیدا کند مانند طهارت، نسبت به نماز- که یک شرط شرعی است.

مصنّف رحمه الله فرموده‌اند: مقدمه شرعیّه به مقدمه عقلیّه، برگشت پیدا می‌کند زیرا:

به‌عنوان مثال، شارع مقدّس با جمله «صلّ مع الطّهارة» صغرای قضیّه را بیان کرده و فرموده است: نماز، مشروط به طهارت است اما کبرای قضیّه را باید عقل، بیان کند که:

مشروط و مقید نمی‌تواند بدون شرط و قید، تحقّق پیدا کند و بدیهی است که استحاله تحقّق مشروط، بدون شرط، یک امر عقلی هست.

نتیجه: چون کبرای قضیّه، یعنی: عدم تحقّق مشروط، بدون شرط را عقل بیان می‌کند،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۸۰

و اما العادیّه، فإن كانت بمعنى أن يكون التوقف عليها بحسب العادة، بحيث يمكن تحقّق ذیها بدونها، إلا أن العادة جرت على الإنیان به بواسطتها، فهي و إن كانت غير راجعة إلى العقلیّه، إلا- أنه لا- ينبغي توهم دخولها في محلّ النزاع، و إن كانت بمعنى أن التوقف عليها و إن كان فعلا واقعا، كنصب السلم و نحوه للصعود على السطح، إلا أنه لأجل عدم التمكن من الطيران الممكن عقلا فهي أيضا راجعة إلى العقلیّه؛ ضرورة استحالة الصعود بدون مثل النصب عقلا لغير الطائر فعلا، و إن كان طيرانه ممكنا ذاتا، فافهم [۱].

لذا می‌گوئیم مقدمات شرعیّه به مقدمات عقلیّه برگشت می‌کند.

مقدمه عادیّه

[۱]- در معنای مقدمه عادیّه، دو احتمال داده شده:

الف: مقدمه عادیّه، آن است که اگر هم نباشد، امکان تحقّق ذی المقدمه هست لکن عادت و عمل مردم بر این جاری شده که هروقت بخواهند ذی المقدمه را اتیان کنند، قبلا فلان شیء- آن مقدمه- را در خارج ایجاد می‌نمایند [۲۱۱].

مصنّف رحمه الله فرموده‌اند: طبق احتمال مذکور، مقدمه عادیّه برگشت به مقدمه عقلیّه نمی‌کند زیرا مقدمه عقلیّه، آن است که تحقّق ذی المقدمه به حسب واقع، بدون آن، امکان‌پذیر نیست. لازم به تذکر است که نمی‌توان مقدمه عادیّه- به معنای مذکور- را داخل نزاع در بحث مقدمه واجب دانست زیرا آن مقدمه نمی‌تواند وجوب غیر پیدا کند و آیا چیزی که به حسب واقع، مقدمیت ندارد می‌تواند داخل نزاع در بحث مقدمه واجب باشد؟ خیر.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۸۱

ب: مقدمه عادیّه، آن است که با وصف فعلی- با خصوصیت فعلیّه- بدون آن مقدمه، امکان تحقّق ذی المقدمه وجود ندارد لکن نفس آن خصوصیت فعلیّه، لزوم عقلی ندارد و ممکن است تغییر پیدا کند.

مثال: فرضا بدون نصب سلم، امکان رفتن بر بالای بام وجود ندارد اما عدم امکانش با در نظر گرفتن یک وصف فعلی است، یعنی چون ما قدرت بر طیران نداریم، بدون نصب سلم، امکان صعود بر بام وجود ندارد. اما مسأله عدم قدرت بر طیران، یک مسأله عقلی نیست، این چنین نیست که اگر ما فرضا قدرت بر طیران پیدا کنیم، محال عقلی پیش آید، مستلزم اجتماع یا امتناع نقیضین باشد بلکه عدم قدرت ما استناد به عادت دارد یعنی اکنون در شرائطی هستیم که عاداتا نمی‌توانیم طیران کنیم اما اگر فرضا انسانی بتواند طیران کند، مستلزم اجتماع نقیضین یا امر محالی نیست پس با توجه به اینکه عاداتا طیران برای انسان، محال است فعلا صعود بر بام، بدون

نصب سلم، امتناع عقلی دارد اما مقدمه و مبنایش عبارت از یک مجال عادی است نه مجال عقلی.

مصنّف رحمه الله فرموده‌اند: طبق احتمال اخیر، مقدمه عادیّه از اقسام مقدمه عقلیه هست.

همان‌طور که تحقّق صلات، بدون طهارت، ممتنع [۲۱۲] است اکنون هم با وضع فعلی که قدرت طیران برای ما وجود ندارد، صعود علی السطح، بدون نصب سلم، مجال عادی هست. پس نتیجه می‌گیریم که: مقدمه شرعیّه و عادیّه - طبق معنای دوّم - به مقدمه عقلیه، رجوع می‌کنند و چنین نیست که مقدمه شرعیّه و عادیّه، دو قسم از اقسام مقدمه - در مقابل مقدمه عقلیه - باشند.

قوله: «فافهم» [۲۱۳]

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۸۲

و منها: تقسیمها إلى مقدمه الوجود، و مقدمه الصیحة، و مقدمه الوجوب، و مقدمه العلم. لا یخفی رجوع مقدمه الصیحة إلى مقدمه الوجود، و لو علی القول بكون الأسامی موضوعه للأعم؛ ضرورة أن الکلام فی مقدمه الواجب [۲۱۴]، لا فی مقدمه المسّمی بأحدها، كما لا یخفی [۱].

اشاره به دقت در مطلب است.

تقسیمات به اعتبار دیگر

اشاره

[۱]- به یک اعتبار، مقدمه به چهار قسم، تقسیم می‌شود یعنی: مقدمه وجودیّه، مقدمه صحت، مقدمه وجوبیه و مقدمه علمیه.

مقدمه وجودیّه

گاهی چیزی زمینه و مقدمه وجود ذی المقدمه هست و اگر تحقّق پیدا نکند، ذی المقدمه، وجود پیدا نمی‌کند مثلاً نصب سلم، مقدمه وجودی «کون علی السطح» می‌باشد.

قدر مسلم از نزاع و بحث مقدمه واجب، همان مقدمات وجودیّه هست که تحقّق ذی المقدمه بدون آنها ممکن نیست.

مقدمه صحت

مقدمه صحت، آن است که در ائصاف ذی المقدمه به صحت، اعتبار دارد، مانند شرائط نماز، مثلاً وضو، مقدمه صحت نماز هست اگر طهارت نباشد، صلات، صحیحاً واقع نمی‌شود.

سؤال: آیا مقدمه صحت، داخل نزاع در بحث مقدمه واجب هست یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۸۳

جواب: مقدمه صحت هم به مقدمه وجودیّه، برگشت می‌کند [۲۱۵]، گرچه بگوئید الفاظ و اسامی عبادات برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده.

توضیح ذلک: در بحث صحیح و اعم گفتیم: آیا اسامی عبادات برای خصوص عبادات صحیح، وضع شده یا برای اعم از صحیح و فاسد - آیا لفظ صلات برای خصوص نماز صحیح وضع شده یا اینکه بر صلات فاسد هم حقیقتاً می‌توان عنوان نماز را اطلاق نمود، قبلاً دو قول در مسئله ذکر کردیم.

مصنّف رحمه الله فرموده‌اند: هر کدام از دو قول مذکور را انتخاب کنید، در جهت بحث ما تفاوتی نمی‌کند زیرا اگر صلات برای

خصوص صحیح، وضع شده باشد، می‌توان گفت طهارت، مقدمه وجودی نماز هست - گرچه مقدمه صحت هست - لکن صحیح هم موضوع له می‌باشد. «صلات»، یعنی نماز صحیح، در نتیجه، اگر معنای صلات، نماز صحیح شد، پس طهارت هم مانند نصب سلم، مقدمه وجودی می‌شود زیرا اگر طهارت نباشد، نماز وجود پیدا نمی‌کند زیرا لفظ صلات برای نماز صحیح وضع شده. و همین‌طور اگر لفظ صلات برای اعم از صحیح و فاسد، وضع شده باشد [۲۱۶] و بگوئید بر نماز فاسد هم حقیقتاً عنوان صلات، اطلاق می‌شود، در عین حال، طهارت، مقدمه وجودی می‌شود و نکته‌اش این است که: بحث ما در مقدمه نماز نیست بلکه بحث ما در مقدمه واجب هست یعنی مأموریهی که متعلق امر قرار گرفته.

کدام صلات می‌تواند مأمور به واقع شود؟

صلات متعلق امر، نماز صحیح است خواه شما لفظ صلات را برای خصوص صحیح، موضوع بدانید خواه برای اعم. کسانی هم که معتقدند الفاظ عبادات برای اعم، وضع شده، نمی‌گویند شما نماز بخوانید، خواه صحیح باشد یا فاسد زیرا در متعلق امر، صلات صحیح،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۸۴

و لا إشکال فی خروج مقدمه الوجوب عن محلّ النزاع، و بداهه عدم اتّصافها بالوجوب من قبل الوجوب المشروط بها، و كذلك المقدمه العلمیه، و إن استقلّ العقل بوجوبها، إلاّ أنّه من باب وجوب الإطاعة إرشاداً لیؤمن من العقوبه علی مخالفه الواجب المنجز، لا مولویاً من باب الملازمه، و ترشح الوجوب علیها من قبل وجوب ذی المقدمه [۱].

اخذ شده و بحث ما در مقدمه واجب، در مورد مقدمه آن عبادتی است که متعلق امر قرار گرفته، لذا طبق مبنای اخیر هم مقدمه صحت به مقدمه وجودی، برگشت می‌کند و داخل نزاع در بحث مقدمه واجب هست.

مقدمه وجوبیه

[۱] - گاهی امری مقدمه وجوب ذی المقدمه هست، یعنی: اگر بنا باشد ذی المقدمه، اتّصاف به وجوب پیدا کند، آن مقدمه در تعلق وجوب، مدخلیت دارد مانند استطاعت، نسبت به حج.

سؤال: آیا مقدمه وجوبیه، داخل نزاع در بحث مقدمه واجب هست یا نه؟

جواب: بدون شک، مقدمه وجوبیه، خارج از محلّ بحث ما هست زیرا تا مقدمه وجوبیه نباشد و خارجاً انسان، مستطیع نشود، حج، وجوب پیدا نمی‌کند و هنگامی که حج، دارای وجوب شد، مفهومی ندارد که وجوبی - وجوب غیری و مقدمی - هم از وجوب حج، نسبت به مقدمه، ترشح پیدا کند و استطاعت را وجوب غیری بخشد.

مقدمه علمیه

مقدمه علمیه، آن است که اگر مکلف بخواهد، علم به تحقق مأمور به پیدا کند باید آن را رعایت کند و چه بسا آن مقدمه، نسبت به حقیقت و واقع ذی المقدمه، دخالتی ندارد لکن برای علم مکلف به تحقق ذی المقدمه باید رعایت شود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۸۵

مثال: در هنگام وضو اگر بخواهید یقین به تحقق مأمور به پیدا کنید، قسمت بالای مرفق را هم «غسل» می‌کنید تا اینکه علم پیدا کنید که با امر «إذا قمتم الى الصلوة فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الى المرافق...» موافقت و در نتیجه، مأمور به را یقیناً اتیان کرده‌اید.

آیا مقدمه علمیه، داخل نزاع در بحث مقدمه واجب هست یا نه؟

مقدمه علمیه هم مانند مقدمه وجوبیه، خارج از نزاع و بحث در مقدمه واجب هست. و عقل مستقلا حکم به لزوم رعایت مقدمه علمیه نموده که: چون مولا دستور داده هنگام وضو، دست‌های خود را تا مرفق بشوئید باید برای اطمینان از تحقق مأمور به قسمت بالای مرفق را هم بشوئید.

تذکر: بین «وجوب مقدمه علمیه» با «وجوب در مقدمه واجب»، دو فرق موجود است:

الف: وجوب مقدمه واجب، مولوی است یعنی همان‌طور که نماز، دارای وجوب مولوی هست، طهارت هم وجوب مولوی دارد منتها وجوب صلوات، مولوی نفسی هست اما مقدمه، وجوب مولوی غیری دارد. امّا در مورد مقدمه علمیه با اینکه عقل، حکم به وجوب می‌کند لکن وجوب ارشادی است و عقل می‌گوید اگر مایل هستید که یقین حاصل کنید که عقوبتی بر مخالفت با مأمور به مطرح نیست باید مأمور به را به نحوی انجام دهید که علم به تحقق آن در خارج پیدا کنید.

ب: فرق دوم را گرچه مصنف بیان نکرده‌اند اما فرق خوبی است و در سایر مباحث مقدمه واجب، کارساز است.

در مقدمه واجب گرچه عقل، حکم به ملازمه می‌کند امّا وجوب مقدمه، عقلی نیست بلکه شرعی هست، منتها ملازمه بین دو حکم شرعی را عقل، درک می‌کند به عبارت دیگر: مولا می‌گوید نماز، واجب است «و یشرط فی الصّیلة الطّهارة» عقل هم ملازمه را درک می‌کند لکن سؤال، این است که:

آیا وجوب طهارت، عقلی است یا شرعی؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۸۶

و منها: تقسیمها إلى المتقدّم، و المقارن، و المتأخّر، بحسب الوجود بالإضافة إلى ذی المقدمه [۲۱۷]، و حیث أنّها کانت من أجزاء العلامه، و لا بدّ من تقدّمها [۲۱۸] بجمیع أجزائها على المعلول أشکل الأمر فی المقدمه المتأخّره، كالأغسال اللیلیه المعتمره فی صحه صوم المستحاضه عند بعض، و الاجازه فی صحه العقد على الكشف كذلك، بل فی الشرط أو المقتضى المتقدّم على المشروط زمانا المتصرّم حینه، كالعقد فی الوصیه و الصیرف و السّلم، بل فی کلّ عقد بالنسبه إلى غالب أجزائه، لتصرّمها حین تأثیره، مع ضروره اعتبار مقارنتها معه زمانا، فلیس إشکال انحرام القاعدة العقلیه مختصّا بالشرط المتأخّر فی الشرعیات - كما اشتهر فی الألسنه - بل یعم الشرط و المقتضى المتقدّمین المتصرّمین حین الأثر [۱].

وجوب مقدمه، شرعی است یعنی: شارع به نحو وجوب غیری، حکم به لزوم تحصیل طهارت نموده منتها ما وجوب غیری مقدمه را از طریق ادراک عقل، نسبت به ملازمه، کشف می‌کنیم، فرضا عقل می‌گوید من درک می‌کنم که: آن مولائی که نماز را به وجوب نفسی، واجب نموده، او مقدمه را هم به وجوب غیری، واجب کرده است پس درعین حال که بحث در مقدمه واجب، نزاع در ملازمه عقلیه هست لکن اشتباه نشود که وجوب مقدمه، شرعی است نه عقلی.

مقدمه مقدمه، مقارنه و متأخره

[۱]- یکی از تقسیماتی که برای مقدمه شده و بسیار طولانی و مورد نقض و ابرام

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۸۷

می‌باشد، تقسیم مذکور است که:

گاهی از اوقات، مقدمه بر ذی المقدمه تقدّم زمانی دارد فرضا مقدمه باید یک ساعت، زودتر از ذی المقدمه، وجود پیدا کند مانند وضو و غسل [۲۱۹] که بر ذی المقدمه - نماز یا طواف - تقدّم دارند.

بعضی از اوقات، مقدمه با ذی المقدمه مقارنت زمانی دارد یعنی هر دو از نظر زمان با هم وجود پیدا می‌کنند مانند «ستر» و «استقبال» نسبت به نماز.

گاهی از اوقات هم مقدمه از ذی المقدمه، تأخر دارد، ابتدا، ذی المقدمه موجود می‌شود سپس مقدمه، تحقق پیدا می‌کند که مثالهایی هم در شریعت مقدس برای آن وجود دارد.

الف: مانند اغسال لیلته [۲۲۰] مستحاضه که در صحت صوم روز قبل، معتبر است، فرضاً مستحاضه‌ای در روز شنبه، روزه گرفت، همان‌طور که غسل شب گذشته او در صحت صوم روز شنبه، مدخلیت دارد، غسل شب آینده در صحت صوم گذشته، دخیل است یعنی اگر شب یکشنبه، وظیفه غسلی خود را انجام ندهد، صوم روز شنبه او صحیح نمی‌باشد. - البته بعضی از فقها چنان فتوایی داده‌اند.

ب: در باب بیع فضولی، اختلافی هست که آیا اجازه، کاشف است یا ناقل، اگر کاشف باشد، کشفش به نحو حقیقی است یا حکمی؟

کسانی که اجازه را کاشف و کشفش را هم حقیقی می‌دانند، چنین می‌گویند:

اگر بیع فضولی یک ماه قبل، واقع شد لکن مالک، امروز آن را اجازه نمود، اجازه مذکور، کاشف از این است که یک ماه قبل، نقل و انتقال و ملکیت، تحقق پیدا کرده، در حقیقت،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۸۸

ملکیت یک ماه قبل - حین حدوث البیع - توقف بر اجازه لاحقه دارد یعنی اجازه، مقدمه و شرط متأخر برای تأثیر در بیع یک ماه قبل است.

خلاصه، اینکه چگونه می‌توان تصور نمود که ذی المقدمه قبل از مقدمه، تحقق پیدا کند؟

مصنّف رحمه الله در صدد توسعه اشکال مذکور بوده و فرموده‌اند: نه تنها آن ایراد در مقدمات متأخره هست بلکه در مقدمات متقدمه هم موجود هست.

بیان ذلك: مقدمه، یکی از اجزای علت تامه هست و علت تامه اگر بخواهد در معلول تأثیر کند باید وجود داشته باشد، حال اگر علت تامه، تحقق پیدا کرد و منقضی شد و اثری از آن، باقی نماند، چگونه معلول می‌تواند تحقق پیدا کند [۲۲۱]، درحالی که بزرگان و محققان فرموده‌اند: باید علت تامه، مقارنت زمانی با معلول داشته باشد - گرچه علت، تقدم رتبی بر معلول دارد - پس چگونه می‌توان تصور کرد که: فرضاً مقدمه‌ای دو ساعت قبل تحقق پیدا کرده و منقضی شده لکن معلولش فعلاً حاصل شده است و امثله‌ای هم در شرعیات برای آن وجود دارد.

الف: فرضاً کسی ده سال قبل از فوت خود، وصیت نموده که از ثلث اموال فلان خانه را به زید بدهید، امروز که موصی فوت نمود، آن خانه، ملک زید می‌شود.

اشکال: شما چگونه بین علت و معلول - فرضاً ده سال - فاصله انداختید، عقد وصیت از مقوله لفظ است «و الالفاظ توجد و تنعدم» یعنی به مجردی که لفظ وجود پیدا کرد، منعدم می‌شود، در مثال مذکور، عقد وصیت، مربوط به ده سال قبل بوده و منعدم گشته، چگونه می‌تواند در ملکیت زید، نسبت به آن خانه، تأثیر کند و چگونه آن را با قواعد عقلیه، تطبیق می‌دهید؟

ب: در باب بیع سلم و صرف می‌گویند ملکیت، توقف بر قبض و تقابض دارد فرضاً

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۸۹

و التحقیق فی رفع هذا الإشکال أن یقال: إن الموارد التي توهم انخراص القاعدة فيها، لا یخلو إما یكون المتقدم أو المتأخر شرطاً للتکلیف، أو الوضع، أو المأمور به [۱].

یک ساعت قبل، عقد صرف واقع شد لکن قبض، الآن تحقق پیدا کرد، شما می‌گوئید ملکیت از الآن، حاصل شده درحالی که در حین حصول ملکیت، عقدی مطرح نیست، عقد بیع «صار موجودا و انعدم بعد وجوده».

مرحوم آقای آخوند، اشکال مذکور را توسعه بیشتری داده و فرموده‌اند: در سایر عقود- نسبت به غالب اجزا [۲۲۲]- اشکال مذکور، وارد است. فرضا در عقد بیع، بائع و مشتری با الفاظ بعث و اشتریت، مقصود خود را ابراز می‌کنند اما بدیهی است تا زمانی که کلمه «اشتریت» از دهان قابل، خارج نشده ملکیتی برای او حاصل نشده و هنگامی که او در پاسخ بائع، جمله «اشتریت» را بیان کرد، «بعث» وجود پیدا کرده و منعدم شده پس چگونه «اشتریت» [۲۲۳] تأثیر در ملکیت می‌کند. و همچنین علت تامه باید وجود داشته باشد تا اینکه اثر کند نه اینکه موجود و منعدم شود، معدوم که نمی‌تواند تأثیری در معلول و مقتضا نماید، پس چگونه می‌گوئید «بعث» و «اشتریت» در ملکیت، تأثیر می‌کنند.

خلاصه: نوعا اشکال مذکور را نسبت به شرط متأخر بیان کرده‌اند اما دایره اشکال، بسیار وسیع است و همان‌طور که شرائط متأخره، موجب اشکال عقلی مزبور شده، شرائط متقدمه هم باعث ایجاد آن اشکال هستند لذا باید جواب اشکال را نسبت به هر دو طرف، بیان کرد.

[۱]- مصنف رحمه الله فرموده‌اند: تحقیق در رفع اشکال به این نحو است که: مواردی- در شرط متأخر و متقدم- که توهم شده، نسبت به قاعده عقلیه، لطمه و ضربه‌ای خورده، آن

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۹۰

أمّا الأوّل: فکون أحدهما شرطاً له، ليس إلا- أنّ للحاظه دخلاً في تكليف الأمر، كالتشرط المقارن بعينه، فكما أنّ اشتراطه بما يقارنه ليس إلا أنّ لتصوره دخلاً في أمره، بحيث لولاه لما كاد يحصل له الداعي إلى الأمر، كذلك المتقدم أو المتأخر. وبالجملة: حيث كان الأمر من الأفعال الاختيارية، كان من مبادئه بما هو كذلك تصور الشيء بأطرافه، ليرغب في طلبه و الأمر به، بحيث لولاه لما رغب فيه و لما أراده و اختاره، فيسمى كلّ واحد من هذه الأطراف التي لتصورها دخل في حصول الرغبة فيه و إرادته شرطاً، لأجل دخل لحاظه في حصوله، كان مقارناً له أو لم يكن كذلك، متقدماً أو متأخراً، فكما في المقارن يكون لحاظه في الحقيقة شرطاً، كان فيهما كذلك، فلا إشكال [۱].

موارد تقریباً بر سه گونه هستند در دو قسم از آنها یک راه حل مشترک برای اشکال هست و قسم سوم از آنها راه حل جداگانه‌ای دارد.

بیان ذلک- ۱: مقدمه متأخره یا متقدمه- شرط متقدم یا متأخر- گاهی مربوط به نفس حکم تکلیفی هست به عبارت دیگر، شرط حکم می‌باشد یعنی ذی‌المقدمه‌اش عبارت از حکم مولا- هست. ۲- و گاهی ارتباط به حکم وضعی [۲۲۴] دارد [۲۲۵] و ذی‌المقدمه‌اش غیر از احکام تکلیفیه پنج‌گانه هست. ۳- گاهی هم شرط متقدم یا متأخر، ارتباطی به حکم تکلیفی یا وضعی ندارد بلکه مربوط به واجب و مأمور به هست [۲۲۶].

[۱]- ۱: در مواردی که شرط متقدم یا متأخر، مربوط به نفس تکلیف و حکم هست،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۹۱

راه حل اشکال، این است که:

مثال:- در مورد شرط متأخر- اگر فردا به مسافرت می‌روی امروز صدقه بده [۲۲۷].

مثال:- در مورد شرط متقدم- مولائی به عبدش چنین گفته: «إن جاءك زيد في هذا اليوم يجب عليك اكرامه غدا.» اگر زید، امروز،

نزد تو آمد، فردا او را اکرام کن. یعنی مجیء زید در امروز، شرط وجوب اکرام فردا می‌باشد. شما چگونه بین شرط و مشروط [۲۲۸]، تفکیک و جدائی تصوّر می‌کنید- آن اشکال را چگونه حل می‌نمائید؟ سؤال: ایجاب اکرام، مربوط به چه کسی هست؟

جواب: از افعال اختیاری مولا هست، همان‌طور که من و شما دارای اعمال اختیاری هستیم، نفس «حکم» و ایجاب هم یکی از افعال اختیاری مولا هست و تا مبادی و مقدماتش موجود نشود، آن عمل اختیاری تحقق پیدا نمی‌کند. در بحث اوامر، مفضّلاً بیان کردیم که وقتی انسان، اراده می‌کند یک عمل اختیاری را انجام دهد، اول، آن را تصوّر، سپس تصدیق به فائده و میل و رغبت به آن پیدا می‌کند و عزم و جزم در او حاصل می‌شود و سپس اراده- شوق مؤکد- حاصل می‌گردد و مراد را در خارج، اتیان می‌کند.

بدیهی است که ایجاب اکرام از اعمال اختیاری مولى هست و او در ایجاب اکرام مجبور نبوده، همان‌طور که سایر اعمال اختیاری، دارای مبادی و مقدمات هست، نفس ایجاب هم مبادی و مقدماتی دارد، تا مولا اکرام زید را تصوّر نکند و خصوصیات آن را در نظر نگیرد، معنا ندارد که اکرام زید را واجب کند. اکنون باید بررسی کرد که آیا آن مبادی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۹۲

و مقدمات از امور «خارجیه» هست یا اینکه عبارت از «لحاظ» و «تصوّر» مولا هست.

به عبارت دیگر: آیا مجیء زید- در خارج- در ایجاب اکرام، مدخلیت دارد گرچه مولا آن را تصوّر و لحاظ نکند؟ خیر، آنچه که واقعا در ایجاب اکرام، مدخلیت دارد لحاظ و تصوّر مولا نسبت به مجیء زید هست [۲۲۹] و الا اگر هزار مرتبه، مجیء زید در خارج، محقق شود اما مولا آن را تصوّر و لحاظ نکند، ایجابی از ناحیه مولا نسبت به اکرام، تحقق پیدا نمی‌کند پس: تصوّر و لحاظ مجیء زید که یکی از اعمال اختیاری مولا هست در ایجاب اکرام، مدخلیت دارد. تذکر: اینکه می‌گوئیم «تصوّر» مجیء زید در ایجاب اکرام، مدخلیت دارد، «تصوّر» به معنای تخیل نمی‌باشد و مقصود، این نیست که مولا مجیئی را که واقعیت ندارد تصوّر می‌کند بلکه او مجیء واقعی را تصوّر می‌کند اما مجیء واقعی، نقشی در ایجاب اکرام ندارد بلکه تصوّر مجیء واقعی در ایجاب اکرام، مؤثر هست.

سؤال: آیا تصوّر مجیء خارجی واقعی با ایجاب اکرام فاصله‌ای دارد؟

جواب: مجیء زید با وجوب اکرام، فاصله دارد، زید امروز می‌آید امّا وجوب اکرام، فردا تحقق پیدا می‌کند ولی تصوّر مجیء خارجی واقعی با ایجاب اکرام، هیچ‌گونه فاصله و انفکاک ندارد بلکه مقارن با آن هست یعنی: آن لحظه‌ای که مولا بر کرسی جعل، نشسته و اکرام زید را ایجاب می‌کند، در همان موقع، لحاظ و تصوّر مجیء خارجی واقعی، تحقق دارد و انفکاک و جدائی بین آن دو نیست.

خلاصه بیان مصنف، راجع به شرائط مربوط به تکلیف، این شد که: آنچه را که شما خیال کردید، بین آن و بین ذی المقدمه، جدائی و فاصله افتاده، آن مجیء خارجی زید

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۹۳

و كذا الحال فى شرائط الوضع مطلقا و لو كان مقارنا، فإنّ دخل شىء فى الحكم به و صحّ انتزاعه لدى الحاكم به، ليس إلا ما كان بلحاظه يصحّ انتزاعه، و بدونه لا يكاد يصحّ اختراعه عنده، فيكون دخل كلّ من المقارن و غيره بتصوّره و لحاظه و هو مقارن، فأين انخرام القاعدة العقلية فى غير المقارن؟ فتأمل تعرف [۱].

است و مجیء خارجی زید، مقدمیت برای تکلیف ندارد بلکه آنچه که مقدمیت دارد، عبارت از تصوّر مجیء خارجی واقعی است-

نه تصوّر و لحاظ بی‌مورد و مخالف واقع - و آن تصوّر، مقرون به ایجاب اکرام هست و بین آن لحاظ و بین حکم مولا، هیچ‌گونه جدائی و فاصله زمانی نیست.

تذکر: نه تنها در شرط متقدّم و متأخر، مطلب به کیفیت مذکور هست بلکه در مورد شرط مقارن هم همان مطالب، جاری است که: مثلا «وقت» برای ایجاب نماز ظهر، شرط مقارن است. اینکه گفته می‌شود زوال شمس، آورنده وجوب نماز ظهر است یعنی چه؟ اگر مولا - اصلا زوال شمس را لحاظ نکند پس چگونه ایجاب نماز ظهر تحقق پیدا می‌کند، ایجاب نماز ظهر که یک امر تکوینی نیست بلکه عملی است که مربوط به مولا هست و معنایش این است که:

مولا - زوال شمس را «لحاظ» و به دنبال آن، حکم به وجوب نماز ظهر می‌کند پس خیال نکنید که در شرائط مقارن هم وجود خارجی، مدخلیت دارد بلکه در آنجا هم «لحاظ» وجود خارجی در حکم به وجوب نماز ظهر، مدخلیت دارد.

[۱] - در مواردی هم که شرط متقدّم یا متأخر، مربوط به حکم تکلیفی نیست بلکه مربوط به حکم وضعی - شرط حکم وضعی - هست بیان مذکور، جریان دارد.

مثال: حکم به صحت در باب بیع فضولی از ناحیه کیست؟

بدیهی است که حکم به صحت، مربوط به مولا و یکی از اعمال اختیاری او هست،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۹۴

مولا می‌تواند حکم به صحت بکند و یا اینکه اصلا حکم به صحت ننماید و هر عمل اختیاری، محتاج به مبادی و مقدماتی هست که اخیرا بیان کردیم و یکی از چیزهایی که در حکم مولا به صحت، مدخلیت دارد، اجازه مالک است.

سؤال: آیا اجازه خارجی مالک در حکم به صحت، مدخلیت دارد به نحوی که اگر مالک، آن بیع را اجازه نماید اما مولا آن اجازه را لحاظ نکند، باز هم می‌گوئید اجازه خارجی در حکم به صحت، دخیل است؟

به عبارت دیگر: آیا با عدم لحاظ مولا اجازه مالک را باز او حکم به صحت می‌کند؟

جواب: مولا اجازه مالک را تصوّر نموده سپس حکم به صحت بیع فضولی کرده است.

بدیهی است که منظور از لحاظ مولا، لحاظ تخیلی نیست بلکه منظور تصوّر اجازه خارجی واقعی است.

سؤال: آیا بین تصوّر اجازه و بین حکم به صحت بیع فضولی، فاصله و انفکاک هست؟

جواب: بدیهی است که بین بیع فضولی و نفس اجازه، فاصله هست اما بین «لحاظ اجازه خارجی واقعی» و «حکم به صحت»،

هیچ‌گونه فاصله‌ای نیست حتی در همان لحظه‌ای که مولا - حکم به صحت می‌کند در همان لحظه، اجازه را هم لحاظ نموده و با لحاظ اجازه، حکم به صحت نموده است.

نتیجه: در مواردی که شرط متأخر یا متقدّم، مربوط به حکم وضعی یا نفس حکم تکلیفی است، اشکال مذکور، مندفع هست زیرا آن تقدّم و تأخر، مربوط به خارج است و آنچه که در حکم مولا، مدخلیت دارد، عبارت از لحاظ و تصوّر مولا می‌باشد [۲۳۰] و

لحاظ مولا در تمام موارد مذکور، مقارن با حکم او هست نه تقدّمی مطرح است نه تأخری و لطمه‌ای به قاعده عقلیه، وارد نشده.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۹۵

و أمّا الثانی: فکون شیء شرطاً للمأمور به لیس إلا ما يحصل لذات المأمور به بالإضافة إليه وجها و عنوان، به یکون حسنا أو متعلّقا للغرض [۲۳۱]، بحيث لولاها لما كان كذلك، و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه و الاعتبارات الناشئة من

الإضافات، ممّا لا شبهة فيه و لا شكّ يعتریه، و بالإضافة كما تكون إلى المقارن تكون إلى المتأخر أو المتقدّم، بلا تفاوت أصلا، كما لا يخفى على المتأمل، فكما تكون إضافة شيء إلى مقارن له موجبا لكونه معنونا بعنوان، يكون بذلك العنوان حسنا و متعلّقا للغرض،

كذلك إضافة إلى متأخر أو متقدّم؛ بدهاء أنّ الإضافة إلى أحدهما ربما توجب ذلك أيضا، فلو لا حدوث المتأخر في محلّه، لما

کانت للمتقدّم تلك الإضافة الموجبة لحسنه الموجب لطلبه و الأمر به، كما هو الحال في المقارن أيضا، و لذلك أطلق عليه الشرط مثله، بلا انخرام للقاعدة أصلا؛ لأن [۲۳۲] المتقدّم أو المتأخّر كالمقارن ليس إلا طرف الإضافة الموجبة للخصوصية الموجبة للحسن، و قد حَقّق في محلّه أنّه بالوجوه و الاعتبارات، و من الواضح أنّها تكون بالإضافات [۱].

[۱]- [۲۳۳]: در مواردی که شرط متأخّر یا متقدّم، مربوط به مأمور به- واجب- می‌باشد،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۹۶

راه حلّ اشکال چنین است:

قبلا به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم: اّتصاف اشیا به حسن یا قبح، خارج از این سه حالت نیست که:

الف: گاهی شیء «علّت تامّه» برای حسن یا قبح می‌باشد و با عروض عناوین و حالات مختلف، تغییر نمی‌کند مانند حسن عدالت و قبح ظلم. مثلا عدالت از هر کسی و در هر حالی، سر بزند حسن است خواه از کافر باشد یا مؤمن و

ب: گاهی شیء «مقتضی» برای حسن یا قبح است- مانند صدق یا کذب- و ممکن است با عروض حالات و عناوین متفاوت، تغییر پیدا کند. مثلا- اگر کذبی باعث نجات یک مؤمن از شرّ ظالمی گردد در این صورت، قبیح نیست و همچنین اگر کلام صدقی موجب هلاکت یا گرفتاری مؤمنی شود در این صورت، آن صدق، حسنی ندارد بلکه لازم است آن مؤمن را از هلاکت، نجات داد. ج: ممکن است شیء نه علّت تامّه برای «حسن یا قبح» باشد و نه مقتضی آن دو، بلکه اّتصاف آن شیء به حسن یا قبح با وجوه و اعتبارات مختلف، تفاوت کند.

مثال: راه رفتن فی نفسه اّتصاف به حسن یا قبح ندارد اما اگر به قصد فعل راجحی مانند قضای حاجت یا تشییع جنازه مؤمنی صورت گیرد، حسن است و چنانچه به قصد فعل مرجوحی مانند قتل نفس محترم یا سرقت، انجام شود، قبیح است پس حسن و قبح اشیا بالوجوه و الاعتبارات است و آن وجوه، ناشی از اضافات و نسبت‌ها می‌باشد مثلا «ضرب» به عنوان «تعذیب» قبیح و حرام است اما به عنوان «تأدیب» حسن است- در حدّ مجاز.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۹۷

اکنون به حلّ اشکال- در موردی که شرط متأخّر یا متقدّم، مربوط به مأمور به یعنی واجب می‌باشد- می‌پردازیم و قبل از آن به ذکر یک مثال، اکتفا می‌کنیم.

مستحاضه کثیره‌ای که تصمیم دارد روز شنبه، روزه بگیرد باید شب قبل آن، غسل [۲۳۴] نماید و همچنین باید شب یکشنبه، مجدداً غسل [۲۳۵] نماید تا اینکه صوم روز شنبه او صحیح باشد [۲۳۶].

اشکال: چگونه می‌توان گفت که ذی المقدمه و صوم، قبل از مقدمه، تحقّق پیدا می‌کند- در شرط متأخّر- به عبارت دیگر: چگونه بین شرط و مشروط، انفکاک قائل می‌شوید؟

لازم به تذکر است که نوعاً اشکال مذکور را در مقدمات و شرائط متأخّر، مطرح کرده‌اند لکن مصنّف، آن را به شرائط متقدّمه هم سرایت دادند که قبلاً بیان کردیم [۲۳۷].

جواب: وقتی فرضاً مستحاضه، شب بعد برای صوم روز گذشته، غسل می‌کند، می‌گویند: آن روزه، صومی هست که بعد از آن، غسل، تحقّق پیدا کرده و آن صوم، مضاف و منسوب به غسل لیلی شده و همان اضافه و نسبت، باعث می‌شود که صوم،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۹۸

معنون به عنوان حسن [۲۳۸] یا متعلّق غرض [۲۳۹] واقع شود به نحوی که اگر صوم، مضاف به غسل لیلی نشود و آن عنوان را پیدا نکنند حسن نمی‌شود یا متعلّق غرض واقع نمی‌گردد پس آنچه که در صحّت صوم، معتبر است «اضافه» مأمور به- روزه- به غسل

لیلی است که بعد از آن صوم، واقع شده.

بدیهی است که اضافه و نسبت، قائم به دو طرف - منسوب و منسوب الیه - هست در محلّ بحث هم یک طرف اضافه، صوم است و طرف دیگرش غسل می‌باشد.

آیا «اضافه» مقارن با صوم است یا متأخر از آن می‌باشد؟

«اضافه»، مقارن با مأمور به - صوم - است ولی غسل لیلی - طرف اضافه - متأخر است هنگامی که مستحاضه، شب بعد غسل کرد، کشف می‌کنیم که آن اضافه و نسبت از ابتدا بوده ولی ما نمی‌دانستیم. در این صورت، آیا بین شرط و مشروط، انفکاک واقع شده و ضربه‌ای به قاعده عقلیه، واقع شده؟

خیر، زیرا شرط متقدّم و متأخر هم مانند شرط مقارن است که: مثلاً استقبال قبله، شرط مقارن صحّت نماز است و باید صلات از ابتدا تا انتها، مستقبل قبله، اتیان شود که در آن شرط هم مؤثر حقیقی، اضافه صلات به استقبال قبله است و مثلاً می‌گویند نماز فلانی، مستقبل قبله، واقع شد و آن اضافه، یک جهت حسنی در صلات به وجود آورده که حسن گشته یا متعلّق غرض واقع شده و امر از ذمه مکلف ساقط گشته است. همان‌طور که در شرط مقارن «اضافه و نسبت»، دخالت در حسن دارد در شرط متأخر و متقدّم هم، همان «اضافه»، موجب حسن مأمور به شده یا موجب تعلّق غرض به مأمور به شده.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۱۹۹

فمنشأ توهم الانخرا م إطلاق الشرط علی المتأخر، و قد عرفت أنّ إطلاقه علیه فيه، كإطلاقه علی المقارن، إنّما يكون لأجل كونه طرفاً للإضافة الموجبة للوجه، الذی يكون بذاك الوجه مرغوباً و مطلوباً، كما كان في الحكم لأجل دخل تصوّره فيه، كدخل تصوّر سائر الأطراف و الحدود، التي لو لا لحاظها لما حصل له الرغبة في التكليف، أو لما صحّ عنده الوضع [۲۴۰]. و هذه خلاصة ما بسطناه من المقال في دفع هذا الإشكال، في بعض فوائدها، و لم يسبقني [۲۴۱] إليه أحد فيما أعلم، فافهم و اغتنم [۱].

[۱] - منشأ اینکه بعضی توهم کرده‌اند، به قاعده عقلیه، ضربه خورده، این است که دیده‌اند بر بعضی از امور متاخر از ذی المقدمه - مانند غسل لیلی مستحاضه - شرط، اطلاق شده درحالی که غسل بعد از صوم - ذی المقدمه - واقع می‌شود با اینکه نباید بین شرط و مشروط، انفکاک واقع شود لذا گفته‌اند این امر، موجب انخرا م قاعده عقلیه هست و ما بیان کردیم که: اغسال لیلیه، دخالت در صحّت]

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۰۰

و لا - يخفى أنّها بجميع [۲۴۲] أقسامها داخله في محلّ النزاع، و بناء على الملازمة يتّصف اللاحق بالوجوب كالمقارن و السابق، إذ بدونه لا - تكاد تحصل الموافقة، و يكون سقوط الأمر بإتيان المشروط به مراعى بإتيانه، فلو لا - اغتسالها في الليل - على القول بالاشتراط - لما صحّ الصّوم في اليوم [۱].

صوم ندارد بلکه غسل لیلی مستحاضه، موجب اضافه و اسنادی می‌شود که آن اضافه هم مقارن با صوم است ولی یک طرف اضافه که غسل باشد، متأخر از صوم می‌باشد نه نفس اضافه، ضمناً گفتیم: آن اضافه، باعث می‌شود، صوم، معنون به عنوان حسن گردد یا متعلّق غرض واقع شود.

قوله: «كما كان في الحكم لاجل دخل تصوّره فيه ...»

در شرط حکم هم اعمّ از شرط تکلیف و وضع تصوّر [۲۴۳] و لحاظ واقعی مولا نسبت به شرط، مدخلیت در حکم دارد، نه وجود خارجی شرط.

[۱]- بدیهی است که: بنا بر ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، جمع اقسام مقدمه و شرائط مأمور به- واجب- داخل در بحث و نزاع می‌باشد، خواه مقدمه و شرط، متقدم یا مقارن یا متأخر باشد، مثلاً مقدمه متأخره، مانند مقدمه مقارن و متقدم، متصف به وجوب است و باید غسل لیلی مستحاضه به صوم روز قبل، ملحق شود تا اینکه امر مولا- موافقت شود و تکلیف از ذمه مکلف، ساقط گردد- طبق بعضی از فتاوا، زیرا مسئله، محل بحث می‌باشد. [۲۴۴]

ایضاح الکفایه؛ ج ۲؛ ص ۲۰۰

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۰۱

الأمر الثالث: فی تقسیمات الواجب منها: تقسیمه إلى المطلق و المشروط، و قد ذکر لكل منهما تعریفات و حدود، تختلف بحسب ما أخذ فیها من القيود، و ربما أطیل الكلام بالتقض و الإبرام فی التقض علی الطرد و العکس، مع أنّها- كما لا يخفی- تعریفات لفظیة لشرح الاسم، و لیست بالحدّ و لا بالرّسم، و الظاهر أنّه لیس لهم اصطلاح جدید فی لفظ المطلق و المشروط، بل یطلق كلّ منهما بماله من معناه العرفی [۱].

امر سوم: اقسام واجب

واجب مطلق و مشروط

اشاره

[۱]- برای «واجب»، تقسیمات متعددی ذکر کرده‌اند از جمله، اینکه آن را به مشروط و مطلق، تقسیم نموده‌اند. در کتب اصولی، تعاریف [۲۴۵] مختلفی برای آن دو، ذکر شده و در نتیجه، آن تعاریف، مورد نقض و ابرام، واقع شده اند. مرحوم آقای آخوند، پیوسته در مباحث مختلف کتاب ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۰۲

كما أنّ الظاهر أنّ وصفی الإطلاق و الاشرط، و صفان إضافیان لا حقیقیان، و إلا لم یکد یوجد واجب مطلق، ضرورة اشرط وجوب کلّ واجب ببعض الأمور، لا أقلّ من الشرائط العامّة، کالبلوغ و العقل. فالحرى أن یقال: إنّ الواجب مع کلّ شیء یلاحظ معه، إنّ کان وجوبه غیر مشروط به، فهو مطلق بالإضافة إليه، و إلا [۲۴۶] فمشروط كذلك، و إنّ کانا بالقیاس إلى شیء آخر کانا بالعکس [۱].

فرموده‌اند: تعاریف اصولیین، لفظی و عنوان شرح الاسم دارد، مثل اینکه از ما سؤال کنند: «سعدانه» چیست؟ در جواب بگوئیم: معنای آن جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست زیرا تعریف به «حد» و «رسم» نمی‌باشد تا اینکه مورد نقض و ابرام، واقع شود [۲۴۷].

مصنّف رحمه الله فرموده‌اند: «ظاهر» این است که بین علما، اصطلاح جدیدی برای واجب مطلق و مشروط وجود ندارد بلکه آن دو عنوان در معنای عرفی خود باقی هستند یعنی وجوب، آزاد است، اطلاق دارد و منوط به چیزی نیست به خلاف واجب مشروط که وجوبش مشروط به شرطی هست.

[۱]- سؤال: آیا «مطلق» و «مشروط» که دو صفت از صفات واجب هستند، از اوصاف حقیقیه می‌باشند یا اضافیه؟

جواب: آن‌ها دو وصف اضافی هستند نه حقیقی، اگر صفت «اطلاق» برای واجب، یک وصف حقیقی باشد، باید نسبت به هر چیزی مطلق باشد و لازمه‌اش این است که

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۰۳

اصلا واجب مطلق نداشته باشیم زیرا تمام واجبات، لاقلا، مشروط به شرائط عامه [۲۴۸] تکلیف هستند.

و همچنین اگر وصف اشتراط برای واجب مشروط، یک صفت حقیقی - نه نسبی - باشد، لازمه‌اش این است که واجب مشروط به هر چیزی که به نظر انسان می‌رسد، مشروط باشد مثلا حج که یک واجب مشروط است باید نسبت به تمام اشیا، مشروط باشد درحالی که بدیهی است در شریعت مقدس، واجبی نداریم که مشروط به تمام اشیا باشد پس نتیجه می‌گیریم که دو وصف مذکور از اوصاف اضافیه هستند نه حقیقیه، مثلا نماز، نسبت به طهارت، واجب مطلق است یعنی: وجوب صلات، مشروط به طهارت نیست اما همان صلات، نسبت به وقت و «دلوک شمس»، یک واجب مشروط است بنابراین سزاوار است آن دو واجب را چنین تعریف کنیم:

«ان الواجب مع کلّ شیء یلاحظ معه ان کان وجوبه غیر مشروط به فهو مطلق بالاضافه الیه و الا فمشروط کذلک و ان کانا بالقیاس الی شیء آخر کانا بالعکس.»

هر واجب، نسبت به هر چیزی که با او ملاحظه شود اگر وجوبش مشروط به آن نباشد می‌گوئیم نسبت به آن، واجب مطلق است و اگر وجوبش مشروط به آن شیء باشد، می‌گوئیم نسبت به آن، مشروط است مثلا وجوب صلات، نسبت به طهارت، مشروط نیست بنابراین، نماز نسبت به طهارت، واجب مطلق است اما وقتی صلات را با «دلوک شمس» مقایسه کنیم مشخص می‌شود که نماز، نسبت به آن، واجب مشروط است و قبل از آن واجب نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۰۴

ثمّ الظاهر أنّ الواجب المشروط كما أشرنا إليه [۲۴۹]، نفس الوجوب فيه مشروط بالشرط، بحيث لا وجوب حقیقه، و لا طلب واقعا قبل حصول الشرط، كما هو ظاهر الخطاب التعلیقي؛ ضرورة أنّ ظاهر خطاب (إن جاءك زيد فأكرمه) كون الشرط من قيود الهيئه، و أنّ طلب الإكرام و إيجابه معلق على المجيء، لا أنّ الواجب فيه يكون مقيدا به، بحيث يكون الطلب و الإيجاب في الخطاب فعليا و مطلقا، و إنّما الواجب يكون خاصا و مقيدا، و هو الإكرام على تقدير المجيء، فيكون الشرط من قيود الماده لا الهيئه، كما نسب ذلك إلى شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، مدعيا لامتناع كون الشرط من قيود الهيئه واقعا [۲۵۰]، و لزوم [۲۵۱] كونه من قيود الماده لنا [۲۵۲]، مع الاعتراف بأنّ قضیه القواعد العربیّه أنّه من قيود الهيئه ظاهرا [۱].

[۱]- مصنف رحمه الله در صدد بیان اختلافشان با شیخ اعظم هستند که: آیا در قضایای شرطیه، شرط، قید هیئت است یا مدخلیت در ماده دارد؟ مرحوم شیخ فرموده‌اند: شرط، قید ماده، واجب و مأمور به می‌باشد نه قید هیئت و وجوب.

از بیان گذشته مصنف، ظاهر شد که در واجب مشروط، اصل وجوب و طلب مولا مشروط به حصول شرط است به نحوی که قبل از آن، طلب و وجوب فعلی تحقق ندارد زیرا ظاهر قضایای تعلیقیه و شرطیه مانند «إن جاءك زيد فأكرمه» این است که «وجوب» اکرام، مشروط به مجيء زيد است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۰۵

توضیح ذلک: چرا ظاهر قضیه شرطیه، این است که قبل از حصول شرط، وجوبی تحقق ندارد؟

جواب: در قضایای شرطیه باید بین شرط و جزا، ارتباط و علاقهای باشد که گاهی شرط، نسبت به جزا جنبه علیت دارد، مانند «ان كانت الشمس طالعه فالنهار موجود» و گاهی هم جزا نسبت به شرط، جنبه علیت دارد مانند «ان كان النهار موجودا فالشمس طالعه»

البته لزومی ندارد که شرط، علت تامه و منحصره جزا باشد. - و بالعکس - اما به هر حال باید رابطه‌ای [۲۵۳] بین آن دو باشد. امّا در محلّ بحث: با توجه به لزوم ارتباط، بین شرط و جزا، می‌گوئیم: ظاهر [۲۵۴] خطاب تعلیقی در قضایای شرطیه مانند «إن جاءك زيد فاکرمه» - ان استطعت فحجّ - این است که: مجیء زید، شرط وجوب اکرام است و کأنّ مجیء زید، سبب وجوب اکرام می‌باشد و قبل از حصول شرط، وجوب اکرام - جزا - مطرح نیست.

اما به عقیده مرحوم شیخ - برخلاف نظر مشهور و مصنف - در واجبات مشروط، قید، مربوط به ماده می‌باشد و ممتنع است که شرط، قید هیئت باشد در حالی که ایشان معترفند، مقتضای قواعد عربیّت، این است که شرط، قید هیئت باشد نه قید ماده بنابراین، طبق نظر ایشان، مجیء زید، قید ماده و اکرام است اما وجوب، قیدی ندارد و مطلق است یعنی:

«يجب الاكرام بعد المجيء» وجوب، «حالی» اما واجب و مأمور به بعد از مجیء زید، تحقّق پیدا می‌کند و مقید به شرط است. ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۰۶

امّا امتناع گونه من قيود الهيئه، فلانته لا إطلاق في الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشأ بالهيئه، حتى يصح القول بتقييده بشرط ونحوه، فكل ما يحتمل رجوعه إلى الطلب الذي يدل عليه الهيئه، فهو عند التحقيق راجع إلى نفس المادة [۱].

نقد و بررسی نظریه شیخ اعظم در واجب مشروط

[۱] - بحث [۲۵۵] ما در نزاع بین شیخ اعظم و مرحوم آقای آخوند بود که: آیا در قضایای شرطیه مانند «إن جاءك زيد فاکرمه» یا «إذا زالت الشمس فقد وجب صلاة الظهر» آن قیود، مربوط به «وجوب» است به نحوی که تا مجیء زید، محقّق نشود «وجوب» اکرام، فعلیّت، پیدا نمی‌کند یا اینکه مربوط به واجب - مأمور به - هست اما نفس طلب، هیچ‌گونه قید و شرطی ندارد و قبل از مجیء زید هم «وجوب» تحقّق دارد؟

ابتدای بحث، اشاره کردیم که: شیخ اعظم آن، قیود را دخیل در ماده می‌دانند نه هیئت و لذا طبق عقیده ایشان یک ساعت به ظهر مانده، انسان، مکلف به نماز ظهر هست - چنین نیست که وجوب صلات، بعد از زوال، محقّق شود - ولی «مکلف به» و نماز، مقید به زوال شمس است اما به عقیده مشهور و همچنین مصنف، قیود قضایای شرطیه، مربوط به هیئت است.

لازم به تذکر است که مرحوم شیخ، معتقدند ظاهر قضایای شرطیه از نظر قواعد عربیّت، همان است که مشهور، عقیده دارند اما با توجه به دو نکته می‌گوئیم: قیود، مربوط به ماده هست نه هیئت. که اینک به بیان آن دو نکته می‌پردازیم.

بیان اوّل شیخ اعظم - امتناع ارتباط قید به هیئت - وجوب و طلب، مستفاد از هیئت افعال می‌باشد و «اکرم» دلالت بر وجوب دارد، همان‌طور که حروف - من و الی - استقلالی ندارند، متمم و تابع سایر جملات [۲۵۶] و کلمات هستند، هیئت افعال هم چون که استقلال ندارد، بدون ماده - اکرام - تحقّق، پیدا نمی‌کند و دارای عنوان حرفی هست لذا

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۰۷

همان بیانی را که مشهور در باب معانی حروف دارند ما هم باید در باب هیئت، همان را بیان کنیم که:

مشهور، معتقدند: «وضع» حروف، عام هست اما «موضوع له» آن‌ها خاص می‌باشد و چنین نیست که آن‌ها برای معانی کلیه، وضع شده باشند بلکه برای جزئیات، وضع شده‌اند منتها واضع، یک معنای کلی را در نظر گرفته اما لفظ را برای مصادیق آن کلی، وضع کرده بنابراین با توجه به اینکه معنای کلی منظور است، وضعشان عام است و به لحاظ اینکه لفظ برای کلی، وضع نشده بلکه برای مصادیق معنای کلی وضع شده، موضوع له آن‌ها خاص است.

به نظر شیخ اعظم باید همین مطلب را درباره هیئت افعال هم جاری بدانیم. واضح، کلی طلب و جویی را در نظر گرفته اما هیئت افعال را برای کلی طلب و جویی وضع نکرده بلکه برای افراد و مصادیق طلب و جویی، وضع نموده پس موضوع له آن، عبارت از یک فرد از طلب و یک مصداق از طلب و جویی هست در نتیجه اگر موضوع له، جزئی، - فرد و یک مصداق - شد قابلیت تقیید ندارد زیرا تقیید، یکی از عوارضی هست که برای کلی حاصل می‌شود. شما می‌توانید کلی رقبه را مقید به ایمان نمائید اما جزئی که خودش یک موجود مشخص و محدودی هست، قابل تقیید نمی‌باشد بنابراین اگر مجیء زید را قید هیئت بدانید، معنایش این است که: آن فرد طلب و جویی - که مفاد هیئت است - را مقید نموده‌اید در حالی که فرد مشخص و معین را نمی‌توان محدود و مقید نمود.

خلاصه: چگونه می‌توان مفاد هیئت را که یک فرد از طلب و جویی هست، مقید به مجیء زید نمود امّا اگر قید را ارجاع به ماده نمائید، ماده عبارت از زید نیست بلکه اکرام زید، ماده می‌باشد که کلی و قابل تقیید هست یعنی می‌توان اکرام زید را مقید به مجیء نمود تا در نتیجه، اکرام علی غیر تقدیر المجیء خارج شود مثل اینکه می‌توان رقبه را مقید به ایمان نمود تا اینکه رقبه کافره، خارج شود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۰۸

و أمّا لزوم كونه من قيود المادّة لبّاً، فلأنّ العاقل إذا توجّه الى شيء و التفت إليه، فإمّا أن يتعلّق طلبه به، أو لا يتعلّق به طلبه أصلاً، لا كلام على الثّاني. و على الأوّل: فإمّا أن يكون ذاك الشّيء مورداً لطلبه و أمره مطلقاً على اختلاف طوارئه، أو على تقدير خاص، و ذلك التّقدير، تارة يكون من الأمور الاختيارية [۲۵۷]، و اخرى لا- يكون كذلك [۲۵۸]، و ما كان من الأمور الاختيارية، قد يكون مأخوذاً فيه على نحو يكون مورداً للتكليف [۲۵۹]، و قد لا يكون كذلك [۲۶۰]، على اختلاف الأغراض الدّاعية إلى طلبه و الأمر به، من غير فرق في ذلك بين القول بتبعيّة الأحكام للمصالح و المفسد، و القول بعدم التّبعيّة، كما لا يخفى، هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرّر لبحثه بأدنى تفاوت [۱].

[۱]- بیان دوّم مرحوم شیخ: مولای عاقل وقتی شیء و مسأله‌ای - مانند اکرام زید - را مورد توجه و التفات، قرار می‌دهد، دو صورت دارد:

۱- ممکن است اصلاً اکرام او مورد علاقه مولا نباشد، این فرض، خارج از بحث می‌باشد.

۲- ممکن است اکرام زید، مورد علاقه و رغبت مولا باشد که این فرض دارای دو صورت هست:

الف: گاهی اکرام زید به حدی مطلوب مولا هست که هر خصوصیت، حالت و عارضی پیش آید، اکرام زید، محبوب مولا هست.

ب: ممکن است اکرام زید در آن حدّ وسیع، محبوب مولا - نباشد بلکه آن اکرامی مورد علاقه او هست که همراه با یک حالت خاصی باشد که این فرض هم دارای دو صورت هست:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۰۹

۱- ممکن است آن خصوصیت در اختیار عبد و مکلف نباشد مثلاً مجیء زید، تحت قدرت خود زید است نه تحت اختیار عبدی که مورد خطاب مولا هست.

۲- آن حالت و آن خصوصیت، ممکن است مانند نفس اکرام از امور اختیاری و تحت قدرت مکلف باشد یعنی همان طور که عبد می‌تواند اکرام را ایجاد نماید، انجام و ایجاد آن خصوصیت هم برای عبد، مقدور است که این فرض هم دارای دو صورت است:

الف: مدخلیت آن خصوصیت در اکرام زید در صورتی است که آن ویژگی به طور طبیعی حاصل شود نه اینکه لازم باشد، عبد، آن را ایجاد نماید.

ب: مدخلیت آن خصوصیت در اکرام زید به نحوی است که اگر خودش هم در خارج، موجود نشود، باید عبد آن را ایجاد نماید.

سؤال: سبب اختلافات مذکور که گاهی شیء مطلقاً محبوب است و گاهی مقیداً چیست؟

جواب: علتش اختلاف اغراض و اهداف مولا می‌باشد که گاهی شیء در فلان شرائط، مطلوبیت دارد و گاهی با فلان خصوصیت، مورد علاقه مولا می‌باشد و ...

تذکر: در صور مختلفی که بیان شد، تفاوتی نمی‌کند که شما احکام را تابع مفاسد و مصالح بدانید یا قائل به عدم تبعیت احکام نسبت به مصالح و مفاسد شوید بلکه نکته کلام و توجه ما نسبت به غرض و مطلوب مولا بود به نحوی که بیان کردیم.

سؤال: مرحوم شیخ، چه نتیجه‌ای از تقسیمات مفصل مذکور گرفته‌اند؟

جواب: تمام خصوصیات و قیود مذکور در آن تقسیمات، مربوط به مطلوب مولا و اکرام زید بود و شما نمی‌توانید موردی را ارائه دهید که قید، مربوط به وجوب و طلب باشد، هر قیدی را که در نظر بگیرید بالاخره، ارتباط با واجب و مکلف به پیدا می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۱۰

ولا یخفی ما فیہ. امّا حدیث عدم الإطلاق فی مفاد الہیئۃ، فقد حَقَّقناہ سابقاً، إنَّ کُلَّ واحد من الموضوع له و المستعمل فیہ فی الحروف یكون عامّاً کوضعها، و إنّما الخاصیۃ من قبل الاستعمال کالأسماء، و إنّما الفرق بینہما أنّہا وضعت لتستعمل و تقصد بہا المعنی بما هو هو، و الحروف وضعت لتستعمل و تقصد بہا معانیہا بما ہی آله و حالۃ لمعانی المتعلّقات، فلحاظ الآئیۃ کلحاظ الاستقلالیۃ لیس من طواری المعنی، بل من مشخّصات الاستعمال، كما لا یخفی علی أولى الدرایۃ و النهی. فالطلب المفاد من الہیئۃ المستعملۃ فیہ مطلق، قابل لأن یقید [۱].

[۱] - مصنف رحمه الله نسبت به بیان اول شیخ اعظم، دو پاسخ بیان کرده‌اند:

الف: فرمایش شما - مرحوم شیخ - بر این مبنا بود که موضوع له حروف، جزئی و خاص است، در باب هیئت افعال هم که مشابه حروف می‌باشد، شما موضوع له را جزئی می‌دانید لکن ما در باب وضع حروف، تحقیقات خود را بیان کرده و اثبات نمودیم که: همان‌طور که در اسماء اجناس - مانند رجل و مرثه - وضع و موضوع له، عام است در باب حروف هم وضع، موضوع له و مستعمل فیہ عام می‌باشد، مثلاً - کلمه «من» و «الی» برای کلی «ابتداء» و «انتهاء» وضع شده‌اند اما موارد استعمال آن‌ها متفاوت است و به تعبیر دیگر، مشخّصات استعمال، مختلف است.

واضح، کلمه الابتداء و الانتهاء را برای کلی، وضع کرده اما برای موارد استعمالش شرطی در نظر گرفته که فرضاً آن دو کلمه باید در موردی استعمال شوند که لحاظ آن‌ها استقلالی باشد و نفس آن عناوین را لحاظ نمایند، نه اینکه به‌عنوان وصف و حالت برای یک معنای دیگر مثلاً در جمله «الابتداء خیر من الانتهاء» شما آن دو را اصالتاً و استقلالاً ملاحظه می‌کنید اما اگر در موردی مفهوم کلی ابتدا و انتها را در نظر گرفتید اما نه به صورت استقلال بلکه به این عنوان که ارتباط به سیر و بصره دارد و به‌عنوان تبعیت، آن دو را لحاظ کردید در این صورت است که دو کلمه من و الی را استعمال می‌کنید نه «الابتداء» و «الانتهاء» را بنابراین، اسماء اجناس و حروف، فرقی در موضوع له ندارند بلکه

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۱۱

مع أنّه لو سلّم أنّه فرد، فإنّما یمنع عن التّکید لو أنشئ أولاً غیر مقید، لا ما إذا أنشئ من الأوّل مقیداً، غایۃ الأمر قد دلّ علیہ بدالین، و هو غیر إنشائه أولاً ثمّ تقييده ثانياً، فافهم [۱].

موارد استعمال آن‌ها متفاوت است پس مبنای شیخ اعظم با مبنای ما متفاوت است زیرا ایشان موضوع له حروف را خاص می‌دانند اما ما اصل مبنا را نپذیرفته و قبلاً [۲۶۱] به نحو مشروح بیان کردیم که موضوع له حروف هم عام است.

شما در محلّ بحث فرموده‌اید: واضح، هیئت افعال را برای یک فرد از طلب وجوبی وضع کرده و اطلاق ندارد اما عقیده ما، این است که: هیئت افعال هم برای کلی طلب وجوبی و مفهوم عامّ طلب لزومی وضع شده و مانند کلی رقبه، قابل تقييد و تضيق هست. خلاصه: اولین پاسخ مصنف، این بود که شما طبق مبنای خود فرمودید هیئت قابل تقييد نیست. و قید، مربوط به ماده است اما ما اصل آن مبنا را نپذیرفته‌ایم.

[۱]- ب: فرض کنید مبنای شما- شیخ اعظم- را قبول کرده و گفتیم مفاد و موضوع له هیئت، جزئی و خاص هست اما بدانید که تقييد بر دو گونه است:

الف: گاهی به وسیله هیئت افعال یک فرد از طلب وجوبی انشا می‌شود، مانند اکرم زیدا اما بعد از مدّتی در صدد تقييد آن برآمده، می‌گوئیم آن فرد از طلب وجوبی که دیروز به وسیله هیئت افعال بیان شد، امروز مقیدش می‌کنیم در این صورت، شما بفرمائید آن طلب، قابل تقييد نیست زیرا آن فرد- که به وسیله جمله «اکرم زیدا» وجوب پیدا کرد- خودش مضیق هست و ممتنع است مجدداً مقید شود، در این فرض، حق با شما است ولی ما مرتکب چنان تقيیدی نشدیم.

ب: ما از ابتدا، وجوبی را که «اکرم زیدا» دلالت بر آن می‌کند، مضیقاً ایجاد کرده و حتّی قید آن را قبل از «اکرم زیدا» با یک عبارت به این صورت، بیان نموده و گفتیم: «إن جاءك زيد فاکرمه» یعنی آن فردی را که به وسیله صیغه افعال، انشا کردیم از ابتدا، مقیداً

إيضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۱۲

فإن قلت: علی ذلك، يلزم تفكيك الإنشاء من المنشأ، حيث لا طلب قبل حصول الشرط.

قلت: المنشأ إذا كان هو الطلب علی تقدير حصوله، فلا بد أن لا يكون قبل حصوله طلب و بعث، و إلا لتخلف عن إنشائه، و إنشاء أمر علی تقدير كالأخبار به بمكان من الإمكان، كما يشهد به الوجدان، فتأمل جيداً [۱].

ایجاد شد و «هو الوجوب المقيد بمجىء زيد». آیا در این فرض هم شما می‌گوئید «الفرد لا يمكن ان يقيد»، این مسئله به هیچ وجه، امتناعی ندارد. آری اگر آن فردیت، تحقّق پیدا می‌کرد و بعداً در مقام تقييدش برمی‌آمدیم شما می‌توانستید، بگوئید این امر، مستحيل است.

تقييد هیئت افعال به بیان ما، شبیه همان مثال معروف «ضيق فم الركيه» هست یعنی:

دهانه چاه را از ابتدا، مضیق کن نه اینکه اول، آن را توسعه بده سپس مضیق نما.

خلاصه: مولا از ابتدا گفته است: «إن جاءك زيد فاکرمه» و آن وجوبی را که «اکرم» دلالت بر آن می‌کند از ابتدا، یک وجوب مقید به مجیء زید است و ما فرد را مقید نمودیم تا اینکه شما بگوئید تقييد فرد، ممتنع است بلکه از اول، فرد را مقیداً انشا نمودیم و هیچ‌گونه استحاله و امتناعی ندارد.

قوله: «فافهم ۲۶۲».

دقت کنید تا اینکه فرق بین دو صورت مذکور، واضح شود و خلطی واقع نگردد.

[۱]- اشکال: كأنّ مستشکل، ایرادی نسبت به مصنف دارند که: بنا بر عقیده شما که شرط، قید وجوب و هیئت باشد- نه قید ماده که عقیده شیخ اعظم بود- بین انشا و منشأ،

إيضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۱۳

جدائی و تفکیک حاصل می‌شود و گویا استحاله‌ای تحقّق پیدا می‌کند، فرضاً مولائی که اکنون می‌گوید «إن جاءك زيد فاکرمه»، او الآن- قبل از مجیء زید- انشاء ایجاب اکرام علی تقدیر المجیء می‌کند اما طبق بیان شما [۲۶۳] «منشأ» که عبارت از «وجوب» می‌باشد بعد از مجیء زید، تحقّق پیدا می‌کند اما طبق نظر شیخ اعظم [۲۶۴] هیچ‌گونه تفکیکی بین انشا و منشأ لازم نمی‌آید زیرا

اکنون که مولا انشاء و جوب می‌کند، و جوب هم الآن تحقّق پیدا می‌کند اما واجب، قید مجیء زید است.

خلاصه: طبق بیان شیخ اعظم، تفکیکی بین انشا و منشأ وجود ندارد ولی به عقیده مصنّف، تفکیک، بین انشا و منشأ لازم می‌آید.

جواب: لازم است دقّت کنید که «منشأ» - وجوب - چه خصوصیتی دارد و در چه مواردی، تفکیک بین انشا و منشأ لازم می‌آید.

اگر منشأ، یک وجوب مطلق و بدون قید باشد، در این صورت، عدم تفکیک بین انشا و منشأ چنین است که: بلافاصله بعد از انشاء

مولا - وجوب، تحقّق پیدا کند و هیچ گونه تفکیکی بین آن دو نباشد امّا در محلّ بحث - واجب مشروط - منشأ یک وجوب مطلق

نیست بلکه معلق و علی تقدیر المجیء می‌باشد و معنای عدم تفکیک، این نیست که به مجرّدی که مولا - جمله «إن جاءك زید

فاکرمه» را بیان کرد، بلافاصله، وجوب، تحقّق پیدا کند زیرا او وجوب مطلق را انشا نکرده بلکه وجوب علی تقدیر مجیء را انشا

نموده و کأنّ چنین گفته است: «أنی اوجبت الا-کرام و الوجوب معلق علی المجیء» و اگر بخواهید تفکیکی بین انشا و منشأ ایجاد

نشود باید «وجوب» بعد المجیء، تحقّق پیدا کند اما اگر بعد از انشاء مولا - یعنی قبل از تحقّق مجیء زید - «وجوب»، تحقّق پیدا

کند، بین انشا و منشأ، تفکیک لازم می‌آید زیرا مولا چنان وجوبی را انشا ننموده بلکه او وجوب علی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۱۴

و أمّا حدیث لزوم رجوع الشرط إلى المادّة لثبوت فیه: إنّ الشیء إذا توجّه إليه، و كان موافقا للغرض بحسب ما فيه من المصلحة [۲۶۵]

أو غیرها [۲۶۶]، كما يمكن أن یبعث فعلا إليه و یطلبه حالا؛ لعدم مانع عن طلبه كذلك، يمكن أن یبعث إليه معلقا، و یطلبه استقبالا

علی تقدیر شرط متوقّع الحصول لأجل مانع عن الطلب و البعث فعلا قبل حصوله، فلا یصحّ منه إلا الطلب و البعث معلقا بحصوله، لا

مطلقا و لو متعلقا بذاک علی التقدیر، فیصحّ منه طلب الإکرام بعد مجیء زید، و لا یصحّ منه الطلب المطلق الحالی للإکرام المقید

بالمجیء، هذا بناء علی تبعیة الأحکام لمصالح فیها فی غایة الوضوح [۱].

تقدیر المجیء را انشا کرده.

اشکال: ما اصلا نمی‌توانیم منشأ تقدیری تصوّر کنیم به عبارت دیگر: نمی‌توان تصوّر نمود کسی امر تعلیقی، انشا کند بلکه انشا باید

به امر مطلق، متعلّق شود نه امر تعلیقی.

جواب: همان‌طور که اخبار تعلیقی [۲۶۷]، یک مسأله متداولی هست انشاء امر تعلیقی هم متداول است، فرضا همان‌طور که می‌توان

گفت «ان ضربتني ضربتک»، به صورت امر تعلیقی می‌توان گفت «إن جاءك زید فاکرمه» خلاصه، اینکه هیچ فرقی نمی‌کند که

جمله شرطیه، جزای یک امر انشائی معلق بر شرط باشد یا اینکه جمله خبری، معلق بر شرط باشد.

[۱] - اینکه بیان دوم شیخ اعظم - در رجوع قید به ماده - را نقد و بررسی می‌نمائیم:

خلاصه بیان ایشان این بود که: چنانچه وضع قیود را تجزیه و تحلیل نمائید، مشخص می‌شود که تمام قیود و شرائط، ارتباط به ماده -

یعنی همان چیزی که متعلّق غرض مولا می‌باشد - دارد.

تذکر: درباره احکام شرعیّه، دو احتمال مطرح است که باید طبق هریک از آن دو

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۱۵

احتمال پاسخ مرحوم شیخ را بیان نمائیم:

الف: ممکن است کسی بگوید احکام شرعی به‌طور کلی تابع «مصالحی» هستند که در نفس آن احکام، موجود است و ارتباطی به

(مصالح و مفساد) در مأمور به و منهی عنه ندارند، یعنی تمام احکام، تابع مصلحتی هستند که در آن‌ها موجود است و اصلا مسأله

مفسده، مطرح نیست.

سؤال: چرا نماز ظهر، دارای وجوب است؟

برای اینکه نفس وجوب و ایجاب، دارای مصلحت هست.

چرا شرب خمر حرام است؟

چون که نفس تحریم «مصلحت» دارد و مسأله مفسده مطرح نیست [۲۶۸].

طبق مبنای مذکور، پاسخ ما نسبت به بیان شیخ اعظم کاملاً واضح است زیرا: تمام احکام، تابع مصالحی هستند که در نفس آن احکام وجود دارد، ممکن است مولا ملاحظه نموده که اگر اکرام زید را به نحو واجب مطلق، ایجاب نماید، مصلحتی ندارد اما اگر آن را به نحو واجب مشروط، ایجاب کند آن حکم معلق و مشروط، دارای مصلحت هست یعنی:

وجوب اکرام زید، علی تقدیر المجیء، دارای مصلحت هست.

سؤال: آیا در همین فرض، مانعی دارد که مولا اکرام زید را به نحو واجب مطلق، بیان کند و شرط - مجیء - را قید واجب و اکرام بداند و بگوید: اکرام زید، علی تقدیر المجیء، وجوب دارد که در نتیجه «وجوب» قید و شرطی نداشته باشد.

پاسخ ما این است که: از نظر تصوّر آیا امکان ندارد که بین آن دو صورت به لحاظ مصلحت، فرقی باشد؟

مولا ملاحظه نموده که اگر حکم را به نحو واجب مطلق، بیان نماید و لو اینکه شرط را

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۱۶

و أما بناء علی تبعيتها للمصالح و المفسد فی المأمور به، و المنهی عنه فکذلك؛ ضرورة أن التبعية كذلك، إنما تكون فی الأحکام الواقعية بما هی واقعية، لا بما هی فعلية، فإن المنع عن فعلية تلك الأحکام غیر عزیز، كما فی موارد الأصول و الأمارات علی خلافها، و فی بعض الأحکام فی أول البعثة، بل إلى يوم قیام القائم عجل الله فرجه، مع أن حلال محمّد صلی الله علیه و آله و سلم حلال إلى يوم القیامة، و حرامه حرام إلى يوم القیامة، و مع ذلك ربما یكون المانع عن فعلية بعض الأحکام باقیا مّر اللیالی و الايام، إلى أن تطلع شمس الهدایة و یرتفع الظلام، كما یظهر من الأخبار المروية عن الأئمة علیهم السلام [۱].

قید مأمور به قرار دهد، آن حکم، هیچ گونه مصلحتی ندارد اما اگر حکم را به نحو واجب مشروط و معلق بیان کند، آن حکم، مشتمل بر مصلحت هست.

آیا بیان و تصوّر مذکور، مستحیل است و دلیلی برخلاف آن، قائم شده.

به عبارت دیگر: او ملاحظه نموده که اگر حکم وجوبی را به نحو اطلاق بیان کند گرچه متعلقش مقید باشد، خالی از مصلحت هست اما اگر شرط را قید حکم بداند یعنی مجیء زید را قید نفس وجوب، قرار دهد، مشتمل بر مصلحت هست و فرض مسئله هم در موردی است که احکام، تابع مصالحی باشند که در نفس آنها وجود دارد نه مصالح و مفسدی که در مأمور به و منهی عنه هست.

به عبارت دیگر: او ملاحظه نموده که «ایجاب» نماز ظهر، قبل از زوال، هیچ گونه مصلحتی ندارد اما ایجاب آن، معلقاً علی الزوال، دارای مصلحت هست یعنی: اگر ایجاب، معلق بر زوال نباشد، خالی از مصلحت هست بنابراین، طبق مبنای مذکور، پاسخ ما نسبت به بیان مرحوم شیخ، بسیار واضح است، زیرا مولائی که محیط به تمام حقائق است می داند که: مثلاً «الحکم المطلق خال عن المصلحة لكنّ الحکم المقید و المشروط یكون واجداً للمصلحة» و حکم هم تابع مصلحت در نفس خود هست.

[۱]- ب: احتمال معروف دیگر، این است که: احکام، تابع مصالح و مفسدی باشند

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۱۷

که در متعلقات [۲۶۹] آنها هست، مثلاً وجوب نماز، تابع مصلحت لازم الاستیفائی هست که در نفس صلوات هست و حرمت شرب خمر، تابع مفسده لازم الاجتنابی می باشد که در شرب آن، وجود دارد.

طبق مبنای اخیر، پاسخ ما نسبت به بیان شیخ اعظم، این است که: احکام واقعی، تابع مصالح و مفاسد در متعلقات خود و تغییرناپذیر می‌باشند یعنی: اگر در متعلق حکم، مصلحت تامه باشد، وجوب واقعی و چنانچه مفاسد تامه و لازم الاجتناب داشته باشد، حرمت واقعی دارد.

سؤال: آیا احکام واقعی که تابع مصالح و مفاسد در متعلقات خود هستند، در تمام موارد به مرحله فعلیت و تنجز می‌رسند؟
جواب: ممکن است به علل و موانع مختلف، آن احکام به مرحله فعلیت نرسند، در حقیقت، ممکن است مانع از فعلیت و تنجز برای آن‌ها پیش آید اما اصل حکم واقعی، محفوظ است.
سؤال: آن موانع کدامند؟

جواب: الف: مثلاً در مواردی که اصول یا امارات برخلاف احکام واقعی، قائم می‌شوند، حکم واقعی فعلیت پیدا نمی‌کند فرضاً اگر اماره‌ای قائم شد که نماز، واجب نیست در این صورت با تمام مصلحتی که در آن هست، وجوبش به مرحله فعلیت نمی‌رسد. و یا مثلاً- اگر شارع مقدس، استصحاب را حجت قرار داد و اتفاقاً برخلاف واقع، جریان پیدا کرد در این صورت، حکم واقعی، فعلیت پیدا نمی‌کند.

ب: بدیهی است که تمام احکام شرعی در روز اول بعثت، نازل نشده و فعلیت پیدا نکرده بلکه تدریجاً در ظرف بیست و سه سال، یکی پس از دیگری به مرحله فعلیت

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۱۸

فان قلت: فما فائدة الانشاء؟ إذا لم يكن المنشأ به طلباً فعلياً، و بعثاً حالياً.

قلت: كفى فائدة له أنه يصير بعثاً فعلياً بعد حصول الشرط، بلا حاجة إلى خطاب آخر، بحيث لولاه لما كان فعلاً متمكناً من الخطاب، هذا مع شمول الخطاب كذلك للإيجاب فعلاً بالنسبة إلى الواجد للشرط، فيكون بعثاً فعلياً بالإضافة إليه، و تقديرًا بالنسبة إلى الفاعل له، فافهم و تأمل جيداً [۱].

رسیده است بنابراین، احکامی که در سال دهم، فعلیت پیدا کرده، قبل از آن، فعلیتش برخوردار به مانع نموده و همچنین آن حکمی که در سال آخر بعثت، فعلیت پیدا کرده قبل از آن، فعلیتش برخوردار به مانعی نموده. اگر به روایات معصومین علیهم السّلام مراجعه شود، مشخص می‌شود که بعضی از احکام هنوز هم به مرحله فعلیت، نرسیده [۲۷۰] بلکه در زمان ظهور حضرت مهدی «ارواحنا له الفداء» فعلیت پیدا می‌کند. بنابراین در عین حال که احکام واقعی، تابع مصالح و مفاسد در متعلقات خود هستند ولی چنین نیست که فعلیت آن‌ها برخوردار به مانع نموده باشد به نحوی که بیان کردیم.

امّا در محلّ بحث، ممکن است چنین بگوئیم: اکرام زید، دارای مصلحت تامه لانزم الاستیفاء هست اما اگر بنا باشد وجوب آن، فعلیت پیدا کند باید مجیء زید محقق شود.

نتیجه: طبق مبنای اخیر، آنچه که تابع مصالح و مفاسد در متعلقات می‌باشد، احکام واقعی هست اما فعلیت آن‌ها شرائط و موانعی دارد، فرضاً ممکن است مجیء زید، یکی از شرائط فعلیت حکم به وجوب اکرام زید باشد- در واجب مشروط- و هیچ‌گونه تالی فاسدی بر آن مترتب نمی‌شود.

[۱]- اشکال: مولائی که در صدد است اکرام زید را به صورت واجب مشروط و بعد

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۱۹

از مجیء، واجب نماید، چه مانعی دارد که صبر کند، اگر مجیء زید، محقق شد، همان موقع، اکرام زید را به صورت واجب مطلق، بیان کند و اگر شرطش حاصل نشد که حکمی مطرح نیست پس چرا او به صورت معلق و مشروط، حکمی را بیان می‌کند؟

جواب: الف: ممکن است برای مولا در آن هنگام، شرایط انشای حکم، موجود نباشد و دسترسی به عبد خود نداشته باشد، فرضاً اکنون در آستانه مسافرت می‌باشد اما بنا هست فردا مهمان‌هایی به منزل او بیایند، در این صورت به عبد خود، دستور می‌دهد اگر فردا دوستان من آمدند از آن‌ها پذیرائی کن. آیا باز هم می‌گوئید او صبر کند و دستور خود را به صورت واجب مطلق، بیان کند؟ او هنگام ورود مهمان‌ها دسترسی به عبد ندارد تا دستوری صادر کند بلکه چاره‌ای ندارد جز اینکه امروز به صورت مشروط بگوید: اگر فردا مهمان‌ها آمدند تو از آن‌ها پذیرائی کن.

ب: در مواردی که مخاطب مولا، افراد متعددی می‌باشد، ممکن است شرط، نسبت به بعضی از آن‌ها محقق باشد و نسبت به بعضی از آن‌ها تحقق پیدا نکرده باشد، مثلاً بعضی از آن‌ها اکنون مستطیع هستند و تعدادی از آن‌ها بعداً مستطیع می‌شوند در این صورت آیا راهی بهتر از این، وجود دارد که مولا یک حکم، جعل نماید و به نحو واجب مشروط بگوید: «اذا کنتم مستطیعین یجب علیکم الحج» در این صورت، حکم مولا درباره کسانی که بالفعل مستطیع هستند، فعلیت دارد و کسانی هم که بعداً مستطیع می‌شوند، بعد از استطاعت، حج بر آن‌ها واجب می‌شود، بنابراین، نتیجه خطاب انشائی مذکور، این است که لزومی ندارد مولا دو حکم صادر کند بلکه با یک خطاب و یک قضیه شرطیه، وظیفه واجد و فاقد شرط را معین می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۲۰

ثم الظاهر دخول المقدمات الوجودیه للواجب المشروط، فی محل النزاع ایضاً، فلا وجه لتخصیصه بمقدمات الواجب المطلق، غایه الأمر تكون فی الإطلاق و الاشتراط تابعه لذی المقدمه كأصل الوجوب بناء علی وجوبها من باب الملازمه [۱].

[۱]- در بحث مقدمه واجب- که آیا مقدمه، وجوب دارد یا نه، بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه، ملازمه‌ای هست یا نه- بعضی از اصولیین، نزاع مذکور را مختص به واجب مطلق دانسته و فرموده‌اند: نزاع در باب مقدمه واجب تنها در واجبات مطلقه هست و ظاهر آن تخصیص، این است که:

مقدمات واجب مشروط، خارج از محل نزاع هست، اگر ما حج را- نسبت به استطاعت- واجب مشروط دانستیم، نباید در باب مقدمات وجودیه حج، بحث کنیم که آیا وجوب دارد یا نه؟ مصنف رحمه الله فرموده‌اند: به چه مناسبت، نزاع را به واجب مطلق، اختصاص داده‌اند بلکه در واجب مشروط هم نسبت به مقدمات وجودیه، فرقی با واجب مطلق، مطرح نیست.

مثال: اگر شما در باب صلوات- واجب مطلق- برای طهارت و وضو- بنا بر قول به وجوب مقدمه- وجوبی را قائل شده و گفتید وضو هم وجوب غیرى و مقدمى دارد، در باب حج- واجب مشروط- نسبت به مقدمات وجودیه چرا همان مطلب را نمی‌گوئید؟ آیا اگر کسی مستطیع شد، لازم نیست که مقدمات حج- از قبیل تهیه وسائل، اخذ گذرنامه و...- را مهیا کند؟ آیا چون نماز، واجب مطلق و حج، مشروط است، تفاوت مذکور، سبب می‌شود که مقدمات وجودیه آن دو متفاوت شود؟ هیچ فرقی در این جهت، بین آن‌ها نیست، تنها فرقی که می‌توان بین آن دو، ذکر کرد، این است که:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۲۱

و أما الشرط [۲۷۱] المعلق علیه الإيجاب فی ظاهر الخطاب، فخروجه مّا لا- شبهه فیه، و لا ارتیاب: اما علی ما هو ظاهر المشهور و المتصور، لکونه مقدمه وجوبیه [۱].

مقدمات در دو وصف اطلاق و اشتراط، تابع ذی المقدمه هستند، همان‌طور که در اصل وجوب- موصوف- تابع ذی المقدمه بودند در دو وصف اطلاق و اشتراط هم تبعیت برای ذی المقدمه دارند [۲۷۲]. همان‌طور که نماز، واجب مطلق است، وضو هم وجوبش

مطلق می‌باشد، همان‌طور که حج، واجب مشروط است و توقف بر استطاعت دارد، مقدمات وجودیه آن هم وجوبشان متوقف بر استطاعت هست یعنی قبل از استطاعت، لازم نیست کسی مقدمات حج را فراهم کند [۲۷۳] اما بعد از آنکه استطاعت، حاصل شد، وجوب، فعلیت پیدا کرد مانند وجوب صلوات باید تمام مقدمات وجودیه را فراهم کرد- البته بنا بر قول به وجوب مقدمه.

[۱]- مصنف رحمه الله مطلبی را درباره واجبات مشروط، بیان نموده‌اند، در حقیقت به بیان ثمره اختلاف بین خود و مرحوم شیخ- که قبلا بحث کردیم- پرداخته‌اند.

توضیح ذلک: در واجبات مشروط، سه نحو، مقدمه وجود دارد، باید ملاحظه شود که ثمره نزاع بین مصنف و شیخ اعظم «اعلی الله مقامهما» در کدامیک از آن سه مقدمه، ظاهر می‌شود.

تذکر: مثال ما در مباحث قبل درباره مجیء زید، نسبت به اکرام بود اما فعلا مثال را

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۲۲

و اما علی المختار لشیخنا العلامة- اعلی الله مقامه- فلأنه و إن كان من المقدمات الوجودیه للواجب، إلا أنه أخذ علی نحو لا یکاد یتشرّح علیه الوجوب منه، فانه [۲۷۴] جعل الشیء واجبا علی تقدیر حصول ذاک الشرط، فمعه [۲۷۵] کیف یتشرّح علیه الوجوب و یتعلّق به الطّب؟ و هل هو إلا طلب الحاصل؟ [۱].

باید در موردی بیان کنیم که معلق علیه و مقدمه، یک امر اختیاری باشد زیرا مجیء زید در اختیار خود او می‌باشد نه در اختیار مکلف- یعنی کسی که خطاب و تکلیف، متوجه او شده- مثلا- مولا- فرموده است: «ان استطعتم یجب علیکم الحج»، حج و استطاعت، مثال خوبی برای بحث ما هست و سه نوع مقدمه در آن، تصوّر می‌شود. حال باید ببینیم ثمره نزاع بین مصنف و شیخ اعظم رحمه الله در کدامیک از آن سه مقدمه، ظاهر می‌شود.

۱- یک مقدمه، همان است که در ظاهر دلیل، وجوب حج بر آن متعلق و متوقف شده که شیخ اعظم رحمه الله آن را مربوط به ماده اما مشهور- و ما- آن را مربوط به هیئت می‌دانند.

که آن عبارت از استطاعت است.

آیا در نفس استطاعت- شرط- که در ظاهر دلیل، خطاب بر آن معلق شده، بین نظر شیخ اعظم و عقیده مشهور، ثمره‌ای ظاهر می‌شود؟

نسبت به استطاعت، ثمره‌ای ظاهر نمی‌شود زیرا: طبق مبنای ما که استطاعت را قید هیئت و مربوط به وجوب می‌دانیم، استطاعت، مقدمه وجوبیه حج است و قبلا هم در تقسیمات مقدمه گفتیم که مقدمات وجوبیه، مسلما خارج از نزاع در باب مقدمه واجب هست و لزومی ندارد کسی استطاعت را تحصیل نماید.

[۱]- اما طبق مبنای شیخ اعظم [۲۷۶]، ممکن است کسی بگوید: الآن حج وجوب دارد،]

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۲۳

منتها کدام حج، واجب است؟

حج، عن استطاعته، حجّ مقیّد به استطاعت، واجب است مانند نماز مقیّد به طهارت، همان‌طور که در نماز مقیّد به طهارت، شما موظف هستید طهارت را تحصیل کنید در حجّ مقیّد به استطاعت هم ممکن است کسی بگوید طبق مبنای شیخ اعظم، تحصیل استطاعت، واجب است و فرقی بین استطاعت و طهارت نیست و آن دو در «واجب» اخذ شده و قید مأمور به و مکلف به هست.

در جواب، چنین می‌گوئیم که: بین آن دو، فرق هست و در کلام شیخ رحمه الله هم به آن اشاره شده که:

آن امر اختیاری که قید برای مکلف به قرار داده می‌شود، گاهی به این نحو است که:

نظر مولا، این نیست که شما قید و شرط را در خارج، تحصیل کنید [۲۷۷] بلکه منظور او، این است که اگر قید و استطاعت، خودبه‌خود، حاصل شد، شما مکلف به، را اتیان نمائید.

بنا بر مبنای شیخ اعظم با اینکه استطاعت، مانند طهارت، جنبه مقدّمه وجودیّه دارد و مقدّمات وجودیّه از باب مقدّمه واجب، دارای وجوب هستند امّا در عین حال، وضع استطاعت با طهارت، متفاوت است و استطاعت، واجب التّحصیل نیست به خلاف طهارت که تحصیلش لازم است.

نتیجه: در مسئله حج، نسبت به استطاعت، بین نظر ما و عقیده شیخ رحمه الله هیچ گونه تفاوتی نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۲۴

نعم علی مختاره قدّس سرّه لو كانت له مقدّمات وجودیّه غیر معلق علیها وجوبه، لتعلّق بها الطّلب فی الحال علی تقدیر اتّفاق وجود الشرط فی الاستقبال، و ذلك لأنّ إيجاب ذی المقدّمیّه علی ذلك حالّی، و الواجب إنّما هو استقبالی، كما یأتی فی الواجب المعلق، فإنّ الواجب المشروط علی مختاره، هو بعینه ما اصطلح علیه صاحب الفصول من المعلق، فلا تغفل. هذا فی غیر المعرفة و التّعلم من المقدّمات [۱].

[۱]- ۲: قسم دیگر از مقدّمات [۲۷۸] حج، عبارت از مقدّمات وجودیّه حج و تهیّه وسائل مسافرت هست. در این نوع مقدّمات، بین نظر مشهور- که مختار ما هم هست- و عقیده شیخ اعظم، ثمره‌ای ظاهر می‌شود که: اگر کسی فعلاً مستطیع نیست امّا می‌داند که چهار ماه دیگر، مستطیع می‌شود، لزومی ندارد که مقدّمات حج را فراهم کند «و الحجّ لا یكون واجبا علیه الا بعد الاستطاعة».

اما طبق مبنای مرحوم شیخ: اگر کسی بداند چهار ماه دیگر استطاعت، پیدا می‌کند و در نتیجه، حجّ او «حجّ عن استطاعة» هست، اکنون بر او لازم است مقدّمات حج را آماده کند زیرا وجوب حج، فعلیّت دارد، وجوب، متوقّف بر استطاعت نیست، الآن وجوب، تحقّق دارد و «حجّ عن استطاعة» واجب است یعنی وجوب، فعلی [۲۷۹] امّا واجب- حج- استقبالی و در موسم حج است. تذکّر: به‌زودی، بحثی درباره واجب معلق خواهیم داشت که: در واجب معلق، وجوب، فعلی امّا واجب، استقبالی هست و طبق مبنای شیخ اعظم، واجب مشروط، همان واجب معلق است و این مطلب، نیاز به توضیح مفصّل دارد که به‌زودی مطرح می‌کنیم. لازم به تذکّر است که در مثل صلوات هم ثمره‌ای بین قول ما و نظر شیخ اعظم، ظاهر می‌شود که:

اگر کسی قبل از زوال شمس بخوهد وضو بگیرد یا غسل نماید، آن وضو و غسل،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۲۵

و أمّا المعرفة، فلا یبعد القول بوجوبها، حتّی فی الواجب المشروط- بالمعنی المختار- قبل حصول شرطه، لکنّه لا بالملازمه، بل من باب استقلال العقل بتنجّز الأحکام علی الأنام بمجرد قیام احتمالها، إلا مع الفحص و الیأس عن الظفر بالدلیل علی التّکلیف، فیستقلّ بعده بالبراءة، و إنّ العقوبه علی المخالفه بلا حجّه و بیان، و المؤاخذه علیها بلا برهان، فافهم [۲۸۰] [۱].

واجب نیست زیرا زوال شمس، محقّق نشده و زوال شمس، مقدّمه وجوبی نماز هست تا زوال تحقّق پیدا نکند، نماز، واجب نیست امّا طبق مبنای مرحوم شیخ اگر شما ساعت یازده صبح بخواید به نیت وجوب، وضو بگیرید، هیچ مانعی ندارد چون که در آن موقع، صلوات، وجوب فعلی دارد.

سؤال: در آن لحظه، چه چیز بر مکلف، واجب است؟

جواب: صلوات مقید به زوال. پس وجوب، فعلی هست امّا واجب، استقبالی می‌باشد- نظیر واجب معلق که به‌زودی درباره آن، بحث

خواهیم کرد.

خلاصه: در قسم دوم از مقدمات- که در ظاهر دلیل، وجوب بر آن‌ها معلق نشده- بین قول مصنف و عقیده شیخ اعظم، ثمره‌ای ظاهر می‌شود که بیان کردیم.

[۱]- ۳: قسم سوم از مقدمات، عبارت از معرفت و تعلم احکام الهی می‌باشد، عدم علم، مانع از این است که حکم الهی وقوع پیدا کند پس کأن معرفت و علم هم یکی از مقدمات هست.

سؤال: آیا معرفت احکام- به عنوان یک مقدمه برای تعلم احکام الهی- داخل نزاع در باب مقدمه واجب هست یا نه؟
ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۲۶

جواب: معرفت احکام الهی چه در واجبات مطلق و چه در واجبات مشروط [۲۸۱]، واجب است اما باید متذکر شد که: علم به «حکم» و وجوب «معرفت» از نزاع در باب مقدمه واجب، خارج است زیرا تعلم و معرفت به خاطر «ملازمه»، وجوب غیری و شرعی پیدا نمی‌کند بلکه: عقل مستقلا حکم به لزوم معرفت نموده، و من و شما را موظف کرده که به دنبال فحص و تتبع، نسبت به احکام الهی برویم تا اینکه احکام الهی را تعلم و عمل نمائیم و چنانچه بررسی نمودیم و مطلبی و حکمی برای ما مشخص نشد آن وقت می‌توانیم براءت عقلی و قبح عقاب بلا بیان را جاری نمائیم و نباید توهم شود که به مجردی که شک و تردید پیدا کردیم که آیا شارع مقدس در فلان زمینه، حکمی دارد یا نه می‌توان براءت عقلی جاری نمود.

خلاصه: وجوب تعلم و معرفت احکام از باب مقدمه، واجب نیست بلکه عقل، مستقلا حکم به لزوم تعلم احکام می‌نماید و مکررا گفته‌ایم که: وجوب مقدمه [۲۸۲]، یک وجوب عقلی نیست بلکه شرعی [۲۸۳] و حاکم به ملازمه، عقل هست ولی طرفین ملازمه، شرعی است مثلا وجوب صلوات و طهارت، هر دو شرعی هست اما طریق و راه استفاده وجوب طهارت، همان ملازمه عقلیه است که بحث کرده‌ایم.

قوله: «فافهم».

اشاره به همان نکته‌ای است که بیان کردیم: کسی به ما اشکال نکند که در باب مقدمه واجب، نزاع در حکم عقل است و شما هم که در مسأله معرفت و تعلم احکام می‌گوئید عقل، حکم به لزوم تحصیل معرفت می‌کند.

بین آن دو مسئله، تفاوتی هست که: مقدمه واجب، وجوب شرعی دارد نه عقلی اما

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۲۷

تذنیب: لا- یخفی أن إطلاق الواجب علی الواجب المشروط، بلحاظ حال حصول الشرط علی الحقیقه مطلقا، و أما بلحاظ حال قبل حصوله فکذلک علی الحقیقه علی مختاره قدس سره فی الواجب المشروط؛ لأن الواجب و إن کان أمرا استقبالیاً علیه، إلا أن تلّبس به بالوجوب فی الحال، و مجاز علی المختار، حیث لا- تلّبس بالوجوب علیه قبله، كما عن البهائی [۲۸۴] رحمه الله تصریحه بأن لفظ الواجب مجاز فی المشروط، بعلاقه الأول أو المشارفه [۱].

ملازمه، عقلیه هست اما در باب معرفت، عقل مستقلا حکم به لزوم معرفت نموده و مکلفین را ملزم کرده که احکام الهی را یاد بگیرند.

آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» حقیقی است یا مجازی؟

[۱]- مصنف رحمه الله در ذیل بحث واجب مشروط، نکته‌ای را بیان کرده‌اند که: آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» به صورت حقیقت است یا مجاز؟

مثال: وجوب حج، متوقف بر استطاعت هست حال اگر بگوئیم: «الحج واجب» آیا اطلاق کلمه «واجب» - که یکی از مشتقات هست - بر «واجب مشروط» به نحو حقیقت است یا مجاز؟

کلمه «واجب» هم مانند عنوان «ضارب» مشتق است و در بحث مشتق در این زمینه، مفضلاً بحث کرده‌ایم که: ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۲۸

اگر اطلاق عنوان واجب بر واجب مشروط به لحاظ حال بعد از حصول شرط و بعد از حصول استطاعت باشد، هم طبق مبنای ما و هم طبق عقیده مرحوم شیخ [۲۸۵] - نسبت به واجب مشروط - آن اطلاق، حقیقی است نه مجازی.

به عبارت دیگر: وقتی می‌گوئیم «الحج واجب»، یعنی: بعد از حصول استطاعت، حج واجب است، حال نسبت و حال تطبیق عنوان مذکور بر واجب مشروط به لحاظ همان حال بعد از حصول شرط و استطاعت است لذا اطلاق هم، حقیقی [۲۸۶] است زیرا در بحث مشتق هم گفتیم که مقصود از کلمه «حال» در نزاع مشتق، حال نطق و تکلم نیست بلکه منظور، حال نسبت و حال «جری» می‌باشد. اما چنانچه اطلاق عنوان اشتقاقی «واجب» بر واجب مشروط به لحاظ قبل از حصول شرط - مانند استطاعت، نسبت به حج - باشد، یعنی: فرضاً هنوز استطاعت، حاصل نشده، اما بگوئیم «الحج واجب» در این صورت، ثمره‌ای بین کلام شیخ و مصنف رحمه الله ظاهر می‌شود که:

طبق مبنای شیخ اعظم، آن اطلاق، حقیقی است زیرا استطاعت، قید واجب و مأمور به هست - نه قید وجوب - و قبل از استطاعت هم «وجوب»، ثابت هست لذا اطلاق کلمه واجب بر واجب مشروط به نحو حقیقت است نه مجاز.

اما طبق نظر مشهور که مختار ما هم هست آن اطلاق، مجازی می‌باشد زیرا: استطاعت در «وجوب» حج مدخلیت دارد لذا اگر قبل از تحقق استطاعت گفته شود: «الحج واجب» از مواردی بشمار می‌رود که مشتق، استعمال شده «فیما یتلّس بالمبدا فی الاستقبال» و استعمال مشتق «فیما یتلّس بالمبدا فی الاستقبال» مجازی است نه حقیقی.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۲۹

و اما الصّیغه مع الشّروط، فهی حقیقه علی کلّ حال لاستعمالها علی مختاره قدّس سرّه فی الطلب المطلق [۲۸۷]، و علی المختار فی الطّلب المقید، علی نحو تعدّد الدالّ و المدلول، كما هو الحال فیما إذا أريد منها المطلق المقابل للمقید، لا المبهم المقسم فافهم [۱].

حکایت شده که مرحوم شیخ بهائی هم به آن تصریح کرده و فرموده‌اند: علاقه آن استعمال مجازی یا «أول [۲۸۸]» است یا «مشارفت [۲۸۹]» - بنا بر اینکه «اول و مشارفت» دو علاقه نزدیک به هم باشند.

آیا استعمال صیغه امر در واجب مشروط به نحو حقیقت است یا مجاز؟

[۱] - سؤال: اگر صیغه افعال و هیئت امر را در واجب مشروط، استعمال کرده و گفتیم «اکرم زیدا إن جاءك»، آیا آن استعمال، حقیقی است یا مجازی؟

جواب: آن استعمال، حقیقی هست زیرا موضوع له هیئت «اکرم» - هیئت افعال - به مقتضای وضع اولی، طلبی هست که هم با واجب مطلق، سازگار است و هم با واجب مشروط و شما آن را در مطلق طلب که مقسم واجب مطلق و مشروط هست، استعمال می‌کنید و «اشترط» را از قید «إن جاءك» استفاده می‌کنید.

به عبارت دیگر: ما هیچ‌گاه هیئت افعال و «اکرم» را در واجب مشروط، استعمال نمی‌کنیم، مفاد «اکرم» طلب اکرام و جویی زید هست امّا اینکه عنوان آن طلب و جویی «مطلق» هست یا «مشروط»، باید از دالّ دیگری - قرینه مقامیه یا لفظیه - استفاده شود نه از قرینه مجاز، لذا می‌گوئیم: هیئت افعال در مقسم، استعمال شده و دلالتی بر قسم ندارد اما تطبیق کردن مقسم بر بعضی از اقسام به‌وسیله

دوال دیگری هست. مثلاً اینکه

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۳۰

می‌بینیم به دنبال صیغه امر «إن جاءك»، ذکر شده از آن قید، اشتراط را استفاده می‌کنیم و اگر آن قید، همراه صیغه امر و هیئت «اکرم» نمی‌بود، نمی‌توانستیم اشتراط را استفاده کنیم.

بلکه اگر شما جمله «اکرم زیدا» را اطلاق و از آن، واجب مطلق را اراده کنید- بدون قید مذکور- در این صورت هم هیئت افعال در واجب مطلق، استعمال نشده بلکه در «مطلق الواجب» استعمال شده و بین «مطلق الواجب» و «الواجب المطلق» تفاوت هست زیرا «الواجب المطلق»، یک قسمی است در برابر واجب مشروط و بدیهی است که «الواجب قسمان امّا ان یکون مطلقاً و امّا ان یکون مشروطاً». پس همان‌طور که واجب مشروط، قسمی از واجب است، واجب مطلق هم قسمی از واجب است و مقسم آن دو، «مطلق الواجب» می‌باشد که مطلق الواجب گاهی در ضمن واجب مطلق هست و گاهی در ضمن واجب مشروط، تحقق پیدا می‌کند و ما معتقدیم که همیشه هیئت افعال در مطلق الواجب استعمال می‌شود و اگر بنا باشد واجب مشروط از آن استفاده شود غیر از هیئت افعال به دال دیگری نیاز است و اگر بخواهیم از آن مقسم، واجب مطلق را اراده نمائیم، آن هم غیر از هیئت امر، نیاز به دال دیگری دارد منتها دوال، متفاوت هست، اگر قیدی مانند «إن جاءك»، همراه آن بیاید، دلالت بر اشتراط می‌کند و چنانچه قیدی همراهش نباشد صرف نبودن قید، دال بر واجب مطلق هست فرضاً با «عدم قید مجيء» قرینیت بر واجب مطلق پیدا می‌کند.

خلاصه، اینکه هیئت افعال نه در واجب مطلق استعمال می‌شود و نه در واجب مشروط بلکه در قدر جامع- مقسم- استعمال می‌شود و معنای «اکرم» این است که: اکرام، مطلوب مولا- می‌باشد امّا اینکه طلبش به نحو واجب مطلق است یا مشروط، نیاز به قرینه و دال دیگری دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۳۱

و منها: تقسیمه إلى المعلق والمنجز، قال فی الفصول: «إنه ینقسم باعتبار آخر إلى ما یتعلق وجوبه بالمكلف، و لا یتوقف حصوله علی أمر غیر مقدور له، كالمعرفة، و لیس منجزاً، و إلى ما یتعلق وجوبه به، و یتوقف حصوله علی أمر غیر مقدور له، و لیس معلقاً كالحج، فإن وجوبه یتعلق بالمكلف من أول زمن الاستطاعة، أو خروج الرفقة، و یتوقف فعله علی مجيء وقته، و هو غیر مقدور له، و الفرق بین هذا النوع و بین الواجب المشروط هو أن التوقف هناك للوجوب، و هنا للفعل.» انتهى كلامه رفع مقامه [۱].

نتیجه: استعمال صیغه امر چه در واجب مطلق و چه در واجب مشروط به نحو حقیقت است- به لحاظ اینکه هیئت افعال در «مطلق الواجب» استعمال می‌شود- و فرقی بین واجب مطلق و مشروط از نظر استعمال هیئت افعال وجود ندارد.

قوله: «فافهم [۲۹۰].»

شاید اشاره به این است که: بین «مطلق الواجب» و «الواجب المطلق» خلط و اشتباه نشود، «مطلق الواجب» عنوان مقسمی دارد و صیغه امر، همیشه در آن مقسم، استعمال می‌شود و اقسام را باید از دوال دیگری استفاده کرد که ممکن است آن دوال، امور وجودی باشند یا عدمی.

«واجب معلق و منجز»

اشاره

[۱]- صاحب فصول رحمه الله مبتکر یکی از تقسیمات واجب است، ایشان فرموده‌اند: به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۳۲

یک اعتبار، واجب به معلق و منجز تقسیم می‌شود.

۱- واجب منجز: آن است که تکلیف، اکنون به مکلف، توجه پیدا کرده و فعلیت دارد، واجب- مأمور به- هم الآن برای مکلف، مقدور است و او می‌تواند آن را اتیان کند زیرا مأمور به متوقف بر چیزی نیست که برای مکلف، مقدور نباشد مانند «معرفت»- خواه در مسائل اعتقادی باشد خواه در مسائل عملی و فرعی- که وجوبش به نحو فعلی و منجز است، یعنی اکنون تحقق دارد و معرفت، متوقف بر امر غیر مقدور نیست.

۲- واجب معلق: آن است که وجوبش فعلیت دارد، فرضا الآن وجوب، تحقق دارد اما واجب- مکلف به- متوقف بر امری است که آن امر فعلا برای مکلف، مقدور نیست.

مثلا توقف بر گذشت زمان دارد، مانند حج که از هنگام استطاعت [۲۹۱]، وجوب، متوجه مکلف هست اما او واجب را نمی‌تواند اتیان کند زیرا مناسک حج باید در موسم خاصی، انجام شود و مکلف هم که نمی‌تواند، خلق زمان نماید.
سؤال: چه تفاوتی بین واجب مشروط و معلق هست؟

جواب: در واجب مشروط، نفس «وجوب» توقف بر شرط دارد اما در واجب معلق، «فعل» توقف بر شرط دارد، آنجا «وجوب» مشروط است ولی در واجب معلق مأمور به مشروط است به عبارت صریح‌تر: در واجب مشروط، اصل تکلیف، مشروط است ولی در واجب معلق، مکلف به، مشروط است بنابراین در واجب معلق: «الوجوب فعلی و الواجب استقبالی».

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۳۳

لا- یخفی أن شیخنا العلامة- أعلى الله مقامه- حیث اختار فی الواجب المشروط ذاک المعنی، و جعل الشرط لزوما من قیود المادّة ثبوتا و إثباتا، حیث ادعی امتناع کونه من قیود هیئته كذلك، أي إثباتا و ثبوتا، علی خلاف القواعد العربیّة و ظاهر المشهور، كما یشهد به ما تقدّم آنفا عن البهائی، أنکر علی الفصول هذا التّقسیم، ضرورة أن المعلق بما فیّره، یکون من المشروط بما اختار له من المعنی علی ذلك، كما هو واضح، حیث لا یکون حیثه هناك معنی آخر معقول، کان هو المعلق المقابل للمشروط. و من هنا انقدح أنه فی الحقیقه إنّما أنکر الواجب المشروط، بالمعنی الذی یکون هو ظاهر المشهور، و القواعد العربیّة، لا الواجب المعلق بالتفسیر المذكور. و حیث قد عرفت- بما لا مزید علیه- امکان رجوع الشرط إلى هیئته، كما هو ظاهر المشهور و ظاهر القواعد، فلا یکون مجال لإنکاره علیه [۱].

[۱]- تذکر: قبلا به نحو مشروح، بحث کردیم که نظر شیخ اعظم- برخلاف مشهور- در واجب مشروط، چنین است که: ایشان قید و شرط را به نحو لزوم، مربوط به ماده- نه هیئت- می‌دانستند- ثبوتا و اثباتا [۲۹۲]- زیرا ممتنع است قید، مربوط به هیئت باشد- ثبوتا و اثباتا [۲۹۳]- درحالی که ایشان قبول داشتند که آن ادعا برخلاف قواعد عربی و برخلاف نظر مشهور است.

ضمنا به نظر شیخ اعظم در واجب مشروط «وجوب» فعلی ولی «واجب» استقبالی بود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۳۴

واجب مشروطی را که مرحوم شیخ تفسیر و معنا کرده، نزدیک و قریب به آن واجب معلقی است که صاحب فصول رحمه الله بیان کرده‌اند و به تعبیر مصنف رحمه الله واجب معلق صاحب فصول، قسمی از واجب مشروط شیخ اعظم است زیرا «وجوب و تکلیف» در واجب مشروط، به نظر شیخ اعظم هم فعلیت دارد یعنی وجوب حج، قبل از استطاعت، ثابت و محقق است.

تنها فرقی که بین واجب مشروط- طبق تفسیر مرحوم شیخ- و واجب معلق صاحب فصول رحمه الله وجود دارد این است که: معلق علیه در واجب معلق، یک امر غیر مقدور هست مانند زمان، نسبت به حج اما در واجب مشروط شیخ اعظم، معلق علیه، ممکن است

برای مکلف، مقدور باشد مانند استطاعت، نسبت به حج و امکان دارد غیر مقدور باشد مانند زمان، نسبت به حج.

به عبارت دیگر: به نظر شیخ اعظم، هنگامی که نه استطاعت، تحقق دارد و نه موسم حج فرارسیده، حج دارای وجوب فعلی است. «الحج واجب»، منتها در حج، دو خصوصیت، مطرح است که تا آن دو ویژگی حاصل نشود شما نمی‌توانید واجب را اتیان کنید: ۱- استطاعت ۲- زمان خاص مناسک حج.

پس از نظر مرحوم شیخ، مدخلیت استطاعت با مدخلیت زمان، مساوی هست درحالی که استطاعت، یک امر مقدوری هست، به خلاف زمان که مقدور مکلف نیست و او نمی‌تواند خلق زمان نماید لذا می‌گوئیم به نظر ایشان فعلا حج واجب است، اما کدام حج؟

«الحج عن استطاعة فی زمان خاص»، اما صاحب فصول، بین آن دو مسئله، فرق، قائل شدند به لحاظ اینکه استطاعت، امر مقدور و زمان، یک امر غیر مقدور است و ایشان واجب معلق را چنین تعریف کرده‌اند: «ما یتعلق وجوبه به- ای بالمکلف- و یتوقف حصوله علی امر غیر مقدور له ... کالحج». پس به نظر ایشان، معلق علیه، یک امر غیر مقدور است و الا اگر صاحب فصول، مبنای شیخ اعظم را هم بپذیرند، حج را نسبت به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۳۵

استطاعت، واجب معلق نمی‌دانند.

قوله: «لا یخفی ان شیخنا العلامة حیث اختار فی الواجب المشروط ذاک المعنی ...

انکر [۲۹۴] علی الفصول هذا التقسیم ضروره ان المعلق بما فسرہ یكون (من) المشروط بما اختار له من المعنی علی ذلک كما هو واضح حیث [۲۹۵] لا یكون ح هناك معنی آخر معقول ...»

چون که شیخ انصاری رحمه الله واجب مشروط را به آن نحو تفسیر کرده، تفسیر صاحب فصول را انکار کرده که واجب معلق چه صیغه‌ای است بلکه آن هم یک قسم از همان واجب مشروط است که ما بیان کردیم.

تذکر: می‌توان انکار شیخ اعظم- نسبت به تقسیم صاحب فصول- را به امر دیگری ارجاع داد که: مرحوم شیخ، واجب معلق فصولی را انکار نکرده‌اند، ایشان واجب معلق را پذیرفته و دایره آن را توسعه داده، به عبارت دیگر: واجب معلق صاحب فصول از اقسام واجب مشروط شیخ اعظم است یعنی: واجب مشروط ایشان، عام است اما واجب معلق فصولی از اقسام واجب مشروط شیخ اعظم است.

سؤال: آیا شیخ اعظم با تقسیم صاحب فصول مخالفت نموده و آن را انکار نکرده؟

جواب: خیر، مرحوم شیخ در مورد واجب مشروط با مشهور مخالفت کرده است، کأن ایشان باید به مشهور بفرمایند که ما واجب مشروطی را که شما تفسیر کردید نمی‌پذیریم اما نباید به صاحب فصول بفرمایند ما واجب معلق شما را نمی‌پذیریم زیرا واجب معلق فصولی، یک قسم از واجب مشروط شیخ اعظم است و در حقیقت، ایشان واجب معلق را به نحو وسیع‌تری پذیرفته‌اند و تنها مخالفت مرحوم شیخ با مشهور است نه

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۳۶

نعم یمکن أن یقال: إنه لا- وقع لهذا التقسیم؛ لأنه بکلا قسمیه من المطلق المقابل للمشروط و خصوصیه کونه حالیا أو استقبالیاً لا توجبه ما لم توجب الاختلاف فی المهم، و إلا- لکثر تقسیماته لکثرة الخصوصیات، و لا- اختلاف فیها، فإن ما رتبّه علیه من وجوب المقدمه فعلا- كما یأتی- إنما هو من أثر إطلاق وجوبه و حالیه، لا من استقبالیه الواجب، فافهم [۲۹۶] [۱].

سؤال: چه قرینه‌ای وجود دارد که کلام مشهور در مورد واجب مشروط - که قید را مربوط به هیئت می‌دانستند - در مقابل فرمایش شیخ اعظم هست - که ایشان قید را مربوط به ماده می‌دانستند.

جواب: شاهدش [۲۹۷] فرمایش شیخ بهائی رحمه الله می‌باشد که اخیراً بیان کردیم.

اکنون باید ببینیم که آیا طبق تفسیر مشهور - و مصنف - نسبت به واجب مشروط، ایرادی بر تقسیم صاحب فصول هست یا نه؟

اشکالات مصنف بر تقسیم واجب، به معلق و منجز

[۱] - مشهور و همچنین مصنف رحمه الله در واجب مشروط، قید و شرط را مربوط به هیئت می‌دانستند.

سؤال: آیا - طبق تفسیر مصنف از واجب مشروط - تقسیم نمودن صاحب فصول، واجب را به معلق و منجز صحیح است یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۳۷

جواب: آن تقسیم به حسب ظاهر، معقول و صحیح است زیرا در واجب منجز و معلق، تکلیف «فعلی» است منتها در واجب معلق «مکلف به» استقبالی هست اما در منجز، «حالی» می‌باشد لذا طبق مبنای مشهور و مصنف نمی‌توان تقسیم فصولی را انکار کرد اما در عین حال ممکن است دو اشکال به آن تقسیم وارد نمود [۲۹۸] و گفت تقسیم ایشان موضوعیت و ارزش چندانی ندارد.

الف: مقدمه: اگر برای موضوعی یا شیء تقسیمات متعدّد ذکر کردند، در چه صورتی می‌توان گفت آن تقسیمات، مستقل هست؟

تقسیمی مستقل است که با جمیع تقادیرش با تقسیم دیگر - در آن مورد - سازگار باشد.

مثال: فرضاً برای انسان، دو تقسیم به این ترتیب ذکر می‌کنیم که: الف: «الانسان اما عالم و اما جاهل» ب: «الانسان اما ایض و اما غیر ایض».

در صورتی تقسیمات مذکور، مستقل است که انسان ایض هم بتواند عالم باشد و هم بتواند غیر عالم باشد. و همچنین انسان غیر ایض هم بتواند عالم باشد و هم بتواند غیر عالم باشد. و همچنین در تقسیم اول - الف - «عالمیت» هم با ایضیت سازگار باشد و هم با غیر ایضیت و کذا جاهل بودن.

امّا به عنوان مثال اگر گفتیم «الانسان امّا ایض و اما غیر ایض» لکن از باب فرض، آن خصوصیت فقط در انسان بود و انسان جاهل، عنوان ایض و غیر ایض نداشت، می‌گوئیم آن تقسیم، غیر صحیح است.

اما در محل بحث: ابتداء تقسیمی برای واجب ذکر کرده‌اند که: «الواجب اما مطلق و اما مشروط» سپس صاحب فصول، واجب منجز و معلق را مطرح و ابداع کرده‌اند، در صورتی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۳۸

تقسیم فصولی، مستقل است که واجب منجز، هم بتواند مطلق باشد هم مشروط و همچنین واجب مطلق هم بتواند مطلق باشد و هم مشروط در حالی که آن خصوصیت در تقسیم مذکور موجود نیست زیرا:

واجب منجز و معلق از اقسام واجب مطلق است و در واجب مشروط، منجز و معلق، تصوّر نمی‌شود، «الواجب المطلق امّا منجز و اما معلق» در حقیقت، تقسیم صاحب فصول، یک تقسیم فرعی و نسبت به یک شعبه از واجب هست.

در تقسیم اول گفتیم: «الواجب امّا مطلق و اما مشروط» آن وقت به صورت فرعی بگوئیم: «الواجب المطلق امّا منجز و اما معلق». شما

ملاحظه کردید که صاحب فصول فرمودند: در هر دو تقسیم واجب - منجز و معلق - وجوب، فعلیت دارد و تکلیف، بالفعل ثابت است و این مطلب تنها در واجب مطلق است امّا در واجب مشروط، تکلیف، فعلیت ندارد. پس فعلیت تکلیف در واجب منجز و

معلق، مفروض است و اگر فرض فعلیت تکلیف، شده باشد پس آن دو تقسیم، مربوط به واجب مطلق است و اگر مربوط به واجب مطلق شد آن تقسیم، یک تقسیم مستقلی نیست زیرا تقسیمی مستقل است که با جمیع تقادیرش با تقسیم دیگر، سازگار باشد نه

اینکه بعضی از اقسام یک تقسیم، «مقسم» برای تقسیم دیگر باشد.

ب: هر تقسیم باید به لحاظ نتیجه و آثاری باشد به عبارت دیگر: در هر تقسیم باید اقسام از نظر آثار و احکام، مختلف باشند فرضاً اگر بگوئیم «الواجب اما صلاه و اما صوم و اما زکاة و ...» آن تقسیم صحیح است اما چون در بحث اصولی ما- مقدمه واجب- اثری نمی‌گذارد می‌گوئیم آن تقسیم، بی‌فائده هست.

اکنون باید از صاحب فصول رحمه الله سؤالی شود: شما که واجب را به منجز و معلق، تقسیم کردید چه فائده و اثری بر آن، مترتب است به عبارت دیگر: واجب معلق، چه اثری دارد که واجب منجز ندارد و بالعکس، خلاصه اینکه از نظر آثار، چه فرقی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۳۹

بین آن دو واجب هست؟

وقتی به کلام ایشان مراجعه کنیم، می‌بینیم ایشان اثری بر آن مترتب کرده که: در عین حال که «حج» توقف بر زمان خاص دارد، قبل از فرارسیدن آن موسم خاص، تحصیل مقدماتش لازم است [۲۹۹] و باید وسائل رفتن به حج را فراهم نمود.

سؤال: علت وجوب تهیّه مقدمات چیست؟

آیا علتش این است که حج در آینده و در موسم خاص واقع می‌شود یا علت وجوبش این است که وجوب حج «فعلیت» دارد به عبارت دیگر: آیا این اثر وجوب مقدمات وجودیه، مربوط به استقبالی بودن حج است یا مربوط به فعلیت وجوب حج می‌باشد؟ چون مکلف، مستطیع شده و وجوب فعلی تحقق پیدا کرده، فعلیت وجوب حج، گریبان‌گیر مکلف می‌شود و می‌گوید باید مقدمات آن را فراهم کنی اما توقف داشتن حج بر زمان خاص، مدخلیتی در وجوب مقدمه ندارد.

به عبارت واضح‌تر: کسانی که قائل به وجوب مقدمه هستند، معتقدند: وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه ترشح می‌شود نه از اینکه ذی المقدمه، یک امر استقبالی هست، استقبالی بودن ذی المقدمه، دخالتی در وجوب مقدمه ندارد لذا می‌گوئیم ثمره‌ای که صاحب فصول بر تقسیم ابتکاری خود مترتب کرده و خواسته در واجبات معلق برای مقدمات وجودیه، اثبات وجوب کند، آن تقسیم بی‌مورد است. البته بدیهی است که ما هم قبول داریم که بعد از تحقق استطاعت، تهیّه مقدمات حج، واجب است لکن منشأ وجوب، «فعلیت» وجوب حج است نه استقبالی بودن نفس ذی المقدمه.

خلاصه: مصنف رحمه الله تاکنون دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول، وارد نموده‌اند:

۱- تقسیم باید استقلالی باشد ولی تقسیم شما یک تقسیم مستقلی نیست.

۲- اثری بر تقسیم شما مترتب نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۴۰

ثم إنه ربما حكى عن بعض أهل النظر من أهل العصر إشكال في الواجب المعلق، وهو أن الطلب والإيجاب، إنما يكون بازاء الإرادة المحركة للعضلات نحو المراد، فكما لا تكاد تكون الإرادة منفكة عن المراد، فليكن الإيجاب غير منفك عما يتعلق به، فكيف يتعلق بأمر استقبالي؟ فلا يكاد يصح الطلب و البعث فعلا نحو أمر متأخر [۱].

نقد و بررسی کلام محقق نهاوندی [۳۰۰] رحمه الله

[۱]- مصنف رحمه الله دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول داشتند اما اکنون در مقام بیان و دفع اشکالی هستند که حکایت از بعضی اهل نظر- محقق نهاوندی- درباره واجب معلق شده.

کأن محقق نهاوندی فرموده‌اند: اصلا واجب معلق، قابل تصور نیست.

اشکال: اوامر و ایجاب‌هایی که از ناحیه مولا نسبت به عبد، صادر می‌شود، به منزله همان اراده‌ای هست که انسان در افعال اختیاری خودش دارد به عبارت دیگر: گاهی مطلوب مولا- اتیان یک ظرف آب است در این صورت، ممکن است شخصا و مباشرتا به آن اقدام کند و امکان دارد دستور و ایجابی نسبت به عبد خود صادر کند تا اینکه ظرف آب را حاضر نماید پس «ایجاب» و «بعث» به منزله همان اراده‌ای هست که انسان در افعال اختیاری و مباشرتیه خود دارد، منتها گاهی اراده می‌کند و به دنبال آن، شخصا اقدام می‌نماید و گاهی به جای اراده انجام، بر عبد خود واجب می‌کند که فلان عمل را انجام دهد. خلاصه اینکه: ایجاب و بعث، جانشین اراده افعال اختیاریه هست.

سؤال: معنای اراده چیست؟

جواب: «الارادة هو الشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد»، اراده، همان شوق

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۴۱

قلت: فيه أن الإرادة تتعلق بأمر متأخر استقبالي، كما تتعلق بأمر حالي، وهو أوضح من أن يخفى على عاقل فضلا عن فاضل؛ ضرورة أن تحمّل المشاق في تحصيل المقدمات- فيما إذا كان المقصود بعيد المسافة و كثير المئونة- ليس إلا لأجل تعلق إرادته به، و كونه مريدا له قاصدا إياه، لا- يكاد يحمله على التحميل إلا- ذلك، و لعل الذي أوقعه في الغلط ما قرع سمعه من تعريف الإرادة بالشوق المؤكد المحرك للعضلات نحو المراد، و توهم أن تحريكها نحو المتأخر ممّا لا يكاد، و قد غفل عن أن كونه محركا نحوه يختلف حسب اختلافه، في كونه ممّا لا مئونة له كحركة نفس العضلات، أو ممّا له مئونة و مقدمات قليلة أو كثيرة، فحركة العضلات تكون أعم من أن تكون بنفسها مقصودة أو مقدّمة له، و الجامع أن يكون نحو المقصود [۱].

کامل و مؤکدی هست که به دنبال آن، عضلات و قوای جسمانی انسان به جانب مراد تحریک می‌شود.

اکنون که مفهوم اراده برای شما مشخص شد، می‌گوئیم انسان نمی‌تواند الآن اراده کند اما فرضا یک ماه دیگر مراد را اتیان نماید زیرا معنا «الشوق المؤكد المحرك للعضلات...» این است که الآن و بالفعل انسان را وارد به انجام مراد کند و چگونه تصور می‌شود که اکنون انسان، اراده کند اما یک ماه دیگر مراد را انجام دهد؟

در این صورت به دنبال اراده، تحریک عضلات تحقق پیدا نمی‌کند پس نتیجه می‌گیریم: همان‌طور که اراده نمی‌تواند متعلق به یک امر استقبالی شود، ایجاب و بعث هم که جانشین اراده هست، نمی‌تواند به یک امر استقبالی، متعلق شود، چگونه می‌توان گفت حجی که موسم خاصی در آن دخالت دارد، الآن و جوب داشته باشد؟ کیف یعقل ان یكون واجبا فعليا.

[۱]- دفع اشکال: مصنف رحمه الله نسبت به بیان محقق نهایندی دو اشکال دارند به عبارت دیگر به دو نحو، دفع ایراد نموده‌اند:

الف: مناسب است که ابتدا، مقداری درباره نفس اراده، صحبت کنیم سپس بحث را

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۴۲

مرتبط با ایجاب و بعثی نمائیم که جانشین اراده هست.

بدیهی و وجدانی است که: همان‌طور که اراده انسان می‌تواند به یک امر حالی، متعلق شود، امکان هم دارد که اراده به امر استقبالی، تعلق گیرد و شاهدش این است که: فرضا شما تصمیم دارید در فصل تابستان به مشهد، مسافرت کنید، اکنون که یک ماه به آن فصل باقی مانده، شما قاطع هستید و اراده قطعی، نسبت به آن مسافرت دارید و در صدد تهیه وسائل سفر می‌باشید اما مسافرت، یک امر استقبالی هست و این مطلب، وجدانی و انکارش خلاف بدهت است.

سؤال: با ادعای بدهتی که شما- مصنف- دارید پس چرا محقق نهایندی، منکر آن شده و به عبارت دیگر، منشأ توهمش چه بوده؟ منشأ توهم محقق نهایندی، این بوده که شنیده‌اند اراده را چنین تعریف کرده‌اند:

«الارادة هو الشوق المؤكّد المحرّك للعضلات نحو المراد» و توهم نموده است که تحریک اراده به جانب امر متأخر «مما لا یکاد» می‌باشد به نحوی که اخیراً بیان کردیم.

مصنّف رحمه الله به دو وجه یا به دو بیان توهم مزبور را دفع نموده‌اند:

۱- کأنّ از عبارت مرحوم آقای آخوند، چنین استفاده می‌شود که معنای کلمه «المحرّک» [۳۰۱] را به ظاهرش اخذ نمائیم و بگوئیم مقصود از آن، محرّک فعلی هست.

سؤال: در فرض مسئله که تحریک فعلی برای تحقّق مراد وجود ندارد؟

جواب: عبارت «نحو المراد» را چنین معنا می‌کنیم که مشکل، حل شود.

مقصود از تحریک فعلی، نحو المراد، این است که اگر مراد شما مقدّماتی دارد فعلاً- فراهم می‌کنید- اگر برای رفتن به مشهد در فصل تابستان، مقدّماتی لازم هست، اکنون آن را مهیا می‌کنید- پس مقصود از محرّک، همان محرّک فعلی است اما معنایش این نیست که مراد هم الآن حاصل شود بلکه منظور، این است که محرّک فعلی به جانب تهیّه مقدمات و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۴۳

بل مرادهم من هذا الوصف- فی تعریف الارادة- بیان مرتبه الشوق الذی یکون هو الإرادة، و إن لم یکن هناك فعلا تحریک؛ لکون المراد و ما اشتاق إليه کمال الاشتیاق أمرا استقبالیاً غیر محتاج إلى تهیئه مؤنّه أو تمهید مقدّمه [۳۰۲]، ضروره أنّ شوقه إليه ربما یکون أشدّ من الشوق المحرّک فعلا نحو أمر حالّی أو استقبالیّ، محتاج إلى ذلك [۱].

وسائل مراد هست منتها برای رسیدن به مراد گاهی اصلاً نیاز به مقدّمه‌ای نیست «کحرکه نفس العضلات» که به محض اراده، دست انسان حرکت می‌کند و هیچ فاصله‌ای با آن شوق مؤکّد ندارد و گاهی نیاز به تهیّه مقدمات هست که ممکن است آن مقدمات، کم و کوتاه باشد یا فراوان بنابراین:

فحرکه العضلات تكون اعتم من أن تكون بنفسها مقصوده [۳۰۳] او مقدّمه له و «الجامع» ان یکون نحو المقصود [۳۰۴].

[۱]- اطلاق عنوان «المحرّک للعضلات» که در تعریف اراده آمده، موضوعیت ندارد، اراده، همان شوق کامل مؤکّد هست منتها چون خواسته‌اند آن را معرفی کنند که کدام مرتبه از شوق مؤکّد، مراد هست، در بیان مرتبه شوق، عنوان «المحرّک للعضلات» اخذ شده و الا نفس تحریک عضلات، مدخلیتی در باب اراده و تعریف آن ندارد، لذا اگر مراد شما یک امر استقبالی باشد و اکنون اراده شما به آن تعلق گیرد و هیچ گونه مقدّمه‌ای هم برای تهیّه مراد لازم نباشد لکن شوق مؤکّدی که از آن تعبیر به اراده می‌شود در نفس شما تحقّق پیدا کرد، همین مطلب در تحقّق عنوان اراده کافی هست- گرچه در صورت نیاز به تهیّه مقدمات، اشتغال به آن‌ها پیدا نکنید.

جمع بندی: همان‌طور که اراده، متعلق امر حالی می‌شود، ممکن است به امر استقبالی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۴۴

هذا مع أنّه لا یکاد يتعلّق البعث إلا بأمر متأخر عن زمان البعث، ضروره أنّ البعث إنّما یکون لإحداث الداعی للمکلف إلى المكلف به، بأن يتصوّر بما یتربّ عليه من المثوبه، و علی ترکه من العقوبه، و لا یکاد یکون هذا إلا بعد البعث بزمان، فلا محاله یکون البعث نحو أمر متأخر عنه بالزّمان، و لا- يتفاوت طول و قصره، فيما هو ملاک الاستحاله و الإمكان فی نظر العقل الحاکم فی هذا الباب، و لعمری ما ذکرناه واضح لا ستره علیه، و الإطناب إنّما هو لأجل رفع المغالطه الواقعة فی أذهان بعض الطلاب [۱].

هم تعلق گیرد.

[۱]- ب: پاسخ دیگر مصنف، نسبت به کلام محقق نهاوندی، این است که شما اصلاً نباید بعث و ایجاب تکلیف را با «اراده» مقایسه کنید.

سؤال: هدف مولا از ایجاب و بعث، نسبت به یک شیء چیست؟

جواب: منظورش این است که اطاعت و مقدمات آن در بعد، تحقق پیدا کند، فرضاً اگر دستور کتبی از ناحیه مولا صادر شده، آن را مطالعه کند و اگر شفاهی است در آن دقت نماید و سپس ملاحظه کند که اگر با آن، مخالفت نماید، استحقاق عقوبت پیدا می‌کند و چنانچه با آن موافقت نماید، مستحق ثبوت است و در نتیجه در مقام اطاعت و فرمان‌برداری برآید و مأمور به را اتیان کند بنابراین:

در واجبات غیر معلق - منجز - هم بین «ایجاب» و بین «موافقت» [۳۰۵] انفکاک هست، موردی نداریم که «ایجاب»، علت تامه برای تحقق مأمور به باشد حتی در واجبات منجز که هیچ‌گونه تعلیقی، مطرح نیست، بین ایجاب مولا و بین تحقق مأمور به، فاصله زمانی هست منتها در واجبات منجز، آن فاصله زمانی کوتاه است - فرضاً دو یا سه دقیقه - اما در واجبات معلق، فاصله زمانی طولانی هست [۳۰۶] و ممکن است بین ایجاب و تحقق واجب، دو

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۴۵

و ربما أشکل علی المعلق أيضاً، بعدم القدرة علی المكلف به فی حال البعث، مع أنّها من الشرائط العامّة. و فيه: إنّ الشرط إنّما هو القدرة علی الواجب فی زمانه، لا فی زمان الإيجاب و التکلیف، غایه الأمر یكون من باب الشرط المتأخّر، و قد عرفت بما لا مزید علیه أنّه کالمقارن، من غیر انخرام للقاعده العقلیة أصلاً، فراجع [۱].

ماه فاصله باشد و در نتیجه در جواب محقق نهاوندی می‌گوئیم: اگر انفکاک بین «ایجاب» و «واجب» از نظر عقل، مستحیل است، حتی یک لحظه نباید فاصله شود [۳۰۷].

دو اشکال دیگر بر واجب معلق

[۱]- ۱: با اینکه قدرت مکلف بر اتیان مأمور به یکی از شرائط عامه تکلیف است، چگونه می‌گوئید در واجب معلق، وجوب «فعلی» است اما واجب «استقبالی» هست؟

ممتنع است که وجوب حج [۳۰۸]، «فعلی» باشد لکن واجب - حج - در ماه ذی‌حجه، تحقق پیدا کند زیرا قدرت، یکی از شرائط چهارگانه [۳۰۹] عامه تکلیف است و در تمام تکالیف و اوامر باید تحقق داشته باشد درحالی که در واجبات معلق، هنگام توجه تکلیف، مکلف، قادر بر اتیان مأمور به نیست.

جواب: قدرت مکلف بر اتیان مأمور به - واجب - در حین «ایجاب» و «صدور خطاب»، شرط نیست بلکه قدرت در حال موافقت، معتبر است یعنی قدرت بر اتیان مأمور به در ظرف خودش شرط است نه در حین ایجاب مولا - و لذا اگر مکلف در هنگام توجه تکلیف، قادر اما در هنگام فعل و عمل، عاجز باشد، خطاب مولا نسبت به او ساقط است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۴۶

ثم لا - وجه لتخصیص المعلق بما يتوقف حصوله علی أمر غیر مقدور، بل ینبغی تعمیمه إلى أمر مقدور متأخّر، أخذ علی نحو یکون مورداً للتکلیف، و یترشّح علیه الوجوب من الواجب أو لا - لعدم تفاوت فیما یهمّه من وجوب تحصیل المقدمات التي لا یکاد یقدر علیها فی زمان الواجب علی المعلق، دون المشروط، لثبوت الوجوب الحالی فیها، فیترشّح منه الوجوب علی المقدمه، بناء علی الملازمه، دونه لعدم ثبوته فیها إلا بعد الشرط [۱].

سؤال: قدرت بر اتیان مأمور به که در آینده و مثلاً در ماه ذی‌حجه برای عبد حاصل می‌شود و متأخر از ایجاب است چگونه شرط تکلیف فعلی هست؟

جواب: مصنف رحمه الله تحقیقات خود را در بیان و توضیح شرط متأخر و متقدم تکلیف بیان کرده و فرموده‌اند [۳۱۰]: آنچه که برای تکلیف، شرط است، نفس قدرت خارجی نیست بلکه لحاظ قدرت خارجی است که در حین ایجاب هم تحقق دارد مثلاً مولا قدرت بر اتیان حج در ماه ذی‌حجه را لحاظ نموده و آن را در تکلیف و ایجاب، مدخلیت داده است و لحاظ مذکور، مقارن با ایجاب هست و در آن بحث، مشروحاً بیان کردیم که لطمه‌ای به قاعده عقلیه، وارد نمی‌شود.

[۱] - ۲: مصنف رحمه الله اشکال دیگری بر تقسیم صاحب فصول - تصویر واجب معلق - دارند که: شما به چه میزان و ملاکی فرمودید واجب معلق، آن است که وجوب، فعلیت دارد لکن «واجب» متوقف بر امر غیر مقدوری هست که در آینده، حاصل می‌شود به عبارت دیگر: چرا واجب مطلق را اختصاص به موردی می‌دهید که معلق علیه آن، غیر مقدور و متوقف بر زمان - باشد شما واجب معلق را توسعه دهید که حتی اگر معلق علیه آن، امر مقدوری هم باشد، اطلاق عنوان واجب معلق بر آن بلامانع باشد، فرضاً نسبت به فرد غیر مستطیع بگوئید: اکنون وجوب حج، فعلیت دارد - منتها حج بعد الاستطاعه - و صرف اینکه استطاعت، یک امر اختیاری است، سبب نمی‌شود که بین

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۴۷

«زمان» [۳۱۱] و «استطاعت»، تفاوتی باشد.

ممکن است سؤالی مطرح شود که: اگر معلق علیه، یک امر غیر مقدور باشد، مکلف، موظف نیست که آن را ایجاد کند اما اگر امر مقدور باشد بر او لازم است که معلق علیه را ایجاد کند، فرضاً مانند خطاب «صل مع الطهارة» که بر مکلف، تحصیل طهارت واجب است.

تذکر: پاسخ مصنف رحمه الله بر طبق نسخه فعلی کتاب کفایه که محشی به حاشیه مرحوم مشکینی می‌باشد، نیست زیرا: مرحوم مشکینی از استاد خود - محقق قوچانی که از شاگردان بلاواسطه مرحوم آقای آخوند و دارای حواشی دقیق بر کتاب کفایه هست - نقل کرده که: استاد ما فرموده‌اند: آن نسخه غلط است و باید عبارت، چنین باشد: «... بل ینبغی تعمیمه الی امر مقدور متأخر اخذ علی نحو (لا یكون) موردًا للتکلیف و یتشرح علیه الوجوب من الواجب» [اولاً [۳۱۲]] ...

جواب: اگر معلق علیه - استطاعت - یک امر مقدوری هم باشد، ممکن است مولا آن را به این نحو، اخذ نماید و بگوید: حج، عن استطاعه بر شما واجب است اما نه به کیفیتی که تحصیل استطاعت بر شما لازم باشد بلکه اگر استطاعت، خودبه‌خود، تحقق پیدا کرد باید حج را اتیان نمائید و صرف اینکه استطاعت، یک امر اختیاری هست سبب نمی‌شود، تحصیلش بر شما لازم باشد بلکه باید دید نحوه اخذ آن در مکلف به، به چه کیفیتی است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۴۸

آیا استطاعت در باب حج، مانند طهارت در باب صلات، اخذ شده که بر شما تحصیلش لازم است؟

خیر، در عین حال که استطاعت، امر اختیاری است اما به نحوی در مأمور به اخذ شده که تحصیل آن بر مکلف لازم نیست.

خلاصه اشکال ما به صاحب فصول: چرا شما معلق علیه را به امر غیر مقدور، اختصاص دادید بلکه اگر معلق علیه یک امر مقدور هم باشد، اطلاق واجب معلق بر آن، مانعی ندارد.

اشکال مهمی که به صاحب فصول داریم این است که:

هدف شما از تقسیم مذکور و تصویر واجب معلق چیست؟

ایشان ملاحظه کرده‌اند که: اگر کسی مستطیع شد، حج بر او واجب است و از طرفی دیده‌اند که حج، متوقف بر زمان خاصی هست لذا تصوّر کرده‌اند که:

اگر بگوئیم قبل از فرا رسیدن آن موسم خاص، حج، وجوب ندارد پس لازم نیست که مکلف، مقدمات حج را فراهم کند و چنانچه بخواهد صبر کند تا ماه ذی‌حجه فرارسد، زمان، اجازه نمی‌دهد که انسان، مقدمات حج را فراهم کند. مگر امکان دارد فردی که مثلا روز نهم ذی‌حجه در ایران بسر می‌برد، وسائل و امکانات انجام مناسک حج را مهیا کند.

خلاصه اینکه ایشان دچار مشکله‌ای شده‌اند که:

آیا حجی که متوقف بر زمان هست و فرضا سه ماه دیگر، موسم آن می‌رسد، الآن واجب است یا نه؟ اگر بگوئیم واجب نیست و در زمان خاص واجب می‌شود، پس مکلف، مقدمات آن را چه زمانی تحصیل کند و چنانچه بگوئیم واجب است در نتیجه باید الآن مقدمات آن را مهیا کند پس بین وجوب و واجب باید فاصله، قائل شویم لذا فرموده‌اند: چاره‌ای نیست که شما بین آن دو فاصله، قائل شوید و نام آن را هم واجب معلق بگذارید برای اینکه اکنون وجوب، فعلیت پیدا کند و در نتیجه، باید مستطیع، قبل از

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۴۹

نعم [۳۱۳] لو كان الشرط على نحو الشرط المتأخر، و فرض وجوده، كان الوجوب المشروط به حاليا أيضا [۳۱۴]، فيكون وجوب سائر المقدمات الوجودية للواجب أيضا [۳۱۵] حاليا، و ليس الفرق بينه وبين المعلق حينئذ إلا كونه مرتبطا بالشرط، بخلافه، و إن ارتبط به الواجب [۱].

موسم، مقدمات حج را فراهم کند.

خلاصه: آنچه که صاحب فصول را مجبور به تصوّر واجب معلق نموده این است که:

باید مستطیع، قبل از فرا رسیدن ایام حج، مقدمات آن را تهیه کند و وجوب تهیه مقدمات، جز از طریق تصویر واجب معلق، امکان ندارد.

[۱]- ما راه دیگری را می‌پیمائیم که تهیه مقدمات حج، فعلا واجب باشد و شما هم به هدف و مقصود خود از تصوّر واجب معلق برسید و درعین حال، نام آن، «واجب معلق» نباشد.

به عبارت دیگر: اگر چنان طریقی به شما ارائه دهیم باز هم مجبور هستید که ملتزم به واجب معلق شوید؟

مصنّف رحمه الله: شما ارتباط زمان را از حج- واجب- قطع کنید و بگوئید زمان، مربوط به وجوب حج است یعنی وجوب حج، متوقف بر زمان و موسم خاصی هست.

اشکال: طریقی شما مشکل زیادتری تولید می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۵۰

جواب: زمان به نحو شرط متأخر در وجوب حج، مدخلیت دارد، زمان آینده و موسم خاص، شرط وجوب فعلی هست ولی واجب- حج- توقفی بر زمان ندارد و ما در تصویر شرط متأخر، تحقیقات خود را بیان کرده [۳۱۶] و گفتیم: آنچه که دخالت در وجوب دارد، نفس زمان خارجی نیست بلکه لحاظ [۳۱۷] زمان خارجی در آن، مدخلیت دارد منتها لحاظی که مطابق با واقع باشد نه لحاظی که صرف تخیل و تصوّر باشد پس در نتیجه می‌گوئیم اکنون «الحجّ واجب لوجود شرطه المتأخر» که وجود شرط متأخرش عبارت از لحاظ زمان آینده و موسم خاص هست و در نفس تکلیف، دخیل است و هیچ ارتباطی به واجب و مکلف به ندارد و در نتیجه اکنون بر مستطیع، لازم است مقدمات حج را فراهم کند زیرا وجوب حج، فعلیت دارد و واجب معلق هم مطرح نیست، «واجب» توقّف بر زمان ندارد بلکه نفس «وجوب» متوقف بر زمان هست و ...

جمع‌بندی: با ارائه طریق مذکور، شما- صاحب فصول- به هدف خود که عبارت از وجوب تهیه مقدمات حج، قبل از موسم خاص هست، می‌رسید و نپندارید که راه آن، منحصر به تصویر واجب معلق است درحالی که از طریق واجب مشروط- به صورت شرط متأخر به کیفیتی که بیان کردیم- می‌توان به آن هدف رسید بدون اینکه واجب معلق، مطرح باشد.

سؤال: فرق بین واجب مشروطی که مصنف بیان کردند با واجب معلق صاحب فصول چیست؟

جواب: بنا بر قول صاحب فصول، زمان در «واجب»، مدخلیت دارد اما طبق بیان مصنف، زمان به نحو شرط متأخر در «وجوب» دخیل است نه در واجب.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۵۱

تنبیه [۳۱۸]: قد انقذح- من مطاوی ما ذکرناه- أن المناط فی فعلیه وجوب المقدمه الوجودیه، و کونه فی الحال بحيث يجب علی المکلف تحصيلها، هی فعلیه وجوب ذیها، و لو کان أمرا استقبالیاً، كالصوم فی الغد و المناسک فی الموسم، کان وجوبه مشروطا بشرط موجود أخذ فیهِ و لو متأخراً، أو مطلقاً، منجزاً کان أو معلقاً، فیما إذا لم یکن مقدمه للوجوب ایضاً [۱].

ملاک وجوب غیر فعلی مقدمات وجودیه چیست؟

[۱]- همان‌طور که قبلاً بیان کردیم، محلّ نزاع در مقدمه واجب، مقدمات وجودیه است نه وجوبیه و علمیه.

سؤال: اگر بنا باشد مقدمه وجودیه یک ذی المقدمه، دارای وجوب فعلی و تحویل آن بر مکلف، لازم باشد، ملاکش چیست؟

جواب: تقریباً از عبارات مصنف، استفاده می‌شود که اگر چهار شرط [۳۱۹]، تحقق داشته باشد

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۵۲

مقدمات وجودیه، دارای وجوب فعلی غیر می‌شود که اینکه به بیان آن می‌پردازیم:

۱- باید ذی المقدمه، دارای وجوب فعلی باشد، چنانچه ذی المقدمه، اّتصاف به وجوب فعلی پیدا نکرده باشد، امکان ندارد مقدمه، متصف به وجوب غیر می‌شود زیرا وجوب مقدمه، اثر وجوب ذی المقدمه و ترشّحی از آن وجوب است.
مثال: معقول نیست که وجوب نماز ظهر، بعد از زوال، فعلیت پیدا کند اما فرضاً طهارت در ساعت یازده صبح، وجوب غیر می‌داشته باشد پس در هر موردی که وجوب مقدمه، فعلیت دارد باید در همان ظرف و در همان حال، ذی المقدمه هم وجوب فعلی داشته باشد.

سؤال: فعلیت وجوب ذی المقدمه از چه طریقی ثابت می‌شود؟

جواب: تاکنون تقریباً چهار راه برای آن ذکر شده:

الف: ممکن است ذی المقدمه، واجب «مطلق منجز» باشد که در نتیجه، وجوبش فعلی هست.

ب: امکان دارد ذی المقدمه، واجب «معلق» باشد که صاحب فصول تصویر کردند که دارای وجوب فعلی هست.

ج: ممکن است ذی المقدمه، واجب «مشروط» شیخ اعظم باشد که رجوع به واجب مطلق می‌کند و طبق آن مبنا ذی المقدمه وجوب فعلی دارد.

د: امکان دارد ذی المقدمه، واجب مشروطی باشد که مراد و مورد تفسیر مشهور است منتها به این کیفیت: آن شرطی که در آینده، تحقق پیدا می‌کند به نحو شرط متأخر، اخذ شده و معنای شرط متأخر، این است که شرط در آینده و استقبال، تحقق پیدا می‌کند لکن مشروطش وجوب فعلی دارد.

مثال اول: قبلاً چنین مثالی بیان کردیم: حج درعین حال که مقید به زمان خاصّی هست و با اینکه باید در ماه ذی‌حجه، تحقق پیدا

کند اما اگر کسی مستطیع شد باید بعد از استطاعت، مقدّماتش را فراهم کند، لزوم تحصیل مقدّمات در صورتی است که وجوب ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۵۳

حج، فعلیت داشته باشد اما اگر حج، نسبت به زمان، مانند نماز نسبت به زوال شمس باشد- نماز، قبل از زوال شمس وجوب ندارد- هیچ یک از مقدّمات آن، معقول نیست وجوب داشته باشد. پس باید ذی المقدمه و حج در صورت استطاعت، وجوب فعلی داشته باشد تا تهیه مقدّماتش وجوب غیری پیدا کند گرچه زمان تحقق آن واجب در آینده و ماه ذی حجه باشد، خواه وجوب ذی المقدمه از طریق واجب معلق صاحب فصول باشد یا واجب مشروط شیخ اعظم باشد یا از باب واجب مشروط به شرط متأخری که ما بیان کردیم.

مثال دوم: فردی که در شب ماه رمضان، جنب شده باید قبل از طلوع فجر، غسل جنابت کند.

سؤال: در حالی که طلوع فجر نشده و هنوز صوم، وجوب ندارد چگونه می گوئید غسل مذکور، وجوب مقدّمی و غیری دارد به عبارت دیگر: چگونه مقدمه، قبل از ذی المقدمه وجوب پیدا کرده؟

جواب: چاره‌ای نیست و باید ذی المقدمه، قبل از تحقق طلوع فجر، واجب باشد خواه از طریق معلق صاحب فصول- که زمان، قید برای واجب و صوم باشد نه اینکه ارتباط به وجوب داشته باشد- یا از طریق واجب مشروط شیخ اعظم یا به طریق واجب مشروطی که ما بیان کردیم که: وجوب صوم در اول شب هم ثابت است لکن شرط وجوب، طلوع فجر است- منتها به نحو شرط متأخر. نتیجه: یکی از شرائط وجوب مقدمه وجودیه، این است که باید ذی المقدمه، دارای وجوب فعلی باشد و چنانچه ذی المقدمه، اتّصاف به وجوب فعلی پیدا نکرده باشد، امکان ندارد مقدمه، متّصف به وجوب غیری شود به نحوی که بیان کردیم. مناسب است مقداری هم به توضیح عبارت مصنف پردازیم که:

قوله: انّ المناط فی فعلیة وجوب المقدمه الوجودیة ... هی فعلیة وجوبها ذیها و لو کان امرا استقبالیة کالصوم فی الغد و المناسک فی الموسم کان وجوبه «مشروطا» الف بشرط

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۵۴

موجود اخذ فیه و لو «متأخرا» ب او «مطلقا» ج منجزا کان او معلقا.

الف: وجوب ذی المقدمه ممکن است مشروط به شرطی باشد که آن شرط فعلا موجود است مانند حج، نسبت به استطاعت.

ب: طبق بیانی که ما ذکر کردیم: اگر حج را نسبت به استطاعت در نظر بگیرید، شرطش، شرط «مقارن» هست یعنی باید استطاعت، تحقق پیدا کند تا وجوب، فعلیت داشته باشد و اگر همان حج مشروط به استطاعت به شرط مقارن را با زمان، مقایسه کنید وجوبش مشروط است اما زمان، به نحو شرط «متأخر» مدخلیت دارد.

ج: ممکن است ذی المقدمه، واجب مطلق باشد، منجزا کان او معلقا.

به هر حال باید ذی المقدمه، وجوب فعلی داشته باشد تا اینکه مقدمه، وجوب غیری فعلی پیدا کند.

قوله: «فیما اذا لم یکن مقدمه للوجوب [۳۲۰] ایضا [۳۲۱].»

۲- شرط دوم وجوب فعلی غیری مقدمه وجودیه، این است که: مقدمه وجودی نباید عنوان مقدمه وجوبی هم داشته باشد به عبارت دیگر اگر شیء هم مقدمه وجودیه باشد هم مقدمه وجوبیه، در این صورت، آن مقدمه، وجوب غیری پیدا نمی کند.

سؤال: کدام یک از مقدّمات، ممکن است مجمع العنوانین باشد؟

جواب: «وقت» [۳۲۲] نسبت به نماز، در دو جهت، دخالت دارد، هم در وجوب نماز، مدخلیت دارد هم در وجود نماز، دخیل هست مثلا نماز ظهر، قبل از زوال هم باطل است

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۵۵

او مأخوذة [۳۲۳] فی الواجب علی نحو استحیل أن یکون موردا للتکلیف، كما إذا أخذ عنوانا للمکلف، کالمسافر و الحاضر و المستطیع إلى غیر ذلك [۱].

و هم واجب نیست پس زوال شمس در دو جهت، دخالت دارد- وجودا و وجوبا.

پس اگر مقدمه‌ای بنا باشد، وجوب فعلی غیرى داشته باشد، باید مقدمه وجوبی نباشد مانند طهارت، نسبت به نماز که در وجود نماز، دخیل است اما در وجوب نماز مدخلیت ندارد.

سؤال: علت اعتبار شرط دوم چیست؟

جواب: اگر مقدمات وجوبیه هم وجوب داشته باشند، مستلزم تحصیل حاصل است- که قبلا در بیان مقدمات وجوبیه به آن اشاره کردیم- و مصنف رحمه الله بعد از چند سطر به آن اشاره می‌کنند- ضروره آنه لو کان مقدمه الوجوب ایضا ... یکون وجوبه طلب الحاصل.

[۱]-۳- شرط دیگر، این است که مقدمه وجودیه نباید در لسان دلیل به صورت «عنوان» برای مکلف، اخذ شده باشد.

بدیهی است که بعضی از مقدمات در لسان دلیل به صورت «عنوان مکلف» [۳۲۴] اخذ شده مثلا شارع مقدس به «مسافر» خطاب می‌کند که تو باید نماز را شکسته بخوانی، خارجا هم می‌دانیم که سفر، مقدمه نماز قصر هست و شخص حاضر اگر نمازش را قصر بخواند اصلا نماز تحقق پیدا نمی‌کند پس سفر در صحت نماز قصر، مدخلیت دارد اما در عین حال بر انسان، لازم نیست عنوان «المسافر» را تحصیل کند زیرا آن مقدمه وجودیه در لسان دلیل به صورت عنوان مکلف اخذ شده و معنایش این است که تا آن عنوان در خارج، تحقق پیدا نکند اصلا حکم به نماز قصر، ثابت نمی‌شود بلکه باید عنوان مذکور، تحقق پیدا کند تا اینکه مسأله ثبوت تکلیف، نسبت به نماز قصر، مطرح شود و ...

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۵۶

أو جعل [۳۲۵] الفعل المقتد باتفاق حصوله، و تقدیر وجوده- بلا اختیار أو باختیاره- موردا للتکلیف؛ ضروره آنه لو کان مقدمه الوجوب ایضا، لا یکاد یکون هناك وجوب إلا بعد حصوله، و بعد الحصول یکون وجوبه طلب الحاصل، كما أنه إذا أخذ علی أحد الثنوین یکون كذلك، فلو لم يحصل لما کان الفعل موردا للتکلیف، و مع حصوله لا یکاد یصح تعلقه به، فافهم [۱].

سؤال: بعد از آنکه عنوان «المسافر» موجود شد و مسأله تکلیف به نماز قصر، ثابت گشت، آیا معنا دارد که یک وجوب غیرى و مقدمی از صلات قصر به «مقدمه»- که عنوان «المسافر» هست- سرایت و آن را لازم تحصیل نماید؟
جواب: خیر، زیرا تحصیل حاصل است، اگر عنوان مذکور، تحقق پیدا نکرده که تکلیفی نسبت به نماز قصر نیست و اگر آن عنوان، موجود و در نتیجه، وجوب قصر، ثابت شد معنا ندارد که یک وجوب غیرى از ذی المقدمه [۳۲۶] به مقدمه [۳۲۷] ترشح و سرایت کند و حکم به لزوم تحصیل آن عنوان نماید.

[۱]-۴- شرط چهارم تقریبا نظارت بر واجب مشروط شیخ اعظم دارد که: ایشان فرموده‌اند واجب مشروط- حج- قبل از حصول شرط- استطاعت- وجوب فعلی دارد لکن استطاعت در واجب- حج- مدخلیت دارد نه در وجوب.

چه فرقی بین «استطاعت» و «زمان» در باب حج هست؟

زمان، نسبت به مکلف، یک امر غیر مقدور است اما استطاعت، یک امر مقدور می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۵۷

چگونه است که استطاعت، دخالت در واجب و حج دارد و وجوبش هم قبل از آن فعلی هست در عین حال، بنا بر عقیده شیخ اعظم،

لازم نیست که مکلف، استطاعت را تحصیل کند؟

و همچنین فرق بین استطاعت در باب حج و طهارت در باب نماز چیست که طهارت، بنا بر عقیده مرحوم شیخ، لازم التحصیل هست اما استطاعت حتی بنا بر عقیده ایشان وجوب تحصیل ندارد - علتش چیست؟

تحصیل استطاعت برای مکلف، یک امر مقدور هست و مانند زمان، نسبت به حج نیست، پس چرا لزوم تحصیل ندارد؟
جواب: علتش همان شرط چهارمی است که اکنون در مقام بیانش هستیم که: گاهی مقدمات وجودیه به نحوی است که مولا در صدد مکلف نمودن عبد به تحصیل مقدمه نیست بلکه منظورش این است که اگر مقدمه به نحو طبیعی و خودبه‌خود حاصل شد، آن وقت، ذی المقدمه به دنبالش تحقق پیدا کند به خلاف طهارت، نسبت به نماز که مولا می‌خواهد مکلف، طهارت را تحصیل نماید. اما در باب استطاعت، چنین فرض شده: اگر استطاعت، خودبه‌خود حاصل شد آن گاه بر مکلف، لازم است که حج را عن استطاعه انجام بدهد نه اینکه «لزوم»، مشروط به استطاعت باشد، لزوم و وجوب، فعلی هست اما در «حج عن استطاعه»، یک استطاعت خاصّی ملحوظ است.

پس شرط چهارم وجوب غیري مقدمه وجودیه، این است که: دخالت آن در مأمور به، به نحوی نباشد که مولا فرض وجودش را کرده باشد و برای وجود طبیعی آن، مداخلت قائل شده باشد که در این صورت آن مقدمه، واجب نیست.

تذکر: مصنف رحمه الله علت اعتبار شرائط اخیر را چنین بیان کرده‌اند [۳۲۸]:

«ضرورة أنه لو كان مقدمه الوجوب ایضا لا یکاد یکون هناك وجوب الا بعد حصوله و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۵۸

بعد الحصول یکون وجوبه طلب الحاصل كما أنه اذا اخذ علی احد التحوین یکون كذلك [۳۲۹]...»

قوله: «فافهم» اشاره به همان مطلبی هست که مرحوم مشکینی هم بیان کرده‌اند و ما آن را در پاورقی آورده‌ایم.

جمع بندی: ضابطه و قاعده کلی در وجوب مقدمه وجودیه، این است که باید چهار شرط مذکور، مجتمع باشد تا آن مقدمه، وجوب غیري فعلی پیدا کند و تطبیق شرائط مذکور در موارد مختلف با قارئین کرام است.

یادآوری: آنچه که صاحب فصول را مجبور به تصویر واجب معلق و شیخ اعظم رحمه الله را وادار به تفسیر واجب مشروط به آن معنای خاص کرده است: مشکله حج [۳۳۰] بوده که چگونه قبل از فرا رسیدن موسم حج، تهیه مقدمات آن، لازم است؟ اگر ذی المقدمه و حج، واجب نیست پس چگونه مقدمه آن، واجب است و اگر حج، واجب است پس نحوه وجوب آن به چه کیفیتتی هست که هر کس برای خود راهی و طریقی انتخاب کرده:

صاحب فصول، متمسک به تصویر واجب معلق شده، شیخ اعظم هم واجب مشروط را به نحو خاصّی معنا کرده و ما هم واجب مشروط به نحو شرط متأخر را برای شما بیان کردیم تا اینکه معلوم شود راه حلّ مشکل، منحصر به آن دو طریق نیست بلکه می‌توان راه سوّمی را هم ارائه کرد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۵۹

إذا عرفت ذلك، فقد عرفت أنه لا إشكال أصلا فی لزوم الاتیان بالمقدمه قبل زمان الواجب، إذا لم يقدر علیه بعد زمانه، فیما كان وجوبه حالیا مطلقا [۳۳۱]، و لو كان مشروطا بشرط متأخر، كان معلوم الوجود فیما بعد، كما لا یخفی [۱].

وجوب اتیان مقدمات، قبل از وقت

[۱] - بعد از آنکه ضابطه کلی در باب وجوب مقدمه واضح گردید، هیچ گونه اشکالی در لزوم اتیان مقدمات، قبل از فرا رسیدن زمان

واجب- مانند حج- وجود ندارد- اذا لم يقدر عليه بعد زمانه- كما اینکه در مورد حج، معمولا چنین است که: وقتی موسم حج، فرا رسید، انسان نمی‌تواند مقدمات حج را تهیه کند، فرضا کسی که در ایران زندگی می‌کند، صبح روز نهم ذی‌حجه، امکان فراهم کردن مقدمات حج و درک مناسک آن را ندارد پس باید قبلا مقدمات آن را فراهم کند.

سؤال: در چه مواردی تهیه مقدمات، قبل از فرا رسیدن زمان واجب، لازم است؟

جواب: در آن مواردی که ذی‌المقدمه، دارای وجوب «فعلی» هست خواه وجوب ذی‌المقدمه به نحو واجب معلق صاحب فصول باشد یا به نحو واجب مشروط شیخ اعظم و یا به نحو واجب مشروطی که ما بیان کردیم، مثلا در مورد حج، «زمان» [۳۳۲] به نحو شرط متأخر، شرط وجوب است اما به هر حال، وجوب، فعلی می‌باشد. بنابراین اگر وجوب، فعلیت پیدا کرد چرا تحصیل مقدمات، واجب نباشد، زمان واجب گرچه بعدا تحقق پیدا می‌کند اما ربطی به وجوب مقدمه ندارد، وجوب مقدمه، تابع وجوب ذی‌المقدمه هست نه تابع زمان «واجب» لذا اگر الآن استطاعت، حاصل و حج، واجب شد تهیه مقدماتش لازم است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۶۰

ضرورة فعلیة وجوبه و تنجزه بالقدرة علیه بتمهید مقدمته، فیرشح منه الوجوب علیها علی الملازمة، و لا یلزم منه محذور وجوب المقدمه قبل وجوب ذیها، و إنما اللزوم الإتیان بها قبل الإتیان به [۱].

بل لزوم الإتیان بها عقلا، و لو لم نقل بالملازمة، لا یتحتاج إلی مزید بیان و مئونة برهان، کالاتیان بسائر المقدمات فی زمان الواجب قبل إتیانه [۲].

[۱]- مصنف رحمه الله در عبارت مذکور، علت نفی اشکال در لزوم اتیان مقدمه را بیان کرده‌اند که: «وجوب»، فعلیت دارد- «بالقدرة علیه ای علی الواجب».

سؤال: چگونه و به چه کیفیت، قدرت بر اتیان واجب، تحقق دارد؟

جواب: الآن مکلف می‌تواند مقدمات آن واجب را فراهم کند، بنابراین، وجوبی از ذی‌المقدمه به مقدمه، ترشح می‌شود البته بنا بر اینکه ما در بحث مقدمه واجب، قائل به وجوب مقدمه شویم. اشکال: چگونه مقدمه، قبل از ذی‌المقدمه، وجوب پیدا کرده.

جواب: ما نگفتیم مقدمه، قبل از «وجوب» ذی‌المقدمه، واجب است بلکه گفتیم وجوب ذی‌المقدمه «فعلی» است و مقدمه هم اکنون وجوب غیری دارد اما نفس واجب و مأمور به بعدا تحقق پیدا می‌کند و هیچ مانعی ندارد زیرا وجوب مقدمه، تابع نفس ذی‌المقدمه نیست بلکه وجوب مقدمه، تابع وجوب ذی‌المقدمه می‌باشد و اینکه ذی‌المقدمه، چه زمانی تحقق پیدا می‌کند، ارتباطی به وجوب مقدمه ندارد.

[۲]- کسانی هم که مقدمه واجب را واجب نمی‌دانند، قائل به لزوم عقلی مقدمه هستند همان‌طور که مکررا بیان کرده‌ایم، قائلین به ملازمه می‌گویند: مقدمه، وجوب غیر «شرعی» دارد و بین آن و وجوب ذی‌المقدمه، ملازمه هست اما منکرین ملازمه که وجوب شرعی مقدمه را قبول ندارند، معتقدند: نفس مقدمه، لزوم عقلی دارد اگر مولا فرمود: «کن علی السطح»، عقل، مستقلا حکم به لزوم تهیه مقدمه و نصب سلم می‌کند.

طبق مبنای اخیر هم چنانچه اکنون وجوب حج، فعلیت پیدا کند- گرچه زمانش در آینده

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۶۱

فانقذح بذلك [۳۳۳]: أنه لا ینحصر التّفصی عن هذه العویصة [۳۳۴] بالتعلّق بالتعلیق، أو بما یرجع إلیه، من جعل الشرط من قیود المادّة فی المشروط [۱].

هست- درعین حال، عقل، حکم به لزوم تهیّه مقدمات آن می‌کند زیرا اگر انسان صبر کند در موسم حج، قدرت ندارد واجب را درک کند لذا اکنون باید مقدمات آن را فراهم نماید.

قوله: «کالاتیان بسائر المقدمات فی زمان الواجب قبل اتیانه». مانند لزوم عقلی در باب طهارت- نسبت به نماز.

اگر طهارت، وجوب شرعی نداشت چه کسی انسان را وادار به تحصیل طهارت می‌کرد؟

همان عقلی که بعد از زوال شمس و بعد از ظهر، انسان را وادار به تحصیل طهارت می‌کند، همان عقل حکم می‌کند: اکنون که وجوب حج، فعلیت پیدا کرده باید مقدماتش را تحصیل کنید.

[۱]- از بیانات اخیر برای شما واضح شد که برای اثبات وجوب مقدمه، سه راه، وجود دارد:

الف: از طریق تصویر واجب معلق فصولی که زمان را قید حج و واجب می‌دانستند و لکن وجوب، فعلی بود.

ب: از طریق واجب مشروط شیخ اعظم- که شرط را قید ماده می‌دانستند نه هیئت- که آن‌هم در حقیقت، واجب معلق فصولی هست.

ج: راهی هم ما بیان کردیم که: زمان حج، ارتباطی به حج- واجب- نداشته بلکه مانند استطاعت در وجوب حج، مدخلیت داشته باشد منتها فرق بین استطاعت و زمان، این

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۶۲

فانقذ بذلك [۳۳۵]: أنه لا إشكال فی الموارد التي يجب فی الشريعة الإتيان بالمقدمة قبل زمان الواجب، كالغسل فی الليل فی شهر رمضان و غیره مما وجب علیه الصوم فی الغد، إذ يكشف به بطریق الآن عن سبق وجوب الواجب، و إنما المتأخر هو زمان إتیانه، و لا محذور فيه أصلاً [۱].

است که استطاعت به نحو شرط مقارن، مدخلیت دارد اما زمان به نحو شرط متأخر در «وجوب» دخیل است به این طریق که تا خارجاً استطاعت، محقق نشود وجوبی برای حج، مطرح نمی‌گردد به خلاف مسأله «زمان»، زمان آینده و آن موسم خاص به نحو شرط متأخر در وجوب حج، مدخلیت دارد که بحث آن گذشت.

خلاصه: راه تفصیلی از اشکال مذکور، منحصر به دو طریقی که شیخ اعظم و صاحب فصول قدس سرهما ارائه کردند، نیست بلکه راه سومی هم وجود دارد که بیان کردیم.

[۱]- مصنف رحمه الله از بیانات گذشته، نتیجه فقهی می‌گیرند که:

در مواردی که قبل از زمان واجب و مأمور به، اتیان مقدمه، واجب شده از نظر قواعد، اشکالی ندارد، «كالغسل فی الليل فی شهر رمضان و غیره [۳۳۶] مما وجب علیه الصوم فی الغد إذ يكشف به بطریق الآن...» زیرا از طریق معلول، علت را کشف می‌کنیم- برهان آئی- یعنی از طریق وجوب مقدمه، کشف می‌کنیم که علت- وجوب ذی المقدمه- اکنون تحقق دارد مثلاً صوم ماه رمضان در اول شب، واجب است و همچنین درعین حال که چهار ماه به موسم حج، باقی مانده، حج، وجوب دارد- در صورت استطاعت- و توقف بر زمان ندارد البته زمان انجام واجب و مأمور به، متأخر است اما وجوبش فعلی است و لا محذور فيه اصلاً.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۶۳

و لو فرض العلم بعدم سبقه، لاستحال اتّصاف مقدمته بالوجوب الغیری، فلو نهض دلیل علی وجوبها، فلا- محالة یكون وجوبها نفسياً [۳۳۷] و لو تهیّزاً، لیهیئاً بإتیانها و استعداد [لیستعد] لا یجاب ذی المقدمه علیه، فلا محذور أيضاً [۳۳۸] [۱].

[۱]- اگر کسی اصرار ورزد که مثلاً صوم- ذی المقدمه- قبل از طلوع فجر، واجب نیست [۳۳۹] و یقین به عدم وجوبش داریم در این صورت به او پاسخ می‌دهیم پس باید یقین پیدا کنید که غسل جنابت- مقدمه- هم نمی‌تواند وجوب مقدمی و غیری [۳۴۰] داشته باشد زیرا وجوب مقدمی بدون وجوب ذی المقدمه، مستحیل است.

قوله: «فلو نهض دلیل علی وجوبها فلا محاله یكون وجوبها نفسیا و لو تهیؤا...»

راه دیگری برای وجوب مقدمه، وجود دارد که: اگر شما بگوئید غسل جنابت- و امثال آن مقدمه- قبل از طلوع فجر، وجوب مقدمی دارد، طریق ثبوت وجوبش همان است که مفصلاً بیان کرده‌ایم و لا غیر.

ممکن است راه دیگری برای وجوب مقدمه و غسل جنابت، ارائه کرد که: اگر دلیلی اقامه شد که فرضاً مقدمه و غسل جنابت، قبل از طلوع فجر، واجب است در این صورت می‌گوئیم آن وجوب، غیری و مقدمی نیست بلکه عنوان نفسی دارد منتها وجوب نفسی بر دو گونه هست: [۳۴۱]

ایضاح الکفایه؛ ج ۲؛ ص ۲۶۳

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۶۴

إن قلت [۳۴۲]: لو كان وجوب المقدمه فی زمان کاشفا عن سبق وجوب ذی المقدمه لزم وجوب جميع مقدماتها و لو موسعا، و لیس كذلك بحيث يجب علیه المبادره لو فرض عدم تمکنه منها لو لم یبادر [۱].

الف: گاهی واجب نفسی، استقلال دارد و عنوان تهیؤ و آمادگی برای امر دیگری ندارد مانند اکثر واجبات معروفه.

ب: بعضی از واجبات نفسی، عنوان تهیؤ و آمادگی برای واجب مهم‌تری دارند فرضاً دلیلی که می‌گوئید «يجب غسل الجنابه» مقدمیتی برای غسل، قائل نشده بلکه در صدد است که زمینه را برای واجب مهم‌تر- که عبارت از صوم در روز هست- مهیا کند منتها هم غسل به‌عنوان واجب نفسی تهیئی واجب است بدون اینکه مقدمیتی داشته باشد و هم صوم.

[۱]- اشکال: اگر به عقیده شما، وجوب مقدمه- قبل از رسیدن زمان واجب- کاشف [۳۴۳] از سبق وجوب ذی المقدمه باشد، لازمه‌اش وجوب تمام مقدمات است به عبارت دیگر: اگر گفتید صوم شهر رمضان از اول شب و قبل از طلوع فجر، واجب است پس نه تنها غسل جنابت که یکی از مقدماتش هست وجوب دارد باید بگوئید تمام مقدماتش واجب است- حتی مقدماتی که بعد از طلوع فجر هم می‌تواند تحقق پیدا کند.

همچنین در مورد حج اگر ذی المقدمه قبلاً وجوب دارد پس چرا می‌گوئید آن مقدمه‌اش واجب است که بعد از فرا رسیدن زمان واجب- حج- نمی‌شود انجام داد بلکه

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۶۵

قلت: لا محیص عنه، إلا إذا أخذ فی الواجب من قبل سائر المقدمات قدره خاصه، و هی القدره علیه [۳۴۴] بعد مجيء زمانه، لا القدره علیه فی زمانه من زمان وجوبه، فتدبر جدّاً [۱].

باید تمام مقدمات حج واجب باشد منتها به نحو واجب موسع.

قوله: «و لیس كذلك [۳۴۵] بحيث يجب علیه المبادره لو فرض عدم تمکنه منها [۳۴۷] لو لم یبادر.»

[۱]- جواب: مانعی ندارد، وقتی وجوب ذی المقدمه، «فعلیت» داشت، می‌گوئیم تمام مقدماتش واجب است منتها مقدماتی که بعد از فرا رسیدن زمان واجب، امکان تهیئه‌اش نیست به نحو واجب مضیق است و باید قبلاً فراهم شود اما مقدماتی را که در زمان واجب

و موسم حج می‌توان تهیّه کرد، وجوبش موسّع است و هیچ‌گونه تالی فاسدی ندارد مگر اینکه:

اگر مولا در سائر مقدمات، یک نحو، قدرت خاصّی را در واجب، مدخلیت داده و گفته فلان واجب را باید انجام دهید و شرط انجامش این است که بعد از فرا رسیدن زمان واجب، قدرت بر انجام مقدمات داشته باشید- «لا القدرة علیه فی زمانه من ۳۴۸» زمان وجوبه» در این صورت: اگر برای عبد، قبل از زمان واجب، امکان تهیّه سائر مقدمات هست اما بعد از زمان، مقدور نیست، چنان قدرتی اثبات تکلیف نمی‌کند بلکه آن قدرتی بر عبد، انجام واجب را تحمیل می‌کند که قدرت بر اتیان واجب و مقدمات آن بعد از زمان واجب باشد.

نتیجه: اگر مولا چنان بیانی داشته باشد دیگر مفهومی ندارد که سائر مقدمات، وجوب فعلی داشته باشد و اگر چنان بیانی از مولا صادر نشده و صرف قدرت بر واجب را

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۶۶

تتمّه: قد عرفت اختلاف القيود فی وجوب التحصيل، و كونه موردا للتكليف و عدمه، فإن علم حال قيد فلا إشكال، و إن دار أمره ثبوتاً بین أن يكون راجعاً إلى الهيئته، نحو الشرط المتأخر أو المقارن، و أن يكون راجعاً إلى المادّة على نهج يجب تحصيله أو لا يجب، فإن كان في مقام الإثبات ما يعين حاله، و أنه راجع إلى أيهما من القواعد العربيّة فهو، و إلا فالمرجع هو الأصول العمليّة [۱].

می‌طلبند، وقتی وجوب حج، فعلیت پیدا کرد، تمام مقدماتش واجب می‌شود خواه مقدماتی باشد که بعد از زمان واجب، مقدور نیست یا مقدماتی باشد که بعد از زمان واجب هم مقدور است.

اختلاف قیود در لزوم تحصيل یا عدم لزوم تحصيل

[۱]- از بیانات ما روشن شد که قیودی که در لسان دلیل تکلیف، اخذ شده، مختلف است.

۱- بعضی از قیود، مربوط به هیئت- وجوب و نفس تکلیف- هست که اقسامی دارند:

الف: برخی از آن‌ها به نحو شرط مقارن در تکلیف، مدخلیت دارند مانند استطاعت، نسبت به حج، استطاعت، شرط نفس تکلیف است و شرطیت آن به نحو شرط مقارن می‌باشد یعنی تا خارجاً استطاعت، تحقّق پیدا نکند، حج، «وجوب» ندارد حتّی اگر کسی بدانند یک ماه دیگر، مستطیع می‌شود درعین حال، حج، «وجوب» ندارد.

ب: بعضی از قیود هم به نحو شرط متأخر در نفس تکلیف دخیل هستند مثل زمان، نسبت به حج که قبل از فرا رسیدن موسم خاص، وجوب حج «فعلیت» دارد.

۲- بعضی از قیود هم مربوط به مادّه- واجب و مکلف به- هست که بر چند قسم می‌باشند:

الف: برخی از آن‌ها غیر اختیاری می‌باشند که خارج از محلّ بحث ما هست.

ب: بعضی از آن قیود، اختیاری می‌باشند که خود بر دو گونه است:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۶۷

۱- برخی از آن قیود، لازم التحصيل هستند مانند طهارت که قید صلات هست- صلّ مع الطهاره.

۲- بعضی از قیود، لازم التحصيل نیستند مانند استطاعت، نسبت به حج، بنا بر عقیده شیخ اعظم، استطاعت درعین حال که یک امر اختیاری، مقدور مکلف و قید حج- واجب- هست اما درعین حال، لزوم تحصيل ندارد.

حال اگر خطابی از ناحیه مولا صادر شد و قیدی در آن ذکر شده بود که طبق قواعد عربیت [۳۴۹] و ظواهر کلام مولا، مشخص شد که آن قید، مربوط به مادّه است و یا اینکه معلوم شد که آن قید، مربوط به هیئت هست، در دو صورت مذکور، بحث و مشکلی

نداریم.

سؤال: اگر مشخص نشد، قیدی که در لسان دلیل تکلیف، اخذ شده آیا مربوط به هیئت هست که در نتیجه تا زمانی که آن قید، تحقق پیدا نکرده، تکلیفی مطرح نباشد [۳۵۰]، یا اینکه آن قید، مربوط به ماده هست و در نتیجه، تکلیف فعلیت داشته باشد، وظیفه و راه تشخیص چیست؟

جواب: مرجع ما اصول عملیه است و آن اصول، حکم مسئله را مشخص می‌کند، فرضاً شما شک دارید که فلان قید، مربوط به هیئت است یا ماده، در حقیقت، اکنون - قبل از تحقق قید - تردید دارید که آیا تکلیفی ثابت است یا نه؟ اگر قید، مربوط به هیئت باشد، قبل از تحقق قید، تکلیفی نیست و اگر مربوط به ماده باشد، قبل از تحقق قید، تکلیف ثابت است پس شما شک دارید که آیا تکلیفی تحقق دارد یا نه لذا با رجوع به اصل براءت یا استصحاب عدم ثبوت تکلیف، حکم به عدم ثبوت تکلیف می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۶۸

و ربما قيل في الدوران بين الرجوع إلى الهيئة و المادة، بترجيح الإطلاق في طرف الهيئة، و تقييد المادة، بوجهين: أحدهما: إن إطلاق الهيئة يكون شمولياً، كما في شمول العام لأفراده، فإن وجوب الإكرام على تقدير الإطلاق، يشمل جميع التقادير التي يمكن أن يكون تقديرها، و إطلاق المادة يكون بدلياً غير شامل لفردين في حالة واحدة [۱].

نقد و بررسی بیان [۳۵۱] شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیئت، نسبت به ماده

[۱]- مثال: مولائی چنین گفته است: «إن جاءك زيد فاکرمه» در نتیجه برای ما سؤالی مطرح شده که: آیا مجيء زيد در وجوب اكرام، مدخلیت دارد یا در نفس اكرام، دخیل است به عبارت دیگر: آیا قید مذکور، ارتباط به هیئت اكرام دارد - که دال بر وجوب است - یا مربوط به ماده و نفس اكرام - واجب - می‌باشد؟

جواب: از تقریرات شیخ اعظم رحمه الله استفاده می‌شود که: باید هیئت بر اطلاق خود باقی بماند و ماده را مقید نمود یعنی: اطلاق هیئت بر اطلاق ماده ترجیح دارد، ایشان به دو دلیل - دو وجه - بر مدعای خود، تمسک نموده‌اند. وجه اول: قبل از بیان وجه اول به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم.

مقدمه: گاهی از اوقات از طریق مقدمات حکمت، اطلاق ثابت می‌شود منتها نتیجه اطلاق در موارد مختلف، گوناگون است.

الف: گاهی نتیجه اطلاق، عبارت از شمول هست یعنی مطلق، شامل تمام افراد و مصادیق می‌گردد که نتیجه این نوع اطلاق با عموم افرادی متحد است.

مثال: «... أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ [۳۵۲] وَ...» در آیه مذکور «مفرد معرّف»، افاده عموم نمی‌کند بلکه مقدمات حکمت در آن، جریان پیدا می‌کند و اثبات اطلاق می‌نماید [۳۵۳] و کأن نتیجه

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۶۹

اطلاق آیه، چنین است: «أحلّ الله كلّ بيع» و به اصطلاح، اطلاق مذکور، شمولی می‌باشد و از نظر شمول جمیع افراد، فرقی با عام، ندارد.

ب: گاهی هم مقدمات حکمت جاری می‌شود ولی نتیجه‌اش بدلیت است نه شمول، یعنی: مکلف، هریک از مصادیق آن را اتیان نماید، کفایت می‌کند.

مثال: مولائی گفته است: «اعتق رقبة» و دلیلی بر تقييد نداریم در این صورت، آن دلیل، دارای اطلاق بدلی هست و معنایش این است که فرقی در عتق رقبة کافره و مؤمنه نیست و لزومی ندارد که تمام افراد رقبة، آزاد شوند بلکه عتق یک فرد، کفایت می‌کند

بنابراین: اطلاق اِحْلَ اللّٰه، شمولی و اطلاق اعتق رقبه، بدلی هست.

اکنون که معنای دو نوع اطلاق، همراه با مثال واضح شد به بیان وجه اول شیخ اعظم می‌پردازیم: اگر مولا بگوید «اکرم زیدا» و قیدی برای آن ذکر نکند در این صورت آیا هیئت اکرم، اطلاق دارد یا اینکه اطلاق در ناحیه ماده هست به عبارت دیگر، دو اطلاق فرض می‌کنیم:

الف: یک اطلاق، مربوط به هیئت هست یعنی: وجوب اکرام، قیدی ندارد.

ب: اطلاق دیگر، مربوط به ماده هست یعنی: نفس اکرام- واجب- قیدی ندارد.

سؤال: آیا آن دو اطلاق، هر دو شمولی هستند یا هر دو بدلی و یا اینکه یکی از آن‌ها شمولی و دیگری بدلی هست؟

جواب: بنا بر آنچه که در تقریرات شیخ اعظم آمده، اطلاق موجود در جانب هیئت «شمولی» هست یعنی وجوب اکرام زید در هر زمان، مکان و هر خصوصیتی ثابت است- خواه مجیء زید، تحقق پیدا کند یا محقق نشود- و جانشین آن اطلاق، کلمه «کل» هست و می‌توان گفت «وجوب الاکرام ثابت فی کلّ حال».

در جانب ماده هم اطلاق تحقق دارد لکن آن اطلاق، بدلی هست نه شمولی یعنی:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۷۰

ایتان یک مصداق از آن طبیعت بر مکلف، لازم است و ایتان تمام مصادیق اکرام، لزومی ندارد مانند اطلاق موجود در جمله «اعتق رقبه» که توضیح دادیم.

خلاصه: اگر مولائی بگوید: «اکرم زیدا» و قیدی برای آن ذکر نکند دو اطلاق در آن موجود است: یک اطلاق شمولی در جانب هیئت و یک اطلاق بدلی در ناحیه ماده.

سؤال: اگر مولا بگوید: «اکرم زیدا إن جاءك» در این صورت آیا او در صدد تقیید اطلاق شمولی هیئت می‌باشد یا اینکه منظورش تقیید اطلاق بدلی ماده هست.

جواب: در فرض مذکور، ترجیح با این است که اطلاق شمولی هیئت باقی باشد و قید مزبور را به ماده، ارجاع دهیم زیرا:

اطلاق شمولی هیئت، قوی‌تر از اطلاق بدلی ماده هست لذا اگر قیدی در کلام، ذکر شود، می‌گوئیم آن قید، اطلاق ماده را مقید می‌نماید بنابراین در مثال مورد بحث، اطلاق بدلی ماده، مقید به مجیء زید می‌شود. بنا بر آنچه گفتیم: به نظر شیخ اعظم در دوران امر، بین تقیید هیئت و تقیید ماده که امر، دائر بین این است که اطلاق شمولی، مقید شود یا اطلاق بدلی، می‌گوئیم: ترجیح با اطلاق بدلی است و باید آن را مقید نمود و اطلاق شمولی به قوت خود، باقی می‌ماند پس قید را باید به ماده، ارجاع داد.

سؤال: مرحوم شیخ از کسانی بودند که فرمودند: ممتنع است قید، مربوط به هیئت باشد پس چرا در بحث مذکور، مسئله دوران امر بین تقیید «هیئت» و تقیید ماده را مطرح کرده و فرموده‌اند قید را به ماده ارجاع می‌دهیم؟

جواب: باید بگوئیم مسأله استحاله رجوع قید به هیئت، فعلا مطرح نیست و ایشان طبق مسلک مشهور که قید هم می‌تواند مربوط به هیئت باشد و هم امکان دارد ارتباط با ماده داشته باشد، بحث مذکور را عنوان کرده‌اند.

تذکر: بهتر است که فعلا ترتیب متن کتاب را رعایت ننمائیم و پاسخ مرحوم آقای

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۷۱

آخوند را نسبت به وجه اول از کلام شیخ اعظم، بیان نمائیم سپس به بیان وجه دوم، همراه با پاسخ مصنف بپردازیم.

قوله: «وانت خبیر بما فیهما اما فی الاول...»

شمولی بودن اطلاق هیئت، موجب ترجیح آن بر اطلاق ماده- که بدلی هست- نمی‌شود، وجهی هم ندارد که بگوئیم اطلاق شمولی، قوی‌تر از اطلاق بدلی هست بلکه بین اطلاقین، هیچ‌گونه تفاوتی نیست زیرا هر یک از دو اطلاق از طریق تمامیت مقدمات

حکمت، ثابت می‌شود منتها مقدمات حکمت در موارد مختلف، نتایج مختلف می‌دهد.

گاهی مقدمات حکمت، اثبات اطلاق شمولی می‌کند مانند مثال «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» و گاهی اثبات اطلاق بدلی می‌نماید مانند «اعتق رقبه» که شرحش گذشت بعضی از اوقات هم مقتضای مقدمات حکمت، «تعیین» است و شرح این مطلب در مبحث ششم از فصل دوم بیان شد که:

اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد اما تعینیت و تخییریت آن برای ما مشخص نبود، مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت، تعینیت است زیرا واجب تخییری، نیاز به قید و مثنوئه زائده دارد به خلاف واجب تعینی، لذا می‌گوئیم ترجیحی بین نتایج مقدمات حکمت نیست خواه نتیجه مقدمات حکمت، اطلاق شمولی باشد یا بدلی یا غیر از آن دو زیرا کلیه اطلاقات به وسیله مقدمات حکمت، ثابت می‌شود.

قوله: «و ترجیح عموم العام علی اطلاق المطلق انما هو لأجل کون دلالتة بالوضع...» در بحث تعارض ادله، مسأله‌ای مطرح است که: گاهی عامی مانند «اکرم کلّ عالم» با مطلقى فرضا مانند «لا تکرّم الفاسق» تعارض می‌کند مثلاً زید هم عالم است و هم فاسق، عموم عام، مقتضی وجوب اکرام است اما «لا تکرّم» می‌گوید او نباید اکرام شود پس اکرام ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۷۲

زید عالم فاسق، مورد تعارض عموم و اطلاق است، در فرض مذکور، نظر مشهور، این است که عموم بر اطلاق تقدّم دارد.

ممکن است اشکال شود که: علت تقدّم عموم بر اطلاق، همان مسأله «شمولیت» است که در این صورت پاسخ می‌دهیم:

خیر، زیرا در تعارض بین عموم و اطلاق اصلاً مسئله شمولیت و بدلیت مطرح نیست بلکه علت تقدم عموم عام بر اطلاق، این است که عموم، دلالت وضعی و لفظی دارد به خلاف اطلاق که مستند به مقدمات حکمت است و یکی از مقدمات حکمت، این است که قرینه‌ای برخلاف نباشد و چه قرینه‌ای بالاتر از عموم اکرم کلّ عالم هست لذا می‌گوئیم با وجود دلیل لفظی برخلاف، مقدمات حکمت، جریان پیدا نمی‌کند، بنابراین عامی که از طریق وضع، ثابت می‌شود نسبت به مطلق اظهر است و بر آن، تقدّم پیدا می‌کند- علت تقدّم عام، شمولی بودن آن نیست.

قوله: «فلو فرض أنّهما فی ذلك علی العکس...»

اگر عام بدلی مانند «اکرم ایّ عالم شئت» با اطلاق شمولی مانند «لا تکرّم الفاسق»- ای لا تکرّم فردا من افراد الفاسق اصلاً- تعارض کند در این صورت هم می‌گوئیم عام بدلی بر اطلاق «شمولی» تقدّم دارد و «لا تکرّم الفاسق» را مقید به غیر عالم می‌نماید لذا از این مطلب، کشف می‌کنیم که ملاک تقدّم عموم بر اطلاق، مسأله شمولیت و بدلیت نیست بلکه مسئله اقوائیت و اظهریت عموم است و هرکجا در برابر مقدمات حکمت، یک دلیل لفظی برخلاف باشد، می‌گوئیم آن دلیل بر اطلاق و مقدمات حکمت، تقدّم دارد.

خلاصه جواب مصنف، نسبت به کلام شیخ اعظم: می‌پذیریم که اطلاق هیئت شمولی و اطلاق ماده بدلی هست اما قبول نداریم که اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی تقدّم داشته باشد بلکه هر دو در یک رتبه هستند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۷۳

ثانیهما: إنّ تقييد الهيئة یوجب بطلان محلّ الإطلاق فی المادة و یرتفع به مورده، بخلاف العکس، و کلاً دار الأمر بین تقييدین كذلك کان التقييد الذی لا یوجب بطلان الآخر أولى. أما الصیغری [۳۵۴]، فلأجل أنّه لا یبقى مع تقييد الهيئة محلّ حاجه و بیان لإطلاق المادة، لأنّها [۳۵۵] لا محالہ لا تنفک عن وجود قید الهيئة، بخلاف تقييد المادة، فإنّ محلّ الحاجه إلى إطلاق الهيئة علی حاله [۳۵۶]، فیمکن الحکم بالوجوب علی تقدیر وجود القید و عدمه. و أما الکبری [۳۵۷]، فلأنّ التقييد و إن لم یکن مجازاً إلا أنّه خلاف الأصل، و لا فرق فی الحقیقه بین تقييد الإطلاق، و بین أن یعمل عملاً یشترک مع التقييد فی الأثر، و بطلان العمل به. و ما ذکرناه من

الوجهین موافق لما أفاده بعض مقرری بحث الأستاذ العلامة أعلى الله مقامه [۱].

[۱]- وجه دوم: اگر ما قید را ارجاع به هیئت داده، یعنی بگوئیم مجیء زید، قید وجوب اکرام است و اطلاق هیئت را مقتید نمائیم، نتیجه‌اش این است که: هم «اتلاق هیئت» را مقتید نموده‌ایم و هم «زمینه و محلّ اطلاق مادّه» را از بین برده‌ایم زیرا اگر وجوب اکرام زید، بعد از مجیء، ثابت شود، نفس اکرام هم بعد از مجیء، تحقق پیدا می‌کند زیرا اکرام که عبارت از موافقت تکلیف است، بعد از تکلیف، واقع می‌شود و عبد، قبل الوجوب در مقام موافقت تکلیف بر نمی‌آید.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۷۴

قوله: «بخلاف العکس».

اگر گفتیم قید- مجیء زید- مربوط به مادّه هست و اکرام بعد از مجیء، الآن- در عین حال که مجیء محقق نشده- وجوب دارد، مادّه را مقتید کرده اما اطلاق هیئت، محفوظ است یعنی اکنون که مجیء، محقق نشده دستور مولا و «وجوب» فعلیت دارد [۳۵۸]. جمع بندی: اگر قید را ارجاع به هیئت دهیم هم اطلاق هیئت را مقتید نموده‌ایم و هم زمینه اطلاق مادّه را از بین برده‌ایم [۳۵۹]- بخلاف العکس- که تقیید اطلاق مادّه، موجب بطلان محلّ اطلاق هیئت نمی‌شود.

مرحوم شیخ فرموده‌اند: «کَلَّمَا دار الامر بین تقییدین كذلك كان التقیید الذی لا یوجب بطلان الآخر أولى».

هرگاه دوران امر، بین دو تقیید به نحو مذکور گردد- که یکی از آنها تقیید به تنهایی است و دیگری تقیید یک اطلاق و ابطال محلّ اطلاق دیگر می‌باشد- اکتفا بر تقیید واحد، اولویت دارد.

اشکال: تقیید مطلق که مستلزم مجاز نیست بلکه تقیید برخلاف اصل [۳۶۰] و قاعده هست و اگر قید را ارجاع به هیئت نمائیم، مادّه را که مقتید نکرده‌ایم بلکه زمینه اطلاق آن را از بین برده‌ایم.

جواب: ما هم قبول داریم که تقیید، مستلزم مجاز نیست بلکه برخلاف اصل است اما

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۷۵

و أنت خبیر بما فیهما: أمّا فی الأول: فلأنّ مفاد إطلاق الهیئة و إن كان شمولیا بخلاف المادّه، إلا أنّه لا یوجب ترجیح علی إطلاقها، لأنّه ایضا كان بالإطلاق و مقدّمات الحکمه، غایه الأمر أنّها تارة تقتضی العموم الشمولی، و أخرى البدلی، كما ربما تقتضی التّعیین أیانا، كما لا یخفی. و ترجیح عموم العامّ علی إطلاق المطلق إنّما هو لأجل کون دلالتّه بالوضع، لا لکونه شمولیا، بخلاف المطلق فإنه بالحکمه، فیکون العامّ أظهر منه، فیکون علیه، فلو فرض أنّهما فی ذلك علی العکس، فکان عامّ بالوضع دلّ علی العموم البدلی، و مطلق بإطلاقه دلّ علی الشمول، لکان العامّ یقدّم بلا کلام [۱].

فرقی بین تقیید و از بین بردن زمینه اطلاق نیست زیرا هر دو در اثر و نتیجه، مشترک می‌باشند به عبارت دیگر، فرقی نمی‌کند که شما مستقیماً اطلاق مادّه را مقتید نمائید یا این که عملی [۳۶۱] انجام دهید که آن عمل در اثر و نتیجه با تقیید، مشترک است به عبارت واضح‌تر: همان‌طور که تقیید برخلاف قاعده هست اگر شما کاری کنید که زمینه اطلاق را از بین برد آن‌هم حکم تقیید را دارد بنابراین اگر قید را ارجاع به مادّه دهید، اطلاق هیئت محفوظ است ولی اگر آن را به هیئت ارجاع دهید هم هیئت را مقتید نموده و هم زمینه اطلاق مادّه را از بین برده‌اید و محلّی برای اطلاق آن، باقی نمی‌ماند پس در حقیقت در تقیید هیئت، دو خلاف قاعده، مرتکب می‌شوید اما در تقیید مادّه، مرتکب یک خلاف قاعده می‌گردید و اگر امر، دائر شد که انسان، مرتکب دو خلاف قاعده شود یا یک خلاف قاعده، مسلماً ارتکاب یک خلاف، تقدّم بر ارتکاب دو خلاف قاعده دارد.

[۱]- عبارت مذکور، ایراد و به عبارت دیگر، پاسخ مصنّف، نسبت به وجه اول از کلام شیخ اعظم است که اخیراً شرح آن، همراه با

بیان وجه اول گذشت.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۷۶

و أمّا فی الثانی: فلأنّ التّقیید و إن کان خلاف الأصل، إلا أن العمل الذی یوجب عدم جریان مقدّمات الحکمه، و انتفاء بعض مقدّماتها، لا یكون علی خلاف الأصل أصلاً؛ إذ معه لا یكون هناك إطلاق، کی یكون بطلان العمل به فی الحقیقه مثل التّقیید الذی یكون علی خلاف الأصل. و بالجملة لا معنی لكون التّقیید خلاف الأصل، إلا کونه خلاف الظهور المنعقد للمطلق ببرکة مقدّمات الحکمه، و مع انتفاء المقدّمات لا یکاد ینعقد له هناك ظهور، کان ذاک العمل المشارک مع التّقیید فی الأثر، و بطلان العمل بإطلاق المطلق، مشارکاً معه فی خلاف الأصل أيضاً [۱].

[۱]- پاسخ مصنّف، نسبت به وجه دوم: اینکه فرمودید تقييد برخلاف اصل است، معنای «اصل» را برای ما بیان کنید.

لا بد می گوئید تقييد با اصالت الظهور و اصالت الاطلاق مخالفت دارد، یعنی برای مطلق، ظهوری در اطلاق، منعقد شده و تقييد، آن ظهور را از بین می برد مثلاً- ابتداء مولا فرموده است «اعتق رقبه» و ظهور در اطلاق محقق شده سپس دلیل دیگر به صورت «لا تعتق رقبه کافره» با اصالت الظهور در اطلاق مخالفت نموده است پس اینکه شنیده اید تقييد برخلاف اصل است، منظور، این است که برخلاف اصالت الظهور است.

اکنون که این مطلب، واضح گردید، سؤالی مطرح می شود که:

آیا ظهور در اطلاق، یک ظهور وضعی است یا اینکه مستند به مقدّمات حکمت می باشد؟

ظهور عام در عموم، وضعی و لغوی هست. وقتی می گوئیم «اکرم کلّ عالم» بدهی است که کلمه کل، «وضع للعموم و يدلّ بالدلالة اللفظیة علی العموم» امّا جمله «اعتق رقبه» که ظهور در اطلاق دارد، ظهورش وضعی نیست بلکه ناشی از جریان مقدّمات حکمت است، چون مولا- در مقام بیان بوده، قرینه‌ای بر تقييد نیاورده و قدر متیقّن در مقام تخاطب هم مطرح نیست، عقل می گوید پس «مطلق»، متعلّق اراده مولا بوده.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۷۷

سؤال: اگر کسی مانع تشکیل مقدّمات حکمت شود آیا عمل او خلاف اصل است؟

جواب: اگر تمام یا بعضی از مقدّمات حکمت، تشکیل نشد اصلاً لفظ ظهور در اطلاق پیدا نمی کند و اگر ظهور در اطلاق پیدا نکرد، کسی مرتکب خلاف اصل نشده بنابراین:

اگر مطلقى داشته باشیم و مقدّمات حکمت در آن، موجود باشد و ظهور اطلاقى پیدا کرده باشد در این صورت اگر ما دلیلی را به عنوان تقييد ذکر کردیم و مطلق را مقید نمودیم، خلاف اصل، تحقّق پیدا کرده، اما اگر از ابتدا، اصلاً مقدّمات حکمت، تشکیل نشد- فرضاً مولا در مقام بیان نبود- آیا باز هم خلاف اصلی تحقّق پیدا کرده؟ به عبارت دیگر اگر کاری کردیم که از ابتدا، قرینه بر تقييد مطرح شد آیا این هم خلاف اصل است؟

خیر، زیرا ما از ابتدا، مانع تشکیل مقدّمات حکمت شدیم و نگذاشتیم لفظ، ظهور در اطلاق پیدا کند، زمینه ظهور در اطلاق به طور کلی از بین رفته لذا در فرض مذکور، مخالفتی با اصل، تحقّق پیدا نکرده. در محلّ بحث و در مثال «اکرم زیدا إن جاءک» اگر بگوئیم قید، مربوط به هیئت و وجوب اکرام [۳۶۲] هست شما- مرحوم شیخ- می فرمائید نتیجه اش این است که زمینه اطلاق ماده از بین می رود و مقدّمات حکمت نمی تواند تشکیل شود.

سؤال: اگر زمینه‌ای برای تشکیل مقدّمات حکمت، باقی نماند چه خلاف اصلی تحقّق پیدا کرده و با کدام اصل مخالفت کرده ایم و آیا ظهور اطلاقى برای ماده حاصل شده بود که اکنون کسی بخواهد با آن ظهور مخالفت کند؟

ما از ابتدا نگذاشتیم ظهوری برای ماده در اطلاق، پیدا شود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۷۸

و كأنه [۳۶۳] توهم أنّ إطلاق المطلق كعموم العامّ [۳۶۴] ثابت، و رفع اليد عن العمل به [۳۶۵]، تارة لأجل التقييد، و أخرى بالعمل المبطل [۳۶۶] للعمل به، و هو [۳۶۷] فاسد، لأنه لا يكون إطلاق إلا فيما جرت هناك المقدمات [۱].

نعم إذا كان التقييد بمنفصل، و دار الأمر بين الرجوع إلى المادة أو الهيئة كان لهذا التوهم مجال، حيث انعقد للمطلق إطلاق، و قد استقر له ظهور و لو بقرينة الحكمة، فتأمل [۲]

[۱]- توهّم: گویا شیخ اعظم «اعلی الله مقامه الشریف» خیال کرده‌اند اطلاق مطلق هم مانند عموم عام، دلیل لفظی و دلالتش وضعیه است و کأنّ اصلا تابع مقدمات حکمت نیست و در نتیجه، آن ظهور اطلاق را در محلّ خود، محفوظ نگاه داشته و فرموده‌اند: شما به هر طریق با آن ظهور اطلاق، مخالف نمائید در حقیقت با «ظاهر» و «ظهور» مخالفت کرده‌اید.

دفع توهّم: اساس و ریشه توهّم، بی‌مورد و فاسد است زیرا «اتلاق»، مربوط به موردی است که مقدمات حکمت باشد و ما در فرض مسئله، اصلا نمی‌گذاریم مقدمات حکمت، تحقق پیدا کند لذا خلاف قاعده‌ای هم محقق نشده.

[۲]- مصنف رحمه الله نسبت به قولشان که فرموده‌اند: «و هو فاسد»، استدراک نموده‌اند که:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۷۹

اگر مولا- به جای جمله «اکرم زیدا إن جاءك» [۳۶۸] چنین می‌گفت: «اکرم زیدا» یعنی هیچ‌گونه قید و شرطی ذکر نمی‌کرد فرضا بعد از یک روز گفت «فلیکن الاکرام بعد مجيء زيد» [۳۶۹] و ما مردّد شدیم که آیا مجيء زيد، دخالت در اطلاق هیئت دارد و اطلاق آن را مقتید می‌کند یا اینکه قید ماده هست و اطلاق ماده را مقتید می‌نماید در چنین موردی، بیان مرحوم شیخ، صحیح بود زیرا روز قبل که او فرموده «اکرم زیدا» دو ظهور اطلاق محقق شد. یک ظهور اطلاق از نظر هیئت و یک ظهور اطلاق از نظر ماده، بعد از بیست و چهار ساعت که یک دلیل منفصل آورده و گفته است: «فلیکن الاکرام بعد مجيء زيد» اگر کسی بخواهد آن قید را ارجاع به هیئت دهد نتیجتا نسبت به ماده هم تأثیر می‌کند یعنی درعین حال که ظهور اطلاق برای ماده ثابت شده، زمینه اطلاق ماده را از بین می‌برد اما در موردی که قید را متصلا بیان کرده و فرضا با یک عبارت گفته است: «إن جاءك زيد فاکرمه» اگر ما قید را ارجاع به هیئت دهیم معنایش این است که: اصلا نسبت به ماده، مقدمات حکمت مطرح نیست و اگر تمام یا بعضی از مقدمات حکمت برای ماده منعقد نشد هیچ‌گونه خلاف اصلی تحقق پیدا نکرده.

بلکه امر، دائر است بین اینکه آن قید را ارجاع به هیئت دهیم یا- ماده حتّی اگر قید را ارجاع به هیئت دهیم، مرتکب خلاف ظاهر واصل نشده‌ایم زیرا از ابتدا، مانع تشکیل مقدمات حکمت شدیم- نه خلاف ظاهری از نظر رجوع قید به هیئت مطرح است و نه خلاف ظاهری از نظر رجوع قید به ماده، لذا چه ترجیحی دارد که بگوئیم قید را ارجاع به ماده می‌دهیم و اطلاق هیئت را محفوظ می‌داریم.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۸۰

قوله: «فتأمل.» [۳۷۰]

استدراک و توجیه مذکور، نسبت به بیان شیخ اعظم، صحیح نیست زیرا: یکی از مقدمات حکمت، این است که قرینه‌ای بر تقييد، مطرح نباشد، اما اختلافی هست که منظور از نبودن قرینه بر تقييد، این است که قرینه متصل موجود نباشد یا اینکه اصلا قرینه‌ای نباشد و لو منفصلا؟

شیخ اعظم از کسانی هستند که معتقدند نبودن قرینه، اعتم از قرینه متصل و منفصل است یعنی اگر مولا- فرضا بعد از یک ماه،

قرینه‌ای بر تقیید، اقامه نمود، کشف می‌کنیم که از اول، مقدمات حکمت، تمام نبوده زیرا نبودن قرینه، اختصاصی به قرینه متصل ندارد لذا طبق مبنای شیخ اعظم در فرض اخیر مسئله که مولا بعد از بیست و چهار ساعت، مقید منفصلی ذکر کرده و فرموده «فلیکن الاکرام بعد مجيء زيد» ظهور اطلاقی، ثابت نشده زیرا ...

جمع بندی: هر دو وجهی را که شیخ اعظم رحمه الله برای رجوع قید به ماده، ذکر کردند، باطل است، نمی‌توان قید را به هیئت ارجاع داد و نمی‌توان آن را مربوط به ماده دانست بلکه در صورت شک می‌توان با رجوع به اصول عملیه و اصل برائت - به همان کیفیت که بیان کردیم - وظیفه را مشخص نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۸۱

و منها: تقسیمه إلى النفسی و الغیری، و حیث کان طلب شیء و إيجابه لا یکاد یکون بلا داع، فإن کان الداعی فیه هو التّوَصُّلُ به إلى واجب، لا یکاد [يمكن التّوَصُّلُ بدونه إليه، لتوقفه علیه، فالواجب غیری، و إلا فهو نفسی، سواء کان الدّاعی محبوبيّة الواجب بنفسه، کالمعرفة بالله، أو محبوبيته بما له من فائدة مترتبة علیه، كأكثر الواجبات من العبادات و التّوَصُّلِيات هذا [۱].

واجب نفسی [۳۷۱] و غیری

اشاره

[۱]- یکی دیگر از تقسیمات واجب، عبارت است از: اینکه آن را به: ۱- نفسی.

۲- غیری، تقسیم نموده‌اند.

مولا که شیء را واجب نموده و مورد طلب خویش قرار داده، مسلماً هدفی از آن دارد مثلاً اگر سؤال کنیم که چرا صوم و صلوات، واجب شده، پاسخ این است که برای تحقّق یک غایت و رسیدن به هدفی مطلوب من قرار گرفته.

اگر دقت کنیم، مشخص می‌شود که در واجبات، دو نوع هدف، منظور مولا هست.

گاهی شیء را واجب می‌کند که اگر از او سؤال کنیم چرا فلاں شیء را واجب نموده‌ای پاسخ مولا، این است که مقصود من از ایجاب آن شیء، این است که شما از آن طریق، فلاں واجب را در خارج، اتیان نمائید زیرا اگر شیء اول، تحقّق پیدا نکند، امکان ندارد واجب دیگر محقّق شود.

مثال: در سوره مبارکه «مائده» چنین آمده است: «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْبِطُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ ...»

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۸۲

لکنه لا یخفی أنّ الدّاعی لو کان هو محبوبيته كذلك - أي بماله من الفائدة المترتبة علیه - کان الواجب فی الحقیقه واجبا غیریا، فإنّه لو لم یکن وجود هذه الفائدة لازما، لما دعی إلى ایجاب ذی الفائدة [۱].

فرضا اگر سؤال کنیم علت ایجاب غسل، مسح و وضو چیست، جوابش این است که: اگر وضو، تحصیل نشود، آن واجب دیگر که عبارت از نماز هست، امکانی برای تحقّق و رسیدن به آن، وجود ندارد پس هدف از ایجاب وضو و تحصیل طهارت، این است که شما بتوانید نماز را در خارج، اتیان نمائید. خلاصه اینکه چون هدف از ایجاب وضو، امکان رسیدن و اتیان واجب دیگری به نام صلاّت هست ما از وجوب وضو به «وجوب غیری» تعبیر نموده و می‌گوئیم وضو، بنفسه و برای خودش واجب نشده بلکه برای

واجب دیگری به نام نماز، وجوب پیدا کرده.

خلاصه: واجب غیری، آن است که غایتش توصل به واجب دیگر است.

اما اگر سؤال کنیم که چرا نماز، واجب شده، پاسخش این است که: نماز را برای خودش - بنفسه - واجب کرده‌اند نه به خاطر اینکه شما به وسیله نماز قدرت بر اتیان واجب دیگری پیدا کنید و هدف و غایت من از ایجاب نماز، نفس صلات است لذا از وجوب نماز به وجوب نفسی تعبیر می‌کنیم بنابراین:

«الواجب الغیری ما وجب لاجل التوصل الی الغیر و الواجب النفسی ما وجب لنفسه.»

تذکر: در واجب نفسی، ممکن است داعی و انگیزه مولا این باشد که: «واجب»، بنفسه محبوب و غایت الغایات هست مانند معرفت الله که ما فوق آن، غایتی تصوّر نمی‌شود و نمی‌توان گفت: معرفت الله برای آثارش واجب شده؛ ممکن است مولا شیء را به خاطر آثارش واجب کرده باشد مانند اکثر واجبات تعبدی و توصلی.

[۱]- اشکال: در واجبات نفسیه‌ای که به خاطر آثار و فوائدشان وجوب، پیدا کرده‌اند [۳۷۲]- مانند نماز و امثال آن - اشکال شده که: طبق تعریف مذکور از واجب غیری،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۸۳

فإن قلت: نعم و إن كان وجودها محبوبا لزوما، إلا أنه حيث كانت من الخواص المترتبة على الأفعال التي ليست داخله تحت قدرة المكلف، لما كاد يتعلق بها الإيجاب [۱].

قلت: بل هي داخله تحت القدرة، لدخول أسبابها تحتها، والقدرة على السبب قدرة على المسبب، و هو واضح، و إلا لما صح وقوع مثل التطهير و التملیک و التزویج و الطلاق و العتاق إلى غير ذلك من المسببات، موردا لحکم من الأحكام التکلیفیة [۲].

باید نماز - و امثال آن واجب - هم واجب غیری باشد زیرا مولا نماز را برای آثارش که عبارت از معراجیت مؤمن، قربان کل تقی و نهی از فحشا و منکر هست، واجب کرده.

سؤال: آیا تحصیل آثار مذکور، لازم است یا مستحب؟

اگر تحصیلش لازم نیست پس چرا مولا - نماز را برای رسیدن به آن آثار، واجب کرده به عبارت دیگر: اگر آثار مذکور، واجب تحصیل نباشد، داعی به ایجاب نماز هم نمی‌شود پس ناچار هستید، بگوئید: آن آثار، لزوم تحصیل دارد، در این صورت است که مستشکل می‌گوید: پس نماز هم نسبت به آن آثار، مانند وضو، نسبت به طهارت است و وجوب غیری دارد نه وجوب نفسی.

[۱]- دفع اشکال: آن آثار و خواص، محبوبیت لزومی دارد امّا درعین حال (بین نماز و آثارش) و (بین وضو و نماز) تفاوت هست، وضو، واجب غیری هست و ذی‌المقدمه‌اش - نماز - هم تحت قدرت مکلف هست و هر دو از افعال مکلف می‌باشد اما نماز، نسبت به آثارش - نفس نماز - مقدور مکلف هست ولی آثارش که عبارت از معراجیت و نهی از فحشا و امثال آن باشد، فعل مکلف و تحت قدرت او نیست و نمی‌شود حکم و تکلیف لزومی به آن تعلق گیرد.

[۲]- اینکه می‌گوئید آن آثار، مقدور مکلف نیست آیا اصلا و مطلقا مقدور نیست یعنی حتی با واسطه نماز هم مقدور مکلف نیست یا اینکه به وسیله نماز، مقدور مکلف است؟

قطعا با واسطه نماز، آثار مذکور، متعلق قدرت، قرار می‌گیرد و در نتیجه، واجب اصلی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۸۴

فالأولی أن يقال: إن الأثر المترتب عليه و إن كان لازما، إلا أن ذا الأثر لما كان معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله، بل و بدم تار که، صار متعلقا للإيجاب بما هو كذلك، و لا ینافیة کونه مقدّمه لأمر مطلوب واقعا، بخلاف الواجب الغیری، لتمدح وجوبه

فی أنه لكونه مقدّمه لواجب نفسی. و هذا أيضا لا ینافی أن یکون معنونا بعنوان حسن فی نفسه، إلا أنه لا دخل له فی إيجابه الغیری [۱].

و نفسی، همان آثار هستند و صلوات هم وجوب غیری دارد و مقدّمه توصل به آن واجب نفسی و آن آثار هست. به عبارت دیگر: آن آثار مستقیما مقدور مکلف نیست اما غیر مستقیم، تحت قدرت مکلف می‌باشد و نظایری هم برای آن مطرح است:

الف: در باب وضو، بحثی هست که وضو، شرط نماز نیست بلکه طهارت معنوی، شرط نماز است که مثلا به وسیله وضو یا غسل حاصل می‌شود و بدیهی است که آن طهارت معنوی و حالت نفسانی، مقدور مکلف نیست بلکه انسان، قدرت بر ایجاد سبب آن- یعنی وضو- دارد و قدرت بر سبب، قدرت بر مسبب هست.

ب: اگر مولا عبد خود را امر به تملیک فلان خانه برای زید نمود آیا می‌توان گفت تملیک، مقدور عبد نیست؟ عبد مستقیما قدرت بر تملیک ندارد اما تملیک با واسطه اسباب مملکه مانند بعت، اشتریت و امثال آن، مقدور مکلف هست. ج: در امر به تزویج، طلاق و عتاق هم عبد مستقیما قدرت بر تزویج و عتاق ندارد بلکه اسباب آن‌ها تحت قدرت مکلف است. جمع بندی: تاکنون اشکال مذکور بر تعریف واجب نفسی، ثابت است لکن مصنف خودشان راه‌حلی را ارائه کرده‌اند که چندان جالب هم نیست و اینک به بیان آن می‌پردازیم.

[۱]- بهتر است برای حلّ اشکال مذکور- در واجبات نفسی مانند نماز- چنین

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۸۵

بگوئیم: در نماز و امثال آن واجب نفسی، علاوه بر آثار و خواص مذکور، یک عنوان «حسن» هم منطبق بر نفس صلوات هست که در کمال حسن می‌باشد به نحوی که اگر مکلف، آن را تحصیل کند، عقل مستقلا حکم به استحقاق مدح فاعل آن می‌کند و چنانچه کسی آن را ترک نماید، استحقاق مذمت دارد البته عنوان مذکور، مانند عنوان «احسان» نیست زیرا اگر کسی احسان و نیکی کند مورد ستایش قرار می‌گیرد اما چنانچه آن را ترک نماید مورد مذمت، واقع نمی‌شود به خلاف آن عنوان «حسن» که در نماز وجود دارد که فاعلش مستحق مدح و تارکش مستحق ذم است.

سؤال: انگیزه و داعی بر ایجاب صلوات چیست؟

جواب: محرّک بر ایجاب صلوات، همان عنوان «حسن» می‌باشد البته آثار و خواصّ نماز، مانند معراجیت مؤمن و نهی از فحشاء، محرّک بر ایجاب نماز نبوده یعنی در عین حال که آثار مذکور در کمال اهمّیت و لازم التّحصیل است اما در ایجاب نماز، مدخلیت نداشته بلکه آن عنوان، محرّک و انگیزه ایجاب صلوات بوده.

اما در مورد وضو، مطلب این‌طور نیست یعنی درباره وضو یا اصلا آن عنوان «حسن» تحقّق ندارد و یا اگر وجود داشته باشد داعی بر وجوب وضو، آن عنوان نبوده بلکه انگیزه بر ایجاب وضو، امکان توصل و رسیدن به نماز بوده.

پس فرض کنید که هم در صلوات و هم در وضو، دو جهت موجود است و در هریک از آن دو، عنوان حسن لازم التّحصیل وجود دارد و هریک از آن دو، خواص و آثاری دارند که اثر وضو، امکان توصل به صلوات است و اثر صلوات هم معراجیت مؤمن می‌باشد و هر دو اثر، لازم التّحصیل است اما فرقی در این جهت است: چیزی که در ایجاب وضو، مدخلیت داشته همان آثار و خواصّ هست که

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۸۶

و لعلّه مراد من فترهما بما أمر به لنفسه، و ما أمر به لأجل غیره، فلا- يتوجّه علیه الاعتراض بأنّ جلّ الواجبات- لو لا الكلّ- يلزم أن

يكون من الواجبات الغيريّة، فإن المطلوب النفسى قلما يوجد فى الأوامر، فإنّ جلّها مطلوبات لأجل الغايات التى هى خارجة عن حقيقتها، فتأمل [۱].

عبارت از رسیدن به ذی المقدمه و نماز می باشد اما در باب صلوات، آنچه که در ایجاب، دخیل بوده همان عنوان «حسن» می باشد اما آثاری مانند معراجیت مؤمن با اینکه لازم التحصیل است ولی مدخلیتی در ایجاب صلوات نداشته پس فارق بین وضو و صلوات، این است که وضو را واجب غیرى می دانیم اما نماز را واجب نفسی.

[۱]- بعضی تعریفی از واجب نفسی و غیرى کرده اند که شاید مرادشان همان بیانی باشد که ما اخیرا عنوان کرده ایم که: آن‌ها واجب نفسی و غیرى را به این نحو، تفسیر و تعریف کرده اند که: «ما امر به لنفسه و امر به لاجل غیره» یعنی واجب نفسی، آن است که برای خودش امر شده پس باید در خودش جهت امر داشته باشد و جهت امرش همان عنوان «حسن» است اما واجب غیرى، آن است که برای خاطر غیر، مأمور به واقع شده، برای توصل به ذی المقدمه، واجب شده و اگر خودش هم عنوان حسن لازم التحصیل داشته باشد، مدخلیتی در ایجابش ندارد.

اگر مراد آن‌ها به بیان ما- مصنف- رجوع کند، اشکالی که راجع به واجبات نفسیه شده، حل می شود و چنانچه کسی بگوید اکثر [۳۷۳] واجبات- جلّ الواجبات لو لا الكل- مانند نماز، آثاری مانند معراجیت دارد که لازم التحصیل هست و نماز، نسبت به آن آثار، جنبه

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۸۷

ثمّ إنّه لا إشكال فيما إذا علم بأحد القسمين، و أمّا إذا شكّ فى واجب أنّه نفسى أو غيرى، فالتحقيق أنّ الهيئه، و إن كانت موضوعه لما يعمّهما، إلا أنّ إطلاقها يقتضى كونه نفسيا، فإنّه لو كان شرطا لغيره لوجب التنبيه عليه على المتكلم الحكيم [۱].

مقدمیت دارد، در جوابش می گوئیم: ما هم قبول داریم که نماز، آثاری دارد اما به چه دلیل، ایجاب نماز برای خاطر آن آثار و خواص هست بلکه شاید ایجابش برای خودش و برای همان عنوان «حسن» باشد که بیان کردیم.
قوله: «فتأمل [۳۷۴].»

اشاره به دو اشکال است: الف: آثار و خواصّ واجبات را آیات و روایات بیان کرده اما آن عنوان «حسن» از کجا ناشی شده و چه کسی بیان کرده است.

ب: چگونه ممکن است یک شیء هم عنوان «حسن» و هم «آثار لازم التحصیل» داشته باشید اما آن عنوان «حسن» مدخلیتی در ایجابش نداشته باشد به عبارت دیگر: این چه امتیازی است که برای عنوان مذکور، قائل می شوید.

[۱]- اگر برای ما احراز شد که مثلا فلان شیء، واجب نفسی هست، مشکلی نداریم و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۸۸

همچنین اگر مسلم شد که واجب غیرى هست بحثی نداریم اما:

سؤال: اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد اما تردید داشتیم که آیا آن شیء به نحو واجب نفسی، وجوب دارد یا اینکه وجوبش به نحو واجب غیرى [۳۷۵] است در این صورت راه حلّ مشکل چیست؟

جواب: تحقیق مطلب، این است که: گرچه هیئت امر برای جامع طلب، وضع شده که هم بر واجب نفسی، صادق است هم غیرى اما درعین حال، مقتضای اطلاق هیئت امر، این است که بگوئیم: آن شیء و آن موضوع، دارای وجوب نفسی می باشد نه غیرى.

مثال: اگر مولائی در مقام بیان باشد و بگوید «اکرم زيدا» اما آن را مقتید نکند و نگوید که وجوب اکرام در صورتی است که فلان

شیء هم واجب باشد در این صورت، اطلاق مفاد هیئت، اقتضا می‌کند که وجوب، علی جمیع التقادیر، ثابت باشد و می‌دانید که وجوب علی جمیع التقادیر، همان وجوب نفسی می‌باشد زیرا واجب غیر علی جمیع التقادیر، وجوبی ندارد بلکه تنها در صورتی واجب است که ذی‌المقدمه آن، وجوب داشته باشد.

بدیهی است که: صحیح نیست بگوئیم «الوضوء واجب» بلکه باید گفت «الوضوء واجب اذا كانت الصیلة واجبه» بنابراین، واجب غیری، دارای قید هست اما واجب نفسی، قیدی ندارد.

نتیجه: اگر مولا در مقام بیان باشد و قرینه‌ای بر تقید، اقامه نکند، مقتضای اطلاق هیئت، وجوب نفسی است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۸۹

و أما ما قيل من أنه لا وجه للاستناد إلى إطلاق الهيئة، لدفع الشك المذكور، بعد كون مفادها الأفراد التي لا يعقل فيها التقييد، نعم لو كان مفاد الأمر هو مفهوم الطلب، صح القول بالإطلاق، لكنه بمراحل من الواقع، إذ لا شك في أنصاف الفعل بالمطلوبية بالطلب المستفاد من الأمر، ولا يعقل أنصاف المطلوب بالمطلوبية بواسطة مفهوم الطلب، فإن الفعل يصير مراداً بواسطة تعلق واقع الإرادة و حقيقتها، لا بواسطة مفهومها، و ذلك واضح لا يعتره ريب [۱].

شک در نفسیت و غیریت واجب

«نقد و بررسی کلام شیخ اعظم ۳۷۶»

[۱]- مرحوم شیخ، طبق همان مبنائی که در واجب مشروط دارند- که شرط، قید ماده هست و اصولاً هیئت امر، اطلاق ندارد تا مقید شود- فرموده‌اند: در صورت شک در نفسیت و غیریت نمی‌توان به اطلاق هیئت تمسک نمود و گفت نفسیت

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۹۰

را استکشاف می‌نمائیم.

توضیح ذلک: همان‌طور که «وضع» حروف، عام و «موضوع له» آن‌ها خاص است [۳۷۷] در باب هیئت هم وضع، عام و موضوع له خاص هست یعنی:

واضع، هیئت امر را برای مفهوم طلب- کلی طلب- وضع نموده بلکه کلی طلب را در نظر گرفته امّا هیئت امر را برای جزئیات، مصادیق و افراد طلب وضع کرده و جزئی، اطلاق ندارد تا اینکه قابل تقید باشد، اطلاق و تقید از شئون کلیات است، جزئی که عبارت از یک مصداق خارجی و ذهنی است قابل تضییق و توسعه نیست.

بدیهی است که در مثال «اعتق رقبه» می‌توانید رقبه را مقید به ایمان نمائید امّا در مثال «اکرم زید» نمی‌توان زیدی را که یک مصداق خارجی هست مقید نمود.

خلاصه: چگونه می‌توان از اطلاق هیئت، نفسیت را استکشاف نمود؟

مرحوم شیخ، استدراکی نموده‌اند که عمده تکیه کلامشان هم همین است که:

اگر موضوع له هیئت را مفهوم طلب بدانیم در این صورت هیئت، قابلیت تقید دارد، مسأله اطلاق هیئت و استکشاف نفسیت هیئت از طریق اطلاق هیئت، مطرح می‌شود امّا این مطلب با واقعیت، فاصله فراوانی دارد «... لکنه بمراحل من الواقع».

سؤال: چرا نمی‌توان گفت هیئت امر برای مفهوم طلب وضع شده؟

جواب: پاسخ سؤال را همراه با مثالی بیان می‌کنیم که: مولا فرموده است

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۹۱

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* شما به لحاظ اینکه هیئت امر، دارای ماده‌ای به نام صلوات هست، وصفی برای آن، ترتیب داده، می‌گوئید «الصَّلَاةَ» مطلوبه للمولی» و بدیهی است که عنوان مطلوبیت، بعد از تعلق امر، نسبت به صلوات، تصوّر و حاصل می‌گردد بنابراین، تعلق امر نسبت به صلوات، موجب تحقق وصفی بنام «مطلوبیت» شده.

سؤال: معنای مطلوبیت چیست و از کجا ناشی شده؟

جواب: بدیهی است که مطلوبیت نماز به خاطر تعلق مفهوم طلب، نسبت به آن نیست زیرا مفهوم طلب، موجب تحقق عنوان مطلوبیت نمی‌شود بلکه: چون حب، طلب و اراده [۳۷۸] حقیقی مولا به صلوات تعلق گرفته، شما عنوان مطلوبیت را به آن می‌دهید. اکنون از مطالب گذشته نتیجه می‌گیریم که: آن طلب حقیقی که قائم به نفس مولا هست، یک فرد و یک مصداق از مفهوم طلب می‌باشد بنابراین، مفاد صیغه امر و هیئت افعال، همان فرد و جزئی طلب است - به مجزّدی که مولا امری صادر می‌کند شما می‌گوئید مأمور به و اکرام زید، محبوب مولا هست - و آن طلب، کلیت ندارد لذا از این مطلب، کشف می‌کنیم که مفاد هیئت امر، جزئی و یک فرد از طلب هست، کلی نمی‌باشد تا اینکه اطلاق داشته باشد و قابل تضییق و تقيید باشد پس در صورت شک در نفسیت و غیریت نمی‌توان به اطلاق هیئت، تمسک نمود. «الهیة لا تدلّ علی الکلیّ حتّی یكون مطلقاً و حتّی یكون قابلاً للتقييد».

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۹۲

فیه: إنّ مفاد الهیة - كما مرّت الإشارة إليه - لیس الأفراد، بل هو مفهوم الطّلب، كما عرفت تحقیقه فی وضع الحروف، و لا یکاد یكون فرد الطّلب الحقیقی، و الذی یكون بالحمل الشائع طلباً، و إلا لما صحّ إنشاؤه بها؛ ضرورة أنّه من الصّیغ الخارجیة النّاشئة من الأسباب الخاصّة. نعم ربما یكون هو السّبب لإنشائه، كما یكون غیره أحياناً. و اتّصاف الفعل بالمطلوبیة الواقعیة و الإرادة الحقیقیة - الدّاعیة إلى إيقاع طلبه، و إنشاء إرادته بعثاً نحو مطلوبه الحقیقی و تحریکاً إلى مراده الواقعی - لا ینافی اتّصافه بالطّلب الإنشائی أيضاً، و الوجود الإنشائی لكلّ شیء لیس إلا قصد حصول مفهومه بلفظه، كان هناك طلب حقیقیّ أو لم یکن، بل كان إنشاؤه بسبب آخر. و لعلّ منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصّیغ بالطّلب المطلق، فتوهم منه أنّ مفاد الصّیغ یكون طلباً حقیقیّاً، ینصدق علیه الطّلب بالحمل الشائع، و لعمری إنّ من قبیل اشتباه المفهوم بالمصداق، فالطّلب الحقیقیّ إذا لم یکن قابلاً للتقييد لا یقتضی أنّ لا یكون مفاد الهیة قابلاً له، و إن تعارف تسميته بالطّلب أيضاً، و عدم تقييده بالإنشائی لوضوح إرادة خصوصه، و إنّ الطّلب الحقیقی لا یکاد ینشأ بها، كما لا یخفی. فانقدح بذلك صحّح تقييد مفاد الصّیغ بالشرط، كما مرّها هنا بعض الکلام و قد تقدّم فی مسألة اتّحاد الطّلب و الإرادة ما یجدی فی المقام [۱].

ایراد [۳۷۹] مصنف بر کلام شیخ اعظم

[۱] - مقدمه: در بحث طلب و اراده، بیان کردیم [۳۸۰] که: مفهوم «طلب»، دارای سه مصداق هست:

۱- مصداق حقیقی طلب: همان خواست واقعی، باطنی و از اوصاف حقیقیه نفس انسان هست به عبارت دیگر: همان اشتیاقی که بالاترین مرحله شوق مؤکد هست، و از آن به «اراده» تعبیر می‌شود. فرضاً شوق مؤکدی که در نفس مولا نسبت به اکرام زید

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۹۳

هست، مصداق حقیقی طلب و به تعبیر دیگر مصداق خارجی طلب می‌باشد و خارجیت هر شیء، متناسب با خود آن شیء هست و بدیهی است که لزومی ندارد انسان، تمام واقعیات را بالعين مشاهده کند.

۲- مصداق ذهنی طلب: همان «تصوّر الارادة» می‌باشد فرضاً شما که اکنون مشغول نظر به این مطالب هستید، هنگامی که کلمه طلب را مشاهده می‌کنید - یا می‌شنوید - آن را در ذهن خود، تصوّر می‌نمائید بنابراین مصداق ذهنی طلب، همان تصوّراتی است که من و

شما راجع به مفهوم طلب داریم.

۳- مصداق انشائی طلب: این است که انسان مفهومی را در نظر می‌گیرد و اراده می‌کند آن مفهوم به وسیله لفظی، تحقق پیدا کند و غالباً در باب عقود و ایقاعات متصور است.

مثال: در مورد نکاح، انسان به وسیله «انکحت» و «قبلت»، علقه زوجیت را که یک امر اعتباری هست، ایجاد می‌کند، در محل بحث هم مولا اراده می‌کند به وسیله هیئت افعال، مفهوم طلب، انشا شود.

کأن مصنف در پاسخ شیخ اعظم، چنین می‌فرماید: شما که معتقد هستید هیئت برای قسم اول، یعنی طلب حقیقی و افراد واقعی طلب-... فرد الطلب الحقیقی و الذی یكون بالحمل الشائع [۳۸۱] طلبا...- وضع شده، اگر این مطلب، صحیح باشد، بفرمائید که منشأ ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۹۴

اراده واقعی مولا چیست؟

باید بگوئید که منشأ آن، مبادی خارجی است مثلاً مولائی که اکرام زید را واجب نموده، ابتداء آن را تصور و فوئندش را کسر و انکسار و ملاحظه نموده که اکرام او محبوب است پس اراده حقیقیه، ناشی از اسباب خاصه هست.

اما در باب هیئت: آنچه را که هیئت بر آن، دلالت می‌کند، عبارت از طلب انشائی هست و ارتباطی به طلب حقیقی ندارد و اصلاً آیا اراده حقیقی، قابلیت انشا دارد؟

خیر، بدیهی است که طلب انشائی، قابلیت انشا دارد و اراده واقعی به تبع مبادی خود، یعنی تصور، تصدیق به فائده و عزم و جزم، قهراً تحقق پیدا می‌کند.

اما اگر گفتیم مفاد هیئت، عبارت از طلب حقیقی هست، معنایش این است که انشاء مولا- مربوط به آن طلب حقیقی می‌باشد درحالی که طلب حقیقی، قابل انشا نیست بلکه اگر مقدماتش موجود شد، قهراً تحقق پیدا می‌کند و چنانچه مبادی آن حاصل نشود، اصلاً وجود پیدا نمی‌کند لذا می‌گوئیم مفهومی ندارد که انشا به طلب حقیقی تعلق گیرد بلکه انشا به مفهوم طلب، متعلق است، وجود انشائی، وجود مفهوم طلب هست و هیئت افعال هم برای همان معنا وضع شده لذا می‌گوئیم «وضعت هیئة افعال لا نشاء الطلب» پس موضوع له هیئت، عبارت از ایجاد مفهوم طلب است.

سؤال: چرا انسان، مفهوم طلب را ایجاد می‌کند به عبارت دیگر، چرا به مفهوم طلب، وجود انشائی می‌دهد؟

جواب: معمولاً اراده و طلب حقیقی، محرک و علت انشاء مفهوم طلب هست اما طلب حقیقی، معنای امر نمی‌باشد.

قوله: «و لعل منشأ الخلط و الاشتباه تعارف التعبير عن مفاد الصیغه بالطلب المطلق فتوهم منه...»

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۹۵

با توجه به مطالب گذشته، واضح شد که: كأن برای شیخ اعظم «اعلی الله مقامه الشریف» خلطی واقع شده و نزد ایشان، اشتباه مفهوم به مصداق، رخ داده است که:

ایشان ملاحظه کرده‌اند: در نوع اوامر، طلب حقیقی، تحقق دارد و گفته می‌شود هیئت امر، دلالت بر طلب می‌کند- مفادش طلب مطلق است- و در نتیجه، توهم نموده‌اند، طلب حقیقی [۳۸۲]، مفاد هیئت است درحالی که طلب حقیقی، محرک امر مولا- هست و مفاد امر و هیئت افعال، انشاء مفهوم طلب [۳۸۳]- وجود انشائی مفهوم طلب- می‌باشد.

تذکر: همان‌طور که قبلاً بیان کردیم گاهی هم حقیقتاً هیئت افعال، استعمال می‌شود اما مولا اصلاً اراده و طلب حقیقی ندارد مانند اوامر امتحانی و اعتذاری، و اگر هم بگوئید عنوان مجاز دارد، ممکن است چنین عنوان کنید که: واضح، هیئت افعال را برای انشاء مفهوم طلب، وضع کرده اما در صورتی که محرک طلب حقیقی باشد. بنابراین در هر موردی که طلب حقیقی، تحقق داشته باشد، عنوان «محرک» و «داعی» دارد.- نه عنوان موضوع له- و مفاد هیئت، مفهوم طلب است و مفهوم طلب هم، به وسیله، هیئت ایجاد

می‌شود، کلی و دارای اطلاق هست و اطلاق هم قابل تقييد می‌باشد، اگر مولا-قرینه‌ای بر تقييد، اقامه نکند از طریق اطلاق- در صورت شك در نفسیت و غیریت- استفاده نفسیت می‌شود پس جواب مصنف رحمه الله نسبت به کلام شیخ اعظم، این است که: ایشان توهم کرده‌اند وجود طلب حقیقی- در مورد امر- دلیل بر این است که موضوع له امر، طلب حقیقی هست در حالی که طلب حقیقی، ارتباطی به آن ندارد و موضوع له هیئت، همان مفهوم طلب است و ...

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۹۶

هذا اذا كان هناك إطلاق، و اما إذا لم يكن، فلا بد من الإتيان به فيما اذا كان التكليف بما احتمال كونه شرطاً له فعلياً، للعلم بوجوده فعلاً، و إن لم يعلم جهة وجوبه، و إلا فلا، لصيرورة الشك فيه بدوياً، كما لا يخفى [۱].

قوله: «... و قد تقدّم [۳۸۴] في مسألة اتحاد الطلب و الارادة ما يجدى في المقام.»

[۱]- گفتیم اگر اصل وجوب شیء، محرز باشد اما نفسیت و غیریت آن، مشکوک باشد، از طریق اطلاق هیئت، نفسیت آن را ثابت می‌کنیم گرچه نظر شیخ اعظم برخلاف مصنف بود.

اکنون متذکر می‌شویم که آن مطلب در صورتی است که مقدمات حکمت، تمام باشد، مثلاً مولا در مقام بیان تمام خصوصیات بوده و قرینه‌ای هم بر تقييد اقامه نکرده اما چنانچه در موردی مقدمات حکمت، تمام نباشد، فرضاً مولا در صدد است که اصل وجوب شیء را بیان کند، نه نفسیت یا غیریت آن را، در این صورت نمی‌توان به اطلاق تمسک نمود.

سؤال: در مواردی که اصل وجوب شیء مسلم است اما نفسیت و غیریت آن، مردّد است آیا آن شیء، لازم الاتیان هست یا نه؟
جواب: مسئله دارای دو صورت است:

۱- اگر آن ذی‌المقدمه‌ای [۳۸۵] را که احتمال می‌دهید فلان شیء برای آن، وجوب غیري پیدا کرده، وجوبش فعلی [۳۸۶] باشد، باید آن شیء را اتیان نمود زیرا آن شیء را که نمی‌دانید وجوب نفسی دارد یا غیري، اگر وجوبش نفسی باشد که لازم الاتیان هست و چنانچه واجب غیري باشد چون ذی‌المقدمه آن، اکنون وجوب فعلی دارد باید اتیان شود [۳۸۷].

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۹۷

تذنیبان: الأول: لا ريب في استحقاق الثواب على امتثال الأمر النفسى و موافقته، و استحقاق العقاب على عصيانه و مخالفته عقلاً، و اما استحقاقهما على امتثال الغيرى و مخالفته، ففيه إشكال، و إن كان التحقيق عدم الاستحقاق على موافقته و مخالفته بما هو موافقه و مخالفة؛ ضرورة استقلال العقل بعدم الاستحقاق إلا- لعقاب واحد، أو لثواب كذلك، فيما خالف الواجب و لم يأت بواحدة من مقدماته على كثرتها، أو وافقه و أتاه بماله من المقدمات [۱].

۲- اگر آن ذی‌المقدمه‌ای را که احتمال می‌دهید فلان شیء برای آن، وجوب غیري داشته باشد، وجوبش فعلی نباشد [۳۸۸] در حقیقت، شما شك دارید که آیا آن شیء که مردّد بین واجب نفسی و غیري هست اکنون اتیان آن واجب است یا نه.

اگر واجب نفسی باشد و ارتباطی با آن غیر نداشته باشد، اکنون لازم التحصیل است اما اگر واجب غیري باشد چون ذی‌المقدمه‌اش فعلاً- وجوب ندارد، مقدمه آن هم واجب نیست پس کسی که شاگ در نفسیت و غیریت هست در نتیجه، مردّد است که: آیا الآن اتیان آن شیء، واجب است یا نه و شك او در وجوب فعلی و عدم وجوب فعلی آن شیء هست و در شبهه وجوب بدویّه، مقتضای اصل برائت، این است که «لا يجب الاتیان به.»

آیا موافقت و مخالفت با امر غیري، موجب استحقاق ثواب و عقاب است

اشاره

[۱]- تردیدی وجود ندارد که اگر امر نفسی، امتثال شود، عقل، حکم به استحقاق ثبوت می‌کند و چنانچه با آن، مخالفت شود، حکم به استحقاق عقوبت می‌نماید. ضمناً این مطلب، تقریباً مورد تعرض و بیان تمام اصولیین می‌باشد اما آنچه که محل بحث، واقع شده، این است که:

آیا امتثال امر غیر، موجب استحقاق ثبوت می‌شود و همچنین آیا مخالفت با امر غیر، باعث استحقاق عقوبت می‌گردد؟
ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۹۸

جواب: ابتداء مصنف فرموده‌اند: «فیه اشکال» اما سپس تحقیق مطلب را چنین بیان کرده‌اند:
مخالفت و موافقت امر غیر، موجب برای استحقاق ثواب و عقاب نیست.

توضیح ذلک: واجبات غیریه، همان واجبات مقدمیه هستند که یکی از آثارشان این است که ثواب و عقابی بر موافقت و مخالفتشان مترتب نمی‌شود یعنی: مقدمه در عین حال که وجوب غیر دارد اگر کسی آن را اتیان کند مستحق ثواب نیست و چنانچه آن را ترک نماید از نظر ترک واجب غیر، استحقاق عقوبت ندارد و علتش این است که:
مسأله استحقاق ثبوت و عقوبت، مربوط به قرب و بعد از مولا می‌باشد، آنچه که موجب قرب به مولا شود به تبعش استحقاق ثواب حاصل می‌گردد و آنچه که باعث بعد از او گردد، مقتضی استحقاق عقوبت است بنابراین استحقاق ثواب و عقاب از آثار و تبعات قرب و بعد از مولا می‌باشد.

سؤال: آیا اتیان «مقدمه»، موجب قرب به مولا و ترک آن، سبب بعد از مولا هست؟

جواب: خیر، البته بدیهی است که ترک مقدمه، سبب می‌شود ذی المقدمه ترک شود و ترک ذی المقدمه، موجب بعد از مولا می‌شود اما فعل و ترک مقدمه - بما هی مقدمه - اقتضای قرب و بعد از مولا ندارد بنابراین، واجبات غیریه نه بر موافقتشان استحقاق ثبوت، ترتب پیدا می‌کند و نه بر مخالفتشان استحقاق عقوبت حاصل می‌شود، فرضاً کسی که وضو را ترک کرد و به تبعش ترک نماز، تحقق پیدا کرد به او خطاب نمی‌شود «هلا توضحات» بلکه به او می‌گویند «هلا صلیت».
اگر ذی المقدمه با انجام ده مقدمه، اتیان شود، انسان، استحقاق یک ثواب پیدا می‌کند که آن هم مربوط به ذی المقدمه می‌باشد و چنانچه ذی المقدمه با ده مقدمه اش ترک شود فقط یک عقوبت بر آن مترتب می‌شود که مربوط به ذی المقدمه می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۲۹۹

نعم لا بأس باستحقاق العقوبة على المخالفة عند ترك المقدمه، و بزيادة المثوبة على الموافقة فيما لو أتى بالمقدمات بما هي مقدمات له، من باب أنه يصير حينئذ من أفضل الأعمال، حيث صار أشقها، و عليه ينزل ما ورد في الأخبار من الثواب على المقدمات، أو على التفضل فتأمل جيداً، و ذلك لبداهة أن موافقة الأمر الغيري - بما هو أمر لا بما هو شروع في إطاعة الأمر النفسى - لا توجب قرباً، و لا مخالفة - بما هو كذلك - بعداً، و المثوبة و العقوبة إنما تكونان من تبعات القرب و البعد [۱].

[۱]- معنای عبارت مذکور، این است که: استحقاق عقوبت بر مخالفت ذی المقدمه مترتب می‌شود اما زمان استحقاق عقوبت، موقعی است که مکلف، مقدمه را ترک می‌کند زیرا با ترک مقدمه، معقول نیست که ذی المقدمه وجود پیدا کند مثلاً کسی که مستطیع هست و می‌تواند مقدمات سفر حج را فراهم کند اما آن را ترک نمود، استحقاق عقوبت او بر ترک حج از زمان ترک مقدمه، ثابت است و چنانچه شخص عادل بود «بصیر فاسقاً» در عین حال که زمان انجام مناسک حج نرسیده اما چون او مقدمات را ترک نموده و در ظرف خودش نمی‌تواند ذی المقدمه را اتیان کند از هم اکنون استحقاق عقوبت دارد.

اشکال: اگر بر موافقت «مقدمه»، ثوابی مترتب نمی‌شود پس چرا در بعضی از روایات، ثبوت فراوانی برای بعضی از مقدمات، ذکر

شده از جمله:

الف: ... عن ابی سعید القاضی قال: دخلت علی ابی عبد الله علیه السّلام «فی غرفة له فسمعتہ یقول: من أتى قبر الحسین ماشیا كتب الله له بكلّ خطوة و بكلّ قدم یرفعها و یضعها عتق رقبة من ولد إسماعیل الحدیث [۳۸۹].»

ب: ... عن أبی المنکدر، عن ابی جعفر علیه السّلام قال: قال ابن عباس: ما ندمت علی شیء صنعت ندمی علی ان لم احجّ ماشیا لآئی سمعت رسول الله صلّی الله علیه و آله و سلّم یقول من حجّ بیت الله ماشیا كتب الله له سبعة آلاف حسنة من حسنات الحرم، قیل: یا رسول الله و ما حسنات الحرم؟ قال حسنة الف الف حسنة و قال: فضل المشاء فی الحج کفضل القمر لیلۃ

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۰۰

البدر علی سایر النجوم [۳۹۰] ...»

جواب: ۱- طبق قواعد و از نظر عقل، بر هیچ‌یک از مقدمات، ثوابی [۳۹۱] مترتب نمی‌شود اما پروردگار متعال از باب تفضّل و لطفی که نسبت به بندگان خود دارد برای بعضی از مقدمات، ثوابت فراوانی قرار داده است.

۲- کسی که مقدمه‌ای را اتیان می‌کند باید بررسی کنیم که هدف او چیست؟ مثلاً گاهی فردی لباسش را تطهیر می‌کند اما تطهیر لباس به خاطر خواندن نماز نیست بلکه به نظافت و طهارت لباس خود، علاقه دارد. اما گاهی انسان، اولین مقدمه‌ای را که انجام می‌دهد، منظورش توصل به ذی المقدمه و نماز هست.

در دو مورد مذکور باید قائل به فرق شد: کسی که به تطهیر لباس، علاقه دارد و نظری به ذی المقدمه ندارد هیچ‌گونه ثوابی بر عملش مترتب نیست و استحقاق ثبوت و عقوبت فقط بر فعل و ترک ذی المقدمه، مترتب می‌شود اما کسی که فرضاً ده مقدمه را برای توصل به ذی المقدمه انجام می‌دهد و ساعت‌ها وقت خود را مشغول می‌کند، عنوان دیگری به نام شروع در موافقت واجب نفسی و عنوان «اشق الاعمال» محقق می‌شود لذا برای تحقّق عنوان شروع در اطاعت امر نفسی و عنوان «افضل الاعمال احمزها» [۳۹۲]، مسأله زیادی مثبت مطرح می‌گردد و این مطلب، طبق قاعده و از نظر عقل هم صحیح است.

اینکه در روایات برای مقدمات ثبوتی ذکر شده، آن ثبوتات، مربوط به مقدماتی هست که برای تحقّق ذی المقدمه باشد، هر قدمی را که انسان برای زیارت سید الشهداء علیه السّلام برمی‌دارد، دارای اجر جزیل می‌باشد اما فرضاً کسی که برای سیاحت به عراق و کربلا می‌رود و ضمناً به زیارت ابا عبد الله علیه السّلام مشرف می‌شود، زیارت او با زیارت کسی که از

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۰۱

اشکال و دفع: اما الأول [۳۹۳]: فهو أنه إذا كان الأمر الغیری بما هو لا إطاعة له، و لا قرب فی موافقته، و لا ثبوت علی امتتاله، فکیف حال بعض المقدمات؟ کالتطهارات، حیث لا شبهة فی حصول الإطاعة و القرب و المثوبة بموافقة أمرها [۱].

ابتدای سفر، هر قدمش به منظور رسیدن به آن مرقد مطهر بوده، متفاوت است و بین آن دو زیارت فاصله کاملاً مشهودی وجود دارد.

سؤال: چرا می‌گوئید بر امتثال و مخالفت امر غیری ثواب و عقابی [۳۹۴] مترتب نمی‌شود و چرا روایات را بر آن معنا حمل می‌کنید؟
جواب: بدیهی است که موافقت امر غیری «بما هو امر غیری» - نه به عنوان شروع در اطاعت امر نفسی - موجب قرب الی المولی نمی‌شود و همچنین مخالفت امر غیری باعث بعد از مولا نمی‌گردد درحالی که استحقاق ثبوت و عقوبت از تبعات قرب و بعد از مولا- هست و تا وقتی که قرب الی المولی حاصل نشود استحقاق ثبوتی وجود ندارد و همچنین تا بعد عن المولی محقق نشود، استحقاق عقوبت مطرح نمی‌گردد.

[۱]- دو اشکال در باب مقدمات عبادیه، مانند طهارات ثلاث- وضو، غسل و تیمم- شده:

۱- شما- مصنف- فرمودید امر غیری [۳۹۵]- بما هو امر غیری- ثواب و عقابی [۳۹۶] بر موافقت و مخالفتش مترتب نمی‌شود به عبارت دیگر، امتیاز و فرق امر غیری با امر نفسی، این است که در موافقت و مخالفت امر غیری، مسأله استحقاق عقوبت و ثبوت، ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۰۲

هذا مضافا إلى أن الأمر الغیری لا شبهة فی كونه توصلیا، و قد اعتبر فی صحتها إتیانها بقصد القربة [۱].

مطرح نیست درحالی که بیان شما درباره طهارات ثلاث، صادق نیست و چنانچه کسی آن‌ها را اتیان نماید، موجب قرب الی المولی را فراهم نموده و در بعضی از روایات، نسبت به وضوی تجدیدی، تعبیر به «نور علی نور» شده پس آن‌ها موجب قرب الی المولی و استحقاق ثبوت هستند.

خلاصه اشکال [۳۹۷]: چرا فرمودید بر امر غیری، اثری مترتب نمی‌شود درحالی که موافقت امر غیری و تحصیل طهارت، موجب قرب به مولا و استحقاق ثبوت است؟

[۱]- ۲- تردیدی نیست که تمام اوامر غیری، توصلی هستند و منظور از امر توصلی، این است که در موافقت و اطاعت آن‌ها نیازی به قصد قربت نیست، لزومی ندارد که مأمور به، به امر غیری به داعی امر و قصد قربت، اتیان شود بلکه صرف اتیان مأمور به به هر نیتی، کفایت می‌کند مثلا پرداخت دین، یکی از واجبات توصلیه شرعیه هست که به هر قصدی- و لو ریاء- ادا شود، کافی است و ذمه مدیون بری می‌شود. اوامر غیریه هم توصلی هستند مثلا طهارت لباس مصلی یکی از شرائط نماز هست، شما به هر نیتی لباس خود را تطهیر نمائید، کفایت می‌کند.

اشکال: اوامر غیری بدون تردید، توصلی هستند و در اوامر توصلی، نیازی به رعایت قصد قربت نیست امّا این مطلب در مورد طهارات ثلاث- وضو، غسل و تیمم- صحیح نیست زیرا آن‌ها حتما باید به داعی امر و به قصد قربت، اتیان شوند مثلا اگر کسی بدون

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۰۳

و أمّا الثانی [۳۹۸]: فالتحقیق أن یقال: إنَّ المقدمه فیها بنفسها مستحبه و عبادة، و غایاتها [۳۹۹] إنّما تكون متوقفة علی إحدى هذه العبادات، فلا بد أن یؤتی بها عبادة، و إلا فلم یؤت بما هو مقدمه لها، فقصد القربة فیها إنّما هو لأجل كونها فی نفسها أمورا عبادیه و مستحبات نفسیه، لا لكونها مطلوبات غیریه [۱].

قصد قربت وضو بگیرد، عملش صحیح نیست و چنانچه با آن حالت، نماز بخواند نمازش مانند صلوات بدون قصد قربت و باطل می‌باشد.

خلاصه: چه سبب شده که طهارات ثلاث درعین حال که امر غیری دارند و اوامر غیری، توصلی هستند، مع ذلك در آن‌ها قصد قربت معتبر شده و باید به داعی امر، اتیان شوند؟

جمع بندی: در مقدمات عبادی مانند طهارات ثلاث، دو اشکال به نحو مذکور وجود دارد که باید پاسخ آن را بیان کرد.

تذکر: مصنف رحمه الله برای حل اشکال، یک طریق، ارائه نموده و مرحوم شیخ دو راه حل بیان کرده‌اند، ضمنا راه حل چهارمی هم از بعضی دیگر نقل شده.

طریق دفع اشکال به نظر مصنف

[۱]- دفع اشکال: بین طهارات ثلاث و سائر مقدمات، فرقی هست که: طهارات ثلاث با قطع نظر از مقدمیتشان ذاتا از عبادات مستحبّه هستند، وضو، غسل، و تیمّم [۴۰۰] ذاتا عبادت مستحب هستند [۴۰۱] و با همان کیفیت - با وصف مستحب ذاتی بودن - مقدمه نماز و ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۰۴ و الاکتفاء بقصد امرها الغیری، فإنّما هو لأجل أنّه يدعو إلى ما هو كذلك فی نفسه، حیث أنّه لا يدعو إلا إلى ما هو المقدمه، فافهم [۴۰۲] [۱].

امثال آن، واقع شده‌اند.

با توجه به نکته مذکور، هر دو اشکال قبلی دفع می‌شود زیرا: علّت ترتّب ثواب بر موافقت و اتیان آن‌ها این است که عبادت و مستحبّ نفسی هستند و همان مستحبّ نفسی با حفظ استحباب نفسی، مقدمیت برای نماز دارد به نحوی که اگر کسی جنبه استحباب و عبادیت آن را رعایت نکند اصلا مقدمه را در خارج اتیان نکرده، غسلات و مسحات که مقدمه نماز نیست بلکه آن عمل عبادی، مقدمه نماز هست و برای حفظ عبادیت آن، لازم است قصد قربت را هم رعایت نمود و وضو را به داعی امرش اتیان کرد، عبادت نیاز به قصد قربت دارد و بر آن، مثبت هم مترتب می‌شود بنابراین هر دو اشکال - مسأله عدم استحقاق مثبت و اعتبار قصد قربت - دفع شد.

[۱]- اشکال: اگر شما طهارات ثلاث و وضو را به خاطر عبادیت ذاتی، مستحب نفسی می‌دانید بنابراین، نباید به داعی امر غیری آن را اتیان کنید بلکه باید به داعی امر استحباب نفسی آن را تحصیل کنید - زیرا عبادیت آن‌ها به خاطر استحباب نفسی هست - درحالی که فقها فرموده‌اند: تحصیل طهارت و وضو به داعی امر غیری کافی هست و قصد امر نفسی در آن‌ها معتبر نیست و این مطلب، کاشف از این است که طهارات ثلاث،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۰۵

دارای امر غیری می‌باشند «فیعود المحذور».

جواب: اینکه دیده‌اید از نظر فقها، تحصیل وضو به داعی امر غیری، کفایت می‌کند، جهتش این است که امر غیری مقدمی، علّت و واسطه‌ای برای رسیدن به آن استحباب نفسی هست، شما وضو را به داعی امر غیری اتیان می‌کنید، امر غیری هم شما را هدایت و دعوت به مقدمه می‌کند، بعد از دقت مشخص می‌شود که عبادت، مقدمه نماز، قرار داده شده پس در حقیقت، امر غیری شما را به یک عبادت می‌خواند و اگر امر غیری را نیت کردید کأنّ با واسطه، آن امر استحبابی نفسی نیت شده و او شما را تحریک به اتیان متعلقش نموده.

نتیجتا [۴۰۳] طبق نظر مصنّف اگر کسی وضو را صرفا به داعی امر غیری، اتیان کند - آن امر غیری، عنوان طریقت و واسطیت نداشته باشد - عملش باطل است اما اگر کسی وضو را به داعی امر غیری تحصیل نماید ولی امر غیری را به منزله مرآتی ببیند، برای رساندن انسان به آن امر استحبابی نفسی، عملش صحیح است.

خلاصه: امتیاز طهارات ثلاث، این است که ذاتا عبادت هستند و امر استحبابی نفسی به آن‌ها تعلق گرفته منتها این عبادتی که دارای استحباب نفسی هست با حفظ عبادیت و استحباب نفسی، برای نماز و امثال آن، مقدمیت دارد به نحوی که باید برای تحقّق مقدمه، عبادیت و قصد قربتش رعایت شود و در نتیجه بر موافقت آن، ثواب مترتب می‌شود و این همان راه‌حلی بود که مصنّف رحمه الله انتخاب نموده و پاسخ هر دو اشکال را به نحو مذکور، بیان کرده‌اند. اینک به بیان شیخ اعظم رحمه الله می‌پردازیم.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۰۶

وقد تفضّی عن الإشکال بوجهین آخرین: أحدهما ما ملخصه: إنّ الحركات الخاصّة ربما لا تكون محضه لما هو المقصود منها، من

العنوان الذی یکون بذاک العنوان مقدّمه و موقوفا علیها فلا بد فی إتیانها بذاک العنوان من قصد أمرها، لکونه لا يدعو إلا إلى ما هو الموقوف علیه، فیکون عنوانا إجمالیا و مرآة لها، فإتیان الطّهارات عبادة و إطاعة لأمرها لیس لأجل أن أمرها المقدّمی یقضی بالآتیان كذلك، بل إنّما کان لأجل إحراز نفس العنوان، الذی یکون بذاک العنوان موقوفا علیها [۱].

طریق دفع اشکال ۴۰۴] به نظر شیخ اعظم

[۱]- مرحوم شیخ به دو طریق، اشکال مذکور را حل کرده‌اند که با توضیحاتی به بیان آن می‌پردازیم:

الف: عناوینی که متعلّق امر- اعم از نفسی و غیره- قرار می‌گیرند بر دو گونه هستند:

۱- عناوین غیر قصدیه: عناوینی می‌باشند که نیازی نیست، مکلف، آن‌ها را قصد و اراده نماید مثلا اگر غسل ثوب، مأمور به واقع شد، لزومی ندارد که انسان، هنگام تطهیر لباس، نیت غسل ثوب نماید بلکه به هر کیفیت ثوب انسان، مغسول شود، کافی است گرچه با وزش باد، لباس انسان در میان حوضی قرار گیرد و قهرا غسل ثوب، محقق شود.

۲- عناوین قصدیه: که لازم است، انسان، هنگام اتیان عمل، آن‌ها را قصد نماید مانند عنوان تعظیم و توهین، مثلا صرف قیام نمودن در هنگام ورود فردی به مجلسی، عنوان تعظیم ندارد بلکه اگر انسان، به قصد تعظیم، قیام کند آن عنوان محقق می‌شود و ...

تمام یا اکثر عبادات از امور قصدیه هستند مثلا صلوات، صرف تحقّق آن حرکات و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۰۷

افعال نیست بلکه باید آن افعال به قصد صلوات اتیان شوند.

گاهی یا اکثر اوقات، عناوین قصدیه برای ما مشخص است مانند عنوان صلوات اما گاهی از اوقات، یکی از عناوین قصدیه، متعلّق امر، قرار می‌گیرد اما مستقیما برای ما مشخص نیست تا آن را قصد نمائیم بلکه باید بالواسطه، طریقی پیدا کنیم تا به آن عنوان قصدی برسیم و آن عنوان، تحقّق پیدا کند.

طهارات ثلاث از امور قصدیه هستند اما صرف وضو، غسل و تیمم، یعنی همان غسلات و مسحات، محصل مقدّمه نیستند بلکه بر آن اعمال، عناوینی متعلّق است که محصّل و مؤثّر در حصول مقدّمه هست اما آن عناوین برای ما مشخص نیست و اگر می‌دانستیم، مستقیما آن‌ها را قصد می‌نمودیم اما طریق و راه مشخص شدن و قصد نمودن عناوین مزبور، این است که:

مثلا وضو را به داعی امر غیره تحصیل نمائیم، شما هم اشکال نکنید که امر غیره، توصیلمی هست و لزومی ندارد انسان، آن را به داعی امرش انجام دهد زیرا پاسخ ما، این است که:

کأنّ مجبور هستیم آن اعمال را به قصد قربت و به داعی امر غیره، انجام دهیم، البته نه به خاطر اینکه امر غیره، عبادت است- عبادت از طریق مذکور، درست نمی‌شود- بلکه علتش این است که امر غیره، مکلف را دعوت به متعلّق خود می‌کند و متعلّقش همان عنوان قصدی مجهول می‌باشد بنابراین اگر انسان، آن حرکات و افعال را به داعی امر غیره اتیان نمود، کأنّ بالواسطه، آن عنوان متعلّق امر غیره را قصد و ایجاد کرده.

خلاصه: کأنّ برای توصل به آن عنوان مجهول که از عناوین قصدیه می‌باشد، مجبور هستیم امر غیره را در نظر بگیریم و ...

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۰۸

و فیه [۴۰۵]: مضافا إلى أنّ ذلك لا یقتضی الإتیان بها كذلك، لا مکان الإشارة إلى عناوینها التي تكون بتلك العناوین موقوفا علیها بنحو آخر، و لو بقصد أمرها وصفا لا غایة و داعیا، بل کان الدّاعی إلى هذه الحركات الموصوفة بكونها مأمورا بها شیئا آخر غیر

أمرها [أنّه غیر واف بدفع إشکال ترتّب المثوبه علیها، كما لا یخفی [۴۰۶] [۱].

[۱]- مصنف رحمه الله دو اشکال، نسبت به کلام مرحوم شیخ دارند:

۱- شما فرمودید: امر غیری، طریقت به آن عنوان مجهول قصدی دارد و افعال و حرکات و ضوئی را به داعی امر غیری اتیان می‌کنیم تا ما را به عنوان مذکور برساند اما اشکال ما این است که:

طریق توصیل به آن عنوان مجهول، منحصر به راه شما نمی‌باشد بلکه از طریق دیگر می‌توان به آن عنوان، اشاره کرد، مثلاً- هنگام وضو به نحو توصیف می‌گوئیم:

آن وضوی مأمور به، به امر غیری اتیان می‌کنیم و لزومی ندارد قصد قربت و داعی امر را مطرح نمود، شما به هر انگیزه‌ای- و لو خواهش دل- می‌توانید تحصیل وضو نمایید و همان توصیف، شما را به آن عنوان مجهول قصدی می‌رساند زیرا وضوی مأمور به، به امر غیری، دارای همان عنوان قصدی هست که برای شما مجهول می‌باشد، خلاصه اینکه از طریق توصیف به نحو مذکور، می‌توان آن عنوان مجهول را اجمالاً تیت کرد.

۲- برفرض که از اشکال قبل، صرف نظر نمائیم، طریق شما برای حلّ مشکل عبادت [۴۰۷]- به معنی قصد امر- صحیح است اما مشکله ترتب ثواب بر مقدمات عبادی مانند طهارت ثلاث را حل نمود، خلاصه، اینکه به چه مناسبت بر تحصیل وضو، ثواب

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۰۹

ثانیها: ما محصّله أن لزوم وقوع الطّهارات عبادة، إنما يكون لأجل أن الغرض من الأمر النفسى بغاياتها، كما لا يكاد يحصل بدون قصد التّقرّب بموافقته، كذلك لا يحصل ما لم يؤت بها كذلك، لا باقتضاء أمرها الغيرى.

و بالجملة وجه لزوم إتيانها عبادة، إنما هو لأجل أن الغرض فى الغايات، لا يحصل إلا بإتيان خصوص الطّهارات من بين مقدّماتها أيضا، بقصد الإطاعة. و فيه أيضا: أنه غير واف بدفع إشكال ترتب المثوبة عليها [۱].

مترتب می‌شود؟

اشکال: قصد امر غیرى- قصد قربت- موجب می‌شود که مکلف، استحقاق ثواب پیدا کند، همان‌طور که در واجبات توصیلی و ادای دین می‌توان قصد قربت نمود و مستحق ثواب شد.

جواب: شما- شیخ اعظم- برای امر غیرى اصالتی قائل نشدید بلکه فرمودید آن امر غیرى، جنبه طریقت به آن عنوان مجهول قصدی دارد.

اگر عنوانی به نحو مذکور مطرح بود به چه دلیل بر تحقق عنوان مذکور، ثواب مترتب می‌شود؟

به عبارت واضح‌تر: در مواردی که امر غیرى اصالت پیدا می‌کند و شما نفس آن را در نظر می‌گیرید، در این صورت، مسأله استحقاق ثواب، صحیح است- مانند تمام واجبات توصیلیه- اما در مواردی که امر غیرى، اصالت ندارد بلکه طریقی برای رسیدن به آن عنوان مجهول قصدی هست به چه دلیل بر عنوان مذکور، ثواب مترتب است. بیان شما ثابت نکرد که عنوان مذکور، یک عنوان عبادی و مستحب نفسی هست. شما فقط فرمودید امر غیرى، طریقی به عنوان مذکور است، اما آیا بر هر عنوانی ثواب مترتب می‌شود؟

[۱]- ب: طریق دومى را که شیخ اعظم برای حلّ اشکال مذکور- در طهارات ثلاث-

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۱۰

ارائه و اختیار کرده‌اند این است که: عبادت طهارات، ارتباطی به امر غیرى آن‌ها ندارد و آن امر، مقتضی عبادت برای آن‌ها نیست بلکه جنبه عبادت طهارات، مربوط به ذی المقدمه،- مانند نماز و طواف- هست به این نحو که:

همان‌طور که امر متعلق به ذی المقدمه و صلوات - غایات طهارات سه گانه - عبادی هست و تا وقتی که به نحو عبادیت، تحقق پیدا نکند «غرض» از آن، حاصل نمی‌شود [۴۰۸]، در باب طهارات ثلاث هم امر غیري مربوط به آنها، اقتضای عبادیت ندارد اما حصول «غرض» از امر به ذی المقدمه آنها متوقف بر این است که: از میان مقدمات صلوات و طواف، آن سه مقدمه - وضو، تیمم و غسل - باید به عنوان عبادیت، اتیان شوند مثلاً اگر وضو و غسل به نحو عبادیت و با قصد قربت، تحصیل نشوند، «غرض» از نماز - معراجیت مؤمن، نهی از فحشا و منکر و ... - حاصل نمی‌شود بنابراین، نفس امر مربوط به آنها نقشی ندارد [۴۰۹].

خلاصه: ملائک و مناط عبادیت طهارات، مسأله وجود امر غیري نمی‌باشد بلکه ارتباطی هست که آنها با غرض از نماز و هدف از امر به صلوات، دارند و آن خصوصیت، این است که: اگر طهارات ثلاث و وضو به نحو عبادی، اتیان نشوند، نهی از فحشا و منکر، تحقق پیدا نمی‌کند. و ...

مصنّف رحمه الله فقط یک اشکال بر بیان شیخ اعظم دارند که: حلّ اشکال به نحو مذکور، مشکله ترتب ثواب بر طهارات ثلاث را حل نمی‌کند بلکه فقط مصحح عبادیت آنها می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۱۱

و أما ربّما قيل [۴۱۰] فی تصحیح اعتبار قصد الإطاعة فی العبادات، من الالتزام بأمرين:

أحدهما كان متعلقاً بذات العمل، و الثاني بإتيانه بداعي امتثال الأوّل، لا يكاد يجزي [يجدى فى تصحیح اعتبارها فى الطهارات، إذ لو لم تكن بنفسها مقدّمة لغاياتها، لا يكاد يتعلّق بها أمر من قبل الأمر بالغايات، فمن أين يجيء طلب آخر من سنخ الطلب الغيري متعلّق بذاتها، ليمكن به من المقدّمة فى الخارج. هذا مع أنّ فى هذا الالتزام ما فى تصحیح اعتبار قصد الطاعة فى العبادة على ما عرفته مفصّلاً سابقاً، فتذكر [۱].

تذکر: ایراد مصنّف، وارد نیست زیرا مرحوم شیخ در صدد حلّ اشکال عبادیت طهارات سه گانه بوده‌اند نه مسأله ترتب ثواب بر آنها.

دفع اشکال به طریق [۴۱۱] دیگر

[۱] - طریق دیگری برای حلّ اشکال - در مقدمات عبادی، مانند طهارات [۴۱۲] ثلاث - ارائه شده که: در مورد هریک از طهارات سه گانه، دو امر مطرح هست:

الف: یک امر به ذات وضو - مسحات و غسلات - تعلق گرفته.

ب: امر دومى هم وجود دارد که مفادش این است: وضو و مأمور به به امر اول را با قصد قربت و به داعی امر، اتیان کنید.

سؤال: آن دو امر، تعبّدى هستند یا توصلی؟

جواب: آن دو امر، توصلی می‌باشند. علت توصلی بودن امر دوم، این است که قصد امر دوم، لزوم ندارد و لازم نیست که وضوی به داعی امر را مجموعاً به داعی امر دوم، اتیان کنید. و علت توصلی بودن امر اول، این است که: اگر امر ثانى نبود، اصلاً مسأله قصد

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۱۲

قربت هم مطرح نبود، نتیجه آن دو امر، عبادیت وضو می‌باشد.

اشکال: مصنّف رحمه الله اشکالاتی به بیان مذکور دارند که در بحث تعبّدى و توصلی مفصلاً بیان کردیم و همان اشکالات در بحث فعلی هم جریان دارد لکن ایشان در بحث فعلی، اشکال خاصی دارند که:

امر اولی که به ذات وضو - با قطع نظر از قصد قربت - متعلق شده چگونه امری هست؟

مسلماً می‌گوئید، امر غیری هست.

در پاسخ شما می‌گوئیم: امر غیری به مقدمه، تعلق می‌گیرد اما ذات وضو که مقدمیتی برای نماز ندارد بلکه وضوی عبادی، مقدمه صلوات هست، وقتی ذات وضو، مقدمیت نداشت، امر اول به چه مناسبت به آن متعلق شده؟

اگر بگوئید: ذات وضو هم مقدمه المقدمه یا جزء المقدمه هست، پاسخ ما این است که نمی‌توان جزء مقدمه را مأمور به به امر غیری دانست زیرا در این صورت باید دهها بلکه صدها امر غیری در مورد وضو، تصور نمود که مثلاً یک امر غیری، مربوط به غسل فلان نقطه از دست هست، یک امر غیری، مربوط به یک سانت بالاتر از آن هست، یک امر غیری مربوط به قسمتی پائین‌تر از آن می‌باشد درحالی‌که چنین مطلبی، واقعیت ندارد بلکه یک امر غیری، مربوط به وضوی عبادی داریم، پس چگونه می‌توان گفت به وضوی غیر عبادی- ذات وضو- امر غیری، متعلق شده و علت تعلق امر غیری به آن چیست؟ خلاصه: ذات وضو [۴۱۳] نمی‌تواند متعلق امر غیری شود زیرا ملاک امر غیری در آن نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۱۳

الثانی [۴۱۴]: إنه قد انقذ مّا هو التّحقیق، فی وجه اعتبار قصد القرّبۃ فی الطّهارات صحّتها و لو لم یؤت بها بقصد التّوصّل بها إلی غایه من غایاتها، نعم لو کان المصحّح لاعتبار قصد القرّبۃ فیها امرها الغیری، لکان قصد الغایه مّا لا بد منه فی وقوعها صحیحه، فإنّ الأمر الغیری لا یکاد یمثل إلا إذا قصد التّوصّل إلی الغیر، حیث لا یکاد یصیر داعیا إلا مع هذا القصد، بل فی الحقیقه یکون هو الملائک لوقوع المقدمه عباده، و لو لم یقصد أمرها، بل و لو لم نقل بتعلّق الطّلب بها أصلاً [۱].

[۱]- «تذنیب» دوّم هم درباره طهارات سه گانه هست.

سؤال: آیا کسی که طهارات ثلاث، مانند وضو را تحصیل می‌کند باید یکی از غایات آنها را در نظر داشته باشد. به عنوان مثال آیا لازم است تحصیل وضو برای خواندن نماز، طواف و مس قرآن مجید و امثال آن باشد به نحوی که اگر هیچ‌یک از آن غایات، منظور نباشد، وضوی انسان، باطل است؟

جواب: بنا بر مبنای ما- در دفع اشکال عبادیت طهارات- که گفتیم آنها مستحب نفسی و عبادت ذاتی می‌باشند [۴۱۵] در هر لحظه‌ای انسان، بخواهد تحصیل وضو نماید، مانعی ندارد گرچه منظورش اتیان غایات آن، مانند صلوات نباشد اما طبق مبنای کسانی [۴۱۶] که عبادیت وضو را از طریق امر غیری، تصحیح و بیان نمودند، چگونه می‌توان گفت تحصیل وضو، بدون نظر به غایت و ذی المقدمه صحیح است؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۱۴

طبق مبنای ایشان- شیخ اعظم- تقریباً دو اشکال، مطرح است که مصنف رحمه الله یکی از آنها را بیان کرده‌اند که:

اگر عبادیت وضو به خاطر امر غیری مربوط به آن هست، حتی بعد از زوال که انسان، تحصیل وضو می‌کند باید اراده خواندن نماز [۴۱۷] ظهر را داشته باشد زیرا کسی که امر غیری را در نظر می‌گیرد و وضو را به داعویت امر غیری، اتیان می‌کند، نباید نسبت به ذی المقدمه، غافل و بی‌توجه باشد و آیا صحیح است که او وضو را برای غیر از ذی المقدمه، اتیان کند؟

داعی او عبارت از امر غیری می‌باشد و امر غیری از نماز، ترشح شده آن وقت چگونه انسان می‌تواند امر غیری مترشح از نماز را اراده کند درحالی‌که وضو را برای نماز، تحصیل نمی‌کند لذا طبق مبنای مذکور باید در حال اتیان طهارات ثلاث، مانند وضو، ذی المقدمه را منظور و وضو را به قصد توصّل به آن، تحصیل نمود.

مصنف رحمه الله: آن امری غیری، اصالت و چندان نقشی ندارد بلکه حقیقت مقدمیت- توصّل به ذی المقدمه از طریق مقدمه- اصالت دارد. بلکه کسانی که امر غیری را انکار نموده و در بحث مقدمه واجب، اصلاً ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه را

قبول ندارند، قصد توصل و حقیقت مقدمیت - که حافظ عبادیت طهارات هست - را پذیرفته‌اند.

جمع بندی: طبق مبنای ما، تحصیل وضو در تمام حالات، مستحب نفسی و عبادت ذاتی هست اما طبق سائر مبانی چنین نیست که تقریباً شرح آن،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۱۵

و هذا [۴۱۸] هو السرّ فی اعتبار قصد التّوَصُّل فی وقوع المقدمه عباده، لا ما توهم [۴۱۹] من أنّ المقدمه إنّما تكون مأمورا بها بعنوان المقدمیه، فلا بد عند إرادة الامتثال بالمقدمه من قصد هذا العنوان، و قصدها كذلك لا یکاد یکون بدون قصد التّوَصُّل إلی ذی المقدمه بها، فإنّه فاسد جدّا؛ ضرورة أنّ عنوان المقدمیه لیس بموقوف علیه الواجب، و لا- بالحمل الشائع مقدمه له، و إنّما کان المقدمه هو نفس المعنونات بعناوینها الأوّلیه. و المقدمیه إنّما تكون علّه لوجوبها [۱].

بیان شد.

[۱]- توهم: گفته‌اند مقدمه در عین حال که وجوب غیرى دارد اما آن وجوب به لحاظ عنوان مقدمیت هست و اگر از عنوان مذکور، صرف نظر کنید اصلاً وجوب غیرى، مطرح نیست در نتیجه:

اگر شما در مورد وضو از عنوان مقدمیت، صرف نظر کنید. وجوب غیرى ندارد در حالی که عبادیت وضو از طریق وجوب غیرى، بیان و تصحیح شده پس برای اینکه عبادیت آن مشکلی نداشته باشد. نیاز به وجوب غیرى دارد و برای تصحیح وجوب غیرى باید عنوان مقدمیت که یکی از عناوین قصدیه هست. وجود داشته باشد و هنگامی که در صدد قصد عنوان مقدمیت هستید، لا محاله باید به «ذی المقدمه» - نماز یا سائر غایات - توجه داشته باشید.

دفع توهم - مقدمه: پاسخ متوهم را ابتدای بحث مقدمه واجب. بیان کردیم که: عناوین

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۱۶

بر دو قسم هستند:

الف: عنوان تقییدی، مثلاً «خمر» یک عنوان تقییدی هست و حکم شارع بر عنوان مذکور مترتب شده و در هر موردی آن عنوان، ثابت شود، حکم شارع هم ثابت است و هنگامی که عنوان خمریت، زائل شد - فرضاً آن خمر، مبدل به سرکه شد - آن حکم هم منتفی می‌شود.

ب: عنوان تعلیلی: نفس آن عنوان، موضوعیت ندارد بلکه شبیه دلال و واسطه‌ای بین بایع و مشتری می‌باشد.

در باب تعلق احکام، عناوینی داریم که احکام را برای موضوعات، ثابت می‌کنند، بدون اینکه دخالتی در موضوعیت آن‌ها داشته باشند مثلاً اگر یکی از اوصاف سه گانه آب - بو، رنگ و طعم - به خاطر نجاست متغیر شد، اثر تغیر، این است که حکم به نجاست را برای آن آب، ثابت می‌کند اما نفس تغیر، موضوع نجاست نیست، بلکه تغیر، علت و واسطه‌ای برای ثبوت حکم به نجاست می‌باشد.

در محلّ بحث هم «عنوان» مقدمیت که علت وجوب غیرى هست، موضوعیت ندارد زیرا: آنچه که انسان را بر «کون علی السطح» قادر می‌کند، «عنوان» مقدمیت نیست بلکه کون علی السطح، بر نصب سلّم، توقّف دارد نه بر عنوان مقدمه و همچنین عنوان مقدمه، انسان را نسبت به صلات، قادر نمی‌کند بلکه وضو، مقدمه نماز هست و قدرت بر نماز را ایجاد می‌کند بنابراین:

عنوان مقدمیت، نقشی ندارد بلکه دارای حیث تعلیلی هست یعنی: سبب می‌شود که وجوب غیرى را نسبت به آن چیزهائی که به حمل شایع، مقدمه هستند، ثابت کند. خلاصه اینکه: نمی‌توان از طریق عنوان مقدمیت، مسأله عبادیت را تصحیح نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۱۷

الأمر الرَّابِع: لا شبهة في أنَّ وجوب المقدمه بناء على الملازمة، يتبع في الإطلاق و الاشتراط وجوب ذى المقدمه، كما أشرنا إليه في مطاوى كلماتنا، و لا- يكون مشروطا بإرادته، كما يوهمه ظاهر عبارة صاحب المعالم رحمه الله في بحث الضد [حيث قال: «و أيضا فحجّة القول بوجوب المقدمه على تقدير تسليمها إنّما تنهض دليلا على الوجوب، في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقّف عليها، كما لا يخفى على من أعطاها حقّ النظر» [۱].

وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذى المقدمه هست

«نقد و بررسی کلام صاحب معالم»

[۱]- تذکر: فعلا- هم بحث ما در مقدمات مقدمه واجب هست و هنوز بحث نکرده‌ایم که آیا بین وجوب ذى المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه هست یا نه؟

یکی دیگر از مقدمات بحث مقدمه واجب، این است که: اگر قائل به وجوب غیرى مقدمه شده- ملازمه بین وجوب ذى المقدمه و مقدمه را پذیرفیم- همان‌طور که مقدمه، در اصل وجوب، تابع ذى المقدمه هست [۴۲۰] در وصف وجوب- اطلاق و اشتراط- هم تابع ذى المقدمه می‌باشد یعنی اگر وجوب مقدمه، مطلق باشد، مقدمه هم واجب مطلق است و چنانچه ذى المقدمه، واجب مشروط باشد، مقدمه هم واجب مشروط می‌باشد.

مثال: نماز ظهر نسبت به وقت، واجب مشروط است یعنی قبل از زوال وجوبی برای آن ثابت نیست، وجوب وضو هم همان‌طور است یعنی باید چنین بگوئیم:

«يجب الوضوء اذا زالت الشمس» و نمی‌توان گفت: وجوب نماز، مشروط به زوال هست

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۱۸

اما وجوب وضو، مشروط به زوال نمی‌باشد و همچنین اگر ذى المقدمه، واجب مطلق بود، مقدمه‌اش هم واجب مطلق است مثلا اگر «كون على السطح» به نحو واجب مطلق، وجوب پیدا کرد، مقدمه‌اش هم که نصب سلم باشد، واجب مطلق است.

خلاصه: همان‌طور که مقدمه در اصل وجوب، تابع ذى المقدمه هست در وصف اطلاق و اشتراط هم تبعیت دارد.

سؤال: آیا در مسأله مذکور، مخالفی هم وجود دارد؟

جواب: ظاهر عبارت صاحب معالم رحمه الله مخالف آن مطلب است.

بیان ذلك: ایشان در کتاب معالم [۴۲۱] در بحث «ضد [۴۲۲]» به مناسبت اینکه یکی از پایه‌های آن بحث، مسأله مقدمیت هست- ترک ضد، مقدمه وجود ضد دیگر است- ضمن جواب‌هایی که در برابر مخالفین، بیان کرده، عبارتی آورده‌اند که:

اینکه می‌گوئید مقدمه واجب، وجوب دارد مورد قبول ما نیست مسأله مذکور محلّ اختلاف هست و ما هم فعلا بحثی با صاحب معالم نداریم اما عمده اختلاف ما با ایشان، این است که:

صاحب معالم فرموده‌اند: برفرض که مقدمه، واجب باشد خیال نکنید وجوب آن «مطلق» است بلکه همیشه وجوب مقدمه، مشروط هست و شرطش اراده انجام ذى المقدمه می‌باشد، اگر آن اراده در شما تحقق پیدا کرد، مقدمه، واجب می‌شود و اگر آن اراده، موجود نشد، مقدمه هم واجب نمی‌شود [۴۲۳].

مثال: اگر شما «كون على السطح» را اراده کنید، نصب سلم، واجب می‌شود و اگر اراده

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۱۹

و أنت خبير بأنَّ نهوضها على التبعیة واضح لا يكاد يخفى، و إن كان نهوضها على أصل الملازمة لم يكن بهذه المثابة، كما لا يخفى

[۱].

انجام آن را نداشته باشید اصلاً مقدمه، و خوب ندارد پس همیشه و به‌طور کلی، مقدمه به نحو واجب مشروط می‌باشد و شرطش اراده انجام ذی المقدمه هست.

تذکر: مخفی نماند که وجوب ذی المقدمه، مشروط به اراده نفس آن نمی‌باشد و چنین نیست که وجوب نماز، مشروط به اراده صلاحت باشد- بلکه وجوب نماز، نسبت به اراده، مطلق است یعنی باید اراده کنید و خارجاً نماز را ایتان نمائید- به نحوی که اگر مکلف، اراده انجام نماز را ننماید، کسی نگفته است صلات هم وجوب ندارد بلکه وجوب نماز، نسبت به اراده، مطلق است اما از کلام صاحب معالم، استفاده می‌شود که وضو- مقدمه- در صورتی واجب است که مکلف، اراده انجام صلات را داشته باشد و چنانچه اراده‌ای نسبت به آن نداشته باشد اصلاً وضو، واجب نیست. بنابراین طبق بیان و عبارت ایشان، بین نماز و وضو از نظر اراده، تفاوتی هست که: اراده صلات، شرط وجوب نماز نیست اما اراده صلات شرط وجوب وضو می‌باشد.

خلاصه: همیشه مقدمه به نحو واجب مشروط، وجوب دارد و شرطش هم اراده انجام ذی المقدمه می‌باشد.

[۱]- مصنف رحمه الله فرموده‌اند: بیان مذکور، واضح البطلان است زیرا: اصل وجوب مقدمه- مسأله ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه- مورد اختلاف و اشکال هست اما اگر کسی قائل به ملازمه شد، بدیهی است که وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه با یکدیگر تفاوتی ندارد و مقدمه در وصف اطلاق و اشتراط، تابع ذی المقدمه می‌باشد، اگر ذی المقدمه، واجب مطلق هست، مقدمه، وجوب مطلق دارد و بالعکس- به عبارت دیگر: ذی المقدمه، نسبت به هر چیزی که مطلق باشد، مقدمه‌اش هم نسبت به آن چیز، مطلق است و علتش این است که مقدمه،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۲۰

و هل يعتبر فی وقوعها علی صفة الوجوب أن یكون الإتيان بها بداعي التوصل بها إلى ذی المقدمه؟ كما يظهر مما نسبه إلى شيخنا العلامة- أعلى الله مقامه- بعض أفاضل مقرري بحثه، أو ترتب ذی المقدمه عليها؟ بحيث لو لم يترتب عليها يكشف عن عدم وقوعها علی صفة الوجوب، كما زعمه صاحب الفصول قدس سره أو لا يعتبر فی وقوعها كذلك شیء منهما [۱].

وجوب ترشیح و تبعی دارد و وجوب ترشیح نمی‌تواند با «ما یترشیح منه» مخالفتی پیدا کند.

خلاصه: همان‌طور که وجوب صلات و وجوب کون علی السطح، نسبت به اراده صلات و اراده صعود بر بام، اطلاق دارد و مشروط به اراده نیست، وجوب وضو و همچنین وجوب نصب سلم از نظر اراده ذی المقدمه، وجوب مطلق است.

تذکر: احتمالات دیگری هم در عبارت و کلام صاحب معالم، داده شده [۴۲۴].

قصد توصل «نقد و بررسی کلام شیخ اعظم رحمه الله»

اشاره

[۱]- مصنف رحمه الله بحث دیگری با شیخ اعظم و صاحب فصول قدس سرهما دارند که هریک از آن دو بزرگوار، نظری مخالف با یکدیگر دارند و مصنف هم با آن دو نظر، مخالفت نموده است.

بیان ذلک: بنا بر وجوب مقدمه- بنا بر ملازمه- چه چیزی واجب می‌شود و وجوب مقدمه، نسبت به چه امری تحقق پیدا می‌کند؟

برای پاسخ مسئله، به بیان سه قول می‌پردازیم:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۲۱

۱- بنا بر آنچه که از تقریرات شیخ اعظم، استفاده می‌شود، ایشان فرموده‌اند:

ذات مقدمه، واجب نیست بلکه مقدمه‌ای که همراه با «قصد توصل» به ذی المقدمه باشد، وجوب دارد [۴۲۵] مثلاً نصب سلم به تنهایی واجب نیست بلکه نصب سلم با قصد توصل به ذی المقدمه، واجب است به نحوی که اگر نصب سلم به عنوان مقدمیت برای کون علی السطح، واقع نشد، وجوب مقدمی ندارد. البته اگر بعداً مانعی هم پیش آید و انسان نتواند ذی المقدمه را اتیان کند، اشکالی ندارد و همین که مکلف، مقدمه را به داعی توصل به ذی المقدمه، انجام دهد، کفایت می‌نماید.

۲- صاحب فصول رحمه الله فرموده‌اند: مقدمه‌ای واجب است که دارای عنوان «ایصال» باشد یعنی خارجاً بر آن مقدمه، ذی المقدمه، مرتب شود به نحوی که اگر مقدمه‌ای اتیان شد، نمی‌توان گفت آن مقدمه، واجب است بلکه باید تأمل نمود که آیا ذی المقدمه در خارج، واقع می‌شود یا نه؟ اگر ذی المقدمه، تحقق پیدا کرد کشف از وجوب مقدمه می‌کند و چنانچه واقع نشد، کاشف از عدم وجوب مقدمه هست. فرضاً اگر به دنبال تحصیل طهارت، صلات را اتیان کردید، کشف می‌کنیم که آن وضو، واجب بوده و چنانچه بعد از آن مقدمه، نماز اتیان نشد کشف می‌نمائیم که آن وضو، واجب نبوده، بنابراین در وقوع مقدمه «علی صفة الوجوب»، قیدی مطرح است که مربوط به قصد نمی‌باشد بلکه آن قید، عبارت از ترتب ذی المقدمه بر مقدمه هست. خلاصه اینکه به نظر ایشان «مقدمه موصله» واجب است.

۳- مشهور از علما، معتقدند که: «ذات مقدمه» بدون قید و شرط، واجب است مثلاً

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۲۲

الظاهر عدم الاعتبار: أما عدم اعتبار قصد التوصل، فلاجل أن الوجوب لم يكن بحكم العقل إلا لأجل المقدمية والتوقف، و عدم دخل قصد التوصل فيه واضح [۴۲۶]، و لذا اعترف بالاجتزاء بما لم يقصد به ذلك في غير المقدمات العبادية، لحصول ذات الواجب، فيكون تخصيص الوجوب بخصوص ما قصد به التوصل من المقدمه بلا مخصص [۴۲۷]، فافهم.

نعم انما اعتبر ذلك في الامثال، لما عرفت من أنه لا يكاد يكون الآتي بها بدون ممتثلاً لأمرها، و أخذاً في امثال الأمر بذیها، فيثاب بثواب أشق الأعمال [۱].

نصب سلم، بدون هیچ قیدی برای کون علی السطح، واجب است.

[۱]- سؤال: بالاخره بنا بر وجوب مقدمه، وجوب مقدمی نسبت به چه چیز، تحقق پیدا می‌کند به عبارت دیگر: کدام یک از اقوال سه گانه مذکور صحیح است؟

جواب: «ظاهر»، این است که قول سوم، صحیح و بیان شیخ اعظم و صاحب فصول، مردود است و اینکه به ترتیب به رد آن دو قول می‌پردازیم.

بیان مرحوم شیخ، مردود است، زیرا از نظر عقل، ملاک وجوب مقدمه [۴۲۸]. همان مقدمیت هست یعنی بدون مقدمه نمی‌توان ذی المقدمه را اتیان نمود زیرا اگر نصب سلم، تحقق پیدا نکند، کون علی السطح محقق نمی‌شود و اگر وضو تحصیل نشود،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۲۳

امکان تحقق نماز، وجود ندارد پس ملاک ثبوت ملازمه و وجوب غیری مقدمه، همان «مقدمیه المقدمه» هست و قصد توصل، مدخلیتی در وجوب مقدمه ندارد [۴۲۹] و لذا مرحوم شیخ هم اعتراف نموده‌اند که: اگر کسی فرضاً مقدمه [۴۳۰] و نصب سلم را بدون قصد توصل اتیان کرد، کافی و مجزی هست [۴۳۱]- لحصول ذات الواجب.

سؤال: علت کفایت چیست؟ اگر هدف مقدمیت و وجوب مقدمه را تحصیل نمی‌کند پس چرا مجزی هست و اگر تحصیل می‌نماید پس معلوم می‌شود قصد توصل، مدخلیتی ندارد و ملاک، نفس مقدمیت است، بنابراین: تخصیص وجوب مقدمه به خصوص آن

مقدمه‌ای که «قصد به التوصل من المقدمه»، بلامخَصَص است زیرا وقتی هدف و ذات واجب، تحقق پیدا کرد، نباید گفت آن مقدمه، واجب نیست.

قوله: «فافهم» [۴۳۲]

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۲۴

فیقع الفعل المقدمی علی صفه الوجوب، و لو لم یقصد به التوصل کسائر الواجبات التوصلیه، لا علی حکمه السابق الثابت له، لو لا عروض صفه توقف الواجب الفعلی المنجز علیه، فیقع الدخول فی ملک الغیر واجبا إذا کان مقدمه لانقاذ غریق أو إطفاء حریق واجب فعلی لا حراما، و إن لم یلتفت إلی التوقف و المقدمیه، غایه الأمر یكون حینئذ متجزئا فیہ [۱].

[۱] - بنا بر مبنای [۴۳۳] ما هر مقدمه‌ای در هر حال، واجب است خواه مکلف، قصد توصل به ذی المقدمه داشته باشد یا اینکه اصلا توجهی به قصد توصل، نداشته باشد. به عبارت دیگر: همان‌طور که در سائر واجبات توصلی [۴۳۴]، ذات واجب، مقصود است و قصد توصل در آن‌ها مدخلیتی ندارد، در محل بحث هم ذات مقدمه و نصب سلم، واجب است خواه قصد توصل، مطرح باشد یا نباشد بنابراین: فعل مقدمی بر صفت وجوب، واقع می‌شود نه بر حکم سابقش مثلا وقتی نصب سلم، مقدمه «کون علی السطح» واقع شد، وجوب غیری، پیدا می‌کند و حکم قبلی آن، منتفی می‌شود - خواه حکم قبلی آن، اباحه باشد یا غیر از آن. این مطلب، زمینه‌ای برای بیان یک فرع فقهی هست.

«فرع فقهی»

ثمره بین نظریه شیخ اعظم و عقیده مصنف رحمه الله در این فرع فقهی، ظاهر می‌شود که: فرض کنید مسلمانی در معرض غرق شدن یا مال او در معرض آتش، قرار گرفته و مکلفی نسبت به آن، توجه پیدا کرده در این صورت مسلما انقاذ غریق و اطفاء حریق، وجوب فعلی پیدا می‌کند اما اگر مقدمه انقاذ و اطفاء، دخول در ملک غیر باشد و طریقی غیر از عبور از ملک مردم نداشته باشد، آن مقدمه - دخول در ملک غیر - چه حکمی دارد؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۲۵

كما أنه مع الالتفات يتجزأ بالنسبة إلی ذی المقدمه، فیما لم یقصد التوصل إلیه أصلا و أما إذا قصد، و لکنه لم یأت بها بهذا الداعی، بل بداع آخر أکده بقصد التوصل، فلا یكون متجزئا أصلا [۱].

مسئله، دارای صوری هست و طبق نظر شیخ اعظم و مصنف، احکام مختلفی پیدا می‌کند:

الف: ممکن است فردی که وارد ملک غیر می‌شود اصلا توجهی به مقدمیت دخول در ملک غیر - برای انقاذ غریق - ندارد [۴۳۵] و درعین حال، وارد آن ملک می‌شود، در این صورت طبق مبنای مرحوم شیخ، ورود در آن ملک بر حرمت اصلی و قبلی خود، باقی هست زیرا او توجهی به مقدمیت ندارد تا قصد توصل به ذی المقدمه داشته باشد و در نتیجه، آن عمل، واجب غیری نیست و چون واجب غیری نیست بر حکم سابق خود - حرمت محض - باقی هست. اما طبق مبنای مصنف که ذات مقدمه، وجوب غیری دارد، نفس دخول در ملک غیر، دارای وجوب مقدمی هست - خواه مکلف، نسبت به مقدمیت، التفات داشته باشد، خواه توجهی به آن نداشته باشد - در نتیجه، ورود در ملک غیر، حرام نیست بلکه دارای وجوب غیری می‌باشد منتهی اگر آن مکلف، توجه به مقدمیت، پیدا نکرده و در ذهنش بوده که دخول در ملک غیر، حرام است - با اینکه به حسب واقع، حرام نبوده - در این صورت از نظر حرمت ورود در ملک غیر، متجزی محسوب می‌شود مانند کسی که فلان مایع خارجی را به عنوان خمر، شرب نموده لکن به حسب واقع،

خمر نبوده، در این صورت، آن فرد، متجزی محسوب می‌شود.

[۱]- ب: ممکن است فردی که وارد ملک غیر می‌شود، التفات به مقدمیت دخول.

نسبت به انقاذ غریق- داشته و می‌دانسته که طریق منحصر انقاذ، ورود در ملک غیر است

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۲۶

امّا منظور او از دخول در ملک غیر، انقاذ غریق نبوده [۴۳۶] بلکه به منظور تفریح، وارد آن ملک شده، در فرض مذکور، طبق مبنای شیخ اعظم، دخول در ملک غیر، حرام و عصیان واقعی هست زیرا به نظر ایشان، آن مقدمه‌ای واجب است که مکلف، قصد توصل به ذی المقدمه آن داشته باشد و چون مکلف، چنان قصدی نداشته پس آن مقدمه هم وجوب غیری ندارد و هنگامی که وجوب مقدمی نداشت، حرمت قبلی و اصلی ورود به ملک غیر به قوت خود، باقی هست امّا طبق مبنای مصنف که ذات مقدمه، وجوب مقدمی دارد گرچه انسان، قصد توصل به ذی المقدمه را نداشته باشد، دخول در ملک غیر، وجوب غیری دارد و حرمت سابقش منتفی می‌شود امّا آن مکلف به خاطر عدم قصد امتثال، نسبت به ذی المقدمه- واجب فعلی و انقاذ غریق- متجزی محسوب می‌شود زیرا مسلمان مکلف، وقتی توجه به تکلیف پیدا کرد باید عزم بر امتثال داشته باشد و ...

ج: اگر داعی و انگیزه دخول در ملک غیر، توصل به ذی المقدمه و انقاذ غریق نباشد بلکه انسان به منظور دیگری مانند تفریح، وارد ملک غیر می‌شود لکن درعین حال، قصد توصل، محرک و مؤکد آن داعی هست، به عبارت دیگر: قصد توصل، اصالت ندارد بلکه اصالت، مربوط به همان داعی- تفریح- می‌باشد منتها قصد توصل هم مؤید آن داعی بوده به نحوی که اگر قصد توصل، مطرح نبود، وارد آن ملک نمی‌شد در فرض مذکور، حکم مسئله، چنین است که:

طبق نظر شیخ اعظم که فرموده‌اند: مقدمه باید به قصد توصل به ذی المقدمه، اتیان شود، دخول در ملک غیر که به منظور تفریح بوده بر حکم اصلی و قبلی خود- حرمت- باقی هست و آن فرد به سبب ورود در ملک دیگری، مرتکب حرام شده امّا طبق نظر مصنف رحمه الله نه تنها او مرتکب حرام نشده بلکه هیچ گونه تجری- نسبت به مقدمه یا ذی المقدمه- از او تحقق، پیدا نکرده.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۲۷

و بالجملة [۴۳۷]: يكون التوصل بها إلى ذی المقدمه من الفوائد المترتبة على المقدمه الواجبه، لا أن يكون قصده قيدا و شرطا لوقوعها على صفة الوجوب، لثبوت ملاك الوجوب في نفسها بلا دخل له فيه أصلا، و إلا لما حصل ذات الواجب و لما سقط الوجوب به، كما لا يخفى. و لا- يقاس [۴۳۸] على ما إذا أتى بالفرد المحرم منها، حيث يسقط به الوجوب، مع أنه ليس بواجب، و ذلك لأن الفرد المحرم انما يسقط به الوجوب، لكونه كغيره في حصول الغرض به [۴۳۹]، بلا تفاوت أصلا، إلا أنه لأجل وقوعه على صفة الحرمة لا يكاد يقع على صفة الوجوب، و هذا بخلاف [ما] هاهنا، فإنه إن كان كغيره مما يقصد به التوصل في حصول الغرض، فلا بد أن يقع على صفة الوجوب مثله، لثبوت المقتضى فيه بلا مانع، و إلا لما كان يسقط به الوجوب ضرورة، و التالى باطل بدهاء، فيكشف هذا عن عدم اعتبار قصده في الوقوع على صفة الوجوب قطعا، و انتظر لذلك تيمم توضيح [۱].

علت عدم تجزی، نسبت به مقدمه، این است که: آن مقدمه، اتصاف به مقدمیت و وجوب غیری، پیدا کرده و علت عدم تجزی، نسبت به ذی المقدمه، این است که: مکلف، قصد توصل به ذی المقدمه و انقاذ غریق هم داشته امّا قصد توصل، عامل اصلی انجام مقدمه نبوده.

[۱]- تذکر: مصنف رحمه الله مجدداً به تعقیب بحث خود با مرحوم شیخ، پرداخته‌اند که:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۲۸

مرحوم آقای آخوند کأن از ایشان سؤال می‌کنند که: آیا مقدمه‌ای که بدون قصد توصل، اتیان شود کافی هست یا نه؟ به عبارت

دیگر: نصب سلمی که قصد توصل، همراهش نباشد، کفایت می‌کند یا نه؟

جواب: شیخ اعظم، اعتراف کرده‌اند که: اگر مقدمه، بدون قصد توصل، اتیان شود، کافی هست [۴۴۰].

قاعدتا هم باید کافی باشد زیرا اگر نصب سلم، بدون قصد توصل هم اتیان شود، انسان را قادر بر «کون علی السطح» می‌نماید.

سؤال: اگر اتیان مقدمه، بدون قصد توصل، کفایت می‌کند پس چرا به نظر شما - شیخ اعظم - وجوب غیری ندارد؟ به عبارت دیگر:

اگر بر یک عمل اختیاری و غیر حرام، همان اثر واجب، مترتب می‌شود [۴۴۱]، چرا آن عمل اختیاری و غیر حرام، وجوب پیدا نکند

و نقص آن چیست که وجوب غیری نداشته باشد؟

به عبارت واضح‌تر: نصب سلم بدون قصد توصل اگر تمام هدف واجب غیری را تأمین می‌کند پس چرا دارای وجوب غیری نباشد؟

جواب: ممکن است مرحوم شیخ یا دیگران چنین پاسخی را بیان کنند که: ما مورد - یا مواردی - را به شما ارائه می‌دهیم که یک

شیء، هدف واجب را تأمین کند، بدون اینکه وجوب داشته باشد.

مثال: مورد واضح و روشن مسئله، همان مثال قبل است که: فرض کنید، مسلمانی در معرض غرق و هلاکت است اما شما از دو

طریق می‌توانید او را نجات دهید: یکی اینکه وارد ملک غیر شوید و بدون رضایت مالک از آنجا عبور کنید و دیگر اینکه از زمین

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۲۹

مباح، عبور نمائید و باعث انقاذ غریق شوید.

در فرض مذکور اگر شما طریق دوم را اختیار کرده و آن غریق را نجات دادید که بحث و مشکلی نداریم اما اگر کسی از طریق اول

و راه حرام عبور کرد و غریق را نجات داد، از شما سؤال می‌کنیم که: آیا آن حرمت قبلی، باقی هست یا نه؟

چون طریق انقاذ، منحصر به آن راه نبوده، مسلماً حرمت دخول در ملک غیر به قوت خود باقی هست.

در فرض مذکور، دخول در ملک مردم - عبور از راه حرام و غصبی - در عین حال که حرمتش محفوظ است [۴۴۲]، مع ذلک نتیجه

مقدمه - تمکن و دسترسی به انقاذ غریق - بر آن، مترتب شده [۴۴۳].

ممکن است مرحوم شیخ یا طرفداران نظریه ایشان، چنین نقضی بر ما وارد نمایند که: ما یک عمل حرامی را به شما ارائه دادیم که

نتیجه واجب را می‌دهد و در عین حال، حرام است پس چرا شما می‌گوئید هر چیزی که نتیجه واجب را می‌دهد باید واجب باشد؟ در

فرض مذکور با اینکه مسأله حرمت، مطرح است اما نتیجه واجب بر آن بار شده، در این صورت است که ما هم ادعا می‌کنیم، نصب

سلمی که قصد توصل به آن نشده «لیس بواجب» اما اثر واجب [۴۴۴] بر آن بار شده بنابراین، شما به صورت اعتراض و انتقاد به ما

نگوئید که چگونه ممکن است یک شیء غیر واجب، اثر واجب را داشته باشد.

سؤال: آیا طرفداران نظریه شیخ اعظم می‌توانند چنان ادعائی علیه مصنف رحمه الله [۴۴۵]

ایضاح الکفایه؛ ج ۲؛ ص ۳۲۹

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۳۰

داشته باشند یا نه؟

جواب: در فرض مذکور که طریق حرامی هم مطرح است، علت اینکه آن راه حرام [۴۴۶] در عین حال که اثر واجب بر آن بار هست -

وجوب غیری ندارد، این است که آن حرمت، مانع وجوب غیری هست - و ما هم که نمی‌توانیم آن را دفع نمائیم [۴۴۷] - زیرا طریق

انقاذ، منحصر به راه حرام نیست بلکه دو طریق - حرام و مباح - دارد و حرمت طریق حرام، مانع می‌شود که دخول در ملک غیر،

وجوب مقدمی، پیدا کند اما اگر در موردی چنان مانعی نداشتیم مانند نصب سلم مورد بحث و قصد توصل به آن نشد و اثر واجب

هم بر آن، مترتب شد، ملاک وجوب غیری هم در آن بود، چه چیز، مانع وجوب غیری نصب سلم می‌شود؟

آری اگر وجوب غیره، مبتلا به مانع - حرمت - بود آن حرمت، ممانعت از وجوب غیره می نمود - همان طور که شما در آن مثال، بیان کردید - اما اکنون که نصب سلم مباح، گرفتار مانع نیست، و اثر واجب بر آن، مترتب است اما مکلف، قصد توصل به آن ننموده چرا وجوب غیره نداشته باشد و عمدتاً بحث ما - مصنف - با ایشان در همین مطلب است که:

«وجوب غیره» با تحقق ملاک و عدم ابتلا به مانع، چرا نباید ثابت باشد.

خلاصه: علت عدم تحقق وجوب غیره در مثال شما - طرفداران نظریه شیخ اعظم - ابتلاء به مانع هست اما در محل بحث چون ابتلاء به مانع، مطرح نیست، حتماً باید نصب سلم - و امثال آن مقدمه - وجوب غیره پیدا کند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۳۱

و العجب أنه [۴۴۸] شدّد التّکیر علی القول بالمقدّمه الموصّله، و اعتبار ترتّب ذی المقدّمه علیها فی وقوعها علی صفة الوجوب [۴۴۹]، علی ما حرّره بعض مقرّری بحثّه قدّس سرّه بما [۴۵۰] یتوجّه علی اعتبار قصد التّوصل فی وقوعها کذلک، فراجع تمام کلامه زید فی علو مقامه، و تأمل فی نقضه و إبرامه [۱].

قوله: «و انتظر لذلك [۴۵۱] تتمه توضیح [۴۵۲].»

[۱] - مصنف رحمه الله: عجب این است که شیخ اعظم رحمه الله در جواب صاحب فصول - که به زودی بیان می کنیم - برای انکار مقدمه موصله، اشکالاتی دارند که عین همانها بر کلام خودشان وارد است مثلاً در پاسخ صاحب فصول فرموده اند: موصله بودن مقدمه، چه دخالت و خصوصیتی دارد بلکه ملاک، «مقدمیت» - ذات مقدمه - هست درحالی که ما به ایشان - مرحوم شیخ - پاسخ می دهیم که: قصد توصل، چه مدخلیتی دارد که شما آن را اعتبار کردید بلکه ملاک، «مقدمیت» هست و مقدمیت، هم با قصد توصل موجود است و هم بدون قصد توصل، وجود دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۳۲

و أمّا عدم اعتبار ترتّب ذی المقدّمه علیها فی وقوعها علی صفة الوجوب، فلأنّه لا یکاد یعتبر فی الواجب إلا ما له دخل فی غرضه الدّاعی إلى إيجابه و الباعث علی طلبه، و لیس الغرض من المقدّمه إلا حصول ما لولاه لما أمکن حصول ذی المقدّمه، ضرورة أنّه لا یکاد یكون الغرض إلا - ما یترتّب علیه من فائدته و أثره، و لا - یترتّب علی المقدّمه إلا - ذلک، و لا - تفاوت فی بین ما یترتّب علیه الواجب، و ما لا - یترتّب علیه أصلاً، و أنّه لا - محالّه یترتّب علیهما، کما لا - یخفی. و اما ترتّب الواجب، فلا - یعقل أن یكون الغرض الدّاعی إلى إيجابها و الباعث علی طلبها، فإنّه لیس بأثر تمام المقدّمات، فضلاً عن إحداها فی غالب الواجبات فإنّ الواجب إلا ما قلّ فی الشّرعیات و العرفیات فعل اختیاری، یختار المکلف تارةً إتیانه بعد وجود تمام مقدّماته، و أخرى عدم إتیانه، فکیف یكون اختیار إتیانه غرضاً من إيجاب کلّ واحد من مقدّماته، مع عدم ترتّبه علی تمامها [تامها] فضلاً عن کلّ واحد منها؟ [۱].

بحث ما با شیخ اعظم، پایان پذیرفت و ثابت کردیم که: ذات مقدمه، وجوب غیره دارد و «قصد توصل»، مدخلیتی در آن ندارد.

مقدمه موصله

«نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله»

[۱] - به لحاظ مفصل بودن بحث ما با صاحب فصول، مجدداً نظر ایشان را بیان می کنیم که: به عقیده ایشان، مقدمه ای واجب است که دارای عنوان «ایصال» باشد یعنی خارجاً بر آن، ذی مقدمه مترتب شود به نحوی که اگر مقدمه ای اتیان شد، نمی توان گفت آن مقدمه، واجب است بلکه باید تأمیل نمود که آیا ذی مقدمه در خارج، واقع می شود یا نه اگر ذی مقدمه، تحقق پیدا

کرد، کشف از وجوب مقدمه می‌کند و چنانچه واقع نشد، کاشف از عدم وجوب مقدمه هست فرضاً اگر به دنبال تحصیل طهارت، صلات را اتیان کردید، کشف می‌کنیم که آن وضو، واجب بوده و چنانچه بعد از آن مقدمه، نماز اتیان نشد، کشف می‌نمائیم که آن وضو، واجب نبوده، بنابراین در وقوع مقدمه،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۳۳

«علی صفة الوجوب»، قیدی مطرح است که مربوط به قصد نمی‌باشد بلکه آن قید، عبارت از ترتب ذی المقدمه بر مقدمه هست و خلاصه، اینکه: به نظر ایشان «مقدمه موصله»، واجب است.

سؤال: آیا بیان و نظر صاحب فصول، صحیح است یا نه؟

جواب: بیان ایشان مردود است منتها مصنف، ابتدا خودشان دو دلیل بر بطلان کلام صاحب فصول، اقامه و سپس دلیل ایشان را بیان کرده و بعد از آن، جواب از دلیل صاحب فصول را ذکر کرده‌اند.

دلیل اول مصنف بر بطلان کلام صاحب فصول: مقدمه: «ابتداء باید ملاحظه نمود که غرض و هدف از ایجاب یک شیء [۴۵۳] چیست، به عبارت دیگر: باید توجه نمود که چه امری سبب شده که نماز را واجب نمایند؟

بعد از دقت درمی‌یابیم آن چیزی که بنا هست داعی بر ایجاب یکی شیء باشد، مسلماً فائده و خاصیتی هست که در نفس آن شیء، وجود دارد فرضاً اگر صلات را ایجاب کرده‌اند، داعی و محرک بر ایجاب نماز، همان اثری هست که در نفس صلات، موجود است و معنا ندارد خاصیتی که در صوم هست، موجب وجوب نماز شود.

نتیجه: شیء واجب، بدون جهت وجوب پیدا نکرده بلکه به خاطر غرضی بوده و آن غرض هم مربوط به اثر و خاصیتی هست که در نفس واجب بوده است.»

سؤال: خاصیت و اثر واجب غیری - مقدمه - چیست؟

جواب: اثری که بر مقدمه و نصب سلم، مترتب می‌شود، این است که اگر انسان، نصب سلم ننماید، قدرت بر «کون علی السطح» و ذی المقدمه پیدا نمی‌کند پس با نصب سلم، تمکن بر انجام ذی المقدمه، حاصل می‌شود. در مقدمات شرعی هم مطلب، چنین است که: مثلاً مکلف، بدون تحصیل طهارت، متمکن از اتیان نماز صحیح نیست و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۳۴

خاصیت مقدمیت وضو، این است که: با تحصیل آن، قدرت بر ایجاد نماز صحیح، حاصل می‌شود.

خلاصه: اثر مقدمه، این است که انسان عاجز را قادر بر انجام ذی المقدمه می‌نماید.

سؤال: خاصیت و اثر مذکور در چه حالتی در مقدمه، موجود است؟

جواب: در تمام حالات [۴۵۴]، اثر مزبور وجود دارد، خواه مکلف به دنبال اتیان مقدمه، ذی المقدمه را ایجاد نماید یا اینکه اصلاً آن را موجود نکند. فرضاً به دنبال نصب سلم، قدرت بر «کون علی السطح» تحقق پیدا می‌کند خواه مکلف از آن قدرت، استفاده کند خواه استفاده ننماید.

نتیجه: فائده و خاصیت اتیان مقدمه، اختصاص به صورت خاصی ندارد بلکه آن اثر، پیوسته در مقدمه، موجود است و ایجاب مقدمه هم به همان منظور است پس باید مقدمه، وجوب غیري داشته باشد.

اشکال: اثر و فائده مقدمه، این است که به دنبال آن، ذی المقدمه حاصل شود - شاید منظور صاحب فصول هم همین مطلب بوده.

جواب: در اغلب [۴۵۵] واجبات [۴۵۶] شرعی و عرفی با اتیان یک یا تمام مقدمات، اثری از نظر ترتب ذی المقدمه، بار نمی‌شود و آنچه که بعد از انجام تمام مقدمات، مدخلیت دارد، اراده فاعل هست یعنی: ممکن است او اراده انجام ذی المقدمه را بنماید یا اینکه اصلاً اراده اتیان آن را ننماید، مثلاً کسی که مستطیع بوده، تمام مقدمات سفر حج را فراهم نموده و وارد مکه معظمه شده،

مختیر است که مناسک حج را انجام دهد [۴۵۷] یا اینکه از انجام آن،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۳۵

نعم فیما كان الواجب من الأفعال التَّبِیُّیَّة و التَّوْلِیْدِیَّة، كان مترتباً لا محالة على تمام مقدماته، لعدم تخلف المعلول عن علته. و من هنا قد انقح أن القول بالمقدمة الموصلة، يستلزم إنكار وجوب المقدمه في غالب الواجبات، و القول بوجوب خصوص العلة التامة في خصوص الواجبات التولیدیة [۱].

خودداری کند و چنین نیست که با انجام تمام مقدمات، مجبور به اتیان مناسک حج باشد و اراده او مدخلیتی در آن نداشته باشد. خلاصه: اثر و خاصیت مقدمه، محقق شدن واجب و ذی المقدمه نیست به عبارت دیگر: غرض اصلی از ایجاب مقدمه، ترتب واجب نمی باشد.

[۱]- آری در تعداد قلیل و نادری از واجبات- افعال تولیدی [۴۵۸] و تسیبی- به مجرد اتیان جمیع مقدمات- اتیان آخرین مقدمه و آخرین جزء علت تامه- قهراً ذی المقدمه، موجود می شود [۴۵۹]. فرضاً وقتی القاء حطب در آتش، تحقق پیدا کرد، قهراً احراق محقق می شود و چنین نیست که احراق هم نیاز به اراده مستقیم فاعل داشته باشد بنابراین تنها در افعال و واجبات تولیدی، خاصیت اتیان مقدمه، ترتب ذی المقدمه هست نه در تمام واجبات شرعی و عرفی.

تذکر: با توضیحات اخیر، مشخص شد که لازمه بیان صاحب فصول- پذیرش مقدمه موصله- این است که: مقدمات اغلب واجبات، خارج از دایره وجوب باشد و فقط مقدمات [۴۶۰] واجبات تولیدی و تسیبی که موصلیت قهریه دارند، واجب گیری باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۳۶

فإن قلت: ما من واجب إلا و له علة تامة؛ ضرورة استحالة وجود الممكن بدونها، فالتخصيص بالواجبات التولیدیة بلا مخصص [۱]. قلت: نعم و إن استحالة صدور الممكن بلا علة، إلا أن مبادئ اختيار الفعل الاختیاری من أجزاء علته، و هی لا تكاد تتصف بالوجوب، لعدم كونها بالاختیار، و إلا لتسلسل، كما هو واضح لمن تأمل [۲].

[۱]- اشکال: شما- مصنف- بالاخره پذیرفتید که در واجبات تسیبی، علت تامه، عنوان موصلیت دارد ولی ایراد ما این است که: «شیء» هم یکی از مصادیق «ممکن» هست و هر ممکنی نیاز به علت دارد. همان طور که وجود من و شما محتاج به علت هست، افعال و اعمال ما هم از ممکنات و محتاج به علت می باشد و شما- مصنف- که علت تامه را از نظر کلام صاحب فصول پذیرفتید باید آن را در تمام موارد، قبول کنید. هر واجبی نیاز به علت تامه دارد و هر فعلی، «ممکن» و محتاج به علت هست پس چرا شما فرمودید: خصوص مقدمات واجبات تسیبی، وجوب گیری دارد؟ وجهی برای آن تخصیص، وجود ندارد.

[۲]- جواب: کلی مطلب را قبول داریم که: هر ممکنی محتاج به علت تامه هست اما در محل بحث و در اغلب واجبات- به استثنای واجبات تسیبی- جزء اخیر علت تامه، نفس اراده مکلف هست یعنی: او بعد از اتیان تمام مقدمات باید اراده انجام ذی المقدمه را بنماید و چنانچه آن را اراده نکند، ذی المقدمه، حاصل نمی شود مثلاً بعد از اتیان تمام مقدمات نماز باید مکلف، اراده صلات نماید و الا نماز، محقق نمی شود پس در اغلب واجبات، اراده مکلف، متمم علت تامه هست به خلاف افعال و واجبات تولیدی که هنگامی که القاء حطب در آتش، محقق شد، قهراً احراق، حاصل می شود، خواه مکلف، اراده احراق نماید یا ننماید پس فرق بین واجبات تولیدی با سائر واجبات، این است که در اکثر افعال،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۳۷

اراده مکلف، آخرین جزء علت هست اما در افعال تسیبی اراده انسان، چنان مدخلیتی ندارد.

سؤال: آیا مانعی دارد که اراده هم در ردیف سائر مقدمات- مانند وضو و غسل- وجوب غیری داشته باشد؟

جواب: ایشان همان پاسخی را که در موارد مختلف، بیان کرده فعلا هم به ذکر آن پرداخته‌اند که:

اراده، دارای مبادی و مقدماتی هست که نمی‌توان گفت آن مبادی، اختیاری هستند و لذا وجوب غیری هم به آن، تعلق نمی‌گیرد زیرا اگر بنا باشد مبادی اراده، اختیاری باشد، نقل کلام در آن مبادی می‌شود که آیا مسبوق به اراده هست یا نه؟ اگر مسبوق به اراده باشد، نقل کلام در آن اراده، می‌شود و در نتیجه، مستلزم تسلسل می‌گردد لذا برای اینکه گرفتار تسلسل نشویم، می‌گوئیم: مبادی اراده، اختیاری نیست و به همین علت نمی‌توان برای اراده در ردیف سائر مقدمات، وجوب غیری، ثابت نمود زیرا واجب، خواه نفسی باشد یا غیری باید از امور اختیاری باشد و همان‌طوری که امر غیر اختیاری نمی‌تواند متعلق وجوب نفسی، واقع شود، نمی‌تواند متعلق وجوب غیری هم قرار گیرد [۴۶۱].

خلاصه بیان مصنف در جواب از صاحب فصول: فائده مقدمیت، قدرت بر اتیان ذی المقدمه هست یعنی: انسان همیشه به دنبال اتیان مقدمه، قدرت بر انجام ذی المقدمه پیدا می‌کند، خواه ذی المقدمه بر آن مترتب شود یا نشود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۳۸

و لأنه [۴۶۲] لو كان معتبرا فيه الترتب، لما كان الطلب يسقط بمجرد الإتيان بها، من دون انتظار لترتب الواجب عليها، بحيث لا يبقى في البين إلا طلبه و إيجابه، كما إذا لم تكن هذه بمقدمه، أو كانت حاصله من الأول قبل إيجابه، مع أن الطلب لا يكاد يسقط إلا بالموافقة، أو بالعصيان و المخالفة، أو بارتفاع موضوع التكليف، كما في سقوط الأمر بالكفن أو الدفن، بسبب غرق الميت أحيانا أو حرقة، و لا يكون الإتيان بها بالضرورة من هذه الأمور غير الموافقة [۱].

[۱]- دلیل دوم مصنف بر بطلان کلام صاحب فصول: سؤال اول: اگر مکلف، مقدمه را اتیان- و فرضا نصب سلم نمود- لکن هنوز

ذی المقدمه را ایجاد نکرده، در این صورت آیا وجوب غیری مقدمه، ساقط شده یا نه؟

جواب: از نظر مقدمه، و تحقق نصب سلم، هیچ‌گونه نقصی وجود ندارد و بدون تردید، تکلیف متعلق به مقدمه، ساقط و وجوب غیری، منتفی شده و غیر از تکلیف به ذی المقدمه، وجوب دیگری وجود ندارد. اگر مقدمه، قبل از امر مولا نسبت به ذی المقدمه- کون علی السیطح- حاصل شده بود، وجوب غیری در آن مورد، مطرح نبود اکنون هم که مکلف، نصب سلم نموده، وجوب غیری مقدمه، ساقط شده و چنانچه اصلا نصب سلم، مقدمیتی برای ذی المقدمه نمی‌داشت، غیر از وجوب مربوط به ذی المقدمه، تکلیف دیگری مطرح نبود پس اکنون هم که مکلف، مقدمه را اتیان نموده، غیر از وجوب ذی المقدمه، طلب و تکلیف دیگری وجود ندارد.

خلاصه: به مجرد اتیان مقدمه، مسلما وجوب غیری آن، ساقط می‌شود امّا طبق نظر صاحب فصول نباید آن وجوب ساقط گردد [۴۶۳].

سؤال دوم: علت سقوط وجوب غیری مقدمه چیست؟

جواب: سقوط تکلیف به یکی از این سه طریق ممکن است که:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۳۹

إن قلت: كما يسقط الأمر بتلك الأمور، كذلك يسقط بما ليس بالأمور به فيما يحصل به الغرض منه، كسقوطه في التوصلات بفعل الغير، أو المحرمات [۱].

۱- گاهی علت سقوط تکلیف، اتیان مأمور به و موافقت با آن هست.

۲- ممکن است علت سقوط تکلیف، عصیان مکلف، نسبت به آن باشد مثلا اگر کسی از زوال شمس تا غروب آفتاب، نماز ظهر را نخواند، تکلیف ادائیگی او نسبت به نماز ظهر، ساقط می‌شود البته بدیهی هست که وظیفه او نسبت به قضاء نماز، تکلیف دیگری می‌باشد.

۳- گاهی علت سقوط تکلیف، منتفی شدن موضوع آن می‌باشد مثلا انسان، مکلف به تجهیز، کفن و دفن میت مسلمان هست حال اگر قبل از تجهیز، آن میت، طعمه حریق و مبدل به خاکستر شد و یا اینکه بر اثر سیل، ناپدید گردید و مایوس از دسترسی به آن شدیم، در فرض مذکور چون موضوع تکلیف، منتفی شده، تکلیف انسان هم ساقط می‌گردد.

سؤال سوم: علت سقوط تکلیف در محل بحث - اتیان مقدمه و نصب سلم - چیست؟

جواب: مسلما علت سقوط تکلیف به خاطر عصیان یا منتفی شدن موضوع تکلیف نیست زیرا عبد، با آن مقدمه، مخالفتی ننموده و همچنین موضوع آن تکلیف، منتفی نشده بلکه باید گفت علت سقوط تکلیف، موافقت با آن هست زیرا عبد، آن را اتیان و سلم را نصب نموده پس نتیجه می‌گیریم که: وجوب غیری، مربوط به نصب سلم و ذات مقدمه هست، ترتب و انجام ذی المقدمه، مدخلیتی در وجوب غیری آن نداشته و این مطلب، همان دلیل دوم مصنف در برابر صاحب فصول است که فرموده مقدمه موصله واجب است.

[۱]- اشکال: راه‌های سقوط تکلیف، منحصر به سه طریق مذکور نیست بلکه راه چهارمی هم برای آن مطرح است که: اگر در موردی، هدف از تکلیف، تحقق پیدا کرد اما حصول غرض، ارتباطی به فعل مکلف نداشت، آن تکلیف ساقط می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۴۰

قلت: نعم، و لکن لا- محیص عن أن یکون ما یحصل به الغرض، من الفعل الاختیاری للمکلف متعلقا للطلب فیما لم یکن فیه مانع، و هو کونه بالفعل محرّما، ضروره أنه لا یکون بینهما تفاوت أصلا، فکیف یکون أحدهما متعلقا له فعلا دون الآخر؟ [۱].

مثال: لباس مصلی باید طاهر باشد حال اگر در موردی، لباس نمازگزار، غیر طاهر بود، لازم است که غسل ثوب، محقق شود چنانچه تطهیر لباس به وسیله فعل شخص دیگری حاصل شود، وظیفه مکلف، نسبت به غسل ثوب، ساقط می‌شود [۴۶۴] و حتی اگر غرض از یک تکلیف وجوبی به وسیله فعل محرّمی، حاصل شود، تکلیف ساقط می‌گردد مثلا- اگر برای انقاد غریقی [۴۶۵] دو راه- طریق حلال و طریق حرام، مانند عبور از ملک غیر بدون رضایت او- وجود داشت امّا مکلفی عمدا از طریق حرام، عبور کرد در این صورت، وجوب غیری متعلق به مقدمه، ساقط می‌شود لکن سقوطش به وسیله فعل محرّمی بوده [۴۶۶] بنابراین، ممکن است بگوئیم محل بحث هم از این قبیل است که: وقتی مقدمه و نصب سلم، تحقق پیدا کرد- در زمانی که ذی المقدمه، حاصل نشده- چون هدف از واجب غیری، محقق شده، لذا وجوب غیری مقدمه، ساقط می‌شود.

[۱]- جواب: راه اخیر- طریق چهارم سقوط تکلیف- مورد قبول ما هست امّا فائده‌ای برای محل بحث ما ندارد.

بیان ذلک: در محل بحث، بین (مسأله نصب سلم) و (مسأله فعل غیر و فعل محرّم)، تفاوتی هست: در موردی که شخص دیگری لباس شما- مصلی- را تطهیر می‌کند، معقول نیست و معنا ندارد که فعل غیر، متعلق تکلیف شما قرار گیرد- یعنی شما موظف باشید که لباستان را دیگری غسل نماید- به عبارت دیگر: صحیح نیست که شارع مقدّس بفرماید:

بر شما واجب است که شخص دیگری لباستان را تطهیر نماید بلکه بر خود

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۴۱

وقد استدلل صاحب الفصول علی ما ذهب إليه بوجه، حیث قال بعد بیان أنّ التّوصل بها إلى الواجب، من قبیل شرط الوجود لها لا من قبیل شرط الوجوب، ما هذا لفظه: «و الذی یدلک علی هذا- یعنی الاشتراط بالتّوصل - أنّ وجوب المقدمه لما کان من باب

الملازمه العقلیه، فالعقل لا یدلّ علیہ زائدا علی القدر المذكور [۱].

مصلی، واجب است که لباسش را غسل نماید بنابراین، صحیح نیست فعل غیر، متعلّق تکلیف قرار گیرد و همچنین در موردی که انقاذ غریق، دارای دو طریق - حلال و حرام - هست آن طریق حرام و فعل محرم درعین حال که غرض از واجب گیری را تأمین می‌کند، به خاطر وجود مانع - حرمت - نمی‌شود و وجوب گیری داشته باشد.

در محلّ بحث، نصب سلّم که فعل اختیاری مکلف هست - نه فعل غیر - و ابتلاء به مانع [۴۶۷] ندارد و غرض از واجب گیری را تأمین می‌کند، چرا وجوب گیری نداشته باشد لذا باید بگوئیم: دارای وجوب گیری هست و اتیان آن، مسقط وجوب گیری می‌باشد [۴۶۸].

نتیجه: اتیان مقدمه و نصب سلّم، خواه موصله باشد یا غیر موصله، محصل غرض هست و نمی‌توان گفت مقدمه موصله، متعلّق طلب و دارای وجوب گیری هست اما غیر موصله، فاقد وجوب گیری می‌باشد.

تذکر: مصنف دو دلیل در برابر بیان صاحب فصول، اقامه و کلام ایشان را رد نمودند.

ادله صاحب فصول بر وجوب خصوص مقدمه موصله

اشاره

[۱] - صاحب فصول رحمه الله ابتداء، این مطلب را بیان کرده‌اند که: عنوان موصلیت از قبیل شرط وجود هست و باید تحصیل شود مثلاً: «الواجب نصب السّلم بضمیمه کونه موصلا الی الکن علی السّطح»، نه اینکه از قبیل شرط وجوب باشد به عبارت دیگر: موصلیت، مانند طهارت برای نماز هست که بر مکلف، لازم است آن را تحصیل نماید و مانند

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۴۲

و أيضا لا یأبی العقل أن یقول الأمر الحکیم: أرید الحجّ، و أرید المسیر الذی یتوصّل به إلی فعل الواجب، دون ما لم یتوصّل به إلیه، بل الضرورة قاضیه بجواز تصریح الأمر بمثل ذلك، كما أنّها قاضیه بقبح التصریح بعدم مطلوبیّتها له مطلقا، أو علی تقدیر التّوصّل بها إلیه، و ذلك آیه عدم الملازمه بین وجوبه و وجوب مقدّماته علی تقدیر عدم التّوصّل بها إلیه [۱].

استطاعت [۴۶۹]، نسبت به حج نیست.

صاحب فصول بعد از بیان این مطلب به ذکر سه دلیل بر مدّعی خود پرداخته‌اند که:

۱- اساس بحث ما در مقدمه واجب، ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه هست و حاکم به آن ملازمه، عقل هست و عقل حکم به وجوب گیری مطلق مقدمه نمی‌کند بلکه از دید عقل، حکم به ملازمه، بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه، مربوط به خصوص مقدمات موصله هست.

خلاصه: عقلی که حاکم به ملازمه هست فقط مقدمه موصله را طرف ملازمه می‌داند و مقدمه غیر موصله را خارج از طرف ملازمه عقلی می‌داند.

[۱] - ۲: عقل، تجویز می‌کند که: مولای حکیم می‌تواند تصریح کند که: ذی المقدمه و «کون علی السّطح» مطلوب من هست و همچنین آن مقدمه و نصب سلّمی مطلوبیت دارد که به دنبال ذی المقدمه محقق شود و همچنین اگر از آن مولا- سؤال شود که اگر به دنبال نصب سلّم، «کون علی السّطح» واقع نشد، آیا آن مقدمه، مطلوب شما هست یا نه، او می‌تواند بگوید چنان مقدمه‌ای از نظر من مطلوبیت [۴۷۰] ندارد [۴۷۱].

سؤال: اگر مطلق مقدمه، واجب باشد، آیا صحیح است که مولای حکیم چنان

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۴۳

و أيضا حيث أنّ المطلوب بالمقدمه مجرد التّوضيل بها إلى الواجب و حصوله، فلا- جرم يكون التّوضيل بها إليه و حصوله معتبرا في مطلوبيتها، فلا تكون مطلوبه إذا انفكت عنه، و صريح الوجدان قاض بأنّ من يريد شيئا بمجرد حصول شيء آخر، لا يريده إذا وقع مجردا عنه، و يلزم منه أن يكون وقوعه على وجه المطلوب منوطا بحصوله». انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد في علوّ مقامه [۱].

تصريحی نماید؟

جواب: نه تنها عقل، چنان تصریحی را تجویز، می نماید بلکه بداهت و ضرورت عرفی حکم به جواز آن می نماید که: مولا می تواند بین مقدمات، تفکیک قائل شود و بگوید مقدمه موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیتی ندارد. البته ضرورت عرفیه، نسبت به این مطلب هم حکمی دارد که: قبیح است مولای حکیم، تصریح و بیان نماید که مثلا «کون علی السطح» مطلوب من است اما هیچ کدام از مقدمات آن، مطلوبیتی ندارد و از این مطلب قبیح تر، اینکه بگوید: مقدمه موصله، مطلوب من نیست اما غیر موصله برای من مطلوب است. نتیجه: جواز تصریح و قبح تصریح به نحو مذکور، دلیل و اماره‌ای بر این است که بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه برفرض عدم توصل، ملازمه نیست.

[۱]-۳: دلیل دیگر صاحب فصول مراجعه به وجدان هست که: آیا اگر شيء برای خاطر غایتی، مورد طلب و اراده، واقع شد و تحقق هم پیدا کرد اما آن هدف بر آن، مرتب نشد، باز هم آن شيء، مورد طلب و علاقه انسان هست یا نه؟ خیر، ذات مقدمه و نصب سلّم برای مولا- مطلوبیتی [۴۷۲] ندارد بلکه اراده متعلّق به نصب سلّم برای غایت و «کون علی السطح» می باشد و چنانچه آن هدف بر مقدمه، مرتب نشود، وجود و عدم مقدمه از نظر مولا مساوی هست لذا می گوئیم: اگر مقدمه و نصب سلّم به منظور حصول غایتی، متعلّق اراده، واقع شد، وجود آن غایت در مراد مولا مدخلیت ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۴۴

و قد عرفت بما لا مزيد عليه، أنّ العقل الحاكم بالملازمه دلّ علی وجوب مطلق المقدمه، لا خصوص ما إذا ترتب علیها الواجب، فيما لم يكن هناك مانع عن وجوبه، كما إذا كان بعض مصاديقه محكوما فعلا بالحرمة، لثبوت مناط الوجوب حينئذ في مطلقها، و عدم اختصاصه بالمقيد بذلك منها [۱].

دارد و ذات مقدمه، مطلوب او نبوده بلکه مقدمه‌ای مطلوب است که به دنبالش ذی المقدمه، تحقق پیدا کند و این مسئله، یک امر وجدانی می باشد.

پاسخ مصنف، نسبت به ادله صاحب فصول [۴۷۳]

«بطلان دلیل اول»

[۱]- خلاصه دلیل اول: عقلی که حاکم به ملازمه هست فقط مقدمه موصله را طرف ملازمه می داند و غیر موصله را خارج از جانب ملازمه می شمارد.

پاسخ دلیل اول: مناط حکم عقل، مجرد مقدمیت است یعنی: اگر مقدمه موجود نشود، امکان ندارد که ذی المقدمه، تحقق پیدا کند و ملاک مذکور در تمام مقدمات، اعم از موصله و غیر موصله، تحقق دارد لذا از نظر عقل، وجوب غیری، عارض تمام مقدمات

می‌شود.

البته گاهی بعضی از مقدمات، مبتلا و گرفتار مانع هستند و لذا نمی‌توانند وجوب غیر را پیدا کنند.

مثال: در موردی که انقاذ غریق [۴۷۴]، دارای دو طریق - راه حلال و طریق حرام، یعنی:

عبور از ملک غیر، بدون رضایت او - باشد، آن طریق حرام، در عین حال که دارای ملاک مقدمیت هست اما به خاطر ابتلاء به مانع - حرمت - نمی‌تواند متّصف به وجوب غیر

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۴۵

و قد انقدح منه، أنه ليس للأمر الحكيم الغير المجازف بالقول بذلك التصريح، و أنّ دعوى أنّ الضرورة قاضية بجوازه مجازفة، كيف يكون ذا مع ثبوت الملاك في الصورتين بلا تفاوت أصلا؟ كما عرفت. نعم إنما يكون التفاوت بينهما في حصول المطلوب النفسي في إحداهما، و عدم حصوله في الأخرى، من دون دخل لها في ذلك أصلا، بل كان بحسن اختيار المكلف و سوء اختياره، و جاز للأمر أن يصرح بحصول هذا المطلوب في إحداهما، و عدم حصوله في الأخرى، بل من حيث أنّ الملحوظ بالذات هو هذا المطلوب، و إنما كان الواجب الغيرى ملحوظا إجمالا - بتبعه، كما يأتي أنّ وجوب المقدمه على الملازمه تبعي، جاز في صورة عدم حصول المطلوب النفسي التصريح بعدم حصول المطلوب أصلا؛ لعدم الالتفات إلى ما حصل من المقدمه، فضلا عن كونها مطلوبه، كما جاز التصريح بحصول الغيرى مع عدم فائدته لو التفت إليها، كما لا يخفى، فافهم [۱].

شود [۴۷۵] اما در مواردی که مانعی وجود ندارد و حرمت فعلیه‌ای نسبت به مقدمه تحقق ندارد - مانند مقدمه غیر موصله [۴۷۶] - چرا متّصف به وجوب غیر نشود؟ به عبارت دیگر: وقتی مقتضی در آن، موجود است و مانعی هم مطرح نیست، نمی‌توان گفت بین مقدمه موصله و غیر موصله، تفاوتی وجود دارد و مقدمه غیر موصله، وجوب مقدمی ندارد. خلاصه: چون که از نظر عقل، ملاک و مناط در هر دو قسم مقدمه، موجود است و فرقی بین آن دو، وجود ندارد، هر دو متّصف به وجوب غیر هستند.

بطلان دلیل دوّم صاحب فصول رحمه الله

[۱] - خلاصه دلیل دوّم: برای مولای حکیم، جائز است که تصریح کند: مقدمه

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۴۶

غیر موصله، مطلوب من نیست و همچنین قبیح است که او تصریح نماید: ذی المقدمه، مطلوب من می‌باشد اما هیچ یک از مقدمات آن، مطلوبیتی ندارد و ...

پاسخ دلیل دوّم: از جواب [۴۷۷] ما نسبت به دلیل اول برای شما مشخص شد که: اگر مولا، حکیم باشد، اهل گزاف گوئی نباشد و بخواهد بر مبنای حکمت سخن بگوید، حق ندارد که مقدمه غیر موصله را از دائره مطلوبیت، خارج و تصریح کند که مقدمه غیر موصله، وجوب غیرى ندارد [۴۷۸]. و علتش این است که: عنوان موصلیت و غیر موصلیت، وصف مقدمه نیست و ارتباطی به آن ندارد و نمی‌توان گفت «مقدمه»، موصله و غیر موصله هست و آن صفتی را که صاحب فصول برای مقدمه عنوان کرده، موجب شده به ذهن انسان، خطور کند که مقدمه بر دو قسم هست و کأنّ غیر موصله، مرتکب جرمی شده که عنوان ایصال بر آن، مترتب نیست.

سؤال: معنای مقدمه موصله و غیر موصله چیست؟

جواب: مقدمه موصله، آن است که در دنبالش ذی المقدمه، واقع شود اما باید توجه نمود که چه کسی ذی المقدمه را ایجاد می‌کند؟

بدیهی است که مکلف، آن را اتیان می‌نماید و علتش این است که او عبد مطیعی بوده و بررسی کرده که اگر بعد از انجام مقدمه، ذی المقدمه را اتیان نکند، موجب مخالفت با مولا و استحقاق عقوبت می‌شود لذا آن را اتیان نموده، اما شما بعد از انجام مقدمه، صفتی به نام

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۴۷

«موصله» برای آن مقدمه ترتیب دادید درحالی که عنوان مذکور، حقیقتاً ارتباطی به مقدمه ندارد بلکه مربوط به حسن اختیار مکلف می‌باشد.

البته همین نکته در مقدمه غیر موصله هم موجود است که: موصله نبودن، ارتباطی به مقدمه ندارد بلکه مربوط به مکلف هست، چون او خوفی از استحقاق عقوبت نداشته و روح اطاعت در او قوی نبوده، ذی المقدمه را اتیان نکرده و در نتیجه شما عنوان «غیر موصله» را برای آن مقدمه انتخاب کردید درحالی که نقصی در مقدمه نبوده و هرچه هست، مربوط به سوء اختیار مکلف می‌باشد. نتیجه: عنوان موصلیت و عدم موصلیت، ارتباطی به مقدمه و مقدمیت ندارد بلکه نصب سلّم در هر دو صورت یکسان و مساوی هست.

با توجه به نکته مذکور، چگونه مولای حکیم می‌تواند چنان تفکیکی بین اقسام مقدمه قائل شود و بگوید مقدمه غیر موصله برای من مطلوبیتی ندارد. آیا در نصب سلّم، نقصی وجود دارد که در یک صورت، مطلوب غیری مولا باشد و در صورت دیگر، مطلوب او نباشد؟

خلاصه: مولای حکیم غیر مجازف نمی‌تواند چنان تفکیکی قائل شود.

آری مولا در مورد مقدمه غیر موصله می‌تواند چنین تصریحی به عبد نماید که: به هدف اصلی و مطلوب نفسی که فرضاً «کون علی السطح» بود، نرسیدی لکن این مطلب، ارتباطی به بحث ما ندارد و صحبت ما درباره مطلوب و واجب نفسی نمی‌باشد بلکه بحث ما درباره مقدمه و واجب غیری هست.

تذکر: از یک جهت می‌توان با صاحب فصول، مماشات نمود که برای بیان آن به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم:

مقدمه: در مباحث آینده خواهیم گفت که واجب، دارای اقسامی هست:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۴۸

الف: واجب تبعی. ب: واجب اصلی.

واجب اصلی [۴۷۹]: آن است که مولا- آن را مورد التفات قرار داده، به خصوصیات آن که دخالت در وجوب و مطلوبیت آن داشته، توجه نموده و در نتیجه، طلب و اراده مستقل به آن متعلق نموده.

واجب تبعی: آن است که نفس شیء اصلاً مورد توجه مولا قرار نگرفته اما در عین حال که التفاتی به آن نشده، مولا چیزی را اراده کرده که لازمه تعلّق اراده به آن چیز، این است که آن شیء- غیر ملحوظ- هم مراد باشد یعنی اراده اجمالی و تبعی به آن تعلّق گرفته.

مثال: مولا «کون علی السطح» را واجب نموده بدون اینکه توجهی به مقدمه آن داشته باشد و معنای عدم التفات به مقدمه، این نیست که اصلاً خارج از اراده مولا- باشد بلکه اراده او به آن، تعلّق گرفته، منتها اراده تبعی که مبادی آن به نحو تفصیل حاصل نشده. بنابراین، معنای واجب تبعی، چنین است که اگر مولا توجهی به آن می‌نمود، تصریح به وجوبش می‌کرد اما فعلاً هم که توجهی به آن ننموده، عقل، حکم به وجوب آن می‌کند و این مطلب در تمام واجبات غیری، صادق است.

با توجه به مقدمه مذکور، نتیجه می‌گیریم که: واجب غیری و مقدمی، دارای دو عنوان می‌باشد: الف: واجب غیری. ب: واجب تبعی- که مورد التفات مولا نیست لکن در حقیقت، اّتصاف به وجوب دارد.

طبق مبنا و بیان مذکور می‌توان با صاحب فصول، مماشات کرد و چنین گفت که: اگر مولا صحنه خارج را بررسی کرد و دید ذی المقدمه، وجود خارجی پیدا نکرده، می‌تواند تصریح نماید که: اصلا مطلوب من در خارج، محقق نشده زیرا آنچه که مطلوب نفسی او

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۴۹

إن قلت: لعلّ التّفاوت بینهما فی صحّة اتّصاف إحداهما بعنوان الموصليّة دون الأخری، أوجب التّفاوت بینهما فی المطلوبیة و عدمها، و جواز تصریح بهما، و إن لم یکن بینهما تّفاوت فی الأثر، كما مرّ [۱].

بوده، وجود پیدا نکرده و مطلوب گیری او هم گرچه در خارج، واقع شده لکن اصلا مورد التفات او نبوده و لذا به خاطر عدم توجه او به اصل مقدمه، می‌تواند تصریح نماید که: اصلا مطلوب من در خارج، واقع نشده پس با فرض تبعیت، چنان تصریحی از ناحیه مولا جائز است اما فائده‌ای ندارد [۴۸۰].

قوله: «كما جاز تصریح بحصول الغیری مع عدم فائده لو التفت إليها كما لا یخفی فافهم [۴۸۱].»

اگر مولا به مقدمه، توجه و مشاهده نمود که حاصل شده اما ذی المقدمه تحقق پیدا نکرده، می‌تواند تصریح نماید مطلوب گیری من حاصل شده البته فائده‌ای بر آن، مترتب نیست.

[۱]- اشکال: بالاخره مقدمه بر دو قسم- موصله و غیر موصله- هست و شاید آن دو قسم از نظر مولا متفاوت باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۵۰

قلت: إنّما یوجب ذلك تّفاوت فیهما، لو كان ذلك لأجل تّفاوت فی ناحیة المقدمه، لا فیما إذا لم یکن فی ناحیتها أصلا- كما هاهنا- ضرورة [۴۸۲] أنّ الموصليّة إنّما تنتزع من وجود الواجب، و ترتبه علیها من دون اختلاف فی ناحیتها، و كونها فی كلا الصّورتین علی نحو واحد و خصوصیه واحده، ضرورة أنّ الإتیان بالواجب بعد الإتیان بها بالاختیار تارة، و عدم الإتیان به كذلك أخری، لا یوجب تّفاوت فیها، كما لا یخفی [۱].

به عبارت دیگر: شاید تفاوت بین دو قسم مقدمه در این جهت که صحیح است یکی از آن‌ها اتّصاف به موصلیت پیدا کند و دیگری نتواند متّصف به عنوان موصلیت شود، سبب شده که مولا بگوید: مقدمه موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیتی ندارد گرچه در نتیجه مقدمات هم حق با شما هست- فرقی بین آن دو قسم نیست- لکن نفس عنوان موصلیت و غیر موصلیت از نظر مطلوبیت و عدم مطلوبیت، موجب تفاوت است.

[۱]- جواب: اگر مقدمه بر دو قسم- موصله و غیر موصله- باشد، عنوان موصلیت و غیر موصلیت، موجب تفاوت در مطلوبیت و عدم مطلوبیت می‌شود لکن به عقیده ما هیچ‌گونه تفاوتی در ناحیه مقدمه، وجود ندارد و موصلیت و غیر موصلیت، مربوط به حسن و سوء اختیار مکلف است و ارتباطی به مقدمه ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۵۱

و أمّا ما أفاده قدّس سرّه من أنّ مطلوبیة المقدمه حیث كانت لمجرّد التّوصّل بها، فلا جرم یكون التّوصّل بها إلی الواجب معتبرا فیها. فیه: إنّما كانت مطلوبیة لأجل عدم التّمكن من التّوصّل بدونها، لا لأجل التّوصّل بها، لما عرفت من أنّه لیس من آثارها، بل مما یرتّب علیها أحيانا بالاختیار بمقدمات أخری، و هی مبادئ اختیاره، و لا یکاد یكون مثل ذا غایة لمطلوبیة و داعیا إلی إيجابها [۱].

[۱]- دلیل سوّم: مطلوبیت مقدّمه، غیری و برای توصیل به ذی المقدمه هست پس می‌توان چنین گفت که: غایت و نتیجه مطلوبیت مقدّمه، ترتب ذی المقدمه بر مقدّمه می‌باشد و صاحب فصول به دنبال آن صغرا، ضابطه‌ای بیان کرده‌اند که: نفس تحقّق غایت در مطلوبیت، مدخلیت دارد و اگر شیء برای غایتی واجب شد، معنایش این است که آن شیء به تنهایی وجوب و مطلوبیت ندارد بلکه وجود آن غایت به صورت قید و شرط در دائره مطلوبیت، دخیل است و اگر از ما سؤال کنند چه چیز، مطلوب هست، نمی‌توانیم آن شیء را خالیا عن الغایه به عنوان مطلوبیت، بیان کنیم بلکه باید بگوئیم آن شیء مقتید به ترتب غایت، مطلوبیت دارد پس نتیجه می‌گیریم:

ذات مقدّمه، مطلوبیت ندارد بلکه آن غایت، ترتب ذی المقدمه هست و ترتب آن در مطلوبیت، دخیل است لذا به صورت قید در دائره مطلوبیت، وارد می‌شود یعنی باید بگوئید مطلوب غیری: عبارة عن المقدمه المقتیده بترتب ذی المقدمه علیها.

پاسخ دلیل سوّم: مصنّف رحمه الله دو جواب از استدلال صاحب فصول، بیان کرده‌اند، گرچه ظاهر عبارت ایشان، چندان ظهوری در بیان و ارائه دو پاسخ ندارد اما چنانچه

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۵۲

دقت کنیم، مشخص می‌شود که ایشان ابتداء، صغرا را منع نموده و در جواب دوّم به منع کبرا پرداخته‌اند.

الف: منع صغرا: اصلا قبول نداریم که مقدّمه برای توصیل به ذی المقدمه، واجب شده باشد و در دلیل اولی که خودمان، علیه صاحب فصول، اقامه نموده، بیان کردیم که: هر واجبی باید برای اثر و فائده‌ای که بر خودش مترتب می‌شود، واجب باشد [۴۸۳].

شما وجدانا ملاحظه کنید که چه اثری بر وجوب مقدّمه، مترتب هست؟

اثر وجوب مقدّمه، تحقّق ذی المقدمه نیست بلکه اثر و فائده‌اش این است که مکلف بعد از تحقّق مقدّمه می‌تواند ذی المقدمه را اتیان نماید و به تعبیر علمی، شما به وسیله مقدّمه، «تمکن» از ایجاد ذی المقدمه، پیدا می‌کنید [۴۸۴]، فرضا اگر انسان، نصب سلّم ننماید، قدرت بر «کون علی السطح» پیدا نمی‌کند و همچنین اگر مکلف، طهارت را تحصیل ننماید، متمکن از اتیان نماز صحیح نمی‌شود.

خلاصه: شما- صاحب فصول- نباید بگوئید مقدّمه برای «توصّل»، واجب شده بلکه باید گفت مقدّمه برای تمکن از توصّل، واجب گشته و بین آن دو، کاملا تفاوت است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۵۳

و صریح الوجدان إنما یقضى بأن ما أريد لأجل غایه، و تجرّد عن الغایه بسبب عدم حصول سائر ما له دخل فی حصولها [۴۸۵]، يقع علی ما هو علیه من المطلوبیه الغیریّه، کیف؟ و إلا [۴۸۶] یلزم أن یکون وجودها من قیوده، و مقدّمه لوقوعه علی نحو یکون الملازمه بین وجوبه بذاک النحو و وجوبها. و هو كما ترى [۴۸۷]، ضروره أن الغایه لا تکاد تكون قیدا لذی الغایه بحيث کان تخلفها موجبا لعدم وقوع ذی الغایه علی ما هو علیه من المطلوبیه الغیریّه، و إلا یلزم أن تكون مطلوبه بطلبه کسائر قیوده، فلا یکون وقوعه علی هذه الصّفه منوطا بحصولها، كما أفاده [۱].

[۱]- ب: منع کبرا: بحث قبلی مصنّف، با صاحب فصول رحمهما الله در رابطه با منع صغرا بود یعنی: قبول نداریم که غایت از ایجاب مقدّمه، ترتب ذی المقدمه باشد اما بحث فعلی ایشان این است که: می‌پذیریم که غایت، توصّل باشد لکن شما- صاحب فصول- چه استفاده‌ای از آن می‌نمائید؟

آیا مقصودتان این است که اگر شیء به خاطر غایتی واجب شد، وجود آن غایت هم به نحو قیدیت در واجب، اخذ می‌شود، یعنی

اگر مقدمه‌ای به خاطر ترتب ذی المقدمه، واجب شد، معنایش این است که: مقدمه به تنهایی واجب نیست بلکه مقدمه مقید به ترتب

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۵۴

ذی المقدمه، وجوب دارد؟

پاسخ ما- مصنف- این است که چه دلیلی بر آن، وجود دارد، آنچه که روی تسلّم، ثابت می‌باشد، عبارت از این است که: «المقدمه صارت واجبه» و غایت وجوبش هم بنا بر قول شما ترتب ذی المقدمه هست، اما چرا ترتب ذی المقدمه در ردیف نفس مقدمه، مدخلیت در واجب داشته باشد به نحوی که واجب مقدمی، مقید شود و بگوئید «لیست المقدمه بذاتها واجبه» بلکه مقدمه مقید به ترتب ذی المقدمه، واجب است. - چه دلیلی بر آن دارید؟

اگر «ترتب» عنوان غایتی، پیدا کرد چه ملازمه‌ای هست بین اینکه غایت باشد و بین اینکه در واجب، مدخلیت داشته باشد، یعنی واجب، مقید باشد، مانند صلوات که مقید به طهارت هست- در محل بحث هم مقدمه، مقید به ترتب ذی المقدمه باشد و به آن مقید، وجوب غیري تعلق گرفته باشد.

مصنف رحمه الله: علاوه بر اینکه بین آن دو، ملازمه‌ای نیست، اصلاً چنان مطلبی، غیر ممکن و مستحیل است و علتش این است که: اگر ترتب ذی المقدمه به عنوان غایت و قیدیت در وجوب مقدمه، مدخلیت داشته باشد به نحوی که اگر از شما سؤال کنند واجب غیري کدام است، جواب می‌دهید که: مقدمه به قید ترتب و به قید تحقق ذی المقدمه، واجب است. و نتیجه بیان مذکور، این است که نفس تحقق ذی المقدمه به عنوان قید واجب غیري، وجوب غیري پیدا کند یعنی همان‌طور که نصب سلّم، وجوب غیري دارد- چون ذات مقید هست- اگر ذات مقید، وجوب غیري پیدا کرد، قید آن هم که عبارت از تحقق ذی المقدمه هست، دارای وجوب غیري و نتیجه‌اش این می‌شود که: نفس ذی المقدمه به عنوان اینکه ذی المقدمه هست، وجوب نفسی دارد و در عین حال دارای وجوب غیري [۴۸۸] هم هست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۵۵

و لعلّ منشأ توهمه، خلطه بین الجهه التقييدية و التعليلية، هذا مع ما عرفت من عدم التّخلف هاهنا، و أنّ الغايه إنّما هو حصول ما لولاه لما تمكّن من التّوصّل إلى المطلوب النفسى، فافهم و اغتتم [۱].

سؤال: آیا امکان دارد که ذی المقدمه، هم وجوب غیري داشته باشد و هم وجوب نفسی؟

جواب: مستحیل است، زیرا اگر ترتب ذی المقدمه، غایت شد، وجود آن غایت نمی‌تواند در واجب غیري، دخیل باشد به نحوی که وجوب غیري، شامل وجود قید هم بشود و تحقق ذی المقدمه، وجوب غیري پیدا کند بنابراین، نتیجه اخذ غایت در وجوب مقدمه، این می‌شود که: ذی المقدمه، دارای دو وجوب شود، به عنوان ذی المقدمه، واجب نفسی شود و در عین حال، واجب غیري هم باشد [۴۸۹]

[۱]- سؤال: منشأ توهم صاحب فصول رحمه الله چه بوده است؟

جواب: شاید برای ایشان بین جهت تعلیلی و تقييدی، خلطی واقع شده.

بیان ذلک: در جواب دوم- منع کبرا- فرضاً قبول کردیم که مقدمه، برای ترتب ذی المقدمه واجب شده اما عنوان ترتب، تعلیلی هست یعنی: علت وجوب مقدمه، ترتب ذی المقدمه هست لکن شما نمی‌توانید به ترتبی که دارای عنوان تعلیلی هست، عنوان تقييدی بدهید، ترتب را در دائره واجب غیري قرار دهید و بگوئید واجب غیري، مقید است.

مثلاً- اگر یکی از اوصاف سه گانه آب- بو، رنگ و طعم- به خاطر نجاست، متغیر شد، اثر تغیر، این است که حکم به نجاست را

برای آن ثابت می‌کند اما نفس تغیر، موضوع نجاست نیست بلکه تغیر، علت و واسطه‌ای برای ثبوت حکم به نجاست می‌باشد.

در محل بحث هم مسأله ترتب ذی المقدمه، حیث و جهت تعلیلی دارد یعنی: «ترتب

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۵۶

ثم إنه [۴۹۰] لا شهادة على الاعتبار [۴۹۱] في صحه منع المولى عن مقدماته بأحكامها، إلا فيما إذا رتب عليه الواجب لو سلم أصلا، ضرورة أنه وإن لم يكن الواجب منها حينئذ غير الموصلة، إلا أنه ليس لأجل اختصاص الوجوب بها في باب المقدمه، بل لأجل المنع عن غيرها المانع عن الاتصاف بالوجوب هاهنا، كما لا يخفى [۱].

ذی المقدمه صار علته لوجوب المقدمه» اما وجوب، عارض نفس مقدمه هست نه اینکه عارض مقدمه مقیده به ترتب ذی المقدمه باشد.

خلاصه: صاحب فصول رحمه الله خیال کرده‌اند که اگر چیزی جهت تعلیلی پیدا کرد، به صورت قیدیت در موضوع و متعلق حکم، مدخلیت پیدا می‌کند در حالی که هیچ مدخلیتی در متعلق حکم ندارد بلکه آن شیء فقط واسطه‌ای برای ثبوت حکم هست.

قوله: «... مع ما عرفت من عدم التخلف هاهنا ...»

کأن مصنف، پاسخ اول- منع صغرا- را تکرار نموده‌اند که: اشتباه نکنید، مطالبی را که ما بیان کردیم فرضی بود و الا غایت، ترتب ذی المقدمه نیست بلکه هدف از مقدمه، این است که مکلف با اتیان آن، قدرت بر انجام ذی المقدمه پیدا کند که این مطلب را قبلا [۴۹۲] به نحو مشروح، بیان کردیم.

دلیل دیگر بر وجوب خصوص مقدمه موصله

[۱]- دلیل چهارمی به نفع صاحب فصول- بر وجوب خصوص مقدمه موصله- بیان شده.

توضیح ذلک: آیا جائز است مولا مقدمات غیر موصله را تحریم کند یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۵۷

به نظر مستدل، مانعی ندارد که مولا مقدمات غیر موصله را تحریم نماید و مثلا بگوید:

هر مقدمه‌ای که در دنبالش ذی المقدمه، تحقق پیدا نکند، حرام است و تحریم مولا- دلیل بر این است که مقدمات غیر موصله، واجب نیست.

سؤال: چه دلیلی بر این مطلب وجود دارد؟

جواب: جائز و معقول نیست که مولا مقدمات موصله را تحریم نماید- و بگوید: هر مقدمه‌ای که در دنبالش ذی المقدمه، اتیان شود، حرام است- اما تحریم مقدمات غیر موصله، مانعی ندارد و تحریم مولا، دلیل بر این است که: ملاک وجوب مقدمی در مقدمات موصله، تحقق دارد اما غیر موصله، فاقد ملاک وجوب هست.

سؤال: آیا دلیل مذکور از نظر دلالت بر وجوب مقدمه موصله، تمام است یا نه؟

جواب: الف: اگر قبول کنیم که جائز است مولا مقدمات غیر موصله را تحریم نماید و کلام شما- مستدل- را بپذیریم، نتیجه دلخواه شما بر آن، مترتب نمی‌شود.

توضیح ذلک: اگر مولا بگوید مقدمات غیر موصله، حرام است ما هم می‌گوئیم فقط مقدمات موصله، واجب است اما ثمره آن با نتیجه بیان شما، مختلف است زیرا در فرض مذکور، مقدمه موصله، واجب می‌شود و غیر موصله واجب نمی‌شود اما علتش این است که مولا آن را تحریم کرده نه، «به خاطر اینکه ملاک وجوب غیري در آن، تحقق ندارد.»

همان‌طور که قبلاً بیان کردیم اگر انقاذ غریق و حفظ نفس محترم، دارای دو طریق - حلال و حرام، یعنی عبور از ملک غیر، بدون رضایت او - باشد، آن طریق حرام، و جوب غیری و مقدّمی ندارد اما علتش، نداشتن ملاک مقدّمیت نیست بلکه به خاطر ابتلاء به مانع - حرمت - و جوب مقدّمی پیدا نمی‌کند [۴۹۳].

در محلّ بحث هم اگر مولا مقدمات غیر موصله را تحریم نماید ما هم می‌گوئیم

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۵۸

مع أنّ فی صحّه المنع عنه كذلك نظراً [۴۹۴]، وجهه أنّه یلزم أن لا یكون ترك الواجب حينئذ مخالفةً و عصیاناً، لعدم التمكن شرعاً منه، لاختصاص جواز مقدّمته بصورة الإتيان به. و بالجملة یلزم أن یكون الإيجاب مختصاً بصورة الإتيان، لاختصاص جواز المقدّمه بها و هو محال [۴۹۵] فإنّه یكون من طلب الحاصل المحال، فتدبرّ جيداً [۱].

مقدمات غیر موصله حرام است لکن علتش این است که آن حرمت، مانع تحقّق و جوب غیری می‌شود و الا ملاک مقدّمه در تمام اقسام، اعمّ از موصله و غیر موصله، وجود دارد.

[۱-] ب [۴۹۶]: اصلاً قبول نداریم که صحیح باشد مولا مقدمات غیر موصله را - به‌عنوان غیر موصله - تحریم نماید.

گاهی مولا مقدّمه‌ای را به‌عنوان دخول در ملک غیر، تحریم می‌کند که بحث و مشکلی نداریم. اما او حق ندارد و صحیح نیست که بگوید: «المقدّمه الغير الموصلة حرام» زیرا

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۵۹

مستلزم تالی فاسد می‌باشد. که اکنون به توضیح آن می‌پردازیم.

بیان ذلك: تذکر: خارجاً می‌دانیم که مقدّمه‌ای می‌تواند و جوب غیری داشته باشد که «جائز» باشد اگر مقدّمه‌ای حرام و مبتلای به مانع شد، نمی‌تواند و جوب غیری پیدا کند پس شرط و جوب غیری مقدّمه، این است که حرام نباشد و الا آن حرمت، مانع و جوب غیری می‌شود.

اکنون مولا فرموده، مقدّمه غیر موصله حرام است، ما در صدد هستیم که ابتدا، برای سائر مقدمات، جواز اتیان، ترتیب دهیم سپس و جوب غیری، تحقّق پیدا کند، به عبارت دیگر: مقدّماتی که غیر موصله نیستند - مقدمات غیر موصله - باید ابتداء جواز اتیان داشته باشند سپس و جوب غیری آنها تحقّق پیدا کند، اکنون که بنا هست یک مقدّمه، جواز اتیان داشته باشد از شما سؤال می‌کنیم در چه صورتی، مقدّمه، جواز اتیان دارد؟

مسئله می‌گوئید شرطش این است که غیر موصله نباشد یعنی اول باید موصله باشد تا جواز اتیان پیدا کند، سؤال دیگر ما این است که در چه صورتی مقدّمه، موصله می‌شود؟ پاسخ شما این است: باید بعد از آن، ذی المقدّمه حاصل شود بنابراین باید مقدّمه، تحقّق پیدا کند و به تبع آن، ذی المقدّمه، موجود شود، عنوان موصلیت، پیدا کند تا اینکه مقدّمه، جائز الاتیان شود و بعد از جواز اتیان، و جوب غیری پیدا کند.

سؤال: آیا بعد از اینکه مقدّمه، حاصل شد و ذی المقدّمه هم تحقّق پیدا کرد شما در صدد هستید که و جوب غیری، ترتیب دهید؟ و جوب غیری برای چه منظوری هست؟ این تحصیل حاصل می‌باشد - و تحصیل حاصل اگر محال هم نباشد با مقام حکمت مولا سازگار نیست - نه تنها مقدّمه حاصل شده بلکه ذی المقدّمه آن هم تحقّق پیدا کرده و خلاصه اینکه به چه منظوری و جوب غیری تحقّق پیدا کند.

به عبارت دیگر: اگر مولا مقدمات غیر موصله را تحریم نمود، معنایش این است که

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۶۰

بقی شیء و هو أن ثمره القول بالمقدمه الموصلة، هو تصحيح العبادة التي يتوقف على تركها فعل الواجب، بناء على كون ترك الضد مما يتوقف عليه فعل ضده، فإن تركها على هذا القول لا يكون مطلقا واجبا، ليكون فعلها محرما، فتكون فاسدة، بل فيما يترتب عليه الضد الواجب، و مع الإتيان بها لا- يكاد يكون هناك ترتب، فلا يكون تركها مع ذلك واجبا، فلا يكون فعلها منهيًا عنه، فلا تكون فاسدة [۱].

ترك ذی المقدمه نباید عنوان مخالفت و عصیان داشته باشد. اگر مکلف «كون على السطح» را ایجاد نمود، استحقاق عقابی بر آن، مترتب نمی‌شود زیرا او تمکن شرعی از انجام آن ندارد و علتش این است که شارع مقدس فرموده است: مقدمه غیر موصله و فرضا نصب سلم، حرام است و اگر نصب سلم، حرام شد، چگونه مکلف می‌تواند ذی المقدمه را اتیان کند؟ ممکن است گفته شود: او نصب سلم نماید و سپس «كون على السطح» را اتیان کند، پاسخ ما این است که همان مسأله تحصیل حاصل، پیش می‌آید.

سؤال: برای اینکه مکلف، گرفتار تحصیل حاصل نشود، چه کند؟

جواب: فعلا مکلف، قدرت شرعی بر «كون على السطح» ندارد زیرا مولا فرموده، مقدمات غیر موصله، حرام است و می‌دانیم که مانع شرعی هم مانند مانع عقلی می‌باشد لذا می‌گوئیم: «فعل الواجب»، مقدور مکلف نیست و هنگامی که فعل واجب، مقدور نشد، ترك آن هم مقدور نیست و در نتیجه، عقاب، عصیان و سائر عناوین بر آن، مترتب نمی‌شود.

ثمره عملیه پذیرش مقدمه موصله چیست؟

[۱]- بین صاحب فصول و مشهور، بحثی واقع شده که: آیا مقدمه، مقید با لایصال- مقدمه موصله- واجب است یا اینکه مطلق مقدمه، واجب می‌باشد؟

گفتیم عقیده صاحب فصول برخلاف نظر مشهور، این است که مقدمه موصله، واجب است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۶۱

سؤال: آیا ثمره عملیه بر کلام صاحب فصول- وجوب خصوص مقدمه موصله- مترتب است یا نه؟

بر نزاع مذکور، ثمره‌ای مترتب کرده‌اند و در نتیجه، مورد نقض و ابرام هم واقع شده که:

مقدمه: بدیهی است که ضدین، دو امر وجودی و در آن واحد، غیر قابل اجتماع هستند لکن این مسئله، محل کلام است که: آیا بنا بر مضاده و عدم امکان اجتماع ضدین، اگر بنا باشد یک ضد، تحقق پیدا کند، یکی از مقدمات آن، ترك ضد دیگر هست یا نه؟ مثلا سواد و بیاض، دو امر وجودی و متضاد می‌باشند که قابل اجتماع نیستند. حال اگر بنا باشد، جسمی ائتصاف به سواد پیدا کند، آیا یکی از مقدماتش این است که ضد دیگرش ترك شود و وجود نداشته باشد که در حقیقت، ترك یکی از دو ضد، «مقدمه» وجود ضد دیگر باشد؟

مسئله، محل کلام است و بعدا به نحو مشروح درباره آن بحث می‌کنیم لکن بنا بر اینکه ترك احد الضدین، مقدمه فعل ضد دیگر باشد، بین نظر صاحب فصول و مشهور- مقدمه موصله و غیر موصله- ثمره‌ای مترتب می‌شود که:

مثلا فردی دو ساعت بعد از زوال شمس به منظور خواندن نماز ظهر، وارد مسجد شد و مشاهده نمود که آن مکان مقدس، متنجس شده در فرض مذکور که وقت اتیان نماز ظهر، موسع هست، وظیفه اولی مکلف، این است که ازاله نجاست نماید سپس نماز ظهر را بخواند. بدیهی است که تطهیر مسجد، واجب «اهم» و «فوری» می‌باشد اما اتیان صلات به لحاظ اینکه وقتش توسعه دارد، واجب «مهم» محسوب می‌شود [۴۹۷].

صلات و ازاله، دو امر وجودی و متضاد هستند و امکان ندارد که مکلف در آن واحد

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۶۲

هم اشتغال به نماز داشته باشد هم مشغول تطهیر مسجد باشد [۴۹۸] و گفتیم ازاله، واجب اهم و صلوات، واجب مهم هست پس به مجردی که آن مکلف، وارد مسجد و متوجه شد که آنجا متنجس شده، امر شارع- يجب عليك ازالة النجاسة عن المسجد- متوجه او شد و ترک یکی از ضدین هم مقدمه وجود ضد دیگر است [۴۹۹] و ازاله، دارای مقدماتی می باشد که یکی از آنها ترک الصلوات هست، مشهور در مقابل صاحب فصول می گویند مقدمه واجب، مطلقا واجب است بنابراین وقتی ازاله، واجب شد، ترک صلوات هم واجب می شود [۵۰۰] پس لا- محاله، فعل صلوات، حرام است [۵۰۱] و هنگامی که فعل صلوات حرام شد، نتیجه اش این است که: اگر مکلف، ازاله را ترک و ابتداء نماز را اتیان کند، طبق مبنای مشهور، نمازش باطل است زیرا فعل صلوات، حرام و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است [۵۰۲].

سؤال: طبق مبنای صاحب فصول، حکم فرع مذکور چیست؟

جواب: به نظر ایشان که خصوص مقدمات موصله، واجب است، صلوات، محکوم به بطلان نیست بلکه صحیح می باشد زیرا به عقیده صاحب فصول هم ازاله نجاست- تطهیر مسجد- واجب [۵۰۳] می باشد لکن تمام مقدمات، وجوب ندارد بلکه آن ترک نمازی واجب است که بعد از آن، ازاله، تحقق پیدا کند اما اگر بعد از ترک صلوات، ازاله نجاست، محقق نشود و ذی المقدمه، ترتب پیدا نکند، آن مقدمه، واجب نیست در فرع مذکور هم ترک

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۶۳

و ربما أورد [۵۰۴] على تفریع هذه الثمرة بما حاصله بأن فعل الضد، و إن لم يكن نقيضا للترك الواجب مقدمه، بناء على المقدمه الموصلة، إلا- أنه لازم لما هو من أفراد التقيض، حيث أن نقيض ذاك الترك الخاص رفعه، و هو أعم من الفعل و الترك الآخر المجرد، و هذا يكفي في إثبات الحرمة، و إلا- لم يكن الفعل المطلق محرما فيما إذا كان الترك المطلق واجبا؛ لأن الفعل أيضا ليس نقيضا للترك، لأنه أمر وجودي، و نقيض الترك إنما هو رفعه، و رفع الترك إنما يلزم الفعل مصداقا، و ليس عينه، فكما أن هذه الملازمة تكفي في إثبات الحرمة لمطلق الفعل، فكذلك تكفي في المقام، غاية الأمر أن ما هو التقيض في مطلق الترك، إنما ينحصر مصداقه في الفعل فقط، و أما التقيض للترك الخاص فله فردان، و ذلك لا يوجب فرقا فيما نحن بصدده، كما لا يخفى [۱].

نماز، مقدمه فعل ازاله، واقع نشده زیرا آن مکلف، ازاله را ترک نموده و ذی المقدمه را خارجا اتیان نکرده است پس چون که ذی المقدمه- ازاله- در خارج، تحقق پیدا نکرده، بنابراین، مقدمه آن هم وجوب نداشته و ترک صلوات، واجب نبوده.

آری اگر بعد از ترک صلوات، ازاله محقق می شد، وجوب، پیدا می کرد اما چون ازاله، محقق نشده پس ترک نماز هم واجب نیست و اگر ترک صلوات، واجب نباشد پس فعل صلوات هم حرام نیست و اگر فعل الصلوات حرام نباشد، وجهی برای بطلان نماز، وجود ندارد.

خلاصه: طبق مبنای صاحب فصول که تنها مقدمات موصله، واجب است، در فرض مذکور، باید قائل به صحت نماز شد نه بطلان آن اما طبق مبنای مشهور باید بگوئیم:

صلوات، محکوم به فساد است و باید در وقت، اعاده و خارج از وقت، قضا شود.

آنچه را که بیان کردیم ثمره مهمی است که بین نظر صاحب فصول و مبنای مشهور، وجود دارد لکن بعضی به آن اشکال کرده و مورد نقض و ابرام قرار داده اند.

[۱]- اشکال: ایرادی بر ثمره مذکور شده که: اگر شما اعمال دقت نمائید، هم طبق

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۶۴

مبنای مشهور و هم طبق نظر صاحب فصول، آن عبادت و نماز، صحیح هست و چنانچه دقت نظر ننمائید، طبق هر دو مبنا، آن نماز، محکوم به بطلان هست و نباید بین آن دو مبنا، قائل به فرق شد.

توضیح ذلك: در فرع مذکور، طبق مبنای مشهور، ما هم قبول داریم که ترک نماز، واجب است اما وقتی ترک صلات واجب شد، چرا فعل آن، حرام باشد؟ شما می گوئید فعل صلات، نقیض ترک صلات هست لکن قبول نداریم که فعل نماز، نقیض ترک باشد زیرا معنای نقیض [۵۰۵] را در علم منطق برای ما بیان کرده اند که: «نقیض کل شیء رفعه» یعنی نقیض هر چیزی از بین بردن و برطرف کردن آن چیز است، نقیض ترک الصلوات مسلماً، فعل الصلوات نیست بلکه نقیض ترک صلات، رفع و برطرف کردن ترک صلات هست منتها باید توجه داشت که: اگر بنا باشد خارجاً ترک صلات برطرف شود، لا محاله در ضمن فعل صلات، تحقق پیدا می کند اما مستقیماً نمی توان گفت:

فعل الصلوات، «نقیض للترك»، نقیض ترک، رفع و اعدام ترک هست منتها برطرف کردن آن، خارجاً با وجود صلات، محقق می شود اما وجود صلات، نقیض ترک نیست و چون به حسب دقت، نقیض نیست، اگر ترک الصلوات واجب شد، چرا فعل الصلوات، طبق مبنای مشهور، حرام شود، حرمت نقیض، ارتباطی به فعل صلات ندارد بنابراین، با اعمال دقت، طبق مسلک مشهور هم فعل صلات، محرم نیست و لذا عبادت که همان صلات باشد، فاسد و محکوم به بطلان نمی باشد.

اگر از اعمال دقت، صرف نظر نموده و تا حدی نظر عرف را ملاک، قرار داده و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۶۵

بگوئید: فعل صلات، نقیض ترک صلات هست و چون ترک الصلوات، واجب هست، فعل الصلوات حرام است در این صورت می گوئیم طبق مبنای صاحب فصول هم، چنین است که: ترک نمازی که موصل به ازاله باشد، واجب است و نقیض آن ترک صلات موصل - الی الازالة - حرام است و آن نقیض، طبق مبنای ایشان دارای دو فرد هست:

الف: آن مکلف نه نماز بخواند و نه ازاله نجاست نماید. ب: نماز بخواند و ازاله ننماید.

صرف اینکه طبق مبنای صاحب فصول، نقیض دارای دو فرد هست و طبق مبنای مشهور، یک فرد دارد، سبب اختلاف حکم نمی شود، اگر نقیض، حرام است هر دو فرد آن حرام است و اگر نفس نقیض، حرام است و به فرد سرایت نمی کند، در آن موردی که فردش منحصر باشد - طبق مبنای مشهور - ارتباطی به فرد ندارد، «رفع ترک الصلاة حرام» اما به چه دلیل، فعل صلات، اتصاف به حرمت پیدا کند.

خلاصه: اگر تمام خصوصیات را با دقت ملاحظه کنید، طبق مبنای مشهور و طبق نظر صاحب فصول، آن عبادت و نمازی که به جای ازاله، اتیان شده، حرام و فاسد نیست و چنانچه از اعمال دقت، صرف نظر کنید و تا حدی نظر عرف را ملاک قرار دهید، طبق هر دو مبنای مذکور، آن عبادت و نماز، حرام و فاسد است زیرا عبادت، نقیض «ما هو الواجب» است منتها طبق نظر مشهور، فرد منحصر نقیض «ما هو الواجب» هست اما بنا بر مبنای صاحب فصول، یکی از دو فرد نقیض «ما هو الواجب» هست و این مسئله، مدخلیتی در حکم ندارد و موجب تفاوتی بین نظر مشهور و عقیده صاحب فصول نمی شود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۶۶

قلت: و أنت خبير بما بينهما من الفرق، فإن الفعل في الأول لا يكون إلا مقارناً لما هو النقيض، من رفع الترك المجامع معه تارة، و مع الترك المجرد أخرى، و لا يكاد يسرى حرمة الشيء إلى ما يلزمه، فضلاً عما يقارنه أحياناً. نعم لا بد أن لا يكون الملازم محكوماً فعلاً بحكم آخر على خلاف حكمه، لا أن يكون محكوماً بحكمه، و هذا بخلاف الفعل في الثاني، فإنه بنفسه يعاند الترك المطلق و ينافيه، لا ملازم لمعانده و منافيه، فلو لم يكن عين ما يناقضه بحسب الاصطلاح مفهومًا، لكانه متحد معه عيناً و خارجاً، فإذا كان الترك

واجبا، فلا محالة يكون الفعل منهيا عنه قطعا، فتدبر جيدا [۱].

[۱]- جواب: مصنف رحمه الله: به استثنای قسمت اخیر کلام مستشکل، سایر مطالب ایشان مورد قبول ما هست زیرا: می‌توان بین یک فرد و دو فرد، قائل به فرق شد. بیان مصنف در تفاوت بین یک فرد و دو فرد، چنین است که:

در موردی [۵۰۶] که نقیض، منحصر به فعل صلات هست که ترک صلات واجب و نقیض ترک صلات - رفع ترک - حرام و مصداق رفع ترک، منحصر به فعل صلات هست، چنین می‌گوئیم: نفس فعل صلات و نفس امر وجودی اگر به حسب اصطلاح هم نقیض ترک صلات نباشد لکن به علت اینکه: اگر بنا باشد در خارج، وجود پیدا کند، جز در ضمن فعل صلات، امکان تحقق ندارد و لا محاله اتحاد وجودی با فعل صلات پیدا می‌کند، می‌توان ادعا نمود که: چون نقیض با فعل صلات، کاملا متحد است و جز در ضمن آن فعل نمی‌تواند، تحقق پیدا کند، فعل صلات یا به‌عنوان اینکه نقیض هست یا به‌عنوان اینکه نقیض، جز در ضمن آن نمی‌تواند، تحقق پیدا کند، «یصیر حراما» و چون عبادت محرمی هست، طبق مبنای مشهور، فاسد است اما بنا بر عقیده صاحب فصول، آن چنان نیست بلکه: نقیض، عنوان عامی هست که عنوان مذکور گاهی اتحاد و ارتباط با فعل صلات پیدا می‌کند و گاهی هم در ضمن ترک صلات و ترک ازاله، تحقق پیدا می‌کند و نتیجه داشتن دو فرد، این است که: گاهی نقیض، مقارن با فعل صلات هست و گاهی با فرد دیگر،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۶۷

ارتباط و مقارنت پیدا می‌کند لذا وجهی ندارد که اگر «رفع الترتک الموصول» [۵۰۷]، حرام شد ما حکم به حرمت فعل صلات نمائیم که گاهی رفع الترتک با آن، مقارنت دارد. چرا فعل صلات حرام باشد؟ و آیا اگر سؤال کنند، علت حرمت فعل صلات چیست می‌توان جواب داد که، چون نقیض الترتک الموصول، حرام است و نقیض الترتک گاهی مقارنت با فعل صلات پیدا می‌کند. تذکر: آنچه گفتیم در صورت، مقارنت بود لکن اگر دو فعل خارجی داشتیم که: با یکدیگر متلازم بودند و شارع مقدس، یکی از آن دو را واجب نمود، در این صورت - آیا چون احد المتلازمین واجب شده - حکم ملازم دیگر هم وجوب است؟ خیر، مجرد تلازم بین دو فعل، مقتضی سرایت نیست و اقتضا نمی‌کند که اگر یکی از متلازمین، واجب شد، ملازم دیگر هم واجب باشد.

آری آنچه که ثابت می‌باشد این است که: اگر یکی از متلازمین، واجب شد، ملازم دیگر نمی‌تواند حکم مخالفی با آن داشته باشد و امکان ندارد احد المتلازمین، واجب و دیگری حرام باشد اما مانعی ندارد که احدهما واجب و دیگری مستحب یا مباح باشد. خلاصه اینکه: «تلازم» اقتضای سرایت ندارد و در محل بحث که تلازم هم نیست بلکه مسأله مقارنت اتفاقی مطرح هست یعنی: گاهی نقیض ترک صلات موصول، مقارنت با فعل صلات، پیدا می‌کند و گاهی هم ارتباط به فعل صلات ندارد و در ضمن ترک صلات و ترک ازاله - معا - تحقق پیدا می‌کند بنابراین، مسأله ملازمه، مطرح نیست بلکه مقارنت، مطرح است و با وجود مقارنت، وجهی ندارد که اگر نقیض، حرام شد، مقارن آن هم ائتصاف به حرمت پیدا کند.

خلاصه: به نظر مصنف رحمه الله، ثمره علمیه‌ای که بنا بر پذیرش مقدمه موصله بیان شده صحیح است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۶۸

و منها [۵۰۸]: تقسیمه إلى الأصلی و التبعی، و الظاهر أن يكون هذا التقسيم بلحاظ الأصالة و التبعية في الواقع و مقام الثبوت، حيث يكون الشيء تارة متعلقا للإرادة و الطلب مستقلا، للالتفات إليه بما هو عليه مما يوجب طلبه فيطلبه، كان طلبه نفسيا أو غيريا، و أخرى متعلقا للإرادة تبعا للإرادة غيره، لأجل كون إرادته لازمة لإرادته، من دون التفات إليه بما يوجب إرادته [۱].

واجب اصلی و تبعی

[۱]- برای واجب، تقسیمات متعددی بیان نموده‌اند از جمله، اینکه آن را به «اصلی» و «تبعی» تقسیم کرده‌اند.

سؤال: آیا تقسیم مذکور، مربوط به واقع و مقام ثبوت هست [۵۰۹] یا اینکه مربوط به مقام دلالت و لفظ می‌باشد [۵۱۰].

جواب: مختار مصنف رحمه الله این است که: تقسیم مزبور، ارتباطی به مقام لفظ و دلالت ندارد، بلکه مربوط به واقع و مقام ثبوت می‌باشد [۵۱۱]. یعنی هنگامی که واجب در قالب لفظ، ریخته نشده، مفاد دلیل قرار نگرفته و مولا- مطلب خود را بیان نموده، در همان عالم اراده و طلب، تقسیم مذکور تحقق دارد.

طبق مبنای ایشان به ذکر تعریف آن دو واجب می‌پردازیم:

۱- واجب اصلی: آن است که مولا آن را مورد التفات خود قرار داده، به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۶۹

لا بلحاظ [۵۱۲] الأصاله و التبعیه فی مقام الدلاله و الإثبات، فإنه یکون فی هذا المقام أيضا تارة مقصودا بالإفاده، و أخرى غیر مقصود بها علی حدّه، إلا أنه لازم الخطاب، كما فی دلالة الإشارة [۵۱۳] و نحوها [۵۱۴] [۱].

خصوصیاتی که دخالت در وجوب و مطلوبیت آن داشته، توجه نموده و در نتیجه، طلب حقیقی و اراده مستقل به آن متعلق نموده [۵۱۵]، البته فرقی ندارد که مولا نفس آن شیء را طالب باشد یا اینکه آن شیء «بما أنه مقدمه للواجب» مطلوبش باشد، فرضا او به نصب سلم، توجه نموده، جهات وجوبش را در نظر گرفته و اراده استقلالی- طلب حقیقی- خود را متعلق آن نموده.

۲- واجب تبعی: آن است که نفس شیء، اصلا مورد توجه مولا- قرار نگرفته امّا در عین حال که التفاتی به آن نشده، مولا چیزی را اراده کرده که لازمه تعلق اراده به آن شیء، این است که آن شیء- غیر ملحوظ- هم مراد باشد یعنی اراده اجمالی و تبعی به آن، تعلق گرفته.

مثال: مولا «کون علی السطح» را واجب نموده بدون اینکه توجهی به مقدمه آن داشته باشد و معنای عدم التفات به مقدمه، این نیست که اصلا خارج از اراده مولا- می‌باشد بلکه اراده مولا- به آن تعلق گرفته منتها اراده تبعی، اراده‌ای که مبادی آن به نحو تفصیل، حاصل نشده.

[۱]- ظاهر [۵۱۶]، این است که تقسیم مزبور، مربوط به مقام ثبوت است نه اینکه ارتباطی به عالم لفظ و دلالت داشته باشد، بدیهی است که طبق این مبنا، عنایت و توجهی به اراده و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۷۰

طلب حقیقی مولا نیست.

لازم است، تعریف آن دو واجب را طبق مبنای کسانی که می‌گویند تقسیم مزبور، مربوط به مقام دلالت می‌باشد، بیان کنیم.

۱- واجب اصلی: آن است که مقصود اصلی به افاده از کلام می‌باشد به عبارت دیگر واجب اصلی، آن است که جمله و لفظ ریخته شده برای افاده وجوب و برای دلالت بر ایجاب آن- صیغ لافاده بیان.

۲- واجب تبعی: اگر جمله‌ای برای مقصود دیگری- مقصود اصلی متکلم- بیان شود ولی لازمه افاده آن مقصود اصلی، این است که دلالت بر شیء و واجب دیگر هم می‌کند در این صورت به آنچه که اصالتا لفظ، دلالت بر آن نمی‌کند، واجب تبعی می‌گوئیم.

استاد [۵۱۷] مرحوم مشکینی، مثال جالبی ذکر کرده‌اند که: فرضا دلیلی، دلالت می‌کند که اگر شما چهار فرسخ، مسافت را

پیمودید- و از ابتدای سفر، قصد پیمودن چهار فرسخ و مراجعت را داشتید- در این صورت، نماز شما قصر می‌شود. منظور اولی و اصلی از دلیل مذکور، بیان موضوع قصر صلات هست اما شما طبق یک ملازمه شرعی می‌دانید که بین نماز قصر و عدم وجوب صوم، ملازمه هست یعنی در هر مکانی که نماز، قصر باشد، روزه، واجب نیست و هر کجا نماز، تمام باشد روزه هم واجب است پس باتوجه به آن ملازمه از دلیل مذکور دو مطلب، استفاده می‌شود: ۱- شکسته شدن نماز فردی که چهار فرسخ مسافت به نحو مذکور پیموده. ۲- عدم وجوب صوم بر آن مسافر.

باتوجه به دلیل مذکور، از نظر افاده قصر صلات می‌گوئیم: نماز، واجب اصلی هست و از جهت دلالتش بر عدم وجوب صوم گفته می‌شود عدم وجوب روزه به نحو تبعیت از آن استفاده می‌شود یعنی دلیل مزبور برای بیان عدم وجوب صوم ریخته نشده بلکه آن دلیل

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۷۱

و علی ذلك، فلا شبهة فی انقسام الواجب الغیری إلیهما، و اتصافه بالأصالة و التبعیة کلّیها، حیث یکون متعلّقا للإرادة علی حدّة عند الالتفات إلیه بما هو مقدّمه، و أخرى لا یکون متعلّقا لها كذلك عند عدم الالتفات إلیه كذلك، فإنّه یکون لا محالة مرادا تبعا لإرادة ذی المقدمه علی الملازمه. كما لا شبهة فی اتصاف النفسی أيضا بالأصالة، و لکنّه لا یتّصف بالتبعیة، ضرورة أنّه لا یکاد یتعلّق به الطّلب النفسی، ما لم یکن فی المصلحة النفسیة، و معها یتعلّق الطّلب بها مستقلا، و لو لم یکن هناك شیء آخر مطلوب أصلا، كما لا یخفی [۱].

به مسأله شکسته شدن و قصر نماز، دلالت دارد.

[۱]- سؤال: آیا بر اختلاف مزبور- در بیان واجب نفسی و تبعی- ثمره‌ای هم مترتب می‌شود؟

جواب: آری، اگر تقسیم مزبور به حسب مقام ثبوت باشد، ثمره‌اش این است که:

واجبات غیریه- مقدّمات- هم امکان دارد واجب نفسی باشند و هم ممکن است واجب تبعی باشند.

بیان ذلك: مولا- «نصب سلّم» را که مقدّمه «کون علی السّطح» می‌باشد در نظر گرفته، مقدّمیت و وجوب غیري آن را ملاحظه می‌نماید، طلب حقیقی و اراده مستقل به آن شیء متعلّق می‌کند، بدیهی است که منظور از اراده مستقل، اراده ذی المقدمه نمی‌باشد بلکه مقصود، این است که اراده حقیقی به آن مقدّمه- نصب سلّم- متعلّق شده- اراده حقیقی، نسبت به واجب غیري- او توجه نموده که نصب سلّم، دارای ملا-ک و وجوب هست لذا طلب حقیقی و اراده مستقل متوجه آن نموده بنابراین می‌گوئیم عنوان نصب سلّم «الواجب الغیری الاصلی» هست.

ممکن است واجب غیري، «تبعی» باشد و آن در موردی هست که مولا اصلا التفاتی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۷۲

به نصب سلّم و مقدّمیت آن نداشته، در فرض مذکور، نصب سلّم، «وجوب غیري تبعی ۵۱۸» دارد.

نتیجه: واجبات غیري هم امکان اصلیت در آنها متصوّر است و هم تبعیت.

امّا واجبات نفسیه که تعدادشان هم فراوان است، فقط اصالت می‌توانند، داشته باشند مثلا مولا «کون علی السّطح» را ملاحظه و وجوب نفسی آن را لحاظ کرده، طلب حقیقی مستقل، متوجه آن نموده پس واجب نفسی اصلی هست.

اما سؤال ما این است که: آیا واجب نفسی تبعی هم داریم یا نه به عبارت دیگر آیا یک شیء می‌تواند هم واجب نفسی باشد و هم تبعی؟

جواب: جمع بین نفسیت و تبعیت، ممکن نیست زیرا واجب نفسی، آن است که دارای جهات موجهه و مصلحت ملزمه باشد خواه در

کنارش شیء دیگری واجب باشد یا نباشد مانند صلوات که واجب نفسی است خواه روزه، واجب باشد یا نباشد.

سؤال: اگر گفتیم «کون علی السطح» دارای وجوب نفسی هست درعین حال می‌توان گفت که آن وجوب نفسی، تبعی هم می‌باشد؟
جواب: خیر، زیرا معنای تبعیت، این است که اراده متعلقه به آن، لازمه تعلق اراده به شیء دیگر است به نحوی که اگر اراده به شیء دیگر، متعلق نشود به آن شیء هم تعلق نمی‌گیرد.

آیا می‌توان گفت واجب نفسی، تابع غیر است به نحوی که اگر اراده به آن غیر، متعلق نشود به این هم تعلق پیدا نمی‌کند.
خیر، واجب نفسی نمی‌تواند لازمه اراده متعلقه به شیء دیگر باشد به نحوی که اگر آن شیء، متعلق اراده نشود به این هم اراده‌ای تعلق نگیرد و این مطلب با نفسیت واجب، سازگار نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۷۳

نعم لو كان الأتصاف بهما بلحاظ الدلالة، اتّصف النفسی بهما أيضا، ضرورة أنه قد يكون غير مقصود بالإفادة، بل افيد بتبع غيره المقصود بها، لكن الظاهر - كما مرّ - أن الأتصاف بهما إنما هو في نفسه لا بلحاظ حال الدلالة عليه، وإلا لما اتّصف بواحد منهما، اذا لم يكن بعد مفاد دليل، و هو كما ترى [۱].

جمع بندی: طبق بیان مصنف، واجب غیری هم ممکن است اصلی باشد و هم تبعی اما واجب نفسی تنها می‌تواند اصلی باشد بنابراین «واجب نفسی تبعی»، متصوّر نیست.

[۱]- بنا بر عقیده کسانی که می‌گویند تقسیم واجب به اصلی و تبعی، مربوط به مقام دلالت و لفظ هست - نه مقام ثبوت - ثمره اش این است که: همان‌طور که واجب غیری می‌توانست اصلی و تبعی باشد، واجب نفسی هم ممکن است تبعی باشد [۵۱۹].
مانند مثال قبل، فرضا مفاد دلیلی این است که اگر شما از ابتدا، قصد پیمودن چهار فرسخ، مسافت را دارید نمازتان مقصور است در این صورت، شما به ملازمه خارجیّه، استفاده می‌کنید که روزه هم واجب نیست درحالی که روزه و نماز، دو واجب نفسی مستقل هستند - و مسأله ذی المقدمه و مقدمه، مطرح نیست - اما مانعی ندارد که روزه درعین حال که واجب نفسی هست از نظر برداشت از دلیل به صورت تبعیت، آن را استفاده کنید یعنی آن دلیل در صدد بیان مسئله و حکم نماز هست اما شما بالتبع، حکم روزه را هم از آن دلیل، استفاده می‌کنید.

قوله: «لكن الظاهر كما مرّ [۵۲۰] انّ الأتصاف بهما إنما هو في نفسه ...»

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۷۴

ثم انه إذا كان الواجب التبعی ما لم يتعلّق به إرادة مستقلة، فإذا شكّ في واجب أنه اصلی أو تبعی، فأصالة عدم تعلق إرادة مستقلة به يثبت أنه تبعی، و يترتب عليه آثاره إذا فرض له اثر شرعی، كسائر الموضوعات المتقومة بأمر عدمیه. نعم لو كان التبعی أمرا وجوديا خاصا غير متقوم بعدمی، و إن كان يلزمه [۵۲۱]، لما كان يثبت بها إلا على القول بالأصل المثبت، كما هو واضح، فافهم [۱].

سؤال: به چه دلیل، تقسیم مزبور، مربوط به مقام ثبوت است نه مقام دلالت؟

جواب: اگر تقسیم مذکور به لحاظ مقام دلالت لفظ باشد، لازمه اش این است که تا زمانی که واجب، مفاد دلیل، واقع نشده و لفظی دلالت بر وجوبش نکرده، نه اصلی باشد و نه تبعی درحالی که نمی‌توان به آن مطلب، ملتزم شد زیرا واجب از لحظه‌ای که مورد طلب و اراده مولا واقع می‌شود و اتّصاف به وجوب [۵۲۲] پیدا می‌کند، عنوان اصلیت یا تبعیت همراه آن هست.

[۱]- سؤال: اگر اصل وجوب شیء برای ما محرز شد اما اصالت و تبعیت آن مردّد بود، راه تشخیص مسئله چیست؟

جواب [۵۲۳]: مسئله، دارای دو صورت است: الف: گاهی شما واجب تبعی را به نحوی معنا می‌کنید که قوام آن به یک امر عدمی

هست [۵۲۴] مثلاً می‌گوئید واجب تبعی، آن است که:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۷۵

«ما لم يتعلّق به ارادةً مستقلّة» یعنی واجب تبعی، آن است که اراده مستقلّه به آن تعلّق نگرفته و عنوان «لم يتعلّق ...» یک عنوان عدمی و مقوم واجب تبعی هست در فرض مذکور، در صورت شک در اصالت و تبعیت واجب می‌توان به استصحاب، تمسک نمود و گفت: قبل از آنکه شیء مذکور واجب شود، مسلماً اراده مستقلّه به آن متعلّق نشده بود، اکنون که وجوب پیدا کرده و شک در تعلّق اراده مستقلّه به آن داریم، استصحاب عدم تعلّق اراده مستقلّه، جاری می‌شود و نتیجه می‌گیریم که آن شیء، واجب تبعی هست و چنانچه واجب تبعی مذکور، آثار شرعیّه‌ای داشته باشد، همان آثار را بر آن مترتب و ثابت می‌نمائیم.

ب: ممکن است شما قید و قوام واجب تبعی را یک امر وجودی بدانید و آن را چنین تعریف کنید که «ما تعلّق به ارادةً غیر مستقلّة» یعنی واجب تبعی، آن است که: اراده‌ای به آن تعلّق گرفته امّا وصفش «غیر مستقلّه» هست [۵۲۵]، طبق تعریف مذکور از واجب تبعی، نمی‌توان به استصحاب، تمسک نمود زیرا مستصحب شما یک امر عدمی هست و با استصحاب امر عدمی اگر بخواهید شیء وجودی را ثابت کنید، مبنی بر این است که اصل مثبت، حجت باشد، یعنی استصحاب هم بتواند مستصحب را ثابت کند و هم لوازم آن را اما اگر کسی اصل مثبت را حجت ندانست و گفت استصحاب فقط برای اثبات مستصحب، کارساز است - لوازم و ملزومات مستصحب بر آن ترتب پیدا نمی‌کند - در این صورت نمی‌توان به وسیله استصحاب عدم تعلّق اراده مستقلّه، امر وجودی را ثابت کرد و گفت اکنون که اراده غیر مستقلّه

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۷۶

به آن، تعلّق نگرفته پس لازمه‌اش این است که اراده مستقلّه به آن متعلّق شده.

قوله: «فافهم [۵۲۶].»

در تعریف اخیر از واجب تبعی که گفتید قید واجب تبعی یک امر وجودی هست درعین حال، قوام آن امر وجودی به همان قید عدمی آن می‌باشد.

توضیح ذلک: گفتید واجب تبعی، آن است که «ما تعلّق به ارادةً موصوفةً بأنّه غیر مستقلّة»، بدیهی است که اراده‌ای به آن، تعلّق گرفته امّا قید و عنوان «غیر مستقلّه» را هم در آن اخذ نمودید، اشکال و سؤال ما این است که چرا نتوانیم به وسیله استصحاب، عنوان «غیر مستقلّه» را ثابت کنیم.

همان‌طور که در تعریف اولی، اصل عدم تعلّق اراده مستقلّه، جریان پیدا می‌کرد، طبق تعریف دوم هم که اصل تعلّق اراده، مسلم است امّا استقلالی و عدم استقلالی بودن آن، مشکوک است، مانعی از جریان استصحاب عدم استقلال، وجود ندارد و می‌توان استصحاب مذکور را جاری نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۷۷

تذنیب: فی بیان الثمرة، و هی فی المسألة الأصولیة - كما عرفت سابقاً - لیست إلا أن تكون نتیجتها صالحه للوقوع فی طریق الاجتهاد، و استنباط حکم فرعّی، كما لو قیل بالملازمة فی المسألة، فإنه بضمیمه مقدّمه کون شیء مقدّمه لواجب یستنتج أنه واجب [۱].

نمره بحث مقدّمه واجب

اشاره

[۱]- سؤال: در اصل نزاع و در اینکه آیا ملازمه، بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه تحقق دارد یا نه، چه ثمره‌ای مترتب می‌شود به عبارت دیگر، نزاع در مسأله اصولی مذکور، چه ثمره‌ای دارد؟

قبل از پاسخ به سؤال مذکور باید بررسی نمود که به‌طور کلی، ثمره مسأله اصولیه چیست و اگر شیء بخوهد عنوان مسأله اصولی پیدا کند، باید چه ثمره‌ای داشته باشد.

مکثراً گفته‌ایم که ثمره مسأله اصولی، این است که: نتیجه آن مسأله باید بتواند در قیاس استنباط، قرار گیرد یعنی مجتهدی که در صدد استنباط حکم فرعی الهی هست برای استنباط آن، یک قیاس - کبرا و صغرا - ترتیب می‌دهد که کبرای آن، نتیجه مسأله اصولیه هست و نتیجه آن قیاس، استنباط یک حکم شرعی می‌باشد بنابراین، ملاک در ثمره مسأله اصولی، این است که آن مسأله در قیاس مذکور به‌عنوان کبرا واقع شود و نتیجه قیاس هم یک حکم کلی الهی باشد بنابراین، ثمره بحث مقدمه واجب - علی القول بالملازمه - بسیار واضح است که:

اگر شما قائل به ملازمه شده و گفتید بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه، ملازمه هست [۵۲۷] و در نتیجه در صدد برآمده که آیا وضو - حکم کلی الهی - واجب هست یا نه، قیاسی ترتیب می‌دهید که کبرای آن، نتیجه مسأله اصولیه، واقع می‌شود به این شکل: «الوضوء»

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۷۸

و منه قد انقح، أنه ليس منها مثل براء التذر بإتيان مقدمه واجب، عند نذر الواجب، و حصول الفسق بترك واجب واحد بمقدماته إذا كانت له مقدمات كثيرة، لصدق الإصرار على الحرام بذلك، و عدم جواز أخذ الأجره على المقدمه، مع أن البرء و عدمه إنما يتبعان قصد التذر، فلا براء بإتيان المقدمه لو قصد الوجوب النفسى، كما هو المنصرف عند إطلاقه و لو قيل بالملازمه، و ربما يحصل البرء به لو قصد ما يعم المقدمه و لو قيل بعدمها، كما لا يخفى. و لا يكاد يحصل الإصرار على الحرام بترك واجب، و لو كانت له مقدمات غير عديدة، لحصول العصيان بترك أول مقدمه لا- يتمكن معه من الواجب، فلا يكون ترك سائر المقدمات بحرام أصلا، لسقوط التكاليف حينئذ، كما هو واضح لا يخفى [۱].

مثلا مقدمه لواجب و كل ما هو مقدمه لواجب واجب» و از آن نتیجه می‌گیرید: «ان الوضوء واجب لوجوب ذیها كالصلاة.»

با تشکیل قیاس مذکور، آن مجتهد در رساله علمیه خود می‌نویسد: «الوضوء واجب شرعا» یا «الوضوء محكوم بالوجوب.»

با توجه به بیان ما واضح شد که نزاع در باب مقدمه واجب، دارای ثمره مذکور هست اما کسی که منکر ملازمه هست، نمی‌تواند چنان قیاسی تشکیل دهد و استفاده وجوب «شرعی» نماید بلکه او می‌تواند، بگوید:

«الوضوء مقدمه للصلاة» اما برایش ثابت نشده که مقدمه واجب به خاطر ملازمه، واجب است، یا بگوئید آن طرف مسأله، برایش ثابت شده که «المقدمه ليست بواجبه» و او نتیجه می‌گیرد که «الوضوء ليس بواجب» یعنی درعین حال که وضو، مقدمه‌یت دارد اما چون او قائل به ملازمه نیست، نتیجه‌ای که می‌گیرد، این است که:

مقدمه - وضو - وجوب شرعی ندارد.

ثمره‌ای که بر نزاع در باب مقدمه واجب، مترتب می‌شود همان است که تفصیلا بیان کردیم، اکنون بینیم سائر اصولیین چه ثمراتی بر آن مترتب کرده‌اند.

[۱]- در کلمات علما، چندین ثمره بر نزاع در باب مقدمه واجب ذکر شد، که مصنف

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۷۹

به بیان بعضی از آن‌ها پرداخته و درعین حال، مورد اشکال قرار داده‌اند.

تذکر: مصنف برای آن ثمرات - سه ثمره - یک ایراد مشترک [۵۲۸] بیان کرده و در عین حال نسبت به هر کدام از آنها یک اشکال اختصاصی ذکر نموده، ما هم برای سهولت تبیین مطلب، ترتیب متن کتاب را رعایت نموده و به این ترتیب آن را بیان می‌کنیم که: ابتدا، اصل ثمره و سپس اشکال مشترک و بعد از آن به ذکر اشکال اختصاصی مربوط به هر یک از آنها می‌پردازیم.

بیان ثمره اول:

گفته‌اند اگر انسان، نذر کند که یک واجبی را انجام دهد در این صورت اگر مقدمه واجب را واجب بدانیم، نتیجه‌اش در نذر مذکور هم ظاهر می‌شود که: اگر آن مکلف، مقدمه یک واجب را انجام دهد به نذر خود، عمل کرده است زیرا «مقدمه الواجب واجبه» اما چنانچه قائل به ملازمه نشده و گفتیم مقدمه واجب، وجوب ندارد، مکلفی که مقدمه یک واجب را انجام می‌دهد به نذر خود موافقت نموده «لأن مقدمه الواجب لیست بواجبه».

اشکال مشترک [۵۲۹]: مسأله موافقت و مخالفت با نذر و اینکه در چه موردی موافقت با نذر حاصل شده و در کجا مخالفت تحقق پیدا کرده، حکم شرعی نیست و ارتباطی به شارع مقدس ندارد.

سؤال: اگر مکلفی نماز ظهرش را صحیحا اتیان نمود چه کسی حکم می‌کند که مأتی به با مأمور به موافقت و انطباق دارد؟
جواب: اگر نماز انسان از نظر اجزا و شرائط مطابق دستور شارع باشد، عقل حکم می‌کند آن نماز، مطابق با حکم خداوند متعال است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۸۰

در محل بحث و مسأله نذر هم، همین طور است، کسی که نذر کرده یک واجبی را اتیان کند و فرضا مقدمه واجب هم واجب می‌باشد در این صورت، عقل حکم می‌کند که موافقت با نذر حاصل شده، یا اینکه موافقت حاصل نشده. اما موافقت و مخالفت با نذر، حکم شرعی نیست که بتواند ثمره مسأله اصولیه قرار گیرد و بدیهی است که مسأله اصولیه باید در طریق استنباط حکم الهی واقع شود و ...

اشکال اختصاصی: اگر از اشکال قبل هم صرف نظر کنیم، ایراد دیگر، این است که:

اساس ثمره مذکور را قبول نداریم زیرا کسی که چنان نذری کرده باید ببینیم مقصود او از انجام «واجب» چه بوده است.

۱- ممکن است مقصود ناذر، اتیان یک واجب نفسی [۵۳۰] بوده در این صورت اگر او مقدمه یک واجب را اتیان کند و شما هم مقدمه واجب را واجب بدانید، اتیان «مقدمه» واجب نمی‌تواند اثری برای موافقت نذر داشته باشد.

۲- امکان دارد مقصود ناذر از انجام «واجب» اتیان یک واجب - اعم از شرعی و عقلی - باشد مثلاً گفته است: «لله علی» که یک امر لزومی را اتیان نمایم خواه الزام آن از ناحیه شارع باشد یا از جانب عقل، در فرض مذکور اگر او مقدمه یک واجب را انجام دهد، موافقت نذر حاصل شده، خواه مقدمه، واجب باشد [۵۳۱] یا نباشد زیرا:

اگر مقدمه، واجب هم نباشد، کسی که ملازمه را انکار کرده. منکر لزوم عقلی مقدمه نیست بلکه معتقد است که عقل، حکم می‌کند با وجود امر «کن علی السطح» نصب سلم، وجوب عقلی دارد و تفاوت بین قول به ملازمه و عدم ملازمه در همین جهت است که قائلین به ملازمه، برای مقدمه، وجوب شرعی، اثبات می‌کنند اما منکرین ملازمه، لزوم

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۸۱

عقلی مقدمه را قبول دارند [۵۳۲]. پس مقدمه، علی‌ای حال لزوم دارد منتها بنا بر ملازمه، لزوم شرعی و بنا بر انکار ملازمه، لزوم عقلی دارد.

خلاصه: ممکن است مقصود ناذر از انجام واجب، اعم از واجب شرعی و عقلی باشد در این صورت، فرقی نمی‌کند که مقدمه واجب، وجوب شرعی داشته باشد یا اصلاً فاقد وجوب شرعی باشد لذا باید ملاحظه نمود که منظور او چه بوده است و ...

بیان نمره دوم:

گفته‌اند اگر ذی‌المقدمه‌ای دارای چند مقدمه باشد و فردی آن واجب را با تمام مقدماتش ترک کند، در این صورت اگر قائل به وجوب مقدمه باشیم نتیجه‌اش این است که آن فرد «یصیر فاسقا» و عنوان فسق بر او منطبق می‌شود زیرا او چند واجب را ترک کرده در حقیقت اصرار بر حرام و گناه دارد و نفس اصرار بر گناه- و لو صغیره باشد- عنوان کبیره پیدا می‌کند پس کسی که ذی‌المقدمه‌ای را با چند مقدمه‌اش ترک کرده، عادل نیست.

اما اگر گفتیم مقدمات واجب، وجوب ندارد، فردی که یک واجب را با مقدماتش ترک کرده او فقط یک واجب- ذی‌المقدمه- را ترک نموده و بر ترک یک واجب، عنوان اصرار بر گناه صغیره، تحقق پیدا نمی‌کند و فسق، محقق نمی‌شود.

اشکال مشترک: این مطلب هم ارتباطی به ثمره مسأله اصولیه ندارد. فاسق شدن و فاسق نشدن که یک مسئله شرعی نیست [۵۳۳]، وظیفه شارع، بیان ملاک کلی فسق و عدالت هست اما اینکه در چه موردی فسق، محقق می‌شود و در کجا فسق تحقق پیدا نمی‌کند از شئون شارع نیست بلکه این مطلب یک حکم جزئی و مربوط به عقل است که از حکم

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۸۲

کلی شارع استفاده می‌کند و در حقیقت، عقل آن را بر مواردش منطبق می‌نماید.

اشکال اختصاصی: فرض کنید واجبی دارای سه مقدمه هست و با ترک یک مقدمه، قدرت مکلف از انجام آن واجب، سلب می‌شود، آیا در این صورت، اصرار بر حرام واقع شده؟

مسئله اصرار بر گناه، تحقق پیدا نکرده. وقتی مکلف، اولین مقدمه را ترک کرد، به تبع آن، قدرت بر انجام ذی‌المقدمه ندارد لذا به خاطر عدم قدرت بر اتمام ذی‌المقدمه، اصل تکلیف، نسبت به واجب، ساقط می‌شود و به تبع آن چون سائر مقدمات هم وجوب غیري داشته، آن تکلیف نسبت به مقدمات هم ساقط می‌شود لذا از آن مکلف، فقط یک عصیان و مخالفت، تحقق پیدا کرده و بر عصیان واحد، عنوان اصرار، صادق نیست و موجب فسق هم نمی‌شود.

ایراد بر مصنف رحمه الله: بیان مذکور، قابل مناقشه هست زیرا سلب قدرت مکلف، نسبت به ذی‌المقدمه در اثر سوء اختیار بوده و امتناع به سوء اختیار، موجب سقوط تکلیف نمی‌شود و منافاتی با مسأله اختیار ندارد.

درعین حال، غیر از اشکال مصنف، ایراد دیگری به اصل نمره دوم داریم که:

مخالفت با مقدمات، موجب معصیت نیست زیرا معصیت آن است که باعث استحقاق عقوبت شود و ما در بحث واجبات غیریه و طهارت ثلاث گفتیم بر مخالفت واجب غیري، استحقاق عقوبت، مترتب نمی‌شود و ترک آن‌ها موجب فسق نمی‌گردد که در دنبالش استحقاق عقوبت مطرح باشد و صرف ترک یک یا دو واجب غیري بدون اینکه استحقاق عقوبتی بر مخالفت آن مترتب گردد، موجب فسق نمی‌شود.

بیان نمره سوم:

گفته‌اند اگر مقدمه واجب، دارای وجوب باشد، اخذ اجرت برای انجام مقدمه واجب، جائز نیست اما اگر مقدمه، واجب نباشد مانعی

از اخذ اجرت در برابر مقدمه واجب، وجود ندارد خلاصه اینکه: یکی از ثمرات مقدمه واجب را چنین

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۸۳

و أخذ الأجره على الواجب لا بأس به، إذا لم يكن إيجابه على المكلف مجاناً و بلا عوض، بل كان وجوده المطلق مطلوباً كالصناعات الواجبه كفايئة التي لا يكاد ينتظم بدونها البلاد، و يختل لولاها معاش العباد، بل ربما يجب أخذ الأجره عليها لذلك، أي لزوم الاختلال و عدم الانتظام لو لا أخذها، هذا في الواجبات التوصلية [۱].

بیان کرده‌اند که: «اذا قلنا بوجوب المقدمه لا يجوز اخذ الاجره عليها و اذا لم نقل بوجوب المقدمه يجوز اخذ الاجره عليها».

اشکال مشترک: عدم جواز اخذ اجرت برای انجام مقدمه، حکم شرعی نیست، همیشه حکم الهی، کلی هست مثلاً «عدم جواز اخذ الاجره على الواجب» می‌تواند حکم الله باشد اما عدم جواز اخذ اجرت در برابر نماز، ارتباطی به شارع مقدس ندارد. ثمره مذکور هم ارتباطی به شارع ندارد به عبارت دیگر، مسأله اصولیه باید مؤلّد و مستنبط حکم شرعی باشد نه اینکه مسأله اصولی برای تطبیق و پیاده کردن احکام باشد.

شما معتقدید که: شارع مقدس فرموده است «لا يجوز اخذ الاجره على الواجب» و اگر قائل به وجوب مقدمه شویم آن حکم خدا بر ما نحن فيه [۵۳۴]، منطبق است، اشکال ما این است که: تطبیق و پیاده کردن حکم نمی‌تواند ثمره مسأله اصولی واقع شود لذا ثمره سوّم هم از ثمرات مسأله اصولیه نیست.

[۱] - اشکال اختصاصی: مرحوم شیخ در کتاب مکاسب، مسأله اخذ اجرت در مقابل واجبات را مشروحا بیان کرده لکن مصنف هم اشارتاً به بیان آن پرداخته‌اند که:

اصلاً قبول نداریم که اخذ اجرت در برابر واجبات، جائز نباشد.

بیان ذلک: به یک اعتبار، واجبات بر دو گونه هستند: ۱- توصلی ۲- تعبّدی، لازم است بحث مذکور را نسبت به هریک از آن دو قسم ادامه دهیم.

الف: واجبات توصلی: اگر مولا- شیء را واجب نمود و مقصودش صرف وجود آن واجب بود- خواه کسی در مقابل آن، اجرت بگیرد یا مجانی انجام دهد- در این صورت،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۸۴

و اما الواجبات التبعديّة، فیمکن أن يقال بجواز أخذ الأجره على إتيانها بداعي أمثالها، لا على نفس الإتيان، کی ینافی عباديتها، فیکون من قبيل الدّاعي إلى الدّاعي، غايه الأمر يعتبر فيها- کغيرها- أن يكون فيها منفعة عائده إلى المستأجر، کی لا يكون المعامله سفهية، و أخذ الأجره عليها أكلا بالباطل [۱].

چه مانعی برای اخذ اجرت در برابر آن، وجود دارد؟

مولای حکیم به منظور عدم اختلال نظام جامعه، مردم را بر انجام واجبات کفایه صنعتیه، الزام نموده که عده‌ای از آنها طیب و بعضی نجّار و عده‌ای سائر صناعات را بیاموزند و نیاز جامعه را برطرف کنند، معنای واجب کفایه صنعتی، این نیست که طیب نتواند در مقابل طبابت خود، اخذ اجرت نماید یا بنا مجاز نباشد در برابر عمل خود، مزد بگیرد بلکه اگر بگوئیم آنها مجبور هستند رایگان، کار کنند گاهی موجب نقض غرض و اختلال نظام می‌شود اگر بنا باشد طیب و نجّار، مجاناً کار کنند پس زندگی آنها از چه طریق تأمین شود.

خلاصه: صرف وجوب یک شیء، باعث نمی‌شود که انسان نتواند در برابر انجام آن، اجرت بگیرد بلکه باید نحوه وجوب و فرض

آن را ملا-حظه کرد، اگر منظور مولا- این بوده که فلاں شیء مَجَانَا در خارج، ایجاد شود در این صورت نمی‌توان در برابر آن پول گرفت امّا اگر او عنایتی به مَخْرَانِی بودن آن نداشته بلکه مقصودش این بوده که آن واجب در خارج، عملی شود در این صورت، مانعی از اخذ اجرت در مقابل آن، وجود ندارد.

[۱]- ب: واجبات تعیّدی: قبل از بیان مسئله و حلّ اشکال به ذکر مقدمه کوتاهی می‌پردازیم که: عقد اجاره باید مانند سایر عقود و معاملات، شرائطش کامل باشد مثلاً یکی از شرائط اجاره این است که عمل مستأجر علیه، نفع دنیوی یا اخروی برای مستأجر داشته باشد و چنانچه هیچ‌گونه نفعی برای او نداشته باشد، سفهی و اخذ اجرت برای آن، اکل مال به باطل و مشمول آیه شریفه «وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ...» می‌باشد.

فرضا اگر انسان، فردی را اجیر کند که فلاں مبلغ بگیرد و نماز ظهرش را بخواند،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۸۵

صحیح نیست زیرا نفعی برای مستأجر ندارد و نسبت به دهنده پول، یک عمل عقلانی محسوب نمی‌شود امّا مثلاً اگر همان معامله و عقد اجاره را با فرزند خود منعقد کند که فلاں مبلغ بگیرد و روزانه نماز خود را بخواند و در نتیجه نسبت به اتیان صلوات، اعتیاد پیدا کند، صحیح و نفعی هم برای پدر، متصوّر است زیرا او علاقه دارد فرزندش متدین باشد، خلاصه اینکه نباید معامله، سفهی باشد. نحوه حلّ اشکال در اخذ اجرت بر واجبات [۵۳۵]: این مسئله از مشکلات فقه است و درباره آن، نظرات و راه‌حل‌های مختلفی بیان شده.

نظر مصنّف: ایشان مشکله را از طریق داعی بر داعی حل نموده‌اند، فرضاً کسی که اجیر شده برای فلاں میت، یک سال نماز بخواند، او به این کیفیت عمل می‌نماید که: نماز را به قصد قربت می‌خواند امّا صلوات با قصد قربت را به تحریک و انگیزه پول انجام می‌دهد به عبارت دیگر، اخذ اجرت در عرض قصد قربت نیست به نحوی که او هنگامی که نماز استیجاری می‌خواند، توجّهی به قصد قربت داشته باشد و نگاهی به آن وجه- پول- مأخوذه نماید، بلکه مسأله اخذ اجرت و قصد قربت در طول یکدیگر هستند یعنی نماز را با قصد قربت می‌خواند و نماز با قصد قربت را به داعی اجرت انجام می‌دهد و در نتیجه، لطمه‌ای به آن عبادت، وارد نمی‌شود.

اگر بنا باشد عملی که به نحو مذکور اتیان می‌شود، باعث ضربه‌ای به عبادت شود، نتیجه‌اش این است که عبادات ما باطل باشد [۵۳۶] زیرا مردم، عبادات را «خوفا من النار و طمعا فی الجنّه» انجام می‌دهند، عبادات ما به خاطر همان مزایائی هست که مربوط به خودمان می‌باشد، شما این مسئله را چگونه با قصد قربت جمع و حل می‌کنید؟

جمعش به این است که مکلف، نماز را به قصد قربت می‌خواند امّا صلوات با قصد قربت را برای طمع در بهشت و خوف از دوزخ، اتیان می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۸۶

و ربما يجعل [۵۳۷] من الثمره، اجتماع الوجوب و الحرمة- إذا قيل بالملازمه- فيما إذا كانت المقدمه محرمة، فبیتنی علی جواز اجتماع الأمر و النهی و عدمه، بخلاف ما لو قيل بعدمها [۱].

گفته‌اند همان‌طور که عبادات ما به نحو مذکور صحیح است، بین مسأله (طمع در جنّت و خوف از دوزخ) با مسأله (اخذ اجرت بر واجبات) فرقی نیست.

آری امیر مؤمنان و مولای متقیان علیه السلام فرموده است: «الهی ما عبدتک خوفا من نارک، و لا طمعا فی جنّتک بل وجدتک اهلا للعباده فعبدتک» [۵۳۸].

اگر به عمق عبادات خود، توجه کنیم، آن عباداتی که خالی از ریا و آلودگی‌های دنیوی هست برای طمع در بهشت و ترس از جهنم می‌باشد و این مطلب با مسأله اخذ اجرت در مقابل واجبات از نظر ملائک، متحد است.

خلاصه: مصنف رحمه الله از طریق داعی بر داعی در واجبات عبادی، مسأله اخذ اجرت در برابر آن‌ها را حل نموده‌اند.

[۱]-

بیان نمره چهارم:

اگر شیء - مقدمه‌ای - قبل از آنکه مقدمه واجب، قرار گیرد، حرمت ذاتی داشته باشد و آن شیء محرم، مقدمه واجب، واقع شود، در فرض مذکور اگر قائل به ملازمه و وجوب مقدمه شویم، نسبت به آن مقدمه، اجتماع وجوب و حرمت [۵۳۹]، تحقق پیدا می‌کند یعنی: از مصادیق و صغریات اجتماع امر و نهی، محسوب می‌شود - مانند صلوات

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۸۷

و فیه: أوّلاً: إنّه لا یکون من باب الاجتماع، کی تګون مبتنیه علیه، لما أشرنا إلیه غیر مره، إن الواجب [۵۴۰] ما هو بالحمل الشائع مقدمه، لا بعنوان المقدمه [۵۴۱]، فیکون علی الملازمه من باب النهی فی العباده و المعامله [۱].

در دار غضبی که از مصادیق اجتماع امر و نهی هست - و اقوال، اشکالات و جواب‌هایی که در آن بحث، جاری هست در محل بحث هم جریان پیدا می‌کند اما اگر قائل به ملازمه نشویم و وجوب مقدمه را انکار نمائیم، مسأله مذکور، هیچ‌گونه ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی، پیدا نمی‌کند.

[۱]- مصنف رحمه الله سه اشکال بر نمره مذکور، وارد نموده‌اند:

اشکال اول: مقدمه: در بحث اجتماع امر و نهی، آن دو عنوانی که یکی از آن‌ها متعلق نهی و دیگری متعلق امر است، باید عنوان تقییدی و همچنین موضوعیت داشته باشد اما چنانچه آن دو یا یکی از آن‌ها موضوعیت نداشته باشد و جهت - حیث - آن، تعلیلی باشد، ارتباطی به نزاع در باب اجتماع امر و نهی، پیدا نمی‌کند.

علت اینکه صلوات در دار غضبی، مرتبط به نزاع در باب اجتماع امر و نهی می‌باشد، این است که دارای دو جهت تقییدی و دارای دو عنوان هست که موضوع و متعلق حکم می‌باشند نه اینکه: علّیت و واسطیت داشته باشند به عبارت دیگر: نفس صلوات، موضوع و متعلق حکم است و شارع مقدس فرموده: «أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ» * پس عنوان صلوات، تقییدی هست و همچنین عنوان غضب هم خودش موضوعیت دارد و متعلق نهی، قرار گرفته.

اما در محل بحث: آیا اگر مقدمه‌ای واجب شد - درحالی که قبلاً حرام بوده - آن مقدمه هم مانند صلوات در دار غضبی هست؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۸۸

خیر، آن حرمتی که اوّلاً نسبت به مقدمه، تحقق پیدا کرده، مربوط به ذات آن شیء بوده اما آیا وجوبی که از ناحیه مقدمه‌یت، تحقق پیدا می‌کند، مربوط به «عنوان» مقدمه هست؟

مکراً بیان کرده‌ایم که عنوان مقدمه‌یت، حیث تعلیلی هست یعنی: مقدمه‌یت، سبب می‌شود که حکم به وجوب غیری، نسبت به نفس نصب سلّم - یا وضو - بار شود مثلاً - وضو، مقدمه نماز هست اما نمی‌توان گفت: وضو واجب نیست، مقدمه، واجب هست، عنوان مقدمه‌یت، سبب می‌شود که وضو، متّصف به وجوب غیری شود پس: عنوان وجوب، عبارت از مقدمه‌یت نیست و عنوان حرمت هم عبارت از یک شیء دیگر و آن دو با یکدیگر جمع شده باشند.

اگر شما مقدمه محرمی را فرض کردید و قائل به ملازمه هم شدید، همان چیزی که حرام است، وجوب پیدا می‌کند، همان چیزی که متعلق حرمت است، متعلق وجوب مقدمی و داخل در بحث «نهی در عبادت و معامله ۵۴۲» می‌باشد. نه، نزاع اجتماع امر و نهی. اگر معامله یا عبادتی حرام شد، همان چیزی که متعلق وجوب قرار گرفته، نهی هم به آن، متعلق شده اما در باب اجتماع امر و نهی، آن دو عنوان، متفاوت و جدای از هم هستند یعنی: «الصلاة واجبة، الغضب حرام» منتها آن دو عنوان در یک وجود خارجی، اجتماع و ائتلاف کرده‌اند اما اگر وضو - مقدمه - فرضا حرام شد، چنین نیست که دو شیء مطرح باشد، یکی متعلق وجوب و دیگری متعلق حرمت قرار گیرد بلکه همان چیزی که متعلق تحریم است، وجوب هم به آن تعلق گرفته و همان چیزی که متعلق وجوب است، حکم تحریمی هم به آن متعلق شده پس ارتباطی به مسأله اجتماع امر و نهی ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۸۹

و ثانیاً: لا یکاد یلزم الاجتماع اصلاً، لاختصاص الوجوب بغير المحرم فی غیر صورۃ الانحصار به. و فیها اما لا وجوب للمقدمه؛ لعدم وجوب ذی المقدمه، لاجل المزاحمه، و اما لا حرمة لها لذلك، كما لا یخفی [۱].

[۱]- اشکال دوم: سؤال: در کدام مورد، مقدمه در عین حال که محرم هست، وجوب هم دارد تا اینکه از مصادیق بحث اجتماع امر و نهی باشد؟

به عبارت دیگر: شما نمی‌توانید موردی را ارائه دهید که مقدمه محرم، وجوب هم داشته باشد.

توضیح ذلک: مقدمه‌ای را که می‌گوئید حرام است ۵۴۳، آیا مقدمه منحصره ذی المقدمه هست یا غیر منحصره؟ نسبت به هر کدام، پاسخ جداگانه‌ای برای شما بیان می‌کنیم.

الف: اگر مقدمه، غیر منحصره باشد - مثلاً انقاذ غریق و نفس محترمی، دارای دو طریق باشد، راه مباح و طریق حرام، یعنی عبور از ملک غیر بدون رضایت او - در این صورت، اصلاً عقل، حکم به وجوب مقدمه حرام نمی‌کند و وجوب غیر مقدمی مستقیماً، عارض مقدمه مباح می‌شود و مقدمه حرام، وجوبی ندارد تا اجتماع وجوب و حرمت، مطرح شود.

ب: گاهی آن مقدمه، منحصره می‌باشد، مثلاً مسلمانی در حال غرق شدن هست و راه انقاذ او منحصر به عبور از ملک غیر است، در این صورت باید بین حرمت مقدمه و وجوب ذی المقدمه مقایسه‌ای نمود که اهمیت کدام یک، بیشتر است. به عنوان مثال، آیا از نظر شارع مقدس، حرمت تصرف در مال غیر اهم است یا انقاذ نفس محترم؟

اگر اهمیت ذی المقدمه، بیشتر باشد، این مطلب، دلیل بر آن است که مقدمه، حرام نیست و چگونه می‌شود که مقدمه‌ای حرام ۵۴۴ باشد و مع ذلک اهمیت وجوب ذی المقدمه، بیش از حرمت مقدمه باشد؟، در صورت تراحم، حرمت مقدمه، رفع می‌شود و در نتیجه،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۹۰

و ثالثاً [۵۴۵]: إن الاجتماع و عدمه لا دخل له فی التوصل بالمقدمه المحرمة و عدمه أصلاً، فإنه يمكن التوصل بها إن كان توصلیه، و لو لم نقل بجواز الاجتماع، و عدم [۵۴۶] جواز التوصل بها إن كانت تعبدیه علی القول بالامتناع، قیل بوجوب المقدمه أو بعدمه، و جواز التوصل بها علی القول بالجواز كذلك، أي قیل بالوجوب أو بعدمه. و بالجملة لا یتفاوت الحال فی جواز التوصل بها، و عدم جوازه أصلاً، بین أن یقال بالوجوب، أو یقال بعدمه، كما لا یخفی [۱].

آن مقدمه، واجب می‌باشد و حرمتی ندارد تا کسی بگوید وجوب و حرمت، اجتماع نموده‌اند.

گاهی هم ممکن است حرمت مقدمه از وجوب ذی المقدمه، مهم‌تر باشد که در فرض مذکور، ذی المقدمه از وجوب، ساقط

می‌شود و اگر ذی‌المقدمه از وجوب، ساقط شد، مقدمه هم وجوبی ندارد و اگر وجوب نداشته باشد، اجتماع وجوب و حرمت در مقدمه، لازم نمی‌آید.

خلاصه: در صورت انحصار نمی‌توان تصور اجتماع حرمت و وجوب نمود.

[۱]- اشکال سوم: سومین جواب یا اشکالی که مصنف رحمه الله بیان نموده، این است که:

آنچه که در باب مقدمه برای ما اهمیت دارد، این است که از طریق اتیان مقدمه، تمکن به اتیان ذی‌المقدمه پیدا کنیم به عبارت دیگر، اینکه: بتوان از طریق مقدمه، ذی‌المقدمه را در خارج انجام داد لذا باید بررسی نمود که: مسأله ملازمه و عدم ملازمه‌ای را که شما

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۹۱

در صدد بودید صغرای برای اجتماع امر و نهی، قرار دهید- به نحوی که بیان کردیم- آیا تأثیری در آن «مهم» در باب مقدمه می‌گذارد یا نه؟

مصنف رحمه الله معتقدند که هیچ‌گونه اثری در آن «مهم» نمی‌گذارد.

توضیح ذلك: بدیهی است که مقدمه گاهی تعبدی هست یعنی: قصد قربت در آن، معتبر است و گاهی توجیهی می‌باشد که قصد قربت در آن، اعتبار ندارد لذا برای توضیح مطلب باید نسبت به هر دو نوع مقدمه، مسئله را بررسی نمود که:

الف: اگر مقدمه واجب، توجیهی شد، آن مقدمه توجیهی خالی از قصد قربت به هر صورت و به هر کیفیت، اتیان شود، می‌توان به ذی‌المقدمه، توجیهی پیدا کرد، خواه در بحث اجتماع امر و نهی، اجتماعی شوید یا قائل به امتناع [۵۴۷] شوید.

فرضا اگر مقدمه، توجیهی و مقصود، رسیدن به مکه و انجام مناسک حج شد، از نظر درک مناسک، فرقی نمی‌کند که انسان با مرکب غضبی به مکه رفته باشد یا غیر غضبی زیرا مسأله عبادت در مسیر حج، اعتبار ندارد.

خلاصه: در مقدمه توجیهی باید ذات مقدمه، اتیان شود خواه آن مقدمه، واجب باشد یا حرام، قائل به اجتماع شوید یا امتناع، جانب وجوب را غلبه دهید یا جانب حرمت را غلبه دهید، فرقی ندارد پس: مسأله اجتماع امر و نهی یا امتناع آن در مقدمات توجیهی، اثری ندارد.

ب: اگر مقدمه‌ای عبادی، و قصد قربت در آن معتبر بود، ما هم قبول داریم که مسأله اجتماع یا امتناع اجتماع امر و نهی در آن مسأله عبادی، اثر می‌گذارد اما مسأله وجوب و عدم وجوب مقدمه، اثری ندارد، فرضاً شما قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستید و می‌گوئید صلوات در دار غضبی صحیح است، اکنون ما این مبنا را در مورد یک مقدمه عبادی، جاری و پیاده می‌کنیم که:

طبق مبنای مذکور، آن مقدمه عبادی، صحیح است اما علت صحت، این نیست که

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۹۲

اجتماع وجوب و حرمت شده، شما خواه قائل به ملازمه بشوید یا نشوید، در عین حال، بنا بر اجتماع امر و نهی، آن عبادت، صحیح است.

اگر ما در مورد صلوات در دار غضبی، حکم به صحت نموده- گفتیم اجتماع، جائز است- در مورد مقدمه عبادی هم آن عبادت، صحیح و فاقد نقص می‌باشد و فرقی نمی‌کند که شما قائل به وجوب مقدمه شوید یا قائل به وجوب آن نشوید به هر حال، عبادت شما صحیح است یعنی: اگر قائل به وجوب مقدمه هم نشوید، چنانچه در آن مسئله، اجتماعی باشید، عبادت مذکور، صحیح است. بنابراین، در صحت و بطلان، بین وجوب و عدم وجوب مقدمه، بنا بر اینکه در آن مسئله اجتماعی شوید، هیچ فرقی نمی‌کند.

اگر کسی در آن مسئله، قائل به امتناع شد [۵۴۸]، صلوات در دار غضبی را باطل می‌داند، بدیهی است آن فردی که در بحث مذکور، امتناعی هست، می‌گوید در بحث فعلی که آن مقدمه، عبادت، پیدا کرده، باطل است.

سؤال: آیا بطلان آن بنا بر ملازمه و عدم ملازمه، فرق می‌کند؟

خیر، چه شما قائل به ملازمه شده، آن مقدمه را واجب بدانید و بگوئید باطل است یا قائل به ملازمه نشوید، آن را واجب ندانید و بگوئید باطل است - فرقی ندارد.

خلاصه اینکه بین قول به وجوب و عدم وجوب، فرقی مطرح نیست.

جمع بندی: اگر مقدمه‌ای عبادیت پیدا کرد، مسأله اجتماع امر و نهی - اجتماعا و امتناعا - در محلّ بحث، جاری می‌شود لکن هیچ ارتباطی به باب ملازمه ندارد چه کسی قائل به ملازمه بشود یا نشود، اثری ندارد یعنی: کسی که در آن مسئله، قائل به اجتماع هست، عبادت در محلّ بحث را مطلقاً صحیح می‌داند و کسی که در آن مسئله، قائل به امتناع هست، در محلّ بحث، آن عبادت را مطلقاً باطل می‌داند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۹۳

فی تأسیس الأصل فی المسأله اعلم أنه لا أصل فی محلّ البحث فی المسأله، فإنّ الملازمه بین وجوب المقدمه و وجوب ذی المقدمه و عدمها لیست لها حاله سابقه، بل تكون الملازمه أو عدمها أزلئیه [۱].

- سواء قلنا بالملازمه ام لم نقل به.

خلاصه: آن چهار ثمره‌ای را که دیگران ذکر کرده‌اند، بی‌مورد و بدون فائده هست و ثمره‌ای که در باب مقدمه واجب، مترتب می‌شود، همان است که ما ابتداء بحث - تحت عنوان «تذنیب» - تفصیلاً بیان کردیم [۵۴۹]. [۵۵۰]

ایضاح الکفایه؛ ج ۲؛ ص ۳۹۳

در تأسیس اصل

[۱]- بحث بسیار طولانی ما در شرف اتمام است، تاکنون مقدمات بحث مقدمه واجب را بررسی نموده‌ایم لکن مطلبی درباره اصل بحث - که آیا ملازمه ثابت است یا نه - بیان نکرده‌ایم.

لازم به تذکر است که قبل از ذکر ادله قائلین به ملازمه باید ببینیم آیا در صورت شک، اصلی در مسئله، وجود دارد که حالت تردید را بر طرف کند یا نه؟ یعنی: اگر برای ما مشخص نشد که ملازمه، حقیقت دارد یا نه، اصلی هست که به آن رجوع نمود یا نه، و بر فرض وجود اصل آیا آن اصل، موافق قول به ملازمه هست یا موافق قائلین به عدم ملازمه می‌باشد؟

بیان ذلک: سؤال: محلّ نزاع در بحث مقدمه واجب چیست؟

جواب: نزاع و بحث ما در مورد وجوب یا عدم وجوب مقدمه نیست زیرا وجوب یا عدم وجوب مقدمه، یک بحث اصولی نیست بلکه یک بحث فقهی می‌باشد اگر بحث ما

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۹۴

در این جهت باشد که: «هل المقدمه واجبیه ام لا»، بحث مذکور، مانند بحث: «هل صلاه الجمعۀ واجبیه ام لا»، یک بحث فقهی هست و ارتباطی به مسائل اصولیه ندارد لذا اول بحث مقدمه واجب هم بیان کردیم که:

نزاع در باب مقدمه، این است که: آیا بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه، ملازمه «عقلیه» هست یا نه؟ بنابراین، نفی و اثبات، مربوط به ملازمه عقلیه هست که آیا عقل، حکم به ملازمه می‌کند یا نه؟

سؤال: اگر شک کردیم که آیا ملازمه‌ای مطرح است یا نه، اصلی وجود دارد که به آن، رجوع کنیم یا نه؟

به عبارت دیگر: آیا در صورت شک می‌توان اصل و استصحاب عدم ملازمه را جاری نمود یا نه؟

جواب: خیر، زیرا استصحاب، نیاز به حالت سابقه دارد، ملازمه و عدم ملازمه، هر کدامشان حقیقت و واقعیت داشته باشد، چنین نیست که دارای حالت سابقه عدمی یا وجودی باشد. اگر ملازمه، واقعیت دارد از ازل و چنانچه عدم ملازمه، حقیقت دارد از ازل حقیقت دارد زیرا «ملازمه»، حکم عقل است و ارتباطی به شرع ندارد تا بتوان گفت قبل از اینکه دین اسلام و شریعت، تأسیس شود لا بد آن حکم نبوده و حالت سابقه عدمی داشته پس ...

ملازمه و عدم ملازمه از احکام عقلی هست و حکم عقلی، حادث نیست.

از باب مثال اگر کسی تردید کند که آیا ظلم، قبیح است یا نه، می‌تواند استصحاب عدم قبیح ظلم را جاری کند؟

خیر، زیرا آن استصحاب، حالت سابقه ندارد و ظلم، عقلاً از ازل، قبیح بوده منتها فرقی که بین مسأله ظلم و ملازمه، وجود دارد، این است که می‌دانیم ظلم از ازل، قبیح بوده اما در محل بحث نمی‌دانیم که آیا عقل، حکم به ملازمه از ازل تا ابد می‌کند یا حکم به عدم

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۹۵

نعم نفس وجوب المقدمه یكون مسبقاً بالعدم، حیث یكون حادثاً بحدوث وجوب ذی المقدمه، فالأصل عدم وجوبها [۱].
و توهم عدم جریان، لکن وجوبها علی الملازمه، من قبیل لوازم الماهیة، غیر مجعوله، و لا أثر آخر مجعول مترتب علیه، و لو کان لم یکن بمهّم هاهنا [۵۵۱]، مدفوع بآنه و إن کان غیر مجعول بالذات، لا بالجعل البسیط الذی هو مفاد کان التامة، و لا بالجعل التألیفی الذی هو مفاد کان الناقصة، إلا أنه مجعول بالعرض، و بتبع جعل وجوب ذی المقدمه، و هو کاف فی جریان الأصل [۲].

ملازمه از ازل تا ابد می‌نماید یعنی: مدرک عقلی برای ما مشخص نیست پس نمی‌توان استصحاب عدم ملازمه را جاری نمود.

خلاصه: در محل نزاع - ملازمه - نمی‌توان تأسیس اصل نمود و اصل نمی‌تواند هیچ‌یک از طرفین را اثبات نماید.

[۱] - گفتیم در محل نزاع - ملازمه - نمی‌توان اصلی را تأسیس و به آن، تمسک نمود.

سؤال: آیا نسبت به نفس وجوب مقدمه - اثر ملازمه - می‌توان استصحاب عدم وجوب، جاری نمود و چنین گفت: قبل از آنکه وضو [۵۵۲] برای نماز، تشریح شود مسلماً واجب نبوده زیرا ذی المقدمه آن، وجوب نداشته تا بفهمیم مقدمه اش واجب بوده است یا نه پس قبل از تشریح وجوب ذی المقدمه، مقدمه، واجب نبوده اما اکنون که ذی المقدمه، وجوب شرعی پیدا کرده و شک در وجوب وضو داریم، آیا استصحاب عدم وجوب شرعی وضو را می‌توان جاری نمود؟

جواب: مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد و نتیجه جریان آن، عدم وجوب وضو - مقدمه - می‌باشد.

[۲] - توهم: همان‌طور که استصحاب عدم ملازمه، جریان پیدا نمی‌کند، استصحاب

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۹۶

عدم وجوب مقدمه هم جاری نمی‌شود زیرا یکی از شرائط جریان استصحاب، این است که: مستصحب یا باید مجعول شرعی باشد - مانند استصحاب وجوب صلوات جمعه - و یا چنانچه مجعول شرعی نیست، باید اثر و حکمی داشته باشد که آن حکم، مجعول شرعی باشد. مثلاً اگر شما در موردی استصحاب خمریت را جاری نمودید، مستصحب شما - خمریت - مجعول شرعی نیست لکن اثری به نام حرمت دارد که آن را شارع مقدس جعل نموده.

متوهم می‌گوید: عدم وجوب مقدمه - و همچنین وجوب مقدمه - نه مجعول شرعی هست و نه موضوع برای اثر شرعی می‌باشد زیرا وجوب مقدمه، مانند لازم ماهیت می‌باشد، همان‌طور که زوجیت، لازم ماهیت اربعه هست و کسی آن را جعل ننموده، مسأله وجوب مقدمه هم، چنین است یعنی: اگر ملازمه، واقعیت داشته باشد، وجوب مقدمه، لازم ماهیت وجوب ذی المقدمه هست و از لوازم لا

ینفک اصل ماهیت، محسوب می‌شود لذا وجوب مقدمه و وضو را شارع مقدّس، جعل نمی‌کند اگر او فرمود: اقیموا الصیّلاه، و خارجا برای ما مشخص شد که وضو، مقدمه نماز هست، آن وجوب وضو، لازم ماهیت وجوب صلات می‌باشد و ربطی به شارع مقدّس ندارد پس توهم نکید که هر کجا کلمه وجوب، مطرح شد، آن وجوب، مجعول شرعی هست. در محلّ بحث، مقدمه واجب در عین حال که واجب است لکن ارتباطی به شارع مقدّس ندارد بلکه لازمه ماهیت وجوب ذی المقدمه هست بنابراین، وجوب وضو- وجوب مقدمه- نه مجعول شرعی هست و نه موضوع یک اثر شرعی می‌باشد. آری اگر کسی نذر کند که چنانچه وضو واجب باشد، فلان مبلغ صدقه می‌دهم، در فرض مذکور وجوب وضو، موضوع اثر شرعی هست اما اثری نیست که چندان اهمیت داشته باشد.

خلاصه: متوهم می‌گوید: استصحاب عدم وجوب مقدمه را هم نمی‌توان جاری نمود زیرا فاقد ضابطه کلی استصحاب می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۹۷

دفع توهم: آن ضابطه کلی در باب استصحاب، مورد قبول ما هم هست لکن باید درباره آن، توضیح داد که: شما گفتید یا مستصحب باید مجعول شرعی باشد یا موضوع برای اثر مجعول شرعی باشد لکن توضیحی درباره کلمه «مجعول» می‌دهیم که: گاهی شیء به جعل بسیط، مجعول است که مفاد «کان» تامه می‌باشد و نیازی به اسم و خبر ندارد مانند: «کان زید ای: تحقّق زید.» و گاهی هم شیء مجعول به جعل تألیفی و ترکیبی می‌باشد که مفاد «کان» ناقصه هست و نیاز به اسم و خبر دارد مانند «کان زید قائما.»

تذکر: اشیائی که به دو نحو مذکور، جعل می‌شوند، جزء مجعولات «ذاتیّه» هستند. مثلا- شارع مقدّس، مستقیما وجوب را برای صلات و حرمت را برای خمر، جعل نموده پس آن وجوب و حرمت، مجعول بالذات هستند.

قسم دیگر از جعل، عبارت از جعل «تبعی» می‌باشد یعنی: ممکن است جاعل و شارع مستقیما شیء را جعل نکند لکن چیزی را جعل نماید که لازمه جعل آن مجعول ذاتی، این است که یک مجعول تبعی هم تحقّق پیدا کند. خلاصه اینکه مجعولات بر دو قسم هستند: الف: ذاتی. ب: تبعی.

در جریان استصحاب، فرقی نمی‌کند که مستصحب ما مجعول ذاتی [۵۵۳] باشد یا تبعی لذا در محلّ بحث می‌توان گفت: نفس وجوب مقدمه، مجعول شرعی هست منتها نه مجعول ذاتی و استقلالی بلکه مجعول تبعی، یعنی: هنگامی که شارع مقدّس، وجوب را برای نماز، جعل نمود، به تبع آن هم وجوبی برای وضو- و سائر مقدمات- جعل شد پس می‌توان گفت: وجوب وضو، مجعول شرعی هست- منتها مجعول تبعی- و چون مجعول تبعی هست، می‌توان استصحاب عدم وجوب را نسبت به آن، جاری نمود و گفت: قبل از آنکه شارع مقدّس، نماز را واجب نماید، وضو واجب نبوده اکنون که او نماز را واجب کرده و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۹۸

و لزوم التفکیک بین الوجوبین مع الشک لا- محاله، لأصالة عدم وجوب المقدمه مع وجوب ذی المقدمه، لا ینافی الملازمه بین الواقعیین، و إنما ینافی الملازمه بین الفعلیین، نعم لو كانت الدعوی هی الملازمه المطلقه حتّی فی المرتبه الفعلیه لصح التمسک بذلك فی اثبات بطلانها [لما صحّ التمسک بالأصل كما لا یخفی [۱]].

شک در وجوب وضو داریم، استصحاب عدم وجوب وضو جاری می‌شود.

خلاصه: مانعی ندارد که استصحاب عدم وجوب وضو در مرحله ظاهر، جاری شود.

[۱]- مصنّف رحمه الله در صدد هستند که از جریان استصحاب عدم وجوب وضو- مقدمه- نتیجه‌ای بگیرند.

توضیح ذلک: بدیهی است که به وسیله استصحاب، بین وجوب نماز- ذی المقدمه- و وجوب وضو- مقدمه- تفکیک و نتیجه‌اش

این شد که: نماز واجب [۵۵۴] است اما وضو، واجب نمی‌باشد و دلیلش استصحاب عدم وجوب وضو هست.

سؤال: آیا نتیجه استصحاب، نفی قول به ملازمه هست یا اینکه منافاتی با آن ندارد؟

جواب: باید ببینیم قائلین به ملازمه در چه مرحله‌ای ادعای ملازمه نموده‌اند.

۱- اگر آن‌ها فقط بین دو حکم «واقعی» [۵۵۵]، قائل به ملازمه هستند- یعنی می‌گویند بین حکم واقعی و وجوب ذی المقدمه و حکم واقعی و وجوب مقدمه، ملازمه تحقق دارد- در فرض مذکور، استصحاب عدم وجوب وضو نمی‌تواند ملازمه را نفی کند زیرا استصحاب، حکم ظاهری را ثابت می‌کند و فقط می‌گوید: «الوضوء لیس بواجب» و ارتباطی به حکم واقعی ندارد. خلاصه: اگر قائل به ملازمه، چنان ادعائی کند، استصحاب عدم وجوب درعین حال که جاری می‌شود اما منافاتی با قول به ملازمه ندارد.

۲- ممکن است قائلین به ملازمه، دائره ملازمه را توسعه دهند و بگویند: هم بین دو

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۳۹۹

حکم «واقعی» و هم بین دو حکم «فعلی» ملازمه هست [۵۵۶].

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: نسخ کتاب کفایه الاصول مختلف است و گویا مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» هم در دوره‌های مختلف، حکم مسئله را به دو صورت متفاوت، بیان کرده‌اند که شاگرد ایشان یعنی محقق قوچانی- صاحب حواشی دقیق بر کفایه- فرموده‌اند: در دوره اخیر به فلاں نحو بیان کرده و نوشتند و من با ایشان- مصنف- بحث کردم و در نتیجه، مرحوم آقای آخوند، قبول کردند و آن را تغییر دادند. لذا لازم است ما هم طبق هر دو نسخه، حکم مسئله را بیان نمائیم.

الف: قوله: نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية «لصح» [۵۵۷] التمسك بذلك في اثبات بطلانها.

اگر قائل به ملازمه، دائره آن را توسعه دهد و بگوید هم بین دو حکم واقعی و هم بین دو حکم فعلی، ملازمه هست، در فرض مذکور می‌توان استصحاب عدم وجوب مقدمه را اخذ و قول به ملازمه را نفی کرد زیرا: استصحاب، دال بر نفی ملازمه- در مقام فعلیت- هست [۵۵۸] اما قائلین به ملازمه می‌گویند حتی در مقام فعلیت و ظاهر، ملازمه، ثابت است.

ب: قوله: نعم لو كانت الدعوى هي الملازمة المطلقة حتى في المرتبة الفعلية «لما صح» [۵۵۹] التمسك بالاصل ...

اگر قائلین به ملازمه، دائره آن را توسعه داده و بگویند هم بین دو حکم «واقعی» و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۰۰

إذا عرفت ما ذکرنا، فقد تصدی غیر واحد من الأفاضل لإقامة البرهان على الملازمة، و ما أتى منهم بواحد خال عن الخلل، و الأولى إحالة ذلك إلى الوجدان، حيث أنه أقوى شاهد على أن الانسان إذا أراد شيئاً له مقدمات، أراد تلك المقدمات، لو التفت إليها بحيث ربما يجعلها في قالب الطلب مثله، و يقول مولویاً (أدخل السق و اشتر اللحم) مثلاً، بداهة أن الطلب المنشأ بخطاب (أدخل) مثل المنشأ بخطاب (اشتر) في كونه بعثاً مولویاً، و أنه حيث تعلقت إرادته بإيجاد عبده الاشتهاء، ترشحت منها له إرادة أخرى بدخول السق، بعد الالتفات إليه و أنه يكون مقدمه له، كما لا يخفى [۱].

هم بین دو حکم «فعلی»، ملازمه هست، نمی‌توان استصحاب عدم وجوب مقدمه را اخذ و قول به ملازمه را نفی نمود و لازم است که عبارت مذکور را به این نحو، توجیه نمود:

اگر قائل به ملازمه، دائره ملازمه را توسعه داد، معنایش این است که: من یقین دارم در تمام مراتب [۵۶۰]، ملازمه ثابت است یعنی: هم بین واقعین و هم بین فعلین، ملازمه تحقق دارد و در نتیجه او اصلاً شک ندارد تا اینکه استصحاب عدم وجود مقدمه را جاری

نماید، استصحاب، مربوط به فرد شاک هست و او تردیدی ندارد که آیا وضو وجوب دارد یا نه تا اینکه استصحاب عدم وجوب وضو را جاری نماید.

[۱]- مقدمات بحث مقدمه واجب، پایان پذیرفت فعلا باید به اصل بحث پردازیم.

مصنّف رحمه الله فرموده‌اند: ادله فراوانی برای اثبات ملازمه، ذکر شده لکن تمام آن‌ها مورد مناقشه هست لذا ایشان ابتداء دلیل خود را بر اثبات ملازمه، بیان نموده و سپس مهم‌ترین دلیل قائلین به ملازمه را ذکر کرده و مورد اشکال قرار داده‌اند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۰۱

ادله مصنف بر اثبات ملازمه:

الف: «مراجعه به وجدان»

مهم‌ترین دلیل در باب ملازمه، مسأله مراجعه به وجدان هست که: اگر کسی به وجدان خود، مراجعه کند، متوجه می‌شود که اگر اراده مولا فرضا به ذی‌المقدمه‌ای مانند «کون علی السیطح» تعلق گرفت و توجه به نفس «نصب سلم» و «مقدمیت» آن نمود- با توجه به آن دو [۵۶۱] جهت- مسلما و بلا اشکال از اراده‌ای که به ذی‌المقدمه، متوجه شده، اراده‌ای هم نسبت به مقدمه و نصب سلم، مترشح می‌شود [۵۶۲].

اگر شما به مثال‌های عرفی، دقت کنید، متوجه می‌شوید که گاهی مولا ذی‌المقدمه و «مقدمه» را متعلق امر، قرار می‌دهد مثلا گاهی انسان به فرزندش دستور می‌دهد که نردبان را بیاور و بالای بام خانه برو و ...

مثال عرفی و مشهور دیگر: «ادخل السوق و اشتر اللحم»، در مثال مذکور، دو امر مطرح است- امر به اشترا و امر به دخول سوق- که آن دو در یک ردیف و هر دو مولوی می‌باشند و چنین نیست که امر «ادخل السوق»، یک امر ارشادی باشد و مولا بخواهد عبدش را متوجه نماید که دخول سوق، مقدمه اشتراء لحم هست بلکه دخول سوق هم مأمور به می‌باشد منتها تفاوتی هم بین آن دو امر مولوی، وجود دارد که: امر «اشتر اللحم» مولی نفسی امّیا امر متعلق به دخول سوق، یک امر مولوی غیری هست یعنی دخول سوق به خاطر اشتراء لحم، مطلوب مولا هست.

خلاصه: اگر انسان به وجدان خود مراجعه کند و آن را حاکم و شاهد، قرار دهد، مشخص می‌شود که حق با قائلین به ملازمه هست یعنی: همان‌طور که اراده مولا متعلق به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۰۲

و يؤید الوجدان، بل یكون من أوضح البرهان، وجود الأوامر الغیریة فی الشرعیات و العرفیات؛ لوضوح أنه لا یکاد یتعلق بمقدمه أمر غیري، إلا إذا كان فیها مناطه، و إذا كان فیها كان فی مثلها، فیصح تعلقه به أيضا، لتحقّق ملاکه و مناطه، و التفصیل بین السبب و غیره و الشرط الشرعی و غیره سیأتی بطلانه، و أنه لا تفاوت فی باب الملازمة بین مقدمه و مقدمه [۱].

ذی‌المقدمه شده، یک اراده ترشّحی و غیری هم به مقدمه تعلق گرفته و ...

مجددا متذکر می‌شویم که قائلین به ملازمه، ملازمه را «عقلی» می‌دانند و اصلا نزاع در باب مقدمه واجب، نزاع در یک امر عقلی هست لکن طرفین ملازمه، شرعی می‌باشد یعنی قائلین به ملازمه می‌گویند: همان‌طور که وجوب متعلق به ذی‌المقدمه، شرعی هست، وجوب متعلق به مقدمه هم شرعی می‌باشد منتها عقل، بین آن دو امر شرعی، ملازمه را درک می‌کند.

ب ۵۶۳: وجود اوامر غیریه در شریعت و عرفیات

[۱]- مؤید بلکه دلیل دوم مصنف بر «ملازمه» این است که: بعضی از مقدمات در شریعت و همچنین در عرفیات، مورد تعلق امر مولوی، قرار گرفته درحالی که آن مقدمات، نسبت به سائر مقدمات، خصوصیتی ندارد لذا کشف می‌کنیم که تمام مقدمات، مورد تعلق امر غیریه، قرار گرفته‌اند.

بیان ذلک: مثال شرعی: شما آیه شریفه: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ...» [۵۶۴]- را در نظر بگیرید، بدیهی است که وضو، متعلق امر قرار گرفته لکن امر مربوط به آن، غیریه می‌باشد نه نفسی، زیرا برای تمکن از اتیان صلات صحیح، امر، متوجه آن شده و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۰۳

همچنین امر مذکور، مولوی هست نه ارشادی زیرا وجهی برای حمل بر ارشاد وجود ندارد [۵۶۵] بلکه آیه شریفه در مقام ایجاب غسل و مسح، می‌باشد... «فَاغْسِلُوا» و «وُجُوهَكُمْ» و «أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ...» - بنابراین، امر متعلق به وضو، «امر مولوی غیریه» می‌باشد. سؤال: چرا نسبت به وضو، امر مولوی غیریه متوجه شده و آیا وضو با سائر مقدمات تفاوتی دارد و مقدمیت آن به نحو خاصی هست؟

خیر، ملاک آن امر غیریه، عبارت از مقدمیت وضو هست، چون وضو برای نماز، مقدمیت دارد، متعلق امر، واقع شده و امر غیریه به آن تعلق گرفته بنابراین، وقتی ملاک تعلق امر غیریه، نسبت به وضو، مسأله مقدمیت وضو برای نماز شد، می‌گوئیم ملاک مذکور در تمام مقدمات جریان دارد و نتیجه‌اش این می‌شود که:

از تعلق امر غیریه - در شریعت - و لو نسبت به یک مقدمه، کشف می‌کنیم که تمام مقدمات، دارای امر غیریه مولوی هستند.

مثال عرفی: «ادخل السوق واشتر اللحم»، امر به دخول سوق، مولوی هست نه ارشادی زیرا نیازی به ارشاد نیست و ظاهر امر، این است که مولوی باشد نه ارشادی پس مولا در صدد ایجاب دخول سوق بوده.

سؤال: دخول سوق، نسبت به سائر مقدمات، چه خصوصیتی دارد که متعلق امر واقع شده و آیا هنگامی که عبد برای اشتراء لحم از خانه خارج می‌شود فرضاً نباید لباس بپوشد و سائر مقدمات را فراهم کند؟

دخول سوق، موضوعیتی ندارد، جز اینکه به خاطر مقدمیت، مأمور به واقع شده لذا می‌گوئیم اگر دخول سوق به خاطر مقدمیت، مأمور به واقع شد، تمام مقدمات اشتراء لحم، واجد آن ملاک و متعلق امر غیریه هستند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۰۴

و لا بأس بذكر الاستدلال الذي هو كالأصل [۵۶۶] لغیره - ممّا ذكره الأفاضل من الاستدلالات - و هو ما ذكره أبو الحسن البصري، و هو أنه لو لم يجب المقدمه لجاز تركها، و حينئذ فإن بقي الواجب على وجوبه يلزم التكليف بما لا يطاق، و إلا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا [۱].

خلاصه: با توجه به بیانات مذکور، نتیجه می‌گیریم که: تمام مقدمات - در عرفیات - مأمور به موالی عرفیه هست و جمیع مقدمات - در شریعت - مأمور به شارع مقدّس می‌باشد و این مطلب فقط منطبق با قول به ملازمه هست زیرا آن‌ها تمام مقدمات را مأمور به شرعی می‌دانند اما منکرین ملازمه می‌گویند «الوضوء ليس بواجب» و همچنین معتقدند هیچ‌یک از مقدمات، وجوب ندارد تنها یک لزوم و لابدیت عقلیه در باب مقدمات، ثابت است.

تذکر: سائر اصولیین مانند صاحب معالم و قوانین، تفصیلاتی در باب مقدمه، ذکر کرده‌اند که بعضی بین سبب و غیر سبب و بعضی

بین شرط شرعی و غیر شرط شرعی تفاوت هائی قائل شدند که هیچ‌یک از آن تفصیل، صحیح نیست و همان دو دلیلی را که ما ذکر کردیم، نسبت به تمام مقدمات، جریان دارد ضمنا به زودی اشاره‌ای به آن دو تفصیل هم خواهیم نمود.

دلیل ابو الحسن بصری بر ملازمه

[۱]- برای اینکه بحث ما خالی از ادله سائر قائلین به ملازمه نباشد به ذکر دلیلی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۰۵

می‌پردازیم که به منزله اصل و ریشه سائر ادله هم هست و آن دلیل، مربوط به ابو الحسن بصری [۵۶۷] می‌باشد که ایشان چنین استدلال نموده‌اند: مقدمه، واجب است زیرا اگر مقدمه واجب، وجوب نداشته باشد، ترک آن جائز است و هنگامی که ترک آن جائز شد [۵۶۸]، مسئله، دارای دو صورت هست:

آیا با ترک مقدمه، وجوب ذی المقدمه - وجوب مطلق - به حال خود، باقی هست یا نه به عبارت دیگر: وقتی مکلف به احتمال اینکه فرضا شارع، نصب سلم را واجب نموده، آن را ترک کرد، وجوب مطلق «کون علی السطح» باقی هست یا نه؟ اگر بگوئید وجوب آن، باقی هست، مستلزم تکلیف «بما لا یطاق» می‌باشد زیرا در صورت ترک نصب سلم، مکلف قدرت بر کون علی السطح ندارد چون او سلم را نصب نموده و مستند ترکش هم عدم وجوب شرعی نصب سلم بوده. اگر بگوئید وجوب ذی المقدمه و «کون علی السطح» باقی نیست، نتیجه‌اش این می‌شود که آن واجب مطلق از واجب مطلق بودن، خارج شود و مشروط به اختیار مکلف باشد یعنی: اگر او سلم را نصب نمود، ذی المقدمه واجب است اما اگر او مقدمه را ترک کرد اصلا ذی المقدمه هم وجوب ندارد.

سؤال: آیا وجوب ذی المقدمه و «کون علی السطح»، وجوبی هست که تابع اراده مکلف و انجام مقدمه باشد یا اینکه واجب مطلق است و ارتباطی به اراده مکلف ندارد؟

جواب: بدیهی است که «کون علی السطح» واجب و بر اطلاق خود، باقی هست خواه

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۰۶

و فيه بعد إصلاحه بإرادة عدم المنع الشرعی من التالی فی الشرطیة الاولى، لا الإباحة الشرعیة، و إلا كانت الملازمة واضحة البطلان، و إرادة الترتک عمّا أضيف إليه الظرف، لا نفس الجواز، و إلا فمجزء الجواز بدون الترتک، لا یکاد یتوهم [معه صدق القضية الشرطیة الثانیة [۱]].

مکلف، نصب سلم نماید یا آن را ترک کند و همچنین «الصیلة واجبه»، خواه مکلف، تحصیل طهارت و وضو نماید یا آن را ترک کند.

جمع بندی: مستدل می‌گوید: اگر مقدمه، واجب نباشد، ترک آن جائز است و هنگامی که ترک آن جائز شد، اگر ذی المقدمه بر وجوب خود، باقی باشد. تکلیف «بما لا یطاق» است و اگر باقی نباشد، لازمه‌اش این است که واجب مطلق از «اطلاق»، خارج شود و «هذا خلف» درحالی که باید واجب مطلق بر وجوب خود، باقی باشد و آن دو تالی فاسد از عدم وجوب مقدمه، ناشی می‌شود اما چنانچه مقدمه، واجب باشد، مستلزم هیچ گونه تالی فاسدی نیست.

تذکر: دلیل مذکور، تقریبا بهترین دلیل قائلین به ملازمه هست لکن باید بینیم آن دلیل، خالی از ایراد هست یا نه؟

[۱]- مصنف رحمه الله ابتداء ظاهر دلیل مذکور را اصلاح نموده سپس اشکال خود را نسبت به آن بیان کرده‌اند لذا ما هم ابتدا اصلاحات ایشان را بیان و سپس اصل ایراد مصنف را توضیح می‌دهیم.

۱- مقصود از «جواز» در قضیه شرطیه اول- لو لم تجب المقدمه «لجاز» ترکها- چیست؟

اگر مقصود، جواز بالمعنی الاخص- اباحه- باشد آن قضیه، کذب هست زیرا هر چیزی که واجب نباشد، حکمش اباحه نیست بلکه شاید مکروه یا مستحب باشد بنابراین اگر مقصود از جواز، «جواز بالمعنی الاخص» باشد ملازمه بین مقدم و تالی- شرط و جزا- صحیح نیست لذا باید قضیه شرطیه اول را اصلاح کرد و گفت: مقصود از «لجاز ترکها»،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۰۷

این است که: ترک آن، منع شرعی ندارد یعنی اگر مقدمه، واجب نشد- و همچنین هر چیزی که وجوب نداشت- ترکش منع شرعی ندارد زیرا منع شرعی در مورد آن چیزی ثابت است که فعلش واجب باشد و ترکش ممنوعیت شرعی داشته باشد پس هر چیزی که وجوب نداشت، ترکش نمی‌تواند ممنوعیت شرعی داشته باشد بنابراین، اصلاح اول ما نسبت به دلیل ابو الحسن بصری، این شد که: مقصود از «جاز» ترکها، این است که: «لا یكون الترتک ممنوعا شرعا».

۲- مستدل در قضیه شرطیه دوم، چنین گفت که: و «حینئذ» فان بقی الواجب علی وجوبه یلزم التکلیف بما لا یطاق ...

سؤال: مقصود از کلمه «حینئذ» چیست به عبارت دیگر: کلمه «اذ»، ظرف هست و اضافه شده لذا باید ببینیم مضاف الیه آن چیست به عبارت واضح‌تر: آیا مقصود: «و حین اذ جاز ترک المقدمه» هست یا اینکه منظور: «حین اذ ترک المقدمه» می‌باشد؟ بدیهی است که آن دو معنا با یکدیگر متفاوت هستند زیرا ممکن است ترک مقدمه، جائز باشد اما مکلف، خارجا آن را انجام دهد و آیا هر چیزی که ترکش جائز است، انسان، آن را انجام نمی‌دهد؟

پس اگر «حینئذ» را چنین معنا کنیم: «و حین اذ جاز ترک المقدمه»، مستلزم تالی فاسد نیست، ممکن است ترک مقدمه، جائز باشد اما درعین حال، مکلف، مقدمه را اتیان کند و اگر آن را اتیان نمود، تکلیف «بما لا یطاق» مطرح نیست لذا باید اصلاحی هم راجع به کلمه «حینئذ» نمود و آن را چنین معنا کرد: «و حین اذ ترک المقدمه»، یعنی: وقتی مقدمه را ترک کرد- منتها به استناد اینکه ترک مقدمه، جائز است.

نتیجه: مصنف دو اصلاح در آن دلیل به عمل آوردند اما درعین حال، دلیل مذکور به خاطر وجود نقاط ضعف، ناتمام است که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۰۸

ما [۵۶۹] لا یخفی؛ فان الترتک بمجرد عدم المنع شرعا لا یوجب صدق إحدى الشرطین، و لا یلزم أحد المحذورین، فإنه و إن لم یبق له وجوب معه، إلا- أنه كان ذلك بالعصیان، لكونه متمكنا من الإطاعة و الإتیان، و قد اختار ترکه بترک مقدمته بسوء اختیاره، مع حکم العقل بلزوم إتیانها، إرشادا [۵۷۰] إلی ما فی ترکها من العصیان المستتبع للعقاب [۱].

[۱]- اشکال مصنف رحمه الله نسبت به دلیل ابو الحسن بصری: شما معنای جمله شرطیه اول- لو لم تجب المقدمه «لجاز» ترکها- را برای ما بیان کنید زیرا: گفتید اگر شرعا مقدمه، واجب نباشد، ترکش جائز هست، آیا مقصود، این است که: «شرعا» ترک آن، جائز است یا اینکه «شرعا و عقلا» ترک آن جائز می‌باشد؟

به عبارت دیگر: گفتید اگر وضو و نصب سلم، وجوب شرعی نداشته باشد، لازمه اش این است که ترک آن‌ها جائز است، آیا مقصود، این است که فقط «شرعا» ترک آن جائز است یا اینکه «شرعا و عقلا» ترک آن جواز دارد؟

تذکر: قبلا- بیان کردیم که: مقصود از «جواز»، جواز به معنای اعم است- لجاز ترکها ای لکان ترکها غیر ممنوع- فعلا سؤال ما از شما- مستدل- این است که مقصود از «لکان ترکها غیر ممنوع»، این است که فقط شرعا، غیر ممنوع است یا اینکه «شرعا و عقلا»، غیر ممنوع می‌باشد؟

اگر مقصود، این است که: «لو لم تجب المقدمه شرعا، لكان تركها غير ممنوع «شرعا»، ما هم آن را قبول داریم، واقعا همین طور است که اگر چیزی وجوب شرعی نداشته باشد،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۰۹

ترك آن، منع «شرعی» ندارد لکن شما بعد از آن، دو [۵۷۱] تالی فاسد، بیان کرده و گفتید یکی از آن دو تالی فاسد- احد المحذورین- ثابت و مسلم است.

اما به نظر ما هیچ گونه تالی فاسدی، لازم نمی آید زیرا ما قائل می شویم که مقدمه، وجوب شرعی ندارد و همچنین می گوئیم، ترك آن، منع شرعی ندارد و چنانچه نخواهید تحصیل وضو نمائید، شرعا منعی ندارد، اما درعین حال اگر تحصیل وضو ننمودید و مقدمه را ترك کردید، ذی المقدمه از وجوب خود، ساقط می شود اما علت سقوط وجوب آن، تحقق عصیان هست زیرا شما- مکلف- به سوء اختیار خود، ذی المقدمه را ترك کردید، اگر شما نصب سلم ننمائید، تکلیف به «كون على السطح»، ساقط می شود اما علت سقوط، مسأله موافقت با امر یا انتفاء موضوع تکلیف نیست بلکه علت آن، تحقق عصیان، نسبت به آن هست.

اگر شما اشکال کنید که: چرا مولا، ترك وضو و ترك نصب سلم را شرعا ممنوع نکرد، پاسخ ما این است که: لزومی ندارد شارع مقدس، نسبت به ممنوعیت ترك، حکمی بیان کند بلکه در باب اطاعت و عصیان، حاکم، عقل می باشد و عقل، انسان را راهنمایی می کند که برای قدرت بر انجام ذی المقدمه، مقدمه را اتیان کنید و لزومی ندارد که شارع مقدس، نسبت به مقدمه، وجود یا عدم حکمی داشته باشد و فرضا اگر از او سؤال کنیم:

آیا نسبت به ترك نصب سلم، حکمی مطرح است، پاسخ می دهد که ممنوعیت شرعی، نسبت به آن، وجود ندارد اما باب اطاعت، مسدود نیست و عقل، حکم می کند که باید مقدمه را خارجا اتیان کنید و لابدیت مقدمه، از نظر هیچ کس- حتی منکرین ملازمه- قابل انکار نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۱۰

نعم لو كان المراد من الجواز جواز الترتك شرعا و عقلا، يلزم أحد المحذورين، إلا أن الملازمة على هذا في الشرطية الاولى ممنوعه، بدهة أنه لو لم يجب شرعا لا- يلزم أن يكون جائزا شرعا و عقلا؛ لإمكان أن لا يكون محكوما بحكم شرعا، و إن كان واجبا عقلا إرشادا، و هذا واضح [۱].

[۱]- آری اگر مقصود شما این است که: لو لم تجب المقدمه شرعا، لجاز تركها «شرعا و عقلا»، یعنی: اگر مقدمه، شرعا واجب نباشد، ترك آن هیچ گونه منعی ندارد- لا عقلا و لا شرعا- طبق احتمال مذکور، یکی از آن دو تالی فاسد، تحقق پیدا می کند لکن ما مقدمه و شرطیه اول- ملازمه بین شرط و جزا- را قبول نداریم. به چه دلیل اگر مقدمه، شرعا واجب نباشد، لازمه اش این است که ترك آن شرعا و عقلا جائز باشد؟

آیا اگر مقدمه، شرعا واجب نباشد باید ترك آن، نه از نظر شارع و نه از نظر عقل، ممنوعیت نداشته باشد؟

ما که انکار ملازمه و فعلا- در مقابل شما استدلال می کنیم، معتقدیم که مقدمه، شرعا واجب نیست اما درعین حال، ترك آن، ممنوعیت «عقلی» دارد نه منع «شرعی» لذا می گوئیم ملازمه ای را که شما بین شرط و جزا- مقدم و تالی- ادعا کردید [۵۷۲]، صحیح نیست بلکه لازمه عدم وجوب شرعی مقدمه، این است که ترك آن، منع شرعی نداشته باشد نه اینکه ممنوعیت عقلی هم مطرح نباشد بلکه عقل، حکم به لزوم اتیان آن می کند زیرا اگر مقدمه، ترك شود، ذی المقدمه هم ترك می شود و در نتیجه، عصیان و استحقاق عقاب، تحقق پیدا می کند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۱۱

و اما التفصیل بین السبب و غیره [۵۷۳]، فقد استدَلَّ علی وجوب السبب، بأنَّ [۵۷۴] التَّكْلِيفُ لَا یكاد یتعلَّقُ إِلَّا بالمقدور، و المقدور لا یكون إِلَّا- هو السبب، و إنما المسبَّب من آثاره المترتِّبَةُ علیه قهراً، و لا- یكون من أفعال المكلَّف و حرکاته أو سکناته، فلا بد من صرف الأمر المتوجَّه إليه عنه إلى سببه [۱].

بعضی از تفصیل در وجوب مقدمه

تفصیل بین «سبب و مسبب» و سائر مقدمات

[۱]- گفته‌اند اگر مقدمه، سببیه باشد، یک حکم دارد اما اگر غی رسیبیه باشد- مانند شرط، عدم المانع، معد و سائر مقدمات- حکم دیگری دارد.

سؤال: مقدمه سببیه، چه خصوصیتی دارد که از سائر مقدمات، ممتاز گشته؟

جواب: بدیهی است که معنای سبب، این است که بعد از آن، مسبب، تحقق پیدا می‌کند و حقیقتش این است که در باب سبب و مسبب، امر اصلاً به مسبب، تعلق نمی‌گیرد و اگر ظاهراً شما ملاحظه می‌کنید که امر به مسبب، تعلق گرفته، باطنا، متعلق به سبب شده زیرا در باب سبب و مسبب، آنچه که مقدور مکلف هست، عبارت از سبب می‌باشد به عبارت دیگر: القاء حطب در نار، مقدور مکلف هست اما احراق- مسبب- یک امر

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۱۲

و لا- یخفی ما فیہ، من أنه لیس بدلیل علی التفصیل، بل علی أن الأمر النفسی إنما یكون متعلِّقاً بالسبب دون المسبَّب، مع وضوح فسادہ، ضرورة أن المسبَّب مقدور للمکلف، و هو متمكِّن عنه بواسطة السبب، و لا- یعتبر فی التَّكْلِيفُ أزيد من القدرة، کانت بلا واسطه أو معها، کما لا یخفی [۱].

غیر اختیاری هست و مقدور مکلف نیست لذا می‌گوئیم امری که متعلق به مسبب شده در حقیقت به سبب، تعلق دارد اما در سائر مقدمات- مانند شرط و عدم المانع- این مسئله، مطرح نیست.

[۱]- دو اشکال بر تفصیل مذکور، وارد است: الف: اگر کلام شما را بپذیریم، نتیجه‌اش این است که: سبب [۵۷۵]، امر غیری ندارد و همان امر نفسی که متعلق به مسبب هست، متعلق به سبب می‌شود، شما می‌گوئید: صورتاً امر، متعلق به مسبب هست اما در باطن به سبب، تعلق گرفته، سؤال ما این است که: کدام امر به سبب تعلق گرفته؟ لا بد همان وجوب ذی المقدمه، همان امر نفسی، متعلق به سبب شده بنابراین، شما در بحث مقدمه واجب، قائل به تفصیل نشدید زیرا تفصیل در بحث مذکور، تفصیل در وجوب غیری هست، باید بگوئید: فلان مقدمه، وجوب غیری دارد و فلان مقدمه، فاقد وجوب غیری هست اما لازمه بیان شما، این است که: وجوب غیری را کنار گذاشتید و می‌گوئید آن امر نفسی متعلق به مسبب، حقیقتاً تعلق به مقدمه سببیه دارد پس مقدمه سببیه، وجوب نفسی و ذی المقدمه دارد و این مطلب، مربوط به بحث مقدمه واجب نیست زیرا در بحث مذکور، شما باید نسبت به وجوب غیری، قائل به تفصیل شوید.

خلاصه: اگر بیان شما را بپذیریم، نتیجه‌ای در بحث مقدمه واجب ندارد.

ب: اصل بیان شما باطل است. چرا اگر امر، متعلق به مسبب شود، بگوئیم مربوط به سبب هست؟

شما که می‌گوئید مسبب، مقدر مکلف نیست، مقصودتان از مقدریت چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۱۳

و اما التفصیل بین الشرط الشرعی و غیره، فقد استدلل علی الوجوب فی الأول بآنه لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا، حیث آنه لیس ممّا لا بدّ منه عقلا أو عادة [۱].

اگر مقصودتان این است که بدون واسطه، مقدر باشد، این مطلب مورد قبول ما نیست، آنچه که لازم می‌باشد، این است که: باید مکلف به، مقدر انسان باشد، خواه با واسطه، مقدر باشد یا بدون واسطه.

در مثال مذکور، احراق، مقدر شما هست و لو اینکه مقدریت آن به مقدریت سبب است، همان مقدریت سبب، کافی هست که مسبب را مقدر کند و در نتیجه، مسبب که مقدر شد، امر به نفس آن، متعلق می‌شود.

چرا امر متعلق به مسبب مقدر مع الواسطه را ما از مسبب، حذف نمائیم و بگوئیم مربوط به سبب هست؟ لازم نیست، مقدریت بلا واسطه، تحقق داشته باشد.

خلاصه دو اشکال: اولاً بیان شما فائده‌ای ندارد و ثانیاً اصل کلام شما باطل هست پس تفصیل بین سبب و مسبب که در کتاب معالم و قوانین، مفصلاً بحث شده، اثری ندارد.

تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی

[۱]- مفصل می‌گوید: اگر شرائط مأمور به، شرعیّه باشد، وجوب غیری دارد اما اگر آن شرائط، عقلی یا عادی باشد، فاقد وجوب غیری هست.

دلیل مفصل: نیازی نیست که شارع مقدّس، شرائط عقلی و عادی را برای ما ایجاب نماید زیرا خودمان نسبت به آنها آگاهی داریم اما شرائط شرعی را باید برای ما ایجاب نماید. اگر شارع مقدّس، وضو را ایجاب نماید، طریقی نداریم تا بدانیم وضو، نسبت به نماز، شرطیت دارد در حقیقت اگر دلیل شرعی، وجوب وضو را بیان نکند، نمی‌توان برای وضو، انتزاع شرطیت نمود اما به خلاف شرائط عقلی و عادی که در آنها نیازی به ایجاب شارع نیست پس علت اینکه شرط شرعی، امتیاز پیدا کرده، این است که: عقول ما نمی‌تواند شرائط شرعیّه را درک نماید و عقل انسان، قادر نیست که ارتباط بین وضو و نماز

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۱۴

وفیه - مضافا إلى ما عرفت من رجوع الشرط الشرعی إلى العقلی - أنه لا یکاد یتعلّق الأمر الغیری إلا بما هو مقدّمه الواجب، فلو كانت مقدّمته متوقفة علی تعلقه بها لدار [۱].

را درک کند لذا باید شارع مقدّس، وضو را ایجاب نماید تا اینکه ما شرطیت وضو، نسبت به نماز را استفاده و انتزاع نمائیم.

[۱]- سؤال: آیا تفصیل مذکور، صحیح است؟

جواب: تفصیل مذکور، صحیح نیست، مصنّف، متذکر چند نکته یا اشکال شده‌اند که:

۱- اگر نظرتان باشد ابتدای بحث مقدّمه واجب،- در تقسیم مقدّمه به شرعی و عقلی- بیان کردیم که: تمام مقدّمات، برگشت به مقدّمات عقلیه می‌نمایند. شرط شرعی به شرط عقلی برمی‌گردد و همچنین شرائط عادیّه هم یک قسمش که اصلا جنبه مقدّمیت ندارد و قسم دیگرش که دارای جنبه مقدّمی هستند، رجوع به شرط عقلی می‌نمایند.

بنا بر تقسیمی که ابتدای بحث مقدمه واجب، ذکر کردیم، تمام مقدمات را به مقدمات عقلیه برگشت دادیم [۵۷۶] بنابراین، تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی، بی مورد است.

۲- شما- مفصل - گفتید [۵۷۷] اگر وضو- مقدمه- شرعا واجب نباشد، مقدمات و شرطیت ندارد. سؤال ما این است که معنای استدلال و عبارت مذکور چیست؟

معنای عبارت شما این است که: شرطیت وضو، متوقف بر وجوب وضو هست یعنی شارع مقدس، وضو را ایجاب نموده و به دنبال وجوب وضو، مسأله شرطیت، حاصل می شود پس شرطیت وضو، متوقف بر وجوب غیری وضو هست درحالی که قضیه برعکس است یعنی: وجوب غیری وضو، متوقف بر شرطیت وضو هست.

چرا وضو، وجوب غیری و لزوم شرعی دارد؟

به خاطر شرطیتش وجوب غیری دارد، ملاک وجوب غیری، شرطیت هست پس اگر

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۱۵

و الشرطیه [۵۷۸] و إن كانت منتزعه عن التكليف، إلا أنه [۵۷۹] عن التكليف النفسى المتعلق بما قيد بالشرط، لا عن الغیری [۵۸۰] [۱].

بخواهیم دلیل شما را بپذیریم، مستلزم «دور» می باشد زیرا می دانیم که ابتدا، مسأله شرطیت، مطرح می شود سپس وجوب غیری، به شرط، متعلق می شود پس: مسلماً وجوب غیری، متوقف بر شرطیت هست اما دلیل شما عکس آن را بیان می کند زیرا مفادش این است که شرطیت هم متوقف بر وجوب غیری هست زیرا عبارت شما چنین بود: «لولا وجوبه شرعا لما كان شرطا...» پس شرطیت، متوقف بر وجوب غیری هست، وجوب غیری هم که متوقف بر شرطیت هست پس شرطیت، متوقف بر شرطیت می باشد بنابراین، دلیل شما رجوع به یک «دور محض» می نماید.

[۱]-۳- ممکن است مفصل چنین اشکالی داشته باشد که: شما- مصنف- مسأله دور را مطرح کردید اما برای ما بیان کنید که

شرطیت مقدمه و وضو را از چه طریقی استفاده کنیم؟ و آیا شرطیت مقدمه را از وجوب غیری، استفاده نمی کنیم؟

خیر، شرطیت از وجوب غیری، انتزاع نمی شود بلکه شرطیت به این نحو،]

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۱۶

فافهم [۵۸۱].

تتمه: لا شبهه فی أن مقدمه المستحب كمقدمه الواجب، فتكون مستحبه- لوقيل بالملازمه- [۲].

انتزاع می شود که: به صلات مقید به طهارت، تکلیف نفسی، متعلق می شود در نتیجه از تعلق تکلیف نفسی به صلات مقید به طهارت، شرطیت را برای طهارت انتزاع می کنید در غیر این صورت، معنا ندارد که از وجوب غیری، شرطیت طهارت، انتزاع شود، نفس وجوب غیری، متفرع بر شرطیت و متأخر از شرطیت هست، آن وقت چگونه از وجوب غیری، شرطیت را انتزاع می کنید پس باید شرطیت از وجوب نفسی، انتزاع شود، فرضا دلیلی می گوید: «يجب الصلاة مقيدة بالطهارة» شما از وجوب نفسی متعلق به صلات مقید به طهارت، انتزاع می کنید که: «الطهارة شرط للصلاة» پس معنا ندارد که از وجوب غیری، شرطیت را انتزاع نمود.

«مقدمه مستحب»

[۱]- بحث مقدمه واجب، پایان پذیرفت، مختار مصنف رحمه الله این شد که: حق با قائلین به ملازمه هست، بین وجوب نفسی ذی المقدمه و وجوب شرعی غیری مقدمه، ملازمه، محقق است و بهترین دلیل ایشان، مسأله مراجعه به وجدان بود که مشروحا بیان شد

مصنف می‌فرماید:

در باب مقدمات مستحب هم مطلب به همان کیفیت است یعنی: اگر کسی قائل به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۱۷

و أمراً مقدّمة الحرام و المكروه فلا تكاد تتّصف بالحرمة أو الكراهة، إذ منها ما يتمكّن معه من ترك الحرام أو المكروه اختياراً، كما كان متمكّناً قبله، فلا دخل له أصلاً في حصول ما هو المطلوب من ترك الحرام أو المكروه، فلم يترشّح من طلبه طلب ترك مقدّمتهما، نعم ما لا يتمكّن معه من التّرك المطلوب، لا محالة يكون مطلوب التّرك، و يترشّح من طلب تركهما طلب ترك خصوص هذه المقدّمة، فلو لم يكن للحرام مقدّمة لا يبقى معها اختيار تركه لما اتّصف بالحرمة مقدّمة من مقدّماته [۱].

ملازمه شد، مقدمات مستحب هم مانند نفس مستحب، استحباب دارد یعنی ذی المقدّمه، استحباب نفسی دارد و مقدمات مستحب هم استحباب غیری پیدا می‌کند.

خلاصه: بنا بر قول به ملازمه، مقدمات واجب و مستحب، یکسان می‌باشند یعنی:

آن‌ها وجوب غیری و این‌ها استحباب غیری دارند.

«مقدّمه حرام و مقدّمه مکروه»

[۱]- سؤال: آیا مقدّمه حرام هم حرام است به عبارت دیگر: اگر در باب مقدّمه واجب، قائل به ملازمه شدیم در مقدمات حرام هم مطلب به همان کیفیت است [۵۸۲]؟ یعنی:

«مقدّمه الحرام حرام کنفس الحرام؟» یا اینکه وجهی برای حرمت مقدمات حرام، وجود ندارد؟

جواب: کأنّ مصنّف رحمه الله تفصیلی بین مقدمات حرام، قائل شده‌اند که: اگر مقدمات حرام به نحوی باشند که بعد از اتیان آن‌ها لا محاله، ذی المقدّمه هم محقّق شود در این صورت، آن مقدمات هم حرام هستند [۵۸۳].

به عبارت دیگر: اگر مقدّمه حرام، علّت تامّه تحقّق حرام باشد به نحوی که بعد از انجام

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۱۸

لا يقال: كيف؟ ولا يكاد يكون فعل إلا عن مقدّمة لا محالة معها يوجد، ضرورة أنّ الشّيء ما لم يجب لم يوجد [۱].

مقدّمه، ذی المقدّمه هم تحقّق پیدا کند،- مثل همان افعال تولیدیّه و تسبییّه که قبلاً [۵۸۴] بحث کردیم- در این صورت، مقدمات حرام هم حرام می‌باشند لکن نوع و اکثر مقدمات حرام، به آن کیفیت نیستند زیرا ممکن است فردی تمام مقدمات فعل محرّمی را مهیا کند اما بعد از اتیان جمیع مقدمات، اراده ارتکاب حرام ننماید بلکه می‌تواند مرتکب حرام شود یا اینکه آن را ترک نماید مثلاً فردی، تمام مقدمات شرب خمر را مهیا می‌کند اما بعد از آن، لازم نیست که شرب خمر، تحقّق پیدا کند زیرا اختیار و اراده مکلف، آخرین جزء علّت هست، اگر بعد از تمامیت مقدمات، او اراده نماید، شرب خمر، تحقّق پیدا می‌کند لذا وجهی ندارد که آن مقدمات، متّصف به حرمت شود مقدماتی که وجود و عدمشان تأثیری در حصول حرام ندارد به چه علّت دارای حرمت باشد [۵۸۵]؟ خلاصه: مقدمات اکثر افعال محرّم- که جنبه تولیدی و تسبیی ندارند- اتّصاف به حرمت پیدا نمی‌کنند زیرا مقدماتی که وجود و عدمشان در تحقّق حرام، یکسان هست وجهی برای حرمت آن‌ها تصوّر نمی‌شود.

[۱]- اشکال: چگونه می‌شود که حرام، علّت تامّه نداشته باشد، درحالی که هر «ممکنی» محتاج به علّت تامّه هست و تمام شئون آن، نیاز به علّت تامّه دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۱۹

فائنه یقال: نعم لا محاله يكون من جملتها ما يجب معه صدور الحرام، لكنّه لا يلزم أن يكون ذلك من المقدمات الاختيارية، بل من المقدمات الغير الاختيارية، كمبادئ الاختيار التي لا تكون بالاختيار، و الا لتسلسل، فلا تغفل، و تأمل [۱].

توضیح ذلك: مسلماً شما قبول دارید که هر شیء - هر ممکنی - محتاج به علت هست و تا وقتی علت تامه آن، تحقق پیدا نکند، امکان ندارد که وجود پیدا کند به عبارت دیگر: تمام ممکنات، چه در اصل وجود و چه در شئونی که مربوط به ممکن هست، محتاج به علت تامه هستند و در فلسفه هم خوانده‌اید که: «الشیء ما لم يجب لم يوجد»، یعنی: هر شیء ممکنی ابتدا باید وجوب وجود، پیدا کند سپس موجود شود و این وجوب وجود، همان وجوبی هست که از ناحیه علت، حاصل می‌شود، هنگامی که علت تامه یک شیء، تحقق پیدا کرد، آن شیء، واجب الوجود می‌شود - منتها واجب الوجود بالغير - و فرق بین «واجب» و «ممکن»، این است که: «واجب»، واجب الوجود بالذات هست امّا «ممکن»، واجب الوجود بالغير هست یعنی از ناحیه علت، وجوب وجود پیدا می‌کند، اگر علت ممکن، حاصل شد مسلماً تحقق پیدا می‌کند و اگر علت آن تحقق پیدا نکند، آن ممکن هم موجود نمی‌شود پس: «الشیء ما لم يجب لم يوجد».

نتیجه بیان مذکور، این است که هر ممکن، هر شیء و هر اثری باید علت تامه داشته باشد تا به استناد آن، وجوب وجود پیدا کند پس چرا شما - مصنف - بین محرمات، قائل به فرق شدید؟ تمام محرمات، نیاز به علت دارند و فرقی بین آنها نیست [۵۸۶] به عبارت دیگر:

چرا فرمودید بعضی از محرمات، علت تامه ندارند.

[۱] - جواب: ما هم قبول داریم که تمام محرمات، دارای علت تامه هستند لکن بعضی از علل تامه با بعض دیگر، متفاوت است و باید علت تامه و آخرین جزء آن را ملاحظه نمود که:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۲۰

گاهی اراده، آخرین جزء علت نیست بلکه اراده مکلف، همان است که متعلق به علت تامه می‌شود، یعنی: مکلف، علت تامه را اراده می‌نماید و به تبعش معلول هم تحقق پیدا می‌کند امّا بسیاری از محرمات، چنین هستند که: نفس اراده حرام و نفس اراده ذی المقدمه، آخرین جزء علت تامه هست یعنی: بعد از اتیان تمام مقدمات، باید اراده حرام و اراده ذی المقدمه به آن مقدمات، ضمیمه شود تا اینکه حرام، تحقق پیدا کند پس نفس اراده حرام و اراده ذی المقدمه، آخرین جزء علت تامه می‌باشد و اگر آخرین جزء علت تامه شد، همان بیان سابق خود را تکرار می‌نمائیم [۵۸۷] که: اراده نمی‌تواند متعلق حکم، قرار گیرد چون نفس اراده، یک امر غیر اختیاری هست زیرا امر اختیاری، آن است که مسبوق به اراده باشد و چنانچه بنا باشد اراده هم مسبوق به اراده باشد، نقل کلام در آن اراده دوم می‌شود که آیا اختیاری هست یا نه؟ اگر بنا باشد اختیاری باشد آن هم باید مسبوق به اراده سومی باشد و بالاخره منجر به تسلسل خواهد شد لذا برای عدم تحقق تسلسل از ابتدا می‌گوئیم: اراده، یک امر غیر اختیاری هست و نمی‌شود تکلیفی - وجوباً یا تحریماً - به آن، تعلق گیرد پس در مواردی که اراده، جزء اخیر از علت هست، نمی‌توان بحث کرد که آیا مقدمه حرام، حرام هست یا نه امّا به خلاف سائر موارد - مانند افعال تولیدی و تسمیعی - که به دنبال تحقق علت تامه، ذی المقدمه، موجود می‌شود. خلاصه: تفصیل [۵۸۸] مصنف - در مقدمات حرام - به نحوی که بیان شد، به قوت خود، باقی هست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۲۱

فصل

الأمر بالشیء هل يقتضى النهی عن ضده، أو لا؟ فيه أقوال [۵۸۹]، و تحقیق الحال يستدعی رسم أمور: [۱].

تذکر: همان تفصیلی که در مقدمات حرام، بیان شد در مقدمات مکروه هم به این نحو جاری هست که: عُلّت تامّه فعل مکروه، اتّصاف به کراهت پیدا می‌کند اما در نوع مکروهات- که فعل تولیدی و تسبیبی نیستند- مقدماتشان متّصف به کراهت نمی‌باشد.

فصل پنجم مبحث «ضد»

اشاره

[۱]- بحث دقیقی در کتب اصولی مطرح است که: آیا امر به شیء، «اقتضاء» نهی از ضد دارد یا اینکه مقتضی نهی از ضد نیست. لازم به تذکر است که اقوال مختلفی در مسأله مزبور ذکر شده اما فعلا به مقدمات بحث می‌پردازیم.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۲۲

الأول: الاقتضاء فی العنوان أعمّ من أن یكون بنحو العیّتیّه، أو الجزئیّه، أو الزوم من جهة التلازم بین طلب أحد الضدّین، و طلب ترک الآخر، أو المقدمیه علی ما سیظهر [۱].

امر اول

مقصود از «اقتضا» چیست

[۱]- سؤال: مقصود از کلمه «اقتضا» در عنوان بحث چیست؟

جواب: الف: ممکن است مقصود از اقتضا، «عیّیت» باشد یعنی: ممکن است کسی ادّعا کند [۵۹۰] که امر به شیء، عین نهی از ضد هست مثلا وقتی مولا می‌گوید: «یجب علیک الصّیّ لاه»، عین این است که بگوید: «یحرم علیک ترک الصّیّ لاه»- مسأله ملازمه، مطرح نیست.

ب: ممکن است مقصود از اقتضا، «جزئیّت» باشد یعنی: امکان دارد کسی بگوید امر به شیء به دلالت تضمن، دالّ بر نهی از ضد هست [۵۹۱].

ج: ممکن است کسی ادّعا کند که مسأله عیّیت و جزئیّت- دلالت مطابقه و تضمّن- مطرح نیست بلکه «تلازم»، مطرح است و هنگامی که مسأله ملازمه به میان آمد در ملازمه دو راه و دو طریق مطرح است که:

۱- بین نفس ایجاب یک شیء و حرمت ضدش، ملازمه، تحقّق دارد یعنی: هنگامی که مولا می‌گوید «یجب الصّیّ لاه»، وجوب نماز، ملازم با حرمت ترک صلوات هست، بین دو حکم، ملازمه هست که یکی از آن دو، وجوبی و دیگری تحریمی هست. خلاصه: بین نفس حکمین، ملازمه هست، اگر ضدّی واجب شد، وجوب آن ضد، ملازم با حرمت ضد دیگر است.

۲- وجود هریک از متضادّین، متوقّف بر عدم دیگری هست و عدم هر کدام برای فعل دیگری، مقدمیت دارد، اگر احد المتضادین، واجب شد- در بحث مقدمه واجب هم گفتیم که مقدمه واجب، وجوب دارد- یکی از مقدمات وجود ضد، نبودن ضدّ دیگر و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۲۳

كما أن المراد بالصدّ هاهنا، هو مطلق المعاند و المنافی وجودیّا کان أو عدمیّا [۵۹۲] [۱].

نبودن ضدّ مخالف هست پس نبودن ضدّ مخالف به عنوان مقدمه این ضدّ، واجب می‌شود، آن وقت اگر نبودن ضدّ دیگر، واجب شد، وجوب ترک یک شیء، معنایش حرمت وجود آن شیء هست که وجوب ترک را از ناحیه مقدمیت، استفاده می‌کنیم سپس می‌گوئیم نبودن این ضدّ به عنوان مقدمه ضدّ دیگر، وجوب مقدمی دارد و اگر شیء عدمش واجب شد، معنایش این است که فعلش حرام است - معنای وجوب ترک شیء، حرمت وجود آن هست - در این صورت می‌توان گفت: امر به ضدّ اول به دلالت التزامی، دالّ بر حرمت ضدّ دیگر هست زیرا این امر، مقدماتش را واجب می‌کند و یکی از مقدمات آن، نبودن ضدّ دیگر است و در نتیجه، عدم ضدّ دیگر، واجب می‌شود و اگر عدم چیزی واجب شد، فعلش حرام است پس امر به این ضدّ، اقتضاء حرمت ضدّ دیگر را می‌نماید - بنا بر وجوب مقدمه واجب.

مقصود از کلمه «ضد» چیست

[۱] - بدیهی است که گاهی «ضد» به معنای ضدّ خاص هست که در نتیجه، یک امر

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۲۴

الثانی ۵۹۳]: إنّ الجهة المبحوث عنها في المسألة، وإن كانت أنه هل يكون للأمر اقتضاء بنحو من الأنحاء المذكورة، إلا أنه لما كان عمدة القائلين بالاقتضاء في الضدّ الخاصّ، إنّما ذهبوا إليه لأجل توهم مقدّمیة ترك الضدّ، كان المهمّ صرف عنان الكلام في المقام إلى بيان الحال و تحقیق المقال، في المقدّمیة و عدمها، فنقول و علی الله الاتّكال: إنّ توهم توقّف الشیء علی ترك ضده، ليس إلا - من جهة المضادّة و المعاندة بين الوجودین، و قضیّتها الممانعة بينهما، و من الواضحات أنّ عدم المانع من المقدمات [۱].

وجودی متضادّ با مأمور به هست و گاهی هم به معنای ضدّ عام هست که ضدّ عام، یعنی ترک مأمور به، لذا عنوان وجودی ندارد بلکه دارای عنوان عدمی هست.

نتیجه: ضدّ خاص، دارای عنوان وجودی و ضدّ عام، دارای عنوان عدمی هست و کلمه «ضد» که در عنوان بحث، ذکر شده هم شامل ضدّ خاص می‌شود و هم ضدّ عام پس مراد از «ضد»، مطلق منافی و معاند شیء هست خواه امر وجودی باشد یا عدمی.

امر دوم

اشاره

[۱] - شما ملاحظه کردید که: «اقتضاء»، تقریباً به چهار نحو هست، اقتضاء به نحو عیّیت، جزئیّت و ملازمه - ملازمه به دو طریق، بیان شد که نوع دوم آن، مربوط به مقدمه واجب بود.

کسانی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ می‌دانند، نوعاً بر مسأله مقدمیت، اتکا کرده‌اند لذا ما هم باید آن را تعقیب و بحث کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۲۵

و هو توهم فاسد؛ و ذلك لأنّ المعاندة و المنافرة بين الشیئین، لا تقتضی إلا عدم اجتماعهما في التحقّق، و حیث لا منافاة أصلاً بین

أحد العینین و ما هو نقیض الآخر و بدیلہ، بل بینہما کمال الملاءمہ، کان أحد العینین مع نقیض الآخر و ما هو بدیلہ فی مرتبہ واحدہ من دون أن یکون فی البین ما یقتضی تقدّم أحدهما علی الآخر، كما لا یخفی [۱].

ما ہم قبول کرده‌ایم که مقدمه واجب، وجوب دارد لکن نزاع ما صغروی هست که آیا در محلّ بحث، مقدّمیتی تحقیق دارد یا نه، آیا سفیدی و سیاهی که دو امر وجودی هستند، اگر بنا باشد، احدهما تحقّق پیدا کند، یکی از مقدمات تحقّق آن ضد، این است که ضدّ دیگر، وجود نداشته باشد و آیا ترک یکی از دو ضد، برای فعل دیگری مقدّمیت دارد یا نه؟
قائلین به ملازمه، ادعای مقدّمیت دارند لکن مرحوم آقای آخوند، آن را انکار نموده و فرموده‌اند مقدّمیتی مطرح نیست، پایه استدلال قائلین به اقتضا، تقریباً بر کلامی هست که ظاهراً قابل قبول و بسیار واضح است که:

ضدّین با یکدیگر تمنع دارند یعنی فرضاً این ضد، مانع وجود دیگری هست و آن ضد هم مانع وجود این می‌باشد پس هر کدام از آن‌ها نسبت دیگری، عنوان مانعیت دارد و عدم المانع هم یکی از مقدمات هست - زیرا شما در تقسیم مقدمات گفتید: یکی از مقدمات، مقتضی و مقدمه دیگر عدم المانع هست و ...- در بحث فعلی، وجود این ضد، مانع از ضدّ دیگر است پس عدم این ضد، عنوان عدم المانع پیدا می‌کند و عدم مانع هم یکی از مقدمات هست لذا چرا شما - مصنّف - انکار و مخالفت می‌کنید که ترک یکی از ضدّین، مقدمه وجود ضدّ دیگر باشد.

[۱] - مصنّف رحمه الله مسأله مقدّمیت را انکار و آن را از طرق متعدّد، ابطال کرده‌اند که اینک به بیان آن طرق می‌پردازیم:
دلیل اول: مصنّف کأنّ مسئله را به وجدان، احاله نموده‌اند: آنچه که بین دو ضد،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۲۶

ثابت می‌باشد، مسأله معاندت و منافرت هست پس امکان ندارد که ضدّین در آن واحد، اجتماع نمایند و بین آن‌ها کمال بینونت، تحقّق دارد، لازمه بیان مذکور، این است که هر کدام از آن‌ها چون با وجود دیگری، معاندت دارد لا بد با نقیض و بدیل دیگری - عدم دیگری - معاندت ندارد بلکه کمال ملائمت و ائتلاف بین آن‌ها محقّق است امّا بحث، این است که: آیا ارتباط و ملائمت مذکور به نحوی هست که هر دو در عرض واحد باشند یا اینکه شما می‌گوئید یکی بر دیگری تقدّم دارد، معنای مقدّمیت هم این است که: از نظر رتبه، تقدّم داشته باشد مثلاً مقدمه بر ذی المقدمه - و لو در یک لحظه، وجود پیدا کنند - تقدّم رتبی دارد پس معنای مقدّمیت، تقدّم رتبی هست.

سؤال: تقدّم رتبی مذکور، در کجا و چه موردی تحقّق دارد؟

وقتی بین این ضد با ضدّ دیگر، معاندت بود، معنایش این است که این ضد با عدم دیگری، ارتباط و ملائمت دارد و با عدم او تحقّق پیدا می‌کند امّا به چه دلیل که عدم او تقدّم رتبی بر وجود این داشته باشد بلکه وجدانا قضیه برعکس هست و هر دو در یک رتبه می‌باشند، وجود این ضد با عدم ضدّ دیگر در یک مقام هستند و اگر مقدّمیت، مطرح باشد، معنایش این است که عدم این، تقدّم رتبی بر وجود دیگری، دارد، سؤال ما این است که چه دلیلی بر آن تقدّم رتبی هست؟

وقتی شما دقت کنید، متوجه می‌شوید که سفیدی و سیاهی، قابل اجتماع نیستند، سفیدی با عدم سیاهی باید تحقّق پیدا کند امّا آیا عدم سیاهی هم تقدّم رتبی بر وجود سفیدی دارد؟

نتیجه: چه دلیلی بر مقدّمیت مذکور، وجود دارد و این مطلب، خلاف آن چیزی هست که شاید وجدان هم بر آن دلالت می‌کند بلکه هر دو در عرض هم و در رتبه واحد هستند - چون با وجودش مخالف است با عدم آن موافق است امّا تقدّم و تأخیری، مطرح نیست.

خلاصه دلیل اول مصنّف: کأنّ وقتی به وجدان مراجعه و معنای مضادّه و تضاد را

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۲۷

فكما [۵۹۴] أن قضیه [۵۹۵] المنافاه بین المتناقضین لا تقتضی تقدم ارتفاع أحدهما فی ثبوت الآخر، كذلك فی المتضادین [۱].

ملاحظه می‌کنیم، بیش از این نیست که آن دو وجود با یکدیگر جمع نمی‌شوند، هر وجودی با عدم دیگری، اجتماع پیدا می‌کند اما عدم، مقدمیتی برای وجود، ندارد.

[۱]- دلیل دوم: مصنف رحمه الله، متضادین را به متناقضین، تشبیه نموده و فرموده‌اند:

تنافر و معاندت در متناقضین، شدیدتر از متضادین هست به عبارت دیگر از نظر امتناع اجتماع، رتبه متناقضین، بالاتر از متضادین هست ولی آیا کسی در متناقضین، تصوّر و تفوّه مقدمیت نموده است؟

مثلا وجود زید و عدم زید با یکدیگر متناقض هستند، وقتی بین وجود و عدم، تناقض، مطرح است، لا بد بین وجود و عدم العدم، ملائمت و ارتباط برقرار است، اکنون سؤال ما، این است که وقتی بین آن دو، ارتباط و ملائمت مطرح شد، باید مقدمیت هم باشد یعنی عدم العدم، مقدمه وجود ضد هست یا اینکه مقدمیتی مطرح نیست بلکه وجود زید با عدم زید، امتناع اجتماع دارد بنابراین، وجود زید با عدم زید، سازگار نیست بلکه با عدم عدم زید، ملائمت دارد اما امکان ندارد که عدم عدم زید، نسبت به وجود زید، مقدمیت داشته باشد.

در باب متناقضین با اینکه امتناع اجتماعشان قوی‌تر از امتناع اجتماع متضادین هست، کسی تفوّه به مقدمیت، ننموده آن وقت شما چگونه در بحث «ضدین» مقدمیت را مطرح کردید؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۲۸

کیف؟ و لو اقتضی التّضادّ توقّف وجود الشّیء علی عدم ضده، توقّف الشّیء علی عدم مانعه، لاقتضی توقّف عدم الضّد علی وجود الشّیء توقّف عدم الشّیء علی مانعه، بدهاه ثبوت المانعیه فی الطّرفین، و کون المطارده من الجانبین، و هو دور واضح [۵۹۶] [۱].

خلاصه دلیل دوم: شما مسأله مقدمیت را براساس معاندت بنا کردید و این معاندت در متناقضین به نحو قوی‌تر، تحقّق دارد و مع ذلك اصلا مسأله مقدمیت، مطرح نیست پس چرا در باب متضادین که معاندت کمتری تحقّق دارد، شما مسأله مقدمیت را مطرح نمودید؟

[۱]- دلیل سوم: مقدمیت، مستلزم «دور» هست زیرا شما که می‌گوئید وجود این ضد، توقّف بر عدم آن ضد دارد، اگر از شما سؤال کنیم، علت توقّف چیست، پاسخ می‌دهید که این ضد، مانع هست و عدم المانع هم یکی از مقدمات وجود شیء هست پس وجود این ضد- بنا بر قول شما- متوقّف بر عدم ضد دیگر هست- همان توقّفی که شیء بر عدم مانعش دارد- سپس توجه خود را به عدم المانع جلب نموده، می‌گوئیم: عدم مانع هم توقّف بر وجود این ضد دارد، چرا این ضد و این مانع، تحقّق پیدا نکرده، علت عدم تحقّق این ضد چیست؟ علتش وجود این مانع هست زیرا مسأله مانعیت، یک طرفه و مانند مانع در سائر موارد نیست مثلا شما که می‌گوئید رطوبت، مانع از تحقّق احراق هست، در آن مثال، مانعیت، یک جانبه و یک طرفه هست ولی در محلّ بحث، «تمانع» مطرح است یعنی: همان طور که این ضد، مانع برای آن ضد هست، عکس آن هم صادق است، بدیهی است که تمانع از باب تفاعل هست و شما هم در بیان قبلی خود،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۲۹

و ما قیل [۵۹۷] فی التّفصی عن هذا الدّور من أنّ التّوقّف من طرف الوجود فعلی، بخلاف التّوقّف من طرف العدم، فإنّه یتوقّف علی فرض ثبوت المقتضی له، مع شراشر شرائطه غیر عدم وجود ضده، و لعلّه کان محالاً، لأجل انتهاء عدم وجود أحد الضدین مع وجود

الآخر إلى عدم تعلق الإرادة الأزليّة به، و تعلقها بالآخر حسب ما اقتضته الحكمة البالغة، فيكون العدم دائما مستندا إلى عدم المقتضى، فلا يكاد يكون مستندا إلى وجود المانع، كي يلزم الدور [۱].

اعتراف کردید که مقتضای معاندت، ممانعت هست یعنی: هر کدام اّتصاف به مانعیت دارد و اگر هریک اّتصاف به مانعیت پیدا کرد، می گوئیم: اگر بنا باشد، این ضد، تحقق پیدا کند، متوقف بر عدم آن مانع- و آن ضد- هست، علت نبودن آن ضد چیست و چرا آن ضد، موجود نشده، لا بد منشأش، وجود این مانع هست و وجود این مانع، سبب شده که آن ضد، تحقق پیدا نکرده پس وجود این ضد، متوقف بر عدم آن و عدم آن ضد هم متوقف بر وجود این هست «فهدا دور محض»، یعنی: اگر بنا باشد قائل به مقدمیت شویم، مستلزم دور است و: «وجود هذا الضدّ متوقف علی عدم ذاك الضدّ و عدم هذا الضدّ يتوقف علی وجوده»، و الا چرا این ضد، تحقق پیدا نکرده؟ این مانع نمی گذارد که آن ضد، وجود پیدا کند پس در حقیقت: «وجود هذا الضدّ يتوقف علی نفسه فهذا دور محض».

[۱]- اشکال: مستشکل، ایراد دقیق و مفصّلی را بیان کرده و می گوید: مسأله

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۳۰

«دور» به کیفیت مذکور، نیست زیرا آن، دو «توقّفی» [۵۹۸] را که شما بیان کردید، با یکدیگر متفاوت هستند.

بیان ذلک: توقّف اول، فعلی، منجز و بدون قید و شرط است یعنی: اگر بنا باشد، این ضد، وجود پیدا کند، باید تمام مقدماتش موجود شود، اگر ذی المقدمه‌ای بخواهد موجود شود، باید علت تامه- بتمام اجزائه و خصوصياته- وجود پیدا کند و تمام موانع آن، مفقود باشد تا یک شیء، تحقق پیدا کند بنابراین اگر گفتید وجود این ضد، توقّف بر عدم ضدّ دیگر دارد، آن توقّف، حقیقی، فعلی و بدون قید و شرط هست، اگر بخواهد این ضد، وجود پیدا کند باید مقتضی و شرائط آن، موجود و موانعش مفقود باشد، یکی از موانع، وجود آن ضد هست که این هم نباید تحقق داشته باشد تا اینکه ذی المقدمه- به قول شما- و این وجود، تحقق پیدا کند پس: در توقّف اول، مسأله فعلیت و تنجز مطرح است یعنی:

«وجود هذا الضدّ يتوقف بالفعل علی عدم ذاك الضدّ»- آن توقّفی که شیء بر عدم مانعش دارد.

اما توقّف دوّم: شما گفتید عدم آن ضد، متوقف بر وجود این ضد هست که این مطلب، مورد قبول ما نیست به عبارت دیگر: از شما نمی پذیریم که آن توقّف، فعلی باشد.

اگر شیء بنا باشد، تحقق پیدا نکند، آیا حتما باید مستند به وجود مانع باشد؟

اگر ذی المقدمه، تحقق پیدا نکرد، معنایش این است که مانعی برای تحقق آن، وجود داشته یا اینکه نه، در جانب عدم تحقق، صدها مسئله و راه، وجود دارد، یک علتش این است که مقتضی، وجود نداشته باشد، راه دیگرش این است که شرائط وجود، نبوده و یک راهش این است که مبتلای به مانع بوده.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۳۱

اگر «کون علی السطح»، تحقق پیدا نکرد، نمی توان گفت عدم تحقق آن به علت وجود مانع بوده بلکه ممکن است مقتضی برای آن، تحقق نداشته و شرائطش مفقود بوده و محتمل است که مستند به وجود مانع باشد.

خلاصه: در توقّف اول، مسئله بر محور وجود بود، «وجود هذا الضد يتوقف علی عدم ذاك الضد»، اگر بخواهد وجود پیدا کند باید تمام مقدمات آن، تحقق داشته باشد و چنانچه بنا باشد این ضد، تحقق پیدا نکند، عدم تحقق آن، استناد به وجود مانع ندارد، ممکن است مستند به عدم وجود مقتضی باشد که در این صورت، عدم تحققش متوقف بر وجود مانع نیست بلکه متوقف بر عدم مقتضی و مستند به نبودن شرط هست پس چرا شما آن دو توقّف را یکسان بحساب آورده و می گوئید: وجود این، متوقف بر عدم آن و عدم

آن، متوقف بر وجود این می‌باشد، نه، عدم آن، متوقف، بر وجود این نیست بلکه عدم آن ممکن است مستند به عدم مقتضی باشد. قوله: «و لعلّه کان محالاً لاجل انتهاء عدم وجود احد الضدین...».

شاید اصلاً ثبوت مقتضی و شرائط آن ضد، استحاله دارد- از جهت تعلق نگرفتن اراده ازلیه به وجود یکی از ضدین و تعلق گرفتن آن به وجود ضد دیگر.

سؤال: در موردی که اراده ازلیه، تعلق گرفته که این ضد موجود نشود، عدم وجود ضد، استناد به چه چیز دارد و آیا می‌توان گفت مستند به وجود مانع هست؟

خیر، مستند به اراده ازلیه الهیه هست [۵۹۹] که متعلق به وجودش نشده و لذا استحاله دارد که این ضد موجود شود- ارتباطی به مانع و وجود ضد دیگر ندارد.

خلاصه ایراد مستشکل: می‌توان گفت مسأله «دور» باطل است و آن دو توقف، یکسان نیست، توقف در ناحیه وجود، تنجیزی ولی در ناحیه عدم، تعلیقی هست یعنی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۳۲

إن قلت: هذا إذا لوحظا منتهین إلى إرادة شخص واحد، و أما إذا كان كل منهما متعلقاً لإرادة شخص، فأراد مثلاً أحد الشخصين حركة شيء، و أراد الآخر سكونه، فيكون المقتضى لكل منهما حينئذ موجوداً، فالعدم- لا محالة- يكون فعلاً مستنداً إلى وجود المانع [۱].

امکان دارد که استناد به وجود مانع، پیدا کند.

[۱]- تذکر: مستشکل- ما قیل- ایرادی بر خورد، وارد نموده و سپس پاسخ را بیان کرده است.

اشکال: شما- مصنف- در صدد هستید که عدم ضد را به عدم مقتضی، مستند نمائید، ما موردی را به شما ارائه می‌دهیم که به وجود مانع استناد دارد به عبارت دیگر: مثالی به شما ارائه می‌نمائیم که «توقف» از هر دو طرف، فعلی باشد، چنین نباشد که به عدم مقتضی- یا عدم شرط- استناد پیدا کند و آن در موردی است که:

فرض کنید شخص واحد در مقام ایجاد ضد بر نیامده بلکه دو اراده و دو نفر به این کیفیت، فعالیت می‌کنند: یک نفر، تلاش می‌کند که فلان جسم را حرکت دهد و شخص دیگر هم اراده می‌کند، همان جسم، سکون داشته باشد- حرکت و سکون هم دو امر متضاد هستند- و در نتیجه، آن کسی که اراده حرکت جسم را داشت بر حریف خود، غلبه پیدا کرد.

مستشکل: در مثال مذکور، توقف از هر دو طرف، فعلیت دارد زیرا: «حرکت»، متوقف بر عدم سکون است و این مسئله را شما هم در توقف اول، قبول کردید که وجود این بر عدم آن، متوقف است پس حرکت، متوقف بر عدم سکون هست.

چرا «عدم سکون» تحقق پیدا کرد و سکون، محقق نشد و آیا علت عدم تحقق سکون، عدم مقتضی بود؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۳۳

قلت: هاهنا أيضاً مستند إلى عدم قدرة المغلوب منهما في إرادته، و هي مما لا بد منه في وجود المراد، و لا يكاد يكون بمجرد الإرادة بدونها لا إلى وجود الضد، لكونه مسبقاً بعدم قدرته- كما لا يخفى [۱].

خیر، زیرا فرض ما این بود که مقتضی نسبت به آن هم موجود بود چون یکی از آن دو نفر، سکون جسم مذکور را اراده کرده بود، مقتضی سکون- اراده حریف مغلوب- تحقق داشته پس چرا با اینکه مقتضی سکون وجود داشت اما تحقق پیدا نکرد؟ لا بد به وجود حرکت و مانع، استناد دارد بنابراین در فرض مذکور، حرکت، مستند به نبودن سکون هست و عدم سکون هم استناد به

حرکت - مانع - دارد پس توقّف از هر دو طرف، فعلیت پیدا می‌کند و شما در فرض مذکور، چه جوابی دارید؟ اگر در یک مورد هم «دور» تحقق پیدا کند، اساس کلام، باطل خواهد شد و لزومی ندارد «دور» در تمام موارد، محقق شود زیرا اگر در یک مورد، «دور»، لازم آید، کاشف از بطلان مطلب هست، در مثال مذکور «دور» لازم آمد و ...

[۱]- جواب: مستشکل، پاسخ ایراد خود را به این نحو بیان کرده که: در مثال مذکور هم کمبود و نقصان از ناحیه مقتضی هست و ارتباطی به مانع ندارد زیرا نباید مقتضی را صرف «اراده» بحساب آورد و اراده به تنهایی «مقتضی» سکون نیست بلکه باید قدرت هم به آن، ضمیمه شود و الا اگر کسی اکنون اراده «طیران الی السماء» نماید، شما می‌گوئید، مقتضی طیران، تحقق دارد؟ خیر، قدرت هم در ردیف اراده - در باب مقتضی - مدخلیت دارد و آن کسی که اراده اش مغلوب شده از نظر قدرت، ضعیف بوده و لذا عدم تحقق سکون - عدم تحقق مراد او - استناد به ضعف مقتضی و نبودن بعضی از اجزاء آن دارد نه اینکه مستند به وجود مانع باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۳۴

غیر [۶۰۰] سدید، فائّه و إن كان قد ارتفع به الدّور، إلا - أن غائله لزوم توقف الشيء على ما يصلح أن يتوقف عليه على حالها، لاستحالة [۶۰۱] أن يكون الشيء الصّالح لأن يكون موقوفا عليه الشيء موقوفا عليه، ضرورة أنه [۶۰۲] لو كان في مرتبة [۶۰۳] يصلح [۶۰۴] لأن يستند إليه، لما كاد يصحّ أن يستند فعلا إليه [۱].

خلاصه: مستشکل می‌گوید در هیچ موردی نمی‌توانید مسأله «دور» را مطرح کنید و از طریق دور، مسأله مقدمیت عدم احد ضدین را برای وجود ضد دیگر، تصحیح و تثبیت نمائید.

[۱]- خلاصه ایراد قبلی - «ما قیل» - : «علت اینکه فرضاً ضد «الف»، وجود پیدا نمی‌کند و ضد «ب»، موجود می‌شود، این است که: پیوسته، مقتضی وجود در ضد «الف» نبوده و آن مقتضی به اراده از لیه الهیه، برگشت می‌کند که: متعلق به وجود ضد «الف» نشده اما متعلق به ضد دیگر شده پس همیشه موجود نشدن یک ضد، استناد به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۳۵

عدم مقتضی دارد نه استناد به وجود مانع، پس چرا می‌گوئید اگر مسأله ممانعت مطرح است، همان‌طور که وجود این بر عدم آن، توقّف دارد، عدم آن هم بر وجود این متوقّف است، خیر، این مسئله از نظر ما پذیرفته نیست، وجود این ضد بر عدم آن، متوقّف است اما عدم آن متوقّف بر وجود این نمی‌باشد بلکه عدم آن به علت نبودن مقتضی وجود هست لذا چرا شما مسأله «دور» را مطرح کرده و از طریق دور، مسأله مقدمیت را ابطال کردید.

قوله: غیر سدید فائّه و ان كان قد ارتفع به الدّور الا انّ ...»

مصنّف رحمه الله: با بیان شما مسأله «دور»، منتفی می‌شود و ما هم از شما می‌پذیریم لکن مطلب دیگری داریم که آن هم مانند «دور»، ممتنع است و شما هم نمی‌توانید آن را انکار نمائید.

بیان ذلک: شما - مستشکل - می‌گوئید: وجود این ضد، متوقّف بر عدم آن ضد هست و ما خواستیم اشکال کنیم که: عدم آن ضد هم توقّف بر وجود این ضد دارد تا مستلزم دور باشد اما شما با بیان صحیح خود، مانع تحقق دور شدید لکن سؤال ما این است که: عدم آن ضد گرچه به وجود این ضد، متوقّف نیست - به قول شما مستند به عدم مقتضی هست - اما آیا امکان دارد که عدم آن ضد - و لو به صورت قضیه شرطیه [۶۰۵] - به وجود این ضد، مستند باشد؟

آری، فعلا آن ضد، وجود ندارد و عدمش هم پیوسته، استناد به عدم مقتضی دارد اما

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۳۶

می‌توان چنین قضیه شرطیه‌ای ترتیب داد و گفت: آری عدم آن، مربوط به عدم مقتضی هست لکن اگر فرض کنید مقتضی و شرائط آن ضد، وجود دارد و مع ذلک آن ضد، وجود پیدا نمی‌کند، لا محاله- در این صورت فرضی- عدم آن ضد به وجود ضد اول- مانع- استناد پیدا می‌کند و شما در صدق قضیه فرضی و تعلیقی مذکور نمی‌توانید، تردید کنید.

اگر شما بیان مذکور را پذیرفتید، مسأله دیگری- غیر از «دور»- مطرح می‌کنیم که مانند دور، مستحیل است.

توضیح ذلک: شما می‌گوئید وجود این ضد بر عدم آن ضد، متوقف است، بدیهی است که معنای توقف، این است که: عدم آن ضد، تقدّم رتبی بر وجود این ضد دارد و شما قضیه شرطیه مذکور را هم که نمی‌توانید، انکار نمائید یعنی:

قبول دارید که عدم آن ضد به صورت قضیه شرطیه می‌تواند بر وجود این ضد، توقف داشته باشد در این صورت است که می‌گوئیم لازمه کلام شما این است که وجود این ضد [۶۰۶] در مرتبه و مرحله‌ای قرار گرفته که امکان دارد، عدم ضد دیگر به او استناد پیدا کند [۶۰۷]- وقوعش در این مرحله، قابل انکار نیست- در نتیجه اگر «امکان» به نحو مذکور، ثابت شد، معنایش این است که وجود این ضد، تقدّم رتبی بر آن عدم دارد و تقدّم مزبور، الآن ثابت است گرچه استناد و توقفی، مطرح نیست تا اینکه مستلزم دور باشد، آری اگر استناد و توقف، مطرح بود، مستلزم دور بود لکن ما بیان مستشکل

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۳۷

- ما قیل- را پذیرفتیم که استناد و توقفی مطرح نیست اما این معنا را کسی نمی‌تواند انکار کند که: وجود این ضد، در مرتبه‌ای قرار گرفته که «امکان» دارد، عدم ضد دیگر به او استناد پیدا کند و بر او متوقف شود و همین مقدار که شما امکان، صلاحیت و شایستگی وجود این ضد را برای استناد عدم ضد دیگر- به او- پذیرفتید، استحاله، تحقق پیدا می‌کند زیرا معنای صلاحیت، این است که: وجود این، تقدّم رتبی بر عدم آن داشته باشد، عدم را هم که می‌گوئید تقدّم رتبی بر وجود دارد پس وجود، متوقف بر عدم آن هست و عدم آن هم، تأخر رتبی از وجود این ضد دارد. بنابراین: «عدم»، هم تقدّم رتبی بر وجود ضد دارد و هم تأخر رتبی از وجود ضد دارد و چگونه می‌شود که عدم، هم تقدّم رتبی بر وجود ضد، پیدا کند و هم تأخر رتبی [۶۰۸]؟

همچنین «وجود» ضد، هم تأخر رتبی از عدم دارد- زیرا متوقف بر عدم هست- و هم تقدّم رتبی بر عدم دارد، چون امکان و صلاحیت دارد که عدم به او استناد پیدا کند و همین صلاحیت و شایستگی، موضوع تقدّم رتبی را تصحیح می‌کند گرچه بالفعل، توقف و استنادی، محقق نباشد.

نتیجه: اگر ما از مسأله «دور» صرف نظر و با شما موافقت کردیم، غائله اخیر را چگونه حل می‌کنید- که شیء نسبت به شیء دیگر هم تقدم رتبی داشته باشد و هم تأخر؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۳۸

و المنع [۶۰۹] عن صلوحه لذلك بدعوی: أن قضیة كون العدم مستندا إلى وجود الضد، لو كان مجتمعا مع وجود المقتضى، و إن كانت صادقة، إلا أن صدقها لا يقتضى كون الضد صالحا لذلك، لعدم اقتضاء صدق الشرطیة صدق طرفیها [۱].

[۱]- ممکن است شما همان‌طور که مسأله توقف را منع کردید، مسأله «امکان» و «صلاحیت» را هم منع کنید و بگوئید: وجود این ضد، متوقف بر عدم آن هست اما عدم آن، همان‌طور که «بالفعل»، بر وجود این، متوقف نیست، «بالامکان» هم توقف بر وجود این ندارد و اصلا وجود این ضد، صلاحیت ندارد که آن عدم- و لو فرضا- به او استناد، پیدا کند.

اگر شما چنان ادعائی نمائید و مستندش هم این باشد که: صدق قضایای شرطیه، تابع ثبوت ملازمه هست اما لزومی ندارد که طرفین آن هم صادق باشد، همان‌طور که می‌گوئید:

قضیه شرطیه «لو كان فیهما آلهة الا الله لفسدتا»، صادق است و ملاک صدق آن، ملازمه بین شرط و جزا هست، تعدد الهه با فساد

آسمان و زمین، ملازمه دارد اما نفس شرط و جزا، تحقق ندارد [۶۱۰] پس صدق قضیه شرطیه، متوقف بر صدق و تحقق طرفین آن نیست و در نتیجه بگوئید در محل بحث هم به همین نحو است که: اگر مقتضی و شرائط وجود آن ضد، تحقق داشته باشد عدم آن ضد، به وجود مانع، استناد پیدا می‌کند. بین وجود مقتضی ضد و استناد عدم وجودش به مانع، ملازمه هست گرچه هیچ‌گاه استناد به مانع تحقق پیدا نمی‌کند و همیشه عدم ضد، مستند به نبودن مقتضی هست نه وجود مانع پس چرا شما- مصنف- مسأله صلاحیت ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۳۹

مساوق [۶۱۱] لمنع مانعیه الضد و هو یوجب رفع التوقف رأساً من البین؛ ضرورة أنه لا- منشأ لتوهم توقف أحد الضدین علی عدم الآخر، إلا توهم مانعیه الضد- كما أشرنا إليه- و صلوحه لها [۶۱۲] [۱].

و شایستگی را مطرح کردید- به نحوی که بیان کردیم.

[۱]- مصنف رحمه الله: اگر شما مسأله صلاحیت را هم منع کنید- و بگوئید وجود ضد، نسبت به عدم، هیچ‌گونه ارتباطی ندارد، نه توقف فعلی مطرح است و نه صلاحیت و شایستگی- لازمه‌اش این است که: اساس کلام خودتان را از بین ببرید زیرا: پایه کلام شما ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۴۰

إن قلت: التمانع بین الضدین کالتار علی المنار، بل کالشمس فی رابعة النهار، و کذا کون عدم المانع مما يتوقف علیه، مما لا یقبل الإنکار، فلیس ما ذکر [۶۱۳] إلا شبهة فی مقابل البديهة [۱].

«تمانع» بود یعنی: «کل ضد متصف بأنه مانع عن الآخر»، همان‌طوری که آن ضد، مانعیت دارد، این ضد هم مانعیت دارد پس چگونه امکان دارد که: این ضد، نسبت به آن ضد، مانعیت داشته باشد اما هیچ ارتباطی با عدم آن ضد، پیدا نکند؟ به عبارت دیگر: آیا مانعیت از یک طرف، دارای اثر هست اما از جانب دیگر بی‌اثر است؟

اگر مسأله مانعیت، مطرح شد بالاخره ارتباطی هم مطرح است و کمترین ارتباط، امکان استناد عدم آن ضد به وجود این ضد- مانع- هست- گرچه در خارج هم اصلاً استنادی حاصل نشود- لکن صلاحیت را هم اگر بنا باشد انکار کنیم، معنایش این است که لقب مانعیت را از این ضد برداریم و اگر مانعیت را برداشتیم، آن ضد هم مانعیت ندارد که در فرض مذکور، وجود این ضد، بر عدم آن ضد، توقفی ندارد در حالی که شما توقف را مسلم می‌دانستید.

خلاصه: اگر مسأله صلاحیت را- به نحوی که بیان کردیم- انکار نمائید، اساس کلام شما- مستشکل- متزلزل می‌شود زیرا پایه کلام شما بر مسأله تمناع و اتصاف هر ضد به مانعیت نسبت به ضد دیگر بود و ...

جمع بندی: مسأله «دور» مطرح نیست لکن مطلب دیگری نظیر دور از نظر استحاله و محال بودن باقی می‌ماند.

[۱]- اشکال: بالاخره شما- مصنف- در برابر بیان واضح و بدیهی ما- که مفصلاً بیان کردیم- چه جوابی دارید بالاخره شکی وجود ندارد که بین ضدین، تمناع هست و همچنین عدم المانع هم یکی از مقدمات می‌باشد پس چرا شما انکار می‌کنید که: عدم این ضد، مقدمه وجود ضد دیگر باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۴۱

قلت: التمانع بمعنی التنافی و التعاند الموجب لاستحالة الاجتماع مما لا- ریب فیه و لا- شبهة تعتریه، إلا- أنه لا- یقتضی إلا- امتناع الاجتماع، و عدم وجود أحدهما إلا مع عدم الآخر، الذی هو بدیل وجوده المعاند له، فیکون فی مرتبه لا مقدماً علیه و لو طبعاً [۶۱۴]، و المانع الذی یکون موقوفاً علیه الوجود هو ما کان ینافی و یزاحم المقتضی فی تأثیره، لا ما یعانده الشئی و یزاحمه فی وجوده [۱].

به عبارت دیگر: ادله شما، شبهه‌ای در برابر یک مطلب واضح و آشکار است و فرض کنید که ما نتوانیم پاسخ کلام شما را بیان کنیم لکن شما در برابر آن مطلب بدیهی، چه پاسخی دارید.

به عبارت صریح‌تر: کدام یک از این دو مطلب را می‌توانید، انکار نمایید: ۱- بین ضدین تمناع هست. ۲- عدم المانع، یکی از مقدمات می‌باشد- ما با توجه به دو نکته اخیر گفتیم «عدم ذاک الضدّ یكون مقدمه لوجود هذا الضد».

[۱]- جواب: کلمه «مانع» و «تمناع»- در محلّ بحث- با کلمه «مانعی» که عدم المانع، یکی از مقدمات هست، متفاوت می‌باشند و کأنّ بین آن دو، خلطی واقع شده و لذا شما در ما نحن فیه، چنان نتیجه‌ای گرفتید.

سؤال: معنا و مفهوم مانعی که عدمش یکی از مقدمات می‌باشد، چیست؟

جواب: «مانع» یعنی: چیزی که با مقتضی وجود، مزاحمت می‌کند و نمی‌گذارد مقتضی در مقتضا تأثیر نماید مثلاً «رطوبت»- نسبت به احراق- مانعیت دارد یعنی:

رطوبت، مانعی هست برای اینکه مقتضی در مقتضا اثر نماید به عبارت دیگر، رطوبت، مانع تحقق احراق هست یعنی در عین حال که نار- مقتضی- موجود هست اما مانع- رطوبت- سدّ راه مقتضی می‌باشد بنابراین، معنای «مانع»: «المانع عن تأثیر المقتضی» می‌باشد.

اما در محلّ بحث، آن تمنعی را که شما برای ضدین، بیان کرده و مثلاً گفتید

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۴۲

نعم العلة التامة لأحد الضدین، ربما تكون مانعا عن الآخر، و مزاحما لمقتضیه فی تأثیره، مثلا یكون شدّة الشفقه علی الولد الغریق و كثرة المحبّة له، تمنع عن أن یؤثر ما فی الأخ الغریق من المحبّة و الشفقه، لإرادة إنقاذه مع المزاحمة فینقذ الولد دونه، فتأمل جیدا.

و ممّا ذکرنا [۶۱۵] ظهر أنّه لا فرق بین الضدّ الموجود و المعدوم، فی أنّ عدمه [۶۱۶] الملائم للشیء المناقض لوجوده المعاند لذاک، لا بد أن یجامع معه من غیر مقتض لسبقه، بل [۶۱۷] قد عرفت [۶۱۸] ما یقتضی عدم سبقه [۱].

سفیدی و سیاهی، متضاد هستند و در نتیجه، تمناع دارند، معنایش این است که: بین آن دو، عدم امکان اجتماع برقرار هست و آن دو در یک لحظه، قابل اجتماع نیستند بلکه امتناع اجتماع دارند- وجود یکی با عدم دیگری در یک رتبه هست، نه اینکه تقدّم رتبی و طبعی، مطرح باشد، هر دو در یک رتبه می‌باشند- پس معنای تمناع- در محلّ بحث- معاندت در وجود و عدم امکان اجتماع وجودی هست و این غیر از آن مانعی هست که عدم المانع، یکی از مقدمات می‌باشد. آن مانع، با مقتضی، مزاحمت دارد و مانع تأثیر مقتضی می‌شود اما در محلّ بحث، مسأله مقتضی، مطرح نیست بلکه مسئله، این است که سفیدی و سیاهی در یک لحظه، قابل اجتماع نیستند.

خلاصه: مانعیت و تمناع- در محلّ بحث- با آن مانعی که عدمش یکی از مقدمات هست، هیچ‌گونه ارتباطی با یکدیگر ندارند.

[۱]- آری می‌توان مطلبی نظیر آنجا تصوّر نمود لکن آن نظیر، لطمه‌ای به بیان]

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۴۳

ما، وارد نمی‌کند.

توضیح ذلک: شما از توجه به نفس ضدین، صرف نظر و به علت تامه احدهما توجه نمایید، گاهی علت تامه یکی از ضدین می‌تواند، نسبت به ضد دیگر، مانعیت پیدا کند یعنی مانع تأثیر مقتضی ضد دیگر شود.

مثال: فرض کنید، فرزند و برادر شخصی در حال غرق شدن هستند و آن فرد، در صدد انقاذ آنها برآمده اما می‌داند که نجات آن دو، غیرممکن است لذا مسأله تضاد، مطرح می‌شود یعنی: انقاذ ولد، مضادّ با انقاذ برادر و انقاذ برادر، مضادّ با انقاذ ولد هست و جمع بین آن دو، میسر نیست لذا آن فرد، مشغول نجات فرزند خود می‌شود زیرا علت تامه انقاذ ولد، یعنی: کثرت شفقت، نسبت به

فرزند، بلا- نظیر هست و علت مذکور، مانع می‌شود که محبت برادری، تأثیر در انقاز اخ نماید و اگر این مسئله مطرح نبود، محبت برادری تأثیر در انقاز او می‌نمود اما کثرت علاقه به فرزند، سدّ راه محبت برادری می‌شود و نمی‌گذارد آن محبت در انقاز اخ، تأثیر نماید.

در مثال مذکور، چنان مانعی تصوّر نمودیم لکن آن مانع، ارتباطی به انقاز ندارد بلکه مربوط به علت تامّه انقاز ولد هست، علت تامّه انقاز ولد، مانعیت پیدا می‌کند و بحث ما در مانعیت نفس ضدّین هست نه مقتضی و علت تامّه آن‌ها به عبارت دیگر: ما مسأله مانعیت را در نفس ضدّین، بررسی می‌کنیم و شما به هیچ وجه نمی‌توانید آن مانعیتی را که رطوبت، نسبت به احراق دارد در باب ضدّین، جاری نمائید بلکه در باب ضدّین، «تمانع» به معنی عدم امکان اجتماع، مطرح است و نتیجه‌اش این است که: وجود این ضد با عدم آن ضد، ملازمند، در رتبه واحد قرار دارند و مسأله تقدّم و تأخّر که معنای مقدمیت هست، مطرح نمی‌باشد.

نتیجه: در آن دلیلی که به نظر شما بسیار واضح- و کالشمس فی رابعه النهار- بود، خلطی واقع شده و شما خیال کردید، کلمه مانع- در محلّ بحث- با مانعی که عدمش یکی از

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۴۴

فانقدح بذلک ما فی تفصیل بعض الأعلام، حیث قال بالتوقّف علی رفع الضّدّ الموجود، و عدم التوقّف علی عدم الضّدّ المعدوم، فتأمل فی أطراف ما ذکرناه، فإنّه دقیق و بذلک حقیق. فقد ظهر عدم حرمة الضّدّ من جهة المقدمیه [۱].

مقدمات هست، با یکدیگر ارتباط دارند، درحالی که چنین نیست.

[۱]- بعضی چنین تفصیلی داده‌اند که: در یک مورد، مسأله مقدمیت، صحیح و در مورد دیگر، غیر صحیح است.

بیان ذلک: گاهی ضدّی تحقّق دارد، مثلاً جسمی مّصّف به سفیدی هست لکن شما در صدد هستید که ضدّ دیگر را موجود و به جای سفیدی، سیاهی را محقّق نمائید، مفضّل فرموده است: مسأله مقدمیت در فرض مذکور، کاملاً واضح است زیرا اگر بنا باشد سواد به جای بیاض قرار گیرد، آیا متوقّف بر این نیست که بیاض برداشته شود و آیا رفع ضدّ موجود اوّل، مقدمه تحقّق ضدّ ثانی نیست؟

آری، در فرض مذکور نمی‌توان مقدمیت را انکار نمود اما به خلاف آن فرضی که از اوّل، ضدّی، وجود نداشته تا شما بخواهید ضدّ دوّم را جانشین ضدّ اوّل قرار دهید. در فرض و مثال اخیر، بنا بر قول شما- مصّّف- مقدمیتی مطرح نیست اما به خلاف فرض قبل که یک ضد، وجود دارد و فردی در صدد هست که ضدّ دیگر را جانشین او نماید.

در چه صورت می‌توان ضدّ دوّم را به جای ضدّ اوّل، قرار داد و آیا با وجود ضدّ اوّل، امکان دارد که ضدّ دوّم، تحقّق پیدا کند یا اینکه باید ابتداء- ابتداء رتبی نه زمانی- ضدّ اوّل، رفع و کأنّ زمینه، خالی شود سپس ضدّ دوّم، به جای آن، تحقّق پیدا کند لذا مفضّل می‌گوید: می‌توان چنین تفصیلی داد که: اگر ضد- وجود ضد- مسبوق به ضدّ اوّل باشد، متوقّف بر رفع و عدم ضدّ اوّل هست و معنای توقّف [۶۱۹] هم، مقدمیت هست اما در موردی که ضد، مسبوق به وجود ضدّ دیگر نبوده، کلام شما- مصّّف- صحیح است و مقدمیتی مطرح نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۴۵

و أمّا [۶۲۰] من جهة لزوم عدم اختلاف المتلازمین فی الوجود، فی الحکم، فغایته آن لا یکون أحدهما فعلاً محکوماً بغير ما حکم الآخر به، لا أن یکون محکوماً بحکمه [۱].

سؤال: آیا تفصیل مذکور، صحیح است؟

جواب: خیر، علت اینکه عدم ضدّ اوّل برای تحقق ضدّ دوّم، لازم است، مسأله مقدّمیت- و توقّف- نمی‌باشد بلکه علتش معاندت هست، معاندت ضدّ دوّم با ضدّ اوّل، چنان اقتضائی دارد، امتناع اجتماع، دارای آن اثر هست و امکان ندارد ضدّین در یک لحظه، اجتماع پیدا کنند. هنگامی که ضدّ اوّل، موجود است چگونه امکان تحقق ضدّ دوّم، وجود دارد، همیشه ضدّ دوّم باید با عدم ضدّ اوّل، تحقق پیدا کند، آن‌هم به نحو تلازم نه، مقدّمیت، که عدم ضدّ اوّل، مقدمه ضدّ ثانی باشد، به عبارت دیگر: چه دلیلی بر مقدّمیت دارید و ملاک توقّف و مقدّمیت، چیست و چرا نبودن ضدّ اوّل، تقدّم بر وجود ضدّ دوّم داشته باشد؟ هیچ‌گونه تقدّمی، مطرح نیست بلکه همان مسأله امتناع اجتماع ضدّین هست، اگر بنا باشد جسمی، معروض ضدّ ثانی شود، آن ضد با ضدّ اوّل، امکان اجتماع ندارد.

خلاصه: در مسأله منع مقدّمیت، بین رفع ضدّ موجود و عدم ضدّ معدوم، فرقی وجود ندارد و اصلاً عنوان مقدّمیت، تحقق ندارد. تذکر: کسانی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضد می‌دانند، نوعاً بر مسأله مقدّمیت تکیه کرده‌اند لذا ما هم همان مسئله را تعقیب و اثبات نمودیم که مقدّمیتی مطرح نیست.

[۱]- شما- مصنف- مسأله مقدّمیت را انکار و ابطال کردید اما آیا می‌توان مسأله

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۴۶

«تلازم» را هم نادیده گرفت؟

به عبارت دیگر: ممکن است قائلین به اقتضا- کسانی که امر به شیء را مقتضی نهی از ضدّ خاص می‌دانند- مسأله ملازمه را مطرح نموده و بگویند: متلازمین باید در حکم، متحد باشند اگر وجود این ضد، واجب شد- که معنای امر به شیء هست- و وجود این ضد هم ملازم با عدم آن ضد شد، نتیجه ملازمه، این است: همان‌طور که این وجود، واجب است آن عدم هم باید واجب باشد، متلازمین نباید اختلاف در حکم داشته باشند، اگر وجود این ضد، واجب است ترک ضدّ دیگر هم واجب است و اگر ترک ضدّ دیگر واجب شد، معنایش این است که وجودش حرام است زیرا اگر ترک، واجب شد، معنای وجوب ترک، حرمت فعل و حرمت وجود است پس لازم نیست که تنها از طریق «مقدّمیت»، مسئله را حل کرد و شما- مصنف- هم ملازمه بین وجود احد ضدّین و ترک ضدّ دیگر را قبول دارید.

مصنف رحمه الله: «تلازم» را نباید با «مقدّمیت» مقایسه نمود ما در مسأله مقدّمیت، صغرا را منع نمودیم- یعنی: مقدّمیت تحقق ندارد تا شما از آن، نتیجه‌ای بگیرید- امّا در مسأله تلازم، نمی‌توان صغرا را منع نمود، تلازم، یک مسأله غیر قابل انکار هست لکن در کبرای قضیه به این نحو، مناقشه می‌کنیم که:

به چه دلیل، متلازمین باید در حکم، متحد باشند و این مسئله از چه طریقی ثابت شده که اگر دو شیء- یا اینکه یک شیء، وجودی و یک شیء، عدمی- با یکدیگر متلازم شدند، سپس احد متلازمین، واجب شد، حتماً باید ملازم دیگر هم واجب باشد و آیا تلازم، اقتضای اتحاد در حکم دارد؟

خیر، مقتضای تلازم، این است که: نباید متلازمین از نظر حکم، مختلف باشند به نحوی که امکان اجتماع نداشته باشند، مثل اینکه احد متلازمین، واجب و ملازم دیگر، حرام باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۴۷

و عدم خلوّ الواقعة [۶۲۱] عن الحكم، فهو إنّما يكون بحسب الحكم الواقعي لا الفعلی، فلا حرمة للضدّ من هذه الجهة أيضاً، بل علی ما هو علیه، لو لا الابتلاء بالمضادة للواجب الفعلی، من الحكم الواقعي [۶۲۲] [۱].

چگونه می‌شود که یکی از متلازمین واجب و ملازم دیگرش حرام باشد؟

اگر مکلف بخواهد واجب را ایتیان نماید، آن حرام تحقق پیدا می‌کند و چنانچه تصمیم داشته باشد حرام را ترک نماید، آن واجب، ترک می‌شود پس نباید متلازمین، تغایر حکمی داشته باشند اما دلیلی نداریم که اگر یکی از آن‌ها واجب شد، باید ملازم دیگر هم واجب باشد پس ممکن است وجود این ضد-شیء مأمور به- واجب باشد اما ترک ضد دیگر- که ملازم با آن هست- متصرف به وجوب نباشد.

[۱]- سؤال: اگر وجود ضدی، مأمور به واقع شد در این حالت، عدم آن، چه حکمی دارد؟

جواب: لزومی ندارد که آن عدم- بالفعل- واجد حکمی باشد.

اشکال: هر واقعه‌ای باید دارای یکی از احکام خمسه تکلیفیه باشد پس چرا شما می‌گوئید: لازم نیست که آن عدم، حکمی داشته باشد.

جواب: روایات و همچنین اجماع، دلالت می‌کنند که به حسب واقع و لوح محفوظ،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۴۸

الأمر الثالث: إنه قيل [۶۲۳] بدلالة الأمر بالشيء بالتضمن على النهي عن الضد العام، بمعنى الترك، حيث أنه يدل على الوجوب المركب من طلب الفعل والمنع عن الترك.

والتحقيق أنه لا يكون الوجوب إلا طلبا بسيطا، و مرتبة وحيدة أكيدة من الطلب، لا مركبا من طليين، نعم في مقام تحديد تلك المرتبة و تعيينها، ربما يقال:

الوجوب يكون عبارة من طلب الفعل مع المنع عن الترك، و يتخيل منه أنه يذكر له حدا، فالمنع عن الترك ليس من اجزاء الوجوب و مقوماته، بل من خواصه و لوازمه، بمعنى أنه لو التفت الأمر الى الترك لما كان راضيا به لا محالة، و كان يبغضه البتة [۱].

هر واقعه‌ای دارای یکی از احکام خمسه هست اما در مقام فعلیت و از نظر خارج، لزومی ندارد که تمام وقایع، دارای حکمی باشند و دلیلی بر آن، قائم نشده پس ممکن است وجود ضدی، واجب و مأمور به باشد اما ترک ضدی که ملازم با آن هست به حسب ظاهر، هیچ حکمی از احکام را نداشته باشد.

خلاصه: استدلال قائلین به اقتضا- از طریق ملازمه- به این نحو مخدوش شد که: ما صغرای قضیه- ملازمه- را پذیرفتیم لکن کبرای قضیه را قبول نکردیم یعنی: لزومی ندارد که متلازمین در حکم هم متحد باشند.

جمع بندی: مسأله اقتضای امر به شیء، نسبت به نهی از ضد خاص- چه از طریق ملازمه و چه از طریق مقدمیت- بی‌اساس است و: «الامر بالشيء لا يقتضى النهي عن الضد.»

آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد عام هست؟

[۱]- تذکر: ضد عام به معنی ترک مأمور به- عدم مأمور به- می‌باشد و عدم مأمور به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۴۹

گاهی در ضمن اضداد خاص هست- مثلا صلوات، ضد خاص ازاله نجاست می‌باشد- و گاهی هم به این نحو هست که مکلف، مأمور به را انجام نمی‌دهد اما مشغول انجام ضدی هم نمی‌شود فرضا او وارد مسجد و متوجه می‌شود که آنجا متنجس شده و امر به «ازاله» گریانش را گرفته لکن نه اشتغال به تطهیر مسجد پیدا کرد و نه مشغول فعل دیگری شد به عبارت دیگر: او ازاله نجاست از مسجد را ترک نمود بدون اینکه اشتغال به ضدی پیدا کند.

سؤال: آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ عام هست یا نه؟

جواب: الف: گفته شده که امر به شیء به دلالت تضمّن، دالّ بر نهی از ضدّ عام هست زیرا معنای وجوب از دو امر، مرکّب شده: ۱: طلب الفعل. ۲: المنع من التّرك.

به عبارت دیگر: معنای وجوب از ازاله، این است که فعل آن، مطلوبیت و ترکش ممنوعیت دارد و معنای ممنوعیت ترک، نهی از ضدّ عام هست پس می‌توان گفت:

امر به شیء به دلالت تضمّن، مقتضی نهی از ضدّ عام هست، «لأنّ الوجوب مرکّب من امرین: طلب الفعل و المنع من التّرك فالمنع من التّرك جزء الواجب و ضمن الوجوب.»

مصنّف رحمه الله: استدلال مذکور باطل است و دلیلی نداریم که وجوب، از دو جزء، مرکّب باشد بلکه وجوب، عالی‌ترین و مؤکدترین مرتبه طلب هست و معنای بسیط دارد که گاهی برای توضیح و تشریح آن امر بسیط می‌گویند معنایش «طلب الفعل مع المنع من التّرك» هست تا اینکه فارقی بین وجوب و استحباب باشد لکن حقیقتا وجوب، دارای دو جزء نیست بلکه یک امر بسیط و غیر قابل تجزّی - از طلب - هست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۵۰

و من هنا [۶۲۴] انقذح أنّه لا وجه لدعوى العیّیه، ضرورة أنّ اللزوم یقتضی الاثنینیة، لا الاتّحاد و العیّیه. نعم لا بأس بها، بأنّ یكون المراد بها أن یكون هناك طلب واحد، و هو كما یكون حقیقه منسوباً إلى الوجود و بعثاً إليه، كذلك [۶۲۵] یصحّ أن ینسب إلى التّرك [۶۲۶] بالعرض و المجاز و یكون زجراً و ردعاً عنه، فافهم [۱].

[۱]- ب: بعضی به جای دلالت تضمّن، مسأله عیّیت را مطرح کرده و گفته‌اند: امر به شیء، عین نهی از ضدّ عام هست [۶۲۷] و فرفی ندارد که شارع مقدّس بفرماید «الازالة واجبه» یا اینکه بگوید «ترك الازالة حرام»، وجوب ازاله، عین حرمت ترک ازاله هست و دلالت تضمّن هم مطرح نیست، چه شما بگوئید «الفعل واجب» و چه بگوئید «التّرك حرام»، فرفی بین آن دو نیست، بنابراین وقتی شارع مقدّس فرمود: «الازالة واجبه» عین این است که بگوید «ترك الازالة محرم» ترک ازاله، «ضدّ عام» و حرمت هم که همان «نهی» هست پس امر به شیء، عین نهی از ضدّ عام هست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۵۱

مصنّف رحمه الله: استدلال مذکور هم باطل است.

چگونه می‌توان گفت: وجوب، عین حرمت است آیا امکان دارد که وجوب با حرمت، عیّیت پیدا کند، گرچه، آن، متعلّق به فعل و این، متعلّق به ترک است اما حرمت و وجوب، دو صنف از طلب و دو نوع از تکلیف هست [۶۲۸]، آن‌هم دو نوعی که به تمام معنا، متضاد هستند لذا معنا ندارد که امر به شیء، عین نهی از ضدّ باشد.

قوله: «نعم [۶۲۹] لا بأس بها بان یكون المراد بها ...»

ممکن است کسی چنین توجیهی نماید و بگوید: یک طلب اجمالی داریم که نمی‌دانیم چیست لکن خصوصیتش این است که: اگر به جانب فعل، نسبت داده شود، چهره وجوب به خود می‌گیرد و چنانچه به جانب ترک، سوق داده شود، قیافه حرمت پیدا می‌کند.

سؤال: آیا توجیه مذکور، صحیح است؟

جواب: خیر، ما طلبی که دارای دو چهره باشد، نداریم گرچه یکی از آن دو حقیقی و دیگری مجازی باشد.

طلب وجوبی، همان طلب وجوبی است و امکان ندارد تحریمی شود، طلب وجوبی، همان «بعث و تحریک» و طلب تحریمی هم زجر و ردع است، آیا امکان دارد چیزی که عنوان بعث و تحریک دارد، عنوان رادعیت پیدا کند؟

خلاصه: معقول و صحیح نیست که بگوئیم وجوب و تحریم، عینیت دارند.

نظر مصنف در بحث «ضد»: امر به شیء نه اقتضاء نهی از ضدّ خاص دارد و نه مقتضی نهی از ضد عام است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۵۲

الأمر الزّاجع [۶۳۰]: تظهر الثّمرة فی أنّ نتیجة المسأله، و هی النهی عن الضّدّ بناء علی الاقتضاء، بضمیمه أنّ النهی فی العبادات یقتضی الفساد، ینتج فسادہ إذا کان عبادة [۱].

نمره مسأله «ضد»

اشاره

[۱]- چندین نمره برای بحث ضد، ذکر کرده‌اند لکن مهم‌ترین و مشهورترین نمره‌اش این است که: فرض کنید ضدّ یک واجب، عمل «عبادی» باشد- نظیر صلوات، نسبت به ازاله که متضادین می‌باشند و صلوات هم یک امر عبادی هست- اگر ما قائل شویم که امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست پس امر به ازاله، اقتضا می‌کند که صلوات، منهی عنه باشد و نهی در عبادت هم که موجب فساد است- پس آن صلوات، فاسد است- زیرا نهی در عبادت با قصد قربت، منافات دارد، نمی‌توان با اتیان چیزی که منهی عنه هست و مولا نهی از آن نموده، قصد قربت نمود.

خلاصه: امر به شیء، مقتضی نهی از ضد- صلوات- هست [۶۳۱] و نهی در عبادت هم مقتضی فساد است پس صلوات، فاسد است و چنانچه مکلفی، ازاله نجاست و تطهیر مسجد را ترک نماید و مشغول اتیان صلوات شود، عملش فاسد است [۶۳۲].

اما اگر امر به شیء را مقتضی نهی از ضد ندانیم- امر به ازاله، مقتضی نهی از صلوات نباشد- پس آن صلوات هم منهی عنه نیست بلکه دارای «امر» می‌باشد و چنانچه مکلف، ازاله را ترک و نماز را اتیان کند عبادتش صحیح است.

نتیجه: نمره اینکه امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست یا نه در صحت و عدم صحت عبادت، ظاهر می‌شود- البتّه در صورتی که عبادت، ضدّ یک واجب اهمی باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۵۳

و عن البهائی رحمه الله أنّه أنکر الثّمرة، بدعوی أنّه لا یحتاج فی استنتاج الفساد إلى النهی عن الضّدّ، بل یکفی عدم الأمر به، لاحتیاج العبادة إلى الأمر [۱].

نقد و بررسی کلام شیخ بهائی در نمره مسأله «ضد»

[۱]- بعضی از بزرگان، صحت نمره مذکور را انکار و کأنّ چنین فرموده‌اند: اگر شما قائل به اقتضا شوید، آن عمل عبادی باطل است و چنانچه قائل به اقتضا هم نشوید عمل مذکور باطل است.

اگر بگوئید امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست، وجه بطلان عمل، بدیهی هست اما چنانچه قائل به اقتضا نشویم، علت بطلان صلوات- عمل عبادی- این است که: اگر صلوات، منهی عنه هم نباشد، وجوب و امر «فعلی» ندارد به عبارت دیگر: امر به ضدّین،

محال است و نمی‌توان در آن واحد، هم امر به ازاله نمود و هم امر به صلوات، مولای حکیم، صدّین را مورد طلب خود، قرار نمی‌دهد پس با اهمّیت ازاله- واجب اهم- نمی‌توان به صلوات- واجب مهم ۶۳۳]- امر نمود [۶۳۴].

سؤال: آیا صحّت عبادت، متوقّف بر وجود امر نیست؟

جواب: اگر عمل عبادی، فاقد امر باشد صحیح نیست و نمی‌توان قصد قربت نمود.

خلاصه: صلوات بنا بر هر دو قول، باطل است خواه امر به شیء، اقتضاء نهی از ضد داشته باشد یا فاقد اقتضا باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۵۴

وفیه: إنّه یکفی مجرّد الرّجحان و المحبویّۃ للمولی، کی یصحّ أن یتقرّب به منه، كما لا یخفی، و الضّدّ بناء علی عدم حرمته یکون كذلك، فإنّ المزاحمة علی هذا لا توجب إلا ارتفاع الأمر المتعلّق به فعلا، مع بقائه علی ما هو علیه من ملاکة من المصلحة، كما هو مذهب العدلیّ، أو غيرها أي شیء کان، كما هو مذهب الأشاعرة، و عدم حدوث ما یوجب مبعوضيته و خروجه عن قابلیّۃ التقرّب به كما حدث، بناء علی الاقتضاء [۱].

[۱]- اشکال: کلام شیخ بهائی رحمه الله مردود و آن ثمره مشهور، صحیح است.

بیان ذلك: اگر نماز، منهی عنه نباشد- امر به ازاله، مقتضی نهی از صلوات نباشد- قبول داریم که نماز، فاقد امر است اما مصلحت، مطلوبیت و حسن واقعی آن به قوت خود باقی هست و همان مطلوبیت، برای رعایت قصد قربت- هنگام اتیان عمل- کفایت می‌کند. تذکر: بنا بر مذهب عدلیّه که احکام، تابع مصالح و مفسدات متعلّقات هستند، ملاک امر- مصلحت- در نماز به قوت خود باقی هست و با ابتلاء به تراحم با ازاله، آن مصلحت از بین نمی‌رود و مکلف می‌تواند- بنا بر عدم اقتضا- ازاله را ترک و مشغول خواندن نماز شود و بگوید: «اصلی صلاة الظهر لحسنه قربه الى الله». و بنا بر مذهب اشاعره هم- که منکر مصالح و مفسدات هستند- بالاخره صلوات، دارای ملاکی هست و خداوند متعال طبق آن ملاک، نسبت به صلوات، امر نموده که آن ملاک، باقی هست و مشکلی از نظر رعایت قصد قربت، وجود ندارد و چیزی بر آن عمل عبادی، عارض نشده که آن را مبعوض مولا نماید. نتیجه: ثمره مذکور، صحیح است یعنی: اگر قائل به اقتضا شویم، آن صلوات، باطل است- نماز، منهی عنه و نهی در عبادت، موجب فساد است- و چنانچه قائل به اقتضا نشویم، نماز، فاقد امر هست لکن می‌توان ازاله را ترک و صلوات را به داعی مطلوبیت واقعی، اتیان نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۵۵

ثمّ أنّه تصدّى جماعة من الأفاضل، لتصحیح الأمر بالضّدّ بنحو الترتّب علی العصیان، و عدم إطاعة الأمر بالشیء بنحو الشرط المتأخّر، أو البناء علی المعصیة بنحو الشرط المتقدّم، أو المقارن، بدعوى أنّه لا مانع عقلا عن تعلّق الأمر بالضّدّین كذلك، أى بأن یکون الأمر بالأهم مطلقا، و الأمر بغيره معلقا علی عصیان ذاك الأمر، أو البناء و العزم علیه، بل هو واقع كثيرا عرفا [۱].

«توقّف»

[۱]- تذکر: ثمره مشهوری برای مسأله اقتضای امر به شیء نهی از ضد، بیان کردیم، مرحوم شیخ بهائی، آن را انکار نموده که: اگر مکلفی به جای اشتغال به ازاله، مشغول خواندن نماز شود آن صلوات، علی کلا القولین ۶۳۵]، باطل است و علت بطلان آن عمل عبادی بنا بر اقتضا، این است که صلوات، منهی عنه و نهی در عبادت، مقتضی فساد است و علت بطلان عمل، بنا بر عدم اقتضا، این است که نماز در فرض مسئله، مأمور به نیست زیرا واجب اهم- و فوری- دیگری به نام ازاله، متعلّق امر است و وقتی ازاله، مأمور به

شد در این صورت، صلوات، مأمور به نیست زیرا مستلزم امر به ضدین و امر به دو شیء هست که در آن واحد، قابل اجتماع نیستند پس صلوات، مأمور به نیست و صرف نداشتن امر، کفایت در بطلان آن می‌کند لکن مصنف فرمودند: در صحت عبادت، نیازی به وجود امر نیست بلکه ملاک امر - محبوبیت و مقربیت - کفایت می‌کند.

عده‌ای از افاضل در صدد برآمدند که اثبات نمایند، صلوات، بنا بر قول به عدم اقتضا، مأمور به هست یعنی هم ازاله مأمور به می‌باشد و هم صلوات.

سؤال: چگونه ضدین در آن واحد، مأمور به هستند؟

جواب: آن‌ها مسأله «ترتب» را مطرح کرده و فرموده‌اند: آن دو امر در رتبه واحد و در عرض یکدیگر نیستند بلکه یکی از آن دو در طول دیگری و در رتبه متأخر از آن

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۵۶

هست یعنی: امر متعلق به ازاله در رتبه اول، واقع شده - واجب مطلق است -، هیچ قید و شرطی ندارد [۶۳۶] اما امر به صلوات، مشروط به شرطی هست که تأخر از امر به ازاله دارد و آن شرط، عبارت از عصیان نسبت به ازاله هست، و بدیهی است که عصیان تکلیف، تأخر از تکلیف دارد، تا تکلیفی نباشد، عصیان، تحقق پیدا نمی‌کند بنابراین امر به صلوات، معلق بر عصیان امر به ازاله هست منتها برای حفظ این جهت که هنگامی که امر به صلوات، محقق است امر به ازاله هم تحقق داشته باشد، گفته‌اند عصیان به نحو شرط متأخر، شرطیت دارد.

مثلا چنین گفته‌اند: اگر در آینده و یک ساعت بعد، امر به ازاله را عصیان می‌کنید، اکنون امر به صلوات، متوجه شما هست، «ازل النجاسة عن المسجد و ان كنت عصيت في ساعة آتية فامر الصلوة محقق في هذا الحال»، نتیجه بیان مذکور، این است که فعلا دو امر، تحقق دارد [۶۳۷] و چون امر به صلوات در طول و در رتبه متأخر از امر به ازاله هست، هیچ مانع عقلی در آن تصور نمی‌شود [۶۳۸].

تذکر: اگر شرط متأخر را نپذیرید، می‌توان قید امر به صلوات را چنین تصور نمود که:

به جای عصیان، بنای بر معصیت را شرط، قرار داده و می‌گوئیم: «ازل النجاسة عن المسجد و ان بنيت على عصيان الامر بالازالة فصل»، بدیهی است که بنای بر معصیت، اکنون محقق است یا قبلا تحقق پیدا کرده - به نحو شرط مقارن یا متقدم - در نتیجه، اکنون دو امر، تحقق دارد که امر اول، بدون قید و شرط و امر دوم، معلق بر تصمیم بر معصیت هست و فرض ما

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۵۷

قلت: ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرض واحد، آت في طلبهما كذلك، فإنه و إن لم يكن في مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما، إلا أنه كان في مرتبة الأمر بغيره اجتماعهما، بدهاء فعلية الأمر بالأهم في هذه المرتبة، و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصية فيما بعد ما لم يعص، أو العزم عليها مع فعلية الأمر بغيره أيضا، لتحقق ما هو شرط فعليته فرضا [۱].

این است که: تصمیم بر معصیت، تحقق دارد و بدیهی است که عزم بر عصیان، مسقط امر به ازاله نیست بلکه نفس معصیت خارجی، مسقط امر به ازاله هست نه بنای بر معصیت، فرضا اگر کسی تصمیم بگیرد که امر به صلوات را بعد از زوال، عصیان کند، آن تصمیم، موجب سقوط امر نمی‌شود لکن می‌تواند شرط برای امر به صلوات - در مسأله ازاله - واقع شود.

نتیجه: اگر ما چنان امری تصویر نمائیم، پاسخ شیخ بهائی رحمه الله داده می‌شود زیرا ایشان فرمودند: صلوات، نیاز به امر دارد و ما برای آن، یک امر تصور نمودیم اما لازم نیست که امر به نماز هم در رتبه امر به ازاله باشد، نماز باید امر داشته باشد، خواه امرش متأخر از امر به ازاله باشد یا در عرض آن.

[۱]- سؤال: آیا تصویری که در پاسخ کلام شیخ بهائی رحمه الله به نام «ترتّب»، بیان شده صحیح است یا نه؟

جواب: مصنف رحمه الله آن را به شدت انکار و فرموده‌اند: نمی‌توان ضدین را به نحو مذکور- ترتّب- مأمور به قرار داد، همان ملاکی که در اجتماع امر به ضدین در آن واحد، اقتضاء استحاله می‌کند، در مسأله ترتّب هم موجود است به عبارت دیگر: همان‌طور که ممتنع است، مولا بدون قید و شرط بگوید: «يجب عليك الصلاة و يجب عليك الازالة»، آن فرض و صورتی را که شما بیان کرده و نامش را ترتّب گذاشتید، آن هم مستحیل است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۵۸

توضیح ذلک: علت اینکه امر به ضدین در عرض واحد، محال است و مولا نمی‌تواند، بگوید هم مشغول ازاله نجاست باش و هم اشتغال به نماز داشته باش، این است که: برای مکلف، مقدور نیست که در آن واحد مشغول آن دو شود و هر دو امر را رعایت کند پس ملاک استحاله، عدم مقدوریت مکلف هست، اکنون ببینیم آن ملاک در محلّ بحث، تحقق دارد یا نه؟ همان ملاک در صورت ترتّب هم موجود است زیرا شما- قائلین به ترتّب- گفتید امر به صلوات در رتبه امر به ازاله، تحقق ندارد بلکه در رتبه بعد و متأخر هست، ما هم قبول کردیم لکن سؤال ما این است که: در آن رتبه متأخر که امر به صلوات، فعلیت و تحقق پیدا کرد، آیا امر به ازاله هست یا نه؟

باید بگوئید آن امر، تحقق دارد زیرا موجبی برای سقوط آن حاصل نشده پس در همان حالی که امر به صلوات- به خاطر تحقق شرطش- فعلیت پیدا کرده، امر به ازاله هم گریبان مکلف را گرفته و آن امر، ساقط نشده و فرض مسئله، این بود که معصیت خارجی، یک ساعت بعد، تحقق پیدا می‌کند [۶۳۹] و فعلا عصیانی وجود ندارد- عزم بر معصیت هم که مسقط امر به ازاله نیست- پس امر به ازاله گرچه رتبه‌اش تقدّم بر امر به صلوات دارد و امر به صلوات در رتبه متأخر هست لکن اشکال در همان، رتبه متأخر هست که:

هنگامی که امر به صلوات فعلیت پیدا کرده، امر به ازاله هم تحقق دارد، در همان رتبه متأخره، مولا می‌گوید: «يجب عليك الازالة و يجب عليك الصلوة»، آیا این، اجتماع ضدین و امر به ضدین، در آن واحد نیست، و آیا در رتبه امر به صلوات، دو امر جمع نشده و دو ضد، مأمور به قرار نگرفته؟

چگونه می‌شود دو ضد و لو در یک لحظه و در یک رتبه، مأمور به قرار گرفته باشد؟

خلاصه: همان ملاکی که در مسأله استحاله امر به ضدین در عرض واحد، تحقق دارد، همان ملاک در رتبه امر به صلوات، اقتضاء استحاله می‌کند و فرضا مولا می‌گوید اکنون دو

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۵۹

لا- يقال: نعم و لکنه بسوء اختيار المكلف حيث يعصى فيما بعد بالاختيار، فلولاه لما كان متوجها إليه إلا الطلب بالأهم، و لا برهان على امتناع الاجتماع، إذا كان بسوء الاختيار [۱].

فإنه يقال: استحالة طلب الضدين، ليست إلا لأجل استحالة طلب المحال، و استحالة طلبه من الحكيم الملتفت إلى محالته، لا تختص بحال دون حال، و إلا لصح فيما علق على أمر اختياري في عرض واحد، بلا حاجة في تصحيحه إلى الترتّب، مع أنه محال بلا ريب و لا إشكال [۲].

امر تحقق دارد: ۱- «يجب عليك الازالة» ۲- «يجب عليك الصلاة»، زیرا شرط، قید و معلق علیه آن، حاصل شده پس در فرض متصور شما، مولا در آن واحد به شیئین غیر قابل اجتماع و غیر مقدور برای مکلف امر می‌کند.

[۱]- اشکال: قبول داریم که در رتبه امر به صلوات، امر به ضدین، تحقق پیدا کرده لکن آن مشکل را شخص مکلف، ایجاد نموده

زیرا او می‌توانست، معصیت نکند و بنای بر عصیان نگذارد. آیا اگر او عصیان نمی‌کرد و تصمیم بر معصیت امر به ازاله نمی‌گرفت، آن دو امر، متوجه او می‌شد یا اینکه فقط یک امر - ازل النجاسة عن المسجد - گریبان او را می‌گرفت؟ سوء اختیار مکلف و روح نافرمانی او چنان مشکلی را ایجاد کرده اگر او عصیان نمی‌کرد و بنای بر معصیت نمی‌داشت فقط امر به ازاله، گریبانگیر او بود و امر به صلوات نمی‌توانست فعلیت پیدا کند - و اصلا شرطش حاصل نمی‌شد - پس سوء اختیار مکلف، فعلیت و زمینه آن را بوجود آورد لذا هیچ مانع عقلی وجود ندارد که در رتبه امر به صلوات، دو امر جمع شود - «ولا - برهان علی امتناع الاجتماع اذا كان بسوء الاختيار.»

[۲] - مصنف رحمه الله، یک جواب نقضی و یک پاسخ حلی بیان کرده‌اند:

الف: جواب حلی: مسأله اجتماع بین ضدین، امری است که مربوط به مولا - می‌باشد و ارتباطی به سوء اختیار - یا اختیار - مکلف ندارد یعنی او نمی‌تواند در آن واحد، ضدین را طلب نماید به عبارت دیگر: مولای حکیم ملتفت به تضاد بین ازاله و صلوات نمی‌تواند آن دو

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۶۰

را در یک لحظه، مأمور به قرار دهد. سوء اختیار و اختیاری بودن عصیان مکلف در موضوعی که مربوط به مولا هست، مدخلیتی ندارد.

آیا مجزّد اینکه عصیان مکلف، یک امر اختیاری هست، سبب می‌شود که طلب ضدین را برای مولا تجویز نماید؟ خیر، طلب ضدین با مقام حکمت و توجه مولا، منافات دارد.

ب: پاسخ نقضی: اگر سوء اختیار - یا اختیار - مکلف بتواند امر به ضدین را تصحیح نماید پس مناسب و صحیح است که مولا از ابتدا، امر به ضدین را در عرض واحد، - لکن معلق بر امر اختیاری مکلف - قرار دهد و مثلا چنین بگوید [۶۴۰]: اگر به فلان شهر، مسافرت کردی، جمع بین ضدین بر تو واجب است، بدیهی است که مسافرت در اختیار شما هست مولا هم نمی‌گوید مسافرت برو یا اینکه سفر را ترک کن اما می‌گوید اگر به اختیار خودت، مسافرت کردی بر تو واجب است، بین ضدین جمع کنی.

سؤال: آیا جائز است که مولا چنان دستوری به عنوان جمع بین ضدین - معلق بر مسافرت اختیاری - صادر نماید یا نه؟

جواب: خیر، مسأله وجوب جمع بین ضدین، مستحیل است گرچه معلق بر امری باشد که در اختیار مکلف هست به عبارت دیگر: چون معلق علیه در اختیار مکلف هست، سبب نمی‌شود که امر به ضدین، تصحیح شود و همچنین به مجزّد اینکه امر به صلوات، معلق بر یک امر اختیاری هست باعث نمی‌شود که امر به ضدین را تصحیح نماید و الا از اول باید مولا بتواند - بنا بر تعلیق بر یک امر اختیاری - جمع بین ضدین را واجب کند، از نظر ملاکی که قائل به ترتّب، بیان می‌کند، هیچ فرقی بین آن مثال و بین «يجب عليك الجمع بين الضدین ان سافرت ...» وجود ندارد

خلاصه بیان مصنف در پاسخ قائلین به ترتّب: شما توهم کردید که قرار دادن امر به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۶۱

إن قلت: فرق بین الاجتماع فی عرض واحد و الاجتماع كذلك، فإنّ الطلب فی کل منهما فی الأول يطارد الآخر، بخلافه فی الثانی، فإنّ الطلب بغير الأهم لا يطارد طلب الأهم، فإنّه یكون علی تقدیر عدم الإتیان بالأهم، فلا یکاد یرید غیره علی تقدیر إتیانه، و عدم عصیان أمره [۱].

صلوات در رتبه متأخر از امر به ازاله، سبب می‌شود که استحاله و ملاک آن برطرف شود، درست است که رتبه امر به صلوات، متأخر از رتبه امر به ازاله هست اما آیا امر به ازاله در رتبه امر به صلوات به قوت خود باقی هست یا نه؟

اگر بگوئید ساقط شده، پاسخ ما این است که موجبی برای سقوط آن، تحقق پیدا نکرده، عصیانی محقق نشده و بنای بر معصیت هم که باعث سقوط امر نیست پس امر به ازاله در رتبه امر به صلوات به فعلیت خود، باقی هست و در نتیجه در صورت عصیان- به نحو شرط متأخر- یا بنای بر معصیت، آن دو امر به فعلیت خود، باقی هست یکی از آن دو، مکلف را به اتیان صلوات، دعوت می‌کند و دیگری او را فرمان به ازاله می‌دهد و صلوات و ازاله هم متضاد و در آن واحد، غیر قابل اجتماع هستند پس چگونه امر به ضدین به نحو ترتب، تصور می‌شود؟

[۱]- اشکال: اگر طلب ضدین در «عرض» واحد و در رتبه واحد، تحقق پیدا کند، چون هیچ کدام نسبت به دیگری تقدم و تأخری ندارد لذا هر یک از آن دو، عنوان طاردیت پیدا می‌کند و هر کدام مکلف را به طرف خود جلب و دیگری را طرد می‌کند و فرض مسئله هم این است که: مکلف فقط یک قدرت دارد و آن را می‌تواند در طریق اتیان یکی از آن دو، صرف کند لذا عنوان «مطارده»، تحقق پیدا می‌کند یعنی: این ضد، نسبت به دیگری طاردیت دارد و ضد دوم هم نسبت به ضد اول، طاردیت دارد پس هر دو، متصف به عنوان طاردیت هستند.

ولی اگر طلب و امر به ضدین به نحو ترتب- «طولیت»- باشد، یعنی رتبه‌های آن دو، متفاوت شود و مسأله تقدم و تأخر، مطرح گردد، در این صورت، امر مربوط به ضد [۶۴۱]

ایضاح الکفایه؛ ج ۲؛ ص ۴۶۲

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۶۲

قلت: لیت شعری کیف لا- يطارده الأمر بغير الأهم؟ و هل يكون طرده له إلا من جهة فعليته، و مضادة متعلقه له [للأهم؟] و المفروض فعليته، و مضادة متعلقه له [۶۴۲] و عدم إرادة غير الأهم على تقدير الإتيان به [۶۴۳] لا يوجب عدم طرده لطلبه مع تحققه [۶۴۴]، على تقدير عدم الإتيان به و عصيان أمره، فيلزم اجتماعهما على هذا التقدير [۶۴۵]، مع ما هما [۶۴۶] عليه من المطارده، من جهة المضادة بين المتعلقين [۱].

متأخر، نسبت به امر اول، طاردیت و مانعیتی ندارد و کآن امر اول را تأیید نموده و به مکلف می‌گوید در درجه اول باید قدرت خود را صرف امتثال امر اول کنی لکن اگر نسبت به امر اول، عصیان نمودی- یا بنای بر معصیت گذاشتی- لا اقل، قدرت خود را در امتثال امر ثانی و متأخر، صرف کن پس بنا بر مسأله ترتب، امر به مهم- صلوات- در برابر امر به اهم- ازاله- هیچ گونه طاردیتی ندارد و رتبه‌اش از آن، متأخر هست.

نتیجه: چرا شما مسأله ترتب را با طلب ضدین در عرض واحد، مقایسه می‌کنید؟

قیاس شما باطل است زیرا در موردی که آن دو امر- آن دو طلب- در عرض واحد باشند، طرفین، عنوان طاردیت دارند اما در فرض ترتب، هیچ گونه، مطارده‌ای تحقق ندارد.

[۱]- جواب: الف: در بحث فعلی- ترتب- هم مطارده، تحقق دارد و لذا باید بینیم اگر بنا باشد امری نسبت به امر دیگر، طاردیت پیدا کند، معنایش چیست؟

آیا معنای طاردیت، بیش از این هست که این امر، فعلیت پیدا کرده، متوجه مکلف

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۶۳

مع أنه يكفي الطرد من طرف الأمر بالأهم، فإنه على هذا الحال يكون طاردا لطلب الضد، كما كان في غير هذا الحال، فلا يكون له معه أصلا بمجال [۱].

شده و از او می‌خواهد که قدرتش را صرف انجام آن امر کند [۶۴۷].

اکنون بررسی کنیم که آیا در محلّ بحث - ترتّب - در آن مرتبه‌ای [۶۴۸] که گفتیم امتناع، تحقّق پیدا کرده، مطارده، تحقّق دارد یا نه؟

امر اوّل که فعلا ساقط نشده و فعلیت آن به قوّت خود، باقی هست و مکلف را به امتثال و موافقت خود، دعوت می‌کند. در این رتبه، امر ثانی هم، چون شرط و معلق علیه آن، حاصل شده، فعلیت پیدا کرده و مکلف را به امتثال خود دعوت می‌کند و می‌گوید باید قدرت خود را صرف امتثال امر دوّم نمائی زیرا فعلا - امر دوّم، نقصانی ندارد و شرطش تحقّق پیدا کرده، واجب مشروط، وقتی شرطش حاصل شد، به واجب منجز، مبدل می‌گردد.

نتیجه: در رتبه امر ثانی، عنوان مطارده، تحقّق دارد یعنی: امر اوّل، مکلف را به سوی خود می‌خواند و امر دوّم هم مکلف را به امتثال خود، دعوت می‌کند و چون دو امر فعلی منجز، تحقّق دارد، مطارده هم به قوّت خود باقی هست و اینکه شما - مستشکل - گفتید در بحث فعلی - ترتّب - مطارده‌ای وجود ندارد ولی در طلب ضدّین در عرض واحد، مطارده محقّق است، امر صحیحی نیست بلکه اینجا هم مطارده، ثابت است و در رتبه امر به مهم - صلوات - مطارده به قوت خود باقی هست.

[۱] - ب: از شما می‌پذیریم که امر به مهم در برابر امر به اهم، طاردیت ندارد و در نتیجه، مطارده محقّق نیست لکن این مطلب را نمی‌توانید، انکار نمائید که: امر به مهم، ضعیف هست و طاردیت ندارد اما امر به اهم که نسبت به مهم، طاردیت دارد، امر به اهم ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۶۴

إن قلت: فما الحيلة فيما وقع كذلك من طلب الضدّين في العرفيات؟ [۱].

قلت: لا يخلو: إنا أن يكون الأمر بغير الأهم، بعد التّجاوز عن الأمر به و طلبه حقيقة [۲].

در رتبه امر به مهم، مکلف را به امتثال خود، دعوت می‌کند [۶۴۹]. و طاردیت از یک طرف - در عین حال که مطارده، تحقّق پیدا نمی‌کند - کفایت بر استحاله می‌کند [۶۵۰] و چگونه مولای حکیم می‌تواند در آن واحد، دو امر، صادر کند که یکی از آن‌ها کوبنده و طارد امر دیگر باشد؟

[۱] - اشکال: شما - مصنف - مسأله ترتّب را به نحوی که ما بیان کردیم، نپذیرفتید و از جنبه عقلی با آن موافقت ننمودید اما: «ادل دلیل علی امکان الشیء، و وقوع الشیء»، یعنی وقتی به عرفیات و اوامر بین (موالی و عبید)، (پدران و فرزندان)، مراجعه کنیم، مشخص می‌شود که بین آن‌ها اوامر فراوانی به نحو طولیت، وجود دارد مثلا مولای پدری به عبد یا فرزندش دستور می‌دهد که: در درجه اوّل، فلان عمل را انجام بده اما اگر سهل انگاری و مخالفت نمودی در رتبه بعد، فلان عمل را باید انجام دهی شما آن مسأله متداول و عرفی را چگونه حل می‌کنید؟

[۲] - جواب: الف: ممکن است بگوئیم: بعد از آنکه عبد با امر اوّل - امر به اهم - مخالفت نمود - یا بنای بر مخالفت داشت - مولا «حقیقتا» از آن امر، صرف نظر می‌کند و چنین نیست که او در رتبه دوّم - امر به مهم - دو امر داشته باشد به عبارت دیگر: مولا در درجه اوّل، امر خود را به واجب اهم متوجه می‌نماید لکن اگر عصیان [۶۵۱] یا بنای بر معصیت، تحقّق پیدا کرد، در رتبه دوّم اصلا امر اوّل، تحقّق ندارد و علّت نبودنش این است که مولا حقیقتا از آن امر، صرف نظر نموده.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۶۵

و إما أن يكون الأمر به إرشادا إلى محبوبيته و بقائه على ما هو عليه من المصلحة و الغرض لولا المزامعة، و أن الإتيان به يوجب استحقاق الثوبة فيذهب بها بعض ما استحقّه من العقوبة على مخالفة الأمر بالأهم، لا أنه أمر مولوی فعلی كالأمر به، فافهم و تأمل

جیدا [۱].

سؤال: آیا اگر مولا از امر اول صرف نظر کرد، در رتبه امر دوم، دو امر، جمع شده؟

خیر، مولا از امر دوم صرف نظر کرده لکن شما- قائلین به ترتب- در صدد هستید که در رتبه امر دوم و در آن واحد، دو امر، اجتماع نماید لکن به کیفیتی که ما- نسبت به او امر عرفیه- بیان کردیم، بیش از یک امر، وجود ندارد. در رتبه امر به اهم فقط امر به اهم محقق است و در رتبه امر به مهم، امری نسبت به اهم مطرح نیست زیرا مولا از آن، صرف نظر نموده.

سؤال: چرا مصنف رحمه الله چنان توجیهی نمودند؟

جواب: اگر مطلبی استحاله عقلی داشت لکن دیدیم آن مطلب در عرف، وجود دارد، باید آن را به نحوی توجیه کنیم که با استحاله عقلی، منافات نداشته باشد و محال عقلی در عرف، واقع نشود.

[۱]- ب: شما- قائلین به ترتب- در صدد هستید که در رتبه امر به مهم- صلات-، دو امر مولوی ترتیب دهید و بگوئید: همان طور که امر به ازاله- اهم- به نحو مولویت، باقی هست امر به صلات هم در هنگام معصیت امر به ازاله به نحو مولویت، تحقق دارد به عبارت دیگر: شما مدعی اجتماع امرین مولوین هستید، ممکن است ما چنین بگوئیم که:

آن دو امری که در عرفیات، تحقق دارد، احدهما مولوی و دیگری ارشادی هست یعنی امر به اهم، مولوی هست و مولا- در درجه اول، آن را می طلبد و استحقاق عقوبت هم بر مخالفت آن، مترتب می شود لکن امر دوم، ارشادی هست.

مولا- از باب فرض و مثال- به نحو امر مولوی می گوید: «يجب عليك الازالة»، لکن اگر عصیان کردی یا بنای بر معصیت داری، لااقل، امر دوم- مهم- را اتیان کن زیرا آن هم

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۶۶

ثم إنه لا أظن أن يلتزم القائل بالترتب، بما هو لازمه من الاستحقاق في صورة مخالفة الأمرين لعقوبتين، ضرورة قبح العقاب على ما لا يقدر عليه العبد، و لذا كان سيدنا الأستاذ قدس سره لا يلتزم به- على ما هو بيالی- و كنا نورد به على الترتب، و كان بصدد تصحيحه [۱].

دارای محبوبیت و مقربیت ذاتیه [۶۵۲] هست، واجد همان مصلحت [۶۵۳]، غرض [۶۵۴] و ملاک امر می باشد.

بدیهی است مولا که امر مولوی نسبت به صلات ندارد [۶۵۵] بلکه می گوید شما که نسبت به امر به ازاله عصیان می کنید، بهتر است برای تخفیف عقوبت، لااقل صلات را اتیان نمائید و گمان نکنید که نماز، بغوضیت دارد بلکه دارای مصلحت هست گرچه نمی توان نسبت به آن- بالفعل-، امر مولوی متوجه نمود زیرا مستلزم اجتماع طلب ضدین در آن واحد هست. خلاصه: اگر شما- قائلین به ترتب- از طریق وقوع چنان اوامری در عرف بر ما اعتراض کنید، پاسخ شما همان است که مفضلاً بیان کردیم.

[۱]- مرحوم آقای آخوند، فعلاً خودشان در صدد القاء اشکال بر قول به ترتب هستند که:

شما می گوئید اجتماع امرین در آن واحد به نحو ترتب، مانعی ندارد لکن سؤال ما این است که: اگر مکلف در زمانی که فقط می توانست با یکی از آن دو امر، موافقت کند لکن نسبت به آن دو، مخالفت نمود [۶۵۶]، آیا استحقاق دو عقوبت، پیدا می کند یا اینکه مستحق

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۶۷

فقد ظهر أنه لا وجه لصحة العبادة، مع مضادتها لما هو أهم منها، إلا ملاك الأمر [۱].

عقوبت واحده هست؟

الف: اگر بگوئید استحقاق یک عقوبت دارد، اشکال ما این است که: شما که گفتید در «ترتّب»، دو امر مطرح است چرا مخالفت با دو امر، موجب یک استحقاق عقوبت شود؟

ب: اگر بگوئید مکلف، مستحق دو عقوبت هست، اشکال ما این است که نمی‌توان به آن، ملتزم شد زیرا در یک زمان، فرضاً نیم ساعت وقتی را که مکلف فقط می‌تواند صرف اتیان یکی از آن دو ضد نماید و قادر نیست که در آن زمان، ضدین را اتیان نماید لکن از قدرت خود استفاده نکرد و هر دو ضد را ترک نمود، مستحق دو عقوبت شود و آیا کسی می‌تواند به آن، ملتزم شود؟ سیدنا الاستاد [۶۵۷] هم قائل به ترتّب بودند، ما اشکال مذکور را بر ایشان داشتیم لکن ایشان در صدد تصحیح آن - یعنی ترتّب - بودند.

خلاصه: یکی از اشکالات قول به ترتّب، این است که استحقاق عقوبت واحده با ترتّب، سازگار نیست و استحقاق عقوبتین را هم قائلین به ترتّب نمی‌توانند، ملتزم شوند.

[۱]- تذکر: هدف قائلین به ترتّب، این بود که پاسخ شیخ بهائی رحمه الله را بیان کنند زیرا ایشان فرمودند: بنا بر عدم اقتضا، چون عبادت، فاقد امر هست پس باطل می‌باشد لکن قائلین به ترتّب فرمودند: آن عبادت، در عین حال که مضادّ با واجب اهمی هست، ولی به نحو طولیت - ترتّب - دارای امر و صحیح است لکن مصنف رحمه الله بیان آن‌ها را نپذیرفتند و ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۶۸

نعم فیما إذا كانت موسّعة، و كانت مزاحمة بالأهم فی بعض الوقت، لا فی تمامه، یمکن أن یقال: إنّه حیث كان الأمر بها علی حاله، و إن صارت مضیفة بخروج ما زاحمه الأهم من أفرادها من تحتها، أمکن أن یؤتی بما زوحم منها بداعی ذاک الأمر، فإنّه و إن كان خارجا عن تحتها بما هی مأمور بها، إلا - أنّه لما كان وافیاً بغرضها کالباقی تحتها، كان عقلا مثله فی الإتیان به فی مقام الامتثال، و الإتیان به بداعی ذاک الأمر، بلا تفاوت فی نظره بینهما أصلا. و دعوی أنّ الأمر لا یکاد یدعو إلا إلی ما هو من أفراد الطبیعة المأمور بها، و ما زوحم منها بالأهم، و إن كان من أفراد الطبیعة، لکنّه لیس من أفرادها بما هی مأمور بها، فاسده، فإنّه إنّما یوجب ذلک، إذا كان خروجه عنها بما هی كذلك تخصیصا لا مزاحمة، فإنّه معها و إن كان لا یعمّها الطبیعة المأمور بها، إلا أنه لیس لقصور فیها، بل لعدم إمكان تعلق الأمر بما یعمّه عقلا، و علی کلّ حال، فالعقل لا یری تفاوتاً فی مقام الامتثال و إطاعة الأمر بها، بین هذا الفرد و سائر الأفراد أصلا. هذا علی القول بكون الأوامر متعلّقة بالطبائع [۱].

خودشان جواب مستقلی را ذکر کرده [۶۵۸] و فرمودند: آن عبادت، صحیح است و فعلا هم در عبارت مذکور - «فقد ظهر أنّه لا وجه لصحّة العبادة...» - همان پاسخ قبلی خود را تکرار و تأکید می‌نمایند که:

صحّت عبادت، نیاز به امر ندارد و همان ملاک امر که عبارت از محبوبیت، رجحان و مصلحت باشد، برای صحّت عبادت، کافی هست.

[۱]- در یک صورت می‌توان عبادت را به داعی امرش اتیان نمود بدون اینکه مسأله «ترتّب» و «ملاک امر» مطرح باشد.

بیان ذلک: فرض کنید عبادتی [۶۵۹] که با واجب اهم، مزاحم هست، موسّع و تراحمش با آن، در یک قسمت از آن وقت موسّع باشد - نه در تمام وقت - در این صورت می‌توان

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۶۹

عبادت مذکور را به داعی امر، اتیان نمود بدون اینکه مسأله ترتّب یا ملاک امر - مصلحت و محبوبیت - مطرح باشد مانند مزاحمت

صلوات با ازاله، به این نحو که:

مثلاً شخصی دو ساعت، بعد از زوال، وارد مسجد و متوجه شد که آنجا متنجس شده و سه ساعت، وقت برای اتیان نماز ظهر، باقی مانده و فرضاً ازاله نجاست هم در تمام وقت صلوات با آن، مزاحمت ندارد [۶۶۰]، حال اگر او ازاله نجاست را ترک کند، می‌تواند نمازش را به داعی امر، اتیان نماید بدون اینکه مسأله ملاک امر یا ترتب، مطرح باشد.

خلاصه: با حفظ این دو جهت - که: صلوات، یک واجب موسع هست و مزاحمتش با ازاله در قسمتی از وقت هست نه تمام وقت - مکلفی که در وقت موسع، به آلودگی مسجد، توجه و ازاله را ترک و اشتغال به صلوات پیدا می‌کند، می‌تواند نمازش را با قصد قربت - به معنی داعی امر - اتیان نماید و نکته‌اش این است که:

توضیح ذلک: آن فرد [۶۶۱] از نماز که در خارج، اتیان می‌شود از دائره طبیعت مأمور به، خارج است زیرا دائره طبیعت صلوات مأمور به، شامل آن فرد نمی‌شود و لذا نمی‌توان گفت آن صلوات از افراد طبیعت مأمور به هست و آیه شریفه: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ...»، شامل آن فرد مزاحم با ازاله نمی‌شود لکن نکته کلام و بیان ما این است که:

آن نمازی که فرد طبیعت مأمور به نیست و از دائره طبیعت مأمور به، خارج شده، خروجش به نحو تخصیص - نداشتن ملاک - نیست [۶۶۲] بلکه خروجش به علت ابتلاء به تضاد با یک واجب اهم می‌باشد به عبارت دیگر: خروجش به عنوان مزاحمت هست و اگر

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۷۰

چنین شد، معنایش این است که ملاک، مصلحت و تمام خصوصیات که در سائر افراد طبیعت، تحقق دارد در آن فرد هم موجود است و اگر ملاک، محقق شد، چه مانعی دارد که مکلف، صلوات را به داعی امر متعلق به طبیعت، اتیان کند زیرا امر به صلوات از عهده مکلف، ساقط نشده بلکه نماز، یک واجب موسع هست ولی به علت مزاحمت با ازاله، مقداری مضیق شده - امر به صلوات به اعتبار اینکه واجب، موسع هست، باقی می‌باشد - بنابراین: امر به صلوات، مسلماً بر عهده آن مکلف هست و در عین حال، آن فرد از صلوات را که به جای ازاله، انتخاب می‌کند، فاقد ملاک و مناط نیست و همین که فاقد ملاک نشد، از نظر عقل، مانعی ندارد که همان فرد مزاحم با ازاله را به داعی امر متعلق به طبیعت صلوات، اتیان نماید.

آیا از نظر عقل، بین آن فرد مزاحم با ازاله و سائر افراد صلوات که مزاحمت با ازاله ندارند، فرقی هست و آیا لازم است که نفس آن فرد - بالخصوص - مأمور به باشد؟

خیر، لزومی ندارد، بلکه امری متوجه مکلف شده و او در مقام امتثال، فردی از صلوات را اتیان می‌کند که هیچ نقصانی از نظر مناط و ملاک با سائر افراد ندارد - بدون اینکه مسأله ترتب و اختلاف رتبه، مطرح باشد.

خلاصه: آن فرد از صلوات، دارای ملاک هست و امر متعلق به نماز هم چون واجب، موسع هست، معنا ندارد که از عهده مکلف، ساقط شود، فقط دائره طبیعت، مقداری به این نحو، مضیق شده که: مثلاً وقت صلوات کسانی که نمازشان با ازاله، مزاحمت ندارد، پنج ساعت هست ولی وقت موسع صلوات کسانی که نمازشان با تطهیر مسجد، مزاحم دارد، چهار ساعت هست.

نتیجه: اتیان آن فرد از صلوات به داعی امر متعلق به طبیعت، هیچ مانعی ندارد لذا در فرض مذکور می‌توان با نظر شیخ بهائی رحمه الله موافقت نمود و به ایشان گفت:

شما که می‌گوئید عبادت را باید به داعی امر، اتیان نمود، ما در فرض مذکور، داعی امر

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۷۱

و أمّا بناء علی تعلقها بالأفراد فکذلک، و إن کان جریانه علیه أخصی، کما لا یخفی، فتأمل [۱].

برای شما، تصور و تصحیح نمودیم بدون اینکه مسأله ترتب و طولیت، مطرح باشد.

تذکر: اگر احکام، تعلق به طایع [۶۶۳]، پیدا کنند، بیان مصنف رحمه الله بسیار واضح و بدیهی است - و اصلاً «فرد»، مأمور به نیست خواه با ازاله، مزاحم باشد یا نباشد - زیرا امر، متعلق به طبیعت هست و آن امر از عهده مکلف، ساقط نشده و آن صلوات واجب موسّع، درعین حال که یک فردش مزاحمت با ازاله دارد امّیا چنین نیست که مکلف، تکلیفی به نماز و واجب موسّع نداشته باشد بلکه «امر»، وجود دارد و در آن فرد، ملاک امر هم هست لذا مانعی ندارد که مکلف، آن فرد از صلوات را به داعی امر متعلق به طبیعت، اتیان کند.

[۱]- اما اگر کسی بگوید اوامر، متعلق به افراد هست - نه طایع - طبق مبنای مذکور هم می‌توان مشکل را حل نمود، گرچه مسئله، مقداری مخفی و پوشیده هست.

بیان ذلک: در فرض مزبور که اوامر به افراد، متعلق هست، آن فرد از صلوات که با ازاله، مزاحم هست فاقد امر می‌باشد و سائر افراد، مأمور به هستند لکن علت نداشتن امر، عدم مقتضی و نبودن ملاک نیست بلکه به خاطر وجود مانع هست و الا آن فرد مزاحم با سائر افراد صلوات - از نظر محبوبیت، مقریبت و معراجیت - هیچ فرقی ندارد لذا مانعی هم ندارد که مکلف، همان فرد مزاحم را به داعی امر متعلق به سائر افراد، اتیان کند گرچه نفس آن فرد، مأمور به نیست.

خلاصه: عقلاً مانعی ندارد که مکلف، آن فرد خارج از دایره مأمور به را به داعی امر متعلق به سائر افراد، اتیان کند زیرا تمام ملاکی که در سائر افراد صلوات هست، در آن فرد هم تحقق دارد و نیازی به تصویر مسأله «ترتّب» نیست و همان کلام شیخ بهائی رحمه الله - که فرمودند عبادت، نیاز به امر دارد - را تصحیح می‌کنیم و می‌گوئیم: می‌توان در آن فرض، عبادت را به داعی امرش اتیان نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۷۲

ثم لا یخفی أنه بناء علی إمكان الترتّب و صحّته، لا بدّ من الالتزام بوقوعه، من دون انتظار دلیل آخر علیه، و ذلک لوضوح أنّ المزاحمة علی صحّة الترتّب لا تقتضی عقلاً إلا امتناع الاجتماع فی عرض واحد، لا کذلک، فلو قیل بلزوم الأمر فی صحّة العبادّة، و لم یکن فی الملائک کفایه، کانت العبادّة مع ترک الأهمّ صحیحه لثبوت الأمر بها فی هذا الحال، كما إذا لم تکن هناک مضادّة [۱].

تذکر: اینکه گفتیم می‌توان عبادت را به داعی امرش اتیان نمود بدون اینکه مسأله ترتّب، مطرح باشد با حفظ و رعایت دو جهت بود: ۱- صلوات - ضدّ عبادی - واجب موسّع بود. ۲- مزاحمتش با ازاله در قسمتی از وقت صلوات بود نه در تمام وقت.

[۱]- مصنف رحمه الله نکته‌ای را به منظور تتمیم و تکمیل بحث ترتّب، ذکر کرده‌اند که:

اگر فرضاً با قائلین به ترتّب، مماشات کردیم، آن را پذیرفتیم و از استحاله عقلی، صرف نظر نمودیم، آیا ترتّب فقط یک تصویر عقلی هست که در مقام اثبات، نیاز به دلیل دارد؟

اگر شما ترتّب را تصویر نموده و آن را پذیرفتید، همان تصویرش مساوق با وقوعش - در خارج - هست زیرا خارجاً ادله، نسبت به ضدّین، دلالت بر ثبوت امر می‌کند فرضاً «ازل النجاسة عن المسجد»، دالّ بر امر به ازاله هست و «أقیّموا الصلوة»*، دلالت بر امر به اقامه نماز می‌کند پس ادله، دالّ بر ثبوت امرین هست. حال اگر ما ترتّب را انکار نمائیم و بگوئیم اجتماع طلبین هم در عرض واحد، محال است و هم به نحو طولیت، استحاله دارد باید در ظاهر ادله، تصرّف نمائیم و بگوئیم اجتماع طلب ضدّین در آن واحد، غیرممکن است امّیا اگر کسی ترتّب را قبول، تصویر و تصحیح نمود، او به ظاهر ادله، عمل می‌کند و لازم نیست در ظاهر ادله، تصرّف نماید بلکه ظاهر ادله - که بقاء و ثبوت امرین هست - را اخذ می‌نماید.

خلاصه: قائلین به ترتّب در مقام اثبات، مشکلی ندارد و ظاهر ادله را اخذ می‌نمایند ولی ما که منکر ترتّب هستیم در امرین، تصرّف می‌نمائیم و ...

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۷۳

فصل

لا يجوز أمر الأمر، مع علمه بانتفاء شرطه، خلافا لما نسب إلى أكثر مخالفتنا، ضرورة أنه لا يكاد يكون الشيء مع عدم علته، كما هو المفروض هاهنا، فإن الشرط من أجزائها، و انحلال المركب بانحلال بعض أجزائه مما لا يخفى [۱].

فصل ششم امر با علم به انتفاء شرطش چگونه است

[۱]- عنوان یکی از مباحث اصولی، این است که: «هل يجوز امر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ام لا؟»

سؤال: مرجع ضمیر در کلمه «شرطه» چیست؟

جواب: چون در عنوان مذکور، بحثی از مأمور به نشده پس به حسب ظاهر، مرجع آن، کلمه «امر» می‌باشد- نه مأمور به [۶۶۴]- و معنای عبارت مذکور، این است که: آیا اگر امرکننده‌ای بداند که شرط امر، تحقق ندارد، جائز و ممکن هست که امر نماید یا ممکن نیست؟

مثلا قدرت بر انجام مأمور به، شرط نفس امر هست- نه مأمور به [۶۶۵]- حال اگر مولائی می‌داند که شرط امر، تحقق ندارد، جائز است که امر نماید یا نه؟

اکثر علمای عامه به حسب ظاهر گفته‌اند مانعی برای «امر» وجود ندارد لکن اصولیین از شیعه، قائل به عدم جواز شده‌اند.

بعد از مشخص شدن محلّ نزاع، بدیهی است که نیازی به اقامه دلیل بر آن نیست زیرا اگر چیزی شرط امر بود و فرض کردید که آن شرط، تحقق ندارد، پرواضح است که مشروط بدون شرطش تحقق پیدا نمی‌کند به عبارت دیگر: باید شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد تا علت تامه، تحقق پیدا کند حتی اگر یک شرط هم حاصل نشود،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۷۴

و كون الجواز في العنوان بمعنى الإمكان الذاتی بعيد عن محلّ الخلاف بين الأعلام [۱].

علت تامه موجود نمی‌شود و قهرا معلول هم محقق نمی‌شود.

خلاصه: طبق ظاهر عنوان محلّ بحث، دلیل بر عدم جواز امر آمر، بدون شرطش بدیهی است.

[۱]- سؤال: آیا عامه- که قائل به جواز امر آمر با علم به انتفاء شرطش شده‌اند- نمی‌دانستند که معلول با نبودن بعضی از اجزاء علت، تحقق پیدا نمی‌کند به عبارت دیگر:

آیا آن‌ها می‌گویند مشروط، بدون شرط هم تحقق پیدا می‌کند؟

جواب: نسبت به کلام آن‌ها دو توجیه، ذکر می‌کنیم:

الف: مقدمه: کلمه «يجوز» که در محلّ بحث، عنوان شده به معنای «يمكن» می‌باشد، جواز و امکان هم، دارای یک معنا هستند.

اکنون باید ببینیم مقصود از جواز و امکان، کدام یک از اقسام امکان هست: «الامکان علی قسمین امکان ذاتی و امکان وقوعی.»

امکان ذاتی در مقابل استحاله ذاتی و امکان وقوعی در برابر استحاله وقوعی هست.

معنای امکان ذاتی، این است که شیء به حسب ذات با قطع نظر از وقوع و عدم وقوعش در خارج، امکان دارد گرچه خارجا به علّتی موجود نشود لکن ذاتا «ممکن» هست اما امکان وقوعی، این است که: وقوع شیء، علاوه بر اینکه امکان ذاتی دارد، هیچ‌گونه تالی فاسدی ندارد پس رتبه امکان وقوعی از امکان ذاتی، متأخر هست، ابتدا باید بحث کنیم که آیا فلان شیء، امکان ذاتی دارد یا نه،

بعد از آنکه امکان ذاتی آن، مسلم شد، باید بررسی کنیم که امکان وقوعی هم دارد یا نه و الا اگر چیزی استحاله ذاتی داشته باشد، نوبت به بحث امکان وقوعی نمی‌رسد.

کسی که در صدد توجیه کلام مخالفین - عامه - هست چنین می‌گوید: مقصود از کلمه جواز در محلّ بحث، امکان وقوعی نیست زیرا اگر چنان باشد، معنایش این است که

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۷۵

نعم لو كان المراد من لفظ الأمر، الأمر ببعض مراتبه، و من الضمير الرَّاجع إليه بعض مراتبه الآخر، يان يكون التّزاع في أنّ أمر الأمر يجوز إنشاؤه [انشاء] مع علمه بانتفاء شرطه، بمرتبه فعليته. و بعبارة أخرى: كان التّزاع في جواز إنشائه مع العلم بعدم بلوغه إلى المرتبه الفعلية لعدم شرطه، لكان جائزاً، و في وقوعه في الشّرعيات و العرفيات غنى و كفاية، و لا تحتاج معه إلى مزيد بيان أو مثنوّة برهان. و قد عرفت سابقاً أنّ داعي إنشاء الطّلب، لا ينحصر بالبعث و التّحريك جدّاً حقيقه، بل قد يكون صورياً امتحاناً، و ربما يكون غير ذلك [۱].

مخالفین می‌گویند: تحقق و وجود معلول بدون علت، مانعی ندارد، مشروط، بدون شرط می‌تواند تحقق پیدا کند. عامه گرچه مخالف ما هستند اما چنان کلام واضح الفسادی ندارند لذا می‌گوئیم مقصود از «امکان»، امکان ذاتی هست یعنی: آیا امر آمر با علم به انتفاء شرطش ذاتاً ممکن است یا مستحیل و منافاتی ندارد که ذاتاً ممکن باشد اما وقوعاً و خارجاً محال باشد چون که وقوع معلول، بدون علت، ممتنع است به عبارت دیگر: استحاله مذکور، استحاله وقوعیه هست و منافاتی ندارد که شیء دارای امکان ذاتی لکن وقوعش مستحیل باشد.

خلاصه: مقصود از جواز و امکان در محلّ بحث، امکان ذاتی هست تا اینکه منافاتی با استحاله وقوعی نداشته باشد.

سؤال: آیا توجیه مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: بعید است که اصولیین درباره امکان ذاتی آن، بحث کنند و اصلاً بحث از امکان ذاتی، ارتباطی به علم اصول ندارد. آری بحث‌های فلسفی به منظور کشف واقعیات و حقائق است لذا در آنجا بحث می‌کنند که آیا فلان شیء، استحاله ذاتی دارد یا نه اما مباحث اصولی، جنبه مقدّمی دارد و اصولیین درصدد هستند که از آن‌ها خارجاً استفاده کنند به عبارت دیگر: علمای علم اصول در مرتبه وقوع، بحث می‌کنند که آیا فلان شیء، ممکن است در خارج، واقع شود یا نه؟

[۱]- ب: مصنّف رحمه الله توجیهی برای کلام عامه - مخالفین - بیان کرده که مورد قبول

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۷۶

خودشان هم هست و در نتیجه می‌توان به آن طریق، بین طرفین، تصالح، ایجاد نمود. که اینک به بیان آن می‌پردازیم: مقدّمه: «امر» همان حکم مولا - و صیغه افعال هست که از ناحیه او صادر می‌شود لکن دارای مراتبی هست و فعلاً دو مرتبه از آن، شاهد و مورد بحث ما هست.

۱- مرتبه انشا [۶۶۶] ۲- مرتبه فعلیت [۶۶۷].

مرتبه انشا، همان مرحله قانون‌گذاری می‌باشد و مرتبه فعلیت، همان مرحله‌ای هست که حکم الهی به مرحله اجرا درمی‌آید. اکنون در عنوان بحث - هل يجوز امر الأمر... - به این نحو، تصرّف می‌نمائیم که: ضمیر موجود در کلمه «شرطه» را به نفس امر، برمی‌گردانیم لکن بین مرجع ضمیر و نفس ضمیر از نظر مرتبه حکم، تفکیک قائل شده - از صنعت استخدام، استفاده می‌کنیم - و عنوان بحث را چنین بیان و مطرح می‌نمائیم که: «هل يجوز للأمر الأمر الانشائي مع علمه بعدم وجود شرط فعليته ام لا؟».

به عبارت دیگر: حکم در هر مرتبه‌ای از مراتب چهارگانه، شرائط خاصّی دارد مثلاً مرتبه فعلیت، دارای شرائطی هست که در مقام

انشا، آن شرائط اعتبار ندارد. مثلاً قدرت

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۷۷

مکلف بر انجام مأمور به از شرائط مرحله انشا و قانون‌گذاری نیست بلکه شرط عمل به قانون و اجرای حکم الهی هست به نحوی که اگر مکلفی قدرت بر انجام آن نداشته باشد، قانون الهی درباره او، فعلیت پیدا نمی‌کند و به مرحله عمل نمی‌رسد. با توجه به توجیه و بیان مذکور، صورت مسئله، چنین می‌شود: مولائی که می‌داند مکلف، قدرت بر انجام مأمور به ندارد و به خاطر نداشتن قدرت، تکلیف او درباره مکلف، فعلیت پیدا نمی‌کند، آیا می‌تواند قانون و حکم را جعل نماید یا نمی‌تواند به عبارت دیگر: آیا او می‌تواند حکم انشائی جعل نماید یا نه؟ به عبارت واضح‌تر: آیا قانون‌گذار و آمری که می‌داند قانونش به علت فقدان بعضی از شرائط به مرحله فعلیت نمی‌رسد، نفس جعل حکم و قانون از ناحیه او، غلط و غیر جائز است یا اینکه مانعی برای جعل قانون، وجود ندارد؟

با توجه به توجیه اخیر، ما هم مانند مخالفین - عامه - می‌گوئیم: درعین حال که مولا می‌داند حکمش به مرحله فعلیت نمی‌رسد، مانعی برای جعل قانون و حکم انشائی، وجود ندارد و علت جوازش همان نکته‌ای است که ابتدای بحث اوامر بیان کرده و گفتیم: همیشه داعی مولا - از صدور امر، بعث و تحریک مکلف، نسبت به انجام مأمور به نیست بلکه دواعی دیگری هم مطرح است از جمله، امتحان، تعجیز و تسخیر [۶۶۸].

همان‌طور که در موارد مذکور، داعی مولا، بعث و تحریک مکلف و تحقق مأمور به نیست و درعین حال، او امر [۶۶۹] می‌کند، در محل بحث هم ممکن است مولا غرضی داشته باشد که او را به جعل قانون برمی‌انگیزد، بدون اینکه هدفش اجرای قانون و عمل به آن حکم باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۷۸

و منع کونه امرا إذا لم یکن بداعی البعث جدّاً واقعا، و إن کان فی محلّه، إلا - أن إطلاق الأمر علیه، إذا کانت هناك قرینة علی أنّه بداع آخر غیر البعث توجیها، ممّا لا بأس به أصلا، كما لا یخفی و قد ظهر بذلك حال ما ذکره الأعلام فی المقام من النقص و الإبرام، و ربما یقع به التّصالح بین الجانبین و یرتفع التّزاع من البین، فتأمل جیدا [۱].

[۱] - اشکال: اوامر امتحانی - و امثال آنکه داعی از آن‌ها بعث و تحریک مکلف نیست - حقیقتا، «امر» نمی‌باشند.

جواب: ما هم قبول داریم که نسبت به اوامر مذکور حقیقتا «امر»، اطلاق نمی‌شود لکن به واسطه قرینه - مجازا - می‌توان کلمه امر را بر آن‌ها اطلاق نمود.

با توجه به توجیه اخیر، بین طرفین به این نحو، تصالح می‌شود: کسانی که قائل به عدم جواز هستند، ضمیر و مرجع آن را در یک مرتبه، فرض و چنین بحث می‌کنند:

آیا امر آمر در مرحله انشا با علم به انتفاء شرط - در همان مرحله انشا - جائز است یا نه؟

قائلین به جواز هم با عنایت به اختلاف مراتب حکم بحث نموده و می‌گویند: «هل یجوز للآمر الامر الانشائی مع علمه بعدم وجود شرط فعلیته أم لا؟»

در نتیجه، محل نزاع، مورد قبول هر دو گروه هست یعنی: آنچه را که قائلین به عدم جواز قبول دارند، مورد قبول گروه دیگر هست و آنچه را که قائلین به جواز پذیرفته‌اند، قائلین به عدم جواز هم قبول دارند.

قوله: «فتأمل [۶۷۰] جیدا.»

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۷۹

فصل

الحق أن الأوامر والنواهي تكون متعلقة بالطبائع دون الأفراد، ولا يخفى أن المراد أن متعلق الطلب في الأوامر هو صرف الإيجاد، كما أن متعلقه في النواهي هو محض الترك، و متعلقيهما [۶۷۱] هو نفس الطبيعة المحدودة بحدود و المقيدة بقيود، تكون بها موافقة للغرض و المقصود، من دون تعلق غرض بإحدى الخصوصيات اللازمة للوجودات، بحيث لو كان الانفكاك عنها بأسرها ممكنا، لما كان ذلك مما يضر بالمقصود أصلا، كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الأحكام، بل في المحصورة، على ما حقق في غير المقام.

و في مراجعة الوجدان للإنسان غنى و كفاية عن إقامة البرهان على ذلك، حيث يرى إذا راجعه أنه لا غرض له في مطلوباته إلا نفس الطبائع، و لا- نظر له إلا- إليها من دون نظر إلى خصوصياتها الخارجية، و عوارضها العينية، و أن نفس وجودها السعي [۶۷۲] بما هو وجودها تمام المطلوب، و إن كان ذاك الوجود لا يكاد ينفك في الخارج عن الخصوصية [۱].

[فصل هفتم آيا اوامر و نواهي به طبائع، متعلق است يا افراد]

[۱]- سؤال: آيا اوامر و نواهي به طبائع، متعلق است يا به افراد [۶۷۳] به عبارت ديگر: آيا وقتي مولا مي فرمايد: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ*»، امر و طلب او به طبيعت صلوات متعلق مي شود يا به افراد؟

إيضاح الكفاية، ج ۲، ص: ۴۸۰

جواب: احتمالاتي در آن مطرح است لذا ابتدا بايد به بيان احتمالات [۶۷۴] پردازيم تا اينکه مشخص شود، کدام يك از آن ها صحيح است.

احتمال اول [۶۷۵]: طلب مولا به ايجاد طبيعت، متعلق مي شود [۶۷۶] مثلا مولا از عبد خود طلب مي کند، آن مأمور به- و آن طبيعت- را که در خارج تحقق ندارد، ايجاد نمايد.

بدیهی است که اگر بنا باشد طبیعتی در خارج، وجود پیدا کند، خصوصیات فردیه‌ای، همراه آن هست، اکنون سؤال ما این است که:

آيا آن ویژگی های فردیه هم در دائره طلب هست يا اينکه اصل ايجاد طبيعت، مطلوب مولا- مي باشد به عبارت ديگر: آيا اصل و ايجاد طبيعت صلوات مطلوب مولا هست يا اينکه صلوات با خصوصيات فرديه، مطلوبيت دارد؟

حق، این است که: اوامر و نواهي مولا- به ايجاد و ترک طبيعت- بدون مداخلت مشخصات فرديه- متعلق مي شود و شاهدش این است که:

اگر به وجدان، مراجعه کنید، مشخص مي شود که مثلا وقتي مولا مي فرمايد:

إيضاح الكفاية، ج ۲، ص: ۴۸۱

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ*» [۶۷۷]، مطلوب او ايجاد طبيعت و ماهيتي هست که ناهي از فحشا و منکر است اما آن طبيعت، همراه خصوصيات- زماني، مکاني و امثال آن دو- هست که دخالتی در «نهي از فحشا» و «معراجيت» ندارد لذا وجهی ندارد که آن خصوصيات در دائره طلب باشد و در مطلوب مولا مداخلت داشته باشد.

خلاصه: مطلوب آمر، اعم از آمر شرعی، عرفی و عقلائی، همان ايجاد طبيعت است که در ضمن تمام افراد به نحو وسيع، تحقق دارد.

قوله: «كما هو الحال في القضية الطبيعية في غير الاحكام [۶۷۸] بل في المحصورة [۶۷۹]....»

باب اوامر و نواهی مانند قضایای طبیعیّه هست یعنی: موضوع قضایای طبیعیّه- در غیر باب احکام شرعیّه- وجود و نفس طبیعت می‌باشد و خصوصیات مصادیق، هیچ‌گونه مدخلیتی در آن ندارد.

بلکه در قضایای محصوره- مانند کل انسان ضاحک یا کل انسان متعجب- درعین حال که ظاهر کلمه «کل» این است که نظر بر افراد دارد لکن تحقیق مطلب، این

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۸۲

فانقذ بذلك [۶۸۰] أنّ المراد بتعلّق الأوامر بالطّباع دون الأفراد، أنّها بوجودها السّعی بما هو وجودها قبالا لخصوص الوجود، متعلّقه للطّلب، لا- أنّها بما هی هی کانت متعلّقه له، كما ربما یتوهم، فإنها كذلك لیست إلا هی، نعم هی كذلك تكون متعلّقه للأمر، فإنّه طلب الوجود، فافهم [۱].

است که قضایای مذکور هم به وجودات متکثر ناظر است نه، به افراد با خصوصیات فردیه، و معنای جمله: «کل انسان کذا»، «کل وجود من وجودات الانسان» هست نه، کل فرد من افراد الانسان که علاوه بر وجود، خصوصیات فردیه هم همراهش باشد.

نتیجه: در قضایای طبیعیّه [۶۸۱] و محصوره، نظر به وجودات هست در باب اوامر [۶۸۲]- در احکام شرعیّه- هم به همان کیفیت است، در اوامر و نواهی عرفی و عقلانی هم به همان نحو می‌باشد یعنی: در باب اوامر، نظر به نفس ایجاد طبیعت و در باب نواهی، نظر به ترک طبیعت هست اما خصوصیات مقارنه، هیچ‌گونه مدخلیتی در آن ندارد.

[۱]- اکنون مصنف در صدد ابطال سایر احتمالاتی هستند که اجمال آنها را در پاورقی نقل کردیم.

سؤال: مراد از تعلق اوامر و نواهی به «طبايع» چیست؟

جواب: «ان الطّباع بوجودها السّعی بما هو وجودها- قبالا لخصوص الوجود- متعلّقه للطّلب». یعنی: طبیعت با وجود سعی [۶۸۳]- نه، به ضمیمه خصوصیات- متعلّق طلب هست.

یادآوری: مصنف رحمه الله به وسیله قول مختار، احتمال پنجمی را که اخیرا در پاورقی، نقل کردیم، رد نمودند- باتوجه به مسأله مراجعه به وجدان که شرح آن گذشت.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۸۳

قوله: «لا أنّها بما هی هی کانت متعلّقه له كما ربما یتوهم....»

مصنف در مقام ردّ احتمال اولی هستند که اخیرا به نحو اجمال در پاورقی ذکر کردیم.

بیان ذلک: احتمال اول، این بود که طلب به «نفس» طبیعت متعلّق شده بدون اینکه وجود، واسطه باشد مثلا مقصود از امر «أقیّموا الصّلاة»»، این است که «طبیعة الصلاة مطلوبة للمولى، نفس الطبيعة مطلوبة للأمر».

سؤال: آیا احتمال مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: خیر، زیرا در فلسفه هم خوانده‌اید که: «الطبیعة من حیث هی هی لیست الا هی»، طبیعت در عالم طبیعت فقط خودش هست «لا مطلوبة و لا غیر مطلوبة» پس نمی‌توان گفت: طلب به نفس طبیعت متعلّق می‌شود به عبارت دیگر: طبیعت، بدون وجود، مطلوبیت ندارد.

قوله: «نعم هی كذلك تكون متعلّقه للأمر فإنّه طلب الوجود».

مصنف رحمه الله به فرق بین «طلب» و «امر» اشاره کرده‌اند که: نمی‌توان گفت طلب به نفس طبیعت، متعلّق است بلکه باید گفت: طلب به ایجاد طبیعت، متعلّق می‌شود، اگر کلمه طلب، مطرح شود، باید مسأله وجود، مطرح گردد ولی اگر به جای کلمه طلب، امر را قرار دادیم، می‌توان گفت: «الطبیعة مأمور بها».

سؤال: علت فرق مذکور چیست؟

جواب: معنای امر، طلب الوجود هست پس نفس «وجود» در معنای امر، دخیل است لذا می‌توان گفت «الطبیعه مأمور بها» زیرا معنای «مأمور بها» چنین است ای:

«مطلوبه الوجود» اما اگر به جای کلمه امر، طلب را قرار دهید، نمی‌توان گفت: «الطبیعه مطلوبه» زیرا در این صورت، صحبت و اشاره‌ای از وجود به میان نیامده.

قوله: «فافهم» [۶۸۴]

إيضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۸۴

دفع و هم: لا یخفی أن کون وجود الطبیعه أو الفرد متعلقاً للطلب، إنما یکون بمعنی أن الطالب یرید صدور الوجود من العبد، و جعله بسیطاً الذی هو مفاد کان التامه، و إفاضته، لا أنه یرید ما هو صادر و ثابت فی الخارج کی یلزم طلب الحاصل، كما توهم [۱].

[۱]- مصنف در صدد رد احتمال سومی هستند که ابتدای همین بحث به نحو اجمال در پاورقی ذکر کردیم:

توضیح ذلک: احتمال سوم، این بود که: از ابتدا و مستقیماً طلب به «وجود» طبیعت، متعلق می‌شود [۶۸۵] نه، به نفس طبیعت تا اینکه اشکال کنند، طبیعت، من حیث هی هی لیست الا هی.

سؤال: معنای تعلق طلب به وجود طبیعت چیست به عبارت دیگر: آیا معنای تعلق طلب به وجود طبیعت، مانند عروض بیاض بر جسم است؟

بدیهی است که در عروض سفیدی بر جسم باید اول، معروض و جسمی داشته باشیم سپس سفیدی بر آن، عارض شود به نحوی که اگر جسمی موجود نباشد، معنا ندارد سفیدی بر آن عارض شود.

آیا کسی که می‌گوید طلب به وجود طبیعت، متعلق و بر آن، عارض می‌شود، معنایش این است که ابتدا باید طبیعت، وجود پیدا کند سپس طلب به عنوان یک عارض بر آن متعلق شود؟

جواب: اگر چنان باشد، مستلزم تحصیل حاصل است زیرا اگر طبیعت در خارج، موجود شد، معنا ندارد که مولا آن را طلب کند، هدف مولا- این است که به واسطه تعلق طلب، به طبیعت، لباس وجود بپوشاند به عبارت دیگر: غرض او این است که به وسیله «طلب»، مکلف را تحریک نماید که نمازی را که در خارج تحقق ندارد، ایجاد کند و کأن جعل بسیط دربارہ صلات تحقق پیدا کند.

خلاصه: معقول نیست که ابتدا، طبیعت، وجود پیدا کند سپس طلب مولا به آن

إيضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۸۵

و لا جعل الطلب متعلقاً بنفس الطبیعه، و قد جعل وجودها غایه لطلبها.

و قد عرفت أن الطبیعه بما هی هی لیست إلا- هی، لا- یعقل أن یتعلق بها الطلب لتوجد [۶۸۶] أو تترك [۶۸۷]، و أنه لا- بد فی تعلق الطلب من لحاظ الوجود أو العدم معها، فیلاحظ وجودها فیطلبه و یبعث إلیه، کی یکون و یصدر منه [۱].

تعلق گیرد لذا می‌گوئیم احتمال سوم هم مردود است.

[۱]- اکنون مصنف در مقام رد احتمال دومی هستند که اخیراً در پاورقی کتاب ذکر کردیم.

بیان ذلک: طلب به نفس طبیعت متعلق است امّا غرض مولا- از تعلق طلب به طبیعت، وجود طبیعت است یعنی وجود طبیعت در مطلوب، دخالت ندارد بلکه جنبه غایت دارد به عبارت دیگر می‌توان مطلب را چنین بیان کرد:

سؤال: طلب به چه تعلق گرفته؟

جواب: به نفس طبیعت، متعلق شده.

سؤال: هدف از تعلق طلب به طبیعت چیست؟

جواب: غرض، وجود طبیعت است- وجود طبیعت، جنبه غایت دارد.

سؤال: آیا احتمال و بیان مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: خیر، زیرا اشکال ما در اصل تعلق طلب به طبیعت است، طلب نمی‌تواند به ذات طبیعت، متعلق شود- الطبیعه لا یعقل أن تكون مطلوبه- خواه غایت تعلق طلب به طبیعت، نفس طبیعت باشد یا وجود طبیعت پس احتمال اخیر هم مردود است.

خلاصه نظر مصنف: در باب اوامر، نظر به نفس ایجاد طبیعت است و در باب نواهی، نظر به ترک طبیعت می‌باشد اما خصوصیات مقارنه، هیچ‌گونه مدخلیتی در آن ندارد. لازم به تذکر است که مصنف از پنج احتمال مذکور، همان احتمال و قول چهارم را انتخاب و

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۸۶

هذا بناء على أصالة الوجود و أما بناء على أصالة الماهية، فمتعلق الطلب ليس هو الطبیعة بما هي أيضا، بل بما هي بنفسها في الخارج، فيطلبها كذلك لكي يجعلها بنفسها من الخارجيات و الأعيان الثابتات، لا بوجودها كما كان الأمر بالعكس على أصالة الوجود و كيف كان فيلحظ الأمر ما هو المقصود من الماهية الخارجية أو الوجود فيطلبه و يبعث نحوه ليصدر منه و يكون ما لم يكن، فافهم و تأمل جيدا [۱].

سایر احتمالات را رد کردند.

[۱]- مقدمه: بحث بسیار مهمی در فلسفه هست که آیا اصل در تحقق و ملاک در ثبوت و محقق بودن، «وجود» است که قائلین به اصالت الوجود معتقدند یا اینکه اصل در تحقق، ماهیت است- که قائلین به اصالت الماهیت معتقد می‌باشند- و وجود، یک امر اعتباری هست.

سؤال: آیا بحث فعلی ما ارتباطی به آن مسأله فلسفی دارد که: اگر کسی در مسأله وجود، به اصالت الوجود، قائل شود در بحث فعلی بگوید: اوامر و نواهی به «وجود»- و افراد-، تعلق می‌گیرد و اگر کسی قائل به اصالت الماهیت باشد، بگوید اوامر و نواهی به ماهیات و طبایع، متعلق می‌شود؟

جواب: خیر، بحث فعلی هیچ‌گونه ارتباطی به آن بحث ندارد و آنچه را که ما بیان کردیم، طبق هر دو مبنای فلسفی، قابل ترمیم و بیان هست.

بنا بر مسلک اصالت الوجود، مسئله، بسیار واضح است زیرا ما نگفتیم مطلوب، نفس طبیعت است بلکه عقیده ما این بود که: طلب به ایجاد طبیعت، متعلق می‌شود یعنی: مولا از عبد می‌خواهد آن مأمور به را که در خارج وجود ندارد، ایجاد نماید.

بنا بر مسلک اصالت الماهیت همچنین می‌گوئیم: طلب به نفس ماهیت تعلق نگرفته بلکه به ماهیت متحققه، متعلق است و معنای ماهیت متحققه، این نیست که ابتدا، ماهیت، تحقق پیدا کند سپس متعلق طلب شود بلکه منظور، این است که: مکلف، نفس ماهیت را محقق کند منتها قائلین به اصالت الماهیت می‌گویند ماهیت، خودش محقق می‌شود و لازم نیست که وجود، سبب تحقق ماهیت شود- وجود، یک امر اعتباری هست اما ماهیت از

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۸۷

فصل

إذا نسخ الوجوب [۶۸۸] فلا دلالة لدليل النسخ ولا المنسوخ، على بقاء الجواز بالمعنى الأعم، ولا بالمعنى الأخص، كما لا دلالة لهما على ثبوت غيره من الأحكام، ضرورة أن ثبوت كل واحد من الأحكام الأربعة الباقية بعد ارتفاع الوجوب واقعا ممكن، ولا دلالة لواحد من دليلي النسخ و المنسوخ - بإحدى الدلالات - على تعيين واحد منها، كما هو أوضح من أن يخفى، فلا بد للتعيين من دليل آخر [۱].

ایمان ثابت و قابل تحقق می باشد.

خلاصه: «طلب»، بنا بر قول به اصالت الوجود، متعلق به ایجاد طبیعت است و معنایش این است که مکلف، طبیعت را به وسیله وجود، محقق کند امّا طلب، بنا بر قول به اصالت الماهیت، متعلق به طبیعت است و معنایش این است که مکلف، ماهیت را خود به خود، محقق کند بدون اینکه «وجود»، واسطه شود و مدخلیتی در آن داشته باشد. لذا بحث فعلی، هیچ گونه ارتباطی به آن مسأله فلسفی ندارد.

قوله: «فافهم [۶۸۹] و تأمل جيدا.»

فصل هشتم نسخ وجوب

[۱]- اگر شیء متعلق حکم وجوبی باشد سپس دلیل ناسخی آن را نسخ کند به مقتضای دلیل ناسخ، وجوب، رفع می شود لکن سؤال، این است که:

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۸۸

آیا بعد از رفع آن حکم وجوبی، می توان گفت «جواز» قبلی آن شیء، باقی هست؟

بدیهی است که جواز هم بر دو گونه است: الف: جواز به معنای اعم که در ضمن وجوب، استحباب، اباحه و کراهت تحقق دارد. پس معنای جواز به معنای اعم، این است که اتیان فعل مانعی ندارد. ب: جواز به معنای اخص، همان اباحه هست یعنی جواز فعل و جواز ترک، بدون اینکه رجحانی مطرح باشد.

خلاصه: اگر یک حکم وجوبی، منسوخ شود، آیا می توان گفت: آن شیء که سابقا واجب بوده، فعلا- جواز به معنای اعم دارد و حرام نیست و یا حتی بالاتر آیا می توان گفت فعلا جواز به معنای اخص دارد و عنوان «اباحه» پیدا کرده؟

جواب: آیا دلیل ناسخ بر یکی از آن دو جواز، دلالت می کند و همچنین آیا دلیل منسوخ دالّ بر یکی از آن دو جواز هست؟

خیر، دلیل منسوخ، وارد شده که وجوب را در ظرف خودش ثابت کند و دلیل ناسخ هم وجوب را رفع نموده امّا فعلا که وجوب قبلی، رفع شده، شما شبهه و احتمال حرمت را چگونه دفع می کنید؟

ممکن است آن شیء که قبلا- واجب بوده و بعد از مدّتی وجوبش نسخ شده، حرمت، جانشین آن شده باشد. آیا شما در برابر احتمال مذکور، دلیلی دارید؟ و آیا دلیل ناسخ یا دلیل منسوخ، دلالت بر نفی حرمت می کند؟

خیر، دلیل منسوخ، وجوب را در مدت خاصی ثابت نموده و دلیل ناسخ هم آن وجوب را رفع نموده و فعلا هم که وجوب، مرفوع است، دلیلی بر خلافت و جانشینی نداریم، ممکن است بعد از وجوب، حرمت جانشین آن شود یا استحباب، کراهت یا اباحه به جای آن واقع شود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۸۹

ولا- مجال لاستصحاب الجواز، إلا بناء على جريانه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، و هو ما إذا شكّ في حدوث فرد كلّي مقارنة لارتفاع فرده الآخر، و قد حَقَّقنا في محلّه، أنّه لا- يجرى الاستصحاب فيه، ما لم يكن الحادث المشكوك من المراتب

القویة أو الضعیفة المتصلة بالمرتفع، بحيث عدّ عرفا- لو كان- أنه باق، لا أنه أمر حادث غیره. و من المعلوم أن کل واحد من الأحكام مع الآخر عقلا- و عرفا، من المبیانات و المتضادات، غیر الوجوب و الاستحباب، فإنه و إن كان بينهما التفاوت بالمرتبة و الشدّة و الضعف عقلا إلا أنهما متباینان عرفا، فلا مجال للاستصحاب إذا شكّ فی تبدل أحدهما بالآخر، فإنّ حکم العرف و نظره يكون متبعا فی هذا الباب [۱].

[۱]- ممکن است گفته شود که از طریق استصحاب کلی قسم ثالث می‌توان جواز به معنای اعم را ثابت نمود. لذا ما هم ابتدا به بیان استصحاب کلی می‌پردازیم که:

در استصحاب کلی قسم سوّم می‌دانیم که کلی در ضمن فرد خاصی تحقق پیدا کرده و یقین داریم که آن فرد، مرتفع شده لکن منشأ شکّ ما در بقاء کلی، این است که احتمال می‌دهیم مقارن وجود فرد اول یا مقارن ارتفاع فرد اول، فرد دیگری هم وجود داشته و تحقق کلی، منحصر به آن فردی که اکنون- قطعا- از بین رفته، نبوده بلکه احتمال می‌دهیم فرد دیگری همراه فرد اول یا مقارن زوال فرد اول بوده است که اگر آن فرد دوّم تحقق داشته، اکنون که فرد اول، مرتفع شده است، کلی در ضمن فرد دوّم باقی هست. مثال [۶۹۰]: یقین داریم که کلی انسان در ضمن زید در خانه تحقق پیدا کرده و اکنون می‌دانیم که زید از خانه خارج شده اما احتمال می‌دهیم هنگامی که زید در خانه بود عمرو هم در آنجا بوده و یا اینکه مقارن خروج زید از خانه- بدون هیچ فاصله‌ای- عمرو وارد خانه شده است.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹۰

نتیجه: در صورت جریان استصحاب کلی قسم ثالث می‌توان گفت: مثلا کلی انسان در خانه، موجود است بدیهی است که نمی‌توان به وسیله استصحاب مذکور، اثبات نمود که عمرو در خانه هست زیرا مثبت می‌شود و مثبتات اصول حجت نیست. اما در محل بحث: آن شیء که قبلا واجب بوده، مسلّما جواز به معنای اعم داشته زیرا جواز به معنای اعم، یکی از مصادیقش وجوب است- شیء واجب، جائز الاتیان هست- پس قطعا کلی جواز در ضمن وجوب سابق، محقق بوده و فعلا یقین داریم آن وجوب، رفع شده، لکن احتمال می‌دهیم که مقارن رفع وجوب، حکم دیگری از مصادیق جواز به معنای اعم،- که شامل حرمت نمی‌شود- جانشین وجوب شده لذا مانعی ندارد که استصحاب جواز به معنای اعم را جاری نمود و گفت: فلان شیء در زمان سابق- که وجوبش نسخ نشده بود- قطعا دارای عنوان جواز بود و فعلا- که شک داریم جواز به قوت خود، باقی هست یا نه، با توجه به «لا تنقص یقین بالشک» جواز به معنای اعم را استصحاب می‌کنیم پس از طریق استصحاب کلی قسم ثالث می‌توان جواز به معنای اعم را اثبات نمود.

سؤال: آیا اجرای استصحاب کلی قسم ثالث، صحیح و بدون اشکال است؟

جواب: مصنف رحمه الله در جلد دوّم کتاب کفایه [۶۹۱] چنین فرموده‌اند: «ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریان ...»

مصنف رحمه الله: در یک صورت می‌توان استصحاب کلی قسم ثالث را جای نمود.

بیان ذلک: اگر آن فرد دوّم که احتمال حدوثش مطرح است- و ممکن است جانشین فرد اول شده باشد- با فرد اول مغایر نباشد بلکه از مراتب قوی یا ضعیف فرد اول شناخته شود، می‌توان استصحاب کلی قسم سوّم را جاری نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹۱

مثال: فرضا جسمی قبلا متّصف به رنگ سفید- در حدّ متوسط [۶۹۲]- بوده و فعلا یقین دارید که آن رنگ سفید متوسط، زائل شده اما احتمال می‌دهید [۶۹۳] رنگ سفید ضعیف‌تر یا شدیدتری جانشین آن شده باشد، در این صورت، مانعی از اجرای استصحاب کلی بیاض وجود ندارد زیرا آن فرد محتمل الحدوث، نسبت به فرد اول، مبیانت ندارد بلکه از مراتب همان فرد است.

سؤال: آیا طبق بیان اخیر مصنف می‌توان در محلّ بحث، استصحاب جواز به معنای اعم را جاری نمود و چنین گفت: گرچه اکثر احکام با یکدیگر تضاد و تباین دارند امّا احکامی هم داریم که اختلافشان رتبی [۶۹۴] و مورد قبول شما- مصنف- هست، مانند وجوب و استحباب [۶۹۵] که اختلاف آن‌ها رتبی می‌باشد یعنی: وجوب، عبارت از طلب مؤکّد. و استحباب، طلب غیر مؤکّد است.

در محلّ بحث هم شیء سابقا واجب بوده و فعلا وجوبش، نسخ شده لکن احتمال می‌دهیم مقارن زوال وجوب، «استحباب»- که نسبت به وجوب، رتبه‌اش ضعیف است- جانشین آن شده و همان‌طور که شما در مثال عرفی اخیر، استصحاب را جاری نمودید در بحث فعلی هم استصحاب، جاری می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم: نه تنها جواز به معنای اعم بلکه استحباب، تحقّق دارد. مصنف رحمه الله: گرچه اختلاف بین آن‌ها رتبی می‌باشد و بین آن‌ها تباین نیست لکن عدم مباینت از نظر حکم عقل است امّا عرف، وجوب و استحباب را متباین می‌داند

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹۲

فصل

إذا تعلّق الأمر بأحد الشّیئین أو الأشياء، ففی وجوب کلّ واحد علی التّخیر، بمعنی عدم جواز ترکه إلاّ إلى بدل، أو وجوب الواحد لا بعینه [۶۹۶]، أو وجوب کلّ منهما مع السّقوط بفعل أحدهما، أو وجوب المعین عند الله، أقوال [۱].

به عبارت دیگر: همان‌طور که عرفا بین (وجوب و اباحه) [۶۹۷] مباینت هست بین (وجوب و استحباب) هم تضاد هست و در باب استصحاب باید نظر عرف [۶۹۸] را مراعات نمود و «لا تنقض الیقین» روایت و حکمی است که بر عرف القا شده و او باید تشخیص دهد در چه موردی تباین هست و کجا تباین تحقّق ندارد و نمی‌توان آن را با مسأله بیاض که شدت و ضعف دارد مقایسه نمود. جمع‌بندی: همان‌طور که دلیل ناسخ و منسوخ- هیچ کدام- دلالت بر جواز به معنای اعم ندارد، استصحاب [۶۹۹] هم دالّ بر جواز به معنای اعم نیست.

فصل نهم وجوب تخییری

[۱]- واجب تخییری، آن است که لزومی ندارد تمام اطرافش اتیان شود بلکه اگر

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹۳

مکلف، یک طرف- یک عدل- را اتیان نماید، کفایت می‌کند به عبارت دیگر اگر یکی از دو شیء- یا اشیاء- را اتیان نماید کافی هست مانند کفاره افطار روزه ماه رمضان که مکلف، بین سه امر، مخیر است: ۱- شصت روز، روزه بگیرد. ۲- شصت مسکین را اطعام نماید. ۳- یک بنده در راه خداوند آزاد نماید.

سؤال: حقیقت و ماهیت وجوب تخییری چیست و کدام یک از آن اشیا واجب است؟

جواب: چهار بلکه پنج قول در مسئله، وجود دارد:

۱- وجوب تخییری هم نوعی از وجوب است مثلا گاهی می‌گوئید فلان شیء، وجوب دارد و معنایش این است که حتما باید خود آن اتیان شود و هیچ‌گونه بدلی هم ندارد مانند نماز ظهر که واجب تعیینی است و برای سقوط تکلیف حتما باید آن را اتیان نمود امّا گاهی نحوه دیگری از وجوب مطرح است که آن هم سنخی از وجوب است و آن در واجب تخییری می‌باشد که لزومی ندارد تمام اطرافش اتیان شود بلکه می‌توان آن‌ها را ترک نمود، مشروط به اینکه یک عدل از آن، اتیان شود که در این صورت، تکلیف از ذمه مکلف، ساقط و مستحق ثواب می‌شود ضمنا استحقاق عقاب در صورتی است که تمام اطراف واجب تخییری ترک شود.

۲- قوله: «او وجوب الواحد لا بعینه» مثلاً- در موردی که تخیر بین دو طرف- دو عدل- هست یکی از آن دو- لا- علی التعیین- واجب است.

لازم به تذکر است که از عبارت بعدی [۷۰۰] مصنف، استفاده می‌شود که نسبت به «وجوب الواحد لا بعینه» دو احتمال مطرح است: الف: فرضاً یکی از آن دو عدل- لا علی التعیین- به نحو «مفهومی» واجب است یعنی: واجب، عبارت است از: احد هذین الشیئین لا علی التعیین، برخلاف اینکه

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹۴

و التّحقیق أن یقال: إنّه إن کان الأمر بأحد الشیئین، بملاک أنّه هناك غرض واحد یقوم به کلّ واحد منهما، بحيث إذا أتى بأحدهما حصل به تمام الغرض، و لذا یسقط به الأمر، کان الواجب فی الحقیقه هو الجامع بینهما، و کان التّخیر بینهما بحسب الواقع عقلياً لا شرعیاً، و ذلك لوضوح أنّ الواحد لا یکاد یرصد من اثین [الاثین بما هما اثان، ما لم یکن بینهما جامع فی البین، لاعتبار نحو من السنخیه بین العله و المعلول. و علیه: فجعلهما متعلقین للخطاب الشرعی، لیبان أنّ الواجب هو الجامع بین هذین الاثین [۱].

می‌توان گفت الصلاه واجبۀ در محلّ بحث نمی‌توان گفت فرضاً صوم ستین یوما یا اطعام ستین مسکینا یا عتق رقبه، واجب است بلکه واجب، احدی الخصال لا علی التعیین است، نفس مفهوم احدی الخصال لا علی التعیین واجب است.

ب: معنای واجب، نفس آن مفهوم نیست بلکه به عنوان مثال احدهما- یا احدها- مصداقاً واجب است یعنی مصداق یکی از آن سه شیء، واجب است که هم قابلیت دارد شامل شیء اول شود و هم قابلیت دارد شامل شیء دوم شود و ...

خلاصه: در قول دوم، دو احتمال مطرح بود: الف: واحد لا بعینه مفهومی واجب است. ب: واحد لا بعینه مصداقی واجب است.

۳- قوله: «او وجوب کلّ منهما مع السیقوط بفعل احدهما»، یعنی هر دو اتصاف به وجوب دارند لکن وقتی مکلف، یکی از آن دو را اتیان نمود، تکلیف دیگر، ساقط می‌شود.

۴- قوله: «او وجوب المعین عند الله»، واجب، احدهما- یا احدها- هست و نزد خداوند متعال، معین است اما برای ما مشخص نیست و آنچه را که مکلف اتیان می‌کند اگر همان چیزی باشد که نزد خداوند هم معین است آن مکلف، واجب را اتیان نموده و اگر غیر از آن باشد- که عند الله مشخص است- مکلف، «واجب» را انجام نداده بلکه فعل مباحی را اتیان نموده و نقش آن عمل مباح، این است که تکلیف وجوبی را از ذمه مکلف، ساقط می‌کند و مانعی ندارد که گاهی اتیان شیء مباح، مسقط تکلیف باشد.

[۱]- بحث ما در کیفیت و نحوه تعلق وجوب در واجبات تخیری بود که چهار بلکه

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹۵

پنج قول بیان کردیم و اینک مصنف به بیان قول مختار پرداخته و فرموده‌اند: تحقیق در مسئله، این است که باید بررسی کنیم که مولا به چه ملاکی به احد الشیئین [۷۰۱]، امر نموده قبل از پرداختن به جواب سؤال، تذکر می‌دهیم که در واجبات تعینی، مسئله، واضح است زیرا وقتی مولا صلوات را متعلق امر، قرار می‌دهد علتش این است که در نفس صلوات، غرض لازم التّحصیل هست که تا نماز اتیان نشود آن غرض هم حاصل نمی‌شود و اگر کسی به جای صلوات، صوم را اتیان نماید غرض از صلوات حاصل نمی‌شود بلکه فقط نماز هست که آن هدف را تأمین می‌کند.

و اینک به پاسخ سؤال مذکور می‌پردازیم که: در مسئله، دو احتمال مطرح است و نتیجه آن‌ها هم متفاوت می‌باشد:

الف: علت امر مولا- به احد الشیئین این است که او یک هدف و غرض دارد [۷۰۲] منتها توجه داشته که هر یک از آن دو شیء، غرض او را تأمین می‌کند [۷۰۳] که بنا بر احتمال مذکور، اصلاً واجب ما تخیری نیست چون در واجب تخیری، شرعی هست یعنی: شارع مقدس، مکلفین را بین این عدل و آن عدل، مخیر نموده و در فرض مذکور، تخیر شرعی، تصوّر نمی‌شود زیرا اگر دو

شیء در یک غرض و دو علت در یک معلول مؤثر باشند باید بین آن دو علت، قدر جامعی باشد که آن قدر جامع در معلول تأثیر کند، امکان ندارد دو علتی که به تمام معنا، مابین هستند و هیچ گونه قدر جامعی ندارند در یک معلول تأثیر نمایند زیرا در فلسفه هم خوانده‌اید که «الواحد لا یکاد یصدر الا من الواحد»، معلول واحد باید علتش هم واحد باشد و امکان ندارد دو علت با وصف دویت در معلول واحد تأثیر نماید و سرش هم این است که بین علت و معلول، یک نحو، سنخیت و ارتباط

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹۶

هست آن وقت چگونه می‌شود که فرضاً این علت با معلول، سنخیت داشته باشد و آن علت هم با معلول سنخیت داشته باشد اما بین آن دو علت هیچ گونه ارتباط نباشد.

خلاصه: اگر دو علت در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می‌کنیم که آن دو علت، مؤثر نیستند بلکه قدر جامعی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علت اول، تحقق پیدا می‌کند و گاهی در ضمن علت دوم محقق می‌شود و آن قدر جامع با معلول سنخیت دارد و در آن تأثیر می‌کند.

در محل بحث همچنین است که: اگر شارع مقدس در مورد کفاره افطار روزه ماه رمضان فرمود اطعام شصت مسکین یا شصت روز، روزه یا عتق رقبه، کفایت می‌کند باید بگوئیم بین آن سه خصلت، قدر جامعی موجود است که هدف از کفاره را- که مثلاً تخفیف عذاب و معصیت باشد- تحصیل می‌کند و اگر قدر جامع در حصول غرض تأثیر نماید، نتیجه می‌گیریم که در حقیقت، واجب و متعلق تکلیف، یک چیز هست و همان قدر جامع می‌باشد زیرا قدر جامع در حصول غرض و مصلحت تأثیر می‌کند و تخییر در مصادیق قدر جامع، عقلی می‌باشد نه شرعی. مثلاً اگر مولا بگوید «جئنی بانسان» شما مخیر هستید که زید، بکر یا عمرو را به محضر او ببرید و تخییر مذکور، عقلی هست و عقل، حکم می‌کند که نظر مولا- از جمله «جئنی بانسان» یک فرد از طبیعت انسان است و اینکه کدام فرد را می‌توان نزد مولا- حاضر نمود، به اختیار عبد می‌باشد. در محل بحث هم واجب واقعی، قدر جامع بین خصال هست و تخییر بین آن‌ها عقلی می‌باشد نه شرعی.

سؤال: اگر چنین است چرا در لسان ادله شرعی، قدر جامع، متعلق وجوب نشده بلکه وجوب به نحو تردید، نسبت به خصال بیان شده؟

جواب: چون مصادیق برای عقل، مشخص نیست لذا شارع مقدس، آن‌ها را برای ما بیان کرده اما هدفش این است که جامع بین آن مصادیق، واجب است و جامع هم شیء واحد و وجوبش تعیینی هست و آن‌ها به عنوان مصادیق بیان شده و تخییر بین مصادیق،

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹۷

و إن كان بملا-ك أنه يكون في كل واحد منهما غرض، لا يكاد يحصل مع حصول الغرض في الآخر ياتيانه، كان كل واحد واجبا بنحو من الوجوب، يستكشف عنه تبعاته، من عدم جواز تركه إلا- إلى الآخر، و ترتب الثواب على فعل الواحد منهما، والعقاب على تركهما [۱].

عقلی است و ارتباطی به شارع مقدس ندارد.

[۱]- ب: احتمال دیگر، این است که در واجبات تخییری، اغراض متعدّد، وجود دارد و بر هر شیء و هر عدلی یک غرض لازم التحصیل مترتب می‌شود و چنین نیست که تمام اطراف واجب تخییری در یک غرض، مؤثر باشند بلکه بر هر کدام از آن‌ها یک غرض مخصوص و لازم التحصیل مترتب می‌شود.

سؤال: حال که اغراض متعدّد و لازم التحصیل، مطرح است آیا مکلف هم باید تمام اطراف واجب تخییری را اتیان نماید؟

جواب: خیر و علت اینکه مولا- مطلوب خود را به نحو واجب تخییری بیان کرده این است که آن اغراض متعدّد، امکان اجتماع

ندارند، اگر یکی از آن‌ها خارجاً تحقق پیدا کرد، امکان تحقق دیگری وجود ندارد و مسئله، مانند باب صوم و صلوات نیست که نماز، یک غرض منحصر به خودش دارد و روزه هم غرض مخصوص به خود دارد به نحوی که آن دو خارجاً امکان اجتماع دارند و مکلف، هم بتواند نماز را اتیان کند تا هدف از آن حاصل شود و هم روزه بگیرد تا غرض از آن تحقق پیدا کند.

در واجب تخییری، اغراض متعددی مطرح است که تمامشان لازم التحصیل می‌باشند لکن اشکالشان این است که اغراض متعدد نمی‌توانند با یکدیگر جمع شوند یعنی اگر یکی از آن‌ها حاصل شد، دیگری امکان تحقق ندارد لذا مولا هم کأنّ مجبور هست که یکی از آن‌ها را ایجاب نماید و وجوبش را به نحو واجب تخییری بیان نماید.

طبق احتمال اخیر-ب- باید همان قول اول از اقوال چهارگانه را قبول کرد و گفت تخییر در واجب تخییری، شرعی و نفس وجوب تخییری، نوعی از وجوب است به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹۸

فلا وجه فی مثله للقول بكون الواجب هو [۷۰۴] أحدهما لا بعینه مصداقا و لا مفهوما، كما هو واضح، إلا أن يرجع إلی ما ذکرناه فیما إذا كان الأمر بأحدهما بالملاك الأول، من أن الواجب هو الواحد الجامع بينهما، [و] لا أحدهما معینا، مع كون كل منهما مثل الآخر فی أنه واف بالغرض [و لا كل واحد منهما تعینا] [۷۰۵] مع السقوط بفعل أحدهما، باده عدم السقوط مع إمكان استیفاء ما فی كل منهما من الغرض، و عدم جواز الإيجاب كذلك مع عدم إمكانه [۷۰۶] فتدبر [۱].

عبارت دیگر گاهی وجوب، تعیینی و گاهی تخییری می‌باشد.

سؤال: آن سنخ از وجوب را از چه طریقی می‌توان کشف کرد؟

جواب: از مزایا و امتیازات آن می‌توان کشف نمود به عنوان مثال:

۱- لازم نیست تمام اطراف آن را اتیان نمود.

۲- بر، اتیان یکی از اطراف آن، ثواب، مترتب می‌شود.

۳- استحقاق عقاب بر ترک مجموع، مترتب می‌گردد.

۴- اگر یک عدل اتیان شود، اصل تکلیف، ساقط می‌شود.

[۱]- وجهی برای قول دوم، وجود ندارد.

توضیح ذلک: قول دوم، این بود که در واجب تخییری، متعلق وجوب، «احدهما

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۴۹۹

لا علی التّعیین» باشد که دو احتمال در آن ذکر کردیم:

الف: متعلق وجوب، «احدهما لا علی التّعیین»- مفهوما- باشد یعنی: تکلیف به نفس مفهوم «احد» متعلق شده، همان طور که می‌گوئید

«الصلاة واجبة» در واجب تخییری هم باید بگوئید «احدی هذه الخصال واجبة» که نفس مفهوم احد، متعلق وجوب باشد.

مصنّف رحمه الله: وجهی برای احتمال مذکور نیست زیرا «مفهوم»، مدخلیتی در حصول غرض ندارد بلکه نفس آن خصال در حصول غرض، مؤثر هست و بر انجام هریک از آن‌ها غرض مستقل و خاصی مترتب می‌شود گرچه نمی‌توان بین آن اغراض، جمع نمود.

ب: احتمال دیگر، این است که مفهوم «احد» متعلق وجوب نباشد بلکه مصداق احد- مصداق یکی از آن اشیا- متعلق وجوب باشد

به عبارت دیگر: مصادیق یکی از آن خصال، واجب است که یکی از آن‌ها اطعام شصت مسکین می‌باشد [۷۰۷].

مصنّف رحمه الله: احتمال دوم هم مانند احتمال قبل، وجهی ندارد.

زیرا، علّت تعلق وجوب به خصال ثلاث، این نیست که آن‌ها مصداق «احدی هذه الخصال» هستند گرچه قبول داریم آن‌ها مصداق هستند لکن علّت تعلق وجوب، این است که هریک از آن‌ها دارای استقلال هستند مثلا نفس اطعام شصت مسکین، استقلال دارد- لا بما أنّه مصداق احدی هذه الخصال.

خلاصه: قول دوم- که متعلق وجوب، واحد مفهومی یا مصداقی باشد- باطل است و حق، همان است که تحت عنوان «و التحقیق ان یقال...» بیان کردیم.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۰۰

قوله: «الا ان یرجع الی ما ذکرناه فیما اذا کان الامر باحدهما...»

مگر اینکه منظور قائل قول دوم، همان فرض اول از کلام ما باشد.

فرض اول [۷۰۸]، این بود که: علّت امر مولا- به احد الشیئین این است که او یک هدف و غرض [۷۰۹] دارد منتها توجه داشته که هریک از آن دو شیء، غرض او را تأمین می‌کند که ما گفتیم در فرض مذکور، قدر جامع، واجب است «لا احدهما معینا [۷۱۰] مع کون کلّ منهما مثل الآخر [۷۱۱] فی أنّه و اف بالغرض و لا [۷۱۲] کلّ واحد منهما تعینا [معینا] مع السقوط بفعل احدهما...»
قوله: «فتدبر» [۷۱۳]: اشاره به این است که: اگر مقصود قائل قول دوم، همان فرض

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۰۱

بقی الکلام فی أنّه هل یمکن التّخیر عقلا [۷۱۴] أو شرعا [۷۱۵] بین الأقلّ و الاکثر، أولا؟

ربما یقال، بآنّه محال، فإنّ الأقلّ إذا وجد کان هو الواجب لا محاله، و لو کان فی ضمن الأكثر، لحصول الغرض به، و کان الزّائد علیه من أجزاء الأكثر زائدا علی الواجب [۱].

اول کلام ما هم باشد، صحیح نیست زیرا طبق آن فرض، قدر جامع واقعی- بنا بر سنخیت بین علّت و معلول- واجب است نه «أحد هذین الشیئین»- عنوان «أحد هذین الشیئین» قدر جامع بین تمام متباینات هست.

[۱]- اگر اطراف واجب تخییری با یکدیگر متباین باشند مانند خصال ثلاث- کفّاره افطار روزه ماه رمضان- اشکالی وجود ندارد لکن بحث فعلی، این است که: آیا امکان دارد طرفین یا اطراف واجب تخییری، اقل و اکثر باشند یا نه؟

کسی که قائل به تخییر بین اقل و اکثر هست می‌گوید چه شما در رکعت سوّم نماز، تسیّحات اربعه را یک مرتبه قرائت کنید چه سه مرتبه، واجب، تحقّق پیدا می‌کند امّا کسی که تخییر را جائز نمی‌داند، می‌گوید با اتیان تسیّح اول، واجب، محقّق می‌شود و دو تسیّح دیگر، مستحبّی هستند که زائد بر واجب، اتیان شده.

خلاصه: آیا تخییر بین اقل و اکثر جائز است یا ممتنع؟

گفته شده تخییر به نحو مذکور، ممتنع است زیرا با اتیان اقل، غرض مولا حاصل می‌شود و با حصول غرض، تکلیف از ذمه انسان، ساقط می‌شود لذا «اکثر» موقعیت و نقشی ندارد که عدل واجب قرار گیرد پس تخییر بین اقل و اکثر، ممتنع است و آن اکثر، عنوان استحباب دارد و واجب، همان اقل هست.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۰۲

لکنّه لیس كذلك، فإنّه إذا فرض أنّ المحصّل للغرض فیما إذا وجد الأکثر، هو الأکثر لا الأقلّ الذی فی ضمنه، بمعنی أن یکون لجمیع أجزائه حیثئذ دخل فی حصوله، و إن کان الأقلّ لو لم یکن فی ضمنه کان وافیاً به ایضاً، فلا محیص عن التّخیر بینهما، إذ تخصیص الأقلّ بالوجوب حیثئذ کان بلا مخصّص، فإنّ الأکثر بحده یکون مثله علی الفرض، مثل أن یکون الغرض الحاصل من رسم الخطّ مترتّباً علی الطویل إذا رسم بماله من الحد، لا علی القصیر فی ضمنه، و معه کیف یجوز تخصیصه بما لا یعمّه؟ و من الواضح

کون هذا الفرض بمكان من الإمكان [۱].

[۱]- حق، این است که ادعای مذکور، باطل است زیرا ما هم یک فرض در مقابل فرض شما ارائه می‌دهیم تا مشخص شود که تخیر بین اقل و اکثر، استحاله دارد یا نه.

اگر در خارج فقط اقل، موجود شد، یعنی در دنبال آن، اکثر تحقق پیدا نکرد در این صورت، «اقل» مؤثر در حصول غرض مولا هست اما اگر در موردی اقل در ضمن اکثر، تحقق پیدا کرد، اکثر در حصول غرض مولا مؤثر است.

اگر ما چنان فرضی ارائه کردیم شما- مدعی استحاله- چه می‌گوئید؟ در فرض مذکور اگر اقل به تنهایی موجود شود خودش محصل غرض هست اما اگر اقل، عنوان ضمیمت پیدا کرد و در ضمن اکثر محقق شد، همان اکثر در حصول غرض، مؤثر است.

سؤال: آیا فرض مذکور، ممتنع است؟ خیر، لذا چاره‌ای جز این نیست که باید بین اقل و اکثر، قائل به جواز تخیر شد و مولا هم نمی‌تواند وجوب را به اقل، اختصاص دهد زیرا اکثر هم مانند اقل در حصول غرض، مؤثر است کما اینکه نمی‌تواند وجوب را به اکثر، اختصاص دهد زیرا اقل هم در حصول غرض، مؤثر می‌باشد پس چون هر دو در تحصیل غرض، مؤثر هستند، چاره‌ای جز تخیر بین اقل و اکثر، تصور نمی‌شود.

إيضاح الكفایة، ج ۲، ص: ۵۰۳

إن قلت: هبه [۷۱۶] فی مثل ما إذا كان للأكثر وجود واحد، لم يكن للأقل في ضمنه وجود على حدة، كالخط الطويل الذي رسم دفعه بلا تخلل سکون فی البین، لکنه ممنوع فیما كان له فی ضمنه وجود، کتسبیحه فی ضمن تسیحات ثلاث، أو خط طویل رسم مع تخلل العدم فی رسمه، فإن الأقل قد وجد بحدّه، و به يحصل الغرض على الفرض، و معه لا محاله يكون الزائد عليه مما لا دخل له فی حصوله، فیکون زائدا على الواجب، لا من أجزاءه [۱].

[۱]- اشکال: در یک صورت، کلام شما- مصنف- را می‌پذیریم ولی در صورت دیگر، آن را قبول نمی‌کنیم که اینک به ترتیب به بیان آن دو فرض می‌پردازیم:

الف: اگر «اکثر» دفعتا وجود پیدا کند و «اقل» در ضمن اکثر نباشد که خود، یک وجود پیدا کرده باشد در این صورت کلام شما- مصنف- صحیح است.

مثال: اگر دفعتا خط طویلی در خارج، وجود پیدا کند در این صورت می‌توان گفت آن غرضی که بر رسم خط، مترتب است بر خط طویل، ترتب پیدا کرده زیرا اقل، وجودی پیدا نکرد و از اول، اکثر، موجود شد.

ب: موردی به شما ارائه می‌نمائیم که اکثر نتواند دفعتا وجود پیدا کند بلکه حتما باید اول، اقل موجود شود و به دنبال آن، اکثر تحقق پیدا کند.

مثال: شما که در رکعت سوم نماز، قائل به تخیر بین یک تسبیح و سه تسبیح هستید، سه تسبیح نمی‌تواند دفعتا موجود شود بلکه اول، یک تسبیح، بعد دو و سپس سه تسبیح محقق می‌شود در فرض مذکور به مجردی که تسبیح اول، وجود پیدا کرد غرض بر آن

مترتب می‌شود و اقل، تحقق پیدا می‌کند و باید بگوئید آن دو تسبیح دیگر، یک عمل

إيضاح الكفایة، ج ۲، ص: ۵۰۴

قلت: لا یکاد یختلف الحال بذاک، فإنه مع الفرض لا یکاد یترتب الغرض على الأقل فی ضمن الأكثر، و إنما یترتب علیه بشرط عدم الانضمام، و معه کان مترتبا على الأكثر بالتمام [۱].

مستحب زائدی هست که ضمیمه واجب شده.

و همچنین در مثال رسم خط اگر انسان، اول یک خط قصیر ترسیم کرد سپس مقداری استراحت نمود بعد قدری به آن خط قصیر، اضافه کرد و خط طویل، تحقق پیدا کرد، آیا در فرض مذکور هم می‌توانید بگوئید «اقل» نقشی ندارد؟ خیر، به مجردی که اقل، موجود شد، غرض، حاصل می‌شود پس قسمت اضافه و زائد آن خط طویل، باید عنوان استحباب، پیدا کند و نمی‌تواند عدل واجب تخییری واقع شود.

خلاصه اشکال: اگر اکثری را فرض کردیم که دفعتاً وجود پیدا کند، حق با شما- مصنف- هست و اکثر در غرض مولا مؤثر است اما اگر اقل، وجود پیدا کرد و سپس اکثر موجود شد در این صورت به مجرد تحقق اقل، غرض مولا تحقق پیدا می‌کند و قسمت زائد بر اقل که ضمیمه آن هست، عنوان استحبابی پیدا می‌کند پس بیان شما کلتیت ندارد.

[۱]- جواب: ایراد مستشکل، وارد نیست زیرا در همان صورتی که اول، اقل، وجود پیدا می‌کند سپس اکثر موجود می‌شود، ممکن است بگوئیم اقل، نقشی در حصول غرض مولا ندارد [۷۱۷].

توضیح ذلک: «اقل»، دارای دو حالت و دو صورت است:

الف: اگر اقل به تنهایی- بدون انضمام زائد- وجود پیدا کند در این صورت، خودش

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۰۵

و بالجملة إذا كان كل واحد من الأقل والأكثر بحدّه [۷۱۸] مما یترتّب علیه الغرض، فلا محاله یكون الواجب هو الجامع بینهما، و كان التّخیر بینهما عقلياً إن كان هناك غرض واحد، و تخیراً شرعیاً فیما كان هناك غرضان، علی ما عرفت.

نعم لو كان الغرض مترتباً علی الأقل، من دون دخل للزائد، لما كان الأكثر مثل الأقل و عدلاً له، بل كان فيه اجتماع الواجب و غیره [۷۱۹]، مستحباً كان أو غیره، حسب اختلاف الموارد [۷۲۰]، فتدبرّ جیداً [۱].

در حصول غرض، مؤثر است.

ب: اگر اقل وجود پیدا کرد و بعد از چند دقیقه، زائد به آن ضمیمه شد- درعین حال که سکون، متخلّل شده و وقفه‌ای ایجاد گشته- در این صورت، اقل، نقشی ندارد و اکثر در حصول غرض مولا مؤثر است.

سؤال: آیا دلیل عقلی بر بطلان تصویر مذکور دارید؟

خیر، از نظر تصویر عقلی هیچ گونه امتناعی ندارد پس فرقی ندارد که اقل در ضمن اکثر، وجود مستقلی داشته باشد- مانند یک تسبیح در ضمن تسبیحات- یا اینکه وجود مستقلی نداشته باشد.

خلاصه: «اذا كان الاقل خالياً من الانضمام فهو مؤثر فی الغرض و اذا كان مع الانضمام فالمجموع مؤثر فی الغرض و ان تخلل بینهما قدر من الزمان».

[۱]- همان دو صورتی را که در واجبات تخییری- که طرفین آن متباین بودند-

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۰۶

بیان کردیم [۷۲۱] در تخیر بین اقل و اکثر هم جریان دارد.

توضیح ذلک: الف: گاهی مولا یک هدف دارد و «اقل و اکثر»،- هریک از آن دو- در حصول غرض واحد، مؤثر هستند در این صورت باید قدر جامع بین اقل و اکثر، واجب باشد و تخیر بین آن دو، مانند تخیر بین متباینین عقلی هست که تفصیلاً در اول همین بحث، توضیح دادیم.

ب: گاهی ممکن است مولا دو غرض داشته باشد یعنی یک هدف بر اقل، مترتب می‌شود و یک غرض بر اکثر ترتب پیدا می‌کند

منتها خصوصیت بین آن دو غرض، این است که امکان اجتماع ندارند و مکلف نمی‌تواند آن دو غرض را تحصیل نماید. اگر هدف از اقل، حاصل شد، غرض از اکثر، قابل تحصیل نیست و چنانچه هدف از اکثر، تحقق پیدا کرد غرض از اقل، قابل تحصیل نیست که تخییر در فرض مذکور، «شرعی» هست - همان‌طور که تخییر بین متباینین در صورت تعدد غرض، شرعی بود. قوله: «نعم لو كان الغرض مترتباً على الاقل من دون دخل للزائد...»

اگر در موردی «اکثر»، نقشی نداشت و تمام غرض بر «اقل»، مترتب می‌شد در این صورت، بحثی نداریم و خارج از بحث تخییر بین اقل و اکثر هست بلکه «اقل» واجب تعیینی هست و حکم آن قسمت زائد به حسب موارد، مختلف می‌شود ممکن است مانند تسبیح دوّم و سوّم رکعت سوّم نماز، مستحب باشد و یا اینکه فاقد اثر باشد و حتی حکم استجابی نداشته باشد بلکه عمل مباحی باشد که ضمیمه واجب شده.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۰۷

فصل فی الوجوب [۷۲۲] الکفائی

و التّحقیق أنّه سنخ من الوجوب، و له تعلق بكلّ واحد، بحيث لو أُخِلَّ بامثاله الكلّ لعوقبوا على مخالفته جميعا، و إن سقط عنهم لو أتى به بعضهم، و ذلك لأنّه قضیه ما إذا كان هناك غرض واحد، حصل بفعل واحد، صادر عن الكلّ أو البعض. كما أنّ الظاهر هو امتثال الجميع لو أتوا به دفعةً، و استحقاقهم للمثوبة، و سقوط الغرض بفعل الكلّ، كما هو قضیه توارد العلل المتعدّدة على معلول واحد [۱].

فصل دهم وجوب کفائی

[۱]- سؤال: حقیقت وجوب کفائی چیست به عبارت دیگر، وجوب کفائی چگونه است که مولا- تکلیفی را متوجه عموم می‌نماید لکن اگر یک نفر، امتثال کرد، تکلیف از عهده بقیه، ساقط می‌شود؟

جواب: حق، این است که وجوب کفائی هم نوعی از وجوب است و مزایا و آثارش هم این است که:

۱- در عین حال که تکلیف به عموم مردم، متوجه شده، مثلاً همه مکلف هستند که میت مسلمان را تجهیز، کفن و دفن نمایند لکن اگر یک نفر، آن واجب را اتیان نمود تکلیف از عهده سائرین ساقط می‌شود.

۲- اگر هیچ کس مأمور به را در خارج انجام نداد، تمام مکلفین، استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند.

۳- اگر همه مکلفین دفعتاً واحده، واجب کفائی را انجام دادند تکلیف، ساقط می‌شود و منشأ سقوط آن، عمل تمام مکلفین هست و در نتیجه، تمام آنها استحقاق ثواب پیدا می‌کنند [۷۲۳].

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۰۸

فصل

لا- یخفی أنّه و إن كان الزّمان مما لا بدّ منه عقلا فی الواجب، إلاّ أنّه تارة ممّا له دخل فيه شرعا فيكون موقّتا، و أخرى لا دخل له فيه أصلا فهو غير موقّت، و الموقّت إما أن يكون الزّمان المأخوذ فيه بقدره فمضیق، و إما أن يكون أوسع منه فموسّع. و لا يذهب عليك أن الموسّع كلّي، كما كان له أفراد دفعيّة، كان له أفراد تدريجيّة، يكون التّخیر بينها كالتّخیر بين أفرادها الدّفعيّة عقليّاً. و لا وجه لتوهم أن يكون التّخیر بينها شرعيّاً، ضرورة أنّ نسبتها إلى الواجب نسبة أفراد الطّبائع إليها، كما لا يخفى، و وقوع الموسّع فضلا عن إمكانه، مما لا ريب فيه، و لا شبهة تعتریه، و لا اعتناء ببعض التّسویلات كما يظهر من [بعض المطولات] [۱].

بدیهی است که اقدام تمام مکلفین در مورد تجهیز میت، متصوّر نیست لکن در بعضی از واجبات کفائی [۷۲۴] متصوّر است.

سؤال: نکته وجود و وجوب کفائی چیست؟

جواب: نکته‌اش این است که مولا یک غرض دارد و فرضاً می‌خواهد میت مسلمان، تجهیز شود و مکلفین نسبت به یکدیگر امتیازی ندارند لذا مولا- خطاب خود را متوجه تمام مکلفین می‌کند و در نتیجه اگر یکی از آنها واجب کفائی را اتیان کرد، غرض او حاصل می‌شود و تکلیف سائرین، ساقط می‌شود و چنانچه آن واجب کفائی، اتیان نشد همه مکلفین، استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند.

سؤال: چرا بر ترک یک واجب کفائی، تمام مکلفین استحقاق عقوبت پیدا می‌کنند؟

جواب: علتش این است که تکلیف مولا به تمام آنها توجّه پیدا کرده و در مقام تکلیف، امتیازی هم مطرح نبوده.

[فصل یازدهم واجب موسّع و مضیق]

[۱]- مکلفین، «زمانی» هستند پس افعال و واجباتی را هم که انجام می‌دهند، طبعاً در

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۰۹

زمان واقع می‌شود پس زمان برای تمام واجبات، ظرفیت عقلیه دارد یعنی عقلاً ممتنع است که واجبی خارج از زمان، واقع شود لکن علاوه بر ظرفیت زمانی عقلی، بعضی از واجبات، دارای این ویژگی هستند که: در لسان ادله شرعی، «زمان» در آنها اخذ شده پس اختلاف واجبات زمانی با غیر زمانی از نظر دخالت شرعی هست و الا «زمان» از نظر ظرفیت عقلی در تمام واجبات مدخلیت دارد.

خلاصه: «زمان» از نظر شارع مقدّس در حصول غرض از بعضی از واجبات، مدخلیت دارد مانند نماز که زمان معینی در آن دخالت دارد. «اقم الصلوة لعلک الشمس الی غسق اللیل». و در بعضی از واجبات هم «زمان» مدخلیتی ندارد مانند ادای دین در صورتی که فوری نباشد بلکه مقصود، ادای دین فی ایّ زمان باشد پس به یک اعتبار، واجب بر دو قسم است: ۱- غیر موقت. ۲- موقت. که واجبات موقت هم بر دو قسم هستند:

۱- واجب مضیق: «زمانی» که در آن اخذ شده به اندازه نفس واجب می‌باشد مانند روزه که زمان مأخوذ در آن- یعنی مجموع نهار- به اندازه نفس صوم هست نه کمتر از آن هست و نه زیادت.

۲- واجب موسّع: «زمانی» که در آن اخذ شده، بیش از مقدار واجب است مانند زمانی که برای نماز ظهر و عصر معین شده، فرضاً زمان لازم برای اتیان آن دو، پانزده دقیقه هست لکن حدود پنج الی شش ساعت برای آن معین شده که می‌توان در تمام آن ظرف، نماز را اتیان کرد.

تذکر: امکان ندارد که زمان، کمتر از مقدار احتیاج واجب باشد زیرا استحاله عقلی دارد.

سؤال: در واجب موسّع، تخیر بین افراد تدریجیه،- یعنی: اجزای زمان- شرعی هست یا عقلی؟

جواب: واجب موسّع، همان‌طور که از نظر سائر خصوصیات- از نظر افراد- کلی

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۱۰

هست و فرضاً مکلف می‌تواند نمازش را در مسجد، حسینیّه، منزل و یا سائر امکنه بخواند از نظر زمان هم- با محدوده زمانی خاص- کلی هست مثلاً- می‌تواند نمازش را در اول وقت، وسط و یا آخر وقت بخواند و همان‌طور که تخیر بین افراد دفعیه واجب موسّع، عقلی هست، تخیر بین افراد تدریجی- اجزای زمان- هم عقلی می‌باشد چون آنچه را که شارع مقدّس بر مکلف واجب کرده این است که: «اقم الصلوة لعلک الشمس الی غسق اللیل» لکن عقل حکم می‌کند که مکلف می‌تواند نمازش را در جزء اول از آن زمان یا وسط یا آخرش بخواند.

قوله: «ولا وجه لتوهم ان یکون التخییر بینها شرعیا...»

وجهی برای توهم تخییر شرعی بین افراد تدریجی- اجزای زمان- نیست زیرا در تخییر شرعی باید هر جزئی دارای غرض خاصی باشد درحالی که اینجا قدر جامع، واجب می‌باشد. مثلا نماز بین زوال و غروب شمس، واجب است که آن هم دارای مصادیقی هست و عقل، حکم به تخییر بین آن‌ها می‌کند نه شرع. و بدیهی است که نسبت آن مصادیق به واجب موسّع، مانند نسبت افراد طبیعت به نفس طبیعت هست.

خلاصه: همان‌طور که از نظر مکان، تخییر، عقلی هست از نظر زمان هم عقلی می‌باشد منتها زمان، محدود به حدی هست- فرضا محدود به زوال و غروب شمس می‌باشد.

سؤال: آیا واجب موسّع، ممکن است یا مستحیل؟

جواب: در بعضی از کتب اصولی مانند قوانین و فصول، بحث مفصلی در این زمینه شده که بعضی قائل به استحاله شده و ادله‌ای هم ذکر کرده‌اند لکن نظر مصنف رحمه الله این است که: مهم‌ترین دلیل بر جواز واجب موسّع، وقوع آن هست و شما می‌بینید که در شریعت مقدّس، واجبات موسّع داریم مانند صلوات یومیّه پس بهترین دلیل بر امکان

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۱۱

ثم إنه لا دلالة للامر بالموقت بوجه [۷۲۵] علی الامر به فی خارج الوقت بعد فوته فی الوقت [۷۲۶] لو لم نقل بدلالته علی عدم الامر به [۱].

واجب موسّع، وقوع [۷۲۷] آن هست.

[۱]- اول همین فصل بیان شد که واجبات بر دو نوعند:

۱- موقت: واجبی است که در لسان دلیل شرعی، زمان خاصی در تحقق آن دخیل است و نیز بیان شد که واجب موقت یا موسّع است و یا مضیق.

۲- غیر موقت: می‌دانیم گاهی واجب موقت در همان زمانی که شارع خواسته امتثال می‌شود و گاهی در زمان مطلوب فوت می‌شود ولی دلیل خارجی- غیر از دلیل واجب موقت و دلیل توقیت- می‌گوید باید آن را در خارج از وقت، تدارک و قضا کرد این دو صورت، روشن است و بحثی ندارد اما اگر واجب در وقت خودش انجام نشد و دلیل خارجی هم دلالت بر وجوب قضا نکرد، آیا همان دلیل واجب موقت، دلالت می‌کند که باید عمل را در خارج وقت اتیان کنیم یا نه؟

جواب: دلیل واجب نه تنها به هیچ وجه دلالتی بر وجوب قضا ندارد بلکه ممکن است بعضی ادعا کنند [۷۲۸] دلیل واجب موقت، دلالت بر عدم وجوب اتیان در خارج وقت دارد و بگویند همان‌طور که قضایای شرطیه مفهوم دارند- «إن جاءك زيد فاکرمه» مفهومش این است که «ان لم یجیء زید فلا یجب اکرامه»- قضایای وقتیّه و قضایایی که در آن‌ها قیدی وجود دارد نیز مفهوم دارند بنابراین دلیلی که عملی را مقید به

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۱۲

نعم لو كان التوقيت بدليل منفصل [۷۲۹]، لم یکن له إطلاق علی التقييد بالوقت، و كان لدليل الواجب إطلاق، لكان قضیه إطلاقه ثبوت الوجوب بعد انقضاء الوقت، و كون التقييد به بحسب تمام المطلوب لا أصله [۱].

وقت خاصی واجب می‌کند، مفهومش این است که اگر این قید و این وقت نبود، وجوبی هم در کار نیست.

[۱]- استثنا: گفتیم دلیل واجب موقت، دلالتی بر وجوب قضا در خارج از وقت ندارد ولی با وجود سه شرط، دلالت بر وجوب اتیان عمل در خارج وقت دارد:

۱- توقیت به دلیل منفصل باشد، چون می‌دانیم گاهی توقیت با دلیل متصل است و یک دلیل، وجوب و توقیت - هر دو - را بیان می‌کند مانند «اغْتَسَلَ فِي الْجُمُعَةِ» و گاهی با دلیل منفصل است مثلاً مولا ابتدا با «اقِيمُوا الصَّلَاةَ» اصل وجوب صلوات را بیان می‌کند و بعد با دلیل منفصل و «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» موقت بودن آن را.

۲- دلیلی که بر اصل وجوب، دلالت می‌کند دارای اطلاق و در صدد بیان واجب، با همه خصوصیات و حدودش باشد نه در مقام اهمال و اجمال.

۳- دلیل دالّ بر توقیت، اطلاق نداشته باشد، از نظر تقیید به وقت و لزوم وقت، اطلاق نداشته باشد، یعنی نگویید این واجب، هر جا بخواهد محقق شود باید همراه وقت باشد بلکه از آن فی الجملة، استفاده توقیت شود.

سؤال: چرا در صورتی که شرائط سه‌گانه وجود داشته باشد اگر عمل در وقت خودش انجام نشد باید در خارج وقت اتیان شود؟
جواب: چون همان‌طور که در ضمن شرائط گفتیم، دلیل واجب، اطلاق دارد و مقتضای اطلاقش این است که: وجوب عمل بعد از گذشتن وقت هم ثابت است و عمل

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۱۳

و بالجملة: التقیید بالوقت كما يكون بنحو وحدة المطلوب، كذلك ربما يكون بنحو تعدد المطلوب، بحيث كان أصل الفعل، و لو فی خارج الوقت مطلوباً فی الجملة، و إن لم يكن بتمام المطلوب، إلا أنه لا بدّ فی إثبات أنه بهذا النحو من دلالة، و لا يكفي الدليل على الوقت إلا فيما عرفت [۱].

باید به هر حال [۷۳۰] اتیان شود چه در وقت و چه خارج وقت.

سؤال: اگر چنین است پس چرا مولا واجب را به وقت معین، تقیید کرد و غرضش از تقیید واجب به وقت خاص چه بوده؟
جواب: تقیید به وقت خاص به حسب تمام مطلوب مولا هست نه اصل مطلوبش.

توضیح: اگر بخواهید مطلوب مولا به‌طور کامل و تماماً حاصل شود باید عمل - مثلاً نماز - در وقت معین اتیان شود نه اینکه وقت در اصل و اساس مطلوب مولا دخالت داشته باشد به‌طوری که اگر نماز در خارج وقت انجام شد مطلوب مولا هیچ حاصل نشده باشد به عبارت دیگر: نماز در وقت، دارای صددرجه مصلحت، و نماز خارج از وقت، واجد هشتاد درجه مصلحت است، البته این هشتاد درجه مصلحت هم لازم الاستیفاء هست همچنان که مصلحت وقت، لازم الاستیفاء هست. نه اینکه در حدّ استحباب و افضلیت باشد.

[۱]- وحدت و تعدد مطلوب: واجبی که به وقت خاصی مقیّد می‌شود ثبوتاً و از نظر واقع، ممکن است تقییدش به آن وقت به نحو تعدد مطلوب باشد یعنی مولا - دو مطلوب داشته باشد یکی اصل عمل و دیگری وقوعش در وقت خاص به‌طوری که اگر عمل در وقت معین انجام نشد باز انجام آن در خارج وقت، مطلوب مولا باشد و ممکن است به نحو وحدت مطلوب باشد یعنی مولا یک مطلوب دارد و آن هم عمل در وقت معین، عمل مقیّد به اتیان در وقت خاص، به‌طوری که اگر عمل در وقت انجام نشد مولا دیگر مطلوبی ندارد و اصل عمل و عمل در غیر وقت را نمی‌خواهد اما در ظاهر برای اینکه اثبات کنیم واجب موقت به نحو تعدد مطلوب است، نیاز به دلیل داریم [۷۳۱] و دلیل

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۱۴

و مع عدم الدلالة ففضیة أصله البراءة عدم وجوبها فی خارج الوقت، و لا مجال لاستصحاب وجوب الموقت بعد انقضاء الوقت، فتدبرّ جیداً [۱].

فصل

الأمر بالأمر بشیء، أمر به لو كان الغرض حصوله، و لم يكن له غرض فی توسیط أمر الغير به إلا تبلیغ أمره به، كما هو المتعارف فی

أمر الرّسل بالأمر أو النّهي. و أمّا لو كان الغرض من ذلك يحصل بأمره بذاك الشّيء، من دون تعلق غرضه به، أو مع تعلق غرضه به لا مطلقاً، بل بعد تعلق أمره به، فلا يكون أمراً بذاك الشّيء، كما لا يخفى. وقد انقدح بذلك أنّه لا دلالة بمجرّد الأمر بالأمر، على كونه أمراً به، ولا بدّ في الدّلالة عليه من قرينه عليه [۲].

واجب موقت برای اثبات آن کافی نیست مگر در مورد استثنا، موردی که سه شرط وجود داشت.

[۱]- سؤال: اگر دلیلی نداشتیم که دلالت کند واجب موقت به نحو، تعدّد مطلوب است آیا در صورت فوت واجب در وقت باید در خارج از وقت، آن را اتیان کرد؟

جواب: خیر، چون وجوب صلوات در خارج وقت، «مما لا يعلمون» است لذا حدیث رفع و سائر ادلّه براءت، آن را نفی می کنند.
سؤال: آیا با تمسّیک به استصحاب می توان وجوب اتیان نماز در خارج از وقت را ثابت کرد؟ یعنی بگوئیم نماز، در وقت، واجب بود، الآن هم که خارج وقت است، بقاء وجوب، نسبت به خارج وقت را استصحاب می کنیم؟
جواب: نه، زیرا برای صحّت و جریان استصحاب باید قضیه متیقّنه و مشکوکه یکی باشد ولی در اینجا دو قضیه، متغایرنند چون قضیه متیقّنه، وجوب صلوات در وقت- نه وجوب صلوات به طور کلی- و قضیه مشکوکه وجوب صلوات در خارج وقت است بنابراین نمی توان از راه استصحاب وجوب اتیان نماز در خارج از وقت را ثابت کرد.

[فصل دوازدهم «امر به امر»

[۲]- گاهی مولا امر خود را مستقیماً متوجّه مردم نمی کند بلکه با واسطه، امر می کند

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۱۵

مثلاً- به فردی دستور می دهد که تو به دیگران امر کن، فلان عمل را انجام دهند پس امر مولا مستقیماً متوجّه مکلفین نشده مثلاً خداوند متعال به پیغمبر دستور می دهد که شما به مسلمانان فرمان بده که صوم و صلوات را اتیان کنند پس عنوان بحث «الامر بالامر بشیء» می باشد یعنی:

مأمور به اوّلی، «امر» است و مأمور به دوّمی همان «شیء» هست که باید در خارج، اتیان شود.

سؤال: آیا نفس امر مولا درعین حال که واسطه خورده، مانند اوامر بدون واسطه هست به عبارت دیگر: امر مولا به «امر» متعلق شده و مستقیماً به شیء مأمور به، تعلق نگرفته، حال اگر «واسطه» مخالفت یا نسیان کرد و فرمان مولا را ابلاغ ننمود لکن فرد سوّمی، نسبت به آن اطلاع پیدا کرد، در این صورت، امر مولا مانند امر بدون واسطه هست و آن فرد باید از آن اطاعت کند یا اینکه اطاعتش لازم نیست؟

جواب: باید بررسی کنیم که هدف مولا از امر به آن واسطه، چه بوده و چرا به او امر کرده که به دیگران، امر کند، مسئله، دارای سه صورت است:

۱- گاهی هدف مولا- این است که مأمور به در خارج تحقّق پیدا کند منتها چون دسترسی به مردم ندارد به آن واسطه، دستور می دهد که تو امر کن.

مثال: مردم، شایستگی ندارند که طرف وحی قرار گیرند لذا خداوند متعال به انبیا وحی می نماید و آن‌ها را واسطه در تبلیغ قرار می دهد لکن هدف پروردگار، این است که مأمور به در خارج، تحقّق پیدا کند.

۲- گاهی هدف اصلی مولا این است که به «واسطه» امر کند لذا به او می گوید به دیگران امر کن فلان عمل را انجام دهند که در فرض مذکور، عنایتی به این ندارد که دیگران شیء مأمور به را خارجاً انجام دهند یا انجام ندهند و اصلاً غرض او به اتیان شیء

مأمور به تعلق نگرفته.

۳- گاهی هدف مولا این است که مأمور به را دیگران انجام دهند لکن در صورتی که آن واسطه، وساطت و امر کند به نحوی که اگر او مخالفت نمود و به دیگران امر نکرد، مولا- هم نمی‌خواهد آن شیء در خارج اتیان شود بلکه انجام مأمور به در صورتی مطلوب او هست که واسطه به وظیفه خود، عمل کند.

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۱۶

فصل

إذا ورد أمر بشيء بعد الأمر به قبل امثاله، فهل يوجب تكرار ذاك الشيء، أو تأكيد الأمر الأول، و البعث الحاصل به؟ قضیه إطلاق المادة هو التأكيد، فإن الطلب، تأسيساً لا يكاد يتعلق بطبيعة واحدة مرتين، من دون أن يجيء تقييد لها في البين، و لو كان بمثل (مرة أخرى) كي يكون متعلق كل منهما غير متعلق الآخر، كما لا- يخفى، و المنساق من إطلاق الهيئة، و إن كان هو تأسيس الطلب لا تأكيده، إلا أن الظاهر هو انسباق التأكيد عنها، فيما كانت مسبوقه بمثلها، و لم يذكر هناك سبب، أو ذكر سبب واحد [۱].

حکم مسئله: در صورت اول، هیچ فرقی بین امر با واسطه و بدون واسطه نیست ولی در صورت دوم و سوم، صرف امر مولا کفایت نمی‌کند که دیگران آن شیء را اتیان کنند به عبارت دیگر: امر ابتدائی مولا، امر به آن شیء نیست زیرا یا منظور او نفس امر به واسطه هست یا هدف او انجام آن شیء می‌باشد منتها در صورتی که واسطه، وساطت و امر کند پس اگر واسطه، امر نکرد، اتیان آن شیء هم متعلق غرض مولا نیست.

سؤال: اگر در موردی «امر به امر» تحقق پیدا کرد اما نتوانستیم، تشخیص دهیم که از قسم اول است که بر عبد، اتیان آن شیء، لازم باشد یا از قسم دوم و سوم است که انجام آن شیء لازم نباشد، وظیفه چیست؟
جواب: اگر قرینه‌ای بر لزوم، وجود نداشته باشد، لازم نیست که عبد، آن شیء را اتیان کند.

فصل سیزدهم «امر بعد از امر»

[۱]- سؤال: اگر مولا امری صادر کرد، مثلاً گفت «اکرم زید» و قبل از امثال عبد، مجدداً مولا همان عبارت را تکرار کرد و گفت «اکرم زید» در این صورت آیا امر دوم، عنوان «تأکید» و عبد فقط یک تکلیف دارد یا اینکه امر دوم «تأسیسی» هست و عبد باید دو دفعه [۷۳۲]، زید را اکرام کند؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۱۷

جواب: در محل بحث، گرفتار دو مطلب متضاد هستیم زیرا «اکرم» دارای هیئت و ماده‌ای هست که اطلاق هر یک از آن دو متفاوت است.

ماده «اکرم» عبارت از مأمور به- اکرام زید- و هیئتش همان صیغه افعال هست که بر طلب لزومی دلالت می‌کند لکن بین اطلاق ماده و هیئت، تباین هست.

بیان ذلک: ماده آن دو امری که از ناحیه مولا صادر شده، «اکرام زید» هست و هیچ قید و شرطی در آن، مدخلیت ندارد و معنای اکرام زید در امر اول، طبیعت اکرام- بدون هیچ قید و شرطی- هست و همچنین معنای اکرام زید در امر دوم هم طبیعت اکرام، بدون هیچ قیدی هست.

مقتضای اطلاق ماده، این است که فقط یک تکلیف، وجود داشته باشد زیرا نسبت به «طبیعت اکرام»، بدون هیچ قید و شرط نمی‌شود دو تکلیف، تعلق پیدا کند [۷۳۳].

پس مقتضای اطلاق ماده این است که امر دوم، جنبه تأکیدی داشته باشد زیرا اگر بنا باشد عنوان تأسیسی پیدا کند، معنایش این است که دو حکم بر یک طبیعت، مترتب شده باشد و ممتنع است دو حکم بر طبیعت واحده، واقع شود مگر اینکه متغایر شوند مثل اینکه در امر اول بگویند «اکرم زید» و در امر دوم بگویند «اکرم زیدا مرّه ثانیه».

اما لازمه اطلاق هیئت، این است که عنوان تأسیس [۷۳۴] داشته باشد و مثلاً اکرام زید، بدون هیچ قید و شرط- گرچه قبلاً هم اکرام تحقق پیدا کرده- واجب باشد پس مقتضای اطلاق هیئت، این شد که وجوب اکرام در جمیع تقادیر، واجب است گرچه قبلاً هم محقق شده باشد.

خلاصه: اکنون که مشخص شد مقتضای اطلاق ماده، تاکید و مقتضای اطلاق هیئت، تأسیس است، تکلیف چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۱۸

جواب: گرچه مقتضای اطلاق هیئت و متبادر از آن، تأسیس است لکن اگر هیئت افعال مسبوق هیئت افعالی مثل خودش باشد- مانند ما نحن فیه- و از آن طرف، مولا هم برای تکلیف خود، سببی ذکر نکرده باشد یا یک سبب ذکر کرده باشد، در چنین صورتی نزد عرف، متبادر از هیئت هم تاکید است- همچنان که متبادر از اطلاق ماده، تاکید بود، بله اگر مولا برای تکلیف خود، اسباب متعددی ذکر می کرد، دیگر متبادر از هیئت، تاکید نبود بلکه تأسیس بود لکن تازه بحث تداخل و عدم تداخل اسباب پیش می آمد.

و الحمد لله اولاً و آخراً و صلی الله علی محمد و آله الطّیّین الطّاهرین ۲۳ / ۵ / ۱۳۷۴

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۱۹

الفهرس الموضوعی

الموضوع الصفحة

الفصل الثانی فی ما یتعلق بصیغه الأمر ۹

معانی صیغه الأمر ۹

سائر الصیغ الانشائیة کصیغه الأمر ۱۴

الاستدلال علی ان صیغه الامر حقیقه فی الوجوب ۱۷

الجمل الخبریة المستعمله فی مقام الطلب ۲۲

فی ظهور صیغه الأمر فی الوجوب و عدمه ۳۱

التعبدی و التوصلی ۳۵

اعتبار قصد القربه فی الطاعة عقلاً ۳۷

توهم امکان دخل القربه فی العباده و دفعه ۴۱

امتناع التمسك باطلاق الأمر ۵۵

لزوم الاحتیاط لأجل الغرض ۵۹

اقتضاء إطلاق الصیغه كون الوجوب نفسياً تعینياً عیناً ۶۹

وقوع الأمر عقیب الحظر ۷۱

المره و التکرار [۷۳۵] ۷۶

ایضاح الکفایه ؛ ج ۲ ؛ ص ۵۱۹

- مراد بالمرء و التكرار ۸۳
- فى ما يحصل به الامتثال ۹۱
- الفور و التراخى ۹۸
- إيضاح الكفاية، ج ۲، ص: ۵۲۰
- ثمره دلالة الصيغه على الفور ۱۰۵
- الفصل الثالث فى الإجزاء ۱۰۶
- المراد بالوجه فى العنوان ۱۰۷
- معنى الاقتضاء ۱۱۰
- معنى الإجزاء ۱۱۷
- الفرق بين الإجزاء و المرء و التكرار ۱۱۹
- إجزاء الإتيان بالمأمور به مطلقاً عن أمره دون غيره ۱۲۱
- إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الاضطرارى عن الأمر الواقعى ۱۲۶
- إجزاء الإتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى ۱۳۸
- الشك فى اعتبار الأمانة من حيث السببية و الطريقيه ۱۴۶
- حكم خطأ القطع ۱۵۵
- الفرق بين التصويب و الإجزاء ۱۵۹
- الفصل الرابع فى مقدمه الواجب ۱۶۵
- المسأله فقهيه أم أصوليه أم عقليه؟ ۱۶۵
- تقسيم المقدمه الى داخلية و خارجيه ۱۶۸
- تقسيم المقدمه الى عقليه و شرعيه و عادية ۱۷۸
- تقسيم المقدمه الى مقدمه الوجود و الصحة و الوجوب و العلم ۱۸۲
- تقسيم المقدمه الى متقدمه و مقارنه و متأخره ۱۸۶
- تحقيق الشرط المتأخر ۱۸۹
- تقسيمات الواجب ۲۰۱
- المطلق و المشروط ۲۰۱
- رجوع القيود الى الهيئه ۲۰۴
- كلام الشيخ فى رجوع الشرط الى ماده ۲۰۶
- فائدة إنشاء الوجوب المشروط ۲۱۸
- وجوب المعرفة و التعلم ۲۲۵
- كيفية إطلاق الواجب ۲۲۷
- المعلق و المنجز ۲۳۱
- إيضاح الكفاية، ج ۲، ص: ۵۲۱
- الاشكال على الواجب المعلق و دفعه ۲۳۶

- فى اشكال بعض اهل العصر فى المعلق ۲۴۰
- مناقشات اخرى على الواجب المعلق ۲۴۵
- اتصاف المقدمة بالوجوب قبل الوقت ۲۵۱
- اختلاف القيود فى وجوب التحصيل و عدمه ۲۶۶
- كلام التقريرات فى دوران القيد و المناقشة فيه ۲۶۸
- النفسى و الغيرى ۲۸۱
- تحديد الواجب النفسى و الغيرى ۲۸۱
- حكم الشك فى النفسى و الغيرى ۲۸۷
- مختار الشيخ و اعتراض المصنف عليه ۲۸۹
- استحقاق الثواب على الأمر النفسى ۲۹۷
- الاشكال على عبادية الطهارات الثلاث ۳۰۱
- جواب الشيخ و اعتراض المصنف عليه ۳۰۶
- اعتبار قصد التوصل فى الطهارات و عدمه ۳۱۳
- تبعية المقدمة لذيها فى الاطلاق و الاشتراط ۳۱۷
- عدم اعتبار قصد التوصل فى المقدمة ۳۲۰
- دخل قصد التوصل فى تحقق الامتثال ۳۲۲
- المقدمة الموصلة ۳۳۲
- استدلال صاحب الفصول على وجوب المقدمة الموصلة ۳۴۱
- المناقشة فى أدلة صاحب الفصول ۳۴۴
- ثمره القول بالمقدمة الموصلة ۳۶۰
- الاصلى و التبعى ۳۶۸
- حكم الشك فى الأصالة و التبعية ۳۷۴
- ثمره النزاع فى وجوب المقدمة و عدمه ۳۷۷
- حكم أخذ الاجرة على الواجبات ۳۸۳
- المناقشة فى ثمره اخرى للمسألة ۳۸۷
- تأسيس الأصل فى مقدمة الواجب ۳۹۳
- إيضاح الكفاية، ج ۲، ص: ۵۲۲
- الاستدلال على الملازمة بالوجدان ۴۰۰
- برهان أبى الحسن البصرى فى الاستدلال على وجوب المقدمة و الاشكال عليه ۴۰۴
- التفصيل فى وجوب المقدمة بين السبب و غيره ۴۱۱
- التفصيل فى وجوب المقدمة بين الشرط الشرعى و غيره ۴۱۳
- مقدمة المستحب ۴۱۶
- مقدمة الحرام و المكروه ۴۱۷

- الفصل الخامس مسألة الضد ۴۲۱
 المراد بالاعتضاء و الضد ۴۲۱
 دفع توهم المقدمة بين الضدين ۴۲۵
 تقريب الاعتضاء التضمني، و فساده ۴۴۸
 ثمرة المسألة ۴۵۲
 انكار الشيخ البهائي للثمرة و الايراد عليه ۴۵۳
 الترتب ۴۵۵
 تقريب الاشكال على الترتب ۴۵۷
 ثبوت المطاردة بين أمر الأهم و المهم ۴۶۲
 بطلان القول بصحة العقابين و ردّ كلام بعض اهل العصر ۴۶۶
 الفصل السادس في عدم جواز أمر الأمر مع علمه بانتفاء شرطه ۴۷۳
 الفصل السابع في تعلق الأوامر و النواهي بالطبائع ۴۷۹
 المراد من تعلق الأوامر بالطبائع ۴۸۲
 الفصل الثامن نسخ الوجوب ۴۸۷
 الفصل التاسع الوجوب التخيري ۴۹۲
 نفي التخيير بين الاقل و الأكثر ۵۰۱
 الفصل العاشر في الوجوب الكفائي ۵۰۷
 الفصل الحادي عشر الواجب الموقت ۵۰۸
 الفصل الثاني عشر الأمر بالأمر ۵۱۴
 الفصل الثالث عشر الأمر بعد الأمر ۵۱۶
 إيضاح الكفایه، ج ۲، ص: ۵۲۳

فهرست موضوعی کتاب

- موضوع صفحه
 مقدمه ۷
 صیغه امر
 فصل دوّم در صیغه امر- هیئت افعال ۹
 مبحث اوّل: معانی صیغه امر- هیئت افعال ۹
 مبحث دوّم: آیا صیغه امر، حقیقت در وجوب است؟ ۱۷
 نقد و بررسی کلام صاحب معالم «ره» ۱۸
 مبحث سوّم: جمل خبریّه‌ای که در طلب، استعمال می‌شوند ظهورشان در چیست؟ ۲۲
 مبحث چهارم: آیا صیغه امر، ظهور در وجوب دارد یا نه؟ ۳۱
 مبحث پنجم: واجب تعبدی و توصّلی ۳۵

مقدمه اول: معنای واجب تعبدی و توصلی ۳۶

مقدمه دوم: معنای قصد قربت و ۳۷

سائر معانی قصد قربت ۵۳

مقدمه سوم: آیا برای نفی اعتبار قصد قربت می‌توان به اطلاق، تمسک کرد؟ ۵۵

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۲۴

حکم عقل در صورت شک در تعبدیت و توصلیت چیست؟ ۵۹

مبحث ششم: مقتضای اطلاق صیغه امر، چه نوع واجبی هست؟ ۶۹

مبحث هفتم: وقوع صیغه امر، عقیب حضر مسلم یا متوهم ۷۱

مبحث هشتم: مژه و تکرار ۷۶

نقد و بررسی کلام صاحب فصول در مژه و تکرار ۷۷

مقصود از مژه و تکرار «دفعه و دفعات» هست یا «فرد و افراد»؟ ۸۳

مقصود از مژه و تکرار به نظر صاحب فصول چیست؟ ۸۵

پاسخ مصنف به مدعای صاحب فصول ۸۸

بنا بر قول به مژه، کیفیت امثال چگونه است؟ ۹۱

بنا بر قول به تکرار، کیفیت امثال چگونه است؟ ۹۲

بنا بر مختار مصنف، کیفیت امثال چگونه است؟ ۹۳

مبحث نهم: فور و تراخی ۹۸

اجزا

فصل سوم: بحث اجزا ۱۰۶

امر اول: مقصود از عنوان «علی وجهه» چیست؟ ۱۰۷

امر دوم: مقصود از کلمه «اقتضا» چیست؟ ۱۱۰

امر سوم: مقصود از کلمه «اجزا» چیست؟ ۱۱۷

امر چهارم: چه تفاوتی بین بحث «اجزا» و بحث «مژه و تکرار» هست؟ ۱۱۹

فرق مسأله «اجزا» با بحث «تبعیت قضا للاداء» چیست؟ ۱۲۰

موضع اول: قیاس هر مأمور به، نسبت به امر خودش از نظر اجزا ۱۲۲

موضع دوم: مقام اول- آیا اتیان مأمور به، به امر اضطراری، مکفی از مأمور به، به امر واقعی اولی هست؟ ۱۲۶

آیا مقتضای ظواهر ادله اوامر اضطراری «اجزا» هست؟ ۱۳۴

ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۲۵

مقام دوم: آیا اتیان مأمور به، به امر ظاهری، مجزی از مأمور به، به امر واقعی اولی هست؟ ۱۳۸

یک فرع اصولی ۱۴۶

حکم خطای قطع از نظر اجزا ۱۵۵

آیا لازمه قول به اجزا، «تصویب» است؟ ۱۵۹

مقدمه واجب

- امر اول: بحث مقدمه واجب از مسائل اصولی هست نه فقهی ۱۶۵
- بحث مقدمه واجب، از مباحث عقلیه هست نه لفظیه ۱۶۶
- اقسام مقدمه
- امر دوم: اقسام مقدمه - مقدمه داخلیه و خارجیه ۱۶۸
- آیا اجزا عنوان مقدمیت دارند یا نه؟ ۱۶۹
- اجزای داخلیه از نزاع و بحث مقدمه واجب، خارج هستند ۱۷۳
- اقسام مقدمه خارجیه ۱۷۷
- مقدمه عقلیه ۱۷۸
- مقدمه شرعیّه ۱۷۹
- مقدمه عادیّه ۱۸۰
- مقدمه وجودیه ۱۸۲
- مقدمه صحت ۱۸۲
- مقدمه وجوبیه ۱۸۴
- مقدمه علمیه ۱۸۴
- مقدمه متقدمه، مقارنه و متأخره ۱۸۶
- ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۲۶
- اقسام واجب
- امر سوم: اقسام واجب ۲۰۱
- واجب مطلق و مشروط ۲۰۱
- نقد و بررسی نظریه شیخ اعظم «ره» در واجب مشروط ۲۰۶
- فائده انشای وجوب مشروط ۲۱۹
- آیا اطلاق عنوان «واجب» بر «واجب مشروط» حقیقی هست یا مجازی؟ ۲۲۷
- مختصری از زندگی نامه شیخ بهائی «ره» ۲۲۷
- آیا استعمال صیغه امر در واجب مشروط به نحو حقیقت است یا مجازی؟ ۲۲۹
- واجب معلق و منجز ۲۳۱
- اشکالات مصنف بر تقسیم واجب، به معلق و منجز ۲۳۶
- نقد و بررسی کلام محقق نهاوندی در واجب معلق ۲۴۰
- مختصری از زندگی نامه محقق نهاوندی «ره» ۲۴۰
- دو اشکال دیگر بر واجب معلق ۲۴۵
- ملاک وجوب غیر فعلی مقدمات وجودیه چیست؟ ۲۵۱
- وجوب اتیان مقدمات، قبل از وقت ۲۵۹
- اختلاف قیود در لزوم تحصیل یا عدم لزوم تحصیل ۲۶۶
- نقد و بررسی بیان شیخ اعظم در ترجیح اطلاق هیئت، نسبت به ماده ۲۶۸

- واجب نفسی و غیره ۲۸۱
- شک در نفسیت و غیریت واجب ۲۸۷
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم در صورت شک در نفسیت و غیریت واجب ۲۸۹
- مختصری از زندگی نامه شیخ اعظم «قدس سره» ۲۸۹
- ایراد مصنف بر کلام شیخ اعظم «ره» ۲۹۲
- آیا موافقت و مخالفت با امر غیره موجب استحقاق ثواب و عقاب است؟ ۲۹۷
- بیان دو اشکال در مقدمات عبادی ۳۰۱
- ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۲۷
- طریق دفع اشکال به نظر مصنف «ره» ۳۰۳
- طریق دفع اشکال به نظر شیخ اعظم «ره» ۳۰۶
- وجوب مقدمه از نظر اطلاق و اشتراط، تابع وجوب ذی المقدمه هست ۳۱۷
- قصد توصل: نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره» ۳۲۰
- یک فرع فقهی ۳۲۴
- مقدمه موصله: نقد و بررسی کلام صاحب فصول «ره» ۳۳۲
- ادله صاحب فصول بر وجوب خصوص مقدمه موصله ۳۴۱
- پاسخ مصنف، نسبت به ادله صاحب فصول ۳۴۴
- دلیل دیگر بر وجوب خصوص مقدمه موصله ۳۵۶
- ثمره علمیه پذیرش مقدمه موصله ۳۶۰
- واجب اصلی و تبعی ۳۶۸
- ثمره یا ثمرات بحث مقدمه واجب ۳۷۷
- حل اشکال در اخذ اجرت بر واجبات ۳۸۵
- در تأسیس اصل ۳۹۳
- ادله مصنف بر اثبات ملازمه: ۴۰۱
- الف: مراجعه به وجدان ۴۰۱
- ب: وجود اوامر غیریه در شرعیات و عرفیات ۴۰۲
- نقد و بررسی دلیل ابو الحسن بصری بر «ملازمه» ۴۰۴
- مختصری از حالات ابو الحسن بصری ۴۰۵
- بعضی از تفصیل در وجوب مقدمه ۴۱۱
- الف: تفصیل بین «سبب و مسبب» و سائر مقدمات ۴۱۱
- ب: تفصیل بین شرط شرعی و غیر شرعی ۴۱۳
- مقدمه مستحب ۴۱۶
- مقدمه حرام و مقدمه مکروه ۴۱۷
- ایضاح الکفایه، ج ۲، ص: ۵۲۸

«ضد»

مقصود از «اقتضا» چیست؟ ۴۲۲

مقصود از کلمه «ضد» چیست؟ ۴۲۳

آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدّ عام هست؟ ۴۴۸

ثمره مسئله «ضد» ۴۵۲

نقد و بررسی کلام شیخ بهائی در ثمره مسئله «ضد» ۴۵۳

ترتّب ۴۵۵

شمه‌ای از زندگی میرزای شیرازی «ره» ۴۶۷

امر آمر

امر آمر با علم به انتفاء شرطش چگونه است؟ ۴۷۳

آیا اوامر و نواهی به طبایع، متعلق است یا افراد؟ ۴۷۹

نسخ وجوب ۴۸۷

وجوب تخییری ۴۹۲

وجوب کفائی ۵۰۷

واجب موسّع و مضیق ۵۰۸

امر به امر ۵۱۴

امر بعد از امر ۵۱۶

[۷۳۶]

[۱] (۱) - ر. ک: تفسیر نمونه ۱۵۳/۹.

[۲] (۱) - ر. ک: تفسیر نمونه ۳۶۰/۸.

[۳] (۲) - ر. ک: تفسیر نمونه ۳۹۶/۱.

[۴] (۳) - «الاول: الوجوب نحو\ا» اَقِمْوا الصَّلَاةَ*E. الثانی: النَّدْب نحو\ا» فَكَاثِبُوهُمْ\E فَاِنَّ الْكِتَابَةَ لَمَّا كَانَتْ مَقْتَضِيَةً لِلثَّوَابِ وَ

لَيْسَ فِي تَرْكِهَا عِقَابٌ، كَانَتْ مَدْبُوبَةً الثَّالِثُ: الْاِبَاحَةُ نحو\ا» كُلُّوا وَ اشْرَبُوا*E ... الخَامِسُ: الْاِرشَادُ:

نحو\ا» فَاسْتَشْهَدُوا\E فَاِنَّ اللَّهَ تَعَالَى ارشَد الْعِبَادَ عِنْدَ الْمَدَايِنِ إِلَى الْاِسْتِشْهَادِ رِعَايَةً لِمَصْلَحَتِهِمْ قِيلَ الْفَرْقُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ النَّدْبِ اِنَّ النَّدْبَ

لِثَّوَابِ الْآخِرَةِ وَ الْاِرشَادَ لِمَنَافِعِ الدُّنْيَا ... السَّادِسُ: الْاِمْتِنَانُ نحو\ا» كُلُّوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ*E بِالْاَمْرِ يَدُلُّ عَلَى الْاِمْتِنَانِ عَلَيْهِمُ السَّابِعُ:

الْاِكْرَامَ لِلْمَأْمُورِ نحو\ا» اَدْخُلُوهَا بِسَلَامٍ آمِنِينَ\E فَاِنَّ ضَمَّ السَّلَامِ وَ الْاَمْنِ عِنْدَ الْاَمْرِ بِدُخُولِ الْجَنَّةِ قَرِينَةُ الْاِكْرَامِ ... الْحَادِي عَشَرَ:

التَّسْوِيَةُ نحو\ا» فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا*E الثَّانِي عَشَرَ: الدَّعَاءُ نحو\ا» اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي*E ... الْخَامِسُ عَشَرَ: التَّكْوِينُ وَ هُوَ الْاِيجَادُ نحو\ا» كُنْ

فَيَكُونُ*E.

ر. ک: معالم الدين ۳۹.

[۵] (۱) - ر. ک: ایضاح الکفایه ۴۱۵/۱.

[۶] (۲) - وجود ذهنی طلب، این است که انسان، طلب را تصوّر کند مانند وجود ذهنی انسان که عبارت از تصوّر ماهیت انسان می‌باشد.

[۷] (۱) - سوره طه، ۱۷.

[۸] (۲) - سوره طه، ۴۳ و ۴۲.

[۹] (۱) - ر. ک: معالم الدین: ۴۸.

[۱۰] (۱) - اقول و فيه (اولاً) ان قیاس المقام بالعام و الخاص مما لا وجه له فان العام و ان كثر استعماله في الخاص لكن ليس في خاص معين كى يصير ذلك مجازاً مشهوراً له بل في خواص مختلفه فقد يخرج الفساق مثلاً عن العلماء و قد يخرج الشعراء منهم و قد يخرج النحويون و هكذا (و ثانياً) ان العام حسب ما ستعرفه و يعترف به المصنّف من عدم كون التخصيص مجازاً لا يكاد يكون مستعملاً في الخاص بل مستعمل دائماً في العموم على التقريب الآتى في موضعه إن شاء الله تعالى (و عليه) فلم يستعمل العام في الخاص كى يصير الخاص بسبب ذلك مجازاً مشهوراً ينتمى به ظهور العام في العموم. ر. ک: عنایة الاصول: ۱/ ۲۰۷.

[۱۱] (۲) - البتّه صاحب معالم، ادّعى نقل نکرده‌اند اما مصنّف، این مطلب را هم نفی می‌کند.

[۱۲] (۱) - کى تدرج تحت قاعدة اذا تعددت المجازات فاقربها متعيّنه فلا بد من الوقف.

ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۹۹.

[۱۳] (۱) - اما وقتى شما می‌گوئید «يجىء زيد من السفر» در صدد اخبار از آمدن زيد می‌باشید به خلاف محل بحث که چنین نیست.

[۱۴] (۱) - برای توضیح بیشتر در این زمینه به: «الفصل الثانی فیما يتعلق بصیغۃ الامر و فيه مباحث» رجوع نمائید.

[۱۵] (۱) - یعنی: كيف يكون الاخبار بداعی البعث مستلزماً للكذب و لو كان كذلك لزم الكذب في غالب الكنايات ... ر. ک: منتهی الدرایة ۱/ ۴۴۹.

[۱۶] (۱) - الف: يمكن ان يكون اشارة الى ما عرفت من ان الوجوب منتزع من الطلب و عدم الترخيص في تركه و انه يكفى في الحكم بعدم الترخيص مجرد عدم ثبوت الترخيص. ر. ک حقائق الاصول ۱/ ۱۶۳، ب: و لعله اشارة الى ان مقدمات الحكمه من شأنها ان تقتضى الشيوخ و السريان كما في اعتق رقبه او تقتضى العموم و الشمول كما في احل الله البيع على ما سيأتى التصريح به في آخر المطلق و المقيد و لا تكاد تقتضى تعيين احد المحتملات الا اذا كان سائر المحتملات مما فيه تقييد و تضيق كما في اقتضائها كون الوجوب نفسياً تعيينياً لاجل كون كل واحد مما يقابله من الغيرى و التخيرى و الكفائى مما فيه تقييد الوجوب و تضيق دائرته كما سيأتى تحقيقه في المبحث السادس و المقام ليس من هذا القبيل فان الندب و ان كان يصرح المصنّف في المبحث الآتى بانه طلب كانه يحتاج الى مؤنّه التقييد بعدم المنع من الترك و لكن الوجوب ايضاً طلب كانه يحتاج الى مؤنّه التقييد بالمنع من الترك و اليه يشير في آخر المبحث الآتى بقوله فافهم فانظر. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۱۰.

[۱۷] (۲) - که قبلاً توضیح دادیم.

[۱۸] (۱) - ان مقدمات الحكمه هنا قد اقتضت التعيين لا العموم بقسميه و سيتضح لك هذا بعد ذلك. ر. ک: شرح کفایة الاصول، مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى، طبع نجف ۱/ ۱۰۰.

[۱۹] (۱) - در پایان بحث خواهیم گفت که اگر دلیلی نداشته باشیم و شک در تعیّدیت نمائیم آیا اصل برائت جاری نموده، می‌گوئیم رعایت قصد قربت لازم نیست یا اینکه اصالت الاشتغال باید جاری نمود و گفت قصد قربت معتبر است.

[۲۰] (۱) - برای قصد قربت، معانی دیگری احتمال داده شده که در پایان همین بحث توضیح خواهیم داد، از جمله: اتیان واجب به خاطر مصلحتی که در آن هست یا به علت حسنی که در آن تحقق دارد یا برای اینکه خداوند متعال، اهلیت پرستش دارد و ...

[۲۱] (۱) - «و توهم» مبتدا و خبر آن «واضح الفساد» است که به زودی خواهد آمد.

[۲۲] (۱) - خبر مبتدای قبلی اکنون بیان شد و معنا چنین می‌شود: ای «و توهم امکان تعلق الامر ... واضح الفساد»

[۲۳] (۱) - در بحث مقدمه واجب خواهیم گفت که: وجوب نفسی در مقابل وجوب غیری است که وجوب غیری به مقدمه متعلق است اما وجوب نفسی به ذی المقدمه تعلق می‌گیرد و در ما نحن فيه اصلا مقدمه‌ای مطرح نیست بلکه یک عنوان، متعلق یک وجوب نفسی استقلالی هست.

[۲۴] (۱) - بین مرگب و اجزاء آن، مغایرت واقعیه، تحقق ندارد.

[۲۵] (۱) - «هذا مقول قوله: «قلت» فهو الجواب عن الاشكال و ما تقدمه ضمیمه اليه (و توضیحه) ان انحلال الامر بالكل الى الامر بكل واحد من الاجزاء من جهة ان الكل عين الاجزاء يقتضى أن تكون داعویه كل من الاوامر الضمنية التحليلية المتعلقة بالاجزاء عين داعویه الامر بالكل، و یمتنع ان يكون الامر بالكل داعیا الى ذات الصلاة و الى الاتيان بها بداعی امرها لانه يلزم منه ان يكون الامر داعیا الى داعویه نفسه و قد عرفت ان الشيء لا يكون علته لعليته فتوقف صحته على تعلق امر بذات الصلاة غير الامر بالكل و المفروض عدمه. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۱۷۰.

[۲۶] (۱) - ما هم در جلد اول کتاب ایضاح الکفایه در بحث جبر و تفویض، پاسخ مصنف رحمه الله را بیان نموده و ثابت کردیم که اراده، یک امر اختیاری می‌باشد و معنای اختیاریت آن، به این نیست که مسبوق به اراده باشد بلکه اختیاریت آن، مربوط به خلاقیت نفس هست که خداوند متعال به انسان عنایت کرده و انسان، خلق اراده می‌کند و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۱ / ۴۹۱.

[۲۷] (۱) - هی کما عن الزمخشري في المصباح مصدر، و المناسب ان يكون مبني للفاعل ای بلامانع، و فی بعض النسخ - بلا تبعه - ای بلا محذور، و المعنى على التقديرين واضح. ر. ک: منتهی الدرایه ۱ / ۴۷۰.

[۲۸] (۱) - مصنف رحمه الله به فرق بین عبادات و توصلیات اشاره نمودند.

[۲۹] (۲) - به خلاف ما عدای عبادات یعنی واجبات و مستحبات توصلی.

[۳۰] (۱) - لان كل واحد من الامور المذكورة: اما ان يعتبر تعيينا فهو باطل، للعلم بكفاية الاقتصار على قصد الامتثال او يعتبر تخيرا بينه و بين قصد الامتثال فيعود المحذوران من الدور و سلب القدرة لعدم الفرق بين كونه مأخوذا تعيينا او تخيرا.

اقول: لو كان التخيير شرعا لزم المحذوران و كذا لو كان عقليا و فرض الاطلاق نظريا، اما اذا كان طبيعيا فلا يلزم الدور.

و اما سلب القدرة فلا يلزم بالنسبة الى تمام وجودات الطبيعي، نعم يكون بعض وجوداته غير مقدور فح يتوجه الامر الى المقدور، مع ان الاجماع على الصحة اذا اتى بقصد الامتثال ينافيه. الا ان يقال: ان غير المأمور به قام مقامه الا انه - أيضا - مخالف له، فح يقطع بعدم اعتباره مطلقا، و لما كان المحذور عنده سلب القدرة اطلق القول بعدم اعتبار واحد من الامور المتقدمة. «مشكيني» رحمه الله. ر. ک: كفاية الاصول محشى ۱ / ۱۱۲.

[۳۱] (۱) - تذکر: معانی سه گانه مذکور را و لو اینکه ما از راه امر کشف می‌کنیم اما حقیقتش این است که تابع امر مولا نیست به خلاف معنای اول - داعی الامر - که حقیقتا متفرع بر امر است.

[۳۲] (۱) - حيث ذهب بعضهم في تصحيح المطلب الى تعدد الامر و بعضهم الى ان غاية ما دل عليه الدليل العقلي و النقلی هو التمكن من الفعل عند ايجاده لا التمكن في زمان الامر به و المكلف قادر على اتیان العبادات بقصد الاطاعة و امتثال الامر في زمان الفعل المتأخر عن زمان الامر و لا امتناع في تأثير الامر في القدرة على متعلقه في زمان وجوده اذ لا دليل يقتضى استحالته و اما حديث كون الموضوع مقدما على المحمول فمحفوظ هاهنا ايضا و لا دور اصلا لان المقدم هو الفعل الذي يوجد بقصد القربة في الزمان المتأخر بحسب مقام التصور و هذا امر معقول و ان توقف وجوده الخارجی على سبق الامر نظير العلل الغائية للافعال الاختيارية حيث انها متقدمة تصورا و ان كانت متأخرة تحققا و بعضهم ذهبوا الى ان معنى القربة هو خصوص قصد كون الفعل ذا مصلحة او ذا عنوان

یکون بذاک العنوان مأمورا به او کونه لله تعالی. ر. ک:

شرح کفایه الاصول، مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۱۰۴.

[۳۳] (۱) - برای قصد وجه دو احتمال و دو صورت ذکر کرده‌اند: یکی اینکه مکلف، عمل عبادی را مغبیا کند به غایت آن و مثلا بگوید: «اصلی صلاة الظهر لوجوبه» یا «اصلی صلاة اللیل لاستحبابه» و دیگر، اینکه مکلف، عنوان صفتیت را در عبادت، اخذ نماید و بگوید: «اصلی صلاة واجبه» یا «اصلی صلاة مستحبه». ر. ک: ایضاح الکفایه ۴/ ۱۴۹.

[۳۴] (۱) - لازم به تذکر است که بنا به عقیده مصنف رحمه الله اعتبار قصد قربت در متعلق امر، مستحیل است اما چنین نیست که مولا اصلا مجاز نباشد و حق نداشته باشد ذکر و صحبتی از قصد قربت بکند بلکه می‌تواند بگوید: قصد قربت در نمازی که معراج مؤمن است دخالت دارد.

[۳۵] (۱) - صفحه ۲۲۷ و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۵/ ۵۷.

[۳۶] (۲) - طبق یک مبنا که اشارتا بیان کردیم.

[۳۷] (۱) - که مشروحا بیان کردیم.

[۳۸] (۱) - لذا طبق مبنای مذکور گفته شده: کسی که بتواند اجتهاد یا تقلید کند، طریق احتیاط برایش مسدود است.

[۳۹] (۱) - اذ الغفلة مانعة من اتکال الشارع الاقدس علی حکم العقل ح اذ لا حکم للعقل ح فاما ان لا یکون غرض الشارع يتوقف علی ما ذکر او یکون له غرض و لم یعتن هو بفوته و حیث ان الثانی ممتنع فیتعین الاوّل (اقول) یتم هذا فی حق الغافل لا- فی حق الملتفت و لو کان نادرا فاستکشاف عدم الغرض مطلقا غیر ظاهر الا ان يعد ذلك طریقا عرفا الی عدمه و هو کما ترى. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۷۸.

[۴۰] (۲) - و هو السيد الاجل علم الهدی قدس سره علی ما قیل. ر. ک: منتهی الدرایه ۱/ ۴۹۲.

[۴۱] (۱) - و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۵/ ۵۸.

[۴۲] (۱) - عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم وضع عن امتی تسع خصال: الخطاء و النسیان و «ما لا یعلمون» و ما لا یطیقون و ما اضطرروا الیه و ما استکروهوا علیه و الطیرة و الوسوسة فی التفکر فی الخلق و الحسد ما لم یظهر بلسان أو ید. ر. ک: اصول کافی، باب ما رفع عن الامه ۲/ ۴۶۳.

[۴۳] (۱) - هذا فی الوجوب الغیری، اذ لو کان وجوبه لاجل الغیر فلا محاله یصیر غیریا.

[۴۴] (۲) - هذا فی الوجوب التخیری، فان لم یکن له عدل فالوجوب تعینی، و الا فهو تخیری، فجعل العدل قید ینفی بالاطلاق.

[۴۵] (۳) - هذا فی الوجوب الکفائی، فان الوجوب فیه مقید بعدم اتیان الغیر بالواجب، و هذا بخلاف ما یقابله من الوجوب العینی فانه ثابت مطلقا سواء اتی به الغیر ام لا و سواء وجب هناك شیء آخر ام لا. ر. ک: منتهی الدرایه ۱/ ۴۹۶.

[۴۶] (۱) - فالتعینی هو وجوب فعل بخصوصه. و التخیری: هو وجوب فعلین او الافعال علی البدل، کما لو ورد ان افطرت فاعتق رقبة او اطعم ستین مسکینا او صم شهرین متتابعین، و یتصور التخیری علی وجوه ذهب الی کل منها فریق ... ر. ک: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ۲۸۲.

[۴۷] (۱) - نحو قوله تعالی «وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا». [E المائدة: ۲] بعد قوله تعالی «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ». [E المائدة: ۹۵] فان الامر بالاصطياد، واقع عقیب حرمة الاصطياد فی حال الاحرام ... و لا یخفی ان التمثیل بقوله «فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ». [E التوبة: ۵] الآیه للامر الواقع عقیب الحظر محل تأمل. قال المحقق السلطان: و المراد من الامر الواقع عقیب الحظر هو الامر المتجدد بعد النهی. لا- الامر الباقي الحاصل قبل النهی الشامل

بعمومه او اطلاقه لما بعد النهی، بحيث يكون نسبة النهی الى ذلك الامر نسبة التخصیص او التقييد فيخرج من محل النزاع، نحو قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ E فان عموم قوله تعالى ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ E [النساء: ۸۹] مخصص بحرمة القتل في الاشهر الحرم بناء على كون العموم عموماً ازمانياً- انتهى. ر. ك: الوصول الى كفاية الاصول ۱/ ۴۶۸.

[۴۸] (۲)- مثال آن در پاورقی صفحه بعد ذکر شده.

[۴۹] (۱)- بعضی از اساتید محترم برای امر عقیب توهّم حظر به آیه سی و ششم سوره حج، مثال زده‌اند که: متن فرمایش ایشان را بدون دخل و تصرف نقل می‌کنیم: و البدن جعلناها لكم من شعائر الله لكم فيها خير فاذا ذكروا اسم الله عليها صواف فاذا وجبت جنوبها «فكلوا» منها و اطعموا القانع و المعتر كذلك سخنرها لكم لعلكم تشكرون. شاهد در «فكلوا» می‌باشد که: در زمان جاهلیت خوردن از هدی و قربانی را حرام می‌دانستند و چون توهّم حظر، مطرح بوده، صیغه امر «فكلوا» عقیب توهّم حظر، واقع شده است. در پایان، توجه شما را به ترجمه آیه از کتاب تفسیر نمونه جلب می‌کنیم:

« و شترهای چاق و فربه را برای شما از شعائر الهی قرار دادیم در آنها برای شما خیر و برکت است نام خدا را (هنگام قربانی کردن آنها) درحالی که به صف ایستاده‌اند ببرید هنگامی که پهلوهایشان آرام گرفت (و جان دادند) از گوشت آنها بخورید و مستمندان قانع و فقیران معترض را نیز از آن اطعام کنید این گونه ما آنها را مسخرتان ساختیم تا شکر خدا را بجای آورید»- نگارنده.

[۵۰] (۱)- كالعصدي، فانه نفى البعد عن هذا التفصيل، و هو: ان الامر يفيد الوجوب ان لم يكن معلقاً بزوال علة عروض النهی، و الرجوع الى ما قبل الحظر من الحكم ان كان معلقاً بذلك كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا﴾ E و قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ E فان الامر في الاول علق على الاحلال المضاد للإحرام الذي هو علة عروض النهی عن الصيد، يفيد الامر الاباحه التي هي حكم الصيد قبل النهی عنه.

و في الثاني بالانسلاخ الذي هو عبارة عن انقضاء الاشهر الحرم التي هي علة النهی، يفيد الوجوب الذي كان قبل الحظر. ر. ك: منتهى الدراية ۱/ ۴۹۷.

[۵۱] (۲)- ... و لا- يذهب عليك ان هذا التفصيل انما هو فيما اذا كان الحظر محققاً، اما اذا كان توهّم الحظر فلا يستقيم هذا التفصيل- فتدبر. ر. ك: الوصول الى كفاية الاصول ۱/ ۴۶۸.

[۵۲] (۳)- یعنی سایر تفصیلات.

[۵۳] (۱)- و عليه فلا تحمل على الوجوب بناء على وضعها له الا بناء على كون حجية اصالة عدم القرينة من باب التبعد لا من باب حجية الظهور. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۸۱.

[۵۴] (۱)- ای المتبادر.

[۵۵] (۲)- به زودی بیان خواهیم کرد که مقصود از مرّه و تکرار آیا دفعه و دفعات است یا فرد و افراد؟

[۵۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۷] (۱)- ماده فعل امر، فعل ماضی، اسم فاعل و سایر مشتقات، مصدر نیست بلکه مصدر هم خودش صیغه خاصی است که دارای ماده و هیئت می‌باشد.

[۵۸] (۱)- اگر گاهی می‌گویند «زید عدل» از باب مسامحه و مجاز است و الا «عدل» و عدالت را نمی‌توان بر زید، حمل نمود.

[۵۹] (۱)- یعنی: فبناء على ما ذكر- من عدم كون المصدر مادة للمشتقات- يمكن دعوى اعتبار المرة و التكرار في مادة الصيغة، لا في هيئتها كما زعمه صاحب الفصول. ر. ك: منتهى الدراية ۱/ ۵۰۲.

[۶۰] (۲)- قال في الفصول: الحق ان هيئة الامر لا دلالة لها على مرّه و لا على تکرار ... الى ان قال: و انما حررنا النزاع في الهيئة لنص جماعة عليه و لان الاكثر حرر و النزاع في الصيغة و هي ظاهرة بل صريحة فيها و لانه لا كلام في ان المادة و هي المصدر المجرد عن

اللام و التنوين لا تدل الا على الماهية من حيث هي على ما حكى السكاكي وفاقهم عليه ... الخ فاشكل عليه المصنّف رحمه الله بان الاتفاق على عدم دلالة المصدر المجرد الا على الماهية لا يدل على كون النزاع في المقام في الهيئة لا في المادة إذ المصدر ليس مادة للمشتقات التي منها صيغة الامر بل هو مشتق مثلها و المادة هي الامر المشترك بينه وبينها حسبما حققه «اقول»: ما في الفصول يرجع الى امرين: احدهما ان المصدر مادة للمشتقات و ثانيهما ان الاتفاق على عدم دلالة على المرة و التكرار يقتضى الاتفاق على عدم دلالة مادة (افعل) عليه و يكون النزاع في مدلول الهيئة— اما الاول فيمكن ان يكون جاريا على المشهور و اما الثاني فلا غبار عليه لان المصدر اذا لم يدل على المرة و التكرار دل ذلك على عدم دلالة مادته عليهما فيصح الاستدلال به على عدم دلالة مادة «افعل» عليهما فيلزم الاتفاق على الاول الاتفاق على الاخير. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۸۲.

[۶۱] (۱) - و تظهر الثمرة بين الدفعات و الافراد فيما لو قال مثلا اعتق رقبه و قد اعتقنا رقابا متعددة دفعة واحدة فعلى الدفعات لا يجزى و على الافراد يجزى بل تظهر الثمرة بين الدفعة و الفرد ايضا في المثال المذكور فعلى القول بالدفعة يقع الجميع على صفة المطلوبة و على القول بالفرد لا يكون المطلوب الا واحدا منها و الباقي زائد على المطلوب. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۲۴۰.

[۶۲] (۲) - اي المرة و التكرار، و صاحب القوانين استظهر المعنى الثاني و هو الفرد و صاحب الفصول المعنى الاول و هو الدفعة. ر. ك: منتهى الدراية ۱/ ۵۰۶.

[۶۳] (۳) - لعله اشارة الى وجوب حمل كلامهم على ما ذكر بقريته دعوى الكوفيين ان الفعل هو الاصل اذ لا يراد منه ان الفعل مادة للمشتقات بالمعنى الحقيقي، ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۱۸۳. - مقصود از «ما ذكر» در عبارت مزبور، همان است كه در پاورقى، نقل کرده‌ايم.

[۶۴] (۱) - المراد بها الوجود الذى لا يتعاقبه وجود آخر و بعبارة اخرى: المراد بالدفعة هو وحدة الایجاد، كعتق عبيد او تمليكهم بانشاء واحد فانه لا يصدق عليها المرة بمعنى الفرد و يصدق عليها المرة بمعنى الدفعة. و بين الدفعة و الفرد عموم من وجه، لتصادقهما على مثل انشاء عتق عبد واحد، فان كلا من الدفعة و الفرد صادق عليه، و تفارقهما في عتق عبيد بانشاء واحد، فانه يصدق عليها الدفعة، و لا يصدق عليها الفرد، لكونها افرادا عديدة، و فى الكلام الممتد المتصل و غيره من التدريجيات، فان المرة بمعنى الفرد الواحد تصدق عليه، بخلاف الدفعة، فانها لا تصدق عليه، لكونه من التدريجيات. ر. ك: منتهى الدراية ۱/ ۵۰۵.

[۶۵] (۱) - كلمة «توهم» مبتدا هست و بزودى خبر آن در ادامه عبارت، ذكر خواهد شد.

[۶۶] (۲) - هذا عين كلام الفصول الى قوله: «كما فعلوه».

[۶۷] (۳) - معطوف على قوله: «لكان الانسب» [ر. ك: منتهى الدراية ۱/ ۵۰۷ و ۵۰۶.

[۶۸] (۱) - قول كسانى كه مى گویند صيغه امر نه دلالت بر مژه مى كند نه تكرار.

[۶۹] (۱) - يعنى فى نزاع دلالة الصيغة على المرة و حاصله: ان التعبير عن المرة بالفرد - مع ان المراد بها وجود الطبيعة و خروج لوازم الوجود عن حيز المطلوب - انما هو لاجل كون الفرد نفس وجود الطبيعة فى الخارج.

[۷۰] (۲) - غرضه: ابداء الفرق بين الفرد الذى هو بمعنى المرة فى هذا المبحث، و بين الفرد الذى هو فى قبال الطبيعة فى البحث الآتى. و محصل الفرق بينهما: ان الفرد فى هذا البحث هو الوجود بدون لوازمه و فى المبحث الآتى هو الوجود مع لوازمه، فقوله: «غاية الامر» هو الجواب عن توهم كون نزاع المرة و التكرار بمعنى الفرد و الافراد من تنمة البحث الآتى على القول بتعلق الامر بالفرد اذ حاصله: مغايرة معنى الفرد فى المسألتين.

[۷۱] (۳) - اي: المطلوب، و لذا لو قصد القرية بلوازم الوجود كان تشريعا محرما.

[۷۲] (۴) - اي: التشخيص، فانه ح مقوم للمطلوب، فيصح قصد القرية به، و لا يكون ذلك تشريعا. [ر. ك:

منتهى الدراية ۱/ ۵۱۲ - ۵۰۹.

[۷۳] (۱) - به معنای «دفعه و دفعات» و به معنای «فرد و افراد».

[۷۴] (۱) - قائلین به تعلق امر به طبیعت می‌گویند: خصوصیات فردیه، دخالت ندارد اما قائلین به تعلق امر به فرد، معتقدند تشخیصات فردی دخالت دارد.

[۷۵] (۱) - مصنف رحمه الله متعرض فرع مذکور نشده‌اند.

[۷۶] (۱) - او فقط در مقام بیان مطلوبیت و مشروعیت مأمور به بوده.

[۷۷] (۲) - یعنی غرض مولا نه متعلق به بیان شده و نه متعلق به عدم بیان گشته.

[۷۸] (۳) - نه تنها غرض مولا به بیان، تعلق نگرفته بلکه به یک معنا غرض او به عدم بیان متعلق شده، مانند تشابهات قرآنی که بنا بر مصالحی، غرض به تشابه و عدم بیان تعلق گرفته.

[۷۹] (۴) - الف: ای اصالة التعین و هو الاتیان بالمره فقط بناء علی انه هو الاصل عند دوران الامر بینہ و بین التخییر او اصالة التخییر بناء علی ان التعین کلفه زائده لا بیان من الشارع بالنسبة اليها فینفی بالاصل ر. ک:

شرح کفایة الاصول، مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی، طبع نجف ۱/ ۱۱۰.

ب: ... فیقول المصنف ما حاصله ان الامر ان كان واردا فی مقام بیان فتمسک لدفع احتمال وجوب ما زاد علی المره باطلاق الصیغه بمادتها فاذا قال مثلا- اطعم زیدا و احتمال وجوب الاطعام اکثر من مره فتمسک لدفعه باطلاق الاطعام فلو وجب علینا اکثر من مره لكان علیه تقييد الاطعام بمرتين او اکثر(و ان لم یکن الامر واردا فی مقام بیان فتمسک لدفع احتمال الزائد بالاصل العملی ای بالبراءة) ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۴۳.

[۸۰] (۱) - «الف و لام» در کلمه «الغرض» الف و لام عهد ذکری است یعنی «اذا لم یکن الامتثال عله تامه لحصول الغرض الاقصى»، در غیر این صورت، معنا ندارد که «امتثال»، غرض از امر را حاصل نماید، چگونه می‌شود که امتثال باشد ولی غرض مولا حاصل نشده باشد.

[۸۱] (۲) - لازم به تذکر است که ایجاد طبیعت مأمور به در ضمن افراد- دفعه- نوعی از امتثال است یعنی ایجاد دفعی در ضمن افراد متعدّد هم یک نوع امتثال می‌باشد.

[۸۲] (۳) - خواه به عنوان اینکه اتیان دوم، استقلال داشته باشد یا اینکه ضمیمه اولی باشد.

[۸۳] (۱) - سوره آل عمران، آیه ۱۳۳.

[۸۴] (۱) - سوره مائده، آیه ۴۸.

[۸۵] (۲) - پاسخ اول مصنف، چندان قابل توجه نیست و شاید با جمله «فافهم» اشاره به همین مطلب دارند.

[۸۶] (۱) - سوره نساء، آیه ۵۹.

[۸۷] (۱) - لعله اشاره الی: أن الحمل علی الارشادیه منوط بعدم کون الفور علی تقدیر اعتباره من قیود المأمور به شرعا، اذ یكون ح کالطهاره المعبره فی الصلاة من حیث کون دخله شرعیا لا- عقلیا. او اشاره الی: ان کون نفس الاطاعة بحکم العقل لا یستلزم کون کیفیاتها ایضا كذلك، بل تناط عقلیه کیفیه الاطاعة بعدم تصرف الشارع فیها، لان حکم العقل فی کیفیته تعلیقی لا تنجیزی کاصلها. ر. ک: منتهی الدرایه ۱/ ۵۲۳.

[۸۸] (۱) - یعنی: و لو بالنسبة الی امره لا امر آخر، كما اذا اتی بالمأمور به بالامر الاضطراری فانه مسقط لهذا الامر بلا اشکال و ان لم یکن مجزیا بالنسبة الی الامر الواقعی الاولی.

[۸۹] (۲) - اذ لو لم یکن مجزیا فی الجملة ایضا لكان لغوا، اذ مرجعه ح الی کون الاتیان بمتعلقه کعدمه، لان المفروض بقاء الامر علی حاله فی صورتی الاتیان و عدمه ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۳.

- [۹۰] (۱) - نه به معنای «اتیان مأمور به به خاطر حسن آن» یا «به انگیزه اینکه مأمور به دارای مصلحت هست» و یا «به خاطر اینکه عمل عبادی، اضافه و ارتباط به خداوند متعال دارد و موجب خوشنودی او می‌شود.»
- [۹۱] (۲) - زیرا مأمور به، تقدّم بر امر دارد، موضوع، تقدّم بر حکم دارد و چیزهایی که تأخر از حکم دارد - از جمله، قصد قربت - مستحیل است که در مأمور به و موضوع، اخذ شود.
- [۹۲] (۱) - بدیهی است که در توضیحات قصد قربت، معتبر نیست ولی چنانچه مکلف آن‌ها را با قصد قربت، اتیان نماید مأجور است.
- [۹۳] (۲) - مجدداً متذکر می‌شویم که برای قصد وجه، دو احتمال و دو صورت ذکر کرده‌اند: یکی اینکه مکلف، عمل عبادی را مغتیباً به غایب آن بکند مثلاً بگوید «اصلی صلاة الظهر لوجوبه» و دیگر اینکه عنوان صفتیت را در مأمور به اخذ نموده و بگوید «اصلی صلاة واجبه» - و به همین طریق در مستحبات.
- [۹۴] (۱) - الحكم وقسموه بتقسيمات ... الثالث تقسيمه الى الواقعي الاولى و الواقعي الثانوی و الظاهري. فالاول هو الحكم المجعول على الافعال و الذوات بعناوينها الاولى الخالية عن قيد طرو العنوان الثانوی و قيد الشك في حكمه الواقعي كالوجوب المترتب على صلاة الصبح و الحرمة المترتبة على شرب الخمر. ر. ك: اصطلاحات الاصول ۱۲۴.
- [۹۵] (۱) - ... و الثاني: هو الحكم المرتب على الموضوع المتصف بوصف الاضطرار و الا-كراه و نحوهما من العناوين الثانویة غير عنوان مشكوك الحكم فاذا كان صوم شهر رمضان ضروريا او حرجيا على احد او كره على الافطار كان جواز الافطار او حرمة الامساك حكما واقعا ثانويا و الموضوع المعنون بتلك العناوين موضوعا ثانويا و كذا ... ر. ك: اصطلاحات الاصول ۱۲۴.
- [۹۶] (۲) - سورة نساء، آیه ۴۳.
- [۹۷] (۳) - و الثالث ای الحكم الظاهري هو الحكم المجعول عند الجهل بالواقع و الشك فيه كالحكم المستفاد من ادلة اعتبار الامارات و ادلة الاصول العملية، فاذا اخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة او حرمة العصير و حكم الشارع بتصديقه فان قلنا فيه بالسببية و ان مرجع وجوب التصديق الي جعل الوجوب التكليفي للصلاة و الحرمة التكليفية للعصير كان المجعول حكما تكليفيا ظاهريا لكونه مجعولا لدى الجهل بالواقع.
- و ان قلنا فيه بالطريقة و ان مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية او الطريقة لقول العادل كان ذلك حكما وضعيا ظاهريا. ر. ك: اصطلاحات الاصول ۱۲۴.
- [۹۸] (۱) - یعنی در مأمور به به امر ظاهری و اضطراری.
- [۹۹] (۲) - ای فی اقتضاء اتیان المأمور به الاضطراری و الظاهری للاجزاء ...
- [۱۰۰] (۳) - ای: النزاع فی الاجزاء بالاضافة الى امر المأمور به الواقعي.
- [۱۰۱] (۴) - ای: فی الكبرى، و هذا اشارة الى عدم كون النزاع فی الكبرى مهمّا بعد استقلال العقل باجزاء الاتیان بمتعلق كل امر بالنسبة الى ذلك الامر. ر. ك: منتهی الدراییه ۱۲ / ۲ - ۱۱ - ۱۰.
- [۱۰۲] (۵) در مأمور به به امر ظاهری - و مأمور به به امر اضطراری.
- [۱۰۳] (۱) - و همچنین در مأمور به به امر ظاهری.
- [۱۰۴] (۲) - و هو القاضي عبد الجبار، راجع المعتمد ۱ / ۹۰. ر. ك: كفاية الاصول طبع مؤسسة آل البيت، ۸۲.
- [۱۰۵] (۳) - و همچنین در مأمور به به امر ظاهری.
- [۱۰۶] (۱) - يمكن ان يكون اشارة الى ان النزاع في مثل هذه الصغرى ليس نزاعا في المسألة الاصولية لان شأن المسائل الاصولية

تنقیح الکبریات و اما الصغریات فوظیفه الفقیه لذلک لم یتعرض فی هذا المبحث لصغریات الافعال الاضطرابیه و الظاهریه تفصیلاً فلاحظ. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۹۳.

[۱۰۷] (۱) - و همچنین در مأمور به به امر ظاهری.

[۱۰۸] (۱) - معطوف علی قوله: - بنفسها - یعنی ان النزاع هناك فی دلالة الصیغه بنفسها او بقرینه عامه او خاصه، فعلی التقديرین یکون محط النزاع الصیغه، لا غيرها، و لذا جعلوه من مباحث الصیغه، و من هنا يظهر ضعف احتمال عطفه علی - دلالة الصیغه - كما لا يخفى. ر. ک: منتهی الدرايه ۱/ ۱۴.

[۱۰۹] (۲) - لم یکن الکلام فی بحث المره و التکرار الا - فی دلالة نفس الصیغه علی المره او التکرار او بهیئتھا او بمجموع هیئتھا و مادتها علی الخلاف المتقدم بین الفصول و المصنف لا فی دلالتها بمعونه دلیل آخر نعم فی الفور و التراخی كانت الدلالة بمعونه دلیل آخر عند من استدل علی الفور بآتی المسارعه و الاستباق دون بحث المره و التکرار و كأن المصنف قد اشتبه البحتین احدهما بالآخر و العهد بهما قریب.

ر. ک: عناية الاصول ۱/ ۲۵۹.

[۱۱۰] (۱) - یا عدم تبعیت.

[۱۱۱] (۱) - یعنی: هیئت افعال.

[۱۱۲] (۱) - مأمور به به امر واقعی اولی نسبت به امر خودش، مأمور به به امر اضطراری نسبت به امر خودش و کذا در مأمور به به امر ظاهری.

[۱۱۳] (۲) - و کذا اتیان مأمور به به امر ظاهری.

[۱۱۴] (۱) - و شاید وجه بیان مصنف، این باشد که: امثال اول، کامل بود و لذا چگونه می شود چیزی که تمام الامثال است، بعض الامثال قرار گیرد کأن چیزی که بر یک حقیقتی واقع شد، نمی تواند تغییر حالت و صفت پیدا کند اما در تبدیل امثال، چنین اشکالی وجود ندارد زیرا وقتی عبد، ظرف اول را برداشت و از اختیار مولا خارج کرد، این دیگر عنوان امثال نمی تواند داشته باشد لذا با آوردن ظرف دوم، عنوان امثال تحقق پیدا می کند.

[۱۱۵] (۱) - ... و لعل التعبیر بالتأیید، لاحتمال کون مورد الروایات المشار إليها من صغریات تعدد المطلوب فیکون الغرض القائم بالجماعه مطلوباً آخر غیر مطلوبیه نفس طبیعه الصلاة فباب الصلاة المعاده ح اجنبی عن المقام، و هو تبدیل الامثال الذی مرده وحده المطلوب و الامر. ر. ک: منتهی الدرايه ۲/ ۲۱.

[۱۱۶] (۲) - کروایه ابی بصیر قلت لابی عبد الله علیه السلام: اصلى ثم ادخل المسجد فتقام الصلاة و قد صليت فقال علیه السلام صل معهم یختار الله احبهما الیه، و روایه هشام عنه علیه السلام: فی الرجل یصلی الصلاة وحده ثم یجد جماعه قال علیه السلام یصلی معهم و یجعلها الفریضه إن شاء الله، و نحوها روایه حفص، و فی مرسله الصدوق: یحسب له افضلهما و اتمهما. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۱۹۶.

[۱۱۷] (*) - لا - یخفی الاستغناء عنه بل اخلاصه، لاین معناه ح: ان الاتیان بالمأمور به الاضطرابی هل یجزی عن الاتیان بالمأمور به الواقعی الاولی ثانیاً ام لا، فالنزاع علی هذا انما هو فی اجزائه عن الوجود الثانی للمأمور به الواقعی، لا وجوده الاول، مع ان النزاع کله فی الوجود الاول، فینبغی أن تكون العبارة هكذا: - هل یجزی الاتیان بالمأمور به بالامر الاضطرابی عن الاتیان بالمأمور به الواقعی الاولی اعاده فی الوقت، و قضاء فی خارجه ام لا؟ - و الحاصل: ان عبارة المتن توهم کون مصب النزاع هو الإجزاء عن الوجود الثانی للمأمور به الواقعی الاولی و عدمه و من المعلوم عدم کونه كذلك.

[۱۱۸] (۱) - قید لقوله: - عن الاتیان - ...]. ر. ک: منتهی الدرايه ۲/ ۲۸.

[۱۱۹] (۱) - بدیهی است که صلوات مع التیمم یک مثال برای محل بحث هست و امثله دیگری هم می‌توان ذکر کرد از جمله: کسی که قدرت ندارد نمازش را قائما بخواند، وظیفه او خواندن نماز جالسا می‌باشد که مثال مذکور هم یکی از مصادیق مأمور به به امر اضطراری هست.

[۱۲۰] (۱) - بدیهی است که بحث ما در مقام اول، این است که: اتیان مأمور به به امر اضطراری، مکفی از مأمور به به امر واقعی اولی هست یا نه و صلوات مع التیمم و همچنین صلوات مع الوضوء فقط مثالی برای مأمور به به امر اضطراری و مأمور به به امر واقعی اولی هستند لذا برای سهولت امر مرتباً، آن دو مثال را تکرار می‌کنیم.

[۱۲۱] (۱) - الف: لازم نیست که مصلحت «بدار»، اهم باشد، همین قدر که مصلحت باقی مانده را تدارک کند، کفایت می‌نماید.
ب: لعله اشاره الی: انه مجرد فرض فی مقام الثبوت، اذ لم نظفر فی مقام الاثبات بما يدل علی اشتغال البدار فی شیء من الابدال الاضطراریة علی مصلحة تكون اهم من المقدار الفاتت من مصلحة المأمور به الواقعی الاولی. ر. ک: منتهی الدراییه ۲ / ۳۱.
[۱۲۲] (۱) - ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۱۹۹.

[۱۲۳] (۱) - در وقت یا مطلقاً، یعنی مکلف در خارج از وقت هم می‌تواند به وسیله «قضا» مصلحت باقی مانده را جبران نماید.
[۱۲۴] (۱) - هذا الاستحباب بنحو الکلیة غیر ظاهر الوجه الا ان یستند فیہ الی مثل آتی المسارعة و الاستباق فتأمل. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۱۹۹.

[۱۲۵] (۲) - در مأمور به به امر اضطراری.

[۱۲۶] (۱) - البته در هریک از موارد باید به ادله مربوط به آنها مراجعه کرد.

[۱۲۷] (۲) - سوره نساء، آیه ۴۳.

[۱۲۸] (۳) - وسائل الشیعة، ج ۲، باب ۲۳ از ابواب تیمم، حدیث ۵.

[۱۲۹] (۴) - وسائل الشیعة، ج ۲، باب ۲۳ از ابواب تیمم، حدیث ۴.

[۱۳۰] (۵) - الف: اگر اطلاق را بپذیرید و در آن مناقشه نکنید.

ب: و المراد من الاطلاق هاهنا هو الاطلاق المقامی لا اللفظی بمعنی ان المولی اذا کان فی مقام بیان وظیفه المضطر اعنی فاقد الماء ... ر. ک: عنایة الاصول ۱ / ۲۶۵.

[۱۳۱] (۶) - ان التیمم احد الطهورین - التراب احد الطهورین.

[۱۳۲] (۱) - لان القضاء تابع للاداء و لا عکس فاذا جاز ترک الاعادة فی الوقت جاز ترک القضاء بطریق اولی.

ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۲۰۲.

[۱۳۳] (۱) - اگر «بالفرض» باشد، عبارت، جالب تر است.

[۱۳۴] (۲) - لم نفهم وجه الاولیة. و التحقیق: انه ان کان تابعا للاداء فحاله کحال الاداء فی جمیع ما تقدم، لکونه مدلولاً بالدلیل الدال علیه، فیجری فیہ الوجوه المتقدمة غیر توهم الاشتغال، و ان کان بامر جدید فلا بد من ملاحظه دلیله ... ر. ک: کفایة الاصول محشی ۱ / ۱۳۱.

[۱۳۵] (۱) - يقع الکلام فی هذا المقام الثانی ایضاً من ناحیتین «الاولی» انه اذا قام الامر الظاهری من اصل او اماره علی تحقق شرط او جزء فی الواجب ثم انکشف الخلاف و ان الشرط او الجزء لم یکن متحققاً واقعا فهل یجزی العمل الفاقد للشرط او الجزء عن المأمور به الواقعی اعاده او قضاء ام لا «الثانیة» انه اذا قام الامر الظاهری من اصل او اماره علی اثبات واجب ثم انکشف الخلاف و ان الواجب کان امراً آخر غیر ما قام علیه الاصل او الامارة فهل یجزی المأمور به عن المأمور به الواقعی ام لا «و قد اشار المصنّف» الی الناحیه الثانیة بقوله الآتی «و اما ما یجری فی اثبات اصل التکلیف ... الخ» و کیف کان حاصل ما للمصنّف من التحقیق فی هذه الناحیه ... ر.

ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۶۸.

[۱۳۶] (۲) - بحث مفصل فعلی در مورد اصول و اماراتی است که: در حدود اجزاء و شرائط تکلیف - متعلق تکلیف - جاری می شود لکن در پایان «المقام الثانی» درباره اصول و اماراتی که در اثبات اصل تکلیف جاری می شوند، بحث خواهیم کرد.

[۱۳۷] (۱) - اصول عملیه به چهار اصل مهم و معروف - براءت، استصحاب، احتیاط و تخییر - منحصر نیست بلکه تعدادشان بیش از این ها است و اصول عملیه دیگری هم مانند قاعده طهارت داریم.

[۱۳۸] (۲) - مصنف در مورد استصحاب چنین فرموده اند: «فی وجه قوی» که به زودی نکته اش را بیان خواهیم کرد.

[۱۳۹] (۳) - اما اگر بیینه، قائم شد که لباسش طاهر است و در آن نماز خواند ولی بعدا کشف خلاف شد که آن لباس پاک نبوده باید نمازش را در وقت، اعاده و در خارج از وقت، قضا نماید.

[۱۴۰] (۱) - فرض کنید «طهور» شامل طهارت بدن و لباس هم می شود.

[۱۴۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۴۲] (۱) - الظاهر انه اشاره الى الخلاف الآتی فی محله من كون الاستصحاب اماره او اصلا كما اشرنا قبلا و ان الاقوی بنظره كما فی نظر غیره هو كونه اصلا لا- اماره علی خلاف نظر القدماء و یحتمل ان یكون اشاره الى الخلاف فیه من ناحیه اخرى و هی كون المجموع فی مورد هـ هو الحكم الظاهری كما سیأتی ای الحكم المماثل للمستصحب فیما قام علی الحكم او المماثل لآثار المستصحب فیما قام علی موضوع ذی حکم او ان المجموع فی مورد هـ هو مجرد تنجیز الواقع عند الاصابة و عذریته عند الخطأ كما قیل فی الطرق و الامارات ایضا دون الحكم الظاهری. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۲۷۱.

[۱۴۳] (۲) - همان طور که اخیرا اشاره کردیم بحث بسیار مفصل فعلی درباره اصول و اماراتی است که در متعلق تکلیف جاری می شود لکن در پایان همین بحث درباره اصول و اماراتی که در اثبات اصل تکلیف جاری می شوند، بحث خواهیم کرد.

[۱۴۴] (۱) - که دلالت بر حجیت خبر واحد - در احکام - می کند.

[۱۴۵] (۲) - فرض کنید عنوان «طهور» شامل طهارت بدن و لباس هم می شود.

[۱۴۶] (۱) - ای: عدم الاجزاء فیما كان الامر الظاهری بلسان انه ما هو الشرط واقعا. ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۷۶.

[۱۴۷] (۲) - ای مع كونه فاقدا.

[۱۴۸] (۳) - ای للشرط او الشرط.

[۱۴۹] (۴) - ... فاختلفوا فی ان الاماره هل هی حجه مجعوله علی نحو «الطریقیه» او انها حجه مجعوله علی نحو «السببیه» ای انها طریق او سبب. و المقصود من كونها «طریقا»: انها مجعوله لتكون موصله فقط الى الواقع للكشف عنه، فان اصابته فانه یكون منجزا بها و هی منجزه له و ان اخطأته فانها ح تكون صرف معذر للمكلف فی مخالفه الواقع. و المقصود من كونها «سببا»: انها تكون سببا لحدوث مصلحه فی مؤداها تقاوم تفویت مصلحه الاحكام الواقعیه علی تقدیر الخطأ فینشی الشارع حکما ظاهریا علی طبق ما ادت الیه الاماره و الحق انها مأخوذه علی نحو الطریقیه». ر. ک: اصول الفقه - مرحوم مظفر - ۳/ ۳۹.

[۱۵۰] (۵) - مثل اینکه کسی درصدد بوده شما را به منزل دوستان راهنمایی کند اما نتوانسته و اشتباه کرده، آیا اثری بر آن هدایت و راهنمایی مترتب است؟

[۱۵۱] (۱) - مثل اینکه نماز شما با طهارت واقعی اتیان شده.

[۱۵۲] (۲) - خواندن نماز به استناد طهارتی که با بیینه ثابت شده.

[۱۵۳] (۱) - عمل واجد جزء و شرط.

[۱۵۴] (۱۲) - «... فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً...» *E.

- [۱۵۵] (۳) - «التراب احد الطهورین».
- [۱۵۶] (۴) - که قائل به عدم اجزاء شدیم.
- [۱۵۷] (۵) - که باید قائل به اجزاء شد.
- [۱۵۸] (۱ و ۲) - به نحوی که مشروحا همراه با مثال توضیح دادیم.
- [۱۵۹] (۱ و ۲) - به نحوی که مشروحا همراه با مثال توضیح دادیم.
- [۱۶۰] (۳) - بحث فعلی راجع به «ادا» می باشد.
- [۱۶۱] (۴) - مثلا مشخص شد که آن دو شاهد، عادل نبوده اند.
- [۱۶۲] (۱) - بینة بر طهارت یا حیثیت لباس مصلی، قائم شده.
- [۱۶۳] (۱) - ر. ک: ایضاح الکفایه ۴۳۴ / ۵.
- [۱۶۴] (۱) - یعنی کسی که نمازش را با تیمم خوانده ولی بعدا- در وقت- واجد الماء شده بود، گفتیم لزومی ندارد که نمازش را مع الوضوء، اعاده کند.
- [۱۶۵] (۲) - برای توضیح بیشتر، رجوع کنید به: الموضوع الثانی ... المقام الأوّل ... «و الا فالاصل هو یقتضی البراءة من الایجاب و الاعادة».
- [۱۶۶] (۳) - نه طریقیّت و کاشفیّت.
- [۱۶۷] (۱) - ای بسبب کشف الخلاف.
- [۱۶۸] (۲) - بحث فعلی، راجع به قضا هست.
- [۱۶۹] (۱) - فان عدم الایان فی تمام الوقت یلازمه عدم امکان التدارک فی الوقت فیثبت المعنی الکنائی للفوت «أقول»: موضوع القضاء لا یختص بالفوت بل المذكور فی جملة من نصوصه نسیان الفریضة أو النوم عنها أو نحو ذلك مما یفهم منه کون الموضوع ترکها فی تمام الوقت فلو جرت اصالة عدم الایان فی نفسها کفت فی وجوب القضاء فراجع. ر. ک: حقائق الاصول ۲۱۲ / ۱.
- [۱۷۰] (۲) - ای و ان کان تابعا للاداء أو قلنا بان الفوت عبارة عن عدم الایان أو ان المثبت حجة کان القضاء واجبا ... ر. ک: کفایة الاصول محسّی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱ / ۱۳۵.
- [۱۷۱] (۳) - لعله اشارة الى: عدم کفایة مجرد کون القضاء بالفرض الأوّل فی وجوب القضاء بل لا بد من احراز الفوت و ح فان کان الفوت امرا عدمیا أمکن إحرازه بالاصل، كما عرفت آنفا، فلا- یجب القضاء. و ان کان وجودیا فاحرازه بالاصل مبنی علی حجة الاصل المثبت و حیث لا نقول بها فلا یجب القضاء ایضا. ر. ک: منتهی الدرایة ۸۵ / ۲.
- [۱۷۲] (۱) - ای ما ذکرناه کان راجعا الى الاوامر الظاهرية المتعلقة بالموضوعات بعد الفراغ عن ثبوت اصل التکلیف. ر. ک: منتهی الدرایة ۸۶ / ۲.
- [۱۷۳] (۱) - علّت عدم اجزاء، بنا بر طریقیّت واضح است.
- [۱۷۴] (۲) - یا با جریان اصل عملی.
- [۱۷۵] (۱) - الغرض من عقد هذا التذنیب: دفع توهم التلازم فی الاجزاء بین الاوامر الظاهرية الشرعية الثابتة بالامارات و الاصول، و بین الامر الظاهری العقلي الثابت بالعلم، و حاصله: ان الاجزاء فی الاوامر الظاهرية الشرعية علی القول به لا یلازم الاجزاء فی الامر الظاهری العقلي مع انکشاف الخلاف، ضرورة ان منشأ توهم الاجزاء هو الامر الشرعی و ذلك مفقود فی موارد القطع اذ لیس فیها الا العذر العقلي فی ترک الواقع ما دام قاطعا و بعد ارتفاع القطع یرتفع العذر فتجب الاعادة او القضاء لعدم الایان بنفس المأمور به الواقعی و لا بما جعله الشارع بمنزلته، فلا وجه للاجزاء. ر. ک: منتهی الدرایة ۸۸ / ۲.

[۱۷۶] (۲) - اگر مقلدی یقین به حکمی پیدا کرد که برخلاف فتوای مرجع تقلیدش هم هست باید طبق آن عمل نماید - البته نسبت به احکام لزومی نه استجابی و ... -

[۱۷۷] (۱) - حتی در غیر از حال قطع.

[۱۷۸] (۲) - ... «اقول» بل اذا لم یکن ما قطع بکونه واجبا مشتملا علی شیء من المصلحة اصلا و لکن لم یمكن مع الاتیان به استیفاء المصلحة من الواقع اصلا ففی هذه الصورة ایضا لا - مجال لامتثال الامر الواقعی و علیه فالحکم المذكور مما لا یختص بالصورتین المذكورتین فقط بل ثابت فی صور ثلاث. ر. ک: عناية الاصول ۱/ ۲۷۹.

[۱۷۹] (۱) - بنا بر اینکه حجیت امارات از باب سببیت باشد نه کاشفیت.

[۱۸۰] (۲) - یعنی همان دو فرضی را که در مورد قطع، تصور کردیم.

[۱۸۱] (۳) - بلکه ۴ فرض.

[۱۸۲] (۱) - گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۱۸۳] (۲) - اتمام در موضع قصر نه عکس آن یعنی قصر در موضع اتمام.

[۱۸۴] (۳) - گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۱۸۵] (۴) - برای توضیح بیشتر رجوع کنید به ایضاح الکفایه ۵/ ۱۵۴.

[۱۸۶] (۱) - دفع لما یفهم من ظاهر الرسالة [فرائد الاصول: ۲۹/ سطر ۵-۸] تبعا لما نقله عن تمهید القواعد [القواعد: ۴۶/ سطر ۲۱-۲۳، فراجع من ان الاجزاء لازم مساو للتصویب الباطل و عدمه لازم مساو للتخطئه و بیان: ان التصویب علی اقسام: «منها» ان لا یكون حکم واقعی اصلا بحسب العناوین الاولیة للافعال بل الحکم الواقعی هو المجعول علی طبق مؤدیات الطرق. و «منها»: ان یتعدد الحکم الواقعی من الاول بحسب تعدد الطرق، بحيث یكون کل واحد مؤدیا الی واحد منها و «منها»: ان یكون المجعول فی کل واقعه واحدا الا انه اذا قام الطريق اضمحل الحکم المذكور و صار المجعول فی حق ذی الطريق مؤداه. و «منها»: ان یكون هنا حکم واقعی مشترک بین الكل و قد جعلت مؤدیات الطرق احکاما ظاهریة مطلقه او فی صورة المخالفة فقط، غایه الامر انه حیث لا یمکن اجتماع حکمین فعلمین فی موضوع واحد، فلا - جرم یمقی الواقع انشائیا صرفا او فعلیا تعلیقا، و الفعلی الحتمی هو مؤدی الاماره و لا بأس باجتماعهما كذلك كما سیأتی فی جعل الامارات و الباطل من التصویب ما کان مستلزما لعدم الاشتراک فی الحکم الواقعی كما فی غیر الاخیر من الصور المذكورة او غیرها و اما هو فلا دلیل علی بطلانه لا شرعا، من الاجماع و الاخبار لان غایه مدلولهما لزوم اشتراک الكل فی الحکم الواقعی، و هو محفوظ فی و لا عقلا، لعدم لزوم محال منه، من الدور، او الخلف او غیرهما كما ینبئ فی محله بل ظاهر ما نسب الی المشهور من ان ظنیة الطريق لا تنافی قطیعة الحکم - هو الالتزام به.

اذا عرفت ذلك فاعلم: ان القول بالاجزاء علی ما عرفت تفصیله فی موردین: فیما جعل فی حکم ظاهری و فیما لا یمکن استیفاء الفئات، جعل حکم ام لا - فظهر ان الاجزاء لیس لازما مساویا للتصویب الباطل بل لمطلق التصویب ایضا. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۳۷.

[۱۸۷] (۱) - در همان مواردی که تفصیلش را بیان کردیم.

[۱۸۸] (۲) - «فی هذا البیان نظر لان التصویب المجمع علی بطلانه هو تعدد حکم الله علی حسب تعدد آراء المجتهدین و معقده اجماع الامه علی ان حکم الله واحد و بیان المصنف انما هو شامل لتصویب المحال.

کذا قرر الاستاد الشارح دام ظلّه فی اثناء البحث - «محی الدین المامقانی». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۲۱.

[۱۸۹] (۱) - برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: ایضاح الکفایه ۴ / ۴۹.

[۱۹۰] (۲) - به همان تفصیلی که بیان شد.

[۱۹۱] (۳) - کما اینکه در مواردی که قائل به عدم اجزاء شدیم، آن حکم واقعی لوح محفوظی، ثابت است، در مواردی هم که قائل به اجزاء هستیم، آن حکم واقعی تحقق دارد.

[۱۹۲] (۱) - که شرحش گذشت.

[۱۹۳] (۲) - در فرض مذکور، بحث اجزاء مطرح نمی‌شود زیرا بحث اجزاء و عدم اجزاء، مربوط به جائی است که کشف خلاف شود.

[۱۹۴] (۱) - ای فی الامارات و المراد بالمرتبه هی الانشائیة، و من المعلوم: ان وجود الحكم الانشائی المشترك بین العالم و الجاهل فی موارد الامارات و الاصول یضاد التصویب الذی هو خلوق الواقعة عن الحكم و انحصار الحكم فیها فی مؤدی الامارة او الاصل. ر. ک: منتهی الدراییه ۲ / ۹۵.

[۱۹۵] (۱) - موضوع مباحث فقهی فعل مکلف و محمولش یکی از احکام خمسه هست.

[۱۹۶] (۱) - وجه کونه ظاهرا فيه لا صریحا: انه یحتمل ان یكون ذکرة فی مباحث الالفاظ من باب الاستطراد و ان یكون الاستدلال المذكور جزء للدلیل لا تمامه اذ المنکر لا بد ان یثبت عدم مطلق الملازمة کان منشأ للدلالة اللفظیة أو لا. ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱ / ۱۳۹.

[۱۹۷] (۱) - نه لا بشرط است و نه بشرط شیء.

[۱۹۸] (۱) - که بشرط لا هست.

[۱۹۹] (۲) - که لا بشرط هست.

[۲۰۰] (۱) - در امر دوّم.

[۲۰۱] (۲) - مقدّمات داخلیه.

[۲۰۲] (۱) - بدیهی است که اگر کسی بگوید اجزای داخلیه، دارای عنوان مقدمیت نیستند، قهرا بحث از آن اجزاء هم داخل در نزاع مقدمه واجب نیست.

[۲۰۳] (۲) - که وجوب نفسی را برای صلات، ثابت کرده، شامل اجزاء هم می‌شود.

[۲۰۴] (۱) - معنای تعلیلت، این است که واسطه در ثبوت هست و نفس واسطه، اثر و حکمی ندارد فقط واسطه می‌شود تا اینکه حکم را برای ذی الواسطه و معنون، ثابت کند.

[۲۰۵] (۱) - وجه: انه لا یكون فيه - ایضا - ملاك الوجوب الغیری، حیث لا وجود له غیر وجوده فی ضمن الكل یتوقف علی وجوده و بدونه لا وجه لكونه مقدمه کی یجب بوجوبه اصلا کما لا یخفی. «و بالجمله»: لا یکاد یجری تعدد الاعتبار الموجب للمغایرة بین الاجزاء و الكل فی هذا الباب و حصول ملاك الوجوب الغیری المترشح من وجوب ذی المقدمه علیها، لو قیل بوجوبها، فافهم. منه قدس سره. ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مشکینی ۱ / ۱۴۱.

[۲۰۶] (۱) - کان التقسیم المتقدم باعتبار انحاء الدخل، و کیفیه تأثیر المقدمه من کونها علّه، او جزء لها او شرطا لتأثیرها، کما ان هذا التقسیم یكون باعتبار الحاكم بالاناطة و المقدمیه کما اشرنا الیه فی التعليقه. ر. ک: منتهی الدراییه ۲ / ۱۲۲.

[۲۰۷] (۲) - کان اللازم علی المصنف ذکر اقسام المقدمه الخارجیة و لو بنحو الاختصار فانه مما لا تخلو عن فائده و علی کل حال انها علی اقسام منها «المقتضی» و یقال له السبب و هو المؤثر فی المقتضی بالفتح كالنار فی الاحراق و منها «الشرط» و هو الدخیل فی تأثیر المقتضی فی المقتضی كالمحاذاة للاحراق فان النار ما لم تكن محاذیه لشیء لم تحرقه و منها «عدم المانع» ای عدم ما یمنع عن

تأثیر المقتضى فى المقتضى كعدم الرطوبة للاحراق فان الرطوبة مانعة عن تأثير النار فيه فعدمها يكون من مقدمات وجوده اعنى وجود الاحراق و منها «المعد» و هو الذى يوجب الاعداد و التهيو من دون ان يكون له تأثير فى المقتضى بالفتح و لا فى تأثير المقتضى فى المقتضى بالفتح و ذلك كاحضار الحطب و احضار ما يقدر به النار و حفر الحفيرة و اشباه ذلك للاحراق او كالزاد و الراحلة و تحصيل الرفقة و السير معهم فى الطريق و اشباه ذلك للتحج و بالجملة كل امر توقف عليه وجود الشئ فى الخارج من دون ان يكون له تأثير فيه و لا فى تأثير المقتضى فيه فهو المعد و منها «العلّة التامة» و هى مجموع المقتضى و الشرط و عدم المانع و المعد فاذا اجتمع الجميع حصل المقتضى بالفتح قهرا بلا فصل زمانى و ان كان يتأخر المعلول عن العلّة رتبته هذه تمام اقسام المقدمه الخارجيه فاضبطها و اغتنم. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۲۸۷.

[۲۰۸] (۱) - لا يخفى ان ما اخذه الشارع شرطا و قيدا لشئ و ان كان يستحيل عقلا وجوده بدون لاحتحالة المشروط و المقيد بدون شرطه و قيده كما ذكر المصنف و لكن مع ذلك لا يكون مرجع الشرعيه الى العقلية و ذلك لما اشير آنفا من ان العقلية هى ما ادرك العقل بنفسه توقف ذى المقدمه عليه من دون حاجه الى بيان الشارع له و هو مفقود فيما اخذه الشارع شرطا و قيدا و ان حكم العقل بعد ما اخذه الشارع شرطا و قيدا باستحالة وجود المشروط بدون. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۲۸۸.

[۲۰۹] (۲) - كالمقدمات الخارجيه المذكوره سابقا من الشرط و المعد و نحو ذلك. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۱۲۵.

[۲۱۰] (۳) - ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۲۸۸.

[۲۱۱] (۱) - ... كماكان الوعظ و التدريس بغير المنبر مع جريان العاده على إلقائهما على المنبر. ر. ك: منتهى الدرايه ۲/ ۱۲۵.

[۲۱۲] (۱) - البتّه مقدّميت طهارت را شارع، بيان کرده است.

[۲۱۳] (۲) - لعله اشاره الى: منع رجوع المقدمه العاديه الى العقلية، لان المناط فى المقدمه هو كون التوقف عقليا، و مع فرض امكان الطيران عقلا- كما نبه عليه بقوله:- و ان كان طيرانه ممكنا ذاتا- لا- يكون توقف الصعود على نصب السلم عقليا، بل عاديا. ر. ك: منتهى الدرايه ۲/ ۱۲۷.

[۲۱۴] (۱) - «و الواجب لا يكون الا الصحيح و ان كان المسمى اعم. منه دام ظله» ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۱۲۶.

[۲۱۵] (۱) - كه گفتيم قدر مسلم از نزاع در باب مقدمه واجب، همان مقدمات وجوديه هست.

[۲۱۶] (۲) - اسامى عبادات برای اعم از صحيح و فاسد، وضع شده باشند.

[۲۱۷] (۱) - فالاول كالوضوء للصلاه و غسل الجنابه كذلك للصوم و الثانى كالرضاء و طيب النفس للمتعاقدین المقارن للعقد و الثالثه كالاغسال الليليه المعبره فى صحه صوم المستحاضه عند بعض و كالاجازة من المالك الحاصله بعد عقد الفضولى عند من يرى صحته و مما يجب ان يعلم ان هذا التقسيم انما هو بالنسبه الى المقدمه الخارجيه التى قد عرفت انها امور خارجة عن حقيقة المطلوب موقوف هو عليها و الامور الخارجيه المذكوره اما مانع عنه او معد او علّة موجبه او شرط لان حصول ذلك الشئ اما موقوف على عدمه فقط و هو المانع او على وجوده فقط و هو اما العلّة الموجبه ان كان وجوده جميع ما يتوقف عليه و اما الشرط ان لم يكن كذلك او على وجوده ثم عدمه و هو المعد فاحفظ ذلك و لا تكن من المخطئين كى ينفعك فى كثير من المقامات. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۱۲۶.

[۲۱۸] (۲) - لزومى ندارد كه علّت، متقدم بر معلول باشد بلکه علّت بايد تقارن وجودى با معلول داشته باشد البتّه بديهى است كه علّت، تقدّم رتبى بر معلول دارد.

- [۲۱۹] (۱) - بناء على كون المقدمة نفس الوضوء و الغسل لا الطهارة المسببة عنهما و الا فيخرجان عن المقدمة المتقدمة الى المقارنة. ر. ك: منتهى الدراية ۲ / ۱۳۰.
- [۲۲۰] (۲) - الغسل للعشاءين.
- [۲۲۱] (۱) - اگر علت تامه باقی بماند بحث و مشکلی نداریم.
- [۲۲۲] (۱) - ... و التقييد بالغالب لاجراخ الجزء الاخير من القبول لما عرفت من مقارنته للأثر. ر. ك: منتهى الدراية ۲ / ۱۳۲.
- [۲۲۳] (۲) - حتى در کلمه «اشتریت» هم اشکال، وارد است زیرا وقتی متکلم، «تاء» مضموم «اشتریت» را ادا کرد، اجزای اولیه «اشتریت» موجود و منقضی شده پس چگونه می تواند در ملکیت، تأثیر کند.
- [۲۲۴] (۱) - مثلاً- در باب بیع فضولی، اجازه مالک، بنا بر کاشفیت، مقدمه صحت است. و سایر امثله را هم به زودی بیان خواهیم کرد.
- [۲۲۵] (۲) - اشکال: مقدمه حکم، خارج از نزاع در باب مقدمه واجب هست چرا بحث از آن را مطرح کردید. جواب: بحث فعلی ما در تصویر مقدمیت شرط متقدم و متأخر هست به عبارت دیگر: بحث در تصویر مقدمیت است که چگونه یک شیء متقدم یا متأخر، مقدمیت پیدا می کند اما اینکه کدام قسم از آن ها داخل در نزاع مقدمه واجب هست، بعدا بحث از آن، مطرح می شود.
- [۲۲۶] (۳) - در حقیقت شش قسم مطرح است که می توان آن ها را به سه قسم برگرداند.
- [۲۲۷] (۱) - یا مانند «ان سافرت یوم الاثنین فتصدق قبله بیوم».
- [۲۲۸] (۲) - بیان مصنف در مورد شرط متقدم و متأخر هست لکن ما برای سهولت امر، تا پایان، بحث را درباره شرط متقدم ادامه می دهیم.
- [۲۲۹] (۱) - مثال ما تا آخر بحث، مربوط به شرط متقدم هست اما بدیهی است که شما می توانید بیان مذکور را در مورد شرط متأخر هم جاری نمائید.
- [۲۳۰] (۱) - به علاوه در مورد شرائطی که همراه بیع هست - شرط مقارن - «واقع»، مدخلیتی در حکم مولا ندارد بلکه لحاظ واقعیت در حکم مولا دخیل است که
- [۲۳۱] (۱) - قد يقال ان قوله «او متعلقا للغرض» اشارة الى ما ذهب اليه الاشاعرة من انكارهم الحسن و القبح و لكن يبعده ان الاشعري المنكر للحسن و القبح و المصلحة و المفسدة في متعلقات الاحكام هو ينكر الغرض ايضا كما سيأتي في المطلق و المشروط لانه ينكر الاول و يعترف بالثاني «و عليه» فالصحيح في عبارة المصنف هكذا به يكون حسنا و متعلقا للغرض فيكون الغرض معطوفا على الحسن «بواو» لا «بأو» و يؤيده قوله الآتي و اختلاف الحسن و القبح و الغرض باختلاف الوجوه ... الخ و هكذا قوله الآتي يكون بذلك العنوان حسنا و متعلقا للغرض ... الخ. ر. ك: عناية الاصول ۱ / ۲۹۸.
- [۲۳۲] (۲) - تعليل لعدم انخرام القاعدة العقلية و محصله: ان الشرط المتأخر أو المتقدم للمأمور به ليس هو نفس المتأخر أو المتقدم المعدومين حين وجود المشروط المأمور به حتى يستلزم تأثير المعدوم المتأخر أو المتقدم في المأمور به، و يلزم تأخر الشرط الذي هو جزء العلة عن المشروط او تقدمه زمانا عليه بل الشرط هو الوصف المنتزع عن اضافة المأمور به الى ذلك المتقدم او المتأخر و من المعلوم: مقارنة هذا الوصف للمأمور به زمانا لا تقدمه عليه و لا تأخره عنه كذلك فلا يرد اشكال تأخر الشرط او تقدمه ر. ك: منتهى الدراية ۲ / ۱۴۸.
- [۲۳۳] (۳) - تذكر ضروري: توضيح عبارات مذکور - و اما الثاني ... - تا صفحه (۲۰۶) - اما امتناع كونه من قيود الهيئة - مربوط به

افاضات حضرت استاد، «مدظله» نیست بلکه نگارنده حقیر با استفاده از درس سایر اساتید معظم و شروح مختلف به رشته تحریر درآورده است.

[۲۳۴] (۱) - شرط متقدم.

[۲۳۵] (۲) - شرط متأخر.

[۲۳۶] (۳) - مسئله مذکور محل کلام است و برای تفصیل آن به کتب فقهی مراجعه شود و بعضی از فقها چنان فتوایی داده‌اند.

[۲۳۷] (۴) - ر. ک: ایضاح الکفایه ۱۸۹ / ۲.

[۲۳۸] (۱) - بناء على التحسين و التقيح العقليين كما هو مذهب العدليين.

[۲۳۹] (۲) - بناء على مذهب الاشعري من عدم التحسين و التقيح العقليين فان الوفاء بالغرض منوط بتلك الاضافة المحصلة لعنوان

يفى بالغرض. ر. ک: منتهى الدراية ۱۴۶ / ۲.

[۲۴۰] (۱) - ... و كذلك العقد الخاص الذي انتزعت خصوصيته من ملاحظة رضاء لاحق كالرضاء المقارن فان دخل الرضاء المقارن

ليس الا ان بملاحظته جعل المولى. العقد سببا، كذلك الرضاء اللاحق فلو لحقه الرضاء فيما بعد صح العقد بخلاف ما لم تلحقه فانه لم يأت بما هو السبب و ما أتى به لم يوافق ما جعل سببا فيحكم بفساده.

[۲۴۱] (۲) - و ان سبقه بعض بالجواب بان الشرط في هذه الموارد ليس المتقدم و المتأخر بالوجود الكوني الزماني بل بالوجود

الدهري المثالي و لا تقدم و لا تأخر هناك فان المتفرقات في سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر فلا تزاحم و لا تقدم و لا تأخر و

ليس عند ربك صباح و لا مساء نسبة المصنف الى استاده قدس سرّه و بعضهم بان الشرط ليس بمتأخر بل المتأخر بوصف تأخره

جعل شرطا و معه لا تأخر للشرط فيها اذا الفرض انه بدونه ليس بشرط و كذلك الحال فيما جعل المتقدم المتصرم شرطا نسب ذلك

الى الشيخ الانصاري رحمه الله على ما في التقريرات و بعضهم بان الشرط في امثال هذه الموارد انما هو الوجود في الجملة سواء كان

سابقا او مقارنا او لاحقا نسب ذلك الى النراقي ... ر. ک: شرح مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱ / ۱۳۰.

[۲۴۲] (۱) - المراد من الجميع ليس جميع الاقسام التسعة المتقدمة كما قد يوهمه العبارة بل المراد اقسام خصوص شرط المأمور به و

اما شروط التكليف فلا يعقل اتصافها بالوجوب كما سيأتي و شروط الوضع خارجة - ايضا - لعدم وجوبه حتى تتصف بمقدّماته به على

الملازمة نعم ربما يتعلق به الامر فيدخل في محل النزاع ...

ر. ک: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۱ / ۱۴۸.

[۲۴۳] (۲) - كه توضيح آن در صفحه ۱۹۰ گذشت.

[۲۴۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۴۵] (۱) - من التعاريف ما نسبه في التقريرات الى التفتازاني و المحقق الشريف و تبعهما المحقق القمي و هو ان الواجب المطلق ما

لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده و المشروط كالحج بخلاف ذلك فيتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده

كالاستطاعة (و يرد على الاول) بعدم العكس فان الصلاة مثلا هي من الواجبات المطلقة في الاصطلاح و ليست هي كالحج المشتهر

بالواجب المشروط و مع ذلك يتوقف وجوبها على الوقت الذي يتوقف عليه وجودها فما لم يتحقق الزوال مثلا لم يتحقق صلاة الظهر

او العصر و ما لم يتحقق المغرب لم يتحقق العشاءين و هكذا فاذا اختلف تعريف المطلق بعدم العكس اختلف تعريف المشروط قهرا بعدم

الطرد فيدخل في تعريفه ما لا - ينبغي دخوله فيه (بل يمكن ان يقال) ما من واجب الا - و يشترط وجوبه لا محالة بالقدرة و هي مما

يتوقف عليه وجود الواجب كما يتوقف عليه وجوبه (و منها) ما نسبه في التقريرات و البدائع الى السيد عميد الدين و تبعه صاحب

الفصول و هو ان الواجب المطلق ما لا - يتوقف وجوبه بعد الشرائط العامة الاربعة من البلوغ و العقل و العلم و القدرة على شىء و

المشروط بخلافه فيتوقف وجوبه بعد تلك الشرائط الاربعة على امر آخر ما ورائها و يرد على الاول بعدم العكس ايضا ... ر. ک: عناية

الاصول ۱/ ۲۹۹.

[۲۴۶] (۱) - ای: و ان لم یکن وجوبه غیر مشروط به بان کان وجوبه مشروطا.

[۲۴۷] (۲) - اینکه مصنف فرموده‌اند: تعاریف مذکور، جنبه شرح الاسم دارند، آیا آن تعاریف را برای مجتهدین و اصولیین بیان کرده‌اند تا بگوئیم عنوان شرح الاسم دارند و مثلاً از قبیل «سعدانۀ نبت» هست یا برای محصّلین و افرادی که لازم است تعریف حقیقی را بدانند؟ - نگارنده.

[۲۴۸] (۱) - یعنی: بلوغ، عقل، علم و قدرت.

[۲۴۹] (۱) - یعنی: الی ذلك الظاهر، زیرا ایشان در اول بحث فرمودند: (ضرورة اشتراط «وجوب» کلّ واجب ببعض الامور).

[۲۵۰] (۲) - ای: فی نفس الامر و حاصله: ان امتناع کون الشرط من قيود الهيئة انما يكون لمانع ثبوتی و هو عدم قابلية الهيئة للتقييد لكون معناها جزئياً حقیقياً لا لمانع اثباتی و هو قصور اللفظ عن افادة تقييد الهيئة.

[۲۵۱] (۳) - معطوف علی - امتناع - یعنی: بعد ان ثبت امتناع رجوع الشرط الی الهيئة فلا بد من رجوعه الی المادة للعلم الاجمالي بكونه قيدا لاحدهما.

[۲۵۲] (۴) - یعنی: و ان كان بحسب القواعد العربية ظاهراً فی الرجوع الی الهيئة] ر. ک: منتهی الدراية ۱/ ۱۶۰.

[۲۵۳] (۱) - قضایای اتفاقیه، مانند «ان کان زید ناطقاً فالحمار ناهق» که هیچ گونه ارتباطی بین شرط و جزا نیست، باید به صورت دو قضیه مستقل، بیان شود و بگویند زید ناطق و الحمار ناهق.

[۲۵۴] (۲) - و مسألة مفهوم الشرط مبنیة علی هذا الظاهر حيث إنه اذا كان قيد الحكم فبانتفائه ينتفی الحكم.

ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۳۳.

[۲۵۵] (۱) - اینکه به ادامه افاضات حضرت استاد «مدظله» می پردازیم. - و نیز به صفحه ۱۹۵ رجوع کنید.

[۲۵۶] (۲) - مانند سرت «من» البصره «الی» الكوفة.

[۲۵۷] (۱) - كالافطار بالأكل و الجماع الاختیاریین الموجبین للكفارة.

[۲۵۸] (۲) - ... كالبلوغ و الوقت كما مرّ آنفا.

[۲۵۹] (۳) - ... كالصلاة المقيدة بالطهارة و استقبال القبلة ...

[۲۶۰] (۴) - ... كالاستطاعة لمن تمكن من تحصيلها] ر. ک: منتهی الدراية ۲/ ۱۶۲.

[۲۶۱] (۱) - ر. ک: ایضاح الكفایة ۱/ ۵۳.

[۲۶۲] (۱) - الف: و لعله اشارة الى انه لو سلم ان الطلب اذا انشأ اولاً مطلقاً فلا يقبل التقييد بعداً فما الحيلة في مثل قوله اكرم زيدا إن جاءك بحيث آخر الشرط عن الطلب و لم يقل إن جاءك زید فاكرمه فان الطلب قد انشأ اولاً مطلقاً فكيف يقيد بالشرط بعداً. ر. ک: عناية الاصول ۱/ ۳۰۷.

ب: لعله اشارة الى: ان المعنى الحرفي على مذهب الشيخ قدس سره بذاته جزئي حقیقی لا ان جزئيته من ناحية الانشاء فلا اطلاق له في حد ذاته حتى يصح انشاؤه مقيداً. ر. ک: منتهی الدراية ۲/ ۱۶۷.

[۲۶۳] (۱) - که شرط را قيد وجوب می دانید نه واجب.

[۲۶۴] (۲) - که شرط، قيد واجب و ماده است نه قيد هیئت و وجوب.

[۲۶۵] (۱) - بنا بر قول، غیر اشاعره.

[۲۶۶] (۲) - ای غیر المصلحه - بنا بر قول اشاعره.

[۲۶۷] (۳) - تمام اخبارها مطلق نیست بلکه اخبارهای تعلیقی فراوانی هم در عرف، مشاهده می شود.

- [۲۶۸] (۱) - لم جعل المولى الصلاة واجبة؟ لان فى وجوبها مصلحة. لم جعل المولى شرب الخمر حراما؟ لان فى حرمتها مصلحة.
- [۲۶۹] (۱) - يعنى مأمور به و منهى عنه نه نفس ايجاب و تحريم.
- [۲۷۰] (۱) - درعين حال که در روایت، چنین آمده: «حلال محمّد صلی الله علیه و آله و سلم حلال الی یوم القيامة و حرامه حرام الی یوم القيامة» آن را حمل بر احکام انشائی می‌نمائیم. تا اینکه با فرض عدم فعلیت به قوت خود باقی باشند- نگارنده.
- [۲۷۱] (۱) - اشاره الی ما قد يتخیل فى المقام من ان المقدمات الوجوبية اى التى علق عليها الوجوب فى ظاهر الخطاب يشكل خروجها عن محل النزاع بناء على ما تقدم من تقریرات الشيخ اعلى الله مقامه من انكار الواجب المشروط و رجوع الشروط كلها الی الفعل لبنا دون الطلب بل يجب القول ح بوجوبها بناء على الملازمة (فيجب عنه المصنف) بما حاصله ان المقدمات الوجوبية المعلق عليها الوجوب فى ظاهر الخطاب خارجة عن محل النزاع على كل حال سواء قلنا بمقالة المشهور من تعقل الواجب المشروط او قلنا بمقالة الشيخ من عدم تعقله و رجوع الشروط كلها الی المادة. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۳۱۱.
- [۲۷۲] (۲) - بديهى است که اگر کسی در بحث مقدمه واجب، ملازمه را نپذیرفت دیگر نه در وجوب، نه در اطلاق و نه در اشتراط اصلا تبعیتی مطرح نیست.
- [۲۷۳] (۳) - قبل از استطاعت، تهیه مقدمات حج، طبق مبنای مشهور- و ما- اصلا لزومی ندارد.
- [۲۷۴] (۱) - و حاصله: ان الشىء- كالحج- على تقدير حصول الشرط- كالاستطاعة- واجب لا ان الحج المقيد بالاستطاعة واجب حتى يجب تحصيل الشرط كسائر المقدمات الوجودية التى يجب تحصيلها.
- [۲۷۵] (۲) - اى مع حصول الشرط كيف يترشح عليه الوجوب الغيرى، لان وجوب تحصيله بعد حصوله ليس الا- طلب الحاصل المحال ر. ك: منتهى الدراية ۲/ ۱۷۸.
- [۲۷۶] (۳) - که قید را مربوط به ماده می‌دانند.
- [۲۷۷] (۱) - و گاهی نحوه اخذ قید در مأمور به به نحوی است که مکلف باید آن را تحویل کند مانند «صل مع الطهارة».
- [۲۷۸] (۱) - که از سنخ استطاعت نباشد- در ظاهر دلیل، وجوب بر آن‌ها معلق نشده باشد.
- [۲۷۹] (۲) - اگر ذی المقدمه، وجوب فعلی پیدا کرد، تهیه مقدمات هم الآن وجوب فعلی دارد.
- [۲۸۰] (۱) - فلا- تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان بالنسبة الى الملتفت القادر على الاستعلام... بل يستكشف من اجماعهم على استحقاق الجاهل المقصر فى تعلم المسائل حتى المتعلقة بالتكاليف الموقته و المشروطة ان المعرفة و التعلم و التفحص لم تؤخذ فى التكاليف على نحو لا يجب تحصيلها فلو حصل ح فوت المعرفة و التعلم من جهة تقصير المكلف لم يكن معذورا فيها. (منه دام ظلّه) ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۱۳۶.
- [۲۸۱] (۱) - حتى طبق تفسیر ما از واجب مشروط که گفتیم قبل از شرط، وجوبی تحقق ندارد.
- [۲۸۲] (۲) - در بحث مقدمه واجب.
- [۲۸۳] (۳) - اما وجوب معرفت و تعلم احکام يك وجوب عقلى هست.
- [۲۸۴] (۱) - هو بهاء الدين محمد بن الحسين بن عبد الصمد الجبى العاملی ولد فى بعلبك عام ۹۵۳ هـ، انتقل به والده و هو صغير الى الديار العجمية، اخذ عن والده و غيره من الجهابذة، ولى بها شيخ الاسلام ثم اخذ فى السياحة ثلاثين سنة، و اجتمع فى اثناء ذلك بكثير من ارباب الفضل، ثم عاد و قطن بارض العجم، له كتب كثيرة منها «الحبل المتين» و «الزبدة» فى الاصول و «حاشية الشرح العضدى على مختصر الاصول» و غيرها له شعر كثير بالعربية و الفارسية قال تلميذه العلامة المولى محمد تقى المجلسي: ما رأيت بكثرة علومه و وفور فضله و علو مرتبه احدا توفى سنة ۱۰۳۱ (امل الآمل ۱/ ۱۵۵ رقم ۱۵۸) ر. ك:
- كفاية الاصول طبع مؤسسة آل البيت ص ۱۰۰.

[۲۸۵] (۱) - وجه آن، بنا بر نظر شیخ رحمه الله بسیار واضح است.

[۲۸۶] (۲) - اگر زید، فردا اتصاف به ضرب پیدا می کند لکن شما اکنون عنوان ضارب را به لحاظ ضرب فردا بر او تطبیق کنید آن اطلاق، حقیقی است نه مجازی.

[۲۸۷] (۱) - ای بدون تقيده بالشرط، اذ المفروض رجوع الشرط على مسلک الشيخ الى الماده، لا الهيئه كما هو مذهب المشهور. ر. ك: منتهى الدرايه ۲ / ۱۸۴.

[۲۸۸] (۲) - به اعتبار اینکه در آینده، تلبس به «وجوب» حاصل می شود.

[۲۸۹] (۳) - به اعتبار اینکه مشرف به «وجوب» و در آستانه وجوب قرار گرفته.

[۲۹۰] (۱) - لعله اشاره الى احتمال ان لا تكون الصيغه مستعمله في كل من الطلب المقيد و الطلب المطلق المقابل للمقيد بنحو تعدد الدال و المدلول بل تكون الصيغه بنفسها مستعمله في الطلب المقيد او في الطلب المطلق المقابل للمقيد غايته ان الشرط او مقدمات الحكمة يكون قرينه عليه (و على هذا) فلا- يكون استعمالها على نحو الحقيقه بل يكون مجازا لكونه في غير ما وضع له اي في غير المبهم المقسم و هي الطيعة اللابشرط المقسمي. ر. ك: عناية الاصول ۱ / ۳۱۷.

[۲۹۱] (۱) - بنا بر اینکه از زمان استطاعت، وجوب، متوجه مکلف شود، البته بعضی هم معتقدند که هنگامی که وسائل، فراهم شد و کاروان حج، حرکت کرد، حج «وجوب» دارد.

[۲۹۲] (۱) - یعنی: لبا و دليلا، و اشار بهذين اللفظين الى الوجهين اللذين افادهما الشيخ قدس سره في رجوع القيد الى الماده و هما: امتناع رجوعه الى الهيئه، لعدم كون مفادها قابلا للتقييد و شهادة الوجدان بر رجوع القيد الى الماده.

[۲۹۳] (۲) - اما الاثبات فلكون الاطلاق و التقييد من صفات الالفاظ الموضوعه للمعاني الكليه الاستقلاليه دون الالفاظ الموضوعه للمعاني الجزئيه كالهيات على مذهب الشيخ قدس سره من كون الوضع في الحروف عاما و الموضوع له فيها خاصا و اما الثبوت فلعدم قابلية الارادة كغيرها من الامور التكوينية للاناطه، بل هي اما موجوده و اما معدومه. ر. ك: منتهى الدرايه ۲ / ۱۸۷.

[۲۹۴] (۱) - كلمه انكر «خبر» «ان» می باشد- لا يخفى ان شيخنا العلامة ... انكر على الفصول ...

[۲۹۵] (۲) - هذا تقرب اتحاد المعلق الفصولي مع المشروط الشيخي و حاصله: انه لا يكون حين رجوع القيد الى الماده في تقسيم الواجب الى المعلق و المنجز معنى آخر معقول غير نفس الواجب يكون هو المعلق المقابل للمشروط في تقسيم الواجب الى المطلق و المشروط. ر. ك: منتهى الدرايه ۲ / ۱۸۹.

[۲۹۶] (۱) - يمكن ان يكون اشاره الى ان التقسيم كان لدفع الخلط بين المعلق و المشروط و عدم التمييز بينهما المؤدى ذلك الى الاشكال في وجوب بعض المقدمات قبل الوقت. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۲۴۵.

[۲۹۷] (۲) - اي يشهد بكون رجوع القيد الى الماده خلاف ظاهر المشهور ما تقدم عن البهائي من تصريحه بان اطلاق الواجب على الواجب المشروط مجاز بعلاقه الأؤل او المشارفه، و من المعلوم: ان المجازيه انما تكون في صورة اناطه الوجوب بالشرط، لا اناطه الواجب به اذ لا مجازيه ح بعد كون الوجوب مطلقا غير مشروط بشيء. ر. ك: منتهى الدرايه ۲ / ۱۸۷.

[۲۹۸] (۱) - با صرف نظر از اینکه اصل مبنای شیخ اعظم - در تفسیر واجب مشروط - را نپذیرفتیم، طبق تفسیر خودمان از واجب مشروط، ممکن است دو اشکال بر تقسیم صاحب فصول، وارد کنیم.

[۲۹۹] (۱) - البته در صورت حصول استطاعت.

[۳۰۰] (۱) - عالم فاضل محقق مدقق مؤسس، استاد کثیر من العلماء، کان من تلامذة الشيخ الانصاري غير انه لم ينهج منهجه في علمي الاصول و الفقه بل كان يشنع على طريقة المشهور له تشریح الاصول و کتاب الطهارة في الفقه قال كنت برهه من الزمان على طريقة شيخی المرتضى في الاصول حتى زرت الامام الرضا عليه السلام ففتح الله على هذا النهج و المسلك الذي انا عليه و كان

مبتلی بمرض الرعشه و مع ذلك لا يكل عن التدريس و التصنيف توفى غرة شهر ربيع الاول سنة ۱۳۲۲ و دفن بمقبرته باول وادی السلام ر. ک:

فوائد الرضویة ۳۱۹.

[۳۰۱] (۱) - که در تعریف اراده آورده‌اند.

[۳۰۲] (۱) - لیکن التحریک الفعلی نحو مقدماته موجودا فعلی هذا تنفک الارادة عن التحریک الفعلی نحو کل من المراد و مقدماته لفرض استقبالیة المراد و عدم احتیاجه الی مقدمات. ر. ک: منتهی الدراییة ۱/ ۱۹۶.

[۳۰۳] (۲) - در آنجائی که اراده به «نفس» تحریک عضلات تعلق گیرد.

[۳۰۴] (۳) - «نحو المراد» که در تعریف اراده آمده به منزله جامعی هست و مقصود، این است که انسان، جنب و جوش به طرف مراد پیدا کند خواه مقدمه‌اش کم باشد یا زیاد.

[۳۰۵] (۱) - بین بعث و مبعوث الیه.

[۳۰۶] (۲) - و کم یا زیاد بودن فاصله بین ایجاب و تحقق مأمور به نباید موجب فرقی بین واجب منجز و معلق شود.

[۳۰۷] (۱) - و اینکه شنیده‌اید علت تامه، تقدم بر معلول دارد، آن تقدم، مربوط به رتبه است یعنی رتبه علت، تقدم بر معلول دارد اما از نظر زمان، بین علت و معلول، مقارنت هست و حتی یک لحظه، فاصله‌ای بین آن دو نیست.

[۳۰۸] (۲) - نسبت به زمان.

[۳۰۹] (۳) - قدرت، بلوغ، عقل و علم.

[۳۱۰] (۱) - ر. ک: ایضاح الکفایة ۲/ ۱۹۰.

[۳۱۱] (۱) - که غیر اختیاری است و مکلف نمی‌تواند خلق زمان نماید.

[۳۱۲] (۲) - ... و اما بناء علی سقوط کلمة - لا - و ثبوت کلمة - اولا - فملخص اعتراض المصنف علی الفصول هو:

انه ینبغی تعمیم المعلق الامر مقدور سواء اوقع فی حیز الوجوب كالظهارة للصلاة و غيرها مما ینبغی تحصيله، ام لم یقع فی حیزه بان ینبغی ملحوظا بوجوده الاتفاقی کالاستطاعة بالنسبة الی الحج. ر. ک:

منتهی الدراییة ۲/ ۲۰۰.

[۳۱۳] (۱) - استدراک عن قوله دونه یعنی دون المشروط لعدم ثبوته فيه الا بعد الشرط ... الخ (و حاصل الاستدراک) انه كما يكون

الوجوب فی الواجب المعلق حالیا فیتشرح منه الوجوب الی مقدماته الوجودیة من قبل مجيء وقت الواجب فكذلك اذا كان الوجوب مشروطا بشرط متأخر قد فرض وجوده فی موطنه فيكون الوجوب فعليا ايضا فیتشرح منه الوجوب الی المقدمات من قبل مجيء وقت

الواجب فنستفيد ايضا من هذا القسم من المشروط عين ما نستفیده من المعلق من حائیة وجوب المقدمات من قبل زمان الواجب. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۳۲۶.

[۳۱۴] (۲ و ۳) - مانند واجب معلق نباشد.

[۳۱۵] (۲ و ۳) - مانند واجب معلق نباشد.

[۳۱۶] (۱) - ر. ک: ایضاح الکفایة ۲/ ۱۹۰.

[۳۱۷] (۲) - لحاظ و تصوّر واقعی مولا.

[۳۱۸] (۱) - المقصود من عقد هذا التنبيه كما ستعرف هو التخلص عن العویصة التي قد اشرنا إليها غیر مرة و هی مذکورة فی غیر

واحد من الكتب الاصولیة كالفصول و تقریرات الشيخ و البدائع و غيرها «و حاصل العویصة» انه لا اشكال فی انهم قد صرحوا بتبعیة المقدمة لذی المقدمة فی الاطلاق و الاشرط بل لا- يمكن عقلا اتصاف المقدمة بالوجوب الغیری من قبل اتصاف ذی المقدمة

بالوجوب النفسی و مع ذلك قد حکموا فی موارد عدیة بوجوب المقدمه من قبل وجوب ذی المقدمه «منها» حکمهم بوجوب الغسل علی المحدث بالاکبر فی اللیل من قبل ان یطلع الفجر مقدمه للصوم المتعین فی الغد» و منها» حکمهم بوجوب السعی الی الحج علی المستطیع الثانی من قبل هلال ذی الحجّه» و منها» حکمهم بوجوب حفظ الماء من قبل دخول وقت الصلاة اذا علم بعدم التمكن منه بعد دخول الوقت (قال فی التقریرات) و هو صریح الاستاذ الاکبر فی شرح المفاتیح علی ما حکى عنه انتهى «و منها» حکمهم بوجوب معرفة القبلة لمن حاول المسافرة الی البلدان الثانیة (قال فی التقریرات) كما ینظر من الشهد الثانی فیما حکى عن الروض (انتهی) الی غیر ذلك من الموارد التي یجدها المتتبع فی مطاوی کلمات الفقهاء و قد ذکر فی کل من الفصول و البدائع للتخلص عن هذه العویصة و جوه عدیة غیر قویة حتی انه فی التقریرات لم یذكر منها سوى وجهین لا- غیرهما. (الاول) ما نسبه الی المحقق صاحب الحاشیة من الالتزام بالوجوب النفسی (الثانی) ما افاده فی الفصول من الالتزام بالواجب المعلق و تفصیله ... ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۳۲۷.

[۳۱۹] (۲) - ظاهره اسه شرط - نگارنده.

[۳۲۰] (۱) - لم ینظر وجه لهذا الشرط بعد فرض كون الوجوب مطلقا اذ لو كانت مقدمه وجود الواجب مقدمه لوجوبه ایضا لخرج ذو المقدمه عن كونه واجبا مطلقا. و «بالجملة»: حقیقه اطلاق الوجوب عدم تقيده بشرط.

[۳۲۱] (۲) - یعنی: كما تكون مقدمه لوجود الواجب اذ لو كانت مقدمه للوجوب لما كان وجوب ذی المقدمه فعليا حتی یسرى منه الی مقدماته ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۲۰۴.

[۳۲۲] (۳) - وقت - زمان - از امور غیر اختیاری هست.

[۳۲۳] (۱) - معطوف بر «مقدمه» هست یعنی: «و لم تكن المقدمه مأخوذة فی الواجب ...».

[۳۲۴] (۲) - خواه به نحو قضیة شرطیه باشد مانند «ان استطعت فحج» یا به نحو قضیة حملیه باشد مانند «المستطیع یحج».

[۳۲۵] (۱) - معطوف علی قوله: - اخذ- «و لا یخفی»: ان المصنف ذكر موردين لامتناع وجوب المقدمه:

احدهما: كونها عنوانا للموضوع و الآخر: كون وجودها الاتفاقی قیدا للواجب سواء أ كان اختیاریا كالمسافر، أم غیر اختیاری كالوقت و البلوغ مثلا. و قوله: - أو جعل - اشارة الی الشرط الثالث. ر. ک:

منتهی الدرایة ۲/ ۲۰۵.

[۳۲۶] (۲) - صلات قصر.

[۳۲۷] (۳) - عنوان «المسافر».

[۳۲۸] (۱) - که ما قبلا اشاره کردیم.

[۳۲۹] (۱) - الف: هذا يتم فیما اخذ عنوانا للمكلف لرجوعه الی الشرط المقارن و اما الذي اخذ وجوده الاتفاقی فانما یلزم فيه شبه طلب الحاصل لا نفسه كما فی الشرط المتأخر و منه ینظر: ان اطلاق لزوم طلب الحاصل فی مقدمه الوجوب فیما قبل هذه العبارة لیس فی محله و لعله لذا امر بالفهم. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۶۵.

ب: یعنی وجوب مقدمه، همان طلب حاصل است به این کیفیت که: فرضا اگر عنوان «المسافر» حاصل نشده که نماز قصر مورد تکلیف و واجب نیست و اگر عنوان مذکور، تحقق پیدا کرده و نماز قصر، واجب شده، دیگر معنا ندارد یک وجوب مقدمی برای عنوان «المسافر» داشته باشیم.

[۳۳۰] (۲) - و امثال آن.

[۳۳۱] (۱) - کلمه «مطلقا» در برابر واجب مشروط نیست بلکه منظور، این است که شما برای ذی المقدمه، وجوب فعلی ترتیب دهید به هر نحوی که می خواهید گرچه به نحو واجب مشروط به شرط متأخر باشد یا به نحو واجب معلق صاحب فصول یا از طریق واجب

مشروط شیخ اعظم قدس سره.

[۳۳۲] (۲) - زمان، یک امر استقبالی و مسلم الثبوت است و تحقق پیدا می کند.

[۳۳۳] (۱) - ای فعلیه و جوب ذی المقدمه اذا كان مشروطا بشرط متأخر، فان هذه الفعلیه کافیه فی فعلیه و جوب المقدمات.

[۳۳۴] (۲) - یعنی و جوب مقدمه، قبل از و جوب ذی المقدمه.

[۳۳۵] (۱) - ای بفعلیه و جوب ذی المقدمه الموجهه لفعلیه و جوب مقدماته و ان كان مشروطا بشرط متأخر.

ر. ک: منتهی الدرایه ۲ / ۲۱۰.

[۳۳۶] (۲) - ای و غیر شهر رمضان مما وجب علیه الصوم فی الغد بنحو التعین كما فی النذر المعین او فی قضاء شهر رمضان عند

ضیق الوقت و نحو ذلك اذ لو لم یکن الصوم فی الغد واجبا علی التعین لم یجب الغسل فی اللیل تعینا. ر. ک: عنایه الاصول ۱ / ۳۳۳.

[۳۳۷] (۱) - كما اینکه از محقق اردبیلی و سید صاحب مدارک قدس سره در مسأله و جوب تعلم احکام، نقل شده و نیز ر. ک:

ایضاح الکفایه ۵ / ۱۴۷.

[۳۳۸] (۲) - همان طور که محذوری در و جوب مقدمه نیست - اگر و جوب ذی المقدمه، مشروط به شرط متأخر معلوم الوجود باشد.

[۳۳۹] (۳) - البته اگر بگوئید کسی که اکنون مستطیع شده، حج برایش واجب است، این مطلب شایع و معروف است اما در باب

صوم، ممکن است کسی این حرف را نپذیرد که روزه، قبل از طلوع فجر، واجب باشد.

[۳۴۰] (۴) - و لذا لا یجب المسیر الی الحج قبل الاستطاعه و لو علم بوجودها فیما بعد، كما لا یحرم اجناب نفسه قبل وقت الصلاة و

الصوم و ان علم بعدم التمكن من الغسل، بل عن بعض نفی الاشکال عنه ظاهرا. ر. ک:

منتهی الدرایه ۲ / ۲۱۲.

[۳۴۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۴۲] (۱) - هذا اشکال علی «الفصول» و الشیخ غیر الاشکال المتقدم و هو عدم انحصار الدفع فیما ذکره، اورده فی «التقریرات» علی

نفسه و حاصله: انه یلزم - ح - و جوب سائر مقدمات الواجب غیر المقدمه التي قام الدلیل علی وجوبها قبل الوقت اما موسعا لو كانت

مقدوره فی زمان الواجب ایضا او مضیقا لو لم تكن مقدوره الا قبله. ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی رحمه

الله ۱ / ۱۶۷.

[۳۴۳] (۲) - به کشف «اتی».

[۳۴۴] (۱) - مرجع ضمیر در کلمه «علیه» و چهار ضمیر بعد از آن، کلمه «واجب» است.

[۳۴۵] (۲) - یعنی: و لیس یجب جمیع المقدمات حتی ما لم یقم دلیل علی وجوب الاتیان بها قبل زمان ذیها.

[۳۴۶] (۳) - یعنی: لا- تجب المبادره الی ما لم یقم دلیل بالخصوص علی وجوب الاتیان به قبل ذیها و لو فرض عدم تمکنه منها فی

وقت الواجب.

[۳۴۷] (۴) - ای: المقدمات لو لم یبادر الی الاتیان بها قبل زمان الواجب ر. ک: منتهی الدرایه ۲ / ۲۱۳.

[۳۴۸] (۵) - کلمه «من» برای «ابتداء» هست.

[۳۴۹] (۱) - گرچه افاده علم نکند لکن باعث «ظهور» می شود و ظواهر، حجیت دارد.

[۳۵۰] (۲) - زیرا اگر قیدی مربوط به هیئت و شرطش هم مثلا شرط مقارن باشد، معنایش این است: تا زمانی که شرط محقق نشده،

تکلیفی وجود ندارد.

[۳۵۱] (۱) - بنا بر آنچه در تقریرات ایشان آمده.

[۳۵۲] (۲) - سوره بقره، آیه ۲۷۵.

[۳۵۳] (۳) - و خصوصیت مورد، اقتضای «شمول» دارد و نمی‌توان گفت اطلاق آن، بدلی است و خداوند متعال، یک بیع غیر معلوم را حلال نموده است.

[۳۵۴] (۱) - و هی کون تقييد الهيئه مبطلا لمحل الاطلاق في المادّة ...

[۳۵۵] (۲) - ای المادّة، حاصله ان المادّة لا تنفك عن وجود قيد الهيئه لما مر آنفا من استلزام تقييد اطلاق الهيئه تضييق دائرة المادّة.

[۳۵۶] (۳) - كما عرفت في مثل الصلاة مع الطهارة، حيث ان تقييد الصلاة بها لا- يستلزم تقييد اطلاق الوجوب، فيمكن الحكم بوجوب الصلاة مع وجود الطهارة و عدمها كما اشار اليه بقوله:- فيمكن الحكم بالوجوب ...

الخ- و لو لم يكن اطلاق الهيئه باقيا على حاله بعد تقييد المادّة لم يترتب الوجوب مع عدم القيد مع أنّه يترتب معه ايضا.

[۳۵۷] (۴) - و هی: اولويّة تقييد لا يوجب بطلان اطلاق الآخر من تقييد يوجب ذلك [...] ر. ك: منتهى الدراية

[۳۵۸] (۱) - در باب حج هم، چنین است که: اگر حجّ مقید به زمان خاص، واجب شد، معنایش این نیست که «وجوب» آن هم در موسم خاص و ماه ذی‌حجّه هست بلکه «وجوب» بعد الاستطاعة، ثابت است اما زمان در واجب و حج، دخیل است نه در وجوب- مجيء زيد هم نسبت به وجوب اکرام، به همین نحو است.

[۳۵۹] (۲) - زیرا اگر وجوب اکرام زید، بعد از مجيء ثابت شود، نفس واجب و اکرام هم از بعد از مجيء، تحقق پیدا می‌کند زیرا موافقت با تکلیف بعد از تکلیف، واقع می‌شود.

[۳۶۰] (۳) - ای الظاهر.

[۳۶۱] (۱) - یعنی تقييد اطلاق هيئت که مانع وجود اطلاق در ناحیه مادّه می‌شود که شرحش گذشت.

[۳۶۲] (۱) - یعنی هيئت را مقید نمائیم نه مادّه را.

[۳۶۳] (۱) - هذا توجيه ما في التقريرات: من كون تقييد الهيئه مستلزما لبطلان العمل باطلاق المادّة و حاصل التوجيه: توهم ثبوت الاطلاق للمادّة كثبوت العموم للعام، فيكون عموم الهيئه شموليا معارضا لا طلاق المادّة بدليا.

[۳۶۴] (۲) - المراد بالعام هنا هو الهيئه، و بالمطلق هو المادّة.

[۳۶۵] (۳) - ای: اطلاق المطلق اعنى المادّة.

[۳۶۶] (۴) - و هو في المقام تقييد الهيئه، و ضمير- به- راجع الى الاطلاق.

[۳۶۷] (۵) - یعنی: و التّوهم المزبور فاسد «توضیح وجه الفساد»: أنّه لا اطلاق للمادّة حتى يكون تقييد الهيئه مبطلا له و ذلك لتوقفه على جريان مقدمات الحكمة و المفروض عدم جريانها حيث انّ تقييد الهيئه مانع عنه لكونه بيانا للمادّة و مضيقا لدائرتها، فتقييد الهيئه يكون كقرينة على عدم الاطلاق في المادّة و قد قرر في محله: عدم جريان مقدمات الحكمة مع وجود ما يصلح للقرينة. «و عليه»: فلا اطلاق للمادّة ح حتى يكون تقييد الهيئه مبطلا له ر. ك: منتهى الدراية ۲/ ۲۲۵ و ۲۲۶.

[۳۶۸] (۱) - اتّصال قيد.

[۳۶۹] (۲) - یعنی قيد منفصلی را بیان کرد.

[۳۷۰] (۱) - الف: يمكن ان يكون اشارة الى ان تحكيم اصالة الاطلاق في الهيئه لا يجدى في اثبات كون القيد قيدا للمادّة لعدم ثبوت بناء العقلاء عليه و اذا لم يثبت ذلك لا يجب فعله عقلا لاصالة البراءة فلا ثمره ح لتقديم اطلاق الهيئه اللهم الا ان يجب فعله للعلم بعدم الاثر بدونه كما سبق. ر. ك:

حقائق الاصول ۱/ ۲۵۷.

ب: و لعله اشارة الى ضعف ما ادعاه من عدم كون العمل المشارك مع التقييد في الاثر على خلاف الاصل و ذلك لما اوردناه عليه

نقضا و حلا كما عرفت آنفا فلا نعيد. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۳۴۲.

[۳۷۱] (۱) - «... فالنفسی»: هو الوجوب المتعلق بفعل بداع من الدواعی غیر داعی ایصال المكلف الی واجب آخر، كوجوب الصلاة و الصوم و نحوهما و «الغیری» هو الوجوب بداعی ایصاله المكلف الی واجب آخر، كوجوب غسل الثوب و الوضوء و نحوهما و ان شئت فعبّر عن النفسی بانه الارادة المستقلة و عن الغیری بانه الارادة المترشحة و الطلب المتولد عن الطلب الاستقلالی لمقدمیه متعلقه لمتعلق الاستقلالی.

ر. ك: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ۲۸۱.

[۳۷۲] (۱) - نه واجبی كه بنفسه محبوب و غایت الغایات هست مانند معرفت الله.

[۳۷۳] (۱) - نه تمام واجبات زیرا واجبی مانند معرفت الله، خودش غایت الغایات است و اثر دیگری ندارد.

[۳۷۴] (۱) - الف: قد ذكرنا آنفا وجهاً لقوله فتأمل و يحتمل ان يكون اشارة الى ضعف قوله «و لعله مراد من فسرهما بما امر به لنفسه و ما امر به لأجل غيره...» اذ من المستبعد جدا ان يكون المراد مما امر به لنفسه ای قد امر به لكونه معنونا بعنوان حسن يستقل العقل بمدح فاعله بل و بدم تاركه. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۳۴۶.

ب: «اما» اشارة الى عدم تماميته فی بعض الواجبات النفسیة التوصلية كدفن الميت و كفنه و ای عنوان حسن منطبق علیهما و ليس ایجابهما الا لاجل المصالح المترتبة علیهما مثل حفظه عن تغییر ریح و غیره بل فی بعض العبادات الذی ليس فيه حسن ابداء و القرب فيه يحصل باتيانہ بقصد الامر او لاجل المولی كما اعترف به فی هامش اجتماع الامر و النهی الکفایة ۱/ ۲۷۸] قال: ان اكثر العبادات ليس فی ذاته راجحاً. (او اشارة) الى انه... ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشیه مرحوم مشكینی ۱/ ۱۷۲].

[۳۷۵] (۱) - كصلاة الطواف، لدوران وجوبها بین النفسیة، و بین الشرطیة لصحة الطواف. ر. ك: منتهی الدرایة ۲/ ۲۳۹.

[۳۷۶] (۱) - هو الشيخ مرتضى بن محمد امين الدزفولی الانصارى النجفی، ولد فی دزفول ۱۲۱۴، قرأ أوائل عمره علی عمه الشيخ حسين ثم خرج مع والده الى زیارة مشاهد العراق و هو فی العشرين من عمره، بقى فی كربلاء آخذاً عن الاستاذین السيد محمد مجاهد و شریف العلماء اربع سنوات، ثم عاد الى وطنه، ثم رجع الى العراق و اخذ من الشيخ موسى الجعفری سنتین، عزم زیارة مشهد خراسان ماراً فی طریقہ علی كاشان، فاز بقاء استاذہ النراقی مما دعاه الى الاقامة فيها نحو ثلاث سنین، ورد دزفول سنه ۱۲۴۱ ثم عاد الى النجف الاشرف سنه ۱۲۴۹ فاختلف الى مدرسه الشيخ علی بن الشيخ جعفر، ثم انتقل بالتدریس و التألیف، و وضع اساس علم الاصول الحديث، تخرج علیه الميرزا الشيرازى و الميرزا حبيب الله الرشتى و غیرهما له مؤلفات منها «الرسائل» فی الاصول و «المكاسب» انتهت اليه رئاسة الامامیة. توفى فی ۱۸ جمادى الآخرة سنه ۱۲۸۱ و دفن فی المشهد الغروی (اعیان الشیعة ۱۰/ ۱۱۷) - اقتباس از كفاية الاصول طبع مؤسسه آل البيت علیهم السلام ۱/ ۹۵.

[۳۷۷] (۱) - برای توضیح بیشتر: ر. ك: ایضاح الكفایة ۲/ ۵۳.

[۳۷۸] (۱) - بنا بر اینکه «طلب» و «اراده» يك شیء و متحد باشند.

[۳۷۹] (۱) - در تمسك به اطلاق هیئت برای استكشاف نفسیت واجب - در صورت شك در نفسیت و غیریت.

[۳۸۰] (۲) - ر. ك: ایضاح الكفایة ۱/ ۴۱۶.

[۳۸۱] (۱) - مفهوم طلب درعین حال كه دارای سه مصداق - حقیقی، ذهنی و انشائی - هست اما حمل شایع تنها در مصادیق حقیقیه هست. لازم به تذکر است كه این مطلب، طبق مبنای صدر المتألهین رحمه الله می باشد كه فرموده اند: حمل شایع، نسبت به تمام مصادیق، صحیح نیست بلکه تنها در مصادیق واقعیه، صحیح می باشد. اگر شما بگوئید «زید انسان» حمل مذکور، حمل شایع هست اما اگر «انسان» را در ذهن خود، تصوّر نموده و بگوئید: «الانسان المتصور انسان» درعین حال كه انسان متصوّر، مصداق ذهنی انسان هست اما حمل مذکور، حمل صناعی نیست و آن حمل تنها در مصادیق حقیقیه هست.

در محل بحث هم مصادیق حقیقیه مفهوم طلب، عبارت از طلب‌های حقیقی است که قائم به نفس مولا می‌باشد و حمل شایع تنها در همان مصادیق ثابت است اما نسبت به وجودات ذهنیه یا انشائیه طلب، عنوان حمل شایع معروف، تحقق ندارد.

[۳۸۲] (۱) - که قائم به نفس انسان و غیر قابل تقیید هست.

[۳۸۳] (۲) - که قابل تقیید می‌باشد.

[۳۸۴] (۱) - ای تقدم هناك ان الطلب و الارادة موضوعان لمعنى واحد غير، ان المعنى على صنفين حقيقى ثابت فى النفس و انشائى يحصل بالصيغة و لفظ الطلب، اظهر فى الثانى و لفظ الارادة اظهر فى الاول مع كون كل من لفظى الطلب و الارادة حقيقه فى كلا الصنفين جميعا. ر. ك: عناية الاصول ۱ / ۳۵۱.

[۳۸۵] (۲) - شىء و موضوعى.

[۳۸۶] (۳) - فرضا واجب مطلق باشد یا اگر واجب مشروط و مقید هست شرطش حاصل شده.

[۳۸۷] (۴) - كما اذا علم بوجوب الصلاة و بوجوب الطهارة مرددا بين كونه نفسيا او غيريا. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱ / ۱۴۸.

[۳۸۸] (۱) - مثلا نماز، قبل از زوال، و جوب فعلى ندارد.

[۳۸۹] (۱) - ر. ك: وسائل الشيعة، ۱۰ / ۳۴۳ باب ۴۱ از ابواب مزار، حديث ۶.

[۳۹۰] (۱) - ر. ك: وسائل الشيعة، ۸ / ۵۶ باب ۳۲ از ابواب وجوب حج، حديث ۹.

[۳۹۱] (۲) - استحقاق ثواب.

[۳۹۲] (۳) - فى حديث ابن عباس «افضل الاعمال احمزها» اى اشقها و أمتنها و اقواها ر. ك: مجمع البحرين ۴ / ۱۶.

[۳۹۳] (۱) - اى الاشكال.

[۳۹۴] (۲) - استحقاق عقاب.

[۳۹۵] (۳) - موجب قرب به مولا نمى‌شود و همچنين باعث بعد از مولا نمى‌گردد.

[۳۹۶] (۴) - استحقاق عقاب و ثواب.

[۳۹۷] (۱) - و لا سبيل الى دفع الاشكال بما تقدم فى مثل مقدمات الجهاد او نقل الاقدام الى زيارة الحسين عليه السلام من احتمال التفضل او التوزيع اذ لعله قد ياباه مساق الاخبار الدالة على ذلك. ر. ك:

عناية الاصول ۱ / ۳۸۵.

[۳۹۸] (۱) - اى الدّفع.

[۳۹۹] (۲) - الف: الى الطهارات.

ب: مقصود مصنف از عبارت مذکور و بعد از آن، دفع اشكال دوم، می‌باشد.

[۴۰۰] (۳) - البته مصنف فرموده‌اند «تیمم» هم مانند وضو، عبادت مستحب هست. ولی این مطلب نیاز به بحث دارد.

[۴۰۱] (۴) - مخصوصا اگر قائل شویم که وضو، برای انسان، يك طهارت معنوی ایجاد می‌کند اگرچه تصميم خواندن نماز و انجام طواف - اموری که مشروط به طهارت هستند - را هم نداشته باشد.

[۴۰۲] (۱) - لعله اشاره الى: ان الموجب لعبادية شىء اذا كان دعوة امره العبادى بحيث يكون منشأ عباديته قصد ذلك الامر تفصيلا او اجمالا، فهو مفقود فى المقام، اذ مع الجهل بعباديته أو الغفلة عنها لا يكون الداعى الى اتيانه الا الامر الغيرى المغاير للامر العبادى، فكيف يكون الداعى ح - و لو اجمالا - الامر العبادى، مع عدم انطباق الامر الغيرى عليه، لمغايرتهما بالتضاد. فالامر النفسى ليس داعيا لا - تفصيلا و لا - اجمالا الى عبادية الشىء، لانه مجهول او مغفول عنه حسب الفرض، فلا محيص ح عن الالتزام ببطلان الطهارات. ر.

ک:

منتهی الدراییه ۲/ ۲۶۵.

[۴۰۳] (۱) - مصنف رحمه الله با جمله « فافهم » اشاره به این مطلب دارند.

[۴۰۴] (۱) - در مقدمات عبادیه مانند طهارات ثلاث.

[۴۰۵] (۱) - خبر مقدم است و مبتدای آن در پایان عبارت مذکور آمده یعنی: « و فيه انه غير واف ... ».

[۴۰۶] (۲) - (و فيه) ان التقریرات كما تقدم آنفا قد اجاب عن اشكال ترتب المثوبه بقوله الاخير ان الثواب من جهة عموم فضله و

سعه رحمته او احتمال التوزيع و هذه الوجوه الثلاثه انما ذكرها لخصوص التفصی عن اشكال اعتبار قصد القرية فقط لا لغيره (و عليه)

فلا وجه للايراد عليها بانها غير وافية بدفع اشكال ترتب المثوبه فافهم جيدا. ر. ك: عنایة الاصول ۱/ ۳۶۲.

[۴۰۷] (۳) - در مورد مقدمات عبادی مانند طهارات ثلاث.

[۴۰۸] (۱) - مثلا نهی از فحشا و منکر در صورتی حاصل می شود که صلوات به عنوان، یک عبادت، تحقق پیدا کند.

[۴۰۹] (۲) - زیرا امر مربوط به آن‌ها غیری و توصلی هست نه تعبدی.

[۴۱۰] (۱) - ر. ك: مطرح الانظار / ۷۱.

[۴۱۱] (۲) - نظیر این مطلب را در بحث واجب تعبدی و توصلی - المبحث الخامس ان اطلاق الصیغه ... « و توهم امکان تعلق الامر »

... بیان کردیم.

[۴۱۲] (۳) - بلکه برای تصحیح اعتبار قصد اطاعت در تمام عبادات، - نه عباداتی که جنبه مقدمیت دارند.

[۴۱۳] (۱) - و ذات طهارات ثلاث.

[۴۱۴] (۱) - هذا هو التذنب الثاني.

[۴۱۵] (۲) - این مطلب، نسبت به وضو، مشکلی ندارد و همچنین نسبت به غسل چندان مثنوهای ندارد اما در مورد تیمم، خیلی

مشکل است که انسان، تیمم را در هر زمان و شرایطی مستحب نفسی بداند - استاد معظم دام ظلّه.

[۴۱۶] (۳) - مانند شیخ اعظم - مخصوصا طبق وجه اولی که ایشان در دفع اشکال، بیان کردند و ما اخیرا توضیح دادیم.

[۴۱۷] (۱) - یا سائر غایات.

[۴۱۸] (۱) - یعنی: و کون التوصل الی الغير ملا- ک عبادیه الطهارات هو السر فی اعتبار قصد التوصل الی الغير فی وقوع الطهارات

عباده. لا ما نسب الی تقریرات شیخنا الاعظم قدس سره - و ان كان فی النسبه تأمل ... ر. ك:

منتهی الدراییه ۲/ ۲۷۷.

[۴۱۹] (۲) - المتوهم هو التقریرات و هو يتوقف على مقدمات ... ر. ك: كفاية الاصول محشی به حاشیه مشکینی رحمه الله ۱/ ۱۸۰.

[۴۲۰] (۱) - یعنی هر زمانی که ذی المقدمه وجوب پیدا کرد، مقدمه هم واجب می شود، زیرا وجوب مقدمه، غیری هست و از ناحیه

وجوب ذی المقدمه، ترشح می شود.

[۴۲۱] (۱) - ر. ك: معالم الدين / ۷۴.

[۴۲۲] (۲) - که آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست یا نه؟

[۴۲۳] (۳) - بنا بر ظاهر عبارت صاحب معالم، اراده ذی المقدمه شرط وجوب مقدمه و قید حکم هست.

[۴۲۴] (۱) - محتمل است مقصود ایشان، با نظر شیخ اعظم که در متن بعدی آورده ایم - متحد باشد یعنی به نظر صاحب معالم هم

اراده انجام ذی المقدمه، قید واجب باشد نه شرط وجوب مقدمه.

[۴۲۵] (۱) - بنا بر عقیده شیخ اعظم، قصد توصل - اراده انجام ذی المقدمه - قید « واجب » هست یعنی باید مکلف، قصد توصل را

- ایجاد کند پس به نظر ایشان دو چیز واجب است: الف: ایجاد نصب سلم. ب: قصد توصل، نسبت ذی المقدمه.
- [۴۲۶] (۱) - اذ مع أنه خلاف الوجدان انه لو كان دخيلا لزم الدور لان قصد التوصل ايضا موقوف على المقدمية اذ لا معنى للتوصل بما ليس بمقدمه فلو توقفت المقدمية على قصد التوصل كان دورا. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۲۷۱.
- [۴۲۷] (۲) - اذ مع فرض عدم دخل قصد التوصل في التوقف و المقدمية و وجود ملاك الوجوب الغيرى في صورتى قصد التوصل و عدمه لا وجه لتخصيص الوجوب بالمقدمه المقيدة بقصد التوصل. ر. ك:
- منتهى الدراية ۲ / ۲۸۸.
- [۴۲۸] (۳) - بنا بر وجوب مقدمه.
- [۴۲۹] (۱) - آرى اگر قصد توصل، همراه مقدمه باشد و مكلف، مقدمات را به خاطر ذى المقدمه انجام دهد، عنوان اشق الاعمال و احزم الاعمال بر آن ذى المقدمه، مترتب مى شود لذا به آن جهت، ثواب بيشتري نصيب مكلف مى شود لكن مسأله استحقات ماثبت با مسأله وجوب مقدمه، دو بحث مستقل هست و ما فعلا بحثى درباره ثواب نداريم بلکه مقصودمان اين است كه: آن وجوب مقدمى كه براى مقدمه، ثابت است آيا موضوعش ذات مقدمه هست يا اينكه ذات مقدمه به ضميمه قصد توصل، مقدمه مى باشد؟
- [۴۳۰] (۲) - البته مقدمه غير عبادى، اما مقدمات عبادى مانند طهارات ثلاث، بحث خاصى داشتند كه اخيرا بيان كرديم.
- [۴۳۱] (۳) - گرچه واجب نيست چون قصد توصل در آن، مطرح نبوده.
- [۴۳۲] (۴) - و لعله اشاره الى ان مجرد الاجتزاء بما لم يقصد به التوصل مما لا يكشف عن اتصافه بالوجوب الغيرى و هذا كما فى المقدمه المحرمه حيث يجتزئ بها و ليست هى متصفه بالوجوب قطعاً الا ان عدم الاتصاف بالوجوب فيها كما سيأتى ليس الا لاجل المانع عنه و هو الاتصاف بالحرمة لا لفقد المقتضى اى الملاك كما لا يخفى و عليه فلا يبقى وجه لقوله «فافهم»، فافهم جيدا. ر. ك:
- عناية الاصول ۱ / ۳۷۰.
- [۴۳۳] (۱) - كه ذات مقدمه، واجب است.
- [۴۳۴] (۲) - در واجبات توصلى - مانند غسل ثوب، دفن ميت و اداى دين - ذات واجب، مقصود است و حتى اگر مكلف، دين خود را رياء ادا كند، كفايت مى نمايد.
- [۴۳۵] (۱) - به عبارت ديگر: قبلا- دخول در ملك غير، حرام بود امّا اکنون به علت مزاحمت با يك واجب اهمى، عنوان حرمت، منتفى شده لكن آن مكلف به اين مسئله، توجهى ندارد.
- [۴۳۶] (۱) - البته او مى دانسته كه انقاذ غريق، واجب فعلى هست.
- [۴۳۷] (۱) - بمعنى ان التوصل بها الى ذى المقدمه هو الغرض الاقصى الذى يترتب على المقدمه غالباً و يجوز انفكاكه عن الواجب احيانا فى قبال الغرض الادنى الباعث للامر الذى لا يكاد ينفك عن الواجب اصلاً و ليس قصد التوصل قيذا و شرطاً لوقوع المقدمه على صفة الوجوب و الا لم يتجز بما لم يقصد به التوصل و لم يسقط به الوجوب الغيرى ابداً و قد اعترف التقريرات بالاجتزاء بذلك كما تقدم منه قبلاً فتذكر.
- [۴۳۸] (۲) - اشاره الى ما قد يقال من ان سقوط الوجوب بما لم يقصد به التوصل و حصول الاجتزاء به لا يكاد يكشف عن اتصافه بالوجوب و هذا كما فى الفرد المحرم من المقدمه حيث يجتزئ به و يسقط به الوجوب و ليس بواجب (فيقول) كما اشير قبلاً ان عدم اتصافه بالوجوب ليس الا لمانع عنه و هو الحرمة لا لفقد المقتضى فيه اى الملاك من التوقف و المقدمية فلو لا المانع لاتصف الفرد المحرم بالوجوب كغيره من الفرد المباح قطعاً] ر. ك: عناية الاصول ۱ / ۳۷۳ و ۳۷۲.
- [۴۳۹] (۳) - مرجع ضمير مذکور و سه ضمير قبل از آن، «الفرد المحرم» مى باشد.
- [۴۴۰] (۱) - گرچه به نظر ایشان واجب نيست، چون قصد توصل به آن نشده.

[۴۴۱] (۲) - همان نتیجه‌ای که بر واجب، مترتب می‌شود بر آن عمل اختیاری هم همان اثر، مترتب می‌شود.

[۴۴۲] (۱) - چون مقدمه، غیر منحصره بوده.

[۴۴۳] (۲) - مثلاً- اگر کسی با مرکب غضبی هم به مکه برود، قدرت بر انجام مناسک حج را دارد. در محل بحث هم آن فرد از زمین غضبی عبور کرده لکن فعلاً قدرت بر انقاز غریق پیدا کرده است.

[۴۴۴] (۳) - قدرت بر انجام ذی المقدمه.

[۴۴۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۴۶] (۱) - دخول در ملک غیر.

[۴۴۷] (۲) - فرض مسئله در موردی است که مکلف از طریق حرام، انقاز غریق نموده- طریق، غیر منحصر بوده.

[۴۴۸] (۱) - ای الشیخ قدس سره.

[۴۴۹] (۲) - که مختار صاحب فصول است.

[۴۵۰] (۳) - جار و مجرور، متعلق به «شدد النکیر» می‌باشد.

[۴۵۱] (۴) - ای: لعدم اعتبار قصد التوصل فی اتصاف المقدمه بالوجوب، فلاحظ قول المصنف فی الاشکال علی الفصول فی قوله:-

ان قلت- الثانی.

[۴۵۲] (۵) - لا- یخفی انه قد یوجّه ما عن الشیخ قدس سره من: «اشترط قصد التوصل فی اتصاف المقدمه بالوجوب» بان المراد

اعتبار فی مقام المزاحمه، لا- مطلقاً كما اذا كان اذا كان واجب نفسی کانقاز غریق. او اطفاء حریق متوقفاً علی ارتکاب حرام، کالسلوک فی ارض غیر بدون اذنه فیقع المزاحمه بین الوجوب الغیری للمقدمه و بین الحرمة النفسیة، و لا ترفع الحرمة عن التصرف فی ارض غیر الا- بقصد التوصل به الی الواجب النفسی و هو الانقاز او الاطفاء الذی هو اهم من حرمة التصرف، فان لم یقصد المكلف التوصل بالسلوک فی ارض غیر الی الواجب النفسی بل قصد التنزه و نحوه لم یتصف السلوک بالوجوب، بل كانت الحرمة باقیة.

« و بالجمله»: فبناء علی کون معروض الوجوب الغیری ذات المقدمه من دون دخل لقصد التوصل فیهِ یلزم وجوب السلوک فی الارض المغضوبه و ان لم یکن قاصداً للانقاز او الاطفاء الواجب، هذا. « و انت خیر» بان المقام من صغریات الترتب، توضیحه ...]. ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۲۹۵.

[۴۵۳] (۱) - خواه آن شیء، واجب نفسی باشد یا غیری.

[۴۵۴] (۱) - خواه مقدمه، موصله باشد یا غیر موصله.

[۴۵۵] (۲) - به استثنای واجبات تولیدی- تسیبی- که به زودی در این زمینه، توضیح خواهیم داد.

[۴۵۶] (۳) - خواه یک مقدمه داشته باشد یا اینکه هر کدام از آن‌ها دارای چند مقدمه باشد.

[۴۵۷] (۴) - البته بدیهی است که شرعاً باید مناسک حج را اتیان نماید.

[۴۵۸] (۱) - کفری الاوداج بشرائطه لحصول التذکیة فالترتب لیس من آثار طبیعة المقدمیة بل من آثار خصوصیة فیها و هی العلة

التامة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱/ ۱۵۸.

[۴۵۹] (۲) - زیرا نباید معلول از علت خود تخلف نماید.

[۴۶۰] (۳) - که عنوان علت تامه دارند.

[۴۶۱] (۱) - لکن ما در بحث جبر و تفویض به نحو مشروح، ثابت کردیم که بیان مصنف صحیح نیست و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه

[۴۶۲] (۱) - معطوف بر قول مصنف - فلانه لا یکاد يعتبر فی الواجب الا ما له دخل ... - می باشد.

[۴۶۳] (۲) - بدیهی است که به نظر صاحب فصول، مقدمه موصله واجب است.

[۴۶۴] (۱) - بدیهی است که فعل غیر، واجب نیست.

[۴۶۵] (۲) - حفظ نفس محترم.

[۴۶۶] (۳) - نه به خاطر منتفی شدن موضوع تکلیف یا موافقت با تکلیف یا مخالفت و عصیان، نسبت به آن.

[۴۶۷] (۱) - حرمت.

[۴۶۸] (۲) - نه به خاطر اینکه خودش مأمور به نیست ولی هدف از مأمور به را تحصیل می کند.

[۴۶۹] (۱) - تحصیل استطاعت بر مکلف لازم نیست اما اگر حاصل شد، حج هم واجب می شود.

[۴۷۰] (۲) - و لو مطلوبیت گیری.

[۴۷۱] (۳) - و همچنین مولا می تواند بگوید: «ارید الحج و ارید المسیر الذی یتوصل به الی فعل الواجب دون ما لم یتوصل به الیه

...».

[۴۷۲] (۱) - مطلوبیت گیری.

[۴۷۳] (۱) - در رابطه با وجوب مقدمه موصله.

[۴۷۴] (۲) - حفظ نفس محترم.

[۴۷۵] (۱) - بدیهی است که در فرض مسئله اگر طریق انقاذ غریق، منحصر به راه حرام باشد، حرمت آن، منتفی می شود و مقدمه،

وجوب گیری پیدا می کند.

[۴۷۶] (۲) - در محل بحث ما.

[۴۷۷] (۱) - که گفتیم ملاک حکم عقل - یعنی مقدمیت - در مطلق مقدمه، موجود است و اختصاصی به مقدمه موصله ندارد.

[۴۷۸] (۲) - اشکال: صاحب فصول، ادعای ضرورت عرفیه نمود که مولای حکیم می تواند بین مقدمات، تفکیک قائل شود و

بگوید مقدمه موصله، مطلوب من هست و غیر موصله، مطلوبیتی ندارد.

جواب: نفس آن ادعا هم جزاف گوئی و بدون دلیل هست. در عین حال که ملاک وجوب گیری در هر دو قسم مقدمه، موجود است،

چگونه مولای حکیم، مجاز به چنان تصریحی هست؟

[۴۷۹] (۱) - در تعریف واجب اصلی و تبعی اشکالاتی هست که در محل خودش بیان خواهیم کرد.

[۴۸۰] (۱) - آنچه که برای بحث ما مفید می باشد، این است که: اگر مولا توجه به مقدمه و مقدمیت پیدا کرد [و حتی مقدمه هم

تحقق پیدا کرد]، می تواند تصریح کند که مطلوب گیری من حاصل نشده؟

به نظر ما - مصنف - مولای حکیم، مجاز نیست چنان تصریحی نماید زیرا موصلیت و غیر موصلیت، فضیلت و نقصی نیست که

مربوط به مقدمه باشد بلکه مربوط به حسن و سوء اختیار مکلف است به نحوی که اخیرا توضیح دادیم.

[۴۸۱] (۲) - و لعله اشاره الی ضعف قوله كما جاز التصريح بحصول الغیری مع عدم فائده فان الغیری الذی لم یترتب علیه الواجب

اذا لم تکن فیه فائده كان الحق اذا مع الفصول فلا وجه لاتصافه بالوجوب اصلا بل الغیری الذی لم یترتب علیه الواجب فیه فائده جدا

و هو الغرض الادنی ای حصول القدرة بوسیله علی الاتیان بالواجب النفسی و بها قد اتصف بالوجوب الغیری و ان لم یکن فیه

الغرض الاقصى و هو ترتب الواجب علیه خارجا. ر. ک: عنایة الاصول ۱ / ۳۸۱.

[۴۸۲] (۱) - و محصل التعلیل: ان الموصلیه لیست من الاوصاف المنوعه حتی تكون الموصله نوعا مغایرا للمقدمه غیر الموصله، و

ذلك لان الموصلیه - كما تقدم - من الامور الانتزاعیه و لیست الا منتزعه عن وجود الواجب و ترتبه علی المقدمه، فالموصلیه تكون

فی المرتبة المتأخرة عن نفس المقدمة، و غاية لها، و ليست فی رتبتها حتى تكون منوعة لها و تنقسم بها الى قسمين: موصلة و غيرها. و الصفات المنوعة للشيء لا بد أن تكون مقارنة له فی الوجود، و ليس الغاية منها، لتأخرها عن ذیها، كتأخر وجود ذی المقدمة - الذی هو غاية المقدمة كما هو المفروض - عن نفس المقدمة نظیر سائر الغایات المتأخرة عن ذواتها.

ر. ك: منتهی الدراییه ۲ / ۳۲۱.

[۴۸۳] (۱) - اگر صلوات را ایجاب کرده‌اند، داعی و محرک ایجاب نماز، همان اثری هست که در نفس صلوات، موجود است و معنا ندارد خاصیتی که در صوم هست، موجب و جوب نماز شود.

[۴۸۴] (۲) - قبلا هم بیان کردیم که در اغلب واجبات شرعی و عرفی - به استثنای واجبات تولیدی و تسیبی - با اتیان مقدمات، اثری از نظر ترتب ذی المقدمه، بار نمی‌شود و آنچه که بعد از انجام مقدمات، مدخلیت دارد «اراده» فاعل آن هست یعنی: ممکن است او اراده انجام ذی المقدمه را بنماید یا اینکه اصلا اراده اتیان آن را ننماید و ...

[۴۸۵] (۱) - تاکنون عنوان «مقدمه» و «واجب»، مطرح بود که ضمیر راجع به «مقدمه» مؤنث و ضمیر مربوط به «واجب»، مذکر بود. از این قسمت عبارت به بعد، مطلب عکس شده زیرا ذی المقدمه، عنوان غایت پیدا کرده و ضمیر مربوط به آن، مؤنث است و مقدمه، عنوان ذی الغایه پیدا کرده لذا ضمیری که به مقدمه رجوع می‌کند - به عنوان ذی الغایه - مذکر می‌باشد.

[۴۸۶] (۲) - ای کیف و ان لم یکن كذلك بل كان التجرد عن الغایه مغیرا له عما هو علیه من المطلوبیه الغیریة ...

ر. ك: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج عبد الحسین رشتی ۱ / ۱۶۰.

[۴۸۷] (۳) - ای کون الغایه من قیود المقدمه و مقدمه لوقوع المقدمه علی نحو تكون الملازمه بین وجوبها الغیری و وجوبها النفسی امر مستحیل لاستلزامه الدور فان الواجب النفسی الذی هو الغایه اذا صار من قیود المقدمه یصیر مقدمه للمقدمه واجبا بوجوب مترشح من المقدمه علیه و الحال ان وجوب المقدمه ناش من وجوب ذی المقدمه فلو نشأ وجوب ذی المقدمه من وجوبها لزم الدور و الی هذا اشار بقوله «ضرورة ان الغایه ...» ر. ك: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱ / ۱۶۰.

[۴۸۸] (۱) - به عنوان اینکه قید مقدمه‌ای هست که مقدمه با این قید، وجوب غیری پیدا کرده.

[۴۸۹] (۱) - به عنوان اینکه قید مقدمه‌ای هست که آن مقدمه، وجوب غیری دارد و لازمه اینکه مقیدی وجوب غیری پیدا کرد، این است که قیدش هم واجب غیری شود و ...

[۴۹۰] (۱) - الضمیر للشأن و هذا اشاره الی دلیل آخر علی وجوب خصوص المقدمه الموصلة منسوب الی السید الفقیه صاحب العروه قدس سره ر. ك: منتهی الدراییه ۲ / ۳۲۷.

[۴۹۱] (۲) - یعنی: اعتبار ترتب مطلوب نفسی - ذی المقدمه - بر مقدمه.

[۴۹۲] (۳) - ر. ك: ایضاح الکفایه ۲ / ۳۳۳.

[۴۹۳] (۱) - فرض مسئله در موردی هست که طریق انقاذ، منحصر به عبور از ملک مردم نیست بلکه دارای دو طریق - حلال و حرام - هست.

[۴۹۴] (۱) - و حاصل وجه النظر انه لو منع المولی عن تمام المقدمات الا - الموصلة منها یلزم ان لا یكون ترك الواجب مخالفه و عصیانا لان وجوب الواجب یتوقف علی جواز المقدمه لثلا - یسند طریق الوصول الی الواجب و جواز المقدمه یتوقف علی الاتیان بالواجب اذ مع الاتیان به تكون المقدمه موصلة جائزه بخلاف ما اذا لم یأت به فاذا یتوقف وجوب الواجب علی الاتیان به فاذا لم یأت به فلا - وجوب و لا - مخالفه و لا - عصیان و هو عین ما ذکرناه من لزوم ان لا یكون ترك الواجب مخالفه و عصیانا و ان اتی به فعند ذلك یجب الواجب اذ فی هذا الفرض یجوز مقدمته و یفتح طریق الوصول الیه و هو محال لاستحاله طلب الحاصل (و من هنا یظهر) ان فی صحه المنع عن المقدمات الا الموصلة منها محذورین احدهما علی تقدیر و الآخر علی تقدیر آخر و قد اشار المصنف فی

الكتاب الى كلا المحذورين بعبارة مضطربة و له عبارة اخرى في تعليقه على الكتاب يشير فيها الى المحذور الثاني فقط (و على كل حال) يرد على المصنف ان وجوب الواجب و ان كان يتوقف على جواز المقدمه و لكن جواز المقدمه في المقام مما لا يتوقف على الاتيان بالواجب فان الاتيان به ليس شرطا لجواز المقدمه بل هو شرط متأخر لوجود المقدمه و قد اخذ على نحو لا يترشح اليه الوجوب و قد اشير الى تفصيل الاخذ كذلك آنفا في ذيل التعليق على قوله و صريح الوجدان انما يقضى ... الخ. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۳۸۵.

[۴۹۵] (۲) - « حيث كان الايجاب فعلا- متوقفا على جواز المقدمه شرعا، و جوازها كذلك كان متوقفا على ايصالها المتوقف على الاتيان بذى المقدمه بدهه، فلا محيص الا عن كون ايجابه على تقدير الاتيان به و هو من طلب الحاصل الباطل » منه قدس سره ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۱/ ۱۹۲.

[۴۹۶] (۳) - پاسخ مصنف، بسیار دقیق می‌باشد و امید است که بتوان آن را « كما هو حقّه » بیان نمود- نگارنده.

[۴۹۷] (۱) - صلوات از اهمّ واجبات است ولی در فرض مذکور به لحاظ توسعه وقتش واجب مهم، محسوب می‌شود.

[۴۹۸] (۱) - تطهیر مسجد و اتیان صلوات در آن واحد- بدون فعل منافی با صلوات- از محل بحث ما خارج است.

[۴۹۹] (۲) - فرض مسئله در صورتی است که ترک احد الضدین، مقدمه فعل ضد دیگر باشد.

[۵۰۰] (۳) - و آن مکلف، قبل از ازاله نباید نماز بخواند زیرا ترک صلوات، مقدمه ازاله نجاست است و مقدمه واجب، بنا بر قول مشهور، مطلقا واجب است.

[۵۰۱] (۴) - اگر ترک شیء واجب شد، نقیض ترک- فعل- حرام می‌شود همان‌طور که اگر فعل شیء واجب شد، ترکش حرام می‌شود مثلا ترک نماز در مواقع عادی، اتصاف به حرمت دارد.

[۵۰۲] (۵) - بدیهی است که اگر نهی- حرمت- متعلق معاملات شود، اقتضای فساد ندارد که در مباحث آینده، درباره آن بحث خواهیم کرد.

[۵۰۳] (۶) - واجب اهم.

[۵۰۴] (۱) - المورد شیخنا الاعظم رحمه الله علی ما فی التقریرات. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۲۸۵.

[۵۰۵] (۱) -

« نقیض کل رفع او مرفوع تعمیم رفع لهما مرجوع » - محقق حکیم سبزواری قدس سره.

[۵۰۶] (۱) - مانند نظر مشهور که ...

[۵۰۷] (۱) - یعنی: نقیض الترك الموصل.

[۵۰۸] (۱) - كان اللزوم ذكر هذا التقسيم في الامر الثالث المنعقد لتقسيمات الواجب من المطلق و المشروط و المعلق و المنجز و النفسى و الغیری لا في هذا الامر الرابع المنعقد لبيان تفصيل المعالم و الشيخ و الفصول المتقدم شرح كل منها على حدة و كانه نسيه هناك و تذكره هاهنا ... ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۳۹۰.

[۵۰۹] (۲) - یعنی واجب واقعی و آنچه که متعلق طلب حقیقی هست بر دو قسم می‌باشد: ۱- واجب اصلی ۲- واجب تبعی.

[۵۱۰] (۳) - یعنی واجب اصلی، آن است که از نظر مقام دلالت و لفظ، اصالت داشته باشد به خلاف واجب تبعی- شرح این مطلب بزودی بیان می‌شود.

[۵۱۱] (۴) - دلیل آن را هم به زودی بیان می‌کنند.

[۵۱۲] (۱) - معطوف بر کلام قبلی مصنف- بلحاظ الاصاله... می‌باشد یعنی: ان الظاهر كون هذا التقسيم بلحاظ الاصاله و التبعية في مقام الثبوت لا بلحاظهما في مقام الاثبات.

[۵۱۳] (۲) - مانند این دو آیه: الف: «أَوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ» E. ب: «إِذَا وَجِدَ وَحْمَهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا» E.

دو آیه مذکور در صدد بیان افاده اقل حمل نیستند اما وقتی آن دو را به یکدیگر ضمیمه و توأمان ملاحظه نمائیم از آن، استفاده می‌شود که اقل حمل شش ماه می‌باشد.

[۵۱۴] (۳) - کدلاله المفاهیم كما صرح به فی الفصول. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۲۸۹.

[۵۱۵] (۴) - که تمام مسائل، مربوط به قلب و نفس مولا می‌باشد و هیچ ارتباطی به عالم لفظ و دلالت ندارد.

[۵۱۶] (۵) - وجه «ظهور» به زودی بیان می‌شود.

[۵۱۷] (۱) - محقق قوچانی رحمه الله.

[۵۱۸] (۱) - بدیهی است که تبعیت، بنا بر مبنای ملازمه هست - یعنی کسانی که مقدمه واجب را واجب می‌دانند - اما بنا بر عقیده منکرین ملازمه اصلا تبعیتی مطرح نیست كما اینکه وجوب غیري هم تحقق ندارد.

[۵۱۹] (۱) - البته اصلی هم می‌تواند باشد که امثله فراوانی دارد.

[۵۲۰] (۲) - یعنی: فی صدر البحث، حيث قال: - و الظاهر ان يكون هذا التقسيم ... الخ.

«و لعل» وجه الظهور: ان كون الوصف بحال الموصوف اولی من ان يكون بلحاظ المتعلق، و من المعلوم:

ان جعل الاصله و التبعية بحسب مقام الثبوت يوجب كون الوصف - و هو الاصلی و التبعی - بحال الموصوف، اعنى: نفس الوجوب كقولنا: الوجوب الاصلی و الوجوب التبعی. بخلاف ما اذا جعلنا بحسب مقام الاثبات فان الوصف ح يكون بحال المتعلق، و هو الدلیل كقولنا: الوجوب الاصلی دلالة دلیله، و الوجوب التبعی دلالة دلیله. ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۳۵۹.

[۵۲۱] (۱) - یعنی: و ان كان التبعی امرا وجودیا، لكنه يلزم العدمی، اعنى به: عدم اللحاظ الاستقلالی، فالضمیران المستتران فی - كان - و - يلزمه - راجعان الى الامر الوجودی. و الضمیر البارز المتصل الذی هو مفعول - يلزم - راجع الى العدمی. ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۳۶۲.

[۵۲۲] (۲) - یعنی مطلوبیت حقیقیه نه بعث و تحریک.

[۵۲۳] (۳) - مصنف، پاسخ مسئله را طبق مبنای خود بیان کرده‌اند - که تقسیم واجب به اصلی و تبعی، مربوط به مقام ثبوت است نه دلالت و لفظ.

[۵۲۴] (۴) - مانند بعضی از موضوعات که قید اصلی آن‌ها یک امر عدمی هست مثلا اگر بگوئید «میت»، آن است که «لم يقع علیه التذکیه الشرعی» در این صورت با شک در تذکیه و عدم تذکیه می‌توان با استصحاب عدم وقوع تذکیه، عنوان «میت» را ثابت کرد زیرا میت «ما لم يقع علیه التذکیه الشرعی» هست و قوامش به یک قید عدمی می‌باشد.

[۵۲۵] (۱) - «تعلق به اراده موصوفه بانه غیر مستقله».

[۵۲۶] (۱) - الف: (اقول) و الظاهر أن استصحاب عدم تعلق الارادة المستقلة به بعد العلم الاجمالي بتعلق الارادة به لا محالة اما ارادة مستقلة او ارادة غیر مستقله مشکل جدا سواء كان التبعی عبارة عما لم يتعلق به ارادة مستقلة او كان عبارة عما تعلق به ارادة اجمالیة تبعا لارادة غیره غایته ان الاصل على الاول معارض بمثله و على الثاني معارض و مثبت و لعله اليه اشار اخيرا بقوله «فافهم»، فافهم جيدا. ر. ک:

عناية الاصول ۱/ ۳۹۵.

ب: اشاره الى عدم جریان الاصل المذكور على المثبت ايضا لان القائل به لا يقول بترتب اثر الملزوم كما هو المفروض فى العبارة على ما استظهرناه او اشاره الى منع كون الوجوب التبعی ملزوما للعدم المذكور كما فى ظاهر العبارة، بل هما متلازمان ... ر. ک:

کفایة الاصول، محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۱۹۶.

[۵۲۷] (۱) - بدیهی است که اصل ملازمه، عقلی می‌باشد اما طرفین وجوب، شرعی هست یعنی وجوب ذی المقدمه شرعی و همچنین وجوب مقدمه هم شرعی می‌باشد منتها وجوب شرعی مقدمه از طریق ملازمه عقلی استفاده می‌شود.

[۵۲۸] (۱) - به نحو اختصار.

[۵۲۹] (۲) - مصنف رحمه الله اشکال مشترک را تحت عنوان « و منه قد انقح ...» بسیار مختصر و به نحو اشاره بیان کرده‌اند لذا ما همراه با ذکر هر ثمره، آن اشکال را توضیح می‌دهیم.

[۵۳۰] (۱) - کما اینکه اطلاق لفظ واجب - بدون قید - انصراف به واجب نفسی دارد.

[۵۳۱] (۲) - یعنی وجوب شرعی داشته باشد یا فاقد وجوب شرعی باشد.

[۵۳۲] (۱) - که قبلا هم آن را توضیح داده‌ایم.

[۵۳۳] (۲) - اینکه زید به خاطر فلان عمل، فاسق شده و عمرو به علت ارتکاب فلان فعل از عدالت خارج شده مربوط به شارع نیست بلکه شارع مقدس فرموده است شرب خمر، حرام و از گناهان کبیره است و ارتکاب کبیره با عدالت سازگار نیست اما اینکه فلانی شرب خمر نموده و فاسق شده، ارتباطی به شارع مقدس ندارد.

[۵۳۴] (۱) - اخذ اجرت بر مقدمه واجب.

[۵۳۵] (۱) - مانند اجیر نمودن فردی برای اینکه فرضا یک سال نماز برای میتی بخواند.

[۵۳۶] (۲) - البته مصنف، اشاره‌ای به آن ننموده‌اند.

[۵۳۷] (۱) - الجاعل هو الوحيد البههانی قدس سره. «توضیح هذه الثمرة»: انه - بناء على وجوب المقدمة - يجتمع الوجوب و الحرمة في المقدمة المحرمة كركوب الدابة الغصيبة لقطع طريق الحج فيبتنى وجوبها على القول بجواز الاجتماع الامر و النهي في واحد ذی جهتين. لان المقدمة على هذا تدرج من صغريات مسألة اجتماع الامر و النهي، فان قلنا: بجواز اجتماعهما اتصف بالوجوب كما هي متصفة بالحرمة و ان قلنا:

بعدم جواز اجتماعهما لم تتصف بالوجوب. كما انه بناء على عدم وجوب المقدمة لا تتصف الا بالحرمة (و بالجملة) بناء على وجوب المقدمة يتوقف اتصافها بالوجوب فيما اذا كانت محرمة على جواز اجتماع الامر و النهي و بناء على عدم وجوبها لا تتصف الا بالحرمة. ر. ك: منتهی الدرایة ۲/ ۳۷۴.

[۵۳۸] (۲) - ر. ك: مرآت العقول ۲/ ۱۰۱.

[۵۳۹] (۳) - حرمت به خاطر عنوان اولی آن شیء، و وجوب هم برای عنوان مقدمیت هست.

[۵۴۰] (۱) - و هو المقدمه، یعنی: ان معروض الوجوب الغیری هو ما يحمل عليه المقدمه بالحمل الشائع و من المعلوم: انه ذات الشیء، لا بعنوان كونه مقدمه. ر. ك: منتهی الدرایة ۲/ ۳۷۶.

[۵۴۱] (۲) - یعنی: نه اینکه عنوان مقدمیت، جهت تقيیدی باشد بلکه مقدمیت، «حيث» تعلیلی دارد.

[۵۴۲] (۱) - یعنی: «كل ما هو غير عبادة» - مقصود، معامله بالمعنى الاخص نمی‌باشد.

[۵۴۳] (۱) - یعنی: شیء قبل از آنکه مقدمه واجب قرار گیرد، حرمت ذاتی داشته و آن شیء محرم، مقدمه واجبی قرار گرفته.

[۵۴۴] (۲) - در صورت انحصار.

[۵۴۵] (۱) - قد حكى عن بعض اعظام تلامذة المصنف قدس سرهما: ان الماتن قد ضرب في الدورة الاخيرة من البحث على الايراد الثاني و جعل الايراد الثالث مكانه و لذا قال: «و ثانيا ان الاجتماع و عدمه لا دخل له في التوصل بالمقدمة المحرمة ... الخ» و لا بأس بما صنعه قدس سره، اذا لا وجه لاختصاص الوجوب بغير المحرم في صورة عدم الانحصار الا عدم جواز الاجتماع، فالاولى اسقاط

الایراد الثانی، فتدبر. ر. ک:

منتهی الدراية ۲ / ۳۸۰.

[۵۴۶] (۲) - اگر عبارت به صورت: «کما لا يمكن التوصل بها ان كانت تعبدية...» ذکر می‌شد، مناسب‌تر بود.

[۵۴۷] (۱) - و اگر امتناعی شدید، خواه جانب و جوب را بر حرمت، غلبه دهید یا بالعکس.

[۵۴۸] (۱) - قائلین به امتناع، صلوات در دار غصبی را باطل می‌دانند و می‌گویند جمع بین جوب و حرمت، قابل تعقل نیست.

[۵۴۹] (۱) - که نتیجه نزاع در مسأله اصولی، کبرای قیاس استنباط قرار می‌گیرد و در نتیجه، یک حکم فرعی کلی الهی استنباط می‌شود.

[۵۵۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۵۱] (۱) - ای: فی المسألة الاصولية.

[۵۵۲] (۲) - البتّه وضو، خصوصیتی ندارد و این مطلب در مورد سائر مقدمات هم جریان دارد.

[۵۵۳] (۱) - خواه جعل تألیفی داشته باشد یا بسیط.

[۵۵۴] (۱) - به خاطر دلیل آن، یعنی: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» *E.

[۵۵۵] (۲) - نه بین دو حکم «واقعی» و دو حکم «فعلی».

[۵۵۶] (۱) - یعنی: امکان ندارد که نماز به حسب مقام فعلیت، واجب باشد ولی وضو، وجوب نداشته باشد، در هر موردی که ذی المقدمه، وجوب فعلی دارد، مقدمه هم در مقام فعلیت، دارای همان حکم هست.

[۵۵۷] (۲) - و فی بعض النسخ «لما صح» التمسک بالاصل و هو غیر صحیح و الصحیح لصح التمسک بالاصل ای لنفی الملازمة الفعلية. ر. ک: عناية الاصول ۱ / ۴۰۶.

[۵۵۸] (۳) - درحالی که صلوات، واجب است، استصحاب عدم وجوب وضو می‌گوید: «الوضوء لیس بواجب»، یعنی: وضو از نظر حکم فعلی، وجوب ندارد.

[۵۵۹] (۴) - بیان مطلب، طبق نسخه مذکور، نیاز به توجیه دارد، به خلاف نسخه قبل که مطلب واضح بود.

[۵۶۰] (۱) - حتّی در ظاهر و مقام فعلیت.

[۵۶۱] (۱) - نصب سلم و مقدمیت آن، یعنی: مقدمه و مقدمیت آن.

[۵۶۲] (۲) - ما هم قبول داریم که گاهی مولا به مقدمه و نصب سلم توجه ندارد و گاهی عنایتی به مقدمیت آن ندارد ولی نکته اساسی کلام ما، این است که: وقتی مولا به آن دو جهت، توجه و التفات پیدا کرد مسلماً و وجدانا یک اراده غیری هم متوجه مقدمه و نصب سلم می‌شود.

[۵۶۳] (۱) - دلیل دوّم مصنف بر اثبات ملازمه.

[۵۶۴] (۲) - سوره مائده، آیه ۶.

[۵۶۵] (۱) - ظاهر، این است که امر، مولوی باشد نه ارشادی.

[۵۶۶] (۱) - لان سائر الادلة مشتقة منه كاشتقاق المشتقات من المصدر - بناء على القول به - حيث ان تلك الادلة مشتملة على بعض ما تضمنه دليل ابی الحسن البصری كالمحکی عن المحقق الدوانی: من انه لو لم تجب المقدمه لجاز التصريح بجواز تركها و كالمحکی عن السبزواری من: «انه لو لم تكن واجبةً بايجابه يلزم ان لا يكون تارك الواجب المطلق عاصياً» و كقول «ابی الحسن» البصری: من: «انه لو لم تجب لجاز تصريح الأمر بتركها، و التالي باطل، فالمقدم مثله» الى غير ذلك. ر. ک: منتهی الدراية ۲ / ۳۹۸.

[۵۶۷] (۱) - هو «ابو الحسن الأشعری ... كان مولده بالبصرة و منشؤه ببغداد و هو امام الأشاعرة و اليه تنسب الطائفة الأشعرية توفى

سنة ٣٣٤، و دفن بين الكرخ و باب البصرة. قال ابن شحنة في روضة الناظر: في سنة ٣٢٩ توفي ابو الحسن على بن اسماعيل بن ابي بشر الاشعري و دفن ببغداد بشرعة الزوايا ثم طمس قبره خوفا ان تنبشه الحنابلة فانهم كانوا يعتقدون كفره و يبسون دمه و ذكر: ان ابا على الجبائي كان زوج أمه. ر. ك: الكنى و الالقاب، ٤٥. [٥٦٨] (٢) - و مقدمه، ترك شد.

[٥٦٩] (١) - اى: و فيه بعد اصلاحه ... ما لا يخفى.

[٥٧٠] (٢) - هذا اعتراف من المصنف قدس سره بكون امر المقدمه ارشاديا اذ لا مصلحة فيها الا امتثال امر ذى المقدمه فلو تركها لا يترتب على تركها غير عصيان امر ذىها الموجب لاستحقاق العقوبة و هذا الاعتراف ينافى ما افاده سابقا من قوله: «و الاولى إحالة ذلك الى الوجدان ... الخ» لانه غرضه من التمسك بالوجدان اثبات الوجوب المولوى للمقدمة فلاحظ و تأمل. ر. ك: منتهى الدراية ٢ / ٤٠٤.

[٥٧١] (١) - الف: مسأله تكليف «بما لا يطاق». ب: خروج واجب مطلق از اطلاقش و ...

[٥٧٢] (١) - لو لم تجب المقدمه شرعا لجاز تركها شرعا و عقلا.

[٥٧٣] (١) - بالوجوب فى السبب و عدمه فى الشرط و هذا التفصيل منسوب الى علم الهدى قدس سره و قد نقل هو و التفتازانى و البيضاوى و بعض شراح المختصر: «الاجماع عليه» و انت خبير بما فى هذا الاجماع.

[٥٧٤] (٢) - هذا ثالث الوجوه المذكورة فى البدائع و هو مؤلف من امرين: «احدهما»: انه لا ريب فى اعتبار القدرة فى متعلق التكليف فيجب تعلقه بغير المقدور لقبح مطالبه العاجز عقلا. «ثانيهما»: ان المسببات خارجة عن حيز القدرة و انما المقدور هو الاسباب، و المسببات تعد من آثارها المترتبة عليها قهرا.

و نتيجة هذين الامرين: لزوم صرف الامر المتعلق بالمسبب فى ظاهر الخطاب الى السبب لامتناع الاخذ بظاهرة و هو تعلق التكليف بغير المقدور فان هذا قرينه عقلية على صرف هذا الظاهر، كالقرينة اللفظية الحاقفة بالكلام الصارفة للظهور. «و عليه»: فاذا امر الشارع بالتزويج او بتحصيل الطهارة الحديثة و نحو ذلك فلا محيص عن صرفه الى الاسباب المحصلة للزواج كالعقد و للطهارة كغسل البدن او غسل الوجه و اليدين و مسح مقدم الرأس و الرجلين، لعدم القدرة على الزواج و الطهارة بل المقدور اسبابهما. ر. ك: منتهى الدراية ٢ / ٤٠٤.

[٥٧٥] (١) - در باب سبب و مسبب.

[٥٧٦] (١) - و الشروط العقلية كلها واجبة.

[٥٧٧] (٢) - «لو لا وجوبه شرعا لما كان شرطا ...».

[٥٧٨] (١) - غرضه: انه يمكن للمستدل ان يلزما بالدور، كما الزمناه به، بان يقول: انكم تلتزمون باستحالة جعل الشرطية مستقلة و تقولون بانها منتزعة عن التكليف فلو توقف التكليف على الشرطية كما هو قضية توقف كل حكم على موضوعه لدار. نعم بناء على كون الشرطية مجعولة بالاستقلال لا يلزم الدور.

[٥٧٩] (٢) - هذا دفع اشكال دور الخصم على المصنف و محصله: عدم لزوم الدور بناء على مبنى عدم جعله بالاصالة للشرطية و كونها منتزعة عن التكليف. «توضيحه»: ان الشرطية و ان كانت منتزعة لكنها ليست منتزعة عن الوجوب الغيرى المقدمى حتى يلزم الدور، بل هى منتزعة عن الوجوب النفسى المتعلق بالشىء المقيد بالشرط الشرعى، مثلا اذا امر الشارع بالصلاة عن طهارة فينتزع للطهارة عنوان الشرط فممنشأ انتزاع الشرطية لها هو هذا الامر النفسى لا الامر الغيرى حتى يلزم الدور بل الامر الغيرى دليل إننى على كونه شرطا لا لمتى حتى يلزم الدور. نعم الامر الغيرى يكون بحسب الظاهر و مقام الاثبات علة للشرطية فقد اشتبه على المستدل مقام الاثبات بمقام الثبوت.

[۵۸۰] (۳) - یعنی: حتّی يتوهم تمامیه کلام المستدل و هو: «انه لو لم یکن واجبا لما کان شرطا» و حتّی یلزم علینا الدور ایضا. ر. ک: منتهی الدراییه ۴۱۳/۲ و ۴۱۲.

[۵۸۱] (۱) - لعله اشاره الی: عدم اندفاع اشکال الدور بجعل منشأ انتزاع الشرطیه الامر النفسی، «توضیحه»: ان الطهاره مثلا ما لم یکن لها دخل فی الصلاة او الطواف لم یتعلق الامر النفسی بالصلاة عن طهاره، فالشرطیه ثابتة قبل تعلق الامر النفسی، لانها حینئذ جزء من موضوعه فاذا فرض انتزاعها عن الامر النفسی لزم الدور. فجعل منشأ انتزاع الشرطیه الامر النفسی لا یحسم اشکال الدور. و هنا بحث یأتی ان شاء الله تعالی فی الاحکام الوضعیه. ر. ک: منتهی الدراییه ۴۱۳/۲.

[۵۸۲] (۱) - البته بنا بر قول به ملازمه.

[۵۸۳] (۲) - در پایان همین بحث، راجع به مقدمه مکروه توضیح خواهیم داد.

[۵۸۴] (۱) - ر. ک: ایضاح الکفایه ۳۳۵/۲.

[۵۸۵] (۲) - به عبارت دیگر: در محلّ بحث، ترک «حرام» مطلوب است امّا ترک حرام، متوقّف بر ترک آن مقدمات نیست بلکه ممکن است فردی، تمام مقدمات حرام را اتیان نماید امّا در عین حال، حرام را ترک کند و فارق بین «واجب» و «حرام» این است که: در واجب - کون علی السطح - اگر مکلف، نصب سلّم ننماید، امکان ندارد که ذی المقدمه، تحقّق پیدا کند امّا در محلّ بحث نمی توان گفت اگر فلان مقدمه ترک نشود، «ترک حرام»، غیر ممکن است زیرا امکان دارد مکلف، تمام مقدمات را اتیان کند و مع ذلك ترک حرام که مطلوب مولا واقع شده تحقّق پیدا کند - از طلب ترک حرام، «طلبی» نسبت به ترک مقدمات آن، ترشح پیدا نمی کند.

[۵۸۶] (۱) - حرامی نداریم که فاقد علّت تامّه باشد.

[۵۸۷] (۱) - ما هم مکررا پاسخ مصنف را بیان کرده ایم و برای توضیح بیشتر به بحث جبر و تفویض مراجعه کنید. ایضاح الکفایه ۱/ ۴۴۷.

[۵۸۸] (۲) - یعنی: تفصیل بین مواردی که نفس مقدمه، علّت تامّه هست و اراده، واسطیّت ندارد و بین مواردی که اراده، جزء اخیر علّت تامّه می باشد.

[۵۸۹] (۱) - و هی: فی (الضد العام) خمسۃ: احدها: نفی الاقتضاء رأسا ... ثانیها: الاقتضاء علی وجه العینیّه، بمعنی ان الامر بالشیء كالصلاة، و النهی عن ترکه عنوانان متحدان، فالمراد من قوله:

«صلّ» حرمة ترکها. ثالثها: الاقتضاء علی وجه التضمن - بناء علی کون المنع من التکرک جزءا من ماهیة الوجوب - فقوله: «صلّ» مثلا ینحل الی: وجوب الصلاة، و النهی عن ترکها ...

رابعها و خامسها: الالتزام اللفظی و العقلی و هما منسوبان الی جماعة من المحقّقین. (و اما الضد الخاص)، فالاقوال المذكورة جاریة فی الا قول بالتضمن و یزید علی تلك الاقوال هنا قولان آخران: احدهما:

ما عن صاحب المقایس: من التفصیل بین کون فعل الضد رافعا للقدرة علی الواجب عقلا، کرکوب السفینه فرارا عن الغریم او شرعا کالاشتغال بالصلاة المانع عن اداء الشهادة فقال فی الاول بالاقتضاء و فی الثانی بعده. ثانیهما: قول الشیخ البهائی قدس سرّه - علی ما فی البدائع - : «و هو: ان الامر بالشیء یقتضی عدم الامر بضده الخاص دون النهی عنه، فیبطل لمکان عدم الامر». ر. ک: منتهی الدراییه ۴۲۱/۲.

[۵۹۰] (۱) - در تمام فروع یا بعضی از فروع.

[۵۹۱] (۲) - این مطلب را ضمن مباحث آینده، توضیح می دهیم.

[۵۹۲] (۱) - لا ما هو المصطلح عند اهل المعقول من ان الضد هو الامر الوجودی الذی لا یجتمع مع ضده فی موضوع واحد من جهة

واحدة و ذلك لان الاقوال فى المسألة مختلفة فمنهم من ذهب الى ان الامر بالشىء عين النهى عن الضد و اراد الضد العام بمعنى الترك و قال ان قول المولى صل هو عين طلب ترك ترك الصلاة و بعضهم الى ان النهى عن الضد جزء للامر بالشىء و اراد بالصد ما ذكرناه و بعضهم الى انه لازم له اما من باب المقدمة او من باب امتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم و بعضهم فسر الضد بالصد العام كما اشرنا اليه و بعضهم بالصد الخاص و بعضهم اطلقوه و ما فسروه بشىء مع ان الكل عنوانوا المسألة بعنوان واحد و هو ان الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن الضد ام لا فيستكشف من وحدة العنوان ان المراد من الاقتضاء و الضد هو ما ذكرناه من الامرين اما الاول فلان القول بالعينية او الجزئية ناظر الى مقام الاثبات و مقام كيفية دلالة اللفظ مع الفراغ عن ثبوت الاقتضاء واقعا و القول الاخير سيما على الوجه الاخير ناظر الى مقام الثبوت و الواقع بل هو ظاهر فيه و اما الثانى فواضح اذ مع وجود تفسير الضد بالترك كيف يمكن ان يراد به خصوص ما هو المصطلح ر. ك: شرح كفاية الاصول، مرحوم حاج عبد الحسين رشتى ۱/ ۱۷۵.

[۵۹۳] (۱) - الغرض من عقد هذا الامر دفع شبهة، و هى ان جلّ القائلين بالاقتضاء فى الضد الخاص - كاقضاء الامر بالصلاة للنهى عن ازالة النجاسة مثلا - استندوا فى هذا الاقتضاء الى «مقدمة» ترك احد الضدين لوجود الآخر، فلا بد أولا من بيان الشبهة و ثانيا من تقريب دفعها ... ر. ك: منتهى الدراية ۲/ ۴۲۶.

[۵۹۴] (۱) - الف: غرضه: توضيح اتحاد رتبة عدم احد الضدين مع وجود الآخر، و ليس هذا برهانا آخر، بل هو مثبت لقوله: «لان المعاندة ... الخ». ر. ك: منتهى الدراية ۲/ ۴۲۹.

ب: يمكن ان يكون توضيحا للبرهان السابق بالتنظير و هو واضح و يمكن ان يكون اشارة الى برهان آخر على عدم التمانع توضيحه ... ر. ك: شرح كفاية الاصول، مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۱۷۷.

[۵۹۵] (۲) - جمع بين كلمه «قضية» و «لا تقضى»، چندان جالب نیست اگر كلمه «قضية» نباشد، معنای عبارت، واضح تر است.

[۵۹۶] (۱) - لتوقف فعل الواجب - كالصلاة - على ترك ضدها و هو الازالة، اذ المفروض كون الازالة ضدا للصلاة، و الضدان لا يجتمعان، فلا بد فى تحقق الصلاة من ترك الازالة، فالواجب موقوف على عدم الازالة، و كذلك وجود الازالة منوط بترك الصلاة لمضادتها للازالة، ففعل الواجب موقوف على ترك ضده، و ترك ضده ايضا موقوف على فعل الواجب، لكون المطاردة و التضاد من الطرفين و هذا دور، و بطلانه يكشف عن عدم مقدمية ترك احد الضدين لوجود الآخر. ر. ك: منتهى الدراية ۲/ ۴۳۲.

[۵۹۷] (۱) - اصل التفصی للمحقق الخونسارى و قد تفصی به عما اورده المحقق السبزواری من الدور غير ان المصنف تصرف فى التفصی بما يؤكده و يؤيده (و حاصله) ان التوقف من طرف الوجوب فعلى بمعنى ان وجود احد الضدين يتوقف على عدم الضد الآخر على كل تقدير فلا يعقل ان يوجد هذا و لا يكون ذاك معدوما ابدا الا ان التوقف من طرف العدم تقديرى بمعنى انه لو فرض المقتضى لذلك الضد موجودا مع بقیة شرائطه غير عدم المانع كان عدمه حينئذ مستندا الى وجود هذا الضد و متوقفا عليه ... ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۴۲۴.

[۵۹۸] (۱) - وجود هذا الضد «يتوقف» على عدم ذاك الضد و عدم هذا الضد «يتوقف» على وجوده.

[۵۹۹] (۱) - مستند به عدم مقتضى هست.

[۶۰۰] (۱) - اى: «و ما قيل فى التفصی ... غير سديد».

[۶۰۱] (۲) - تعليل لبقاء الغائلة. «و محصل تقريبه»: انه يستحيل ان يكون الشىء الصالح للعلة معلولا.

و المراد بقوله: «الشىء الصالح» هو وجود الضد كالأزالة التى فرضت صلاحيتها للعلة لعدم الصلاة فيستحيل ان يكون وجود الازالة معلولا لعدم الصلاة كما هو مقتضى مقدمية عدم احد الضدين لوجود الآخر.

[۶۰۲] (۳) - هذا تقريب الاستحالة، «و حاصله» الذى تقدم تقريبه فى التوضيح المتقدم هو: ان الشىء - كوجود الازالة - اذا كان بذاته صالحا لان يكون علة لغيره - كعدم الصلاة - امتنع ان يكون هو معلولا لذلك الغير فعلا كما هو المفروض فى المقام من مقدمية ترك

احد الضدین لوجود الآخر، لان وجود الازالة اذا كان صالحا لان يستند اليه عدم الصلاة امتنع ان يكون مستندا الى عدم الصلاة فعلا كما هو قضية مقدمة ترك احد الضدین لوجود الآخر فيبطل توقف وجود الضد على عدم ضده.

[۶۰۳] (۴) - و هی: مرتبة العلیة التي لا تجتمع مع مرتبة المعلولیه و علی هذا، فقوله: «يستند» الاول مبنی للمجهول و قوله: «يستند» الثاني مبنی للمعلوم.

[۶۰۴] (۵) - کاستناد عدم الصلاة الى وجود الازالة فلا یصح استناد وجود الازالة الى عدم الصلاة فعلا.

و ضمیرا- کان- و- یصلح- راجعان الی: الشیء الصالح-] ر. ک: منتهی الدراية ۲ / ۴۴۰ - ۴۳۹.

[۶۰۵] (۱) - مانند قضیه شرطیه: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» E، هیچ گاه در زمین و آسمان، پروردگاری، جز ذات احدیت، وجود ندارد اما قضیه مذکور، صادق و دال بر ملازمه بین شرط و جزا هست و اصلا دلالتی بر تحقق طرفین قضیه ندارد.

[۶۰۶] (۱) - گرچه فعلا نقشی ندارد و این عدم به این وجود، ارتباطی ندارد بلکه به عدم مقتضی، مستند هست.

[۶۰۷] (۲) - به عبارت دیگر: قضیه شرطیه، چنین حکمی دارد که: «ممکن» است روزی فرضا عدم ضد، استناد به وجود این ضد، پیدا کند.

[۶۰۸] (۱) - علت تقدم رتبی، این است که فعلا وجود ضد بر او متوقف است و تأخر رتبی هم برای این است که «امکان» دارد، این عدم، استناد به وجود مانع پیدا کند و امکان استناد به وجود مانع، عدم را از وجود مانع، متأخر می کند.

[۶۰۹] (۱) - ... و لما كان هنا مظنة سؤال و هو انه قد قرر في محله ان صدق القضية الشرطية انما هو بصدق الربط بين المقدم و التالي لا بصدق الطرفين و لهذا قد تتركب من كاذبتين نحو قوله تعالى: «لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا» E اذا عرفت هذا فنقول یصدق هاهنا انه لو كان المقتضى لوجود احد الضدین موجودا بشرائش شرطه غير عدم وجود ضده لكان عدمه حينئذ لا محالة مستندا الى وجود الآخر لكنه لا يستلزم صدق التالي و هو كون وجود الضد مما یصلح ان يكون موقفا عليه كى يلزم غائله لزوم توقف الشیء علی ما یصلح ان يتوقف عليه لعدم استلزام صدق الربط صدق التالي فاجاب عنه بقوله: «و المنع عن صلوحه لذلك بدعوى ان ...» ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۱ / ۱۷۸.

[۶۱۰] (۲) - تعدد الهه، تحقق ندارد و همچنین فساد آسمان و زمین هم تحقق ندارد.

[۶۱۱] (۱) - ای: «و المنع» عن صلوحه ... «مساوق» لمنع مانعية الضد ...

[۶۱۲] (۲) - توضیح الجواب ان ما ذكرته من عدم توقف صدق الشرطية علی صدق المقدم و لا علی صدق التالي بل علی صدق الربط مسلم بحسب طبيعة القضية الشرطية من حيث هي الا ان خصوصية المقام اقتضت صدق التالي لا ان القضية الشرطية بطبعها اقتضت ذلك فانه لو لم يكن الضد صالحا للمانع عن وجود الضد الآخر مع تحقق المقتضى المذكور يلزم ان لا يكون الضد مانعا فان عدم اللازم يكشف عن عدم الملزوم و اذا لم يكن مانعا فلا توقف اصلا لا من طرف الوجود و من لا طرف العدم و هذا خلف و قد علق المصنف في هذا المقام تعليقا هذا لفظه: «مع ان حديث اقتضاء صدق الشرطية لصدق طرفيها و ان كان صحيحا الا ان الشرطية هنا غير صحيحة فان وجود المقتضى للضد لا يستلزم بوجه استناد عدمه الى ضده و لا يكون الاستناد مترتبا علی وجوده ضرورة ان المقتضى لا يكاد يقتضى وجود ما يمنع عما يقتضيه اصلا كما لا يخفى فليكن المقتضى لاسناد عدم الضد الى وجود ضده فعلا عند ثبوت مقتضى وجوده هي الخصوصية التي فيه الموجبة للمنع عن اقتضاء مقتضيه كما هو الحال في كل مانع و ليست في الضد تلك الخصوصية كيف و قد عرفت انه لا- يكاد يكون مانعا الا على وجه دائر نعم انما المانع عن الضد هو العلة التامة لضده لاقتضاها ما يعانده و ينافيه فيكون عدمه كوجود ضده مستندا اليها فافهم» انتهى كلامه، «حاصله»: ان الجواب المذكور في المتن مبنی علی تسليم الربط و الملازمة المستفادة من الشرطية المذكورة و الاغماض عما فيه و لنا ايضا ان نمنع صدق الربط في الشرطية القائلة بانه لو كان وجود المقتضى لاحد الضدین ثابتا لكان وجود الضد الآخر مانعا عنه بان نقول ان كون وجود الضد الآخر مانعا ليس من آثار وجود

المقتضى لاحد الضدين و مرتبا عليه و انما المقتضى من شأنه و آثاره طلب وجود المقتضى بالفتح و استدعائه له و المانع انما جاءت من قبل العلة التامة للضد الآخر لاقتضاءها الضد الآخر الذى يعاند و ينافى الضد فلا تكون هذه الشرطية صادقة و قوله: «ان قلت التمانع بين الضدين ...» ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ١٧٩.

[٦١٣] (١) - اى: فليس ما ذكر «من منع التمانع بين الضدين و رفع التوقف رأسا من البين» الا شبهة فى مقابل البداهة.

[٦١٤] (١) - التقدّم الطبعى فى الاصطلاح تقدّم العلة الناقصة على المعلول و اما تقدّم العلة التامة فهو التقدّم بالعلية.

ر. ك: حقائق الاصول ١/ ٣١٠.

[٦١٥] (١) - من عدم مقدمية عدم احد الضدين لوجود الآخر ...

[٦١٦] (٢) - اى عدم الضد مطلقا، كعدم البياض الملائم للشيء كوجود السواد المناقض عدم البياض لوجوده بالضرورة المعاند هذا الوجود لذلك الشيء - اعنى السواد - لوضوح التضاد بين السواد و البياض.

[٦١٧] (٣) - هذا اشارة الى: برهان الدور المترتب على مقدمية عدم احد الضدين لوجود الآخر.

[٦١٨] (٤) - حيث قال فى اوائل بحث الضد: «كيف و لو اقتضى التضاد توقف وجود الشيء على عدم ضده ...

الخ.» ر. ك: منتهى الدراية ٢/ ٤٥٣ - ٤٥٠.

[٦١٩] (١) - توقف به معنای تقدم رتبى مى باشد.

[٦٢٠] (١) - ... و توضيحه: ان عدم الضد ان لم يكن مقدمة لفعل الآخر فلا اقل من كونه ملازما له، كعدم الصلاة الذى هو ملازم

لوجود الواجب، اعنى: الازالة، و المتلازمان فى الوجود متلازمان فى الحكم، فعدم الصلاة الملازم للواجب - كالأزالة - واجب، و وجودها حرام، و وجوب عدم الصلاة من باب التلازم يقتضى النهى التحريمى عن وجودها فالامر بالشيء يقتضى النهى عن ضده لاجل التلازم. ر. ك:

منتهى الدراية ٢/ ٤٥٤.

[٦٢١] (١) - على ما هو مذهب الخاصة خلافا للعامة و يشهد لما ذكرنا من ان عدم الخلو انما هو فى الاحكام الواقعية لا الفعلية ما نقل

عن سيد الموحدين عليه السلام: ان الله تعالى سكت عن اشياء و لم يسكت عنها نسيانا الخبر فان نسيانها كناية عن عدم بلوغها الى المرتبة الفعلية. ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكينى ٢/ ٢١٠.

[٦٢٢] (٢) - فربما يكون الضد محبوبا عند المولى الا ان محبوبة الضد الآخر عنده و بعثه اليه يمنعه ان يبعث اليه ايضا و ذلك لا

يستلزم كونه مبعوضا عنده حتى ينتهى عنه و ان كنت فى ريب من ذلك فوازن بين بعث المولى و بين انبعث من نفسك نحو الضد فانك تجد فى نفسك ان انبعث نفسك نحو الضد ربما لا يستلزم مبعوضية الضد الآخر بل ربما يكون محبوبا ايضا لكن المضادة قد منعت عن انبعثها اليه فلو لا هذه المضادة لكانت تنبعث اليه ايضا. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ١/ ١٨١.

[٦٢٣] (١) - ر. ك: معالم الدين، ٦٣.

[٦٢٤] (١) - اى: من ابطال الدلالة التضمنية.

[٦٢٥] (٢) - ففى مثل قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ» E يكون طلب واحد و هو كما صح ان ينسب الى الوجود حقيقة

كذلك صح ان ينسب الى الترك بالعرض و المجاز بتقدير ترك آخر يكون هو المتعلق الحقيقى للطلب اى طلب ترك الترك كما صح اسناد الجرى الى الميزاب او اسناد السؤال الى القرية بالعرض و المجاز بتقدير الماء فى الاول و تقدير الاهل فى الثانى (و فيه) انه يشترط فى الاستعمال الغير الحقيقى احدى العلائق المعهودة من المجاورة او الحال و المحل و نحو ذلك مما اعتبروه اهل العربية و لا اقل من حسن الاستعمال بالطبع الذى اشترطه المصنف فى صدر الكتاب فى صحة استعمال اللفظ فى غير ما وضع له و فى المقام لا

- یوجد شیء من الامرین كما لا یخفی فلا یصح الاستعمال ح قطعاً و لعله الیه اشار اخیراً بقوله «فافهم» ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۴۳۲.
- [۶۲۶] (۳) - الطلب لا ینسب الی الترتک اصلاً بل المنسوب الیه المنع و الزجر، فالعبارة لا تخلو من مسامحة و كأن المراد ان الطلب المتعلق بالفعل بما انه متعلق بالفعل منسوب الی الترتک فیکون زاجراً عنه لما عرفت من ان الزجر عن الترتک ینتزع من مقام اظهار الارادة كما ینتزع الوجوب للفعل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۳۱۴.
- [۶۲۷] (۴) - لذا مصنف، ابتدای بحث ضد فرمودند: باید «اقتضا» را به معنای اعمی لحاظ کنیم که حتی اقتضاء به نحو عیبتت را هم شامل شود.
- [۶۲۸] (۱) - اگر کسی بین آن دو، ادعای ملازمه کند، تصوّرش امکان پذیر هست اما ادعای عیبتت، خیر.
- [۶۲۹] (۲) - غرضه: توجیه دعوی العینیة بما یرجع الی العینیة عنایة، لا حقیقة، بان یقال: ان قوله: «ازل النجاسة» مثلاً و ان کان طلباً واحداً نحو الفعل حقیقة، الا انه تصح نسبتته الی الترتک ایضاً مسامحة، بحيث یصح التعبير عن طلب فعل الازالة بقوله: «لا تترک الازالة» مجازاً، اذ الطلب تعلق حقیقة بالفعل، فتعلقه بالترتک لا بد ان یرجع بالعرض و المجاز. ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۴۶۲.
- [۶۳۰] (۱) - تذکر: توضیح عبارات مذکور یعنی از: «الامر الرابع» تا «ثم إنه تصدی جماعة» - حدود یک صفحه از متن کتاب - مربوط به افاضات حضرت استاد، «مدظله» نیست بلکه نگارنده با استفاده از درس سائر اساتید معظم به رشته تحریر درآورده است.
- [۶۳۱] (۲) - برفرض اقتضا، بحث می کنیم.
- [۶۳۲] (۳) - در صورتی که وقت صلوات، موسّع باشد.
- [۶۳۳] (۱) - چون فرض مسئله، این است که وقت صلوات، موسّع است و الا صلوات از ازاله، اهم می باشد.
- [۶۳۴] (۲) - البته امر واقعی و شأنی صلوات به قوت خود باقی هست.
- [۶۳۵] (۱) - بنا بر اقتضا و همچنین بنا بر عدم اقتضا.
- [۶۳۶] (۱) - یجب الازالة عن المسجد.
- [۶۳۷] (۲) - علت تحقق امر به ازاله، این است که فعلاً معصیت، تحقق پیدا نکرده و علت وجود امر به صلوات، این است که: عصیان بعدی، سبب می شود که صلوات، فعلاً مأمور به باشد.
- [۶۳۸] (۳) - بین موالی عرفی - و پدران نسبت به فرزندان - چنان اوامر «طولیه» هست مثلاً پدری به فرزندش دستور می دهد که فلان عمل اهم را انجام بده و چنانچه کوتاهی کردی و آن را انجام ندادی در درجه دوّم، لاقفل فلان عمل غیر اهم را انجام بده - البته مصنف، ضمن مباحث آینده آن اوامر را توجیه می کنند.
- [۶۳۹] (۱) - آن را به صورت شرط متأخر، تصوّر نمودید.
- [۶۴۰] (۱) - «اذا ضربت زیدا فقم و اقعده فی آن واحد».
- [۶۴۱] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۶۴۲] (۱) - عبارت داخل قلاب مطابق متن حقائق الاصول و شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی می باشد. ر. ک: ۱/ ۱۸۵ و ۱/ ۳۱۹.
- [۶۴۳] (۲) - ای: بالاهم.
- [۶۴۴] (۳) - ای: مع تحقق طلب غیر الاهم، و ضمیر - طرده - راجع الی - امر غیر الاهم - و ضمائر - لطلبه - و - به - و - امره - راجعه الی الاهم.
- [۶۴۵] (۴) - یعنی: تقدیر عدم الاتیان بالاهم.
- [۶۴۶] (۵) - ... و مرجع ضمیر - هما - حکمی، اعنی الطلین ر. ک: منتهی الدرایة ۲/ ۴۷۸.

[۶۴۷] (۱) - طارِدیت بر دو پایه، بنا شده: الف: فعلیت امر ب: عدم امکان اجتماع متعلقین.

[۶۴۸] (۲) - رتبه تحقق معصیت یا بنای بر عصیان.

[۶۴۹] (۱) - چون فرض این است که هنوز عصیان، تحقق پیدا نکرده و بنای بر معصیت هم که مسقط امر نیست.

[۶۵۰] (۲) - چنین نیست که فقط «مطارده»، مستحیل باشد.

[۶۵۱] (۳) - به نحو شرط متأخر.

[۶۵۲] (۱) - به خاطر محبوبیت ذاتی، موافقت با آن، موجب استحقاق مثبت است نه، به خاطر موافقت با امر و جویی.

[۶۵۳] (۲) - بنا بر قول عدلیه.

[۶۵۴] (۳) - بنا بر قول غیر عدلیه.

[۶۵۵] (۴) - بلکه مولا نسبت به واجب مهم - صلوات -، امر ارشادی دارد.

[۶۵۶] (۵) - نه واجب اهم را اتیان کرد و نه واجب مهم را.

[۶۵۷] (۱) - هو آیه الله مجدد المذهب الحاج میرزا محمد حسن بن السید میرزا محمود الحسینی شیرازی ولد فی ۱۵ ج ۱ ۱۲۳۰،

حضر درس المحقق السید حسن المدرس و المحقق الکلباسی قصد العراق عام ۱۲۵۹.

حضر الاندیة العملية، اختص فی التلمذة و الحضور بابحث المحقق الانصاری، عین مرجعا بعده، حج سنة ۱۲۸۸، و هاجر الی سامراء

شعبان سنة ۱۲۹۱ ثم تبعه تلامیذه، اخذ منه كثير من فحول العلماء، منهم: آقا رضا الهمدانی و الشیخ فضل الله النوری و الآخوند

الخراسانی، توفي لیلة الاربعاء ۲۴ شعبان ۱۳۱۲ هـ.

ر. ك: الكنى و الالقاب ۳ / ۱۸۴.

[۶۵۸] (۱) - شرح آن را مفصلا بیان کردیم.

[۶۵۹] (۲) - مانند نماز.

[۶۶۰] (۱) - مثلا در مدت نیم ساعت می توان مسجد را تطهیر نمود.

[۶۶۱] (۲) - که مزاحم و مضاد با ازاله هست.

[۶۶۲] (۳) - مانند «اکرم العلماء» و «لا تکرّم زیدا العالم» نیست، «لا تکرّم زیدا» که مخصّص عام می باشد، معنایش این است که

اصلا در مورد زید عالم، ملاک و جوب اکرام، تحقق ندارد - معنای تخصیص، نداشتن ملاک و مناط هست.

[۶۶۳] (۱) - نه افراد.

[۶۶۴] (۱) - البته بعضی احتمال داده اند که مرجع ضمیر، «مأمور به» باشد گرچه در عنوان بحث، ذکری از آن نشده لکن چون

کلمه «امر»، «آمر» در آن ذکر شده طبیعتا باید مأمور به هم مطرح باشد - البته احتمال مذکور برخلاف ظاهر هست.

[۶۶۵] (۲) - طهارت، استقبال و ستر، شرط صلوات و مأمور به هست.

[۶۶۶] (۱) - مرحله انشا: بعد از آنکه شیء، واجد مصلحت یا مفسده بود، مولا در مقام جعل قانون برمی آید و مثلا حکم و جوب یا

حرمت شرب خمر را جعل می نماید امّا در این مرحله فقط مسأله قانون گذاری، مطرح است و هنوز آن احکام به مرحله اجرا

نرسیده اند.

[۶۶۷] (۲) - مرحله فعلیت: اگر مولا بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و مثلا خارجا، نماز اتیان و شرب خمر، ترک

شود، نسبت به آن ها، بعث و زجر می نماید و به واسطه آن، مکلف را به جانب مأمور به، تحریک و یا او را نسبت به منهی عنه، زجر

می نماید. - برای روشن شدن دو مرحله دیگر حکم - مرحله اقتضا و تنجز - می توان به ایضاح الکفایة ۴ / ۴۹ مراجعه نمود.

[۶۶۸] (۱) - برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایة ۲ / ۱۰ رجوع نمایند.

[۶۶۹] (۲) - و صیغه امر را استعمال می نماید.

[۶۷۰] (۱) - لَعَلَّه اشاره‌ای: اباء بعض عبائهم عن الحمل على الامر الانشائي، لكون استدلالاتهم ناظره الى الامر الفعلي، فلاحظ و تأمل و الله سبحانه العالم. ر. ك: منتهی الدراییه ۲ / ۵۲۲.

[۶۷۱] (۱) - ای الایجاد و الترك.

[۶۷۲] (۲) - وسعته انما هی باعتبار اتحاده مع وجود كل فرد بخلاف وجود الفرد فانه لا سعة فيه، لعدم اتحاده مع فرد آخر. ر. ك: منتهی الدراییه ۲ / ۵۲۸.

[۶۷۳] (۳) - بدیهی است که افراد، همان وجودات طبیعت به ضمیمه خصوصیاتتی هست که لازمه وجود طبیعت می باشند مانند خصوصیت مکانی، زمانی و امثال آن دو.

[۶۷۴] (*) - [۱- طلب به «نفس» طبیعت متعلق می شود بدون اینکه وجود، واسطه باشد.

۲- طلب به نفس طبیعت متعلق است لکن غرض مولا از تعلق طلب به طبیعت، وجود طبیعت است.

۳- مستقیماً طلب به «وجود» طبیعت متعلق می شود.

۴- مختار مصنف: طلب به ایجاد طبیعت متعلق است.

۵- طلب به ایجاد طبیعت - «همراه با خصوصیات فردیه» - متعلق می شود مثلاً- وقتی بنا شد که صلوات در خارج، تحقق پیدا کند، علاوه بر اصل وجود، خصوصیات فردیه‌ای هم همراه وجود طبیعت هست، مثلاً اینکه می گویند: «زید فرد للانسان»، معنای فردیت زید برای انسان، این است که: زید علاوه بر اینکه «وجودی» برای انسان هست و ماهیت انسان در ضمن زید تحقق پیدا می کند، دارای خصوصیات خلقی و خلقی هست لکن خصوصیات مذکور، مدخلیتی در وجود انسان ندارد البته ویژگی‌های فردی، با وجود انسان، ملازم هست.]

[۶۷۵] (۶) - مختار مصنف.

[۶۷۶] (۷) - نهی مولا هم به ترک طبیعت، متعلق است.

[۶۷۷] (۱) - ای: «اطلب منكم ایجاد طبیعه الصلوة».

[۶۷۸] (۲) - ك- الانسان نوع-، و نحوه من القضايا الطبيعية التي يكون الحكم فيها على نفس الطبيعة فوجه المشابهة: عدم النظر الى الافراد، مع افتراقهما في ان الموضوع في الطبيعية هو الطبيعة الكلية من حيث كونها كلية بخلاف المقام، فان متعلق الطلب فيه هو الطبيعة بما هي، لا بما هي كلية، فلا يكون قولنا:

«الصلوة واجبة» و زان قولنا: «الانسان نوع» و لذا قال قدس سره: «في غير الاحكام». ر. ك: منتهی الدراییه ۲ / ۵۲۷.

[۶۷۹] (۳) - و هي القضايا التي يحكم فيها بثبوت المحمول للافراد مع بيان كمية افراد المحكوم عليها بكلمة كل او لا شيء او بعض ليس و نحو ذلك مما تسمى سورا كما في قولك كل انسان حيوان ناطق او لا شيء من الانسان بحجر او بعض الانسان عالم او بعض الانسان ليس بجاهل في قبال المهملة و هي غير المسورة بما يبين كمية افراد المحكوم عليها (هذا) على المشهور عند المنطقيين (و اما المصنف) فيلترم بثبوت الحكم للطبيعة حتى في القضايا المحصورة لا للافراد و هو حسن جيد فان الخصوصيات الفردية في كل من الطبيعة و المحصورة خارجة عن تحت الحكم قطعاً غير انه في الطبيعية يحكم على نفس الطبيعة و في المحصورة على وجودات الطبيعة و حصصها المتعددة و في شيء منها لا دخل للخصوصيات الفردية اصلاً. ر. ك: عنایة الاصول ۱ / ۴۵۶.

[۶۸۰] (۱) - ای: بمراجعة الوجدان المزبور الحاكم بكون المطلوب نفس وجود الطبيعة من دون لوازم الوجود المقومة لفردية الفرد. ر. ك: منتهی الدراییه ۲ / ۵۲۸.

[۶۸۱] (۲) - در غير احكام شرعيه.

[۶۸۲] (۳) - و نواهی.

[۶۸۳] (۴) - و هو الوجود الساری فی جمیع افراد الطبیعه المعبر عنه بالجامع الوجودی. ر. ک: منتهی الدرایه ۵۲۸ / ۲.

[۶۸۴] (۱) - لعله اشاره الی الاشکال فی الفرق بین الطلب و الامر من حیث دخل الوجود فی مفهوم الثانی دون الاول. ر. ک: حقائق الاصول ۳۲۸ / ۱.

[۶۸۵] (۱) - و همچنین مطلوب مولا در باب نواهی، ترک و عدم طبیعت است.

[۶۸۶] (۱) - ای: لتوجد الطبیعه فی الاوامر.

[۶۸۷] (۲) - ای: تترك الطبیعه فی النواهی.

[۶۸۸] (۱) - بأن رفع نفس الوجوب أو جزئه الاخص و هو المنع من الترك لا الجزء الاعم ای الاذن فی الفعل و لا كلا الجزءین فانه لا- ریب و لا- خلاف فی ارتفاع الجواز فی الصورتین الاخیرتین و انما الخلاف فی الصورتین الاولیین فی انه هل یرتفع الجواز ایضا برفع نفس الوجوب أو برفع جزئه الاخص ام لا و المصنّف قد اختار عدم البقاء لعدم دلیل اجتهادی و لا فقاهتی يدل على ذلك و اليه اشار بقوله: «فلا دلالة لدلیل...» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱ / ۱۹۳.

[۶۸۹] (۲) - الظاهر: ان الامر بالفهم - اینما وقع - اذا كان ملحوقا بالامر بالتأمل مطلقا او مقیدا بالجوده، فانما هو اشاره الی دقة المطلب، لا ضعفه و لیس تمریضیا. ر. ک: منتهی الدرایه ۵۳۵ / ۲.

[۶۹۰] (۱) - مثال شرعی: زید، یقین دارد که به حدث اصغر محدث شده - پس کلی حدث در ضمن حدث اصغر، متیقن شده - لکن احتمال می‌دهد مقارن تحصیل وضو - که حدث اصغر، مرتفع شده - به حدث اکبر، محدث شده باشد.

[۶۹۱] (۱) - و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۳۷۵ / ۵.

[۶۹۲] (۱) - بدیهی است که بیاض، دارای مراتب شدید و ضعیف هست.

[۶۹۳] (۲) - مقارن ارتفاع بیاض متوسط.

[۶۹۴] (۳) - مانند اختلاف مراتب بیاض که شدت و ضعف دارد.

[۶۹۵] (۴) - حرمت و کراهت هم به همان کیفیت است منتها علت اینکه مصنّف، متعرض کراهت و حرمت نشده، این است که ارتباطی به بحث فعلی ندارد زیرا فعلا بحث ما در موردی است که شیء قبلا واجب بوده و اکنون وجوبش نسخ شده.

[۶۹۶] (۱) - المراد منه اما وجوب الجامع بین الامرین و هذه العبارة کنایه عنه او وجوب الواحد لا بعینه المصدیقی و هو الفرد المنتشر او وجوب الواحد لا بعینه المفهومی. ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱ / ۲۲۵.

[۶۹۷] (۲) - و همچنین (وجوب و حرمت).

[۶۹۸] (۳) - ملاک، نظر عرف است نه عقل که بین وجوب و استحباب، مبیاتی قائل نیست.

[۶۹۹] (۴) - «اقول»: یکفی فی اثبات الجواز استصحاب الرضاء بالفعل الثابت حال وجوبه اذ لو ثبت الرضاء به بعد ارتفاع الوجوب لا یكون وجودا آخر للرضاء بل یكون الرضاء الاول باقیا و اذا ثبت الرضاء به - و لو بالاستصحاب - كان جائزا عقلا - لان الاحکام التکلیفیة انما تكون موضوعا للعمل فی نظر العقل بمناط حکایتها عن الارادة و الکراهة و الرضاء لا بما هی هی و یکفی فی اثبات الاستحباب، استصحاب نفس الارادة النفسانية اذ مجرد رفع الوجوب لا - يدل على ارتفاعها و اذا ثبتت الارادة المذكورة ثبت الاستحباب لانه یکفی فيه الارادة للفعل مع الترخيص فی الترك الثابت قطعاً بنسخ الوجوب. ر. ک:

حقائق الاصول ۳۳۱ / ۱.

[۷۰۰] (۱) - قوله: «فلا وجه فی مثله بكون الواجب هو احدهما لا بعینه مصداقا و لا مفهوما كما هو واضح».

[۷۰۱] (۱) - یا احد الاشياء.

[۷۰۲] (۲) - یک مصلحت لازم التحصیل، منظور مولا هست.

[۷۰۳] (۳) - مانند واجبات تعیینی نیست که شیء واحد در حصول غرض، مؤثر باشد.

[۷۰۴] (۱) - فانه و ان كان مما یصح ان یتعلق به بعض الصفات الحقیقیة ذات الاضافة - كالعلم - فضلا عن الصفات الاعتباریة المحضة كالوجوب و الحرمة و غیرهما مما كان من خارج المحمول الذی لیس بحذائه فی الخارج شیء غیر ما هو منشأ انتزاعه الا انه لا یکاد یصح البعث حقیقه الیه و التحریک نحوه كما لا یکاد یتحقق الداعی لارادته و العزم علیه ما لم یکن مائلا الی ارادة الجامع و التحرك نحوه فتأمل جيدا. «منه قدس سره» متخذ از: حقائق الاصول ۱/ ۳۳۴.

[۷۰۵] (۲) - در بعضی از نسخ به جای کلمه «تعیینا»، «معینا» آمده ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹۷.

[۷۰۶] (۳) - آنچه را که داخل قلاب، نقل کرده‌ایم در متن کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی نیست لکن مطابق متن کتاب حقائق الاصول - ص ۳۳۵ - و شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی - ص ۱۹۷ - و بعضی از نسخ دیگر است.

[۷۰۷] (۱) - مانند مصادیق انسان که زید، بکر و عمرو می باشد.

[۷۰۸] (۱) - ر. ک به ص: ۴۹۵.

[۷۰۹] (۲) - نه اغراض متعدد.

[۷۱۰] (۳) - و اما القول بكون الواجب احدهما المعین - و هو الذی اشار الیه بقوله: «و لا - احدهما معینا» - فلما فیه: من ان ایجاب احدهما معینا مع وفاء کل منهما بغرض یصلح لتشریح ایجابیه یكون ترجیحا بلا مرجح فقوله: «و لا احدهما» معطوف علی قوله: «احدهما لا بعینه»، یعنی: و لا وجه للقول بكون الواجب حدهما معینا.

[۷۱۱] (۴) - هذا اشارة الی وجه الضعف و هو: لزوم الترجیح بلا مرجح و بیان لقوله: «فلا وجه».

[۷۱۲] (۵) - و اما القول بكون الواجب کل واحد منهما تعینا مع السقوط بفعل احدهما - و هو الذی اشار الیه بقوله:

«و لا کل واحد منهما تعینا» - فلما فیه: من انه مع امکان استیفاء غرض کل واحد من الشیئین او الاشیاء لا وجه للسقوط بفعل واحد منهما اذ المفروض عدم التضاد بین الغرضین و کون کل منهما لانزم الاستیفاء و الا لم یکن داع الی ایجاب ما یقوم به. و مع عدم امکان استیفاءه لا وجه لایجاب کل من الشیئین تعینا لعدم القدرة علیه الموجب لقبیح الایجاب [...] ر. ک: منتهی الدراییة ۲/ ۵۵۳.

[۷۱۳] (۶) - اللهم الا ان یوجه هذا القول بان مراد القائل به هو ان الغرضین متزاحمان لا یمكن جمعهما فی الوجود الخارجی فیکون الامر بکل منهما مشروط بعدم اتیان الآخر فحیثئذ یتوجه علیه انه خلاف ظاهر الدلیل لعدم عین و لا اثر من التعلیق فی ظاهر الخطاب مضافا الی ان التزاحم هنا انما یكون فی الغرض و الملاك و لیس تزاحم بین الفعلین اصلا و الملاك المزاحم لا یصلح لان یكون داعیا فلا محالة یكون احدهما علی البدل ملاکا فعلیا و قابلا لان یكون داعیا فیورث خطابا واحدا باحد الشیئین لا خطابین مشروطین. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹۷.

[۷۱۴] (۱) - كما فی الصورة الاولى و هی: وحدة الغرض و كون متعلق الوجوب الجامع بین الفعلین فان التخییر فیها عقلی كما تقدم.

[۷۱۵] (۲) - كما هو مقتضى تعدد الملاك علی بعض الاقوال المتقدمة. ر. ک: منتهی الدراییة ۵۵۴.

[۷۱۶] (۱) - دو احتمال در مقصود از کلمه «هبه» ذکر می کنیم: الف: «هبه» به معنی «افرضه» یعنی شما که مشغول تصویر و فرض هستید، کلامتان را در این صورت فرض کنید و ظاهرا کلمه «هینی» هم که در دعای کمیل آمده به معنی: «افرضنی» می باشد یعنی مرا به این نحو، فرض کن.

ب: معنای دیگرش این است که: ببخشید، ما حرف خود را در فرضی که شما بیان کردید پس می گیریم اما خودمان فرض دیگری بیان می کنیم و در آن، کلام شما را نمی پذیریم و حرف خود را پس نمی گیریم.

[۷۱۷] (۱) - خلاصه بیان مصنف، این است که: اگر اقل به تنهایی موجود نشود یعنی اگر اکثر در خارج، موجود شود - خواه تخلل عدم، مطرح باشد یا نباشد - اکثر در حصول غرض، مؤثر است و اقل در صورتی مدخلیت در غرض دارد که «بشرط لا» باشد اما اگر «بشرط شیء» شد، مجموع در حصول غرض مولا مؤثر است - و فرقی نمی‌کند که اقل، وجود مستقل داشته باشد یا نداشته باشد.

[۷۱۸] (۱) - یعنی: «اقل» به شرط عدم انضمام و «اکثر» با تمام اجزا.

[۷۱۹] (۲) - من المکروه و المحرم و المباح.

[۷۲۰] (۳) - کالتکبیرات الست الافتتاحیه المجامعہ مع التکبیرة الواجبة و اذکار الركوع و السجود او التسیبحة فی الركعتین الاخیرتین علی القول بان المطلوب لزوما هو الاقل و الزائد مطلوب استحبابا، و کالقران بین السورتین علی القولین فیہ من التحريم و الکراهة و امثال ذلك]. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۱۹۹.

[۷۲۱] (۱) - در اول همین بحث، تحت عنوان: «و التحقيق ...» توضیح دادیم.

[۷۲۲] (۱) - در بعضی از نسخ چنین آمده: «فی وجوب الواجب الکفائی».

[۷۲۳] (۲) - و ظاهر، این است که تمام ثواب آن عمل به هریک از افراد داده می‌شود و چنین نیست که آن ثواب، بین آنها توزیع و تقسیم شود.

[۷۲۴] (۱) - کما فی رد السلام و صلاة المیت. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۴۷۰.

[۷۲۵] (۱) - من وجه الدلالة لغة و لا عرفا. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۰۲.

[۷۲۶] (۲) - هذا هو النزاع المعروف علی الالسن من ان القضاء هل هو تابع للاداء او بفرض جدید بمعنی ان الواجب اذا فات فی الوقت فهل الامر بالموقت بنفسه مما يدل علی وجوب الاتیان به فی خارج الوقت فیکون القضاء تابعا للاداء ام لا بل هو يحتاج الی دلیل مستقل آخر فیکون القضاء بفرض جدید. ر. ک: عنایة الاصول ۱/ ۴۷۳.

[۷۲۷] (۳) - ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه فی الخارج.

[۷۲۸] (۴) - البته مصنف، این ادعا را نمی‌پذیرند.

[۷۲۹] (۱) - جمله مذکور، صفت دلیل منفصل است نه جواب «لو»، جواب «لو»، لکان ... است.

[۷۳۰] (۱) - و از آن طرف، دلیل توقيت هم اطلاق ندارد.

[۷۳۱] (۲) - همچنان که برای اثبات وحدت مطلوب هم محتاج به دلیل هستیم.

[۷۳۲] (۱) - یک دفعه به مقتضای امر اول و بار دیگر به مقتضای امر دوم.

[۷۳۳] (۱) - همان‌طور که یک جسم نمی‌تواند در آن واحد، معروض دو عرض قرار گیرد.

[۷۳۴] (۲) - فرق بین تأسیس و تأکید هم این است که بنا بر تأکید اگر اکرام زید، قبلا واقع شده، دیگر لازم نیست آن را اتیان نمود اما تأسیس، دال بر این است که اگر اکرام زید قبلا هم انجام شده، مجددا لازم الاتیان هست.

[۷۳۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۷۳۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

جلد سوم

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

المقصد الثانی فی النّواهی

فصل: الظاهر أنّ النهی بمادّته و صیغته فی الدلالة علی الطلب مثل الامر بمادّته و صیغته، غیر أنّ متعلّق الطلب فی أحدهما الوجود و فی الآخر العدم فیعتبر فیهِ ما استظهرنا اعتباره فیهِ بلا تفاوت أصلاً [۱].

مقصد دوّم «نواهی»

اشاره

[۱]- در بحث اوامر، مطالبی راجع به مادّه امر- الف، میم و راء- و همچنین صیغه امر- هیئت افعال- ملاحظه کردید از جمله اینکه: معنای مادّه چیست و بر چه دلالت دارد و آیا در امر، علو، معتبر است یا استعلا [۱]، همان مطالب در مادّه نهی- نون، هاء و یاء- و صیغه نهی- لا تفعل- جریان دارد مثل این که: معنای مادّه نهی چیست و آیا در آن، علو، معتبر است یا نه؟ مادّه و صیغه نهی از نظر دلالت، مانند مادّه و صیغه امر است یعنی مفاد آنها طلب

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴

نعم یختصّ النهی بخلاف، و هو: أنّ متعلّق الطلب فیهِ هل هو الکفّ أو مجرد التّرك و أنّ لا یفعل؟ و الظاهر هو الثّانی [۱].

است [۲].

تذکر: فرق بین امر و نهی، این است که: نهی، طلب ترک است و امر، طلب ایجاد است به عبارت دیگر: متعلّق طلب در باب امر، وجود و در باب نهی، عدم است. چه بگوئید «امرنی بكذا» و چه بگوئید «نهانی عن كذا» در هر دو، طلب موجود است منتها در اولی، متعلّق طلب، ایجاد و در دوّمی ترک است و الا در اصل و حقیقت طلب، فرقی بین آن دو نیست. خلاصه: معنای نهی و امر، طلب لزومی انشائی است که در بحث اوامر هم مفصّلاً درباره آن بحث کردیم.

متعلّق نهی «ترک» است یا «کفّ»

[۱]- در باب نواهی، اختلافی هست که در باب اوامر، آن اختلاف وجود ندارد و اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

سؤال: آیا مطلوب مولا- و ناهی، نفس ترک- امر عدمی- می‌باشد یا اینکه مطلوب او کفّ از فعل- که شائبه‌ای از وجود در آن هست- می‌باشد مثلاً وقتی مولا می‌فرماید:

«لا تشرب الخمر» صرف عدم تحقّق منهی عنه و ترک شرب خمر، مطلوب خداوند متعال است یا اینکه معنای اخصّ دیگری منظور است و آن عبارت از «کفّ» و خودداری نفس می‌باشد؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵

و توهم أنّ التّرك و مجرد آن لا- یفعل خارج عن تحت الاختیار، فلا یصحّ أنّ یتعلّق به البعث و الطّلب فاسد، فإنّ التّرك أيضا یكون مقدورا، و الا لما كان الفعل مقدورا و صادرا بالارادة و الاختیار. و كون العدم الازلی لا بالاختیار لا یوجب أنّ یكون كذلك بحسب البقاء و الاستمرار الذی یكون بحسبه محلاً للتکلیف [۱].

لازم به تذکر است که بین کفّ و مجرد ترک- ان لا تفعل- دو فرق وجود دارد:

۱- «کف» به معنای خودداری، تحفظ و کنترل کردن نفس می‌باشد و شائبه‌ای از وجود در آن هست اما ترک، عبارت از عدم تحقق منهی عنه می‌باشد.

۲- بین کف و مجرد ترک، عموم و خصوص مطلق است مثلاً- پیرمرد صدساله‌ای را در نظر بگیرید که تمام اغراض جنسی در او از بین رفته، نسبت به او ترک زنا صدق می‌کند اما کف از زنا درباره او صادق نیست زیرا معنای کف از زنا، این است که میل به زنا در او پیدا شده و تحریک نفس، متوجه او گشته اما او خود را نگه می‌دارد و مرتکب آن عمل نمی‌شود پس کف، عبارت از یک امر وجودی هست و از جمله شرائط آن، امکان تمایل و فعلیت تمایل هست به نحوی که اگر امکان میل یا وجود میل تحقق نداشته باشد، معنای کف، محقق نمی‌شود اما در امر عدمی و ترک زنا، مسأله میل و رغبت مدخلیت ندارد.

جواب: مصنف رحمه الله می‌فرماید: ظاهر، این است که مطلوب مولا- در باب نواهی، همان تروک است و نواهی مولا- در تمام حالات، نسبت به تمام مردم توجه دارد.

[۱]- کسانی که متعلق طلب را در باب نواهی، «کف» می‌دانند گرفتار دو شبهه بوده‌اند لذا مجبور شدند متعلق را «کف» که در آن، شائبه‌ای از وجود هست، قرار دهند و آن دو شبهه عبارت است از:

شبهه اول: گفته‌اند اگر مطلوب مولا- در باب نواهی، مجرد ترک و عدم باشد، عدم، مقدر انسان نیست به امر عدمی، قدرت و اختیار تعلق نمی‌گیرد و در نتیجه، صحیح نیست که به آن بعث و تحریک متعلق شود لذا گفته‌اند ترک و عدم نمی‌تواند مطلوب مولا

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۶

قرار گیرد.

دفع شبهه: قدرت به یک طرف متعلق نمی‌شود حتی در باب اوامر که انسان، قدرت بر فعل دارد، معنای قدرت، این است که «له ان یفعل» و «له ان لا یفعل» پس معنای قدرت، این است که به هر دو طرف، اضافه پیدا کند بنابراین، قدرت به وجود و عدم، نسبت مساوی دارد و همین نسبت در باب نواهی هم موجود است منتها در اوامر «له ان یفعل» را اول و «له ان لا یفعل» را دوم ذکر می‌کنند اما در باب نواهی، تعبیر مذکور برعکس است اما قدرت از نظر واقع به هر دو طرف، ارتباط و اضافه پیدا می‌کند و معنا ندارد فقط وجود، مقدر انسان باشد بلکه قدرت، نسبت به فعل و ترک، تساوی نسبت دارد.

شبهه دوم: عدم، قبل از انسان تحقق داشته مخصوصاً عدم ازلی که یک مسأله ریشه‌دار و از اول ثابت بوده و مکلف بعد از فرضاً میلیون‌ها سال بوجود آمده لذا گفته‌اند چگونه می‌شود که آن عدم با آن سابقه ازلی مطلوب مولا و ناهی قرار گیرد؟

دفع شبهه: آنچه که مطلوب ناهی می‌باشد، نفس عدم ازلی نیست بلکه دوام و استمرار آن عدم، مطلوب است یعنی فعلاً- مکلف می‌تواند آن عدم ازلی را ادامه دهد و نگذارد منهی عنه در خارج وجود پیدا کند و می‌تواند رشته اتصال آن عدم را قطع و لباس وجود به آن بپوشاند.

نتیجه: دو شبهه‌ای که سبب شده بگویند مطلوب مولا در باب نواهی، کف از فعل است نه ترک، باطل است و ظاهر، این است که در باب نواهی، همان ترک، مطلوب مولا هست و ترک هم از هر مکلفی امکان‌پذیر است خواه او میل داشته باشد یا نداشته باشد به‌عنوان مثال، همه، مکلف به ترک شرب خمر- و سائر محرّمات- هستند و از نظر توجه تکلیف فرقی بین آن‌ها وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۷

ثمّ أنّه لا دلالة لصیغته علی الدوام و التکرار، كما لا دلالة لصیغته الامر و ان كان قضیتها عقلاً تختلف و لو مع وحدة متعلقهما، بأن یكون طبیعة واحدة بذاتها و قیدها تعلق بها الامر مرّة و التّهی آخری، ضرورة أنّ وجودها یكون بوجود فرد واحد، و عدمها لا یکاد یكون الا بعدم الجمیع كما لا یخفی [۱].

و من ذلك يظهر أنّ الدوام والاستمرار إنّما يكون في النهي إذا كان متعلقه طبيعياً مطلقاً غير مقيد بزمان أو حال، فأنه حينئذ لا يكاد يكون مثل هذه الطبيعة معدومة إلا بعدم جميع أفرادها الدفعية [۳] و التدرجية [۴]. و بالجملة قضيه النهي ليس الا ترك تلك

آيا صيغه نهی دال بر دوام و تکرار هست؟

[۱]- در مبحث هشتم از بحث اوامر گفتیم: «الحق ان صيغه الامر مطلقا لا دلالة لها على المرة و لا التكرار» همان مطلب در باب نواهی هم جریان دارد یعنی: صیغه نهی، هیچ گونه دلالتی بر دوام، تکرار و مژه ندارد منتها یک فرق در باب نواهی هست که آن هم مربوط به باب الفاظ نمی باشد بلکه عقلی هست.

بیان ذلك: چنانچه شیء مأمور به واقع شود، اتیان یک فرد از آن کفایت می کند و موافقت با امر، حاصل می شود زیرا وجود طبیعت با اتیان یک فرد هم تحقق پیدا می کند اما اگر بنا باشد با نهی مولا موافقت شود، باید تمام افراد طبیعت در خارج منعدم شود و تا وقتی تمام افراد منعدم نشود «لا یصدق ان الطبیعة قد انعدمت فی الخارج و لم تتحقق فی الخارج» پس این فرق عقلی، بین اوامر و نواهی هست و نتیجه اش این است که در باب اوامر، اتیان یک فرد کفایت می کند اما در نواهی ترک یک فرد، کافی نیست بلکه باید تمام آنچه برای طبیعت فردیت دارد منعدم شود تا موافقت با نهی تحقق پیدا کند.

إيضاح الكفایة، ج ۳، ص: ۸

الطبیعة التي تكون متعلقة له كانت مقيدة أو مطلقة، و قضیه تركها عقلا إنّما هو ترك جميع أفرادها [۱].
ثم انه لا دلالة للنهي على ارادة الترك لو خولف، أو عدم ارادته بل لا بد في تعيين ذلك من دلالة و لو كان اطلاق المتعلق من هذه الجهة، و لا يكفي اطلاقها من سائر الجهات، فتدبر جيدا [۲].

[۱]- تذکر: عموم ترک برای افراد طبیعت در نهی به ملاحظه حکم عقل بود نه به لحاظ لفظ و دلالت نفس نهی لذا از این مطلب، معلوم شد که دلالت نهی بر دوام منهی عنه- در «لا تضرب و لا تزن» و امثال آن- هم از اطلاق طبیعت، عند العقل فهمیده می شود یعنی: چون طبیعت ضرب و زنا مطلقاً منهی عنه شده و ترک آن طبایع- مطلقاً- نمی شود مگر به ترک تمام افراد آنها دائماً لذا نهی از طبیعت به حکم عقل، دلالت بر دوام و استمرار آن حکم می کند پس چون استمرار حکم، مستند بر اطلاق منهی عنه هست باید آن طبیعت، «مطلق» باشد یعنی اگر موقت به وقت یا مقید به قیدی باشد، به مقدار همان موقت و مقید و در افراد همان موضوع، استمرار و عموم دارد مثلاً جمله و نهی «لا تضرب زیدا يوم الجمعة» دلالت بر حرمت ضرب يوم الخميس ندارد و همچنین نهی «لا تضرب زیدا بالعصا» نسبت به ضرب با سنگ، تعمیم ندارد آری در افراد خود آن موقت و مقید، استمرار و دوام دارد مثلاً نباید ضرب با عصا در هیچ زمانی موجود شود- و همچنین ضرب در روز جمعه.

خلاصه: نهی، طلب ترک طبیعت است پس اگر آن طلب، مطلق شد و مقید به هیچ قیدی نگشت، ترک آن طبیعت مطلقه نمی شود مگر به ترک جميع افراد در جميع ازمان و اما اگر مقید به قیدی شد، دلالت نمی کند مگر بر ترک افراد همان طبیعت و عموماً به مقدار همان طبیعت است.

[۲]- اگر مولا نهی تحت عنوان «لا تشرب الخمر» صادر نمود اما مکلفی با آن

إيضاح الكفایة، ج ۳، ص: ۹

مخالفت و شرب خمر نمود آیا صرف نظر از دلیل خارجی، آن نهی به قوت خود باقی هست و حکم می کند اکنون که یک مرتبه با آن مخالفت شده برای مرتبه دوم و سوم نباید با آن مخالفت شود یا اینکه نهی مذکور، چنین دلالتی ندارد به عبارت دیگر: نهی

مزبور دلالت می‌کند که بر فرض مخالفت، باز هم تکلیف مولا به قوت خود باقی هست یا نه؟ لازم به تذکر است که به کمک دلیل خارجی می‌دانیم که اگر کسی شرب خمر نمود باز هم مکلف به ترک آن هست لکن فعلا در صدد تحقیق در این مسئله هستیم که آیا از صیغه نهی، چنان مطلبی استفاده می‌شود یا نه؟ ممکن است کسی بگوید وقتی انسان، یک مرتبه با «لا تشرب الخمر» مخالفت کرد چرا نهی مذکور، باز هم دلالت بر نهی از شرب خمر داشته باشد بلکه نهی مذکور، دلالتی ندارد که اگر یک مرتبه با آن مخالفت شد باز هم باید آن تکلیف رعایت شود. حقیقت مطلب این است که صیغه نهی من حیث هی، هیچ اقتضائی ندارد که اگر یک مرتبه با آن مخالفت شد باز هم نباید شرب خمر شود بلکه باید این مطلب را از دلیل خارجی استفاده کرد.

البته اگر صیغه نهی از این جهتی که مورد بحث ما هست در مقام بیان و دارای اطلاق باشد- یعنی بگوید ترک شرب خمر، مطلوب مولا هست و لو تحققت المخالفه- می‌توان به آن اطلاق تمسک کرد و گفت بعد از مخالفت هم باید شرب خمر ترک شود و الا اگر از سائر جهات، دارای اطلاق باشد برای محل بحث ما فائده‌ای ندارد.

خلاصه: اگر صیغه نهی از جهت محل بحث در مقام بیان باشد، اطلاقش کارساز است و الا باید دلیل خارجی دلالت نماید و اگر دلیل خارجی نداشته باشیم، صیغه نهی، دلالتی ندارد که اگر کسی با آن مخالفت نمود باز هم آن تکلیف، متوجه او هست زیرا برای مخالفت با نهی، یک وجود و یک مرتبه شرب خمر کفایت می‌کند و لازم نیست تمام مصادیق آن اتیان شود تا مخالفت صدق نماید.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۰

فصل: اختلفوا فی جواز اجتماع الامر و النهی فی واحد و امتناعه علی أقوال:

ثالثها جوازه عقلا و امتناعه عرفا. و قبل الخوض فی المقصود یقدم أمور: الاوّل:

المراد بالواحد مطلق ما كان ذا وجهين و مندرجا تحت عنوانين بأحدهما كان موردا للامر، و بالآخر للنهي، و ان كان كلياً مقولاً علی كثيرين كالصلاة [۵] فی المغصوب، و انما ذكر لاجرا ما اذا تعدد متعلق الامر و النهی و لم يجتمعا و جودا و لو جمعهما واحد مفهومهما كالسجود لله تعالى و السجود للصينم مثلا، لا لاجرا الواحد الجنسي أو النوعي كالحرکه و السكون الكلّيين المعنويين بالصلاية و الغصبة [۱].

«اجتماع امر و نهی»

اشاره

[۱]- اجتماع امر و نهی، یکی از مسائل مهمی هست که مورد اختلاف واقع شده و عنوان مسئله، این است که: آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد، جائز است یا ممتنع؟

اینک به ذکر اقوال می‌پردازیم: ۱- از نظر عقل و عرف، اجتماع امر و نهی، ممتنع است. ۲- عقلا- و عرفا اجتماع امر و نهی، جائز است. ۳- از نظر عقل، اجتماع، جائز اما عرفا ممتنع است.

قبل از بیان اصل بحث و ذکر ادله، لازم است اموری را به عنوان مقدمه بیان کنیم.

۱- مقصود از کلمه «واحد» چیست؟

مقصود از «واحد» تنها واحد شخصی نیست بلکه به حسب آنچه که فعلا مورد بحث ما هست «واحد» بر سه گونه است:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۱

۱- واحد شخصی که مساوق با وجود است مثلا وقتی می‌گوئیم «زید واحد» یعنی: او واحد است، یعنی: آن فرد مرکب از وجود و خصوصیات فردیه از نظر تشخیص وجودی، ائتصاف به وحدت دارد.

۲- واحد نوعی، عبارت از این است که: افرادی در نوع، اجتماع داشته باشند و همچنین اگر گفتیم زید، بکر و عمرو، واحد هستند، معنایش این است که تحت یک نوع و از مصادیق یک نوع هستند.

۳- واحد جنسی: مثلا وقتی می‌گوئیم «الحيوان جنس» منظور، جنس واحد هست و همچنین اگر در مورد انواع حیوان، کلمه واحد را استعمال نموده و گفتیم «الانسان و البقر و الغنم واحد» مقصود: واحد فی الجنس می‌باشد یعنی جنس آن‌ها واحد است.

لازم به تذکر است که قسم چهارمی از «واحد» به نام واحد مفهومی یا واحد عنوانی داریم که فقط در عنوان و مفهوم، وحدت دارد گرچه ممکن نباشد تمام مصادیق آن در یک نقطه، تحقق پیدا کند [۶].

به نظر مصنف، تمام اقسام واحد- یعنی: شخصی، نوعی و جنسی- محلّ بحث هست نه خصوص واحد شخصی ضمنا باید بر آن واحد، دو عنوان منطبق شود که یک عنوان آن متعلق امر و عنوان دیگرش متعلق نهی باشد- دو عنوان مذکور در آن واحد اجتماع پیدا کرده باشند- مثلا نماز در دار غصبی، مثالی برای ما نحن فیه هست و حقیقتش این است که: یک حرکت و سکون کلی دارد که هم عنوان صلوات بر آن منطبق است و هم عنوان غصب به عبارت واضح‌تر: ما که صلوات در دار غصبی را به عنوان مثال ذکر می‌کنیم، ناظر به صلوات شخصی صادر از زید نیستیم [۷] بلکه ما حکم کلی نماز در دار

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۲

غصبی را می‌خواهیم، بیان کنیم که آیا اجتماع امر و نهی در شیء واحد، جائز است یا ممتنع؟

سؤال: کلمه «واحد» برای چه در محلّ بحث ذکر شده به عبارت دیگر برای احتراز از چه چیز آن را ذکر کرده‌اند؟

جواب: برای احتراز از واحد عنوانی و مفهومی ذکر نموده‌اند مثلا گاهی دو حقیقت متغایر داریم که اصلا در خارج، امکان اجتماع و اتحاد ندارند اما در عین حال، یک مفهوم جامع بین آن دو حقیقت هست.

مثال: فرض کنید سجود لله، مأمور به و سجود للصنم، منهی عنه هست بدیهی است که سجود لله با قید «لله» با سجود للصنم، متباین هست و نمی‌توان خارجا سجودی داشت که هر دو عنوان بر آن منطبق باشد یعنی هم لله باشد و هم للصنم- تباین بین دو عنوان مذکور به نحوی است که خارجا امکان اتحاد بین آن‌ها وجود ندارد- اما در عین حال، سجده برای پروردگار متعال و سجده برای بت در مفهوم سجود، مشترک هستند و عنوان سجود، قدر جامع بین آن دو هست.

سؤال: آیا واحد مفهومی مذکور هم محلّ بحث ما هست یا نه؟

خیر، زیرا کلی سجود که امر و نهی ندارد بلکه سجود لله دارای امر و سجود للصنم منهی عنه هست و امکان ندارد که آن دو خارجا متحد شوند تا اینکه بحث کنیم آیا اجتماع امر و نهی، جائز است یا نه.

خلاصه: کلمه «واحد» که در عنوان بحث ذکر شده برای اخراج واحد «مفهومی» و یا به تعبیر دیگر واحد عنوانی هست و نمی‌خواهد تنها بر واحد شخصی دلالت کند بلکه شامل واحد شخصی، نوعی و جنسی می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۳

الثانی: الفرق بین هذه المسألة و مسألة النهی فی العبادات هو أنّ الجهة المبحوث عنها فيها التي بها تمتاز المسائل هي أنّ تعدد الوجه و العنوان في الواحد يوجب تعدد متعلق الامر و النهی بحيث يرتفع به غائلة استحالة الاجتماع في الواحد بوجه واحد أو لا يوجب بل يكون حاله حاله، فالنزاع في سراية كل من الامر و النهی الى متعلق الآخر، لاتحاد متعلقيهما وجودا و عدم سرايته، لتعدد هما وجهها. و

هذا بخلاف الجهة المبحوث عنها في المسألة الاخرى، فإنّ البحث فيها في أنّ التّهي في العبادة أو المعاملة يوجب فسادها بعد الفراغ عن التّوجه اليها [۱].

۲- فرق بين مسألة «اجتماع امر و نهی» با «نهی در عبادت»

اشاره

[۱]- اصولیین در باب نواهی دو مسئله را عنوان کرده‌اند: الف: آیا اجتماع امر و نهی جائز است یا ممتنع؟ ب: آیا نهی در عبادات و معاملات، مقتضی فساد است یا نه؟

ممکن است به ذهن کسی خطور کند که آن‌ها دو مسأله مختلف نیستند بلکه عباراتشان متفاوت است ولی در حقیقت، یک مسئله هستند چون وقتی نهی به عبادت متعلق می‌شود آن عبادت یا واجب است یا مستحب پس اگر نهی به عبادتی متعلق شد این هم همان اجتماع امر و نهی است و تفاوتی بین آن دو نیست.

مصنّف رحمه الله ابتدا نظر خود را و سپس عقیده صاحب فصول را بیان کرده‌اند و اینک به بیان آن دو می‌پردازیم. اول باید ملاک تعدّد مسائل در هر علمی مشخص شود تا ببینیم چه چیز سبب می‌شود که ما دو مسئله عنوان کنیم و چه سبب می‌شود که نتوان دو مسئله عنوان نمود.

قاعده کلی، این است که اختلاف جهات و حیثیات بحث، سبب می‌شود که مسائل، تعدّد پیدا کند- گرچه موضوع، واحد باشد- مثلاً- شما گاهی جسمی را از جهت نیاز به «حیز» موضوع بحث قرار می‌دهید این یک مسئله هست و گاهی همان جسم را از نظر معروضیت للبیاض و السواد مورد بحث قرار می‌دهید که این مسأله دیگری هست.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۴

قاعده کلیه مذکور را در ما نحن فیه- بین مسأله «اجتماع امر و نهی» و مسأله «نهی در عبادت»- به این نحو پیاده می‌کنیم که: دو عنوان به نام صلوات و غضب داریم که در مقام تعلق امر، متغایر هستند یعنی: عنوان صلوات، متمایز از عنوان غضب هست اما دو عنوان مذکور در عین تمایز در خارج می‌توانند اتحاد وجودی پیدا کنند یعنی ممکن است یک حرکتی تحقق پیدا کند که هم عنوان نماز بر آن منطبق باشد و هم عنوان غضب، آن وقت روی این جهت بحث می‌کنیم که آیا تمایز عنوانین مذکورین- در عین حال که در خارج، اتحاد وجودی دارند- مانعیتی از اجتماع امر و نهی پیدا می‌کند یا اینکه تمایز دو عنوان می‌گوید مانعیتی از اجتماع امر و نهی وجود ندارد.

قائل به جواز اجتماع بر تمایز دو عنوان تکیه می‌کند و قائل به امتناع اجتماع، بر اتحاد دو عنوان اتکا پیدا می‌کند و می‌گوید چون دو عنوان در خارج یک وجود دارد، یک وجود هم نمی‌شود هم مأمور به باشد و هم منهی عنه پس حیثیت بحث در مسأله اجتماع امر و نهی بر این مطلب است که آیا طبیعتین متغایرترین در عالم مفهومیت اگر اتحاد وجودی در خارج پیدا کند، آن اتحاد سبب می‌شود که اجتماع امر و نهی بر یک واحد، تحقق پیدا کند یا سبب نمی‌شود به عبارت دیگر: آیا اتحاد صلوات با غضب- در ضمن یک وجود- سبب می‌شود که امر و نهی از هر کدام به دیگری سرایت کند به عبارت واضح‌تر: آیا اتحاد وجودی مذکور، عامل سرایت است یعنی: امر را به غضب سرایت می‌دهد- و نهی را به صلوات سرایت می‌دهد- و در نتیجه، ممتنع است یا اینکه مسأله سرایت مطرح نیست و امر از دایره صلوات، تجاوز نمی‌کند و نهی هم از دایره غضب بیرون نمی‌رود، اتحاد وجودی، هیچ ضربه‌ای به تغایر

متعلقین وارد نمی‌کند بنابراین، محلّ بحث، سرایت و عدم سرایت است.

اما در مسأله نهی در عبادت، بحثی درباره سرایت و عدم سرایت نیست بلکه مسلّم و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۵

نعم لو قيل بالامتناع مع ترجیح جانب النهی فی مسأله الاجتماع يكون مثل الصیلاه فی الدار المغصوبه من صغریات تلك المسأله فانقدح أنّ الفرق بین المسألتین فی غایه الوضوح [۱].

مفروغ عنه هست که نهی به یک عبادت، متوجه شده منتها بحث می‌کنیم که: آیا نهی مذکور، اقتضای فساد عبادت را دارد یا نه بنابراین، حیثیت بحث در اجتماع امر و نهی با حیثیت بحث در نهی در عبادت، متفاوت است.

[۱]- در مسأله اجتماع امر و نهی در یک صورت می‌توان موردی برای مسأله نهی در عبادت ترتیب داد و گفت: اگر کسی در اجتماع امر و نهی، قائل به امتناع شد و گفت امکان ندارد صلوات در دار غضبی هم مأمور به باشد و هم منهی عنه بلکه باید یکی از آن دو باشد و سپس قائل شد که جانب نهی بر جانب امر، غلبه دارد یعنی صلوات در دار غضبی فقط منهی عنه است آن وقت نماز در دار غضبی که منهی عنه هست، موضوع مسأله نهی در عبادت می‌شود زیرا نماز، عبادت است و متعلق نهی قرار گرفته و باید بحث نمود که آیا نهی آن، مقتضی فساد هست یا نه.

خلاصه اینکه اگر کسی در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به امتناع شد و جانب نهی را بر امر ترجیح داد آن وقت صغرائی برای مسئله نهی در عبادت، مطرح می‌شود [۸] اما چنانچه فردی قائل به جواز اجتماع شد و گفت نماز در دار غضبی هم مأمور به و هم منهی عنه هست در این صورت، ارتباطی به نهی در عبادت پیدا نمی‌کند و یا اگر امتناعی شد اما جانب جواز را بر حرمت ترجیح داد آن وقت صلوات در دار غضبی فقط مأمور به می‌شود و ارتباطی به مسأله نهی در عبادت ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۶

و أمّا ما أفاده فی الفصول من الفرق بما هذه عبارته: «ثم اعلم أنّ الفرق بین المقام ۹ و المقام المتقدم و هو أنّ الامر و النهی هل یجتمعان فی شیء واحد أولاً أمّیا فی المعاملات فظاهر، و أمّیا فی العبادات فهو أنّ النزاع هناك [۱۰] فیما اذا تعلق الامر و النهی بطبیعتین متغایرتین بحسب الحقیقه و ان كان بینهما عموم مطلق، و هنا فیما اذا اتحدتا حقیقه و تغایرتا بمجرد الاطلاق و التقیید بأن تعلق الامر بالمطلق و النهی بالمقیید» انتهى موضع الحاجة، فاسد فانّ مجرد تعدد الموضوعات و تغایرها بحسب الذوات لا یوجب التمايز بین المسائل ما لم یکن هناك اختلاف الجهات، و معه لا حاجة أصلاً الى تعددها، بل لا بدّ من عقد مسألتین مع وحدة الموضوع و تعدد الجهه المبحوث عنها، و عقد مسأله واحده فی صورة العکس كما لا یخفی [۱].

نقد و بررسی کلام صاحب فصول رحمه الله

[۱]- صاحب فصول در بحث نهی در عبادت، فرق دو مسئله را چنین بیان کرده‌اند که: مورد مسأله اجتماع امر و نهی با مورد مسأله نهی در عبادت، متفاوت است [۱۱] یعنی:

مورد مسأله اوّل در جائی است که امر و نهی به دو طبیعت متغایر تعلق گیرد به عبارت دیگر، امر به یک طبیعت و نهی به طبیعت دیگر تعلق می‌گیرد که آن دو طبیعت، متغایر و متمایز هستند نه اینکه نسبتشان تباین باشد، معنای مسأله تغایر طبیعتین، این نیست که نسبت بین آن‌ها تباین است بلکه معنایش این است که دو کلی، دو حقیقت و دو عنوان باشد خواه نسبت بین آن دو، عموم و

خصوص من وجه باشد یا عموم و خصوص مطلق زیرا اگر نسبت بین آن دو، تباین باشد اتحاد وجودی پیدا نمی‌کنند تا اینکه محلّ نزاع واقع شوند و بدیهی است که در باب اجتماع امر و نهی باید دو عنوان لااقل در یک وجود ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۷

با یکدیگر اتحاد پیدا کنند بنابراین اگر آن دو عنوان، متباین شدند اتحاد وجودی، مفهومی ندارد.

اما مسأله نهی در عبادات چنین نیست بلکه متعلّق امر و متعلّق نهی، یک طبیعت است و فرقیان به اطلاق و تقیید است و مسأله اطلاق و تقیید، غیر از عموم و خصوص مطلق است مثلاً مولا فرموده است: «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»* بدیهی است که طبیعت مطلقه صلوات، مأمور به هست و از طرفی نهی را متوجه حائض نموده و فرموده: «دعی الصَّلَاةَ ایام اقرانک» یعنی همان طبیعت مأمور به صلوات با یک قید، منهی عنه واقع شده.

خلاصه اینکه مورد مسأله اجتماع امر و نهی با مورد مسأله نهی در عبادت فرق می‌کند و همین امر موجب اختلاف بین مسألتین می‌شود.

آیا بیان صاحب فصول رحمه الله صحیح است؟ خیر.

بیان ذلک: هدف صاحب فصول چیست آیا ایشان درصدد هستند که اختلاف مورد ترتیب دهند و لو اینکه حیثیت و جهت بحث در دو مسئله، یکی باشد؟ اگر جهت بحث، واحد شد چه فرقی می‌کند که یک مورد داشته باشد یا ده مورد به عبارت دیگر اگر حیثیت بحث در دو مسئله، متحد شد چه فائده‌ای دارد که مورد مسألتین یکی باشد یا بیشتر، این امر، موجب تعدّد مسئله نمی‌شود بلکه موارد یک مسئله، تعدّد پیدا می‌کند و مثال‌های آن متکثر می‌شود.

خلاصه اینکه اگر حیثیت بحث، واحد شد اختلاف موارد فائده‌ای ندارد.

اگر حیثیت بحث، متعدّد شد و گفتیم در دو جهت بحث می‌شود دیگر چه داعی داریم که اختلاف مورد ترتیب دهیم بلکه اگر مورد هم واحد شد اما در آن مورد واحد، جهات مختلفی از بحث وجود داشته باشد مباحث متعدّدی بر یک عنوان مطرح می‌شود مثلاً در باب صیغه افعال از جهات متعدّدی بحث می‌کنیم- با اینکه مورد در تمام آن‌ها صیغه افعال است- و همچنین راجع به ماده امر از جهات متفاوتی بحث می‌شود که آیا معنای لغوی آن، طلب است یا غیر طلب، آیا علو در آن معتبر است یا نه، آیا دلالت بر طلب الزامی

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۸

و من هنا انقدها أيضا فساد الفرق بأنّ النزاع هنا في جواز الاجتماع عقلا، و هناك في دلالة النهي لفظا، فإنّ مجرد ذلك ما لم [لو لم يكن تعدّد الجهة في البين لا يوجب الا تفصيلا في المسألة الواحدة، لا عقد مسألتين، هذا. مع عدم اختصاص النزاع في تلك المسألة بدلالة اللفظ كما سيظهر [۱].

دارد یا نه.

در تمام آن‌ها در عین حال که موضوع، شیء واحد هست اما مسائل متعدّد وجود دارد پس نتیجه می‌گیریم که تعدّد مورد، اثری ندارد بلکه باید جهت و حیثیت بحث امتیاز پیدا کند گرچه موضوع و مورد، شیء واحد باشد.

[۱]- از بیان ما که گفتیم: تمایز بین مسائل به اختلاف جهت است نه تعدّد موضوع، بطلان فرق دیگری که بعضی بین مسأله «اجتماع امر و نهی» و مسأله «نهی در عبادات» قائل شده‌اند، واضح شد:

بیان ذلک: بعضی گفته‌اند در بحث اجتماع امر و نهی، نزاع در یک مسأله عقلی و مربوط به حکم عقل است که آیا عقل، اجتماع امر و نهی را جائز می‌داند یا نه کما اینکه نزاع در مسئله مقدّمه واجب، عقلی هست و هیچ ارتباطی به دلالت الفاظ ندارد اما نهی در

عبادات، یک مسأله لفظی هست زیرا در آنجا بحث می‌شود که آیا از «دعی الصیلة ایام اقراک» استفاده می‌شود که نماز در حال حیض، باطل است یا نه؟

مصنّف رحمه الله تقریباً دو اشکال به بیان مذکور دارد: اولاً قبول نداریم که بحث در آنجا منحصر به لفظ باشد بلکه در مسأله نهی در عبادت، علاوه بر لفظ در یک جهت عقلی هم بحث می‌شود که: اگر عبادتی به واسطه نهی، مبعوض مولا واقع شد آیا مبعوضیت با صحّت عبادت عقلاً جمع می‌شود یا نه و مسأله اجتماع مبعوضیت و صحّت را باید از عقل استفاده کرد.

ثانیاً فرض کنید که در آن مسئله فقط درباره دلالت الفاظ بحث می‌شود اما این مقدار، کافی نیست که انسان در یک مورد، بحث را عقلی حساب کند و در مورد دیگر، لفظی و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۹

الثالث: آنه حیث كانت نتیجه هذه المسأله مما تقع فی طریق الاستنباط كانت المسأله من المسائل الاصولیة، لا من مبادیها الاحکامیة، و لا-التصدیقیة، و لا من المسائل الکلامیة، و لا من المسائل الفرعیة و ان كانت فیها جهاتها، كما لا یخفی، ضرورة أن مجرد ذلك لا یوجب كونها منها اذا كانت فیها جهة أخرى یمكن عقدها معها من المسائل، اذ لا مجال حیثنذ لتوهم عقدها من غیرها فی الاصول و ان عقدت کلامیة فی الکلام، و صحّ عقدها فرعیة أو غیرها بلا کلام، و قد عرفت فی أول الکتاب أنه لا ضیر فی کون مسأله واحده یبحث فیها عن جهة خاصة من مسائل علمین، لانطباق جهتين عامتین علی تلك الجهة كانت باحدهما من مسائل علم، و بالآخری من آخر، فتذکر [۱].

نامش را دو مسئله بگذارد زیرا عقل و لفظ یا هر دو با یکدیگر مخالف هستند یا موافق، اگر مخالف شدند باید در همان مسأله واحده، قائل به تفصیل شد و مثلاً گفت عقلاً جائز است اما لفظاً جائز نیست یا بالعکس، مسئله عقل و لفظ، سبب نمی‌شوند دو مسئله عنوان شود بلکه باید جهت و حیثیت بحث، متمایز باشد تا تعدّد مسائل، مطرح شود و الا اگر جهت بحث، یکی شد لفظی بودن و عقلی بودن و تفصیل بین عقل و لفظ، باعث تعدّد مسئله نمی‌شود.

۳- مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است

[۱]- سؤال: آیا مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل «اصولی» یا از مسائل «فقهی محض» یا از مسائل «علم کلام» یا از «مبادی احکامیه علم اصول» و یا اینکه از «مبادی تصدیقیه علم اصول» می‌باشد؟

جواب: مصنف رحمه الله پاسخ سؤال را به نحو اشاره بیان نموده اما از عبارت ایشان استفاده می‌شود که می‌توان مسأله مذکور را- با تغییر بعضی از الفاظ و عبارات- در تمام عناوین پنج‌گانه مذکور، مندرج نمود لکن چون مسأله اصولی بودنش به جهت تحقق ملاک مسأله اصولی هست، برای بحث ما کفایت می‌کند.

چنانچه مسأله‌ای را به عنوان یکی از مسائل علم اصول معرفی کردیم، معنایش این نیست که مثلاً فاقد ملاک مسأله کلامی هست.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۰

همان‌طور که قبلاً [۱۲] بیان کردیم، مانعی ندارد که یک مسئله در چند علم مدخلیت داشته باشد مثلاً هم جزء مسائل فقه باشد هم از مسائل علم اصول محسوب شود، آنچه ممنوع می‌باشد، این است که نباید علوم در تمام مسائل، متحد باشند اما اگر در چند مسئله، اتحاد داشته باشند، اشکالی ندارد بنابراین: مانعی ندارد که مسأله اجتماع امر و نهی، دارای تمام جهات خمس مذکور باشد لکن به لحاظ اینکه دارای مناط مسأله اصولی هست، ما در علم اصول از آن بحث کنیم.

توضیح ذلک: مسأله اصولی، آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلی قرار گیرد به عبارت واضح‌تر: اصولی همیشه صغرا و

کبرائی ترتیب می‌دهد و از آن دو، حکم الهی را استنباط می‌کند- نتیجه مسأله اصولی عنوان کبرا پیدا می‌کند- در محلّ بحث، صغرای قضیه، این است که: بر نماز در دار غضبی، دو عنوان، منطبق است- یک عنوان، مأمور به و یک عنوان، منهی عنه است- بعداً به عنوان مثال، قول به جواز را کبرا قرار می‌دهیم زیرا نتیجه را هم قائل به جواز، در کبرا قرار می‌دهد و جواز را استنباط می‌کند و هم قائل به امتناع، امتناع را کبرا قرار می‌دهد و عدم جواز را استنباط می‌نماید خلاصه این که: بر صلات در دار غضبی دو عنوان متعلّق شده و هر کجا که دو متعلّق امر و نهی، اتّحاد پیدا کرده باشند اجتماع امر و نهی مانعی ندارد و در نتیجه، حکم کلی الهی از آن استنباط می‌شود.

نتیجه: مسأله اجتماع امر و نهی چون دارای ملاک مسأله اصولی هست و در کبرای قیاس استنباط، قرار می‌گیرد از مسائل اصولی محسوب می‌شود.

مسأله اجتماع امر و نهی را به این بیان می‌توان از مسائل فقهی قرار داد که: موضوع مسأله فقهی، فعل مکلف و محمولش حکم شرعی می‌باشد مثلاً- در فقه بحث می‌کنیم که «صلاة الجمعة واجبۀ ام لا» در محلّ بحث هم می‌گوئیم: آیا نماز در دار غضبی هم واجب

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۱

و هم حرام است یا اینکه فقط واجب یا تنها حرام می‌باشد.

مسأله اجتماع امر و نهی را به این بیان می‌توان از مسائل علم کلام محسوب نمود که:

در مسائل کلامی از احوال مبدأ و معاد بحث می‌شود در محلّ بحث هم چنین می‌گوئیم: آیا برای مولا و خداوند متعال جائز است که امرش متوجّه یک عنوان و نهیش را متوجّه عنوانی نماید که آن دو عنوان در خارج، تصادق وجودی دارند یا نه به عبارت دیگر: آیا مولا- می‌تواند امری را متعلّق به کلی صلات و نهی را متعلّق به کلی غضب نماید در حالی که بین صلات و غضب، اتّحاد وجودی مطرح است یا نمی‌تواند؟ بدیهی است که اگر به نحو مذکور بحث نمائیم، مسأله اجتماع امر و نهی از مسائل علم کلام محسوب می‌شود.

اجتماع امر و نهی را می‌توان از مبادی احکامیه علم اصول قرار داد.

سؤال: مبادی احکامیه چیست؟

جواب: مبادی احکامیه علم اصول، جزء مسائل اصولی نیست اما درباره بعضی از شئون احکام بحث می‌کند فرضاً اگر شما بحث کنید که آیا بین احکام خمسۀ تکلیفیّه تضادی هست یا نه مسأله مذکور از مسائل فقهی نیست کما اینکه از مسائل اصولی نمی‌باشد بلکه جزء مبادی احکامیه می‌باشد یعنی: مسائلی داریم که درباره احکام بحث می‌کند و برای علم اصول، جنبه مقدّمی دارد لذا آن‌ها را مبادی احکامیه نامیده‌اند بنابراین در محلّ بحث می‌گوئیم: مسأله اجتماع امر و نهی به این نحو می‌تواند جنبه مبادی احکامیه پیدا کند که: آیا اجتماع امر و نهی نسبت به دو عنوانی که در خارج متفاوت و متغایر هستند، مانند اجتماع نسبت به یک عنوان، تضاد و استحاله دارد یا اینکه استحاله‌ای مطرح نیست پس مسأله اجتماع امر و نهی را می‌توان از مبادی احکامیه علم اصول، محسوب نمود.

در پایان این بحث متذکّر می‌شویم که مسأله اجتماع امر و نهی می‌تواند جزء مبادی تصدیقیّه علم اصول باشد.

مبادی تصدیقیّه کدام است؟

مبادی تصدیقیّه، مسائلی هست که درباره موضوع علم بحث می‌کند که آیا موضوع

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۲

الرّابع: أنّه قد ظهر [۱۳] من مطاوی ما ذکرناه أنّ المسأله عقليّة، و لا- اختصاص للنزاع فی جواز الاجتماع و الامتناع فیها بما اذا كان

الایجاب و التّحریم باللفظ، كما ربما يوهمه التّعبير بالامر و النّهي الظّاهرين في الطّلب بالقول، الّا أنه لكون الدّلالة عليهما غالبا بهما كما هو أوضح من أن يخفى. و ذهب البعض الى الجواز عقلا، و الامتناع عرفا ليس بمعنى دلالة اللفظ، بل بدعوى أن الواحد بالنّظر الدقيق العقليّ اثنان، و أنّه بالنّظر المسامحي العرفي واحد ذو وجهين، و الّا فلا يكون معنى محصّيا للامتناع العرفي، غاية الامر دعوى دلالة اللفظ على عدم الوقوع بعد اختيار جواز الاجتماع فتدبر جيّدا [۱].

علم اصول در فلان مورد، ثابت است یا نه به عبارت دیگر تصدیق به وجود یا عدم موضوع در یک مسئله، جزء مبادی تصدیقیه آن علم، حساب می‌شود در محلّ بحث هم چنین می‌گوئیم: عقل، یکی از ادلّه اربعه و از موضوعات علم اصول است، حال می‌گوئیم آیا حکم عقل - به جواز اجتماع یا امتناع - در محلّ بحث وجود دارد یا نه لذا می‌توان مسأله اجتماع امر و نهی را از مبادی تصدیقیه علم اصول قرار داد.

جمع‌بندی: در مسأله اجتماع امر و نهی، ملاک مسأله اصولی تحقیق دارد لذا از مسائل علم اصول محسوب می‌شود و وجود سائر ملاکات در آن، ضربه‌ای به بحث ما وارد نمی‌کند.

۴- آیا مسأله اجتماع امر و نهی، عقلی است یا لفظی؟

[۱]- از اشاراتی که در بحث‌های گذشته داشتیم تقریبا مشخص شد که نزاع در مسأله

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۳

اجتماع امر و نهی، نزاع در یک مسأله عقلی است نه لفظی.

باید بینیم که اگر طبیعتی متعلّق امر واقع شد و طبیعت دیگری متعلّق نهی در حالی که آن دو طبیعت خارجا امکان تصادق و اتّحاد وجودی بینشان بود، آیا امکان اتّحاد و تصادق مذکور، سبب می‌شود که امر از متعلّق خودش به متعلّق نهی سرایت کند و نهی هم از متعلّق خودش به متعلّق امر سرایت نماید؟

مسأله سرایت و عدم سرایت به خاطر امکان تصادق، ارتباطی به مقام دلالت و لفظ ندارد بلکه یک مسأله عقلی است و عقل باید حکم کند که آیا اتّحاد وجودی، موجب سرایت می‌شود یا نمی‌شود بنابراین، نزاع در باب اجتماع امر و نهی نزاع در یک مسأله عقلی هست. از بیان مذکور نتیجه می‌گیریم که: باید عنوان بحث را مقداری تغییر داده و بگوئیم: به جای کلمه «امر و نهی»، «وجوب و حرمت» را قرار می‌دهیم و می‌گوئیم: آیا وجوب و حرمت در دو عنوان ممکن التصادق قابل اجتماع هست یا نه؟

البته فرقی نمی‌کند که ایجاب و تحریم از طریق کتاب و سنّت - دلیل لفظی - ثابت شود یا از طریق اجماع و عقل - دلیل غیر لفظی - یعنی: بحث در دلالت لفظی نیست بلکه نزاع در «اجتماع» وجوب و حرمت است خواه به دلیل لفظی ثابت شده باشد یا غیر لفظی مثلا- اگر اجماع، موجب وجوب شیء شد و همچنین اگر اجماع، شیء را حرام نمود و آن دو شیء در خارج متصادق شدند باز مسأله اجتماع امر و نهی مطرح می‌شود و این مسأله، مربوط به مقام دلالت و لفظ نیست.

ممکن است کسی بگوید دو قرینه وجود دارد که نزاع مذکور، مربوط به مقام لفظ است نه عقل.

قرینه اول: اصولیین در عنوان مسئله، تعبیر به امر و نهی کرده و گفته‌اند: آیا اجتماع امر و نهی، جائز است یا نه؟ آن‌ها نگفته‌اند که آیا اجتماع وجوب و حرمت، جائز است یا ممتنع، و بدیهی است که امر و نهی با وجوب و حرمت، متفاوت هست یعنی: امر

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۴

و نهی، عبارت از طلب فعل و طلب ترک است که با قول و لفظ - افعال و لا تفعل - تحقیق پیدا می‌کند.

خلاصه: از اینکه اصولیین در عنوان بحث، کلمه امر و نهی - که در طلب قولی و لفظی ظهور دارد - را ذکر کرده‌اند معلوم می‌شود

که نزاع در یک امر لفظی بوده نه در یک مسأله عقلی.

پاسخ مصنف رحمه الله: مقصود اصولیین از تعبیر مذکور در عنوان بحث، طلب قولی نیست بلکه منظورشان همان وجوب و حرمت است و علت ذکر کلمه «امر و نهی» در عنوان بحث، این است که غالباً وجوب و حرمت از طریق طلب قولی و لفظی تحقق پیدا می‌کند پس به خاطر کثرت وجوب و حرمت ناشی از طلب قولی، چنان تعبیری در عنوان بحث ذکر کرده‌اند و منظور آن‌ها همان وجوب و حرمت است خواه از طریق لفظ ثابت شود یا غیر لفظ، بنابراین شاهد اول، قرینیتی بر مدّعی مذکور ندارد.

قرینه دوم: شاهد دوم، همان تفصیلی است که در این مسئله داده شده و قبلاً هم بیان کردیم که قول سوم در مسأله اجتماع امر و نهی این بود که: عقلاً- اجتماع، جائز است امّا عرفاً ممتنع است، تفصیل مذکور و مطرح نمودن مسأله عرف، دلیل بر آن است که مسأله اجتماع امر و نهی، یک مسأله لفظی هست- نه عقلی- زیرا عرف با الفاظ، مفاد ادله و ظهورات آن، آشنائی و ارتباط دارد.

خلاصه: اینکه عرف، حکم به امتناع اجتماع امر و نهی می‌کند شاهد بر این است که نزاع مذکور، عقلی نیست و مسأله عرف و الفاظ هم مطرح است.

پاسخ مصنف رحمه الله: بیان مذکور هم قرینیتی بر مدّعی شما ندارد زیرا: تفصیل بین عقل و عرف، مربوط به مقام دلالت و لفظ نیست بلکه مربوط به یک مطلب خارجی می‌باشد به این نحو که:

صلوات در دار غصبی را با دو نظر می‌توان ملاحظه نمود: اگر با دقت عقلی لحاظ شود

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۵

دارای دو جهت و دو حیثیت است که یک جهتش حیث صلوات و جهت دیگرش حیث غصب و تصرف در دار مغضوب است امّا همان نماز را اگر در معرض دید عرف قرار دهیم، عرفاً شیء واحد هست و تعدّد عنوان، آن را متعدّد و متکثر نمی‌کند.

خلاصه: تفصیل بین عقل و عرف، مربوط به دلالت لفظ نیست بلکه مربوط به همان صلوات خارجی واقع در دار غصبی هست که کأنّ از نظر عقل، متعدّد است امّا عرفاً واحد است لذا چون عقلاً متعدّد است او حکم به جواز اجتماع می‌کند و چون عرفاً متعدّد نیست او حکم به امتناع می‌کند پس تفصیل مزبور، مربوط به عالم لفظ نیست بلکه مربوط به تشخیصی است که درباره صلوات در دار غصبی از نظر عرف و عقل وجود دارد.

تذکر: مصنف رحمه الله فرموده‌اند: می‌توان تفصیل بین عقل و عرف را به نحو دیگری بیان کرد که تا حدی با عالم الفاظ هم ارتباط پیدا کند.

بیان ذلک: مفضّل می‌گوید هنگامی که وارد بحث اجتماع امر و نهی می‌شویم آن مسئله، عقلی است و حق هم با قائلین به جواز اجتماع امر و نهی است و بحث ما در مسأله اصولی به همین جا ختم می‌شود که عقل، حکم به جواز اجتماع می‌کند لکن مطلب دیگری داریم که ارتباطی به مسأله اصولی ندارد و آن عبارت است از اینکه: آیا هر چیزی که از نظر عقل، جائز و ممکن شد باید در خارج هم واقع شود؟

خیر، ما ادّعا می‌کنیم که: این مطلبی که از نظر عقل، جائز است با مراجعه به ادله می‌بینیم وقوع خارجی ندارد یعنی درعین حال که جائز است امّا وقوع خارجی ندارد، البته صحت و بطلان آن مسئله، زائد بر بحث اجتماع امر و نهی است یعنی در ما نحن فیه بحثی در وقوع و عدم وقوع نداریم بلکه بحث ما این است که: آیا اجتماع، عقلاً جائز است یا ممتنع.

خلاصه: ممکن است تفصیل بین عقل و عرف را به نحو مذکور معنا کنیم که یک

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۶

الخامس: لا یخفی أنّ ملاک النزاع فی جواز الاجتماع و الامتناع یعمّ جمیع أقسام الايجاب و التحريم، كما هو قضیة اطلاق لفظ الامر و النهی. و دعوی الانصراف إلى النفسین التعمیتین العیتین فی مادّتهما غیر خالیة عن الاعتساف و ان سلّم فی صیغتهما، مع أنّه فیها

ممنوع [۱].

طرف تفصیل، مربوط به مسأله اصولی و طرف دیگرش خارج از مسئله باشد و اگر ما از آن دو مطلب صرف نظر کنیم تفصیل بین عقل و عرف را چگونه می‌توان معنا کرد- راه دیگری برای معنای قابل قبول در تفصیل مذکور وجود ندارد. نتیجه: بحث اجتماع امر و نهی یک مسأله عقلی محض است و ارتباطی به عالم دلالت و الفاظ ندارد.

۵- آیا بحث اجتماع امر و نهی، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می‌شود؟

[۱]- مقدمه: قبلا [۱۴] به نحو مشروح بیان کردیم که وجوب، دارای اقسامی هست از جمله: «نفسی و غیری» «تعینی و تخییری» «عینی و کفائی»، در مورد حرمت هم بعضی از اقسام مذکور تحقق و تصور دارد مانند حرمت نفسی، غیری، تخییری و تعینی. فرضا تصور حرمت تخییری به این نحو است که: مولا- بگوید نباید یکی از آن دو عمل تحقق پیدا کند بنابراین، وظیفه عبد، این است که نباید خارجا بین آن دو جمع نماید و یا مثلا تصویر حرمت کفائی به این نحو است که: مولائی دارای چند عبد هست، به آن‌ها می‌گوید حرام است که تمام شما فلان محرم را انجام دهید در این صورت، حد اقل یک نفر از آن‌ها نباید مرتکب آن عمل شود چنانچه تمام عبید مرتکب آن عمل شوند فعل آن‌ها مبعوض مولا هست- البته وقوع آن در شریعت فعلا ارتباطی به بحث ما ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۷

سؤال: آیا نزاع در باب اجتماع امر و نهی به وجوب نفسی، تعینی و عینی منحصر است و در وجوب غیری، تخییری و کفائی جریان ندارد- و همچنین در باب تحریم؟

جواب: ملاک [۱۵] جواز اجتماع و امتناع اجتماع در تمام اقسام و فروض تحقق دارد و بین واجب نفسی و غیری- و سائر اقسام- از جهتی که محل بحث ما هست تفاوتی وجود ندارد کما اینکه مقتضای اطلاق لفظ امر و نهی در عنوان محل نزاع [۱۶]، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می‌شود.

بعضی گفته‌اند امری که در عنوان بحث ذکر شده به وجوب نفسی تعینی عینی، انصراف دارد- و همچنین کلمه نهی.

مصنف رحمه الله: آیا انصراف مذکور، مربوط به ماده امر- الف، میم و راء- و صیغه نهی- نون، هاء و یاء- هست یا اینکه مربوط به صیغه امر و نهی- افعال و لا تفعل- می‌باشد؟

اگر بگوئید انصراف مزبور، مربوط به ماده امر و نهی هست این مطلب را از شما نمی‌پذیریم زیرا سؤال ما این است که منشأ انصراف چیست؟- انصراف را نمی‌پذیریم- پس انصراف مربوط به ماده، غیر خالیة عن الاعتساف [۱۷].

و اگر بگوئید انصراف، مربوط به صیغه امر و نهی هست پاسخ ما این است که: بعید نیست کسی این مطلب را بپذیرد اما ارتباطی به بحث ما ندارد زیرا در عنوان بحث «امر و نهی» ذکر شده نه صیغه «افعل و لا تفعل» بنابراین مسئله انصراف را باید نادیده گرفت.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۸

نعم لا- یبعد دعوی الظهور و الانسباق من الاطلاق بمقدمات الحکمة الغير الجاریة فی المقام، لما عرفت من عموم الملائک لجمیع الاقسام، و کذا ما وقع فی البین من النقص و الابرام مثلا اذا أمر بالصیلة أو [و] الصوم تخیرا بینهما، و كذلك [اذا] نهی عن التصرف فی الدار و المجالسة مع الاغیار فصلی فیها مع مجالستهم کان حال الصیلة فیها حالها، کما اذا أمر بها تعینا، و نهی عن التصرف فیها كذلك فی جریان النزاع فی الجواز و الامتناع و مجيء أدلة الطرفين، و ما وقع من النقص و الابرام فی البین، فتفطن [۱].

[۱]- سؤال: آیا در محلّ بحث، ظهور اطلاقی وجود ندارد؟

مقدمه: در بحث اوامر مفضّلاً بیان کردیم که اگر اصل وجوب شیء را احراز کردیم امّا نفسیت یا غیریت آن احراز نشد در این صورت اگر مولا در مقام بیان بوده و قرینه‌ای اقامه ننموده از اطلاق وجوب- اطلاق صیغه امر- استفاده نفسیت می‌کنیم زیرا وجوب نفسی، قیدی ندارد اما واجب غیری، مقتید هست مثلاً می‌توان گفت «ذاک الشیء واجب» چون وجوبش بر وجوب دیگری متوقف نیست بخلاف واجب غیری که فرضاً نمی‌توان گفت: «ذاک الشیء واجب» بلکه باید گفت: «ذاک الشیء واجب اذا کان ذو المقدمه واجبه». بنابراین اگر مولا فرموده باشد، فلان شیء، واجب است و در مقام بیان هم بوده- تمامیت مقدمات حکمت- و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق وجوب، استفاده نفسیت می‌کنیم.

و همچنین در مورد شکّ در «عیثیت و کفائیت» و کذا در مورد شکّ در «تعیینیت و تخییریت».

خلاصه: مقتضای اطلاق صیغه، این است که وجوب، نفسی تعیینی عینی باشد.

پاسخ سؤال: ظهور اطلاقی مذکور در محلّ بحث، جاری نیست زیرا ظهور اطلاقی از طریق تحقّق مقدمات حکمت ثابت می‌شود و یکی از مقدمات، این است که قرینه‌ای بر خلاف نباشد امّا در محلّ بحث، قرینه برخلاف تحقّق دارد و آن عبارت است از اینکه:

ملاک و مناط نزاع در اجتماع امر و نهی در تمام اقسام وجوب و تحریم جریان دارد یعنی:

عقل به هر جهتی که حکم به جواز نماید آن مناط در تمام فروض تحقّق دارد و به هر جهتی حکم به امتناع نماید، آن ملاک در تمام اقسام وجود دارد پس با وجود قرینه بر خلاف نمی‌توان ظهور اطلاقی ترتیب داد پس نتیجه می‌گیریم که: نزاع در بحث اجتماع

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۹

السّیّاس: أنّه ربما یؤخذ فی محلّ النزاع قید المندوحه فی مقام الامتثال، بل ربما قیل بأنّ الاطلاق انّما هو للاتّکال علی الوضوح، اذ بدونها یلزم التکلیف بالمحال [۱].

امر و نهی در تمام اقسام وجوب و حرمت جریان دارد.

مصنّف رحمه الله در پایان این بحث به ذکر یک مثال پرداخته‌اند که: اگر مولا به نحو واجب تخییری فرمود: «یجب علیک الصّیّلاه او الصّوم» و همچنین به نحو حرام تخییری فرمود:

«یحرم علیک امّا التّصرف فی الدّار و امّا مجالسه الاغیار» یعنی: یا تصرف در دار غصبی حرام است یا مجالست با اغیار- بدیهی است که اگر بنا باشد حرام تخییری تحقّق پیدا کند باید هر دو طرف آن محقّق شود امّا در مورد واجب تخییری اگر یک طرف آن اتیان شد موافقت با آن حاصل می‌شود- مآده اجتماع مثال مذکور این است که مکلف نمازش را در دار غصبی بخواند ضمناً با اغیار هم مجالست نماید در فرض مذکور، مسأله اجتماع امر و نهی، مطرح می‌شود که آیا اجتماع واجب تخییری و حرام تخییری امکان دارد یا نه؟

قائلین به جواز می‌گویند امکان دارد امّا قائلین به امتناع می‌گویند ممتنع است.

۶- آیا در اجتماع امر و نهی، وجود مندوحه معتبر است؟

[۱]- بعضی در عنوان بحث، وجود مندوحه را اعتبار نموده‌اند. مقصود از مندوحه، این است که مکلف، چاره و طریقی برای امتثال داشته باشد یعنی بتواند مأمور به را در غیر فرد منهی عنه اتیان کند مثلاً هم بتواند نمازش را در مکان مباحی مانند مسجد اتیان نماید و هم بتواند در دار غصبی بخواند. بنا بر اعتبار قید مندوحه، محلّ نزاع، چنین است: در موردی که مکلف، مندوحه داشته و می‌توانسته نمازش را در غیر دار غصبی بخواند امّا به سوء اختیار خود، نمازش را در ضمن فرد محرّم، اتیان نموده آیا اجتماع امر و

نهی، جائز است یا نه اما در موردی که مکلف، چاره‌ای ندارد و فقط می‌تواند مأمور به را در ضمن فرد محرم اتیان نماید- فرضا در دار غصبی محبوس است- خارج از بحث اجتماع امر و نهی می‌باشد زیرا در فرض عدم مندوحه اگر مولا نسبت به او هم امر و هم نهی داشته باشد،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۰

و لكن التّحقیق مع ذلك عدم اعتبارها فیما هو المهمّ فی محلّ النزاع من لزوم المحال و هو اجتماع الحکمین المتضادّین، و عدم الجدوی فی کون موردهما موجّها بوجهین فی دفع [رفع غائله اجتماع الضّدّین، أو عدم لزومه و أن تعدّد الوجه یجدی فی دفعها] و لا یتفاوت فی ذلك أصلا وجود المندوحه و عدمها، و لزوم التّکلیف بالمحال بدونها محذور آخر لا دخل له بهذا النزاع نعم لا- بدّ من اعتبارها فی الحکم بالجواز فعلا- لمن یری التّکلیف بالمحال محذورا و محالا، كما ربما لا بدّ من اعتبار أمر آخر فی الحکم به كذلك أيضا. و بالجملة: لا وجه لاعتبارها الا لاجل اعتبار القدرة علی الامتثال، و عدم لزوم التّکلیف بالمحال، و لا دخل له بما هو المحذور فی المقام من التّکلیف بالمحال، فافهم و اغتنم [۱].

تکلیف به محال لازم می‌آید، او نمی‌تواند بگوید هم تصرف در مکان غصبی حرام است و هم باید نمازت را بخوانی بلکه باید یکی از آن دو تکلیف، ساقط شود.

سؤال: چرا در کلمات اصولیین صحبتی از قید مذکور- مندوحه- نشده و محلّ نزاع را مطلق گذاشته‌اند؟

جواب: مدخلیت قید مذکور، بدیهی بوده زیرا اگر مولا با عدم مندوحه هم امر و هم نهی داشته باشد تکلیف به محال لازم می‌آید. [۱]- تحقیق در مطلب: وجود و عدم مندوحه در ما نحن فیه- باب اجتماع امر و نهی- هیچ تأثیری در حیثیت بحث ما ندارد زیرا همان‌طور که قبلا هم بیان کردیم، جهت بحث، این است که: اگر دو عنوان در خارج، تصادق و امکان اتحاد وجودی داشته باشند- یک وجود بر هر دو عنوان، صادق باشد- آیا تعدّد وجه و عنوان در جواز اجتماع امر و نهی کفایت می‌کند یا اینکه اتحاد وجودی و امکان تصادق، مانع از اجتماع امر و نهی است. به عبارت دیگر: آیا به خاطر اتحاد وجودی، نهی به متعلّق امر سرایت می‌کند و همچنین آیا امر به متعلّق نهی سرایت می‌کند یا نه لذا می‌گوئیم وجود و عدم مندوحه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۱

ارتباطی به بحث ما ندارد.

البته بدیهی است که در هر موردی که بنا باشد تکلیف تحقق پیدا کند، شرایط و مقدماتی لازم دارد که گاهی به موانعی هم برخورد می‌کند لکن بحث درباره آن شرایط و موانع، خارج از نزاع فعلی هست بلکه ما در باب اجتماع امر و نهی فقط در کفایت تعدّد عنوان و عدم کفایت تعدّد عنوان بحث می‌کنیم اما وجود و عدم مندوحه، دخالتی در بحث ما ندارد البته اگر مندوحه نباشد و مکلف، راه چاره‌ای برای امتثال نداشته باشد اشکال دیگری لازم می‌آید که ربطی به بحث فعلی ما ندارد.

به عبارت دیگر، ما نسبت به محالیت نفس تکلیف بحث می‌کنیم که آیا نفس تکلیف به صلوات و غضب با امکان اتحادشان محال است یا نه؟ قائلین به جواز اجتماع می‌گویند محال نیست [۱۸] اما قائلین به امتناع، معتقدند با امکان اتحاد و تصادق در خارج، تکلیف به صلوات و غضب، محال است بنابراین در ما نحن فیه از محال بودن نفس تکلیف- وجوبی و تحریمی- بحث می‌کنیم و در موردی که مندوحه‌ای وجود ندارد بحثی راجع به تکلیف نداریم بلکه در آنجا متعلّق تکلیف، محال است مثل اینکه مولائی به عبدش بگوید:

«اجمع بین الضّدین» که تکلیف مزبور، واحد است اما متعلّق تکلیف- جمع بین ضدّین- استحاله دارد و مکلف به اتّصاف به محالیت دارد.

تذکر: اگر مکلف به محال شد، نفس تکلیف هم محال می‌شود اما محالیت تکلیف از ناحیه محال بودن مکلف به است اگر مولائی گفت «اجمع بین الضدین» می‌گوئیم علت ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۲

السایع: أنه ربما يتوهم تارة أن النزاع في الجواز و الامتناع يبنى على القول بتعلق الاحكام بالطبائع و اما الامتناع على القول بتعلقها بالافراد فلا يكاد يخفى، ضرورة لزوم تعلق الحكمين بواحد شخصي و لو كان ذا وجهين على هذا القول. و أخرى أن القول بالجواز مبني على القول بالطبائع. لتعدد متعلق الامر و النهي ذاتا عليه و ان اتحد [اتحدا] وجودا، و القول بالامتناع على القول بالافراد، لاتحاد متعلقهما شخصا خارجا، و كونه فردا واحدا [۱].

محالیت تکلیف، این است که متعلق آن استحاله دارد و عبد، قدرت بر امتثال و جمع بین ضدین ندارد اما در مسأله اجتماع امر و نهی، مکلف به محالیتی ندارد بلکه مستقیما اشکال، نسبت به نفس تکلیف است که در موردی که متعلقین، تغایر ما هوی و مفهومی دارند اما خارجا اتحاد وجودی، مطرح است آیا مولا می‌تواند بین امر و نهی جمع نماید. خلاصه: محل بحث در باب اجتماع امر و نهی، محالیت و عدم محالیت نفس تکلیف است، وجود و عدم مندوحه، هیچ‌گونه دخالتی در جهت بحث ما ندارد و علت اینکه اصولیین، عنوان بحث را مطلق گذاشته و اشاره‌ای به قید مذکور، ننموده‌اند، همان است که مشروحا بیان کردیم نه اینکه: چون مدخلیت قید مندوحه، بدیهی بوده، به آن اشاره‌ای ننموده‌اند.

۷- بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسأله تعلق احکام به طبایع ندارد

[۱]- تذکر: قبلا [۱۹] بحث کردیم که: آیا اوامر و نواهی به طبایع، تعلق می‌گیرد یا به افراد [۲۰] به عبارت دیگر: وقتی مولا فرمود «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» * امر و طلب او به طبیعت صلوات ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۳ متعلق می‌شود یا به افراد؟

سؤال: آیا بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسأله مذکور دارد یا نه؟

جواب: قبل از بیان نظر مصنف، متذکر می‌شویم که دو توهم در محل بحث شده که بدون رعایت ترتیب متن کتاب به ذکر آن دو می‌پردازیم.

الف: اگر کسی اوامر و نواهی را متعلق به طبایع بداند، باید در بحث فعلی قائل به «اجتماع» شود و بگوید اجتماع امر و نهی مانعی ندارد زیرا امر و نهی به طبایع متعلق است و طبیعت صلوات، ارتباطی به طبیعت غضب ندارد بلکه آن‌ها دو طبیعت متمایز هستند گرچه از نظر وجود خارجی یک وجود دارند اما از نظر طبیعت، متغایر هستند اما اگر کسی اوامر و نواهی را متعلق به افراد بداند در ما نحن فیه باید «امتناعی» شود زیرا در این صورت، افراد متعدد نداریم، صلوات در دار غضبی یک فرد و یک وجود هست و این وجود خارجی شخصی هم متعلق امر است و هم متعلق نهی، آن وقت چگونه می‌شود که به یک وجود هم امر تعلق بگیرد و هم نهی، پس قائل به تعلق احکام به افراد باید «امتناعی» شود.

ب: اگر کسی احکام را متعلق به افراد بداند همان‌طور که اخیرا ملاحظه کردید در بحث اجتماع امر و نهی باید «امتناعی» شود ولی چنانچه احکام را متعلق به طبایع دانست در محل بحث می‌تواند قائل به جواز «اجتماع» [۲۱] یا «امتناع» شود.

خلاصه: وجه اشتراک دو توهم مذکور، این بود: کسانی که اوامر و نواهی را متعلق به افراد می‌دانند باید در بحث اجتماع امر و نهی قائل به «امتناع» شوند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۴

و أنت خبیر بفساد کلا التَّوَهُّمین، فأن تعدّد الوجه ان کان یجدی بحیث لا یضمرّ معه الاتّحاد بحسب الوجود و الایجاد لکان یجدی و لو علی القول بالافراد، فأن الموجود الخارجی الموجّه بوجهین یكون فردا لكلّ من الطّبیعتین، فیکون مجمعا لفردین موجودین بوجود واحد، فکما لا یضمرّ وحده الوجود بتعدّد الطّبیعتین، [کذلک لا یضمرّ بكون المجمع اثین بما هو مصداق و فرد لكلّ من الطّبیعتین، و الّا لما کان یجدی أصلا حتّی علی القول بالطّبائع کما لا یخفی، لوحده الطّبیعتین وجودا، و اتّحادهما خارجا، فکما أن وحده الصّیّلائیة و الغصبیّة فی الصّیّلاة فی الدّار المغصوبه وجودا غیر ضائر بتعدّدهما و کونهما طبعیتین، کذلک وحده ما وقع فی الخارج من خصوصیات الصّلاة فیها وجودا غیر ضائر بکونه فردا للصّلاة فیکون مأمورا به، و فردا للغصب فیکون منهیا عنه، فهو علی وحدته وجودا یكون اثین، لکونه مصداقا للطّبیعتین، فلا تغفل [۱].

[۱]- مصنّف رحمه الله: ممکن است در بحث قبل، قائل به تعلق احکام به افراد شد اما در بحث فعلی «اجتماعی» شویم - نه امتناعی - در نتیجه بطلان هر دو توهم، واضح می شود.

بیان ذلک: در هر دو توهم بر این مطلب، تکیه شده بود که: اگر کسی در مسأله قبل «افراد» شد، در بحث فعلی باید امتناعی شود زیرا خارجا دو فرد نداریم، صلوات در دار غصبی یک فرد و دارای یک وجود است و چگونه می شود هم متعلق امر واقع شود و هم متعلق نهی.

پاسخ مصنّف، این است: شما هم که صلوات در دار غصبی را در نظر می گیرید، قبول دارید که دارای دو عنوان هست، هم عنوان غصبی دارد و هم عنوان صلواتی بر آن متعلق است بنابراین اگر بر موجود واحد، دو عنوان متعلق شد، معنایش این است که هم فرد این عنوان است و هم از افراد آن عنوان می باشد، هم مصداق عنوان «الف» هست و هم مصداق عنوان «ب» می باشد پس در حقیقت دو مصداق و دو فرد وجود دارد منتهی دو فردی که به یک لباس و شکل درآمده و مجمع برای دو فرد است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۵

به عبارت واضح تر: به نظر شما ملاک در فردیت چیست و معنای فرد کدام است؟

فرد، یعنی آن وجودی که خصوصیت فردیه همراه آن هست، صلوات در دار غصبی را اگر با «صلوات» مقایسه کنید دارای خصوصیات فردیه صلواتی هست و چنانچه آن را با غصب ملاحظه نمایند دارای خصوصیات فردیه غصبیت می باشد.

خلاصه، اینکه شما آن را دو فرد می دانید یا یک فرد و اگر یک فرد می دانید از افراد صلوات است یا غصب؟

از اینکه شما نمی توانید بین آنها تکفیک و جدائی قائل شوید معلوم می شود که صلوات در دار غصبی در واقع دو فرد [۲۲] و دو موجود است منتها دو وجودی که به وسیله یک فرد تحقق پیدا کرده و به یک وجود موجود، شده و شما - متوهم - بیانی غیر از آنچه که ما ذکر کردیم، نمی توانید داشته باشید و اگر مسأله تعدّد فرد، مطرح شد و ما قائل شدیم که احکام به افراد تعلق می گیرد، مانعی ندارد که صلوات در دار غصبی به لحاظ اینکه جامع دو فرد و مجمع دو مصداق هست به جهت احد المصداقین، متعلق امر واقع شود و به لحاظ مصداق دیگر متعلق نهی قرار گیرد و چنانچه شما - متوهم - بگوئید بیان مذکور، کارساز نیست باید از ابتدا بگوئید تعدّد عنوان هم نتیجه و فائده‌ای ندارد و اگر احکام به طبایع هم متعلق شود و عنوان هم تعدّد داشته باشد تعدّد عناوین، کارساز نیست و مشکلی را حل نمی کند.

ما - مصنّف - براساس اینکه تعدّد عنوان، نتیجه بخش است با شما بحث می کنیم یعنی همان طور که تعدّد عنوان کفایت می کند تعدّد مصداق و فردیت هم کافی است.

نتیجه: مسأله اجتماع امر و نهی، هیچ ارتباطی به مسأله تعلق احکام به طبایع یا افراد ندارد و طبق هر دو مبنا، هر دو احتمال، جاری

است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۶

الثامن: أنه لا يكاد يكون من باب الاجتماع إلا إذا كان في كل واحد من متعلّقى الإيجاب و التّحریم مناط حكمه مطلقاً حتّى في مورد التّصادق و الاجتماع كى يحكم على الجواز بكونه فعلاً- محكوماً بالحكمين، و على الامتناع بكونه محكوماً بأقوى المنطین أو بحكم آخر غير الحكمين فيما لم يكن هناك أحدهما أقوى كما يأتي تفصيله. و أمّا إذا لم يكن للمتعلّقين مناط كذلك فلا [يكاد] يكون من هذا الباب [۲۳]، و لا- يكون مورد الاجتماع محكوماً إلا بحكم واحد منهما إذا كان له مناطه، أو حكم آخر غيرهما فيما لم يكن لواحد منهما قیل بالجواز أو الامتناع، هذا بحسب مقام الثبوت [۱].

۸- اعتبار مناط امر و نهی در ماده اجتماع

[۱]- تذکر: مقصود از امر هشتم، بیان فرق باب تعارض [۲۴] و مسأله اجتماع امر و نهی [۲۵] می‌باشد.

اگر بنا باشد موردی از صغریات بحث اجتماع امر و نهی و فرضاً صلوات در دار غضبی داخل بحث اجتماع امر و نهی باشد، شرطش این است که در مورد تصادق و اجتماع دو عنوان مأمور به و منهی عنه ملاک هر دو حکم تحقق داشته باشد به عبارت دیگر: نماز در دار غضبی در صورتی از مثال‌های بحث اجتماع امر و نهی است که ما احراز کنیم صلوات در دار غضبی دارای ملاک امر و صددرجه مصلحت هست- همان مصلحتی که در سائر نمازها تحقق دارد- یعنی: مصلحت آن، منحصر به موردی نیست که با غضب، اتحاد پیدا نکند

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۷

به عبارت واضح‌تر: مصلحت نماز، منحصر به نماز در خانه یا مسجد نیست پس باید ملاک و مصلحت ملزمه نماز در تمام مصادیق صلوات حتّی آن نمازی که با غضب، متحد شده، تحقق داشته باشد و همچنین باید احراز کنیم آن مفسده لازم الاجتنابی که باعث نهی از غضب و تصرّف در دار غضبی شده، اطلاق دارد یعنی تمام مصادیق غضب حتّی آن مصادیقی که با صلوات، متحد شده، مفسده لازم الاجتناب دارد پس نزاع در باب اجتماع امر و نهی، مربوط به آن جائی است که مصلحت به‌طور کلی در تمام افراد مأمور به و مفسده هم به‌طور کلی در تمام مصادیق منهی عنه ثابت باشد بنابراین باید صلوات در دار غضبی واجد دو ملاک باشد- مصلحت ملزمه و مفسده لازم الاجتناب- نتیجتاً اگر کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد، می‌گوید: مانعی ندارد، هریک از آن مفسده و مصلحت ملزمه در حکم فعلی خودش تأثیر می‌کند یعنی: مصلحت در ایجاب فعلی و مفسده در تحریم فعلی تأثیر می‌نماید و در نتیجه، نماز در دار غضبی هم وجوب فعلی دارد و هم دارای حرمت فعلی هست.

چنانچه کسی قائل به امتناع شد، می‌گوید: دو ملاک در ماده اجتماع تحقق دارد و حکم، تابع ملاک و مناط اقوی هست و اگر احد الملاکین از دیگری اقوی نبود، هیچ‌یک از آن دو ملاک نمی‌تواند تأثیر نماید بلکه حکم ثالثی- غیر از وجوب و حرمت فرضاً اباحه- تحقق پیدا می‌کند که تفصیل آن را بعداً- در تنبیه دوم از تنبیهات اجتماع امر و نهی- بیان می‌کنیم.

خلاصه: چه بنا بر قول به اجتماع و چه بنا بر قول به امتناع باید در ماده اجتماع، دو ملاک تحقق داشته باشد.

لازم به تذکر است که: فرضاً اگر صلوات و غضب، فاقد آن مناط کلی وجوب و حرمت باشند- یعنی: مطلقاً حتّی در مورد تصادق- از بحث اجتماع امر و نهی خارج می‌باشد بدیهی است در موردی که محلّ تصادق، فاقد ملاکین هست، دارای دو فرض می‌باشد:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۸

و أمّا بحسب مقام الدّلاله و الاثبات، فالروایتان الدّالتان علی الحكمین متعارضتان إذا أحرز أن المنطین من قبیل الثّانی [۲۶] فلا بدّ من

عمل المعارضة حينئذ بينهما من الترجيح [أو] والتخير و إلا فلا تعارض [۲۷] في البين، بل كان من باب التراحم بين المقتضيين فرما كان الترجيح مع ما هو أضعف دليلاً، لكونه أقوى مناظاً، فلا مجال حينئذ لملاحظة مرجحات الروايات أصلاً بل لا بد من مرجحات المقتضيات المتراحمات كما يأتي الإشارة إليها. نعم لو كان كل منهما متكفلاً للحكم الفعلي لوقع بينهما التعارض [۲۸] فلا بد من ملاحظة مرجحات باب المعارضة لو لم يوفق بينهما بحمل أحدهما على الحكم الاقتضائي بملاحظة مرجحات باب المزاحمة ففتن.

التيساع: أنه قد عرفت أن المعتبر في هذا الباب أن يكون كل واحد من الطبعه المأمور بها والمنهي عنها مشتملة على مناط الحكم مطلقاً حتى في حال الاجتماع فلو كان هناك ما دل على ذلك من اجماع أو غيره فلا اشكال، و لو لم يكن إلا اطلاق دليلي الحكمين، ففيه تفصيل، و هو: أن الاطلاق لو كان في بيان الحكم الاقتضائي لكان دليلاً على ثبوت المقتضى و المناط في مورد الاجتماع، فيكون من هذا الباب، و لو كان

الف: گاهی واجد یکی از دو ملاک هست که حکم هم تابع همان ملاک می‌باشد.

ب: احتمال دیگر، این است که هیچ یک از دو ملاک، موجود نباشد که قهراً حکم، تابع یک ملاک سومی خواهد بود.

تذکر: آنچه را ذکر کردیم به حسب مقام ثبوت و صرف نظر از ادله بود و اینک به بحث مقام اثبات آن می‌پردازیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۹

بصدد الحكم الفعلي، فلا اشكال في استكشاف ثبوت المقتضى في الحكمين على القول بالجواز ألما اذا علم اجمالا- بكذب أحد الدليلين، فيعامل معهما معاملة المتعارضين.

و أمّا على القول بالامتناع، فالاطلاقان متنافيان من غير دلالة على ثبوت المقتضى للحكمين في مورد الاجتماع أصلاً، فإن انتفاء أحد المتنافيين كما يمكن أن يكون لاجل المانع مع ثبوت المقتضى له يمكن أن يكون لاجل انتفائه ألما أن يقال: ان قضيه التوفيق بينهما هو حمل كل منهما على الحكم الاقتضائي لو لم يكن أحدهما أظهر، و إلا فخصوص الظاهر منهما [۱].

۹- مناط امر و نهی در ماده اجتماع چگونه احراز می‌شود؟

[۱]- تذکر: انصافاً مطالبی را که مصنف رحمه الله در «الثامن» بیان کرده‌اند دارای کمال اجمال هست اما آن را در «التاسع» تکمیل نموده و بهتر بود که آن دو مقدمه را تحت یک امر بیان می‌کردند لذا ما آنچه را مصنف در دو مقدمه مذکور بیان کرده‌اند تلفیق نموده، بدون رعایت ترتیب متن کتاب توضیح می‌دهیم.

اما بحث مقام اثباتی: سؤال: از چه طریقی باید احراز نمود که در مورد تصادق، هر دو ملاک تحقق دارد؟

جواب: ۱- در درجه اول اگر دلیلی شبیه اجماع داشتیم که اثبات می‌نمود، نماز در دار غصبی نه از نظر مصلحت صلاتی نقصان دارد و نه از جهت مفسده غصبی، کمبود دارد یعنی: همان ملاکی که در سائر نمازها هست در آن صلات هم وجود دارد و همچنین همان ملاکی که در سائر افراد غصب هست در صلات متحد با غصب، موجود است که مشکل حل است و راه استکشاف تحقق ملاکین، همان اجماع است.

۲- اگر فقط با ادله لفظیه مانند «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* و «لا تتصرف في ملك الغير» مواجه بودیم، مسئله بر دو گونه است:

الف: دلیل امر و دلیل نهی درصدد بیان حکم فعلی صلات و غصب نیست بلکه در

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۰

مقام بیان حکم اقتضائی [۲۹]- بیان ملاک- آن دو هست یعنی «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* درصدد بیان مصلحت ملزمه نماز هست ولی حکم

فعلی آن، تابع خصوصیات موارد است و همچنین «لا تغصب» در مقام بیان مفسده لازم الاجتناب غضب است و فقط حکم اقتضائی آن را بیان می‌کند کأنّ به طور صریح، مصلحت و مفسده صلوات و غضب را بیان می‌کنند. در این فرض «تعارضی» وجود ندارد و قائلین به امتناع و اجتماع هر کدام مسیر متحدی دارند یعنی:

اجتماعی می‌گوید در صلوات در دار غضبی، دو حکم اقتضائی وجود دارد و به تبع آن، دو حکم فعلی برای صلوات در دار غضبی ثابت می‌کند.

قائلین به امتناع هم می‌گویند در مورد نماز در دار غضبی دو حکم اقتضائی تحقق دارد اما نمی‌توان گفت دو حکم فعلی هم ثابت است بلکه حکم فعلی، تابع اقوی الملا-کین است [۳۰] و به اصطلاح علمی باید مرجحات باب متزاحمین را رعایت نمود و بدیهی است که در تراحم دو دلیل، عنایتی به اقوائت و اظهارت ادله نداریم بلکه در رتبه اول باید ملاحظه نمود که کدام یک از آن‌ها اهم و کدام مهم است [۳۱] و مرجح دوم، وجود بدل اختیاری و عدم بدل اختیاری [۳۲] هست یعنی هر یک از متزاحمین که بدل اختیاری ندارند

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۱

بر دیگر تقدّم دارد.

خلاصه: اگر دو دلیل در مقام بیان حکم اقتضائی باشند نه بنا بر قول به اجتماع، تعارضی وجود دارد و نه بنا بر قول به امتناع، معارضه‌ای مطرح است فقط آن دو دلیل، حکم اقتضائی را بیان می‌کنند، قائل به جواز، دو حکم اقتضائی را اخذ می‌نماید و برطبق آن دو، حکم فعلی ثابت می‌کند و امتناعی هم دو حکم اقتضائی را قبول دارد [۳۳] لکن می‌گوید حکم فعلی، تابع اقوی الملاکین هست و اگر ملاک اقوائی وجود نداشت نوبت به حکم سوّمی غیر از وجوب و حرمت می‌رسد.

ب: دلیل امر و نهی بیانگر حکم فعلی هست - نه حکم اقتضائی - معنای جمله «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» * این است که: «یجب علیک بالفعل اقامه الصّلاة» و معنای «لا تغصب» هم:

«یحرم علیک بالفعل التّصرف فی مال الغیر» می‌باشد که در فرض مذکور، مسیر و طریق قائلین به جواز و امتناع از یکدیگر جدا می‌شود.

کسی که قائل به جواز اجتماع هست می‌گوید: آن دو دلیل با یکدیگر تعارضی ندارند بلکه آن‌ها دو حکم فعلی نسبت به تمام افرادشان ثابت می‌کنند در محلّ اجتماع و تصادق هم مانعی ندارد که دو حکم فعلی وجود داشته باشد یعنی اشکالی ندارد که صلوات در دار غضبی «بما أنّها صلاة»، واجب «و بما أنّها غضب»، حرام باشد یعنی اجتماعی از ثبوت دو حکم فعلی در ماده اجتماع کشف می‌کند که هر دو ملاک تحقق دارد و هنگامی که در

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۲

ماده اجتماع، دو حکم فعلی، ممکن التحقق بود از طریق معلول، علّت را کشف نموده و می‌گوید اگر نماز در دار غضبی هم واجب و هم حرام شد، معلوم می‌شود هم مصلحت ملزومه و هم مفسده ملزومه دارد لذا قائل به جواز، مشکلی ندارد و به طریق مذکور، ملاک را کشف می‌کند.

قوله: «الا اذا علم اجمالا بکذب احد الدّلیلین فیعامل معهما معامله المتعارضین».

تذکر: در بحث تعادل و تراجیح خواهیم گفت که یکی از موارد تعارض، تعارض اجمالی هست یعنی: وقتی دو دلیل را ملاحظه می‌کنیم دارای امکان جمع هستند و چنین نیست که هر یک، دیگری را نفی کند اما خارجا می‌دانیم یکی از آن دو، کذب است.

در محلّ بحث هم می‌گوئیم: قائل به جواز از طریق ثبوت دو حکم فعلی در ماده تصادق، دو ملاک را کشف می‌کند مگر اینکه خارجا علم اجمالی به کذب یکی از دو دلیل داشته باشد و اجمالا بداند در ماده اجتماع، حکم فعلی برای آن وجود ندارد و در

نتیجه، دو ملاک، مطرح نیست که در این صورت با آن دو دلیل، معامله تعارض می‌شود.

امّا قائلین به امتناع خارجا کشف نکرده‌اند که نماز در دار غصبی دارای دو ملاک است بلکه آن‌ها فقط با دو دلیل لفظی مواجه هستند که می‌گویند دو حکم فعلی تحقق دارد. دو حکم فعلی هم در ماده اجتماع قابلیت جریان ندارد لذا «امتناعی» راهی برای کشف ملاک ندارد پس باید بگویند بین دلیلین، تعارض است و چنانچه تعارض، مطرح شد مرجحات باب تراحم مطرح نمی‌گردد بلکه باید به مرجحات باب تعارض توجه نمود و دید کدام یک از آن دو دلیل از جهت دلالت و ظهور، اقوا هست تا همان را اخذ نمود و اگر اقوائیت از نظر دلالت و ظهور وجود نداشت در مرحله بعد، نوبت به تساقط یا تخییر بین متعارضین می‌رسد. تذکر: البتّه قبل از رجوع به مرجحات باب تعارض، ممکن است یکی از آن دو را به حکم فعلی و دیگری را به حکم اقتضائی حمل نمود تا اینکه تعارضی بین آن‌ها نباشد که

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۳

فتلّخص: أنّه کَلِّمًا کانت هناك دلالة على ثبوت المقتضى في الحكمين كان من مسألة الاجتماع، و کَلِّمًا لم تكن هناك دلالة عليه فهو من باب التّعارض مطلقا اذا كانت هناك دلالة على انتفاءه في أحدهما بلا تعيين و لو على الجواز، و الّا فعلى الامتناع [۱].

در این صورت نه بنا بر قول امتناعی مانعی وجود دارد و نه بنا بر قول اجتماعی که توفیق مذکور- حمل احدهما به حکم اقتضائی- به ملاحظه مرجحات باب تراحم است. قوله: «فتنظّن» [۳۴].

[۱]- جمع‌بندی: اگر خارجا مقتضی دو حکم را در ماده اجتماع، احراز نمودیم «کان من مسألة الاجتماع» یعنی: «جوازی» قائل به جواز است و به تبع آن، دو حکم فعلی ثابت می‌کند و «امتناعی» اقوی الملائکین را اخذ می‌نماید و چنانچه ملاک اقوا وجود نداشت به حکم سوّمی رجوع می‌کند.

امّا چنانچه دلیلی بر ثبوت مقتضی دو حکم در ماده اجتماع نداشته باشیم «فهو من باب التّعارض مطلقا» یعنی: اجتماعی و امتناعی، نسبت به آن دو دلیل، قواعد باب تعارض را اجرا می‌کنند «اذا كانت هناك دلالة على انتفاءه [ای انتفاء المقتضى في أحدهما بلا تعيين و لو على الجواز» یعنی: اگر دلیل خارجی داشتیم که یکی از آن دو ملاک، تحقق ندارد در این صورت هم امتناعی و هم اجتماعی نسبت به آن دو دلیل، قواعد باب تعارض را اجرا می‌نمایند زیرا قائلین به جواز اجتماع، در صورتی «اجتماعی» هستند که هر دو ملاک تحقق داشته باشد.

البتّه در این صورت، امتناعی و اجتماعی از یکدیگر جدا می‌شوند که: اگر دلیلی بر ثبوت مقتضی دو حکم نداریم و دلیلی بر اینکه فقط یک مقتضی هم وجود دارد، مطرح نیست- نه این طرف مسئله، واجد دلیل است و نه آن طرف- اجتماعی در ماده اجتماع، ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۴

العاشر: أنّه لا- اشکال فی سقوط الامر و حصول الامتثال باتیان المجمع بداعی الامر على الجواز مطلقا و لو فی العبادات و ان كان معصيةً للتّهي أيضا [۱].

دو حکم فعلی ثابت می‌کند- و دو ملاک کشف می‌کند- اما امتناعی می‌گوید: ملاکی را احراز نکردیم و راهی هم برای اثبات دو حکم فعلی نداریم پس الزاما نسبت به آن دلیلین قواعد باب تعارض را اجرا می‌کنیم.

اشاره

[۱]-

۱- نمره بحث، بنا بر قول به جواز:

اگر کسی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد، ماده اجتماع و مورد تصادق را اتیان نمود، بلا اشکال، امر کلی متعلق به طبیعت مأمور به ساقط و امتثال محقق می‌شود خواه مجمع از عبادات باشد یا معاملات- یعنی: خواه امرش عبادی باشد یا توصلی. فرضا با اتیان صلوات در دار غضبی، امر «أَقِیْمُوا الصَّلَاةَ»* ساقط و موافقت با آن حاصل می‌گردد زیرا بنا بر قول به اجتماع، نمازی که در ملک غضبی اتیان شده نقصانی ندارد چون هم دارای ملاک امر هست و هم امر فعلی در آن تحقق دارد و صلوات مذکور با سایر صلوات تفاوتی ندارد البتّه بدیهی است که در ضمن اتیان نماز در دار غضبی یک معصیت هم محقق شده که عصیان مزبور، ارتباطی به جنبه عبادت نماز ندارد و اینکه شنیده‌اید نماز در ملک غضبی محلّ اشکال هست، ایرادش طبق مبنای جواز اجتماع نیست [۳۵].

وقتی مسئله در واجبات عبادی، بلا اشکال بود در واجبات توصلی مانند غسل ثوب با آب غضبی به طریق اولی فاقد اشکال هست زیرا واجب توصلی مثنوی کمتری از واجب تعبّدی دارد، رعایت قصد قربت در آن لازم نیست و ...

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۵

و کذا الحال علی الامتناع مع ترجیح جانب الامر الّا أنّه لا معصیة علیه. و أمّا علیه و ترجیح جانب النهی، فیسقط به الامر به مطلقا فی غیر العبادات. لحصول الغرض الموجب له. و أمّا فیها فلا- مع الالتفات الی الحرمة أو بدونه تقصیرا، فأنّه و ان کان متمکنا مع عدم الالتفات من قصد القربة و قد قصدھا الّا أنه مع التقصیر لا یصلح لان یتقرّب به أصلا، فلا یقع مقرّبا، و بدونه لا یکاد یحصل به الغرض الموجب للامر به عبادة کما لا یخفی [۱].

[۱]-

۲- نمره بحث بنا بر قول به امتناع:

«امتناعی» می‌گوید اجتماع امر و نهی امکان ندارد، نماز در دار غضبی یا باید مأمور به باشد لیس الّا و یا باید منهی عنه باشد لیس الّا لذا امکان دارد او جانب امر را ترجیح دهد و ممکن است جانب نهی را ترجیح دهد [۳۶] لذا باید نمره هریک از دو مبنا را بیان کرد: الف: اگر «امتناعی» جانب امر را ترجیح داد معنایش این است که نماز در دار غضبی فقط مأمور به می‌باشد که در این صورت کلام و مبنای او بالا-تر از «اجتماعی» هم می‌باشد زیرا به نظر او هم عبادت صحیحا واقع می‌شود و هم معصیتی تحقق پیدا نمی‌کند. به عقیده او نماز در دار غضبی مانند اتیان صلوات در مکان مباح فقط مأمور به است ولی «اجتماعی» می‌گفت درعین حال که نماز در دار غضبی، صحیح است اما معصیتی هم محقق می‌شود.

ب: اگر «امتناعی» جانب نهی را ترجیح داد و گفت ماده اجتماع فقط منهی عنه است معنایش این است که اصلا امری تحقق ندارد که در فرض مذکور ابتداء باید ملاحظه نمود که ماده اجتماع، واجب تعبّدی هست یا توصلی.

ممکن است ماده اجتماع، واجب توضی باشد مثل اینکه فردی لباس متنجس خود

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۶

را با آب غصبی تطهیر کند در این صورت با تطهیر لباس با آب غصبی، «امر» ساقط می‌شود زیرا در غسل ثوب، قصد قربت، معتبر نیست بلکه اگر غرض از امر و مقصود از آن واجب توضی و لو در ضمن فرد محرمی حاصل شده امر مولا- مطلقاً [۳۷] ساقط می‌شود.

به عبارت واضح‌تر آنچه که مثلاً در نماز شرط می‌باشد طهارت لباس است خواه تطهیر لباس با آب مباح انجام گیرد یا با آب غصبی گرچه غسل ثوب با آب مغضوب، موجب تصرف در مال غیر و حرام است اما چون غرض از امر حاصل می‌شود، امر مولا ساقط می‌گردد.

اگر ماده اجتماع [۳۸]، واجب تعبدی باشد مسئله، دارای چند صورت است:

۱- مکلفی که ماده اجتماع را اتیان می‌نماید و نمازش را در دار غصبی می‌خواند، نسبت به حکم [۳۹] و حرمت تصرف در دار غصبی ملتفت می‌باشد و می‌داند که تصرف در ملک غیر، حرام است در فرض مذکور، عمل عبادی و نماز او باطل است زیرا فردی که می‌داند عملش محرم است و هیچ امری نسبت به آن تحقق ندارد چگونه می‌تواند قصد قربت نماید او می‌داند آن نماز، مبعوض مولا هست و فقط نهی فعلی به آن تعلق گرفته لذا عملش صلاحیت مبریّت ندارد و با عدم صلاحیت، قصد قربت متمشی نمی‌شود. پس در صورت اول مسلماً آن عمل، باطل است.

۲- مکلف، التفاتی به حرمت ندارد اما منشأ عدم التفاتش تقصیر هست- نه قصور- به این نحو که مثلاً می‌داند آن زمین، غصبی هست و احتمال می‌دهد که تصرف در ملک غیر، حرام است و طریقی هم برای استکشاف و سؤال دارد اما درعین حال، مسئله را تحقیق نمی‌کند و نمازش را در ملک غیر می‌خواند یعنی: در حالی که نمی‌داند عملش

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۷

و اما اذا لم يلتفت اليها قصورا و قد قصد القرية باتيانه، فالامر يسقط لقصد التقرب بما يصلح أن يتقرب به لاشتماله على المصلحة مع صدوره حسناً [۴۰] لاجل الجهل بحرمة قصورا، فيحصل به الغرض من الامر، فيسقط به قطعاً و ان لم يكن امثالاً- له بناء على تبعية الاحكام لما هو الاقوى من جهات المصالح و المفاسد واقعا، لا لما هو المؤثر منها فعلا للحسن أو القبح، لكونهما تابعين لما علم منهما كما حَقَّق في محله [۱].

مبعوض مولا هست و فکر می‌کند بین اتیان صلوات در ملک غیر با سائر صلوات، فرقی وجود ندارد و اتفاقاً قصد قربت هم می‌کند، درعین حال، عملش باطل است و علت بطلان نمازش این است که ذات عمل عبادی او صلاحیت مبریّت ندارد- منهی عنه است- و اگر تقرب، حاصل نشود غرض از امر محقق نمی‌گردد و در نتیجه، امر مولا ساقط نمی‌شود گرچه او نسبت به حرمت، ملتفت نیست اما فرض مسئله، این است که عدم التفات او از تقصیر خودش ناشی شده و عدم التفات- عن تقصیر- مانع فعلیت نهی نمی‌شود پس حکم صورت دوم هم بطلان عمل بود.

[۱]- ۳: مکلف، غیر ملتفت است اما منشأ عدم التفات او قصور می‌باشد- نه تقصیر- خواه عدم التفات او نسبت به موضوع [۴۱] باشد خواه اینکه توجهی به حکم- حرمت- نداشته باشد مثلاً- او نمی‌دانسته که فلان زمین، غصبی هست یا اینکه نسبت به حکم الهی توجه نداشته و خیال می‌کرده که «الارض لله» و هر کس هر کجا را تصرف کند، اشکالی ندارد و در نتیجه، نمازش را در زمین غصبی خوانده، در این صورت باید ببینیم حکم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۸

مسئله چیست.

عبادت و نماز او صحیح است زیرا عمل او ناشی از عدم التفات - عن قصور - بوده لذا نهی فعلی به آن تعلق نگرفته و اگر بنا باشد نهی، فعلیت پیدا کند یا باید توجه و التفات مطرح باشد و یا اینکه اگر مکلف، غیر ملتفت بوده منشأ عدم التفات او تقصیر باشد لذا می گوئیم در فرض مذکور که منشأ عدم التفات، قصور مکلف است نسبت به آن صلوات نهی، فعلیت پیدا نکرده و فرض ما این است که هم از مکلف، قصد قربت متمسّی شده و هم آن عمل به لحاظ عدم مبغوضیت فعلی، صلاحیت مقرریت داشته [۴۲] لذا نماز در دار غصبی نقصی ندارد و صحیح است و امر مولا ساقط می شود.

یادآوری: صحت عبادت مذکور، بنابراین است که در عبادات، نیازی به قصد امتثال - اتیان عبادت به داعی و تحریک امر - نباشد [۴۳] بلکه اتیان عمل به عنوان محبوبیت و مقرّیت کافی باشد - گرچه به خاطر ابتلاء به مانع، فاقد امر هم باشد.

سؤال: بنا بر لزوم قصد امتثال و رعایت داعی الامر در صحت عبادات آیا با اتیان صلوات به نحو مذکور، امر «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» * هم امتثال می شود به عبارت دیگر، عمل مزبور می تواند امتثال امر صلوات واقع شود یا نه؟

بدیهی است که مسأله امتثال، غیر از سقوط امر می باشد. معنای امتثال، این است که انسان، عمل را به داعیّت و تحریک امرش اتیان کند. سؤال فعلی ما این است که آیا

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۹

کسی که «امتناعی» هست و جانب نهی را ترجیح داده [۴۴]، می تواند بگوید با اتیان ماده اجتماع، امتثال امر مولا محقق می شود؟ قبل از پاسخ مسئله به ذکر مقدمه ای می پردازیم: اختلافی مطرح است که آیا احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیه هستند [۴۵] گرچه مکلفین به خاطر قصور و عدم اطلاع، هیچ توجهی به آن جهات واقعیه نداشته باشند یا اینکه احکام، تابع آن جهاتی هستند که تأثیر فعلی در حسن و قبح می نمایند. هر چیزی که بالفعل در حسن تأثیر کرد سبب تحقق و جوب می شود و هر چه بالفعل در قبح تأثیر نمود، موجب تحقق حرمت می گردد و تأثیر فعلی در حسن و قبح هم تابع علم مکلف هست اگر انسان، مطلبی را نداند تأثیر فعلی در حسن و قبح ندارد زیرا حسن و قبح با توجه و التفات، مطرح می شود چنانچه کسی عمل قبیحی را بدون توجه به قبحش انجام داد نمی توان او را تقبیح نمود و همچنین در مورد انجام عمل حسن نمی توان او را تحسین نمود بلکه باید توجه داشته باشند.

خلاصه، این مسئله، محلّ کلام است که آیا احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیه هستند و علم و جهل مکلف تأثیری در آن ندارد یا اینکه تابع جهاتی است که بالفعل در حسن و قبح تأثیر می کند و این مسئله با علم و جهل مکلف، مرتبط است.

پاسخ سؤال: اگر گفتیم احکام، تابع جهات فعلیه مؤثره در حسن و قبح است در فرض مسئله و صورت سوم - جهل قصوری - اتیان محل اجتماع، هیچ گونه قبحی ندارد زیرا ملاک نهی به خاطر عدم توجه، تأثیری در قبح نمی نماید و اگر ملاک نتوانست در قبح تأثیر نماید، تنها ملاک امر باقی می ماند - مثل اینکه نماز در دار غصبی فقط واجد ملاک امر باشد - در نتیجه اگر مکلف، عمل را با مناط امر و قصد قربت اتیان نماید، امتثال امر

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۰

مع أنّه يمكن أن يقال بحصول الامتثال مع ذلك، فإنّ العقل لا يرى تفاوتاً بينه وبين سائر الافراد في الوفاء بغرض الطّبيعة المأمور بها و ان لم تعمه بما هي مأمور بها، لكنّه لوجود المانع لا لعدم المقتضى. و من هنا انقدح أنّه يجزى و لو قيل باعتبار قصد الامتثال في صحّة العبادة، و عدم كفاية الاتيان بمجرد المحبوبيّة، كما يكون كذلك في ضدّ الواجب، حيث لا يكون هناك أمر يقصد أصلاً.

و بالجملة: مع الجهل قصوراً بالحرمة موضوعاً أو حكماً يكون الاتيان بالمجمع امتثالاً، و بداعی الامر بالطّبيعة لا محالة غاية الامر أنّه لا يكون مما يسعه بما هي مأمور بها لو قيل بتراحم الجهات في مقام تأثيرها للاحكام الواقعيّة. و اما لو قيل بعدم التراحم الا في مقام فعلية الاحكام لكان مما يسعه، و امتثالاً لامرّها بلا كلام [۱].

«أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* هم می‌شود زیرا عمل عبادی مذکور، واجد مصلحت مؤثره در حسن هست بدون اینکه مفسده مؤثره بتواند تأثیری در قبح نماید.

اما اگر گفتیم احکام، تابع مصالح و مفاسد واقعیه هست، صلوات مذکور در عین حال که صحیح است [۴۶] اما چون ارتباطی به عالم امر و مأمور به ندارد، نمی‌تواند امتثال امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* واقع شود زیرا آن نماز، منهی عنه است و مفسده واقعی در نهی تأثیر می‌کند گرچه فعلا به خاطر عدم التفات مکلف، گریبان‌گیر او نیست.

[۱]- مصنف در عبارت قبل فرمودند: اگر احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعیه بدانیم - که ارتباطی به علم و جهل مکلف حتی در صورت جهل قصوری ندارد - در فرض مسئله [۴۷]، اتیان ماده اجتماع، باعث صدق امتثال نمی‌شود اما در عبارت فعلی فرموده‌اند: اگر احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعی هم بدانیم در عین حال که حکم واقعی صلوات، حرمت است طریق قصد امتثال، این است که: ما هم قبول داریم که در فرض مسئله، نماز

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۱

در دار غصبی، مأمور به نیست اما طبیعت صلوات که مأمور به است و مکلف باید نمازش را در مکان مباحی مانند خانه یا مسجد بخواند و امر «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* گریبان‌گیر او هست منتها آن فرد از صلوات که مبتلای به مزاحم اقوا - به نام صلوات در دار غصبی - هست به علت تراحم از دائره طبیعت مأمور به خارج است و امر متعلق به طبیعت، شامل آن نمی‌شود و حکم واقعی آن، حرمت است لکن ابتلا و گرفتاری مذکور، اصل مقتضی، مصلحت و مناط را که از بین نمی‌برد منتها مفسده نهی بر مصلحت امر غلبه پیدا کرده لذا می‌گوئیم: مکلف صلوات در دار غصبی را به داعی امر متعلق به «طبیعت» اتیان می‌کند و کسی نمی‌تواند بگوید نماز در دار غصبی از جهت صلاتی نقصی دارد بلکه آن صلوات، مانند نماز در خانه و مسجد، وافی به تمام غرض است لذا آن نماز در عین حال که مأمور به نیست به داعی امر متعلق به طبیعت نماز، اتیان می‌شود و در حقیقت، قصد امتثال هم رعایت شده.

خلاصه: بر فرض که قصد امتثال در صحت عبادت، معتبر باشد، می‌توان صلوات در دار غصبی را به نحو مذکور، اتیان و قصد امتثال را رعایت نمود.

تنظیر: در بحث «ضد» مشروحا بیان کردیم [۴۸] که: اگر کسی اول ظهر، وارد مسجد و متوجه تنجس آن شد اول باید آنجا را تطهیر نماید سپس نمازش را بخواند حال اگر او به این تکلیف اهم - واجب مضیق - اعتنا نکرد و نماز - واجب موسع و مهم - را اتیان نمود در عین حال که نماز به علت مزاحم اقوا - ازاله - فاقد امر است اما صحیح می‌باشد و علتش این است که صلوات مذکور از جهت وافی بودن و واجدیت مصلحت با سائر صلوات تفاوتی ندارد و می‌توان آن را به داعی امر متعلق به طبیعت صلوات انجام داد.

در محل بحث هم می‌گوئیم: چه قصد امتثال، معتبر باشد چه معتبر نباشد و همچنین

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۲

و قد انقذ بذلك الفرق بين ما اذا كان دليلا [دلیل الحرمة و الوجوب متعارضین و قدم دلیل الحرمة تخیرا، أو ترجیحا، حیث لا یكون معه مجال للصحة أصلا، و بین ما اذا كانا [کان من باب الاجتماع، و قيل بالامتناع، و تقدیم جانب الحرمة، حیث یقع صحیحا فی غیر مورد من موارد الجهل و النسیان، لموافقته للغرض [۴۹] بل للامر [۵۰]. و من هنا علم أن الثواب علیه من قبیل الثواب علی الاطاعة، لا الانقیاد و مجرد اعتقاد الموافقة. و قد ظهر بما ذكرناه وجه حکم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة مع النسيان أو الجهل بالموضوع، بل أو الحكم اذا كان عن قصور، مع أن الجلل لو لا الكل قائلون بالامتناع، و تقدیم الحرمة، و یحکمون بالبطلان فی غیر موارد العذر، فلتكن من ذلك علی ذکر [۱].

خواه احکام، تابع مصالح و مفسد واقعیه باشد خواه تابع جهات مؤثره فعلیه در حسن و قبح، عمل عبادی و اتیان مادّه اجتماع، بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی در موارد جهل قصوری، صحیح است. قوله: «و بالجمله مع الجهل قصورا بالحرمة موضوعا او حکما...». عبارت مذکور خلاصه مطالب گذشته است.

فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی

اشاره

[۱]- از بیانات گذشته [۵۱]، فرق باب اجتماع امر و نهی با بحث متعارضین، واضح شد. توضیح ذلک: فرض کنید دو دلیل با یکدیگر متعارض شدند مثلا یک دلیل، دالّ بر ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۳

و جوب نماز جمعه- در روز جمعه- هست امّا دلیل دیگر دالّ بر حرمت آن است و شما به علت تعارض بین آن‌ها بنا بر ترجیح یا تخییر بین متعارضین، روایت دالّ بر حرمت را اختیار کردید و نتیجه‌اش این شد که حکم نماز جمعه، حرمت است حال اگر فردی نسبت به حرمت، جاهل بود و در روز جمعه، نماز جمعه را اتیان نمود اصلا زمینه و ملاکی برای بحث گذشته و صحت آن عبادت، مطرح نیست زیرا اگر نماز جمعه به خاطر ترجیح دلیل دالّ بر حرمت، حرام شد معنایش این است که ملاک و جوب، محبوبیت و مقریبت، نسبت به آن تحقق ندارد بلکه صلات جمعه، یک عمل محرم محض هست بدون اینکه کمترین ملاک و جوب را دارا باشد و بدیهی است که معنای تعارض دو دلیل، این است که فقط یک ملاک در آن‌ها هست و فرض مسئله هم این است که شما تخییرا یا ترجیحا دلیل دالّ بر حرمت را انتخاب کردید منتها اگر مکلف، جاهل قاصر باشد به خاطر اتیان نماز جمعه، عقاب نمی‌شود امّا راهی برای حکم به صحت آن صلات نداریم زیرا برای صحت عبادت در درجه اول، وجود ملاک امر، ضروری است. امّا به خلاف بحث اجتماع امر و نهی- که از صغریات باب تراحم است- و دو ملاک امر در آن محقق است، گرچه ما امتناعی شویم و جانب نهی را ترجیح دهیم امّا درعین حال در موارد متعدّد [۵۲]، حکم به صحت می‌شود [۵۳] زیرا حرمت نمی‌تواند تأثیر نماید.

قوله: «و من هنا علم ان الثواب علیه من قبيل الثواب علی الاطاعة لا الانقیاد...»

سؤال: در مواردی که حکم به صحت عمل نموده و گفتیم مثلا نماز در دار غصبی صحیح است آیا ثوابی هم بر آن مترتب می‌شود یا نه و بر فرض ترتب آیا آن ثواب از باب اطاعت است یا انقیاد؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۴

اذا عرفت هذه الامور، فالحق هو القول بالامتناع، كما ذهب اليه المشهور و تحقیقه علی وجه يتضح به فساد ما قيل أو يمكن أن يقال من وجوه الاستدلال لسائر الاقوال يتوقف علی تمهید مقدمات [۱].

جواب: اولاً- بر آن عمل، ثواب مترتب می‌شود و مثل این است که انسان، نمازش را در مکان مباح بخواند و ثابا ثوابش به عنوان اطاعت واقعیه هست نه به عنوان انقیاد. البته بدیهی است که انقیاد در برابر تجزی هست و تجزی یعنی «تخیل المعصیه» و انقیاد، یعنی «تخیل الاطاعة» آن هم تخیلی که مخالف با واقع باشد.

قوله: «و قد ظهر بما ذكرناه وجه حكم الاصحاب بصحة الصلاة في الدار المغصوبة...»

مشهور بین فقها و اصولیین، امتناع اجتماع امر و نهی و ترجیح جانب حرمت بر جانب امر است امّا درعین حال در رساله‌ها و کتب

فتوای نوشته‌اند اگر کسی نمازش را در مکان غصبی خواند- در صورت نسیان به غصبت یا جهل به موضوع یا جهل قصوری نسبت به حکم- عملش صحیح است، علت حکم به صحت نماز چیست؟
 علتش همان است که به نحو مشروح بیان کردیم یعنی: صلات مذکور گرچه فاقد «امر» می‌باشد اما واجد مصلحت و ملاک هست و بر وجه «حسن» اتیان شده.

[۱]- همان‌طور که قبلا بیان کردیم یکی از مسائل مهم و مورد اختلاف، بحث اجتماع امر و نهی در شیء واحد است و تاکنون- قبل از بیان اصل بحث و ذکر ادله- اموری را به‌عنوان مقدمه بیان کرده و ضمنا گفته‌ایم در مسئله، سه قول مطرح است.
 الف: اجتماع امر و نهی از نظر عقل و عرف، ممتنع است. ب: عقلا و عرفا اجتماع، جائز است. ج: از نظر عقل، اجتماع، جائز اما عرفا ممتنع است.

مصنّف رحمه الله در عبارت مذکور فرموده‌اند: حق در مسئله، قول به «امتناع» است یعنی:
 اجتماع امر و نهی در واحد ذو عنوانین محال است- همان‌طور که در واحد ذو عنوان واحد، محال است- و مشهور از اصولیین هم قائل به امتناع هستند لکن برای اثبات این مطلب و فساد سایر اقوال- ما قیل او یمنکن ان یقال- مقدماتی را ذکر می‌کنیم تا واضح شود

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۵

احداها: أنه لا- ریب فی أن الاحکام الخمسة متضادة فی مقام فعلیتها، و بلوغها الی مرتبة البعث و الزجر ضرورة ثبوت المنافاة و المعاندة التامة بین البعث نحو واحد فی زمان و الزجر عنه فی ذلك الزمان و ان لم یکن بینها [بینهما] مضادة ما لم تبلغ الی تلك المرتبة، لعدم المنافاة و المعاندة بین وجوداتها الانشائية قبل البلوغ الیها کما لا یخفی. فاستحالة اجتماع الامر و النهی فی واحد لا تكون من باب التکلیف بالمحال، بل من جهة أنه بنفسه محال، فلا یجوز عند من یجوز التکلیف بغير المقدور أيضا [۱].

که قول به امتناع، موافق با تحقیق است.

۱- تضاد احکام خمس

[۱]- همان‌طور که بین سواد و بیاض، تضاد هست و امکان اجتماع ندارند، بین احکام خمس تکلیفیه هم تضاد هست یعنی: یک شیء نمی‌تواند در آن واحد هم واجب باشد و هم غیر واجب- غیر واجب، اعم از حرام، مستحب و ... هست- پس اجتماع حکمین در آن واحد در یک شیء، محال است.

سؤال: باتوجه به اینکه احکام، دارای چهار [۵۴] مرحله هستند، تضاد بین آن‌ها مربوط

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۶

به کدام مرتبه است؟

جواب: فعلا مرحله اقتضا و تنجز، محل بحث ما نیست و عمده در باب مراتب حکم، همان دو مرحله متوسط- انشا و فعلیت- می‌باشد و تضاد مذکور هم مربوط به مرحله فعلیت است یعنی: ممکن است در مرحله انشا و قانون‌گذاری، نسبت به یک شیء دو قانون متضاد جعل شود [۵۵] و نفس جعل قانون، موجب تحقق تضاد نمی‌شود- گرچه مولای حکیم، مرتکب چنان عملی نمی‌شود البتّه بحث ما هم در مقام حکمت نیست- لکن در مرتبه فعلیت و پیاده شدن قانون، ممتنع است یعنی: فرضا اکنون که مکلف، آماده اجرای قانون است آیا مولا او را نسبت به اتیان مأمور به تحریک می‌کند یا اینکه او را از انجام آن زجر می‌نماید؟ بدیهی است که در آن واحد نمی‌توان مکلف را هم تحریک و هم نهی از انجام آن نمود و آیا می‌توان در آن واحد، فردی را از نقطه‌ای به سمت

راست هدایت نمود و در همان لحظه، او را به جانب چپ؟

همان‌طور که خارجاً نزدیک کردن یک فرد به یک نقطه و دور کردن او از همان نقطه در آن واحد، مستحیل است در بعث و زجر هم مسئله، چنین است که نمی‌توان در یک لحظه، مکلف را نسبت به یک شیء هم بعث و هم زجر نمود.
نتیجه: احکام در مرحله فعلیت با یکدیگر متضاد هستند.

تذکر: در مقدمه ششم از مقدمات قبلی بحث اجتماع امر و نهی گفتیم: نزاع در این باب، راجع به «تکلیف محال» هست که «محال» صفت «تکلیف» باشد نه مربوط به «تکلیف به محال» که «مکلف به» محال باشد. بحث ما در محالیت مکلف به نیست بلکه
ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۷

ثانیها: آنه لا شبهه فی أن متعلق الاحکام هو فعل المكلف و ما هو فی الخارج یصدر عنه هو فاعله و جاعله، لا ما هو اسمه [۵۶]، و هو واضح، و لا- ما هو عنوانه مما قد انتزع عنه، بحيث لو لا انتزاعه تصوّرا و اختراعه ذهنا لما كان بحذائه شیء خارجا، و یكون خارج المحمول كالملكیة و الزوجیة و الرقیة و الحریة و المغصوبیة الی غیر ذلك من الاعتبارات و الاضافات، ضرورة أن البعث لیس نحوه [۵۷]، و الزجر لا یكون عنه، و أما یؤخذ فی متعلق الاحکام آله للحاظ متعلقاتها، و الاشارة الیها بمقدار الغرض منها و الحاجة الیها، لا بما هو هو و بنفسه، و علی استقلاله و حیاله [۵۸] [۱].

بحث در این است که آیا نفس آن دو تکلیف، محال است یا نه.

اگر گفتیم در مسأله اجتماع امر و نهی، اجتماع متضادین تحقق پیدا می‌کند، نفس آن اجتماع، محال است و نفس تحقق امر و نهی، استحاله دارد و ارتباطی به مکلف به پیدا نمی‌کند.
قوله: «فلا یجوز عند من یجوز التکلیف بغیر المقذور ایضا».
بعضی از اشاعره، تکلیف به محال را برای مولا تجویز نموده‌اند لکن آن‌ها باید در بحث فعلی، قائل به استحاله شوند زیرا آن مطلب، مربوط به «مکلف به» می‌باشد و بحث فعلی ما مربوط به نفس تکلیفین هست یعنی: تضادی که بین نفس وجوب و حرمت- در مرتبه فعلیت- متحقق است.

۲- متعلق تکالیف چیست؟

[۱]- سؤال: متعلق احکام چیست؟ به عبارت دیگر در باب صوم، صلوات، قیام،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۸

قعود و غضب، چه چیز متعلق تکلیف و جویی یا تحریمی هست و مکلف به یا منهی عنه کدامست به عبارت واضح‌تر: خواست واقعی مولا به چه چیز متعلق می‌شود؟

جواب: متعلق تکلیف، همان واقعیتی است که در خارج از مکلف، صادر می‌شود به عبارت دیگر: همان حرکات خارجیه‌ای است که نامش فرضاً «صلوات» هست و در باب محرّمات، همان چیزی است که مبعوض مولا، مخالف با خواست او و اراده‌اش به ترک آن تعلق گرفته. مثلا واقعیت خارجیه شرب خمر، مبعوض مولا و متعلق تکلیف می‌باشد.

خلاصه: مطلوب و مبعوض مولا در باب تکالیف و جویی و تحریمی، همان واقعیتی است که در خارج از مکلف صادر می‌شود.- در باب نواهی، امکان صدور دارد.

تذکر: از بیان مذکور نتیجه می‌گیریم که: اولاً ماهیات «بما هی ماهیات» و همچنین وجودات ذهنی مدخلیتی در تعلق تکلیف و جویی یا تحریمی ندارد.- البتّه مصنّف به این مسئله اشاره نموده‌اند.

ثانیا: «اسامی» و «عناوین» هیچ‌گونه دخالتی در تعلق تکالیف ندارند.

سؤال: مقصود از اسامی و عناوین چیست و فرق بین آن‌ها کدامست؟

جواب: الف: «اسامی» همان عناوین متأصله هستند که «اعتبار» در آن‌ها مدخلیتی ندارد. اگر مولا عبد خود را امر به «ضرب» نمود آن اسم، دخالتی در تعلق تکلیف ندارد بلکه واقع و حقیقت ضرب است که مدخلیت دارد. یعنی: اسم بما هو اسم، نقشی ندارد حتی در مثل قتل و ضرب که به اصطلاح ایشان از واقعیات و امور متأصل هستند «اسامی» هیچ مدخلیتی در تعلق تکالیف ندارند.

ب: «عناوین» همان چیزهائی است که از فعل مکلف انتزاع می‌شود و اگر انتزاع

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۹

و اعتبار عقلا یا شارع نباشد، ما بحذاء خارجی ندارد. پس در عناوین اعتباری مانند ملکیت [۵۹]، زوجیت، رقیبت و مغضوبیت، آن عناوین مدخلیتی در تعلق حکم ندارد بنابراین اگر شارع مقدس فرمود: «لا تغصب» کسی توهم نکند که عنوان انتزاعی غضب [۶۰]، حرام است بلکه تحقق واقعی غضب - حرکت و سکون در دار غضبی - محرم است و عنوان مذکور، جنبه «آلیت»، «مشیریت» و فهماندن مبغوضیت - یا مطلوبیت - نسبت به آن واقعیاتی دارد که این عناوین بر آن‌ها منطبق است و نفس عناوین، موضوعیتی ندارد - نسبت به اسامی و عناوین، بعث و زجر تعلق نمی‌گیرد.

خلاصه: اسامی و عناوین، متعلق تکالیف نیست بلکه فعل مکلف، متعلق [۶۱] حکم است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۶۰

ثالثها: آنه لا - یوجب تعدد الوجه و العنوان تعدد المعنوی، و لا تتلثم به وحدته [۶۲]، فان المفاهیم المتعدده و العناوین الکثیره ربما تنطبق علی الواحد، و تصدق علی الفارد الّذی لا - کثره فیه من جهه، بل بسیط من جمیع الجهات لیس فیه حیث غیر حیث و جهه مغایره لجهه [۶۳] أصلا کالواجب تبارک و تعالی، فهو علی بساطته و وحدته و أحدیته [۶۴] تصدق علیه مفاهیم الصّیفات الجلالیه و الجمالیه له الاسماء الحسنی و الامثال العلیا، لکنها بأجمعها حاکیه عن ذلک الواحد الفرد الاحد. عباراتنا شتی و حسنک واحدو کلّ الی ذاک الجمال یشیر [۶۵] [۱].

۳- تعدد عنوان، باعث تعدد معنوی نمی‌شود

[۱]- سؤال: اگر یک واقعت خارجی - مانند زید - داشتیم که دارای دو یا چند عنوان - مانند عالم، ضاحک و جسم - بود آیا این امر سبب می‌شود که دو یا چند واقعت

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۶۱

رابعها: آنه لا یکاد یکون للموجود بوجود واحد الّا ماهیه واحده و حقیقه فارده لا یقع فی جواب السّؤال عن حقیقه بما هو الّا تلک الماهیه، فالمفهوم المتصادقان علی ذاک لا یکاد یکون کلّ منهما ماهیه و حقیقه [و] کانت عینه فی الخارج کما هو شأن الطّبیعی و فرده فیکون الواحد وجودا واحدا ماهیه و ذاتا لا محاله، فالمجمع و ان تصادق [تصادقا] علیه متعلقا الامر و النّهی، الّا آنه کما یکون واحدا وجودا یکون واحدا ماهیه و ذاتا و لا یتفاوت فیه القول بأصالة الوجود أو أصالة الماهیه. و منه ظهر عدم ابتناء القول بالجواز و الامتناع فی المسأله علی القولین فی تلک المسأله کما توهم فی الفصول [۱].

پیدا کنیم یا اینکه واقعت، واحد است اما عناوینش متعدد است؟

جواب: مصنف رحمه الله قرینه و شاهی اقامه نموده‌اند که تعدد عنوان، موجب تعدد واقعت نمی‌شود.

بیان ذلک: تمام مفاهیم صفات جلالیه و جمالیه، مانند عالم، قادر، خالق و بصیر بر ذات باری تعالی صادق است- و بدیهی است که ذات حضرت احدیت از تمام جهات، واحد و بسیط است- اما کسی توهم هم نمی‌کند که تعدد آن عناوین، موجب تعدد واقعیت باری تعالی شود.

خلاصه: تعدد عنوان، موجب تعدد معنوی نمی‌شود.

۴- دفع دو توهم

[۱]- نظر مصنف در بحث اجتماع امر و نهی، قول به «امتناع» بود. اینک در صدد دفع دو توهمی هستند که از عبارت صاحب فصول رحمه الله استفاده می‌شود.

توهم اول: مسأله اجتماع امر و نهی از جهت جواز و امتناع، مبتنی بر این مسأله فلسفی هست که: ما قائل به اصالت الوجود بشویم یا اصالت الماهیت، به این ترتیب: اگر ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۶۲

کسی اصالت الوجودی شد و واقعیت را در سایه وجود قبول کرد در بحث اجتماع امر و نهی باید امتناعی شود زیرا آنچه در خارج تحقق دارد، وجود واحد است، وجود، تعدد و تکثری ندارد و وجود واحد نمی‌تواند هم مأمور به و هم منهی عنه واقع شود بنابراین، قائل به اصالت الوجود چاره‌ای غیر از قول به امتناع ندارد.

اگر کسی قائل به اصالت الماهیت شد و گفت «وجود» یک امر اعتباری هست و اصالت و واقعیت، مربوط به نفس ماهیت است در این صورت، آن وجود واحدی را که به نام صلات در دار غصبی ملاحظه می‌کنیم کأن دو ماهیت است که یک ماهیت آن، صلات و ماهیت دیگرش غصب است، در حقیقت، دو واقعیت داریم زیرا اگر ماهیت، متعدّد شد و اصالت را برای ماهیت قائل شدیم در واقع، دو حقیقت داریم که یکی از آن‌ها مأمور به و دیگری منهی عنه است و در این صورت نباید قائل به امتناع شد بلکه باید قول به اجتماع را پذیرفت.

خلاصه: نزاع در بحث اجتماع امر و نهی از آثار و متفرعات مسأله اصالت الوجود و اصالت الماهیت است.

دفع توهم: در محلّ بحث، مغالطه و خلطی واقع شده زیرا صلات در دار غصبی وجودا و ماهیتا واحد است و مسأله صلات و غصب، ماهیت برای این واقعیت نیست بلکه دو عنوان و دو مفهومی است که بر نماز در دار غصبی منطبق است مثلاً- عنوان عالم بر زید منطبق است امّا آیا «عالم» ماهیت او محسوب می‌شود؟ خیر، ماهیت زید، همان ماهیت انسان است و اصولاً ماهیت، آن است که در جواب از سؤال بما هو و ما هی واقع می‌شود و حقیقت صلات در دار غصبی یک سکون و حرکت خاصی است که یکی از مقولات کدائی بر آن منطبق است و عنوان صلات و همچنین عنوان غصب، ماهیت آن نیست- بلکه مانند عنوان عالم است که بر زید تطبیق می‌کند امّا ماهیت او محسوب نمی‌شود- و به

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۶۳

طور کلی موجود به وجود واحد نمی‌تواند دو ماهیت داشته باشد و چگونه ممکن است در یک موجود، دو ماهیت تحقق داشته باشد زیرا ماهیات با یکدیگر مختلف و کأن متباین هستند و اگرچه تحت یک جنس قرار گیرند لکن انواعشان باهم متفاوت است و آیا معنا دارد که یک شخص هم از افراد انسان باشد و هم مثلاً- نوع بقر به حساب آید؟ بنابراین نمی‌شود دو ماهیت در یک وجود، اجتماع پیدا کنند پس اگر ما به اصالت الماهیت هم قائل شویم نباید توهم شود که در محلّ بحث، دو حقیقت و دو ماهیت تحقق دارد و اجتماع امر و نهی مانعی ندارد بلکه یک ماهیت، مطرح است و آن، نه حقیقت صلات است و نه غصب بلکه نماز و غصب، دو عنوان اعتباری و اضافی هستند مانند عالم، بلکه وضع آن‌ها از عنوان عالم و ضارب هم ضعیف‌تر است زیرا «عالم» و «ضارب»

درعین حال که ماهیت زید نیست اما به هر حال، واقعیاتی هستند به خلاف عنوان صلاتیت و غصبت که از امور اعتباری می‌باشند که عقلا یا شارع و عقلا- هر دو- آن‌ها را اعتبار نموده‌اند. فرضاً به تصرف در ملک غیر، بدون رضایت صاحبش عنوان غصب داده و به حرکات، سکناات و اقوال خاصی، عنوان صلاتیت داده‌اند- نه اینکه صلات، یک ماهیت و غصب هم ماهیت دیگر باشد.

خلاصه: اگر قائل به اصالت ماهیت هم بشویم ارتباطی به بحث ما پیدا نمی‌کند، حرکت در دار، ماهیتش واحد است خواه حرکت صلاتی باشد یا حرکت ورزشی و همچنین خواه دار، غصبی باشد یا مباح و عنوان صلاتی، ماهیت آن حرکت را تغییر نمی‌دهد کما اینکه عنوان غصبی هم ماهیت آن را عوض نمی‌کند و صلات در دار غصبی همان‌طور که وجودش واحد است، ماهیت و حقیقتش هم واحد است پس محلّ بحث، هیچ‌گونه ارتباطی به مسأله اصالت الوجود و اصالت ماهیت ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۶۴

كما ظهر عدم الابتاء على تعدد وجود الجنس و الفصل [۶۶] في الخارج، و عدم تعدده، ضرورة عدم كون العنوانين المتصادقين عليه من قبيل الجنس و الفصل له، و أنّ مثل الحركة في دار من أي مقوله كانت لا يكاد يختلف حقيقتها و ماهيتها و يتخلف ذاتياتها [۶۷] وقعت [۶۸] جزءاً للصلاة أو لا، كانت تلك الدار مغصوبةً أولاً [۶۹] [۱].

[۱]- توهم دوم: از ظاهر عبارت فصول، استفاده شده که بحث اجتماع امر و نهی، مبتنی بر این مسئله است: آیا جنس و فصل، وقتی در خارج تحقق پیدا می‌کند، حقیقتش دو وجود است یا یک وجود؟ مثلاً هنگامی که حیوان و ناطق در ضمن انسان محقق می‌شود آیا جنس و فصل، مجموعاً یک وجود دارد یا اینکه جنس، دارای یک وجود و فصل، دارای وجود دیگری است یعنی: گرچه شما در خارج، آن را به عنوان یک وجود مشاهده می‌کنید لکن حقیقتش دو وجود و دو شیء است.

خلاصه اینکه: «الجنس و الفصل هل یكونان متحدین فی الوجود ام متعدّین فی الوجود».

کأن صاحب فصول رحمه الله فرموده‌اند: اگر کسی جنس و فصل را در وجود، متحد بداند و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۶۵

یک وجود برای آن قائل شود، باید امتناعی شود و بگوید اجتماع امر و نهی امکان ندارد زیرا جنس و فصل خارجاً بیش از یک وجود ندارند اما اگر جنس و فصل، تعدد وجودی پیدا کرد و در حقیقت، دو وجود بود، در این صورت باید قائل به اجتماع شده و بگوئیم مانعی ندارد که امر و نهی اجتماع نمایند.

دفع توهم: تعدد جنس و فصل در خارج یا وحدت آن دو، هیچ ارتباطی به نماز در دار غصبی ندارد- خواه شما صلات را جنس و غصب را فصل بدانید یا بالعکس [۷۰]- زیرا صلات و غصب، ارتباطی به ماهیت آن وجود، ندارد بلکه صلات و غصب، دو عنوان اعتباری و خارج از ماهیت است بنابراین چه فصل و جنس، دو وجود باشد چه یک وجود، کمترین ارتباطی به مسئله صلات و غصب ندارد.

شما توهم نمودید صلات و غصب، عنوان مدخلیت ذاتی در ماهیت آن وجود دارد در حالی که آن وجود، ماهیتش نه صلات است و نه غصب «بل هو مصداق- مثلاً- من مصادیق مقوله الفعل» البتّه خارجاً دو عنوان داریم که عقلا- یا شارع و عقلا- هر دو- اعتبار کرده‌اند و لذاست که می‌گویند نفس صلات از مقولات مختلف، مرکب است و یک مقوله نیست زیرا در نماز، تکلم، قیام، قعود، نیت و امثال آن‌ها هست و هر کدام داخل یک مقوله و دارای یک ماهیت است و اصولاً صلات و غصب، ماهیت برای آن وجود خارجی نیست.

خلاصه: همان‌طور که بحث اجتماع امر و نهی مبتنی بر مسئله اصالت الوجود و اصالت ماهیت نیست، ابتنائی هم بر مسئله وحدت یا تعدد وجودی جنس و فصل ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۶۶

اذا عرفت ما مهدناه عرفت، أنّ المجمع حيث كان واحدا وجودا و ذاتا كان تعلق الامر و النهی به محالا و لو كان تعلقهما به بعنوانين، لما عرفت من كون فعل المكلف بحقيقته و واقعيته الصادرة عنه متعلقا للاحكام لا بعنوانينه الطارئه عليه [۱].

تقرير دليل امتناع

اشاره

[۱]- نتیجه چهار مقدمه قبل، این است که ما قائل به «امتناع» شویم زیرا:

در مقدمه اول ثابت کردیم که وجوب و حرمت در مرحله فعلیت، متضاد هستند.

در مقدمه دوم اثبات نمودیم که عناوین - مانند صلوات و غضب - متعلق تکالیف نیستند بلکه واقعیات صادره از مکلف - معنونات - متعلق تکالیف می باشند.

در مقدمه سوم بیان کردیم که: عناوین درعین حال که تکرر دارند، موجب تعدد معنون نمی شوند بلکه واحد هستند.

در مقدمه چهارم ثابت نمودیم که بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به بحث اصالت الماهیت و اصالت الوجود ندارد و همچنین ابتدائی بر مسأله وحدت یا تعدد وجودی جنس و فصل ندارد و بالاخره نتیجه مقدمات مذکور، این می شود که: صلوات در دار غضبی بیش از یک حقیقت نیست، نه از نظر وجود تکرر دارد و نه از جهت ماهیت و آن حقیقت به نام وجود یا ماهیت باید هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی و اجتماع امر و نهی در واحد ذو عنوانین نمی تواند اثری داشته باشد زیرا عناوین در باب تعلق تکالیف اصالت ندارند بلکه دارای جنبه آلیت برای آن واقعیات می باشند و چون واقعیات، واحد است اجتماع امر و نهی با وجود عنوانین مانند اجتماع امر و نهی در واحد ذو عنوان واحد می باشد بنابراین نتیجه مقدمات چهارگانه قبلی، این است که: در مسأله اجتماع امر و نهی چاره‌ای غیر از قول به «امتناع» وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۶۷

و أنّ عائله اجتماع الضدین فيه لا- تکاد ترتفع بكون الاحكام تتعلق بالطبائع لا الافراد، فإنّ غاية تقریبه أن يقال: أنّ الطبائع من حيث هی و ان كانت لیست ألما هی، و لا يتعلق بها الاحكام الشرعیة كالأثار العادیة و العقلیة [۷۱]، ألّا أنّها مقیّده بالوجود بحیث كان القید خارجا و التقیید داخلا- صالحه لتعلق الاحكام بها، و متعلقا الامر و النهی علی هذا لا یكونان متّحدین أصلا، لا فی مقام تعلق البعث و الزجر، و لا فی مقام عصیان النهی و اطاعة الامر باتیان المجمع بسوء الاختیار. أما فی المقام الاول، فلتعددهما بما هما متعلقان لهما و ان كانا متّحدین فیما هو خارج عنهما بما هما كذلك.

و اما فی المقام الثانی، فلسقوط أحدهما بالاطاعة و الآخر بالعصیان بمجرد الاتیان، ففی أىّ مقام اجتمع الحکمان فی واحد؟ [۱].

ادله مجوزین

اشاره

[۱]- تذکر: چون دو دلیل اول قائلین به جواز- طبق متن کتاب- نسبت به ادله بعد مختصر است لذا مصنف رحمه الله عنوان مستقلى

برای آن دو ذکر نکرده‌اند بلکه در ادامه بیان و دلیل خود- قول به امتناع- آورده‌اند.

دلیل اول قائلین به جواز اجتماع

اشاره

شاید بهترین دلیل قائلین به جواز، این باشد که: اگر در بحث تعلق اوامر به «طبیعیات» یا

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۶۸

«افراد» احکام را متعلق به افراد بدانیم، حق با شما- قائلین به امتناع- هست اما چنانچه احکام را متعلق به طبیعیات بدانیم چه اشکالی دارد که قائل به اجتماع شویم.

توضیح ذلک: ما هم قبول داریم که اگر حکم به طبیعت متعلق شود معنایش این نیست که نفس طبیعت، مأمور به و یا منهی عنه است زیرا در بحث تعلق اوامر به طبیعیات یا افراد گفتیم: «الطبیعیة و الماهیة من حیث هی لیست الا هی» و اصلاً ماهیت نمی‌تواند متعلق حکم شود زیرا نه عنوان «مطلوب» دارد و نه «غیر مطلوب» بنابراین باید مسأله وجود- یعنی ماهیت، مقیده بالوجود- مطرح شود و در باب مقیدات، مکرر شنیده‌اند که اگر شیء مقید به شیء دیگر شد، تقیدش مدخلیت دارد اما نفس قید دخالتی ندارد فرضاً شارع مقدس که می‌گوید: «صلّ مع الطهارة» تقید صلات به طهارت برای نماز مدخلیت دارد و نفس طهارت از ماهیت صلات، خارج است لذا شما می‌گوئید طهارت، شرط نماز است نه جزء آن پس شیء مقید به طور کلی، تقیدش دخالت و جزئیت عقلیه دارد اما نفس قید، خارج از دائره مقید است پس نتیجه می‌گیریم: امر به طبیعت صلات مقید به وجود- که وجود، خارج و تقید به وجود، داخل است- متعلق می‌شود و همچنین نهی هم به طبیعت غضب مقید به وجود- که وجود، خارج و تقید به وجود، داخل است- متعلق می‌گردد.

مستدل: شما- قائلین به امتناع- که می‌گوئید یک شیء هم مأمور به و هم منهی عنه است در کجا و چگونه اجتماع امر و نهی در شیء واحد شده؟ آیا در مرتبه تعلق حکم- مرحله بعث و زجر- اجتماع، تحقق پیدا کرده یا در خارج؟ اگر مدعی هستید که در مقام تعلق حکم، اجتماع امر و نهی شده پاسخ ما این است که:

صلوات و غضب از نظر متعلق امر و نهی بودن، متعدد هستند زیرا از جهت تعلق امر و نهی، مسأله وجود و اتحاد در خارج، مطرح نیست به عبارت دیگر: «صلّ» از نظر تعلق حکم، هیچ ارتباطی به «لا تغصب» ندارد و بحث درباره آن، مربوط به کتاب الصلاة است
ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۶۹

و بحث غضب هم مربوط به کتاب الغصب می‌باشد و هنگامی که شما بحث صلات را می‌خوانید اصلاً بحث غضب به ذهنتان خطور نمی‌کند و بالعکس.

خلاصه: در مقام تعلق حکم- بعث و زجر- هیچ‌گونه اتحادی بین آن دو نیست.

چنانچه بگوئید یک شیء در خارج هم مأمور به و هم منهی عنه است و اجتماع امر و نهی در شیء واحد تحقق پیدا کرده، پاسخ ما این است که: آن خارجی را که شما ملاحظه می‌کنید ظرف «سقوط» تکلیف است نه «ثبوت» تکلیف.

بیان ذلک: شما ظرف ثبوت تکلیف را با ظرف سقوط آن خلط نکنید. بحث ما مربوط به مقام تعلق و ثبوت تکلیف است و «خارج» برای ساقط شدن تکلیف است منتها گاهی تکلیف الهی به وسیله اطاعت از ذمه انسان ساقط می‌شود و گاهی به مجرد عصیان امر مولا، فرضاً علت اینکه شما نماز می‌خوانید این است که امر اقموا الصلاة ساقط شود و در باب نواهی به این کیفیت است که ...

خلاصه: اینکه نماز در دار غضبی، همان‌طور که از جهت صلاتیت عنوان اطاعت دارد و امر را ساقط می‌کند از نظر «لا تغصب» هم

عنوان عصیان دارد و نهی مذکور به سبب عصیان ساقط می‌شود- و نهی «لا تغضب» بعدی یک حکم جدید است- پس در کجا اجتماع امر و نهی در شیء واحد- که به نظر شما مستحیل است- تحقق پیدا کرده؟
 نماز در دار غضبی و عالم خارج، هیچ ربطی به عالم تعلق تکلیف ندارد بلکه آن عمل از یک طرف به خاطر موافقت، امر صلوات را ساقط می‌کند و از طرفی به علت مخالفت، نهی را ساقط می‌نماید پس خارج، ظرف سقوط تکلیف است نه ثبوت تکلیف. ظرف ثبوت تکلیف، ظرف طبایع و تعلق حکم به طبیعت است که ملاحظه نمودید صلوات با غضب، هیچ ارتباطی ندارد گرچه هر دو مقید به وجود هستند لکن نفس وجود، خارج و تقیدش داخل است و این تقریباً بهترین دلیل قائلین به جواز اجتماع بود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۷۰

و أنت خبیر بآئه لا یکاد یجدی بعد ما عرفت من أن تعدد العنوان لا یوجب تعدد المعنون، لا وجودا و لا ماهیة، و لا تتنلم به وحدته أصلا، و أن المتعلق للاحكام هو المعنونات لا العنونات، و أنها إنما تؤخذ فی المتعلقات بما هی حاکیات کالعبارات، لا بما هی علی حیالها و استقلالها [۱].

کما ظهر مما حققناه: أنه لا- یکاد یجدی أيضا کون الفرد مقدّمه لوجود الطبیعی المأمور به أو المنهی عنه، و أنه لا ضیر فی کون المقدمه محرّمه فی صورة عدم الانحصار بسوء [۷۲] الاختیار [۲].

ردّ دلیل اول مجوزین

[۱]- ردّ دلیل اول: مصنف رحمه الله در مقام ردّ دلیل مذکور تقریباً بعضی از مقدمات چهارگانه قبلی را تکرار نموده‌اند که: در مقدمه دوم ثابت کردیم متعلق تکالیف، همان واقعیات صادره از مکلف است به عبارت دیگر، همان است که خواست مولا به آن تعلق گرفته- و در باب نواهی، مبعوض او هست- و عناوین گرچه جعلی و اعتباری باشند عنوان آلیت و مشیریت دارند و نفس عناوین، نقشی ندارند و همچنین در مقدمه سوم اثبات نمودیم که تعدد عناوین، موجب تعدد معنونات نمی‌شود یعنی: درعین حال که صلوات و غضب، دو عنوان است و ارتباطی به یکدیگر ندارند، مع ذلك آن عمل خارجی که معنون به عنوان صلوات و غضب هست دو عمل محسوب نمی‌شود بلکه عمل واحد و دارای ماهیت واحد است و شیء که وجودش واحد و ماهیتش هم واحد باشد نمی‌تواند مرکز اجتماع امر و نهی واقع شود.

دلیل دوم قائلین به جواز اجتماع

اشاره

[۲]- فرد، نسبت به طبیعت، عنوان مقدمیت دارد، «وجود الفرد مقدّمه لوجود

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۷۱

الطبیعی- و الکلی-» یعنی: وجود خارجی مصداق، مقدمه وجود کلی مأمور به یا منهی عنه است پس نماز در دار غضبی هم از نظر صلواتی و هم از جهت غضبی جنبه مقدمیت دارد و در بحث مقدمه واجب خواندیم که: اگر ذی المقدمه‌ای دارای مقدمات مختلف باشد، مثل انقاذ غریقی که هم از طریق دخول در ملک غیر بتواند انجام شود و هم از راه مباح، آیا در آنجا کسی می‌تواند ادعا کند که آن مقدمه محرّم به خاطر اینکه مقدمه واجب است، حرمتش برداشته می‌شود و به جای آن، وجوب مقدمی پیدا می‌کند؟
 کسی نمی‌تواند چنان ادعائی نماید زیرا طریق انقاذ، منحصر به مقدمه محرّم نیست بلکه از طریق مقدمه مباح می‌تواند انجام گیرد،

حال اگر مکلفی به سوء اختیار خودش وارد ملک غیر شد و غریقی را نجات داد آیا آن مقدمه حرمتش برداشته می‌شود؟ خیر، حرمت آن به قوت خود باقی هست درحالی که نفس مقدمه هم به‌عنوان مقدمه واجب، وجوب دارد پس در مقدمه محرّمه غیر منحصره کأنّ اجتماع دو حکم [۷۳] شده.

همین مطلب را در بحث اجتماع امر و نهی هم پیاده نموده و می‌گوئیم: مصداق و فرد، مقدمه وجود کلی هست، هر مصداقی که در خارج تحقق پیدا می‌کند مقدمه وجود کلی می‌باشد و اگر جنبه مقدّمی پیدا کرد مانعی ندارد که آن عملی که خارجا به نام صلوات در دار غضبی موجود می‌شود به‌عنوان مقدمه کلی نماز، اّتصاف به وجوب پیدا کند و به‌عنوان اینکه دخول در ملک غیر است متّصف به حرمت شود و نتیجتا صلوات در دار غضبی هم وجوب مقدّمی دارد و هم حرمت و شما هم چنانچه آن حرمت را «مقدّمی» نام گذاری کنید، مانعی ندارد اما به‌هرحال، اجتماع وجوب و حرمت تحقق پیدا کرده.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۷۲

و ذلك مضافا الى وضوح فساد، و أنّ الفرد هو عين الطّبيعيّ في الخارج، كيف و المقدّمية تقتضى الاثنيّة بحسب الوجود، و لا تعدّد كما هو واضح أنّه انما يجدي لو لم يكن المجمع واحدا ماهيّة و قد عرفت بما لا مزيد عليه أنّه بحسبها أيضا واحد [۱].

ردّ دليل دوم مجوّزين

[۱]- اولا: قبول نداریم که فرد و مصداق، مقدمه وجود کلی و طبیعی باشد زیرا در منطق ملاحظه کرده‌اید که وجود فرد، عین وجود طبیعی و کلی هست و چنین نیست که وجود فرد، مقدمه وجود کلی باشد و بعلاوه مقدّمیت، اقتضای اثنیّت دارد آن‌هم نه اثنیّت اعتباری بلکه اثنیّت به حسب وجود، مانند نصب سلّم که مقدمه «کون علی السّطح» است که آن‌ها دو «وجود» هستند یعنی ذی المقدّمه از مقدمه، متمایز است لذا کسی نمی‌تواند در باب طبیعی و فرد، ادّعی اثنیّت نماید.

ثانیا: در مقدمه چهارم ثابت کردیم که: صلوات در دار غضبی وجودا و ماهیّتا واحد است و با این وجود چگونه می‌توان گفت نسبت به آن، اجتماع حکمین شده درحالی که ما اثبات نمودیم بین احکام خمس، تضاد تحقق دارد.

خلاصه اینکه: صلوات در دار غضبی، دارای دو ماهیّت و دو طبیعت نیست که در ضمن یک وجود تحقق پیدا کرده باشد. آری اگر ماهیّت آن متعدّد می‌بود امکان داشت کسی بگوید احکام بر ماهیّات متعلّق شده و ...

ثالثا [۷۴]: در بحث مقدمه واجب و در همین مثال انفاذ غریق بیان کردیم که: مقدمه محرّمه در صورتی که منحصره نباشد اّتصاف به وجوب مقدّمی، پیدا نمی‌کند، اگر یک مقدمه از میان مقدّمات، محرّم شد، آن مقدمه از دائره وجوب مقدّمی خارج است و فقط اسم تحریم بر آن ثابت است بدون اینکه اجتماع حکمین تحقق پیدا کرده باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۷۳

ثمّ أنّه قد استدلّ [۷۵] علی الجواز بأمر: منها: أنّه لو لم یجز اجتماع الامر و النّهی لما وقع نظیره، و قد وقع، كما فی العبادات المکروهه. کالصیلة فی مواضع التّهمه و فی الحّمّام، و الصّیام فی السّفر، و فی بعض الاّیام. بیان الملازمه: أنّه لو لم یکن تعدّد الجهه مجدیا فی امکان اجتماعهما لما جاز اجتماع حکمین آخرین فی مورد مع تعدّدها، لعدم اختصاصهما من بین الاحکام بما یوجب الامتناع من التّضاد بداهه تضادها بأسرها.

و التّالی باطل، لوقوع اجتماع الکراهه و الاّیجاب، أو الاستحباب فی مثل الصّیلة فی الحّمّام، و الصّیام فی السّفر، و فی العاشوراء و لو فی الحضر، و اجتماع الوجوب أو الاستحباب مع الاباحه، أو الاستحباب فی مثل الصّلاة فی المسجد أو الدّار [۱].

دلیل سوم قائلین به جواز اجتماع

اشاره

[۱]- دلیل سوم مجوزین به حسب ظاهر دلیل خوبی است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم: چیزی که مستحیل است حتی نباید نظیر آن در خارج تحقق پیدا کند به عبارت دیگر، بهترین دلیل بر جواز و امکان یک شیء، وقوع آن در خارج است یعنی اگر شما ثابت کردید که فلان شیء خارجاً تحقق پیدا کرده دیگر نباید کسی در امکان و استحاله آن بحث کند.

قائلین به جواز می‌گویند: مواردی را در فقه به شما ارائه می‌دهیم که فقها فرموده‌اند در آن موارد، اجتماع دو حکم تکلیفی شده. قبل از ذکر آن موارد متذکر می‌شویم که شما- مصنف [۷۶]- در مقدمه اول از مقدمات چهارگانه اخیر، ثابت کردید که احکام خمس تکلیفیه با یکدیگر متضادند و بدیهی است که تضاد مذکور، اختصاصی به وجوب و حرمت ندارد بلکه همان‌طور که بین وجوب و حرمت، تضاد هست بین وجوب و کراهت هم تضاد، محقق است و همچنین بین استحباب و کراهت، مضاده برقرار است و خلاصه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۷۴

اینکه جهت و علتی وجود ندارد که تضاد مذکور را اختصاص به وجوب و حرمت دهد.

خلاصه: وقوع اجتماع حکمین در موارد متعدّد، بهترین دلیل بر جواز اجتماع وجوب و حرمت است. اینک به بیان مواردی می‌پردازیم که در آنها اجتماع حکمین شده.

۱- یکی از عبادات مکروه، خواندن نماز در حمام است حال اگر مکلف، نماز فریضه و صبح را در حمام بخواند در این صورت، اجتماع وجوب و کراهت محقق شده زیرا از یک طرف، نماز صبح، واجب است و از طرفی خواندن نماز در حمام، کراهت دارد. و چنانچه کسی نماز مستحبی را در حمام بخواند در این فرض، بین استحباب و کراهت، اجتماع شده.

۲- خواندن نماز در مواضع تهمت، مکروه است حال اگر فردی نماز واجبش را در موضع تهمت بخواند، اجتماع وجوب و کراهت، محقق می‌شود و چنانچه نماز مستحبی را در آن مکان بخواند، اجتماع استحباب و کراهت تحقق پیدا می‌کند.

۳- روزه در بعضی از ازمناه از جمله، روز عاشورا مکروه است حال اگر کسی روز عاشورا روزه مستحبی بگیرد بین کراهت و استحباب، اجتماع رخ داده است.

۴- خواندن نماز در مسجد، مستحب است چنانچه کسی نماز واجبش را در مسجد بخواند بین وجوب و استحباب، اجتماع تحقق پیدا می‌کند و چنانچه مکلفی نماز مستحب را در مسجد اتیان نماید جمع بین دو استحباب تحقق پیدا می‌کند- یکی از نظر نفس آن نماز استحبابی و یکی هم از جهت وقوع آن نماز مستحب در مسجد.

نتیجه: در موارد مذکور، بین دو حکم متضاد، اجتماع شده و بین آنها و صلوات در دار غصبی از جهت اجتماع حکمین تفاوتی نیست زیرا در مثال اخیر- نماز در دار غصبی- بین وجوب و حرمت اجتماع شده و در سایر موارد مذکور، بین وجوب و بعضی دیگر از احکام خمس اجتماع شده بود که تفصیلش بیان شد و گفتیم جهتی وجود ندارد که تضاد بین احکام را اختصاص به وجوب و حرمت دهد و همین مسئله، بهترین دلیل بر جواز

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۷۵

و الجواب عنه: اما اجمالاً، فبأنه لا بد من التصرف والتأويل فيما وقع في الشريعة مما ظاهره الاجتماع بعد قيام الدليل على الامتناع ضرورة أن الظهور لا يصادم البرهان [۱].

مع أنّ قضیة ظهور تلك الموارد اجتماع الحکمین فیها بعنوان واحد، و لا- یقول الخصم بجوازه كذلك، بل بالامتناع ما لم یکن بعنوانین و بوجهین، فهو أيضا لا بدّ من التّفصی عن اشکال الاجتماع فیها، سیما اذا لم یکن هناك مندوحة، كما فی العبادات

اجتماع امر و نهی است.

ردّ دلیل سوم مجوزین

پاسخ اجمالی

[۱]- مصتّف رحمه الله ابتداء دو جواب اجمالی و سپس یک پاسخ تفصیلی از استدلال مزبور بیان کرده‌اند که اینک به ترتیب به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

اولین پاسخ اجمالی: وقتی ما برهان و دلیل عقلی قطعی بر امتناع اجتماع امر و نهی اقامه نمودیم در نتیجه اگر در شریعت و فقه به مواردی برخورد نمودیم که به حسب ظاهر، اجتماع امر و نهی شده بود، باید آن موارد را توجیه و تأویل نمائیم زیرا ظاهر الفاظ نمی‌تواند با برهان قطعی عقلی مقاومت نماید بلکه آن برهان، قرینه‌ای بر تصرّف در ظاهر می‌شود البتّه لزومی هم ندارد که ما نحوه تصرّف را بدانیم کما اینکه در مورد آیه شریفه جاء رَبُّكَ... [۷۷] همین حرف را می‌زنیم یعنی: ظاهر آیه، مجیء را به خداوند متعال نسبت داده لکن چون برهان عقلی، قائم شده که پروردگار جسم نمی‌باشد و دارای آثار جسم هم نیست لذا «جاء رَبُّكَ» را به «جاء امر رَبُّكَ» تفسیر می‌کنیم در حالی که این مسئله برخلاف ظاهر است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۷۶

المکروهة الّتی لا بدل لها، فلا یبقی له مجال للاستدلال بوقوع الاجتماع فیها علی جوازه أصلا، کما لا یخفی [۱].

[۱]- دوّمین پاسخ اجمالی: نزاع ما با شما- مجوزین- در موردی است که مادّه اجتماع، دارای دو عنوان باشد یعنی: باید آن واحد مرکز اجتماع، دو عنوان و دو مفهوم داشته باشد یک مفهوم، متعلّق امر و مفهوم دیگر، متعلّق نهی باشد مانند نماز در دار غضبی. اما اگر در موردی بر آن واحد مورد اجتماع، دو عنوان صدق ننماید بلکه یک عنوان هم مأمور به و هم منهی عنه باشد، بحث و نزاعی در آنجا نداریم و شما هم با ما موافق هستید و می‌گوئید در موردی که تنها یک عنوان باشد، امر و نهی اجتماع نمی‌کند بنابراین، مسأله مورد نزاع، جایی است که تعدّد عنوان مطرح باشد و الاّ با عدم تعدّد عنوان، همه امتناعی هستند و اجتماعی شدن مفهومی ندارد، لذا باتوجه به نکته مذکور به شما- مجوزین- چنین پاسخ می‌دهیم: [۷۸]

ایضاح الکفایه؛ ج ۳؛ ص ۷۶

اردی را که علیه ما ارائه نمودید از مواردی نیست که دو عنوان مطرح باشد بلکه یک عنوان داریم که به آن، دو حکم متعلّق شده لذا همان‌طور که ما باید درصدد چاره باشیم شما هم باید در فکر چاره و راه حل برآئید زیرا در موارد مذکور ما و شما- هر دو- قبول داریم که اجتماع امر و نهی، مستحیل است. به عنوان مثال اگر صلات، مأمور به و «کون فی الحّمّام» مکروه بود شما می‌توانستید بگوئید آن دو عنوان- صلات و کون فی الحّمّام- در ضمن نماز در حّمّام، محقّق شده و مانند صلات در دار غضبی هست لکن حقیقت امر، چنان نیست زیرا «کون فی الحّمّام» کراهت و منقصت ندارد بلکه نفس صلات در حّمّام به عنوان صلاتی کراهت و منقصت دارد نه به عنوان «کون فی الحّمّام» که بگوئیم دو عنوان مطرح است و با یکدیگر تصادق نموده‌اند پس امر وجوبی یا استحبابی به عنوان صلات و نهی کراهتی هم به همان صلات متعلّق است منتها با قید «کون فی الحّمّام» پس هر دو عنوان، صلات

هست منتها احدهما مطلق و دیگری مقید است و مطلق هم در ضمن مقید تحقق دارد و چنین نیست که بین مطلق و مقید، تعاند و تنافی باشد بنابراین: امر به

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۷۷

مطلق صلوات متعلق شده- حتی نماز در حمام- و نهی کراهتی هم به همان صلوات مقید به حمام تعلق گرفته نه به «کون فی الحمام» که بگوئید نسبت بین صلوات و «کون فی الحمام» عموم و خصوص من وجه است پس شما- مجوزین- چگونه این مسئله را حل می‌کنید؟

و همچنین در سائر موارد مذکور، به‌عنوان مثال، آنچه که مکروه می‌باشد صیام روز عاشورا هست و آنچه که امر استحبابی به آن تعلق گرفته مطلق الصیام حتی صیام روز عاشورا هست به نحوی که صوم در عاشورا هم امر استحبابی متعلق به‌عنوان صیام دارد و هم نهی کراهتی متعلق به‌عنوان صوم پس این از مسأله اجتماع امر و نهی، خارج و از مواردی است که هر دو گروه باید اشکالشان را حل نمایند مخصوصا با توجه به این نکته که در امثال صلوات در دار غصبی علاوه بر اینکه دو عنوان مطرح است مندوحه هم وجود دارد یعنی مکلف می‌تواند نمازش را به جای در دار غصبی در مکان مباحی مانند منزل شخصی یا مسجد بخواند و اجباری ندارد که در ملک غیر، صلوات خود را ایتان نماید اما به خلاف بعضی از مواردی که شما علیه ما ارائه نمودید که مکلف اصلا راه فرار ندارد مانند صیام در روز عاشورا، آیا اگر مکلف، روز عاشورا روزه نگیرد بدلی برای آن تصور می‌شود؟ خیر! زیرا روز تاسوعا و یازدهم محرم خودش از نظر صیام، حکم استحبابی مستقل دارد بنابراین اگر انسان بخواهد روز عاشورا مرتکب آن عمل مکروه نشود و راه تخلصی از نظر صیام داشته باشد، یعنی: روزه‌ای بگیرد که عنوان عاشورا بر آن منطبق نباشد و به جای یوم العاشور هم باشد، کدام روز است که انسان می‌تواند چنان روزه‌ای بگیرد؟

بدیهی است که هر روز خودش از نظر صیام، حکم مستقل دارد نه اینکه برای روز عاشورا بدلیت داشته باشد و این مسئله عینا مانند کسی است که مجبور به کون در دار غصبی و خواندن نماز خود در آن مکان است.

خلاصه: اشکال مهم‌تر، این است که در بعضی از موارد اصلا راه تخلص و فرار

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۷۸

و أما تفصیلا، فقد أجب عن بوجوه یوجب ذکرها بما فیها من النقص و الإبرام طول الکلام بما لا یسعه المقام، فالاولی الاقتصار علی ما هو التحقیق فی حسم مادّة الاشکال، فیقال و علی اللّٰه الاتّکال: انّ العبادات المکروهة علی ثلاثه أقسام: أحدها: ما تعلق به التّهی بعنوانه و ذاته، و لا بدل له کصوم یوم العاشوراء، و التّوافل المبتدئة فی بعض الاوقات.

ثانیها: ما تعلق به التّهی کذلک، و یكون له البدل کالتّهی عن الصّلاة فی الحمام.

ثالثها: ما تعلق التّهی به لا بذاته، بل بما هو مجامع معه [۷۹] وجودا، أو ملازم له خارجا، کالصّلاة فی مواضع التّهمه بناء [۸۰] علی کون التّهی عنها لاجل اتّحادها مع الکون فی مواضعها [۱].

وجود ندارد. و بدل برای آن تصور نمی‌شود لذا هم شما و هم ما باید برای آن، راه حل ارائه نمائیم.

پاسخ تفصیلی از دلیل سوّم مجوزین

اشاره

[۱]- نسبت به دلیل سوّم مجوزین جواب‌هایی داده‌اند که بیان آن، موجب اطاله سخن می‌شود لذا بهتر است از ذکر آن خودداری شود و به بیان آنچه مورد نظر خود ما

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۷۹

هست - به عنوان تحقیق در مسئله - پردازیم.

ابتداء پاسخ تفصیلی را در مورد عبادات مکروهه به این ترتیب بیان می‌کنیم.

عبادات مکروهه بر سه قسم است

عباداتی که متّصف به کراهت و در فقه به عنوان عبادات مکروهه عنوان شده‌اند بر سه قسم هستند:

۱- نهی کراهتی - تنزیهی - به عنوان عبادت، متعلّق شده یعنی همان شیء که مأمور به به امر وجوبی یا استحبابی است، نهی تنزیهی هم به نفس آن عبادت تعلق گرفته بدون اینکه عنوان دیگری هم مطرح باشد و هیچ بدلی هم برای آن تصوّر نمی‌شود مانند صیام روز عاشورا که نهی تنزیهی به نفس صوم عاشورا تعلق گرفته و بدلی هم برای آن وجود ندارد زیرا هر روز، دارای حکم مستقلّ مخصوص به خود هست نه اینکه فرضاً صیام روز یازدهم محرم، جانشین روزه عاشورا باشد و همچنین مانند نوافل مبتدئه [۸۱] - در بعضی از اوقات - مثل نافله بعد از نماز عصر تا غروب شمس که بدلی هم ندارد و مکروه است، فرضاً نماز مستحبی بعد از غروب، بدل آن محسوب نمی‌شود زیرا آن نماز خودش حکم استحبابی مستقل دارد.

۲- نهی تنزیهی به نفس عبادت تعلق گرفته لکن دارای بدل و مندوحه هم هست مانند قرائت نماز در حمام که عنوان صلات در حَمَام، مکروه و متعلّق نهی است لکن مکلف مندوحه دارد و مخیر است که نمازش را در حَمَام یا در خانه یا مسجد بخواند پس وجه اشتراک صوم عاشورا و خواندن نماز در حَمَام، این است که: در هر دو، نهی به عنوان

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۸۰

أَمَّا الْقِسْمُ الْأَوَّلُ: فَالْتَهْيُ تَنْزِيهَا عَنْهُ بَعْدَ الْإِجْمَاعِ عَلَى أَنَّهُ يَقَعُ صَحِيحًا، وَمَعَ ذَلِكَ يَكُونُ تَرْكُهُ أَرْجَحًا، كَمَا يَظْهَرُ مِنْ مَدَاوِمَةِ الْأَثْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ عَلَى التَّرْكِ أَمَّا لِأَجْلِ انْتِبَاقِ عُنْوَانِ ذِي مَصْلَحَةٍ عَلَى التَّرْكِ فَيَكُونُ التَّرْكَ كَالْفِعْلِ ذَا مَصْلَحَةٍ مُوَافِقَةً لِلْغُرْضِ وَانْكَانَ مَصْلَحَةُ التَّرْكِ أَكْثَرًا، فَهَمَا حِينَئِذٍ يَكُونَانِ مِنْ قِبَلِ الْمُسْتَحْيِينَ الْمَتْرَاحِمِينَ، فَيَحْكُمُ بِالتَّخْيِيرِ بَيْنَهُمَا لَوْ لَمْ يَكُنْ أَهْمٌ فِي الْبَيْنِ، وَ الْأَفْتِيَعَيْنِ الْإِهْمُ وَانْكَانَ الْآخِرُ يَقَعُ صَحِيحًا، حَيْثُ أَنَّهُ كَانَ رَاجِحًا وَ مُوَافِقًا لِلْغُرْضِ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي سَائِرِ الْمُسْتَحَبَّاتِ الْمَتْرَاحِمَاتِ، بَلِ الْوَاجِبَاتِ [۱].

عبادت، متعلّق شده و وجه افتراق آن دو، این است که اولی بدل ندارد اما دومی دارای بدل هست.

۳- در لسان و ظاهر دلیل، نهی به عنوان عبادت تعلق گرفته اما در حقیقت، نهی تنزیهی به عبادت متعلّق نشده یعنی: نهی به عنوانی تعلق گرفته که آن عنوان با عبادت، اتحاد وجودی پیدا کرده - و چه بسا اتحاد وجودی هم ندارد بلکه ملازمه وجودی مطرح است [۸۲].

مثال: وقتی به روایات مراجعه کنید، می‌بینید نماز در مواضع تهمت، مکروه است اما در حقیقت، صلات در موضع تهمت، کراهت ندارد بلکه نفس بودن و توقّف انسان در موضع اتهام، مکروه است - چون ممکن است احتمالات نامشروعی درباره‌اش داده شود - لذا نماز در موضع تهمت چون با «کون» در موضع تهمت متحد شده کراهت پیدا می‌کند پس در حقیقت، نهی به صلات تعلق نگرفته بلکه نهی تنزیهی به نفس بودن در موضع تهمت متعلّق شده و کون در موضع تهمت، اتحاد وجودی با نماز پیدا کرده.

احکام عبادات مکروهه

«حکم قسم اول»

[۱]- در قسم اول، نهی تنزیهی به نفس عبادت متعلق بود و هیچ بدلی هم برای آن

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۸۱

تصوّر نمی‌شد مانند صوم روز عاشورا.

مصنّف رحمه الله برای اینکه قسم اول را با قواعد تطبیق نماید، دو بلکه سه راه ارائه نمودند که قبل از بیان طریق اول به ذکر دو مقدمه کوتاه می‌پردازیم.

۱- اگر کسی مرتکب آن عمل مکروه شد و روز عاشورا روزه گرفت مسلماً روزه‌اش باطل نیست و به‌عنوان یک عمل عبادی صحیحاً واقع می‌شود.

۲- با مراجعه به تاریخ ائمه علیهم السّلام متوجّه می‌شویم که آن‌ها اصرار عجیبی بر مداومت ترک صیام روز عاشورا داشتند و در تاریخ زندگانی هیچ امامی مشاهده نمی‌شود که روز عاشورا روزه گرفته باشد پس از یک طرف صوم عاشورا صحیح است- معنای صحت هم این است که امر عبادی دارد- و از طرفی بزرگان دین به خاطر نهی تنزیهی آن، مداومت بر ترک صیام عاشورا داشتند با توجه به دو مقدمه مذکور به دو طریق می‌توان این مسئله را با قواعد منطبق نمود.

الف: صیام روز عاشورا از نظر «فعل» عنوان صیام دارد که به‌عنوان صیام [۸۳] مأمور به به امر استحبابی هست- مانند صوم روز تاسوعا- لذا اگر کسی روز دهم محرم روزه گرفت عملش صحیح است- و فرضاً پنجاه درجه مصلحت را کسب نموده- اما وقتی «ترک» آن صیام را ملاحظه کنید، متوجّه می‌شوید که یک عنوانی [۸۴] منطبق بر ترک آن روزه هست که آن عنوان هم دارای مصلحت قوی- هشتاد درجه- هست که لازم الرعایه نیست لکن از مصلحت فعل صیام، ارجح است به نحوی که اگر فعل صیام، محقق شود آن عنوان

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۸۲

تحقق پیدا نمی‌کند اما اگر ترک صیام محقق شود آن عنوان [۸۵] مشتمل بر هشتاد درجه مصلحت بر ترک صیام تطبیق پیدا می‌کند بنا بر آنچه گفتیم، واضح شد که در محلّ بحث فرضاً «فعل» روزه پنجاه درجه مصلحت و «ترک» آن بنا بر انطباق با آن عنوان، هشتاد درجه مصلحت دارد و از قبیل «مستحبین متراحمین» هست که هر دو طرف واجد مصلحت هست.

حکم تراحم دو واجب: بدیهی است مثلاً اگر دو نفر در حال غرق شدن باشند و انسان، قدرت بر نجات هر دو را نداشته باشد مسأله تراحم مطرح می‌شود و چنانچه متراحمین، متساویین باشند، مکلف، مخیر است امّا اگر یکی از آن دو اهمّیتش بیشتر یا محتمل الأهمّیّه باشد بر فاقد اهمّیت ترجیح دارد [۸۶] در ما نحن فیه هم «مستحبین» متراحمین مطرح است منتها در محلّ بحث، طرفین متراحمین «فعل» و «ترک» است به نحوی که فعل، دارای پنجاه درجه مصلحت و ترک، هشتاد درجه مصلحت دارد و شما نمی‌توانید بین آن دو مصلحت جمع نمائید به‌طوری که هم «فاعل» و هم «تارک» باشید بلکه باید یک طرف آن را انتخاب نمود و چون ائمه علیهم السّلام مداومت بر ترک صوم روز عاشورا داشتند ما کشف می‌کنیم که رجحان در جانب ترک و رعایت هشتاد درجه مصلحت است.

سؤال: آیا با توجه به بیان مذکور باز هم شما می‌توانید بگوئید اجتماع امر و نهی تحقق پیدا کرده؟

جواب: خیر! بلکه با دو مستحبّ متراحم مواجه هستید که یکی بر دیگری ارجحیت دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۸۳

و أرحیة التّرك من الفعل لا توجب [۸۷] حرازة و منقصه فیه أصلا، كما یوجبها ما اذا كان فیه مفسده غالبه علی مصلحته، و لذا لا یقع صحیحاً علی الامتناع فانّ الحرازة و المنقصه فیه مانعه عن صلاحیة التّقرب به. بخلاف المقام، فانه علی ما هو علیه من الرجحان، و موافقه الغرض، كما اذا لم یکن ترکه راجحاً بلا حدوث حرازة فیه أصلا [۱].

[۱]- کسی توهم نکند که اگر در جانب ترک صوم عاشورا فرضاً هشتاد درجه مصلحت هست باید مانند مکروهات معمولی باشد. در مکروهات متداول، شیء مکروه یا باید مثلاً پنجاه درجه مفسده داشته باشد- بدیهی است که پنجاه درجه مفسده، لازم الزامیه نیست بلکه باعث کراهت است- و یا باید «فعل» مکروه اگر پنجاه درجه مصلحت دارد نفس «فعل» هشتاد درجه مفسده داشته باشد که مفسده و مصلحت هر دو در ناحیه «فعل» است منتها وقتی مصلحت و مفسده را کسر و انکسار کنیم، مشخص می‌شود که مفسده سی درجه بر مصلحت غلبه دارد و آن فعل به کراهت متصف می‌شود و چیزی که فرضاً سی درجه مفسده دارد، عبادت و مقرب نیست اما به خلاف محلّ بحث و مسأله صوم عاشورا که چنین نیست کراهت اصطلاحی داشته باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۸۴

و اما لاجل ملازمه التّرك لعنوان كذلك من دون انطباقه علیه فیکون كما اذا انطبق علیه من غیر تفاوت الّا فی أنّ الطّلب المتعلّق به حیثند لیس بحقیقی، بل بالعرض و المجاز و أنّما یكون فی الحقیقه متعلّقاً بما یلازمه من العنوان. بخلاف صورۃ الانطباق، لتعلّقه به حقیقه، كما فی سائر المکروهات من غیر فرق، الّا أنّ منشأه فیها حزازه و منقصه فی نفس الفعل، و فیہ رجحان فی التّرك من دون حزازه فی الفعل أصلاً. غایه الامر کون التّرك أرجح [۱].

چرا روزه کراهت پیدا کند آیا مگر صوم مفسده دارد؟ خیر! ما فرض کردیم که روزه دارای پنجاه درجه مصلحت هست- لیس الّا- حتّی یک درجه مفسده هم ندارد منتها عنوان دیگری بر ترکش منطبق است که هشتاد درجه مصلحت دارد و مکلف بین متزاحمین قرار می‌گیرد و بهتر است آن هشتاد درجه مصلحت را رعایت نماید پس نتیجه چنین شد که: در حقیقت، نهی تنزیهی متعلّق به فعل صیام، نهی تنزیهی اصطلاحی نیست بلکه برای رعایت هشتاد درجه مصلحتی است که بر ترک منطبق می‌شود پس ملاک امر و نهی فرق می‌کند یعنی: کأنّ در محلّ بحث، دو امر تحقّق دارد یک امر، متعلّق به صوم است- از جهت اینکه پنجاه درجه مصلحت دارد- و یک امر بر آن عنوان منطبق بر ترک، متعلّق است- از نظر اینکه هشتاد درجه مصلحت دارد- و مکلف در مقام اتیان، بین متزاحمین، مردّد است و چون مصلحت ترک بر فعل صیام رجحان دارد بهتر است آن را رعایت و اختیار نماید.

[۱]- ب: در طریق دوّم، ممکن است بگوئیم مسأله «انطباق» و تطبیق مطرح نیست بلکه چنین است: یک عنوان هشتاد درجه مصلحت که محکوم به حکم استحبابی شده «ملازم» با ترک صوم است- نه اینکه ترک، مصداقش باشد- یعنی: ترک روزه، ملازم با تحقّق آن عنوان است و چنانچه صیام تحقّق پیدا کند آن عنوان محقّق نمی‌شود پس ترک الصّوم، ملازم لذلك العنوان.

منتها اگر ملازمه، مطرح شد نتیجه‌ای هم بر آن مترتب می‌شود که آن ثمره در فرض

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۸۵

انطباق تحقّق ندارد.

در فرض انطباق، نهی متعلّق به نفس صوم، یک نهی حقیقی هست [۸۸]. یعنی: الصّوم مکروه حقیقتاً زیرا یک طلب استحبابی قوی به ترک صوم متعلّق شده [۸۹] اما در فرض ملازمه چنین نیست زیرا به ترک صوم، طلبی تعلّق نگرفته بلکه طلب به عنوانی متعلّق شده که آن عنوان با ترک صوم، ملازم است و مصتّف رحمه الله در بحث «ضد» فرمودند لزومی ندارد که متلازمین اتحاد در حکم داشته باشند مثلاً اگر یک عنوانی مستحب شد، عنوان دیگری که با آن ملازم است، لزومی ندارد مستحب باشد پس در محلّ بحث، ترک صوم با عنوانی ملازم است که آن عنوان هشتاد درجه مصلحت دارد و لذا چرا ترک روزه، مستحب باشد؟ اگر بگوئیم ترک صوم، مستحب است باید به صورت مجاز و مسامحه حکم به استحباب آن نمائیم و الا حقیقتاً مستحب نیست و اگر ترک صوم، مستحب نشد پس فعل آن، منهی عنه نیست پس نتیجه‌اش بنا بر ملازمه، این است که: نهی متعلّق به صوم، یک نهی عرضی و

مجازی است اما بنا بر فرض انطباق، نهی متعلق به صیام، واقعی و حقیقی است - کما فی سائر مکروهات.

تذکر: اشتباه نشود و کسی نگوید که شما محلّ بحث را با سائر مکروهات متداول - در تمام جهات - مقایسه می‌کنید. نه، این طور نیست بلکه بین محلّ بحث و سائر مکروهات معمولی فرق مهمّی به این ترتیب هست که: منشأ طلب و ریشه نهی تنزیهی در مکروهات متداول، حزازت و منقصت موجود در نفس فعل هست امّا در ما نحن فیه منشأ کراهت، منقصت موجود در نفس فعل نیست بلکه ترک، ارجح از فعل است بدون اینکه منقصتی در فعل باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۸۶

نعم يمكن أن يحمل النهی فی کلا القسمین علی الارشاد الی التّرك الذی هو أرحح من الفعل، أو ملازم لما هو الارجح. و أكثر ثوابا لذلك، و علیه یكون النهی علی نحو الحقیقه، لا بالعرض و المجاز فلا تغفل [۱].

[۱]- ج: مصنّف رحمه الله راه «سومی» را به این نحو بیان نموده‌اند: ما در دو طریق قبل، نهی را مولوی می‌دانستیم البتّه قبول داریم که نهی، کراهتی هست امّا نهی آن، مولوی و معنایش این است که در اتیان منهی عنه منقصت هست مانند سائر مکروهات که کراهت و نهی آن، مولویت دارد امّا در طریق و راه سوّم می‌گوئیم: نهی مذکور، مولوی نیست و اینکه به ما فرموده‌اند «لا تصم فی یوم العاشور» معنایش این نیست که روزه کراهت دارد بلکه آن نهی، ارشادی [۹۰] و در مقام راهنمائی و بیان این مطلب است که اگر مایل هستید به هشتاد درجه مصلحت نائل شوید طریقی این است که صوم روز عاشورا را ترک کنید امّا هرگز روزه عاشورا کراهت ندارد، نهی تنزیهی به آن تعلق نگرفته و نهی مولوی ندارد بلکه یک نهی ارشادی و به‌عنوان وصول به آن چیزی است که مصلحت بیشتری دارد لذا مانعی ندارد که صوم عاشورا و امثال آن را از باب عبادات مکروهه که کراهت مولوی دارند، خارج بدانیم و بگوئیم نهی آن، ارشادی است و مسأله کراهت، مطرح نیست و اگر نهی، ارشادی شد اجتماع امر و نهی - به نحوی که مستدل به عبادات مکروهه تمسّک می‌نمود - تحقّق پیدا نمی‌کند و نهی مطرح نیست فقط ارشاد، مطرح است و در مقابل هم امر استحبابی نسبت به صیام روز عاشورا به‌عنوان اینکه روزه، دارای پنجاه درجه مصلحت هست، تعلق گرفته.

تذکر: اکنون که نهی ارشادی مطرح شد دو احتمال وجود دارد یعنی: ممکن است آن نهی به عنوانی ارشاد کند که «منطبق» بر ترک است و امکان دارد به عنوانی که «ملازم» با

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۸۷

و أمّا القسم الثّانی: فالنّهی فیه یمكن أن یكون لاجل ما ذکر فی القسم الأوّل طابق التعلّ بالتعلّ، کما یمكن أن یكون بسبب حصول منقصه فی الطّبیعه المأمور بها لاجل تشخّصها فی هذا القسم بمشخص غیر ملائم لها، کما فی الصّیلة فی الحّمّام، فانّ تشخّصها بتشخص وقوعها فیه لا یناسب کونها معراجا و ان لم یکن نفس الکون فی الحّمّام [فی الصّلاة] بمکروه، و لا حزازه فیه أصلا، بل کان راجحا، کما لا یخفی.

و ربما یحصل لها لاجل تخصّصها بخصوصیه شدیدة الملاءمه معها مزیه فیه کما فی الصّلاة فی المسجد و الامکنه الشّریفه، و ذلك لانّ الطّبیعه المأمور بها فی حدّ نفسها اذا کانت مع تشخّص لا یكون معه شدة الملاءمه، و لا عدم الملاءمه لها مقدار من المصلحه و المزیه، کالصّیلة فی الدّار مثلا و تزداد تلك المزیه فیما کان تشخّصها بماله شدة الملاءمه و تنقص فیما اذا لم تکن له ملائمه، و لذلك ینقص ثوابها تارة و یزید أخرى، و یكون النهی فیه لحدوث نقصان فی مزيتها فیه ارشادا الی ما لا نقصان فیه من سائر الافراد، و یكون أكثر ثوابا منه. و لیکن هذا مراد من قال: انّ الکراهه فی العباده تكون بمعنی أنّها تكون أقلّ ثوابا [۱].

ترک است، ارشاد نماید پس در مقام ارشاد، فرقی بین ملازمه و انطباق نیست و اگر فرقی نبود، نتیجه‌اش این می‌شود که نهی

ارشادی چه از باب انطباق باشد چه از باب ملازمه، حقیقی است - نه مجازی و مسامحی - زیرا در مقام ارشاد و راهنمایی فرقی نمی‌کند که به عنوان «منطبق» ارشاد کند یا به عنوان «ملازم».

بنابراین در محلّ بحث، فرق نهی مولوی با ارشادی این شد که: نهی مولوی بنا بر انطباق، حقیقی اما بنا بر ملازمه، مجازی است اما نهی ارشادی در هر دو صورت، حقیقی می‌باشد.

حکم قسم دوّم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد

[۱]- در قسم دوّم از عبادات مکروهه، نهی به نفس عبادت متعلّق بود لکن بدل هم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۸۸

داشت مانند قرائت نماز در حَمَام که عنوان صلوات در حَمَام، مکروه و متعلّق نهی بود امّا مکلف، مندوحه داشت و می‌توانست نمازش را در منزل یا مسجد بخواند.

مصنّف رحمه الله: همان سه جوابی را که در قسم اوّل از عبادات مکروهه بیان کردیم در قسم دوّم هم عینا جریان دارد یعنی: ممکن است از طریق «انطباق» یا «ملازمه» مسئله را با قواعد منطبق نمود که در آن دو صورت، نهی کراهتی، مولوی هست و امکان دارد طریق سومی را پیمود که نهی مذکور «ارشادی» باشد نه مولوی که تفصیل آن را بیان کردیم لکن طریق «چهارمی» هم برای حلّ مسئله وجود دارد که در قسم اوّل از عبادات مکروهه جاری نیست بلکه مربوط به قسم دوّم می‌باشد که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

مولای حکیم در مقام امر به صلوات، این مطلب را ملاحظه کرده: نماز، دارای صددرجه مصلحت هست که لازم الاستیفاء هم می‌باشد و مکلف باید آن نماز را خارجا در ظرف «مکان» اتیان نماید اما او می‌دانسته که امکانه مختلف می‌تواند در آن نماز تأثیر نماید یعنی بعضی از مکان‌ها مانند مسجد، دارای این مزیت است که می‌تواند مقام نماز را بالا ببرد و از صددرجه مصلحت فرضا به صد و بیست درجه ارتقا دهد و بعضی از امکانه هیچ‌گونه اثری در آن ندارد مانند اتیان صلوات در خانه که همان صددرجه مصلحت در آن متحقّق است - نه کمتر و نه زیادت - و بعضی از مکان‌ها هم که موجب تشخّص طبیعت نماز هست اثرش این است که مصلحت نماز را نقصان و فرضا مصلحت صددرجه را به هشتاد درجه تقلیل می‌دهد مانند اتیان صلوات در حَمَام که چندان مناسبتی با معراجیت ندارد و ما از طریق نهی تنزیهی این مطلب را کشف می‌کنیم البتّه چنین نیست که نفس «کون فی الحَمَام» مانند بودن در موضع تهمت، منقصت داشته باشد [۹۱] بلکه صلوات در

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۸۹

ولا یردّ علیه بلزوم اتّصاف العباده التي تكون أقلّ ثوابا من الاخرى بالكراهة، و لزوم اتّصاف ما لا مزیه فیهِ و لا منقصه بالاستحباب. لانه أكثر ثوابا ممّا فیهِ المنقصه، لما عرفت من أنّ المراد من كونه أقلّ ثوابا أنّها هو بقیاسه الی نفس الطبیعه المتشخصه بما لا يحدث معه مزیه لها، و لا منقصه من المشخصات، و كذا كونه أكثر ثوابا [۱].

حَمَام، خصوصیتش این است که مصلحت صددرجه نماز را به هشتاد درجه تقلیل می‌دهد لذا مولای حکیم، آن تشخّص مکانی را که باعث تقلیل مصلحت نماز می‌شود به عنوان «ارشاد» و راهنمایی نسبت به مکلفین اعلام نموده و یک نهی کراهتی برای تشخیص دادن نماز در مکان مسَمّای به حَمَام، صادر و فرموده است «لا تصلّ فی الحَمَام» که نهی مذکور فقط عنوان «ارشاد» دارد یعنی اگر نماز در حَمَام واقع شود آن مصلحت صددرجه به هشتاد درجه مبدّل می‌شود و اقلّیت ثواب پیدا می‌کند و اینکه شما دیده‌اید علما در فقه، مسأله کراهت در عبادت را مطرح کرده‌اند مقصودشان همان «اقلّیت ثواب» است [۹۲].

از آنچه گفتیم، نتیجه گرفته می‌شود که: هر عبادتی از نظر مصلحت، دارای یک حد و میزان متوسطی است که قلت یا کثرت مصلحت و ثواب را نسبت به آن می‌سنجند مثلاً صلوات در خانه، دارای صددرجه مصلحت هست که مقام نماز را نه پائین می‌آورد و نه بالا. لکن صلوات در حَمَام، بیست درجه آن را نقصان می‌دهد و اتیان صلوات در مسجد، موجب بیست درجه ارتقاء آن نماز می‌شود.

[۱]- اشکال: بعضی به ظاهر لفظ، جمود پیدا کرده و گفته‌اند: اگر معنای کراهت در عبادت، اقلیت ثواب است مثلاً باید گفت روزه به‌طور کلی و مطلقاً مکروه است زیرا ثوابش از نماز کمتر است یعنی: هر دو عبادتی را که با یکدیگر مقایسه می‌نمائیم هر کدامش نسبت به دیگری ثواب کمتری داشت می‌توان گفت آن عبادت، مکروه است

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۹۰

و لا- یخفی أنَّ النَّهَى فی هذا القسم لا- یصلح ألّا للارشاد، بخلاف القسم الاوّل، فأنّه یكون فیه مولویا و ان كان حمله علی الارشاد بمكان من الامكان [۱].

فرضا اگر ثواب روزه از نماز، کمتر است پس بگوئیم روزه یک عمل مکروه است- لآنّه اقلّ ثوابا.

بنا بر بیان مذکور و جمود به ظاهر لفظ باید بگوئیم: مثلاً نماز در خانه- که لا مزیه فیه و لا منقصه- مستحب است و علت استحبابش این است که ثواب آن از نماز در حَمَام، بیشتر است [۹۳] و همان‌طور که معنای کراهت در عبادت، اقلیت ثواب است معنای استحباب هم اکثریت ثواب است.

جواب: کسانی که کراهت در عبادت را به معنای اقلیت ثواب می‌دانند چنان مراد و منظوری ندارند زیرا:

اولاً: آن‌ها در مقام مقایسه افراد یک طبیعت با یکدیگر هستند نه عبادات مختلف با یکدیگر یعنی: آن‌ها یک عبادت را از نظر خصوصیات مکانی و غیر مکانی در نظر می‌گیرند و مقایسه می‌کنند نه اینکه درصدد مقایسه نماز با روزه باشند.

ثانیاً: آن‌ها همان میزان متوسط و معتدل که نه مقام نماز را بالا و نه پائین می‌برد در نظر می‌گیرند و در مقام مقایسه برمی‌آیند.- در آن میزان متوسط نه عنوان کراهت و اقلیت ثواب، مطرح است و نه اکثریت ثواب و استحباب.

[۱]- تذکر: در قسم اوّل از عبادات مکروهه، سه جواب بیان کرده و از سه طریق، آن را با قواعد تطبیق داده و گفتیم بنا بر دو طریق، نهی آن‌ها «مولوی» [۹۴] و بنا بر طریق سوّم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۹۱

«ارشادی» است امّا «نهی» در قسم دوّم از عبادات مکروهه بنا بر طریق و جواب «چهارم» که فعلا- درصدد بیان آن هستیم فقط «ارشادی» هست نه مولوی و نمی‌توان نهی در «لا- تصلّ فی الحَمَام» را مولوی دانست زیرا نهی مولوی باید دارای ملاک مربوط به خود باشد و آن ملاک در محلّ بحث وجود ندارد. اگر کسی نمازش را در حَمَام خواند مانند کسی نیست که مرتکب یک مکروهی شده باشد بلکه فقط مسأله اقلیت ثواب، مطرح است و اقلیت ثواب، موجب نمی‌شود که آن نهی، مولوی باشد.

سؤال: بین نهی ارشادی محلّ بحث با نهی ارشادی در قسم اوّل از عبادات مکروهه- طبق جواب سوّم- چه فرقی هست؟

جواب: نهی مذکور در ما نحن فیه ارشاد به این است که مأمور به را در ضمن تشخّص دار و خانه یا در ضمن تشخّص در مسجد اتیان نمائید، ارشاد به افراد فاقد حزازت و فاقد اقلیت ثواب است.

امّا نهی ارشادی قسم اوّل [۹۵]: در قسم اوّل، یک عنوان راجحی «منطبق» یا «ملازم» با ترک بود و ارشاد هم ارشاد به تحصیل آن عنوان راجح بود خواه عنوان مذکور، جنبه انطباق داشته باشد یا ملازمه، پس مرشد الیه در آن نهی «ترک الطبیعه المأمور به» و «ترک الصّلاه فی الحَمَام» است امّا مرشد الیه در محلّ بحث اتیان الطبیعه فی سایر المصادیق مع سایر الخصوصیات است.

به عبارت دیگر: ما در ارشاد قسم چهارم - محلّ بحث - عنوان راجحی نداریم که منطبق یا ملازم با ترک باشد و اصلاً مسأله ترک، مطرح نیست بلکه مقایسه بین افراد و مشخصات، مطرح است به خلاف ارشاد قبلی که ناظر بر ترک و عنوان راجحی است که منطبق یا ملازم بر ترک می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۹۲

و أمّا القسم الثالث: فيمكن أن يكون النهي فيه عن العبادة المتحدّة مع ذلك العنوان أو الملازمة له بالعرض و المجاز و كان المنهي عنه به حقيقة ذاك العنوان، و يمكن أن يكون على الحقيقة ارشادا الى غيرها من سائر الافراد مما لا يكون متّحدا معه، أو ملازما له، اذ المفروض التمكن من استيفاء مزية العبادة بلا ابتلاء بحزارة ذاك العنوان أصلا. هذا على القول بجواز الاجتماع [۱].

حکم قسم سوّم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد

[۱] - قسم سوّم، این بود که «نهی» در لسان و ظاهر دلیل به عنوان عبادت تعلق گرفته اما حقیقتا به عبادت متعلق نشده بلکه به عنوانی تعلق گرفته که با عبادت، اتحاد وجودی یا ملازمه وجودی دارد.

مثال مربوط به صورت اتحاد: «لا تصلّ فی مواضع التّهمة» در مثل مذکور [۹۶] آنچه که منهی عنه به نهی کراهتی و تنزیهی می‌باشد کون در موضع تهمت است خواه در ضمن صلوات باشد یا غیر از آن پس نماز، مأمور به و کون در موضع تهمت، منهی عنه است لکن مکلف به سوء اختیار خودش در موضع تهمت نماز می‌خواند و مانند صلوات در دار غضبی هست منتها با یک فرق، بین آن دو که در مورد صلوات در دار غضبی، نفس نماز در لسان دلیل، منهی عنه واقع نشده و نگفته‌اند «لا تصلّ فی الدار المغصوبة» اما در محلّ بحث به حسب ظاهر دلیل، نفس عبادت، متعلق نهی تنزیهی هست و فرموده‌اند «لا تصلّ فی مواضع التّهمة».

مثال مربوط به صورت ملازمه [۹۷]: مثال مورد نظر ما به عنوان تقریب به ذهن، مانند همان مسأله ازاله و ترک صلوات است که در بحث «ضد» هم خواندیم: ترک احد الضدین با فعل ضدّ دیگر، ملازم هست.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۹۳

فرض کنید در لسان دلیلی چنین آمده: در حالتی که مسجد، آلوده به نجاست هست در آنجا نماز نخوانید، بدیهی است که آلودگی مسجد، وظیفه‌ای را به عنوان «ازاله نجاست» ایجاد می‌کند اما چنین نیست که ترک ازاله با صلوات، متّحد باشد یعنی مسأله اتحاد بین وجود و عدم، مطرح نیست بلکه «ملازمه» هست یعنی ترک ازاله، ملازم با صلوات می‌باشد.

طریق حلّ مسئله و تطبیق آن با قواعد: قسم سوّم از عبادات مکروهه، شبیه اصل بحث اجتماع امر و نهی است بلکه در صورت «اتحاد» عین نماز در دار غضبی هست لذا در مقام حلّ اشکال باید بینیم قائلین به جواز اجتماع چه می‌گویند و همچنین نظر امتناعی‌ها چیست؟

«اجتماعی» می‌گویند صلوات، مأمور به و کون در موضع تهمت، منهی عنه به نهی تنزیهی هست از نظر او مسأله نماز در موضع تهمت که بالاتر از صلوات در دار غضبی نیست او می‌گوید در محلّ بحث هم اجتماع امر و نهی تنزیهی شده.

سؤال: در مورد نماز در دار غضبی در هیچ دلیلی نهی به عبادت تعلق نگرفته بلکه یک دلیل می‌گوید: «لا- تغصب» و دلیل دیگر فرضا می‌گوید: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكَ الشَّمْسُ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» لکن مکلف به سوء اختیار خود خارجا بین نماز و غضب جمع نموده اما در محلّ بحث، دلیل می‌گوید «لا تصلّ فی مواضع التّهمة» یعنی نفس صلوات، مورد نهی واقع شده، شما- اجتماعی‌ها- این مسئله را چگونه حل می‌کنید؟

جواب: نهی در «لا تصلّ» را هم می‌توان ارشادی دانست و هم می‌توان مولوی به حساب آورد.

اگر ارشادی باشد مکلفین را به آن مشخصات و افرادی که با کون در مواضع تهمت، اتحاد پیدا نمی‌کند ارشاد می‌نماید یعنی شما را راهنمایی می‌کند که نمازتان را در خانه یا مسجد بخوانید.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۹۴

و أما على الامتناع، فكذلك [۹۸] في صورة الملازمة. و أما في صورة الاتحاد و ترجيح جانب الامر كما هو المفروض حيث أنه صحه العباده، فيكون حال النهي فيه حاله في القسم الثاني، فيحمل على ما حمل عليه فيه طابق النعل بالنعل، حيث أنه بالدقه يرجع اليه، اذ على الامتناع ليس الاتحاد مع العنوان الآخر الا من مخصيصاته و مشخصاته التي تختلف الطبعه المأمور بها في المزيه زياده و نقيصه بحسب اختلافها في الملازمه كما عرفت [۱].

اگر نهی مذکور، مولوی باشد شما- قائلین به اجتماع- چگونه مشکل را حل می‌کنید زیرا «نهی» به نفس صلوات و امر هم به نفس صلوات متعلق شده و اگر کسی اجتماعی هم بشود ثمری ندارد زیرا اجتماعی نمی‌گوید که اگر امر و نهی به یک عنوان متعلق شود اشکالی ندارد بلکه به نظر او هم باید دو عنوان مطرح باشد در حالی که در محل بحث فقط یک عنوان هست- اقم الصلاه، لا تصل في الحمّام.

در فرض مذکور، اجتماعی می‌گوید: نهی متعلق به صلوات، حقیقی نیست بلکه عرضی و مجازی می‌باشد زیرا حقیقتاً نهی به کون در موضع تهمت متعلق شده و در لسان دلیل بالعرض به نماز نسبت داده شده و صلوات و لو به نهی تنزیهی، منهی عنه نیست بلکه مأمور به می‌باشد- لیس الا.

تذکر: آنچه را ذکر کردیم در صورت «اتحاد» بود و بدیهی است که در فرض «ملازمه» طریق مذکور به طریق اولی جریان دارد.

[۱]- حل اشکال و تطبیق آن با قواعد در صورت امتناع [۹۹] در فرض «ملازمه»: در فرض مذکور، هیچ کس قائل به امتناع نیست زیرا در مسأله اجتماع امر و نهی گفتیم بحث

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۹۵

مذکور در موردی است که آن دو عنوان خارجاً اتحاد وجودی داشته باشند اما اگر مسأله ملازمه، مطرح شد از بحث اجتماع امر و نهی خارج و تحت بحث متلازمین واقع می‌شود.

در مورد متلازمین هم ممکن است کسی بگوید: مانعی ندارد که متلازمین در حکم، اختلاف داشته باشند گرچه این مطلب برخلاف مبنای مصنف رحمه الله هست زیرا ایشان سابقاً فرمودند: متلازمین لازم نیست اتحاد در حکم داشته باشند امّا نباید «اختلاف» در حکم داشته باشند و یکی مأمور به و دیگری منهی عنه- و لو به نهی تنزیهی- باشد امّا در بحث فعلی، آن مطلب را نادیده گرفته و فرموده‌اند اگر مسأله ملازمه مطرح شد دیگر ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی ندارد و قائلین به امتناع هم در این صورت نمی‌گویند اجتماع امر و نهی، ممتنع است یعنی: مانعی ندارد یکی از متلازمین، واجب و دیگری مکروه باشد.

حل اشکال و تطبیق آن با قواعد در صورت امتناع در فرض «اتحاد»: در صورت اتحاد، در مثل کون در موضع تهمت، نسبت به صلوات در مواضع اتهام از اینکه قائلین به امتناع، حکم به صحت نموده- و فقها هم فرموده‌اند نماز در موضع تهمت، صحیح است- معلوم می‌شود که جانب امر را بر نهی غلبه داده‌اند [۱۰۰] پس صلوات در مواضع تهمت مأمور به است- لیس الا.

سؤال: اگر نماز در موضع تهمت، صحیح شد پس چرا می‌گوئید نهی، مطرح است و آیا اگر کسی نمازش را در موضع تهمت اتیان نمود اصلاً «لا تصل في مواضع التهمه» متوجه او نیست و نهی مذکور را باید نادیده گرفت؟

جواب: در عین حال که ما امتناعی هستیم- و به دلیل صحت عبادت، جانب امر را

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۹۶

و قد انقدح بما ذكرناه: أنه لا مجال أصلاً لتفسير الكراهة في العبادة بأقلية الثواب في القسم الأول مطلقاً [۱۰۱]، و في هذا القسم على القول بالجواز [۱].

ترجیح می‌دهیم - مع ذلك می‌گوئیم نهی مذکور، ارشادی و مانند «صلّ فی المسجد» و «لا تصلّ فی الحمام ۱۰۲» هست یعنی: نهی در «لا تصلّ» ارشاد به آن افراد و مشخصاتی هست که با کون در مواضع تهمت اتحاد پیدا نمی‌کند مانند اتیان صلوات در مسجد یا خانه.

[۱]- سؤال: آیا کسانی که کراهت در عبادت را به معنای «اقلیت ثواب» تفسیر کرده‌اند، آن تفسیر را در تمام اقسام ثلاثه جاری می‌دانند یا نه؟

جواب: از بیانات مفصل مصنف رحمه الله در تقسیم عبادات مکروهه به سه قسم و ذکر احکام هر یک از آن‌ها مشخص شد که:
 ۱- تفسیر مزبور اصلاً در قسم اول از عبادات مکروهه مانند صوم روز عاشورا که دارای بدل و افراد مختلف نیست، جاری نمی‌شود، خواه قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم یا اینکه قول به امتناع را بپذیریم.
 ۲- در قسم سوم از عبادات مکروهه - مانند اتیان صلوات در مواضع تهمت - بنا بر قول به جواز هم تفسیر مذکور جاری نیست زیرا قائلین به جواز می‌گویند امر به عبادت، متعلق شده و نهی هم به کون در مواضع تهمت تعلق گرفته و اجتماع امر و نهی، جائز است پس معنا ندارد که کراهت به معنای اقلیت ثواب باشد.

۳- تفسیر مزبور در قسم دوم از عبادات مکروهه و همچنین قسم سوم، بنا بر قول به امتناع جریان دارد که تفصیل آن بیان شد.
 ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۹۷

كما انقدح حال اجتماع الوجوب و الاستحباب فيها و أن الأمر الاستحبابي يكون على نحو الارشاد الى أفضل الافراد مطلقاً. على نحو الحقيقة و مولوياً اقتضائياً كذلك، و فعلياً بالعرض و المجاز فيما كان ملاكاً ملازمتها لما هو مستحب، أو متحد [۱۰۳] معه على القول بالجواز [۱].

[۱]- تذکر: سومین دلیل قائلین به جواز اجتماع، این بود که مواردی را در فقه به شما ارائه می‌دهیم که فقها فرموده‌اند در آن موارد، اجتماع دو حکم تکلیفی شده [۱۰۴].

مصنف رحمه الله تاکنون پاسخ آن‌ها را در مورد اجتماع کراهت با وجوب و استحباب بیان نموده و ضمن تطبیق آن موارد با قواعد، عبادات مکروهه را به سه قسم تقسیم کرده و معنای اقلیت ثواب در عبادات را بیان نموده‌اند و ...

اینک درصدد بیان این مطلب هستند که آیا ممکن است وجوب و استحباب، اجتماع نمایند یا نه - و یا دو استحباب با یکدیگر. بیان ذلك: یکی از موارد نقض قائلین به جواز بر امتناعی‌ها این بود: در بعضی از عبادات، دو حکم وجوبی و استحبابی جمع شده - و یا اینکه دو حکم استحبابی با یکدیگر اجتماع نموده‌اند.

مثال: اگر کسی نماز واجب خود را در مسجد بخواند در این فرض، اجتماع وجوب و استحباب محقق می‌شود و چنانچه در مسجد، نماز مستحبی بخواند اجتماع استحبابین تحقق پیدا می‌کند.

یادآوری: کسانی که کراهت در عبادت را به معنای اقلیت ثواب دانسته‌اند استحباب را هم به معنای اکثریت ثواب می‌دانند اکنون باید ببینیم آیا استحباب به معنای مذکور، صحیح است و به‌طور کلی اجتماع وجوب و استحباب، مانند عبادات مکروهه می‌تواند سه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۹۸

قسم تصور شود یا نه؟

معنای کراهت در قسم دوم از عبادات مکروهه، اقلیت ثواب بود در بحث فعلی هم مانعی ندارد که معنای استحباب، اکثریت ثواب باشد یعنی همان‌طور که صلوات در حَمَام، اَتْصاف به کراهت پیدا می‌کرد نماز در مسجد هم اَتْصاف به استحباب پیدا می‌کند و در هر دو همان میزان و معیار متوسط [۱۰۵] وجود دارد یعنی صلوات در حَمَام، نسبت به نماز در خانه ثوابش کمتر است و همچنین صلوات در مسجد، نسبت به نماز در خانه اکثر ثوابا می‌باشد.

گفتیم قسم سوم از عبادات بنا بر قول به امتناع، همان حکم قسم دوم را دارد و آنچه را در قسم دوم بیان کردیم قائلین به امتناع در قسم سوم هم جاری می‌دانند.

امّا اگر کسی قائل به اجتماع شد در بحث فعلی چنین می‌گوید: یک امر به عبادت - صلوات - متعلق شده و یک حکم استحبابی به‌عنوان دیگری تعلق گرفته که آن عنوان یا با نماز، متحد است یا ملازم لذا استحباب در محلّ بحث، ارتباطی به عبادت ندارد که ما بخواهیم آن را به اکثریت ثواب تفسیر نمائیم.

جمع‌بندی: اجتماع وجوب و استحباب اگر از قبیل قسم دوم باشد - مانند اتیان صلوات در مسجد - مانعی برای آن وجود ندارد و استحبابش هم به معنای اکثریت ثواب است و حکم قسم سوم، بنا بر قول به امتناع، همان حکم قسم دوم است و بنا بر قول به اجتماع، همان بود که اخیراً ذکر کردیم.

سؤال: امر استحبابی مذکور چگونه امری است؟

جواب: امر استحبابی «حقیقتاً» [۱۰۶] مکلفین را به افضل افراد و فردی که مزیت بیشتر دارد «ارشاد» می‌کند و بدیهی است که در قسم دوم از عبادات، قول به اجتماع یا امتناع،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۹۹

و لا یخفی أنّه لا یکاد یأتی القسم الاوّل هاهنا، فانّ انطباق عنوان راجح علی الفعل الواجب الّلهی لا بدل له انّما یؤکّد ایجاب، لا أنّه یوجب استحبابه أصلاً و لو بالعرض و المجاز الّا علی القول بالجواز، و کذا فیما اذا لازم مثل هذا العنوان، فانّه لو لم یؤکّد الايجاب لما یصحّ الاستحباب الّا اقتضائاً بالعرض و المجاز ففطن [۱].

موجب فرق نمی‌شود.

سؤال: آیا امر استحبابی مذکور را نمی‌توان «مولوی» محسوب نمود؟

جواب: ممکن است «حقیقتاً» آن را به امر «مولوی اقتضائی» - که به حدّ فعلیت نرسد - حمل نمود زیرا تضادّ بین احکام در مرحله فعلیت است امّا در مرحله اقتضا تضادّی بین آن‌ها نیست پس می‌توان مسأله «ارشاد» را نادیده گرفت و گفت صلوات در مسجد حقیقتاً دارای امر «مولوی استحبابی اقتضائی» است ضمناً بدیهی است که حکم فعلی آن، عبارت از وجوب و «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِتُدْلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّیْلِ» است.

سؤال: آیا امر استحبابی مذکور را می‌توان «مولوی فعلی» دانست؟

جواب: بین صورت جواز اجتماع و امتناع [۱۰۷] اجتماع، فرق است: اگر کسی قائل به جواز اجتماع شود و مسأله «اتحاد» یا «ملازمه» مطرح باشد، مانعی ندارد.

امر استحبابی مولوی فعلی، متعلق به چیست؟

امر مذکور به آن «عنوان دیگر» متعلق است پس اگر بخواهید آن را در دائره عبادت بیاورید باید به صورت مجاز و مسامحه باشد - نسبت به صلوات، دو حکم فعلی امکان اجتماع ندارد خواه قائل به جواز اجتماع امر و نهی شوید یا اینکه قول به امتناع را بپذیرید.

[۱] - سؤال: آیا تفسیری را که در قسم اول، راجع به «کراهت» در عبادت داشتیم،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۰۰

نظیر آن را می‌توان راجع به «استحباب» در عبادت قائل شد؟

جواب: در قسم اول از عبادات مکروهه، نهی تزیه‌ی به نفس عبادت متعلق بود و بدلی هم برای آن تصوّر نمی‌شد مانند صوم روز عاشورا. در آنجا گفتیم نفس روزه عاشورا مستحب است و صحیحاً هم واقع می‌شود اما عنوان [۱۰۸] دیگری مطرح است که مصلحتش از صوم عاشورا بیشتر است و آن عنوان یا منطبق بر ترک یا ملازم با ترک می‌باشد.

آیا نظیر آن مطلب را می‌توان در مورد استحباب جاری دانست؟

استحباب که به جانب ترک تعلق ندارد بلکه مربوط به نفس عمل است یعنی همان‌طور که امر عبادی به نفس فعل، متعلق شده آن عنوان استحبابی با نفس فعل، انطباق یا ملازمه دارد نه با ترک زیرا کراهت و حرمت با «ترک» ارتباط دارد اما استحباب، مانند وجوب با نفس «فعل» مرتبط است لذا اگر بنا باشد یک عنوان استحبابی متحد [۱۰۹]، مطرح باشد باید آن عنوان بر نفس فعل منطبق شود و مسأله ترک در محل بحث نمی‌تواند مطرح باشد.

سؤال: اگر یک امر وجوبی به عبادتی متعلق است و یک عنوان استحبابی هم متحد با عبادت است در این فرض، عبادت مذکور، چه حکمی می‌تواند داشته باشد؟

جواب: آن عبادت، یک وجوب مؤکّد پیدا می‌کند و معنا ندارد که دو حکم داشته باشد [۱۱۰] یعنی: به حسب ذات، مصلحت وجوبی دارد و به جهت انطباق آن عنوان استحبابی بر فعل، این وجوب، تأکّد و شدت پیدا می‌کند «لا اَنَّهُ یوجب استحبابه اصلاً و لو

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۰۱

بالعرض و المجاز [۱۱۱] الا علی القول بالجواز [۱۱۲].

همان‌طور که ملاحظه کردید در فرض «انطباق» مسئله، بسیار واضح است زیرا معنای انطباق، این است که: نفس این فعل، مصداق آن عنوان هست و برای آن، فردیت دارد پس امر عبادی به عبادت متعلق است و امر استحبابی، متعلق به عنوان منطبق بر عبادت است و نتیجه‌اش این است که: «لیس فی البین الا حکم واحد و هو الوجوب المؤکّد».

در فرض «ملازمه» مطلب همان‌طور است که اخیراً بیان کردیم منتها نه به آن وضوح لکن چون طرف ملازمه، نفس فعل است، عنوان مستحبی با خود فعل، ملازم است - نه اینکه با ترک ملازمه داشته باشد - لذا ما - مصنف - معتقدیم که ملازمه، اقتضا می‌کند که حکم وجوبی تأکّد پیدا کند - نه اینکه دو حکم مطرح باشد - و اگر ملازمه، استحباب را تأکید نماید صلاحیت هم ندارد که یک حکم استحبابی مستقلی در برابر وجوب باشد مگر اینکه بگوئیم یک حکم استحبابی اقتضایی یا حکم اقتضایی بالعرض و المجاز مطرح است.

قوله: «فتفتن»: اشاره به چند اشکال در مطلب مذکور است:

۱- مسأله اقتضایی بودن با عرضیت و مجازیّت، دو مطلب است لذا خود مصنف هم در عبارت قبل فرمودند: «مولویا اقتضائیا» یا «فعلیاً بالعرض و المجاز» مسأله عرض و مجاز، مربوط به «فعلی» و مسأله اقتضایی در مقابل فعلی است درحالی که ایشان بین آن دو جمع نموده و فرموده‌اند: «الا اقتضائیا او بالعرض و المجاز» بلکه گفته‌اند: «الا اقتضائیا بالعرض و المجاز» یعنی بین «اقتضا» و بین «عرض و مجاز» جمع می‌شود درحالی که آن‌ها دو طریق هستند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۰۲

و منها: أنّ اهل العرف يعدّون من أتى بالمأمور به فی ضمن الفرد المحرّم مطيعاً و عاصياً من وجهين، فاذا أمر المولى عبده بخياطة ثوب و نهاء عن الكون في مكان خاصّ كما مثل به الحاجبيّ و العضديّ، فلو خاطبه في ذاك المكان عدّ مطيعاً لامر الخياطة و عاصياً للّهي عن الكون في ذلك المكان [۱].

۲- همان‌طور که ملاحظه نمودید بیان فعلی مصنف با کلام قبلی ایشان در باب «متلازمین» تا حدی متفاوت است ایشان سابقا فرمودند: متلازمین نمی‌توانند دو حکم متغایر داشته باشند مثلاً یکی از آنها واجب و دیگری حرام باشد اما مانعی ندارد که احد المتلازمین واجب و دیگری مستحب باشد [۱۱۳]

تذکر: تاکنون ترتیب بحث ما چنین بود که سه دلیل از ادله مجوزین را همراه با جواب آنها ذکر کرده‌ایم و اینک به بیان دلیل چهارم می‌پردازیم.

دلیل چهارم قائلین به جواز اجتماع

اشاره

[۱]- دلیل چهارم که در کتب اصولی قدیم هم ذکر شده مراجعه به «عرف» است به این نحو که: اگر مولا یک امر و یک نهی صادر نماید لکن عبدش مأمور به را در ضمن فرد محرم اتیان نماید برآن عبد هم عنوان «مطیع» منطبق است و هم عنوان «عاصی» مثالی را که عضدی و حاجبی برای آن ذکر کرده‌اند این است: فرض کنید مولا عبدش را از کون و بودن در مکان خاصی مانند خانه زید نهی کند و ضمناً به او امر نماید که لباسش را خیاطی کند [۱۱۴] حال اگر عبد، لباس مولا را در خانه زید دوخت و خیاطی را به پایان رساند از نظر امر به خیاطت، عنوان «مطیع» بر او صادق است و از جهت اینکه مولا او را از بودن در خانه زید نهی کرده و عبد مخالفت نموده، عنوان «عاصی» بر او منطبق است

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۰۳

و فیه: مضافاً الی المناقشه فی المثال بانه لیس من باب الاجتماع، ضروره أن الکن المنهی عنه غیر متحد مع الخیاطه وجوداً أصلاً، کما لا یخفی المنع الا عن صدق أحدهما: اما الاطاعه بمعنی الامتثال فیما غلب جانب الامر، أو العصیان فیما غلب جانب النهی، لما عرف من البرهان علی الامتناع. نعم لا بأس بصدق الاطاعه بمعنی حصول الغرض و العصیان فی التوضیحات. و أمّا فی العبادات فلا یکاد یحصل الغرض منها الا فیما صدر من المکلف فعلاً غیر محرم و غیر مبغوض علیه، کما تقدّم [۱].

و عقلاً هم می‌گویند هیچ مانعی ندارد و عبد هم مطیع است و هم عاصی پس چرا می‌گویند اجتماع امر و نهی، جائز نیست، صلوات در دار غصبی هم عیناً همین حکم را دارد.

ردّ دلیل چهارم مجوزین

[۱]- اولاً: در مثال شما مناقشه می‌کنیم [۱۱۵] یعنی مسأله نهی از کون در مکان با امر به خیاطت با «صلوات در دار غصبی» متفاوت و علتش این است که: «کون» با خیاطت اتحاد ندارد بلکه با نماز، متحد است و آنها از چند مقوله هستند:

«کون» از مقوله «این» است یعنی بودن در مکان اما خیاطت اگر به معنای عمل خیاط باشد از مقوله «فعل» است - عمل خیاط از مقوله فعل خیاط است - و چنانچه خیاطت به معنای اسم مصدری و مخیطیت لباس باشد این هم از مقوله «کیف» است یعنی خصوصیت و شکل لباس عوض شده. مقوله فعل و کیف چه ارتباطی به مقوله «این» دارد

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۰۴

امّا به خلاف غصب و صلوات که همان کون غصبی، کون صلواتی هم هست و هر دو کأنّ و لو در بعضی از اجزاء از یک مقوله

هستند لذا مناقشه در مثال به جهت مذکور است.

ثانیا: قبول نداریم که در محلّ بحث هم اطاعت و هم عصیان تحقّق داشته باشد بلکه به نظر ما اگر جانب امر بر جانب نهی غلبه داده شود فقط اطاعت تحقّق دارد و در صورت عکسش فقط عصیان، محقّق است و بین اطاعت و عصیان جمع نمی‌شود لکن باید به این نکته هم توجه نمود که: معنای اطاعت چیست؟ اگر معنای اطاعت، حصول غرض مولا و موافقت امر توصلی باشد- همان معنایی که در توضیحات، مطرح است- مانعی ندارد مثل اینکه غرض مولا تطهیر لباس است حال اگر انسان لباسش را با آب غصبی هم تطهیر نماید غرض او حاصل می‌شود.

امّا اطاعتی که مورد بحث ما هست معنایش امتثال و اتیان مأمور به به داعی امر است و اطاعتی که در باب عبادیات، معتبر است با عصیان جمع نمی‌شود بلکه یا باید اطاعت باشد دون العصیان و یا بالعکس و اینکه شما به عقلا مراجعه می‌کنید و آن‌ها می‌گویند آن عبد هم مطیع است و هم عاصی علتش این است که عقلا، اطاعت به معنای امتثال و اتیان به داعی امر را درک نمی‌کنند بلکه آن‌ها اطاعت را به همان معنایی که در توضیحات مطرح است درک می‌نمایند و به آن معنا مانعی ندارد و ما هم قبول داریم امّا اطاعت مهمّی که در باب صلوات در دار غصبی مورد بحث است به معنای امتثال و داعویّت امر است که با معصیت، قابل اجتماع نیست بلکه یا جانب امر ترجیح داده می‌شود که عصیان تحقّق ندارد یا جانب نهی ترجیح داده می‌شود که اطاعت مفهومی ندارد. نتیجه: چهار دلیل مربوط به قائلین جواز، بیان و تمام آن‌ها رد شد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۰۵

بقی الکلام فی حال التفصیل من بعض الاعلام، و القول بالجواز عقلا و الامتناع عرفا. و فیه: أنّه لا سبیل للعرف فی الحکم بالجواز أو الامتناع الا طریق العقل، فلا معنی لهذا التفصیل الا ما أشرنا الیه من النّظر المسامحیّ الغیر المبتنی [غیر المبتنی علی التّدقیق و التّحقیق، و أنت خبیر بعدم العبره به بعد الاطلاع علی خلافه بالنّظر الدقیق، و قد عرفت فیما تقدّم أنّ التّراع لیس فی خصوص مدلول صیغه الامر و النّهی، بل فی الاعمّ فلا مجال لان یتوهم أنّ العرف هو المحکم فی تعین المدالیل، و لعلّه کان بین مدلولیهما حسب تعینیه تناف لا یجتمعان فی واحد و لو بعنوانین و ان کان العقل یری جواز اجتماع الوجوب و الحرمة فی واحد بوجهین، فتدبّر [۱].

[۱]- در بحث اجتماع امر و نهی، سه قول مطرح بود: ۱- از نظر عقل و عرف، اجتماع امر و نهی، ممتنع است. مصنّف این قول را پذیرفته، به مشهور هم نسبت داده و دلیل محکمی بر آن اقامه نموده‌اند.

۲- عقلا و عرفا اجتماع، جائز است و مصنّف تقریبا چهار دلیل از ادله قائلین به جواز را بیان و سپس رد نمودند.

۳- بعضی هم در مسئله، تفصیل قائل شده و گفته‌اند: از نظر عقل، اجتماع جائز است امّا عرفا ممتنع می‌باشد. یعنی از دید و دقّت عقل، نماز در دار غصبی دارای دو جهت و دو عنوان است و گویا متعدّد است لذا مانعی ندارد که شیء و عمل خارجی از نظر عنوان صلاتیت، مأمور به و از جهت عنوان غصبیت، منهی عنه باشد امّا وقتی به عرف مراجعه کنید او می‌گوید اجتماع امر و نهی، ممتنع است یعنی صلوات در دار غصبی گرچه با تجزیه و تحلیل عقلی متعدّد است لکن ما آن را شیء «واحد» می‌بینیم و یک موجود نمی‌شود هم مأمور به و هم منهی عنه باشد پس در حقیقت در مسأله جواز اجتماع و امتناع، بین عقل و عرف، تفصیل هست.

سؤال: آیا تفصیل مذکور، صحیح است یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۰۶

جواب [۱۱۶]: اولاً- اجتماع امر و نهی، یک مسأله عقلیه است نه لفظیه و قبلا [۱۱۷] اثبات کردیم که بحث مذکور، مربوط به مدالیل الفاظ نیست و گفتیم گرچه در عناوین بحث، کلمه امر و نهی ذکر شده امّا مقصود از «امر» وجوب است گرچه از غیر طریق دلیل لفظی ثابت شود و منظور از «نهی» هم تحریم است گرچه از غیر طریق دلیل لفظی استفاده شود یعنی مقصود، اجتماع وجوب و

حرمت است خواه از طریق الفاظ و عبارات ثابت شود یا از طریق ادله لیبی مانند اجماع پس مسأله اجتماع امر و نهی یک مسأله عقلی است و ارتباطی به مفاهیم و مدالیل الفاظ ندارد.

آری «لا- تنقض الیقین بالشک» روایت است و لذا اگر عرف، معنا و مطلبی را از آن استفاده کرد آن استفاده عرفی، ملاک و مورد استناد قرار می‌گیرد اما بحث فعلی که هیچ ارتباطی به عرف ندارد چگونه عرف می‌تواند در آن اعمال نظر نماید.

ثانیا: عرف که حکم می‌کند نماز در دار غصبی «واحد غیر متعدّد» حکم او از چه طریق است و آیا او با توجه به عقل، چنان حکمی می‌نماید یا اینکه عقل را نادیده می‌گیرد؟

اگر از طریق عقل بخواهد چنان حکمی داشته باشد پس همان نظر عقل است و مطلب جدیدی نیست و چنانچه از غیر طریق عقل بخواهد اعمال نظر نماید شما بگوئید چه طریقی برای عرف هست که چنان نظری را اعمال نماید؟

مگر اینکه بگوئید عرف در عین حال که طریقتش منحصر به عقل است امّا دو نوع نظر دارد: الف: نظر دقّی و تحقیقی. ب: نظر مسامحی و غیر دقّی که در این صورت با اغماض و مسامحه به مسائل می‌نگرد و نتیجه آن دو نظر، این است که: از دید عرف، ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۰۷

و ینبغی التنبیه علی أمور: الاوّل: أنّ الاضطرار الی ارتکاب الحرام و ان کان یوجب ارتفاع حرمته و العقوبه علیه مع بقاء ملاک وجوبه لو کان مؤثرا له، کما اذا لم یکن بحرام بلا کلام، الا أنّه اذا لم یکن الاضطرار الیه بسوء الاختیار بأن یختار ما یؤدی الیه لا محاله، فانّ الخطاب بالزجر عنه حیث ان کان ساقطا الا أنّه حیث یصدر عنه مبعوضا علیه و عصیانا لذلك الخطاب و مستحقا علیه العقاب لا یصلح لان یتعلّق به الايجاب، و هذا فی الجملة مما لا شبهه فیّه و لا ارتیاب [۱].

صلات در دار غصبی از نظر دقّی «یکون شیئان متعدّدان» و از دید مسامحی مجازی غیر دقّی «یکون امرا واحدا» پس اگر به عرف، مراجعه و سؤال کنید فرضا نماز در دار غصبی چگونه است او می‌گوید به نظر دقّی، دو شیء و به نظر مسامحی، شیء واحد است.

سؤال: وقتی عرف دو نظر دارد آیا نظر مسامحی او می‌تواند معتبر و با ارزش باشد؟

بدیهی است که نظر غیر دقّی و مسامحی ارزشی ندارد و نمی‌تواند منشأ حکم به جواز یا امتناع قرار گیرد.

خلاصه: با توجه به اینکه اجتماع امر و نهی، یک مسأله عقلیه است و ارتباطی به عالم الفاظ ندارد و همچنین با عنایت به اینکه عرف، طریقی غیر از عقل برای استکشاف وضع صلوات در دار غصبی ندارد، نمی‌توان بین عقل و عرف تفصیل داد بلکه فقط نظر «مسامحی» و «دقّی» مطرح می‌شود که با وجود نظر تحقیقی، دیگر نظر مسامحی نمی‌تواند معتبر باشد.

تذکر: اصل بحث اجتماع امر و نهی از نظر اقوال و ادله پایان پذیرفت و اینکه به بیان «تنبیهات» بحث مذکور می‌پردازیم.

تنبیهات مسأله اجتماع امر و نهی

تنبیه اول: ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟

اشاره

[۱]- مصنّف رحمه الله ابتدا چند قاعده و سپس بحث اصلی را مطرح نموده‌اند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۰۸

اگر کسی نسبت به ارتکاب عمل حرامی مضطر شد، اضطرار مذکور سبب می‌شود که حرمت فعلیه آن عمل محرم رفع شود و

همچنین آن شخص به علت ارتکاب آن عمل استحقاق عقاب نداشته باشد. لازم به تذکر است که اگر آن فعل محرم، دارای ملاک وجوب باشد [۱۱۸] وقتی حرمت فعلیه به خاطر اضطرار رفع شد، آن ملاک در وجوب تأثیر می‌نماید و آن عمل محرم، چهره واجب به خود می‌گیرد.

مثال: یکی از محرمات و مفطرات روزه ماه رمضان، ارتماس و سر زیر آب بردن است حال اگر فردی نسبت به آن محرم اضطرار پیدا کرد- فرضاً بدون اختیارش او را به داخل استخری افکندند- بدون تردید ارتماس مذکور، حرام نیست و او استحقاق عقاب هم ندارد در این صورت اگر آن فرد مضطر، ضمن ارتماس، نیت غسل جنابت هم نماید یک عمل واجب تحقق پیدا می‌کند بدون اینکه منقصتی داشته باشد یا شیء موجب بطلان آن شود.

یادآوری: آنچه را ذکر کردیم در صورتی است که اضطرار به «سوء اختیار» مکلف نباشد امّا اگر او به سوء اختیار خودش چنان اضطراری پیدا کرد تمام احکام مذکور، جاری نیست.

مثال: مکلفی در روز ماه رمضان- در حالی که روزه است- یقین دارد اگر در فلان اجتماع شرکت کند بدون اختیارش او را به داخل استخر می‌افکنند و اضطرار به ارتماس پیدا می‌کند امّا در عین حال با اختیار خود، وارد آن جمع شد و در نتیجه او را به داخل آب افکندند، حکم اضطرار در فرض مذکور، این است که:

إيضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۰۹

و أمّا الاشکال فیما اذا كان ما اضطرّ الیه بسوء اختیاره ممّا ینحصر به التّخلّص عن محذور الحرام، کالخروج عن الدّار المغصوبه فیما اذا توسّطها بالاختیار فی کونه منهیّاً عنه أو مأموراً به مع جریان حکم المعصیة علیه، أو بدونه، فیہ أقوال، هذا علی الامتناع. و أمّا علی القول بالجواز، فعن أبی هاشم [۱۱۹]: أنّه مأمور به و

اولاً: اضطرار [۱۲۰] به سوء اختیار، تکلیف و حرمت فعلی را رفع می‌کند و مولا در چنان وضعی نمی‌تواند یک حرمت فعلی متوجه عبد نماید.

ثانیاً: چون مکلف، خودش زمینه اضطرار را فراهم نموده، به خاطر نهی قبلی- که فعلاً هم ساقط شده- مستحق عقاب است. ثالثاً: گرچه اکنون حرمت فعلی مطرح نیست امّا چون ملاک و اثر حرمت- استحقاق عقوبت- در فرض مذکور تحقق دارد لذا اگر ملاک وجوب هم موجود باشد اثری ندارد بنابراین اگر آن مکلف، ضمن ارتماس، نیت غسل جنابت نماید اثری ندارد چون ملاک حرمت و مبغوضیت در آن هست و شیء که مبغوض هست، نمی‌تواند ملاک وجوب در آن اثر نماید.

إيضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۱۰

منهی عنه، و اختاره الفاضل القمّی ناسباً له الی أكثر المتأخّرين، و ظاهر الفقهاء [۱].

خلاصه: در اضطرار به حرام ناشی از سوء اختیار، بعد از تحقق اضطرار، حرمت فعلی وجود ندارد [۱۲۱] امّا ملاک حرمت، مبغوضیت و استحقاق عقوبت به قوت خود باقی هست.

حکم اضطرار به سوء اختیار

[۱]- آنچه را اکنون ذکر کردیم، کأنّ مقدّمه بیان این مسئله است: به سوء اختیار، اضطرار به عمل حرامی پیدا شده لکن آن فعل محرم مضطر الیه به سوء اختیار، عنوان جدیدی دارد که: راه تخلّص از حرام دیگر «منحصر» به ارتکاب این فعل محرم است.

مثال: فردی اختیارا و باتوجه به اینکه صاحب فلان خانه، راضی نیست وارد آن می‌شود پس «دخول» بلا اشکال حرام است و مکلف، اختیارا مرتکب آن عمل حرام شده یعنی اضطراری نسبت به آن نداشته اما خروج او از دار غضبی، این عناوین را پیدا کرده: اولاً- خروجش یک عمل حرامی است که فعلاً «اضطرار» [۱۲۲] به ارتکاب آن دارد پس همین که وارد خانه شد از نظر «خروج» مضطر الیه هست و اضطرارش هم «به سوء اختیار» می‌باشد.

ثانیا راه تخلّص از آن خانه غضبی منحصر عبارت از «خروج» است یعنی اگر از

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۱۱

آنجا خارج نشود از حرام تخلّص پیدا نمی‌کند پس راه تخلّص از حرام منحصر عبارت از خروج است که خروج هم یک عمل محرم مضطر الیه به سوء اختیار می‌باشد.

سؤال: حکم آن خروج محرم مضطر الیه به سوء اختیار که منحصر راه تخلّص از حرام هم می‌باشد، چیست؟
جواب: پنج قول در مسئله مطرح هست:

۱- فعلاً «خروج» منهی عنه هست. - لیس الا- زیرا اضطرار مکلف به سوء اختیار بوده و ...

۲- «خروج»، مأمور به هست منتها مکلف، نسبت به آن استحقاق عقوبت هم دارد یعنی هم باید خارج شود و هم در برابر آن استحقاق عقاب دارد.

۳- «خروج» فقط مأمور به هست اما مکلف، نسبت به آن استحقاق عقاب ندارد زیرا راه تخلّص از حرام، منحصر به خروج است. سه قول مذکور، مربوط به قائلین به امتناع اجتماع امر و نهی می‌باشد.

۴- قائلین به جواز اجتماع، همان حکم صلات در دار غضبی را در محلّ بحث جاری می‌دانند یعنی: «خروج» به عنوان تصرّف در دار غضبی، منهی عنه و حرام است و به عنوان مقدمه منحصره تخلّص از حرام، مأمور به و واجب می‌باشد- این قول از ابو هاشم [۱۲۳] نقل شده و مختار محقق قمی هم می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۱۲

و الحقّ أنّه منهی عنه بالنّهی السّابق السّاقط بحدوث الاضطرار الیه، و عصیان له بسوء الاختیار، و لا یکاد یکون مأمورا به، کما اذا لم یکن هناك توقّف علیه، أو بلا- انحصار به، و ذلك ضروره أنّه حیث کان قادرا علی ترک الحرام رأسا لا یکون عقلا معذورا فی مخالفته فیما اضطرّ الی ارتکابه بسوء اختیاره، و یکون معاقبا علیه، کما اذا کان ذلك بلا توقّف علیه، أو مع عدم الانحصار به، و لا یکاد یکدی توقّف انحصار التّخلص عن الحرام به لکونه بسوء الاختیار [۱].

مختار و دلیل مصنف

[۱]- ۵: مختار مصنف رحمه الله: مدّعی ایشان از دو جزء مرکب است:

الف: «خروج» منهی عنه است اما نه به نهی فعلی، اکنون که او وارد خانه و نسبت به خروج، مضطر شده، نهی قبلی ساقط گشته و اثر سقوط نهی، این است که مولا- نمی‌تواند نسبت به او یک خطاب زجری داشته باشد امّا اثر، نتیجه و ملا- ک نهی قبلی [۱۲۴] که مبغوضیت و استحقاق عقوبت است به قوت خود باقی می‌باشد.

ب: «خروج» درعین حال که اکنون مقدمه منحصره [۱۲۵] واجبی به نام تخلّص از حرام

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۱۳

هست مع ذلك واجب و مأمور به نیست. - شبهه فرضی که اصلاً مقدّمیتی مطرح نبوده یعنی تخلّص از حرام، توقّف بر آن خروج نداشته و یا اگر توقّف داشته، مقدّمه منحصره نبوده.

قوله: «و ذلك ضرورة أنه حيث كان قادراً على ترك الحرام رأساً لا يكون عقلاً معذوراً...».

مصنّف در صدد اثبات مدّعی خود هستند: اما اینکه گفتیم «خروج» به نهی سابق، منهی عنه است و ملاک نهی قبلی که مبعوضیت و استحقاق عقوبت باشد به قوّت خود باقی هست: مکلف، قبل از ورود به خانه، قدرت داشت که هیچ‌گونه تصرّفی در آن ننماید اما فعلاً - به سوء اختیار، خود را مضطرّ به خروج نموده لذا می‌گوئیم اضطرار به سوء اختیار نمی‌تواند حقیقت نهی را تغییر دهد و استحقاق عقوبت را رفع نماید. ضمناً مصنّف در چند سطر بعد هم دلیلی بر این مطلب اقامه نموده که: اگر بنا باشد اضطرار به سوء اختیار - مانند اضطرارهای معمولی - تکلیف الهی را تغییر دهد و ملاک نهی را از بین ببرد لازمه‌اش این است که اختیار محرّمات از جهت حرام بودن و حرام نبودن به دست مکلفین باشد: مثلاً - کسی بگوید شرب خمر، حرام نیست و اختیارش با من است، اکنون خود را به کسالتی مبتلا می‌کنم که علاج منحصرش شرب خمر باشد. چنانچه شرب خمر، علاج منحصر یک کسالتی شد که مکلف با توجّه و التفات، خود را به آن مبتلا نموده تا در نتیجه از خمر استفاده کند پس اختیار حرمت شرب خمر به دست مکلف است و ارتباطی به شارع مقدّس ندارد و همچنین آن مکلف می‌تواند خود را مبتلای به آن کسالت نکند تا شرب خمر برایش حرام باشد پس اختیار حلیّت و حرمت به دست شخص مکلف است.

مسأله «خروج» به این نحو است که: اگر مکلف، وارد خانه غصبی نشود، خروج برایش حرام است اما اگر وارد خانه شد خروج برای او حلال است یعنی ورود و عدم ورود در اختیار مکلف است پس حلیّت و حرمت خروج هم به اختیار او می‌باشد. «اذا

إيضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۱۴

ان قلت: كيف لا يجديه و مقدّمه الواجب واجبه؟ [۱].

قلت: انما تجب المقدّمه لو لم تكن محرّمه، و لذا لا يترشّح الوجوب من الواجب الا على ما هو المباح من المقدّمات دون المحرّمه مع اشتراكهما في المقدّميه. و اطلاق الوجوب بحيث ربما يترشّح منه الوجوب عليها مع انحصار المقدّمه بها انما هو فيما اذا كان الواجب اهمّ من ترك المقدّمه المحرّمه، و المفروض هاهنا و ان كان ذلك الا أنه كان بسوء الاختيار، و معه لا يتغيّر عمّا هو عليه من الحرمة و المبعوضيه، و الا لكانت الحرمة معلّقه على اراده المكلف و اختياريه لغيره، و عدم حرمته مع اختياريه له، و هو كما ترى. مع أنه خلاف الفرض، و أن الاضطرار يكون بسوء الاختيار [۲].

لم يدخل في الدار اختياراً يكون الخروج حراماً و اما اذا دخل اختياراً يكون الخروج حلالاً» پس باتوجّه به اینکه اختیار ورود و عدم ورود به دست مکلف است باید حلیّت و حرمت هم در اختیار او باشد و طبق این معنا نباید کلمه سوء اختیار را هم استعمال نمود زیرا اگر وارد خانه شود، خروج، حلال است اما اگر وارد نشود حرام می‌باشد پس سوء اختیار، مفهومی ندارد.

از استدلال مذکور نتیجه می‌گیریم که اضطرار به سوء اختیار نمی‌تواند حقیقت، عواقب و آثار تکلیف را تغییر دهد بلکه همان مبعوضیت و استحقاق عقوبت به قوّت خود باقی هست.

[۱]- اشکال: شما فرمودید «مقدّمه الواجب واجبه» در محلّ بحث «خروج» مقدّمه است آن‌هم مقدّمه منحصره تخلّص از حرام پس چون مقدّمه واجب، وجوب دارد باید بگوئیم «خروج» مأمور به هم هست.

[۲]- جواب: یک قاعده کلی که در بحث مقدّمه واجب بیان کردیم این بود که: اگر واجبی دارای دو مقدّمه که احدهما حلال و دیگری حرام باشد در این صورت فقط مقدّمه مباح، اتّصاف به وجوب پیدا می‌کند و مقدّمه حرام بر حرمت خود باقی می‌ماند.

مثال: اگر بتوان برای انقاز غریق هم از طریق مباح اقدام نمود و هم از راه حرام و عبور

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۱۵

از ملک غیر، در این صورت فقط مقدمه مباح، متّصف به وجوب می‌شود و مقدمه حرام بر حرمت خود باقی می‌ماند.

سؤال: اگر واجبی دارای یک مقدمه محرّمه منحصره باشد تکلیف چیست؟

جواب: حکم آن در بحث مقدمه واجب بیان شد که: باید بین حرمت مقدمه و وجوب ذی المقدمه مقایسه نمود هر کدامشان که از نظر شارع، اهمّیت بیشتری داشت همان را باید اخذ نمود مثلاً اگر مقدمه منحصره انقاذ غریق، عبور از ملک غیر شد در این صورت می‌دانیم از نظر شارع، اهمّیت حفظ نفس محترم، بیشتر است و اهمّیت ذی المقدمه سبب می‌شود که مقدمه حرمتی نداشته باشد و متّصف به وجوب شود.

امّا در محلّ بحث: «بدو» چنین به نظر می‌رسد که «تخلّص» از حرام، متوقّف بر خروج است و خروج، یک امر محرّم و مقدمه منحصره هست و تخلّص از حرام هم یک امر واجب و اهمّیتش به مراتب بیشتر از خروج است زیرا اگر مکلف از دار غضبی خارج نشود لازمه‌اش این است که ساعت‌ها یا روزها در آنجا باقی بماند و آن خانه را تصرّف نماید امّا خروج از دار غضبی فرضاً سه دقیقه طول می‌کشد لذا می‌گوئیم اهمّیت تخلّص، بیشتر از خروج است.

به حسب ظاهر، حکم فرض مذکور، همان است که بیان شد لکن چون در محلّ بحث «اضطرار به سوء اختیار» تحقیق دارد [۱۲۶]، آن مقدمه - یعنی خروج - در عین حال که انحصاری هست و اهمّیت ذی المقدمه آن هم بیشتر است مع ذلک مبعوضیت و حرمت آن به قوت خود باقی هست و نمی‌تواند به وجوب مقدّمی متّصف شود و عقلاً آن مکلف در مخالفت با تکلیف، معذور نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۱۶

ان قلت: انّ التصرف فی أرض الغير بدون اذنه بالدخول و البقاء حرام بلا اشکال و لا کلام، و أمّا التصرف بالخروج الذی یترتّب علیه رفع الظلم و يتوقّف علیه التخلّص عن التصرف الحرام، فهو ليس بحرام في حال من الحالات، بل حاله مثل حال شرب الخمر المتوقّف علیه النجاء من الهلاك في الاتّصاف بالوجوب في جميع الاوقات. و منه ظهر المنع عن كون جميع أنحاء التصرف في أرض الغير مثلاً حراماً قبل الدخول، و أنّه يتمكن من ترك الجميع حتّى الخروج، و ذلك لانه لو لم يدخل لما كان متمكناً من

قوله: «... و الا [۱۲۷] لكان الحرمة معلّقة على ارادة المكلف و اختياره لغيره و عدم حرمة مع [۱۲۸] اختياره له ... بسوء الاختيار» [۱۲۹].
اگر اضطرار به سوء اختیار هم بتواند حرمت را رفع نماید پس اختیار حرمت به دست مکلف است یعنی: اگر او وارد خانه نشود خروج برای او حرام است امّا اگر داخل خانه شد خروج حلال است پس چون ورود و عدم ورود در اختیار مکلف است پس حلیّت و حرمت خروج هم به دست اوست. «و هو كما ترى».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۱۷

الخروج و ترکه و ترک الخروج بترك الدخول رأساً ليس في الحقيقة الا- ترك الدخول، فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه في المهلكة التي يعالجها به مثلاً لم يصدق عليه الا أنه لم يقع في المهلكة، لا أنه ما شرب الخمر فيها الا على نحو السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع، كما لا يخفى.

و بالجملة: لا يكون الخروج بملاحظة كونه مصداقاً للتخلّص عن الحرام أو سبباً له الا مطلوباً، و يستحيل أن يتّصف بغير المحبوبيّة، و يحكم عليه بغير المطلوبيّة [۱].

[۱]- تذکر: شیخ اعظم رحمه الله بنا بر آنچه که در تقریرات درس اصولشان ذکر شده- برخلاف مصنف رحمه الله- فرموده‌اند: «خروج» از دار غصبی نه تنها منهی عنه نیست بلکه فقط مأمور به و عنوان حسن بر آن منطبق است که مصنف، دلیل ایشان را به صورت اشکال- ان قلت- بیان نموده‌اند:

اشکال: قبل از اینکه انسان، وارد خانه غصبی شود از نظر اینکه «دخول» در ملک غیر، یک امر اختیاری و مشتمل بر مفسده کامله می‌باشد، مسلماً «حرام» است، «بقاء» در آنجا هم چون تصرف در ملک غیر و مشتمل بر مفسده هست بدون تردید «حرام» می‌باشد. سؤال: قبل از ورود مکلف به خانه غصبی «خروج» از دار غصبی چه حکمی دارد و چه عنوانی بر آن منطبق است که آن را محکوم به حرمت کند؟

جواب: «خروج» مقدمه تخلص از حرام و بلکه بالاتر، اصلاً مصداق تخلص از حرام است و چیزی که موجب تخلص از حرام است، مفسده و ملاک نهی در آن وجود ندارد بلکه محبوب و مورد علاقه شارع مقدس می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۱۸

بعلاوه کسی نباید بگوید: اگر آن فرد، وارد خانه غصبی نشده بود، مسأله تخلص از آنجا مطرح نمی‌شد اما فعلاً که وارد نشده، چیزی که در اختیار او می‌باشد دخول در خانه هست اما مسأله خروج، امری است که متفرع بر دخول می‌باشد و تا وقتی وارد خانه نشده خروج از دار تحقق پیدا نمی‌کند. فعلاً که مکلف کنار درب خانه ایستاده می‌توان گفت او متمکن از دخول است اما نمی‌توان گفت او متمکن از خروج است، چون هنوز وارد خانه نشده تا نوبت به خروج برسد خلاصه اینکه اگر او داخل خانه غصبی شد مسأله خروج از دار، مقدور او واقع می‌شود و هنگامی که متمکن از خروج شد عنوانی غیر از مسأله تخلص از حرام و محبوبیت شرعی بر خروج، منطبق نیست.

خلاصه: قبل از ورود به خانه، عنوان «خروج» مطرح نیست تا او تکلیفی داشته باشد «لان الخروج متفرع علی الدخول» و بعد از آنکه وارد خانه غصبی شد بر خروج هیچ عنوانی غیر از «حسن» منطبق نیست لذا چرا ما «خروج» را منهی عنه بدانیم و بگوئیم مأمور به نیست؟

آری شما می‌توانید یک قضیه سالبه به انتفاء موضوع [۱۳۰] به این صورت تشکیل دهید:

ابتداء نسبت به کسی که هنوز وارد خانه نشده می‌توان گفت: «هذا الشخص لم يدخل فی الدار»، «هذا الشخص غیر مبتل بالخروج من الدار» حتی او مبتلای به خروج از خانه نیست لکن عدم ابتلای او نسبت به خروج با عدم ابتلای او به ورود، متفاوت است. عدم ابتلاش به ورود به خاطر این است که آن امر مقدور را انجام نداده و عدم ابتلای او به خروج به این جهت است که هنوز ورود محقق نشده تا به دنبالش خروج تحقق پیدا کند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۱۹

مرحوم شیخ مثالی را دارند: اگر شرب خمر، علاج منحصر یک کسالت مهلکه باشد ابتداء می‌توان گفت شرب خمر، حلال است زیرا حفظ نفس و نجات از هلاکت بر آن، متوقف است امّا چنانچه کسی اصلاً گرفتار آن کسالت نشده باشد تا اینکه علاج منحصرش شرب خمر باشد چگونه درباره او می‌توان تعبیر نمود؟ آیا باید گفت: «هذا الشخص لم يشرب الخمر» لابد او مبتلای به کسالت مهلکه‌ای که علاجش شرب خمر بوده، نشده.

خلاصه اینکه نمی‌توان گفت هذا الشخص لم يشرب الخمر و اگر چنان تعبیری نمائیم به نحو قضیه سالبه به انتفاء موضوع هست یعنی موضوعی برای شرب خمر محقق نشده که به دنبالش شرب خمر تحقق پیدا کند.

مسأله «خروج» عیناً همان عنوان را دارد- از نظر تفرعش بر دخول- نسبت به کسی که هنوز وارد خانه نشده نمی‌توان تعبیر نمود که

«هذا الشخص متمكن من الخروج» یا «هذا الشخص غير متصرف بالخروج»، تعبیر مذکور، صحیح نیست مگر به نحو قضیه سالبه به انتفاء موضوع بلکه باید گفت «هذا الشخص لم يدخل في الدار حتى يكون متمكنا من الخروج».

خلاصه نظر شیخ اعظم رحمه الله: اصلا قبول نداریم که خروج در هیچ حالی - نه قبل از ورود و نه بعد از ورود - حرام باشد. قبل از ورود در خانه غضبی عنوان ابتلاء به خروج، مثل همان قضیه سالبه به انتفاء موضوع هست و بعد از ورود، غیر از عنوان حسن هیچ عنوانی بر آن منطبق نیست لذا می گوئیم خروج از دار غضبی مأمور به هست - لیس الا.

إيضاح الكفایة، ج ۳، ص: ۱۲۰

قلت: هذا غاية [۱۳۱] ما يمكن أن يقال في تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التلخص مأمورا به، و هو موافق لما أفاده شيخنا العلامة أعلى الله مقامه على ما في تقريرات بعض الاجلّة. لكنه لا يخفى أن ما به التلخص عن فعل الحرام أو ترك الواجب إنما يكون حسنا عقلا و مطلوبا شرعا بالفعل و ان كان قبيحا ذاتا اذا لم يتمكن المكلف من التلخص بدونه، و لم يقع بسوء اختياره اما في الاقتحام في ترك الواجب أو فعل الحرام، و اما في الاقدام بما [على ما] هو قبيح و حرام لو لا [أن به التلخص بلا كلام كما هو المفروض في المقام، ضرورة تمكنه منه قبل اقتحامه فيه بسوء اختياره [۱].

[۱]- جواب: بحث ما در دليل شيخ اعظم بود. ایشان فرمودند: در ما نحن فيه «خروج» از دار غضبی - طريق منحصر تخلص از حرام - متصرف به حرمت نیست بلکه مأمور به می باشد.

مصنّف رحمه الله قبل از بیان پاسخ مرحوم شيخ، همان قاعده کلیه قبلی را تکرار نموده اند که: اگر اضطرار به سوء اختیار نباشد [۱۳۲]، می تواند حکم را تغییر دهد و آثار نهی و استحقاق عقوبت را رفع نماید، مانند خروج از دار غضبی که گرچه ذاتا قبیح است اما مطلوبیت شرعی و حسن عقلی دارد لکن اضطرار به سوء اختیار نمی تواند آثار نهی را بردارد خواه آن اضطرار مستقیما مربوط به «فعل حرام [۱۳۳] یا ترک واجب [۱۳۴]» باشد و یا اینکه شبیه محلّ

إيضاح الكفایة، ج ۳، ص: ۱۲۱

و بالجملة [۱۳۵]: كان قبل ذلك متمكنا من التصرف خروجا كما يتمكن منه [۱۳۶] دخولا. غاية الامر يتمكن منه بلا واسطة، و منه [۱۳۷] بالواسطة [۱۳۸]. و مجرد عدم التمكن منه الا - بواسطة لا - يخرج عن كونه مقدورا، كما هو الحال في البقاء، فكما يكون تركه مطلوبا في جميع الاوقات، فكذلك الخروج، مع أنه مثله في الفرعية على الدخول، فكما لا تكون الفرعية مانعة عن مطلوبيته قبله و بعده، كذلك لم تكن مانعة عن مطلوبيته و ان كان العقل يحكم بلزومه ارشادا الى اختيار أقل المحذورين و أخف القبيحين. و من هنا ظهر حال شرب الخمر علاجا و تخلصا عن المهلكة، و أنه إنما يكون مطلوبا على كل حال لو لم يكن الاضطرار اليه بسوء الاختيار، و الا فهو على ما هو عليه من الحرمة و ان كان العقل يلزمه ارشادا الى ما هو أهمّ و أولى بالرعاية من تركه، لكون الغرض فيه أعظم [۱].

بحث باشد مانند خروج از دار غضبی که برای تخلص از حرام، مقدمیت دارد و طريق منحصر آن می باشد.

[۱]- مصنّف رحمه الله کأنّ در مجموع، سه جواب از استدلال شيخ اعظم داده اند که اینک به بیان آن می پردازیم:

إيضاح الكفایة، ج ۳، ص: ۱۲۲

الف: جواب نقضی: علت اینکه شيخ اعظم فرموده اند خروج از دار غضبی در هیچ حالی مبغوضیت ندارد، این است که: «خروج» متفرع بر «دخول» است و تا وقتی کسی وارد خانه غضبی نشود، موضوعی برای خروج تحقق پیدا نمی کند پس فردی که در کنار درب خانه غضبی ایستاده، مفهومی ندارد که خروج، نسبت به او منهی عنه باشد.

مصنّف رحمه الله: بیان مذکور، منتقض به نفس «بقا» در دار غضبی هست. آیا کسی که در کنار درب خانه غضبی ایستاده و هنوز

وارد نشده، فقط از نظر «ورود» دارای حکم است یا هم از نظر «ورود» و هم از نظر «بقا» حکم دارد؟

مرحوم شیخ، تصریح نمودند که مسلماً هم ورود و هم بقاء در دار غصبی حرام است.

سؤال: کسی که هنوز وارد خانه غصبی نشده همان‌طور که خروجش متفرع بر دخول است بقاء او هم متفرع بر دخول می‌باشد «ما الفرق بین البقاء و الخروج من هذه الجهة» فردی که فعلاً خارج از خانه غصبی هست به نظر شیخ اعظم، چیزی که برای او مقدور هست و می‌تواند تکلیف به آن تعلق گیرد، «دخول» در خانه غصبی است پس چرا شما بقا را بلا اشکال حرام می‌دانستید در حالی که بین «بقا» و «خروج» از این جهت، هیچ فرقی نیست؟

آری از نظر دیگر، بین آن دو، تفاوت است، وقتی مکلف، وارد خانه غصبی شد با دو محذور، مواجه است یکی اینکه آنجا باقی بماند و دیگر اینکه از آنجا خارج شود و در دوران بین محذورین، عقل حکم می‌کند که هر کدامش محذور کمتری دارد باید انتخاب شود و ما در مقام مقایسه می‌بینیم محذور «خروج» کمتر است زیرا فرضاً مستلزم پنج دقیقه تصرف در ملک غیر است اما بقا، مستلزم ساعت‌ها یا روزها تصرف در خانه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۲۳

غصبی هست لذا عقل [۱۳۹] «ارشاد» حکم به لزوم خروج از دار غصبی می‌نماید، نه به‌عنوان اینکه خروج، مأمور به و محبوب مولا هست بلکه به این جهت که محذور و مفسده‌اش از بقا کمتر است.

قوله: «و من هنا ظهر حال شرب الخمر...».

در این مثال مربوط به شیخ اعظم هم مسئله به همان کیفیت است: فردی به سوء اختیار، خود را مبتلای به کسالت مهلکه‌ای نموده که علاج منحصره آن، شرب خمر است، قبل از اینکه او خود را به آن کسالت مبتلا کند، مسلماً شرب خمر برای او حرام بود و زمینه‌ای برای لزوم شرب خمر نداشت اما اکنون که خود را به آن بیماری مبتلا نموده در برابر دو محذور قرار گرفته: یا شرب خمر ننماید و هلاکت تحقق پیدا کند یا اینکه شرب خمر نماید و فعل حرام محقق شود، در این صورت هم عقل «ارشاد» حکم به لزوم شرب خمر می‌نماید زیرا در فرض مسئله اگر شرب خمر نشود، نفس محترمی هلاک می‌شود و اهمّیت حفظ نفس، بیش از شرب خمر است پس در این صورت هم باید «اقلّ محذورا» را اخذ نمود و بدیهی است که حکم عقل به لزوم شرب خمر به معنای مطلوبیت و محبوبیت آن نیست.

خلاصه جواب نقضی: بین «بقا» در دار غصبی و «خروج» از نظر تفرع بر دخول، فرقی مطرح نیست پس چرا شما فرمودید «خروج» مأمور به و محبوب مولا هست اما

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۲۴

فمن [۱۴۰] ترك الاقتحام فيما يؤدى الى هلاك النفس أو شرب الخمر لئلا يقع فى أشدّ المحذورين منهما فيصدق [۱۴۱] أنه تركهما و لو بترکه ما لو فعله لأدى لا محالة الى أحدهما، كسائر الافعال التوليدية [۱۴۲]، حيث يكون العمد اليها بالعمد الى أسبابها، و اختيار تركها بعدم العمد الى الاسباب، و هذا يكفى فى استحقاق العقاب على الشرب للعلاج و ان كان لازماً عقلاً للفرار عما هو أكثر عقوبة [۱].

«بقا» مسلماً حرام است؟

[۱]- ب: اینکه شما می‌گوئید آن مکلف، قبل از دخول تمکن از خروج ندارد- به علت اینکه زمینه خروج را فراهم ننموده- کلام باطلی هست زیرا در باب تمکن و قدرت بر فعل واجب یا حرام، لازم نیست قدرت مکلف، بدون واسطه باشد گرچه انسان با واسطه، قدرت داشته باشد، کفایت می‌کند مانند تمام افعال تولیدیه مثلاً اگر مولائی عبدش را امر به احراق نماید او نمی‌تواند

اشکال کند که: «التار محرقه» و چون احراق، مربوط به آتش است و من مستقیماً در آن مدخلیت ندارم پس احراق برای من «مقدور» نیست،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۲۵

آری احراق برای عبد به «واسطه» نار، مقدور است یا اگر مولا به عبدش گفت: «کن علی السطح» او نمی‌تواند بگوید «کون علی السطح» برای من مقدور نیست زیرا با واسطه [۱۴۳] و نصب سلّم می‌تواند بر بام صعود نماید. کما اینکه گاهی شیء بدون واسطه «مقدور» انسان هست مثلاً اگر فردی به عبدش بگوید: «قم» قیام، بدون واسطه برای عبد، مقدور است.

در محلّ بحث هم چنین است: چرا می‌گوئید «خروج» برای کسی که هنوز وارد خانه غضبی نشده، مقدور نیست؟ علت عدم قدرت او بر خروج، این است که تا ورود محقق نشود، خروج تحقق پیدا نمی‌کند اما اصل ورود که برای او مقدور است پس با توجه به خروج متفرّع بر ورود مقدور، می‌گوئیم خروج، مورد تمکن مکلف هست.

خلاصه: نباید محلّ بحث را با داستان قضیه سالبه به انتفاع موضوع مقایسه کنید. قضیه مذکور، مربوط به جائی است که اصلاً زیدی نیست تا قیامی داشته باشد، موضوعی تحقق ندارد تا نوبت به تحقق محمول برسد اما مسأله خروج از دار غضبی مانند مسأله زید و قائم - موضوع و محمول - نیست تا اینکه بگوئید موضوع وجود ندارد تا محمول تحقق داشته باشد بلکه مسأله «واسطه» مطرح است یعنی: اگر دخول، واسطه نشود، خروج تحقق پیدا نمی‌کند اما چون دخول - واسطه - مقدور است لا محاله ذی الواسطه و خروج هم مقدوریت پیدا می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۲۶

و لو سلّم [۱۴۴] عدم الصدق الا بنحو السالبة المنتفیة بانتفاء الموضوع فهو غير ضائر بعد تمكّنه من الترك و لو علی نحو هذه السالبة، و من الفعل بواسطه تمكّنه مما هو من قبيل الموضوع في هذه السالبة، فيوقع [۱۴۵] نفسه بالاخيار في المهلكة، أو يدخل الدار، فيعالج بشرب الخمر، و يتخلص بالخروج، أو يختار ترك الدخول و الوقوع فيهما [۱۴۶] لئلا يحتاج الى التخلص و العلاج [۱].

[۱]- ج: از شما پذیرفتیم که در محلّ بحث، نسبت به کسی که هنوز وارد خانه غضبی نشده می‌توان به این نحو، قضیه سالبه تشکیل داد و گفت: آن مکلف اصلاً وارد خانه غضبی نشده تا نوبت به خروج برسد و اگر گفتیم «هو غير خارج» قضیه مذکور، سالبه منتفی به انتفاء موضوع هست لکن سؤال ما این است که:

آیا از نظر آنچه که در تکلیف اعتبار دارد - که عبارت از قدرت باشد - نقصی تصوّر می‌شود و آیا در مسأله خروج و دخول - از جهت قدرت معتبر در تکلیف و توجه نهی - فرقی مطرح است؟

اگر بگوئید قضیه «دخول»، سالبه منتفی به انتفاء محمول اما «خروج»، سالبه منتفی به انتفاء موضوع می‌باشد، پاسخ ما این است که سالبه به انتفاء محمول یا موضوع از نظر آنچه که در تکلیف و توجه نهی، معتبر است فرقی ندارند. «له ان لا يدخل و ان لا يخرج» منتها «ان لا يدخل» به نحو قضیه سالبه به انتفاء محمول است و «ان لا يخرج» به نحو سالبه به انتفاء موضوع می‌باشد لکن در هر دو صورت، مکلف، مختار و متمکن است و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۲۷

فان قلت: كيف يقع مثل الخروج و الشرب ممنوعاً عنه شرعاً و معاقباً عليه عقلاً مع بقاء ما يتوقف عليه على وجوبه، و وضوح سقوط الوجوب مع امتناع المقدمه المنحصرة و لو كان بسوء الاختيار، و العقل قد استقل بأن الممنوع شرعاً كالممتنع عادة أو عقلاً [۱].

همین مقدوریت و اختیار در باب تکالیف کفایت می‌کند.

خلاصه: نفرمائید قضیه سالبه به انتفاء موضوع ارزش ندارد و در محلّ بحث، تکلیفی مطرح نیست بلکه با وجود همان قضیه سالبه به انتفاء موضوع، تکلیف و نهی متوجه به خروج به قوت خود باقی هست.

[۱]- تذکر: قبل از بیان اشکال به توضیح دو قاعده کلی می‌پردازیم:

الف: اگر واجبی دارای مقدمه منحصره باشد و امتناع عقلی یا عادی پیدا کند در این صورت، وجوب ذی المقدمه ساقط می‌شود و مولا نمی‌تواند نسبت به آن «امر» داشته باشد.

مثال: فرضاً مقدمه منحصره «کون علی السطح» نصب سلّم است و طریق دیگری برای صعود بر بام نیست حال اگر نصب سلّم، امتناع عقلی یا عادی پیدا کرد [۱۴۷]، اثرش این است که ذی المقدمه نمی‌تواند وجوب داشته باشد.

ب: «الممنوع شرعاً کالممتنع عقلاً او عادتاً»، فرضاً اگر شارع مقدّس، نصب سلّم را تحریم نمود و آن مقدمه، ممنوعیت شرعیّه پیدا کرد، اثرش این است که نصب سلّم کأنّ امتناع-عقلی یا عادی- پیدا کرده و چنانچه ممنوع شرعی مانند ممتنع عقلی یا عادی شد نتیجه‌اش این می‌شود که: اگر مقدمه ممنوعیت داشته باشد ذی المقدمه نمی‌تواند بر وجوبش باقی باشد، بین وجوب ذی المقدمه و حرمت شرعی مقدمه جمع نمی‌شود یعنی:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۲۸

قلت أولاً: أنّما كان الممنوع كالممتنع إذا لم يحكم العقل بلزومه ارشادا الى ما هو أقلّ المحذورين، وقد عرفت لزومه بحكمه، فأنه مع لزوم الاتيان بالمقدمه عقلاً- لا بأس في بقاء ذی المقدمه علی وجوبه، فأنه حينئذ ليس من التکلیف بالممتنع كما اذا كانت المقدمه ممتنعاً [۱].

حرمت، مقدمه را مانند ممتنع می‌کند و امتناع مقدمه، وجوب را از ذی المقدمه ساقط می‌نماید.

اشکال: شما در محلّ بحث یا باید بگوئید ذی المقدمه- تخلّص از حرام- وجوب ندارد که اگر این مطلب را قبول کردید ما هم از شما می‌پذیریم که خروج از دار غصبی حرام است یعنی اگر وجوب ذی المقدمه و تخلّص از حرام از بین برود ما هم قبول می‌کنیم خروج که مقدمه تخلّص از حرام است حکمش حرمت می‌باشد یا باید حرمت و ممنوعیت مقدمه را رفع نمائید [۱۴۸] تا در نتیجه، ممنوع نباشد که حکم ممتنع بر آن جاری شود.

امّا شما- مصنّف- فرمودید هم خروج، حرام و استحقاق عقوبت در برابر آن هست و هم تخلّص از حرام، واجب است، هم ذی المقدمه را بر وجوب باقی می‌دانید و هم مقدمه منحصره را حرام می‌دانید، کأنّ چیزی که ممتنع است چگونه ذی المقدمه آن می‌تواند واجب باشد.

[۱]- جواب: أولاً: کلیت قاعده «الممنوع شرعاً کالممتنع عقلاً» را قبول نداریم زیرا ممنوع شرعی در صورتی حکم ممتنع را دارد که آن ممنوع از نظر عقل، لازم الاتیان نباشد به خلاف ما نحن فيه که عقل «ارشاداً» حکم می‌کند آن ممنوع شرعی- خروج از دار غصبی- را ایجاد و اتیان نمائید [۱۴۹] و درعین حال در برابر ارتکاب خروج، معاقب

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۲۹

و ثانياً: لو سلّم، فالساقط أنّما هو الخطاب فعلاً بالبعث و الايجاب لا لزوم اتيانه عقلاً، خروجاً عن عهدۀ ما تنجز عليه سابقاً، ضرورة أنّه لو لم يأت به لوقع في المحذور الاشدّ، و نقض الغرض الهمّ، حيث أنّه الآن كما كان عليه من الملائك و المحبوبيّۀ بلا حدوث قصور أو طروء فتور فيه أصلاً، و أنّما كان سقوط الخطاب لاجل المانع، و إلزام العقل به لذلك ارشادا كاف لا حاجة معه الى بقاء الخطاب بالبعث اليه و الايجاب له فعلاً، فتدبر جيّداً [۱].

هستید یعنی: «یازم علیک الخروج لانه اقل المحذورین» زیرا وقتی «خروج» را با «بقا» مقایسه کنیم، می‌بینیم اگر خروج تحقق پیدا نکند، گرفتار بقا می‌شویم که محذورش بیشتر است لذا برای اینکه دچار محذور بیشتر نشویم، عقل نسبت به خروج، ما را الزام می‌کند و در عین حال می‌گوید استحقاق عقاب در برابر آن دارید زیرا به سوء اختیار خود وارد خانه غصبی شده‌اید.

خلاصه: کلیت قاعده دوم را قبول نداریم یعنی در محل بحث، ممنوع شرعی حکم ممتنعی عقلی را ندارد.

[۱]- ثانیا: از شما می‌پذیریم که ممنوع شرعی مطلقا- حتی در محل بحث که عقل، مکلف را الزام می‌کند آن ممنوع شرعی را اتیان کنید [۱۵۰]- حکم ممتنع عقلی را داشته باشد اما اینکه شما گفتید اگر ممنوع شرعی مانند ممتنع عقلی باشد، وجوب ذی المقدمه ساقط می‌شود، پاسخ ما این است که مانعی ندارد لکن سقوط وجوب بر دو قسم است الف: گاهی وجوب ساقط می‌شود، آثار و ملاک آن هم از بین می‌رود.

ب: گاهی به خاطر یک مانع فقط خطاب وجوبی ساقط می‌شود و مولا نمی‌تواند بعث فعلی نسبت به آن واجب نماید اما ملاک، آثار و محبوبیت آن به قوت خود باقی هست [۱۵۱]

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۳۰

وقد ظهر مما حققناه فساد القول بكونه مأمورا به مع اجراء حکم المعصیة علیه نظرا الى النهی السابق، مع ما فيه من لزوم اتّصاف فعل واحد بعنوان واحد بالوجوب والحرمة. ولا يرتفع غائلته باختلاف زمان التّحریم والایجاب قبل الدّخول و بعده كما في الفصول مع اتّحاد زمان الفعل المتعلّق لهما، و أنّما المفید اختلاف زمانه و لو مع اتّحاد زمانهما، و هذا أوضح من أن يخفی، کیف و لازمه وقوع الخروج بعد الدّخول عصيانا للنّهی السابق و اطاعة للامر اللاحق فعلا و مبعوضا و محبوبا كذلك بعنوان واحد، و هذا مما لا یرضی به القائل بالجواز فضلا عن القائل بالامتناع [۱].

و در محلّ بحث ما- در باب وجوب ذی المقدمه- قبول داریم «الممنوع شرعا كالممتنع عقلا» لذا وجوب هم از ذی المقدمه ساقط می‌شود امّا ملاک و آثار آن به قوت خود باقی هست و برای وصول به ملاک وجوب ذی المقدمه، عقل، ما را نسبت به مقدمه و «خروج» الزام و ارشاد می‌کند تا اینکه «محذور» تقلیل پیدا کند پس مانعی ندارد که ما ملتزم به سقوط وجوب ذی المقدمه شویم لکن سقوط آن به نحوی نیست که در ذهن شما می‌باشد و ...

خلاصه: خروج نمی‌تواند مأمور به باشد و عنوان مقدمیت، اثری در آن نمی‌گذارد بلکه به نهی سابق، منهی عنه است.

نقد و بررسی سائر اقوال در مسئله

[۱]- یکی از اقوال، این بود که «خروج» منهی عنه به نهی سابق است امّا در عین حال فعلا- مأمور به هم می‌باشد یعنی انجام و اتیان خروج هم عنوان مأمور به دارد و هم عصیان نهی سابق است و در برابرش استحقاق عقاب پیدا می‌شود. مصنّف رحمه الله: دو اشکال به قول مذکور، وارد است.

الف: از بیانات مفصل گذشته ما، ظاهر شد که «خروج» به هیچ وجه، مأمور به نیست و اینکه شنیده‌اید مقدمه واجب، وجوب دارد در موردی است که آن مقدمه، محرّم نباشد

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۳۱

اما اگر مقدمه‌ای محرّم شد به هیچ وجه، امر به آن توجّه پیدا نمی‌کند.

ب: اینکه می‌گوئید «خروج» هم مأمور به و هم منهی عنه به نهی سابق هست، سؤال ما این است که مگر خروج «فعل واحد» و دارای

«عنوان واحد» نیست؟

آری! آیا فعل واحد که دارای عنوان واحد باشد چگونه می‌تواند هم مأمور به و هم منهی عنه باشد، کسانی هم که قائل به جواز اجتماع امر و نهی هستند وجود «عنوانین» را مجوز اجتماع می‌دانند اما اگر فعل واحد، دارای عنوان واحد باشد آن‌ها هم قائل به جواز نمی‌شوند.

اشکال: قائلین به قول مذکور نمی‌گویند «خروج» الآن هم مأمور به هست و هم منهی عنه است بلکه نظرشان این است که: الآن مأمور به هست و سابقاً منهی عنه بوده و اکنون نهی فعلی متوجه خروج نیست و خروج در آن واحد دو حکم ندارد، «مکلف» قبل از آنکه وارد خانه غضبی شود خروج برایش منهی عنه بود اما اکنون که وارد خانه شده، خروج برای او مأمور به هست و دو حکم در یک «زمان» جمع نشده.

جواب: آنچه که در اجتماع وجوب و حرمت، مؤثر است و اجتماع را تصحیح می‌نماید این است که متعلق‌ها متفاوت باشد یعنی: واجب، یک شیء و حرام، شیء دیگر باشد مثلاً اکرام زید در روز جمعه، واجب و در روز شنبه، حرام باشد یعنی: «الواجب غیر الحرام، الواجب اکرام زید یوم الجمعة، الحرام اکرام زید یوم السبت» اما اگر مسئله برعکس شد و متعلق‌ها متحد شدند، اثری ندارد.

سؤال: آیا مولا در روز چهارشنبه می‌تواند به عبدش بگوید: «یجب اکرام زید یوم الجمعة» و روز پنجشنبه هم بگوید: «یحرم اکرام زید یوم الجمعة»؟

چنین مسأله‌ای امکان‌پذیر نیست گرچه زمان ایجاب و تحریم متعدّد است اما متعلق [۱۵۲]،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۳۲

کمالاً- یجدی فی رفع هذه الغائلة کون النهی مطلقاً و علی کلّ حال، و کون الامر مشروطاً بالدخول، ضروراً منافاه حرمة شیء كذلك مع وجوبه فی بعض الاحوال [۱].

متحد است. چگونه می‌شود اکرام زید در روز جمعه هم واجب و هم حرام باشد، آن فعل، واحد و دارای عنوان واحد هست.

در محلّ بحث هم «خروج» دو فعل نیست و دو عنوان ندارد بلکه «فعل واحد و له عنوان واحد» و شما می‌گوئید خروج قبل از دخول، حرام و بعد از دخول، واجب است.

چگونه ممکن است نفس خروج، قبل از دخول، حرام و همان خروج، بعد از دخول، واجب باشد؟ گرچه زمان دو حکم، متغایر است [۱۵۳] اما واجب و حرام، یک شیء و مانند اکرام زید در روز جمعه است که مولا روز چهارشنبه به عبدش گفته: اکرام زید در روز جمعه، واجب است و در روز پنجشنبه گفته اکرام او حرام است.

خلاصه: اختلاف و تعدّد «زمان» ایجاب و تحریم، فائده‌ای ندارد بلکه اختلاف متعلق‌ها می‌تواند مسأله اجتماع را حل نماید [۱۵۴] یعنی: واجب، یک شیء و حرام، شیء دیگر باشد اما اگر واجب و حرام، یک شیء شد گرچه زمان ایجاب و تحریم متعدّد باشد، اثری ندارد.

[۱]- بعضی از طریق اطلاق نهی و اشتراط امر، مسئله را به این نحو خواسته‌اند حل کنند که: «خروج» بدون قید و شرط و در تمام احوال، حرام است امّا برای «امر» آن، یک شرط قائل شده و گفته‌اند: خروج از دار غضبی مأمور به هست لکن مشروط به دخول می‌باشد پس بعد از آنکه دخول، محقق شد، خروج، مأمور به می‌شود یعنی: امرش

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۳۳

و أمّا القول بكونه مأموراً به و منهيًا عنه، ففيه مضافا الى ما عرفت: من امتناع الاجتماع فيما اذا كان بعنوانين فضلاً عما اذا كان بعنوان

واحد کما فی المقام، حیث کان الخروج بعنوانه سببا للتخلص و کان بغير اذن المالك، و لیس التَّخْلُصُ الا منتزعا عن ترک الحرام المسبب [۱۵۵] عن الخروج لا عنوانا له [۱].

مشروط به دخول است اما نهییش اطلاق دارد.

مصنّف رحمه الله: معنای اطلاق و اشتراط، این است که در موردی که شرط امر نیست، امر تحقق ندارد، تا وقتی دخول، محقق نشده خروج هم مأمور به نیست اما سؤال ما این است که: آیا آن جائی که شرط امر تحقق دارد نهی هم هست یا نه؟ آری! نهی اطلاق دارد و خروج مطلقا- حتی بعد از دخول- منهی عنه است پس در موردی که دخول- شرط امر- تحقق پیدا کند، اجتماع وجوب و حرمت، محقق می‌شود یعنی: «شرط الامر محقق فالامر محقق» نهی هم که در محلّ بحث تحقق دارد زیرا مشروط نبود پس هنگامی که دخول تحقق پیدا کرد یک شیء هم مأمور به و هم منهی عنه است بنابراین، مسأله اطلاق و اشتراط هم نمی‌تواند مشکل را حل نماید.

[۱]- قول [۱۵۶] دیگر در مسئله، این بود که: حکم «خروج» از دار غصبی مانند حکم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۳۴

صلوات در خانه غصبی هست یعنی: «خروج» به لحاظ تصرف در ملک غیر به نهی فعلی- نه نهی سابق- منهی عنه و حرام است اما در عین حال، مأمور به هست زیرا تخلّص از حرام، یکی از واجبات مهم می‌باشد و خروج، نسبت به تخلّص، مقدمیت و سببیت دارد پس: «لاجل السببیه یكون مأمورا به بالامر الفعلي».

نتیجه: مانعی ندارد که در محلّ بحث، هم امر و هم نهی تحقق داشته باشد: «امر به اعتبار اینکه خروج، سبب تخلّص از حرام است و نهی هم به عنوان اینکه تصرف در دار غصبی حرام و منهی عنه است و فرقی بین خروج از دار غصبی و اتیان صلوات در ملک غیر، وجود ندارد.

مصنّف رحمه الله: اولاً در بیان مختار خود، اثبات کردیم که اجتماع امر و نهی در شیء واحد «ذی عنوانین» ممتنع است.

ثانیا در محلّ بحث، دو عنوان نداریم زیرا نفس خروج «بعنوانه [۱۵۷]» هم سبب تخلّص از حرام و هم منهی عنه است، مانند صلوات در دار غصبی نیست که وقتی بخواهید حرمت را بیان کنید از عنوان صلوات صرف نظر نمائید و فرضا بگوئید «هذا تصرف فی الدار الغصبی» و هنگامی که بخواهید عنوان مأمور به را ترتیب دهید توجهی به مسأله غضب ننمائید و بگوئید «هذه صلاة» یعنی نماز در دار غصبی، دارای دو چهره مستقلّ صلاتیت و غصبیت هست امّا خروج از دار مغضوب را نمی‌توان برایش دو عنوان تصوّر نمود بلکه نفس خروج- بعنوانه- هم مقدمه تخلّص از حرام است و هم تصرف در دار غصبی می‌باشد.

سؤال: آیا می‌توان برای نفس عنوان «تخلّص» عنوانی مانند «صلوات» در

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۳۵

أن [۱۵۸] الاجتماع هاهنا لو سلم أنه لا يكون بمحال، لتعدد العنوان، و كونه مجديا في رفع غائلة التضاد- كان محالا لاجل كونه طلب المحال حيث لا مندوحة هنا و ذلك [۱۵۹] لضرورة عدم صحته تعلق الطلب و البعث حقيقة بفعل واجب أو ممتنع أو ترك كذلك و لو كان الوجوب أو الامتناع بسوء الاختيار [۱].

نظر بگیریم؟

جواب: عنوان تخلّص، واقعیت ندارد، یک فعل وجودی مستقل و اصیل نیست بلکه امری هست که از «ترك الحرام» انتزاع می‌شود و ترك حرام هم مسبب از خروج است پس خروج «بعینه» سبب ترك حرام و بعینه تصرف در ملک غیر هست بدون اینکه دو عنوان

مطرح باشد.

[۱]- ثالثاً: بر فرض که با شما مباحثات و قبول نمانیم در محلّ بحث، تعدّد عنوان وجود دارد و در رفع مشکله تضاد، مفید است، اشکال دیگری داریم که: بعضی در مسأله اجتماع امر و نهی، وجود مندوحه را معتبر دانسته و گفته‌اند: محلّ نزاع در موردی است که مکلف هم بتواند نمازش را در دار غضبی بخواند و هم بتواند آن را در مکان مباح

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۳۶

و ما قیل: «انّ الامتناع أو الایجاب بالاختیار لا ینافی الاختیار» انما هو فی قبال استدلال الاشاعره للقول بأنّ الافعال غیر اختیاریّه بقضیّه أنّ الشیء ما لم یجب لم یوجد [۱].

ایتان نماید. ما به آن‌ها اعتراض نموده و گفتیم: قید مذکور، مدخلیتی در ما نحن فیه ندارد زیرا در باب اجتماع امر و نهی، راجع به محالیت نفس تکلیف و «تکلیف محال» بحث می‌کنیم نه درباره تکلیف به محال - که مکلف به محال باشد - در موردی که مندوحه نباشد ما هم قبول داریم که عنوان تکلیف به محال تحقق دارد اما مسئله مذکور در بحث اجتماع امر و نهی مدخلیت ندارد. اکنون از آن مطلب استفاده نموده و می‌گوئیم: شما «خروج» را نسبت به کسی که وارد خانه غضبی شده هم می‌گوئید حرام است و هم واجب، چگونه درباره آن مکلف که راه تخلّصش هم منحصر به خروج است و مندوحه ندارد، می‌توان گفت: «اخرج» و «لا تخرج» [۱۶۰]؟ بدیهی است که مسأله تکلیف به محال از ممتنعات [۱۶۱] است، گرچه او هم به سوء اختیار خود، وارد خانه غضبی شده اما این مطلب، مجوّزی برای تکلیف به محال نیست.

[۱]- اشکال: اگر کسی با اراده خود از خودش سلب اختیار نماید، این مسئله، منافات با مختار بودن ندارد در محلّ بحث هم مکلف با اختیار خود، وارد خانه غضبی شده و «الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار»، اگر اساس و ریشه امتناع، اختیار خود انسان باشد، این امر با مختار بودن منافات ندارد [۱۶۲] پس چرا می‌گوئید در محلّ بحث، مندوحه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۳۷

تحقق ندارد تکلیف به محال محقق شده؟

جواب: مسأله «الامتناع او الایجاب بالاختیار لا- ینافی الاختیار» اصلاً ارتباطی به بحث فعلی ندارد بلکه در پاسخ به اشاعره به آن استدلال شده که:

اشاعره گفته‌اند انسان در اعمال خودش اختیار ندارد بلکه مضطر است و به قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد و ما لم یمتنع لم ینعدم» استدلال کرده‌اند، هر شیء تا ضرورت وجود پیدا نکند موجود نمی‌شود و هر شیء معدومی تا امتناع وجود پیدا نکند معدوم نمی‌شود لذا تمام افعال وجودی، اضطراری هست و در کلّیه افعال عدمی، اضطرار و امتناع تحقق دارد. برای ابطال استدلال اشاعره گفته‌اند باید ببینیم معنای «الشیء ما لم یجب لم یوجد» چیست.

بدیهی است که «الوجوب بالاختیار لا ینافی الاختیار»، فرضاً شما که اکنون اراده می‌نمائید و به دنبال آن، مراد شما ضرورت وجود پیدا می‌کند، اساس و ریشه آن ضرورت، اختیار و اراده شما هست، اختیار، اراده و انتخاب شما وجوب وجود را محقق نمود و اگر اراده، باعث وجوب وجود شود منافاتی با ارادی بودن ندارد بلکه مقوی و مؤکد ارادی بودن هست. و همچنین در موردی که انسان اراده نمی‌کند و شیء موجود نمی‌شود، در اثر عدم اراده شما، امتناع وجود محقق شده، اگر اراده می‌نمودید، وجود پیدا می‌کرد و امتناعی که ناشی از عدم اراده باشد ارادی بودن عدم را ثابت می‌کند نه امتناع آن را.

خلاصه: قضیه مذکور، مربوط به جواب استدلال اشاعره هست و ارتباطی به بحث خروج از دار غضبی ندارد.

نتیجه: این قول هم در مورد خروج از دار غضبی به نظر مصنّف، باطل بود و حق، همان قول خودشان است که بیان کردیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۳۸

فانقدح بذلك فساد الاستدلال لهذا القول بأن الامر بالتخلص و النهی عن الغضب دليلان يجب اعمالهما، و لا موجب للتقييد عقلا لعدم استحالة كون الخروج واجبا و حراما باعتبارين مختلفين، اذ منشأ الاستحالة اما لزوم اجتماع الضدين، و هو غير لازم مع تعدد الجهة، و اما لزوم التكليف بما لا- يطاق، و هو ليس بمحال اذا كان مسببا عن سوء الاختيار، و ذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد عقلا و لو كانا بعنوانين، و أن اجتماع الضدين لازم و لو مع تعدد الجهة مع عدم تعددها هاهنا. و التكليف بما لا يطاق محال على كل حال، نعم لو كان بسوء الاختيار لا يسقط العقاب بسقوط التكليف بالتحريم أو الايجاب [۱].

[۱]- تذکر: مصنف رحمه الله جواب قول مذکور [۱۶۳] را قبل از استدلالش بیان نموده و اینک به ذکر استدلال قائلین آن پرداخته‌اند که: «امر» به تخلص از حرام و «نهی» از غضب، دو دلیلی هستند که باید به هر دو عمل نمود [۱۶۴] و موجبی برای تقييد امر یا نهی نداریم زیرا عقلا محال نیست که «خروج» از دار غضبی به یک اعتبار، حرام و به‌عنوان دیگر واجب باشد. اگر بگوئید اجتماع ضدين در فعل واحد، موجب استحاله هست پاسخ ما این است که خروج از دار غضبی دارای دو عنوان هست نه یک عنوان.

چنانچه بگوئید جهت و موجب استحاله، تکلیف بما لا- يطاق است و چگونه می‌شود «خروج» هم فعلش مطلوب و هم ترک آن مطلوب باشد- درحالی که مکلف، قدرت بر امتثال آن دو خطاب ندارد- پاسخ ما این است که تکلیف بما لا يطاق اگر به سوء اختیار مکلف باشد، مضر نیست زیرا «الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار». قوله: «و ذلك لما عرفت من ثبوت الموجب للتقييد...».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۳۹

ثم لا يخفى أنه لا اشكال في صحه الصيالة مطلقا في الدار المغصوبه على القول بالاجتماع. و أما على القول بالامتناع، فكذلك مع الاضطرار الى الغضب لا- بسوء الاختيار أو معه [الى الغضب مطلقا أو بسوء الاختيار] و لكنّها وقعت في حال الخروج على القول بكونه مأمورا به بدون اجراء حكم المعصية عليه، أو مع غلبه ملاك الامر على النهی مع ضيق الوقت [۱].

از بیانات گذشته مصنف، پاسخ استدلال مذکور واضح شد که:

اولاً: مقید عقلی برای امر یا نهی تحقق دارد زیرا عقل، اجتماع ضدين را- و لو با تعدد عنوان- محال می‌داند پس لابد یا امر و یا نهی هر کدامش که اهم باشد به حکم عقل، مقید دیگری می‌شود پس خروج یا مأمور به هست و یا فقط منهی عنه و حرام می‌باشد بعلاوه، مشروحا بیان کردیم که در محل بحث، «خروج» تعدد عنوان ندارد بلکه با عنوان واحد هم مأمور به شده و هم منهی عنه و ... ثانياً تکلیف بما لا يطاق در تمام حالات، قییح و محال است- گرچه به سوء اختیار مکلف باشد- سوء اختیار مکلف که عمل ممتنع را تجویز نمی‌کند

البته قبلا به نحو مشروح بیان کردیم که سوء اختیار مکلف، استحقاق عقاب را رفع نمی‌کند.

نمره مسأله خروج از دار غضبی

[۱]- مصنف رحمه الله نمره‌ای برای مسأله اجتماع امر و نهی از نظر صحت و عدم صحت صلوات در دار غضبی بیان کرده‌اند که هم با اصل بحث، متناسب و هم مربوط به مسأله خروج از دار غضبی هست.

ثمره مسئله، بنا بر قول به جواز: اگر کسی در مسأله اجتماع امر و نهی، قائل به

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۴۰

«جواز» شد و گفت نماز در دار غضبی هم مأمور به و مقرب [۱۶۵] و هم منهی عنه و مبعوض مولا- هست در این صورت، صلوات مذکور، صحیح است و نقصی در آن تصوّر نمی‌شود منتها جهت غصبت هم همراه آن هست که لطمه‌ای به صحت نماز وارد نمی‌کند.

خلاصه: از نظر قائلین به جواز، نماز در دار غضبی مطلقاً- چه در حال اضطرار و چه در حال اختیار- صحیح است.

ثمره مسئله بنا بر قول به امتناع: اگر کسی قائل به «امتناع» شد و گفت امکان ندارد صلوات در دار غضبی هم مأمور به و هم منهی عنه باشد در این فرض، مسئله، دارای سه صورت است که در تمام آن صور، حکم به صحت صلوات شده:.

۱- اگر فردی بدون سوء اختیار، اضطرار به غضب پیدا کرد فرضاً بدون اختیارش او را در مکان غضبی محبوس نمودند در این صورت چنانچه در آنجا نماز بخواند، نمازش محکوم به صحت است زیرا اضطرار به غضب، موجب رفع حرمت می‌شود و تصرف در آنجا نسبت به آن محبوس، حرام نیست.

۲- اگر کسی به سوء اختیار خود، اضطرار به غضب پیدا کرد، فرضاً بدون الزام و اجبار- به اختیار خود- وارد خانه غضبی شد لکن نماز خود را به خاطر ضیق وقت در حال خروج از آنجا اتیان نمود، حکم به صحت صلوات او می‌شود [۱۶۶].

تذکر: حکم به صحت، مشروط به این است که نظر ما درباره حکم خروج از دار غضبی این باشد که: «خروج» به خاطر اینکه طریق منحصر تخلص از حرام است «مأمور به» می‌باشد و اصلاً حکم معصیت و استحقاق عقاب در برابر آن جریان پیدا نمی‌کند.

۳- همان‌طور که قبلاً بیان کردیم به نظر قائلین به امتناع، امر و نهی نمی‌توانند اجتماع نمایند بلکه یا باید امر تحقق داشته باشد یا نهی حال اگر «امتناعی» جانب امر را بر جانب

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۴۱

اما الصیلة فیها فی سعة الوقت فالصحة و عدمها مبینان علی عدم اقتضاء الامر بالشیء للنهی عن الضد و اقتضائه، فان الصلاة فی الدار المغصوبة و ان كانت مصلحتها غالبه علی ما فیها من المفسده، الا أنه لا شبهة فی أن الصیلة فی غیرها تضادها بناء علی أنه لا یبقی مجال مع احدهما للاخری مع كونها أهم منها، لخلوها من المنقصة الناشئة من قبل اتحادهما مع الغصب [۱].

نهی غلبه داد و گفت صلوات در دار غضبی فقط مأمور به هست در این صورت هم حکم به صحت صلوات در دار غضبی می‌شود. تذکر: حکم به صحت در صورتی است که مکلف در ضیق وقت، نمازش را در آنجا اتیان نماید زیرا در توسعه وقت مجبور نیست در مکان غضبی نماز بخواند.

[۱]- سؤال: بنا بر قول به امتناع و غلبه جانب امر بر نهی آیا اتیان صلوات در دار غضبی در «توسعه وقت» صحیح است یا نه؟

جواب: پاسخ سؤال مبتنی بر این مسئله هست که «الامر بالشیء هل یقتضی النهی عن ضده أو لا؟»

توضیح ذلک: اگر یک واجب اهم به نام ازاله نجاست از مسجد و یک واجب مهم به نام اتیان صلوات ظهر داشته باشیم [۱۶۷] در این صورت آیا امر به ازاله، مقتضی نهی از صلوات هست یا نه؟

اگر کسی امر به ازاله را مقتضی نهی از ضد بداند، اتیان صلوات در صورت عدم اشتغال به تطهیر مسجد، محکوم به بطلان است.

سؤال: بحث فعلی چه ارتباطی به ازاله و صلوات- اهم و مهم- دارد؟

جواب: ارتباطشان به این نحو است که صلوات در دار غضبی بنا بر امتناع و تغلب

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۴۲

جانب امر گرچه مأمور به و من حیث هو صحیح است اما بدون تردید در آن نماز، ملاک و مفسده نهی تحقق دارد پس نماز در دار غصبی در عین حال که مأمور به هست مشتمل بر مفسده نهی می‌باشد، اکنون اگر شما آن نماز را با اتیان صلوات در مکان مباح مقایسه نمایید، متوجه می‌شوید که نماز در غیر دار غصبی مأمور به هست و اصلا مفسده و ملاک نهی در آن نیست پس یکی از آن دو صلوات، مشتمل بر ملاک نهی و دیگری فاقد ملاک نهی است و نسبت بین آن دو مانند نسبت بین «ازاله و صلوات» هست یعنی مکلف نمی‌تواند دو مرتبه یک نماز را بخواند و تکرارش مفهومی ندارد یا باید یک نماز به عنوان «ظهر» در دار غصبی بخواند و تکرارش بی‌مورد است و یا یک نماز در غیر دار غصبی بخواند و تکرار آن مفهومی ندارد پس همان‌طور که ازاله و صلوات با یکدیگر متضاد هستند، صلوات در دار غصبی با صلوات در غیر دار غصبی متضاد می‌باشد و جمع بین آن دو، معنا ندارد- حتما مکلف باید یک نماز ظهر بخواند- وقتی آن دو، متضاد شدند، سؤال ما این است که:

کدام یک از آن‌ها «اهم» هست؟

بدیهی است صلوات در غیر دار غصبی که فاقد مفسده هست «اهم» اما نمازی که در خانه مغضوب اتیان می‌شود به لحاظ واجدیت مفسده و ملاک نهی، غیر اهم می‌باشد پس ما با دو متضادی مواجه هستیم که احدهما اهم و دیگری مهم است و عینا مانند مسأله ازاله و صلوات می‌باشند.

نتیجه: اگر امر به شیء، مقتضی نهی از ضد باشد و فساد نماز را اقتضا کند در محل بحث هم ممکن است کسی بگوید: امر به صلوات در غیر دار غصبی- امر به اهم- مقتضی نهی از صلوات در دار غصبی هست و چنانچه نهی به یک عبادت متعلق شود مقتضایش فساد است.

اما اگر کسی امر به شیء را مقتضی نهی از ضد نداند همان‌طور که در مسأله ازاله و صلوات، حکم به صحت نماز می‌نمود در محل بحث هم می‌گوید اتیان صلوات در دار غصبی در وقت موسع، صحیح است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۴۳

لکنه عرفت عدم الاقتضاء بما لا مزید علیه، فالصلاة فی الغضب اختیارا فی سعة الوقت صحیحه و ان لم تکن مأمورا بها [۱۶۸] [۱].

خلاصه: بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب امر، اتیان صلوات در مکان غصبی در ضیق وقت، بدون اشکال، صحیح است اما صحت نماز در توسعه وقت، مبتنی بر مسأله «ضد» می‌باشد که شرح آن بیان شد.

[۱]- در بحث «ضد» بیان کردیم که به نظر ما امر به شیء، مقتضی نهی از ضد نیست بنابراین، صلوات در دار مغضوبه در توسعه وقت، صحیح است گرچه مأمور به نمی‌باشد.

سؤال: در فرض مسئله، شما که ملاک امر را بر نهی ترجیح دادید پس چرا هم می‌گوئید نماز، صحیح است و هم مأمور به نیست؟ جواب: در بحث ضد هم بیان کردیم که: امر به ازاله، مقتضی نهی از صلوات نیست اما آیا نماز با وجود امر به ازاله، مأمور به هست؟ خیر! با وجود امر به اهم، امری برای

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۴۴

الامر الثانی: قد مر فی بعض المقدمات أنه لا تعارض بین مثل خطاب «صلّ» و خطاب «لا تغضب» علی الامتناع تعارض الدلیلین بما هما دلیلان حاکیان کی یقدم الاقوی منهما دلالة أو سنداً، بل انما هو من باب تراحم المؤثرین و المقتضیین، فیکدم الغالب منهما و ان کان الدلیل علی مقتضی الآخر اقوی من دلیل مقتضاه. هذا فیما اذا أحرز الغالب منهما، و الا کان بین الخطابین تعارض، فیکدم الاقوی منها دلالة أو سنداً، و بطریق الإنّ یحرز به أن مدلوله اقوی مقتضیا. هذا لو کان کلّ من الخطابین متکفلاً لحکم فعلی، و الا فلا بدّ من الاخذ بالمتکفّل لذلك منهما لو کان، و الا فلا محیص عن الانتهاء الی ما تقتضیه الاصول العملیة [۱].

مهم باقی نمی‌ماند [۱۶۹] در محلّ بحث هم نماز در دار غصبی مأمور به نیست زیرا امر به اهم- نماز در غیر دار غصبی- وجود دارد و این امر اگر اقتضای نهی از صلوات را ننماید لااقل امر را از نماز در دار غصبی برمی‌دارد زیرا در آن واحد نمی‌توان گفت هم مهم و هم اهم، دارای امر هستند.

تنبیه دوم

اشاره

[۱]- تذکر: مصنف رحمه الله قسمت زیادی از مطالب این امر را طی مباحث قبل بیان کرده‌اند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۴۵

قبلا فرق بین باب تعارض [۱۷۰] و تراحم [۱۷۱] و حکم هریک از آن دو را بیان کرده و گفته‌ایم در متعارضین به مرجّحات دلالی و روائی و در متزاحمین به اقوی الملا- کین رجوع می‌نمائیم- گرچه دلالتش نسبت به دیگری ضعیف باشد- بدیهی است که مسأله اجتماع امر و نهی از قبیل باب تراحم می‌باشد و مقتضی در «متزاحمین» [۱۷۲] تحقق دارد پس واضح است که خطاب «صلّ» و «لا تغصب»- بنا بر قول به امتناع [۱۷۳]- از باب متعارضین نیستند تا به مرجّحات مراجعه کنیم بلکه باب تراحم، مطرح است و هریک از آن دو که در نظر شارع مقدّس «اهم» باشد، اخذ می‌شود گرچه دلالت «مهم» اقوی و اظهر باشد زیرا در «متزاحمین» ملاک و مقتضی هست لذا باید اقوی المقتضین و اهم را اخذ نمود.

سؤال: اگر «اهم» را تشخیص ندادیم وظیفه چیست؟

جواب: باید به طریق «ان» [۱۷۴] به مرجّحات دلالی و سندی رجوع نمود یعنی می‌گوئیم: دلیلی که سند یا دلالتش قوی‌تر باشد، مقتضی آن‌هم اقوی هست پس آن را

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۴۶

ثم لا يخفى أنّ ترجیح أحد الدّلیلین و تخصیص الآخر به فی المسأله لا یوجب خروج مورد الاجتماع عن تحت الآخر رأسا كما هو قضیة التّقیید و التّخصیص فی غیرها مما لا یحرز فیہ المقتضی لکلا الحکمین، بل قضیة لیس الاخروجه فیما کان الحکم الذی هو مفاد الآخر فعلیاً، و ذلك لثبوت المقتضی فی کلّ واحد من الحکمین فیها، فاذا لم یکن المقتضی لحرمة الغصب مؤثراً لها لا اضطراراً أو جهل أو نسیان کان المقتضی لصحة الصّلاة مؤثراً لها فعلا، كما اذا لم یکن دلیل الحرمة اقوی [۱۷۵]، أو لم یکن

مقدّم می‌کنیم.

تذکر: رجوع به مرجّحات دلالی و سندی در متزاحمین و اعمال قواعد باب تعارض در صورتی است که هر دو خطاب، متکفّل حکم فعلی باشند امّا اگر احدهما اقتضائی و دیگری فعلی بود در این صورت، فعلی را بر اقتضائی مقدّم می‌داریم [۱۷۶] و چنانچه هر دو اقتضائی باشند، تعارض و تساقط می‌نمایند و به اصول عملیه رجوع می‌نمائیم:

جمع بندی: ۱- اگر هر دو خطاب، متکفّل حکم فعلی باشند چنانچه «اهم» برای ما مشخص است همان را اخذ می‌کنیم.

۲- چنانچه اهم معلوم نباشد برای تعیین آن به مرجّحات دلالی و سندی مراجعه می‌کنیم در غیر این صورت در فرض مسئله، حکم به تخیر می‌نمائیم.

۳- اگر هر دو خطاب، متکفل حکم اقتضائی هستند، تعارض و تساقط می‌نمایند و به اصول عملیه تمسک می‌کنیم.

۴- در صورتی که احدهما اقتضائی و دیگری فعلی هست، حکم فعلی را بر اقتضائی

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۴۷

واحد من الدلیلین دالا علی الفعلیه أصلا [۱].

مقدم می‌داریم و بدیهی است دو خطاب که احدهما فعلی و دیگری اقتضائی باشد، با یکدیگر منافات ندارد.

[۱]- سؤال: فرق بین تخصیص و ترجیح در محلّ بحث [۱۷۷] با تخصیص و ترجیح در سائر موارد [۱۷۸] چیست؟

جواب: در تعارض دو دلیل اگر یکی را مخصّص دیگر قرار دادیم، مثلاً- گفتیم «لا- تکرّم زیدا» مخصّص «اکرم العلماء» هست، معنایش این است که در آن فرد خارج شده- زید- اصلاً ملاک و مقتضی وجوب اکرام تحقّق ندارد به خلاف تخصیص و تقدیم احد الدلیلین در باب تراحم که معنایش این نیست ملاک و مناط در دلیل دیگر وجود ندارد. مثلاً در مورد خطاب صلّ و لا تغصب اگر لا تغصب را بر «صلّ» مقدّم داشتیم، نتیجه‌اش این است که اتیان صلات عمدا در خانه غصبی، حرام و باطل است اما در عین حال مصلحت و مقتضی صلات در آن تحقّق دارد و ثمره‌اش این است که اگر احیاناً حرمت غالبه- به خاطر مانعی مانند اضطرار [۱۷۹] به غصب یا جهل و نسیان- نتوانست فعلیت پیدا کند ملاک امر، مقتضی ثبوت امر و صحت صلات در دار غصبی هست.

جمع‌بندی: خطاب «صلّ» و «لا تغصب» از باب اجتماع امر و نهی و متزاحمین است و تخصیص در باب تراحم، ترجیح و تقدیم احد الدلیلین بر دیگری هست در حالی که مقتضی حکم در هر دو وجود دارد و لازم‌اش این است که: اگر «اهم» با مانعی، مواجه شود و فعلیت پیدا نکند، مناط و مقتضی غیر اهم تأثیر می‌نماید و مثلاً حکم به صحت صلات می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۴۸

فانقح بذلك فساد الاشكال في صحّة الصّلاه في صورة الجهل أو النسيان و نحوهما فيما اذا قدّم خطاب «لا تغصب» كما هو الحال فيما اذا كان الخطابان من أوّل الامر متعارضين، و لم يكونا من باب الاجتماع أصلاً، و ذلك لثبوت المقتضى في هذا الباب كما اذا لم يقع بينهما تعارض، و لم يكونا متكفلين للحكم الفعلي فيكون وزان التخصيص في مورد الاجتماع وزان التخصيص العقليّ النَّاشئ من جهة تقدیم أحد المقتضيين و تأثيره فعلاً المختصّ بما اذا لم يمنع عن تأثيره مانع المقتضى لصحّة مورد الاجتماع مع الامر، أو بدونه فيما كان هناك مانع عن تأثير المقتضى للنهي له أو عن فعليته كما مرّ تفصيله [۱].

[۱]- به‌عنوان مثال فرض کنید خطاب «صلّ و لا تغصب» از باب متعارضین هستند- نه متزاحمین- و شما قواعد باب تعارض را درباره آن‌ها اجرا کرده و در نتیجه، خطاب «لا تغصب» را بر «صلّ» مقدم داشته‌اید، در این صورت آیا می‌توان حکم به صحت صلات در آن خانه غصبی نمود؟ خیر!

اشکال: با توجه به نکته مذکور- در مورد متعارضین- پس چرا در محلّ بحث، خطاب لا تغصب و نهی را بر امر غلبه می‌دهید و در عین حال می‌گوئید، اتیان صلات در دار غصبی در صورت جهل، نسیان و امثال آن دو [۱۸۰]، صحیح است؟ چگونه می‌توان هم جانب نهی را بر امر غلبه داد و هم گفت آن صلات، صحیح است؟ به عبارت دیگر: بین تقدیم خطاب لا- تغصب به‌عنوان احد المتعارضین و بین تغلب آن در محلّ بحث، هیچ تفاوتی نیست.

جواب: مانعی ندارد که جانب نهی بر امر غلبه پیدا کند و مقتضی بطلان آن صلات باشد اما این مسئله، ابدی و همیشگی نمی‌باشد بلکه تا وقتی هست که حرمت به «فعلیت»

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۴۹

خود باقی باشد. ولی چنانچه به علت نسیان یا جهل، حرمت غضب، فعلیت خود را از دست داد مانعی از صحت صلوات وجود ندارد. به عبارت دیگر، محلّ بحث با باب تعارض فرق دارد زیرا: در متعارضین فقط یک ملاک موجود است و ما ملاکین را احراز نکرده‌ایم به خلاف محلّ بحث که وجود دو ملاک برای ما محرز است و مانند آن موردی است که اصلاً تعارض مطرح نباشد. آیا اگر از ابتدا دو دلیل، بیانگر دو حکم اقتضائی بود، کسی می‌توانست بین آن‌ها معارضه القا کند؟ خیر! زیرا حکم اقتضائی به منزله بیان ملاک و مناط است پس همان‌طور که اگر دو دلیل فقط بیانگر ملاک بودند، تعارضی بین آن‌ها محقق نمی‌شد در محلّ بحث هم چنین است که: دو ملاک وجود دارد، ملاک غالب تا زمانی که شرائط تأثیرش باشد، مؤثر است اما هنگامی که شرائط تأثیر آن- به خاطر نسیان و امثال آن- منتفی شد، ملاک مغلوب، مؤثر واقع می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم آن صلوات، محکوم به صحت است.

تذکر: نحوه تخصیص در محلّ بحث- صلوات در دار غضبی- مانند تخصیصات عقلیه است- «النّاشئ من جهه تقدیم احد المقتضیین و تأثیره فعلا المختصّ بما اذا لم يمنع عن تأثیره مانع...».

به ذکر مثالی در سائر موارد در باب متزاحمین می‌پردازیم: اگر دو مسلمان، در حال غرق شدن باشند اما یکی از آن دو غریق از دیگری اهم باشد در این صورت، عقل حکم می‌کند در حدّ امکان باید به انقاذ غریق اهم پرداخت. اما آیا اگر انقاذ اهم برای شما ممکن نبود باید از حفظ نفس غریق غیر اهم، رفع ید نمود؟ اصلاً کسی چنان توهمی نمی‌کند بلکه عقل حکم می‌کند در باب متزاحمین، رعایت «اهم» دارای ترجیح است و اگر امکان رعایت و انقاذ اهم منتفی شد ملاک مهم، تأثیر و برای انسان اثبات تکلیف می‌نماید.

در محلّ بحث هم اگر «اهم» و فرضاً «لا تغصب» را مقدم داشتیم، تقدیم مذکور، تا

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۵۰

زمانی است که مانعی برای فعلیت آن نباشد اما چنانچه نسیان یا امثال آن، مانع فعلیت و تأثیر مقتضی اقوا شد، مقتضی غیر اقوا اقتضا می‌کند که صلوات در دار غضبی صحیح باشد.

قوله: «... مع الامر او بدونه [۱۸۱] فیما كان هناك مانع عن تأثیر المقتضی للنهی له [۱۸۲] او عن فعلیته [۱۸۳] كما مرّ تفصیله». [۱۸۴]

ایضاح الکفایه؛ ج ۳؛ ص ۱۵۰

ال: در فرض مسئله که حکم به صحت صلوات در دار غضبی می‌شود آیا آن صلوات، دارای «امر» هم هست یا فقط صحیح می‌باشد؟ جواب: قبلاً هم بیان کردیم که ما مقید به وجود «امر» نیستیم زیرا اگر عبادتی واجد ملاک شد گرچه امر فعلی هم به آن تعلق نگیرد، صحیح است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۵۱

و کیف كان [۱۸۵]، فلا بدّ فی ترجیح أحد الحکمین من مرجح، و قد ذکروا لترجیح النّهی وجوها:

منها: أنه أقوى دلالة، لاستلزامه انتفاء جميع الافراد، بخلاف الامر. و قد آورد عليه بأنّ ذلك فيه من جهة اطلاق متعلقه بقربینه الحکمه، كدلالة الامر على الاجتراء بأى فرد كان. و قد آورد عليه بأنه لو كان العموم المستفاد من النهی بالاطلاق بمقدمات الحکمه و غیر مستند إلى دلالتة عليه بالالتزام لكان استعمال مثل «لا تغصب» فی بعض أفراد الغضب حقیقه، و هذا واضح الفساد، فتكون دلالتة على العموم من جهة أن وقوع الطبیعة فی حیز النّفی أو النّهی يقتضى عقلا سريان الحكم الى جميع الافراد، ضرورة عدم الانتهاء عنها أو انتفائها الا بالانتهاء عن الجميع أو انتفائه [۱].

وجوه ترجیح نهی بر امر

اشاره

[۱]- کسی که در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به «امتناع» هست، می‌گوید: باید یکی از دو حکم، ثابت باشد. سؤال: در فرض مذکور آیا باید جانب نهی را بر امر ترجیح داد یا بالعکس؟ جواب: قائلین به امتناع، وجوهی اقامه نموده‌اند مبنی بر اینکه دائماً جانب نهی بر امر، مقدم است که اینک به بیان آن وجوه می‌پردازیم.

۱- اقوائت دلالت نهی، نسبت به امر

فرق واضحی بین امر و نهی هست که: دلالت نهی از جهت شمول بر افراد، قوی‌تر از امر است مثلاً- وقتی می‌گوئیم «لا- تغصب» دلالت آن، نسبت به تمام موارد غضب، بسیار قوی است یعنی: نباید ماهیت غضب در هیچ زمانی تحقق پیدا کند اما خطاب «صلّ» چنین نیست و دلالت ندارد که باید تمام افراد ماهیت صلوات را در خارج اتیان نمود بلکه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۵۲

اگر یک وجود و یک فرد از آن صلوات را اتیان نمائید کفایت می‌کند پس دلالت نهی، اقوا از دلالت امر است لذا در دوران امر، بین اقوا و غیر اقوا، باید اقوا را مقدم داشت.

قوله: «و قد اورد عليه بان ذلك فيه من جهة اطلاق متعلقه ... كدلالة الامر ...».

تذکر: بر دلیل مذکور، ایرادی شده که: هم در خطاب «لا تغصب» و هم در «صلّ» تا اطلاق و مقدمات حکمت جریان پیدا نکند، نمی‌توان چنان استفاده‌ای کرد. آیا در مورد خطاب لا تغصب اگر مقدمات حکمت در متعلق- ماهیت غضب- جریان پیدا نکند شما از چه طریقی متوجه می‌شوید که نباید در هیچ زمان و در هیچ خصوصیتی غضب تحقق پیدا کند؟

بدیهی است که به وسیله جریان مقدمات حکمت، چنان حکمی می‌کنید. در مورد خطاب «صلّ» هم مسئله به همان کیفیت است یعنی: شما از طریق اطلاق و مقدمات حکمت می‌گوئید خطاب مذکور، شامل صلوات در خانه غضبی، مسجد و امثال آن می‌شود و قیدی همراه آن نیست و مولا نفرموده: «اقم الصلاة في غير الدار المغصوبة».

پس همان‌طور که مقدمات حکمت در خطاب «لا- تغصب» جاری می‌شود در «صلّ» هم جریان دارد منتها گاهی نتیجه مقدمات حکمت، اطلاق شمولی و گاهی اطلاق بدلی هست.

مثلاً وقتی مولا می‌گوید: «اعتق رقبة» معنای اطلاقش این نیست که جمیع افراد رقبه را باید آزاد کنید بلکه منظور، این است که شما هر فردی از افراد رقبه، اعم از مؤمن، کافر، رومی و هندی را آزاد کنید کفایت می‌کند و بدیهی است که اطلاقش بدلی می‌باشد اما اطلاق «لا تغصب» شمولی هست و اطلاق شمولی نسبت به اطلاق بدلی ترجیحی ندارد زیرا هر دو از طریق مقدمات حکمت، ثابت می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۵۳

نتیجه: نباید گفت دلالت نهی از امر، اقوا هست.

قوله: «و قد اورد عليه بانّه لو كان العموم المستفاد من النهي ...»

بر ایراد اخیر، اشکال شده یعنی از مستدل دفاع نموده‌اند که: در باب نفی و نهی، مانند خطاب «لا رجل في الدار» و «لا تغصب»

نیازی به اطلاق و اجرای مقدمات حکمت نیست، اگر مولا گفت نباید طبیعت غضب تحقق پیدا کند «عقل» حکم می‌کند که عدم و انتفاء طبیعت به این محقق می‌شود که هیچ‌یک از افراد غضب نباید موجود شود و این یک مسأله عقلی هست و ارتباطی به اطلاق و مقدمات حکمت ندارد پس دلالت خطاب «لا تغضب» بر شمول و جریان آن نسبت به تمام افراد، یک دلالت التزامی عقلی هست. شاهد: اگر بگوئیم در خطاب «لا- تغضب» هم مقدمات حکمت جاری می‌شود، لازمه‌اش این است که چنانچه مولا همراه خطاب مذکور، قیدی بیاورد و عنایت به بعضی از مصادیق غضب داشته باشد، فرضاً بگوید در ماه رمضان غضب ننمائید [۱۸۶]، نباید استعمال مذکور مجازی باشد- مثل اینکه کسی بگوید «اعتق رقبه» و مرادش رقبه مؤمنه باشد [۱۸۷] زیرا تقیید، مستلزم مجازیت نیست بلکه معنای تقیید از بین بردن مقدمات حکمت است- بلکه باید آن استعمال به صورت حقیقت باشد درحالی که مسلماً چنین نیست لذا از این مطلب کشف می‌کنیم که دلالت «لا تغضب» متکی به مقدمات حکمت و اطلاق نیست و نمی‌توان آن را با «صل» و امر مقایسه نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۵۴

قلت: دلالتهما [۱۸۸] علی العموم و الاستیعاب ظاهراً مما لا ینکر، لکنه من الواضح أن العموم المستفاد منهما كذلك إنما هو بحسب ما یراد من متعلقهما، فیختلف سعة و ضيقاً، فلا یکاد یدلّ علی استیعاب جميع الافراد الا اذا أريد منه الطبیعة مطلقه و بلا قید، و لا یکاد یتظهر ذلك مع عدم دلالتہ علیہ بالخصوص الا بالاطلاق و قرینة الحکمة بحیث لو لم یکن هناك قرینتها بأن یکون الاطلاق فی غیر مقام البیان لم یکد یتستفاد استیعاب أفراد الطبیعة، و ذلك لا ینافی دلالتهما علی استیعاب أفراد ما یراد من المتعلق، اذ الفرض عدم الدلالة علی أنه المقید أو المطلق [۱]

[۱]- مصنف رحمه الله: تردیدی نیست که اگر نهی به ماهیتی متعلق شد، طبق همان حکم عقل نباید هیچ‌یک از مصادیق آن موجود شود لکن سؤال ما این است که متعلق نهی کدام است و نهی به چه متعلق شده، قاعده عقلیه برای ما متعلق نهی، ترتیب نمی‌دهد پس ابتدا باید متعلق نهی مشخص شود سپس قاعده مذکور را اجرا نمود و گفت: «الطبیعة تنعدم بانعدام جميع الافراد».

اشکال: متعلق نهی را از چه طریقی می‌توان ثابت نمود؟ وقتی مولا می‌گوید «لا تغضب» شما از چه راهی متوجه می‌شوید که متعلق نهی، نفس ماهیت غضب، بدون هیچ قید و شرط است [۱۸۹] و آیا برای استکشاف اطلاق متعلق نهی، راهی غیر از استفاده از مقدمات حکمت دارید؟ به عبارت دیگر: در غیر این صورت از چه طریقی می‌توان کشف نمود که از یک ماهیت مهمله و غیر مطلقه، تمام افرادش اراده شده و نباید هیچ‌یک از مصادیق آن خارجاً تحقق پیدا کند پس کأن این دو مطلب با یکدیگر خلط شده

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۵۵

اللهم [۱۹۰] الا- أن یقال [۱۹۱]: ان فی دلالتهما علی الاستیعاب کفایه و دلالة علی ان المراد من المتعلق هو المطلق، كما ربما یدعی ذلك فی مثل «کلّ رجل»، و أنّ مثل لفظه «کلّ» تدل علی استیعاب جميع أفراد الرّجل من غیر حاجة الی ملاحظة اطلاق مدخوله و قرینة الحکمة، بل یکفی ارادة ما هو معناه من الطبیعة المهملة و لا بشرط فی دلالتہ علی الاستیعاب، و ان کان لا یلزم مجاز أصلاً لو أريد منه خاصّ بالقرینة، لافیه، لدلالتہ علی استیعاب أفراد ما یراد من المدخول، و لافیه اذا کان بنحو تعدّد الدال و المدلول، لعدم استعماله الا فیما وضع له، و الخصوصیة مستفاده من دالّ آخر، فتدبر [۱].

زیرا ما به قاعده عقلیه نیاز داریم اما در درجه اول باید متعلق نهی برای ما مشخص شود و برای استکشاف آن، طریقی غیر از اطلاق و مقدمات حکمت وجود ندارد، اول باید گفت: مولا در مقام بیان بوده فرضاً کلمه غضب را استعمال نموده و آن را مقید به اتحاد با صلات و عدم اتحاد با صلات نکرده پس نفس ماهیت مطلقه، متعلق نهی است آن وقت، قاعده عقلی، جاری می‌شود که: اگر ماهیت

مطلق، متعلق نهی واقع شد تمام افراد و مصادیقش باید در خارج، منعدم شود.

[۱]- مگر اینکه گفته شود نفس نهی و نفی و وقوع طبیعت غضب در حیز آن‌ها در دلالت بر عموم و استیعاب کفایت می‌کند و نیازی به مقدمات حکمت نیست زیرا

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۵۶

مقدمات حکمت هم یکی از قرائن اراده اطلاق است و نفس وقوع طبیعت در حیز نفی و نهی در قرینیت بر اطلاق کفایت می‌کند پس دلالت نهی و نفی، نیاز به مقدمات حکمت ندارد.

تنظیر: در دلالت لفظ کل و امثال [۱۹۲] آن بر عموم- مانند کلّ رجل- نیازی به جریان مقدمات حکمت در متعلق آن‌ها نیست و نفس آن الفاظ دلالت دارند که از متعلق، عموم و اطلاق اراده شده [۱۹۳].

سؤال: اگر به کمک قرینه‌ای معلوم شد که مقصود از «کلّ رجل»، «کلّ رجل عالم» هست، در این صورت «مجاز» تحقق پیدا کرده یا نه؟

جواب: استعمال مذکور، مستلزم تحقق مجاز در لفظ «کل» یا «رجل» نمی‌باشد زیرا: «کل» برای «عموم ما یراد من المتعلق» وضع شده و در ما نحن فیه کلمه «کل» استعمال شده و از آن، عموم ما یراد من المتعلق، اراده شده زیرا لفظ مذکور، دلالت بر استیعاب افراد رجل عالم دارد.

اما در لفظ «رجل»: اگر خصوصیت عالمیت از لفظ مذکور اراده شود، استعمال مطلق در مقتید- به قید خصوصیت- مجاز است اما در محلّ بحث از «رجل» نفس طبیعت رجل اراده شده و برای خصوصیت عالمیت، دال و قرینه دیگری اقامه شده. قوله: «فتدبر [۱۹۴]».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۵۷

و منها: أنّ دفع المفسده أُولی من جلب المنفعة. و قد أورد علیه فی القوانين بأنّه مطلقا ممنوع، لأنّ فی ترک الواجب أيضا مفسده اذا تعین. و لا یخفی ما فیه، فانّ الواجب و لو کان معینا لیس الا- لاجل أنّ فی فعله مصلحه یلزم استیفاؤها من دون أنّ یکون فی ترکه مفسده، كما أنّ الحرام لیس الا لاجل المفسده فی فعله بلا مصلحه فی ترکه [۱].

۲- اولویت دفع مفسده از جلب منفعت

[۱]- دوّمین وجه ترجیح جانب نهی بر امر- در بحث اجتماع امر و نهی- بنا بر قول به امتناع، این است که: دائما دفع مفسده از جلب منفعت اولی می‌باشد یعنی: همیشه در «واجب» منفعت و در «محرم» مفسده تحقق دارد و در مورد «اجتماع» که امر، دایر بین این است که انسان، منفعت واجب را کسب کند یا مفسده محرم را از خود دفع نماید، گفته‌اند دفع مفسده، نسبت به جلب منفعت اولویت دارد و عقلا هم می‌گویند اگر انسان، کاری انجام دهد که گرفتار مفسده نشود، بهتر از این است که مرتکب عملی شود تا منفعتی را جلب کند.

محقق قمی رحمه الله به استدلال مذکور اعتراض نموده‌اند که: قبول نداریم همیشه و دائما دفع مفسده از جلب منفعت اولی باشد به عبارت دیگر، استدلال مزبور در صورتی صحیح است که در فعل و انجام «واجب» منفعت باشد و در ترک آن، مفسده نباشد اما بعضی از واجبات، چنین نیستند مثلا اگر واجبی، تعیینی شد [۱۹۵]- مانند نماز ظهر که ما موظف به اتیان آن هستیم- نه تنها در فعل آن مصلحت هست بلکه در ترکش هم مفسده تحقق دارد و این طور نیست که فقط در فعل واجب، منفعت باشد.

اکنون شما نماز را با غضب ملاحظه کنید، در «فعل» غضب، مفسده هست، در «فعل» صلوات منفعت و در «ترک» آن هم مفسده

تحقق دارد لذا می‌گوئیم حرمت ترک، چه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۵۸

ترجیحی بر وجوب صلات دارد، در صلات، تنها جلب منفعت نیست بلکه در اتیان واجب هم جلب منفعت هست و هم ترک مفسده‌ای که بر ترک واجب، مترتب است.

مصنّف رحمه الله: اشکال محقق قمی رحمه الله وارد نیست زیرا: واجب - اعمّ از تعیینی و تخییری - در فعلش مصلحت لازم الاستیفاء هست اما در ترک آن مفسده‌ای وجود ندارد فرضا کسی که نماز نخوانده، صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء از او فوت شده نه اینکه در ترک آن هم مفسده باشد، مانند همان مفسده‌ای که در شرب خمر هست و شاهدش هم این است که: اگر ترک صلات - مانند شرب خمر - مفسده داشته باشد، لازم‌هاش این است که همیشه در «واجب» دو حکم، ثابت باشد، فعل آن دارای وجوب و ترکش هم حرام باشد و چنانچه کسی یک واجب را ترک کرد با دو تکلیف مخالفت نموده هم واجب را رعایت نکرده و هم مرتکب حرام شده درحالی که چنین نیست زیرا واجب، یعنی عملی که مشتمل بر مصلحت لازم الاستیفاء هست و اصلا مفسده در آن، مطرح نیست.

در باب محرّمات هم مسئله به نحو مذکور است یعنی: «حرام» آن است که مشتمل بر مفسده لازم الترتک است اما در ترک حرام، مصلحت لازم الاستیفاء وجود ندارد.

شرب خمر، دارای صددرجه مفسده هست و مکلف باید از آن اجتناب کند اما در ترک شرب خمر، صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء نیست و اگر چنان باشد باید گفت در شرب خمر، دو حکم موجود است، فعل آن حرام و ترکش واجب است و چنانچه کسی شرب خمر نماید با دو حکم الهی مخالفت نموده درحالی که چنین نیست یعنی: اگر کسی مرتکب شرب خمر شود فقط با یک حکم الهی مخالفت نموده.

معنا ندارد کسی بگوید: واجب، آن است که فعلش دارای وجوب و ترکش حرام است کأنّ این مطلب، تشریح و اسناد غیر حکم الهی به خداوند متعال است.

خلاصه: در باب محرّمات، مسأله وجوب و در باب واجبات، حرمت، مطرح نیست و گویا محقق قمی رحمه الله توهم نموده‌اند که در ترک واجبات تعیّیته، مفسده هست لذا توضیح دادیم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۵۹

و لکن یرد علیه: أنّ الاولویة مطلقا ممنوعه، بل ربما يكون العکس اولی، كما یشهد به مقایسه فعل بعض المحرّمات مع ترک بعض الواجبات خصوصا مثل الصلاه و ما یتلو تلوها. و لو سلم، فهو أجنبی [۱۹۶] عن المقام، فأنه فیما اذا دار الامر بین الواجب و الحرام [۱].

که در واجبات اصلا «مفسده» و در باب محرّمات هم «مصلحت» مطرح نیست.

[۱]- اینکه گفته‌اند جانب نهی بر امر تقدّم دارد به خاطر اینکه دفع مفسده از جلب منفعت اولی هست از وجوه متعدّدی، مردود است.

الف: مستدل می‌گوید همیشه محرّمات بر واجبات تقدّم دارد، سؤال ما این است که:

اگر امر، دائر شد که انسان مهم‌ترین واجبات را انجام دهد یا مرتکب کوچک‌ترین محرّمات شود در این فرض هم می‌گوئید مهم‌ترین واجب را باید ترک کرد [۱۹۷]؟ مثلا- اگر امر، دائر شد که مکلفی نماز - که از نظر شارع، اهمّیت فوق‌العاده‌ای دارد - را ترک کند یا اینکه مرتکب یک گناه صغیره شود، شما می‌گوئید دفع مفسده، نسبت به جلب منفعت، اولی هست و باید آن گناه صغیره را رعایت و ترک کرد؟

آیا در مقایسه محرمات با واجبات به استناد قاعده مذکور، کوچک‌ترین محرمات را بر مهم‌ترین واجبات باید ترجیح داد؟ بدیهی است که هیچ مسلمان و متشرعی راضی نمی‌شود نماز را بر یک معصیت صغیره ترجیح دهد.

ب: بعد از تسلیم، نسبت به کبرویت قاعده مذکور، صغرویت آن را در محلّ بحث

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۶۰

و لو سلّم، فانّما یجدی فیما لو حصل القطع. و لو سلّم أنّه یجدی و لو لم یحصل، فانّما یجری فیما لا یكون هناك مجال لاصالة البراءة أو الاشتغال، كما فی دوران الامر بین الوجوب و الحرمة التّعیینین، لا فیما یجری، كما فی محلّ الاجتماع، لاصالة البراءة عن حرمة، فیحکم بصحّته و لو قیل بقاعدة الاشتغال فی الشّک فی الاجزاء و الشّرائط، فانّه لا مانع عقلا الا فعلیّة الحرمة المرفوعة بأصالة البراءة عنها عقلا و نقلا [۱].

نمی‌پذیریم یعنی: قاعده مزبور در موردی اجرا می‌شود که: با یک واجب مسلّم و یک حرام قطعی مواجه باشیم اما خارجا نتوانیم هر دو را رعایت کنیم، یا باید واجب را رعایت نمود و مرتکب حرام شد یا اینکه حرام را ترک و در نتیجه، واجب را رعایت و اتیان نمود. در فرض مذکور، شما می‌توانید، بگوئید: دفع مفسده از جلب منفعت، اولی هست اما در محلّ بحث، چنین مسأله‌ای مطرح نیست و نمی‌توان قاعده مزبور را اجرا نمود زیرا: ما از ابتدا متخیر هستیم که حکم، الهی صلوات در دار غضبی آیا حرمت است یا وجوب، «امتناعی» می‌گوید: از نظر عقل نباید دو حکم، مطرح باشد و نمی‌دانیم آن حکم الهی در مورد صلوات در دار غضبی آیا وجوب است یا حرمت لذا می‌گوئیم این مسئله، به من و شما - مکلفین - ارتباط ندارد بلکه مربوط به شارع مقدّس می‌باشد.

[۱]- ج: اگر قبول کنیم که قاعده مذکور، مربوط به محلّ بحث هست، اشکال ما این است که: آن قاعده، در صورتی مفید و کارساز است که برای انسان، قطع حاصل شود. و ظاهرا مقصود ایشان این است که آیا اولویت دفع مفسده نسبت به جلب منفعت، قطعیه هست و شما نسبت به آن، قاطع هستید یا اینکه غیر قطعیه هست؟

اگر اولویت مذکور، قطعیه باشد، کارساز است اما اگر غیر قطعیه شد فائده‌ای ندارد بلکه ابتدا باید دلیلی بر حجّیت و اعتبار آن اقامه نمود.

د: اگر باز هم مماشات کنیم و بگوئیم حق با شماست لکن باید بدانید قاعده مذکور در

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۶۱

مواردی کارساز است که: امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد و هیچ مجالی برای اصل برائت یا اشتغال نباشد اما اگر در موردی اصل برائت یا اشتغال توانست جریان پیدا کند نمی‌توان به قاعده مذکور تمسک نمود.

سؤال: در چه موردی اصل برائت یا اشتغال می‌تواند جاری شود و در چه موردی نمی‌تواند جریان پیدا کند؟

جواب: اگر امر، دائر بین وجوب تعینی و حرام تعینی باشد نمی‌توان به «اصل» تمسک نمود مثلا شما نمی‌دانید اکرام زید در روز جمعه، واجب است یا حرام در این صورت می‌توان قاعده مذکور را اجرا نمود اما مجالی برای تمسک به «اصل» وجود ندارد.

اما در محلّ بحث: «حرام» تعینی هست یعنی جمیع افراد غضب، محکوم به حرمت است اما «وجوب» آنکه تعینی نیست و مکلف، ملزم نیست در خانه غضبی نماز بخواند بلکه می‌تواند در مکان مباح، اتیان صلوات نماید پس «واجب» از نظر عدم تعین، دارای بدل هست اما وجوب از اصل واجب برطرف نمی‌شود [۱۹۸] و نهایتا می‌توانید بگوئید: نماز در دار غضبی، فاقد امر است اما امر مربوط به اصل نماز - اقیموا الصّیلة - به قوت خود باقی و گریبان‌گیر مکلف است منتها شما شک دارید که اگر صلوات را در خانه غضبی اتیان نمائید، باطل است یا نه و علت تردید در بطلان نماز، این است که: احتمال می‌دهید نماز در خانه مغضوب، حرام باشد و حرمت بر امر تقدّم داشته باشد، در این صورت، پاسخ ما این است که: شما یقین ندارید که «نهی» مقدّم باشد و صرف یک احتمال،

مطرح است لذا

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۶۲

نسبت به حرمت، اصل برائت جاری می‌کنید و چنانچه اصالت البرائت جاری شد، نتیجه‌اش این است که: صلات در دار غصبی دچار مانع و مبغوضیت موجب بطلان نیست پس نماز در خانه مغضوب، صحیح است.

قوله: «... و لو قیل بقاعده الاشتغال [۱۹۹] فی الشک فی الاجزاء و الشرائط [۲۰۰]...».

در فرض مسئله، نماز در خانه غصبی، صحیح است گرچه گفته شود در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی باید قاعده اشتغال را جاری نمود زیرا: در آنجا ریشه و اصل مانعیت برای ما معلوم نیست اما در محلّ بحث، علت مانعیت، حرمت است. اگر صلات در دار غصبی، حرام باشد، مانعیت دارد در غیر این صورت مانعیت ندارد و در نفس حرمت، اصل برائت جاری می‌شود.

خلاصه: تاکنون در محلّ بحث، قائل به اجراء برائت شده‌ایم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۶۳

نعم لو قیل [۲۰۱] بأنّ المفسده الواقعيه الغالبه مؤثره فی المبغوضیه و لو لم تکن [الغلبه] بمحرزه، فاصاله البراءه غیر جاریه [غیر مجدیّه] بل کانت أصاله الاشتغال بالواجب لو کان عبادۀ محکمۀ و لو قیل بأصاله البراءه فی الاجزاء و الشرائط، لعدم تأتی قصد القربه مع الشک فی المبغوضیه، فتأمل [۱].

[۱]- ممکن است کسی بگوید در محلّ بحث، اصالت الاشتغال جاری می‌شود نه اصل برائت زیرا برائت در موردی جریان پیدا می‌کند که هم در «حرمت» و هم در «ملاک حرمت» شک داشته باشیم به خلاف محلّ بحث که ملاک حرمت برای ما مسلم است منتها نمی‌دانیم ملاک حرمت بر ملاک امر غلبه پیدا کرده است یا نه، در این صورت می‌گوئیم اگر علم به اصل ملاک حرمت داشته باشید، همان علم، تکلیف را- در هر مرتبه‌ای که باشد- بر شما منجز می‌کند مثلاً اگر اجمالاً بدانید فلان شیء، حرام است اما مرتبه حرمت را ندانید که آیا از مراتب ضعیف، متوسط و یا قوی هست، همان علم به اصل حرمت، کافی هست که تکلیف را بر شما منجز کند زیرا اصل و اساس آن برای شما مسلم و معلوم است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۶۴

و منها: الاستقراء، فأنه یقتضی ترجیح جانب الحرمة علی جانب الوجوب کحرمة الصیلة فی أيام الاستظهار، و عدم جواز الوضوء من الإناءین المشتهین [۱].

در محلّ بحث هم ممکن است بگوئیم: اصل مفسده صلات در خانه مغضوب از نظر شما مسلم است منتها مرتبه و اندازه مفسده را از نظر غلبه بر ملاک امر و عدم غلبه نمی‌دانید، لذا می‌گوئیم در این صورت، لازم نیست مرتبه آن را بدانید اگر آن مفسده به حسب واقع بر ملاک امر غلبه داشته باشد- گرچه مرتبه آن را ندانید- چون اصل مفسده، مسلم است، همان عنوان غالبش گریبان‌گیر شما- مکلف- هست و عنوان غالبش این است که نماز را باطل می‌کند، اگر مفسده بر ملاک امر، غالب شد مقتضی بطلان عبادت است لذا شما تردید می‌کنید که آیا عبادت شما در این فرض، صحیح است یا نه یعنی:

عملی را به عنوان عبادت اتیان می‌نمائید و اصل ملاک مبغوضیت در آن برای شما مسلم است اما نمی‌دانید مبغوضیت آن در چه رتبه‌ای است، چنین وضعی اقتضا می‌نماید که انسان نتواند به آن صلات در خانه مغضوب، قصد قربت نماید و اگر نتوانستیم قصد قربت کنیم نتیجتاً بنا بر اصل اشتغال، آن نماز، محکوم به بطلان است- گرچه در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی قائل به برائت شوید.

قوله: «فتأمل»: مصنف رحمه الله وجهی برای آن بیان نمودند که ما آن را در پاورقی کتاب ذکر نمودیم.

۳- استقرا

[۱]- سوّمین وجهی که برای ترجیح جانب نهی بر امر- در بحث اجتماع امر و نهی- بنا بر قول به امتناع ذکر شده، «استقرا» می باشد. گفته‌اند در فقه در مواردی که امر، دائر بین وجوب و حرمت- مردّد بین حکمین- بوده شارع مقدّس، جانب حرمت را بر وجوب مقدّم داشته لذا ما به لحاظ آن موارد استکشاف می کنیم که این مسئله کلّیت دارد و هر کجا امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد، حرمت بر وجوب، مقدّم است که اینک به ذکر آن موارد می پردازیم:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۶۵

۱- زنی که در ایّام استظهار [۲۰۲] بسر می برد، اتیان صلوات در آن ایّام بر او حرام است.

فرض مذکور از مواردی است که جانب حرمت بر وجوب غلبه داده شده زیرا آن خونی که رؤیت شده اگر دم حیض باشد «تحرم الصیّلاه معه» و اگر خون غیر حیض باشد «تجب الصیّلاه معه» پس امر، دائر بین وجوب و حرمت نماز است و آن زن به خاطر عدم تشخیص دم نمی داند که آیا نماز بر او واجب است یا حرام، گفته‌اند جانب حرمت بر وجوب ترجیح دارد و حکم کرده‌اند که نماز در ایّام استظهار، حرام است.

۲- اگر مکلفی دو ظرف آب و علم اجمالی داشته باشد که آب یکی از آن دو ظرف، طاهر و دیگری متنجس است در این صورت ابتداء امر، دائر بین وجوب و حرمت است یعنی: «ان كان الماء طاهرا يجب الوضوء به و ان كان الماء نجسا يحرم التوضؤ به».

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: طبق روایات [۲۰۳] و فتاوا مکلف نمی تواند با آب هیچ یک از آن دو ظرف وضو بگیرد بلکه باید آن دو را کنار بگذارد و به جای وضو، تیمّم نماید.

آیا فرض مذکور از مواردی نیست که امر، دائر بین وجوب و حرمت است و شارع مقدّس، جانب حرمت را بر وجوب مقدّم داشته؟ اگر جانب وجوب تقدّم پیدا می کرد، وظیفه مکلف نمی بایست به تیمّم انتقال پیدا کند بلکه باید او وضو می گرفت و حرمت برداشته می شد.

هیچ وجهی برای صرف نظر کردن از آب آن دو ظرف نیست غیر از اینکه جانب حرمت را بر وجوب مقدّم داشته‌اند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۶۶

و فیه: أنه لا دلیل علی اعتبار الاستقراء ما لم یفد القطع.

و لو سلّم، فهو لا یکاد یثبت بهذا المقدار. و لو سلّم، فلیس حرمة الصّلاة فی تلك الايام، و لا عدم جواز الوضوء منهما مربوطا بالمقام، لانّ حرمة الصّلاة فیها انما تكون لقاعدة الامکان و الاستصحاب المثبتین لکون الدّم حیضا، فیحکم بجمیع أحكامه و منها حرمة الصّلاة علیها، لا لاجل تغلیب جانب الحرمة كما هو المدّعی. هذا لو قیل بحرمتها الذاتیه فی ایّام الحیض، و الا فهو خارج عن محلّ الکلام. و من هنا انقذح أنه لیس منه ترک الوضوء من الإناءین، فانّ حرمة الوضوء من الماء النجس لیس الا تشریعیا، و لا تشریع فیما لو توضّأ منهما احتیاطا، فلا- حرمة فی البین غلب جانبها، فعدم جواز الوضوء منهما و لو كذلك بل اراقتهما كما فی النّص لیس الا من باب التّعبد، أو من جهة الابتلاء بنجاسة البدن ظاهرا بحکم الاستصحاب، للقطع بحصول النجاسة حال ملاقات المتوضّئ من الاناء الثانیة، اما بملاقاتها، أو بملاقاته الاولی، و عدم استعمال مطهر بعده و لو طهر بالثانیة مواضع الملاقاته بالاولی نعم لو طهرت علی تقدیر نجاستها بمجرّد ملاقاتها بلا- حاجة الی التّعدد أو انفصال الغسالة لا- یعلم تفصیلا بنجاستها و ان علم بنجاستها حین ملاقاته الاولی أو الثانیة اجمالا، فلا مجال لاستصحابها بل كانت قاعدة الطهارة محکمة [۱].

نتیجه: با توجه به موارد مذکور، یک قاعده کلی کشف می‌کنیم: در هر موردی که امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد، جانب حرمت بر وجوب، مقدم است پس در محلّ بحث- صلات در دار غصبی- ما که قائل به امتناع هستیم و می‌گوئیم نباید اجتماع حکم وجوبی و تحریمی شود بلکه باید یک حکم، ثابت باشد، آن حکم را از طریق استقرا استکشاف می‌کنیم که عبارت از حرمت است پس نماز در خانه غصبی، منهی عنه و محرم است.

[۱]- مصنف رحمه الله: اشکالاتی بر استدلال مذکور، وارد است که اینک به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۶۷

الف: آیا استقراء مذکور، قطعی هست یا ظنی و آیا شما در اثر تتبع دو مورد، قاطع می‌شوید که هر کجا امر، دائر بین وجوب و حرمت باشد، حرمت بر وجوب، مقدم است؟

اگر نسبت به آن، قاطع می‌شوید [۲۰۴]، مانعی ندارد زیرا قطع حجّیت دارد اما اگر نسبت به آن ظن پیدا می‌کنید، دلیلی بر حجّیت استقراء ظنی نداریم- مظنه، نیاز به دلیل بر حجّیت دارد و اصل اولی در ظنون، عدم حجّیت است.

ب: بفرض که استقراء ظنی هم حجّت باشد آیا با ملاحظه دو موردی که شما ارائه نمودید، استقرا تحقّق پیدا می‌کند؟ در باب استقرا باید اکثر افراد و مصادیق را ملاحظه کرد بعدا ادّعی استقرا نمود نه این که دو مورد را ملاحظه و سپس ادّعی استقرا نمود.

ج: اشکال مهم در محلّ بحث، این است که آن دو موردی را که شما برای اثبات استقرا ارائه نمودید اصلا ارتباطی به بحث فعلی ندارد زیرا در ما نحن فیه- صلات در دار غصبی- دو خصوصیت، معتبر است لذا باید بینیم با توجه به آن دو ویژگی در موردی جانب حرمت بر وجوب غلبه پیدا کرده است یا نه؟

خصوصیت اول: آن حرمتی که ما درباره آن بحث می‌کنیم- و در مقابل وجوب قرار دارد- باید «ذاتی» باشد یعنی: مخالفت با آن، موجب استحقاق عقوبت شود، آن حرام، مبعوض مولا می‌باشد و مفسده کامل در آن تحقّق دارد مانند تصرّف در خانه مغصوب که حرمتش ذاتی و مانند شرب خمر است.

خصوصیت دوم: در محلّ بحث فقط امر، دائر بین وجوب و حرمت است بدون این که «اصل» یا «اماره‌ای» باعث تعیین و ترجیح یکی از طرفین باشد مانند صلات در دار

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۶۸

غصبی که هیچ وجهی برای ترجیح جانب امر یا نهی وجود ندارد.

سؤال: آیا آن دو ویژگی در دو موردی که شما ارائه نمودید، تحقّق دارد یا نه؟

جواب: اولاً: اشکال ما این است که حرمت اتیان صلات در ایّام حیض، «ذاتی» نیست تا چه رسد به ایّام استظهار. اگر زنی در ایّام حیض، اشتغال به نماز پیدا کند حرمتش «تشریحی» هست. خواندن نماز در ایّام حیض، مانند تصرّف در مال مغصوب و شرب خمر نیست. معنای حرمت تشریحی، این است که آن مکلف، قصد تقرّب به وسیله یک عملی نموده که آن عمل در حال حیض، صلاحیت مقرریت نداشته و الا اتیان صلات در دوران حیض به آن معنا موجب استحقاق عقاب نیست.

ثانیا: بفرض که قبول کنیم حرمت صلات در ایّام حیض، ذاتی هست و بگوئیم کسی که در حال حیض، نماز می‌خواند کأنّ شرب خمر نموده و این نوع حرام را مرتکب شده لکن آن ویژگی دوم که در محلّ بحث اخذ شده بود- یعنی عدم اصل یا اماره بر تعیین و ترجیح یک طرف- در مورد نماز در ایّام استظهار وجود ندارد زیرا در فرض مذکور، اماره تحقّق دارد.

بیان ذلک: الف: گاهی ایّام استظهار بعد از عادت است مثلا زنی ایّام عادت او هفت روز است اما روز هشتم هم رؤیت دم می‌کند

لکن نمی‌داند «هذا حیض ام لیس بحیض» در فرض مذکور «اولاً» استصحاب بقاء حیض، مقتضی حیضت است و اصالت بقاء حیض، جانب حیض و حرمت را ترجیح می‌دهد و احد الحکمین را معین می‌کند و در نتیجه، تمام احکام حیض از جمله حرمت اتیان صلوات بر آن مترتب می‌شود.

و ثانیاً در فرض مذکور، شارع مقدّس «قاعده امکان» را معتبر نموده یعنی: «کلّ ما امکان ان یكون حیضاً فهو محکوم بكونه حیضاً» هر خونی که امکان داشته باشد عنوان حیضت بر آن منطبق شود، شارع مقدّس، نفس امکان را اماره بر حیضت قرار داده پس ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۶۹

قاعده مزبور، تعیدی و در باب حیض، مطرح است لذا نفس قاعده امکان، اماره‌ای هست که جانب حرمت را غلبه داده درحالی که گفتیم محلّ نزاع در موردی است که اماره یا اصلی بر تعیین و ترجیح یک طرف نباشد لذا می‌گوئیم: مثال شما ارتباطی به بحث فعلی ندارد.

ب: چنانچه ایام استظهار، قبل از شروع عادت باشد یعنی رؤیت دم می‌شود لکن مشخص نیست که حیض است یا نه در این صورت هم فقط قاعده امکان جاری می‌شود که ارتباطی به محلّ نزاع ما ندارد چون اماره بر غلبه جانب حرمت تحقق دارد و بحث ما در موردی است که اصل یا اماره‌ای بر تعیین و ترجیح یک طرف نباشد.

اما مسأله وضو به آب انائین مشتهین: از نظر فقهی نکاتی در آن هست که باید دقت بیشتری نسبت به آن داشت.

سؤال: اگر علم تفصیلی به تنجس آبی داشته باشیم آیا وضو گرفتن با آن، حرمت ذاتی دارد یا نه به عبارت دیگر: اگر فردی با آن آبی که قطعاً متنجس شده وضو گرفت «کأنه شرب الخمر»، حرمت ذاتی و استحقاق عقوبت دارد؟ یا اینکه آن عمل که شامل مسح و غسل هست، اثری ندارد و او به توسط وضو با آب متنجس، قصد تقرّب کرده، در حالی که شارع مقدّس، وضو با آب متنجس را باطل می‌داند؟

بلاشکال و مسلماً حرمت آن، ذاتی نیست بلکه تشریحی می‌باشد.

اگر آن حرمت، تشریحی هست پس در انائین مشتهین که امر، دائر بین آب طاهر و متنجس هست چرا وضو با آن دو آب، اشکال داشته باشد؟ کسی که با آن دو آب وضو می‌گیرد، هدف واقعی این است که با آب پاک، تحصیل طهارت نماید و به وسیله وضو با آب طاهر، قصد تقرّب می‌کند منتها چون نمی‌داند کدام آب، پاک است مجبور می‌شود با آب هر دو ظرف، وضو بگیرد لذا طبق قاعده نباید وضو با آب انائین مشتهین مانعی داشته باشد. حرمت تشریحی در موردی است که مکلف به وسیله وضو با آب

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۷۰

متنجس قصد تقرّب کند اما در محلّ بحث، قصد تقرّب به وسیله وضو با آب متنجس نشده لذا حرمت تشریحی تحقق پیدا نمی‌کند و حرمت ذاتی هم که از اول، مطرح و متحقق نبوده.

سؤال: چرا مستفاد از روایت، این است که مکلف باید آب آن دو ظرف را بریزد و تیمّم کند؟- در روایت، چنین آمده: «بهریقهما».

جواب: الف: ممکن است بگوئیم روایت مزبور برخلاف قاعده، یک حکم تعبدی را ثابت می‌کند.

ب: اگر مکلف بخواهد با آب آن دو ظرف مشته وضو بگیرد، مواضع وضوی او، متنجس و به نجاست خبی مبتلا می‌شود لذا شارع مقدّس برای اینکه مکلف، گرفتار نجاست خبی نشود، دستور اراقه آب آن دو ظرف را صادر کرده است.

سؤال: چگونه و به چه کیفیتی مکلف، گرفتار نجاست خبی می‌شود؟

جواب: فرضاً مکلف، اول با ظرف «الف» وضو گرفت بعد از اتمام وضو که بنا دارد با ظرف «ب» وضو بگیرد، قاعدتاً اول، مواضع وضو را با آب ظرف «ب» به حسب ظاهر تطهیر می‌کند سپس مشغول وضو به وسیله آب ظرف «ب» می‌شود وقتی او آب را بر دست خود به عنوان تطهیر می‌ریزد به مجرد اینکه آب ظرف «ب» با دست او ملاقات پیدا کرد در همان لحظه هم یقین پیدا می‌کند که آن

موضع، متنجس است زیرا:

اگر آب ظرف «الف» متنجس بوده، هنوز مطه‌ری نیامده، در مطه‌ر، «تعدّد» - دو مرتبه آب ریختن - لازم است، چنانچه بگوئید تعدّد، لازم نیست بلکه «انفصال ۲۰۵» غسله، شرط

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۷۱

است، هنوز انفصال غسله تحقق پیدا نکرده پس به مجرّد ملاقات آب ظرف «ب» با محل، همان لحظه، مکلف یقین دارد که «هذا نجس» زیرا اگر آب ظرف «الف» متنجس بوده تاکنون مطه‌ر نیامده و چنانچه آب ظرف «ب» متنجس بوده الآن تنجس تحقق پیدا کرده خلاصه اینکه در لحظه ملاقات آب ظرف «ب» با موضع وضو «یعلم علما تفصیلاً بنجاسة هذا العضو» و هنگامی که علم تفصیلی به تنجس آن عضو پیدا شد چه مطه‌ری آمده؟ هر قدر هم شما با آب ظرف «ب» تطهیر نمایند، نمی‌دانید که آب ظرف «ب» طاهر است یا متنجس، اگر طاهر باشد، مطه‌ر است چنانچه متنجس باشد، مطه‌ر نیست بنابراین، علم تفصیلی به نجاست آن عضو و شک در حصول مطه‌ر دارید در این صورت، استصحاب نجاست در آن موضع جریان پیدا می‌کند و در نتیجه بعد از اتمام وضو به وسیله آب ظرف «ب» به مقتضای استصحاب، تمام مواضع وضو، متنجس است و مطه‌ری نیامده.

نتیجه: ممکن است بگوئیم «روایت» ناظر به این مطلب است: برای اینکه مکلف، گرفتار نجاست خبیثی ۲۰۶] نشود، فرمان به اهراق آب آن دو اناء مشتبه داده شده.

آری اگر کسی در باب تطهیر متنجس، قائل شد که نه تعدّد، شرط است و نه انفصال غسله در این صورت به مجرّدی که آب مطه‌ر با دست متنجس ۲۰۷] ملاقات نمود، پاک می‌شود و نتیجه قول مذکور، این است که: شما زمان مشخصی را نمی‌توانید، معین کنید که در آن زمان، علم تفصیلی به تنجس دست خود داشته‌اید، نمی‌توانید بگوئید در فلان لحظه یقین دارم دستم متنجس بوده چون در هیچ لحظه‌ای علم تفصیلی به تنجس

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۷۲

الامر الثالث ۲۰۸]: الظاهر ۲۰۹] لحوق تعدّد الاضافات بتعدّد العنوانات و الجهات فی أنّه لو كان تعدّد الجهة و العنوان کافیا مع وحدة المعنون وجودا فی جواز الاجتماع کان تعدّد

دست ندارید بلکه فقط «علم اجمالی» دارید که دست شما در یک زمانی متنجس شد اما نمی‌دانید آن موقع، زمان ملاقات با آب ظرف «الف» بوده یا زمان ملاقات با ظرف «ب» که در این صورت، مصنف رحمه الله فرموده‌اند:

«لا مجال لاستصحابها» ۲۱۰] [لکونهما کمجهولی التاريخ بل کانت قاعدة الطهارة محکمة».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۷۳

الاضافات مجدیا، ضرورة أنّه یوجب أيضا اختلاف المضاف بها بحسب المصلحة و المفسدة، و الحسن و القبح عقلا، و بحسب الوجوب و الحرمة شرعا، فیکون مثل «أکرم العلماء و لا تکرم الفساق» من باب الاجتماع «کصل و لا تغصب» لا من باب التعارض الا اذا لم یکن للحکم فی أحد الخطابین فی مورد الاجتماع مقتضی کما هو الحال أيضا فی تعدّد العنوانین. فما یتراءى منهم من المعاملة مع مثل «أکرم العلماء و لا- تکرم الفساق» معاملة تعارض العموم من وجه أنّما یكون بناء علی الامتناع، أو عدم المقتضی لا-حد الحکمین فی مورد الاجتماع [۱].

اشاره

[۱]- ظاهر، این است که تعدّد اضافات در حکم تعدّد عناوین است.

بیان ذلک: گاهی عنوان، متعدّد است مثل اینکه گفتیم: صلوات در دار غصبی، دارای دو عنوان است یکی عنوان غصبت و دیگری صلاّیت، وجوب، متوجّه نماز و حرمت، متوجّه عنوان غصب است. ضمناً بیان کردیم که بنا بر جواز اجتماع، هر دو حکم، جاری است و بنا بر امتناع از باب تزاحم، اقوی الملائکین را اخذ می‌کنیم و اگر ملاک اقوا مشخص نبود، مسأله تعارض، مطرح می‌شود. گاهی هم اضافه- و نسبت- متعدّد است. مثال: «اکرم العلماء» و «لا- تکرم الفساق»، در مورد عالم فاسق، اجتماع دو عنوان، مطرح نیست بلکه اجتماع دو اضافه [۲۱۱] و دو نسبت تحقق دارد [۲۱۲].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۷۴

مصنّف رحمه الله: تعدّد اضافه و نسبت به تعدّد عنوان، ملحق است.

اگر در بحث اجتماع امر و نهی، قائل شویم تعدّد عنوان، باعث جواز اجتماع امر و نهی می‌شود، تعدّد اضافه هم سبب می‌شود اجتماع امر و نهی، جائز شود یعنی: در مورد عالم فاسق می‌گوئیم: اکرام از جهت علم، واجب و از نظر فسق، حرام است و اگر قائل به امتناع شویم و بگوئیم تعدّد عنوان، سبب جواز اجتماع و تعدّد معنون نمی‌شود [۲۱۳] در مورد عالم فاسق هم می‌گوئیم اجتماع امر و نهی، جائز نیست یعنی: یا اکرام، واجب است یا حرام.

سؤال: چرا علما در مثل «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفساق»، توجهی به مسأله اجتماع ننموده و نگفته‌اند با تعدّد اضافه، ممکن است اکرام عالم فاسق، هم واجب و هم حرام باشد بلکه معامله تعارض- عموم و خصوص من وجه- با آن نموده‌اند به عبارت دیگر چرا در «صلّ» و «لا- تغصب»، مسأله اجتماع امر و نهی ولی در مورد «اکرم العلماء» و «لا- تکرم الفساق» بحث تعارض، مطرح است- نه تزاحم.

جواب: الف: یا به خاطر این است که علما قائل به امتناع اجتماع هستند و نسبت به مجمع- عالم فاسق- اقوا ملاکا را تشخیص نداده‌اند لذا با آن دو، معامله تعارض نموده‌اند.

ب: یا به خاطر این است که در مورد اجتماع- نسبت به هر دو حکم- مقتضی را احراز نموده‌اند [۲۱۴] به عبارت دیگر: خارجاً متوجّه شده‌اند که نسبت به عالم فاسق فقط یک مقتضی هست یعنی: یا مقتضی اکرام تحقق دارد یا مقتضی حرمت لذا با آن دو دلیل، معامله متعارضین- عموم و خصوص من وجه- نموده‌اند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۷۵

فصل: فی أنّ النهی عن الشیء هل یقتضی فساد أم لا؟ و ليقدم أمور: [۱].

الاول: أنّه قد عرفت فی المسأله السابقه الفرق بينها و بین هذه المسأله، و أنّه لا دخل للجهه المبحوث عنها فی احدهما بما هو جهه البحث فی الاخری، و أنّ البحث فی هذه المسأله فی دلالة النهی بوجه یأتی تفصیله علی الفساد، بخلاف تلك المسأله، فإنّ البحث فیها فی أنّ تعدّد الجهه یجدر فی رفع غائله اجتماع الامر و النهی فی مورد الاجتماع أم لا [۲].

آیا نهی در شیء [۲۱۵]، مقتضی فساد آن شیء هست یا نه

[۱]- آیا اگر نهی به شیء تعلق گرفت، مقتضی فساد آن هست یا نه؟ به عبارت دیگر: اگر بیعی - یا عبادتی - متعلق نهی واقع شد، مثلاً شارع مقدّس فرمود «لا- تبع ما لیس عندک» آیا نهی مذکور اقتضا می‌کند که آن معامله - یا عبادت - علاوه بر اینکه محرّم هست، فاسد هم باشد یا نه؟
برای پاسخ به سؤال مذکور باید قبلاً اموری را به‌عنوان مقدّمه بیان کرد.

۱- فرق بین بحث فعلی با بحث اجتماع امر و نهی [۲۱۶] چیست؟

[۲]- مسلماً بین دو مسئله، فرق هست. قبلاً هم بیان کردیم که: ابتدا باید ملاک و ضابطه تعدّد مسائل در هر علمی مشخص شود تا ببینیم چه چیز سبب می‌شود که دو مسئله عنوان کنیم و چه سبب می‌شود که نتوان دو مسئله عنوان نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۷۶

قاعده کلی، این است که اختلاف جهات و حیثیات بحث، سبب می‌شود که مسائل تعدّد پیدا کند - گرچه موضوع و موردشان متحد باشد - مثلاً گاهی شما جسمی را از جهت نیاز به «حیز» موضوع بحث، قرار می‌دهید این یک مسئله هست و گاهی همان جسم را از نظر معروضیت للبیاض و السواد مورد بحث قرار می‌دهید که این یک مسئله دیگر است پس اگر بنا باشد مسأله‌ای از مسأله دیگر ممتاز شود، امتیاز و تغایرش فقط به اختلاف جهت بحث است.

جهت بحث فعلی با قبلی، مختلف است. بحث فعلی ما این است که آیا تعلق نهی، ملازم با فساد منهی عنه هست یا نه یعنی: آیا بین نهی و فساد، اقتضا و ملازمه وجود دارد یا نه اما در مسأله اجتماع امر و نهی، بحث ما این بود که: آیا تمایز دو عنوان مانند صلوات و غضب - در عین حال که خارجاً اتحاد وجودی دارند - مانعیتی از اجتماع امر و نهی دارد یا اینکه تمایز عنوانین مذکورین می‌گوید مانعیتی از اجتماع امر و نهی وجود ندارد.

کأنّ در مورد صلوات در خانه غضبی از دو جهت بحث می‌شود:

۱- آیا عنوان صلاّت و عنوان غضبیت می‌تواند امر و نهی را جمع کند یا نه؟

۲- اگر صلوات فرضاً متعلق نهی واقع شد آیا تعلق نهی، مقتضی بطلان و فساد نماز هست یا نه؟

به عبارت دیگر: بحث قبلی در این بود که: آیا تعدّد عنوانین، رافع استحاله هست یا نه، اما بحث فعلی این است که: آیا مبعوضیت، ملازم با بطلان هست یا نه لذا می‌گوییم:

اصلاً بین آن دو عنوان و مسئله، ارتباطی نیست [۲۱۷].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۷۷

الثانی: أنّه لا- یخفی أنّ عدّه المسأله من مباحث الالفاظ أنّما هو لاجل أنّه فی الاقوال قول بدلالته علی الفساد فی المعاملات مع انکار الملازمه بینه و بین الحرمة التي هی مفاده فیها، و لا ینافی ذلك [۲۱۸] أنّ الملازمه - علی تقدیر ثبوتها فی العباده - أنّما تكون بینه و بین الحرمة و لو لم تكن مدلوله بالصیغه، و علی تقدیر عدمها تكون منتفیة بینهما، لامکان أنّ یكون البحث معه فی دلالة الصیغه بما تعمّ دلالتها بالالتزام، فلا تقاس بتلك المسأله التي لا یکاد یكون لدلالة اللفظ بها مساس، فتأمل جیداً [۱].

۲- بحث فعلی از مباحث الفاظ هست

[۱]- در مقدّمه چهارم از مقدّمات بحث اجتماع امر و نهی مفصلاً بیان کردیم که آن بحث، یک مسأله عقلی محض است و ارتباطی به عالم الفاظ ندارد.

سؤال: آیا بحث فعلی [۲۱۹] را می‌توان از مباحث لفظی دانست یا نه؟

جواب: آری! علتش هم این است که در بین اقوال در مسئله، یک قول، این است که: نهی در «معاملات» مقتضی فساد هست [۲۲۰].

آیا منظور آن قائل، این است که نهی، دال بر حرمت و حرمت عقلا ملازم با فساد آن ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۷۸

شیء محرم است؟ خیر! او می‌گوید: حرمت، ملازم با فساد معامله نیست اگر معامله‌ای محرم و مبعوض مولا شد چرا باطل باشد، معامله، مانند عبادت نیست که اگر مبعوض واقع شد، نتواند «مقرب» باشد، چنانچه معامله‌ای مبعوض خداوند متعال واقع شد مبعوضیت معامله، اقتضای فساد ندارد بلکه معامله، محرم است در عین حال امکان دارد که صحیحا واقع شود زیرا در معاملات، قصد قربت، معتبر نیست.

سؤال: شما که حرمت را مقتضی فساد نمی‌دانید پس چرا می‌گوئید اگر نهی به معامله‌ای تعلق گرفت و مولا فرمود «لا تبع ما لیس عندک» مع ذلک آن بیع، باطل است؟

جواب: نکته‌اش [۲۲۱] این است که دلیل - لا تبع ما لیس عندک - ظهور در ارشاد به فساد دارد و ما را به بطلان معامله ارشاد می‌کند کأن مفاد دلیل، این است که خودتان را در زحمت نیندازید و مال مردم را نفروشید چون این معامله واقع نمی‌شود پس حرمت و مبعوضیت، دال بر فساد نیست بلکه نفس لفظ و نهی، ارشاد به بطلان و فساد معامله دارد.

آیا باتوجه به قول مذکور می‌توان گفت این مسئله، یک مسأله عقلی محض است؟

خیر! زیرا باید با آن قائل بحث نمود و بررسی کرد که آیا نفس نهی و «لا تبع» ارشاد به فساد دارد یا نه پس مسأله مذکور، لفظیه هست نه عقلیه.

اشکال: در باب معاملات، بیان شما را پذیرفتیم اما در بحث عبادات که مسئله، عقلیه هست زیرا اگر نهی متعلق به عبادت، مقتضی فساد باشد از طریق حرمت اقتضا می‌کند یعنی: عبادت، محرم می‌شود و عبادت محرم، مبعوض است و چیزی که مبعوض شد، صلاحیت مقربیت ندارد پس در باب عبادات، بحث ما به این ترتیب، عقلی هست که: آیا

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۷۹

الثالث: ظاهر لفظ النهی و ان كان هو النهی التحريمي، الا - أن ملاك البحث يعم التنزيهي، و معه لا - وجه لتخصيص العنوان، و اختصاص عموم ملاك بالعبادات لا يوجب التخصيص به، كما لا يخفى [۱].

بین «حرمت» و بین «فساد» عبادت، ملازمه هست یا نه [۲۲۲]؟

نتیجه: مسئله، دارای دو شق هست در قسمت معاملات، مربوط به باب الفاظ است اما در باب عبادات، عقلی می‌باشد.

جواب: ما در باب عبادات هم مسئله را به این بیان، لفظی قرار می‌دهیم: در باب عبادات هم که نزاع در حکم عقل است که آیا عقل بین حرمت و فساد، ملازمه قائل است، نتیجتا بحث در دلالت التزامی هست. اگر ملازمه عقلی ثابت شد، نهی به دلالت التزامی - که یکی از اقسام دلالات لفظیه هست - دلالت بر فساد می‌کند و چنانچه ملازمه نبود، دلالت التزامیه هم مطرح نیست پس گرچه ریشه نزاع در باب عبادات بر محور حکم عقل، دور می‌زند اما نتیجه‌اش را می‌توان به مباحث و عالم الفاظ برگرداند.

جمع بندی: هم در باب عبادات و هم در باب معاملات مسأله اقتضای نهی - للفساد - یک مسأله لفظیه هست به خلاف بحث اجتماع امر و نهی که عقلیه محضه بود و هیچ ارتباطی به مباحث الفاظ پیدا نمی‌کرد.

اشاره

[۱]- سؤال: اینکه بحث می‌کنید آیا نهی از شیء، مقتضی فساد آن است یا نه،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۸۰

مقصود از «نهی» در عنوان بحث چیست؟

جواب: گرچه کلمه «نهی» در نهی تحریمی ظهور دارد لکن نزاع در این مسئله، اختصاص به نهی تحریمی ندارد و شامل نهی تنزیهی هم می‌شود.

توضیح ذلک: اینکه بحث می‌کنیم آیا نهی در «عبادت» مقتضی فساد آن هست یا نه، فرقی بین نهی تحریمی و کراهتی نیست زیرا: همان‌طور که حرمت با صحت و مقرّبت منافات دارد، کراهت هم با مقرّبت منافات دارد. اگر عملی فی الجمله مبغوض مولا واقع شد، چگونه می‌تواند مقرّب الی المولی باشد. همان‌طور که بین حرمت و فساد ملازمه هست بین کراهت و فساد هم ملازمه هست. نتیجه: با توجه به نکته مذکور می‌گوئیم: مقصود از کلمه «نهی» در محلّ نزاع، اختصاص به نهی تحریمی ندارد و شامل نهی کراهتی هم می‌شود.

سؤال: اینکه ملاک بحث در نهی تنزیهی هم تحقّق دارد آیا هم در عبادات، صادق است و هم در معاملات یا اینکه در خصوص عبادات وجود دارد؟

جواب: مطلب در باب عبادات به همان نحو است که بیان کردیم لکن در باب معاملات، ممکن است کسی بگوید بین حرمت و «فساد» معامله، ملازمه هست امّا بین «کراهت» و فساد معامله، ملازمه نیست. شما هم که در فقه این همه معاملات مکروه- مانند کفن فروشی- را ملاحظه می‌نمائید، توهم نمی‌کنید که کراهت، اقتضای فساد معامله را داشته باشد لذا در باب معاملات نمی‌توان دایره بحث را تعمیم داد بلکه در معاملات، نهی تحریمی، محلّ بحث است و در مورد نهی تنزیهی جای توهم نیست که اقتضای فساد ندارد، همین مقدار که در عبادات، فرقی بین نهی تحریمی و تنزیهی نباشد، باعث می‌شود که ما عنوان محلّ نزاع را تعمیم دهیم و بگوئیم بین نهی تحریمی و تنزیهی فرقی نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۸۱

كما لا وجه لتخصیصه بالنفسی، فیعمّ الغیری اذا كان أصلیاً.

و أمّا اذا كان تبعیاً، فهو و ان كان خارجاً عن محلّ البحث، لما عرفت أنه فی دلالة النهی، و التبعی منه من مقوله المعنی، الا أنه داخل فیما هو ملاک، فانّ دلالة علی الفساد علی القول به فیما لم یکن للارشاد الیه امّا یكون لدلالته علی الحرمة من غیر دخل لاستحقاق العقوبة علی مخالفته فی ذلک، كما توهمه القمی قدس سره. و یؤید [۲۲۳] ذلك أنه جعل ثمرة النزاع فی أن الامر بالشیء یقتضی النهی عن ضده فساداً اذا كان عبادةً، فتدبر جیداً [۱].

آیا نهی «غیری» هم داخل محلّ بحث هست یا نه؟

[۱]- مقدمه: قبلاً بیان کردیم که یکی از تقسیمات واجب، این است که آن را به نفسی و غیری تقسیم نموده‌اند. واجب نفسی، آن است که خودش مطلوبیت دارد، اتیانش موجب استحقاق مثبت و یا لااقل ترکش باعث استحقاق عقاب می‌شود. امّا واجب غیری، خودش مطلوبیت ندارد بلکه برای «غیر» وجوب پیدا کرده و یکی از خصوصیاتش این است که ترکش موجب استحقاق عقوبت نمی‌شود و چنانچه کسی ذی‌المقدمه‌ای را با ده مقدمه ترک کند، چنین نیست که استحقاق یازده عقوبت داشته باشد بلکه فقط در

برابر ترك ذی المقدمه، مستحقّ يك عقوبت است.

تقسیم مذکور در باب «نهی» هم صادق است یعنی نهی بر دو قسم - نفسی و غیره - است که در ارتکاب و مخالفت با نهی نفسی، استحقاق عقاب هست اما مخالفت با نهی غیره موجب استحقاق عقوبت نمی‌شود.

سؤال: در عنوان محلّ نزاع - النهی عن الشیء هل یقتضی فساد ام لا - اگر نهی، غیره باشد داخل محلّ نزاع هست یا نه؟
ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۸۲

جواب: محقق قمی رحمه الله توهم نموده‌اند که: نزاع، اختصاص به نهی نفسی دارد لکن باید گفت در محلّ نزاع، فرقی بین نهی غیره و نفسی نیست و مسأله استحقاق و عدم استحقاق عقوبت، ارتباطی به ما نحن فیه ندارد. آنچه به محلّ بحث، مربوط می‌شود این است که: آیا حرمت، ملازم با فساد هست یا نه خواه آن حرمت، نفسی باشد یا غیره.

شاهد: در بحث «ضد» ثمره‌ای برای آن مسئله ذکر کرده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم: آیا امر به «ازاله» مقتضی نهی از «صلوات» هست یا نه؟ اگر مقتضی باشد، صلوات، عبادتی است که منهی عنه واقع شده و عبادت منهی عنه، باطل است پس ثمره قول به «اقتضا» بطلان صلوات است - البتّه در صورت ترك ازاله.

سؤال: اینکه امر به شیء، مقتضی نهی از ضد هست، آن نهی متعلّق به صلوات، نفسی هست یا غیره؟
جواب: نهی مذکور، غیره هست زیرا در بحث ضد بیان کردیم که: قائلین به «اقتضا» غالباً بر مسأله مقدمیت، تکیه کرده و گفته‌اند: ترك صلوات، مقدمه ازاله هست، ازاله که واجب شد ترك صلوات هم مقدمه ازاله و دارای وجوب می‌شود و وجوب آن، مقدمی - غیره - می‌باشد، اگر ترك صلوات، وجوب غیره پیدا کرد، فعل صلوات، حرام می‌شود و حرمتش هم از سنخ همان وجوب [۲۲۴] هست. اگر ترك شیء وجوب غیره پیدا کرد، فعلش هم حرمت غیره دارد پس نهی متعلّق به فعل صلوات [۲۲۵]، غیره هست و مع ذلک گفته‌اند آن نهی غیره، اقتضای فساد نماز را دارد پس چرا محقق قمی رحمه الله نزاع را اختصاص به نهی نفسی داده‌اند بلکه باید گفت: نهی، اعم از نفسی و غیره هست و قائلین به اقتضای فساد در هر دو، حکم به ملازمه بین حرمت و فساد می‌نمایند پس نتیجتاً بین نهی نفسی و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۸۳

غیره هم در محلّ بحث، فرقی نیست.

آیا نهی «تبعی» هم داخل محلّ نزاع هست یا نه؟

مقدمه: قبلاً واجب را به «اصلی» و «تبعی» تقسیم کردیم و اختلافی هم بین مشهور و مصنف در معنای اصلی و تبعی بود یعنی: مشهور، اصالت و تبعیت را مربوط به مقام اثبات می‌دانستند اما مصنف، مربوط به مقام ثبوت می‌دانست. تفصیل مذکور - تقسیم واجب به اصلی و تبعی - در باب نهی هم جریان دارد یعنی: «النهی اما ان یکون اصلیا و اما ان یکون تبعیا».

مهم‌ترین اقسام نهی، همان نهی اصلی هست که مسلماً داخل بحث فعلی می‌باشد لکن در نهی تبعی اشکالی هست که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

توضیح ذلک: نهی تبعی، دارای لفظ نیست بلکه با دلالاتی شبیه دلالت ایما و اشاره از لفظ استفاده می‌شود بدون اینکه لفظی دلالت بر آن داشته باشد.

طبق آن نظری که مشهور در باب اصالت و تبعیت داشتند، آیا نهی تبعی هم داخل محلّ بحث هست یا نه؟

مصنف رحمه الله: خیر! زیرا عنوان بحث، این است: («النهی» عن الشیء هل یقتضی فساد ام لا) و کلمه نهی، ظاهرش این است که لفظی داشته باشیم و آن لفظ بر نهی دلالت نماید درحالی که در باب نهی تبعی، لفظی نداریم که دلالت بر نهی کند بلکه از کلام

استفاده می‌شود بدون اینکه مدلول مطابقی آن باشد لذا عنوان محلّ بحث، شامل نهی تبعی نمی‌شود اما از نظر ملاک بحث - ملازمه بین حرمت و فساد - فرقی بین آن دو نیست همان‌طور که در نهی اصلی، حرمت تحقق دارد و بین حرمت و فساد مثلا ملازمه هست در نهی تبعی هم به همان کیفیت است.

نتیجه: نفس عنوان بحث، شامل نهی تبعی نمی‌شود لکن ملاک نهی، شامل آن هست.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۸۴

الرّایع: ما یتعلّق به التّهی امّا ان ینکون عبادۀ او غیرها، و المراد بالعبادۀ هاهنا ما ینکون بنفسه و بعنوانه عبادۀ له تعالی موجبا بذاته للتّقرب من حضرته لو لا حرمته، کالسّجود و الخشوع و الخشوع له و تسیحه و تقدیسه، او ما لو تعلّق الامر به کان امره امرا عبادیا لا یکاد یسقط الا اذا اتی به بنحو قربی کسائر أمثاله نحو صوم العیدین، و الصّلاة فی ایام العادۀ [۱].

۴- معنای عبادت

[۱]- شیء که متعلّق نهی می‌باشد، گاهی عبادت است و گاهی غیر عبادت.

سؤال: عبادتی که حدّ اقل، امر استحبابی یا بالاتر، امر وجوبی به آن متعلّق شده و مأمور به هست، چگونه می‌تواند منهی عنه واقع شود تا بحث کنیم آیا نهی مقتضی فساد هست یا نه؟

جواب: ابتدا عبادت را برای شما معنا می‌کنیم آنگاه ببینید، می‌تواند متعلّق نهی واقع شود یا نه.

چندین تعریف برای «عبادت» ذکر شده که تمام آن‌ها دچار اشکال و نقض و ابرام گشته اما مصنف رحمه الله فرموده‌اند مقصود از عبادت متعلّق نهی - در محلّ بحث - یکی از این دو مطلب است:

الف: منظور از عبادت، آن چیزی است که «ذاتا» [۲۲۶] جنبه عبادیت دارد و نیاز به امر ندارد [۲۲۷]، مانند خضوع، خشوع و سجده در پیشگاه حضرت حق که ذاتا عبادت است و نیاز به تعیّد ندارد تا عنوان عبادت برای آن‌ها تحقق پیدا کند، بنا بر تعریف مذکور، چنانچه شیء که ذاتا عبادت است، متعلّق نهی قرار گرفت، می‌توان بحث کرد آیا نهی مذکور، مقتضی فساد هست یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۸۵

لا ما امر به لاجل التّعبّد به و لا ما یتوقّف صحّته علی التّیّه. و لا ما لا یعلم انحصار المصلحۀ فیہ فی شیء، كما عرف بكل منها العبادۀ، ضرورة أنّها بواحد منها لا یکاد یمکن أن یتعلّق بها التّهی. مع ما أورد علیها بالانتقاض طردا أو عکسا، أو بغیره، كما یظهر من مراجعۀ المطوّلات. و ان کان الاشکال بذلک فیها فی غیر محلّه، لاجل کون مثلها من التّعریفات لیس بحدّ و لا برسم، بل من قبیل شرح الاسم كما نبهنا علیه غیر مرّة، فلا وجه لاطالۀ الکلام بالنّقض و الابرام فی تعریف العبادۀ، و لا فی تعریف غیرها كما هو العادۀ [۱].

ب: عبادت، آن است که: «لو تعلّق الامر به کان امره امرا عبادیا لا یکاد یسقط الا اذا اتی به بنحو قربی». مقصود، این است که اگر به جای نهی، امر به آن متعلّق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمه مکلف، ساقط نمی‌شد مگر با قصد قربت، مانند صوم روز عید فطر که می‌گوئیم: عبادتی است که محرّم و عبادیتش به این معنا است که:

صوم عید فطر به جای اینکه منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایام ماه رمضان، مأمور به می‌شد، این صوم هم مانند سائر مصادیق صوم، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی‌شد پس مقصود از تعلّق نهی به عبادت، این نیست که اکنون یک عبادت فعلی مأمور به به امر استحبابی یا وجوبی داریم که نهی هم به آن تعلّق گرفته اگر چنین باشد کأنّ صددرجه از اجتماع امر و نهی، بالاتر و اصلا این مسئله، ممتنع است.

خلاصه: یا باید بگوئیم: مقصود از عبادت، عبادت ذاتی هست یا اینکه منظور، این است: «لو تعلق الامر به کان امره امرا عبادیا...».

[۱]- اما آن معانی که دیگران برای عبادت ذکر کرده‌اند:

الف: «العبادة ما امر به لاجل التَّعَبُّدِ به»، عبادت، آن است که امر به آن متعلق شده و امر متعلق به آن هم به منظور تعبد است.

دو اشکال بر تعریف مذکور وارد است:

۱- آن تعریف، «دوری» هست زیرا در آن کلمه «تعبد» به کار رفته و تعبد هم به

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۸۶

معنای عبادت است. آیا درحالی که ما در صدد هستیم ماهیت عبادت را از طریق آن تعریف مشخص کنیم، می توان در معنای

عبادت، کلمه تعبد و عبادت را استعمال نمود؟

۲- ظاهر جمله «ما امر به» این است که امر فعلی به آن متعلق شده، آیا شیء که امر فعلی به آن تعلق گرفته به نفس همان مأمور به

می تواند نهی متعلق شود و ما هم بحث کنیم که آیا نهی مقتضی فساد هست یا نه؟

ب: «العبادة ما يتوقف صحته على التَّيِّبَةِ»، عبادت، آن است که صحتش متوقف بر نیت است و مقصود از نیت هم قصد قربت نیست

بلکه منظور، همان نیت عنوان عبادت و عمل هست مثلاً هنگامی که نماز می خوانید، باید نفس عنوان صلات را قصد کنید چون

نماز از عناوین «قصدیه» هست و بدون قصد عنوان، تحقق پیدا نمی کند.

دو اشکال بر تعریف مذکور، وارد است:

۱- در غیر از عبادات هم عناوینی داریم که صحشتان متوقف بر نیت است مثلاً عنوان «تعظیم» اگر واجب شد، یک واجب توجیهی

هست نه تعبدی اما درعین حال، عنوان مذکور، بدون قصد، حاصل نمی شود یعنی: تا انسان، عملی را به قصد تعظیم مقرون نکند،

عنوان تعظیم، محقق نمی شود پس چرا شما آن را به عبادت منحصر کرده و می گوئید:

«العبادة ما يتوقف صحته على التَّيِّبَةِ»

۲- شما می خواهید عبادت را عبادت فعلی محسوب کنید یعنی آن چیزی که امر فعلی به آن تعلق گرفته، اگر به شیء امر فعلی تعلق

گرفت، معقول هست که نهی به آن متعلق شود و ما بحث کنیم که آیا نهی مقتضی فساد هست یا نه؟

ج: «العبادة ما لا يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء...» عبادت، آن است که نمی توان مصلحتش را در یک امر خاصیتی منحصر

نمود، فرضاً اگر از ما سؤال کنند مصلحت صلات چیست، امکان دارد مصالحی را برای آن برشمیریم اما نمی توان گفت مصلحت

نماز، منحصر به همان هائی است که ما ذکر کردیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۸۷

به خلاف «واجبات توجیهی» که وقتی شارع مقدس می فرماید دین خود را ادا کنید مصلحتش معلوم و این است که باید مال مردم به

صاحبش رد شود و مصلحت مخفی دیگری در آن تصور نمی شود پس عبادت، آن است که نمی توان دایره مصلحت آن را منحصر

کرد.

دو اشکال بر تعریف مذکور، وارد است:

۱- به حسب ظاهر، چنین نیست که مصلحت هر واجب توجیهی مشخص و معلوم باشد [۲۲۸]، آری مصلحت ادای دین برای ما

مشخص است.

در باب «عبادات» هم نمی توان به طور کلی گفت دایره مصلحت، غیر محدود است ممکن است در بین عبادات به مسائلی برخورد

نمائیم که دایره مصلحتش محدود باشد [۲۲۹].

۲- ظاهر کلام شما، این است که: همان شیء ذات مصلحت، متعلق نهی قرار گرفته، آیا شیء که دارای مصلحت هست، می تواند

متعلق نهی واقع شود؟

آیا نماز در ایام عادت، دارای مصلحت هست و متعلق نهی هم واقع شده؟

شیء که دارای مصلحت هست، نمی‌تواند متعلق نهی واقع شود.

تذکر: تعاریف مذکور، جنبه «حد» و «رسم» ندارد بلکه دارای عنوان «شرح الاسم» می‌باشد، مثل اینکه از ما سؤال کنند «سعدانه» چیست در جواب بگوئیم به معنای جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست اما در عین حال باید متذکر شد که تعاریف سه‌گانه مذکور، کارساز نیست و تعریف صحیح، همان بود که برای شما بیان کردیم - همان دو تعریفی که ابتدای بحث ذکر شد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۸۸

الخامس: أنه لا يدخل في عنوان النزاع الا ما كان قابلا للتصاف بالصحة والفساد بأن يكون تارة تاما يترتب عليه ما يترقب عنه من الاثر، و أخرى لا كذلك، لاختلال بعض ما يعتبر في ترتبه، أما ما لا أثر له شرعا، أو كان أثره ممّا لا يكاد ينفك عنه، كبعض أسباب الضمان، فلا يدخل في عنوان النزاع، لعدم طروء الفساد عليه كي يناع في أن التهي عنه يقتضيه أولا، فالمراد بالشيء في العنوان هو العبادة بالمعنى الذي تقدم والمعاملة بالمعنى الاعمّ ممّا يتصف بالصحة والفساد عقدا كان أو ايقاعا أو غيرهما، فافهم [۲۳۰] [۱].

۵- مقصود از «شیء» در عنوان بحث چیست؟

[۱]- عنوان بحث، این بود که: «التهي عن الشيء هل يقتضي فسادا ام لا»، شیء که در عنوان محلّ نزاع ذکر شده، تمام اموری را که بتواند متعلق نهی واقع شود، شامل می‌شود لکن به قرینه ذیل جمله مذکور که می‌گوئیم (هل يقتضي «فساد» ام لا) کلمه فساد، دائره شیء را محدود می‌کند و مقصود از آن، هر چیزی نیست که بتواند متعلق نهی واقع شود بلکه اختصاص دارد به آن اشیائی که بتواند صحیحا و گاهی فاسدا واقع شود [۲۳۱] یعنی گاهی اثر بر آن ترتب پیدا کند [۲۳۲] و گاهی اثر بر آن مترتب نشود [۲۳۳] اما آنچه که اثر شرعی ندارد [۲۳۴] یا اگر دارای اثر هم هست، اثرش مانند لازم ماهیت است [۲۳۵]- یعنی در هر

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۸۹

السادس: أن الصّحة و الفساد وصفان اضافيان يختلفان بحسب الآثار و الانظار، فربما يكون شيء واحد صحیحا بحسب أثر أو نظر، و فاسدا بحسب آخر، و من هنا صحّ أن يقال: أن الصّحة في العبادة و المعاملة لا تختلف، بل فيهما بمعنى واحد و هو التمامية، و أما الاختلاف فيما هو المرغوب منهما من الآثار التي بالقياس عليها تتصف بالتمامية و عدمها. و هكذا الاختلاف بين الفقيه و المتكلم في صحّة العبادة إنما يكون لاجل الاختلاف فيما هو المهمّ لكلّ منهما من الاثر بعد الاتفاق ظاهرا على أنها بمعنى التمامية كما هي معناها لغة و عرفا، فلما كان غرض الفقيه هو وجوب القضاء أو الاعادة، أو عدم الوجوب فسير صحّة العبادة بسقوطهما، و كان غرض المتكلم هو حصول الامتثال الموجب عقلا لاستحقاق المثوبة فسرها بما يوافق الامر تارة، و بما يوافق الشريعة أخرى [۱].

موردی معروض تحقّق پیدا کند، آن اثر هم مترتب می‌شود- داخل بحث فعلی نیست زیرا هیچ‌گاه فساد بر آن‌ها عارض نمی‌شود [۲۳۶] تا بحث کنیم که آیا نهی از شیء، مقتضی فساد آن هست یا نه.

نتیجه: مقصود از «شیء» در عنوان بحث، چیزهائی است که متّصف به صحّت و فساد می‌شوند خواه عبادت [۲۳۷] باشد یا معامله.

تذکر: منظور از معامله، معامله اصطلاحی نیست بلکه مقصود از معامله در مقابل عبادت، هر چیزی است که عبادت نباشد و اتّصاف به صحّت و فساد پیدا کند خواه از عقود باشد یا ایقاعات یا غیر از آن دو [۲۳۸].

۶- معنای «صحت» و «فساد»

اشاره

[۱]- «صحت» از نظر لغت و عرف به معنای «تمامیت» هست یعنی: اگر در شیء

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۹۰

خلل و نقصی نباشد، می گوئیم: «هذا صحیح» و چنانچه در آن نقص باشد، چنین تعبیر می کنیم: «هذا فاسد». اینک متذکر دو مطلب می شویم:

۱- صحت و فساد، دو امر اضافی و اعتباری هست، ممکن است شیء از یک جهت و به خاطر یک اثر، اتصاف به صحت داشته باشد اما از جهت و اثر دیگر، اتصاف به صحت پیدا نکند.

در بحث «صحیح و اعم» هم گفتیم که آیا به نماز چهار رکعتی که دارای تمام شرائط باشد، عنوان «صحیح» داده می شود یا عنوان «باطل»؟

نمی توان گفت صلوات مذکور، دارای صحت مطلق است زیرا صحت به حسب حالات مکلف- در سفر، حضر، اختیار و اضطرار- مختلف می شود و حال آنکه معنای «صحیح» و «صحت» یکی هست و اختلاف افراد، باعث اختلاف معنا نمی شود مثلا نماز صحیح برای مسافر، دو رکعت و برای شخص حاضر، چهار رکعت است و عکس آن باطل است و همچنین نماز در حال اضطرار و بیماری جالسا خوانده می شود ولی در حال اختیار قائما باید خوانده شود و حال آنکه تمام آن ها در مواضع خود، صحیح هستند لذا معلوم می شود که معنای صحت، عبارت از «تمامیت» و تمامیت در مورد فردی، دو رکعت و در حق شخص دیگر چهار رکعت است و ... نتیجه: صحت و فساد، مانند سواد و بیاض نیست. سواد و بیاض، دو وصف حقیقی و دو عرض متضاد هستند اگر شیء متصف به بیاض شد، امکان ندارد اتصاف به سواد هم پیدا کند به خلاف صحت و فساد که دو امر اعتباری می باشند و ممکن است هر دو در یک مورد جمع شوند اما به حسب حالات، آثار و انظار، مختلف باشند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۹۱

تذکر: باتوجه به نکته مذکور [۲۳۹] می گوئیم: گرچه صحت را در «عبادات» به سقوط قضا و اعاده و در «معاملات» به ترتب اثر مقصود تفسیر کرده اند امّا در حقیقت، اختلافی ندارد و معنای صحت در آن دو هم «تمامیت» هست یعنی: به خاطر آثار و انظار، تعبیر مختلف نسبت به آن ها شده.

۲- علما- در فنون مختلف- هر کدام صحت را به معنایی تفسیر کرده اند که به حسب ظاهر، آن معانی با یکدیگر متغایر است.

الف: در فقه- در باب معاملات- صحت را به ترتب اثر مقصود تفسیر کرده مثلا گفته اند نکاح صحیح، آن است که اثر مترقب- زوجیت- بر آن مترتب شود امّا همان فقیه در باب «عبادات» فرموده: عمل صحیح، آن است که به دنبالش اعاده و قضا نباشد به عبارت دیگر، نماز صحیح، آن است که مسقط قضا و اعاده باشد پس صحت به معنای «اسقاط القضاء» [۲۴۰] هست.

ب: علمای علم کلام، صحت را به «موافقه الشریعه» [۲۴۱] معنا کرده اند.

ج: اطبا «صحت» را به اعتدال مزاج تفسیر نموده اند.

سؤال: آیا تعاریف مختلفی که در علوم مختلف از صحت شده، باعث می شود که واقعا «صحت» دارای معانی متعددی باشد و اصلا چرا تفاسیر گوناگونی برای آن ذکر شده؟

جواب: صحت به معنای «تمامیت» است و معنای مذکور در تمام علوم، ساری و جاری هست منتها اثرش به حسب انظار، مختلف می باشد.

بیان ذلک: در باب «معاملات» صحت به معنای تمامیت است و مقصود فقیه در آن

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۹۲

و حیث [۲۴۲] ان الامر فی الشریعه ینبغی ان یشتمل علی أقسام من الواقعی الاولی و الثانوی و الظاهری، و الانظار تختلف فی أن الاخیرین ینفیدان الاجزاء، أو لا ینفیدان کان الاتیان بعباده موافقه لامر و مخالفه لآخر، أو مسقطا للقضاء و الاعاده بنظر، و غیر

باب، این است که در بیع، ملکیت و در نکاح، زوجیت حاصل شود لذا مستقیماً صحت را به ترتب اثر مقصود معنا کرده‌اند.

در باب «عبادات» هم مقصود از نماز صحیح، همان صلات تام هست اما منظور فقیه از تمامیت، عدم وجوب قضا و اعاده است لذا مستقیماً صحت را به سقوط قضا و اعاده تفسیر نموده‌اند.

در علم کلام چون نظر متکلمین به استحقاق ثواب و رهائی از عقاب است لذا صحت را به «موافقه الشریعه» یا «موافقه الامر» معنا کرده‌اند.

جمع بندی: معنای صحت، عرفاً و لغتاً در تمام علوم، همان «تمامیت» است و اختلافی بین آن‌ها نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۹۳

مسقط لهما بنظر آخر، فالعباده الموافقه للامر الظاهری تكون صحیحه عند المتکلم و الفقیه بناء علی أن الامر فی تفسیر الصحه بموافقه الامر یعم الظاهری مع اقتضائه للاجزاء، و عدم اتصافها بها عند الفقیه بموافقه بناء علی عدم الاجزاء، و کونه مراعی بموافقه الامر الواقعی [و] عند المتکلم بناء علی کون الامر فی تفسیرها خصوص الواقعی [۱].

[۱]- متکلمین، صحت را به «موافقه الامر» تفسیر کرده‌اند لذا لازم است توضیحی راجع به «امر» و «موافقه الامر» داده شود.

توضیح ذلک: در شریعت، سه [۲۴۳] نوع امر داریم: ۱- امر واقعی اولی، مانند صلات مع الوضوء- اقیموا الصلاه. ۲- امر واقعی ثانوی [۲۴۴]، مانند صلات مع التیمم که از آن به امر اضطراری هم تعبیر می‌شود. ۳- امر ظاهری، مانند صلات با استصحاب طهارت یا قیام بینه بر طهارت.

موافقت با امر واقعی اولی، عند الجمیع مجزی، موافق شریعت و مسقط قضا هست اما این مسئله، محلّ خلاف است که: آیا موافقت با امر واقعی ثانوی و امر ظاهری [۲۴۵]، مجزی، موافق شریعت و مسقط قضا هست یا نه؟ پس انظار علما- متکلمین و فقها- در این باب، مختلف است یعنی:

الف: ممکن است نمازی که موافق استصحاب و مخالف امر واقعی هست در نزد همه صحیح باشد و این در صورتی است که: «فقها» امر ظاهری را مفید اجزا بدانند و «متکلمین» هم، امر ظاهری را در حصول امتثال و موافقت امر کافی بدانند پس آن

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۹۴

تنبیه [۲۴۶]: و هو أنه لا- شبهه فی أن الصیحه و الفساد عند المتکلم و صفان اعتباریان ینتزعان من مطابقه المأتی به مع المأمور به و عدمها [۱].

صلوات، هم موافق امر و شریعت است و هم مسقط قضا و اعاده می‌باشد.

ب: ممکن است به این نحو در مسئله، اختلاف باشد که: «فقها» امر ظاهری را مجزی و مسقط قضا و اعاده بدانند اما «متکلمین» در موافقت شریعت به امر ظاهری- و ثانوی- اکتفا نکنند پس صلات مذکور از نظر فقها صحیح و در نظر متکلمین، غیر صحیح است.

ج: اگر «فقها» امر ظاهری- و ثانوی- را مجزی و مسقط قضا و اعاده ندانند و «متکلمین» هم بگویند در موافقت شریعت نمی‌توان به

امر ظاهری- و ثانوی- اکتفا نمود در این صورت هم صلوات مذکور، عند الجمیع فاسد و غیر صحیح است پس مشخص شد که معنای صحت، «تمامیت» است اما اثر صحت به حسب موارد و انظار مختلف است و ...

صحت و فساد از احکام شرعی هست یا عقلیه یا اعتباریه؟

[۱]- به یک اعتبار، حکم را به «تکلیفی» و «وضعی» تقسیم کرده‌اند. احکام تکلیفی، همان احکام پنج‌گانه معروف هست. از جمله مواردی که به‌عنوان مثال برای ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۹۵ احکام وضعیه شمرده شده «صحت» و «فساد» است.

بحث ما در تنبیه مذکور، این است که: صحت و فساد را که از احکام وضعیه محسوب کرده‌اند، آیا از مجعولات شرعی هست یا از مستقلات عقلیه یا اینکه به حسب موارد، مختلف است یعنی: در بعضی از موارد، مجعول شرعی و در بعضی از موارد، جزء مستقلات عقلیه هست.

اما صحت، نزد متکلم: معنای صحت در نظر متکلم «موافقه الامر» یا «موافقه الشریعه» است [۲۴۷].

سؤال: صحت به معنای مذکور، یکی از احکام وضعیه و مجعولات شرعی هست؟

جواب: صحت به معنای «موافقه الامر» [۲۴۸] تقریباً دارای یک ریشه تکوینی هست- مطابقت یا عدم مطابقت عمل خارجی مکلف با مأمور به شرعی، ارتباطی به شارع مقدس ندارد- منتها از آن مسأله تکوینی، «موافقه الامر» انتزاع می‌شود و اینکه مصنف رحمه الله فرموده‌اند: «صحت» نزد متکلم، یک وصف انتزاعی هست و فرموده‌اند که منتزعه منه آن، یک واقعیت هست، مقصودشان این است که منتزعه منه و ریشه آن یک امر تکوینی واقعی غیر مجعول است و از آن مسأله تکوینی، «موافقه الامر» انتزاع می‌شود [۲۴۹] یعنی اگر موافقه الشریعه تحقق پیدا کرد، استحقاق مثبت و عدم استحقاق

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۹۶

و اما الصیحة بمعنی سقوط القضاء و الاعاده عند الفقیه، فهی من لوازم الاتیان بالمأمور به بالامر الواقعی الاولی عقلا، حیث لا یکاد یعقل ثبوت الاعاده أو القضاء معه جزماً [۲۵۰] فالصحة بهذا المعنی فیه و ان کان لیس بحکم وضعی مجعول بنفسه أو بتبع تکلیف، الا أنه لیس بأمر اعتباری ينتزع، كما توهم [۲۵۱] بل مما یستقل به العقل، كما یستقل باستحقاق المثوبه [۲۵۲] [به ۱].

عقوبت که منظور متکلم است، تحقق پیدا می‌کند.

[۱]- اما صحت عند الفقیه: سؤال: آیا صحت و بطلان در علم فقه از احکام وضعیه مجعوله می‌باشد یا اینکه به حسب موارد، مختلف است؟

قبل از پاسخ به سؤال، لازم است متذکر نکاتی شویم: همان‌طور که در امر ششم بیان کردیم، فقیه، صحت در «عبادت» را به یک نحو تفسیر نموده و صحت در «معامله» را به نحو دیگر اما برگشت هر دو معنا به همان «تمامیت» است که شرحش گذشت. معنای صحت در عبادت از نظر فقیه «سقوط قضا و اعاده» هست [۲۵۳] یعنی: عبادت صحیح، آن است که «لا یجب الاعاده و القضاء عقیبها».

پاسخ سؤال: صحت در عبادت مأمور به به امر واقعی اولی [۲۵۴]- مانند صلوات مع الوضوء که تکلیف شخص مختار است- از احکام وضعیه مجعوله نیست زیرا اگر مکلف

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۹۷

فرضا نماز ظهرش را با وضو و تمام شرائط و اجزا اتیان نمود، صحت صلات مذکور - عدم لزوم اعاده و قضا - ارتباطی به شارع مقدس ندارد بلکه عقل «مستقلاً» [۲۵۵] حکم می‌کند که شارع از شما نماز مع الوضوء خواسته، شما هم آن را اتیان نمودید پس آن صلات، مطابق با دستور شارع است. لذا نباید او به دنبالش سقوط اعاده [۲۵۶] و قضا را جعل نماید.

البته در باب اجزا - اتیان مأمور به به امر واقعی اولی - گفتیم بحث مذکور، عقلی هست و ارتباطی به شارع ندارد بلکه عقل حکم می‌کند کسی که وظیفه‌اش را کاملاً انجام داده، اعاده و قضا بر او لازم نیست و عملش مجزی می‌باشد [۲۵۷] پس صحت اتیان مأمور به به امر واقعی اولی، یکی از احکام مجعول شرعی نیست.

همان‌طور که قبلاً [۲۵۸] بیان کردیم در احکام وضعیه، اختلاف نظر است که آیا شارع مقدس مستقیماً آن‌ها را جعل نموده یا اینکه احکام وضعیه به تبع احکام تکلیفیه جعل شده [۲۵۹] که ما هر دو مطلب را نفی نموده و می‌گوئیم اصلاً در محلّ بحث، حکم وضعی وجود ندارد تا اینکه جعل «تبعی» یا «مستقل» به آن متعلق شود کما اینکه امر اعتباری هم نیست بلکه یک واقعیتی مطرح است که جزء مستقلات عقلیه است یعنی: «اذا تحقّق المأمور به بالامر الواقعی الاولی یكون صحیحاً ای یكون الاعاده و القضاء ساقطاً» بنابراین صحت در عبادت در فرض مسئله از مستقلات عقلیه است نه از احکام وضعیه.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۹۸

و فی غیره، فالسقوط ربما یكون مجعولاً و كان الحكم به تخفيفاً و منةً علی العباد مع ثبوت المقتضى لثبوتهما كما عرفت فی مسألة الاجزاء كما ربما یحكم بثبوتهما [۲۶۰]، فیکون الصیحة و الفساد فی حکمین مجعولین لا وصفین انتزاعیین. نعم الصیحة و الفساد فی الموارد الخاصّة لا یکاد یكونان مجعولین، بل انما هی تنصّف بهما بمجرّد الانطباق علی ما هو المأمور به، هذا فی العبادات [۱].

[۱] - سؤال: آیا صحت [۲۶۱] در مورد مأمور به به امر ثانوی - مانند صلات مع التیمم - یا مأمور به به امر ظاهری - مانند صلات با استصحاب طهارت لباس یا استصحاب وضو - از احکام مجعوله شرعیّه هست یا نه؟
مثلاً مکلفی نمازش را با تیمم خواند، فرضاً قبل از اینکه وقت نماز بگذرد، واجد الماء شد یا بعد از وقت، دسترسی به آب پیدا کرد در این صورت آیا اعاده و قضا، ساقط است یا نه؟

جواب: پاسخ آن را باید از شارع سؤال کرد [۲۶۲] که آیا نماز با تیمم، بعد از تمکن از آب به نظر شما کافی هست یا نه؟ ممکن است شارع به خاطر تسهیل و امتنان بر مردم، حکم به صحت آن نماز نماید و ممکن است، جهات دیگر را منظور و حکم به بطلان صلات نماید.

نتیجه: صحت در عبادت را به‌طور کلی و مطلق نمی‌توان درباره‌اش حکم کرد. صحت در مورد مأمور به به امر واقعی اولی از مستقلات عقلیه است و در مورد مأمور به به امر ثانوی و مأمور به به امر ظاهری از مجعولات شرعی است [۲۶۳] یعنی: ممکن است شارع، حکم به صحت و امکان دارد حکم به فساد نماید.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۱۹۹

تذکر: بحث مفصّلی در باب «اجزاء» داشتیم که اینک به قسمتی از آن مختصراً اشاره می‌کنیم: آنجا یک بحث ثبوتی و یک بحث اثباتی داشتیم که بحث ثبوتیش این بود: آیا نماز مع التیمم، دارای صددرجه مصلحت هست یا نه؟ اگر مانند نماز مع الوضوء، دارای صددرجه مصلحت باشد که قطعاً مجزی هست و موردی برای قضا و اعاده باقی نمی‌ماند.

یا اگر نماز مع التیمم مصلحتش کمتر است لکن تفاوتش لازم الزعایه نیست مثل این که نود درجه مصلحت دارد و ده درجه دیگرش لزوم استیفا ندارد در فرض مذکور چرا می‌گوئید شارع تخفیفاً و منةً علی العباد حکم کرده که نماز مع التیمم مجزی هست؟

جواب: البتّه مصنّف رحمه الله پاسخ اشکال را با یک کلمه بیان کرده‌اند لکن توضیحش این است که: ممکن است از نظر مقام «ثبوت» اعاده و قضا بر مکلف لازم باشد مثل این که نماز مع التیمم فرضاً چهل درجه مصلحت دارد و شصت درجه مصلحت آن باقی مانده که طبق قاعده باید نماز، اعاده یا قضا شود اما شارع مقدّس به خاطر تخفیف و منتّ بر بندگان می‌گوید شما را در مضیقه قرار نمی‌دهیم و همان نماز که چهل درجه مصلحت دارد، مجزی می‌باشد و نیازی به اعاده و قضا نیست پس در این صورت است که می‌گوئیم حکم به سقوط اعاده و قضا مجعول شرعی است و عنوان تخفیف و منتّ بر بندگان را دارد.

یادآوری: شارع مقدّس، نسبت به موارد جزئی جعل حکم نمی‌کند. فرضاً زید نمازش را با تیمم خوانده و سپس واجد الماء شده، اکنون می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا نماز او با تیمم، صحیح است یا فاسد، این مسئله به شارع، مربوط نیست بلکه او نسبت به موضوع کلی، جعل حکم می‌کند و مثلاً می‌گوید صلات با تیمم بعد از تمکن از آب، صحیح است اما صحت نماز زید که با تیمم واقع شده، مربوط به شارع نیست بلکه مربوط به عقل است.

اگر از دید عقل، نماز با تیمم، مصداق همان صلات کلی بود که شارع، حکم به صحت آن نموده او هم می‌گوید صلات مذکور، منطبق بر آن کلی و صحیح است و چنانچه مصداق

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۰۰

و اما الصیحة فی المعاملات، فهی تکنون مجعولة، حیث کان ترتّب الاثر علی معامله انما هو بجعل الشارع، و ترتیبه علیها و لو امضاء، ضرورة انه لو لا جعله لما کان یترتّب علیه، لاصالة الفساد [۲۶۴]. نعم صحه کلّ معامله [۲۶۵] شخصیّه و فسادها لیس الا لاجل انطباقها مع ما هو المجعول سببا و عدمه، كما هو الحال فی التکلیفیة من الاحکام، ضرورة أنّ اتّصاف المأتی به بالوجوب أو الحرمة أو غیرهما لیس الا لانطباقه مع ما هو الواجب أو الحرام [۱].

آن کلی نبود می‌گوید باطل است.

نتیجه: اگر صحت و بطلان را نسبت به موضوعات کلی - مانند صلات مع التیمم - در نظر بگیریم، مربوط به شارع است و چنانچه بخواهیم آن کلی را بر نماز زید و عمرو تطبیق دهیم و بگوئیم نماز زید، صحیح است یا فاسد، مربوط به عقل است که شرحش گذشت.

[۱] - سؤال: آیا صحت در «معاملات» به معنای ترتّب اثر مقصود از مجعولات شرعیّه است یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۰۱

السابع: لا یخفی أنّه لا أصل فی المسألة یعول علیه لو شكّ فی دلالة النهی علی الفساد. نعم کان الاصل فی المسألة الفرعیة الفساد لو لم یکن هناك اطلاق أو عموم

جواب: مسلماً «صحت» به معنای مذکور هم مربوط به شارع و مجعول او هست و او باید حکم به ترتّب اثر بر بیع نماید و بفرماید: احلّ الله البيع و حرّم الربا. پس حکم به صحت و عدم صحت، مربوط به شارع است و بدیهی است که هرگاه در صحت و فساد معامله شک داشته باشیم، اصالت الفساد مقتضی فساد آن است لکن باید متذکر دو نکته شد:

۱- لازم نیست معامله‌ای را که شارع، اثر مقصود بر آن مترتب کرده در بین عقلاً سابقه نداشته باشد بلکه بسیاری از معاملات، بین عقلاً- رایج بوده امّا شارع آن‌ها را امضا نموده پس مجعول شرعی، اعمّ از این است که جعلش تأسیسی باشد یا امضائی- جعل امضائی هم عنوان مجعولیت شرعیّه دارد.

۲- شارع مقدّس، نسبت به تک تک معاملات، حکم به صحت یا فساد جعل نمی‌کند [۲۶۶] بلکه او طبیعت معامله و بیع را مورد امضا

قرار می‌دهد اما صحت معامله شخصیّه بین زید و عمرو ارتباطی به شارع ندارد بلکه مربوط به عقل است اگر مصداق آن بیع کلی مورد امضاء شارع تحقق پیدا کند، عقل می‌گوید معامله شخصیّه بین زید و عمرو هم اّصاف به صحت دارد و چنانچه مصداق آن بیع کلی مورد امضا تحقق پیدا نکند، عقل می‌گوید «هذه المعامله باطله» پس صحت و فساد به‌طور کلی مربوط به شارع است اما به‌طور شخصی و جزئی، حکم شرعی خاص ندارد بلکه بستگی به ملاحظه عقل دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۰۲

یقتضی الصّحّه فی المعامله، و أمّا العبادۀ، فکذلک [۲۶۷]، لعدم الامر بها مع النّهی عنها كما لا یخفی [۲۶۸] [۱].

۷- تأسیس اصل

[۱]- بحث در این بود که: «النّهی عن الشّیء هل یقتضی فساد ام لا» تاکنون مطالبی را به‌عنوان مقدمه بیان کردیم، اینک بحث ما در امر هفتم، این است که:

سؤال: اگر از طریق ادله نتوانستیم استفاده کنیم نهی از شیء، مقتضی فساد آن هست یا نه و در حال تردید باقی ماندیم: آیا در این مسأله «اصولی» اصلی داریم که اقتضا نماید دلالت بر فساد را یا اقتضا کند عدم دلالت بر فساد را؟

جواب: ظاهر، این است که از نظر مسأله «اصولی» اصلی نداریم که مفادش این باشد:

«النّهی یدلّ علی الفساد» یا «النّهی لا یدلّ علی الفساد».

سؤال: آیا در مسأله «فقهیه»، اصلی داریم که هنگام شک در صحت و فساد به آن تمسک نمود یا نه؟

جواب: الف: اگر «معامله‌ای» در فقه، مورد ابتلا و متعلق نهی واقع شد و ندانستیم که آیا صحیح است یا فاسد [۲۶۹] در فرض مذکور در درجه اول اگر عموم [۲۷۰] یا اطلاق [۲۷۱] که در

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۰۳

موارد شک در صحت به آن تمسک می‌شود، داشته باشیم [۲۷۲] به آن تمسک می‌کنیم مانند موارد متعددی که در مکاسب برای اثبات صحت معاملات مشکوک الصّحّه [۲۷۳] به آن عموماً یا اطلاقات تمسک می‌شود.

اگر عموم یا اطلاق برای تمسک به آن نداشته باشیم، مقتضای «اصل» در معاملات مشکوک الصّحّه، فساد است [۲۷۴].

تذکر: معنای «اصالت الفساد»، استصحاب عدم ترتب اثر آن معامله است مثلاً در بیع فضولی اگر عموم و اطلاق نباشد و شک در صحت و فساد نمائیم، می‌گوئیم: قبل از این که آن بیع فضولی واقع شود «نقل و انتقال» و «تملیک و تملک» تحقق پیدا نکرده بود اکنون که آن بیع فضولی، واقع شده و شک در صحت داریم و نمی‌دانیم آیا نقل و انتقال واقع شده یا نه، استصحاب عدم تحقق نقل و انتقال را جاری می‌کنیم [۲۷۵].

خلاصه: در صورت شک در صحت و فساد در مسأله اصولی، اصلی نداریم که به آن تمسک کنیم اما در مسأله فقهی و فرعی در صورت شک در درجه اول اگر عموم یا اطلاق داشته باشیم به آن تمسک می‌نمائیم و در مرحله بعد به اصالت الفساد.

ب: سؤال: اگر عبادتی منهی عنه واقع شد و شک داشتیم که آیا تعلق نهی به آن، مقتضی فساد عبادت مذکور هست یا نه وظیفه چیست؟

جواب: در باب عبادات هم از نظر مسأله «اصولی» اصلی نداریم که به آن تمسک کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۰۴

الثامن: أنّ متعلّق النّهی أمّا أن یکون نفس العبادۀ، أو جزئها، أو شرطها الخارج عنها، أو وصفها الملازم لها کالجهر [۲۷۶] و الاخفات

للقراءة، أو وصفها غير الملازم، كالغصبيّة لأكوان الصلّاة المنفكّة عنها [۱].

از نظر «فقهی» در باب عبادات، محلّی برای تمسّک به عموم و اطلاق وجود ندارد [۲۷۷] امّا چنانچه نهی به عبادتی تعلق گرفت و ندانستیم آن نهی، مقتضی فساد هست یا نه در این صورت به اصالت الفساد تمسّک می‌کنیم لکن معنای اصالت الفساد، استصحاب و عدم ترتّب اثر نیست بلکه مقصود، این است که: در آن عبادت نه امر فعلی وجود دارد و نه ملاک امر، زیرا ملاک امر، محبوبیت و مقربیت می‌باشد و تعلق نهی به آن عبادت به معنای مبعوضیت است پس اگر عبادتی فاقد امر باشد و نهی هم به آن متعلق بشود [۲۷۸] همین مسئله بر بطلان عبادت کفایت می‌کند زیرا عبادت صحیح یا باید دارای امر باشد یا اگر قائل شدیم امر هم لازم نیست لااقل ملاک امر - محبوبیت و مقربیت - در آن وجود داشته باشد امّا اگر عبادتی نه دارای امر هست و نه ملاک امر چگونه می‌تواند صحیحاً واقع شود.

نتیجه: در صورت شک، طبق قاعده باید حکم به بطلان شود.

۸- اقسام تعلق نهی به عبادت

[۱]- ۱- گاهی نهی به مجموع عبادت تعلق می‌گیرد مانند صلوات در ایام حیض که مجموع عبادت، منهی عنه می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۰۵

لا ريب في دخول القسم الاول في محلّ النزاع، وكذا القسم الثاني بلحاظ أنّ جزء العبادة عبادة، الا أنّ بطلان الجزء لا يوجب بطلانها الا مع الاقتصار عليه، لا مع الاتيان بغيره مما لا نهى عنه الا أنّ يستلزم محذورا آخر [۱].

۲- ممکن است جزء عبادت، متعلق نهی واقع شود مانند قرائت سور عزائم [۲۷۹] در نماز یا اتیان سجده رياء.

۳- گاهی نهی به شرط [۲۸۰] عبادت متعلق می‌شود مثلاً- وضو با آب متنجس یا غصبی منهی عنه است یعنی: شرط نماز، عبارت از وضو و تحصیل طهارت است امّا وضوی با آب متنجس، منهی عنه می‌باشد.

۴- امکان دارد نهی به وصفی متعلق شود که با عبادت، ملازم است مثلاً- در نمازهای اخفاتی نهی از جهر به قرائت شده، «جهر» وصفی نیست که جدای از قرائت تحقق پیدا کند بلکه ملازم و همراه قرائت است. «القراءة اما أنّ تكون مع الجهر و اما أنّ تكون مع الاخفات» اما نسبت به «جهر» نمی‌توان گفت: اما أنّ تكون مع القراءة و اما أنّ تكون بدون القراءة.

۵- ممکن است نهی به وصفی متعلق شود که با عبادت، ملازم نیست بلکه مفارق است یعنی: گاهی همراه عبادت واقع می‌شود و گاهی هم با غیر عبادت تحقق پیدا می‌کند مانند نهی که به غصب، متعلق شده، غصب گاهی در ضمن اکوان صلوات تحقق پیدا می‌کند و در بسیاری از اوقات هم ارتباطی به نماز ندارد و در غیر حال صلوات، محقق می‌شود.

[۱]- سؤال: کدام یک از اقسام پنج‌گانه مذکور، داخل بحث فعلی هست؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۰۶

جواب: ۱- قسم اول [۲۸۱] مسلماً داخل در محلّ بحث است.

۲- قسم دوم [۲۸۲] هم داخل در بحث فعلی هست زیرا: اگر مجموعه‌ای دارای عنوان عبادت بود، اجزای آن هم عنوان عبادت دارد و در نتیجه اگر جزئی از آن متعلق نهی واقع شد، صادق است که بگوئیم: نهی به عبادت متعلق شده.

سؤال: اگر نهی به جزء عبادت متعلق شد و مکلف، آن جزء را به نحو حرام اتیان نمود، بنا بر «اقتضا» کلّ عبادت هم باطل می‌شود یا نه؟

جواب: ممکن است آن جزء، باطل باشد اما کل عبادت، باطل نباشد، مثل اینکه شما از آن جزء باطل صرف نظر نمائید و به جایش یک جزء دیگر اتیان نمائید.

مثال: اگر مکلفی در نماز، یکی از سور عزائم - که قرائتش در نماز، حرام است - را اتیان نمود، آن سوره، جزء نماز واقع نمی‌شود - حرام و باطل است - اما مکلف برای این که نمازش بدون سوره نباشد یکی از سور غیر عزائم را قرائت نمود، در این صورت وجهی برای بطلان عبادت نیست [۲۸۳] - بطلان جزء با بطلان کل، ملازم نیست.

تذکر: بیان مذکور در صورتی است که محذور و عنوان دیگری که موجب بطلان باشد، تحقق پیدا نکند مثلا اگر کسی در نماز، یکی از سور عزائم را خواند و سپس به جای آن، سوره دیگری - غیر از عزائم - را قرائت نمود در این صورت گرچه سوره غیر حرامی را اتیان نموده لکن چون دو سوره در نماز قرائت کرده، عنوان «قران» بین سورتین تحقق پیدا کرده و به نظر بعضی از فقها نمازش باطل است [۲۸۴].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۰۷

و أمّا القسم الثالث، فلا- یكون حرمة الشرط و النهی عنه موجبا لفساد العبادة الا- فیما كان عبادة کی یكون حرمة موجبا لفساد المستلزم لفساد المشروط به.

و بالجملة: لا یکاد یكون النهی عن الشرط موجبا لفساد العبادة المشروطة به لو لم یکن موجبا لفساده، كما اذا كانت عبادة [۱].

[۱] - ۳: تذکر: در قسم سوّم، نهی به شرط عبادت متعلق می‌شود. از جمله تفاوت‌های بین شرط و جزء، این است که: جزء العبادة همیشه عبادت است اما شرط العبادة لزومی ندارد عبادت باشد بلکه گاهی عبادت است و گاهی غیر عبادت. وضو در عین حال که از شرائط نماز است خودش هم عنوان عبادت دارد اما بعضی از شرائط نماز، جنبه عبادی ندارد مانند تطهیر لباس و بدن از نجاست.

حکم فرض سوّم: الف: بحث ما در نهی متعلق به عبادت است حال اگر نهی به شرطی تعلق گیرد که جنبه عبادت ندارد، جزء بحث فعلی ما نیست فرضا کسی که لباسش را با آب غصبی تطهیر نموده و سپس با همان لباس، نماز خوانده گرچه به خاطر ارتکاب غصب، مرتکب عمل حرامی شده اما نمازش نقصانی ندارد زیرا اگر شرط غیر عبادی، حرام باشد، حرمت مزبور به مشروط سرایت نمی‌کند.

ب: اگر شرطی جنبه عبادت داشته باشد، جزء نزاع و بحث فعلی ما هست. مثلا وضو، شرط نماز است چنانچه نهی به آن متعلق شد و گفتند نباید با آب مغضوب وضو بگیری اگر مکلفی با آب غصبی وضو گرفت و سپس با آن نماز خواند در فرض مذکور چون عبادت و وضو، متعلق نهی واقع شده بنا بر قول به «اقتضا» آن وضو باطل است و لازمه‌اش این است که آن نماز هم باطل باشد زیرا مشروط، بدون شرط [۲۸۵] واقع شده.

جمع بندی: در قسم سوّم اگر شرط، عنوان عبادت نداشته باشد، جزء بحث فعلی ما

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۰۸

و أمّا القسم الرابع فالنهی عن الوصف اللازم مساوق للنهی عن موصوفه، فیکون النهی عن الجهر [۲۸۶] فی القراءة مثلا- مساوقا للنهی عنها، لاستحالة كون القراءة التي یجهر بها مأورا بها مع كون الجهر بها منهیا عنه فعلا، كما لا یخفی [۱].

نیست امّا چنانچه دارای عنوان عبادت باشد، نفس شرط، داخل در بحث است و اگر شرط، باطل شد، بطلانش به علت اینکه مشروط، بدون شرط، باطل است، مقتضی بطلان عبادت می‌باشد.

[۱]- ۴: قسم چهارم، این است که نهی به وصفی متعلق شود که آن وصف، با عبادت، ملازم است [۲۸۷].

سؤال: اگر مکلفی نماز اخفاتی [۲۸۸] را جهرا قرائت کرد [۲۸۹] و متعلق نهی را خارجا اتیان نمود آیا قرائت مذکور می‌تواند صحیحا واقع شود و می‌توان بین «قرائت» و «جهر» تفکیک نمود یا اینکه محال است بین وصف و موصوف، تفکیک قائل شد و در نتیجه گفت: اشکالی ندارد که ذات قرائت، صحیح و مأمور به باشد اما وصف قرائت- یعنی جهر- منهی عنه است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۰۹

و هذا بخلاف ما اذا كان مفارقا، كما في القسم الخامس، فان النهی عنه لا يسرى الى الموصوف الا فيما اذا اتحد معه وجودا بناء على امتناع الاجتماع. و اما بناء على الجواز، فلا يسرى اليه، كما عرفت في المسألة السابقة، هذا حال النهی المتعلق بالجزء أو الشرط أو الوصف [۱].

جواب [۲۹۰]: به نظر مصنف رحمه الله این مطلب، مستحیل است و نمی‌توان گفت ذات قرائتی که در خارج، واقع شده، مأمور به اما جهرش منهی عنه است.

تذکر: اشکالی هم مرحوم مشکینی به بیان مصنف رحمه الله دارند: معنای استحاله، این است که موصوف- یعنی قرائت- نمی‌تواند مأمور به باشد اما چرا منهی عنه باشد؟

ممکن است نسبت به قرائت نه امری تعلق گرفته باشد و نه نهی زیرا متلازمین نباید از نظر حکم «مختلف» باشند امّا لازم نیست «اتفاق» در حکم هم داشته باشند اگر یکی از متلازمین، واجب شد، دیگری نباید حرام باشد و معنای تلازم، این نیست که دیگری حتما باید دارای وجوب باشد.

[۱]- ۵: قسم پنجم، این است که نهی به وصفی متعلق شود که با عبادت، ملازم نیست بلکه مفارق است یعنی: آن وصف هم می‌تواند با عبادت و موصوف واقع شود و هم در ضمن غیر آن تحقق پیدا کند.

سؤال: آیا قسم مذکور هم جزء بحث فعلی هست یا نه؟

جواب: مسئله، دارای دو صورت است. گاهی آن وصف مفارق با عبادت، اتحاد وجودی دارد و گاهی اتحاد وجودی ندارد بلکه دارای مقارنت وجودی هست که اینک به بیان آن دو فرض می‌پردازیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۱۰

الف: اگر مقارنت وجودی مطرح باشد، اصلا ارتباطی به بحث فعلی ندارد مانند حرمت نظر به اجنبی، اگر کسی در حال نماز چشمش متوجه اجنبی باشد، نظر به اجنبی در این صورت، نسبت به نماز، وصف مفارق است و با صلوات اتحاد ندارد زیرا در غیر از حال نماز هم ممکن است تحقق پیدا کند، وصف مذکور، یکی از اجزا و خصوصیات نماز نیست لذا اصلا جای توهم هم نیست که اگر مکلفی در حال صلوات چشمش متوجه اجنبی باشد، کسی بگوید آن نماز، باطل است.

ب: اگر وصف مفارق با عبادت، اتحاد وجودی داشته باشد مانند غصیبت که نسبت به اکوان صلوات، وصف ملازم نیست بلکه گاهی در ضمن صلوات تحقق پیدا می‌کند و در بسیاری از اوقات ممکن است در ضمن سائر موارد غصب محقق شود اما بدیهی است که غصیبت به «کون» تحقق پیدا می‌کند و «کون» جزء صلوات و داخل صلوات است یعنی بر کون صلواتی عنوان غصیبت، متعلق است.

سؤال: آیا فرض مذکور، جزء بحث فعلی ما هست یا نه؟

جواب: فرض مزبور، مبتنی بر مسأله اجتماع امر و نهی است:

۱- اگر در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز اجتماع باشیم، دو عنوان داریم، امر و نهی هر کدام به یک عنوان متعلق شده و

اتحاد وجودی، موجب نمی‌شود که امر به متعلق نهی سرایت کند یا نهی به متعلق امر سرایت نماید پس در صورت قول به جواز اجتماع، صلوات در دار غضبی از صغریات بحث فعلی نیست و نمی‌توان گفت نهی به عبادت تعلق گرفته زیرا آنچه منهی عنه واقع شده، غضب هست و آنچه که مأمور به می‌باشد، صلوات است پس نهی به نماز تعلق نگرفته تا مسأله اقتضای فساد و بطلان، مطرح شود.

۲- اگر کسی قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شد و جانب نهی را بر امر، مقدم داشت در این صورت، صلوات در دار غضبی، عبادتی است که منهی عنه واقع شده و متعلق نهی،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۱۱

و أمّا النهی عن العبادة لاجل أحد هذه الامور، فحاله حال النهی عن أحدها ان كان من قبيل الوصف بحال المتعلق، و بعبارة أخرى كان النهی عنها بالعرض [۱].

نفس صلوات است زیرا «امتناعی» قائل به سرایت است و می‌گوید امر از متعلق خودش به متعلق نهی سرایت می‌کند- و بالعکس- و چون ما جانب نهی را بر امر مقدم داشتیم، کأن نهی از عنوان غضب به عنوان صلوات سرایت کرده پس نماز، منهی عنه هست و در نتیجه، جزء بحث فعلی ما هست و اگر کسی قائل به «اقتضا» شد، نماز در دار غضبی طبق مبنای مذکور، محکوم به بطلان است.

[۱]- مصنف رحمه الله در عبارت مذکور [۲۹۱] به بیان دو قسم دیگر اشاره نموده که نتیجه آن دو قسم هم به بعضی از اقسام پنج‌گانه قبل برگشت می‌کند اما صورت نهی با آن‌ها متفاوت است که ما از آن دو، به قسم ششم و هفتم تعبیر می‌کنیم.

۶- گاهی نهی صورتاً به نفس عبادت متعلق می‌شود امّا در حقیقت، جزء [۲۹۲] عبادت، منهی عنه است در مثال «لا- تصل فی الحریر» [۲۹۳] نهی به حسب ظاهر عبارت به صلوات متعلق شده اما حقیقتاً مقصود مولا عدم ساتریت حریر است پس گاهی به حسب ظاهر، نهی به نفس عبادت تعلق می‌گیرد [۲۹۴] اما واقعا نهی به جزء یا شرط یا وصف متعلق شده [۲۹۵].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۱۲

و ان كان النهی عنه علی نحو الحقیقة و الوصف بحاله و ان كان بواسطة أحدها الا أنه من قبيل الواسطة فی الثبوت لا العروض كان حاله حال النهی فی القسم الاول، فلا تغفل [۲۹۶] [۱].

تذکر: قسم ششم از قبیل تعلق نهی به «نفس» جزء یا شرط یا وصف عبادت است که احکام هر یک از آن‌ها را به نحو مشروح بیان کردیم.

[۱]- ۷: گاهی نهی به نفس عبادت متعلق می‌شود و حقیقتاً مجموع عبادت، منهی عنه است امّا علت آورنده نهی و آن چیزی که واسطه شده نهی به عبادت متعلق شود، جزء یا شرط یا وصف عبادت است که جزء یا شرط یا وصف، عنوان واسطه در ثبوت دارد.

سؤال: فرق قسم ششم با قسم هفتم چیست؟

جواب: کأن در قسم ششم، واسطه، واسطه در عروض [۲۹۷] است و در قسم هفتم واسطه در ثبوت [۲۹۸].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۱۳

و مما ذكرنا فی بیان أقسام النهی فی العبادة يظهر حال الاقسام فی المعاملة، فلا يكون بيانها على حدة بهمهم كما أن تفصيل الاقوال فی الدلالة على الفساد و عدمها التي ربما تزيد على العشرة- على ما قيل - كذلك [۲۹۹]، أمّا المهمّ بیان ما هو الحقّ فی المسألة، و لا بدّ فی تحقیقه علی نحو يظهر الحال فی الاقوال من بسط المقال فی مقامین [۱].

تذکر: قسم هفتم، به همان قسم اول، رجوع می‌کند که نهی به مجموع عبادت، متعلق است و قدر متیقن از محل بحث ما این است که نهی به مجموع عبادت تعلق گیرد پس قسم اخیر هم جزء بحث و محل نزاع می‌باشد.

اقسام تعلق نهی به معامله

اشاره

[۱]- از بیان ما- در اقسام تعلق نهی به «عبادت»- مشخص شد که اقسام هفت گانه مذکور در «معاملات» هم جاری است و نیازی به توضیح تک تک آن‌ها نیست.

تذکر: مقدمات هشت گانه بحث، پایان پذیرفت، اقوال در اصل مسأله تعلق نهی به

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۱۴

الاول فی العبادات: فنقول و علی الله الاتکال: ان النهی [۳۰۰] المتعلق بالعبادة بنفسها و لو كانت جزء عبادة بما هو عبادة كما عرفت مقتضی لفسادها، لدلالته علی حرمتها ذاتا، و لا یکاد یکن اجتماع الصیحة بمعنی موافقة الامر أو الشریعة مع الحرمة. و کذا بمعنی سقوط الاعادة، فانه مترتب علی اتیانها بقصد القرية، و كانت مما یصلح لان یتقرب بها، و مع الحرمة لا تکاد تصلح لذلك، و یتأتی قصدها من الملتفت الی حرمتها كما لا یخفی. [۱].

عبادت یا معامله، بسیار متکثر است به نحوی که گفته شده بیش از ده قول در مسئله مطرح می‌باشد که ذکر آن‌ها مهم نیست اما برای تحقیق در مسئله، لازم است در دو مقام بحث نمود.

۱- نهی در عبادت، مقتضی فساد است

[۱]- اگر نهی مولوی تحریمی- مانند نهی متعلق به شرب خمر- به عبادتی- بما هو عبادة- متعلق شود، نهی مذکور، مقتضی فساد آن عبادت است- لدلالة النهی علی حرمة العبادة- و اجتماع بین حرمت و صحت امکان ندارد، خواه معنای صحت را طبق تفسیر

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۱۵

لا یقال: هذا لو كان النهی عنها دالا علی الحرمة الذاتية، و لا یکاد یتصف بها العبادة، لعدم الحرمة بدون قصد القرية، و عدم القدرة علیها مع قصد القرية بها الا تشریعا، و معه تكون محرمة بالحرمة التشريعية لا محالة، و معه لا تتصف بحرمة أخرى، لامتناع اجتماع [۳۰۱] المثلین كالضدین [۱].

متکلم [۳۰۲] در نظر بگیریم خواه طبق معنای فقیه [۳۰۳] زیرا عبادت صحیح چه از نظر متکلم و چه از نظر فقیه باید دارای دو خصوصیت باشد:

۱- ذاتا صلاحیت مبریّت داشته باشد و بتواند عبد را به مولا نزدیک کند.

۲- مکلف هم در عمل، قصد تقرب داشته باشد و عبادت را به عنوان مقرب الی المولی انجام دهد.

سؤال: آیا عبادتی که به واسطه حرمت «ذاتی»- مانند شرب خمر- مبعوضیت پیدا کرده، صلاحیت مبریّت دارد و می‌تواند صحیحا واقع شود و در نتیجه، مکلف به وسیله آن، قصد تقرب داشته باشد؟

خیر! زیرا: ... و مع الحرمة لا تکاد تصلح لذلك [ای: لان یتقرب بها] و یتأتی قصدها [۳۰۴] من الملتفت الی حرمتها. [۳۰۵]

ایضاح الکفایه؛ ج ۳؛ ص ۲۱۵

[۱]- اشکال: اساس کلام شما- مصنف- این بود که: در صورت تعلق نهی به عبادت،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۱۶

حرمتش- مانند حرمت شرب خمر- «ذاتی» و ملازم با فساد است لذا نمی‌تواند صحیحا واقع شود لکن اشکال ما این است که: اصلا عبادت، حرمت ذاتی [۳۰۶] پیدا نمی‌کند زیرا:

الف: اگر مکلف، آن عبادتی را که شما می‌گوئید محرم است، بدون قصد قربت انجام دهد، عبادت بدون قصد قربت، حرمت ذاتی ندارد. اگر شخص حائض در ایام حیض- به عنوان ورزش یا منظور دیگری- بدون قصد قربت، اتیان صلات نماید، آن عمل، محرم نیست زیرا عبادت، مقوم به قصد قربت است و او قصد تقرب ننموده.

ب: چنانچه مکلف، آن عمل را با قصد قربت اتیان نمود به لحاظ اینکه عبادت مذکور از نظر شارع، صلاحیت مقربیت ندارد، حرام است امّا حرمتش تشریحی هست نه ذاتی، مثلا- اگر شخص حائض، نماز را با قصد قربت اتیان نمود، آن صلات، محرم است امّا حرمتش مانند حرمت شرب خمر، ذاتی نیست بلکه تشریحی می‌باشد و کآن آن مکلف، چنین می‌گوید: درعین حال که شارع مقدّس، نماز را برای حائض مقرب قرار نداده امّا من خودم را در ردیف شارع قرار داده و می‌گویم صلات مذکور، مقربیت دارد. اگر شیء حرمت تشریحی پیدا کرد، امکان ندارد حرمت ذاتی هم داشته باشد زیرا همان‌طور که اجتماع ضدّین، ممتنع است اجتماع مثلین هم امتناع دارد و نسبت به یک شیء امکان ندارد دو حرمت تعلق گیرد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۱۷

فأنه یقال: لا ضیر فی اتّصاف ما یقع عبادة- لو كان مأمورا به- بالحرمة الذّاتیة، مثلا صوم العیدین کان عبادة منهیّا عنها، بمعنی أنه لو أمر به کان عبادة لا یسقط الامر به الا اذا أتى به بقصد القرية، کصوم سائر الايام، هذا فیما اذا لم یکن ذاتا عبادة کالسجود لله تعالی و نحوه، و الا [۳۰۷] کان محرّما مع کونه فعلا- عبادة، مثلا اذا نهی الجنب و الحائض عن السّجود له تبارک و تعالی، کان عبادة محرّمة ذاتا حیثنذ، لما فیہ من المفسدة و المبعوضیة فی هذا الحال [۱].

[۱]- جواب: مصنف رحمه الله سه جواب برای اشکال مذکور بیان کرده‌اند:

۱- معنای عبادت در بحث دلالت نهی بر فساد با سائر موارد، مختلف است و شما- مستشکل- توهم کردید، عبادت [۳۰۸]، آن است که بالفعل در آن قصد قربت، معتبر است درحالی که ما در امر چهارم همین بحث، دو معنا برای عبادت بیان کردیم که با سائر موارد فرق دارد.

الف: عبادت، آن است که: «لو تعلق الامر به کان امره امرا عبادیا لا یکاد یسقط الا اذا اتی به بنحو قریب» مقصود، این است که: اگر به جای نهی، امر به آن متعلق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمه مکلف ساقط نمی‌شد مگر با قصد قربت، مانند صوم روز عید فطر که: یک عبادت محرم و عبادتیش به این معنا است که: صوم عید فطر به جای اینکه منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایام ماه رمضان، مأمور به می‌شد، این صوم هم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۱۸

مانند سائر مصادیق صوم، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی‌شد [۳۰۹].

نتیجه: اگر نهی به صوم عید فطر، متعلق شد، چرا حرمت ذاتی نداشته باشد، اکنون و بالفعل که امری به آن تعلق نگرفته بلکه نهی به آن متعلق شده و نهییش مانند نهی متعلق به شرب خمر، ذاتی هست پس عبادت در محلّ بحث، چنان معنایی دارد که منافاتی با

مبغوضیت و حرمت ذاتیه ندارد.

ب: منظور از عبادت، آن چیزی است که «ذاتا» [۳۱۰] جنبه عبادیت دارد و نیاز به امر ندارد [۳۱۱] مانند خضوع، خشوع و سجده در پیشگاه حضرت حق که ذاتا عبادت است و نیاز به تعبد ندارد تا عنوان عبادت برای آن‌ها تحقق پیدا کند.

سؤال: اگر یک عبادت ذاتی، متعلق نهی واقع شود مثلاً شارع مقدّس به شخص حائض دستور دهد، همان سجده‌ای که عبادت ذاتی هست در حال حیض بر تو حرام است، در این صورت نهی مذکور، نقضی دارد؟ آن سجده، عبادتی هست که فعلاً نهی ذاتی به آن تعلق گرفته و نهی دالّ بر مبغوضیت است - مانند نهی متعلق به شرب خمر و سائر محرّمات.

خلاصه جواب: طبق آن دو معنایی که برای عبادت [۳۱۲] ذکر کردیم، هیچ مانعی وجود ندارد که نهی متعلق به عبادت، دالّ بر حرمت ذاتی و کاشف از مبغوضیت و فساد باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۱۹

مع أنّه لا ضیر فی اتّصافه بهذه الحرمة مع الحرمة التّشریعیة بناء علی أنّ الفعل فیها لا یکون فی الحقیقة متّصفا بالحرمة، بل أنّما یکون المتّصف بها ما هو من أفعال القلب، كما هو الحال فی التّجری و الانقیاد، فافهم، هذا [۱].

[۱] - ۲- از شما پذیرفتیم که آن «حرمت»، تشریحی باشد - نه ذاتی - اما اینکه گفتید اگر حرمت، تشریحی شد، محلّی برای حرمت ذاتی باقی نمی‌ماند چون اجتماع مثلاً [۳۱۳] مانند اجتماع ضدّین، ممتنع است، مورد قبول ما نیست زیرا: حرمت تشریحی و ذاتی با یکدیگر قابل اجتماع هستند چون متعلق آن‌ها متفاوت است در حرمت ذاتی، «فعل مکلف» و فرضاً عمل خارجی، مانند نماز در ایام حیض، حرام است به عبارت دیگر در صوم عید فطر - و سائر محرّمات - متعلق حرمت ذاتی، فعل مکلف است اما در حرمت تشریحی، حرمت بر فعل مکلف، متعلق نیست بلکه حرمت به یک عمل قلبی تعلق دارد یعنی: مکلف به حسب قلب و اعتقاد، چیزی را که مربوط به شریعت نیست، به شارع مقدّس اسناد می‌دهد، نمازی را که شخص حائض، بدون قصد قربت می‌خواند با نمازی که شخص حائض دیگری با قصد قربت اتیان می‌کند از نظر صلاتیت تفاوتی ندارد، فقط فرقی در یک مسئله قلبی است که: یکی از آن‌ها «ما لیس فی الدّین» را به حسب اعتقاد، جزء دین قرار داده و دیگری مرتکب چنین اسنادی نشده مانند مسأله تجزی که از نظر مصنّف، حرمت آن، متعلق به قصد معصیت است نه فعل «متجری به» و همچنین در باب انقیاد، ثواب، مربوط به انقیاد و قصد اطاعت است نه اینکه به فعل مکلف ارتباط داشته باشد.

نتیجه: اینکه شما - مستشکل - گفتید بین حرمت ذاتی و تشریحی، امکان جمع نیست، پاسخ ما این بود که منافاتی بین آن دو وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۲۰

مع أنّه لو لم یکن التّهی فیها دالّماً علی الحرمة لکان دالّماً علی الفساد، لدلالته علی الحرمة التّشریعیة، فانه لا أقلّ من دلالته علی أنّها لیست بمأمور بها، و ان عمّها اطلاق دلیل الامر بها أو عمومه [۱].

قوله: «فافهم» [۳۱۴].

اشاره به این است که: در باب تجزی و انقیاد هم آن مطلب، مسلم نیست زیرا بعضی خواسته‌اند حرمت را به عمل خارجی و فعل «متجری به» سرایت دهند و

[۱] - ۳- از شما مستشکل می‌پذیریم که در محلّ بحث، حرمت ذاتی تحقق ندارد بلکه فقط حرمت تشریحی مطرح است اما همان حرمت تشریحی دلیل بر بطلان عبادت است.

توضیح ذلک: گرچه حرمت تشریحی دلالت بر فساد ندارد اما می‌توان با توجه به آن گفت: فرضاً صلوات شخص حائض، مأمور به نیست زیرا: «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ» اطلاق دارد لکن «دعی الصَّلَاةَ ایام اقرانک» آن را تقیید می‌کند و می‌گوید «أَقِمِ الصَّلَاةَ» متوجه شخص حائض در ایام حیض نیست نتیجتاً صلوات حائض، فاقد امر است و وقتی امر نداشت، باطل است. اشکال: در صحّت عبادت، نیاز به امر نیست بلکه ملاک امر هم کفایت می‌کند.

جواب: اینکه می‌گوئیم عبادت، نیاز به امر ندارد در صورتی است که ملاک امر در آن تحقق داشته باشد اما نسبت به صلوات حائض نه امری تحقق دارد و نه چیزی که

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۲۱

نعم [۳۱۵] لو لم یکن النهی عنها الا- عرضاً، کما اذا نهی عنها فیما کانت ضدّ الواجب مثلاً لا یكون مقتضياً للفساد بناء علی عدم الاقتضاء للامر بالشیء للنهی عن الضدّ الا کذلک- ای عرضاً- فیخصّص به أو یقید [۱].

کاشف از وجود ملاک امر در آن باشد.

خلاصه: لازم نیست برای بطلان عبادت از طریق حرمت ذاتی و مبغوضیت، مشی نمائیم بلکه از طریق عدم امر و نبودن ملاک امر، حکم به بطلان عبادت می‌نمائیم.

[۱]- «یک صورت، استثنا شده که: اگر نهی متعلّق به یک عبادت، عرضی باشد، یعنی: نهی در حقیقت به شیء دیگری تعلق گرفته اما مجازاً به آن عبادت متعلّق شده، در فرض مذکور، آن نهی عرضی و مجازی، دلالت بر فساد ندارد زیرا نه دالّ بر حرمت است و نه بر عدم الامر دلالت می‌کند پس نهی مذکور، دلالت بر فساد و مأمور به نبودن عبادت ندارد تا مخصّص و مقید عمومات و اطلاقات عبادات باشد مانند...» [۳۱۶].

مثال: در بحث «ضد» به نحو مشروح بیان کردیم که: اگر امر به ازاله، مقتضی نهی از صلوات باشد، چنانچه مکلف به جای ازاله نجاست از مسجد، اشتغال به صلوات پیدا کند، آن نماز مسلماً باطل است اما اگر امر به ازاله، مقتضی نهی از صلوات نباشد بلکه غایت مفادش این باشد که نماز، مأمور به نیست [۳۱۷] در این صورت اگر مکلف به جای ازاله،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۲۲

المقام الثانی فی المعاملات: و نخبه القول: انّ النهی الدالّ علی حرمتها لا یقتضی الفساد، لعدم الملازمه فیها لغه و لا عرفاً بین حرمتها و فسادها أصلاً کانت الحرمة متعلّقه بنفس المعامله بما هو فعل بالمباشرة أو بمضمونها بما هو فعل بالتسبیب أو بالتسبب بها الیه و ان لم یکن السبب و لا المسبب بما هو فعل من الافعال بحرام [۱].

مشغول اتیان صلوات شود، نمازش صحیح است زیرا ملاک عبادت- مصلحت- در صلوات مزاحم با ازاله تحقق دارد. جمع‌بندی: مصنف رحمه الله در بحث دلالت نهی بر فساد عبادت، دو بیان داشتند هم حرمت ذاتی را دالّ بر فساد دانستند و هم فرمودند: حرمت تشریحی برای حکم به بطلان و فساد عبادت کفایت می‌کند.

۲- آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟

[۱]- سؤال: اگر نهی تحریمی به معامله‌ای متعلّق شد، مقتضی فساد آن هست یا نه؟

جواب: همان‌طور که در مقام اول بیان کردیم در باب «عبادات» بین حرمت و صحّت، امکان جمع نیست زیرا عبادت هم باید «صلاحیت مقرریت» داشته باشد و هم مکلف در مقام عمل، آن را با «قصد قربت» اتیان کند لذا اگر عبادتی، محرّم شد، آن دو

ویژگی را ندارد و باطل است امّا در باب «معاملات» آن دو خصوصیت، معتبر نیست لذا می‌گوئیم اگر معامله‌ای محرّم شد، آن حرمت، ملازمه با فساد معامله ندارد یعنی: درعین حال که حرام است، صحیح هم می‌باشد و اثر مقصود بر آن ترتّب پیدا می‌کند. به عبارت دیگر: نه از نظر لغت و نه از دید عرف، بین حرمت و فساد در باب معاملات، هیچ‌گونه ملازمه‌ای تحقق ندارد. تذکر: نوعاً معاملات، اسبابی هستند که انسان از طریق آن‌ها به مسببات توصل پیدا می‌کند مثلاً در مورد بیع به وسیله ایجاب و قبول- بعث و اشتریت- تملیک و تملک حاصل می‌شود لذا نهی متعلّق به معامله را به این سه نحو تصوّر می‌کنیم:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۲۳

۱- گاهی نهی به سبب و ذات معامله تعلق می‌گیرد منتها نه از باب اینکه سبب در مسبب تأثیر می‌کند بلکه از جهت اینکه سبب، یکی از افعال مکلف است [۳۱۸] مانند بیع وقت ندا [۳۱۹].

سؤال: معنای حرمت بیع وقت ندا چیست و چه چیزی در آن هنگام حرام است؟

جواب: معامله وقت ندا از جهت اینکه نسبت به صلوات جمعه، بی‌اعتنایی هست، حرام می‌باشد نه از نظر اینکه تأثیر در ملکیت می‌کند و سببیت دارد لذا نفس بیع، محرّم است «لا بما هو مؤثر فی المملکیه بل بما هو عمل من اعمال المکلف» لذا اگر مکلفی در وقت ندا به جای انجام معامله، به نظافت مغازه خود هم بپردازد، عملش محرّم است زیرا آن عمل هم با اتیان صلوات جمعه، مزاحم است.

۲- گاهی نهی به سبب- مضمون معامله- تعلق می‌گیرد- از جهت اینکه مسبب هم فعل مکلف است [۳۲۰]- مانند بیع مصحف یا عبد مسلمان به کافر که در آن دو، ملکیت کافر، نسبت به مصحف یا عبد مسلمان، مبعوض شارع مقدّس است پس نهی به سبب- بما هو مسبب- تعلق گرفته است.

۳- گاهی نه سبب، حرام است و نه مسبب بلکه توصل و رسیدن به مسبب از طریق سبب خاص، منهی عنه و حرام است اما چنانچه از طریق دیگری [۳۲۱] آن مسبب ایجاد شود، حرام نیست مانند ملکیت «زائد» از طریق بیع ربوی. اگر مکلفی، یک من گندم را به دو من گندم فروخت، در این صورت آیا «نفس البیع بما هو فعل من افعال المکلف» مبعوض شارع است یا اینکه ملکیت زائد- یک من گندم اضافه- از نظر شارع، مبعوضیت دارد یا امر دیگری؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۲۴

و أنّما یقتضی الفساد فیما اذا کان دالا علی حرمة ما لا یکاد یحرم مع صحّتها، مثل النهی عن أکل الثمن أو المثلن فی بیع [۳۲۲] أو بیع شیء [۳۲۳].

نعم لا- یبعد دعوی ظهور النهی عن المعامله فی الارشاد الی فسادها، كما أنّ الامر بها یكون ظاهراً فی الارشاد الی صحّتها من دون دلالتة علی ایجابها، أو استحبابها، كما لا یخفی [۱].

از طریق «بیع ربوی» توصل به ملکیت زائد، نزد شارع، مبعوض است [۳۲۴] امّا نفس بیع «بما هو فعل من افعال المکلف» و همچنین ملکیت زائد، مبعوضیت ندارد زیرا اگر آن مقدار زائد از طریق هبه یا صلح تملیک شود، نزد شارع، مبعوض نیست.

سؤال: حکم اقسام سه‌گانه مذکور چیست؟

جواب: در اقسام ثلاثه مذکور اگر دلیل خارجی نداشته باشیم، نهی دلالت بر فساد نمی‌کند یعنی: بیع وقت ندا درعین حال که حرام است اما صحیح می‌باشد و همچنین بیع عبد مسلمان به کافر گرچه حرام است اما صحیح می‌باشد و ...

[۱]- از دو طریق می‌توان گفت نهی در باب معاملات، مقتضی فساد است.

۱- چنانچه نهی شود از چیزی که اگر معامله، صحیح بود، حرام و منهی عنه نبود به عبارت دیگر در باب معاملات اگر نهی به جای

اینکه به اقسام ثلاثه مذکور تعلق گیرد، متعلق به چیز دیگری شود مثلا نهی، دلالت کند بر حرمت تصرف در ثمن یا مثن. اگر معامله‌ای صحیح باشد، معنا ندارد، تصرف در ثمن یا مثن، حرام باشد پس حرمت تصرف در ثمن یا مثن، دلیل بر بطلان معامله است مانند «بیع العذرة سحت» اگر بیع عذره، صحیح باشد، معنا ندارد، تصرف در ثمن آن، حرام باشد. ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۲۵

لکنه فی المعاملات [۳۲۵] بمعنی العقود و الایقات، لا- المعاملات بالمعنی الاعمّ المقابل للعبادات، فالمعول هو ملاحظه القرائن فی خصوص المقامات، و مع عدمها لا محیص عن الاخذ بما هو قضیة صیغة النهی من الحرمة، و قد عرفت أنّها غیر مستتبعه للفساد لا لغة و لا عرفا [۱].

۲- اصلا نهی از معامله، تحریمی نیست بلکه دالّ بر ارشاد به بطلان معامله می‌باشد مانند «لا تبع ما لیس عندک» یعنی: مالی که ملک شما نیست و در اختیار شما قرار ندارد، نفروشید، نهی مذکور، تحریمی نیست بلکه ائمه علیهم السّلام در مقام ارشاد و راهنمایی به این مطلب بوده‌اند که: بی‌جهت خود را در زحمت نیندازید و مال مردم را نفروشید زیرا به آن وسیله به هدف خود نمی‌رسید و تملیک و تملک بر آن معامله، مترتب نمی‌شود.

تذکر: در باب معاملات اگر با اوامری مواجه شدیم، توهم نشود که بر ایجاب یا استحباب دلالت دارد [۳۲۶] بلکه اوامر مذکور، نسبت به صحّت معامله ارشاد دارد، فرضا وقتی گفته می‌شود «اجازه بده» یا «بفروش» مقصود، این نیست که اجازه یا بیع شرعا واجب است بلکه منظور، این است که بر آن معامله، اثر شرعی ترتب پیدا می‌کند و به آن وسیله شما به اثر مقصود، نائل می‌شوید. نتیجه: «کثیرا ما» نواهی در باب معاملات، ظهور در ارشاد به فساد و اوامرش، ظهور در صحّت و نفوذ معاملات دارد.

[۱]- اینکه گفتیم نواهی در معاملات ظهور در ارشاد به فساد دارد، مقصود،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۲۶

نعم ربما يتوهم استتباعها له شرعا من جهة دلالة غير واحد من الاخبار عليه. منها: ما رواه في الكافي [۳۲۷] و الفقيه عن زرارة عن الباقر عليه السّلام «سأله عن مملوك تزوج بغير اذن سيده، فقال: ذلك الى سيده ان شاء أجازة و ان شاء فزق بينهما، قلت: أصلحك الله تعالى انّ حكم بن عتيبة و ابراهيم النخعي و أصحابهما يقولون: انّ أصل النكاح فاسد، و لا يحلّ اجازة السّيد له، فقال أبو جعفر عليه السّلام: أنّه لم يعص الله أنّما عصى سيده، فاذا أجاز، فهو له جائز» حيث دلّ بظاهرة على أنّ النكاح لو كان مما حرّمه تعالى عليه كان فاسدا [۱].

معاملات اصطلاحی هست یعنی «عقود و ایقات» اما معامله‌ای را که ما در اینجا بحث می‌کنیم، در دائره وسیع تری قرار دارد. گفتیم منظور از معامله هر چیزی است که عبادت نباشد خواه معامله اصطلاحی باشد یا نباشد لذا در باب معاملات- با آن دائره وسیع- نمی‌توان گفت نهی، ظهور در ارشاد به فساد دارد بنابراین اگر معامله‌ای در ردیف آن معاملات اصطلاحی نبود لکن عنوان عبادت هم بر آن منطبق نشد، چه دلیلی داریم که نهی ظهور در ارشاد به فساد داشته باشد؟ لذا باید به قرائن توجه نمود اگر از طریق قرائن توانستیم، استفاده کنیم که نهی، ظهور در ارشاد به فساد دارد، همان را اخذ می‌کنیم و الا باید ظاهر نهی را اخذ نمود و قبلا هم بیان کردیم که نهی، دلالت بر حرمت می‌کند اما حرمت [۳۲۸] در باب معاملات، مقتضی فساد نیست [۳۲۹].

[۱]- گفته شده که شما پیوسته بحث را در دائره عقل، عرف و لغت تعقیب می‌کنید،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۲۷

و لا- يخفى أنّ الظاهر أنّ يكون المراد بالمعصية المنفعية هاهنا أنّ النكاح ليس ممّا لم يمضه الله و لم يشرعه كى يقع فاسدا و من

المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد، كما لا يخفى، ولا بأس باطلاق المعصية على عمل لم يمضه الله تعالى و لم يأذن به،

در حالی که ما روایاتی داریم که حکم مسئله را مشخص نموده.

توضیح ذلک: از روایات استفاده می‌شود که هر معامله محرم، فاسد است مثلاً زراره درباره عبدی که بدون اجازه مولا ازدواج نموده از امام باقر علیه السلام سؤال نمود حضرت در پاسخ او فرمودند: «ذلک الی سیده ان شاء اجازة و إن شاء فَرَقَ بينهما» [۳۳۰]. زراره: بعضی از علماء اهل تسنن فتوا داده‌اند که آن نکاح، باطل است و چنانچه بعداً مولى اجازه نماید، اثری بر آن مترتب نمی‌شود. امام علیه السلام: «أنه لم يعص الله أنما عصى سیده فاذا اجاز فهو جائز». یعنی: عبدی که بدون اذن مولى ازدواج کرده، مرتکب معصیت الهی نشده بلکه «معصية المولى» از او سر زده لذا وقتی مولى آن نکاح را، اجازه نمود، صحیح است و وجهی برای بطلان نکاح وجود ندارد.

نتیجه: اگر در نکاح مذکور، معصیت پروردگار متعال تحقق داشت، فاسد و حق با مستدین بود لکن چون عصیان امر خداوند متعال محقق نشده، باطل نیست پس از روایت استفاده می‌شود که: عصیان امر خداوند متعال در باب معاملات، ملازم با فساد آن است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۲۸

كما أطلق [۳۳۱] علیه بمجرد عدم اذن السيد فيه أنه معصية. و بالجملة: لو لم يكن ظاهراً في ذلك لما كان ظاهراً فيما توهم، و هكذا حال سائر الاخبار الواردة في هذا الباب، فراجع و تأمل [۱].

[۱]- «ظاهر» این است که معنای «لم يعص الله»، معصیت اصطلاحی نیست. کأن امام علیه السلام در صدد بیان این بوده‌اند که: نکاح [۳۳۲] از عقودی نیست که خداوند متعال امضا نکرده باشد تا فاسد باشد آری اگر از عقودی بود که شارع مقدس آن را امضا نموده بود و جزء عقود فاسد بود [۳۳۳]، می‌بایست بگوئیم نکاح، باطل است پس معنای «لم يعص الله» چنین است: «لیس بنحو لم یکن يمضه الله» پس مسئله انفاذ و تنفیذ، مطرح است.

شاهد: در روایت مذکور، چنین تعبیر شده: «أنما عصى سیده».

آیا مگر مولا قبلاً به عبدش گفته بود، ازدواج نکن و او مخالفت کرده؟

اگر قبلاً چنان دستوری به عبد داده بود، می‌توان تعبیر نمود «أنما عصى سیده» اما فرض مسئله، این است که عبد، بدون اطلاع مولا ازدواج نموده پس چرا در روایت، چنان تعبیری شده؟ لذا می‌گوئیم مقصود از عصیان، این است که چرا او از مولا- اذن نگرفته و به همین جهت در روایت، تعبیر به عصیان شده.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۲۹

تذنیب: حکى عن أبى حنيفة و الشيباني دلاله النهى على الصيحة، و عن الفخر [۳۳۴] أنه وافقهما في ذلك. و التحقيق أنه في المعاملات كذلك اذا كان عن المسبب أو التسبب [التسبب [۳۳۵] لا اعتبار القدرة في متعلق النهى كالامر، و لا يكاد يقدر عليهما الا فيما كانت المعاملة مؤثرة صحيحة [۱].

نتیجه: معنای «لم يعص الله» همان است که به نحو مشروح بیان کردیم و بین عصیان در محلّ بحث با سایر موارد، تفاوت است. تذکر: ظاهر روایت، همان بود که توضیح دادیم اما اگر بگوئید در آن معنا ظهور ندارد، پاسخ ما این است که معنای مذکور، محتمل است و «اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال» زیرا اگر معنای «لم يعص الله»، «لم يمضه الله» باشد، بدیهی است که هر معامله‌ای را شارع مقدس امضا نکند، باطل است و ارتباطی به بحث فعلی ما ندارد.

آیا نهی بر صحت متعلق خود دلالت می‌کند؟

[۱]- از ابو حنیفه و شیبانی حکایت شده که نهی - چه در عبادات و چه در معاملات - دلالت بر صحت می‌کند و از علمای شیعه از فخر المحققین رحمه الله نقل شده که ایشان هم با آن دو، موافقت نموده‌اند. مصنف رحمه الله: برای نقد و بررسی کلام مذکور، بحث «عبادات» و «معاملات» را جداگانه مطرح می‌نمائیم. الف: همان‌طور که در بحث قبل - المقام الثانی - بیان کردیم، نهی متعلق به معامله بر سه قسم است لذا لازم است هر کدام را به‌طور مجزا بحث نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۳۰

۱- گاهی نهی به مسبب تعلق می‌گیرد - از جهت اینکه مسبب هم فعل مکلف است [۳۳۶] - مانند بیع مصحف یا عبد مسلمان به کافر که در آن دو، ملکیت کافر، نسبت به مصحف یا عبد مسلمان، مبعوض شارع مقدس است. در فرض مزبور به لحاظ اینکه در متعلق نهی، قدرت، معتبر است [۳۳۷] لازمه اعتبار قدرت، این است که مکلف باید بتواند عبد مسلمان را به کافر تملیک نماید - یعنی مقدور مکلف باشد - و این امر در صورتی مقدور است که معامله، صحیح باشد و چنانچه معامله عبد مسلم در فرض مسئله به طور کلی باطل باشد، مکلف قدرت ندارد که عبد مسلمان را به کافر تملیک نماید زیرا به مجردی که معامله و بیعی انجام دهد آن معامله، باطل است و تملیک و تملک حاصل نمی‌شود.

خلاصه: اگر گفتند تملیک مصحف به کافر، حرام است، نفس این مطلب، دال بر این است که اگر معامله‌ای واقع شد، صحیح است لکن استحقاق عقوبت به قوت خود باقی هست پس اگر نهی به مسبب تعلق گرفت، نفس تعلق نهی به مسبب، دلیل بر مقدوریت آن است و مقدوریت مسبب، ملازم با صحت معامله هست زیرا اگر معامله، باطل باشد، مسبب، مقدور مکلف نخواهد بود پس نظر ابو حنیفه و شیبانی در قسم اول، صحیح است.

۲- گاهی نهی به تسبیب [۳۳۸] تعلق می‌گیرد به عبارت دیگر: گاهی نه سبب، حرام است و نه مسبب بلکه توصل و رسیدن به مسبب از طریق سبب خاص، منهی عنه و حرام است [۳۳۹] مثل اینکه بگویند تملیک زائد از طریق بیع ربوی، حرام است که معنایش این است:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۳۱

و أما إذا كان عن السبب، فلا، لكونه مقدورا و ان لم یکن صحیحا. نعم قد عرفت أن النهی عنه لا ینافیها [۳۴۰] [۱].

تملیک زائد از طریق بیع مذکور، مقدور مکلف است و معنای مقدوریت، صحت معامله هست چون اگر بیع ربوی به‌طور کلی باطل باشد، مکلف قدرت ندارد از آن طریق، زائد را تملیک نماید پس اگر نهی در معامله به تسبیب تعلق گرفت، دلیل بر صحت معامله است و فتوای ابو حنیفه در قسم مذکور هم صحیح است.

[۱]- ۳: گاهی نهی به سبب تعلق می‌گیرد منتها نه از باب اینکه سبب در مسبب تأثیر می‌نماید بلکه از جهت اینکه سبب، یکی از افعال مکلف است [۳۴۱] مانند بیع وقت ندا [۳۴۲] که از نظر بی‌اعتنائی به نماز جمعه و مزاحمت با آن، حرام می‌باشد نه از جهت اینکه در تملیک و تملک تأثیر می‌کند.

نهی متعلق به سبب - بما أنه فعل من افعال المكلف - نه دلالت بر فساد می‌کند [۳۴۳] و نه دلالت بر صحت.

البته ما هم قبول داریم که در متعلق نهی، مانند متعلق امر، قدرت، معتبر است اما لازمه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۳۲

و أمّا العبادات فما كان منها عبادة ذاتية كالسجود و الركوع و الخشوع و الخضوع له تبارك و تعالی، فمع النهی عنه يكون مقدورا كما اذا كان مأمورا به [۱].

اعتبار قدرت، این نیست که بیع مذکور، صحیح یا باطل باشد. مکلف، قدرت بر بیع وقت ندا دارد گرچه فاسد باشد زیرا نهی به تملیک و تملک تعلق نگرفته بلکه به ذات سبب - بما أنه فعل من افعال المكلف - متعلق شده [۳۴۴] پس مسأله اعتبار قدرت در متعلق تکالیف، اقتضا ندارد که اگر نهی به سبب تعلق گرفت، حتما باید آن سبب، مؤثر باشد بلکه ذات سبب - ایجاب و قبول - مقدور مکلف است خواه ایجاب و قبول در تملیک و تملک، مؤثر باشد یا نباشد.

خلاصه: نهی متعلق به سبب نه دلالت بر فساد می کند و نه دلالت بر صحت.

[۱]- ب: سؤال: آیا کلام ابو حنیفه و شیبانی در باب عبادات، صحیح است یا نه به عبارت دیگر: آیا اگر عبادتی منهی عنه واقع شد، تعلق نهی، دلالت بر صحت عبادت می کند؟

جواب: قبلا [۳۴۵] هم بیان کردیم که دو تعریف برای عبادت - در محل بحث - وجود دارد که به نظر ما دچار اشکال - نقض و ابرام - نیست و شما هر کدام از آن دو معنا را بپذیرید، کلام ابو حنیفه و شیبانی، مردود است که اینک به توضیح آن می پردازیم.

۱- منظور از عبادت، آن چیزی است که «ذاتا» [۳۴۶] جنبه عبادیت دارد و محتاج به امر

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۳۳

و ما كان منها عبادة لا اعتبار قصد القربة فيه لو كان مأمورا به، فلا يكاد يقدر عليه الا اذا قيل باجتماع الامر و النهی فی شیء و لو بعنوان واحد و هو محال و قد عرفت [۳۴۷] أن النهی فی هذا القسم إنما يكون نهيا عن العبادة، بمعنى أنه لو كان مأمورا به كان الامر به أمر عبادة لا يسقط الا بقصد القربة [۱].

نیست [۳۴۸] مانند خضوع و سجده در پیشگاه حضرت حق.

اگر شارع مقدس، شخص جنب یا حائض را نهی نمود که در حال جنابت یا حیض در مقابل خداوند، سجده و خضوع نمایند، درعین حال که خضوع ذاتا عبادت است و نیاز به تعین و امر شرعی ندارد [۳۴۹]، تعلق نهی، نسبت به سجود، دلالت بر صحت نمی کند بلکه دال بر فساد عبادت است زیرا سجده در حال جنابت برای جنب، مقدور است اما درعین حال، مبعوض مولا می باشد و مقرب الی المولی نیست لذا وجهی ندارد که نهی دلالت بر صحت نماید.

خلاصه: حرمت، ملازم با فساد عبادت است و کلام ابو حنیفه در این قسم، مردود است.

[۱]- ۲: تعریف دیگر عبادت - در محل بحث - این است که: «لو تعلق الامر به كان امره امرا عباديا لا يكاد يسقط الا اذا اتى به بنحو قربي» مقصود، این است که اگر به جای نهی امر به آن متعلق شده بود، امرش عبادی بود و از ذمه مکلف، ساقط نمی شد مگر با

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۳۴

قصد قربت مانند صوم عید فطر که: عبادت محرم است و عبادیتش به این معنا هست که صوم عید فطر به جای اینکه منهی عنه واقع شود اگر مانند روزه سائر ایام ماه رمضان، مأمور به می شد، آن صوم هم مانند سائر مصادیق روزه، عبادی بود و امرش بدون قصد قربت، ساقط نمی شد اما فعلا صوم عید فطر، متعلق نهی و مبعوض مولا هست.

سؤال: آیا می توان تعلق نهی به روزه عید فطر را دلیل بر صحت آن دانست؟

جواب: خیر! عبادت یا باید «امر» به آن متعلق شود یا لا اقل واجد «ملاک امر» باشد لذا نمی توان گفت صوم عید فطر هم متعلق امر

است و هم نهی به آن تعلق گرفته زیرا اگر چنین باشد کأنّ صددرجه از اجتماع امر و نهی، بالاتر و اصلاً این مسئله، ممتنع است چون در اجتماع امر و نهی، امر به یک عنوان و نهی به عنوان دیگر تعلق می‌گیرد، در محلّ بحث اگر بنا باشد امر و نهی تحقق داشته باشد باید هر دو به صوم عید فطر متعلق شود یعنی: روزه عید فطر هم امر داشته باشد که ملاک و زمینه قصد قربت باشد و هم نهی داشته باشد زیرا فرض بحث ما این است که نهی به عبادت متعلق شده و این مطلب، مستحیل است که شیء واحد ذو عنوان واحد، هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی لذا نمی‌توان گفت با تعلق نهی، نسبت به صوم عید فطر، آن عمل، صحیح است و نهی، دلالت بر صحت دارد، عبادت روزه عید فطر، تعلیقی است و اکنون- بالفعل- عبادت نیست بلکه مبعوض مولا می‌باشد و چیزی که مبعوض و مبعذ هست، نمی‌تواند مقرب هم باشد.

خلاصه: کلام ابو حنیفه در این قسم از عبادت- یعنی: بنا بر تعریف اخیر- هم به‌طور کلی باطل است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۳۵

فافهم [۳۵۰] [۱].

[۱]- اشاره به این است که: ظاهر تعلق نهی به عبادت، این است که: بالفعل متعلق نهی باشد نه اینکه عبادت تعلیقی باشد یعنی: «لو تعلق الامر به کان امره امرا عبادیا...».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۳۶

المقصد الثالث: فی المفاهیم «مقدمه»

و هی: أنّ المفهوم كما يظهر من موارد اطلاقه هو عبارة عن حکم انشائی أو إخباری تستتبعه خصوصیه المعنی الذی أريد من اللفظ بتلك الخصوصیه و لو بقربینه الحکمّه، و کان یلزمه لذلك وافقه فی الايجاب و السلب أو خالفه، فمفهوم «إن جاءك زيد فأكرمه» مثلاً- لو قيل به- قضیه شرطیه سالبه بشرطها و جزائها لازمه للقضیه الشرطیه التي تكون معنی القضیه اللفظیه، و یكون لها خصوصیه بتلك الخصوصیه كانت مستلزمه لها [۱].

مقصد سوّم «مفاهیم»

اشاره

[۱]-

تعریف مفهوم:

همان‌طور که از موارد اطلاق و استعمال آن لفظ، ظاهر می‌شود، مفهوم، یک «حکم» به عبارت دیگر، قضیه‌ای هست که دارای موضوع و محمول- و گاهی دارای شرط و جزا- می‌باشد پس مفهوم، یک معنای مفرد در برابر جمله نیست بلکه قضیه‌ای می‌باشد که متضمن حکم انشائی [۳۵۱] یا اخباری [۳۵۲] هست [۳۵۳].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۳۷

سؤال: اساس و منشأ آن قضیه، چیست؟

جواب: در معنای منطوقی [۳۵۴] خصوصیت و مزیت هست که لازمه آن، وجود و ثبوت این مفهوم است.

سؤال: آن خصوصیت چیست؟

جواب: کسانی که می‌گویند قضیه شرطیه، دارای مفهوم هست، جمله «إن جاءك زيد فاکرمه» را چنین معنا می‌کنند: علت تامه منحصره وجوب اکرام، مجیء زید است بنابراین اگر مجیء زید، علت منحصره برای وجوب اکرام پیدا کرد، بدیهی است که هر شیء که علت منحصره اش منتفی شود آن شیء هم منتفی می‌شود پس معنا و مفهوم جمله مذکور، این است: «عند عدم مجیء زید لا یجب اکرامه» زیرا مجیء زید، علت منحصره وجوب اکرام بود پس در حقیقت، معنای منطوقی بر خصوصیتی دلالت می‌کند که آن ویژگی مثلاً علت منحصره هست و علت منحصره، مستتبع و مستلزم قضیه مفهومیه می‌باشد.

سؤال: آن خصوصیت از چه طریقی استفاده می‌شود و چه چیز بر آن دلالت می‌کند؟

جواب: پاسخ آن را در مباحث بعدی ضمن توضیح ادله قائلین به ثبوت مفهوم بیان می‌کنیم که مثلاً آیا «ان» یا «اذا» از طریق «وضع» دلالت بر علت منحصره می‌کند یا از طریق سائر قرائن، اما آنچه فعلاً لازم به تذکر می‌باشد این است که: اگر «ان» شرطیه بالوضع یا به وسیله سائر قرائن، دلالت بر علت منحصره نماید، آن قضیه مفهومیه هم ثابت است و الا خیر. خلاصه: «مفهوم»، قضیه‌ای است که متضمن حکم انشائی یا اخباری می‌باشد و آن

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۳۸

فصح أن یقال: إن المفهوم إنما هو حکم غیر مذکور، لا أنه حکم لغیر مذکور، كما فسّر به، وقد وقع فيه التقصير والابرام بين الاعلام مع أنه لا موقع له كما أشرنا إليه في غير مقام، لأنه من قبيل شرح الاسم، كما في التفسير اللغوي. ومنه قد انفتح حال غير هذا التفسير مما ذكر في المقام، فلا يهمننا التصدي لذلك [۱].

قضیه، نتیجه خصوصیتی هست که در معنای منطوقی تحقق دارد مانند خصوصیت علت منحصره که در قضایای شرطیه بنا بر قول به ثبوت مفهوم، ثابت است.

تذکر: گرچه مصنف، چنین تصریح نموده‌اند: در معنایی که برای مفهوم بیان کردیم فرقی بین مفهوم موافق و مخالف وجود ندارد اما در عین حال، بیان ایشان در مفهوم موافق جریان ندارد.

توضیح ذلک: از آیه شریفه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ» به مفهوم موافقت، حرمت ضرب و شتم استفاده می‌شود اما اشکال ما این است که در منطوق آیه، خصوصیتی وجود ندارد که بر آن معنا دلالت نماید. مگر اینکه چنین توجیه نمائیم که آن «خصوصیت» لزومی ندارد علت منحصره باشد بلکه خصوصیت تعرض نسبت به ادنی مرتبه، مستلزم افاده حکم مرتبه متوسط یا بالاتر است یعنی: کأن معنای آیه شریفه، این است که: نسبت به والدین «اف»- که پائین‌ترین مراتب توهین است- نگویید بنابراین، بدیهی است که اگر پائین‌ترین مراتب اهانت، ممنوع شد، وضع مرتبه متوسط و بالاتر، واضح است و الا اگر آن خصوصیت، عبارت از علت منحصره باشد فقط در مفهوم مخالف جریان دارد اما در مفهوم موافق، جاری نیست.

[۱]- مصنف رحمه الله نتیجه‌گیری می‌کنند که: «المفهوم إنما هو حکم غیر مذکور» [۳۵۵].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۳۹

مفهوم، یعنی: آن حکمی که در لفظ بیان نشده.

تعبیر مزبور هم در مفهوم موافق، صادق است و هم در مفهوم مخالف.

توضیح ذلک: مثلاً مفهوم موافق در آیه شریفه «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ»، «لا تضربهما» می‌باشد یعنی منطوق آیه، حرمت «اف» و مفهوم آن حرمت «ضرب» است ولی حرمت متعلق به ضرب «حکم آخر لم يقع التعرض له، لم يقع في الكلام ذكر له» پس نفس حکم در مفهوم موافق هم «غیر مذکور» هست.

تعبیر مزبور- المفهوم انما حکم «غیر مذکور»- نسبت به مفهوم مخالف، بسیار واضح است مثلا- مفهوم قضیه «إن جاءك زيد فاکرمه»، «ان لم یجئک زید فلا یجب اکرامه» می باشد یعنی: حکم در منطوق، وجوب می باشد که ذکر شده اما در مفهوم، عدم وجوب است که مذکور نمی باشد.

بعضی دیگر گفته اند: «المفهوم انما هو حکم لغیر مذکور» یعنی: «موضوع» آن ذکر نشده [۳۵۶] و لذا تعریفشان در بین اعلام [۳۵۷]، مورد نقض و ابرام واقع شده لکن ما نسبت به این تعریف- و سائر تعاریف- اشکال نمی کنیم زیرا نقض و ابرام در صورتی صحیح ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۴۰

كما لا یهمنا بیان أنه من صفات المدلول أو الدلالة و ان كان بصفات المدلول أشبه، و توصیف الدلالة أحيانا كان من باب التوصیف بحال المتعلق [۱].

است که تعریف کننده در مقام بیان «حد» و «رسم» باشد اما به نظر ما آن تعاریف، لفظی و از قبیل «سعدانه»، «نبت» هست مثلا وقتی بحثی را به عنوان «مفهوم» مطرح می کنند درصدد هستند که اجمالا بدانند مفهوم چیست ولی در مقام بیان ماهیت، جنس و فصل آن نیستند لذا این گونه تعاریف و اشکالات آن ها چندان اهمیتی ندارد مخصوصا با توجه به اینکه در آیه یا روایتی کلمه «مفهوم» موضوع حکمی واقع نشده و اثر شرعی بر آن مترتب نگشته تا اینکه مجبور باشیم، تحقیق و بررسی کنیم، معنای مفهوم چیست.

[۱]- سؤال: مفهوم از اوصاف دلالت است یا از صفات مدلول و آیا دلالت بر دو قسم است [۳۵۸] یعنی: «الدلالة قد تكون منطوقية و قد تكون مفهومية»، آیا منطوقیت و مفهومیّت، مربوط به مقام دلالت می باشد و مقسم تقسیم مذکور «دلالت» است کما اینکه در بعضی از کلمات مشاهده شده که گفته اند: «بالدلالة المنطوقية» یا «بالدلالة المفهومية» که مفهومیّت و منطوقیت را وصف دلالت قرار داده اند. آیا چنان است یا اینکه منطوقیت و مفهومیّت، مربوط به مدلول و از اوصاف قضیه هست یعنی: «إن جاءك زيد فاکرمه» یک قضیه لفظیه و مفادش معنای این قضیه لفظیه هست. و به لحاظ اینکه این معنا خصوصیتی دارد و آن خصوصیت، قضیه دیگری را به دنبال دارد به نفس آن قضیه تابعه، مفهوم گفته می شود یعنی وقتی گفتیم: «إن جاءك زيد فاکرمه»، «لنا حکمان احدهما وجوب الا-کرام عند المجيء و الآخر عدم وجوب الا-کرام عند عدم المجيء» که «حکم» اول، حکم منطوقی هست و ارتباطی به دلالت ندارد- البته گفتیم نفس مفهوم هم حکم انشائی یا اخباری هست- پس مفهومیّت، صفت قضیه و مدلول است بنابراین می توان گفت: «وجوب الاکرام عند المجيء حکم منطوقی» و «عدم وجوب الاکرام عند

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۴۱

و قد انقذ من ذلك أن النزاع في ثبوت المفهوم و عدمه في الحقيقة انما يكون في أن القضية الشرطية أو الوصفية أو غيرها هل تدلّ بالوضع أو بالقرينة العامة على تلك الخصوصية المستتبعه لتلك القضية الاخرى أم لا؟ [۱].

عدم المجيء حکم مفهومی» لذا طبق قاعده، «اشبه» [۳۵۹] این است که مفهومیّت و منطوقیت، مربوط به قضیه، مدلول و معنا باشد نه اینکه صفت دلالت محسوب شود و اینکه گاهی دلالت را به مفهومی و منطوقی تقسیم می کنند از باب وصف متعلق به حال موصوف و مانند «جاءني زيد ابوه قائم» است.

ما درعین حال اصراری بر این مطلب نداریم چه مفهوم از صفات دلالت باشد چه از صفات مدلول، مسأله مهمی نیست و اثری هم بر آن مترتب نمی شود.

[۱]- نزاع در باب مفاهیم [۳۶۰] و اینکه آیا مثلا قضیه شرطیه، دارای مفهوم هست یا نه یک نزاع صغروی می باشد یعنی: بحث در این است که آیا معنای منطوقی و قضیه شرطیه، دارای چنان خصوصیتی هست که با مفهوم، ملازم باشد یا نه به عبارت واضح تر در قضیه

شرطیه «إن جاءك زيد فاکرمه» نزاع در اصل ثبوت مفهوم است نه نزاع در حجیت مفهوم مثلاً در باب خبر واحد که بحث می‌کنیم «خبر الواحد حجیه ام لا»، خبر واحد یک موضوع مفروض و مسلم است اما در اصل حجیت آن بحث می‌کنیم ولی در باب مفاهیم، نزاع در اصل وجود مفهوم و عدم ثبوت مفهوم است. قائلین به ثبوت مفهوم در قضیه شرطیه گفته‌اند: «لها مفهوم» و قائلین به عدم می‌گویند مفهوم ندارد اما نمی‌گویند مفهوم آن حجیت ندارد زیرا اساس نزاع در این است که آیا قضیه شرطیه، دارای خصوصیتی هست که آن خصوصیت، مستتبع یک قضیه تابعه باشد یا نه.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۴۲

فصل: الجملة الشرطية هل تدلّ على الانتفاء عند الانتفاء كما تدلّ على الثبوت عند الثبوت بلا كلام أم لا؟ فيه خلاف بين الاعلام [۱]. لا شبهة في استعمالها و ارادة الانتفاء عند الانتفاء في غير مقام، انما الاشكال و الخلاف في أنه بالوضع أو بقرينة عامّة بحيث لا بد من الحمل عليه لو لم يقم على خلافه قرينة من حال أو مقال [۲].

مفهوم شرط

اشاره

[۱]- در جملات شرطیه مسلماً جزا، «عند ثبوت الشرط» ثابت است مثلاً اگر مولا گفت «إن جاءك زيد فاکرمه» بدون تردید بعد از تحقق مجیء زید، وجوب اکرام، محقق است که اصطلاحاً از آن به «ثبوت عند الثبوت» تعبیر می‌کنیم بنابراین در جملات شرطیه، معنای منطوقی و ثبوت وجوب اکرام، عند ثبوت مجیء، محلّ بحث نیست بلکه بحث درباره مفهوم و «انتفاء عند الانتفاء» هست یعنی: آیا همان‌طور که «عند وجود المجیء» وجوب اکرام، محقق است «عند عدم المجیء» هم وجوب اکرام تحقق ندارد به عبارت دیگر: آیا از قضیه شرطیه موجه مذکور، یک قضیه سالبه- به‌عنوان مفهوم- استفاده می‌شود یا نه؟ «فيه خلاف بين الاعلام» [۳۶۱].

[۲]- بدون تردید، جمل شرطیه همان‌طور که دلالت بر «ثبوت عند الثبوت» می‌کند در موارد زیادی هم دلالت بر «انتفاء عند الانتفاء» دارد لکن بحث ما در این جهت است که آیا دلالت مذکور، مستند به «وضع» یا «قرینه عامّه» [۳۶۲] هست به نحوی که در هر موردی با جمله شرطیه‌ای مواجه شدیم و قرینه‌ای برخلاف نبود باید آن را حمل بر

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۴۳

فلا بدّ للقائل بالدلالة من اقامه الدليل على الدلالة بأحد الوجهين على تلك الخصوصية المستتبعه لترتب الجزاء على الشرط نحو ترتب المعلول على علته المنحصرة. و أما القائل بعدم الدلالة ففي فسحة، فإن له منع دلالتها على اللزوم، بل على مجرد الثبوت عند الثبوت و لو من باب الاتّفاق [۱].

مفهوم نمود و گفت معنای جمله شرطیه، دو چیز است:

۱- مفاد منطوقی و ثبوت عند الثبوت. ۲- مفاد مفهومی و انتفاء عند الانتفاء پس نتیجه بحث ما در صورت شک، ظاهر می‌شود که: اگر شما یک جمله شرطیه داشتید و ندانستید که آیا مفهوم دارد- و قرینه خاصه‌ای هم مطرح نبود- قائلین به ثبوت مفهوم، آن را حمل بر مفهوم می‌نمایند اما کسانی که دلالت جمله شرطیه را نسبت به مفهوم انکار دارند، منکر آن معنای کلی هستند.

[۱]- سؤال: آن معنای کلی- که مورد نظر قائلین به ثبوت مفهوم هست- از چه طریقی ممکن است اثبات شود؟

جواب: یا از طریق «وضع» و یا از طریق «قرینه عامّه» ممکن است ثابت شود که بزودی به توضیحش می‌پردازیم لکن قبل از ورود به

آن بحث، لازم است متذکر مطلبی شویم که مبتنی بر «مقدمه» قبلی مصنف هست.

قائلین به ثبوت مفهوم شرط باید مقدماتی را اثبات نمایند [۳۶۳] و چنانچه یکی از آنها اثبات نشود نمی‌توانند قائل به ثبوت مفهوم شرط شوند زیرا در مقدمه قبل مشروحا بیان کردیم که: مفهوم، لازمه یک خصوصیتی [۳۶۴] در معنای منطوقی هست که آن ویژگی در جمل شرطیه «علیت منحصره» هست مثلاً وقتی مولا می‌گوید «إن جاءك زيد فاکرمه» معنای جمله مذکور، این است که وجوب اکرام بعد از مجیء، ثابت است منتها باید

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۴۴

أو منع دلالتها على الترتب، أو على نحو الترتب على العلة، أو العلة المنحصرة بعد تسليم اللزوم أو العلية [۱].

مجیء زید، علت منحصره وجوب اکرام باشد یعنی وجوب اکرام فقط یک علت داشته باشد و آن هم مجیء زید باشد لذا اگر بنا باشد علیت منحصره ثابت شود باید مقدماتی را اثبات نمود و ممکن است کسی در بعضی از مقدمات مناقشه کند که اینک به بیان آن مقدمات می‌پردازیم.

۱- فرضاً مولا یک قضیه شرطیه به این نحو بیان کرده: «إن جاءك زيد فاکرمه» اکنون باید بینیم چه تناسب و ارتباطی بین مجیء زید و وجوب اکرام تحقق دارد.

فردی که می‌گوید ارتباط بین شرط و جزا به نحو علیت منحصره هست، اولین مقدمه‌ای را که باید اثبات نماید این است که: بین مجیء زید و وجوب اکرام، یک ارتباط لزومی موجود است و ممکن است اشکال شود که هیچ‌گونه ارتباط لزومی بین آنها نیست بلکه فقط یک مقارنت و ارتباط اتفافی بین آنها هست مثل اینکه مجیء زید و عمرو اتفاقاً باهم مقارن شود و معنای مقارنت مذکور، این است که: آنها باهم بودند اما آیا بین آنها ملازمه و عنوان لازم و ملزوم هم تحقق دارد؟ ممکن است بین مجیء زید و وجوب اکرام هم فقط مقارنت باشد یعنی فقط هنگام تحقق مجیء، وجوب اکرام محقق است اما نه اینکه ملازمه‌ای بین آنها باشد.

خلاصه: اولین مقدمه‌ای را که قائلین به ثبوت مفهوم باید ثابت نمایند این است که در جمل شرطیه، بین شرط و جزا، ارتباط لزومی هست - البته مصنف هم این مقدمه را می‌پذیرند.

[۱]- ۲: اکنون که مسأله لزوم مطرح شد باید بینیم آیا لزوم بین شرط و جزا به نحو ترتب است [۳۶۵] یا لزوم بین آن دو در عرض واحد است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۴۵

آیا در لزومی که بین شرط و جزا هست ترتبی هم وجود دارد یعنی: شرط بر جزا متقدم است - شرط، نسبت به جزا ملزوم می‌باشد؟ امکان دارد کسی بگوید بین شرط و جزا ملازمه هست اما متلازمین در عرض واحد هستند [۳۶۶]، تقدم و تأخری بین آنها وجود ندارد لذا قائل به ثبوت مفهوم باید اثبات نماید لزوم بین شرط و جزا به نحو «ترتب» می‌باشد و بین آنها تقدم و تأخر، مطرح است چون آن خصوصیتی که دلالت بر مفهوم می‌کند، علیت منحصره هست و علت بر معلول تقدم دارد.

۳- اگر بپذیریم که لزوم بین شرط و جزا به نحو ترتب است آیا نحوه ترتب آن، ترتب بر علت است یا غیر علت؟

سؤال: آیا ممکن است لزوم به نحو ترتب و تقدم و تأخر، مطرح باشد و مع ذلك ترتب «علی» مطرح نباشد؟

جواب: آری! امکان دارد جزا [۳۶۷]، معلول یک ملزومی باشد که آن ملزوم با شرط - در قضیه شرطیه - متلازم باشد نتیجتاً چون جزا، معلول یک ملزوم است لذا از ملزوم، متأخر است و چون آن ملزوم با شرط، متلازم است قطعاً این جزا هم از شرط تأخر دارد و مترتب بر شرط است اما ترتب آنها «علی» نیست، این شرط، کمترین اثری در ثبوت جزا ندارد [۳۶۸] اما ملازمه، ثابت است چون

شرط با شیء ملازم است که آن شیء برای جزا

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۴۶

لکن منع دلالتها علی اللزوم و دعوی کونها اتفاقیه فی غایه السقوط، لانسباق اللزوم منها قطعاً [۱].

علت و در آن تأثیر دارد.

خلاصه: ممکن است مسأله ترتب را هم بپذیریم اما ترتب «علی» نباشد.

۴- «سَلْمَنَا» که بین شرط و جزا، ترتب «علی» هست [۳۶۹] لکن علاوه بر این باید علت «منحصره» وجود داشته باشد زیرا امکان دارد یک معلول، دو علت داشته باشد و شرطی که در قضیه ذکر شده یک علت باشد اما شرط دیگری هم جانشین آن علت بشود و چنانچه یک شیء، دو علت داشته باشد نمی‌توان گفت با عدم یک علت، معلول تحقق ندارد بلکه با نبودن هر دو علت، معلول محقق نیست و الا اگر یک علت، موجود نباشد اما علت دیگر، جانشین آن باشد همین مسئله در ثبوت معلول کفایت می‌کند. جمع‌بندی: قائلین به ثبوت مفهوم شرط باید اثبات نمایند که: «اولاً» بین شرط و جزا «ارتباط لزومی» هست نه مقارنت و ارتباط اتفاقی. «ثانیاً» لزوم آن به نحو «ترتب» می‌باشد نه تلازم. «ثالثاً» ترتبش به نحو «علی» هست. «رابعاً» ترتب هم ترتب بر «علت منحصره» هست.

چنانچه کسی تمام مقدمات و مراحل چهارگانه مذکور را اثبات نماید، می‌تواند قائل به ثبوت مفهوم شود و چنانچه یکی از مقدمات مذکور دچار اشکال شود نمی‌تواند قائل به ثبوت مفهوم شرط شد.

[۱]- اینک باید بررسی کنیم که آیا مقدمات چهارگانه مذکور، قابل اثبات است یا نه.

کسی نمی‌تواند ادعا کند که ارتباط بین شرط و جزا اتفاقی هست [۳۷۰]. یعنی: مقدمه اول- ارتباط لزومی بین شرط و جزا- مسلم است «لانسباق [۳۷۱] اللزوم منها قطعاً».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۴۷

و أما المنع عن أنه بنحو الترتب علی العلة- فضلاً عن كونها منحصرة- فله مجال واسع.

و دعوی: تبادل اللزوم و الترتب بنحو الترتب علی العلة المنحصرة- مع كثرة استعمالها فی الترتب علی نحو الترتب علی الغير المنحصرة منها بل فی مطلق اللزوم- بعيدة عهدها علی مدعیها، کیف و لا یری فی استعمالها فیهما عنایه و رعایه علاقه، بل انما تكون ارادته کاراده الترتب علی العلة المنحصرة بلا عنایه، كما يظهر علی من أمعن النظر و أجال البصر فی موارد الاستعمالات، و فی عدم الالزام و الاخذ بالمفهوم فی مقام المخاصمات و الاحتجاجات و صحه الجواب بأنه لم یکن لكلامه مفهوم، و عدم صحته لو كان له ظهور فی معلوم [۱].

[۱]- سؤال: آیا سه مرحله- سه مقدمه دیگر- را می‌توان منع نمود؟

جواب: باید ادله قائلین به مفهوم را ملاحظه نمود که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

ادله قائلین به ثبوت مفهوم شرط

الف: تبادل

تبادر به این نحو، حاکی و کاشف از «وضع» جمله شرطیه است که: با شنیدن جمله شرطیه، این مطلب به ذهنمان تبادر می‌نماید: شرط برای ثبوت جزا علت منحصره هست و چنانچه علت منحصره ثابت شد تمام مراحل، ثابت است. مصنف رحمه الله: تبادر را نمی‌توان پذیرفت زیرا در موارد زیادی، جمله شرطیه در غیر از علت منحصره استعمال شده- بل فی مطلق اللزوم [۳۷۲]- و اگر بنا باشد، تبادر را بپذیریم باید بگوئیم استعمالات مذکور، مجازی هست و بدیهی است که در استعمالات مجازی،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۴۸

و أما دعوی [۳۷۳] الدلالة بأدعاء انصراف اطلاق العلاقة اللزومیة الی ما هو أكمل أفرادها و هو اللزوم بین العلة المنحصرة و معلولها ففاسدة جداً، لعدم كون الاکملیة موجبة للانصراف الی الاکمل، لا سیمما مع كثرة الاستعمال فی غیره كما لا یکاد یخفی، هذا. مضافا الی منع كون اللزوم بینهما أكمل ممّا اذا لم تكن العلة بمنحصرة، فإنّ الانحصار لا یوجب أن یکون ذاک الزبط الخاصّ الذی لا بدّ منه فی تأثیر العلة فی معلولها آكد و أقوى [۱].

رعایت علاقه، لازم است درحالی که در آن استعمالات، هیچ‌گونه علاقه و مناسبتی با معنای موضوع له وجود ندارد لذا از این مطلب کشف می‌کنیم که موضوع له آن، علت منحصره نیست و بعلاوه برای کلام خود، شاهدی هم داریم که: اگر فردی در حضور قاضی، مطلبی را به صورت جمله شرطیه بیان کرد آیا آن حاکم می‌تواند او را نسبت به مفهوم جمله ملزم کند درحالی که او می‌گوید کلام من دارای مفهوم نبود یا اینکه من مفهوم آن را قصد نمودم؟ اگر کسی در حضور حاکم شرع، جمله‌ای بگوید که مفهومش متضمن یک اقرار باشد، آن قاضی نمی‌تواند او را طبق آن مفهوم، مأخوذ نماید و علیه او- به ثبوت مفهوم برای جمله شرطیه- احتجاج کند و این مطلب، کاشف از این است که جمله شرطیه به حسب «وضع» چنان دلالتی ندارد و اگر دارای آن دلالت می‌بود، کسی نمی‌توانست در محضر حاکم شرع، منکر ظهورات لفظی شود خلاصه اینکه: از طریق وضع نمی‌توان مسئله را اثبات نمود.

ب: انصراف

[۱]- گفتیم مسلماً در جملات شرطیه، بین شرط و جزا- علی ما یقتضیه التبادر- علاقه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۴۹

لزومیه وجود دارد. اکنون می‌گوئیم: اطلاق علاقه لزومیه، منصرف به اکمل افراد است و کامل‌ترین افراد علاقه لزومیه به نحو علت منحصره هست پس اگر مولا گفت إن جاءك زيد فاکرمه آن را بر این حمل می‌کنیم که: مجيء زيد، علت منحصره وجوب اکرام است.

مصنف رحمه الله: صغرا و کبرا برای ادعای مذکور، ممنوع است.

اما ممنوعیت کبرا: قبول نداریم که «اکملیت» موجب انصراف شود. منشأ انصراف «کثرت استعمال» است یعنی اگر: مطلقاً نسبت به بعضی از افراد، کثرت استعمال پیدا کرد آن کثرت، انس ذهنی ایجاد می‌کند که اگر آن مطلق، بدون قرینه استعمال شد به همان فردی منصرف می‌شود که نوعاً در آن استعمال می‌شده پس منشأ انصراف، «کثرت استعمال» است نه «اکملیت افراد» مثلاً با اطلاق جمله «جاءنی انسان» نمی‌توان گفت چون «شخص عالم»، انسان کامل است پس کلمه «انسان» منصرف به او هست زیرا کمال و اکملیت در انصراف، نقشی ندارد، «لا سیمما مع كثرة الاستعمال فی غیره» ای: فی غیر الاکمل لکثرتیه فیه.

خلاصه: قبول نداریم که اکملیت، موجب انصراف شود.

اما ممنوعیت صغرا: اگر پذیرفتیم که اکملیت هم مانند کثرت استعمال، موجب انصراف است باید ببینیم آیا در محل بحث، اکملیت تحقق دارد یا نه؟

شما- مستدل- می گوئید بین علت منحصره و غیر منحصره به این نحو، تفاوت است که: علت منحصره، اکمل افراد علاقه لزومیه هست لکن به نظر ما باید بین علت و معلول به این نحو، ارتباط و سنخیت باشد که: هرگاه علت تحقق پیدا کرد معلول هم موجود شود اما فرقی ندارد که آن علت، منحصره باشد یا غیر منحصره به عبارت دیگر، آیا اگر معلول به تبع علت دیگری تحقق پیدا کند یا محقق نشود در ارتباط بین علت و معلول نقصانی حاصل می شود؟ خیر!

ارتباط بین علت و معلول، یک ارتباط کامل است هرگاه علت، موجود شد، معلول هم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۵۰

ان قلت: نعم [۳۷۴]، و لکنه [۳۷۵] قضیه [۳۷۶] الاطلاق بمقدمات الحکمه، كما أن قضیه اطلاق صیغه الامر هو الوجوب النفسی [۱].

محقق می شود امّا تحقق معلول به تبع یک علت دیگر، ایجاد ضعفی در ارتباط مذکور نمی نماید لذا می گوئیم: انحصار، موجب اکملیت نیست و ارتباط علی و معلولی بین علت و معلول به قوت خود باقی هست، خواه انحصار، مطرح باشد یا نباشد.

خلاصه: اگر اکملیت هم موجب انصراف شود، قبول نداریم که در محل بحث، اکملیت تحقق داشته باشد نتیجتاً «انصراف» هم مانند «تبادر» مردود است.

ج: تمسک به مقدمات حکمت

[۱]- دلیل سوم، تمسک به مقدمات حکمت است که سه تقریب برای آن ذکر شده و اینک به ترتیب به توضیح آن می پردازیم:

۱- ابتدا به ذکر مقدمه ای می پردازیم که قبلاً هم در بحث واجب «نفسی و غیری» به نحو مشروح، آن را بیان نموده ایم.

مقدمه: اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد امّا تردید داشتیم که آیا آن شیء به نحو واجب نفسی، وجوب دارد یا اینکه وجوبش به نحو واجب غیری [۳۷۷] هست، تحقیق مسئله، این است که: گرچه هیئت امر برای جامع طلب وضع شده که هم بر واجب نفسی،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۵۱

صادق است هم غیری امّا درعین حال، مقتضای «اطلاق» هیئت امر، این است که آن شیء- آن موضوع- دارای وجوب نفسی باشد نه غیری مثلاً- اگر مولائی در مقام بیان بگوید «اکرم زیدا» اما آن را مقتید نکند و نگوید که وجوب اکرام در صورتی است که فلان شیء هم واجب باشد در این صورت، اطلاق هیئت اقتضا می کند که وجوب علی جمیع التقادیر ثابت باشد و می دانید که وجوب مذکور، همان وجوب نفسی می باشد زیرا واجب غیری «علی جمیع التقادیر» وجوب ندارد بلکه فقط در صورتی واجب است که ذی المقدمه آن هم وجوب داشته باشد به عنوان مثال، صحیح نیست بگوئیم: «الوضوء واجب» بلکه باید گفت: «الوضوء واجب اذا كانت الصلاة واجبه» بنابراین، واجب غیری، دارای قید هست امّا واجب نفسی، قیدی ندارد.

نتیجه: اگر مولا در مقام بیان باشد و قرینه ای بر تقیید اقامه نکند، مقتضای اطلاق هیئت، وجوب نفسی است.

عین بیان مذکور را در بحث فعلی جاری می نماییم: واضع، کلمه «ان» و «اذا» را برای علاقه لزومیه وضع کرده و شما- مصنف- هم پذیرفتید که بین شرط و جزا علاقه لزومیه هست لذا می گوئیم وقتی متکلمی می گوید «إن جاءك زيد فاکرمه» مسلماً تمام انواع

علاقه، مورد نظر او نیست - بالاخره بین مجیء زید و وجوب اکرام، یک نوع از انواع علاقه هست.

سؤال: آیا آن علاقه لزومیه به نحو علت منحصره می‌باشد یا غیر از آن است؟

جواب: مسئله برای ما مشکوک است لذا می‌گوئیم همان‌طور که شما - مصنف - در دوران امر، بین واجب نفسی و غیره، اطلاق هیئت امر را بر واجب نفسی حمل می‌نمودید، در محلّ بحث هم ما اطلاق علاقه لزومیه - مفاد «ان» شرطیه - را بر علت منحصره حمل می‌کنیم و فرقی بین محلّ بحث با مسأله شک در نفسیت و غیریت واجب وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۵۲

قلت: أولاً: هذا فيما تمّت هناك مقدّمات الحكمة، و لا تكاد تتمّ فيما هو مفاد الحرف كما هاهنا، و الا لما كان معنى حرفياً كما يظهر وجهه بالتأمّل [۱].

و ثانياً: تعينه [۳۷۸] [انّ تعينه من بين أنحاءه بالاطلاق المسوق في مقام البيان بلا- معين ۳۷۹]. و مقایسته مع تعين الوجوب النفسی باطلاق صیغه الامر مع الفارق، فانّ النفسی هو الواجب على كلّ حال بخلاف الغیری، فانّه واجب على تقدیر دون تقدیر، فيحتاج بيانه الى مئونه التقييد بما اذا وجب الغير، فيكون الاطلاق في الصیغه مع مقدّمات الحكمة محمولاً عليه. و هذا بخلاف اللزوم و الترتب بنحو الترتب على العله

[۱]- مصنف رحمه الله: دو اشکال بر بیان مذکور، وارد است:

الف: اصلاً نسبت به مفاد حروف نمی‌توان اطلاق و مقدّمات حکمت را جاری نمود چون اطلاق و مقدّمات حکمت، مربوط به آن معانی و مقاصدی هست که استقلالاً منظور و ملفوظ متکلم است [۳۸۰] لذا گفته‌اند یکی از شرائط تمسک به اطلاق، این است که متکلم در مقام بیان باشد اگر معنایی منظور استقلالاً متکلم نیست و لحاظ استقلالاً به آن متعلق نشده چگونه متکلم می‌تواند در مقام بیان آن باشد بنابراین به عنوان یک ضابطه کلی می‌گوئیم: در باب حروف نمی‌توان اطلاق و مقدّمات حکمت را جاری نمود - نسبت به معانی حروف، لحاظ تبعی تعلق گرفته و چیزی که ملحوظ تبعی هست معنا ندارد متکلم در مقام بیان و افهام آن باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۵۳

المنحصرة، ضرورة أنّ كلّ واحد من أنحاء اللزوم و الترتب محتاج في تعينه [تعينه الى القرينۀ مثل الآخر بلا تفاوت أصلاً، كما لا يخفى [۱].

[۱]- ب: «سلمنا» که در مفاد و معانی حرف هم اطلاق و مقدّمات حکمت، جاری می‌شود لکن قیاس محلّ بحث با «واجب نفسی و غیره» مع الفارق است.

توضیح ذلك: علت اینکه گفتیم اطلاق صیغه افعال، حمل بر نفسیت می‌شود از جهت این نبود که واجب نفسی، اکمل افراد و مقامش بالاتر است [۳۸۱] زیرا اکملیت در باب «اطلاق» نقشی ندارد بلکه علتش این بود که: واجب نفسی، محتاج به قید نیست اما واجب غیره نیاز به قید دارد [۳۸۲].

سؤال: آیا در محلّ بحث، بین علت منحصره و غیر منحصره از جهت احتیاج و عدم احتیاج به قید، فرقی هست؟

جواب: خیر! علت منحصره، یکی از مصادیق علاقه لزومیه و علت غیر منحصره هم یکی از افراد علاقه لزومیه هست و اگر محتاج به قید باشند هر دو محتاج هستند و اگر نیازی به قید ندارند هیچ کدام محتاج نیستند پس اگر بنا باشد، از بین مصادیق، تنها علت منحصره [۳۸۳] را اختیار نمائیم، راهی غیر از مسأله اکملیت، مطرح نیست و اکملیت هم در باب اطلاق، نقشی ندارد پس مقایسه بحث فعلی با مسأله نفسیت و غیریت، قیاس مع الفارق است و از طریق اطلاق نمی‌توان مطلب را اثبات نمود.

تذکر: اطلاقی که در تقریب اول، مطرح است مربوط به مفاد حرف شرط- ان و اذا- می باشد و اکنون به بیان دو تقریب دیگر در تمسک به اطلاق می پردازیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۵۴

ثمَّ انه ربما يتمسك للدلالة على المفهوم باطلاق الشرط، بتقريب: انه لو لم يكن بمنحصر يلزم تقييده، ضرورة انه لو قارنه أو سبقه الآخر لما أثر وحده، وقضيته اطلاقه انه يؤثر كذلك مطلقا [۱].

[۱]- ۲: قبل از تقریب دوم- در تمسک به اطلاق- به ذکر مقدمه‌ای می پردازیم.

مقدمه: اگر شیء دارای دو علت- دو جهت مؤثر- باشد چنانچه یکی از آن دو به تنهایی تحقق پیدا کند همان در ایجاد معلول، مؤثر است و اگر هر دو علت در یک زمان موجود شود در این صورت نمی توان گفت: «الف» به تنهایی مؤثر است یا اینکه علت «ب» به تنهایی مؤثر می باشد بلکه مجموعا در حدوث معلول، مؤثر هستند. حال اگر ابتدا یکی از دو علت وجود پیدا کرد بعد از مدتی علت دوم موجود شد در این صورت باید گفت: علت اول در حدوث معلول مدخلیت دارد اما در بقاء آن، هر دو علت مؤثر می باشند و چنین نیست که چون علت دوم بعدا محقق شده، هیچ گونه مدخلیتی در بقاء معلول ندارد.

نتیجه: فرضا مولائی گفته: «إن جاءك زيد فاکرمه» و ما نمی دانیم آیا مجیء زید، علت منحصره و جوب اکرام است یا اینکه امکان دارد علت دیگری هم در جوب اکرام مدخلیت داشته باشد [۳۸۴] در این صورت، قائل به ثبوت مفهوم به این نحو از مقدمات حکمت استفاده نموده که: اطلاق جمله مذکور اقتضا دارد که مجیء زید، بدون هیچ قید و شرط و در تمام حالات در جوب اکرام، مؤثر است و تعبیر مذکور تنها با علت منحصره سازش دارد.

اگر مجیء زید، علت منحصره و جوب اکرام باشد در تمام حالات در جوب اکرام مؤثر است اما چنانچه مجیء زید، یک علت و جوب اکرام باشد و فرضا ملاقات عمرو با زید در مدرسه هم علت دیگر باشد نمی توان گفت مجیء زید مطلقا در جوب اکرام ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۵۵

و فيه: انه لا يكاد تنكر الدلالة على المفهوم مع اطلاقه كذلك، الا انه من المعلوم ندره تحققة لو لم نقل بعدم اتفاه. فتلخص بما ذكرناه: انه لم ينهض دليل على وضع مثل «ان» على تلك الخصوصية المستتبعه للاتفاء عند الانتفاء، و لم تقم عليها قرينه عامية اما قيامها أحيانا كانت مقدمات الحكمه أو غيرها مما لا يكاد ينكر، فلا يجدى القائل بالمفهوم انه قضيته الاطلاق في مقام من باب الاتفاق [۱].

مؤثر است زیرا اگر قبل از مجیء زید، ملاقات حاصل شود همان در جوب اکرام، مؤثر است و چنانچه علت دوم و مجیء زید مقارنا تحقق پیدا کنند مجموع آن دو در جوب اکرام تأثیر می کند و خاصیت وجود دو علت، این است: هر علتی که تقدم پیدا کرد، همان در معلول تأثیر می نماید و اگر مجموعا با یکدیگر تحقق پیدا کردند هر دو در وجود معلول، مؤثر، واقع می شوند و ... خلاصه: در عبارت «إن جاءك زيد فاکرمه- مجیء زید [۳۸۵]- اطلاقی وجود دارد که مفادش این است: مجیء زید، بدون هیچ قید و شرط و در تمام حالات در جوب اکرام، مؤثر است و این مسئله فقط با علت منحصره، منطبق می باشد و الا اگر علت، تعدد پیدا کند نمی توان گفت مجیء زید مطلقا در جوب اکرام، مؤثر است.

[۱]- مصنف رحمه الله: اگر تمام مقدمات حکمت جاری شود، بیان مذکور را می پذیریم و بدیهی است که یکی از مقدمات حکمت، این است که مولا- در مقام بیان باشد و بخواهد تمام خصوصیات مؤثر در حکم را بیان کند لکن در محل بحث از چه طریقی می توان احراز کرد که مولا- در مقام بیان تمام خصوصیات و جمیع علل مؤثر در ثبوت حکم هست و شاید چنین مطلبی در

قضایای شرطیه اصلاً تحقق نداشته باشد و نتوان یک مورد ارائه نمود که مولا در مقام بیان تمام عوامل مؤثر در ثبوت حکم باشد بلکه مولا در این

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۵۶

و أما توهم أنه قضیة اطلاق الشرط، بتقریب: أن مقتضاه تعینه، كما أن مقتضى اطلاق الامر تعین الوجوب [۱].

نوع قضایا در صدد است که بگوید بعد از تحقق مجیء زید، وجوب اکرام، ثابت است و در مقام بیان این نیست که مجیء زید «تمام العلة» برای وجوب اکرام است.

نتیجه: اگر واقعا مقدمات حکمت، تمام باشد و مناقشه‌ای در آن نشود آن را می‌پذیریم لکن طریقی برای اثبات آن وجود ندارد. جمع بندی: دلیلی قائم نشده که واضع، ادوات شرط- مانند ان و اذا- را برای علت منحصره وضع نموده و قرینه عامه‌ای هم که دلالت بر ثبوت مفهوم نماید، وجود ندارد و وجود قرینه در بعضی از موارد برای قائلین به ثبوت مفهوم، فائده‌ای ندارد زیرا آن‌ها باید قرینه عامه‌ای را ارائه نمایند که در تمام موارد، جاری باشد.

[۱]- ۳: قبل از تقریب سوم- در تمسک به اطلاق- به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم که:

اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد اما تردید داشتیم که آیا وجوب آن به نحو تعینی هست یا به نحو تخییری، شما- مصنف- فرمودید از اطلاق صیغه امر، وجوب تعینی را استفاده می‌کنیم زیرا واجب تعینی نیاز به عدل ندارد و مولا نمی‌گوید یا این شیء، واجب است یا آن شیء بلکه می‌گوید: «الصیلة واجبة» و با کلمه «او» که دلالت بر تخییر می‌کند عدلی برای واجب بیان نمی‌کند بخلاف واجب تخییری که دارای عدل هست و چنانچه مکلف، یک طرف- یک عدل- را اتیان نماید، کفایت می‌کند مانند کفاره افطار روزه ماه رمضان که مولا فرموده: یا شصت روز، روزه بگیرید یا شصت مسکین را اطعام نمائید یا یک بنده در راه خدا آزاد کنید پس بیان واجب تخییری نیاز به مؤنه زائد و اضافه لفظی دارد اما واجب تعینی هیچ گونه مؤنه زائد ندارد و فرضاً اگر مولا فرمود «صل» و ما مردّد شدیم که وجوبش تخییری هست یا تعینی و مقدمات حکمت جاری شد، نتیجه‌اش وجوب تعینی هست زیرا وجوب تعینی مؤنه زائد، لازم ندارد.

نظیر مطلب مذکور را در قضایای شرطیه بیان می‌کنیم که: وقتی مولا می‌گوید «ان

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۵۷

ففيه أن التعین لیس فی الشرط نحو یغایر نحوه فیما اذا کان متعددا، كما کان فی الوجوب كذلك، و کان الوجوب فی کلّ منهما، متعلقاً بالواجب بنحو آخر لا بدّ فی التخییری منهما من العدل. و هذا بخلاف الشرط فإنه واحد کان أو متعدداً کان نحوه واحداً، و دخله فی المشروط بنحو واحد لا تتفاوت الحال فيه ثبوتاً کی تتفاوت عند الاطلاق اثباتاً [۳۸۶]، و کان الاطلاق مثبتاً لنحو لا یكون له عدل، لاحتیاج ما له العدل الی زیادة مؤنه، و هو ذکره بمثل «أو کذا» [۱].

جاءك زید فاكرمه» اگر مجیء زید، تعین نداشت او با کلمه «او» شیء دیگری را به عنوان عدل مجیء زید معرفی می‌کرد، مثلاً می‌گفت: «ان جاءك زید او لاقیته فاكرمه» لکن چون عدلی برای آن بیان نکرده، معنایش این است که مجیء زید، متعین است و همان‌طور که شما- مصنف- در دوران امر بین وجوب تعینی و تخییری، اطلاق را بر وجوب تعینی حمل می‌نمودید در محلّ بحث هم ما اطلاق شرط را به لحاظ اینکه قید زائد ندارد و عدلی برایش بیان نشده بر تعین مجیء زید- در مقام تأثیر در وجوب اکرام- حمل می‌نمائیم.

[۱]- مصنف رحمه الله: دو جواب، نسبت به تقریب سوم- در تمسک به اطلاق- بیان می‌کنیم:

الف: قیاس محلّ بحث با حمل اطلاق بر واجب تعیینی مع الفارق است.

توضیح ذلک: در دوران امر، بین وجوب تعیینی و تخیری، دوران بین دو نوع- و دو سنخ- از وجوب است زیرا وجوب تعیینی، نوعی از وجوب است و وجوب تخیری هم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۵۸

نوع دیگری از وجوب می‌باشد و قبلا [۳۸۷] در بیان حقیقت و ماهیت وجوب تخیری تقریبا پنج قول ذکر کردیم که مصنف هم اصرار داشتند وجوب تخیری، نوع خاصی از وجوب است و اصلا در آن بحث با دو نحو از وجوب مواجه بودیم که احدهما نامش تعیینی و دیگری تخیری بود.

اکنون فرض کنید، مولا فرموده است «صلّ» و مقدمات حکمت هم تامّ است در این صورت کدام یک از آن دو نوع، مراد است؟ اگر بگوئیم مقصود، بیان نوع نیست که خلاف فرض است زیرا مولا- در مقام بیان بوده و چنانچه بگوئیم مردّد است باید آن را بر اهمال و اجمال، حمل نمائیم بلکه می‌گوئیم مولا- در مقام بیان بوده و دو نوع، وجوب هم داریم و مقصود، همان نوعی است که احتیاج به مثنوّه زائد ندارد یعنی: منظور، واجب تعیینی است.

اما در بحث فعلی: شرط، واحد باشد یا متعدّد، مجیء زید، علّت منحصره باشد یا غیر منحصره، موجب تنوع در علّیت نمی‌شود و چنین نیست که: «العلّۀ علی نوعین علّۀ منحصره و علّۀ غیر منحصره» بلکه همان ارتباطی که بین علّت منحصره و معلول وجود دارد بین علّت غیر منحصره و معلول هم برقرار است لذا می‌گوئیم وقتی بین دو علّت فرقی نبود و مولا- فرمود «إن جاءك زید فاکرمه» [۳۸۸] شما از چه طریقی علّت منحصره را استفاده می‌کنید آیا مگر دو نوع، مطرح است که بگوئیم: اکنون که مولا در مقام بیان هست حتما آن نوعی را اراده کرده که احتیاج به مثنوّه زائد ندارد؟

مسأله تنوع، مطرح نیست بخلاف واجب تعیینی و تخیری که اگر آن خطاب را بر واجب تعیینی حمل نمائیم با مقدمات حکمت و مقام بیان مولا مخالفت می‌شود.

خلاصه: قیاس محلّ بحث با حمل اطلاق بر واجب تعیینی مع الفارق است که

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۵۹

و احتیاج [۳۸۹] ما اذا كان الشرط متعدّدا الى ذلك انما يكون لبيان التعدّد، لا لبيان نحو الشرطيّة، فنسب [۳۹۰] اطلاق الشرط اليه لا تختلف كان هناك شرط آخر أم لا، حيث كان مسوقا لبيان شرطية بلا اهمال و لا اجمال. بخلاف اطلاق الامر، فأنه لو لم يكن لبيان خصوص الوجوب التّعيني، فلا محالة يكون في مقام الاهمال أو الاجمال، تأمل تعرف، هذا. مع أنه لو سلم لا يجدى القائل بالمفهوم، لما عرفت أنه لا يكاد ينكر فيما اذا كان مفاد الاطلاق من باب الاتفاق [۱].

توضیحش بیان شد.

[۱]- اشکال: اگر مجیء زید، علّت منحصره نباشد [۳۹۱] آنجا هم کلمه «او» لازم است.

«ما الفرق بينهما» یعنی: شما می‌گوئید در واجب تخیری «او» لازم است در محلّ بحث هم اگر شرط، متعدّد باشد باید گفت: إن جاءك زید «او» لاقیته فاکرمه.

جواب: کلمه «او» که در محلّ بحث استعمال می‌شود با کلمه «او» که در واجب تخیری استعمال می‌شود، متفاوت است. آنجا نوع واجب را بیان می‌کند اما در محلّ

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۶۰

ثمّ أنّه ربما استدلل المنكرون للمفهوم بوجوه:

أحدها: ما عزی الی السید من أن تأثیر الشرط أنما هو تعليق الحكم به، و ليس يمتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر یجری مجراه، و لا- یخرج عن كونه شرطاً، فإنّ قوله تعالى: وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضمّ اليه شاهد آخر، فانضمام الثانی الی الاوّل شرط فی القبول، ثم علمنا أنّ ضمّ امرأتین الی الشاهد الاوّل شرط فی القبول ثم علمنا ان ضمّ الیمین یقوم مقامه ایضاً، فنیابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصی، مثل الحرارة، فإنّ انتفاء الشمس لا یلزم انتفاء الحرارة، لاحتمال قیام النار مقامها، و الامثلة لذلك كثيرة شرعاً و عقلاً [۱].

بحث، کلمه «او» تعدّد شرط را بیان می کند نه نحوه شرط را و فرق است بین اینکه تعدّد شرط را بیان نماید یا اینکه نوع شرط را بیان کند و بدیهی است که «الشرط ليس على نوعين» بلکه شرط، نوع واحد است لکن همان نوع واحد گاهی متعدّد است و گاهی واحد و کلمه «او» برای بیان تعدّد است و ...
 قوله: ... مع أنه لو سلم [۳۹۲] لا یجدی القائل بالمفهوم ...
 ب: پاسخ دوّم مصنف، همان است که قبلاً در جواب از تقریب دوّم- در تمسک به اطلاق- بیان شد.
 نتیجه: تمام ادله قائلین به ثبوت مفهوم، قابل مناقشه بود که شرحش بیان شد.

ادله منکرین مفهوم شرط

اشاره

[۱]- تذکر: منکرین مفهوم شرط هم ادله‌ای ذکر کرده‌اند که قابل مناقشه است لکن
 ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۶۱
 ما- مصنف- در عین حال که از نظر اصل مدعا با آنها موافق هستیم ادله آنها را ناتمام می دانیم و اینکه به بیان آن ادله- وجوه- می پردازیم.

وجه اول:

به سید مرتضی رحمه الله نسبت داده شده که: مفاد قضیه شرطیه، این است که حکم، معلق بر شرط است و وقتی شرط تحقق پیدا کرد، جزا هم محقق می شود اما اینکه شرط، منحصر است و چیزی نمی تواند جانشین آن شود از تعلیق در قضیه شرطیه استفاده نمی شود، مثلاً معنای قضیه شرطیه «إن جاءك زيد فاکرمه» این است که مجيء زيد، شرط تحقق وجوب اکرام است اما اینکه با عدم مجيء زيد، شرط دیگری جانشین آن نمی شود از قضیه شرطیه استفاده نمی شود و ممتنع نیست که شرط دیگری جانشین آن شود و حکم به آن هم معلق شود و در نتیجه اگر شرط دیگری نایب مناب آن شد، شرطیت شرط اول، منتفی نمی شود بلکه به قوت خود باقی هست.

تنظیر: مرحوم سید برای تقریب به ذهن مثالی ذکر کرده و از آیه ۲۸۲ [۳۹۳] سوره بقره استفاده نموده‌اند:

«يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايْتُمْ بَدِينٍ ... وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ ...»

آیه شریفه در مورد دین است و خداوند متعال می فرماید: دین باید نوشته شود و ...

و دو شاهد- دو مرد- در میان باشد تا آن دین مورد شک و تردید واقع نشود.

آیه مذکور به صورت قضیه شرطیه نیست لکن ایشان آن را به قضیه شرطیه ارجاع داده که: اگر بخواهیم شهادت یک شاهد را بپذیریم، شرطش این است که شاهد دوم به آن ضمیمه شود یعنی: اگر شاهد دوم بود، شهادت اول هم قبول می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۶۲

و الجواب: أنه قدس سره ان كان بصدد اثبات امكان نيابة بعض الشروط عن بعض في مقام الثبوت و في الواقع، فهو مما لا يكاد ينكر، ضرورة أن الخصم يدعى عدم وقوعه في مقام الاثبات، و دلالة القضية الشرطية عليه و ان كان بصدد ابداء احتمال وقوعه، فمجرد الاحتمال لا- يضره ما لم يكن بحسب القواعد اللفظية راجحا أو مساويا، و ليس فيما أفاده ما يثبت ذلك أصلا كما لا يخفى [۱].

مرحوم سید: خارجا می‌دانیم که وجود یک شاهد مرد دیگر دخالت ندارد بلکه اگر به جای شاهد دوم، دو زن هم شهادت دهند- و ضمیمه شهادت اول شود- کفایت می‌کند و در بعضی از موارد «یمین» هم جانشین شاهد دوم می‌شود پس معلوم می‌شود که اثر قضیه شرطیه، این است که هنگام تحقق شرط، جزا محقق است اما اینکه عند عدم الشرط، چیز دیگری جانشین آن شرط نمی‌شود از قضیه شرطیه استفاده نمی‌شود.

مثال عرفی و تکوینی: «اذا كانت النار موجودة فالحرارة موجودة» اگر آتش تحقق پیدا کرد، حرارت هم موجود می‌شود و بدیهی است که معنای قضیه شرطیه مذکور، این نیست که حرارت، منحصر از طریق آتش تحقق پیدا می‌کند بلکه امکان دارد «شمس» هم جانشین نار شود و آن هم در ثبوت حرارت دخالت داشته باشد.

خلاصه: کآن مرحوم سید می‌فرماید: هیچ بعدی ندارد که شرائط دیگری هم جانشین شرط مذکور در قضیه شود پس چرا می‌گوئید قضیه شرطیه، دارای مفهوم هست.

[۱]- مصنف رحمه الله: اینکه مرحوم سید فرموده‌اند: ممتنع نیست شرط دیگری فرضا جانشین مجیء [۳۹۴] زید شود، مقصودشان از جمله «لیس یمتنع» چیست؟

آیا منظور، این است که به حسب مقام ثبوت، ممتنع نیست یا اینکه به حسب مقام اثبات، ممتنع نمی‌باشد به عبارت واضح‌تر، اینکه می‌گوئید: احتمال می‌دهیم وقتی مولا می‌گوید «إن جاءك زيد فاکرمه» شرط دیگری عوض مجیء زید در وجوب اکرام

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۶۳

تأثیر کند، احتمال مذکور به حسب واقع و مقام ثبوت است یا اینکه به حسب مقام دلالت و لفظ؟

اگر به حسب مقام ثبوت، آن احتمال، مطرح باشد، ضربه‌ای به مفهوم نمی‌زند و کسی آن را انکار نکرده. قائلین به ثبوت مفهوم می‌گویند معنای جمله شرطیه «إن جاءك زيد فاکرمه» این است که مجیء زید، علت منحصره وجوب اکرام است و اگر مجیء زید منتفی شد، وجوب اکرام هم منتفی می‌شود لکن آن‌ها هم احتمال می‌دهند که شیء دیگری در وجوب اکرام، مؤثر باشد زیرا دلالت قضیه شرطیه بر مفهوم، دلالت «ظهوری» هست نه صریح که احتمال خلاف در آن مطرح نباشد. اگر متکلمی گفت «رأيت اسدا» و قرینه‌ای هم همراه آن اقامه ننمود آیا شما احتمال نمی‌دهید که مقصودش از «اسد» رجل شجاع باشد؟

آری! آن احتمال به حسب واقع، محفوظ است اما از نظر دلالت لفظ چون قرینه‌ای وجود ندارد، نسبت به حیوان مفترس ظهور دارد. اگر مقصود مرحوم سید از «لیس یمتنع» به حسب مقام دلالت و اثبات است و ایشان درصدد هستند بفرمایند که وقتی مولا می‌گوید «إن جاءك زيد فاکرمه» از نظر نفس آن قضیه شرطیه، محتمل است که شیء دیگری جانشین مجیء زید شود، پاسخ ما به ایشان این است که: اگر احتمال راجح- مثلا هشتاد درصد- و یا لااقل احتمال پنجاه درصدی مطرح باشد، مانع ظهور لفظ می‌شود اما مجرد

احتمال-مثلا- سی درصد یا بیست درصد- منافاتی با ظهور ندارد و صرف تحقق احتمال، کافی نیست. بلکه باید بگوئید وقتی متکلم، یک قضیه شرطیه به صورت «إن جاءك زيد فاکرمه» را بیان می کند، ما هشتاد درصد [۳۹۵] احتمال می دهیم که شرط دیگری- غیر از مجيء زيد- جانشین آن شود و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۶۴

ثانیها: أنه لو دلّ لكان باحدى الدلالات، و الملازمه- کبطلان التالی- ظاهره [۳۹۶].

و قد أجب عنه بمنع بطلان التالی، و أن الالتزام ثابت، و قد عرفت بما لا مزيد علیه ما قيل أو يمكن أن يقال فی اثباته أو منعه، فلا تغفل [۱].

در کلام شما- مرحوم سید- چنین مطلبی نیست بلکه شما سعی کردید اصل احتمال را ثابت کنید و تا وقتی احتمال راجح- یا مساوی- مطرح نباشد، دلیل شما دلالت بر انکار مفهوم شرط ندارد.

خلاصه: اگر مقصود سید رحمه الله از احتمال مذکور به حسب واقع باشد، منافاتی با ثبوت مفهوم ندارد و اگر منظور به حسب دلالت باشد باید ثابت کنند که آن احتمال، لااقل صدی پنجاه هست و در کلام ایشان چیزی برای اثبات این مطلب وجود ندارد پس دلیل ایشان بر انکار مفهوم، صحیح نیست.

[۱]-

وجه دوم:

اگر قضیه شرطیه، دلالت بر مفهوم نماید باید به یکی از دلالات سه گانه- مطابقه، تضمّن یا التزام- باشد و بدیهی است که هیچ یک از دلالات مذکور، مطرح نیست پس نمی توان گفت قضیه شرطیه، دلالت بر مفهوم می کند.

مصنّف رحمه الله: نسبت به استدلال مذکور جواب داده شده که: قبول نداریم هیچ یک از دلالات ثلاث در محلّ بحث، مطرح نباشد بلکه قائلین به ثبوت مفهوم به دلالت التزام تمسک کرده و گفته اند: قضیه شرطیه برای علّت منحصره، وضع شده و لازمه علّت منحصره «انتفاء عند الانتفاء» هست که شرح آن قبلا بیان شد لکن ما- مصنّف- آن را نپذیرفتیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۶۵

ثالثها: قوله تبارك و تعالی: وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا

و فيه ما لا يخفى، ضرورة أن استعمال الجملة الشرطية فيما لا مفهوم له أحيانا وبالقرينة لا يكاد ينكر، كما في الآية و غيرها [۳۹۷]، و أنّما القائل به أنّما يدعى ظهورها فيما له المفهوم وضعاً أو بقرينة عامّة، كما عرفت [۱].

[۱]-

وجه سوم:

به این آیه شریفه تمسک نموده اند: «... وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...» [۳۹۸] یعنی: اگر کنیزان شما اراده تحصّن و تعفّف دارند آن ها را به زنا وادار نکنید.

گفته‌اند آیا می‌توان قائل شد مفهوم آیه، این است که: اگر آن‌ها اراده تحصن ندارند- اراده زنا دارند- شما آن‌ها را بر زنا اکره نمائید؟

اگر خودشان تمایل به زنا دارند که عنوان اکره [۳۹۹] تحقق پیدا نمی‌کند پس آیه مذکور به صورت قضیه شرطیه هست و مفهوم هم ندارد.

مصنّف رحمه الله: قائلین به ثبوت مفهوم نمی‌گویند قضیه شرطیه در تمام موارد، دارای مفهوم هست بلکه ممکن است در بعضی از موارد به خاطر وجود قرینه، فاقد مفهوم باشد از جمله آن موارد، آیه مذکور است که مفهوم ندارد و این مطلب، منافاتی ندارد که قضیه شرطیه «وضع لافاده العلیّه المنحصره». مثلاً لفظ اسد، «وضع للحيوان المفترس»

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۶۶

بقی هاهنا امور:

[الامر] الاوّل: أنّ المفهوم هو انتفاء سنخ الحكم المعلق على الشرط عند انتفاء [۴۰۰]، لا انتفاء شخصه، ضرورة انتفاء عقلا بانتفاء موضوعه و لو ببعض قيوده، و لا يتمشى الكلام فى أنّ للقضية الشرطية مفهوماً، أو ليس لها مفهوم الا فى مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم فى الجزاء، و انتفاؤه عند انتفاء الشرط ممكناً. و أنّما وقع النزاع فى أنّ لها دلالة على الانتفاء عند الانتفاء أو لا يكون لها دلالة [۱].

اما گاهی آن را به واسطه قرینه در غیر موضوع له استعمال می‌کنند که این مسئله، منافاتی با ثبوت «وضع» ندارد. تذکر: شیخ اعظم رحمه الله هم در کتاب رسائل متعرض شده‌اند که: قضیه شرطیه‌ای که شرطش برای بیان تحقق موضوع باشد، اصلاً مفهوم ندارد.

مثال: «ان ركب الامير فخذ ركابه»، «ان رزقت ولدا فاختنه» اگر خداوند، ولدى به شما عنایت کرد او را ختنه کنید اما مفهومش این نیست که اگر فرزندی عنایت نکرد، او را ختنه نکنید زیرا با نبودن ولد، موضوعی برای ختان تحقق پیدا نمی‌کند پس شرط مذکور در آن قضیه برای بیان تحقق موضوع است و قضایای شرطیه‌ای که به آن نحو باشد، مفهوم ندارد- از جمله آن‌ها آیه شریفه مذکوره می‌باشد.

بیان چند امر

۱- ضابطه اخذ و اثبات مفهوم

اشاره

[۱]- سؤال: آیا اینکه می‌گویند قضیه شرطیه، دلالت بر انتفاء حکم، عند انتفاء شرط می‌کند یا نه مقصودتان انتفاء شخص همان حکمی است که در قضیه شرطیه
ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۶۷
بیان شده؟

به عبارت دیگر: آیا در قضیه «إن جاءك زيد فاکرمه» نزاع در این است که با نبودن مجيء زيد، وجوب شخصی مجعول در آن قضیه، منتفی هست یا نه؟

جواب: وجوب شخصی مجعول در نفس قضیه، دارای شرائطی هست و چنانچه موضوع [۴۰۱] آن منتفی شود عقلا- حکم هم منتفی می‌شود و این مسئله، یک مطلب عقلی و مسلم است و در تمام موارد، جاری هست مثلا- شارع مقدس که فرموده «الخمر حرام» چنانچه خمر به خلّ مبدل شود و عنوان خمریت منتفی گردد، بدیهی است که «حرمت» هم منتفی می‌شود. اگر درباره قضیه «إن جاءك زید فاکرمه» از ما سؤال کنند مولا چه حکمی را جعل نموده، می‌گوئیم: وجوب اکرام، عند تحقق مجیء زید، جعل شده و عقل هم حکم می‌کند که اگر مجیء زید، منتفی شود و موضوع تغییر پیدا کند، آن وجوب شخصی هم منتفی می‌شود.

نتیجه: مفهوم در قضیه شرطیه به معنای انتفاء شخص حکم نیست بلکه به معنای انتفاء «سنخ» حکم است یعنی از جنس آن وجوبی که در قضیه شرطیه «إن جاءك زید فاکرمه» یک فرد و مصداقش محقق شده بود، تحقق ندارد [۴۰۲] پس درعین حال که حکم مجعول در قضیه شرطیه، یک حکم شخصی هست لکن ما در باب مفهوم، عنایتی به آن حکم شخصی نداریم و بحث ما در این است که اگر مجیء زید، محقق نشد- و موضوع تبدیل پیدا کرد- آیا همان‌طور که شخص حکم، منتفی هست سنخ آن هم منتفی می‌باشد یا نه؟

نظر قائلین به ثبوت مفهوم، این است که اگر مجیء زید تحقق پیدا نکند حکمی از جنس

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۶۸

و من هنا انقذح أنه ليس من المفهوم [و] دلالة القضية على الانتفاء عند الانتفاء في الوصايا والوقف والنذور والایمان، كما توهم، بل عن الشَّهيد قدس سره في تمهيد القواعد: أنه لا اشكال في دلالتها على المفهوم، و ذلك لأن انتفاءها عن غير ما هو المتعلق لها من الاشخاص التي تكون بألقابها [۴۰۳] أو بوصف شيء [۴۰۴] أو بشرطه [۴۰۵] مأخوذة في العقد أو مثل العهد ليس بدلالة الشرط، أو الوصف أو اللقب عليه [۴۰۶]، بل لاجل أنه اذا

وجوب اکرام تحقق ندارد اما منکرین مفهوم، چنان عقیده‌ای ندارند.

تذکر: در قضایای شرطیه- در باب مفاهیم- ابتدا باید ملاحظه کنیم که آیا با نبودن شرط، امکان دارد سنخ حکم، ثابت باشد یا نه، نسبت به قضیه شرطیه «إن جاءك زید فاکرمه» عنایتی نداریم که دارای مفهوم هست یا نه لکن این مطلب امکان دارد: که با عدم تحقق مجیء زید هم ممکن است اکرام، واجب باشد و هم امکان دارد، واجب نباشد یعنی: شرعا و عقلا مانعی ندارد که اگر مجیء زید، محقق نشود باز هم اکرام، واجب باشد.

ثبوت سنخ حکم با نبودن شرط و انتفاء سنخ حکم با عدم شرط- هر دو- امکان دارد لذا در این صورت، بحث مفهوم، مطرح می‌شود و قائلین به ثبوت مفهوم می‌گویند سنخ حکم،]

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۶۹

صار شيء وقفا على أحد أو أوصى به أو نذر له الى غير ذلك لا يقبل أن يصير وقفا على غيره أو وصية أو نذرا له، و انتفاء شخص الوقف أو النذر أو الوصية عن غير مورد المتعلق قد عرفت أنه عقلی مطلقا و لو قيل بعدم المفهوم في مورد صالح له [۱].

منتفی هست اما منکرین می‌گویند دلیلی بر انتفاء نداریم.

سؤال: در چه مواردی و کدام قضیه شرطیه- در باب مفهوم- می‌تواند محلّ بحث واقع شود؟

جواب: «في مقام كان هناك ثبوت سنخ الحكم في الجزاء و انتفائه عند انتفاء الشرط ممكنا».

[۱]- گاهی با قضایای شرطیه‌ای مواجه می‌شویم که انتفاء سنخ حکم یا ثبوت سنخ حکم در آن‌ها امکان‌پذیر نیست و اصلا حکم مربوط به آن قضایا شخصی هست و قابل تکثر و تنوع نمی‌باشد [۴۰۷] و باید آن موارد را از محل نزاع در باب مفهوم خارج بدانیم

زیرا در باب مفهوم، انتفاء «سنخ» حکم، مطرح و محلّ بحث هست اما در این موارد، حکم، سنخ و تعدّد ندارد تا بحث کنیم آیا سنخش منتفی هست یا نه درحالی که بعضی توهم کرده‌اند آن قضایا هم جزء بحث مفاهیم است و حتی از شهید ثانی نقل شده [۴۰۸] که:

«لا اشکال فی دلالتها علی المفهوم».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۷۰

مثل اینکه کسی در مورد وقف - که از عقود است - بگوید: «وقف داری علی اولادی ان بلغوا» یا «اذا بلغوا» [۴۰۹] یعنی: خانه‌ام وقف اولادم هست، مشروط به اینکه به سن بلوغ برسند.

آیا در این مورد می‌توان بحث کرد که شیء دیگری جانشین بلوغ شود - در این جهت که مال بتواند وقف شود؟ به عبارت واضح‌تر آیا بعد از اینکه واقف گفت «وقف داری علی اولادی اذا بلغوا» می‌تواند بگوید «وقف داری علی اولادی اذا افتقروا» که دو صیغه وقف جاری کند و معلق به دو شرط نماید - تعدّد و تکثر، مطرح باشد - یا اینکه واقف نمی‌تواند چنین کند؟

چنین مسأله‌ای امکان ندارد زیرا اگر مالی برای طائفه یا فردی وقف شد، لازم‌اش این است که آن مال در ملک موقوف علیه واقع شود و مالی که جزء ملک موقوف علیه شد، معنا ندارد آن را مجدداً - با شرط دیگری - برای عدّه دیگری وقف نمود. یک مال قابلیت ندارد که دو مرتبه، وقف نسبت به آن جریان پیدا کند زیرا نمی‌شود یک مال، دو مالک مستقل - نه مشاع - داشته باشد.

پس نسبت به قضیه «وقف داری علی اولادی اذا بلغوا» نمی‌توان گفت: قضیه مذکور، دارای مفهوم هست و «اذا لم یبلغوا»، وقفی تحقّق ندارد لکن ممکن است شرط دیگری جانشین بلوغ شود چون این مطلب در باب وقف، اصلاً مطرح نیست بلکه این مسئله در موردی جاری هست که حکم، قابل تعدّد و تکثر باشد مانند «اکرم زیدا ان جاءک - اکرم زیدا ان سلّم علیک» پس جعل وجوب اکرام برای زید بر سبیل تعدّد و تکثر مانعی ندارد

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۷۱

و امر معقولی هست اما قضایای شرطیه در باب وقف، وصیت - «نذر» [۴۱۰] و «یمین» [۴۱۱] - و اشباه آن‌ها جزء مفاهیم نیست و مفهوم فقط در موردی جریان دارد که حکم، قابل تعدّد باشد یعنی: «انتفاء سنخ و ثبوت سنخ حکم» امکان‌پذیر باشد [۴۱۲] تا بتوان بحث نمود آیا سنخ حکم، منتفی هست یا نه؟

تذکر: کلام شهید رحمه الله - در تمهید القواعد - را از کتاب حقائق الاصول در پاورقی کتاب آوردیم لکن صاحب حقائق الاصول «قدس سرّه» هم در این باره تحقیقی دارند که عیناً آن را نقل می‌کنیم: «و محصل الکلام فیہ ان قول القائل: وقف داری علی اولادی الفقراء مثلاً - (تارة) یکون فی مقام الاخبار و الاعتراف (و اخرى) فی مقام انشاء الوقف و ایجادہ فان کان علی النحو الاول جاء فیہ الکلام فی المفهوم فعلى القول به یحکم بعدم کون الدار وقفا الا على الفقراء من اولاده لا غیرهم و علی القول بعدمه کان غیر اولاده الفقراء مشکوک الدخول فی الموقوف علیهم فلا بدّ من الرجوع فیہ الی قواعد آخر من الاحتیاط بتخصیصه بالفقراء لو کان الوقف بنحو المصروف او التخصیص او الرجوع الی الاصل لو کان بنحو البسط و ان کان علی النحو الثانی فان علم قصد الواقف الوقف علی خصوص الفقراء وجب العمل علیه لانه بالقصد المذكور یکون وقفا علی خصوص الفقراء و لا - یکون وقفا علی غیرهم لا - بهذا الشخص من الوقف لانتهائه بانتفاء موضوعه و لا بشخص آخر من

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۷۲

اشکال و دفع: لعلک تقول: کیف یکون المناط فی المفهوم هو سنخ حکم، لا نفس شخص حکم فی القضیه، و کان الشرط فی الشرطیه انما وقع شرطاً بالنسبة الی حکم الحاصل بانشاءه دون غیره، فغایة قضیتها انتفاء ذاک حکم بانتفاء شرطه، لا انتفاء سنخه، و هكذا الحال فی سائر القضايا التي تكون مفیده للمفهوم [۱].

الوقف لامتناع اجتماع وقفین علی مال واحد و هذا هو المراد من عبارة المتن «و ان» جهل قصد الواقف فلم يعلم أنه قصد الوقف علی خصوص الفقراء من اولاده او كان ذكرهم لمزيد الاهتمام بهم لم يبعد القول بأنه لا اشكال فی دلالة القضية علی المفهوم و ان لم نقل به فی سائر الموارد و مثله القيود الواقعة فی التعريفات و فی تحديد موضوعات الاحكام فی لسان مدوّنی الفنون و نحو ذلك و الظاهر انّ هذا هو محلّ كلام الشّهد رحمة الله لا الاوّل ليرد عليه ما ذكر فلاحظ و الله سبحانه اعلم [۴۱۳].

[۱]- اشكال: شما- مصنف- مفهوم را عبارت از انتفاء «سنخ» حکم می دانید درحالی که در قضیه شرطیه- مانند ان جاءك زيد فاکرمه- آیا نباید ما بحث کنیم که نفس همان حکمی [۴۱۴] که از ناحیه مولا جعل شده با نبودن مجيء زيد [۴۱۵]، ثابت است یا منتفی؟

به عبارت دیگر: آیا مفهوم، عبارت از انتفاء یک حکم غیر مجعول است یا انتفاء همان حکمی است که در قضیه، جعل شده؟ اگر مفهوم، انتفاء همان حکم مجعول باشد، بدیهی است که حکم مذکور، شخصی

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۷۳

و لكنك غفلت عن أن المعلق على الشرط إنما هو نفس الوجوب الذي هو مفاد الصيغة و معناها، و اما الشخص و الخصوصية الناشئة من قبل استعمالها فيه لا يكاد يكون من خصوصيات معناها المستعملة فيه كما لا يخفى، كما لا تكون الخصوصية الحاصلة من قبل الاخبار به من خصوصيات ما أخبر به و استعمل فيه اخبارا لا انشاء.

و بالجملة: كما لا يكون المنخر به المعلق على الشرط خاصا بالخصوصيات الناشئة من قبل الاخبار به كذلك المنشأ بالصيغة المعلق عليه، و قد عرفت بما حقّقناه فی معنى الحرف و شبهه أن ما استعمل فيه الحرف عامّ كالموضوع له، و أن خصوصية لحاظه بنحو الآلية و الحالیه لغيره من خصوصية الاستعمال، كما أن خصوصية لحاظ المعنى بنحو الاستقلال فی الاسم كذلك، فيكون اللحاظ الآلي كالاتقالي من خصوصيات الاستعمال، لا المستعمل فيه [۱].

هست و مسلّمًا عقل با تغییر بعضی از قیود موضوع، حکم به انتفاء آن می کند [۴۱۶] و معنا ندارد که ما بحث کنیم آیا مفهوم، ثابت است یا منتفی و اصلا مولا در قضیه شرطیه، سنخ حکم را جعل نکرده تا ما درباره انتفاء آن بحث نمائیم. مستشکل: اشكال مذکور نه تنها در قضیه شرطیه هست بلکه در سائر قضایا هم هست- «و هكذا الحال فی سائر القضايا التي تكون مفيدة للمفهوم».

[۱]- تذکر: شیخ اعظم [۴۱۷] رحمه الله پاسخ اشكال را بیان کرده اند لکن مصنف رحمه الله آن را نپذیرفته و خود به نحو دیگری جواب آن را بیان کرده اند و ما هم در توضیح کلام آن دو، ترتیب متن کتاب را رعایت نمی کنیم و ابتدا به بیان شیخ اعظم و سپس به توضیح کلام مصنف می پردازیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۷۴

و بذلك قد انقذ فساد ما يظهر من التقريرات فی مقام التفصی عن هذا الاشكال من التفرقة بين الوجوب الاخباری و الانشائی بأنه کليّ فی الاوّل و خاصّ فی الثانی، حيث دفع الاشكال بأنه لا- يتوجه فی الاوّل، لكون الوجوب کلیًا، و علی الثانی بأن ارتفاع مطلق الوجوب فيه من فوائد العلية [۴۱۸] المستفاد من الجملة الشرطية، حيث كان ارتفاع شخص الوجوب ليس مستندا الى ارتفاع العلة المأخوذة فيها، فإنه [۴۱۹] يرتفع و لو لم يوجد في حبال أداء الشرط كما في اللقب و الوصف [۱].

[۱]- نحوه بیان حکم در قضایای شرطیه بر دو گونه است [۴۲۰]:

الف: گاهی از صیغه افعال و هیئت امر استفاده می‌شود [۴۲۱]، مثلاً مولا می‌گوید: «إن جاءك زيد «فاكرمه» که وجوب اکرام و حکم متعلق به آن را از هیئت استفاده می‌کنیم.

ب: گاهی از اوقات هم بیان حکم در قضایای شرطیه، ارتباطی به هیئت افعال ندارد [۴۲۲] بلکه از طریق یک لفظ - یک کلمه اسمی - آن را بیان می‌کنند مثلاً مولا می‌گوید: «إن جاءك زيد «يجب» اکرامه. در قضیه مذکور، وجوب را از ماده «يجب» که دلالت بر ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۷۵

وجوب دارد استفاده می‌کنیم و ماده مذکور، دارای معنای اسمی هست [۴۲۳] و ما - مصنف - قبلاً ثابت کردیم که وضع، و موضوع له اسما - مانند کلمه: رجل، انسان و «الابتداء» - عام است. در بحث فعلی هم کلمه «وجوب» مطرح است که دارای معنای کلی می‌باشد و برای عنوان کلی وضع شده پس در جمله «إن جاءك زيد يجب اکرامه، مفاد «يجب» وجوب شخصی نیست بلکه کلمه «يجب» دارای معنای اسمی هست و آن معنا، کلی می‌باشد یعنی: در حقیقت، آنچه را که مولا - جعل کرده وجوب کلی هست و همان وجوب کلی بر مجیء زید، معلق است نتیجتاً اگر وجوب کلی، مجعول بود، می‌توان در باب مفهوم، انتفاء سنخ حکم را محل بحث قرار داد زیرا آنچه که در قضیه منطوقیه، جعل شده یک فرد - و یک شخص - از وجوب نیست چون کلمه «يجب» مانند «رجل» دلالت بر عنوان کلی دارد پس کآن به نظر شیخ اعظم اگر حکم در قضیه شرطیه به نحو دوم - ب - بیان شود اصلاً اشکال مذکور جریان ندارد زیرا معنای «يجب» کلی هست و ما فرضاً می‌خواهیم با عدم مجیء زید، آن معنای کلی را منتفی بدانیم.

اگر بیان حکم در قضیه شرطیه به نحو اول - الف - و با هیئت افعال باشد، هیئت، مانند حروف به نظر شیخ اعظم - و مشهور از اصولیین - وضعشان عام امّا موضوع له آن‌ها خاص هست یعنی: واضح، هنگام وضع حروف، یک معنای کلی را در نظر گرفته لکن حروف را برای آن معنای کلی وضع نکرده بلکه برای مصادیق، افراد و خصوصیات آن معنای کلی وضع نموده [۴۲۴] پس موضوع له حروف، معانی جزئیه هست.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۷۶

در بحث فعلی - و در قضیه «إن جاءك زيد «فاكرمه» - هیئت افعال هم همان حکم حروف را دارد یعنی: برای کلی وجوب و معنای عام وضع نشده بلکه برای مصادیق و خصوصیات وجوب وضع شده و در هر موردی که هیئت امر استعمال می‌شود یک فرد - و یک خصوصیت - از وجوب، مراد است.

اشکال: طبق مبنای اخیر، معنای جمله «إن جاءك زيد «فاكرمه» وجوب کلی نیست چون وجوبی که با هیئت افعال افاده شده یک وجوب شخصی هست و اگر وجوب شخصی بر مجیء زید، معلق شد اصلاً نزاع در باب مفهوم، معنا ندارد.

شیخ اعظم رحمه الله: «این مطلب [۴۲۵]، مورد قبول ما هم هست لکن سؤال، این است که: اگر مولا - نمی‌خواست انتفاء سنخ حکم، عند انتفاء شرط را بیان کند و مقصودش این بود که یک حکم شخصی [۴۲۶] معلق بر مجیء زید، ثابت شود چرا حکم را به صورت قضیه شرطیه بیان کرد در حالی که می‌توانست بگوید: «اکرم زیداً الجائی» که اگر چنان تعبیری می‌نمود یک وجوب شخصی نسبت به اکرام زید مقید به مجیء، ثابت می‌شد و چنانچه مجیء زید، منتفی می‌گشت آن وجوب هم منتفی می‌شد. پس، از اینکه مولا مقصودش را به صورت اکرم زیداً الجائی بیان نکرده بلکه به نحو جمله شرطیه بیان نموده استفاده می‌کنیم که او نظر بالاتری داشته و می‌خواسته این مطلب را افهام نماید که:

مجیء زید برای وجوب اکرام، علیت دارد به نحوی که اگر مجیء، منتفی شود وجوب هم منتفی می‌شود.

خلاصه بیان شیخ اعظم در قسم اول از قضایای شرطیه: قبول داریم که حکم مجعول در

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۷۷

قضیه این جاء ك زید «فاکره»- و امثال آن- شخصی و جزئی هست [۴۲۷] اما اینکه مولا مقصودش را به صورت قضیه شرطیه بیان کرده [۴۲۸] نکته‌اش این است که درصدد بیان مسأله علّیت و مسئله مفهوم بوده و می‌خواسته بیان کند که مجیء زید، نسبت به وجوب اکرام علّیت دارد به نحوی که اگر مجیء منتفی شود وجوب اکرام هم به‌طور کلی منتفی می‌شود.

تذکر: اینک به توضیح عبارت قبل [۴۲۹]- بیان مصنف در پاسخ از اشکال- می‌پردازیم:

همان‌طور که در بحث الفاظ گفتیم، «وضع» و «موضوع له» حروف، عام [۴۳۰] است- و قول مشهور از اصولیین را نپذیرفتیم- در مورد هیئت هم که حکم حروف را دارد، می‌گوئیم: وضع، موضوع له و مستعمل فیه آن عام است و به نظر ما هیچ فرقی ندارد که مولا حکم را به صورت این جاء ك زید «فاکره» بیان کند یا اینکه به صورت این جاء ك زید «یجب» اکرامه. زیرا مجعول مولا در هر دو قضیه، مطلق و کلی وجوب است. در باب حروف هم گفتیم: بین کلمه «من» و لفظ «الابتداء»- که اسم است- هیچ تفاوتی نیست یعنی: کلمه «الابتداء» برای یک معنای کلی وضع شده و در همان معنای کلی استعمال می‌شود و کلمه «من» هم به همان نحو است و در مراحل وضع، موضوع له و مستعمل فیه فرقی بین آنها نیست البتّه موارد استعمال آنها متفاوت است یعنی: واضع گفته است در مواردی که عنوان «ابتدا» به صورت استقلال، مورد نیاز استعمالی شما هست کلمه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۷۸

«الابتداء» را استعمال نمائید و چنانچه عنوان مذکور به نحو آلیت و تبعیت، مورد عنایت شما هست لفظ «من» را استعمال کنید مثلاً در جمله «سرت من البصره الی الکوفه» که «ابتدائیت» مستقلاً ملحوظ نیست کلمه «من» را استعمال می‌کنیم اما در «الابتداء خیر من الانتهاء» که مفهوم «ابتدا» به صورت استقلال- با قطع نظر از اضافه به سیر و بصره- مورد نظر است، لفظ «الابتداء» را استعمال می‌کنیم اما لحاظ استقلالیت و تبعیت در مستعمل فیه دخالت ندارد و مستعمل فیه، مفهوم کلی «ابتدا» هست بدون اینکه بین «من» و «الابتداء» فرقی باشد.

عین بیان مذکور در محلّ بحث هم جاری هست یعنی وقتی شما وجوب را به نحو جمله خبری و معنای اسمی- به صورت این جاء ك زید «یجب» اکرامه- بیان می‌کنید کلمه «یجب» در وجوب کلی استعمال می‌شود لکن مورد استعمال جمله «یجب» آن جایی است که شما قصد اخبار داشته باشید و هنگامی هم که وجوب را با جمله انشائی این جاء ك زید «فاکره» بیان می‌کنید مفاد آن، کلی و طبیعت وجوب است و هیچ فرقی در این جهت بین آن دو نیست یعنی: نه قصد اخبار، جزء معنای «یجب» هست و نه قصد انشا جزء معنای «اکرمه» می‌باشد بلکه مفاد هر دو عبارت، کلی و طبیعت وجوب است لذا اگر از ما سؤال کنند در جمله این جاء ك زید «فاکره» مجعول مولا چیست می‌گوئیم «وجوب کلی» جعل شده و چنانچه بگوئید آیا در آن هیچ خصوصیتی مطرح نیست، پاسخ می‌دهیم خصوصیت مطرح است لکن مربوط به مستعمل فیه و موضوع له نمی‌باشد بلکه در رابطه با استعمال و شرائط آن است مانند همان خصوصیت «استقلالیت» و «آلیت» که در باب حروف بود.

نتیجه: هیچ فرقی بین دو قضیه- این جاء ك زید «فاکره» و این جاء ك زید «یجب» اکرامه- وجود ندارد و حکمی که از طرف مولا جعل شده، کلی وجوب است و اگر کسی

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۷۹

و آورد [۴۳۱] علی ما تفضّی به عن الاشکال بما ربما يرجع الی ما ذکرناه بما حاصله: أن التّفصّی لا یبتنی علی کلّیه الوجوب، لما أفاده. و کون الموضوع [له فی الانشاء عامّاً] لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه، حیث انّ الخصوصیات بأنفسها مستفاده من الالفاظ [۱].

قائل به ثبوت مفهوم شود همان حکم کلی با انتفاء شرط، منتفی می‌شود و منطبق با مفهوم است.

[۱]- شیخ اعظم رحمه الله علاوه بر اینکه پاسخ اشکال مذکور را بیان کرده، فرموده‌اند:

بعضی به نحو دیگر، جواب اشکال را بیان کرده [۴۳۲] و گفته‌اند: بین قضیه «إن جاءك زيد «فاكرمه» و «إن جاءك زيد «يجب» اكرامه فرقی نیست و حکم مجعول در آن دو، کلی هست و خصوصیت، مطرح نیست در حالی که بین خبر و انشا کاملاً فرق هست و تفصی از اشکال، مبتنی بر این نیست که ما وجوب- در «فاكرمه» [۴۳۳]- را کلی بدانیم بلکه می‌توان وجوب را جزئی دانست و مفهوم را از فوائد علیت دانست سپس ایشان فرموده‌اند: کسانی که نظرشان این است که هیئت هم برای یک وجوب کلی وضع شده «لم یقم علیه دلیل لو لم نقل بقیام الدلیل علی خلافه».

دلیل شیخ اعظم بر اینکه قصد انشائیت، معنا را جزئی می‌کند این است که:

خصوصیت انشائیت از لفظ و هیئت امر استفاده می‌شود- نه از قرائن خارجی- پس باید داخل معنای هیئت باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۸۰

و ذلك لما عرفت [۴۳۴] من أن الخصوصیات فی الانشاءات و الاخبارات أنما تكون ناشئة من الاستعمالات بلا تفاوت أصلاً بینهما. و لعمری لا یکاد ینقضی تعجیبی کیف تجعل خصوصیات الانشاء من خصوصیات المستعمل فیها، مع أنها كخصوصیات الاخبار تكون ناشئة من الاستعمال، و لا یکاد یمکن أن یدخل فی المستعمل فیها ما ینشأ من قبل الاستعمال، كما هو واضح لمن تأمل [۱].

[۱]- عبارت مذکور، بیان فساد است و مصنف رحمه الله طبق عبارت کتاب تاکنون کلام شیخ اعظم را بیان کردند و اینکه درصدد رد آن هستند که: خصوصیتی که در انشاءات و اخبارات هست، مربوط به مقام استعمال می‌باشد و هیچ فرقی بین آن دو نیست. که توضیح دادیم.

قوله: «و لعمری لا یکاد ینقضی تعجیبی...».

مصنف رحمه الله کأنّ نقضی وارد می‌کند که: اگر بنا باشد، خصوصیات در مستعمل فيه دخالت داشته باشد چرا در باب انشا فقط خصوصیت را در مستعمل فيه دخیل می‌دانید در باب اخبار هم بگوئید قصد اخبار در معنای مستعمل فيه دخالت دارد و اگر لحاظ و قصد خبریت در معنای خبر مدخلیت پیدا کرد عنوان آن هم جزئی می‌شود زیرا لحاظ و قصد، مربوط به وجود ذهنی هست و وجود، مساوق با جزئیت و خصوصیت است.

نتیجه: بین جمل انشائی و خبری، هیچ فرقی نیست اگر قصد در مفاد مدخلیت دارد باید در هر دو دخالت داشته باشد و اگر مدخلیت ندارد باید در هیچ یک دخیل نباشد- پس چرا بین آن دو، فرق قائل می‌شوید- و حقیقت امر، این است که «قصد» هیچ گونه مدخلیتی در معنا و مفاد جمله ندارد بلکه به مقام استعمال، مربوط است و در قضایای شرطیه، استعمال، معلق بر شرط نیست بلکه مستعمل فيه بر شرط، معلق است [۴۳۵] و مجدداً

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۸۱

الامر الثانی: أنه اذا تعدد الشرط مثل: «اذا خفی الاذان [۴۳۶] فقصر» و اذا خفی الجدران فقصر [۴۳۷] فبناء علی ظهور الجملة الشرطیة فی المفهوم لا بد من التصرف و رفع الید عن الظهور اما بتخصیص مفهوم کلّ منهما بمنطوق الآخر، فیقال بانتفاء وجوب القصر عند انتفاء الشرطین [۱].

متذکر می‌شویم که: در هر دو نوع قضیه، حکمی که از ناحیه مولا- جعل شده، کلی وجوب است و کسی که قائل به مفهوم شده می‌گوید همان حکم کلی با انتفاء شرط، منتفی می‌شود و این مسئله با مفهوم، منطبق است.

۲- تعدد شرط و وحدت جزا

[۱]- گاهی شرط، متعدّد است و می‌دانیم که جزا متعدّد نمی‌باشد و تکرارش هم واجب نیست. مثال: «اذا خفی الاذان فقَصِّر»، «اذا خفی الجدران فقَصِّر».

توضیح ذلک: کسی که قصد مسافرت دارد و مثلاً از وطن خود بیرون می‌رود به مجرّد خروج از حدّ ترخّص، نمازش قصر است- گرچه هشت فرسخ، مسیر را طی نکرده.

سؤال: ملاک در حدّ ترخّص چیست و آن دو روایت [۴۳۸] را چگونه معنا کنیم؟
مفاد یک روایت، این است که وقتی صدای اذان شهر شنیده نشود، نماز آن فرد، قصر است پس کأنّ ملاک در حدّ ترخّص، خفاء اذان می‌باشد و معنای روایت دیگر، این است که: وقتی مکلف به اندازه‌ای از شهر خارج شود که ساختمان و دیوارهای شهر [۴۳۹]

ایضاح الکفایه؛ ج ۳؛ ص ۲۸۱

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۸۲

مخفی باشد، نمازش را باید قصر بخواند پس ملاک در حدّ ترخّص، خفاء جدران است.

ما که با دو قضیه شرطیه به نحو مذکور، مواجه هستیم و فرضاً قائل به ثبوت مفهوم می‌باشیم- بناء علی ظهور الجملة الشرطیه فی المفهوم [۴۴۰]- تعارض [۴۴۱] بین آن دو را چگونه حل نمائیم؟

جواب: مصنّف رحمه الله جمعا چهار- بلکه پنج- وجه بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم- تا ببینیم کدامیک از آن وجوه را باید انتخاب نمود.

وجه اول: آن دو قضیه شرطیه، مانند سائر قضایای شرطیه، دارای مفهوم هست. لکن باید ملاحظه کرد که آیا بین منطوقین، تعارض است یا بین مفهومی یا اینکه مفهوم هریک با منطوق دیگری معارض است؟

حقیقت مطلب، این است که مفهوم هر قضیه با منطوق دیگری تعارض دارد زیرا مفهوم قضیه اول، چنین است: «اذا لم یخف الاذان فلا- یجب القصر مطلقا ای: سواء خفی الجدران ام لم یخف الجدران» یعنی آن مفهوم، اطلاق دارد و اطلاقش با منطوق «اذا خفی الجدران فقَصِّر» معارض است و چون تعارض به نحو مطلق و مقید است مانعی ندارد که منطوق، اطلاق مفهوم را مقید نماید [۴۴۲] و نتیجه‌اش این است که: «اذا لم یخف الاذان لم یجب القصر مطلقا الا اذا خفی الجدران».

و همچنین مفهوم قضیه دوم، این است که «اذا لم یخف الجدران فلا- یجب القصر مطلقا ای: سواء خفی الاذان ام لم یخف الاذان» پس مفهوم آن هم دارای اطلاق است و اطلاقش

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۸۳

و اما بر رفع الید عن المفهوم فیهما [۴۴۳]، فلا دلالة لهما علی عدم مدخلیه شیء آخر فی الجزاء، بخلاف الوجه الاول؛ فانّ فیهما الدلالة علی ذلک [۱].

با منطوق «اذا خفی الاذان فقَصِّر» معارض است و چون تعارض به نحو مطلق و مقید است به وسیله منطوق، اطلاق مفهوم را مقید می‌نمائیم [۴۴۴] و نتیجه آن بعد از تقیید، این است:

«عدم وجوب القصر بانتفاء خفاء الجدران الا اذا خفی الاذان». نتیجتاً هم خفاء اذان به تنهایی در وجوب قصر، مؤثر است و هم خفاء

جدران منفردا در وجوب قصر مدخلیت دارد.

سؤال: اثر ثبوت مفهوم برای آن دو قضیه چیست؟ اگر قضیه شرطیه، فاقد مفهوم هم بود، چنان مطلبی مسلم بود.

جواب: ما از مفهوم دو قضیه شرطیه استفاده می‌کنیم غیر از خفاء جدران و همچنین غیر از خفاء اذان، امر سومی در وجوب قصر، مؤثر نیست پس هم خفاء اذان در وجوب قصر، مؤثر است و هم خفاء جدران و غیر از آن دو، شیء دیگری نمی‌تواند در وجوب قصر تأثیر نماید یعنی: با انتفاء خفاء جدران و خفاء اذان، وجوب قصر، منتفی هست.

[۱]- وجه دوم: در این قبیل قضایا که شرط، متعدّد است و جزا هم تکثر ندارد- واجب نیست که مکلف دو دفعه یا فرضاً سه دفعه نمازش را قصر بخواند- بگوئیم اصلاً قضیه شرطیه مفهوم ندارد و نتیجه‌اش این است که: خفاء اذان به تنهایی در وجوب قصر مدخلیت دارد و همچنین خفاء جدران منفردا در وجوب قصر، مؤثر است.

سؤال: آیا امکان دارد شیء سومی هم در وجوب قصر مدخلیت داشته باشد؟

جواب: چون در این وجه گفتیم آن دو قضیه شرطیه مفهوم ندارد، ممکن است شیء سومی در وجوب قصر، مؤثر باشد- دلیلی بر عدم مدخلیت شیء ثالث بر وجوب

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۸۴

و اما بتقیید اطلاق الشرط فی کلّ منهما بالآخر، فیکون الشرط هو خفاء الاذان و الجدران معا، فاذا خفيا وجب القصر، و لا يجب عند انتفاء خفائهما و لو خفی أحدهما [۱].

قصر وجود ندارد [۴۴۵].

اشکال: شما- مصنف- ابتدای بحث فرمودید: «بناء علی ظهور الجملة الشرطیة فی المفهوم...» اما در بیان وجه دوم گفتید: «اما برفع الید عن المفهوم فیهما...»- علتش چیست؟

جواب: در ابتدای بحث که گفتیم «بناء علی ظهور الجملة الشرطیة» مقصود، این بود که به‌طور کلی در باب قضایای شرطیه، قائل به ثبوت مفهوم شویم و اما بنا بر انکار مفهوم، محلی برای وجوه چهار- یا- پنج‌گانه وجود ندارد اما در وجه دوم که گفتیم «اما برفع الید عن المفهوم فیهما» منظور، این بود که آن «دو» قضیه شرطیه مفهوم ندارند.

[۱]- وجه سوم: اطلاق هر منطوقی را به منطوق دیگر به این نحو مقتید می‌کنیم: نفس قضیه [۴۴۶] شرطیه اول- اذا خفی الاذان فقصر- دارای اطلاق است یعنی: هنگامی که خفاء اذان تحقق پیدا کرد، وجوب قصر هم محقق می‌شود «سواء خفی الجدران ام لم یخف الجدران» و همچنین نفس قضیه دوم، دارای اطلاق هست یعنی: هنگامی که خفاء جدران تحقق پیدا کرد، وجوب قصر هم محقق می‌شود «سواء خفی الاذان ام لم یخف الاذان».

اکنون اطلاق هر منطوقی را به منطوق دیگر مقتید می‌کنیم و نتیجه‌اش [۴۴۷] این می‌شود که:

خفاء اذان به تنهایی هیچ اثری ندارد و همچنین خفاء جدران منفردا فاقد اثر است بلکه خفاء آن دو- معا- در وجوب قصر مدخلیت دارد پس مجموع شرطین در وجوب قصر، مؤثر است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۸۵

و اما بجعل الشرط هو القدر المشترك بینهما بأن یکون تعدّد الشرط قرینه علی أنّ الشرط فی کلّ منهما لیس بعنوانه الخاصّ، بل بما هو مصداق لما یعمّهما من العنوان.

و لعلّ العرف یساعد علی الوجه الثانی، كما أنّ العقل ربما یعین هذا الوجه، بملاحظه أنّ الامور المتعدّده بما هی مختلفه لا یمکن أن یکون کلّ منها مؤثراً فی واحد، فأنّه لا بدّ من الرّبط الخاصّ بین العله و المعلول، و لا یکاد یکون الواحد بما هو واحد مرتبطاً بالاثین

بما هما اثنان، و لذلك أيضا لا يصدر من الواحد الا الواحد، فلا بدّ من المصير الى أنّ الشّرط في الحقيقة واحد، و هو المشترك بين الشّروطين، بعد البناء على رفع اليد عن المفهوم [۴۴۸] و بقاء اطلاق الشّرط في كلّ منهما على حاله، و ان كان بناء العرف و الاذهان العامّية على تعدّد الشّرط و تأثیر كلّ شرط بعنوانه الخاصّ، [۱].

سؤال: آیا طبق احتمال سوّم مفهوم هم ثابت است یا نه؟

جواب: آری! کأنّ از ابتدا چنین گفته شده: «اذا خفی الاذان و الجدران معا يجب القصر» و مفهومش این است که: «اذا لم يخف الاذان و الجدران معا لا يجب القصر» که قضیه اخیر، دارای سه فرد است [۴۴۹].

[۱]- وجه چهارم: مقدّمه: اگر دو شیء- دو علت- در یک غرض و در یک معلول،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۸۶

مؤثر باشند باید بین آن دو علت، قدر جامعی باشد تا آن قدر جامع در معلول تأثیر کند.

امکان ندارد، دو علتی که با یکدیگر مابین هستند و هیچ گونه قدر جامعی ندارند در یک معلول تأثیر نمایند زیرا در فلسفه هم خواننده‌ایم که «الواحد لا یکاد يصدر الا من الواحد» معلول واحد باید علتش هم واحد باشد و امکان ندارد دو علت با وصف دوئیت در معلول واحد تأثیر نماید و سرّش هم این است که بین علت و معلول، یک نحو، سنخیت و ارتباط هست آن وقت چگونه می‌شود که فرضاً علت «الف» با معلول سنخیت داشته باشد و علت «ب» هم با آن معلول ارتباط داشته باشد اما بین آن دو علت هیچ گونه ارتباط نباشد [۴۵۰].

خلاصه: اگر دو علت در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می‌کنیم آن دو علت، مؤثر نیستند بلکه قدر مشترکی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علت اول تحقق پیدا می‌کند و گاهی هم در ضمن علت دوم، محقق می‌شود و آن قدر جامع با معلول سنخیت دارد و در آن تأثیر می‌کند.

امّا در محلّ بحث: اینکه می‌گوئید خفاء اذان در وجوب قصر، مؤثر است، باید بین آن دو، سنخیت باشد زیرا هر شیء نمی‌تواند برای شیء دیگر، صلاحیت علتی داشته باشد پس بین آن دو، ارتباط هست و همچنین باید بین خفاء جدران و وجوب قصر هم ارتباط باشد پس معلول- وجوب قصر- واحد است لکن علت [۴۵۱] آن متعدّد می‌باشد.

اکنون با استفاده از قاعده فلسفی [۴۵۲] «الواحد لا يصدر الا من الواحد» می‌گوئیم: معلول

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۸۷

واحد باید از علت واحد صادر شود، امکان ندارد از دو شیء متباین- بما هما اثنان- شیء واحد، صادر شود یعنی: گرچه طبق مضمون روایت، خفاء اذان در وجوب قصر تأثیر دارد و همچنین خفاء جدران در وجوب قصر مدخلیت دارد لکن باید گفت قدر جامعی که بین آن دو هست در وجوب قصر تأثیر می‌کند منتها یکی از مصادیق آن قدر مشترک، خفاء اذان و مصداق دیگرش خفاء جدران است.

نتیجه وجه چهارم: هریک از آن دو مصداق به تنهایی در وجوب قصر، کافی هست و لزومی ندارد هر دو مصداق- هر دو شرط- محقق شود تا حکم به وجوب قصر نمائیم.

تذکر: نتیجه وجه چهارم با دو وجه اول، مشترک است یعنی: خفاء اذان یا جدران- خفاء احدهما- در وجوب قصر، مؤثر است منتها در دو وجه اول، هریک از آن دو شرط، موضوعیت داشت و در وجه چهارم به عنوان مصداق آن قدر جامع، مؤثر است.

قوله: «و لعلّ العرف يساعد على الوجه الثاني [۴۵۳] كما انّ العقل ربما يعين هذا الوجه».

عقل، مؤید و معین احتمال مذکور- وجه چهارم- هست ولی نظر عرف در این قبیل قضایا با وجه دوم، مساعد است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۸۸

فاهم [۴۵۴] [۱].

و اما رفع [۴۵۵] الید عن المفهوم فی خصوص احد الشرطین و بقاء الآخر علی مفهومه فلا وجه لان یصار الیه الا بدلیل آخر الا ان یکون ما ابقى علی المفهوم اظهر فتدبر جیدا [۲].

[۱]- شاید اشاره به همان مطلبی است که در پاورقی کتاب، ذیل عبارت: «بعد البناء علی الید عن المفهوم...» آورده‌ایم.

[۲]- وجه پنجم: این احتمال در کلام مصنف رحمه الله بسیار مختصر بیان شده.

از ابن ادریس - علامه حلّی - نقل شده که: مفهوم و منطوق یکی از آن دو قضیه شرطیه را اخذ و از دیگری صرف نظر می‌نمائیم و ایشان در محلّ بحث، قضیه شرطیه اول را اخذ نموده و فرموده‌اند: خفاء اذان به تنهائی در وجوب قصر، مؤثر است و چنانچه خفاء اذان تحقق پیدا نکند، وجوب قصر، ثابت نیست خواه خفاء جدران محقق باشد یا نباشد.

یعنی: ایشان، شرطیه اول را منطوقاً و مفهوم‌ما اخذ نموده و شرطیه دوم را کالعدم فرض کرده است.

مصنف رحمه الله: چه دلیل یا مرجحی وجود دارد که ما یک قضیه شرطیه را اخذ و از

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۸۹

الامر الثالث: اذا تعدّد الشرط و اتحد الجزاء فلا اشکال علی الوجه الثالث.

و أمّا علی سائر الوجوه، فهل اللازم [۴۵۶] لزوم الاتیان بالجزاء متعددا حسب تعدّد الشروط أو يتداخل، و یکتفی باتیانہ دفعه واحده [۱].

دیگری صرف نظر نمائیم مگر اینکه آن قضیه به خاطر قرائنی که مثلاً در روایتش هست، اظهر باشد.

عبارت مصنف درباره وجه پنجم، بسیار مختصر و مجمل است لکن باید نظر ابن ادریس رحمه الله چنین باشد که: روایت [۴۵۷] «اذا خفی الاذان فقصر»، «منطوقاً» و «مفهوماً» از روایت دیگر، اظهر است به نحوی که می‌تواند با منطوق دوم مقابله نماید یعنی: باید مفهوم روایت اول حتی بر منطوق دوم رجحان داشته باشد و الا - بدون جهت نمی‌توان مفهوم یک روایت را اخذ و از منطوق دیگری صرف نظر نمود.

۳- تداخل یا عدم تداخل مسببات

اشاره

[۱]- موضوع بحث تداخل در موردی است که حدّ اقل، دو قضیه شرطیه داشته باشیم که در شرط، متعدّد لکن جزای آن‌ها متحد باشد.

مثال: «اذا نمت فتوضاً» و «اذا بلت فتوضاً».

تذکر: در مسأله قبل در مورد دو قضیه «اذا خفی الاذان فقصر» و «اذا خفی الجدران فقصر»، پنج وجه بیان کردیم که وجه سومش این بود: نه خفاء اذان به تنهائی در وجوب قصر مدخلیت دارد و نه خفاء جدران، بلکه مجموع آن دو در وجوب قصر تأثیر می‌کند

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۹۰

یعنی: اذا خفی الاذان و الجدران «معاً» یجب القصر.

در بحث فعلی بنا بر احتمال مذکور- وجه سوم- اصلاً مسأله تداخل و عدم تداخل، مطرح نیست [۴۵۸] زیرا معنای آن دو قضیه، این است که اگر بول و نوم مجتمعاً تحقق پیدا کند، وجوب وضو ثابت است امّا اگر یکی از آن دو به تنهایی محقق شود، «لا- يجب الوضوء عقیبه».

سؤال: بنا بر سائر وجوه در آن مسئله در بحث فعلی [۴۵۹] دو قضیه شرطیه «اذا نمت فتوضا و اذا بلت فتوضاً» را چگونه معنا کنیم؟ آیا معنای آن دو قضیه، این است که بعد از بول، وجوب وضو ثابت است و همچنین بعد از نوم، وجوب وضو محقق است به نحوی که اگر بول و نوم از یک نفر صادر شد دو تکلیف، متوجه او می‌شود و باید دو دفعه وضو بگیرد که قائلین به عدم تداخل می‌گویند یا

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۹۱

فیه أقوال: و المشهور عدم التداخل، و عن جماعة منهم المحقق الخوانساری رحمه الله التداخل، و عن الحلّي التفصیل بین اتحاد جنس الشّروط و تعدّد [۱].

اینکه یک وضو کفایت می‌کند؟- نظر قائلین به تداخل.

اقوال در بحث تداخل

[۱]- جواب: در مسئله، اقوالی هست: الف: قول مشهور، عدم تداخل است یعنی هر شرطی در ثبوت جزا مدخلیت دارد پس بعد از تحقق نوم، یک وجوب وضو ثابت است و بعد از بول هم یک وجوب وضو محقق است [۴۶۰]- به دنبال تحقق شروط متعدّد، تکالیف متعدّد، ثابت است.

ب: از عده‌ای- از جمله محقق خوانساری [۴۶۱]- قول به تداخل نقل شده.

ج: تفصیلی هم از ابن ادریس- علامه حلّی رحمه الله نقل شده که: اگر ماهیت شروط، متعدّد باشد، جزا متعدّد می‌شود [۴۶۲] مثل اینکه بول و نوم که دو ماهیت هستند، تحقق پیدا کند امّا چنانچه ماهیت شروط، متعدّد نباشد، یعنی از یک ماهیت، افراد متعدّدی محقق شود، جزا تعدّد پیدا نمی‌کند [۴۶۳]- مثل اینکه دو یا چند مرتبه، نوم محقق شود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۹۲

و التّحقیق: أنّه لما كان ظاهر الجملة الشرطية حدوث الجزاء عند حدوث الشرط بسببه، أو بكشفه عن سببه، و كان قضيته تعدّد الجزاء عند تعدّد الشرط، كان الاخذ بظواهرها اذا تعدّد الشرط حقيقة أو وجوداً محالاً، ضرورة أن لازمه أن يكون الحقيقة الواحدة مثل الوضوء بما هي واحدة في مثل «اذا بلت فتوضاً و اذا نمت فتوضاً» أو فيما اذا بال مكرراً و [أو] نام كذلك محكوماً بحكمين متماثلين، و هو واضح الاستحالة كالمتضادين [۱].

تحقیق و مختار مصنف در بحث تداخل

[۱]- تحقیق در مسئله [۴۶۴]: قبلاً- به ذکر دو مقدمه می‌پردازیم تا ببینیم با توجه به آن مقدمات، این قبیل قضایای شرطیه را چگونه باید معنا کرد.

مقدمه اول: ظاهر قضیه شرطیه به حسب منطوق فقط ثبوت عند الثبوت نیست بلکه دارای ظهور دقیق تری می‌باشد. حتی در قضیه إن جاءك زيد فاکرمه که می‌گفتیم اگر مجیء زید تحقق پیدا کند، وجوب اکرام، ثابت است اکنون می‌گوئیم ظهور دقیق تر قضیه

مذکور- و امثالش- این است: مجيء زید که تحقق پیدا کرد، وجوب اکرام، حادث می‌شود و معنای حدوث، این است که وجود مسبوق به عدم تحقق پیدا می‌کند و قید مسبوقیت به عدم هم در ظهور منطوقی قضیه شرطیه، محفوظ است. خلاصه: قضیه شرطیه در حدوث جزا عند تحقق الشرط، ظهور دارد.

تذکر: اینکه نفس شرط برای حدوث جزا سببیت دارد یا اینکه شرط، کاشف از علت و سبب هست، در جهت فعلی بحث ما مدخلیت ندارد.

مقدمه دوم: همان‌طور که طبیعت و حقیقت واحد نمی‌تواند متعلق دو حکم متضاد واقع شود به همان نحو نمی‌تواند متعلق دو حکم متمائل قرار گیرد. مثلاً امکان ندارد

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۹۳

ماهیت صلات، هم حرام باشد و هم واجب و همچنین ممکن نیست که دو وجوب مستقل و دو حکم متمائل- در عرض هم- به یک حقیقت متعلق شود- چگونه امکان دارد که وضو، دو وجوب داشته باشد؟

خلاصه: همان‌طور که اجتماع متضادین، مستحیل است، اجتماع متمائلین هم مستحیل می‌باشد.

باتوجه به مقدمات مذکور، آن دو قضیه شرطیه را چگونه معنا کنیم؟

مفاد قضیه اول- اذا نمت فتوضاً- این است که به مجرد تحقق نوم، یک وجوب متعلق به وضو حادث می‌شود، فرض کنید آن مکلف هنوز وضو نگرفته- در دنبال نوم- بول و حدث از او صادر شد پس قضیه دوم- «اذا بلت فتوضاً»- متوجه او گشت و معنایش این است که بعد از تحقق بول، وجوب وضو حادث می‌شود درحالی که آن وجوب وضو قبلاً بود یعنی ابتدا از آن مکلف، نوم صادر شد و قبل از اینکه وضو بگیرد، بول تحقق پیدا کرد [۴۶۵].

در فرض مذکور نمی‌توان آن دو مقدمه را رعایت نمود زیرا بعد از نوم، وجوب وضو حادث می‌شود و همچنین بعد از بول هم یک وجوب وضوی دیگری حادث می‌شود [۴۶۶] و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۹۴

فلا بدّ علی القول بالتداخل من التصرف فيه اما بالالتزام بعدم دلالتها في هذا الحال علی الحدوث عند الحدوث، بل علی مجرد الثبوت [۴۶۷] [۱].

در نتیجه، ماهیت واحده- یعنی: وضو- دو حکم مستقل پیدا می‌کند و قیدی هم در آنجا نبوده چون در قضیه «اذا نمت فتوضاً» ماهیت وضو متعلق وجوب شده و در قضیه دوم یعنی: «اذا بلت فتوضاً» هم همان ماهیت متعلق وجوب شده، فرضاً قضیه اخیر، چنین نیست که: «اذا بلت فتوضاً وضوء آخر» تا اینکه مغایرتی حاصل شود.

خلاصه: از طرفی می‌خواهیم ظهور قضیه شرطیه در «حدوث جزا عند حدوث الشرط» را رعایت کنیم و از طرفی می‌خواهیم طبیعت واحد، متعلق حکمین متمائلین نشود درحالی که نمی‌توان آن دو را رعایت نمود چون اگر بنا باشد دو مقدمه رعایت شود، لازمه‌اش این است که وضو درعین حال که طبیعت و حقیقت واحد هست، متعلق دو حکم وجوبی مستقل شود.

راه حلّ این مشکل چیست؟

[۱]- مصنف رحمه الله: بنا بر قول به تداخل، سه راه حل وجود دارد باید ببینیم کدامیک صحیح است.

۱- قضیه شرطیه، در این قبیل موارد [۴۶۸]، ظهور در حدوث جزا ندارد بلکه در «ثبوت» [۴۶۹] جزا ظهور دارد یعنی: اگر ابتدا نوم تحقق پیدا کرد، وجوب وضو حادث می‌شود اما اگر بعد

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۹۵

أو الالتزام بكون متعلق الجزء و ان كان واحدا صورة الا أنه حقائق متعدده حسب تعدد الشرط متصادفه على واحد، فالذمه و ان اشتغلت بتكاليف متعدده حسب تعدد الشروط الا أن الاجزاء بواحد، لكونه مجمعا لها، كما في «أكرم هاشميا و أضف عالما» فأكرم العالم الهاشمي بالضيافة، ضرورة أنه بضيافته بداعي الامرين يصدق أنه امتثلهما، و لا محاله يسقط الامر بامثاله و موافقته. و ان كان له امتثال كل منهما على حده، كما اذا أكرم الهاشمي بغير الضيافة، و أضف العالم الغير الهاشمي [۱].

از آن، بول تحقق پیدا کرد نمی گوئیم و جوب و ضو حادث شده بلکه می گوئیم: بعد از تحقق بول، و جوب و ضو ثابت است. [۱]-۲- طریق دیگر، این است که از مقدمه دوم، صرف نظر نمائیم و بگوئیم: فرضا وضوئی که بعد از نوم تحقق پیدا می کند یک ماهیت است و وضوی بعد از بول، ماهیت دیگر است [۴۷۰] یعنی: «الوضوء له حقائق متعدده حسب تعدد الشروط» [۴۷۱] منتها درعین حال که ماهیات متعدده است لکن اگر مکلف در مقام امتثال، یک وضو بگیرد هم و جوب متعلق به وضوی نومی امتثال می شود و هم و جوب متعلق به وضوی دیگر.

سؤال: آیا با یک عمل می توان چند تکلیف را امتثال نمود؟

جواب: آری!

مثال: فرضا مولائی دو فرمان، نسبت به عبد خود صادر کرده: الف: «اکرم هاشمیا» یعنی یک هاشمی را اکرام کن- و معنای اکرام هم موسع است. ب: «اضف عالما» یعنی:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۹۶

ان قلت: کیف يمكن ذلك- أي الامتثال بما تصادق عليه العنوانان- مع استلزامه محذور اجتماع الحكيم المتماثلين فيه [۱].

باید یک عالم را ضیافت [۴۷۲] نمائی «سواء كان هاشميا ام لم يكن هاشميا».

عبد هم باتوجه به دو دستور مذکور برای اینکه هر دو تکلیف را امتثال نماید، اگر یک «عالم هاشمی» را به ضیافت، دعوت و از او پذیرائی کند هر دو تکلیف را رعایت و امتثال نموده یعنی: عبد درعین حال که مکلف به دو تکلیف مستقل بود لکن در مقام امتثال با یک عمل، آن دو تکلیف را امتثال نمود [۴۷۳].

در محل بحث هم می گوئیم: وضوئی که در «اذا نمت فتوضأ» متعلق و جوب است، یک حقیقت می باشد و وضوئی که در قضیه «اذا بلت فتوضأ» متعلق و جوب شده، حقیقت دیگر است لکن آن دو حقیقت با یکدیگر متباین نیستند به نحوی که در یک وضوی خارجی قابل اجتماع نباشند بلکه ممکن است خارجا در یک وجود، اجتماع پیدا کنند.

[۱]- اشکال: مقدمه: شما- مصنف- در بحث اجتماع امر و نهی فرمودید: وجودات واقعه و آن افعالی که خارجا از مکلف صادر می شود، متعلق حکم است- نه نفس آن عناوین- لذا امکان ندارد صلوات در دار غصبی هم واجب و هم حرام باشد زیرا عمل واحد است و گرچه دو عنوان بر آن منطبق است اما عناوین در باب تعلق تکالیف نقشی ندارند.

مستشکل: عین بیان شما- در بحث اجتماع امر و نهی- در ما نحن فیه هم جاری هست که: چگونه ممکن است وضوئی که خارجا از مکلف تحقق پیدا می کند هم وضوی واجب عقیب التوم باشد و هم وضوی واجب عقیب البول درحالی که دو حقیقت است و دو تکلیف به آن‌ها متعلق شده، لازمه تعلق دو تکلیف، این است که وضوی واحد خارجی که

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۹۷

قلت [۴۷۴]: انطباق عنوانین واجبین علی واحد لا يستلزم اتصافه بوجوبین، بل غایته أن انطباقهما علیه یکون منشأ لاتصافه بالوجوب، و انتزاع [۴۷۵] صفته له، مع أنه- علی القول بجواز الاجتماع- لا محذور فی اتصافه بهما، بخلاف ما اذا كان بعنوان واحد، فافهم [۱].

از مکلف صادر می‌شود، متعلق دو حکم وجوبی بشود.

خلاصه، اینکه: چه فرقی بین «وضو» و «صلوات در دار غضبی» هست که در آنجا فرمودید اجتماع وجوب و حرمت امکان ندارد اما در بحث فعلی می‌گوئید اجتماع وجوبین، مانعی ندارد- امثال به یک وجود، مستلزم محذور اجتماع حکمین متمثلین است.

[۱]- جواب: الف- بنا بر قول به امتناع اگر دو عنوان واجب بر یک عمل انطباق پیدا کرد، لازمه‌اش این نیست که دارای دو وجوب بشود [۴۷۶] بلکه مستلزم این است که فقط واجب باشد. «بل غایته ان انطباقهما علیه یکون منشأ لتضافه بالوجوب...».

ب: بنا بر قول به جواز اجتماع، همان‌طور که صلوات در دار غضبی، هم واجب و هم حرام است در محل بحث هم آن وضوئی که خارجا از مکلف تحقق پیدا می‌کند، مانعی ندارد که دارای دو حکم وجوبی باشد.

قوله: «فافهم» [۴۷۷].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۹۸

أو الالتزام بحدوث الاثر عند وجود كل شرط الا أنه وجوب الوضوء في المثال عند الشرط الاول، و تأكد وجوبه عند الآخر [۱].

شاید مصنف رحمه الله با جمله «فافهم» اشاره به این نموده‌اند که: جواب اول با مبنای خودشان منطبق نیست.

[۱]- ۳: سومین راه برای حل اشکال، این است که ظهور قضیه شرطیه در «حدوث جزا عند تحقق الشرط» را حفظ کنیم و درعین حال، طبیعت واحد هم متعلق حکمین نشود.

توضیح ذلک: به موجب قضیه شرطیه اولی [۴۷۸] وقتی نوم، محقق شد، اصل وجوب، حادث می‌شود و بعد از تحقق بول، قضیه شرطیه دوم [۴۷۹]، تأکد وجوب را حادث می‌کند- وجوب را مؤکد می‌کند- و تأکد هم یک امر حادثی هست و مانعی ندارد که متعلق «اصل الوجوب» و «تأكد الوجوب» یک حقیقت باشد یعنی به یک ماهیت هم اصل وجوب متعلق شود و هم تأکد وجوب.

خلاصه: قضیه شرطیه دوم، تأکد الوجوب را حادث می‌کند نه یک وجوب مستقل که مانند وجوب اول باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۲۹۹

و لا يخفى أنه لا وجه لان يصار الى واحد منها، فإنه رفع اليد عن الظاهر بلا وجه.

مع ما في الاخيرين من الاحتياج الى اثبات أن متعلق الجزاء متعدّد متصادق على واحد و ان كان صورة واحدا مسمّى باسم واحد كالغسل. و الى اثبات أن الحادث بغير الشرط الاول تأكّد ما حدث بالاول، و مجرد الاحتمال لا يجدي ما لم يكن في البين ما يثبت.

[۱].

[۱]- تاکنون فقط سه راه برای حل اشکال بیان شده، اکنون باید ببینیم «اولاً» نتیجه آن طرق چیست «ثانیا» کدامیک از آن‌ها صحیح است.

نتیجه طرق مذکور، این است که در مورد قضایای شرطیه [۴۸۰]، قائل به تداخل شویم به عبارت دیگر: قائلین به تداخل، مجبور هستند یکی از آن سه طریق را طی کنند یعنی: یا منکر ظهور قضیه شرطیه در حدوث جزا عند تحقق الشرط شوند یا بگویند وضو، ماهیت متعدّد است [۴۸۱] اما بر یک فرد تطابق می‌کند یا بگویند قضیه شرطیه اول، اصل وجوب و شرطیه دوم، تأکد وجوب را حادث می‌کند، نتیجتاً بعد از تحقق بول و نوم، یک وضو کفایت می‌کند پس نتیجه آن طرق، قول به «تداخل» است و معنای تداخل، این است که بعد از تحقق شروط مختلف فقط یک وضو لازم است.

تذکر: اگر حتی یکی از آن طرق ثلاثه، صحیح باشد، حق با قائلین به تداخل است لکن باید ببینیم نظر مرحوم آقای آخوند چیست.

مصنّف رحمه الله: «اولاً» اشکال مشترک آن سه طریق، این است که خلاف ظاهر هست زیرا:

۱- مانع ظهور قضیه شرطیه- «در حدوث عند الحدوث»- شدید.

۲- اینکه گفتند وضو، حقائق متعدّد است، دلیلی ندارد و ظاهر «اذا نمت فتوضاً و اذا

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۰۰

بالت فتوضاً» این است که وضوی متعلّق وجوب در هر دو قضیه، یک حقیقت است مثلاً اگر مولا فرمود: «إن جاءك زيد فاکرمه و ان

سلم عليك فاکرمه» آیا به ذهن شما می آید که اکرام، دارای دو حقیقت باشد؟ خیر!

۳- شما که گفتید قضیه شرطیه دوّم، احداث وجوب نمی کند بلکه تأکّد وجوب را احداث می نماید، باید مرتکب خلاف ظاهر شوید

چون لحن هر دو قضیه، متحد است- شما تعیین کنید، کدامیک دلالت بر اصل وجوب و کدامیک دلالت بر تأکّد وجوب می کند.

«ثانیا» طریق دوّم و سوّم، هر کدام دارای اشکال مختصّ به خود هست.

اشکال اختصاصی راه حلّ دوّم: برفرض که وضو، حقائق متعدّد باشد از چه طریقی ثابت شده که آن حقائق متعدّد در ضمن یک

فرد تصادق می کنند به عبارت دیگر:

تصادق حقائق متعدّد بر وجود واحد از چه طریقی ثابت شده؟

مسأله تصادق در مثال عرفی «اکرم هاشمیاً و اضف عالماً» [۴۸۲] یک امر وجدانی هست اما تصادق در بحث فعلی، نیاز به اثبات دارد

مگر اینکه قبلاً تداخل را ثابت کرده باشید درحالی که شما تداخل را به وسیله تصادق می خواهید، ثابت کنید- فعلاً تداخل، اثبات

نشده تا تصادق برای ما بدیهی باشد.

اشکال اختصاصی طریق سوّم: به چه دلیل می گوئید قضیه شرطیه دوّم، تأکّد وجوب را احداث می کند نه اصل وجوب را؟ مخصوصاً

باتوجه به این نکته: چنین نیست که همیشه شرط قضیه اول، تحقق پیدا کند بعد، شرط در قضیه دوّم.

به عبارت دیگر باتوجه به دو قضیه «اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً» چنین نیست که همیشه ابتدا نوم تحقق پیدا کند و سپس بول

بلکه گاهی نوم و سپس بول محقق می شود و گاهی بالعکس و شما کدامیک از آن دو را بر تأکّد حمل می کنید؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۰۱

ان قلت: وجه ذلك هو لزوم التصرف في ظهور الجملة الشرطية، لعدم امکان الاخذ بظهورها، حيث ان قضيتها اجتماع الحكيم في

الوضوء في المثال، كما مرّت الاشارة اليه [۱].

قلت: نعم اذا لم يكن المراد بالجملة فيما اذا تعدّد الشرط كما في المثال هو وجوب الوضوء مثلاً بكلّ شرط غير ما وجب بالآخر، ولا

ضير [۴۸۳] في كون فرد محكوما بحكم فرد آخر أصلاً كما لا يخفى [۲].

خلاصه: اشکالات مذکور به آن سه طریق، وارد است.

[۱]- اشکال: نتیجه دو مقدمه قبل [۴۸۴]، این شد که باید در ظهور دو قضیه شرطیه «اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً» تصرف نمائیم

[۴۸۵] و جبر تصرف در آن قضایا ما را به مسأله تداخل راهنمایی می کند.

[۲]- جواب: جبر تصرف در ظهور جمله شرطیه در صورتی است که راه دیگری مطرح نباشد لکن ما طریق چهارمی را به شما ارائه

می نمائیم که نتیجه اش قول به عدم تداخل است.

توضیح ذلك: معنای آن دو قضیه، چنین است که: اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً «وضوء آخر» که در این صورت، هم رعایت آن

دو مقدمه قبلی شده یعنی: هم ظهور قضیه شرطیه در «حدوث عند الحدوث» رعایت شده- هر شرطی که تحقق پیدا کند به دنبالش

وضوی مستقّلی واجب است- و هم ماهیت واحد، متعلّق حکمین متمثلین قرار نگرفته، زیرا طبق فرض مذکور، دو حقیقت و دو

ماهیت، مطرح نیست بلکه دو فرد

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۰۲

ان قلت: نعم لو لم یکن تقدیر تعدّد الفرد علی خلاف الاطلاق.

قلت: نعم لو لم یکن ظهور الجملة الشرطیة فی کون الشرط سببا أو کاشفا عن السبب مقتضیا لذلك اى لتعدّد الفرد و الا کان بیانا لما هو المراد من الاطلاق.

و بالجملة: لا دوران بین ظهور الجملة فی حدوث الجزاء و ظهور الاطلاق، ضرورة أنّ ظهور الاطلاق یكون معلقا علی عدم البیان، و ظهورها فی ذلك صالح لان یكون بیانا، فلا ظهور له مع ظهورها، فلا یلزم علی القول بعدم التداخل تصرف أصلا. بخلاف القول بالتداخل كما لا یخفی [۴۸۶] فتلخص بذلك: أنّ قضیة ظاهر الجملة الشرطیة هو القول بعدم التداخل عند تعدّد الشرط [۱].

از یک ماهیت، مطرح است، نوم که تحقق پیدا کرد، یک فرد از وضو واجب است و بعد از تحقق بول، فرد دیگری از همان طبیعت، واجب است و مانعی ندارد که نفس وضو متعلق و جوب شود و «وضوء آخر» هم متعلق و جوب واقع شود مثل اینکه از ابتدا بگویند: «یجب علیک وضوءین».

[۱]- اشکال: آن دو قضیه، مطلق بود و قید «وضوء آخر» در آن ذکر نشده پس طریق شما- مصنف- هم برخلاف ظهور اطلاقی هست.

جواب [۴۸۷]: ما قید «وضوء آخر» را برای رعایت آن دو مقدمه ضمیمه می کنیم لکن

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۰۳

شما می گوئید مرتکب خلاف ظاهر شده‌اید، ما هم قبول داریم که خلاف ظاهر است لکن باید ملاحظه کرد که با کدام ظهور مخالفت دارد.

باید بگوئید با اطلاق، مخالف است چون در آن دو قضیه، کلمه «فتوؤاً»- وضو- مطلق است اما شما- مصنف- قید «وضوء آخر» را به آن اضافه نمودید پس عمل شما تقیید یک ظهور اطلاقی هست درحالی که دلیلی بر آن تقیید نداریم.

مصنف رحمه الله: قبول داریم که افزودن قید «وضوء آخر»، تصرف در اطلاق و مخالف با ظهور اطلاقی هست اما سؤال ما این است که: آیا ظهور اطلاقی از طریق غیر از اطلاق و مقدمات حکمت، ثابت می شود؟ خیر!

پس باید ببینیم آیا در محلّ بحث، مقدمات حکمت، کامل و تمام است یا نه؟

یکی از مقدمات حکمت، این است که مولا- در مقام بیان باشد و ما هم قبول داریم و مقدمه دیگرش این است که او قرینه‌ای بر تقیید اقامه نکرده باشد که مقدمه مذکور در محلّ بحث، ناتمام است زیرا مولا قرینه اقامه نموده و قرینه‌اش «ظهور قضیه شرطیه» در این که شرط برای حدوث جزا سببیت [۴۸۸] دارد- می‌باشد و با وجود آن قرینه، مقدمات حکمت- ناتمام است و در نتیجه، ظهور اطلاقی نداریم و اگر ظهور اطلاقی نداشتیم تقیید ما با کدام ظاهر، مخالف است؟

اشکال: شما- مصنف- فرمودید: طی کردن هریک از آن سه طریق برخلاف ظاهر است اما اشکال ما این است که آیا در آن‌ها ظهور «اطلاق» مطرح نبود؟

جواب: ارتکاب خلاف ظاهر در هیچ‌یک از آن سه طریق، مربوط به «اطلاق» و مقدمات حکمت نبود. مثلا اینکه می گفتیم قضیه شرطیه در «حدوث عند الحدوث»

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۰۴

و قد انقذ مّا ذکرناه: أنّ المجدی للقول بالتداخل هو أحد الوجوه التي ذکرناها، لا مجرد کون الاسباب الشرعیة معرّفات، لا

مؤثرات، فلا وجه لما عن الفخر و غیره من ابتناء هذه المسألة على أنها معرّفات أو مؤثرات [۱].

ظهور دارد، آن ظهور، مربوط به اطلاق نبود بلکه به «وضع ۴۸۹» قضیه شرطیه، مربوط بود و اینکه می‌گفتیم ظاهر قضیه «اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً» این است که وضوی متعلق و جوب در هر دو قضیه، یک حقیقت دارد، آن ظهور هم مربوط به اطلاق نبود بلکه مربوط به منطوق و نفس کلام بود چون در هر دو قضیه، کلمه «فتوضاً» ذکر شده بود و ظاهرش این بود که وضو حقائق متعدّد و مختلف نداشته باشد.

خلاصه: نکته مهم در فرق بین بیان مصنّف - که قائل به عدم تداخل شدند - و بین آن طریقی که نتیجه‌اش قول به تداخل بود، این است که: بیان مصنّف با یک ظهور اطلاقی مخالفت دارد که اصلاً اطلاقش منعقد نشده اما آن طرق سه‌گانه با ظهورات لفظی مخالفتی داشت و ظواهر لفظی به قوت خود محفوظ است و ارتباطی به مقدمات حکمت ندارد پس کلام آن‌ها با ظواهر لفظی مخالفت دارد اما بیان ما هیچ‌گونه مخالفتی با ظهور ندارد لذا باید قول به «عدم تداخل» را اختیار نمایم.

[۱] - از بیانات گذشته مصنّف رحمه الله مشخص شد که قائلین به تداخل از چه طریقی ممکن است تداخل را اثبات نمایند و همچنین قول به عدم تداخل از چه راهی اثبات می‌شود [۴۹۰] به عبارت دیگر: یکی از آن طرق ثلاثه برای قائلین به تداخل ممکن است کارساز باشد یعنی: آن‌ها یا باید در ظهور قضیه شرطیه تصرّف نمایند و منکر «حدوث جزا عند حدوث الشرط» شوند یا اینکه به‌عنوان مثال ملتزم شوند وضو، دارای حقائق متعدّد است و در عین تعدّد، بر یک فرد تصادق می‌کنند یا ملتزم شوند که قضیه شرطیه ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۰۵

ثانیه بر تأکد و جوب دلالت می‌کند [۴۹۱].

نقد و بررسی کلام فخر المحققین رحمه الله

از بعضی [۴۹۲] حکایت شده که بحث تداخل و عدم تداخل را بر مسأله دیگری مبتنی کرده‌اند. توضیح ذلک: اگر شروط و اسباب شرعیّه - مانند نوم و بول - عنوان «مؤثریت» و علّیت برای ثبوت جزا داشته باشند، باید قائل به عدم تداخل شد چون هر مؤثر، یک اثر و معلول مستقلّی لازم دارد اما چنانچه شروط و اسباب شرعیّه، عنوان «معرّفیت» و اماریت داشته باشند باید قائل به تداخل شد زیرا ممکن است چند شیء، علامت و معرّف یک شیء باشند مانند پرچمی که علامت وجود یک مجلس یا یک جمعیت یا یک کشور است.

خلاصه: اگر اسباب شرعیّه، «مؤثرات» باشند، قائل به عدم تداخل و اگر «معرّفات» باشند، قائل به تداخل می‌شویم. مصنّف رحمه الله: «اولاً» صرف معرّفیت و مؤثریت - به تنهایی - کفایت نمی‌کند [۴۹۳] زیرا سؤال ما از کسی که می‌گوید اسباب شرعیّه، مؤثرات می‌باشد، این است که: آیا سبب در «حدوث» جزا مؤثر است یا در ثبوت آن؟ اگر در حدوث، مؤثر باشد، با قول به عدم تداخل سازش دارد و چنانچه در ثبوت، مؤثر باشد، با قول به تداخل، سازگار است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۰۶

مع أن الاسباب الشرعیة حالها حال غيرها فی كونها معرّفات تارة و مؤثرات أخرى، ضرورة أن الشرط للحکم الشرعی فی الجملة الشرطیة ربما يكون مما له دخل فی ترتّب الحکم، بحيث لولاه لما وجدت له علمه [۴۹۴]، كما أنه فی الحکم غیر الشرعی قد يكون أماره علی حدوثه بسببه [۴۹۵] و ان كان ظاهر التعلیق أن له الدّخل فیهما، كما لا يخفی [۴۹۶] [۱].

و همچنین بنا بر «معرّفیت» ممکن است بگوئیم هر سبب، معرّف و کاشف از یک علّت است و در نتیجه اگر دو معرّف داشتیم

هر کدام از آن‌ها کاشف از یک علت مستقل و سبب جدید می‌باشد پس در عین حال که اسباب شرعی، معرفت‌ها شدند چون هر معرفت، کاشف از یک علت است نتیجه‌اش قول به عدم تداخل می‌باشد- نه تداخل.

[۱]- «ثانیا» بحث ما در باب تداخل درباره یک ضابطه کلی هست که مثلاً بنا بر قول به عدم تداخل، اصل اولی، عدم تداخل است و بنا بر قول به تداخل، قاعده اولی، تداخل است اما اگر بنا باشد بحث را بر معرفت و مؤثریت مبتنی کنیم از عنوان قاعده کلی خارج می‌شود زیرا: در باب قضایای شرطیه شرعی- و همچنین غیر شرعی- ضابطه‌ای برای معرفت و مؤثریت وجود ندارد به عبارت دیگر: قضایای شرطیه غیر شرعی بر دو قسم است: مثلاً اگر گفتیم «اذا كانت النار موجودة فالحرارة موجودة»، «نار» در حرارت، مؤثر است اما اگر گفتیم: «إن جاءك زيد فاکرمه» معلوم نیست، مجیء زید، علت وجوب اکرام ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۰۷

نعم لو كان المراد بالمعرفية في الاسباب الشرعية أنها ليست بدواعي الاحكام التي هي في الحقيقة علل لها و ان كان لها دخل في تحقق موضوعاتها، بخلاف الاسباب الغير الشرعية، فهو و ان كان له وجه [۴۹۷] الا- أنه ممّا لا يكاد يتوهم أنه يجدي فيما هم و أراد [۱].

باشد شاید جهات دیگری که در زید هست، در وجوب اکرام مدخلیت و تأثیر دارد.

قضایای شرطیه شرعی هم بر دو قسم هستند یعنی: گاهی شرط، عنوان سببیت [۴۹۸] و گاهی عنوان معرفت [۴۹۹] دارد پس کأنّ دلیل شما نمی‌تواند مدعیان را اثبات کند- دلیل شما بر مدعی شما تطبیق نمی‌کند.

به عبارت دیگر: شما می‌گوئید اگر اسباب شرعی، معرفت باشند با قول به تداخل سازگار است لکن پاسخ ما این است که می‌دانیم در بسیاری از موارد، اسباب شرعی، معرفت نیستند و همچنین می‌گوئید اگر اسباب شرعی، مؤثرات باشند باید قائل به عدم تداخل شد در حالی که می‌دانیم در بسیاری از موارد، عنوان مؤثریت ندارند و حال آنکه مسأله تداخل یا عدم تداخل، یک قاعده کلی هست که در تمام موارد، جاری می‌باشد [۵۰۰].

[۱]- ممکن است کلمه «معرف» را به نحو دیگری معنا کنیم:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۰۸

توضیح ذلک: مثلاً در یک قضیه شرطیه چنین آمده: «اذا نمت فتوضاً».

در ما نحن فیه دو مسئله مطرح است: یکی اینکه: آیا «نوم» معرفت وجوب وضو هست؟ خیر! نوم، موضوعیت دارد، تا وقتی نوم تحقق پیدا نکند، وجوب وضو مطرح نیست اما سؤال دیگر، این است که چه سبب شده که بعد از تحقق نوم، وجوب وضو محقق شود؟ همان مصالح واقعیه‌ای که مورد توجه آمر هست، اقتضا می‌کند «عند تحقق النوم» وضو واجب شود و الا نوم، مانند «نار» نیست که دارای اثر تکوینی باشد بلکه احکام، دارای علل، دواعی و موجباتی هستند که آن علل و دواعی، مؤثرات واقعیه هستند اما به حسب ظاهر دلیل هم آنچه که در قضیه شرطیه ذکر شده- یعنی: اسباب شرعی [۵۰۱]- چنین نیست که فقط علامت باشند بلکه آن‌ها هم موضوعیت و سببیت دارند یعنی: حتماً باید نوم، محقق شود تا وجوب وضو ثابت شود و آن شروط و اسباب، مانند علائم خارجی نیستند که وجود و عدمشان در واقع، مدخلیت ندارند.

خلاصه: ممکن است بگوئیم علل واقعیه احکام، مؤثریت دارند و در عین حال، معرفت، آن است که سببیت و موضوعیت دارد گرچه علت واقعی، شیء دیگری باشد.

مصنّف رحمه الله: بیان مذکور، کمترین ارتباطی به باب تداخل ندارد زیرا در باب تداخل درباره علل واقعیه احکام بحث نمی‌کنیم بلکه بحث ما این است: آن حکمی را که مولا- جعل و مشروط به شرطی نموده، نحوه مدخلیت شرطش چگونه است [۵۰۲] خواه

عَلَّت واقعی حکم، همان شرط باشد یا شیء دیگر.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۰۹

ثمَّ أَنَّهُ لَا وَجْهَ لِلتَّفْصِيلِ بَيْنَ اخْتِلَافِ الشَّرُوطِ بِحَسَبِ الْأَجْنَاسِ وَ عَدَمِهِ، وَ اخْتِيَارِ عَدَمِ التَّدَاخُلِ فِي الْأَوَّلِ، وَ التَّدَاخُلِ فِي الثَّانِي الْأَتَوَهَّمِ عَدَمَ صَحَّةِ التَّعْلُقِ بَعْمُومِ اللَّفْظِ فِي الثَّانِي، لِأَنَّهُ مِنْ أَسْمَاءِ الْأَجْنَاسِ، فَمَعَ تَعَدُّدِ أَفْرَادِ شَرْطٍ وَاحِدٍ لَمْ يَوْجَدْ إِلَّا السَّبَبَ الْوَاحِدَ، بِخِلَافِ الْأَوَّلِ، لِكُونَ كُلِّ مِنْهَا سَبَبًا، فَلَا وَجْهَ لِتَدَاخُلِهَا. وَ هُوَ فَاسِدٌ، فَانْ قَضِيَّةُ إِطْلَاقِ الشَّرْطِ فِي مِثْلِ «إِذَا بَلَّتْ فَتَوَضَّأَ» هُوَ حَدُوثُ الْوَجُوبِ عِنْدَ كُلِّ مَرَّةٍ لَوْ بِالْمَرَّاتِ، وَ إِلَّا فَالْأَجْنَاسِ الْمُخْتَلِفَةَ لَا بَدَّ مِنْ رَجُوعِهَا إِلَى وَاحِدٍ فِيمَا جَعَلْتَ شُرُوطًا وَ أَسْبَابًا لَوَاحِدٍ، لَمَّا مَرَّتْ إِلَيْهِ الْإِشَارَةُ مِنْ أَنَّ الْأَشْيَاءَ الْمُخْتَلِفَةَ بِمَا هِيَ مُخْتَلِفَةٌ لَا تَكُونُ أَسْبَابًا لَوَاحِدٍ [۱].

نقد و بررسی تفصیل علامه حلی [۵۰۳] رحمه الله

[۱]- تفصیلی هم از ابن ادریس رحمه الله نقل شده که اگر ماهیت شروط، متعدّد باشد باید قائل به عدم تداخل شد، مثلاً اگر بول و نوم تحقق پیدا کرد جزا هم متعدّد می‌شود امّا چنانچه ماهیت شروط، متعدّد نباشد، قائل به تداخل می‌شویم مثل اینکه دو یا چند مرتبه، نوم تحقق پیدا کند.

خلاصه: تفصیل مذکور، مربوط به اتحاد و تعدّد ماهیت شروط است.

مصنّف رحمه الله: کأنّ ایشان چنین تصوّر کرده‌اند که: مثلاً مفاد قضیه «إذا نمت فتوضأ» این است که: نوم برای وجوب وضو یک شرط است و اگر یک فرد از نوم، محقق شد، یک شرط تحقق پیدا کرده و چنانچه ده فرد از آن هم محقق شد، یک شرط تحقق پیدا کرده

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۱۰

به عبارت دیگر: در ذهن مفصّل نبوده که: «کُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِ النَّوْمِ [۵۰۴]» در وجوب وضو مؤثر است یعنی: هر فردی شرطیت و مدخلیت دارد بلکه ایشان تصوّر نموده که چه یک فرد از طبیعت نوم، محقق شود و چه ده فرد از آن، فقط یک شرط تحقق پیدا می‌کند لذا فرموده‌اند فرقی بین تحقق یک فرد از نوم و ده فرد از آن وجود ندارد امّا اگر ماهیات، متعدّد شد مثلاً بول و نوم تحقق پیدا کرد، دو شرط و دو فرد، محقق شده لذا بعد از آن، دو وجوب وضو ثابت است.

مصنّف رحمه الله: تفصیل مذکور، صحیح نیست و معنای قضیه «إذا نمت فتوضأ» این است که «کُلُّ وَاحِدٍ مِنْ أَفْرَادِ النَّوْمِ» برای وجوب وضو شرطیت دارد و اگر دو دفعه، نوم محقق شد، دو شرط تحقق پیدا می‌کند- تعدّد افراد یک ماهیت، جزا را متعدّد می‌کند- و در نتیجه، فرقی بین تعدّد افراد نوم و تعدّد ماهیت وجود ندارد.

چنانچه بیان ما مورد قبول شما نباشد اصلاً ماهیات متعدّد را طبق همان قاعده عقلی [۵۰۵] به ماهیت واحده ارجاع می‌دهیم که: اگر دو شیء- دو علت- در یک معلول تأثیر نمودند، کشف می‌کنیم آن دو علت، مؤثر نیستند بلکه قدر مشترکی بین آن دو هست که گاهی در ضمن علت اول تحقق پیدا می‌کند و گاهی در ضمن علت دوم، محقق می‌شود و همان قدر

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۱۱

هذا كُلُّهُ فِيمَا إِذَا كَانَ مَوْضِعَ الْحُكْمِ فِي الْجِزَاءِ قَابِلًا لِلتَّعَدُّدِ [۵۰۶] وَ أَمَّا مَا لَا يَكُونُ قَابِلًا لِذَلِكَ فَلَا بَدَّ مِنْ تَدَاخُلِ الْأَسْبَابِ [فِيهِ فِيمَا لَا يَتَأَكَّدُ الْمَسَبِّبُ، وَ مِنْ التَّدَاخُلِ فِيهِ فِيمَا يَتَأَكَّدُ] [۵۰۷] [۱].

جامع با معلول سنخیت دارد و در آن تأثیر می‌کند.

در بحث فعلی هم می‌گوئیم در قضیه «اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً»، دو حقیقت نمی‌تواند در یک جزا مؤثر باشد بلکه باید بین آن دو حقیقت، قدر جامعی باشد که در وجوب وضو تأثیر نماید و طبق آن قاعده عقلیه، دو علتی که هیچ‌گونه سنخیت و ارتباط ندارند نمی‌توانند در یک معلول تأثیر کنند بلکه باید قدر جامع داشته باشند و اگر قدر جامع، مطرح شد، ماهیت تمام شروط، واحد است و نمی‌توان ماهیات متعدد تصوّر نمود بلکه با وجود قدر جامع، یک ماهیت، مطرح است و تمام آن شروط، مصادیق همان قدر جامع هستند و ...

نتیجه: تفصیل ابن ادریس رحمه الله هم صحیح نیست.

تعیین محل نزاع در بحث تداخل

[۱]- بحث تداخل و عدم تداخل، مربوط به موردی است که جزا- آنچه که متعلق

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۱۲

حکم است- قابل تعدد و تکرار باشد مانند وضو. اما اگر موضوع حکم، قابل تعدد نباشد، مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی موضوع حکم، قابل تعدد نیست اما قابلیت تأکد دارد مثلاً اگر فردی مرتد شد، قتلش واجب است و چنانچه مرتکب قتل هم شد، قتل او واجب است در فرض مذکور، وجوب، قابلیت تأکد دارد اما قابل تعدد نیست و قتل زید نمی‌تواند متعدداً واقع شود اما وجوب قتل، مؤکد می‌شود که نام آن را تداخل در «مسبب» می‌گذاریم.

یعنی: اثر وجود دو سبب، این است که در عین حال که مسبب، واحد می‌باشد، مسبب را مؤکد می‌کند.

ب: گاهی موضوع حکم نه قابلیت تعدد دارد نه قابلیت تأکد مثلاً اگر یک نقطه از لباس هم با خون ملاقات کرد و متنجس شد و هم با بول، در این صورت نمی‌توان گفت آن نقطه از لباس، دارای دو نجاست- یا دو نجاست مؤکد- هست لذا نام آن را هم «تداخل» می‌نامیم اما نه آن تداخلی که مربوط به بحث فعلی و قاعده تداخل است.

در پایان این بحث، توجه شما را به یک نکته جلب می‌کنیم [۵۰۸].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۱۳

فصل: الظاهر أنه لا مفهوم للوصف، و ما بحکمه مطلقاً، لعدم ثبوت الوضع، و عدم لزوم اللغویة بدونه، لعدم انحصار الفائدة به، و عدم قرینه أخرى ملازمه له، و علیته فیما اذا استفیدت غیر مقتضیه له، كما لا یخفی. و مع كونها بنحو الانحصار و ان كانت مقتضیه له، الا أنه لم یکن من مفهوم الوصف، ضرورة أنه قضیه العلیة الکذائیه المستفاده من القرینه علیها فی خصوص مقام، و هو مما لا اشکال فیه، و لا کلام فلا وجه لجعله تفصیلاً فی محل النزاع، و مورداً للتفصیل و الابرام [۱].

مفهوم وصف

اشاره

[۱]- سؤال: مقصود از وصف [۵۰۹] در محل بحث چیست؟

جواب: ظاهراً مقصود، همان صفت نحوی است امّا لازم نیست که موصوف آن‌هم در کلام ذکر شود و به اصطلاح نحوی خواه وصف، معتمد بر موصوف باشد- یعنی:

موصوفش در کلام ذکر شده باشد مانند اکرم رجلا عالماً- خواه وصف، غیر معتمد باشد مانند: اکرم عالماً.

تذکر: گاهی با تعبیراتی مواجه می‌شویم که از نظر نحوی «وصف» نیست لکن بر معنای وصفی دلالت می‌کند و به تعبیر مصنف رحمه الله «ما بحکم الوصف» می‌باشد که صاحب حقائق الاصول قدس سره، مرحوم مشکینی و دیگران چنین مثال زده‌اند: کما فی قوله صلی الله علیه و آله: لئن یمتلی بطن الرجل قیحا خیر من ان یمتلی شعرا [۵۱۰]. یعنی: اگر بطن رجلی از ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۱۴

کثافات پر شود بهتر از این است که از شعر- تخیلات بی‌مورد- ممتلی شود.

سؤال: آیا قضایای وصفیه، دارای مفهوم هستند؟

جواب: «الظاهر أنه لا مفهوم للوصف و ما بحکمه مطلقا» [۵۱۱].

قضیه وصفیه اصلا بر مفهوم دلالت ندارد و نکته‌اش همان است که در مفهوم شرط هم مشروحا بیان کردیم که: اگر بنا باشد قضیه‌ای بر مفهوم دلالت نماید باید شرط- در قضیه شرطیه- و وصف- در محل بحث- در حکم «تأثیر» داشته باشد [۵۱۲] و تأثیر آن هم به نحو «ترتب» و ترتبش به نحو «علت» و علت آن هم به نحو «انحصار» باشد و مجرد علت کفایت نمی‌کند مثلا اگر گفتیم: «اذا كانت النار موجودة فالحرارة موجودة» قضیه مذکور، بر مفهوم دلالت ندارد زیرا ما هم قبول داریم که «نار» برای حرارت، علت دارد اما علت منحصره نار برای حرارت، ثابت نیست پس علاوه بر علت باید دلالت بر انحصار هم داشته باشد. به عبارت دیگر: باید مراتب چهارگانه مذکور، ثابت باشد تا قائل به ثبوت مفهوم شویم، حتی اگر یکی از مراحل چهارگانه ثابت نشود، مفهوم ثابت نمی‌شود.

بالاخره آیا می‌توان مراتب فوق را اثبات نمود؟

آیا «واضع» قضیه وصفیه را برای دلالت بر علت منحصره وضع کرده؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۱۵

دلیلی- مانند تبادل، تصریح اهل لغت یا امثال آن- بر آن قائم نشده است.

آیا اگر قضیه وصفیه دلالت بر مفهوم نکند، مستلزم لغویت وصف است؟ خیر! معنای لغویت، این است که بدون مفهوم اثری نداشته باشد درحالی که ممکن است آن قضیه و وصف در ثبوت حکم، مؤثر باشد اما تأثیرش به نحو علت نباشد یا اگر به نحو علت هست به نحو انحصار نباشد.

آیا اگر تأثیر آن به نحو علت نباشد یا اگر به نحو علت هم هست به نحو انحصار نباشد، مستلزم لغویت هست؟ خیر!

آیا از طریق قرینه عامه‌ای مانند مقدمات حکمت به همان تقریبی که در بحث مفهوم شرط بیان کردیم، می‌توان قائل به ثبوت مفهوم وصف شد؟

خیر! قضیه شرطیه از قضیه وصفیه، اقوا بود اما مع ذلك ما آن طریق- تمسک به اطلاق و مقدمات حکمت- را نپذیرفتیم.

تذکر: اگر در یک یا چند مورد، بعضی از قضایای وصفیه به خاطر قرائن خاصه‌ای بر علت منحصره دلالت نمود، معنا و لازمه‌اش این نیست که ما قائل به ثبوت مفهوم شویم چون بحث ما در باب مفاهیم، کلی هست نه موردی. به عبارت دیگر، محل بحث، این است که اگر قضیه وصفیه‌ای مجرد از قرینه خاصه بود آیا دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

قوله: «فلا وجه لجعله تفصیلا فی محل النزاع و موردا للنقض و الابرام».

یادآوری: مرحوم علامه قدس سره در باب مفهوم وصف تفصیلی قائل شده‌اند که: اگر قضیه وصفیه بر علت منحصره دلالت کند، دارای مفهوم هست و آما خیر. یعنی: اگر در موردی قرینه‌ای بود که بر علت [۵۱۳] دلالت می‌کرد [۵۱۴]، قضیه وصفیه مفهوم دارد و اگر قرینه‌ای نبود،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۱۶

و لا- ینافی ذلك ما قیل: من أن الأصل فی القید أن یکون احترازیاً، لأن الاحترازیة لا توجب الا تضییق دائرة موضوع الحكم فی القضیة، مثل ما اذا كان بهذا الضیق بلفظ واحد، فلا فرق أن یقال: جثنی بانسان أو بحیوان ناطق [۱].

فاقد مفهوم است.

مصنّف رحمه الله: محلّ نزاع در باب مفهوم در موردی است که هیچ گونه قرینه نافی یا مثبتی نباشد و چنانچه قرینه‌ای مطرح باشد، از محلّ بحث، خارج است.

[۱]- دلیلی بر ثبوت مفهوم وصف نداریم اما قائلین به مفهوم و همچنین منکرین آن، هر کدام به وجوهی تمسک نموده‌اند.

۱- دلیل- یا وجه- اول بر ثبوت مفهوم: قاعده و اصل اولی در قیود، این است که احترازی باشد مثلاً اگر مولائی فرمود اکرم رجلا «عالماً»، قید و صفت مذکور، عنوان احتراز از فرد غیر عالم دارد و حمل آن قید بر توضیحی، غالبی یا جهات دیگر برخلاف ظاهر است پس با قبول اصل مذکور در باب قیود، شما باید ثبوت مفهوم را هم بپذیرید بنابراین، مفهوم «اکرم رجلا عالماً»، این است که: لا یجب اکرام رجل غیر عالم.

مصنّف رحمه الله: معنای احترازی بودن قید، این است که قید در موضوعیت موضوع- در تضییق دائرة موضوع حکم- مدخلیت دارد یعنی: نمی‌توان گفت وجود قید، کالعدم است مثلاً وقتی مولا فرمود: «جثنی بحیوان ناطق» قید ناطقیت، دائرة موضوع را تضییق می‌نماید و گویا او از ابتدا به جای جمله مذکور، چنین فرموده: «جثنی بانسان»، آیا جمله اخیر، دارای مفهوم هست؟ خیر!

در باب مفهوم به اصطلاح علمی، انتفاء سنخ حکم، مطرح است ۵۱۵] نه مدخلیت قید در

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۱۷

كما أنه لا یلزم فی حمل المطلق علی المقیّد فیما وجد شرائطه الا ذلك، من دون حاجة فی الی دلالتة علی المفهوم، فأنه من المعلوم أن قضیة الحمل لیس الا- أن المراد بالمطلق هو المقیّد، و كأنه لا یکون فی البین غیره، بل ربما قیل [۵۱۶] أنه لا- وجه للحمل لو كان بلحاظ المفهوم، فإن ظهوره فی لیس بأقوی من ظهور المطلق فی الاطلاق کی یحمل علیه لو لم نقل بأنه الاقوی، لکونه بالمنطوق، كما لا یخفی [۱].

شخص آن حکمی که در کلام ذکر شده، معنای احترازیّت قید هم این است که ناطقیت در حکمی که از «جثنی» استفاده می‌شود مدخلیت دارد [۵۱۷] اما از آن استفاده نمی‌شود که در سنخ، دخیل باشد و بر فرض مدخلیت باید دخالتش به نحو علّیت- آن هم علّیت منحصره- باشد.

آیا از احترازیّت قید، دخالت به نحو علّیت منحصره را می‌توان استفاده نمود؟ خیر! پس دلالت بر ثبوت مفهوم ندارد گرچه ما هم قبول داریم که اصل و قاعده اولی در باب قیود، احترازیّت است.

[۱]- ۲: دلیل یا وجه دوم بر ثبوت مفهوم، این است که گفته‌اند: اگر قضیه وصفیه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۱۸

مفهوم نداشته باشد، نمی‌توان «حمل مطلق بر مقیّد» نمود.

توضیح ذلك: فرضاً یک دلیل می‌گوید «ان ظاهرت فاعتق رقبه» یعنی اگر ظاهر محقق شد، عتق رقبه، واجب است و در دلیل دیگر، چنین آمده: «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» یعنی رقبه را به «مؤمنه» مقید نموده، بناء اصولیین هم بر این است که دلیل اول- مطلق- را به واسطه دلیل دوم، مقیّد نمایند و بگویند: مقصود از قضیه اول، این است که رقبه مؤمنه را باید عتق نمود و کأنّ حمل مطلق بر مقیّد، مورد اتفاق است.

قائل به ثبوت مفهوم از این مطلب استفاده نموده و می‌گوید: اینکه مطلق را بر مقتید حمل می‌کنند به علت این است که: قضیه دوم - ان ظاهره فاعتق رقبه مؤمنه - دارای مفهوم هست یعنی: عتق رقبه غیر مؤمنه، کفایت نمی‌کند و مفهومش اطلاق «اعتق رقبه» را مقتید می‌کند و اما اگر مفهوم نداشته باشد دو دلیل مثبت با یکدیگر منافاتی ندارند چون یک قضیه می‌گوید: «اعتق رقبه» و دیگری می‌گوید: «اعتق رقبه مؤمنه» و هر دو مثبتین هستند و منافاتی با یکدیگر ندارند تا حمل مطلق بر مقتید شود بلکه باید قضیه مثبت دومی واجد یک جنبه نفی باشد و با نفیش با اطلاق اولی منافات داشته باشد و اطلاق آن را مقتید نماید.

خلاصه: قضیه «ان ظاهره فاعتق رقبه مؤمنه» دارای مفهوم سالبه‌ای هست که اطلاق «ان ظاهره فاعتق رقبه» را مقتید می‌کند و کأن از ابتدا یک دلیل منطوقی به این نحو داریم: «ان ظاهره فلا تعتق رقبه کافره».

مصنّف رحمه الله: حمل مطلق بر مقتید، ارتباطی به مسأله «مفهوم» ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۱۹

سؤال: اگر ارتباطی بین آن‌ها نیست و قضیه و صفتیه مفهوم ندارد چرا مطلق را بر مقتید حمل می‌کنید؟ - دو دلیل مثبت که با یکدیگر تعارضی ندارند.

جواب: طریق «حمل» ما اتحاد سبب است زیرا وجوب عتق در هر دو قضیه، معلق به ظاهر است و می‌دانیم کسی که ظاهر نماید دو حکم ندارد و چنین نیست که هم «عتق رقبه» بر او واجب باشد هم «عتق رقبه مؤمنه» بلکه دارای یک حکم است و چون وحدت حکم را از طریق وحدت سبب کشف کردیم، آن حکم واحد، بین مطلق و مقتید، مردّد است. به واسطه دلیل مطلق می‌گوئیم: کأن حکم از ابتدا مقتیدا صادر شده - «مفهوم»، هیچ‌گونه ارتباطی به مقدمات مذکور ندارد - و حمل مطلق بر مقتید از طریق وحدت سبب و وحدت حکم، عملی می‌شود.

اصلا اگر کسی بخواهد حمل مطلق بر مقتید را بر اساس مفهوم بنا کند، می‌گوئیم «حمل»، صحیح نیست.

توضیح ذلک: اگر بگوئید قضیه «ان ظاهره فاعتق رقبه مؤمنه» دارای مفهوم هست و مفهومش هم اطلاق «اعتق رقبه» را از بین می‌برد، سؤال ما این است که: به چه دلیل، مفهوم بر اطلاق تقدّم دارد؟

دو دلیل با یکدیگر تعارض دارند یعنی: «ان ظاهره فاعتق رقبه» دلالت منطوقی اطلاق دارد و قضیه دیگر، دلالت مفهومی تقییدی دارد، به چه دلیل، مفهوم بر منطوق، مقدّم است؟

به عبارت دیگر: به چه دلیل، دلالت قضیه و صفتیه بر مفهوم از دلالت مطلق بر اطلاق، اقوا هست؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۲۰

و أما الاستدلال علی ذلک - ای عدم الدلالة علی المفهوم - بآیه رَبَائِبِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ فِيهِ أَنْ الِاسْتِعْمَالِ فِي غَيْرِهِ أحياناً مع القرينه مما لا يكاد ينكر، كما في الآية قطعا.

مع أنه يعتبر في دلالتة عليه عند القائل بالدلالة أن لا يكون واردا مورد الغالب كما في الآية، ووجه الاعتبار واضح، لعدم دلالتة معه على الاختصاص و بدونها لا يكاد يتوهم دلالتة على المفهوم، فافهم [۱].

[۱] - دلیل منکرین مفهوم وصف، تمسّک به این آیه شریفه هست: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ ... وَ رَبَائِبُكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسَائِكُمُ اللَّائِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ ...» [۵۱۸] یعنی: حرام شده است بر شما مادرانتان ... و دختران همسران که در دامان شما پرورش یافته‌اند از همسرانی که با آن‌ها آمیزش جنسی داشته‌اید [۵۱۹].

مسلمًا حرمت ربیبه، مشروط به این است که زوجه، مدخوله باشد اما آیا هیچ فقیهی فتوا داده است که حرمت ربیبه در صورتی است که در دامان و در حجر شوهر مادر زندگی کند؟ خیر!

نتیجه: «اللّاتی فی حُجُورِکُمْ» درعین حال که قید و صفت هست مع ذلک مفهوم ندارد.

مصنّف رحمه الله: دو جواب از استدلال مذکور داده‌اند: الف: مواردی که قرینه بر اثبات یا نفی مفهوم، قائم شده از محلّ نزاع و بحث ما خارج است. - در ما نحن فیه از اجماع [۵۲۰] استفاده می‌شود که: حرمت ربیبه، مشروط به این نیست که در حجر شوهر مادر زندگی کند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۲۱

ب: قائلین به ثبوت مفهوم هم قبول دارند که قضیه و صفتیه در موردی دارای مفهوم هست که وصف «لا- یکون واردا مورد الغالب» [۵۲۱]. به عبارت دیگر: اگر وصفی به خاطر اینکه نوعا موصوف به آن وصف، متّصف هست در قضیه ذکر شد، قائلین به ثبوت مفهوم هم می‌گویند آن قضیه و صفتیه مفهوم ندارد و اتفاقا در آیه مذکور هم چنین است که معمولا ربیبه در کنار شوهر مادر زندگی می‌کند و چنین نیست که زندگی مستقلی داشته باشد بنابراین، آیه شریفه را نمی‌توان دلیل بر عدم مفهوم گرفت.

سؤال: بالاخره دلیل بر عدم ثبوت مفهوم چیست؟

جواب: همین مقدار که ادله قائلین به ثبوت مفهوم، ناتمام باشد کفایت بر عدم دلالت قضیه و صفتیه می‌کند.

قوله: «فافهم» [۵۲۲].

شاید اشاره به این است که: کسی نگوید وقتی ادله طرفین، مخدوش شد پس مسئله، مردّد است. زیرا قائل به ثبوت مفهوم باید دلیل اقامه نماید و اگر او نتوانست دلیل اقامه کند، نفس عدم اقامه دلیل برای قائلین به عدم مفهوم کفایت می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۲۲

تذنیب: لا- یخفی أنّه لا- شبهه فی جریان التّزاع فیما اذا كان الوصف أخصّ من موصوفه و لو من وجه فی مورد الافتراق من جانب الموصوف [۱].

تعیین محلّ نزاع در مفهوم وصف

[۱]- مختار مصنّف رحمه الله این بود که: قضیه و صفتیه، فاقد مفهوم هست اما درعین حال باید بررسی کنیم که محلّ نزاع در بحث مفهوم وصف چیست؟

گاهی وصف، اخصّ از موصوف است یعنی: بعضی از اوقات، موصوف، واجد وصف هست و گاهی فاقد آن می‌باشد مثلا نسبت بین عالم و رجل در قضیه «اکرم رجلا عالما» چنین است که: عالم، اخصّ از رجل است، «رجل» گاهی دارای عنوان عالمیت است و گاهی عنوان مذکور بر او صادق نیست.

قائلین به ثبوت مفهوم می‌گویند مفهوم قضیه مزبور، این است که: «لا یجب اکرام الرّجل الغیر العالم».

نتیجه: اگر وصف از موصوف، اخصّ باشد مسلما داخل بحث هست.

گاهی نسبت بین وصف و موصوف، عموم و خصوص من وجه است، یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارند، مثلا یک دلیل - قضیه و صفتیه - می‌گوید: «فی الغنم السائمة زکاة» یعنی آن گوسفندی که در بیابان می‌چرد و از علوفه طبیعی استفاده می‌کند، زکاة دارد، بین عنوان «غنم» و کلمه «سائمه» عموم و خصوص من وجه است زیرا گاهی غنم، سائمه است و گاهی معلوفه [۵۲۳]. ماده اجتماع، همان است که منطوق بر آن دلالت و حکم آن را مشخص می‌کند که: «فی الغنم السائمة زکاة».

ماده افتراق از ناحیه موصوف، این است که: عنوان «غنم» هست لکن به جای سائمه، معلوفه می‌باشد که فرض مذکور هم داخل نزاع و محلّ بحث است یعنی: کسی که قائل به ثبوت مفهوم شده، می‌گوید غنم معلوفه، زکات ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۲۳

و أما فی غیره [۵۲۴]، ففی جریانہ اشکال أظهرہ عدم جریانہ و ان کان يظهر مما عن بعض الشافعیة، حیث قال: «قولنا فی الغنم السائمة زکاة يدل علی عدم الزکاة فی معلوفه الابل» جریانہ فیہ [۵۲۵]. و لعل وجه استفادة العلیة المنحصرة منه [۱].

ماده افتراق از ناحیه وصف در موردی است که وصف تحقق دارد لکن موصوف، محقق نیست مثل اینکه به جای غنم سائمه، «ابل سائمه» باشد که وصف و سائمت، محقق است اما موصوف تحقق ندارد که فرض مذکور، ارتباطی به بحث ما ندارد. زیرا موردی که وصف، محقق است اما موصوف تحقق ندارد، ارتباطی به قضیه و صفیه و مفهوم ندارد- بحث ما در موردی است که وصف تحقق نداشته باشد.

جمع بندی: آنجائی که نسبت بین وصف و موصوف، عموم و خصوص من وجه است، دارای سه فرض می باشد.

۱- نسبت به ماده اجتماع، منطوق، حاکم است. ۲- ماده افتراق از ناحیه موصوف، داخل بحث و محل نزاع هست. ۳- ماده افتراق از ناحیه وصف، اصلا از محل بحث، خارج است.

[۱]- از بعضی از شافعیه استفاده می شود فرض چهارمی هم داریم که داخل بحث و محل نزاع می باشد.

بیان ذلک: آن قسم چهارم نه ارتباطی به ماده اجتماع دارد و نه ربطی به ماده افتراق از ناحیه موصوف و نه ارتباطی به ماده افتراق وصف. به عبارت دیگر: بر قسم رابع نه عنوان وصف، منطبق است و نه عنوان موصوف.

آن‌ها گفته‌اند: اگر دلیلی بگوید «فی الغنم السائمة زکاة» ما از طریق مفهوم استفاده می کنیم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۲۴

و علیه [۵۲۶] فیجری فیما کان الوصف مساویا أو اعمّ مطلقا أيضا. فیدل علی انتفاء سنخ الحکم عند انتفائه، فلا وجه فی التفصیل [۵۲۷] بینهما و بین ما اذا کان أخصّ من وجه فیما اذا کان الافتراق من جانب الوصف بأنه لا وجه للنزاع فیهما معللا بعدم الموضوع، و استظهار جریانہ عن بعض الشافعیة فیہ [۵۲۸]، كما لا یخفی، فتأمل جیدا [۱].

که در «ابل معلوفه» هم زکات نیست.

مصنّف رحمه الله: شاید وجه چنان برداشتی از دلیل، این بوده که آن‌ها از قضیه و صفیه خواسته‌اند، علیت منحصره را استفاده کنند و بگویند گرچه روایت در مورد غنم، وارد شده لکن وقتی آن را موصوف به سائمت می کنند، معنایش این است که علت منحصره وجوب زکات، سائمه بودن هست و اگر عنوان مزبور منتفی شد- و لو در ابل منتفی شود- دیگر زکات، واجب نمی باشد لکن بدیهی است که روایت، چنان دلالتی ندارد پس برداشت آن‌ها از روایت، صحیح نیست.

[۱]- دو فرض دیگر باقی مانده که باید ببینیم آیا داخل محل نزاع هست یا نه؟

۱- گاهی نسبت بین وصف و موصوف، تساوی هست، مانند «اکرم انسانا متعجبا».

۲- گاهی هم وصف، نسبت به موصوف، اعمّ مطلق است مانند «اکرم انسانا متحرکا» که عنوان متحرک، اعمّ از انسان است.

آیا در دو فرض مذکور می توان مسأله مفهوم را مطرح نمود و گفت: گرچه نسبت بین

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۲۵

انسان و متعجب، تساوی هست اما اگر عنوان «متعجب» منتفی شد آیا حکم هم منتفی می شود یا نه- و همچنین در موردی که وصف، اعمّ مطلق است.

در تقریرات شیخ اعظم رحمه الله چنین آمده که: دو فرض مذکور را نمی توان داخل نزاع در باب مفهوم دانست زیرا بحث مزبور در

موردی است که موضوع- موصوف- باقی لکن وصف، منتفی باشد مانند «اکرم رجلا عالما» که اگر عنوان رجل، محفوظ باشد اما وصفش منتفی شود می‌توان بحث مفهوم را مطرح نمود امّا در موردی که نسبت وصف و موصوف، تساوی هست اگر وصف، منتفی شود موصوف هم منتفی می‌شود یا آنجائی که وصف، اعمّ از موصوف است چنانچه اعم، منتفی شود اخص هم منتفی می‌گردد- بخلاف العکس.

نتیجه: نزاع در باب مفهوم وصف در دو فرض مذکور، جاری نیست.

مصنّف: کأنّ سؤال ما از شیخ اعظم رحمه الله این است: در مطلبی که شما از شافعیّه نقل کردید باید به این نکته توجه نمود که: آن‌ها از قضیه «فی الغنم السائمة زکاء» خواسته‌اند حکم «ابل معلوفه» را استفاده کنند درحالی که بر ابل معلوفه نه وصف، منطبق است نه موصوف. آری اگر آن‌ها می‌خواستند از قضیه مذکور، حکم غنم معلوفه را استفاده کنند تقریبا به نتیجه‌ای [۵۲۹] که ما می‌خواهیم بگیریم، ارتباط پیدا نمی‌کرد.

حال اگر ما از کلام شافعیّه استفاده کنیم که آن فرض هم داخل محلّ نزاع هست [۵۳۰]، آن جائی هم که وصف و موصوف، مساوی باشند چه مانعی دارد داخل محلّ بحث بدانیم منتها نزاع در باب مفهوم، مربوط به موردی می‌شود که وصف و موصوف، هیچ کدام تحقق نداشته باشد و همچنین در موردی که وصف، اعمّ از موصوف است چه اشکالی دارد

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۲۶

که داخل محلّ بحث بدانیم [۵۳۱] و شاهدش هم همین مسأله‌ای است که شافعیّه از آن روایت استفاده کرده‌اند.

به عبارت دیگر: اشکال ما بر فرمایش شیخ اعظم رحمه الله این است که اگر شما در قضیه وصفیه- و نزاع در باب مفهوم- شرط می‌کنید که موضوع باقی باشد پس کلام و استظهار شافعیّه چیست و اگر می‌فرمائید از استظهار شافعیّه کشف می‌کنیم که آن فرض، جزء محلّ نزاع هست و از «فی الغنم السائمة» حکم ابل معلوفه را استفاده می‌کنیم- که نه وصف تحقق دارد و نه موصوف- پس چرا می‌فرمائید آنجائی که وصف و موصوف، متساوی یا وصف، اعمّ باشد خارج از محلّ بحث است- نمی‌توانیم فرقی بین آن‌ها قائل شویم.

خلاصه: یا باید آن سه مورد- حتی مورد استظهار شافعیّه- را خارج از محلّ بحث بدانیم یا تمام موارد را جزء محلّ بحث محسوب کنیم- فرقی ندارد که وصف، مساوی، اعم یا اخص باشد.

قوله: «فلا وجه للتفصیل بینهما و بین ما اذا كان اخص من وجه فیما اذا كان الافتراق من جانب الوصف [۵۳۲]».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۲۷

فصل: هل الغایه فی القضیه تدل علی ارتفاع الحکم عمّا بعد الغایه بناء علی دخول الغایه فی المغیبه، أو عنها و ما بعدها بناء علی خروجها، أو لا، فیه خلاف، و قد نسب الی المشهور الدلالة علی الارتفاع، و الی جماعة منهم السید [۵۳۳] و الشیخ عدم الدلالة علیه [۱].

مفهوم غایت

اشاره

[۱]- بحث ما در مفهوم غایت، غیر از آن نزاعی هست که: آیا غایت، داخل در مغیبه هست یا خارج از آن، بحث مذکور، یک نزاع منطوقی می‌باشد و در پایان بحث فعلی درباره‌اش صحبت می‌کنیم.

یادآوری: محلّ نزاع در بحث فعلی این است که: آیا اگر غایت، داخل در معنی باشد صرف وجود غایت در قضیه غائیه، دالّ بر این است که حکم، نسبت به «ما بعد الغایه» [۵۳۴] منتفی هست یا منتفی نیست؟

اگر غایت، داخل در معنی باشد نزاع در باب مفهوم را نسبت به «ما بعد الغایه» مطرح می‌کنیم.

و همچنین اگر غایت، خارج از معنی باشد، نفس غایت و «ما بعد الغایه» - هر دو - محلّ بحث است که آیا اشتغال قضیه بر غایت حکم یا غایت موضوع، دلالتی بر مفهوم دارد یا نه [۵۳۵]؟

آیا قضیه غائیه، دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

«فیه خلاف». به مشهور، نسبت داده شده که غایت، دلالت بر مفهوم دارد و به

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۲۸

و التّحقیق أنّه اذا كانت الغایه بحسب القواعد العربیة قیدا للحکم، كما فی قوله: «کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام» و «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قدر» كانت دالّة علی ارتفاعه عند حصولها لانسباق ذلك منها، كما لا یخفی، و كونه قضیة تقييده بها، و الا [۵۳۶] لما كانت ما جعل غایه له بغایه، و هو واضح الی التّهایه [۱].

جماعتی از جمله، سید مرتضی و شیخ طوسی [۵۳۷] قدس سرهما هم نسبت داده شده که مفهوم ندارد لکن مصنّف رحمه الله قائل به تفصیل شده‌اند.

[۱]- تحقیق در مسئله: قضایای غائیه بر دو قسم هستند:

الف: گاهی غایت - حتّی و الی - به حسب قواعد [۵۳۸] عربیّت، قید نفس حکم [۵۳۹] است مثل اینکه یک حکم وضعی، مقید به غایت شود مانند: «کلّ شیء طاهر حتّی تعلم أنّه قدر» یا «کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام» که «حتّی»، مربوط به طهارت و حلیّت است یعنی:

حلیّت که یک حکم الهی هست، ادامه دارد «الی ان تعلم أنّه حرام» و همچنین طهارت

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۲۹

و أمّا اذا كانت بحسبها قیدا للموضوع مثل «سر من البصره الی الكوفه» فحالها حال الوصف فی عدم الدّلاله و ان كان تحدیده بها بملاحظه حکمه، و تعلق الطّلب به، و قضیته لیس الا عدم الحکم فیها الا بالمعنی، من دون دلالت لها أصلا علی انتفاء سنخه عن غیره، لعدم ثبوت وضع لذلك، و عدم قرینه ملازمه لها و لو غالبا دلّت علی اختصاص الحکم به. و فائده التّحدید بها کسائر أنحاء التّقیید غیر منحصره بافادته كما مرّ فی الوصف [۱].

استمرار دارد «الی العلم بحصول النّجاسة و القذاره».

سؤال: آیا قضایای غائیه‌ای که غایت، قید حکم است، دلالت بر مفهوم دارد یا نه؟

جواب: آری! علتش هم این است که عرف از این قبیل قضایا استفاده می‌کند که فرضا حکم به حلیّت تا حدّ علم به حرمت تحقّق دارد و هنگامی که علم به حرمت حاصل شد، حلیّت منتفی می‌شود پس انتفاء حلیّت را از اشتغال قضیه بر غایت استفاده می‌کنیم «و هذا هو المفهوم».

خلاصه: انسباق عرفی از قضایای غائیه که غایت، قید حکم باشد، این است که دارای مفهوم هستند.

[۱]- ب: گاهی غایت، قید موضوع - و مانند قضیه وصفیه - هست مثل اینکه بگوئید: «سر من البصره الی الكوفه» یا «التّشیر المتّصف بكون مبدئه البصره و منتهاه الكوفه واجب» که فرقی میان آن دو تعبیر نیست.

سؤال: آیا قضایای غائییه‌ای که غایت، قید موضوع هست، مفهوم دارد یا نه؟

جواب: خیر! قبلاً گفتیم قضایای وصفیه هم مفهوم ندارد منتها نه از جهت اینکه وصف، لغو است و هیچ گونه مدخلیتی ندارد بلکه وصف، دخالت و تأثیر دارد امّا مدخلیتش به نحو علیت منحصره نیست بلکه فقط در ثبوت حکم، دخیل است اما دلالت بر «انتفاء عند الانتفاء» ندارد. در بحث فعلی هم که غایت، قید موضوع می‌باشد، به همان نحو است و کأنّ از ابتدا گفته‌اند «السیر المتّصف بكون مبده البصره و متناه الكوفه»

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۳۰

ثمّ أنّه فی الغایه خلاف آخر كما أشرنا الیه و هو أنّها هل هی داخله فی المعنی بحسب الحکم أو خارجة عنه و الاظهر خروجها، لكونها من حدوده، فلا- تكون محکومه بحکمه و دخوله فی بعض الموارد امّا یكون بالقرینه. و علیه تكون كما بعدها بالنسبه الی الخلاف الاوّل، كما أنّه علی القول الآخر تكون محکومه بالحکم منطوقاً [۱].

واجب «قضیه مذکور، دلالت ندارد، سیری که منتهای آن، کوفه نباشد، وجوب ندارد، موضوع آن حکم، مقید است اما قیدش- همان طور که در قضایای وصفیه بیان کردیم- دلالت بر علیت منحصره ندارد [۵۴۰].
خلاصه: قضایای غائییه بر دو قسم است یک قسمش واجد مفهوم و قسم دیگر، فاقد مفهوم است.

آیا غایت، داخل در معنی است

[۱]- مصنف رحمه الله به مناسبت بحث مفهوم قضیه غائییه، این مطلب را مطرح نموده‌اند که آیا غایت، داخل معنی است یا نه؟ تذکر: ایشان عنوان بحث را چنین مطرح کرده‌اند: ثمّ أنّه فی الغایه خلاف آخر كما اشرنا الیه و هو أنّها «هل هی داخله فی المعنی بحسب الحکم او خارجة عنه» یعنی: آیا غایت هم- نسبت به آن حکمی که برای معنی ثابت می‌باشد- مانند معنی است پس معلوم می‌شود که ایشان غایت را قید موضوع قرار داده‌اند نه قید حکم و الا اگر غایت، قید حکم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۳۱

باشد، نمی‌توان چنان تعبیری نمود و گفت آیا غایت، داخل در معنی [۵۴۱] هست یا نه، اگر معنی، حکم باشد دیگر حکم دیگری ندارد که بحث کنیم آیا حکم معنی نسبت به غایت، جاری هست یا نه بلکه باید نزاع در آن قسم از قضایا را به نحو دیگر مطرح نمود که البته مصنف رحمه الله در حاشیه «منه» حکم آن را بیان کرده‌اند.

سؤال: اگر غایت، قید موضوع- و مانند قضیه «سر من البصره الی الكوفه»- باشد کوفه هم وجوب سیر دارد؟

جواب: اظهر، این است که غایت، خارج از معنی است زیرا عرف از این قبیل قضایا استفاده می‌کند که مثلاً کوفه از حدود موضوع می‌باشد و خودش داخل موضوع نیست یعنی: سیری که مبدأ آن بصره و انتهایش کوفه باشد، واجب است اما کوفه به عنوان حدّ موضوع بیان شده و وجوب سیر ندارد.

نتیجه: اگر غایت، قید موضوع باشد، اظهر این است که غایت، خارج از معنی است و حکم، شاملش نمی‌شود و در نتیجه اگر گفتیم قضیه غائییه، دارای مفهوم هست و بر «انتفاء عند الانتفاء» دلالت می‌کند در این صورت، موضوع در مفهوم، تنها «ما بعد الغایه» نیست بلکه کوفه و «ما بعد الكوفه»- هر دو- داخل در نزاع در باب مفهوم هستند.

اما چنانچه کسی بگوید غایت، داخل در معنی است در این صورت، حکم سیر تا کوفه را نفس منطوق بیان می‌کند و نزاع در باب مفهوم را باید نسبت به «ما بعد الكوفه» بیان کنیم که آیا قضیه «سر من البصره الی الكوفه» بر عدم وجوب سیر «ما بعد الكوفه» دلالت می‌کند یا نه که اگر کسی قائل به مفهوم شود، می‌گوید دلالت بر عدم وجوب سیر دارد و چنانچه قائل به مفهوم نشود، می‌گوید

چنان دلالتی ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۳۲

ثم لا يخفى ان هذا الخلاف لا يكاد يعقل جريانه فيما اذا كان قيدا للحكم، فلا تغفل [۵۴۲] [۱].

فصل: لا شبهه في دلالة الاستثناء على اختصاص الحكم سلبا أو ايجابا بالمستثنى منه ولا يعم المستثنى، و لذلك يكون الاستثناء من التفي اثباتا، و من الاثبات نفيًا، و ذلك للانساق عند الاطلاق قطعا [۲].

[۱]- سؤال: اگر غایت، قید حکم باشد نزاع مذکور را چگونه باید مطرح کرد؟

جواب: همان‌طور که در اول بحث بیان کردیم در این فرض نمی‌توان گفت آیا غایت، داخل مغنیا هست یا نه بلکه باید گفت: اگر غایتی قید حکم شد، آیا آن حکم به مجرد تحقق غایت، منقطع می‌شود یا استمرار دارد [۵۴۳]؟
مصنف رحمه الله در حاشیه «منه» فرموده‌اند: اظهر، این است که حکم به مجرد تحقق غایت، منقطع می‌شود.
نتیجه: غایت، داخل در مغنیا نیست خواه قید حکم باشد یا موضوع.

مفهوم استثنا

اشاره

[۲]- سؤال: آیا جمل استثنائیه، دلالت بر اختصاص و انحصار حکم، نسبت به مستثنی می‌کند یا نه به عبارت دیگر: آیا از جمله «ما جئنی من القوم الا زید»

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۳۳

فلا یعبأ بما عن أبي حنیفه من عدم الافاده محتجا بمثل «لا صلاة الا بطهور» ضرورة ضعف احتجاجه أولا بكون المراد من مثله [۵۴۴] أنه لا تكون الصلاة التي كانت واجدة لاجزائها و شرائطها المعبرة فيها صلاة الا اذا كانت واجدة للطهارة، و بدونها

استفاده می‌شود که عدم تحقق مجیء، اختصاص به قوم «ما عدا زید» دارد و می‌گوید:

«يختص عدم المجيء بالقوم ما عدا زید»؟

جواب: آری جمل استثنائیه، دال بر اختصاص و انحصار هست و به همین جهت، استثناء از نفی، جنبه اثبات و استثناء از اثبات، جنبه نفی پیدا می‌کند به عبارت دیگر: اگر جمل استثنائیه، دلالت بر اختصاص ندارد، شما از چه طریقی متوجه می‌شوید، معنای قضیه مذکور، این است که «جاء زید».

معنای «ال زید» در قضیه مزبور، این است که «عدم المجیء» در مورد زید، ثابت نیست اما اینکه زید آمده و جنبه اثباتی درباره او را از چه طریقی استفاده می‌کنید؟

استفاده جنبه اثباتی به خاطر این است که جمل استثنائیه دلالت بر اختصاص می‌کند و معنای جمله مذکور، این است که عدم المجیء اختصاص به قوم «ما عدا زید» دارد پس درباره زید، احتمال عدم مجیء جریان ندارد بلکه باید مجیء درباره او ثابت باشد تا مسأله دلالت بر اختصاص، صحیح باشد و اگر دلالت بر اختصاص نداشته باشد، وضع زید، مشخص نیست که آیا مجیء درباره او محقق است یا نه؟

خلاصه: اینکه شما استثناء از نفی را اثبات و استثناء از اثبات را نفی می‌دانید به خاطر دلالت جمل استثنائیه بر انحصار و اختصاص

هست و شاهدش هم این است که وقتی جمل مذکور را بدون قرینه اطلاق کنید، متبادر عرفی، این است که آن جمل بر اختصاص و انحصار دلالت دارند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۳۴

لا تكون صلاة على وجه، و صلاة تامّة مأمورا بها على آخر.

و ثانيا: بأن الاستعمال مع القرينة كما في مثل التركيب مما علم فيه الحال لا دلالة له على مدّعاء أصلا، كما لا يخفى [۱].

[۱]- از ابو حنیفه حکایت شده که: قبول نداریم جمل استثنائیه دلالت بر انحصار نمایند و استثناء از نفی، جنبه اثبات [۵۴۵] داشته باشد و شاهدش روایت نبوی «لا- صلاة الا بطهور» می‌باشد. چون اگر استثناء از نفی، اثبات باشد، لازمه روایت، این است که، به مجرد تحقق طهور باید نماز هم محقق شود خواه سائر اجزا و شرائط، محقق باشد یا نباشد درحالی که نمی‌توان به آن ملتزم شد پس روایت مذکور، دلیل خوبی برخلاف مدّعی شما هست.

مصنف رحمه الله دو جواب در متن کتاب و یک پاسخ در حاشیه «منه» [۵۴۶] برای ردّ ادّعی مذکور بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن دو جواب می‌پردازیم:

۱- مقصود از «صلات» در روایت مذکور، نمازی هست که واجد جمیع اجزاء و شرائط باشد یعنی آن صلوات تامّ الاجزاء و الشرائط، وجود پیدا نمی‌کند مگر اینکه طهارت هم ضمیمه آن باشد و اگر طهارت، ضمیمه آن نباشد، صلوات تامّ الاجزاء و الشرائط، فائده‌ای ندارد، کأنّ از ابتدا فرموده‌اند: صلوات تامّ الاجزاء و الشرائط وجود پیدا نمی‌کند مگر اینکه طهارت ضمیمه آن باشد اما معنایش این نیست که نماز به مجرد طهارت تحقق پیدا می‌کند خواه سائر اجزا و شرائط باشد یا نباشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۳۵

و منه قد انقذح أنّه لا موقع للاستدلال على المدّعی بقبول رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلم اسلام من قال كلمة التوحيد، لامكان دعوى أنّ دلالتها على التوحيد كان بقرينه الحال أو المقال [۱].

تذکر: فرقی ندارد که شما در بحث صحیح و اعم، «صحیحی» باشید و بگوئید لفظ صلوات برای خصوص نماز صحیح وضع شده یا «اعمی» باشید و بگوئید صلوات برای اعمّ از صحیح و فاسد وضع شده زیرا: اگر «صحیحی» باشید، معنایش این است که: بدون طهارت اصلا عنوان صلوات تحقق پیدا نمی‌کند و اگر «اعمی» باشید، معنایش این است که:

آن صلوات مأمور به [۵۴۷]- و تامّ الاجزاء و الشرائط- بدون طهارت، امکان تحقق ندارد- به نظر کسی که می‌گوید صلوات برای «اعم» وضع شده، نماز بدون طهارت، صلوات مأمور به و مورد طلب شارع نیست.

۲- فرض کنید کلام ابو حنیفه، صحیح است لکن قرینه خارجی داریم که طهارت به تنهایی محقق صلوات نیست مگر اینکه سائر اجزا و شرائط به آن ضمیمه شود و اگر در یک مورد، قرینه‌ای مطرح بود، لطمه‌ای به آن بیان کلی ما- در باب استثناء- نمی‌زند. ما در محلّ بحث درصدد بیان ضابطه کلی هستیم و عرف هم با ما موافق هست که اگر در یک مورد، قرینه‌ای برخلاف آن قاعده کلی بود، ضرری برای آن ضابطه همگانی ندارد.

[۱]- از جواب ثانی، مطلب دیگری هم برای شما مشخص شد: بعضی که مدّعیان با نظر ما متحد بوده خواسته‌اند دلیلی به نفع ما اقامه کنند که ما آن دلیل را نمی‌پذیریم.

توضیح ذلک: هر کس در صدر اسلام به محضر نبی اکرم صلّى الله عليه وآله مشرف می‌شد به مجرد اقرار به «لا اله الا الله» پیامبر اکرم، اسلام او را می‌پذیرفت پس معلوم می‌شود آن کلمه طیبه دلالت بر انحصار دارد و این مطلب، دلیل بر این است که استثناء از

نفی، جنبه اثبات دارد و الا اگر دلالت بر اثبات نداشت چگونه اسلام آن افراد مقبول واقع می‌شده.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۳۶

و الاشکال فی دلالتها علیه «بأنّ خبر لا» اما یقَدَّر «ممکن» أو «موجود»، و علی کلّ تقدیر لا دلالة لها علیه أما علی الاول، فأنّه حينئذ لا دلالة لها الا علی اثبات امکان وجوده تبارک و تعالی، لا وجوده. و اما علی الثانی، فلائها و ان دلت علی وجوده تعالی، الا أنّه لا دلالة لها علی عدم امکان اله آخر مندفع بأنّ المراد من الإله هو واجب الوجود، و نفی ثبوت و وجوده فی الخارج، و اثبات فرد منه فی- و هو الله تعالی- یدلّ بالملازمة البینة علی امتناع تحقّقه فی ضمن غیره تبارک و تعالی، ضرورة أنّه لو لم یکن ممتنعاً لوجد، لکونه من أفراد الواجب [۱].

مصنّف: دلیل مذکور، قابل مناقشه هست زیرا ممکن است کسی بگوید جمله مذکور، دلالت بر انحصار ندارد بلکه قرائن حالیه یا مقالیه دیگری مطرح بوده که به کمک آن‌ها استفاده می‌شده که عقیده اثباتی و نفی شخص اظهارکننده، اسلام است [۵۴۸]. خلاصه: ممکن است گفته شود آن کلمه طّیبه، دلالتی ندارد که «الله» تبارک و تعالی معبود منحصر هست.

[۱]- اشکال [۵۴۹]: کلمه طّیبه «لا-اله الا-الله» دالّ بر توحید نیست، خواه خبر مقَدَّر «لای» نفی جنس، «ممکن» باشد خواه «موجود» زیرا اگر خبر، «ممکن» باشد، اشکال در ناحیه مستثنی و چنانچه خبر، «موجود» باشد، اشکال در جانب مستثنی منه است بیان ذلک: چنانچه خبر «لا»، «ممکن» باشد فقط از آن استفاده می‌شود، الله تبارک و تعالی «ممکن» و اثبات این مسئله، فائده‌ای ندارد زیرا باید اثبات «وجود» نمود نه اثبات «امکان»، امکان با وجود، ملازم نیست زیرا محتمل است شیء «ممکن» باشد اما موجود نباشد.

اگر خبر «لا»، «موجود» باشد، نتیجه‌اش این است که: خداوند متعال، موجود است اما

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۳۷

ثمّ انّ الظاهر أنّ دلالة الاستثناء [۵۵۰] علی الحكم فی طرف المستثنی بالمفهوم و أنّه لازم خصوصیه الحكم فی جانب المستثنی منه التي دلت علیها الجملة الاستثنائية. نعم لو كانت الدلالة فی طرفه بنفس الاستثناء لا بتلك الجملة كانت بالمنطوق، كما هو ليس ببعید، و ان كان تعیین ذلك لا یکاد یفید [۱].

از آن، نفی خدای دیگر استفاده نمی‌شود درحالی که باید نسبت به غیر، نفی امکان نمود.

جواب: خبر مقَدَّر، «موجود» است و پاسخ شما- مستشکل- که گفتید در این صورت، نفی امکان غیر نمی‌شود، این است که: «اله» به معنی واجب الوجود است یعنی:

واجب الوجودی غیر از حضرت حق «جلّ و علا» نیست و بدیهی است که نفی طبیعت واجب الوجود و اثبات فردی از آن به نام الله تبارک و تعالی، دالّ بر این است که «واجب» دیگری امکان ندارد زیرا اگر امکان داشت، باید موجود شود، امکانش مساوق با وجود است زیرا امکان واجب الوجود با امکان «ممکنات» متفاوت است، نسبت ممکنات به وجود و عدم، «علی السویه» است و آن‌ها محتاج به علّت می‌باشند- بخلاف واجب الوجود.

تذکر: اشکال مهمی که نسبت به جواب مصنّف رحمه الله وارد می‌باشد، این است: «اله» به معنای معبود است نه واجب الوجود- «اله» به معنای واجب الوجود برخلاف متفاهم عرف است.

حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی؟

[۱]- وقتی می‌گوئیم «ما جاءنی من القوم الا زید» شما از آن استفاده می‌کنید که زید

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۳۸

تنها کسی هست که مجیء درباره او محقق شده، و عدم مجیء، مختص به سائر افراد قوم هست لکن سؤال ما این است که: آیا حکم ثبوت مجیء درباره مستثنی، یک حکم منطوقی هست یا مفهومی یعنی آیا منطوق قضیه، مشتمل بر بیان حکم مستثنی هست یا مفهوم آن، به عبارت دیگر: آیا «ما جاءنی من القوم الا زید» منطوقا مشتمل بر دو قضیه و بیانگر دو حکم است یا اینکه منطوق آن فقط یک قضیه هست.

خلاصه: دلالت جمله استثنائیه بر حکم مستثنی آیا از قبیل دلالت منطوق است یا مفهوم؟

مصنّف رحمه الله قائل به تفصیل شده‌اند ولی چون تفصیل را به اجمال بیان کرده‌اند با استفاده از توضیح و کلام مرحوم مشکینی - در حاشیه - به بیان آن می‌پردازیم که: آیا عنوان کلمه «الّا» که دلالت بر استثنا می‌کند مانند «ان» و «اذا» شرطیه، یک عنوان «حرفی» هست یا اینکه در حقیقت، حرف نیست بلکه معنای اسمی [۵۵۱] دارد و بدیهی است که نتیجه آن دو هم متفاوت می‌باشد.

۱- معنای حرفی، خصوصیتی هست که باید در معنای اسمی پیدا شود به عبارت دیگر: حرف در موردی استعمال می‌شود که شأن معنای اسمی بیان شود پس عنوان آلیت و تبعیت دارد و خودش دارای معنای مستقلی نیست [۵۵۲]. یعنی: کلمه «الّا» دلالت بر خصوصیتی در معنای اسم مستثنی منه می‌کند و آن خصوصیت، عبارت از انحصار و اختصاص می‌باشد. معنای جمله «ما جاءنی من القوم الا زید»، کأنّ چنین است: «عدم المجیء» مختص به قوم - غیر از زید - هست که از اختصاص و انحصار مذکور، مفهوم استفاده می‌شود و آن مفهوم، این است که: مجیء، مختص زید است چون آن قضیه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۳۹

و مما يدلّ على الحصر و الاختصاص «انما» و ذلك لتصریح أهل اللغة بذلك، و تبادلها قطعاً عند أهل العرف و المحاوره. و دعوى أنّ الانصاف أنّه لا - سبيل لنا الى ذلك، فإنّ موارد استعمال هذه اللفظة مختلفه، و لا يعلم بما هو مرادف لها في عرفنا حتّى يستكشف منها ما هو المتبادر منها غير مسموعه، فإنّ السبيل الى التبادر لا ينحصر بالانسباق الى أذهاننا، فإنّ الانسباق الى أذهان أهل العرف أيضا سبيل [۱].

می‌گوید عدم مجیء، مختص به قوم - غیر از زید - هست و لازمه اختصاص مذکور، این است که زید، مختص به مجیء هست پس «جاء زید» را از کلمه «يختص» استفاده می‌کنیم که کلمه یختص مفاد «الّا» هست - و «الا» از حروف می‌باشد.

نتیجه: اگر «الّا» عنوان حرفی داشته باشد، باید گفت دلالت جمله استثنائیه بر حکم مستثنی از طریق مفهوم است نه منطوق.

۲- اگر «الّا» دارای معنای اسمی و جانشین «استثنی» باشد معنای قضیه مذکور، چنین است: «ما جاءنی من القوم استثنی زیدا» که «استثنی زیدا» یعنی: «جاءنی زید» که در این فرض، قضیه استثنائیه محلّ بحث در حقیقت، دو منطوق دارد و مشتمل بر دو حکم است، حکم مستثنی و حکم مستثنی منه از طریق منطوق بیان شده.

البته تحقیق در این مسئله که حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی غیر از ثمره علمی اثری ندارد.

سائر ادوات دال بر حصر

[۱]- به مناسبت بحث جملات استثنائیه - بر انحصار و اختصاص - اینک به ذکر و توضیح ادواتی می‌پردازیم که دلالت بر حصر و اختصاص می‌کند:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۴۰

و ربما يعدّ مما دلّ على الحصر كلمه «بل» الاضرائيه، و التّحقيق: أنّ الاضراب على أنحاء.

منها: ما كان لاجل أنّ المضرب عنه أنّما أتى به غفله أو سبقه به لسانه، فيضرب بها

الف: كلمه «انّما»: لفظ «انّما» از الفاظ دالّ بر اختصاص ۵۵۳ می‌باشد و دلیلش این است که:

۱- اهل لغت تصریح نموده‌اند که «انّما» دالّ بر حصر هست.

۲- هر گاه كلمه «انّما» نزد اهل لسان استعمال شود در ذهن «حصر» و «اختصاص» متبادر می‌شود.

اشکال: گفتید از كلمه «انّما» انحصار و اختصاص را استفاده می‌کنیم، ایراد ما این است: شما که اهل لسان نیستید تا از آن كلمه،

انحصار در ذهنتان متبادر شود بعلاوه شما نمی‌دانید معادل و ترجمه كلمه «انّما» در فارسی چیست؟

اگر كلمه «انّما» بر اختصاص دلالت کند، دارای ترجمه خاصّی هست و اگر دلالت نکند ترجمه‌اش تغییر می‌کند. خلاصه اینکه شما

نمی‌دانید در لغت فارسی به جای آن، چه لفظی گذاشته می‌شود که بگوئید فرضاً فلان لفظ، جانشین آن هست و از آن، انحصار

متبادر می‌شود پس معلوم می‌شود كلمه «انّما» هم دالّ بر اختصاص هست ۵۵۴.

نتیجه: تبادر نمی‌تواند دلیلی بر مسئله باشد.

جواب: لازم نیست، تبادر، مربوط به اذهان ما باشد بلکه ما می‌بینیم وقتی كلمه «انّما» نزد اهل محاوره استعمال می‌شود آن‌ها معامله

انحصار و اختصاص با آن می‌نمایند پس ما از تبادری که نزد اهل لسان و آشنایان به لغت عرب، حاصل می‌شود، استفاده می‌کنیم

که لفظ «انّما» از نظر لغت عرب برای انحصار وضع شده.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۴۱

عنه الى ما قصد بيانه، فلا دلالة له على الحصر أصلاً. فكأنه أتى بالمضرب اليه ابتداءً كما لا يخفى. و منها: ما كان لاجل التأكيد،

فيكون ذكر المضرب عنه كالتوطئة و التمهيد لذكر المضرب اليه، فلا دلالة له عليه أيضاً [۱].

[۱]- ب: كلمه «بل»: یکی از الفاظی که به‌عنوان دالّ بر اختصاص و حصر شناخته شده، كلمه «بل» اضرائیه می‌باشد.

تذکر: بر فرض که لفظ «بل» بر حصر دلالت کند، منظور از حصر در محلّ بحث، حصر اضافی هست - نسبت به مضرب عنه دلالت بر

حصر دارد نه نسبت به افرادی که مورد تعرّض واقع نشده.

معنای جمله «جاءني زيد بل عمرو» این است که عمرو آمده و زید نیامده، نه اینکه عمرو آمد و فعل مجيء در بین تمام افراد،

اختصاص به عمرو دارد.

سؤال: آیا كلمه «بل» اضرائیه دلالت بر حصر دارد یا نه؟ [۵۵۵]

ایضاح الکفایه؛ ج ۳؛ ص ۳۴۱

اب: از آنچه در متن کتاب و حاشیه «منه» استفاده می‌شود، كلمه «بل» اضرائیه، پنج قسم است که یک قسم آن، دالّ بر حصر هست و

چهار قسم دیگرش دلالت بر حصر ندارد که اینک به توضیح آن‌ها می‌پردازیم.

۱- گاهی متکلم می‌گوید «جاءني زيد» اما بلافاصله متوجّه می‌شود که «غفلتا» چنان جمله‌ای گفته لذا عبارت «بل عمرو» را ضمیمه

آن می‌کند یعنی: اضراب برای این است که مضرب عنه که اول ذکر شده به خاطر غفلت و نسیان بوده و خیال می‌کرده مجيء،

نسبت به زید، محقق شده لکن به مجرّد گفتن آن جمله، متوجّه می‌شود که مجيء، نسبت به عمرو تحقق پیدا کرده لذا می‌گوید «بل

عمرو».

۲- قسم دوم هم شبیه قسم اول است با این تفاوت که به جای مسأله نسیان و غفلت «سبق لسان» مطرح است یعنی متکلم درصدد بوده به مخاطب خود بگوید «جاءنی عمرو» اما سبق لسانی تحقق پیدا کرد و گفت «جاءنی زید» اما بلافاصله، آن را ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۴۲ و منها: ما كان في مقام الردع و ابطال ما أثبت أولاً، فیدلّ علیه [۵۵۶] و هو واضح [۱].

جبران نمود و گفت: «بل عمرو».

در دو فرض مذکور، کلمه «بل» اضرائیه که به عنوان تذکر یا جبران سبق لسان استعمال شده، دلالتی بر حصر ندارد، جمله‌ای که به عنوان تذکر یا جبران سبق لسان به صورت جاءنی زید بل عمرو بیان می‌شود با آن جمله‌ای که از ابتدا بدون اشتباه یا سبق لسان به صورت «جاءنی عمرو» گفته می‌شود، هیچ فرقی ندارد.

آیا اگر متکلم می‌گفت: «جاءنی عمرو» کسی از آن استفاده انحصار می‌نمود؟ خیر! مگر اینکه کسی قائل به ثبوت مفهوم لقب شود- بزودی خواهیم گفت که چنان مفهومی هم ثابت نیست.

۳- این قسم، جنبه تأکید دارد یعنی مضرب عنه- آنچه را که ابتداء ذکر می‌کنند- جنبه توطئه و تمهید برای مضرب الیه دارد مثل اینکه اول بگوید «جاءنی القوم» ولی به دنبالش به عنوان تأکید بگوید «بل سیدهم»، جمله «جاءنی القوم» شامل تمام قوم می‌شود اما متکلم به عنوان دفع توهم می‌گوید: «بل سیدهم».

در فرض سوم هم کلمه «بل» دلالت بر مفهوم ندارد و کأن متکلم از ابتدا چنین گفته: «جاءنی جميع افراد القوم».

[۱]- ۴: مصنف رحمه الله قسم چهارم را در حاشیه «منه» به دو قسم تقسیم نموده‌اند.

توضیح ذلک: گاهی متکلم، بدون غفلت و نسیان، مجیء را برای زید، اثبات می‌کند و می‌گوید: «جاءنی زید» سپس با کلمه «بل» اضرائیه هدفش این است که آنچه را اول

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۴۳

اثبات نموده، نفی و حکم را برای فرد دیگری ثابت کند لذا می‌گوید «بل عمرو» کأن مجیء زید را نفی و به دنبالش آن را برای عمرو ثابت می‌کند.

بدیهی است که معنای حصر هم نفی و اثبات است یعنی: حکم، نسبت به یک صورت، ثابت و نسبت به غیر آن مورد، نفی می‌شود. در فرض مذکور، کلمه «بل» با یک شرط، دلالت بر حصر می‌کند که آن شرط باعث می‌شود قسم چهارم به دو صورت تقسیم شود. بیان ذلک: متکلمی که حکمی را ثابت می‌کند سپس آن را با کلمه «بل» اضرائیه نفی می‌نماید، آیا آن نفی، مربوط به مقام «ثبوت» است یا «اثبات»؟

الف: اگر منظور متکلم، این بوده که اصلاً به حسب واقع و مقام ثبوت، مجیء برای زید نبوده در این صورت، کلمه «بل» دال بر حصر است.

ب: گاهی متکلم به واقعیت و مقام ثبوت عنایتی ندارد کأن می‌گوید من در مقامی نیستم که مجیء زید را برای شما بیان کنم بلکه منظورم این است که اعلام و اخبار اول- جاءنی زید- را نفی نمایم و اما اینکه به حسب واقع، زید آمده یا نه توجه و عنایتی به آن ندارم، البته ممکن است به حسب واقع، او آمده باشد در حقیقت، نفی من متعلق به مجیء زید نیست بلکه مربوط به اعلام و اخبار به مجیء زید می‌باشد.

در فرض مزبور، کلمه «بل» دلالتی بر حصر ندارد چون متکلم کأن می‌گوید اخبار من نسبت به مجیء زید «کالعدم» هست لذا از آن

استفاده حصر نمی‌شود درحالی که معنای انحصار، این است که «مجی» اختصاص به عمرو داشته باشد نه اینکه «اخبار به مجی» مختص لم یجی عمرو باشد باید او بگوید «جاء عمرو و لم یجی زید» و ما «لم یجی زید» را نمی‌توانیم از آن استفاده کنیم. خلاصه: «بل» اضرائیه بر پنج قسم است و فقط در یک صورت دلالت بر حصر دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۴۴

و مما یفید الحصر - علی ما قیل - تعریف المسند الیه باللام و التحقیق [۵۵۷] آنه لا یفیده الا فیما اقتضاه المقام [۵۵۸]، لانّ الاصل فی اللام ان تكون لتعریف الجنس، كما أنّ الاصل فی الحمل فی القضايا المتعارفه هو الحمل المتعارف الذی ملاکه مجرد الاتّحاد فی الوجود، فأنه الشّائع فیها، لا - الحمل الذّاتی الذی ملاکه الاتّحاد بحسب المفهوم كما لا یخفی. و حمل شیء علی جنس و ماهیة كذلك لا یقتضی اختصاص تلك الماهیة به، و حصرها علیه. نعم لو قامت قرینة علی أنّ اللام للاستغراق، أو أنّ مدخوله أخذ بنحو الارسال و الاطلاق، أو علی أنّ الحمل علیه كان ذاتیا لا قید حصر مدخوله علی محموله و اختصاصه به. و قد انقذ بذلك الخلل فی کثیر من کلمات الاعلام فی المقام، و ما وقع منهم من النّقص و الابرام، و لا نطیل بذکرها، فأنه بلا طائل، كما یظهر للمتأمل فتأمل جیدا [۱].

[۱]- ج: مسند معرّف به لام: گفته شده اگر مسند الیه [۵۵۹]- مبتدا- معرّف به الف و لام شود، دالّ بر حصر هست مثل اینکه بگویند:

«الانسان زید»، «الرجل زید» یا «الجائی زید» که معنایش این است: غیر از زید مثلا کسی اتّصاف به مجی ندارد و ...

سؤال: آیا مسند الیه معرّف، دلالت بر حصر می‌کند یا نه؟

جواب: مصنّف رحمه الله در این زمینه تحقیقی دارند و با ذکر دو مقدّمه، پاسخ سؤال را بیان کرده‌اند.

توضیح ذلک: مقدّمه اول: اصل اولی در مورد الف و لام، این است که برای تعریف جنس باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۴۵

منظور از جنس چیست؟

مقصود از جنس، ماهیّت و طبیعت می‌باشد و اعمّ از نوع و فصل هست [۵۶۰] و بدیهی است که هر ماهیّتی بالذّات تمیّز دارد یعنی «بقر» یک ماهیّت دارد که آن ماهیّت، غیر از ماهیّت غنم هست - و همچنین سائر ماهیّات.

سؤال: تعریف جنس یعنی چه و آیا شما که «انسان» را با الف و لام، معرّف می‌کنید و نام آن الف و لام را جنس می‌گذارید مگر «انسان»، نکره بوده که به آن وسیله، او را معرفه می‌کنید به عبارت دیگر: آیا آن «جنس» مبهم بوده که می‌خواهید آن را متشخصّ نمایند؟

جواب: معنای تعریف جنس، غیر از این نیست که: همان ماهیّتی که «بنفسه» ممتاز و متمیّز است، شما به وسیله الف و لام به آن اشاره می‌کنید در غیر این صورت نمی‌توان مفهومی برای تعریف جنس بیان کرد زیرا جنس، نکره نیست که بخواهیم آن را معرفه نماییم.

خلاصه: قاعده اولی، این است که الف و لام برای تعریف جنس باشد.

مقدّمه دوم: اصل اولی در قضایای حملیه - مبتدا و خبر - این است که حملش شایع صناعی باشد نه حمل اولی ذاتی.

ملاک حمل اولی ذاتی، این است که: موضوع و محمول از نظر مفهوم، متحد باشند مانند: «الانسان انسان» یا «الانسان بشر» و چه بسا به نظر مصنّف، آنجائی که بین موضوع و محمول فقط از جهت ماهیّت، اتّحاد هست، حملش حمل اولی ذاتی باشد مانند «الانسان حیوان ناطق» [۵۶۱].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۴۶

ملاک حمل شایع صناعی، این است که: موضوع و محمول تنها در وجود خارجی متحد هستند مانند: «زید انسان» و الا اگر خارجا از «زید انسان» صرف نظر کنید، زید با انسان، مابین هست زیرا «زید» یعنی انسان متشخص به خصوصیات فردیه و بدیهی است که انسان مقید به تشخصات فردیه با انسانی که تقید به خصوصیات فردیه ندارد، مغایر است - آشنائی و ارتباط بین زید و انسان در خارج است و فقط زید، مصداق و فردی از ماهیت انسان هست.

خلاصه: اصل اولی در قضایای حملیه، این است که حملش، شایع صناعی باشد یعنی فقط خارجا متحد هستند نه مفهوما و ماهیتا. اکنون دو قاعده مذکور را به یکدیگر ضمیمه می‌کنیم تا ببینیم نتیجه‌اش این است که: آیا مسند الیه معرّف به لام، دلالت بر انحصار دارد یا نه؟

اصل اولی این است که الف و لام برای تعریف جنس باشد و از طرفی قاعده اولی، این است که بین موضوع و محمول، اتحاد وجودی باشد - نه اتحاد ماهوی و مفهومی - اکنون می‌گوئیم به چه بیان از قضیه «الضّارب زید» یا «العالم زید» استفاده حصر می‌شود؟

از قضیه مذکور استفاده می‌شود که بین زید و عالم خارجا اتحاد وجودی هست به عبارت دیگر: اگر گفتیم «الانسان زید» معنایش این است که بین آن دو، اتحاد وجودی هست امّا آیا معنایش این است که بین «انسان و عمرو» یا بین «انسان و بکر»، اتحاد وجودی نیست؟

الف و لام که برای تعریف جنس است، قضیه حملیه هم که فقط دلالت بر اتحاد وجودی دارد لذا تعریف جنس به ضمیمه اتحاد وجودی، نتیجه‌اش این است که: بدانید ماهیت «عالم» - که بنفسه، متمیز است و ما به وسیله الف و لام به آن اشاره می‌کنیم - با زید، اتحاد وجودی دارد امّا نتیجه‌اش این نیست که ماهیت عالم با بکر، عمرو یا خالد اتحاد وجودی ندارد - نه الف و لام، چنان دلالتی دارد نه قضیه حملیه.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۴۷

مگر اینکه ما از یکی از آن دو قاعده اولی صرف نظر نمائیم و بگوئیم به چه دلیل، اصل اولی در الف و لام، تعریف جنس است بلکه اگر الف و لام بر مفرد هم داخل شود، دالّ بر استغراق و شمول افراد [۵۶۲] هست «العالم» یعنی: «کلّ فرد من افراد طبیعه العالم» اگر قائل به این مسئله شدید «هذا يدلّ علی الانحصار» یعنی: اگر گفتیم «کلّ فرد من افراد العالم» در زید خلاصه می‌شود، معنایش این است که بکر و خالد، عالم نیستند زیرا تمام افراد ماهیت عالم، عبارت از زید است پس غیر از زید، فرد دیگری عنوان عالمیت ندارد.

و همچنین اگر از قاعده دوم صرف نظر نمائیم و بگوئیم به چه دلیل، اصل اولی در قضایای حملیه، این است که حملش شایع صناعی باشد، ممکن است قاعده اولی، حمل اولی ذاتی باشد یعنی: اگر گفتیم «العالم زید» حملش حمل اولی ذاتی هست و معنایش این می‌شود که: ماهیت زید، همان ماهیت عالم است و بین آن دو، هیچ گونه جدائی نیست و این مطلب دلالت می‌کند، غیر از زید کسی نمی‌تواند عالم باشد زیرا غیر از زید - مانند عمرو - ماهیت دیگری دارد و شما بین ماهیت زید و «عالم» قائل به اتحاد شدید و چنانچه غیر از زید هم کسی اتّصاف به عالمیت پیدا کند، اتحاد ماهیت در «العالم زید»

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۴۸

فصل: لا دلالة للقب و لا للعدد علی المفهوم، و انتفاء سنخ الحكم عن غیر موردهما أصلا: و قد عرف أن انتفاء شخصه لیس بمفهوم [۱].

خلاصه: اگر قضیه «العالم زید» حمل اولی ذاتی باشد، دال بر حصر هست لکن بدیهی می‌باشد که چنان نیست. تذکر: «نگارنده» در پایان این فصل، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب عنایة الاصول جلب می‌کند [۵۶۳].

مفهوم لقب

[۱]- مقصود از لقب [۵۶۴]، غیر از آن عنوانی هست که در نحو، مطرح می‌باشد؛ لقب نحوی دلالت بر مدح یا ذم می‌کند اما منظور از لقب در محلّ بحث، آن است که متعلق حکم قرار می‌گیرد پس «لقب» در ما نحن فیه دارای معنای عامی هست مانند «اکرم زید» که کلمه «زید» دارای عنوان لقب هست و متعلق وجوب اکرام شده. سؤال: آیا لقب، دلالت بر مفهوم دارد یا نه به عبارت دیگر اگر مولائی به عبدش ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۴۹

كما أن قضیة التّقیید بالعدد منطوقاً عدم جواز الاقتصار علی ما دونه، لانه لیس بذاک الخاصّ و المقيّد. و أما الزّیادة فکالتقیصه اذا کان التّقیید به للتّحدید بالاضافه الی کلا طرفیه [۵۶۵]. نعم لو کان لمجرّد التّحدید بالنظر الی طرفه الأقلّ لما کان فی الزّیادة ضیر أصلاً [۵۶۶]، بل ربما کان فیها فضیله و زیاده، كما لا یخفی، و کیف کان فلیس عدم الاجتزاء بغيره من جهة دلالتّه علی المفهوم، بل أنّما یكون لاجل عدم الموافقه مع ما أخذ فی المنطوق، كما هو معلوم [۱].

گفت «اکرم زید» آیا از آن استفاده می‌شود که سنخ حکم- نه شخص آن- در غیر از زید تحقق ندارد و «لا یجب اکرام غیر زید» یا چنان دلالتی ندارد؟

جواب: بلا اشکال، لقب، دال بر مفهوم نیست چون نه علت منحصره، مطرح است، نه ادوات حصر و نه چیزی که دلالت نماید، سنخ حکم اختصاص به زید دارد تنها در آن قضیه، وجوب اکرام زید بیان شده [۵۶۷]- نه اینکه غیر از زید، وجوب اکرام ندارد و «اکرم زید» دلالت بر انتفاء وجوب اکرام غیر زید دارد- یعنی: غیر از زید، کسی نفیاً یا اثباتاً مورد تعرض و بیان واقع نشده.

مفهوم عدد

[۱]- یکی دیگر از عناوینی که محلّ بحث واقع شده، مفهوم عدد می‌باشد مثلاً اگر

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۵۰

مولائی به عبدش بگوید: «اکرم ثلاثه رجال» آیا آن عدد، دارای مفهوم هست یا نه؟

وقتی در قضیه‌ای عدد، مطرح می‌شود، گاهی حکم را نسبت به ما دون آن عدد می‌سنجند و گاهی نسبت به زائد بر آن.

اگر در قضیه «اکرم ثلاثه رجال» حکم را نسبت به کمتر از عدد ثلاثه بسنجیم و فرضاً بگوئیم قضیه مذکور، نسبت به اکرام دو نفر چه حکمی دارد، پاسخ سؤال، این است که «منطوق» آن قضیه دلالت دارد که اگر کسی به جای اکرام سه نفر، نسبت به دو شخص اکرام نماید، مأمور به را در خارج اتیان نکرده است.

آیا اگر مولا بگوید «اعتق رقبه مؤمنه» و شما به جای آن، رقبه کافره را عتق نمائید، مأمور به را در خارج اتیان نموده‌اید؟ خیر! پس در محلّ بحث هم اگر کسی بخواهد به کمتر از عددی که در متعلق حکم ذکر شده، اکتفا نماید، نفس «منطوق» قضیه با آن مخالف است و ارتباطی به مفهوم ندارد.

اگر حکم را نسبت به زائد بر آن عدد بسنجیم، مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی منظور مولا همان عدد خاص هست یعنی: «اکرم ثلاثه رجال لا ازید و لا انقص» در این صورت، آن عدد دلالت می‌کند

که زائد نباید اتیان شود ضمنا دلالت مذکور، مربوط به منطوق قضیه هست نه مفهوم، مانند همان دلالتی که در جانب نفی نقیصه، مطرح است که نباید کمتر از سه فرد تحقق پیدا کند.

ب: گاهی منظور از تحدید به عدد- مانند ثلاثه- این است که کمتر از آن تحقق پیدا نکند اما اگر زائد بر آن، محقق شود نه تنها مانعی ندارد بلکه ممکن است فضیلت و استحباب هم داشته باشد لذا در این فرض نمی‌توان قائل به ثبوت مفهوم شد و گفت مفهوم آن قضیه، اکرام سه نفر است نه بیشتر.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۵۱

المقصد الرابع: فی العام و الخاص

فصل: قد عرّف العام بتعاريف [۵۶۸]، و قد وقع [۵۶۹] من الاعلام فيها النقص بعدم الأطراد تارة و الانعكاس أخرى بما لا يليق بالمقام، فإنها تعاريف لفظية تقع في جواب السؤال عنه بالما الشارحة، لا- واقعة في جواب السؤال عنه بالما الحقيقيه، كيف و كان المعنى المركز منه في الاذهان أوضح مما عرّف به مفهوما و مصداقا، و لذا يجعل صدق ذلك المعنى على فرد و عدم صدقه المقياس في الاشكال عليها بعدم الأطراد أو الانعكاس بلا ريب فيه، و لا شبهة تعتریه من أحد. و التعريف لا بد أن يكون بالاجلی كما هو أوضح من أن يخفى [۱].

مقصد چهارم «عام و خاص»

اشاره

[۱]- تذکر: بحث «عام و خاص» یکی از مباحثی هست که تماس و ارتباط آن با

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۵۲

مباحث فقهی، فراوان و کاملا محسوس است.

تعریف عام

اصولین برای عام، تعاریف مختلفی ذکر کرده و آن‌ها را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند لکن اکثر بلکه تمام آن تعاریف از نظر طرد و عکس- جامعیت و مانعیت- دچار اشکال هست لکن ما همان مطلبی را که مکررا بیان کرده‌ایم، مجددا تکرار می‌کنیم: اشکال در باب تعاریف در صورتی وارد است که آن تعاریف، حقیقیه و در جواب از سؤال «بما هو» باشد. اگر کسی «بما هو» از ماهیت [۵۷۰] و حقیقت شیء سؤال کند و پاسخی بشنود در این صورت باید نسبت به جامعیت و مانعیت آن تعریف بحث کند اما اگر تعریفی عنوان «شرح الاسم» پیدا کرد، لزومی ندارد، جامعیت و مانعیت آن تعریف را ملاحظه نماید.

تعریفی که در اکثر مسائل شده از قبیل تعاریف لفظیه هست نه حقیقیه لذا باید از نقض و ابرام درباره آن‌ها صرف نظر نمود و دلیل [۵۷۱] بر اینکه آن تعاریف، لفظی می‌باشد نه حقیقی، این است که:

گاهی که شما در مقام نقض و ابرام، نسبت به یک تعریف هستید، می‌گوئید:

این تعریف، شامل فلان مصداق نمی‌شود درحالی که آن فرد از مصادیقش هست، سؤال ما این است که شما فردیت آن را از چه طریقی احراز کردید؟

و همچنین گاهی می‌گوئید فلان تعریف، شامل فلان فرد می‌شود درحالی که نباید شامل آن بشود زیرا از مصادیق آن تعریف نیست

سؤال ما این است که: شما از چه طریقی متوجه شدید که فلان فرد از مصادیق آن تعریف هست؟

لا بد می‌گوئید یک معنا و یک معرفی در ذهن ما متمرکز و مشخص هست و آن را

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۵۳

فالظاهر أنّ الغرض من تعريفه أنّما هو بيان ما يكون بمفهومه جامعا بين ما لا شبهة في أنّها أفراد العامّ ليشار به اليه في مقام اثبات ما له من الاحكام، لا- بيان ما هو حقيقته و ماهيته، لعدم تعلّق غرض به بعد وضوح ما هو محل الكلام بحسب الاحكام من أفراد و مصاديقه، حيث لا يكون بمفهومه العامّ محلا لحكم من الاحكام [۱].

مقیاس قرار داده، می‌گوئیم: معنایی که در ذهن ما هست، شامل فلان مصداق می‌شود اما تعریف شما شامل آن مصداق نمی‌شود پس نتیجه می‌گیریم که بالاخره مقیاس و معرفتی نزد شما مشخص و متمرکز هست.

سؤال: آن مقیاسی که نزد شما مشخص است اوضح می‌باشد یا آن تعریفی که برای «معرف» ذکر شده؟

باید بگوئید مقیاس ما اوضح هست که صحت و سقم تعریف را با آن می‌سنجیم.

اگر آن مقیاس، اوضح هست پس معلوم می‌شود تعریف مذکور، تعریف به «اجلی» نیست [۵۷۲]، «معرف» باید از «معرف»، اجلی باشد درحالی که شما صحت و سقم «معرف» را با مقیاس خودتان می‌سنجید، معلوم می‌شود آن مقیاس، اوضح می‌باشد، مقیاس که اوضح شد، «معرف» اوضح است، اگر «معرف» اوضح است چگونه این «معرف» از «معرف» اجلی هست؟ در تعاریف حقیقیه باید «معرف» از «معرف» اجلی باشد و بلاشکال در محل بحث، عنوان «اجلی» مطرح نیست پس آن تعریف، تعریف حقیقی نیست بلکه عنوان «شرح الاسم» دارد.

[۱]- سؤال: اگر چنان مقیاس اوضعی در ذهن شما متمرکز هست چه داعی و انگیزه‌ای بوده که آن تعاریف را ذکر کنند به عبارت دیگر، چه فائده‌ای بر تعاریف مذکور، مترتب است؟

جواب: چون علما و اصولیین یک فصل و مقصدی را مطرح می‌کنند در آن فصل

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۵۴

ثمّ الظاهر أنّ ما ذكر له من الاقسام من الاستغراقی [۵۷۳] و المجموعی و البدلیّ أنّما هو باختلاف کیفیت تعلّق الاحكام به، و الا فالعموم فی الجميع بمعنى واحد، و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح أن ينطبق عليه، غاية الامر أنّ تعلّق الحكم به تارة بنحو يكون كلّ فرد موضوعا على حدة للحكم. و أخرى بنحو يكون الجميع موضوعا واحدا بحيث لو اخلّ باكرام واحد في «أكرم كلّ فقيه» مثلا لما امتثل أصلا. بخلاف الصورة

در صدندند احكام و مسائلی را بیان کنند لذا برای اینکه محلّ بحث یک «عنوان اجمالی» مشخص باشد چنان تعاریفی را ذکر می‌کنند [۵۷۴] مثلا- در بحث «عامّ و خاص» مسائلی مطرح می‌شود از جمله: آیا تخصیص «عام» مستلزم مجازیت هست یا نه؟ آیا تخصیص عام کتابی- و قرآنی- به خبر واحد، جائز است یا نه؟ آیا هنگام تعارض، «عام» بر مطلق، مقدّم می‌شود یا نه؟ برای اینکه موضوع مسائل مذکور مشخص شود، ابتدای بحث «عامّ و خاص» می‌گویند: مقصود ما از «عام» چنان عنوانی هست و آن احکامی را که بعدا ذکر می‌کنیم، مربوط به همان عنوان هست.

خلاصه اینکه کلمه «عام» یا «عموم» نه یک مطلب تکوینی هست و نه در دلیل شرعی، موضوع حکمی واقع شده که اصولیین مجبور باشند آن را برای ما تعریف کنند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۵۵

الاولی، فأنه أطاع و عصی و ثالثه بنحو یكون كل واحد موضوعا على البدل بحيث لو أكرم واحدا منهم لقد أطاع و امتثل؛ كما يظهر لمن أمعن النظر و تأمل [۱].

اقسام عام

اشاره

[۱]- برای عام، اقسامی ذکر شده:

۱- عام استغراقی:

هریک از افراد آن برای تعلق حکم، موضوع مستقّلی هست به طوری که اطاعت و عصیان، نسبت به هریک از افراد، مستقلا ملاحظه می‌شود مثلا اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ ۵۷۵ فقیه» معنایش این است: اگر زید فقیه را اکرام کردید، یک اطاعت، محقق شده، اگر بکر فقیه را اکرام نمودید، اطاعت دیگری محقق شده و به تعداد افراد فقها حکم مستقل، مطرح است و کأنّ مولا چنین گفته: «اکرم زیدا الفقیه»، «اکرم بکرا الفقیه» و ... خلاصه اینکه در عام استغراقی، نسبت به هر فرد، حکم مستقل، اطاعت و عصیان جداگانه‌ای مطرح است.

۲- عام مجموعی:

در این قسم، مجموع افراد- من حیث المجموع- دارای یک حکم هستند فرضا اگر فقها صد نفر باشند، مجموع آنها یک حکم و خوب اکرام دارند و نسبت به اکرام آنها یک اطاعت و یک عصیان، ممکن است محقق شود که اطاعتش به این نحو است: عبد، تمام صد نفر را اکرام نماید و عصیان فرمان مولا چنین است که «صد نفر» اکرام نشوند که خود، دارای مصادیقی هست مثلا اگر عبد، پنج یا ده و یا حتی نود و نه نفر
ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۵۶

از فقها را اکرام کند، نسبت به فرمان مولا عصیان نموده و اطاعت امر او در صورتی محقق می‌شود که مجموع صد نفر را اکرام کند. عام مجموعی کأنّ مانند اقل و اکثر ارتباطی در باب نماز است فرضا اگر کسی تمام اجزا و شرائط نماز را اتیان نماید الا اینکه عمدا یکی از آنها را رعایت نکند «فکأنه لم يتحقق منه الصیلاه». در مصادیق و افراد عام مجموعی همچنین ارتباطی هست که اگر «مجموع» محقق شود، اطاعت واحده، حاصل و غرض مولا- محقق می‌شود و چنانچه «مجموع» تحقق پیدا نکند، معصیت امر مولا حاصل شده.

خلاصه: در عام مجموعی، هر فرد، جزئیت و مجموع اجزا، حکم واحد دارد بخلاف عام استغراقی که هر فرد، دارای فردیت و حکم مستقل است.

۳- عام بدلی:

در این قسم، اگر هریک از افراد عام تحقق پیدا کند، اطاعت امر مولا حاصل می‌شود و اتیان فرد دیگر، لزوم و اثری ندارد مثلا جمله

«اکرم رجلا» اطلاق دارد اما وقتی «ای رجل» ضمیمه آن شود، دالّ بر عموم بدلی هست و معنایش این است که با اکرام یک رجل، امر مولا اطاعت می‌شود خواه آن فرد، زید، عمرو یا بکر باشد.

جمع بندی: الف: در عامّ استغراقی، هر فرد، دارای حکم مستقل است.

ب: در عامّ مجموعی فقط یک حکم، مطرح است و افراد عام در حقیقت، جزئیّت دارند و باید تمام اجزا تحقق پیدا کند تا حکم مولا امثال شود- در حکم ایجابی- و در «نفی» نباید هیچ یک از آن‌ها محقق شود تا امثال امر مولا حاصل شود.

ج: در عامّ بدلی، اتیان یک فرد کفایت می‌کند و اتیان فرد دیگر لزومی ندارد.

سؤال: اختلاف عام به حسب اقسام ثلاثه مذکور، مربوط به نفس عامّ می‌باشد- و با قطع نظر از تعلق حکم، عام، دارای اقسام ثلاثه هست [۵۷۶]- یا اینکه تقسیم مذکور به لحاظ

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۵۷

تعلق حکم است و تعلق حکم به «عموم»، آن اقسام را ایجاد نموده [۵۷۷]؟

جواب: ظاهر، این است که تقسیم مزبور به لحاظ تعلق حکم می‌باشد و با قطع نظر از آن نمی‌توان اقسام ثلاثه را تصوّر نمود، فرضا مولا حکم را در قضیه «اکرم کلّ فقیه» به دو نحو می‌تواند، بیان نماید: یکی اینکه هر یک از فقها مستقلا حکمی داشته باشد [۵۷۸] و دیگر اینکه هر فردی جزء مأمور به باشد- مأمور به مرکب از افراد و اجزا باشد و تمامشان حکم واحد داشته باشند [۵۷۹]- که آن دو لحاظ، مربوط به نحوه تعلق حکم است و الّا «عام»، «من حیث هو» در تمام آن افراد، یک معنا و یک حقیقت دارد «و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ان ینطبق علیه» و چنین نیست که هر یک از اقسام مذکور، فصل مستقّلی باشند و جنسشان- عام- فصل مخصوصی داشته باشد.

تذکر: مصتّف رحمه الله در حاشیه «منه» به بیان یک اشکال و جواب پرداخته‌اند که عین کلام ایشان را در پاورقی نقل کردیم لکن توضیحش چنین است که:

اشکال: اگر اقسام ثلاثه عام به لحاظ تعلق حکم است نه اینکه عام ذاتا قابل انقسام باشد پس چرا الفاظ آن اقسام، مختلف است یعنی: آن لفظی که دالّ بر عامّ استغراقی هست، غیر از آن لفظی می‌باشد که دلالت بر عامّ مجموعی یا بدلی دارد.

مثال: لفظ «کل» یا جمع محلی به الف و لام، دالّ بر عامّ استغراقی هست مانند «اکرم کلّ فقیه» یا «اکرم الفقهاء» اما در عامّ بدلی فرضا کلمه «ای» و امثال آن را استعمال نموده و می‌گوئید: «اکرم رجلا ایّ رجل شئت».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۵۸

آیا اینکه هر کدام از آن‌ها الفاظ خاصی دارند، دلیل بر این نیست که تقسیم مذکور به مقام تعلق حکم ارتباطی ندارد بلکه ذاتا عامّ استغراقی با عامّ بدلی فرق دارد و ...

جواب: گرچه در باب عام، الفاظ اختصاصی مطرح است لکن با قطع نظر از تعلق حکم نمی‌توان عامّ استغراقی، بدلی و مجموعی را تصوّر نمود.

تذکر: توضیح و تأییدی هم ما در رابطه با پاسخ مصتّف رحمه الله بیان می‌کنیم: همان کلمه «کل» که می‌گوئید اختصاص به عامّ استغراقی دارد، گاهی به این نحو در عامّ بدلی استعمال می‌شود: «اکرم رجلا کلّ رجل شئت».

آیا استعمال مذکور از نظر ادبی، غلط است؟

ظاهر، این است که خیر! پس کلمه «کل»، مختصّ عامّ استغراقی نیست.

تأیید دیگر: فرضا شما توانستید برای عامّ استغراقی و بدلی، الفاظ خاصی پیدا کنید [۵۸۰] اما آیا کسی می‌تواند بگوید عامّ مجموعی و استغراقی هم هر کدام الفاظ خاصی دارند؟

خیر!

با اینکه بین عام استغراقی و مجموعی، کمال مباینت هست اما هیچ لفظی نداریم که از آن، خصوص عام «مجموعی» استفاده شود زیرا مولا در مقام تعلق حکم، قضیه «اکرم کلّ عالم» را به دو نحو می‌تواند، ملاحظه کند، هم می‌تواند هر فقیهی را موضوع مستقلی برای وجوب اکرام قرار دهد هم می‌تواند مجموع- «من حیث المجموع»- فقها را یک موضوع فرض کند بدون اینکه دخل و تصرفی در الفاظ آن نماید لذا می‌گوئیم تقسیم مذکور، مربوط به مقام تعلق حکم است و الا عام در تمام آن اقسام، یک معنا و مفهوم دارد «و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ان ینطبق علیه».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۵۹

و قد انقدح أنّ مثل شمول عشره و غیرها لآحادها المندرجه تحتها لیس من العموم، لعدم صلاحیتها بمفهومها للانطباق علی کلّ واحد منها، فافهم [۵۸۱] [۱].

آیا اسماء عدد از افراد عام است؟

[۱]- از آنچه ذکر کردیم [۵۸۲]، پاسخ این سؤال هم مشخص شد که:

سؤال: آیا اسماء عدد، مانند «عشره» که مرکب از یک، دو، سه و ... می‌باشد از افراد عموم است یا نه به عبارت واضح‌تر: شما که گفتید: «... العموم فی الجمیع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجمیع ما یصلح ان ینطبق علیه ...» کلمه عشره هم که مجموعه ده واحد است از افراد عموم، محسوب می‌شود یا نه؟ به عبارت دیگر: چه فرقی بین کلمه عشره و عام مجموعی هست؟

جواب: در عام مجموعی گرچه از نظر تعلق حکم، هر فردی «جزء» مأمور به هست امّا از جهت انطباق عنوان، هر فرد از «افراد» عام هست، در قضیه «اکرم کلّ فقیه» گرچه مجموع فقها یک موضوع مستقل است اما در عین حال بر زید به تنهایی عنوان عام، منطبق است یعنی: «زید فقیه»، «بکر فقیه» و «عمرو فقیه» امّا در کلمه عشره، مسئله، چنین نیست که بر عدد «یک»، عنوان «عشره» منطبق باشد، بر «دو»، عنوان «عشره» منطبق باشد و ...

بر هیچ‌یک از آحاد، عنوان عشره، منطبق نیست لذا نباید توهم شود که بین عام مجموعی و کلمه «عشره» هیچ فرقی نیست پس «عشره» و امثال آن از افراد عام نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۶۰

فصل: لا شبهة فی أنّ للعموم صیغة تخصّص لغة و شرعا كالخصوص كما یكون ما یشارك [۵۸۳] بینهما [و یعمّهما]، ضرورة أنّ مثل لفظ «کلّ» و ما یرادفه فی اى لغة كان یخصه، و لا یخصّ الخصوص و لا یعمّه [۵۸۴]، و لا ینافی اختصاصه به استعماله فی الخصوص عنایة بادعاء أنّه العموم، أو بعلاقة العموم و الخصوص [۱].

آیا «عموم»، دارای لفظ خاصی هست؟

[۱]- یکی از مباحثی که در اکثر کتب اصولی، مفصّلاً درباره‌اش بحث شده ولی مصنّف رحمه الله بسیار مختصر مطرح کرده‌اند، این است که: آیا «عموم» «شرعا و لغتا» دارای الفاظ خاصی هست یا نه؟ در مسئله، اقوالی هست:

۱- «عموم» لغتا و شرعا [۵۸۵] دارای الفاظی هست که مخصوص به خودش هست- همان‌طور که «خصوص [۵۸۶]» دارای الفاظ مختصّ به خود می‌باشد.

به عبارت دیگر، الفاظی داریم که موضوع له حقیقی آنها خصوص «عموم» است به نحوی که اگر در غیر از عموم، استعمال شوند، عنوان مجاز و مسامحه پیدا می‌کنند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۶۱

و معه ۵۸۷] لا- یصغی الی أن ارادة الخصوص متیقنه و لو فی ضمنه بخلافه، و جعل اللفظ حقیقه فی المتیقن اُولی. و لا- الی أن التخصیص قد اشتهر و شاع، حتی قیل:

۲- برخی گفته‌اند اصلاً لفظ دالّ بر عموم نداریم و دو دلیل هم بر مدّعیانشان ذکر کرده‌اند که بزودی آن را توضیح خواهیم داد.
۳- بعضی ادّعا کرده‌اند تمام الفاظ عموم، مشترک لفظی، بین عموم و خصوص است که گاهی «حقیقتاً» در عموم و گاهی «حقیقتاً» در خصوص استعمال می‌شود.

۴- سید مرتضی رحمه الله هم قائل به تفصیل شده و فرموده‌اند: لغتاً لفظ دالّ بر عموم نداریم اما شرعاً- در محیط شرع- لفظ دالّ بر عموم داریم.

۵- بعضی هم قائل به توقّف شده‌اند.

مصنّف رحمه الله: مسلماً و «بلا- اشکال» حق با قول اوّل است یعنی: «عموم» در هر لغتی دارای الفاظ مخصوص به خود هست که موضوع له و معنای آن «عموم» و «شمول» هست مثلاً در لسان عرب، کلمه «کل» و در لغت فارسی لفظ «همه» از الفاظ خاصّه عموم است به نحوی که اگر شما لفظ «کل» را در «خاص» استعمال نمائید، استعمالش مجازی و نیاز به رعایت یکی از علائق مشهوره باب مجاز دارد.

قوله: «... و لا ینافی اختصاصه ۵۸۸] به استعماله فی الخصوص عنایه...».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۶۲

«ما من عامّ الا و قد خصّ» و الظاهر یقتضی کونه حقیقه لما هو الغالب تقيلاً للمجاز، مع أنّ تيقن ارادته لا یوجب اختصاص الوضوح به مع کون العموم کثیراً ما یراد. و اشتهار التخصیص لا- یوجب کثرة المجاز، لعدم الملازمة بین التخصیص و المجازیة، كما یأتی توضیحه. و لو سلّم، فلا محذور فیهِ أصلاً اذا كان بالقرینه كما لا یخفی [۱].

[۱] بعضی دو دلیل اقامه کرده‌اند که اصلاً لفظ دالّ بر عموم نداریم، حتی کلمه «کل» و امثال آن هم برای «خصوص» وضع شده نه عموم که اینک به بیان آن دو دلیل می‌پردازیم:

۱- هر عامی که استعمال می‌شود، «خاص» قدر متیقن از آن است فرضاً اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ عالم» مسلماً اعلم علما، قدر متیقن از آن هست، اینک کبرائی ضمیمه آن نموده، می‌گوئیم: حمل لفظ بر قدر متیقن، «اولی» از این است که آن را بر عموم حمل نمائیم که آن عموم برای ما مشکوک و غیر متیقن است.

ردّ دلیل اوّل: قدر متیقن بودن از نظر تعلق حکم و اراده مولا، ارتباطی به مسأله «وضع» و لغت ندارد، بحث ما این است که کلمه «کل» از نظر لغوی چه دلالتی دارد اما شما- مستدل- می‌گوئید زید، اعلم علما و قدر متیقن از «اکرم کلّ عالم» هست درحالی که نزاع ما در وضع و موضوع له کلمه «کل» و امثال آن می‌باشد و می‌خواهیم بگوئیم: الفاظی داریم که دالّ بر عموم است.

بعلاوه در بسیاری از مواردی که کلمه «کل» استعمال شده، می‌بینیم از آن، «عموم» اراده شده پس چرا می‌گوئید «خاص»، قدر متیقن از آن است و ...

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۶۳

فصل: ربما عدّ من الالفاظ الدّالة على العموم التّكررة في سياق النّفى أو النّهي، و دلالتها عليه لا ينبغي أن ينكر عقلا، لضرورة أنّه لا يكاد يكون طبيعة معدومة الا اذا لم يكن فرد منها بوجود، و الا كانت موجودة. لكن لا يخفى أنّها تفيد اذا أخذت مرسله [۵۸۹] لا مبهمه قابلة للتّقييد، و الا فسلبها لا يقتضي الا استيعاب السلب لما أريد منها

۲- گفته شده: «ما من عامّ الا و قد خصّ»، هر عامی تخصیص خورده و تخصیص هم مستلزم مجازیّت است.

سؤال: آیا اگر از ابتدا بگوئیم کلمه «کل» و امثال آن برای عموم وضع نشده تا مستلزم تخصیص و مجاز باشد، بهتر از این نیست که بگوئیم کلمه «کل» برای عموم وضع شده، تخصیص خورده و مستلزم مجازیّت است؟

جواب: آری! اگر از ابتدا بگوئیم کلمه «کل» برای «خصوص» وضع شده نه «عموم» بهتر است - «تقلیلا للمجاز».

ردّ دلیل دوّم: «اولا» تخصیص، مستلزم مجازیّت نیست بلکه تصرّف در اراده جدی مولا می‌باشد نه تصرّف در اراده استعمالی او - کما یأتی توضیح.

«ثانیا» مجازیّت، چه مانعی دارد آیا شما مشاهده نکرده‌اید که اکثر استعمالات، مجازی هست و باید هم چنان باشد زیرا لطافت و جاذبیّت مجاز، بیش از حقیقت هست پس دلیل دوّم هم مردود است.

تذکر: البتّه همان «ضرورت» و بداهتی که در اوّل بحث، بیان کردیم - «لا شبهه» فی انّ للعموم صیغه تخصّصه ... - برای جواب از دو دلیل مذکور کفایت می‌کند.

نتیجه: شرعا و لغتا الفاظ خاصّی داریم که دلالت بر عموم دارند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۶۴

یقینا، لا استيعاب ما يصلح انطباقها عليه من أفرادها و هذا [۵۹۰] لا ینافی کون دلالتها [۵۹۱] علیه [۵۹۲] عقلیه، فانّها [۵۹۳] بالاضافه الی أفراد ما یراد منها، لا الافراد التي تصلح [۵۹۴] لانطباقها علیه [۵۹۵] [۱].

الفاظ دالّ بر عموم

[۱] یکی از کلماتی که در ردیف الفاظ دالّ بر عموم شمرده شده، نکره [۵۹۶] در سیاق نفی یا نهی می‌باشد مثلا اگر کسی بگوید

«لا رجل فی الدار» یا «لا تضرب رجلا» در عین حال که هیچ‌یک از الفاظ دالّ بر عموم، همراه آن نیست اما دلالت بر عموم دارد.

مصنّف رحمه الله: اصل این مطلب، قابل انکار نیست و منشأش یک «ضرورت» عقلی هست که ارتباطی به لغت و «وضع» ندارد.

توضیح ذلک: اگر نهی متعلّق طبیعتی شد، معنایش این است که نباید آن طبیعت خارجا تحقّق پیدا کند فرضا اگر از عقل سؤال

کنیم چنانچه بنا باشد طبیعتی در خارج

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۶۵

کما لا ینافی دلالة مثل لفظ «کلّ» علی العموم وضعا کون عمومه بحسب ما یراد من مدخوله، و لذا لا ینافی تقييد المدخول بقیود

کثیره [۱].

وجود پیدا نکند به چه کیفیت است، پاسخ این است که نباید هیچ‌یک از افراد آن طبیعت خارجا محقّق شود، معنای «لا تضرب

رجلا» این است که اصلا نباید «ضرب الرجل» تحقّق پیدا کند و چنانچه حتّی یکی از افرادش محقّق شود، آن طبیعت معدوم نشده

بلکه لباس وجود پیدا کرده یعنی: طبیعت در مقام «وجود» به یک فرد و یک وجود، محقّق می‌شود امّا در مقام «عدم» باید تمام

افرادش منتفی باشد تا صدق نماید آن طبیعت خارجا محقق نشده.

تذکر: طبیعتی که در سیاق نفی یا نهی واقع می‌شود [۵۹۷] در صورتی دالّ بر عموم است که به نحو «ارسال» و «اطلاق» اخذ شده باشد یعنی طبیعت مرسله [۵۹۸] و ساریه در تمام افراد- همان طبیعتی که نسبت به تمام افراد، ارسال و شمول داشته باشد. اما اگر طبیعتی «مبهما» [۵۹۹] اخذ شد، فرضا مولا گفت «لا تضرب رجلا» و ما احتمال دادیم مقصود او مثلا رجل فاسق باشد نه مطلق رجل در این صورت چگونه نفی یا نهی دلالت بر عموم دارد [۶۰۰].

[۱] اشکال و بیان مذکور نه تنها مربوط به «نکره در سیاق نفی یا نهی» هست بلکه
ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۶۶

درباره کلمه «کل» [۶۰۱] که مهم‌ترین لفظ دالّ بر عموم است نیز جاری می‌باشد.
توضیح ذلک: اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ رجل» شما می‌گوئید لفظ کل «وضع للدلالة علی العموم» و ما هم قبول داریم که لفظ «کل» دالّ بر عموم است لکن سؤال ما این است که آن کلمه بر «عموم» چه چیز دلالت دارد؟
لفظ «کل» دالّ بر عموم مدخول خود هست. پس باید ملاحظه کنید که مراد از مدخول کلمه «کل» چیست آیا مقصود از آن، ماهیت رجل- بدون هیچ قید و شرط- هست یا این که مقصود از آن، رجل عالم است.
اگر مقصود از آن، رجل عالم باشد پس کلمه «کل» دلالتی نسبت به تمام افراد رجل ندارد بنابراین، وضع کلمه کل، تابع این است که از مدخول آن، چه چیز اراده شده.

سؤال: آیا اگر مولا از ابتدا تصریح نماید که: «اکرم کلّ رجل عالم» به لفظ کل، ضربه‌ای می‌خورد؟
جواب: خیر! پس اکنون هم که او گفته «اکرم کلّ رجل» اگر بنا باشد شامل تمام افراد رجل شود باید نسبت به کلمه «رجل» اطلاق، جاری شود و اثبات نمائیم که لفظ رجل، مرسل و مطلق هست و قیدی همراه آن نیست و در قضیه «اکرم کلّ رجل» تفاوتی بین رجل عالم و غیر عالم وجود ندارد آن وقت است که می‌توان گفت کلمه کل، نسبت به تمام افراد رجل عمومیت دارد.
خلاصه: لفظ «کل» که لغتا برای عموم وضع شده درعین حال، عموما از جهت
ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۶۷

نعم [۶۰۲] لا یبعد أن یکون [۶۰۳] ظاهرا [۶۰۴] [ظاهرة] عند اطلاقها فی استیعاب جمیع أفرادها [۱].

سعه و ضیق، تابع این است که از مدخولش طبیعت مطلق و مرسل اراده شده یا طبیعت مبهم؟ اگر طبیعت مبهم اراده شده باشد، نمی‌توان استیعاب عموم را نسبت به تمام افراد سنجید.
نتیجه: الفاظ عموم هم دست نیاز به جانب اطلاق دارند، ابتدا باید یک اطلاق، ثابت شود تا فرضا کلمه کل، دالّ بر استیعاب تمام افراد باشد.

[۱] مصنّف رحمه الله برای کلمه «کل» امتیازی ذکر کرده‌اند که: اگر مولائی گفت «اکرم کلّ رجل» و شما تردید پیدا کردید که آیا مقصود از «رجل» طبیعت مطلقه [۶۰۵] می‌باشد یا
ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۶۸

و هذا [۶۰۶] هو الحال فی المحلّی باللام جمعا کان أو مفردا- بناء علی افادته للعموم- و لذا لا ینافیہ تقييد المدخول بالوصف و غیره، و اطلاق التخصیص علی تقييده لیس الا من قبیل «ضیق فم الزکیة» لکن دلالتة علی العموم وضعاً محلّ منع، بل انما یفیده فیما اذا اقتضته الحکمة أو قرینة أخرى، و ذلک لعدم اقتضائه وضع اللام، و لا مدخوله، و لا وضع آخر للمرکّب منهما، كما لا یخفی. و ربما یأتی فی المطلق و المقيّد بعض الکلام مما یناسب المقام [۱].

طبیعت مقیده، بعید نیست کسی استظهار نماید که اگر قرینه‌ای بر تقیید قائم نشده باشد، ظهور در استیعاب تمام افراد دارد و ... [۱] اشکال مذکور نه تنها مربوط به «نکره در سیاق نهی یا نفی» و لفظ «کل» هست بلکه در کلمه محلّی به الف و لام [۶۰۷]، بنا بر اینکه دالّ بر عموم باشد، جاری هست مثلا- اگر مولائی بگوید «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم» این مسئله مطرح می‌شود که: ممکن است مقصود از کلمه «علما»، علمای عدول باشد و منظور از «عالم»، عالمی باشد که مقید به عدالت است و شما از چه طریقی «عموم» را نسبت به «کلّ فرد» از افراد علما ثابت می‌کنید لذا ابتدا باید اثبات نمائید که متعلّق اکرام، «عالم» بدون قید و شرط است و اثبات این مسئله، نیاز به اطلاق دارد [۶۰۸]، چنانچه اطلاق و مقدمات حکمت، جاری باشد، می‌توان گفت «اکرم العلماء» یا «اکرم العالم» شامل تمام علما می‌شود و مقصود، اکرام «طبیعة العالم» هست بدون اینکه مقید به عدالت باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۶۹

قوله: «و لذا [۶۰۹] لا ینافیہ تقیید المدخول بالوصف و غیره و اطلاق التخصیص [۶۱۰] علی تقییده لیس الا من قبیل ضیق فم الرکیه».

سؤال: آیا «وضا» مفرد یا جمع محلّی به لام، دلالت بر عموم دارد یا نه؟

جواب: خیر! «لعدم اقتضائه وضع اللام [۶۱۱] و لا مدخوله [۶۱۲] و لا وضع آخر للمرکب منهما» زیرا ثابت نشده که «لام» برای عموم وضع شده- جمع هم که دلالت بر استغراق ندارد و مفرد هم که دالّ بر استیعاب نیست- و در مباحث آینده خواهیم گفت که: آیا اگر «لام» بر مفرد داخل شود، دلالت بر عموم دارد یا نه؟ البتّه بر فرض دلالت، محتاج به اطلاق و مقدمات حکمت هست در غیر این صورت نمی‌توان گفت مقصود از آن، «کلّ عالم» بدون هیچ قید و شرطی هست.

نتیجه: از الفاظ دالّ بر عموم تنها کلمه «کل» دارای همان امتیازی بود که ذکر کردیم لکن سائر الفاظ اگر بخواهند دلالت بر عموم نمایند، ابتدا باید اطلاق و مقدمات حکمت جاری شود سپس نوبت به لفظ «عام» و دلالت بر عموم برسد که تفصیلش بیان شد. تذکر: «نگارنده» در پایان این فصل، توجّه شما را به مطلبی تحت عنوان «تتمه» از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدّس سرّه جلب می‌کند که به

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۷۰

لحاظ طولانی بودن آن در قسمت «شرح» کتاب ذکر نموده‌ایم نه پاورقی.

«تتمه»: الاصل عند الشک فی کون العموم استیعابیا او مجموعیا هو العموم الاستیعابی فانّ المجموعی یفتقر الی مثنوّه زائده و هی ملاحظه الكثير امرا واحدا کی یحکم علیه بحکم واحد و الاصل عدمه، فان «قلت» الظاهر من العموم سواء کان مدلول الاسم او الاداء او استفادا من السیاق هو العموم المجموعی فانّ لفظ «کل» الذی وقع موضوعا للحکم لا یصدق الا علی المجموع دون کلّ فرد فرد و كذلك «الجمع المحلّی» فانّ الجمع لا یصدق علی کلّ فرد فرد و کذا «النکره» فی سیاق النفی او النهی حیث انّ القضیه ح سالبه کلّیه و هی نقیض للموجبه الجزئیه فیدلّ علی ثبوت الحکم للمجموع، «قلت» اما کلمه «کل» قد اخذت فی الموضوع مرآة لملاحظه الافراد و بیانا لسرایه الحکم من طبیعه الی کلّ واحد واحد، نعم قد یستعمل فی الاستیعاب المجموعی لکن بعنایه زائده قد علمتها و اما «الجمع المعرف» فافادته للعموم لیس بلحاظ کون مدخول الاداء جمعا و الا فقد علمت انّ وضع الجمع لا یقتضی الاستیعاب لکونه موضوعا لطبیعه الجمع بل لما ذکرنا اخیرا من أنّه قد یدعی ظهور الاتفاق فی کون الجمع المحلّی للعموم و ذلك یکشف عن انّ الاداء و هیئته کلاهما وردا علی الماده فی عرض واحد فیکون التعمیم بالاضافه الی کلّ فرد فرد فافادته للعموم المجموعی یحتاج الی تلک العنایه الزائده و لو ثبت انّ الاداء قد دخلت علی الجمع بحیث یکون الجمعیه سابقه بحسب المرتبه علی دخول الاداء لما کان له دلالة علی الاستیعاب اصلا و اما «النکره» المذكوره فکونها قضیه سالبه کلّیه مسلمة الا ان السلب فیها ایضا متعلّق بکلّ فرد فرد عقلا و انتفاء الحکم عن المجموع انما هو لازم انتفائه عن الجميع لا أنّه بنفسه مدلول الکلام [۶۱۳].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۷۱

فصل: [۶۱۴] لا شبهة فی أن العامّ المخّصّ ص بالمتّصل أو المنفصل حجة فیما بقى فیما علم عدم دخوله فی المخّصّ مطلقا و لو كان متّصلا، و ما احتمل دخوله فيه أيضا اذا كان منفصلا، كما هو المشهور [۶۱۵] بین الاصحاب، بل لا ینسب الخلاف الا الى بعض أهل الخلاف [۱].

آیا عامّ مخّصّ، نسبت به «باقی» حجّیت دارد؟

اشاره

[۱] سؤال: آیا اگر عامّی تخصیص خورد، نسبت به «غیر مورد مخّصّ ص» که از آن تعبیر به «باقی» می‌نمائیم، حجّیت دارد یا نه به عبارت دیگر آیا عامّ مذکور، نسبت به بقیه افراد، حجّت است یا نه؟

مثال: اگر مولائی به عبدش بگوید: «اکرم العلماء» و «لا تکرّم زیدا» را مخّصّ ص آن قرار دهد و ما تردید نمائیم که آیا عمرو و جوب اکرام دارد یا نه می‌توانیم به آن عام تمسّک نمائیم یا نه به عبارت دیگر: آیا عامّ مذکور، نسبت به عمرو که خارج از مورد

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۷۲

مخّصّ هست، حجّیت دارد یا نه؟

جواب: در مسئله، سه قول وجود دارد:

۱- قول مشهور: «عام» نسبت به باقی، قابل تمسّک و دارای حجّیت است لکن به لحاظ دو فرض در محلّ بحث، بین مخّصّ متّصل [۶۱۶] و منفصل، فرقی هم قائل شده‌اند که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

الف: گاهی آن موردی را که بنا هست به عام تمسّک نمائیم، «یقینا» عنوان مخّصّ ص شاملش نمی‌شود و می‌دانیم از دائره مخّصّ ص، خارج است در این فرض، چه مخّصّ، متّصل باشد چه منفصل، تمسّک به عام، جائز است و آن عام حجیت دارد.

مثال: مولا- فرموده: «اکرم العلماء»، و «لا- تکرّم زیدا» را هم مخّصّ ص آن قرار داده و ما یقین داریم که «لا تکرّم زیدا» شامل عمرو نمی‌شود، در فرض مذکور، عام مطلقا نسبت به باقی حجّیت دارد پس با وجود شک در وجوب اکرام عمرو می‌توان به عام تمسّک نمود، خواه مخّصّ، متّصل و مانند «اکرم العلماء الا زیدا» باشد یا به صورت منفصل، مانند «اکرم العلماء و لا تکرّم زیدا».

ب: گاهی موردی را که بنا هست، نسبت به آن به عام تمسّک نمائیم، احتمال می‌دهیم داخل در مخّصّ ص باشد و عنوان مخّصّ ص شاملش شود.

مثال: فرضا مولا فرموده «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفساق من العلماء» را مخّصّ ص آن قرار داده لکن می‌دانیم کسی که مرتکب گناه کبیره می‌شود، قدر متیقّن از «فاسق»

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۷۳

هست اما مرتکب صغیره، محلّ تردید است که آیا عنوان فاسق شاملش می‌شود یا نه در نتیجه، تردید پیدا می‌کنیم که آیا آن فرد، تحت عموم اکرم العلماء باقی هست یا نه- البته احتمال می‌دهیم که عنوان مخّصّ ص، شامل مرتکب صغیره بشود.

مشهور در فرض مذکور، تفصیلی قائل شده‌اند که:

الف- اگر مخّصّ ص، متّصل و فرضا به صورت «اکرم العلماء الا الفساق منهم» باشد که از ابتدا ظهورش در عالم غیر فاسق است، در این صورت، نسبت به کسی که مرتکب صغیره هست، نمی‌توان به عام و اکرم العلماء تمسّک نمود زیرا عنوان عام، عالم غیر فاسق

است و شما نمی‌دانید عمرو، عالم غیر فاسق هست یا نه تا به عام تمسک کنید- برای تمسک به عموم باید عنوان عام، محرز باشد- آیا در مورد فردی که مردّد بین عالم و جاهل هست می‌توان به اکرم العلماء تمسک نمود؟ خیر! در محلّ بحث- که مخصّص، متصل است- از ابتدا عنوان «اکرم العلماء»، عالم غیر فاسق شده [۶۱۷] و شما نمی‌دانید که مرتکب صغیره، عالم غیر فاسق هست یا نه لذا تمسک به عموم، جائز نیست.

ب- اگر مخصّص، منفصل باشد و مولا- فسّاق را به دلیل مستقل خارج کند، فرضاً بگوید «اکرم العلماء» و «لا تکرم الفسّاق من العلماء» در این صورت، «عام» عنوان جدیدی پیدا نمی‌کند بلکه عنوانش «عالم» هست و شما یقین دارید که فرضاً عمرو، «عالم» هست منتها به علّت ارتکاب گناه صغیره نمی‌دانید عنوان فاسق هم بر او منطبق است یا نه لذا به «لا تکرم الفسّاق» نمی‌توان تمسک کرد اما تمسک به عموم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۷۴

و ربما فصل [۶۱۸] بین المخصّص المتّصل، فقيل بحجّيته فيه، و بين المنفصل، فقيل بعدم حجّيته [۱].

و احتجّ الثّانی بالاجمال، لتعدّد المجازات حسب مراتب الخصوصیات، و [تعیین تعین الباقي من بينها بلا معین ترجیح بلا مرجح [۲].

«اکرم العلماء» مانعی ندارد.

[۱] ۲: قول دیگر [۶۱۹]، این است که: اگر عامی تخصیص خورد، نسبت به «باقی»، مطلقاً یعنی: چه مخصّص، متصل باشد چه منفصل، حجّیت ندارد- حتّی نسبت به افرادی که یقیناً عنوان مخصّص، شامل آن‌ها نمی‌شود- مثلاً اگر مولا گفت «اکرم العلماء الا زید» درباره عمرو هم نمی‌توان به عام مذکور تمسک نمود.

۳- برخی هم قائل به تفصیل شده‌اند که: اگر مخصّص، منفصل باشد عام، نسبت به «باقی» حجّیت و جواز تمسک دارد اما اگر مخصّص، متصل باشد، عام، حجّیت ندارد.

تذکر: در قول مذکور، فرقی بین افرادی که «یقیناً» عنوان مخصّص شاملشان نمی‌شود و بین افرادی که احتمالاً عنوان مخصّص، شامل آن‌ها می‌شود، وجود ندارد.

[۲] تذکر: عمده بحث ما با قائلین قول دوم است که در نقطه مقابل مشهور قرار دارند و می‌گویند وقتی عام تخصیص خورد، ظهورش از بین می‌رود و به صورت یک دلیل

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۷۵

مجمل درمی‌آید و صلاحیت حجّیت و تمسک ندارد.

توضیح ذلک: مبنای قول مزبور، این است که وقتی عام تخصیص می‌خورد، عنوان مجازیت پیدا می‌کند و در معنای حقیقی خود- عموم- استعمال نمی‌شود بلکه عامّ مخصّص در معنای مجازی [۶۲۰]، یعنی: غیر از موضوع له استعمال می‌گردد، آنگاه این سؤال مطرح می‌شود که «ما عدا» و غیر از موضوع له کدام است؟

فرض کنید هزار عالم وجود دارد و مولا فرموده «اکرم کلّ عالم»، تخصیصی هم یقیناً نسبت به زید، بیان شده لکن شما یقین ندارید که نسبت به «ما عدا» و غیر از زید، تخصیصی وجود ندارد، شما می‌دانید عامّ مذکور که موضوع له آن، فرضاً هزار نفر است، در هزار عالم استعمال نشده اما سؤال ما این است که در چه چیز استعمال شده؟

یک احتمال، این است که در غیر از «زید» استعمال شده باشد، احتمال دیگر، این است که در غیر از «زید و عمرو» استعمال شده باشد، احتمال سوّم، این است که در غیر از «زید، بکر و عمرو» استعمال شده باشد و ... تا اینکه تخصیص اکثر لازم آید و استهجان پیدا کند و الا احتمالات ادامه دارد.

مستدل: چه دلیلی دارید که از بین احتمالات مذکور «تمام الباقی» متعین است به عبارت دیگر، تعیین یک معنای مجازی، محتاج به معین و مرجح است و ما هیچ گونه مرجحی نسبت به «تمام الباقی» نداریم بلکه می‌دانیم «اکرم کلّ عالم» تخصیص خورده و فرضاً در هزار عالم استعمال نشده اما مرجح و معینی نداریم که در چه چیز استعمال شده

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۷۶

و التحقيق في الجواب أن يقال: أنه لا يلزم من التخصيص كون العامّ مجازاً. اما في التخصيص بالمنفصل، فلما عرفت من أنه لا تخصيص أصلاً، و أن أدوات العموم قد استعملت فيه، و ان كان دائرته سعة و ضيقاً تختلف باختلاف ذوى الادوات [۶۲۱]، فلفظة «كلّ» في مثل «كلّ رجل» و «كلّ رجل عالم» قد استعملت في العموم [۶۲۲] و ان كان أفراد أحدهما [۶۲۳] بالاضافة الى الآخر [۶۲۴] بل في نفسها في غاية القلّة [۶۲۵] [۱].

لذا می‌گوئیم آن دلیل، مجمل است و احتمالات متعدّدی در آن جریان دارد و هیچ‌یک از آن‌ها بر دیگری رجحانی ندارد بنابراین، عام مخصّص، «یصیر مجملاً و اذا صار مجملاً لا يجوز التمسك به و لا يكون حجة».

[۱]- تذکر: نسبت به دلیل مذکور، جواب‌هائی داده شده که اینک به توضیح آن‌ها می‌پردازیم:

۱- مختار مصنف رحمه الله: تحقیق در مسئله، این است: اصلاً مبنای آن دلیل را قبول نداریم که اگر عامی تخصیص خورد، لازمه‌اش مجازیّت و استعمال در غیر موضوع له باشد به عبارت دیگر: تخصیص عام به مخصّص متصل یا منفصل، مستلزم مجازیّت نیست.

توضیح ذلک: الف: مخصّص «متصل» اقسامی دارد و به عبارات مختلف

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۷۷

بیان می‌شود از جمله، اینکه بگویند: «اکرم کلّ عالم الا زیداً»، «اکرم کلّ عالم الّذی لا یكون فاسقاً» یا «اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم».

سؤال: در کدامیک از صور مذکور، مجازیّت پیدا شده؟

در آن موردی که جنبه وصف، مطرح است که مسئله، بسیار واضح است، اگر مولائی بگوید «اکرم کلّ عالم»، آیا توصیف عالم به «عدالت» سبب می‌شود، لفظ «کل» در غیر موضوع له استعمال شود؟

خیر! در فصل قبلی بیان کردیم که کلمه «کل» تابع این است که از مدخولش چه چیز اراده شده، اگر مدخول آن، عالم مطلق باشد، لفظ «کل» تمام افراد عالم را شامل می‌شود.

آیا اگر مدخول کلمه «کل» موصوف به صفت «عدالت» باشد در لفظ «کل» تصرّفی شده؟

خیر! مدخول آن، یک موصوف و صفت- امر مقید- هست که در این صورت، لفظ «کل» فقط شامل همان افراد مقید می‌شود و دلالت بر عموم آن دارد پس: «کلمه کلّ وضعت لارادة استيعاب افراد المدخول»، اما اینکه مدخولش چیست، ارتباطی به کلمه «کل» ندارد بلکه بستگی به این دارد که آیا مدخولش مطلق است یا مقید [۶۲۶].

حتّی در جمله «اکرم کلّ عالم الا زیداً» که استثنا مطرح است و مدخول «کل» تنها کلمه عالم نیست بلکه مدخولش عالم، به استثنای زید می‌باشد، لفظ «کل» دلالت بر استیعاب و شمول افراد دارد.

نتیجه: در مخصّص «متصل» اصلاً مجازیّت، تصوّری ندارد.

تذکر: همان‌طور که در آخر فصل قبل اشاره کردیم اصلاً مخصّص «متصل» را نباید

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۷۸

و اما فی المنفصل، فلان اراده‌ی خصوص واقعا لا تستلزم استعماله فيه، و كون الخاص قرينه عليه، بل من الممكن قطعاً استعماله معه في العموم قاعده. و كون الخاص مانعاً عن حجتيه ظهوره تحكيماً للنص أو الاظهار على الظاهر، لا مصادماً لاصل ظهوره، و معه لا مجال للمصير الى أنه قد استعمال فيه مجازاً كي يلزم الاجمال. لا يقال [۶۲۷]: هذا مجرد احتمال، و لا يرتفع به الاجمال، لاحتمال الاستعمال في خصوص مرتبه من مراتبه.

«مخصّص» نام گذاری کرد [۶۲۸] بلکه از قبیل «ضیق فم الرکبه» می‌باشد [۶۲۹] و عمومی مطرح نیست تا تخصیص بر آن، عارض شود بلکه از ابتدا متعلق حکم «مقید» است یعنی: عالم عادل، عالم به استثنای فاسق و لذا در مخصّصات متصل نباید توهم نمود که تخصیص،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۷۹

فانه يقال: مجرد احتمال استعماله فيه لا يوجب اجماله بعد استقرار ظهوره في العموم، و الثابت من مزاحمته بالخاصّ أنّما هو بحسب الحجتيه تحكيماً لما هو الاقوى، كما أشرنا اليه آنفاً. و بالجملة: الفرق بين المتصل و المنفصل و ان كان بعدم انعقاد الظهور في الاوّل الا في الخصوص، و في الثاني الا في العموم، الا أنّه لا وجه لتوهم استعماله مجازاً في واحد منهما أصلاً، و أنّما اللازم الالتزام بحجتيه الظهور في الخصوص في الاوّل، و عدم حجتيه ظهوره في خصوص ما كان الخاص حجة فيه في الثاني فتفتن [۱].

مستلزم مجاز است.

[۱]- ب: عمده بحث ما در مخصّص «منفصل» است که: مولا ابتدا می‌گوید: «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقّلی می‌گوید: «لا تکرّم الفسّاق من العلماء».

آیا در فرض مذکور، اکرم «العلماء» در غیر معنای حقیقی استعمال شده و مانند استعمال اسد در رجل شجاع است یا اینکه اکرم «العلماء» در همان معنای حقیقی استعمال شده و اراده استعمالی مولا به اکرام تمام علما تعلق گرفته لکن از نظر اراده جدی و حقیقی مولا، تزییقی مطرح است؟

سؤال دیگر: اصلاً چرا مولا به آن نحو مرادش را بیان می‌کند؟

جواب: روش تقنین و قانون گذاری، چنین است که ابتدا قانونی را به صورت عام بیان می‌کنند سپس تخصیص [۶۳۰] و تزییق در آن ایجاد می‌نمایند که این مسئله در مقام تقنین، یک روش عقلانی هست بنابراین: هنگام جعل حکم و قانون از نظر اراده استعمالی، حکم به اکرام تمام علما تعلق گرفته لکن از جهت اراده جدی، تزییقی در دایره حکم ایجاد شده و تخصیص، تصرف در اراده جدی هست نه اراده استعمالی.

به عبارت دیگر: در باب جمالات و الفاظ با دو مسئله، مواجه هستیم: الف: ظواهر الفاظ. ب: حجیت ظواهر.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۸۰

متکلمی که لفظی را استعمال می‌نماید، ابتدا محاسبه می‌کند که فلان لفظ از نظر لغت و معنای حقیقی در چه چیز ظهور دارد سپس حجیت ظهور، مطرح می‌شود و می‌گوئیم فلان معنای «ظاهر» را بر متکلم تحمیل و به کلامش احتجاج می‌نمائیم و می‌گوئیم شما فلان «ظاهر» را اراده نمودید پس: ظهور، مربوط به لفظ و حجیت ظهور، مربوط به متکلم است.

در محلّ بحث، یک ظهور، مطرح است و یک حجیت ظهور.

ما مدّعی هستیم که «اکرم کلّ عالم» مسلماً دلالت بر عموم دارد اما از نظر حجیت آن ظهور، گرفتار یک دلیل اقوا و حاکمی به نام «لا- تکرّم الفسّاق من العلماء» هست که حجیت را از ظهور اکرم العلماء، نسبت به عالم فاسق سلب نموده زیرا خاص، نسبت به عام

«نص» یا «اظهر» هست به عبارت دیگر «خاص» در خروج فاسق، یک حجت اقوا هست و حجت غیر اقوا را مغلوب نموده.

سؤال: در چه مقدار آن را مغلوب نموده؟

جواب: در همان مقدار مورد تنازع، یعنی: عالم فاسق که اکرم العلماء دلالت بر وجوب اکرامش دارد اما لا تکرّم الفسّاق، دالّ بر عدم وجوب اکرام او هست و چون خاص، حجت اقوا هست، مانع حجّیت ظهور غیر اقوا- اکرم کلّ عالم- نسبت به عالم فاسق شده و در نتیجه، اکرم کلّ عالم، مغلوب شده و نسبت به عالم فاسق نتوانسته، حجّیت پیدا کند اما اگر از مورد مخصّص صرف نظر نمودیم و با عالمی مواجه شدیم که عادل هست [۶۳۱] لکن جهتی در او تحقّق دارد که ما تردید پیدا کردیم، وجوب اکرام دارد یا نه در برابر حجّیت «اکرم کلّ عالم [۶۳۲]» چه دلیل اقوائی وجود دارد که نتواند حجّیت پیدا کند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۸۱

وقد أُجیب عن الاحتجاج بأنّ الباقي أقرب المجازات. وفيه: أنه لا- اعتبار في الاقربيه بحسب المقدار، و أنّا المدار على الاقربيه بحسب زياده الانس الناشئه من كثرة الاستعمال [۱].

نتیجه: ظهور اکرم کلّ عالم به قوت خود باقی هست و دلیل مخصّص از نظر «حجّیت» با آن منازعه دارد اما از نظر اصل «ظهور» و دلالت لفظی و استعمال در معنای حقیقی، هیچ گونه معارضه‌ای بین «اکرم کلّ عالم» و «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» مطرح نیست پس چگونه می‌توان لا تکرّم الفسّاق را قرینه گرفت که «اکرم کلّ عالم» در غیر موضوع له خود استعمال شده.

استعمال، مربوط به عالم ظهور است و «لا تکرّم الفسّاق» با اصل ظهور «اکرم کلّ عالم» تعارضی ندارد بلکه با حجّیت ظهور، معارض است لذا در حجّیت، مغلوب واقع می‌شود آن هم نسبت به مورد مخصّص امّا نسبت به ما عدا و غیر از مورد مخصّص، نقصی در حجّیت ظهور «اکرم کلّ عالم» تصوّر نمی‌شود.

خلاصه: پاسخ کسانی که عام را نسبت به ما عدا و غیر مورد مخصّص مجمل و غیر قابل تمسّک دانسته‌اند، واضح شد پس تخصیص [۶۳۳]، مستلزم مجازیت نیست.

[۱]- ۲- جواب دیگری که از احتجاج [۶۳۴] مذکور داده شده این است که: قبول داریم تخصیص عام، مستلزم مجازیت است و مجازات، مراتب متعدّدی دارد لکن ما عدا و غیر مورد مخصّص- تمام الباقي- از بین مجازات، دارای امتیازی هست که قرینه می‌شود عام را بر «تمام الباقي» حمل نمائیم و امتیاز مذکور اقریبیت «تمام الباقي» می‌باشد که مرجّح و معین آن مجاز است.

مصنّف رحمه الله: آیا اقریبیت مذکور از جهت کمّیت و مقدار است یا از نظر انس و آشنائی ذهن؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۸۲

و فی تقریرات بحث شیخنا الاستاد قدّس سرّه فی مقام الجواب عن الاحتجاج [۶۳۵] ما هذا لفظه: «و الاولي أن يجاب بعد تسليم مجازية الباقي بأنّ دلالة العام على كلّ فرد من أفراد غير منوطه بدلالته على فرد آخر من أفراد و لو كانت دلالة مجازية، اذ هي بواسطة عدم شموله للأفراد المخصوصة، لا بواسطة دخول غيرها في مدلوله فالمقتضى للحمل على الباقي موجود و المانع مفقود، لأنّ المانع في مثل المقام أنّما هو

شما درصدد هستید بگوئید که فرضاً اگر عامی دارای صد فرد هست اما ده فردش از تحت آن عام، خارج شد، نود فرد دیگر- تمام الباقي- نسبت به صد، اقریبیت دارد به عبارت دیگر: وقتی نود را با صد بسنجیم، اقریبیت آن بیش از هشتاد یا هفتاد، نسبت به صد می‌باشد.

اشکال ما- مصنّف- این است که اقریبیت کمّی چه ارتباطی به مقام ظهور و دلالت لفظ دارد در دلالت لفظ باید «انس» مطرح باشد

که آن هم از کثرت استعمال ناشی می‌شود یعنی: اگر لفظی «کثیرا» در یک معنا استعمال شد [۶۳۶]، کثرت انس، حاصل می‌شود و زیادی انس، موجب اقریبیت است پس: اقریبیت از نظر مقدار و کمیت اثری ندارد.

نتیجه: اگر منظور شما - مجیب - اقریبیت کمی هست، اثری بر آن مترتب نمی‌شود یعنی: اصل اقریبیت را قبول داریم لکن کبرای قضیه را از شما نمی‌پذیریم [۶۳۷] و اگر منظورتان از اقریبیت، اقریبیت به معنای آشنائی ذهن و کثرت انس است - که منشأ آن، کثرت استعمال می‌باشد - ما صغرای قضیه را از شما نمی‌پذیریم که: به چه دلیل، عام «کثیرا» در «تمام الباقی» استعمال می‌شود به عبارت دیگر به چه دلیل، ارتباط و انس آن با لفظ، بیشتر از سائر مراتب مجاز و سائر احتمالات است لذا در یک صورت، صغرا ممنوع است و در فرض دیگر، کبرا.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۸۳

ما یوجب صرف اللفظ عن مدلوله، و المفروض انتفاؤه بالنسبة الی الباقی، لاختصاص المخصّص بغیره، فلو شكّ فالاصل عدمه» انتهى موضع الحاجة [۱].

نقد و بررسی فرمایش شیخ اعظم در «تقریرات» [۶۳۸]

[۱] - ۳- جواب دیگر از احتجاج نافین، این است که: فرض کنید تخصیص عام، مستلزم مجازیت است لکن «تمام الباقی» دارای خصوصیتی می‌باشد که:

آن عام که دلالت بر عموم داشت، لازمه دلالتش بر عموم، این بود که شامل عمرو، بکر، خالد و ... می‌شد یعنی بر هر یک از افرادش مستقلاً شامل می‌شد بدون اینکه شمول و دلالتش بر افراد، ارتباطی به هم داشته باشد به عبارت دیگر: وقتی عام، شامل عمرو می‌شد به خاطر این نبود که شامل بکر شده و همچنین شمولش نسبت به خالد به خاطر این نبود که شامل عمرو شده، بلکه تمام افراد در یک سطح، مشمول عام هستند لکن مخصّصی از ناحیه مولا صادر شده و نقش تخصیص مذکور، این است که مانع دلالت و شمول عام، نسبت به مورد مخصّص و زید شده و شما - مستدل - هم می‌گوئید عدم دلالتش بر زید، مستلزم مجازیت است [۶۳۹] ما هم فرضاً قبول می‌کنیم لکن نکته کلام ما این است که مجازیت برای عدم دلالت و عدم شمول، نسبت به زید است اما شمول عام، نسبت به عمرو، بکر و خالد چه نقصی دارد؟

مقتضی شمول و دلالت، نسبت به تمام افراد، موجود است لکن یک مانع قوی به نام مخصّص - لا تکرّم زیداً - زید را از تحت عام، خارج نموده اما نسبت به شمول و دلالت بر سائر افراد - تمام الباقی - نقصی وجود ندارد.

آیا دلالت و شمول عام، نسبت به بکر، ارتباطی به دلالت بر زید داشت و آیا دلالت عام بر افرادش ارتباطی به یکدیگر دارد؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۸۴

قلت: لا یخفی أنّ دلالتّه علی کلّ فرد أنّما کانت لاجل دلالتّه علی العموم و الشّمول، فاذا لم یستعمل فیّه و استعمل فی الخصوص کما هو المفروض مجازاً، و کان اراده کلّ واحد من مراتب الخصوصیات ممّا جاز انتهاء التّخصیص الیه [۶۴۰]، و استعمال العامّ فیّه مجازاً ممکناً کان تعین [تعین بعضها بلا معین ترجیحاً بلا مرجح، و لا مقتضی لظهوره فیّه، ضروره أنّ الظهور اما بالوضع، و اما بالقرینه، و المفروض أنّه لیس بموضوع له، و لم یکن هناک قرینه، و لیس له موجب آخر، و دلالتّه علی کلّ فرد علی حده حیث کانت فی ضمن دلالتّه علی العموم لا توجب ظهوره فی تمام الباقی بعد عدم استعماله فی العموم اذا لم تکن هناک قرینه علی تعینّه. فالمانع عنه

و ان کان

خیر! کأنّ دلالت بر هریک، مستقل بود منتها نسبت به زید، یک مانع قوی محقق شد و زید را از مشمولیت عام خارج نمود و مانع مذکور، سبب شد، عام، عنوان مجازیت پیدا کند اما دلالتش نسبت به سائر افراد از جهت مقتضی، هیچ گونه نقضی ندارد و چنانچه شما احتمال می‌دهید مخصّص و مانعی مطرح باشد، در مواردی که مکلف، احتمال وجود مانع بدهد اصالت عدم مانع، مشکل را حل می‌کند پس مقتضی، موجود است و اصالت عدم مانع هم وجود مانع را نفی می‌کند [۶۴۱] پس چرا عام، نسبت به سائر افراد- تمام الباقی- دلالت و شمول نداشته باشد؟

خلاصه فرمایش شیخ اعظم رحمه الله: در عام، دلالات، ارتباطی به یکدیگر ندارند، عام از نظر شمول، نسبت به افراد، دارای مقتضی هست و یک فرد قطعاً از آن خارج شده اما شما نسبت به افراد مشکوک التخصیص در وجود مانع، تردید دارید، اصالت عدم مانع، ضمیمه آن مقتضی می‌شود و دلالت عام، نسبت به سائر افراد، کامل می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۸۵

مدفوعاً بالاصل، الا أنه لا مقتضی له بعد رفع الید عن الوضع. نعم [۶۴۲] اّما یجدی اذا لم یکن مستعملاً الا- فی العموم کما فیما حقّقناه فی الجواب، فتأمّل جیداً [۱].

[۱]- مصنّف رحمه الله: نمی‌توان بیان شیخ اعظم قدس سرّه را پذیرفت.

توضیح ذلک: شما- شیخ اعظم- فرمودید: مقتضی شمول و دلالت عام، نسبت به تمام افراد، موجود است لکن سؤال ما این است که مقتضی، کدام است؟

مقتضی، این است که «اکرم کلّ عالم» دلالت بر عموم نماید و شامل عمرو، بکر، خالد و ... بشود اما اگر گفتید لازمه تخصیص، این است که «اکرم کلّ عالم» در عموم استعمال نشده [۶۴۳] در این صورت، چگونه می‌گوئید عام، اقتضای شمول، نسبت به «کلّ فرد» را دارد اقتضای شمول، نسبت به «کلّ فرد» فرع بر این است که در عموم استعمال شده باشد و مثلاً شامل تمام صد فرد بشود اما اگر گفتید «اکرم کلّ عالم» مفاد و لازمه‌اش این است که بعد از تخصیص درصد عالم استعمال نشده پس در چه چیز استعمال شده؟ شما که می‌فرمائید وقتی «زید» از تحت عام، خارج شد، عامّ مذکور در نود و نه عالم استعمال شده، چه مزیت و مرجّحی برای آن نود و نه فرد هست [۶۴۴]؟- و لا مقتضی لظهوره

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۸۶

فیه [۶۴۵] ضرورة [۶۴۶] انّ الظهور اّما بالوضع و اّما بالقرینة و المفروض اّنه لیس بموضوع ...-

اگر بگوئید نود و نه فرد هم در ضمن صد فرد بوده، جواب ما این است که «صد» عالم که مستعمل فیه نبود.

اما طبق پاسخ ما که اخیراً به نحو مشروح بیان کردیم، گفتیم از ابتدا مستعمل فیه، صد عالم است گرچه پنجاه نفر هم به وسیله مخصّص از تحت عام، خارج شود، «تخصیص» در استعمال و مستعمل فیه اثری ندارد.

شما- شیخ اعظم رحمه الله- که از مستدل پذیرفتید، تخصیص، مستلزم مجازیت است و معنای مجازیت، این است که عام درصد فرد استعمال نشده پس در چه چیز استعمال گشته؟ بنابراین، مسئله اجمال مطرح می‌شود و ...

به عبارت دیگر: شما که فرمودید دلالات در یک ردیف و مقتضی در تمام افراد، موجود است منتها در خصوص زید، مانع، مطرح است و نسبت به افراد دیگر در وجود مانع تردید داریم لذا به اصالت عدم مانع تمسّک می‌کنیم، آن بیان، صحیح نیست زیرا اشکال ما این است که به چه دلیل، مقتضی در تمام افراد، موجود است، مقتضی در صورتی محقق است که عام در «عموم» استعمال شده باشد درحالی که فرض مسئله، در موردی است که «لم یستعمل فی العموم» و لذا شما مجازیت را پذیرفتید پس مقتضی دلالت و شمول، کدام است؟

نتیجه: طبق بیان شما اگر ما نسبت به عمرو تردید نمائیم که مخصّصی مطرح هست یا نه، شک ما مربوط به وجود و عدم مانع نیست تا به اصالت عدم مانع تمسک نمائیم بلکه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۸۷

فصل: اذا كان الخاصّ بحسب المفهوم مجملاً بأن كان دائراً بين الاقل والاکثر و كان منفصلاً، فلا يسرى اجماله الى العام، لا حقیقه، و لا حکماً، بل كان العام متبعا فيما لا يتبع فيه الخاصّ، لوضوح أنّه حجّه فيه بلا مزاحم أصلاً، ضرورة أنّ الخاصّ أنّما يزاحمه فيما هو حجّه على خلافه تحکیماً للنصّ أو الاظهر على الظاهر، لا فيما لا يكون كذلك كما لا يخفى [۱].

تردید ما نسبت به اصل مقتضی هست که آیا «اکرم کلّ عالم» بعد از تخصیص، شامل عمرو می شود یا نه و اگر نسبت به مقتضی تردید داشته باشیم، دلیلی وجود ندارد تا شک ما را برطرف نماید لذا به نظر ما، فرمایش شیخ اعظم رحمه الله قابل قبول نیست و باید همان جواب اول را پذیرفت یعنی: اصلاً تخصیص عام، مستلزم مجازیت نیست و عام در معنای حقیقی خودش ظهور وضعی دارد و ...

آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می کند یا نه؟ «مخصّص مجمل»

[شبهه مفهومیه]

[۱]- گاهی برای عام، مخصّصی بیان می کنند که از نظر «مفهوم» اجمال دارد یعنی:

مقصود متکلم در مورد مخصّص برای ما مبهم و مجمل است، ضمناً اجمال و ابهام بر دو گونه است:

الف: گاهی مقصود متکلم، بین اقل و اکثر، مردّد است که در این موارد، یک قدر متیقّن وجود دارد که مسلماً مورد اراده مولا هست و یک زائد و اکثر که مردّد است.

مثال: فرضاً مولا- فرموده: «اکرم کلّ عالم و لا- تکرّم الفسّاق من العلماء» لکن «فاسق» مفهوماً برای ما اجمال دارد، نمی دانیم آیا خصوص مرتکب گناه کبیره است یا اینکه اعم از مرتکب کبیره و صغیره می باشد بنابراین، مرتکب کبیره، قدر متیقّن و مرتکب صغیره، مشکوک است و نمی دانیم مراد مولا هست یا نه.

ب: گاهی هم تردید، بین متباینین هست مثلاً نمی دانیم آیا مراد متکلم، این فرد است یا آن فرد و نوع دیگر.

مثال: مولا فرموده: «اکرم کلّ عالم و لا تکرّم زیدا العالم» لکن در میان علما دو فرد به

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۸۸

نام زید داریم یکی زید بن بکر و دیگری زید بن عمرو پس با وجود خطاب مذکور، تردید، بین متباینین است و قدر متیقّنی هم ندارد بنابراین، مخصّص در فرض مذکور، اجمال مفهومی دارد و تردید هم بین متباینین است.

خلاصه: در محلّ بحث گاهی تردید، بین متباینین و گاهی بین اقل و اکثر [۶۴۷] می باشد.

تذکر: در دو فرض مذکور، گاهی مخصّص، متّصل است و گاهی منفصل پس در حقیقت، چهار صورت به این نحو، محلّ بحث است:

۱- مخصّص، منفصل و تردید، بین اقل و اکثر. ۲- مخصّص، منفصل و تردید، بین متباینین. ۳- مخصّص، متّصل و تردید، بین اقل و اکثر. ۴- مخصّص، متّصل و تردید، بین متباینین.

حکم صورت اول [۶۴۸]: در فرض مذکور، اجمال مخصّص، هیچ نقضی نسبت به عموم عام وارد نمی کند و در مورد مرتکب صغیره

به عموم عام تمسک می‌نمائیم زیرا دلیل مخصّص در مقداری که خودش در آن، حجّیت دارد، نسبت به عام اقوا [۶۴۹] هست و باید خودش دلالت نماید به عبارت دیگر: اگر فاسق «مفهوما» بین اقلّ و اکثر، مردّد شد، دلیل مخصّص، نسبت به قدر متیقّن آن - یعنی: مرتکب کبیره - حجّیت دارد اما آیا نسبت به

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۸۹

و ان لم یکن كذلك بأن كان دائرا بين المتباينين مطلقا [۶۵۰] أو بين الاقلّ و الاكثر فيما كان متصلا، فیسری اجماله الیه حکما فی المنفصل المرّد بین المتباينين، و حقیقه فی غیره [۶۵۱]. أما الاوّل [۶۵۲]، فلانّ العامّ علی ما حقّقناه کان ظاهرا فی عمومه الا أنّه لا یتبع ظهوره فی واحد من المتباينين الذین علم تخصیصه بأحدهما. و أمّا الثانی [۶۵۳]، فلعدم انعقاد ظهور من رأس للعام، لاحتفاف الکلام بما یوجب احتمال له لكلّ واحد من الاقلّ و الاكثر، أو لكلّ واحد من المتباينين لکنّه [۶۵۴] حجّه فی الاقلّ، لانه المتیقّن فی البین.

زائد و اکثر - مرتکب صغیره - هم حجّت است؟

آیا اگر عنوانی در دلیل، اخذ و بین اقلّ و اکثر، مردّد شد، می‌تواند نسبت به زائد، حجّیت داشته باشد؟

خیر! پس «لا تکرّم الفسّاق من العلماء» نسبت به مرتکب صغیره حجّیت ندارد و فرض مسئله، این است که «اکرم کلّ عالم» در «کلّ عالم» استعمال شده لذا عامّ مذکور در مورد مرتکب صغیره حجّیت دارد و حجّیتش «بلا مزاحم» هست زیرا دلیل مخصّص، نسبت به قدر متیقّن، حجّیت دارد نه در زائد و اکثر.

خلاصه: اگر مخصّص، منفصل و تردید، بین اقلّ و اکثر باشد، اجمالش به عام سرایت نمی‌کند. - لا حقیقه [۶۵۵] و لا حکما.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۹۰

فانقح بذلك الفرق بين المتّصل و المنفصل، و کذا فی المجلد بین المتباينين و الاكثر و الاقل فلا تغفل [۱].

[۱] - تذکر: اکنون باید حکم سه فرض باقی مانده را بیان کنیم که دو صورتش دارای یک حکم و صورت دیگر آن، حکم جداگانه‌ای دارد.

حکم فرض دوّم: صورت دوّم، این است که: مخصّص، منفصل و تردید، بین متباينين می‌باشد.

مثال: مولا ابتداء فرموده: «اکرم کلّ عالم» اما بعدا به دلیل مستقل گفته است «لا تکرّم زیدا العالم» لکن دو عالم به نام «زید» داریم و نمی‌دانیم مقصود متکلم کدام یک از آنها هست.

در فرض مذکور، نفس مخصّص، یک دلیل مستقل و دارای اجمال هست زیرا مولا بیان ننموده که مقصودم زید بن بکر است یا زید بن عمرو لذا نمی‌توان به مخصّص تمسک کرد پس نفس مخصّص «حقیقتا» اجمال دارد.

سؤال: آیا اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند یا نه و بر فرض سرایت آیا عام «حقیقتا» مجمل می‌شود یا «حکما» [۶۵۶]؟

جواب: مصنّف رحمه الله حدّ وسط را انتخاب نموده و فرموده‌اند: اجمال دلیل مخصّص منفصل، «حکما» به عام سرایت می‌کند نه «حقیقتا» و علّتش همان است که قبلا هم بیان کرده‌ایم: اگر عامی به مخصّص منفصل تخصیص بخورد در همان موضوع له و معنای حقیقی خود استعمال می‌شود، در فرض مذکور، مقصود از عام، «کلّ عالم» می‌باشد و در همان معنای حقیقی ظهور دارد لذا اگر مخصّص، مجمل شد، ضربه‌ای به ظهور عام

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۹۱

وارد نمی‌شود و بدیهی است که ظهور در برابر اجمال و مجمل در مقابل مبین قرار دارد، اگر دلیلی در معنای ظهور پیدا کرد می‌توان گفت «فهذا لیس بمجمل» و چون «اکرم کلّ عالم» در «کلّ عالم»، ظهور دارد لذا حقیقتا برای آن، اجمال، مطرح نیست.

سؤال: در عین حال که عام حقیقتا اجمال ندارد آیا در مثال مذکور که مولا به صورت مخصّص منفصل فرموده «لا تکرّم زیدا العالم» و یکی از آن دو «زید» را به نحو اجمال از تحت عام خارج نموده، می‌توان به عموم عام که دارای ظهور است، تمسک نمود یا نه به عبارت دیگر آیا در عین حال که ظهور دارد، دارای حجّیت هم هست یا نه؟

مصنّف رحمه الله: عام مذکور حجّیت ندارد زیرا علم اجمالی داریم که یک «زید» از عام خارج شده و علم اجمالی نسبت به اینکه عام درباره «زید» حجّیت ندارد، مانع حجّیت عام می‌شود- مانند همان علم اجمالی در باب تکالیف- پس اثر علم اجمالی مزبور، این است که به نحو اجمال می‌دانیم یک «زید» از تحت عام، خارج شده و مراد جدی مولا نیست بنابراین «اکرم کلّ عالم» حقیقتا اجمال ندارد چون ظهور آن، محفوظ است و عام در غیر موضوع له استعمال نشده «فهذا ظاهر غیر مجمل» لکن اثر و حکم اجمال بر آن مترتب می‌شود و برای احراز حکم زید نمی‌توان به عام تمسک نمود زیرا علم اجمالی داریم که یکی از آن دو «زید» از عام، خارج شده و هیچ‌گونه مرجّحی مطرح نیست لذا نسبت به حکم آن دو نفر [۶۵۷] به «لا تکرّم زیدا العالم» نمی‌توان تمسک نمود و همچنین نمی‌توان به عام تمسک کرد لذا تعبیر ما در قسم مذکور، این است که: اجمال دلیل مخصّص منفصل «حقیقتا» به عام سرایت نمی‌کند بلکه نتیجه، اثر و حکم اجمال بر آن مترتب می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۹۲

حکم فرض سوّم و چهارم: اگر مخصّص، متصل باشد و مفهوما اجمال پیدا کند، اجمالش به عام هم سرایت می‌کند خواه تردید، بین اقلّ و اکثر باشد یا بین متباینین زیرا مخصّص متصل در برابر عام، یک دلیل مستقل نیست و قبلا هم بیان کردیم که اصلا نباید بر مخصّص متصل عنوان «مخصّص ص» اطلاق نمود بلکه مخصّص متصل از قبیل «ضیق فم الزکیه» [۶۵۸] می‌باشد و درحقیقت، بیش از یک دلیل نداریم و چنانچه قسمتی از آن، مجمل شود، تمام دلیل اجمال پیدا می‌کند.

اینک به توضیح آن دو فرض می‌پردازیم: الف: مخصّص ص، متصل [۶۵۹] و تردید، بین اقلّ و اکثر: مولا- فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و شما می‌دانید که مرتکب کبیره از تحت عام، خارج است اما نسبت به مرتکب صغیره تردید دارید که آیا او هم فاسق است یا نه به عبارت دیگر: شما فقط با یک دلیل، مواجه هستید و نمی‌دانید که آیا مرتکب صغیره، عالم غیر فاسق هست یا نه لذا به کدام دلیل می‌توانید، تمسک کنید؟

آیا اگر شما تردید نمائید که فلان فرد، عالم است یا نه می‌توانید به عام تمسک نمائید؟

اگر نمی‌دانید که عنوان عالم بر زید، منطبق است یا نه نمی‌توان به عام تمسک نمود، در فرض مسئله هم که عنوان عالمیت، محرز می‌باشد لکن وصف غیر فاسق نبودن، محرز نیست و از جهت مفهوم اجمال دارد، نمی‌توان به عام و «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» تمسک نمود [۶۶۰].

بخلاف فرض اوّل که مخصّص، منفصل و تردید بین اقلّ و اکثر بود و اجمال به

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۹۳

عام سرایت نمی‌کرد، در محلّ بحث [۶۶۱] که مخصّص متصل اجمال دارد، عام هم مجمل می‌شود و اجمالش حقیقی است یعنی شما نمی‌دانید آیا مرتکب صغیره، تحت عموم عام هست یا نه و در نتیجه نمی‌توان حکم مورد شک را از دلیل استفاده کرد.

ب: مخصّص ص، متصل و تردید، بین متباینین: مولا فرموده: «اکرم کلّ عالم الا زیدا» لکن در میان علما دو فرد به نام زید داریم یکی به نام زید بن بکر و دیگری به نام زید بن عمرو و نمی‌دانیم مقصود مولا کدام فرد است.

در فرض مذکور، اجمال مخصّص ص به عام هم سرایت می‌کند [۶۶۲] و نمی‌توان وجوب اکرام زید را از «اکرم کلّ عالم» استفاده کرد زیرا مستثنا و مستثنا منه دو جمله مستقل نیست بلکه یک جمله هست و عالمی که غیر از زید باشد، وجوب اکرام دارد اما فعلا که دو عالم به نام زید داریم، وجوب اکرام هیچ‌کدام را نمی‌توان از عام مذکور استفاده نمود و چنانچه دلیل دیگری مطرح باشد به آن

رجوع می‌کنیم و آلا از طریق رجوع به اصول عملیه باید حکم مسئله را مشخص نمود.

جمع‌بندی: حکم صور چهارگانه مذکور چنین شد: الف: در فرض اول، اجمال مخصّص به عام سرایت نمی‌کند- لا حقیقتا و لا حکما.

ب: در فرض دوم، اجمال مخصّص به عام سرایت می‌کند- حکما لا حقیقتا.

ج: در فرض سوم و چهارم، عام «حقیقتا» مجمل می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۹۴

و أما اذا كان مجملا بحسب المصداق [۶۶۳] بأن اشتبه فرد و تردد بین أن يكون فردا له أو باقيا تحت العام، فلا كلام في عدم جواز التمسك بالعام لو كان متصلا به، ضرورة عدم انعقاد ظهور للكلام الا في الخصوص كما عرفت [۱].

«شبهه مصداقيه»

[۱]- تذکر: آنچه را تاکنون در این فصل خوانده‌ایم در موردی بود که دلیل مخصّص، «مفهوما» اجمال داشت یعنی مقصود متکلم برای ما مشخص نبود لکن بحث فعلی در موردی است که دلیل مخصّص مفهوما مشخص است اما از نظر «مصداق» خارجی برای ما تردید پیدا شده و به اصطلاح علمی، بحث قبلی، شبهه مفهومی بود و اینک درباره شبهه مصداقی بحث می‌کنیم. توضیح ذلک: در شبهه مصداقیه، دو فرض، محلّ بحث است یعنی: گاهی مخصّص، متصل است و گاهی منفصل که اینک به بیان آن دو صورت می‌پردازیم.

الف: در مخصّص متصل: مثلا مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و منظور از فاسق برای ما مشخص است فرضا می‌دانیم مرتکب گناه کبیره و صغیره- هر دو- فاسق هستند و می‌دانیم زیدی که خارجا با او معاشرت داریم، «عالم» هست لکن نمی‌دانیم آیا او فاسق می‌باشد یا نه به عبارت دیگر نمی‌دانیم آیا مخفیانه مرتکب گناه شده یا نه پس در مفهوم «فاسق» تردید نداریم بلکه تردید ما در این جهت است که آیا از زید عالم خارجی، فسقی صادر شده یا نه، همان‌طور که نوعا تردید ما نسبت به عدالت افراد به نحو شبهه مصداقی می‌باشد و چنین نیست که مفهوم عدالت برای ما مشخص نباشد بلکه نمی‌دانیم آیا زید، عادل است یا نه؟

سؤال: آیا در فرض مسئله که مولا فرموده «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» و نمی‌دانیم آیا

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۹۵

و أمّا اذا كان منفصلا عنه، ففي جواز التمسك به خلاف، و التّحقيق عدم جوازه، اذ غاية ما يمكن أن يقال في وجه جوازه، أنّ الخاصّ إنّما يزاحم العامّ فيما كان فعلا حجّية فيه و لا يكون حجّية فيما اشتبه أنّه من أفراد، فخطاب «لا تكرم فساق العلماء» لا يكون دليلا- على حرمة اكرام من شكّ في فسقه من العلماء، فلا- يزاحم مثل «أكرم العلماء» و لا- يعارضه، فأنّه يكون من قبيل مزاحمة الحجّية [۶۶۴] بغير الحجّية [۶۶۵]، و هو في غاية الفساد، فإنّ الخاصّ و ان لم يكن دليلا في الفرد المشتبه فعلا، الا أنّه يوجب اختصاص حجّية العامّ في غير عنوانه من الافراد، فيكون «أكرم العلماء» دليلا و حجّية في العالم

زید عالم خارجی، فاسق است یا نه می‌توان به عامّ مذکور تمسک نمود یا نه؟

جواب: خیر!- ضروره عدم انعقاد ظهور للكلام الا في الخصوص كما عرفت- زیرا از ابتدا ظهور برای عالم غیر فاسق، منعقد شده، فرضا می‌دانیم زید، عالم است اما نسبت به تحقق وصف تردید داریم و تا وقتی عنوان موضوع دلیل، احراز نشود، نمی‌توان به عام تمسک نمود پس مسلما و بلا اشکال تمسک به عام، جائز نیست.

اگر شما تردید پیدا می‌کردید که زید، عالم هست یا نه آیا می‌توانستید به عام تمسک کنید؟ خیر! در فرض فعلی هم که تردید شما در خصوصیت وصف است ابتدا باید احراز نمائید که «هذا عالم غیر فاسق» تا بتوانید به «اکرم کلّ عالم غیر فاسق» تمسک نمائید. خلاصه: تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص متصل، بلا اشکال، جائز نیست لکن فرض مذکور محلّ نزاع نمی‌باشد بلکه صورت بعدی - مخصّص منفصل - محلّ کلام است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۹۶

غیر الفاسق، فالمصداق المشتبه و ان كان مصداقا للعالم بلا کلام، الا أنه لم يعلم أنه من مصداقيه بما هو حجّة، لاختصاص حجّيته بغیر الفاسق.

و بالجملة: العامّ المخصّص بالمنفصل و ان كان ظهوره في العموم كما اذا لم يكن مخصّصا، بخلاف المخصّص بالمنفصل كما عرفت، الا أنه في عدم الحجّية الا في غير عنوان الخاصّ مثله، فحينئذ يكون الفرد المشتبه غير معلوم الاندراج تحت احدي الحجّتين، فلا بدّ من الرجوع الى ما هو الاصل في البين هذا اذا كان المخصّص لفظيا [۱].

[۱]- ب: در مخصّص منفصل: مثلا مولا فرموده: «اکرم العلماء» یا «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقل و مخصّص منفصل می‌گوید «لا- تکرّم الفسّاق من العلماء» و منظور از «فاسق» برای ما مشخص است لکن تردید ما در یک جهت خارجی هست که آیا بر زید عالم، عنوان فاسق، منطبق است یا نه - از جهت اینکه آیا مرتکب فسق شده یا نه.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان به عام تمسک نمود یا نه؟

جواب: «ففي جواز التمسك به خلاف» [۶۶۶].

مسئله، محلّ خلاف است لکن به نظر مصنّف، تحقیق مطلب، این است که تمسک به عام، جائز نیست که اینک به بیان دلیل «مجوزین» می‌پردازیم.

شما - مصنّف - فرمودید در مثال مذکور «اکرم کلّ عالم»، در «عموم» ظهور دارد، در معنای حقیقی استعمال شده و در همان معنا هم حجّیت دارد منتها در آن مقداری که گرفتار حجّت اقوا شده نمی‌توان به عام تمسک نمود اما در موردی که حجّت اقوا نتوانست دخالت و دلالت داشته باشد، عموم، «بلا مزاحم و بلا معارض» هست و اتفاقا

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۹۷

در محلّ بحث، مسئله به همان کیفیت است زیرا نسبت به زید که در عدالت و فسقش تردید داریم به «لا تکرّم الفسّاق» نمی‌توان تمسک نمود چون اگر در موضوع دلیلی تردید نمائیم، نمی‌توان به نفس آن دلیل تمسک کرد یعنی «لا- تکرّم الفسّاق» نمی‌تواند وضع زید مشکوک العدالت و الفسق را مشخص کند لذا وقتی دلیل اقوا [۶۶۷] نتوانست شامل فرد مشکوک شود حجّیت و ظهور عام - در عموم - چه نقصانی دارد که شامل زید نشود لذا می‌گوئیم مشمولیت زید عالم برای عموم، قطعی هست و حجّیت عموم درباره او مسلم است و حجّت اقوا نمی‌تواند شامل آن فرد شود پس مانعی ندارد که نسبت به زید مشکوک العدالت و الفسق به «اکرم کلّ عالم» تمسک نمود و در نتیجه گفت: تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل مانعی ندارد. قوله: «... و هو في غاية الفساد».

مصنّف رحمه الله: تمسک به عام - و همچنین تمسک به مخصّص - در شبهه مصداقیه مخصّص منفصل، جائز نیست [۶۶۸].

تذکر: مصنّف رحمه الله بین مخصّص لفظی و لثبی، تفصیل قائل شدند لکن فعلا بحث ما در موردی است که مخصّص، لفظی باشد یعنی دو لفظ و دو کلام از مولا - صادر شده، ابتدا فرموده «اکرم کلّ عالم» سپس به دلیل مستقل فرموده «لا- تکرّم الفسّاق من العلماء» [۶۶۹].

سؤال: چرا در محلّ بحث نمی‌توان به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسّک نمود و حکم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۹۸

زید مشکوک الفسق را از آن استفاده کرد به عبارت دیگر: چه قصوری در عام هست که نمی‌توان به آن تمسّک نمود؟

شما- مصنّف- فرمودید عام در عموم ظهور دارد، در معنای حقیقی و موضوع له استعمال شده و در هر موردی که ظهور، محقق باشد می‌توان به اصالت الظهور که معنایش حجّیت ظهور است، تمسّک نمود یعنی: ظاهر کلام برای عبد و مولا- حجّیت دارد و انسان می‌تواند به ظواهر کلام، استناد و احتجاج نماید به عبارت دیگر در عالمیت زید که تردیدی نیست لکن فسق او مشکوک است پس چرا نمی‌توان به «اکرم کلّ عالم» یا «اکرم العلماء» تمسّک نمود؟

جواب: نکته و علّتش این است که عام در تمام افراد و مصادیق «ظهور» دارد و معنای عامّ مذکور، «کلّ عالم» می‌باشد لکن عام، بعد از تخصیص، ذو عنوان شده و از نظر حجّیت، دائره اش مضیق می‌شود کأنّ معنای عامّ مذکور، این است که: «اکرم العلماء غیر الفساق»، عام در «غیر الفساق» حجّیت دارد و فرق مخصّص متصل و منفصل در این جهت است که اگر مولا از ابتدا می‌فرمود «اکرم العلماء غیر الفساق» ظهوری که برای آن منعقد می‌شد، نسبت به عالم غیر فاسق می‌بود اما فعلا که با مخصّص منفصل، مطلب را بیان کرده، ضربه‌ای نسبت به ظهور وارد نمی‌شود و عام در «کلّ عالم» ظهور دارد اما باید «ظهور» حجّیت پیدا کند و اصالت الظهور در آن جاری شود. نتیجه تخصیص در محلّ بحث، این است که حجّیت در دائره معینی محدود می‌شود یعنی اکرم کلّ عالم در عموم ظهور دارد اما آن ظهور، نسبت به عموم حجّیت ندارد بلکه در ما عدا و غیر مخصّص، حجّت است به عبارت دیگر، حجّیت آن، نسبت به عنوان غیر مخصّص است یعنی: عالم غیر فاسق، «فساق»، عنوان مخصّص است و حجّیت به غیر عنوان مخصّص، محدود می‌شود و آنچه که فعلا- برای ما حجّیت دارد و انسان می‌تواند به آن احتجاج نماید کأنّ «اکرم العلماء غیر الفساق» می‌باشد و، عالمیت زید، مسلم است و اکرم العلماء از جهت

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۳۹۹

ظهور، شامل آن می‌شود لکن از جهت اصالت الظهور- حجّیت ظهور- شمولش مشکوک است لذا در مورد زید که فسقش مشکوک است نمی‌توان به عام تمسّک نمود [۶۷۰] پس دلیل لفظی نداریم تا به آن تمسّک نمایم بنابراین باید با مراجعه به اصول عملیه، وضع زید را مشخص نمود.

تذکر: ممکن است چنین اعتراض و اشکالی نسبت به بیان مصنّف رحمه الله در ذهن انسان خطور کند که: شما در فرض اوّل [۶۷۱] که مخصّص، منفصل بود و مفهوما اجمال داشت، فرضا معنای فاسق، مبین نبود، فرمودید نسبت به مرتکب صغیره می‌توان به عموم «اکرم العلماء» تمسّک نمود.

سؤال: آیا بیان مصنّف درباره آن قسم با فرمایش فعلی [۶۷۲] ایشان منافات ندارد؟ به عبارت دیگر: اگر معنای اکرم العلماء به لحاظ دلیل مخصّص، «اکرم العلماء غیر الفساق» هست، پس همان‌طور که در شبهه مصداقی نمی‌توان به آن تمسّک نمود در شبهه مفهومی هم تمسّک، جائز نیست.

آیا اگر تردید پیدا کردیم که مرتکب صغیره، فاسق است یا نه می‌توان به «اکرم العلماء» یا «اکرم کلّ عالم» تمسّک نمود یا نه؟ مصنّف رحمه الله فرمودند در مخصّص منفصل، اجمال به عام سرایت نمی‌کند و در زائد بر قدر متیقّن می‌توان به عام، تمسّک نمود.

آیا بیان قبلی با فرمایش فعلی ایشان- در شبهه مصداقیه- منافات دارد یا نه؟

تقریر اشکال به بیان دیگر: سؤال: آیا عموم «عام» به قوّت خود محفوظ است یا این که عام، عنوان پیدا کرده و ذو عنوان شده؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۰۰

اگر «اکرم العلماء» ذو عنوان نگردد، و کلمه «غیر فاسق» ضمیمه آن نشود پس چرا در محلّ بحث نتوان حکم زید را از عامّ مذکور استفاده کرد، می‌دانیم «زید عالم» لکن نمی‌دانیم «فاسق ام لا» و عام هم که عنوان پیدا نکرده پس چرا نتوان به آن تمسک نمود؟ اگر می‌گوئید عام، عنوان پیدا کرده و با ملا-حظه دلیل مخصّص، معنایش «اکرم العلماء غیر الفساق منهم»، می‌باشد پس چرا در اجمال مفهومی فرمودید می‌توان به عام تمسک کرد [۶۷۳].

خلاصه: چرا در آن فرض فرمودید اجمال به عام سرایت نمی‌کند و می‌توان به عموم تمسک نمود و در بحث فعلی فرمودید نمی‌توان به عام تمسک کرد.

نتیجه: تفصیل بین اجمال مفهومی و مصداقی به حسب ظاهر و دید ابتدائی، وجهی ندارد.

استاد معظم «دام ظلّه»: اگر بنا باشد، فرمایش مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف» را بپذیریم باید از ناحیه ایشان به این نحو جواب دهیم که: بین دو مسئله، تفاوت هست.

توضیح ذلک: در موردی که شبهه، مفهومی هست و مفهوما عنوان فاسق اجمال دارد، ممکن است بگوئیم مخصّص، موجب می‌شود که عام عنوان پیدا کند اما عنوانش «اکرم العلماء غیر الفساق» هست که قدر متیقّن فساق، مرتکب کبیره است یعنی عنوانی که برای عام حاصل می‌شود عنوان «غیر قدر متیقّن» است زیرا دلیل مخصّص، دارای قدر متیقّن می‌باشد و عنوانی که به عام داده می‌شود «ما عدا» و غیر قدر متیقّن است بخلاف اجمال مصداقی که تردیدی در عنوان مخصّص نداریم و معنای «اکرم العلماء»، اکرم العلماء غیر الفساق هست و معنای فاسق هم برای ما مبین می‌باشد لکن نسبت به زید

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۰۱

خارجی تردید داریم که آیا فاسق است یا نه لذا می‌توان بین اجمال مفهومی و مصداقی این فرق را قائل شد که: عنوان عام در اجمال مصداقی، همان غیر مخصّص است و مخصّص هم برای ما مبین است اما در اجمال مفهومی باید بگوئیم عنوان و معنای عام، غیر قدر متیقّن از مخصّص است زیرا مخصّص، نسبت به قدر متیقّن، عام را محدود می‌نماید اما نسبت به زائد بر آن نمی‌تواند عام را محدود کند.

نتیجه: در اجمال مفهومی گرچه دائره حجّیت، محدود می‌شود لکن محدودیتش در آن مقداری هست که خاص، نسبت به آن مقدار حجّیت پیدا می‌کند و آن مقداری که خاص حجّیت دارد در مورد مرتکب کبیره است لذا حجّیت عام درباره مرتکب صغیره به قوّت خود باقی می‌ماند اما در اجمال مصداقی، شکی در مفهوم نداریم فرضاً می‌دانیم هم مرتکب کبیره و هم مرتکب صغیره، فاسق هستند اما نمی‌دانیم زید خارجی، مرتکب کبیره یا صغیره‌ای شده یا نه لذا در فرض مذکور که مفهوم برای ما مبین و مشخص است، «اکرم العلماء» در عالم غیر مرتکب صغیره و کبیره، حجّیت پیدا می‌کند و شما وقتی تردید داشته باشید که آیا زید، عالم غیر مرتکب کبیره و صغیره هست یا نه چگونه می‌توانید به «عام» تمسک نمائید پس علت فرق بین اجمال مصداقی و مفهومی همان بود که بیان کردیم، نتیجتاً در محلّ بحث اگر مخصّص، لفظی و منفصل باشد چون دائره حجّیت عام، مضیق می‌شود و انطباق آن عنوان بر فرد مردّد، مشکوک است لذا لا يجوز التمسک بالعام.

یادآوری: آنچه تاکنون درباره شبهه مصداقی بیان کردیم، مربوط به موردی بود که مخصّص، لفظی باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۰۲

و اما اذا كان ليبياً [۶۷۴]، فان كان ممّا يصحّ أن يتكل عليه المتكلم اذا كان بصدد البيان في مقام التّخاطب، فهو كالمتمصل حيث لا يكاد ينعقد معه ظهور للعامّ الا في الخصوص [۱].

[۱] - تذکر: بحث فعلی درباره شبهه مصداقی، در صورتی است که مخصّص، لثبی باشد.

در مخضیص لثبی، لفظی از ناحیه مولا صادر نمی‌شود لکن عقل انسان، حکم می‌کند، فرمانی را که مولا صادر نموده به نحو عموم، مرادش نیست بلکه باید فرضا یک عنوان از آن، خارج شود.

مثلا مولا به عبدش دستور می‌دهد تمام همسایگان را به منزل دعوت کن تا از آنان پذیرائی نمائیم لکن یکی از همسایگان، دشمن سرسخت مولا هست و عبد «یقین» دارد که مولا مایل نیست، او مورد تکریم و احترام قرار گیرد، در این صورت از آن به مخضیص لثبی تعبیر می‌کنند یعنی مخضیصی که مولا نسبت به آن حرفی نزده اما عبد با عقل خود، عنوان آن مخضیص را درک نموده.

مصنّف رحمه الله: مخضیص لثبی بر دو قسم است: الف: گاهی مخضیص لثبی به حدی واضح و بدیهی است که مولا نیازی به ذکر آن نمی‌بیند و لازم نمی‌داند با دلیل لفظی، آن را بیان کند- «مما یصحّ ان یتکلّم ان ۶۷۵» علیه المتکلّم اذا کان بصدد الیّان».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۰۳

و ان لم یکن کذلک، فالظاهر بقاء العامّ فی المصداق المشتبّه علی حجّتیّه کظهوره فیهِ. و السیّر فی ذلک أنّ الکلام الملّقی من السّیّد حجّه لیس الا ما اشتمل علی العامّ الکاشف بظهوره عن ارادته للعموم، فلا بدّ من اتّباعه ما لم یقطع بخلافه، مثلا اذا قال المولی: «اکرم جیرانی» و قطع بأنّه لا-یرید اکرام من کان عدوّ له منهم کان أصله العموم باقیه علی الحجّتیّه بالنسبه الی من لم یعلم بخروجه عن عموم الکلام، للعلم بعداوتّه، لعدم حجّه آخری بدون ذلک علی خلافه [۱].

اگر مخضیص لثبی از جهت وضوح و اتکال مولا به چنان درجه‌ای برسد، مثل این است که مولا شخصا آن مخضیص را بدون فاصله بعد از لفظ، بیان کرده یعنی: حکم مخضیص لفظی متصل را دارد و کأنّ مولا- با کلمه «الا» مقصودش را چنین بیان کرده: «اکرم جیرانی الا من کان عدوّ الی».

مصنّف رحمه الله: اخیرا بیان کردیم که تمسّک به عام در شبهه مصداقیّه مخضیص متصل، جائز نیست یعنی: اگر عبد، ده نفر از همسایگان مولا- را به ضیافت دعوت نمود و نسبت به دو نفر احراز کرد که از دشمنان مولا- هستند و آنها را دعوت ننمود لکن نسبت به فرد سوّم، مردّد بود که آیا دشمن مولایش هست یا نه، نمی‌تواند به «اکرم جیرانی» تمسّک کند زیرا دستور مولا در مورد همسایه «غیر عدو» [۶۷۶] صادر شده و هذا مشکوک أنّه عدوّ ام لا.

نتیجه: قسم مذکور از مخضیصات لثبی، دارای حکم مخضیص متصل است و بلا اشکال، تمسّک به عام، جائز نیست.

[۱]- ب: قسم دیگر از مخضیصات لثبی، آن است که شاید مورد توجّه مولا هم نمی‌باشد، به نحوی است که اگر مولا بخواهد تمام مرادش را بیان نماید، نمی‌تواند به آن

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۰۴

مخضیص لثبی اعتماد کند زیرا آن مخضیص، محتاج به فکر- صغرا و کبرا- هست و عبد باید با تأمل، نسبت به آن انتقال پیدا کند و اگر مولا می‌خواست تمام مقصودش را بیان کند باید آن مخضیص را لفظا بیان می‌نمود و نمی‌توانست به مخضیص لثبی اکتفا نماید لکن فعلا مولا آن مخضیص را بیان نکرده و فقط فرموده: «اکرم جیرانی»، یعنی: او دشمنان خود را استثنا نموده و استثنای اعدا هم آن‌قدر، واضح و مبین نبوده که حکم مخضیص لفظی متصل را داشته باشد لکن عبد زیرک با فکر و تأمل برایش ثابت شده که دشمنان، مورد امر مولا نیستند.

سؤال: آیا در قسم مذکور از مخضیصات لثبی، تمسّک به عام، جائز است یا نه؟

جواب: اگر عبد، مردّد شد که فرضا بکر، از دشمنان مولا هست یا نه، به «اکرم جیرانی» تمسّک می‌کند [۶۷۷] زیرا تنها دلیلی که از ناحیه مولا صادر شده «اکرم جیرانی» هست و در برابر آن حجّت و دلیل نمی‌توان به یک قاعده کلی [۶۷۸] اعتماد کرد.

آری اگر برای عبد، یقین حاصل شود که زید، عدوّ مولا هست می‌تواند به یقین [۶۷۹] خود اعتماد کند و از عموم مذکور صرف نظر

نماید- و همچنین اگر یقین پیدا کرد که عمرو از دشمنان مولا هست.

اما اگر درباره بکر، تردید پیدا کرد که آیا «هذا عدوٌ او لیس بعدوٌ»، در برابر اکرم جیرانی که تنها حجت صادره از ناحیه مولا هست چنانچه از تکریم و دعوت او به ضیافت، خودداری کرد و مولا به او اعتراض نمود که چرا او را اکرام نکردی، عبد در [۶۸۰]

ایضاح الکفایه؛ ج ۳؛ ص ۴۰۴

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۰۵

بخلاف ما اذا كان المخصّص لفظياً، فإنّ قضیة تقدیمه علیه هو كون الملقى اليه كأنه كان من رأس لا يعمّ الخاصّ، كما كان كذلك حقيقة فيما [اذا] كان الخاصّ متصلاً و القطع بعدم ارادة العدو لا يوجب انقطاع حجّيته الا فيما قطع أنّه عدوه، لا فيما شكّ فيه، كما يظهر صدق هذا من صحّة مؤاخذه المولى لو لم يكرم واحدا من جيرانه، لاحتمال عدواته له، و حسن عقوبته على مخالفته، و عدم صحّة الاعتذار عنه بمجرد احتمال العداوة، كما لا يخفى على من راجع الطّريقة المعروفة و السّيرة المستمّرة المألوفة بين العقلاء التي هي ملاك حجّية أصالة الظهور.

و بالجملة: كان بناء العقلاء على حجّيتها بالنسبة الى المشتبه هاهنا [بخلاف هناك و لعلّه لما أشرنا اليه من التّفاوت بينهما بالقاء حجّتين هناك و] تكون قضيتهما بعد تحكيم الخاصّ و تقدیمه على العامّ كأنه لم يعمه حكما من رأس، و كأنه لم يكن بعامّ بخلاف هاهنا، فإنّ الحجّية الملقاة ليست الا واحدة، و القطع بعدم ارادة اكرام العدو في «أكرم جیرانی» مثلا لا يوجب رفع اليد عن عمومه الا فيما قطع بخروجه من تحته، فإنّه على الحكيم القاء كلامه على وفق غرضه و مرامه، فلا بدّ من اتّباعه ما لم تقم حجّة أقوى على خلافه [۱].

برابر مؤاخذه مولا عذر موجّهی ندارد و نمی تواند به آن قاعده کلیّ تمسّك کند بلکه مولا می تواند علیه عبد احتجاج نماید که من گفتم: «اکرم جیرانی و کان بکر جاری» و شما چرا به احتمال اینکه او از دشمنان من هست، اکرام او را ترک نمودی. خلاصه: در قسم مذکور از مخصّصات لّبی از نظر عقلا تمسّك به عام مانعی ندارد و باید به عموم عام تمسّك نمود. [۱]- تذکر: بحث ما در تفصیلی بود که مصنّف در شبهات مصداقیه، بین مخصّص لفظی و لّبی قائل شدند که اینک با ذکر یک مقدّمه به ادامه آن بحث می پردازیم.

مقدّمه: اصالت الظهور به معنای حجّیت ظهور است یعنی: اگر کلام، دارای «ظهور» باشد، قابلیت احتجاج دارد فرضا اگر مولائی بگوید: ظاهر کلام من، مراد من نبوده، علیه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۰۶

او می توان احتجاج نمود و همچنین اگر عبد بگوید من احتمال دادم از فلان کلام، خلاف ظاهر اراده شده، مولا می تواند علیه او احتجاج نماید پس اصالت الظهور به معنای حجّیت ظواهر و صحّت احتجاج، نسبت به ظواهر کلام می باشد و یک اصل مسلم عقلانی هست و مدرکش غیر از بنای عقلا چیز دیگری نمی باشد و چنین نیست که یک اصل شرعی باشد [۶۸۱].

مصنّف رحمه الله: در مواردی که مخصّص، لفظی باشد، اصالت الظهور که مدرکش بنا و سیره عقلا هست، جاری نمی شود اما در مواردی که مخصّص، لّبی باشد، جاری می شود.

توضیح ذلک: الف: اگر مخصّص، لفظی باشد، فرضا مولا بگوید «اکرم العلماء» و سپس بفرماید «لا تکرّم الفساق من العلماء» و وضع زید، خارجا مشخّص نباشد که «هل هو فاسق او لیس بفاسق» در این صورت، بنای عقلا بر این نیست که برای استکشاف حکم اکرام زید به لا تکرّم الفساق من العلماء رجوع نمایند که اینک به اکرم العلماء هم رجوع نمی کنند به عبارت دیگر: از نظر عقلا، نسبت به زید مشتبه به شبهه مصداقیه، نه در «اکرم العلماء» اصالت الظهور جاری می شود و نه در «لا تکرّم الفساق من العلماء» و دلیل، نسبت

به فرد مشتبه از نظر عقلا هیچ گونه دلالتی ندارد.

ب: اگر مخصّص، لّبی باشد مثلا مولا عامی را به نحو «اکرم جیرانی» بیان کند لکن عبد قاطع شود که مولا اکرام دشمنان خود را اراده نموده در این صورت، عقلا به اصالت الظهور، اّتکال دارند و فرضا نسبت به فردی که مسلما همسایه مولا هست اما دشمنی او نسبت به مولا مشکوک است به عموم «اکرم جیرانی» تمسک می کنند [۶۸۲] یعنی: اصالت الظهور در آن جاری می نمایند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۰۷

نتیجه: ملا-ک، بنای عقلا- و اصالت الظهور است و در موردی که مخصّص لفظی، مطرح باشد، اصالت الظهور جاری نیست اما در مواردی که مخصّص لّبی، مطرح است، اصالت الظهور جریان دارد ضمنا در هر موردی که بنای عقلا محرز باشد، لزومی ندارد، علّت و نکته آن را احراز نمائیم اما باید دانست که عقلا بین آن دو مورد، تفصیل قائل شده‌اند. و ملاکش هرچه باشد، فرقی ندارد. تذکر: البته شاید خودمان بتوانیم با تأمل، ملاک آن را کشف کنیم که اینک به بیان آن می پردازیم:

الف: در مخصّص «لّبی» تنها دلیل و حجّتی که از ناحیه مولا به عبد القا شده، یک حجّت، تحت عنوان «اکرم جیرانی» هست پس باید آن حجّت منحصره مولا اتباع شود تا اینکه قطع به خلافش حاصل شود- یک حجّت اقوا در برابرش باشد- و بدون حجّت اقوا نمی توان از عموم «اکرم جیرانی» رفع ید نمود، البتّه در موردی که نسبت به یک فرد یقین داریم «أنه عدوّ للمولی» صغرا و کبرا، کامل و تمام است و هر دو، مقطوع می باشد [۶۸۳] فرضا می گوئیم: «هذا عدوّ للمولی قطعا و المولی لا یرید اکرام عدوّه قطعا» پس نتیجه می گیریم اکرام فلان عدوّ قطعی و مسلم، مورد اراده مولا نمی باشد اما در موردی که تردید داریم آیا فلان فرد از دشمنان مولا هست یا نه- با وجود شک در عداوت- چه حجّت و دلیلی در برابر «اکرم جیرانی» وجود دارد که اکرام فرد مشکوک العداوت را ترک نمائیم؟

هیچ راهی غیر از تمسک به عموم «اکرم جیرانی» [۶۸۴] نداریم.

ب: امّا در مخصّص «لفظی» دو حجّت از ناحیه مولا القا شده فرضا ابتدا فرموده «اکرم جیرانی» سپس به دلیل مستقل و مخصّص منفصل فرموده «لا تکرّم من جیرانی من کان

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۰۸

عدوّالی».

قبلا بیان کردیم که با ضمیمه شدن آن دو حجّت به یکدیگر چون حجّت دوّم «نص یا اظهر» است در نتیجه بر حجّت اوّل حکومت دارد [۶۸۵] و نتیجه دلیل حاکم و محکوم، این است که: «اکرم جیرانی الذین لا یكونون اعداء لی» پس ثمره ضمیمه شدن آن دو حجّت به یکدیگر و حکومت دلیل مخصّص بر عموم [۶۸۶]، این است که: اکرم جیرانی الذین لا یكونون اعداء لی نتیجتا نسبت به همسایه‌ای که تردید داریم انه عدوّ له ام لا به کدام دلیل می توان تمسک کرد؟

اکرم جیرانی که اطلاق ندارد زیرا کلمه «جیرانی» دارای یک قید می باشد و شبیه این است که شخص مولا آن قید را بعد از کلمه «جیرانی» ذکر نموده و مطلبش را به صورت مخصّص متّصل بیان کرده.

آیا اگر مولا از ابتدا می فرمود «اکرم جیرانی الذین لا یكونون اعداء لی» تمسک به آن، جائز بود؟ خیر! زیرا در تمسک به دلیل باید موصوف و صفت- هر دو- احراز شود اگر مولا بگوید اکرم العلماء العدول، همان طور که باید عالمیت احراز شود، عنوان عدالت هم باید محرز شود و در مثال «اکرم جیرانی» عنوان موصوف، محرز است اما وصفش- عدم کونه عدوّا للمولی- محرز نمی باشد لذا «لا یجوز التمسک به» یعنی: به دلیل عام نمی توان تمسک نمود کما اینکه به دلیل خاص هم مسلما نمی توان استناد نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۰۹

بل [۶۸۷] یمكن أن یقال: أن قضیة عمومه للمشکوک أنه لیس فردا لما علم بخروجه من حکمه بمفهومه، فیقال فی مثل «لعن الله بنی

أَمِّيَّة قَاطِبَةٌ» اَنَّ فُلَانًا وَ اَنَّ شَكَّ فِي اِيْمَانِهِ يَجُوزُ لِعَنِهِ. لِمَكَانِ الْعَمُومِ، وَ كُلِّ مَنْ جَازَ لِعَنِهِ لَا يَكُونُ مُؤْمِنًا، فَيَنْتَجِجُ اَنَّهُ لَيْسَ بِمُؤْمِنٍ، فَتَأْمَلُ جَيِّدًا [۱].

[۱]- نه تنها برای وجوب اکرام به «اکرم جیرانی» تمسک می‌کنیم بلکه با تشکیل یک قضیه - صغرا و کبرا - از طریق وجوب اکرام، عدم عداوت آن فرد مشکوک العداوت را استفاده می‌کنیم [۶۸۸].

ممکن است بگوئیم مقتضای شمول «اکرم جیرانی» نسبت به فرد مشکوک العداوت، این است که او فرد آن عدوی که مسلماً می‌دانیم از «اکرم جیرانی»، خارج است، نمی‌باشد [۶۸۹].

به عبارت دیگر: نه تنها نسبت به فرد مشکوک العداوت به عام و «اکرم جیرانی» تمسک می‌نمائیم [۶۹۰] بلکه بعد از مسأله وجوب اکرام، یک قضیه تشکیل داده و نتیجه دیگری به این نحو از آن می‌گیریم.

بیان ذلک: در مورد «جار» و همسایه مشکوک العداوت به عموم «اکرم جیرانی»

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۱۰

تمسک و حکم وجوب اکرام او را استفاده نموده و گفتیم: زید مشکوک العداوت [۶۹۱]، دارای وجوب اکرام است لکن اکنون کبرائی ضمیمه آن نموده و می‌گوئیم: هرکس اکرامش واجب باشد، دشمن مولا نیست زیرا وجوب اکرام با عداوت نسبت به مولا تناسب ندارد پس کبرای قضیه، این شد: «کُلُّ مَنْ يَجِبُ اِكْرَامُهُ لَا يَكُونُ عَدُوًّا لِلْمَوْلَى» و نتیجه‌اش چنین می‌شود: «هذا الذي يكون مشكوك العداوة لا يكون عدوا للمولى»، یعنی:

عنوان عدم عداوت را از طریق وجوب اکرام و تمسک به عام ثابت می‌کنیم.

قوله: «فتأمل جيداً» [۶۹۲].

کی يظهر لك الفرق بين المخصَّص اللفظي و اللَّبِّيِّ حيث اَنَّه قد يتوهم عدم الفرق بعد العلم بانَّ العداوة مانعة عن الاكرام و الايمان مانعة عن جواز اللعن بين ما اذا صرَّح بالتخصيص او لم يصرَّح لظهور انَّ الحكم انما يلحق موضوعه و بعد العلم بالمانع نشك في تحقُّق الموضوع و فسادة قد ظهر من بيان المصنَّف بانَّ الرجوع الى العام يوجب رفع الشك عن الموضوع لانا لا نسلّم مدخلية امر آخر وراء عنوان الموضوع فيه من العداوة في المثال الاوّل و الايمان في المثال الثاني ما لم يصرَّح بالتخصيص، غاية الامر انا علمنا به بملازمة بين العداوة و عدم الاكرام و بين الايمان و عدم جواز اللعن و ذلك لا يضرّ بالتمسك بالعام بل يؤكده حيث انا نستكشف من ثبوت الاكرام الملازم لعدم العداوة عدم كونه عدواً و من جواز اللعن الملازم لعدم الايمان كونه غير مؤمن، و توهم ان ذلك انما يتم اذا لم يعلم بوجود التخصيص اصلاً و امّا اذا علم بوجوده فيكفي في تعنون العام فمدفوع بالفرق بين العلم بوجوده و بين عدمه اذ المدار على الاستكشاف المذكور بجران اصالة عدم التخصيص فكما لو شكّ ابتداء في تخصيص العام بفرد بعد العلم بتخصيصه بفرد آخر نتمسك بالعموم و لا ينافيه العلم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۱۱

بتخصيصه بفرد آخر غيره فكذاك فيما نحن فيه، و بالجملة العموم عند كون المخصَّص لبياً مبيناً للصغرى في كل من لم يعلم عداوته او اسلامه و هو ان المورد غير عدو او غير مسلم فيحكم بوجوب اكرامه او جواز لعنه لاجل ذلك لا اَنَّهُ يحكم على الفرد بحكم العام مع عدم تشخيص الصغرى كى يكون من قبيل الاستدلال بالعام في الشبهات المصادقية ثم ان هذا كله فيما يمكن اعتباره في الموضوع كالعداوة و الايمان و العدالة من الاوصاف الخارجية، و اما ما لا يمكن اعتباره فيه كالصحة و الفساد من الاوصاف المنتزعة من مجرد ارادة المولى لفرد و عدم ارادته له و بالجملة من الانقسامات المتولدة بعد تعلق الامر و لا يعقل كونه من الانقسامات الطارئة قبل تعلق الامر فلا اشكال ح في التمسك بالعموم كما اشرنا الى نظير ذلك آنفا فيما اذا كان المراد بالمخصَّص العقلى ادراك العقل ما هو

ملاک حکم الشارع فاذا شككنا في صحه عتق الزبنة الكافرة يجب الاخذ بالعموم فلو قلت الفاسد خارج قطعا و الفرد المشكوك لا تحرز صحته فلا- وجه للتمسك، قلنا ليس الفاسد خارجا عن العام بل ليس الخارج الا فاسدا بمعنى ان الفاسد ليس عنوانا للافراد الخارجة و انما هو وصف اعتباري منتزع من العناوين الخارجة كالزبا و المنابذة و الملازمة و الحصة في المعاملات و صلاة الحائض و صوم المسافر في العبادات فعلى هذا كون المشكوك فاسدا موقوف على خروجها و العموم حاكم بدخولها و مبين للصغرى في كل ما لم يعلم بخروجه فلا- يتصف بالفاسد ثم انه اذا شك في كون ما ادركه العقل قيدا للموضوع او ملاكا للحكم كي لا يكون قيدا للموضوع لكونه قابلا- لكلا- الوجهين كما اذا فرض العلم بخروج العدو لكن لم يعلم ان عدم العداوة قيد اخذ في موضوع و جوب الا- كرام او مناط لوجوبه ففيه التفصيل السابق من انه اذا كان حكم العقل ضروريا يصح اتكال المولى في مقام البيان على ركزه في ذهن المخاطب فلا- يمكن التمسك به في الفرد المشكوك لكونه من قبيل الكلام المحتف بما يصلح كونه قرينة و اذا كان نظريا فحيث قد تم ظهور الكلام في الاطلاق فيؤخذ ح بالاطلاق لاحتمال ان المولى احرز عدم كونه عدوا فالقى الحكم العالم.

ايضاح الكفاية، ج ۳، ص: ۴۱۲

ايقاظ: لا يخفى ان الباقي تحت العام بعد تخصيصه بالمنفصل أو كالاستثناء من المتصل لما كان غير معنون بعنوان خاص [۶۹۳]، بل بكل عنوان لم يكن ذاك بعنوان الخاص كان احراز المشتبه منه بالاصل الموضوعي في غالب الموارد الا- ما شد ممكنا، فبذلك يحكم عليه بحكم العام و ان لم يجز التمسك به بلا كلام، ضرورة انه قلما لم يوجد عنوان يجري فيه أصل ينقح به انه مما بقي تحته، مثلا- اذ شك ان امرأة تكون قرشيّة او غيرها [فهى و ان كانت اذا وجدت اما قرشيّة أو غير قرشيّة] فلا أصل يحرز [به انها قرشيّة أو غيرها، الا ان أصالة عدم تحقق الانتساب بينها و بين قريش تجدى في تنقيح انها ممن لا تحيض الا الى خمسين، لان المرأة التي لا يكون بينها و بين القريش انتساب أيضا باقية تحت ما دل على ان المرأة انما ترى الحمره الى خمسين، و الخارج عن تحته هي القرشيّة، فتأمل تعرف [۱].

احراز مشتبه به وسيله اصل موضوعي

[۱]- مصنف رحمه الله فرمودند تمسك به عام در شبهه مصداقي مخصی ص ۶۹۴]، جائز نیست، در بحث فعلی می فرمایند گاهی از اوقات می توان به کمک استصحاب، موضوع را احراز

ايضاح الكفاية، ج ۳، ص: ۴۱۳

نمود [۶۹۵] و هنگامی که موضوع، منقح شد، حکم عام را بر آن جاری نمود.

قبل از توضیح فرمایش مصنف به مثالی در غیر مورد مخصّص اشاره می کنیم سپس به توضیح کلام ایشان می پردازیم. مثال: فرض کنید اصلا مسأله استثنا و تخصیص، مطرح نیست و مولا فرموده «اکرم کلّ عالم» و شما نسبت به عالمیت زید، مردّد هستید- درحالی که حالت سابقه زید، عالمیت بوده- در این صورت با قطع نظر از استصحاب چون در عنوان عالمیت تردید دارید، نمی توانید به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسک نمایید زیرا در تمسک به یک دلیل باید موضوع آن، محرز باشد پس اگر استصحاب عالمیت را جاری نمائیم، در مورد شك در عالمیت نمی توان به عام مذکور تمسک نمود [۶۹۶] امّا در مواردی که حالت سابقه، مشخص است، مانند محلّ بحث که حالت سابقه زید، عالمیت بوده و فعلا به جهتی تردید داریم «انه عالم ام لا» به استصحاب بقاء عالمیت تمسک می نمائیم و از آن طریق، عالمیت زید را احراز می نمائیم و در نتیجه با احراز عالمیت می توان به «اکرم کلّ عالم» تمسک نمود پس در عین حال که مستقیما نمی توانستیم به عام مذکور تمسک نمائیم به کمک استصحاب، موضوع عام، محرز و منقح شد و در نتیجه می گوئیم زید مشكوك العالمیت، دارای وجوب اکرام است.

اما در محلّ بحث: قبلا گفتیم تمسک به عام در شبهه مصداقی مخصّص لفظی، جائز نیست لکن فعلا چنین می‌گوئیم: اشکالی ندارد که از طریق استصحاب ثابت کنیم آن فرد مشتبه، تحت عموم عام، باقی هست و عنوان مخصّص بر آن، منطبق نمی‌باشد و در نتیجه اگر از افراد عام بود، حکم عام هم شاملش می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۱۴

یادآوری: بیان مذکور در مواردی جریان دارد که مخصّص، منفصل باشد یا اگر متصل است جنبه نفی و اثبات در آن باشد - کالاستثناء من المتصل [۶۹۷] - مثل اینکه مولا بگوید:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۱۵

«اکرم کلّ عالم الا الفساق منهم»، پس بیان مذکور در موردی که مخصّص مثلا به صورت توصیف باشد، جریان ندارد فرضا اگر مولا بگوید «اکرم العلماء العدل» و شما مردّد باشید که زید، عادل است یا نه و حالت سابقه هم نداشته باشد باید عنوان او را احراز نمائید [۶۹۸] آیا در مخصّص منفصل یا متصل - که از قبیل استثنا باشد - چون جنبه نفی در آن هست و نفی - عدم - همیشه حالت سابقه دارد تمسک به استصحاب عدمی مانعی ندارد [۶۹۹].

مثال فقهی: شما در باب دم حیض به این قاعده کلی و استثنای از آن توجه کنید:

قاعده کلی، این است که: «کلّ مرأه تری الحرمة الی خمسين» یعنی: هر زنی تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت می‌کند و بعد از آن، محکوم به حیض نیست لکن از آن قاعده، یک - یا دو مورد - استثنا شده، فرض کنید به دلیل مستقل و منفصل گفته‌اند «المرأه القرشیة تری الحرمة الی ستین» یعنی: زن قرشی تا شصت سالگی می‌تواند دم حیض را رؤیت کند، اکنون اگر آن مخصّص منفصل را ضمیمه دلیل اول نمائیم، نتیجه آن‌ها یک موصوف و یک صفت عدمی هست یعنی: «المرأه التي لا تكون قرشیة تری الحرمة الی خمسين» یعنی: زنی که قرشی نباشد [۷۰۰] تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۱۶

حال اگر زنی تردید پیدا کرد که آیا او از قریش است یا غیر قریش، تکلیفش چیست.

مصنّف رحمه الله: استصحاب عدم قرشیت جریان پیدا می‌کند و عنوان «المرأه اذا لم تكن قرشیة» بر او منطبق می‌شود و نتیجتا بر فرد مشکوک القرشیة، همان حکم عام، مترتب می‌شود و می‌گوئیم او فقط تا پنجاه سالگی دم حیض را رؤیت می‌نماید پس استصحاب عدم قرشیت، آن عنوانی [۷۰۱] را که در دلیل عام - با ملاحظه مخصّص منفصل حاصل شده بود - ثابت می‌کند و در نتیجه، حکم عام، شامل آن فرد مشکوک و مصداق مشتبه می‌شود.

سؤال: آیا اصلا استصحاب مذکور را می‌توان جاری نمود یا نه؟

جواب: ما با دو مسئله، مواجه هستیم: ۱ - آیا در استصحاب مذکور اصلا حالت سابقه تحقق دارد یا نه؟

این مسئله به بحث فعلی ما ارتباطی ندارد.

۲ - بحث دیگر، این است که اگر استصحاب، جاری شد، شما از نظر منقّح شدن موضوع و ترتّب حکم عام نباید تردید نمائید زیرا عام، این بود «المرأه اذا لم تكن قرشیة تری الحرمة الی خمسين» و استصحاب، آن عنوان را اثبات نمود [۷۰۲] و نتیجتا قاعده کلی درباره او حکومت دارد.

تذکر: آیا استصحاب عدم قرشیت را می‌توان جاری نمود یا نه به عبارت دیگر: آن زن در این مورد، حالت سابقه دارد یا نه - اشکال ما این است که اصلا او چه زمانی قرشی نبود و حالا شک در قرشیت او پیدا شده؟

جواب: نظر مصنّف رحمه الله این است که: اگر قضیه متیقّنه، سالبه به انتفاء موضوع و قضیه مشکوکه، سالبه به انتفاء محمول باشد، استصحاب، جاری می‌شود بنابراین در محلّ بحث

إيضاح الكفاية، ج ۳، ص: ۴۱۷

چنین می‌گوئیم: آن زن، چه زمانی قرشی نبود؟

هنگامی که او وجود نداشت، نطفه‌اش هم منعقد نشده بود و اصلا موضوعی مطرح نبود، او قرشی نبود اما اکنون که موضوع تحقق پیدا کرده، همان ساله [۷۰۳] را می‌توان استصحاب نمود.

یادآوری: آنچه را بیان کردیم، نظر مصنف بود اما نظر سائر محققین برخلاف ایشان است و آن‌ها این قبیل استصحابات - مانند: استصحاب عدم قابلیت حیوان «للتذکيه» و استصحاب عدم قرشیت - را جاری نمی‌دانند لکن نظر مصنف، این است که قضیه متیقنه و مشکوکه - هر دو - قضیه سالبه است منتها قضیه متیقنه، سالبه به انتفاء موضوع و مشکوکه، سالبه به انتفاء محمول است و این امر، ضربه‌ای به جریان استصحاب نمی‌زند.

نتیجه: بنا بر جریان استصحاب مذکور مانعی ندارد که استصحاب، موضوع [۷۰۴] را برای دلیل عام ثابت کند - و غالبا احراز موضوع به کمک استصحاب، ممکن است «الما شد» [۷۰۵] - و نتیجتا نسبت به مرئه مشکوکه القرشیة همان حکم [۷۰۶] عام جاری می‌شود.

إيضاح الكفاية، ج ۳، ص: ۴۱۸

قوله: «فتأمل تعرف» [۷۰۷]. «... و لیعلم» انّ ما ذكره المصنّف من القاعدة الكلّية لا اظنّ احدا ينكره و انّما الانكار انّما هو بالنسبة الى الصّغريات التي يعتقد المصنّف اندراجها تحت القاعدة الكلّية كاعتراض بعضهم عليه بانّ ما ذكره انّما يتمّ في مثال القرشيّة اذا كان الباقي تحت العام بعد التّخصيص المرأة التي لا تكون الانتساب الى قریش موجودا معها على نهج ليس التامة و اما اذا كان الباقي هي المرأة التي لا تكون قرشيّة على نحو مفاد كان الناقصة فلا يتمّ فانّ العدم التّعنى الذي هو موضوع الحكم ليس له حالة سابقة يقينية كي يجري فيه الاصل و العدم المحمولي الازلي و ان كان له حالة سابقة يقينية الا انه لا يثبت العدم التّعنى الا على القول بالاصل المثبت و هذا ليس باشكال في المسألة الاصولية و انّما هي فقهيّة تختلف باختلاف النظائر و المصنّف نظره الى ان غاية ما يستظهر من الادلة انّ الموضوع ليس له خصوص عنوان و انّما هو المرأة باي عنوان كانت و انّ القرشيّة و النبطيّة مانعة عن حكمها فاذا احرزنا بالاستصحاب عدم المانع فلا محالة يكون المقتضى الموجود بالوجدان مؤثرا في وجود الحكم و لم يستظهر من الادلة انّ هذه القرشيّة من حيث عدمها اخذت في موضوع الحكم باعتبار كونها نعتا عدميا محتاجا الى احراز لا يكفي فيه الاصل لكونه مثبتا «و اعترض» بعض آخر بانّ الاصل الذي يتشبه به المصنّف اي الاصل الجاري في العدم المحمولي ايضا مثبت من جهة انه لا بدّ من كون المرأة المشكوكة غير قرشيّة و استصحاب الكلّي اي عدم تحقق القرشيّة لا يفيد في حكم هذه المرأة المعينة «و فيه» انه مدفوع بما سيأتي من المصنّف في الاستصحاب من انّ الاصل المثبت انّما يكون فيما اذا كان الاثر مترتبا على الواسطة التي تكون مغاير الوجود لذي الواسطة في الخارج و الا فالأثر المترتب على

إيضاح الكفاية، ج ۳، ص: ۴۱۹

و هم و ازاحة: ربما يظهر عن بعضهم التمسك بالعمومات فيما اذا شكّ في فرد لا من جهة احتمال التّخصيص، بل من جهة أخرى، كما اذا شكّ في صحّة الوضوء أو الغسل بمائع مضاف، فيستكشف صحته بعموم مثل (أوفوا بالنذور) فيما اذا وقع متعلقا للنذر، بأن يقال: وجب الاتيان بهذا الوضوء وفاء للنذر للعموم، و كلّ ما يجب الوفاء به

الفرد بواسطة عنوان كلّي منطبق عليه بالحمل الشائع سواء كان منتزعا من مرتبة ذاته او بملاحظة بعض عوارضه الذي يكون خارج المحمول لا. يكون مثبت فاذا نفينا بالاصل تحقق الانتساب ينطبق ذاك العدم الكلّي الذي جرى فيه الاصل على المورد ضرورة انّ تمام موضوع الحكم انّما هي المرأة بلا عنوان آخر و من افرادها من لا يتحقق بينها و بينه انتساب فافهم»، كما انه في صورة الشك في شرط انه مخالف للكتاب او غير مخالف تتمسكك باصل عدم تحقق المخالفة فنحكم بلزومه من غير فرق في ذلك بين ان يكون

موضوع الحکم الطبیعیة المقیّده او الطبیعیة المرسله، فالاول كما اذا شككنا في الماء الخاص في كرتته و استصحبنا الكرتية السابقة فتتطبق الكرتية على المورد الذي موضوع الحكم فيه طبعه مقيدة اي الماء الكرتي، و الثاني كما في قول المولى اكرم كل رجل و قوله لا تكرم الفساق و شككنا في فسق زيد المتيقن عدالته سابقا فيستصحب عدالته فيكون وجود زيد و وجود ذاك الرجل العادل الذي هو كلّي مرسل، «فان قلت» ان الانطباق ممنوع هنا فان وجود المستصحب و وجود اضافة و وجود الموضوع و وجود جوهر نفسی و التّغایر بينهما واضح فيكون الاصل مثبتا لو كان بينهما ملازمة و الا فلا يجري الاصل لانه لا اثر له، «قلت» هذا التّغایر مبنى على المدافعة و لا اعتبار بها ما دام العرف يساعد على الاتحاد حيث انه يرى المستصحب من اطوار وجود الموضوع [۷۰۸].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۲۰

لا- محاله يكون صحيحا، للقطع بأنه لو لا- صحته لما وجب الوفاء به. و ربما يؤيد ذلك بما ورد من صحه الاحرام و الصيام قبل الميقات، و في الشفر اذا تعلق بهما التذر كذلك [۱].

آيا در غير از مورد تخصيص مي توان به عام تمسك نمود؟

[۱]- وقتی به کلمات اصوليين مراجعه کنیم، می بینیم در بعضی از موارد به عمومات تمسک نموده [۷۰۹] و از آن طریق خواسته اند نتیجه گیری نمایند، بدون اینکه منشأ شک، مسأله تخصيص باشد.

مثال: اگر تردید کنیم وضو یا غسل با فلان مایع مضاف- مانند گلاب- صحیح است یا نه از طریق دلیل لفظی می توان دریافت که وضو با آن مایع، مانعی ندارد.

بیان ذلك: گفته اند ابتدا با جمله «لله علی» نذر می کنیم با آن مایع مضاف وضو بگیریم، بعد از نذر، دلیل وجوب وفای به نذر،- یعنی عموم: «اوفوا بالنذور»- ما را ملزم می کند که به نذر وفا نمائیم و با آن مایع وضو بگیریم پس ابتدا نذر می نمائیم سپس دلیل وجوب وفای به نذر، ما را ملزم می کند با آن مایع وضو بگیریم و ما از الزام، نسبت به آن وضو کشف می کنیم وضو با آن مایع، صحیح است زیرا معنا ندارد وضوئی که باطل است، واجب باشد.

خلاصه: از طریق تمسک به عموم «اوفوا بالنذور» صحّت وضو با آن مایع مشکوک را استکشاف نمودیم.

شما نسبت به این مطلب استبعاد ننمائید چون مؤیدات [۷۱۰] و نظائری هم در فقه برای آن

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۲۱

و التّحقیق أن يقال: انه لا مجال لتوهم الاستدلال بالعمومات المتكفلة لاحكام العناوين الثانویة فيما شك من غير جهة تخصيصها اذا أخذ في موضوعاتها أحد الاحكام المتعلقة بالافعال بعناوينها الاوليّة، كما هو الحال في وجوب اطاعة الوالد، و الوفاء بالتذر و شبهه في الامور المباحة، أو الزاجحة، ضرورة أنه معه لا- يكاد يتوهم عاقل اذا شك في رجحان شيء أو حليته جواز التمسك بعموم دليل وجوب الاطاعة أو الوفاء في رجحانه، أو حليته. نعم لا بأس بالتمسك به في جوازه بعد احراز التمكن منه و القدرة عليه فيما لم يؤخذ في موضوعاتها حكم أصلا. فاذا شك في جوازه صحّ التمسك بعموم دليلها في الحكم بجوازه، و اذا كانت محكومة بعناوينها الاوليّة بغير حكمها بعناوينها الثانویة وقع المزاحمة بين المقتضيين، و يؤثر الاقوى منهما لو كان في البين، و الا لم يؤثر أحدهما، و الا لزم التّرجيح بلا مرجح، فليحكم عليه حينئذ بحكم آخر كالاباحة اذا كان أحدهما مقتضيا للوجوب و الآخر للحرمة مثلا [۱].

به شما ارائه می دهیم.

۱- مسلّم احرام قبل از ميقات، بدون نذر، جائر نیست لکن همان احرام اگر متعلق نذر واقع شد، فرضا فردی نذر کرد از منزلش

احرام ببندد، کأنّ اجماع و نصوص صحیح، دالّ بر صحتّ چنان احرامی هست.

۲- صیام در سفر- فی نفسه- جائز نیست اما اگر کسی نذر کند در مسافرت روزه بگیرد نه تنها مشروع است بلکه وجوب وفا دارد پس صوم در سفر، بدون نذر قطعاً جائز نیست لکن با نذر انقلاب پیدا می‌کند.

[۱]- مصنّف رحمه الله: آنچه در کلمات بعضی از اصولیین مشاهده شده، قابل قبول نیست که اینک به بیان آن می‌پردازیم. توضیح ذلک: به یک اعتبار، ادله بر دو قسم است:

۱- اکثر ادله، احکام را برای عناوین اولیّه اثبات می‌کنند به عبارت دیگر، متعروض بیان احکام، نسبت به عناوین اولیّه هستند. ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۲۲

مثال: «حرمت علیکم المیتة و الدّم و لحم الخنزیر...» [۷۱۱]، در آیه مذکور، عنوان اولی و واقعی اشیاء- مانند: دم و میتة- متعلق حکم قرار گرفته که از این قبیل ادله، به ادله اولیّه تعبیر می‌نمایم.- به لحاظ اینکه در متعلق احکامشان، عناوین اولیّه اخذ شده.

۲- بعضی از ادله هم احکام را برای عناوین ثانویه ثابت می‌کند مانند: «یجب علیکم اطاعة الوالد»، فرضاً اگر «والد» نسبت به سفر امر نماید، عمل مذکور، دارای دو عنوان است، عنوان اولیش «مسافرت» و عنوان ثانوی آن «اطاعة الوالد» می‌باشد [۷۱۲].

مثال دیگر: اتیان صلات لیل، مستحب است حال اگر کسی نذر کند، نماز شب بخواند، نذرش منعقد می‌شود و در نتیجه با دو عنوان، مواجه می‌شویم:

الف: عنوان «صلاة اللیل» که از نظر دلیل اولی، متعلق حکم است.

ب: عنوان دیگر، مسأله وفای به نذر است که صلات لیل، متعلق وجوب واقع شده و با توجه به «اوفوا بالذّیور»، وفای به نذر، یک عنوان ثانوی هست که خارجاً با اتیان صلات لیل تحقق پیدا می‌کند.

تذکر: قسم اخیر از ادله که احکام را برای عناوین ثانویه ثابت می‌کند بر دو قسم است گرچه خارجاً نتوان برای هر دو قسمش مثالی بیان کرد لکن بر دو گونه تصوّر می‌شود.

الف: یک قسم که خارجاً وقوع دارد، این است: دلیلی که حکمی را برای عنوان ثانوی ثابت می‌کند، قید و خصوصیتی هم در آن مدخلیت دارد یعنی: در موضوع دلیل ثانوی، یکی از احکام عناوین اولی هم مأخوذ است به عبارت دیگر: نفس دلیل عنوان ثانوی، ناظر به دلیل عنوان اولی هست و یک حکم از احکام اولیّه در موضوع دلیل ثانوی اخذ شده.

مثلاً اینکه گفتیم «یجب اطاعة الوالد»، در اموری است که حکم اولی آنها جواز، اباحه- و غیر حرام- باشد اما اگر پدر، نسبت به یک «محرم» امر نماید، نباید اطاعت نمود پس دائره اطاعت از والد به مواردی محدود است که حکم اولی مسأله مورد اطاعت،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۲۳

حرمت نباشد، کأنّ چنین فرموده‌اند: «یجب اطاعة الوالد بغير الامور المحرمة بالعنوان الاوّلی».

و همچنین دلیل وجوب وفای به نذر هم مقتید است یعنی باید به نذر وفا نمود امّا در موردی که منذور و متعلق نذر، راجح باشد [۷۱۳].

ب: دلیل، بیانگر حکم ثانوی هست بدون اینکه قید و شرطی در آن مدخلیت داشته باشد، فرض کنید دلیل «لا ضرر» و «لا حرج» حکمی را برای عنوان ثانوی بیان کرده، حال اگر امثال حکمی، مستلزم ضرر باشد «لا ضرر» که هیچ‌گونه قید و شرطی ندارد [۷۱۴]، آن را نفی می‌کند.

یادآوری: حکم- وضع- دو قسم اخیر با یکدیگر متفاوت است.

بیان ذلک: در موردی که دلیل، حکمی را برای عنوان ثانوی ثابت می‌کند و مقتید [۷۱۵] است مانند «یجب علیکم اطاعة الوالد» یا «اوفوا بالذّیور»، آیا اگر والد، نسبت به چیزی امر کرد و ما در حلیت و حرمت آن، مردّد شدیم، می‌توان به دلیل وجوب اطاعت والد

تمسک کرد؟ خیر!

و همچنین اگر مردّد شدیم، متعلّق فلان نذر، راجح است یا نه می‌توان به عموم «اوفوا بالنذور» تمسک کرد یا نه؟ خیر! استدلال به «اوفوا بالنذور» از قبیل تمسک به عام در شبهه مصداقیه خود عام و غیر جائز است.

سؤال: اگر مولا بگوید «اکرم کلّ عالم» و شما تردید نمائید زید، عالم است یا نه می‌توانید به عموم مذکور تمسک کنید؟ خیر! شما در مصداق خود عام، مردّد هستید و نمی‌توانید به عام تمسک کنید بلکه ابتدا باید موضوع را احراز کرد سپس به آن تمسک نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۲۴

اگر مولا بگوید «اعتق رقبة مؤمنة» و شما در ایمان فلان عبد تردید نمائید آیا می‌توانید به اطلاق آن تمسک کنید؟ خیر! زیرا موضوع را احراز نکرده‌اید.

در محلّ بحث هم که گفتیم باید متعلّق نذر، راجح باشد اگر مردّد شدید که آیا متعلّق فلان نذر، راجح است یا نه نمی‌توان به عموم «اوفوا بالنذور» تمسک نمود و به تعبیر مصنف، هیچ عاقلی توهم نمی‌کند که با وجود شک در عنوان دلیل - و قید - بتوان به آن دلیل تمسک نمود.

نتیجه: قسم اول از ادله احکام ثانویه که مقید هست و قیدشان ثبوت حکمی از احکام اولیه هست چنانچه نسبت به آن قید تردید نمائیم و در مصداقش شبهه‌ای پیدا شود، مسلماً تمسک به دلیل عنوان ثانوی، جائز نیست.

اما در قسم دیگر [۷۱۶]: فرض کنید که دلیل وجوب وفای به نذر، مطلق است و هیچ‌گونه قیدی در آن اخذ نشده [۷۱۷]، نظارتی به احکام اولیه ندارد و شما مردّد شدید آن چیزی را که نذر کرده‌اید، جائز است یا نه در این صورت، تمسک به «اوفوا بالنذور» - بعد احراز التمكن منه و القدرة [۷۱۸] علیه - مانعی ندارد [۷۱۹] و با تمسک به آن، اثبات می‌کنیم آن شیء،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۲۵

و اما صحّة الصّوم فی السفر بنذره فيه - بناء علی عدم صحّته فيه بدونه - و کذا الاحرام قبل المیقات، فانّما هو لدلیل خاصّ کاشف عن رجحانها ذاتا فی السفر و قبل المیقات و انّما لم یؤمر بهما استحباباً أو وجوباً لمانع یرتفع مع النذر، و اما لصیوررتهما

وجوب وفا دارد و خارجا باید اتیان شود.

قوله: «و اذا كانت محكومة بعناوينها الاولى بغير حکمها بعناوينها الثانویة» [۷۲۰] ...

سؤال: اگر فرضاً دلیل وجوب وفای به نذر اثبات نمود آن شیء، وجوب وفا دارد امّا حکم اولی آن شیء، حرمت بود، تکلیف چیست؟

جواب: در فرض مذکور، بین آن دو دلیل، تراحم، محقق است [۷۲۱] و بدیهی است که در متزاحمین، مقتضی و ملاک هست قاعده کلیش این است که: ملاک هر کدام اقوا بود، همان را اخذ می‌نمائیم و اگر اقوائیت و ترجیحی مطرح نبود، در دوران بین محذورین به

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۲۶

راجحین بتعلّق [یتعلّق النذر بهما بعد ما لم یكونا كذلك كما ربما يدلّ علیه ما فی الخبر من كون الاحرام قبل المیقات كالصلاة قبل الوقت [۱].

اصالت التخییر مراجعه می‌کنیم و یا طبق فرمایش مصنف از هر دو دلیل صرف نظر و به اصالت الاباحه که یک اصل عملی هست،

رجوع می‌نمائیم.

مجدداً متذکر می‌شویم آنچه را بیان کردیم صرفاً یک فرض بود و برای تکمیل و تتمیم بحث ذکر نمودیم زیرا هم دلیل وجوب وفای به نذر، مقید است و هم دلیل «اطاعه الوالد» و چون در تحقق آن قید، مردّد هستیم، نمی‌توان به دلیل عنوان ثانوی رجوع نمود. نتیجه: اگر کسی نذر کرد با مایع مضافی وضو بگیرد در حالی که مردّد است وضو با آن مایع، صحیح است یا باطل، نباید به دلیل وجوب وفای به نذر تمسک کند بلکه ابتدا باید احراز نماید وضو با آن مایع، صحیح است سپس از «اوفوا بالنذور» وجوب وفای به نذر را استفاده کند و چنانچه وضو با مایع مضاف، باطل شد، عموم «اوفوا بالنذور» جاری نمی‌شود و در صورت شک اصلاً رجوع به آن، جائز نیست.

[۱]- سؤال: آن دو [۷۲۲] مؤید را چگونه می‌توان بر قواعد، منطبق نمود؟

جواب: مصنف رحمه الله برای تطبیق آن دو مورد بر قواعد، دو احتمال- دو وجه- بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم. ۱- آیا مانعی دارد، بگوئیم احرام قبل از میقات- در صورت نذر- مانند احرام از میقات «ذاتا» دارای مقتضی، مشروعیت و وجوب است [۷۲۳]، البته اگر مکلف بخواهد بدون ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۲۷

نذر، قبل از میقات، محرم شود، مانع از تأثیر مقتضی جلوگیری می‌نماید و نمی‌گذارد آن احرام، وجوب و مشروعیت داشته باشد و اثر نذر، رفع مانع می‌باشد به عبارت دیگر از اجماع و روایات کشف می‌کنیم، نذر، خصوصیتی [۷۲۴] دارد که با وجود آن، وجوب و مشروعیت ذاتی احرام قبل از میقات، محفوظ می‌ماند.

خلاصه: فرق بین نذر و غیر نذر، این است که: در صورت عدم نذر، مانع، مطرح است و با وجود نذر، مانع، مرتفع می‌شود و مقتضی در هر دو فرض- احرام قبل از میقات و صوم در سفر- وجود دارد.

۲- احتمال یا وجه دیگر: احرام قبل از میقات و همچنین صوم در سفر- فی نفسه- فاقد رجحان و مقتضی هست لکن با انعقاد نذر، مقتضی و رجحان در آن تحقق پیدا می‌کند به عبارت دیگر، نقش تعلق نذر در مورد احرام قبل از میقات [۷۲۵] دو چیز است یعنی: هم در آن، مقتضی ایجاد می‌نماید و هم انجام آن شیء- مندور- را واجب می‌نماید و فرض کنید در وجوب وفای به نذر، بیش از این، لازم نیست که مندور باید حین انجام عمل، رجحان داشته باشد نه در حال وقوع نذر.

مؤید احتمال اخیر: روایتی دالّ بر این است که احرام قبل از میقات، مانند نماز قبل از وقت است [۷۲۶].

آیا در صلوات قبل از وقت، مقتضی هست؟ خیر! لذا از تشبیه مذکور استفاده می‌کنیم احرام قبل از میقات هم به همان کیفیت است [۷۲۷].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۲۸

لا یقال: لا یجدی صیورتهما راجحین بذلک فی عبادیتهما ضروره کون وجوب الوفاء توصلیا لا یعتبر فی سقوطه الا الاتیان بالمندور بأیّ داع کان [۱].

فانه یقال: عبادیتهما اّما تکون لاجل کشف دلیل صحّتهما عن عروض عنوان راجح علیهما ملازم لتعلق النذر بهما [۲].

[۱]- شما- مصنف- به قسمتی از سؤال- یا اشکال- مذکور جواب دادید لکن بخشی از اشکال هنوز حل نشده.

اشکال: فرمودید احرام قبل از میقات و همچنین صیام در سفر با تعلق نذر، نسبت به آن‌ها راجحیت پیدا می‌کنند و مشروع می‌شوند لکن اشکال ما این است که:

تنها مشروعیت و رجحان کفایت نمی‌کند بلکه باید آن دو عمل، دارای عنوان عبادی باشند به عبارت دیگر: باید یک امر عبادی به

احرام قبل از میقات- و همچنین صیام در سفر- تعلق گیرد و «عبادیا» تحقق پیدا کند.

سؤال: آیا می‌خواهید عبادیت آن دو عمل را از «اوفوا بالنذور» استفاده کنید؟

جواب: بدیهی است که «اوفوا بالنذور» وجوبش توصیلی هست و اگر کسی بخواهد به نذر خود وفا کند، لازم نیست قصد قربت نماید، وفای به نذر، مانند اتیان صلوات نیست که وجوبش تعبدی باشد بلکه مانند ادای دین، وجوبش توصیلی هست البته در توصیلات می‌توان قصد قربت نمود اما لازم نیست انسان در اتیان آن‌ها قصد قربت نماید.

[۲]- جواب: مصنف رحمه الله دو طریق برای حل اشکال بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن دو می‌پردازیم:

همراه [۷۲۸] تعلق نذر، نسبت به احرام قبل از میقات [۷۲۹]، یک عنوان عبادی بر آن منطبق می‌شود و انطباق آن عنوان راجح عبادی که با تعلق نذر، ملازم است، سبب می‌شود احرام قبل از میقات عبادیت پیدا کند البته عبادیت آن به خاطر امر متعلق به وفای به نذر نیست بلکه از آن طریق فقط مشروعیتش را ثابت می‌کنیم اما مسأله عبادیت از طریق عنوانی

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۲۹

هذا لو لم نقل بتخصیص عموم دلیل اعتبار الرجحان فی متعلق النذر بهذا الدلیل، و الا أمکن أن یقال بكفایة الرجحان الطارئ علیهما من قبل النذر فی عبادیتها بعد تعلق النذر باتیانها عبادیا و متقربا بهما منه تعالی، فأنه و ان لم یتمکن [۷۳۰] من اتیانها كذلك قبله، الا أنه یتمکن منه بعده، و لا یعتبر فی صحه النذر الا التمكن من الوفاء و لو بسببه فتأمل جيدا [۱].

ثابت می‌شود که آن عنوان، همراه با نذر تحقق پیدا می‌کند و منطبق بر احرام قبل از میقات می‌شود به نحوی که اگر نذر نباشد، همان‌طور که مشروعیت تحقق ندارد عبادیت هم مطرح نیست.

خلاصه: مشروعیت احرام قبل از میقات را از «اوفوا بالنذور» استفاده می‌کنیم و عبادیت آن به خاطر همان عنوان ملازم با تعلق نذر، محقق می‌شود.

[۱]- آنچه در جواب از «لا یقال» بیان کردیم در صورتی است که بگوئیم ادله‌ای [۷۳۱]

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۳۰

که در باب نذر، وارد شده بر عمومش باقی هست و تخصیص نخورده اما اگر این احتمال مطرح شد که آن ادله تخصیص بخورد چه مانعی دارد رجحان و خصوصیتی که در متعلق نذر، معتبر است به وسیله نفس نذر تحقق پیدا کند و ثابت شود که در فرض مذکور، مسئله و مشکله عبادیت [۷۳۲] به این طریق [۷۳۳] حل می‌شود که: نفس نذر- نه امر متعلق به وفای به نذر- مشکله عبادیت را حل می‌کند یعنی: مکلف، احرام قبل از میقات را نذر می‌کند، «عبادة مشروطة بقصد القرية»، که عنوان عبادیت در «منذور» اعتبار دارد و در نذر، نسبت به عنوان عبادت تصریح می‌شود و اگر نذر به یک امر عبادی [۷۳۴] متعلق شد، مانعی ندارد که نفس آن نذر، مشکله عبادیت را حل نماید و در نتیجه به عنوان دیگری نیاز نداریم که از طریق آن، مشکله عبادیت را حل کنیم.

تذکر: اگر در مورد نذر احرام قبل از میقات [۷۳۵]، دلیل خاص وجود نداشت، نمی‌توانستیم این مطلب را بیان کنیم لکن چون دلیل خاص و قطعی بر صحت آن دو عمل دلالت می‌کند در مقام توجیه دلیل برآمده [۷۳۶] تا آن را بر قواعد منطبق کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۳۱

بقی شیء، و هو أنه هل یجوز التمسك بأصاله عدم التخصیص فی احراز عدم کون ما شك فی أنه من مصادیق العام مع العلم بعدم کونه محکوما بحکمه مصداقا له، مثل ما اذا علم أن زیدا یحرم اکرامه، و شك فی أنه عالم [۷۳۷] [أو لیس بعالم، فیحکم علیه بأصاله عدم تخصیص «أكرم العلماء» أنه لیس بعالم [۷۳۸]، بحيث یحکم علیه بسائر ما لغير العالم من الاحکام؟ فیه اشکال [۷۳۹] لاحتمال اختصاص حجیتها بما اذا شك فی کون فرد العام [المحقق فردیته محکوما بحکمه، کما هو قضیه عمومه. و المثبت من الاصول

اللفظیة و ان كان حجیة، الا- أنه لا- بدّ من الاقتصار على ما يساعد عليه الدلیل، و لا دلیل هاهنا الا السیرة و بناء العقلاء، و لم يعلم استقرار بنائهم على ذلك، فلا تغفل [۱].

قوله: «فتأمل جيدا» [۷۴۰].

اصالت العموم در چه موردی حجت است؟

[۱]- فرضا با عامی مانند «اکرم کلّ عالم» مواجه هستیم و دلیل خاصی دلالت می کند

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۳۲

زید خارجی معین، و خوب اکرام ندارد لکن تردید ما در این جهت است: آن زید که وجوب اکرام ندارد آیا «عالم» هست و نتیجتا دلیل عدم وجوب اکرام او تخصیصی بر عام وارد نموده یا اینکه زید «جاهل» هست و عدم وجوب اکرام او ضربه‌ای به عموم «اکرم کلّ عالم» وارد نموده و تخصیصی در آن ایجاد نکرده.

سؤال: آیا در محلّ بحث می توان به اصالت العموم- اکرم کلّ عالم- تمسک نمود و در نتیجه گفت: زید غیر واجب الاکرام، عالم نیست- اصالت العموم، عموم اکرم کلّ عالم را حفظ نماید و بعد نتیجه گرفته شود که زید، عالم نیست [۷۴۱].
قبل از بیان حکم مسئله به طرح دو سؤال می پردازیم:

سؤال اول: شما به چه منظور درصدد استفاده چنان نتیجه و برداشتی هستید، فرض کنید، نتیجه گرفتید «آن غیر عالم»، آیا می خواهید، بگوئید زید، وجوب اکرام ندارد؟ شما که قبلا می دانستید، زید، واجب الاکرام نیست. خلاصه، اینکه عنوان غیر عالم بودن چه اثری برای شما دارد؟

جواب: عنوان «غیر عالم» را برای سائر احکام لازم داریم و می خواهیم سائر احکامی را که مولا بر عنوان «غیر عالم» مترتب نموده برای زید ثابت کنیم.

سؤال دوم: اگر اصالت العموم جریان پیدا کند، می گوئید «اکرم کلّ عالم» تخصیص نخورده اما آیا اثبات می کند که زید، عالم نیست؟- اگر بگوئید زید، عالم نیست، آن اصل، مثبت می شود.

به عبارت دیگر، اصالت العموم می گوید عموم اکرم کلّ عالم به قوّت خود باقی هست اما لازمه «عقلی» بقاء عموم، این است: زیدی که وجوب اکرام ندارد، عالم نیست، آن

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۳۳

وقت، اشکال و سؤال ما این است که شما چگونه به اصالت العموم، لازم عقلی [۷۴۲] را اثبات می کنید، آیا آن اصل، مثبت نیست؟
جواب: اگر اصالت العموم جاری شود [۷۴۳] نه تنها عموم را اثبات می کند بلکه عدم عالمیت فرد مشکوک العالمیت را هم ثابت می کند منتها یا از جهت اینکه اصالت العموم، یکی از امارات [۷۴۴] هست و مثبتات آن هم حجت است یا از جهت اینکه: اگر اماره هم نباشد، یک اصل عقلائی لفظی هست و عقلا هم به خود آن عمل می نمایند و هم به لوازمش [۷۴۵].

پاسخ اصل مسئله: در فرض بحث، اصالت العموم، جاری نمی شود زیرا مجرای آن در موردی است که بدانیم فلان فرد از افراد عام هست اما مردّد باشیم آیا دارای حکم عام هم هست یا نه مثل اینکه بدانیم زید، عالم است لکن در وجوب و عدم وجوب اکرام او تردید داشته باشیم، در این صورت به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسک می نمائیم اما در محلّ بحث یا قطعا اصالت العموم جاری نمی شود یا اینکه تردید داریم آیا عقلا- در این موارد به اصالت العموم تمسک می کنند یا نه و اگر در تمسک عقلا به آن اصل، مردّد باشیم، نمی توان به اصالت العموم تمسک کرد.

خلاصه: محلّ تمسّک به اصالت العموم در موردی است که بدانیم زید، عالم است و در وجوب اکرام او تردید داشته باشیم اما در عکس مسئله - محلّ بحث - که می‌دانیم زید، وجوب اکرام ندارد اما در فردیت آن، نسبت به عام، مردّد هستیم، نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۳۴

فصل: هل يجوز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص فيه خلاف، و ربما نفى الخلاف عن عدم جوازه، بل ادعى الاجماع عليه. و الذى ينبغى أن يكون محلّ الكلام فى المقام أنّه هل يكون أصالة العموم متبّعاً مطلقاً، أو بعد الفحص عن المخصّص و اليأس عن الظفر به بعد الفراغ عن اعتبارها بالخصوص فى الجملة من باب الظنّ التّوعى للمشافه و غيره ما لم يعلم بتخصيصه تفصيلاً، و لم يكن من أطراف ما علم تخصيصه اجمالاً. و عليه فلا مجال لغير واحد مما استدللّ به على عدم جواز العمل به قبل الفحص و اليأس [۱].

آیا قبل از فحص از مخصّص می‌توان به «عام» عمل کرد؟

[۱]- سؤال: آیا قبل از فحص از مخصّص ص [۷۴۶] می‌توان به اصالت العموم تمسّک کرد یا اینکه تمسّک به آن، مشروط به فحص از مخصّص و یأس از آن هست، فرضاً اگر مولا بگوید «اکرم کلّ عالم»، بدون اینکه تحقیق کنیم آیا مولا مخصّصی تحت عنوان «لا تکرّم زیداً» بیان کرده یا نه می‌توان به اصالت العموم و عامّ مذکور تمسّک کرد یا نه؟
جواب: «فیه خلاف و ربما نفى الخلاف عن عدم جوازه بل ادعى الاجماع عليه».

تذکّر: بعضی از ادله‌ای که در «ما نحن فیه» اقامه شده، مشعر بر این است که اصلاً محلّ بحث برای مستدل، خلط و مشتبه گشته لذا ابتدا باید محلّ نزاع را مشخص نمود و برای تحریر محلّ نزاع باید چهار مطلب را مسلم و قطعی دانست:

۱- مسلماً یک اصل عقلانی معتبر به نام اصالت العموم داریم که «فی الجملة» [۷۴۷] حجّیت دارد بنابراین اگر کسی بخواهد استدلال کند که اصالت العموم، یک اصل معتبر

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۳۵

عقلانی نیست با او بحثی نداریم زیرا قطعاً اصالت العموم به نحو اجمال حجّیت دارد و در مواردی تمسّک به آن قطعاً بلاشکال است.

۲- قطعاً در تمسّک به اصالت العموم، تفاوتی بین مشافهین و غیر مشافهین نیست یعنی: کسی که مخاطب به خطاب اکرم کلّ عالم بوده با فردی که مخاطب به خطاب مذکور نبوده از نظر رجوع و تمسّک به اصالت العموم فرقی ندارد پس تمسّک به اصالت العموم، مختصّ به مشافهین نیست.

۳- حجّیت اصالت العموم، مقید به حصول ظنّ شخصی نیست به عبارت دیگر: چنین نیست که اگر فردی ظنّ شخصی نسبت به اراده عموم برایش حاصل شد، اصل مذکور، نسبت به او حجّیت داشته باشد و اگر ظنّ شخصی برایش حاصل نشد حجّیت نداشته باشد بلکه حجّیت اصالت العموم براساس حصول ظنّ نوعی هست خواه ظنّ شخصی حاصل شود یا حاصل نشود.

۴- حجّیت اصالت العموم در مواردی است که علم اجمالی یا تفصیلی به وجود مخصّص ص نداشته باشیم فرضاً اگر تفصیلاً یا اجمالاً بدانیم، مخصّصی برای اکرم العلماء، بیان شده اما ندانیم آن مخصّص ص، «لا تکرّم زیداً» است یا «لا تکرّم بکراً»، نمی‌توان به اصالت العموم تمسّک نمود.

محلّ نزاع: با حفظ خصوصیات مذکور، محلّ بحث، این است که: آیا اصالت العموم «مطلقاً» [۷۴۸] حجّیت دارد و جاری می‌شود یا اینکه حجّیت آن در موردی است که ابتدا درباره مخصّص ص فحص کنیم و مایوس از یافتن مخصّص ص شویم آن وقت به اصالت العموم

رجوع نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۳۶

فالتحقیق عدم جواز التمسک به قبل الفحص فیما اذا كان فی معرض التخصیص [۷۴۹]، كما هو الحال فی عمومات الكتاب و السنّه، و ذلك لاجل أنه لو لا القطع باستقرار سیره العقلاء علی عدم العمل به قبله، فلا أقلّ من الشكّ کیف و قد ادعی الاجماع علی عدم جوازه فضلا عن نفی الخلاف عنه، و هو كاف فی عدم الجواز، كما لا یخفی. و أما اذا لم یکن العامّ كذلك، كما هو الحال فی غالب العمومات الواقعة فی ألسنة أهل المحاورات، فلا شبهة فی أنّ السیره علی العمل به بلا فحص عن مخصّص [عن المخصّص ۱].

تذکر: ادله‌ای که در محلّ نزاع ذکر کرده‌اند نوعا راجع به همان مراحل چهارگانه‌ای بود که بیان کردیم و گفتیم آن‌ها از محلّ نزاع، خارج است بلکه باید آن مراتب را مسلّم و مفروغ عنه محسوب نمود سپس بحث کرد آیا اصالت العموم «مطلقا» [۷۵۰] حجّیت دارد یا بعد از فحص از مخصّص.

[۱]- سؤال: آیا اصالت العموم مطلقا حجّیت دارد یا بعد از فحص از مخصّص، حجّت است؟

جواب: تحقیق مطلب، این است که باید قائل به تفصیل شد یعنی: در بعضی از موارد، اصالت العموم مطلقا متّبع هست و نیازی به فحص نیست و در بعضی از موارد ابتدا باید فحص نمود و از یافتن مخصّص، مأیوس شد سپس به آن عمل کرد.

بیان ذلك: عمومات بر دو قسم است: الف: بعضی از عمومات در معرض تخصیص

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۳۷

است مانند عموماتی که در مقام تقنین و قانون‌گذاری بیان می‌شود و خصوصیت آن‌ها چنین است که: ابتدا عامی را به‌عنوان یک ضابطه و قاعده کلی بیان می‌کنند سپس به صورت تخصیص و تبصره، برخی از موارد را از تحت عام خارج می‌کنند. عمومات وارده در کتاب و سنّت از نظر تقنین، مانند عموماتی است که در سایر موارد تقنین و قانون‌گذاری بیان می‌شود.

ب: قسم دیگر از عمومات، همان است که در مقام اخبار یا انشا در السنه مردم و محاوره استعمال می‌شود و منظور، این است که مطلبی را به نحو عموم بیان کنند بدون این که عنوان تقنین داشته باشد- عمومات مذکور نوعا در معرض تخصیص و استثنا واقع نمی‌شود.

حکم قسم اول: در قسم اول از عمومات، بدون فحص نمی‌توان به اصالت العموم تمسک کرد زیرا آن‌ها در معرض تخصیص هستند بنابراین، بعد از فحص و یأس از مخصّص می‌توان به اصالت العموم تمسک کرد.

سؤال: چرا قبل از فحص از مخصّص نمی‌توان به اصالت العموم تمسک نمود؟

جواب: اصالت العموم، یک اماره عقلانی هست و سیره عقلا بر عدم عمل به عام، قبل از فحص، مستمر است و اگر نسبت به این مطلب، یقین و قطع هم نداشته باشیم، بدانید که شكّ در جریان آن‌هم مانع تمسک به اصالت العموم می‌شود.

سؤال: منشأ شكّ چیست؟

جواب: اصولیین گفته‌اند قبل از فحص، تمسک به اصالت العموم، جائز نیست و نسبت به آن، ادعای «لا خلاف» بلکه بالاتر ادعای اجماع نموده‌اند لذا می‌گوئیم: آیا از ادعای اجماع برای شما تردید حاصل نمی‌شود که: آیا عقلا در آن مورد به اصالت العموم تمسک می‌کنند یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۳۸

و قد ظهر لك بذلك أنّ مقدار الفحص اللازم ما به یرج عن المعرضیه له، كما أنّ مقداره اللازم منه بحسب سائر الوجوه التي استدل بها من العلم الاجمالي به أو حصول الظنّ بما هو التکلیف، أو غیر ذلك رعایتها، فیختلف مقداره بحسبها، كما لا یخفی [۱].

آری! با ادعای اجماع، شک حاصل شده و آن تردید، مانع تمسک به اصالت العموم، قبل از فحص است پس باید ابتدا، بنا و سیره عقلا محرز شود سپس به اصالت العموم تمسک نمود و با وجود شک نمی‌توان آن را احراز کرد.

حکم قسم دوم از عموماًت: قسم مذکور که در معرض تخصیص نیست [۷۵۱]- بلکه غالباً در السنه اهل محاوره استعمال می‌شود- بدون تردید، سیره عقلا بر این است که بدون فحص از مخصّص به آن عموماًت، تمسک و عمل می‌کنند.

[۱]- بنا بر دلیل ما، مقدار فحص از مخصّص، این است که: باید به اندازه‌ای تحقیق نمود که عام از معرضیت برای تخصیص خارج شود- مثلاً اگر بنا بود مخصّصی مطرح باشد تا به حال بیان شده بود- بنابراین، فحص از مخصّص، میزان ثابت و معینی ندارد مثلاً به حسب آنچه فعلاً محلّ ابتلاء ما هست باید حدّ اقل، کتاب وسائل الشیعه و ابواب مربوط به عموم و تخصیص آن را ملاحظه کرد، چنانچه آن کتاب را بررسی نمودیم و مخصّصی برای آن عام نیافتیم، می‌گوئیم عام مذکور مخصّصی ندارد.

مقدار فحص بر حسب سائر ادله [۷۵۲]: بنا بر سائر ادله، مقدار فحص، متفاوت است مثلاً کسانی که گفته‌اند علم اجمالی داریم، عموماًت تخصیص خورده‌اند و با وجود علم اجمالی نمی‌توان به اصالت العموم، تمسک کرد باید به مقداری تفحص نمود که علم اجمالی،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۳۹

ثم ان الظاهر عدم لزوم الفحص عن المخصّص المتصل باحتمال أنه كان ولم يصل، بل حاله حال احتمال قرینه المجاز، و قد اتفقت كلماتهم على عدم الاعتناء به مطلقاً و لو قبل الفحص عنها، كما لا يخفى [۱].

منحل شود و عام از طرفیت علم اجمالی خارج گردد و تا وقتی عام از اطراف علم اجمالی هست نمی‌توان به اصالت العموم تمسک کرد بنابراین اگر به اندازه‌ای فحص نمودیم که آن عام معین و مورد نظر از دایره علم اجمالی خارج شد، می‌توان به اصالت العموم تمسک نمود.

بعضی گفته‌اند در باب تکالیف، ظنّ به تکلیف، لازم است و قبل از فحص از مخصّص، ظنّ به مراد و اراده عموم نداریم، طبق نظر آن‌ها مقدار فحص، این است: باید به اندازه‌ای فحص نمود که ظنّ، حاصل شود که عموم، مراد است و همین ظنّ شخصی متعلق به اراده عموم، میزان و مقدار فحص لازم است.

نتیجه: طبق ادله‌ای که در این باب ذکر شده، هر دلیل از نظر مقدار فحص، نتیجه خاصی دارد و چون ما بر مسأله معرضیت عام- للتخصیص- اتکال نمودیم باید به اندازه‌ای فحص نمائیم که عام از معرضیت، خارج شود.

[۱]- آنچه را بیان کردیم [۷۵۳] مربوط به مخصّص منفصل بود نه متصل اما اگر مولا فرمود اکرم العلماء و شما احتمال دادید کلمه «العدول» همراه آن بوده لکن به علّتی شما از آن مطلع نشده‌اید در این صورت، سیره و بنای عقلا بر این است که فحص از مخصّص، لازم نیست زیرا مخصّص متصل، مانند قرینه مجاز است، فرضاً اگر متکلمی گفت رأیت اسدا و ما مردّد شدیم کلمه «یرمی» که قرینه مجاز است همراه آن بوده یا نه، لازم نیست درباره آن تحقیق نمائیم بلکه به اصالت الحقیقه و اصالت الظهور، تمسک می‌نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۴۰

ایقاز: لا یذهب علیک الفرق بین الفحص هاهنا و بینه فی الاصول العملیه، حیث انه هاهنا عمّا یزاحم الحجّیه [الحجّه] بخلافه هناك، فانه بدونه لا حجّیه، ضروره أنّ العقل بدونه یستقلّ باستحقاق المؤاخذه علی المخالفه، فلا یكون العقاب بدونه بلا بیان و المؤاخذه علیها من غیر برهان. و الثقل و ان دلّ علی البراءة أو الاستصحاب فی موردهما مطلقاً، الا أنّ الاجماع بقسمیه علی تقییده به، فافهم [۱].

تفاوت «فحص» در محلّ بحث با «فحص» در باب اصول عملیه

[۱]- سؤال: باتوجه به اینکه یکی از شرائط جریان اصول عملیه، «فحص» است [۷۵۴]، تفاوت فحص در آن باب با فحص در بحث عام و خاص چیست؟

جواب: در بحث عامّ و خاص، حجّتی به نام «عام» داریم که اگر تخصیص هم بخورد لطمه‌ای به معنای حقیقی و عموم آن، وارد نمی‌شود و حجّتش محفوظ است. ضمناً گفتیم: مخصّص، یک حجّت اقوا هست که بر حجّت غیر اقوا [۷۵۵] حکومت دارد پس ما در باب فحص از مخصّص از یک حجّت اقوا فحص می‌کنیم، بعد از آنکه حجّیت و ظهور عام- دلیل غیر اقوا- محفوظ است لکن در صدد هستیم که ببینیم آیا دلیل اقوائی هم مطرح هست یا نه؟

امّا فحص ما در باب اصول عملیه، فحص از یک دلیل اقوا نیست بلکه تحقیق ما برای این است که اصل حجّیت اصول عملیه، محقق شود یعنی: اگر فحص نمائیم اصلاً اصالت البرائت، حجّیت ندارد مثلاً برائت عقلی براساس قبح عقاب بلا بیان، استوار است لذا ابتدا باید فحص کرد که آیا بیانی از مولا وارد شده یا نه و چنانچه بخواهیم بدون فحص به قبح

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۴۱

عقاب بلا- بیان تمسّک نمائیم از چه طریقی می‌دانیم عقاب، بلا- بیان است، ممکن است مولا بیانی ایراد نموده و بیانش فرضاً در کتاب و سائل الشّیعه محفوظ است و اگر مراجعه کنیم مطلع می‌شویم پس نفس جریان قبح عقاب بلا بیان، مشروط به فحص است و اگر فحص نشود، عقاب بلا بیان تحقّق پیدا نمی‌کند.

اشکال: در برائت عقلی، مطلب، همان است که شما فرمودید امّا در برائت نقلی و استصحاب، بیان شما مورد قبول ما نیست زیرا در برائت نقلی و استصحاب یعنی:

«لا تنقض الیقین بالشّک» و «کلّ شیء لک حلال» چنان قیدی اخذ نشده و در موضوع آن‌ها بیان و «لا بیان» مدخلیت ندارد بلکه دلیل اصل برائت شرعی و همچنین استصحاب اطلاق دارد.

جواب: مقتضای ادلّه آن اصول، همان است که شما فرمودید لکن در برابر آن اطلاق، اجماع محصّل و منقول، قائم شده که جریان استصحاب- لا تنقض الیقین بالشّک- و همچنین جریان برائت شرعی- کلّ شیء لک حلال- مقید به فحص هست پس همان اجماع دالّ بر تقیید، سبب می‌شود کأنّ از ابتدا بگوئیم عنوان فحص به نحو قیدی در آن‌ها مأخوذ است.

قوله: «فافهم» [۷۵۶].

اشکال: ادلّه برائت، نسبت به اجماع، حکم عامّ و خاص- مطلق و مقید- را دارد زیرا دلیل برائت اطلاق دارد و اجماع، مقید آن هست پس این هم مانند عامّ و خاص است و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۴۲

فصل: هل الخطابات الشّفاهیه مثل (یا أيّها المؤمنون) تختصّ بالحاضر مجلس التّخاطب، أو تعم غیره من الغائبین، بل المعدومین فیه خلاف [۱].

عنوان «ما نحن فیه» بر آن، منطبق می‌شود.

جواب: آنجا، علم به مقید داریم امّا در بحث عامّ و خاص در وجود مخصّص، مردّد هستیم و توهم نشود آنجا هم چون فرضاً یک عامّ و خاص هست، مانند «ما نحن فیه» می‌باشد، آنجا مقید و مخصّص برای ما معلوم است امّا بخلاف محلّ بحث که مخصّص برای

ما مشکوک است و تردید داریم که آیا اصالت العموم، قبل از فحص، جاری می‌شود یا نه.

آیا خطابات شفاهیه، شامل غائبین و معدومین می‌شود یا نه؟

اشاره

[۱]- ادله‌ای که بیانگر احکام می‌باشد بر دو گونه است:

الف: گاهی ادله به صورت خطابات شفاهیه، متعرض بیان احکام هست مانند: «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» [۷۵۷] در آیه مذکور، حکم با تصدیق ادوات خطاب و کلمه «یا» بیان شده. ب: گاهی هم ادله، احکام را بیان می‌کند بدون اینکه عنوان مخاطبه و مشافهه، مطرح باشد مانند: «لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...» [۷۵۸]، آیه مذکور، وجوب حج را برعهده مردم ثابت می‌کند بدون اینکه خطابی مطرح باشد. تذکر: قسم دوم از احکام، محل بحث فعلی ما نیست بلکه بحث ما درباره قسم اول می‌باشد که آیا مفاد لفظی «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»* و اشباه آن، خصوص حاضرین [۷۵۹] در ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۴۳

و لا بد قبل الخوض فی تحقیق المقام من بیان ما یمكن أن یكون محلاً للتقضى و الابرام بین الاعلام، فاعلم: أنه یمكن أن یكون النزاع فی أن التکلیف المتکفل له الخطاب هل یصح تعلقه بالمعدومین، كما صح تعلقه بالموجودین أم لا [۱].

مجلس و جالسین کنار منبر رسول الله صلی الله علیه و آله بوده [۷۶۰] یا اینکه مختص موجودین در آن زمان بوده [۷۶۱] اما معدومین در آن زمان- یعنی: مسلمین زمان‌های بعد- داخل در مفاد لفظی آن دلیل نیستند و یا اینکه آن دلیل لفظی، تمام مؤمنین را تا روز قیامت شامل می‌شود.

خلاصه: محل بحث، این است که آیا خطابات شفاهیه، اختصاص به «حاضرین» در مجلس داشته یا اینکه شامل «موجودین» در آن زمان می‌شده یا اینکه شامل «معدومین»- یعنی: مؤمنین قرون بعدی- هم می‌شود.

تبیین محل نزاع

[۱]- قبل از تحقیق در مسئله باید ببینیم محل نزاع چیست.

مصنّف رحمه الله: ممکن و محتمل است بتوان مسئله را به سه صورت مطرح نمود که در دو صورت، نزاع، «عقلی» هست و در یک صورت، «لغوی».

احتمال اول: بحث را در یک مطلب کلی- صرف نظر از خطاب و ادوات ندا- مطرح می‌کنیم که: آیا اصولاً تکالیف- اعم از امر و نهی- می‌تواند شامل معدومین هم شود یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا تکلیف معقول [۷۶۲]، ممکن است شامل معدومین هم شود یا این که در توجه تکلیف باید مکلف وجود داشته باشد و چنانچه او موجود نباشد، امکان ندارد تکلیف، متوجه او شود.

طبق احتمال مذکور، ما توجهی به خطاب- بما هو خطاب- نداریم بلکه بحث را بر عنوان «تکلیف» مترتب می‌کنیم که آیا عقلاً توجه تکلیف به غیر موجود امکان دارد یا نه، آیا می‌توان به فردی که ده سال دیگر موجود می‌شود تکلیف نمود یا نه، پس بنا بر ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۴۴

أو فی صحّة المخاطبة معهم، بل [۷۶۳] مع الغائبین عن مجلس الخطاب بالالفاظ الموضوعه للخطاب، أو بنفس توجیه الکلام الیه، و

عدم صحّتھا [۱].

احتمال اول، بحث، «عقلی» هست.

تذکر: الف: طبق آن احتمال، محلّ نزاع، مختصّ خطابات مشافهیه نیست بلکه در آیه شریفه «لِلّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنَ اسْتِطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا...» [۷۶۴] هم که خطابی وجود ندارد، همان بحث، مطرح می‌شود که آیا آیه مذکور می‌تواند تکلیفی متوجه معدومین از زمان صدور نماید یا نه.

ب: بنا بر احتمال اول نباید بین حاضرین و غائبین از مجلس مخاطب، تفصیلی قائل شد زیرا در آن وجه، مسأله خطاب، مطرح نیست بلکه مسأله توجّه تکلیف، مورد نظر است و اگر چیزی در آن، شرط باشد، «وجود» مکلف است نه حضور او.

[۱]- احتمال دوم: احتمال یا وجه دیگر در تحریر محلّ نزاع، این است که بحث را به این نحو، پیرامون یک مطلب عقلی دیگری مطرح نمائیم که: آیا عقلا مخاطبه با معدومین امکان دارد یا نه؟ به عبارت دیگر: آیا از نظر عقل، مخاطب با معدوم و همچنین کسی که در مجلس مخاطب حضور ندارد و غائب است امکان دارد یا نه؟

یادآوری: الف: طبق احتمال دوم، «اولا» محلّ نزاع فقط «خطابات» هست و در ادله‌ای مانند «لِلّهِ عَلَى النَّاسِ...» که فاقد عنوان خطاب هست، آن نزاع، مطرح نمی‌شود.

«ثانیا» بنا بر احتمال دوم باید بین حاضرین و غائبین، قائل به تفصیل و فرق شد زیرا بین فردی که در بازار، مشغول کسب و کار است با فردی که ده سال دیگر وجود پیدا می‌کند از نظر مخاطبه- و عدم امکان مخاطب- فرقی وجود ندارد اگر در مخاطب

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۴۵

أو فی عموم [۷۶۵] الالفاظ الواقعة عقیب أداء الخطاب للغائبین، بل المعدومین، و عدم عمومها لهما بقرینة تلك الاداء [الادوات . و لا یخفی أنّ النزاع علی الوجهین الاولین یكون عقليا [۷۶۶]، و علی الوجه الاخیر لغویا [۱].

«حضور» مدخلیت داشته باشد، بین غائب و معدوم، فرقی نیست، شاید از این بالا-تر هم بتوان گفت که: صرف حضور هم کافی نیست زیرا ممکن است فردی در مجلس مخاطب، حاضر باشد اما توجّهی به گوینده نداشته باشد- در مخاطب، توجّه لازم است نه صرف حضور.

خلاصه: ممکن است محلّ نزاع را چنین قرار دهیم که: آیا عقلا مخاطب با غائب و معدوم، امکان دارد یا نه؟

ب: ما بحث مخاطب را مطرح نمودیم اما لازم نیست که الفاظ خطاب هم وجود داشته باشد بلکه نفس مخاطبه و توجیه کلام، نسبت به آن‌ها کفایت می‌کند خواه با ادوات خطاب باشد یا بدون [۷۶۷] ادوات خطاب.

[۱]- احتمال سوم: وجه یا احتمال دیگر، این است که بگوئیم در «یا ایها المؤمنون» [۷۶۸]، کأنّ تناقضی هست یعنی: کلمه «المؤمنون» جمع محلی به لام است و شامل

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۴۶

إذا عرفت هذا، فلا ریب فی عدم صحّة تکلیف المعدوم عقلا، بمعنی بعثه أو زجره [۷۶۹] فعلا، ضرورة أنّه بهذا المعنی یستلزم الطلب منه حقيقة، و لا یکاد یكون الطلب كذلك الا من الموجود ضرورة. نعم هو بمعنی مجرد انشاء الطلب بلا بعث و لا زجر لا استحالة فيه أصلا، فإنّ الانشاء خفیف المئونة، فالحکیم تبارک و تعالی ینشی علی وفق الحکمة و المصلحة طلب شیء قانونا من الموجود و المعدوم حین الخطاب لیصیر فعليا بعد ما وجد الشرائط و فقد الموانع بلا حاجة الی انشاء آخر، فتدبر [۱].

تمام مؤمنین تا روز قیامت می‌شود اما در لفظ «یا ایها» - که عنوان مخاطبه دارد [۷۷۰] - باید بحث کرد که آیا ادوات ندا و خطاب - یا ایها - قرینیت پیدا می‌کند که دایره «المؤمنون» [۷۷۱] را مضیق نماید به عبارت دیگر: آیا کلمه «یا ایها» آن قدر، نیرو و قرینیت دارد که در عموم «المؤمنون» تصرف نماید و آن را به حاضرین در مجلس اختصاص دهد یا قرینیت ندارد؟ - لازم به تذکر است که این نزاع، لغوی و ادبی هست نه عقلی.

[۱] - اکنون باید طبق هریک از سه احتمال مذکور، بحث را ادامه دهیم.

مقدمه: احکام، دارای مراحل هست:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۴۷

۱- مرحله اقتضا: همان مرحله واجدیت مصلحت و مفسده می‌باشد [۷۷۲].

۲- مرحله انشا: به دنبال واجدیت مصلحت و مفسده، مولا در مقام جعل قانون برمی‌آید، فرضا حکم و وجوب صلوات و حرمت شرب خمر را جعل می‌کند لکن در این مرحله فقط مسأله قانون گذاری مطرح است و هنوز به مرتبه‌ای نرسیده که آن احکام، خارجا اجرا شود، صرف قانونی هست که زمینه می‌شود بعدا تحت شرائطی آن قانون عملی گردد. از قانونی که بعد از مرحله اقتضا تحقق پیدا می‌کند به حکم انشائی تعبیر می‌نمایند.

۳- مرحله فعلیت: اگر مولا بخواهد حکم انشائی او به مرحله اجرا گذاشته شود، فرضا صلوات ظهر، اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آن‌ها بعث و زجر می‌کند و با این قانون، مکلف را به جانب مأمور به تحریک یا او را نسبت به منهی عنه زجر می‌نماید پس در مرحله فعلیت، حکم انشائی در معرض اجرا قرار می‌گیرد لازم به تذکر است که مرحله فعلیت به تنهائی اثری ندارد اگر شرائطی از جمله، علم مکلف، نسبت به آن تحقق پیدا کند، آن وقت علم به تکلیف برای مرحله تنجز مدخلیت دارد.

۴- مرحله تنجز: یعنی مرحله‌ای که مؤاخذه، عقاب و ثواب، مطرح است در این مرحله بر مخالفت با قانون، ترتیب اثر می‌دهند.

سؤال: بنا بر احتمال یا وجه اول که گفتیم توجه و عنایتی به خطاب - بما هو خطاب - نداریم بلکه درباره مطلق «تکلیف» بحث می‌کنیم، آیا عقلا توجه تکلیف به معدوم امکان دارد یا نه؟

جواب: عقلا - صحیح نیست و نمی‌توان تکلیف «فعلی»، متوجه معدوم و او را بعث و زجر فعلی نمود زیرا تکلیف فعلی، مستلزم این است که حقیقتا مولا چیزی را از مکلف

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۴۸

و نظیره [۷۷۳] من غیر الطلب انشاء التملیک فی الوقف علی البطون، فان المعدوم منهم یصیر مالکا للعین الموقوفه بعد وجوده بانشاءه، و یتلقى لها من الواقف بعقده، فیؤثر فی حق الموجود منهم الملكیه الفعلیه، و لا یؤثر فی حق المعدوم فعلا الا استعدادها

خواسته باشد و آیا می‌توان از معدوم، چیزی را طلب نمود؟ خیر! طلب حقیقی فقط از موجود، امکان پذیر است پس در مرحله فعلیت، وجود مکلف مدخلیت دارد و حتما باید او وجود داشته باشد تا بتوان تکلیف فعلی به او نمود.

اما در مرحله انشا و حکم انشائی، وجود مکلف مدخلیتی ندارد، ممکن است مولا حکمی را انشا نماید [۷۷۴] و هدفش این باشد: مکلفینی که در طول تاریخ، یکی پس از دیگری وجود پیدا می‌کنند و از آن حکم مطلع می‌شوند [۷۷۵] برطبق آن عمل نمایند [۷۷۶] - فرضا اکنون حکمی به نحو کلی انشا شده و تا روز قیامت هم بقا دارد.

سؤال: اثر چنان حکم انشائی چیست؟

جواب: در طول زمان، هر کجا شرائط، موجود و موانع، مفقود باشد، آن حکم، فعلیت پیدا می‌کند، اگر مولا بخواهد، منتظر باشد هر مکلفی که وجود پیدا کند یک حکم برایش جعل نماید باید او دائما در حال جعل حکم باشد [۷۷۷] و عقلا - چنین مطلبی را قائل

نیستند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۴۹

لان یصیر ملکاً له بعد وجوده. هذا اذا أنشئ الطلب مطلقاً. و أما اذا أنشئ مقیداً بوجود المکلف و وجدانه الشرائط، فامکانه بمکان من الامکان [۱].

[۱]- تنظیر: آنچه را بیان کردیم اختصاصی به باب احکام ندارد بلکه در مثل وقف [انشاء تملیک بر بطون معدومه حین الوقف محقق است. مثلاً- کسی که خانه‌اش را بر اولاد خود «نسلاً بعد نسل» وقف می‌کند، او با صیغه «وقف»، عین موقوفه را برای اولاد موجود خود و همچنین آن‌هایی که فرضاً صد سال دیگر وجود پیدا می‌کنند، وقف می‌کند و جعل ملکیت برای آن‌ها می‌نماید اما واقف، زنده نمی‌ماند تا برای هر طبقه‌ای که موجود شد، جعل ملکیت نماید بلکه او با جمله «وقف» برای تمام موقوف علیهم تا روز قیامت، انشاء وقف و ایجاد ملکیت می‌کند [۷۷۸] به عبارت دیگر: تمام موقوف علیهم- الی یوم القیامه- این استعداد و قابلیت را دارند که وقتی موجود شدند، مستقیماً به واسطه انشاء وقف از «واقف»، تلقی ملکیت نمایند.

نتیجه: احکام شرعی هم در مقام انشاء، چنان وضع و حکمی دارند یعنی: طبق احتمال اول از محل نزاع باید قائل به تفصیل شد که: تکلیف فعلی، نسبت به معدوم «عقلاً» امکان ندارد اما توجه تکلیف انشائی نسبت به معدومین عقلاً مانعی ندارد. تذکر: آنچه را بیان کردیم در صورتی بود که مولا- تکلیف را مشروط و مقید به وجود مکلف نماید اما اگر از ابتدا تکلیف را مشروط به وجود مکلف نمود [۷۷۹]، جای هیچ‌گونه اشکالی در آن نیست [۷۸۰].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۵۰

و كذلك لا ريب في عدم صحه خطاب المعدوم بل الغائب حقيقة، و عدم امکانه، ضرورة عدم تحقق توجيه الكلام نحو الغير حقيقة الا اذا كان موجوداً، و كان بحيث يتوجه الى الكلام، و يلتفت اليه [۱].

[۱]- ادامه بحث، بنا بر احتمال دوم از تحریر محل نزاع:

سؤال: آیا «عقلاً» مخاطبه با معدوم و همچنین کسی که در مجلس مخاطب حضور ندارد و غائب است امکان دارد یا نه؟ جواب: اگر بنا باشد، گفتگو و مخاطب [۷۸۱] حقیقی تحقق پیدا کند نه تنها «وجود» مخاطب، شرط است بلکه باید او در مجلس مخاطب «حاضر» باشد و صرف وجود کفایت نمی‌کند مثلاً- با کسی که در بازار، مشغول کسب و کار است، نمی‌توان مخاطب حقیقی برقرار نمود و همچنین در مخاطب، علاوه بر حضور باید مخاطب، «توجه» و التفات هم داشته باشد زیرا ممکن است فردی در مجلس مخاطبه، حاضر اما مشغول چرت زدن باشد ضمناً شرط دیگری هم در مخاطب حقیقی، مطرح است که: باید کلام به نحوی باشد که مخاطب، آن را درک کند و بفهمد به عبارت دیگر باید مخاطب با آن لغتی که با او گفتگو می‌کنند، آشنائی داشته باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۵۱

و منه قد انقذح أنّ ما وضع للخطاب مثل أدوات النداء لو كان موضوعاً للخطاب الحقيقي لأوجب استعماله فيه تخصيص ما يقع في تلوه بالحاضرين. كما أنّ قضية ارادة العموم منه لغيرهم استعماله في غيره.

لكنّ الظاهر أنّ مثل أدوات النداء لم يكن موضوعاً لذلك، بل للخطاب الايقاعي الانشائي، فالمتكلم ربما يوقع الخطاب بها تحسيرا و تأسيفا و حزنا مثل «يا كوكبا ما كان أقصر عمره»، أو شوقاً و نحو ذلك، كما يوقعه مخاطباً لمن يناديه حقيقة، فلا يوجب استعماله في معناه الحقيقي حينئذ التخصيص بمن يصح مخاطبته. نعم لا يبعد دعوى الظهور انصرافاً في الخطاب الحقيقي كما هو الحال في حروف الاستفهام و الترجي و التمني و غيرها على ما حققناه في بعض المباحث السابقة من كونها موضوعاً للايقاعي منها بدواع مختلفة مع

ظهورها فی الواقعی منها انصرافا اذا لم یکن هناك ما یمنع عنه، كما یمکن دعوی وجوده غالباً فی کلام الشارح، ضروره وضوح عدم اختصاص الحکم فی مثل یا اَیُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا* و (یا اَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ) بمن حضر مجلس الخطاب بلا شبهه و لا ارتباب [۱].

خلاصه: وجود، حضور و توجه مخاطب و آشنائی او با آن لغتی که با وی گفتگو می کنند در تخاطب حقیقی مدخلیت دارد و قدر مسلمش این است که اگر مخاطب وجود نداشته باشد و بنا باشد بعداً وجود پیدا کند، «عقلاً» تخاطب حقیقی با او نمی توان برقرار نمود.

[۱]- ادامه بحث، بنا بر احتمال سوم از تحریر محلّ نزاع: احتمال سوم، این بود: کأنّ در «یا اَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ» [۷۸۲]، تناقضی هست یعنی: از طرفی کلمه «المؤمنون» جمع محلی به ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۵۲

لام و مقتضی عموم است و شامل تمام مؤمنین تا روز قیامت می شود و از طرفی وقتی به ادوات خطاب توجه می کنیم بنا بر اینکه برای خطاب حقیقی، وضع شده باشند و در خطاب حقیقی «عقلاً» وجود مخاطب، شرط باشد [۷۸۳]، نتیجه می گیریم مفاد «یا اَیُّهَا»، خطاب حقیقی هست و حتماً باید مخاطبش موجود باشد خلاصه، اینکه: با توجه به دو جهت مذکور، تکلیف چیست؟ آیا «یا اَیُّهَا» که از ادوات خطاب است، سبب می شود در عموم «المؤمنون» تصرّف نمائیم و بگوئیم اقتضای خطاب- وجود مخاطب را- قرینه‌ای بر تصرّف در عموم است و معنای «یا اَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ» چنین است: «یا اَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ الموجودون الحاضرون فی مجلس التخطاب»، یا اینکه بگوئیم: عموم «المؤمنون» محفوظ است ولی «یا اَیُّهَا» که از ادوات خطاب است در غیر موضوع له خود استعمال شده زیرا موضوع له آن، خطاب حقیقی هست و خطاب حقیقی امکان ندارد به تمام مؤمنین- اعم از موجود و معدوم- تعلق گیرد پس کأنّ تعارضی بین صدر و ذیل «یا اَیُّهَا الْمُؤْمِنُونَ» هست، لکن ظاهر، این است که «یا اَیُّهَا» اگر برای خطاب حقیقی وضع شده باشد در عموم «المؤمنون» تصرّف می کند و آن را به مؤمنین موجود و حاضر در مجلس تخاطب اختصاص می دهد زیرا ظهور ادوات خطاب، قوی تر از ظهور المؤمنون است.

مصنّف رحمه الله: اشکال بیان مذکور، این است که مبنای آن را قبول نداریم یعنی:

اصلاً حروف ندا، ادوات خطاب و «یا اَیُّهَا» برای خطاب حقیقی وضع نشده‌اند ضمناً آنچه که از نظر عقل، محتاج به مخاطب موجود حاضر مدرک می باشد،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۵۳

خطاب حقیقی است.

مرحوم آقای آخوند «اعلی الله مقامه الشریف»، همان مطلبی را که در موارد متعدّد بیان کرده‌اند اکنون هم تکرار نموده‌اند که: کلمه تمنی، ترجی، استفهام و اشباه آن‌ها برای تمنی، ترجی و استفهام حقیقی وضع نشده تا جبراً بگوئیم استفهامات، تمنیات و ترجی‌های قرآنی جنبه مجازیّت دارد و آن صیغ در موضوع له خود استعمال نشده‌اند بلکه تمامشان برای انشائات از این معانی وضع شده‌اند یعنی: استفهام برای استفهام انشائی [۷۸۴]، تمنی برای تمنی انشائی و در محلّ بحث هم ادوات خطاب برای خطاب انشائی وضع شده‌اند [۷۸۵]. کلمه «یا» برای خطاب انشائی وضع شده منتها داعی و محرک بر آن خطاب انشائی گاهی خطاب حقیقی هست و گاهی بعضی از انگیزه‌های دیگر که اینک در صیغه امر گفتیم: گاهی داعی بر انشاء طلب، طلب حقیقی [۷۸۶] مولا هست و گاهی امور و مسائل دیگری مانند تحدید، تعجیز و امثال آن است.

همان مطلبی را که در باب صیغه امر گفتیم در ادوات ندا تحقّق دارد یعنی: موضوع له ادوات خطاب، خطاب انشائی هست منتها گاهی داعی بر خطاب انشائی، خطاب حقیقی هست مانند خطاباتی که در السنه مردم و محاوره، معمول است و گاهی داعی

دیگری مطرح می‌باشد مانند اظهار حزن یا شوق، مانند این دو بیت:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۵۴

«یا کوکبا ما کان اقصر عمره و کذاک عمر کواکب الاسحار [۷۸۷]».

«یا آل بیت رسول الله حکم فرض من الله فی القرآن انزله».

سؤال: آیا استعمالات مذکور، مجازی هست؟ خیر! آن استعمالات، حقیقی هست.

تذکر: اگر با حرف ندائی در جمله‌ای مواجه شدیم که امکان داشت، داعی از آن، خطاب حقیقی باشد- و مانعی مطرح نبود- می‌گوئیم حمل بر خطاب حقیقی، مقدم است و منشأ آن تقدیم هم انصرافی هست که به واسطه انس از کثرت استعمال تحقق پیدا می‌کند کما اینکه اگر با یک صیغه «افعل»- یا تمنی و ترجی- مواجه شدیم و ندانستیم داعی و محرکش چه بوده اگر تمام دواعی، محتمل باشد در رتبه اول می‌گوئیم بر همان طلب حقیقی، حمل می‌شود اما اگر مانعی مطرح بود، مثل اینکه تمنی، ترجی یا استفهام در کلام خداوند متعال، استعمال شد در این صورت، صحیح نیست بگوئیم داعی بر تمنی انشائی، یک تمنی حقیقی است زیرا تمنی حقیقی در مورد خداوند متعال، مستحیل است- و همچنین استفهام در کلام ذات حق را نمی‌توان بر استفهام حقیقی حمل نمود [۷۸۸] بلکه باید

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۵۵

و یشهد لما ذکرنا صحه التبداء بالادوات مع اراده العموم من العام الواقع تلوها بلا عنایه، و لا للتزلیل و العلاقه رعايه. و توهم کونه ارتکازیا یدفعه عدم العلم به مع الالتفات الیه، و التفتیش عن حاله مع حصوله بذلك لو کان ارتکازیا و الا [۷۸۹] فمن این يعلم بثبوته كذلك كما هو واضح [۱].

بر امور و دواعی دیگر حمل کرد.

خلاصه: ادوات خطاب برای خطاب حقیقی وضع نشده بلکه موضوع له آن‌ها خطاب انشائی می‌باشد و در صورتی که مانعی نباشد، می‌گوئیم داعی، خطاب حقیقی هست.

سؤال: آیا در جمله «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» * و اشباه آن، مانع و قرینه‌ای هست که شما آن را بر خطاب حقیقی حمل نکنید؟

جواب: آری! قرینه خارجیه داریم و می‌دانیم مفاد آن حکم، عمومی هست و اختصاصی به حاضرین در مجلس و جالسین کنار منبر رسول الله صلی الله علیه و آله ندارد پس مفاد آن، خطاب ایقاعی انشائی هست و حمل بر خطاب حقیقی نمی‌شود.

[۱]- مصنف رحمه الله شاهی بر کلام خود [۷۹۰] ذکر می‌کنند که: از طرفی با کلمه «یا ایها» می‌توان تخاطب نمود و از طرفی از «الذین آمنوا» یا «المؤمنون»، اراده عموم نمود، بدون اینکه نیازی به مجاز و رعایت علاقه و تنزیل [۷۹۱] باشد و اصلا به ذهن کسی خطور نمی‌کند که در جمله «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا» * منافات و تناقضی هست و باید گفت کلمه «یا ایها» یا «الذین آمنوا» در موضوع له خود استعمال نشده و ...

اشکال: بین آن دو، منافات هست لکن ارتکازا و به سرعت، حل اختلاف می‌شود و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۵۶

و ان أبيت الا عن وضع الادوات للخطاب الحقیقی، فلا مناص عن التزام اختصاص الخطابات الالهیه بأدوات الخطاب، أو بنفس توجیه الکلام بدون الاداء کغیرها بالمشافهین، فیما لم یکن هناك قرینه علی التعمیم [۱].

و توهم صحه التزام التعمیم فی خطابه تعالی لغیر الموجودین فضلا عن الغائبین لاحاطته بالموجود فی الحال و الموجود فی الاستقبال

فاسد، ضروره آن احاطه لا توجب صلاحیة المعدوم بل الغائب للخطاب، و عدم صحه المخاطبه معهما لقصورهما لا یوجب نقصا فی ناحیه تعالی، كما لا یخفی [۲].

چه بسا انسان، توجهی هم به آن ندارد.

جواب: امور ارتکازی باید با توجه و التفات برای انسان، مشخص شود و در محل بحث، هر قدر، شما توجه و التفات نمائید، مسأله‌ای مانند «زید اسد» مطرح نمی‌شود که عنوان مجاز و مسامحه داشته باشد.

[۱]- اگر کسی اصرار نماید که ادوات خطاب برای مخاطب حقیقی [۷۹۲]، وضع شده [۷۹۳] و در خطابات حقیقی باید شرائطی از جمله، وجود، حضور و توجه مخاطب، محقق باشد، در این صورت چاره‌ای نیست جز اینکه بگوئیم: خطابات قرآنی و الهی [۷۹۴] هم مانند سایر خطابات، مختص مشافهین و موجودین حاضر در مجلس رسول الله صلی الله علیه و آله هست مگر این که قرینه‌ای بر تعمیم وجود داشته باشد- البته بحث ما در صورت عدم قرینه است.

[۲]- توهم: خطابات خداوند متعال تعمیم دارد، غائبین از مجلس خطاب و حتی معدومین و کسانی که صدها سال دیگر، بنا هست موجود شوند، مشمول آن هستند زیرا آن شرائط و مسائل، مربوط به خطابات بشر- یعنی: ممکن الوجود- هست که دائره

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۵۷

وجودی او محدودیت دارد اما اگر خطاب از ناحیه خداوند متعال باشد به خاطر احاطه و سعه قدرتی که او دارد، موجود و معدوم از نظر او فرقی ندارد و موجود «فی الاستقبال»، نزد او حاضر است. حاضر، غائب، موجود و معدوم، مربوط به ما هست اما از نظر پروردگار متعال، این مسائل، مطرح نیست لذا چون متکلم، خداوند است بگوئیم او می‌تواند خطاب حقیقی با آن‌هایی که بعدا وجود پیدا می‌کنند، داشته باشد بخلاف ما که نمی‌توانیم با آن‌ها مخاطبه نمائیم.

دفع توهم: بحث ما در این جهت نیست که موجود «فی الاستقبال»، اکنون نزد خداوند، حاضر است و او نسبت به معدوم احاطه دارد بلکه بحث، این است که اگر مخاطب، موجود نیست و قصور در نفس مخاطب هست- نه متکلم- چگونه می‌تواند طرف خطاب واقع شود، قصور در ناحیه مخاطب اقتضا می‌نماید که نفس مخاطب، صلاحیت خطاب نداشته باشد و این مسئله، نقصی در احاطه علمی و جهات کمالی ذات حق ایجاد نمی‌کند، احاطه خداوند متعال سبب نمی‌شود که معدوم، صلاحیت مخاطبه پیدا کند، شبیه این مثال معروف:

اینکه می‌گوئیم اجتماع نقیضین، محال است، آیا خداوند هم نمی‌تواند بین نقیضین جمع نماید؟

اگر بگوئید خداوند نمی‌تواند بنابراین، قدرت او هم محدود است پس چرا می‌گوئید «ان الله علی کل شیء قدير»، اگر بگوئید خداوند می‌تواند بین نقیضین جمع نماید پس اجتماع نقیضین، محال نیست.

جواب: اجتماع نقیضین، محال است و عدم امکان تحقق اجتماع آن، ضربه‌ای به قدرت ذات حق وارد نمی‌کند [۷۹۵] زیرا متعلق قدرت باید استعداد تحقق داشته باشد، اگر

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۵۸

كما أن خطابه اللفظی لكونه تدریجیاً و متصراً الوجود [۷۹۶] كان قاصراً عن أن يكون موجها نحو غير من كان بمسمع منه ضروره. هذا لو قلنا بأن الخطاب بمثل يا أيها الناس اتقوا* في الكتاب حقيقه الى غير النبي صلی الله علیه و آله و سلم بلسانه. و اما اذا قيل بأنه المخاطب و الموجه اليه الكلام حقيقه و حيا أو الهاما، فلا محيص الا عن كون الاداءه في مثله للخطاب الايقاعي و لو مجازا. و عليه لا مجال [فلا مجال لتوهم اختصاص الحكم المتكفل له الخطاب بالحاضرين بل يعم المعدومين فضلا عن الغائبين [۱]].

قصورى در نفس شیء هست، معنا ندارد که متعلق قدرت قرار گیرد، اجتماع نقیضین ذاتش قصور دارد که متعلق قدرت واقع شود به عبارت دیگر اصلاً از مقسم قدرت، دور است، چیزی که ذاتاً مستحیل و ممتنع است از دائره قدرت خداوند، خارج است. مسأله مخاطب هم این گونه است که: اگر مخاطب وجود نداشته باشد، امکان مخاطب ندارد و لکن عدم امکان مخاطبه، لطمه‌ای به احاطه قدرت خداوند وارد نمی‌کند.

خلاصه: از طریق مذکور نمی‌توان خطابات الهیه را تعمیم داد که شرحش بیان شد.

[۱]- خطابات لفظیه خداوند متعال، حکم خطابات لفظیه من و شما را دارد یعنی:

انسان از هر طریقی بشنود، خواه از طریق رسول الله استماع نماید یا از طریق دیگر، حکم خطاب لفظی مردمی دارد به این معنا که: اگر کسی بخواهد، بفهمد باید به اول تا آخر آن توجه کند و اگر متوجه نباشد، نمی‌فهمد و نمی‌توان گفت خطابات لفظی ما چون در مسیر زمان قرار گرفته، متصرّم الوجود است اما خداوند که محدود به زمان، واقع نمی‌شود پس خطابات او این گونه نیست. گرچه خداوند اصلاً در مسیر زمان و مکان نیست- و خودش خالق زمان و مکان می‌باشد- اما درعین حال اگر چیزی به صورت خطاب لفظی شد، احکام و شرائط خطاب

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۵۹

لفظی بر آن، مترتب می‌شود یعنی: مخاطبی آن را درک می‌کند که از ابتدا به آن توجه کند مثلاً آن صدائی را که حضرت موسی علیه السلام از درخت شنید [۷۹۷] اگر به آن، توجه نمی‌کرد، مطلبی برایش مشخص نمی‌شد.

تذکر: در مورد خطابات قرآنی، مسأله دیگری مطرح است که:

سؤال: در خطابات قرآنی مانند «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا» * یا «یا ایُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا...» * مخاطبه، بین کیست به عبارت دیگر، گوینده و شنونده آن کیست؟

جواب: دو احتمال، مطرح است:

الف: متکلم، خداوند متعال و مخاطب، مردم- الذین آمنوا- هستند لکن به لسان نبی مکرم، مطلب بیان شده [۷۹۸].

ب: مخاطب، بین خداوند متعال و رسول الله صلی الله علیه و آله هست به نحوی که حتی حاضرین در مجلس هم طرف خطاب نیستند منتها در آن مخاطب، عبارت «یا ایُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا» * آورده شده.

طبق احتمال اخیر، چاره‌ای جز این نیست که بگوئیم: خطاب مذکور [۷۹۹]، نسبت به حاضرین در کنار منبر رسول الله صلی الله علیه و آله خطاب انشائی هست و خطاب حقیقی با شخص پیامبر است نه با افراد دیگر و جالسین در کنار منبر. کأنّ این گونه است که: پیامبر از طرف خداوند، جریان مخاطب خود را نقل می‌کند.

سؤال: پس چرا کلمه «یا» نسبت به مردم اطلاق شده؟

جواب: آن خطاب، حقیقی نیست- و لو نسبت به یک نفر، آن خطاب، انشائی

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۶۰

فصل: ربما قیل أنه ینظر لعموم الخطابات الشفاهیه للمعدومین ثمرتان:

الاولی: حجّیه ظهور خطابات الكتاب لهم کالمشاهین [۱].

و ایقاعی هست- چه شما بگوئید خطاب انشائی و ایقاعی، حقیقت است چه مجاز، فرقی ندارد یعنی: شامل حاضرین، غائبین و معدومین می‌شود.

«ثمره اول»

[۱]- اصل مسئله، این بود که آیا خطابات، مانند «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا»*[۸۰۰] مختص مشافهین است یا اینکه شامل غائبین و معدومین هم می‌شود، اکنون دو ثمره بر آن مترتب نموده‌اند که: اگر خطابات، شامل معدومین هم بشود، ظهور آن‌ها به حسب عموم و اطلاق، همان‌طور که برای مشافهین، حجت است در حق معدومین هم حجیت دارد اما اگر خطابات، مخصوص حاضرین و مشافهین باشد ما نمی‌توانیم به ظهور آن‌ها تمسک نمائیم [۸۰۱].

تذکر: در کتاب رسائل و جلد دوم کفایه آمده است که: آیا حجیت ظواهر کلام، عمومیت و اطلاق دارد یا اینکه مختص گروه خاصی هست؟

محقق قمی قدس سره نظرش این بوده که حجیت ظواهر، مختص به «من قصد افهام» هست و برای دیگران حجیت ندارد لذا طبق آن مبنا این ثمره، مترتب می‌شود و معنایش این است که: مقصودین به افهام، همان مشافهین می‌باشند و اگر مقصودین به افهام، همان مشافهین بودند پس دیگران نمی‌توانند به خطابات قرآنی تمسک نمایند خواه آن

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۶۱

و فیہ: آنه مبنی [۸۰۲] علی اختصاص حجیة الظواهر بالمقصودین بالافهام، و قد حقق [۸۰۳] عدم الاختصاص بهم. و لو سلم، اختصاص المشافهین بكونهم مقصودین بذلك ممنوع، بل الظاهر أن الناس كلهم الی يوم القيامة یكونون كذلك و ان لم یعمهم الخطاب كما یومی الیه غیر واحد من الاخبار [۱].

خطابات در مورد احکام باشد یا در سائر مطالب.

[۱]- اشکال: دو ایراد بر ثمره اول، وارد است:

«اولاً» مبنای محقق قمی در حجیت ظواهر، مردود است زیرا ظواهر برای همه حجیت دارد چه مقصود به افهام باشند چه نباشند مثلاً نامه‌ای را که زید برای عمرو نوشته اگر اتفاقاً در اختیار بکر قرار گرفت او هم می‌تواند به ظاهر آن تمسک نماید.

«ثانیاً» در بیان ثمره، خلطی واقع شده که: اگر خطاب، مختص مشافهین باشد آیا معنایش این است که مقصود به افهام هم همان افراد بوده‌اند و اصلاً دیگران، مقصود به افهام نیستند؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۶۲

الثانیة: صحه التمسك باطلاقات الخطابات القرآنیة بناء علی التعميم، لثبوت الاحكام لمن وجد و بلغ من المعدومین و ان لم یکن متحدا مع المشافهین فی الصنف، و عدم صحته علی عدمه، لعدم كونها حینئذ متکفلة لاحکام غیر المشافهین، فلا بد من اثبات اتحادہ معهم فی الصنف حتی یحکم بالاشتراک مع المشافهین فی الاحکام حیث لا- دلیل علیه حینئذ الا الاجماع، و لا اجماع علیه الا فیما اتحد الصنف، كما لا یخفی [۱].

این مسئله با دینی که باید تا روز قیامت باقی بماند و سندش هم قرآن است، سازگار نیست پس معلوم می‌شود تمام مردم از نظر مقصودیت به افهام، یکسان هستند گرچه خطاب، مخصوص حاضرین باشد و اگر بگوئید چگونه بین آن‌ها تفکیک می‌کنید، پاسخ ما این است که: گاهی انسان در یک مجلس خصوصی صحبت می‌کند و مخاطبش یک نفر است اما هدفش این است که تمام اهل جلسه، آن مطالب را بفهمند و درک کنند پس اگر مخاطب، خصوص مشافهین باشد، لازمه‌اش این نیست که مقصود به افهام هم خصوص مشافهین باشد پس فعلاً ثمره اول، باطل و مردود است.

نمره دوم

[۱]- نمره دیگری که در بحث خطابات شفاهیه ذکر شده، این است: فرض کنید یک خطاب قرآنی، متضمن بیان حکمی باشد و ما از جهتی مردد باشیم که آیا آن حکم برای ما ثابت است یا نه به‌عنوان فرض و مثال، آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ...» [۸۰۴] متضمن بیان حکم نماز جمعه است.

در فرض مذکور می‌خواهیم نمره‌ای بین اینکه خطابات شفاهیه، مختص حاضرین باشد یا اینکه شامل معدومین و متأخرین [۸۰۵] شود، مترتب نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۶۳

ضمناً در ابتدا این گونه به ذهن انسان خطور می‌کند: فرضاً آیه مذکور که بیانگر حکم نماز جمعه است، چه فرقی می‌کند که خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» شامل تمام مؤمنین - تا روز قیامت - شود یا اینکه مخاطب آن فقط حاضرین در مجلس و موجودین در آن زمان باشد لکن ما به دلیل اشتراک [۸۰۶] با مسلمین صدر اول از نظر حکم، مشترک باشیم پس جای این بحث و سؤال هست که: وقتی آیه مذکور حکم نماز جمعه را بیان نموده چرا بحث می‌کنیم که آیا آیه شریفه و خطاب مذکور، شامل تمام مؤمنین می‌شود و نفس آیه، دال بر حکم نماز جمعه، نسبت به عموم هست یا اینکه بگوئیم آیه، نماز جمعه را برای مسلمین صدر اول، واجب نموده اما به دلیل اشتراک و اجماعی که قائم شده ما با آن‌ها در حکم، مشترک هستیم.

خلاصه: فرقی مطرح نیست زیرا نماز جمعه بر ما واجب است خواه آیه دلالت کند یا دلیل اشتراک و اتحاد حکم، دال بر آن باشد. تذکر: گفته‌اند نمره مهمی بین آن دو هست.

بیان ذلك: الف: اگر بخواهیم مستقیماً به اطلاق خطاب مذکور تمسک نمائیم، مانعی ندارد، البتّه بنا بر اینکه: خطاب مذکور تعمیم داشته باشد یعنی: مختص مشافهین نبوده بلکه شامل ما و تمام مؤمنینی که تدریجاً وجود پیدا می‌کنند و به مرحله بلوغ می‌رسند، بشود که در فرض مذکور می‌گوئیم: آیه شریفه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» شامل تمام مؤمنین می‌شود و آیه، مقتید نکرده که زمان حضور امام باشد یا نباشد به عبارت دیگر: همان‌طور که به اطلاق «اعتق رقبة» تمسک نموده و می‌گوئیم فرقی بین رقه مؤمنه و کافره نیست در محلّ بحث هم به اطلاق خطاب مذکور تمسک می‌نمائیم و در

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۶۴

نتیجه می‌گوئیم: نماز جمعه برای کسانی که در زمان غیبت امام هستند، واجب است [۸۰۷] و مدخلیت حضور امام علیه السّلام - که محتمل است - به سبب تمسک به اطلاق، منتفی می‌شود.

ب: اگر خطاب «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» تعمیم نداشته باشد و مختص مشافهین و مسلمین صدر اول باشد، مستقیماً نمی‌توانیم به آن تمسک نمائیم، و خوب نماز جمعه به دلالت لفظی آیه مذکور، مربوط به همان‌ها می‌باشد.

سؤال: آیا به واسطه دلیل اشتراک می‌توان گفت وجوب نماز جمعه بر ما هم ثابت است یا نه؟

جواب: خیر! زیرا دلیل اشتراک، اجماع یا ضرورت است و آن‌ها دو دلیل لئی هستند و باید بر قدر متیقن آن‌ها اکتفا نمود و قدر متیقن از دلیل اشتراک در صورتی است که ما با مسلمین صدر اول در تمام خصوصیات که در حکم احتمالاً مدخلیت دارد، متحد باشیم درحالی که ما با آن‌ها متحد نیستیم آن‌ها در زمان حضور امام و نبی زندگی می‌کردند و ما در عصر غیبت بسر می‌بریم.

اگر حکمی مربوط به مسلمین صدر اول - حاضرین در زمان معصوم - هست، بنا باشد در مورد ما [۸۰۸] ثابت شود، طریقی چیست؟ آیا از طریق دلیل اشتراک می‌گوئید در مورد ما هم ثابت است؟

دلیل اشتراک، محتاج به اتحاد در صنف هست و باید خصوصیات که در آن‌ها بوده در ما هم باشد.

آری اگر بخواهیم، بدانیم حکم نماز جمعه درباره مسلمین در زمان حضرت رضا [۸۰۹]

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۶۵

و لا یذهب علیک أنه یمکن اثبات الاتّحاد، و عدم دخل ما کان البالغ الآن فاقدًا له ممّا کان المشافهون واجدین له باطلاق الخطاب الیهم من دون التّقیید به. و کونهم كذلك لا یوجب صحّة الاطلاق مع اراده المقتید معه فیما یمکن أن یتطرّق الیه الفقدان و ان صحّ فیما لا- یتطرّق الیه ذلك. و لیس المراد بالاتّحاد فی الصّیغ الا-الاتّحاد فیما اعتبر قیدا فی الاحکام لا الاتّحاد فیما کثر الاختلاف بحسبه، و التّفاوت بسببه بین الانام، بل فی شخص واحد بمرور الدّهور و الاّیام، و الا لما ثبت بقاعده الاشتراک للغائبین- فضلا عن المعدومین- حکم من الاحکام [۱].

«سلام الله علیه» چه بوده در این صورت، دلیل اشتراک بین مسلمین زمان رسول الله صلی الله علیه و آله و مسلمانان زمان امام هشتم، دلالت بر اشتراک می کند زیرا هر دو گروه در زمان حضور بودند و اتحاد در صنف داشتند اما نسبت به ما که از نظر صنف با آنها مختلف هستیم [۸۱۰]، خیر.

خلاصه: اگر خطاب «یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا...» * مختص مشافهین و مسلمین صدر اول باشد در این صورت «ما» نمی توانیم با تمسک به آن، حکم وجوب نماز جمعه را درباره خودمان ثابت کنیم اما اگر خطاب مذکور، شامل تمام مؤمنین شود و ما تردید نمائیم که آیا زمان حضور مدخلیتی دارد یا نه به اطلاق آیه تمسک می کنیم و می گوئیم: آیه، مطلق است و صحبتی از حضور و غیبت در آن نشده پس ثمره مهم محل بحث، این شد که:

قائلین به اختصاص نمی توانند از طریق دلیل اشتراک، چنان نتیجه‌ای بگیرند اما قائلین به عدم اختصاص از طریق تمسک به دلیل لفظی و اطلاق آن نتیجه را استفاده می کنند.

[۱]- تذکر: مصنف رحمه الله در ثمره دوم هم مناقشه نموده‌اند.

بیان ذلك: ممکن است خطابات شفاهیه، مختص مسلمین صدر اول باشد و درعین

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۶۶

حال، وجوب نماز جمعه [۸۱۱] را هم نسبت به خودمان به این نحو ثابت نمائیم که: خطاب «یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا...» * مختص مسلمین صدر اول است اما مانعی ندارد که برای استکشاف حال همان مسلمین صدر اول [۸۱۲] به اطلاق خطاب مذکور تمسک کنیم یعنی: تکلیفی را که متوجه آنها شده، تجزیه و تحلیل می کنیم که آیا در آن تکلیف، زمان حضور معصوم علیه السلام مدخلیت و قیدیت داشته یا نه به عبارت دیگر در صدد بررسی این نکته هستیم که آیا تکلیفی که متوجه آنها شده مطلق بوده یا اینکه مقید به زمان حضور بوده است.

آیا مانعی دارد که برای بررسی وضع آنها به اطلاق خطاب «یا اَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا...» * تمسک کرد؟

اگر اطلاق خطاب برای آنها ثابت شد [۸۱۳] در این صورت، دلیل اشتراک، دال بر این است که آن حکم برای ما هم ثابت است زیرا اگر وجوب نماز جمعه ابتداء یک حکم مطلق و غیر مقید به زمان حضور معصوم علیه السلام باشد در این فرض، دلیل اشتراک نقصانی ندارد که حکم مذکور را برای ما هم ثابت کند نتیجتاً طبق مبنای مذکور، تمسک ما به اطلاق برای این جهت است که مقدمه دلیل اشتراک را مهیا کنیم یعنی: ابتدا اطلاق حکم را برای مسلمین صدر اول ثابت می کنیم سپس به دلیل اشتراک، متشبث شده و می گوئیم: آن حکم مطلق برای ما هم ثابت است.

اشکال: تمسک به اطلاق از نظر آنها صحیح و جائز نیست زیرا مسلمین صدر اول در زمان حضور بودند و اگر قیدی خارجاً ثابت و محقق باشد آیا لازم است متکلم در

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۶۷

مقام بیان حکم هم آن را معرفی کند؟ خیر! متکلم، قیدی را باید بیان کند که مکلفین، واجد آن نباشند یا وضع آن‌ها نسبت به آن قید، مختلف باشد. اما اگر تمام مکلفین، واجد آن قید هستند، لزومی ندارد، متکلم متذکر آن شود [۸۱۴].

پس اگر آیه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا...» - تا روز قیامت عمومیت پیدا می‌کرد، می‌گفتید مولا که صحبتی از زمان حضور نکرده به اصالت الاطلاق تمسک می‌نمائیم اما اگر به مسلمین صدر اول اختصاص داشته باشد - گرچه کلام، مطلق است - اما احتمال دارد در واقع، مقید باشد و به این جهت، متذکر آن قید نشده که در آن زمان، قید مذکور، ثابت و محقق بوده یعنی: مسلمین صدر اول در زمان حضور نبی و معصوم بودند و چون واجد آن وصف و قید بوده‌اند، لازم نبوده در کلام بیان شود - و فرضا آیه به این نحو ذکر شود: ...

ان کنتم فی زمن حضور الامام - درحالی که به حسب واقع، آن قید مدخلیت دارد

خلاصه اشکال: نمی‌توان به دلیل مذکور، اطلاق حکم را برای مسلمین صدر اول ثابت کرد زیرا اطلاق در موردی است که قید، وجود خارجی نداشته باشد اما اگر وجود خارجی پیدا کرد، لازم نیست در کلام ذکر شود.

جواب: قیود بر دو گونه است: الف: اگر دائما محقق و لازم لاینفک [۸۱۵] مخاطبین باشد، کلام شما صحیح است و تمسک به اطلاق، جائز نمی‌باشد.

ب: اما اگر قید از قیودی باشد که احتمال فقدان و تطرق زوال در آن جریان پیدا کند و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۶۸

محتمل باشد که زمانی از بین برود در این صورت می‌توان به اطلاق خطاب، عدم مدخلیت قید را برای آن‌ها ثابت نمود مثلا اگر خطابی، متوجه معممین شد - نه به عنوان «معمم» بلکه با توجه به اینکه معمم بودن، یک امر اختیاری هست، «یمكن ان يزول و يمكن ان لا يزول» - در این فرض می‌توان به اطلاق خطاب تمسک نمود و عدم مدخلیت قید را در مورد آن‌ها ثابت کرد، مسأله حضور هم ممکن است از همان قیود باشد یعنی:

رسول الله صَلَّى الله عليه و آله می‌دانسته که همیشه زمان حضور نیست و بعد از رحلتش امامت در اختیار غیر لائقین، واقع می‌شود و تا برهه‌ای از زمان، امام مبسوط الید وجود ندارد یعنی:

آن قید چون قیدی هست که «یمكن ان يعرض له الزوال»، متکلم نمی‌تواند به وجود فعلی آن اکتفا نماید و اگر آن قید مدخلیت داشته باشد باید در کلام خود ذکر کند و چون ذکر ننموده، ما به اطلاق کلام او تمسک و عدم مدخلیت آن قید را ثابت می‌نمائیم سپس به دلیل اشتراک، آن حکم را در مورد خودمان اثبات می‌کنیم.

اشکال: پس نسبت به قیود غیرممکن الزوال، ثمره دوم، ثابت است و اگر در قسمتی، آن، ثمره، ثابت شد، کافی هست و در نتیجه، بحث را در قیود «لا- ینفک» مطرح می‌کنیم که کلام مولا - اطلاق دارد - ولی مقصود او مقید است - تمسک ما هم به اطلاق، جائز نیست.

جواب: قیود «لا- ینفک» اصلا قیودی نیست که انسان احتمال بدهد در حکم مدخلیت دارد زیرا نسبت به هر قیدی که احتمال مدخلیت، مطرح نیست مثلا وجود و زندگی در قرن اول، یک قید غیرممکن الزوال است اما احتمال نمی‌دهیم که در حکم مدخلیت داشته باشد بلکه خصوصیات آن‌ها در حکم، مطرح است، همان خصوصیات ممکن الزوال است لذا نباید توهم نمود که نسبت به آن قیود، ثمره، ثابت است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۶۹

قوله: «... و ان صحح فیما لا يتطرق اليه ذلك [۸۱۶] و ليس المراد بالاتحاد [۸۱۷] فی الصّينف الا الاتحاد فیما اعتبر قيدا فی الاحکام لا

الاتّحاد فیما کثر الاختلاف بحسبه...» گرچه گفتیم در قیود «لا- ینفک» مطلب، صحیح است لکن مقصود ما از اتّحاد در صنف، چیزی نیست غیر از اتّحاد در آن قیودی که احتمال مدخلیت آن‌ها در حکم، مطرح است مانند درک زمان حضور و عدم درک زمان حضور.

اگر بنا باشد، نسبت به هر قیدی احتمال مدخلیت در حکم بدهیم باید از دلیل اشتراک، صرف نظر نمود به عبارت دیگر، اولین چیزی که مانع دلیل اشتراک می‌شود، این است که: احتمال می‌دهیم این حکم، مختصّ به قرن اول باشد و در نتیجه، نخستین چیزی که حتّی به ذهن غائبین خطور می‌کند، این است که ما در کنار منبر رسول الله صلی الله علیه و آله نبودیم و در این صورت، آن حکم حتّی به دلیل اشتراک، نسبت به غائبین و کسانی که در بازار، مشغول کسب و کار بودند، ثابت نیست زیرا دلیل اشتراک، لیبی و مربوط به موردی هست که تمام خصوصیات وجود داشته باشد، غائبین و حاضرین، چگونه می‌توانند در تمام ویژگی‌ها متحد باشند درحالی که عنوان آن‌ها مختلف است، یکی عنوان حضور دارد و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۷۰

و دلیل الاشتراک [۸۱۸] انما یجدی فی عدم اختصاص التکالیف بأشخاص المشافهین فیما لم یكونوا مختصّین [۸۱۹] بخصوص عنوان لو لم یكونوا معنویین به [۸۲۰] لشکّ فی شمولها لهم ایضا [۸۲۱] فلو لا الاطلاق و إثبات عدم دخل ذلك العنوان فی الحكم لما أفاد دلیل الاشتراک، و معه كان الحكم یعمّ غیر المشافهین و لو قیل باختصاص الخطابات بهم فتأمل جیدا [۱].

دیگری عنوان غیبت.

[۱]- مصنّف رحمه الله برای تکمیل و توضیح مطلب فرموده‌اند: مسئله تمسّک به اطلاق در مورد خود مسلمین صدر اول هم لازم است به این نحو که اگر «مسلمان» مردّد می‌شد، که آیا حکم وجوب نماز جمعه تا زمانی است که پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم در حیات هستند [۸۲۲] یا اینکه بعد از رحلت ایشان هم- که تا مدّتی امام مبسوط الید، وجود ندارد- آن حکم، ثابت است یا نه، همان سلمان که زمان پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم و زمان خلفای غیر راشدین را هم درک کرده به اطلاق خطاب «یا أئیّها اللّٰدین آمنوا...» * تمسّک می‌کند و می‌گوید وجوب نماز جمعه، مطلق است و مقید به حضور امام مبسوط الید نمی‌باشد پس نه تنها ما برای

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۷۱

فتلخص أنّه لا- یکاد تظهر الثمره الا- علی القول باختصاص حجّیه الظواهر لمن قصد إفهامه مع کون غیر المشافهین غیر مقصودین بالافهام، و قد حقّق عدم الاختصاص به فی غیر المقام، و أشیر الی منع کونهم غیر مقصودین به فی خطابات تبارک و تعالی فی المقام [۱].

استکشاف وضع آن‌ها به اطلاق خطاب تمسّک می‌کنیم بلکه خود آن‌ها هم گاهی مجبور بوده‌اند به اطلاق خطاب تمسّک کنند [۸۲۳] زیرا حالات، مختلف است و امکان دارد آن قید، زائل شود.

نتیجه: طبق بیان مصنّف رحمه الله ثمره دوم هم مردود و غیر صحیح است و در نتیجه اگر خطاب مذکور تعمیم داشته باشد، مستقیماً به اطلاق آن تمسّک می‌کنیم و اگر مختصّ مسلمین صدر اول باشد، اطلاق را برای استکشاف وضع آن‌ها مورد تمسّک قرار می‌دهیم و هنگامی که اطلاق حکم در زمان رسول الله ثابت شد سپس می‌گوئیم مسلماً به دلیل اشتراک برای ما هم ثابت هست پس ثمره دوم هم اثر عملی نداشت گرچه واجد ثمره علمیه بود.

قوله: «فتأمل جیدا» [۸۲۴].

[۱]- تذکر: ثمره اولی را که قبلا بیان کردیم بر دو پایه، استوار بود یکی اینکه حجیت ظواهر به مقصودین به افهام اختصاص دارد و دیگر اینکه غیر مشافهین هم غیر مقصودین به افهام هستند [۸۲۵] و ما- مصنف- هر دو مطلب را ابطال نمودیم. [۸۲۶]

ایضاح الکفایه؛ ج ۳؛ ص ۴۷۱

باره مطلب اول در جلد دوم کفایه- در بحث حجیت ظواهر- مفصلا بحث کرده

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۷۲

فصل: هل تعقب العام بضمیر يرجع الی بعض أفراده یوجب تخصیصه به أولا؟ فی خلاف بین الاعلام، و لیکن محلّ الخلاف ما اذا وقعا فی کلامین أو فی کلام واحد مع استقلال العام بما حکم علیه فی الکلام، كما فی قوله تبارک و تعالی: «وَالْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ» الی قوله: «وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»، و أما ما اذا کان مثل: «وَالْمُطَلَّقاتُ أزوجهنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» فلا شبهة فی تخصیصه به [۱].

و گفته‌ایم ظواهر برای همه حجیت دارد چه مقصود به افهام باشند چه نباشند و مطلب دوم را بعد از بیان ثمره اول ابطال نموده و گفتیم: اگر خطابات- از نظر خطاب- مختص مشافهین باشد لکن از جهت مقصودیت به افهام تعمیم دارد و ما هم مقصود به افهام هستیم گرچه مخاطب به آن خطابات نباشیم.

تعقب عام به ضمیر

[۱]- سؤال: اگر عامی باشد و ضمیری داشته باشیم که به «بعضی» از افراد آن رجوع نماید [۸۲۷] در این صورت آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام، سبب می‌شود، عام تخصیص بخورد یا اینکه عام بر عموم خود، باقی هست؟
جواب: مسئله، دارای دو صورت است یک فرضش از محلّ نزاع، خارج است و مسلما تخصیص تحقق پیدا می‌کند و فرض دیگرش محلّ خلاف واقع شده که آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام، موجب تخصیص عام هست یا نه که اینک به بیان آن دو می‌پردازیم.

الف: اگر عامی ذکر شود لکن قبل از آنکه حکمی برای آن عام بیان شود، ضمیری در کلام ذکر نمایند که آن ضمیر به عام رجوع می‌کند و حکمی هم که در کلام هست، ظاهرش این است که به آن ضمیر اختصاص دارد در این فرض مسلما عام نمی‌تواند

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۷۳

عموم داشته باشد- تخصیص تحقق دارد.

مثال: «وَالْمُطَلَّقاتُ ازواجهنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»، زن‌هایی که طلاق داده شده‌اند، شوهرانشان حق اولویت دارند و می‌توانند آن‌ها را برگردانند- به همان زوجیت قبلی رجوع نمایند.

«المطلقات»، جمع محلی به لام و ظاهرش عموم است یعنی: «کلّ مطلقه»، خواه طلاقش رجعی باشد یا غیر از آن، قبل از اینکه حکمی نسبت به مطلقات بیان شود، فرموده‌اند: «و ازواجهنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ» یعنی: شوهران آن مطلقات، حق به ردّ آن‌ها هستند، خارجا هم می‌دانیم که فقط در مورد طلاق رجعی، شوهر در امر رجوع، اولویت و احقیّت دارد- در امّا مثلا- در طلاق بائن [۸۲۸]، شوهر، هیچ‌گونه حق اولویتی ندارد- پس ضمیر «هنّ» مختص مطلقات رجعیّه است درحالی که کلمه «المطلقات» عمومیت دارد.

فرض مذکور، خارج از محلّ بحث است زیرا اصلا حکمی بر مطلقات، مترتب نمودیم بلکه حکم بر ازواج، مترتب شده آن‌هم ازواج مضاف به ضمیر که مسلما ضمیر مذکور به تمام مطلقات عود نمی‌کند بلکه مرجعش خصوص مطلقات رجعیّه است لذا می‌گوئیم: مسلما مقصود از آن عام، «مطلقات رجعیّه» است و عام مذکور به رجعیات اختصاص دارد و فرض مذکور، خارج از محلّ

نزاع هست و کسی نمی‌تواند، احتمال بدهد تخصیص تحقق ندارد و مطلقاً بر عمومش باقی هست.

ب: فرضی که محل بحث واقع شده، این است: عام و ضمیر در دو کلام واقع شود [۸۲۹] مثل اینکه ابتدا بگویند: «اکرم کل عالم» سپس به دلیل مستقل بگویند «و يجوز الاقتداء بهم» یعنی: اقتدا به «کل عالم» جائز است لکن خارجاً می‌دانیم اقتدا به عالم عادل، جائز

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۷۴

است - نه هر عالمی - پس با دو حکم، مواجه هستیم و ضمیر «هم» به «کل عالم» عود می‌کند در حالی که قرینه قطعیه داریم، مقصود، عالم عادل است لذا این بحث، مطرح شده: اکنون که می‌دانیم ضمیر به خصوص عالم عادل برمی‌گردد، این امر، سبب می‌شود که دائره عام مذکور، مضیق شود و معنایش چنین باشد: «اکرم کل عالم عادل» و در نتیجه، عالم غیر عادل نه تنها جواز اقتدا ندارد بلکه واجب الاکرام هم نیست زیرا ضمیر به بعضی از افراد عام عود می‌کند.

رجوع ضمیر مذکور، بنا بر قول بعضی، مقتضی تخصیص هست لکن بعض دیگر می‌گویند رجوع ضمیر، موجب تخصیص نیست و عام مذکور بر عموم خود، باقی هست و ضمیر در «يجوز الاقتداء بهم» به خصوص عادل عود می‌نماید.

تذکر: ممکن است عام و ضمیر در کلام واحد به این ترتیب ذکر شوند: «اکرم کل عالم و يجوز الاقتداء بهم» یعنی: در عین حال که کلام، واحد است لکن دو حکم و دو عنوان داریم یکی وجوب اکرام و دیگری جواز اقتدا، قبل از اینکه ضمیر ذکر شود حکمی بر عام، مترتب شده که استقلال دارد به عبارت دیگر: عام از نظر حکم، مستقل است. نتیجتاً محل بحث، این شد که: عام، قبل از اینکه ضمیری به آن عود نماید، خودش حکم مستقلی داشته باشد سپس در نفس آن کلام یا کلام دیگر، ضمیری باشد و به بعضی از افراد عام رجوع نماید و آن هم خودش بیانگر حکم دیگری باشد.

یادآوری: مثالی را که مصنف رحمه الله ذکر کرده‌اند این است: «و الْمَطْلَقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ ... وَ بَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ ...» [۸۳۰] یک حکم مستقل، این است که مطلقاً باید سه طهر - یا سه حیض - ترَبَّص نمایند. سپس خداوند متعال در ذیل آیه شریفه فرموده: «وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ»، شوهران آنها احقیّت به ارجاع - و برگرداندن -

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۷۵

و التّحقیق: أن یقال أنه حیث دار الامر بین التّصرّف فی العامّ بارادة خصوص ما أريد من الضّمیر الزّاجع الیه او التّصرّف فی ناحیه الضّمیر إمّا بارجاعه الی بعض ما هو المراد من مرجعه، أو الی تمامه مع التّوسّع فی الاسناد باسناد الحکم المسند الی البعض حقیقه الی الكلّ توسّعا و تجوزا كانت أصالة الظهور فی طرف العامّ سالمه عنها فی جانب الضّمیر، و ذلك لأنّ المتیقّن من بناء العقلاء هو اتّباع الظهور فی تعین المراد، لا فی تعین کیفیت الاستعمال، و أنه علی نحو الحقیقه أو المجاز فی الكلمه، أو الاسناد، مع القطع بما یراد، كما هو الحال فی ناحیه الضّمیر.

و بالجملة: أصالة الظهور أنّما تكون حجة فيما اذا شك فيما أريد، لا فيما اذا شك في أنه كيف أريد [۱].

آن مطلقاً به زوجیت اولیه دارند. ضمیر در «بَعُولَتُهُنَّ» به تمام مطلقاً بر نمی‌گردد بلکه مقصود از آن، خصوص مطلقاً رجعیّه است، آن‌گاه این بحث، مطرح شده که: آیا رجوع ضمیر به بعضی از مطلقاً، موجب می‌شود آن حکم اولی هم تخصیص بخورد و حکم - «يَتَرَبَّصْنَ» - مختص مطلقاً رجعیّه باشد و نتیجتاً آیه مذکور فقط بیانگر حکم مطلقاً رجعیّه باشد [۸۳۱] و کأنّ از ابتدا چنین بیان شده: «المطلقات الرجعیّه یترَبَّصْنَ بانفسهنّ ثلاثة قروء».

[۱] - سؤال: کدامیک از آن دو قول، صحیح است به عبارت دیگر: آیا رجوع ضمیر به بعضی از افراد عام - به نحوی که بیان کردیم - موجب تخصیص عام هست یا نه؟

مقدمه: با یک اصالت الظهور در عام و یک اصالت الظهور در ضمیر، مواجه هستیم، معنای اصالت الظهور در عام، این است که: باید ظهور عام در عموم، استغراق و استیعاب تمام افراد- و جمیع مطلقات- محفوظ باشد و از طرفی در مورد ضمیر هم اصالت الظهور داریم و اگر بنا باشد، بگوئیم ضمیر- هنّ- به تمام مرجعش بر نمی‌گردد، مستلزم تجوّز ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۷۶

است به عبارت دیگر، ضمیر «هنّ»- در کلمه بعولتهنّ- در عین حال که به حسب قواعد ادبی باید به تمام مطلقات [۸۳۲] عود نماید اگر بگوئید: «لا یرجع الی تمام افراد العام بل یرجع الی بعض افراد»، مستلزم تجوّز در ضمیر است و مجازا استعمال شده. اگر مقصود از «المطلقات»، مطلقات رجعیه باشد، ضمیر در ظاهر و معنای حقیقی خود استعمال شده اما اگر بگوئیم عام- المطلقات- بر عمومش باقی هست و ضمیر به بعضی از افراد مطلقه عود می‌کند، این مسئله، مستلزم تجوّز و خلاف ظاهر است. لازم به تذکر است که تجوّز در ضمیر هم به دو صورت تصوّر می‌شود:

الف: به نحو مجاز در کلمه: یعنی ضمیر «هنّ» که یک کلمه است به صورت مجاز استعمال شده زیرا حقیقت ضمیر، این است که به تمام افراد مرجعش عود کند و چنانچه به بعضی از افراد عود نماید، برخلاف ظاهر و حقیقت است.

ب: مجاز در اسناد: به این نحو که: کلمه «هنّ» بر عمومش باقی باشد و معنای «بعولتهنّ» بعوله «جمیع المطلقات» هست لکن اگر بگوئید در تمام مطلقات، مسأله اولویت و احقیّت، مطرح نیست، می‌گوئیم در اسناد احقیّت به بعوله تمام مطلقات، قائل به مجاز شده و حقیقتا احقیّت برای مطلق بعوله، ثابت نیست لکن حکمی را که برای بعضی از شوهران، ثابت است به صورت مجاز در اسناد به جمیع بعوله نسبت می‌دهیم یعنی:

اسناد احقیّت به «مطلق البعوله»، غیر حقیقی است و با عنایت و توسّع، چنان اسنادی تحقّق پیدا کرده و الا واقع امر، این است که باید احقیّت به بعضی از بعوله نسبت داده شود که آن، بعوله زن‌های مطلقه به طلاق رجعی است.

خلاصه: با دو اصالت الظهور مواجه هستیم یک اصالت الظهور در مورد عام و یک

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۷۷

اصالت الظهور در ضمیر که باید جنبه حقیقت در آن رعایت شود [۸۳۳] درحالی که نمی‌توان بین آن دو، جمع نمود بلکه باید از احدهما رفع ید نمود.

سؤال: از کدامیک از آن‌ها باید رفع ید کرد؟

جواب: باید از اصالت الظهور در ضمیر رفع ید نمائیم.

سؤال: علّت و مرجّحش چیست که از آن صرف نظر کنیم؟

جواب: دلیل بر حجّیت و اعتبار اصالت الظهور، بنای عقلا هست و عقلا در مواردی که «مراد متکلم» مشکوک باشد و ندانند مقصود او چه بوده برای کشف «مراد» او به اصل مذکور تمسک می‌نمایند.

مثال: متکلمی گفته: «رأیت اسدا»، قرینه‌ای هم همراه آن ذکر نکرده و ما تردید داریم آیا مراد او از «اسد»، حیوان مفترس هست یا رجل شجاع، در این فرض چون مقصود او برای ما مردّد و مجهول است، اصالت الظهور ما را راهنمایی می‌کند که ظاهر، همان معنای حقیقی است پس اسد را بر همان معنا حمل می‌نمائیم یعنی: مراد متکلم، این است که حیوان مفترس را رؤیت نموده.

نتیجه: محلّ جریان اصالت الظهور در موردی است که «مراد» متکلم مشکوک باشد.

اگر در موردی مراد متکلم، معین و غیر مردّد است اما تردید ما در کیفیت و نحوه اراده او هست، نمی‌توان به اصالت الظهور تمسک نمود.

مثال: فرضا نه معنای حقیقی اسد را می‌دانیم نه معنای مجازی آن را و در عین حال متکلمی گفته: «رأیت اسدا» لکن می‌دانیم مراد او

از اسد، رجل شجاع است اما چون معنای حقیقی و مجازی را نمی‌دانیم، مردّد هستیم که آیا اراده رجل شجاع از کلمه اسد به

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۷۸

نحو استعمال حقیقی بوده یا مجازی.

سؤال: آیا عقلا در فرض مذکور به اصالت الظهور تمسک می‌کنند؟

جواب: خیر! اصالت الظهور برای کشف «مراد» است نه کشف «کیفیت اراده»، وقتی مراد متکلم، معلوم است، اصالت الظهور، نحوه

اراده را بیان نمی‌کند

تذکر: با بیان آن مقدمه مفصل برای شما واضح شد که در محل بحث، اصالت الظهور در عام، بر اصالت الظهور در ضمیر تقدّم

دارد یعنی: اصلا نسبت به ضمیر، اصالت الظهور جریان ندارد زیرا: نسبت به عام در اصل مراد متکلم، مردّد هستیم، نمی‌دانیم مولا

که فرموده: «اکرم کلّ عالم و یجوز الاقتداء بهم»، مرادش از عامّ مذکور چیست آیا عالم عادل، مقصود او بوده یا مطلق عالم [۸۳۴].

در فرض مذکور چون مراد متکلم برای ما مشکوک است به اصالت الظهور تمسک و کشف می‌نمائیم، مراد او اکرام «کلّ عالم»

هست اما در «یجوز الاقتداء بهم» مسئله از جهت ضمیر برای ما مشخص است، می‌دانیم عالمی جواز اقتدا دارد که عادل باشد فقط

تردید ما در این است که آیا آن ضمیر به بعضی از افراد عود می‌نماید تا مجاز باشد یا اینکه مقصود از «اکرم کلّ عالم»، عالم عادل

است و نتیجتا ضمیر به جمیع عالم عادل عود می‌کند پس شما در کیفیت استعمال و چگونگی اراده- در مورد ضمیر- مردّد هستید و

عقلا- در این قبیل موارد به اصالت الظهور تمسک نمی‌کنند پس فقط اصالت الظهور در جانب عام به قوت خود، محفوظ است

[۸۳۵].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۷۹

فافهم [۸۳۶] [۱].

لکنّه اذا عقد للكلام ظهور فی العموم بأن لا یعدّ ما اشتمل علی الضمیر مما یکتنف به عرفا، و الا فیحکم علیه بالاجمال، و یرجع الی

ما یقتضیه الاصول. الا أن یقال باعتبار أصالة الحقیقة تعبدا حتّى [۸۳۷] فیما اذا احتفّ بالكلام ما لا یكون ظاهرا معه فی معناه الحقیقی،

كما عن بعض الفحول [۸۳۸] [۲].

[۱]- اشاره به این مطلب دارد که: لازم نیست در قسم دوم احراز نمائیم عقلا به اصالت الظهور تمسک نمی‌کنند بلکه اگر مردّد هم

باشیم که آیا بنای عقلا در قسم دوم، ثابت است یا نه حکم یقین به عدم بر آن، مترتب می‌شود.

[۲]- جریان اصالت الظهور در عام، فرع بر این است که: کلام ظهور عرفی و عقلانی در عموم داشته باشد.

سؤال: آیا مگر کلام، فاقد ظهور است؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۸۰

جواب: شبهه‌ای وجود دارد که: اگر در کلام گوینده، کلمه‌ای [۸۳۹] ذکر شود که نمی‌دانیم از نظر قرینیت آیا متکلم به آن اعتماد

کرده یا نه اصلا کلام ظهوری پیدا نمی‌کند «و یسیر مجملا».

در محلّ بحث هم ممکن است کسی چنین مطلبی بگوید که: مولا ابتدا فرموده «اکرم کلّ عالم» لکن در جمله دیگر که گفته «یجوز

الاقتداء بهم»، نفس ضمیر «هم» ممکن است صلاحیت قرینیت داشته باشد زیرا ضمیر به «کلّ عالم» عود نمی‌کند بلکه مرجع آن،

عالم عادل است و امکان دارد این امر، قرینیت داشته باشد که مقصود از «اکرم کلّ عالم» هم عالم عادل باشد و نتیجتا عالم فاسق

اصلا وجوب اکرام نداشته باشد.

تذکر: بحث مذکور، عرفی و عقلانی هست و باید از آن‌ها سؤال کرد که: اگر دو حکم به نحو مذکور به دنبال یکدیگر ذکر شود و

ضمیری هم در حکم و جمله دوّم ذکر شود و به بعضی از افراد عام- در حکم اول- رجوع نماید آیا ظهور را از عام سلب می‌نماید یا نه؟

اگر آن‌ها گفتند با وجود چنین شرائطی، ظهوری برای عام محفوظ نمی‌ماند در فرض مذکور، همان‌طور که در مورد ضمیر، اصالت الظهور، جاری نیست، اصالت الظهور در عام هم نمی‌تواند جاری شود و برای اکرام عالم فاسق باید از ادله دیگر و اصول عملیه کمک گرفت اما چنانچه عقلا گفتند، مورد مذکور با سایر موارد فرق دارد و رجوع ضمیر، سبب نمی‌شود که ظهور عام، سلب شود در این صورت، اصالت الظهور به قوت خود باقی هست.

لکن بعضی گفته‌اند اصلی به نام اصالت الحقیقت داریم که تابع ظهور هم نیست [۸۴۰]، نزد عقلا هم معتبر می‌باشد و بالاتر از اصول تعبّديه عقلائیه هست که هیچ ارتباطی به ظهور و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۸۱

فصل: قد اختلفوا [۸۴۱] فی جواز التخصیص بالمفهوم المخالف [۸۴۲] مع الاتفاق علی الجواز بالمفهوم الموافق [۸۴۳] علی قولین، و قد استدللّ لكلّ منهما بما لا یخلو عن قصور [۱].

عدم ظهور ندارد، چنانچه کسی آن اصل را بپذیرد و نکته دیگری هم به آن بیفزاید [۸۴۴] یعنی: تخصیص عام را هم مستلزم مجازیّت بدانند [۸۴۵] در این فرض، اصالت الحقیقت مانع تخصیص می‌شود و عام را بر عموّمش محفوظ می‌دارد لکن محققین، اصالت الحقیقت را به نحو مذکور نپذیرفته‌اند [۸۴۶].

تخصیص عام به مفهوم مخالف

[۱]- سؤال: همان‌طور که دلیل و خاصّ منطوقی می‌تواند مخصّص عام واقع شود، آیا «مفهوم [۸۴۷]» هم می‌تواند مخصّص عام قرار گیرد یا نه؟

جواب: مفهوم بر دو قسم- موافق و مخالف- است لذا در مورد هر قسم، جداگانه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۸۲

بحث می‌کنیم.

الف: ملاک و مناط مفهوم «موافق»- تقریباً- اولویّت است یعنی: حکمی که در منطوق، ثابت شده به طریق اولی در مفهوم هم ثابت می‌شود مانند قول خداوند متعال «فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ»، نسبت به والدین حتّی کلمه «اف» هم نباید گفت که به مفهوم موافقت، دالّ بر مراتب بالاتر است یعنی: ضرب و شتم آن‌ها به طریق اولی حرام است.

نسبت به مفهوم موافق که اساسش بر اولویّت، استوار است همه اتّفاق دارند که می‌تواند مخصّص عام واقع شود و نکته‌اش این است که مفهوم موافق، همان منطوق به ضمیمه اولویت است یعنی از منطوق هم بالاتر است، منطوق آن بر مرتبه خفیه ولی مفهومش بر مرتبه روشن و واضح دلالت می‌نماید.

اگر نفس منطوق بتواند مخصّص عام واقع شود، کأنّ منطوق به ضمیمه اولویّت به طریق اولی می‌تواند مخصّص عام واقع شود- در مفهوم موافق، مخالفی دیده نشده.

ب: اشکال در مفهوم مخالف است، مفهوم مخالف، آن است که در سلب و ایجاب با منطوق مغایرت دارد مثلاً مفهوم «إن جاءك زید فاکرمه» این است که: ان لم یجئک فلا یجب اکرامه- فلا تکرمه.

سؤال: آیا مفهوم مخالف، صلاحیّت مخصّصیت دارد یا نه؟

قبلا- به ذکر یک مثال می‌پردازیم: در یک آیه چنین آمده: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...» [۸۴۸] در آیه دیگر، چنین آمده: «إِنْ جَاءَكُمُ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»، مفهومش این است که اگر عادل‌ی خبری برای شما بیان کرد آن را بپذیرید و تبیین ننمائید. آیا مفهوم آیه نبأ می‌تواند مخصّص «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ» باشد به این معنا
ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۸۳

و تحقیق المقام: آنه اذا ورد العامّ و ما له المفهوم فی کلام أو کلامین، و لکن علی نحو یصلح أن یکون کلّ منهما قرینه متّصله للتّصرف فی الآخر، و دار الامر بین تخصیص العموم أو إلغاء المفهوم، فالدلّالة علی کلّ منهما ان کانت بالاطلاق بمعونه مقدّمات الحکمه أو بالوضع، فلا یکون هناک عموم، و لا مفهوم، لعدم تمامیه مقدّمات الحکمه فی واحد منهما لاجل المزاحمه، کما فی مزاحمه ظهور أحدهما وضعاً لظهور الآخر کذلک، فلا بدّ من العمل بالاصول العملیه فیما دار فیہ بین العموم و المفهوم اذا لم یکن مع ذلك أحدهما أظهر، و الا کان مانعا عن انعقاد الظهور، أو استقراره فی الآخر [۱].

که از غیر علم نباید پیروی کرد مگر اینکه شخص عادل‌ی خبری را نقل کند که در این صورت گرچه قول او مفید علم هم نیست اما در عین حال قولش حجّت است و تبیین لازم ندارد.
خلاصه، اینکه آیا مفهوم آیه نبأ می‌تواند مخصّص آیه «لَا تَقْفُ...» - آیات ناهیه از پیروی غیر علم - بشود یا نه به عبارت دیگر: آیا مفهوم مخالف می‌تواند، مخصّص عام، واقع شود یا اینکه چون عام، منطوق است، مفهوم نمی‌تواند مخصّص آن واقع شود.
جواب: «و قد استدللّ لکلّ منهما بما لا یخلوا عن قصور» [۸۴۹]. مسئله، محلّ خلاف واقع شده و ادله طرفین، قاصر و ناتمام است.
[۱]- تحقیق در مطلب: مسئله، دارای دو صورت است:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۸۴

الف: گاهی عام و آن قضیه‌ای که دارای مفهوم هست در یک کلام واقع می‌شوند و گاهی ممکن است در دو کلام واقع شوند به نحوی که بین آنها ارتباط هست [۸۵۰] که اگر بنا باشد، احدهما قرینه دیگری باشد، عنوان قرینه متّصله دارد [۸۵۱].
سؤال: در فرض مذکور که امر، دائر بین این است که مفهوم را اخذ نمائیم و مخصّص عام قرار دهیم یا عام را بر مفهوم مقدّم داریم و مفهوم را نادیده بگیریم، تکلیف چیست؟
جواب: ابتدا باید ملاحظه نمود، دلالت عام بر عموم، چگونه است. امکان دارد دلالتش بر عموم «بالوضع» [۸۵۲] باشد و ممکن است، دلالتش بر عموم از طریق مقدّمات حکمت باشد.

مثال: اگر مولا بفرماید «اکرم کلّ عالم» می‌گوئیم کلمه «کل» برای دلالت بر عموم و استغراق، وضع شده. چنانچه او بگوید «اکرم العالم» می‌گوئیم مفرد محلی به لام برای دلالت بر عموم، وضع نشده امّا از طریق اطلاق و مقدّمات حکمت، عموم را استفاده می‌کنیم و معنای جمله مذکور، این است که: باید طبیعت عالم، مورد اکرام واقع شود خواه عادل باشد یا نباشد و همچنین خصوصیات دیگر، تأثیری در وجوب اکرام ندارد.

البته در باب مفهوم هم باید ملاحظه نمود ثبوت آن از طریق وضع هست یا مقدّمات حکمت.

قبلا- در بحث مفهوم شرط- به نحو مشروح بیان کردیم: که بعضی از قائلین به ثبوت مفهوم شرط می‌گفتند: واضع، ادوات شرط- مانند ان و اذا- را برای دلالت بر علیّت منحصره وضع نموده امّا بعضی دیگر از طریق مقدّمات حکمت، قائل به ثبوت مفهوم شدند [۸۵۳].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۸۵

نتیجه: اگر عام از طریق مقدّمات حکمت، دالّ بر عموم باشد و همچنین قضیه مفهومیّه هم از طریق مقدّمات حکمت، دالّ بر مفهوم

باشد در این فرض، هیچ‌کدام بر دیگری تقدّم و ترجیحی ندارد و نتیجتاً نمی‌توان نسبت به آن دو، مقدمات حکمت را جاری نمود پس بین مفهوم و عام، تعارض و اجمال واقعی تحقّق دارد، نه عامّ ثابتی داریم [۸۵۴] و نه مفهومی و باید از هر دو صرف‌نظر و به ادله دیگر و اصول عملیه رجوع نمود.

چنانچه هر دو دلالت «بالوضع» هم باشد با یکدیگر تراحم دارند- لمزاحمه ظهور کلّ منهما مع الآخر- و هیچ‌یک بر دیگری تقدّم و ترجیحی ندارد [۸۵۵] و عنوان اجمال واقعی، محقّق است [۸۵۶] مگر اینکه احدهما از نظر ظهور عرفی «اظهر» باشد که در این صورت تقدّم پیدا می‌کند.

تذکر: اگر احدهما «اظهر» باشد از «اصل» ظهور یا «استقرار» ظهور دیگری ممانعت می‌کند یعنی: اگر اظهر در صدر کلام باشد، مانع می‌شود آنچه در ذیل کلام واقع شده ظهوری برایش منعقد شود و چنانچه اظهر در ذیل کلام باشد برای صدر کلام، ظهور، منعقد می‌شود اما زمانش مختصر است فرضاً تا به آخر کلام برسیم و به آن توجه نمائیم، اظهر، دوام و استقرار آن ظهور را از بین می‌برد. یادآوری: مصنف رحمه الله در این قسمت، یک فرض را بیان نکرده‌اند لکن حکمش واضح است یعنی: اگر دلالت احدهما «بالوضع» و دیگری از طریق مقدمات حکمت

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۸۶

و منه قد انقذح الحال فيما اذا لم يكن بين ما دلّ على العموم و ما له المفهوم ذاك الارتباط و الاتصال، و أنّه لا بدّ أن يعامل مع كلّ منهما معامله المجرى لو لم يكن في البين أظهر، و الا فهو المعوّل [۸۵۷]، و القرينه على التصرف في الآخر بما لا يخالفه بحسب العمل [۱].

بود، در این صورت، دلالت وضعی، مقدّم است زیرا قید و شرطی ندارد- بخلاف دیگری که از طریق مقدمات حکمت، ثابت شده. [۱]- ب: گاهی عام و قضیه‌ای که مفهوم دارد در دو کلامی واقع شده‌اند که هیچ‌گونه ارتباطی به یکدیگر ندارند به عبارت دیگر: عام در یک کلام مستقل و قضیه مفهومیّه در کلام دیگر واقع شده به نحوی که هر کدام بخواهند قرینه بر تصرف در دیگری، عنوان قرینه منفصله دارد- نه متّصله.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: حکمش مانند فرض قبل است الا- اینکه در فرض قبل، اجمال واقعی تحقّق پیدا می‌کرد و حقیقتاً مردّد بودیم که ظهور در کدام طرف تحقّق دارد اما بر این فرض، حکم اجمال، مترتب می‌شود نه اجمال حقیقی [۸۵۸] چون بالاخره مولا مطلبی را فرضاً چند روز قبل بیان کرده و یک قضیه مفهومیّه دار هم امروز بیان نموده و جمع بین آن دو، ممکن نیست لذا همان مسأله قبل، مطرح می‌شود که: اگر دلالت هر دو «بالوضع» باشد، هیچ‌کدام بر دیگری ترجیحی ندارد مگر اینکه احدهما «اظهر» باشد [۸۵۹] و همچنین اگر

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۸۷

فصل: الاستثناء المتعّب [۸۶۰] للجمل المتعدّده هل الظاهر هو رجوعه الى الكلّ أو خصوص الاخير، أو لا ظهور له في واحد منهما، بل لا بدّ في التّعيين من قرينه؟
أقوال [۱].

دلالت هر دو «بالاطلاق» باشد، هیچ‌یک بر دیگری تقدّم ندارد پس تمام احکام فرض «الف» در فرض «ب» هم جاری می‌باشد الا اینکه اجمال صورت اول، حقیقی بود اما بر فرض دوم حکم اجمال، مترتب می‌شد و به تعبیر مصنف رحمه الله با آن معامله مجمل می‌شود بدون اینکه اجمال، حقیقی مطرح باشد «نگارنده» در پایان، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب عنایه الاصول جلب

می‌نماید [۸۶۱].

استثنای عقیب جمل متعدّد

[۱]- سؤال: اگر استثنائی عقیب جمل متعدّد ذکر شد [۸۶۲]، ظاهرش چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۸۸

و الظاهر أنّه لا خلاف و لا اشکال فی رجوعه الی الاخیره علی اى حال، ضروره أنّ رجوعه الی غیرها بلا قرینه خارج عن طریقه اهل المحاوره [۱].

قبل از تحقیق در مطلب به ذکر اقوال [۸۶۳] در مسئله می‌پردازیم:

۱- ظاهرش این است که استثناء مذکور به تمام آن جمل برمی‌گردد.

۲- از باب ظهور- نه قدر متیقّن- به خصوص جمله اخیر مربوط می‌شود- کأنّ فقط جمله آخر ذکر شده.

۳- نه ظهوری در رجوع به جمله اخیر دارد نه ظهوری در رجوع به جمیع، بلکه آن کلام، مجمل است و باید قرینه‌ای وجود داشته باشد تا مراد مولا مشخص شود.

[۱]- مصنف رحمه الله قبل از تحقیق در مسئله به ذکر دو مقدمه پرداخته‌اند:

الف: آن استثنا مسلماً از باب قدر متیقّن- نه ظهور- به جمله اخیر رجوع می‌نماید زیرا اگر بگوئیم اصلاً به جمله اخیر رجوع نمی‌کند [۸۶۴]، خارج از طریقه اهل محاوره سخن گفته‌ایم. لازم به تذکر است که: رجوع استثنا به جملات قبل از اخیر استحاله ندارد بلکه خلاف ظاهر و محتاج قرینه است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۸۹

و کذا فی صحّه رجوعه الی الكلّ و ان کان المتراءى من کلام صاحب المعالم رحمه الله حیث مهّید مقدمه لصحّه رجوعه الیه أنّه محلّ الاشکال و التأمل، و ذلك ضروره أنّ تعدّد المستثنی منه کتعدّد المستثنی لا یوجب تفاوتاً أصلاً فی ناحیه الاداء بحسب المعنی، کان الموضوع له فی الحروف عامّاً أو خاصّاً، و کان المستعمل فیهِ الاداء فیما کان المستثنی منه متعدّداً هو المستعمل فیهِ فیما کان واحداً، كما هو الحال فی المستثنی بلا ریب و لا اشکال. و تعدّد المخرج أو المخرج عنه خارجاً لا یوجب تعدّد ما استعمل فیهِ أداة الاخراج مفهوماً [۱].

[۱]- ب: مسلماً رجوع استثنا به تمام جمل، «ممکن» است لکن بحث ما در «امکان» و ثبوتش نیست بلکه بحث، این است که: آیا ظهوری هم در آن امر ممکن دارد یا نه نتیجتاً نزاع ما در ظهور لفظ است نه امکان و ثبوتش.

تذکر: صاحب معالم رحمه الله مقدمه مفصّلی را بیان و ثابت کرده‌اند، رجوع استثنا به تمام جمل، ممکن و صحیح است لذا از این مطلب استفاده می‌شود که ایشان در ذهنشان بوده [۸۶۵] که آن مسئله، محلّ اشکال است و بعضی توهم می‌کنند، اصلاً رجوع استثنا به تمام جمل، ممکن نیست لکن مصنف رحمه الله فرمودند: امکان رجوع استثنا به تمام جمل، محلّ تردید و بحث نیست ضمناً فرقی ندارد که در باب حروف [۸۶۶] «وضع» و «موضوع له» عام باشد- مختار مصنف- یا اینکه وضع، عام ولی موضوع له خاص [۸۶۷] باشد- نظر مشهور.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۹۰

در محلّ بحث هم تفاوتی نیست که بگوئیم: واضح، مفهوم و کلی «اخراج» را در نظر گرفته، حرف استثنا و کلمه «الا» را برای همان

مفهوم کلی اخراج، وضع نموده که نتیجتاً وضع، عام و موضوع له، عام باشد یا اینکه بگوئیم: واضح، مفهوم اخراج را منظور نموده اما کلمه «الا» را برای مصادیق و افراد «اخراج» وضع کرده.

البته این مسئله، ممکن است، تا حدی مورد تأمل واقع شود که: اگر کسی بگوید کلمه «الا» که برای مصادیق اخراج، وضع شده، چنانچه بنا باشد به تمام جمل رجوع نماید، اخراج‌های متعدّد و مصادیق متعدّدی تحقّق پیدا می‌کند.

مثلاً مولا فرموده: «اکرم العلماء و النحویین و الاصولیین الا زیداً» و در تمام آن‌ها فرضاً شخصی به نام زید هست، اگر کلمه «الا» برای مصادیق اخراج، وضع شده باشد و بنا باشد به تمام جمل رجوع نماید، کأنّ چنین به ذهن انسان خطور می‌کند که اخراج‌های متعدّد تحقّق پیدا کرده و شبیه این است که کلمه «من» را در دو «ابتدا» استعمال نمایند به عبارت دیگر: همان‌طور که جائز نیست، کلمه «من» را بنا بر اینکه موضوع له آن، خاص باشد در چند مصداق «ابتدا» استعمال نمائیم در محلّ بحث هم اگر بخواهیم کلمه «الا» را در چند مصداق اخراج استعمال نمائیم، ممتنع و غیرممکن است.

تذکر: پاسخ شبهه مذکور، این است که: اگر کلمه «الا» به تمام جمل رجوع نماید، اخراج، متعدّد نمی‌شود یعنی: دو یا سه مصداق برای اخراج تحقّق پیدا نمی‌کند بلکه با اخراج واحد «مخرج عنه» [۸۶۸] متعدّد می‌شود و تعدّد آن، سبب نمی‌شود «اخراج» متعدّد شود و شاهدش عکس قضیه است یعنی: اگر مولا فرمود: «اکرم العلماء الا زیداً و عمروا و بکراً»، مستثنی را متعدّد قرار داد [۸۶۹] اما مستثنی منه، واحد بود آیا کسی مناقشه می‌کند که

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۹۱

و بذلك يظهر أنه لا- ظهور لها في الرجوع الى الجميع، أو خصوص الا-خيره و ان كان الرجوع اليها متيقنا على كل تقدير نعم غير الا-خيره أيضا من الجمل لا يكون ظاهرا في العموم، لاكتنافه بما لا يكون معه ظاهرا فيه، فلا بد في مورد الاستثناء فيه من الرجوع الى الاصول [۱].

اگر کلمه «الا» استعمال شد باید مستثنی هم واحد باشد؟ یا اینکه مانعی ندارد مستثنی متعدّد باشد؟

همان‌طور که تعدّد مستثنی سبب نمی‌شود، اخراج، متعدّد شود و کسی در آن مطلب مناقشه نمی‌کند در محلّ بحث هم تعدّد مستثنی منه، سبب نمی‌شود اخراج، متعدّد شود و حقیقت امر، این است که در هیچ کدام تعدّد اخراج، مطرح نیست بلکه به اخراج واحد از چند جمله اخراج نمودیم یا به اخراج واحد، چند چیز را اخراج نمودیم [۸۷۰].

یک مثال [۸۷۱] در امور تکوینی: اگر کسی با اخراج واحد، ده ماهی را از آب خارج نمود، این امر، سبب می‌شود، اخراج، تعدّد پیدا کند؟ خیر! «مخرج عنه» متعدّد است نه اخراج.

نتیجه: چون اخراج، واحد است و یک مصداق از آن تحقّق پیدا می‌کند، فرقی ندارد که وضع و موضوع له حروف استثنا و «الا» عام باشد یا اینکه وضعشان عام ولی موضوع له آن‌ها خاص باشد و هیچ‌گونه لطمه‌ای به آن مسئله وارد نمی‌شود نتیجتاً «امکان» رجوع استثنا به تمام جمل، محلّ بحث و اشکال نیست.

[۱]- با بیان دو مقدمه مذکور مشخص شد که رجوع استثنا به تمام جمل «ممکن»

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۹۲

است اما رجوع آن به خصوص اخیر از باب قدر متیقّن می‌باشد نه «ظهور».

سؤال: حکم مسئله از نظر «ظهور» لفظی چیست؟

جواب: انصافاً استثنا نه ظهوری در رجوع به مجموع دارد و نه ظهوری در رجوع به خصوص جمله اخیر [۸۷۲] و کلام از نظر «استثنا» مجمل می‌شود البته نه تنها از جهت استثنا اجمال پیدا می‌کند بلکه اجمالش به «مستثنی منه»، های غیر اخیر هم سرایت می‌نماید زیرا

آن مورد از مواردی است که کلام، مکتنف به «ما یصلح للقریئیه» [۸۷۳] هست یعنی: صلاحیت این را دارد که متکلم بر آن اعتماد کرده باشد و اصل صلاحیت را از جهت «امکان» رجوع به جمیع ثابت کردیم و اکنون که صلاحیت پیدا کرد، تردید ما در این است که آیا مولا خارجا بر آن شیء «صالح للقریئیه» اعتماد کرده یا نه لذا کلام، مجمل می‌شود پس در دو جنبه کلام اجمال تحقق دارد، هم از نظر مستثنی دارای اجمال است و هیچ‌گونه ظهوری در رجوع به غیر اخیر- یا خصوص اخیر- ندارد و از طرفی نسبت به عمومات مستثنی منه- غیر از جمله اخیر [۸۷۴]- نمی‌توان به اصالت الظهور تمسک نمود زیرا جریان اصل مذکور، فرع بر این است که برای لفظ، ظهوری ثابت باشد و ما گفتیم اگر در کلام «ما یصلح للقریئیه» باشد، کلام اجمال پیدا می‌کند و ظهورش را از دست می‌دهد

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۹۳

اللهم الا- أن یقال بحجّیه أصالة الحقیقه تعبیدا، لا من باب الظهور، فیکون المرجع علیه أصالة العموم اذا کان وضعیا، لا ما اذا کان بالاطلاق و مقدمات الحکمه، فانه لا یکاد تتم تلك المقدمات مع صلوح الاستثناء للرجوع الی الجمیع فتأمل [۸۷۵] [۱].

و ظهوری در عموم برای جملات غیر اخیر باقی نمی‌ماند و نتیجتا در موارد مشکوک بین استثنا و مستثنی منه- از غیر اخیر- دلیل لفظی نداریم تا به آن مراجعه نمائیم بلکه باید به اصول عملیه رجوع نمود.

[۱]- آنچه را اخیرا بیان کردیم در صورتی بود که اصلی غیر از اصالت الظهور نداشته باشیم امّا اگر گفتیم اصل تعبیدی عقلانی دیگری به نام اصالت الحقیقت داریم [۸۷۶] که هیچ ربطی به عالم ظهور لفظ هم ندارد [۸۷۷] در این صورت، نفس اصالت الحقیقت، یک اصل عقلانی غیر مبتنی بر ظهور است و عمومات در «غیر از جمله اخیر» را از طریق اصل مذکور می‌توان حفظ نمود لکن جریان اصل مزبور، دارای دو شرط است:

«اولا» [۸۷۸] تخصیص را- گرچه به نحو استثنا باشد- مستلزم مجازیت بدانیم [۸۷۹] و از اصالت

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۹۴

الحقیقت برای جلوگیری از مجاز استمداد نمائیم و الا اگر تخصیص، مستلزم مجازیت نباشد، اصل مذکور نمی‌تواند، نقشی داشته باشد.

«ثانیا» عمومات مستثنی منه- غیر از اخیر- که بنا هست درباره آن‌ها اصالت الحقیقت جاری نمود، از طریق «وضع» واضح ثابت شده باشد مانند «اکرم کلّ عالم» یا «اکرم العلماء» بنا بر اینکه جمع محلی به لام وضعاً دالّ بر عموم باشد نه از طریق مقدمات حکمت امّا اگر با عمومی مواجه بودیم که از طریق اطلاق و مقدمات حکمت ثابت شده، اصالت الحقیقت نمی‌تواند نسبت به آن اثری داشته باشد زیرا اطلاق با تمامیت مقدمات حکمت، ثابت می‌شود و یکی از آن مقدمات «عدم القرینه» می‌باشد درحالی که شما می‌دانید در محلّ بحث «ما یصلح للقریئیه» وجود دارد و ممکن است متکلم بر آن اتکال کرده باشد، نتیجتا اگر بر آن اعتماد نموده باشد، مقدمه دوم مقدمات حکمت- عدم القرینه- ثابت نیست و اگر آن مقدمه، ثابت نشود، مقدمات حکمت، کامل نیست و در این صورت، اطلاقی ثابت نمی‌باشد و هنگامی که اطلاق، ثابت نشد، محلی برای اصالت الحقیقت باقی نمی‌ماند لذا شرط دوم رجوع به اصل مذکور، این است که عموم- در غیر جمله اخیر- از طریق وضع، ثابت شده باشد نه اطلاق. «مع صلوح الاستثناء للرجوع الی الجمیع» یعنی: در صورتی که استثنا صلاحیت رجوع به جمیع داشته باشد. ضمنا راجع به آن در ابتدای همین فصل در پاورقی کتاب، مثالی ذکر نمودیم.

تذکر: بحث مذکور در کتب اصولی قدیم، بسیار مفصل، مطرح شده لکن مصنف رحمه الله انصافا آن را به نحو خوبی تلخیص و نکات حساسش را بیان نمودند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۹۵

فصل: الحقّ جواز تخصیص کتاب بخبر الواحد المعتمد بالخصوص [۸۸۰] كما جاز [تخصیصه بالکتاب أو [و] بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرینه القطعیة من خبر الواحد بلا ارباب، لما هو الواضح من سیره الاصحاب على العمل بأخبار الآحاد فی قبال عمومات الكتاب الى زمن الائتیه عليهم السّلام. و احتمال أن يكون ذلك بواسطة القرینه واضح البطلان [فأنه تعویل على ما يعلم خلافه بالضرورة]. مع أنه لولاه لزم الغاء الخبر بالمرّة أو ما بحكمه، ضرورة ندره خبر لم يكن على خلافه عموم الكتاب لو سلم وجود ما لم يكن كذلك [۸۸۱] [۱].

تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر

اشاره

[۱]- سؤال: آیا همان‌طور که می‌توان کتاب- و عمومات قرآنی- را به وسیله کتاب، خبر متواتر و خبر محفوف به قرینه، تخصیص زد، تخصیص آن به وسیله خبر واحد معتبر هم جائز است یا نه [۸۸۲]؟

جواب: تحقیق در مسئله: خبر واحد می‌تواند مخصّص عمومات قرآنی، واقع شود زیرا سیره اصحاب و قائلین به حجّیت خبر واحد بر این قائم شده که در قبال عمومات کتاب به روایات عمل می‌نمودند و سیره مذکور از زمان ما تا زمان معصومین علیهم السّلام ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۹۶

ادامه داشته و از تقریر ائمه «علیهم صلوات الله» استفاده می‌شود که اگر عمل به خبر واحد در برابر عمومات قرآنی، جائز نبود، باید اصحاب خود را از آن منع نمایند.

سؤال: آیا می‌توان گفت تمام اخبار واحدی که در برابر عمومات قرآنی بوده، قرینه قطعیه هم همراهش بوده است؟ خیر! این مسئله، «واضح البطلان» [۸۸۳] می‌باشد.

بعلاوه اگر بگوئیم خبر واحد نمی‌تواند مخصّص عمومات قرآنی واقع شود، لازمه‌اش این است که اصلا حجّیت خبر واحد، یک مطلب «لغو» باشد [۸۸۴]- ... لزم الغاء الخبر بالمرّة او بحکمہ [۸۸۵]- زیرا در مقابل تمام اخبار آحاد- الا ما شدّ و ندر- یک عموم قرآنی هست که با آن مخالف باشد و اخبار آحاد- الا ما شدّ و ندر- در برابر عمومات کتاب، وارد شده تا تخصیصی بر آن وارد نماید و الا- نیازی نبود درباره حجّیت خبر واحد بحث کنیم، اصولا حجّیت خبر واحد را به منظور تخصیص عمومات قرآنی لازم داریم زیرا تقریبا در برابر نود و پنج درصد از اخبار آحاد، همیشه عمومی از کتاب الله به صورت مخالف تحقّق دارد پس اگر ما در بحث حجّیت خبر واحد- که سیره عقلا بر آن، قائم شده و شارع مقدّس هم آن را امضا نموده- قائل به حجّیت آن شدیم، لازمه‌اش این است که به تبع آن، قائل شویم: خبر واحد می‌تواند مخصّص عمومات قرآنی واقع شود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۹۷

و كون العامّ الكتابی قطعیا صدورا و خبر الواحد ظنیا سندا لا يمنع عن التصرّف فی دلالتة الغير القطعیة قطعاً، و الا لما جاز تخصیص المتواتر به أيضا، مع أنه جائز جزما. و السیر: أن الدوران فی الحقیقة بین أصالة العموم و دلیل سند الخبر، مع أن الخبر بدلالته و سنده صالح للقرینة علی التصرّف فیها، بخلافها، فأنها غیر صالحة لرفع الید عن دلیل اعتباره [۱].

اشاره

[۱]- مصنف رحمه الله دو دلیل بر جواز تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر بیان کردند، اینک ادله ۸۸۶] قائلین به عدم جواز را بیان و سپس رد می‌نمایند.

دلیل اول:

عمومات قرآنی از نظر صدور و سند، قطعی هستند و تردیدی نداریم که آنها از خداوند متعال صادر شده اما خبر واحد به حسب کلی و نوع [۸۸۷] از نظر صدور، «ظنی» هست و یقین نداریم که امام علیه السلام چنان مطلبی را بیان کرده باشند- قطع به صدور نداریم- آن وقت، اشکال یا سؤال ما این است که: چگونه یک روایت غیر معلوم الصدور می‌تواند مخصّص عام مقطوع الصدور واقع شود؟ البته قبول داریم که مخصّص، یک حجّت اقوا هست اما در صورتی که اساسش محکم باشد، خبر واحد، یک امر ظنی هست لذا نمی‌تواند در برابر یک مطلب قطعی مقاومت نماید.

ردّ دلیل اول:**اشاره**

مصنف رحمه الله تقریبا دو جواب بیان نموده‌اند.

الف: جواب نقضی:

لازمه بیان شما- مستدل- این است که خبر واحد ظنی السیند نتواند، مخصّص خبر متواتر هم واقع شود در حالی که هیچ کس در این مناقشه نموده که:

خبر متواتر در عین حال که پایه و اساسش قطعی هست، می‌تواند به وسیله خبر واحد

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۹۸

تخصیص بخورد.

ب: جواب حلی:

خبر واحد، تعارضی با سند قرآن ندارد بلکه در دلالت کتاب و اصالت العموم تصرّف می‌نماید البته دلالت قرآن، قطعی نیست چون کتاب الله، الفاظ مختلف و دارای ظواهر، نصوص و متشابهاتی هست و چنین نیست که دلالت آن، قطعی باشد.

خبر واحد در دلالت و عموم، تصرّف می‌نماید نه در سند قرآن لذا اگر بنا بود با کتاب، تعارضی پیدا کند، کلام شما- مستدل- صحیح بود لکن چنین نیست.

تحقیق مطلب: هر کدام از کتاب و خبر واحد، دارای یک سند و یک دلالت هست، سند کتاب، «قطعی» و از طرف معارضه، خارج است و اصلا چیزی نمی‌تواند با آن تعارض یا کسی در آن اشکال نماید. در محلّ بحث، یک طرف، اصالت العموم قرار دارد و

طرف دیگر، دلیل حجّیت و اعتبار ظهور خبر واحد، واقع شده و باید آن دو را ملاحظه نمود که آیا اصالت العموم، آن قدر، قدرت دارد که اصلاً دلیل حجّیت خبر واحد را از بین ببرد یا اینکه دلیل حجّیت خبر در اصالت العموم تصرّف می‌نماید و قرینیت پیدا می‌کند بر اینکه «عموم» اراده نشده و مسأله قرینیت هم امر مهمی نیست، شما ملاحظه کرده‌اید در موارد متعدّد و متکثّر به وسیله تخصیص، اصالت العموم از بین رفته و عام‌ها بر عمومشان باقی مانده‌اند - ما من عامّ الا و قد خصّ [۸۸۸] - پس اگر بنا باشد، اصالت العموم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۴۹۹

و لا ینحصر الدلیل علی الخبر بالاجماع کی یقال بأنّه فیما لا یوجد علی خلافه دلالة، و مع وجود الدلالة القرآنیة یسقط وجوب العمل به. کیف و قد عرفت أنّ سیرتهم مستمرّة علی العمل به فی قبال العمومات الکتائیة [۱].

خطاب را رعایت نمائیم، لازمه‌اش این است که اصلاً دلیل بر حجّیت و اعتبار ظهور خبر واحد را نادیده بگیریم اما اگر خبر واحد را اخذ و به آن عمل نمائیم، بیش از یک تصرّف در اصالت العموم تحقّق پیدا نمی‌کند و بدیهی است که این امر مانعی ندارد. [۱]-

دلیل دوم [۸۸۹]:

دلیل بر حجّیت خبر واحد «اجماع» هست و چون اجماع، دلیل «لبی» و فاقد اطلاق می‌باشد باید بر قدر متیقّن آن اقتصار نمود و قدر مسلّم از اجماع بر حجّیت بر خبر واحد، در موردی است که خبر واحد با قرآن، مخالفت نداشته باشد [۸۹۰] اما اگر خبر واحد با عموم قرآنی مخالف باشد اصلاً دلیل بر حجّیت ندارد در حالی که خبر واحد، نیاز به دلیل بر اعتبار دارد و در خبر واحد مخصّص، دلیلی بر اعتبار و حجّیت نداریم - چون اجماع، دلیلی لبی هست و ...

جواب دلیل دوم:

دلیل ما بر حجّیت خبر واحد به اجماع، منحصر نمی‌باشد اگر به بحث حجّیت خبر واحد مراجعه نمائید، مشخص می‌شود که ادله دیگری مانند سیره عقلا بر اعتبار آن، قائم شده و اخیراً بیان کردیم که سیره اصحاب «من زماننا هذا الی زمان ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۰۰

والاخبار الدالّة علی أنّ الاخبار المخالفة للقرآن یجب طرحها، أو ضربها علی الجدار، أو أنها زخرف، أو أنّها ممّا لم یقل بها الامام علیه السّلام و ان كانت كثيرة جدّاً، و صریحة الدلالة علی طرح المخالف، الا أنّه لا محیص عن أنّ یكون المراد من المخالفة فی هذه الاخبار غیر مخالفة العموم ان لم نقل [انّها] بأنّها لیست من المخالفة عرفاً، کیف؟ و صدور الاخبار المخالفة للکتاب بهذه المخالفة منهم علیهم السّلام كثيرة جدّاً [۱].

الائمیة»، این بوده که در برابر عمومات قرآن به خبر واحد عمل می‌کردند لذا محلّی برای این تردید نیست که کسی بگوید: خبر واحدی که در برابر کتاب الله است دلیل بر حجّیت ندارد.

دلیل سوم ۸۹۱]:

روایات فراوانی - با اختلاف در تعبیر - داریم که مضمونش این است: هر خبری که با قرآن، مخالف باشد، باید طرح و ضرب بر جدار نمود و آن خبر «زخرف»، «باطل» و «مما لم یقل بها الامام علیه السلام» می‌باشد و تقریباً تمام آن روایات بر این مطلب نظر دارد که: خبر مخالف با کتاب اصلاً ارتباطی به ائمه ندارد.

آیا تخصیص عام قرآنی، یکی از مصادیق مخالفت با کتاب نیست و آیا دلیل مخصّص، مخالفتی با عام ندارد؟ پس نفس آن روایات، دالّ بر این است که خبر واحد نمی‌تواند مخصّص کتاب واقع شود - به خاطر مخالفتی که بین مخصّص و عام هست.

ردّ دلیل سوم:

سه جواب در ردّ آن بیان می‌کنیم:

الف: مخالفت عام و خاص را عرفاً و از نظر عقلاً مخالفت نامگذاری نمی‌کنند اگر مولا امروز بگوید «اکرم کلّ عالم» و دو روز دیگر بگوید «لا تکرّم زیدا العالم»، عرف

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۰۱

نمی‌گوید مولا دو مطلب موافق و مخالف بیان کرده، اصولاً مسأله تخصیص و عام [۸۹۲] از دایره مخالفت، خارج است و نباید گفت بین آن‌ها مخالفتی هست.

ب: فرضاً قبول کردیم که مخالفت عام و خاص را هم مخالفت می‌نامند لکن می‌گوئیم:

اخباری که می‌گوید: باید روایات مخالف را طرح نمود، مسلماً منظورش مخالفت به آن کیفیت نیست [۸۹۳] زیرا آن روایات می‌گوید: باید خبر مخالف را طرح نمود درحالی که خارجاً می‌دانیم روایاتی - قطعاً - به عنوان تخصیص کتاب از ائمه «علیهم صلوات الله» صادر شده. به عبارت دیگر: آیا عمومات قرآن در لسان ائمه اصلاً با خبر متواتر یا خبر محفوف به قرینه، تخصیص نخورده؟ مسلماً چنان تخصیصاتی واقع شده لذا می‌گوئیم اگر تخصیص، عنوان مخالفت دارد و آن روایات می‌گوید باید اخبار مخالف را طرح نمود، دیگر فرقی بین خبر مقطوع الصدور و غیر مقطوع الصدور وجود ندارد درحالی که آن روایات مسلمی که از ائمه «ع» در برابر عمومات قرآنی صادر شده، قابل طرح و ضرب بر جدار نیست پس چرا از خبر واحد غیر قطعی الصدور - به عنوان مخالف - رفع ید نمائیم درحالی که مسأله مخالفت در آن گروه از اخبار هم تحقّق دارد.

اگر بگوئید خبر واحد محلّ بحث، «قطعی» نیست، پاسخ ما این است که: فعلاً مسأله «قطعیّت» و «ظنّیت» مطرح نمی‌باشد، قطعیت و ظنّیت در دلیل اول، مطرح شد و پاسخش را هم بیان کردیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۰۲

مع قوّه [۸۹۴] احتمال آن یکون المراد أنّهم علیهم السّلام لا یقولون بغیر ما هو قول الله تبارک و تعالی واقعا و ان کان هو علی خلافه ظاهراً، شرحاً لمراهه تعالی، و بیانا لمراهه من کلامه، فافهم [۱].

[۱] - ج: شاید مقصود از مخالفت با کتاب، مخالفت با «ظواهر» قرآن نباشد بلکه ممکن است، منظور، این باشد:

مقصود از مخالفت با کتاب، مخالفت با آن مقصود و مراد واقعی خداوند متعال است و دلیل مخصّص اگر مخالفتی دارد با دلالت لفظی، مخالف است اما با مراد و حکم واقعی پروردگار متعال مخالفت ندارد.

قوله: «فافهم». اگر مقصود از مخالفت، مخالفت با مراد واقعی پروردگار متعال باشد، ما از چه طریقی مراد حقیقی خداوند را می‌دانیم که ائمه «ع» بفرمایند اگر خبری با مراد واقعی، مخالف بود، ضرب بر جدار نمائید.

در صورتی می‌توان مخالفت را تشخیص داد که مقصود و معیار، همان ظواهر قرآن باشد و الا- اگر مقصود، مراد واقعی هست، نمی‌توان آن را تشخیص داد و نتیجتاً نمی‌دانیم، کدام خبر با مراد واقعی، مخالف است و کدام روایت مخالفتی ندارد پس بیان سوّم هم ناتمام است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۰۳

و الملازمه بین جواز التخصیص و جواز النسخ به ممنوعه و ان كان مقتضى القاعدة جوازهما، لاختصاص النسخ بالاجماع على المنع. مع وضوح الفرق بتوافر الدواعى الى ضبطه، و لذا قلّ الخلاف فى تعیین موارد، بخلاف التخصیص [۱].

-[۱]

دلیل چهارم:

بین تخصیص و نسخ، فرقی نیست اگر خبر واحد بتواند مخصّص قرآن، واقع شود باید بتواند ناسخ آن هم قرار گیرد درحالی که اجماع، قائم شده که خبر واحد نمی‌تواند، عنوان «ناسخیت» داشته باشد لذا از مسئله کشف می‌نمائیم، مخصّص کتاب هم نمی‌تواند واقع شود.

ردّ دلیل چهارم:

الف: طبق قاعده اولیه باید خبر واحد هم بتواند ناسخ باشد اما اجماع، بین آن دو، تفاوت، قائل شده پس نفس اجماع «فارق» است، اگر اجماع نبود، می‌گفتیم خبر واحد هم می‌تواند ناسخ باشد.

ب: اصلاً بین نسخ و تخصیص، فرق هست، نسخ، حکمی را که کتاب، متضمّن آن است، از بین می‌برد لذا دواعی فراوانی بر ضبط نسخ بوده و چنانچه شما به موارد نسخ مراجعه نمائید، مشخص می‌شود که کمتر مورد اختلاف بوده [۱۸۹۵]، نسخ، مسأله‌ای مضبوط و دارای حساب خاصی هست به خلاف تخصیص که تصرّف در دلالت عام و اصالت العموم است و دواعی چندانی نبوده که مخصّصات، ضبط شود زیرا مغایرتی بین تخصیص و عام مشاهده نمی‌شده و به همین جهت، مخصّصات، کمتر ضبط شده اما نسخ به لحاظ اهمّیتش مضبوط است پس نباید بین تخصیص و نسخ مقایسه نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۰۴

فصل: لا یخفى أنّ الخاصّ و العامّ المتخالفین یختلف حالهما ناسخاً و مخصّصاً و منسوخاً فیکون الخاصّ مخصّصاً تارةً و ناسخاً مرّةً، و منسوخاً أخرى، و ذلك لأنّ الخاصّ ان كان مقارناً مع العامّ أو وارداً بعده قبل حضور وقت العمل به، فلا محیص عن كونه مخصّصاً و بیانا له. و ان كان بعد حضوره كان ناسخاً لا مخصّصاً، لثلا یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة فیما اذا كان العامّ وارداً لیبان الحكم الواقعی، و الا لكان الخاصّ أيضاً مخصّصاً له كما هو الحال فى غالب العمومات و الخصوصات فى الآیات و الروایات [۱].

تعارض عام و خاص

اشاره

[۱]- عام و خاص که ظاهراً بینشان تخالف می‌باشد [۸۹۶]، چنین نیست که همیشه در مورد آن‌ها مسأله تخصیص، مطرح باشد و خاص در هر شرایطی عنوان مخصّصیت پیدا کند بلکه به اعتبار موارد و اختلاف شرائط تفاوت می‌کند گاهی عنوان مخصّصیت [۸۹۷]، زمانی عنوان ناسخیت و گاهی عنوان منسوخیت دارد.

سؤال: در چه مواردی تخصیص تحقّق پیدا می‌کند؟

جواب: ۱- اگر خاص و عام «مقارنا» بیان شوند [۸۹۸].

۲- ابتدا عام بیان شود لکن خاص، قبل از فرا رسیدن زمان عمل به عام

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۰۵

بیان شود [۸۹۹] فرضاً مولا روز دوشنبه به عبدش بگوید «اکرم کلّ عالم یوم الجمعة» اما روز چهارشنبه بگوید «لا تکرّم زیدا العالم».

۳- در فرض سوّم گرچه وقت عمل به عام رسیده باشد، عنوان مخصّصیت مطرح است و موردش همان مخصّصاتی می‌باشد که در فقه، محلّ ابتلاء ما هست مثلاً عامی در قرآن، وارد شده اما مخصّص آن فرضاً در کلام امام یازدهم علیه السلام- با بیش از دو بیست سال فاصله- بیان شده یا مثلاً عامی در کلام رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم وارد شده اما مخصّص آن ضمن کلام امام صادق علیه السلام بیان شده که فقها با تمام آن‌ها به عنوان مخصّص برخورد نموده‌اند.

سؤال: آیا در موارد مذکور، وقت عمل به عام، فرا نرسیده و آن مخصّصات، قبل از حضور زمان عمل به عام، صادر شده یا اینکه بعد از حضور وقت عمل به عام بیان شده؟

جواب: آن مخصّصات، مربوط به بعد از حضور وقت عمل به عام است اما درعین حال مانعی ندارد با آن‌ها معامله تخصیص نمود زیرا: آن عام [۹۰۰] برای بیان حکم واقعی وارد نشده [۹۰۱] و الا اگر عام از حین وقوعش بیانگر حکم واقعی و بنا باشد مخصّص آن فرضاً صد سال، بعد بیان شود، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت و عقلاً قبیح است لذا می‌گوئیم عموماتی که مخصّصات آن‌ها به نحو مذکور است در مقام بیان حکم واقعی نبوده.

جمع بندی: اگر بنا باشد در موردی قائل به تخصیص شویم باید یکی از این شروط محقّق باشد: الف: مخصّص با عام «مقارنا» وارد شده باشد. ب: اگر مخصّص با عام، مقارن نیست، قبل از حضور وقت عمل به عام بیان شده باشد. ج: اگر مخصّص، بعد از حضور وقت عمل به عام وارد شده، آن عام، بیانگر حکم واقعی نباشد و الا نمی‌توان بین

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۰۶

و ان كان العامّ وارداً بعد حضور وقت العمل بالخاصّ، فكما يحتمل أن يكون الخاصّ مخصّصاً للعامّ يحتمل أن يكون العامّ ناسخاً له، و ان كان الاظهر أن يكون الخاصّ مخصّصاً، لكثرة التخصیص حتّى اشتهر «ما من عامّ الا و قد خصّ» مع قلّه النسخ فی الاحكام جدّاً، و بذلك يصير ظهور الخاصّ فی الدوام و لو كان بالاطلاق أقوى من ظهور العامّ و لو كان بالوضع كما لا يخفى [۱].

این دو مطلب جمع نمود که: عام، مبین، حکم واقعی باشد، زمان عمل به آن‌هم گذشته باشد و درعین حال، مخصّص با عام که عنوان «مبین» دارد، بعد از وقت حاجت صادر شده باشد.

سؤال: در چه مورد یا مواردی عنوان «ناسخ» تحقق پیدا می‌کند؟

جواب: از بیان ما مشخص شد که اگر عامی در مقام بیان حکم واقعی باشد، زمان عمل به آن هم فرا رسیده و خاصی بعد از وقت عمل به عام وارد شده در این صورت، آن خاص نمی‌تواند عنوان مبین داشته باشد بلکه حتما باید عنوان ناسخیت پیدا کند یعنی: حکم عام تاکنون ثابت بوده اما از این به بعد، آن حکم فرضاً در مورد «زید» دوام و استمرار ندارد پس زید در وقت عمل، مراد مولا بوده و حکم عام بر آن جریان داشته اما بعد از ورود دلیل ناسخ از حکم عام، خارج است و خروجش به عنوان نسخ است نه تخصیص. پس عنوان ناسخیت، دارای دو شرط است:

۱- عام ر مقام بیان حکم واقعی باشد. ۲- وقت عمل به عام هم فرا رسیده و گذشته باشد [۹۰۲].

[۱]- تذکر: در فروض قبل که مسأله تخصیص، مطرح بود، دلیل خاص یا با عام «مقارن» بود یا «متأخر» از آن. اکنون به بیان فرض دیگری می‌پردازیم که دلیل خاص،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۰۷

«قبل» از دلیل عام، وارد شده.

سؤال: اگر مولا-ابتدا، خاصی را به نحو «لا-تکرم زیدا العالم» بیان کرد لکن چند روز بعد، عامی را به نحو «اکرم کل عالم» بیان نمود، حکم مسئله چیست؟

الف: اگر فرضاً مولا روز شنبه فرموده: «لا تکرم زیدا العالم یوم الجمعة» و روز دوشنبه گفته: «اکرم کل عالم یوم الجمعة» یعنی: هنوز وقت عمل به خاص نرسیده، دستور عمومی او صادر شده در این صورت هم مسلماً مسأله تخصیص، مطرح است و لزومی ندارد، دلیل مخصّص، بعد از دلیل عام یا مقارن با عام وارد شود بلکه اگر قبل از عام هم- به نحو مذکور- وارد شود، عنوان مخصّصیت دارد و لذا ما در تخصیصات روایات، نسبت به عمومات، این مسئله را ملاحظه نمی‌کنیم که آیا مخصّص قبلاً وارد شده یا بعداً. ب: اشکال در این فرض است که: اگر ابتدا دلیل خاص، وارد شود، وقت عمل به آن هم بگذرد سپس دلیل عامی وارد شود، حکمش چیست؟

دو احتمال، مطرح است: ۱- «خاص»، دارای عنوان مخصّصیت است زیرا مانعی برای مخصّصیت آن وجود ندارد، اگر بگوئید تأخیر بیان از وقت حاجت، جائر نیست، می‌گوئیم بیان «قبلاً» واقع شده و زمان عمل به «خاص» قبلاً بوده- نه وقت عمل به عام.

دلیل مخصّصی، وارد شده، وقت عمل به آن هم حاضر شده سپس عامی از ناحیه مولا صادر شده لذا می‌گوئیم مانعی ندارد که دلیل خاص، مخصّص عام باشد و مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت نیست زیرا منظور از وقت حاجت، زمان حاجت به عام است نه وقت حاجت عمل به خاص.

۲: دلیل عام، ناسخ دلیل خاص است زیرا همان‌طور که شرایط تخصیص در دلیل مخصّص تحقق دارد، شرایط نسخ هم در دلیل عام موجود است و مانعی ندارد «عام» عنوان ناسخیت پیدا کند، حکمی قبلاً بیان شده، وقت عمل به آن هم حاضر شده سپس دلیل عام برخلاف آن حکم دلالت می‌کند لذا می‌گوئیم در دلیل عام، شرایط ناسخیت،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۰۸

هذا فیما علم تاریخهما. و اما لو جهل و تردد بین أن یکون الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام و قبل حضوره فالوجه هو الرجوع الی الاصول العملیة. و کثرة التخصیص و ندره النسخ هاهنا و ان کانا یوجبان الظن بالتخصیص أيضا، و أنه واجد لشرطه الحاقا له بالغالب، الا أنه لا دلیل علی اعتباره، و انما یوجبان الحمل علیه فیما اذا ورد العام بعد حضور وقت العمل بالخاص، لصیورته الخاص بذلک فی الدوام أظهر من العام، کما أشیر الیه، فتدبر جیدا [۱].

محقق است.

سؤال: کدام یک از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: از طرفی گفته‌اند «ما من عامّ الا و قد خصّ» و از طرفی این مسئله در باب احکام شهرت دارد که: نسخ «نادر» و «قلیل التّحقیق» است لذا ندرت نسخ و شهرت تخصیص، سبب می‌شود که جانب تخصیص را اختیار نمائیم و نتیجتاً بگوئیم: «ظهور دلیل خاص در استمرار حکم ۹۰۳] بر عموم عام ۹۰۴]، مقدّم است» گرچه ظهور خاص در دوام «بالاطلاق» و ظهور عام در عموم «بالوضع» باشد زیرا پشتوانه ظهور خاص - ما من عامّ الا و قد خصّ - مستحکم است [۹۰۵] و پشتوانه ظهور عام در عموم، مسأله نسخ است که نسخ، نادر و «قلیل التّحقیق» می‌باشد لذا چون پشتوانه «احدهما» ضعیف و دیگری قوی هست جانب مخصّصیت را ترجیح می‌دهیم.

[۱]- فرض دیگری، مطرح است که ابتداء به نظر می‌رسد شبیه صورت قبل باشد که:

فرضا اول، دلیل عام و سپس دلیل خاصّ، وارد شده لکن مردّد هستیم که آیا دلیل خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان مخصّصیت داشته باشد یا بعد از حضور وقت عمل به عام بوده تا عنوان ناسخیت داشته باشد به عبارت دیگر: اگر دلیل خاص به

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۰۹

حسب واقع، قبل از حضور وقت عمل به عام باشد حتما مخصّص و مبین است و اگر بعد از حضور وقت عمل به عام باشد مسلماً ناسخ است لکن چون قبلیت و بعدیت آن را نمی‌دانیم، بین نسخ و تخصیص، مردّد هستیم.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: شاید ابتدا به ذهن انسان خطور کند که حکم این فرض هم مانند صورت قبل است یعنی: جانب تخصیص را ترجیح می‌دهیم لکن مصتّف رحمه الله فرموده‌اند در فرض مذکور نه تخصیص، دارای ترجیح است و نه نسخ و باید از هر دو دلیل لفظی، رفع ید و به اصول عملیه رجوع نمود.

سؤال: فرق فرض مذکور با فرض قبل چیست که آنجا به خاطر شهرت تخصیص و ندرت نسخ، جانب تخصیص را ترجیح دادید اما در محلّ بحث می‌گوئید هیچ‌یک بر دیگری ترجیحی ندارد؟

جواب: اگر در محلّ بحث، بنا را بر تخصیص بگذارید و از شما عتّ آن را سؤال کنند و بگوئید به خاطر شهرت تخصیص، آن را ترجیح دادیم [۹۰۶]، اشکال یا سؤال ما این است که: آیا شهرت تخصیص، سبب می‌شود شما «یقین» حاصل نمائید که در محلّ بحث، تخصیص، مطرح است یا اینکه شهرت تخصیص، مفید «ظن» می‌باشد.

مسلماً یقین ندارید و صرفاً مظنه‌ای نسبت به آن دارید و لکن دلیلی بر حجّیت آن ظن، قائم نشده.

اشکال: آیا در فرض قبل، دلیلی بر حجّیت «ما من عامّ الا و قد خصّ» داشتید؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۱۰

ثمّ انّ تعین الخاصّ [۹۰۷] للتّخصیص اذا ورد قبل حضور وقت العمل بالعامّ، او ورد العامّ قبل حضور وقت العمل به انّما یکون مبنا علی عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل، و الا فلا یتعین له، بل یدور بین کونه مخصّصا و ناسخا فی الاول، و مخصّصا و منسوخا فی الثانی، الا أنّ الاظهر کونه مخصّصا [مع ذلك و ان کان ظهور العامّ فی

جواب: در فرض قبل هم ما به آن تمسّک نمودیم بلکه اشتهاار تخصیص، سبب تقویت ظهور خاص می‌شد [۹۰۸] و نفس ظهور، دلیل بر حجّیت دارد اما در محلّ بحث با چه چیزی مواجه هستیم که «ما من عامّ الا و قد خصّ» آن را تقویت نماید؟

فقط مردّد هستیم که آیا به حسب واقع، تخصیص، مطرح است یا نسخ، اگر بنا باشد جنبه مخصّصیت را اخذ نمائیم تنها دلیل ما «ما

من عامّ الّما و قد خصّ» هست که حجّیتی ندارد و افاده یقین نمی‌نماید بلکه مفید ظن می‌باشد و دلیلی بر حجّیتش قائم نشده و چنانچه «ظن»، دلیلی بر حجّیت نداشته باشد، محکوم به حکم شک است.

خلاصه: در فرض قبل «ما من عامّ الّما و قد خصّ» اثرش این بود که ظهور خاص را در اطلاق تقویت می‌کرد و ما به ظهور اعتماد نموده و جانب تخصیص را ترجیح دادیم اما در محلّ بحث، شیء مطرح نیست تا آن را تقویت نماید بلکه باید به خودش اتکا نمود که آن هم قابلیت اتکا ندارد لذا می‌گوئیم در محلّ بحث، هیچ‌گونه ترجیحی وجود ندارد و باید از عنوان مخصّصیت و ناسخیت، صرف نظر و به اصول عملیه رجوع نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۱۱

عموم الافراد أقوى من ظهور الخاصّ فی الخصوص، لما أشیر الیه من تعارف التخصیص و شیوعه، و ندره النسخ جدّا فی الاحکام [۱].

و لا بأس بصرف [عنان الکلام الی ما هو نخبه القول فی النسخ، فاعلم: أنّ النسخ و ان كان رفع الحكم الثابت اثباتا، الا أنّه فی الحقیقه دفع الحكم ثبوتا، و إنّما اقتضت حکمه اظهار دوام الحكم و استمراره أو أصل انشائه و اقراره، مع أنّه بحسب الواقع لیس له قرار، أو لیس له دوام و استمرار] [۹۰۹]، و ذلك لأنّ النبی صلی الله علیه و آله و سلم الصادق للشرع ربما

[۱]- گفتیم: «خاص» در دو صورت، در مخصّصیت متعین می‌باشد:

۱- خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.

۲- عام، قبل از حضور زمان عمل به خاص، وارد شده باشد.

تذکر: حتمیت و تعین «خاص» در مخصّصیت در موارد مذکور، مبنی بر این است:

همان‌طور که در تخصیص «قبلیت» [۹۱۰] شرط است در نسخ هم «بعدیت» معتبر است - ای عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل. یادآوری: اگر کسی بگوید در نسخ، بعدیت، شرط نیست [۹۱۱] نتیجتاً نسبت به خاصّی که قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده، همان‌طور که احتمال مخصّصیت جریان دارد، احتمال ناسخیت هم جاری می‌باشد [۹۱۲] - زیرا در تخصیص «قبلیت» شرط

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۱۲

یلهم أو یوحی الیه أن یتظهر الحكم أو استمراره مع اطلاعیه علی حقیقه الحال، و أنّه ینسخ فی الاستقبال، أو مع اطلاعیه علی ذلك، لعدم احاطته بتمام ما جرى فی علمه تبارک و تعالی، و من هذا القبیل لعلّه یكون أمر إبراهیم بذبح اسماعیل [۱].

است اما در نسخ که «بعدیت» معتبر نیست.

سؤال: کدام یک از آن دو احتمال «اظهر» است؟

جواب: همان‌طور که قبلاً به نحو مشروح بیان کردیم، ندرت نسخ و شهرت تخصیص، سبب می‌شود جانب تخصیص را اختیار نماییم گرچه ظهور عام در عموم افرادی از ظهور خاص - در خصوص - اقوا باشد [۹۱۳].

«نسخ»

[۱]- چون در بحث قبل گفتیم: گاهی امر، دائر بین نسخ و تخصیص می‌شود لذا به این مناسبت، مقداری هم درباره نسخ بحث می‌کنیم - قبلاً به ترجمه و توضیح مختصری درباره متن کتاب می‌پردازیم [۹۱۴].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۱۳

تذکر: قبلاً- گفتیم: مخصّص، هیچ‌گونه تعارضی با دلیل عام ندارد بلکه دلیل مخصّص، نسبت به عام، دارای عنوان شارحیت و مفیّریت است و لذا در مقام جعل قانون، این مسئله، متداول است که قانونی را به نحو عموم جعل می‌کنند سپس به‌عنوان تخصیص و تبصره، مواردی را از آن اخراج می‌نمایند بدون اینکه عنوان معارضه‌ای بین عام و مخصّص، مطرح باشد لکن در باب نسخ، این مسئله، مطرح شده که: در باب احکام شرعیّه، چگونه نسخ، امکان‌پذیر است- معقول نیست که نسخ تحقّق پیدا کند- لذا ادله‌ای بر عدم معقولیت نسخ ذکر شده که مصنف، مهم‌ترین آن را در ضمن کلامشان بیان نمودند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

تغیّر اراده در «ممکنات»- مانند انسان- به خاطر عدم احاطه علمی و جهات دیگر امکان دارد یعنی: ممکن است یک فعل با تمام خصوصیاتش در برهه‌ای از زمان، متعلّق اراده و طلب واقع شود و همان فعل با تمام ویژگی‌هایش متعلّق اراده واقع نشود پس در «ممکنات» تغیّر اراده با حفظ خصوصیات و تمام جهات فعل، ممکن است اما درباره خداوند متعال، تغیّر اراده، یک امر محال و ممتنع است زیرا: فرض کنید فعلی تا مدّتی

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۱۴

مأمور به بوده سپس همان فعل، منهی عنه واقع شده [۹۱۵]. در این صورت، سؤالی مطرح می‌شود که: به حسب واقع در آن فعل که دو جهت نبوده، یا مصلحت تام داشته یا واجد مفسده کامل بوده، اگر دارای مصلحت بوده پس معنای نسخ و نهی بعدی چیست و اگر واجد مفسده بوده پس آن امر قبلی چه بوده؟

به عبارت دیگر: مستشکل می‌گوید، درباره خداوند متعال نمی‌توان تصوّر نمود که:

اراده او به استناد مصلحت واقعی فعل و عدم مصلحت واقعی فعل، تغیرپذیر باشد، فعل با مصلحت، زمانی منهی عنه بشود و فعل بدون مصلحت- و بلکه با مفسده- مأمور به، بشود [۹۱۶]، این یک امر ممتنعی هست و نتیجتاً نسخ در احکام شرعیّه، ممتنع می‌باشد. مصنّف رحمه الله: شما- مستدل- در باب نسخ به ظاهر و مقام «اثبات» توجّه نمودید درحالی که نسخ به مقام «ثبوت» مربوط است و با تقریبی که اکنون بیان می‌کنیم، هیچ اشکال و امتناعی در آن تصوّر نمی‌شود.

بیان ذلک: در همان فرض و مثال شما که شیء یا فعلی مأمور به است و سپس منهی عنه واقع می‌شود [۹۱۷]، حقیقت امر، این است که: آن فعل «واقعا» تابع حکم دوّم است یعنی به حسب واقع، دارای مفسده کامل هست و هیچ‌گونه مصلحتی در آن نبوده و همان مفسده، باعث نهی از آن شده.

سؤال: چرا آن فعل را در برهه‌ای از زمان، مأمور به قرار دادند؟

جواب: علتش وجود مصلحت در آن نبوده بلکه در اظهار امر- در عنوان «مأمور به» بودن- مصلحت وجود داشته، اگر در موردی «امری» تحقّق پیدا کرد، همیشه دالّ بر این نیست که مصلحتی در نفس آن فعل وجود دارد بلکه گاهی وجود امر به خاطر رعایت

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۱۵

مصلحتی در نفس امر است یعنی: «نفس مأمور به» بودن به حسب ظاهر، دارای مصلحت و حکمت است- نه به جهت اینکه مصلحت کاملی در فعل تحقّق داشته باشد.

قوله: «... و من هذا القبیل لعله [۹۱۸] یكون امر ابراهیم بذبح اسماعیل».

مثلاً داستان حضرت ابراهیم علیه السلام در مورد ذبح اسماعیل علیه السلام کأنّ حقیقتش این است: بعد از امر خداوند متعال به ذبح اسماعیل شاید ابتداء چنین تصوّر می‌شده که مصلحتی در نفس ذبح و مذبوحیت اسماعیل تحقّق دارد لکن بعد از آنکه نهی، صادر شد، کشف می‌کنیم نفس امر به ذبح، دارای مصلحت بوده و چه بسا لازم نبوده که حتی حضرت ابراهیم علیه السلام از ابتدا نسبت به آن قضیه، آگاه باشد زیرا قبول داریم که انبیا دارای مقام رفیعی هستند اما چنین نیست که احاطه علمی آن‌ها مانند خداوند متعال باشد، مسلماً علومی هست که مختصّ ذات حق می‌باشد و هیچ‌کس را بر آن مطلع ننموده، ممکن است در مسأله ذبح اسماعیل، چنین

بوده که حضرت ابراهیم علیه السلام هم واقعا پنداشته، امری از ناحیه خداوند، متوجه او هست و مصلحتی در آن مأمور به، محقق می‌باشد، در این صورت اگر ابراهیم علیه السلام نسبت به آن مسئله آگاهی نداشته باشد، جهلش مقام کمال او را تثبیت می‌کند زیرا اگر او می‌دانست بعد از لحظاتی آن امر، منتفی و حکم خداوند متعال نسخ می‌شود و ذبح اسماعیل علیه السلام تحقق پیدا نمی‌کند، باتوجه به سرانجام داستان نمی‌توانستیم آن مقام تسلیم ابراهیم را نزد خداوند- و تسلیم اسماعیل را برای انجام فرمان الهی- احراز نمائیم [۹۱۹].

به عبارت دیگر: مقام تسلیم که یکی از مقامات رفیع انبیا و اولیا هست در این مورد با

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۱۶

و حیث عرفت أنّ النسخ بحسب الحقیقه یکون دفعا و ان کان بحسب الظاهر رفعا، فلا بأس به مطلقا و لو کان قبل حضور وقت العمل، لعدم [۹۲۰] لزوم البداء المحال فی حقّه تبارک و تعالی بالمعنی المستلزم لتغییر ارادته تعالی مع اتحاد الفعل ذاتا و جهة، و الا لزم امتناع النسخ، أو الحكم المنسوخ، فإنّ الفعل ان کان مشتملا علی مصلحه موجبه للامر به امتنع النهی عنه، و الا امتنع الامر به، و ذلك [۹۲۱] لأنّ الفعل أو دوامه لم یکن متعلّقا

جهل به عاقبت قضیه تصور می‌شود پس به حسب واقع، مطلب چنین است که: مصلحتی [۹۲۲] در نفس امر و انشاء آن بوده بدون اینکه در مأمور به- و مذبوحیت- کمترین مصلحتی باشد بلکه تمامش مفسده بوده [۹۲۳] پس اگر به حسب واقع، مسئله را ملاحظه نمائیم، هیچ گونه تغیر و تبدل اراده در باب نسخ، حاصل نمی‌شود یعنی: در ظاهر، تغیر و تبدل اراده هست اما واقعا چنین نیست- «واقع»، تابع ناسخ است، «منسوخ»، تابع مصلحت در «اظهار»

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۱۷

لارادته، فلا یستلزم نسخ أمره بالنهی تغیر ارادته، و لم یکن الامر بالفعل من جهة كونه مشتملا علی مصلحه، و أنّما کان انشاء الامر به أو اظهار دوامه عن حکمه و مصلحه [۱].

و أمّا البداء فی التکوینات بغیر ذاک المعنی، فهو مما دلّ علیه الروایات المتواترات کما لا یخفی، و مجمله: أنّ الله تبارک و تعالی اذا تعلقت مشیئته تعالی باظهار ثبوت ما یمحوه، لحکمه داعیه الی اظهاره ألهم أو أوحی الی نبیه أو ولیه أن یخبر به، مع علمه بأنه یمحوه، أو مع عدم علمه به، لما أشیر الیه من عدم الاحاطة بتمام ما جرى فی علمه، و أنّما یخبر به، لانه حال الوحی أو الالهام لارتقاء نفسه الزکیة، و اتصالها بعالم لوح المحو و الاثبات اطلع علی ثبوتها، و لم یطلع علی كونه معلّقا علی أمر غیر واقع، أو عدم الموانع، قال الله تبارک و تعالی: یَمْحُوا اللَّهُ مَا یَشَاءُ وَ یُثَبِّتُ الْآیةَ.

نعم من شملته العنایه الالهیه، و اتّصلت نفسه الزکیة بعالم اللوح المحفوظ الذی هو من أعظم العوالم الربویة و هو أمّ الكتاب یکشف [ینکشف عنده الواقعیات علی ما هی علیها، کما ربما یتفق لخاتم الانبیاء، و لبعض الاوصیاء کان عارفا علی الکائنات کما کانت و تكون. نعم مع ذلك ربما یوحی الیه حکم من الاحکام تارة بما یکون ظاهرا فی

است. اظهار اصل ثبوت حکم یا اظهار دوام حکم.

[۱]- باتوجه به بیان [۹۲۴] ما مشخص شد که: لازم نیست نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلکه ممکن است قبل از حضور وقت عمل باشد یعنی: امکان دارد مصلحتی اقتضا نماید که حکمی اظهار و ابراز شود اما قبل از اینکه وقت عمل، فرارسد، آن حکم را نسخ نمایند و حکم واقعی که تابع مصلحت و مفسده در متعلق باشد، تحقق پیدا کند.- و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۱۸

الاستمرار و الدوام، مع أنه في الواقع له غاية و أمد يعينها بخطاب آخر، و أخرى بما يكون ظاهرا في الجدد، مع أنه لا يكون واقعا بجدد، بل لمجرد الابتلاء و الاختبار. كما أنه يؤمر و حيا أو الهاما بالاخبار بوقوع عذاب أو غيره مما لا يقع، لاجل حكمة في هذا الاخبار أو ذاك الاظهار، فبدا له تعالى بمعنى أنه يظهر ما أمر نبيه أو وليه بعدم اظهاره أولا [۹۲۵]، و بيدي ما خفي ثانيا [۹۲۶] [۱].

در هیچ‌یک از دو صورتش تغییر اراده محقق نمی‌شود.

«بدا»

[۱]- در تکوینات- نه احکام شرعیّه- از نسخ به «بدا» تعبیر می‌کنند.

لغتا ظهور بعد از خفا را «بدا» گویند [۹۲۷].

کلمه «بدا» در تکوینات کثیرا استعمال می‌شود، در مواردی که به حسب تکوین بنا بوده امری واقع شود و چیزی تحقق پیدا کند اما بعدا محقق نشده از آن به بدا تعبیر می‌نمایند مانند قضیه عذاب در جریان قوم حضرت یونس علیه السلام که او به مردم اخطار نمود، عذاب الهی با فلان خصوصیات بر شما نازل می‌شود اما در وقت موعود،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۱۹

عذابی نازل نشد لذا آن پیامبر، ناراحت شد [۹۲۸]، به کشتی پناه برد و [۹۲۹] ...

عذاب، یک امر تکوینی است، گاهی پیغمبری مأمور می‌شود نسبت به عذاب الهی اخبار نماید اما در موعد مقرر، عذابی واقع نمی‌شود در این صورت کلمه «بدا» را استعمال می‌نمایند.

تحقیق در مسئله [۹۳۰]: بدا- در تکوینات- مانند نسخ در احکام شرعیّه به این کیفیت است که:

گاهی مشیت الهی بر این تعلق می‌گیرد: مطلبی را که او می‌داند در آینده محو خواهد شد به صورت الهام یا وحی به پیامبری ابلاغ نماید که او هم ثبوت آن مطلب را به امت خود «اخبار» [۹۳۱] یا «اظهار» [۹۳۲] نماید مانند اخبار به تحقق عذاب الهی در داستان یونس علیه السلام [۹۳۳].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۲۰

لازم به تذکر است که در آن اخبار یا اظهار، مصلحت و حکمتی وجود دارد و «واقع» تابع عدم تحقق آن شیء است.

مصنّف رحمه الله برای توضیح مطلب فرموده‌اند: از آیات شریفه استفاده می‌کنیم که خداوند متعال، عوالم متعددی دارد که درجات آن عوالم هم مختلف است:

الف: یکی عالم «محو و اثبات» است که از صدر آیه شریفه «يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» [۹۳۴] استفاده می‌شود، خداوند متعال، هرچه را اراده نماید، محو و هرچه را بخواهد اثبات می‌کند از عالم مذکور به عالم محو و اثبات تعبیر می‌نمائیم.

ب: از عالم دیگری- که از اعظم عوالم ربوبی است- به عالم «لوح محفوظ» تعبیر می‌نمائیم و به نظر مصنّف رحمه الله کلمه «أُمُّ الْكِتَابِ» که در ذیل آیه آمده، ناظر به همان عالم لوح محفوظ است.

تفاوت آن دو عالم، طبق بیان مصنّف رحمه الله این است که: تمام حوادث با جمیع

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۲۱

خصوصیات در عالم لوح محفوظ، ثابت است بدون اینکه تعلیق یا ابهامی در آن باشد.

اما عالم محو و اثبات: کأنّ بیانگر حوادث می‌باشد اما نه با تمام خصوصیات، فرضا مسأله عذاب قوم حضرت یونس علیه السلام را بیان می‌کند اما بیانگر این مسئله نیست که آن عذاب در صورتی است که قوم یونس، توبه و انابه نمایند و اگر توبه کردند، عذاب

الهی منتفی می‌شود.

اگر نفس زکیه پیامبری فقط به عالم محو و اثبات، متصل شود چه بسا او هم به حسب اعتقاد خودش تخیل نماید، عذاب الهی واقع می‌شود همان‌طور که از ناراحتی حضرت یونس - از ذهاب مغاضبا... - چنان استفاده‌ای می‌شود که او عذاب را حتمی و محقق می‌دانسته و به نظرش هیچ‌گونه تعلیق و اشتراطی در عذاب نبوده امّا بعد از آنکه عذاب الهی واقع نشد، حالت غضب و ناراحتی برایش پیدا شد. نتیجتاً اگر نبی یا وصی با آن عالم ارتباط پیدا کند - که نوعاً انبیا با آن عالم، مرتبط بودند - آنچه را که مشاهده نمودند در ذهنشان - کآن - به صورت حتمی نمایان می‌شود امّا اگر پیامبری مقام بالاتری داشت [۹۳۵] و نفسش با عالم لوح محفوظ، اتصال پیدا کرد - کما ربما یتفق لخاتم الانبیاء و لبعض الاوصیاء - تمام واقعیات را - کما هی - ملاحظه می‌کند [۹۳۶] و ابهام و تعلیقی در حوادث

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۲۲

و امّا نسب الیه تعالی البداء مع أنّه فی الحقیقه الابداء، لکمال شباهه إبدائه تعالی کذلک بالبداء فی غیره. و فیما ذکرنا کفایه فیما هو المهمّ فی باب النسخ، و لا داعی الی ذکر تمام ما ذکره فی ذاک الباب، کما لا یخفی علی أولى الالباب [۱].

و تکوینیات به نظرش نمی‌رسد امّا درعین حال اگر او از آن عالم، مطلع شد، لزومی ندارد تمام خصوصیات را نقل نماید [۹۳۷] زیرا همان پیامبری که از عالم لوح محفوظ، مطلع شده گاهی به واسطه الهام یا وحی، فرمانی را اخذ می‌نماید که باید یک قسمت از آن بیان شود فرضاً باید مسأله عذاب گفته شود امّا مصلحت اقتضا نمی‌کند که تعلیق و شرح آن هم اخبار شود نتیجتاً اطلاع از آن عالم، یک مطلب است و اخبار یا اظهارش مسأله دیگری است - اخبار یا اظهار، تابع مصلحت در نفس اخبار یا اظهار است. جمع بندی: «بدا» در تکوینیات، مانند «نسخ» در شرعیات می‌باشد و اساسش بر این است که: واقع و حقیقت، تابع دلیل ناسخ و امر بعدی می‌باشد نتیجتاً امری که قبلاً واقع شده چه بیان حکم باشد چه اخبار به یک امر تکوینی، در نفس آن اخبار یا اظهار، مصلحت است بدون اینکه واقعیت و حقیقت به جریان قبل، ارتباط پیدا کند.

[۱] - سؤال: چرا در مورد خداوند متعال، کلمه «بدا» استعمال می‌شود در حالی که باید کلمه «ابداء» به معنای اظهار را استعمال نمود؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۲۳

ثمّ لا یخفی ثبوت الثّمرة بین التخصیص و النسخ، ضرورة أنّه علی التخصیص ینبئ علی خروج الخاصّ عن حکم العامّ رأساً، و علی النسخ علی ارتفاع حکمه عنه من حینه فیما دار الامر بینهما فی المخصص. و اما اذا دار بینهما فی الخاصّ و العامّ، فالخاصّ علی التخصیص غیر محکوم بحکم العامّ أصلاً، و علی النسخ کان محکوماً به من حین صدور دلیل، کما لا یخفی [۱].

جواب: «لکمال شباهه إبدائه تعالی کذلک بالبداء فی غیره».

تذکر: اسناد کلمه «بدا» به خداوند متعال با اسناد آن به افراد، متفاوت است.

گاهی انسان می‌گوید: ابتدا، مصمم بودم، فلان کار را انجام دهم سپس برایم مشخص شد [۹۳۸] که آن کار، صلاح نیست لذا از انجام آن منصرف شدم، یعنی ابتدا مسئله برای من مخفی بود امّا بعداً برایم ظاهر شد.

وقتی کلمه «بدا» را در مورد ذات حضرت حق استعمال می‌نمائیم، نباید از آن به ظهور و خفا تعبیر و ترجمه نمود بلکه باید به «اخفا» و «اظهار» ترجمه و تعبیر نمود - «فبدا له» ای: «فاظهره» - یعنی: خداوند متعال، مطلبی را که بنا بر مصلحتی از ما مخفی کرده بود به واسطه دلیل ناسخ - یا جریان بعد - اظهار نمود پس در «ما نحن فیه» اخفا و اظهار، مطرح است نه ظهور و خفا [۹۳۹].

نمره بین نسخ و تخصیص

[۱]- اخیراً- در بحث تعارض عام و خاص- مواردی را بیان کردیم که امر، دائر بین تخصیص و نسخ بود، اکنون باید ملاحظه نمود که چه نمره‌ای بین نسخ و تخصیص، مطرح است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۲۴

۱- اگر ابتدا عام و سپس خاص- قبل از حضور وقت عمل- وارد شود [۹۴۰]، آن «خاص» بین نسخ و تخصیص، مردد است و نمره‌اش این است که:

الف: اگر «خاص» عنوان مخصّصیت داشته باشد، معلوم می‌شود که فرضاً زید از ابتدا تحت عام و «اکرم العلماء» نبوده زیرا خاص، دارای عنوان مبیّتیت هست و می‌گوید از ابتدا «زید» مراد جدی مولا نبوده.

ب: اگر «خاص» عنوان ناسخیت داشته باشد، معنایش این است که فرضاً زید تاکنون «صورتا» واجب الاکرام بوده اما از اکنون [۹۴۱] وجوب اکرامش مرتفع و منتفی می‌شود.

۲- اگر ابتدا خاص و سپس عامی وارد شد، مثلاً ابتدا مولا فرموده: «لا تکرّم زیدا العالم» سپس گفته «اکرم العلماء»، در این صورت، امر، دائر بین این است که: خاصّ قبلی، مخصّص عام باشد یا اینکه عام بعدی، ناسخ خاصّ قبلی باشد یعنی: عنوان مخصّصیت و ناسخیت در هر دو طرف، مطرح است به عبارت دیگر: اگر عنوان مخصّصیت، مطرح باشد، مربوط به «لا- تکرّم زیدا» است و اگر عنوان ناسخیت مطرح باشد، مربوط به عام است- چون عام از خاص، متأخر است.

نمره بین نسخ و تخصیص هم این است که: اگر خاص، مخصّص «اکرم العلماء» باشد، معنایش این است که زید از ابتدا، وجوب اکرام نداشته، اکنون هم که عام، وارد شده، واجب الاکرام نیست بعداً هم وجوب اکرام ندارد.

اما اگر مسأله ناسخیت، مطرح باشد، نمره‌اش این است که: زید تاکنون واجب الاکرام نبوده، فعلاً- از زمان صدور دلیل ناسخ- او هم مانند سائر علما، واجب الاکرام است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۲۵

المقصد الخامس: فی المطلق و المقید و المجمل و المبیّن

فصل: عزّف المطلق بأنّه ما دلّ علی شائع فی جنسه و قد أشکل علیه بعض الاعلام بعدم الاطراد و [أو] الانعکاس، و أطال الکلام فی التّقصّ و الابرام، و قد تبهنا فی غیر مقام علی أنّ مثله شرح الاسم و هو ممّا يجوز أن لا یکون بمطرّد و لا بمنعکس، فالاولی الاعراض عن ذلك بیان ما وضع له بعض الالفاظ التي يطلق علیها المطلق أو غیرها [۹۴۲] ممّا یناسب المقام [۱].

مقصد پنجم «مطلق و مقید»، «مجمّل و مبیّن»

اشاره

[۱]-

تعریف مطلق:

«ما دلّ علی شائع فی جنسه»: لفظی است که مدلولش امر شایعی باشد [۹۴۳] و مقصود از شایع، شیوع به نحو عموم نیست بلکه

منظور، این است که در آن، قابلیت انطباق وجود دارد و بر مواردی منطبق است ضمناً آن شیوع در «جنس» [۹۴۴] هست.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۲۶

یعنی: در عین حال که قابلیت تطبیق بر مواردی دارد، مع ذلک محدود است و ظرف شیوع و قابلیت انطباق به مقدار جنسی است که مطلق، تحت آن واقع شده.

بعضی به تعریف مذکور اشکال [۹۴۵] نموده و گفته‌اند جامع افراد و مانع اغیار نیست زیرا تعریف مذکور شامل بعضی از الفاظ عموم مانند «من» استفهامیه هم می‌شود مثلاً- در جمله «من جاء الی منزلک» کلمه «من» یکی از الفاظ عموم است و تعریف مطلق، شامل آن هم می‌شود زیرا «من»، «لفظ یدل علی شائع فی جنسه»، آن شایع، عبارت از این است که قابل انطباق بر هر یک از افراد انسان، مانند زید، عمرو و بکر می‌باشد.

تذکر: مصنف رحمه الله مکرراً بیان نموده‌اند که این قبیل تعاریف، «حقیقی» نیست بلکه از قبیل «سعدانه نبت» [۹۴۶] و دارای عنوان شرح الاسم می‌باشد و لزومی ندارد جامع افراد و مانع اغیار باشد لذا بحث را درباره الفاظی که ادعا شده دارای عنوان «مطلق» هست، ادامه می‌دهیم- یعنی: الفاظی که از مصادیق مطلق محسوب شده.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۲۷

فمنها: اسم الجنس، کانسان و رجل و فرس و حیوان و سواد و بیاض الی غیر ذلک من أسماء الکلیات من الجواهر و الاعراض بل العرضیات [۱].

و لا- ریب آنها موضوعه لمفاهیمها بما هی مبهمه مهمله بلا شرط أصلاً ملحوظا معها حتّی لحاظ أنّها كذلك [۹۴۷]. و بالجمله: الموضوع له اسم الجنس هو نفس المعنی، و صرف المفهوم الغیر الملحوظ معه شیء أصلاً الذی هو المعنی بشرط شیء و لو کان ذلک الشیء هو الارسال و العموم البدلی، و لا الملحوظ معه عدم لحاظ شیء معه الذی هو الماهیه اللابشرط القسمی، و ذلک لوضوح صدقها بمالها من المعنی بلا عنایه التجرید عمّا هو قضیه الاشتراط و التّقیید فیها، کما لا یخفی. مع بداهه عدم صدق المفهوم بشرط العموم علی فرد من الافراد و ان کان یعم کلّ واحد منها بدلاً أو استیعاباً. و کذا المفهوم اللابشرط

مصادیق کلمه «مطلق» [۹۴۸]

۱- اسم جنس

اشاره

[۱]- اسم جنس، دائره وسیعی دارد و تنها به باب جواهر [۹۴۹] و اعراض- مانند سواد و بیاض- اختصاص ندارد بلکه در عرضیات [۹۵۰] و امور اعتباری هم مانند- زوجیت، ملکیت، حرّیت و رقّیت- با اسم جنس، مواجه هستیم.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۲۸

القسمی، فأنّه کلّی عقلی [۹۵۱] لا- موطن له الا- الذّهن لا یکاد یکن صدقه و انطباقه علیها، بداهه أنّ مناطه الاتّحاد بحسب الوجود خارجاً فکیف یمكن أن یتحد معها ما لا وجود له الا ذهنا [۱].

موضوع له اسم جنس

[۱]- سؤال: موضوع له اسم جنس چیست؟

جواب: اسم جنس برای ذات ماهیت، بدون هیچ قید و شرطی وضع شده و حتی قید «لا بشرطی» در معنای آن، هیچ گونه مدخلیتی ندارد.

تذکر: برای توضیح کلام مصنف به بیان چهار عنوان- «بشرط شیء»، «بشرط لا»، «لا بشرط مقسمی» و «لا بشرط قسمی»- می پردازیم تا مشخص شود، اسامی اجناس از کدامیک اقسام چهار گانه می باشد.

الف: «بشرط شیء»: گاهی ماهیت، به یک قید وجودی مقید است، کأن در باب نکره، چنین است: مثلا موضوع له «رجل»، ماهیت رجل «مقیدا بقید الوحده» می باشد.

ب: «بشرط لا»: ماهیت مقید به قید عدمی را گویند یعنی: مشروط بر این است که شیء دیگری همراه آن نباشد.

ج: «لا بشرط»: آن است که به شیء وجودی یا عدمی مشروط نیست که خود بر دو قسم است:

۱- «لا بشرط قسمی»، آن است که نفس عنوان «لا بشرطی» در ماهیت، لحاظ شده [۹۵۲] یعنی: فرضا هنگامی که «واضع»، ماهیت را ملاحظه کرده، عنوان لا بشرطی را هم با آن لحاظ نموده در حقیقت «لا بشرط قسمی» همان ماهیت ملحوظ «لا بشرط» است.

۲- «لا بشرط مقسمی» [۹۵۳]، یعنی ذات ماهیت، بدون هیچ قید و شرطی، حتی

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۲۹

قید «لا بشرطی»، ارتباطی به آن ندارد [۹۵۴].

به نظر مصنف رحمه الله در باب اسامی اجناس، موضوع له انسان، بیاض، زوجیت، و امثال آنها ذات ماهیت است بدون اینکه خصوصیتی همراه آن باشد یعنی: حتی خصوصیت عدم لحاظ چیزی با آن هم مدخلیت ندارد.

دو احتمال در برابر این مطلب، هست که باید آنها را نفی نمود تا بیان مصنف رحمه الله ثابت شود.

الف: ممکن است کسی توهم کند موضوع له اسماء اجناس، ماهیت مقید به قید «سریان و شمول» است و نتیجتا بگوید: «انسان»، یعنی: انسان شامل و ساری در تمام افراد، انسانی که نسبت به تمام افراد عمومیت دارد به نحوی که «شمول» در معنای انسان مدخلیت داشته باشد.

سؤال: چه دلیلی بر بطلان احتمال مذکور وجود دارد؟

جواب: اگر معنای انسان، «انسان شامل» باشد، قضیه «زید انسان» [۹۵۵]، کذب است زیرا:

زید نمی تواند با انسان شامل، متحد شود، آن اتحادی که شما ملاحظه می کنید، بین انسان و زید است اما انسان به وصف شمول و عموم نمی تواند با زید، متحد شود، زید که همراه خصوصیات و تشخصات فردی هست چگونه می تواند با انسان مقید به شمول، متحد شود [۹۵۶].

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۳۰

ب: احتمال دیگری که در اسماء اجناس، جریان دارد این است که به صورت «لا- بشرط قسمی» باشد یعنی: انسان برای ماهیت ملحوظه، وضع شده منتها از این جهت ملحوظ است که چیزی همراهش نباشد- عنوان ملحوظیت هم ضمیمه موضوع له می باشد.

احتمال مذکور هم مردود است زیرا: ملحوظیت، شأن وجود ذهنی است، انسان مقید به لحاظ، یعنی: انسان مقید به ذهن، با توجه به این مسئله، چگونه می توان انسان مقید به ذهن را با زید، منطبق نمود.

وجود خارجی با وجود ذهنی، متباین است در این صورت، چگونه انسان مقید به امر ذهنی، می تواند با وجود خارجی اتحاد پیدا

کند.

نتیجتاً از قضیه «زید انسان» و اتحادی که بین زید و انسان، محقق است، کشف می‌کنیم که «انسان» - و اسم جنس - فقط برای ذات و نفس ماهیت، وضع شده که اصطلاحاً از آن به «لا بشرط» مقسمی تعبیر می‌کنیم.
خلاصه: اسم جنس برای ذات ماهیت، بدون هیچ قید و شرطی وضع شده [۹۵۷] و حتی قید
ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۳۱

و منها: علم الجنس كأسامه، و المشهور بین أهل العریة أنه موضوع للطبیعة لا بما هی هی، بل بما هی متعینة بالتعین الذهنی، و لذا
يعامل معه معاملة المعرفة بدون أداة التعریف [۱].

لكن التحقیق أنه موضوع لصرف المعنی بلا لحاظ شیء معه أصلاً كاسم الجنس، و التعریف فيه [معه لفظی]، كما هو الحال فی التأنیث
اللفظی، و الا- لما صح حملها علی الافراد بلا تصرّف و تأویل، لأنه علی المشهور كلی عقلی، و قد عرفت أنه لا یکاد [یصح صدقة
عليها] علی الافراد مع صحه حملها عليها بدون ذلك، كما لا یخفی، ضرورة أن التصرف فی المحمول بارادة نفس المعنی بدون قیده
تعسف لا یکاد یكون بناء القضايا المتعارفة علیه. مع أن وضعه لخصوص معنی یحتاج الی تجریده عن

«لا بشرطی» در آن هیچ‌گونه مدخلیتی ندارد.

۲- علم جنس

[۱]- «اسامه» به معنای اسد، علم جنس می‌باشد [۹۵۸].

مشهور بین اهل عربیت، این است که موضوع له علم جنس، نفس ماهیت - بما هی هی - نیست بلکه قیدی هم ضمیمه آن می‌باشد
که عبارت از متعین و مشخص بودن آن ماهیت است منتها نه به تعین خارجی بلکه با تعین در ذهن و توجه ذهن به آن.
به عبارت دیگر: اسامه برای ماهیت حیوان مفترس - به تنهایی - وضع نشده بلکه اسد برای آن ماهیت، وضع شده ولی موضوع له
«اسامه» آن حیوان مفترس می‌باشد با قید اینکه در ذهن، ملحوظ باشد و تشخیص پیدا کرده باشد پس موضوع له اسامه: حیوان
مفترس ملحوظ در ذهن است و شاهدش این است که با علم جنس و اسامه - بدون اینکه
ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۳۲

خصوصیته عند الاستعمال لا یکاد یصدر عن جاهل فضلاً عن الواضع الحکیم [۱].

ادات تعریف همراهش باشد - معامله معرفه می‌شود [۹۵۹] و معرفه بودنش به خاطر این است که در معنای علم جنس، تعریف و تعین
ذهنی مدخلیت دارد.

[۱]- تحقیق در مسئله: همان‌طور که موضوع له اسم جنس، ذات و نفس ماهیت مبهمه می‌باشد، موضوع له علم جنس هم همان است
بدون اینکه تعین ذهنی در موضوع له آن مدخلیت داشته باشد. [۹۶۰]

ایضاح الکفایه؛ ج ۳؛ ص ۵۳۲

ال: چرا با علم جنس، معامله معرفه می‌شود اما با اسم جنس نمی‌شود؟

جواب: تعریف در باب علم جنس، لفظی است و ارتباطی به معنا ندارد، مانند مؤنث لفظی می‌باشد که تأنیث به لحاظ معنای آن لفظ
نیست بلکه در نفس لفظ، تأنیث رعایت شده بدون اینکه در معنا انوثتی باشد، تعریف در باب علم جنس هم لفظی است و اصلاً

ارتباطی به معنا ندارد.

سؤال: چرا مصنف اصرار دارند بر اینکه: قید تعین ذهنی در موضوع له علم جنس مدخلیت ندارد و چه دلیلی بر این مطلب دارند؟
جواب: مصنف رحمه الله دو، بلکه سه دلیل بر آن اقامه کرده‌اند [۹۶۱]:

۱- همان‌طور که می‌توان حیوان مفترس خارجی را مشارالیه قرار داد و گفت: «هذا اسد» مسلماً و بلاشکال می‌توان به صورت قضیه حملیه گفت: «هذا اسامه» درحالی که اگر در معنای «اسامه» خصوصیت ذهنیه، اخذ شده باشد، چگونه می‌تواند با موجود خارجی، متحد شود، وجود خارجی با ذهنی، متباین و قسیم یکدیگر هستند، امکان ندارد مقید به وجود خارجی - با تقیدش - در ذهن بیاید و همچنین نمی‌شود مقید به امر ذهنی بر فرد خارجی، حمل شود [۹۶۲] و با خارج، اتحاد پیدا کند پس اگر گفتید «هذا اسامه» باید قبلاً ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۳۳

تجریدی اعمال کرده و از تقید اسم جنس - مانند اسامه - به امر ذهنی صرف نظر کرده باشید، کأنّ باید تبعیضی در معنای آن قائل شوید تا با اسد موجود در خارج اتحاد پیدا کند [۹۶۳] درحالی که مسئله به آن کیفیت نیست و شما «بالوجدان» می‌دانید قضیه حملیه «هذا اسد» و «هذا اسامه» در یک ردیف هستند، همان‌طور که در قضیه اول، نیازی به تجرید و عنایت نیست در قضیه «هذا اسامه» هم نیازی به عنایت و تصرف نمی‌باشد.

۲ [۹۶۴]- آیا در قضایای حملیه و استعمالات عرفیه می‌توان پیوسته، قائل به تجرید شد و گفت تمام آن‌ها مبتنی بر القاء قید ذهنی از معنای علم جنس است؟ خیر!

۳- انگیزه واضع حکیم چیست که اسم جنس - مانند اسامه - را برای معنای مقید به ذهن وضع نماید درحالی که او می‌داند نوعاً در قضایای حملیه باید آن قید حذف شود تا قضیه حملیه تحقق پیدا کند، اگر چنان باشد، واضع، مردم را در زحمت قرار داده و این مسئله با مقام حکمت او هیچ‌گونه تناسبی ندارد لذا می‌گوئیم: موضوع له اسم جنس با علم جنس فرقی ندارد [۹۶۵] الا اینکه: اسم جنس، فاقد تعریف است اما در علم جنس، تعریف لفظی وجود دارد بدون اینکه آن تعریف از معنا ناشی شده باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۳۴

و منها: المفرد المعرف باللام، و المشهور أنه على أقسام: المعرف بلام الجنس أو الاستغراق أو العهد بأقسامه على نحو الاشتراك بينها [۹۶۶] لفظاً أو معنى [۹۶۷]. و الظاهر أنّ الخصوصیة فی کلّ واحد من الاقسام من قبل خصوص اللام، أو من قبل قرائن المقام من باب تعدّد الدال و المدلول، لا- باستعمال المدخول لیلزم فيه المجاز، أو الاشتراك، فكان المدخول على کلّ حال مستعملاً فيما يستعمل فيه الغير المدخول [۱].

۳- مفرد معرف به لام

[۱]- مفرد محلی به لام یکی از الفاظ «مطلق» است.

الف و لامی که بر مفرد، داخل می‌شود، ممکن است برای جنس - مانند: «الرجل خیر من المرأة» - یا استغراق - مانند: «إنّ الإنسان لفی خسر» - یا عهد باشد که «الف و لام» عهد هم بر سه گونه ذکر می‌شود، ذهنی یا حضوری می‌باشد. ضمناً امثله آن به ترتیب، چنین است:
الف: و ارسلنا فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول». ب: ... ثانی اثنین إذ هما فی «الغار» اذ یقول لصاحبه لا تحزن انّ الله معنا ... ج: «الیوم» اکملت لکم دینکم

در «ما نحن فیه» در دو مسئله بحث می‌کنیم:

۱- آیا معنای مفردی که لام به اول آن افزوده شده - مدخول لام - تغییر می‌کند یا این که «الف و لام» یا قرائن خاصه، دال بر آن

خصوصیات می‌باشد [۹۶۸].

کلمه «رجل» اسم جنس و دالّ بر ماهیت مبهمه می‌باشد، فرض کنید مدخول لام تعریف، واقع شده و به صورت «الرّجل» درآمده، در این صورت اگر کسی بگوید
ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۳۵
و المعروف أنّ اللام تكون موضوعاً للتعريف و مفیده للتعيين في غير الذهنی [۹۶۹] [۱].

«رجل»، قبلاً دالّ بر ماهیت مبهمه بود اما اکنون که مدخول لام، واقع شده، دالّ بر ماهیت متعینه است، کلامش باطل است زیرا کلمه «رجل» چه الف و لام داشته باشد چه فاقد آن باشد، معنایش تفاوتی نمی‌کند.
ظاهر، این است که اگر خصوصیت زائدی مطرح شده، مستند به لام یا قرائن خاصه دیگر است. نهایتاً می‌توان گفت: کلمه «رجل» بدون لام، دالّ بر ماهیت است امّا «مع اللام» بر ماهیت متعین دلالت می‌نماید منتها تعینش به واسطه الف و لام است. مانند سایر مواردی که تعدد دال و مدلول، مطرح است، اگر گفتیم: «اکرم رجلا عالماً»، کلمه رجل، دالّ بر عالمیت نیست بلکه بر ماهیت مطلقه رجل دلالت می‌نماید و کلمه «عالماً» دلالت بر تقيّد به علم دارد و چنین نیست کلمه «رجل» را در رجل عالم استعمال کرده باشیم.
کلمه «الرّجل» هم، چنین است که: رجل بر ذات ماهیت دلالت می‌کند و «لام» یا قرائن خاصه، دالّ بر تعریف و تعین است.
خلاصه: ظاهر، این است که خصوصیت شمول، جنسیت و عهدیت در هریک از اقسام از ناحیه لام یا قرائن خاصه دیگر است [۹۷۰] نه اینکه از طریق استعمال مدخول لام- مانند رجل- در معانی مختلف باشد، چنانکه ظاهر کلام نحوین است تا نتیجتاً «رجل» در معانی مجازی استعمال شده باشد یا بین چند معنا مشترک باشد.

[۱]- ۲: «لام» که دلالت بر تعریف می‌نماید، مقصود از آن، تعریف خارجی [۹۷۱] است

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۳۶

و أنت خبير بأنه لا تعين [لا تعين في تعريف الجنس الا الاشارة الى المعنى المتميز بنفسه من بين المعاني ذهنا] [۱].
و لازمه أن لا- يصحّ حمل المعرف باللام بما هو معرف على الافراد، لما عرفت من امتناع الاّتحاد مع ما [مع شيء] لا موطن له الاّ الذهن الا بالتجريد، و معه لا فائده في

یا تعریف ذهنی [۹۷۲]؟

معروف، این است که «لام»- فی غیر العهد الذهنی [۹۷۳]- برای تعریف وضع شده و افاده تعین می‌نماید.

[۱]- مصنف رحمه الله: «لام» دالّ بر تعریف ذهنی می‌باشد نه تعریف خارجی.

بیان ذلك: اگر مقصود از معرفه، تعین و معرفه خارجی باشد در تعریف «جنس» چگونه می‌توان مفرد خارجی تصوّر نمود؟
در جمله «الرّجل خیر من المرأة» لام تعریف جنس به کلمه رجل افزوده شده و با آن، معامله معرفه می‌شود، در این صورت «الرّجل» از نظر عنوان خارجی، چه تشخص و تعینی دارد؟

هیچ گونه تمیز و تشخصی در آن نیست پس چون تعریف جنس، یکی از مصادیق لام تعریف است و با تعین در خارج، هیچ گونه تناسبی ندارد لذا تعریف در کلام مشهور را به تعریف ذهنی حمل می‌نمائیم- یعنی: از جهت توجه نفس «معرفه»، تشخص و تعین دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۳۷

التقييد. مع أنّ التأويل و التصرف في القضايا المتداولة في العرف غير خال عن التعسف، هذا. مضافاً الى أنّ الوضع لما لا حاجة اليه،

بل لا بد من التّجريد [التّجريد] عنه و إغائه في الاستعمالات المتعارفة المشتملة على حمل المعرف باللام أو الحمل عليه كان لغوا، كما أشرنا إليه [۱].

[۱]- مصنف رحمه الله سه اشکال بر کلام مشهور دارند:

۱- در لام تعریف جنس اگر عنوان «معرفه» مطرح باشد باید در معنای «لام»، اشاره و توجه ذهنی مدخلیت داشته باشد یعنی: کلمه «رجل» بر ذات ماهیت و لام بر تعریف ذهنی آن دلالت نماید و معنای «الرّجل» ماهیت متمیزه در ذهن باشد که نتیجه فرض مذکور، این است: قضیه حملیه «زید الرّجل» یا «الرّجل زید» صحیح نباشد زیرا «زید» تعیین خارجی و «الرّجل» تعیین ذهنی دارد و وجود خارجی با ذهنی، متباین است و با فرض تباین، معقول نیست بین زید و «الرّجل» اتحاد و «هو هویت» که ملاک قضیه حملیه است، تحقق پیدا کند درحالی که قضایای حملیه به نحو مذکور، شایع و فراوان است.

۲ [۹۷۴]- آیا می توان در قضایای حملیه و استعمالات عرفیه، پیوسته، قائل به تجرید شد و گفت: مثلا کلمه «الرّجل» در معنای واقعی استعمال نشده یعنی: تعرف و اشاره ذهنی از موضوع له آن، القا شده [۹۷۵]؟
خیر! القاء قید و تصرف در قضایای حملیه متعارفه، خالی از تعسف نیست.

۳- انگیزه واضع حکیم چیست که «لام» را برای تعریفی وضع نماید که نیازی به آن نیست بلکه لازم است در استعمالات متعارف- مانند زید الرّجل- آن را حذف و القا نمود

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۳۸

فالظاهر أنّ اللام مطلقا تكون للتّزین كما في الحسن و الحسین علیهما السّلام و استفادة الخصوصیات أنّما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعینها [لتعینها] على كلّ حال و لو قيل بافادة اللام للإشارة الى المعنى، و مع الدلالة علیه بتلك الخصوصیات لا حاجة الى تلك الاشارة لو لم تكن مخلة، و قد عرفت اخلاها، فتأمل جيدا [۱].

تا قضیه حملیه تحقق پیدا کند، این مسئله با مقام حکمت واضع تناسبی ندارد و اگر چنان باشد او مردم را در زحمت و مضیقه قرار داده نه سهولت- وضع واضع برای تسهیل است نه تضییق.

[۱]- مصنف رحمه الله بعد از آنکه کلام مشهور را نپذیرفتند، می فرمایند: ظاهر، این است که لام در تمام موارد [۹۷۶] برای تزین است- همان طور که بر اعلام شخصیه، داخل می شود مانند الحسن و الحسین- و استفادۀ خصوصیات- جنسیت، شمول و عهدیت- به واسطه قرائن خاصه می باشد [۹۷۷].

مصنف به نکته‌ای اشاره کرده‌اند که: فرض کنید «لام» برای اشاره وضع شده باشد اما چون لام گاهی برای جنس، استغراق یا عهد است لذا باید قرائن معینه باشد تا تعیین کند مثلا لام در فلان مورد برای استغراق است نه تعریف جنس و در فلان مورد برای تعریف جنس است نه استغراق لذا چون به هر حال، آن قرائن، لازم است، بگوئید: الف و لام، هیچ گونه نقشی ندارد [۹۷۸] و فقط برای زینت است و همان قرائن بر خصوصیات دلالت می نماید نتیجتا وقتی قرائن، دال بر خصوصیات است [۹۷۹]، نیازی نیست، بگوئیم در معنای «لام»، تعریف و اشاره اخذ شده- لا حاجة الى تلك الاشارة لو لم تكن مخلة و قد

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۳۹

و اما دلالة الجمع المعرف باللام على العموم مع عدم دلالة المدخول عليه، فلا دلالة فيها [لها] على أنّها تكون لاجل دلالة اللام على التّعينين، حيث [أنّه لا تعین الا للمرتبة المستغرقة لجميع الافراد، و ذلك لتعین المرتبة الاخرى و هي أقل مراتب الجمع، كما لا يخفى، فلا بدّ أن يكون دلالة عليه مستندة الى وضعه كذلك لذلك، لا الى دلالة اللام على الاشارة الى المعين ليكون به التّعريف. و أن

آیت الا عن استناد الدلالة عليه اليه، فلا محيص عن دلالة على الاستغراق بلا توسط الدلالة على التعيين فلا يكون بسببه تعريف الا لفظا، فتأمل جيدا [۱].

عرفت اخلاصها [۹۸۰] فتأمل جيدا.

[۱]- كَأَنَّ از ناحیه مشهور، دفاع شده- دلیلی به نفع آن‌ها اقامه شده.

توضیح ذلك: مسلماً جمع محلی به لام مانند «العلماء» دالّ بر عموم و استغراق است و اکرم العلماء به معنای: اکرم کلّ عالم می‌باشد و نباید توهم نمود که دلالت آن بر استغراق، مربوط به وضع واضح است بلکه دلالت بر شمول از شئون «لام» تعریف است [۹۸۱]- جمع «بما هو جمع» دالّ بر عموم نیست.

سؤال: تعریف با استغراق و شمول، چه تناسبی دارد؟

جواب: لام، دالّ بر تعین است و هنگامی که جمع- یعنی رجال و علما- را ملاحظه کنیم، می‌بینیم دائره احتمالاتش وسیع است، آیا مقصود از آن، سه عالم است یا پنجاه عالم یا تمام علما اما لام تعریف، مقتضی استغراق است زیرا استغراق و شمول، مرتبه معینی است که هیچ‌گونه ابهامی در آن نیست- یعنی: «جميع العلماء» تعین دارد- پس دلالت لام بر تعریف و تعین اقتضا نموده که «العلماء» دالّ بر عموم باشد [۹۸۲].

إيضاح الكفایة، ج ۳، ص: ۵۴۰

آیا با وجود این مطلب می‌توان گفت لام برای ترین است؟

مستشکل: چاره‌ای غیر از این نیست که استغراق را از طریق تعریف، ثابت نمود.

مصنّف رحمه الله ابتدا به پاسخ نقضی و سپس به جواب حلّی پرداخته‌اند:

جواب نقضی: شما درصدد هستید استغراق را از طریق تعین اثبات نمائید لکن اشکال ما این است که دو مرحله از جمع، متعین است.

الف: حد اکثر ب: حد اقل، چرا شما اقلّ مراتب جمع- یعنی: ثلاثه- را از طریق تعریف مشخص نمی‌کنید و حد اکثر- یعنی:

جميع العلماء- را به عنوان تعین انتخاب می‌نمائید، «حدّ اقل» هم یک مرتبه مشخصی است، رجال، یعنی: ثلاثه رجال و این مرتبه از

جمع، هیچ‌گونه ابهامی ندارد لذا از این مسئله کشف می‌نمائیم، استغراق و عموم، ارتباطی به لام ندارد.

جواب حلّی: بگوئید: «واضح»، جمع را در حال محلی بودن برای دلالت بر استغراق وضع نموده- این مسئله، هیچ ارتباطی به دلالت

لام بر اشاره و تعین ندارد.

قوله: «و ان آیت الا عن استناد الدلالة عليه اليه فلا محيص ...».

اگر از پذیرفتن این مسئله، ابا دارید، بگوئید: نفس «الف و لام» در صورتی که بر جمع داخل شود، دالّ بر استغراق است نه اینکه چون

«لام» دالّ بر تعریف است، تعریف، دلیل بر استغراق است.

اشکال: اگر نفس لام، دالّ بر استغراق است و لام دالّ بر تعریف نیست پس چرا با کلمه «العلماء» به عنوان معرفه معامله می‌شود؟

جواب: کلمه «العلماء» معرفه حقیقی نیست و عینا پاسخی را که در علم جنس بیان کردیم، تکرار می‌نمائیم که: «العلماء» معرفه لفظی

است بدون اینکه تعریفش از معنا ناشی شده باشد.

نتیجه: نمی‌توان اثبات نمود «لام» دالّ بر تعریف است و جمع محلی به لام را هم شاهدی بر آن می‌دانیم.

إيضاح الكفایة، ج ۳، ص: ۵۴۱

و منها: التّكررة مثل «رجل» فی «و جاء رجل من أقصى المدينة» أو فی «جئنی برجل»، و لا اشکال أنّ المفهوم منها فی الاوّل و لو بنحو

تعدّد الدّال و المدلول هو الفرد المعین فی الواقع المجهول [۹۸۳] عند المخاطب المحتمل الانطباق علی غیر واحد من أفراد الرجل،

كما أنه في الثاني هي الطبيعة المأخوذة مع قيد الوحدة، فيكون حصية من الرجل، و يكون كلياً ينطبق على كثيرين، لا فرداً مردداً بين الافراد [۱].

۴- نکره

[۱]- نکره، همان اسم جنس «مع التّونين» است مانند: «رجل، رجل و رجلا».

مصنّف رحمه الله دو معنا برای نکره ذکر کرده‌اند:

۱- گاهی نکره در مقام اخبار استعمال می‌شود مانند: «و جاء رجل من اقصى المدينة يسعى ...» یا مثل اینکه دیروز فردی به منزل شما آمده، امروز به صورت اخبار می‌گوئید: «جاءني رجل»، معنای نکره در فرض مذکور، فرد خارجی معین مشخص - عند المتکلم - است [۹۸۴] اما از نظر مخاطب، مجهول و قابل انطباق بر افراد متعدّد - و گاهی بر تمام افراد - است زیرا خصوصیات او در کلام ذکر نشده.

۲- گاهی نکره در مقام انشا استعمال می‌شود مانند: اعتق رقبه یا جئنی برجل که در فرض مذکور، معنای نکره، طبیعت رجل «مقیداً» به قید وحدت می‌باشد [۹۸۵] لکن در عین حال که به قید وحدت، مقید است، کلیت هم دارد، هنگامی که عبد، زید را نزد مولا حاضر نماید، یک مصداق را اتیان نموده و اگر عمرو را نزد او حاضر کند آن هم یک مصداق رجل است و علتش این است که ماهیت مقید به قید وحدت بر تمام مصادیق و

إيضاح الكفایه، ج ۳، ص: ۵۴۲

و بالجملة [۹۸۶]: التّکره - أي ما بالحمل الشائع يكون نكرة عندهم - أما هو فرد معين في الواقع غير معين للمخاطب، أو حصية كليّة، لا الفرد المردّد بين الافراد، و ذلك لبدهة كون لفظ (رجل) في «جئنی برجل» نكرة، مع أنه يصدق على كل من جىء به من الافراد، و لا يكاد يكون واحد منها هذا أو غيره، كما هو قضية الفرد المردّد لو كان هو المراد منها، ضرورة أن كل واحد هو هو، لا هو أو غيره، فلا بد أن تكون التّکره الواقعة في متعلق الامر هو الطّبيعيّ المقيد بمثل مفهوم الوحدة، فيكون كلياً قابلاً للانطباق، فتأمل جيداً [۱].

افراد صدق می‌کند پس همان‌طور که کلمه «رجل»، کلی است لفظ «رجل» هم کلی و قابل انطباق بر تمام افراد و مصادیق رجل می‌باشد.

[۱]- بحث ما در معنا و مفهوم «نون، کاف، راء و ...» نیست بلکه بحث ما در چیزی است که در ادبیات به آن نکره گفته می‌شود و به اصطلاح علمی درباره چیزی بحث می‌کنیم که: به حمل شایع، مفهوم نکره بر آن، قابل انطباق است.

مجدداً متذکر می‌شویم که معنای نکره در مقام اخبار، همان فرد معین - فی الواقع - می‌باشد که برای متکلم، مشخص و برای مخاطب، مجهول [۹۸۷] است و معنای نکره در مقام انشا مانند «جئنی برجل» طبیعت رجل «مقیداً» به قید وحدت می‌باشد که در عین حال، دارای کلیت [۹۸۸] است.

إيضاح الكفایه، ج ۳، ص: ۵۴۳

إذا عرفت ذلك فالظاهر صحّة اطلاق المطلق عندهم حقيقة على اسم الجنس و التّکره بالمعنى الثّانى، كما يصحّ لغة، و غير بعيد أن يكون جريهم في هذا الاطلاق على وفق اللغة من دون أن يكون لهم فيه اصطلاح على خلافها، كما لا يخفى. نعم لو صحّ ما نسب الى المشهور من كون المطلق عندهم موضوعاً لما قيد بالارسال و الشّمول البدليّ لما كان ما أريد منه الجنس [۹۸۹] أو الحصّة [۹۹۰] عندهم بمطلق [مطلقاً]، الا أن الكلام في صدق النسبة [۱].

گفته شده معنای «رجل» در جثنی برجل - و امثال آن - کلی نیست و بر ماهیت مقید به قید وحدت دلالت ندارد بلکه کلمه «رجل» بر فرد مردّ دلالت می‌کند.

مصنّف رحمه الله: اگر آن عبد مأمور فرضاً زید را نزد مولا حاضر نمود در این صورت:

آیا عبد، «زید» را به عنوان مصداق «رجل» - و نفس مأمور به - احضار نموده یا به عنوان اینکه «مأمور به» بین این فرد یا آن فرد، مردّد است، اتیان کرده؟

مسئلاً و بدون تردید، عبد هر فردی از افراد رجل را که انتخاب و نزد مولا حاضر نماید بر آن فرد، عنوان مأمور به صادق است زیرا مأمور به «کلی» - مقیداً بقید الوحده - و قابل صدق بر «کثیرین» است پس نکره، دارای عنوان «کلی» و اطلاقش محفوظ است.

[۱] - تاکنون الفاضی را که به آن‌ها عنوان «مطلق» اطلاق می‌شد، بیان کردیم، اکنون باید ببینیم اطلاق کلمه «مطلق» بر آن‌ها صحیح و حقیقت است یا نه؟

به «مشهور» نسبت داده شده [۹۹۱] که: «مطلق» برای ماهیت مقید به «سریان» و «شیوع بدلی» وضع شده به عبارت دیگر: مطلق، یعنی: ماهیت اما نه ماهیت مجزده و مبهمه بلکه

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۴۴

ماهیتی که قیدش جریان و شیوع در تمام افراد باشد یعنی: شیوعش به نحو استیعاب نیست بلکه به نحو بدلیت است مثلاً در جمله «اعتق رقبه» معنای رقبه، ماهیتی است که «علی البدل» نسبت به تمام افراد رقبه، صادق است و هر کدامش اتیان شود، کفایت می‌کند. مصنّف رحمه الله: آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، مستلزم سه تالی فاسد است:

۱- باید گفت مشهور در کلمه و لفظ «مطلق» - در مقابل لغوین - اصطلاح خاصی دارند زیرا مطلق از نظر لغت به معنای «آزاد» و «رها» می‌باشد و قید شیوع و سریان - در تمام افراد - در معنای لغوی «مطلق» اخذ نشده. نتیجه: بعید است که مشهور در مقابل لغوین برای مطلق، اصطلاح خاصی داشته باشند.

۲- باید اسم جنس و نکره به معنای دوّم [۹۹۲] را از مصادیق مطلق ندانیم درحالی که اسم جنس از مصادیق اظهر مطلق است. به عبارت دیگر: باید طبق معنای منسوب به مشهور، اسم جنس «مطلق» نباشد زیرا اسم جنس - بدون هیچ قید و شرطی - دالّ بر ماهیت مبهمه هست [۹۹۳] و همچنین نکره به معنای دوّم هم نباید از مصادیق «مطلق» باشد زیرا قید آن «وحدت» است نه شیوع و سریان به نحو بدلیت.

آیا می‌توان ملترم شد که اسم جنس اطلاق ندارد؟ خیر!

اگر اسم جنس، «مطلق» نباشد پس الفاضی که دالّ بر اطلاق می‌باشد، کدام است؟

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۴۵

و لا یخفی أنّ المطلق بهذا المعنى [۹۹۴] لطوء التقييد غير قابل، فإنّ ما له من الخصوصية ينافيه، و يعانده، بل و هذا بخلافه بالمعنيين [۹۹۵]، فإنّ كلّاً منهما له قابل، لعدم [۹۹۶] انثلامهما بسببه أصلاً، كما لا يخفى. و عليه لا يستلزم التقييد تجوّزا في المطلق، لا مكان ارادة معنى لفظه منه، و ارادة قیده من قرينه حال أو مقال، و أنّما استلزمه لو كان [المطلق بذاك المعنى].

نعم لو أريد من لفظه المعنى المقيد كان مجازاً مطلقاً كان التقييد بمتصل أو منفصل [أو بمنفصل [۱]].

[۱] - ۳- اشکال دیگری که بر تعریف منسوب به مشهور - درباره مطلق - وارد می‌باشد این است که:

مقدمه: در بحث عام و خاص گفتیم، تخصیص عام، مستلزم مجازیت نیست اگر مولا امروز فرمود اکرم العلماء، فردا خطاب لا تکرّم

زیدا العالم را صادر نمود، مجازی محقق نشده زیرا تخصیص، تصرف در مقام استعمال نیست بلکه تصرف در اراده جدی متکلم است.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۴۶

همین مسئله در تقييد مطلق هم جاری می‌باشد یعنی: تقييد مطلق، مستلزم مجازیت نیست اگر مولا امروز فرمود: اعتق رقبه و فردا خطاب لا تعتق الرقبه الکافره را صادر نمود از دليل دوم استفاده می‌کنیم قید ایمان در عتق رقبه مدخلیت دارد و هیچ‌گونه مجازی هم محقق نشده زیرا کلمه «رقبه» در رقبه مؤمنه استعمال نشده تا مستلزم مجاز باشد بلکه مطلق، دال بر ماهیت است و مقید - لا تعتق الرقبه الکافره - دال بر قید ایمان است - البته فرقی هم ندارد که تقييد به متصل باشد یا منفصل.

تذکر: اگر آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، اخذ نمائیم، باید تمام تقييدها را مستلزم مجازیت بدانیم [۹۹۷] زیرا طبق مبنای مشهور، معنای رقبه در جمله «اعتق رقبه» ذات و ماهیت رقبه - بدون قید و شرط - نیست بلکه معنایش عتق رقبه‌ای است که مقید به شمول و سریان در تمام افراد - اعم از مؤمن و کافر - باشد یعنی: قید شیوع در معنای رقبه مدخلیت دارد نتیجتاً اگر مولا بعد از «اعتق رقبه» فرمود: «لا تعتق الرقبه الکافره» آن دو قضیه با یکدیگر منافات پیدا می‌کند زیرا به موجب قضیه اول، عتق رقبه «شایعه» در تمام افراد - اعم از مؤمن و کافر - کفایت می‌کند در حالی که قضیه دوم می‌گوید: «لا تعتق الرقبه الکافره» منتها چون ظهور قضیه دوم را از اول، قوی‌تر می‌دانیم آن را بر «اعتق رقبه» [۹۹۸] مقدم می‌داریم پس نتیجتاً باید ملتزم شد که رقبه در معنای حقیقی خودش استعمال نشده و قید شیوع و سریان در تمام افراد از آن القا شده و بدیهی است که اگر رقبه در تمام و جمیع معنای حقیقی استعمال نشود، مستلزم مجاز است بنابراین، طبق آنچه را

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۴۷

به مشهور نسبت داده‌اند دائماً تقييد، مستلزم مجاز است [۹۹۹] در حالی که نمی‌توان به آن ملتزم شد لذا از این مسئله کشف می‌کنیم، آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، غیر صحیح و غیر صادق است بلکه مشهور هم مطلق را طبق لغت، تفسیر و معنا می‌کنند یعنی: آزاد و مجرد که هم بر نکره، صادق است و هم بر اسم جنس، ضمناً تقييد، مستلزم مجازیت هم نیست.

قوله: «نعم لو ارید من لفظه المعنی المقید [۱۰۰۰] کان مجازاً مطلقاً...».

اگر کسی لفظ مطلق را در مقید استعمال کند چه طبق آنچه به مشهور نسبت داده شده و چه طبق بیان ما مستلزم مجازیت است. بدیهی است که طبق بیان ما «لازمه» تقييد، استعمال مجازی نیست اما بنا بر آنچه به مشهور نسبت داده شده، تقييد دائماً مستلزم مجازیت است.

تذکر: «نگارنده» در پایان این بحث، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی جلب می‌نماید - جلد اول، صفحه ۳۴۶.

«ثم انه قد ظهر لك من مطاوی ما ذكرنا ان الاطلاق والتقييد حالتان عرضيتان معروضهما الأولى والذاتی هو المفهوم و اتصاف اللفظ بهما إنما هو بالعرض و المجاز و ان كان التعريف المذكور في صدر البحث يشعر بكون معروضهما أولاً وبالذات هو اللفظ لكنهم ارادوا اتصاف اللفظ بهما تبعا و بالعرض».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۴۸

فصل: قد ظهر لك أنه لا دلالة لمثل «رجل» الا على الماهية المبهمة و ضعا و أن الشیاع و السریان كسائر الطواری [۱۰۰۱] يكون خارجا عما وضع له، فلا بد في الدلالة عليه من قرينه حال أو مقال أو حکمة و هي تتوقف على مقدمات: احداها: كون المتكلم في مقام بیان تمام المراد، لا الاهمال [۱۰۰۲] أو الاجمال [۱].

مقدمات حکمت

اشاره

[۱]- از مطالب قبل مشخص شد که اسم جنس [۱۰۰۳]، مانند رجل «وضعا» دال بر ماهیت مبهمه می‌باشد و هیچ قیدی ضمیمه آن نیست حتی قید شیاع و سریان هم مانند سایر قیود و خصوصیات، خارج از دایره موضوع له می‌باشد و اگر بنا باشد بر شیوع و سریان دلالت نماید باید قرینه حالیه، مقالیه [۱۰۰۴] یا قرینه حکمت- یعنی: مقدمات حکمت- ثابت و محقق باشد. بدیهی است که قرینه حالیه، عبارت از خصوصیات و حال متکلم و قرینه مقالیه، لفظیه است لکن مقدمات حکمت، قرینه عقلیه است. تذکر: اگر مقدمات حکمت، کامل و تمام باشد، استفاده شیوع و سریان به استناد همان قرینه حکمت است نه به استناد اینکه فرضاً رقبه، دال بر شیوع و سریان است.

اینک به بیان مقدمات سه گانه حکمت می‌پردازیم:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۴۹

۱- اولین مقدمه حکمت، این است که مولا در مقام بیان تمام مراد [۱۰۰۵] خود باشد نه مقام اهمال یا اجمال [۱۰۰۶]. بدیهی است که گاهی انسان در صدد است مطلبی را به نحو اجمال یا اهمال بیان کند و به مقصود خویش اشاره نماید مثل اینکه مولا در مقام بیان اصل وجوب صلوات است نه خصوصیات، شرائط و موانع نماز، لذا امری را به نحو «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» صادر می‌نماید اما گاهی او در مقام این است که: آنچه در مأمور به مدخلیت دارد، بیان کند.

یادآوری: اجمال و اهمال در این جهت مشترک هستند که مولا در هر دو صورت در مقام بیان نیست. اما وجه افتراقشان: در اجمال، همان‌طور که غرض مولا- به بیان تعلق نگرفته به نقطه مقابلش متعلق شده یعنی: به خاطر مصلحت و حکمتی در صدد اجمال گوئی است.

امّا در اهمال گوئی مولا ملاحظه نموده که: نه مصلحت، مقتضی بیان است و نه عدم البیان به عبارت دیگر نه غرض به بیان، متعلق است نه به عدم البیان.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۵۰

ثانیها: انتفاء ما یوجب التّعیین.

ثالثها: انتفاء القدر المتیقّن فی مقام التّخاطب و لو کان المتیقّن بملاحظه الخارج عن ذاک المقام فی البین، فانه غیر مؤثر فی رفع الاخلال بالغرض لو کان بصدد البیان كما هو الفرض، فانه فیما تحققت لو لم یرد [المتکلم الشّیاع لأخلّ بغرضه، حیث انه لم یبینه مع أنّه بصدده، و بدونها لا یکاد یرکب هناک اخلال به، حیث لم یکن مع انتفاء الاولی الا فی مقام الاهمال أو الاجمال، و مع انتفاء الثّانیة کان البیان بالقرینه، و مع انتفاء الثّالثة لا اخلال بالغرض لو کان المتیقّن تمام مراده، فانّ الفرض أنّه بصدد بیان تامه، و قد یبینه، لا بصدد بیان أنّه تامه کی أخلّ بیانه فافهم [۱].

[۱]- ۲: مقدمه دیگر، این است که متکلم، قرینه متصله یا منفصله‌ای- اعم از حالیه یا مقالیه- برخلاف اطلاق بیان نکرده باشد.

۳- مقدمه سوم حکمت، نبودن قدر متیقّن در مقام تخاطب است.

بیان ذلک: قدر متیقّن بر دو گونه است:

الف: قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب [۱۰۰۷]: هر کلی و مطلق دارای یک قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب است به عبارت دیگر: هر کلی دارای فرد یا افراد بارز «مسلم الفردیه» هست فرضاً قدر متیقّن در غیر مقام تخاطب «انسان» همان افراد برجسته و مشخصی است

که هیچ‌گونه ابهام و تردیدی در فردیت آن‌ها برای انسان، مطرح نیست که این نوع از قدر متیقن [۱۰۰۸]، ارتباطی به بحث ما ندارد. و وجودش مضر به انعقاد اطلاق نیست.

ب: قدر متیقن در مقام تخاطب: همان قدر مسلم و متیقن در مقام گفتگو می‌باشد.

مثال: فرضاً مولائی با عبدش در فضیلت عتق رقبه مؤمنه بحث می‌کند و روایات آن باب را ملاحظه می‌کنند که می‌گوید: هر کس یک عبد مؤمن را آزاد نماید یا موجبات

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۵۱

آزادی او را فراهم کند، فلان مقدار اجر و ثواب دارد حال اگر مولا بعد از آن مباحثه به عبدش بگوید: «اعتق رقبه»، بدیهی است که آن فرمان، مربوط به عتق رقبه مؤمنه هست و قدر متیقن در مقام تخاطب، آن را به رقبه مؤمنه سوق می‌دهد.

سؤال: آیا در این شرائط می‌توان به اطلاق خطاب مولا تمسک نمود؟

خیر! زیرا اولین شرط تمسک به اطلاق، این بود که مولا- در مقام «بیان» باشد لذا می‌گوئیم: مولائی که در مقام بیان نیست بلکه می‌خواهد مرادش را اجمالاً بیان نماید چگونه می‌توان به اطلاق خطابش تمسک کرد [۱۰۰۹]؟ و شرط دوم تمسک به اطلاق، این بود که قرینه‌ای برخلاف نباشد و شرط سوم این بود که قدر متیقن در مقام تخاطب هم نباشد پس اگر در مقام تخاطب، قدر متیقنی بود، نمی‌توان گفت کلام مولا دارای اطلاق است به عبارت دیگر: اگر عبد به مولایش بگوید، شما فرمودید: «اعتق رقبه» و آن را به ایمان مقید نمودید، مولا علیه او احتجاج می‌کند که اصل بحث ما درباره عتق رقبه مؤمنه بود.

جمع‌بندی: اگر مقدمات سه‌گانه حکمت، تمام و کامل باشد، شیوع و سریان را استفاده می‌کنیم و می‌گوئیم معنای «اعتق رقبه»، عتق هر رقبه‌ای است خواه مؤمن باشد یا کافر و این مسئله، همان مقدمات حکمت و نتیجه‌اش اطلاق [۱۰۱۰] است و اطلاقش هم به معنای شیوع و سریان است منتها نه شیوعی که به لفظ، مربوط باشد بلکه شیوعی که به اتکاء مقدمات حکمت، محقق می‌شود.

قوله: ... و بدونها لا یکاد یکون هناک اخلال به حیث لم یکن مع انتفاء الاولی الا فی مقام الاهمال او الاجمال و مع انتفاء الثانیه...».

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۵۲

تذکر: بدون مقدمات حکمت نمی‌توان گفت کلام مولا اطلاق دارد زیرا:

۱- با عدم تحقق مقدمه اول، مولا در مقام اهمال یا اجمال است لذا نمی‌توان گفت کلام او اطلاق دارد.

۲- اگر مقدمه دوم منتفی باشد [۱۰۱۱]، معنایش این است که قرینه برخلاف، محقق است.

در این صورت بیان به وسیله قرینه اظهار شده به عبارت دیگر: فرض، این است که مولا فرموده «اعتق الرقبه الموصوفه بالایمان» که در این صورت هم نمی‌توان گفت کلام او دارای اطلاق است.

۳- مقدمه سوم حکمت، نبودن قدر متیقن در مقام تخاطب است که انتفاء مقدمه سوم، وجود قدر متیقن در مقام تخاطب است لذا می‌گوئیم اگر قدر متیقن در مقام تخاطب، محقق و تمام مراد مولا هم، همان قدر متیقن باشد او اخلال به غرض ننموده و نمی‌توان گفت شما در مقام بیان بودید و چیزی را اظهار ننمودید «فانّ الفرض انه بصدد بیان تمامه و قد بینه لا بصدد بیان انه تمامه کی اخلّ بیانه فافهم».

نکته: گاهی متکلم در مقام بیان «تمام المراد» می‌باشد در این صورت، قدر متیقن در مقام تخاطب «تمام المراد» است و وجودش مانع انعقاد اطلاق است. اما گاهی نه، او در مقام بیان توصیف می‌باشد و درصدد است بگوید: «القدر المتیقن تمام مرادی» در این صورت، قدر متیقن در مقام تخاطب اثری ندارد.

به عبارت دیگر: گاهی متکلم درصدد است بین قدر متیقن و «تمام المراد» ایجاد رابطه و بیان نماید در این صورت می‌گوئیم او چنین رابطه‌ای ایجاد نکرده و نگفته «القدر المتیقن تمام مرادی»، گاهی نه، هدفش این است که «تمام المراد» را بیان کند، وجود قدر

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۵۳

ثم لا یخفی علیک أنّ المراد بكونه فی مقام بیان تمام مراده مجرد بیان ذلك، و اظهاره و افهامه و لو لم یکن عن جد، بل قاعده و قانونا لتكون حجة فیما لم تكن حجة أقوى علی خلافه، لا البیان فی قاعده قبح تأخیر البیان عن وقت الحاجة، فلا یكون الظفر بالمقید و لو كان مخالفا كاشفا [لو كان كاشفا] عن عدم كون المتكلم فی مقام البیان، و لذا لا ینتم به اطلاقه، و صحه التمسك به أصلا، فتأمل جيدا. و قد انقدح بما ذكرنا أنّ التكره فی دلالتها علی الشیاع و السریان أيضا تحتاج فیما لا یكون هناك دلالة حال أو مقال الی مقدمات الحكمه، فلا تغفل [۱].

متیقن در مقام تخاطب، عنوان «تمام المراد» را بر خودش منطبق می‌کند [۱۰۱۲].

مصنف رحمه الله در پایان، فرموده‌اند: «فافهم» [۱۰۱۳].

[۱] - سؤال: اینکه در مقدمه اول حکمت گفتید: باید مولا در گفتار خود در مقام بیان مراد باشد، مقصود از بیان مراد چیست؟
جواب: منظور، بیان مراد جدی نیست بلکه مقصود، مرادی است که با جعل قانون و مراد استعمالی تطبیق می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۵۴

بیان ذلك: روش عقلا- در قانون گذاری، این است که ابتدا یک مطلب کلی را به عنوان اصل بیان می‌نمایند سپس تحت عنوان «تبصره» مخصصات یا مقیداتی برای آن ذکر می‌کنند.

سؤال: آیا قانونی که ابتدا- قبل از بیان مخصص و مقید- جعل شده، بیانگر مراد جدی مقنن نیست؟ خیر! ابتدا ضابطه کلی را بیان می‌کنند سپس مراد جدی به وسیله مقید و مخصص بیان می‌شود.

اگر کسی در مقام تقنین، قانونی را جعل کرد سپس با مقیدی درباره آن قانون، مواجه شدیم، نمی‌توان گفت قانون گذار و متکلم در مقام بیان نبوده زیرا مقصود از بیان در محل بحث، همان بیانی است که در باب عام با آن آشنا هستید، فرضا اگر متکلمی گفت: اکرم العلماء و سپس گفت لا- تکریم زیدا العالم نمی‌توان کشف نمود که متکلم در مقام القاء عام در صدد افاده مطلب، قانون و قاعده‌ای نبوده، تخصیص، دال بر عدم شمول و مستلزم تجوز نیست.

آیا اگر شما نسبت به تخصیص زائد تردید نمائید به اصالت العموم تمسک نمی‌کنید؟

اگر تخصیص، دال بر این باشد که عام به عنوان عموم، القا نشده- و ملاک را مراد جدی مولا بدانیم- باید با وجود یک تخصیص از عام صرف نظر نمود در حالی که چنین نیست.

در محل بحث هم اگر مطلق، مقید شد، نمی‌توان کشف نمود که متکلم در حین اطلاق در مقام بیان نبوده بلکه او کاملا در مقام بیان بوده و می‌خواسته مراد قانونی و استعمالی را بیان کند اما مراد جدی او با ملاحظه مقیدات و ادله بعدی مشخص می‌شود.

خلاصه: مقصود ما از اینکه در مقدمه اول گفتیم باید مولا- در مقام بیان تمام مراد خویش باشد، این است که: در مقام بیان مراد استعمالی و قانونی باشد نه مراد جدی

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۵۵

بقی شیء و هو أنه لا یبعد أن یكون الاصل فیما اذا شك فی كون المتكلم فی مقام بیان تمام المراد هو كونه بصدد بیان و ذلك لما جرت علیه سیره أهل المحاورات من التمسك بالاطلاقات فیما اذا لم یکن هناك ما یوجب صرف وجهها الی جهة خاصة، و لذا ترى أنّ المشهور لا یزالون یتمسكون بها مع عدم احراز كون مطلقها بصدد البیان، و بعد كونه لاجل ذهابهم الی أنّها موضوعه للشیاع و السریان، و ان كان ربما نسب ذلك الیهم، و لعل وجه النسبة ملاحظه أنه لا وجه للتمسك بها بدون الاحراز و الغفلة عن وجهه، فتأمل جيدا [۱].

واقعی [۱۰۱۴] و الا اگر چنین باشد، همیشه مطلق و مقید با یکدیگر منافات پیدا می‌کنند، زیرا معنای اعتق رقبه این است: مراد جدی، اعتق طبیعت رقبه است درحالی که مقید- لا تعتق الرقبه الکافره- می‌گوید اعتق طبیعت رقبه، مراد جدی نیست بلکه باید رقبه، مؤمنه باشد پس بین آن دو، تعارض است درحالی که هیچ‌گونه تعارضی بین مطلق و مقید وجود ندارد.

تذکر: منظور از بیان در «قبیح تأخیر بیان از وقت حاجت»، بیان مراد جدی است اما در محلّ بحث، منظور از «بیان»، بیان مراد استعمالی و ضابطه‌ای می‌باشد.

یادآوری: ابتدای این بحث هم گفتیم که: مصنف رحمه الله مسئله را با اسم جنس، بیان و شروع نمودند لکن باید توجه داشت که نکره هم مانند آن است.

تأسیس اصل

[۱]- گاهی احراز می‌کنیم که مولا- در مقام بیان مراد است و گاهی احراز می‌نمائیم که او در مقام بیان مراد ضابطه‌ای و استعمالی نمی‌باشد بلکه در مقام اجمال یا اجمال است که در این دو صورت، حکم مسئله، واضح است اما بحث فعلی، این است که:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۵۶

خطابی از مولا صادر شده که نه مقام «بیان» احراز شده و نه «عدم بیان» لذا باید بررسی نمود که حکم مسئله چیست.

بعید نیست، بگوئیم: مقتضای اصل اولی عقلانی «بیان» است یعنی: تا وقتی قرینه‌ای برخلاف اصل مذکور، قائم نشود، می‌گوئیم: متکلم در مقام بیان تمام مراد استعمالی خود بوده، نتیجتاً مهم‌ترین مقدمه حکمت- یعنی مقدمه اول- به وسیله همان اصل عقلانی ثابت می‌شود و لزومی ندارد، دلیل خاصی وارد شود که اثبات کند، مولا در فلان خطاب در مقام بیان بوده و شاهدش این است که وقتی به عمل اصحاب و مشهور مراجعه نمائیم، می‌بینیم آن‌ها دائماً و به سهولت به اطلاقات تمسک می‌نمایند به عبارت دیگر: هنگامی که با مطلقى مواجه می‌شوند، چندان بحث نمی‌کنند که آیا مولا در مقام بیان هست یا نه بلکه در مواردی که دلیلی نباشد که مولا- در مقام بیان نیست [۱۰۱۵] به مطلقات تمسک می‌نمایند لذا از این مسئله کشف می‌کنیم در محاورات، یک اصل عقلانی جریان دارد که نامش کأن «اصالت بیان» است یعنی: هنگامی که در بیان و عدم بیان تردید نمایند، می‌گویند مولا در مقام بیان بوده.

اشکال: مشهور، موضوع له و معنای حقیقی مطلق را ماهیت مقید به شیوع و سریان می‌دانند لذا می‌گویند تا وقتی قرینه‌ای برخلاف آن نیست، مطلق را بر معنای حقیقی حمل می‌نمائیم [۱۰۱۶].

جواب: شاید آنچه را به مشهور نسبت داده‌اند، منشأش این باشد: دیده‌اند مشهور در موارد شک به اطلاقات تمسک می‌کنند لذا نسبت‌دهنده، نزد خود، چنین محاسبه نموده:

مشهور با عدم احراز مقدمه اول حکمت به اطلاق تمسک می‌نمایند پس معلوم می‌شود،

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۵۷

ثم انه قد انقذ بما عرفت- من توقف حمل المطلق على الاطلاق فيما لم يكن هناك قرينه حاليه أو مقالیه على قرينه الحكمة المتوقفه على المقدمات المذكوره- انه لا اطلاق له فيما كان له الانصراف الى خصوص بعض الافراد أو الاصناف، لظهوره فيه، أو كونه متيقنا منه و لو لم يكن ظاهرا فيه بخصوصه حسب اختلاف مراتب الانصراف.

كما أنه [أن منها ما لا يوجب ذا ولا ذاك، بل يكون بدوياً زائلاً بالتأمل. كما أنه [أن منها ما يوجب الاشتراك أو النقل [۱].

اطلاق و شیوع را جزء موضوع له و معنای حقیقی مطلق می‌دانند اما نسبت‌دهنده، غفلت نموده که اطلاق و سریان، جزء معنای حقیقی نیست و در محل بحث، مقدمات حکمت، محقق است منتها لازم نیست مقدمه اول را احراز نمائیم زیرا همان اصل عقلانی- در مورد شک- مسأله بیان را اثبات می‌کند.

[۱]- تذکر: گفتیم با تحقق مقدمات سه‌گانه حکمت به اطلاق تمسک می‌نمائیم لکن باید توجه داشت که در هر موردی انصراف [۱۰۱۷]، محقق باشد، مانع انعقاد اطلاق می‌شود لذا لازم است به بیان اقسام و مراتب انصراف پردازیم:

اقسام انصراف

۱- انصراف بدوی: گاهی انسان، مطلقاً را می‌شنود و فوراً فرد بارزی از آن به ذهنش خطور می‌کند، مثل اینکه شما کلمه انسان را بشنوید و فرضاً نژاد سفید از آن به ذهنتان خطور کند و اصلاً نژاد سیاه در مرحله اول به ذهن خطور ننماید.

انصراف مذکور، بدوی است و با مختصری تأمل، مشخص می‌شود که مسأله نژاد در ماهیت انسان مدخلیتی ندارد لذا می‌گوئیم این نوع انصراف، وجودش «کالعدم» است و «لا یتربّ علیه شیء اصلاً»- نه سبب ایجاد قدر متیقن است نه موجب ظهور.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۵۸

۲- انصراف تیقنی [۱۰۱۸]: از انصراف بدوی، بالاتر، انصرافی است که سبب ایجاد قدر متیقن [۱۰۱۹] می‌شود یعنی: در اثر کثرت استعمال لفظ در مقید، بین آن لفظ و مقید، ارتباطی برقرار شده که به مجرد شنیدن آن لفظ مطلق- مانند همان قدر متیقن در مقام مخاطب- از ظهور لفظ در اطلاق ممانعت می‌کند اما در خصوص این هم ظهور ندارد بلکه انصراف، شبیه مانعی است و از ظهور اطلاق ممانعت می‌نماید اما خودش هم «تمام المراد» نیست.

انصراف مذکور، مانع تمسک به اطلاق است و علت مانعیتش انتفاء مقدمه سوم حکمت- یعنی: وجود قدر متیقن در مقام مخاطب- است.

قبلاً اشاره کردیم که: اثر وجود قدر متیقن، این بود که لفظ در قدر متیقن، ظهور پیدا نمی‌کرد اما در عین حال، قدر متیقن، مانع ظهور لفظ در اطلاق می‌شد.

۳- انصراف ظهوری [۱۰۲۰]: مرحله بالاتر از انصراف تیقنی، این است که سبب ایجاد ظهور برای خودش می‌شود یعنی: به مجرد شنیدن لفظ در همان معنای انصرافی، ظهور پیدا می‌کند [۱۰۲۱].

اگر انصراف به این مرحله برسد، مقدمه دوم حکمت، منتفی هست چون مقدمه دوم، انتفاء قرینه متصله یا منفصله بر تعیین بود و در فرض ما قرینه بر تعیین، همان ظهور لفظ

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۵۹

در معنای انصرافی است [۱۰۲۲].

خلاصه: مرتبه سوم انصراف، سبب ایجاد ظهور برای لفظ می‌شود لذا می‌گوئیم مسلماً مانع انعقاد اطلاق می‌شود.

۴- مرحله بالاتر از انصراف قبلی، این است که انصراف، سبب ایجاد «اشتراک» [۱۰۲۳] می‌شود و کلاً لفظ، واجد دو موضوع له می‌شود، یکی همان معنای مطلق است و موضوع له دیگر، معنای انصرافی هست که به مرتبه حقیقت می‌رسد اما نه به نحوی که مانع معنای حقیقی اول شود بلکه خود را در عرض معنای حقیقی اول قرار می‌دهد.

تذکر: در مرحله قبل هم ظهور، محقق می‌شد اما به حد حقیقت نمی‌رسید [۱۰۲۴] اما در این مرحله به مرتبه حقیقت می‌رسد و خود را در ردیف معنای حقیقی اول قرار می‌دهد و در نتیجه «اشتراک» محقق می‌شود.

۵- مرحله بالاتر از انصراف قبلی، این است که هم به معنای حقیقی می‌رسد و هم مانع معنای حقیقی اول می‌شود که از آن به

«نقل» [۱۰۲۵] تعبیر می‌کنند یعنی: انصراف، موجب تحقق نقل است به عبارت دیگر: یک حقیقت ثانوی محقق می‌شود که حقیقت اولیه را
ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۶۰
لا يقال: كيف يكون ذلك [۱۰۲۶]؟ و قد تقدّم أن التقييد لا يوجب التجوّز في المطلق أصلاً [۱].

تحت الشعاع قرار می‌دهد.

تذکر: دو قسم اخیر- اشتراک و نقل- مانع تمسک به اطلاق هستند.

امّا در اشتراک: معنای انصرافی بر معنای حقیقی رجحانی ندارد- و بالعکس- و برای تعیین و رجحان یکی بر دیگری وجود قرینه، لازم است.

امّا انصراف در مرحله پنجم: می‌توان گفت انصراف برای تمسک به اطلاق، مانع است اما حقیقتاً مسأله مانعیت، مطرح نیست چون حقیقت اولیه به کلی مضمحل و فراموش شده و حقیقت ثانویه انصرافیه، جایگزین آن گشته و معنائی غیر از همان معنای انصرافی تحقق ندارد.

[۱]- گفتیم انصراف، دارای مراتبی هست لکن باید توجه داشت که اگر بنا باشد لفظی نسبت به بعضی از افراد یا اصناف معنا انصراف پیدا کند باید منشأش کثرت استعمال لفظ در آن فرد یا صنف باشد لذا در محلّ بحث، اشکالی مطرح شده که مصنف رحمه الله جدّاً آن را به نحو اختصار بیان کرده‌اند که اینک به توضیحش می‌پردازیم:

اشکال: کجا و در کدام مورد، شما مطلق را در مقیّد استعمال می‌نمائید که موجب انصراف شود؟- انصراف باید منشأش کثرت استعمال باشد.

البته کثرت استعمال لفظ در معنای مجازی اشکالی ندارد، ممکن است شما کلمه اسد را به قدری در رجل شجاع استعمال نمائید تا به حدّ اشتراک یا نقل برسد و این مسئله، مورد

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۶۱

فانه يقال: مضافا الى أنه انما قيل لعدم استلزامه له، لا عدم امكانه، فإن استعمال المطلق في المقيد بمكان من الامكان أن كثرة ارادة المقيد لدى اطلاق المطلق و لو بدال آخر ربما تبلغ بمثابة توجب له مزية أنس [۱۰۲۷] كما في المجاز المشهور، أو تعيينا

قبول ما هم هست اما شما در مسأله مطلق و مقیّد می‌گوئید: مطلق همیشه در معنای اطلاقش استعمال می‌شود و حتی اگر مطلق را مقید نمائید، مثلاً ابتدا بگوئید: «اعتق الرّقبه» و سپس بگوئید: «لا تعتق الرّقبه الكافره»، تقیید مذکور، مستلزم مجازیّت نیست زیرا «رقبه» اسم جنس است و همیشه در ماهیت، استعمال می‌شود و قیدش را از «لا تعتق الرّقبه الكافره» استفاده می‌کنیم.

سؤال: فرضاً اگر استعمال مذکور، هزار مرتبه تکرار شود، انصراف تحقق پیدا می‌کند؟

جواب: خیر! زیرا شما رقبه را در معنای حقیقی استعمال نمودید و استعمال لفظ در معنای حقیقی و اطلاقی، موجب انصراف نمی‌شود.

آری اگر تقیید، مستلزم مجازیّت باشد، لازمه تجوّز، این است که رقبه در غیر موضوع له- یعنی: رقبه مؤمنه- استعمال شود و اگر آن استعمال تکرار شود، انصراف، محقق می‌شود و معنائی برخلاف حقیقت تحقق پیدا می‌کند- با اختلافی که بین مراتب

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۶۲

[تعیین] و اختصاصاً به کما فی المنقول بالغلبه، فافهم [۱].

انصراف هست - اما اگر شما دائما رقبه را در معنای حقیقی استعمال کنید و تقیید هم اصلا مستلزم استعمال لفظ در غیر موضوع له نباشد، چگونه انصراف محقق می‌شود؟ شما - مصنف - فرمودید مطلق همیشه در معنای اطلاق خودش استعمال می‌شود و قید را از دالّ دیگری استفاده می‌کنیم - مانند اکرم رجلا عالما که رجل در معنای خودش استعمال شده و قید عالمیت را از کلمه عالم استفاده می‌کنیم. - پس انصراف، چگونه محقق می‌شود؟

[۱] - جواب: «اولاً» اینکه گفتیم تقیید، مستلزم مجازیت نیست، مقصود، این بود که: لازم نیست، مطلق در مقیّد استعمال شود به عبارت دیگر: در صدد نفی ملازمه بودیم یعنی: کسی توهم نکند تقیید با مجازیت، «ملازم» است بلکه مطلق در اطلاق خودش باقی هست و قید را هم از دلیل مقیّد استفاده می‌کنیم بدون اینکه «مجاز» تحقق پیدا کند اما اگر کسی بخواهد این مسئله را رعایت نکند و از ابتدا مطلق را در مقیّد - مجازا - استعمال نماید، مانعی ندارد و ما در مقام نفی استعمال مجازی نبودیم. خلاصه: در کلام قبل، ملازمه را نفی نمودیم نه «امکان» را.

«ثانیا» در همان مثال اگر کلمه رقبه در معنای اطلاقش استعمال شود و شما قید را از دلیل مقیّد استفاده کنید و آن معنا و استعمال، تکرر پیدا کند، همین مسئله، موجب انصراف است چون مخاطب ملا - محظه می‌کند که متکلم فرضاً صد مرتبه گفته «اعتق رقبه» [۱۰۲۸] و بعد هم به دلیل دیگر گفته «لا تعتق الرقبه الکافره» لذا همین امر، موجب انصراف است زیرا تقیید مکرر و پیوسته، محقق کثرت استعمال است و سبب ایجاد انس و ارتباط، بین «رقبه» و «رقبه مؤمنه» می‌شود و این گونه انس و ارتباط، مراتبی دارد که گاهی به صورت قدر متیقّن و گاهی به صورت ظهور است البته گاهی هم انس به حدی

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۶۳

تنبیه: و هو أنّه یمكن أن یكون للمطلق جهات عدیده کان واردا فی مقام البیان من جهة منها و واردا فی مقام الایهام أو الاجمال من آخری، فلا بدّ فی حمله علی الاطلاق بالنسبة الی جهة من کونه بصدد البیان من تلك الجهة، و لا یکفی کونه بصدد من جهة آخری الا اذا کان بینهما ملازمه عقلا، أو شرعا، أو عادة کما لا یخفی [۱].

شدّت پیدا می‌کند که معنای اطلاق رقبه اصلا در بوته فراموشی واقع می‌شود پس مانعی ندارد که استعمال، حقیقی باشد و تقیید هم مستلزم مجازیت نباشد اما در عین حال، انصراف پیدا شود.

قوله «فافهم» [۱۰۲۹].

شاید اشاره به «ضعف» بیان اخیر باشد.

آیا اگر مطلق، دارای جهات متعدّد باشد، می‌توان به آن تمسک نمود؟

[۱] - ممکن است «مطلق» دارای جهات متعدّدی باشد در این صورت برای هر جهتی که بخواهیم به مطلق تمسک نمائیم، ابتدا باید - و لو با تمسک به همان اصل عقلائی [۱۰۳۰] - احراز نمائیم که متکلم در مقام بیان آن جهت بوده و چنانچه متکلم در مقام بیان یک جهت باشد فقط از همان لحاظ می‌توان به اطلاق کلامش تمسک نمود و از جهت دیگر نمی‌توان به اطلاق کلام او استدلال نمود.

مثال: مولائی فرموده: «اعتق رقبه» لکن مردّد هستیم که آیا کلامش از نظر ایمان و

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۶۴

کفر - نسبت به رقبه - اطلاق دارد یا نه در این صورت باید - و لو با همان اصل عقلائی - احراز نمائیم که او از این جهت در مقام بیان بوده و تمام مراد استعمالی خود را «رقبه» قرار داده بدون اینکه مسأله کفر و ایمان، مطرح باشد.

سؤال: چون «رقبه» از نظر صنف، قیمت، اسود و ایض، مختلف است، آیا می‌توان از این جهات به اطلاق آن کلام تمسک نمود؟
جواب: باید احراز نمود که مولا از آن جهت در مقام بیان بوده و الا اگر فقط او از نظر کفر و ایمان رقبه در مقام بیان بوده از جهت اسود و ایض بودن رقبه نمی‌توان به اطلاق کلامش تمسک نمود پس تمسک به هر اطلاقی مشروط بر این است که مولا- از آن جهت در مقام بیان باشد.

تذکر: گاهی جهات متعدّد، مطرح است ولی بین آن‌ها ملازمه عقلی [۱۰۳۱]، شرعی [۱۰۳۲] یا عادی [۱۰۳۳] هست که در این صورت اگر مولا در مقام بیان یک جهت باشد، «لا محاله»، بیان ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۶۵

فصل: اذا ورد مطلق و مقید متنافیین [۱۰۳۴]، فأمّا یکونان [أن یکونان مختلفین فی الاثبات و النفی] و أمّا یکونان [أن یکونان متوافقین فان کانا مختلفین مثل «اعتق رقبه و لا تعتق رقبه کافره» فلا اشکال فی التّقیید. و ان کانا متوافقین، فالمشهور فیهما الحمل و التّقیید، و قد استدلّ بآئه جمع بین الدّلیلین و هو أولى [۱].

به جهات دیگر هم متعلق می‌شود و لذا می‌توان از آن جهات هم به اطلاق کلامش تمسک نمود.

حمل مطلق بر مقید

اشاره

[۱]- مطلق و مقیدی که از ناحیه شارع مقدّس وارد می‌شود، دارای دو صورت است:

۱- گاهی آن دو از لحاظ نفی و اثبات با یکدیگر مختلف می‌باشند مانند «اعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه کافره» قدر متیقّن از مسأله حمل مطلق بر مقید، همین فرض است یعنی: مقید، دالّ بر این است که مطلق هم مقید است.

۲- اشکال در این فرض است که: مطلق و مقید از نظر نفی و اثبات، متوافق باشند مثل اینکه هر دو مثبتین باشند مانند «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه» [۱۰۳۵].

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: مشهور، مطلق را بر مقید حمل نموده‌اند لکن اشکالی در محلّ بحث، مطرح شده که: آن دو دلیل با یکدیگر منافات ندارند چون هر دو مثبتین هستند لذا چرا مطلق را بر مقید حمل می‌کنید؟

دلیلی که برای مشهور ذکر شده، این است: «الجمع بین الدلیلین مهما امکن اولی من

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۶۶

و قد آورد علیه بامکان الجمع علی وجه آخر، مثل حمل الامر فی المقید علی الاستحباب.

و ردّ علیه بأنّ التّقیید لیس تصرّفاً فی معنی اللفظ، و أنّما هو تصرّف فی وجه من وجوه المعنی اقتضاه تجرّده عن القید مع تخیل وروده فی مقام بیان تمام المراد، و بعد الاطلاع علی ما یصلح للتّقیید نعلم وجوده علی وجه الاجمال، فلا اطلاق فیهِ حتّی یستلزم تصرّفاً، فلا یعارض ذلك بالتّصرّف فی المقید بحمل أمره علی الاستحباب [۱].

الطرح»، جمع بین دلیلین اقتضا می‌کند، مطلق را بر مقید حمل نمائیم.

در فرض مذکور کأنّ دو حکم و دو وظیفه، مطرح نیست بلکه یک وظیفه یعنی: «عتق الرّقبه» مطرح است منتها دلیل اول می‌گوید عتق مطلق رقبه، واجب است و دلیل دوم می‌گوید عتق رقبه مؤمنه و جوب دارد پس در حقیقت، دلیلین، یک وظیفه را تشریح و تبیین می‌نمایند و چون وظیفه «واحد» است، امکان ندارد هم مطلق باشد و هم مقید لذا می‌گوئیم: به خاطر جمع بین دو دلیل، مطلق را بر مقید حمل می‌نمائیم.

[۱]- اشکال: بر استدلال مشهور، اشکال شده که: طریق «جمع» منحصر به حمل مطلق بر مقید نیست بلکه راه دیگرش این است که مقید را بر استحباب حمل نمود یعنی:

وظیفه و جوبی، عتق مطلق رقبه است لکن عتق رقبه مؤمنه، مستحب می‌باشد [۱۰۳۶].

نتیجه: طریق شما- مشهور- بر راه حلّ ما رجحان ندارد و با وجود دو راه حل، انتخاب هر کدامش باید دارای رجحان باشد.

جواب: مشهور یا مدافعین از مشهور درصدد جواب برآمده‌اند که: حمل مطلق بر مقید، دارای رجحان و مزیتش این است: اگر مطلق را بر مقید حمل نمائید، هیچ‌گونه تصرّفی در دلیل مطلق، محقق نمی‌شود [۱۰۳۷] اما حمل مقید بر استحباب، موجب تصرّف در ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۶۷

و أنت خیر بأنّ التّقیید أيضا یكون تصرّفا فی المطلق، لما عرفت من أنّ الظّفر بالمقید لا یكون کاشفا عن عدم ورود المطلق فی مقام البیان، بل عن عدم کون الاطلاق الذی هو ظاهره بمعونه الحکمه بمراد جدی، غایه الامر أنّ التّصرّف فیہ بذلک لا یوجب التّجوز فیہ [۱].

معنای لفظ است.

بیان ذلک: اگر مقید را که با صیغه «افعل» بیان شده بر استحباب، حمل نمائید، نتیجه‌اش این است: صیغه افعل که در وجوب ظهور دارد بر استحباب، حمل شود و این امر، موجب تصرّف در نفس معنای لفظ است اما در حمل مطلق بر مقید، هیچ‌گونه تصرّفی محقق نمی‌شود زیرا: وقتی متکلم گفت: اعتق رقبه شما «توهم نمودید» که او در مقام بیان بوده و قیدی ذکر نکرده لکن بعد از آنکه دلیل مقید را ملاحظه نمودید، متوجه اشتباه خود شدید که مولا در مقام بیان تمام مراد خویش نبوده بلکه در دلیل اول- یعنی:

مطلق- درصدد بوده مقصودش را به نحو اجمال بیان کند پس وجود دلیل مقید، تصرّفی در دلیل مطلق نمی‌کند بلکه موجب رفع تخیل از سامع و مخاطب می‌شود بنابراین، حمل مطلق بر مقید، موجب هیچ‌گونه تصرّفی نیست اما حمل مقید بر استحباب، مستلزم تصرّف در معنای لفظ- و صیغه افعل- است لذا طریقی را که مشهور انتخاب کرده‌اند، دارای رجحان می‌باشد.

[۱]- مصنف، علیه مدافعین از مشهور دو جواب بیان کرده و عکس ادعای آن‌ها را اثبات نموده‌اند یعنی: حمل مطلق بر مقید، موجب تصرّف در مطلق است اما حمل مقید بر استحباب، موجب تصرّف در صیغه افعل نیست که اینک به توضیح آن دو می‌پردازیم.

۱- مصنف رحمه الله در پاسخ اول با مدافعین از مشهور، مماشات نموده و فرموده‌اند:

همان‌طور که شما گفتید، حمل امر مقید بر استحباب، موجب تصرّف در معنای صیغه افعل هست ما هم اثبات می‌کنیم که حمل مطلق بر مقید، موجب تصرّف در مطلق است.

توضیح ذلک: تقیید هم مانند تخصیص است یعنی: هیچ‌کدامشان مستلزم مجازیت

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۶۸

مع أنّ حمل الامر فی المقید علی الاستحباب لا یوجب تجوزا فیہ، فأنّه فی الحقیقه مستعمل فی الايجاب، فانّ المقید اذا کان فیہ ملاک الاستحباب کان من أفضل افراد الواجب، لا مستحبا فعلا، ضروره أنّ ملاکه لا یقتضی استحبابه اذا اجتمع مع ما یقتضی وجوبه

[۱].

نیست اما هر دو، موجب تصرّف - و ضربه - در اصالت الظهور و اصالت الاطلاق می‌شوند.

اصالت الاطلاق، یک اصل لفظی، پشتیبان «اعتق رقبه» و می‌گوید حکم به نحو شیاع و سریان، ثابت است اما با ورود دلیل مقید به اصالت الاطلاق، ضربه وارد شده منتها نسبت به همان مقداری که دلیل مقید [۱۰۳۸] دلالت می‌کند اما اصالت الاطلاق، نسبت به تقییدات مشکوک به قوت خود، باقی هست پس اینکه گفتید، تقیید، موجب هیچ گونه تصرّفی در دلیل مطلق نمی‌باشد، صحیح نیست بلکه حقیقت امر، این است که موجب کمال تصرّف در دلیل مطلق است منتها تصرّفش به نحوی نیست که مستلزم تجوّز باشد چون مجازیت، یک مسئله و تصرّف، مسأله دیگری است و شما اصل تصرّف را انکار نمودید.

سؤال: آیا با وجود دلیل مقید، اصالت الاطلاق به قوت قبلی خود، باقی هست [۱۰۳۹]؟ خیر! وجود مقید، موجب تصرّف در دلیل مطلق است به عبارت دیگر: مسلماً تقیید در تمام موارد، باعث تصرّف در دلیل مطلق است منتها تصرّفی است که مستلزم مجازیت نمی‌باشد.

[۱]- ۲: اما اینکه - در دفاع از مشهور - گفتید اگر مقید را بر استحباب، حمل نمائیم

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۶۹

موجب تصرّف در معنای صیغه افعال می‌باشد، پاسخش این است: در سائر موارد که صیغه افعال در وجوب ظهور دارد اگر آن را بر استحباب حمل کنید در معنای آن تصرّف نموده‌اید اما در محلّ بحث اگر امر مقید را بر استحباب حمل نمائیم، مستلزم تصرّف و تجوّز نیست زیرا وضع «ما نحن فیه» از قبیل «أَقِمْوا الصَّلَاةَ»* و «صلِّ [۱۰۴۰] فی المسجد» می‌باشد.

کسی که نماز ظهر را در خانه‌اش اتیان نموده، انجام وظیفه کرده اما آیا نسبت به فردی که نماز ظهرش را در مسجد اتیان نموده، می‌توان گفت او وظیفه و جوبی خود را انجام نداده؟ خیر! نماز در مسجد هم دارای وجوب و چون افضل افراد واجب است از آن به استحباب تعبیر می‌نمائیم [۱۰۴۱] یعنی: همان نماز ظهر واجب با یک مزیت در مسجد تحقّق پیدا می‌کند.

اما در محلّ بحث: اگر مولا ابتدا فرمود: اعتق رقبه و سپس گفت: اعتق رقبه مؤمنه و ما آن امر مقید را بر استحباب حمل نمودیم، استحبابش مانند استحباب صلوات لیل نیست که صیغه افعال در غیر موضوع له استعمال شده باشد بلکه هیئت امر در همان مفاد خودش استعمال شده - منتها با اضافه رجحان و مزیت - پس معنای «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه» این نیست که عتق رقبه، واجب و عتق رقبه مؤمنه، مستحب می‌باشد [۱۰۴۲] بلکه مفادش این است که عتق رقبه مؤمنه، افضل افراد واجب است لذا چرا شما در دفاع از

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۷۰

نعم فیما اذا كان احراز كون المطلق في مقام البيان بالاصل كان من التوفيق بينهما حمله على أنه سيق في مقام الاهیة علی خلاف مقتضی الاصل، فافهم [۱].

مشهور گفتید حمل مقید بر استحباب، موجب تصرّف در معنای صیغه امر است.

[۱]- مصنف رحمه الله در یک مورد با مدافعیان از مشهور مباحثات می‌کنند.

توضیح ذلک: مقدمه: گفتیم برای تمسک به اطلاق باید مقدمات سه گانه حکمت، تمام و کامل باشد. یکی از آن مقدمات، این بود که متکلم در مقام بیان باشد که گفتیم مقدمه مذکور از دو طریق، ممکن است اثبات شود.

الف: گاهی «بالوجدان» احراز می‌کنیم که مولا در مقام بیان بوده.

ب: ممکن است در صورت تردید با تمسک به «اصل عقلانی» اثبات نمائیم، متکلم در مقام بیان بوده.

در صورت تردید در بیان و عدم البیان اگر از طریق اصل عقلائی احراز نمائیم مولا- در مقام بیان بوده، چنانچه با مقیّدی مواجه شویم، بعید نیست از مدافعین مشهور بپذیریم که وجود دلیل مقید، کاشف از این است که مولا از ابتدا در مقام بیان نبوده زیرا ما هم که «بالوجدان» احراز نکردیم او در مقام بیان بوده [۱۰۴۳] بلکه از طریق اصل عقلائی، «بیان» مولا را احراز نمودیم لذا می‌گوئیم اصل عقلائی در موردی کارساز است که دلیل مقیّدی نباشد و چنانچه با مقیّدی مواجه شویم، کاشف از این است که مولا در دلیل مطلق در مقام بیان نبوده.

قوله: «فافهم».

اگر با اصل عقلائی هم «بیان» را احراز نمائیم چنانچه با مقیّدی مواجه شویم، کاشف از این نیست که متکلم در مقام بیان نبوده و شاهدش این است که:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۷۱

و لعل وجه التّقیید [۱۰۴۴] کون ظهور اطلاق الصّیغه فی الايجاب التّعیینی أقوى من ظهور المطلق فی الاطلاق [۱].

اگر وجود دلیل مقیّد، کاشف از این شد که متکلم در مقام بیان نبوده، نسبت به سایر تقییدات مشکوک هم شما نباید به مطلق تمسک کنید درحالی که عقلا تمسک می‌نمایند لذا می‌گوئیم: هیچ‌گاه مقید، کاشف از این نیست که متکلم در مقام بیان نبوده.

[۱]- آیا می‌توان کلام مشهور- در حمل مطلق بر مقید [۱۰۴۵]- را توجیه نمود؟

مصنّف رحمه الله: شاید وجه «حمل»، این باشد که با دو ظهور متعارض، مواجه هستیم لکن چون ظهور مقید، نسبت به مطلق، اقوا هست، مطلق بر مقید حمل می‌شود.

بیان ذلک: ظاهر «اعتق رقبه» این است که حکم به نحو اطلاق، ثابت است و فرقی بین عتق رقبه مؤمنه و غیر مؤمنه وجود ندارد و ظهور دلیل مقیّد- اعتق رقبه مؤمنه- این است که عتق رقبه مؤمنه، متعین است [۱۰۴۶]، اگر مولا- بدون اینکه مطلق را بیان نماید، می‌گفت اعتق رقبه مؤمنه، شما از آن استفاده می‌کردید که عتق رقبه مؤمنه، واجب تعینی هست و عدلی ندارد.

نتیجه: ظهور دلیل مقید در وجوب تعینی با ظهور دلیل مطلق در اطلاق، معارض

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۷۲

و ربما یشکل بأنّه یقتضی التّقیید فی باب المستحبّات، مع أنّه بناء المشهور علی حمل الامر بالمقید فیها علی تأکد الاستحباب [۱].

اللهم الا أن یكون الغالب فی هذا الباب هو تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبوبيّه، فتأمل [۲].

است و چون ظهور مقیّد از ظهور مطلق، اقوا هست، مشهور، ظهور مقیّد را اخذ و وجوب تعینی را اثبات نمودند- لازمه وجوب تعینی، این است که مطلق را بر مقید حمل نمود و از ظهور اطلاق مطلق صرف نظر کرد.

[۱]- مصنّف رحمه الله توجیه و دلیل مناسبی برای کلام مشهور در حمل مطلق بر مقید بیان نمودند لکن اشکال دیگری مطرح است که: لازمه بیان مذکور، این است که قاعده حمل مطلق بر مقید در مستحبّات هم جاری باشد [۱۰۴۷].

مثال: فرضاً یک دلیل می‌گوید: «یستحب عتق رقبه» و دلیل دیگر می‌گوید: «یستحب عتق رقبه مؤمنه»، بنا بر مسأله تعارض ظهورین و تقدّم ظهور مقید بر مطلق [۱۰۴۸] باید در مستحبّات هم مطلق را بر مقید حمل نمود و گفت: عتق رقبه مؤمنه، مستحب است اما عتق رقبه غیر مؤمنه، استحباب ندارد- یعنی: لازمه حمل مطلق بر مقید، این است- درحالی که مشهور در باب مستحبّات، مطلق را بر مقید حمل نمی‌کنند بلکه می‌گویند: عتق مطلق رقبه، مستحب و عتق رقبه مؤمنه، دارای تأکد استحباب است [۱۰۴۹].

اشکال: قاعده حمل مطلق بر مقید در تمام موارد، جاری هست چرا آن‌ها فرق قائل شده‌اند؟

[۲]- مصنف رحمه الله در مقام جواب از اشکال اخیر، دو وجه بیان نموده‌اند:

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۷۳

أو أنه كان بملاحظة التسامح في أدلة المستحبات، و كان عدم رفع اليد من دليل استحباب المطلق بعد مجيء دليل المقيد، و حمله على تأكد استحبابه من التسامح فيها [۱].

الف: «غالباً» در مستحبات، مراتب استحباب و محبوبیت، متفاوت است به عبارت دیگر: در آن باب، استحباب و تأکد استحباب، فراوان است به خلاف واجبات که در آن‌ها چنان مسأله‌ای اصلاً مطرح نیست یا اگر هم مطرح باشد، غلبه ندارد. قوله: «فتأمل» [۱۰۵۰].

[۱]- ب: برای بیان وجه دوم به ذکر مقدمه‌ای می‌پردازیم: اگر روایت ضعیفی بر وجوب یا استحباب شیء دلالت نماید به کمک اخبار «من بلغ» [۱۰۵۱] می‌توان گفت آن شیء، مستحب است.

مثال: اگر خبر ضعیفی دلالت نماید که خواندن دو رکعت نماز در فلان شب، فلان مقدار ثواب دارد در این صورت به کمک اخبار «من بلغ» می‌گوئیم آن نماز، مستحب است [۱۰۵۲].

سؤال: آیا اخبار مذکور، دال بر استحباب نفس آن نماز است یعنی همان‌طور که صلات اللیل، مستحب است آن دو رکعت نماز هم - بذاته - دارای استحباب می‌باشد یا این که مفاد اخبار «من بلغ» این است که آن دو رکعت نماز به‌عنوان «محمّل الثواب» و به ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۷۴

عنوان اینکه احتمال دارد مطابق واقع و لوح محفوظ باشد، استحباب دارد که در حقیقت عنوان احتیاط بر آن عمل، منطبق می‌شود. جواب: در مسئله دو عقیده، مطرح است که نظر مصنف رحمه الله با عقیده شیخ اعظم رحمه الله متفاوت است [۱۰۵۳].

در «ما نحن فيه» چنین می‌گوئیم: گرچه در برابر روایت مطلق، با مقید هم مواجه هستیم و مقتضای قاعده، حمل مطلق بر مقید است و در صورت حمل، عتق رقبه غیر مؤمنه استحباب ندارد امّا چون ابتدا یک مطلق، وارد شده و به نحو اطلاق بر استحباب عتق رقبه دلالت دارد لذا صغرای تسامح در ادله سنن، محقق می‌شود و می‌گوئیم:

عدم رفع ید از دلیل مطلق و حمل دلیل مقید بر تأکد استحباب مقید، «کان من التسامح فی ادلة المستحبات» نتیجتاً مطلق را اخذ و مقید را بر تأکد استحباب حمل می‌نمائیم.

تذکر: مصنف رحمه الله در حاشیه «منه» در آن مطلب مناقشه نموده‌اند [۱۰۵۴].

یادآوری: برای حل اشکال، غیر از دو طریق مذکور - الف و ب - راهی نیست و چنانچه هر دو طریق را ابطال و رد نمائید، بین واجبات و مستحبات - در محل بحث - نمی‌توان فرقی قائل شد.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۷۵

ثم ان الظاهر أنه لا يتفاوت [۱۰۵۵] فيما ذكرنا بين المثبتين والمنفيين بعد فرض كونهما متنافيين، كما لا يتفاوتان في استظهار التنافي بينهما من استظهار اتحاد التكليف من وحدة السبب وغيره من قرينه حال أو مقال حسبما يقتضيه النظر، فليتدبر [۱].

[۱]- «ظاهراً» در جمع بین مطلق و مقید [۱۰۵۶]، فرقی نیست که مطلق و مقید، هر دو، اثباتی و مانند «اعتق رقبه» و «اعتق رقبه مؤمنه» باشند یا اینکه هر دو منفی و به صورت «لا تعتق رقبه» و «لا تعتق رقبه کافره» باشند البته بعد از فرض این مسئله که گفتیم باید بین دو دلیل «تنافی» باشد.

سؤال: در چه مورد یا مواردی «تنافی» محقق است؟

جواب: در موردی که یک حکم، مطرح باشد به عبارت دیگر: شرط حمل مطلق بر مقید، این است که احراز نمائیم مولا در باره عتق رقبه، یک حکم دارد و حکمش بین مطلق و مقید، مردّد است که در این صورت، طبق قاعده، مطلق را بر مقید حمل می‌نمائیم اما چنانچه مولا در مقام بیان دو حکم باشد که آن دو به یکدیگر ارتباطی ندارند [۱۰۵۷]، نمی‌توان مطلق را بر مقید حمل نمود پس شرط حمل مطلق بر مقید، احراز وحدت حکم است.

سؤال: وحدت حکم از چه طریقی احراز می‌شود؟

جواب: از طریق وحدت سبب، قرائن حالیه یا مقالیه. مثل اینکه مولا بگوید: «ان ظاهره فاعتق رقبه» و در خطاب دیگر بگوید: «ان ظاهره فاعتق رقبه مؤمنه» که در فرض مذکور می‌دانیم «ظهار» برای یک حکم، سببیت دارد و چنین نیست که در «ظهار» دو حکم، ثابت باشد پس وحدت سبب، کاشف از این است که مولا یک حکم دارد منتها

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۷۶

تنبیه: لا فرق فیما ذکر من الحمل فی المتنافیین بین کونهما فی بیان الحکم التکلیفی و فی بیان الحکم الوضعی، فاذا ورد مثلاً أنّ البیع سبب و أنّ البیع الکذائی سبب و علم أنّ مراده إمّا البیع علی اطلاقه، أو البیع الخاصّ، فلا بدّ من التّقیید لو کان ظهور دلیله فی دخل القید اقوی من ظهور دلیل الاطلاق فیه، کما هو لیس ببعید، ضرورة تعارف ذکر المطلق و ارادة المقید - بخلاف العکس - بالغاء القید، و حمله علی أنّه غالی، أو علی وجه آخر، فانه علی خلاف المتعارف [۱].

بین مطلق و مقید، مردّد است که طبق قاعده، مطلق را بر مقید حمل می‌کنیم.

حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست

[۱]- حمل مطلق بر مقید در متنافیین [۱۰۵۸]، مخصوص احکام تکلیفی نیست بلکه در احکام وضعیه هم - با اجتماع شرائط حمل - جاری هست [۱۰۵۹].

مثال: یک دلیل می‌گوید: «البيع سبب للتملیک و التملک» و دلیل دیگر می‌گوید:

«البيع العربی سبب للتملیک و التملک» در فرض مذکور، با احراز اینکه هر دو خطاب، دالّ بر یک جهت است، مطلق را بر مقید حمل می‌نمائیم به عبارت دیگر: حمل در صورتی است که احراز نمائیم، هر دو دلیل، بیانگر یک جهت می‌باشد، یا درصدد است سببیت مطلق بیع را بیان نماید یا سببیت بیع عربی را منتها آن جهت و هدف، مردّد می‌باشد که آیا واقعا «مطلق» هدف است و قید عربیت، هیچ‌گونه مدخلیتی ندارد، مثلاً به‌عنوان وصف غالبی - او علی وجه آخر [۱۰۶۰] - ذکر شده یا اینکه تقیید به عربیت هم در سببیت مدخلیت دارد و اگر بیع، فاقد آن شد برای تملیک و تملک

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۷۷

تبصرة: لا تخلو من تذكرة، و هی: أنّ قضیة مقدّمات الحکمة فی المطلقات تختلف حسب [بحسب اختلاف ۱۰۶۱] المقامات، فأنها تارة یكون حملها علی العموم البدلی، و أخرى علی العموم الاستیعابی، و ثالثه علی نوع خاصّ ممّا ینطبق علیه حسب اقتضاء خصوص المقام، و اختلاف الآثار و الاحکام کما هو الحال فی سائر القرائن بلا کلام [۱].

سببیت ندارد.

مصنّف رحمه الله: در احکام وضعیه هم مطلق را بر مقید حمل می‌نمائیم [۱۰۶۲]. «لو کان ظهور دلیله فی دخل القید اقوی من ظهور دلیل الاطلاق فیه کما هو لیس ببعید [۱۰۶۳]» یعنی: اگر ظهور دلیل مقید در تقیید از ظهور دلیل مطلق در اطلاق، اقوا باشد - کما هو

لیس ببعید.

نتیجه مقدمات حکمت، مختلف است

[۱]- گفتیم اگر مقدمات سه گانه حکمت، جاری شود، نتیجه اش اطلاق است لکن باید توجه داشت که نتیجه اطلاق در موارد مختلف، متفاوت است یعنی: ممکن است نتیجه اطلاق، عموم بدلی [۱۰۶۴]، عموم استیعابی یا حتی تعین فرد یا نوع خاصی باشد که مثال هر کدام

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۷۸

فالحکمه فی اطلاق صیغه الامر تقتضی أن يكون المراد خصوص الوجوب التَّعینِ العینی النَّفسی، فأن اراده غیره تحتاج الی مزید بیان، و لا معنی لاراده الشیاع فیهِ، فلا محیص عن الحمل علیه فیما اذا كان بصدد البیان [۱].

را به زودی بیان می‌نمائیم.

تذکر: مفاد سائر قرائن هم به حسب مقامات، مختلف است پس این مسئله، مختص قرینه حکمت که یک قرینه عقلی هست، نمی‌باشد.

[۱]- گفتیم گاهی ممکن است نتیجه اطلاق، تعین فرد یا نوع خاصی باشد.

مثال: اگر اصل وجوب شیء برای ما احراز شد لکن تعینیت یا تخییریت آن مشخص نبود، مقتضای تمامیت مقدمات حکمت، این است که بگوئیم آن واجب، «تعینی» هست زیرا واجب تخییری دارای قید هست نه واجب تعینی.

در واجب تخییری در صورتی یک عدل بر مکلف، واجب است که عدل دیگر را اتیان نکرده باشد اما اگر فرضا عدل اول را اتیان نموده، عدل دوم وجوب ندارد پس واجب تخییری، مقید است نه تعینی.

اگر اصل وجوب شیء را احراز نمودیم امّا عینیت یا کفائیت آن برای ما مشخص نبود، مقتضای اطلاق صیغه امر- در صورت تمامیت مقدمات حکمت- این است که آن شیء، واجب «عینی» باشد نه کفائی زیرا واجب عینی قیدی ندارد بخلاف واجب کفائی که مقید است [۱۰۶۵].

اگر اصل وجوب شیء را احراز نمودیم امّا نفسیت یا غیریت آن محرز نبود، مقتضای اطلاق صیغه امر- در صورت تمامیت مقدمات حکمت- «نفسیت» است زیرا وجوب

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۷۹

كما أنّها قد تقتضی العموم الاستیعابی كما فی «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا» اذ اراده البیع مهملا أو مجملا ینافی ما هو المفروض من کونه بصدد البیان، و اراده العموم البدلی لا یناسب المقام، و لا مجال لاحتمال اراده بیع اختاره المکلف ای بیع کان. مع أنّها تحتاج الی نصب دلالة علیها لا یکاد يفهم بدونها من الاطلاق، و لا یصحّ قیاسه علی ما اذا أخذ فی متعلق الامر، فأن العموم الاستیعابی [فی مثل ذلك لا یکاد یمکن ارادته، و اراده غیر العموم البدلی و ان کانت ممکنه الا أنّها منافیه للحکمه، و کون المطلق بصدد البیان [۱].

نفسی، قیدی ندارد بخلاف واجب غیری [۱۰۶۶] که مقید است.

جمع بندی: مقتضای اطلاق صیغه امر، این است که: وجوب، «نفسی تعینی عینی» باشد- لا غیر- به نحوی که بیان کردیم.

سؤال: آیا می‌توان گفت مقتضای اطلاق، شیاع است و نتیجتا یک شیء هم واجب تعینی باشد هم تخییری؟ لا معنی [۱۰۶۷] لاراده الشیاع فیهِ فلا محیص عن الحمل علیه [ای علی خصوص الوجوب التَّعینِ فیما] اذا كان بصدد البیان.

[۱]- گاهی نتیجه اطلاق، عمومی شمولی هست مانند «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» که در صورت تمامیت مقدمات حکمت، چاره‌ای غیر از این نیست که بگوئیم: مقصود از «أَحَلَّ اللَّهُ

إيضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۸۰

الْبَيْعِ»، «أَحَلَّ اللَّهُ كُلَّ بَيْعٍ» [۱۰۶۸] می‌باشد زیرا اگر بگوئیم مولا- در مقام اهمال یا اجمال بوده با مقام بیان او منافات دارد چون فرض مسئله در صورتی است که مقدمات حکمت و مقام بیان مولا محرز است.

سؤال: آیا می‌توان گفت عموم در «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» «بدلی» هست یعنی خداوند متعال یک بیع را «علی سبیل البدلیه» حلال نموده؟
جواب: خیر! این مسئله با مقام [۱۰۶۹] امتنان و امضا تناسبی ندارد مخصوصا که در مقابل آن «حَرَّمَ الرَّبَا» هست و ظهورش در این است که «كُلُّ رِبَا وَ كَلٌّ مَا يَتَحَقَّقُ عَلَيْهِ هَذَا الْعِنَان» محکوم به حرمت و فساد است.

سؤال: آیا می‌توان گفت مقصود از آن، بیعی هست که مکلف خارجا اراده می‌نماید؟

جواب: خیر! زیرا: ۱- اگر آن را مقید نمودیم، ثمره‌ای ندارد چون در این فرض هر بیعی را مکلف خارجا انجام دهد، صحیح است درحالی که اگر قید مذکور هم نباشد، همان معنا را استفاده می‌نمائیم پس قید مذکور، مطلب زائد و اضافه‌ای را بیان نمی‌کند پس لغو است.

۲- بر فرض که آن قید، دارای اثر و نتیجه باشد، قرینه‌ای بر تقیید نداریم- بدون قرینه نمی‌توان چنان برداشتی نمود.

قوله: «و لا یصحّ قیاسه علی ما اذا اخذ فی متعلّق الامر فانّ العموم الاستیعابی لا یکاد

إيضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۸۱

یمكن ارادته ...».

سؤال: آیا می‌توان «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» را با «اعتق رقبه» مقایسه نمود و گفت چون آنجا عمومش بدلی هست در آیه شریفه هم عموم بدلی مطرح است؟

جواب: خیر! عموم استیعابی در متعلّق امر- در اعتق رقبه- غیرممکن است و عدم امکانش یا به خاطر این است که می‌دانیم مولا چنان چیزی را اراده نکرده یا از جهت این است که «رقبه»، نکره و مقید به وحدت است و مولا فرموده: یک بنده- «رقبه»- را آزاد نمائید و عتق یک رقبه با عموم استیعابی، سازگار نیست.

در آیه شریفه، خداوند متعال فرموده «أَحَلَّ اللَّهُ بَيْعًا» پس نمی‌توان «البیع» را با «رقبه» مقایسه نمود.

نتیجه: در «اعتق رقبه» اراده عموم استیعابی، غیرممکن است، اراده غیر عموم بدلی- مانند عتق رقبه مخصوص، یعنی: مؤمنه- هم با قرینه حکمت منافات دارد پس چاره‌ای غیر از این نیست که آن را بر عموم بدلی حمل نمائیم.

تذکر: «نگارنده» در پایان این بحث، توجه شما را به نکته یا نکاتی از کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی جلب می‌نماید.

ثم إنه قد تبين لك من مطاوی كلماتنا انه لا فرق بين ما اذا كان دليل المقيد دالا على تقيد المتعلق او الموضوع و بين ما اذا كان دالا على تقيد نفس الحكم فكما يحمل المطلق على المقيد في متعلقات التكاليف و موضوعاتها كما علمت فكذلك يحمل مطلقات التكاليف على مقيداتها ايضا كما اذا ورد «حج» و ورد «حج عن استطاعه» بناء على ما هو المشهور من كون القيد في الواجب المشروط قيدا لنفس الحكم لا للمتعلق و ذلك لاجل اتحاد مناط الحمل في صورتين و هو وحدة التكليف [۱۰۷۰].

إيضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۸۲

فصل: فی المجمع و المبین و الظاهر أنّ المراد من المبین فی موارد اطلاقه الكلام الذى له ظاهر، و يكون بحسب متفاهم العرف قالبا لخصوص معنى، و المجمع بخلافه، فما ليس له ظهور مجمل و ان علم بقرينه [۱۰۷۱] خارجيه ما أريد منه، كما أنّ ما له الظهور مبین و

ان علم بالقرینه الخارجیه أنه ما أريد ظهوره [۱۰۷۲] و أنه مأول [۱].

مجمّل و مبین

اشاره

[۱]-

تعریف مبین:

لفظی است که در یک معنا ظهور دارد و به حسب متفاهم عرفی، آن لفظ برای معنا به منزله «قالب [۱۰۷۳]» است پس هر لفظی که در معنایی ظهور داشته باشد و قالب معنا باشد، مبین نامیده می‌شود. تذکر: فرقی هم ندارد که متکلم، آن معنای ظاهر را اراده کرده باشد یا غیر آن معنای ظاهر را- به کمک قرینه- اراده نموده باشد چون بحث ما در مراد متکلم نیست.

تعریف مجمّل:

لفظی است که ظهوری در معنا ندارد مانند مشترک لفظی. مثلاً اگر متکلمی گفت رأیت «عینا» و قرینه‌ای همراهش ذکر نکرد، نفس کلمه عین به اعتبار ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۸۳ و لكلّ منهما فی الآيات و الروایات و ان كان أفراد كثيرة لا تكاد تخفى [۱۰۷۴]، الا أن لهما أفراداً مشتبهه وقعت محلّ البحث و الكلام للاعلام فی أنها من أفراد أيهما، كآیه السیرقه، و مثل «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ» و «أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ» ممّا أضيف [التحریم و] التحليل الى الاعیان، و مثل «لا صلاة الا بطهور» [۱].

اشتراک لفظی در خصوص هیچ‌یک از معانی ظهور ندارد لذا به کلمه عین به اعتبار عدم ظهورش مجمّل می‌گوئیم: البتّه اگر خارجاً قرینه‌ای هم بر مراد متکلم داشته باشیم، آن لفظ، دارای اجمال ذاتی هست چون ذاتاً قالب یک معنای خاصّی نیست چه مراد متکلم باشد چه نباشد آن لفظ، دارای اجمال هست- لفظ غیر ظاهر، مجمّل است.

نتیجه: مجمّل و مبین بودن از اوصاف لفظ و دائر مدار، ظهور و عدم ظهور نفس لفظ است.

[۱]- مصادیق مجمّل و مبین در آیات [۱۰۷۵] و روایات، فراوان است لکن موارد زیادی مورد تردید واقع شده که آیا از مصادیق مجمّل است یا مبین که اینک به ذکر بعضی از

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۸۴

آنها می‌پردازیم:

۱- «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...»، سوره مائده، آیه ۳۸.

آیه مذکور به جهت اشتمال بر کلمه «ایدی» محلّ بحث واقع شده که آیا در قسمت معینی از «ید» ظهور دارد یا مجمّل است و باید با

آن معامله مجمل [۱۰۷۶] نمود.

۲- «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...»، سوره نساء، آیه ۲۳.

۳- «... أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ»، سوره مائده، آیه ۱.

در آیتین مذکورتن، تحلیل و تحریم به اعیان خارجیّه نسبت داده شده درحالی که اسناد تحلیل و تحریم به ذوات، فاقد معنا هست و مفهومی ندارد، ذوات، حلال یا حرام باشد بلکه افعال متعلق به ذوات، حلال و حرام است لذا آن دو آیه- و امثال آن‌ها- محلّ بحث واقع شده که آیا از موارد اجمال [۱۰۷۷] است یا نه به عبارت دیگر آیا آیات و روایاتی که حلیّت و حرمت را به ذوات نسبت داده در تمام افعال متعلق به ذوات ظهور دارد یا در افعال خاصّی.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۸۵

و لا- یدهب علیک أنّ اثبات الاجمال أو البیان لا یکاد یکون بالبرهان، لما عرفت من أنّ ملاکهما أنّ یکون للكلام ظهور، و یکون قالبا لمعنی و هو ممّا یظهر بمراجعة الوجدان، فتأمل [۱۰۷۸] [۱].
ثمّ لا یخفی أنّهما وصفان اضافیان ربما یکون مجملا عند واحد، لعدم معرفته بالوضع، أو لتصادم ظهوره بما حفّ به لیدیه، و مبینا لدی الآخر، لمعرفته، و عدم

۴- «لا صلاة الا بطهور»، فقیه: ۱/ ۳۵، باب ۱۴.

روایت مذکور هم محلّ بحث واقع شده که آیا اجمال [۱۰۷۹] دارد یا نه؟

[۱]- تذکر: در کتب اصولی درباره مجمل و مبین «مشروحا» بحث شده لکن مصنّف رحمه الله با بیان دو نکته اثبات می نمایند که آن بحث‌ها از نظر «اصولی»، بدون فائده است که اینک به بیان آن دو نکته می پردازیم:
۱- مجمل و مبین بودن «کأنّ» دو امر وجدانی هست، چیزی نیست که انسان بخواهد با برهان ثابت کند، فرضا اگر فلان لفظ، نزد فلان شخص در معنایی ظهور داشت، مبین است و چنانچه فاقد ظهور بود، نمی توان برهان اقامه نمود که آن لفظ، واجد ظهور است. قوله: «فتأمل»، گاهی مبین بودن از طریق برهان، ثابت می شود.

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۸۶

التّصادم بنظره، فلا یهمّنا التّعزّض لموارد الخلاف و الکلام، و التّقصّ و الابرام فی المقام، و علی الله التّوکل و به الاعتصام [۱].

[۱]- ۲: مجمل و مبین بودن، دو وصف اضافی [۱۰۸۰] هست- نه واقعی- و به لحاظ افراد، متفاوت می باشد. ممکن است یک لفظ، نزد کسی مبین اما از نظر فرد دیگر، مجمل باشد مثلا کسی که درباره کلمه «صعید»- در آیه فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا* تحقیق نموده و برایش مشخص شده که موضوع له آن، تراب خالص است در این صورت، آیه تیمّم برای او اجمال ندارد اما فرد دیگری که تحقیق نموده لکن برایش مشخص نشده که صعید به حسب لغت و عرف برای تراب خالص وضع شده یا برای «مطلق وجه الارض» در این صورت، آیه تیمّم از نظر او اجمال دارد [۱۰۸۱] پس نمی توان گفت آیه مذکور «مطلقا» مجمل است و نمی توان گفت «مطلقا» مبین است.

نتیجه: عنوان مجمل و مبین بودن، دو امر اضافی و نسبت به افراد، مختلف است.

جمع بندی: باتوجه به دو نکته مذکور وجهی ندارد- مهم نیست- که هریک از موارد اختلاف بین اصولیین را بررسی نمائیم که آیا مجمل است یا مبین زیرا گفتیم:

۱- مجمل و مبین بودن، دو امر اضافی هست. ۲- آن مسئله، برهانی نیست بلکه وجدانی می باشد.

و الحمد لله اولاً و آخراً
و صلى الله على محمد و آله الطيبين الطاهرين
به تاريخ بيست و هفتم رمضان ۱۴۱۷ هجرى قمرى.
إيضاح الكفاية، ج ۳، ص: ۵۸۷

فهرستها

اشاره

إيضاح الكفاية، ج ۳، ص: ۵۸۹

الفهرس الموضوعى

الموضوع الصفحه

- المقصد الثانى: فى النواهى فصل: فى ماده النهى و صيغته ۳
فصل: فى اجتماع الامر و النهى ۱۰
بيان المراد بالواحد الذى تعلق به الامر و النهى ۱۰
الفرق بين مسأله الاجتماع و مسأله النهى فى العباده ۱۳
تقرير الفصول فى الفرق بين المسألتين ۱۶
فى كون مسأله الاجتماع اصوليه ۱۹
فى كون المسأله عقليه لا لفظيه ۲۲
شمول النزاع فى جواز الاجتماع و الامتناع لانواع الايجاب و التحريم ۲۶
اعتبار المندوحه ۲۹
توهم ابتناء النزاع على القول بتعلق الاحكام بالطبائع ۳۲
اعتبار وجود المناطين فى المجمع ۳۶
ما يستكشف به المناط ۳۸
ثمره بحث الاجتماع و احكامها ۴۴
إيضاح الكفاية، ج ۳، ص: ۵۹۰
الفرق بين الاجتماع و التعارض ۵۲
دليل الامتناع و تمهيد مقدمات ۵۴
تضاد الاحكام الخمسه ۵۵
تعلق الحكم الشرعى بالموجود خارجا ۵۷
عدم ايجاب تعدد الوجه لتعدد المعنون ۶۰
المتحد وجودا متحد ماهيه [۱۰۸۲]

- إيضاح الكفاية؛ ج ۳؛ ص ۵۹۰
- ض ادلة المجوزين ۷۳
- اقسام العبادات المكروهة ۷۸
- الجواب عن القسم الاول من العبادات المكروهة ۸۰
- الجواب عن القسم الثاني من العبادات المكروهة ۸۷
- الجواب عن القسم الثالث من العبادات المكروهة ۹۲
- تنبيهات مسألة الاجتماع التنبيه الاول: مناط الاضطرار الراجع للحرمة ۱۰۷
- حكم الاضطرار بسوء الاختيار ۱۰۹
- حكم الصلاة في الدار المغصوبة اضطرارا ۱۳۹
- التنبيه الثاني: صغوية الدليلين لكبرى التعارض او التزام ۱۴۴
- وجوه ترجيح النهي على الامر في حال الاجتماع و الاشكال فيها: ۱۵۱
- ۱- النهي اقوى دلالة من الامر ۱۵۱
- ۲- اولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة ۱۵۷
- ۳- الاستقراء ۱۶۴
- التنبيه الثالث: الحاق تعدد الاضافات بتعدد العنوانات ۱۷۳
- فصل: في ان النهي عن الشيء هل يقتضى فساده ام لا ۱۷۵
- هل المسألة لفظية أو عقلية ۱۷۷
- إيضاح الكفاية، ج ۳، ص: ۵۹۱
- شمول ملاك البحث للنهي للتنزيهي و التبعي ۱۷۹
- تعيين المراد من العبادة في المسألة ۱۸۴
- تحرير محل النزاع ۱۸۸
- تفسير وصفى الصحة و الفساد ۱۸۹
- الصحة و الفساد عند المتكلم و الفقيه ۱۹۴
- تحقيق حال الاصل في المسألة ۲۰۱
- اقسام متعلق النهي ۲۰۴
- النهي عن المعاملة ۲۱۳
- اقتضاء النهي الفساد في العبادات ۲۱۳
- عدم اقتضاء النهي الفساد في المعاملات ۲۲۲
- الاستدلال على اقتضاء الحرمة للفساد بالاخبار ۲۲۶
- ما حكى عن ابى حنيفة و الشيباني من دلالة النهي على الصحة ۲۲۹
- المقصد الثالث في المفاهيم تعريف المفهوم و انه من صفات المدلول او الدلالة ۲۳۶
- فصل: في مفهوم الشرط ۲۴۲
- تقرير ادلة منكرى المفهوم و المناقشة فيها ۲۶۰

- ضابط اخذ المفهوم ۲۶۶
- اشكال و دفع ۲۷۲
- اذا تعدد الشرط و قلنا بالمفهوم فهل يخصص مفهوم كل بمنطوق آخر ۲۸۱
- تداخل المسببات ۲۸۹
- فصل: في مفهوم الوصف ۳۱۳
- تحرير محل النزاع ۳۲۲
- فصل: في مفهوم الغاية ۳۲۷
- إيضاح الكفاية، ج ۳، ص: ۵۹۲
- دخول الغاية في المغيبي و عدمه ۳۳۰
- فصل: مفهوم الاستثناء ۳۳۲
- مفاد كلمة الاخلاص ۳۳۵
- في دلالة «انما» على الحصر ۳۳۹
- افادة المسند اليه المعرف باللام للحصر ۳۴۴
- فصل: في مفهوم اللقب و العدد ۳۴۸
- المقصد الرابع في العام و الخاص فصل: في تعريف العام ۳۵۱
- اقسام العام ۳۵۴
- فصل: في انه هل للعموم صيغة تخصه ۳۶۰
- فصل: في بيان ما دل على العموم ۳۶۳
- فصل: في تحقيق العام المخصص ۳۷۱
- فصل: في المخصص المجمل ۳۸۷
- المخصص اللفظي المجمل مفهوم ما ۳۸۷
- المخصص اللفظي المجمل مصداقا ۳۹۴
- المخصص اللفظي المجمل مصداقا ۴۰۲
- احراز المشتبه بالاصل الموضوعي ۴۱۲
- التمسك بالعام في غير الشك في التخصيص ۴۱۹
- مورد حجية اصالة العموم ۴۳۱
- فصل: في العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ۴۳۴
- الفرق في الفحص بين الاصول اللفظية و العملية ۴۴۰
- فصل: في الخطابات الشفاهية ۴۴۲
- لا يصح توجيه الخطاب الى الغائب و المعدوم ۴۴۶
- إيضاح الكفاية، ج ۳، ص: ۵۹۳
- وضع ادوات النداء للخطاب الانشائي ۴۵۱
- فصل: ثمره خطابات المشافهة للمعدومين و المناقشة فيها ۴۶۰

فصل: تعقب العام بضمیر یرجع الی بعض افرادہ ۴۷۲

فصل: فی جواز التخصیص بالمفہوم المخالف ۴۸۱

فصل: الاستثناء المتعقب للجمل المتعدده ۴۸۷

فصل: فی جواز تخصیص الكتاب بخبر الواحد ۴۹۵

فصل: فی تعارض العام و الخاص و صورہ ۵۰۴

حقیقہ النسخ ۵۱۱

البداء ۵۱۷

ثمرۃ النسخ و التخصیص ۵۲۳

المقصد الخامس فی المطلق و المقید و المجمل و المبین فصل: تعریف المطلق ۵۲۵

الالفاظ التي يطلق عليها المطلق ۵۲۶

۱- اسم الجنس ۵۲۶

۲- علم الجنس ۵۳۱

۳- المفرد المعروف باللام ۵۳۴

۴- النكرة ۵۴۱

فصل: فی مقدمات الحکمۃ ۵۴۸

الاصل كون المتكلم فی مقام البيان ۵۵۵

انواع الانصراف ۵۵۷

اذا كان للمطلق جهات عديدة ۵۶۳

فصل: فی المطلق و المقید المتنافیین ۵۶۵

عدم حمل المطلق على المقید فی المستحبات ۵۷۲

إيضاح الكفایة، ج ۳، ص: ۵۹۴

عدم اختصاص الحمل على المقید بالحكم التكلیفی و شموله للوضعی ۵۷۶

اختلاف نتیجہ مقدمات الحکمۃ ۵۷۷

فصل: فی المجمل و المبین ۵۸۲

إيضاح الكفایة، ج ۳، ص: ۵۹۵

فهرست موضوعی کتاب

موضوع صفحہ

مقصد دوّم «نواهی» متعلق نہی، ترك است یا كف؟ ۴

آیا صیغہ نہی، دال بر دوام و تکرار است؟ ۷

اجتماع امر و نہی ۱۰

مقصود از کلمہ «واحد» چیست؟ ۱۰

فرق بین مسئلہ «اجتماع امر و نہی» با «نہی در عبادت» ۱۳

نقد و بررسی کلام صاحب فصول در تفاوت دو مسئله ۱۶

مسئله اجتماع امر و نهی از مسائل علم اصول است ۱۹

مسئله اجتماع امر و نهی، عقلی است یا لفظی؟ ۲۲

آیا بحث اجتماع امر و نهی، شامل تمام اقسام ایجاب و تحریم می‌شود؟ ۲۶

آیا در اجتماع امر و نهی، وجود مندوحه، معتبر است؟ ۲۹

بحث اجتماع امر و نهی، ارتباطی به مسئله تعلق احکام به طبایع ندارد ۳۲

اعتبار مناط امر و نهی در ماده اجتماعی ۳۶

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۹۶

مناط امر و نهی در ماده اجتماع، چگونه احراز می‌شود؟ ۳۹

ثمره بحث اجتماع امر و نهی ۴۴

فرق باب تعارض با بحث اجتماع امر و نهی ۵۲

تضاد احکام خمسه ۵۵

متعلق تکالیف چیست؟ ۵۷

تعدد عنوان، باعث تعدد معنوی نمی‌شود ۶۰

دفع دو توهّم ۶۱

تقریر دلیل امتناع ۶۶

ادله مجوزین: ۶۷

دلیل اول قائلین به جواز اجتماع ۶۷

رد دلیل اول مجوزین ۷۰

دلیل دوم قائلین به جواز اجتماع ۷۰

رد دلیل دوم مجوزین ۷۲

دلیل سوم قائلین به جواز ۷۳

رد دلیل سوم مجوزین ۷۵

عبادات مکروهه بر سه قسم است ۷۹

احکام عبادات مکروهه: ۸۰

حکم قسم اول ۸۰

حکم قسم دوم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد ۸۷

حکم قسم سوم از عبادات مکروهه و تطبیق آن با قواعد ۹۲

دلیل چهارم قائلین به جواز اجتماع ۱۰۲

رد دلیل چهارم مجوزین ۱۰۳

تنبیهات مسئله اجتماع امر و نهی ۱۰۷

ملاک اضطرار رافع حرمت چیست؟ ۱۰۷

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۹۷

- حکم اضطرار به سوء اختیار ۱۱۰
- ثمره مسأله خروج از دار غصبی ۱۳۹
- وجوه ترجیح نهی بر امر و نقد و بررسی آن: ۱۵۱
- ۱- اقوائیت دلالت نهی، نسبت به امر ۱۵۱
- ۲- اولویت دفع مفسده از جلب منفعت ۱۵۷
- ۳- استقرا ۱۶۴
- الحاق تعدد اضافات به تعدد جهات ۱۷۲
- آیا نهی در شیء مقتضی فساد آن شیء هست یا نه؟ ۱۷۵
- ملاک بحث، شامل نهی «تنزیهی» هم می‌شود ۱۷۹
- آیا نهی «غیری» هم داخل بحث فعلی هست یا نه؟ ۱۸۱
- آیا نهی «تبعی» هم داخل محل نزاع هست یا نه؟ ۱۸۳
- معنای عبادت ۱۸۴
- مقصود از «شیء» در عنوان بحث چیست؟ ۱۸۸
- معنای «صحت» و «فساد» ۱۸۹
- صحت و فساد از احکام شرعیه است یا عقلیه یا اعتباریه؟ ۱۹۴
- تأسیس اصل ۲۰۲
- اقسام تعلق نهی به عبادت ۲۰۴
- اقسام تعلق نهی به معامله ۲۱۳
- نهی در عبادت، مقتضی فساد است ۲۱۴
- آیا نهی در معامله، مقتضی فساد است؟ ۲۲۲
- آیا نهی، بر صحت متعلق خود دلالت می‌کند؟ ۲۲۹
- ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۹۸
- مقصد سوم «مفاهیم» تعریف مفهوم ۲۳۶
- مفهوم شرط ۲۴۲
- ادله قائلین به ثبوت مفهوم شرط و نقد و بررسی آن: ۲۴۷
- ۱- تبادل ۲۴۷
- ۲- انصراف ۲۴۸
- ۳- مقدمات حکمت ۲۵۰
- ادله منکرین مفهوم شرط و نقد و بررسی آن ۲۶۰
- ضابطه اخذ و اثبات مفهوم ۲۶۶
- تعدد شرط و وحدت جزا ۲۸۱
- تداخل یا عدم تداخل مسببات ۲۸۹
- اقوال در بحث تداخل ۲۹۱

- مختصری از زندگی نامه محقق خوانساری «ره» ۲۹۱
- تحقیق و مختار مصنف در بحث تداخل ۲۹۲
- نقد و بررسی کلام فخر المحققین «ره» در بحث تداخل ۳۰۵
- نقد و بررسی تفصیل علامه حلی «ره» در بحث تداخل ۳۰۹
- مختصری از زندگی نامه علامه حلی ۳۰۹
- تعیین محل نزاع در بحث تداخل ۳۱۱
- مفهوم وصف ۳۱۳
- تعیین محل نزاع در مفهوم وصف ۳۲۲
- مفهوم غایت ۳۲۷
- آیا غایت، داخل در مغیا هست؟ ۳۳۰
- مفهوم استثنا ۳۳۲
- ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۵۹۹
- حکم مستثنی، منطوقی هست یا مفهومی؟ ۳۳۷
- ادوات دال بر حصر ۳۳۹
- مفهوم لقب ۳۴۸
- مفهوم عدد ۳۴۹
- مقصد چهارم «عام و خاص» اقسام عام ۳۵۵
- آیا اسماء عدد از افراد عام است؟ ۳۵۹
- آیا «عموم»، دارای لفظ خاصی هست؟ ۳۶۰
- الفاظ دال بر عموم ۳۶۴
- آیا عام مخصص، نسبت به «باقی» حجیت دارد؟ ۳۷۱
- آیا اجمال مخصص به عام سرایت می کند یا نه؟ ۳۸۷
- شبهه مصداقیه ۳۹۴
- احراز مشتبه به وسیله اصل موضوعی ۴۱۲
- آیا در غیر از مورد تخصیص می توان به عام تمسک نمود؟ ۴۱۹
- اصالت العموم در چه موردی حجت است؟ ۴۳۱
- آیا قبل از فحص از مخصص می توان به «عام» عمل کرد؟ ۴۳۴
- تفاوت «فحص» در محل بحث با «فحص» در اصول عملیه ۴۴۰
- آیا خطابات شفاهیه، شامل غائبین و معدومین می شود یا نه؟ ۴۴۲
- ثمره خطابات مشافهیه و مناقشه در آن ۴۶۰
- تعقب عام به ضمیر ۴۷۲
- تخصیص عام به مفهوم مخالف ۴۸۱
- استثنای عقیب جمل متعدد ۴۸۷

ایضاح الکفایه، ج ۳، ص: ۶۰۰

تخصیص عام کتابی به خبر واحد معتبر ۴۹۵

ادله مانعین و رد آن ۴۹۷

تعارض عام و خاص ۵۰۴

نسخ ۵۱۲

بداء ۵۱۸

ثمره بین نسخ و تخصیص ۵۲۳

مقصد پنجم «مطلق و مقید»، «مجمل و مبین» تعریف مطلق ۵۲۵

الفاظی که «مطلق» به آن‌ها گفته می‌شود ۵۲۷

۱- اسم جنس ۵۲۷

۲- علم جنس ۵۳۱

۳- مفرد معرّف به لام ۵۳۴

۴- نکره ۵۴۱

مقدمات حکمت ۵۴۸

تأسیس اصل ۵۵۵

اقسام انصراف ۵۵۷

آیا اگر مطلق، دارای جهات متعدد باشد، می‌توان به آن تمسک نمود؟ ۵۶۳

حمل مطلق بر مقید ۵۶۵

حمل مطلق بر مقید، مختص احکام تکلیفی نیست ۵۷۶

نتیجه مقدمات حکمت، مختلف است ۵۷۷

مجمل و مبین ۵۸۲

[۱۰۸۳]

[۱] (۱) - گفتیم در امر «علو» معتبر است امّا اگر دوستی از دوست دیگر یا فقیری از انسان، طلب و خواهشی نمود از نظر لغت و عرف به آن «امر» اطلاق نمی‌شود و اگر گاهی می‌شنوید که به آن، عنوان امر داده‌اند از باب مسامحه و مجاز است و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۱/ ۴۰۵.

[۲] (۱) - همان‌طور که در بحث اوامر، متذکر شدیم، معانی ماده امر، متعدّد بود گاهی امر به معنای فعل، استعمال می‌شد گاهی به معنای فعل عجیب و زمانی به معنای شأن و گاهی در سائر معانی استعمال می‌گشت امّا آن معانی در ماده نهی راه ندارد بلکه ماده نهی به معنای همان طلب است که ماده امر هم دارای این معنا بود و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۱/ ۳۹۳.

[۳] (۱) - ای العرضیه.

[۴] (۲) - ای الطولیّه - بحسب الزمان.

[۵] (۱) - و فی العبارة مسامحة اذ الصلاة عنوان للواحد المذكور و الاولى ان يقول كالحركة بقصد الصلاة في المغصوب الا ان يكون مراده التمثيل لمترقب الامر و النهي المجتمعين في الواحد لا لنفس الواحد و ان كان خلاف الظاهر اذ الظاهر كونه مثالا لما يرجع اليه ضمير كان الاخير. مشكيني رحمه الله.

ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲۳۴.

[۶] (۱) - به زودی مثالی برای آن ذکر می کنیم.

[۷] (۲) - اگر مقصود، واحد شخصی باشد بدهی است که آن واحد، قابل تکثر و تعدد نیست، آیا امکان دارد که زید و عمرو تکثر پیدا کنند؟ خیر.

[۸] (۱) - لکن این ربطی به حیثیت بحث ندارد- اگر طبق بعضی از نتایج، صغرائی برای یک مسأله دیگر پیدا شد این امر سبب نمی شود که حیثیت بحث، واحد باشد.

[۹] (۱) - ای مسأله النهی فی العبادة.

[۱۰] (۲) - ای فی مسأله اجتماع الامر و النهی.

[۱۱] (۳) - بدهی است که معامله هیچ گاه مأمور به نیست و امری به آن تعلق نمی گیرد تا مسأله اجتماع امر و نهی مطرح شود بلکه آنچه که محل اشکال واقع شده، نهی متعلق به عبادت است.

[۱۲] (۱) - ر. ك: ایضاح الكفاية ۲۳ / ۱.

[۱۳] (۱) - وجه الظهور: ما ذكره في الفرق بين هذه المسألة و المسألة الآتية من اجزاء تعدد الجهة في دفع محذور اجتماع الضدين و عدمه و من المعلوم أن هذا المعنى ليس مدلولاً للفظ، اذ مرجعه الى جواز اجتماع الحكيم المتعلقين بطبيعتين مغايرتين متصادقتين على شيء واحد و عدمه، و هذا حكم عقلي لا ربط له بدلالة اللفظ فالمراد بالامر و النهي هو الوجوب و الحرمة سواء أ كان الدال عليهما اللفظ ام غيره كالاجماع و الضرورة. ر. ك: منتهى الدراية ۲۵ / ۳.

[۱۴] (۱) - ر. ك: ایضاح الكفاية ۴۹۲ / ۲ و ۳۶۸، ۲۸۱.

[۱۵] (۱) - ... هو بناء على الامتناع لزوم اجتماع الضدين و كون ما يتصادق عليه الطبيعتان اللتان تعلق بهما الامر و النهي واحدا. ر. ك: منتهى الدراية ۲۸ / ۳.

[۱۶] (۲) - ... حيث انهم عنوانوها بقولهم: «اختلفوا في جواز اجتماع الامر و النهي».

[۱۷] (۳) - اذ لا منشأ لدعوى الانصراف الا غلبة الوجود او كثرة الاستعمال و لا يصلح شيء، منهما للتقييد، كما ثبت في محله. ر. ك: منتهى الدراية ۲۹ / ۳.

[۱۸] (۱) - اگر کسی در محلّ بحث، قائل به جواز اجتماع امر و نهی شد و فرضاً درصدد برآمد که حکم آن را در رساله عملیه بنویسد باید تمام موانع و شرایط- از قبیل اعتبار مندوحه، بلوغ، عقل و ...- را هم در نظر بگیرد که این مسئله، مربوط به فعلیت حکم و اجرای آن در خارج است و ارتباطی به بحث اجتماع امر و نهی ندارد.

[۱۹] (۱) - ر. ك: ایضاح الكفاية ۴۷۹ / ۲.

[۲۰] (۲) - بدهی است که افراد، همان وجودات طبیعت به ضمیمه خصوصیاتى هست که لازمه وجود طبیعت می باشد مانند خصوصیت مکانی، زمانی و امثال آنها.

[۲۱] (۱) - فمن قال بالجواز نظر الى تعدد متعلق الحكيم لانه الطبيعتان المتعددتان بحسب الماهية و من قال بالامتناع نظر الى وحدتهما بحسب الوجود ضرورة امکان انتزاع ماهيات متعددة من وجود واحد خارجي كزید حيث ينتزع منه مفهوم الماشى و الضاحك و الانسان و هكذا. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲۱۴ / ۱.

[۲۲] (۱) - فرد من طبعه الصلاة و فرد من طبعه الغصب.

[۲۳] (۱) - كما لا- يكون من التعارض لانه انما يكون في مقام الاثبات و الكلام في مقام الثبوت. مشکینی رحمه الله. ر. ك: كفاية الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱ / ۲۴۱.

[۲۴] (۲) - بدیهی است که اصولیین در باب تعارض، مرجحات را اخذ می‌نمایند و اگر ترجیحی نبود، بنا بر تساقط یا تخییر می‌گذارند و در باب تراحم در صورت احراز اقوائت ملاک، آن را اخذ می‌نمایند و الا به اباحه یا تخییر حکم می‌کنند که تفصیل این مسائل در باب تعادل و تراجیح خواهد آمد.

[۲۵] (۳) - که از صغریات باب تراحم هست.

[۲۶] (۱) - و هو ما تعرض بقوله: «و اما اذا لم يكن للمتعلقين مناط كذلك» ر. ك: منتهی الدرایه ۳ / ۴۳.

[۲۷] (۲) - مصنف در عبارات بعد توضیح می‌دهند که: بنا بر قول به اجتماع، تعارض نیست و اگر بنا بر قول به امتناع بخواید تعارض نباشد، شرطش این است که دو دلیل، بیانگر دو حکم اقتضائی باشند و یا لااقل یکی از آن‌ها اقتضائی و دیگری فعلی باشد تا اینکه ...

[۲۸] (۳) - مصنف رحمه الله در «التاسع» می‌فرماید: بنا بر امتناع بین آن‌ها تعارض است نه اجتماع.

[۲۹] (۱) - برای توضیح بیشتر درباره حکم اقتضائی، ر. ك: ایضاح الکفایه ۴ / ۴۹.

[۳۰] (۲) - و اگر ملاک اقوائی وجود نداشت نوبت به حکم سؤم - غیر از وجوب و حرمت - می‌رسد.

[۳۱] (۳) - فرضاً اگر دو نفر - یک نفر مسلمان و دیگری کافر - در حال غرق شدن باشند، انسان یقین پیدا می‌کند که انقاذ مسلمان، اهم است و اگر یقین هم پیدا نکند، احتمال می‌دهد که انقاذ مسلمان، اهم است و همین کفایت می‌کند.

[۳۲] (۴) - در اینکه آیا امر به شیء، مقتضی نهی از ضدش هست یا نه بیان کردیم که: صلات و ازاله، متراحمین بودند لکن گفتیم ازاله نجاست از مسجد، از اتیان صلات، اهم هست اما خارجاً می‌دانیم که - اهمیت نماز، بیش از ازاله هست ولی علت اینکه آنجا گفتیم صلات، مغلوب ازاله می‌باشد، این است که نماز، واجب موسع است و می‌توان آن را در اول یا وسط یا آخر وقت خواند اما ازاله، واجب مضیق و بدون «بدل» بود و همین امر، سبب تقدم ازاله بر اتیان نماز شد.

[۳۳] (۱) - البته اگر یکی از آن دو حکم، اقتضائی و دیگری هم فعلی باشد، کفایت می‌کند و الا اگر دو دلیل، بیانگر دو حکم فعلی باشند، امتناعی نمی‌تواند آن دو حکم فعلی را اخذ نماید بلکه باید بگوید بین آن دو دلیل، تعارض است.

[۳۴] (۱) - يمكن ان يكون اشارة الى ان الجمع العرفي يتوقف على كون احدهما اظهر من الآخر و مجرد كون احدهما اقوى مناطا من الآخر لا يجدي في كونه اقوى ظهورا. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۳۶۱.

[۳۵] (۱) - به زودی بیان می‌کنیم که اشکال آن در کدام فرض است.

[۳۶] (۱) - در ضمن مباحث آینده مرجحات جانب امر و مرجحات جانب نهی را بیان می‌کنیم.

[۳۷] (۱) - خواه مکلف، نسبت به حرمت التفات داشته باشد یا اینکه اصلاً ملتفت نباشد.

[۳۸] (۲) - مجدداً متذکر می‌شویم که بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی بحث می‌کنیم.

[۳۹] (۳) - و همچنین نسبت به موضوع.

[۴۰] (۱) - المناط في الحسن الصدوري ان يعتقد الفاعل بلا تقصير منه رجحان الفعل فيأتي به بهذا الداعي سواء كان الفعل حسنا واقعا ليطابق حسنه الصدوري مع حسنه الواقعي او كان قبيحا محضاً واقعا ليس فيه جهة الحسن اصلاً غير ان الفاعل اخطأ في اعتقاده او كان واجداً لجهتي الحسن و القبح جميعاً كما في المقام و لكن لم يعلم الفاعل بجهة القبح قصوراً. ر. ك: عنایة الاصول ۲ / ۴۹.

[۴۱] (۲) - تذکر: نسبت به موضوع، قصور و تقصیری مطرح نیست زیرا در شبهات موضوعیه اصلاً تحقیق و تفحص لازم نیست.

[۴۲] (۱) - زیرا همان‌طور که قبلا- در امر هشتم- بیان کردیم، نزاع در باب اجتماع امر و نهی در موردی است که در ماده اجتماع، هم ملاک امر تحقق داشته باشد و هم ملاک نهی. در بحث فعلی هم که محل تصادق به‌عنوان یک عمل قبیح، محقق نشده بلکه به‌عنوان یک عمل حسن اتیان شده و جهل مکلف هم قصوری بوده به خلاف فرض قبل - عدم التفات عن تقصیر - که مجمع، واجد ملاک امر نبوده.

[۴۳] (۲) - زیرا این مسئله، محل کلام است که آیا در صحت عبادات، قصد امتثال لازم است یا نه؟

[۴۴] (۱) - صورت سوم مسئله.

[۴۵] (۲) - و اگر در موردی- مانند محلّ بحث- هم مصلحت بود و هم مفسده، تابع همان است که واقعا اقوا هست و ارتباطی به علم و جهل مکلف ندارد.

[۴۶] (۱) - البته بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی، حکم «واقعی» آن صلوات، حرمت است.

[۴۷] (۲) - بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی. و جهل قصوری مکلف.

[۴۸] (۱) - ر. ک: ایضاح الکفایه ۲ / ۴۶۹.

[۴۹] (۱) - در صورتی که قصد امتثال را شرط ندانیم.

[۵۰] (۲) - الف: در صورتی که قصد امتثال را شرط بدانیم.

ب: یعنی: بناء علی ما ذکره فی مسأله الضد.

[۵۱] (۳) - که گفتیم: با وجود جهل قصوری، بنا بر قول به امتناع و ترجیح جانب نهی، اتیان مجمع و محلّ تصادق، صحیح است زیرا آن عمل عبادی ...

[۵۲] (۱) - الف: نسیان ب: جهل به موضوع ج: جهل به حکم و حرمت قصورا.

[۵۳] (۲) - اگر قصد امتثال، شرط نباشد که مسئله، بسیار واضح است و چنانچه آن را شرط بدانیم دو راه برای صحت عمل و قصد امتثال بیان کردیم.

[۵۴] (۱) - الف: مرحله اقتضا: همان مرحله واجدیت مصلحت و مفسده هست مثلا مولا ملاحظه می‌کند که نماز، دارای صددرجه مصلحت لازم الاستیفاء هست که اقتضا دارد یک حکم وجوبی به نام «أَقِمُوا الصَّلَاةَ»*E برای آن جعل نماید.

ب: مرحله انشا: به دنبال واجدیت مصلحت و مفسده، مولا- در مقام جعل قانون برمی‌آید و فرضا حکم وجوب صلوات را جعل می‌نماید لکن در این مرحله تنها مسأله قانون گذاری مطرح است.

ج: مرحله فعلیت: اگر مولا- بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و فرضا نماز ظهر، اتیان و شرب خمر، ترک شود، نسبت به آن‌ها بعث و زجر می‌کند یعنی حکم انشائی در معرض اجرا قرار می‌گیرد. لازم به تذکر است که مرحله فعلیت به تنهایی اثری ندارد بلکه اگر شرایطی از جمله، علم مکلف، نسبت به آن تحقق پیدا کند آنگاه علم مذکور برای مرحله تنجز مدخلیت دارد.

د: مرحله تنجز: یعنی مرحله‌ای که عقاب و ثواب، مطرح می‌شود و در اثر مخالفت یا موافقت با قانون، استحقاق عقوبت و مثبت پیدا می‌شود.

[۵۵] (۱) - فرضا مولا بگوید: اکرم زیدا یوم الجمعة و بعد هم بگوید: لا تکرّم زیدا یوم الجمعة.

[۵۶] (۱) - یعنی: اسم الفعل و هذا مما لا یتوهم فلا یناسب ذکره. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۳۷۰.

[۵۷] (۲) - ای نحو کل واحد من الاسم فقط و العنوان المذكور. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱ / ۲۲۱.

[۵۸] (۳) - «اقول»: و فی کلام المصنّف الی هنا مواقع للنظر «الاول» ... ر. ک: عنایه الاصول ۲ / ۵۸.

[۵۹] (۱) - مثلا در خارج، غير از كتاب و زید، امر سومی - به نام ملكیت - که واقعت داشته باشد، نداریم بلکه آنچه حقیقت دارد، كتاب و زید است و ملكیت، یک امر اعتباری می باشد.

[۶۰] (۲) - که خارج محمول است و مقصود از خارج محمول، همان امور اعتباری غیر متأصل است که شارع یا عقلا آن ها را اعتبار نموده اند. لازم به تذکر است که اصطلاح و تعبیر مصنف، چنین است: ایشان بر متأصلات، عنوان محمول به ضمیمه و بر امور اعتباری، خارج محمول اطلاق نموده اند.

[۶۱] (۳) - و تمام ما ذکره المصنف فی متعلق التکلیف هو یجری فی موضوع التکلیف ایضا حرفا بحرف فاذا قال مثلا ائنتی بالماء فالماء و ان اخذ فی لسان الدلیل موضوعا للحکم و لكن قد اخذ موضوعا للإشارة به الی حقیقه الماء و واقعه الذی یروی الغلیل و یرتفع به العطش و هو المعنون بعنوان الماء لا بما هو هو و بنفسه و علی استقلاله و حیاله و هكذا الحال فی سایر الموضوعات جمیعا. ر. ک:

عنايه الاصول ۵۷ / ۲.

[۶۲] (۱) - ای وحده المعنون سواء كانت الوجوه و العناوين تقيديه او تعليلية خلافا للمشهور من ان الحثيات التعليلية غير موجبه لتكثر المحيث بخلاف الحثيات التقيديه فانه موجبه للتكثر عندهم قطعا ... ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲۲۱ / ۱.

[۶۳] (۲) - [يعني المغايرة من حيث الوجود و الا فلا اشكال في تغاير كل جهة لاخرى مفهوما، فان مفهوم العلم غير مفهوم القدرة و هكذا.

[۶۴] (۳) - الظاهر ان المراد بهذه الالفاظ الثلاثة هنا واحد و هو نفى التركيب و ان كان المتبادر في بادئ النظر من الوحدة هو نفى الشريك عنه تعالى شأنه لكن المناسب للمقام لما كان نفى التركيب حتى لا يتوهم كون صدق كل عنوان باعتبار جزء من الاجزاء هو ارادة البساطة من الوحدة] ر. ک: منتهى الدراية ۸۷ / ۳.

[۶۵] (۴) - و العمدة في هذه المسألة هو اتقان هذه المقدمة و قد أتقنا حق الاتقان في الثمرات و بينا ان الحثيات التقيديه ما لم تكن مستندة الى حثيات تعليلية مستقلة متكررة لا توجب تعدد المحيث و هذا هو السر في عدم تعدد الذات الاحدية تبارك و تعالى مع اجتماع حثيات تقيديه كثيرة فيه تبارك و تعالى و لا فرق في هذه الجهة بينه تعالى و بين غيره. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲۲۲ / ۱.

[۶۶] (۱) - اقول: لم يقتصر في الفصول على ذكر «الجنس و الفصل» بل عطف عليهما اللواحق العرضية و حينئذ فان كان العنوان من اللواحق العرضية كالغصب و الصلاة جاء فيه الكلام المذكور من كونه متحدا مع الذات او ممتازا عنها في الخارج. ر. ک: حقائق الاصول ۳۷۴ / ۱.

[۶۷] (۲) - [يعنى: و لا يكاد يتخلف ذاتياتها، فتخلف الصلواتية و الغصبيه عن الحركة يكشف عن عدم دخلهما في ماهياتها و ذاتياتها.

[۶۸] (۳) - [يعنى: سواء وقعت الحركة جزءا للصلاة ام لا و سواء كانت تلك الدار مغصوبة ام لا]. ر. ک:

منتهى الدراية ۹۴ / ۳.

[۶۹] (۴) - و قد علق المصنف في الهامش هنا ما هذا لفظه: «و قد عرفت ان صدق العناوين المتعددة لا تكاد تنتمل به وحده المعنون لا ذاتا و لا وجودا غاية ان تكون له خصوصية بها يستحق الانصاف بها و محدود بحدود موجبه لانطباقها عليه كما لا يخفى و حدوده و مخصصاته لا يوجب تعدده بوجه اصلا فتدبر جيدا» انتهى. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲۲۳ / ۱.

[۷۰] (۱) - البته هر کدام را قائل شوید، باطل و مردود است.

[۷۱] (۱) - و لذا لو سئل بطرفي النقض بأن قيل هل الانسان من حيث هو انسان كاتب او ليس بكاتب فالجواب السلب لكل شيء بان

يقال ليس الانسان من حيث هو انسان بكاتب و لا بشيء من الاشياء الانفس ذاته و لو سئل بطرفين لا يكونان متناقضين كأن يقال هل الانسان كاتب او ضاحك فلا يستحق الجواب اصلا لان السائل بعد وضع ثبوت احد الامرين يطلب التعيين و الوضع المبني عليه فاسد فلا يستحق الجواب الذي هو مقتضى سؤاله فلو اجيب بسلب طرفي التردد لا يكون في الحقيقة جوابا عن سؤاله بل تبيها على فساد مبني السؤال «الانها» ... ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۲۳.

[۷۲] (۱) - اذ في صورة الانحصار لا بسوء الاختيار لا بد من سقوط الامر او النهي. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۱۰۰

[۷۳] (۱) - يكي به عنوان وجوب مقدمي و ديگر عبارت است از حرمت تصرف در ملك غير.

[۷۴] (۱) - مصنف در بحث فعلی اشاره ای به این جواب نمودند.

[۷۵] (۱) - و نیز ر. ك: قوانين الاصول ۱/ ۱۴۰.

[۷۶] (۲) - كه قائل به «امتناع» اجتماع امر و نهی هستید.

[۷۷] (۱) - سوره فجر، آیه ۲۲.

[۷۸] فاضل موحدي لنكراني، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۷۹] (۱) - [... و حاصله: ان النهی لم يتعلق بذات العبادة بل تعلق بما يغيرها مفهوما و يتحد معها وجودا كالنهی عن الصلاة في

مواضع التهمة بناء على تعلقه بالكون فيها و اتحاده مع الصلاة بناء على ان الاكوان كالافعال داخله في حقيقة الصلاة. و اما بناء على خروجها عن حقيقتها فالنهی حينئذ متعلق بالكون الخارج عن حقيقتها الملازم لها خارجا فالصلاة في مواضع التهمة يمكن أن تكون مثلا للنهي عما هو متحد مع الصلاة و منطبق عليها و يمكن أن تكون مثلا للنهي عما هو خارج عنها ملازم لها خارجا.

[۸۰] (۲) - غرضه: ان مثاليه الصلاة في مواضع التهمة للنهي عن الكون المتحد مع الصلاة مبنية على دخول الاكوان في ماهية الصلاة اذ على فرض خروجها عن حقيقتها تدرج الصلاة في مواضع التهمة في النهي عما يلزم الصلاة خارجا لكون الاكوان حينئذ مقدمة لافعال الصلاة كما تقدم آنفا. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۱۱۰.

[۸۱] (۱) - النوافل المبتدئة هي غير ذوات الاسباب، كصلاتي الزيارة و الاستخارة و الصلوات المستحبة في الايام و الليالي المخصوصة فالصلاة المبتدئة هي التي لم يرد فيها نص بالخصوص بل هي بنفسها مستحبة لكونها خير موضوع. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۱۰۹.

[۸۲] (۱) - مثال آن را در پاورقی صفحه ۷۸ ذکر کردیم.

[۸۳] (۱) - در غير از ماه رمضان.

[۸۴] (۲) - مانند مخالفت عملی با بنی امیه که آن‌ها روز عاشورا را متبرک می دانستند و به شکرانه موفقیتی که - از نظر خودشان - نصیشان شده بود، روزه می گرفتند. - البته لزومی هم ندارد که ما آن عنوان را بدانیم.

[۸۵] (۱) - كأن مخالفت عملی با بنی امیه.

[۸۶] (۲) - درعین حال اگر کسی اهم را رعایت نکرد و به مهم پرداخت - مانند ازاله نجاست از مسجد و خواندن نماز ظهر در وقت موسم - یعنی به جای ازاله، مشغول خواندن نماز شد مع ذلك نمازش صحیح است چون مصلحت و ملاک نماز به قوت خود باقی هست.

[۸۷] (۱) - ربما يقال: ان ارجحیه الترك و ان لم توجب منقصه و حزاؤه في الفعل اصلا الا انه يوجب المنع منه فعلا و البعث الى الترك قطعاً كما لا يخفى و لذا كان ضد الواجب بناء على كونه مقدمه له حراما و يفسد لو كان عبادة مع أنه لا حزاؤه في فعله و انما كان النهی عنه و طلب تركه لما فيه من المقدمية له و هو على ما هو عليه من المصلحة فالمنع عنه لذلك كاف في فساد لو كان عبادة «قلت»: يمكن ان يقال: ان النهی التحريمي لذلك و ان كان كافيا في ذلك بلا اشكال الا ان التنزيهي غير كاف الا اذا كان عن حزاؤه فيه و ذلك لبداهه عدم قابلية الفعل للتقرب منه تعالى مع المنع عنه و عدم ترخيصه في ارتكابه بخلاف التنزيهي عنه اذا كان لا

- لحزازه فيه بل لما في الترك من المصلحة الراجحة حيث إنه معه مرخوص فيه و هو على ما هو عليه من الرجحان و المحبوبة له تعالى و لذلك لم تفسد العبادة اذا كانت ضد المستحبة اهم اتفاقا فتأمل. « منه قدس سره ». ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۳۷۹.
- [۸۸] (۱) - بدیهی است که مقصود از نهی « حرمت » نیست بلکه منظور، نهی تنزیهی و کراهتی می‌باشد.
- [۸۹] (۲) - در اول بحث نواهی خواندیم که اگر طلب، متعلق به ترک و جوبی باشد، نهی آن تحریمی است و چنانچه طلب متعلق به ترک، استحبابی باشد نهی آن کراهتی و تنزیهی می‌شود.
- [۹۰] (۱) - مانند نواهی طیب که به بیمار می‌گوید از فلان غذا استفاده نکن یعنی اگر مایل هستی به سلامت و هدف از صحت برسی، راهش این است که از فلان خوراکی پرهیز نمائی.
- [۹۱] (۱) - بلکه رجحان هم دارد چون مقدمه نظافت و طهارت است.
- [۹۲] (۱) - کراهت در عبادت، مانند کراهت در پنیر خوردن نیست.
- [۹۳] (۱) - البته لازمه بیان مذکور، این است که نماز در خانه، مکروه هم باشد چون نسبت به نماز در مسجد، اقل ثوابا هست.
- [۹۴] (۲) - که بین المولویین هم فرق بود.
- [۹۵] (۱) - در طریق سوم - که در محل بحث هم امکان جریان دارد.
- [۹۶] (۱) - و امثال آن.
- [۹۷] (۲) - مثال دیگری هم در پاورقی صفحه ۷۸ ذکر کرده‌ایم.
- [۹۸] (۱) - یعنی: بناء على الامتناع يكون المنهى عنه العنوان الملازم، و المأمور به عنوان العبادة، هذا في صورة كون العنوان المنهى عنه ملازما للعبادة ر. ك: منتهی الدراییه ۳ / ۱۲۹.
- [۹۹] (۲) - بدیهی است که مصنف رحمه الله از قائلین به امتناع است و این مطلب را به مشهور هم نسبت داده‌اند.
- [۱۰۰] (۱) - امتناعی، مخیر است که جانب نهی را ترجیح دهد یا جانب امر را و این مسئله به اختلاف موارد متفاوت است.
- [۱۰۱] (۱) - یعنی: سواء بنينا على الجواز ام الامتناع، اما على الاول، فلعدم المقتضى لحمل النهی على الارشاد بعد امکان حمله على المولوی، لتعدد متعلق الامر و النهی. و اما على الثانى، فلعدم بدل للعبادة كصوم عاشوراء حتى يكون النهی ارشادا الى سائر افراد الطبیعة المأمور بها مما لا منقصة فيه كما لا يخفى. ر. ك: منتهی الدراییه ۳ / ۱۳۲.
- [۱۰۲] (۲) - در قسم دوم از عبادات مکروهه - به عنوان پاسخ چهارم - این مطلب را توضیح دادیم.
- [۱۰۳] (۱) - سیاق عبارت اقتضا می‌کند که به جای کلمه « متحد » کلمه « اتحاد » بکار برند به این ترتیب:
- « فیما كان ملاکه ملازمتها لما هو مستحب او اتحادها مع ما هو مستحب ».
- [۱۰۴] (۲) - برای توضیح بیشتر ر. ك: ایضاح الکفایه ۳ / ۷۳.
- [۱۰۵] (۱) - که صلات در دار باشد.
- [۱۰۶] (۲) - نه مجازا.
- [۱۰۷] (۱) - بدیهی است که بنا بر امتناع، اجتماع و جوب و استحباب فعلی محال است.
- [۱۰۸] (۱) - فرضا مخالفت عملی با بنی امیه.
- [۱۰۹] (۲) - یا ملازم
- [۱۱۰] (۳) - هم متعلق و جوب باشد و هم متعلق استحباب.
- [۱۱۱] (۱) - « لامتناع اجتماع الضدین فی موضوع واحد حقیقی و لو بعنوانین » الا على القول بالجواز.
- [۱۱۲] (۲) - و کفایه تعدد العنوان و لو فی مورد عدم المندوحة كما فیما نحن فيه حيث ان المفروض عدم التمكن من استيفاء مزیة

العبادة بفرد آخر لعدم البدل و كون الطبيعة منحصرة في فرد] ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۳۳.

[۱۱۳] (۱) - و اصلا مسأله متلازمين، غير از مسأله اجتماع امر و نهی است.

[۱۱۴] (۲) - پس خياطت لباس، مأمور به و بودن در خانه زيد، فرضا منهي عنه است.

[۱۱۵] (۱) - ... و لهذا بدل بعضهم المثال بما اذا امر المولى بمشي خمسين خطوة كل يوم و نهی عن التحرك نحو دار كذا فمشی الخمسين فيها او قال خط هذا الثوب و لا تتصرف في المكان الخاص ای نوع من التصرف مع تعميم المكان الهواء ايضا فحينئذ يكون التصرف في الهواء المنهي عنه متحدا مع الخياطة التي هي عبارة عن هذا النحو من التصرف المأمور به. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۳۳.

[۱۱۶] (۱) - در بيان پاسخ، ترتيب عبارت مصنف را رعايت نموده‌ايم.

[۱۱۷] (۲) - اين مطلب را ابتدای بحث اجتماع امر و نهی - در امر چهارم از امور ده گانه - مشروحا بيان کرديم.

[۱۱۸] (۱) - يا اينکه برای يك عمل واجب، مقدميت داشته باشد.

[۱۱۹] (۱) - قوله: « و اما على الجواز فعن ابى هاشم » اقول: في النسبة منع، وجهه ان صاحب الجواهر قال في مسألة الصلاة في المكان المغصوب التي قد افتى المحقق بصحة الصلاة في ضيق الوقت في حال الخروج لكن عن ابى هاشم ان الخروج ايضا تصرف في المغصوب فيكون معصية فلا تصح الصلاة حينئذ و هو خارج سواء تضيق الوقت ام لا، و عن المنتهى ان هذا القول عندنا باطل، بل في التحرير اطبق العقلاء كافة على تخطفه ابى هاشم انتهى محل الحاجة. و هو كما ترى صريح في ان ابى هاشم لم يقل بصحة الصلاة المزبورة و لو كان قائلًا في مسألة الاجتماع بالجواز لان القول بالجواز من الجهتين لا يستلزم صحة الصلاة لعدم تعدد الجهة عنده، « منه دام ظله ». ر. ك: شرح كفاية الاصول. مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۳۶.

[۱۲۰] (۲) - مانند اضطرارهای معمولی.

[۱۲۱] (۱) - كما اينکه در اضطرارهای معمولی بعد از تحقق اضطرار، حرمت مطرح نیست.

[۱۲۲] (۲) - زیرا اگر بخواهد در آن خانه، باقی بماند مفاسدش بيش از خروج است.

[۱۲۳] (۱) - هو ابو هاشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي، ولد عام ۲۴۷ هـ من ابناء ابان مولى عثمان، عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، له آراء انفراد بها و تبعته فرقة سميت « البهشمية » نسبة الى كنيته ابى هاشم و له مصنفات منها: « الشامل » في الفقه و « تذكرة العالم » و « العدة » في الاصول مات سنة ۳۲۱ هـ. ر. ك: الاعلام للزرکلی ۷/ ۴.

[۱۲۴] (۱) - قبل از ورود به آن خانه، تمام انواع تصرف برای آن مکلف، حرام بود یکی از انحاء تصرف، عبارت از خروج بود و اکنون که وارد خانه و نسبت به خروج، مضطر شده آن خطاب قبلی، ساقط اما ملاک و آثارش باقی هست.

[۱۲۵] (۲) - تذکر: مصنف رحمه الله در حاشیه « منه » فرموده‌اند از باب مماشات پذیرفتیم که خروج، مقدمه تخلص است و در حقیقت « مقدمیت » را قبول نداریم که عین عبارت ایشان چنین است: « لا يخفى انه لا توقف هاهنا حقيقة، بداهة ان الخروج انما هو مقدمة للكون في خارج الدار، لا مقدمة لترك الكون فيها الواجب لكونه ترك الحرام، نعم بينهما ملازمة لاجل التضاد بين الكونين و وضوح الملازمة بين وجود الشيء و عدم ضده فيجب الكون في خارج الدار عرضا لوجوب ملازمة حقيقة فتجب مقدمته كذلك و هذا هو الوجه في المماشة و الجرى على ان مثل الخروج يكون مقدمة لما هو الواجب من ترك الحرام، فافهم » منه قدس سره. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۳۹۰.

[۱۲۶] (۱) - برخلاف مثال انقاذ غريق که دخول در ملک غير، مقدمه منحصره آن بود اما آنجا اضطرار به سوء اختيار مطرح نبود.

[۱۲۷] (۱) - توضیح عبارت مذکور را در چند سطر قبل بیان کرديم.

[۱۲۸] (۲) - المراد من الغير هو ترك الدخول و ضمير «له» راجع الى الخروج و الظاهر كون كلمة «مع» غلطا و حق العبارة ان يقال: على اختياره له. ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني.
۲۶۵ / ۱.

[۱۲۹] (۳) - بيان للفرض حيث ان معنى هذا الفرض اى كون الاضطرار بسوء الاختيار هو انه اذا اضطر الى الخروج الذى هو تصرف محرم فى نفسه بسوء اختياره الاقدام على الدخول و من البديهي منافاة هذا الفرض لكون الحرمة معلقة على الارادة اذ مع الارادة لا اضطرار اصلا و استدلال للجواز بما حاصله ان الخروج و ان كان تصرفا فى الغضب الا- انه معنون بعنوان التخلص عن الغضب و هو واجب عقلا- و شرعا و لا- وجه لتعلق النهي به و لو سابقا حيث إنه بهذا العنوان مطلوب من اول الامر و لا- ربط له بمسألة الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار بل هو داخل فى وجوب رد مال الغير اليه و الى هذا الاستدلال اشار المصنف بما هو فى صورة الاشكال على دليل المنع من قوله: «ان قلت ان التصرف ...». ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲۳۷ / ۱.

[۱۳۰] (۱) - بديهي است كه قضيه سالبه به انتفاء موضوع بارزش و مورد اعتنا نيست.
[۱۳۱] (۱) - كان اللازم ان يقول هذا غاية ما يمكن ان يقال فى تقريب الاستدلال على كون ما انحصر به التخلص مأمورا به مع عدم جريان حكم المعصية عليه ... الخ و الا فالفصول ايضا ممن يدعى كون الخروج مأمورا به كما تقدم لك شرحه و بيانه مضافا الى ان الوجه الثانى الذى قد اضافه المصنف من عند نفسه ليس هو من التقريرات اصلا فكيف صح له ان يقول و هو يعنى المجموع موافق لما افاده شيخنا العلامة اعلى الله مقامه على ما فى تقريرات بعض الاجلة ... الخ. ر. ك: عناية الاصول ۹۵ / ۲.

[۱۳۲] (۲) - و طريق تخلّص از حرام، منحصر باشد. نه متعدّد.
[۱۳۳] (۳) - مثل اینکه فردی برای خود وضعی ایجاد نماید که مضطر به شرب خمر شود.
[۱۳۴] (۴) - مثلا- فردی می‌داند که اگر در فلان جمع شرکت کند مسلما نمی‌گذارند نماز واجبش را بخواند و مضطر به ترك صلوات می‌شود.

[۱۳۵] (۱) - هذا جواب عن الوجه الثانى الذى قد اضافه المصنف من عند نفسه تأييدا للتقريرات من عدم كون الخروج قبل الدخول مقدورا للمكلف لا فعله و لا تركه و قد عرفت ان مرجعه كان الى دعويين.
«الاولى» عدم كون فعل الخروج مقدورا قبل الدخول. «الثانية» عدم كون ترك الخروج مقدورا قبل الدخول فيجيب عنه هنا جوابا «واحدا» عن الدعوى الاولى و «جوابين» عن الدعوى الثانية. ر. ك:
عناية الاصول ۹۷ / ۲.

[۱۳۶] (۲) - يعنى؛ من الدخول.
[۱۳۷] (۳) - يعنى: من الخروج.
[۱۳۸] (۴) - يعنى: بواسطة الدخول.

[۱۳۹] (۱) - «اقول» بل الشرع ايضا يحكم فعلا- بلزوم الخروج غيريا مولويا كما عرفته منا و انما ذهب المصنف هنا الى حكم العقل بلزومه ارشادا دون الشرع مولويا لما تقدم منه من عدم كون الخروج مأمورا به شرعا فى نظره و لكن قد عرفت منا ضعفه و وهنه و ان الحق تبعا للفصول هو كونه مأمورا به مع جريان حكم المعصية عليه. ر. ك: عناية الاصول ۹۹ / ۲.
[۱۴۰] (۱) - الف: ... و هو شروع فى الجواب الاول عن الدعوى الثانية ...». ر. ك: عناية الاصول ۹۹ / ۲.

[ب: هذا متفرع على كون المقدور بالواسطة كالخروج الذى هو مقدور بتوسط القدرة على الدخول كالمقدور بلا واسطة فى صحة توجه التكليف الى المكلف، و رد على الكلام الخصم:

«فمن لم يشرب الخمر لعدم وقوعه فى المهلكة التى يعالجها به مثلا لم يصدق عليه الا انه لم يقع فى المهلكة ... الخ».

- [۱۴۱] (۲) - هذا جزء « فمن ترك » یعنی: ان من ترك الاقتحام فيما يؤدي الى هلاك النفس او شرب الخمر كما اذا لم يعرض نفسه للهلاك الذي لا يندفع الا بشرب الخمر يصدق عليه انه تارك للهلاك و تارك لشرب الخمر]. ر. ك: منتهى الدراية ۳ / ۱۶۶.
- [۱۴۲] (۳) - كان الاولى ان يقول: نظير الافعال التوليدية، فان شرب الخمر ليس من الافعال التوليدية [بل المباشرة]. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۳۹۷.
- [۱۴۳] (۱) - تمام افعال توليديه و تمام تكاليفي كه مكلف به آن‌ها نیاز به مقدمه دارد « مع الواسطه » مقدور انسان هست.
- [۱۴۴] (۱) - شروع في الجواب الثاني عن الدعوى الثانية ر. ك: عنایة الاصول ۲ / ۱۰۰.
- [۱۴۵] (۲) - غرضه بيان كيفية التمكن من الفعل و الترك. « اما الاول » فباختيار المهلكة الملجئة الى شرب الخمر، او باختيار دخول الدار المغصوبة الموجب للتخلص عنها بالخروج. « و اما الثاني » فباختيار ترك الدخول في المكان المغصوب و ترك الوقوع في المهلكة المتوقف علاجها على شرب الخمر. ر. ك: منتهى الدراية ۳ / ۱۶۹.
- [۱۴۶] (۳) - ای: في المهلكة و الدار.
- [۱۴۷] (۱) - خواه امتناع مقدمه به دست مكلف و با سوء اختيار او باشد مثل اينكه فرضا او خودش سلم را از بين ببرد يا اينكه امتناع مذکور، ارتباطی به او نداشته باشد مثلا نردبانی پیدا نمی شود تا مكلف نصب نماید.
- [۱۴۸] (۱) - قائل به حرمت آن نشويد.
- [۱۴۹] (۲) - لذا وجهی ندارد كه ذی المقدمه از وجوب خود، ساقط شود.
- [۱۵۰] (۱) - لانه اقل محذورا.
- [۱۵۱] (۲) - مثلا وقتی مكلف، وارد خانه غصبی و گرفتار خروج شد، آن خروج، نهی ندارد اما ملاك و آثارش باقی هست.
- [۱۵۲] (۱) - اكرام زید در روز جمعه.
- [۱۵۳] (۱) - یعنی « خروج » قبل از دخول، حرام و بعد از دخول، واجب است.
- [۱۵۴] (۲) - گرچه زمان ايجاب و تحریم، متحد باشد مثلا مولا در يك لحظه می تواند بگوید: يجب اكرام زید يوم الجمعة و يحرم اكرام زید يوم السبت. - در دو مثال مذکور، متعلق‌ها متعدد و مختلف است اما زمان ايجاب و تحریم، متحد است.
- [۱۵۵] (۱) - قد عرفت - مما علفت على الهامش - ان ترك الحرام غير مسبب عن الخروج حقيقة، و انما المسبب عنه انما هو الملازم له و هو الكون في خارج الدار، نعم يكون مسببا عنه مسامحة و عرضا، و قد انقذ بذلك انه لا دليل في البين الاعلى حرمة الغصب المقتضى لاستقلال العقل بلزوم الخروج، من باب انه اقل المحذورين و انه لا دليل على وجوبه بعنوان آخر، فحينئذ يجب اعماله ايضا، بناء على القول بجواز الاجتماع كاحتمال كاعمال النهي عن الغصب، ليكون الخروج مأمورا به و منها عنه، فافهم « منه قدس سره ». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مشكيني رحمه الله ۱ / ۲۷۰.
- [۱۵۶] (۲) - مصنف رحمه الله ابتدا، قول مذکور را با چند وجه رد نموده و سپس دليل قائلين آن را بيان نموده‌اند.
- [۱۵۷] (۱) - كه عنوان واحد هست.
- [۱۵۸] (۱) - ای: اما القول بكونه مأمورا به و منها عنه ففيه مضافا الى ما عرفت ... ان الاجتماع هاهنا لو سلم ...».
- [۱۵۹] (۲) - تعليل لمحالية الاجتماع في مورد عدم المندوحة و محصله: ان الغرض من التكليف - و هو احداث الداعي الى الفعل او الترك - لا يترتب الا في ممكن الوجود، فان وجب الفعل لوجود علة وجوده، او امتنع لعدم علة وجوده فلا يتعلق به البعث، لقصوره عن احداث الداعي و تحريك العبد نحو الفعل. و كذا الحال في الترك اذا وجب او امتنع فان الوجوب او الامتناع العرضي و ان لم يكن منافيا للمكان الذاتي، لكنه مناف للمكان المنوط به التكليف بعثا او زجرا، و في المقام لما صار الخروج بسوء الاختيار مضطرا

الیه، لانحصار التخلّص عن الحرام به، فیصیر واجب الوجود بالعرض، فلا یتعلّق به بعث و لا زجر، و علیه فلا یكون مأمورا به و لا منہیا عنه فعلا كما هو مختار المصنّف رحمه الله علی ما تقدّم. ر. ک: منتهی الدراییه ۳/ ۱۸۳.

[۱۶۰] (۱) - وضع او مانند کسی نیست که هم می‌تواند نمازش را در دار غضبی بخواند و هم ممکن است در مکان مباح، اتیان صلات نماید.

[۱۶۱] (۲) - گرچه مدخلیتی در بحث اجتماع امر و نهی ندارد.

[۱۶۲] (۳) - كما اینکه ایجاب و لزوم، بالاختیار هم منافاتی با مختار بودن ندارد.

[۱۶۳] (۱) - یعنی: «خروج» به‌عنوان تصرف در ملک غیر، منہی عنه و حرام و به‌عنوان مقدّمه منحصره تخلّص از حرام، مأمور به و واجب است.

[۱۶۴] (۲) - مانند: «صل» و «لا تغصب».

[۱۶۵] (۱) - به‌عنوان صلاتیت، مقرب و به‌عنوان غضبیت مبغوض هست.

[۱۶۶] (۲) - یا فرضا در حال خروج از دار غضبی، نماز مستحبی خواند- بدیهی است که نماز استحبابی را می‌توان در حال حرکت اتیان نمود.

[۱۶۷] (۱) - درباره فرض مذکور مفصلا در بحث «ضد» توضیح داده‌ایم که: فرضا فردی اول ظهر وارد مسجد و متوجه شد که آنجا آلوده به نجاست شده یعنی: هم امر به صلات، متوجه او هست و هم امر به ازاله منتها چون وقت نماز ظهر، موسع هست، واجب «مهم» محسوب می‌شود و ازاله نجاست از مسجد، واجب «اهم» به حساب می‌آید.

[۱۶۸] (۱) - لکونها وافیة بالغرض الملمزم، و کونها مشتملة علی فضیلة اول الوقت لا یجدی فی صیورتها مأمورا بها فعلا لکونها مصلحة غیر ملزمة لا تقاوم المفسدة المحققة فی الغضب الملمزم للترك و ما ذکرنا من عدم الامر الفعلی فی هذا الفرد الغیر الایم لا ینافی ما ذکرنا سابقا من انه اذا علمنا برجحان احد الملائکین من الامر و النهی یصیر الراجح فعليا فان معنی الفعلیة هو انه اذا قیس ملاک طبیعة الصلاة الی ملاک طبیعة الغضب لا یكون مانع عن الصلاة من قبل طبیعة الغضب و ذلك لا ینافی عدم فعلیة احد افرادها و هو الفرد الغیر الایم بالنسبة الی فرد آخر من تلك طبیعة و هو الفرد الایم و اما علی القول بکونه منہیا عنه بالنهی السابق الساقط بالعصیان كما هو الحق او بکونه مأمورا به مع جریان حکم المعصیة علیه فلا تكون صحیحة اصلا لا فی سعة الوقت و لا فی ضیقه.

فان المبغوض لا یصح لان یتقرب به. «فان قلت» علی هذا القول ای القول بکونه مأمورا به مع جریان حکم المعصیة علیه یكون حالها حال نفسها علی القول بجواز الاجتماع و قد عرفت ان الحكم حیثئذ الصحه فما وجه الفرق «قلت»: مبنی هذا القول لیس هو تعدد الجهة المجدی كما هو مبنی القول بالاجتماع حتی یحکم بالصحه من جهة ان ما یتقرب به غیر ما لا یصلح لان یتقرب به بل مبنی هذا القول توهم عدم المزاحمة بین النهی السابق الساقط و الامر اللاحق فیکون اجراء حکم المعصیة علیه بما هو علیه فی الواقع لا من جهة دون جهة فلا یكون فی البین ما یصلح لان یتقرب به فلو وجد فی بعض المقامات حکم من الشارع علی الصحه كما لو فرض الاجتماع علی صحه الصلاة حال الخروج مع ضیق الوقت فلا- بدّ من الالتزام بان الکنون الخرجی عند وقوعه جزء من الصلاة یكون مطلوبا محضا من دون اجراء حکم المعصیة علیه لشدة الاهتمام بشأنها و غلبه مصلحتها علی مفسدة الغضب او الالتزام بان الکنون من لوازم الجسم و ما هو جزء للصلاة لا ربط له بالغضب غایة الامر انه مقارن لما هو غضب. ر. ک:

شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱/ ۲۴۴.

[۱۶۹] (۱) - مگر اینکه مسأله «ترتّب» را مطرح نمائید- برای توضیح بیشتر در این باره ایضاح الکفایة، جلد دوم، صفحه ۴۵۰ مراجعه کنید.

- [۱۷۰] (۱) - در متعارضین وجود دو ملاک احراز نشده بلکه یک ملاک تحقق دارد و ما هم نمی‌دانیم ملاک امر، موجود است یا ملاک نهی - ضمناً در باب تعارض قواعد مربوط به خودش مانند ترجیح روایتین از نظر سند و دلالت اجرا می‌شود.
- [۱۷۱] (۲) - در باب تراحم در هریک از متزاحمین، مقتضی و ملاک تحقق دارد مثل اینکه دو مسلمان در حال غرق شدن هستند و ما نمی‌توانیم هر دو را انقاذ نمائیم، بدیهی است که نسبت به هریک از آنها ملاک وجوب حفظ نفس تحقق دارد و باید اقوی الملائکین را اخذ نمود.
- [۱۷۲] (۳) - یعنی در ماده اجتماع، مانند صلوات در دار غضبی هم ملاک امر هست و هم ملاک نهی.
- [۱۷۳] (۴) - زیرا بنا بر قول به اجتماع، بین آن دو خطاب اصلاً بحث تعارض مطرح نمی‌شود زیرا در آنجا امر و نهی در شیء واحد» ذی عنوانین» مجتمع شده است.
- [۱۷۴] (۵) - کشف علت از طریق معلول.
- [۱۷۵] (۱) - متساویین کانا او کان دلیل الوجوب اقوی، غایه الامر انه فی الاول یؤثر فی الوجوب فی موارد العذر عن المفسده بخلاف الثانی فانه مؤثر فيه مطلقاً. «مشکینی رحمه الله». ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۲۷۴.
- [۱۷۶] (۲) - و به این ترتیب، بین آن دو جمع می‌کنیم.
- [۱۷۷] (۱) - بحث اجتماع امر و نهی.
- [۱۷۸] (۲) - یعنی: متعارضین
- [۱۷۹] (۳) - بدون سوء اختیار.
- [۱۸۰] (۱) - مانند اضطرار.
- [۱۸۱] (۱) - الف: فالاول کما فی الاضطرار الرفع لاصل النهی فیثبت الامر و الثانی کما فی الجهل و النسیان الرفع لفعلیه النهی لا غیر فلا یثبت الامر لثلاً یلزم اجتماع الحکمین. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۱.
- ب: «بقی شیء» و هو الترید بین کون المانع مانعاً عن تأثیر المقتضی للنهی له او عن فعلیه و هو علی الظاهر مما لا وجه له فان المانع عن تأثیر المقتضی للنهی له لیس الا النسیان او الجهل قصوراً او الاضطرار و هو مما لا یرفع النهی من اصله الا فعلیه و الایجابی و سبباً قد احرزنا المناط فی المجمع و کان من باب التراحم و حکمنا بصحة الصلاة فی الغضب مع النسیان او الجهل القصوری او مع الاضطرار «مضافاً» الی ان نسیان الحکم او الجهل به لو کان رافعاً للحکم من اصله و کان النهی منوطاً بالذکر و العلم لزم الدور کما لا یخفی و ان لم یجر ذلك فی نسیان الموضوع او الجهل به فتفتن. ر. ک:
- عنایه الاصول ۲/ ۱۱۵.
- [۱۸۲] (۲) - ای: للنهی کلاضطرار، فانه مانع عن تأثیر المفسده المقتضیه للنهی فی اصل النهی، و بعد ارتفاع النهی یؤثر المصلحه المقتضیه للامر فی الامر، فالمجمع مورد للامر الفعلی، اذ لا نهی اصلاً. ر. ک:
- منتهی الدرایه ۳/ ۲۰۲.
- [۱۸۳] (۳) - معطوف علی «عن تأثیر» یعنی: فیما کان هناك مانع عن فعلیه النهی کالجهل و النسیان المانعین عن فعلیه النهی، لا عن مجرد انشائه. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۲۰۲.
- [۱۸۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۱۸۵] (۱) - یعنی: سواء کان الخطابان فی مسأله الاجتماع من باب التراحم ام التعارض لا بد فی ترجیح الامر او النهی من مرجح یختلف فی التراحم و التعارض. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۲۰۳.
- [۱۸۶] (۱) - یا اینکه مقصودش از «لا تغضب» غضب در غیر از حال صلوات باشد.

[۱۸۷] (۲) - و شاهدش «لا تعتق الرقبة الكافرة» باشد.

[۱۸۸] (۱) - ای: النفی و النهی، و غرضه تأیید الایراد الاول، و هو: كون النهی كالامر فی كون العموم فیهما مستندا الى مقدمات الحکمة ر. ک: منتهی الدراییه ۳/ ۲۰۶.

[۱۸۹] (۲) - ممکن است متعلق نهی، آن غصبی باشد که در ضمن صلات نباشد اما اگر غصب با صلات، مقارن شد آن غصب از ابتدا، متعلق نهی نبوده لذا برای استکشاف اطلاق متعلق نهی باید به مقدمات حکمت تمسک نمود و

[۱۹۰] (۱) - توضیحات راجع به عبارت مذکور - «اللهم ... فتدبر» - مربوط به افاضات استاد معظم نیست بلکه نگارنده با استفاده از درس سایر اساتید تنظیم نموده است.

[۱۹۱] (۲) - غرضه «قده» ابداء احتمال عدم الحاجة الى مقدمات الحکمة فی اثبات اطلاق المتعلق و کفایه نفس النفی و النهی فی ذلك بان یقال: انهما یدلان علی كلا الامرین و هما: الاستیعاب، و اطلاق المتعلق.

اما «الاول» فلکون النفی و النهی موضوعین له. و اما «الثانی» فلان اسماء الاجناس موضوعه للطبائع المهملة و بلا شرط فاذا ورد علیها ما یدل علی العموم فلا محالة یراد بسببه جمیع افرادها. ر. ک: منتهی الدراییه ۳/ ۲۰۸.

[۱۹۲] (۱) - مانند الف و لام استغراق.

[۱۹۳] (۲) - یعنی: نیازی نیست که ابتدا مقدمات حکمت را در مضاف الیه و مدخول کلمه «کل» جاری نمود و اطلاق متعلق را ثابت کرد تا اینکه کلمه کل دلالت بر استیعاب افراد داشته باشد.

[۱۹۴] (۳) - لعله اشاره الى عدم تسلیم ما ذکره بقوله: «اللهم الا ان یقال ... الخ» او الى الاشکال فی الحاق النفی و النهی بلفظ «کل». ر. ک: منتهی الدراییه ۳/ ۲۱۱.

[۱۹۵] (۱) - نه تخیری.

[۱۹۶] (۱) - فان الترجیح به انما یناسب ترجیح المكلف و اختیاره للفعل او الترك بما هو اوفق بغرضه لا المقام و هو جعل الاحکام فان المرجح هناك لیس الا حسننها و قبحتها العقلیان لا موافقة الاغراض و مخالفتها کما لا یخفی تأمل تعرف. «منه قدس سره» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۴.

[۱۹۷] (۲) - مثال عرفی: آیا اگر امر، دائر شد که فرضاً یک کاسب صد تومان ضرر کند یا اینکه صد هزار تومان سود ببرد، او همیشه جانب صد تومان را در نظر می گیرد؟

چه بسا یک کاسب، ضررهائی را متحمل می شود که بتواند به سود بیشتری برسد.

[۱۹۸] (۱) - مانند اکرام زید در روز جمعه نیست که بین وجوب و حرمت، مردد باشد که شما به وسیله قاعده مذکور، به طور کلی وجوب آن را بردارید.

[۱۹۹] (۱) - یعنی: یفترق المقام عن مورد الشک فی الجزئیة و الشرطیة بان اجراء البراءة لئلی الجزئیة او الشرطیة لا یوجب الجزم بالصحة بل یحتمل معه بطلان العمل المأتی به واقعا علی تقدیر الجزئیة او الشرطیة واقعا فیمکن القول بوجوب الاحتیاط فیہ للشک فی سقوط التکلیف فیہ الناشی من الشک فی الاتیان بموضوعه و اجراء البراءة عن الحرمة فی المقام یوجب العلم بصحة المجمع فیعلم بسقوط وجوبه لان المانع من صحة المجمع هو الحرمة الفعلیة الموجبة لصدق عنوان المعصیة علی فعل المجمع فلا یمکن التقرب المعتریر فی العبادة فاذا جرى اصل البراءة لئلی الحرمة امکن التقرب بالمجمع لعدم كونه معصیة واقعا. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۵.

[۲۰۰] (۲) - و الموانع فانها تجری فی الامور المذكورة اذا صح اخذها فی لسان الدلیل الشرعی قیودا للمكلف به لا فیما اذا كانت قیودا عقلیة ناشئة من نفس التکلیف کما فیما نحن فیہ فان مانعیة الغصب عن الصلاة انما تنشأ من العقل لو كانت الحرمة الفعلیة

للغضب فی المجمع محققه لا- فیما لم یکن بفعلیه لجهه من الجهات کالاضطرار و النسیان و الجهل بالموضوع او الحکم قصورا لا تقصیرا. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۴۸.

[۲۰۱] (۱) - كما هو غير بعيد كله بتقريب ان احراز المفسدة و العلم بالحرمة الذاتية كاف في تأثيرها بمالها من المرتبة و لا يتوقف تأثيرها كذلك على احرازها بمرتبها و لذا كان العلم بمجرد حرمة شيء موجبا لتنجز حرمة على ما هي عليه من المرتبة و لو كانت في اقوى مراتبها و لاستحقاق العقوبة الشديدة على مخالفتها حسب شدتها كما لا يخفى. هذا لكنه انما يكون اذا لم يحرز ايضا ما يحتمل أن يزاحمها و يمنع عن تأثيرها المبعوضيه و اما معه فيكون الفعل كما اذا لم يحرز انه ذو مصلحة او مفسدة مما لا يستقل العقل بحسنه او قبحه و حينئذ يمكن ان يقال بصحته عبادة لو اتى به بداعي الامر المتعلق بما عليه من الطبیعة بناء على عدم اعتبار ازید من اتیان العمل قریبا فی العبادة و امثالاً للامر بالطبیعة و عدم اعتبار كونه ذاتا راجحا كيف و يمكن ان لا يكون جل العبادات ذاتا راجحا بل انما يكون كذلك فيما اذا اتى بها على نحو قریب. نعم المعتبر فی صحة العبادة انما هو ان لا يقع منه مبعوضا عليه كما لا يخفى و قولنا:

«فتأمل» اشاره الى ذلك. «منه قدس سره». ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۱۶.

[۲۰۲] (۱) - ایامی است که زن، رؤیت دم می کند لکن مسلم نیست که آیا آن خون، دم حیض است یا نه.

[۲۰۳] (۲) - ... عن الصادق علیه السلام: «سئل عن رجل معه انا ان فیهما ماء وقع فی احدهما قدر لا یدری ایهما هو، و لیس یقدر على ماء غیرهما قال علیه السلام یهریقهما جمیعا و یتیمم». ر. ک: وسائل الشیعة، کتاب طهارت، جلد ۱، باب ۸ از ابواب ماء مطلق، حدیث ۲.

[۲۰۴] (۱) - مسلما به وسیله استقرار دو مورد برای انسان، قطع حاصل نمی شود.

[۲۰۵] (۱) - یعنی آبی که به عنوان تطهیر بر موضع می ریزند باید از محل، جدا شود تا طهارت حاصل گردد.

[۲۰۶] (۱) - همان نجاستی که در فرض مسئله، مطهري برایش پیش نیامده.

[۲۰۷] (۲) - در فرض متنجس بودن دست.

[۲۰۸] (۱) - مطالب این بحث - الامر الثالث - مربوط به افاضات استاد معظم «مدظله» نمی باشد بلکه «نگارنده» با استفاده از درس سائر اساتید معظم به رشته تحریر در آورده.

[۲۰۹] (۲) - ان الاصولیین قد عاملوا فی مثل اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق معاملۀ العموم من وجه مطلقا من غیر ابتناء له على امتناع الاجتماع او على عدم وجود المقتضى لاحد الحكمين و يظهر من معاملتهم هذه ان امثال ما ذکر خارج عن موضوع مسأله الاجتماع و لعله لاجل توهم ان مجرد تعدد الاضافة مع الاتحاد بحسب الحقیقه لا یوجب تعدد العنوان و موضوع مسأله الاجتماع ما کان كذلك ای يجب ان يكون فيه متعلق الامر و النهی متعددا بحسب العنوان كالصلاة و الغضب و ان كان بينهما عموم مطلق كالحرکة و عدم التنادی الى دار کذا فإشار المصنف الى فساد هذا التوهم بقوله: «الظاهر لحوق تعدد الاضافات ...» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۵۰.

[۲۱۰] (۳) - الف: یعنی نجاست معلوم بالاجمال.

ب: اما لمعارضته باستصحاب الطهارة او لعدم جریانه بذاته - كما هو المختار للمصنف رحمه الله على ما يأتي بيانه في محله إن شاء الله - و مثله ما لو علم بالطهارة و الحدث و لم يعلم المتقدم منهما و المتأخر، و الفارق بين هذا الفرض و ما قبله هو العلم بتاريخ النجاسة فيما قبله المصحح لاستصحابها، و لو بنى على تعارض الاستصحابين فيما لو علم تاريخ احد الحادثين و جهل تاريخ الآخر تعارض في الفرض الاول استصحاب النجاسة و استصحاب الطهارة فيرجع الى قاعدة الطهارة ايضا كالثاني هذا و لا يخفى ان الترجيح بما ذكر او بغيره يختص بما اذا كان كل من مقتضى الامر و النهی تعيينيا اما لو كان مقتضى احدهما تعيينيا و مقتضى الآخر تخييريا

فقد عرفت انه لا مجال فيه للترجيح بوجه فان الاول هو المؤثر و لا يصلح الثاني لمزاحمته. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۴۲۰.

[۲۱۱] (۱) - یعنی: اضافه علم و اضافه فسق.

[۲۱۲] (۲) - فرق بین آن دو، چنین است که: در «صل» و «لا تغصب» متعلق امر و نهی، ذاتا مختلف است، متعلق امر، صلوات و متعلق نهی، غصب می‌باشد اما نسبت به عالم فاسق - در مثال مذکور - متعلق امر و نهی، ذاتا شیء واحد - و اکرام - است منتها اضافه و نسبت، متعدّد است یعنی: اکرام، نسبت به علما واجب و نسبت به فساق، حرام است.

[۲۱۳] (۱) - و متعلق احکام، معنونات است نه عناوین.

[۲۱۴] (۲) - و قبلا گفتیم که شرط تزامم، احراز مقتضی نسبت به هر دو حکم است.

[۲۱۵] (۱) - ضمن مباحث آینده توضیح می‌دهیم که: مقصود از «شیء»، همان شیء است که قابلیت اتصاف به صحت و بطلان داشته باشد.

[۲۱۶] (۲) - قبلا به نحو مشروح بیان کردیم که: آیا اجتماع امر و نهی در واحد «ذو عنوانین» ممکن و جائز است یا نه.

[۲۱۷] (۱) - کلامی هم صاحب فصول رحمه الله در بحث اجتماع امر و نهی درباره همین مطلب داشتند که همانجا نقد و بررسی کردیم و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۳ / ۱۶.

[۲۱۸] (۱) - ای: انکار الملازمه بین الحرمة و الفساد فی المعاملات و هذا اشارة الى التوهم المذكور فی التقريرات المنسوبة الى شيخنا الاعظم قدس سره و هذا لفظه: «و من هنا يظهر ان المسألة لا ينبغي ان تعد من مباحث الالفاظ فان هذه الملازمة علی تقدير ثبوتها انما هی موجودة بین مفاد النهی المتعلق بشیء و ان لم يكن ذلك النهی مدلولاً بالصيغة اللفظية و علی تقدير عدمها انما هی يحکم بانتفائها بین المعنيين». و حاصله: ان جهة البحث لما كانت هی الملازمة بین الحرمة و الفساد فلا بد من عدم ذكره فی مباحث الالفاظ بل من المباحث العقلية اذا البحث انما هو فی الملازمة لا فی الدلالة اللفظية. ر. ک: منتهی الدراية ۳ / ۲۳۶.

[۲۱۹] (۲) - برخلاف بحث اجتماع امر و نهی.

[۲۲۰] (۳) - نهی در عبادت هم دلالت بر فساد می‌کند لکن نکته‌های آن دو، متفاوت است.

[۲۲۱] (۱) - مصنف رحمه الله به این نکته اشاره ننموده‌اند.

[۲۲۲] (۱) - در باب عبادات بر فرض ثبوت ملازمه، یک طرف «حرمت» است - خواه از طریق دلیل لفظی ثابت شده باشد یا از طریق دلیل غیر لفظی مانند اجماع - و طرف دیگرش «فساد» است و کسی که هم ملازمه را انکار می‌کند یک طرفش را فساد و طرف دیگرش را حرمت قرار می‌دهد و اصلا با نهی و لفظ ارتباطی ندارد پس هم مثبتین و هم نافیین ملازمه، یک طرف را فساد و طرف دیگر را حرمت قرار می‌دهند و به عالم الفاظ عنایتی ندارند پس مسئله، عقلی است نه لفظی.

[۲۲۳] (۱) - ... ثم ان التعبير بقوله: «و يؤيد» دون «و يدل» لعله لامكان استناد بطلان الضد العبادی الى عدم الامر لا الى النهی التبعی. ر. ک: منتهی الدراية ۳ / ۲۴۲.

[۲۲۴] (۱) - یعنی: غیری هست.

[۲۲۵] (۲) - در مسأله: صلوات و ازاله.

[۲۲۶] (۱) - با قطع نظر از نهی، ذاتا مقرب الی المولی هست.

[۲۲۷] (۲) - مانند نماز نیست که اگر امر به آن تعلق نگیرد، شما عبادیت آن را احراز نمی‌کنید.

[۲۲۸] (۱) - «مثلا- توجه میت الی القبلة در حال احتضار و سائر احکام میت از واجبات توصلی می‌باشد اما مصالح آن‌ها برای ما معلوم نیست». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم خوئینی ۱ / ۶۹.

[۲۲۹] (۲) - مانند وضو که مصلحت آن، طهارت است.

[۲۳۰] (۱) - ممکن ان يكون اشاره الى امکان دعوی عموم النزاع لما لو امر به لصح اتيانه عبادة و ان ترتب عليه اثره التوصلی بمجرد اتيانه اذ عدم الاتصاف بالصحة و الفساد بالاضافة الى الاثر التوصلی لا يمنع من دخوله في محل النزاع بالاضافة الى الاثر التعبدی. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۲۶.

[۲۳۱] (۲) - یعنی: اشیائی که در معرض اتصاف به صحت و فساد هستند.

[۲۳۲] (۳) - در صورتی که واجد تمام اجزا و شرائط باشد.

[۲۳۳] (۴) - در صورتی که بعضی از اجزا یا شرائط آن اختلال پیدا کند.

[۲۳۴] (۵) - کشرب الماء بما هو شرب و النظر الى الهواء بما هو كذلك. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱/ ۲۵۶.

[۲۳۵] (۶) - مانند اتلاف مال غیر که در هر موردی - حتی اگر در حال صغر یا خواب - تحقق پیدا کند، ضمان بر آن مترتب است - ضمان بر دو قسم صحیح و فاسد نیست.

[۲۳۶] (۱) - یا از جهت اینکه فاقد اثر است یا اینکه پیوسته اثرش بر آن مترتب است.

[۲۳۷] (۲) - به همان معنایی که در امر چهارم ذکر کردیم.

[۲۳۸] (۳) - کحیازة المباحات، فانها صحیحة مع نية التملك بناء على اعتبارها في مملکة الحیازة كما هو الاصح، و فاسدة بدونها. ر. ک: منتهی الدراییه ۳/ ۲۴۹.

[۲۳۹] (۱) - اختلاف آثار و انظار.

[۲۴۰] (۲) - قضا، اعم از ادا هست.

[۲۴۱] (۳) - یا موافقت با امر الهی.

[۲۴۲] (۱) - الف: آنچه به عنوان شرح عبارت مذکور، تنظیم شده مربوط به افاضات استاد معظم «مدّظله» نیست بلکه از درس سائر اساتید معظم و شروح استفاده شده.

ب: مقصود «متکلم» از تفسیر صحّت به موافقت امر، کدام امر است زیرا امر بر سه گونه است - امر واقعی اوّلی، واقعی ثانوی و امر ظاهری - اگر مقصود او موافقت با هر امری باشد و فقیه و اصولی، هم امر ظاهری و هم امر اضطراری - واقعی ثانوی - را مفید اجزا و موجب تمامیت بدانند، در این صورت، بین فقیه و متکلم از نظر مورد، اختلافی نیست اما اگر متکلمی گفت مقصود از موافقت امر «فقط» امر واقعی اوّلی هست و فقیه هم فرمود که امر ظاهری و امر اضطراری، مجزی از امر واقعی هست در این فرض، بین آن دو، اختلاف پیدا می شود یعنی: فقیه، صلوات مع التیمم را صحیح و تام می داند اما متکلم می گوید صحیح نیست «لانه لا يكون موافقا للامر لان المراد بالامر، هو الامر الواقعی الاولی» پس مسأله مذکور، دائر مدار این است که ببینیم مقصود از «امر» در لسان متکلم چیست و نظر فقیه در مورد امر ظاهری و امر واقعی ثانوی، اجزا هست یا عدم اجزا که در بعضی از صور، بین آن ها توافق هست و در بعضی از موارد، اختلاف وجود دارد.

[۲۴۳] (۱) - برای توضیح بیشتر درباره آن به ایضاح الکفایه ج ۲، ص ۱۱۳ - ۱۱۲ مراجعه نمائید.

[۲۴۴] (۲) - کالامر بالصلاة متکتفا تقیه. ر. ک: منتهی الدراییه ۳/ ۲۵۳.

[۲۴۵] (۳) - در صورت مخالفت با امر واقعی اوّلی.

[۲۴۶] (۱) - (قال فی التقریرات) فی تذنیب الامر الرابع (ما لفظه): «انّ الصحة و الفساد وصفان اعتباریان ینترعان من الموارد بعد ملاحظه العقل انطباق المورد لما هو المأمور به او لما هو المجعول سببا و عدمه مطلقا سواء کان فی العبادات او فی المعاملات و سواء

فسر الصحه بما فسرھا المتکلمون او بما فسرھا الفقهاء» انتهى... (و اما المصنف) ففي العبادات فصل بين تفسيرى المتکلم و الفقيه «فعلى تفسير المتکلم» هما وصفان «اعتباريان» ينتزعان من مطابقه الماتى به لما هو المأمور به كما اختاره التقريرات «و اما على تفسير الفقيه» اى سقوط القضاء و الاعاده ففي المأمور به الواقعى هى لازم عقلى بمعنى ان العقل يحکم بانه مسقط للقضاء و الاعاده و فى غيره من الاضطرارى و الظاهرى على القول بالاجزاء فيهما هى حکم شرعى بمعنى ان الشرع يحکم بانه مسقط للقضاء و الاعاده منه منه على العباد و تخفيفا عنهم مع ثبوت المقتضى لهما لفوت الواقعى الاولى ... ر. ك: عنايه الاصول ۲ / ۱۴۲.

[۲۴۷] (۱) - فساد - يا بطلان - به معنای مخالفت با امر و شريعت است.

[۲۴۸] (۲) - يا «موافقه الشريعه».

[۲۴۹] (۳) - و به قول مرحوم مشكيني اصلا نبايد كلمه «انتزاع» را استعمال نمود بلکه بايد گفت: صحّت نزد متکلم، يك واقعيّت است زیرا ريشه اش مطابقت عمل خارجى با مأمور به هست لذا استعمال كلمه «انتزاع» و «اعتبار» چندان جالب نيست - اگر عمل مكلف با مأمور به مطابق شد، موافقه الشريعه حاصل مى شود و الا خير.

[۲۵۰] (۱) - [عدم معقوليه الامتثال عقيب الامتثال خلافا لعبد الجبار على ما عرفت سابقا.

[۲۵۱] (۲) - فى التقريرات.

[۲۵۲] (۳) - و ليس استحقاق المثوبه باتيان المأمور به من الاوصاف المنتزعه من الفعل المأتى به. ر. ك:

شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى، طبع نجف ۱ / ۲۵۸.

[۲۵۳] (۴) - معنای صحت در معامله هم ترتب اثر مقصود هست.

[۲۵۴] (۵) - نه مأمور به به امر ظاهرى يا اضطرارى.

[۲۵۵] (۱) - «كما يستقل باستحقاق المثوبه».

[۲۵۶] (۲) - اعاده صلوات، مربوط به موردى است كه در وقت، مشخص شود نماز نقصان داشته و قضا مربوط به بعد از وقت است كه مثلا مشخص شود نماز ناقص بوده يا اصلا اتيان نشده.

[۲۵۷] (۳) - فقط بعضى از علمای غير عالم اهل تسنن در آن مسئله، مخالف بودند.

[۲۵۸] (۴) - برای توضيح بیشتر در اين زمينه به ايضاح الكفايه ج ۵، ص ۳۱۸، مراجعه شود.

[۲۵۹] (۵) - عقیده شيخ اعظم.

[۲۶۰] (۱) - اى: الاعاده و القضاء

[۲۶۱] (۲) - و فساد.

[۲۶۲] (۳) - البته شارع مقدس، نسبت به موارد جزئى، جعل حکم نمى کند بلکه او حکم كلى را بيان مى نمايد.

[۲۶۳] (۴) - يك وصف انتزاعى نيست.

[۲۶۴] (۱) - و ليس يلزم من مجعوليتهما كونهما من الامور الموجوده بوجود منشأ انتزاعها بحيث لا يتغير عما هو عليه اصلا كالفوقيه المنتزعه من السماء بالنسبه الى الارض بل لما كانتا باعتبار المصالح و المفاسد و هما يختلفان بحسب زمان دون زمان لأجل تفاوت استعدادات العباد او بحسب انظار المقننين و المشرعين من الانبياء و العقلاء لاجل تفاوت مراتبهم فى الكمال و النقص و ان كان لا يفرّق بين احد من رسله من حيث كون كلهم على صراط التوحيد فيصح تغييرهما حسب تغيير الزمان و الادوار. ر. ك:

شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱ / ۲۵۸.

[۲۶۵] (۲) - «اقول»: اذا كانت الصحه بمعنى التماميه فحيث عرفت ان التماميه انما تكون بالاضافه الى مرتبه معينه امتنع ان يتصف بها نفس الطبيعه بلا- فرق بين العباده و المعامله حيث لا- مرتبه يكون الاتصاف بلحاظها بل لا بد ان يكون المتصف بها نفس الافعال

- الجزئیة الخارجیة بلحاظ موافقتها للطبیعة المأمور بها او المجموع لها الاثر فلاحظ. و الله سبحانه اعلم. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۴۳۱.
- [۲۶۶] (۱) - به همان نحوی که در عبادات بیان کردیم.
- [۲۶۷] (۱) - ای: الاصل فیها الفساد.
- [۲۶۸] (۲) - و عدم الامر فیها یکفی فی الفساد عندهم مع ان مقتضی قاعده الاشتغال فی الشبهات الموضوعیة هو الحكم بالفساد، نعم فی الشبهه الحکمیة لما كان مرجع الشک المزبور الی الشک فی المانعیه و علمها فیثول الامر الی الخلاف فی البراءة و الاشتغال عند الشک فی الاجزاء و الشرائط و الموانع. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱ / ۲۵۹.
- [۲۶۹] (۳) - از جهت اینکه در مسأله اصولی، هیچ‌یک از طرفین برای ما مشخص و ثابت نشده.
- [۲۷۰] (۴) - مانند: «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» E.
- [۲۷۱] (۵) - مانند: «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» E.
- [۲۷۲] (۱) - و مفادش صحت و تمامیت معامله باشد.
- [۲۷۳] (۲) - فرضا مانند بیع فضولی.
- [۲۷۴] (۳) - خواه شک در صحت از طریق تعلق نهی به آن معامله باشد که محل بحث ما هست خواه از جهات دیگری شک در صحت داشته باشیم.
- [۲۷۵] (۴) - و همچنین در مورد نکاح، استصحاب عدم تحقق زوجیت جاری می‌کنیم.
- [۲۷۶] (۱) - فان کل واحد منهما لا یکاد ینفک عن القراءة و ان کانت هی تنفک عن احدهما، فالنهی عن ایهما یکون مساوقا للنهی عنها، کما لا یخفی. «منه قدس سرّه». ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۴۳۲.
- [۲۷۷] (۲) - زیرا در باب عبادات عموم یا اطلاقی وجود ندارد که هنگام شک در صحت و فساد به آن تمسک نمود.
- [۲۷۸] (۳) - نهی، کاشف از مبغوضیت است.
- [۲۷۹] (۱) - سوره‌هایی که دارای سجده واجب هست، نمی‌توان در نماز قرائت نمود.
- [۲۸۰] (۲) - فرق بین جزء و شرط، این است که: جزء در ماهیت مدخلیت دارد اما شرط، خارج از ماهیت است منتها تقیدش در صحت مدخلیت دارد.
- [۲۸۱] (۱) - تعلق نهی به مجموع عبادت.
- [۲۸۲] (۲) - تعلق نهی به جزء عبادت.
- [۲۸۳] (۳) - مگر اینکه مکلف در نمازش فقط به یکی از سور عزائم اکتفا کند.
- [۲۸۴] (۴) - قرائت دو سوره مستقل که از آن، تعبیر به «قران» بین سورتین می‌شود به نظر بعضی از فقها مبطل نماز است.
- [۲۸۵] (۱) - عدم تحقق شرط گاهی از جهت این است که اصلا وضو محقق نشده و گاهی به خاطر این است که وضوی محرم، اتیان شده.
- [۲۸۶] (۱) - اعلم ان الجهر شده فی الصوت و تأکد فی وجوده و الوجود المتأكد لما كان منحللا- الی مراتب متکثره هی حصص للطبیعی جاز اجتماع الامر و النهی فیہ لان موضوع الامر غیر موضوع النهی فالقراءة الجهریه جاز أن تكون بذاتها مأمورا بها و بوصفها منہیا عنها نظیر ما لو اذن المالك ان يستعمل من طعامه مثقال فاستعمل مثقالان استعمالا واحدا اذ یکون استعمال مثقال مباحا و استعمال مثقال محرما و علیہ فلو جهرت المرأة فی القراءة و الاذان بنحو یسمع صوتها الاجنبی متلذذا بنحو یؤدی الی حرمة الجهر صح اذانها و قراءتها و أئمت بالجهر کما هو مذهب جماعة کالوحد البهانی و صاحب الحدائق و غیرهما. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۴۳۴.
- [۲۸۷] (۲) - نه اینکه عبادت، با آن وصف، ملازم باشد.

[۲۸۸] (۳) - مانند نماز ظهر.

[۲۸۹] (۴) - در حالی که مولا فرموده: «لا تجهر بقراءتك».

[۲۹۰] (۱) - نهی از وصف ملازم، مساوق با نهی از نفس موصوف است زیرا عقلاً- ممکن نیست که یکی از متلازمین، واجب و دیگری حرام باشد پس نهی از جهر در قرائت، ملازم با نهی از قرائت و موصوف است زیرا بیش از یک وجود ندارد و تفکیک در حکم، بین آنها جایز نیست. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی - با تخلص در عبارت ۷۷/۲.

[۲۹۱] (۱) - «حاصل کلام آنکه ما ذکرنا سابقاً حال نهی متعلق به (نفس) جزء و شرط و وصف بود امّا اگر نهی متعلق شود به عبادت به اعتبار یکی از این مذکورات مثل اینکه: (لا تصل و انت تقرأ العزائم او لبست الحریر او لا تصل فی مکان المغصوب) پس این بر دو قسم است...» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۷۷/۲.

[۲۹۲] (۲) - یا شرط - یا وصف - عبادت، منهی عنه است.

[۲۹۳] (۳) - بنا بر اینکه نهی ارشادی نباشد.

[۲۹۴] (۴) - یعنی: نهی از نفس عبادت، بالعرض و المجاز است.

[۲۹۵] (۵) - از قبیل وصف به حال متعلق و مانند «زید ابوه قائم» می باشد که قیام، مربوط به پدر زید است نه خود زید.

[۲۹۶] (۱) - و الامثلة واضحة كالنهی عن الصلاة بلا ركوع او بلا طهارة او بلا وصف الاتصال. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۲۶۱/۱.

[۲۹۷] (۲) - اصطلاحاً واسطه در عروض، آن است که عرض حقیقتاً مربوط به نفس واسطه هست امّا به معروض دیگری که نسبت می دهیم به صورت عرض، مجاز و مسامحه هست امّا حقیقتاً- همان حقیقتی که در علم بیان خوانده ایم- مربوط به واسطه است. مثال: شما در مورد فردی که در کشتی نشسته چنین تعبیر می کنید: «جالس السفینه متحرك» امّا واقعیت امر، این است که نسبت مذکور، مجاز است و او حرکتی ندارد بلکه واقعا کشتی متحرك است لذا بالعرض و المجاز چنان تعبیری می شود.

[۲۹۸] (۳) - واسطه در ثبوت، این است که: واسطه، سبب می شود که عرض حقیقتاً عارض معروض شود.

«يك مثال عرفی»: فرضاً دو نفر با یکدیگر اختلاف دارند، شخص ثالثی بین آن دو آشتی و ارتباط برقرار می کند، ارتباط مذکور، مربوط به آن دو نفر است امّا شخص ثالث، واسطه شده که بین آنها مصالح برقرار شود. «مثال فقهی»: آب کر چنانچه یکی از اوصاف سه گانه اش - رنگ، بو و طعم - تغییر پیدا کند، متنجس می شود در مثال مزبور با «آب، تغیر و نجاست» مواجه هستیم و آب، معروض، نجاست، عرض و تغیر، واسطه است.

تغیر، چگونه واسطه ای است؟ نجاست که عرض تغیر نیست بلکه آب اتصاف به نجاست پیدا می کند و معنا ندارد که تغیر، محکوم به نجاست شود اما در عین حال، نقش تغیر، این است که نجاست را مرتبط به آب و معروض آن می نماید و خودش حکمی ندارد بلکه علت می شود که حکم به نجاست، نسبت به آب ثابت شود.

[۲۹۹] (۱) - ای: لیس بمهم و اما الامثلة «فی المعاملات» علی حذو امثلة العبادات کنکاح الخامسة لمن عنده اربع و بیع العبد و السفیه «فی المنهی عنه لذاته» و بیع الغاصب مع جهل المشتري علی القول بان البیع هو الايجاب و القبول الناقلین «فی المنهی عنه لجزئه» و کبیع الملاقیح «فی المنهی عنه لشرطه» فان القدرة علی التسليم شرط فی البیع و کبیع الحصاء «فی المنهی عنه لوصفه اللازم» فان تعیین المبیع بالحصاء لازم لهذا البیع و کبیع مال الغير و بیع العنب لیعمل خمراً «فی المنهی عنه لوصفه المفارق» و ان کان ربما یناقش فی بعض الامثلة. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۲۶۱/۱.

[۳۰۰] (۱) - توضیح: ان النهی المتعلق بالعبادة سواء كان المنهی عنه عبادة مستقلة كقوله: «لا- تصل او لا- تطف او لا- تسع فی المغصوب» ام جزء لها كقوله: «لا تقرأ العزائم فی الصلاة» امر شرطاً لها كقوله:

« لا تتوضأ بالماء المغصوب » يقتضى الفساد، فان العبادة- بوصف كونها عبادة- لا فرق في فسادها بالنهي المتعلق بها بين هذه الاقسام الثلاثة، لوجود ملاك الفساد- و هو دلالة النهي بطبعه مجردا عن القرينة على الحرمة الذاتية الملازمة للفساد- في العبادات لان الحرمة تكشف عن المبغوضية المضادة للمحبوبية المقومة للعبادة و لا تجتمع المحبوبة و المبغوضية في شىء واحد، فلا محالة يكون النهي رافعا للامر، فيفسد المنهى عنه سواء كان نفس العبادة ام جزئها ام شرطها، غاية الامر ان سراية فساد الجزء او الشرط الى نفس العبادة منوطه بالاكتفاء به و عدم تداركه على ما سبق. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۲۷۶.

[۳۰۱] (۱) - اقول: الممتنع اجتماعهما بحديهما ليكونا وجودين ممتازين اما اجتماعهما بذاتيهما على نحو يكون احدهما مؤكدا للآخر فلا امتناع فيه بل هو واقع كثيرا. ر. ك: حقائق الاصول ۲/ ۴۳۷.

[۳۰۲] (۲) - يعنى: موافقة الامر يا موافقة الشريعة.

[۳۰۳] (۳) - يعنى: سقوط قضا و اعاده.

[۳۰۴] (۴) - معطوف على قوله: يصلح يعنى: يمتنع قصد القربة من الملتفت اما الغافل بل مطلق المعذور فلا مانع من صحته عبادته. نعم تتوقف على وجود جهة مصححة للتقرب و يمكن اثباتها بعموم او اطلاق يقتضى وجود مصلحة فى الفعل مطلقا و قد تقدم الكلام فى ذلك فى مقدمات المسألة السابقة و التنبيه الاول منها فراجع و تأمل. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۳۶.

[۳۰۵] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۰۶] (۱) - الحرمة الذاتية هي التي تكون عن مفسدة فى الفعل و توجب مبغوضيته شرعا و لو لم يأت به عن تشريع و افتراء على المولى فى قبال الحرمة التشريعية و هي التي تكون عند الاتيان بالفعل على نحو التشريع و الافتراء على المولى فيكون صدوره حينئذ قبيحا مبغوضا على المكلف و ان لم يكن فى حد ذاته قبيحا مبغوضا واقعا. ر. ك: عناية الاصول ۱/ ۱۵۱.

[۳۰۷] (۱) - اى: و ان كان عبادة ذاتا فلا مانع من اتصافها بالحرمة الذاتية مع كونها عبادة فعلا لا شأننا كالقسم الاول فان السجود الذى هو عبادة ذاتا و لا تنفك عنه العبادية كما هو مقتضى ذاتى كل شىء يمكن ان يكون له مفسدة فى حال توجب حرمة ذاتا كالسجود للشمس و القمر و الصنم و نحوها و عليه فلا مانع من اتصاف العبادة الفعلية بالحرمة الذاتية «فالمتحصل»: انه لا مانع من اتصاف العبادة بكلا- قسميها- اعنى الشأنية كصوم العيدين و الذاتية كسجود الجنب و الحائض له تعالى شأنه الذى نهى عنه فى حالتى الجنابة و الحيض- بالحرمة الذاتية. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۲۸۱.

[۳۰۸] (۲) - در محل بحث.

[۳۰۹] (۱) - پس مقصود از تعلق نهى به عبادت، اين نيست كه اكنون يك عبادت فعلى مأمور به به امر وجوبى يا استحبابى داريم كه نهى هم به آن تعلق گرفته، اگر چنين باشد كآن صددرجه از اجتماع امر و نهى بالاتر و اصلا اين مسئله، ممتنع است.

[۳۱۰] (۲) - با قطع نظر از نهى، ذاتا مقرب الى المولى هست.

[۳۱۱] (۳) - مانند نماز نيست كه اگر امر به آن تعلق نگیرد، شما عبادت آن را احراز نمى كنيد.

[۳۱۲] (۴) - يعنى: عبادتى كه داخل در بحث فعلى ما هست- بحث دلالت يا عدم دلالت نهى بر فساد.

[۳۱۳] (۱) - يعنى حرمت ذاتى و حرمت تشريعى.

[۳۱۴] (۱) - «... و فيه» ان الحرمة التشريعية فى المقام و حرمة التجرى هناك تتعلقان جميعا بفعل الجوارح كسائر الاحكام التكليفية و اما فعل القلب و هو الاعتقاد بوجوب ما ليس بواجب عمدا او قصد العصيان و العزم على الطغيان فهو السبب لتحقيق عنوان التشريع او التجرى للفعل و هو المصحح للعقاب عليه و ان كان مجرد فعل القلب ايضا من دون صدور فعل من الجوارح مما يوجب استحقاق العقاب عقلا- لكن دون عقاب من صدر عنه الفعل فى الخارج و لم يقتصر على فعل القلب فقط و لعله الى هذا كله قد اشار اخيرا بقوله «فافهم». ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۱۵۲.

[۳۱۵] (۱) - استدراك عن قوله لكان دالا على الفساد اي نعم لو لم يكن النهى عن العبادة الا بالعرض و المجاز من قبيل اسناد الجرى الى الميزاب و كان المنهى عنه حقيقة غيرها كما اذا نهى عن فعل الصلاة عند تنجس المسجد و كان المقصود من النهى عنها هو النهى عن ترك الازالة فلا يكون النهى حينئذ مقتضيا لفساد العبادة بناء على ما تقدم فى بحث الضد من عدم اقتضاء الامر بالشىء النهى عن الضد الخاص و عليه فيخصص بمثل هذا النهى العرضى عموم قولنا النهى فى العبادات يقتضى الفساد او يقيد به اطلاقه.
ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۱۵۳.

[۳۱۶] (۲) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۱ / ۸۰.

[۳۱۷] (۳) - زيرا در آن واحد نمى شود هم «مهم» و هم «اهم» مأمور به باشد.

[۳۱۸] (۱) - فعل مباشرى مكلف است.

[۳۱۹] (۲) - در زمانى كه صلوات جمعه، داراى وجوب است.

[۳۲۰] (۳) - فعل مع الواسطه اى هست كه انسان از طريق سبب به آن مسبب توصل پيدا مى كند.

[۳۲۱] (۴) - غير از آن سبب خاص.

[۳۲۲] (۱) - [كبيع الربا].

[۳۲۳] (۲) - كبيع الميتة] ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۴۴۱.

[۳۲۴] (۳) - ملكيت زائد- من حيث هو- مانند ملكيت كافر، نسبت به مصحف نيست در اين فرض از هر طريقى، كافر، مالك مصحف شود، نزد شارع، مبعوض است.

[۳۲۵] (۱) - لا وجه لتخصيص ظهور النهى فى الارشاد الى الفساد دون الحرمة الذاتية بالمعاملات بالمعنى الاخص فقط اى العقود و الايقاعات بل لا يبعد ظهوره حتى فى المعاملات بالمعنى الاعم مما يقبل الاتصاف بالصحة و الفساد كغسل النجاسات و المتبع على كل حال هو الظهور فان كان النهى ظاهرا فى الارشاد بقريته حال او مقال فهو و الا فلا بد من الاخذ بما هو ظاهر النهى لو لا القرينة و هو الحرمة و قد عرفت انها مما لا تقتضى الفساد الا فى العبادات ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۱۵۵.

[۳۲۶] (۲) - مثلا «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» دلالت بر صحت معامله دارد نه بر وجوب يا استحباب آن.

[۳۲۷] (۱) - ر. ك: كافي ۵ / ۴۷۸.

[۳۲۸] (۲) - فحرمه التصرف فى الماء المغصوب بتطهير الثوب و البدن به لا تدل على الفساد اى بقاء النجاسة. ر. ك: منتهى الدراية ۳ / ۲۹۰.

[۳۲۹] (۳) - لا لغة و لا عرفا.

[۳۳۰] (۱) - يعنى: صحت نكاح بر اجازة بعدى مولى متوقف است.

[۳۳۱] (۱) - وجه ذلك ان العبودية تقتضى عدم صدور فعل عن العبد الا عن امر سيده و اذنه، حيث إنه كَلَّ عليه لا يقدر على شىء فاذا استقل بامر كان عاصيا حيث اتى بما ينافيه مقام عبوديته و لا سيما مثل التزوج الذى كان خطرا [خطيرا] و اما وجه انه لم يعص الله فيه، فلاجل كون التزوج بالنسبة اليه ايضا كان مشروعا مطلقا [ماضيا] غايته انه يعتبر فى تحققه اذن سيده و رضاه، و ليس كالنكاح فى العدة غير مشروع من اصله فان اجاز ما صدر عنه بدون اذنه فقد وجد شرط نفوذه و ارتفع محذور عصيانه، فعصيانه لسيدة «منه قدس سره». ر. ك: منتهى الدراية ۳ / ۲۹۳.

[۳۳۲] (۲): مانند ربا- بنا بر قول به بطلان.

[۳۳۳] (۳) - «و من المعلوم استتباع المعصية بهذا المعنى للفساد».

[۳۳۴] (۱) - فخر المحققين ابو طالب محمد بن جمال الدين حسن بن يوسف المطهر الحلى، ولد سنة ۶۸۲، فاز بدرجة الاجتهاد فى

السنة العاشرة من عمره الشريف كان والده العلامة يعظمه و يثنى عليه، له كتب منها «شرح مبادئ الاصول» و ... توفي سنة ۷۷۱ هـ ر. ك: روضات الجنات ۶ / ۲۳۰ رقم ۵۹۱.

[۳۳۵] (۲) - در کتاب حقائق الاصول و عنایه الاصول چنین آمده: عن المسبب او «التسبب» - نگارنده.

[۳۳۶] (۱) - فعل مع الواسطه‌ای هست که انسان از طریق سبب به آن مسبب توصل پیدا می‌کند.

[۳۳۷] (۲) - البته در متعلق امر هم قدرت، معتبر است.

[۳۳۸] (۳) - یا تسبب.

[۳۳۹] (۴) - برای توضیح بیشتر درباره این قسم به بحث قبل - المقام الثانی - مراجعه شود.

[۳۴۰] (۱) - تقریر ان النهی الحقيقي و هو النهی التحريمی اذا تعلق بحقیقه المعامله ای بتمام اجزائها و شرائطها التي لها مدخلة فی تحققها لا بد و أن تكون مقدورة للمكلف و الا - لما صح تعلق النهی بها كالامر الحقيقي اذا تعلق بايجاد حقيقة الشی فلو خالف المكلف و اتى بالمنهى عنه فقد اتى بحقیقته و ماهيته و لا نغنی بالصحة الا هذا و هذه الكبرى، صحیحه لا غبار علیها لكن الكلام فی الصغرى يقتضى تفصيلا و هو ان فی المعاملات سواء تعلق النهی بالمسبب او بالتسبب لو اتى بها المكلف فقد اتى به صحیحا فان النهی عنهما يكشف عن كونهما مقدورين للمكلف و اما اذا نهى عن السبب فلا يقتضى صحته كما لا يقتضى فساد فانه بما هو فعل من الافعال يكون مقدورا له صحیحا كان او فاسدا. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۱ / ۲۶۶.

[۳۴۱] (۲) - فعل مباشری مكلف است.

[۳۴۲] (۳) - در زمانی که صلوات جمعه، واجب است.

[۳۴۳] (۴) - که این مطلب را قبلا توضیح دادیم.

[۳۴۴] (۱) - اگر مکلفی در وقت ندا مشغول انجام بیع فاسد هم باشد، مرتکب عمل حرام شده زیرا از نظر مزاحمت و بی‌اعتنایی نسبت به نماز جمعه، فرقی ندارد که بیع، فاسد باشد یا صحیح.

[۳۴۵] (۲) - در امر رابع.

[۳۴۶] (۳) - با قطع نظر از نهی ذاتا مقرب الی المولی هست.

[۳۴۷] (۱) - دفع لتوهم انه اذا امتنع تعلق النهی بالعبادة كيف وقع النزاع فی المسألة فی النهی المتعلق بالعبادة؟ و وجه الدفع ان المراد من العبادة ليس ذلك المعنى بل معنى لا يمتنع تعلق النهی به كما تقدم فی بیان معنى لفظ العبادة فی العنوان و الله سبحانه اعلم و له الحمد. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۴۴۴.

[۳۴۸] (۲) - مانند نماز نیست که اگر امر به آن تعلق نگیرد شما عبادیت آن را احراز نمی‌کنید.

[۳۴۹] (۳) - هر مکلفی می‌داند که خضوع و سجده در برابر خداوند متعال، پرستش و عبادت است.

[۳۵۰] (۱) - و قد قال المصنف فی الهامش فی ملخص هذا التحقيق ما هذا لفظه ملخصه: «ان الكبرى و هي ان النهی حقيقة اذا تعلق بشیء ذی اثر كان دالا علی صحته و ترتب اثره علیه لاعتبار القدرة فيما تعلق به النهی كذلك و ان كانت مسلمة الا ان النهی كذلك لا يكاد يتعلق بالعبادات ضرورة امتناع تعلق النهی كذلك بما تعلق به الامر كذلك و تعلقه بالعبادات بالمعنى الاول و ان كان ممكنا الا - ان الاثر المرغوب منها عقلا و شرعا غير مترتب علیها مطلقا بل علی خصوص ما ليس بحرام منها و كذا الحال فی المعاملات فان كان الاثر فی معاملة مترتبة علیها و لازما لوجودها. كان النهی عنها دالا علی ترتبه علیها لما عرفت انتهى» فیستفاد من مجموع کلماته فی المتن و الهامش تسلیم ما قاله ابو حنیفه فی موردین من ابواب المعاملة و هما النهی عن المسبب او التسبب و فی قسم واحد من العبادات ای العبادات الذاتية و اما فی السبب من المعاملات لا يدل علی الصحة و ان كان نفس ذاته بما هو فعل مقدورا للمكلف و فی القسم الآخر من العبادات فليس النهی متعلقا بحقیقتها کی يدل علی الصحة الا - علی القول بجواز اجتماع الضدين فی موضوع

واحد فندبر و لا- تصغ الی قول من یقول ان النهی عن المسبب یقتضی الفساد معللا بان النهی عنه یکون معجزا مولویا للمكلف عن ظرف الفعل و رافعا لسلطنته علی الفعل و الترك فیکون مخلا- بشرط الصحه فان من شرائطها ان لا- یکون الانسان محجورا عن التصرف فیها لتعلق حق الغیر بها او لغیر ذلك فیکون دالا علی الفساد فان ذلك دعوی بلا دلیل بل قد عرفت الدلیل علی خلافها فان النهی الحقیقی عن المسبب یتلزم مقدوریته کی یمکن امتثاله و عصیانه و الاعتذار عن ذلك بان المسببات العرفیه تتصف بالتحقق عند ایجادها باسبابها لا محاله من غیر فرق فی ذلك قبل النهی و بعده و النهی یدل علی عدم کونها ممضاه فی نظر الشارع و فرق واضح بین عدم القدره علی ایجاد الملکیه العرفیه و بین عدم کونها ممضاه و ما هو ینافی النهی انما هو الاول و المدعی کونه لازما للنهی هو الثانی، فخرج عن الفرض کما لا یخفی لان الکلام فی تعلق النهی الحقیقی بمعامله و هذا الاعتذار مبنی علی دعوی ظهور النهی عن المعامله فی الارشاد الی الفساد و الله العالم. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۶۷.

[۳۵۱] (۱) - مانند: «إن جاءك زيد فاکرمه».

[۳۵۲] (۲) - مانند: «ان جئتني فانا اعطيتك دينارا».

[۳۵۳] (۳) - لزومی ندارد که مفهوم همیشه در ایجاب و سلب با منطوق، مخالف باشد بلکه گاهی مفهوم، مخالف است و گاهی موافق، مانند آیه شریفه **أَفَلَا تَقْلُ لَهُمَا أَفْ E** که از آن به اولویت استفاده می شود ضرب و شتم والدین هم حرام است.

[۳۵۴] (۱) - همان معنائی که مستقیما نفس لفظ بر آن دلالت می کند.

[۳۵۵] (۱) - «غیر مذکور» صفت نفس حکم است.

[۳۵۶] (۱) - ولی ما «غیر مذکور» را وصف نفس «حکم» قرار داده و گفتیم: مفهوم «حکمی» است که در لفظ ذکر نشده.

[۳۵۷] (۲) - حیث اورد علیه بعض الاعلام بان بعض ما عدّ من المنطوق كدلالة الآيتين على اقل الحمل ليس الموضوع فيه مذكورا و بعض ما عدّ من المفهوم كدلالة قوله تعالى: **أَفَلَا تَقْلُ لَهُمَا أَفْ E** علی حرمة ضربهما قد ذکر فی الموضوع و رده بعض آخر بان الموضوع فی الاول ليس اقل الحمل بل الحمل نفسه و هو مذکور فی احدي الآيتين و الموضوع فی الثانی هو الضرب دون الوالدین و هو غیر مذکور و غیر ذلك مما هو مذکور فی مسطورات القوم. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۶۸.

[۳۵۸] (۱) - مثل اینکه به یک اعتبار، دلالت را به مطابقی، تضمینی در التزامی تقسیم می کنند.

[۳۵۹] (۱) - زیرا مفهوم را نفس حکم معنا کردیم و حکم، ارتباطی به دلالت ندارد بلکه مربوط به مفاد و مدلول است.

[۳۶۰] (۲) - مانند مفهوم شرط، وصف غایت و ...

[۳۶۱] (۱) - الف: ... و عن الفوائد الطوسیة انه استقصى مائة مورد او اكثر من القرآن الکریم لا- دلالة فیها علی المفهوم. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۴۸.

ب: ... و الحق انه یدل علی الانتفاء عند الانتفاء فی الجملة و لا بد لتحقيق الحال من التكلم فی مقامات ثلاثة ... ر. ک: عنایه الاصول ۱/ ۱۶۶.

[۳۶۲] (۲) - مانند انصراف و مقدمات حکمت.

[۳۶۳] (۱) - ابتدا باید اثبات نمایند: جزا بر شرط، مترتب است و ترتب آن هم «علی» و علتش هم منحصره هست.

[۳۶۴] (۲) - «المستتبعه لترتب الجزاء علی الشرط علی نحو ترتب المعلول علی علتة المنحصرة».

[۳۶۵] (۱) - گاهی لزوم به نحو ترتب است مثل اینکه یکی ملزوم و دیگری لازم است، لازم، مترتب بر ملزوم است - لازم از ملزوم، متأخر است.

[۳۶۶] (۱) - ممکن است کسی بگوید بین شرط و جزا ملازمه هست اما معنای لزوم، این نیست که شرط بر جزا مقدم است، امکان

- دارد شرط و جزا، متلازمین باشند و اگر متلازمین شدند و هر دو، معلول برای علت ثالثی گشتند دیگر بین آنها ترتب نیست.
- [۳۶۷] (۲) - وجوب اکرام.
- [۳۶۸] (۳) - هیچ گونه علیتی برای جزا ندارد.
- [۳۶۹] (۱) - جزا از شرط، متأخر است و شرط «علّه متقدمه علی الجزاء».
- [۳۷۰] (۲) - مانند قضیه: ان كان الانسان ناطقا كان الحمار ناهقا.
- [۳۷۱] (۳) - ... و حاصل التعلیل: تبادر اللزوم من الجملة الشرطية قطعا، و لتبادر علامة الوضع، فلا وجه لمنع دلالتها على اللزوم. و ضمیر «منها» راجع الى الجملة الشرطية. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۳۱۵.
- [۳۷۲] (۱) - یعنی: بل کثرة استعمال الجملة الشرطية فی مطلق اللزوم دون اللزوم الخاص - و هو الترتب بنحو العلیة - ثابتة، و مع هذه الكثرة لا تصح دعوى تبادر اللزوم و الترتب بنحو العلة المنحصرة الذى هو اساس المفهوم لدلالته حيثئذ على الانتفاء. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۳۱۶.
- [۳۷۳] (۱) - اشاره الى دليل آخر امکن الاستدلال به للقول بالمفهوم و ان لم يستدل به فى الخارج. ر. ک: عناية الاصول ۲/ ۱۷۱.
- [۳۷۴] (۱) - اینکه گفتید: جمله شرطیه «بالوضع» دلالت بر انحصار علت - در شرط - نمی کند صحیح است لکن مقتضای مقدمات حکمت «انحصار» است.
- [۳۷۵] (۲) - ای: لکن انحصار العلة فى الشرط.
- [۳۷۶] (۳) - اشاره الى دليل ثالث قد امکن الاستدلال به للقول بالمفهوم و ان لم يستدل به فى الخارج ايضا ... ر. ک: عناية الاصول ۲/ ۱۷۲.
- [۳۷۷] (۴) - کصلاة الطواف لدوران وجوبها بين النفسیة و بين الشرطية لصحة الطواف. ر. ک: منتهی الدرایه ۲/ ۲۳۹.
- [۳۷۸] (۱) - ای: تعین اللزوم بين العلة المنحصرة و معلولها من بين انحاء اللزوم.
- [۳۷۹] (۲) - فانه خصوصية فى مقابلة الخصوصيات الأخر نسبة جميعها الى اللفظ حدّ سواء حيث ان المنحصرة و غيرها كليهما محتاجان الى مئونة زائدة بالنسبة الى العلية المطلقة فاثبات واحد منها من بينها بمقدمات الحكمة التي نسبتها الى الخصوصيات على حد سواء يكون ترجيحا بلا مرجح. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۷۲.
- [۳۸۰] (۳) - به نظر مصنف، فرق بين معنى اسمى و حرفى، اين است كه: معنى اسمى استقلالاً ملحوظ است اما معنى حرفى بالتبع.
- [۳۸۱] (۱) - مستشكل - متمسك به اطلاق - كأن چنان توهمی نموده.
- [۳۸۲] (۲) - مثلاً - صحيح نیست بگوئیم: «الوضوء واجب» بلکه باید گفت: «الوضوء واجب اذا كانت الصلاة واجبة» یعنی: واجب غیرى دارای قيد هست اما واجب نفسى قيد ندارد.
- [۳۸۳] (۳) - و بگوئیم: اطلاق، ما را به علت منحصره راهنمائی می کند، این تعیین، بلا معین است.
- [۳۸۴] (۱) - فرضاً ملاقات زید با عمرو - در مدرسه - هم يك علت وجوب اکرام است.
- [۳۸۵] (۱) - یعنی «مقدم» نه تالی.
- [۳۸۶] (۱) - لتفرع الاثبات على الثبوت و تبعيته له، فلا يكون للشرطية سنخان حتى يثبت الاطلاق السنخ الذى لا يكون له عدل، كالوجوب الذى يثبت تعيينه بالاطلاق. ففرق واضح بين الوجوب التعيينى و التخييرى، و بين الشرط الواحد و المتعدد اذ الاولان سنخان

متغایران من الوجوب ثبوتا و اثباتا و لذا يمكن اثبات التعيينية بالاطلاق دون الاخيرين لكون الشرطية فيهما بنحو واحد ثبوتا و اثباتا بحيث يكون الاطلاق بالنسبة اليهما على حد سواء، فلا يمكن اثبات العلة المنحصرة به. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۳۳۱.

[۳۸۷] (۱) - ر. ك: ايضاح الكفاية ۲/ ۴۹۳.

[۳۸۸] (۲) - فرضا مقدمات حكمت هم تام است.

[۳۸۹] (۱) - [اشاره الى دفع ما قد يقال من ان بيان الشرط ايضا فيما اذا كان متعددا يحتاج الى زيادة مؤنثه فكما ان من اطلاق الدليل في الواجب يعرف انه تعينى لا تخيرى و الا لاحتاج الى مزيد بيان فكذلك من اطلاق الدليل في الشرط يعرف انه واحد منحصر به و الا لاحتاج الى مزيد بيان « فيقول في الدفع » ما محصله ان زيادة المؤنثه فيما كان الشرط متعددا انما هو لبيان التعدد و ليس من متممات نحوه الشرطية فاذا لم يبين لم يكن المولى مقصرا في بيان نحوه الشرط و هذا بخلاف زيادة المؤنثه في الواجب التخييري فانه من متممات نحوه الوجوب فاذا كان الواجب تخييريا و لم يبين له العدل في لسان الدليل كان المولى مقصرا في بيان نحوه الوجوب (و عليه) فلا يكاد يتمسك باطلاق الدليل لكون الشرط واحدا منحصرا به و يتمسك باطلاقه لكون الوجوب تعينيا لا تخييريا.

[۳۹۰] (۲) - اي فنسبة اطلاق الشرط الى نحو الشرطية لا- تختلف كي يكون الاطلاق مثبتا لنحو دون نحو كما كان نسبة اطلاق الواجب الى نحو الوجوب تختلف فكان اطلاقه مثبتا لنحو دون نحو اي للتعينى منه دون التخييري. ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۱۷۷- ۱۷۶.

[۳۹۱] (۳) - مانند مثالی که ما ذکر کردیم: «إن جاءك زيد أو لاقيته فآكرمه».

[۳۹۲] (۱) - یعنی: لو سلم كون الشرطية مختلفه بحسب السنخ كاختلاف الوجوب سنخا في التعينى و التخييري و كون الاطلاق مثبتا للشرطية المنحصرة كاثبات الاطلاق للوجوب التعينى، كان هذا المقدار غير مجد للقائل بالمفهوم، لندره هذا الاطلاق و عدم كونه بمقتضى الوضع او القرينة العامة كما يدعيه القائل بالمفهوم. ر. ك: منتهى الدراية ۳/ ۳۳۴.

[۳۹۳] (۱) - طولانی ترین آیه قرآن است که هیجده دستور در مورد دادوستد مالی از آن استفاده می شود.

[۳۹۴] (۱) - شرط در قضیه شرطیه.

[۳۹۵] (۱) - یا لا اقل پنجاه درصد.

[۳۹۶] (۱) - اما الاولى فلانحصار الدلالة اللفظية فيها و اما بطلان التالى فلأن الانتفاء عند الانتفاء ليس عين الثبوت عند الثبوت و لا جزئه و هو واضح و لا لازمه لعدم اللزوم بينهما عقلا و لا عرفا و عادتا و هو شرط في الدلالة الالتزامية. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۷۵.

[۳۹۷] (۱) - مما يكون الشرط لتحقق الموضوع كما قيل في قوله تعالى: «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا» E و قوله ان رزقت ولدا فاخنته. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۷۵.

[۳۹۸] (۲) - بعضی از مفسران در شأن نزول این جمله گفته اند: «عبد الله بن ابی» شش کنیز داشت که آن‌ها را مجبور به کسب درآمد برای او از طریق خودفروشی می کرد هنگامی که حکم اسلام درباره مبارزه با اعمال منافی با عفت (در این سوره) صادر شد، آن‌ها خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله آمدند و از این ماجرا شکایت کردند، آیه مذکور نازل شد و از این کار نهی کرد. ر. ك: تفسیر نمونه ۱۴/ ۴۶۱.

[۳۹۹] (۳) - اکراه یعنی: انسان، فردی را به چیزی وادار کند که مورد کراهت و عدم تمایل او هست.

[۴۰۰] (۱) - ای انتفاء الشرط على القول بالمفهوم و كذا المنكر للمفهوم ينكر انتفاء سنخ الحكم و نوعه عند الانتفاء. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۷۵.

[۴۰۱] (۱) - یا شرط یا قید آن.

[۴۰۲] (۲) - مثل اینکه می گوئید: از جنس «زید» که یک فرد از افراد انسان هست در خانه، موجود نیست.

[۴۰۳] (۱) - کقوله: «الدار موقوفه علی اولادی».

[۴۰۴] (۲) - کقوله: «الدار موقوفه علی اولادی الفقراء».

[۴۰۵] (۳) - یعنی: او بشرط شیء، کقوله: «الدار موقوفه علی اولادی ان كانوا فقراء».

[۴۰۶] (۴) - ای: علی الانتفاء یعنی: ان انتفاء الوصایا و اخواتها عن غیر الاشخاص الذین تعلقت بهم لیس من باب مفهوم الشرط او الوصف او اللقب بل لاجل عدم قابلیه شیء للوقف او الوصیه او النذر مرتین و من المعلوم ان الانتفاء ح عقلی لكون الحكم المعلق شخصا و انتفاؤه بانتفاء موضوعه - كانتفاء العرض بارتفاع موضوعه - عقلی. و قد عرفت ان صلاحیه الحكم المعلق فی المنطوق علی الشرط او الوصف للانشاء ثانیاً - حتی یكون المنفی فی المفهوم طبیعه الحكم لا شخصه - معتبره فی المفهوم. [ر. ک: منتهی الدرايه ۳/ ۳۴۴].

[۴۰۷] (۱) - بخلاف اکرام زید که قابل تعدد است و مولا می تواند بگوید: «اکرم زیدا إن جاءك» یا «اکرم زیدا ان سلم عليك» و ...

[۴۰۸] (۲) - قال رحمه الله فی محکی تمهید القواعد: لا اشکال فی دلالتها فی مثل الوقف و الوصایا و النذر و الأیمان كما اذا قال:

وقفت هذا علی اولادی الفقراء، او ان كانوا فقراء، او نحو ذلك، و لعل الوجه فی تخصیص المذكور هو عدم دخول غیر الفقراء فی

الموقوف عليهم و فهم التعارض فيما لو قال بعد ذلك:

وقفت علی اولادی مطلقا. انتهى. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۵۶.

[۴۰۹] (۱) - و بگوئیم: وقف مذکور درعین حال که مشروط است اشکالی ندارد.

[۴۱۰] (۱) - اگر فردی به این نحو نذر کرد که اگر فرزندم از بیماری شفا پیدا کرد فلان خانه‌ام برای فقرا باشد، آیا مجدداً می تواند

نذر دیگری - با شرط دیگری - درباره آن خانه منعقد کند یا نه؟ چنین مسأله‌ای شرعاً ممکن نیست زیرا اگر هر دو شرط تحقق پیدا

کرد نمی شود هم فقرا و هم غیر فقرا مالک مستقل آن خانه شوند.

[۴۱۱] (۲) - این دو از عهود هستند.

[۴۱۲] (۳) - البته انتفاء شخص حکم به سبب انتفاء موضوعش یک مطلب عقلی و غیر قابل انکار هست.

[۴۱۳] (۱) - ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۵۶.

[۴۱۴] (۲) - همان حکم شخصی.

[۴۱۵] (۳) - یعنی: شرط.

[۴۱۶] (۱) - و کسی در این مطلب عقلی نمی تواند مناقشه کند.

[۴۱۷] (۲) - بنا بر آنچه از تقریرات ایشان استفاده می شود.

[۴۱۸] (۱) - [بل من فوائد انحصار العلیه لا نفس العلیه].

[۴۱۹] (۲) - ای شخص الوجوب و هذا تعلیل لقوله: «لیس مستندا ... الخ» یعنی: ان ارتفاع شخص الوجوب بارتفاع موضوعه یكون

فی غیر القضية الشرطیه كاللقبیه و الوصفیه ایضاً، مع عدم كون ارتفاع شخص الحكم فیهما من المفهوم فلا بد ان یكون للشرط

خصوصیه تستتبع المفهوم و لیس تلك الخصوصية الا دلالة اداء الشرط علی انحصار العلیه فی مدخولها و ضمیر «فیها» راجع الی

الجملة الشرطیه. [ر. ک: منتهی الدرايه ۱/ ۳۵۱].

[۴۲۰] (۳) - به اعتبار اینکه در جزای قضایای شرطیه، بیان حکم می شود.

[۴۲۱] (۴) - یعنی: آن وجوبی که جزای جمله شرطیه واقع می شود از جمله انشائی استفاده می شود.

[۴۲۲] (۵) - یعنی: آن وجوبی که جزای جمله شرطیه واقع می شود از جمله اخباری استفاده می شود.

- [۴۲۳] (۱) - در محل بحث «اسم» در برابر «فعل» قرار ندارد بلکه در مقابل حرف هست که شامل فعل هم می‌شود.
- [۴۲۴] (۲) - سؤال: مقصود از خصوصیات، خصوصیات خارجی است یا ذهنیه؟ پاسخ این سؤال را در باب معانی حروف - در بحث الفاظ - بیان کردیم.
- [۴۲۵] (۱) - که وجوب مستفاد از هیئت - اکرم - جزئی هست نه کلی.
- [۴۲۶] (۲) - بدیهی است که وجوب شخصی با مختصر تغییر موضوع، منتفی می‌شود.
- [۴۲۷] (۱) - از جهت اینکه معنای هیئت امر هم مانند «حروف»، جزئی و حکم مستفاد از هیئت، شخصی هست نه کلی.
- [۴۲۸] (۲) - درحالی که می‌توانست از طرق دیگر، مقصود خود را بیان کند.
- [۴۲۹] (۳) - یعنی: «لکنک غفلت عن ان المعلق علی الشرط انها هو نفس الوجوب ...».
- [۴۳۰] (۴) - مانند اسما که وضع، موضوع له و مستعمل فیه آن‌ها عام است.
- [۴۳۱] (۱) - معطوف علی قوله: «دفع الاشکال» یعنی: ان صاحب التقریرات دفع الاشکال بما ذکره هو قدس سره و آورد علی ما دفعه به بعض الاعلام. ر. ک: منتهی الدرایه ۳ / ۳۵۲.
- [۴۳۲] (۲) - نحوه جواب بعض الاعلام با پاسخ مصنف، متحد است.
- [۴۳۳] (۳) - هیئت امر.
- [۴۳۴] (۱) - هذا کلام المصنف رحمه الله و هو تعلیل لقوله: «و بذلک قد انقدح فساد ... الخ» ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۴۵۹.
- [۴۳۵] (۲) - مستعمل فیه در محل بحث، کلی و طبیعت وجوب است.
- [۴۳۶] (۱) - قد یوهم التمثیل بذلک اختصاص الکلام بما اذا قامت قرینه علی امتناع تکرر الجزاء بل هو الذی ادعاه بعض و لیس له وجه ظاهر مع اطلاق کلامهم فی العنوان و ورود جمیع ما یدکر من الاحتمالات و وجوهها فی غیره مما امکن تکرر الجزاء فیه فلاحظ. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۴۵۹.
- [۴۳۷] (۲) - وردت بهذا المضمون عدة احادیث راجع الوسائل ۵ / ۵۰۵ - ۵۰۷ باب ۶ من ابواب صلاة المسافر و لم نعر علی نضه. - ر. ک: کفایه الاصول محشی طبع انتشارات لقمان ۲ / ۲۹۲.
- [۴۳۸] (۳) - فرض کنید آن دو قضیه شرطیه، متن روایت است.
- [۴۳۹] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۴۴۰] (۱) - ... فبناء علی عدم ظهور الجملة الشرطیه فی المفهوم فلا اشکال فیه اصلا. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱ / ۲۷۸.
- [۴۴۱] (۲) - بیان تعارض: مفهوم قضیه «اذا خفی الاذان فقصر» این است که اگر «خفاء اذان» محقق نشود، «لا یجب القصر» خواه خفاء جدران تحقق پیدا کند یا محقق نشود و مفهوم قضیه دیگر، این است که: چنانچه خفاء جدران تحقق پیدا نکند «لا یجب القصر» خواه خفاء اذان محقق شود یا محقق نشود - مفهوم هریک با منطوق دیگری معارض است.
- [۴۴۲] (۳) - یعنی: مفهوم اولی را به منطوق دیگری مقید نمائیم.
- [۴۴۳] (۱) - بملاحظه آنها انما تظهر فی المفهوم عند عدم القرینه علی الخلاف و تعدد الشرط قرینه علی الخلاف ... ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱ / ۲۷۸.
- [۴۴۴] (۲) - مفهوم قضیه شرطیه دوم را به وسیله منطوق اولی مقید می‌نمائیم.
- [۴۴۵] (۱) - بخلاف وجه اول که ما قائل به ثبوت مفهوم شدید منتها اطلاق مفهوم را مقید نمودیم - یعنی:

آنجا مدخلیت شیء ثالث را در وجوب قصر نفی نمودیم که توضیحش بیان شد.

[۴۴۶] (۲) - یعنی: منطوق آن.

[۴۴۷] (۳) - «اذا خفی الاذان و توارى عنه البيوت وجب عليه القصر».

[۴۴۸] (۱) - الف: لا يخفى ان القول بهذا الوجه لا يستلزم رفع اليد عن المفهوم كما بيناه سابقا. - مشکینی رحمه الله - ر. ک: کفایه

الاصول محشی به حاشیه مشکینی ۳۱۴ / ۱.

ب: در وجه چهارم اصلا مسأله وجود مفهوم و عدم مفهوم، مطرح نیست بلکه مسأله مدخلیت دو شرط در یک جزء، مطرح است خواه مفهوم، مطرح باشد یا نباشد.

[۴۴۹] (۲) - الف: خفاء اذان، محقق بشود اما خفاء جدران تحقق پیدا نکند. ب: خفاء جدران، ثابت باشد اما خفاء اذان محقق نشود.

ج: خفاء هیچ‌یک از آن دو تحقق پیدا نکند.

[۴۵۰] (۱) - ارتباط و سنخیت دو علت با یک معلول، شاهد بر این است که بین آن دو علت هم ارتباط هست.

[۴۵۱] (۲) - از شرط - خفاء اذان یا خفاء جدران - استفاده علیت می‌کنیم.

[۴۵۲] (۳) - حکم عقل در «تکوینات» چنین است که: «الواحد لا یصدر الا من الواحد».

[۴۵۳] (۱) - من هذه الاربعة بمعنى انه اذا عرضت الجملتان الشرطيتان على العرف يحكم بعدم المفهوم في هذه الصورة لعدم فهمهم

انحصار السبب ح و انما المنفهم عنده ح هو ان الشرط موجب لتحقيق الجزء بمعنى ان المتبادر الى اذهانهم عند سماع الجملة الشرطية

هو حدوث الجزء بمجرد حدوث خصوص الشرط بسببه او بكشفه عن سببه من غير مدخلية انضمام شرط آخر اليه في ذلك كما هو

مفاد الوجه الثالث و من دون مدخلية نقيض شرط آخر في ذلك ايضا كما هو مفاد الوجه الاول و من دون ملاحظتهم ان الجامع بين

الشرطين هو السبب ايضا كما هو مفاد الوجه الرابع. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲۷۸ / ۱.

[۴۵۴] (۱) - الف: و لعله اشارة الى ما اشرنا اليه من رجوع الوجه الرابع الى الوجه الاول و عدم كونه وجها مستقلا في قبالة. ر. ک:

عناية الاصول ۱۹۱ / ۲.

ب: هذا آخر الامر الثاني و قد توجد في النسخ المطبوعة في ايام حياة المؤلف اضافات عقيب قوله:

« فافهم » و علق المصنف عليها في الهامش تعليقة مختصرة ثم عدل رأيه و شطب عليها و على التعليقة، هذا ما افاده استاذنا الشارح دام

ظله. - محی الدین المامقانی ». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲۷۹ / ۱.

[۴۵۵] (۲) - و هو محكى عن الحلبي - في السرائر ۳۳۱ / ۱ - حيث قال بوجود القصر عند خفاء الاذان و عدمه عند عدمه. ر. ک:

کفایه الاصول طبع انتشارات لقمان ۲ / ۲۹۶.

[۴۵۶] (۱) - و لا - بد من بيان امور: الاول: ان محل الكلام ما كان موضوع الجزء قابلا للتعدد كوجوب اكرام زيد مثلا و اما اذا لم

يكن كذلك، نحو « اذا لاقى شيء دما تنجس، و اذا لاقى غائطا تنجس » بناء على عدم تعدد النجاسة في الشيء الواحد من قبلهما، و

نحو « ان قتل زيد فاقتله، و ان ارتد فاقتله »، فان الجزء - و هو الوجوب و النجاسة - و ان كان قابلا للتعدد في نفسه الا انه غير قابل له من

جهة عدم قابلية المتعلق.

الثاني ... مشکینی رحمه الله. ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی. ۳۱۵ / ۱.

[۴۵۷] (۲) - ابتدای بحث گفتیم: فرض کنید، آن دو قضیه شرطیه، متن روایت است.

[۴۵۸] (*) - الف: بنا بر وجه پنجم هم که از علامه حلّی نقل شد، مسأله تداخل و عدم تداخل، مطرح نیست زیرا نتیجه وجه پنجم،

این بود که یک قضیه شرطیه را اخذ و از دیگری صرف نظر نمائیم که در این صورت اصلا مسأله تداخل و عدم تداخل مطرح

نمی‌شود.

ب: دو مؤید بر اینکه احتمال پنجم - اما رفع الید عن المفهوم ... - اصلاً جزء متن کتاب کفایه نبوده - همان طور که مرحوم آقای حکیم قدس سره در متن کتاب حقائق الاصول آن را نیاورده.

۱- اگر آن عبارت، جزء متن می بود، مصنف در بحث فعلی، بعد از آنکه فرمودند: «فلا اشکال علی الوجه الثالث» باید بفرمایند: «و کذا علی الوجه الخامس».

۲- اگر وجه پنجم، مربوط به علامه حلّی بوده پس چرا ایشان در بحث تداخل، قول به تفصیل را اختیار کرده - با توجه به آن مطلب اصلاً محلّی برای بحث تداخل و عدم تداخل باقی نمی ماند تا ایشان قائل به تفصیل شوند.

[۴۵۹] (***) - ... الفرق بین هذا الامر و سابقه، فان البحث هنا فی ان السبب المستقلین هل يتداخلان فی المسبب بان يستتبع مسببا واحدا كوضوء واحد عقیب النوم و البول ام لا - بخلاف الامر السابق فان البحث فيه انما هو فی اصل السبب و ان كلا منهما سبب مستقل ام لا. ر. ک: منتهی الدراية ۳/ ۳۶۸.

[۴۶۰] (۱) - فعلا طبق قاعده بحث می کنیم و اشکال نشود که دلیل خارجی داریم با تحقق موجبات وضو، تعدّد وضو لازم نیست بلکه یک وضو کفایت می کند.

[۴۶۱] (۲) - هو المولى المحقق العلامة الآقا حسين بن جمال الدين محمد الخوانساری ولد بخوانسار فی حدود سنه ۱۰۱۵ هـ انتقل منذ نعومة اظفاره الى اصفهان لطلب العلم و اكتساب درجاته العليا على ایدی فحولها الاعلام و علمائها الاعیان. فاق العلماء حتى صار استاذ الجميع و لكثرة مشايخه قال عن نفسه:

كنت تلميذا للبشر. من مصنفاة: حاشية على شرح الاشارات ... (عن مقدمة مشارق الشموس: ۳، المنجد فی الاعلام: ۲۷۶). متخذ از كفاية الاصول طبع انتشارات لقمان ۲/ ۲۹۹

[۴۶۲] (۳) - قول به عدم تداخل.

[۴۶۳] (۴) - قول به تداخل.

[۴۶۴] (۱) - این مسئله از مسائلی است که در فقه، بسیار مورد ابتلا می باشد و تنها به باب وضو و غسل ارتباط ندارد گرچه در مورد وضو و غسل، این مطلب در روایات آمده که: فرضاً اگر کسی چند مرتبه جنب شد، یک غسل جنابت برایش کفایت می کند و ...

[۴۶۵] (۱) - در مثال مذکور، شرط، متعدد است یعنی ابتدا نوم و سپس بول، محقق شده لکن فرقی ندارد که تعدد از جهت ماهیت باشد - مانند مثال مذکور - یا از نظر وجود، مثل اینکه چند مرتبه نوم تحقق پیدا کند.

لازم به تذکر است که مثلاً - در قضیه اذا نمت فتوضاً «کل نوم مؤثر فی حدوث وجوب الوضوء» یعنی اگر اول یک نوم تحقق پیدا کرد در حدوث وجوب تأثیر می کند چنانچه مجددا نوم، محقق شد آن هم در حدوث وجوب وضو تأثیر می کند - در آن وجوبی تأثیر می کند که قبلاً نبوده ولی می خواهد تحقق پیدا کند.

[۴۶۶] (۲) - دو وجوب به طبیعت و ماهیت وضو متعلق می شود.

[۴۶۷] (۱) - الذی هو اعم من الحدوث و البقاء ففي صورة تعدد الشرط یكون حکم واحد مستندا الى السابق منهما مع ترتبهما و الى الجامع بينهما فی صورة الاقتران و مرجع هذا التصرف الى رفع الید عن ظهور القضية فی وجود الجزاء من قبل الشرط مستقلا فقد لا یكون الاثر مستندا الى الشرط اصلا كما لو سبقه شرط آخر و قد یكون مستندا اليه بلا استقلال كما لو اقترن الشرطان. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۳.

[۴۶۸] (۲) - یعنی: در حال تعدّد شرط.

[۴۶۹] (۳) - «ثبوت»، اعم از حدوث و بقاء هست.

[۴۷۰] (۱) - نباید به صورت و ظاهر وضو که در تمام موارد، یکسان است توجه نمود.

- [۴۷۱] (۲) - نتیجه راه حل مذکور، این است که مثلاً- وضو دارای صدها و هزاران ماهیت باشد زیرا در دنبال افراد یک حقیقت همچنین مطلبی مطرح است که: نوم اول و نوم دوم هم سبب می‌شود که حقیقت وضو متفاوت شود و
- [۴۷۲] (۱) - بدیهی است که ضیافت، یک نوع، اکرام خاص هست.
- [۴۷۳] (۲) - البته او می‌توانست دو تکلیف را به این نحو امثال نماید که: نسبت به یک هاشمی در مجلسی تعظیم و احترام نماید و یک عالم را به ضیافت دعوت کند.
- [۴۷۴] (۱) - [هذا دفع الاشکال، و حاصله: ان انطباق عنوانین علی شیء واحد یکون مصداقا لهما لا- یوجب اتصافه بوجوبین، لاستحالاته عقلا فلا بد من کون هذا المصداق محکوما بوجوب واحد متأکد.
- [۴۷۵] (۲) - معطوف علی «اتصافه»، یعنی: ان انطباق العنوانین علی مصداقهما یکون منشأ لاتصافه بالوجوب و لانتزاع صفة الوجوب لذلك المصداق]. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۳۷۵.
- [۴۷۶] (۳) - طبق مبنای مصنف- در بحث اجتماع امر و نهی- اگر دو عنوان واجب بر یک عمل منطبق شد، مستلزم اجتماع وجوبین است درحالی که ایشان در بحث فعلی فرمودند مستلزم نیست.
- [۴۷۷] (۴) - الف: الظاهر انه اشاره الى ضعف الجواب الثانی اذ لیس هنا عنوانان حتی یقال بجواز اجتماع وجوبین بعنوانین فان الوضوء فی الامثلة المتقدمة الواقع عقیب شروط متعدده لیس الا عنوانا واحدا فیلزم اجتماع وجوبین فی فرد واحد بعنوان واحد و هو غیر جائز حتی عند القائل بالجواز کما تقدم فی محله. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۳۷۶.
- ب: لعله اشاره الى ان هذا التصرف انما یجدي بناء علی خروج الكلین المتصادقین علی موضوع واحد عن هذا النزاع و الابداء علی دخولهما فیہ و ان القائل بعدم التداخل لا یری الاكتفاء بالمجمع فی مقام الامثال کما فی المثال المذكور بل لا بد من امثال کل من حکمین بغير امثال الآخر فلا ینفع هذا التصرف فی شیء فتامل. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۴.
- [۴۷۸] (۱) - فرضا اذا نمت فتوضاً.
- [۴۷۹] (۲) - اذا بلت فتوضاً.
- [۴۸۰] (۱) - که تعدد شرط دارند مانند: اذا نمت فتوضاً و اذا بلت فتوضاً.
- [۴۸۱] (۲) - یعنی: وضوی عقیب النوم، یک ماهیت است و وضوی عقیب البول، ماهیت دیگر.
- [۴۸۲] (۱) - که قبلا بیان کردیم.
- [۴۸۳] (۱) - لتعدد متعلق الوجوب و تباینه، حیث ان افراد کل طبیعه متباینه. ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۳۸۰.
- [۴۸۴] (۲) - که در صفحه ۲۹۲ بیان کردیم.
- [۴۸۵] (۳) - زیرا اگر ظاهر آن دو قضیه را اخذ نمائیم، نتیجه‌اش این می‌شود که طبیعت واحد- مانند وضو- متعلق حکمین متمثلین شود و اجتماع حکمین متمثلین هم مانند اجتماع حکمین متضادین، مستحیل است.
- [۴۸۶] (۱) - هذا واضح بناء علی ما یظهر من شیخنا العلامة من کون ظهور الاطلاق معلقا علی عدم البیان مطلقا و لو کان منفصلا. و اما بناء علی ما اخترناه فی غیر مقام من انه انما یکون معلقا علی عدم البیان فی مقام التخاطب لا مطلقا فالدوران حقیقه بین الظهورین ح و ان کان الا انه لا دوران بینهما حکما، لان العرف لا یکاد یشک- بعد الاطلاع علی تعدد القضية الشرطیه- فی ان قضیته تعدد الجزاء، و انه فی کل قضیه وجوب فرد غیر ما وجب فی الاخری، کما اذا اتصلت القضایا و کانت فی کلام واحد، فافهم.
- « منه قدس سره ». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۲.
- [۴۸۷] (۲) - لازم است دقت شود که فرق بین بیان مصنف و آن سه طریقی که خلاف ظاهر بود، چیست.
- [۴۸۸] (۱) - یا کاشفیت.

[۴۸۹] (۱) - کیفیت وضع.

[۴۹۰] (۲) - طریق مصنف برای اثبات عدم تداخل، این بود که قضیه شرطیه ثانیه را مقید نمائیم و بگوئیم:

اذا نمت فتوضاً و اذا بليت فتوضاً «وضوء آخر» - که شرح آن بیان شد.

[۴۹۱] (۱) - اما قضیه شرطیه اول، اصل وجوب را احداث می‌کند.

[۴۹۲] (۲) - از جمله: فخر المحققین.

[۴۹۳] (۳) - باید یکی از طرق سه گانه قبل انتخاب شود.

[۴۹۴] (۱) - [کقولہ: «اذا شککت فابن علی الاکثر» و قوله: «اذا شککت بین الواحد و الاثنین فأعد».

[۴۹۵] (۲) - کقولنا: ان کان النهار موجودا فالشمس طالعة.

[۴۹۶] (۳) - فاذا لا یصح دعوی الايجاب الکلی لا فی طرف المعرف و لا فی طرف السبب بالنسبة الی شیء من الحکم الشرعی و

الغیر الشرعی . ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۲۸۳.

[۴۹۷] (۱) - لصحة دعوی کون جمیع الاسباب الشرعیة لیست هی من قبیل المصالح و المفسد بل هی حاکیه عنها معرفة لها و هذا لا

ینافی فی کونها معرفات تارة و مؤثرات اخرى كما تقدم لان المراد من کونها مؤثرات فی الاحکام انها مؤثرات فی المصالح و

المفسد التي هی مؤثرات فی الاحکام و المراد من کونها معرفات انها غیر دخيلة فی المصالح و المفسد و انما تحکی عما هو دخیل

فیها. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۸.

[۴۹۸] (۲) - کالاستطاعة الموجبة للحج.

[۴۹۹] (۳) - کخفاء الاذان الذي هو معرف لما هو المؤثر فی وجوب القصر.

[۵۰۰] (۴) - درحالی که از نظر مؤثریت و معرفیت اسباب، یک ضابطه کلی نداریم.

[۵۰۱] (۱) - بخلاف اسباب غیر شرعیه، چون آنجا مسأله حکم، مطرح نیست، مصلحت و مفسده تصور نمی‌شود بلکه باید ارتباط

بین شرط و جزا ملاحظه شود.

[۵۰۲] (۲) - به عبارت دیگر: بحث ما در باب تداخل، این است که: نوم در موضوع وجوب وضو مدخلیت دارد یا اینکه فقط یک

معرف است.

[۵۰۳] (۱) - هو فخر الدین ابو عبد الله محمد بن منصور بن احمد بن ادريس الحلی. ولد سنة ۵۴۳ هـ، ام امه بنت الشيخ الطوسی

رضوان الله علیه کان اوحد اهل زمانه، کسر شوکة المقلدة بصارم من علمه بتار، مع حفاظه علی مقام جده شیخ الطائفة رضوان الله

علیه - خلافا لما بهت به من التجاسر علیه (راجع معجم رجال الحديث ۱۵: ۷۱-۷۳)، كما بهت بترکه بالکلیة لاحادیث اهل البيت

علیهم افضل الصلاة و التحية... (عن مقدمة کتاب السرائر) - متخذ از کفایه الاصول طبع انتشارات لقمان ۲/ ۲۹۹.

[۵۰۴] (۱) - کأنّ در نظر ایشان چنین بوده: در موردی که ماهیت، واحد است مانند: قضیه «اذا نمت فتوضاً» نمی‌توان به عمومش

تمسک کرد و گفت «کل فرد من افراد النوم کذا» زیرا لفظ «کل» در آن ذکر نشده پس اگر یک یا ده فرد از افراد نوم هم محقق

شود از نظر وحدت سبب فرقی ندارد بخلاف آن موردی که اجناس و ماهیات اذا متعدد، مطرح است. لکن به نظر ما - مصنف - لازم

نیست به عموم لفظی تمسک نمود بلکه به اطلاقش تمسک می‌کنیم چون قضیه مذکور، چنین نیست که: «اذا نمت مرة فتوضاً» یا «اذا

نمت مرارا فتوضاً» پس اطلاق دارد بنابراین، بعد از تحقق فرد اول از نوم، یک وضو و بعد از تحقق فرد دوم، وضوی دیگر واجب

است.

[۵۰۵] (۲) - «الواحد لا یصدر الامن الواحد».

[۵۰۶] (۱) - كالوضوء الواجب بالبول و النوم او بفردين من البول او النوم او قابلا «للتقييد» كالقتل الواجب قصاصا عن اثنين فان القتل

لنفس واحدة و ان لم يقبل التعدد الا ان ايجابه يتقيد بكل واحد من السببين بحيث لو عفى ولى احد المقتولين لا يسقط الوجوب بوجود سبب آخر ... ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۸۵.

[۵۰۷] (۲) - يعنى: فى السبب اذا أمكن التأكد فيه بان يكون كل سبب مؤثرا فى مرتبة من وجوده بلا- فرق بين اقتران الاسباب و تعددها كما لو مات فى البئر بعير و وقع فيها مسكر فانه- بناء على النجاسة- يتأكد المسبب لا مكانه و الله سبحانه اعلم. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۶۹.

[۵۰۸] (۱) - تذييب: اعلم ان مقتضى الاصل عند الشك فى تداخل الاسباب هو التداخل بمعنى ان تأثيرهما فى تكليف واحد متيقن و الشك انما هو فى التكليف الزائد و الاصل البراءة و عند الشك فى تداخل المسببات هو عدم التداخل فانه اذا ثبت تكاليف متعددة و شك فى امتثالها بفعل واحد فمقتضى الاشتغال عدم الاكتفاء بفعل واحد فى مقام الامتثال و اما فى الاحكام الوضعية فلا بد من ملاحظة كل مورد مورداً من الموارد الخاصة بالنسبة الى جريان الاصل فيه و عدمه. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۸۵.

[۵۰۹] (۱) - المراد بالوصف هى المشتقات الجارية على الذوات كاسم الفاعل و المفعول و الصفة المشبهة و صيغ المبالغة و اسم الزمان و اسم المكان بل المنسوبات ايضا كـبغدادى» و المراد» مما بحكمه ما يؤدى معناه كذى علم و نحوه او ما هو كناية عنه كما فى قوله صلى الله عليه و آله لئن يمتلىء ...» و يحتمل» ان يكون المراد مما بحكم الوصف الاسامى الجامدة الجارية على الذوات بلحاظ اتصافها بعرض كالسواد و البياض او بعرضى كالزوجية و الملكية و نحوهما مما تقدم شرحه فى المشتق و لعل احتمال الاخير اقوى من الاول و الثانى ... ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۲۰۱.

[۵۱۰] (۲) - صحيح بخارى ۸: ۴۵، تفسير قرطبي ۳: ۱۵.

[۵۱۱] (۱) - الف: معناه: سواء كان الوصف و ما بحكمه مساويا للموصوف او اعم منه مطلقا او من وجه كما سيظهر لك وجه هذا التعميم. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۸۶.

ب: اشارة الى نفي التفاصيل التى فصلوها فى المسألة كتفصيل العلامة الذى قد حكاها التقريرات ...

ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۲۰۴. استاد معظم هم كلمه «مطلقا» را به نحو مذکور معنا كردند.

ج: سواء اعتمد على موصوف أو لا ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۴۷۰.

[۵۱۲] (۲) - بايد بين شرط و جزا «ارتباط لزومى» باشد نه مقارنت و ارتباط اتفاقى و ...

[۵۱۳] (۱) - بايد مقصود از عليت، عليت منحصره باشد.

[۵۱۴] (۲) - كما فى قوله: اكرم زيدا لانه عالم. ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۲۰۲.

[۵۱۵] (۱) - در مورد مفهوم، سنخ حکم برداشته می شود و در صد دند بگویند: فرضا عنوان «ناطق» در کلی وجوب مدخلیت دارد نه وجوبی که از «جنئی» استفاده می شود.

[۵۱۶] (۱) - القائل هو صاحب التقريرات (قال ما هذا لفظه) ان حمل المطلق على المقيد انما هو من جهة المنطوق من غير ملاحظة المفهوم بل لو فرض اعتبار المفهوم فلقائل ان يقول بعدم الحمل اما الاول فلان محصل الحمل هو ان المراد من المطلق هو المقيد فيكون غير المقيد فى قولك اعتق رقبه غير واجب بمعنى ان اللفظ المذكور و الانشاء الخاص لا يدل على وجوبه (الى ان قال) و اما الثانى فلانا لو قلنا بثبوت المفهوم للوصف كان التعارض بين المطلق و المقيد من قبيل تعارض الظاهرين و قد تقرر فى مقامه انه لا بد فى مثله من التوقف و الحكم بمقتضى الاصول العملية فلا سبيل الى الحمل (انتهى). اقول ... ر. ك:

عناية الاصول ۱/ ۲۰۸.

[۵۱۷] (۲) - در محل بحث، بين سنخ حکم و شخص حکم، مغالطه شده.

[۵۱۸] (۱) - سورة نساء، آیه ۲۳.

[۵۱۹] (۲) - ر. ک: تفسیر نمونه ۴ / ۳۲۶.

[۵۲۰] (۳) - و روایات.

[۵۲۱] (۱) - سؤال: چرا نباید قید- وصف- «وارد، مورد غالب» باشد؟

جواب: اگر قید «وارد، مورد غالب» باشد، دلالت بر اختصاص علت حکم به آن وصف نمی‌نماید و بدون دلالت بر اختصاص «لا یکاد یتوهم دلالت‌ه علی المفهوم».

[۵۲۲] (۲) - ممکن ان يكون اشاره الى ان ذلك انما يتم لو كان الوجه في دلالة الوصف على المفهوم لزوم اللغوية او القول بان اصالة الحقيقة حجة اذا كانت مفيدة للظن اما لو كانت الدلالة بالوضع مع البناء على حجية اصالة الحقيقة مطلقا فلا وجه له كما اعترضه في التقريرات «اقول»: يمكن دفعه بدعوى الوضع لافادة المفهوم في خصوص عدم الغلبة فتأمل. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۴۷۲.

[۵۲۳] (۱) - معلوفه در برابر سائمه است.

[۵۲۴] (۱) - ای: في مورد الافتراق من جانب الوصف و الموصوف جميعا.

[۵۲۵] (۲) - حيث إنه اذا دل بالمفهوم على حكم صورة انتفاء الوصف و الموصوف اي معلوفة الابل فدل بالمفهوم على حكم صورة انتفائهما في المتساويين و العام و الخاص المطلقين ايضا. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱ / ۲۸۹.

[۵۲۶] (۱) - ای: على هذا الوجه و هو انحصار العلة.

[۵۲۷] (۲) - ... لكن ما ذكره ليس تفصيلا في جريان النزاع بل هو تفصيل في الجزم و الاستظهار و الله سبحانه اعلم. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۴۷۳.

[۵۲۸] (۳) - ای: فيما كان اخص من وجه كما فصل في التقريرات هكذا و ذلك لان جريان النزاع فيما اذا كان الافتراق من جانب الوصف و الموصوف معا على مذهب الشافعية مع كون الموضوع منتفيا فيه يقتضى جريانه فيهما ايضا و ليس لعدم الموضوع ح دخل في عدم الجريان و الا لا طرد و جرى فيه ايضا.

ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱ / ۲۸۹.

[۵۲۹] (۱) - و استظهار.

[۵۳۰] (۲) - البته قبلا گفتیم که کلام آن‌ها صحیح نیست.

[۵۳۱] (۱) - منتها محل نزاع، مربوط به موردی است که نه وصف تحقق داشته باشد و نه موصوف.

[۵۳۲] (۲) - قد عبر به في التقريرات ايضا و الظاهر انه سهو من القلم اذ اقترانه في الابل السائمة و لا اشكال في عدم جريان النزاع فيه من جهة الوصف و المراد ما لم يصدق عليه واحد من الموصوف و الصفة و هي الابل المعلوفة كما يشهد به استظهار جريانه من بعض الشافعية القائل بعدم الزكاة في معلوفة الابل بمقتضى مفهوم «في الغنم السائمة زكاة». مشکینی رحمه الله: ر. ک: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشکینی ۱ / ۳۲۴.

[۵۳۳] (۱) - علم الهدی ابو القاسم علی بن الحسین المشهور بالسید المرتضی تولد سنه ۳۵۵، حاز من الفضائل ما تفرد به، له تصانیف مشهوره منها «الشافی» فی الامامة و «الذخیره» و «الذریعة» و غیرها، خلف بعد وفاته ثمانین الف مجلد من مقرواته و مصنفاته، توفي لخمس بقین من شهر ربیع الاول سنه ۴۳۶ هـ الکنی و الالقاب ۲ / ۴۸۳.

[۵۳۴] (۲) - یعنی: آنچه که غایت بر آن تطبیق نمی‌کند.

[۵۳۵] (۳) - پس مسأله «مفهوم» ارتباطی به این ندارد که: آیا غایت، داخل در مغیا هست یا نه.

[۵۳۶] (۱) - یعنی: و ان لم تكن قضیه التقييد بالغایه ارتفاع الحكم عند حصولها الذى هو المفهوم لزوم الخلف و هو عدم كون ما جعل غائته و آخراً لأمد الحكم و عمره غایه له، اذ مع عدم ارتفاع الحكم بحصولها يكون ما جعل غایه وسطاً لا غایه و آخراً فتتوقف غائته على ارتفاع الحكم بحصولها.
ر. ك: منتهى الدراية ۳ / ۴۱۸.

[۵۳۷] (۲) - هو ابو جعفر محمد بن الحسن بن على الطوسى، ولد سنة ۳۸۵، قدم العراق سنة ۴۰۸ هـ، تلمذ على الشيخ المفيد و السيد المرتضى و ابى الحسين على بن احمد بن محمد بن ابى الجيد القمى ثم هاجر الى مشهد امير المؤمنين (ع) خوفاً من الفتنة التى تجددت ببغداد و احرقت كتبه و كرسى درسه، بقى فى النجف الى ان توفى سنة ۴۶۰ هـ، له مصنفات كثيرة منها: «التبيان» و «الاستبصار» و «المبسوط» و «الخلاف» و «العدة» فى الاصول. ر. ك: الكنى و اللقب ۲ / ۳۵۷.

[۵۳۸] (۳) - بل و كذا لو كان بحسب القرينة الخاصة و ان لم يكن مقتضى القواعد اذ التفصيل غير ظاهر الوجه. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۴۷۴.

[۵۳۹] (۴) - اينكه آيا غایت، داخل در مغيا هست يا نه در قضايائى كه غایت، قيد حكم باشد، جارى نيست و نکته اش را به زودى بيان مى كنيم.

[۵۴۰] (۱) - وصف در قضيه وصفيه، دلالت بر عليت منحصره ندارد زيرا نه واضح، چنان «وضعى» نموده و نه اهل لغت، چنان تصريحى نموده اند و نه قرينه عامه‌اى مانند مقدمات حكمت داريم كه از آن بتوان عليت منحصره را استفاده نمود. - در قضايای غايه هم مطلب به همان کیفیت است.

[۵۴۱] (۱) - به حسب آن حكمی كه در مغيا ثابت است.

[۵۴۲] (۱) - حيث ان المغيى ح هو نفس الحكم لا- المحكوم به ليصح حيث إنه ليس للحكم ان يناع في دخول الغاية فى الحكم للمغى او خارجا عنه، نعم يعقل ان يناع فى ان الظاهر هل هو انقطاع الحكم المغيى بحصول الغاية الاصطلاحى اى مدخول الى و حتى و استمراره فى تلك الحال لكن الاظهر هو انقطاعه فافهم و استقم منه قدس سره ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱ / ۲۹۱.

[۵۴۳] (۲) - مثال: «كل شىء حلال حتى تعرف انه حرام»، اگر غایت در آن قضیه كه قيد حليت هست، داخل در مغيا باشد، معنايش صرف نظر از قرينه خارجيه و به حسب ظاهر قضيه غائيه، اين است كه حليت تا صورت علم هم استمرار دارد.

[۵۴۴] (۱) - بل المراد من مثله فى المستثنى منه نفى الامكان و انه لا يكاد يكون بدون المستثنى، و قضيته ليس الا امكان ثبوته معه لا ثبوته فعلا، لما هو واضح لمن راجع امثاله من القضايا العرفية - منه قدس سره - ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۱ / ۳۲۶.

[۵۴۵] (۱) - و بالعكس.

[۵۴۶] (۲) - قضيه «لا- صلاة الا- بطهور» نیاز به يك مقدر دارد و به نظر ما آن كلمه مقدر، «ممكنه» هست - لا صلاة ممكنه الا بطهور - يعنى با وجود طهور، صلوات، امكان پذير مى شود نه اينكه با وجود طهور، صلوات تحقق پيدا مى كند خواه سائر اجزا و شرائط، محقق باشد يا نباشد پس نماز، بدون طهور، امكان پذير نيست و با طهور، ممكن مى شود كه در اين صورت هم جنبه اثبات آن قضيه، صحيح است و هم جنبه نفيش.

[۵۴۷] (۱) - كه مورد نظر شارع مقدس هست.

[۵۴۸] (۱) - استاد معظم: بديهى است كه بيان مصنف، قابل قبول نمى باشد.

[۵۴۹] (۲) - توضيح متن مذکور، مربوط به افاضات حضرت استاد «مدظله» نيست بلكه نگارنده حقير با استفاده از درس سائر اساتيد

معظم به رشته تحریر در آورده.

[۵۵۰] (۱) - الوجهان مبینان علی ان کلمه «الآ» حرفیه» قد استعملت آله للغیر، و معناها هی الخصوصیه الموجوده فی المعانی الاسمیة و الفعلیه، فیکون ثبوت الحکم لما بعدها او نفيه عنه من لوازم هذه الخصوصیه، فیصدق علیه تعریف المفهوم او «فعلیه» بمعنی «استثنی»، و هو العامل فیما بعده، فتکون دلالتہ علی احد الامرین فی عرض دلالة المستثنی منه علی احدهما، فیکون معنی «ما جاءنی القوم الا زید»، «ما جاءنی القوم و جاءنی زید» كما قال به بعض النحاة، فیصدق علیه تعریف المنطوق، و حیث ان المتبادر منه المعنی الآلی، فالحق هو الاول. مشکینی رحمه الله ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱ / ۳۲۸.

[۵۵۱] (۱) - اسم در برابر حرف است نه در مقابل فعل - مقصود از اسم، اعم از فعل و اسم است.

[۵۵۲] (۲) - اینکه عنوان آلیت هم داخل موضوع له هست یا نه ارتباطی به بحث فعلی ما ندارد گرچه در بحث معانی حرفیه درباره اش صحبت کردیم.

[۵۵۳] (۱) - منظور از دلالت بر اختصاص، این است که آن جمله، مفهوم دارد یعنی: کلمه «انما» در هر جمله‌ای واقع شود بر یک حکم ایجابی و یک حکم سلبی دلالت دارد.

[۵۵۴] (۲) - بعلاوه موارد استعمال کلمه «انما» هم متفاوت و مختلف است و در بعضی از موارد، چنان دلالتی ندارد.

[۵۵۵] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۵۵۶] (۱) - اذا كانت بصدق الردع عنه ثبوتاً، و اما اذا كان بصدده اثباتاً كما اذا كان مثلاً بصدق بيان انه انما اثبتة اولاً بوجه لا يصح معه الاثبات اشتباهاً فلا دلالة له علی الحصر ایضا فتأمل جيداً منه قدس سره ر. ک:

کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱ / ۳۲۹.

[۵۵۷] (۱) - توضیح: ان مجرد تعریف المسند الیه باللام لا یفید الحصر لعدم ثبوت وضعه له، و لا القرینة العامة علیه، فلا بد فی دلالتہ علی الحصر من قیام قرینة خاصة علیه.

[۵۵۸] (۲) - یعنی: قرینة المقام ک «الحمد لله»، فان القرینة المقامیة - و هی کون الحمد واردا فی مقام الشکر علی نعمه و آلائه - تقتضی انحصار جنس الحمد به جل و علا ... ر. ک: منتهی الدراییة ۳ / ۴۴۱.

[۵۵۹] (۳) - نه فاعل.

[۵۶۰] (۱) - منظور، جنس منطقی نیست.

[۵۶۱] (۲) - در حالی که به حسب واقع، چنین نیست لکن به نظر مصنف، آن هم حمل اولی ذاتی هست.

[۵۶۲] (۱) - یا بگوئیم: از «الف و لام» اطلاق استفاده می‌شود، در بحث مطلق و مقید خواهیم گفت که «اطلاق» به معنای سریان در جمیع افراد است، «الضارب» به معنای: «الطبیعة الساریة فی جمیع افراد الضارب»، می‌باشد که در این فرض اگر گفتیم: «الضارب زید»، طبیعت ساریه در جمیع افراد، زید می‌باشد و معنایش این است که غیر از زید، کسی نمی‌تواند واجد آن طبیعت باشد و معنای آن هم عموم است با این تفاوت که عموم از ابتدا و مستقیماً با افراد اما اطلاق با ماهیت، مرتبط و در جریان است منتها ماهیت در افراد سریان دارد پس فرق بین عموم و اطلاق از نظر ایشان همان بود که اشاره کردیم لکن این نظر، مطابق با تحقیق نیست که در بحث مطلق و مقید مشروحا درباره اش صحبت خواهیم نمود.

[۵۶۳] (۱) - «اقول» و الانصاف ان المبتدئ المعرف باللام هو مما یفید الحصر بلا شبهة من غیر حاجة فی الی قیام قرینة خاصة علی کون اللام فیہ للاستغراق او الی انعقاد مقدمات الحکمة فی مدخول اللام و انه اخذ بنحو الارسال و الاطلاق او قیام قرینة علی ان الحمل اولی ذاتی لا شایع صناعی و ذلك کله بحکم التبادر و الانسباق الی الذهن عرفاً فتأمل جيداً ... ر. ک: عنایة الاصول ۲ / ۲۲۷.

[۵۶۴] (۲) - المراد من اللقب فی المقام لیس معناه المصطلح ای العلم الذی فیہ مدح او ذم کمحمود و بطة فی قبال الکنیة و هی العلم

المصدر بأب أو أم كأبي الحسن و أم كلثوم أو في قبال العلم المحض كالحسن و الحسين بل هو مطلق ما يقابل الوصف سواء كان اسم جنس كالرجل و المرأة أو كان علما لشخص كمحمد و علي و سواء كان العلم اسما جامدا كما في المثالين أو اسما مشتقا صار علما في الحال لا يراد منه معناه الوصفي كالباقر و الصادق. ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۲۲۸.

[۵۶۵] (۱) - كتسبيح الزهراء سلام الله عليها و صلاة جعفر عليه السلام.

[۵۶۶] (۲) - كايام الاقامة و فراسخ المسافة و ايام الحيض في طرف قلته ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۹۶.

[۵۶۷] (۳) - و با عدم زيد، شخص حکم، منتفی می شود زیرا اگر موضوع یا قید آن منتفی شود، شخص حکم هم منتفی می شود لکن بدهی است که در باب مفهوم، شخص حکم، محل بحث نیست بلکه سنخ حکم مطرح است.

[۵۶۸] (۱) - «منها» ما عن ابی الحسن البصری و هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له و «منها» ما عن الغزالی و هو اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا و «منها» ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا جزئية ای دفعه لا بدلا كما في المنكر و منها ما عن المحقق في المعارج من انه اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر «منها» ما ذكر. العلامة رحمه الله

[۵۶۹] (۲) - قوله: و قد وقع من الاعلام، حيث اورد على التعريف الاول بخروج جملة من العمومات من الحد كالنكرة في سياق النفي و الجمع المحلى باللام و غيرهما مما يستفاد منه العموم بالقرينة و لو بمقدمات الحكمة ان كان الاستغراق وصفا فانه لم يوضع شيء مما كان من هذا القبيل للعموم و اما اذا اريد مجرد الاستغراق و لو بالقرينة كدليل الحكمة و ترك الاستفصال و وقوع النكرة بعد النفي او النهی و نحو ذلك لزم اندراج المطلقات تحت العام و اورد على التعريف الثاني [...] ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۲۹۷.

[۵۷۰] (۱) - جنس و فصل.

[۵۷۱] (۲) - مصنف رحمه الله اين دليل را در بيان سائر تعاريف ذکر نکرده اند لکن دليل خوبی بر کلامشان هست.

[۵۷۲] (۱) - بلکه تعريف به غير اجلی هست.

[۵۷۳] (۱) - «ان قلت» كيف ذلك و لكل واحد منها لفظ غير للآخر مثل «ای رجل» للبدلی و «كل رجل» للاستغراقی.

«قلت»: نعم و لكنه لا يقتضى أن تكون هذه الاقسام له لا بملاحظة اختلاف كيفية تعلق الاحكام لعدم امكان تطرق هذه الاقسام الا بهذه الملاحظة فتدبر جيدا. منه قدس سره ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۲۳۸.

[۵۷۴] (۲) - به عبارت دیگر: غرض علما فرضا از تعريف «عام» بيان مفهومی هست که در بين تمام افراد، جامع باشد تا در مقام ترتيب آثار بر عام به وسيله آن مفهوم به آن افراد اشاره نمایند- درصدد بيان تعريف حقیقی و ذکر جنس و فصل نیستند بلکه در مقام بيان تعريفی می باشند که عنوان «شرح الاسم» دارد. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم خوئینی ۱/ ۱۲۳. با تلخیص.

[۵۷۵] (۱) - «و الظاهر» ان مدخول «كل» و ما جرى مجراه كلفظ «جميع» في الامر او في الايجاب كما في اكرم كل عالم او اكرمت كل عالم ظاهر في العموم الاستغراقی الا اذا قام قرينة على دخل الهيئة الاجتماعية فيه و ان اكرام المجموع مطلوب واحد و في النهی او النفي كما في قولك «لا تتق بكل احد او ما وثقت بكل احد ظاهر في المجموعی فاذا وثق بالجميع الا واحدا لم يعص في الاول و لم يكذب في الثاني.

ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۲۳۷.

[۵۷۶] (۱) - مثل اينکه «حيوان» انواعی مانند انسان، بقر و غنم دارد خواه حکمی مطرح باشد يا نباشد.

[۵۷۷] (۱) - به نحوی که اگر از مسأله تعلق حکم صرف نظر نمائیم، آیا نمی توان فرضا بين عام استغراقی و بدلی فرقی قائل شد؟

[۵۷۸] (۲) - به نحو عام استغراقی.

- [۵۷۹] (۳) - به نحو عامّ مجموعی.
- [۵۸۰] (۱) - عام بدلی تا حدی به عام استغراقی شباهت دارد.
- [۵۸۱] (۱) - لعله اشاره الی ان مناط خروج اسماء الاعداد عن العام ان كان عدم صلاحيتها بمفهومها للانطباق علی الآحاد المندرجة تحتها، لزم منه خروج الجمع المحلي باللام عن العام، لعدم انطباقها بمفهومها علی کل واحد من الآحاد المندرجة تحته، فان «العلماء» بمفهومه لا ينطبق علی کل فرد من افراد العلماء بل ينطبق علی کل واحد من الجموع. ر. ک: منتهی الدراية ۳ / ۴۶۱.
- [۵۸۲] (۲) - که: «و الا فالعموم فی الجميع بمعنی واحد و هو شمول المفهوم لجميع ما يصلح ...».
- [۵۸۳] (۱) - كالمعرف «باللام» فانه مع العهد يكون للخصوص و مع عدمه يكون للعموم. ر. ک: حقائق الاصول ۴۸۶.
- [۵۸۴] (۲) - ای: الخصوص و غرضه: ان مثل لفظ «کل» يخص العموم و لا يكون مختصا بالخصوص و لا مشتركا بينه و بين العموم و عدم كونه مشتركا بينهما هو المراد بقوله: «و لا يعمه». و الحاصل: ان لكل من العموم و الخصوص الفاظا تخصه، كما انهما يشتركان فی بعض الالفاظ، بحيث يراد به العموم تارة و الخصوص اخرى، كالنكرة علی ما مر آنفا. ر. ک: منتهی الدراية ۴۶۴.
- [۵۸۵] (۳) - بمعنی امضاء الشارع و عدم تصرفه فيه فی مقام اثبات الاحكام للعمومات اللغوية. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۱ / ۳۰۰.
- [۵۸۶] (۴) - الف: فی ان له ايضا صيغة تخصه كالأعلام الشخصية. ر. ک: حقائق الاصول ۴۸۶.
- ب: ای كما ان للخصوص صيغة تخصه كلفظة «خاصة» و «فقط» و اشباههما. ر. ک: عناية الاصول ۲ / ۲۴۰.
- [۵۸۷] (۱) - ای: مع قيام الضرورة المذكورة المفيدة للقطع بوضع هذه الالفاظ للعموم فقط لا يصغى الی هذين الوجهين، لانهما علی فرض تماميتهما دليلان عند الشك لا مع القطع. مشكینی رحمه الله. ر. ک: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكینی ۱ / ۳۳۳.
- [۵۸۸] (۲) - ... وجه عدم المنافاة: ان التنافی ثابت لو ارید بالاختصاص استعماله فی العموم دون غيره. و اما اذا ارید به ظهور اللفظ فيه، بحيث لا- تتوقف ارادة العموم منه علی عناية، فلا- ينافى استعماله فی الخصوص بادعاء انه العموم كما هو مذهب السكاکی فی الاستعارة، او مجازا بعلاقة العموم و الخصوص التي هی من العلاقات المجازية. و مرجع كلام المصنف قدس سره الی اعمية الاستعمال من الحقيقة. ر. ک: منتهی الدراية ۱ / ۴۶۴.
- [۵۸۹] (۱) - و احراز الارسال فيما اضيفت اليه انما هو بمقدمات الحكمة فلولاها كانت مهملة و هی ليست الا بحكم الجزئية فلا تفيد الانفی هذه الطبيعة فی الجملة و لو فی ضمن صنف منها فافهم فانه لا يخلو من دقة منه قدس سره. ر. ک: حقائق الاصول ۱ / ۴۸۷.
- [۵۹۰] (۱) - ای: استيعاب السلب خصوص ما ارید منها يقينا.
- [۵۹۱] (۲) - ای: النكرة فی سياق النفی و النهی.
- [۵۹۲] (۳) - ای: علی العموم.
- [۵۹۳] (۴) - ای: الدلالة العقلية علی العموم.
- [۵۹۴] (۵) - اللفظ.
- [۵۹۵] (۶) - بل حال الافراد الغير المرادة حال افراد غير تلك الطبيعة فی عدم الشمول تخصصا] ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتی ۱ / ۳۰۲.
- [۵۹۶] (۷) - «... اقول» و الظاهر ان مرادهم من النكرة فی المقام هو اسم الجنس لا- النكرة بمعناها المصطلح و هو اسم الجنس اذا دخل عليه التثوين و افاد الوحدة و الافمقتضى نفی الواحد او النهی عنه ليس هو نفی الجميع او النهی عن الجميع و لذا صح ان يقال

ما جاءنی رجل بل رجال ای ما جاءنی رجل واحد بل جاءنی رجال کثیرون «کما ان الظاهر» انه لا وجه لتخصیص اسم الجنس بالذكر فیشمل الحکم حتی المعرف بلام الجنس کما فی قولک ما اكلت الحرام طول حیاتی او لا تأکل الحرام طیلۀ عمرک. ر. ک: عناية الاصول ۱/ ۲۴۳.

[۵۹۷] (۱) - نکره‌ای که در سیاق نفی یا نهی واقع می‌شود.

[۵۹۸] (۲) - یعنی: مطلقه.

[۵۹۹] (۳) - طبیعت «مبهم» قابل تقیید هست.

[۶۰۰] (۴) - «لا تضرب رجلا» در صورتی دال بر عموم است که «رجل»، «مطلق» اخذ شده باشد یعنی:

باید ثابت شده باشد که قیدی همراه آن نیست و آن «رجل» در تمام افراد، سریان و جریان دارد اما در صورتی که به نحو «مبهم» اخذ شده و شما احتمال بدهید که مقصود مولا از رجل، خصوص رجل فاسق باشد، دلالت بر عموم ندارد.

[۶۰۱] (۱) - دلالت کلمه «کل» بر عموم، ارتباطی به «عقل» ندارد بلکه به وضع و لغت، مربوط است.

[۶۰۲] (۱) - «و بالجمله» حاصل مقصود المصنف کما تقدمت الاشارة اليه فی بحث الاجتماع فی مرجحات النهی ان کلاما من النهی و النهی و لفظه «کل» مما يدل علی العموم و استيعاب المدخول لكن بمعونه مقدمات الحکمة المحرزة بها سعة المدخول و ارساله و اطلاقه «و لكن يرجع عن هذا كله» فی المقام بقوله «نعم لا یبعد...» کما رجع هناك بقوله «اللهم الا ان یقال...» و حاصله انه لا یبعد ان یکون نفس اطلاق النکره الواقعة فی سیاق النهی او النهی و عدم تقييدها بشیء کافیا فی استيعاب النهی او النهی تمام افرادها و مصادیقها من دون حاجة الی مقدمات الحکمة و احراز سعة المدخول و ارساله بها غیر انه رجع هناك فی کل من النهی و النهی و لفظه کل جمیعا و رجوعه فی المقام ظاهر فی خصوص الاولین فقط.

ر. ک: عناية الاصول ۲/ ۲۴۸.

[۶۰۳] (۲) - النکره المنفیة او المنهیة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۲.

[۶۰۴] (۳) - یعنی تفتقر «کل» عن الاداء بان الاداء مع اهمال مدخولها یکون النهی مهملا من حیث العموم و الخصوص و کل مع اهمال مدخولها و عدم اقترانه بما یقتضی تقييده او اطلاقه تكون رافعة لاهماله و موجبة لاطلاقه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۸۸.

[۶۰۵] (۴) - یعنی: طبیعة الرجل.

[۶۰۶] (۱) - ای: و کون العموم بحسب ما یراد من المدخول هو الحال فی المحلی باللام جمعا کان او مفردا بناء علی افادتهما العموم. ر. ک: عناية الاصول ۱/ ۲۴۹.

[۶۰۷] (۲) - خواه مفرد باشد یا جمع.

[۶۰۸] (۳) - باید بینیم مقصود از مدخول «لام» چیست آن وقت، عموم را نسبت به همان افراد در نظر بگیریم.

[۶۰۹] (۱) - یعنی: و لاجل تبعیة العموم لما یرید من المدخول لا ینافی العموم تقييد المدخول بالوصف كالعدول فی المثال المزبور] ای: اکرم العلماء العدول و غیر الوصف کقوله: «اکرم العلماء ان كانوا عدولا» او «الا فساق منهم». ر. ک: منتهی الدراية ۳/ ۴۷۴.

[۶۱۰] (۲) - یعنی: «قد یتوهم» منافاة التقييد للعموم من جهة تسميته تخصیصا فان التخصیص عبارة عن تضییق دائرة العموم فی فرض ثبوته فیكون منافیا له «و یندفع» بان المراد من التخصیص حدوثه مخصصا نظیر قولهم: «ضیق فم الرکیة»، یعنی: «احدثه ضیقا» لا انه یطراً التخصیص بعد العموم لیكون منافیا له. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۸۸.

[۶۱۱] (۳) - لانها للاشارة الی تعین مدخولها.

[۶۱۲] (۴) - لانه موضوع للطبیعة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۲.

[۶۱۳] (۱) - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۰۲.

[٦١٤] (١) - مقصود القوم من عقد هذه المسألة هو بيان ان العام اذا خصص بشيء فهل يوجب تخصيصه به سقوطه عن الحجية بالنسبة الى الباقي و لو كان المخصص امرا مبينا معلوما لا- اجمال فيه لا- مفهوما و لا مصداقا ام لا يوجب ذلك «فيه» اقوال «قول» بالسقوط عن الحجية ... و «قول» بعدم السقوط و قد نسبة الى المشهور ... «و قول» بالتفصيل ... «و المقصود» من عقد المسألة الآتية بعد الفراغ هاهنا من عدم سقوط العام عن الحجية بمجرد التخصيص هو البحث في ان العام اذا خصص بامر مجمل مفهوما او مصداقا كما اذا خصص اكرم العلماء بلا- تكرم فساق العلماء و كان الفاسق مجملا بحسب المفهوم مرددا بين امرين متباينين او بين الاقل و الاكثر كما سيأتي توضيح الكل إن شاء الله تعالى او كان مجملا مصداقا بان كان هناك افراد مشتبهه الحال مرددة بين الفسق و العدالة بنحو الشبهة الموضوعية فهل العام يكون حجة في موارد الاجمال و الشبهة كما يكون حجة في غير موارد الشبهة من معلوم العدالة ام لا» و قد خلط المصنف «بين المسألتين و اشتبه عليه عنوان المسألة فرعم ان النزاع في مسألتنا هذه ايضا مفروض فيما اذا كان المخصص مجملا و كان له افراد معلومة و افراد محتملة» فقال: «حجة فيما بقي فيما علم عدم دخوله في المخصص مطلقا ... ر. ك: عناية الاصول ٢٥٠ / ١.

[٦١٥] (٢) - اي ان العام المخصص بالمتصل او المنفصل حجة ... كما هو المشهور.

[٦١٦] (١) - ليس المراد بالمتصل هنا ما يراد به- في مثل قولهم: ان للمتكلم ان يلحق بكلامه ما شاء ما دام متشاغلا به- من الاتصال و الانفصال الحسينين، بل المراد بهما وحدة الجملة و تعددها. و عليه فقول القائل: «لا تكرم الفيلسفين» من مثل «اكرم العلماء، لا تكرم الفيلسفين» منفصل، لتعدد الجملتين و ان اتصلت الثانية بالاولى حسا ... ر. ك: منتهى الدراية ٣ / ٤٧٧.

[٦١٧] (١) - عام، عنوان پیدا کرده.

[٦١٨] (١) - هذا التفصيل منسوب الى جماعة منهم البلخي و وجه عدم تأتى شبهة النفي في المتصل لان التخصيص به يوجب انعقاد الظهور في الباقي و لا يكون مرددا بين المعاني المجازية ليكون مجملا. ر. ك: حقائق الاصول ١ / ٤٨٩.

[٦١٩] (٢) - مصنف رحمه الله قول دوّم را نقل نکرده اند بلکه فقط دليلشان را تحت عنوان «احتج النافي»، رد نموده اند.

[٦٢٠] (١) - یعنی: غير عموم.

[٦٢١] (١) - یعنی: الموضوعات التي تدخل عليها الادوات فتقتضى عمومها. ر. ك: حقائق الاصول.

١ / ٤٩٠.

[٦٢٢] (٢) - الذي هو الموضوع له.

[٦٢٣] (٣) - اي المثال الثاني.

[٦٢٤] (٤) - اي المثال الاول.

[٦٢٥] (٥) - ففي الحقيقة ما خصص العام في المتصل بل يكون متخصصا و اطلاق المخصص على المتصل انما يكون من قبيل ضيق فم الركبة لا ان العام لوحظ اولا بصفة العراء عن كل القيود ثم خصص و ضيق فافهم . ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ١ / ٣٠٣.

[٦٢٦] (١) - اگر مدخول آن، مطلق باشد، دائره عموم توسعه دارد و چنانچه مقيد باشد، دائره آن، مضيق است.

[٦٢٧] (١) - «و حاصل الاشكال» ان استعمال العام في العموم و كون الخاص مانعا عن حجية ظهوره في الخصوص تحكيما للنص او الاظهر على الظاهر و ان كان ممكنا «ثبوتا» الا ان ذلك مجرد احتمال لا يرتفع به الاجمال لاحتمال استعمال العام في الخصوص مجازا و كون الخاص قرينة عليه فاذا استعمل العام في الخاص فقد اجمل المعنى لا محالة لتردد العام ح بين مراتب الخصوصيات و عدم تعيين الباقي من بينها كما تقدم «و حاصل الجواب» هو ما اشرنا اليه من ان ظهور العام في العموم دليل «اثباتا» على استعماله على النحو

الاول لا على النحو الثانى المستلزم للاجمال فتدبر جيدا. ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۲۵۶.

[۶۲۸] (۲) - و شاهدش این است که گاهی از اوقات فرضا برای جمله «اکرم کل رجل عالم» قیودی به این نحو ذکر می‌کنند: «اکرم کل رجل عالم عارف شاعر...» که در پایان، بیش از یک فرد، تحت عام باقی نمی‌ماند، اگر در این صورت، تخصیص مطرح بود، تخصیص به اکثر و مستهجن بود اما چون تخصیص، مطرح نیست بیش از یک فرد هم برای آن، باقی نیست مانند آیه شریفه **إِنَّمَا وَرِثَكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ** E که در شأن امیر المؤمنین صلوات الله علیه وارد شده که عنوانش جمع است لکن بر یک فرد، منطبق است چون خصوصیات مذکور تنها بر امیر مؤمنان علیه السلام منطبق می‌باشد.

[۶۲۹] (۳) - وقتی می‌خواهند، بگویند: دهانه چاه را تنگ قرار بده چنان تعبیری می‌کنند و معنایش این نیست که ابتدا دهانه چاه را موسع کن سپس مضیق نما بلکه معنای «ضیق فم الرکیه» این است که چاه را «ضیقا» احداث کن.

[۶۳۰] (۱) - که به اصطلاح روز، عنوان «تبصره» دارد.

[۶۳۱] (۱) - فاسق نیست.

[۶۳۲] (۲) - نسبت به آن مورد.

[۶۳۳] (۱) - چه در مخصص متصل و چه در منفصل.

[۶۳۴] (۲) - ای اجیب عن احتجاج النافی مطلقا بالاجمال الناشی من تعدد المجازات. ر. ك: منتهی الدراییه ۳/ ۴۸۹.

[۶۳۵] (۱) - ای: احتجاج النافی للحجیة بالاجمال الناشی عن تعدد المجازات. ر. ك: منتهی الدراییه ۳/ ۴۹۰.

[۶۳۶] (۲) - گرچه در معنای مجازی باشد.

[۶۳۷] (۳) - اقریبیت مذکور، مرجح نیست.

[۶۳۸] (۱) - ر. ك: مطارح الانظار ۱۹۲.

[۶۳۹] (۲) - مستند مجازیت هم خروج زید است. نه اینکه ارتباطی به شمول عام نسبت به «تمام الباقی» داشته باشد.

[۶۴۰] (۱) - و هو ما لم یلزم تخصیص الاكثر. ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۲۵۸.

[۶۴۱] (۲) - به عبارت دیگر: یا «وجدانا» مانع، مفقود است یا به اصالت عدم مانع.

[۶۴۲] (۱) - یعنی: ان اصل عدم المانع انما یجدی فیما اذا استعمل العام فی العموم و شك فی تخصیصه، ضروره ان هذا الاصل

یجدی ح لوجود المقتضی و هو الاستعمال فی العموم و كون الشك فی وجود المانع فیجری الاصل و یترب علیه حجیة العام فی

تمام مدلوله. ر. ك: منتهی الدراییه ۳/ ۴۹۶.

[۶۴۳] (۲) - كما اینکه شما مسأله مجازیت را پذیرفتید- معنای مجازیت هم این است که عام در عموم استعمال نشده.

[۶۴۴] (۳) - به عبارت دیگر: نود و نه فرد، غیر از عام است، نود و هشت فرد هم غیر از عام می‌باشد و همچنین نود و هفت فرد و ...

پس مسأله اجمال، مطرح می‌شود، و جهتی ندارد که بگوئیم «تمام الباقی» که غیر موضوع له هست از بین مجازات، امتیاز دارد.

[۶۴۵] (۱) - ای: لظهور العام فی الخصوص.

[۶۴۶] (۲) - تعلیل لعدم المقتضی لظهور العام فی الخصوص و قد عرفت تقریبه- اذ لا مقتضی لظهوره فی الباقی لان منشأ الظهور و

مقتضیه اما الوضع و اما القرینة و كلاهما مفقود. «اما الاول» فواضح لان المفروض عدم كون الباقی معنی حقیقا للعام. «و اما الثانی»

فلعدم قرینة فی البین الا الخاص و هو قرینة صارفة لا معینة فالموجب لظهور العام فی الباقی مفقود. ر. ك: منتهی الدراییه ۴۹۴-۴۹۳.

[۶۴۷] (۱) - كما اینکه در بحث اشتغال هم این مسئله، مطرح است که: گاهی اصل تکلیف، مسلم است لکن مکلف به، مردد بین

متباینین» می‌باشد مثلا مکلف می‌داند تکلیفی متوجه او شده اما نمی‌داند فرضا مکلف به نماز ظهر است یا صلوات جمعه و گاهی

- اصل تکلیف، مسلم می‌باشد اما تردید، بین «اقل و اکثر» مطرح است مثل اینکه فرضاً می‌دانیم نماز ظهر، مأمور به و دارای اجزا و شرائطی هست لکن نمی‌دانیم دارای ده جزء است یا نه جزء، فرضاً نمی‌دانیم بعد از حمد، سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه.
- [۶۴۸] (۲) - یعنی: مخصص، منفصل و تردید بین اقل و اکثر هست که مثالش را اول بحث بیان کردیم.
- [۶۴۹] (۳) - زیرا خاص، نسبت به عام «نص یا اظهر» هست به عبارت دیگر، عنوان خاص و عام، «نص و ظاهر» یا «اظهر و ظاهر» می‌باشد و نص - یا اظهر - بر ظاهر، مقدم است.
- [۶۵۰] (۱) - خواه مخصص، متصل باشد خواه منفصل.
- [۶۵۱] (۲) - من المردد بین المتباینین مع الاتصال و بین الاقل و الاکثر کذلک.
- [۶۵۲] (۳) - ای سریان الاجمال حکما فی المنفصل المردد بین المتباینین.
- [۶۵۳] (۴) - ای سریان الاجمال حقیقه فی المردد بین المتباینین مع الاتصال و بین الاقل و الاکثر معه .
- ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱/ ۳۰۸ - ۳۰۷.
- [۶۵۴] (۵) - الضمیر راجع الی العام المتصل به الخاص و المراد من الاقل هی الافراد المقطوع بعدم دخولها فی عنوان المخصص مشکینی رحمه الله ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۳۹
- [۶۵۵] (۶) - بارتفاع ظهوره و لا حکما بارتفاع حجیه ظهوره. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۴۹۵.
- [۶۵۶] (۱) - معنای اجمال حکمی، این است که: اثر و حکم اجمال، مترتب می‌شود اما حقیقتاً اجمال وجود ندارد.
- [۶۵۷] (۱) - که «لا تکرّم زیدا العالم» نسبت به آن‌ها مردد است.
- [۶۵۸] (۱) - معنای جمله مذکور، این نیست که ابتدا دهانه چاه را موسع کن سپس مضیق نما بلکه معنایش این است که چاه را «ضیقاً» احداث کن.
- [۶۵۹] (۲) - ضمناً فرض مسئله در جائی است که مخصص متصل «مفهوماً» اجمال دارد.
- [۶۶۰] (۳) - البته حجیت عام، نسبت به اقل - و قدر متیقن - به قوت خود باقی هست.
- [۶۶۱] (۱) - یعنی: فرض سؤم.
- [۶۶۲] (۲) - «حقیقتاً» عام، مجمل می‌شود.
- [۶۶۳] (۱) - و هی اربعه اقسام الا انه لم يذكر التردد بین المتباینین متصلاً کان المخصص او منفصلاً لدلالة عدم الحجیه فی الشبهه المفهومیة فیها علی عدمها هنا بطریق اولی مشکینی رحمه الله ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۴۲.
- [۶۶۴] (۱) - ای: العام.
- [۶۶۵] (۲) - ای الخاص فی الفرد المشکوک انه منه، توضیحه انه لو لم یکن فی البین عموم اصلاً بل کان الموجود هو الخاص فقط فحیث لا یزاحم هذا الخاص حکم الاصل فی المورد المشکوک من استصحاب وجوب اکرامه لو کان او البراءة عن التکلیف الالزامی بالنسبة الیه مع أنه لا اضعف من الاصل فکیف فی صورته وجود دلیل اجتهادی ای العام علی حکمه . ر. ک: شرح کفایه الاصول، مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱/ ۳۰۸.
- [۶۶۶] (۱) - فالمشهور انه لا اجمال فی العام فیجوز التمسک به لمورد الشک و لذلك افتوا بالضمنان فیما اذا دار امر الید بین أن تكون ید ضمان او لا و نسب الی الشیخ الانصاری التمسک بعمومات الانفعال فیما اذا دار امر الماء بین القلة القابله للانفعال او اکثره العاصمه. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱/ ۳۸۰.
- [۶۶۷] (۱) - لا تکرّم الفساق.
- [۶۶۸] (۲) - زیرا باید احراز فسق - عنوان - بشود تا بتوان به لا تکرّم الفساق تمسک نمود آیا اگر تردید داشته باشیم فلان مایع، خمر

است یا نه می‌توان به دلیل حرمت شرب خمر تمسک نمود؟ خیر!

در محل بحث هم مسلماً دلیل مخصص، بیانگر حکم زید نمی‌باشد البته این مسئله، محل بحث ما هم نیست.

[۶۶۹] (۳) - مفهوم «فاسق» برای ما مبین است لکن نمی‌دانیم بر زید عالم، عنوان فاسق، منطبق است یا نه - از جهت اینکه نمی‌دانیم مرتکب فسق شده یا نه.

[۶۷۰] (۱) - کما اینکه نمی‌توان درباره او به «لا تکرّم الفساق من العلماء» تمسک نمود.

[۶۷۱] (۲) - از صور چهارگانه.

[۶۷۲] (۳) - در شبهه مصداقیه.

[۶۷۳] (۱) - چرا نسبت به مرتکب صغیره که نمی‌دانیم فاسق است یا نه به عام تمسک نمائیم؟

[۶۷۴] (۱) - الف: بان لم يوجد في عالم العنوان الا عنوان العام و ليس من عنوان المخصص في عالم العنوان و اللفظ عين و لا اثر و لكننا قد علمنا من الخارج انه لا يريد بعض افراده ارادة جديده فالشيخ الانصاري و تبعه جماعة و ان قالوا بجواز التمسك بالعام ح في الشبهات المصداقيه الا ان المصنف قد فصل فيه تفصيلا و قال «فان كان الخاص مما يصح...» ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱ / ۳۱۱.

ب: یعنی: قطعاً لا لفظياً. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۴۹۹.

[۶۷۵] (۲) - بان يكون عرفا من القرائن المتصلة الموجبة لصرف الكلام عن العموم الى الخصوص. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۴۹۹.

[۶۷۶] (۱) - در مخصص متصل از ابتدا ظهور کلام در غیر عنوان عام است.

[۶۷۷] (۱) - تمسک به عام در فرد مشتبه، جائز است کما اینکه ظهور عام در آن فرد، محفوظ هست و حجیتش به قوت خود، باقی می‌باشد.

[۶۷۸] (۲) - فرضاً عبد بگوید من نسبت به این قاعده کلی، یقین دارم که: دشمنان مولا از «اکرم جیرانی» خارج می‌باشند و من احتمال دادم «بکر» از دشمنان مولا باشد لذا از اکرام او خودداری نمودم.

[۶۷۹] (۳) - زیرا «قطع» حجیت ذاتی دارد.

[۶۸۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۸۱] (۱) - و دلیل شرعی بر آن قائم شده باشد.

[۶۸۲] (۲) - و حکم به وجوب اکرام «جار» مشکوک العداوت می‌نمایند.

[۶۸۳] (۱) - قطع، حجّت اقوا هست.

[۶۸۴] (۲) - «اکرم جیرانی» یک حجت مسلم صادره از ناحیه مولا می‌باشد و با شک در عداوت نمی‌توان از آن رفع ید نمود.

[۶۸۵] (۱) - تقدم دارد.

[۶۸۶] (۲) - یعنی: تخصیص عموم.

[۶۸۷] (۱) - غرضه الترقی من اخراج المشتبه عن حکم الخاص بسبب التمسك بالعام الى اخراجه عن موضوعه و مصداقیته له بان يقال: ان العام في مثل «لعن الله بنی امیه قاطبه» يدل على جواز لعن من شك في ايمانه منهم، و من المعلوم عدم جواز لعن المؤمن فلا بد ان يكون جائز اللعن غير مؤمن فالعام كاشف عن عدم كون الفرد المشتبه من افراد الخاص و هو المؤمن، فيصح تأليف قياس ينتج عدم كون المشتبه مصداقا للخاص بان يقال: ان فلانا جاز لعنه و كل من جاز لعنه ليس بمؤمن، ففلان - ای مشکوک الايمان - ليس بمؤمن و يترتب عليه احكام عدم فرديته للخاص. ر. ك: منتهی الدرایه ۳ / ۵۳۳.

[۶۸۸] (۲) - اینکه شنیده‌اید مثبتات اصول حجیت ندارد، مربوط به مثبتات اصول شرعی و تعبدیه هست نه اصول عقلانی مانند

اصالت الظهور که فعلا مورد نظر ما هست.

[۶۸۹] (۳) - البته این مطلب را از مفهوم «اکرم جیرانی» استفاده می‌کنیم نه منطوقش.

[۶۹۰] (۴) - در محل بحث، یعنی: در مخصص لبی و شبهه مصداقی.

[۶۹۱] (۱) - که از همسایگان مولا هست.

[۶۹۲] (۲) - «نگارنده» به مناسبت قول مصنف «فتمامل جيدا»، توجه شما را به نکاتی از کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ

عبدالحسین رشتی قدس سره جلب می‌نماید. ر. ک: ۳۱۳/۱

[۶۹۳] (۱) - یعنی: عنوانا خاصا وجودیا مقابلا-لعنوان المخصص و مقصوده: ان الباقی تحت العام بعد تخصیصه بالمنفصل او

کالاستثناء من المتصل لا-یتعنون بعنوان خاص، بل هو باق علی ما کان علیه العام قبل التخصیص من اللاعنوانیه، فکل عنوان

کالهاشمیه و الغنی و الفقر و العربیه و العجمیه و غیرها مما اذا کان ثابتا للعام- کالعلماء- قبل التخصیص من غیر دخل لها فی

الموضوع- و هو العالم- فهو باق علی حاله و لم یصر الباقی تحت العام معنونا بعنوان غیر الخاص. و «علی هذا» فیکفی فی اثبات حکم

العام للفرد المشکوک نفی الخاص بالاصل و لیس هذا تمسکا بالعام فی الشبهه المصدقیه كما هو واضح. هذا بالنسبه الی تعنون العام

بخاص وجودی فی مقابل المخصص و اما تعنونه بعنوان خاص عدمی و هو عدم عنوان المخصص فمما لا بد منه ...» ر. ک: منتهی

الدرایه ۳/ ۵۴۰.

[۶۹۴] (۲) - در مخصص لفظی.

[۶۹۵] (۱) - یعنی: موضوع را منقح نمود.

[۶۹۶] (۲) - و همچنین اگر حالت سابقه زید- و عالمیت- مشخص نباشد.

[۶۹۷] (۱) - الف: دون مثل الشرط و الوصف و الغایه. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۳۱۴/۱.

ب: من المعلوم ان المخصص المتصل «تاره» یکون موجبا لتعنون العام بعنوان وجودی كما فی التخصیص بالوصف الوجودی مثل:

اکرم العلماء العدول... «و تاره» یقتضی کونه معنونا بعنوان عدمی كما فی الوصف العدمی مثل؛ اکرم العلماء الذین هم لیسوا بفساق

... «و انما الاشکال» فی المخصص المنفصل او کالاستثناء من المتصل كما لو قیل اکرم العلماء الا الفساق او: و لا تکرم الفساق، و انه

هل یقتضی تعنون موضوع العام بعنوان خاص وجودی مضاد لعنوان الخاص مثل «العدول» فی المثال المذكور، او بكل عنوان مغایر

لعنوان الخاص مناف له ضدا کان له او نقیضا، او بعنوان عدمی نقیض عنوان الخاص مثل «الذین هم لیسوا بفساق» فی المثال المذكور

او لا یقتضی شیئا من ذلك؟ المتراءى من بعض عبارات التقریرات هو الاول و ظاهر المصنف هو الثانی و صریح آخر هو الثالث، و

آخر هو الرابع، و علی الاول لا- یجدی فی اثبات حکم العام الا- الاصل الوجودی المثبت للعنوان الطارئ علی موضوع العام من قبل

المخصص و علی الثانی یجدی کل اصل مثبت لكل عنوان مناف لعنوان الخاص و علی الثالث لا یجدی الا الاصل العدمی النافی

لعنوان الخاص، و علی الرابع لا ینفع شیء منهما فی اصلا لعدم کون الوصف- وجودا او عدما- موضوعا لحکم العام فاذا قیل اکرم

العلماء الا الفساق، فالفرد المشکوک المتیقن العداله سابقا یجری فیہ خصوص استصحاب العداله علی الاول فیرتب علیه حکم العام و

هو او استصحاب عدم الفسق علی الثانی و خصوص استصحاب عدم الفسق علی الثالث فیرتب علیه حکم العام و لا- مجال

لاستصحابهما علی الرابع. ثم ان الاول بعید عن المذاق العرفی، و ابعده منه الثانی، و الاخیر اقرب الیه من الثالث لان الخاص لیس له

وظیفه اکثر من اخراج افراده عن حکم العام فلا یقتضی اکتساء موضوع حکم العام وصفا وجودیا و لا عدمیا فضلا عن اکتسائه کل

عنوان كما هو ظاهر المتن هذا اذا لم یکن حکم الخاص نقیضا لحکم العام اما لو کان نقیضا له كما اذا قیل لا یحرم اکرام العلماء الا

الفساق، او: لا- یجب اکرام العلماء الا- العدول، فاصله عدم عنوان الخاص کافیه فی ثبوت حکم العام لان لازم ارتفاع الموضوع

بالاصل ارتفاع حکمه. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۰۲.

[۶۹۸] (۱) - مگر اینکه دارای حالت سابقه باشد و ...

[۶۹۹] (۲) - نتیجه: اگر مولا ابتدا بگوید «اکرم العلماء» سپس به دلیل مستقل بفرماید «لا تکرّم الفساق من العلماء» از ضمیمه نمودن آن دو دلیل به یکدیگر نتیجه می‌گیریم «عالم عادل غیر فاسق»، وجوب اکرام دارد و اگر مولا مطلبش را به صورت استثنا بیان کند که مسئله، بسیار واضح است، پس مخصّصاتی که از آن‌ها جنبه نفی و عدم استفاده می‌شود، نوعاً در آن‌ها استصحاب عدم، جریان پیدا می‌کند.

[۷۰۰] (۳) - اگر آن زن، عنوان اثباتی دیگری داشته باشد، اشکالی ندارد.

[۷۰۱] (۱) - که یک عنوان عدمی هست.

[۷۰۲] (۲) - مانند مثالی که ابتدای بحث بیان کردیم یعنی: استصحاب، عالمیت زید را ثابت نمود و در نتیجه، شما به عموم «اکرم کلّ عالم» تمسک نمودید.

[۷۰۳] (۱) - سالبه به انتفاء محمول.

[۷۰۴] (۲) - المرأة التي لم تكن قرشيّة.

[۷۰۵] (۳) - در مواردی که تبادل حالتین، مطرح است، مثل اینکه یقین داریم زمانی زید، فاسق بوده و زمانی عادل لکن تقدّم و تأخر آن دو حالت برای ما مشکوک است، نمی‌توان به استصحاب عدمی تمسک نمود زیرا یقین داریم آن حالت عدمی، منتفی شده لکن تقدّم و تأخرش برای ما مشکوک است. البتّه مسأله تبادل حالتین، کمتر اتفاق می‌افتد اما در غالب موارد، همان حالت سابقه عدمی، قابل استصحاب هست.

[۷۰۶] (۴) - یعنی: تری الحمرة الى خمسين.

[۷۰۷] (۱) - مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی بعد از پایان بحث مذکور به بیان نکاتی پرداخته‌اند که «نگارنده» توجه شما را در قسمت شرح کتاب به آن جلب نموده.

[۷۰۸] (۱) - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۴.

[۷۰۹] (۱) - الف: بدون اینکه شبهه مصداقی مخصص، مطرح باشد.

ب: مثل اینکه منشأ شک، احتمال فقدان شرط یا وجود مانع باشد - نگارنده.

[۷۱۰] (۲) - الف: وجه التأييد احتمال كشف النص الخاص عن صلاحية عموم الوفاء بالنذر لاقتضاء الصحة و لو في حال النذر. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۰۷.

ب: وجه التأييد: انه اذا صح الاحرام قبل الميقات و الصوم في السفر بالنذر مع القطع ببطانتهما بدون النذر فصحة الوضوء بمائع مضاف بالنذر مع الشك في بطلانه بدون النذر بطريق اولی. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۲۷۷.

[۷۱۱] (۱) - سوره مائده، آیه ۳.

[۷۱۲] (۲) - در صورتی که امر پدر، اطاعت شود و سفر تحقق پیدا کند، می‌گوئیم «اطاعة الوالد» محقق شده.

[۷۱۳] (۱) - که بر وجوب و استحباب، منطبق شود.

[۷۱۴] (۲) - طبق آنچه را ما فرض کردیم.

[۷۱۵] (۳) - قسم «الف».

[۷۱۶] (۱) - که دلیل، بیانگر حکم ثانوی هست بدون اینکه قیدی در آن مدخلیت داشته باشد - فرض «ب».

[۷۱۷] (۲) - مثال مذکور، مجرد فرض است.

[۷۱۸] (۳) - مراده أنّه يشترط في جواز التمسك في هذا القسم احراز القدرة على متعلقه، لاشرطها في جميع الاحكام التكليفية. «و

فیه: ان القدرة من الشرائط العقلية التأملية لا- الارتكازية، و المخصص اذا كان ليا يجوز التمسك بالاطلاق او العموم اذا شك في مصداق المخصص، كما تقدم، الا انه يأتي منه في الادلة العقلية في مسألة الابتلاء ما ينافيه و هو باطل كما يأتي. مشكيني قدس سره- ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم ۱/ ۳۴۹.

[۷۱۹] (۴)- زیرا فرض کردیم در دلیل وجوب وفای به نذر، هیچ قید و شرطی اخذ نشده.

[۷۲۰] (۱)- اشاره الى مطلب جديد غير ما تقدم و مضى « و حاصله»: ان الافعال اذا كانت محكومة بعناوينها الاولى بغير حكمها بعناوينها الثانوية فتقع المزاحمة بين المقتضيين « فان كان» احد الحكمين استجابيا و الآخر تحريما قدم التحريمى على الاستجابى فاذا التمس المؤمن او المؤمنة امر غير مشروع من كذب او غيبة او نحوهما يراعى الحرمة و لا يراعى استجاب إجابة المؤمن او المؤمنة» و ان كان» احد الحكمين ايجابيا و الآخر تحريما قدم أهمهما ملاكا و اقواهما مناطا كما اذا توقف احياء نفس محترمة على اجتياز ارض غصبى ففى الاجتياز يقدم الوجوب الغيرى الطارى بعنوان ثانوى على الحرمة النفسية الاولى» و اذا لم يكن» احدهما اهم فنتخير عقلا و هو المقصود من قول المصنف فليحكم عليه ح بحكم آخر كالاباحة يعنى بها العقلية و هى التخيير لا الاباحة الشرعية و قد تقدم فى باب الاجتماع ان المجمع هو من باب التراحم و انه محكوم بكلا الحكمين الا انهما لا يكونان منجزين الا الاهم منهما ان كان احدهما اهم و الا فتخير بينهما عقلا فتذكر. ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۲۸۱.

[۷۲۱] (۲)- دليل وجوب وفای به نذر دلالت مى کند که باید آن شىء خارجا اتيان شود و دليل عنوان اولى مى گوید باید ترك شود.

[۷۲۲] (۱)- صحت احرام قبل از ميقات با انعقاد نذر و همچنين صوم در سفر.

[۷۲۳] (۲)- و همچنين صيام در سفر، داراى رجحان و استجاب مى باشد- در صورت نذر.

[۷۲۴] (۱)- البته نمى دانيم آن خصوصيت، چيست.

[۷۲۵] (۲)- و همچنين صيام در سفر.

[۷۲۶] (۳)- او كالصلاة اربعا فى السفر. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۱/ ۳۱۷.

[۷۲۷] (۴)- پس معلوم مى شود رجحان به خاطر نذر، حاصل شده.

[۷۲۸] (۱)- طريق اول حل اشكال.

[۷۲۹] (۲)- و همچنين صوم در سفر.

[۷۳۰] (۱)- دفع لما قد يقال من انه كيف يتعلق النذر باتيانهما متقربا بهما الى الله تعالى مع عدم كونهما راجحين ذاتا كما هو المفروض فى الوجه الثانى و الثالث « و بعبارة اخرى» ان الاتيان بهما متقربا قبل النذر غير مقدور لعدم رجحانها ذاتا فكيف يتعلق النذر باتيانهما كذلك» و حاصل الدفع» ان الاتيان بهما كذلك قبل النذر و ان كان غير مقدور و لكن المعبر فى النذر عقلا هو القدرة على المنذور حين العمل لا حين النذر و من المعلوم انه حين العمل يمكن الاتيان بهما متقربا الى الله تعالى و ذلك لوجوبهما بسبب النذر» و فيه» ان القدرة حين العمل و ان كانت مما تكفى و لكنها اذا كانت حاصلة بطبعها لا بسبب النذر و إلا لزم الدور كما لا يخفى فان النذر يتوقف على القدرة حين العمل و القدرة حين العمل يتوقف على النذر حسب الفرد و هو دور صريح لا مناص عنه و لا منجى. ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۲۸۵.

[۷۳۱] (۲)- همان ادله‌ای که می گوید: مندور- و متعلق نذر- باید با قطع نظر از نذر، رجحان داشته باشد، ممکن است ما آن ادله را بر عمومش باقى بگذاريم و بگوئيم در مورد نذر احرام قبل از ميقات، تخصیصى متوجه آن ادله نشده يعنى: باید مندور با قطع نظر از نذر، راجح باشد و اين مطلب به صورت يك قاعده كلى هست و اصلا تخصیصى متوجه آن نشده لذا در اين صورت است که پاسخ اول را در برابر « لا يقال» بيان مى كنيم.

[۷۳۲] (۱) - در احرام قبل از میقات و صوم در سفر - در صورت نذر.

[۷۳۳] (۲) - طریق دوّم حل اشکال.

[۷۳۴] (۳) - «بما هو عباده».

[۷۳۵] (۴) - و همچنین صیام در سفر.

[۷۳۶] (۵) - بدون جهت نمی‌توان گفت به واسطه نذر، رجحان تحقق پیدا می‌کند. آیا اگر کسی نذر کرد یک نماز پنج رکعتی را «

عباده» اتیان کند آن صلات، مشروعیت و عبادیت پیدا می‌کند؟ خیر!

[۷۳۷] (۱) - حتی یکون من باب «التخصیص» فیحکم علیه بجمیع احکام العالم بمقتضی ادلتها الا حکم وجوب الاکرام.

[۷۳۸] (۲) - کی یکون من باب «التخصّص».

[۷۳۹] (۳) - و ان ذهب بعض الی جوازه متکلا علی انه من دیدن العرف و دأبهم و علی سیرتهم جری العلماء ایضا کما انه قد استدل

علی طهاره الغساله بانها لا- تنجس المحل فانه لو کان نجسا غیر منجس یلزم تخصیص کل نجس منجس بتقریب... «و توقف» فی

جماعه منهم المصنف و ربما یقال فی وجه التوقف... [ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۱۸.

[۷۴۰] (۴) - یمکن ان یکون اشاره الی ان هذا لا ینافی ما تقدم فی السؤال من کون امر الوفاء توصلیا لا عبادیا فان کونه توصلیا و ان

اقتضی سقوطه بمجرد الاتیان بمتعلقه الا- ان متعلقه اذا کان عباده کالاحرام و الصوم امتنع تحققه الا مع الاتیان به بنحو قریبی. نعم قد

یستشکل علیه بان قصد امتثال الامر ان اخذ قیدا للمندور فی حال النذر جاء اشکال ان الامر المقصود امثاله ان کان عین وجوب الوفاء

بالنذر فهو ممتنع و ان کان غیره فالمفروض عدمه و ان لم یؤخذ قیدا اصلا کان علی خلاف قصد الناذر اذ المفروض کون مندوره

عباده. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۱۳.

[۷۴۱] (۱) - اصالت العموم را برای احراز عدم فردیت زید- للعام- جاری می‌کنیم درحالی که وضع زید از نظر حکم اکرام برای ما

مشخص است.

[۷۴۲] (۱) - یعنی: عدم عالمیت زید.

[۷۴۳] (۲) - البته جریان این اصل لفظی، محل اشکال است.

[۷۴۴] (۳) - از بحث بعدی مرحوم آقای آخوند استفاده می‌شود که اصالت العموم، جنبه اماریت دارد.

[۷۴۵] (۴) - یعنی: اصالت العموم یک اصل عقلانی و تابع کیفیت تمسک عقلا می‌باشد و عقلا هم به خود آن عمل می‌کنند و هم

به لوازمش.

[۷۴۶] (۱) - مقصود، مخصص منفصل هست نه متصل.

[۷۴۷] (۲) - فی قبال التفاصيل التي ذكرت فی حجية الظهورات من اختصاص حجيتها بالمشافهين او بمن قصد افهامه. ر. ک: منتهی

الدراية ۱/ ۵۷۰

[۷۴۸] (۱) - حتی قبل از فحص از مخصّص.

[۷۴۹] (۱) - ليس المراد من معرضية العام للتخصیص قابليته له فان كل عام قابل له الا نادرا لاجل القرينة الخارجية كقوله تعالى «أَنَّ

اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»*E و «ان الله على كل شيء بصير» بل المراد انه قد احرز من حال المتكلم و عاداته ان لا يتكلم بالعام بل و بغيره

ايضا الا و ان يعتمد على قرائن منفصلة في تبين مرامه و اظهار مراده و بذلك العلم يتضعع اساس حجية الاصل قبل الفحص. ر. ک:

شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱/ ۳۱۹.

[۷۵۰] (۲) - حتی قبل از فحص از مخصّص.

[۷۵۱] (۱) - و نوعا محل ابتلاء فقهی ما هم نمی‌باشد.

[۷۵۲] (۲) - همان ادله‌ای که گفتیم خارج از محل بحث است.

[۷۵۳] (۱) - از لزوم فحص درباره مخصص.

[۷۵۴] (۱) - الف: البته آن اصول عملیه‌ای که در شبهات حکمیه جاری می‌شود.

ب: مثلاً بدون فحص نمی‌توان نسبت به شرب تن، اصالت البرائت جاری نمود بلکه ابتدا باید درباره حکم واقعی آن تحقیق نمود اگر بعد از فحص، نسبت به حکم واقعی، آگاه نشدیم نوبت به اجرای اصل برائت می‌رسد.

[۷۵۵] (۲) - یعنی: عام.

[۷۵۶] (۱) - ممکن است ان یكون اشاره الى المناقشة في كون المستند في تقييد ادلة الاصول الشرعية هو الاجماع بل المستند فيه الآيات و الاخبار الدالة على وجوب التفقه كما سيأتي منه قدس سره في محله او ان المستند فيه هو العلم الاجمالي بالتكاليف الالزامية وجوبية او تحريمية فيكون كما نحن فيه لو كان المستند في وجود الفحص فيه هو العلم الاجمالي ايضا بلا فرق بينهما فاذا الفرق بين المقامين في وجوب الفحص يختلف باختلاف الانظار في مستند الوجوب فيهما فلاحظ. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۱۹.

[۷۵۷] (۱) - سوره مائده، آیه ۱۲۴.

[۷۵۸] (۲) - سوره آل عمران، آیه ۹۷.

[۷۵۹] (۳) - البته اگر مفاد لفظی آن ادله، مختص به حاضرین هم باشد ادله دیگری مانند اجماع و ضرورت، قائم است که همان مفاد، نسبت به سائرین هم ثابت و مسلم است.

[۷۶۰] (۱) - که کلام رسول الله صلی الله علیه و آله را می‌شنیدند.

[۷۶۱] (۲) - خواه در مجلس، حاضر بودند یا غایب.

[۷۶۲] (۳) - از ناحیه هر کس که جعل شود.

[۷۶۳] (۱) - نکته ذکر کلمه «بل»: صحت مخاطبه با معدومین که محل بحث و کلام واقع شده، به جای خود، محفوظ است، بلکه می‌گوئیم: مخاطبه با غائبین از مجلس مخاطب که «اخف محذورا» - از معدومین - می‌باشد آن هم محل کلام است - نگارنده.

[۷۶۴] (۲) - و امثال آن.

[۷۶۵] (۱) - ای: ممکن است ان يكون النزاع في عموم الالفاظ الواقعة عقيب ادوات الخطاب للغائبين بل المعدومين و عدمه.

[۷۶۶] (۲) - لان المرجع في صحة التكليف او صحة الخطاب هو العقل بخلاف المرجع في عموم الالفاظ و عدمه فانه اللغه. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۲۰.

[۷۶۷] (۳) - مثل ما يتوجه الكلام الى الموجود الحاضر كما في قولك لدى التكلم معه جاء زيد او ذهب عمرو او مات بكر و اشباه ذلك. ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۲۹۷.

[۷۶۸] (۴) - و امثال آن، مانند: يا أَيُّهَا النَّاسُ *E.

[۷۶۹] (۱) - لا ريب في امتناع البعث و الزجر الخارجيين للمعدوم نظير الدفع الى الشيء و المنع عنه و كذا البعث و الزجر الاعتباريان العقلیان بمعنى ان يحصل للمكلف داع عقلي الى الفعل او الترك بمعنى حكم عقله برجحان الفعل او الترك لان الحكم العقلي نوع من العلم غير الحاصل للمعدوم الا ان امتناعهما بهذا المعنى لا يختص بالمعدوم و لا بالغائب بل يعم الموجود الجاهل فان العلم بالتكليف موضوع لحكم العقل المذكور فينتفي بانتفائه و عليه فلا تكون حيثما الوجود و العدم دخيلتين في الفرق نعم المعدوم بما انه معدوم يمتنع ان يحصل له العلم و الموجود بما انه موجود قابل لان يحصل له لكن الفرق بهذا المقدار خارج عن محل الكلام من الفرق بين الموجود و المعدوم في صحة التكليف و عدمه اذ الفرق بينهما في قابلية العلم و عدمه فرق في امر متأخر عن التكليف كما لعله يظهر بالتأمل. ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۲۰.

[۷۷۰] (۲) - و قبل از «المؤمنون» واقع شده.

[۷۷۱] (۳) - «المؤمنون» جمع محلی به لام است و تمام مؤمنین تا روز قیامت را شامل می‌شود.

[۷۷۲] (۱) - برای توضیح بیشتر به ایضاح الکفایه ۴/ ۴۹ مراجعه نمایید.

[۷۷۳] (۱) - الظاهر ان المقصود التنظیر فی الوقوع لا فی الامتناع اذ الظاهر انه لا امتناع فی كون المالك معدوما كما لا امتناع فی كون المملوك معدوما و الاول مثل ملك الحمل للميراث و الثاني مثل ملك الثمرة فان الملكية من الاضافات الاعتبارية التي يصح ان تقوم بالمعدوم كما تقوم بالموجود.

ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۲۱.

[۷۷۴] (۲) - بدون اینکه بعث و زجر فعلی، نسبت به آن داشته باشد.

[۷۷۵] (۳) - و دارای شرائط هستند.

[۷۷۶] (۴) - پس تکلیف معدوم، نسبت به حکم انشائی، محال نیست یعنی: معدومین را هم می‌توان در دائره آن قرار داد.

[۷۷۷] (۵) - لذا یک حکم انشائی به نحو مذکور برای همه - اعم از موجود و معدوم - جعل می‌کند.

[۷۷۸] (۱) - بدیهی است که نسبت به بطون موجود، ملکیت فعلی تحقق پیدا می‌کند.

[۷۷۹] (۲) - فرضا فرمود: «لله على الناس اذا وجدوا حج البيت من استطاع اليه سبيلا» یا اینکه فرمود: «اذا وجد مستطيع وجب عليه الحج».

[۷۸۰] (۳) - به عبارت دیگر: «کلام در جائی بود که مولا - خطابش را مطلق بیاورد و مشروط ننماید مثل این که بگوید یا ایها المؤمنون يجب عليكم الصلاة و اراده کرده باشد در حق موجودین، فعلا - و در حق معدومین انشاء و اما اگر مولا - خطاب خود را مشروط نماید پس امکان اینکه مولا اراده نماید از مؤمنین بشرط الوجود یا بشرط البلوغ، صلات را یا باقی واجبات را پس معلوم است که حال این، حال باقی واجبات و تکالیف مشروطه هست و هیچ مانعی از اراده کردن چیزی از شخصی بشرط خاصی در حال خاصی نیست همچنان که در تصویر واجب مشروط گذشت». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۴۴.

[۷۸۱] (۱) - معنای تخاطب، توجیه کلام، جانب غیر است و لزومی ندارد حتما ادوات خطاب هم مطرح باشد.

[۷۸۲] (۱) - و امثال آن مانند: $\text{يا أَيُّهَا النَّاسُ}^*$ E.

[۷۸۳] (۱) - بنا بر فرمایش شما.

[۷۸۴] (۱) - معنای استفهام انشائی، این است که انسان مثلا صیغه استفهام را استعمال نماید، مفهوم استفهام به وسیله آن لفظ تحقق پیدا کند.

[۷۸۵] (۲) - کما اینکه طلب هم بر دو گونه است: الف: طلب انشائی. ب: طلب حقیقی. صیغه امر برای انشاء طلب - طلب انشائی - وضع شده.

[۷۸۶] (۳) - طلب حقیقی: صفتی است که قائم به نفس انسان می‌باشد و آن خواست واقعی و از اوصاف حقیقیه نفس انسان است.

[۷۸۷] (۱) - الف: در بعضی از کتب چنین آمده: «و کذا تكون کواكب الاسحار». ب: و هو من رائیه ابو الحسن التهامی فی رثاء ولده الذی مات صغیرا و هی فی غایه الحسن و الجزاله و فخامه المعنی و جوده السرد و صدرها:

حکم المنیه فی البریه جارما هذه الدنيا بدار قرار سجن بالقاهره سنه ۴۱۶ ثم قتل سرا. رآه بعض اصحابه بعد موته فی المنام و سأله عن حاله قال: غفر لی ربی، فقال بای الاعمال. قال بقولی فی مرثیه ولدی الصغیر:

جاورت اعدائی و جاور ربه شتان بین جواره و جوارى «شهداء الفضلیه: ۲۴». متخذ از کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البيت ۲۲۹.

[۷۸۸] (۲) - اگر داعی بر استفهام انشائی، استفهام حقیقی باشد، ملازم با جهل است اما اگر داعی بر استفهام انشائی، این باشد که خداوند می‌خواهد مثلاً نسبت به حضرت موسی علیه السلام اظهار لطف و محبت کند لذا از او سؤال می‌نماید: «ما تِلْكَ بِیْمِینِكَ یا مُوسَى \ E در این صورت، مستلزم جهل نخواهد بود و لزومی ندارد که بگوئیم صیغه استفهام از معنای خود، منسلخ شده و قائل به مجازیت شویم.

[۷۸۹] (۱) - ای و ان لم یحصل العلم بالتنزیل بالالتفات و التفتیش فمن این یعلم بثبوت التنزیل ارتکازیا.

[۷۹۰] (۲) - که ادوات خطاب برای مخاطب حقیقی وضع نشده بلکه موضوع له آن‌ها خطاب انشائی هست.

[۷۹۱] (۳) - یعنی: تنزیل غائب و معدوم به منزله حاضر و موجود.

[۷۹۲] (۱) - بنا بر آنچه که در ادبیات و نحو گفته شده.

[۷۹۳] (۲) - نه خطاب ایقاعی و انشائی.

[۷۹۴] (۳) - چه آن خطاباتی که واجد ادوات خطاب است و چه خطاباتی که فاقد آن است لکن کلام به مخاطب، متوجه شده.

[۷۹۵] (۱) - وقتی می‌گوئیم: «ان الله علی کل شیء قدیر» باید «شیء» را معنا کرد و گفت مقصود از آن: «شیء قابل لتعلق القدره» هست نه شیء که از مقسم قدرت، خارج است.

[۷۹۶] (۱) - یعنی: و لو کان ابدیا لامکن توجهه الی المعدوم و لو بعد وجوده. ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۲۴.

[۷۹۷] (۱) - «انی انا ربک فاخلع نعلیک انک بالواد المقدس طوی» از آیه ۳۰ سوره قصص استفاده می‌شود که موسی این ندا را از سوی درختی که در آنجا بود شنید- نودی من شاطئ الوادی الایمن فی البقعة المبارکة من الشجرة ان یا موسی انی انا الله رب العالمین. - متخذ از تفسیر نمونه ۱۳/ ۱۶۸.

[۷۹۸] (۲) - کأن رسول الله صلی الله علیه و آله پیام خداوند متعال را برای مردم قرائت می‌کند.

[۷۹۹] (۳) - و امثال آن.

[۸۰۰] (۱) - و امثال آن مانند یا ایها الناس.

[۸۰۱] (۲) - «اگر آن خطابات، شامل معدومین نشود، آن ظواهر در حق آن‌ها حجت نیست زیرا آن‌ها مقصود به مخاطب نیستند و باید آن‌ها در اثبات تکالیف خود رجوع نمایند به اجماع و ادله اشتراک حاضرین، غائبین و معدومین در تکالیف و الانفس این عمومات برای آن‌ها حجت نیست».

ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوینی ۱/ ۱۴۷.

[۸۰۲] (۱) - قوله: «مبنی علی اختصاص حجیة الظواهر»، بتقریب ان مبنی اصالة الظهور هو قبح خطاب الحکیم بماله ظاهر و ارادة خلافة من دون نصب قرینه فی وقت الحاجة مع عدم مصلحة توجب تأخیر البیان عن وقت الحاجة بضمیمه مرجوحیه احتمال الغفلة من المتکلم الذی هو بصدد الافادة و المخاطب الذی هو بصدد الاستفادة و هذا کما ترى مختص بمن قصد افهامه لاحتمال اعتماد المتکلم فی القاء الکلام علی القرینه الصارفة المعهودة بینه و بین من قصد افهامه فلا رافع لهذا الاحتمال بالنسبة الی الغير فلا ظهور ح بالنسبة الی الغير فافهم.

[۸۰۳] (۲) - قوله: «و قد حقق عدم الاختصاص»، بتقریب ان المبنى هو ان الغرض من الوضع هو تفهيم المقاصد اما بالوضع الاصلی او العارضی النوعی بملاحظة القرائن فالتوقف لاحتمال وجود الصارف علی خلاف الغرض المذكور المستكشف هذا المبنى من اتفاق العقلاء علی عدم الاعتناء باحتمال القرینه الصارفة من غیر فرق بین المخاطب و غیره کما فی الوصایا الی شخص معین ثم مست الحاجة الی العمل بها مع فقد الموصی الیه و فی الاوقاف و نحوهما و لیس المدرك هو قاعدة القبح کی یفرق بین المخاطب و غیره. منه دام ظلّه» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۵.

- [۸۰۴] (۱) - سوره جمعه، آیه ۹.
- [۸۰۵] (۲) - کسانی که بعدا موجود و مکلف می‌شوند.
- [۸۰۶] (۱) - اجماع، قائم شده که ما از نظر حکم با مسلمین صدر اول، مشترک هستیم.
- [۸۰۷] (۱) - البته مؤمنین صدر اول با مؤمنین زمان‌های بعد در نوع ایمان و عنوان «الَّذِينَ آمَنُوا»، *E مشترک هستند لکن در صنف، مختلف می‌باشند یعنی: آن‌ها در زمان حضور بودند و ما در عصر غیبت هستیم.
- [۸۰۸] (۲) - که در عصر غیبت زندگی می‌کنیم.
- [۸۰۹] (۳) - یا در زمان خلافت امیر المؤمنین علیه السلام که مبسوط الید بودند.
- [۸۱۰] (۱) - زیرا آن‌ها در زمان حضور بودند و ما در عصر غیبت هستیم.
- [۸۱۱] (۱) - مثال مذکور، فرضی هست.
- [۸۱۲] (۲) - فعلا توجه و عنایتی به وضع خودمان - مسلمین غیر صدر اول - نداریم.
- [۸۱۳] (۳) - با تمسک به اطلاق، یعنی: خطاب مذکور، مطلق است و در آیه چنین نیامده: «یا ایها الناس المشرفون بشرف الحضور» پس معلوم می‌شود حکم برای آن‌ها مطلق بوده، حضور و عدم حضور مداخلت نداشته.
- [۸۱۴] (۱) - فرضا اگر حکمی مربوط به اهالی شهر قم هست و فقط در محدوده آن شهر، ثابت است، لزومی ندارد متکلم، آن را در کلام خود عنوان نماید.
- [۸۱۵] (۲) - مثل اینکه قیدی به این نحو باشد: «زندگی و وجود در قرن اول هجرت»، بدیهی است که قید مذکور برای مشافهین، غیرممکن الزوال است و نمی‌توان عملی انجام داد که زندگی در قرن اول زائل شود.
- [۸۱۶] (۱) - ای الفقد مثلا لا یمكن ان یوجه التکلیف بالحج علی نحو الاطلاق لمن استطاع فی آن او زمان لا یسع الحج بل لا بد من ان یقید بالاستطاعة لافادة الاطلاق ثبوت الحج حتی مع عدم بقاء الاستطاعة طول زمن یسع الحج مع انها شرط فیہ بخلاف الامور الثابتة اذ لم یوجد و لا توجد صورة فقدان بعد صورة وجدان لیکون الاطلاق منافیا لکونه شرطا دخیلا فی الحكم کالبلوغ و الحیاة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۶.
- [۸۱۷] (۲) - اشاره الی دفع سؤال: و هو ان ما ذکر لیس دفعا للثمرة علی الاطلاق، بل التزام بثبوتها فیما کان لازم الذات. و حاصل الجواب: ان ما کان كذلك لیس موجبا لاختلاف الصنف اذ المراد من اتحاده هو الاتحاد فی القيود المحتمل دخلها فی الحكم و لا یحتمل دخل القيود التي كانت من لوازم ذواتهم.
- مشکینی رحمه الله ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۶۰.
- [۸۱۸] (۱) - غرضه اثبات الحاجة الی التمسک بالاطلاق و عدم کفایة دلیل الاشتراک فی اثبات الاحکام للغائبین و المعدومین و عدم تمامية الاستدلال به الا بضم الاطلاق الیه و لو فی حق المشافهین فکیف یسوغ مع ذلك جعل ثمره البحث التمسک بالاطلاق و عدمه. توضیحه ... ر. ک: منتهی الدراية ۳/ ۶۰۹.
- [۸۱۹] (۲) - کالتخلف عن جيش اسامه و وجوب التصديق عند نجوى الرسول قبل نسخه.
- [۸۲۰] (۳) - ای بعنوان یشک فی شمول التکالیف للمشافهین ایضا کفقرائهم و عدم وجدانهم مثنوة الجهاد فی السفر الی موضع بعيد جدا.
- [۸۲۱] (۴) - و لا ینفع دلیل الاشتراک اکثر من ذلك. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۲۷.
- [۸۲۲] (۵) - که زمان حضور معصوم است.
- [۸۲۳] (۱) - پس وقتی اساس اطلاق، ثابت شد، مانع آن ثمره می‌شویم و می‌گوئیم ثمره دوّم، مردود است.

- [۸۲۴] (۲) - في بطلان الثمرة الثانية و انه يصح التمسك بالاطلاقات مطلقا و ان قلنا باختصاص الخطابات بالمشافهين حيث ان غير المشافهين مقصودون بالفهام ايضا كما مر توضيحه. ر. ك: منتهى الدراية ۳ / ۶۱۲.
- [۸۲۵] (۳) - به عبارت ديگر: مقصودين به افهام، همان مشافهين هستند.
- [۸۲۶] فاضل موحدی لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۸۲۷] (۱) - به خاطر اجماع یا دلیل دیگر.
- [۸۲۸] (۱) - گرچه عدّه هم مطرح و لازم باشد.
- [۸۲۹] (۲) - یا در يك كلام واقع شود به نحوی که به زودی بیان می کنیم.
- [۸۳۰] (۱) - سوره بقره، آیه ۲۲۸.
- [۸۳۱] (۱) - و نسبت به سائر مطلقات، تعرضی نداشته باشد گرچه عنوان «المطلقات»، عام است.
- [۸۳۲] (۱) - چون در آیه شریفه، کلمه «المطلقات» ذکر شده.
- [۸۳۳] (۱) - نه مجاز در کلمه باشد نه مجاز در اسناد.
- [۸۳۴] (۱) - و مطلق عالم، واجب الاکرام است.
- [۸۳۵] (۲) - به خاطر اینکه مراد متکلم، نسبت به عام، مشکوک است و از طریق تمسک به اصالت الظهور، مراد متکلم را کشف می کنیم.
- [۸۳۶] (۱) - «... و فيه» ان المتيقن من بناء العقلاء و ان كان هو اتباع الظهور في تعيين المراد و المراد في جانب العام غير معلوم بخلافه في جانب الضمير لكن هذا كله اذا كان الظهور منعقدا للعام و في المقام انعقاده له مع عود الضمير الى بعض افراده الصالح للقرينية على التخصيص غير معلوم و لو كانا في كلامين اذ المراد من وقوعهما في كلامين هو وقوعهما في كلام واحد طويل و الا لم يصح عود الضمير اليه و لعل الى هذا قد اشار بقوله فافهم (هذا مضافا) ... ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۳۱۲.
- [۸۳۷] (۲) - یعنی: حتی فيما اذا احتف بالكلام ما لا يكون الكلام ظاهرا مع ما احتف به في معناه الحقيقي.
- [۸۳۸] (۳) - یحتمل ان يكون هو صاحب الفصول فانه بعد ما رجح الاستخدام على تخصيص العام (قال ما لفظه): فلا اقل من الشك في تحقق التكافؤ و هو لا يكفي في صرف ما ثبت عمومه عن العموم بل لا بد من ثبوت الصارف (و حاصله): ان مع احتمال التكافؤ بين التصرفين و عدم احراز ظهور العالم في العموم نأخذ بعمومه الى ان يثبت الصارف عنه و هو عين العمل باصالة الحقيقة تعبدا و ان لم يكن هناك ظهور عرفا و لكنه تنظر فيه اخيرا بقوله و في هذا نظر و هو في محله. ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۳۱۴.
- [۸۳۹] (۱) - یعنی: «ما يصلح للقرينية».
- [۸۴۰] (۲) - خواه ظهور باشد یا نباشد.
- [۸۴۱] (۱) - لعل منشأ الخلاف تخيل اقوائية العام - لكونه بالمنطوق - من المفهوم المخالف الذي انيط غالبا بل دائما بالاطلاق الزائل بادنی شیء. ر. ك: منتهى الدراية ۳ / ۶۲۰.
- [۸۴۲] (۲) - كتخصيص قوله «ص» في الغنم زكاة بمفهوم قوله في الغنم السائمة زكاة و كتخصيص قوله الماء كله ظاهر بمفهوم قوله «ص» اذا بلغ الماء قدر كَرٍّ لم ينجسه شيء.
- [۸۴۳] (۳) - كتخصيص قوله تعالى أَوْ أَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ E بمفهوم قوله: و الذي تزوج المرأة في عدتها و هو يعلم لم تحل له ابدا و هو عدم حلية ذات البعل ابدا لمن تزوجها و هو عالم بالحال ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۳۲۹ / ۱.
- [۸۴۴] (۴) - که مصنف رحمه الله آن را بیان نموده اند.

[۸۴۵] (۵) - اگر تخصیص، مستلزم مجازیت نباشد اصالت الحقیقت می‌گوید حقیقت است - حقیقت بودن با تخصیص منافات ندارد.

[۸۴۶] (۶) - مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی قدس سره در صفحه ۳۲۸ شرح کفایه خود، تحقیقات مفصلی در این زمینه دارند.

[۸۴۷] (۷) - البته بنا بر اینکه مفهومی ثابت باشد - قائل به ثبوت مفهوم شویم.

[۸۴۸] (۱) - الف: سوره اسراء، آیه ۳۶

ب: فرض کنید آیه مذکور، مختص باب عقائد نباشد و در سائر موارد هم جریان پیدا کند.

[۸۴۹] (۱) - كما یشهد به النظر فیها اما استدلال المجوزین فهو انه دلیل شرعی عارض بمثله و فی العمل به جمع بین الدلیلین فیجب

تخصیصه به فیتعین العمل به لکونه اولی من الطرح و رده المنکرون بان الجمع كما یمکن بالغاء العموم كذلك یمکن بالغاء المفهوم

فلا- بد فی ترجیح الاول من مرجح و مجرد کونه طریق الجمع لا- یصلح مرجحا، و قد یتدل علی الجواز بانه اذا دار الامر بین

تخصیص العام بالمفهوم او الغاء المفهوم فلا بد من الاول لان الغاء المفهوم یوجب التجوز فیما دل علیه و قد تقرر فی باب تعارض

الاحوال ان التخصیص اولی من التحرز و فی ما عرفته مرارا فی هذا الكتاب من انه لا اعتبار بالمرجحات المذكورة فی باب تعارض

الاحوال ما لم توجب ظهورا للفظ ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۱/ ۳۲۹.

[۸۵۰] (۱) - که از عنوان قرینه متصله، خارج نمی‌شود.

[۸۵۱] (۲) - به عبارت دیگر: دو کلامی هستند که عرفا ذیل آن می‌تواند قرینه متصله بر صدر باشد.

[۸۵۲] (۳) - یعنی: واضح، الفظی را برای عموم وضع کرده.

[۸۵۳] (۴) - سه تقریب برای مقدمات حکمت در باب مفهوم شرط بیان کردیم.

[۸۵۴] (۱) - البته در آن مقداری که عام با مفهوم مخالفت دارد اما نسبت به آن افرادی که به مفهوم ارتباط ندارد، دلالت عام، ثابت

است.

[۸۵۵] (۲) - ... فاذا قال مثلاً «اکرم العلماء» و قال ایضاً «ان عدل العلماء فاکرمهم» و دار الامر فی العالم الفاسق بین تخصیص العموم

بالمفهوم کی لا- یجب اکرامه و بین رفع الید عن المفهوم لیجب اکرامه فلا محیص ح عن اصل البراءة الا اذا فرض ان احدهما اظهر

فیؤخذ به هذا کله ان کان ما له العموم و ما له المفهوم فی کلام واحدا و فی کلامین لیس بینهما فصل طویل كما اشرنا ... ر. ک:

عناية الاصول ۲/ ۳۱۶.

[۸۵۶] (۳) - نتیجتاً نمی‌توان به دلیل لفظی مراجعه کرد بلکه باید به اصول عملیه تمسک نمود.

[۸۵۷] (۱) - و لو کان هو العام.

و ربما یشکل فیہ: بان التصرف فی المفهوم لا یمکن الا بالتصرف فی المنطوق اذ هو تبع للمنطوق.

و اجاب عنه الاستاد: بانه لا یلزم التصرف فی المنطوق علی وجه یلزم التجوز فیہ، لانه فی مقام الارادة الجدیة: اقول: ... مشکینی رحمه

الله. ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مشکینی قدس سره ۱/ ۳۶۴.

[۸۵۸] (۲) - زیرا هر کلامی «فی نفسه» ظهور دارد و ظهورش مستقر است چون استقرار ظهور، تابع این نیست که در آینده هم قرینه

منفصله، محقق نشود - قرائن منفصله در اصل ظهور کلام مدخلیت ندارد.

[۸۵۹] (۳) - چنانچه احدهما «اظهر» باشد بر همان تکیه می‌شود و اظهر، قرینه مفصلی می‌شود که در دیگری تصرف نمائیم ضمناً

تصرف به نحوی است که عملاً با اظهر، مخالفت نداشته باشد یعنی با اظهر تطبیق نماید و از مخالفت و معارضه، خارج شود.

[۸۶۰] (۱) - بمعنی ان الاستثناء اذا تعقب جملاً متعددة و قد امکن رجوعه الی الكل كما فی قوله اکرم العلماء و اطعم الفقراء و ارحم

الضعفاء الا الفساق لا ما اذا لم یصح رجوعه الا الی الجملة الاخيرة كما فی اکرم العدول و جالس الفحول الا الفساق فهل هو ظاهر فی

الرجوع الى الكل او ... ر. ك: عناية الاصول ۳۱۷/۲.

[۸۶۱] (۲) - «... اقول»: (و بالجمله) الحق في المقام ان يقال ان المفهوم بعد القول به في الجملة الشرطية او الوصفية او غيرهما سواء كان بالوضع او غيره من الانصراف او بمقدمات الحكمة هو مما يقدم على عموم العام لا محالة نظرا الى اخصيته و اضيقته فيكون المفهوم المخالف مخصصا للمنطوق كما صح ان يكون المنطوق مخصصا للمنطوق و ان كان مخصصا الثاني اجلي و اظهر. ر. ك: عناية الاصول ۳۱۷/۲.

[۸۶۲] (۳) - كما في قوله تعالى: «و الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمَحْضَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً و لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً اَبْدًا و اُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ اِلَّا الَّذِينَ تَابُوا \...» E.

[۸۶۳] (۱) - (قيل) بظهوره في الرجوع الى الكل و هو المنسوب الى الشيخ و الشافعية (و قيل) بظهوره في الرجوع الى خصوص الاخيرة و هو المنسوب الى ابي حنيفة و اتباعه (و قيل) مشترك بينهما لفظا و هو المنسوب الى السيد رحمه الله (و قيل) بالوقف بمعنى لا- ندرى انه حقيقة في اي الامرين و هو المنسوب الى الغزالي و لا- يخفى ان عد ذلك من الاقوال غريب جدا (و قيل) بالاشتراك المعنوي بينهما و هو الذي اختاره صاحب المعالم و ان لم يصرح بلفظ الاشتراك المعنوي. ر. ك: عناية الاصول ۳۱۸/۲.

[۸۶۴] (۲) - بلکه به جملات قبل از اخير رجوع می نماید.

[۸۶۵] (۱) - در برابر احتمال، خلاف، واقع شده بودند به عبارت دیگر: ایشان با این مسئله مواجه بودند که:

کسی احتمال بدهد رجوع استثنا به تمام جمل از نظر مقام ثبوت، محال است تا نوبت به مقام اثبات و ظهور لفظ نرسد.

[۸۶۶] (۲) - ادوات استثنا و کلمه «الا» جزء حروف است

[۸۶۷] (۳) - مثل اینکه در مورد «من» و «الی»، کلی ابتدا و انتها را منظور نمایند اما آن‌ها را برای مصادیق و افراد «ابتدا» و «انتها» وضع کنند.

[۸۶۸] (۱) - یعنی: مستثنی منه.

[۸۶۹] (۲) - یعنی: مخرج، متعدد شد.

[۸۷۰] (۱) - به وسیله اخراج واحد، گاهی «مخرج عنه» متعدد می شود و گاهی «مخرج» و گاهی هر دو دارای وحدت است.

[۸۷۱] (۲) - اگر انسان با یک دلو، پنج شیء را از چاه آبی اخراج نمود، آیا اخراج، متعدد می شود؟ خیر! «مخرج عنه»، تعدد پیدا می کند.

[۸۷۲] (۱) - البته رجوع استثنا به جمله اخير از باب قدر متيقن، يك مسئله است و «ظهور» آن در رجوع به خصوص جمله اخير، مسأله دیگری است که این ظهور، محل تأمل است.

[۸۷۳] (۲) - «ما يصلح للقرينية»، همان استثنائی است که در کلام ذکر شده و صلاحیت رجوع به غیر اخير دارد.

[۸۷۴] (۳) - اصالت العموم جمله اخير از نظر قدر متيقن از بين رفت و برچیده شد.

[۸۷۵] (۱) - اشاره الى انه يكفي في منع جريان المقدمات صلوح الاستثناء لذلك الاحتمال اعتماد المطلق ح في التقييد عليه لاعتقاد انه كاف فيه.

اللهم الا ان يقال: ان مجرد صلوحه لذلك بدون قرينه عليه غير صالح للاعتماد ما لم يكن بحسب متفاهم العرف ظاهرا في الرجوع الى الجميع فاصالة الاطلاق مع عدم القرينه محكمه لتامية مقدمات الحكمة فافهم. «منه» قدس سره ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۲.

[۸۷۶] (۲) - همان اصلی را که در پایان بحث تعقب عام به ضمیر از «بعض الفحول» نقل کردیم.

[۸۷۷] (۳) - خواه لفظ، ظهوری داشته باشد یا فاقد ظهور باشد.

[۸۷۸] (۴) - مصنف رحمه الله این شرط را بیان نموده‌اند.

[۸۷۹] (۵) - یعنی: تخصیص به متصل را مستلزم مجازیت بدانیم.

[۸۸۰] (۱) - ای بدلیل خاص غیر دلیل الانسداد الذی هو دلیل حجیه مطلق الظن فان العمل بخبر الواحد ح یكون من باب الاحتیاط الذی هو اصل من الاصول العملیه فلا يجوز ح تخصیص الكتاب به فان الاصل دلیل حیث لا دلیل.

[۸۸۱] (۲) - ای وجود خبر لم یکن علی خلافه عموم الكتاب و لا اقل من عموم ما دل علی اصالة البراءة كعمومات الحل و نحوها].
ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۳۴.

[۸۸۲] (۳) - تذکر: «کتاب»، قطعی الصدور و السند هست اما خبر واحد، ظنی الصدور و ظنی السند می باشد لذا این شبهه، مطرح شده: خبر واحدی که اصل صدورش از معصوم علیه السلام مسلم نیست بلکه مظنون می باشد - آن هم نه به ظن شخصی چون گاهی انسان، ظن شخصی هم به صدور ندارد بلکه از باب ظن نوعی حجیت دارد و ... - چگونه می تواند عمومات قرآنی را که قطعی السند هم می باشد، تخصیص بزند.

[۸۸۳] (۱) - اذ لو كان عملهم باخبار الآحاد لاجل القرینة لبان ذلك لكثرة موارد العمل بها فی قبال عمومات الكتاب مع عدم ظهور قرینة واحدة فی مورد واحد و هذا مما یصح ان یقال فيه: «عدم الوجدان دلیل قطعی علی عدم الوجود». فالنتیجة: ان عملهم بتلك الاخبار لیس للقرینة، بل لحجیه خبر الواحد.

ر. ک: منتهی الدراية ۳/ ۶۳۷.

[۸۸۴] (۲) - یا اینکه بگوئیم: در موارد نادر، طبق خبر واحد عمل می کنیم.

[۸۸۵] (۳) - یعنی: بحکم الالغاء بالمرّة فان النادر بحکم المعدوم و الالغاء بالمرّة مبنی علی عدم وجود خبر لا یعارضه عموم الكتاب.
ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۳.

[۸۸۶] (۱) - مصنف رحمه الله آن ادله را به عنوان دفع توهم بیان می کنند.

[۸۸۷] (۲) - خصوصاً، خبر واحدی، محل بحث ما هست که محفوف به قرینه قطعی نباشد.

[۸۸۸] (۱) - اگر کسی بگوید اصالت العموم را اخذ می نمائیم، پاسخ ما این است که: خبر واحد با دلالت و سندش از نظر عقلاً صلاحیت دارد که در برابر اصالت العموم عنوان قرینیت پیدا کند بخلاف اصالت العموم که چنان صلاحیتی ندارد و اگر بنا باشد، حکومت پیدا کند باید دلیل حجیت خبر واحد را ساقط نماید لذا می گوئیم اصالت العموم با کدام قدرت و نیرو می تواند دلیل حجیت خبر واحد را از بین ببرد. به عبارت صریح تر: حیات و اساس اصالت العموم، بستگی به این دارد که قرینه ای برخلافش نباشد - مانند مقدمات حکمت - اما دلیل بر حجیت خبر واحد بر چنان مسأله ای توقف ندارد، خواه در برابرش اصالت العموم باشد یا نباشد. خلاصه: اصالت العموم، متوقف بر عدم قرینیت است اما دلیل بر حجیت خبر واحد، قرینه ساز است.

[۸۸۹] (۱) - از جواب مصنف رحمه الله نفس دلیل را استفاده می کنیم.

[۸۹۰] (۲) - گرچه مخالفتش به نحو عام و خاص باشد.

[۸۹۱] (۱) - این دلیل را هم مصنف به صورت دفع توهم بیان می کنند.

[۸۹۲] (۱) - و همچنین تقیید و اطلاق.

[۸۹۳] (۲) - کأنّ آن اخبار، تخصیص خورده.

[۸۹۴] (۱) - «... الثالث» انه یحتمل ان یكون المراد بها عدم صدور ما هو مخالف للكتاب واقعا نظیر ما ورد فی المائر بین الشرط الصحیح و الباطل اذ المراد بالكتاب هناك مطلق ما كتبه الله سبحانه علی عباده و هو الحكم الواقعی الالهی لا ما یتضمنه ظاهر الكتاب فلا یمکن الحكم علی الخبر المخالف لظاهر الكتاب انه مخالف للكتاب مع احتمال تخصیص الكتاب به واقعا بل یمکن ان یدعی انه بدلیل اعتبار الخبر یحرز انه موافق للكتاب واقعا لا - مخالف الا - ان یقال: ان ذلك خلاف الظاهر بل لا مساغ لاحتماله بالنسبة الی

- جميعها لورود جمله منها في مقام ابداء الضابط الفارق بين الخبر الصادق و الكاذب و ما يجوز العمل به و ما لا يجوز و لعله الى هذا اشار بقوله: «فافهم» ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۵.
- [۸۹۵] (۱) - در همان مقدار اندکی که نسخ تحقق پیدا کرده.
- [۸۹۶] (۱) - عام، متضمن یک حکم و خاص، دال بر حکم دیگری است.
- [۸۹۷] (۲) - تذکر: مخصیص در حقیقت، بیانگر مراد از عام است و در بحث قبل بیان کردیم که نباید به عام و خاص - در آن جایی که خاص، عنوان مخصیصیت دارد - عنوان متخالفین داد بلکه خاص، دارای عنوان شارحیت و مفسریت است و به عنوان بیان و توضیح مراد متکلم و مولا وارد شده نتیجتاً:
- «مخصص»، یعنی: مبین و شارح مراد مولا.
- [۸۹۸] (۳) - الف: در این صورت از خاص به مخصص متصل تعبیر می نمایند.
- ب: ... کما اذا وردا من معصومین فی زمان واحد. ر. ك: منتهی الدرایه ۳/ ۶۴۷.
- [۸۹۹] (۱) - البته بنا بر اینکه بگوئیم: همان طور که در مخصص، «قبلیت» اعتبار دارد در نسخ هم «بعدیت» معتبر است و الا اگر در نسخ، «بعدیت» معتبر نباشد در فرض مذکور، مسئله، بین مخصصیت و ناسخیت، مردد است.
- [۹۰۰] (۲) - یا عموماً.
- [۹۰۱] (۳) - بلکه در مقام بیان حکم ظاهری بوده - نگارنده.
- [۹۰۲] (۱) - با تحقق دو شرط مذکور، خاص بعدی عنوان ناسخیت دارد.
- [۹۰۳] (۱) - یعنی: در عدم نسخ.
- [۹۰۴] (۲) - همان عامی که بنا هست به مخصص، مبتلا شود.
- [۹۰۵] (۳) - «ما من عام الا و قد خص» سبب می شود ظهور خاص، قوی تر شود.
- [۹۰۶] (۱) - چون شرط تخصیص، این است که: خاص، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد - لثلاً یلزم تأخیر البیان عن وقت الحاجة - و ما از طریق اشتها، ظن به واجدیت شرط پیدا می کنیم.
- [۹۰۷] (۱) - لا یخفی ان کونه مخصصاً بمعنی کونه مبیناً بمقدار المرام عن العام و ناسخاً بمعنی کون حکم العام غیر ثابت فی نفس الامر فی مورد الخاص مع کونه مراداً و مقصوداً بالافهام فی مورد بالعام کسائر الافراد و الافلا تفاوت بینهما عملاً اصلاً کما هو واضح لا یکاد یخفی. «منه قدس سره». ر. ك: حقائق الاصول ۱/ ۵۳۸.
- [۹۰۸] (۲) - در فرض قبل، کثرت تخصیص، موجب اظهاریت خاص می شد و اظهاریت، دلیل بر اعتبار و تقدم دارد به عبارت دیگر: الف: به واسطه اصالت الظهور، اصل اعتبارش مسلم بود. ب: به خاطر اظهاریتش آن را مقدم می داشتیم به خلاف محل بحث که ظاهر و «اظهري» نداریم.
- [۹۰۹] (۱) - فیکون مفاد دلیل الناسخ هو انتهاء مدة الحكم فیکون شارحاً و مبیناً للعام الظاهر فی استيعاب حکمه لجميع الازمنة فالفرق بينه و بين التخصيص هو ان التخصيص بحسب افراد موضوع الحكم و هو بحسب الازمان او یكون مفاده عدم جعل الحكم من رأس فیکون شارحاً و مبیناً للدلیل الظاهر فی ارادة المولى مدلوله بالارادة الجدیة بمعنی انه یبین انه قد ارید بالارادة الاستعمالیة بمصلحة اقتضت ذلك لا الارادة الجدیة. ر. ك: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۳۸.
- [۹۱۰] (۲) - یعنی: خاص باید قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شده باشد.
- [۹۱۱] (۳) - یعنی: ممکن است، دلیل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل به عام، وارد شود.
- [۹۱۲] (۴) - و در موردی که «عام» قبل از حضور وقت عمل به خاص، وارد شده، احتمال «مخصصیت» و «منسوخیت» مطرح است.

[۹۱۳] (۱) - برای توضیح بیشتر در این باره به صفحه ۵۰۸ رجوع نمائید.

[۹۱۴] (۲) - نسخ به حسب «ظاهر» و مقام اثبات «رفع» و برداشتن یک حکم ثابت است یعنی: تاکنون دلیل، مقتضی بقاء آن حکم بوده - چنانچه دلیل ناسخ نبود به همان حکم عمل می نمودیم - اما دلیل ناسخ، وارد شد، دوام و استمرار آن را از بین برد پس معلوم می شود یک امر ثابت و متحقق بوده لکن آن را رفع می نمائیم امّا باطن مسئله، به آن کیفیت نیست بلکه حقیقتش این است که: نسخ، «دفع» حکم است و اصلاً آن حکم اول، ثابت نبوده و انسان خیال می کرده، ثابت است، آن حکم، تابع مصلحتی نبوده، تا دوام و استمرار داشته باشد و فقط ظاهر کلام، دال بر استمرار بوده به عبارت دیگر: مصلحت و حکمت اقتضا می نمود، اظهار، دوام و استمرار حکم را - یعنی: مقتضای حکمت، این بوده که حکم در دلیل اول به صورت «دوام» و استمرار اظهار شود - در صورتی که دلیل ناسخ، بعد از حضور وقت عمل، وارد شود - و یا اینکه اگر دلیل ناسخ، قبل از حضور وقت عمل، وارد شده، مصلحت اقتضا می نمود که «اصل» حکم، ابراز و انشا شود بدون اینکه حتی یک مرتبه خارجاً طبق آن حکم، عمل شود.

سؤال: چگونه حکمت، مقتضی چنان امری بوده؟

جواب: پیامبران که مبین شریعت هستند گاهی یا چه بسا به این نحو به آنها وحی یا الهام می شده که: فقط یک حکم و قانونی را اظهار نمایند یا استمرار آن را ابراز نمایند البته ممکن است خود آن پیامبر می دانسته که حکم مذکور، نسخ می شود و امکان دارد او هم نمی دانسته که آن حکم، نسخ خواهد شد - لعدم احاطه بتمام ما جری فی علمه تبارک و تعالی - و «لعل» داستان حضرت ابراهیم و اسماعیل علیهما السلام از قسم اخیر بوده و او نمی دانسته که عاقبت قضیه به چه صورتی ختم می شود و ما در قسمت شرح کتاب، تفصیلاً بیان کردیم که ندانستن او بیشتر مقام تسلیم او را اثبات می کند.

[۹۱۵] (۱) - مثال مذکور، یکی از مصادیق ظاهر نسخ است

[۹۱۶] (۲) - البته در زمان گذشته، مأمور به بوده.

[۹۱۷] (۳) - که گفتیم: فرد ظاهر و آشکاری در باب نسخ است.

[۹۱۸] (۱) - اشار باداء الترجی الی المناقشات فی کونه من النسخ مثل ما قیل: ان المراد من الذبح مقدماته بقرینه قوله تعالی: «قد صدقت الرؤیا». ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۴۳.

[۹۱۹] (۲) - و بدانیم او از نظر مقام تسلیم در مرتبه رفیعی قرار دارد.

[۹۲۰] (۱) - عبارت مذکور، دلیل بر عدم جواز نسخ است که ما ابتدای بحث، آن را بیان و رد نمودیم.

[۹۲۱] (۲) - علة لعدم لزوم البداء المحال فی حقه تبارک و تعالی ثم ان التردید فی قوله لان الفعل او دوامه اشاره الی النسخ قبل العمل و بعده ففی النسخ قبل العمل لم یکن الفعل متعلقاً لارادته و لم یکن الامر به من جهة اشتماله علی المصلحة و انما کان فی نفس الامر به حکمة و مصلحة و فی النسخ بعد الفعل لم یکن دوام الفعل متعلقاً لارادته و انما کان اظهار دوامه لحکمة و مصلحة ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۳۴۰ - ۳۳۹.

[۹۲۲] (۳) - مثلاً مشیت الهی بر این تعلق گرفته که حضرت ابراهیم را به مردم معرفی کند که او از نظر اطاعت و تسلیم، نسبت به امر خداوند تا آن درجه تکامل پیدا می کند، اگر مسأله امر به ذبح اسماعیل نبود ما از چه طریقی نسبت به مقام تسلیم او آگاه می شدیم لذا همین مطلب شاید مهم ترین مصلحتی است که اقتضا می نماید یک امر صوری و ظاهری با جهل ابراهیم تحقق پیدا کند و بعد هم حکم واقعی آن، عبارت از عدم مذبوحیت باشد.

[۹۲۳] (۴) - زیرا بعداً نهی، وارد و مانع ذبح اسماعیل علیه السلام شد.

[۹۲۴] (۱) - که گفتیم: حقیقت نسخ «دفع» است - نه رفع - گرچه به حسب ظاهر، حکم ثابتی را برمی دارد.

[۹۲۵] (۱) - به حسب ظاهر، کلمه «اولاً» قید «یظهر» و «ثانیا» قید «یبدی» می باشد اما در این صورت، معنای عبارت، صحیح نیست

بلکه کلمه «اَوْلا» مربوط به «عدم اظهار» می‌باشد یعنی: آنچه را که اول، نبی یا وصی، مأمور بود، اظهار نکند، اکنون خداوند متعال اظهار می‌نماید.

[۹۲۶] (۲) - کلمه «ثانیا» قید «بیدی» و «یظهر» می‌باشد- ای یظهر الله ثانیا و بیدی ما خفی- پس کلمه «ثانیا» در مقابل چیزی است که اَوْلا اظهار نشده.

[۹۲۷] (۳) - در فقه هم گاهی آن کلمه استعمال می‌شود مثلا فردی مشغول خواندن نماز شد اما در اثناء صلوات برایش مشخص شد که لباسش متنجس است در این صورت، جمله «بدا له» را استعمال می‌نمایند.

[۹۲۸] (۱) - «وَ ذَا التُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغَاضِبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ \...» E- سوره انبیا، آیه ۸۷.

[۹۲۹] (۲) - مثال دیگر: طبق بعضی از روایات، حضرت عیسی علیه السلام نسبت به موت زنی در زمان خاصی اخبار نمود اما بعد از فرا رسیدن زمان موعود، آن فرد در حال حیات بود زیرا با دادن صدقه مرگ را از خود دفع نموده بود- مضمون روایتی است که در امالی شیخ صدوق، در مجلس هفتاد و پنج، نقل شده.

[۹۳۰] (۳) - (اما اصل وقوع البداء) فلروایات متواترات- مثل قوله عليه السلام: ما عبد الله بشيء مثل البداء «او» ما بعث الله نبيا قط حتى يقر له بالبداء «او» ما بعث الله نبيا قط الا بتحريم الخمر و ان يقر لله بالبداء «او» لو علم الناس ما في القول في البداء من الاجر ما فتراوا عن الكلام فيه «او» ان الله علمين علم مكنون مخزون لا يعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء و علم علمه ملائكته و رسله و انبيائه فنحن نعلمه.

ر. ك: عنایة الاصول ۲/ ۳۴۰ و «وافی»: ۱/ ۱۱۲-۱۱۴ باب بدا.

[۹۳۱] (۴) - در تکوینات.

[۹۳۲] (۵) - در شرعیات.

[۹۳۳] (۶) - یا اخبار حضرت عیسی علیه السلام به موت آن فرد در زمان مشخص.

[۹۳۴] (۱) - قیل فی المحو و الاثبات اقوال:

«احدها»: ان ذلك في الاحكام من الناسخ و المنسوخ.

«الثانی»: انه يمحو من كتاب الحفظه المباحات و ما لاجزاء فيه و يثبت ما فيه الجزاء من الطاعات و المعاصی.

«الثالث»: انه يمحو ما يشاء من ذنوب المؤمنین فضلا فيسقط عقابها و يثبت ذنوب من يريد عقابه عدلا.

الرابع: انه عام في كل شيء فيمحو من الرزق و يزيد فيه و من الاجل و يمحو السعاده و الشقاوه و يثبتهما.

الخامس: انه في مثل تقدير الارزاق و المحن و المصائب يثبت في ام الكتاب ثم يزيله بالدعاء و الصدقه و فيه حث على الانقطاع اليه سبحانه.

السادس: انه يمحو بالتوبه جميع الذنوب و يثبت بدل الذنوب حسنات بينه قوله الا من تاب و آمن و عمل عملا صالحا فاولئك يبذل الله سيئاتهم حسنات ... ر. ك: تفسير مجمع البيان ذیل آیه ۳۹ سوره رعد.

[۹۳۵] (۱) - درجات انبیا با یکدیگر متفاوت است.

[۹۳۶] (۲) - مع ذلك گاهی در شرعیات، حکمی به پیامبری به صورت وحی، ابلاغ می‌شود که در دوام و استمرار، ظهور دارد درحالی که به حسب واقع، محدود است و خطاب دیگری- یعنی: دلیل ناسخ- غایت آن را بیان می‌کند- در صورتی که نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد.

با توجه به اینکه گفتیم نسخ، قبل از حضور وقت عمل هم ممکن است، صورت دیگری هم برای نسخ هست که: گاهی حکمی به پیامبری وحی می‌شود که در «جد» ظهور دارد یعنی: مطلوب خداوند است- مع آنکه لا يكون واقعا بجد بل لمجرد الاختبار و الابتلاء

...

در باب تکوینیات که «حکمی» مطرح نیست گاهی نبی یا وصیی از طریق وحی یا الهام مأموریت پیدا می‌کند، مسأله‌ای مانند وقوع عذاب- یا چیز دیگری را- اخبار نماید درحالی که آن امر، تحقق پیدا نمی‌کند.

لازم به تذکر است که آن اظهار- در شرعیات- یا اخبار- در تکوینیات- واجد مصلحت و حکمتی بوده.

[۹۳۷] (۱)- آیا آنچه را انسان می‌داند مصلحت اقتضا می‌کند که بیان نماید؟

خیر! بعضی از مطالب و مسائل را انسان می‌داند لکن هیچ گونه مصلحتی اقتضا نمی‌کند که آن را ابراز و اظهار نماید.

[۹۳۸] (۱)- «بدالی»

[۹۳۹] (۲)- ظهور و خفا به ما مربوط است و اظهار و اخفا به خداوند متعال.

[۹۴۰] (۱)- قبلا بیان کردیم که لزومی ندارد، نسخ، بعد از حضور وقت عمل باشد بلکه قبل از حضور وقت عمل هم «نسخ» متصور است.

[۹۴۱] (۲)- از زمانی که دلیل ناسخ، وارد شده.

[۹۴۲] (۱)- ای من غیر الالفاظ التي يطلق عليها المطلق كالمفرد المعرف بلام الاستغراق او لام العهد باقسامه او النكرة بالمعنى الاول

الذی ستعرفه مثل: قوله: «و جاء رجل من اقصى المدينة» و سیأتی تفصیل معنیها جمیعا. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۳۴۵.

[۹۴۳] (۲)- «مطلق»، صفت لفظ است همان‌طور که عام و خاص هم به لفظ مربوط می‌باشد.

[۹۴۴] (۳)- بدیهی است که مقصود از «جنس» هم جنس اصطلاحی و منطقی- در مقابل نوع و فصل- نمی‌باشد.

[۹۴۵] (۱)- المستشكل هو صاحب الفصول (قال قدس سره) فصل: المطلق ما دل علی معنی شایع فی جنسه شیوعا حکمیا (ثم ساق

الكلام) الی ان قال و يخرج بقولنا «شیوعا حکمیا» الفاظ العموم البدلی كمن فی الاستفهام فانه و ان دل علی معنی شایع فی افراد

جنسه اعنی جنس العاقل مثلا الا ان شیوعه وضعی لا حکمی و القوم قد اهملوا هذا القید فیرد ذلك علی طردهم (الی ان قال) لکن

يخرج عن الحد مثل المفرد المعرف و المنكر حيث يؤخذان باعتبار العموم الشمولى بقريته حكمة او مقام لعدم دلالتهما علی حصه

شایعة بل جمیع الحصص. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۳۴۴.

[۹۴۶] (۲)- ... فتعريف السعدانة بانه نبت لأطرد له لكونه اعم يشمل غيرها و تعريف الانسان بانه عاقل لا عكس له لكونه اخص لا

يشمل المجنون. ر. ک: عنایة الاصول ۲/ ۳۴۵.

[۹۴۷] (۱)- ای مبهمه مهملة بلا شرط.

[۹۴۸] (۲)- الفاظی که «مطلق» به آن‌ها گفته می‌شود.

[۹۴۹] (۳)- مانند: انسان، رجل، فرس و حیوان.

[۹۵۰] (۴)- «عرض» طبق اصطلاح مصنف، آن است که تأصل و ما بحذاء خارجی دارد مانند سواد و بیاض. «عرضی» آن است که

ما بحذاء خارجی ندارد بلکه یک امر اعتباری می‌باشد مانند حریت و ملکیت.

[۹۵۱] (۱)- مصنف رحمه الله اصطلاحی دارند که مخصوص خودشان هست و در بحث «حروف» هم به آن اشاره کردیم که: هر

چیزی که به امر ذهنی، مربوط و مقید باشد، کلی عقلی هست و حال آنکه در علم «منطق»، کلی عقلی را به همان وصف کلیت

اطلاق می‌کنند و ...

[۹۵۲] (۲)- کأن «ملحوظیت» هم قید ماهیت است یعنی: ملحوظ است به اینکه چیزی همراه آن نباشد.

[۹۵۳] (۳)- در این قسم اصلا لحاظ و ملحوظیت، مطرح نیست.

[۹۵۴] (۱)- «لا بشرط مقسمی» و «قسمی» در این جهت، مشترک می‌باشند که: چیزی با آن‌ها لحاظ نشده اما فرقتشان هم این است

که: در «لا بشرط مقسمی»، عدم لحاظ شیء دیگر، ملاحظه نشده اما در «لا بشرط قسمی»، عدم لحاظ شیء دیگر مدخلیت و قیدیت دارد.

[۹۵۵] (۲) - بدون اینکه در آن قضیه حملیه، تجویزی قائل شویم.

[۹۵۶] (۳) - مفهومی که به قید عموم، مقید باشد بر زید، صادق نیست و با او اتحاد پیدا نمی‌کند. معنای اتحاد، این است که زید در وجود خارجی، همان انسان است نتیجتاً اگر «انسان» به قید عموم، مقید است و معنایش مقید به «عموم» است، قید هم که مقید به غیر عموم است - ذاتش، جزئیت و تشخص دارد - در این صورت، سؤال ما این است که: چگونه چیزی که مقید به غیر عموم است با چیزی که مقید به عموم می‌باشد، اتحاد پیدا می‌کند. خلاصه: بین زید جزئی و انسان مقید به قید عموم، اتحاد، تصور نمی‌شود، یکی مقید به خصوص است و دیگری مقید به عموم.

[۹۵۷] (۱) - الف: اگر قیدی - مانند شمول و سریان و لو به نحو عموم بدلی - همراه آن لحاظ می‌شد، عنوان «بشرط شیء» پیدا می‌کرد - ذات اسم جنس، دارای عموم و ارسال است بدون اینکه قید ارسال در موضوع له اخذ شده باشد.

ب: عنوان «عدم لحاظ شیء مع» در معنا و موضوع له اسم جنس، اخذ نشده و اگر عنوان مذکور در اسم جنس، مأخوذ می‌شد، ماهیت، «لا بشرط» بود - به «لا بشرط» مقید می‌شد - و اگر به «لا بشرط» تقید پیدا کند، عنوانش «لا بشرط قسمی» می‌باشد. تذکر: مصنف رحمه الله در تعریف اسم جنس فرمودند: «لا ریب انھا موضوعه لمفاهیمها بما هی مبهمه مهمله...».

سؤال: چرا ایشان اصرار دارند که موضوع له، «نفس المعنی» بدون هیچ قید و شرطی باشد - حتی به نحو لا بشرط قسمی نباشد. جواب: اگر قید شمول و سریان در آن دخیل باشد، اشکالش همان است که در شرح کتاب - تحت عنوان «الف» - بیان کردیم و اگر به نحو «لا بشرط قسمی» باشد اشکالش همان بود که تحت عنوان «ب» توضیح دادیم.

[۹۵۸] (۱) - فرق بین اسد و اسامه، این است که اولی، اسم جنس و دومی، علم جنس است.

[۹۵۹] (۱) - اما با کلمه اسد، چنان معامله‌ای نمی‌شود.

[۹۶۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۹۶۱] (۲) - کأن مصنف، نسبت به تعریف مشهور - درباره علم جنس، دو یا سه اشکال کرده‌اند - نگارنده.

[۹۶۲] (۳) - ملاک حمل شایع صناعی، اتحاد وجودی است، مقید به امر ذهنی نمی‌تواند با وجود خارجی اتحاد پیدا کند مثلاً آنچه که خارجاً می‌تواند با زید، متحد شود، نفس ماهیت است و چنانچه تقید ذهنی داشته باشد، معقول نیست با زید خارجی اتحاد پیدا کند.

[۹۶۳] (۱) - به نظر مصنف، اسامه طبق معنای مشهور - برای اسم جنس - «کلی عقلی» و مقید به تعین ذهنی می‌باشد. مصنف، اصطلاحی دارند که مخصوص خودشان هست یعنی: هر چیزی که به امر ذهنی، مربوط و مقید باشد اصطلاحاً کلی عقلی هست درحالی که در «منطق» کلی عقلی را به همان وصف کلیت اطلاق می‌کنند.

[۹۶۴] (۲) - دلیل دوم، مکمل دلیل اول است - نگارنده.

[۹۶۵] (۳) - یعنی: موضوع له، نفس ماهیت مبهمه می‌باشد بدون اینکه قیدی داشته باشد.

[۹۶۶] (۱) - ای بین اقسام المعرف باللام. اما الاشتراک اللفظی، فبان یقال: ان لفظ الرّجل مثلاً وضع تارة لتعریف الجنس و اخرى للاستغراق و ثالثه للعهد الذهنی و رابعه للعهد الخارجی و خامسة للعهد الذکری.

[۹۶۷] (۲) - بان یدعی ان اللام وضع للعهد الجامع بین الاقسام و ان الخصوصیه تفهم من الخارج من باب تعدد الدال و المدلول . ر. ک: منتهی الدراییه ۳/ ۶۹۵.

[۹۶۸] (۳) - بحث دیگر، این است: «لام» که بر تعریف دلالت می‌کند، مقصود از آن، تعریف خارجی است یا تعریف ذهنی؟

- [۹۶۹] (۱) - و مرادهم عدم افادتها له فيه بالنسبة الى الفرد فانه لا- تعین فيه خارجا، لا بالنسبة الى الجنس المتحقق في ضمنه فانها مفيدة للتعین بالنسبة اليه حسب افادته في تعريف الجنس محضا و الا لم يكن من مصاديق ما وضع للتعريف. مشکینی قدس سره ر. ك: كفاية الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۸۰.
- [۹۷۰] (۲) - و از باب تعدد دال و مدلول می باشد.
- [۹۷۱] (۳) - شبیه همان تعریفی که در اعلام شخصییه مانند زید، موجود است.
- [۹۷۲] (۱) - یعنی: آن معنا در «ذهن» تشخص دارد و از سائر معانی، متمیز و فاقد ابهام و اجمال است به عبارت دیگر: توجه و التفات ذهن به خصوص یک معنا عنوان معرفه ذهنیه است.
- [۹۷۳] (۲) - الف: بل و حتی فی العهد الذهنی غایته انها مفیده للتعریف و التعین للمخاطب خاصة من جهة معهودية المعنى فی ذهنه لا فی ذهن غیره. ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۳۵۶.
- ب: لان العهد الذهنی هو ما یشار به الى فرد ما بقید حضوره فی الذهن و لا تعین لفرد ما، فاللام لا تفید التعین فی العهد الذهنی. ر. ك: منتهی الدراية ۳/ ۶۹۶.
- [۹۷۴] (۱) - اشکال دوم در حقیقت، دنباله و مکمل ایراد اول است - نگارنده.
- [۹۷۵] (۲) - اگر خصوصیت ذهنیه القا شده، لزومی ندارد بگوئید «زید الرجل» بلکه بگوئید: زید رجل.
- [۹۷۶] (۱) - خواه برای جنس، استغراق یا عهد باشد.
- [۹۷۷] (۲) - حتی اگر لام برای اشاره وضع شده باشد.
- [۹۷۸] (۳) - تا اشکالات سه گانه بر آن وارد نشود.
- [۹۷۹] (۴) - و وجودش به هر حال، لازم است.
- [۹۸۰] (۱) - لامتناع الحمل معها الا بالتجريد. ر. ك: حقائق الاصول ۲/ ۵۵۲.
- [۹۸۱] (۲) - فان الفرض عدم وضع المدخول لذلك و لا قرینه ظاهرا کی یستند العموم اليه ... ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۴۴.
- [۹۸۲] (۳) - به جهت اینکه عموم، مرتبه مشخصی است و هیچ گونه ابهامی ندارد.
- [۹۸۳] (۱) - او عند المتكلم كما فی قولك ای رجل جاءك و قد تقدم التمثيل بذلك منا و ذكرنا ان الفرد المعین كما انه قد يكون مجهولا عند المخاطب فكذلك قد يكون مجهولا عند المتكلم. ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۳۶۳.
- [۹۸۴] (۲) - یعنی: رجل، دال بر ماهیت و تنوین دال بر فرد معین است - به نحو تعدد دال و مدلول.
- [۹۸۵] (۳) - یعنی: رجل، دال بر طبیعت و تنوین، دال بر وحدت است.
- [۹۸۶] (۱) - قد اشرنا آنفا انه من المحتمل أن تكون هذه العبارة الى قوله «لا هو او غيره» ردا على الفصول لما فيها من ابطال الفرد المردد و اثبات كون النكرة بالمعنى الثانى كلياً لا جزئياً و قد ادعى صاحب الفصول ان النكرة هي الفرد المردد و انها جزئى لا كلى و لم يفصل فيها. ر. ك: عناية الاصول ۲/ ۳۶۳.
- [۹۸۷] (۲) - گاهی ممکن است، مسئله به عکس باشد که توجه شما را در این زمینه به پاورقی صفحه ۵۴۱ جلب می نمائیم.
- [۹۸۸] (۳) - و آن قید، سبب نمی شود کلیت، منتفی شود، آیا اگر انسان را به «ابيض» مقید نموده و گفتیم: «الانسان الابيض»، کلی و قابل صدق بر تمام انسان های ابیض نیست؟
- [۹۸۹] (۱) - ای: اسم الجنس.

[۹۹۰] (۲) - ای: اسم النکره.

[۹۹۱] (۳) - البته معلوم نیست، آن نسبت، صادق و صحیح باشد.

[۹۹۲] (۱) - نکره به معنای اول، «مطلق» نیست بلکه آن، فرد معین واقعی است که نزد مخاطب، مجهول است.

[۹۹۳] (۲) - قبلا گفتیم به نحو «لا بشرط مقسمی» است.

[۹۹۴] (۱) - ای: المعنی المشهور و هو المقید بالشمول، و غرضه من هذه العبارة تزييف ما نسب الى المشهور و حاصله: ان الاطلاق بمعنی الشیوع غیر قابل للتقیید الموجب للضیق لان السعة و الضیق متنافیان و متقابلان و من الواضح عدم قابلیة احد المتقابلین لقبول الآخر و لا ریب فی صحة تقييد المطلق عند هم فلا بد ان يراد بالمطلق معنى يقبل التقييد فلا مجال لصحة المطلق الذي نسب الى المشهور من انه الماهية المقيدة بالشیوع.

[۹۹۵] (۲) - ای: المعینین المزبورین لاسم الجنس و النکره ...

[۹۹۶] (۳) - تعلیل لقوله: «قابل» و تقریبه: ان الماهية المهمة قابلة للتقييد، فاذا قال: «جنئی برجل عالم» مثلا، ف «رجل» قد استعمل فی نفس الطبیعة، و قیده و هو العالمیة قد ارید بدال آخر فتقييده لا یوجب اثلامه اصلا. ر. ک: منتهی الدراییة ۳/ ۷۱۱ - ۷۱۰

[۹۹۷] (۱) - چون لازمه تقييد، این است که قيد شمول و سريان القا شود و الانمی توان بین مطلق و مقید جمع نمود.

[۹۹۸] (۲) - یا «اعتق الرقبة».

[۹۹۹] (۱) - بنا بر آنچه که ما درباره اسم جنس و نکره بیان کردیم، تقييد، مستلزم مجازیت در مطلق نیست چون رقبه را در رقبه مؤمنه استعمال نمی کنیم بلکه رقبه، دال بر ماهیت مبهمه است و قیدش را از قرینه دیگری مانند «لا- تعتق الرقبة الکافرة» استفاده می کنیم.

[۱۰۰۰] (۲) - کأن ارید من لفظ رقبه فی قولنا «اعتق رقبه مؤمنه» الرقبه ذات الايمان و جعل القید قرینه علی المراد. ر. ک: شرح

کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۴۶.

[۱۰۰۱] (۱) - من الخصوصیة المعینة او التقييد بفرد ما او بجمیع الافراد.

[۱۰۰۲] (۲) - ای: فی مقام اثبات الحكم لطبیعة الموضوع فی الجملة و ان لم یکن المتکلم عالما بکافیة تحققه له و لا بکافیة تحقق

نفس الموضوع کما فی قول القائل الغير الطیب لا بد لهذا المرض من شرب دواء. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۴۶.

[۱۰۰۳] (۳) - اسم جنس به عنوان یک مثال است لکن باید توجه داشت که نکره هم مانند آن هست.

[۱۰۰۴] (۴) - قرینه حالیه و مقالیه را نمی توان تحت ضابطه خاصی درآورد زیرا به حسب اختلاف خصوصیات کلام و مقام، متغیر است. اما مقدمات حکمت دارای ضابطه است - «نگارنده».

[۱۰۰۵] (۱) - منتها نه مراد جدی بلکه مراد ضابطه‌ای، قانونی و استعمالی که به زودی درباره اش بحث می کنیم.

[۱۰۰۶] (۲) - ای: فی مقام اثبات الحكم للطبیعة فی الجملة مع كونه عالما بالکيفيتين الا انه لم یبینهما لاجل مصلحة کما فی قول

الطیب اسقوه «السقمونیا» مع العلم بکافیة شربه و لکن لم یبینها لاجل مصلحة و بالجملة فیما لم یکن فی مقام بیان کمقام التشريع فقط او کان فی مقام بیان حکم آخر کما فی قوله «فکلوا ممّا أمسکن» E الوارد فی مقام بیان عدم کون ما اصطاده الکلب المعلم حراما لا- یمكن التمسک بالاطلاق فی رفع جزء او قید شک فی دخله فی المطلوب کما لا یمكن التمسک باطلاق الامر بالاکل فی الآیة علی طهارة مواضع عضّ الکلب فان كونه فی مقام التشريع قرینه علی انه ليس بصدد تمام مراده و كذلك اذا كان فی مقام بیان حکم آخر فلا یكون هناك دلیل علی كونه فی مقام بیان من الجهة التي يراد اثباتها بالاطلاق كطهارة مواضع العضّ من اطلاق الامر بالاکل فی الآیة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۱/ ۳۴۶.

[۱۰۰۷] (۱) - کتین العادل من قوله: «اکرم عالما» او تیقن الماء الطاهر من قوله: «جئنی بماء» ... ر. ک:

عنایه الاصول ۲ / ۳۶۹.

[۱۰۰۸] (۲) - که به آن «قدر متیقن به حسب غلبه وجود» هم می‌گویند. نگارنده.

[۱۰۰۹] (۱) - اطلاقی نیست تا به آن تمسک نمود - نگارنده.

[۱۰۱۰] (۲) - اگر مقصود متکلم، اطلاق نبوده او نسبت به غرض خود اخلال نموده زیرا درعین حال که درصدد بیان بوده، تنبیهی به

غرض خود نموده - نتیجتا می‌گوئیم مقصود او شیاع و سریان بوده است.

[۱۰۱۱] (۱) - مقدمه دوم، این بود که مولا قرینه‌ای برخلاف اطلاق بیان نکرده باشد.

[۱۰۱۲] (۱) - مانند «کان» تامه و ناقصه است که: گاهی مولا درصدد است «تمام المراد» را بیان کند، این بر قدر متیقن در مقام

تخاطب، منطبق می‌شود و گاهی به صورت «کان» ناقصه درصدد است بگوید:

«القدر المتیقن تمام مرادی» در این صورت، صرف قدر متیقن کفایت نمی‌کند زیرا او فرموده «القدر المتیقن تمام مرادی» و این

مطلب از کلام مولا استفاده نمی‌شود.

خلاصه: اینکه می‌گوئیم اگر قدر متیقن در مقام مخاطب باشد، مانع انعقاد اطلاق می‌شود، در صورتی است که به صورت «کان»

تامه باشد نه نحو «کان» ناقصه.

[۱۰۱۳] (۲) - اشاره الی انه لو کان بصدد بیان انه تامه ما اخل بیانه بعد عدم نصب قرینه علی اراده تمام الافراد فانه بملاحظته یفهم

ان المتیقن تمام المراد و الا - کان علیه نصب القرینه علی اراده تمامها و الا قد اخل بغرضه. نعم لا یفهم ذلك اذا لم یکن الا بصدد

بیان ان المتیقن مراد و لم یکن بصدد بیان ان غیره مراد او لیس بمراد قبالا للاجمال او الاهمال المطلقین فافهم فانه لا یخلوا عن دقة.»

منه قدس سره» ر. ک:

حقائق الاصول ۱ / ۵۵۷.

[۱۰۱۴] (۱) - و آن مقداری که مولا می‌خواهد در خارج اجرا و عملی شود.

[۱۰۱۵] (۱) - به عبارت دیگر: قرینه‌ای بر اهمال و اجمال نیست.

[۱۰۱۶] (۲) - نتیجتا تمسک آن‌ها به اطلاقات، مستند به اصل عقلانی مذکور نیست تا شاهدی بر صحت آن «اصل» باشد.

[۱۰۱۷] (۱) - انصراف به بعضی از مصادیق یا انصراف به بعضی از اصناف معنا.

[۱۰۱۸] (۱) - مثلا القدر المتیقن من ادله التقليد كآیه الانذار و السؤال و روایه الاحتجاج و التوقيع هو البالغ الطاهر المولد و ان لم

یکن اللفظ ظاهرا فيه فقط. ر. ک: الوصول الی کفایه الاصول ۳ / ۲۵۲.

[۱۰۱۹] (۲) - کأنّ مانند قدر متیقن در مقام مخاطب.

[۱۰۲۰] (۳) - ... مثل رجل در (ذو رأس واحد) که گویا اصلا شامل (ذو رأسین) نمی‌شود و این نحو از انصراف، مانع است از حمل

لفظ رجل مثلا در (جئنی برجل) بر اطلاق که شامل ذو رأسین هم بشود» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم

خوئینی ۱ / ۱۷۲.

[۱۰۲۱] (۴) - در آن فرد یا همان صنفی که لفظ به آن منصرف شده، ظهور پیدا می‌کند.

[۱۰۲۲] (۱) - که قرینه بارزی است زیرا لفظ مستقیما در معنای انصرافی، ظهور پیدا کرده.

[۱۰۲۳] (۲) - ... کما اذا فرض ان «الصعید» وضع لمطلق وجه الارض ثم استعمل کثیرا فی خصوص التراب الخالص بحيث صار

مشرکا بینهما، فاذا قال المولی: «تیمم بالصعید» لا یحمل علی المطلق الا بالقرینه لکن فيه انه یحمل علی المنصرف الیه لان ... ر. ک:

منتهی الدرایه ۳ / ۷۳۱.

[۱۰۲۴] (۳) - عنوان «ظهور» اعم از حقیقت است وقتی می‌گوئید «رأیت اسدا یرمی» کلمه اسد در رجل شجاع ظهور دارد درحالی که رجل شجاع، معنای حقیقی اسد نیست.

[۱۰۲۵] (۴) - مانند (دابه) که حقیقت است در فرس و معنای لغوی آن مطلق (ما یدب فی الارض) است.

ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱/ ۱۷۲.

[۱۰۲۶] (۱) - هل هی اشاره الی المرتبتین الاخیرتین او الی جمیع الاربع؟ الظاهر هو الثانی بقرینه تأتی الاشارة الیهما. مشکینی رحمه الله. ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۸۸.

[۱۰۲۷] (۱) - الظاهر ان مراده من مزیه الانس الجامع بین المرتبتین الاولین، غایه الامر انه لم يذكر فی مقام التشبیه الا ما شابه الاخیره منهما لما تقدم من ان مرتبه الانصراف الموجب للتعین مشابیه للمجاز المشهور و التي قبلها مشابیه للمجاز الراجح و هذه هی القرینه علی کون قوله: «یکون ذلك» اشاره الی جمیع المراتب کما ان المراد من التعین و الاختصاص: هو الجامع بین مرتبتی الاشتراک و النقل و ان لم يذكر الا ما شابه الاخیر و هو المنقول بالغلبه. و السر فی التشبیه به لا بمطلق المنقول معلوم لان الوضع فی غیر المنقول بها لیس بکثره الاستعمال فالمتعین التشبیه به بالخصوص مشکینی رحمه الله ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مشکینی ۱/ ۳۸۹.

[۱۰۲۸] (۱) - و مراد جدی او، رقبه مؤمنه بوده نه اینکه رقبه را در رقبه مؤمنه استعمال کرده باشد.

[۱۰۲۹] (۱) - ... اقول: ان مجرد دعوی امکان ذلك ای کثره الاستعمال بحد يحصل بسببه مزیه انس الی آخره مما لا یشفی العلیل و لا یروی الغلیل اذ لا وجه لاستعمال اللفظ فی معناه الموضوع له و صیورته بذلك حقیقه فی امر آخر لم یستعمل فی اللفظ اصلا) و لعله (الیه اشار اخیرا بقوله فافهم. ر. ک:

عنایه الاصول ۲/ ۳۸۲.

[۱۰۳۰] (۲) - که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم - ر. ک: صفحہ: ۵۵۶.

[۱۰۳۱] (۱) - كما اذا ورد: «لا بأس بالصلاة فی عذرة غیر المأکول ناسیا» فان نفی مانعيتها من حيث النجاسة ملازم عقلا لنفیها من حيث الجزئية لغير المأکول فاذا فرض کون المولی فی مقام البیان من الجهة الاولى یحمل علی الاطلاق من الجهة الثانية ایضا للملازمة العقلية.

[۱۰۳۲] (۲) - مثل قوله: «اذا سافرت فقصر» بناء علی شمول التقصیر للافطار فاذا فرض کونه فی مقام البیان من جهة الصلاة، یحمل علی الاطلاق من جهة الافطار ایضا للملازمة الشرعية المستفادة من قوله علیه السلام:

«اذا قصرت افطرت» [مشکینی رحمه الله] ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۹۰.

[۱۰۳۳] (۳) - مثل ما ورد فی طهارة سور الهرة مع ان الغالب عدم خلو موضع السور عن النجاسة فان اطلاق ما دل علی طهارة سور الهرة و ان کان ناظرا الی حکم الهرة من حيث ذاتها کما یظهر من النصوص الا ان النجاسة العرضية الحاصلة بملاقاة الميتة لما كانت مقارنة لموضع السور غالبا کان اطلاق دلیل الطهارة مقتضیا لطهارة السور مطلقا و لو کان موضع السور قبل الملاقاة ملاقیا للنجاسة و الا لوجب التنبيه علی نجاسته ر. ک: منتهی الدراية ۳/ ۷۳۸.

[۱۰۳۴] (۱) - متنافیین در محل بحث، مانند متخالفین در عام و خاص هست یعنی «ظاهرا» بین آن‌ها منافات است نه واقعا چون یکی مطلق و دیگری مقید است.

[۱۰۳۵] (۲) - تذکر: بحث ما در صورتی است که قضیه وصفیه، فاقد مفهوم باشد زیرا اگر بگوئیم قضیه وصفیه، دارای مفهوم هست در این فرض «مفهوم» «اعتق رقبه مؤمنه»، «لا تعتق الرقبه الکافرة» می‌باشد و نتیجتا «لا تعتق ...» مقید «اعتق رقبه» می‌شود.

[۱۰۳۶] (۱) - که در این صورت، مطلق بر مقید حمل نشده بلکه مقید بر استحباب، حمل شده.

[۱۰۳۷] (۲) - تقييد، موجب تصرف در معنای لفظ نیست.

[۱۰۳۸] (۱) - تذکر: تقييد، دال بر این نیست که مولا- در مقام بیان نبوده زیرا مقصود از بیان، مراد جدی نیست بلکه منظور، مراد استعمالی و ضابطه‌ای است که در تأسیس اصل توضیح دادیم.

[۱۰۳۹] (۲) - و آیا اصالت العموم با وجود مخصص- و لا تکرم زیدا العالم- به قوت خود، باقی هست؟
خیر!

[۱۰۴۰] (۱) - «صل» در غیر معنای حقیقی استعمال نشده.

[۱۰۴۱] (۲) - مانند صلاة اللیل نیست که مستحب «فعلی» هست و هیچ شائبه‌ای از وجوب در آن تحقق ندارد.

[۱۰۴۲] (۳) - در مواردی که وجوب، ثابت است اگر استجابی هم مطرح باشد، می‌گوئیم آن استجاب به افضل افراد واجب ارشاد می‌نماید به عبارت دیگر: اگر ملاک وجوب با ملاک استجاب جمع شد، حکم فعلی، تابع وجوب است.

[۱۰۴۳] (۱) - لذا می‌گوئیم: یکی از طرق جمع بین مطلق و مقید، این است: «حمل المطلق علی کونه مسوقا فی مقام الاهمال فیکون المقید بیانا له».

[۱۰۴۴] (۱) - و حاصله: ان التعارض انما هو بین الظهور الاطلاقي للرقبۃ- مثلا- و بین الظهور الاطلاقي للامر فی طرف المقید لان ظاهر اطلاقه کون متعلقه واجبا تعینیا غایه الامر ان مقدمات الحکمۃ قاضیه فی الاول بالعموم البدلی و فی الثانی بخصوص فرد معین و الا فلیست صیغه الامر حقیقه الا فی الجامع بین الوجوبین و لکن الغالب کون الاطلاق الثانی اقوی من الاول فیکدم علیه و لذا لو کان الاول اظهر او تساویا بحسب خصوصیات المقامات لکان مقدا علی الثانی فیحمل الامر بالمقید علی الوجوب التخیری مع استفاده الافضلیه من القید او بدونها فی الاول و یتساقطان و یرجع الی الاصل العملی- علی التحقیق- فی الثانی. «مشکینی رحمه الله» ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۱/ ۳۹۳.

[۱۰۴۵] (۲) - در مواردی که آن دو از نظر نفی و اثبات، متوافق هستند.

[۱۰۴۶] (۳) - نه اینکه عتق رقبه مؤمنه، افضل افراد واجب است.

[۱۰۴۷] (۱) - آنچه را در توجیه کلام مشهور بیان کردیم در مورد دو حکم وجوبی و لزومی بود نه استجابی.

[۱۰۴۸] (۲) - که در توجیه کلام مشهور بیان کردیم.

[۱۰۴۹] (۳) - «مطلق» بر اصل استجاب و «مقید» بر تأکدش دلالت دارد.

[۱۰۵۰] (۱) - ... و قد یقال ان تفاوت الافراد بحسب مراتب المحبویه فی الواجبات ایضا کثیره فلا یتم هذا الوجه و الیه اشار بقوله: «فتأمل» ر. ک: عنایه الاصول ۲/ ۳۹۴.

[۱۰۵۱] (۲) - مانند: عن هشام بن سالم عن ابی عبد الله علیه السلام قال: من بلغه عن النبی صلی الله علیه و آله شیء من الثواب فعمله کان اجر ذلک له و ان کان رسول الله صلی الله علیه و آله لم یقله. ر. ک: وسائل الشیعۃ ج ۱/ باب ۱۸- از ابواب مقدمات عبادت ح ۳- ص ۶۰.

[۱۰۵۲] (۳) - لازم به تذکر است که اخبار «من بلغ» به هیچ وجه نمی‌تواند اثبات وجوب نماید.

[۱۰۵۳] (۱) - پاسخ سؤال مذکور را مشروحا در جلد چهارم ایضاح الکفایه- صفحه ۵۳۲- بیان کردیم.

[۱۰۵۴] (۲) - و لا یخفی انه لو کان حمل المطلق علی المقید جمعا عرفیا کان قضیته عدم الاستجاب الا للمقید و ح ان کان بلوغ الثواب صادقا علی المطلق کان استجابیه تسامحیا و الا فلا استجاب له وحده کما لا وجه بناء علی هذا الحمل و صدق البلوغ لتأكد الاستجاب فی المقید فافهم. «منه قدس سره» ر. ک: حقائق الاصول ۱/ ۵۶۵.

[۱۰۵۵] (۱) - نعم لا یتفاوت بین المثبتین و المنفیین غیر ان المشهور فی الاول کان هو الحمل و التقييد و فی الثانی العمل بهما جمعا

و كان ظاهر قول المصنف فيما تقدم و ان كانا متوافقين فالمشهور فيهما الحمل و التقييد ... الخ ان في كلا القسمين يكون المشهور ذلك و هو خلاف الواقع اللهم الا اذا كان مراده من المتوافقين كما اشير قبلا هو خصوص المثبتين ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۳۹۴.

[۱۰۵۶] (۲) - به حمل مطلق بر مقيد.

[۱۰۵۷] (۳) - مانند: «ان افطرت فاعتق رقبة» و «ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة».

[۱۰۵۸] (۱) - خواه مثبتین باشند یا منفین.

[۱۰۵۹] (۲) - البته در «مختلفین» مانند: «البيع حلال» و «لا يحل البيع الربوي» هم جاری هست - نگارنده.

[۱۰۶۰] (۳) - مثل كون القيد لدفع توهم انتفاء الحكم عن مورد القيد كما لو قال مثلا البيع سبب للنقل و البيع من الكافر سبب للنقل فانه ليس احترازا و لا غالبا بل لدفع توهم انتفاء السببية عن بيع الكافر. ر. ك: عناية الاصول ۲ / ۳۹۶.

[۱۰۶۱] (۱) - ... اما اقتضاء خصوص المقام فكصيغته الامر فان اطلاق الصيغته في مقام الايجاب يقتضى ان يكون مراد الموجب فردا معينا و هو الوجوب العيني التعيني و اما اقتضاء الآثار و الاحكام فكلفظ «الرقبة» الدال على موضوع حكم تكليفي في مثل «اعتق رقبة» و كلفظ «البيع» الدال على موضوع حكم وضعي في مثل «أحل الله البيع» ... ر. ك: منتهى الدراية ۳ / ۷۶۰.

[۱۰۶۲] (۲) - و باید گفت: فقط بيع عربی، دارای سببیت است اما بيع مطلق فاقد وصف عربیت برای تمليک و تملك سببیت ندارد.

[۱۰۶۳] (۳) - زیرا متعارف، چنین است که مطلق را ذکر می نمایند اما مراد جدی، همان مقید است - بخلاف العكس بالغاء القيد و حمله على انه غالبی او على وجه آخر.

[۱۰۶۴] (۴) - مثال: اگر مولا بگوید «اعتق رقبة» و مقدمات حکمت، کامل و تمام باشد، نتیجه اطلاق، عموم بدلی هست یعنی: عتق یک رقبة «على سبيل البدلية» واجب است - نه اینکه معنای آن خطاب «عتق كل رقبة» باشد - به عبارت دیگر، عتق «واحد من الرقبة» واجب است و آن واحد، دارای اطلاق می باشد و بر تمام افراد رقبة، عنوان مذکور، صادق است که از آن به عموم بدلی تعبیر می نمائیم یعنی:

عتق یک رقبة، عوض سائر افراد و عتق هر یک به جای دیگری کفایت می نماید.

[۱۰۶۵] (۱) - مثلا در صورتی تجهیز میت مسلمان بر شما واجب است که دیگران بر آن اقدام ننمایند اما چنانچه سائرین اقدام کردند بر من و شما لزومی ندارد، اقدام نمائیم.

[۱۰۶۶] (۱) - مثلا نمی توان گفت «هذا الشيء واجب» بلکه باید گفت: «هذا الشيء واجب اذا كان ذو المقدمه واجبه» پس اگر مولا فرموده باشد، فلان شيء، واجب است و در مقام بیان هم بوده و قیدی برای آن ذکر نکرده از اطلاق و جوب، استفاده نفسیت نموده و می گوئیم: آن وجوب، نفسی هست نه غیری زیرا اگر قیدی لازم بود، می بایست مولا - آن را بیان نماید و چون بیان نکرده، در می یابیم که قیدی مطرح نیست و آن واجب، نفسی هست نه غیری.

[۱۰۶۷] (۲) - غرضه: انه ليس قضيه مقدمات الحكمة الحمل على الشيع في جميع الموارد بل هي مختلفه باختلاف المقامات اذ لا معنى لحمل الطلب على الجامع بين انواع الوجوب لتضادها. ر. ك: منتهى الدراية ۳ / ۷۶۱.

[۱۰۶۸] (۱) - یعنی: هر معامله‌ای که خارجا تحقق پیدا کند و عنوان بیع داشته باشد، خداوند متعال آن را امضا نموده و مؤثر در ملکیت قرار داده.

[۱۰۶۹] (۲) - الذي هو مقام الامتنان اذ لا امتنان اصلا بالفرد الغير المعين عند المخاطب المعين بحسب الواقع مضافا الى لزوم الاغراء بالجهل على ما هو المفروض من كونه بصدد البيان. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱ / ۳۵۹۱.

[۱۰۷۰] (۱) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱ / ۳۶۰.

[۱۰۷۱] (۱) - هذا تعريض بما في التقريرات من عده من المجمال و استشهد عليه بما تقدم من الحكم بسراية اجمال الخاص الى العام و لا يخفى انه ليس من الاجمال في الكلام بل في المراد الا ان يكون اصطلاح عليه كما قد يظهر منه فانه قسم المجمال على قسمين الاول ما لم تتضح دلالتة و الآخر ما له ظاهر غير مراد للمتكلم و مثل له بالعام الذي علم اجمالا تخصيصه و المطلق الذي علم اجمالا تقييده. ر. ك:

حقائق الاصول ۱ / ۵۶۸.

[۱۰۷۲] (۲) - نحو جاء ربك.

[۱۰۷۳] (۳) - يعنى: آن لفظ از معنای خاصی حکایت می نماید.

[۱۰۷۴] (۱) - منها ما يكون مجملا باعتبار الوقوع في تركيب خاص لاجل خصوصية خارجية بحيث لو كان في غيره لم يكن مجملا كقول عقيل بن ابي طالب امرني معاوية بلعن على عليه السلام «الافالغوه» و قال بعض اصحابنا حين سئل عن الخليفة بعد النبي صلى الله عليه و آله قال: من بنته في بيته و منها ما يكون مجملا باعتبار نفس التركيب كقوله تعالى: \: إِنِ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَ قَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يُعْفُونَ أَوْ يُعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النَّكَاحِ E حيث إنه قيل: يحتمل ان يكون المراد بالمعطوف الزوج فيكون العفو عما في ذمة الزوجة اذا قبضت المهر و ان يكون ولي الزوجة فيكون المعفو عنه الزوج يابراء ذمته عن المهر. ر. ك: منتهى الدراية ۳ / ۷۷۲. كما انه قد يكون الاجمال في القول المفرد الحاصل بسبب الاعلال كمختار المشترك بين صيغة الفاعل و المفعول او بسبب عدم العلم بالوضع كما في لفظ الصعيد ... ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱ / ۳۶۰.

[۱۰۷۵] (۲) - متشابهات قرآن از نظر بحث فعلی، جزء مجملات است.

[۱۰۷۶] (۱) - و وجه الاجمال إما لان اليد تستعمل في الانامل و الاصابع و نفس الكف و ما ينتهي الى المرفق و ما ينتهي الى المنكب و ليس في الآية الشريفة قرينة على تعيين المراد. و إما لان تعليق القطع باليد مجمل اذ لا ظهور له في محل القطع نظير قولك: قطعت الحبل حيث يتردد محل القطع بين كل جزء من أجزائه، ... ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۵۶۸.

[۱۰۷۷] (۲) - وجه الاجمال في آيات التحليل و التحريم امتناع تعلقهما بالاعيان فلا بدّ من التقدير و الصالح للتقدير متعدد و ليس بعضه معينا اذ لا قرينة و يمكن دفعه بان الاطلاق يقتضي تقدير كل ما هو صالح للتقدير من افعال المكلف المتعلقة بتلك الاعيان و لو بتقدير الجامع بينها الا ان يكون جهة ظاهرة ينصرف اليها الكلام كما في الآيتين الشريفتين و لذا لم يتوهم احد من الصحابة اجمال آية تحريم الامهات من جهة احتمال كل من اللمس و النظر و الكلام و التعظيم و غير ذلك. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۵۶۹.

[۱۰۷۸] (۱) - و لعل البرهان على ذلك اى على الظهور هو ذلك الوجدان فانه اذا تبادر معنى من سماع اللفظ الى اذهان اهل تلك اللغة يكون دليلا على ظهوره فيه. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۱ / ۳۶۱.

[۱۰۷۹] (۲) - و وجه الاجمال انه - بناء على الاعم - يمكن تقدير الصحة كما يمكن تقدير الكمال و لا قرينة معينة لاحدهما و يمكن دفعه بان الصحة اقرب عرفا و اعتبارا الى نفى الذات من نفى الكمال و الاقرب كذلك يكون اظهر. ر. ك: حقائق الاصول ۱ / ۵۶۹.

[۱۰۸۰] (۱) - بخلاف مطلق يا مقيد بودن که دو صفت واقعی برای مطلق و مقید است.

[۱۰۸۱] (۲) - گاهی هم ممکن است انسان، موضوع له لفظ را بداند اما شيء در کلام ذکر شده که با موضوع له منافات دارد و در حقیقت چون کلام مکتنف «بما يصلح للقرينية» هست، اجمال پیدا کرده.

[۱۰۸۲] فاضل موحدي لنكراني، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۰۸۳] فاضل موحدي لنكراني، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

[مقدمه]

شرح حال صاحب کفایه الاصول

اشاره

- ۱- پدر.
- ۲- اساتید.
- ۳- شاگردان.
- ۴- فرزندان.
- ۵- تألیفات.
- ۶- آخوند خراسانی و مشروطیت
- ۷- اخلاق و سیره.
- ۸- آثار خیریه.
- ۹- وفات.
- ۱۰- مصادر شرح حال.

بسم الله الرحمن الرحيم پدر او آخوند ملا-حسین مردی بود باسواد و اهل علم و در هرات زندگی مرفه‌ی داشت برای مدتی از هرات به کاشان رفت و در آنجا به ارشاد مردم پرداخت و سپس از کاشان به هرات بازگشت و همسری اختیار کرد و خداوند چهار پسر به او مرحمت فرمود که یکی از آنها «محمد کاظم» بود.

ملا حسین تجارت ابریشم می‌کرد و مردی ثروتمند بود. هرچندی یک بار از هرات برای زیارت به مشهد مقدس می‌آمد بعدها که فرزندانش بزرگ شدند آنها هم برای زیارت به مشهد می‌آمدند تا اینکه ملا حسین آمد و در مشهد ماندگار شد و سه فرزند او- غیر از محمد کاظم- هرکدام کسی را پیشه خود ساختند اما محمد کاظم که در مشهد هم متولد شده بود در همین شهر داماد شد و سپس برای تحصیل به نجف رفت و ملا حسین

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۶

در مشهد از دنیا رفت و در قبرستان قتلگاه- همان‌جا که شیخ طبرسی قدس سره صاحب مجمع البیان مدفون است- به خاک سپرده شد.

این بود مطالبی که یکی از پیرمردها که پدر صاحب کفایه را درک کرده، درباره او گفته است.

اساتید او

محمد کاظم در سال ۱۲۵۵ هجری قمری به دنیا آمد و پس از دوران کودکی به تحصیل علم پرداخت و تا بیست و سه سالگی سالگی

در حوزه علمیّه مشهد بود و از اساتید آنجا استفاده می‌کرد.

در سال ۱۲۷۷ به فکر افتاد که برای تکمیل دروس خود به حوزه علمیّه نجف مشرف شود. در آن سال هنوز مرحوم حاج ملا هادی سبزواری صاحب منظومه و شرح آن در سبزواری در قید حیات بود شیخ محمّد کاظم در راه عتبات عالیات سه ماه در سبزواری اقامت و از درس حاجی استفاده نمود. و سپس راهی تهران شد و مدّت سیزده ماه یا کمی بیشتر در تهران ماند و از محضر میرزا ابو الحسن جلوه- همان حکیم نامی آن روزها- و برخی دیگر از حکما و بزرگان ساکن در تهران استفاده نمود و اهل اطلاع می‌دانند که تهران آن روز مهد اساتید و حکما و بزرگان بوده است.

سال ۱۲۷۹ شیخ محمّد کاظم خراسانی وارد حوزه نجف و تا سال ۱۲۸۱ که شیخ مرتضی انصاری (رضوان الله علیه) وفات کرد از درس او استفاده می‌نمود و در همین سالها بود که خبر فوت فرزندی را که خدا در مشهد به او داده بود، دریافت نمود و سپس همسر او از مشهد به نجف آمد و در آنجا خداوند فرزند دیگری به او عطا کرد اما مادر و فرزند هر دو از دنیا رفتند و این مصیبت‌ها در عزم و تصمیم او به ادامه تحصیل هیچ اثری نگذاشت و به کوشش خود ادامه داد. آخوند ملا محمّد کاظم خراسانی از سال فوت شیخ انصاری- بلکه در همان دو سالی که شیخ هم هنوز زنده بود- تا سال ۱۲۹۲ که میرزای شیرازی بزرگ به سامرا هجرت کرد از محضر درس پربرت میرزا استفاده می‌نمود و

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۷

پس از هجرت میرزا به سامرا شیخ محمّد کاظم هم با او به سامرا رفت ولی پس از مدّتی اندک، به دستور مرحوم میرزا برای اداره حوزه نجف به نجف بازگشت و درس شروع کرد و از این تاریخ روز به روز شهرت علمی او افزوده شد. ضمناً آقای آخوند از محضر درس آقا سید علی شوشتری (متوفای ۱۲۸۳) و شیخ راضی (متوفای ۱۲۹۰) و سید مهدی قزوینی (متوفای ۱۳۰۰) هم استفاده کرده است.

شاگردان او

مرحوم آقای آخوند در مسجد طوسی تدریس می‌کرد و عدد شاگردان او را هزار تا سه هزار نفر گفته‌اند که اغلب آنها از افاضل بودند و نام سیصد و ده نفر از آنان در کتاب «المصلح المجاهد» یاد شده است و ما در اینجا چند نفر از آنان را یاد می‌کنیم:

آیات الله العظام:

- ۱- آقا میرزا ابو الحسن مشکینی صاحب حاشیه بر کفایه الاصول، متوفای ۱۳۵۸ ه. ق.
- ۲- آقا سید ابو الحسن اصفهانی که از مراجع بزرگ تقلید شیعه بود، متوفای ۱۳۶۵.
- ۳- آقا سید ابو القاسم کاشانی همان مجاهد معروف، متوفای ۱۳۸۱.
- ۴- آقا سید جمال الدین گلپایگانی یکی از مراجع تقلید، متوفای ۱۳۷۷.
- ۵- آقا شیخ محمّد جواد بلاغی، صاحب تألیفات فراوان، متوفای ۱۳۵۲.
- ۶- حاج آقا حسین قمی، از مراجع تقلید شیعه، متوفای ۱۳۶۶.
- ۷- حاج آقا حسین بروجردی، از مراجع بزرگ تقلید شیعه، متوفای ۱۳۸۰.
- ۸- آقا شیخ عبدالحسین رشتی صاحب حاشیه بر کفایه الاصول، متوفای ۱۳۷۳.
- ۹- آقا سید عبدالحسین شرف الدین، صاحب تألیفات فراوان، متوفای ۱۳۷۷.
- ۱۰- آقا شیخ عبد الکریم یزدی حائری مؤسس حوزه علمیّه قم، متوفای ۱۳۵۵.
- ۱۱- آقا سید عبد الهادی شیرازی از مراجع تقلید شیعه، متوفای ۱۳۸۲.

۱۲- آقا شیخ محمد حسین نائینی از مراجع تقلید شیعه، متوفای ۱۳۵۵.

۱۳- آقا سید محمود شاهرودی از مراجع تقلید شیعه.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۸

۱۴- آقا میرزا محمد معروف به آقازاده- فرزند آقای آخوند- و صاحب حاشیه بر کفایه الاصول متوفای ۱۳۵۶.

۱۵- آقا سید محسن امین عاملی صاحب اعیان الشیعه، متوفای ۱۳۷۱.

۱۶- آقا ضیاء الدین عراقی از مراجع تقلید شیعه، متوفای ۱۳۶۱.

۱۷- آقا شیخ محمد حسین اصفهانی (کمپانی) صاحب حاشیه بر کفایه الاصول، متوفای ۱۳۶۱.

۱۸- آقا سید صدر الدین صدر از مراجع تقلید شیعه متوفای، ۱۳۷۳.

۱۹- آقا شیخ محمد حسین کاشف الغطا صاحب تألیفات فراوان، متوفای ۱۳۷۳.

۲۰- آقا شیخ محمد رضا مسجدشاهی اصفهانی صاحب وقایه الاذهان، متوفای ۱۳۶۲.

۲۱- آقا شیخ ابو القاسم قمی از علمای بزرگ قم، متوفای ۱۳۵۳.

۲۲- آقا شیخ محمد علی شاه‌آبادی همان عارف بزرگ و معشوق و استاد رهبر بزرگ انقلاب اسلامی ایران حضرت امام خمینی

قدس سره متوفای ۱۳۶۹.

۲۳- آقا سید هبه الدین شهرستانی صاحب الهیئه و الاسلام، متوفای ۱۳۸۶.

۲۴- آقا سید میرزا علی قاضی، متوفای ۱۳۶۶.

۲۵- آقا شیخ مهدی خالصی صاحب حاشیه بر کفایه الاصول، متوفای ۱۳۴۳.

فرزندان او

۱- آقا میرزا مهدی متولد ۱۳۹۲ و متوفای ۱۳۶۴ در تهران. او در کارهای سیاسی و مسائل مشروطیت و امثال آن شهرت بسزائی داشت و در آن رشته‌ها خدماتی انجام داد.

۲- آیه الله آقا میرزا محمد معروف به آقازاده متولد ۱۲۹۴ و متوفای ۱۳۵۶ در تهران، ایشان از علمای بزرگ مشهد بود و همان شخصیتی است که حضرت امام خمینی (رضوان الله علیه) از ایشان به عظمت یاد و داستان فشارهایی که در زمان رضا خان دیده بودند، ذکر می‌کردند.

۳- حاج میرزا احمد کفائی متولد ۱۳۰۰ و متوفای ۱۳۹۱ در مشهد. ایشان یکی از

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۹

علمای به نام مشهد مقدس بود و درس خارج می‌گفت.

۴- حجه الاسلام حاج حسین آقا کفائی متولد ۱۳۱۸ و متوفای ۱۳۹۶ در نجف.

۵- آقای حسن کفائی متولد ۱۳۲۰ و متوفای ۱۳۷۳. ایشان از رجال دولتی و سیاسی ایران بود.

۶- از آقای آخوند یک دختر هم به نام زهرا متولد ۱۳۰۸ باقی مانده بود که حدود پنجاه سال پس از وفات پدر فوت کرد و هنگام دفن او در کنار قبر پدر، چنین گویند که بدن مرحوم آقای آخوند (رضوان الله تعالی علیه) را جوری یافتند که گویا چند روزی است که از دنیا رحلت کرده است. رحمه الله علیه.

تألیفات او

- ۱- کفایه الاصول. مکرر چاپ شده است.
 - ۲- حاشیه بر رسائل شیخ انصاری، مکرر چاپ شده است.
 - ۳- حاشیه بر رسائل شیخ انصاری. این حاشیه از حاشیه قبلی مختصرتر است و چاپ نشده.
 - ۴- حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری. مکرر چاپ شده است.
 - ۵- فوائد. رساله‌ای است شامل پانزده فائده فقهی و اصولی که ضمیمه حاشیه رسائل و نیز جداگانه چاپ شده است.
 - ۶- حاشیه بر اسفار ملا صدرا چاپ نشده.
 - ۷- حاشیه بر منظومه حاجی سبزواری چاپ نشده.
 - ۸- رساله مشتق. چاپ نشده.
 - ۹- تکملة التبصرة. در تهران چاپ شده است.
 - ۱۰- ذخیره العباد. رساله عملیه است دو بار چاپ شده است.
 - ۱۱- روح الحیاء فی تلخیص نجاه العباد در بغداد چاپ شده است.
 - ۱۲- القضاء و الشهادات. تقریرات بحث مرحوم آخوند است که فرزندش آقا میرزا ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۰
محمد نوشته و هنوز چاپ نشده است.
 - ۱۳- اللّمعات النّيرة فی شرح تکملة التبصرة. طهارت و مقداری از صلاة است.
 - ۱۴- رساله در وقف.
 - ۱۵- رساله در رضاع.
 - ۱۶- رساله در دماء ثلاثه.
 - ۱۷- رساله در اجاره.
 - ۱۸- رساله در طلاق.
 - ۱۹- رساله در عدالت.
 - ۲۰- رساله در رهن.
- این هفت رساله باهم در یک جلد چاپ شده است.
در بین تألیفات مرحوم آقای آخوند، کفایه الاصول از همه مشهورتر و از روز تألیف جزء کتابهای درسی حوزه‌های علمیه بوده و بیش از صد شرح و حاشیه بر آن نوشته شده است.
در این باره به مقاله‌ای که در مجله نور علم قم نگاشته شده است مراجعه فرمایید.

آخوند خراسانی و مشروطیت

در قیام مشروطیت که هدف از آن جلوگیری از خودکامگی‌های شاهان قاجار و عمل به احکام اسلام بود عوامل بسیاری تأثیر داشت. در بین این عوامل آنچه از همه بیشتر مؤثر افتاد طرفداری حوزه علمیه نجف و چند نفر از مراجع آن از این قیام بود حکم‌ها و فتوایی که از مقام روحانیت نجف صادر می‌شد برای کلیه شیعیان واجب الإطاعة بود و سرپیچی از آن در حکم سرپیچی از اسلام بود.

در نجف مرحوم آقا شیخ عبد الله مازندرانی و حاج میرزا حسین حاج میرزا خلیل و آخوند ملا محمد کاظم خراسانی پیشوائی نهضت ملی راه به عهده داشتند. و به تعبیر برخی از نویسندگان، مرحوم آخوند در رأس این رهبری قرار گرفته بود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۱

یکی از اعلامیه‌های آقایان این است:

بسم الله الرحمن الرحيم به عموم ملت ایران حکم خدا را اعلام می‌داریم. الیوم همت در دفع این سفاک جبار (شاه قاجار) و دفاع از نفوس و اعراض و اموال مسلمین از اهم واجبات، و دادن مالیات به گماشتگان او از اعظم محرمات، و بذل جهد در استحکام و استقرار مشروطیت به منزله جهاد در راه امام زمان ارواحنا فداه، و سر مویی مخالفت و مسامحه به منزله خذلان و محاربه با آن حضرت صلوات الله علیه است. اعاذنا الله و المسلمین من ذلک.

محمد کاظم الخراسانی، حاج میرزا حسین میرزا خلیل، شیخ عبد الله مازندرانی.

اخلاق و سیره او

در این بخش به چند داستان آموزنده اکتفا می‌کنم:

۱- مرحوم آقا میرزا محمود شهابی مؤلف ادوار فقه و رهبر خرد نقل کرده است: شبی از شبها که همه به خواب فرورفته بودند طلبه‌ای حلقه درب منزل آخوند را چندین بار می‌کوبد همسر این طلبه می‌خواست وضع حمل کند و چون او در نجف تنها بوده و منزل قابله را نمی‌دانسته از این روی به منزل آخوند آمده تا کمک بگیرد.

دیری نپائید آقای آخوند آمد، درب را باز کرد، طلبه جوان، آقای آخوند را که دید، شرمنده شد و سلام کردن را هم فراموش کرد آقای آخوند فرمود: سلام علیکم چه فرمایشی داشتید، طلبه جوان بعد از اظهار شرمندگی از این مزاحم شدن از آقای آخوند خواست که مستخدم خانه را همراه او بفرستند تا او را به خانه قابله راهنمایی نماید. آقای آخوند گفت: نه، مستخدم الآن خواب است و نمی‌تواند بیاید من خودم می‌آیم طلبه جوان اصرار کرد که مستخدم را بیدار کنید آقا فرمود نه، الآن موقع استراحت اوست من خودم می‌آیم اندکی بعد با فانوسی که به دست گرفته بود از منزل بیرون آمد و طلبه را به منزل قابله راهنمایی کرد و قابله را دم درب خواست و مشکل را برای او بازگو کرد و سپس به عنوان راهنما در حالی که فانوس را در دست داشت جلو افتاد و طلبه قابله را به منزل

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲

رسانید و آنگاه خود به منزل بازگشت و اندکی بعد مقداری پول، شکر، قند و پارچه برای آن طلبه فرستاد.

۲- در وقایع مشروطیت، آقای آخوند، مخالفین زیادی در بین اهل علم داشت یکی از بزرگترین بدگویان ایشان که یکی از وعاظ بود و همیشه پشت سر آقا بد و ناسزا می‌گفت قرض فراوانی داشت و می‌خواست خانه خود را بفروشد و قرض را بپردازد خریدار به وی گفته بود که اگر آقای آخوند سند فروش خانه را امضا کند می‌خرم و گرنه نخواهم خرید آن شخص به هیچ قیمت حاضر نبود نزد آقای آخوند برود ولی برای این قضیه ناچار شد خدمت آقا رسید و ماجرا را گفت.

آقای آخوند به او احترام زیادی گذاشت و فرمود: شما اهل علم هستید و من هرگز راضی نیستم که اهل علم گرفتار و پریشان باشند و از جای برخاست مقداری پول برای او آورد و گفت خانه‌تان را بفروشید و زن و فرزند خود را آواره نکنید و اگر باز گرفتار شدید تشریف بیاورید چنانچه داشته باشم کمک خواهم کرد.

آن شخص که می‌دانست آقای آخوند از وضع او و بدگویی‌های او نسبت به ایشان مطلع است و در عین حال این جور نسبت به او لطف کرد از این همه گذشت و بزرگواری چنان شرمنده و منفعل شد که از آن پس جزء ارادتمندان آخوند درآمد.

۳- هروقت آقای آخوند به زیارت کربلا مشرف می‌شد اقلا صد و پنجاه الی دویست لیره به فقرا و طلاب آنجا می‌بایست برساند و اگر این مقدار و لو به قرض کردن ممکنش نمی‌شد به کربلا نمی‌رفت. هفتصد نفر از فقرا و ناتوانان و طلاب را همیشه نان می‌داد و یک دکان نانوبی منحصر بود برای نان فقرا و گاهی که سه چهار ماه پولش تأخیر می‌شد و نانوا نان را قطع می‌کرد بارها می‌فرمود هروقت این بیچاره‌ها را که نانشان قطع شده می‌بینم، خجالت می‌کشم و به هر نحوی بود از جایی قرض می‌کرد و نان را دوباره برقرار می‌ساخت.

همیشه درب منزل باز و بیرونی او پر از ارباب حاجت بود و او فقرا و اهل خانه خود را از حیث زندگانی به یک چشم نظر می‌کرد. ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۳

و خلاصه در صفات کمالتیه و اخلاق پسندیده، در خلوص و عبادات در حلم و بردباری، در قوت قلب، در غیرت و حمیت و مبارزه با ظلم و ظالم از سرآمد دوران خود بود با اینکه از بزرگترین مراجع تقلید بود بسیار متواضع بود و به خصوص با اهل علم، از هر طلبه‌ای در سلام پیشی می‌گرفت و در مجلس برای ورود آنها به پا می‌ایستاد، اهل علم و روحانیون را بسیار تجلیل می‌کرد رحمه الله و رضوانه علیه.

آثار خیریه او

مرحوم آقای آخوند سه مدرسه در نجف برای طلاب ساخت که هر سه آنها به نام وی مشهور شدند نخستین این مدارس که بزرگترین آنها می‌باشد «مدرسه بزرگ» آخوند است که در محله حویش نجف در منتهی الیه درب قبله صحن مطهر علوی واقع و تاریخ اتمام آن ۱۳۲۱ هجری می‌باشد و برای ماده تاریخ آن گفته شده:

مدرسه الکاظم قد ارخوا اساسها علی التقی و الرشاد

دومین این مدارس مدرسه وسطی است که با توجه به مدرسه‌های بزرگ و کوچک آن را به این نام نامیده‌اند. این مدرسه نزدیک بازار بزرگ نجف و تاریخ اتمام آن ۱۳۲۶ می‌باشد.

سومین آنها مدرسه کوچک آخوند است که در کوچه معروف به صدتومانی واقع شده و در تاریخ ۱۳۲۸ بنای آن به اتمام رسیده است.

وفات او

آخوند خراسانی در بیستم ذی‌حجه الحرام سال ۱۳۲۹ در نجف اشرف درگذشت. راجع به علت مرگ آن مرحوم مطالب زیادی گفته شده و برخی را گمان آن است که ایشان را مسموم کردند زیرا درست در همان روزی که قصد حرکت از عراق به ایران داشت تا با همکاری سائر علما قیام مردم ایران علیه روس را رهبری کند حادثه مرگ او بدون هیچ سابقه بیماری پیش آمد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۴

مرحوم آقای آخوند و مرحوم حاج شیخ زین العابدین مازندرانی و برخی دیگر از علما در آن تاریخ فتوا به لزوم جهاد با روس را داده بودند و خودشان آماده آمدن به ایران می‌شدند حاج شیخ زین العابدین با دیگران به کربلا آمده و منتظر آقای آخوند بودند که ناگاه روز بیست و یکم ذی‌حجه خبر وفات او را دریافت کردند در هر صورت جنازه آن مرحوم با شکوه فراوان تشییع و در مقبره حجه الاسلام رشتی به خاک سپرده شد ولی نام او همیشه باقی و برقرار خواهد بود.

مصادر شرح حال او

- در بسیاری از کتاب‌های تراجم و شرح حال که در سده چهاردهم نوشته شده شرح حال مرحوم آقای آخوند آمده است و ما در اینجا به نوشته‌هایی که مستقلاً در این باره نگارش یافته اشاره می‌کنیم.
- ۱- سیر العوالم فی احوال شیخنا الکاظم تألیف مرحوم سید هبه‌الدین شهرستانی.
 - ۲- المصلح المجاهد تألیف عبد‌الرحیم محمد علی.
 - ۳- حیاة الإسلام فی احوال آیه‌الله الملک‌العلام تألیف آقا نجفی قوچانی.
 - ۴- رهبران مشروطیت تألیف ابراهیم صفائی.
 - ۵- مجله‌العلم سال دوم شماره هفتم.
 - ۶- مقدمه کفایة الاصول چاپ جدید.
 - ۷- مرگی در نور یا زندگانی آخوند خراسانی تألیف نواده او عبد‌الحسین مجید کفائی.
- و این آخری بهترین اثری است که در این زمینه در ۴۶۴ صفحه به چاپ رسیده است و نوشته حاضر خلاصه‌ای از مطالب همین کتاب پراج است.
- قم- رضا استادی
خرداد ۱۳۶۹
ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۵

شرح مختصری از زندگانی پرئمر حضرت آیه‌الله العظمی فاضل

اشاره

معظم له فرزند آیه‌الله فقید آقای حاج شیخ فاضل موحدی لنکرانی (رضوان الله تعالی علیه) یکی از بزرگان حوزه مقدسه قم، و خود از مدرسان بنام و محققان عالی‌مقام حوزه علمیه قم هستند که در ذی‌حجه ۱۳۵۰ قمری در شهر مذهبی قم پا به عرصه وجود گذاردند و پس از پشت سر گذاشتن دوره ابتدائی، بیش از سیزده بهار از عمرشان نمی‌گذشت که به شوق آشنائی با علوم اسلامی وارد حوزه علمیه قم گردیدند و دوره ادبیات و سطوح متوسطه و عالی را با سرعت و دقت نزد اساتید سطح آن زمان چون حضرت آیت الله آقای سلطانی و حضرات آیات آقای حاج شیخ مرتضی حائری یزدی و آقای حاج شیخ فاضل موحدی لنکرانی- والد معظم خود- و آقای حاج شیخ عبد الجواد جبل عاملی (رضوان الله تعالی علیهم)، آموختند. کمتر از بیست سال داشتند که توانستند در درس خارج حضرت آیت الله العظمی بروجردی قدس سره شرکت کنند و از محضر پرفیض ایشان یازده سال استفاده نمایند. و همچنین به مدت نه سال از درس پربار رهبر بزرگوار انقلاب اسلامی حضرت آیت الله العظمی امام خمینی قدس سره استفاده نمودند و خود نیز در ضمن، به تدریس سطوح می‌پرداختند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۶

استاد بزرگوار پنج دوره کتاب مکاسب و ظاهرا شش دوره کتاب کفایة الاصول را تدریس نمودند و تاکنون بیش از پانزده سال است که مشغول تدریس خارج فقه و اصول در حوزه علمیه قم می‌باشند و شاگردان بسیاری را تربیت کرده و بر بسیاری از طلاب و دانش‌آموختگان امروز حوزه سمت استادی دارند.

فعالیت‌های سیاسی ایشان از زمانی آغاز شد که رهبر کبیر انقلاب به منظور سرنگونی طاغوت و برقراری نظام جمهوری اسلامی قدم علم کردند و با رژیم ستم شاهی در ایران به مخالفت پرداختند. ایشان چون دیگر یاران هم‌رزمشان قدم به قدم به دنبال مقام رهبری به مبارزه حق طلبانه خود ادامه دادند لذا نخست به «بندر لنگه» و سپس به مدت دو سال و نیم به یزد تبعید گردیدند.

سمت‌ها و فعالیت‌های اجتماعی

معظم له علاوه بر عضویت در جامعه محترم مدرسین حوزه علمیه قم دبیر و عضو شورای عالی مدیریت حوزه و نماینده مجلس خبرگان نیز هستند.

آثار و تألیفات

- ۱- نه‌ایه التقریر- بحث صلاة آیت الله العظمی آقای بروجردی، که حسب الأمر ایشان چاپ شد (دو جلد).
 - ۲- تفصیل الشریعه فی شرح تحریر الوسیله- که هشت جلد آن چاپ و سه جلد دیگر آماده چاپ و بقیه نیز که حدود سی جلد خواهد شد به تدریج آماده خواهد شد ان شاء الله تعالی.
 - ۳- مدخل التفسیر
ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۷
 - ۴- اهل بیت یا چهره‌های درخشان در قرآن کریم در شرح آیه تطهیر که با شرکت مرحوم آیت الله حاج آقا شهاب الدین اشراقی تألیف گردیده است.
 - ۵- ائمه اطهار علیهم السلام یا پاسداران وحی در قرآن کریم که با شرکت معظم له در مقام جواب از کتاب «شهید جاوید» نگارش یافته.
 - ۶- آئین کشور داری از دیدگاه امام علی علیه السلام یا تفسیر عهد نامه مالک اشتر که با تنظیم و ترتیب جناب آقای کریمی زنجانی منتشر شده.
 - ۷- تقیه مداراتی [۱].
ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۹
- المقصد السادس فی بیان الأمارات المعتره شرعا او عقلا و قبل الخوض فی ذلك، لا بأس بصرف الكلام إلى بیان بعض ما للقطع من الأحكام، و إن كان خارجا من مسائل الفن، و كان أشبه بمسائل الكلام، لشدته مناسبتة مع المقام [۱].

مقصد ششم: امارات معتبره شرعی یا عقلی

اشاره

[۱]- طبق مقاصدی که مرحوم آقای آخوند (اعلی الله مقامه الشریف) برای کتاب کفایه الاصول ترتیب داده‌اند، مقصد ششم درباره امارات معتبره است خواه این امارات از طرف شرع [۲] معتبر شده باشد و یا عقل [۳] حکم به اعتبار آنها کرده باشد [۴]، البته اماره در

مقابل اصل عملی گفته می‌شود.

«اماره» یعنی آنچه دلالت و حکایت از حکم واقعی نماید و طریقت برای کشف حکم واقعی دارد خواه بعنوان قطع باشد یا بعنوان مظنه، زیرا قطع و ظن در طریقت

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۰

با یکدیگر مشترک می‌باشند پس اماره عنوان اعمی است.

«قطع» یک طریق و یک کاشف تام است لذا لازم نیست یک دلیل شرعی آن را حجت قرار دهد بلکه قطع دارای حجیت ذاتی است بنابراین می‌توان گفت: «القطع اماره معتبره عقلا لا شرعا».

اما «ظن» دارای کاشفیت و طریقت ناقص است لذا نیاز به پشتوانه‌ای دارد که شرع یا در بعضی از موارد، عقل برای آن حجیت را جعل نماید بنابراین مظنه از دو راه می‌تواند واجد حجیت باشد:

۱- بوسیله یک دلیل شرعی مانند: خبر واحد ۲- گاهی هم عقل حکم به حجیت مظنه می‌کند مانند: ظن انسدادی بنا بر حکومت که بیان این مسئله بزودی روشن می‌گردد و در بحث انسداد مفصلاً بحث خواهیم نمود.

مرحوم مصنف می‌فرماید: قبل از بیان امارات، مناسب است مقداری درباره قطع و آثارش بحث نمائیم که مثلاً:

۱- آیا پیروی از قطع، باعث استحقاق ثواب می‌شود؟

۲- آیا بدنبال مخالفت با قطع استحقاق عقاب مطرح می‌باشد؟

۳- آیا قطع شخص قطع حجت است؟

آیا مباحث قطع جزء علم اصول است؟

خصوصیات سه گانه فوق از مسائل علم اصول خارج است و مناسبت و شباهت کامل با مسائل علم کلام دارد و در عین حال مناسبتی هم با علم اصول دارد بنابراین ما باید در سه جهت بحث کنیم:

۱- چرا مسائل مربوط به احکام قطع از مسائل علم اصول خارج است؟

۲- چرا مشابهت کامل با مسائل علم کلام دارد؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۱

۳- مسائل مربوط به احکام قطع چه مناسبتی با علم اصول دارد؟

مرحوم مصنف علل این ادعاها را بیان نکرده‌اند لذا ما مقداری درباره آنها بحث می‌کنیم. اما برای توضیح اینکه مسائل مربوط به احکام قطع از مسائل علم اصول خارج است، ابتدا باید ملاک مسئله اصولی را بیان کنیم:

تعریف مسئله اصولی

مسئله اصولی آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلی قرار گیرد.

به عبارت دیگر: مسئله اصولی باید مقدمه برای استنباط حکم الهی واقع شود خلاصه، مسئله اصولی باید در سلسله علل حکم کلی الهی قرار گیرد [۵] لذا اگر مسئله‌ای فاقد این ملاک باشد از مسائل علم اصول بشمار نمی‌رود و این میزان در احکام و آثار قطع وجود ندارد زیرا در این مبحث، شما قطع به یک حکم شرعی را مفروض و مسلم می‌گیرید بعد می‌گوئید آیا مخالفت یا موافقت با این حکم مقطوع، عقوبت یا ثبوت دارد یا نه.

درحالی که مسئله اصولی آن است که خودش در طریق استنباط حکم شرعی واقع شود، یا مقدمه برای استنباط حکم الهی قرار

گیرد.

به عبارت دیگر [۶]: مسئله اصولی آن است که در سلسله علل حکم کلی شرعی واقع شود ولی در کتاب «القطع» شما یک حکم شرعی را مقطوع فرض می‌کنید و می‌گوئید مخالفت یا موافقت با آن عقاب یا ثواب دارد، یعنی احکامی که در کتاب القطع ذکر می‌کنید در سلسله معلولات حکم الهی واقع می‌شود پس مسائل مربوط به احکام قطع

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۲

شباهت به مسائل علم کلام دارد.

مناسبت احکام مربوط به قطع با علم کلام

چون مسائل علم کلام از حالات مبدأ و معاد بحث می‌کند و هر مسئله‌ای که مربوط به حالات این دو باشد از مسائل علم کلام محسوب می‌شود و مسائل کتاب القطع تقریباً به حالات مبدأ و معاد ارتباط دارد زیرا در یک قسمت از کتاب القطع بحث می‌کنیم: آیا خداوند متعال می‌تواند برای «قطع» حجیت را جعل نماید، یا اینکه مثلاً چنین کاری از خداوند لغو است و از ذات باری تعالی صادر نمی‌شود که این، به احوال مبدأ، مربوط است.

یا مثلاً- در کتاب القطع بحث می‌کنیم: اگر کسی قطع به خمریت مایعی پیدا کرد و آن را نوشید سپس کشف خلاف شد، آیا او بخاطر مخالفت با قطع، مستحق عقوبت است؟

بدیهی است که استحقاق عقوبت به مسئله معاد مربوط است.

یا اینکه این را می‌توان به مسائل مبدأ بازگشت داد که آیا خداوند متعالی می‌تواند او را عقاب نماید- بنابراین مسائل کتاب القطع، شباهت کامل با مسائل علم کلام دارد.

مناسبت احکام مربوط به قطع با مسائل علم اصول

مثلاً- در مسائل کتاب القطع حجیت را معنا می‌کنند، جای استحقاق عقوبت یا مثبت را معین می‌کنند، چون این مطالب در امارات ظنیه هم جریان دارد لذا می‌گویند مسائل مربوط به احکام قطع با مسائل علم اصول مناسبت دارد [۷] لذا احکام مربوط به قطع را بعنوان مقدمه امارات بحث می‌کنند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۳

فاعلم: أن البالغ الذی وضع علیه القلم، إذا التفت إلى حکم فعلی واقعی أو ظاهری، متعلق به أو بمقلدیه، فإما أن يحصل له القطع به، أولاً [۱].

اشکالات مصنف به کلام شیخ اعظم قدس سره

[۱]- عبارت فوق ناظر به کلام مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب «رسائل» است لذا ابتدا، سطر اول کتاب رسائل را نقل می‌کنیم:

«فاعلم انّ المکلف اذا التفت الی حکم شرعی، فإما ان يحصل له الشکک فیہ او القطع او الظن».

یعنی مکلف زمانی که توجه به یک حکم شرعی می‌کند دارای یکی از حالات سه گانه است: شک- قطع- ظن.

در این عبارت مرحوم شیخ چند ویژگی وجود دارد که مرحوم مصنف به تمام آن خصوصیات اشکال می‌نمایند و خود جواب

می‌دهند و عبارت دیگری بکار می‌برند.

۱- در کتاب رسائل، مقسم و عنوان موضوع، مکلف قرار داده شده است، مرحوم آقای آخوند در حاشیه بر کتاب رسائل [۸] فرموده‌اند [۹] کلمه مکلف در مکلف فعلی ظهور دارد یعنی کسی که الآن و بالفعل تکلیف گریبانگیر اوست چون اسم فاعل و اسم مفعول ظهور در فعلیت دارند اگر گفتیم «زید ضارب» یعنی الآن زید زنده است [۱۰] در حالی که بعضی موارد، فردی که در حکم فعلی شرعی، شک دارد او فاقد تکلیف فعلی است. مثلاً اگر من شک کنم آیا شرب تن، حلال است یا حرام، تکلیف فعلی ندارم و لو اصاله البراءة

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۴

می‌گوید: بحسب ظاهر، شرب تن، حلال است اما اگر بحسب واقع حرام باشد آیا می‌توانم بگویم من بالفعل مکلف به حرمت شرب تن هستم؟ نه.

چون تکلیف فعلی بدون علم محقق نمی‌شود بنابراین نمی‌توان عنوان را «المکلف» قرار داد، لذا مرحوم صاحب کفایه عبارت را به این نحو تغییر می‌دهند:

البالغ الذی وضع علیه القلم ... یعنی فردی که به مرحله بلوغ رسیده و فاقد جنون و نظایر آن است. برای این فرد خواه تکلیف به مرحله فعلیت رسیده باشد یا نرسیده باشد. [۱۱]

۲- ما دو نوع حکم شرعی داریم:

الف- حکم شرعی واقعی که برای تمام افراد اعم از عالم و جاهل مشترک است.

ب- حکم شرعی ظاهری- مختص کسانی است که در حکم واقعی شک دارند و دسترسی به آن ندارند.

مقصود مرحوم شیخ از عبارت المکلف اذا التفت الی حکم شرعی ... کدام حکم شرعی است آیا مقصود، حکم شرعی واقعی است یا اینکه مقصود اعم از حکم واقعی و ظاهری است؟

مقصود حکم واقعی است. چرا؟

چون قرینه‌ای در کلام ایشان هست که می‌فهمیم مقصود ایشان حکم واقعی است و آن قرینه این است که ایشان حالات مکلف را به سه قسم (ظن، قطع، شک)

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۵

تقسیم کردند چون این حالات را باید به لحاظ حکم واقعی ملاحظه کرد [۱۲] که اگر مکلف، قاطع به حکم واقعی، ظان به حکم واقعی و یا شاک نسبت به حکم واقعی شد اثرش چیست؟

مرحوم آقای آخوند به این بیان و با این عبارت مخالفت می‌کنند که چرا بگوئیم مقصود حکم واقعی است و لذا در کتاب کفایه چنین می‌فرمایند:

«البالغ الذی وضع علیه القلم اذا التفت الی حکم فعلی واقعی او ظاهری ...»

یعنی اگر انسان قاطع به حکم شرعی شد- سواء كان واقعياً او ظاهرياً- یعنی حکم واقعی خصوصیتی ندارد چون احکامی که برای قطع ذکر می‌کنند مختص به قاطع به حکم واقعی نیست بلکه تمام احکام مربوط به قطع، در قطع به حکم ظاهری و واقعی جاری است- مثلاً اگر کسی از راه استصحاب قاطع به حکم ظاهری شد، آثار قطع بر آن حکم مترتب می‌شود.

چرا مصنف فرمودند: «الی حکم فعلی؟»

زیرا احکام مراتبی دارد که به‌طور مفصّل بعداً بیان می‌کنیم (اقتضاء- انشاء- فعلیت- تنجز) و حکم باید به مرحله فعلیت برسد تا یقین و مظنه به آن اثری داشته باشد مثلاً اگر کسی یقین به حکم انشائی پیدا کند ارزشی ندارد، حکم انشائی به منزله قانون قبل از

اجرا [۱۳] است که اثری ندارد. قانون در مرحله اجرا منشأ اثر است که ما از آن به حکم فعلی تعبیر می‌کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۶

و علی الثانی، لا بد من انتهائه إلى ما استقل به العقل، من اتباع الظن لو حصل له، و قد تمت مقدمات الانسداد - علی تقریر الحکومه - و إلا فالرجوع إلى الأصول العقلیة: من البراءة و الاشتغال و التخییر، علی تفصیل یأتی فی محله إن شاء الله تعالی [۱].

چرا مرحوم مصنف فرمودند: «متعلق به او بمقلدیه».

چون مجتهد دو وظیفه دارد تشخیص حکم خود، و تشخیص حکم مقلدین خود [۱۴].

۳- اینکه مرحوم شیخ فرمودند حالات مکلف بر سه قسم است (ظن، قطع، شک) این هم درست نیست بلکه مکلف یا قاطع به وظیفه خود هست یا اینکه قاطع نیست و شقّ سوّمی ندارد.

احکامی هم که به وسیله امارات ظنیّه (خبر واحد) یا اصول عملیّه (استصحاب) ثابت می‌شود، در تمام این موارد مکلف، قطع و علم به وظیفه خویش (اعمّ از ظاهری یا واقعی) دارد.

خلاصه: فرد بالغی که قلم تکلیف بر او جاری شده یعنی فاقد جنون و نظایر آن هست، وقتی به حکم فعلی واقعی یا ظاهری توجه می‌کند یا برایش قطع حاصل می‌شود که بحث و مشکلی ندارد و طبق آن عمل می‌کند و یا اینکه برای او قطع حاصل نمی‌شود که وظیفه او را ان شاء الله تعالی بزودی بیان می‌کنیم.

[۱]- اگر برای مکلف، قطعی نسبت به وظیفه‌اش حاصل نشد تکلیف او چیست؟

دو تکلیف در طول یکدیگر دارد:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۷

۱- در مرحله اول باید طبق حکم عقل به ظنّ انسدادی رجوع کند.

البته در نتیجه دلیل انسداد اختلاف است که آیا ظنّ انسدادی بنا بر کشف حجّیت دارد یا بنا بر حکومت ان شاء الله تعالی بعدا در مبحث ظن مفصّلاً بحث می‌کنیم اما اجمالاً:

الف- در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد، عقل انسان کشف می‌کند که شارع مقدّس در چنین وضعی ظنّ انسدادی را یک حجّت شرعی قرار داده است که در این صورت ظنّ انسدادی یک حجّت شرعی است.

ب- قول دیگر این است که در حال انسداد باب علم و تمامیت مقدمات انسداد به عقل رجوع می‌کنیم و عقل مستقلاً و صرف نظر از شرع، حکم به حجّیت ظنّ انسدادی می‌کند که در این صورت ظنّ انسدادی یک حجّت عقلی است.

۲- در مرحله بعد یعنی اگر ظنّ انسدادی حاصل نشد و یا اینکه اگر ظن، حاصل شد ولی مقدمات انسداد و دلیل انسداد تمام نبود و یا اینکه اگر ظنّ انسدادی حاصل شد و مقدمات انسداد تمام بود ولی نتیجه دلیل انسداد حکومت نبود، در این صورت به اصول عقلیّه‌ای مانند قاعده قبح عقاب بلا بیان، قاعده اشتغال و یا به اصالة التخییر رجوع می‌کنیم که تفصیل رجوع به هر کدام از این قواعد را در آینده بحث می‌کنیم.

سؤال- آیا به اصول شرعیّه مانند (برائت شرعی یا استصحاب) نمی‌توان رجوع کرد؟

جواب- اگر از طریق اصول شرعیّه و یا امارات، حکمی برای مکلف مشخص شود این داخل در قطع به وظیفه شرعی است و همان‌طور که بیان کردیم نوبت به مراجعه به اصول عقلی نمی‌رسد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۸

و إنّما عممنا متعلق القطع؛ لعدم اختصاص أحكام الواقعیة، و خصصنا بالفعلی؛ لاختصاصها بما إذا كان

متعلقا به - علی ما استطاع علیه - و لذلك عدلنا عما فی رسالته شیخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من تثلیث الأقسام [۱].
و إن أبيت إلا - عن ذلك، فالأولی أن یقال: إن المكلف إما أن یحصل له القطع أولا، و علی الثانی إما أن یقوم عنده طریق معتبر أولا؛
لثلاثا تتداخل الأقسام فیما یذكر لها من الأحكام، و مرجعه علی الأخير إلى القواعد [۱۵] المقررة عقلا [۱۶] أو نقلا - لغير القاطع، و من
یقوم عنده الطریق، علی تفصیل یأتی فی محله - إن شاء الله تعالی - حسبما یقتضی دلیلها. و کیف كان فی بیان أحكام القطع و أقسامه،
یستدعی رسم أمور: [۲].

[۱] - همان طور که قبلا توضیح داده ایم مرحوم مصنف:

متعلق قطع را، به حکم ظاهری و واقعی تعمیم دادند و همچنین فرمودند مقصود از حکم، حکم فعلی است تا اینکه حکم انشائی و
امثال آن را خارج نمایند و بخاطر این دو جهت برای مکلف دو حالت تصور نمودند نه سه حالت.

[۲] - مصنف «ره»: اگر بخواهید اقسام ثلاثه‌ای را که مرحوم شیخ برای مکلف تصور کردند، درست کنید راهی دارد، اما طبق بیان
مرحوم شیخ اقسام سه گانه تداخل می نمایند و بر این تقسیم، دو اشکال است، اینکه به بیان آن دو اشکال می پردازیم:
اشکال اول: اگر کسی قطع به حکم واقعی پیدا کرد وظیفه اش عمل برطبق آن است این مسئله واضح است و بحثی ندارد. (صورت
اول)

اما اگر مکلف، ظن به حکم واقعی پیدا نمود وظیفه اش عمل به مظنه است.
(صورت دوم)

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۹

در عبارت مرحوم شیخ بین اقسام ظن، تفکیکی نیست که آیا ظن معتبر با ظن غیر معتبر فرق دارد یا نه و حال آنکه ظن غیر معتبر
حکم شک را دارد پس اینکه مرحوم شیخ فرموده اند در قسم ثانی بر وفق ظن عمل می شود و در صورت سوّم (شک) به اصول
عملیه رجوع می گردد درست نیست زیرا رجوع به اصول عملیه، مختص بصورت شک نیست. بله، شاک نسبت به حکم واقعی به
اصول عملیه رجوع می کند کسی که ظن غیر معتبر دارد وظیفه او هم مراجعه به اصول عملیه است بنابراین بعضی اقسام سه گانه‌ای
که مرحوم شیخ در اول کتاب رسائل تصور نموده با یکدیگر تداخل می کنند.

اشکال دیگر: ظاهر کلام مرحوم شیخ این است که حالات سه گانه (قطع، ظن، شک) به لحاظ اشخاص است یعنی هر مکلف دارای
یکی از این حالات می باشد. اگر در موردی ظن معتبر (مثل خبر واحد) بر حکم قائم شد ولی شما از آن، ظن شخصی پیدا نکردید
در این صورت آیا شما داخل در قسم دوم - حصول ظن - از تقسیم مرحوم شیخ هستید یا سوّم - حصول شک -؟
اگر بگوئید در قسم ثانی، شما که ظن بر تکلیف پیدا نکردید. و اگر بگوئید داخل در قسم سوّم هستیم، قسم سوّم آن بود که به
اصول عملیه رجوع می شد. لذا این اشکال هم بر تقسیم مرحوم شیخ وارد است.

اکنون مرحوم آخوند می فرمایند اگر می خواهید اقسام سه گانه را برای مکلف درست کنید که دو اشکال فوق بر آن وارد نباشد:

- ۱- گاهی مکلف، قاطع نسبت به حکم واقعی است، این بحثی ندارد طبق قطع خود عمل می کند.
- ۲- گاهی مکلف یک طریق معتبر بر حکم واقعی دارد (مثل ظواهر کتاب) و در عین حال نسبت به حکم واقعی قاطع نیست که اینجا
هم برطبق طریق معتبر عمل می کند و ما در این قسم کلمه (مظنه) را مطرح نمودیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۰

۳- گاهی مکلف نه قاطع نسبت به حکم واقعی شرعی است و نه یک طریق معتبر بر ثبوت حکم شرعی دارد، در این صورت هم ما
کلمه «شک» را عنوان نمودیم زیرا شک خصوصیتی ندارد و ظن غیر معتبر هم حکم شک را دارا می باشد که در این صورت

مکلف باید به اصول عملیه شرعیه، مانند استصحاب یا اصول عملیه عقلیه نظیر قاعده قبح عقاب بلا بیان رجوع کند.

ایرادی بر کلام مصنف رحمه الله

اشکالاتی که بر تثلیث مرحوم شیخ انصاری بود بر این تقسیم وارد نیست امّا خود این اقسام سه گانه‌ای که مرحوم آخوند تصوّر نمودند دارای اشکال است:

در قسم دوم فرمودید گاهی مکلف یک طریق معتبر بر حکم پیدا می‌کند، مقصود از طریق معتبر آیا طریق معتبر شرعی (مثل ظواهر کتاب، بینه) هست یا مراد اعمّ از طریق معتبر شرعی و عقلی است (طریق معتبر عقلی مثل ظنّ انسدادی بنا بر حکومت). اگر مقصود طریق معتبر شرعی است کسی که وظیفه‌اش مراجعه به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت است در کدامیک از اقسام سه گانه شما داخل است؟

چون قاطع نیست در قسم اول داخل نخواهد بود، و چون گفتید مراد از طریق، طریق معتبر شرعی است بنابراین در قسم دوم هم داخل نیست، و در قسم سوم هم چون گفتید مکلف باید به اصول عملیه عقلی یا شرعی رجوع کند، این فرد داخل در قسم سوم هم نیست لذا این فرد در هیچیک از اقسام سه گانه داخل نمی‌باشد.

و اگر مقصودتان اعمّ از طریق معتبر شرعی است، در این صورت مانعی ندارد، کسی که وظیفه‌اش رجوع به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت است داخل در قسم دوم تقسیم شما است ولی این حرف اشکال دیگری تولید می‌کند که:

شما قبلاً گفتید رجوع به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت در جایی است که اصول

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۱

الأمر الأول: لا شبهة فی وجوب العمل علی وفق القطع عقلا، و لزوم الحركة علی طبقه جزما، و کونه موجبا لتنجز التکلیف الفعلی فیما أصاب باستحقاق الذم و العقاب علی مخالفته، و عذرا فیما أخطأ قصورا، و تأثیره فی ذلك لازم، و صریح الوجدان به شاهد و حاکم، فلا حاجة إلی مزید بیان و إقامة برهان [۱].

شرعیه عملیه نباشد.

به عبارت دیگر اگر امر دائر شد که مکلف به استصحاب رجوع کند یا به ظنّ انسدادی بنا بر حکومت، رجوع به استصحاب مقدم است زیرا عمل به استصحاب را در حکم قطع به قانون شرعی دانستید یعنی اگر قاطع به حکم شرعی شد نوبت به ظنّ انسدادی نمی‌رسد و غیر قاطع می‌تواند به ظنّ انسدادی عمل نماید.

اگر چنین شد این اقسامی را که شما درست کردید خلافتش را بیان می‌کند چون گفتید کسی می‌تواند به اصول عملیه (اعمّ از شرعی و عقلی) رجوع کند که نه قاطع باشد و نه طریق معتبر داشته باشد، و روی این تقسیم، ظنّ انسدادی بنا بر حکومت، بر استصحاب تقدم دارد - درحالی که بحسب واقع و برطبق آنچه قبلاً خودتان فرمودید استصحاب بر ظنّ انسدادی علی تقدیر الحکومة تقدم دارد، پس تثلیث شما اشکالات بر کلام و تثلیث مرحوم شیخ را حل نمود ولی برای خودتان اشکالاتی تولید نمود که راه فراری از آن وجود ندارد.

[مبحث قطع]

امر اول احکام و آثار قطع

اشاره

[۱]- از اینجا در احکام قطع بحث می‌شود در این امر دو حکم از احکام قطع را توضیح می‌دهیم:

۱- لزوم موافقت طبق قطع

اگر انسان قاطع شد، عقل حکم می‌کند که نمی‌توان برخلاف قطع رفتار نمود بلکه لازم است به همان کیفیت که قطع پیدا شده عمل نماید مثلا اگر کسی قاطع به وجوب نماز ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۲ جمعه شد يجب ان یصلی صلاة الجمعة. و اگر کسی نسبت به روز جمعه قاطع به وجوب نماز ظهر شد يجب ان یصلی صلاة الظهر و این لزوم متابعت قطع یکی از مسائل مسلم است و بعدا توضیح می‌دهیم که نیازی نیست کسی این لزوم موافقت طبق قطع را جعل یا تأیید کند زیرا جعلش مستلزم لغویت است.

۲- حجیت قطع

اشاره

کلمه (حجیت) در جلد دوم کتاب کفایه و در مبحث قطع و ظن بسیار مورد گفتگو و بحث واقع می‌شود.

معنای حجیت

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: القطع حجّه یا خبر الواحد حجّه، یعنی اگر این حجت مطابق واقع باشد و همان واقع را حکایت نماید در این صورت معنی حجیت، منجز شدن آن واقع است، یعنی آخرین مرتبه تکلیف، مسلم شده و چنانچه کسی با آن مخالفت کند مستحق عقوبت است.

و چنانچه آن حجت مخالف واقع باشد و شما نسبت به آن قاطع شدید یا ظنّ معتبر پیدا کردید در این صورت آن حجت برای شما یک عذر عقلی و معذّر است مثلا شما قاطع گشتید که روز جمعه، نماز جمعه واجب است و مطابق قطع خود نماز جمعه خواندید و حال آنکه فی الواقع نماز ظهر واجب بود نه نماز جمعه، اینجا اگر مولی سؤال کند لم ترک تکلیف الواقعی؟ می‌گوئید: من قطع به خلاف آن داشتم و این قطع به خلاف، عذری است در برابر احتجاج مولی پس: حجیت یعنی منجزیت و معذّریت. لکن مرحوم آقای آخوند در این معذّریت یک قید اضافه می‌کنند:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۳

و لا یخفی أن ذلك لا یكون بجعل جاعل، لعدم جعل تألیفی حقیقه بین الشیء و لوازمه، بل عرضا بتبع جعله بسیطا. و بذلك انقذح امتناع المنع عن تأثیره أيضا [۱].

کسی که قاطع به خلاف حکم شد این قطعش برایش عذر است مشروط بر آن که خطایش قصوری باشد نه تقصیری، مثلا اگر از راه

غیر صحیح (قیاس) برایش قطع، حاصل شد این نوع قطع، معذّر نمی‌باشد زیرا شارع، قیاس در احکام را باطل می‌داند. اما عنوان منجزیت مطلق است، یعنی اگر قطع، مطابق واقع شد آن واقع به هر صورتی باشد تحقق پیدا می‌کند. این دو حکم را شرع ثابت نمی‌کند و نیاز به اثبات شارع ندارد بلکه خود عقل حاکم است.

حجیت قطع و لزوم متابعت آن ذاتی است

[۱]- دو حکمی را که برای قطع بیان کردیم (لزوم حرکت طبق قطع و لزوم متابعت طبق آن- حجیت قطع) نیازی نیست که جاعلی آنها را جعل نماید بلکه ممتنع است کسی این احکام را برای قطع جعل کند و یا ضد آنها را برای قطع ثابت کند، نه ثبوت آن احکام برای قطع متصور است نه نفی آنها.

زیرا رابطه این احکام نسبت به قطع مانند رابطه لوازم ماهیت نسبت به ماهیت است، مثال:

انسان می‌تواند جسمی را که معروض بیاض نیست به وسیله بیاض عنوان ایضیت ببخشد اما اگر شما گفتید: الاربعه زوج، آیا زوجیت را برای اربعه جعل نمودید به نحوی که زمانی «اربعه» وجود داشت اما زوجیت برای آن موجود نبود؟ نه چون زوجیت لازمه ماهیت اربعه است- لازمه وجود نیست- یعنی اگر اربعه در عالمی غیر از وجود، ثبوتی داشت باز هم زوجیت همراه آن بود برای توضیح بیشتر مقدمه‌ای ذکر می‌کنیم:

ما دو نوع جعل داریم: الف- جعل تألیفی ب- جعل بسیط.

جعل تألیفی که مفاد کان ناقصه را داراست، نیاز به اسم و خبر دارد، مثلاً یک شیء

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۴

هست ولی فاقد وصف و عنوانی هست و کسی می‌آید بین موصوف و صفت، رابطه ایجاد می‌کند مثلاً: جسمی را که سفید نیست آن را سفید قرار می‌دهد و بنحو جعل تألیفی می‌گوید: صار الجسم ایضاً یعنی جاعلی، شیء موجودی را متّصف به صفت بیاض نمود.

آیا این جعل تألیفی در مورد الاربعه زوج تصور دارد؟ نه و کسی نمی‌تواند بگوید:

جعلت الاربعه زوجا، زیرا زوجیت لازمه ماهیت اربعه است و قابل جعل نمی‌باشد.

جعل بسیط که مفاد کان تامه دارد، فقط نیاز به فاعل دارد نه اسم و خبر، یعنی ایجاد الشیء یعنی شیء که وجود ندارد خالق و جاعلی آن را ایجاد می‌نماید کان زید ای تحقق زید اصل وجود را، «کان» تامه بیان می‌کند- «کان» تامه نتیجه جعل بسیط است- اگر کسی بخواهد زوجیت تحقق پیدا کند باید اربعه را ایجاد نماید. اگر اربعه به جعل بسیط تحقق پیدا کرد، لا محاله زوجیت هم به تبع آن محقق می‌شود بدون اینکه جعل استقلالاً به زوجیت تعلق گرفته باشد. بلکه یک جعل عرضی و مجازی به زوجیت تعلق پیدا می‌کند بدون اینکه زوجیت نیاز به جعل داشته باشد.

تمام آنچه را که از نظر مسئله جعل برای «الاربعه زوج» گفتیم در مورد قطع و احکام آن پیاده می‌شود یعنی: معنی ندارد کسی قطع را به جعل تألیفی حجت قرار دهد و بگوید: جعلت القطع حجة. زیرا حجیت لازمه لا- ینفک قطع است همان‌طور که نمی‌توانیم بگوئیم جعلت الاربعه زوجا، نمی‌توانیم بگوئیم جعلت القطع حجة.

بله اگر در خارج حجیت بخواهد محقق شود می‌توان بنحو جعل بسیط و «کان» تامه قطع را ایجاد نمود که به دنبال آن، احکام و آثار قطع قهراً مترتب می‌شود بدون این که این آثار به جعل مستقلی ایجاد شده باشد. بلکه می‌توان گفت به نحو جعل عرضی آثار قطع محقق شد.

خلاصه: حجیت برای قطع قابل جعل نیست زیرا جعل در مورد فقدان بکار می‌رود و قطع فاقد حجیت نیست تا به جعل جاعل، واجد

حجیت شود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۵

مع أنه يلزم منه اجتماع الضدين اعتقادا مطلقا [۱۷] و حقیقه فی صورۃ الإصابه، كما لا يخفى [۱].

مطلب دیگر اینکه کسی نمی‌تواند آثار قطع را از آن سلب کند و مثلا بگوید من حجیت را از قطع سلب نمودم. آیا ممکن است که بگوید: جعلت الاربعه لیس بزواج؟- نه- چون گفتیم زوجیت لازمه ماهیت اربعه است.

این تقریب در مسئله قطع هم می‌آید و کسی نمی‌تواند بگوید جعلت القطع لیس بحجّه یعنی نمی‌توان از قطع، حجیت و منجزیت و معذرت را سلب نمود چون این آثار لازمه لا ینفک قطع است و معقول نیست کسی بین لازم و ملزوم تفکیک ایجاد نماید.

[۱]- بعلاوه اشکال دیگری اینجا لازم می‌آید- اگر کسی بخواهد حجیت را از قطع سلب نماید و به مکلف بگوید اگر شما مثلا قطع به وجوب نماز جمعه پیدا نمودید در این صورت قطع شما حجّت نیست و نماز جمعه واجب نمی‌باشد، اینجا تالی فاسدی در کار هست؟- با مختصری تقدیم و تأخیر، عبارت مرحوم مصنف را توضیح می‌دهیم:

الف- اگر قطع شخص قاطع موافق واقع باشد اینجا از نظر جاعل، اجتماع ضدین محقق می‌شود چون مکلف، قاطع به وجوب نماز جمعه است و جاعل می‌گوید اگر قطع به وجوب پیدا کردی، نماز جمعه وجوب ندارد، اینجا جمع بین وجوب و عدم وجوب یا اجتماع نقیضین است و یا اگر عدم را بصورت یکی از احکام دیگر پیاده کنیم اجتماع ضدین است- که این اجتماع ضدین، اجتماع ضدین واقعی است زیرا فرض کردیم قطع قاطع، مطابق واقع است.

ب- و اگر قطع قاطع، مخالف واقع باشد اینجا اجتماع ضدین واقعی تحقق ندارد ولی اجتماع ضدین بنظر قاطع محقق است چون قاطع نمی‌داند که قطعش مخالف واقع است بلکه احتمال هم نمی‌دهد که قطعش مخالف واقع باشد زیرا اگر احتمال خلاف

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۶

ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث و الزجر لم يصرف فعليا، و ما لم يصرف فعليا لم يكف يبلغ مرتبة التنجز، و استحقاق العقوبة على المخالفه، و إن كان ربما يوجب موافقة استحقاق المثوبه، و ذلك لأن الحكم ما لم يبلغ تلك المرتبه لم يكن حقيقه بأمر و لا نهی، و لا مخالفته عن عمد بعصيان، بل كان مما سكت الله عنه، كما في الخبر [۱].

می‌داد عنوان قاطعیت او از بین می‌رفت.

کسی که معتقد است حکم واقعی نماز جمعه وجوب است اگر به او بگوئید در این صورت وجوب تحقق ندارد این از نظر قاطع، اجتماع ضدین است و اجتماع ضدین حتی به حسب نظر یک نفر هم امکان تحقق ندارد و محال است. [۱۸]

خلاصه: [۱۹] در باب قطع و آثارش نه اثبات اثر برای قطع درست است نه سلب اثر، بلکه آثار قطع مثل لوازم ماهیت است که نه از قطع جدا می‌شود نه نیاز به جعل جاعلی دارد.

قطع به حکم فعلی منشأ اثر است

[۱]- انسان اگر قاطع به حکم فعلی بشود این قطع، معذرت و منجز است ولی اگر قاطع به حکم انشائی شد، هیچ‌گونه اثری ندارد یعنی قطع نسبت به حکم انشائی باعث تنجز و استحقاق عقوبت نمی‌شود چون احکام دارای چهار مرتبه هست و اگر انسان نسبت به مرتبه فعلیت حکم، قطع پیدا کرد، این دارای اثر است که اکنون توضیح می‌دهیم:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۷

در جلد دوم کتاب کفایه الاصول مراتب چهارگانه حکم بسیار مورد بحث واقع می‌شود لذا ابتدا این چهار مرحله را توضیح می‌دهیم:

۱- مرحله اقتضا ۲- مرحله انشا ۳- مرحله فعلیت ۴- مرحله تنجز (البته مرحوم آقای آخوند در مباحث آینده دو نوع فعلیت درست می‌کنند لکن فعلا به بحث ما ربطی ندارد).

مراحل چهارگانه حکم

۱- مرحله اقتضا- یعنی مرحله «واجدیت مصلحت و مفسده» مثلا- مولا- نماز را ملا-حظه می‌کند و می‌بیند که دارای صددرصد مصلحت لازم الاستیفاء است که اقتضا دارد یک حکم وجوبی به نام اقیموا الصلاة برای آن جعل نماید و همچنین مولا شرب خمر را در نظر می‌گیرد و می‌بیند دارای مفسده کامل لازم الاجتناب است که مقتضی است یک حکم تحریمی برای شرب خمر جعل نماید (البته واجب و حرام را بعنوان دو مثال روشن ذکر کردیم و الا در مستحب و مکروه هم همین مسئله و مرتبه هست).

۲- مرحله انشا- بدنبال واجدیت مصلحت و مفسده، مولا در مقام جعل قانون برمی‌آید و حکم وجوب صلاه و حرمت شرب خمر را جعل می‌نماید لکن در این مرحله فقط مسئله قانون گذاری مطرح است و هنوز به جایی نرسیده که این احکام در خارج اجرا شود و صرف قانونی است که زمینه می‌شود روزی با شرائطی این قانون عملی گردد از قانونی که بدنبال مرحله اقتضا تحقق پیدا می‌کند به حکم انشائی تعبیر می‌شود.

۳- مرحله فعلیت- اگر مولا- بخواهد حکم انشائیش به مرحله اجرا گذاشته شود و مثلا- در خارج، نماز جمعه، اتیان و شرب خمر، ترک شود نسبت به آنها بعث و زجر می‌کند. و با این قانون مکلف را بجانب مأمور به تحریک می‌کند یا او را نسبت به ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۸

منهی عنه زجر می‌نماید این مرحله را مرتبه فعلیت می‌نامند یعنی حکم انشائی در معرض اجرا قرار می‌گیرد که این مرحله فعلیت به تنهایی اثری ندارد اگر شرائطی از جمله، علم مکلف نسبت به آن تحقق پیدا کند آن وقت این علم به تکلیف، برای مرحله تنجز مدخلیت دارد.

۴- مرحله تنجز- یعنی مرحله‌ای که مؤاخذه و ثواب و عقاب در کار هست- در این مرتبه، ترتیب اثر بر مخالفت قانون است. از این مراحل معلوم شد قطعی که سبب تنجز حکم می‌شود و عنوان استحقاق عقوبت بر مخالفت پیدا می‌کند قطع به حکم فعلی است و الا قطع به حکم اقتضائی و انشائی اثری ندارد.

آری اگر کسی قطع به حکم انشائی پیدا نمود و طبق آن عمل نمود شاید یک استحقاق مثبتی داشته باشد چون این کشف از یک روح انقیاد و اطاعت می‌کند اما استحقاق عقوبت بر آن مترتب نیست چون استحقاق عقوبت در موردی است که مکلف قطع به حکم فعلی پیدا کند.

بعضی از احکام، طبق بعضی از روایات قبل از ظهور حضرت حجت (عج) اصلا به مرحله فعلیت نمی‌رسد و در آن زمان است که فعلیت پیدا می‌کند بعلاوه در روایتی [۲۰] هم چنین آمده است:

«و خطب امیر المؤمنین علیه السلام الناس فقال: ان الله تبارک و تعالی حدّ حدودا فلا تعدوها و فرض فرائض فلا تنقصوها، و سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تکلفوها رحمۃ من الله لکم فاقبلوها....».

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۹

فلاحظ و تدبر [۲۱] [۱].

نعم، فی کونه بهذه المرتبه موردا للوظائف المقرره شرعا للجاهل إشکال لزوم اجتماع الضدین أو المثلین، علی ما یأتی تفصیله إن شاء

اللّه تعالی، مع ما هو التحقیق فی دفعه، فی التوفیق بین الحکم الواقعی و الظاهری، فانتظر [۲].

[۱]- ملاک در حجیت قطع این است که قطع به حکم فعلی، متعلق شود نه حکم انشائی یا اقتضائی.

[۲]- این راجع به قطع، اما راجع به شک که مثلا شما در مورد شرب تن شک در حلیت و حرمت آن پیدا می‌کنید و قاعده حلیت را جاری می‌نمائید اگر بحسب واقع شرب تن، حرام باشد آیا حرمت مشکوکه، حرمت انشائی است یا اینکه شک شما در باب اصول عملیه هم شک متعلق به حکم فعلی است؟

همان‌طور که قطع به حکم فعلی را ملاک قرار دادیم، در باب شک هم باید شک در حکم فعلی را ملاک قرار داد زیرا شک در حکم انشائی بالاتر از قطع به حکم انشائی که نیست چون قطع به حکم انشائی هیچ اثری ندارد تا چه رسد به شک در حکم انشائی. در اصول عملیه که جاهل و شاک به آنها رجوع می‌نماید از طرفی مکلف شک در حکم فعلی شرب تن دارد از طرفی خداوند یک حکم ظاهری به نام اصالة الحلیة برایش جعل نموده است، مشکلی در کار است که:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۰

الأمر الثانی: قد عرفت أنه لا شبهة فی أن القطع یوجب استحقاق العقوبة علی المخالفه، و المثوبة علی الموافقة فی صورة الإصابة، فهل یوجب استحقاقها فی صورة عدم الإصابة علی التجزی بمخالفته، و استحقاق المثوبة علی الانقیاد بموافقته، أو لا یوجب شیئا؟ [۱].

الف- فرضا اگر شرب تن بحسب واقع از نظر حکم فعلی حرام باشد اینجا مشکل اجتماع ضدین پیش می‌آید که بعدا در جمع بین حکم ظاهری و واقعی آن را حل می‌کنیم.

ب- چنانچه حکم شرب تن بحسب واقع هم حلال باشد باز در این صورت مشکل اجتماع مثلین پیش می‌آید که این را هم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی مطرح کرده و جواب می‌دهیم.

امر دوم تجزی و انقیاد

اشاره

[۱]- مرحوم مصنف در امر دوم مسئله تجزی و انقیاد را از نظر استحقاق عقوبت و ثبوت بیان می‌کند.

توضیح مطلب: ما یک عنوان به نام اطاعت و عصیان داریم و عنوان دیگری به نام تجزی و انقیاد که هر کدام در موارد جداگانه‌ای تحقق پیدا می‌کند.

اطاعت و عصیان

اگر فرضا انسان نسبت به حکمی یا موضوع محرمی قاطع شد مثلا قطع پیدا کرد که شرب خمر، حرام است و این قطع هم مطابق واقع بود یا اینکه قاطع گشت که فلان مایع موجود خارجی خمر است و این قطع هم مطابق واقع بود در این صورت اگر طبق قطع خود رفتار کند مطیع و مستحق ثبوت است و چنانچه برخلاف قطع خویش عمل نماید بلا اشکال عاصی و مستحق عقوبت است که در این دو مورد

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۱
عنوان اطاعت و عصیان مطرح است.

تجرّی و انقیاد

گاهی هم عنوان انقیاد و تجرّی مطرح می‌باشد و این در موردی است که قطعی نسبت به حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی پیدا شود و قطع آن فرد هم مخالف با واقع باشد البتّه خود قاطع نمی‌داند و حتّی احتمال هم نمی‌دهد که قطعش مخالف واقع است، که گاهی کشف خلاف می‌شود و زمانی هم اصلاً کشف خلاف نمی‌شود در این دو صورت، اگر قاطع، به قطع خود عمل نماید عنوان انقیاد محقق می‌شود و اگر برخلاف قطع خود عمل کند عنوان تجرّی تحقّق پیدا می‌کند. مثال: فردی قاطع شد که فلان مایع خارجی خمر است ولی فی الواقع خمر نبود که در این صورت اگر بر وفق قطع خود عمل کند از نظر اصطلاح علم اصول، آن فرد، عبد منقاد، به حساب می‌آید و چنانچه با قطع خود مخالفت نماید، عبد متجرّی محسوب می‌شود ولی از نظر لغت عنوان تجرّی و انقیاد در عصیان و اطاعت هم تحقّق دارد خلاصه عنوان تجرّی و انقیاد از نظر علم اصول در غیر مورد اطاعت و عصیان است. تجرّی و انقیاد در موردی است که قطع انسان مخالف واقع باشد که پیروی از چنین قطعی را انقیاد و مخالفت با چنین قطعی را تجرّی می‌گویند.

اکنون بحث ما در امر ثانی این است که آیا در مورد انقیاد و تجرّی مثل اطاعت و عصیان مسئله استحقاق ثبوت و عقوبت در کار است یا نه؟

یعنی اگر کسی با قطع خویش مخالفت نمود و مقطوع الخمریّه را شرب نمود. آیا به عنوان تجرّی استحقاق عقوبت دارد؟ یا چنانچه از آن اجتناب کرد این فرد به عنوان انقیاد استحقاق ثبوت دارد، اگر دارد به چه دلیل؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۲

الحق أنه یوجب؛ لشهادة الوجدان بصحة مؤاخذته، و ذمه علی تجریه، و هتکه لحرمة مولاه و خروجه عن رسوم عبوديته، و كونه بصدد الطغيان، و عزمه علی العصیان، و صحة ثبوتيه، و مدحه علی قیامه بما هو قضیه عبوديته، من العزم علی موافقته و البناء علی إطاعته، و إن قلنا بأنه لا يستحق مؤاخذه أو ثبوتیه، ما لم يعزم علی المخالفة أو الموافقة، بمجرد سوء سريره أو حسنهما، و إن كان مستحقاً للؤم أو المدح بما يستتبعانه، كسائر الصفات و الأخلاق الذميمة أو الحسنة. و بالجملة: ما دامت فيه صفة كامنة لا يستحق بها إلا مدحا أو لؤما، و إنما يستحق الجزاء بالثبوتیه أو العقوبة مضافا إلى أحدهما، إذا صار بصدد الجری علی طبقها و العمل علی وفقها و جزم و عزم، و ذلك لعدم صحة مؤاخذته بمجرد سوء سريره من دون ذلك، و حسنهما معه، كما يشهد به مراجعة الوجدان الحاكم بالاستقلال فی مثل باب الاطاعة و العصیان، و ما يستتبعان من استحقاق النيران أو الجنان [۱].

آیا تجرّی و انقیاد موجب عقاب و ثواب هستند؟

[۱]- آخوند خراسانی رحمه الله می‌فرماید: ما بعد از آنکه به وجدان مراجعه کردیم (مقصود از وجدان همان عقل است) همان عقلی که در باب اطاعت و عصیان به طور استقلال حکم به استحقاق ثبوت و عقوبت می‌کند همان عقل در مورد انقیاد و تجرّی حکم می‌نماید که عبد منقاد، مستحق مدح و ثبوت و عبد متجرّی، مستحق ذم و عقوبت است. زیرا عبد متجرّی درصدد طغیان

نسبت به مولا برآمده است و تصمیم بر عصیان در برابر او گرفته است و عمل خارجی را به عنوان عصیان مرتکب می‌شود لکن آن عمل بحسب واقع معصیت نمی‌باشد.

همچنین در عبد منقاد، وجدان و عقل شهادت می‌دهد که او مقتید و پایبند به مقتضای عبودیت و بندگی است و بنای قطعی بر اطاعت نسبت به مولا دارد لذا مستحق ثواب و مدح است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۳

از نظر عقل هیچ فرقی بین ما نحن فیه و مسئله اطاعت و عصیان وجود ندارد و این یک مسئله وجدانی و عقلی است.

حقیقت تجزی و انقیاد

مورد تجزی و انقیاد و مسئله عقوبت و مثبت را بیان کردیم، اکنون ببینیم حقیقت انقیاد و تجزی چیست؟ آیا انقیاد یک عمل خارجی است یا اینکه یک عمل قلبی، و همچنین آیا تجزی مربوط به خارج است یا مربوط به قلب؟

در باب اطاعت و عصیان مطلب روشن است که اطاعت وصف عمل خارجی است، کسی که نماز می‌خواند او اطاعت امر مولا را می‌نماید و فردی که شرب خمر می‌نماید، عصیان می‌نماید چون شرب خمر واجد مفسده کامل است و مبعوضیت تام دارد.

اما در باب تجزی و انقیاد- انقیاد عبارت است از همان عزم و جزم و تصمیم بر موافقت و اطاعت- و تجزی هم عبارت است از عزم و جزم و تصمیم نفسانی بر اینکه معصیت تحقق پیدا کند در مورد فردی که مقطوع الخمریه را مرتکب می‌شود، تجزی به عمل، کأن تحقق پیدا نمی‌کند و سرایت به عمل نمی‌نماید چون این عمل به حسب واقع شرب الماء است ولی او قطع پیدا کرده است که خمر است امّا از نظر عمل نفسانی (تصمیم بر عصیان مولا است) بین این فرد و شخص عاصی واقعی هیچ فرقی نیست، عاصی واقعی تصمیم قلبی بر عصیان دارد و این فرد متجری هم کذا.

ایشان استحقاق عقوبت را مربوط به همان تصمیم و عزم نفسانی می‌دانند کما اینکه استحقاق مثبت را مربوط به همان عزم فرد نسبت به پیروی و اطاعت از مولا می‌دانند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۴

این عزم و جزم نفسانی ریشه‌ای ذاتی دارد که عبارت است از سوء سریره و حسن سریره یعنی کسی که دارای حسن سریره و سرشت پاک است طبعا تمایل به اطاعت و انقیاد دارد و فردی که دارای سوء سریره و سرشت ناپاک است بحسب نوع و اقتضا تمایل به معصیت و تجزی دارد. اگرچه این سوء سریره و حسن سریره تا وقتی که به حال خود و پنهان باشد به عنوان یک صفت اخلاقی رذیله و حسنه است که در این صورت جای استحقاق عقوبت و مثبت نیست و اگر هم باشد ذم و مدحی در کار است مثلا کسی که باطنا گرفتار حسادت است مادام که این صفت مظهري پیدا نکند و به حالت خفا و کمون باشد صرفا استحقاق سرزنش دارد و همچنین در حسن سریره استحقاق مدح دارد.

اما وقتی اثری بر آن دو مترتب شد و تبعاتی پیدا کرد که از تبعات آن همین تصمیم به اطاعت نسبت به مولا و انقیاد است یا عزم بر مخالفت مولا و تجزی است در این صورت اگر به دنبال آن، عمل خارجی محقق شد آن وقت جای استحقاق مدح و مثبت و ذم و عقوبت است پس در مراحل اولیه اثری از نظر عقوبت و مثبت در کار نیست.

اکنون توضیحی از نظر عبارت و معنی راجع به جمله و عبارت «بما يستتبعانه» می‌دهیم تا معلوم شود اگر این جمله نبود، شاید بهتر بود. مرحوم مشکینی این جمله را چنین توضیح داده:

باء در «بما» را باء سببیت گرفته است، و «ما» را مصدریه بحساب آورده، و مرجع ضمیر تشبیه در «يستتبعانه» را سوء سریره و حسن

سریره دانسته و ضمیر در «یستبعانه» را به استحقاق ارجاع داده است که معنی چنین می‌شود:

سوء سریره، سببیت برای استحقاق ذم دارد و حسن سریره سببیت برای استحقاق مدح دارد که روی بیان ایشان، عبارت «بما یستبعانه» مطلب اضافه‌ای در بر ندارد اما می‌توان عبارت را به این نحو معنا نمود که:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۵

و لكن ذلك مع بقاء الفعل المتجرى [به أو المنقاد به على ما هو عليه من الحسن أو القبح، و الوجوب أو الحرمة واقعا، بلا حدوث تفاوت فيه بسبب تعلق القطع بغير ما هو عليه من الحكم و الصفة، و لا یغیر جهت حسنه أو قبحه بجهته أصلا، ضرورة أن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه و الاعتبار التي بها يكون الحسن و القبح عقلا و لا ملاكا للمحبيية و المبعوضیة شرعا، ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبعوضیة و المحبویة للمولى، بسبب قطع العبد بكونه محبوبا أو مبعوضا له [۱].

استحقاق لؤم و مدح در سوء سریره و حسن سریره به خاطر این است که به دنبالش تبعاتی هست. این تبعات سبب شد در ریشه، استحقاق لؤم و مدح باشد که این باء در «بما» سببیت است لکن نکته‌اش این است که می‌خواهد بیان نماید که در سوء سریره استحقاق لؤم است چون زمینه برای تبعات بعدی است و در حسن سریره استحقاق مدح است چون زمینه برای آثار بعدی است و خود زمینه بودن سببیت پیدا می‌کند برای ثبوت مدح و ذم.

شاید این معنا از معنایی که مرحوم مشکینی نموده‌اند بهتر باشد.

[۱]- آیا استحقاق عقوبت در متجرّی سبب می‌شود آن عمل خارجی (متجرّی به) مبعوضیّت و مثلا حرمت پیدا کند؟ آیا استحقاق ثبوت در عبد منقاد باعث می‌شود آن فعل خارجی (منقاد به) محبویّت و مثلا ملاک وجوب پیدا کند؟ خیر به دو دلیل:

الف: استحقاق عقوبت و ثبوتی را که ما گفتیم تغییری در فعل خارجی یعنی متجرّی به و منقاد به نمی‌دهد یعنی در این مقطوع الخمریه هیچ تغییری پیدا نمی‌شود بلکه آن شرب الماء است و ملاک قبحی در آن ایجاد نمی‌شود فقط جرم مکلف این است که قاطع شد بانه خمر، البته قطع یک امر اضافی است و نیاز به یک قاطع و یک مقطوع دارد از یک طرف «قطع» به این عمل خارجی ارتباط پیدا می‌کند لکن در عین حال این قطع سبب نمی‌شود که شیء که به حسب واقع دارای حسن بود الآن یک جهت قبح در آن ایجاد شود و بگوئیم این غیر از شرب المائی است که دیگری مرتکب آن شد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۶

فقتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبعوضا له، و لو اعتقد العبد بأنه عدوّه، و كذا قتل عدوه، مع القطع بأنه ابنه، لا يخرج عن كونه محبوبا أبدا [۱].

به عبارت روشن‌تر: اگر بنده نسبت به یک ظرف قاطع شدم که در آن خمر است ولی دوست من قطع پیدا کرد که در آن آب است آیا اینجا می‌توان از نظر عمل خارجی تفکیکی در آن قائل شد و گفت این عمل واقعا از نظر من قاطع که قطع مخالف واقع است ولی خودم نمی‌دانم که مخالف واقع است قبیح اما در نظر دوستم که قطعش مطابق واقع است قبیح نمی‌باشد؟ نه.

خلاصه: قطع انسان کمترین اثری نمی‌تواند در حکم یا صفت فعل خارجی بگذارد و آن را عوض کند.

در حکم به این صورت است: انسان در مورد نماز جمعه فرضا معتقد به حرمت شود.

و در مورد صفت به این صورت تصوّر می‌شود که این مایع خارجی را انسان اعتقاد به حرمت آن پیدا کند. که در این موارد قطع من سبب تغییر وضع فعل خارجی نمی‌شود زیرا عنوان «قطع به خلاف» در ردیف عناوینی مثل احسان و ظلم نیست که ایجاد ملاک حسن و قبح نماید (در محیط عقل) و همچنین عنوان «قطع به خلاف» در محیط شرع ملاک وجوب و حرمت و محبویّت و

مبغوضیت درست نمی‌کند.

[۱]- مرحوم آقای آخوند مثال خیلی روشنی می‌آوردند که: اگر عبدی نسبت به پسر مولا یقین کرد که او همان زیدی است که با مولا- سابقه عداوت دارد و او را کشت، آیا این قطع عبد به اینکه «أنه كان عدو للمولى» باعث می‌شود جهت حسنی در عمل عبد ایجاد شود و آن قتل توسط عبد عنوان قتل عدو مولا را پیدا کند و دیگر مبغوض نباشد، نه او به‌رحال فرزند مولا را کشته است. و یا اگر عبدی نسبت به عدو مولا یقین نمود که او همان پسر مولا است و او را کشت آیا این قطع عبد به اینکه آن فرد پسر مولا است سبب می‌شود در آن عمل قبحی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۷

هذا مع أن الفعل المتجرى به أو المنقاد به، بما هو مقطوع الحرمه أو الوجوب لا يكون اختياريا، فإن القاطع لا يقصده إلا بما قطع أنه عليه من عنوانه الواقعي الاستقلالي لا- بعنوانه الطاري الآلي، بل لا يكون غالبا بهذا العنوان مما يلتفت إليه، فكيف يكون من جهات الحسن أو القبح عقلا؟ و من مناطات الوجوب أو الحرمه شرعا؟ و لا يكاد يكون صفة موجبه لذلك إلا إذا كانت اختيارية [۱].

ایجاد شود، نه او به‌رحال عدو مولا را کشته است.

مثال دیگر: اگر کسی یقین کرد نماز پنج رکعتی مشروعیت دارد و واجب هست آیا این قطع سبب می‌شود یک مصلحت کامل در آن پیدا شود بلحاظ اینکه مانند نماز چهار رکعتی واجب است، خیر این عقائد، روی عمل خارجی کوچک‌ترین اثری را نمی‌تواند بگذارد و در محیط عقل حسن و قبحی بسازد و همچنین در محیط شرع نمی‌تواند ملاک محبوبیت و مبغوضیت درست کند. خلاصه: انقیاد و تجرّی که باعث استحقاق عقوبت و مثبت است مربوط به همان عمل قلب و نفس است و همچنین مربوط به عزم بر عصیان و اطاعت است.

[۱]- ب: دلیل دوم بر اینکه استحقاق عقوبت و مثبت فرد متجرّی و منقاد در عمل خارجی، (متجرّی به و منقاد به) تغییری نمی‌دهد و این استحقاق عقوبت به خاطر عزم و جزم بر عصیان مولا است:

عناوینی می‌تواند دخالت در حسن و قبح یا محبوبیت و مبغوضیت داشته باشد که آن عناوین اختیاری باشد و اراده بتواند به آن تعلق بگیرد مثلا- ظلم قبیح است چون واقعا ظالم می‌تواند قصد ظلم نماید، و همچنین احسان، نیکو است چون عنوان احسان می‌تواند متعلق قصد محسن قرار گیرد.

اکنون ما حساب کنیم و بینیم کسی که قطع پیدا نموده است «بأن ذاك المائع خمر» زمانی که اراده می‌کند شرب آن مایع را قصد او به چه چیز تعلق پیدا می‌کند؟

آیا او شرب مایع مقطوع الخمریه را قصد می‌نماید به نحوی که عنوان مقطوع

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۸

الخمریه متعلق اراده اوست یا نه، او چون خود را قاطع می‌بیند و واقع را منکشف می‌داند شرب خمر را اراده می‌کند؟- مسلما به نحو دوم شرب خمر می‌نماید.

همان‌طور که در قطع‌های موافق واقع، فردی که مثلا شرب الماء می‌نماید و قطع دارد فلان مایع، آب است و قطع او هم مطابق واقع می‌باشد، آیا او قصدش به شرب الماء تعلق پیدا می‌کند به نحوی که عنوان مقطوع المائیه متعلق اراده اوست؟ خیر- او قاطع می‌باشد و اراده‌اش به شرب الماء تعلق پیدا کرده است و چنانچه کسی از او سؤال کند اراده شرب چه چیز را نموده‌ای؟ آیا می‌گوید من مقطوع المائیه را شرب می‌کنم؟ خیر این مقطوعیت و قطع یک صفت آلی است یعنی چیزی که جنبه مرآتی دارد خودش مغفول عنه

است و مورد توجه قاطع نمی‌باشد.

انسان عملی را که می‌خواهد مرتکب شود همان واقع آن را اراده می‌کند که گاهی واقع همان مراد و مقطوع است و گاهی نه. بین کسی که شرب الماء مع القطع بالمائه می‌نماید و کسی که شرب الماء مع القطع بالخمريه می‌نماید از این نظر هیچ فرقی نیست که قطع، دخالت در مراد و متعلق اراده ندارد- یکی می‌گوید من شرب ماء می‌نمایم و واقعهش هم همین است و فرد دیگری می‌گوید من خمر می‌نوشم ولی در حقیقت خمر نمی‌باشد. پس عنوان قطع- نه در قطع موافق و نه در قطع مخالف- در دایره مراد به طوری که قصد و اراده به این عنوان تعلق بگیرد، اصلاً داخل نیست و عنوانی که خارج از دایره قصد و اراده باشد و در حال ارتکاب و انجام اصلاً انسان قصدش به آن عنوان متعلق نشود، چطور می‌تواند در حسن و قبح در محیط عقل مدخلیت پیدا کند و همچنین چطور می‌تواند در مبعوضیت و محبوبیت شرعیّه دخیل باشد.

خلاصه دلیل دوم ایشان: این عمل خارجی اگر بخواهد وضعش تغییر پیدا کند باید این قطع من مغير وضع این فعل باشد و این قطع در صورتی می‌تواند وضع این فعل را

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۹

إن قلت: إذا لم يكن الفعل كذلك، فلا- وجه لاستحقاق العقوبة على مخالفة القطع، و هل كان العقاب عليها إلا عقاباً على ما ليس بالاختيار؟ [۱]

قلت: العقاب إنما يكون على قصد العصيان و العزم على الطغيان، لا على الفعل الصادر بهذا العنوان بلا اختيار [۲].

تغییر دهد که یک امر اختیاری متعلق قصد و اراده باشد و حال آنکه وجدانا می‌بینیم افعال خارجیّه و عناوین واقعیه، متعلق قصد و اراده واقع می‌شود ولی خود عنوان قصد که جنبه طریقیّت و مرآتیت (و به تعبیر ایشان جنبه آلیت) دارد اصلاً به عنوان مراد و متعلق اراده هیچ مدخلیتی ندارد بنابراین استحقاق عقوبت نمی‌تواند مربوط به عمل خارجی باشد. نتیجه: در باب تجزی و انقیاد این عمل خارجی را باید از سببیت برای استحقاق عقوبت و مثبت خارج کنیم و همان عزم و جزم نسبت به اطاعت و عصیان مولا را سبب استحقاق عقوبت و مثبت بدانیم.

[۱]- اشکال: سرانجام شما در باب تجزی چه چیز را سبب استحقاق عقوبت می‌دانید و خداوند بر چه چیز مؤاخذه می‌کند؟

عمل خارجی را کنار زدید، آنچه را که او عقیده داشت شرب الخمر است گفتید نه همان شرب الماء است و با قطع او ماهیتش تغییر نمی‌یابد و این فعل از دایره استحقاق عقوبت، خارج است پس چرا شما استحقاق عقوبت را مطرح می‌کنید؟ همچنین گفتید عنوان مقطوعیت غیر اختیاری است. آیا در برابر همین مقطوعیت که یک امر غیر اختیاری است می‌خواهید استحقاق عقوبت را درست کنید؟

[۲]- جواب: مؤاخذه بر همان امر قلبی است. یعنی قصد معصیت و عزم بر طغیان نسبت به مولا می‌باشد که یک امر نفسانی است و این عقوبت در برابر عمل خارجی نمی‌باشد که عنوان مقطوعیت بدون اختیار ضمیمه آن شده است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۵۰

إن قلت: إن القصد و العزم إنما يكون من مبادی الاختيار، و هي ليست باختيارية، و إلا لتسلسل [۱].

(۱) [۱]- اشکال: شما اگر ملاک و سبب استحقاق عقوبت را یک امر نفسانی بنام قصد و عزم بر عصیان بدانید این قصد و اراده در صورتی می‌تواند باعث استحقاق عقوبت باشد که خودش یک امر اختیاری باشد. در عمل خارجی یا عمل قلبی باید عنوان اختیاریّت محفوظ باشد تا استحقاق عقوبت و مثبت محقق شود و امر غیر اختیاری نمی‌تواند سبب استحقاق عقوبت و مثبت شود.

این کبرای کلی درست، اما قصد عصیان و عزم بر طغیان آیا امر غیر اختیاری است؟ مستشکل می‌گوید آری، چون در محلّ خودش ثابت شده که اراده و مقدمات آن نمی‌شود از امور اختیاری باشند زیرا اگر مقدمات اراده بخواهد اختیاری باشد تسلسل لازم می‌آید.

قبلا بنحو خلاصه مقدمات اراده را توضیح می‌دهیم: مرحوم آقای آخوند در جلد اول کتاب کفایه بیان کردند که مقدمات اراده عبارت است از اینکه: انسان چیزی را تصوّر می‌کند سپس تصدیق به فایده آن پیدا می‌کند و بدنبال آن، تصمیم و عزم پیدا می‌کند که آن عمل را انجام بدهد و بعد از آن جلوی موانع را می‌گیرد و بدنبال آنکه آخرین مرحله است، اراده تحقّق [۲۲] پیدا می‌کند.

اکنون بگوئید چرا اگر اراده و مقدمات آن از امور اختیاری باشد تسلسل لازم می‌آید؟

چون مثلا فلان مقدمه اراده هم اراده‌ای لازم دارد و آن اراده هم مبادی لازم دارد و آنوقت ما کلام را در آن اراده و مبادی آن اراده نقل می‌کنیم، می‌گوئیم آیا با اختیار

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۵۱

قلت: - مضافا إلی أن الاختیار و إن لم یکن بالاختیار، إلا أن بعض مبادیه غالباً یکون وجوده بالاختیار، للتمکن من عدمه بالتأمل فیما یترب علی ما عزم علیه من تبعه العقوبه و اللؤم و المذمه [۱].

یمكن أن یقال: إن حسن المؤاخذه و العقوبه إنما یکون من تبعه بعده عن سیئه بتجزیه علیه، كما کان من تبعته بالعصیان فی صوره المصادفه، فکما أنه یوجب البعد عنه، كذلك لا غرو [۲۳] فی أن یوجب حسن العقوبه، فانه و إن لم یکن باختیاره [۲۴] إلا أنه

و اراده تحقّق پیدا کرد؟ آری پس باید اراده سومی قبل از آن محقّق باشد ما کلام را در آن اراده سوم نقل می‌کنیم که آیا اختیاری است یا غیر اختیاری. اگر بگوئید اختیاری است باید قبل از آن اراده چهارمی تحقّق پیدا کرده باشد الی ان یتسلسل، لذا برای اینکه جلوی تسلسل را بگیریم از اول می‌گوئیم اراده و مبادی آن از امور غیر اختیاری هستند.

[۱]- جواب: اشکال مستشکل را به دو نحو پاسخ می‌دهیم:

۱- وجدانا می‌بینیم که بعضی از مبادی اراده در اختیار خود انسان است کسی که مثلا یک عمل زشت شهبانی را تصوّر می‌کند او تصدیق نسبت به لذات و فائده آن می‌کند و کأنّ بر سر یک دو راهی قرار می‌گیرد که می‌تواند ذهن خود را متوجّه آثار سوئی که بر این عمل، مترتب است بکند و به آن عقوباتی که خداوند تبارک و تعالی بر آن قرار داده بیندیشد و از آن کار منصرف شود و یا اینکه ذهن خود را متوجّه خوشی‌های آنی آن عمل بکند و مرتکب آن کار زشت بشود. پس انسان در مبادی اراده، مختار است و می‌تواند احد المسیرین را برگزیند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۵۲

بسوء سریرته و خبث باطنه، بحسب نقصانه و اقتضاء استعداد ذاتا و امکانه، و إذا انتهى الأمر إلیه یرتفع الإشکال و ینقطع السؤال ب (لم) فإن الذاتیات ضروری الثبوت للذات و بذلك أيضا ینقطع السؤال عن أنه لم اختار الکافر و العاصی الکفر و العصیان؟ و المطیع و المؤمن الإطاعه و الإیمان؟ فإنه یساوق السؤال عن أن الحمار لم یکون ناهقا؟ و الإنسان لم یکون ناطقا؟ [۱]

(۱) [۱] - ۲- مرحوم آقای آخوند (اعلی الله مقامه الشریف) جواب دیگری بیان می‌کنند که ای کاش این جواب را بیان نمی‌فرمودند!

ایشان می‌فرمایند: اصلا ریشه مسئله استحقاق عقوبت و ثبوت یک امر ذاتی است و: الذاتی لا یعلل. یعنی در امر ذاتی درست نیست کسی از علّت آن امر سؤال کند. آیا صحیح است کسی سؤال کند لم جعل الانسان انسانا؟ خیر، انسانیّت که عبارتست از جنس و

فصل انسان، این برای انسان، ذاتی است و چیزی نیاز به علت دارد که ضروریه نباشد یعنی اگر ممکنه شد نیاز به علت دارد لذا در فرق واجب الوجود و ممکن الوجود هم همین حرف را می‌زنیم. کسی نمی‌تواند بگوید علت واجب الوجود چیست چون وجوب وجود معنایش بی‌نیازی از علت است و آنکه نیاز به علت دارد ممکن الوجود است چون ممکن الوجود، دو طرف وجود و عدم، نسبت به او علی السواء است. هر طرفش بخواهد امتیاز پیدا کند نیاز به علت دارد.

یا قضیه «الانسان حیوان ناطق» و اشباه آن از نظر منطقی یک قضیه ضروریه است و در قضیه ضروریه نمی‌توان از علتش پرسش نمود چون ناطقیّت جزء ماهیت انسان است.

تا اینجا آنچه ایشان در مورد ذاتیات بیان کرده‌اند، کاملاً صحیح است. لکن ایشان می‌خواهند این ذاتیات را در ما نحن فیه پیاده کنند و مسئله تجزّی و عصیان و بالاتر از آن مسئله کفر و ایمان را به یک ریشه ذاتی برگردانند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۵۳

و بالجملة: تفاوت افراد الإنسان فی القرب منه تعالی و البعد عنه، سبب لاختلافها فی استحقاق الجنة و درجاتها، و النار و درکاتها، [و موجب لتفاوتها فی نیل الشفاعة و عدم نیلها]، و تفاوتها فی ذلك بالأخرة یكون ذاتیا، و الذاتی لا یعلل [۱].
 إن قلت: علی هذا، فلا فائدة فی بعث الرسل و إنزال الكتب و الوعظ و الإنذار [۲].

یعنی: کسی که معصیت می‌کند این عصیان او مسبوق به یک امر قلبی است و آن امر قلبی عبارتست از تجزّی نسبت به مولا، و ریشه این تجزّی سوء سریره است که در این فرد وجود دارد. سؤال: سوء سریره از کجا ناشی شده است؟ می‌فرمایند: سوء سریره میل انسانیّت انسان و یک عنوان ذاتی و یک نقص ذاتی است که همیشه همراه اوست.

در دنبال سوء سریره عنوان تجزّی و عنوان بعد از ساحت مقدّس خداوند تبارک و تعالی تحقّق پیدا می‌کند و بعد از ساحت باری تعالی استحقاق عقاب قهری دارد. و بر همین مقیاس مسئله ایمان و کفر و ... است.

[۱]- خلاصه: تفاوت افراد از نظر قرب و بعد به باری تعالی سبب می‌شود افراد در استحقاق نسبت به جنّت و درجات بهشت و همچنین دوزخ و درکات آن اختلاف پیدا کنند و این تفاوت باعث می‌شود بعضی شرایط نیل به شفاعت را داشته باشند و بعضی فاقد آن باشند.

این تفاوت افراد در مسئله قرب و بعد ریشه‌اش چیست؟ ریشه و منشأ آن همان امر ذاتی بود که توضیح دادیم و الذاتی لا یعلل.

[۲]- اشکال: بنا بر اینکه تجزّی و انقیاد، اطاعت و عصیان، کفر و ایمان یک ریشه ذاتی داشته باشند دیگر مسئله ارسال رسل و انزال کتب و ارشاد و وعظ و هدایت و راهنمایی بشر بی‌فائده است و مفهومی ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۵۴

قلت: ذلك لینتفع به من حسنت سریرته و طابت طینته، لتکمل به نفسه، و یخلص مع ربه أنسه، ما کنا لنهتدی لو لا أن هدانا الله، قال الله تبارک و تعالی: «و ذکر فإنّ الذکری تنفع المؤمنین» و لیكون حجة علی من ساءت سریرته و خبث طینته، لیهلك من هلك عن بینة و یحیی من حی عن بینة، کی لا یكون للناس علی الله حجة، بل کان له حجة بالغة [۱].

(۱) [۱]- جواب: کأنّ ایشان جواب می‌دهند آری خیلی فایده ندارد.

این مسائل فقط عنوان اتمام حجت و تذکر دارد یعنی نسبت به عاصی، اتمام حجت است و نسبت به مؤمن و غیر عاصی عنوان تذکر را دارد. و ذکر فإنّ الذکری تنفع المؤمنین [۲۵].

ایراد بر مصنف قدس سره

مرحوم آقای آخوند (اعلی الله مقامه الشریف) چنین مسیری را طی می‌کنند و به چنین جای غیر صحیحی هم منتهی می‌شوند البته ایشان این بحث را در جلد اول هم بیان کردند و ما آنجا مفصلاً حدود پانزده جلسه این بحث را دنبال نمودیم [۲۶] و ثابت کردیم مسئله این طور که ایشان بیان کرده‌اند نیست و یکی از رفقای [۲۷] بحث آن را در دو رساله و جزوه نوشته‌اند که یک جزوه‌اش را چاپ کردند و من قسمتی از آن را مطالعه کردم خوب بود مخصوصاً که اضافاتی هم از خودشان داشتند. آن جزوه بنام «الحق و الحقیقه بین الجبر و التفویض» بود که به دنبالش جزوه‌ای هم راجع به سعادت و شقاوت داشتند
ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۵۵

و ما اکنون به آن تفصیل نمی‌توانیم بحث کنیم لکن دو نکته را توضیح می‌دهیم برای اینکه معلوم شود راهی را که ایشان پیموده‌اند صحیح نیست تا باعث انحراف اعتقادی نگردد.

۱- آنچه راجع به ذاتی و «الذاتی لا- یعلل» فرمودند درست است. یعنی قضیه‌ای که ضروری شد، ثبوت محمول برای موضوع، ضروری است و هر ماهیتی، ثبوت جنس و فصل، برایش ضروری است مثلاً: الانسان حیوان، یا الانسان ناطق، یا الانسان حیوان ناطق، هر سه قضیه ضروری هستند و هیچ کس نمی‌تواند از علت آنها سؤال نماید.

امّا اگر گفتیم الانسان موجود در این صورت وجود و هستی برای انسان ضرورت ندارد چون انسان ماهیتی دارد که ممکن الوجود است یعنی ممکن است به وجود متصف بشود و یا نشود و در این قضیه سؤال از علت صحیح است که بگوئیم: لم صار الانسان موجوداً؟ یعنی انسانی که نسبتش به وجود و عدم علی السویه است چه سبب شد که جانب وجود برایش امتیاز پیدا کرد مسلماً علتی داشت که وجود امتیاز پیدا نمود.

اگر وجود نیاز به علت داشت آثار و لوازم و آن خصوصیتی که بدنبال وجود می‌آید چگونه است. آیا آنها ضروری یا ممکن هستند؟

وقتی اصل وجود غیر ضروری بود و نیاز به علت داشت آثار وجود بطریق اولی محتاج به علت هست چرا انسان فکر می‌کند؟ چرا انسان راه می‌رود؟ اینها نیاز به علت دارند.

سؤال: آیا عنوان اطاعت و عصیان و مهم‌تر مسئله شقاوت و سعادت، از آثار وجود انسان است یا از لوازم و ماهیت انسان [۲۸]؟ حقیقت سعادت و شقاوت که به دنبالش

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۵۶

مسائلی می‌آید چیست؟ همان سعادت و شقاوتی که در ذهن بعضی می‌آید که این دو از امور ذاتی هستند.

حقیقت سعادت: در محیط شرع چنانچه کسی طبق دستورات الهی رفتار کند می‌گویند: عاش سعیدا و مات سعیدا.

حقیقت شقاوت: اگر کسی برخلاف فرامین الهی عمل نماید می‌گویند عاش شقیّا و مات شقیّا خلاصه، شقاوت و سعادت مطلب غیر قابل تصوّر نیست.

معنای السعید، سعید فی بطن أمه و الشقی شقی فی بطن أمه [۲۹] چیست؟ معنایش آن چیزی نیست که در ذهن بعضی است.

برای این جمله معانی متعدّدی شده است از جمله: عاقبت فردی که به شقاوت یا عصیان منتهی می‌شود از همان وقتی که در رحم مادر است مشخص است یعنی اگر کسی عاقبت نگر باشد می‌گوید: «هذا شقی» شمر که در رحم مادر بود از نظر یک امام که آینده او را می‌دیده شقی به حساب می‌آمده است.

این یک مسئله عقلایی است. مثلاً- انسان به فرزندگی که درس نمی‌خواند، به کار و تلاش و فعالیت هم علاقه‌ای ندارد هم‌اکنون

می‌گوید او بدبخت است و حال آنکه الآن بدبختی و وضع بدی ندارد، او هنوز وارد جامعه نشده است ولی چون پدرش به احتمال هفتاد درصد یا هشتاد درصد وضع او را می‌بیند، فعلا به او می‌گوید بدبخت هستی و این مربوط به آینده اوست و الا اگر مربوط به ماهیت فرزند باشد چرا می‌گویند الشقی شقی فی بطن امه.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۵۷

قبل از اینکه او در بطن ام باشد شقی بوده است یعنی کان شقی فی الازل، نه در بطن ام که یک مرتبه‌ای از وجود است. اگر مربوط به ماهیت و ذات انسان باشد آیا می‌توانیم بگوئیم انسان در بطن ام، حیوان ناطق است؟ خیر- انسان فی الازل حیوان ناطق بوده است و جنس و فصل برای انسان ضرورت داشته. اصلا اینکه در مورد سعادت و شقاوت پای وجود را به میان می‌آورند دلیل بر این است که این دو ربطی به ماهیت و ذات انسان ندارد و از آثار وجود انسان است.

آیا سعادت و شقاوتی که از آثار وجود است می‌تواند از خود وجود بالاتر باشد؟ خیر.

مسئله سعادت و شقاوت مانند مسئله علم و جهل است. یعنی ما می‌توانیم سؤال کنیم لم صار زید عالما. و جواب می‌شنویم چون پنجاه سال درس خوانده است.

مسئله سعادت و شقاوت مانند زوجیت برای اربعه نیست چون اربعه اگر فرضا در عالمی غیر وجود هم تحقق پیدا کند باز زوجیت همراهش هست.

خلاصه: الذاتی لا یعلل صحیح می‌باشد اما ربطی به مسئله سعادت و شقاوت ندارد.

۲- آیا اراده‌ای که ما نسبت به اطاعت و عصیان و سایر افعال پیدا می‌کنیم اختیاری است یا جبری؟

ایشان اراده و مبادی اراده را امر غیر اختیاری می‌دانند چون در ذهنشان است که اگر یک امر اختیاری باشد باید مسبوق به اراده دیگری باشد آن وقت نقل کلام در آن اراده می‌کنند که باید مسبوق به اراده دیگری باشد الی ان یتسلسل لذا می‌گویند اراده، امر غیر اختیاری است در صورتی که معنای اختیاریت اراده این است که: همان طور که خداوند تبارک و تعالی دارای خلاقیت است او یک شعبه از خلاقیت اراده را به انسان، افاضه نموده است و خود انسان، خلق اراده می‌نماید یعنی وقتی مواجه با اعمال و افعال می‌شود بر سر دوراهی واقع می‌شود و ایجاد اراده می‌نماید مانند مهندسی که در اثر زحمت زیاد، قدرت خلاقیت نقشه، پیدا می‌کند که ما نسبت به این امر قادر نمی‌باشیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۵۸

ولا یخفی أن فی الآیات و الروایات، شهادة علی صحه ما حکم به الوجدان الحاکم علی الإطلاق فی باب الاستحقاق للعقوبه و المثوبه [۱].

خلاصه: معنای اختیاری بودن اراده این نیست که مسبوق به اراده دیگری باشد تا سرانجام تسلسل پیش آید لذا روی این بیان، حسن سریره و سوء سریره برای کسی عنوان ذاتی پیدا نمی‌کند البته جای شک نیست که بین افراد به لحاظ خصوصیات تکوینی تفاوت هست یعنی کسانی که در اصلا ب شامخه و ارحام مطهره بوجود آمده‌اند خیلی نزدیک به اطاعت خداوند تبارک و تعالی هستند و با اینکه مقام عصمت هم برایشان ثابت است اما سلب اختیار از آنها نمی‌شود و اگر سلب اختیار شود دیگر فضیلتی برای آنها نیست. ولی بعضی‌ها هم تکوینا بعکس این گروه هستند و باز در عین حال مجبور نیستند.

مثلا در مورد ولد الزنا که شرائط انعقاد نطفه‌اش غیر صحیح بوده سلب اختیار از او نشده کسی که طیب ولادت دارد کأن در دو متری ساحل است و می‌تواند خود را به کنار ساحل بیاورد اما ولد الزنا کسی است که در وسط امواج دریا گرفتار است و به زحمت

می‌تواند به کنار ساحل برسد که در عین حال، قدرت و توان و اراده دارد و امتناعی در کار نیست - نه آن مجبور به اطاعت است و نه ولد الزنا مجبور به عصیان است.

کما اینکه فرزندی که در یک خانواده علم و تقوی پرورش می‌یابد از آن فرزندی که در یک خانواده غیر صحیح رشد و نما کرده به اطاعت خداوند تبارک و تعالی نزدیک‌تر است و در عین حال میان این دو از نظر اراده و توجه و تکلیف و سعادت و شقاوت فرقی نیست.

این خلاصه‌ای بود از آنچه که در جلد اول کفایه هم بیان کردیم.

[۱]- ایشان فرمودند: ما وقتی به عقل و وجدان رجوع می‌کنیم، عقل، حکم می‌نماید که متجری و منقاد بخاطر عزم و نیت بر معصیت و اطاعت، مستحق عقوبت و

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۵۹

و معه لا حاجة إلى ما استدل على استحقاق المتجری للعقاب بما حاصله: انه لولاه مع استحقاق العاصی له يلزم إناطة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار، من مصادفة قطعه الخارجة عن تحت قدرته و اختیاره؛ مع بطلانه و فساد، إذ للخصم أن يقول بأن استحقاق العاصی دونه، إنما هو لتحقق سبب الاستحقاق فيه، و هو مخالفته عن عمد و اختیار، و عدم تحققه فيه لعدم مخالفته أصلاً، و لو بلا اختیار [۱].

مثبت هستند. اکنون می‌فرمایند از آیات و روایات [۳۰] متعددی هم استفاده می‌شود که مثلاً نیت معصیت هم مورد محاسبه الهی واقع می‌شود. که یک نمونه از آیات چنین است:

لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِنْ تُبَدُّوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ تُخْفَوْهُ يُحَاسِبْكُمْ بِهِ اللَّهُ فَيَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ [۳۱].

یعنی آنچه در نفس‌های شماست، چه ظاهر کنید یا مخفی نمائید، مورد محاسبه الهی واقع می‌شوید لکن خداوند تبارک و تعالی یغفر لمن یشاء ...

مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسائل [۳۲] به روایاتی اشاره کرده‌اند که نیت معصیت، معصیت می‌باشد و معصیت قلبی کأن، معصیت واقعی است و لکن از روایات استفاده می‌شود که آنها معفو عنه است و خداوند عفو می‌نماید.

خلاصه: آیات و روایات حکم عقل را تأیید می‌نماید.

[۱]- با وجود آیات و روایات و وجدانی بودن مسئله استحقاق عقوبت، دیگر نیازی به استدلال نیست لکن بعضی [۳۳] خواسته‌اند برهان عقلی بر این مطلب اقامه کنند:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۶۰

بیان مطلب: ما شخص عاصی و متجری را از نظر استحقاق عقوبت مقایسه می‌کنیم که صوری دارد.

۱- عاصی و متجری هر دو عقاب دارند.

اگر این را قبول دارید که بحثی نداریم.

۲- هیچ کدام استحقاق عقوبت ندارند.

این درست نیست زیرا در عاصی واقعی استحقاق عقوبت را نمی‌توان نفی کرد.

۳- عاصی استحقاق عقوبت ندارد ولی فرد متجری مستحق عقاب است.

این هم واضح البطلان است چون مسئله تجری از مسئله عصیان بالاتر نیست.

۴- عاصی مستحق عقوبت است ولی متجری استحقاق عقوبت ندارد- که بحث ما روی این فرض است.

مستدل می‌گوید: لازمه این حرف این است که یک امر غیر اختیاری در استحقاق عقوبت مدخلیت پیدا کرده است و مسلم است که امر غیر اختیاری نمی‌تواند در استحقاق عقوبت مؤثر باشد.

امر غیر اختیاری اینجا این است که قطع و یقین عاصی مطابق واقع بوده ولی قطع متجری مخالف واقع بوده است.

آیا مطابقت با واقع امر اختیاری می‌باشد یا اینکه یک امر تصادفی و قهری است؟

مسئله غیر اختیاری است زیرا هیچ‌یک از این دو در مخالفت قطعشان با واقع، اراده‌ای نداشته‌اند.

چگونه یک امر غیر اختیاری می‌تواند بین عاصی و متجری فارق باشد که یکی مستحق عقوبت باشد و دیگری استحقاق عقوبت نداشته باشد.

پس اگر عاصی مستحق عقوبت باشد (که مسلماً مستحق عقوبت هست) متجری هم استحقاق عقوبت دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۶۱

بل عدم صدور فعل منه فی بعض افراده بالاختیار، كما فی التجری بارتکاب ما قطع أنه من مصادیق الحرام، كما إذا قطع مثلاً بأن مائعا خمر، مع أنه لم یکن بالخمیر [۱].

ایشان می‌فرمایند بعد از آیات، روایات و وجدان، نیازی به این برهان نیست بعلاوه این برهان قابل مناقشه و فاسد است.

زیرا اینکه عاصی استحقاق عقوبت دارد بخاطر این نیست که قطع او موافق واقع بوده بلکه برای این است که اختیاراً مثلاً شرب خمر نموده و مبعوض مولا را اتیان کرده است و اکراه و اضطراری هم نداشته است.

اما متجری، آیا مبعوض مولا را ایجاد نموده است؟ او یقین پیدا کرده است که فلان مایع خمر است و شرب نموده است ولی در واقع آب بوده است مگر یقین و اعتقاد، یک عمل غیر مبعوض مولا را می‌تواند مبعوض مولا قرار دهد؟ خیر.

خلاصه: ممکن است گفته شود فرق عاصی و متجری در این است که عاصی، مبعوض مولا را اتیان نموده است اما متجری چنین عملی را مرتکب نشده است.

[۱]- اکنون مرحوم آقای آخوند کلمه «بل» ترقی بکار می‌برند که: متجری نه تنها عمل مبعوض مولا را اتیان ننموده است بلکه در بعضی از صور هیچ‌گونه عمل اختیاری از او تحقق پیدا نکرده است زیرا او قطع پیدا کرده است فلان مایع خارجی خمر است و آن را نوشیده است در حالی که «فی الواقع» عمل او شرب الماء بوده است یعنی این از باب «ما قصد لم یقع و ما وقع لم یقصد» است. آنچه

را که او اراده کرده، شرب خمر بوده است اما آنچه واقعیت داشته است شرب الماء بوده است.

خلاصه: از فرد عاصی عمل اختیاری مبعوض مولا صادر شده است اما از متجری فعل اختیاری مبعوض مولا سر نزده است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۶۲

چرا ایشان فرمودند در بعضی افراد؟

چون تجری مانند شبهه حکمیّه و موضوعیه دو صورت دارد:

۱- گاهی فرضاً کسی یقین پیدا می‌نماید که خداوند تبارک و تعالی، شرب تن را حرام نموده است و در عین حال شرب تن می‌نماید، در این صورت شرب تن یک عمل اختیاری است که او مرتکب شده است.

این تجری سنخ شبهات حکمیّه است- این فرض را ایشان می‌گویند بحثی نداریم چون شرب تن اختیاری بوده است- منتها بحسب یک کبرای کلی او یقین کرده است شرب تن، حرام است و حال آنکه در واقع، حرام نبوده است.

۲- اما آن تجری که می‌گوئیم هیچ فعلی از او سر نزده است، تجری در شبهه موضوعیه است که متجری می‌داند خداوند تبارک و

تعالی خمر را حرام کرده است و قطع، پیدا می‌کند فلان مایع خارجی خمر است و مرتکب شرب آن می‌شود. اینجاست که می‌گویند: ما وقع لم یقصد و ما قصد لم یقع، یعنی آنچه را که اراده کرد شرب خمر بود ولی واقعیت نداشت و آنچه که واقعیت داشت شرب ماء بود که او اراده نکرده بود.

این بیان مصنف اشکالی دارد که: لازمه این حرف این است که اگر این عمل در ماه مبارک رمضان از متجری صادر شود، روزه‌اش صحیح است چون ایشان می‌گویند هیچ عمل اختیاری از او سر نزده است ولی آیا اگر کسی در روزه ماه رمضان ظرف آب را به اعتقاد خمریت بخورد می‌توان گفت چون هیچ عمل اختیاری از او سر نزده است روزه‌اش صحیح است؟ قطعاً این را کسی ملتزم نمی‌شود. اینجا مسئله جنس و فصل مطرح است کسی که اراده می‌نماید شرب مایعی را کأن اراده او به دو چیز تعلق پیدا کرده است:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۶۳

فیحتاج إلى إثبات أن المخالفه الاعتقادیه سبب کالواقعیه الاختیاریه، كما عرفت بما لا مزید علیه [۱].

ثم لا یذهب علیک: إنه لیس فی المعصیه الحقیقیه إلا منشأ واحد لاستحقاق العقوبه، و هو هتک واحد، فلا وجه لاستحقاق عقابین متداخلین كما توهم، مع ضروره أن المعصیه الواحده لا توجب إلا عقوبه واحده، كما لا وجه لتداخلهما علی تقدیر استحقاقهما، كما لا یخفی. و لا منشأ لتوهمه، إلا بداهه أنه لیس فی معصیه واحده إلا عقوبه واحده، مع الغفله عن أن وحده المسبب تکشف بنحو الإن عن وحده السبب [۲].

۱- شرب هذا المائع. ۲- كونه متصفا بالخمریه که این اتصاف مطابق با واقع نیست.

اما «شرب هذا المائع»، عمل واقعی بوده و اراده به آن تعلق پیدا کرده است.

[۱]- این عبارت، ادامه بیان قبل است که گفت (للخصم ان یقول) در عاصی سبب استحقاق عقوبت هست اما در متجری نمی‌باشد.

اکنون اگر بخواهید سبب استحقاق عقوبت درست کنید باید بگوئید مخالفت اعتقادی هم مانند مخالفت واقعی سبب استحقاق عقوبت است.

کجای آن برهان دلالت دارد که مخالفت اعتقادی هم سبب استحقاق عقوبت است؟ ولی ما از راه وجدان، آیات و روایات آن را ثابت نمودیم.

آیا عاصی مستحق دو عقوبت است؟

[۲]- اگر ما در باب تجری گفتیم استحقاق عقوبت بر نیت و عزم نسبت به معصیت است این قصد العصیان در معصیت واقعی هم هست لذا در معصیت واقعی باید به دو استحقاق عقوبت ملتزم شد. یکی برای قصد عصیان (که در باب تجری هم هست) یکی هم برای اینکه عاصی، مبعوض مولا را اتیان نموده است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۶۴

صاحب فصول: مانعی ندارد که ملتزم به دو استحقاق عقوبت شویم امّا این دو تداخل می‌نمایند و بصورت عقاب واحد در می‌آیند. [۳۴]

مثالی برای تداخل - چنانچه فردی مرتکب قتل عمدی شد، قتل او واجب است و چنانچه همان فرد، مرتد شد، قتل او واجب است و اگر هر دو عمل را مرتکب شد، ابتداء دو وجوب قتل می‌آید ولی چون قتل در خارج نمی‌تواند تکرر پیدا کند تداخل می‌نماید. [۳۵]

ایضاح الکفایه؛ ج ۴؛ ص ۶۴

حوم آقای آخوند می‌فرمایند استحقاق دو عقوبت در عاصی دارای دو اشکال است:

۱- وجود دو استحقاق عقوبت در معصیت واقعی از نظر عقل و از نظر واقع مردود است.

اما از جهت واقع: بدیهی است که معصیت واحد دو عقوبت ندارد.

اما از نظر عقل: فرد عاصی در برابر مولا دو هتک حرمت انجام داده است یا یک هتک، دو گناه از او سرزده یا یک گناه؟- مسلماً یک هتک انجام داده است متجزی هم مانند عاصی یک مرتبه هتک حرمت مولا را نموده است منتها مراتب هتک شدت و ضعف دارد و این غیر از مسئله تعدد عقاب است.

۲- چنانچه دو عقوبت ثابت است به چه دلیل تداخل می‌نمایند در مثال مذکور علت تداخل این است که یک فرد را نمی‌توان دو مرتبه به قتل رساند لذا مسئله تداخل مطرح می‌شود اما در ما نحن فیه چه مانعی دارد که دو استحقاق عقوبت غیر متداخل در کار باشد؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۶۵

الأمر الثالث: إنه قد عرفت أن القطع بالتكليف أخطأ أو أصاب، يوجب عقلاً استحقاق المدح و الثواب، أو الذم و العقاب، من دون أن يؤخذ شرعاً في خطاب [۱].

ایشان می‌فرمایند شاید چیزی که مرحوم صاحب فصول را وادار کرده، که قائل به تداخل شوند این است: از نظر ایشان بدیهی بوده است که یک معصیت یک عقوبت دارد آن وقت حساب کرده‌اند باید علی القاعده دو عقوبت در کار باشد- فکر کرده‌اند این دو عقوبت به صورت یک عقوبت است و تداخل نموده‌اند.

و حال آنکه این حساب، غلط است شما از یک عقوبت کشف کنید یک سبب بیشتر تحقق ندارد، وحدت مسبب، کاشف از وحدت سبب است نه کاشف از تداخل سبب. این تمام کلام در مسئله تجزی و انقیاد بود.

امر سوم اقسام قطع

اشاره

[۱]- در امر دوم مشخص شد که مثلاً اگر کسی قاطع به حکم لزومی شد خواه قطع او مخالف یا مطابق واقع باشد در هر دو صورت به خاطر موافقت با قطع، عقلاً مستحق مدح و ثواب است و در صورت مخالفت با قطع استحقاق ذم و عقوبت دارد منتها اگر قطع او موافق با واقع باشد عنوان اطاعت و عصیان پیدا می‌کند و چنانچه قطعش مخالف با واقع باشد عنوان تجزی و انقیاد پیدا می‌کند.

آنچه را درباره قطع، بحث کردیم مربوط به قطع طریقی بود و قطع طریقی آن قطعی است که در موضوع خطاب شرعی اصلاً اخذ نشده است و دلیل متعرض حکم، هیچ صحبتی درباره قطع ننموده است مثال: دلیلی می‌گوید: لا تشرب الخمر، یا الخمر حرام.

که دلیل دلالت بر حکمی می‌کند که روی عنوان اولی استقلالی «الخمر» بار شده است بدون اینکه ذکر از قطع به میان آمده باشد که در این صورت اگر کسی قطع

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۶۶

و قد يؤخذ في موضوع حكم آخر يخالف متعلقه، لا يماثله و لا يضاده، كما إذا ورد مثلاً في الخطاب أنه (إذا قطعت بوجوب شيء يجب عليك التصديق بكذا) [۱].

پیدا کند، این یقین و قطع تنها از ناحیه عقل طریقیّت دارد یعنی عقل قطع را کاشف و طریق تام قرار داده است.

قطع موضوعی و شرائط آن

[۱]- در برابر قطع طریقی، قطع دیگری هست به نام قطع موضوعی.

قطع موضوعی، آن است که در لسان دلیل شرعی در موضوع حکمی اخذ شده باشد که این هم شرائطی دارد که اینجا به آنها اشاره می‌کنیم و در آینده نزدیک دلیل آن را عنوان می‌نماییم.

۱- اگر قطع در موضوع حکمی اخذ شده باشد مشروط بر اینست که آن حکم مقطوع، خود این حکمی نباشد که قطع در موضوع آن اخذ شده یعنی نباید گفت: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة- که اگر حکم مقطوع با این حکمی که قطع در موضوعش اخذ شده یک حکم باشد، مستلزم دور است.

۲- حکم مقطوع نباید مماثل حکمی باشد که قطع در آن اخذ شده- مثل اینکه بگوید، اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة بوجوب ثانوی.

- اینجا دو وجوب هست: الف- وجوب مقطوع، ب- وجوبی که در دنبال قطع بوجوب تحقق پیدا می‌کند که در این صورت مستلزم اجتماع مثلین است.

۳- قطع به حکمی نمی‌تواند در ضدّ آن حکم اخذ شود و بگویند: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يحرم عليك صلاة الجمعة- اینجا قطع بوجوب در موضوع حرمت

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۶۷

تاره بنحو یکون تمام الموضوع، بأن يكون القطع بالوجوب مطلقاً و لو أخطأ موجبا لذلك، و أخرى بنحو یکون جزء و قیده، بأن يكون القطع به في خصوص ما أصاب موجبا له [۱].

اخذ شده است این هم مستلزم اجتماع ضدین است.

بلکه در قطع موضوعی مثلاً- باید چنین باشد: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصديق بدرهم در این صورت قطع بوجوب صلاة جمعه در موضوع حکم بوجوب تصدّق اخذ شده و هیچ مانعی پیش نمی‌آید. شارع مقدس بر حسب مصالحی گاهی قطع بوجوب حکمی را در موضوع حکم دیگر اخذ می‌نماید که از این به قطع موضوعی تعبیر می‌نمایند.

اقسام قطع موضوعی

[۱]- ابتدا قطع موضوعی را به دو قسم تقسیم می‌کنیم:

۱- گاهی قطع تمام الموضوع است. ۲- گاهی قطع، جزء الموضوع است.

الف- قطع تمام الموضوع: گاهی شارع قطع را تمام الملاك در موضوع حکمی قرار می‌دهد مثال: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة

يجب عليك التصدق. در این صورت، عبارت (اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة) تمام الموضوع برای وجوب تصدق است، خواه بحسب واقع هم نماز جمعه واجب باشد یا واجب نباشد ملاک و تمام الموضوع همان قطع بوجوب نماز جمعه است.

ب- قطع جزء الموضوع: مثال: اذا كانت صلاة الجمعة واجبة و قطعت بها يجب عليك التصدق- در این صورت موضوع دارای دو جزء است یکی وجوب واقعی نماز جمعه و دیگر قطع مکلف به وجوب نماز جمعه. که اگر مکلف قاطع بوجوب شد ولی واقعا نماز جمعه واجب نبود در این صورت موضوع به طور کامل محقق نمی‌باشد. پس قطع جزء الموضوع آنجاست که غیر از قطع، واقع هم مدخلیت دارد.

إيضاح الكفایه، ج ۴، ص: ۶۸

و فی کل منهما یؤخذ طورا بما هو کاشف و حاک عن متعلقه، و آخر بما هو صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به، و ذلك لأن القطع لما كان من الصفات الحقيقية ذات الإضافة- و لذا كان العلم نورا لنفسه و نورا لغيره- صح أن يؤخذ فيه بما هو صفة خاصة و حالة مخصوصه، بإلغاء جهة كشفه [۳۶]، أو اعتبار خصوصية أخرى فيه معها،

ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع

ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع آنجاست که: اگر قطع، مخالف واقع بود در این صورت قطع تمام الموضوعی محقق است یعنی تمام الموضوع برای وجوب تصدق تحقق دارد ولی چنانچه قطع، مخالف با واقع شد در این صورت قطع جزء الموضوعی تحقق ندارد و موضوع حکم، ناقص است لذا وجوب تصدق بار نمی‌گردد.

البتة تعبيرات تفاوت می‌کند گاهی شارع می‌گوید: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق (قطع تمام الموضوع) و گاهی هم می‌گوید: اذا كانت صلاة الجمعة واجبة يجب عليك التصدق (قطع جزء الموضوع).

إيضاح الكفایه، ج ۴، ص: ۶۹

كما صح أن يؤخذ بما هو كاشف عن متعلقه و حاک عنه [۱].

(۱) [۱]- هریک از دو صورتی را که گفتیم (قطع موضوعی تمام الموضوع و قطع موضوعی جزء الموضوع) خود به دو قسم تقسیم می‌شوند.

قبلا توضیح دهیم که در خود قطع دو حیثیت وجود دارد.

الف- قطع یکی از اوصاف نفسانیه می‌باشد و امر اعتباری و فرضی نمی‌باشد و لازم نیست هر صفتی بوسیله حواس مشاهده شود (قیام قطع به نفس شخص قاطع می‌باشد).

بلکه قطع یک صفت حقیقیه ذات واقعی است منتها از اوصاف ذات اضافه است یعنی: قطع، اضافه و نسبتی به قاطع دارد و یک اضافه هم به شیء مقطوع پیدا می‌کند کما اینکه اراده هم، چنین است- اراده هم مرید و هم مراد لازم دارد یعنی اراده نیاز به فردی دارد که او اراده نماید (مرید) و همچنین به عمل متعلق اراده نیازمند است یعنی نمی‌شود فردی بگوید من اراده کرده‌ام ولی هنگام سؤال از او که شما چه چیز را اراده نموده‌ای بگوید مرادی هنوز در کار نیست- لذا اراده هم از اوصاف ذات اضافه است.

ب- قطع، کاشف و راهنما و آئینه تمام‌نمای واقع می‌باشد بدون اینکه در جهت کشف و اراده واقع نقصی در آن تصور شود.

البتة شك و ظن هم از اوصاف حقیقیه است و قائم به نفس متکلم است لذا گاهی انسان سالها در مسئله‌ای به حالت شك باقی

می‌ماند و راهی برای انتخاب یکی از طرفین شک پیدا نمی‌کند.

شک، اضافه‌ای به انسان و نسبتی با شیء مشکوک دارد لذا شک هم صفت ذات اضافه است ولی کاشفیت و طریقتی که در قطع وجود دارد در شک موجود نمی‌باشد پس در قطع دو حیثیت وجود داشت - حیثیت کاشفیت و حیثیت صفتیت.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۰

شارعی که قطع را در موضوع حکمش مدخلیت داده است (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) اینجا کدامیک از دو حیثیت قطع را لحاظ نموده است:

۱- گاهی قطع را «بما أنه صفة خاصة من الاوصاف النفسانية» ملاحظه می‌کند.

۲- و گاهی ممکن است قطع را «بما أنه طریق الی الواقع و کاشف عن الواقع» لحاظ نماید.

ایراد بر مصنف

مرحوم آقای آخوند این عبارت را ذکر کرده‌اند: «و لذا كان العلم نورا لنفسه و نورا لغيره...» یعنی علم جنبه نورانیت برای خود و غیر خودش دارد لذا این نورانیت دال بر این است که علم و قطع صفت حقیقیه ذات اضافه است.

شک هم هیچ نورانیتی ندارد ولی در عین حال صفت حقیقیه ذات اضافه است لذا عبارت فوق بی‌مورد است.

تذکر: در مواردی که قطع بما أنه صفة نفسانية مورد نظر است جهت کشف و کاشفیت آن الغاء می‌گردد و آنجائی است که قطع تمام الموضوع باشد که ملاک همان صفت حقیقی قطع است، خواه قطع ما مطابق واقع باشد یا مخالف واقع.

امّا جائی که قطع صفتی (وصفی) بعنوان جزء الموضوع ملاحظه شده است دو خصوصیت در آن موضوع ملحوظ است الف - کاشفیت قطع ب - صفتیت قطع و اینکه صفت نفسانی است.

و در قطع موضوعی طریقی، حیثیت کاشفیت قطع ملاحظه شده است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۱

فتکون أقسامه أربعة، مضافا إلى ما هو طریق محض عقلا غير مأخوذ في الموضوع شرعا [۱].

(۱) [۱] - بنا بر آنچه گفته شد اقسام قطع موضوعی چهار تا است.

۱- قطع موضوعی صفتی بنحو تمام الموضوع.

۲- قطع موضوعی صفتی بنحو جزء الموضوع.

۳- قطع موضوعی طریقی (کشفی) بنحو تمام الموضوع.

۴- قطع موضوعی طریقی (کشفی) بنحو جزء الموضوع. البته یک قسم هم بنام قطع طریقی محض داریم که اصلا در موضوع اخذ نشده است.

اقسام قطع ۱- قطع طریقی محض ۲- قطع موضوعی ۱- قطع موضوعی صفتی الف: بنحو تمام الموضوع ب: بنحو جزء الموضوع ۲-

قطع موضوعی طریقی (کشفی) الف: بنحو تمام الموضوع ب: بنحو جزء الموضوع

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۲

ثم لا ريب في قيام الطرق و الأمارات المعتمدة - بدليل حجيتها و اعتبارها - مقام هذا القسم [۳۷] [۱].

كما لا ريب في عدم قيامها بمجرد ذلك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع على نحو الصفتية من تلك الأقسام، بل لا بد من دليل آخر

علی التزلیل، فإن قضیه الحجیه و الاعتبار ترتیب ما للقطع بما هو حجه من الآثار، لا له بما هو صفة و موضوع؛ ضرورة

آیا امارات، جانشین قطع طریقی محض می‌شوند؟

[۱]- اکنون بحث مهم و بارزشی را مطرح می‌نمایند که آیا امارات شرعیّه یعنی طریقی را که شارع بعنوان «آنه شارع» معتبر کرده است جانشین قطع می‌شوند یا نه.

از این امارات و طرق، به ظنّ خاص تعبیر می‌نماییم مانند ظنّ حاصل از خبر واحد در باب احکام، یا ظنّ حاصله از بینه در باب موضوعات احکام.

این مسئله واضح است که ظنّ مانند قطع واجد کاشفیت تامّه نیست بلکه یک کشف ناقص دارد.

آیا امارات معتبره شرعیّه، قائم مقام تمام اقسام قطع می‌شوند و آن آثاری که بر قطع مترتب است بر امارات هم مترتب می‌شود؟.

در این مسئله تفصیل هست که: امارات معتبره جانشین قطع طریقی می‌شوند زیرا پشتوانه حجّیت امارات و خبر واحد خود شارع است منتها حجّیت قطع، ذاتی است اما حجّیت امارات نیاز به پشتوانه‌ای دارد که شارع آن را حجّت قرار داده است.

اگر شما قاطع شدید که شارع، شرب خمر را حرام نموده است عقل هم به دنبالش

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۳

أنه كذلك یكون كسائر الموضوعات و الصفات. و منه قد انقذ عدم قيامها بذاك الدليل مقام ما أخذ في الموضوع علی نحو الكشف، فإن القطع المأخوذ بهذا النحو في الموضوع شرعا، كسائر ما لها دخل في ما لم یقم موضوعات أيضا، فلا یقوم مقامه شیء بمجرد حجّيته، و قیام دلیل علی اعتباره، ما لم یقم دلیل علی تنزیله، و دخله فی الموضوع كدخله [۱].

می‌گویند این قطع، منجز و معذّر است و اگر بجای قطع خبر واحد معتبر، قائم شد که شرب خمر حرام است در این صورت هم آثار آن جاری می‌شود. همچنین در باب موضوعات احکام اگر شما قطع پیدا کردید که فلان مایع موجود خارجی خمر است یا اینکه بینه بر خمریت آن قائم شد در این صورت آثار قطع که عبارت از معذّریّت و منجزیّت است مترتب می‌شود. خلاصه: مسلّم امارات و طرق معتبره در باب احکام و موضوعات احکام می‌توانند جانشین قطع طریقی باشند.

آیا امارات معتبره شرعی قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می‌شوند؟

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند خیر.

بیان مطلب: اگر قطعی را در موضوع حکمی بعنوان آنه صفة خاصّه اخذ کرده باشند (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) ظاهر امر این است که این صفت قطع دخالت در موضوع دارد مثال: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب عليك التصدق. اینجا قطع پیدا کردن نسبت به وجوب نماز جمعه (موضوع) در وجوب تصدق (حکم) مدخلیّت دارد، کما اینکه اگر شارع بگوید الخمر حرام، شما می‌گوئید اینجا خمر موضوعیّت دارد و شارع خمر را موضوع حرمت قرار داده است اگر چیز دیگری تمام خواصّ خمر را داشته باشد لکن فاقد عنوان خمر باشد، دلیل حرمت شامل آن نمی‌شود زیرا حکم روی موضوع

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۴

(خمر) بار شده است مگر اینکه یک دلیل شرعی بعضی از اشیاء را قائم مقام خمر کند و بگوید الفقاع خمر.

پس ظنّ حاصل از خبر واحد جانشین قطع صفتی نمی‌شود. خبر واحد زراره و لو حجّیت دارد و آثار قطع (منجزیت و معدّریّت) را دارد امّا آیا خبر ظنّی زراره برای انسان یک صفت نفسانیّه به نام قطع و یقین ایجاد می‌کند؟ خیر مگر اینکه دلیل خاصی تصریح کند، و امارات و طرق را تنزیل و تشبیه به قطع نماید و بگوید امارات جانشین قطع صفتی می‌شود.

خلاصه: امارات، قائم مقام قطع صفتی (تمام الموضوع و جزء الموضوع) نمی‌شوند.

آیا امارات و طرق، جانشین قطع موضوعی طریقی (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع) می‌شوند؟ ایشان می‌فرمایند خیر.

بیان مطلب: اگر شارع فرمود: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق در این فرض موضوع چه چیز است؟

شکی نیست که موضوع، قطع به وجوب نماز جمعه است ولی به جهت صفتیت آن کاری نداریم بلکه عنوان کاشفیت و طریقیّت قطع دخالت دارد، کأنّ موضوع برای وجوب تصدق «القطع الکاشف» است.

آیا امارات و خبر واحد، (القطع الکاشف) هستند؟ خیر، خبر واحد، کاشف ناقص است و موضوع در وجوب تصدق «قطع به صلاة جمعه»، کاشف بنحو اعم نمی‌باشد که شامل ظنّ حاصل از خبر واحد هم بشود لذا اگر قطع بعنوان کاشفیت در موضوع حکمی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۵

و توهم کفایه دلیل الاعتبار الدال علی إلغاء احتمال خلافه و جعله بمنزله القطع، من جهة كونه موضوعا و من جهة كونه طريقا فيقوم مقامه طريقا كان أو موضوعا، فاسد جدا [۱].

اخذ بشود امارات و طرق نمی‌توانند قائم مقام و نازل منزله قطع گردند.

بیان شیخ اعظم قدس سره

[۱] - آنچه ذکر شد نظر مرحوم آقای آخوند بود لکن از مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) [۳۸] ظاهر می‌گردد که امارات معتبره جانشین قطع موضوعی [۳۹] می‌شوند (در جانشینی طرق و امارات نسبت به قطع طریقی محض اختلافی نیست) اکنون مرحوم آقای آخوند مهم‌ترین دلیل شیخ انصاری را ذکر می‌کنند (و حقّ مطلب این بود که ایشان دلیل و کلام مرحوم شیخ را بصورت یک توهم که جنبه اهانت دارد ذکر نمی‌کردند).

بیان مرحوم شیخ: زمانی که شارع مقدّس فرمود: خبر واحد حجّت است معنی این حجّیت چیست؟ ما وقتی تجزیه و تحلیل می‌کنیم می‌بینیم شارع می‌خواهد بگوید ظنّ حاصل از خبر واحد مانند قطع است یعنی اگر شما از خبر واحد به احتمال هشتاد درصد به واقع راه پیدا می‌کنید و بیست درصد احتمال خلاف می‌دهید، این احتمال خلاف را نادیده بگیرید و احتمال خلاف را الغاء نمائید، کأنّ دیگر احتمال خلافی در کار نیست.

اگر معنی حجّیت خبر واحد این طور باشد گویا شارع اینجا یک تشبیه و تنزیلی درست کرده است و می‌گوید: الظنّ الحاصل من خبر الواحد كالقطع. اگر ظنّی را تشبیه و نازل منزله قطع کردند وجه شباهت چیست؟ وجه شباهت این است: ظن در تمام آثار

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۶

فإن الدليل الدالّ علی إلغاء الاحتمال، لا یکاد یکفی إلا بأحد التنزیلین، حیث لا بد فی کل تنزیل منهما من لحاظ المنزّل و المنزّل علیه، و لحاظهما فی أحدهما آلی، و فی الآخر استقلالی، بدهاءه أن النظر فی حجیته و تنزیله منزله القطع فی طریقیته فی الحقیقه إلى

الواقع و مؤدی الطریق، و فی کونه بمنزله فی دخله فی الموضوع إلى أنفسهما، و لا یکاد یمكن الجمع بینهما. نعم لو كان فی البین ما بمفهومه جامع بینهما، یمکن أن یمکن دلیلا- علی التنزیلین، و المفروض أنه لیس، فلا- یمکن دلیلا- علی التنزیل إلا- بذاک اللحاظ الآلی، فیکون حجة موجبه لتنجز متعلقه، و صحه العقوبه علی مخالفته فی صورتی إصابته و خطئه بناء علی استحقاق المتجرى، أو بذلک اللحاظ الآخر الاستقلالی، فیکون مثله فی دخله فی الموضوع، و ترتیب ما له علیه من الحکم الشرعی [۱].

(خواه قطع طریقی یا موضوعی) با یقین و قطع مشترک است، بنابراین باید بگوئیم ظنّ حاصل از امارات و طرق می‌توانند جانشین قطع طریقی و قطع موضوعی بشوند که مرحوم آقای آخوند می‌فرماید این حرف، فاسد است. بیان فساد مطلب:

ایراد مصنف بر کلام شیخ قدس سره

[۱]- مرحوم مصنف می‌فرماید این بیان درست نیست چون اگر شارع بخواهد ظنّ حاصل از امارات را نازل منزله قطع نماید، نحوه تنزیل و تشبیه در قطع طریقی با قطع موضوعی تفاوت دارد و با یک تنزیل نمی‌توان گفت امارات هم جانشین قطع طریقی می‌شود و هم جانشین قطع موضوعی می‌شود زیرا:

در قطع طریقی، یقین و قطع اصلا موضوعیت و استقلال ندارد.

اگر خبر واحد را بخواهند جانشین قطع طریقی نمایند، معنایش این است که مفاد و مؤدای خبر واحد را جانشین قطع قرار داده‌اند که در این تنزیل نظر به مؤدّا و واقع است

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۷

و خود قطع و خبر واحد جنبه آلیت دارند و فقط آئینه و طریقی نسبت به واقع است و هیچ کس به آئینه نگاه استقلال نمی‌کند، بلکه آئینه نوعا آلت برای ملاحظه ما فی المرآه است و خودش ملاحظه نمی‌شود و آئینه تبعا مورد نظر است و مقصود بالاستقلال صورت منقوش در آئینه است.

پس اگر قطع عنوان طریقیّت پیدا کرد لحاظ متعلق به آن یک لحاظ آلی و تبعی است و اگر ظن را بخواهند نازل منزله قطع طریقی کنند در این تنزیل و تشبیه یک لحاظ آلی و تبعی تحقق دارد اما در قطع موضوعی این نوع قطع دخالت در موضوع دارد و اگر خبر واحد که یکی از امارات هست بخواهد جانشین قطع موضوعی بشود معنایش این است که، همان‌طور که قطع، موضوعیت داشت خبر واحد هم مانند قطع، خودش، اصالت، استقلال و موضوعیت دارد و دیگر کاری به مؤدّا نداریم و یک لحاظ استقلال به قطع تعلق پیدا کرده است.

همان‌طور که سایر موضوعات عنوان استقلالیت دارند، قطعی که در موضوع حکمی قرار گیرد (بنحو تمام الموضوع یا جزء الموضوع)، اینجا قطع استقلالا ملاحظه شده است.

همان‌طور که اگر بخواهند بگویند الخمر حرام، خمر را بعنوان موضوع و مستقلا لحاظ می‌کنند اگر شارع گفت: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق، این قطع مأخوذ در موضوع مانند (خمر در الخمر حرام) مستقلا ملاحظه شده است پس لحاظ قطع موضوعی، استقلال، و لحاظ قطع طریقی، تبعی و آلی می‌باشد.

ایشان می‌فرمایند فرضا شارع بگوید: «الظنّ الحاصل من خبر الواحد كالقطع و نزلت الخبر الواحد منزله القطع» در یک تنزیل و در یک تشبیه نمی‌شود هم لحاظ، آلی و هم لحاظ، استقلال باشد. این تنزیل یکی از دو جهت را می‌تواند داشته باشد یا تنزیل بلحاظ

آلی که در نتیجه قطع موضوعی از دایره تنزیل خارج می‌شود و یا تنزیل بلحاظ

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۸

استقلالی که در نتیجه، قطع طریقی از دایره تشبیه و تنزیل خارج می‌شود.

بله اگر شارع در این تنزیل یک تعبیر جامع و عامی بنماید که شامل هر دو لحاظ (آلی و استقلالی) بشود می‌توان گفت امارات جانشین قطع طریقی و قطع موضوعی می‌شوند.

مثلا چنین بگویند. الظنّ الحاصل من خبر الواحد ينزل منزلة القطع بآی لحاظ آلی او استقلالی، البته لازم هم نیست این دو لحاظ را تفصیلا اراده کند بلکه به یک نظر اجمالی هم می‌توان چنین کرد، کما اینکه در مثال اکرم کلّ عالم، مولا با یک لحاظ اجمالی نه تفصیلی، همه افراد عالم را ملاحظه می‌نماید.

اما وجود چنین تعبیر عام و جامعی صرف یک فرض است و دلیل بر تنزیل به این شکل نداریم.

لذا یا باید دلیل بر تنزیل به لحاظ آلی باشد که در این صورت ظنّ حاصل از خبر واحد دارای حجّیت، منجزیت، معذرت و ... می‌باشد یعنی همان احکامی را که برای قطع طریقی گفتیم دارد. [۴۰]

و یا باید دلیل بر تنزیل به لحاظ استقلالی باشد که در این صورت حجّیت، منجزیت، معذرت و ... را ندارد و فقط جانشین قطع موضوعی می‌شود و دخالت در موضوع دارد. یعنی زمانی که شارع گفت: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق، چنانچه ما از راه اماره، ظن پیدا کنیم، این ظنّ معتبر، جانشین قطع موضوعی مأخوذ در این دلیل شرعی می‌شود و با حصول ظن به وجوب نماز جمعه، حکم وجوب تصدق ثابت می‌گردد.

بنا بر نظر مرحوم آقای آخوند، فرمایش مرحوم شیخ قابل قبول نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۷۹

لا يقال: علی هذا لا يكون دليلا علی أحد التنزيلين، ما لم يكن هناك قرينه في البين [۱].

فإنه يقال: لا- إشكال في كونه دليلا- علی حجّيته، فإن ظهوره في أنه بحسب اللحاظ الآلي مما لا ريب فيه و لا شبهة تعتریه، و إنما يحتاج تنزيلة بحسب اللحاظ الآخر الاستقلالی من نصب دلالة عليه، فتأمل في المقام فإنه دقيق و مزالّ الأقدام للأعلام [۲]. و لا- يخفى أنه لو لا- ذلك، لأمكن أن يقوم الطريق بدليل واحد- دالّ علی إلغاء احتمال خلافه- مقام القطع بتمام أقسامه، و لو فيما أخذ في الموضوع علی نحو الصفتية، كان تامه أو قیده [۴۱] و به قوامه [۳].

(۱) [۱]- اکنون که با یک تنزیل نشد امارات هم جانشین قطع طریقی و هم جانشین قطع موضوعی شوند، دلیلی هم نداریم که خصوص یکی از این دو تنزیل را بر تنزیل دیگر ترجیح دهیم و بگوئیم تنزیل بنحو آلیت است و امارات جانشین قطع طریقی می‌شوند.

[۲]- تنزیل بنحو آلیت، مسلّم است و محلّ اشکال نمی‌باشد زیرا ما یقین داریم خبر واحد و امارات جانشین قطع طریقی می‌شود و آن آثاری که برای قطع طریقی هست (منجزیت، معذرت، استحقاق عقوبت و ثبوت) تمامش برای خبر واحد هم هست.

البته بحث، این است که آیا تنزیل دوّم (استقلالی) می‌تواند ضمیمه تنزیل اوّل (بنحو آلیت) بشود یا نه؟ به عبارت دیگر بحث، این است که آیا قرینه‌ای بر تنزیل بنحو دوّم هست یا نه؟

جواب: قرینه‌ای بر تنزیل دوّم نداریم.

[۳]- این عبارت ظاهرا تعریض به مرحوم شیخ انصاری است [۴۲].

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۸۰

فتلخص ممّا ذکرنا: ان الأماره لا تقوم بدلیل اعتبارها إلا مقام ما لیس بمأخوذ فی الموضوع أصلا [۱].

و اما الأصول فلا- معنی لقیامها مقامه بأدلتها- أيضا- غیر الاستصحاب؛ لوضوح أن المراد من قیام المقام ترتیب ما له من الآثار و الأحکام، من تنجز التکلیف و غیره- كما مرت إليه الإشارة- و هی لیست إلا وظائف مقرره للجاهل فی مقام العمل شرعا أو عقلا [۲].

مرحوم آقای آخوند می‌فرماید اگر کلام مرحوم شیخ را بپذیریم و بگوئیم امارات جانشین قطع موضوعی می‌شود و دلیل بر حجّیت خبر واحد شامل هر دو تنزیل آلی و استقلالی می‌شود پس چرا مرحوم شیخ می‌گویند امارات جانشین قطع صفتی نمی‌شوند و قطع صفتی را استثنا می‌کنند و حال آنکه خبر واحد باید جانشین قطع موضوعی صفتی هم بشود در صورتی که نه مرحوم شیخ و نه افراد دیگر، این را ملتزم نشده‌اند که امارات جانشین قطع موضوعی صفتی بشود پس معلوم می‌شود دلیل حجّیت خبر واحد نمی‌تواند با یک تشبیه و تنزیل (نسبت به قطع) دو لحاظ آلی و استقلالی را داشته باشد.

خلاصه یا تنزیل را بنحو توسعه قائل شوید و بگوئید امارات جانشین قطع موضوعی صفتی هم می‌شود و یا اگر دایره تنزیل را مضیق دانستید، باید بگوئید امارات جانشین قطع موضوعی نمی‌شود خواه قطع موضوعی صفتی باشد یا قطع موضوعی طریقی.

[۱]- خلاصه: مرحوم آقای آخوند می‌فرماید امارات جانشین هیچ کدام از اقسام قطع موضوعی نمی‌شود ولی مرحوم شیخ قائل شدند که امارات جانشین قطع موضوعی طریقی می‌شوند. (امارات فقط جانشین قطع طریقی محض می‌شوند).

آیا اصول جانشین قطع می‌شوند؟

[۲]- آیا اصول شرعیّه یا عقلیه می‌توانند جانشین قطع طریقی و قطع موضوعی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۸۱

لا یقال: إن الاحتیاط لا بأس بالقول بقیامه مقامه فی تنجز التکلیف لو کان [۱].

بشوند یا اینکه حتّی جانشین قطع طریقی هم نمی‌توانند بشوند؟

ایشان می‌فرمایند از میان اصول عملیه استصحاب را جدا نمائید در استصحاب جداگانه بحث داریم. غیر از استصحاب یعنی اصالة البراءة، اصالة الحلیة، و اصالة الاحتیاط هیچ کدام نمی‌توانند جانشین قطع بشوند یعنی حتّی جانشین قطع طریقی هم نمی‌توانند بشوند زیرا اثر قطع طریقی این است که در صورت مطابقت با واقع، واقع منجز می‌شود و همچنین در صورتی که مخالف واقع باشد باز مسئله تجزی و انقیاد را بدنال دارد و آثار دیگر از استحقاق عقوبت و مثبت و ولی در اصول عملیه اصلا صحبت از واقع مطرح نیست بلکه شارع وظیفه فرد سرگردان و جاهل، بعنوان کونه جاهلا بالواقع را رجوع به اصول عملیه قرار داده است.

وظائفی که مربوط به جاهل نسبت به حکم واقعی است، چگونه می‌تواند واقع را منجز نماید و چگونه می‌تواند جانشین قطع بشود اصلا جنبه هدایت و طریقیّت ندارد لذا عنوان حجّیت در باب اصول عملیه یک تعبیر غیر صحیح است اگر انسان بخواهد تعبیر بکند باید بگوید اصول عملیه دارای اعتبار هستند.

[۱]- اشکال: بله قبول داریم که اصول عملیه نمی‌توانند جانشین قطع بشوند. امّا از میان اصول عملیه چرا اصالة الاحتیاط نتواند جانشین قطع طریقی شود؟

اصالة الاحتیاط با امارات معتبره و خبر واحد فرقی ندارد، همان‌طور که خبر واحد اگر مطابق واقع باشد، واقع را بعهدده انسان بار

می‌کند، اصالة الاحتیاط هم همین‌طور است مثلاً اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه، قائم شد و بحسب واقع هم نماز جمعه واجب بود در این صورت واقع‌گریبانگیر انسان می‌شود حال اگر ما علم اجمالی پیدا کردیم که روز جمعه یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر اینجا علم اجمالی مانند خبر واحد سبب می‌شود که اگر در واقع، نماز جمعه واجب باشد شما نسبت به وجوب نماز جمعه و اتیان آن در برابر مولا عذری نداشته باشید یعنی اگر مخالفت نمائید استحقاق عقوبت

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۸۲

فإنه يقال: اما الاحتیاط العقلی، فلیس إلا لأجل حکم العقل بتنجز التکلیف، و صحه العقوبه علی مخالفته، لا شیء یقوم مقامه فی هذا الحکم [۱].

بر مخالفت دارید خلاصه، علم اجمالی و اصالة الاحتیاط واقع را برای انسان منجز می‌کند. چرا شما می‌گوئید اصالة الاحتیاط جانشین قطع طریقی نمی‌شود.

[۱]- جواب: مرحوم آقای آخوند جوابی می‌دهند که خیلی جالب نیست اگر آن‌طور که ما عرض می‌کنیم ایشان می‌فرمودند خیلی روشن‌تر بود. ابتدا به بیان مرحوم آقای آخوند می‌پردازیم:

حاکم به اصالة الاحتیاط عقل است یا شرع؟ چون اصالة الاحتیاط هم مدرک عقلی دارد و هم دلیل شرعی. اگر بگوئید مقصود، اصالة الاحتیاط عقلی است، می‌گوئیم معنای اصالة الاحتیاط چیست؟ یعنی عقل، حکم به احتیاط می‌نماید که همان حکم عقل به تنجز واقع است، خوب کأنّ مستشکل در (لا یقال) می‌گوید ما هم همین را می‌گفتیم. ایشان می‌فرمایند شما گفتید اصالة الاحتیاط در منجزیت مانند قطع است و یک مشبه، یک مشبه به و یک وجه شبه درست کردید (اصالة الاحتیاط کالقطع فی المنجزیة) لکن ما می‌گوئیم اصالة الاحتیاط همان وجه شبه و همان منجزیت است و دیگر مشبه و وجه شبه نداریم یعنی زیدی و شجاعتی که آن را در دلیری به اسد تشبیه کنیم نداریم.

خلاصه: شما می‌خواستید بگوئید اصالة الاحتیاط، در حجیت مانند قطع است ولی ما می‌گوئیم اصالة الاحتیاط همان حجیت و تنجز واقع است، عقل اصالة الاحتیاط ندارد که ما آن را در حجیت به قطع تشبیه کنیم، این اصالة الاحتیاط را من و شما درست کرده‌ایم. این جواب مرحوم آقای آخوند بود لکن ایشان عبارت را عوض کردند و این همان اشکال مستشکل بود. لکن جواب صحیح این است که اصالة الاحتیاط خودش شعبه‌ای از شعب قطع می‌باشد ما که می‌خواهیم چیزی را تشبیه به قطع بنمائیم، باید چیزی غیر از قطع را تشبیه به

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۸۳

و اما النقلی، فالزام الشارع به، و إن كان مما یوجب التنجز و صحه العقوبه علی المخالفة کالقطع، إلا أنه لا نقول به فی الشبهة البدویة، و لا یكون بنقلی فی المقرونه بالعلم الاجمالی [۱].

فافهم [۲].

قطع کنیم درحالی که اصالة الاحتیاط خودش از مصادیق قطع و از شعب علم اجمالی می‌باشد منتها بعداً بحث می‌کنیم که آیا همان‌طور که علم تفصیلی منجز است علم اجمالی هم منجز می‌باشد یا نه.

[۱]- اگر بگوئید مقصودمان از اصالة الاحتیاط، احتیاط شرعی است که شارع مثلاً در موردی احتیاط را واجب کرده باشد:

ایشان می‌فرمایند بله کبرای قضیه را قبول داریم که اگر شارع در موردی احتیاط را واجب کرد، ایجاب احتیاط مانند قطع، منجزیت دارد لکن اشکال صغروی داریم که:

کجا و در چه موردی شارع حکم به وجوب احتیاط کرده است؟

موردی نمی‌توانید برایش پیدا کنید تا بگوئید آیا این وجوب احتیاط جانشین قطع طریقی می‌شود یا نه اگر با یک شبهه بدوی روبرو شوید که قول حق این است که باید براءت جاری کرد.

و اگر اطراف علم اجمالی را مد نظر دارید در آنجا عقل حکم به وجوب احتیاط می‌کند نه یک دلیل شرعی نتیجه اصالة الاحتیاط هم از دایره تنزیل و خلافت باید کنار برود.

[۲]- لازم نیست که چون شما (اصولیین) در نزاع با اخباری‌ها می‌گوئید در شبهه بدوی ما قائل به براءت هستیم پس ایجاب احتیاط درست نیست بلکه شما باید به‌طور کلی حکم ایجاب احتیاط را روشن نمائید خواه جائی قائل به آن باشید یا نباشید. این مثل آنست که اگر کسی قائل به حجیت استصحاب نبود بگوید که استصحاب را حجت نمی‌دانیم لذا معنی ندارد بحث کنیم، که استصحاب جانشین قطع طریقی می‌شود یا نه؟ شما

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۸۴

ثم لا يخفى ان دليل الاستصحاب أيضا لا يفي بقيامه مقام القطع المأخوذ في الموضوع مطلقا، و ان مثل (لا تنقض اليقين) لا بد من أن يكون مسوقا إما بلحاظ المتيقن، او بلحاظ نفس اليقين [۱].

روی فرض حجیت بحث نمائید. بنابراین اگر در آن نزاع بین اخباریها و اصولیین احتیاط واجب شد، این احتیاط شرعی می‌باشد و جانشین قطع می‌شود.

آیا استصحاب جانشین قطع می‌شود؟

[۱]- تذکر: کأن استصحاب یک مقام برزخی بین امارات و اصول عملیه دارد و متمخض در اصل عملی نیست لذا در مورد استصحاب تعبیر شده که: «استصحاب عرش الاصول و فرش الامارات» است یعنی اگر استصحاب را با سایر اصول عملیه مقایسه کنیم جنبه علو و برتری دارد و اگر با امارات سنجش نمائیم جنبه فرشی و تحتی دارد.

ایشان وقتی به جانشینی استصحاب می‌رسند به‌طور صراحت نمی‌فرمایند که استصحاب جانشین قطع طریقی می‌شود و فقط می‌گویند استصحاب جانشین قطع موضوعی نمی‌شود لکن از بیانی که برای ادعای نفی دارند معلوم می‌شود که استصحاب تمام احکام امارات را دارد (از نظر جانشینی قطع طریقی و از جهت جانشین نشدن نسبت به قطع موضوعی) و بیانی را که در باب امارات داشتند همان بیان را در مورد استصحاب پیاده می‌کنند.

اکنون ببینیم دلیل اعتبار استصحاب (یعنی لا تنقض اليقين بالشك) مقتضی چه چیز است؟

ببینیم در این دلیل برای یقین و شک موضوعیت قائل شده‌اند یا اینکه موضوعیتی ندارد.

۱- اگر یقین و شک موضوعیت داشته باشند یعنی تنزیل به لحاظ نفس عنوان یقین و شک می‌باشد کأن دلیل چنین می‌گوید: شك مسبوق به یقین همان یقین است یعنی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۸۵

و ما ذكرنا في الحاشية- في وجه تصحيح لحاظ واحد في التنزيل منزلة الواقع و القطع، و أن دليل الاعتبار إنما يوجب تنزيل المستصحب و المؤدى منزلة الواقع، و إنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما، و تنزيل القطع بالواقع تنزيلا و تعبدا منزلة القطع بالواقع حقيقة- لا يخلو من تكلف بل تعسف [۱].

ینزل منزله یقین- در این صورت استصحاب را می‌توان جانشین قطع موضوعی نمود زیرا در قطع موضوعی، یقین در موضوع حکم شرعی مدخلیت داشت.

۲- اگر یقین و شک موضوعیت نداشته باشد کأن دلیل اعتبار استصحاب می‌گوید مشکوک مسبوق به متیقن را به منزله متیقن بدان- این مثل آنست که در خبر واحد مؤدا را نازل منزله واقع قرار دهیم در نتیجه باید گفت امارات و خبر واحد فقط جانشین قطع طریقی می‌شوند.

کدام لحاظ درست است؟

چون در یک عبارت نمی‌توان جمع بین دو لحاظ نمود لذا این دلیل بر یک لحاظ و بر یک تنزیل می‌تواند دلالت نماید بنابراین چون لحاظ دوم تقریباً مسلم است لهذا جانشینی استصحاب نسبت به قطع موضوعی بکلی منتفی می‌شود.

[۱]- بیان مصنف در حاشیه بر کتاب رسائل (در تصحیح فرمایش شیخ- قدس سره):

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ما در حاشیه بر کتاب رسائل [۴۳] مرحوم شیخ، توجیهی نسبت به نظر ایشان در این مسئله کردیم که دلیل واحد بتواند هر دو مطلب را دلالت کند (طرق و امارات و استصحاب بتوانند جانشین قطع طریقی و موضوعی بشوند) بدون این که نیاز به دو لحاظ باشد ولی اکنون می‌گوئیم آن راه و آن توجیه راهی نیست که بتواند کلام مرحوم شیخ را تصحیح و تأیید نماید آنچه را قبلاً گفته‌ایم اینست که: برای دلیل دو نوع مدلول درست می‌کنیم:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۸۶

۱- دلالت مطابقه که لازم است در دلیل لحاظ شود. ۲- دلالت التزامی که نیاز به لحاظ ندارد و خواه و ناخواه ترتب پیدا می‌کند. بیان ذلک: مدلول مطابقی را چنین درست می‌کنیم که می‌گوئیم. خبر الواحد کالقطع، یعنی مؤدای خبر واحد را نازل منزله واقع می‌کنیم و این همان است که گفتیم اماره و خبر واحد جانشین قطع طریقی می‌شود و خود قطع و خبر واحد مدخلیتی ندارد. در باب استصحاب هم بجای مؤدا کلمه مستصحب را می‌گذاریم و می‌گوئیم المستصحب ینزل منزله الواقع، مؤدا، مفاد خبر واحد است و مستصحب متعلق شک و یقین است.

آنچه را که استصحاب می‌کنیم شکی نسبت به او متعلق شده است این نازل منزله واقع است مثل این است که ما یقین به آن پیدا کرده‌ایم پس دلیل بر اعتبار و حجیت چه در باب استصحاب و چه در باب امارات و خبر واحد، مدلول مطابقیش مربوط به مؤدا و مستصحب است و تنزیل هر کدام بواقع است، بنابراین مدلول مطابقی، باید بگوئیم امارات و خبر واحد و استصحاب جانشین قطع طریقی می‌شوند (این یک تنزیل).

لکن این مدلول مطابقی یک مدلول التزامی هم همراهش هست که لزومش عقلی نیست که عقل نتواند بین آن دو تفکیک نماید بلکه لزومش عرفی و عقلانی است.

این ملازمه عرفیه چگونه است؟

عرف و عقلا می‌گویند وقتی شارع در باب اماره و خبر واحد و استصحاب مؤدا و مستصحب را نازل منزله واقع قرار داد ما بدنبال آن می‌فهمیم که قطع به این مؤدا هم نازل منزله قطع به واقع است اگر خود مؤدا جانشین واقع بشود و چهره واقعی به خود بگیرد (منتها واقع تعیدی و تنزیلی- واقع در محیط شرع نه واقع حقیقی) هر حکمی که واقع حقیقی دارد، واقع تنزیلی هم همان حکم را پیدا می‌کند و یکی از احکامی که واقع حقیقی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۸۷

فإنه لا- یکاد یصح تنزیل جزء الموضوع أو قیده، بما هو كذلك بلحاظ أثره، إلا فیما كان جزئه الآخر أو ذاته محرزا بالوجدان، أو

تنزیله فی عرضه، فلا- یکاد یکون دلیل الأماره أو الاستصحاب دلیلا- علی تنزیل جزء الموضوع، ما لم یکن هناك دلیل علی تنزیل جزئه الآخر، فیما لم یکن محرزا حقیقه، و فیما لم یکن دلیل علی تنزیلهما بالمطابقه، كما فی ما نحن فیہ- علی ما عرفت- لم یکن دلیل الأماره دلیلا علیه أصلا؛

دارد این است که اگر قطع به واقع حقیقی در موضوع یک حکم شرعی مدخلیت پیدا کرد بر قطع به واقع تنزیلی و تعبیدی هم همان اثر مترتب می‌شود (این هم یک تنزیل دیگر).

مثال: دلیل می‌گوید اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق [۴۴] اکنون من قاطع به وجوب نماز جمعه نیستم فقط اماره، خبر واحد یا استصحاب نسبت به وجوب نماز جمعه قائم شده است و چون شارع مؤدای اماره و مستصحب را واقع تنزیلی قرار داده است لذا من قاطع به واقع تنزیلی و تعبیدی هستم همان‌طور که قطع بواقع حقیقی وجوب نماز جمعه سبب وجوب تصدق بود اکنون بعلت دلیل اعتبار خبر واحد یا استصحاب من قاطع به واقع تنزیلی و تعبیدی وجوب نماز جمعه هستم و لذا وجوب تصدق مسلم است.

نتیجه: یک دلیل با داشتن دلالت مطابقی و التزامی- با یک لحاظ- هر دو مطلب را ثابت کرد و لزومی ندارد و لحاظ در بین باشد چون اگر هر دو مدلول مطابقی بود نیاز به دو لحاظ بود اما اکنون که یک مدلول مطابقی و مدلول دیگر التزامی است لزومی ندارد مدلول التزامی مورد لحاظ متکلم واقع شود.

دلیل بر حجیت خبر واحد، هم خبر واحد را منجز و معدّر قرار می‌دهد که اثر قطع طریقی است و هم خبر واحد مقطوع را با قطع به واقعی تنزیلی جانشین اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق قرار می‌دهد لکن اکنون که مشغول نوشتن کتاب کفایه الاصول هستیم می‌خواهیم در بیان قبلی مناقشه کنیم زیرا خالی از تکلف نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۸۸

فإن دلالة علی تنزیل المؤدی توقف علی دلالة علی تنزیل القطع بالملازمة، و لا دلالة له كذلك إلا بعد دلالة علی تنزیل المؤدی، فإن الملازمة إنما تكون بین تنزیل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقیقی، و تنزیل المؤدی منزلة الواقع كما لا یخفی، فتأمل جيدا، فانه لا یخلو عن دقة [۴۵] [۱].

عدول مصنف از توجیه کلام شیخ قدس سرّه (المناقشة فی کلام الحاشیه)

[۱]- برای توضیح فساد مطلب قبلی قبلا مقدمه‌ای بیان می‌کنیم.

گاهی موضوع حکمی مرکب از دو جزء می‌باشد و یا بصورت قید و مقید می‌باشد:

که گاهی انسان یقین دارد آن دو جزء، محقق است در این صورت بلا اشکال حکم بر آن موضوع مترتب می‌شود و گاهی موضوع مرکب وجدانا تحقق ندارد لکن دلیل شرعی می‌خواهد چیزی را جانشین بعضی از اجزاء غیر محقق مرکب قرار دهد یعنی می‌خواهد منزلی را نازل منزله بعضی از اجزاء دیگر قرار دهد.

این دلیل شرعی اگر بخواهد یک دلیل صحیح و غیر لغوی باشد شرطش این است

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۸۹

که جزء دیگر مرکب محقق باشد تا با این دلیل شرعی دو جزء به یکدیگر ضمیمه بشود تا حکم بر آن موضوع مرکب مترتب شود

امّا اگر جزء دیگر محرز نیست چه اثری بر این تنزیل و تشبیه و جانشینی جزئی برای جزء دیگر است بلکه این تنزیل یک امر لغوی است و از مولای حکیم صادر نمی‌شود. و لو این دلیل بتواند یک جزء را برای ما درست کند چون این جزء تمام الموضوع نمی‌باشد لذا اثری بر این تنزیل مترتب نمی‌شود مگر اینکه در عرض آن تنزیل یک تنزیل و تشبیه دیگر نسبت به جزء دوم باشد و بگوید: این جزء نازل منزله جزء اول و آن جزء نازل منزله جزء دوم تا حکم و اثر مقصود بر آن موضوع مرکب مترتب شود. مثال: الماء الکر لا ینفعل بالملاقاه یعنی موضوع عدم انفعال دو چیز است. الف- آب. ب- کریت.

مثال دیگر: الماء اذا بلغ قدر کر لا ینجسه شیء یعنی موضوع عدم انفعال ساده نیست بلکه بصورت شرط و قید و مقید است. در این موارد در صورتی می‌توان حکم را مترتب نمود که هر دو جزء موضوع بالوجدان یا بالاصل یا یکی بالاصل و دیگری بالوجدان محرز گردد و الا نمی‌توان حکم عدم انفعال را مترتب نمود.

باتوجه به این مقدمه طولانی، در ما نحن فیه موضوع برای وجوب تصدّق قطع به حیات ولد یا قطع به وجوب نماز جمعه می‌باشد. اگر کسی نسبت به حیات ولد قاطع شد یا در مورد نماز جمعه یقین حاصل کرد در این صورت حکم وجوب تصدّق ثابت می‌شود زیرا موضوع بالوجدان ثابت شد اما اگر کسی در حیات فرزندش شک داشته باشد استصحاب می‌کند و می‌گوید فرزندم زنده است و این حیات مستصحب شرعا معتبر و به منزله حیات واقعی است و او نسبت به این واقع تعبّدی و تنزیلی قطع پیدا می‌کند پس با شک در حیات واقعی بوسیله استصحاب، قطع به حیات تعبّدی پیدا کردم (قطع به وظیفه).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۰

و ما در حاشیه بر رسائل گفتیم قطع به حیات تنزیلی ملازم با قطع به حیات واقعی و حقیقی است. یعنی اگر شما واقعا قطع به حیات فرزند پیدا کنید باید صدقه بدهید و اکنون هم که قطع به حیات تعبّدی و تنزیلی پیدا کرده‌اید باید صدقه بدهید بنابراین امارات و استصحاب می‌توانند جانشین قطع موضوعی هم بشوند و لحاظ و دلیل واحد برای این کار کافی است.

اولا آن ملازمه عرفیه چندان روشن نیست، اگر مؤدّا و مستصحب نازل منزله واقع شد دلیلی نداریم که قطع به مؤدّا و مستصحب هم جایگزین واقع شود.

ثانیا اصل این مطلب، باطل بلکه محال است.

در حاشیه بر رسائل گفتیم مؤدّا و مستصحب به منزله واقع تنزیلی می‌شوند اما این تنزیل جزء موضوع صحیح نیست زیرا اثری ندارد مگر اینکه جزء دیگر موضوع محرز باشد یا در عرض همین تشبیه، تنزیل گردد.

شارع، نماز جمعه‌ای که مفاد خبر واحد بود به منزله واقع تنزیل نمود.

تنزیل وجوب نماز جمعه به منزله واقع نسبت به وجوب صدقه چه اثری دارد؟

وجوب نماز جمعه واقعی که سبب وجوب تصدّق نمی‌شود بلکه قطع به وجوب نماز جمعه موجب صدقه می‌شود.

و همچنین قطع به وجود حیات ولد باعث صدقه بود.

استصحاب حیات ولد، به تنهایی اثر شرعی ندارد مگر اینکه قطع به حیات استصحابی هم به منزله قطع به حیات واقعی تنزیل شود.

آن تنزیل چون در طول تنزیل اول است لذا تنزیل اول لغو و مستلزم دور می‌شود.

چون استصحاب حیات، نسبت به وجوب صدقه، موقوف بر این است که قطع به حیات مستصحب به منزله قطع به واقع تنزیلی شود و تنزیل قطع به واقع تنزیلی موقوف بر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۱

ثم لا يذهب عليك أن هذا لو تمّ لعمّ، و لا اختصاص له بما إذا كان القطع مأخوذاً على نحو الكشف [۱].
الأمر الرابع: لا يكاد يمكن أن يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور [۲].

این است که آن جزء اول تنزیل، و من قطع به موضوع تنزیلی پیدا کنم.

آیا دو تنزیل ادعائی در حاشیه بر رسائل در عرض یکدیگر نیستند؟

خیر، دلالت مطابقه تقدّم بر دلالت التزامی دارد یعنی دلالت التزامی بعد از تمامیت دلالت مطابقه است.

بله اگر دو تنزیل در عرض هم بود و دو دلالت مطابقه در کار بود مطلب درست می‌شد.

خلاصه: با تنزیل و لحاظ واحد نشد استصحاب و امارات جانشین قطع طریقی محض و قطع موضوعی شود و مصنف می‌فرماید

توجه ما در حاشیه بر رسائل درست نبوده است بنابراین امارات و استصحاب فقط جانشین قطع طریقی محض می‌شوند.

[۱]- اگر آنچه را که در حاشیه گفتیم تمام بود یعنی دلیل واحد می‌توانست اماره و استصحاب را هم جایگزین قطع طریقی و هم

جایگزین قطع موضوعی بکند، دیگر در قطع موضوعی فرقی نمی‌کرد که قطع ما موضوعی وصفی یا موضوعی کشفی باشد.

بلکه جانشین اقسام چهارگانه قطع می‌شد.

پس تفصیل مرحوم شیخ (رضوان الله تعالی علیه) علی ای حال درست نیست.

امر چهارم نحوه استعمال قطع موضوعی

اشاره

[۲]- در امر سوم گفتیم دو نوع قطع داریم: ۱- قطع طریقی که در موضوع خطاب شرعی ذکری از آن نمی‌شود مانند: الخمر حرام.

۲- قطع موضوعی که در لسان دلیل شرعی در مورد موضوع حکم دیگری به نحو

إيضاح الكفایة، ج ۴، ص: ۹۲

تمام الموضوع یا جزء الموضوع اخذ می‌گشت مانند: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق.

در این مثال قطع بوجوب نماز جمعه، موضوع برای وجوب تصدق است که اگر قطع بوجوب حکمی موضوع برای یک حکم دیگر

باشد هیچ مانعی ندارد اما آیا شارع می‌تواند قطع به حکمی را در موضوع خود آن حکم اخذ نماید یا نه؟

مثلاً بگوید اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة ایشان می‌فرمایند این ممتنع و مستلزم دور است.

بیان دور: اگر دلیل شرعی بگوید اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة، چنانچه مکلف بخواهد نسبت به

وجوب نماز جمعه قاطع بشود باید نماز جمعه وجوبی داشته باشد، بعد مکلف قطع به آن پیدا کند، پس قطع به وجوب، توقّف بر

وجوب نماز جمعه دارد و شما می‌گویید که همین وجوب هم متوقّف بر قطع است چون در موضوع همین وجوب، قطع به وجوب

اخذ شده است نه وجوب دیگری.

در نتیجه اگر نماز جمعه بخواهد وجوبی پیدا کند متوقّف بر قطع است (زیرا قطع در موضوعش اخذ شده) و اگر قطع بخواهد تحقق

پیدا کند متوقّف بر وجوب است (چون اگر وجوبی تحقق نداشته باشد و حکم شرع در کار نباشد چگونه می‌شود قطع بوجوب

تحقق پیدا کند) این بیان دور بود.

نکته‌ای را هم ما بیفزائیم که اگر قطع، به نحو جزء الموضوع در دلیل شرعی آمده باشد مسئله «دور» خیلی روشن‌تر است - مثال، اذا

کانت صلاة الجمعة واجبة و قطعت بها يجب عليك صلاة الجمعة- یعنی وقتی فی الواقع وجوب نماز جمعه‌ای بود و من هم به آن قطع پیدا کردم با وجود این دو جزء، همین وجوب نماز جمعه تحقق پیدا می‌کند پس اول باید وجوبی به نماز جمعه واقعا تعلق گرفته باشد بعد من قطع به آن وجوب پیدا کنم آنگاه با تحقق این دو جزء همان نماز جمعه واجب می‌باشد که در اینجا مسئله دور، روشن تر است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۳

ولا مثله للزوم اجتماع المثلین [۱].

ولا ضده للزوم اجتماع الضدین [۲].

در صورت قبل که قطع به نحو تمام الموضوع در لسان دلیل شرعی اخذ شده بود، مرحوم آقای آخوند فرمودند مسئله «دور» پیش می‌آید در حالی که خوب بود بگویند «خلف» پیش می‌آید نه دور. اما بیان خلف:

مثال ما این بود: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة- كأن شارع چنین می‌گوید که من حکمی دارم اما اگر قطع به این حکم پیدا کنی، این حکم ثابت می‌شود یعنی او فرض کرده که قبل از قطع، حکمی ثابت است در حالی که اگر قطع در موضوع مدخلیت داشته باشد معنایش این است که قبل از تحقق قطع، حکمی ثابت نیست پس در این صورت بهتر است بگویم «خلف» پیش می‌آید نه «دور»، ولی مرحوم آقای آخوند در هر دو صورت فرمودند مستلزم دور است.

[۱]- آیا شارع می‌تواند قطع به حکمی را در موضوع مثل آن حکم اخذ نماید؟

مثلا بگوید اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة بوجوب آخر در این مورد دو نوع وجوب در کار است: ۱- وجوبی که متعلق قطع است ۲- وجوبی که بعد از قطع تحقق پیدا می‌کند- در این فرض اجتماع مثلین تحقق پیدا می‌کند چون از نظر فردی که قطع بوجوب صلاة جمعه پیدا شده الآن دو وجوب هست پس از نظر قاطع، اجتماع مثلین محقق شده و حال آنکه اجتماع مثلین ممتنع است.

[۲]- آیا شارع می‌تواند قطع به حکمی را در موضوع ضد آن حکم اخذ نماید؟

مثلا بگوید اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يحرم عليك صلاة الجمعة. در این صورت از نظر قاطع، نماز جمعه دو حکم متضاد دارد ۱- وجوب، که متعلق قطع است ۲- حرمت، که متوقف بر قطع نسبت به نماز جمعه است و اجتماع ضدین حتی عند القاطع امر ممتنعی است. خلاصه، قطع موضوعی باید در موضوع حکم دیگری اخذ شود تا اینکه تالی فاسدی نداشته باشد مانند: اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۴

نعم یصح أخذ القطع بمرتبة من الحكم فی مرتبة أخرى منه أو مثله أو ضده [۱].

و اما الظن بالحکم، فهو و إن كان كالقطع فی عدم جواز أخذه فی موضوع نفس ذاك الحكم المظنون، إلا أنه لما كان معه مرتبة الحكم الظاهری محفوظه، كان جعل حکم آخر فی مورده- مثل الحكم المظنون أو ضده- بمكان من الامکان [۲].

(۱) [۱]- ایشان یک مورد را استثنا می‌کنند.

مرحوم آقای آخوند قبلا (در امر اول) مراحل چهارگانه حکم را ذکر کرده‌اند:

۱- مرحله اقتضا ۲- مرحله انشا ۳- مرحله فعلیت ۴- مرحله تنجز که این مراحل یکی پس از دیگری تحقق پیدا می‌کند لکن مشروط به یک شرطی هست که مثلا اگر حکم فعلی بخواهد به مرحله تنجز برسد مشروط بر این است که این حکم فعلی متعلق قطع شود

آن وقت همین حکم فعلی منجز می‌شود یعنی قطع و یقین به مرحله فعلیت، موضوع برای مرحله تنجز حکم است. خلاصه: قطع به مرتبه‌ای از مراتب حکم را می‌توان در مرتبه دیگر همان حکم اخذ کرد اکنون که قطع به مرتبه‌ای از مراتب حکم را توانستیم در مرتبه دیگر همان حکم اخذ کنیم، در مثل یا ضد آن حکم را هم ایشان می‌فرمایند مانعی ندارد که اخذ نماییم مثلا بگوییم قطع به حکم انشائی و جوبی نماز جمعه، موضوع واقع شود برای قطع به حرمت فعلیه نماز جمعه.

ظن موضوعی

[۲]- اما در باب مظنه مسئله چنین نیست زیرا ظن با قطع یک وجه اشتراک و یک جهت افتراق دارد. جهت اشتراک: اگر ظن به حکمی را در موضوع خود آن حکم اخذ کنند و مثلا بگویند اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة، این ممتنع و مستلزم

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۵

همان دوری است که در باب قطع گفتیم چون ظن بوجوب نماز جمعه متوقف بر وجوب نماز جمعه است و فرض این است که وجوب نماز جمعه هم در موضوعش مظنه اخذ شده است.

اما جهت افتراق: در باب قطع گفتیم قطع به یک حکم را نمی‌توانیم در موضوع مثل یا ضد آن حکم جعل نماییم.

اما در باب ظن مانعی ندارد که ظن به یک حکم را در موضوع ضد یا مثل آن حکم اخذ کنیم و مثلا بگوییم اذا ظننت بوجوب صلاة الجمعة يحرم عليك صلاة الجمعة علت این مسئله چیست.

علت، این است که اگر کسی قاطع به حکمی شود شارع دیگر نمی‌تواند یک حکم ظاهری برای او جعل نماید چون حکم ظاهری مربوط به فرد جاهل است ولی شخص قاطع و لو قطعش مخالف واقع باشد جاهل نیست تا اینکه شارع برایش حکم ظاهری جعل نماید بلکه قاطع می‌گوید من واقع را می‌بینم اما کسی که مظنه دارد، او واقع برایش منکشف نیست و پرده‌ای از جهل هم در برابر او قرار دارد لذا شارع می‌تواند برای فرد ظان به واقع، یک حکم ظاهری جعل کند که اینک در بسیاری از موارد این حکم ظاهری جعل شده است.

مثلا اگر شما ظن غیر معتبر بر نجاست یک لباس پیدا کردید با اینکه شما مظنه دارید و این ظن تا حدی راهنمای به واقع است لکن چون واقع برای شما درست روشن نیست، شارع یک حکم ظاهری به نام طهارت نسبت به آن لباس جعل کرده است و هیچ مانعی در کار نیست که شارع بگوید اذا ظننت بالنجاسة يكون الشيء طاهرا- اینجا ظن به نجاست در موضوع ضد نجاست (طهارت) اخذ شده است و مستلزم هیچ تالی فاسد نیست در مسئله وجوب نماز جمعه هم همین طور است شارع می‌تواند بگوید اذا ظننت بالوجوب يحرم عليك صلاة الجمعة- یعنی اگر شما ظن به وجوب نماز جمعه پیدا کردید،

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۶

إن قلت: إن كان الحكم المتعلق به الظن فعليا أيضا، بأن يكون الظن متعلقا بالحكم الفعلي، لا يمكن أخذه في موضوع حكم فعلي آخر مثله أو ضده، لاستلزامه الظن باجتماع الضدين أو المثليين، وإنما يصح أخذه في موضوع حكم آخر، كما في القطع، طابق النعل بالنعل [۱].

به جای اینکه آن وجوب ثابت باشد حرمت نماز جمعه برای شما ثابت می‌شود.

خلاصه: در باب ظن چون مرتبه حکم ظاهری محفوظ است می‌توان ظن به یک حکم را در موضوع ضد یا مثل آن اخذ نمود.

[۱]- اشکال: با تمام این مباحث نمی‌توان ظنّ به حکمی را در موضوع ضد یا مثل آن حکم اخذ نمود. چرا شما می‌گویید شارع می‌تواند بگوید ادا ظننت بوجوب صلاة الجمعة يحرم عليك صلاة الجمعة.

آیا آن حکم مضمونی که ظن به آن تعلق پیدا کرده است، یک حکم انشائی است یا یک حکم فعلی؟
 مسلماً باید بگویید یک حکم فعلی است، خوب اینجا هم دو حکم فعلی جمع شده است: ۱- حکم فعلی مضمون و جوب نماز جمعه
 ۲- حکم فعلی دیگر به نام حرمت نماز جمعه و این اجتماع ضدین است و چگونه دو حکم فعلی مضمون متخالف می‌توانند اجتماع نمایند.

می‌گویید ما قطع به اجتماع دو حکم که نداریم- جواب می‌دهیم ظنّ به اجتماع دو حکم فعلی هم باطل است. آیا شما می‌توانید حتی احتمال اجتماع نقیضین را بدهید؟ نه، قطع، ظن و احتمال به اجتماع نقیضین هم امکان ندارد لذا باید بگویید ظن هم مانند قطع است و فقط می‌توان ظنّ به حکمی را در موضوع حکم دیگری اخذ نمود نه در مثل یا ضد یا خود آن حکم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۷

قلت: يمكن أن يكون الحكم فعلياً، بمعنى أنه لو تعلق به القطع - على ما هو عليه من الحال - لتنجز واستحق على مخالفته العقوبة، و مع ذلك لا يجب على الحاكم رفع عذر المكلف، برفع جهله لو أمكن، أو بجعل لزوم الاحتياط عليه فيما أمكن، بل يجوز جعل أصل أو أماره مؤديه إليه تارة، و إلى ضده أخرى، و لا يكاد يمكن من القطع به جعل حكم آخر مثله أو ضده، كما لا يخفى، فافهم [۱].

(۱) [۱]- جواب: ایشان می‌فرمایند، اشکال شما، ایراد به اجتماع حکم ظاهری و واقعی است که چگونه با وجود ظنّ به نجاست شارع حکم به طهارت لباس می‌کند- ما در آینده مفصلاً جواب این اشکال را بیان می‌کنیم لکن اکنون یک فرق بین قطع و ظن را توضیح می‌دهیم.

اقسام فعلیت

ما در باب فعلیت احکام، دو نوع فعلیت داریم: ۱- فعلیت تعلیقیه، ۲- فعلیت حتمیه.

۱- در فعلیت تعلیقیه، یک حکم، فعلی می‌باشد امّا به این صورت که هدف شارع این است که اگر شما از باب اتفاق و ضمن تحقیق و مطالعه، علم به آن حکم فعلی پیدا کردید، آن فعلیت تنجز پیدا می‌کند و لازم نیست شما بروید نسبت به این حکم فعلی تحقیق و تحصیل علم نمائید یعنی این حکم با فرض مشروعیتش آن قدر اهمّیت ندارد که انسان برود نسبت به آن تحقیق کند و با آن موافقت نماید و بر شارع هم لازم نیست که راه علم را برای مکلف باز نماید و همچنین لازم نیست در مواردی که می‌تواند احتیاط را جعل نماید، امر به احتیاط بکند (در دوران بین المحذورین، جعل احتیاط ممکن نیست امّا در سایر موارد می‌توان احتیاط را جعل نمود) و بلکه در این موارد می‌تواند اماره یا اصلی را به عنوان حکم ظاهری درست کند خواه مخالف با واقع باشد یا موافق با واقع- و می‌تواند بگوید اگر ظنّ به این حکم فعلی تعلیقی پیدا کردی مثل یا ضدّ آن ثابت می‌شود.

۲- فعلیت حتمیه: فعلیت حتمیه یعنی این حکم باید در خارج موافقت شود و هیچ راهی برای فرار از موافقت با آن در کار نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۸

إن قلت: كيف يمكن ذلك؟ و هل هو إلا أنه يكون مستلزماً لاجتماع المثليين أو الضدّين؟ [۱].

قلت: لا- بأس باجتماع الحكم الواقعي الفعلي بذاك المعنى- أي لو قطع به من باب الاتفاق لتنجز- مع حكم آخر فعلي في مورد بمقتضى الأصل أو الأماره، أو دليل أخذ في موضوعه الظن بالحكم بالخصوص، على ما سيأتي من التحقيق في التوفيق بين الحكم

الظاهری و الواقعی [۲].

در فعلیت تعلیقیه، معلّق علیه چیست؟ معلّق علیه آن قطع است یعنی اگر قطع پیدا کنی آن فعلیت تعلیقیه، حتمیت پیدا می‌کند اما اگر به جای قطع مظنه پیدا شد آن فعلیت به حتمیت نمی‌رسد. اینجاست که بین قطع و ظن فرقی روشن می‌شود- شارع با قطع به این حکم فعلی نمی‌تواند یک حکم دیگری بیاورد زیرا تا قطع به این حکم فعلی تعلیقی پیدا شد معلّق علیه آن حاصل و فعلیت تعلیقیه به صورت حتمیت در می‌آید، ولی اگر شما به جای قطع، ظنّ به این حکم فعلی تعلیقی پیدا کردید، دیگر ظنّ به حکم فعلی تعلیقی معلّق علیه خود را حاصل نمی‌کند لذا این حکم در تعلیق خود باقی می‌ماند و اصلاً مانعی ندارد که شارع، حکم دیگری (چه مخالف با واقع و چه موافق با واقع) به صورت حکم ظاهری، یا به این صورت که ما ظنّ به آن حکم فعلی تعلیقی را در موضوع حکم واقعی دیگر اخذ کنیم، برای ما بیان نماید.

پس بین قطع و ظن در این جهت فرقی روشن شد.

[۱]- اشکال: بالأخره می‌گوئیم ما قبول نداریم، جایی که شارع حکمی برخلاف واقع یا مماثل واقع جعل کرد باز مسئله اجتماع مثلین یا ضدین پیش می‌آید.

[۲]- جواب: مانعی از اجتماع حکم فعلی تعلیقی (که معلّق علیه آن حاصل نشده به نحوی که اگر از باب اتفاق به آن قطع پیدا شد تنجز پیدا می‌کند) با حکم دیگر فعلی در مورد همان حکم فعلی تعلیقی نیست [۴۶] (خواه آن حکم دیگر به مقتضای اصل عملی یا ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۹۹

الأمر الخامس: هل تنجز التكليف بالقطع - كما يقتضى موافقه عملا - يقتضى موافقه التزاما، و التسليم له اعتقادا و انقيادا؟ كما هو اللازم فى الأصول الدينیه و الأمور الاعتقادیه، بحيث كان له امثالان و طاعتان، إحداهما بحسب القلب و الجنان، و الأخرى بحسب العمل بالأركان، فيستحق العقوبه على عدم الموافقه التزاما و لو مع الموافقه عملا، أو لا يقتضى؟ فلا يستحق العقوبه عليه، بل إنما يستحقها على المخالفة العملية [۱].

اماره باشد یا بصورتی که اکنون روی آن بحث کردیم) لکن ملاک اجتماع، همان ملاکی است که در جمع بین حکم ظاهری و واقعی می‌گوییم.

پس مانعی ندارد شارع بگوید: اگر ظنّ بوجوب فعلی تعلیقی نماز جمعه پیدا کردید، نماز جمعه و جوب فعلی حتمی پیدا می‌کند (لکن بوجوب دیگری).

امر پنجم موافقت التزامیه

اشاره

[۱]- قبلا- گفتیم تکالیف، مراحل دارند وقتی سه مرحله اقتضا، انشا و فعلیت را طی کرد به مرحله تنجز می‌رسد که در مرحله تنجز استحقاق مثبت و عقوبت بر موافقت تکلیف مترتب می‌گردد- اکنون آیا هر تکلیف دو نوع مخالفت، و در نتیجه دو استحقاق عقوبت دارد و در مقابل هر تکلیف دو نوع موافقت دارد و دو استحقاق مثبت بر آن مترتب می‌شود؟ نوع اول و نوع دوم کدام است؟

نوع اول همان مخالفت و موافقت از جهت عمل است که اگر عملاً تکلیف مخالفت شود، مثلاً شرب خمر تحقق پیدا کند می‌گویند مخالفت عملیه تحقق پیدا کرد و اگر فرضاً نماز ظهر اتیان شود می‌گویند موافقت عملیه تحقق پیدا کرد.

نوع دوم که محل بحث ما است آیا موافقت و مخالفت التزامیه‌ای هم داریم مقصود از موافقت التزامیه این است که انسان نه تنها از ترس عقاب عملاً دستورات مولا را موافقت می‌کند بلکه از نظر اعتقاد و قلب در برابر تکلیف شارع منقاد باشد کما اینکه در ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۰۰

الحق هو الثانی، لشهادة الوجدان الحاکم فی باب الإطاعة و العصیان بذلک، و استقلال العقل بعدم استحقاق العبد الممثل لأمر سیده إلا المثوبه دون العقوبة، و لو لم یکن متسلماً و ملتزماً به و معتقداً و منقاداً له [۱].

اصول عقاید اعتقاد قلبی لازم است.

این مسئله (موافقت التزامیه) یک مسئله عقلی است البته مختص به محدوده شرع نیست بلکه نسبت به اوامر موالی عرفیه هم جاری است.

اگر مولی دستوری به عبد داد آیا عبد دو وظیفه دارد: ۱- موافقت عملیه ۲- موافقت قلبیه؟ یعنی هم در خارج باید اطاعت کند هم در قلب باید نسبت به دستور مولا ملتزم و خاضع باشد در نتیجه مستحق دو ثبوت می‌شود یا اینکه نه، فقط وظیفه‌اش موافقت عملیه است و در نتیجه عبد استحقاق یک ثبوت دارد.

تذکر- در امور شرعیه گاهی عدم اعتقاد موجب خلل هائی می‌شود مثلاً گاهی عدم اعتقاد رجوع به عدم علم و عدم اطلاع خداوند تبارک و تعالی نسبت به مصالح و مفسدات می‌کند- بحث ما در این فرض نیست بلکه ما یک مسئله کلی عقلانی را بحث می‌کنیم که در تمام احکام و اوامر (چه در محیط شرع و چه در موالی عرفیه) جاری است.

عدم وجوب موافقت التزامیه

[۱]- حق اینست که دلیلی بر لزوم موافقت التزامیه نیست چون حاکم در باب اطاعت و عصیان، عقل است و عقل ملاک و میزان ثواب و عقاب در احکام را فقط موافقت عملیه و مخالفت عملیه می‌داند یعنی اگر کسی دستور مولا را انجام داد مستحق یک ثبوت است بدون اینکه بگویند آیا او موافقت التزامیه هم داشت یا نه همین طور در باب مخالفت عملیه.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۰۱

و إن کان ذلک یوجب تنقیصه و انحطاط درجه لدی سیده، لعدم اتصافه بما یلیق أن یتصف العبد به من الاعتقاد بأحكام مولا و الانقیاد لها، و هذا غیر استحقاق العقوبة علی مخالفته لأمره أو نهیه التزاماً مع موافقته عملاً، کما لا یخفی [۱].

ثم لا یذهب علیک، انه علی تقدیر لزوم الموافقة الالتزامیه، لو کان المکلف متمکناً منها لوجب، و لو فیما لا یجب علیه الموافقة القطعیة عملاً، و لا یحرم المخالفة القطعیة علیه كذلك أيضاً لامتناعهما، کما إذا علم إجمالاً بوجوب شیء أو حرمة، للتمكن من الالتزام بما هو الثابت واقعاً، و الانقیاد له و الاعتقاد به بما هو الواقع و الثابت، و إن لم یعلم أنه الوجوب أو الحرمة [۲].

(۱) [۱]- بله لازمه مقام عبودیت عبد در برابر مولا- اینست که او در برابر مولا خاضع و معتقد به دستورات او باشد (البته موافقت عملیه هم باید بکند). به طوری که اگر در باطن خاضع نشد مرتبه عبودیت او نقصان و انحطاط پیدا می‌کند ولی این ربطی به استحقاق عقوبت ندارد.

خلاصه: موافقتی به نام موافقت التزامیه یا اعتقادیّه در برابر موافقت عملیه نداریم.

بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ملازمه نیست

[۲]- اگر موافقت التزامیه واجب باشد، آیا بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ارتباط و ملازمه‌ای در کار هست یعنی هر کجا موافقت عملیه لازم بود موافقت التزامیه هم لازم است یا اینکه نه، این دو ربطی به یکدیگر ندارند؟ ثمره این بحث کجا ظاهر می‌شود؟

ثمره در مسئله دوران بین المحذورین ظاهر می‌شود.

دوران بین المحذورین جایی است که انسان علم اجمالی دارد، مثلا می‌داند حکم واقعی نماز جمعه، وجوب یا حرمت است، در این مورد با اینکه مسئله علم اجمالی مطرح است ولی راهی برای موافقت عملیه قطعیه و مخالفت عملیه قطعیه وجود ندارد، زیرا اگر ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۰۲

و إن أبيت إلا عن لزوم الالتزام به بخصوص عنوانه، لما كانت موافقته القطعیة الالتزامیه حیثند ممکنه، و لما وجب علیه الالتزام بواحد قطعا، فإن محذور الالتزام بضد التکلیف عقلا لیس بأقل من محذور عدم الالتزام به بدهاء، مع ضرورة أن التکلیف لو قیل باقتضائه للالتزام لم یکد یقتضی إلا الالتزام بنفسه عینا، لا الالتزام به أو بضده تخیرا [۱].

انسان نماز جمعه را به‌جا آورد احتمال حرمتش را هم می‌دهد و اگر ترک نماید باز هم احتمال وجوبش را می‌دهد و از طرفی امکان ندارد که انسان نماز جمعه را هم ترک کند و هم اتیان نماید لذا تنها موردی که موافقت قطعی عملی و مخالفت قطعی عملی ممکن نمی‌باشد در همین مسئله دوران بین المحذورین است که عقل در این مورد حکم به تخیر می‌کند یعنی شما مخیر بین ترک و فعل هستید و هیچ کدام از این دو رجحان بر دیگری ندارد.

اگر ما در تمام تکالیف قائل به لزوم موافقت التزامیه شدیم، در این صورت مسئله چگونه است؟

مسئله موافقت التزامیه به این صورت است که: شما کاری به موافقت عملیه نداشته باشید و بگویید من نسبت به آنچه که در واقع برای نماز جمعه ثابت است معتقد و ملتزم هستم - پس با اینکه موافقت عملیه ممکن نبود، موافقت التزامیه به این نحو درست شد، پس معلوم شد بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ملازمه‌ای نیست و اگر ما دو نوع موافقت (عملی و قلبی) داشته باشیم برنامه هر کدام مستقل است.

گاهی موافقت التزامیه ممکن نیست

[۱]- قائلی اشکال می‌کند که ملتزم شدن به یک حکم اجمالی مردّد بین وجوب و حرمت به درد نمی‌خورد بلکه معنی موافقت التزامیه این است که انسان ملتزم به حکم

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۰۳

خاصی بشود نه اینکه ملتزم به ما هو فی الواقع بشود. اگر از او سؤال کنیم شما به چه چیز ملتزم شده‌ای، می‌گویید: نمی‌دانم، هم احتمال وجوب می‌دهم و هم احتمال حرمت، این نحو التزام فائده‌ای ندارد.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند اگر کسی در مسئله موافقت التزامیه این قدر پافشاری نماید می‌گوییم روی این مبنا موافقت التزامیه را

اینجا باید کنار گذاشت چون نمی‌توانیم به حکم خاص ملتزم شویم. چه مانعی دارد که اصالة التخییری که در مقام عمل جریان پیدا کرد و انسان را مخیر بین فعل و ترک نمود همان اصالة التخییر در موافقت التزامیه هم جاری شود، یعنی عقل می‌گوید شما مخیر هستید که حتما به یک حکم ملتزم شوید.

اگر مائل هستید آن حکم و جوبی را اختیار کنید و حتما به وجوب ملتزم شوید و اگر مائل نیستید، حکم حرمت را انتخاب نمایید و حتما ملتزم به حرمت بشوید.

خلاصه اصالة التخییر هم در مسئله عمل و هم در مسئله التزام راه پیدا می‌کند.

از کلام ایشان استفاده می‌شود که بخاطر دو نکته نمی‌توان اصالة التخییر را در مسئله عمل و التزام جاری نمود.

۱- شما برای رعایت اهمیت تکلیف مولا- مسئله موافقت التزامیه را مطرح کردید، اکنون از شما سؤال می‌کنیم، اگر انسان اصلا نسبت به تکلیف مولا ملتزم نشود محذورش کمتر است یا اینکه به ضد تکلیف مولا ملتزم شود؟ واضح است که اگر انسان به ضد تکلیف مولا ملتزم شود محذور بیشتری دارد و اگر اصلا به تکلیف مولا ملتزم نگردد محذورش کمتر است. در دوران بین المحذورین اگر اصلا ملتزم به تکلیف مولا نشویم، فقط

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۰۴

محذورش این است که به تکلیف مولا التزام قلبی پیدا نکرده‌ایم و مرتکب کار دیگری نشده‌ایم.

اما اگر اصالة التخییر را بگیریم، لازمه اصالة التخییر، این است که گاهی آن حکمی را که ما اختیار می‌کنیم ضد تکلیف مولا است در نتیجه به ضد تکلیف مولا ملتزم شده‌ایم آیا ملتزم شدن به ضد تکلیف مولا محذورش بیشتر است یا ملتزم نشدن به تکلیف مولا؟ مسلما به ضد تکلیف مولا- ملتزم شدن محذور بیشتری دارد لذا ما در دوران بین المحذورین عدم التزام نسبت به حکم مولا را انتخاب می‌نماییم که محذور کمتری دارد.

۲- مسئله موافقت التزامیه از شئون تکلیف است و انسان را وادار به موافقت التزامیه می‌نماید.

به کدام موافقت التزامیه وادار می‌کند؟ مسلم است که انسان را وادار به موافقت التزامیه نسبت به خود آن تکلیف می‌کند.

آیا تکلیفی را سراغ دارید که از حدّ خودش بیرون برود و بگوید:

شما مخیر هستی بین اینکه به من ملتزم بشوید یا به ضد من التزام پیدا نمایید؟- در هیچ دلیلی چنین اقتضایی تصور نمی‌شود- تکلیف همیشه عملا و التزاما به خودش دعوت می‌کند لذا می‌گوییم اصالة التخییر مربوط به مقام عمل و موافقت عملیه است و برای موافقت التزامیه نمی‌باشد.

خلاصه: در ما نحن فیه ما باید بگوییم به «ما هو فی الواقع ثابت» ملتزم می‌شویم- به نحو اجمال- و چنانچه بگویید التزام اجمالی به درد نمی‌خورد، دیگر راهی وجود ندارد جز اینکه موافقت التزامیه را اصلا کنار بگذاریم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۰۵

و من هنا قد انقذح أنه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن إجراء الأصول الحكمية أو الموضوعية في أطراف العلم لو كانت جارية، مع قطع النظر عنه، كما لا يدفع بها [۴۷] محذور عدم الالتزام به. بل الالتزام بخلافه لو قيل بالمحذور فيه ح [۴۸] أيضا [۴۹] الا على وجه دائر لأن جريانها موقوف على عدم محذور في عدم الالتزام اللازم من جريانها و هو موقوف على جريانها بحسب الفرض. اللهم إلا أن يقال: إن استقلال العقل بالمحذور فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن هناك ترخيص في الإقدام و الاقتحام في الأطراف، و معه لا محذور فيه؛ بل و لا في الالتزام بحكم آخر.

إلا أن الشأن حينئذ في جواز جريان الأصول في أطراف العلم الإجمالی، مع عدم ترتب أثر عملي عليها، مع أنها أحكام عملية كسائر الأحكام الفرعية، مضافا إلى عدم شمول أدلتها لأطرافه، للزوم التناقض في مدلولها على تقدير شمولها، كما ادعاه شيخنا العلامة أعلى

اللّه مقامه، و إن كان محل تأمل و نظر، فتدبر جيدا [۱].

آیا مسئله موافقت التزامیه می‌تواند مانع اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی بشود؟

[۱]- توضیح عبارت متن را به ترتیبی که مرحوم آقای آخوند بیان کرده‌اند ذکر نمی‌کنیم تا بتوانیم مطلب را بهتر بیان نماییم.

آیا در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری می‌شوند؟

مثلا کسی که علم اجمالی دارد نماز جمعه یا واجب است و یا حرام آیا می‌تواند یک اصالة البراءة نسبت بوجوب جاری کند و یک اصالة البراءة نسبت به حرمت اجرا
ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۰۶

نماید با وجود اینکه علم اجمالی دارد یکی از این دو حکم ثابت است و همچنین آیا می‌تواند دو استصحاب جاری نماید؟
الف: استصحاب عدم وجوب ب- استصحاب عدم حرمت (اجرای دو اصل حکمی در اطراف علم اجمالی).

مثال دیگر: دو ظرف سرکه در خارج وجود دارد که یکی از این دو ظرف تبدیل به خمر شده است ولی ما بعینه نمی‌دانیم کدام ظرف است، آیا در این صورت می‌توانیم یک استصحاب بقاء خلّیت در این ظرف مردّد جاری بکنیم و یک استصحاب بقاء خلّیت در ظرف دیگر یا نه (اجرای دو اصل موضوعی در اطراف علم اجمالی).

کلام شیخ اعظم قدس سره

اشاره

مرحوم شیخ انصاری فرموده‌اند [۵۰] با وجود علم اجمالی نمی‌توان اصول عملیه را اجرا نمود زیرا مستلزم تناقض در ادله اصول عملیه می‌شود.

مثال: علم اجمالی دارید که یا عبای شما نجس شده است یا اینکه قبای شما نجس است حال آیا می‌توانید بگویید عبا به تنهایی مشکوک الطهاره است لذا قاعده طهارت- کل شیء طاهر حتّی تعلم انه قدر [۵۱]- در آن جاری می‌کنیم و همچنین قبا به تنهایی مشکوک الطهاره است قاعده طهارت در آن جاری می‌کنیم؟ ما در این مسئله سه مبنا ذکر می‌کنیم:

مبنای اول

مرحوم شیخ می‌فرمایند اگر دو قاعده طهارت نسبت به قبا و عبا جاری نمایید

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۰۷

و حکم به طهارت آن دو را ثابت کنید، در این صورت اشکالی پیش می‌آید که:

در این دلیل (کلّ شیء طاهر حتّی تعلم انه قدر) غایتی ذکر شده است و آن عبارت است از: حتّی تعلم انه قدر- و شما به نحو اجمال علم و یقین دارید که یکی از این دو نجس است و اگر بخواهید قاعده طهارت را هم در عبا و هم در قبا جاری کنید با این غایت چه

می‌کنید، شما که علم به نجاست یکی از این دو دارید نتیجه، این می‌شود که طبق صدر قاعده طهارت، عبا و قبا هر دو طاهر هستند اما ذیل این دلیل (غایت) می‌گوید حتماً یکی از این دو نجس است چون علم اجمالی به نجاست احدهما ثابت است: خلاصه: صدر دلیل، دالّ بر طهارت عبا و قبا می‌باشد و ذیل آن دلالت می‌کند یکی از آن دو نجس است.

پس بین صدر و ذیل این دلیل تناقض هست - راه حلّ تناقض چیست؟ مرحوم شیخ می‌فرمایند راه حل این است که از اول بگوئیم در اطراف علم اجمالی قاعده طهارت جاری نمی‌شود و محلّ جریان آن شک بدوی است که مسأله علم اجمالی در میان نمی‌باشد. خلاصه: به نظر مرحوم شیخ در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری نمی‌شود چون مستلزم تناقض در ادله اصول است. مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بیان مرحوم شیخ، محلّ نظر است لکن وجه نظر را بیان نمی‌کنند ولی ممکن است وجه تأمل چنین باشد:

اگر قاعده طهارت را نسبت به عبا و قبا جاری و حکم به طهارت آن دو نمودیم در این صورت غایت را به نحو دیگری معنا می‌کنیم و می‌گوئیم حتّی تعلم انه قدر - یعنی حتّی تعلم تفصیلاً انه قدر - که اگر چنین معنا کردیم علمی که در غایت اخذ شده است علم اجمالی نیست بلکه علم تفصیلی است لذا دیگر تناقضی در این دلیل پیش نمی‌آید چون قاعده طهارت را نسبت به عبا و قبا اجرا کردیم و گفتیم هر دو طاهر هستند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۰۸

امّا غایت، مختصّ به علم تفصیلی است و ما اینجا نسبت به عبا یا قبا علم تفصیلی در مورد نجاست آنها نداریم بلکه علم اجمالی داریم.

مبنای دوّم

در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری نمی‌شود لکن دلیل این مبنا با دلیل مرحوم شیخ فرق دارد زیرا اصول عملیه، قواعدی هستند که شارع آنها را جعل کرده است که آثاری بر آنها مترتب شود چنانچه در موردی اثری بر آنها مترتب نشود اصلاً این اصول جاری نمی‌شوند که این بیان در مسئله دوران بین المحذورین خیلی روشن است.

مثلاً در دوران بین المحذورین که شما علم اجمالی دارید نماز جمعه یا واجب و یا حرام است چنانچه بخواهید اصالة عدم وجوب نماز جمعه و اصالة عدم حرمت نماز جمعه را اجرا کنید نتیجه‌اش اینست که شما مخیر هستید.

قبل از جریان این دو اصل هم مخیر بودید بنابراین، فایده‌ای بر این کار مترتب نگشت لذا می‌گوئیم چون بر جریان اصول عملیه اثری مترتب نمی‌شود اصلاً این اصول جاری نمی‌شوند اما علت عدم جریان اصول عملیه در غیر از موارد دوران امر بین محذورین اینست که چنانچه این اصول جاری شوند با معارضه تساقط می‌کنند.

شما که مثلاً علم اجمالی دارید یا قبا نجس است یا عبا، چگونه می‌توانید دو اصالة الطهارة را در عبا و قبا جاری نمایید (صرف نظر از مسئله تناقض در ادله اصول عملیه).

اگر بخواهید اصالة الطهارة را در عبا و در قبا جاری کنید و بگوئید هر دو طاهر هستند با وجود علم اجمالی به نجاست احدهما چه می‌کنید؟ راهی ندارید که بگوئید هر دو طاهر هستند چون علم، مقدّم بر اصل عملی می‌باشد.

اگر بخواهید اصل عملی را در احدهما جاری کنید این هم ترجیح بلا مرجح است

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۰۹

لذا باید بگوئید در اطراف علم اجمالی اصلاً اصول عملیه جاری نمی‌شود.

مبنای سوّم

در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری می‌شوند مثلاً در مورد علم اجمالی به نجاست عبا و قبا چنین عمل می‌کنیم که: ابتدا به عبا اشاره می‌کنیم و می‌گوییم: «هذا مشکوک الطهاره» و اصالة الطهاره را جاری می‌کنیم و می‌گوییم پاک است بعد به قبا اشاره می‌کنیم و می‌گوییم این مشکوک الطهاره است لذا قاعده طهارت را در مورد آن جاری می‌کنیم. فعلا کاری به صحت و سقم این مبانی نداریم ولی:

۱- در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری نمی‌شود و دو دلیل برای آن ذکر شد.

۲- در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری می‌شود یک راه برای آن ذکر شد.

این مباحث چه ربطی با بحث ما داشت؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند اگر شما با قطع نظر از مسئله موافقت التزامیه (چه موافقت التزامیه مطرح باشد چه نباشد) در اطراف علم اجمالی اصول عملیه را جاری ندانید ما با شما بحثی نداریم کما اینکه مرحوم شیخ و آن قائل دیگر می‌گفتند اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود امّا اگر کسی بگوید در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری می‌شود مثلاً بگوید در مورد نماز جمعه مردّد بین وجوب و حرمت یک استصحاب عدم وجوب و یک استصحاب عدم حرمت جاری می‌شود و از نظر حکم نماز جمعه قائل به تخییر می‌شویم:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۱۰

اینجا ما بحث می‌کنیم آیا موافقت التزامیه می‌تواند مانع از جریان اصول عملیه بشود؟ بگوییم اکنون که موافقت التزامیه بر شما واجب شد دیگر حق ندارید استصحاب عدم وجوب و استصحاب عدم حرمت جاری کنید. یا اینکه بگویید موافقت التزامیه مانعی ایجاد نمی‌کند که ما اصول عملیه را در اطراف علم اجمالی جاری کنیم.

در موافقت التزامیه شما ملتزم شدید که من قلباً نسبت به حکم نماز جمعه معتقد و متسلم هستم به آنچه در واقع برای نماز جمعه از نظر حکم ثابت است.

یعنی با اینکه دو اصل عملی در ظاهر جریان پیدا کرد، این نفی وجوب و نفی حرمت به حسب ظاهر نمی‌تواند سدّ راه موافقت التزامیه‌ای بشود که مربوط به واقع است.

خلاصه: موافقت التزامیه نمی‌تواند مانع اجرای اصول در اطراف علم اجمالی شود.

آیا اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی می‌تواند مانع موافقت التزامیه شود؟

موافقت التزامیه، مانع جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی نشد امّا آیا اجرای اصول عملیه می‌تواند مانع موافقت التزامیه بشود و گفته شود حال که اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری شد، مثلاً استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت نسبت به نماز جمعه جاری گشت دیگر چه لزومی دارد ما ملتزم به «ما هو فی الواقع ثابت» بشویم بلکه التزام به خلاف واقع هم مانعی ندارد. محذور ما در صورتی بود که اصول عملیه جاری نشود امّا اکنون که اصول عملیه جاری شد شما دیگر از گرفتاری موافقت التزامیه نجات پیدا می‌کنید.

مرحوم آقای آخوند: این مستلزم دور است- چون اصول عملیه اگر بخواهند جریان پیدا کنند از شرایط و خصوصیاتش این است که ضربه‌ای به موافقت التزامیه وارد

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۱۱

نکنند درحالی که شما می‌خواهید بگویید ما از راه اصل عملی می‌خواهیم بساط موافقت التزامیه را برچینیم ولی این مستلزم دور است- پس اگر اصول عملیه بخواهد موافقت التزامیه را از میان بردارد اصلا اصول عملیه جاری نمی‌شود. (مسئله موافقت التزامیه روی این مبنا یک مسئله عقلی لازم و مسلم است آن‌هم نسبت به تکلیف واقعی). اللهم الا ان يقال که مسئله موافقت التزامیه آن‌قدر مسئله مهم و دقیقی نیست. تا زمانی موافقت التزامیه نسبت به تکلیف واقعی لازم است که خود شارع در مرحله ظاهر اذن در مخالفت واقع نداده باشد اما اگر به واسطه اصول عملیه، شارع به حسب ظاهر اذن در مخالفت واقع بدهد دیگر موافقت التزامیه نسبت به واقع از بین می‌رود و موافقت التزامیه که از موافقت عملیه مهم‌تر نیست. اگر شارع گفت اجرای اصل عملی مانعی ندارد معنایش این است که مخالفت واقع مانعی ندارد (مگر همیشه با اجرای اصول عملیه انسان به واقع دست پیدا می‌کند؟ نه) اگر مخالفت واقع به حسب عمل مانعی پیدا نکرد به حسب التزام هم مخالفتش مانعی ندارد. پس در اطراف علم اجمالی اگر اصول عملیه فی نفسه جاری باشد می‌توانیم بساط موافقت التزامیه را برچینیم و بگوییم خود شارع گفته است نماز جمعه نه واجب است و نه حرام می‌باشد پس من به چه چیز ملتزم شوم و چه لزومی دارد ملتزم «بما هو فی الواقع ثابت» بشوم.

تذکر: بعضی می‌گویند این عبارت (کما لا يدفع بها محذور عدم الالتزام ... فی الالتزام بحکم آخر) در نسخه اصلی کتاب کفایه بوده و بر روی آن قلم گرفته شده است ولی حق مطلب این است که این عبارت باید در کتاب باشد تا عبارت قبل از آن با بعد از آن (الا ان الشأن ح ...) ارتباط داشته باشد- که مرحوم مشکینی در حاشیه، نسبت به قلم خوردن این عبارت اشاره کرده‌اند. ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۱۲

الأمر السادس: لا تفاوت فی نظر العقل أصلا فيما يترتب على القطع من الآثار عقلا، بين أن يكون حاصلًا بنحو متعارف، و من سبب ينبغى حصوله منه، أو غير متعارف لا- ينبغى حصوله منه، كما هو الحال غالبا في القطع، ضرورة أن العقل يرى تنجز التكليف بالقطع الحاصل مما لا ينبغى حصوله، و صحة مؤاخذة قاطعه على مخالفته، و عدم صحة الاعتذار عنها بأنه حصل كذلك، و عدم صحة المؤاخذة مع القطع بخلافه، و عدم حسن الاحتجاج عليه بذلك، و لو مع التفاته إلى كيفية حصوله. نعم ربما يتفاوت الحال في القطع المأخوذ في الموضوع شرعا، و المتبع في عمومه و خصوصه دلالة دليله في كل مورد، فرما يدل على اختصاصه بقسم في مورد، و عدم اختصاصه به في آخر، على اختلاف الأدلة و اختلاف المقامات، بحسب مناسبات الأحكام و الموضوعات، و غيرها من الأمارات. و بالجملة القطع فيما كان موضوعا عقلا لا يكاد يتفاوت من حيث القاطع، و لا من حيث المورد، و لا من حيث السبب، لا عقلا- و هو واضح- و لا شرعا، لما عرفت من أنه لا تناله يد الجعل نفيا و لا إثباتا [۱].

امر ششم قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی)

اشاره

[۱]- در این امر فرق بین قطع طریقی و قطع موضوعی بیان می‌شود.

ضمنا ایشان اینجا از قطع طریقی به قطع موضوعی عقلی تعبیر می‌کنند در نتیجه به تمام قطعها می‌توان قطع موضوعی نام نهاد با این تفاوت که قطع طریقی، قطع موضوعی عقلی است و قطعهای موضوعی دیگر، قطع موضوعی شرعی هستند. چرا به قطع طریقی، قطع موضوعی عقلی هم می‌گویند.

چون بر قطع طریقی آثار و احکامی (منجزیت - معذرت و غیره) مترتب می‌شود که به‌طور مسلم عقل حاکم به آن آثار است مثلاً صحیح است ما بگوئیم القطع منجز پس قطع، موضوع برای منجزیت است لذا می‌توانیم بگوئیم:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۱۳

قطع طریقی، قطعی است که موضوع برای احکام عقلیه (منجزیت و معذرت و غیره) است لذا از قطع طریقی به قطع موضوعی عقلی هم می‌توان تعبیر نمود.

فرق دیگر بین قطع طریقی و قطع موضوعی

بین قطع طریقی و قطع موضوعی یک فرق اساسی است که: در قطع طریقی هیچ خصوصیت و شرطی دخالت ندارد یعنی قطع از هر سببی حاصل شود آثار و احکام آن مترتب می‌گردد.

زمان حصول قطع، مکان حصول قطع، سبب حصول قطع، شخص قاطع و امثال این‌ها هیچ دخالتی در ترتب آثار قطع ندارد.

اگر برای شخص خوش‌باور و قَطَّاع [۵۲]، قطع حاصل شود حجّت دارد.

اگر از راه غیر متعارف قطع، حاصل شود حجّت دارد.

فرضا اگر کسی در عالم خواب نسبت به حکمی یا موضوعی قطع پیدا کند باز هم قطع او حجّت است.

زیرا بعد از حصول قطع، واقع نزد قَطَّاع هم کاملاً مشخص است.

قاطع اگر با قطع خود مخالفت کند معذور نمی‌باشد و اگر قطعش مخالف واقع باشد مسلماً معذور است - حتی به قَطَّاع نمی‌توان گفت تو سریع قطع پیدا می‌کنی لذا قطع تو حجّت نمی‌باشد.

پس در قطع طریقی هیچ خصوصیت و شرطی مدخلیت ندارد و قطع طریقی از تمام جهات آزاد است اما در قطع موضوعی شرعی این آزادی نیست و تابع شارع است

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۱۴

او می‌تواند قطع خاصی را در موضوع حکم خودش دخالت دهد. مثال - اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة يجب عليك التصدق (در این مثال قطع بوجوب نماز جمعه موضوع برای وجوب تصدق است) شارع همان‌طور که آزاد بود و قطع را در موضوع تصدق دخالت داد همان‌طور هم می‌تواند بگوید:

اگر قطع بوجوب نماز جمعه از طریق روایات حاصل شد وجوب تصدق ثابت است اما اگر قطع بوجوب نماز جمعه از غیر روایات به دست آمد وجوب صدقه ثابت نمی‌باشد (اصل وجوب نماز جمعه یک حالت دارد و آن اینست که: چه از راه روایت و چه از غیر روایت اگر قطع نسبت بوجوب نماز جمعه حاصل شد نماز جمعه وجوب پیدا می‌کند زیرا قطع نسبت به اصل وجوب نماز جمعه یک قطع طریقی است که گفتیم از هر راهی به دست آید دارای اثر است).

لذا در قطع موضوعی باید دلیل را ملاحظه کرد که آیا از دلیل، مطلق قطع استفاده می‌شود یا قطع خاصی مورد نظر است.

چنانچه قطع خاصی لحاظ شده باشد باید دید چه خصوصیتی در آن اعتبار شده است آیا از نظر قاطع خصوصیتی در نظر گرفته شده یا از نظر زمان و مکان قطع خصوصیتی مورد توجه است.

خلاصه: قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی) از جهت آزاد است یعنی اگر قاطع فرد معمولی باشد یا قَطَّاع باشد، این قطع حجّت دارد.

اگر مورد قطع، احکام شرعی یا موضوعات احکام شرعی باشد باز هم قطع طریقی حجّت است اگر سبب قطع طریقی مقدمات عقلیه

باشد یا مقدمات نقلیه باشد باز هم تفاوتی نمی‌کند و قطع حجّیت دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۱۵

و إن نسب إلى بعض الاخباریین أنه لا اعتبار بما إذا كان بمقدمات عقلیه، إلا أن مراجعۀ کلماتهم لا تساعد علی هذه النسبۀ، بل تشهد بکذبها، و أنها إنما تكون إما فی مقام منع الملازمۀ بین حکم العقل بوجوب شیء و حکم الشرع بوجوبه، كما ینادی به بأعلى صوته ما حکى عن السید الصدر [۵۳] فی باب الملازمۀ، فراجع [۱].

زیرا عقل این قطع را حجّت می‌داند و از نظر شرع هم بین انحاء حصول قطع فرقی نیست چون اصلاً شارع قطع طریقی را حجّت قرار نداده است تا اینکه یک زمانی بتواند از قطع نفی حجّیت بنماید.

پس یکی از فرقه‌های مهم، بین قطع طریقی و قطع موضوعی اینست که در قطع طریقی محدودیتی نیست اما در قطع موضوعی ممکن است محدودیتی قائل شد.

دو شبهه

[۱]- در قطع طریقی در عین حال که محدودیتی در کار نیست دو شبهه پیدا شده است:

۱- به جمعی از اخباریین مانند مرحومین سید نعمت الله جزائری و امین استرآبادی نسبت داده شده است که اگر قطع به حکم شرعی از راه روایات و کلمات معصومین علیهم السّلام حاصل شود حجّت است اما اگر با استفاده از مقدمات عقلیه، قطع به حکم شرعی پیدا شود در عین حال که آن قطع، یک قطع طریقی است اما هیچ اثری ندارد.

مرحوم آقای آخوند حدود یک صفحه عبارات امین استرآبادی را نقل می‌کنند (و مرحوم شیخ مفصلاً [۵۴]) و می‌فرمایند که این نسبت دروغ است چون این‌ها نمی‌گویند

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۱۶

و إما فی مقام عدم جواز الاعتماد علی المقدمات العقلیه، لأنها لا تفید إلا الظن، كما هو صریح الشیخ المحدث الأمین الاسترآبادی رحمه الله حیث قال فی جملۀ ما استدل به فی فوائده [۵۵] علی انحصار مدرک ما لیس من ضروریات الدین فی السماع عن الصادقین (علیهم السّلام):

الرابع: إن کل مسلک غیر ذلک المسلک- یعنی التمسک بکلامهم (علیهم الصلاه و السلام)- إنما یعتبر من حیث إفادته الظن بحکم الله تعالی، و قد أثبتنا سابقاً أنه لا اعتماد علی الظن [۵۶] المتعلق بنفس أحكامه تعالی أو بنفیها و قال فی جملتها أيضاً- بعد ذکر ما تفتن بزعمه من الدقیقه- ما هذا لفظه:

(و إذا عرفت ما مهدناه من الدقیقه الشریفه، فنقول: إن تمسکنا بکلامهم علیهم السلام فقد عصمنا من الخطأ، و إن تمسکنا بغيره لم نعصم عنه، و من المعلوم أن العصمه عن الخطأ أمر مطلوب مرغوب فیہ شرعاً و عقلاً ألاً- ترى أن الإمامیه استدلوا علی وجوب العصمه بأنه لو لا العصمه للزم أمره تعالی عباده باتباع الخطأ، و ذلک الأمر

قطع طریقی اگر از راه مقدمات عقلیه حاصل شد حجّت نمی‌باشد بلکه این‌ها در دو موضوع بحث کرده‌اند.

الف- بعضی از این‌ها مسئله ملازمه بین حکم عقل و شرع را بحث می‌کنند و می‌گویند ما ملازمه بین حکم عقل و شرع را قبول نداریم (البته مسئله ملازمه بین حکم عقل و شرع سابقاً در کتب اصولیه عنوان شده است ولی اکنون در کتب ما عنوان نگشته است)

درحالی که بی جهت به آنها نسبت داده‌اند که: بین اقسام قطع طریقی فرق گذاشته‌اند که اگر قطع از راه روایات حاصل شود حجّت است و چنانچه از مقدّمات عقلیه به دست آید حجّت نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۱۷

محال، لأنه قبیح، و أنت إذا تأملت فی هذا الدلیل علمت أن مقتضاه أنه لا يجوز الاعتماد على الدلیل الظنی فی أحكامه تعالی [۵۷]، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

و ما مهده من الدقیقه هو الذی نقله شیخنا العلامة- أعلى الله مقامه- فی الرسالة [۵۸].

و قال فی فهرست فصولها [۵۹] أيضا:

(الأول: [۶۰] فی إبطال جواز التمسك بالاستنباطات الظنیة فی نفس أحكامه تعالی شأنه، و وجوب التوقف عند فقد القطع بحکم الله، أو بحکم ورد عنهم علیهم السلام)، انتهى.

و أنت ترى أن محل كلامه و مورد نقضه و إبرامه، هو العقلی الغير المفید للقطع، و إنما همّه إثبات عدم جواز اتباع غیر النقل فیما لا قطع. و کیف كان، فلزوم اتباع القطع مطلقا، و صحه المؤاخذه علی مخالفته عند إصابته، و كذا ترتب سائر آثاره علیه عقلا، مما لا یکاد یخفی علی عاقل فضلا عن فاضل [۱].

(۱) [۱]-ب- کلمات عده‌ای از این‌ها از جمله محدث استرآبادی صراحت دارد که:

مقدّمات عقلیه ارزش و اعتباری ندارد زیرا ما را قاطع به حکم شرعی نمی‌کند بلکه افاده ظن می‌نماید و ظنّ حاصل از مقدّمات عقلیه دلیلی بر حجّیتش نیست. بلکه اگر از راه روایت و خبر زراره و حکایت قول معصوم ظنّ به حکمی پیدا شود حجّیت دارد پس هدف این‌ها اینست که اگر از راه مقدّمات عقلیه، ظنّ به حکمی حاصل شد ارزشی ندارد و نمی‌گویند اگر فرضا در موردی از مقدّمات عقلیه، قطع به حکمی حاصل شد فاقد حجّیت است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۱۸

فلا بدّ فیما یوهم خلاف ذلك فی الشریعة من المنع عن حصول العلم التفصیلی بالحکم الفعلی لأجل منع بعض مقدماته الموجبه له، و لو إجمالا، فتدبر جیدا [۱].

خلاصه در کلمات این‌ها صحبتی از قطع نشده فقط بین ظنّ حاصل از مقدّمات عقلیه و ظنّ حاصل از روایات معتبره فرقی قائل شده‌اند و امین استرآبادی می‌گوید: مصون بودن از خطا امر مطلوبی است لذا اگر به کلمات ائمه تمسک نجوئیم و دنبال مقدّمات عقلیه برویم ممکن است گرفتار خطا و اشتباه شویم به‌رحال متابعت قطع امر مسلمی است خواه قطع از مقدّمات عقلیه حاصل شود یا از مقدّمات نقلیه به دست آید.

آیا گاهی می‌توان با علم تفصیلی مخالفت نمود؟

[۱]-۲- شبهه دیگری که در این باب هست که مرحوم شیخ امثله فراوانی [۶۱] برای آن ذکر کرده‌اند: اینست که ما در احکام شرعی به مواردی برخورد می‌نمائیم که بحسب ظاهر با علم تفصیلی و قطع تفصیلی مخالفت شده است از جمله آن موارد که مرحوم مشکینی هم نقل کرده‌اند:

اگر فردی اقرار کرد که فرضا کتابی که در دستش هست مربوط به زید است اینجا حاکم دستور می‌دهد کتاب را به زید بدهند.

اگر همین مقر ثانیاً اقرار کرد که همان کتاب برای عمرو است و من بی جهت به نفع زید اقرار کردم اینجا حاکم دستور می دهد پول کتاب را از مقر بگیرد و به عمرو بدهد.

تاکنون بر مبنای دو اقرار مختلف، کتاب در اختیار زید و پول آن در دست عمرو است.

اکنون اگر فرد چهارمی کتاب را از زید بخرد و پول کتاب را از طریق عمرو در

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۱۹

اختیار خودش قرار دهد او علم اجمالی پیدا می کند که یا کتاب مربوط به زید نیست یا پول کتاب ربطی به عمرو ندارد زیرا یکی از دو اقرار مخالف واقع بوده است پس اجمالا- می داند یا کتاب برای خودش نیست یا پول کتاب را مالک نمی باشد. حالا اگر آن شخص چهارم با مجموع آن پول و کتاب یک فرش بخرد در این صورت علم تفصیلی پیدا می کند که این فرش قطعاً برای خودش نیست. زیرا یا کتاب و یا پول کتاب که در برابر خرید این فرش پرداخته شده قطعاً یکی از آن دو برای خودش نبوده است.

با این همه فقها (رضوان الله علیهم اجمعین) می گویند آن شخص چهارم می تواند در فرش تصرف کند و آثار ملکیت را بر آن مترتب نماید.

چرا در این فرض با علم تفصیلی و قطع طریقی مخالفت شده است. مرحوم آقای آخوند می فرمایند به هیچ وجه نمی شود با علم تفصیلی مخالفت کرد زیرا علم تفصیلی همه جا حجیت دارد و در این گونه موارد: اگر می توانید در بعضی از مقدمات حصول علم تفصیلی خلل و نقصی وارد کنید و بگوئید فلان مقدمه، ممنوع است پس علم تفصیلی حاصل نشده است. و اگر نمی توانید نسبت به مقدمه خاصی اشکال وارد نمائید، بگوئید اجمالا یکی از مقدمات حصول علم تفصیلی باطل بوده است زیرا مسئله حجیت علم تفصیلی قابل خدشه نمی باشد.

اما در مسئله اقرار: کسی که نسبت به شیء واحد برای دو نفر اقرار می کند چه مانعی دارد که همین اقرار سبب شود که واقعا زید مالک کتاب و عمرو هم حقیقه مالک پول بشود چون مقر می توانست چنین اقرارهایی نکند. اثر اقرار در شریعت مقدس اینست که مقر له را مالک می کند و اقرار به نفع او واقع می شود و لو در مورد یک کتاب کسی به نفع ده نفر اقرار نماید.

اگر این حرف را بزنیم دیگر اصلاً قطع تفصیلی پیدا نمی شود و این حرف بهتر از اینست که بگوییم مخالفت با قطع تفصیلی جائز است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۰

الأمر السابع: إنه قد عرفت كون القطع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامه لتنجزه، لا تكاد تناله يد الجعل إثباتا أو نفيًا [۱].

فهل القطع الإجمالي كذلك؟ فيه إشكال [۶۲]، لا يبعد ان يقال: إن التكليف حيث

امر هفتم علم اجمالی

اشاره

[۱]- تاکنون ثابت کرده ایم که قطع تفصیلی علیت تامه برای تنجز تکلیف دارد و قطع تفصیلی یعنی قطعی که متعلق آن کاملاً معلوم و هیچ گونه ابهامی در متعلق قطع نیست. چنانچه قطع تفصیلی به تکلیف فعلی تعلق پیدا کند، دنبال آن، آثار قطع یعنی منجزیت، معدریت، استحقاق عقوبت بر مخالفت، استحقاق مثبت بر موافقت مترتب می شود- البته آثاری که بر قطع مترتب می شود نیازی

ندارند که کسی آن آثار و احکام را برای قطع جعل و اثبات و یا نفی نماید بلکه این امور امکان ندارد چون حجیت قطع یک امر ذاتی است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۱

لم ینکشف به تمام الانکشاف، و کانت مرتبه الحكم الظاهری معه محفوظه، جاز الإذن من الشارع بمخالفته احتمالا بل قطعاً [۶۳] [۱].

آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علت تامه برای تنجز تکلیف است؟

[۱]- ایشان می‌فرمایند بعید نیست گفته شود که بین علم تفصیلی و علم اجمالی فرق هست چون در علم تفصیلی، واقع، کاملاً برای شخص قاطع منکشف است و او تردیدی نسبت به واقع ندارد مثلاً کسی که قاطع نسبت به وجوب صلاه جمعه است می‌گوید من واقع را می‌بینم لذا با وجود قطع تفصیلی موضوع حکم ظاهری (جهل بواقع) باقی نمانده است یا مثلاً فرد عالم در شبهات تحریمیّه نمی‌تواند اصل براءت را جاری کند چون با وجود قطع تفصیلی تردیدی برای مکلف وجود ندارد لذا اصول عملیه و احکام ظاهریّه در مورد قطع تفصیلی اصلاً راه ندارد بنابراین قطع تفصیلی علت تامه برای تنجز تکلیف است. اما در مورد علم اجمالی: در متعلق قطع و علم تردید وجود دارد مثلاً کسی که نسبت به نماز در روز جمعه قاطع می‌شود که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر- او بنحو اجمال علم دارد و در مورد علم اجمالی موضوع حکم ظاهری محفوظ است یعنی وقتی شما نماز جمعه را به تنهایی ملاحظه می‌کنید آیا حکم نماز جمعه برای شما روشن است- خیر بلکه شما دچار تردید هستید- اینجا چرا مثلاً اصالة البراءة نتواند جاری شود.

خلاصه: با وجود علم اجمالی مرتبه و موضوع حکم ظاهری نسبت به حکم نماز جمعه و نماز ظهر محفوظ است- و همین سبب فرق بین علم تفصیلی و علم اجمالی است و مانعی ندارد که شارع در اطراف علم اجمالی بگوید براءت جاری می‌شود و جواز ارتکاب و ترخیص در اقتحام نسبت به مخالفت واقع را بدهد.

کما اینکه در علم اجمالی در یک مورد مسلماً ترخیص در کار است و آن در مورد شبهه غیر محصوره است مثل اینکه انسان علم اجمالی پیدا کند که فرضاً پنی‌رجس یا حرامی در یکی از مغازه‌های شهر بفروش می‌رسد در این صورت با اینکه علم اجمالی از ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۲

و محذور مناقضه مع المقطوع إجمالاً [أما هو] محذور مناقضه الحكم الظاهری مع الواقعی فی الشبهه الغیر المحصوره، بل الشبهه البدویه [۱].

لا- يقال ان التکلیف فیهما لا یكون بفعلی فإنه یقال کیف المقال فی موارد ثبوتیه فی اطراف غیر محصوره أو فی الشبهات البدویه مع القطع به أو احتمالیه أو بدون ذلك [۲].

بین نرفته، در عین حال شارع، ترخیص در مخالفت داده است. در بعضی موارد خود عقل هم اجازه و ترخیص در مخالفت می‌دهد و آن در صورتی است که احتیاط باعث اختلال نظام شود پس معلوم می‌شود در مورد علم اجمالی مخالفت با واقع مانعی ندارد.

[۱]- در مورد علم اجمالی قطعاً تکلیفی در کار هست این جواز مخالفت، با مسئله واقع و حقیقت چگونه جمع می‌شود. می‌گوئیم شما در شبهه غیر محصوره که اذن در مخالفت دارید چه می‌کنید؟ چون قطعاً تکلیفی در کار هست و قطع به اجتماع متناقضین و متضادین هست.

یا در شبهه بدویّه که و لو مسئله علم اجمالی مطرح نیست و اصل عملی جاری می‌نماید چه می‌کنید؟ چون احتمال وجود تکلیف هست شما چگونه بین ترخیص ظاهری و حکم واقعی (و لو احتمالا) جمع می‌کنید؟ مثلا وقتی شما شکّ در حلیت و حرمت شرب تنن می‌کنید به اصل براءت مراجعه می‌کنید و با اجرای اصل عملی می‌گوئید شرب تنن حلال است- اگر بحسب واقع شرب تنن حرام بود اینجا چگونه بین حرمت واقعیّه و حلیت ظاهریّه جمع می‌کنید؟ در این موارد مسئله جمع بین حکم واقعی و ظاهری پیش می‌آید که قبلا به آن اشاره کرده‌ایم و در مبحث امارات ظنیه مفصلا بحث می‌کنیم.

[۲]- این اشکال و جواب نه تنها معنایش روشن نیست بلکه از نظر سیاق عبارت هم، عبارت مناسبی نیست لذا به احتمال قوی این اشکال و جواب جزء عبارت کتاب نیست و در بعضی از نسخ آن را قلم گرفته‌اند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۳

ضرورة عدم تفاوت فی المناقضه بین التکلیف الواقعی و الإذن بالاحتحام فی مخالفته بین الشبهات أصلا، فما به التفصی عن المحذور، فیهما كان به التفصی عنه فی القطع به فی الأطراف المحصورة أيضا، كما لا یخفی، [و قد أشرنا إلیه سابقا، و یأتی إن شاء الله مفصلا] [۱].

و ما اکنون برای سهولت فهم، عبارت بعد از آن را توضیح می‌دهیم سپس برمی‌گردیم آن اشکال و جواب را توضیح می‌دهیم.

[۱]- این عبارت (ضروره...) علّت برای جمله «أما هو محذور مناقضه الحكم الظاهری...» می‌باشد.

واضح است که محذور مناقضه بین حکم ظاهری و واقعی در ما نحن فیه (شبهه محصوره) با دو مورد دیگر (شبهه غیر محصوره و شکّ بدوی) تفاوتی نمی‌کند یعنی مناقضه در تمام موارد ثابت است فقط ما نحن فیه اسمش شبهه محصوره است ولی آن دو، یکی شبهه غیر محصوره و دیگری شبهه بدویّه نام دارد و این عناوین نمی‌تواند مسئله تناقض بین حکم ظاهری و واقعی را از بین ببرد و لو در مورد شبهه بدویّه‌اش احتمال وجود حکم واقعی هست.

همان راه حلّی را که در شبهه غیر محصوره و شکّ بدوی برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی پیدا کردیم همان راه حلّ را در شبهه محصوره بیان می‌کنیم که به این راه در امر رابع اشاره کردیم و بعدا هم به‌طور مشروح آن را بیان می‌کنیم (در مبحث ظن، در جمع بین حکم ظاهری و واقعی).

در مورد علم اجمالی هم مسئله همین‌طور است اگر شما علم اجمالی پیدا کردید که یا نماز جمعه واجب است یا نماز ظهر، چرا شارع نتواند اجازه ترک هر دو را بدهد، چون نماز جمعه، مشکوک الوجوب است اصل براءت در آن جاری می‌کنیم و نماز ظهر هم مثلا مشکوک الوجوب است اصل براءت در آن جاری می‌کنیم- (آیا واقعا علم اجمالی این قدر بی‌اثر است؟ خیر این موضوع را بزودی توضیح و تفصیل می‌دهیم).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۴

اکنون برمی‌گردیم و آن اشکال و جواب را توضیح می‌دهیم.

لا- یقال- ما علم اجمالی (شبهه محصوره) را با دو مورد (شبهه غیر محصوره، شکّ بدوی) مقایسه کردیم، اکنون مستشکل ایراد می‌گیرد که این سنجش درست نیست. چرا؟.

چون در شبهه غیر محصوره علم به تکلیف فعلی متعلّق نشده لذا تکلیف فعلیت ندارد.

و در شبهه بدوی شکّ به تکلیف فعلی تعلّق پیدا نکرده است لذا در این دو مورد تکلیف، فعلی نیست ولی در مورد شبهه محصوره (در اطراف علم اجمالی) علم به تکلیف فعلی تعلّق پیدا کرده است و تکلیف فعلیت پیدا کرده است.

ابتدا این اشکال را توضیح می‌دهیم که چطور در آن دو مورد «تکلیف» فعلی نشده است؟ آیا ما قبلاً نگفتیم که در مجاری اصول باید شک به تکلیف فعلی متعلق شود؟ آیا شک نسبت به حکم انشائی اثر دارد؟.

مگر ما قبلاً نگفتیم که علم به حکم انشائی اثر ندارد، تا چه رسد به شک نسبت به حکم غیر فعلی و انشائی. پس چرا مستشکل می‌گوید تکلیف در آن دو مورد فعلیت ندارد.

تمام این مباحث مربوط به جایی است که قطع، ظن و شک نسبت به تکلیف فعلی متعلق شود. کآن مرحوم آقای آخوند این اشکال را هم می‌پذیرند.

خلاصه: چگونه این اشکال مستشکل را معنا کنیم؟ راهی نیست جز اینکه مطالبی را از خودمان برای تصحیح و بیان این اشکال باید بگوییم و لو در کتاب صحبتی از آن نشده است تا اینکه اشکال یک صورتی پیدا کند- لذا می‌گوییم: در آن دو مورد (شبهه غیر محصوره و شک بدوی) تکلیف فعلیت من جمیع الجهات ندارد جواب می‌دهیم در آن دو مورد جایی را فرض می‌کنیم که تکلیف از جمیع جهات فعلی است البته ظاهر عبارت فوق این است که در تمام آن دو مورد تکلیف فعلی است لکن برای اینکه ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۵

ما جواب اشکال (لا- یقال) را درست کنیم عبارت ایشان را چنین توجیه می‌کنیم که شبهه غیر محصوره دو نوع است ۱- جایی که تکلیف از جمیع جهات فعلیت ندارد و آن موردی است که اگر بخواهیم احتیاط را رعایت کنیم باعث اختلال نظام می‌شود که خود عقل اجازه مخالفت می‌دهد.

۲- شبهات غیر محصوره‌ای داریم که اگر بخواهیم احتیاط کنیم مشکلی پیش نمی‌آید و آن تکلیف فعلیت من جمیع الجهات دارد و نقصی در آن تکلیف فعلی نمی‌باشد. اکنون به خود مستشکل می‌گوئیم که:

در صورتی که تکلیف فعلیت من جمیع الجهات دارد این فرض را چگونه حل می‌کنید. هر جوابی را در این صورت داشتید همان جواب را در صورت علم اجمالی (شبهه محصوره) بگوئید.

البته در شبهه بدوی هم برای درست کردن عبارت باید دو نوع شبهه بدوی تصور کرد.

۱- شبهه بدوی که تکلیف فعلیت من جمیع الجهات ندارد و آن در موردی است که هم براءت عقلیه و هم براءت شرعیه جاری می‌شود.

۲- شبهات بدوی‌ای که و لو شک، بدوی است لکن بین عقل و نقل فرق است یعنی عقل حکم به براءت نمی‌کند و تکلیف فعلیت من جمیع الجهات دارد مع ذلک شارع دستور به براءت می‌دهد- شما این مورد را چگونه حل می‌کنید؟

مثال: در اقل و اکثر ارتباطی (روی مبنای خود مرحوم آقای آخوند) براءت عقلی جاری نمی‌شود اما براءت شرعیه جریان پیدا می‌کند و شارع اجازه مخالفت داده است.

کیف المقال در اطراف شبهه غیر محصوره که قطع به تکلیف فعلی من جمیع الجهات دارید؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۶

نعم كان العلم الإجمالي كالتفصيلي في مجرد الاقتضاء، لا في العلية التامة، فيوجب تنجز التكليف أيضا لو لم يمنع عنه مانع عقلا، كما كان في أطراف كثيرة غير محصورة، أو شرعا كما في ما أذن الشارع في الاقتحام فيها، كما هو ظاهر (كل شيء فيه حلال و حرام، فهو لك حلال، حتى تعرف الحرام منه بعينه).

و بالجملة: قضیه صحه المؤاخذه علی مخالفته، مع القطع به بین أطراف محصوره و عدم صحتها مع عدم حصرها، أو مع الإذن في الاقتحام فيها، هو كون القطع الإجمالي

در اطراف شبهه بدوی که احتمال تکلیف فعلی من جمیع الجهات می‌دهید چه می‌کنید؟

در این موارد از نظر اجتماع متناقضین چه راه حلی دارید؟

او بدون ذلک، این عبارت را خیلی مشکل است که بتوان بنحو صحیحی معنا کرد اگر بخواهیم این را توضیح دهیم باید چنین معنا کنیم:

باید موردی پیدا کنیم که تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات داشته باشد و در عین حال احتمال تکلیف واقعی هم در کار نباشد. به عبارت دیگر اگر ما این عبارت را بپذیریم معنایش اینست که دیگر شبهات بدویّه را بر دو نوع تقسیم نکرده‌ایم و حال آنکه ایشان می‌خواهد شبهات بدویّه را به دو قسم تقسیم کند.

و این تقسیم شبهات بدوی به دو گونه با این عبارت (او بدون ذلک) نمی‌سازد. لذا این اشکال و جواب را با خیلی زحمت باید درست کرد که هر کدامش مبتنی بر مسائل دور دستی قرار دارد و در عبارت هم به هیچ کدام از آنها اشاره‌ای نشده و این عبارت «ضروره...» نمی‌تواند دنبال عبارت لا یقال... فانه یقال باشد ما بدون ذکر این اشکال و جواب عبارت را معنا کردیم و مطلب هم کاملاً روشن بود و گفتیم این عبارت: ضروره عدم تفاوت... علت برای: انما هم محذور مناقضه... است و با آن کاملاً تطبیق می‌نماید.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۷

مقتضیا للتنجز لا- علة تامه. و اما احتمال أنه بنحو الاقتضاء بالنسبة إلى لزوم الموافقة القطعية، و بنحو العلية بالنسبة إلى الموافقة الاحتمالية و ترك المخالفة القطعية، فضعيف جدا.

ضروره أن احتمال ثبوت المتناقضين كالقطع بثبوتهما في الاستحالة، فلا يكون عدم القطع بذلك معها موجبا لجواز الإذن في الاقتحام، بل لو صح معها الإذن في المخالفة الاحتمالية صح في القطعية أيضا، فافهم. و لا يخفى أن المناسب للمقام هو البحث عن ذلك، كما أن المناسب في باب البراءة و الاشتغال- بعد الفراغ هاهنا عن أن تأثيره في التنجز بنحو الاقتضاء لا العلية- هو البحث عن ثبوت المانع شرعا أو عقلا و عدم ثبوته، كما لا مجال بعد البناء على أنه بنحو العلية للبحث عنه هناك أصلا، كما لا يخفى. هذا بالنسبة إلى إثبات التكليف و تنجزه به [۱].

علم اجمالی مقتضی حجیت است

[۱]- تذکر: برای سهولت بحث مقداری عبارت را با تقدیم و تأخیر توضیح می‌دهیم.

آیا علم اجمالی این قدر بی‌اثر است که انسان بتواند با آن مخالفت کند؟

خیر بین علم اجمالی و علم تفصیلی فرقی هست: علم تفصیلی علیت تامه برای تنجز دارد اما علم اجمالی مقتضی تنجز است و مقتضی به تنهایی کافی برای منجزیت نیست باید عدم المانع به آن ضمیمه بشود تا اثر بر آن مترتب گردد.

مانع کدامست که می‌گوئید عدم المانع باید ضمیمه علم اجمالی بشود تا علم اجمالی هم سبب تنجز تکلیف گردد؟

مانع، ترخیص عقلی و یا ترخیص شرعی است.

اگر در موردی عقل ترخیص داد مثل موارد شبهه غیر محصوره یا اینکه شرع اجازه داد مثل اینکه اگر روایت کلّ شیء فيه حلال و

حرام فهو لك حلال حتی تعرف

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۸

الحرام منه بعینه [۶۴] را در مورد علم اجمالی پیاده کنیم، در این صورت دیگر مقتضی اثر ندارد زیرا مانع نمی‌گذارد مقتضی (علم اجمالی) اثر ببخشد. [۶۵]

ایضاح الکفایه؛ ج ۴؛ ص ۱۲۸

در مورد علم اجمالی از یک طرف صحت عقوبت را مشاهده می‌کنیم و علم اجمالی این‌طور هم نیست که بتمام معنی حکم شک را داشته باشد و احکام قطع بر آن بار نشود.

از طرف دیگر گاهی می‌بینیم عقل یا شرع روی جهاتی اذن بر مخالفت نسبت به علم اجمالی را داده است لذا نتیجه می‌گیریم: علم اجمالی مانند علم تفصیلی علیت تامه برای تنجز ندارد بلکه مقتضی برای تنجز است که اگر به این مقتضی عدم المانع ضمیمه شود آن‌وقت این مقتضی اثربخش خواهد بود.

عدم المانع را از کجا احراز کنیم؟ برای جواب از این پرسش ما سؤال دیگری را طرح می‌نمائیم و آن اینکه چرا بحث از علم اجمالی را در دو جا مطرح می‌کنند؟ ۱- در کتاب القطع، ۲- در اصالة الاشتغال.

جواب: در کتاب القطع ثابت می‌کنند که علم تفصیلی علت تامه برای تنجز تکلیف است و علم اجمالی مقتضی تنجز است که اگر عدم المانع به علم اجمالی افزوده شود آن‌وقت است که علم اجمالی علت تامه برای تنجز تکلیف می‌شود. اما در اصالة الاشتغال بحث از وجود یا عدم وجود مانع می‌کنند که آیا عقل یا شرع اجازه مخالفت با علم اجمالی را می‌دهد تا از تأثیر مقتضی ممانعت بکند یا نه.

اگر در اصالة الاشتغال ثابت شد که نه عقل و نه شرع هیچ‌کدام اجازه مخالفت با علم

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۲۹

اجمالی را نمی‌دهند آن‌وقت چون مانعی از تأثیر علم اجمالی وجود ندارد می‌گوئیم:

این عدم المانع بضمیمه مقتضی (علم اجمالی) باعث تنجز تکلیف است، پس کتاب الاشتغال در صورتی باید بحث شود که ما در کتاب القطع، علم اجمالی را مقتضی بدانیم اما اگر اینجا علم اجمالی را علت تامه برای تنجز دانستیم دیگر شارع هم نمی‌تواند اجازه مخالفت با علم اجمالی را بدهد زیرا روی این مبنا فرقی بین علم اجمالی و علم تفصیلی در کار نیست.

ایراد مصنف بر کلام شیخ اعظم قدس سره

اینکه ما گفتیم علم اجمالی مقتضی تنجز است دیگر بین مسئله موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه فرقی نیست چون مرحوم شیخ یک تفصیلی [۶۶] دارند که: علم اجمالی را اگر نسبت به حرمت مخالفت قطعیه مقایسه کنیم علیت تامه دارد و اگر نسبت به لزوم موافقت قطعیه سنجش نمائیم عنوان مقتضی را دارا می‌باشد.

مثال: شما که علم اجمالی دارید که در روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه واجب دارد اینجا اگر بخواهید با وجود علم اجمالی هر دو را ترک نمائید، مرحوم شیخ می‌فرمایند، در این صورت، علم اجمالی علت تامه است (برای مخالفت قطعیه) و نباید هر دو را ترک کرد و اما اگر نسبت به موافقت قطعیه حساب کنید به این معنا که لازم باشد، شما هر دو را اتیان نمائید علم اجمالی نسبت به لزوم موافقت قطعیه علیت تامه ندارد بلکه جنبه مقتضی دارد، یعنی چنانچه مانع شرع یا عقلی در کار نباشد مقتضی اثر می‌بخشد و می‌گوئیم موافقت قطعیه لازم است.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این حرف درست نیست چون نمی‌توانیم بین

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۳۰

موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه در علم اجمالی فرقی قائل شویم.

شما- مرحوم شیخ- چرا می‌فرمائید علم اجمالی نسبت به مخالفت قطعیه علیت تامه دارد؟

لا بد می‌خواهید بگوئید اگر کسی با وجود داشتن علم اجمالی مخالفت قطعیه کرد، این جواز مخالفت با حکم واقعی بینشان تضاد هست و کأن اجتماع متضادین قطعی تحقق پیدا می‌کند.

یعنی اگر ترک نماز ظهر و ترک نماز جمعه جائز شد، این جواز ترک هر دو با این که یکی از این دو بحسب واقع قطعاً واجب است سازش ندارد.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ما هم قبول داریم، لکن در موافقت قطعیه هم ما اجتماع متضادین احتمالی درست می‌کنیم چون شما می‌گوئید جائز است یکی از آن دو را ترک کرد اکنون که نماز جمعه را ترک کردید اگر بحسب واقع واجب بود، چه می‌کنید؟ بگوئید نه، اینجا اجتماع ضدین احتمالی است نه اجتماع ضدین قطعی.

جواب می‌دهیم در اجتماع متضادین بین قطع و احتمالش فرقی نیست. آیا شما فرقی قائل هستید بین کسی که می‌گوید یقیناً «دور» جائز است با کسی که می‌گوید احتمالاً «دور» جائز است؟

«دور» مستحیل است نمی‌شود یقین به وجود دور پیدا کرد و نمی‌شود احتمال وجود دور را داد اجتماع متضادین هم همین‌طور است همان‌طور که قطع به اجتماع ضدین درست نیست احتمال اجتماع ضدین هم درست نیست.

در مخالفت قطع، علم به اجتماع ضدین است (در علم اجمالی) و در موافقت احتمالی، احتمال اجتماع ضدین است (در علم اجمالی) و هر دو مستحیل است.

پس در باب علم اجمالی بین موافقت قطعیه و مخالفت قطعیه فرقی نیست و از نظر مرحوم آقای آخوند علم اجمالی تنها عنوان مقتضی را دارد بخلاف علم تفصیلی که علت

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۳۱

و اما سقوطه به بأن یوافقه إجمالاً، فلا إشکال فیه فی التوصلیات [۱].

تأمه برای تنجز است [۶۷] تمام این مباحث راجع به این بود که آیا علم اجمالی مثبت تکلیف هست یا نه.

در صورت تمکن از امتثال علمی تفصیلی آیا احتیاط (امثال علمی اجمالی) جائز است؟

[۱]- مثال: مجتهدی می‌تواند خودش اجتهاد نماید و حکم نماز را نسبت به روز جمعه استنباط کند که آیا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه وجوب دارد در عین حال

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۳۲

و اما [فی العبادیات فکذلک فیما لا یحتاج إلی التکرار، کما إذا تردد أمر عبادة بین الأقل و الأكثر، لعدم الإخلال بشیء مما یعتبر أو یحتمل اعتباره فی حصول الغرض منها، مما لا یمكن أن یؤخذ فیها، فإنه نشأ من قبل الأمر بها، کقصد الإطاعة و الوجه و التمییز فیما إذا أتى بالأكثر، و لا یكون إخلال حینئذ إلا بعدم إتیان ما احتمال جزئیه علی تقدیرها بقصدها، و احتمال دخل قصدها فی حصول الغرض ضعیف فی الغایه و سخیف إلی النهایه [۱].

می‌گوید من روز جمعه به احتیاط عمل می‌کنم و هر دو نماز را می‌خوانم، آیا این کار جائز است یا نه؟
یا مثلاً- مقلد با اینکه می‌تواند فتوای مرجع تقلید خویش را به دست آورد می‌گوید من روز جمعه نسبت به نماز به احتیاط عمل می‌کنم هم نماز ظهر را می‌خوانم و هم نماز جمعه را اتیان می‌کنم؟
پس بحث ما اینست که آیا با تمکن از امثال علمی تفصیلی، احتیاط جائز است یا نه؟

مسئله دارای صوری است

۱- اگر تکلیف در باب توصیلات باشد یعنی تکلیف غیر تعبدی باشد (قصد قربت در آن دخالت نداشته باشد) ایشان می‌فرمایند احتیاط مانعی ندارد مثلاً می‌دانید یکی از دو لباس خودتان نجس است در عین حالی که می‌توانید تحقیق نمائید که کدام لباس نجس است بجای این کار هر دو لباس را تطهیر می‌نمائید.

[۱]- ۲- اما در واجبات تعبدی که قصد قربت در آنها معتبر است این مسئله دارای دو فرض است:

الف: گاهی احتیاط مستلزم تکرار عمل نیست مانند دوران بین اقل و اکثر ارتباطی مثلاً انسان نمی‌داند سوره برای نماز جزئیّت دارد یا نه یعنی مسئله سوره، مردّد بین

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۳۳

و خوب و استحباب است اینجا چنانچه کسی بخواهد احتیاط کند لازم‌اش این است که نماز را با سوره قرائت کند و مستلزم تکرار عمل نمی‌باشد.

در این فرض احتیاط مانعی ندارد و لطمه‌ای به قصد قربت و قصد اطاعت نمی‌زند چون شما که نماز را با سوره قرائت و قصد قربت می‌کنید در این صورت اگر سوره واجب هم نباشد یک جزء مستحب است و لو مستحب هم نباشد وجود سوره لطمه‌ای به نماز نمی‌زند (فرض ما جائی است که وجود جزء باعث اشکال در مأمور به نمی‌شود).

کما اینکه از نظر قصد وجه هم مشکلی پیش نمی‌آید.

برای قصد وجه دو احتمال و دو صورت ذکر کرده‌اند: یکی اینکه انسان عمل عبادی را معنای به غایت آن بکند و بگوید اصلی صلاة الظهر لوجه یا اصلی صلاة اللیل لاستحبابه.

و دیگر اینکه انسان عنوان صفتیت را در عبادت اخذ نماید و بگوید اصلی صلاة واجبه یا اصلی صلاة مستحبه.

ما قصد وجه را به هر معنی قبول کنیم کسی که نماز را با سوره قرائت می‌کند می‌تواند قصد وجه داشته باشد او می‌گوید اصلی صلاة واجبه و به قصد وجهش ضربه‌ای وارد نمی‌شود کما اینکه به مسئله رعایت تمیز هم لطمه‌ای وارد نمی‌شود.

تمیز: یعنی مشخص کردن مأمور به از غیر مأمور به- کسی که نماز را با سوره می‌خواند ابهام و تردیدی در مأمور به ندارد.

خلاصه: قصد قربت، قصد وجه و تمیز از اموری هستند که تأخر از امر مولی دارند یعنی بعد از امر مولی این عناوین پیدا می‌شوند و از ناحیه هیچ‌یک از این سه عنوان لطمه‌ای به مأمور به وارد نمی‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۳۴

و اما فیما احتاج إلى التکرار، فریما یشکل من جهة الإخلال بالوجه تارة، و بالتمیز آخری، و کونه لعبا و عبثا ثالثة [۱].

اما اگر کسی بگوید در عبادت قصد جزئیّت لازم است او می‌تواند اشکال کند که در جائی که انسان احتیاطا نماز را با سوره اتیان

می‌کند، دیگر نمی‌تواند نسبت به سوره قصد جزئیت نماید زیرا یقین ندارد که سوره در نماز واجب است. مرحوم آقای آخوند در جواب می‌فرمایند بله ما هم قبول داریم که او نمی‌تواند نسبت به سوره قصد جزئیت کند ولی ما اشکال کبروی داریم که: اصلا دلیلی بر اعتبار قصد جزئیت نیست بلکه احتمالش هم در غایت ضعف است.

[۱]- ب: گاهی احتیاط مستلزم تکرار عمل است مثلا- کسی که علم اجمالی دارد که روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه و خوب دارد ولی بدنال تحصیل علم تفصیلی نمی‌رود- با قدرت از تحصیل علم تفصیلی- بلکه احتیاط می‌کند و هر دو نماز را می‌خواند آیا این احتیاط و امتثال علمی اجمالی جائز است یا اینکه چون قدرت بر امتثال علمی تفصیلی دارد باید امتثال علمی تفصیلی بنماید؟

در این صورت سه اشکال نقل شده است که:

۱- به قصد وجه لطمه وارد می‌شود.

۲- به مسئله تمیز ضربه وارد می‌شود.

۳- مسئله لعب و استهزاء نسبت به امر مولا پیش می‌آید.

ما قبل از توضیح اشکالات و جواب از آنها یادآور می‌شویم که از نظر قصد قربت اشکالی در بین نیست زیرا کسی که احتیاط می‌کند و هر دو نماز را می‌خواند اهتمامش نسبت به امر خداوند بیش از فردی است که یک نماز می‌خواند، آن وقت چگونه می‌توان گفت او نمی‌تواند قصد قربت بکند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۳۵

و أنت خبير بعدم الإخلال بالوجه بوجه في الإتيان مثلا بالصلتين المشتملتين على الواجب لوجبه [۱].

غايه الأمر أنه لا- تعيين له و لا- تمیز فالإخلال إنما يكون به، و احتمال اعتباره أيضا في غايه الضعف، لعدم عين منه و لا أثر في الأخبار، مع أنه مما يغفل عنه غالبا، و في مثله لا- بد من التنبه على اعتباره و دخله في الغرض، و إلا لأخل بالغرض، كما نهنا عليه سابقا [۲].

اما بیان سه اشکال

[۱]- ۱: احتیاط مستلزم اخلال به قصد وجه است چون انسانی که هم نماز جمعه و هم نماز ظهر را می‌خواند نمی‌داند که کدامیک واجب است.

جواب: ایشان جوابی را که می‌دهند مربوط به منع صغرا است یعنی قبول نداریم که احتیاط، مانع قصد وجه بشود زیرا او می‌گوید من نماز جمعه و نماز ظهر را می‌خوانم بخاطر اینکه یکی از این دو مسلما واجب است (اصلی صلاتین لوجوب احدهما- یا اصلی صلاتین احدهما متصفه بالوجوب).

خلاصه: قصد وجه اگر معتبر هم باشد رعایتش مانعی ندارد.

[۲]- ۲: احتیاط و امتثال علمی اجمالی با مسئله رعایت تمیز در عبادات منافات دارد. زیرا کسی که هم نماز ظهر و هم نماز جمعه را می‌خواند نمی‌داند مأمور به را از غیر مأمور به مشخص کند درحالی که قدرت بر رعایت تمیز دارد.

جواب- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند کبرا ممنوع است بله ما هم قبول داریم که در این فرض انسان نمی‌تواند رعایت تمیز را بکند ولی کدام دلیل شرعی دلالت می‌کند که رعایت تمیز لازم است؟ در اخبار اصلا دلیلی نیست که ثابت کند در عبادات باید رعایت

تمیز بشود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۳۶

این جواب زمینه اشکالی را فراهم می‌کند که ایشان مجبور می‌شوند به آن جواب بدهند.

اشکال: در جلد اول کتاب کفایه در واجب تعبّدی یک قاعده کلی بیان کردید که اموری که در عبادت معتبر است و ناشی از ناحیه امر شارع و دنبال امر او نباشد شارع باید آن‌ها را بیان کند مثلاً رکوع و سجود و سایر اجزاء و شرائطی که در متعلّق امر معتبر است شارع باید آن‌ها را بیان نماید.

امّا اموری که بدنبال امر شارع بوجود می‌آید و متأخّر از امر اوست این‌ها را خود عقل باید بیان کند و ربطی به شارع ندارد اگر می‌گوئید قصد قربت معتبر است (یعنی قصد الامر و الاتیان بداع الامر) این مسئله‌ای است متأخّر از امر شارع اگر امر شارع نباشد چگونه می‌شود نماز را بداع الامر اتیان کرد؟

شارع ضمن یک امر و دو امر نمی‌تواند متعرض لزوم قصد قربت بشود و ایشان این مسئله را توسعه دادند که در قصد وجه و تمیز هم مطلب همین طور است یعنی عقل باید بگوید این‌ها لازم هست یا نه، و اگر در موردی عقل شک داشته باشد بنا را بر احتیاط گذاشت.

لکن ایشان یک استدراک هم کردند که این امور (قصد قربت، قصد وجه و قصد تمیز) با یکدیگر فرق مهمی دارند که:

قصد قربت مسئله‌ای است که مورد توجه خواص و عوام هست و عقل عوام قضاوت می‌کند که واجبات دو نوع هستند یک قسم آن اصلاً با وجود ریا صحیح نیست و قسم دیگر، مثل اداء دین اگر در آن ریا هم باشد مانعی ندارد. و اگر در موردی عقل شک کند حکم به احتیاط می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۳۷

و اما کون التکرار لعبا و عبثا، فمع أنه ربما یکون لداع عقلانی، إنما یضر إذا کان لعبا بأمر المولی، لا فی کیفیتة إطاعته بعد حصول الداعی إليها، كما لا یخفی، هذا کله فی قبال ما إذا تمکن من القطع تفصیلا بالامثال [۱].

اما بخلاف مسئله تمیز که یک مطلب علمی است که خواص به آن توجه دارند و مورد غفلت عوام است لذا روی این فرقی که بین قصد قربت و تمیز هست اگر رعایت تمیز لازم باشد شارع باید به نحوی به مردم ابلاغ کند و ما در ادله شرعیّه بحثی از لزوم رعایت تمیز ندیدیم لذا در جواب اشکال دوم می‌گوییم کبری ممنوع است و رعایت تمیز در عبادات اعتباری ندارد.

[۱]- ۳: احتیاط و امثال علمی اجمالی سبب استهزاء مولی است.

آیا فردی که می‌تواند جهت قبله را جستجو کند ولی می‌گوید من احتیاط می‌کنم و به چهار طرف نماز می‌خوانم او، امر مولی را به استهزا نگرفته است؟

اولاً: این مطلب کلیت ندارد گاهی اگر بخواهیم امثال علمی تفصیلی بکنیم و برویم جهت قبله را مشخص کنیم باید چند کیلومتر مسافت را بپیمائیم لذا می‌گوئیم نماز را به چهار طرف می‌خوانیم و این امثال علمی اجمالی بر مبنای یک غرض عقلانی است.

ثانیاً: این تمسخر و استهزا آیا به امر مولا متعلّق شده است یا اینکه این کار بی‌فائده و استهزا به اطاعت امر تعلق پیدا کرده است یا اینکه این کار عبث و بقول شما استهزا به کیفیت اطاعت متعلّق شده است؟

اینجا با سه مسئله فوق روبرو هستیم (امر مولا، اطاعت امر مولا و کیفیت اطاعت مولا) فردی که احتیاط می‌کند در برابر امر مولا و اطاعت امر مولا بتمام معنا خاضع است بله در مسئله کیفیت اطاعت مولا بقول شما کار عبث و بی‌فایده‌ای را انجام می‌دهد ولی این کار ضربه‌ای به امر و اطاعت مولا نمی‌زند لکن در نحوه اطاعت یک کار عبث و بی‌فایده‌ای را انجام می‌دهد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۳۸

و اما إذا لم يتمكن إلا- من الظن به كذلك، فلا- إشكال في تقديمه على الامتثال الظني لو لم يقدّم دليل على اعتباره، إلا فيما إذا لم يتمكن منه [۱].

و اما لو قام على اعتباره مطلقا، فلا إشكال في الاجتزاء بالظني [۲].

كما لا إشكال في الاجتزاء بالامتثال الاجمالي في قبال الظني، بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد، بناء على أن يكون من مقدماته عدم وجوب الاحتياط، و اما

لذا احتياط و امتثال علمی اجمالی مانعی ندارد.

تا اینجا بحث ما در صورتی بود که مکلف می‌توانست علم تفصیلی کسب کند ولی بدنبال علم تفصیلی نمی‌رفت و امتثال علمی اجمالی (احتیاط) می‌کرد.

در صورت تمکن از امتثال ظنی تفصیلی آیا احتیاط (امتثال علمی اجمالی) جائز است؟

[۱]- این سؤال سه صورت دارد چون در اینجا سه نوع ظن تصوّر می‌شود.

۱- ظنّ غیر معتبر ۲- ظنّ معتبر بالخصوص مانند ظنّ حاصل از خبر واحد ۳- ظنّ انسدادی که هر کدام را جداگانه بحث می‌کنیم.
 ۱- اگر در برابر احتیاط می‌تواند یک ظنّ غیر معتبر تحصیل کند در این فرض نه تنها احتیاط جائز است بلکه متعین است زیرا اگر احتیاط نکنند باید به ظنّ غیر معتبر عمل نماید و این کار جائز نیست البته ایشان یک مورد را استثنا می‌کنند:
 در جائی که احتیاط ممکن نیست مانند دوران بین المحذورین یا موارد دیگر در این صورت ایشان می‌فرمایند می‌توان به آن ظنّ غیر معتبر عمل کرد.

[۲]- ۲- اگر مکلف هم می‌تواند احتیاط کند و هم می‌تواند یک ظنّ تفصیلی تحصیل کند در این صورت (و لو عبارت ایشان کمی نقص دارد) مکلف مخیر است یعنی هم احتیاط جائز است و هم امتثال اجمالی ظنی جایز است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۳۹

لو كان من مقدماته بطلانه لاستلزامه العسر المخل بالنظام، أو لأنه ليس من وجوه الطاعة و العبادة، بل هو نحو لعب و عبث بأمر المولى فيما إذا كان بالتكرار، كما توهم، فالمتعين هو التنزل عن القطع تفصيلا إلى الظن كذلك. و عليه: فلا مناص عن الذهاب إلى بطلان عبادة تارك طريقي التقليد و الاجتهاد، و إن احتاط فيها، كما لا يخفى. هذا بعض الكلام في القطع مما يناسب المقام، و يأتي بعضه الآخر في مبحث البراءة و الاشتغال [۱].

(۱) [۱]- ۳- آخرین صورت این است که مکلف هم می‌تواند امتثال ظنی اجمالی کند (احتیاط) و هم می‌تواند ظنّ انسدادی تحصیل و به آن عمل نماید.

در این فرض باید به مقدّماتی که برای دلیل انسداد باب علم و علمی ترتیب داده‌اند دقت کرد.

یکی از مقدّمات دلیل انسداد مسئله احتیاط است که:

بعضی قائل هستند وقتی باب علم و علمی منسد است احتیاط، وجوب و لزومی ندارد و می‌توان به ظنّ انسدادی عمل کرد روی این مبنا در ما نحن فيه مکلف مخیر است که احتیاط کند یا به ظنّ انسدادی عمل نماید زیرا معنی عدم وجوب احتیاط این نیست که

احتیاط جائز هم نیست بلکه جواز احتیاط در جای خود محفوظ است.

و بعض دیگر می‌گویند چون باب علم و علمی منسد است، احتیاط باعث اختلال نظام است و یا اینکه عمل به احتیاط لعب و عبث نسبت به امر مولا است لذا روی این مبنا یکی از مقدمات دلیل انسداد، عدم جواز احتیاط است بنابراین: احتیاط جائز نیست و باید به ظنّ انسدادی عمل کرد.

و بنا بر اینکه احتیاط جائز نباشد کسی که طریق اجتهاد و تقلید را ترک می‌کند چاره‌ای نیست که بگوئیم عباداتش باطل است و لو کمال احتیاط را بنماید.

اکنون مقدار زیادی از مباحث کتاب القطع به پایان رسیده است و بقیه مباحث قطع را در مبحث برائت و اشتغال مطرح می‌کنیم.
ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۴۰

فیقع المقال فيما هو المهم من عقد هذا المقصد، و هو بيان ما قيل باعتباره من الأمارات، أو صح أن يقال، و قبل الخوض في ذلك ينبغي تقديم أمور: [۱].

أحدها: إنه لا- ريب في أن الأمانة الغير العلمية، ليس كالقطع في كون الحجية من لوازمها و مقتضياتها بنحو العلية، بل مطلقا، و أن ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات و طرء حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلا، بناء على تقرير مقدمات الانسداد بنحو الحكومة، و ذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتا بلا خلاف، و لا سقوطا و إن كان ربما يظهر فيه من بعض المحققين الخلاف و الاكتفاء بالظن بالفراغ، و لعله لأجل عدم لزوم دفع الضرر المحتمل [۲].

امارات غير علميه

اشاره

[۱]- منظور از این مقصد همان است که ایشان در ابتدای کتاب القطع فرمودند:
«المقصد السادس».

بحث در این مقصد درباره اماراتی است که قائل به اعتبارشان شده‌اند و یا اینکه اگر کسی قائل به اعتبار آنها نشده است دلیل، مساعد با اعتبار آنهاست و صحیح است که انسان قائل به حجیت آنها بشود.
«اماره» یعنی طریقی که افاده ظنّ به حکم واقعی می‌کند. اکنون باید بررسی کنیم که آیا اماره‌ای که سبب ظنّ به حکم واقعی است حجیت دارد یا نه و این یک بحث مهمی است لذا قبلا باید مقدماتی را توضیح دهیم:

حجیت امارات ظنیه ذاتی نمی‌باشد

[۲]- در کتاب القطع (در الامر الاوّل) مفصّلا توضیح داده شده، اینکه می‌گویند القطع حجّه، این جمله شبیه این است که می‌گویند الاربعه زوج یعنی زوجیت لازمه ماهیت اربعه است و هیچ‌گاه از آن جدا نمی‌شود یعنی اگر فرضا اربعه در عالمی غیر از وجود ثبوتی داشته باشد باز هم زوجیت همراه آن هست و زوجیت برای اربعه یک

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۴۱

امری نیست که کسی بتواند آن را اثبات و یا نفی نماید.

تمام آنچه را که از نظر مسئله «جعل» برای الاربعه زوج گفتیم در مورد قضیه القطع حجّه هم بیان کردیم (برای توضیح بیشتر می‌توان

به امر اول در مبحث قطع مراجعه نمود).

مثلاً- معنا ندارد کسی حجیت را برای قطع اثبات و یا نفی نماید زیرا حجیت مثل زوجیت یک امر ذاتی و لازمه لا- ینفک قطع می‌باشد.

آیا حساب امارات ظنیه هم مانند قطع می‌باشد؟

خیر، خبر واحد یکی از امارات است. اگر گفتیم خبر الواحد حجیه این جمله مانند (الاربعة زوج) نیست بلکه شبیه جمله الانسان موجود است.

توضیح مطلب: ماهیت انسان نسبت به وجود و عدم مساوی است، یعنی ماهیت انسان هیچ‌گونه تمایلی به وجود و هیچ نوع کششی نسبت به جانب عدم ندارد لذا اگر گفتیم الانسان موجود و جانب وجود را برای انسان ترجیح دادیم در این صورت ماهیت انسان نیاز به یک علتی دارد که آن علت لباس وجود را بر او ببوشاند زیرا ممکن الوجود (انسان) بدون علت نمی‌تواند جانب وجودش رجحان پیدا کند.

امارات ظنیه هم این چنین هستند، خبر واحد در ذاتش حجیت وجود ندارد بلکه حجیت و عدم حجیت نسبت به آن مساوی است زیرا خبر واحد به طور صددرصد انسان را بواقع نمی‌رساند با وجود اماره ظنیه و خبر واحد، انسان کاملاً واقع را نمی‌بیند. لذا شارع می‌تواند خبر واحد را حجیت قرار بدهد و می‌تواند آن را حجیت قرار ندهد. کما اینکه بعضی از امارات مثل خبر واحد را حجیت قرار داده است و بعضی دیگر، (مانند قیاس و استحسان) را حجیت قرار نداده است در حالی که این دو در اصل اماریت فرقی ندارند همان‌طور که خبر واحد ظن به حکم واقعی می‌آورد قیاس و استحسان هم همین نقش را دارند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۴۲

خلاصه: امارات ظنیه هیچ‌گونه علتی و ملازمه‌ای با حجیت ندارند بلکه بالاتر حتی مقتضی حجیت هم در امارات وجود ندارد [۶۸] به خلاف قطع و یقین که ملازم با حجیت هستند البته اکثر امارات از ناحیه شارع حجیت پیدا کرده‌اند مانند بینه، خبر واحد و گاهی هم عقل حکم به حجیت اماره‌ای می‌کند مانند ظن انسدادی بنا بر حکومت [۶۹] اکنون در باب اماره و در این امر در دو مقام باید بحث کنیم یک مقام از نظر مثبتیت تکلیف و مقام دیگر از جهت مسقطیت تکلیف.

مثال: گاهی اماره‌ای برای انسان قائم می‌شود که روز جمعه وظیفه‌اش خواندن نماز جمعه است در این اماره از نظر اثبات تکلیف بحث می‌شود.

و گاهی تکلیف برای انسان، مسلم است و می‌داند که باید نماز صبح بخواند اما قبل از طلوع آفتاب مظنه پیدا می‌کند که نماز صبح را خوانده است (یقین به سقوط تکلیف نسبت به نماز صبح ندارد) آیا این مظنه حجیت دارد یا نه؟

از عبارات بعضی [۷۰] استفاده می‌شود که در مقام فراغ از تکلیف، همان ظن به فراغ کافی است و لزومی ندارد دلیلی قائم شود که بگوید این ظن به فراغ حجیت دارد.

لکن عقیده مرحوم آقای آخوند بلکه نظر مشهور این است که حجیت اماره غیر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۴۳

فتأمل [۷۱] [۱].

علمیه چه از نظر ثبوت تکلیف و چه از نظر سقوط تکلیف نیاز به جعل دارد.

دلیل کسانی که می‌گویند امارات ظنیه در مسقطیت تکلیف حجیت دارد و نیاز به جعل حجیت ندارد چیست؟
مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: احتمالاً دلیلشان این است که:

تقریباً مسلم است که دفع ضرر محتمل واجب است، (البته مقصود از ضرر، ضرر دنیوی نیست، مقصود عقاب است) اما این‌ها برای این قاعده ارزشی قائل نیستند و می‌گویند دفع عقاب محتمل واجب نیست لذا وقتی من ظنّ به خواندن نماز صبح پیدا می‌کنم به چه دلیل بر من لازم است با وجود این مظنه دوباره نماز صبح را بخوانم، لا بد می‌گوئید چون احتمال می‌دهیم نماز صبح را نخوانده‌ایم و لذا احتمال عقوبت در کار هست این آقایان می‌گویند دفع عقاب محتمل واجب نیست و همان ظنّ به فراغ از عهده تکلیف کافی است.

خلاصه امر اول: حجّیت برای مظنه امکان ذاتی دارد.

[۱]- اگر این‌ها این قاعده را نپذیرند لازمه‌اش این است که نه تنها در مورد ظنّ به فراغ (خواندن نماز صبح) دیگر لازم نیست محتمل را اتیان نمود بلکه اگر انسان پنجاه درصد احتمال دهد نماز صبح را خوانده است (که از آن تعبیر به شک می‌کنیم) لزومی ندارد نماز صبح را بخواند که لازمه‌اش این است که شک هم حجّیت داشته باشد زیرا این‌ها دفع ضرر (عقاب) محتمل را واجب نمی‌دانند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۴۴

ثانیها: فی بیان امکان التبعد بالأماره الغیر العلمیه شرعا، و عدم لزوم محال منه عقلا، فی قبال دعوی استحالتّه للزومه [۱].
و لیس الإمكان بهذا المعنى، بل مطلقاً أصلاً متبعا عند العقلاء، فی مقام احتمال ما یقابله من الامتناع، لمنع کون سیرتهم علی ترتیب آثار الإمكان عند الشک فیها، و منع حجّیتها- لو سلم ثبوتها- لعدم قیام دلیل قطعی علی اعتبارها، و الظنّ به لو کان فالکلام الآن فی امکان التبعد بها و امتناعه، فما ظنک به؟ [۲].

آیا جعل حجّیت برای امارات غیر علمیه امکان وقوعی دارد؟

[۱]- امکان وقوعی این است: چیزی را که ما در آن بحث می‌کنیم (امارات غیر علمیه) وقوع و تحقق آن در خارج مستلزم یک محال ذاتی (مانند: اجتماع نقیضین، ارتفاع نقیضین، اجتماع ضدّین) نباشد چنانچه وقوعش مستلزم محال ذاتی باشد می‌گویند امتناع وقوعی دارد یعنی در خارج امکان تحقق ندارد مثلا اگر شارع برای مظنه‌ای حجّیت و اعتبار قائل شود و به تعبیر مرحوم آقای آخوند ما را متعبد و ملزم بکند که طبق آن اماره عمل کنیم، آیا از این امر، یک محال ذاتی پیش می‌آید یا نه؟ به عبارت دیگر: امتناع وقوعی دارد یا امکان وقوعی؟

کلام شیخ اعظم و ایراد مصنف بر آن

[۲]- مرحوم شیخ می‌فرماید [۷۲] اگر شک پیدا کردیم که حجّیت امارات غیر علمیه امکان وقوعی دارد یا نه به روش و سیره عقلا مراجعه می‌کنیم که آنها موقع شک یک اصل متّبع عقلائی دارند و بنا را بر امکان می‌گذارند.
مرحوم آقای آخوند می‌فرماید این حرف درست نیست زیرا:

اولا: برای ما محرز نیست که عقلا چنین سیره و روشی داشته باشند و در مورد

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۴۵

لکن دلیل وقوع التبعد بها من طرق إثبات امکانه، حیث یستکشف به عدم ترتب محال من تال باطل فیمتنع مطلقا، أو علی الحکیم تعالی، فلا حاجه معه فی دعوی الوقوع إلى إثبات الإمكان، و بدونه لا فائده فی إثباته، کما هو واضح. و قد انقدح بذلک ما فی

دعوی شیخنا العلامة- أعلى الله مقامه- من كون الإمكان عند العقلاء مع احتمال الامتناع أصلاً، و الإمكان في كلام الشيخ الرئيس: (كلما قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الإمكان، ما لم يزدك عنه واضح البرهان)، بمعنى الاحتمال المقابل للقطع و الإيقان [۱].

شک در امکان و استحاله، بنا بر امکان بگذارند.

ثانیا: برفرض ثبوت که عقلا چنین روشی داشته باشند، حجیت این روش و اصل و سیره برای ما محرز نیست، ما که یقین به حجیت این سیره نداریم.

اگر ظنّ به حجیت این سیره هم داشته باشیم فعلا- برای ما کارساز نیست زیرا ما فعلا در مظنه بحث می‌کنیم، که آیا حجیت برای مظنه اصلا امکان دارد یا استحاله و درحالی که هنوز مسئله امکان وقوعی ثابت نشده چطور می‌توان بر اعتبار این روش به مظنه تمسک نمود.

[۱]- دلیل مرحوم آقای آخوند بر امکان وقوعی این است که: ادلّ دلیل علی امکان الشیء، وقوع الشیء.

بهترین دلیل بر امکان وقوعی، این است که می‌بینیم جعل حجیت برای اماره غیر علمیه در خارج واقع شده است (دلیل وقوع، هم وقوع را ثابت می‌کند هم امکان وقوعی و هم امکان ذاتی را).

اگر چیزی در خارج واقع شد، دلیل بر این است که مراحل قبلش درست است یعنی هم امکان ذاتی و هم امکان وقوعی داشته است. اگر امکان ذاتی نداشته باشد نمی‌تواند در خارج واقع شود و اگر امکان ذاتی داشته باشد ولی امکان وقوعی نداشته باشد باز نمی‌تواند در خارج محقق شود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۴۶

و اگر ما از «وقوع» صرف نظر کنیم اصلا بحث در امکان وقوعی ثمره‌ای ندارد.

در مورد وقوع تعیید نسبت به امارات غیر علمیه می‌بینیم شارع برای امارات، حجیت قائل شده است. شارع، بینه و خبر واحد و ... را حجت قرار داده است (البته حجیت بینه در موضوعات جزء مسلمات است).

تذکر: اینکه می‌گوئیم از تعبد به امارات، محالی پیش نمی‌آید مقصود ما از محال، فقط محال عقلی نیست بلکه مقصود این است که فسادی پیش نمی‌آید، خواه آن فساد، فساد عقلی باشد که بر همه کس محال است مانند: اجتماع نقیضین و یا اینکه آن فساد فقط بر مولای حکیم علی الاطلاق محال باشد مانند: صدور فعل قبیح که از مولای حکیم محال است پیش آید (مانند القاء در مفسده) اما از من و شما مانعی ندارد چنین امری صادر بشود.

کلام شیخ الزئیس

اینجا شیخ الزئیس کلامی دارند که مرحوم شیخ هم در کتاب رسائل مورد استشهاد قرار داده‌اند.

شیخ الزئیس می‌گویند: کَلَّمَا قرع سمعك من الغرائب فذره في بقعة الامكان ما لم يزدك عنه واضح البرهان [۷۳]. یعنی: هر مطلب عجیب و غریبی که به گوش شما رسید تا وقتی که برهان روشنی برخلاف آن قائم نشده حکم به امکان آن نکنید.

آیا این کلام، ناظر به فرمایش مرحوم شیخ است که می‌فرمود هر وقت شک در امکان یک شیء کردیم به اصالة الامکان، که یک روش عقلانی است مراجعه می‌کنیم؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند مطلب چنین نیست: زیرا کلمه (امکان) که در

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۴۷

و من الواضح أن لا موطن له إلا الوجدان، فهو المرجح فيه بلا بينة و برهان [۱].

کلام شیخ الزئیس است نه به معنی امکان ذاتی است و نه به معنی امکان وقوعی، بلکه مراد از کلمه امکان «احتمال» است بنابراین شیخ الزئیس می‌گوید هر مطلب عجیبی را که شنیدید فوراً نفی نکنید بلکه در ذهن خود احتمال تحقق آن را بدهید شاید واقعیت داشته باشد مگر اینکه برهان روشنی به خلاف آن قائم بشود.

«امکان» به معنی احتمال در مقابل یقین و قطع قرار دارد. گاهی من و شما یقین بر مطلبی پیدا می‌کنیم، و گاهی یقین به خلاف موضوعی پیدا می‌کنیم، گاهی احتمال تحقق چیزی را می‌دهیم و گاهی احتمال عدم تحقق چیزی را می‌دهیم.

ولی آن دو امکانی که ما درباره‌اش بحث می‌کردیم (امکان ذاتی و امکان وقوعی) در مقابل وجوب و استحاله است. «الانسان ممکن» این جهت واقعی درش هست که ماهیت انسان نسبت به وجود امکان دارد، نه اینکه معنایش این است که من و شما احتمال می‌دهیم امکان برای ماهیت انسان یک مطلب حقیقی و یک وصف تغیرناپذیر است خواه من و شما احتمال بدهیم یا یقین داشته باشیم و حتی اگر یقین به خلاف هم پیدا کنیم در این واقعیت تردیدی پیدا نمی‌شود وجوب برای باری تعالی و امتناع برای شریک الباری از اوصاف حقیقیه است. خلاصه در ما نحن فیه، «امکان» در برابر استحاله است.

[۱]- آیا مانعی دارد که ما در این نزاعی که بین مشهور و «ابن قبه» است (در این که تعبد به اماره ظنیه ممکن است یا نه) این امکان را به معنی امکان (احتمال) که در کلام شیخ الزئیس بود بگیریم و بگوئیم مشهور می‌گویند ما احتمال تعبد به اماره ظنیه را می‌دهیم ولی ابن قبه می‌گوید من احتمالش را هم نمی‌دهم.

جواب- اگر نزاع بر سر احتمال تعبد به اماره ظنیه است، اینکه بحث و استدلال ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۴۸

و کیف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال في بيان ما يلزم التعبد بغير العلم من المحال، أو الباطل و لو لم يكن بمحال أمور: [۱].
أحدها: اجتماع المثليين من إيجابين أو تحريمين مثلاً- فيما أصاب، أو ضدين من إيجاب و تحريم و من إرادة و كراهة و مصلحة و مفسدة ملزمتين بلا كسر و انكسار في البين فيما أخطأ، أو التصويب و أن لا يكون هناك غير مؤديات الأمارات أحكام [۲].

شما به دوستان می‌گویید من احتمال می‌دهم زید آمده باشد ولی او می‌گوید من احتمال نمی‌دهم. اینجا نزاع در کار نیست هر کس باید به ذهن و وجدان خود مراجعه بکند تا بفهمد چنین احتمالی می‌دهد یا نه و شاید هر دو هم درست بگویند این در ذهن خود احتمال می‌دهد و آن دیگری احتمال نمی‌دهد. این مطلب نیاز به استدلال و برهان ندارد اما در ما نحن فیه ابن قبه تقریباً سه دلیل اقامه می‌کند که تعبد به اماره ظنیه به طور کلی محال است و مشهور هم جواب می‌دهند.

محذورات تعبد به اماره ظنیه و اشکال ابن قبه

[۱]- باید ادله ابن قبه را ملاحظه کرد که روی هم رفته تقریباً سه دلیل و یا سه اشکال در این مسئله آورده است که مستلزم امر محال یا فاسدی است و لو همه‌اش را ابن قبه نگفته است لکن برای اینکه ممکن است به ذهن کسی بیاید ما آن اشکالات را مطرح می‌کنیم و پاسخ می‌دهیم.

[۲]- مجدداً یادآور می‌شویم که محل نزاع این است که:

آیا شارع می‌تواند امارات غیر علمیه را حجت قرار دهد و عمل طبق امارات را بر من و شما تحمیل کند یا نه؟ البته بعضی از ادله ابن قبه در خصوص خبر واحد است لکن اشکال در تمام امارات غیر علمیه است (امارات غیر علمیه مانند خبر واحد - بینه و ...).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۴۹

۱- اولین اشکال یا دلیلی که ابن قبه می‌تواند ادعا کند این است که:

فرضا اگر خبر واحد قائم شد که در عصر غیبت در روز جمعه نماز جمعه واجب است، ابن قبه می‌گوید سؤال می‌کنیم که آیا قبل از آمدن خبر واحد، نماز جمعه در واقع و در لوح محفوظ حکمی دارد یا فاقد حکم است؟

اگر بگوئید قبل از قیام خبر واحد نماز جمعه در لوح محفوظ حکم ندارد منتها با آمدن خبر واحد، حکم مشابهی در لوح محفوظ ثبت و ضبط می‌شود ابن قبه می‌گوید در این صورت تصویب لازم می‌آید و تصویب و لو محال عقلی نمی‌باشد لکن تصویب، باطل است و روایات متواتر و اجماع و ضرورت مسلم برخلاف آن ثابت است که خداوند در واقع و در لوح محفوظ احکام واقعیه‌ای برای مکلفین دارد خواه خبر واحد و اماره ظنیه‌ای طبق آن قائم بشود یا نشود؟

و اگر بگوئید نماز جمعه در لوح محفوظ دارای حکم است خواه خبر واحد قائم بشود یا نشود، در این صورت سؤال می‌کنیم آن حکم نماز جمعه چیست؟

اگر بگوئید آن حکم لوح محفوظی و خوب است یا ممکن است و خوب باشد ما می‌گوئیم پس نماز جمعه دو حکم پیدا کرده است الف: حکم واقعی لوح محفوظی بنام و خوب ب: یک حکم و خوبی دیگری که حجت خبر واحد و مفاد خبر واحد به عهده من و شما ثابت کرده است زیرا می‌گوئید شارع، ما را متعبد به خبر واحد نموده است و خبر واحد را حجت داده است.

سؤال: آیا می‌شود نماز جمعه که یک فعل و یک عمل است دو حکم و خوبی بنام اجتماع مثلین در آن تحقق پیدا کند؟ و اگر احتمال بدهید که آن حکم واقعی لوح محفوظی نماز جمعه در عصر غیبت حرمت است می‌گوییم کأن مصیبت بالاتر است. چرا؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۵۰

اگر حکم واقعی نماز جمعه حرمت است و خبر واحد هم دلالت می‌کند که حکم نماز جمعه در عصر غیبت و خوب است. اولاً اجتماع متضادین است، و خوب و حرمت، کمال تضاد بینشان هست. ثانیاً در جهات دیگر، متضادین پیش می‌آید.

سؤال می‌کنیم آیا نماز جمعه مطلوب خداوند هست یا نه؟

باید بگوئیم به مقتضای مفاد خبر واحد، اراده به آن تعلق پیدا کرده است و مطلوب می‌باشد و به مقتضای حرمتی که در لوح محفوظ است به نماز جمعه کراهت تعلق پیدا کرده است. بنابراین در یک شیء اجتماع مصلحت ملزمه (لازم الزعایه) و مفسده ملزمه (لازم الاجتناب) شده است بدون اینکه کسر و انکساری در کار باشد.

کسر و انکسار یعنی چه؟

گاهی یک شیء مصلحت و مفسده دارد اما اگر این دو باهم مساوی باشند حکم آن شیء اباحه است.

و چنانچه مصلحت رجحان داشته باشد اگر به سر حد و خوب نرسد حکم آن شیء استحباب است و چنانچه به حد و خوب برسد حکم آن شیء و خوب است.

و اگر مفسده آن شیء رجحان بر مصلحت آن داشته باشد چنانچه مفسده به سر حد لزوم نرسد حکم آن شیء کراهت است. و چنانچه به حد لزوم برسد (لازم الاجتناب باشد) حکم آن شیء حرمت است به عبارت دیگر مصلحت و مفسده را اندازه گیری می‌کنند اما در ما نحن فیه محاسبه و سنجش نمی‌توان کرد زیرا شما می‌گوئید حکم نماز جمعه طبق مفاد اماره، و خوب است پس

مصلحت ملزمه دارد.

و از طرفی می‌گوئید حکم نماز جمعه در لوح محفوظ حرمت است پس مفسده ملزمه دارد.

چگونه شیء واحد هم مصلحت ملزمه پیدا می‌کند و هم مفسده ملزمه؟ به طوری که نتوان کسر و انکسار هم نمود. اینجا یک نوع اجتماع ضدین تحقق پیدا می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۵۱

ثانیها: طلب الضدین فیما إذا أخطأ و أدى إلى وجوب ضد الواجب [۱].

ثالثها: تفویت المصلحة أو الإلقاء فی المفسدة فیما أدى إلى عدم وجوب ما هو واجب، أو عدم حرمة ما هو حرام، و کونه محکوما بسائر الأحکام [۲].

خلاصه دلیل اول- اگر خبر واحد بر وجوب نماز جمعه قائم شد چنانچه لوح محفوظ خالی از حکم باشد این مستلزم تصویب و باطل است.

و اگر لوح محفوظ خالی از حکم نباشد و حکم نماز جمعه وجوب باشد در این صورت اجتماع مثلین پیش می‌آید.

و اگر حکم لوح محفوظ حرمت باشد در این صورت اجتماع متضادین در عناوین مختلف پیش می‌آید.

پس چگونه شارع می‌تواند ما را متعبد به اماره ظنیه و خیر واحد بکند؟

[۱]- ۲- در دلیل دوم می‌گوئید اگر یک واجبی داشته باشیم و این واجب، ضدی داشته باشد (مثل صلاه و ازاله نجاست از مسجد که قبلا در مبحث امر به شیء ... بحث کردیم) اکنون اگر این شیء خودش به حسب واقع واجب باشد لکن اماره و خبر واحد قائم شد که ضد این شیء واجب است. مثلا حکم واقعی، این است که ازاله، واجب است اما اماره قائم شد که بجای ازاله، نماز واجب است (و شما نماز و ازاله را متضاد می‌دانید) در این صورت اجتماع ضدین پیش نمی‌آید بلکه در آن واحد، ضدین، مطلوب مولا واقع شده است یک دلیل می‌گوئید ازاله نجاست بنما و خبر واحد می‌گوئید نماز بخوان این مثل این است که مولا در یک لحظه می‌گوید: می‌خواهم این جسم را سفید کنی و هم می‌خواهم در همین حال سیاه باشد یعنی سفیدی و سیاهی در آن واحد مطلوب مولا است.

این طلب الضدین است و مطلوب، مقدور نمی‌باشد.

[۲]- ۳- در دلیل سوم شما فرض کنید که نماز جمعه در واقع واجب است اما اماره و خبر واحد قائم شد که نماز جمعه وجوب ندارد.

در این صورت شارع که خبر واحد را حجّت قرار داده است سبب شده است یک

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۵۲

و الجواب: إن ما ادعی لزومه، إما غیر لازم، أو غیر باطل [۱].

مصلحت لازم الرعایه از دست من برود و فوت شود (تفویت مصلحت).

و یا اگر چیزی در واقع حرام باشد لکن خبر واحد قائم شد که آن شیء حرام نیست، در این صورت شارع که خبر واحد را حجّت قرار داده است و مرا متعبد به آن نموده است سبب شده که من در مفسده واقع شوم (القاء در مفسده) پس با حجّت امارات ظنیه گاهی تفویت مصلحت و یا القاء در مفسده پیش می‌آید.

خلاصه: گاهی حجّت امارات ظنیه مستلزم محال است و گاهی مستلزم امر باطلی است به نحوی که در سه دلیل فوق بیان کردیم.

جواب مصنف از محذورات تعبد به اماره ظنیه و پاسخ به ابن قبه

[۱]- مرحوم آقای آخوند در جواب از این سه اشکال یک پاسخ اجمالی و یک جواب تفصیلی می‌دهند و در ضمن جواب تفصیلی مسئله جمع بین حکم ظاهری و واقعی را که از معضلات علم اصول است روشن می‌نمایند (طبق مبنای خودشان). اگر شارع ما را متعبد به اماره غیر علمی بکند سه اشکال مطرح کردیم و باید جواب بدهیم: اما آن سه اشکال: ۱- اجتماع مثلین، اجتماع ضدین یا مسئله تصویب. ۲- طلب الضدین ۳- مسئله تفویت مصلحت و القاء در مفسده. اما جواب اجمالی- در اشکال اول و دوم، ما اصل استلزام را نمی‌پذیریم یعنی قبول داریم که اجتماع ضدین و مثلین محال است اما در ما نحن فیه قبول نداریم که تعبد به اماره ظنیه مستلزم اجتماع ضدین، و اجتماع مثلین یا مستلزم طلب الضدین باشد اما نسبت به اشکال سوم: قبول داریم که تعبد به اماره ظنیه گاهی مستلزم تفویت مصلحت یا القاء در مفسده است اما ما این را پاسخ می‌دهیم که محذوری در آن وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۵۳

و ذلك لأن التعبد بطريق غير عملي إنما هو بجعل حجته، و الحجية المجعلوه غير مستتبعه لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق، بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب، و صحه الاعتذار به إذا أخطأ، و لكون مخالفته و موافقته تجريا و انقيادا مع عدم إصابته، كما هو شأن الحجة الغير المجعلوه، فلا يلزم اجتماع حكيمين مثلين أو ضدین، و لا طلب الضدين و لا اجتماع المفسده و المصلحه و لا الكراهه و الإراده، كما لا يخفى [۱].

جواب تفصیلی از اشکال اول و دوم

[۱]- ایشان می‌فرمایند ما یک تجزیه و تحلیل بکنیم و ببینیم شارعی که ما را متعبد به اماره ظنیه (مثل خبر واحد) می‌کند او با خبر واحدی که افاده یقین نمی‌نماید چگونه رفتار می‌کند. شارع به خبر واحدی که در ذاتش اقتضاء حجیت وجود ندارد حجیت می‌بخشد و آن را معتبر قرار می‌دهد پس اکنون که معنی تعبد به خبر واحد، جعل حجیت شد ببینیم معنای حجیت چیست. قبلا- بگوئیم که تقریبا اساس بحث مرحوم آقای آخوند بر پایه یک تشبیه است به این ترتیب که: معنای حجیت خبر واحد با معنای حجیت قطع مثل هم هستند و هیچ‌گونه تفاوتی ندارند. معنای حجیت در جمله خبر الواحد حجه با معنای حجیت در القطع حجه هیچ‌گونه تفاوتی ندارد البته قبلا گفتیم که حجیت قطع ذاتی می‌باشد اما حجیت امارات ظنیه و خبر واحد به دست شارع است اکنون ما معنای جمله القطع حجه را برای شما تشریح می‌کنیم.

حجیت تقریبا دارای چهار اثر و خاصیت است که توضیح می‌دهیم اما اینکه این چهار مطلب عین حجیت هستند یا احکام حجیت هستند مسئله مهمی نیست.

۱- مسئله منجزیت: یعنی اگر قطع و یقین شما مطابق با واقع بود، واقعا، آن واقع گریبان شما را می‌گیرد یعنی اگر شما قاطع به وجوب نماز جمعه شدید و حکم الهی نماز

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۵۴

جمعه در لوح محفوظ هم وجوب بود در این صورت همان حکم الهی به مرحله تنجز می‌رسد یعنی اطاعتش لازم و مخالفتش

موجب استحقاق عقوبت است.

۲- مسئله معذرت: اگر شما قطع به عدم وجوب نماز جمعه پیدا کردید ولی قطع شما مخالف با واقع بود، واقعا، یعنی به حسب واقع نماز جمعه واجب بود، در این صورت معنای حجیت قطع، معذرت است یعنی اگر روز قیامت به شما بگویند چرا نماز جمعه را نخواندید می گویند: من قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشتم و این یک عذر مقبولی است.

۳- مسئله تجزی: اگر شما قطع پیدا کردید که فلان مایع خارجی خمر است و بعد آن را شرب کردید، اما به حسب واقع آن مایع خمر نبود، در این صورت مسئله تجزی مطرح می شود که آیا در تجزی استحقاق عقوبت هست یا اینکه تنها استحقاق ملامت و مذمت در کار است؟

۴- مسئله انقیاد: اگر شما قطع پیدا کردید که نماز جمعه واجب است و آن را اتیان نمودید ولی بحسب واقع اصلا وجوبی نداشت، در این صورت مسئله انقیاد مطرح است که تا چه اندازه ای مستحق ثبوت هستید. این چهار اثر بر حجیت قطع مترتب است.

سؤال- اگر شما قطع به وجوب نماز جمعه پیدا کردید و به حسب واقع هم نماز جمعه واجب بود آیا اینجا دو حکم در کار است یا اینکه یک حکم بیشتر نداریم؟

جواب- مسلما یک حکم داریم و آن حکم واقعی نماز جمعه است منتها گاهی قطع شما مصیب به واقع است لذا واقع بر شما منجز می شود و گاهی هم قطع شما مخالف با واقع است که در این صورت واقع بر شما منجز نمی شود و شما در مخالفت با واقع معذور هستید.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۵۵

در برابر حکم واقعی حکم دیگری وجود ندارد که بحث اجتماع حکمین مثلین یا ضدین را در آن مطرح کنیم اصلا دو حکم در بین نیست پس مسئله در القطع حجه چنین است در خبر الواحد حجه هم مطلب همین طور است یعنی حجیت چهار اثر دارد فرقی بین این دو قضیه در حجیت نیست.

یعنی اگر اماره ظنیه ای مانند خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است چنانچه خبرش مطابق واقع باشد همان واقع بر ما منجز می شود و اصلا دو حکم در میان نیست بلکه یک حکم داریم که همان حکم واقعی نماز جمعه است منتها چون خبر زراره برطبق آن آمده است و شارع هم خبر ظنی زراره را حجت قرار داده است لذا همان حکم بر ما منجز و چنانچه با آن مخالفت کنیم در برابر خداوند عذری نداریم.

و اگر خبر زراره مخالف واقع از کار در آمد مخالفتش مانند مخالفت قطع است اگر قطع من و شما مخالف واقع بود، آیا دو حکم داشتیم؟ آیا اجتماع حکمین متضادین پیش می آمد؟ خیر.

در ما نحن فیه اگر اماره ظنیه و خبر واحد مخالف واقع باشد باز هم ما دو حکم نداریم بلکه یک حکم داریم که همان حکم لوح محفوظی است منتها چون شارع مقدس خبر واحد را حجت قرار داده است من و شما در برابر خداوند در روز قیامت معذور هستیم و اگر به ما بگویند چرا نماز جمعه را ترک کردید می گوئیم چون زراره از قول امام صادق علیه السلام نقل کرد که نماز جمعه وجوب ندارد و خبر عادل را خود شما (شارع) برای من حجت قرار دادید و عنوان معذرت در کار است.

و مسئله تجزی و انقیاد هم به همان صورتی است که در مورد قطع بیان کردیم باز هم تکرار می کنیم که معنی حجیت در باب قطع و در باب امارات ظنیه مثل هم هست و تفاوتی ندارد یعنی به دنبال قطع و امارات ظنیه، حکم جدیدی مطابق با آن دو مطرح نیست که ما آن را با حکم لوح محفوظی و حکم واقعی بسنجیم و بگوئیم مسئله اجتماع

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۵۶

حکمین در کار است (چه حکمین متضادین، و چه حکمین متماثلین).

و همچنین وقتی اماره‌ای مخالف با واقع بود دیگر مفاد اماره مطلوب مولا نیست بلکه مطلوب همان واقع است که شما در مخالفت با آن واقع معذور هستید.

این طور نیست که اماره هم یک طلبی درست کند که متعلق به ضدّ واجب باشد پس مسئله طلب الضدّین (اشکال دوّم) را هم جواب دادیم.

نتیجه: حجّیت یکی از احکام وضعیه است و مستتبع احکام تکلیفیه نمی‌باشد.

توضیح ذلک: مرحوم شیخ و مرحوم آقای آخوند در مبحث استصحاب درباره احکام وضعیه بحث کرده‌اند مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند یک قسم از احکام وضعیه، این است که: شارع مستقیماً می‌تواند آن را جعل نماید و هیچ ملازمه و ربطی با احکام تکلیفیه ندارد- مانند ملکیت، مثلاً شارع می‌تواند بگوید بعد از آنکه معامله‌ای صحیح واقع شد مشتری، مالک مبیع می‌شود یعنی شارع برای او ملکیت را جعل می‌نماید که ملکیت هم مانند وجوب و حرمت قابل جعل است. ایشان می‌فرمایند حجّیت مانند ملکیت خودش قابلیت جعل مستقل دارد و ربط و ملازمه‌ای با احکام تکلیفیه ندارد و حجّیت چهار اثر دارد که آن‌ها را قبلاً توضیح دادیم.

یعنی اگر اماره ظنیه و خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است در این صورت شارع، طبق مفاد اماره جعل وجوب نمی‌کند بلکه او فقط برای اماره جعل حجّیت نموده است پس حجّیت یکی از احکام وضعیه است که جعل مستقل به او تعلق می‌گیرد و به دنبالش هیچ گونه حکم تکلیفی و حکم ظاهری جعل نمی‌شود تا اینکه کسی بگوید اجتماع حکمین متضادین و اجتماع حکمین متماثلین می‌شود (بله در بعضی از اصول عملیه حکم ظاهری محفوظ است که بزودی درباره آن بحث خواهیم کرد). تا اینجا مرحوم آقای آخوند طبق مسلک خویش جواب اشکال اوّل و دوّم را بیان کردند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۵۷

و اما تفویت مصلحه الواقع، أو الإلقاء فی مفسدته فلا محذور فیہ أصلاً، إذا كانت فی التعبد به مصلحه غالبه علی مفسده التفویت أو الإلقاء [۱].

اگر کسی این مسلک را در باب حجّیت نپذیرفت او در جمع بین حکم ظاهری و واقعی و حرف ابن قبه چه می‌کند؟ (مرحوم آقای آخوند بعد از دو سطر به این اشکال جواب می‌دهند و فعلاً پاسخ اشکال سوّم را که چندان بحثی ندارد بیان می‌کنند.

جواب از اشکال سوّم

[۱]- خلاصه اشکال سوّم: اگر امارات ظنیه، معتبر باشد و شارع ما را متعبد به آن بکند گاهی تفویت مصلحت یا القاء در مفسده پیش می‌آید.

آری حجّیت امارات ظنیه گاهی سبب تفویت مصلحت یا القاء در مفسده می‌شود و این کار مفسده دارد اما:

آیا ممکن نیست که یک مصلحتی این مفسده را جبران نماید؟

بلکه ممکن است مصلحتی باشد که آن مفسده را جبران نماید کما اینکه ما آن را کشف می‌کنیم:

وقتی شارع امارات ظنیه و خبر واحد را حجّت قرار می‌دهد می‌بینیم این حجّیت اماره و تعبد به اماره گاهی ملازم با تفویت مصلحت یا القاء در مفسده است در این صورت کشف می‌کنیم لا بد یک مصلحتی بوده است که چه بسا آن مصلحت بر آن مفسده رجحان داشته است.

آن مصلحت چیست که اقتضا نموده است شارع امارات ظنیه را حجت قرار دهد؟

ممکن است مصالحی در بین باشد از جمله:

۱- تسهیل امر بر مکلفین- اگر شارع بخواهد مانع حجیت امارات ظنیه شود مکلفین از کجا دسترسی به احکام پیدا کنند؟ لذا برای سهولت امر، امارات را حجت قرار داده است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۵۸

نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للأحكام التكليفية، أو بأنه لا معنى لجعلها إلا جعل تلك الأحكام، فاجتماع حكيم و إن كان يلزم، إلا أنهما ليسا بمثلين أو ضدین، لأن أحدهما طريقي عن مصلحة في نفسه موجبة لإنشائه الموجب للتنجز، أو لصحة الاعتذار بمجرد من دون إرادة نفسانية أو كراهة كذلك متعلقة بمتعلقه فيما يمكن هناك انقداحهما، حيث إنه مع المصلحة أو المفسدة الملزمتين في فعل، و إن لم يحدث بسببها إرادة أو كراهة في المبدأ الأعلى، إلا أنه إذا أوحى بالحكم الناشئ من قبل تلك المصلحة أو المفسدة إلى النبي، أو ألهم به الولي، فلا محالة ينقذ في نفسه الشريفة بسببهما، الإرادة أو الكراهة الموجبة للإنشاء بعنا أو زجرا، بخلاف ما ليس هناك مصلحة أو مفسدة في المتعلق، بل إنما كانت في نفس إنشاء الأمر به طريقيا. و الآخر واقعي حقيقي عن مصلحة أو مفسدة في متعلقه، موجبة لإرادته أو كراهته، الموجبة لإنشائه بعنا أو زجرا في بعض المبادئ العالیه، و إن لم يكن في المبدأ الأعلى إلا العلم بالمصلحة أو المفسدة- كما أشرنا- فلا يلزم أيضا اجتماع إرادة و كراهة، و إنما لزم إنشاء حكم واقعي حقيقي بعنا و زجرا، و انشاء حكم آخر طريقي، و لا مضادة بين

۲- مصلحت دیگری که شاید از مصلحت قبلی هم مهم تر باشد: شارع مقدس با آن احاطه و آگاهی که دارد و می بیند امارات ظنیه هشتاد درصدش مطابق با واقع است لکن فرض کنید بیست درصد هم مخالف با واقع درآید و باعث تفویت مصلحت یا القاء در مفسده بشود، آیا در این صورت مصلحتی وجود ندارد که مثلا شارع خبر واحد را حجت قرار دهد؟ امر، دائر است بین رعایت بیست درصد یا هشتاد درصد، لذا شارع به رعایت مطابقت هشتاد درصدی خبر واحد آن را حجت قرار می دهد.

تا اینجا مرحوم آقای آخوند طبق نظریه خود به حمایت از نظر مشهور جواب سه اشکال را بیان کردند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۵۹

الإنشاءین فیما اذا اختلفا، و لا یكون من اجتماع المثلین فیما اتفقا، و لا إرادة و لا كراهة أصلا إلا بالنسبة إلى متعلق الحكم الواقعي، فافهم [۱].

(۱) [۱]- مرحوم آقای آخوند از اینجا جواب اشکال اول و دوم را طبق دو مسلک دیگر بیان می کنند که ما ابتدا آن دو مسلک در مورد احکام وضعیه و حجیت را بیان می کنیم و سپس به اشکال ابن قبه پاسخ می دهیم.

مرحوم آقای آخوند گفتند به دنبال احکام وضعیه (مانند حجیت) هیچ گونه حکم تکلیفی جعل نمی شود اما نظر مرحوم شیخ در باب احکام وضعیه: اصلا معنای جعل حکم وضعی یعنی جعل احکام تکلیفی، گویا خود حکم وضعی یک مجعول تبعی است نه یک مجعول استقلالی هر کجا صحبت از حکم وضعی می شود اساس، در آن مورد حکم تکلیفی می باشد مثلا وقتی شارع برای مشتری جعل ملکیت می کند معنای این کار شارع این است که: جائز است مشتری در مبیع تصرف کند که جواز یک حکم تکلیفی است.

یا مثلا وقتی شارع می گوید بین این زن و مرد زوجیت برقرار است یعنی برای هر یک از این دو استمتاع از دیگری جائز است. یعنی برای هر یک جائز است که به دیگری نظر نماید پس معنای جعل حجیت، جعل آن آثار و احکام است روی این مبنا اگر شارع اماره

ظَنِّیه را حَجَّت قرار داد و گفت خبر الواحد حَجَّةٌ، لازمه‌اش این است که: شارع نماز جمعه‌ای را که خبر واحد بر وجوبش دلالت کرده است، واجب نموده است بنابراین، حَجَّتِ خبر واحد یعنی وجوب نماز جمعه.

امّا مسلک دیگری هم در مورد احکام وضعیه است که تقریباً برزخ بین دو نظریه قبل است وقتی شارع حَجَّتِ را که یک حکم وضعی است برای خبر واحد جعل می‌نماید در واقع دو کار در عرض هم انجام می‌دهد. هم حَجَّتِ را برای خبر واحد جعل می‌کند و هم یک حکم تکلیفی طبق مفاد آن اماره جعل می‌نماید.

گویا معنی خبر الواحد حَجَّةٌ دو جمله است:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۶۰

الف- خبر الواحد حجة- ب- يجب صلاة الجمعة (که مفاد اماره ظنیه و خبر واحد است).

یا به‌عنوان مثال وقتی شارع برای مشتری جعل ملکیت می‌نماید در واقع دو چیز را جعل نموده است الف: ملکیت ب: احکام تکلیفیه‌ای که همراه ملکیت است مانند جواز تصرّف- (البته آن حکم تکلیفی به اختلاف موارد تفاوت می‌کند).

وجه اشتراک این دو مبنا: وقتی شارع خبر واحد را حَجَّت قرار می‌دهد یک حکم تکلیفی مطابق مفاد اماره هم در کار هست خواه معنای جعل حَجَّت، جعل آن حکم تکلیفی باشد یا اینکه بین جعل حَجَّت و جعل حکم تکلیفی ملازمه باشد.

پس اگر نماز جمعه در واقع و در لوح محفوظ حرام باشد لکن خبر واحد بگوید نماز جمعه وجوب دارد در این صورت نماز جمعه وجوب شرعی پیدا می‌کند پس در اینجا دو حکم پیدا شده است.

۱- حکم واقعی حرمت متعلق به نماز جمعه. ۲- یک حکمی هم بنام وجوب در دنبال خبر واحد برای نماز جمعه جعل شده است.

شما چگونه جواب اشکال اجتماع حکمین متضادین را می‌دهید؟

در مسئله اجتماع حکمین مثلین هم همین‌طور است. یعنی اگر نماز جمعه در لوح محفوظ واجب باشد و خبر واحد هم دلالت بر وجوب کند، شما می‌گوئید دنبال جعل حَجَّتِ خبر واحد یک حکم تکلیفی برای نماز جمعه درست می‌شود.

شما چگونه جواب اشکال اجتماع حکمین مثلین را می‌دهید؟

چطور شارع می‌تواند دو وجوب برای یک نماز جمعه داشته باشد؟

بنابراین لا محاله اجتماع حکمین تحقق دارد. اما جواب:

مرحوم آقای آخوند طبق این دو مبنا جواب می‌دهند.

بله ما هم حکم به استحاله اجتماع حکمین متمثلین و حکمین متضادین می‌کنیم

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۶۱

در ما نحن فیه اجتماع حکمین است لکن این دو حکم نه تماثل با حکم واقعی دارند و نه تضاد با حکم واقعی پیدا می‌کنند.

یعنی در صورت اتّفاقیان، تماثل بینشان نیست و در صورت تفاوت، تضادی بینشان نیست.

بیان ذلک: اصلاً سنخ این دو حکم و خصوصیاتشان تفاوت دارد.

ما ابتدا آن حکم واقعی و لوح محفوظی را مقداری تجزیه و تحلیل کنیم.

حکم واقعی تابع متعلق است یعنی اگر نماز جمعه در واقع حکمی دارد به لحاظ مصلحت یا مفسده‌ای است که در خود نماز جمعه وجود دارد و در نفس انشاء حکم مصلحتی نیست و تقریب ثبوت حکم واقعی چنین است که: خداوند تبارک و تعالی که مبدأ اعلی

است، عالم است که واجبات، مصلحت ملزومه و محرّمات، مفسده ملزومه (لازم الاجتناب) دارند مثلاً خداوند، عالم است که نماز جمعه یک مصلحت ملزومه دارد و یا مثلاً خمر واجد یک مفسده ملزومه است که بدنبال این علم، خداوند یک حکمی انشائی (شأنی)

بصورت قانون جعل می‌نماید بعد بدنبال این حکم انشائی پیغمبر صلی الله علیه و آله بصورت وحی از آن مطلع می‌شود و ائمه

علیهم السّلام بصورت الهام یا بنحو دیگری از آن آگاه می‌شوند سپس نبی و ائمه نسبت به آن حکم انشائی اراده، کراهت، حبّ و بغض پیدا می‌کنند.

تذکر- این حبّ و بغض نسبت به آن حکم انشائی در خداوند نیست زیرا این دو ناشی از انفعال هستند و مسائل انفعالی درباره خداوند مستحیل است. وقتی اراده و کراهت در نفوس نبی و ائمه پیدا شد آنها نسبت به حکم انشائی بعث و زجر می‌کنند. یعنی در واجبات مردم را تحریک به اتیان می‌نمایند (بعث) و در محرمات مردم را زجر می‌نمایند و حکم انشائی مبدل به حکم واقعی می‌شود و قانون الهی به مرحله اجرا گذاشته می‌شود.

این خصوصیات حکم واقعی است که ما از آن تعبیر به حکم حقیقی، حکم واقعی و حکم لوح محفوظی می‌کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۶۲

اکنون خصوصیات احکام مفاد امارات (مانند خبر واحد) را بگوئیم.

فرض کنید حکم واقعی نماز جمعه حرمت است ولی خبر واحد قائم شد که نماز جمعه واجب است این حکم مفاد خبر واحد اسمش حکم حقیقی و واقعی نیست بلکه اسمش حکم طریقی می‌باشد و خصوصیاتش این است که:

در حکم طریقی مصلحت در نفس انشاء حکم است و اصلا کاری به متعلق خود (نماز جمعه) ندارد که آیا در آن مصلحت یا مفسده است یعنی حکم طریقی تابع مصلحتی است که در خود حکم وجود دارد.

بعلاوه این حکم توخالی هم هست به این معنا که اگر مطابق واقع بود که همان واقع است که به این صورت در آمده است و اگر مخالف واقع باشد فقط برای مکلف یک عذر هست به نحوی که اگر مخالفتی تحقق پیدا کرد، ملاک در موافقت و مخالفت همان واقع می‌باشد نه اینکه ملاک موافقت و مخالفت، این حکم طریقی باشد.

پس وجوب نماز جمعه اگر با حرمت واقعی مقایسه شود آن حرمت واقعی تابع مفسده ملزمه است اما همین وجوب نماز جمعه تابع یک مصلحتی است که در خود حکم بوجوب نماز جمعه است و کاری به مصلحت و مفسده ندارد که اگر مطابق واقع بود همان واقع را برای مکلف منجز می‌کند و اگر مخالف با واقع بود مکلف معذور است بدون این که بر خود این حکم ثواب یا عقابی مترتب شود.

اگر ما دو حکم این‌چینی برای شما درست کردیم. آیا در این صورت وجوب نماز جمعه (مفاد خبر واحد) با آن حرمت واقعی و لوح محفوظی منافات دارد؟

آیا اجتماع حکمین متضادین است؟

آیا اجتماع اراده و کراهت است؟

حکم طریقی که تابع مصلحت یا مفسده در متعلق نیست بلکه حکم طریقی همیشه تابع مصلحت در جعل خودش هست (مثلا بخاطر تسهیل امر بر مکلفین).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۶۳

نعم یشکل الأمر فی بعض الأصول العملیه، كأصالة الإباحة الشرعیة، فإن الإذن فی الإقدام و الاقتحام ینافی المنع فعلا [۷۴]، كما فیما صادف الحرام، و إن كان الإذن فیہ لأجل مصلحة فیہ، لا لأجل عدم مصلحة أو مفسدة ملزمة فی المأذون فیہ [۱].

پس ما دو حکم داریم اما در صورت تخالفشان اجتماع حکمین متضادین نیست و جمع بین این دو حکم هیچ مانع عقلی ندارد.

و در صورت توافقشان اجتماع حکمین هست اما اجتماع حکمین مثلین نمی‌باشد.

خلاصه: طبق مبنای مرحوم آفای آخوند اصلا دو حکم نداریم تا اجتماع حکمین مثلین یا ضدین بشود.

و طبق دو مبنای اخیر دو حکم داریم اما تضاد و تماثلی بین این دو حکم نیست.

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بله در بعضی از اصول عملیه مانند اصالة الاباحه، ما دچار اشکال می‌شویم (خواه مسلک خود را بپذیریم یا آن مبنای دیگر را قبول کنیم).

بیان اشکال: شارع در باب اصالة الاباحه نگفته است که اصالة الاباحه حقیقه، بلکه او در دلیل اصالة الاباحه «کل شیء لک حلال حتی...» [۷۵] جعل حکم تکلیفی (اباحه) کرده است، و اباحه یکی از احکام پنج‌گانه تکلیفیه است شارع در مورد شیء مشکوک الحلیه و الحرمة جعل اباحه و حلیت نموده است و این حلیت (حلال) با سایر حلالها از نظر حکم تکلیفی تفاوتی ندارد. چگونه می‌شود یک شیء (فرضا شرب تنن) بحسب واقع حرام باشد و در عین حال اصالة الاباحه بگوید به حسب ظاهر آن شیء حلال است. شما چگونه این حلیت ظاهری و اذن در اقدام را با حرمت واقعی جمع می‌کنید. شما بگوئید خود این اذن در ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۶۴

فلا- محیص فی مثله إلا- عن الالتزام بعدم انقذاح الإرادة أو الكراهة فی بعض المبادئ العالیة أيضا، كما فی المبدأ الأعلى، لكنه لا یوجب الالتزام بعدم كون التکلیف الواقعی بفعلی، بمعنی کونه علی صفة و نحو لو علم به المکلف لتنجز علیه، کسائر التکالیف الفعلیة التي تنتج بسبب القطع بها، و کونه فعلیا إنما یوجب البعث أو الزجر فی النفس النبویة أو الولویة، فیما إذا لم ینقذح فیها الإذن لأجل مصلحة فيه [۱].

ارتکاب مصلحت دارد و این‌طور نیست که شرب تنن مثل سایر مباحات مصلحت و مفسده‌اش مساوی باشد یا اصلا مفسده و مصلحت نداشته باشد.

می‌گوئیم بله اینجا هم در خود اذن مصلحت هست. اما این اذنی که ناشی از مصلحت در خودش شده است سبب شده که من بتوانم شرب تنن را مرتکب شوم و شارعی که در واقع و در لوح محفوظ فرضا شرب تنن را حرام کرده است چطور به مقتضای کل شیء لک حلال ... و لو روی یک مصلحتی در خود این تحلیل و اباحه به من اجازه داده است که شرب تنن را مرتکب بشوم؟ خلاصه: چگونه می‌توان بین حرمت واقعی و حلیت ظاهری (اذن در اقدام) جمع نمود.

[۱]- برای توضیح عبارت مقدمه‌ای را بیان می‌کنیم:

مرحوم مصنف برای احکام چهار مرحله بلکه پنج مرحله قائل است.

۱- مرحله اقتضا: که عبارت است از اشتغال بر مصلحت و واجدیت مفسده، مثلا در مورد اباحه مصلحت و مفسده مساوی است. و اینکه اشتغال بر مصلحت و مفسده را ذکر می‌کنیم به لحاظ اغلب احکام است (که عبارت از آن چهار حکم است). مثلا شرب خمر، مفسده ملزومه و لازم الاجتناب دارد و باید از آن اجتناب کرد. این مرحله، مرحله استعداد برای ثبوت حکم است.

۲- مرحله انشا: خداوند متعال که عالم بر این مفسده است یک حکم انشائی (که انشا به معنی جعل و قرارداد است) به دنبال آن اقتضا جعل می‌کند و در لوح محفوظ ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۶۵ ثبت و ضبط می‌گردد.

۳- مرحله فعلیت: بعد از مرحله انشا، مرحله بعث و زجر است و حکم به مرحله تحریک بر انجام (در واجبات در خارج) و تحریک بر اجتناب (در محرمات در خارج) می‌رسد که مرحوم آقای آخوند این مرحله را به دو مرتبه تقسیم می‌کنند.

الف- مرحله فعلیت تعلیقیه یا به تعبیر دیگر مرحله فعلیت لو علم: حکم از مرحله انشا به مرحله اجرا گذاشته می‌شود لکن در این

مرحله یک قید وجود دارد و قیدش این است که اگر مکلف از راه قطعی یا از طریقی که به منزله قطع است اطلاع بر آن حکم پیدا کرد، باید آن حکم را اجرا کند یعنی بعث و زجرش معلّق است- مثل اکرم زیدا إن جاءك.

ب- مرحله فعلیت حتمیه: همان طور که گفتیم اگر آن قید حاصل شد، فعلیت تعلیقیه به فعلیت حتمیه می‌رسد. آن وقت باید برطبق آن حکم عمل نمود.

۴- مرحله تنجّز: بعد از مراحل فوق حکم به مرحله تنجّز می‌رسد یعنی اگر مخالفتی با آن بشود مکلف عذری ندارد و خداوند می‌تواند او را عقاب نماید بنابراین مرحوم آقای آخوند مجموعاً در احکام، پنج مرحله درست کردند.

۱- مرحله اقتضا ۲- مرحله انشا ۳- مرحله فعلیت تعلیقیه ۴- مرحله فعلیت حتمیه ۵- مرحله تنجّز.

اما جواب اشکال

آن حرمت واقعیّه، مرحله انشا را گذرانده است و به مرحله فعلیت تعلیقیه (لو علم) رسیده است یعنی معلّق علیه آن حاصل نشده است زیرا کسی بدلیل اصالة الاباحه رجوع می‌کند که علم به حرمت شرب تن پیدا نکرده است و دلیل اصالة الاباحه شامل فرد عالم نمی‌شود و مخصوص جاهل و شاک می‌باشد بنابراین در نفس نبی یا امام این معنی منقّح شده است که یک مصلحتی در خود این تعلیق، ترخیص و اباحه هست و در نفس امام و نبی، زجر صراحتی و تحریم صراحتی که نسبت به شرب خمر در مورد جاهل تحقّق ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۶۶

فانقّح بما ذکرنا أنه لا یلزم الالتزام بعدم کون الحکم الواقعی فی مورد الأصول و الأمارات فعلیا [۱].

ندارد بلکه اگر فعلیت حتمیه باشد می‌تواند زجر صراحتی و تحریم صراحتی باشد و در اینجا فعلیت تعلیقیه است. پس بجای اینکه در نفس امام و نبی کراهت باشد و شما بگویید این کراهت با اذن در اقدام قابل جمع نیست، بجای آن، این مصلحت هست که می‌بیند اذن یک مصلحت و تسهیلی برای مردم دارد پس از طرفی حرمت واقعیّه به مرحله فعلیت نرسیده است و در دنبالش کراهتی تحقّق ندارد و از طرفی به خاطر مصلحتی که در خود اذن وجود دارد ما اذن در اقدام داریم بنابراین:

چه مانعی دارد که یک حرمت این چنینی با یک اذن در اقدام آن چنانی اجتماع داشته باشند و آیا جمع بین این دو محذوری دارد؟ حرمت در حدّ فعلیت تعلیقیه و اذن در اقدام در خصوص جاهل و کسی که معلّق علیه برایش حاصل نشده لذا جمع بین این دو حکم و به تعبیر معروف جمع بین حکم ظاهری و واقعی در این قبیل اصول را از این راه حل می‌کنیم پس: هم حکم واقعی به مرحله فعلیت تعلیقیه رسیده است و هم اذن در ارتکاب روی مصلحتی مانعی ندارد. این راهی بود که مرحوم آقای آخوند انتخاب کردند.

روش شیخ اعظم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی

[۱]- با آنچه که ذکر کردیم واضح شد که لازم نیست ما راه مرحوم شیخ انصاری را در جمع بین حکم ظاهری و واقعی طی کنیم. مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسائل به طور کلی در جمع بین حکم ظاهری و واقعی در مورد امارات و در مورد اصول عملیه (چه از قبیل اصالة الاباحه و چه از قبیل استصحاب و اصالة البراءة و اشباه ذلك)، راه دیگری را پیموده‌اند که عبارتست از اینکه:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۶۷

کی مشکل تازه بعد از لزوم ایاتین حینند بما قامت الأماره علی وجوبه، ضروره عدم لزوم امتثال الأحكام الإنشائیه ما لم تصر فعلیه و لم تبلغ مرتبه البعث و الزجر، و لزوم ایاتین به مما لا يحتاج إلی مزید بیان أو إقامه برهان [۱].

حکم واقعی از مرحله اقتضا می‌گذرد و به مرحله انشا می‌رسد و در مرحله انشا توقف می‌نماید که حکم واقعی عبارت از حکمی است که برای اجرا می‌باشد و مکلف باید عمل خود را طبق آن انجام دهد پس اگر فرضاً شرب تن در واقع حرام و در ظاهر حلال بود بین آن حکم واقعی و حکم ظاهری این طور جمع می‌کنیم که:

آن حرمت، مربوط به لوح محفوظ و مقام انشا است و این جواز هم برای فعلیت و عمل کردن و اجرا کردن، بخاطر مصالحی که در جعل حکم ظاهری است منتها مراحل این دو حکم تفاوت می‌کند و مرحوم شیخ معتقد هستند که حکم واقعی به مرحله فعلیت نمی‌رسد و در مرحله انشا باقی می‌ماند.

[۱]- شاید فرمایش مرحوم شیخ بهتر از بیان مرحوم آخوند باشد. اما روی مبنای شیخ دو اشکال خیلی مهم به ایشان شده است که هیچ کدام قابل جواب نیست ولی طبق مبنای مرحوم آقای آخوند این دو اشکال وارد نیست.

امّا اشکال اول: یک مقدمه لازم دارد و آن اینکه: احکام الهی که در مرحله اقتضا هست و هنوز به مرحله انشا نرسیده و قانونی برطبق اقتضا جعل نشده است، آیا این گونه احکام، وجوب متابعت دارد؟ خیر، بلکه به نظر دقیق در مرحله اقتضا حکمی در کار نیست و مرحله اقتضا قبل از مرحله جعل و اثبات حکم است.

اگر حکمی از مرحله اقتضا گذشت به مرحله انشا رسید و قانون برطبق آن جعل شد، آیا آن حکم در مرحله انشا و قبل از رسیدن به مرحله فعلیت لزوم متابعت دارد یا نه؟

احکام تا وقتی از مرحله انشا به مرحله فعلیت نرسند اصلاً وجوب متابعت ندارند

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۶۸

زیرا فرق بین مرحله انشا و مرحله فعلیت، این است که در مرحله انشا فقط مرحله جعل و تصویب قانون است اما مرحله فعلیت مرحله اجراء قانون و عمل به قانون است.

مثال- اگر کسی نسبت به احکام و قوانینی که در مجلس شورای اسلامی تصویب می‌شود اطلاع پیدا کرد، آیا لازم است طبق آن عمل کند؟

خیر، وقتی آن قوانین برای اجرا در اختیار قوه مجریه گذاشته شد وجوب متابعت دارد.

احکام الهی هم در مرحله انشا لزوم متابعت و موافقت ندارند.

بعد از ذکر این مقدمه، اشکالی را که به مرحوم شیخ کرده‌اند بیان می‌کنیم که: فرض کنید خبر واحد معتبر زراره دلالت می‌کند که مثلاً حکم ظاهری نماز جمعه وجوب است و فرض هم نمائید که حکم واقعی نماز جمعه هم وجوب است (البته در مسئله جمع بین حکم ظاهری و واقعی هم اجتماع حکمین متمائین و هم اجتماع حکمین متضادین، هر دو مورد اشکال است) اینجا مرحوم شیخ می‌فرمایند، در مورد قیام اماره، حکم واقعی نماز جمعه در مرحله انشا باقی است و به مرحله فعلیت نرسیده است.

اشکال، این است که مقام انشا که وجوب متابعت ندارد الآن که خبر واحد دلالت بر وجوب نماز جمعه می‌کند چه چیز گریبان مکلف را می‌گیرد؟ چه چیز مکلف را الزام می‌کند که نماز جمعه را ایاتین نماید؟

مکلف نمی‌داند که حکم واقعی نماز جمعه وجوب است. اگر می‌دانست به سراغ اماره و خبر واحد نمی‌رفت.

پس با قیام خبر واحد، علمی نسبت به حکم واقعی نیست پس هیچ ملزم و معرفی برای ایاتین نماز جمعه وجود ندارد با اینکه روایت صحیح زراره دلالت بر وجوب می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۶۹

لا یقال: لا مجال لهذا الإشکال، لو قیل بأنها كانت قبل أداء الأمانة إليها إنشائية، لأنها بذلك تصیر فعلیه، تبلغ تلك المرتبة [۱].
فإنه یقال: لا یکاد یحرز بسبب قیام الأمانة المعتره علی حکم إنشائی لا حقیقه و لا تعبد، إلا حکم إنشائی تعبد، لا حکم إنشائی
أدت إليه الأمانة، اما حقیقه فواضح، و اما تعبد فلا تَقصاری ما هو قضیه حقیه الأمانة کون مؤداهها هو الواقع تعبد، لا الواقع الذی
أدت إليه الأمانة [۲].

و اگر لزوم اتیان طبق امارات در کار نباشد پس این چه حجّتی است که برای امارات قائل شده‌اند.

این اشکال مهم به مرحوم شیخ شده است که: لازمه بیان شما عدم لزوم رعایت اماره‌ای است که دلالت بر وجوب یک شیء می‌نماید.

[۱]- از ناحیه مرحوم شیخ دفاع کرده‌اند که: بله حکم واقعی تا زمانی که در مرحله انشا متوقف است لزوم رعایت ندارد اما این مطلب را که نمی‌توانید انکار کنید که: اگر حکم واقعی مؤدای یک اماره قرار گرفت، آن حکم واقعی بضمیمه اینکه مفاد اماره مطابق با حکم واقعی است، این لزوم اجرا دارد.

بله اگر واقع و یا حکم انشائی و یا مؤدای اماره به تنهایی بودند، می‌توانستید اشکال نمایید.

بنابراین چه نقصی در وجوب موافقت ملاحظه می‌کنید. حکم واقعی وجوب نماز جمعه، خبر واحد معتبر هم دلالت بر وجوب کرده است و حکم به مرحله بعث رسیده و مسئله وجوب موافقت، مسلم است.

[۲]- اما جواب از این دفاع: قبول داریم که واقع به تنهایی و مؤدای اماره هم به تنهایی وجوب موافقت ندارند بلکه واقع مؤدای اماره لزوم متابعت دارد.

اما اینجا سؤالی مطرح است و آن اینکه: شما می‌توانید این واقع مؤدای اماره

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۷۰

را به ما نشان بدهید؟

آیا شما واقع را می‌دانید تا بگویید این واقع مؤدای اماره است؟ خیر. اگر می‌دانستید که سراغ خبر معتبر زراره نمی‌رفتید. ما فقط کتاب و مسائل و امثال آن را در اختیار داریم و یک خبر واحد معتبر دلالت می‌کند که نماز جمعه واجب است. خلاصه اگر وجدانا واقع را می‌دانستیم به خبر واحد رجوع نمی‌کردیم.

و اگر بگویید دلیل بر حجّیت خبر واحد دو فائده دارد:

۱- می‌گوید مؤدای اماره وجوب نماز جمعه است ۲- واقع هم همین وجوب است منتها نه بصورت اخبار بلکه به صورت تعیّد و بناگذاری بر اینکه واقع هم همان مؤدای اماره است یعنی دلیل حجّیت خبر واحد یک واقع تنزیلی و تعبدی برای ما درست می‌کند و کأنّ می‌گوید: «حکم بانّ الحکم الواقعی لصلاة الجمعة عبارة عن الوجوب» مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: این حرف درست نیست. زیرا دلیل بر حجّیت خبر واحد فرضا می‌گوید شما بنا بگذارید که مؤدای خبر واحد، همان واقع است. اما واقع به تنهایی کافی نبود بلکه واقع مؤدای اماره لازم بود یعنی واقعی که از نظر صفت نحوی متّصف باشد به اینکه مؤدای اماره است.

آیا دلیل بر حجّیت خبر واحد این مطلب را هم ثابت می‌کند؟ خیر فقط یک واقع تعیّدی درست می‌کند و می‌گوید بنا بگذار که حکم واقعی نماز جمعه وجوب است و در عالم شرع و تعبد مفاد خبر واحد همان واقع است.

بناگذاری بر اینکه واقع است این برای وجوب موافقت کافی نیست بلکه باید واقع با وصف مؤدای اماره را درست کند تا وجوب موافقت ثابت شود.

پس این دفاعی که از مرحوم شیخ شده است درست نمی‌باشد لذا باید دقت کرد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۷۱

فافهم ۷۶]. اللهم إلا أن يقال: إن الدليل على تنزيل المؤدّي منزلة الواقع - الذي صار مؤدّي لها - هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء [۱].

(۱) [۱] - مرحوم مصّّف می‌فرماید شما از راه دیگری می‌توانید استفاده کنید و بگویید: این بنا گذاری، که واقع، وجوب است، چه ثمره‌ای دارد؟

اگر ثمره‌ای نداشته باشد نتیجه این می‌شود که شارع با دلیل حجّیت اماره و خبر واحد یک عمل لغو و بی‌فائده را مرتکب شده است. اگر مسئله وجوب موافقت و لزوم اطاعت کنار برود دیگر چه فائده‌ای دارد؟

و به اصطلاح علمی روی دلالت اقتضا (و اینکه کلام از لغویت خارج شود)، می‌گوئیم وقتی شارع می‌گوید بنا بگذار بر اینکه آن واقع است، معنایش این است که نماز جمعه را بخوان و اگر این معنا را نداشته باشد مفهوم و معنایش این نیست که در ذهن خودت تصوّر کن که مؤدای اماره همان واقع است.

پس شارع بخاطر یک منظور و نتیجه خارجی این تعیّد را مطرح کرده است و همین که می‌گوید بنا بگذار، این واقع است، ثمره‌اش این است که برو نماز جمعه را بخوان.

بنابراین فرمایش مرحوم شیخ درست می‌شود که دلیل حجّیت خبر واحد یک واقع تنزیلی درست می‌کند و نتیجه واقع تنزیلی، وجوب اتیان، طبق مؤدای اماره است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۷۲

لكنه لا يكاد يتم إلا إذا لم يكن للأحكام بمرتبها الإنشائية أثر أصلا، وإلا لم تكن لتلك الدلالة مجال، كما لا يخفى [۱].

و أخرى بأنّه كيف يكون التوفيق بذلك؟ مع احتمال أحكام فعلية بعثية أو زجرية في موارد الطرق و الأصول العملية المتكفلة لأحكام فعلية؛ ضرورة أنه كما لا يمكن القطع بثبوت المتنافين، كذلك لا يمكن احتمالها. فلا يصح التوفيق بين الحكمين، بالتزام كون الحكم الواقعي - الذي يكون مورد الطرق - إنشائيا غير فعلي [۲].

(۱) [۱] - مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند، این حرف را در یک صورت می‌پذیریم اگر این واقع تنزیلی هیچ اثری غیر از لزوم موافقت و خواندن نماز جمعه نداشته باشد اما اگر فرض کردید آثار دیگری هم غیر از مسئله لزوم موافقت و خواندن نماز جمعه در کار است این حرف شما کنار می‌رود.

و ممکن است بگوئیم یک آثاری در کار هست و بقول مرحوم مشکینی اثرش در نذر ظاهر می‌شود. یعنی اگر کسی نذر کرده است که چنانچه حکم واقعی نماز جمعه وجوب باشد صد درهم صدقه می‌دهم، اینجا شارع طبق دلیل حجّیت خبر واحد می‌گوید بنا بگذار بر اینکه حکم واقعی نماز جمعه وجوب است پس باید صد درهم صدقه را به فقرا بدهی و اثری در لزوم اتیان نسبت به نماز جمعه در خارج نمی‌تواند داشته باشد.

خلاصه: مرحوم شیخ در جمع بین حکم ظاهری و واقعی فرمودند حکم واقعی، انشائی و حکم ظاهری، فعلی می‌باشد. و اولین اشکالی که متوجه ایشان شد این بود که روی مبنای مرحوم شیخ اگر اصل یا اماره‌ای فرضا دلالت بر وجوب یک شیء کرد و لو این اماره به حسب واقع هم مطابق با واقع باشد لزوم رعایت ندارد زیرا واقع در مرحله انشا است و حکم انشائی تا به مرحله فعلیت نرسد لزوم موافقت ندارد.

اشکال دومی که به مرحوم شیخ شده است

[۲]- برای بیان این اشکال ابتدا مقدمه‌ای را بیان می‌کنیم که قبلاً هم به آن اشاره کرده‌ایم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۷۳

اینکه می‌گویند اجتماع ضدّین و اجتماع متنافیین ممتنع است. آیا فقط قطع به اجتماع ضدّین ممتنع است، یا اینکه احتمال اجتماع ضدّین هم ممتنع است؟

جواب: در جای خودش ثابت شده است که بدیهی است که هم قطع به اجتماع ضدّین محال است و هم احتمال اجتماع ضدّین محال است، یعنی ممتنع باید مقطوع العدم باشد نه محتمل الوجود می‌تواند باشد و نه مقطوع الوجود

مثال: ما همان‌طوری که نمی‌توانیم قطع پیدا کنیم که جسمی در لحظه واحد معروض سفیدی و سیاهی باشد، همان‌طور هم نمی‌توانیم احتمال بدهیم که جسم واحد در لحظه واحد معروض سیاهی و سفیدی باشد.

اجتماع ضدّین و متنافیین که محال است در تمام حالات ممتنع است، قطع به آن محال است، احتمال اجتماع آن‌هم محال است.

اکنون از مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه الشریف) سؤال می‌کنیم که چه کسی رجوع به اماره یا اصل می‌نماید؟

آیا کسی که شک در حکم اقتضائی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می‌کند؟

آیا کسی که شک در حکم انشائی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می‌کند؟

آیا کسی که شک در حکم فعلی داشته باشد به امارات و اصول رجوع می‌کند؟

در کتاب القطع هم گفته‌ایم که حتّی قطع به حکم اقتضائی و قطع به حکم انشائی هیچ‌گونه اثر و لزوم متابعتی ندارد تا چه رسد به اینکه کسی شک نسبت به آن دو داشته باشد بنابراین کسی به اصول و امارات رجوع می‌کند که شک در حکم فعلی داشته باشد یعنی مشکوکش حکم فعلی باشد. به ضمیمه آن مقدمه فرض کنید:

مسئله شرب تنن پیش آمد و می‌خواهید به «کلّ شیء لکّ حلال حتّی تعلم انه حرام» رجوع کنید و احتمال می‌دهید که حکم واقعیش حرمت باشد خوب این حرمت محتمله بقول شما (مرحوم شیخ) اگر حرمت انشائی باشد شک در حکم انشائی و حتّی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۷۴

كما لا یصح بأنّ الحکمین لیساً فی مرتبته واحده بل فی مرتبتین؛ ضروره تأخر الحکم الظاهری عن الواقعی بمرتبتین [۱].

قطع به حکم انشائی که اثری ندارد.

پس آن حرمت احتمالی باید فعلیتی داشته باشد بنابراین نمی‌توانیم حرمت محتمله را در مقام انشا راکد بگذاریم باید به مرحله فعلیت رسیده باشد و شک در حکم فعلی در کار باشد تا آن وقت نوبت رجوع به: «کلّ شیء لکّ حلال حتّی تعلم انه حرام» برسد.

اکنون ما از طرفی شک در حکم فعلی شرب تنن داریم و از طرفی کلّ شیء لکّ حلال ... حلیت را ثابت می‌کنند. شما چطور بین حرمت فعلیه و این اباحه و تحلیل جمع می‌کنید؟

بگویید ما یقین به آن حرمت که نداریم ما می‌گوئیم احتمالش را چگونه می‌دهید؟

مگر در امتناع اجتماع متنافیین بین صورت قطع و احتمال فرقی است؟ خیر.

انسان حتّی نمی‌تواند احتمال بدهد که یک حرمت فعلیه با یک اباحه و تحلیل برطبق کلّ شیء لکّ حلال حتّی تعلم انه حرام جمع شده است.

و اگر بگویید حرمت محتمله به مرحله فعلیت نرسیده است و شک در حکم انشائی داریم، می‌گوئیم کسی که شک در حکم انشائی

دارد حق رجوع به اصل یا اماره ندارد زیرا مجرای اصول و امارات شک در حکم فعلیه است. پس این جمع مرحوم شیخ مشکل اجتماع متنافیین را حل نکرد.

آخرین روش در جمع بین حکم واقعی و ظاهری

[۱]- مرحوم سید محمد اصفهانی (سید فشارکی) که استاد مرحوم محقق حائری (مؤسس حوزه علمیه قم) بوده است یک راه سومی برای جمع بین حکم ظاهری و واقعی دارند که:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۷۵

در این راه، مسئله تأخر مرتبه را مطرح می‌کنند که حکم ظاهری تأخر از حکم واقعی دارد نه تنها یک مرتبه، بلکه حکم ظاهری دو مرتبه از حکم واقعی تأخر دارد. و اگر این مسئله ثابت شد دیگر اجتماع حکمین در یک مرتبه تحقق ندارد و مشکل جمع بین حکم ظاهری و واقعی حل خواهد شد.

بیان ذلک: اگر شرب تنن فرضاً بحسب واقع حرام باشد حکم واقعی روی چه عنوانی رفته است؟

آنچه عنوان و موضوع برای حکم واقعی است همین عنوان واقعی شیء است (یعنی شرب تنن) - چه مکلف عالم و چه جاهل به حکم باشد، علم و جهل مکلف هیچ‌گونه دخالتی در حکم واقعی ندارند.

اکنون ما به دلیل حکم ظاهری مراجعه می‌کنیم (کل شیء لک حلال حتی ...) تا ببینیم موضوع این (حلال) چیست.

آیا معنایش این است که کل شیء لک حلال واقعا؟

محققین چنین معنا می‌کنند که «کل شیء شک فی حلیته و حرمته واقعا فهو لک حلال ظاهرا» یعنی چیزی که در حکم واقعیش شک بشود (در حلیت و حرمت واقعیش شک بشود) بحسب ظاهر آن شیء محکوم به حلیت است.

لازمه بیان فوق این است که ما ابتدا یک حلال و حرام واقعی داشته باشیم و بعد شک در آن بکنیم و بعد از شک مسئله رجوع به کل شیء لک حلال حتی ... را پیش بیاوریم پس این حلیت ظاهریه متأخر از موضوعش هست و موضوعش شک در حکم واقعی و لوح محفوظی می‌باشد و شک در حکم واقعی هم تأخر از حکم واقعی دارد و اگر حکم لوح محفوظی نباشد، شما شک در حکم واقعی نمی‌کنید و چنانچه شک در حکم واقعی نکردید نوبت به حلیت ظاهریه می‌رسد بنابراین:

حلیت ظاهری (حکم ظاهری) تأخر از شک دارد (این یک مرتبه).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۷۶

و ذلک لا یکاد یجدی، فإن الظاهری و إن لم یکن فی تمام مراتب الواقعی، إلا أنه یكون فی مرتبه أیضا. و علی تقدیر المنافاه لازم اجتماع المتنافیین فی هذه المرتبه؛ فتأمل فیما ذکرنا من التحقیق فی التوفیق، فإنه دقیق و بالتأمل حقیق [۱].

و شک هم تأخر از حکم واقعی دارد بنابراین: (این هم یک مرتبه).

رتبه حکم ظاهری دو درجه تأخر از حکم واقعی دارد و در نتیجه حکم ظاهری نمی‌تواند در ردیف حکم واقعی قرار بگیرد و همین تأخر مراتب در جمع بین حکم ظاهری و واقعی کافی است.

پس حکم واقعی روی عنوان اولی شرب تنن رفته است و حکم ظاهری روی شک، آن هم شک در حکم واقعی که دو مرتبه از حکم واقعی تأخر دارد، رفته است و مشکلی پیش نمی‌آید.

[۱]- مرحوم مصنف می‌فرمایند این راه هم درست نیست.

شما ثابت کردید که حکم ظاهری در رتبه حکم واقعی نیست و دو درجه از حکم واقعی تأخر دارد اما یک سؤال از شما می‌کنیم

که:

آیا در عین اینکه حکم ظاهری دو درجه از حکم واقعی تأخر دارد، با وجود این تأخر رتبه، حکم واقعی از بین رفته و بساطش را جمع کرده است یا نه؟

شما بالأخره می‌گویید حکم واقعی هست، منتها رتبه حکم واقعی مقدم بر رتبه حکم ظاهری است.

به عبارت دیگر: حکم ظاهری نمی‌تواند خود را در رتبه حکم واقعی قرار دهد.

اما حکم واقعی که با برخورد با حکم ظاهری از بین نمی‌رود.

اگر با آمدن حکم ظاهری بساط حکم واقعی درهم پیچیده می‌شد حرف شما درست بود اما شما می‌گویید حکم واقعی به قوت خود باقی است و با گذشتن دو مرتبه حکم ظاهری بساطش پهن می‌شود.

با این حال شما چگونه بین حکم واقعی (حرمت) و این حکم ظاهری جمع می‌کنید.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۷۷

ثالثها: إن الأصل فیما لا یعلم باعتباره بالخصوص شرعا و لا یحرز التبعید به واقعا، عدم حجیته جزما، بمعنی عدم ترتب الآثار المرغوبه من الحجته علیه قطعا، فإنها لا- تکاد ترتب إلا علی ما أتصف بالحجیه فعلا، و لا یکاد یكون الانصاف بها، إلا إذا أحرز التبعید به و جعله طریقا متبعاً؛ ضرورة أنه بدونه لا یصح المؤاخذة علی مخالفة التکلیف بمجرد إصابته، و لا یكون عذرا لدى مخالفته مع عدمها، و لا- یكون مخالفته تجریا، و لا- یكون موافقته بما هی موافقته انقیادا، و إن كانت بما هی محتملة لموافقة الواقع كذلك إذا وقعت برجاء إصابته، فمع الشک فی التبعید به یقطع بعدم حجیته و عدم ترتیب شیء من الآثار علیه، للقطع بانتفاء الموضوع معه، و لعمری هذا واضح لا یحتاج إلى مزید بیان أو إقامة برهان [۱].

اصل اولی در امارات حجیت است یا عدم حجیت؟

اشاره

[۱]- قبلا- ثابت کردیم هر اماره‌ای دارای امکان حجیت است یعنی نسبتش به حجیت و عدم حجیت مساوی است و شارع یا عقل می‌تواند بعضی از امارات را در بعضی از موارد، حجیت ببخشد.

اگر به اماره‌ای برخورد کردیم و شک در حجیت آن نمودیم، آیا اصل و قاعده‌ای وجود دارد که دلالت بر حجیت یا عدم حجیت آن بکند؟

ایشان می‌فرمایند اگر شک در حجیت یک اماره‌ای داشته باشیم قطعا آثار حجیت بر آن اماره مترتب نمی‌شود.

اکنون آثار حجیت را نام می‌بریم اگرچه سابقا در کتاب القطع هم بنحو مشروح بیان کرده‌ایم که حجیت دارای ۴ اثر است:

۱- منجزیت، ۲- معذرت، ۳- مسئله انقیاد، ۴- مسئله تجزی.

مصنّف می‌فرمایند اگر شما شک در حجیت یک حجتی بکنید یقینا آثار حجیت بار نمی‌شود که شاید در بدو امر یک تناقضی به ذهن انسان بیاید.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۷۸

اگر آثار حجیت بار نمی‌شود یعنی یقینا حجت نیست پس چطور می‌شود که انسان هم شک در حجیت داشته باشد و هم یقین به

عدم حجیت پیدا کند یعنی شک در حجیت با یقین به عدم حجیت چگونه جمع می‌شود؟

جواب: ما در مورد احکام تکلیفی مراتبی را ذکر کردیم، از جمله مرحله انشا، مرحله فعلیت، مرحله تنجز که مرحله انشا مرحله جعل و قانون‌گذاری بود و علم و جهل هیچ‌گونه دخالتی در این مرتبه نداشت و مرحله فعلیت، مرحله اجرا و پیاده شدن قانون است که مسائلی از قبیل علم، جهل و نسیان مطرح می‌شود و دارای احکامی است. لذا اگر حکمی بخواهد به مرحله تنجز برسد اگر انسان یقین به آن حکم پیدا نکند و حجت شرعی‌ای بر آن نداشته باشد به مرحله استحقاق عقوبت نمی‌رسد.

همان‌طور که در احکام تکلیفی مراتبی وجود دارد در خود این حجیت (حکم وضعی) که از مجعولات شرعی است مراتب و مراحل از قبیل مرحله انشا و مرحله فعلیت وجود دارد.

مثال: فرض کنید خداوند تبارک و تعالی در لوح محفوظ، شهرت فتوایی را حجت قرار داده است لکن شما هر قدر به ادله رجوع کردید، دلیل روشن، و بیان کافی بر حجیت شهرت فتوایی پیدا نکردید و لذا شک در حجیت آن دارید این حجیت مشکوکه در چه مرحله‌ای است؟

در مرحله انشا است یعنی نمی‌دانید که آیا خداوند شهرت فتوایی را به صورت جعل قانون حجت قرار داده است یا نه.

اینجا این سؤال پیش می‌آید که آن آثار چهارگانه حجیت مربوط به کدام مرحله است، آیا حجیت در مرحله انشا آن چهار اثر را دارد یا نه؟

یعنی اگر خداوند چیزی را در لوح محفوظ حجت قرار داد و لو اینکه من هم

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۷۹

و اما صحه الالتزام بما أدى إليه من الأحكام، و صحه نسبته إليه تعالی، فلیسا من آثارها؛ ضرورة أن حجية الظن عقلا - علی تقرير الحكومة فی حال الانسداد - لا توجب صحتهما، فلو فرض صحتهما شرعا مع الشك فی التبعيد به لما كان یجدي فی الحجیه شیئا ما لم یترتب علیه ما ذکر من آثارها، و معه لما كان یضر عدم صحتهما

اطلاعی نداشته باشم مع ذلك منجزیت دارد یعنی استحقاق عقوبت بر مخالفت دارد؟ و آیا معذرت دارد؟ و همچنین آن دو اثر دیگر را دارد؟ یا اینکه آن آثار چهارگانه حجیت مربوط به حجیت در مرحله فعلیت است. یعنی اگر مسئله حجیت از مرحله انشا تجاوز بکند و به مرحله فعلیت برسد و من اطلاع بر آن پیدا بکنم یعنی دلیل شرعی مرا راهنمایی بر این حجیت بکند آن وقت است که حجیت دارای اثر است.

باتوجه به این مقدمات نتیجه می‌گیریم:

که در این مسئله معروف تناقضی وجود ندارد که شک در حجیت مساوق با قطع به عدم حجیت است به این معنا که شک در حجیت انشاییه مساوق با قطع به عدم حجیت فعلیه و مساوق قطع به عدم ترتب آثار حجیت است زیرا آثار حجیت مربوط به حجیت فعلیه است و دست یافتن بر حجیت فعلی راه و علم و آگاهی لازم دارد و با وجود شک که انسان راهی به طرف حجیت پیدا نمی‌کند.

پس اگر شک کردیم که آیا خداوند شهرت فتوایی را در لوح محفوظ حجت قرار داده است یا نه، می‌گوئیم بدنبال این شک، انسان شاک با وصف شک، یقین دارد که حجیتی در کار نمی‌باشد و آثار چهارگانه حجیت مترتب نمی‌شود که ما این مطلب را به صورت یک اصل و یک اساس در تمام امارات مشکوکه الحجیه بیان می‌کنیم که:

«اصل اولی در مورد حجیت امارات مشکوکه، عدم حجیت آنهاست.»

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۸۰

أصلا، كما أشرنا إليه آنفا.

بیان عدم صحه الالتزام مع الشك في التعبد، و عدم جواز إسناده إليه تعالى غير مرتبط بالمقام، فلا يكون الاستدلال عليه بهم، كما أتعب به شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - نفسه الزكية، بما أظن من النقص والإبرام، فراجعه بما علقناه [۷۷] عليه، و تأمل. و قد انقدح - بما ذكرنا - أن الصواب فيما هو المهم في الباب ما ذكرنا في تقرير الأصل، فتدبر جيدا [۱].

(۱) [۱] - مرحوم شيخ انصاری [۷۸] برای اثبات این مطلب راه دیگری را پیموده‌اند که:

معنای اینکه اماره و خبر واحد حجّت است، یک اثر مهمّش این است که من و شما بتوانیم به مفاد آن التزام قلبی پیدا کنیم. و دیگر اینکه بتوانیم آن مفاد را به خداوند هم نسبت بدهیم. مثلا اگر خبر زراره دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد، من و شما بتوانیم بگوئیم وجوب نماز جمعه حکم الهی است و بتوانیم آن را به خداوند مستند کنیم.

سپس مرحوم شیخ می‌فرماید: اگر یک اماره مشکوک الحجّیه داشته باشیم که دلیلی بر حجّیت آن در دست نداشته باشیم چگونه می‌توانیم التزام قلبی به مفاد آن پیدا کنیم و چگونه می‌توانیم مفاد آن را به خداوند مستند نمائیم.

این نسبت بدون علم به خداوند است قُلْ أَللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ. [۷۹]

بنابراین مرحوم شیخ می‌فرماید از آیات و روایات استفاده می‌شود که انسان در صورت شک نمی‌تواند ملتزم به حکمی بشود و نمی‌تواند آن را به خداوند نسبت بدهد زیرا این افتراء نسبت به خداوند سبحان است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۸۱

مرحوم مصنّف می‌فرماید: اساس این حرف بنظر ما غیر صحیح است. احکام حجّیت همان چهار اثری بود که قبلا ذکر کردیم و مسئله صحّت التزام و جواز استناد ربطی به مسئله حجّیت ندارد، اگر خبر واحد حجّت شد به دنبالش مسئله التزام و جواز استناد در کار نیست و ایشان مورد نقضی را هم بیان می‌کنند که حجّیت ثابت است لکن نه صحّت التزام در کار است و نه جواز استناد به خداوند در میان است.

در نتیجه مقدمات انسداد، اختلافی هست که آیا نتیجه مقدمات انسداد، این است که مظنه به نحو کشف شرعی حجّیت دارد یعنی در حال انسداد باب علم و علمی شارع مقدّس مظنه را حجّت قرار داده است یا اینکه نه، در حال انسداد، عقل حکم می‌کند که ظنّ انسدادی حجّیت دارد یعنی ظنّ انسدادی، از نظر حجّیت مثل قطع است همان‌طور که حجّیت قطع، عقلی است، حجّیت ظنّ انسدادی هم عقلی است.

خلاصه: اگر مقدمات چهارگانه دلیل انسداد تمام شد عقل حکم می‌کند که مظنه حجّیت دارد.

اکنون ما یک سؤال داریم که:

عقلی که در حال انسداد از روی ناچاری مظنه را حجّت قرار داده است، آیا حکم هم می‌کند به اینکه این حکم مظنون، حکم الهی است؟

و آیا حکم می‌کند که شما در قلب هم به آن ملتزم بشوید؟

خیر - فقط وظیفه‌ای برای مکلفین معین می‌کند که چون باب علم و علمی منسد است ظنّ انسدادی حجّیت دارد.

بله، اگر ظنّ انسدادی بنحو کشف شرعی حجّیت داشته باشد معنایش این است که شارع این مظنه را حجّت قرار داده است یعنی همان شارعی که مثلا خبر واحد را حجّت قرار داده است، این ظنّ انسدادی را هم طریق به واقع می‌داند.

خلاصه، مرحوم مصنّف می‌فرماید: ما مورد نقضی پیدا کردیم که حجّیت تحقّق

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۸۲

إذا عرفت ذلك، فما خرج موضوعا عن تحت هذا الأصل او قيل بخروجه يذكر في ذيل فصول [۱].

دارد ولی صحت التزام و جواز استناد تحقق ندارد لذا از اینجا می‌فهمیم که صحت التزام و جواز استناد ملازم با حجیت نیست. بخلاف آن آثار چهارگانه‌ای که خودمان ذکر کردیم که هرکجا حجیت تحقق داشته باشد آن آثار هم تحقق دارد و بر فرض اگر در موردی صحت التزام و جواز استناد در کار باشد این ربط و فائده‌ای به حجیت ندارد (اگر آن آثار مترتب نباشد). بنابراین زحمتی را که مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه الشریف) متحمل شده‌اند چندان مهم نیست و راه صحیح همان بود که گفتیم. خلاصه: اصل اولی در امارات مشکوک الحجیه، عدم حجیت آنهاست.

[۱]- اکنون باید بینیم چه ظنونی از تحت اصل فوق خارج شده است ما امارات و ظنونی داریم که موضوعا از تحت قاعده فوق خارج شده‌اند یعنی قطع به حجیت آنها داریم (مانند ظواهر الفاظ). که ظنون را یک‌به‌یک در ضمن چند فصل مورد بحث قرار می‌دهیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۸۳

فصل لا- شبهه فی لزوم اتباع ظاهر کلام الشارع فی تعیین مراده فی الجملة؛ لاستقرار طریقه العقلاء علی اتباع الظهورات فی تعیین المرادات، مع القطع بعدم الردع عنها، لوضوح عدم اختراع طریقه آخری فی مقام الإفاده لمراه من کلامه، کما هو واضح [۱].

چرا ظواهر الفاظ حجّت است؟

[۱]- شکی نیست که در تعیین مراد شارع باید از ظاهر کلام او متابعت نمود پس فی الجملة و به نحو موجه جزئیّه ظاهر کلام شارع حجّت است مثال- اکرم العلماء- احلّ الله البيع. ظهور این دو مثال این است که اکرام همه علما واجب است، و تمام اقسام بیع حلال است. مرحوم آقای آخوند بر این مطلب دلیلی اقامه می‌کند که تقریبا از دو جزء یا دو مقدمه تشکیل شده است. ۱- ما می‌بینیم که طریقه همه عقلای عالم بر این است که در تعیین مراد متکلم، ظواهر الفاظ او را اخذ می‌کنند. اگر متکلمی گفت: رأیت اسدا مخاطب می‌گوید مراد از اسد، حیوان مفترس است زیرا لفظ، بدون قرینه بر مجاز، در معنای حقیقی ظهور دارد. ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۸۴ و الظاهر أن سیرتهم علی اتباعها، من غیر تقييد بإفادتها للظن فعلا، و لا بعدم الظن كذلك علی خلافها قطعا [۱].

۲- شارع مقدّس از این طریق عقلا- منعی ننموده است و نفرموده است من در تعیین مراد از ظواهر الفاظ تبعیت نمی‌کنم و در تعیین مراد خویش در مقام افاده مقاصد خود طریقه دیگری را اختراع نکرده است. خلاصه: شارع نفرموده است که من به طریقه عرف صحبت نمی‌کنم. در این باب تفصیلی هم هست که آن‌ها را ذکر می‌کنیم. [۱]- قبلا یاد آور می‌شویم که به یک اعتبار ظن به چهار نوع تقسیم می‌شود: ظنّ شخصی (ظنّ فعلی)، در برابر ظنّ نوعی. ظنّ خاص، در برابر ظنّ مطلق.

ظنّ نوعی آن است که برای نوع و غالب مردم حاصل می‌شود اما ظنّ شخصی برای فرد و شخص حاصل می‌گردد. ظنّ خاص به ظنّی می‌گویند که غیر از دلیل انسداد، دلیلی بر حجیت آن داشته باشیم مانند ظنّ حاصل از خبر واحد.

و هر ظنی که حجیت آن مستند به دلیل انسداد باشد در اصطلاح اصولیون به آن ظنّ مطلق می‌گویند.

حجیت ظواهر مقید به حصول ظنّ شخصی نمی‌باشد

تفصیل اول: در حجیت ظواهر، معیار حصول ظنّ شخصی نمی‌باشد یعنی حجیت ظواهر الفاظ مقید به افاده ظنّ فعلی و شخصی نیست.

خواه از ظواهر الفاظ ظنّ شخصی حاصل بشود یا اینکه ظنّ شخصی حاصل نشود.

ظواهر الفاظ حجّت است چون ملاک حجیت ظواهر الفاظ از باب ظنّ نوعی است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۸۵

ضروره آنکه لا مجال عندهم للاعتذار عن مخالفتها، بعدم إفادتها للظن بالوفاق، و لا بوجود الظن بالخلاف [۱].

كما أن الظاهر عدم اختصاص ذلك بمن قصد إفهامه [۲].

اگر مولی بگوید: اکرم العلماء، علما ظهور در عموم دارد اعم از اینکه برای مخاطب ظنّ به عموم حاصل بشود یا اینکه ظنّ به عموم حاصل نشود.

حجیت ظواهر مقید به عدم حصول ظنّ به خلاف نمی‌باشد

تفصیل دوم: در حجیت ظواهر الفاظ فرقی نمی‌کند که ظنّ به خلاف مراد حاصل بشود یا اینکه ظنّ به خلاف مراد حاصل نشود.

حتی برای کسانی که ظنّ به خلاف مراد متکلم حاصل شده است ظواهر در مورد آنها هم حجّت است.

اگر مولی گفت اکرم العلماء و مخاطب از این عبارت ظن پیدا کرد که مقصود متکلم از علما تمام دانشمندان نمی‌باشد بلکه مقصود

علمای عدول است باز هم عموم اکرم العلماء در رابطه با مخاطب حجیت دارد و ظهورش برای او حجّت است.

[۱]- مرحوم مصنف برای عدم اعتبار این دو تفصیل دلیل و شاهی می‌آورد که اگر کسی با ظاهر کلام مولی مخالفت کند و بعد

در مقام اعتذار و عذرخواهی برآید و بگوید علت مخالفت من این بود که من ظنّ به مراد پیدا نکردم یا بگوید من ظنّ به خلاف

مراد او پیدا کردم، هیچ کدام از این عذرهای مسموع و پذیرفته نیست و مسموع نبودن این عذرهای دلیل بر این است که در حجیت

ظواهر، اگر کسی ظنّ به مراد مولا هم پیدا نکند، ظواهر حجیت دارد.

اگر کسی ظنّ به خلاف مراد مولا هم پیدا کند ظواهر حجیت دارد.

حجیت ظواهر الفاظ نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیستند

[۲]- تفصیل سوم: ظواهر الفاظ در مورد همه افراد حجّت است خواه مقصود به افهام باشند یا اینکه مقصود به افهام نباشند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۸۶

و لذا لا یسمع اعتذار من لا یقصد إفهامه إذا خالف ما تضمنه ظاهر کلام المولی، من تکلیف یعمه أو یخصه، و یصح به الاحتجاج

لدى المخاصم و اللجاج، كما تشهد به صحه الشهادة بالإقرار من کل من سمعه و لو قصد عدم إفهامه، فضلا عما إذا لم یکن یصد

إفهامه [۱].

ظاهرا مرحوم محقق قمی - صاحب قوانین - فرموده‌اند که ظواهر الفاظ برای مقصودین به افهام حجیت دارد و اما برای غیر مقصودین به افهام حجیت نمی‌باشد.

[۱]- مرحوم مصنف برای عدم اعتبار تفصیل سؤم استدلال می‌کنند که:

اگر کسی با ظاهر کلام مولا مخالفت کند که عموم تکلیف مولا شامل غیر مقصودین به افهام بود و یا حتی اگر آنکه دارای تکلیفی است که مخصوص به غیر مقصودین به افهام بود، و بعد آن عبد عذر بیاورد که من مقصود به افهام نبودم، عذرش مسموع نیست (مشروط بر اینکه این عبد بر آن کلام مولا اطلاع پیدا کند).

مثال: مولا زید را مخاطب قرار می‌دهد و می‌گوید عمرو باید فردا فلان کار را انجام بدهد و عمرو هم این کلام را می‌شنود. در این صورت اگر عمرو با ظاهر کلام مولا مخالفت بکند و بعد عذر بیاورد که من مقصود به افهام نبودم، این عذر مسموع نیست و این دلالت می‌کند که:

اگر مقصود به افهام هم نباشد ظواهر کلام برای او حجیت است.

مرحوم آقای آخوند شاهی هم بر این مطلب می‌آورند که: اگر زید برای عمرو اقرار بکند که من فرضاً مرتکب قتلی شده‌ام، در این صورت:

در محکمه شرع برای سایر افراد صحیح است که شهادت بر اقرار زید بدهند در حالی که مقرر (زید) قصد افهام این افراد را نداشته است (مشروط بر اینکه سایرین اقرار زید را شنیده باشند) در این شهادت زید نمی‌تواند ادعا کند که من قصد افهام سایرین را ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۸۷

و لا فرق فی ذلك بین الكتاب المبین و احادیث سید المرسلین و الأئمة الطاهرین. و إن ذهب بعض الأصحاب إلى عدم حجیه ظاهر الكتاب [۱].

إما بدعوی اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله و من خوطب به، كما يشهد به ما ورد فی ردع أبي حنیفه و قتاده عن الفتوی به [۲].

نداشته‌ام و ظاهر کلام من برای آنها حجیت نیست.

تفصیل بعضی از محدثین در حجیت ظواهر

[۱]- تفصیل چهارم: جماعتی از اخباریها می‌گویند ظواهر اخباری که از ائمه طاهرین (صلوات الله علیهم اجمعین) صادر شده است حجیت دارد، اما ظواهر قرآن دارای حجیت نیست!

اخباریها پنج دلیل بر مدعای خود اقامه کرده‌اند که سه دلیل آنها راجع به منع صغرا است. یعنی اصلاً قبول ندارند که قرآن ظهوری داشته باشد یعنی می‌گویند ظواهر کلمات حجیت است اما قرآن در هیچ معنایی ظهور ندارد تا اینکه حجیت باشد.

و دو دلیل آنها مربوط به منع کبرا است یعنی قبول دارند که الفاظ قرآن دارای ظواهری هست امّا حجیت آن ظواهر را انکار می‌کنند. ما این پنج دلیل را اکنون توضیح می‌دهیم.

ادله محدثین بر عدم حجیت ظواهر قرآن ۸۰

۲- دلیل اول: فهم و درک قرآن مخصوص کسانی است که قرآن در خانواده آن‌ها نازل شده است. انما يعرف القرآن من خوطب به یعنی غیر از نبی و ائمه (صلوات الله علیهم اجمعین) کسی معانی قرآن را نمی‌فهمد تا اینکه بگوئیم مثلاً- فلان آیه در فلان معنا حجت است (منع صغرا).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۸۸

او بدعوی آنکه لاجل احتوائه علی مضامین شامخه و مطالب غامضه عالیه، لا یکاد تصل إليها ایدی أفكار أولى الأنظار الغير الراسخين العالمين بتأويله، کیف؟ و لا یکاد يصل إلى فهم كلمات الأوائل إلا الأوحدي من الأفاضل، فما ظنک بکلامه تعالی مع اشتماله علی علم ما کان و ما یکون و حکم کل شیء [۱].

دلیل و شاهد این‌ها روایاتی [۸۱] قریب به این معناست که: امام صادق علیه السلام از ابو حنیفه پرسید آیا تو فقیه اهل عراق هستی؟
جواب: آری- مدرک فتوای تو چیست؟
طبق قرآن فتوا می‌دهم.

- آیا ناسخ و منسوخ قرآن را می‌دانی؟، أ تعرف القرآن حق معرفته.

آری حضرت فرمودند: وای بر تو، علم قرآن مخصوص کسانی است که قرآن به آن‌ها نازل شده است و تو چیزی از قرآن نمی‌فهمی و روایت دیگری که:

امام باقر علیه السلام از قتاده پرسید تو فقیه اهل بصره هستی؟

- كذلك یزعمون (چنین می‌گویند).

- با چه مدرکی فتوا می‌دهی.

- قرآن.

سپس حضرت فرمود: علم قرآن منحصرًا نزد اهل بیت عصمت علیهم السلام است.

[۱]- دلیل دوم: قرآن، شامل مضامین عالی و مطالب شامخی است که فقط دست معصومین و راسخین در علم به آن می‌رسد و کلمات متقدمین از علما را نمی‌دانند مگر اشخاص فاضل و ... تا چه رسد به فهم قرآن که مشتمل بر مطالب عالی و علم ما کان و ما یکون است پس قرآن در یک معنایی نسبت به غیر اهل بیت اصلاً ظهور ندارد (منع صغرا).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۸۹

أو بدعوی شمول المتشابه الممنوع عن اتباعه للظاهر، لا أقل من احتمال شموله لتشابه المتشابه و إجماله [۱].

أو بدعوی أنه و إن لم یکن منه ذاتا، إلا- أنه صار منه عرضا؛ للعلم الإجمالي بطرو التخصیص و التقیید و التجوز فی غیر واحد من ظواهره، كما هو الظاهر [۲].

[۱]- دلیل سوم: این دلیل از یک صغرا و یک کبرا تشکیل شده است که:

ظواهر قرآن جزء متشابهات است (فقط آیاتی که صریح هستند جزء متشابهات نیست و تبعیت از متشابهات قرآن ممنوع است، فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ... [۸۲] پس تبعیت از ظواهر قرآن ممنوع است.

طبق این دلیل، این‌ها برای قرآن ظواهر قائل هستند و چون جزء متشابهات است تبعیت از آن ظواهر ممنوع است (منع کبری).

بعد اضافه می‌کنند که اگر ما قطع هم نداشته باشیم که ظواهر قرآن جزء متشابهات است لا اقل احتمال می‌دهیم که ظواهر قرآن جزء

متشابهات باشد. چرا؟

لتشابه المتشابه چون خود کلمه متشابه، متشابه می‌باشد.

اگر متشابه به الفاظی بگویند که دلالتشان مجمل باشد در این صورت ظواهر جزء متشابهات نیست چون در ظواهر اجمالی وجود ندارد.

اما اگر متشابه به آن الفاظی بگویند که دلالتشان مقطوع نباشد در این صورت شامل ظواهر هم می‌شود پس احتمال دارد خود متشابه شامل ظواهر قرآن هم بشود.

[۲]- دلیل چهارم: اگر قرآن ذاتا هم متشابه نباشد بالعرض متشابه شده است چون ما علم اجمالی داریم که مقداری از مطلقات قرآن مقید شده است و مقداری از عمومات

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۹۰

أو بدعوى شمول الأخبار الناهية عن تفسير القرآن بالرأى، لحمل الكلام الظاهر فى معنى على إرادة هذا المعنى [۱].

ولا يخفى أن النزاع يختلف صغرويا و كبرويا بحسب الوجوه، فبحسب غير الوجه الأخير و الثالث يكون صغرويا، و اما بحسبهما فالظاهر أنه كبروى، و يكون المنع عن الظاهر، إما لأنه من المتشابه قطعاً أو احتمالاً، أو لكون حمل الظاهر على ظاهره من التفسير بالرأى، و كل هذه الدعاوى فاسدة: [۲].

اما الأولى، فإنما المراد مما دلّ على اختصاص فهم القرآن و معرفته بأهله اختصاص فهمه بتمامه بمتشابهاته و محكماته؛ بدهة أن فيه ما لا يختص به، كما لا يخفى.

و ردع أبى حنيفة و قتادة عن الفتوى به إنما هو لأجل الاستقلال فى الفتوى بالرجوع إليه من دون مراجعة أهله، لا عن الاستدلال بظاهرة مطلقاً و لو مع الرجوع إلى رواياتهم

قرآن تخصیص خورده است بنابراین اگر به آن برخورد کنیم و شک پیدا کنیم که آیا تخصیص خورده است یا نه کآن با وجود آن علم اجمالی به تخصیص، دیگر قرآن و آن عام ظهوری ندارد (منع صغرا).

[۱]- دلیل پنجم: اخباری داریم که می‌گویند من سیر القرآن برأیه فلیتبیوا مقعده من النار [۸۳]، و عمل به ظواهر قرآن و حمل لفظ بر ظاهرش، تفسیر به رأی است و تفسیر به رأی منهی است، پس حمل لفظ بر ظاهر هم تفسیر به رأی و منهی است. (منع کبرا).

[۲]- همان‌طور که گفتیم دلیل اول، دوم و چهارم اخباریها در رابطه با منع صغرا است و دلیل سوم و پنجم در رابطه با منع کبرا می‌باشد. مرحوم مصنف می‌فرماید تمام این ادله فاسد است و هر کدام را جداگانه جواب می‌دهند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۹۱

و الفحص عما ینافیہ، و الفتوى به مع الیأس عن الظفر به، کیف؟ و قد وقع فى غیر واحد من الروایات الإرجاع إلى الكتاب و الاستدلال بغير واحد من آیاته. [۱].

جواب مصنف نسبت به ادله محدثین

[۱]- جواب از دلیل اول: گفتید فهم قرآن مخصوص پیغمبر و ائمه علیهم السلام است:

مراد از کلمه قرآن در جمله «انما يعرف القرآن من خوطب به» چیست؟ آیا مراد، تمام قرآن است یا اینکه مقصود کل جزء من

القرآن است یعنی و لو یک آیه، یا حتی بالاتر اگر صریح هم باشد ما نمی‌فهمیم؟

یکی از اشکالاتی که به آقایان اخباری است: این است که اگر شما به آن روایت تمسک می‌کنید که ظواهر قرآن را از حجیت ساقط کنید باید در مورد مصرحات قرآن هم کأن این حرف را بزنید که در نتیجه دست انسان از قرآن به‌طور کلی کوتاه شود یعنی لازمه بیان شما این است که معنای، «ان الله على كل شيء قدير» را هم کسی نمی‌فهمد و فقط اهل بیت عصمت علیهم السلام هستند که معنای آن را می‌فهمند مقصود از این جمله «انما يعرف القرآن من خوطب به» این است که: مجموعه کتاب را که در آن متشابهات و محکّمات هست راسخون در علم و معصومین علیهم السلام می‌فهمند.

سؤال: آیا ابو حنیفه و قتاده همیشه به متشابهات قرآن تمسک می‌کردند تا این روایت بگویند شما متشابهات قرآن را نمی‌فهمید، یا اینکه این دو اکثرا به ظواهر قرآن تمسک می‌کردند، یا اینکه این دو استقلالاً به قرآن و عمومات و اطلاقات آن تمسک می‌جستند و دیگر کاری نداشتند که مثلاً آیا در مورد فلان آیه تخصیص یا تقیدی از معصومین صادر شده است یا نه؟ روایات رادعه مقصودش این است که شما در مراجعه به قرآن استقلال ندارید.

و ما که می‌گوئیم ظواهر قرآن حجت است به این معنا است که:

اگر به کتاب تفسیر مراجعه کردیم و تفحص نمودیم و روایت صحیحی که دال بر خلاف ظاهر فلان آیه باشد، پیدا نکردیم، در این صورت می‌توان به ظواهر و عمومات و اطلاقات قرآن تمسک کرد کما اینکه در قوانین مملکتی اگر انسان به عموم و اطلاقی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۹۲

و اما الثانية، فلأن احتواءه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره المتضمنة للأحكام و حجيتها، كما هو محل الكلام [۱].

و اما الثالثة، فللمنع عن كون الظاهر من المتشابه، فإن الظاهر كون المتشابه هو خصوص المجمل، و ليس بمتشابه و مجمل [۲].

برخورد کند بعد از فحوص و یأس از وجود مخصّص و مقید می‌تواند به ظواهر آن قوانین عمل کند و قبل از فحوص صحیح نیست که به ظواهر آن‌ها عمل نماید.

البته روایات فراوانی داریم که ما را مکلف می‌کند که به قرآن رجوع کنیم. و در بعضی از روایات هست که مثلاً چرا فلان مسئله را سؤال می‌کنید چون در خود قرآن حکم آن هست.

[۱]- جواب از دلیل دوم: در دلیل دوم شما گفتید قرآن مطالب شامخی دارد که ما نمی‌فهمیم.

بله قرآن مطالب عالی و شامخی دارد که دست ما از فهم آن‌ها کوتاه است و شاید آن متشابهاتش باشد. بله، ما مقصود از آیه: إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ... [۸۴] را نمی‌فهمیم آیا این دلیل بر آن است که ما معانی آیات الاحکام قرآن را هم نفهمیم؟ آیا این دلیل بر آن است که ما معنای احلّ الله البيع [۸۵] را هم نفهمیم؟

خیر- هدف ما بیشتر تمسک به آیات الاحکام قرآن است که جنبه عملی هم دارد، و معنا ندارد کسی ادعا کند که دست ما به معانی آن نمی‌رسد زیرا احکام قرآن برای عمل کردن است.

[۲]- جواب از دلیل سوم: در دلیل سوم گفتید که خود کلمه «متشابه» هم متشابه است و ...

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۹۳

و اما الرابعة، فلأن العلم إجمالاً- بطرو إرادة خلاف الظاهر، إنما يوجب الإجمال فيما إذا لم ينحل بالظفر في الروايات بموارد إرادة خلاف الظاهر بمقدار المعلوم بالإجمال. مع أن دعوى اختصاص أطرافه بما إذا تفحص عما يخالفه لظفر به، غير بعيدة، فتأمل جيداً [۱].

قبول نداریم که خود مفهوم متشابه، تشابه داشته باشد.

متشابه یعنی آن کلامی که مراد از آن معلوم نباشد (و یک اضافه‌ای هم دارد که خواهیم گفت) و در ظواهر قرآن، معنا روشن است و لو در مورد ظواهر، انسان قاطع نیست ولی از نظر عرف که اتکاء به ظواهر می‌کند مراد را مجهول نمی‌بیند.

[۱]- جواب از دلیل چهارم: در دلیل چهارم گفتید با وجود علم اجمالی به مقیدات و مخصصات در مورد آیات، دیگر ظهوری برای قرآن نمی‌ماند.

اولاً ما ادعا می‌کنیم که علم اجمالی منحل می‌شود.

بیان ذلک: شما علم اجمالی دارید که چند مقید و مخصص در رابطه با آیات وارد شده است؟

ناچار هستید بگوئید که علم اجمالی ما، در حدّ و اندازه‌ای توقّف می‌کند. فرض کنید علم اجمالی به صد مقید و مخصص در آیات دارید. ما می‌گوئیم شما به روایات مراجعه کنید وقتی این مقیدات و مخصصات را پیدا کردید علم اجمالی شما منحل می‌شود و آن وقت نسبت به عمومات و اطلاقات بعد از معلوم شدن این صد مقید و مخصص مانعی در کار نیست و شما می‌توانید به آیات مراجعه و به آنها تمسک کنید.

ثانیاً- ما این علم اجمالی شما را طوری درست می‌کنیم که از همان اول بتوانید به عمومات و اطلاقات کتاب مراجعه کنید.

بیان ذلک: شما علم اجمالی دارید که آیات قرآن مقیدات و مخصصاتی دارد که اگر تفحص کنید پیدا می‌کنید.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۹۴

و اما الخامسة، فیمنع کون حمل الظاهر علی ظاهره من التفسیر، فانه کشف القناع و لا قناع للظاهر [۱].

و لو سلم، فلیس من التفسیر بالرأی، إذ الظاهر أن المراد بالرأی هو الاعتبار الظنی الذی لا اعتبار به، و إنما کان منه حمل اللفظ علی خلاف ظاهره، لرجحانه بنظره، أو حمل المجمال علی محتمله بمجرد مساعدته ذاک الاعتبار، من دون السؤال عن

اگر به کتاب وسائل و کتاب مکاسب مرحوم شیخ مراجعه کنید مقیدات احل الله البیع را پیدا می‌کنید، اگر راجع به یک شرطی جستجو کردید و چیزی پیدا نکردید در این صورت چه مانعی دارد که شما به اطلاق احل الله ... تمسک کنید؟ چون علم اجمالی شما مقید به این بود که «لو تفحص لظفر به».

بنابراین وقتی تفحص کردید و در جهتی که مورد نظرتان بود مقیدی پیدا نکردید از همان ابتدا خارج از دایره علم اجمالی است.

تذکر: در جواب قبلی ابتدا می‌باید مخصص و مقید را پیدا کنید و علم اجمالی را منحل نمائید بعد به ظواهر تمسک کنید.

[۱]- جواب از دلیل پنجم: در دلیل پنجم گفتید عمل به ظواهر تفسیر به رأی است و تفسیر به رأی ممنوع است.

اولاً: قبول نداریم که حمل الظاهر علی الظاهر تفسیر باشد اگر متکلمی گفت جانی زید و شما گفتید مقصودش این است که زید آمده است، آیا کلام او را تفسیر کرده‌اید؟

خیر.

معنای تفسیر به رأی کشف قناع و پرده‌برداری از چیزهایی است که در باطن است و روشن نمی‌باشد- مثلاً ما یک حادثی داریم و یک تفسیر حوادث- مسائلی داریم و تفسیر مسائل.

حمل ظاهر لفظ بر ظاهرش تفسیر نمی‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۹۵

الأوصیاء، و فی بعض الأخبار (إنما هلک الناس فی المتشابه، لأنهم لم یقفوا علی معناه، و لم یعرفوا حقیقته، فوضعوا له تأویلاً من عند

أنفسهم بأرائهم و استغنوا بذلك عن مسألة الأوصياء فيعرفونهم) [۱].

هذا مع أنه لا محيص عن حمل هذه الروايات الناهية عن التفسير به على ذلك، و لو سلم شمولها لحمل اللفظ على ظاهره، ضرورة أنه قضية التوفيق بينها و بين ما دلّ على جواز التمسك بالقرآن، مثل خبر الثقلين، و ما دلّ على التمسك به، و العمل بما فيه، و عرض الأخبار المتعارضة عليه، و رد الشروط المخالفة له، و غير ذلك، مما لا محيص عن إرادة الإرجاع إلى ظواهره لا خصوص نصوصه، ضرورة أن الآيات التي يمكن أن تكون مرجعا في باب تعارض الروايات أو الشروط، أو يمكن أن يتمسك بها و يعمل بما فيها، ليست إلا ظاهرة في معانيها، ليس فيها ما كان نصا، كما لا يخفى [۲].

(۱) [۱]- ثانيا: فرض کنید که حمل ظاهر علی الظاهر تفسیر است، لکن روایات، تفسیر به رأی را حرام شمرده است من فسر القرآن برأیه فلیتوبوا مقعده من النار.

معنای رأی چیست؟- یعنی یک اعتبار و رجحان ظنی که حجّتی هم بر آن قائم نشده است، و تفسیر به رأیی که در روایات منهی است دو مصداق دارد:

۱- آیات متشابه چون مجمل است اگر انسان بخواهد با رجحان اعتقادی خود یک طرف آن را اخذ کند در این صورت مصداق من فسر القرآن ... است.

۲- اگر انسان نزد خود مقدمات استحسانی درست کند و رجحانهای ذهنی آماده کند و به استناد رأی خود ظاهر آیه‌ای را برخلاف آن حمل کند.

ولی اگر انسان حمل الظاهر علی الظاهر نمود و باتوجه به روایات ائمه، قرآن را معنا کرد این بلا اشکال تفسیر به رأی نیست.

[۲]- مصنف می‌فرماید از شما می‌پذیریم که تفسیر به رأی دارای معنای وسیعی است و سه مصداق دارد: ۱- در مورد تشابهات ۲- حمل الظاهر علی خلاف الظاهر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۹۶

۳- حمل الظاهر علی الظاهر.

لکن ما فقط در برابر روایات تفسیر به رأی قرار نگرفته‌ایم بلکه چند طایفه دیگر از روایات داریم که ما را مأمور به مراجعه به قرآن می‌نماید از جمله:

الف: حدیث ثقلین [۸۶]- ما را مأمور می‌کند که به قرآن مراجعه کنیم و به آن تمسک نمائیم.

ب: در باب تعارض خبرین روایاتی هست که می‌گوید هر کدام از خبرین متعارضین که موافق کتاب بود آن را اخذ کنید، من و شما باید موافقت آن را با قرآن تشخیص دهیم.

ج: المؤمنون عند شروطهم الا شرطا خالف کتاب الله- این مخالفت با کتاب الله را من و شما باید تشخیص دهیم.

د: روایان به خود اجازه می‌دادند که از امام سؤال کنند که فلان حکم را شما از کجا به دست آوردید مثلا زراره در مورد مسح سر از امام سؤال می‌کند «من این علمت انّ المسح ببعض الرأس» امام در جواب می‌فرماید: «لمکان الباء براء وسکم» یعنی این مطلب در قرآن هست یعنی قرآن مورد استدلال و استناد قرار می‌گرفت.

تمام این‌ها دلالت می‌کند که ظواهر قرآن حجّیت دارد و این روایات به خصوص مصرّحات قرآن که ارجاع نمی‌دهد و از طرفی می‌دانیم آیاتی که در مورد احکام باشد و از مصرّحات بوده، کم است.

البته مرحوم آقای آخوند شاید مبالغه می‌کنند که می‌فرمایند: آیاتی که نص در

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۹۷

و دعوی العلم الإجمالی بوقوع التحریف فيه بنحو: إمّا یاسقاط، أو تصحیف، و إن كانت غیر بعیده، كما یشهد به بعض الأخبار و یساعده الاعتبار، إلا أنه لا یمنع عن حجیة ظواهره، لعدم العلم بوقوع خلل فیها بذلك أصلاً [۱].

احکام باشد نداریم و تمامی آیاتی که ارجاع به آن‌ها شده از ظواهر است. آن وقت اگر ما در برابر این دو دسته روایات قرار بگیریم که: یک طایفه می‌گوید «من فسّر القرآن برأیه فلیتّبوا مقعده من النار» و ما معنای تفسیر به رأی را توسعه دادیم و از طرف دیگر از یک طایفه از روایات استفاده می‌شود که ظواهر قرآن حجّت است. جمع بین این دو دسته به این است که ما حمل الظاهر علی الظاهر را از روایات «تفسیر به رأی» خارج کنیم و بگوئیم روایات تفسیر به رأی شامل متشابهات و حمل الظاهر علی خلاف الظاهر می‌شود.

مرحوم آقای آخوند «ره» می‌فرماید ادّعی تحریف قرآن بعید نیست

[۱]- اکنون مرحوم آقای آخوند دلیل ششمی را که در این باب ادّعا شده است بیان می‌کنند و با این دلیل خواسته‌اند حجّیت ظواهر قرآن را از بین ببرند که آن دلیل مسئله ثبوت تحریف در قرآن است! متأسفانه ایشان می‌فرمایند: طبق شهادت بعضی از اخبار و برطبق مساعدت اعتبار بعید نیست که کسی بگوید در قرآن شریف تحریف واقع شده است.

محلّ نزاع در این مسئله: در آیات قرآن شریف تحریف به نقصان یا جابه‌جائی ادّعا شده است اما تحریف به زیاده را هیچ کس ادّعا نکرده است در مورد تحریف به نقیصه ایشان می‌فرمایند روایاتی در این مورد وارد شده است و اعتبار هم مساعد با آن است. ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۹۸

ما نکته‌ای تذکر می‌دهیم که: اگر انسان محققانه وارد این بحث شود می‌بیند مسئله عدم تحریف قرآن از بدیهیات است. اما روایاتی را که مرحوم مصنّف می‌فرمایند در این مسئله هست: آری روایات فراوانی هست که نود درصد بلکه نود و پنج درصد آن‌ها را یک نفر بنام احمد بن محمد سیّاری نقل کرده که تمام علماء علم رجال می‌گویند این شخص: «کذاب و وضاع و...» و تا توانسته است روایات دروغین جعل کرده است و این فرد در تمام فقه شاید دو یا سه روایت بیشتر نداشته باشد اما در مسئله تحریف حدود دو بیست الی سیصد روایت نقل کرده است.

واضح است که اگر نظر سوئی نمی‌داشت چنین نمی‌کرد و مسئله ادّعی تحریف قرآن یک موضوع حساب‌شده‌ای بوده است تا قرآن که تنها معجزه‌ای است که تا روز قیامت باید مورد مراجعه مردم باشد از دست مردم گرفته شود و این کتاب نورانی از دسترس مردم و علما کنار برود.

اما اینکه مرحوم مصنّف فرمودند اعتبار هم مساعد با مسئله تحریف است:

مساعدت اعتبار با تحریف قرآن را مرحوم مشکینی (رضوان الله علیه) چنین معنا می‌کند که: انسان وقتی صدر و ذیل بعضی از آیات را ملاحظه می‌کند متوجّه می‌شود که بین صدر و ذیل آن‌ها ارتباطی نیست. مثلاً گاهی در یک قضیه شرطیه بین شرط و جزا هیچ گونه ارتباطی پیدا نمی‌کند.

مانند این آیه شریفه: وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِسُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ [۸۷].

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۱۹۹

اگر می‌ترسید که در مورد ایتم عدالت را رعایت نکنید با هر زنی که مایل هستید ازدواج کنید دو تا، سه تا، چهار تا ... (با زنان

طَّيِّبٍ وَ طَاهِرٍ اَزْدَوَاجٍ كُنَيْدٍ). بنظر شما چه ارتباطی میان خوف و عدم رعایت در مورد ایتم با فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي وَ ثَلَاثٍ وَ رُبَاعٍ هست؟

لذا می‌گویند اعتبار هم مساعدت می‌کند که در قرآن تحریف واقع شده باشد آیا مرحوم آقای آخوند و مرحوم مشکینی حد اقل به تفسیر این آیه مراجعه کرده‌اند؟ در تفسیر آیه اقوالی هست که ما یک قولش را ذکر می‌کنیم تا شما ببینید بین صدر و ذیل آیه ارتباط هست یا نه.

افرادی می‌مردند و ورثه صغیر داشتند و اموالی از آن‌ها باقی می‌ماند آن وقت مردمی به عنوان طمع در این اموال با مادران این ایتم ازدواج می‌کردند ولی هدفشان دسترسی و خوردن آن اموال بود. لذا آیه خطاب می‌کند: وَ اِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تُقْسِطُوا فِی الْیَتَامٰی فَاَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنِي وَ ثَلَاثٍ وَ رُبَاعٍ.

اگر شما می‌ترسید با گرفتن مادران این ایتم ظلمی نسبت به یتیمها بشود، و اگر واقعا هدف شما ازدواج است (نه خوردن مال یتیم) این همه زندهای طیب و طاهر خداوند خلق کرده است بروید با آن‌ها ازدواج کنید. آیا بین شرط و جزا در این آیه ارتباطی نیست؟

ظاهرا روایتی که می‌گوید بین شرط و جزا (در اینجا) دو ثلث قرآن حذف شده است راویش همین ملعون احمد بن محمد سیاری است. به‌رحال مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند بر مبنای این علم اجمالی به تحریف قرآن، چه کنیم؟

اگر در قرآن تحریف واقع شده باشد دیگر انسان نمی‌تواند به ظواهر آن عمل کند.

آیا می‌شود هم علم اجمالی به تحریف قرآن باشد و هم ظواهر قرآن شریف حجت باشد؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۰۰

و لو سلّم، فلا علم بوقوعه فی آیات الأحکام، و العلم بوقوعه فیها أو فی غیرها من الآیات غیر ضائر بحجیه آیاتها، لعدم حجیه ظاهر سائر الآیات [۱].

اینجاست که این‌ها دچار مشکل شده‌اند.

نظر مصنف این است که: ظواهر قرآن حجت است چون شاید تحریف در مصرّحات [۸۸] قرآن بوده است و ما قطع نداریم که تحریف در ظواهر قرآن واقع شده باشد.

[۱]- اگر بپذیریم که تحریف هم در مصرّحات قرآن و هم در ظواهر آن بوده است باز می‌گوئیم ظواهر قرآن حجت است.

چون ما ظاهر آیات الاحکام قرآن را می‌خواهیم حجت قرار بدهیم و نمی‌دانیم که در ظواهر مربوط به آیات الاحکام تحریف شده است یا نه.

لذا می‌گوئیم ظواهر آیات الاحکام حجت است.

ما اینجا نکته‌ای را بیان می‌کنیم که:

حجّیت دارای چهار اثر بود: منجزیّت، معذریّت، مسئله انقیاد، و مسئله تجزیّ، مرحوم مصنف می‌فرماید که:

ما حجّیت به این معنا را در آیات الاحکام لازم داریم پس مانعی ندارد که ما ظواهر آیات الاحکام را حجّت بدانیم اما برای ظواهر سایر آیات حجّیت به این معنا قائل نشویم.

آیا این فرمایش درستی است؟؟

آیا حدیث ثقلین می‌گوید فقط آیات الاحکام قرآن را بگیرید و عمل کنید؟

آیا قرآن فقط کتاب احکام است؟

آیا قرآن فقط شبیه توضیح المسائل است که احکام عملیه را بیان کند؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۰۱

و العلم الإجمالي بوقوع الخلل في الظواهر إنما يمنع عن حجيتها إذا كانت كلها حجة [۱].

قرآن فقط کتاب احکام نمی‌باشد چون همه احکام در قرآن وجود ندارد.

خود قرآن بیان می‌کند که من کتاب هدایت هستم آن وقت چگونه می‌توان گفت که این قرآن بعنوان بیان احکام فقط ظواهرش حجت است.

البته اگر انسان گفت که: بعید نیست قرآن تحریف شده باشد به دنبالش این مشکلات را هم پیدا می‌کند.

خلاصه: مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: ما نمی‌دانیم در ظواهر آیات الاحکام تحریفی شده است لذا می‌گوئیم ظواهر آیات الاحکام حجت است و اگر تحریفی هم در قرآن شده است مثلاً راجع به مسائل اعتقادی، و مسئله ولایت حضرت علی علیه السلام بوده است ولی در مسائل فقهی ما هیچ‌گونه علم اجمالی بر تحریف نداریم.

[۱]- اینجا کأنّ یک اشکال و جوابی هست و آن این است که:

اگر بگوئید ما علم اجمالی داریم که در ظواهر قرآن تحریفاتی رخ داده است (هم در آیات الاحکام و هم در غیر آیات الاحکام) و همان‌طور که علم تفصیلی منجز است، علم اجمالی هم منجز است در نتیجه نه به آیات الاحکام می‌توانید تمسک کنید و نه به غیر آیات الاحکام حق تمسک دارید.

ایشان می‌فرمایند این علم اجمالی اعتبار و اثری ندارد زیرا یکی از شرائط علم اجمالی این است که معلوم بالاجمال در هر طرفی باشد یک اثر شرعی داشته باشد.

مثال- دو ظرف آب قلیل در کنار شما وجود دارد و شما علم اجمالی دارید که قطره خونی در یکی از این دو ظرف واقع شده است در این صورت علم اجمالی شما اثر دارد زیرا اگر قطره خون در ظرف سمت راست واقع شده باشد آن ظرف متنجس شده است و وضو با آن آب جائز نمی‌باشد و خوردن از آن آب نیز جائز نیست

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۰۲

و اگر در ظرف سمت چپ هم واقع شده باشد آن ظرف متنجس شده است و خوردن از آن آب جائز نیست خلاصه معلوم بالاجمال در هر طرفی باشد دارای اثر است اما در همین مثال اگر یک طرف شما حوض کزی باشد و طرف دیگر یک ظرف آب قلیل وجود داشته باشد و شما علم اجمالی پیدا کردید که یک قطره خون یا در ظرف واقع شده است و یا در آن حوض ریخته شده است، در این صورت علم اجمالی شما اثری ندارد برای اینکه معلوم بالاجمال شما یک طرفش اثر دارد.

اگر قطره خون در ظرف آب افتاده باشد آن ظرف را نجس می‌نماید.

اما اگر قطره خون در حوض کر افتاده باشد چون آن حوض کر می‌باشد با وقوع خون در آن متغیر نمی‌شود و آن آب متنجس نمی‌شود. لذا چون معلوم بالاجمال شما یک طرفش دارای اثر است علم اجمالی اثری ندارد.

اما حوض که کر است، با ملاقات نجس نمی‌شود.

و اما در آن ظرف اصالة الطهارة جاری می‌شود پس وجود علم اجمالی کالعدم است، مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ما نحن فیه هم همین‌طور است.

چون شما علم اجمالی دارید که در مطلق ظواهر اعم از آیات الاحکام و غیر آیات الاحکام تحریفی واقع شده است. لکن این علم اجمالی اثری ندارد.

اگر تحریف در ناحیه آیات الاحکام باشد این مانع حجّیت می‌شود و آثار حجّیت (منجزیت - معذرت و ...) از بین می‌رود. اما اگر تحریف در ناحیه غیر آیات الاحکام باشد اثری ندارد زیرا در آن آیات مسئله حجّیت مطرح نیست.

لذا علم اجمالی شما کالعدم است و زمانی که شما علم اجمالی نداشتید دیگر مسئله ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۰۳

و إلا لا یکاد ینفک ظاهر عن ذلک، کما لا یخفی، فافهم [۱].

نعم لو کان الخلل المحتمل فیہ أو فی غیره بما اتصل به، لأخل بحجّيته؛ لعدم انعقاد ظهور له حیث، و إن انعقد له الظهور لو لا اتصاله [۲].

تحریف نمی‌تواند مانع تمسک به ظواهر آیات الاحکام بشود.

خلاصه: علم اجمالی به وقوع خلل در مطلق ظواهر (آیات الاحکام - غیر آیات الاحکام) در صورتی مانع حجّیت ظواهر می‌شود که تمام ظواهر (آیات الاحکام و غیر آیات الاحکام) حجّیت داشته باشد اما وقتی غیر آیات الاحکام حجّیتی نداشت آن علم اجمالی هم اثری ندارد، پس ظواهر آیات الاحکام حجّت می‌باشد.

[۱]- اگر ما بگوئیم فرقی نمی‌کند و علم اجمالی به وقوع تحریف در تمام ظواهر هست در این صورت دیگر شما به هیچ ظهوری در دنیا نمی‌توانید تمسک کنید چون علم اجمالی دارید که بعضی از ظواهر، خلافش اراده شده است.

مثلا علم اجمالی دارید که یا در ظاهر کلام زید یا ظاهر کلام عمرو یا ظاهر کلام مولا خللی واقع شده است.

این علم اجمالی اثری ندارد زیرا محل ابتلا نیست بله ظاهر کلام مولا برای عبد حجّیت دارد.

[۲]- مرحوم آقای آخوند یک فرض را قبول می‌کند که بیان آن یک مقدمه لازم دارد که تفصیل آن مقدمه را ایشان در فصل بعد مطرح کرده‌اند.

ما اکنون آن فرض را با خلاصه‌ای از مقدمه توضیح می‌دهیم:

اما خلاصه آن مقدمه: اگر چیزی در کلام متکلم موجود باشد که صلاحیت برای قرینیت داشته باشد و ما شک کنیم که آیا متکلم آن را بعنوان قرینه و بعنوان اراده خلاف ظاهر از کلامش آورده، در این صورت نظر ایشان این است که از ابتدا ظهوری برای کلام منعقد نمی‌شود تا شما بتوانید به اصالة الظهور تمسک کنید (مانند استثنائی که بدنبال جمل متعدّد می‌آید).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۰۴

ثم إن التحقیق أن الاختلاف فی القراءة بما یوجب الاختلاف فی الظهور مثل (یطهرن) بالتشدید و التخیف، یوجب الإخلال بجواز التمسک و الاستدلال، لعدم إحراز ما هو القرآن، و لم یثبت تواتر القراءات، و لا- جواز الاستدلال بها، و إن نسب إلى المشهور تواترها، لکنه مما لا أصل له، و إنما الثابت جواز القراءة بها، و لا ملازمة بینهما، کما لا یخفی. [۱].

اما تطبیق این مقدمه بر ما نحن فیہ: فرض کنید یک آیه داریم که متعرض حکمی است و در کنار آن، یک آیه غیر حکمی هست - از نظر علم اجمالی - علم اجمالی داریم که یک قرینه متّصله همراه یکی از این دو آیه بوده است لکن نمی‌دانیم که همراه آیه حکم بوده یا همراه آیه غیر حکم، در این صورت علم اجمالی مانع از حجّیت آیه مربوط به حکم می‌شود زیرا ظهوری برای آیه حکم منعقد نمی‌شود اگرچه با قطع نظر از اتصال قرینه مربوطه ظهور منعقد می‌شد و در نتیجه حجّیت پیدا می‌کرد (شک در قرینیت موجود بالعلم اجمالی هست) منتها تمام این مطالب روی مبنای فاسد تحریف است (لکن مرحوم آقای آخوند ادّعی «غیر بعیده» به آن مبنا نسبت می‌دهند).

خلاصه: ایشان شش وجه برای عدم حجیت ظواهر قرآن ذکر کردند و همه را جواب دادند و در نتیجه ثابت شد که ظواهر قرآن مانند ظواهر احادیث دارای حجیت است.

اختلاف قراءات قرآن

[۱]- برای بعضی از کلمات قرآن شریف قراءات مختلف ذکر کرده‌اند که بعضی از آنها باعث اختلاف حکم الهی می‌شود. مثال: وَ يَسْتَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَمَا عَتَرُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ [۸۹].

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۰۵

شاهد: ... و لا- تقرّبوهنّ حتّی یطهّرن (بنا بر تخفیف) یعنی نزدیکی با زنان در حال حیض حرام است مگر وقتی که آنها از حیض پاک شوند.

غایت در حرمت، حصول طهارت از حیض است ... و لا- تقرّبوا حتّی یطهّرن، (بنا بر تشدید) یعنی نزدیکی با زنان در حال حیض حرام است مگر اینکه از حیض پاک شوند و غسل نمایند. غایت حرمت، غسلی است که بعد از طهارت از حیض واقع می‌شود (در فاصله بین طهارت از حیض و غسل نزدیکی با زنان حرام است).

بنابراین وجود و عدم تشدید سبب اختلاف حکم الهی می‌شود. [۹۰]

اما بحث تواتر قراءات مختلف: اکثر اهل تسنن معتقد به تواتر قراءات هستند.

لکن تحقیق مطلب این است که مسئله تواتر قراءات صحیح نمی‌باشد.

آیا مقصود، این است که به حسب تواتر از خود رسول الله صلی الله علیه و آله قراءات مختلف رسیده است مثلاً رسول الله صلی الله علیه و آله در آیه مورد بحث کلمه (یطهّرن) را هم بدون تشدید و هم با تشدید قرائت نموده است؟

در جای خود ثابت شده که این حرف صحیح نیست و شاهدش این است که اگر این تواتر به رسول الله صلی الله علیه و آله ارتباط دارد پس چرا به قراء سبعة نسبت می‌دهند و مثلاً می‌گویند «عاصم» چنین قرائت کرده است و فلان قاری چنان قرائت کرده است؟

آیا «عاصم» مهم‌تر از رسول الله صلی الله علیه و آله است؟

و اگر مقصود این است که قراءات این قراء بنحو تواتر به ما رسیده است مانعی ندارد ولی اگر ما از خود عاصم هم این قراءات را بشنویم اثری بر آن مترتب نیست که آن قراءات عنوان قرآنیّت پیدا کند که بگوئیم هم (یطهّرن) و هم (یطهّرن) هر دو عنوان قرآنیّت دارند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۰۶

و لو فرض جواز الاستدلال بها، فلا وجه لملاحظه الترجیح بينها بعد كون الأصل فی تعارض الأمارات هو سقوطها عن الحجیة فی خصوص المؤدی، بناء علی اعتبارها من باب الطریقیه، و التخییر بينها بناء علی السببیة، مع عدم دلیل علی الترجیح فی غیر الروایات من سائر الأمارات [۱].

بله بر حسب روایات وارده، در مقام تلاوت می‌توان طبق آنها قرآن را تلاوت نموده (اقرءوا كما یقرأ الناس).

آیا معنی جواز قرائت این است که بتوانیم به آن استدلال هم بکنیم؟

و آیا معنی و لازمه جواز قرائت این است که بتوانیم طبق آن فتوا هم بدهیم.

و آیا معنی جواز قرائت این است که بگوئیم عنوان قرآنیّت هم دارد؟

اگر ثابت شد که امام در آیه مورد بحث طبق (یَطْهَرْنَ) تمسّی‌کی به آیه نموده است ما هم تبعاً للامام می‌توانیم به آن استدلال کنیم اما باز مسئله و عنوان قرآنیّت با جواز استدلال تفاوت دارد. قرائت باید با تواتر و دلیل قطعی ثابت شود تا بتوانیم بگوئیم فلان قرائت همان قرائتی است که نزل علی النبی صلی الله علیه و آله.

[۱]- اکنون ایشان یک بحث فرضی را مطرح می‌کند که:

اگر علاوه بر جواز قرائت طبق قراءات مختلف، جواز استدلال هم درست باشد روی این فرض حکم مسئله چیست؟

اگر جواز استدلال طبق قراءات مختلف درست باشد در این صورت مسئله مرجحات دو روایت متعارض مطرح نمی‌شود، زیرا آن مرجحات مربوط به تعارض دو روایت است نه تعارض دو آیه، یا دو قرائت که به منزله دو آیه است.

بلکه باید به قاعده تعارض دو اماره و دو ظهور رجوع کرد، اگر دو اماره و دو ظاهر با یکدیگر اختلاف و تعارض پیدا کردند دو مبنا وجود دارد. و در ما نحن فیه کأنّ دو آیه و دو ظاهر متعارض داریم:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۰۷

فلا بدّ من الرجوع حينئذ إلى الأصل أو العموم، حسب اختلاف المقامات [۱].

ظاهر یک آیه و یک قرائت، غایت را طهارت از حیض می‌داند. و ظاهر آیه و قرائت دیگر غایت را اغتسال می‌داند.

اگر ما امارات را از باب «طریقیت» حجت بدانیم در این صورت هر دو اماره در خصوص مؤدّا و مفاد خود تساقط می‌کنند و از حجّیت ساقط می‌شوند زیرا می‌دانیم یکی از این دو طریق مخالف با واقع است و ما را به واقع نمی‌رساند.

تذکر: در صورت تساقط دو اماره، فقط آن‌ها در مؤدّا از حجّیت ساقط می‌شوند اما نسبت به نفی ثالث و در اینکه مطلب سوّمی در کار نیست حجّیت دارند.

مثال: اگر یک روایت بگوید نماز جمعه واجب است و روایت دیگر بگوید نماز جمعه حرام است و فرضاً این دو از حجّیت تساقط نمودند در این صورت معنای سقوط از حجّیت این است که نه وجوب ثابت است و نه حرمت اما این مقدار ثابت است که غیر از وجوب و حرمت حکم دیگری در مورد نماز جمعه نیست و اگر کسی بخواهد بگوید حکم استحباب یا کراهت در بین این دو روایت آن را نفی می‌کند یعنی حجّیت این دو روایت نسبت به نفی ثالث ثابت است اما در مورد مؤدای خودشان هیچ کدام حجّیت ندارد.

اما مبنای دوّم در تعارض دو اماره:

اگر امارات از باب سببیت حجت باشند: یعنی در خود اماره یک مصلحتی هست که و لو مخالف با واقع باشد آن مصلحت، مخالفت با واقع را جبران می‌نماید.

در صورت تعارض دو اماره، حکم مسئله، تخییر است چون دو مصلحت وجود دارد و جمع بین آن دو امکان ندارد پس مجتهد مخیر است که یکی از آن دو را اخذ و برطبقش عمل نماید.

[۱]- طبق مبنای اوّل که حکم مسئله تساقط بود و هر دو قرائت از حجّیت ساقط می‌شدند هم (یطهَرْنَ) و هم (یطهَرْنَ) از اعتبار ساقط می‌شدند، چه باید کرد؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۰۸

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند باید برحسب اختلاف موارد به ادله دیگر، عموماً و یا اصول عملیه رجوع نمود.

در ما نحن فیه ممکن است کسی بگوید به استصحاب رجوع می‌کنیم زیرا زن قبل از اینکه خون حیضش قطع شود مقاربت با او حرام بود و بعد که خون حیض شده است شک می‌کنیم که آن حکم از بین رفته است یا نه لذا استصحاب بقاء حرمت را

جاری می‌کنیم و می‌گوئیم نزدیکی با او حرام است مگر اینکه غسل حیض بنماید.

البته جریان استصحاب مبنی بر این است که ما برای زمانها فردیت و استقلال قائل نشویم. اما اگر کسی برای هر زمان استقلال و فردیت قائل بود او باید به عموم آیه نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأَتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ [۹۱] تمسک کند و بگوید (انّی) زمانیه است و هر فرد از زمان استقلال و فردیت دارد و ما شک داریم که فاصله بین پاک شدن از خون حیض تا زمان اغتسال از عموم ... فَأَتُوا حَرْثَكُمْ ... خارج شده است یا نه، لذا اصالة العموم اقتضا می‌کند به آن عموم رجوع کنیم و بگوئیم بعد از پاک شدن از حیض تا زمان غسل، مقاربت با آن زن حلال است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۰۹

فصل قد عرفت حجية ظهور الکلام فی تعیین المرام [۱].

فإن أحرز بالقطع و أن المفهوم منه جزما- بحسب متفاهم أهل العرف- هو ذا فلا کلام [۲].

[۱]- تاکنون ثابت کرده‌ایم که یکی از امارات، اصالة الظهور است فعلا در این فصل، حدود و سعه و ضیق این اصل را در چند فرع بحث می‌کنیم.

از چه راهائی می‌توان ظهور کلام را به دست آورد

اشاره

[۲]- ۱: انسان اگر به‌طور یقین و قطع ظاهر کلام متکلم را پیدا کند دیگر بحثی ندارد زیرا قبلا ثابت کردیم ظهور کلام معتبر است. تذکر: اگر مراد متکلم را به‌طور یقین و قطع بفهمیم این داخل در نص است و ربطی به ظهور ندارد. مثال: متکلم گفت: رأیت اسدا، اگر ما اصلا احتمال ندهیم که قرینه‌ای در کلام او بوده است در این صورت بلا- اشکال اصالة الظهور حجت است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۱۰

و إلا- فإن كان لأجل احتمال وجود قرینه فلا خلاف فی أن الأصل عدمها، لكن الظاهر أنه معه بینی علی المعنی الذی لولاها كان اللفظ ظاهرا فيه ابتداء، لا أنه بینی علیه بعد البناء علی عدمها، كما لا يخفى [۱].

(۱) [۱]- ۲: اگر کلامی از متکلمی صادر شد و ما احتمال دادیم که قرینه‌ای برخلاف ظاهر همراه آن کلام بوده است، یعنی شک در وجود قرینه پیدا کردیم، در این صورت حکم مسئله چیست؟ (یعنی ظهور کلام را به‌طور قطع پیدا نکردیم). مثال: متکلم گفت رأیت اسدا و ما احتمال می‌دهیم قرینه‌ای برخلاف ظاهر همراه این جمله بوده است (مثلا احتمال می‌دهیم جمله چنین بوده است: رأیت اسدا یرمی).

مرحوم مصنف می‌فرماید حکم مسئله، این است که ما اصالة عدم القرینه را جاری می‌کنیم و می‌گوئیم قرینه‌ای همراه کلام نبوده است و مقصود از اسد، همان حیوان مفترس است. لکن در این حکم باید تحلیلی نمود که آیا اصالة عدم القرینه در برابر اصالة الظهور یک اصل مستقلی است یعنی همان‌طور که اصلی بنام اصالة الظهور داریم، اصلی هم بنام اصالة عدم القرینه داریم؟ آیا در این مورد به اصل نیاز داریم تا ظهور کلام را به دست آوریم؟ یعنی ابتدا اصالة عدم القرینه را جاری می‌کنیم و سپس اصالة الظهور را جاری می‌نمائیم؟

ایشان می‌فرمایند واقع مطلب، این است که فقط همان اصالة الظهور جریان پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر: عقلا در دو مورد به ظاهر کلام تمسک می‌کنند:

۱- در موردی که یقین دارند قرینه‌ای در کار نیست (فرض اول).

۲- در موردی که شک در وجود قرینه دارند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۱۱

فافهم [۱].

و إن كان لاحتمال قرینة الموجود فهو، و إن لم یکن بخال عن الإشکال- بناء علی حجیة أصالة الحقیقة من باب التبعـد- [۲].

إلا أن الظاهر أن یعامل معه معاملة المجمل [۳].

(۱) [۱]- اشاره بدقت است و اینکه، همان عقلانی که پشتوانه اصالة الظهور هستند در دو مورد فوق هیچ‌گونه فرقی قائل نیستند.

خلاصه: در فرض دوم هم اصالة الظهور جاری می‌شود و در واقع اصلی بنام اصالة عدم القرینه نداریم.

[۲]- ۳: اگر در کلام متکلم چیزی هست که صلاحیت برای قرینیت دارد لکن نمی‌دانیم که آیا متکلم اعتماد بر آن کرده و آن را

بعنوان قرینه آورده است یا اینکه اعتماد بر آن ننموده است.

به عبارت دیگر علت عدم احراز ظهور کلام بخاطر این است که شک در قرینیت موجود داریم (مثالی برای این مورد بعد از چند

سطر ذکر می‌کنیم).

در این مسئله، مبنائی ذکر شده است که: هرگاه انسان شک کند که معنای حقیقی یک جمله اراده شده است یا نه، عقلا یک اصلی

بنام اصالة الحقیقه دارند که این اصالة الحقیقه از باب تعید عقلانی (نه تعبد شرعی) حجت است و ارتباطی به اصالة الظهور ندارد

بلکه خودش یک اصل مستقل است خواه لفظ ظهوری داشته باشد یا نداشته باشد.

بنابراین اگر شما شک در قرینیت موجود بکنید باید کلام را بر معنی حقیقی حمل نمائید و اعتنائی به «ما یحتمل القرینة» نکنید ...

[۳]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند ظاهر این است که مبنای فوق درست نمی‌باشد.

بلکه مطلب از این قرار است که: این اصالة الحقیقه در مقابل اصالة الظهور یک اصل مستقلی نبوده بلکه شعبه‌ای از اصالة الظهور

است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۱۲

و إن كان لأجل الشك فيما هو الموضوع له لغة أو المفهوم منه عرفا، فالأصل یقتضی عدم حجیة الظن فيه، فإنه ظن فی أنه ظاهر، و لا

دلیل إلا علی حجیة الظواهر [۱].

بیان ذلك: اصالة الظهور می‌گوید تمام ظواهر حجت است منتها یکی از مصادیق اصالة الظهور، ظهور کلام در معنای حقیقی است.

یکی از مصادیق اصالة الظهور، اصالة الاطلاق است و ... و اگر اصالة الحقیقه شعبه‌ای از اصالة الظهور شد در این صورت مسئله دائر

مدار وجود ظهور می‌شود یعنی اول باید ظهوری محرز بشود بعد ما بگوئیم این ظهور حجت است.

باید صغرا و کبرا درست کنیم تا نتیجه بگیریم. باید بگوئیم: هذا اللفظ ظاهر فی هذا المعنی، و کلّ ظاهر حجّة اما در ما نحن فيه که

ما شک در قرینیت موجود داریم، ظهوری وجود ندارد.

مولا گفته است «اکرم العلماء و الفقهاء و النحویین و السادات الا زیدا» که در تمام این گروه‌ها فردی به نام زید هست و ما نمی‌دانیم

که استثنا به غیر از جمله اخیر هم متعلق می‌شود یا نه لذا چگونه می‌توان ادعا کرد که اکرم العلماء ظهور در عموم دارد و در حالی

که احتمال می‌دهیم استثنا به علما هم متعلق شده باشد (و همچنین به فقها و نحویین).

لذا می‌گوئیم اگر اصالة الحقیقه شعبه‌ای از اصالة الظهور باشد و ما شک در قرینیت موجود بکنیم در این صورت ما ظهوری نداریم تا اینکه بگوئیم حجّت است پس:

هرگاه شک در قرینیت موجود بنمائیم کلام مجمل می‌شود و از صلاحیت استناد به آن ساقط می‌گردد.

[۱]-۴- اگر علت عدم احراز این باشد که: ما اصلا معنای لفظی را از نظر لغت نمی‌دانیم و یا اینکه معنای عرفی یک لفظی را نمی‌دانیم مانند آیه تیمم [۹۲]... وَ إِن كُنْتُمْ
ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۱۳

نعم نسب إلى المشهور حجة قول اللغوي بالخصوص في تعيين الأوضاع، و استدلل لهم باتفاق العلماء بل العقلاء على ذلك، حيث لا يزالون يستشهدون بقوله في مقام الاحتجاج بلا إنكار من أحد، و لومع المخاصمة و اللجاج، و عن بعض دعوى الإجماع على ذلك [۱].

مرضى أو على سيفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيداً طيباً* مثلاً نمی‌دانیم مراد از کلمه «صعید» مطلق وجه الارض است یا اینکه مقصود یک نوع خاک خالص است.

حکم این فرض چیست؟

در این صورت اصل اولی در باب ظنون اقتضا می‌کند که نمی‌توان به اصالة الظهور تمسک نمود زیرا کسی که جاهل به معنی است، ظهوری برایش تحقق ندارد اصل اولی در ظنون، هنگام شک در حجّیت آنها، عدم حجّیت است، (اصالة عدم حجّیت الظن) و اگر مظنه به یک معنایی پیدا شد در نتیجه مظنه به ظهور لفظ پیدا می‌شود اما دلیلی بر حجّیت این مظنه وجود دارد؟ خیر- همان اصل اولی در ظنون، مقتضی عدم حجّیت است و ما در فرض اول این بحث گفتیم که اگر ظهور را احراز کنیم حجّیت دارد اما ظنّ به ظهور فائده‌ای ندارد.

آیا قول لغوی حجّت است

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: به مشهور نسبت داده‌اند که اگر از قول لغوی و مراجعه به کتاب لغت برای انسان مظنه‌ای پیدا بشود (که مثلاً معنای کلمه «صعید» مطلق وجه الأرض است) این ظنّ به ظهور یکی از ظنون خاصه است و دلیل بر اعتبارش قائم شده است.

همان‌طور که اصالة الظهور یکی از ظنون خاصه و امارات معتبره است، ظنّ

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۱۴

و فيه: أن الاتفاق- لو سلم اتفاقه- غير مفيد، مع أن المتيقن منه هو الرجوع إليه مع اجتماع شرائط الشهادة من العدد و العدالة [۱].

و الإجماع المحصل غير حاصل، و المنقول منه غير مقبول، خصوصاً في مثل المسألة مما احتمال قريباً أن يكون وجه ذهاب الجدل لولا الكل، هو اعتقاد أنه مما اتفق عليه العقلاء من الرجوع إلى أهل الخبرة من كل صنعة فيما اختص بها [۲].

حاصل از قول لغوی هم یکی از ظنون خاصه است زیرا گفته‌اند:

۱- علما، عقلا و بزرگان عملاً به قول لغوی مراجعه می‌کنند و در رجوع به قول لغوی اتفاق دارند و در مباحثاتی که بین آنها واقع می‌شود (در تشخیص معنای یک لفظ و ظهور آن) وقتی کتاب لغت را پیش می‌آورند و به آن استناد می‌کنند مخاصمه و نزاع

برطرف می‌شود و بعلاوه بنای عقلا بر این است که هر جاهلی باید در فن مربوطه به عالم آن فن رجوع نماید.

۲- بعضی هم نسبت به حجیت قول لغوی ادعای اجماع کرده‌اند.

[۱]- مرحوم مصنف می‌فرماید اولاً اگر علما اتفاقاً هم بر این مطلب داشته باشند فائده‌ای ندارد زیرا صرف اتفاق حجیتی ندارد.

بله اتفاقاً که کاشف از رأی معصوم باشد حجیت دارد.

ثانیاً: مسئله اتفاق یک دلیل لفظی نیست که انسان بتواند به اطلاق آن تمسک کند بلکه دارای قدر متیقن است و قدر متیقن آن در موردی است که شرائط شهادت موجود باشد یعنی دو لغوی یک مطلب را بگویند و هر دو نفر آن‌ها هم متصف به عدالت باشند یعنی عنوان بینه و شهادت باید تحقق پیدا کند.

[۲]- اما ادعای اجماعی که در این مسئله شده است (حجیت قول لغوی): ما دو نوع اجماع داریم:

۱- اجماع محصل یعنی اجماعی که خودمان تحصیل کرده باشیم که کاشف از رأی معصوم علیه السلام باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۱۵

و المتیقن من ذلك إنما هو فيما إذا كان الرجوع يوجب الوثوق والاطمئنان، ولا يكاد يحصل من قول اللغوي وثوق بالأوضاع [۱]. بل لا يكون اللغوي من أهل خبرة ذلك، بل إنما هو من أهل خبرة موارد الاستعمال، بدهانه أن همه ضبط موارد، لا تعيين أن أيا منها كان اللفظ فيه حقيقة أو مجازاً، وإلا لوضعوا لذلك علامة، وليس ذكره أو لا علامة كون اللفظ حقيقة فيه، للانتقاض بالمشترك [۲].

در ما نحن فيه ما چنین اجماعی را تحصیل نکرده‌ایم.

۲- اجماع منقول- بعدا بحث می‌کنیم که حجیت ندارد مخصوصاً در مسائلی که مقداری جنبه عقلانی دارد چون انسان احتمال می‌دهد که علما به استناد همان بنای عقلا ادعای چنین اجماعی را نموده‌اند (نه بعنوان کشف از رأی معصوم علیه السلام). و در این مسئله هم ما احتمال می‌دهیم که علما به استناد مبنای عقلا- که هر جاهلی به عالم در فن خودش مراجعه می‌کند چنین اجماعی را ادعا کرده‌اند.

[۱]- چه مانعی دارد که مبنای عقلا دلیل بر حجیت قول لغوی باشد؟

اولاً: این مبنای عقلا (رجوع جاهل به عالم) اطلاق ندارد که دلیل حجیت قول لغوی باشد و ما بتوانیم به آن تمسک کنیم.

بلکه در مواردی است که از قول عالم و اهل خبره وثوق و اطمینان شخصی حاصل بشود اما مدعای شما این است که ما به قول لغوی عمل کنیم خواه وثوق و اطمینان برای ما حاصل بشود یا نشود.

[۲]- ثانیاً: اصلاً ما خبریّت لغوی را قبول نداریم.

لغوی یک فردی است که تتبع نموده است و موارد استعمال الفاظ را پیدا کرده است و لذا لغوی در کتاب لغت معنای حقیقی و مجازی را مشخص نکرده است و شاهد بر این مطلب این است که او علامت و نشانه‌ای برای تشخیص معنی حقیقی از مجازی تعیین ننموده است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۱۶

و كون موارد الحاجة إلى قول اللغوي أكثر من أن يحصى، لانسداد باب العلم بتفاصيل المعاني غالباً، بحيث يعلم بدخول الفرد المشكوك أو خروجه، و إن كان المعنى معلوماً في الجملة لا- يوجب اعتبار قوله، ما دام انفتاح باب العلم بالأحكام، كما لا يخفى.

[۱].

تذکر- بله گاهی انسان با مراجعه به کتاب لغت ظهور لفظی را در یک معنا احراز می‌کند که این را ایشان بعدا بعنوان نتیجه کتاب

لغت ذکر می‌نمایند.

آیا می‌توانیم بگوئیم آن معنائی را که لغوی در کتابش اول ذکر کرده است معنی حقیقی آن کلمه است و معنائی را که دوم ذکر کرده است معنای مجازی آن است؟

این حرف هم درست نیست چون ما آن را با لفظ مشترکی که دو یا سه معنا دارد نقض می‌کنیم (یا بیشتر از سه معنا) در مشترک، لغوی نمی‌تواند هر دو معنا را ابتدا ذکر کند بالاخره باید یکی از آن‌ها را اول ذکر کند و بعد معنای دوم را بنویسد.

[۱]- اکنون مرحوم آقای آخوند راهی را برای حجّیت قول لغوی مطرح می‌کنند که: ما یک انسداد کبیر داریم که بعدا آن را بحث می‌کنیم و یکی از مقدّمات انسداد کبیر این است که باب علم و علمی [۹۳] به احکام شرعی منسد است لذا بعضی با ضمیمه سایر مقدّمات می‌گویند ظنّ به احکام شرعی حجّت است و لو بالخصوص دلیلی بر اعتبار آن وجود نداشته باشد.

در حجّیت قول لغوی ما ادّعی انسداد صغیر می‌کنیم و نظیر مقدّمه فوق را اینجا جاری می‌کنیم که:

غالباً باب علم و علمی به معانی تفصیلی لغات برای ما منسد است اگرچه بنحو اجمال می‌توانیم معانی لغات را پیدا کنیم ولی این فائده‌ای ندارد ما باید معانی تفصیلی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۱۷

و مع الانسداد کان قوله معتبراً إذا أفاد الظن، من باب حجية مطلق الظن، و إن فرض انفتاح باب العلم باللغات بتفاصيلها فيما عدا المورد [۱].

لغات را بدانیم تا بتوانیم، بگوئیم فلان شیء داخل در این معناست و فلان شیء خارج از این معناست ما ضابطه‌ای لازم داریم که موارد مشکوک را داخل در معنی یک لفظ یا خارج از معنای یک لفظ بدانیم لذا چون غالباً باب علم و علمی به معانی لغات منسد است می‌گوئیم راهی جز اینکه به کتاب لغت مراجعه کنیم و قول لغوی را اخذ کنیم نداریم پس قول لغوی حجّت است. آیا ادّعی انسداد برای حجّیت قول لغوی درست است؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند با فرض انفتاح باب علم و علمی به احکام این انسداد صغیر فایده‌ای ندارد.

[۱]- انسداد کبیر (اگر مقدّماتش تمام باشد) مربوط به انسداد باب علم و علمی نسبت به احکام الهی است.

در انسداد کبیر مثلاً نمی‌توان همیشه اصالة البراءة جاری کرد زیرا تمام احکام الهی با اجرای این اصل از بین می‌رود و احتیاط هم مشکل است لذا می‌گوئیم ظنّ مطلق به حکم الهی حجّت است (مطلق ظن).

اگر انسداد کبیر درست و تمام شد (خواه انسداد صغیر درست بشود یا نشود)، مشکل شما حل می‌شود.

در انسداد کبیر اگر گفتیم ظنّ مطلق به حکم الهی حجّت دارد نتیجه‌اش این می‌شود که شما از هر راهی ظنّ به معنای «صعید» پیدا کنید برای شما حجّت است اما خود این انسداد صغیر موضوعیتی ندارد.

و اگر مقدّمات انسداد کبیر ناتمام بود و ظنّ مطلق به حکم الهی حجّت پیدا نکرد باز این انسداد صغیر ثمره‌ای ندارد.

اگر انسداد کبیر تمام بود و ظنّ مطلق حجّت پیدا کرد چنانچه شما معانی تمام لغات را بدانید (باب علم و علمی به لغات منسد نباشد) ولی در یک مورد تردیدی داشته باشید

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۱۸

نعم لو كان هناك دليل على اعتباره، لا يبعد أن يكون انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات موجبا له على نحو الحكمة لا العلة [۱].

لا يقال: على هذا لا فائدة في الرجوع إلى اللغة [۲].

فإنه يقال: مع هذا لا تكاد تخفى الفائدة في المراجعة إليها، فإنه ربما يوجب القطع بالمعنى، و ربما يوجب القطع بأن اللفظ في المورد

ظاهر فی معنی - بعد الظفر به و بغيره فی اللغه - و إن لم یقطع بأنه حقیقه فیہ أو مجاز، كما اتفق کثیرا، و هو یکنفی فی الفتوی [۳].

می‌توانید به مظهره حاصل از قول لغوی تمسک کنید.

[۱]- اگر شما ابتدا دلیلی بر حجیت قول لغوی پیدا کنید آن وقت می‌توانید بگویید مسئله انسداد صغیر فلسفه و حکمت (نه علت) حجیت قول لغوی است.

اما شما تاکنون خواسته‌اید از راه انسداد صغیر مستقلا قول لغوی را حجت قرار دهید.

[۲]- آیا مراجعه به کتاب لغت فائده‌ای ندارد؟

آیا باید کتب لغت را کنار گذاشت؟

فایده رجوع به کتاب لغت

[۳]- گاهی انسان با مراجعه به کتب لغت به معنای لفظ یقین پیدا می‌کند.

و بعضی از اوقات با مراجعه به کتاب لغت ظهور لفظی را در معنایی به‌طور قطع و یقین می‌فهمد بدون اینکه تشخیص دهد معنای حقیقی لفظ است، یا معنای مجازی آن می‌باشد چون اصالة الظهور همیشه ظهور در معنای حقیقی را درست نمی‌کند. مثلا- با اجرای اصالة الظهور در جمله «رأیت اسدا یرمی» ما ظهور کلام را احراز می‌کنیم قبلا- هم بیان کردیم که اصالة الحقیقه شعبه‌ای از اصالة الظهور است.

و گاهی انسان بر اثر مراجعه به قول لغوی احراز می‌کند که فلان لفظ ظهور در فلان معنی دارد و همین قطع به ظهور، در مقام فتوی کافی است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۱۹

فصل الإجماع المنقول بخبر الواحد حجة عند کثیر ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص، من جهة أنه من أفراد، من دون أن یکون علیه دلیل بالخصوص، فلا بد فی اعتباره من شمول أدلة اعتباره له، بعمومها أو إطلاقها. و تحقیق القول فیہ یستدعی رسم أمور: [۱].

اجماع منقول

اشاره

[۱]- اجماع منقول به خبر واحد یکی از اماراتی است که بنا بر اعتقاد بعضی دلیل بر حجیت آن قائم شده است. اگر یک نفر یا چند نفر (که به حد تواتر نرسد) مسئله‌ای را نقل کنند و بگویند «هذه المسألة اجماعیة» یا اینکه بگویند نسبت به فلان حکم اجماع قائم شده است، این اجماع از باب اینکه یکی از مصادیق خبر واحد معمولی است حجیت دارد. نه اینکه مستقلا دلیلی بر حجیت اجماع منقول قائم شده باشد.

و عموم و اطلاقی که دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کند شامل اجماع منقول هم می‌شود زیرا کسی که اجماع را نقل می‌کند او رأی و فتوی امام علیه السلام را حکایت می‌کند منتها گاهی حکایت رأی امام به سبب شنیدن از امام است و گاهی به طرق دیگری که تفصیل آن را در همین بحث خواهیم گفت.

برای تنقیح این مسئله ما باید ابتدا تحقیقاتی درباره خود اجماع بکنیم تا ببینیم آیا ادله حجیت خبر واحد شامل اجماع منقول می‌شود

یا نه.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۲۰

الأول: إن وجه اعتبار الإجماع، هو القطع برأى الإمام عليه السلام [۱].

و مستند القطع به لحاکیه - علی ما یظهر من کلماتهم - هو علمه بدخوله علیه السلام فی المجمعین شخصا، و لم یعرف عینا [۲].

امر اول ملاک حجیت اجماع منقول

اشاره

[۱]- عامه (اهل تسنن) برای نفس اجماع حجیت و اعتبار قائل هستند اما ما و لو اجماع را یکی از ادله اربعه می دانیم و در مقابل کتاب و سنت و عقل بحساب می آوریم لکن اجماع بما هو اجماع و نفس اتفاق بما هو اتفاق را دلیلی بر اعتبارش نداریم ما اجماع را بعنوان اینکه رأی معصوم در آن است و ناقل اجماع، قاطع به رأی معصوم است و در اجماع محصل یقین به نظر معصوم داریم لذا آن را حجّت می دانیم پس اجماع اگر کاشف از رأی معصوم باشد دارای حجیت است و خود اجماع اصالت و حجیتی ندارد.

[۲]- ما رأی معصوم علیه السلام را از کجا و از چه طریقی می توانیم کشف کنیم؟

راههایی برای آن ذکر شده است که فعلا با صحت و سقم آنها کاری نداریم ولی بعدا در همین فصل خواهیم گفت که کدامش درست است و کدامیک نادرست اکنون فقط آن راهها را ذکر کرده و توضیح می دهیم:

اقسام اجماع (طرق احراز رأی معصوم علیه السلام)

۱- اجماع دخولی -

بعضی گفته اند: مناط حجیت اجماع دخول شخص امام علیه السلام در مجمعین است به این نحو که:

اجماع در آن موردی است که جماعتی اتفاق بر یک نظر و فتوا داشته باشند و ما به صورت علم اجمالی بدانیم که امام هم داخل این جماعت است.

خواه مجلسی باشد مرگب از جماعتی یا اینکه آرا و فتاویی باشد که ما یقین داشته باشیم که فتوای امام هم در آن آرا است.

مثلا اگر صد نفر از فقها در یک عصر اتفاق بر حکمی داشته باشند، انسان یقین پیدا می کند که یکی از این افراد وجود مبارک امام زمان (ارواحنا لتراب مقدمه الفداء) است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۲۱

أو قطعه باستلزام ما یحکیه لرأیه علیه السلام عقلا من باب اللطف [۱].

منتها باید شخص امام مشخص نباشد زیرا اگر امام در بین آن جمع، معین باشد این از باب نقل خبر واحد می شود - مثل اینکه زراره از امام صادق علیه السلام خبری را می شنود و نقل می کند.

و لازمه این مطلب این است که در بین آن جمع، لا اقل چند نفر مجهول النسب باشد اما اگر حسب و نسب همه معلوم باشد انسان یقین پیدا می‌کند که امام علیه السلام در آن جمع وجود ندارد.
و اگر فقط یک نفر مجهول النسب در آن جمع باشد باز مانند نقل روایت زراره از امام علیه السلام می‌شود.
[۱]-

۲- اجماع لطفی

- مرحوم شیخ طوسی (اعلی الله مقامه الشریف) اتکا به این راه کرده‌اند:
اگر فقهای یک عصر اتفاق بر نظریه‌ای داشته باشند (مثلا عدم وجوب نماز جمعه در زمان غیبت) در این صورت قاعده لطف اقتضا می‌کند که امام علیه السلام زمینه چیزهائی که انسان را به خداوند تبارک و تعالی نزدیک و از معصیت دور می‌کند فراهم نماید. و اگر فرضا نماز جمعه بر حسب واقع واجب باشد امرا علمای یک عصر بگویند. واجب نیست در این صورت فریضه الهی ترک می‌شود، لذا از باب قاعده لطف بر امام لازم است که و لو یک نفر مخالف در بین این جمع بفرستد که حکم واقعی از لسان آن فرد بیان بشود و این چنین نشود که همه برخلاف حکم الهی فتوا دهند که در این صورت دیگر اجماع تحقق پیدا نمی‌کند.
پس اگر دیدیم در یک عصر تمام فقها قائل به عدم وجوب نماز جمعه شده‌اند و یک نفر هم با این فتوا مخالفت نکرد، ما یقین می‌کنیم که این حکم ملازم با رأی معصوم است پس آنچه را که حکایت می‌کنند (اتفاق علما) عقلا ملازمه با رأی امام دارد (از باب لطف) که از آن به اجماع لطفی تعبیر می‌کنند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۲۲

أو عادة [۱].

أو اتفاقا من جهة حدس رأیه، و إن لم تکن ملازمه بینهما عقلا و لا عادة [۲].

۳- اجماع حدسی که تقریبا بر دو نوع است:

[۱]- الف: تذکر- فقها کسانی هستند که سالیان دراز در فقه زحمت کشیده‌اند و با مذاق اهل بیت علیهم السلام و آراء آنها آشنا هستند.

اگر تمام فقها مطلبی را گفتند، عاداتا معلوم می‌شود که نظر امام علیه السلام هم مطابقت با آنها دارد.
اگر اهل بیت علیهم السلام نظرشان با آن مطلب مساعد نباشد باید لا اقل یک یا چند نفر از فقها نظر ائمه علیهم السلام را به دست آورده باشند.

و از این به ملازمه عادیه تعبیر می‌کنند.

مثلا اگر تمام نزدیکان به یک بیت نظریه‌ای را استنباط کنند انسان می‌فهمد که لا بد صاحب البیت هم همین نظریه را دارد.

[۲]- ب: در این نوع اجماع مسئله عقل یا عادت یا لطف مطرح نیست بلکه مسئله حدس مطرح است به این ترتیب که:

انسان مسئله‌ای را از غیر راه حواس ظاهری می‌فهمد.

مثلا وقتی انسان هشتاد یا نود درصد از فقها را دید که یک مطلبی را فرموده‌اند در این صورت حدس قطعی می‌زند که نظر امام علیه

السلام هم با آن مطابق است. و لو در این صورت بین رأی امام و آنچه را که انسان حدس می‌زند و حکایت می‌کند ملازمه عقلیه یا عادیه وجود ندارد.

البته و لو دو نفر هم مخالف وجود داشته باشد ضرری ندارد و لو افراد شاذی که یا در محیط علمی نبوده‌اند یا چندان مبرز نبوده‌اند با آن مخالفت کنند باز انسان حدس می‌زند که قول امام علیه السلام با آن جمع مطابق است.

کما اینکه گاهی انسان با چند قرینه مطلبی را به دست می‌آورد و می‌گوید من حدس می‌زنم که فلان مطلب چنین است. ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۲۳

کما هو طریقۀ المتأخرین فی دعوی الإجماع، حیث إنهم مع عدم الاعتقاد بالملازمۀ العقلیۀ، و لا الملازمۀ العادیۀ غالباً و عدم العلم بدخول جنابه علیه السلام فی المجمعین عادۀ، یحکون الإجماع کثیراً [۱].

کما أنه يظهر ممن اعتذر عن وجود المخالف بأنه معلوم النسب، أنه استند فی دعوی الإجماع إلى العلم بدخوله علیه السلام [۲]. و ممن اعتذر منه بانقراض عصره، أنه استند إلى قاعدة اللطف [۳].

(۱) [۱]- طریقۀ علماء متأخر شیعۀ در ادعای اجماع همین راه اخیر است آن‌ها با این که به ملازمه عقلیه (قاعده لطف) و ملازمه عادیه اعتقاد نداشتند و از طرفی قائل به اجماع دخولی هم نبودند و در عین حال در بسیاری از موارد ادعای اجماع می‌کردند معلوم می‌شود اجماع حدسی را پذیرفته‌اند.

[۲]- گاهی در فقه دیده می‌شود که بعضی اعتذار می‌نمایند از وجود مخالف به اینکه آن فرد مخالف به علت اینکه معلوم النسب است مخالفتش در فلان مسئله ضرری ندارد.

این تعلیل دلیل بر آن است که آن‌ها قائل به اجماع دخولی هستند و مخالفت فرد معلوم النسب را مضر نمی‌دانند.

کأنّ آن‌ها می‌خواهند بگویند امام در بین بقیه افراد وجود دارد.

[۳]- گاهی در فقه دیده می‌شود که می‌گویند و می‌نویسند مخالفت فلان فقیه ضرری ندارد چون عصر او منقرض شده است و این اتفاق مربوط به یک عصر دیگر است.

از این تعلیل معلوم می‌شود آن‌ها روی قاعده لطف تکیه کرده‌اند.

زیرا در قاعده لطف و اجماع لطفی برای هر عصری خصوصیت قائل شده بودند که در یک عصر نمی‌شود حکم الهی به طور کلی مجهول و مخفی بماند و بر امام لازم است

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۲۴

هذا مضافاً إلى تصریحاتهم بذلك، علی ما یشهد به مراجعۀ کلماتهم [۱].

و ربما يتفق لبعض الأوحدي وجه آخر من تشرفه برؤيته عليه السلام و أخذه الفتوى من جنابه، و إنما لم ينقل عنه، بل يحكى الإجماع لبعض دواعي الإخفاء [۲].

الأمر الثاني: إنه لا يخفى اختلاف نقل الإجماع، فتارةً ينقل رأيه عليه السلام في ضمن نقله حدسا كما هو الغالب [۳].

که لا اقل یک نفر در بین آن مجمعین بفرستد تا القاء خلاف بنماید.

پس اگر فرد مخالف مربوط به عصر قبل از مجمعین یا بعد از مجمعین باشد لطمه‌ای به اجماع نمی‌زند.

[۱]- لازم نیست ما خود را در زحمت بیندازیم و برای تعیین نوع این اجماعات استظهار بکنیم بلکه خود آن‌ها در کلماتشان تصریح به این مبانی می‌نمایند.

[۲]-۴- اجماع تشرّفی - گاهی از اوقات بعضی از فقها که دارای مقام زهد و تقوای خاصی هستند ممکن است که به محضر امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) تشرّف پیدا کنند و مسئله و فتوائی را از امام زمان علیه السلام بشنوند لکن در مقام نقل، آن مطلب را بصورت روایت نقل نمی کنند بلکه بصورت اجماع نقل می کنند تا کسی نگوید آن آقا ادّعی رؤیت امام زمان را نموده است و در عصر غیبت طبق وظیفه‌ای که داریم باید او را تکذیب کنیم تا هر روز صدها مدّعی رؤیت امام زمان علیه السلام پیدا نشود یا اینکه مقام اوحدی بودن آن فقیه اقتضا می کند که مردم متوجّه نشوند که او خدمت امام مشرّف شده است.

امر دوم الفاظ حاکی از اجماع مختلف هستند

[۳]- این امر مقدمه‌ای است برای اینکه ببینیم ادله حجّیت خبر واحد شامل کدامیک از اقسام اجماع می شود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۲۵

أو حسا و هو نادر جدا [۱].

و آخری لا ینقل إلا ما هو السبب عند ناقله، عقلا أو عادة أو اتفاقا، [۲].

فرض کنید کسی در رابطه با نماز جمعه ادّعی اجماع کرده است که: «صلاة الجمعة واجبة» این اجماع به انحاء مختلفی تصوّر می شود.

الف- گاهی ناقل اجماع سبب (اقوال علما) و مسبب (قول معصوم علیه السلام) را نقل می کند که این خود دو قسم است:

۱- ناقل حدسا قطع به قول معصوم علیه السلام پیدا می کند و قطعش مستند به حواس پنج گانه نیست.

تذکر: مراد از حدس در ما نحن فیه در مقابل حس است و این اجماع حدسی شامل ملازمه عقلیه (قاعدۀ لطف) و ملازمه عادیّه و اتّفاقیه (اجماع حدسی) می شود. و واضح است که غالب اجماعات هم مستند به حدس است.

[۱]- ۲: گاهی هم ناقل اجماع، سبب و مسبب را عن حسّ نقل می کند که این نوع اجماع بسیار کم می باشد و دو مصداق دارد:

الف- بنحو اجماع دخولی: که مثلا- مجلسی بوده است که علما در آنجا جمع بودند و اتفاق بر حکمی نمودند و ناقل اجماع علم اجمالی پیدا کرده است که امام علیه السلام هم در آن مجلس وجود داشته است.

ب- بنحو اجماع تشرّفی: چون ناقل از اولیاء الله بوده است و لیاقت پیدا کرده است لذا خدمت حضرت مهدی (ارواحنا فداه) رسیده است و حکمی را از ایشان شنیده ولی به عللی آن حکم را بصورت اجماع نقل نموده است.

[۲]- ب: گاهی ناقل اجماع فقط سبب را نقل می کند که این «سبب» در نزد خودش باعث شده است قطع به قول امام علیه السلام پیدا کند و این سبب به چند صورت تصوّر می شود:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۲۶

و اختلاف ألفاظ النقل أيضا صراحة و ظهورا و إجمالا في ذلك، أي في أنه نقل السبب أو نقل السبب و المسبب [۱].

گاهی ناقل، قاعدۀ لطف (ملازمه عقلیه) را پذیرفته است مانند مرحوم شیخ طوسی (اعلی الله مقامه الشریف)، و گاهی ممکن است ناقل اجماع «از طریق ملازمه عادیّه قطع به قول معصوم پیدا کرده مثلا اتفاق همه علما عادتاً قول معصوم را لازم گرفته و یا از فتوای جمعی اتفاقاً و تصادفا قطع به قول معصوم علیه السلام پیدا کرده» [۹۴] (اجماع حدسی).

[۱]- الفاضلی که دلالت بر اجماع می کنند دلالتشان بر نقل سبب یا سبب و مسبب متفاوت است:

۱- گاهی لفظ اجماع صراحت دارد که ناقل، سبب و مسبب را نقل می کند مانند اجمعت الامّة من المعصوم و غیره علی کذا.

۲- گاهی لفظ اجماع ظهور دارد که ناقل سبب و مسبب را نقل می‌کند مانند اجمعت الامه الاسلامیه- که ظهور این عبارت شامل قول معصوم علیه السلام هم می‌شود.

و گاهی لفظ اجماع ظهور دارد که ناقل فقط سبب را نقل کرده است مانند: اجمع الاصحاب.

۳- گاهی هم الفاظ دال بر اجماع مجمل است و معلوم نیست که ناقل، سبب به تنهایی را نقل می‌کند یا اینکه سبب و مسبب را نقل می‌نماید مانند: اجمع العلماء، یا اجمع علمائنا که امام علیه السلام فرد اکمل عالم است ولی معلوم نیست که ناقل امام علیه السلام را هم اراده کرده است یا نه.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۲۷

الأمر الثالث: إنه لا إشكال في حجية الإجماع المنقول بأدلة حجية الخبر، إذا كان نقله متضمنا لنقل السبب و المسبب عن حس، لو لم نقل بأن نقله كذلك في زمان الغيبة موهون جدا [۱].

و كذا إذا لم يكن متضمنا له، بل كان ممحضا لنقل السبب عن حس، إلا أنه كان سببا بنظر المنقول إليه أيضا عقلا أو عادة أو اتفاقا، فيعامل حينئذ مع المنقول معاملة المحصل في الالتزام بمسببه بأحكامه و آثاره [۲].

امر سوم کدام قسم از اجماعات حجّت است

[۱]- در این امر بحث می‌کنیم که کدامیک از این موارد مشمول ادله حجّیت خبر واحد هست و کدامیک مشمول ادله حجّیت خبر واحد نیست.

۱: اگر کسی در اجماع منقول سبب و مسبب را عن حس نقل کند مانند (اجماع دخولی) این مشمول ادله حجّیت خبر واحد هست این نقل، مانند نقل زراره است زیرا ناقل اجماع رأی جماعتی را نقل می‌کند که یقین دارد رأی امام داخل در آن جماعت است پس اگر کسی مسئله‌ای را بصورت اجماع دخولی نقل کرد ما مجبور هستیم که بپذیریم لکن یک اشکال وجود دارد که:

در زمان غیبت ادعای چنین اجماعی که انسان یقین داشته باشد امام هم داخل در آن هست بعید است- بنابراین اجماع دخولی را باید کنار گذاشت امّا اگر یک فقیه موثق ادعای چنین اجماعی را کرد ما باید بپذیریم زیرا بین این نقل و نقل زراره فرقی وجود ندارد.

[۲]- ۲: اگر فقیهی در اجماع منقول، سبب (آرای علما) را از روی حس نقل کرد (دیده یا شنیده است) نه اینکه مسبب را نقل بکند. اگر منقول الیه مانند خود ناقل در نقل اجماع اعتقاد واحدی دارد، مثلا هر دو قاعده لطف (ملازمه عقلیه) را پذیرفته‌اند یا هر دو اجماع را از راه ملازمه عادی قبول دارند و یا اینکه به‌عنوان مثال هر دو اجماع حدسی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۲۸

و اما إذا كان نقله للمسبب لا عن حس، بل بملازمه ثابتة عند الناقل بوجه دون المنقول إليه ففیه إشكال، أظهره عدم نهوض تلك الأدلة على حجّيته، إذا المتيقن من بناء العقلاء غير ذلك، كما أن المنصرف من الآيات و الروايات ذلك، على تقدير دلالتهما، خصوصا فيما إذا رأى المنقول إليه خطأ الناقل في اعتقاد الملازمة [۱].

را پذیرفته‌اند در این صورت این نوع اجماع مشمول ادله حجّیت خبر واحد هست.

زیرا اگر فرضا هر دو قاعده لطف را پذیرفته‌اند و اتفاق علمای یک عصر را کاشف از رأی معصوم می‌دانند، در این صورت ناقل اجماع یک امر محسوسی را بصورت خبر در اختیار منقول الیه قرار داده است (چون اتفاق علمای یک عصر امر محسوسی است) و

منقول الیه لازم نیست تتبع بکند و آن را به دست آورد. بلکه می‌تواند آثار مربوط به آن را مترتب نماید.

[۱]-۳: اگر کسی در اجماع منقول، مسبب (رأی امام) را نقل کند لکن نه از روی حس (اجماع دخولی را قائل نیست) بلکه قائل به ملازمه عقلی یا عادی یا اتفاقی هست (اجماع نوع دوم یا سوم را قبول دارد).

مثلا ناقل، مسبب را از راه قاعده لطف به دست آورده است اما این قاعده برای منقول الیه ثابت نیست.

خواه قاعده لطف برایش ثابت نشده باشد و یا اینکه اصلا بطلان قاعده لطف برای او ثابت باشد.

در این صورت آیا این نوع اجماع مشمول ادله حجیت خبر واحد است؟

ایشان می‌فرمایند در این مسئله اشکال هست و اظهر این است که این نوع اجماع مشمول ادله حجیت خبر واحد نیست مخصوصا

وقتی که منقول الیه مبنای ناقل را باطل می‌داند زیرا مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد بنای عقلا است.

بنای عقلا یک دلیل غیر لفظی است و باید قدر متیقن آن را اخذ نمود و قدر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۲۹

هذا فیما انکشف الحال [۱].

و اما فیما اشتبه، فلا یبعد أن یقال بالاعتبار، فإن عمدة أدله حجیه الأخبار هو بناء العقلاء، و هم كما یعملون بخبر الثقة إذا علم أنه عن

حس، یعملون به فیما یحتمل كونه عن حدس، حیث إنه لیس بناؤهم إذا أخبروا بشیء علی التوقف و التفتیش، عن أنه عن حدس أو

حس، بل العمل علی طبقه و الجری علی وفقه بدون ذلك [۲].

متیقن از آن در موردی است که کسی خبر را عن حس نقل کند اما اگر کسی خبری را از روی حدس نقل کند معلوم نیست که عقلا بر چنین خبری اثری مترتب نمایند.

اگر کسی ببیند یا بشنود که زید از مسافرت آمده و بعد بگوید جاء زید من السفر، در این صورت عقلا بر خبر او اثر بار می‌کنند.

اما اگر همان فرد حدس قطعی هم بزند که زید از سفر آمده است در این صورت معلوم نیست که عقلا بر خبر او اثری بار نمایند.

و اگر آیات و اخبار دلالت بر حجیت خبر واحد داشته باشند، انصراف به موردی دارند که خبر از روی حس نقل شود نه حدس.

[۱]- آنچه را تاکنون در امر ثالث بحث کرده‌ایم در صورتی است که وضع ناقل اجماع معلوم باشد که آیا از روی حدس یا حس، اجماع را نقل می‌کند.

[۲]-۴: اگر کسی اجماعی را بصورت نقل مسبب حکایت کرد لکن وضع و مبنای ناقل برای منقول الیه روشن نبود که آیا ناقل از

راه حس (اجماع دخولی) یا حدس (مانند اجماع لطفی) رأی امام را به دست آورده است، در این صورت: مرحوم مصنف

می‌فرماید این اجماع دارای حجیت است و مشمول ادله حجیت خبر واحد می‌شود زیرا:

همان‌طور که گفتیم مهم‌ترین دلیل حجیت خبر واحد بناء عقلا است و اگر یک فرد ثقه خبری را نقل کرد به قول او ترتیب اثر

می‌دهند و دیگر فحص و جستجو نمی‌کنند که آیا مبنای این خبر، حدس است یا اینکه از روی حس نقل شده است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۳۰

نعم لا یبعد أن یکون بناؤهم علی ذلك، فیما لا یکون هناك أماره علی الحدس، أو اعتقاد الملازمه فیما لا یرون هناك ملازمه [۱].

هذا لکن الإجماعات المنقوله فی ألسنة الأصحاب غالبا مبنیه علی حدس الناقل أو اعتقاد الملازمه عقلا، فلا اعتبار لها ما لم ینکشف

أن نقل المسبب کان مستندا إلى الحدس [۲].

بله اگر مشخص باشد که مبنای خبر حدس است معلوم نیست که اثری بر آن مترتب کنند.

[۱]- بله گاهی از اوقات اماره‌ای در بین هست که جانب حدسی بودن را ترجیح می‌دهد آیا عقلا با وجود چنین اماره‌ای بر آن خبر اثری بار می‌کنند؟

یا گاهی اماره‌ای است که ناقل روی اعتقاد ملازمه خبر را نقل کرده است و آن ملازمه برای ما روشن نیست.

آیا اینجا هم به خبر واحد عمل می‌کنند؟

ایشان می‌فرمایند بعید نیست که بناء عقلا در صورتی باشد که اماره‌ای به این نحو نباشد.

[۲]- در مسئله اجماع منقول هم مطلب چنین است که اماره‌ای وجود دارد؟ آری!

بیان ذلک: اجماع دخولی را خیلی کم قائل شده‌اند چون انسان نمی‌تواند ملتزم بشود به اینکه شخص امام علیه السّلام بین فلان جماعت وجود داشته است.

و از طرفی طریقه متأخرین بر مبنای اجماع حدسی است لذا این اماره‌ای است که هرگاه کسی اجماعی را نقل کرد و ما نتوانستیم مبنای او را تشخیص بدهیم، بگوئیم:

وجود اماره جانب حدسی بودن اجماع را ترجیح می‌دهد و بناء عقلا در صورتی که اماره‌ای بر حدس بودن در بین باشد، کارساز نیست لذا چون در ما نحن فیه چنین

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۳۱

فلا بد فی الإجماعات المنقولة بألفاظها المختلفة من استظهار مقدار دلالة ألفاظها، و لو بملاحظة حال الناقل و خصوص موضع النقل، فيؤخذ بذلك المقدار و يعامل معه كأنه المحصل، فإن كان بمقدار تمام السبب، و إلا فلا يجدي ما لم يضم إليه مما حصله أو نقل له من سائر الأقوال أو سائر الأمارات ما به تم [۱].

اماره‌ای هست و اکثر ناقلین اجماع مبنایشان بر پایه حدس است لذا از نظر نقل مسبب حجّیتی برای اجماع باقی نمی‌ماند.

بله اگر احراز کنیم نقل مسبب (رأی امام علیه السّلام) را که از روی حس بوده است یعنی ناقل به اجماع دخولی قائل بوده است آن اجماع حجّیت دارد.

[۱]- آیا این اجماعات منقول هیچ اثری ندارد؟

ایشان می‌فرمایند دارای اثر هست به این ترتیب که ما باید خصوصیات آن اجماع را بررسی کنیم.

اجماع با الفاظ مختلف نقل می‌شوند و از نظر سعه و ضیق تفاوت دارند گاهی می‌گویند اجمع جمیع الامه الاسلامیه در این نوع اجماع کسی فروگذار نشده است.

گاهی می‌گویند اجمع فقهاء عصرنا و... باید دید این لفظ اجماع چند فقیه را شامل می‌شود.

و گاهی چنین تعبیر می‌کنند لم نعرف مخالفا بایستی ملاحظه کرد که ناقل اجماع چه خصوصیتی دارد آیا فرد متبعی بوده است یا اینکه تتبعش کم بوده است.

باید موضع نقل را ملاحظه کرد یعنی باید مسئله‌ای را که در آن اجماع نقل شده، دید بعضی از مسائل در کتب مشهور هست و بعضی از مسائل کمتر مورد تعرّض واقع شده است مثال: اگر دیدیم ناقل رأی پنجاه نفر را تفحص کرده و ادّعی اجماع نموده است در این صورت چون او زحمت را متحمّل شده است کأنّ ما خودمان رأی پنجاه نفر را به دست آورده‌ایم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۳۲

فافهم [۱].

فتلخص بما ذكرنا: أن الإجماع المنقول بخبر الواحد، من جهة حكايته رأی الإمام عليه السّلام بالتضمن أو الالتزام، كخبر الواحد في

الاعتبار إذا كان من نقل إليه ممن يرى الملازمة بين رأيه عليه السّلام و ما نقله من الأقوال، بنحو الجملة و الإجمال [۲].

اگر به نظر خودمان رأی این پنجاه نفر برای استکشاف رأی امام کافی است فهو المطلوب و اما اگر دیدیم با رأی پنجاه نفر نمی‌شود موافقت امام علیه السّلام را حدس زد باید بعنوان مثال رأی پنجاه نفر دیگر را که بدانیم خارج از دایره تشیع آن ناقل است ضمیمه به پنجاه نفر اول بکنیم یا شواهد و قرائن و اقوال دیگری به پنجاه نفر اول ضمیمه بکنیم تا متمم سبب بشود و رأی معصوم را استکشاف نماییم.

[۱]- شاید اشاره به این باشد که: اگر متمم سبب، اقوال دیگر باشد این می‌تواند به اجماع ارتباط پیدا کند.

اما اگر متمم سبب قرائن دیگری باشد که ربطی به اقوال نداشته باشد این دیگر ارتباطی به اجماع منقول نمی‌تواند داشته باشد چون اجماع منقول آن است که از راه اقوال حکم مسئله‌ای را به دست آوریم.

خلاصه‌ای از مباحث گذشته

اشاره

[۲]- اجماع منقول به خبر واحد (از نظر نقل مسبب) از جهت اعتبار مانند خبر واحد است. خواه نقل مسبب بالتضمن باشد (اجماع دخولی) یا اینکه نقل مسبب از روی التزام و قاعده ملازمه باشد (مانند اجماع لطفی).

منتها اگر مسبب را بالتضمن نقل می‌کند که شرطی ندارد.

اما اگر مسبب را بر مبنای ملازمه نقل می‌کند، مشروط بر این است که منقول الیه هم این ملازمه را قبول داشته باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۳۳

و تعمه أدله اعتباره، و ینقسم بأقسامه، و یشار که فی أحكامه [۱].

و إلا لم یکن مثله فی الاعتبار من جهة الحکایه [۲].

و اما من جهة نقل السبب، فهو فی الاعتبار بالنسبة إلى مقدار من الأقوال التي نقلت إليه على الإجمال بألفاظ نقل الإجماع، مثل ما إذا نقلت على التفصیل [۳].

تذکر: در اجماع بنحو اجمال (نه تفصیل) اقوال را نقل می‌کنند یعنی اجماع، نقل اقوال با یک عبارت جامع می‌باشد.

[۱]- در این صورت ادله حجّیت خبر واحد شامل این اجماع منقول می‌شود.

و همان‌طور که خبر واحد دارای اقسامی هست (خبر واحد صحیح، حسن، موثق و غیره)، این اجماع منقول هم دارای اقسام فوق هست.

گاهی ناقل اجماع فقیه امامی عادل است پس اجماع منقول او هم صحیح است گاهی ناقل اجماع عدالت ندارد و ثاقت دارد و غیره. و همچنین این اجماع منقول احکام خبر واحد را پیدا می‌کند (منجزیت معذریّت و ...).

[۲]- اما اگر منقول الیه با ناقل، اتحاد عقیده ندارند و مبنایشان مختلف است در این صورت اجماع منقول از جهت حکایت مسبب مانند خبر واحد نیست و ادله خبر واحد این مورد را شامل نمی‌شود.

[۳]- آیا اجماع منقول از نظر نقل سبب (آرا و فتاوی‌ای علما) ارزشی دارد؟

اگر منقول الیه خودش زحمت می کشید و تک تک اقوال علما را (به طور تفصیل) به دست می آورد حجّیت داشت. اکنون هم که ناقل اجماع زحمت کشیده است و اقوال علما را بنحو اجمال برایش نقل کرد است حجّیت دارد و مثل این است که عادلّی این اقوال را تفصیلاً برای منقول الیه نقل کرده باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۳۴

فلو ضم الیه مما حصله أو نقل له - من أقوال السائرين أو سائر الأمارات - مقدار كان المجموع منه و ما نقل بلفظ الإجماع بمقدار السبب التام، كان المجموع كالمحصل [۱].
و يكون حاله كما إذا كان كله منقولاً [۲].

و لا تفاوت فی اعتبار الخبر بین ما إذا كان المخبر به تمامه، أو ما له دخل فيه و به قوامه، كما یشهد به حجّيته بلا ریب فی تعیین حال السائل، و خصوصیه القضیه الواقعه المسئول عنها، و غیر ذلك مما له دخل فی تعیین مراده علیه السّلام من کلامه [۳]

(۱) [۱] - اگر اقوالی را که از طریق اجماع اجمالاً به دست آورده است به اقوالی که خودش تحصیل کرده است (یا دیگری برایش تحصیل نموده است) ضمیمه نماید چنانچه مجموع آن دو به مقدار سبب تام شود مانند اجماع محصل است (در احراز جمیع آن فتاوا) و یا اقوالی را که از طریق اجماع اجمالاً به دست آورده است به امارات دیگر ضمیمه کند چنانچه مجموع آن دو به مقدار سبب تام بشود مانند اجماع محصل است (در احراز جمیع آن فتاوا).

[۲] - امّا نتیجه، تابع احسن مقدمات است چون این اجماع منقول، جزء السبب بوده است لذا این اجماع منقول و آنچه را که به آن ضمیمه نموده است از نظر حجّیت مانند اجماع منقول می باشد.

[۳] - عبارت فوق جواب از اشکال مقدّر است که:

می دانیم دلیل حجّیت اجماع، ادله حجّیت خبر واحد است و در ما نحن فيه اجماع ناقل به تنهایی (بدون ضمیمه) هیچ گونه اثری نداشت.

اگر رأی پنجاه نفر اثر نداشته باشد ادله حجّیت خبر واحد نسبت به این پنجاه نفر هم نمی تواند حجّیت داشته باشد.

جواب - در ادله حجّیت خبر واحد ما می خواهیم که خبر واحد یک اثر شرعی داشته باشد خواه تمام المؤثر باشد یا اینکه جزئی از اثر باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۳۵

در خبر واحد اگر مخبر به تمام السبب باشد بلافاصله رأی معصوم را ثابت می کند.

و اگر مخبر به جزء السبب هم باشد مانعی برای حجّیت خبر واحد ایجاد نمی کند.

اگر رأی پنجاه نفر برای ما نقل شد و لو اینکه از رأی پنجاه نفر استکشاف رأی معصوم نشود لکن جزء المقتضی که هست و می شود یک آراء و قرائن و شواهد دیگری به آن اضافه شود و در نتیجه ما حکم الهی را به دست آوریم.

البته شاهدی هم بر این مطلب هست.

مثال - فرض کنید ابو بصیر، خبری را از امام صادق علیه السّلام نقل کرده است و از طرفی می دانید که در بین رواه چند نفر با کنیه ابو بصیر داریم.

لکن راوی دیگری می گوید آن ابو بصیری که در فلان روایت آمده است همان ابو بصیر ثقة است و خصوصیاتش چنین است و این ابو بصیر آن ابو بصیری نیست که مجهول الحال است.

در این صورت این راوی دوم با اینکه حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی را نقل نکرده است (بلکه خصوصیات ابو بصیر را از قول

امام علیه السّلام برای ما نقل کرده است) در عین حال روایتش حجّت است چون مقداری اثر دارد و اثرش این است که راوی دوّم خصوصیات آن ابو بصیری را که از امام علیه السّلام سؤال کرده است برای ما بیان می‌کند و در نتیجه ما به روایت ابو بصیری که از امام علیه السّلام روایتی را نقل کرده است ترتیب اثر می‌دهیم.

و یا اینکه گاهی در روایتی از یک قضیه سؤال می‌شود و انسان خصوصیات آن قضیه را نمی‌داند درحالی که دانستن خصوصیات آن قضیه در فهمیدن مراد امام دخالت دارد، در این صورت اگر راوی دیگری خصوصیات آن قضیه را برای ما بیان کند قول او برای ما حجّت است با اینکه روایت دوّم یک اثر شرعی را بیان نکرده است بلکه خصوصیات مربوط به سؤال در یک روایت دیگر را از امام علیه السّلام سؤال کرده و برای

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۳۶

و ینبغی التنبیه علی أمور: الأول: إنه قد مر أن مبنی دعوی الإجماع غالباً، هو اعتقاد الملازمه عقلاً، لقاعدة اللطف، و هی باطله [۱].

ما نقل نموده است لکن به همین مقدار که جزء السبب است و دخالت در کشف رأی معصوم علیه السّلام دارد دارای حجّت و اثر است.

امر اول نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم علیه السّلام

[۱]- قبلاً- گفتیم طبق مبنای شیعه اجماع بما هو اجماع اصالت و حجّتی ندارد بلکه اگر اجماع کاشف از رأی معصوم باشد حجّت است و راههایی برای استکشاف رأی معصوم نقل کردیم.

اکنون مرحوم مصنف آن راه‌ها را مجدداً نام می‌برد و نظر خود را نسبت به آن‌ها ابراز می‌دارد.

راه اول قاعده لطف (اجماع لطفی)- که می‌گفت اگر فقهای یک عصر بر یک نظر و رأی اتفاق داشته باشند عقلاً ما آن را ملازم با رأی امام می‌دانیم چون قاعده لطف اقتضا می‌کند که امام علیه السّلام زمینه چیزهایی که انسان را به خداوند نزدیک می‌کند و از معصیت دور می‌نماید فراهم کند.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند قاعده لطف باطل است.

علّت بطلان قاعده لطف چیست؟ آقای آخوند علّت را ذکر نمی‌کنند ولی: مرحوم سیّد مرتضی فرموده‌اند مصائبی که ما گرفتار آن هستیم ناشی از غیبت وجود مقدّس امام زمان علیه السّلام است و منشأ غیبت آن حضرت خود ما هستیم و لذا در کتب اعتقادی هست و «غیبت ما».

اگر مردم آمادگی وجود امام علیه السّلام را داشتند غیبت تحقّق پیدا نمی‌کرد پس اگر جامعه‌ای حدوثاً یا بقاء سبب غیبت امام زمان علیه السّلام شد در این صورت بر امام چه لزومی دارد که حکم خدا را بهر صورتی که شده است برای ما بیان کند؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۳۷

أو اتفاقاً بحدس رأیه علیه السّلام من فتوی جماعه، و هی غالباً غیر مسلمه [۱].

کدام قاعده لطف اقتضاء چنین امری را می‌کند درحالی که خودمان سبب غیبت حضرت شده‌ایم- (این یک علّت) یا اینکه علّت بطلان قاعده لطف این است که:

چه کسی گفته است که اگر علماء یک عصری اتفاق بر حکمی کردند از باب لطف بر امام لازم است که حکم الهی را بیان کند؟

اولاً: شاید در این صورت حکم الهی به مرحله فعلیت نرسیده باشد، شاید مصلحت اقتضا کند که در یک عصری یک حکم الهی به مرحله فعلیت نرسد و در زمان ظهور امام زمان علیه السلام آن حکم برای مردم مشخص بشود. کما اینکه روایاتی داریم که می‌گویند بعضی از احکام الهی تا زمان حضرت مهدی (عجل الله تعالی فرجه الشریف) مخفی است. ثانیاً: اگر فرضاً امام زمان بوسیله یک نفر یا بیشتر بین آراء فقها القاء خلاف نمود آیا با این کار قاعده لطف تحقق پیدا می‌کند؟ آن کسانی که بر یک رأی اتفاق کرده‌اند باز بر اعتقاد خودشان باقی هستند و مقلدین آنها به آن نظر عمل می‌کنند. بنابراین قاعده لطف صحیح نمی‌شود.

[۱]- راه دوم حدس و اجماع حدسی بود: وقتی انسان دید که هشتاد یا نود درصد از فقها بر یک رأی اتفاق نموده‌اند حدس قطعی می‌زند که نظر امام علیه السلام مطابق با آنهاست.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این راه هم درست نیست. زیرا این راه تابع این است که انسان مثلاً از دیدن آراء نود درصد از فقها حدس قطعی بزند که نظر امام علیه السلام هم با آنها موافق است اما کی و کجا انسان به‌طور قطع رأی معصوم را حدس می‌زند؟ بله ممکن است ظنّ به رأی معصوم پیدا بکند اما این ظن حجّیتی ندارد. پس اجماع حدسی هم درست نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۳۸

و اما کون المبنى العلم بدخول الإمام بشخصه فی الجماعة، أو العلم برأیه للاطلاع بما یلازمه عادة من الفتاوی، فقلیل جدا فی الإجماعات المتداوله فی السنه الأصحاب، کما لا یخفی، بل لا یکاد یتفق العلم بدخوله علیه السلام علی نحو الإجمال فی الجماعة فی زمان الغیبه، و إن احتمل تشرف بعض الأوحدی بخدمته و معرفته أحياناً [۱].

(۱) [۱]- سوّم اجماع دخولی- و آن در موردی است که جماعتی اتفاق بر یک نظر داشته باشند و ما بصورت علم اجمالی بدانیم که امام علیه السلام داخل آن جماعت است یا این که فتوایش داخل در آن آراء است.

این مسئله در زمان غیبت بعید است اما اصل مبنا باطل نیست. لکن چگونه انسان علم پیدا می‌کند که امام علیه السلام در بین آن جماعت است یا اینکه رأی او در بین آن آراء است (و لو مجلسی در کار نباشد).

بله در بعضی از مجالس ممکن است انسان چنین احتمالی را بدهد اما این سبب حصول علم به دخول معصوم علیه السلام نمی‌شود. بنابراین اجماع دخولی هم کنار رفت.

راه چهارم- حصول اجماع از طریق ملازمه عادیه بود که اگر تمام فقهای متقدم و متأخر (که آشنای با مذاق اهل بیت علیهم السلام هستند) یک مطلبی را گفتند عادتاً معلوم می‌شود که نظر امام علیه السلام هم مطابق با آنهاست.

این راه باطل نیست و تا حدی قابل قبول است اما اشکالش این است که: اجماعاتی که شما از متأخرین در کتب می‌بینید اکثراً روی این مبنا نیست بلکه بر مبنای حدس هست که ما آن را نپذیرفتیم.

روش مرحوم شیخ طوسی (اعلی الله مقامه الشریف)- از قدما- هم بر مبنای قاعده لطف است که ما آن را هم نپذیرفتیم.

۵- اجماع تشریفی- بعضی از افراد که دارای مقام والائی هستند احتمال دارد که به حضور امام زمان (ارواحنا فداه) برسند و فتوایی را از آن بزرگوار بشنوند پس مبنای

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۳۹

فلا- یکاد یجدی نقل الإجماع إلا من باب نقل السبب بالمقدار الذی أحرز من لفظه، بما اکتنف به من حال أو مقال، و یعامل معه

معامله المحصل [۱].

الثانی: إنه لا يخفى أن الإجماعات المنقولة، إذا تعارض اثنان منها أو أكثر، فلا يكون التعارض إلا بحسب المسبب [۲].

پنجم باطل نیست اما مواردش کجاست؟

بنابراین اجماعات منقول از جهت نقل مسبب (رأی امام) نتوانست مشکلی را برای ما حل کند.

[۱]- اما اجماعات منقول فقط از نظر نقل سبب (آراء فقها) دارای ارزش است آن‌هم به مقداری که لفظ متضمن نقل اجماع، دلالت دارد.

یعنی باید خصوصیات و قرائن حالیه و مقالیه و غیره را دید، آن‌وقت فهمید که وقتی فلان کس اجماعی را نقل می‌کند مثلا از قول پنجاه نفر موافقت و رأی معصوم را کشف کرده است.

در این صورت مثل این است که آراء آن پنجاه نفر را خودمان تحصیل کرده‌ایم و به همین مقدار حجیت دارد که قبلا بنحو مشروح بیان کردیم.

امر دوم تعارض اجماعات منقول

[۲]- گاهی در یک مسئله فقهی دو اجماع متعارض یا بیشتر از دو اجماع متعارض وجود دارد آیا این تعارض در سبب (آراء فقها) هست یا اینکه تعارض در مسبب (رأی معصوم) است؟

تعارض بحسب مسبب است یعنی وقتی یک اجماع منقول می‌گوید نماز جمعه واجب است و اجماع دیگر مثلا می‌گوید واجب نیست واضح است که در هر دو طرف رأی معصوم وجود ندارد و ممکن نیست امام علیه السلام هم قائل به وجوب نماز جمعه بشود و هم قائل به عدم وجوب نماز جمعه بشود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۴۰

و اما بحسب السبب فلا تعارض فی البین، لاحتمال صدق الكل [۱].

لکن نقل الفتاوی علی الإجمال [۹۵] بلفظ الإجماع حیثند، لا یصلح لأن یكون سببا، و لا جزء سبب، لثبوت الخلاف فیها [۲].
إلا إذا كان فی أحد المتعارضین خصوصیه موجبه لقطع المنقول إلیه برأیه علیه السلام لو أطلع علیها، و لو مع اطلاعه علی الخلاف، و هو و إن لم یکن مع الاطلاع علی الفتاوی علی اختلافها مفصلا ببعید، إلا أنه مع عدم الاطلاع علیها كذلك إلا مجملا ببعید [۳]

(۱) [۱]- اما بحسب سبب تعارضی نیست چون ممکن است هر دو اجماع منقول درست باشد به این ترتیب که مثلا یک نفر آراء صد نفر از فقها را دیده و رأی معصوم را حدس زده است و قائل به وجوب نماز جمعه شده است و فقیه دیگر آراء صد نفر دیگر را مشاهده کرده و رأی معصوم را حدس زده است و قائل به عدم وجوب نماز جمعه شده است.

[۲]- و لکن منقول الیه چون در برابر دو اجماع متعارض (به نحوی که گفتیم) واقع شده است نمی‌تواند از این دو اجماع علت یا جزء العله‌ای برای کشف قول معصوم علیه السلام داشته باشد.

[۳]- مگر اینکه در یکی از این دو اجماع متعارض یک امتیازی باشد که اگر منقول الیه از آن مطلع بشود قطع به رأی امام علیه السلام پیدا می‌کند. مثلا منقول الیه بفهمد در اجماع اول، فقهاء طراز اول و مبرز هستند اما در اجماع دوم فقهای درجه دوم و سوم وجود دارند. این راه خوبی است اما اشکالش این است که:

نقل کننده اجماع افراد اجماع را برای منقول الیه معرفی نمی‌کند که او بفهمد چه کسانی بوده‌اند بلکه به نحو اجمال آرای آن‌ها را بصورت اجماع نقل می‌کند لذا بعید است که منقول الیه یک خصوصیت و امتیازی از اجماع به دست آورد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۴۱

فافهم [۹۶] [۱]. [۹۷]

ایضاح الکفایه؛ ج ۴؛ ص ۲۴۱

الثالث: إنه ینقدح مما ذکرنا فی نقل الإجماع حال نقل التواتر، و أنه من حیث المسبب لا بد فی اعتباره من کون الإخبار به إخبارا علی الإجمال بمقدار یوجب قطع المنقول إلیه بما أخبر به لو علم به، و من حیث السبب یثبت به کل مقدار کان إخباره بالتواتر دالا علیه، كما إذا أخبر به علی التفصیل، فریما لا- یكون إلا- دون حد التواتر، فلا- بد فی معاملته معه معاملته من لحوق مقدار آخر من الأخبار، یبلغ المجموع ذاک الحد [۲].

(۱) [۱]- ممکن است ناقل اجماع دارای خصوصیتی باشد که راهگشای منقول الیه باشد.

مثلا گاهی ناقل اجماع از قدمای اصحاب است و کسی که از قدمای اصحاب است فتاوی قدما را بصورت اجماع نقل می‌کند. امّا آن دیگری که اجماع نقل کرده است از متأخرین است و لذا امکان دارد فتاوی متأخرین را دیده و بصورت اجماع نقل کرده است.

امر سوّم تواتر منقول یا نقل متواتر

[۲]- مرحوم مصنف بمناسبت اجماع منقول، تواتر منقول (نقل متواتر) را اینجا مطرح می‌کنند که:

گاهی خود انسان تواتر را تحصیل می‌کند مثلا از صد نفر مطلبی را می‌پرسد و یقین

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۴۲

به آن پیدا می‌کند.

و گاهی فردی در مسئله‌ای نقل تواتر می‌کند و می‌گوید: «هذا الحکم متواتر» مثلا او از صد نفر حکمی را شنیده یا در کتب فقهی دیده است.

آیا تواتر منقول اثری دارد؟

مبنای تواتر که انسان از آن علم پیدا می‌کند این است که:

عده‌ای خبری را بگویند که بحسب عادت ممتنع باشد که آن‌ها با یکدیگر تباتی بر کذب کرده باشند.

در نقل تواتر هم مانند اجماع منقول باید دید که ناقل تواتر از قول چند نفر برایش علم پیدا شده است.

مثلا اگر از قول صد نفر برایش علم حاصل شده است در این صورت باید منقول الیه هم ببیند که آیا از آن مقدار، علم برایش پیدا می‌شود یا نه اگر منقول الیه در نقل این مقدار، علم پیدا می‌کند در این صورت آن نقل تواتر از نظر مسبب (مخبر به) برای منقول الیه حجیت دارد.

امّا اگر منقول الیه می‌بیند که ناقل تواتر آدم خوش‌باوری بوده است و از قول صد نفر برایش علم حاصل شده است درحالی که خودش این مقدار را سبب حصول علم نمی‌داند، در این صورت اثر نقل تواتر این است که نقل را به لحاظ اخبار همان صد نفر

(سبب) می‌تواند منشأ اثر قرار بدهد اما بلحاظ مسبب (صدق مخبر به) اثری ندارد.

منقول الیه می‌تواند اخبار و قرائن و شواهد دیگری به آن نقل اضافه کند که باعث حصول علم برای خودش بشود.

اما اگر منقول الیه قرائن و اخبار دیگری نداشته باشد این نقل تواتر از نظر مسبب و صدق مخبر به اثری ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۴۳

نعم، لو كان هناك أثر للخبر المتواتر في الجملة - و لو عند المخبر - لوجب ترتيبه عليه، و لو لم يدل على ما يحد التواتر من المقدار [۱].

(۱) [۱]- چنانچه دلیلی گفت که اگر خبری فی الجملة متواتر شد (و لو برای همه مفید تواتر نباشد) شما باید به آن ترتیب اثر بدهید در این صورت منقول الیه باید به آن خبر متواتر اثر بار نماید و لو اینکه برای منقول الیه متواتر نیست امّا برای ناقل که تواتر ثابت است.

مثال: فردی نذر کرده است که چنانچه نسبت به حیات زید، خبر متواتر فی الجملة (و لو برای تمام افراد تواتر ثابت نشود) حاصل شود من صد درهم صدقه می‌دهم اتفاقاً یک نفر برای او خبر متواتر نسبت به حیات زید نقل کرد در این صورت اگرچه برای نادر، این مسئله متواتر نیست بایستی صد درهم را صدقه بدهد زیرا برای او نقل تواتر شده است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۴۴

فصل مما قيل باعتباره بالخصوص الشهرة في الفتوى، و لا يساعده دليل، و توهم دلالة أدلة حجية خبر الواحد عليه بالفحوى، لكون الظن الذي تفيدته أقوى مما يفيدته الخبر، فيه ما لا يخفى، ضرورة عدم دلالتها على كون مناط اعتباره إفادته الظن، غاية تنقيح ذلك بالظن، و هو لا يوجب إلا الظن بأنها أولى بالاعتبار، و لا اعتبار به، مع أن دعوى القطع بأنه ليس بمناط غير مجازفة [۱].

آیا شهرت فتوائی حجت است

[۱]- یکی از اماراتی را که گفته‌اند که حجیت دارد شهرت فتوائی می‌باشد شهرت فتوائی عبارتست از فتوائی که بین فقها مشهور باشد مثلاً هفتاد درصد، هشتاد درصد از فقها دارای یک فتوا باشند یعنی فقط اشتهاری در بین باشد و به حدّ اجماع و شرائط اجماع نرسد.

اما راههایی که ممکن است برای حجیت شهرت فتوائی باشد عبارتست از:

۱- مسلماً بین محققین خبر واحد فی الجملة و با شرائطی حجت است. و ملاک حجیت آن این است که برای مخبر له ظن و تا حدّی وثوق و اطمینان از خبر واحد حاصل می‌شود.

این ملاک در شهرت فتوائی بنحو اولویت هست. یعنی آن ظنی که از اشتهار یک فتوا پیدا می‌شود بمراتب بیشتر از ظنی است که از خبر واحد حاصل می‌شود یعنی اگر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۴۵

دلیلی آن ظنّ ضعیف را حجت قرار دهد بالاولویه این ظنّ قوی را هم حجت قرار می‌دهد.

بنابراین در شهرت فتوائی دلیل خاصی بر حجیت آن لازم نیست و همان اولویت قطعیه برای حجیت شهرت فتوائی کافی است.

مرحوم مصنف می‌فرماید: «فيه ما لا يخفى».

اشکال این دلیل و این راه- شما از کجا ملاک حجّیت خبر واحد را به دست آوردید که: ملاک حجّیت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است؟ آیا شما قاطع به این مطلب هستید؟
ما که قطعی به وجود این ملاک نداریم.

بله غایت مطلب چنین است که انسان مظنه دارد که ملاک حجّیت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است.
امّا این ظن به ملاک و مناط سبب نمی‌شود که شما بگوئید به اولویّت قطعیه ظنّ حاصل از شهرت فتوائی هم حجّت است چون اولویّت قطعیه باید تمام مراحلش قطعی و یقینی باشد.

بله این اولویّت، ظنیه هست و ما دلیلی بر حجّیت اولویّت ظنیه نداریم و ابتدای بحث ظنون گفتیم که اصل اولی در ظنون عدم حجّیت آنهاست مگر اینکه دلیلی بر حجّیت آن قائم بشود.

این اولویّت ظنیه خودش مانند شهرت فتوائی نیاز به دلیل دارد تا اینکه حجّیت پیدا کند بعلاوه ممکن است کسی ادّعا کند که ما اصلاً مظنه هم پیدا نمی‌کنیم که ملاک حجّیت خبر واحد حصول ظن باشد زیرا:
می‌دانیم که: چه از خبر واحد مظنه پیدا بشود یا نشود خبر واحد حجّیت دارد.
پس چگونه می‌توان ادّعا کرد که ملاک حجّیت خبر واحد حصول ظن برای مخبر له است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۴۶

و أضعف منه، توهم دلالة المشهوره و المقبوله عليه، لوضوح أن المراد بالوصول في قوله في الأولى: (خذ بما اشتهر بين أصحابك) و في الثانية: (ينظر إلى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به، المجمع عليه بين أصحابك، فيؤخذ به) هو الروايه، لا ما يعم الفتوى، كما هو أوضح من أن يخفى [۱].

(۱) [۱]- ۲- دوّمین راه برای حجّیت شهرت فتوائی «مشهوره ابی خدیجه» [۹۸] و «مقبوله عمرو بن حنظله» [۹۹] است. این دو روایت در باب خبرین متعارضین وارد شده‌اند.

در مشهوره ابی خدیجه راوی فرض می‌کند اگر دو روایت متعارض شدند، حکمش چیست؟ امام علیه السّلام طبق این روایت می‌فرماید: «خذ بما اشتهر بين اصحابك» یعنی: آنچه را که بین اصحاب امامیه مشهور است، اخذ کنید، امام علیه السّلام کأنّ در این روایت یک ضابطه کلی را بیان کرده‌اند که: خذ بكلّ ما اشتهر بين اصحابك- خواه روایت مشهور باشد یا فتوای مشهور (مای موصوله عمومیّت دارد).

روایت مشهور- یعنی روایتی که نقلش شهرت دارد اصحاب حدیث با آن آشنا هستند و رواه اخبار آن را در کتب روایتی خود نقل کرده باشند (نه اینکه برطبق آن عمل کرده باشند).

فتوای مشهور- عبارتست از اینکه یک فتوا و رأی شهرت داشته باشد.

جواب از مشهوره ابی خدیجه- سائل از حکم دو روایت متعارض سؤال می‌کند و امام علیه السّلام هم حکم روایتین متعارضین را بیان می‌فرماید و مای موصوله در (بما اشتهر) جواب از سؤال راوی است و مسئله فتوا در این روایت مطرح نشده و مای موصوله عمومیّتی ندارد.

امّا مقبوله عمرو بن حنظله هم تقریباً چنین است که راوی از حکم دو روایت متعارض از امام علیه السّلام سؤال می‌کند حضرت می‌فرماید: (... ينظر الى ما كان من روايتهم

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۴۷

نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء، لا يبعد دعوى عدم اختصاص بنائهم على حجيته، بل على حجية كل أماره مفيدة للظن أو

الاطمئنان، لکن دون إثبات ذلك خرط القتاد [۱].

(روایت‌ها) عنّا فی ذلك الذی حکما به المجمع علیه عند اصحابک فیؤخذ به من حکمنا و یتروک الشاذ الذی لیس بمشهور عند اصحابک فانّ المجمع علیه لا ریب فیہ).

کأنّ مستدل می‌خواهد بگوید مای موصوله در این روایت هم عمومیت دارد و شامل شهرت فتوائی هم می‌شود. جواب از مقبوله عمرو بن حنظله واضح است که چون سؤال از دو روایت متعارض است امام هم می‌فرمایند «... ینظر الی ما کان من روایتهم (روایت‌ها) عنّا فی ذلك الذی حکما به ...».

مرحوم آقای آخوند در مقبوله عمرو بن حنظله مقداری کم‌لطفی کرده‌اند زیرا کسانی که به مقبوله تمسک می‌کنند به تعلیل مذکور در آن استدلال می‌نمایند.

یعنی امام علیه السّلام می‌فرمایند مشهور را اخذ کنید و علّت را ذکر می‌کنند که «فانّ المجمع علیه لا ریب فیہ» مقصود از مجمع علیه مشهور است (نه اجماع اصطلاحی) و تعلیل در روایت عمومیت دارد و شامل روایت مشهور و فتوای مشهور می‌شود البتّه امکان دارد که در این هم مناقشه کرد که الف و لام در «المجمع علیه» الف و لام عهد ذکری است (و به روایت برمی‌گردد).

لکن ظاهر روایت مطلب کلی و عامی را بیان می‌کند و شامل روایت مشهور و شهرت فتوائی می‌شود و بعید نیست که الف و لام در «المجمع علیه» الف و لام جنس باشد. یعنی جنس مجمع علیه (مشهور) در ضمن هر فردی تحقّق پیدا کند بالنسبه به شاذ «لا ریب فیہ» است.

[۱] - ۳- بله، اگر کسی دلیل حجّیت خبر واحد را بناء عقلا بداند (نه آیات و روایات) در این صورت انسان تا حدّی می‌تواند ملاک حجّیت خبر واحد را بدست
ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۴۸
بیاورد به این نحو که:

وقتی به عقلا مراجعه می‌کنیم می‌بینیم می‌گویند ملاک حجّیت خبر واحد این است که مخبر له از خبر واحد ظنّ و تا حدّی اطمینان پیدا می‌کند.

و اگر ملاک این باشد همین مناط در شهرت فتوائی هم هست و می‌گوئیم از شهرت فتوائی ظنّ و اطمینان پیدا می‌شود.

بنابراین می‌گوئیم بناء عقلا تعمیم دارد و شامل شهرت فتوائی هم می‌شود (کاری به اولویت نداریم).

مرحوم مصنّف این مطلب را ابتدا بنحو (لا یبعد) بیان می‌کنند لکن بعد اشکال می‌کنند که «دون اثبات ذلك خرط القتاد».

مقصود مرحوم آقای آخوند آیا این است که بناء عقلا دلیل بر حجّیت خبر واحد نیست؟

این را که بعدا ایشان می‌پذیرند که یک دلیل مهم حجّیت خبر واحد بناء عقلا است.

و اگر بخواهند بفرمایند که ملاک این بناء مشخص نیست این را هم ما جواب می‌دهیم که وقتی به عقلا رجوع می‌کنیم ملاک را برای ما بیان می‌کنند که:

از خبر واحد برای ما ظنّ و وثوق و اطمینان حاصل می‌شود.

لذا بعید نیست که دلیل سوّم برای شهرت حجّیت فتوائی ثابت باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۴۹

فصل المشهور بین الأصحاب حجیة خبر الواحد فی الجملة بالخصوص [۱۰۰]، و لا یخفی أن هذه المسألة من أهم المسائل الأصولیة، و قد عرفت فی أول الكتاب أن الملاك فی الأصولیة صحه وقوع نتیجة المسألة فی طریق الاستنباط، و لو لم یکن البحث فیها عن الأدلة

الأربعة، و إن اشتهر في ألسنة الفحول كون الموضوع في علم الأصول هي الأدلة [۱].

[خبر واحد]

آیا بحث حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟

[۱]- مطالبی را که در اوائل این فصل مرحوم مصنف بیان می‌کنند تقریباً در ابتدای جلد اول کتاب کفایه هم بیان کرده‌اند و آن این است که: آیا مسئله حجیت خبر واحد (فی الجملة و با شرائطی) از مسائل علم اصول است و در علم اصول باید بحث شود؟ مرحوم مصنف می‌فرماید آری! زیرا مسئله اصولی یک ملاک و ضابطه‌ای دارد که: نتیجه مسئله اصولی باید بتواند در قیاسی که مجتهد برای استنباط حکم شرعی تشکیل می‌دهد واقع شود و در خبر واحد این ملاک هست (نتیجه معمولاً در کبری واقع می‌شود).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۵۰

و علیه لا یکاد یفید فی ذلك- أي کون هذه المسألة أصولیة- تجشم دعوی أن البحث عن دلیلیة الدلیل بحث عن أحوال الدلیل؛ ضرورة أن البحث فی المسألة لیس عن دلیلیة الأدلة، بل عن حجیة الخبر الحاکی عنها [۱].

مثال: صلاة الجمعة قام علی وجوبها خبر الواحد (صغراً). و کلّ حکم قام علیه الخبر الواحد فهو ثابت (کبراً). فالوجوب لصلاة الجمعة ثابت.

ما کاری به این مطلب نداریم که آیا: در علم اصول باید از عوارض ادله اربعه (کتاب، سنت، عقل و اجماع) بحث کرد؟ ما موضوع علم اصول را خصوص ادله اربعه نمی‌دانیم تا گرفتار مشکلی بشویم. اگرچه مشهور می‌گویند موضوع علم اصول ادله اربعه است. پس ما از طرفی موضوع علم اصول را توسعه دادیم و از طرفی ملاک مسئله اصولی را برای شما بیان کردیم و در نتیجه: بحث از حجیت خبر واحد از مسائل علم اصول است.

کلام صاحب فصول

[۱]- مرحوم صاحب فصول می‌فرماید [۱۰۱]: موضوع علم اصول، ادله اربعه است و محمولش خواه دلیلیت این ادله باشد یا سایر جهاتی که به این ادله ارتباط دارد و ما که در خبر واحد بحث از دلیلیت آن می‌کنیم، این هم داخل در علم اصول است. ما در این صورت از ایشان سؤال می‌کنیم:

ما در خبر واحد بحث از دلیلیت دلیل می‌کنیم و می‌گوئیم خبر الواحد حجیة ام لا در حالی که ظاهر ادله اربعه این است که ادله با وصف دلیلیت موضوعیت دارند یعنی با حفظ اینکه دلالتشان مسلم هست موضوع علم اصول هستند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۵۱

كما لا یکاد یفید علیه تجشم دعوی أن مرجع هذه المسألة إلى أن السنة- و هی قول الحجّة أو فعله أو تقریره- هل تثبت بخبر الواحد، أو لا تثبت إلا بما یفید القطع من التواتر أو القرینة؟ [۱].

بفرمائید در خبر واحد ما بحث از کدامیک عوارض ادله می‌کنیم؟

لذا مرحوم صاحب فصول مجبور شده‌اند که بگویند موضوع علم اصول ذوات ادله است یعنی موضوع علم اصول خود کتاب با قطع نظر از دلیلیتش هست.

خود سنت با قطع نظر از دلیلیتش هست.

خود اجماع با قطع نظر از اعتبار و دلیلیتش هست.

بنابراین هرکجا از دلیلیت این ادله بحث می‌کنیم، این بحث از عوارض دلیل و عوارض موضوع است.

جواب مرحوم مصنف به مرحوم صاحب فصول: این خبر واحدی که ما بحث از دلیلیتش می‌کنیم، کدامیک از ادله اربعه است؟ آیا سنت است؟

مقصود از سنت، قول و فعل و تقریر معصوم علیه السلام است و ما در خبر واحد بحث از حجیت قول امام و معصوم علیه السلام نمی‌کنیم بلکه بحث می‌کنیم آیا خبر زراره حجیت دارد یا نه.

خبر زراره کدامیک از ادله اربعه است که شما می‌گوئید بحث از دلیلیتش هم بحث از عوارض دلیل و یکی از مسائل علم اصول می‌باشد.

بحث در حجیت قول امام یک بحث کلامی است و ربطی به علم اصول ندارد.

کلام شیخ اعظم

[۱]- مرحوم شیخ [۱۰۲] با توجه به این اشکالی که بر صاحب فصول وارد بوده است

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۵۲

فإن التعبد بشبوتها مع الشك فيها لدى الاخبار بها ليس من عوارضها، بل من عوارض مشکوكها، كما لا يخفى [۱].

مع أنه لازم لما يبحث عنه في المسألة من حجية الخبر، و المبحوث عنه في المسائل إنما هو الملاك في أنها من المباحث أو من غيره، لا ما هو لازمه، كما هو واضح. [۲].

راه دیگری را اختیار کرده‌اند که:

آیا قول و فعل و تقریر امام با خبر واحد ثابت می‌شود یا اینکه قول و فعل و تقریر امام باید با تواتر ثابت بشود و یا اینکه قرینه قطعیه باید ضمیمه خبر واحد بشود تا قول و فعل و تقریر معصوم را ثابت کند. هل تثبت قول الامام بخبر الواحد ام لا آیا سنت (قول و فعل و تقریر معصوم) با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه و این بحث از عوارض ادله اربعه و بحث از عوارض سنت است. مرحوم مصنف دو اشکال به ایشان وارد می‌کنند.

[۱]- ۱: شما بالاخره می‌خواهید از حجیت و دلیلیت بحث کنید.

آیا این حجیت مربوط به قول معصوم است یا اینکه حجیت برای روایت زراره است؟

حجیت و اعتبار، معروض و موضوعش روایت است.

و به تعبیر اصطلاحی سنت حاکیه اتصاف به اعتبار و عدم اعتبار پیدا می‌کند.

اگر کسی قول امام را نقل بکند آیا آن نقل حجّت است یا نه، این ربطی به قول امام ندارد و شما شک در حجیت قول امام ندارید

بلکه شک در حجیت خبر زراره دارید و لذا بحث از خبر واحد می‌کنید.

[۲]- ۲: در کتب اصولی به این نحو بحث نکرده‌اند که: آیا سنت (قول، فعل و تقریر معصوم) با خبر واحد ثابت می‌شود یا نه؟ بلکه

گفته‌اند: خبر الواحد حجّه ام لا؟

این دو لازم و ملزوم هستند و شما جای ملزوم را با لازم عوض کردید و روی لازم عنوان اصولی بودن مسئله را درست کردید.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۵۳

و کیف کان، فالمحکی عن السید و القاضي و ابن زهره و الطبرسی و ابن ادریس عدم حجیه الخبر [۱].

در کتب اصول ملزوم را عنوان کرده و بحث نموده‌اند و در مسئله اصولی باید دید به همان نحوی که مطلبی را مطرح کرده‌اند، جزء مسائل علم اصول هست یا نه.

لذا این راه مرحوم شیخ تمام نیست و راه بهتر این است که بگوئیم موضوع علم اصول عنوان عامی است و ضابطه مسئله اصولی هم همان بود که ذکر کردیم.

[۱]- همان‌طور که قبلاً هم گفتیم خبر واحد فی الجملة و با شرائطی حجّت است اما جماعتی از بزرگان مانند سید مرتضی، قاضی، ابن زهره، طبرسی، و ابن ادریس قائل به عدم حجّیت خبر واحد شده‌اند. قبلاً دو مطلب را تذکر می‌دهیم.

۱- ما که قائل به حجّیت خبر واحد هستیم، هر خبر واحدی را حجّت نمی‌دانیم بلکه با شرائطی خبر واحد را حجّت می‌دانیم که در ضمن همین مباحث آن شرائط را ذکر خواهیم کرد.

ما خبر واحد را بنحو موجه جزئیه حجّت می‌دانیم در نتیجه کسی که مخالف حجّیت خبر واحد هست باید بگوید خبر واحد اصلاً حجّیت ندارد زیرا نقیض قضیه موجه جزئیه، یک قضیه سالبه کلیه است.

۲- محل نزاع، آن خبر واحدی است که جنبه اماریت داشته باشد و محفوف و همراه با قرینه قطعیه نباشد چنانچه یک خبر واحد همراه با قرینه قطعیه شد از محل نزاع خارج می‌شود و در باب قطع داخل می‌گردد و جنبه اماریت پیدا نمی‌کند [۱۰۳].

ما ابتدا ادله قائلین به عدم حجّیت را ذکر می‌کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۵۴

و استدلالهم بالآیات الناهیه عن اتباع غیر العلم [۱].

و الروایات الدالّه علی رد ما لم یعلم أنه قولهم علیهم السّلام، أو لم یکن علیه شاهد من کتاب اللّٰه أو شاهدان، أو لم یکن موافقا للقرآن إلیهم، أو علی بطلان ما لا یصدقه کتاب اللّٰه، أو علی أن ما لا یوافق کتاب اللّٰه زخرف، أو علی النهی عن قبول حدیث إلا ما وافق الكتاب أو السنّه، إلی غیر ذلك [۲].

ادله قائلین به عدم حجّیت خبر واحد

[۱]- ۱: دلیل قرآنی- آیاتی وجود دارد که ما را از پیروی غیر از علم و قطع نهی می‌کند.

الف- وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا [۱۰۴] چیزی را که علم نسبت به آن ندارید پیروی نکنید.

ب- وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا [۱۰۵] این‌ها پیروی از مظنه می‌کنند درحالی که مظنه انسان را بی‌نیاز از واقع نمی‌کند.

این آیات، پیروی از غیر از علم و یقین را نهی می‌کنند و خبر واحد هم که افاده علم نمی‌کند و برفرض که مفید علم باشد از محلّ

نزاع خارج است زیرا محلّ نزاع خبر واحدی هست که مفید علم نباشد.

[۲]- ۲: دلیل روایی بر عدم حجّیت خبر واحد- در روایات تعبیرات گوناگونی وارد شده است مفاد بعضی از روایات این است که: روایاتی را که نمی‌دانید (علم ندارید) از ما (معصومین) صادر شده است و نمی‌دانید که به ما ارتباط دارد به ما رد کنید یعنی کالعدم فرض نمائید. [۱۰۶]

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۵۵

و الإجماع المحکی عن السید فی مواضع من کلامه، بل حکمی عنه أنه جعله بمنزله القیاس، فی کون ترکه معروفاً من مذهب الشیعۀ [۱].

و بعضی از روایات می‌گویند که هر روایتی از ما برای شما رسید اگر یک شاهد قرآنی نداشت به ما رد کنید و برخی از روایات می‌گویند: اگر روایتی از ما (معصومین) برای شما رسید و دو شاهد قرآنی نداشت آن روایت را به ما رد کنید. [۱۰۷]
و عدّه‌ای از روایات می‌گویند: اگر روایتی از ما (معصومین) به شما رسید و موافق کتاب الله نبود آن روایت را به ما رد کنید. [۱۰۸]
مفاد بعضی از روایات این است که: آن خبری را که کتاب الله تصدیق نمی‌کند اصلاً باطل است و باید قلم بطلان بر آن کشید. [۱۰۹]

و مضمون بعضی از روایات این است که: خبری که با کتاب الله موافقت ندارد زخرف و باطل است. [۱۱۰]

مفاد بعضی از اخبار این است که: روایتی که موافقت با کتاب الله یا سنت ندارد آن را قبول نکنید. [۱۱۱]

[۱]- ۳: اجماع- گفته‌اند اجماع بر عدم حجّیت خبر واحد وجود دارد.

سید مرتضی (اعلی الله مقامه الشریف) در بعضی از کلماتشان فرموده‌اند که:

از نظر منطق شیعه عمل به خبر واحد مانند عمل به قیاس است یعنی همان‌طور که

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۵۶

و الجواب: اما عن الآیات، فبأن الظاهر منها أو المتیقن من إطلاقاتها هو اتباع غیر العلم فی الأصول الاعتقادیه، لا ما یعم الفروع الشرعیه [۱].

شیعه از قیاس تبرّی می‌جوید از خبر واحد هم تبرّی و بی‌زاری می‌جوید و این تبرّی از قیاس، جزء شعار شیعه است.

جواب ادله قائلین به عدم حجّیت خبر واحد

[۱]- جواب از آیات: اولاً ظاهر آن آیات شریفه مربوط به اصول اعتقادی می‌باشد و در اصول عقائد حتماً یقین و قطع لازم است و علّت استظهار مرحوم آقای آخوند از آیات این است که باید موارد آیات را دید مثلاً:

آیه بیست و هشت سوره نجم را شما ملاحظه کردید اکنون آیه بیست و هفت و مجدداً آیه بیست و هشت همین سوره را دقّت بکنید: وَ مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنَّ الظَّنَّ لَا یُعْزِیْ مِنْ الْحَقِّ شَیْئاً. کسانی که به معاد ایمان ندارند ملائکه را به عنوان دختران خدا نام‌گذاری می‌کنند و در آیه بعد می‌فرماید آن‌ها به این مطلب علم ندارند و پیروی از مظنه می‌کنند درحالی که مظنه انسان را بی‌نیاز از واقع نمی‌کند.

اینکه می‌توان یا نمی‌توان به ملائکه عنوان بنات الله داد یک مسئله اعتقادی است بنابراین آیاتی را که این‌ها به آن استدلال نموده‌اند مربوط به اصول عقائد (نه فروع دین) است و در اصول عقائد علم و یقین موضوعیت دارد سپس مرحوم آقای آخوند گویا مقداری

مماشات می‌کنند که:

ثانیا، اگر در این استظهار هم مناقشه کنید ما می‌گوئیم لا اقل به اطلاق آیات نمی‌توانید تمسک کنید زیرا یکی از شرائط تمسک به اطلاق این است که قدر متیقن در مقام تخاطب وجود نداشته باشد و در ما نحن فیه قدر متیقن در مقام تخاطب موجود است و قدر متیقن در این آیات مسائل اعتقادی است و با وجود قدر متیقن اطلاقی برای آیات باقی نمی‌ماند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۵۷

و لو سلم عمومها لها، فهي مخصصة بالأدلة الآتية على اعتبار الأخبار [۱].

و اما عن الروایات، فبأن الاستدلال بها خال عن السداد، فإنها أخبار آحاد [۲].

لا يقال: إنها و إن لم تكن متواترة لفظا و لا معنى، إلا أنها متواترة إجمالا، للعلم الإجمالي بصدور بعضها لا محالة [۳].

(۱) [۱]- و لو سلم: که آیات عموم و اطلاق دارد، هم مسائل اعتقادی را شامل می‌شود و هم مسائلی که مربوط به خبر واحد است اما بعد از آنکه ادله حجیت خبر واحد را اقامه کردیم، با آن ادله عمومات و اطلاقات آیات را تخصیص می‌زنیم و مقید می‌نمائیم و می‌گوئیم خبر و مطلبی را که علم نسبت به آن ندارید پیروی نکنید مگر اینکه خبر واحد بر آن مطلب قائم بشود.

[۲]- جواب از روایات: روایاتی را که شما برای عدم حجیت خبر واحد به آن‌ها استدلال کردید اخبار آحاد هستند. اگر خبر واحد حجیت ندارد برای شما هم قابلیت برای استدلال را ندارد چگونه شما به وسیله خبر واحد بر عدم حجیت خبر واحد استدلال می‌کنید؟

[۳]- گفته شده است: روایاتی را که ما به آن‌ها استدلال می‌کنیم متواتر اجمالی هستند ما ابتدا انواع تواتر را توضیح می‌دهیم تا بعد دنباله جواب قائلین به عدم حجیت خبر واحد را ادامه دهیم.

اقسام تواتر

الف- تواتر لفظی- عبارتست از اینکه یک عبارت را بدون کم و زیاد مثلا صدها نفر نقل کنند به نحوی که عادة تبانی بر کذب از طرف آن‌ها ممتنع باشد که برای انسان قطع به صدور آن روایت پیدا می‌شود.
مثلا معتقدیم حدیث ثقلین متواتر لفظی است پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در ساعات آخر عمرشان فرمودند: انی تارک فیکم الثقلین کتاب الله و عترتی

ب- تواتر معنوی- الفاظی را که نقل کرده‌اند مختلف است لکن مفاد و معنای

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۵۸

فإنه يقال: إنها و إن كانت كذلك، إلا أنها لا تفيد إلا فيما توافقت عليه، و هو غير مفيد في إثبات السلب كلياً، كما هو محل الكلام و مورد النقض و الإبرام، و إنما تفيد عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و السنة، و الالتزام به ليس بضائر، بل لا محيص عنه في مقام المعارضة [۱].

کلمات، تواتر دارد- مثلا صدها نفر یک مطلب را به عبارات مختلف نقل کرده‌اند.

ج- تواتر اجمالی- نه در الفاظ تواتر وجود دارد و نه در معنا تواتری هست بلکه ما مواجه با اخباری هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه السلام صادر شده است ولی آن خبر و روایت برای ما مشخص نیست.

به‌طور کلی تکلیف در تواتر اجمالی چیست؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند چون ما یقین داریم که یکی از آن اخبار از معصوم علیه السّلام صادر شده است لذا باید قدر مشترک و قدر متیقّن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه بر آن قدر متیقّن حجّیت ندارد.

البته نسبت به قدر متیقّن یقین داریم و در عین حال احتمال می‌دهیم همراه آن قدر متیقّن یک مطلب اضافه‌ای هم بوده است. این‌ها اقسام تواتر بود.

کسی که به آن روایات برای عدم حجیت خبر واحد تمسک می‌کند، قبول دارد که تواتر لفظی و معنوی در کار نیست بلکه می‌گوید تواتر اجمالی وجود دارد و یکی از آن روایات مسلماً از معصوم علیه السّلام صادر شده است.

[۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند بله ما هم تواتر اجمالی را قبول داریم و حکم تواتر اجمالی همان بود که گفتیم و باید به قدر متیقّن از آن روایات عمل کرد.

قدر متیقّن چیست؟

همان‌طور که بیان کردیم تعبیّرات روایات مختلف بود بعضی از روایات می‌گفت:

اگر علم ندارید که روایتی از ما صادر شده است آن روایت را به ما (معصومین) رد کنید که عدم العلم هم معنای وسیعی دارد.

بعضی از روایات می‌گفت: اگر روایتی یک شاهد قرآنی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۵۹

نداشت به ما رد کنید.

برخی از روایات می‌گفت اگر روایتی دو شاهد قرآنی نداشت آن روایت را به ما رد نمائید مضمون بعضی از روایات این بود که:

اگر خبری موافقت با کتاب نداشت باطل است و مفاد بعضی از روایات این بود که اگر خبری مخالفت با سنّت داشت آن روایت را قبول نکنید و غیر ذلک.

بنابراین قدر متیقّن روایات، این است که اگر: روایتی با قرآن و سنّت مخالفت داشت آن روایت حجّیت ندارد لذا صرف عدم موافقت با کتاب ضرری به حجّیت خبر واحد نمی‌زند.

صرف نداشتن شاهد قرآنی ضربه‌ای به حجّیت خبر واحد وارد نمی‌نماید صرف عدم تصدیق و تأیید یک روایت از طرف کتاب مشکلی برای حجّیت خبر واحد ایجاد نمی‌نماید.

اکنون که قدر متیقّن را مشخص کردیم به کسانی که قائل به عدم حجّیت خبر واحد هستند می‌گوئیم:

مدّعی شما این بود که اصلاً خبر واحد حجّیت ندارد یعنی مدّعی شما قضیه سالبه کلیّه بود.

آیا کسی که مدّعی سلب کلی است می‌تواند دلیلی اقامه کند که مفاد آن دلیل این است که:

خبری که هم مخالف کتاب و هم مخالف سنّت است حجّیت ندارد؟؟

لذا می‌گوئیم مدّعی شما سلب کلی بود اما دلیلتان ناتمام بود (دلیل شما اخصّ از مدّعا بود) اما ما می‌گوئیم خبر واحد فی الجمله و بنحو موجب جزئیّه حجّیت دارد و این مطلب با دلیل شما منافاتی ندارد.

بله، ما هم قبول داریم که اگر دو روایت تعارض پیدا کردند در این صورت یکی از

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۶۰

و اما عن الإجماع، فبأن المحصل منه غير حاصل [۱].

و المنقول منه للاستدلال به غير قابل، خصوصاً في المسألة، كما يظهر وجهه للمتأمل [۲].

مع أنه معارض بمثله [۳].

و موهن بذهاب المشهور إلى خلافه [۴].

مرجحات، موافقت با کتاب الله است و خبری که مخالف با کتاب است مرجوح می‌باشد.

[۱]- جواب از اجماع: مرحوم مصنف تقریباً چهار جواب بیان می‌کنند:

۱- آیا مقصود شما این است که اجماع محصل بر عدم حجیت خبر واحد وجود دارد؟

برای ما چنین اجماعی حاصل نشده است. و قائلین به عدم حجیت از چند نفر تجاوز نمی‌کند و اکثراً قائل به حجیت هستند.

[۲]- ۲- اگر می‌گوئید در این مسئله اجماع منقول وجود دارد،

اولاً: اجماع منقول به طور کلی حجیت ندارد.

ثانیاً: اگر کسی بخواهد اجماع منقول را حجیت قرار بدهد، از طریق ادله حجیت خبر واحد می‌خواهد بگوید اجماع منقول حجیت است (قبلاً بحث کردیم).

پس ادله حجیت خبر واحد باید پشتوانه اجماع منقول باشد درحالی که شما می‌گوئید اجماع منقول بر عدم حجیت خبر واحد قائم شده است لذا چگونه چنین اجماع منقولی می‌تواند حجیت پیدا کند؟

[۳]- این اجماع منقولی را که شما ادعا می‌کنید معارض دارد زیرا از آن طرف هم عدّه زیادی ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد کرده‌اند.

[۴]- ۴- شهرت فتوائی محقق در کنار قائلین به حجیت خبر واحد وجود دارد زیرا بسیاری از متأخرین و قدما قائل به حجیت خبر واحد هستند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۶۱

و قد استدلل للمشهور بالأدلة الأربعة [۱].

فصل: فی الآيات التي استدلل بها: فمنها: آية النبأ، قال الله تبارك و تعالی: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** و يمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه: أظهرها أنه من جهة مفهوم الشرط، و أن تعليق الحكم بإيجاب التبين عن النبأ الذي جرى به على كون الجائي به الفاسق، يقتضى انتفائه عند انتفائه.

و لا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد: أن الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع فلا مفهوم له، أو مفهومه السالبة بانتفاء الموضوع، فافهم.

نعم لو كان الشرط هو نفس تحقق النبأ و مجيء الفاسق به، كانت القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع [۲].

خلاصه: ادله قائلین به عدم حجیت خبر واحد ناتمام بود.

ادله حجیت خبر واحد

[۱]- مشهور با ادله اربعه برای حجیت خبر واحد استدلال کرده‌اند.

دلیل قرآنی بر حجیت خبر واحد

۱- آیه نبأ:

اشاره

[۲]- یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَيَّ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ [۱۱۲].

معنای آیه: ای کسانی که ایمان آورده‌اید اگر شخص فاسقی خبری برای شما آورد درباره آن تحقیق کنید، تا مبادا به گروهی از روی نادانی آسیب برسانید و از کرده خود پشیمان شوید.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۶۲

شأن نزول آیه: درباره ولید بن عقبه است که پیامبر صلی الله علیه و آله او را برای جمع آوری زکات به قبیله بنی المصطلق اعزام داشت، هنگامی که اهل قبیله با خبر شدند که نماینده رسول الله صلی الله علیه و آله می‌آید با خوشحالی به استقبال او شتافتند ولی از آنجا که میان آنها و ولید در جاهلیت خصومت شدیدی بود تصور کرد آنها به قصد کشتنش آمده‌اند لذا او خدمت پیامبر صلی الله علیه و آله بازگشت (بی آنکه تحقیقی در مورد این گمان کرده باشد) و عرض کرد: آنها از پرداخت زکات خودداری کردند! (و می‌دانیم امتناع از پرداخت زکات یک نوع قیام بر ضد حکومت اسلامی تلقی می‌شد بنابراین مدعی بود آنها مرتد شده‌اند) پیامبر صلی الله علیه و آله سخت خشمگین شد و تصمیم گرفت با آنها پیکار کند، که آیه مذکور نازل شد، البته آیه، شأن نزول دیگری هم دارد [۱۱۳].

مرحوم شیخ چند وجه برای استدلال به آیه ذکر کرده‌اند.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند اظهر وجهی که دلالت بر حجیت خبر واحد می‌کند مفهوم شرط است [۱۱۴].

قبل از استدلال به آیه مقدماتی را ذکر می‌کنیم و بعد متن کتاب را با مقداری تقدّم و تأخّر توضیح می‌دهیم.

۱- در هر مفهومی از مفاهیم (غیر از مفهوم موافقت) موضوع و محمول (حکم)

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۶۳

در مفهوم و منطوق باید متحد باشند باین ترتیب که مثلاً در مفهوم شرط، در صورت ثبوت شرط، حکم برای موضوع ثابت است و در صورت انتفاء شرط، همان حکم از همان مفهوم، سلب می‌شود بنابراین در مفهوم و منطوق باید موضوع و محمول متحد باشند فقط در سلب و ایجاب تفاوت داشته باشند.

مثال: «ان جاءك زيد فأكرمه»، در این قضیه شرطیه موضوع، «زید» می‌باشد و حکم «وجوب اکرام» است و شرط هم «مגיע زید» است که در صورت تحقق مجعی، وجوب اکرام زید ثابت می‌شود و در صورت انتفاء مجعی، وجوب اکرام زید منتفی می‌گردد.

۲- ما قضایای شرطیه‌ای داریم که می‌گویند برای تحقق موضوع هست (سبقت لیان تحقق الموضوع) معنای این نوع قضایا چیست؟ یعنی حکمی را برای موضوعی بیان کنند و بگویند اگر فلان شرط محقق شد موضوع هم محقق است و چنانچه شرط تحقق نداشته باشد موضوع هم محقق نمی‌باشد و واضح است که وقتی موضوع محقق شد حکم ثابت می‌شود.

این گونه قضایا یا مفهوم ندارد و اگر کسی اصرار کند که دارای مفهوم است، می‌گوئیم مفهومش قضیه سالبه به انتفاء موضوع است مثال: ان رزقت ولدا فاختنه - یعنی اگر خداوند تبارک و تعالی فرزندی به تو عنایت کرد واجب است، او را ختنه کنی.

در این قضیه موضوع، «وجود ولد» است و حکم، «وجوب ختان» می‌باشد این قضیه می‌گوید موضوع وجوب ختان در صورتی محقق می‌شود که خداوند فرزندی به شما عنایت کند و اگر خداوند فرزندی به شما نداد موضوعی برای وجوب ختان وجود ندارد.

این قضیه‌ای است که می‌گویند: سبقت لیان تحقق الموضوع.

مثال دیگر: ان ركب الأمير فخذ ركابه. اگر امیر سوار بر مرکب شد تو ركاب او را

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۶۴

بگیر و مواظب او باش. اما اگر امیر سوار بر مرکب نشد، دیگر رکابی وجود ندارد که تو آن را بگیری.

کلام شیخ اعظم [۱۱۵]

مرحوم آقای آخوند در متن کتاب به بیان فوق اشاره می‌کنند.

مرحوم شیخ، در منطوق آیه نبأ، موضوع را طوری فرض کرده‌اند که در جانب مفهوم به مشکل برخورد نموده‌اند که این قضیه شرطیه (در آیه نبأ): سیقت لیان تحقق الموضوع و مفهوم ندارد، و یا اگر مفهومی داشته باشد مفهوم آن قضیه سالبه بانتفاء موضوع است.

مرحوم شیخ در این آیه، موضوع را «خبر فاسق» دانسته است و حکم را «وجوب تبیین از خبر فاسق» می‌داند (شرط هم مجیء خبر می‌باشد).

یعنی اگر فرد فاسقی خبری برای شما آورد درباره آن خبر تحقیق کنید در نتیجه، مفهوم آیه نبأ چنین می‌شود:

اگر فرد فاسقی خبری برای شما نیاورد درباره آن تحقیق نکنید.

خوب اگر فاسقی خبری برای شما نیاورد دیگر موضوع محقق نیست و اصلاً خبری وجود ندارد که درباره آن تحقیق کنید و این نظیر قضیه (ان ركب الأمير فخذ ركابه) و (ان رزقت ولدا فاخته) می‌باشد.

لذا مرحوم شیخ می‌فرماید این قضیه شرطیه «سیقت لیان تحقق الموضوع» و مفهوم ندارد و اگر مفهوم هم داشته باشد، مفهوم آن یک، قضیه سالبه بانتفاء موضوع است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۶۵

در نتیجه می‌فرماید: [۱۱۶] استدلال به آیه نبأ دارای ایراداتی هست که تمامش را می‌توان دفع کرد مگر دو ایراد که نمی‌توان آن دو را حل کرد و یک ایرادش همین بود که اکنون گفتیم.

اگر کسی بگوید منطوق آیه نبأ این است که:

اگر فرد فاسقی برای شما خبری آورد درباره آن تحقیق کنید؛

در نتیجه مفهوم آن چنین است که:

اگر فرد عادل خبری برای شما آورد تفحص درباره آن لازم نیست این حرف هم درست نیست زیرا:

موضوع در این قضیه عوض شده و تبدل پیدا کرده است و موضوع باید در مفهوم و منطوق متحد باشد.

اگر موضوع در منطوق، خبر فاسق بود در مفهوم هم باید موضوع همان خبر فاسق باشد نه اینکه بگوئیم موضوع، خبر عادل است.

استدلال مصنف به آیه نبأ

اشاره

مرحوم آقای آخوند از ابتدا موضوع این قضیه شرطیه را چنین درست می‌کنند که:

موضوع در این قضیه، طبیعت النبأ، النبأ الجائی و مطلق النبأ است و حکم عبارتست از وجوب تبیین و شرط عبارت است از اینکه:

آورنده خبر فرد فاسقی باشد گویا مرحوم آقای آخوند چنین می‌فرمایند:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۶۶

مع أنه يمكن أن يقال: إن القضية و لو كانت مسوقة لذلك، إلا أنها ظاهرة في انحصار موضوع وجوب التبیین في النبأ الذي جاء به

الفاسق فيقتضى انتفاء وجوب التبیین عند انتفائه و وجود موضوع آخر [۱].

فتدبر [۲].

«يجب التبين عن طبيعۀ النبا أن كان الجائي به هو الفاسق». در نتیجه منطوق آیه نبأ چنین است:

«خبری که به شما می‌رسد اگر فرد فاسقی آن خبر را بیان می‌کند درباره آن خبر تحقیق کنید» و مفهوم آیه چنین می‌شود: خبری که به شما می‌رسد اگر فرد فاسقی آن را، اخبار ننموده است تحقیق درباره آن لازم نیست (البته واضح است که مخبر گاهی عادل است و گاهی فاسق).

و مفهوم شرط درست می‌شود و اشکالی که برای مرحوم شیخ وجود داشت بر این استدلال وارد نمی‌باشد.

پس تا اینجا مفهوم شرط درست شد و اشکالی به استدلال آیه نبأ (از طریق مفهوم شرط) وجود ندارد.

[۱]- مرحوم مصنف به بیان مرحوم شیخ اشاره می‌کنند که:

اگر تقریب مرحوم شیخ را بپذیریم و بگوئیم موضوع این قضیه شرطیه خبر فاسق است و در نتیجه قضیه شرطیه در آیه نبأ برای بیان تحقق موضوع است باز هم راه دیگری وجود دارد که برای حجیت خبر عادل به آن تمسک کنیم که:

چون خداوند در مقام بیان آن چیزهایی بوده که تبیین از آن واجب است و در این مقام، وجوب تبیین را منحصر در خبر فاسق نموده است لذا از این انحصار می‌فهمیم که تفحص و تبیین از خبر فاسق لازم است ولی تحقیق از خبر عادل واجب نیست.

[۲]- شاید اشاره به این باشد که:

عرف چنین انحصاری را از آیه شریفه استفاده نمی‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۶۷

و لکنه یشکل بأنه لیس لها هاهنا مفهوم، و لو سلم أن أمثالها ظاهرة فی المفهوم، لأن التعلیل بإصابة القوم بالجهالة المشترک بین المفهوم و المنطوق یكون قرینة علی أنه لیس لها مفهوم [۱].

اشکالات استدلال به آیه نبأ

[اشکال اول:]

[۱]- اشکال اول: اگر بپذیریم که آیه نبأ دلالت بر حجیت خبر عادل می‌کند (از طریق مفهوم وصف یا مفهوم شرط و غیره) اما یک تعلیلی در این آیه وجود دارد که مانع از حجیت خبر عادل می‌شود.

و واضح است که علت، معمم و مخصیص حکم است و در این آیه یک تعلیل ذکر شده است که: خداوند می‌فرماید: یا ایها الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنیا فتبینوا ان تصیبوا قوما بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین یعنی اگر فرد فاسقی خبری را برای شما آورد درباره آن تبیین کنید.

چرا تبیین لازم است؟

آن تصیبوا قوما بجهالة فتصبحوا علی ما فعلتم نادمین پس علت وجوب تبیین از خبر فاسق این است که: مبادا از روی جهالت (عدم العلم) با قومی برخورد کنید و بعدا آگاه گردید و از کار خود پشیمان شوید این علت در مورد خبر عادل هم وجود دارد.

آیا خبر عادل مفید علم است؟ خیر.

این علت هم در خبر فاسق وجود دارد و هم در خبر عادل موجود هست پس علت عمومیت دارد.

در این صورت بین این تعلیل (در منطوق آیه) و مفهوم صدر آیه نبأ تعارض هست و چون تعلیل در منطوق آیه است لذا بر مفهوم

ترجیح دارد بنابراین اشکال تاکنون نتوانسته‌ایم برای حجّیت قول عادل به این آیه تمسّک کنیم.

(دوّمین ایرادی را که مرحوم شیخ فرمودند قابل جواب دادن نیست همین اشکال بود).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۶۸

و لا يخفى أن الإشكال إنما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم، مع أن دعوى أنها بمعنى السفاهة و فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل غير بعيدة [۱].

ثم إنه لو سلم تمامية دلالة الآية على حجّية خبر العدل، ربما أشكل شمول مثلها للروايات الحاكية لقول الإمام عليه السلام بواسطة أو وسائط، فإنّه كيف يمكن الحكم بوجوب التصديق الذي ليس إلا بمعنى وجوب ترتيب ما للمخبر به من الأثر الشرعي بلحاظ نفس هذا الوجوب، فيما كان المخبر به خبر العدل أو عدالة المخبر؛ لأنّه وإن كان أثرا شرعيا لهما، إلا أنه بنفس الحكم في مثل الآية بوجوب تصديق خبر العدل حسب الفرض [۲].

(۱) [۱]- جواب: ایراد و اشکال اخیر در صورتی وارد است که معنی «جهالة» در آیه نبأ عدم العلم باشد که این هم در خبر عادل وجود دارد و هم در خبر فاسق موجود می‌باشد (خبر عادل مفید علم نمی‌باشد).

اما بعيد نیست که:

جهالت به معنی سفاهت و فعلی که شایسته نیست از فرد عاقل سربرزند، باشد در این صورت، این جهالت (سفاهت) مخصوص خبر فاسق است و لذا باید درباره آن تحقیق کرد اما اگر به خبر عادل عمل کنیم، درباره آن تبیین نکنیم و آن را حجّت بدانیم سفاهت وجود ندارد و تعلیل عمومیت ندارد تا شامل خبر عادل هم بشود.

اشکال دوّم:

اشاره

[۲]- بنا بر اینکه استدلال به آیه نبأ درست باشد و از اشکالات قبل صرف نظر نمائیم و بگوئیم:

اگر عادلّی برای شما خبری آورد تحقیق درباره آن خبر لازم نیست و قول عادل حجّیت دارد و باید تصدیق و به آن عمل شود در این صورت اشکال دیگری وجود دارد که نه تنها به استدلال به این آیه وارد است بلکه تمام ادله‌ای که در ردیف آیه هستند

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۶۹

و می‌گویند باید قول عادل تصدیق شود دارای این اشکال هستند.

تذکر- ما آیه یا روایتی نداریم که بگوید صدق العادل بلکه خلاصه مفاد ادله حجّیت خبر واحد، این جمله است.

بیان اشکال:

مسئله وقتی شارع می‌گوید خبر عادل را تصدیق کن معنایش این نیست که اعتقاد قلبی پیدا کن که عادل راست می‌گوید و این مسئله جزء اصول عقائد نیست بلکه مربوط به مسائل عملیه و فروع است یعنی آثار شرعی خبر عادل را بپذیر و در مقام عمل، آن آثار شرعی را مترتب کن.

اگر عادلّی بلا واسطه قول امام را نقل کند در این صورت صدق العادل می‌گوید قول فرد عادل را تصدیق کن زیرا مخبر به او قول امام علیه السلام است و وجوب متابعت قول امام علیه السلام برای ما محرز است.

مثال: فرض کنید ما در زمان زراره زندگی می‌کردیم و او قول امام علیه السلام را برای ما نقل کرد که: «سمعت من الامام علیه

السَّلام أَنَّهُ قَالَ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ وَاجِبَةٌ» (بین ما و امام علیه السَّلام فقط زرارہ فاصله بود).

در این صورت صدق العادل می گوید خبر زرارہ را تصدیق و اثر شرعی آن را مترتب کن و مخبر به زرارہ قول امام علیه السَّلام است و قول امام هم وجوب متابعت دارد. کأنَّ خودمان از امام علیه السَّلام شنیده‌ایم، و هیچ گونه مشکلی در بین نیست. امّا اگر واسطه‌ای در بین باشد مثلاً- محمّد بن مسلم از طریق زرارہ قول امام علیه السَّلام را برای ما نقل کند. که ما با خود زرارہ ملاقات نکردیم و از او چیزی نشنیدیم ولی بین ما و زرارہ فردی بنام محمّد بن مسلم هست در این صورت محمّد بن مسلم چه چیز را برای ما نقل می کند؟

إيضاح الكفایة، ج ۴، ص: ۲۷۰

آیا آنچه را که محمّد بن مسلم برای ما نقل می کند قول امام علیه السَّلام است؟ آنچه را که محمّد بن مسلم نقل می کند «قول الامام» نیست بلکه او «نقل قول الامام» را برای ما بیان می کند چون محمّد بن مسلم روی فرض ما خودش با امام ملاقات نکرده است. به این صورت: «قال محمّد بن مسلم، قال زرارہ، قال الامام علیه السَّلام كذا» که محمّد بن مسلم روایت زرارہ را برای ما نقل می کند و می گوید حدّثنی زرارہ ... که مثلاً زرارہ گفت «سمعت ابا جعفر علیه السَّلام أَنَّهُ قَالَ صَلَاةَ الْجُمُعَةِ وَاجِبَةٌ» پس محمّد بن مسلم نقل قول الامام را برای ما بیان می کند که هم محمّد بن مسلم متّصف به عدالت است و هم زرارہ فرد عادل است بنا بر این مخبر به محمّد بن مسلم خبر العادل است نه قول امام علیه السَّلام اکنون صدق العادل می گوید: محمّد بن مسلم را تصدیق کن و معنای تصدیق، این است که اثر شرعی مخبر به او را مترتب کن و اثر شرعی خبر عادل همان وجوب تصدیق خبر العادل است.

اینجا چه اثر و چه حکم شرعی غیر از وجوب تصدیق خبر عادل در کار هست؟

آیا غیر از وجوب تصدیق دارای اثر دیگری هست؟

واضح است که اثر، همان وجوب تصدیق خبر عادل است و اثر شرعی دیگری نیست. امّا در فرض قبل شخص عادل بلاواسطه قول امام را نقل می کرد و مفاد صدق العادل این بود که خبر او را تصدیق کن و مخبر به او هم قول امام بود و قول امام اثر شرعی (وجوب متابعت) داشت. و لو صدق العادل هم نبود حجّیت قول امام بجای خود محفوظ بود.

امّا در فرض اخیر برای خبر محمّد بن مسلم هیچ اثر شرعی غیر از وجوب تصدیق ندارد.

در فرض اخیر اگر صدق العادل بخواهد شامل خبر محمّد بن مسلم شود باید قبلاً یک اثر شرعی برای مخبر به محمد بن مسلم وجود داشته باشد (غیر از وجوب تصدیق، مانند وجوب متابعت قول امام) که این وجوب تصدیق بلحاظ آن اثر شرعی باشد.

إيضاح الكفایة، ج ۴، ص: ۲۷۱

وقتی سراغ آن اثر شرعی می رویم می بینیم غیر از وجوب تصدیق، اثر دیگری در بین نیست.

بله نقل زرارہ (نه منقولش) اثر شرعی وجوب تصدیق داشت آن وقت اگر صدق العادل بخواهد شامل خبر محمّد بن مسلم به لحاظ همین صدق العادل (وجوب تصدیق) که اثر شرعی مخبر به (نقل و حکایت زرارہ) محمّد بن مسلم است بشود دارای یک اشکال مهمی است که به تعبیر مرحوم آقای آخوند اتّحاد حکم و موضوع لازم می آید البتّه در این تعبیر مسامحه وجود دارد.

(چون موضوعی در کار نیست بلکه خبری که در رتبه موضوع هست وجود دارد) همیشه رتبه موضوع مقدّم بر رتبه حکم است و حکم به منزله عرضی است که بر موضوع عارض شده است و رتبه عرض تأخّر از معروض دارد. آیا می شود عرض و معروض را در یک رتبه فرض کرد؟ آیا می شود حکم و موضوع را در یک رتبه فرض کرد؟

بلکه بالاتر آیا می شود حکم و موضوع، شیء واحد بشوند و اتّحاد داشته باشند؟

در ما نحن فیه چنین است: (صدق العادل بلحاظ صدق العادل) یعنی آن اثر شرعی که باید قبل از صدق العادل باشد خود همین صدق العادل است.

صدق العادل حکمی، به لحاظ صدق العادلی که در رتبه موضوع است. درحالی که ما دو صدق العادل نداریم. دو انشاء حکم به وجوب تصدیق عادل نداریم.

و اگر ادله حجیت خبر عادل متعدّد باشد معنایش این نیست که ما چندین صدق العادل داریم.

اگر در یک مورد برای یک حکم به ادله اربعه تمسک کردیم معنایش این نیست که ما چهار حکم و چهار اثر شرعی داریم بلکه ادله اربعه کاشف از ثبوت یک حکم شرعی هست.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۷۲

نعم لو أنشأ هذا الحكم ثانيا، فلا بأس في أن يكون بلحاظه أيضا، حيث إنه صار أثرا بجعل آخر، فلا يلزم اتحاد الحكم و الموضوع، بخلاف ما إذا لم يكن هناك إلا جعل واحد، فتدبر [۱].

اگر شارع در باب خبر واحد، حکم به اعتبار حجیت خبر عادل کرده است. در واقع وجوب تصدیق قول عادل را یک مرتبه انشا کرده است و در یک انشا چطور می شود وجوب تصدیق به لحاظ خود این وجوب تصدیق باشد. لازمه این حرف این است که نه تنها حکم و موضوع اتحاد رتبه پیدا می کنند بلکه حکم و موضوع واحد می شوند. در فرض دیگر هم، همین اشکال هست.

فرض کنید زید برای شما خبر می آورد و شما نمی دانید که آیا زید عادل هست یا اینکه عادل نمی باشد اما عمرو که شخص عادلی است به شما خبر می دهد که زید شخص عادلی است.

در این صورت مخبر به عمرو عدالت زید است (عدالة المخبر) اثر عدالت زید چیست؟ وجوب تصدیق زید می باشد.

خوب اکنون همان وجوب تصدیقی که اخبار عمرو به عدالت زید را می خواهد شامل شود به لحاظ وجوب تصدیقی است که می خواهد خبر زید را شامل شود و در واقع وجوب تصدیق به لحاظ وجوب تصدیق است.

[۱]- بله اگر فرض کنید شارع دو صدق العادل انشاء کرده است. ابتدا یک صدق العادل انشاء کرد و ثانيا صدق العادل دیگری انشاء نمود، در صدق العادل دوم تمام آثار شرعی از جمله آثار شرعی صدق العادل اول را ملحوظ نمود، در این صورت می توان گفت قول زراره با صدق العادل اول درست می شود و صدق العادل دوم شامل قول محمد بن مسلم می شود و ناظر به صدق العادل اول است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۷۳

و يمكن ذب الإشكال، بأنه إنما يلزم إذا لم يكن القضية طبيعية، و الحكم فيها بلحاظ طبيعة الأثر، بل بلحاظ أفراده، و إلا فالحكم بوجوب التصديق يسرى إليه سراية حكم الطبيعة إلى أفراده، بلا محذور لزوم اتحاد الحكم و الموضوع [۱].

در این صورت مانعی در بین نیست چون دو حکم، دو اثر و دو وجوب تصدیق داریم.

اما مسئله به این صورت نمی باشد و این صرف یک فرض است چون شارع در باب حجیت خبر عادل یک صدق العادل انشا کرده است و لو ما به ادله اربعه برای وجوب تصدیق عادل تمسک کنیم.

خلاصه اشکال: اگر خبر عادلی قول امام را برای من و شما حکایت کند در این صورت صدق العادل شامل خبر آن فرد عادل (زراره) می شود و مخبر به او که قول امام است با قطع نظر از صدق العادل دارای اثر شرعی (وجوب متابعت) است.

اما اگر واسطه‌ای در میان آمد فرضا محمد بن مسلم از قول زراره، قول امام علیه السلام را برای ما نقل کرد در این صورت مخبر به

محمد بن مسلم، خبر زراره و خبر شخص عادل است و خبر عادل اثر شرعی فقط همان وجوب تصدیق است و اثر دیگری ندارد. آن وقت صدق العادل می‌خواهد شامل قول محمد بن مسلم به لحاظ صدق العادل بشود بنابراین حکم و موضوع کأن شیء واحد می‌شوند.

جواب این اشکال را شما چگونه می‌دهید؟

اگر این اشکال مهم را جواب ندهیم دست ما از تمام روایات کوتاه می‌شود. زیرا ما در زمان ائمه (صلوات الله علیهم اجمعین) نیستیم که از خود امام یا با یک واسطه اخبار را بشنویم بلکه با وساطتی این اخبار را برای ما نقل می‌کنند.

[۱]- جواب: مرحوم آقای آخوند به سه طریق جواب این اشکال را می‌دهند.

۱- مانعی ندارد که قضیه صدق العادل را ما بصورت یک قضیه طبیعی فرض کنیم

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۷۴

و بگوئیم حکم روی طبیعت رفته است و هیچ گونه نظارتی به افراد و خصوصیات در آن قضیه ندارد. و افراد که عبارت از طبیعت با خصوصیات فردیه هستند ملحوظ نشده‌اند به این نحو که: صدق العادل شامل قول محمد بن مسلم می‌شود و شارع می‌گوید باید قول او تصدیق شود.

تصدیق قول محمد بن مسلم یعنی چه؟

یعنی اثر شرعی قول محمد بن مسلم را باید مترتب کنید.

اثر شرعی خبر محمد بن مسلم چیست؟

اینجاست که شارع می‌گوید من خصوصیات آن را لحاظ نموده‌ام و می‌گویم: اثر شرعی، طبیعت اثر شرعی و ماهیت اثر شرعی مترتب بر مخبر به را، بر قول محمد بن مسلم بار کن و ما حساب می‌کنیم که آن اثر غیر از وجوب تصدیق عادل در مخبر به محمد بن مسلم چیز دیگری نیست لکن لازم نیست که شارع این خصوصیت را لحاظ کرده باشد.

مانند این قضیه «الانسان حیوان ناطق» که حکم را روی طبیعت و ماهیت انسان می‌برند و هیچ نظارتی به افراد و خصوصیات ندارند.

اگر اثر منحصرًا حتی یک فرد شد آیا لازم است آن فرد مورد لحاظ باشد؟ خیر، شارع طبیعت را ملاحظه کرده است و حکم را روی کلی برده است و حتی نسبت به روایات مع الواسطه تعرضی ندارد لذا صدق العادل هم فرض اول (روایت بدون واسطه) و هم فرض دوم (مع الواسطه) را شامل می‌شود.

و ما طبیعت اثر شرعی مترتب بر مخبر به را در هر کجا باشد (مع الواسطه- بدون واسطه) می‌پذیریم و در این صورت دیگر اتحاد حکم و موضوع لازم نمی‌آید.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۷۵

هذا مضافا إلى القطع بتحقق ما هو المناط في سائر الآثار في هذا الأثر- أي وجوب التصديق- بعد تحققه بهذا الخطاب، وإن كان لا يمكن أن يكون ملحوظا لأجل المحذور [۱].

و إلى عدم القول بالفصل بينه وبين سائر الآثار، في وجوب الترتيب لدى الإخبار بموضوع، صار أثره الشرعي وجوب التصديق، و هو خبر العدل، و لو بنفس الحكم في الآية به [۲].

(۱) [۱]- ۲- فرض کنید، اتحاد حکم و موضوع پیش می‌آید و سبب می‌شود که صدق العادل نتواند شامل قول محمد بن مسلم بشود اما، آیا اثر شرعی حجیت قول امام با اثر شرعی قول زراره (وجوب تصدیق) از جهت اثر شرعی بودن تفاوت می‌کند؟ وجدانا همان ملاک و مناطی که در آنجا وجود دارد در این- وجوب تصدیق- هم هست و لو اینکه محذور اتحاد حکم و موضوع

نگذارد صدق العادل شامل خبر مع الواسطه (خبر محمد بن مسلم) بشود اما ما قاطع هستیم که ملاک در هر دو خبر وجود دارد. [۲]-۳- بعد از آن ما به اقوال بزرگان مراجعه کردیم کسی در این مورد قائل به فصل نشده است کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند در هر دو قسم قائل به حجّیت هستند.

و کسانی که خبر واحد را حجّت نمی‌دانند در هیچ کدام از این دو قسم قائل به حجّیت نشده‌اند کسی قائل به فصل نشده است که اگر یک نفر و یک واسطه قول امام را نقل کند در این صورت خبر واحد حجّیت دارد (مانند خبر زراره از امام علیه السلام) اما اگر قول امام را با دو واسطه یا بیشتر نقل کنند دیگر خبر واحد حجّیت ندارد (مانند خبری که محمد بن مسلم از زراره نقل می‌کرد که زراره هم از امام شنیده بود).

لذا اگر دلیل حجّیت خبر واحد صورت اول را شامل شود از راه قول به عدم فصل صورت دوم را هم شامل می‌شود و در نتیجه این اشکال بطور کلی حل می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۷۶

فافهم [۱۱۷] [۱].

و لا یخفی أنه لا مجال بعد اندفاع الإشکال بذلك للإشکال فی خصوص الوسائط من الأخبار، کخبر الصفار المحکی بخبر المفید مثلا بأنه لا یکاد یکون خبرا تعبدا إلا بنفس الحكم بوجود تصدیق العادل الشامل للمفید، فکیف یکون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبدا مثلا حکما له أيضا [۲].

(۱) [۱]- اشاره به دقت بین ملاک و عدم قول به فصل است.

در اولی از راه تنقیح مناط و کشف ملاک جریان حکم، جواب اشکال را دادیم اما در دومی از راه اجماع مرکب پاسخ دادیم.

اشکال سوّم:

[۲]- باتوجه به جوابی که از اشکال اخیر دادیم دیگر مجالی برای اشکال دیگری که در این باب شده است باقی نمی‌ماند. در مواردی واسطه در بین هست و خبر العدل و روایت مستقیما مطلبی را از امام علیه السلام نقل نمی‌کند بلکه با دو واسطه یا بیشتر مطلبی را برای ما بیان می‌کنند مانند فرضی که مرحوم آقای آخوند بیان می‌کنند:

فرض کنید شیخ مفید (اعلی الله مقامه الشریف) به ما خبر بدهد که صفار چنین خبر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۷۷

داده است که مخبر به مفید اخبار و نقل صفار است.

بیان اشکال- قبلا- مقدمه‌ای را توضیح می‌دهیم: تمام موضوعاتی که اثر شرعی دارند دو راه برای اثبات آن موضوع به لحاظ اثر شرعی وجود دارد. مثلا- شارع خمر را حرام نموده است برای اثبات حرمت خمر باید موضوع (خمریت) احراز شود و دو راه برای اثبات موضوع وجود دارد.

۱- از طریق علم و وجدان ممکن است ما خمریت را احراز کنیم.

۲- مثلا- بینه‌ای قائم شود که فلان مایع خمر هست که چون شارع بینه را حجّت قرار داده است ما تعبدا خمریت آن مایع را می‌پذیریم و موضوع را ثابت می‌دانیم و در نتیجه حرمت را بر خمر مترتب می‌کنیم.

لذا اگر خمریت نه تعبدا احراز شود و نه وجدانا محرز گردد، معنا ندارد که آن اثر شرعی (حرمت) ثابت شود.

اما در ما نحن فیه- خبر العادل موضوع برای صدق العادل است ما باید عنوان خبر العادل را یا تعبدا و یا وجدانا احراز کنیم تا بتوانیم

اثر شرعی (صدق العادل) را برای موضوع ثابت بدانیم.

در این فرض (که مرحوم آقای آخوند بیان کردند) مفید فرد عادل است و ما وجدانا موضوع (خبر العادل) را با شنیدن از مفید احراز کردیم و لذا صدق العادل شامل قول مفید می‌شود اما مفید نمی‌گوید: قال الامام علیه السلام کذا، پس مخبر به مفید چیست؟ مخبر به مفید، خبر العادل است (یعنی خبر الصیغ فار) من و شما که نمی‌دانیم صفار چنین خبری داده است یا نه چون ما مستقیما از صفار نشنیده‌ایم بلکه ما از مفید شنیده‌ایم لذا ما باید خبر عادل را که مخبر به مفید است. وجدانا یا تعبدا احراز کنیم. وجدانا که احراز نکردیم چون آنچه را که احراز کردیم خبر مفید بود اما نمی‌دانیم که صفار به مفید اخبار کرده است یا نه، پس باید تعبدا آن را احراز کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۷۸

و ذلك لأنه إذا كان خبر العدل ذا أثر شرعی حقیقه بحکم الآیه و جب ترتیب أثره علیه عند إخبار العدل به، کسائر ذوات الآثار من الموضوعات، لما عرفت من شمول مثل الآیه للخبر الحاکی للخبر بنحو القضية الطبیعیه، أو لشمول الحكم فیها له مناطا، و إن لم یشمله لفظا، أو لعدم القول بالفصل، فتأمل جيدا [۱].

آن تعبدی که بتواند خبر الصیغ فار را که مخبر به مفید است ثابت کند صدق العادل است و راه دیگر برای احراز تعبدی خبر صفار نداریم راهش همین صدق العادل است که شامل قول مفید می‌شود و در نتیجه صدق العادل که شامل قول مفید می‌شود، می‌خواهد خبر عادل تعبدی (صفار) را برای ما درست کند.

این خبر عادل تعبدی را به چه منظوری درست می‌کند؟

برای اینکه اثر شرعی بر آن مترتب شود.

اثر شرعی خبر العادل کدام است؟

همان صدق العادل است.

بنابراین صدق العادل به لحاظ خبر صفار هم موضوع و هم حکم درست می‌کند هم اصل خبر صفار را تعبدی ثابت می‌کند و هم وجوب تصدیق خبر صفار را درست می‌کند آیا می‌شود یک حکم و یک وجوب تصدیق (صدق العادل) هم موضوع تعبدی درست کند و هم همین حکم بر او ترتب پیدا کند؟؟ خیر.

[۱]- جواب: مرحوم مصنف می‌فرمایند با وجود جواب از اشکال قبلی دیگر مجالی برای این اشکال باقی نمی‌ماند.

قبلا معنای صدق العادل را توضیح دادیم که:

اگر «مخبر به» عادل قول امام علیه السلام بود اثر شرعی قول امام (وجوب متابعت) را مترتب کن و اگر «مخبر به» عادل خبر فرد عادل دیگری بود مانند ما نحن فیه، معنایش این است که:

اثر مخبر به مفید را مترتب کن. نه اینکه اول مخبر به او را ثابت کن و بعد اثر شرعی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۷۹

منها: آیه النفر، قال الله تبارک و تعالی: فَلَوْلَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ الْآیَهُ، و ربما یستدل بها من وجوه: [۱].

آن را مترتب کن.

اصلا معنای صدق العادل اثبات مخبر به نیست حتی در جایی که قول امام را اخبار می‌کنند کسی نمی‌گوید که: شما ابتدا بگوئید هذا قول الامام، بعد از آن متابعت کنید.

در اینجا هم وقتی مفید خبر می‌دهد که صفار چنین گفته است شما دیگر به این مطلب کار نداشته باشید که بآن الصفار اخیره. معنای صدق العادل که شامل قول مفید می‌شود این است که اثر شرعی مخبر به (صدق العادل) را مرتب کن و مطلبی بنام اثبات و احراز موضوع لازم نیست در بین باشد.

خلاصه: صدق العادل مفید به لحاظ صدق العادل خبر صفار است.

و در جواب از اشکال قبل گفتیم: موضوع در قضیه صدق العادل بنحو قضیه طبیعی است و اتحاد حکم و موضوع لازم نمی‌آید و اگر اتحاد حکم و موضوع هم لازم بیاید از راه تنقیح مناط وارد می‌شویم و اگر تنقیح مناط را قبول نکنید از راه عدم قول به فصل پیش می‌آیم پس این اشکال و ایراد جدیدی نیست.

۲- آیه نفر:

اشاره

[۱]- یکی از آیاتی که برای حجیت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه نفر می‌باشد.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ [۱۱۸].

ترجمه آیه: شایسته نیست مؤمنان همگی (به سوی میدان جهاد) کوچ کنند چرا از

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۸۰

أحدها: ان كلمة (لعل) و إن كانت مستعملة على التحقيق في معناه الحقيقي، و هو الترجي الإيقاعي الإنشائي، إلا أن الداعي إليه حيث يستحيل في حقه تعالى أن يكون هو الترجي الحقيقي، كان هو محبوبية التحذر عند الإنذار، و إذا ثبت محبوبيته ثبت وجوبه شرعا، لعدم الفصل، و عقلا لوجوبه مع وجود ما يقتضيه، و عدم حسنه، بل عدم إمكانه بدون [۱].

هر گروهی، طائفه‌ای از آنان کوچ نمی‌کنند (و طائفه‌ای بمانند) تا در دین تعلم و آگاهی پیدا کنند و به هنگام بازگشت بسوی قوم خود آنان را انذار نمایند تا (از مخالفت فرمان پروردگار) بترسند و خودداری کنند (یک روح تحذر در بین آنها پیدا شود). مرحوم مصنف می‌فرماید برای استدلال به این آیه سه وجه ذکر کرده‌اند.

وجوه استدلال به آیه نفر

وجه اول:

[۱]- کلمه «لعل» در «لعلهم يحذرون» دلالت بر وجوب تحذر می‌کند به این بیان که وقتی منذرین مردم را نسبت به ترک واجب و فعل حرام انذار [۱۱۹] می‌کنند بر مردم هم واجب است که منذرین را تصدیق کنند و به قول آنان ترتیب اثر دهند.

سؤال: باتوجه به اینکه لعلهم يحذرون به حسب ظاهر دلالت بر وجوب حذر نمی‌کند شما وجوب را از کجا استفاده می‌کنید؟
قبلا مطلبی را به عنوان مقدمه بیان می‌کنیم که: مرحوم مصنف در جلد اول کتاب این مطلب را تذکر داده‌اند: کلماتی از قبیل لعل (برای ترجی) ولیت (برای تمنی) و ادوات استفهام در مورد خداوند مستحیل است.
بیان ذلک: تمنی و استفهام مربوط به کسی است که عاجز و جاهل است و در مورد

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۸۱

خداوند ناتوانی و جهل معنا ندارد.

پس این استفهاماتی که در قرآن بکار رفته چگونه است؟

و این همه که کلمات لعل و لیت (و نظائر آن) در قرآن استعمال شده است معنایش چیست؟

مرحوم مصنف می‌فرماید اصلاً این حروف در معانی ترجیحی و تمنّی حقیقی استعمال نشده‌اند و اینکه نحویین می‌گویند لیت برای تمنّی و لعل برای ترجیحی به کار می‌رود و ظاهرش هم این است که تمنّی و ترجیحی حقیقی (که امر نفسانی و قلبی هستند) مرادشان هست، مطلب درستی نیست.

بلکه لعل برای ترجیحی انشائی و وجود انشائی ترجیحی است و لیت برای تمنّی انشائی و وجود انشائی تمنّی است.

معنای وجود انشائی این است که انسان قصد می‌کند که مفهومی به لفظی تحقّق پیدا کند (اما نه تحقّق واقعی و نه تحقّق ذهنی).

و وجود انشائی در مقابل وجود ذهنی یک وجود جداگانه‌ای است لذا مرحوم مصنف فرمودند موضوع له صیغه امر هم طلب انشائی است و این طلب انشائی نظیر همان انشائیات در باب معاملات است مثلاً وقتی می‌خواهید متاعی را بفروشید با کلمه «بعت» انشاء تملیک می‌کنید و مشتری با کلمه «قبلت» انشاء قبول می‌کند.

به نظر مرحوم آقای آخوند معانی انشائیه توسعه دارد و در باب اوامر، نواهی و استفهامات قرآنی هست.

منتها آن تمنّی قلبی داعی بر تمنّی انشائی می‌شود.

کسی که می‌گوید: فیا لیت الشّبَاب لنا یعود، فاخبره بما فعل المشیب.

او یک بشری است که قلباً یک تمنّی حقیقی دارد و لکن در مقام استعمال به وسیله کلمه لیت وجود انشائی تمنّی را بیان می‌کند.

و فرق بین استعمالات ما و استعمالات خداوند این است که، هر دو در تمنّی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۸۲

انشائی از نظر استعمال و مستعمل فیه مشترک هستیم لکن دواعی ما و خداوند تفاوت دارد.

کسی که می‌گوید فیا لیت الشّبَاب و ... داعی او تمنّی حقیقی و نفسانی است اما در مورد خداوند تمنّی حقیقی معنا ندارد زیرا تمنّی حقیقی مساوق با جهل است بلکه در مورد خداوند دواعی دیگری است مثلاً- یک داعی، محبوبیت شیء است وقتی خداوند می‌فرماید:

«أَذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ [۱۲۰] شما نزد فرعون بروید و با او مذاکره کنید که یک حالت خشیت در او پدید آید. یعنی این کار نزد خدا محبوب است و محبوبیت یک امر برای خداوند نقص و عجز نمی‌باشد همان‌طور که اعمال واجب نزد خداوند محبوبیت دارند.

بعد از این مقدمه طولانی می‌گوئیم: از آیه «نفر» استفاده می‌شود که بعد از انداز مندرین، حذر و ترسیدن یک امر محبوبی است.

اشکال: مدعای شما این بود که حذر واجب بشود تا بتوانید استدلال کنید اما تاکنون شما ثابت کردید که حذر یک امر محبوبی است.

جواب: وقتی محبوبیت حذر ثابت شد ما یک راه شرعی و یک راه عقلی داریم که به دنبال محبوبیت حذر، وجوب حذر را ثابت می‌کند.

اما راه شرعی (ملازمه شرعی): هرکسی که در دنبال خبر واحد و انداز مندر محبوبیت حذر را قائل شده است نه تنها محبوبیت حذر را پذیرفته، بلکه قائل به وجوب حذر هم شده است.

و هرکسی که وجوب حذر را نپذیرفته است محبوبیت آن را هم قبول ندارد پس بین محبوبیت حذر و وجوب حذر کسی قائل به

فصل نشده است بنابراین ما از راه عدم الفصل

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۸۳

ثانیها: إنه لما وجب الإنذار لكونه غاية للنفر الواجب، كما هو قضية كلمة (لولا) التحضيضية، وجب التحذر، وإلا لغي وجوبه [۱].

ثابت کردیم که حذر واجب است.

اما راه عقلی (ملازمه عقلیه): محبوبیت حذر را که ثابت کردیم سؤال می‌کنیم که آیا مقتضی حذر وجود دارد یا نه؟ اگر مقتضی حذر موجود است باید به دنبال انذار منذرین حذر هم تحقق پیدا کند زیرا استحباب حذر مفهومی ندارد و اگر بگوئید مقتضی حذر وجود ندارد، می‌گوئیم تحذر هم نه تنها محبوبیتی ندارد بلکه اصلا امکان ندارد زیرا تحذر در جایی است که مقتضی آن موجود باشد، تا تحذر، محبوبیت داشته باشد و وقتی محبوبیت پیدا کرد آن محبوبیت به حدّ وجوب می‌رسد.

مثال: فرض کنید کسی در مسجد میان جمعیت نشسته است اما یک مرتبه بی‌جهت برمی‌خیزد و فرار را بر قرار ترجیح می‌دهد وقتی از او سؤال می‌کنیم که از چه چیز فرار کردی؟ می‌گوید از ترس حیوان درنده لذا می‌گوئیم چون مقتضی تحذر و فرار نیست عمل او بی‌معنا و لغو بوده است.

همیشه باید مقتضی تحذر موجود باشد تا تحذر، محبوبیت پیدا کند و زمانی که محبوبیت پیدا کرد آن محبوبیت به مرحله وجوب می‌رسد.

وجه دوم:

[۱]- در این آیه چند چیز بدنبال یکدیگر ذکر شده است، خداوند در مقام اعتراض با لولای تحضيضیه می‌فرماید: فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... چرا نفر تحقق پیدا نمی‌کند؟

این دلالت بر وجوب نفر می‌کند اگر نفر یک امر مستحبی باشد نباید این طور در آیه تعبیر شود پس نفر واجب است. بعد می‌فرماید: لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، برای اینکه وقتی کسانی که کوچ کرده بودند هنگامی بسوی قوم خود بازگشتند آنها را انذار نمایند. یعنی این غایت نفر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۸۴

ثالثها: أنه جعل غاية للإنذار الواجب و غاية الواجب واجب [۱].

و يشكل الوجه الأول، بأن التحذر لرجاء إدراك الواقع و عدم الوقوع في محذور مخالفته، من فوت المصلحة أو الوقوع في المفسدة، حسن، و ليس بواجب فيما لم يكن هناك حجة على التكليف [۲].

است و غایت واجب هم واجب می‌باشد پس انذار هم واجب می‌باشد.

بعد می‌فرماید: لعلهم يحذرون، نتیجه‌ای را که برای این انذار می‌گیرد، حذر کردن مردم است اگر حذر واجب نباشد، وجوب انذار لغو می‌شود.

آیا مفهوم دارد که انذار واجب باشد اما مردم اگر مایل بودند حذر نمایند؟ صحت وجوب انذار با عدم وجوب حذر سازش ندارد، اگر وجوب انذار بخواهد یک وجوب عقلانی و غیر لغوی باشد باید بدنبال آن حذر هم واجب باشد.

وجه سوم:

[۱]- این راه تقریباً شبیه راه دوم است، اما با یک تقریب دیگر: در تقریب قبلی گفتیم «لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا...» غایت است برای نفر، و غایت واجب هم واجب می‌باشد ولی در تقریب سوم «لعلهم يحذرون» غایت برای انذار است. همان ملاکی که در وجوب انذار هست در وجوب حذر هم وجود دارد.

اشکالات استدلال به آیه نفر

[۲]- در وجه اول مستدل می‌گفت تحذر واجب است مرحوم مصنف در جواب از آن وجه می‌فرماید ممکن است ما محبوبيت تحذر را ثابت کنیم و لکن در دنبالش وجوب حذر نباشد به عبارت دیگر ایشان در جواب از وجه اول می‌فرماید: بین محبوبيت و وجوب حذر نه ملازمه عقلی است و نه ملازمه شرعی.

اما اینکه ملازمه عقلی وجود ندارد: اگر ملاک وجوب حذر مسئله عقوبت باشد، حق با شماست هر کجا ملاک حذر موجود باشد تحذر هم واجب است انسان در هر کجا احتمال عقوبت اخروی (نه دنیوی) بدهد، عقل حکم به وجوب اجتناب در آن مورد می‌کند. ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۸۵

چرا ما در اطراف علم اجمالی (در شبهه محصوره) احتیاط می‌کنیم؟ چون در هر کدام از افرادش احتمال عقوبت هست. چرا در شبهات بدویّه احتیاط نمی‌کنیم؟

چون احتمال عقوبت به سبب قاعده قبح عقاب بلا بیان منتفی شده است.

در ما نحن فیه اگر ملاک وجوب حذر بخاطر عقوبت باشد، حق با شماست و هر کجا احتمال عقوبت در بین باشد، عقل حکم به وجوب حذر و احتیاط می‌کند.

اما چه داعی داریم که ملاک و مبنا را عقوبت قرار دهیم؟

ممکن است ما مبنا را وجود مصلحت واقعی (در مأمور به) و وجود مفسده واقعی (در منهی عنه) قرار بدهیم.

مثال: اگر کسی بر اثر انذار منذر و اخبار مخبری احتمال وجوب یک شیء را بدهد در این صورت احتمال عقوبت پیدا نمی‌شود بلکه احتمال وجوب را می‌دهد (فرض کنید قول منذر حجت شرعی نیست)، یا اگر منذری و مخبری اعلام کرد فلان چیز حرام است اینجا هم مسئله عقوبت مطرح نیست. [۱۲۱]

خلاصه: اگر یک منذر نسبت به واجب یا حرامی انذار کرد (فرض کنیم قول منذر هم حجت شرعی نیست) در این صورت کسی که انذار به گوشش رسیده است اگر برای رعایت مصلحت واقعی یا مفسده واقعی حذر را اختیار نماید آیا این حذر از نظر عقل واجب است؟

خیر، زیرا وجوب حذر در موردی است که مسئله عقوبت در میان باشد.

آیا وقتی حذر واجب نشد حسن هم ندارد؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۸۶

و لم یثبت هاهنا عدم الفصل، غایته عدم القول بالفصل [۱].

آیا اگر کسی مصالح واقعی و مفسد واقعی را رعایت کند حسن ندارد؟ بلا اشکال دارای حسن است.

چرا شما بین محبوبيت حذر و وجوب حذر، گفتید ملازمه هست؟

ما موردی برای شما تصوّر کردیم که حذر برای ادراک مصلحت واقعی و اجتناب از مفسده واقعی از نظر عقل دارای محبوبيت است و در عین حال بنظر عقل حذر، وجوبی هم ندارد عقل در جایی حکم به وجوب حذر می‌کند که مسئله عقوبت اخروی مطرح باشد

بنابراین ملازمه عقلی را که شما ثابت کردید ما رد نمودیم.

[۱]- اما اینکه ملازمه شرعی وجود ندارد: شما ملازمه را از راه عدم الفصل ثابت کردید اما ما یک سؤال می‌کنیم:

آیا واقعا فصلی محقق نیست و یا اینکه کسی قائل به فصل نشده است؟

آیا اجماع مرگبی بر عدم الفصل قائم شده است یا اینکه از باب اتفاق و تصادف کسی فصل، بین محبوبیت حذر و وجوب حذر قائل نشده است؟

صرف عدم الفصل که حجّیتی ندارد بلکه اگر اجماع و اتفاقی بر عدم الفصل باشد حجّیت دارد و چنین اتفاق و اجماعی در بین نیست.

خلاصه: آیه شریفه می‌فرماید فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ... که غایت، مفادش محبوبیت حذر است و محبوبیت حذر با وجوب حذر نه ملازمه عقلی دارد و نه ملازمه شرعی.

لذا وقتی وجوب حذر ثابت نشد این دلیل بر این است که انذار هم حجّیت و اعتباری ندارد.

به عبارت دیگر: شما از طریق وجوب حذر می‌خواستید حجّیت انذار را ثابت کنید ولی وقت وجوب حذر ثابت نشد حجّیت انذار هم ثابت نمی‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۸۷

و الوجه الثانی و الثالث بعدم انحصار فائده الإنذار ب [إيجاب التحذر تعبدا، لعدم إطلاق يقتضی وجوبه علی الإطلاق، ضرورة أن الآیه مسوقه لیبان وجوب النفر، لا لیبان غایتیه التحذر، و لعل وجوبه کان مشروطا بما إذا أفاد العلم لو لم نقل بكونه مشروطا به، فإن النفر إنما یكون لأجل التفقه و تعلم معالم الدین، و معرفه ما جاء به سید المرسلین صلی الله علیه و آله، کی یندروا بها، المتخلفین أو النافرین علی الوجهین فی تفسیر الآیه لکی یحذروا اذا انذروا بها و قضیته إنما هو وجوب الحذر عند إحراز أن الإنذار بها، كما لا یخفی [۱].

(۱) [۱]- در وجه دوّم و سوّم مستدل از طریق وجوب انذار، حذر را هم واجب می‌دانست مرحوم مصنّف می‌فرمایند شما حذر را واجب می‌دانید ما هم قبول می‌کنیم لکن آیا وجوب حذر به نحو اطلاق ثابت است یا بنحو اجمال ثابت می‌باشد؟ ممکن است وجوب حذر مقتید بصورتی باشد که انذار منذر و اخبار مخبر افاده علم نماید در نتیجه حذر وجوب اجمالی دارد یعنی اگر در صورتی انذار افاده علم و یقین نمود حذر هم واجب نیست.

به عبارت دیگر: شما طبق تقریب دوّم و سوّم ثابت کردید الحذر واجب اما این به تنهایی کافی نمی‌باشد بلکه آنچه که مفید است این است که ثابت کنید: الحذر واجب مطلقا (خواه انذار منذر مفید علم باشد یا نباشد) و اگر این اطلاق وجوب حذر را شما ثابت کردید معلوم می‌شود که انذار منذر و اخبار مخبر حجّیت دارد خواه افاده علم بکند یا نکند.

لکن شما از چه راهی این اطلاق را ثابت می‌کنید؟

مستدل می‌تواند جواب بدهد که اگر شما وجوب حذر را قبول کردید ما می‌گوئیم در آیه نفر قید و شرطی برای آن ذکر نشده است و خداوند در آیه نفرموده است فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ... لعلهم یحذرون اذا علم او تحقّق لهم العلم بانذار المنذر.

مرحوم مصنّف جواب می‌دهند همان‌طور که قبلا- هم بیان کردیم یکی از شرائط تمسّک به اطلاق این است که مولا در مقام بیان باشد اما اگر در مقام بیان نباشد دیگر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۸۸

نمی‌توان به اطلاق کلام او تمسّک کرد.

فرض کنیم مولا به نحو اجمال می گوید اقیما الصلاة. آیا می توان به اطلاق کلام او تمسک کرد؟ خیر.

آیه نفر در مقام بیان چیست؟

اولا آیا غرض اصلی مسئله وجوب نفر است، یا اینکه هدف اصلی او گفتن لعلهم یحذرون است؟

واضح است که آیه در مقام بیان وجوب نفر است و اطلاق را از نظر وجوب نفر می توانیم استفاده کنیم و این (لعلهم یحذرون) نتیجه‌ای است که بر نفر مترتب می شود و آیه در مقام غایتیت حذر نیست تا شما بتوانید به اطلاق آن تمسک کنید.

و ثانيا احتمال می دهیم، بلکه ادعا می کنیم که و لو در آیه، انذار مقتید به علم نشده است اما مناسبتی در آیه هست که باید انذار منذر و اخبار مخبر افاده علم بکند تا وجوب حذر ثابت شود.

اما آن مناسبت: فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ ... یعنی باید احراز شود که انذار مندرین مربوط به معالم و معارف دین است پس اگر ما احتمال بدهیم یک منذر و مخبری دروغ می گوید و آنچه را بیان می کند در کتاب و روایت معتبری ندیده است در این صورت شک می کنیم که اصلا انذارش نسبت به ما «تفقه» هست یا نه و حجیت دارد یا نه؟

بله اگر احراز کردیم که انذارش نسبت به معالم دین است در این صورت حذر هم واجب است اما مدعای شما این بود که از آیه نفر استفاده کنید که:

انذار مطلقا حجیت دارد خواه مستمع بداند که انذار مربوط به معالم دین است یا نداند بنابراین می توانیم بگوئیم که اصلا سیاق این آیه مقتید به علم است کأن آیه چنین است:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۸۹

ثم إنه أشكل أيضا، بأن الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقا فلا دلالة لها على حجية الخبر بما هو خبر، حيث إنه ليس شأن الراوي إلا الإخبار بما تحمله، لا التخويف و الإنذار، و إنما هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة إلى المسترشد أو المقلد [۱].

فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ ... اذا علموا و تحقّق لهم العلم بانذار المنذر.

تذکر: در تفسیر آیه دو احتمال ذکر می کنیم که به هر حال ایراد بر [استدلال به آیه شریفه وارد است.

احتمال اول- عده‌ای از جمعیت خود جدا بشوند و به مراکز علمی یا محضر رسول الله صلی الله علیه و آله بروند تا کسب علم بکنند سپس نزد قوم خود برگردند و نتیجه تحصیل و معارف دینی را در اختیار آن قوم بگذارند.

طبق این تفسیر، «نافرین» همان مندرین هستند که متخلفین را انذار می نمایند که این احتمال بیشتر تقویت می شود.

احتمال دوم: زمانی که جنگی وجود دارد و خود نبی اکرم صلی الله علیه و آله در جنگ شرکت نمی کنند عده‌ای از نزد رسول الله صلی الله علیه و آله بروند و در جنگ شرکت کنند و عده‌ای هم نزد پیغمبر بمانند و از این موقعیت استفاده کنند و کسب معارف دینی نمایند و منتظر باشند تا وقتی نافرین از صحنه نبرد برگشتند آنها را انذار نمایند که در این فرض، نافرین همان مندرین نمی باشند.

آخرین اشکال استدلال به آیه نفر

[۱]- مرحوم مصنف می فرماید اگر ما از شما بپذیریم که آیه نفر دلالت بر وجوب حذر (مطلقا) می کند و از اشکالات مذکور صرف نظر کنیم، اشکال دیگری به استدلال آیه وارد است:

در آیه صحبت از انذار شده است و انذار یعنی کسی حکم خدا را مقرون با تهدید

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۹۰

قلت: لا یذهب علیک أنه لیس حال الرواة فی الصدر الأول فی نقل ما تحملوا من النبی (صلی الله علیه و علی أهل بیته الکرام) أو الإمام علیه السّلام من الأحکام إلى الأنام، إلا کحال نقله الفتاوی إلى العوام. و لا شبهة فی أنه یصح منهم التخویف فی مقام الإبلاغ و الإنذار و التحذیر بالبلاغ، فکذا من الرواة، فالآیه لو فرض دلالتها علی حجة نقل الراوی إذا کان مع التخویف، کان نقله حجة بدونه أيضا، لعدم الفصل بینهما جزما [۱].

و عقوبت اخروی ابلاغ کند که مثلا ترک واجب عقوبتی در آخرت دارد و مدّعی ما این است که خبر واحد را فی الجملة حجّت قرار دهیم و بگوئیم مثلا خبر زراره حجّت است شما هم می‌خواهید فی الجملة خبر واحد را حجّت قرار دهید اما در مقام استدلال می‌گوئید انذار مندر حجّت است در حالی که راوی بما هو راوی اصلا در مقام انذار و تخویف نیست او می‌گوید قال الصادق علیه السّلام کذا، شما کتب حدیث را ببینید آیا روات بدنبال نقل احکام و احادیث مسئله تخویف را مطرح کرده‌اند؟ خیر. انذار و تخویف را مرشد و راهنما برای مردم عوام بیان می‌کند گاهی هم مجتهد انذار و تخویف می‌کند.

[۱]- جواب: مرحوم آقای آخوند جوابی می‌دهند که تا حدّی قابل مناقشه است که وضع روات در صدر اول شبیه حال آن کسانی بوده است که امروز برای مردم مسائل و احکام دین را می‌گویند و اکثرا امروز افراد فتاوا را توأم با انذار و تخویف برای مردم بیان می‌کنند. حال روات در صدر اول هم شبیه این افراد بوده است و می‌توانستند و در شأنشان بود که ضمن نقل روایت و بیان حکم خدا تخویف و تهدید بنمایند (یصح منهم التخویف فی مقام الابلاغ).

لذا می‌گوئیم که انذار شامل نقل خبر هم می‌شود و حتی آن روایتی را که توأم با انذار نباشد در برمی‌گیرد. ما یقین داریم فرقی بین این دو صورت نیست اگر روایت توأم با انذار حجّت شد

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۹۱

فافهم [۱].

و منها: آیه الکتمان، «إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْآيَةِ وَ تَقْرِبِ الْأَسْتِدْلَالَ بِهَا: إِنْ حَرَمَةُ الْكُتْمَانِ تَسْتَلْزِمُ وَجُوبَ الْقَبُولِ عَقْلًا، لِلزُّومِ لِعَوِيْتِهِ بَدُونِهِ [۲].

روایتی که توأم با انذار هم نیست حجّت دارد.

اما مناقشه‌ای که در بیان مرحوم مصنف هست: فرمودند روات صدر اول می‌توانستند که ضمن نقل خبر، انذار هم بکنند (یصح منهم التخویف فی مقام الابلاغ) در حالی که آیه نفر می‌فرماید: لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، تعبیر آیه، این است که انذار بر منذرین واجب است، و بین «یصحّ منهم الانذار» و یجب علیهم الانذار فرق هست همان‌طور که شما بوسیله لعنهم یحذرون و جوب حذر را ثابت می‌کردید همان‌طور لینذروا قومهم دلالت بر وجوب انذار می‌کند واضح است که انذار نسبت به راوی بما هو راوی واجب نیست (اگر صحیح هم باشد وجوبی ندارد).

خلاصه: شمول آیه نفر نسبت به حجّت خبر واحد محلّ اشکال است.

[۱]- ممکن است اشاره به همان مناقشه‌ای باشد که بیان کردیم.

اشاره

[۲]- یکی از آیاتی که در بحث حجیت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه کتمان می‌باشد. إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ [۱۲۲].

ترجمه آیه: کسانی که دلائل روشن و وسیله هدایتی را که نازل کرده‌ایم بعد از آنکه در کتاب برای مردم بیان ساختیم کتمان می‌کنند، خدا آنها را لعنت می‌کند و همه لعن کنندگان نیز بر آنها لعن می‌نمایند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۹۲

و لا- یخفی أنه لو سلمت هذه الملازمة لا- مجال للإيراد على هذه الآية بما آورد على آية النفر، من دعوى الإهمال أو استظهار الاختصاص بما إذا أفاد العلم، فإنها تنافيهما، كما لا يخفى [۱].

نحوه استدلال به آیه کتمان

این آیه دلالت می‌کند: چیزی را که خداوند برای مردم نازل کرده است (بعد از بیان اسباب هدایت) اگر کسی آن را کتمان کند خداوند و همه لعن کنندگان بر او لعنت می‌فرستند، پس کتمان حرام است چون لعن ظهور در حرمت دارد.

و لازمه حرمت کتمان، وجوب اظهار است. یعنی لازم است که آن را بیان کنند و اگر بیان لازم باشد حتما قبول کردن آن هم واجب است و الا- اگر بنا باشد مظهر اظهار کند ولی بر طرف مقابلش قبول و پذیرش لازم نباشد در این اظهار فائده‌ای نیست و وجوب اظهار و حرمت کتمان یک امر لغوی می‌شود چون کتمان مفسده دارد اظهار هم واجب است لذا باید به دنبالش قبول هم واجب باشد کآن یکی از مصادیق آیه کتمان این است که اگر یک روایت در اختیار یک راوی هست، حتما باید آن را نقل و افشا نماید و در دنبال افشا وجوب قبول هم باشد و این معنای حجیت خبر واحد و پذیرفتن روایت راوی است بنابراین آیه شریفه بضمیمه ملازمه عقلیه مطلب را درست کرد.

[۱]- ما قبلها دو اشکال به استدلال بر آیه نفر کردیم و گفتیم:

۱- آیه نفر از نظر وجوب نفر اطلاق دارد ولی در لعلهم یحذرون اطلاقی نیست که بتوانیم به آن تمسک کنیم، بلکه آیه از این جهت اجمال و اهمال دارد.

۲- گفتیم مردم باید احراز کنند که انذار مندرین نسبت به معارف دین است یعنی آیه نفر مخصوص آن صورتی است که مردم علم داشته باشند که انذار مربوط به معارف دینی است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۹۳

لكنها ممنوعه، فإن اللغوية غير لازمة، لعدم انحصار الفائدة بالقبول تعبدًا، وإمكان أن تكون حرمة الكتمان لأجل وضوح الحق بسبب كثرة من أفشاه و بينه، لئلا يكون للناس على الله حجة، بل كان له عليهم الحجة البالغة [۱].

مرحوم شیخ [۱۲۳] این دو اشکال را به آیه کتمان نموده است که: اولاً آیه کتمان اطلاق ندارد.

ثانیاً باید احراز شود مطلبی را که اظهار می‌کنند، همان چیزی است که خداوند از بینات فرستاده است و اگر این مسئله احراز شد علم پیدا می‌شود.

مرحوم مصنف می‌فرماید این دو اشکال وارد نیست زیرا مسلماً آیه در مقام بیان حرمت کتمان هست و اگر حرمت کتمان بنحو اطلاق ثابت شد و ما ملازمه عقلیه را قبول کردیم هر کجا کتمان حرام باشد به دنبالش قبول و پذیرش هم واجب است یکی از

مواردی که حرمت کتمان در آنجا صادق است موردی است که قول کتمان کننده افاده «ظن» می نماید. [۱۲۴]

ایضاح الکفایه؛ ج ۴؛ ص ۲۹۳

اطلاق آیه این مورد را شامل نمی شود؟

آیه از نظر حرمت کتمان، بلا- اشکال شامل این مورد می شود، هر کجا حرمت کتمان بود به دنبالش ملازمه عقلیه هم هست و حکم به وجوب قبول می شود. این طور نیست که بتوان بین حرمت کتمان و وجوب قبول تفکیک کرد لذا دیگر مجالی برای این دو اشکال مرحوم شیخ وجود ندارد.

[۱]- اشکال: لکن مرحوم مصنف این ملازمه را قبول ندارند و می گویند:

چرا اگر اظهار واجب باشد و قبول واجب نباشد لغویت لازم می آید؟

ما معتقدیم لغویتی لازم نمی آید چون فائده اظهار و عدم کتمان منحصر به این نیست که هر کس مطلبی را شنید باید بپذیرد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۹۴

و منها: آیه السؤال عن أهل الذکر فسئلوا أهل الذکر إن کُنتُمْ لا تَعْلَمُونَ.

و تقریب الاستدلال بها ما فی آیه الکتمان [۱].

شاید مقصود از وجوب اظهار این باشد که: تمام افرادی که حقایقی از اسلام نزد آنهاست باید آن‌ها را اظهار کنند تا در اثر کثرت اظهار و گفتن آن حقایق روشن شود که هدف از وجوب اظهار، روشن شدن آن حقایق برای جامعه مسلمین است و حجت بر مردم تمام و کامل شود.

در حقیقت این آیه به جنبه تبلیغی عنایت دارد.

اگر هدف این باشد دیگر لازم نیست که بدنبال هر اظهاری، وجوب قبول در میان باشد مقصود این نیست که هر کس - و لو یک نفر - یک حقیقتی را بیان کرد بر دیگران لازم باشد آن را قبول کنند. پس این آیه روی مبنای منع ملازمه قابل استدلال نیست.

۴- آیه سؤال

اشاره

[۱]- آیه دیگری که برای حجیت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه معروف به «سؤال» است.

وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ [۱۲۵]

ترجمه آیه: ما پیش از تو جز مردانی که به آنها وحی می کردیم، نفرستادیم، اگر نمی دانید از اهل اطلاع سؤال کنید.

نحوه استدلال به آیه سؤال

نحوه استدلال به این آیه شبیه استدلال به آیه کتمان است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۹۵

و فيه: إن الظاهر منها إيجاب السؤال لتحصيل العلم، لا للتعبد بالجواب [۱].

این آیه شریفه، سؤال از اهل ذکر را واجب کرده است.

آیا معنا دارد که سؤال از اهل ذکر واجب باشد امّا انسان مخیر باشد که آنچه را اهل ذکر گفتند قبول بکند یا قبول نکند؟ خیر و جواب سؤال مقدمه و جواب قبول است.

به عبارت دیگر: بین وجوب سؤال، با وجوب قبول و ترتیب اثر دادن ملازمه عقلیه وجود دارد.

اشکال بر استدلال به آیه سؤال

[۱]- مرحوم مصنف می‌فرماید در این استدلال اشکال وجود دارد این آیه یک قید دارد و آن این است که فَسئَلُوا ... إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ.

ظاهر این قید این است که شما که نمی‌دانید سؤال کنید که عدم العلم شما به علم مبدل شود نه اینکه از اهل ذکر سؤال کنید و تعبداً (و لو علم حاصل نشود) آن را بپذیرید. و الا اگر بعد از سؤال هم همان عدم العلم باقی باشد اثری در آن سؤال وجود ندارد و این آیه دیگر دلالت بر وجوب سؤال نمی‌کند.

تذکر: (مرحوم مصنف به این مطلب اشاره‌ای ندارند که): روایاتی داریم که اهل ذکر را ائمه علیهم السّلام تفسیر کرده‌اند، و برحسب یک قسمت از روایات و سیاق خود آیات، مقصود از اهل ذکر علماء یهود و نصاری است که به یهود و نصاری خطاب می‌شود که به علما مراجعه کنید و ببینید که در کتابها راجع به پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله چه خصوصیات و علائمی ذکر شده است.

امّا کسانی که به این آیه استدلال می‌کنند با قطع نظر از روایاتش بعنوان یک ضابطه کلی (فستلوا اهل الذکر ...) تمسک می‌نمایند لذا روی این مبنا اشکال هم به آنها شده که اهل ذکر به قرینه آن قیدی که در آیه است علما می‌باشند (مانند فقها).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۹۶

و قد آورد علیها: بانه لو سلم دلالتها على التعبد بما أجاب أهل الذکر، فلا دلالة لها على التعبد بما يروى الراوى، فإنه بما هو راو لا يكون من أهل الذکر و العلم، فالمناسب إنما هو الاستدلال بها على حجیة الفتوى لا الروایة [۱].

و فيه: إن كثيرا من الرواة يصدق عليهم أنهم أهل الذکر و الاطلاع على رأى الإمام علیه السّلام كزرارة و محمد بن مسلم و مثلهما، و يصدق على السؤال عنهم أنه السؤال عن [أهل الذکر و العلم، و لو كان السائل من أضرابهم [۲].

اشکال دیگر:

[۱]- اشکال دیگری هم بر استدلال بر این آیه شده است [۱۲۶] که:

برفرض قبول کنیم که جواب اهل ذکر را باید مطلقاً قبول کرد (خواه مفید علم باشد یا نباشد) لکن به یک راوی بما هو راوی (که محل بحث ما در حجّیت خبر واحد است) عنوان عالم منطبق نمی‌شود راوی شبیه یک ضبط صوتی است که روایات را برای ما نقل می‌کند.

لذا اگر ما دایره این آیه را توسعه بدهیم باز هم این آیه دالّ بر حجّیت خبر واحد نیست، بلکه این آیه برای استدلال حجّیت قول مجتهد، برای مقلّد مناسب است چون مجتهد اهل ذکر است و مقلّد جاهل می‌باشد لذا مقلّد برود از او سؤال کند و جوابی که مجتهد می‌دهد برای مقلّد حجّیت دارد.

[۲]- جواب: مرحوم مصنف می‌فرمایند این اشکال وارد نیست چون همه روایات یکسان نبودند ما در زمان ائمه علیهم السّلام روایتی مانند زراره و محمد بن مسلم داشتیم که تنها ناقل حدیث نبودند بلکه مطلع و آشنا به فتاوی ائمه علیهم السّلام بودند. و به تعبیر دیگر: آنها در آن زمان مجتهد بودند و شاید استنباط می‌کردند بعضی از ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۹۷

فإذا وجب قبول روايتهم في مقام الجواب بمقتضى هذه الآيه، وجب قبول روايتهم و روايه غيرهم من العدول مطلقا، لعدم الفصل جزما في وجوب القبول بين المبتدئ و المسبوق بالسؤال، و لا بين أضراب زراره و غيرهم ممن لا يكون من أهل الذكر، و إنما يروى ما سمعه أو رآه [۱].

روایات دلالت می‌کند که آنها از ائمه علیهم السّلام دلیل یک مسئله را سؤال می‌کردند. پس بلا اشکال عنوان اهل ذکر بر افرادی نظیر زراره و محمد بن مسلم منطبق است و هر کس از آنها سؤال می‌کرد عنوان سؤال از اهل ذکر را داشت. اگر خود این دو هم (که اهل ذکر هستند) از یکدیگر سؤال و روایت نقل می‌نمودند عنوان سؤال از اهل ذکر بر آن منطبق بود. [۱]- اگر شما روایت این گونه روایت را حجت دانستید ما هم یک عدم الفصل قطعی و یقینی به آن ضمیمه می‌کنیم و می‌گوئیم: هیچ کس بین روایات زراره و غیر او فرقی قائل نشده است.

کسی که می‌گوید خبر عادل حجت است دیگر بین روایت زراره اهل ذکر و یک راوی غیر اهل ذکر فرق نگذاشته است. در استدلال به آیه یک عدم الفصل دیگری را هم مطرح می‌کنیم که: خداوند می‌فرماید: فستلوا اهل الذكر ... شما هم می‌گوئید بین وجوب سؤال و وجوب قبول لازمه است. اما این موضوع در موردی است که سؤال و جوابی مطرح باشد. اما اگر یک راوی بدون اینکه انسان از او سؤال کند، روایتی را برای ما نقل کرد حجت این را از کجا ثابت کنیم؟ حجت این را هم باید از طریق عدم الفصل قطعی و یقینی ثابت کرد.

چون اگر خبر عادل حجت شد دیگر فرقی ندارد که راوی نزد من بیاید و روایت برای من نقل کند یا اینکه من نزد او بروم و سؤال بکنم و او جواب و روایتی را برای من نقل کند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۹۸

فافهم [۱].

و منها: آیه الأذن و منهم الذين يؤذون النبي و يقولون هو اذن قل اذن خير لكم يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين [۲].

خلاصه: اگر اهل ذکر یک عنوان عامی باشد بدین ترتیب می‌توانیم استدلال به آیه را تکمیل نماییم.

[۱]- اشاره به این است که: زراره از اهل ذکر است لکن در او دو جهت وجود دارد: ۱- جهت اهل ذکر بودن ۲- عنوان راوی بودن.

و آیه، جواب زراره را به عنوان اینکه از اهل ذکر است حجت قرار می‌دهد نه بما آنه راوی.

پس شما چگونه ادعای عدم الفصل می‌کنید؟

کما اینکه بعضی از علماء قدیم هم راوی و هم مجتهد (اهل ذکر) بودند مانند شیخ طوسی (اعلی الله مقامه الشریف).

اشاره

[۲]- یکی از آیاتی که برای حجّیت خبر واحد به آن استدلال شده است آیه «اذن» می‌باشد.
 وَ مِنْهُمْ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذُنٌ قُلِّ أذُنٌ خَيْرٌ لَكُمْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَيُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِينَ وَ رَحْمَةٌ لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ يُؤْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ [۱۲۷].

ترجمه آیه: از آن‌ها کسانی هستند که پیامبر را آزار می‌دهند و می‌گویند او خوش‌باور است! بگو خوش‌باور بودن او به نفع شماست (ولی بدانید) او ایمان به خدا دارد و (تنها) تصدیق مؤمنان می‌کند و رحمت است برای کسانی که شما که ایمان آورده‌اند
 ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۲۹۹

فإنه تبارك و تعالی مدح نبیه بأنه یصدق المؤمنین، و قرنه بتصدیقه تعالی [۱].
 و فیه: أولاً: إنه إنما مدحه بأنه أذن، و هو سریع القطع، لا الأخذ بقول الغير تعبدا [۲].

و آنها که فرستاده خدا را آزار می‌دهند عذابی دردناک دارند.

شأن نزول آیه: برای آیه مذکور شأن نزول‌هایی ذکر شده است که بی‌شبهت به یکدیگر نیست از جمله اینکه گفته‌اند: این آیه درباره گروهی از منافقان نازل شده است که دور هم نشسته بودند و سخنان ناهنجار، درباره پیامبر صلی الله علیه و آله می‌گفتند، یکی از آنان گفت: این کار را نکنید زیرا، می‌ترسیم به گوش محمد صلی الله علیه و آله برسد و او به ما بد بگوید (و مردم را بر ضد ما بشورانند) یکی از آنان که نامش «جلاس» بود گفت: مهم نیست ما هرچه بخواهیم می‌گوئیم و اگر به گوش وی رسید نزد وی می‌رویم و انکار می‌کنیم و او از ما می‌پذیرد، زیرا محمد صلی الله علیه و آله آدم خوش‌باور و دهن‌بینی است و هرکس هرچه بگوید قبول می‌کند در این هنگام آیه مذکور نازل شد.

کیفیت استدلال

[۱]- خداوند تصدیق مؤمنین را از فضائل نبی اکرم شمرده است. تصدیق مؤمنین را در ردیف تصدیق خود قرار داده و فرموده است
 یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین پس معلوم می‌شود تصدیق مؤمنین مورد ستایش خداوند است و در مورد حجّیت خبر واحد هم مسئله چنین است همان‌طور که نبی اکرم صلی الله علیه و آله مؤمنین را تصدیق می‌کرد، اگر مخبر عادل خبری برای شما آورد او را تصدیق کنید.

اشکالات استدلال به آیه اذن

[۲]- این استدلال دارای دو اشکال است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۰۰

۱- کلمه «اذن» به معنای تصدیق و تأیید تعبّدی نمی‌باشد زیرا بدنبال آن خداوند می‌فرماید یؤمن للمؤمنین، در این آیه چنین نیست که اذن یک معنایی داشته باشد و تصدیق مؤمنین هم معنای دیگر داشته باشد بلکه ظاهر، این است که یؤمن للمؤمنین تعبیر دیگری از کلمه اذن است.

معنای کلمه اذن، یعنی کسی که زود قطع پیدا می‌کند و به اصطلاح زودباور است، وقتی معنای اذن چنین باشد آیه ارتباطی به حجّیت خبر واحد ندارد زیرا در مورد خبر واحد تصدیق مخبر مطرح است و لو قطع هم برای مخبر له حاصل نشود کما اینکه خبر واحد افاده علم هم نمی‌کند بلکه سبب حصول ظن برای انسان می‌شود.

ایراد بر مصنف

افراد معمولی اگر سریع قطع پیدا کنند و خوش‌باور باشند شاید این خصلت برای آنها مدحی باشد اما یک پیغمبر یا وصی پیغمبر و یک زمامدار مسلمین اگر بدون تحقیق، قطع برایش حاصل شود حسنی ندارد و فضیلتی محسوب نمی‌شود پس چرا مرحوم آقای آخوند فرمود معنای «اذن» سریع قطع پیدا کردن است؟

این اشکال را چنین توجیه کرده‌اند. معنای زود قطع پیدا کردن این نیست که واقعا و حقیقتا برای چنین افراد قطع حاصل می‌شود بلکه مقصود این است که این افراد خود را زودباور معرّفی می‌کنند تا در طرف مقابلشان عکس‌العملی پیدا نشود.

مخصوصا در مورد آیه وقتی نَمَام به پیغمبر صلی الله علیه و آله عرض کرد من نَمَامی نکرده‌ام پیغمبر صلی الله علیه و آله فرمودند بسیار خوب، تو نَمَامی نکرده‌ای و عکس‌العمل سوئی در مقابل او نشان ندادند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۰۱

و ثانیا: إنه إنما المراد بتصديقه للمؤمنين، هو ترتيب خصوص الآثار التي تنفعهم و لا تضر غيرهم، لا التصديق بترتيب جميع الآثار، كما هو المطلوب في باب حجية الخبر، و يظهر ذلك من تصديقه للنمّام بأنه ما نمّه، و تصديقه لله تعالى بأنه نمّه [۱].

درحالی که جبرئیل برای پیغمبر وحی آورده بود و او حقیقت را می‌دانست و اصلا معنا ندارد که با وجود وحی، پیغمبر در مورد نَمَام، احتمال صدق بدهد.

[۱]-۲- قبل از بیان اشکال دوم بینیم معنای صدق العادل که خلاصه ادله حجّیت خبر واحد است چیست؟

اگر واقع برای من و شما مشخص باشد ما تمام آثار- نفعی و ضرری- آن را مترتب می‌کنیم معنای صدق العادل، هم این است که ما باید قول عادل را واقع فرض کنیم کأنّ بگوئیم ما واقع و لوح محفوظ را می‌بینیم لذا باید تمام آثار را بر آن مترتب نماییم.

مرحوم مصنف می‌فرماید: معنای تصدیق مؤمنین در این آیه با معنای صدق العادل تفاوت دارد مخصوصا با ملاحظه شأن نزول آیه که آن مرد تمام خدمت پیغمبر صلی الله علیه و آله آمد و عرض کرد من نَمَامی نکرده‌ام و رسول الله صلی الله علیه و آله در جواب فرمودند بسیار خوب، تو نَمَامی نکرده‌ای و اثری را که بنفع مخبر له بود بر آن خبر مترتب نمود کأنّ فرمودند ایذا و اذیتی نسبت به تو در میان نیست اما تمام آثار را بر آن خبر بار نکرد که مثلا اگر کسی از نبی اکرم می‌پرسید، آیا او نَمَامی کرده است یا نه، پیغمبر چه می‌فرمود؟

آیا می‌فرمود او نَمَامی نکرده است؟ خیر.

درحالی که جبرئیل به نبی اکرم خبر داده بود که او نَمَامی کرده است. پس معنای تصدیق در این آیه ترتیب تمام آثار بر آن خبر نیست. ولی در مورد حجّیت خبر واحد باید تمام آثار آن خبر را پذیرفت.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۰۲

كما هو المراد من التصديق في قوله عليه السلام: (فصدقه و كذبهم)، حيث قال- على ما في الخبر:- (يا ابا محمد كذب سمعك و بصرك عن أخيك، فإن شهد عندك خمسون قساماً [۱۲۸] أنه قال قولاً [۱۲۹]، و قال: لم أقله، فصدقه و كذبهم) فيكون مراده تصديقه بما ينفعه و لا يضرهم، و تكذبيهم فيما يضره و لا ينفعهم، و إلا فكيف يحكم بتصديق الواحد و تكذيب خمسين؟ [۱].

(۱) [۱]- اکنون مرحوم مصنف دو شاهد و مؤید بر این مطلب ذکر می‌کنند.

۱- امام صادق علیه السلام به ابا محمد (راوی) می‌فرماید [۱۳۰]: ای ابا محمد چشم و گوش خود را نسبت به برادر مؤمن خویش

تکذیب کن یعنی اگر چیزی از برادر مؤمن خود دیدی چشم خویش را تکذیب کن و به آن خطاب کن که تو اشتباه می کنی و چنین چیزی را ندیده‌ای.

و همچنین اگر مطلبی از برادر مؤمن خود شنیدی گوش خویش را تکذیب کن و به آن خطاب کن که تو چنین مطلبی را نشنیده‌ای. اگر پنجاه نفر قسم [۱۳۱] خوردند که مثلا زید فلان مطلب (ناسزا) را درباره تو گفته ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۰۳

و هكذا المراد بتصديق المؤمنين في قصة إسماعيل، فتأمل جيدا [۱].

است ولی وقتی به شخص زید مراجعه کردی او گفت من چنین نگفتم در این صورت امام علیه السلام می فرمایند: زید را تصدیق کن و آن پنجاه نفر را تکذیب کن. تصدیق یک نفر و تکذیب پنجاه نفر یعنی چه؟ آیا مراد این است که آن یک نفر را تصدیق کن و تمام آثار واقع را بر آن مترتب کن؟ و آیا مثلا مقصود این است که چون آن پنجاه نفر به زید تهمت زده‌اند می توان آنها را تعزیر نمود؟ آیا معقول است که انسان قسم پنجاه نفر را به خاطر قول یک نفر تکذیب کند؟ در اینجا مراد از تصدیق و تکذیب، تصدیق و تکذیب به حسب واقع نیست بلکه مقصود این است که: حمل بر صحت کن و آن آثاری که به نفع زید است و به ضرر دیگران نیست قبول کن که زید مطلبی درباره تو نگفته است و همچنین در برابر زید عکس العمل سوئی نشان نده.

نه اینکه حقیقتا پنجاه نفر را تکذیب کن و این مطلب مسلم است که انسان باید آن پنجاه نفر را تصدیق کند.

[۱]-۲- شاهد دیگر، مربوط به داستان اسماعیل فرزند امام صادق علیه السلام است که ما مقداری از آن را که شاهد بحث هست نقل می کنیم: [۱۳۲]

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۰۴

فصل: فی الأخبار التي دلت علی اعتبار أخبار الآحاد. و هی و إن كانت طوائف كثيرة، كما يظهر من مراجعة الوسائل و غيرها، إلا أنه يشکل الاستدلال بها علی حجیة أخبار الآحاد بأنها أخبار آحاد، فإنها غیر متفقہ علی لفظ و لا علی معنی، فتكون متواترة لفظا أو معنی. و لكنه مندفع بأنها و إن كانت كذلك، إلا أنها متواترة إجمالا، ضرورة أنه يعلم إجمالا بصدور بعضها منهم عليهم السلام، و قضیته و إن كان حجیة خبر دل علی حجیته أخصها مضمونا إلا أنه يتعدى عنه فيما إذا كان بينها ما كان بهذه الخصوصية، و قد دل علی حجیة ما كان أعم [۱].

«عن حریر قال: كانت لاسماعيل بن أبي عبد الله عليه السلام دنانیر و أراد رجل من قریش أن يخرج إلى اليمن فقال إسماعیل: یا أبت إن فلانا یرید الخروج إلى اليمن و عندی کذا و کذا دینارا فتری أن أدفعها الیه یتباع لی بها بضاعة من اليمن؟ فقال أبو عبد الله علیه السلام: یا بنی اما بلغک أنه یشرب الخمر؟ فقال إسماعیل هكذا یقول الناس، فقال یا بنی لا تفعل فعصى اسماعیل أباه و دفع الیه دنانیره فاستهلکها و لم یأته بشيء منها ... فقال علیه السلام ...

قد بلغک أنه یشرب الخمر فائتمنته فقال إسماعیل: یا أبت إنی لم أره یشرب الخمر إنما سمعت الناس یقولون. فقال: یا بنی إن الله عزّ و جلّ یقول فی کتابه «یؤمن بالله و یؤمن للمؤمنین» یقول: یرصدّق الله و یرصدّق للمؤمنین فإذا شهد عندک المؤمنون فصدّقهم ...

در این روایت امام علیه السلام به آیه «اذن» تمسک نمودند و فرمودند انسان باید مؤمنین را تصدیق کند. آیا تصدیق مؤمنین در این قصه، این است که بگوئیم آن مرد شارب الخمر است و باید درباره او حدّ شرب خمر جاری کرد؟ خیر مراد این است که آثار نافع

آن را که به دیگران ضرری نمی‌زند بپذیر. یعنی پولت را در اختیار این فرد نگذار، نه اینکه می‌توانی آن مرد را بخاطر شرب خمر، حد هم بزنی و ...

اخبار دال بر حجیت خبر واحد

[۱]- دوّمین دلیلی که بر حجیت خبر واحد اقامه شده است، اخبار

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۰۵

متعدّدی می‌باشد. [۱۳۳]

اگر این روایات، اخبار آحاد باشد نه قائلین به حجیت خبر واحد می‌توانند به آنها استدلال کنند و نه کسانی که حجیت خبر واحدی را نفی می‌کنند.

زیرا با خبر واحد نمی‌توان حجیت خبر واحد را اثبات و یا نفی نمود بلکه اگر متواتر باشند قابلیت برای استدلال دارند و ما در اوائل بحث خبر واحد گفتیم که سه نوع تواتر داریم: ۱- تواتر لفظی ۲- تواتر معنوی ۳- تواتر اجمالی.

در ما نحن فیه تواتر اجمالی وجود دارد. یعنی روایات فراوانی داریم که نه در لفظ اتحاد دارند و نه دارای معنای مشترکی هستند بلکه از نظر سعه و ضیق بین آنها تفاوت است ولی ما علم اجمالی داریم که یکی از این روایات از امام علیه السلام صادر شده است. در این صورت باید قدر متیقّن و قدر مشترک آنها را اخذ و به آن عمل نمود.

قدر مشترک و مضمون اخصّ آن روایات چیست؟

قدر متیقّن آن روایات این است که: مخبر عادل باشد و انسان اطمینان به صدور آن خبر از امام علیه السلام داشته باشد. پس با وجود این قدر متیقّن حجیت خبر واحد فی الجمله و بنحو موجب جزئیّه ثابت می‌شود و همین برای ما کافی است.

لکن اگر بخواهیم بنحو وسیع‌تر خبر واحد را حجّت قرار دهیم راهش این است که:

قدر متیقّن آن روایات این بود که راوی عادل باشد و وثوق به صدور خبر از امام علیه السلام داشته باشیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۰۶

فافهم [۱].

فصل: فی الإجماع علی حجیة الخبر. و تقریره من وجوه: [۲].

أحدها: دعوی الإجماع من تتبع فتاوی الأصبحاب علی الحجیة من زماننا إلى زمان الشیخ، فیکشف رضاه علیه السلام بذلك، و یقطع به [۳].

وقتی روایتی از بین همان اخبار پیدا کردیم که راوی آن عادل بود و وثوق به صدور خبر هم داشتیم ولی مفادش این بود که خبر ثقه حجیت دارد، در این صورت ما می‌توانیم بگوئیم که خبر هر فرد ثقه حجیت دارد (و لو راوی آن خبر فرد عادلی نباشد).

[۱]- اشاره به این است که چون مدّعی ما اثبات حجیت خبر واحد بنحو موجب جزئیّه بود، دیگر نیازی نداریم که این راه اخیر را طی کنیم.

دلیل دیگر بر حجیت خبر واحد (اجماع)

[۲]- مشهور برای حجیت خبر واحد به ادله اربعه تمسک کرده‌اند. دلیل قرآنی و روایی آن را بحث کردیم. سؤمین دلیلی که بر حجیت خبر واحد اقامه شده است، اجماع می‌باشد که این اجماع به چند وجه تقریر شده است.

[۳]- وجه اول: ما وقتی فتاوی اصحاب و علمای امامیه را از اکنون تا زمان شیخ طوسی تتبع می‌کنیم، می‌بینیم آنها که تمام عمرشان را صرف مطالعه و استنباط احکام شرعی نموده‌اند، قائل به حجیت خبر واحد شده‌اند لذا حدس قطعی می‌زنیم که نظر امام علیه السلام هم با آن موافق بوده است. (و لو اینکه مخالفینی هم بین آنها دیده می‌شود).

ما قبلا در بحث اجماع گفتیم که در اجماع حدسی اتفاق کل لازم نیست لکن باید آراء به اندازه‌ای باشد که انسان حدس قطعی نسبت به موافقت معصوم علیه السلام در آن مورد پیدا کند و متأخرین در حجیت اجماع همین وجه را پذیرفته‌اند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۰۷

أو من تتبع الإجماعات المنقولة على الحجية [۱].

و لا يخفى مجازفه هذه الدعوى؛ لاختلاف الفتاوى فيما أخذ في اعتباره من الخصوصيات، و معه لا مجال لتحصیل القطع برضاه عليه السلام من تتبعها، و هكذا حال تتبع الإجماعات المنقولة [۲].

تذکر: چرا مصنف فرموده‌اند فتاوی اصحاب را تا زمان شیخ طوسی ملاحظه می‌کنیم؟

جواب: چون زمان شیخ طوسی زمانی است که استاد شیخ طوسی - سید مرتضی - قائل به عدم حجیت خبر واحد بوده است.

[۱]- و یا اینکه اگر کسی شخصا اقوال علما را تتبع نکرد راه دیگری برای او وجود دارد که:

اجماع منقول را بررسی کند وقتی دید که مثلا پنجاه نفر از بزرگان و فقهای عدول ادعای اجماع بر حجیت خبر واحد کرده‌اند این مسئله سبب می‌شود که موافقت معصوم را حدس بزنند.

[۲]- آیا این دو راهی را که ما ذکر کردیم صحیح است؟ خیر.

زیرا کسانی که خبر واحد را حجّت می‌دانند و یا اینکه در مورد حجیت خبر واحد اجماع نقل کرده‌اند، این‌ها بر یک عنوان اتفاق ندارند و نظرات این‌ها متفاوت است.

بعضی می‌گویند، راوی باید عادل باشد، عده‌ای می‌گویند وثاقت راوی در حجیت خبرش کفایت می‌کند و بعض دیگر می‌گویند خصوصیات راوی مطرح نیست بلکه روایت باید موثوق به باشد و غیر ذلک آیا با وجود این اختلافات انسان می‌تواند رأی معصوم را کشف کند؟؟ خیر.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۰۸

اللهم إلا أن يدعى تواطؤها على الحجية في الجملة، وإنما الاختلاف في الخصوصيات المعبرة فيها، و لكن دون إثباته خرط القتاد [۱].

ثانیها: دعوی اتفاق العلماء عملا- بل كافة المسلمين - على العمل بخبر الواحد في أمورهم الشرعية، كما يظهر من أخذ فتاوی المجتهدين من الناقلين لها [۲].

و فيه: مضافا إلى ما عرف مما يرد على الوجه الأول [۳].

(۱) [۱]- اشکال: این آرا و اجماعات منقول، تواتر اجمالی دارند و ما می‌توانیم قدر مشترک و قدر متیقن آنها را اخذ نمائیم و

بگوئیم خبر واحد فی الجملة و بنحو موجب جزئیة حجیت دارد.

جواب- این صرف یک ادعا بیش نیست و دون اثباته خرط القتاد.

مرحوم مصنف جواب روشنی نمی‌دهد و علت آن را بیان نمی‌کند اما ما دو احتمال برای آن ذکر می‌کنیم:

۱- ممکن است گفته شود که انسان با دیدن این آرا و اجماعات، موافقت معصوم علیه السّلام را به‌طور قطع حدس نمی‌زند و حصول حدس ظنی هم که فایده‌ای ندارد.

۲- اینجا مسئله نفی و اثبات مطرح است و هرکجا که امر دائر بین نفی و اثبات باشد نمی‌توان به قدر متیقن عمل کرد لذا نمی‌توان یک اجماع پیدا کرد که خبر واحد را و لو به نحو موجب جزئیّه حجّت قرار داده باشد.

[۲]- وجه دوّم: همه علما بلکه تمام مسلمین در امور شرعیّه به خبر واحد اعتماد می‌کنند.

مثلا مردم عادی وقتی می‌خواهند از فتوای مرجع تقلیدشان اطلاع پیدا کنند از یک نفر خبره‌ای که ظاهر حالش شهادت بر وثاقتش می‌دهد سؤال می‌کنند و طبق آن عمل می‌نمایند درحالی که قول آن فرد سبب حصول علم برای مقلد نمی‌شود.

اصلا اگر به خبر واحد نتوان اعتماد کرد زندگی مردم مقداری مشکل می‌شود.

[۳]- اشکالی که بر وجه اوّل بود بر این وجه هم وارد است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۰۹

أنه لو سلّم اتّفاقهم علی ذلك، لم یحرز أنّهم اتّفقوا بما هم مسلمون و متدینون بهذا الدین، أو بما هم عقلاء و لو لم یلتزموا بدین، كما هو لا یزالون یعملون بها فی غیر الأمور الدینیّه من الأمور العادیّه، فیرجع إلى ثالث الوجوه [۱].

و هو دعوی استقرار سیره العقلاء من ذوی الأدیان و غیرهم علی العمل بخبر الثقه، و استمرت إلى زماننا، و لم یرد عنه نبی و لا وصی نبی، ضروره أنه لو كان لاشتهر و بان، و من الواضح أنه یکشف عن رضاء الشارع به فی الشرعیات أيضا [۲].

اینکه تمام علما و مسلمین در امور شرعیّه به خبر واحد عمل می‌کنند، سبب نمی‌شود که انسان نسبت به موافقت معصوم علیه السّلام حدس قطعی بزند.

[۱]- اگر بپذیریم که یک اتّفاق عملی این‌چنینی وجود دارد باز هم اشکال دیگری در این زمینه هست که برای ما ثابت نشده است که این اتّفاق علما ناشی از دین و شریعت است یا اینکه چون عقلا در عمل به خبر واحد (در امور عادی زندگی) اتّفاق دارند و علما و مسلمین هم که جزء عقلا هستند دارای چنین اتفاقی می‌باشند لذا تقریر دوّم اجماع درست نیست. چون ربطی به اجماع علما و فقها ندارد بلکه یک تقریب سوّمی برای ادّعای اجماع به میان می‌آید.

[۲]- وجه سوّم: (سیره عقلا) سوّمین تقریر اجماع بر حجّیت خبر واحد این است که: سیره عقلا- به ما هم عقلا از زمان ما تا زمان شارع مقدّس بلکه قبل از شرع اسلام مستمر بوده است که به قول فرد ثقه ترتیب اثر می‌دادند و لو قول آن ثقه مفید علم نباشد منتها باید آن شخص متهم به کذب نباشد.

واضح است که شرط حجّیت سیره عقلا این است که شارع مقدّس منعی از آن ننموده باشد.

لذا اگر شارع از عمل به آن سیره، ممانعتی نکرد ما کشف می‌کنیم که این سیره

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۱۰

إن قلت: یکفی فی الردع الآيات الناهیه، و الروایات المانعۀ عن اتباع غیر العلم، و ناهیک قوله تعالی: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»، و قوله تعالی: «وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» [۱].

قلت: لا یکاد یکفی تلك الآيات فی ذلك، فإنه مضافا إلى أنها وردت إرشادا إلى عدم كفاية الظن في أصول الدين [۲].

مورد رضایت شارع بوده است و در امور شرعیّه از جمله خبر واحد حجّیت دارد آیا شارع نسبت به این سیره منعی نموده است؟ خیر.

چون مسئله حجّیت خبر واحد یک مسئله مهم و مبتلا- به بوده است اگر ممانعتی از طرف شارع شده بود، باید بوضوح و درستی بدست ما می‌رسید البتّه عمده دلیل بر حجّیت خبر واحد همین سیره عقلا است.

آیا آیات ناهیه می‌توانند مانع حجّیت سیره عقلا بشوند

[۱]- لازم نیست شارع مقدّس بطور صریح از این سیره ممانعت نماید. شارع ضمن آیاتی ما را از متابعت ظن- غیر علم- منع نموده و فرموده است:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا [۱۳۴].

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا [۱۳۵].

و واضح است که خبر واحد، مفید علم نیست بلکه افاده ظن می‌نماید.

[۲]- مرحوم مصنّف سه جواب می‌دهند:

۱- آیات ناهیه از ظن- غیر علم- مربوط به اصول دین است یعنی در اصول اعتقادات نمی‌توان به مظنه عمل کرد و ارشاد به آن مطلب دارد.

إيضاح الكفایه، ج ۴، ص: ۳۱۱

و لو سلم فإنما المتيقن لو لا أنه المنصرف إليه إطلاقها هو خصوص الظن الذي لم يقم على اعتباره حجة [۱].

لا يكاد يكون الردع بها إلا على وجه دائر، و ذلك لأن الردع بها يتوقف على عدم تخصيص عمومها، أو تقييد إطلاقها بالسيرة على اعتبار خبر الثقة، و هو يتوقف على الردع عنها بها، و إلا لكانت مخصصة أو مقيدة لها، كما لا يخفى [۲].

و لو این آیات هم نبود ما می‌گفتیم مظنه در اصول دین فایده‌ای ندارد.

در ابتدای بحث حجّیت خبر واحد مفضلاً جواب از آیات را بیان کردیم لذا دیگر آن مطالب را تکرار نمی‌کنیم.

[۱]- ۲- اگر بپذیریم که آیات ناهیه اطلاق دارد و شامل اصول و فروع دین می‌شود باز جواب دیگری می‌دهیم که: این آیات انصراف به ظنونی دارد که دلیل بر اعتبارشان قائم نشده است.

آیا با توجه به اینکه ظواهر کلام سبب حصول علم نمی‌شود شما می‌توانید به آیات ناهیه تمسّک کنید و بگوئید چون از ظواهر کلام برای انسان، ظن- غیر علم- حاصل می‌شود فاقد حجّیت است؟ خیر زیرا دلیل بر حجّیت ظنّ حاصل از ظواهر الفاظ قائم شده است و اگر انصراف آیات را هم قبول نکنید، می‌گوئیم آیات ناهیه، قدر متیقّن در مقام تخاطب دارند. و قدر متیقّن آنها در مورد مظنه‌ای است که دلیل بر حجّیت آنها وجود نداشته باشد.

[۲]- ۳- اگر آیات ناهیه بخواهند رادع و مانع سیره عقلا باشند مستلزم «دور» است و چون دور محال و باطل است پس در نتیجه رادعیّت این آیات نسبت به سیره عقلا باطل است و اگر رادعیّت آیات نسبت به سیره عقلا باطل شد، حجّیت سیره عقلا در جای خود محفوظ است و دلالت بر حجّیت خبر واحد می‌کند.

إيضاح الكفایه، ج ۴، ص: ۳۱۲

لا يقال: علی هذا [۱۳۶] لا يكون اعتبار خبر الثقة بالسيرة أيضا، إلا على وجه دائر، فإنّ اعتبارها [۱۳۷] بها [۱۳۸] فعلا [۱۳۹] يتوقف على عدم الردع بها [۱۴۰] عنها [۱۴۱].

بیان دور:

تذکر: آیات ناهیه در خصوص ما نحن فیه وارد نشده است بلکه یک ضابطه کلی را بیان می‌کند. اگر آیات ناهیه بخواهند رادع سیره عقلا- در مورد حجیت خبر ثقه- باشند متوقف بر این است که عموم یا اطلاق آیات بوسیله سیره عقلا تخصیص و تقیید نخورده باشند. پس رادعیت توقف بر عدم تخصیص و تقیید آیات دارد. اکنون بینیم آیا عموم و اطلاق آیات تخصیص و تقیید خورده‌اند یا نه. عدم تخصیص و عدم تقیید آیات مشروط بر این است که این آیات نسبت به سیره عقلا رادعیت داشته باشند. اگر آیات نسبت به سیره رادعیت نداشته باشند سیره عقلا، خبر ثقه- ظن و عدم العلم- را از عموم و اطلاق آیات تخصیص و تقیید می‌زند و در نتیجه خبر واحد حجیت پیدا می‌کند. پس رادعیت آیات متوقف بر وجود عموم و اطلاق در آیات است و بقاء عموم و اطلاق آیات هم متوقف بر رادعیت آیات است لذا رادعیت متوقف بر رادعیت است و این همان دور و باطل است. پس تا اینجا رادعیت آیات ناهیه نسبت به سیره عقلا باطل و حجیت سیره عقلا نسبت به اعتبار خبر واحد ثابت است. ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۱۳

و هو [۱۴۲] يتوقف على تخصيصها [۱۴۳] بها [۱۴۴]، و هو [۱۴۵] يتوقف على عدم الردع بها [۱۴۶] عنها [۱۴۷] [۱].

(۱) [۱]- چرا شما از این راه (مسئله دور) رادعیت آیات نسبت به سیره عقلا را از اعتبار ساقط کردید؟ ما از همین راه (دور) حجیت سیره عقلا نسبت به خبر واحد را از اعتبار ساقط می‌کنیم. توضیح مطلب: این سیره‌ای که شما برای حجیت خبر واحد به آن تمسک می‌کنید باید خودش حجیت داشته باشد و الا سیره‌ای که خودش حجیت ندارد نمی‌تواند دلیل بر حجیت خبر واحد باشد. اکنون بینیم این سیره حجیت دارد یا ندارد. در ما نحن فیه حجیت سیره عقلا متوقف بر این است که آیات ناهیه رادع سیره عقلا نباشند و اگر آیات ناهیه بخواهند نسبت به سیره عقلا رادعیت نداشته باشند، متوقف بر این است که آیات تخصیص خورده باشند و الا اگر عمومات و اطلاقات آیات محفوظ باشد حجت تمام مخالفین را از بین می‌برد (پس باید عموم آیات تخصیص خورده باشد تا اینکه آیات، رادع سیره نباشد) و آیات در صورتی تخصیص برمی‌دارند که سیره عقلا حجت باشد چون اگر در ما نحن فیه سیره حجیت نداشته باشد تخصیصی نمی‌تواند به آیات وارد نماید پس حجیت سیره متوقف بر عدم رادعیت آیات است و عدم رادعیت آیات متوقف بر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۱۴

فإنه يقال: إنما يكفي في حجيتها [۱۴۸] بها [۱۴۹] عدم ثبوت الردع عنها [۱۵۰]، لعدم نهوض ما يصلح لردعها [۱۵۱]، كما يكفي في تخصيصها [۱۵۲] لها [۱۵۳] ذلك [۱۵۴]، كما لا يخفى، ضرورة أن ما جرت عليه السيرة المستمرة في مقام الإطاعة والمعصية، وفي استحقاق العقوبة بالمخالفة، وعدم استحقاقها مع الموافقة، و لو في صورة المخالفة عن الواقع، يكون عقلا في الشرع متبعا ما لم ينهض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات [۱]

. تخصیص آیات است. تخصیص آیات هم متوقف بر حجیت سیره است بنابراین حجیت سیره متوقف بر حجیت سیره است و این

مطلب دور می‌باشد. و دور محال است لذا می‌گوئیم اصلا سیره عقلا حجّیتی برای اعتبار خبر واحد ندارد.

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این دوری را که شما ادّعا کردید درست نیست.

ایشان فرق بین دو «دور» را که در این بحث گفتیم بیان می‌کنند که آن دوری را که ما بیان کردیم و نتیجه‌اش حجّیت سیره عقلا و حجّیت خبر واحد بود، مطلب درستی است اما این دوری را که شما بیان کردید حرف درستی نیست.

در دوری که ما ادّعا کردیم - دور اول - رادعیّت آیات نسبت به سیره واقعا متوقّف بر عدم تخصیص آیات بود و عدم تخصیص هم متوقّف بر رادعیّت بود که این یک مسئله روشنی است.

اما دور ادّعائی شما قابل مناقشه است: شما در ادّعای دور گفتید حجّیت سیره عقلا

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۱۵

متوقّف بر این است که آیات ناهیه رادع سیره عقلا - نباشد درحالی که مطلب چنین نیست و حجّیت سیره متوقّف بر این نیست که آیات رادع سیره عقلا نباشد بلکه متوقّف بر عدم ثبوت ردع است و عدم ثبوت ردع متوقّف بر چیزی نیست. [۱۵۵]

به عبارت دیگر: چون رادعیّت آیات نسبت به سیره ثابت نیست حتما سیره عموم آیات را تخصیص می‌زند لذا می‌گوئیم:

سیره دارای حجّیت است و آیات ناهیه شامل سیره نمی‌شود در نتیجه خبر واحد معتبر می‌گردد و این مستلزم دور نیست.

سؤال: اگر شارع بحسب واقع نسبت به یک سیره ردعی کرده باشد اما هرچه تحقیق کردیم منع و ردعی نسبت به آن سیره پیدا نکردیم، در این صورت آن سیره حجّیت دارد؟

جواب: مسلّم حجّت است. چون ردع واقعی مانند تکلیف واقعی است اگر انسان نسبت به تکلیف واقعی اطلاع پیدا نکند، آن تکلیف حجّیتی ندارد و انسان نسبت به آن وظیفه‌ای ندارد اینجا ما نتیجه می‌گیریم که حجّیت سیره عقلا متوقّف بر عدم ردع و منع نیست بلکه متوقّف بر عدم ثبوت ردع است و همین عدم ثبوت ردع کافی برای حجّیت سیره عقلا است و در نتیجه می‌گوئیم سیره عقلا دلالت بر حجّیت خبر واحد می‌کند.

یک شاهد: در باب اطاعت، سیره عقلا نسبت به مسائلی مسلّم است که: اگر انسان با تکلیف مولا مخالفت کند، مستحق عقوبت است و چنانچه نسبت به تکلیف مولا موافقت نماید مستحق عقوبت نمی‌باشد.

حتّی اگر تکلیف واقعی با تکلیف ظاهری مخالف هم باشد وقتی انسان با تکلیف

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۱۶

فافهم و تأمل [۱۵۶] [۱].

فصل: فی الوجوه العقلیه التي أقيمت علی حجیة الخبر الواحد. [۲].

ظاهری موافقت کرد دیگر مستحق عقوبت نیست.

چنانچه ما از عقل سؤال کنیم که این سیره عقلا در چه صورتی حجّیت دارد پاسخش این است که:

تا زمانی که ردعی از طرف شارع ثابت نشده باشد خواه بحسب واقع شارع نسبت به سیره عقلا ردعی کرده باشد یا منعی نسبت به آن نکرده باشد بنابراین، سیره عقلا در تمام این موارد از نظر عقل، در شرع حجّت است.

خلاصه: در ما نحن فیه ردعی نسبت به سیره عقلا ثابت نشده است لذا می‌گوئیم سیره عقلا حجّت است و شامل خبر واحد می‌شود.

[۱]- اشاره به دقّت در این مطلب است.

تذکّر: چون در این اشکال و جواب بیش از بیست ضمیر ذکر شده بود استثناء ما مرجع ضمایر را مشخص کردیم.

وجوه عقلیه دال بر حجیت خبر واحد

اشاره

[۲]- چهارمین دلیلی که بر حجیت خبر واحد اقامه شده است بعضی از ادله عقلیه می باشد و این دلیل به چند وجه تفریر شده است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۱۷

أحدها: إنه يعلم إجمالاً بصدور كثير مما بأيدينا من الأخبار من الأئمة الأطهار عليهم السلام بمقدار واف بمعظم الفقه، بحيث لو علم تفصيلاً ذاك المقدار لا- نحل علمنا الإجمالي بثبوت التكليف بين الروايات و سائر الأمارات إلى العلم التفصيلي بالتكليف في مضامين الأخبار الصادرة المعلومة تفصيلاً، و الشك البدوي في ثبوت التكليف في مورد سائر الأمارات الغير المعبرة [۱].

وجه اول:

[۱]- قبل از رجوع به آیات و روایات و امارات ما علم اجمالی داریم که مکلف به تکالیفی هستیم که آن تکالیف بنحو پراکنده و غیر مشخص در بین همان آیات، روایات و امارات وجود دارد که ما برای سهولت مطلب از این علم اجمالی، تعبیر به علم اجمالی کبیر می نمائیم.

سپس فقط توجه به روایات- که محل بحث ماست- می کنیم و می بینیم که روایات آن قدر فراوان است که اگر بخواهیم در اکثر ابواب فقه به آن روایات استناد کنیم وافی به معظم فقه می باشد البته علم اجمالی به صدور بسیاری از این اخبار داریم و احکامی را هم که قرآن برای ما بیان کرده است در بین این روایات وجود دارد و شاید نتوانیم حتی یک مورد پیدا کنیم که دلیل آن منحصر به ظاهر قرآن باشد و در بین روایات وجود نداشته باشد. لذا می گوئیم آن علم اجمالی کبیر منحل به یک علم به اجمالی صغیر می شود یعنی علم اجمالی داریم که ما مکلف به احکامی هستیم که آن احکام در ضمن همین روایات برای ما بیان شده است این مطلب هم واضح است که گاهی علم اجمالی به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می شود.

مثال: گاهی ما علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف داریم امّا به عللی علم تفصیلی به نجاست خصوص یکی از آن دو پیدا می کنیم لذا این علم تفصیلی آن علم اجمالی را منحل می کند و در نتیجه آن ظرف معلوم بالتفصیل، واجب الاجتناب می شود و نسبت به ظرف دیگر که شک بدوی داریم اصالة الطهاره جاری می کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۱۸

و لازم ذلك لزوم العمل على وفق جميع الأخبار المثبتة، و جواز العمل على طبق النافي منها فيما إذا لم يكن في المسألة أصل مثبت له، من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب، بناء على جريانه في أطراف [ما] علم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في بعضها، أو قيام أماره معتبرة على انتقاضها فيه، و إلا لاختص عدم جواز العمل على وفق النافي بما إذا كان على خلاف قاعدة الاشتغال [۱].

در ما نحن فيه علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می شود.

مثلاً- علم اجمالی داریم که ده هزار حکم واقعی در بین این روایات هست و ما نسبت به آنها مکلف هستیم لکن برای ما مشخص نیست که کدام روایت از امام علیه السلام صادر شده است و کدام روایت از معصوم علیه السلام صادر نشده است.

به عبارت دیگر: اگر بجای علم اجمالی صغیر- علم اجمالی به ثبوت تکالیف در میان روایات- یک علم تفصیلی پیدا می‌کردیم که کدام روایت از معصوم علیه السلام صادر شده است و کدام صادر نشده است، در این صورت علم اجمالی کبیر- علم اجمالی به ثبوت تکالیف در میان قرآن و روایات و سایر امارات غیر معتبره- ما به علم تفصیلی به ثبوت تکالیف در مضامین اخبار معتبر و شک بدوی نسبت به تکالیف در سایر امارات غیر معتبره- اعم از سایر امارات و روایات غیر معلوم الصدور- منحل می‌شد.

اکنون که علم اجمالی صغیر داریم وظیفه ما چیست؟

[۱]- با وجود علم اجمالی صغیر وظیفه این است که:

همان‌طور که شما اگر علم اجمالی به وجوب نماز ظهر و یا نماز جمعه داشته باشید می‌بایست احتیاط کنید اینجا هم وظیفه این است که علم اجمالی گریبان انسان را می‌گیرد.

و ما باید مثلا به کتاب وسائل الشیعه مراجعه کنیم و تمام روایاتی که مثبت تکلیف هستند اخذ و طبق آن عمل کنیم. یعنی هر روایتی که می‌گوید فلان چیز واجب یا حرام است باید اخذ و طبق آن عمل نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۱۹

وظیفه ما نسبت به روایاتی که می‌گویند فلان چیز واجب نیست یا فلان چیز حرام نیست چیست؟

به عبارت دیگر وظیفه ما در برابر روایات نافی تکلیف چیست؟ دو صورت فرض می‌شود:

۱- گاهی در یک طرف، روایات نافی تکلیف وجود دارد و در طرف دیگر، اصل نافی تکلیف موجود هست مثلا اصل برائت مؤید روایات نافی تکلیف است در این صورت می‌توان طبق روایات نافی عمل کرد.

۲- گاهی در مقابل روایات نافی تکلیف یک اصل مثبت تکلیف مانند استصحاب و قاعده اشتغال وجود دارد که در این صورت باید طبق قاعده استصحاب و اشتغال عمل کرد.

تذکر: قاعده اشتغال همیشه مثبت تکلیف است اما استصحاب گاهی مثبت تکلیف است و گاهی نافی تکلیف می‌باشد.

در جریان قاعده استصحاب بحث است که: آیا با وجود علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه، یا با وجود قیام اماره معتبره اجمالا، استصحاب جاری می‌شود یا نه.

اگر استصحاب جاری شود، در ما نحن فیه باید برطبق استصحاب عمل کرد و به روایات نافی تکلیف عمل نمود.

و اگر گفتیم استصحاب جاری نمی‌شود در این صورت موردی برای جریان استصحاب نیست و می‌توان طبق روایات نافی تکلیف عمل نمود.

خلاصه: عدم جواز عمل طبق روایات نافی تکلیف فقط در صورتی است که اصل مثبت در میان باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۲۰

وفیه: إنه لا- یکاد ینهض علی حجیة الخبر، بحیث یقدم تخصیصا أو تقييدا أو ترجیحا علی غیره، من عموم أو إطلاق أو مثل مفهوم [۱].

و إن کان یسلم عما أورد علیه من أن لازمه الاحتیاط فی سائر الأمارات، لا- فی خصوص الروایات، لما عرفت من انحلال العلم الإجمالی بینهما بما علم بین الأخبار بالخصوص و لو بالإجمال فتأمل جیدا [۲].

(۱) [۱]- مرحوم مصنف می‌فرماید: اشکال این دلیل این است که مدّعی ما را ثابت نمی‌کند.

مدّعی ما این است که خبر ثقه را حجّت قرار دهیم به نحوی که بتوانیم با آن عمومات و اطلاقات را تخصیص و تقيید بزنیم و بتوانیم خبر ثقه را بر مفهوم و امثال آن ترجیح بدهیم و حتّی می‌خواهیم خبر ثقه را مخصّص و مقید عمومات و اطلاقات قرآن قرار دهیم و

دلیل شما این چنین حجّیتی را برای ما ثابت نمی‌کند که بتواند نفی اطلاق و نفی عموم بکند. آیا اگر یک خبر ثقه در برابر یک عموم یا اطلاق محکم و مسلم قرار گرفت، می‌تواند آن را تخصیص و تقیید بزند؟ خیر. بله اگر خبر واحد معارضی نداشته باشد بخاطر احتیاطی که در باب علم اجمالی لازم است می‌گوئیم وظیفه ما عمل به همین خبر واحد است.

[۲]- البتّه بر این دلیل یک اشکال دیگری هم وارد کرده‌اند که: [۱۵۷]

لازمه علم اجمالی، این است که باید در مورد جمیع امارات احتیاط کرد نه در خصوص روایات.

جواب: بله اگر علم اجمالی کبیر منحل نمی‌شد حق با شما بود اما ما گفتیم

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۲۱

ثانیها: ما ذکره فی الوافیّه، مستدلا علی حجیة الأخبار الموجودة فی الكتب المعتمدة للشیعة، كالكتب الأربعة، مع عمل جمع به من غیر ردّ ظاهر، و هو: (انا نقطع ببقاء التكلیف إلى يوم القيامة، سیمّا بالأصول الضروریّه، كالصلاة و الزكاة و الصوم و الحج و المتاجر و الأنکحة و نحوها، مع أن جل أجزائها و شرائطها و موانعها إنما یثبت بالخبر الغير القطعی، بحيث نقطع بخروج حقائق هذه الأمور عن كونها هذه الأمور عند ترك العمل بخبر الواحد، و من أنكر فإنما ینكره باللسان و قلبه مطمئن بالإیمان). انتهى [۱].

علم اجمالی کبیر به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود.

وجه دوّم:

[۱]- دوّمین دلیل عقلی بر حجّیت خبر واحد مربوط به صاحب کتاب وافیّه [۱۵۸] است.

مدّعی صاحب وافیّه: روایاتی که در کتب اربعه و معتبره شیعه وجود دارد و جمعی از فقها طبق آن عمل کرده‌اند و کسی آنها را مردود ندانسته است حجّیت دارد.

پس مدّعی ایشان سه قید داشت.

گویا دلیل ایشان از سه مقدمه تشکیل شده است:

۱- ما قطع داریم که تا روز قیامت مکلف به تکالیفی هستیم مخصوصا می‌دانیم که به تکالیف ضروریّه‌ای مانند نماز، زکات، حج و غیره مکلف می‌باشیم.

۲- هر یک از این تکالیف و احکام دارای اجزا و شرائط و موانعی هست و در قرآن به این اجزا و شرائط و موانع اشاره نشده است. مثلا فقط قرآن می‌فرماید: اقیموا الصلاة دیگر صحبتی از اجزا و موانع و شرائط نماز نمی‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۲۲

و آورد علیه: أولاً: بأن العلم الإجمالی حاصل بوجود الأجزاء و الشرائط بین جمیع الأخبار، لا خصوص الأخبار المشروطة بما ذکره، فاللازم حیثئذ: إما الاحتیاط، أو العمل بكل ما دلّ علی جزئیة شیء أو شرطیته [۱].

۳- نوعا این اجزا، شرائط و موانع از طریق روایات غیر قطعی برای ما ثابت شده و اگر بخواهیم در مورد این اجزا، شرائط و موانع فقط به روایات قطعی تمسک کنیم و اجزا و شرائط و موانعی را که روایات غیر قطعی و خبر واحد بیان می‌کند کنار بگذاریم، دیگر صلاة از حقیقت خود خارج می‌شود. صوم از واقعیت خود خارج می‌شود و حج از حقیقت خود بیرون می‌رود و غیره.

لذا مستدل می‌گوید حجّیت خبر واحد بسیار واضح است و عقل حکم به حجّیت آن می‌نماید.

[۱]- مرحوم شیخ دو جواب از این دلیل داده‌اند یعنی در واقع دو ایراد بر استدلال صاحب وافیه نموده است [۱۵۹] که عبارتند از:

الف: علم اجمالی داریم که اجزا و موانع و شرائط احکام بنحو پراکنده بین تمام روایات است خواه برطبق آنها عمل شده باشد یا اینکه عمل نشده باشد. اما شما گفتید علم اجمالی ما مخصوص به روایات موجود در کتب اربعه است به شرطی که طبق آنها عمل شده باشد و کسی آنها را رد ننموده باشد.

لذا مرحوم شیخ می‌فرمایند با وجود چنین علم اجمالی: یا باید به احتیاط عمل نمود و هر چیزی که شرطیت و جزئیّت و یا مانعیت آن مشکوک است آن را رعایت کرد، و یا اینکه اگر احتیاط نمی‌کنیم باید طبق تمام روایاتی که دالّ بر جزئیّت، شرطیت یا مانعیت هست رفتار کرد خواه در کتب اربعه باشد یا نباشد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۲۳

قلت: يمكن أن يقال: إن العلم الإجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع الأخبار، إلا أن العلم بوجود الأخبار الصادرة عنهم عليهم السلام بقدر الكفاية بين تلك الطائفة، أو العلم باعتبار طائفة كذلك بينها، يوجب انحلال ذاك العلم الاجمالي، و صيرورة غيره خارجا عن طرف العلم، كما مرت إليه الإشارة في تقريب الوجه الأول [۱].

(۱) [۱]- مرحوم مصنّف نسبت به این جواب مرحوم شیخ، خودشان یک جواب می‌دهند و دفاع از صاحب وافیه می‌کنند که:

ممکن است صاحب وافیه در دلیلش یک قیدی بیاورد و بگوید: ما می‌دانیم که بیان اجزا، شرائط و موانع این احکام در روایاتی هست که این چند خصوصیت را دارند.

به عبارت دیگر همان‌طور که در مدّعایش چند خصوصیت بود، در دلیلش هم چند خصوصیت را می‌آورد به این نحو که: ما مکلف به نماز هستیم و نماز دارای اجزا، شرائط و موانعی هست که در همین کتب اربعه شیعه با خصوصیات مذکور وجود دارد به‌طوری که خارج و زائد از این‌ها دیگر علم نداریم که «نماز» جزء، شرط یا مانعی داشته باشد.

که نظیر همان تقریب اول دلیل عقلی بر حجّیت خبر واحد است. در آنجا گفتیم ما یک علم اجمالی کبیر داریم که تکالیفی بنحو پراکنده در بین روایات و سایر امارات هست لکن بدنبال این علم اجمالی کبیر یک علم اجمالی صغیر پیدا می‌کنیم که این علم اجمالی صغیر، آن علم اجمالی کبیر را منحل می‌کند و آن علم اجمالی صغیر این است که:

اجمالا می‌دانیم آن تکالیف در بین روایات هست که نسبت به معظم فقه کافی است.

و به عبارت دیگر: اگر قطع به صدور آن روایات نداشته باشیم قطع به حجّیت آنها داریم پس می‌دانیم که مثلا از بیست هزار روایتی که در کتب اربعه هست، ده‌هزارتای آنها قطعاً حجّت است لذا در ما نحن فیه هم چه مانعی دارد که صاحب وافیه جواب مرحوم شیخ را چنین بدهد که: اجزا، شرائط و موانع آن احکام در همین کتب اربعه است و زائد بر این نسبت به اجزا و شرایط و موانع علم نداریم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۲۴

اللهم إلا أن يمنع عن ذلك، و ادعى عدم الكفاية فيما علم بصدوره أو اعتباره، أو ادعى العلم بصدور أخبار آخر بين غيرها [۱]. فتأمل [۲].

و ثانيا: بأن قضيته إنما هو العمل بالأخبار المثبتة للجزئية أو الشرطية، دون الأخبار النافية لهما [۳].

(۱) [۱]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند مگر اینکه کسی چنین ادّعا کند که: از کجا علم اجمالی پیدا کرده‌ایم که روایات موجود در

کتب اربعه و معتمده وافی به بیان اجزا و شرائط و موانع هست؟ چنین علم اجمالی وجود ندارد.

بلکه قدر مسلم این است که ما علم اجمالی به صدور یا حجیت در بین تمام روایات داریم (نه خصوص روایات موجود در کتب اربعه).

و یا ممکن است چنین ادعا کند: دو علم اجمالی داریم، هم علم اجمالی داریم اخباری که بیان جزئیت، شرطیت و مانعیت می‌کند در بین کتب اربعه است و هم علم اجمالی داریم که در بین سایر کتب وجود دارد.

[۲]- که این دو علم اجمالی نیست بلکه یک علم اجمالی کبیر است.

[۳]- ب: دومین جوابی که مرحوم شیخ به صاحب وافیه می‌دهند این است که لازمه بیان و استدلال شما این است که هر روایتی که اثبات جزئیت، شرطیت یا مانعیت می‌کند باید اخذ کرد اما دلیل شما اقتضا ندارد که روایات نافی جزئیت، شرطیت و مانعیت را هم باید اخذ نمود.

به عبارت دیگر: شما در مدّعی خودتان با اینکه سه قید را ذکر کردید بین اخبار مثبت و نافی فرقی قائل نشدید اما دلیلتان بین روایات نافی و مثبت فرق گذاشت [۱۶۰].

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۲۵

و الأولى أن یورد علیه: بأن قضیته إنما هو الاحتیاط بالأخبار المثبتة فیما لم تقم حجة معتبرة علی نفيهما، من عموم دلیل أو إطلاقه، لا الحجیة [۱۶۱] بحیث یخصص أو یقید بالمثبت منها، أو یعمل بالنافی فی قبال حجة علی الثبوت [۱۶۲] و لو كان أصلا، كما لا یخفی [۱].

(۱) [۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: بهتر است که جواب (ایراد) دوم مرحوم شیخ به صاحب کتاب وافیه را چنین بیان کنیم: مرحوم شیخ فرمودند لازمه بیان صاحب وافیه این است که هر روایتی که اثبات جزئیت، شرطیت یا مانعیت می‌کند باید اخذ نمود و دلیل صاحب وافیه اقتضا ندارد که روایات نافی جزئیت، شرطیت و مانعیت را اخذ نمود.

اما ما می‌گوئیم در مورد اعتبار خبر واحد یک حجیت قوی لازم داریم که بتواند در برابر عمومات و اطلاقات مقاومت کند و بتواند عموم و اطلاق آیات را تخصیص و تقیید بزند.

اگر در مقابل یک روایت مثبت جزئیت، یک عموم یا اطلاق و دلیل محکمی وجود داشت که نافی جزئیت بود در این صورت به چه دلیل ما به روایت- خبر واحد- مثبت تکلیف تمسک کنیم؟ عقل از چه راهی ما را ملزم می‌کند که با وجود یک حجّت شرعی بنام عموم، ما به روایت مثبت جزئیت تمسک کنیم؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۲۶

ثالثها: ما أفاده بعض المحققین بما ملخصه: إنما نعلم بكوننا مکلفین بالرجوع إلى الكتاب و السنة إلى یوم القیامة، فإن تمکنا من الرجوع إليهما علی نحو یحصل العلم بالحکم أو ما بحکمه، فلا بدّ من الرجوع إليهما كذلك، و إلا فلا محیص عن الرجوع علی نحو یحصل الظن به فی الخروج عن عهدة هذا التکلیف، فلو لم یتمکن من القطع بالصدور أو الاعتبار، فلا بدّ من التّنزل إلى الظن بأحدهما [۱].

لذا می‌گوئیم همان اشکالی که بر تقریب اول دلیل عقلی وجود داشت بر دلیل صاحب وافیه هم وارد است. شما می‌گوئید در صورتی می‌توان طبق روایت نافی تکلیف عمل کرد که در برابر آن، یک اصل مثبت تکلیف نباشد و الا- اگر قاعده اشتغال یا استصحاب در برابر آن اثبات تکلیف بکنند نمی‌توان طبق روایت نافی عمل کرد در حالی که این خلاف مدّعی ماست، ما

می‌خواهیم ثابت کنیم که:

اگر یک خبر واحد نفی جزئیت نمود و در برابر آن یک اصل عملی اثبات تکلیف نمود در این صورت خبر واحد نافی مقدم است. مثال: روایتی می‌گوید سوره در نماز جزئیت ندارد، اما قاعده اشتغال می‌گوید سوره جزئیت دارد، در این صورت روایت نافی بر قاعده اشتغال مقدم است اما مقتضای دلیل شما این است: اگر در برابر روایت نافی تکلیف، اصل مثبت تکلیف هست نمی‌توان طبق روایت نافی عمل کرد.

وجه سوّم:

[۱]- سوّمین دلیل عقلی بر حجّیت خبر واحد مربوط به بعضی المحققین [۱۶۳] است.

ایشان می‌فرمایند: ما یقین داریم که باید تا روز قیامت به کتاب و سنت مراجعه کنیم البتّه یا از طریق حدیث ثقلین و یا از طریق دیگر به این مطلب یقین پیدا کرده‌ایم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۲۷

و فيه: إن قضیه بقاء التکلیف فعلا بالرجوع إلى الأخبار الحاکیة للسنة، كما صرح بأنها المراد منها فی ذیل کلامه- زید فی علو مقامه- إنّما هی الاقتصار فی الرجوع إلى الأخبار المتیقن الاعتبار، فإن وفی، و إلا أضيف إليه الرجوع إلى ما هو المتیقن اعتباره بالإضافة لو كان، و إلا فلاحتباط بنحو عرف، لا الرجوع إلى ما ظن اعتباره، و ذلك للتمكن من الرجوع علما تفصیلا أو إجمالا، فلا وجه معه من الاكتفاء بالرجوع إلى ما ظن اعتباره [۱].

هدف از مراجعه به کتاب و سنت چیست؟

مقصود این است که علم یا آنچه که قائم مقام علم- ظنّ معتبر- است نسبت به احکام الهی پیدا کنیم و طبق آن عمل نماییم. اگر به این ترتیب بخواهیم عمل کنیم این روش کمی از احکام را برای ما ثابت می‌کند لذا عقل در این صورت حکم می‌کند در درجه اول وظیفه همین است اّمّا در درجه بعد نوبت به عمل به مظنه می‌رسد یعنی ظنّ به حکم برای ما حجّیت دارد (چون موظّف هستیم به کتاب و سنت مراجعه کنیم) خواه منشأش ظاهر کتاب باشد و یا منشأ حصول ظنّ همین روایاتی باشد که ظنّ بصدور، یا ظنّ به حجّیت آنها داریم.

و در خبر واحد نوعا ظنّ به صدور روایت از امام علیه السّلام وجود دارد و در نتیجه ظنّ به حکم الهی پیدا می‌شود و این همان حجّیت خبر واحد است.

[۱]- مرحوم مصنّف دو جواب به مرحوم شیخ محمّد تقی (اعلی الله مقامه) می‌دهند:

جواب اول: مقصود شما از «سنت» چیست؟

آیا مرادتان سنت حاکیه است یا مقصود سنت محکیه می‌باشد؟

سنت حاکیه: یعنی روایاتی که قول، فعل و یا تقریر معصوم علیه السلام را حکایت و نقل می‌کند.

سنت محکیه: یعنی نفس قول، فعل و یا تقریر معصوم علیه السلام که قول و فعل و تقریر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۲۸

بودنش ثابت است.

مرحوم مصنّف می‌فرمایند، مستدل در ذیل کلامش تصریح کرده که مقصود من سنت حاکیه است یعنی موظّف هستیم به کتاب و

روایات مراجعه کنیم. لذا ما بجای «سنت» کلمه روایات را بکار می‌بریم.

مقتضای اینکه واجب است ما تا روز قیامت به اخبار (سنت حاکیه) مراجعه کنیم این است که:

یک قسمت از این روایات حجیت دارند و متیقن الاعتبار هستند در غیر این صورت معنا ندارد که ما موظف باشیم که مثلاً به کتاب و سائل مراجعه کنیم و حتی یکی از روایات آن حجیت نداشته باشد وقتی مسلم شد که باید به روایات (سنت حاکیه) مراجعه کنیم می‌بینیم در این روایات تعداد اخبار قطعی الصدور کم است و یا فرضاً روایت معلوم الصدور وجود ندارد. البته ما اینجا روی علم به صدور روایات اتکا نمی‌کنیم بلکه اتکاء ما روی این است که تا روز قیامت مکلف هستیم به روایات مراجعه کنیم.

یک قسمت از این روایات متیقن الاعتبار هستند. لذا ابتدا به روایاتی تمسک می‌کنیم که حجیتشان مسلم است و رواتش هم عادل و مزکی به ترکیه عدلین هستند.

اگر دیدیم این روایات وافی به فقه هستند دیگر مشکلی نداریم چون به روایات متیقن الاعتبار تمسک می‌کنیم. [۱۶۴]

چنانچه وافی به فقه نبودند در درجه بعد به روایاتی مراجعه می‌کنیم که مثلاً حد اقل

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۲۹

هذا مع أن مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع إلى السنة - بذاك المعنى - فيما لم يعلم بالصدور و لا بالاعتبار بالخصوص واسع [۱].

یک نفر شهادت بر عدالت روات آنها داده باشد. اگر این وافی به فقه بود باز هم مشکل نداریم و همین‌طور در درجه بعد ... اگر به این ترتیب عمل کردیم و دیدیم روایات موجود، وافی به فقه نمی‌باشد، لازمه وجود علم اجمالی رجوع به روایات این است که ما احتیاط کنیم نه اینکه به اخبار مظنون الاعتبار تمسک نمائیم و قائل به حجیت آنها بشویم و بگوئیم هر روایت مظنون الاعتبار حجیت دارد و نحوه احتیاط را هم قبلاً [۱۶۵] بیان کردیم که باید به اخبار مثبت تکلیف عمل کرد و چنانچه در برابر اخبار نافی تکلیف، اصل مثبت تکلیف نبود طبق آنها هم می‌توان عمل نمود.

چرا نمی‌توان به اخبار مظنون الاعتبار مراجعه کرد؟

علتش این است که ما می‌توانیم رجوع علمی به روایات داشته باشیم به این نحو که:

به تعدادی از روایات که متیقن الاعتبار هستند مراجعه کنیم (رجوع علمی تفصیلی) و به قسمت دیگر به نحو علم اجمالی عمل کنیم یعنی:

روایات مثبت تکلیف را اخذ نمائیم و در مورد روایات نافی تکلیف بشرطی که در برابرشان اصل مثبت تکلیف نباشد عمل نمائیم. [۱] - جواب دوم: مرحوم مصنف می‌فرماید: شما (مرحوم شیخ محمد تقی) گفتید که ما مکلف هستیم تا روز قیامت به سنت حاکیه (روایات) مراجعه و عمل نمائیم ولی ما می‌گوئیم که باید به آن قسمتی از سنت حاکیه عمل کرد که معلوم الصدور یا مسلم الاعتبار باشد اما روایاتی که نه صدورشان قطعی است و نه اعتبارشان مسلم است چه دلیلی دارید که باید به آنها هم مراجعه نمود؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۳۰

و اما الإیراد علیه: بر جوعه إما إلى دلیل الانسداد لو كان ملاکه دعوی العلم الإجمالی بتکالیف واقعیه، و إما إلى دلیل الأول، لو كان ملاکه دعوی العلم بصدور أخبار کثیره بین ما بأیدینا من الأخبار [۱].

آیا حدیث شریف ثقلین می‌گوید باید به روایات غیر معلوم الصدور عمل کرد؟

آیا حدیث ثقلین می‌گوید باید به روایاتی که اعتبارشان مسلم نیست مراجعه کرد؟

خلاصه: ما مکلف هستیم تا روز قیامت به روایات معلوم الصیور یا معلوم الحجّیه عمل کنیم، اما وظیفه نداریم که به مطلق روایات (سنت حاکیه) مراجعه نماییم.

[۱]- مرحوم شیخ در جواب از مرحوم (شیخ محمّد تقی اعلی الله مقامهما) راه دیگری را پیموده‌اند [۱۶۶] که آقای آخوند نمی‌پذیرند:

شیخ قدس سرّه فرموده‌اند: در دلیل ایشان دو احتمال وجود دارد.

۱- دلیل ایشان یا برگشت به دلیل انسداد می‌کند [۱۶۷] که دلیل انسداد را برای حجّیت مطلق ظن اقامه کرده‌اند و خبر واحد خصوصیتی ندارد.

۲- و یا اینکه دلیل ایشان برگشت به دلیل [۱۶۸] عقلی-اول- دالّ بر حجّیت خبر واحد می‌کند که ما- مرحوم آخوند- جواب آن را بیان کردیم بنابراین ایشان دلیل مستقل و جداگانه‌ای اقامه نکرده‌اند. توضیح ایراد مرحوم شیخ به مرحوم شیخ محمد تقی:

اگر ایشان می‌گویند که ما علم اجمالی داریم تا روز قیامت تکالیفی نسبت به نماز، روزه، حج و غیره داریم و باید به قرآن و روایات مراجعه کنیم این همان مقدمه اول دلیل انسداد است که در بحث انسداد باید بحث کرد.

و اگر ایشان می‌فرمایند: ما علم اجمالی به صدور بسیاری از روایات داریم، این

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۳۱

فیه: إن ملا-که إنما هو دعوی العلم بالتکلیف، بالرجوع إلى الروایات فی الجملة إلى یوم القیامة، فراجع تمام کلامه تعرف حقیقه مرآه [۱۶۹] [۱].

همان دلیل عقلی اول دالّ بر حجّیت خبر واحد است و لذا دلیل مستقلى نیست.

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: ایراد مرحوم شیخ بر صاحب هدایه وارد نیست و ما با سه مسئله مواجه هستیم:

۱- وجود علم اجمالی به تکالیف تا روز قیامت.

۲- وجود علم اجمالی به صدور بسیاری از روایات.

۳- وجود تکلیف نسبت به مراجعه به کتاب و سنت.

پایه و اساس کلام مرحوم شیخ محمد تقی (صاحب هدایه)، مسئله سوم است که نه ربطی به دلیل انسداد دارد و نه ارتباطی به دلیل عقلی اول چون ایشان می‌گویند وظیفه ما رجوع به کتاب و سنت است و این چند تکلیف نیست بلکه یک تکلیف می‌باشد.

مثلاً قرآن شریف و کتاب وسائل الشیعه را در کنار یکدیگر می‌گذاریم و می‌گوئیم وظیفه ما این است که به این دو مراجعه کنیم.

خلاصه: اشکال مرحوم شیخ به مرحوم شیخ محمد تقی وارد نمی‌باشد بلکه همان دو ایرادی را که خودمان بیان کردیم بر دلیل

بعض المحققین (مرحوم شیخ محمد تقی) وارد است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۳۲

فصل فی الوجوه [۱۷۰] التی أقاموها علی حجیه الظن، و هی أربعة: [۱].

الأول: إن فی مخالفة المجتهد لما ظنه من الحكم الوجوبی أو التحريمی مظنة للضرر، و دفع الضرر المظنون لازم. اما الصغری، فلأن الظن بوجوب شیء أو حرمة یلازم الظن بالعقوبة علی مخالفته أو الظن بالمفسدة فیها، بناء علی تبعیة الأحكام للمصالح و المفسد.

اما الکبری، فلاستقلال العقل بدفع الضرر، المظنون، و لو لم نقل بالتحسين و التقیح، لوضوح عدم انحصار ملاک حکمه بهما، بل

یکون التزامه بدفع الضرر المظنون بل المحتمل بما هو كذلك و لو لم يستقل بالتحسين و التقييح، مثل الالتزام بفعل ما استقل بحسنه، إذا قيل باستقلاله، و لذا أطبق العقلاء عليه، مع خلافهم في استقلاله بالتحسين و التقييح، فتدبر جيدا [۲].

حجیت مطلق ظن

اشاره

[۱]- در این فصل مرحوم مصنف از حجیت مطلق مظنه بحث می‌کنند بعضی خواسته‌اند ثابت کنند که ظن به حکم از هر طریقی حاصل شود حجیت دارد.

محقق قمی (اعلی الله مقامه الشریف - صاحب کتاب قوانین) فرموده‌اند: وقتی مجتهد ظن به حکم پیدا کرد، این مظنه برای او حجیت دارد خواه منشأ حصول ظن روایات باشد و خواه از طریق دیگری ظن به حکم پیدا کند.

کسی می‌تواند ظن به حکم را حجت بداند که در واقع قائل به حجیت ظن مطلق باشد که ظن خاص و خبر واحد دیگر خصوصیتی ندارد.

چهار دلیل برای حجیت مطلق مظنه اقامه کرده‌اند.

دلیل اول حجیت مطلق ظن

(وجوه حجیت مطلق ظن) [۲]- دلیل اول: ظن به حکم، ملازم با ظن به ضرر است و عقل هم می‌گوید که دفع ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۳۳

ضرر مظنون واجب است پس اگر مجتهد از هر راهی ظن به حکم پیدا کند نمی‌تواند با آن مخالفت نماید در نتیجه ظن به حکم حجیت دارد.

این دلیل، از یک صغری و یک کبری تشکیل شده است.

صغری: اگر مجتهدی ظن به یک حکم وجوبی یا تحریمی پیدا کند این ظن، ملازم با این است که او مظنه پیدا کند که در مخالفت این حکم یک عقوبت اخروی و یا یک مفسده دنیوی وجود دارد (البته وجود مفسده دنیوی مشروط بر این است که احکام الهی ناشی از مصالح ملزمه و مفاسد ملزمه باشد).

چون هر کجا ظن به وجوب باشد نخست ما کشف می‌کنیم که در ترکش مفسده‌ای وجود دارد و باید از آن اجتناب نمود.

و سپس کشف می‌کنیم که ترک واجب، مستلزم عقوبت اخروی است و همچنین در ظن به حرمت این مسائل هست.

کبری: عقل حکم می‌کند که اگر کسی ظن به ضرر، مفسده و عقوبت پیدا کرد باید آن ضرر مظنون را دفع کند.

تذکر: مرحوم مصنف به مناسبت، اشاره‌ای به تحسین و تقییح عقلی می‌کنند که مسئله‌ای در احکام عقلیه مطرح است که:

آیا تحسین و تقییح عقلی صحیح است؟

آیا عقل، حکم به حسن و قبح بعضی از امور می‌کند؟

اشاعره، حسن و قبح عقلی را منکر هستند!

آیا حکم عقل به دفع ضرر مظنون از شعب و فروع تحسین و تقییح عقلی است؟

اگر کسی حسن و قبح عقلی را منکر شد باید دفع ضرر مظنون را هم منکر شود؟

مصنّف می‌فرماید: دفع ضرر مظنون، ارتباطی به مسئله حسن و قبح عقلی ندارد

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۳۴

و الصواب فی الجواب: هو منع الصغری، اما العقوبه فلضرورة عدم الملازمه بین الظن بالتکلیف و الظن بالعقوبه علی مخالفته، لعدم الملازمه بینة و العقوبه علی مخالفته، و إنما الملازمه بین خصوص معصيته و استحقاق العقوبه علیها، لا بین مطلق المخالفه و العقوبه بنفسها، و بمجرد الظن به بدون دلیل علی اعتباره لا یتنجز به، کی یکون مخالفته عصیانه [۱].

زیرا ما دلیلی نداریم که تمام احکام عقلی باید به حسن و قبح عقل برگردد. خود عقل احکام متعدّد و مستقّلی دارد از آن جمله مسئله دفع ضرر مظنون می‌باشد. عقل برای این که انسان را از ضرر مظنون و محتمل مصون بدارد بالاستقلال حکم به دفع ضرر می‌کند.

مرحوم مصنّف شاهی می‌آورند که ما نحن فیه ارتباطی به مسئله حسن و قبح عقلی ندارد.

مسئله حسن و قبح عقلی مورد اختلاف است اما لزوم دفع ضرر مظنون و محتمل را همه قبول دارند لذا اختلاف در تحسین و تبیح عقلی به ضمیمه اتفاق در دفع ضرر محتمل دلیل بر این است که ما نحن فیه ارتباطی به مسئله حسن و قبح عقلی ندارد.

[۱]- مصنّف می‌فرماید صغری این قضیه ممنوع است. زیرا ظنّ به تکلیف ملازم با ظنّ به عقوبت و ظنّ به ضرر نمی‌باشد.

توضیح مطلب: عقوبت بر چه چیز مترتب است؟

آیا عقوبت بر مخالفت نسبت به تکلیف غیر منجز- مظنون- مترتب می‌شود؟

خیر.

اگر تکلیفی به مرحله تنجز رسید و مخالفت نسبت به آن واقع شد آن وقت مسئله استحقاق عقوبت مطرح است پس صرف مخالفت، سبب عقوبت نمی‌شود بلکه معصیت که یک مخالفت خاصی است مؤثر در استحقاق عقوبت است.

بعلاوه بدنال معصیت، عقوبت مترتب نمی‌شود بلکه استحقاق عقوبت

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۳۵

إلا- أن یقال: إن العقل و إن لم یستقل بتنجزه بمجرد، بحيث یحکم باستحقاق العقوبه علی مخالفته، الا- انه لا یستقل ایضا بعدم استحقاقها معه، فیحتمل العقوبه حینئذ علی المخالفه، و دعوی استقلاله بدفع الضرر المشکوک کالمظنون قریبه جدا، لا سیما إذا کان هو العقوبه الأخرویه، كما لا یخفی [۱].

مطرح می‌شود.

درحالی که مستدل می‌گفت: اگر مجتهد ظنّ به یک حکم و جویی و یا تحریمی پیدا کند. این ظنّ، ملازم با این است که او مظنه پیدا کند در مخالفت این حکم یک عقوبت اخروی و یا مفسده دنیوی وجود دارد. یعنی مستدل ملا-ک را عقوبت قرار داد نه استحقاق عقوبت.

درحالی که در معصیت‌های مسلم هم نمی‌توان گفت عقوبت در کار است چون ممکن است خداوند عفو نماید.

نتیجه: پس معصیت- مخالفت با تکلیف منجز- باعث استحقاق عقوبت است اما ظنّ به تکلیف و جویی یا تحریمی و مخالفت با آن ملازمه با ترتّب عقوبت دارد؟ خیر.

چون فرض ما این است که این ظنّ دلیلی بر حجّیتش قائم نشده است و شما از همین راه می‌خواهید حجّیت ظنّ را ثابت کنید.

بله، اگر دلیلی بر حجّیت مظنه- مثل خبر واحد- قائم شود آن وقت در صورت مخالفت با مظنه معصیت محقّق می‌شود و استحقاق

عقوبت بر آن مترتب می‌شود.

[۱]- مرحوم مصنف یک راه دیگری را اینجا معرفی می‌کند که مسئله مظنه کنار می‌رود و از راه احتمال وارد می‌شوند که: استحقاق عقوبت بر معصیت است و اگر کسی ظن به تکلیف پیدا کرد و با آن مخالفت نمود به دنبالش استحقاق عقوبت در بین نیست.

در این صورت: آیا واقعا استحقاق عقوبت وجود ندارد یا اینکه شما نمی‌دانید

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۳۶

و اما المفسده فلأنها و إن كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه، إلا أنها ليست بضرر على كل حال، ضرورة أن كل ما يوجب قبح الفعل من المفسد لا يلزم أن يكون من الضرر على فاعله، بل ربما يوجب حزاؤه و منقصه في الفعل، بحيث يذم عليه فاعله بلا ضرر عليه أصلا، كما لا يخفى. و اما تفويت المصلحة، فلا شبهة في أنه ليس فيه مضرة، بل ربما يكون في استيفائها المضرة، كما في الإحسان بالمال [۱].

استحقاق عقوبت وجود دارد یا ندارد؟

ممکن است کسی بگوید با ظن به تکلیف و مخالفت با آن ما نه یقین به استحقاق عقوبت داریم و نه یقین به عدم استحقاق عقوبت داریم.

بلکه احتمال می‌دهیم استحقاق عقوبت مطرح باشد.

در این صورت ممکن است ما آن کبرائی را که مستدل بیان کرد توسعه دهیم و بگوئیم:

همان‌طور که دفع ضرر مظنون لازم است، دفع ضرر محتمل هم واجب است.

مخصوصا که اگر آن ضرر، یک ضرر اخروی (عقوبت) باشد.

این راه را با اینکه مرحوم مصنف می‌پذیرند راه درستی نیست زیرا ما یقین داریم استحقاق عقوبت مطرح نیست چون استحقاق عقوبت در مورد مخالفت با تکلیف منجز است و در ما نحن فیه این مظنه‌ای که نسبت به یک حکم پیدا شده است حجیت ندارد زیرا قبلا ثابت کردیم اصل اولی در ظنون عدم حجیت آنهاست. لذا تکلیفی منجز نشده تا مخالفت با آن بتواند محقق شود.

[۱]- در استدلال مستدل دو چیز به یکدیگر خلط شده و گویا یک مغلطه واقع شده است.

۱- کأن مستدل بین مفسده و ضرر قائل به ملازمه شده است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۳۷

تذکر: مستدل در ابتدای بحث (الاول)، گفت: ظن به حکم، ملازم با ظن به ضرر است و عقل هم می‌گوید دفع ضرر مظنون واجب است و ...

یعنی عنوان بحث را روی ضرر قرار داد اما وقتی ضرر را توضیح داد یک قسمت آن را مربوط به عقوبت اخروی دانست و قسمت دیگرش را مربوط به مفسده دنیوی قرار داد.

اما اینکه مستدل بین مفسده و ضرر قائل به ملازمه شده است، اساس و پایه ضرر، این است که یک ضرر مالی، جانی یا حیثیتی به کسی وارد شود.

آیا در محرمات همیشه چنین ضرری هست؟

کسی که العیاذ بالله مرتکب زنا می‌شود اگر مردم متوجه نشوند ضرر مالی، جانی و یا حیثیتی به او وارد شده است؟ چه بسا زانی و زانیه لذت هم برده‌اند.

بله ما قبول داریم که زنا یک عمل رکیک هست و صددرصد مفسده دارد و عقل فاعل آن را تقیح می‌کند اما همیشه مفسده، ملازم با ضرر نیست. گاهی مفسده ملازم با ضرر است. اگر کسی بخواهد اموالش را آتش بزند، یا بخواهد نقصی بر بدن خویش وارد کند، این کارها هم حرام است و هم مفسده و ضرر دارد.

۲- مستدل هم در مورد واجبات و هم در مورد محرمات کلمه مفسده را به کار برد- که علی القاعده ما در مورد تکلیف و جوبی مفسده نداریم بلکه در محرمات مفسده ملزمه لازم الاجتناب است و در واجبات مصلحت ملزمه لازم الاستیفاء وجود دارد پس در فعل حرام القاء در مفسده هست، و در ترک واجب تفویت مصلحت وجود دارد.

امریا تفویت مصلحت که در مورد واجبات هست- اگر کسی نماز واجب را ترک کند و مصلحت صددرصد را رها نماید در این صورت مصلحت ملزمه را تفویت نموده است

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۳۸

هذا مع منع كون الأحكام تابعه للمصالح و المفسدات في الأمور به و المنهي عنه، بل إنما هي تابعة لمصالح فيها، كما حققناه في بعض فوائدنا [۱۷۱] [۱].

و بالجملة: ليست المفسدة و لا المنفعة الفائتة اللتان في الأفعال و أنيط بهما الأحكام بمضرة. [۲].

نه اینکه در مفسده و ضرر واقع شده است.

بلکه گاهی در استیفاء مصلحت ضرر است، شخصی که با مال خود به دیگران احسان می‌کند ضرر مالی متوجه‌اش می‌شود. اما از نظر معنوی در این کار مصلحت وجود دارد.

[۱]- مرحوم مصنف می‌فرماید استدلال مستدل روی این مبنا بود که احکام تابع مصلحت و مفسده در متعلقات خودشان باشند یعنی: چون نماز مصلحت دارد واجب است و چون در شرب خمر مفسده وجود دارد، حرام است.

اما ممکن است کسی بگوید مسئله مصلحت و مفسده در کار نیست بلکه فقط مسئله مصلحت در میان است آن هم مصلحتی که در خود حکم وجود دارد نه مصلحت در متعلق حکم.

مثال: علت وجوب نماز این است که «ایجاب نماز» مصلحت دارد نه اینکه نماز مصلحت داشته باشد یا علت حرمت شرب خمر این است که، «تحریم» و تکلیف الهی واجد مصلحت است. بنا بر مبنای اخیر دیگر ضرر و مفسده به آن صورتی که مستدل فکر می‌کرد مطرح نیست.

[۲]- خلاصه: این مصلحت و مفسده‌ای که در واجبات و محرمات هست (و فرض هم کردیم احکام تابع مصلحت و مفسده در متعلقاتشان هستند) عنوان ضرر بر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۳۹

و ليس مناط حكم العقل بقبح ما فيه المفسدة أو حسن ما فيه المصلحة من الأفعال على القول باستقلاله بذلك، هو كونه ذا ضرر وارد على فاعله أو نفع عائد إليه، و لعمرى هذا أوضح من أن يخفى، فلا مجال لقاعدة رفع الضرر المظنون هاهنا أصلاً [۱].

و لا استقلال [۱۷۲] للعقل بقبح فعل ما فيه احتمال المفسدة أو ترك ما فيه احتمال المصلحة، فافهم. [۲].

آنها منطبق نیست.

[۱]- اشکال: اگر مصلحت و مفسده به ضرر بر نمی‌گردد، چرا عقل حکم می‌کند که فلان چیزی که مفسده دارد قبیح است و فلان

شیء که مصلحت دارد حسن است؟

لا بد بر مبنای ضرر و نفع چنین حکمی می‌کند.

جواب: اگر عقل چنین حکمی داشته باشد چه دلیلی وجود دارد که براساس ضرر و نفع باشد مگر هر حکم عقلی باید بر پایه ضرر و نفع باشد؟ خیر هر چیز که مفسده اجتماعی داشته باشد عقل می‌گوید قبیح است و لو در آن نفعی هم موجود باشد و هر چیز که مصلحت اجتماعی داشته باشد عقل حکم به حسن آن می‌کند و لو دارای ضرر هم باشد مانند کمک به فقرا که صددرصد ضرر مالی دارد اما عقل می‌گوید این کار دارای حسن است خلاصه، شما مسئله ضرر را باید کنار بگذارید.

[۲]- توهّم: اکنون که مسئله ضرر منتفی شد ما به جای «ضرر» کلمه «مفسده» را بکار می‌بریم و می‌گوئیم:

مخالفت مجتهد با مظنه (نسبت به تکلیف) مفسده دارد و عقل حکم می‌کند که دفع مفسده محتمله هم لازم است لذا «ظن» دارای حجّیت است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۴۰

الثانی: إنه لو يؤخذ بالظن لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح. [۱].

و فیه: إنه لا- یکاد یلزم منه ذلک إلا- فیما إذا کان الأخذ بالظن أو بطرفه لازما، مع عدم إمكان الجمع بینهما عقلا، أو عدم وجوبه شرعا، لیدور الأمر بین ترجیحه و ترجیح طرفه، و لا یکاد یدور الأمر بینهما إلا بمقدمات دلیل الانسداد، و إلا کان اللّازم هو الرجوع إلى العلم أو العلیّی أو الاحتیاط أو البراءة أو غیرهما علی حسب اختلاف الأشخاص أو الأحوال فی اختلاف المقدمات، علی ما ستطلع علی حقیقه الحال. [۲].

دفع توهّم: آیا اگر احتمال دادید یا مظنه پیدا کردید که چیزی مفسده دارد، عقل حکم به قبح آن می‌کند؟ معلوم نیست که عقل چنین حکمی داشته باشد.

دوّمین دلیل بر حجّیت مطلق ظن

[۱]- اگر مجتهد ظنّ به حکم پیدا کرد باید طبق آن عمل کند. زیرا این «مظنه» یک احتمال راجح است یعنی او شصت درصد یا هفتاد درصد احتمال ثبوت یک حکم را می‌دهد و طرف مقابل این ظن، یک احتمال «مرجوح» (وهم) است یعنی مثلا چهل درصد یا سی درصد احتمال خلاف می‌دهد و چون عقل حکم می‌کند که ترجیح مرجوح بر راجح قبیح است پس مجتهد باید همان حکم مظنون راجح را اخذ نماید.

[۲]- مرحوم مصنّف می‌فرمایند این استدلال درست نیست.

بیان ذلک: شما گفتید اگر به ظن عمل نکنیم ترجیح مرجوح (وهم) بر راجح (ظن) لازم می‌آید و این قبیح است.

ما می‌گوئیم وقتی ترجیح مرجوح بر راجح لازم می‌آید که ما ملزم باشیم به یکی از این دو عمل کنیم و جمع بین آن دو عقلا [۱۷۳] ممکن نباشد و یا شرعا [۱۷۴] واجب نباشد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۴۱

الثالث: ما عن السید الطباطبائی قدس سرّه [۱۷۵]، من: إنه لا ریب فی وجود واجبات و محرمات کثیره بین المشتبهات، و مقتضی ذلک وجوب الاحتیاط بالإتیان بكل ما یحتمل الوجوب و لو موهوما، و ترک ما یحتمل الحرمة کذلک، و لکن مقتضی قاعدة نفی الحرج عدم وجوب ذلک کله، لأنه عسر اکید و حرج شدید [۱].

سؤال: چه زمانی ما ملزم هستیم که به یکی از این دو عمل کنیم؟

جواب: زمانی که مقدمات دلیل انسداد کامل و تمام باشد [۱۷۶] بنابراین کلام شما به دلیل انسداد رجوع می‌کند و شما دلیل جداگانه‌ای اقامه نکرده‌اید.

و اگر مقدمات دلیل انسداد تمام نباشد می‌گوئیم: راجح و مرجوح را کنار می‌گذاریم و باید به علم، علمی [۱۷۷]، احتیاط، برائت و غیره رجوع کرد. البته رجوع به این‌ها به حسب اختلاف اشخاص و احوال متفاوت است. مثلاً یک نفر خبر واحد را حجت می‌داند لذا به خبر واحد رجوع می‌کند و دیگری خبر واحد را حجت نمی‌داند مثلاً به استصحاب و برائت رجوع می‌کند.

سومین دلیل بر حجیت مطلق ظن

[۱]- تذکر: ما در شرع مقدّس احکامی داریم که مقطوع الوجوب یا مقطوع الحرمه هستند. فعلاً با این احکام کاری نداریم بلکه مشتبهات را ملاحظه می‌کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۴۲

مشتبه یک عنوان عامی است، یعنی در ناحیه وجوب، احتمال وجوب و در مورد حرمت، احتمال حرمت می‌دهیم که این احتمال، گاهی به صورت مظنه (مثلاً- احتمال هفتاد درصد) و گاهی بصورت شک، یعنی احتمال متساوی الطرفین است و گاهی به صورت وهم (مثلاً احتمال ده درصدی) می‌باشد.

بیان استدلال: ما وقتی مشتبهات را ملاحظه می‌کنیم یقین پیدا می‌کنیم که بین مشتبهات وجوبیه، تعدادی واجب واقعی مسلم وجود دارد که ما نمی‌توانیم آنها را معین کنیم و در بین مشتبهات تحریمیّه نیز تعدادی حرام واقعی و مسلم هست که ما نمی‌توانیم آنها را مشخص نمائیم [۱۷۸] زیرا ما یقین داریم که وجوب و حرمت محدود به مقطوع الوجوب و مقطوع الحرمه نیست بلکه تعداد این دو کم است.

لازمه این یقین و علم اجمالی چیست؟

لازمه‌اش این است که ما در تمام مشتبهات احتیاط کنیم یعنی: مظنون الوجوب، مشکوک الوجوب و موهوم الوجوب را اتیان کنیم و از مظنون الحرمه و مشکوک الحرمه و موهوم الحرمه اجتناب نمائیم [۱۷۹].

لکن قاعده نفی عسر و حرج با این احتیاط معارض است زیرا قاعده نفی عسر و حرج می‌گوید این نحو احتیاط، باعث مشقت و عسر شدید است لذا احتیاط تام واجب نیست.

راه حلّ مشکل چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۴۳

فمقتضی الجمع بین قاعدتی الاحتیاط و انتفاء الحرج العمل بالاحتیاط فی المظنونات دون المشکوکات و الموهومات، لأن الجمع علی غیر هذا الوجه باخراج بعض المظنونات و إدخال بعض المشکوکات و الموهومات باطل إجماعاً [۱].

و لا- یخفی ما فیہ من القدح و الفساد، فإنه بعض مقدمات دلیل الانسداد، و لا یکاد ینتج بدون سائر مقدماته، و معه لا یکون دلیل آخر، بل ذاک الدلیل [۲].

(۱) [۱]- مقتضای جمع بین قاعده نفی «عسر و حرج» و «احتیاط» چیست؟

۱- در قسمتی به احتیاط عمل می‌کنیم و در قسمت دیگر به احتیاط عمل نمی‌نمائیم به این ترتیب که:

به مظنونات عمل می‌کنیم یعنی مظنون الوجوب را اتیان و از مظنون الحرمه اجتناب می‌کنیم. اقیاً در مشکوکات و موهومات- به خاطر رعایت قاعده نفی عسر و حرج- احتیاط نمی‌کنیم.

بنابراین مدّعی مستدل ثابت می‌شود که می‌گوید: هرگاه ظنّ به حکمی پیدا شد آن ظن، حجّت است.

۲- ممکن است گفته شود به این ترتیب عمل می‌کنیم که:

در بعضی از مشکوکات و موهومات و قسمتی از مضمونات احتیاط می‌کنیم. احتیاط به طریقه دوّم مخالف اجماع است و هیچ‌کس نگفته است که وهم و شک، دارای حجّت است.

اما آیا احتیاط به طریقه اوّل درست است؟

[۲]- مرحوم مصنّف می‌فرماید: این احتیاط و این استدلال صحیح نیست زیرا این دلیل، بعضی از مقدمات دلیل انسداد است- که ما

اکنون آن را بحث می‌کنیم- اگر همه مقدمات آن کامل بود می‌گوئیم مطلق ظن حجّت دارد اما با بعضی از آن مقدمات

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۴۴

الرابع: دلیل الانسداد، و هو مؤلف من مقدمات، يستقل العقل مع تحققها بكفاية الإطاعة الظنية حكومة أو كشافا على ما تعرف، و لا يكاد يستقل بها بدونها، و هي خمس [۱].

نمی‌توان ثابت نمود که مطلق ظن حجّت دارد.

و اگر مقدمات دیگر انسداد ثابت شد این همان دلیل انسداد است و مرحوم طباطبائی قدس سرّه دلیل جداگانه‌ای اقامه ننموده‌اند.

خلاصه: تاکنون حجّت مطلق ظن ثابت نشده است.

چهارمین دلیل بر حجّت مطلق ظن (دلیل انسداد)

[۱]- این دلیل از پنج مقدمه تشکیل شده. چنانچه این مقدمات کامل و تمام باشد عقل حکم می‌کند که مظنه به نحو حکومت یا کشف، حجّت دارد.

مقصود از اصطلاح «کشف» و «حکومت» چیست؟

بعضی قائل هستند که اگر مقدمات دلیل انسداد کامل باشد عقل کشف می‌کند که شارع مقدّس در هنگام انسداد باب علم و عملی، مظنه را حجّت قرار داده است لکن در قرآن و سنت اثری از حجّت مظنه نیست بلکه کاشف «عقل» است.

و عدّه‌ای دیگر معتقدند اگر مقدمات دلیل انسداد کامل باشد، همان عقلی که حکم می‌کند قطع دارای حجّت است، همان عقل حکم می‌کند که «مظنه» معتبر است.

و به عبارت دیگر: العقل يحكم بحجّية القطع مطلقا و كذا بحجّية الظن مع تمامية دليل الانسداد.

در نتیجه اگر انسان ظنّ به تکلیفی پیدا کرد و طبق آن عمل نمود، «عقل» حکم می‌کند که این اطاعت ظنّیه کافی است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۴۵

أولها: إنه يعلم إجمالا بثبوت تكاليف كثيرة فعلية في الشريعة [۱].

ثانيها: إنه قد انسد علينا باب العلم والعمل إلى كثير منها [۲].

ثالثها: إنه لا يجوز لنا إهمالها وعدم التعرض لامثالها أصلا [۳].

[۱]- ما علم اجمالی داریم که میان مشتبهات، تکالیف مسلمی وجود دارد که تا روز قیامت مستمر و ثابت است.

مقدمه دوم دلیل انسداد

[۲]- باب علم ۱۸۰ [و علمی ۱۸۱] نسبت به بسیاری از احکام منسد است یعنی نمی‌توانیم از راه علم و یقین آن تکالیف را مشخص کنیم و همچنین نمی‌توانیم از راه علمی یعنی ظن معتبر، آن تکالیف را معین کنیم [۱۸۲]. [۱۸۳]

ایضاح الکفایه؛ ج ۴؛ ص ۳۴۵

مقدمه سوم دلیل انسداد

[۳]- اکنون که باب علم و علمی نسبت به احکام الهی منسد است وظیفه ما چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۴۶

رابعها: إنه لا يجب علينا الاحتياط [۱۸۴] فی أطراف علمنا، بل لا يجوز فی الجملة، كما لا يجوز الرجوع إلى الأصل فی المسألة، من استصحاب و تخییر و براءة و احتیاط [۱۸۵]، و لا إلى فتوی العالم بحکمها [۱].

عقل حکم می‌کند که- و لو باب علم و علمی منسد است- امّا جایز نیست که ما آن تکالیف را رها نموده و نسبت به آن امثال نمائیم.

مقدمه چهارم دلیل انسداد

[۱]- با وجود علم اجمالی به تکالیف، آیا احتیاط تام یا رجوع به اصول عملیه یا رجوع به فتوای یک مجتهد انفتاحی صحیح است؟ این مقدمه مشتمل بر سه قسمت است.

۱- احتیاط تام واجب نیست، یعنی لازم نیست که ما به تمام مظنونات، مشکوکات و موهومات عمل کنیم زیرا: اگر احتیاط به حدی برسد که سبب هرج و مرج و اختلال نظام بشود، اصلاً این احتیاط جایز نیست و چنانچه موجب اختلال نظام نشود ولی به مرحله‌ای برسد که باعث عسر و حرج شود در این صورت شارع مقدّس آن را نفی کرده و واجب نخواهد بود.

۲- رجوع به اصول عملیه مانند استصحاب، براءت، تخییر و اصالة الاحتیاط هم جایز نیست زیرا:

الف: ما «شک» نداریم تا به اصول عملیه رجوع کنیم بلکه علم اجمالی داریم.

ب: اصولی که اثبات تکلیف کنند آنقدر فراوان نیست لذا باید مرتّب به اصل براءت مراجعه نمود و در نتیجه بجای اینکه آن تکالیف معلوم بالاجمال ثابت شوند،

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۴۷

خامسها: إنه كان ترجیح المرجوح علی الراجح قیحا [۱].

فیستقل العقل حینئذ بلزوم الإطاعة الظنیة لتلك التکالیف المعلومة [۲].

و إلا لزم- بعد انسداد باب العلم و العلمی بها- إما إهمالها، و إما لزوم الاحتیاط فی أطرافها، و إما الرجوع إلى الأصل الجاری فی کل

مسأله، مع قطع النظر عن العلم بها، أو التقليد فيها، أو الاكتفاء بالإطاعة الشكیة أو الوهمیة مع التمکن من الظنیة و الفرض بطلان کل واحد منها [۳].

از بین خواهند رفت.

۳- برای یک مجتهد جایز نیست که به فتوای مجتهد دیگر عمل کند.

مقدمه پنجم دلیل انسداد

[۱]- اکنون که احتیاط واجب نشد می‌گوئیم: «به مشکوکات و موهومات عمل می‌نمائیم ولی مضمونات را کنار می‌گذاریم».

این هم ترجیح مرجوح بر راجح و در نتیجه قبیح است.

[۲]- اکنون که مقدمات پنجگانه تمام شد، «عقل» مستقلاً حکم می‌کند که باید نسبت به تکالیف معلوم بالاجمال اطاعت ظنی بکنیم و در نتیجه مطلق ظن حجیت پیدا می‌کند.

[۳]- چنانچه بعد از فرض انسداد باب علم و علمی، «عقل» حکم بلزوم و کفایت اطاعت ظنی نکند باید به یکی از طرق زیر عمل شود.

۱- تمام تکالیف معلوم بالاجمال را اهمال نموده و متعرض آنها نشویم.

۲- در اطراف علم اجمالی احتیاط تام نمائیم.

۳- با قطع نظر از مسئله علم اجمالی در هر موردی به مقتضای خودش به اصل عملی مربوط به آن عمل کنیم.

۴- به مجتهد انفتاحی رجوع نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۴۸

اما المقدمة الأولى: فهي و إن كانت بديهية إلا أنه قد عرفت انحلال العلم الإجمالي بما في الأخبار الصادرة عن الأئمة الطاهرين عليهم السلام التي تكون فيما بأيدينا، من الروايات في الكتب المعتمدة، و معه لا موجب للاحتياط إلا في خصوص ما في الروايات، و هو غير مستلزم للعسر فضلاً عما يوجب الاختلال [۱].

۵- با اینکه اطاعت ظنی امکان دارد به سراغ مشکوکات و موهومات برویم و امثال شکی و وهمی بکنیم.

سؤال: اگر به یکی از طرق مذکور عمل شود چه اشکالی پیش می‌آید؟

جواب: ما در مقدمات پنجگانه دلیل انسداد، بطلان تمام آنها را ثابت کردیم لذا می‌گوئیم همان اطاعت ظنی حجیت دارد و در نتیجه مطلق ظن، حجیت می‌باشد.

[۱]- اکنون مصنف در یک یک مقدمات دلیل انسداد بحث می‌کنند.

نقد و بررسی مقدمه اول دلیل انسداد

آری این مقدمه بدهی است که ما یک علم اجمالی کبیر داریم که مکلف به تکالیفی هستیم که به نحو پراکنده و غیر مشخص در بین آیات و روایات و امارات وجود دارد، اما وقتی به روایات توجه می‌کنیم می‌بینیم روایات آنقدر فراوان است که اگر بخواهیم در فقه به آن روایات استناد کنیم وافی به معظم فقه است (علم اجمالی صغیر) و علم اجمالی داریم که بسیاری از این اخبار از ائمه

طاهرین (صلوات الله علیهم أجمعین) صادر شده است و شاید حتی نتوانیم یک مورد پیدا کنیم که دلیل آن منحصر به ظواهر قرآن باشد و در بین روایات، وجود نداشته باشد.

و لذا می‌گوئیم آن علم اجمالی کبیر به یک علم اجمالی صغیر منحل می‌شود یعنی:

علم اجمالی داریم که مکلف به تکالیفی هستیم که در ضمن روایات بیان شده است لذا با وجود این علم اجمالی صغیر وجهی برای لزوم احتیاط باقی نمی‌ماند و به مفاد این روایات عمل می‌کنیم و این حتی مستلزم عسر و حرج نمی‌شود تا چه رسد به اینکه ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۴۹

و لا إجماع علی عدم وجوبه، و لو سلم الإجماع علی عدم وجوبه لو لم یکن هناك انحلال [۱].

و اما المقدمة الثانية: اما بالنسبة إلى العلم، فهي بالنسبة إلى أمثال زماننا بينة وجدائية، يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد. و اما بالنسبة إلى العلمي، فالظاهر أنها غير ثابتة، لما عرفت [۱۸۶] من نهوض الأدلة على حجیة خبر یوثق بصدقه، و هو بحمد الله واف بمعظم الفقه، لا سيما بضمیمه ما علم تفصیلا منها، كما لا یخفی [۲].

موجب اختلال نظام شود.

زیرا دائره علم اجمالی محدود به روایات است. (در مورد روایات به احتیاط عمل می‌نمائیم).

[۱]- اشکال: اجماع داریم که احتیاط واجب نیست.

جواب: اگر ما چنین اجماعی را از شما بپذیریم می‌گوئیم این اجماع مربوط به جائی است که علم اجمالی کبیر باشد ولی در ما نحن فیه که «علم اجمالی صغیر است»، اجماع وجود ندارد.

نقد و بررسی مقدمه دوم دلیل انسداد

اشاره

[۲]- خلاصه مقدمه دوم: گفتید باب علم و علمی نسبت به بسیاری از احکام منسد است.

ما می‌گوئیم این حرف در مورد باب «علم» و «یقین» به احکام، صحیح است و هر مجتهدی که پا در عرصه اجتهاد و استنباط احکام می‌گذارد می‌داند که باب علم و یقین نسبت به احکام، در این زمان منسد است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۵۰

و اما الثالثة: فهي قطعية، و لو لم نقل بكون العلم الإجمالي منجزا مطلقا [۱۸۷] أو فيما جاز، أو وجب الاقتحام في بعض أطرافه، كما في المقام حسب ما يأتي، و ذلك لأن إهمال معظم الأحكام و عدم الاجتناب كثيرا عن الحرام، مما یقطع بأنه مرغوب عنه شرعا و مما یلزم ترکه إجماعا [۱].

سؤال: آیا باب علمی هم منسد است؟

آیا ما امارات و روایات معتبر نداریم؟

آیا ما برای خبر واحد، اثبات، حجیت ننمودیم؟

جواب: باب علمی نسبت به بسیاری از احکام، مفتوح است مخصوصا با توجه به اینکه ما نسبت به بعضی از احکام قطع و یقین

داریم.

نکته

مرحوم مصنف در بحث حجیت خبر واحد فرمودند خبر واحد، بنحو موجه جزئیة حجیت دارد اما بیان نکردند که کدام خبر واحد حجیت است. آیا خبر واحدی که مزگی به تزکیه عدلین باشد حجیت است؟ آیا خبر واحدی که مزگی به تزکیه عدل باشد حجیت دارد؟ یا اینکه اصلاً لازم نیست که راوی عادل باشد بلکه اگر راوی موثق باشد، کافی است؟ اما در اینجا می‌فرمایند: خبر واحدی حجیت است که «یوثق بصدقه» یعنی اطمینان و وثوق به صدق آن خبر داشته باشیم. یعنی اگر راوی، موثق هم نباشد چنانچه قرائنی موجود باشد که انسان وثوق به صدق روایت (نه راوی) پیدا کند کافی است.

نقد و بررسی مقدمه سوم دلیل انسداد

[۱]- خلاصه مقدمه سوم دلیل انسداد: اهمال و عدم تعرض نسبت به احکام الهی جایز نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۵۱

مصنف می‌فرماید: ما مقدمه سوم را قبول داریم که اهمال تکالیف جایز نیست.

توضیح ذلک: مسئله‌ای در علم اصول مطرح است که آیا علم اجمالی منجز تکلیف است یا نه که ما در مبحث قطع، مقداری درباره آن بحث کردیم و در مبحث اشتغال هم بحث خواهیم کرد اما اینجا:

۱- اگر ما قبول کنیم که با وجود علم اجمالی، تکلیف الهی به مرحله تنجز می‌رسد و مخالفت با آن، سبب استحقاق عقوبت می‌شود در این صورت بسیار واضح است که با وجود علم اجمالی به تکالیف، اهمال و عدم تعرض نسبت به احکام جایز نیست.

۲- حتی اگر بگوئیم: اصلاً علم اجمالی منجز تکلیف نیست یا اینکه بگوئیم، در مواردی که ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی جایز یا واجب است، در آن موارد، علم اجمالی منجز نیست، باز هم می‌گوئیم اهمال تکالیف الهی جایز نمی‌باشد.

سؤال: در چه مواردی ارتکاب بعضی از اطراف علم اجمالی جایز یا واجب است؟

جواب: اگر رعایت علم اجمالی و احتیاط، سبب عسر و حرج شود، جائز است که انسان با آن مخالفت کند و بعضی از اطراف علم اجمالی را مرتکب شود.

همچنین اگر رعایت علم اجمالی و احتیاط، سبب اختلال نظام شود اقتحام و ارتکاب بعضی از اطراف واجب است.

ارتباط این مطالب با ما نحن فیه: در اینجا علم اجمالی بوجود واجبات و محرمات منجز نیست زیرا اگر علم اجمالی منجز باشد باید در منظومات، مشکوکات و موهومات، احتیاط کرد و این امر یا مستلزم عسر و حرج است و یا اینکه موجب اختلال نظام.

اما در عین حال باز می‌گوئیم اهمال احکام الهی هم درست نیست.

سؤال: شما که منجزیت علم اجمالی را قبول نکردید و قائل به عدم لزوم احتیاط شدید پس چرا می‌گوئید: اهمال و عدم تعرض نسبت به احکام الهی جایز نیست؟

جواب: اولاً ما قطع و یقین داریم که شارع مقدس به خاطر اهمیتی که نسبت به تکالیف داده است راضی نیست که احکامش مهمل گذاشته شود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۵۲

إن قلت: إذا لم يكن العلم بها منجزا لها للزوم الاقتحام في بعض الأطراف - كما أشير إليه - فهل كان العقاب على المخالفة في سائر الأطراف - حينئذ - على تقدير المصادفة إلا عقابا بلا بيان؟ و المؤاخذه عليها إلا مؤاخذه بلا برهان؟! [۱].

قلت: هذا إنما يلزم، لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط، وقد علم به بنحو اللتم، حيث علم اهتمام الشارع بمراعاة تكاليفه، بحيث ينافيه عدم إيجابه الاحتياط الموجب للزوم المراعاة، ولو كان بالالتزام ببعض الاحتمالات، مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الإهمال في هذا الحال، وأنه مرغوب عنه شرعا قطعاً، [و اما مع استكشافه فلا يكون المؤاخذه و العقاب حينئذ بلا بيان و بلا برهان، كما حققناه في البحث و غيره [۲].

ثانيا اجماع داریم که اهمال تکالیف، درست نیست.

خلاصه: اگر علم اجمالی را منجز تکلیف هم ندانیم، اهمال تکالیف را درست نمی‌دانیم. پس مصنف مقدمه سوم را پذیرفتند [۱۸۸].

[۱]- اشکال: اگر علم اجمالی به خاطر لزوم یا جواز اقتحام در بعضی از اطراف آن، منجز نشد، در این صورت عقاب بر تکالیف واقعی عقاب بدون بیان و قبیح است.

(در غیر از مواردی که اقتحام واجب و یا جایز است - یعنی در سائر اطراف) مثال:

اگر در مضمونات هم احتیاط نکنیم [۱۸۹] و بتوانیم با تکالیف واقعی مخالفت کنیم، در این صورت، عقاب بر تکالیف واقعی بلا بیان و قبیح است (در صورت مصادفه).

فرض کنید نماز جمعه در واقع واجب بود ولی چون علم اجمالی منجز تکلیف نبود ما آن را ترک کردیم اکنون آیا عقاب بر این تکلیف واقعی، یک عقاب بلا بیان نمی‌باشد؟

آری این، عقاب بلا- بیان است لذا می‌گوئیم: ما ایمن از عقاب هستیم و اگر چنین است پس چرا می‌گوئید: اهمال و عدم تعرض احکام جایز نیست.

[۲]- جواب: در صورتی عقاب بلا بیان قبیح است که ما علم به لزوم احتیاط

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۵۳

و اما المقدمه الرابعة: فهي بالنسبة إلى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام، فيما يوجب عسره اختلال النظام [۱].

نداشته باشیم در ما نحن فيه ما یقین داریم که باید احتیاط کرد لذا می‌گوئیم عقاب بر تکالیف هم بلا بیان و قبیح نمی‌باشد.

سؤال: شما از چه طریقی علم به لزوم احتیاط پیدا کردید؟

جواب: از علت معلول را کشف کردیم باین ترتیب که: از اهمیت شارع نسبت به تکالیف کشف کردیم باید احتیاط کرد چون شارع مقدس نسبت به تکالیف، اهمیت فراوان قائل شده است پس کشف می‌کنیم که او راضی نیست تکالیف مهمل گذاشته شود لذا باید احتیاط کرد.

صحیح نیست که شارع این همه نسبت به تکالیف اهمیت بدهد و در عین حال بگوید: اگر نسبت به تکالیف، علم پیدا نکردید، احتیاط واجب نیست.

و لو كان ببعض الاحتمالات [۱۹۰].

به علاوه صحیح است که کسی ادعا کند: در حال انسداد باب علم و علمی اجماع قائم شده است بر اینکه اهمال تکالیف جایز نیست. لذا می‌گوئیم وقتی وجوب احتیاط را کشف کردیم عقاب هم بلا بیان نمی‌باشد.

نقد و بررسی مقدمه چهارم دلیل انسداد

[۱]- خلاصه مقدمه چهارم: احتیاط تام [۱۹۱] اگر سبب اختلال نظام بشود، جایز نمی‌باشد و رجوع به اصول عملیه یا مجتهد انفتاحی هم جایز نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۵۴

و اما فیما لا یوجب، فمحل نظر بل منع، لعدم حکومت قاعده نفی العسر و الحرج علی قاعده الاحتیاط، و ذلك لما حققناه فی معنی ما دل علی نفی الضرر و العسر، من أن التوفیق بین دلیلها و دلیل التکلیف أو الوضع المتعلقین بما یعمهما، هو نفيهما عنهما بلسان نفيهما، فلا- یكون له حکومت علی الاحتیاط العسر إذا كان بحکم العقل، لعدم العسر فی متعلق التکلیف، و إنما هو فی الجمع بین محتملاته احتیاطا. نعم، لو كان معناه نفی الحکم الناشئ من قبله العسر- كما قيل- لكانت قاعده نفیه محکمه علی قاعده الاحتیاط، لأن العسر حينئذ یكون من قبل التکالیف المجهوله، فتكون منفيه بنفيه [۱۹۲] [۱].

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: قبول داریم که اگر احتیاط تام سبب اختلال نظام بشود مسلماً آن احتیاط واجب نیست. [۱]- اگر احتیاط تام سبب اختلال نظام نشود و فقط باعث عسر و حرج گردد، در این صورت عدم وجوب احتیاط محل نظر بلکه ممنوع است (احتیاط واجب است).

چرا احتیاط تام واجب است؟

برای پاسخ به این سؤال باید یک مقدمه طولانی را توضیح دهیم.

ما در فقه قواعدی داریم مانند:

۱- قاعده نفی عسر یرید الله بکم التیشر و لا یرید بکم العسر... [۱۹۳]

۲- قاعده نفی حرج ... ما جعل علیکم فی الدین من حرج... [۱۹۴]

۳- قاعده لا ضرر (... فانه لا ضرر و لا ضرار...) [۱۹۵]

سؤال: معنای قواعد فوق که نفی عسر، حرج و ضرر می‌کنند چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۵۵

جواب: نظر مرحوم شیخ با عقیده مرحوم آخوند مقداری متفاوت است.

نظر شیخ اعظم [۱۹۶]: هر حکم تکلیفی یا وضعی که مستلزم ضرر یا عسر و حرج شود، آن «حکم» در اسلام نفی شده است.

مثال: اگر لزوم بیع (حکم وضعی) مستلزم ضرر باشد خود آن «لزوم»، نفی شده است مانند بیع غبنی که اگر شارع مقدس حکم به لزوم آن بیع بکند مغبون نمی‌تواند معامله را فسخ کند و چون مستلزم ضرر است «لزوم» بیع غبنی نفی شده است.

مثال دیگر: (در مورد حکم تکلیفی) شارع مقدس حکم به وجوب وضو کرده است اما اگر وضو گرفتن سبب ضرر بشود قاعده لا ضرر «وجوب» را نفی می‌کند بنابراین قواعد مذکور نسبت به ادله اولیه [۱۹۷] حکومت دارد.

نظر مرحوم آقای آخوند: قواعد مذکور مستقیماً نفی «حکم» نمی‌کند بلکه «موضوع» ضرر و حرج و عسر را نفی می‌کنند یعنی بیع ضرری در شرع مقدس منفی است نه لزوم بیع ضرری. وضوی ضرری در دین منفی است نه وجوب وضوی ضرری.

اشکال: این مستلزم کذب است زیرا ما می‌بینیم در بازار مسلمین این همه بیع ضرری و غبنی وجود دارد و مردم سر یکدیگر کلاه می‌گذارند.

جواب: در این موارد به نظر مصنف نفی حکم به لسان نفی موضوع است. وضوی ضرری در اسلام نیست یعنی وضوی ضرری

واجب نیست.

بیع ضرری در اسلام نیست یعنی بیع ضرری لزوم وفا ندارد.

تذکر: طبق این دو نظر فعلا ثمره عملی بین دو قول وجود ندارد اما از جمله مواردی که ثمره عملی ظاهر می‌شود این است:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۵۶

اگر یک لباس طاهر در بین صد لباس مشتبه واقع شد، در این صورت اگر مکلف بخواهد احتیاط کند و صد نماز بخواند، این مستلزم ضرر و عسر و حرج است و چون احتیاط مستلزم مشقت فوق‌العاده است می‌گوئیم احتیاط واجب نیست زیرا قاعده نفی عسر و حرج بر ادله اولیه حکومت دارد و این احتیاط از همان احکام اولیه ناشی شده است چون نماز بر مکلف واجب است، می‌خواهد صد نماز بخواند تا یقین به برائت ذمه پیدا کند (طبق نظر مرحوم شیخ).

اما طبق نظر مصنف در این مثال ضرر و عسر و حرج نیست یعنی در موضوع و متعلق حکم (نماز) ضرر و عسر و حرج نیست زیرا شارع مقدس یک نماز بر مکلف واجب کرده بود و خواندن یک نماز عسر و حرجی ندارد.

اما چون لباس مکلف مشتبه شده بود و عقل (نه شرع) حکم به احتیاط می‌کرد عسر و حرج پیش آمد.

به عبارت دیگر در احتیاط و خواندن صد نماز عسر و حرج است نه در خواندن یک نمازی که شارع بر مکلف واجب کرده بود.

اما ارتباط این مطالب و نظرات با بحث انسداد: اگر احتیاط فقط سبب عسر و حرج شود (نه اختلال نظام) نمی‌توان گفت قاعده عسر و حرج بر وجوب احتیاط، حاکم است و در نتیجه احتیاط لازم نیست زیرا این احتیاط از ادله اولیه (علم به تکالیف) ناشی نشده است بلکه احتیاط، از حکم عقل ناشی شده است چون مکلف علم اجمالی به وجود واجبات و محرمات دارد و بعضی از آنها را تشخیص نداده است لذا (عقل) حکم به احتیاط می‌کند.

تذکر: البته مصنف می‌فرماید: اگر ما کلام شیخ را قبول کنیم، می‌گوئیم احتیاط تام واجب نیست چون بالأخره وجوب احتیاط ناشی از همان احکام و تکالیف شارع است

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۵۷

و لا- یخفی أنه علی هذا لا وجه لدعوی ۱۹۸] استقلال العقل بوجوب الاحتیاط فی بعض الأطراف بعد رفع الید عن الاحتیاط فی تمامها، بل لا بد من دعوی وجوبه شرعا، كما أشرنا إليه فی بیان المقدمه الثالثه، فافهم و تأمل جيدا [۱].

و اما الرجوع إلى الأصول، فبالنسبة إلى الأصول المثبتة من احتیاط أو استصحاب مثبت للتکلیف، فلا مانع عن إجرائها عقلا [۱۹۹] مع حکم العقل و عموم النقل.

هذا [۲].

و همین سبب عسر است و قاعده «نفی عسر» آن را نفی کرده است و می‌گوئیم احتیاط واجب نیست.

[۱]- بنا بر اینکه مبنای مرحوم شیخ را بپذیریم یعنی بگوئیم در قواعد فوق، خود «حکم» نفی شده است نه «موضوع» و احتیاط تام واجب نیست وجهی ندارد که قائل شویم لزوم احتیاط در بعضی از اطراف، به خاطر حکم عقل است بلکه می‌گوئیم:

علت لزوم احتیاط در بعض اطراف، بخاطر همان اهمیتی است که شارع مقدس نسبت به تکالیف داده است و راضی نیست که آنها ترک شوند. به علاوه گفتیم اجماع هم داریم که اهمال تکالیف جایز نیست. [۲۰۰]

[۲]- اکنون مصنف فقره دوم دلیل چهارم انسداد را پاسخ می‌دهند (قسمت دوم

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۵۸

و لو قيل بعدم جریان الاستصحاب فی أطراف العلم الإجمالي، لاستلزام شمول دلیله لها التناقض فی مدلوله، بداهة تناقض حرمة

النقض فی کل منها بمقتضی (لا تنقض) لوجوبه فی البعض، كما هو قضیه (و لكن تنقضه بیقین آخر) [۱].

دلیل چهارم: مستدل می گفت: رجوع به اصول عملیه درست نیست).

تذکر: به یک اعتبار اصول عملیه بر سه قسم هستند:

الف- بعضی از اصول عملیه- مانند احتیاط- همیشه تکلیفی را برای انسان ثابت می کنند.

ب- بعضی از اصول، همیشه نافی تکلیف هستند مانند اصل برائت.

ج- بعضی از اصول- همچون استصحاب- گاهی اثبات تکلیف می کنند و گاهی نفی تکلیف می نمایند.

سؤال: آیا با وجود علم اجمالی به تکالیف، نمی توان به اصول عملیه رجوع کرد؟

جواب: با وجود علم اجمالی به تکالیف، عقلا مانعی از رجوع به اصول مثبت تکلیف وجود ندارد.

آیا مانعی در میان بود؟

آری مانع، وجود علم اجمالی به تکالیف بود اما می گوئیم این صلاحیت برای مانعیت ندارد زیرا دلیل اصول، عقلا و نقلا عام است یعنی در مواردی که مقتضی موجود است عقل، حکم به احتیاط می کند مثلا در شک در «مکلف به» [۲۰۱] عقل، حکم به احتیاط می کند.

و از نظر شرعی هم عام است یعنی دلیل استصحاب (لا تنقض الیقین بالشک) شامل ما نحن فیه می شود.

[۱]- مصنف می فرماید: حتی اگر بگوئیم در اطراف علم اجمالی، استصحاب

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۵۹

و ذلك لأنه إنما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعليا. و اما إذا لم يكن كذلك، بل لم يكن الشك فعلا إلا في بعض أطرافه، و كان بعض أطرافه الآخر غير ملتفت إليه فعلا- أصلا، كما هو حال المجتهد في مقام استنباط الأحكام، كما لا يخفى، فلا يكاد يلزم ذلك، فإن قضیه (لا- تنقض) ليس حينئذ إلا- حرمة النقص في خصوص الطرف المشكوك، و ليس فيه علم بالانتقاض كي يلزم التناقض في مدلول دليله من شموله له، فافهم [۱].

جاری نمی شود، اما در ما نحن فیه می گوئیم می توان به اصول مثبت تکلیف- مانند استصحاب- رجوع نمود.

سؤال: آیا در اطراف علم اجمالی، اصول و استصحاب جاری نمی شوند؟

جواب: در مسئله اقوالی هست از جمله اینکه: اجرای اصل در اطراف علم اجمالی چون مستلزم تناقض در ادله اصول است لذا می گویند در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری نمی شوند [۲۰۲].

[۱]- اگر قائل شدیم که در اطراف علم اجمالی، اصول عملیه و استصحاب جاری نمی شود باز در اینجا استصحاب مثبت تکلیف

جاری است چرا؟ زیرا در آنجا نسبت به تمام اطراف، شک (فعلی) داشتیم اما در ما نحن فیه، علم اجمالی بوجود تکالیف داریم و می خواهیم یک استصحاب جاری کنیم اما نسبت به سائر اطراف و تکالیف «شک فعلی» نداریم.

مثال: وقتی مجتهدی می خواهد نسبت به وجوب نماز جمعه استصحاب جاری کند، نسبت به آن تکالیف دیگر (معلوم بالاجمال) توجه ندارد تا اینکه شما بگوئید:

در صدر و ذیل دلیل استصحاب، تناقض پیش می آید و در اجرای استصحاب، شک فعلی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۶۰

و منه قد انقدح ثبوت حکم العقل و عموم النقل بالنسبة إلى الأصول النافية أيضا، و أنه لا يلزم محذور لزوم التناقض من شمول الدليل

لها لو لم يكن هناك مانع عقلا أو شرعا من إجرائها، ولا مانع كذلك لو كانت موارد الأصول المثبتة بضميمة ما علم تفصيلا، أو نهض عليه علمي بمقدار المعلوم إجمالا، بل بمقدار لم يكن معه مجال لاستكشاف إيجاب الاحتياط، وإن لم يكن بذاك المقدار [۱].

و من الواضح أنه يختلف باختلاف الأشخاص و الأحوال [۲].

لازم است نه شك تقدیری.

[۱]- از آنچه که بیان کردیم معلوم شد که با وجود علم اجمالی نسبت به تکالیف، اصول نافی تکلیف هم جاری می‌شود و تناقض در ادله اصول لازم نمی‌آید و مانع عقلی و شرعی هم در میان نیست.

سؤال: آیا وجود علم اجمالی مانع عقلی از اجرای اصل نافی تکلیف نیست؟

آیا اجماع و اهتمام شارع به عدم اهمال تکالیف، مانع شرعی نیست؟

جواب: اگر آنچه را که با اصول مثبت و علم تفصیلی و دلیل علمی بدست آورده‌ایم به اندازه تمام معلوم بالاجمال باشد در این صورت، مانعی برای اجرای اصول نافی وجود ندارد.

اگرچه به اندازه تمام آن‌ها نباشد بلکه به اندازه بسیاری از آن باشد مانعی از اجرای اصول نافی وجود ندارد.

[۲]- انحلال علم اجمالی بواسطه علم تفصیلی و اصول مثبت و دلیل علمی به حسب اشخاص و مجتهدین متفاوت است. مثلا یک مجتهد، خبر واحد عادل را حجت می‌داند. اما دیگری خبر واحد موثق را حجت می‌داند. در نتیجه فرد اول، مقدار کمتری از احکام را با دلیل علمی استنباط می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۶۱

و قد ظهر بذلك أن العلم الإجمالي بالتكاليف ربما ينحل ببركة جریان الأصول المثبتة و تلك الضميمة، فلا يوجب حينئذ للاحتياط عقلا و لا شرعا أصلا، كما لا يخفى [۱].

كما ظهر أنه لو لم ينحل بذلك [۲۰۳]، كان خصوص موارد أصول النافية مطلقا- و لو من منظونات [عدم التكليف محلا للاحتياط فعلا، و يرفع اليد عنه فيها كلا أو بعضا،

گاهی یک مجتهد، احکام معلوم بالتفصیل فراوانی دارد و با خبر واحد موثق و شهرت فتوایی و اصول مثبت تکلیف، آن علم اجمالی به تکالیف را به‌طور کلی منحل می‌کند. و لذا هیچ مانعی از اجرای اصول نافی وجود ندارد و همچنین احوال هم مختلف است. گاهی مجتهد در زمانی هست که به کمک علم تفصیلی و ظن معتبر و اصول مثبت، تمام علم اجمالی به تکالیف را منحل می‌کند و گاهی این چنین نیست.

[۱]- تقریبا مصنف خلاصه‌ای از بحث را بیان می‌کنند که:

چه بسا علم اجمالی به تکالیف بوسیله اصول مثبت و علم تفصیلی و دلیل علمی منحل می‌شود و عقلا- و شرعا وجهی برای لزوم احتیاط باقی نمی‌ماند (که مفصلا توضیح داده‌ایم).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۶۲

بمقدار رفع الاختلال أو رفع العسر- علی ما عرفت- لا [۲۰۴] محتملات التكليف مطلقا [۱].

اگر علم اجمالی به تکالیف بوسیله اصول مثبت تکلیف و علم تفصیلی و دلیل علمی منحل نشد، لازمه‌اش این است که در تمام موارد اصول نافیه مطلقاً [۲۰۵] احتیاط [۲۰۶] کنیم نه اینکه بگوئیم مطلقاً ظن حجّیت دارد و دیگر به اصول مثبت هم عمل نکنیم زیرا عمل به اصول مثبت تکلیف حجّت شرعی و موافق احتیاط است.

و لو من منظونات عدم التکلیف: یعنی اگر مجتهد مظنه به عدم تکلیف هم پیدا کرد باز باید به احتیاط عمل کند مثلاً اگر هشتاد درصد احتمال می‌دهد که دعا عند رؤیة الهلال واجب نیست و در نتیجه بیست درصد احتمال وجوب می‌دهد در این مورد هم به مقتضای علم اجمالی باید احتیاط بکند - گرچه نسبت به تکالیف «وهم» دارد.

اشکال: این احتیاط باعث اختلال نظام و یا لا اقل عسر و حرج است.

جواب: به مقداری احتیاط کند که موجب اختلال نظام و یا عسر و حرج نشود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۶۳

و اما الرجوع إلى فتوى العالم فلا يكاد يجوز، ضرورة أنه لا يجوز إلا للجاهل لا للفاضل الذي يرى خطأ من يدعى انفتاح باب العلم أو العلمي، فهل يكون رجوعه إليه بنظره إلا من قبيل رجوع الفاضل إلى الجاهل؟ [۱].

و اما المقدمه الخامسة: فلاستقلال العقل بها، و أنه لا يجوز التنزل - بعد عدم التمكن من الإطاعة العلمية أو عدم وجوبها - إلا إلى الإطاعة الظنية دون الشكية أو الوهمية، لبدهاءة مرجوحتهما بالإضافة إليها، و قبح ترجيح المرجوح على الراجح، لكنك عرفت عدم وصول النوبة إلى الإطاعة الاحتمالية، مع دوران الأمر بين الظنية و الشكية أو الوهمية، من جهة ما أوردناه على المقدمة الأولى من انحلال العلم اجمالی بما فی أخبار الكتب المعتره، و قضیته الاحتیاط بالالتزام عملاً بما فیها من التكاليف، و لا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام. و ما أوردنا على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع إلى الأصول مطلقاً، و لو كانت نافیه، لوجود المقتضى و فقد المانع عنه لو كان التکلیف فی موارد الأصول المثبتة و ما علم منه تفصيلاً، أو نهض عليه دليل معتبر بمقدار المعلوم بالإجمال، و إلا - فإلى الأصول المثبتة وحدها، و حينئذ كان خصوص موارد الأصول النافية محلاً لحكومة العقل، و ترجيح منظونات التکلیف فیها علی غيرها، و لو بعد استکشاف وجوب الاحتیاط فی الجملة شرعاً، بعد عدم

(۱) [۱] - یک قسمت از مقدمه چهارم دلیل انسداد این بود که مجتهد انسدادی نمی‌تواند به مجتهد انفتاحی رجوع کند. و با کمک مقدمات دیگر، نتیجه گرفته شد که مجتهد انسدادی باید به ظنّ خود عمل کند.

مصنّف این قسمت از دلیل چهارم را پذیرفته‌اند و می‌فرمایند: تقلید، رجوع جاهل به عالم است و مجتهد انسدادی جاهل نیست تا از مجتهد انفتاحی تقلید کند بلکه مجتهد انسدادی عالم به انسداد باب علم و علمی است و خود را فاضل و مجتهد انفتاحی را جاهل می‌داند. در نتیجه رجوع او به انفتاحی از قبیل رجوع عالم به جاهل خواهد بود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۶۴

وجوب الاحتیاط التام شرعاً أو عقلاً - علی ما عرفت تفصیله - هذا هو التحقیق علی ما يساعد علیه النظر الدقیق، فافهم و تدبر جیداً [۱].

نقد و بررسی مقدمه پنجم دلیل انسداد

[۱] - خلاصه مقدمه پنجم دلیل انسداد: «اگر انسان، به ظن عمل نکند باید به وهم و شک عمل کند و این قبیح است لذا می‌گوئیم ظن حجّیت دارد و اطاعت ظنّی و غیر علمی کافی است».

برای توضیح متن، مقدمه‌ای را بیان می‌کنیم و آن اینکه ما چهار نوع اطاعت تصوّر می‌کنیم:

۱- اطاعت علمی تفصیلی: این نوع، امکان ندارد چون باب علم منسد است.

۲- اطاعت علمی اجمالی (احتیاط): این نوع اطاعت هم ممکن [۲۰۷] یا واجب [۲۰۸] نیست.

۳- اطاعت ظنی: یعنی به تمام مظنونات عمل کنیم.

۴- اطاعت شکّی و وهمی: یعنی به مشکوکات و موهومات عمل کنیم.

قائلین به انسداد می‌گویند: اگر اطاعت وهمی و شکّی را بر اطاعت ظنی ترجیح دهیم، این قبیح است لذا می‌گوئیم مطلق ظن حجّیت دارد و اطاعت ظنی کافی است.

مصنّف در مقام جواب از مقدّمه پنجم، می‌فرماید: ما هم قبول داریم که عقل، حکم به قبح ترجیح مرجوح بر راجح می‌کند ولی آیا ما ملزم هستیم که به «ظن» یا به «وهم و شک» عمل کنیم- تا شما بگوئید: عمل به «وهم و شک» ترجیح مرجوح بر راجح است و قبیح، پس باید طبق مظنه عمل نمود و در نتیجه اطاعت ظنی کافی است.

ما سابقاً توضیح دادیم که اصلاً نوبت به اطاعت احتمالی نمی‌رسد در جواب از مقدّمه اول دلیل انسداد بیان شد که:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۶۵

فصل [۲۰۹] هل قضیه المقدمات علی تقدیر سلامتھا هی حجیة الظن بالواقع، او بالطریق او بهما؟

اقوال

آن علم اجمالی کبیر نسبت به وجود واجبات و محرمات، به علم اجمالی صغیر منحل می‌شود. یعنی علم اجمالی پیدا می‌کنیم که اگر به اخبار موجود در کتب معتبر عمل کنیم یقین به برائت ذمه پیدا می‌کنیم و در عمل کردن به اخبار بأس و اشکالی نیست چون از عمل به اخبار و احتیاط در محدوده آنها حتی عسر و حرج هم لازم نمی‌آید تا چه رسد به اینکه این احتیاط موجب مختل شدن نظام شود. و نوبت به اطاعت احتمالی و ظنی و شکّی و وهمی نمی‌رسد تا بگوئید: دوران امر، بین اطاعت «ظنی» و «شکّی و وهمی» پیش می‌آید و در نتیجه اطاعت «ظنی» راجح است.

مگر در جواب از مقدّمه چهارم دلیل انسداد، بیان نکردیم که با وجود علم اجمالی می‌توان به اصول مثبت و نافی تکلیف عمل کرد؟

منتها رجوع به اصول نافی تکلیف یک قیدی داشت که بیان کردیم و دیگر لزومی به تکرار آن نمی‌بینیم [۲۱۰].

خلاصه می‌توان بوسیله علم تفصیلی و ظن معتبر، احکام الهی را استنباط نمود و نسبت به آنها اطاعت کرد و اصلاً نوبت به اطاعت وهمی، شکّی و ظنی [۲۱۱] نمی‌رسد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۶۶

المقصد السابع فی الأصول العملیة و هی التی ینتهی إليها المجتهد بعد الفحص و الیأس عن الظفر بدلیل، ممّا دل علیه حکم العقل أو عموم النقل [۱].

مقصد هفتم [اصول عملیه]

اشاره

[۱]- مقصد هفتم از این کتاب درباره اصول عملیه است این اصول وقتی جاری می‌شوند که مجتهد تتبع کامل بکند و از طریق علم

یا دلیل علمی نتواند حکم شرعی را استنباط کند آن وقت می‌تواند به این اصول تمسک نماید، بنابراین اگر دلیلی مخالف یا حتی موافق اصل عملی باشد اصلاً نوبت به اجرای اصل عملی نمی‌رسد.

البته پشتوانه اصول عملیه یا حکم عقل است مانند دلیل عقلی بر اصالة البراءة [۲۱۲] و یا اینکه عموم نقل، دلیل بر اعتبار اصل عملی است مانند دلیل نقلی بر اعتبار استصحاب [۲۱۳].

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۶۷

و المهم منها أربعة، فإن مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبهه طهارته بالشبهة الحكمية، وإن كان مما ينتهي إليها فيما لا حجة على طهارته و لا على نجاسته، إلا أن البحث عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام، من دون حاجة إلى نقض و ابرام، بخلاف الأربعة، و هي: البراءة و الاحتياط، و التخيير و الاستصحاب، فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، و يحتاج تنقيح مجاريها و توضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث و بيان و مؤنة حجة و برهان، هذا مع جريانها في كل الأبواب، و اختصاص تلك القاعدة ببعضها. [۱].

آیا اصول عملیه منحصر به چهار اصل است

[۱]- اصول عملیه به چهار اصل مهم و معروف (یعنی برائت، استصحاب، احتیاط و تخیر) منحصر نیست بلکه تعدادشان بیش از این‌ها است ما اصول عملیه دیگری هم مانند قاعده طهارت [۲۱۴] داریم که این اصل هم در شبهات حکمیه [۲۱۵] و هم در شبهات موضوعیه [۲۱۶] جاری می‌شود.

مثالی برای شبهه موضوعیه: اگر کسی شک کند که لباسش طاهر یا متنجس است و حالت سابقه آن لباس هم مشخص نباشد در این صورت می‌تواند قاعده طهارت را اجرا نماید.

مثالی برای شبهه حکمیه: مثلاً شک پیدا کردید که دلیلی بر نجاست و ذی

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۶۸

و مذی قائم شده است یا نه اینجا می‌توانید به قاعده طهارت تمسک کنید.

آیا اجرای اصول در شبهات موضوعیه جزء مسائل اصولیه است؟

خیر، اصول و قواعدی که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند جزء مسائل اصولیه نیستند بلکه جزء مباحث فقهیه می‌باشند زیرا مسئله اصولی آن است که حکم کلی از آن استنباط شود [۲۱۷] و اینکه لباس فردی طاهر یا نجس است حکم کلی نیست بلکه یک حکم جزئی است.

آری اصول و قواعدی که در شبهات حکمیه جاری می‌شوند جزء مسائل علم اصول و مرتبط به علم اصول هستند.

خلاصه: ۱- اصول اربعه و قواعدی که در شبهات حکمیه جاری می‌شوند جزء مسائل اصول هستند و اصول و قواعدی که در شبهات موضوعیه جاری می‌شوند جزء مباحث فقهیه هستند.

۲- اصول عملیه، منحصر به چهار اصل معروف نمی‌باشد.

اشکال: اگر اصالة الطهارة در شبهات حکمیه جاری می‌شود و جزء مسائل اصول است پس چرا در مباحث علم اصول درباره آن بحث نکرده‌اند.

جواب: اولاً- درباره اصالة الطهارة اختلافی وجود ندارد و اشکال و ایرادی درباره‌اش نیست بخلاف اصول عملیه معروف و استصحاب که مرحوم شیخ در کتاب رسائل یازده قول درباره آن نقل کرده است.

و از طرفی مجرای اصالة الطهارة مشخص است (یعنی شیء مشکوک الطهارة) بخلاف استصحاب که مباحث دقیقی دارد و باید بحث نمود که آیا استصحاب در امور عدمیه، در امور تدریجیه و در حکم کلی جاری می‌شود یا نه و همچنین باید بحث نمود که ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۶۹ فافهم [۱].

دلیل استصحاب یعنی لا تنقض الیقین ... شامل شک در مقتضی می‌شود یا نه و غیر ذلک. ثانیاً قاعده طهارت در باب طهارت و نجاست جاری می‌شود.

اما اصول عملیه مانند استصحاب و برائت در اکثر بلکه تمام ابواب فقه مورد استناد است.

[۱]- اگر یک مسئله اصولی فقط در یک کتاب فقهی قابل استناد باشد این سبب نمی‌شود که ما در علم اصول از آن بحث نکنیم. آیا باید تمام مسائل اصولی در تمام ابواب فقه جاری باشد؟ خیر.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۷۰

فصل لو شک فی وجوب شیء او حرمته، و لم تنهض علیه حجةً جاز شرعاً و عقلاً ترک الأول و فعل الثانی، و کان مأموناً من عقوبة مخالفته، کان عدم نهوض الحجةً لأجل فقدان النص أو إجماله، و احتمال الكراهة أو الاستحباب، أو تعارضه فیما لم یشتم بینهما ترجیح، بناءً علی التوقف فی مسألة تعارض النصین فیما لم یکن ترجیح فی البین. و اما بناءً علی التخییر- كما هو المشهور- فلا مجال لأصالة البراءة و غیرها، لمکان وجود الحجةً المعتره، و هو أحد النصین فیها، كما لا یخفی [۱].

اصل برائت

اشاره

[۱]- مرحوم شیخ (اعلی الله مقامه الشریف) در کتاب رسائل تقسیمات فراوانی برای شک کرده‌اند از جمله اینکه: شبهات را به دو نوع تقسیم نموده‌اند: ۱- شبهه وجوبیه و ۲- شبهه تحریمیّه و درباره هر کدام مستقلاً بحث نموده‌اند اما مصنف تمام این‌ها را تحت عنوان شک در تکلیف اعم از وجوبی و تحریمی بحث نموده‌اند.

تعریف شبهه تحریمیّه: شبهه تحریمیّه این است که ما در مورد یک شیء احتمال حرمت و غیر حرمت بدهیم لکن احتمال غیر از حرمت آن نباید احتمال وجوب باشد مانند: احتمال حرمت و احتمال کراهت. احتمال حرمت و اباحه.

تعریف شبهه وجوبیه: این است که در مورد یک شیء احتمال وجوب و غیر از

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۷۱

وجوب بدهیم لکن احتمال غیر از وجوب آن نباید احتمال حرمت باشد. مثلاً امر دائر بین وجوب و استحباب باشد یا اینکه امر دائر بین وجوب و اباحه باشد.

در شبهه تحریمیّه منشأ احتمال حرمت چیست؟

۱- گاهی منشأ شک، فقدان نص است مثلاً- چون نص و روایتی در مورد شرب تن نیست ما شک در حرمت آن می‌کنیم لذا می‌توانیم به اصل عملی و برائت رجوع کنیم (لکن شاید بحسب واقع حرام باشد).

۲- گاهی منشأ شک اجمال نص است. مثلاً روایتی در مورد شرب تن هست اما دلالتش مردّد بین حرمت و کراهت است یعنی نه ظهوری در کراهت دارد و نه ظهوری در حرمت دارد، لذا می‌توانیم به اصالة البراءة تمسک کنیم.

۳- و بعضی از اوقات منشأ شک، تعارض دو یا چند نص است. مثلاً یک روایت دلالت بر حرمت شرب تن می‌کند و روایت دیگر دالّ بر عدم حرمت شرب تن است بدون اینکه یکی از این دو بر دیگری ترجیحی داشته باشد.

تذکر: در صورت سوّم اگر مرجّحی در بین نباشد باید بینیم وظیفه اقتضای چه چیز را دارد.

اگر در تعارض نصّین مقتضای قاعده، تخییر باشد در این صورت مجتهد مخیر است به یکی از آن دو روایت عمل نماید و جای تمسک به اصول عملیه نیست زیرا مسئله، دارای دلیل است و چنانچه در تعارض نصّین، وظیفه، توقّف باشد یعنی کأنّ دلیلی در مسئله وجود ندارد و ما حقّ عمل به احدهما را نداریم در این صورت می‌توان به اصل عملی رجوع نمود.

خلاصه: در شبهه تحریمیّه ۱- گاهی منشأ شک فقدان نص است. ۲- گاهی اجمال نص است ۳- و گاهی تعارض نصّین می‌باشد (شبهات حکمیّه).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۷۲

و قد استدل علی ذلك بالأدلة الأربعة: [۱].

قسم چهارم شبهات، شبهه تحریمیّه موضوعیه است مثال: مایعی است نمی‌دانیم که آیا خمر است تا اینکه حرام باشد یا اینکه خلّ است تا در نتیجه حلال باشد و همچنین در شبهات وجوبیه همین تقسیمات چهارگانه وجود دارد. ۱- شبهه وجوبیه که منشأ شک، فقدان نص است ۲- شبهه وجوبیه که منشأ شک، اجمال نص است ۳- شبهه وجوبیه که منشأ شک، تعارض نصّین است ۴- شبهه وجوبیه موضوعیه.

پس در واقع می‌توان هشت بحث مستقل را مطرح کرد ولی بحث از شبهه موضوعیه مربوط به فقه است و اگر گاهی هم در علم اصول درباره‌اش بحث می‌کنیم علی سبیل الاستطراد است و ما هم فعلاً- در شبهات موضوعیه بحثی نداریم پس دو قسم از اقسام هشت گانه کنار می‌رود و اما آن شش قسم را هم مرحوم آقای آخوند جداگانه و مستقل بحث نمی‌کنند بلکه می‌فرمایند:

«لو شك فی وجوب شیء او حرمته و لم تنهض...».

اگر شك در وجوب یک شیء یا شك در حرمت شیء دیگر بکنیم و دلیلی بر وجود تکلیف نداشته باشیم شرعاً و عقلاً می‌توانیم محتمل الوجوب را ترك کنیم و محتمل الحرمة را مرتکب شویم با همان تفصیلی که بیان کردیم.

عقلاً- یعنی دلیل عقلی بر برائت داریم و آن قاعده قبح عقاب بلا بیان است.

شرعاً- یعنی دلیل شرعی و نقلی بر برائت داریم مانند آیات و روایات.

خلاصه: بحث ما در شبهات حکمیّه است (اعمّ از شبهه وجوبی یا تحریمی).

ادله اعتبار اصل برائت

[۱]- برای اعتبار اصل برائت به ادله اربعه استدلال شده است.

مدّعا: هرگاه در تکلیف مجهولی شك کنیم آن تکلیف برعهده انسان ثابت نمی‌شود یعنی در شبهه وجوبیه ترك آن جایز است و در شبهه تحریمیّه ارتکاب آن

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۷۳

اما الكتاب: فبآیات أظهرها قوله تعالی: وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا [۱].

جایز می‌باشد (خواه منشأ شک، فقدان نص، اجمال نص، یا تعارض نصین باشد).

دلیل قرآنی بر اعتبار اصل براءت

[۱]- به آیات متعددی از قرآن شریف برای اعتبار اصل براءت استدلال شده است ولی مرحوم مصنف می‌فرماید، ما به آیه‌ای که دلالتش اظهر و روشن‌تر از سایر آیات است تمسک می‌کنیم و آن اینست:

... وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا. [۲۱۸]

برنامه و روش ما این نبوده است که فرد یا گروهی را عذاب کنیم مگر اینکه رسولی بر آنها بفرستیم (که فرستادن رسول کنایه از بیان و اتمام حجت است).

ضمناً تذکر این نکته لازم است که عذاب نکردن قبل از بیان و بعث رسول یک برنامه و سنت الهی است و تنها اختصاص به زمان و اقوام گذشته ندارد.

کیفیت استدلال به آیه

کبری: تا تکلیف بیان نشود خداوند کسی را عذاب نمی‌کند.

صغری: در شبهات وجوبیه و تحریمیّه حکم الهی برای ما بیان نشده است زیرا اگر بیان شده بود ما شک نمی‌کردیم.

نتیجه: در شبهات وجوبیه و تحریمیّه چون تکلیف بیان نشده است ما از عقوبت ایمن هستیم و می‌توانیم مشکوک الوجوب [۲۱۹] را ترک و مشکوک الحرمة [۲۲۰] را اتیان نمائیم [۲۲۱].

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۷۴

و فیه: إن نفی التعذیب قبل إتمام الحجّة ببعث الرسل لعله كان منه منه تعالى على عباده، مع استحقاقهم لذلك [۱].

و لو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق و الفعلية، لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً، مع وضوح منعه، ضرورة أن ما شك فی وجوبه أو حرمة ليس عنده بأعظم مما علم بحكمه، و ليس حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به فيه [۲].

پس آیه شریفه، به حسب ظاهر دلالت خوبی بر اصالة البراءة دارد، و این روش الهی مختص به امت‌های گذشته نبوده است بلکه در مورد تمام امم می‌باشد.

[۱]- اشکال: مرحوم آقای آخوند می‌فرماید استدلال به این آیه دارای اشکال است و آن این است که با مدّعی ما تطبیق نمی‌کند چون مدّعی ما این است که اگر کسی مشتبه به شبهه وجوبیه را ترک کند استحقاق عذاب ندارد و چنانچه مشکوک الحرمة را اتیان کند مستحقّ عذاب نیست اما خداوند می‌فرماید ما در خارج قبل از بعث رسل کسی را عذاب نمی‌کنیم نفی فعلیت عذاب می‌کند و واضح است که بین نفی استحقاق عذاب و نفی فعلیت عذاب تفاوت هست چون ممکن است کسی استحقاق عقوبت داشته باشد لکن خداوند بخاطر لطف و رحمتش او را عذاب نکند که عدم عقوبت، دلیل بر عدم استحقاق نیست بلکه دلیل بر لطف و تفضّل الهی است. بنابراین آیه دلالتی بر مدّعی ما ندارد.

خلاصه: نفی فعلیت عقوبت، اعم از نفی استحقاق عقوبت است آری اگر خداوند چنین تعبیر می‌کرد: مردم قبل از بعث رسل و اتمام حجت استحقاق عقوبت ندارند در این صورت منطبق با مدّعی ما بود.

[۲]- مرحوم شیخ [۲۲۲] در کتاب رسائل خواسته‌اند از این اشکال جواب بدهند که:

آری قبول داریم که آیه شریفه، نفی فعلیت عذاب می‌کند و نفی فعلیت، اعم از نفی استحقاق است و ما هم بین فعلیت و استحقاق ملازمه‌ای قائل نیستیم لکن خصم

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۷۵

ما (منکرین براءت) ملازمه را قبول دارد و می‌گوید اگر استحقاق عقوبت بود دنبال آن فعلیت عقوبت هم هست یعنی اگر استحقاق عقوبت بود به دنبالش عقوبت و عذاب هم هست لذا استدلال ما در برابر آنها کامل است و می‌گوئیم:

آیه نفی فعلیت می‌کند و شما هم می‌گوئید بین استحقاق و فعلیت ملازمه هست پس معنای نفی فعلیت عذاب، نفی استحقاق عذاب است مصنف می‌فرماید: اگر ما بپذیریم که خصم ما معترف به ملازمه بین استحقاق عقوبت و فعلیت هست باز هم به دو جهت استدلال به آیه درست نیست.

۱- استدلال به آیه، جنبه جدلی پیدا می‌کند نه جنبه برهانی در جنبه برهانی دلیل مبتنی بر مبنائی است که هم مستدل و هم خصم می‌پذیرند اما اگر دلیل، مبتنی بر یک مبنای فاسدی شد که خود مستدل، آن مبنا را قبول ندارد اما خصم، آن را پذیرفته است این جنبه برهانی ندارد بلکه عنوان جدل و اقناع خصم را پیدا می‌کند.

۲- اصلا خصم ما و منکرین براءت چنین اعترافی نکرده و نمی‌توانند چنین اعترافی بکنند.

سؤال: چرا خصم نمی‌تواند قائل به ملازمه بین استحقاق عذاب شود؟

جواب: اگر کسی حرام مسلمی را مرتکب شد نهایت چیزی که می‌توانیم بگوئیم این است که او مستحق عذاب است اما نمی‌توانیم بگوئیم او حتما عذاب می‌شود چون ممکن است خداوند او را ببخشد یعنی در گناهان مسلم بین استحقاق و عقوبت ملازمه نیست اما آیا می‌توانیم بگوئیم در مشتهات ملازمه هست؟

مثال: اگر کسی شرب خمر نمود استحقاق عقوبت پیدا می‌کند ولی نمی‌توانیم بگوئیم که او حتما گرفتار عذاب می‌شود اما اگر کسی فرضا شرب تنن (مشکوک الحرمه) نمود ما نمی‌توانیم بگوئیم حتما گرفتار عقوبت می‌شود؟ خیر.

آیا اهمیت شرب تنن مشکوک الحرمه بیشتر از شرب خمر مسلم الحرمه است؟

خیر.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۷۶

فافهم [۱].

و اما السنه: فبروايات منها: حديث الرفع، حيث عد (ما لا يعلمون) من التسعة المرفوعة فيه، فالالزام المجهول مما لا يعلمون، فهو مرفوع فعلا و إن كان ثابتا واقعا، فلا مؤاخذه عليه قطعا [۲].

آیا اخباریون چنین اعترافی می‌کنند؟ خیر.

وعده بر عذاب در مشکوک الوجوب و مشکوک الحرمه بدتر از وعده بر عذاب در مسلم الوجوب و مسلم الحرمه نیست.

[۱]- اگر کسی بگوید آیه شریفه مربوط به امم گذشته است، یا بگوید آیه، نفی عذاب دنیوی می‌کند و یا اینکه اشکالات دیگر بر استدلال به آیه بکند تمام آنها قابل دفع است.

ادله روائی بر اعتبار اصل براءت

۱- حدیث «رفع»

اشاره

[۲]- یکی از روایات دال بر اعتبار براءت، حدیث رفع است:

عن ابی عبد الله علیه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وضع عن امتی تسع خصال: الخطاء و التسیان و ما لا یعلمون و ما لا یطیقون و ما اضطرّوا الیه و ما استکروهوا علیه و الطیره و الوسوسه فی التّفکر فی الخلق و الحسد ما لم یظهر بلسان أو ید. [۲۲۳]

ترجمه حدیث: حضرت صادق علیه السلام فرمود: رسول خدا صلی الله علیه و آله فرموده: نه خصلت از امت من برداشته شده: ۱- خطا، ۲- فراموشی ۳- آنچه ندانند ۴- آنچه نتوانند ۵- آنچه بدان مضطر شوند ۶- آنچه به ناخواه (و زور) بر آن وادار شوند ۷- طیره ۸- وسوسه در تفکر (و اندیشه) در آفرینش ۹- حسد (و رشک بردن) در صورتی که به زبان یا دست آشکار نشود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۷۷

تذکر: حدیث رفع ظهور در امتنان دارد یعنی مزیتی است که خداوند متعال برای شخصیت رسول اکرم صلی الله علیه و آله قائل شده است و مفاد حدیث این است که نه چیز از امت حضرت محمد صلی الله علیه و آله مرفوع است.

کیفیت استدلال به حدیث رفع

سؤال: مقصود از «ما» ی موصوله چیست؟

جواب: مقصود همان تکلیف مشکوک و الزام [۲۲۴] مجهول است، چون فرض، این است که مجتهد تحقیق کرده است [۲۲۵] و دلیلی بر حرمت شرب تن نیافته، و حکم شرب تن برای او مجهول است لذا می گوئیم حرمت شرب تن، حکمی است که لا یعلمه المکلف.

بنابراین در شبهه تحریمیّه و وجوبیه نفس «الزام» (وجوب و حرمت) رفع و برداشته شده است یعنی: رفع الحکم الذی لا یعلمونه الناس.

سؤال: برداشتن الزام یعنی چه؟ مثلاً اگر شرب تن به حسب واقع و لوح محفوظ حرام باشد در این صورت آن حرمت لوح محفوظی محو می شود؟

جواب: خیر، این رفع به حسب ظاهر و مقام فعلیت است یعنی الآن و بالفعل بحسب حکم ظاهری حرمت مشکوک، مرفوع است اما اگر در واقع و لوح محفوظ، شرب تن، حرام باشد آن حکم در جای خود محفوظ است یعنی از نظر انشا و حکم واقعی تغییری پیدا نمی شود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۷۸

لا ینال: لیست المؤاخذه [۲۲۶] من الآثار الشرعیّه، کی ترتفع بارتفاع التکلیف المجهول ظاهراً، فلا دلالة له علی ارتفاعها [۱].
فإنه ینال: إنها و إن لم تکن بنفسها أثراً شرعیاً، إلا أنها مما یترتب علیه بتوسیط ما هو أثره و باقتضائه، من إيجاب الاحتیاط شرعاً، فالدلیل علی رفعه دلیل علی عدم إيجابه المستتبع لعدم استحقاق العقوبه علی مخالفته [۲].

و همچنین در شبهه وجوبیه می گوئیم بحسب ظاهر، آن وجوب مشکوک، مرفوع است اما حکم واقعی و لوح محفوظی بجای خود ثابت است وقتی حرمت و وجوب مشکوک مرفوع شد می گوئیم مخالفت با آن تکلیف مشکوک، سبب استحقاق عقوبت نمی شود زیرا عقوبت بخاطر مخالفت با تکلیف بود، وقتی تکلیف (وجوب و حرمت) بحسب ظاهر رفع شد دیگر وجهی برای استحقاق

عقوبت وجود ندارد بنابراین مدّعی ما ثابت شد پس در شبهات حکمیّه می‌توان اصل برائت را جاری نمود.

[۱]- اشکال: مؤاخذه و استحقاق عقوبت، اثر شرعی نیست، بلکه از آثار عقلی می‌باشد همان‌طور که سابقاً هم گفته‌ایم در مورد اطاعت و عصیان، عقل، حکم می‌کند که عبد مطیع، مستحقّ مَثُوب و عبد عاصی، مستحقّ عقوبت است. مفاد حدیث رفع، این است که الزام مجهول و مشکوک بحسب ظاهر مرفوع است اما دلالت بر نفی مؤاخذه و نفی استحقاق عقوبت (اثر عقلی) نمی‌کند.

خلاصه: با یک اصل تعبّدی نمی‌توان آثار عقلی را رفع و یا وضع نمود.

[۲]- جواب: گرچه استحقاق عقوبت مستقیماً اثر شرعی تکلیف مجهول نیست تا با رفع تکلیف مجهول از سوی شارع، رفع شود لکن با واسطه، اثر شرعی تکلیف مجهول می‌شود که واسطه عبارت است از ایجاب احتیاط و ایجاب احتیاط، اثر تکلیف مجهول است و منظور از اینکه می‌گویند ایجاب احتیاط اثر تکلیف مجهول است این ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۷۹

لا یقال: لا یکاد یكون إيجابه مستتبعا لاستحقاقها علی مخالفة التکلیف المجهول، بل علی مخالفة نفسه، كما هو قضیة إيجاب غیره [۱].

است که اگر شارع بخواهد تکلیف مجهول و مشکوک، مثل حرمت شرب تنن از سوی مکلف رعایت شود باید احتیاط را بر او واجب کند و خود این ایجاب احتیاط، بیان است گرچه بیان خاص نیست و با واجب شدن احتیاط اگر مکلف مخالفت کند و تنن را شرب نماید مستحقّ عقوبت خواهد بود پس به دنبال ایجاب احتیاط، استحقاق عقوبت بر مخالفت پیدا می‌شود بنابراین استحقاق عقوبت با واسطه قرار گرفتن ایجاب احتیاط، مترتب بر تکلیف مجهول شد لکن وقتی حدیث رفع دلالت دارد که حرمت مشکوک در مقام ظاهر برداشته شده یعنی احتیاط واجب نیست و شارع نخواستہ حرمت مشکوک رعایت شود و در این صورت اگر مکلف با تکلیف مجهول مخالفت کند و تنن را شرب کند استحقاق عقوبت نخواهد داشت چون دلیل خاصی که بر حرمت شرب تنن نزد او قائم نشده و فرض این است که شارع احتیاط را هم بر او واجب نکرده لذا عقاب بر آن، عقاب بلا بیان خواهد بود.

[۱]- اشکال: اگر در مورد جهل به تکلیف، شارع، احتیاط را واجب می‌کرد در این صورت ایجاب احتیاط، مستلزم عقوبت و استحقاق مؤاخذه بر تکلیف واقعی مجهول نمی‌شد بلکه اگر کسی با احتیاط مخالفت می‌کرد مستحقّ عقوبت بر ترک این واجب «ایجاب احتیاط» می‌شد نه برای مخالفت با «تکلیف واقعی مجهول»، اگر انسان با سایر تکالیف شرعی مخالفت کند مستحقّ عقوبت است اکنون هم که با ایجاب احتیاط مخالفت کرده است مستحقّ عقوبت خواهد بود.

مثال: اگر کسی با وجوب احتیاط مخالفت کند و شرب تنن مشکوک الحرمه را مرتکب شود در این صورت بخاطر مخالفت با «وجوب احتیاط»، مستحقّ عقوبت است نه بخاطر مخالفت و ارتکاب «شرب تنن» (اگر بحسب واقع شرب تنن حرام باشد).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۸۰

فإنه یقال: هذا إذا لم یکن إيجابه طریقیاً، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبه علی المجهول، كما هو الحال فی غیره من الإيجاب و التحريم الطریقیین، ضرورة أنه كما یصح أن یحتج بهما صح أن یحتج به، و یقال: لم أقدمت مع إيجابه؟ و یخرج به عن العقاب بلا بیان و المؤاخذه بلا برهان، كما یخرج بهما [۱].

سؤال: آیا ما از حدیث رفع می‌خواهیم نتیجه بگیریم که استحقاق مؤاخذه بر وجوب احتیاط نفی شده است یا اینکه استحقاق مؤاخذه بر خود تکلیف واقعی مجهول مرفوع است.

جواب: بحث ما این است که آیا مخالفت با تکلیف مجهول سبب استحقاق عقوبت هست یا نه ما درباره استحقاق عقوبت بر مخالفت با «وجوب احتیاط» بحث نمی‌کنیم.

[۱]- جواب: ما به یک اعتبار دو نوع حکم داریم.

الف) حکم نفسی - که مخالفت و موافقت با خود آن سبب استحقاق عقوبت و مثبت می‌شود.

ب) حکم طریقی - برای استحکام حکم واقعی و طریق به حکم واقعی است یعنی استحقاق عقوبت و مثبت، بر حکم طریقی مترتب نیست، بلکه استحقاق عقوبت و مثبت مربوط به «واقع» است.

اما «ایجاب احتیاط» حکم نفسی نیست تا موافقت و مخالفت با آن باعث استحقاق عقوبت و مثبت شود بلکه حکمی است که جنبه طریقی دارد و مخالفت و موافقت و ثواب و عقاب، مربوط به آن «حکم واقعی مجهول» است و شاهد بر این مطلب، این است که اگر کسی احتیاط را رعایت کند دو ثواب برای او متصور نیست به این نحو که یک استحقاق مثبت بخاطر رعایت احتیاط و یک استحقاق ثواب بخاطر حکم واقعی بلکه بخاطر موافقت با حکم واقعی مستحق یک ثواب می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۸۱

وقد انقذ بذلك، أن رفع التكليف المجهول كان منتهً على الأمة، حيث كان له تعالى وضعه بما هو قضيته من إيجاب الاحتیاط، فرفعه، فافهم. [۱].

بطور کلی هر کجا وجوب و حرمت طریقی هست این دو اصالتی ندارند بلکه همان «حکم واقعی» است که منشأ اثر است.

البته شارع می‌تواند به وسیله ایجاب و تحریم طریقی با عبد احتجاج کند.

مثال: اگر کسی وجوب ظاهری نماز جمعه را رعایت نکرد و بحسب واقع نماز جمعه واجب بود در این صورت شارع می‌تواند احتجاج کند که چرا تو با حکم طریقی و ظاهری مخالفت کردی زیرا من به وسیله حکم ظاهری آن حکم واقعی را برای تو معین کردم.

به همین ترتیب اگر کسی با وجوب احتیاط هم مخالفت کرد شارع می‌تواند با او احتجاج کند که چرا احتیاط را ترک کردی که در این صورت عقاب بر ترک احتیاط یک عقاب بلا بیان و قبیح نمی‌باشد زیرا ایجاب احتیاط دلیل و بیان بر حکم است.

[۱]- عبارت فوق جواب از اشکال مقدر است که:

حدیث رفع امتنانی بر ائمت حضرت محمد صلی الله علیه و آله نیست زیرا اگر حدیث رفع هم نبود عقل مستقلا می‌گفت عقاب بلا بیان قبیح است و مانع استحقاق عقوبت می‌شد و حکم عقل هم مختص به یک امت نیست بلکه مربوط به تمام امم می‌باشد.

جواب: همان‌طور که سابقا بیان کردیم خداوند می‌توانست نسبت به تکلیف مشکوک احتیاط را واجب نماید. و نیز می‌توانست آن تکلیف واقعی مجهول را رفع نکند و بواسطه وجوب احتیاط بفرماید: در تکلیف مجهول، با وصف مشکوکیت شرعا احتیاط واجب است.

اشکال: احتیاط مبین حکم الهی نیست لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری است.

جواب: لازم نیست تکلیف بعینه بیان شود، بلکه ایجاب احتیاط، هم بیان و برهان می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۸۲

ثم لا يخفى عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذه ولا غيرها من الآثار الشرعية في (ما لا يعلمون)، فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقا كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعا، وإن كان في غيره لا بد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه، فإنه ليس ما اضطروا و ما استكروهوا ... إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة.

نعم لو كان المراد من الموصول في (ما لا يعلمون) ما اشتبه حاله و لم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين مما لا بد منه أيضا [۱].

بنابراین می‌گوئیم خداوند می‌توانست در مورد تکلیف مجهول، احتیاط را جعل نماید اما بخاطر منت بر امت خاتم الانبیاء صلی الله علیه و آله و جوب احتیاط را رفع نموده است.

[۱]- تذکر: عبارت فوق مقدمه‌ای برای ایراد بر کلام [۲۲۷] مرحوم شیخ انصاری (اعلی الله مقامه الشریف) می‌باشد.

مرحوم آقای آخوند حدیث رفع را چنین تبیین کردند که: مقصود از «ما» ی موصوله در رفع ما لا يعلمون، تکلیف و «حکم» است. یعنی رفع الحكم الذی لا- يعلمونه الناس، یا رفع الالزام الذی یكون مجهولا للناس، یا رفع التکلیف الذی لا يعلمونه الناس. یعنی هر «حکمی» را که مردم نمی‌دانند آن حکم مرفوع است خواه در شبهه وجوبیه، یا اینکه در شبهه تحریمیّه باشد بلکه بالاتر چه در شبهه حکمیّه باشد چه در شبهه موضوعیّه.

البته در شبهات موضوعیّه حکم جزئی برای مکلف مجهول است یعنی نمی‌داند فلان مایع خمر است تا اینکه حرمت شرب داشته باشد یا اینکه خلّ است تا جواز شرب داشته باشد.

مصنّف می‌فرماید طبق این معنا (اسناد رفع به حکم) نیازی به تقدیر «مؤاخذه»

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۸۳

یا «مجاز در اسناد» نمی‌باشد چون شارع همان‌طور که می‌تواند حکمی را وضع و ثابت نماید همان‌طور می‌تواند حکمی را برطرف رفع کند.

همان‌طور که می‌تواند بگوید يجب و یحرم همان‌طور می‌تواند بگوید لا یجب و لا یحرم.

سؤال: فقرات دیگر روایت، مانند: اضطرار و استکراه را چگونه معنا می‌کنید؟ در آن فقرات که نمی‌توان گفت «حکم» اضطرار و استکراه برداشته شده چون مکلف هیچ‌گاه اضطرار به حکم پیدا نمی‌کند بلکه مکلف نسبت به «فعل» خارجی اضطرار و استکراه پیدا می‌کند.

مثلا، شرب فلان مایع نجس مستکراه علیه است.

جواب: مقصود از کلمه «ما» ی موصوله در فقرات بعدی «عمل خارجی» است، و رفع را به عمل نسبت می‌دهیم.

اشکال: آیا صحیح است که شارع در مقام تشریح بگوید فعل خارجی و شرب ماء مضطر الیه واقعا مرفوع است؟

خیر زیرا می‌دانیم شرب مضطر الیه تحقق پیدا می‌کند پس حدیث نبوی را چگونه معنا کنیم.

جواب: ما ناچاریم [۲۲۸] ملتزم به یکی از این دو امر بشویم که:

۱- کلمه «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم و بگوئیم: رفع استحقاق المؤاخذه علی ما اضطرّوا الیه. رفع استحقاق العقوبه علی شرب ما اضطرّوا الیه.

۲- مجاز در اسناد قائل بشویم و بگوئیم همان‌طور که «انبت الزبیع البقل»

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۸۴

اسناد مجازی است. در حدیث رفع هم یک اسناد غیر حقیقی و مجازی بکار رفته است.

مرحوم شیخ در استدلال به حدیث رفع به اتحاد سیاق روایت اتکا می‌کنند که: چون مراد از «ما» ی موصوله در «ما اضطرّوا الیه» و اشباه آن «فعل و عمل» خارجی است. لذا می‌گوئیم مراد از «ما» در «رفع ما لا يعلمون» هم «فعل و عمل» خارجی است.

سؤال: در شبهه حکمیّه و در شرب تنن، عمل خارجی مجهول چیست؟

جواب: در شبهات حکمیّه، حکم، مشکوک، و مجهول است نه عمل خارجی لذا باید گفت حدیث رفع منحصر به شبهات موضوعیّه

می‌شود چون در شبهه موضوعیه، عنوان عمل، مشکوک است خلاصه بخاطر اتحاد سیاق روایت، مراد از «ما» ی موصوله فعل خارجی است در نتیجه باید یا قائل به تقدیر شد و یا اینکه بگوئیم در روایت، مجاز در اسناد هست (و حدیث رفع مختص به شبهات موضوعیه می‌شود).

تذکر: کأن مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند که چه لزومی دارد رعایت اتحاد سیاق را بکنیم و ناچار شویم حدیث را منحصر به شبهه موضوعیه بدانیم؟ بلکه می‌گوئیم در رفع ما لا- یعلمون مراد از کلمه «ما»، «حکم» است و حدیث رفع، هم ناظر به شبهات حکمیه و هم ناظر بر شبهات موضوعیه است و استدلال به حدیث رفع کامل و تمام می‌باشد.

و در سایر فقرات مقصود از کلمه «ما» فعل خارجی است و قائل به تقدیر یا مجاز می‌شویم.

تا اینجا استدلال به حدیث رفع تمام شد، اکنون مصنف درباره بعضی از فقرات حدیث این بحث را تعقیب و تکمیل می‌کنند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۸۵

ثم لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذه بعد وضوح أن المقدر في غير واحد غيرها، فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها، أو تمام آثارها التي تقتضى المنه رفعها، كما أن ما يكون بلحاظه الإسناد إليها مجازا، هو هذا، كما لا يخفى. فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منه على الأمة، كما استشهد الإمام عليه السلام بمثل هذا الخبر في رفع ما استكره عليه من الطلاق والصدقة والعناق [۱].

(۱) [۱]- فقرات دیگر حدیث «ما استكرهوا»، «ما اضطرّوا» را چگونه معنا کنیم؟

آیا کلمه «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم؟

آیا در هر فقره اثر شاخص مربوط به آن را در تقدیر بگیریم؟ آیا تمام الآثار در تقدیر بگیریم؟

مصنف می‌فرماید: اکنون که مسأله «تقدیر» را مطرح کردید، چرا ما خصوص «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم.

در فقرات دیگر حدیث رفع چه چیز را در تقدیر بگیریم [۲۲۹] مصنف می‌فرماید:

وجهی ندارد که ما کلمه «مؤاخذه» را در تقدیر بگیریم و بگوئیم رفع المؤاخذه علی ما اضطرّوا الیه مخصوصا که در بعضی از فقرات دیگر همین حدیث، مؤاخذه در تقدیر گرفته نشده است.

شاهد: فردی مکره بر طلاق جمیع زنان و عناق تمام عبید و انفاق تمام مالش شده بود وقتی از امام علیه السلام حکم این مسئله را سؤال کردند حضرت فرمودند: اکراه بر طلاق و ...

اثری ندارد و طلاق صحیح واقع نمی‌شود و حضرت به همین حدیث نبوی تمسک کردند [۲۳۰].

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۸۶

ثم لا يذهب عليك أن المرفوع فيما اضطر إليه و غيره، مما أخذ بعنوانه الثانوي، إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولى، ضرورة أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع، و الموضوع للأثر مستدع لوضعه، فكيف يكون موجبا لرفعه؟ [۱].

یعنی حکم وضعی طلاق (صحّت) باستناد حدیث رفع برداشته شده است در این مورد مسئله مؤاخذه و استحقاق عقوبت مطرح نیست، بلکه مسئله بطلان و صحّت مطرح می‌باشد و امام علیه السلام برای نفی صحّت به حدیث رفع تمسک نمودند لذا می‌گوئیم وجهی ندارد که ما در حدیث رفع خصوص مؤاخذه را در تقدیر بگیریم.

لذا می‌گوئیم در هر فقره از حدیث اثر ظاهر و شاخص آن را در تقدیر می‌گیریم و اگر این را هم نپذیرید می‌گوئیم تمام الآثار را در تقدیر می‌گیریم مشروط بر اینکه امتنان، اقتضای رفع آن آثار را بکند زیرا حدیث رفع در مقام امتنان بر امت خاتم الانبیاء صلی الله

علیه و آله است [۲۳۱].

البته اگر ما قائل به مجاز در اسناد هم بشویم وجهی برای تقدیر کلمه «مؤاخذه» نمی‌باشد و می‌گوئیم اسناد مجازی به لحاظ اثر شاخص یا تمام الآثار است.

خلاصه: حدیث نبوی دلالت بر رفع حکم تکلیفی (وجوب و حرمت) و وضعی (مانند صحت و ...) می‌کند مشروط بر اینکه رفع آن حکم مقتضی امتنان باشد.

[۱]- اگر بنا شد در حدیث رفع، اثر شاخص یا تمام آثار مرفوع باشد در این

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۸۷

صورت: آیا مقصود از اثر، آثاری است که روی فعل و موضوع بعنوان «اولی» و «ثانوی» مترتب شده است یا اینکه تنها آثار عنوان اولی را برمی‌دارد [۲۳۲].

مثال: چنانچه کسی مضطرّ به شرب خمر شود در این عمل و فعل خارجی (شرب) دو عنوان وجود دارد:

الف- عنوان اولی که عبارتست از شرب الخمر، و آثار عنوان اولی، مسئله حرمت و استحقاق حد و هشتاد تازیانه است.

ب- عنوان ثانوی که عبارتست از مضطرّ الیه بودن این عمل.

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: حدیث رفع آثاری را که بر عنوان اولی مترتب است برمی‌دارد یعنی کسی که مضطرّ به شرب خمر شده است نه، مرتکب فعل حرامی شده است و نه استحقاق حد و تازیانه دارد اما اگر اثری بر عنوان ثانوی «اضطرار» مترتب باشد حدیث رفع آن اثر را نمی‌تواند بردارد چرا؟

زیرا اگر اثری بر عنوان ثانوی اضطرار ثابت باشد معنایش این است که این اضطرار اقتضاء وجود و ثبوت آن اثر را دارد آن وقت می‌گوئیم «اضطراری» که اقتضاء ثبوت اثری را دارد دیگر نمی‌تواند همان «اضطرار» بعنوان حدیث رفع، مقتضی رفع و نفی آن اثر باشد.

آیا عنوان ثانوی (اضطرار) می‌تواند هم مقتضی ثبوت یک اثر باشد و هم مقتضی رفع آن اثر؟ خیر.

مثال: از طرفی حدیث نبوی می‌گوید: رفع الخطاء یعنی «اثر» خطا مرفوع است و از طرف دیگر آیه شریفه می‌فرماید: وَ مَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ... [۲۳۳]

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۸۸

لا یقال کیف؟ و ایجاب الاحتیاط فیما لا یعلم و ایجاب التحفظ فی الخطأ و النسیان، یكون أثرا لهذه العناوین بعینها و باقتضاء نفسها [۱].

یعنی در مورد قتل خطائی مثلاً یک بنده آزاد شود.

آیا حدیث نبوی این حکم (تحریر رقبه) را از آیه شریفه رفع می‌کند یا اینکه بین حدیث رفع و آیه تعارض هست؟

جواب: حدیث رفع آثاری را که بر عناوین ثانوی (مانند خطا، نسیان و ...) مترتب است نمی‌تواند رفع کند بلکه آثاری که روی عنوان اولی فعلی ثابت است برمی‌دارد لذا در این مثال تعارضی بین آیه و حدیث نبوی نیست و حدیث نمی‌تواند اثر مترتب بر خطا (تحریر رقبه) را نفی کند.

[۱]- اشکال: مرحوم مصنف فرمودند: حدیث نبوی آثار عنوان اولی را رفع می‌کند نه آثار مترتب بر عنوان ثانوی را.

اکنون ما از ایشان سؤال می‌کنیم:

آیا «وجوب احتیاط» در فقره ما لا یعلمون اثر عنوان اولی است تا با حدیث نبوی رفع شود؟

و آیا ایجاب تحفظ [۲۳۴] در فقره نسیان و خطا اثر عنوان اولی است؟

جواب- ایجاب احتیاط و ایجاب تحفظ اثر عنوان اولی نیست بلکه وجوب احتیاط در فقره «ما لا یعلمون» اثر جهل و اثر «الحکم المجهول» است چون اگر کسی حکم را بداند احتیاط نمی‌کند لذا می‌گوئیم همین عدم وجوب احتیاطی را که شما با حدیث رفع ثابت کردید این اثر عنوان ثانوی است و حدیث رفع نمی‌تواند اثر عنوان ثانوی را برطرف کند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۸۹

فإنه یقال: بل إنما تكون باقتضاء الواقع فی موردها، ضرورة أن الاهتمام به یوجب إيجابهما، لئلا یفوت علی المکلف، كما لا یخفی [۱].

و منها: حدیث الحجب، و قد انقح تقریب الاستدلال به مما ذکرنا فی حدیث الرفع، إلا أنه ربما یشکل بمنع ظهوره فی وضع ما لا یعلم من التکلیف، بدعوی ظهوره فی خصوص ما تعلقت عنایتة تعالی بمنع اطلاع العباد علیه، لعدم أمر رسله بتلیغه، حیث إنه بدونه لما صح إسناد الحجب إلیه تعالی [۲].

(۱) [۱]- جواب: ایجاب احتیاط اثر عنوان ثانوی و جهل نیست، بلکه اثر اهتمام شارع مقدس به واقع و به همان عنوان اولی است و اگر از ما سؤال کنند چرا خداوند متعال احتیاط را واجب نمود؟ پاسخ می‌دهیم چون آن حکم واقعی اهمیت فراوانی داشت لذا شارع، حکم به وجوب احتیاط نمود و ایجاب احتیاط اثر جهل به حکم نمی‌باشد.

به عبارت دیگر: در مورد جهل دو فرض تصور می‌کنیم:

۱- ممکن است کسی جاهل به حکم باشد اما شارع بخاطر عدم اهتمام احتیاط را واجب نکند.

۲- ممکن است کسی جاهل به حکم باشد و شارع بخاطر اهتمام نسبت به واقع احتیاط را واجب کند.

پس معلوم می‌شود ایجاب احتیاط و عدم ایجاب احتیاط دائر مدار اهتمام و عدم اهتمام شارع نسبت به واقع است، نه دائر مدار جهل و عدم جهل [۲۳۵].

۲- حدیث «حجب»

(۲) [۲]- عن ابی عبد الله علیه السلام ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم [۲۳۶].

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۹۰

ترجمه روایت: هر چیزی که خداوند علم آن را از بندگانش منع نموده، آن چیز از مردم برداشته شده است تقریب استدلال به این حدیث مانند حدیث رفع است و می‌گوئیم:

«ما» ی موصوله در این روایت: به معنی «حکم» می‌باشد و معنا چنین می‌شود:

آن حکمی که خداوند علمش را از بندگان منع نموده است، آن حکم در مرحله ظاهر برداشته شده و در مرحله فعلیت تحقق ندارد منتها در حدیث رفع تعبیر به «رفع» شده بود و اینجا تعبیر به «موضوع عنهم» شده است. آنجا تعبیر به «ما لا یعلمون» شده بود، ولی اینجا امام علیه السلام می‌فرمایند «ما حجب الله».

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: ممکن است در این روایت اشکال شود که:

عنوان «ما لا یعلمون»، با عنوان «ما حجب الله» تفاوت دارد ظاهر «ما حجب الله» این است که خداوند علمش را منع نموده است یعنی عنایت خداوند به این تعلق گرفته است که مردم علم به آن حکم پیدا نکنند و لذا به رسل خود امر نموده است که آن حکم را تبلیغ نمایند در حقیقت این روایت مخصوص احکامی است که از دائره وحی و نبوت خارج است. [۲۳۷]

اما ظاهر «رفع ما لا يعلمون» این است: حکمی را که شما نمی‌دانید از شما برداشته شده و منشأ جهل این نیست که آن حکم از دائره وحی خارج بوده است چه بسا آن حکم در روایات بیان شده است اما برای ما مخفی شده.

خلاصه اشکال: حدیث رفع منطبق با ما نحن فیه هست ولی روایت حجب منطبق با مدّعی ما نمی‌باشد.

سؤال: چرا روایت را چنین معنا می‌کنید تا منطبق با محلّ بحث ما نشود؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۹۱

و منها: قوله عليه السلام (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه) الحديث، حيث دل على حليته ما لم يعلم حرمة مطلقا، و لو كان من جهة عدم الدليل على حرمة، و بعدم الفصل قطعا بين إباحته و عدم [۲۳۸] وجوب الاحتياط فيه و بين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية، يتم المطلوب [۱].

جواب: در این روایت، حجب به خداوند نسبت داده شده است، لذا اگر چنین معنا نکنیم اصلا اسناد حجب به خداوند صحیح نمی‌شود.

اگر روایتی برای ما مخفی شد آیا می‌توانیم بگوییم خداوند علمش را از ما منع نموده است؟ خیر.

ولی می‌توانیم بگوییم حکم مستفاد از آن روایت بر ما مجهول است و حدیث رفع شامل آن می‌شود.

۳- حدیث «حل»

[۱]- سوّمین روایتی که در بحث برائت مورد استدلال قرار گرفته است عبارتست از:

«كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه» [۲۳۹].

معنا: هر چیزی که شک در حلیت و حرمت آن داشته باشی در مرحله ظاهر، محکوم به حلیت است تا وقتی بدانی که آن چیز حرام است.

آیا در ما نحن فیه می‌توان به این روایت تمسک نمود؟

مرحوم مصنف می‌فرماید این روایت عام است و در دو جهت بحث می‌کنند:

۱- این روایت مسلما شامل شبهات موضوعیه می‌شود چون مفادش این است

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۹۲

که هر چیز که حرمت آن معلوم نباشد حلال است مثلا اگر شک کردیم که یک مایعی خمر است یا خل در این صورت می‌توانیم به اصل برائت تمسک کنیم لکن بحث این است که آیا روایت مذکور مختصّ شبهات موضوعیه است یا اینکه شامل شبهات حکمیّه هم می‌شود.

مرحوم مصنف می‌فرماید: روایت، اطلاق دارد و شامل شبهات حکمیّه و موضوعیه می‌شود.

اگر روایت مذکور مختصّ شبهات موضوعیه بود دیگر در ما نحن فیه (شبهات حکمیّه) قابل استدلال نبود.

۲- مرحوم شیخ شبهات تحریمیّه را از شبهات وجوبیه جدا نمودند امّا ما مدّعی خود را شبهه حکمیّه قرار دادیم (اعم از شبهه وجوبیه و تحریمیّه) لذا ممکن است اشکال شود که:

روایت مذکور شامل شبهات تحریمیّه می‌شود اما شامل شبهات وجوبیه نمی‌شود.

جواب- ما از راه عدم الفصل و عدم القول بالفصل اشکال مذکور را حل می‌نماییم.

بیان ذلک: اگر برائت در شبهات تحریمیّه ثابت شد در شبهات وجوبیه کسی مناقشه‌ای نکرده است.

به عبارت دیگر: نوع محدثین و اخباریین در شبهات تحریمیّه قائل به وجوب احتیاط و عدم اجرای براءت هستند، کسی را ندیدیم که در شبهات وجوبیه قائل به احتیاط باشد اما در شبهه تحریمیّه بگوید احتیاط واجب نیست هرکسی که در شبهات تحریمیّه قائل به عدم وجوب احتیاط هست در شبهات وجوبیه هم بلا اشکال عدم وجوب احتیاط و براءت را قبول دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۹۳

مع امکان آن یقال: ترک ما احتمال وجوبه مما لم یعرف حرمته، فهو حلال [۱].

تأمل [۲].

و منها: قوله عليه السّلام (الناس في سعة ما لا يعلمون) فهم في سعة ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم وجوبه أو حرمته، و من الواضح أنه لو كان الاحتیاط واجبا لما كانوا في سعة أصلا، فيعارض به ما دل علی وجوبه، كما لا يخفى [۳].

روایت مذکور در مورد شبهات تحریمیّه وارد شده است اما بین براءت در شبهه تحریمیّه، و براءت در شبهه وجوبیه ملازمه هست یعنی هرکسی در شبهه تحریمیّه قائل به براءت است در شبهه وجوبیه هم مسلما براءت را پذیرفته است لذا از راه عدم الفصل استدلال به حدیث مذکور در ما نحن فيه (شبهات حکمیّه) را تکمیل می‌نمائیم.

[۱]- مرحوم آقای آخوند برای اینکه شبهات وجوبیه را در مدلول حدیث مذکور قرار دهند راه دیگری را بیان می‌کنند که: ممکن است ما تمام شبهات وجوبیه را به شبهات تحریمیّه، مبدل کنیم و بگوئیم:

ترک واجب حرام است، و در شبهه وجوبیه اگر به جای فعل، جانب ترک را ترجیح دهیم یک شبهه تحریمیّه بوجود می‌آید.

[۲]- اشاره به بطلان راه اخیر است.

۴- حدیث «سعه»

اشاره

[۳]- روایت دیگری که مرحوم آقای آخوند در بحث براءت به آن تمسک می‌کنند عبارتست از:

«الناس في سعة ما لا يعلمون» [۲۴۰].

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۹۴

ظاهرا روایتی به این مضمون نداریم بلکه آنچه هست قریب به مضمون مذکور است.

کیفیت استدلال:

روایت «سعه» را به دو نحو می‌توان قرائت کرد که طبق هر دو قرائت می‌توان استدلال نمود.

الف: الناس في سعة ما لا يعلمون.

ب: الناس في سعة لا يعلمون.

اگر «ما» موصوله باشد کلمه «سعه» به آن اضافه می‌شود این «ما» ی موصوله مانند «ما» ی در حدیث رفع می‌باشد و معنی روایت چنین است:

مردم نسبت به چیزی و حکمی که نمی‌دانند در وسعت هستند پس مردم نسبت به حکم «مجهول» شرب تنن در وسعت می‌باشند و از ناحیه این حکم وظیفه‌ای ندارند.

و اگر بنحو اضافه نخوانیم «ما» به معنی «ما دام» می‌شود و معنی روایت چنین است:

مردم مادامی که جاهل هستند در سعه و عدم ضیق می‌باشند پس مردم تا زمانی که نسبت به شرب تنن جاهل هستند در وسعت می‌باشند.

سؤال: اگر ما به دلیلی از ادله اخباری‌ها برخوردار کردیم که دلالت می‌کرد در این شبهات باید احتیاط کرد در این صورت نسبت بین آن دلیل و حدیث سعه چیست؟

آیا دلیل احتیاط حاکم و وارد بر حدیث سعه است و تقدّم بر روایت سعه دارد؟

جواب: اگر احتیاط واجب باشد در این صورت دیگر مردم در سعه نمی‌باشند بلکه در مضیقه قرار می‌گیرند لذا می‌گوئیم بین دلیل احتیاط و حدیث سعه تعارض هست

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۹۵

لا یقال: قد علم به وجوب الاحتیاط [۱].

فإنه یقال: لم یعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكیف یقع فی ضیق الاحتیاط من أجله؟ نعم لو كان الاحتیاط واجبا نفسیا كان وقوعهم فی ضیقه بعد العلم بوجوده، لكنه عرف أن وجوبه كان طریقیا، لأجل أن لا یقعوا فی مخالفه الواجب أو الحرام أحيانا، فافهم [۲].

و مسئله تقدّم مطرح نیست.

[۱]- اشکال: مفاد حدیث سعه این است که مردم تا زمانی که حکم الهی را نمی‌دانند در وسعت هستند اما مستشکل می‌گوید دلیل احتیاط چراغ راه ماست و لذا ما جاهل نمی‌باشیم تا به حدیث سعه تمسّک کنیم لذا دلیل احتیاط، بر حدیث سعه مقدّم و احتیاط واجب است.

[۲]- جواب: اگر دلیلی بر احتیاط داشته باشیم بر حدیث سعه مقدّم نمی‌باشد زیرا دلیل احتیاط ما را در مضیقه قرار می‌دهد ولی حدیث سعه ما را در وسعت و عدم ضیق قرار می‌دهد بلکه این دو دلیل با یکدیگر معارض می‌باشند.

چرا دلیل احتیاط بر حدیث سعه مقدّم نیست؟

آیا با وجوب احتیاط عدم العلم و جهل ما از بین می‌رود و ما عالم می‌شویم؟ خیر.

فرض کنید در شرب تنن احتیاط واجب است آیا این وجوب احتیاط جهل ما را نسبت به حکم واقعی شرب تنن زائل می‌کند؟ با وجوب احتیاط جهل و تردید ما بحال خود باقی است لذا می‌گوئیم حکم واقعی برای ما مجهول است و احتیاط ما را در مضیقه قرار می‌دهد، ولی حدیث سعه ما را در وسعت قرار می‌دهد لذا بین این دو تعارض هست.

آری اگر ادله احتیاط دلالت بر وجوب نفسی احتیاط بکند و بگوید در شبهه وجوبیه و تحریمیه احتیاط یک واجب نفسی است مانند سایر واجبات نفسی، در این صورت بین حدیث سعه و دلیل احتیاط تعارض نیست زیرا:

حدیث سعه می‌گوید نسبت به آنچه که نمی‌دانید در سعه هستید اما دلیل احتیاط که

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۹۶

و منها: قوله عليه السلام (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى) و دلالته يتوقف على عدم صدق الورد إلا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهى عنه و إن صدر عن الشارع و وصل إلى غير واحد، مع أنه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه سيما بعد بلوغه إلى غير واحد، و قد خفی على من لم یعلم بصدوره [۱].

یک وجوب نفسی برای ما درست کرد می‌گوید در مورد جهل باید احتیاط کرد لذا دلیل احتیاط تقدّم بر حدیث سعه دارد ولی ما بارها گفته‌ایم که احتیاط یک وجوب نفسی ندارد بلکه وجوب طریقی دارد و خودش موافقت و مخالفتی ندارد بلکه برای رعایت حکم واقعی مشکوک و مجهول است.

۵- مرسله صدوق

[۱]- یکی دیگر از روایاتی که در بحث براءت مورد استناد واقع شده عبارتست از: کُلّ شیء مطلق حتّی یرد فیه نهی [۲۴۱]- یعنی محدودیتی در اشیاء نیست تا زمانی که در آنها نهی وارد شود و هنگامی که نهی از طرف شارع وارد شد در این صورت اطلاق و آزادی منتفی می‌شود.

مصنّف نحوه استدلال به این روایت را بیان نکرده‌اند ولی می‌دانیم که تقریب استدلال به این حدیث شبیه تقریب استدلال به سایر احادیث است که با استفاده از یک صغری و کبری آن را بیان می‌کنیم:

در شبهه تحریمیّه، شرب تن چیزی است که در موردش نهی وارد نشده است چون اگر نهی از طرف شارع وارد شده بود ما شک در مورد آن پیدا نمی‌کردیم (صغری)، هر چیزی که در موردش نهی وارد نشده باشد آن چیز مطلق و آزاد هست (کبری).

نتیجه: پس در شرب تن محدودیت و حرمت وجود ندارد و مکلف می‌تواند

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۹۷

لا یقال: نعم، و لکن بضمیمه أصالة العدم صح الاستدلال به و تم. [۱].

نسبت به آن اصل براءت را جاری کند.

سؤال: مراد از «ورود» در «حتّی یرد فیه نهی» چیست؟

آیا مقصود صدور صدور نهی است یا وصول نهی [۲۴۲]؟

اگر مقصود «وصول» باشد معنی حدیث چنین می‌شود: هر چیزی آزاد هست تا زمانی که نهی درباره‌اش برسد در این صورت استدلال به حدیث صحیح است زیرا در شرب تن نهی نرسیده است. اگر واقعا هم نهی صادر شده باشد به ما نرسیده است [۲۴۳].

امّا اگر مراد از «ورود»، «صدور» باشد معنی حدیث چنین می‌شود: هر چیزی مطلق و آزاد هست تا زمانی که از طرف شارع نهی صادر شود در این صورت استدلال به حدیث صحیح نیست زیرا در شرب تن ما نمی‌دانیم از طرف شارع منعی صادر شده است یا نه. ممکن است شارع در مورد شرب تن نهی صادر کرده و برای بسیاری از مسلمین صدر اوّل آشکار بوده امّا به عللی برای ما مخفی مانده و آن نهی به ما نرسیده است.

کدام یک از دو صورت فوق صحیح است؟

مصنّف می‌فرماید: ما قبول نداریم که «ورود» به معنی «وصول» باشد زیرا اگر منعی از طرف شارع مقدّس صادر شود در این صورت «ورود» صادق است مخصوصا که این نهی برای عدّه زیادی هم مشخص شده باشد. امّا به عللی بر ما مخفی گشته است. [۲۴۴]

ایضاح الکفایه؛ ج ۴؛ ص ۳۹۷

ابراین استدلال به این حدیث برای براءت صحیح نیست.

[۱]- اشکال: ما «ورود» را به معنی «صدور» نهی قبول می‌کنیم و چون نمی‌دانیم در شرب تن منعی از طرف شارع صادر شده است یا نه از استصحاب کمک می‌گیریم و می‌گوئیم یک زمانی و لو در صدر اسلام نسبت به شرب تن منعی وارد نشده بود لذا الآن ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۹۸

فإنه يقال: و إن تم الاستدلال به بضمیمتها، و یحکم بإباحه مجهول الحرمة و اطلاقه، إلا أنه لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعا، بل بعنوان أنه مما لم یرد عنه النهی واقعا [۱].

لا يقال: نعم، و لكنه لا یتفاوت فیما هو المهم من الحكم بالإباحه فی مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان أو بذاک العنوان [۲].

هم استصحاب عدم صدور نهی را جاری می‌کنیم و می‌گوئیم در مورد شرب تن منعی صادر و وارد نشده است و کلّ شیء مطلق حتّی ... را نسبت به شرب تن جاری می‌کنیم و می‌گوئیم هنوز شرب تن مطلق و آزاد است پس روایت مذکور دلالت بر حلیت شرب تن می‌کند.

[۱]- جواب: مصّنف می‌فرماید: قبول داریم که به کمک استصحاب می‌توان گفت که کلّ شیء مطلق دلالت بر حلیت شرب تن [۲۴۵] می‌کند.

أما ما در اصل براءت می‌خواهیم بگوئیم که:

شرب تن بعنوان اینکه «مجهول الحكم» و «مشکوک الحلیه و الحرمة» است در ظاهر حلیت دارد.

أما شما به کمک استصحاب احراز کردید شرب تن بعنوان اینکه اصلا منعی در موردش صادر نشده است حلیت دارد.

به عبارت دیگر: اگر از شما سؤال کنند چرا شرب تن حلال است نمی‌گوئید چون مشکوک الحكم است، بلکه جواب می‌دهید ما به کمک استصحاب ثابت کردیم که در مورد شرب تن شارع مقدّس منعی نکرده است.

[۲]- اشکال: شما در برابر اخباری‌ها می‌خواهید ثابت کنید که شرب تن حلال است و بگوئید در شبهه تحریمیّه و وجوبیّه می‌توان براءت جاری کرد حال چه بعنوان این

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۳۹۹

فإنه يقال: حیث إنّه بذاک العنوان لاخص بما لم یعلم ورود النهی عنه أصلا، و لا یکاد یعم ما إذا ورد النهی عنه فی زمان، و إباحه فی آخر، و اشتبها من حیث التقدّم و التأخر [۱].

لا يقال: هذا لو لا عدم الفصل بین أفراد ما اشتبعت حرمتها [۲].

که شرب تن مجهول الحكم باشد یا بعنوان اینکه شارع در موردش نهی و منعی نکرده است و استصحاب عدم ورود نهی در موردش جاری است.

خلاصه: به هر حال حکم به اباحه می‌شود و نمی‌توانید اشکال بکنید.

[۱]- جواب: اگر به کمک استصحاب حکم به حلیت و براءت کنیم فقط در مواردی می‌توان اصل براءت را جاری کرد که ما شک داشته باشیم که آیا از طرف شارع منعی وارد شده است یا نه.

أما اگر در مواردی از طرف شارع هم نهی وارد شد و هم حکم به اباحه، ولی زمان و تقدّم و تأخر آن دو برای ما مجهول بود در این صورت با وجود علم اجمالی می‌توانیم استصحاب عدم ورود نهی بکنیم و بگوئیم شرب تن حلال است؟ خیر.

أما اگر در شبهه تحریمیّه و در شرب تن بعنوان مجهول الحكم ما حلیت و براءت را ثابت کردیم در فرض فوق و در تمام موارد می‌توانیم اصالة البراءة را جاری نمائیم.

[۲]- اشکال: اگر شک داشته باشیم که از طرف شارع نهی وارد شده است یا نه، استصحاب عدم ورود نهی کرده و حکم به اباحه می‌کنیم [۲۴۶] و همچنین در صورتی که علم اجمالی به صدور نهی و اباحه داشته باشیم ولی تقدّم و تأخر آن دو مشتبه باشد حکم به اباحه می‌کنیم زیرا کسی بین این دو مورد قائل به فصل نشده است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۰۰

فإنه يقال: وإن لم يكن بينها الفصل، إلا أنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل، لا الأصل [۱].
فافهم. [۲۴۷]

هر کسی که فرض اول را قبول دارد صورت دوم را هم می‌پذیرد.

[۱]- جواب: بله قبول داریم که کسی در شبهات تحریمیّه و در دو مورد فوق قائل به فصل نشده اما این عدم الفصل در ما نحن فیه فائده‌ای ندارد، چرا؟

در مواردی به عدم الفصل می‌توان تمسک کرد که یک جزء با دلیل اجتهادی ثابت شود بعد ما به کمک عدم فصل آن حکم را به سایر موارد سرایت دهیم.

مثال: روایت «حلّ» دلالت بر برائت در شبهات تحریمیّه می‌کند و ما از راه عدم الفصل برائت را به شبهات وجوبیه سرایت دادیم. [۲۴۸]

اما اگر یک جزء با اصل عملی ثابت شد، حکم ظاهری ناشی از اصل عملی قابل توسعه نیست.

در ما نحن فیه شما چون شک در ورود نهی داشتید به کمک استصحاب عدم ورود نهی، حکم به حلّیت شرب تن نمودید لذا دیگر از راه عدم الفصل نمی‌توانید این حکم ظاهری ناشی از اصل عملی را به موارد دیگر سرایت دهید و بگوئید در مواردی که می‌دانیم منع و اباحه‌ای صادر شده است ولی تقدّم و تأخر آن دو را نمی‌دانیم حکم به اباحه می‌کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۰۱

و اما الإجماع: فقد نقل علی البراءة، إلا أنه موهون، و لو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة [۲۴۹]، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، و من واضح النقل عليه دليل، بعيد جدًا [۱].

(۱) [۱]- سؤمین دلیلی که برای اعتبار اصل برائت به آن تمسک نموده‌اند عبارتست از اجماع منقول.

سؤال- آیا در ما نحن فیه اجماع منقول حجّیت دارد؟

جواب- ما در بحث اجماع ثابت کردیم که ادله حجّیت خبر واحد، شامل اجماع منقول نمی‌شود و اجماع منقول فاقد حجّیت است، و اگر بپذیریم که اجماع منقول فی الجملة حجّت است در ما نحن فیه حتّی اگر اجماع محصّل هم در میان باشد ارزشی ندارد زیرا اجماع محصّل در مواردی حجّت است که مستند و مدرک مجمعین برای ما مشخص نباشد، اما اگر مدرک اجماع برای ما مشخص بود در این صورت اجماع اصالت و ارزشی ندارد بلکه باید به دلیل و مدرک آنها توجه نمود که آیا مدرک مجمعین دلیل صحیحی است یا نه.

در مسئله برائت وقتی از قائلین به برائت سؤال می‌شود که چرا قائل به اعتبار اصل برائت هستید می‌گویند:

حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان دلالت بر آن می‌کند یعنی مدرک نقلی و عقلی را ارائه می‌دهند لذا چون مدرک مجمعین مشخص است اجماع بما هو اجماع هیچ‌گونه کاشفیتی از رأی معصوم علیه السلام ندارد.

خلاصه: در بحث برائت نمی‌توان به اجماع استدلال نمود.

سؤال- مقصود مصنف این است که نمی‌توان اجماع محصل بدست آورد؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۰۲

و اما العقل: فأنه قد استقل بقبح العقوبه و المؤاخذه علی مخالفه التکلیف المجهول، بعد الفحص و الیأس عن الظفر بما کان حجه علیه، فإنهما بدونها عقاب بلا بیان و مؤاخذه بلا برهان، و هما قبیحان بشهادة الوجدان [۱].
و لا یخفی أنه مع استقلاله بذلك، لا احتمال لضرر العقوبه فی مخالفته، فلا یكون مجال هاهنا لقاعده و جوب دفع الضرر المحتمل، کی یتوهم أنها تكون بیانا [۲].

جواب- اجماع محصل می‌توان تحصیل کرد، اما آن اجماع در ما نحن فیہ ارزشی ندارد.

[۱]- چهارمین دلیل بر اعتبار اصل برائت دلیل عقلی بنام «قاعده قبح عقاب بلا بیان» می‌باشد که:

اگر مجتهد برای بدست آوردن حکم مجهولی (مانند حکم شرب تنن) تمام موارد مظانّ وجود دلیل را بررسی نمود لکن از بدست آوردن دلیل بر حرمت شرب تنن مأیوس شد چنانچه آن حکم مجهول بخواهد منجز شود و مولا بتواند در برابر مخالفت آن حکم مؤاخذه و عقاب نماید در این صورت عقل حکم می‌کند که عقاب و مؤاخذه بدون وجود بیان و حجت قبیح است و از خداوند متعال هرگز عمل قبیح صادر نمی‌شود و قاعده مذکور، یک قاعده مستقله عقلیه است.

[۲]- سؤال: چرا به قاعده «وجوب دفع ضرر محتمل» رجوع نمی‌کنید این هم کأنّ یکی از مستقلات عقلیه است.

اگر انسان در موردی احتمال ضرر بدهد، از نظر عقل دفع این ضرر محتمل واجب است چرا قاعده وجوب دفع ضرر محتمل را بر قاعده قبح عقاب بلا بیان مقدم نمی‌دارید.

آیا شما نمی‌گوئید عقاب بلا بیان قبیح است؟ آری قاعده دفع ضرر محتمل خودش

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۰۳

«بیان» است.

آیا لازم است بیان و برهان حتما نقلی باشد؟

خیر- اگر بیان و برهان عقلی هم باشد کافی است کما اینکه عقل حکم می‌کند که ظلم قبیح است و با وجود حکم عقل به قبح ظلم دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان در این مورد جاری نیست.

خلاصه: اگر بیان نقلی یا عقلی وجود داشته باشد دیگر قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری نمی‌شود.

در ما نحن فیہ می‌گوئیم در شرب تنن باید احتیاط کرد زیرا عقل می‌گوید دفع ضرر محتمل واجب است. چرا شما قاعده دفع ضرر محتمل را پیاده نمی‌کنید و می‌گوئید عقاب بلا بیان قبیح است.

لذا اصل این اشکال چنین است که:

۱- چرا به قاعده قبح عقاب بلا بیان مراجعه می‌کنید نه به قاعده دفع ضرر محتمل؟

۲- قاعده دفع ضرر محتمل نسبت به قاعده قبح عقاب بلا بیان تقدّم دارد، زیرا قاعده دفع ضرر محتمل عنوان و سمت «بیانی» دارد و با وجود این عقل به قبح عقاب بلا بیان حکم نمی‌کند.

جواب: مصنف می‌فرماید مقصود از کلمه «ضرر» در قاعده دفع ضرر محتمل چیست؟

اگر مراد عقوبت است ما یک جواب به شما می‌دهیم، و اگر مقصود غیر عقوبت باشد، پاسخ دیگری را برای شما بیان می‌کنیم.

بیان ذلک: چنانچه مقصود شما از دفع ضرر محتمل این است که دفع عقوبت محتمل، واجب است پس در حقیقت یک موضوع و

یک حکم داریم:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۰۴

موضوع عبارتست از: عقوبت محتمل.

حکم عبارتست از: وجوب دفع.

و حاکم نسبت به این قضیه عقل می‌باشد.

واضح است که هر حکمی بخواهد بر موضوعش، ترتب پیدا کند ابتدا باید موضوع آن محرز شود تا حکم بر آن موضوع مترتب شود، در ما نحن فیه شما اول موضوع قاعده را برای ما محرز کنید.

لا بد می‌گوئید ما در مورد شرب تن احتمال عقوبت می‌دهیم همین‌جا اگر شما بخواهید مسئله احتمال عقوبت را مطرح کنید قاعده قبح عقاب بلا بیان مانع آن می‌شود زیرا این قاعده، ناظر به عقوبت است و می‌گوید عقوبتی اینجا نیست لذا شما نمی‌توانید موضوع آن قضیه را احراز نمایید.

پس در رتبه موضوع قاعده دفع ضرر محتمل، قاعده قبح عقاب بلا- بیان جریان پیدا می‌کند و لذا قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی‌گذارد موضوع قاعده دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز شود تا اینکه شما بگوئید دفع آن واجب است پس اصلاً محل و مجالی برای قاعده وجوب دفع ضرر محتمل باقی نمی‌ماند تا کسی بخواهد توهم کند که این قاعده، صلاحیت بیانی دارد و مانع قاعده قبح عقاب بلا بیان می‌شود.

سؤال: موضوع قاعده دفع ضرر محتمل در چه مواردی محرز می‌شود؟

جواب: در شبهات بدویّه قبل الفحص و اطراف علم اجمالی، مثلاً شما علم اجمالی دارید که یا این شیء حرام است یا آن شیء دیگر حرام است در این صورت علم اجمالی شما یک بیان اجمالی است و عقل می‌گوید علم اجمالی منجز تکلیف است و در هریک از دو طرف احتمال عقوبت هست و موضوع قاعده دفع ضرر محتمل محرز است امّا در شبهات بدویّه بعد الفحص که هیچ‌گونه بیانی بر تکلیف وجود ندارد به مجردی که

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۰۵

كما أنه مع احتمال لا حاجة إلى القاعدة، بل في صورة المصادفة استحق العقوبة على المخالفة ولو قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل [۱].

شما بخواهید احتمال عقوبت (موضوع قاعده) را مطرح کنید عقل می‌گوید عقاب بلا بیان قبیح است.

توهم: ما مطلب را عکس کرده و می‌گوئیم: این «بلا بیانی» در موضوع قاعده قبح عقاب بلا بیان هم اخذ شده است و به مجردی که بخواهیم عنوان «بلا بیانی» را درست کنیم و بگوئیم عقاب بلا بیان قبیح است فوراً قاعده دفع ضرر محتمل عنوان «بیان» پیدا می‌کند و می‌گوید باید احتیاط کرد و در نتیجه نوبت به اجرای قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی‌رسد.

دفع توهم: این اشکال وارد نیست زیرا اول باید موضوع قاعده دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز گردد تا حکم عقلی (وجوب دفع) بر آن مترتب شود، و ما بیان کردیم که قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی‌گذارد موضوع قاعده دفع ضرر محتمل (عقوبت محتمل) محرز شود.

[۱]- اگر در موردی احتمال عقوبت بود لازم نیست که ما به قاعده دفع ضرر محتمل، تکیه کنیم و بگوئیم دفع آن واجب است.

مثال: اگر اصلاً قاعده دفع ضرر محتمل هم نباشد ما در اطراف علم اجمالی می‌گوئیم علم اجمالی مانند علم تفصیلی منجز تکلیف است لذا در صورت مخالفت و مصادفه [۲۵۰]، مکلف، استحقاق عقوبت پیدا می‌کند (در اطراف علم اجمالی احتمال عقوبت هست).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۰۶

و اما ضرر غیر العقوبه، فهو و إن كان محتملا، إلا أن المتیقن منه فضلا عن محتمله ليس بواجب الدفع شرعا و لا عقلا، ضروره عدم القبح فی تحمل بعض المضار ببعض الدواعی عقلا و جوازه شرعا [۱].

تذکر- تمام این مطالب در صورتی بود که مقصود از کلمه «ضرر» در قاعده دفع ضرر محتمل «عقوبت» باشد.

[۱]- اگر مقصود از «ضرر» ضررهای غیر عقوبتی مانند ضررهای دنیوی باشد مصنف دو جواب می‌دهند:

۱- ما اصلا این قاعده را قبول نداریم (نه احتمال ضرر را) دفع ضرر محتمل، دفع ضرر مظنون بلکه دفع ضرر متیقن هم لازم نیست اگر انسان بخاطر بعضی از دواعی و اغراض، ضرر متیقن را هم متحمل شود و دفع نکند عقل حکم به قبح آن نمی‌کند و شرع هم حکم به وجوب دفع آن نمی‌نماید.

مثال: انفاق، یک ضرر مالی قطعی است لکن چون به منظور اعانت نسبت به یک برادر مؤمن است عقل حکم نمی‌کند که دفع این ضرر لازم است.

اهداء خون به بیماران، در پاره‌ای موارد، یک ضرر مسلم است لکن چون به داعی اعانت و شفای یک بیمار است نه تنها عقل حکم به قبح آن نمی‌کند بلکه نسبت به این کار تشویق هم می‌نماید.

آیا بذل جان برای احیاء دین و شریعت (در جهاد)، ضرر بدنی مسلم نیست؟

آری اما در عین حال شرع مقدس ثواب و اجر فراوان برای آن قرار داده است آیا عقل بذل مال برای کسب آبرو و اعتبار را با اینکه ضرر مسلم است تقبیح می‌کند؟ خیر.

خلاصه این چنین نیست که هرکجا مسئله ضرر به میان آمد بگوئیم عقل می‌گوید دفع آن ضرر واجب است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۰۷

مع أن احتمال الحرمة أو الوجوب لا- یلازم احتمال المضرة، و إن كان ملازما لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح أن المصالح و المفسدات التي تكون مناطات الأحكام، و قد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح و قبح ما كان ذات المفسدات، ليست براجعة إلى المنافع و المضار، و كثيرا ما يكون محتمل التكليف مأمون الضرر [۱].

(۱) [۱]- ۲- اگر فرض کنیم که دفع ضرر محتمل واجب است در شرب تتن که احتمال حرمت در کار هست احتمال ضرر از چه راهی ثابت می‌شود؟

در شبهه وجوبیه که احتمال وجوب در کار هست، اگر انسان آن را ترک کند شما از چه راهی احتمال ضرر را ثابت می‌کنید؟

خلاصه: احتمال حرمت در شبهه تحریمی، و احتمال وجوب در شبهه وجوبیه، ملازم با ضرر محتمل دنیوی نیست گرچه مستلزم احتمال مفسده [۲۵۱] و ترک مصلحت [۲۵۲] هست و اینکه شنیده‌اید که احکام تابع مصالح و مفسدات در متعلقاتشان هستند، ربطی به احتمال ضرر دنیوی ندارد. مصلحت و مفسده غیر از مسئله نفع و ضرر است.

چه بسا مواردی که ما احتمال تکلیف و حرمت می‌دهیم اما در عین حال علم به انتفاء ضرر دنیوی داریم.

چه بسا محرمی وجود دارد که برای فاعل نفع دارد لکن در عین حال آن فعل صددرصد مفسده دارد و چه بسا واجبی در شرع هست که صددرصد ضرر دارد اما در عین حال آن فعل صددرصد مصلحت دارد مثال: کسی که مرتکب زنا می‌شود اگر کسی متوجه این عمل زشت نشود و آبروی زانی در خطر قرار نگیرد. شخص زناکار می‌گوید من از

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۰۸

نعم ربما تكون المنفعة أو المضرّة مناطا للحکم شرعا و عقلا [۱].

إن قلت [۲۵۳]: نعم، و لكن العقل يستقل بقبح الإقدام علی ما لا تؤمن مفسدته [۲۵۴]، و أنه كالإقدام علی ما علم مفسدته، كما استدل به شیخ الطائفة [۲۵۵] قدّس سرّه، علی أن الأشياء علی الحظر أو الوقف [۲].

این عمل لذت بردم اما در عین حال این عمل صددرصد مفسده دارد و همچنین در زکات، خمس، و حج ضررهای مالی مسلم هست، در عین حال صددرصد مصلحت دارند.

[۱]- بله گاهی ملاک حکم عقل و شرع بخاطر نفع و ضرری است که در فعل هست مثلا اگر کسی بخواهد اموال خود را آتش بزند این فعل هم ضرر دارد و هم حرام می‌باشد لکن لازمه این مسئله این نیست که ما بگوئیم همیشه احتمال وجوب و حرمت ملازم با احتمال ضرر دنیوی هست.

بنابراین در شبهات وجوبیه و تحریمیّه می‌توان برائت جاری نمود زیرا قاعده قبح عقاب بلا بیان جاری می‌شود.

[۲]- اشکال: ما قاعده دیگری را ارائه می‌دهیم که مقصود از «ضرر» در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل نه ضرر اخروی است و نه ضرر دنیوی، بلکه مراد از کلمه «ضرر»، «مفسده» است یعنی دفع مفسده محتمل لازم است.

توضیح مطلب: عقل می‌گوید اقدام بر چیزی که مفسده قطعی دارد قبیح است و نیز می‌گوید اقدام بر محتمل المفسده مانند اقدام بر معلوم المفسده بوده و قبیح است لذا

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۰۹

قلت: استقلاله بذلک ممنوع، و السند شهادة الوجدان و مراجعته دیدن العقلاء من أهل الملل و الأديان، حیث إنهم لا یحترزون مما لا تؤمن مفسدته، و لا یعاملون معه معامله ما علم مفسدته [۱].

کیف؟ و قد أذن الشارع بالإقدام علیه، و لا یکاد یأذن بارتکاب القبیح [۲].

می‌گوئیم نمی‌توان برائت عقلی را جاری نمود.

سؤال: دلیل شما بر این مطلب چیست؟

جواب: ما به کلام شیخ طوسی «قده» استشهاد می‌کنیم که:

مسئله‌ای در میان علما مطرح است: قبل از اینکه شرع مقدّس درباره افعال و اشیا حکمی داشته باشد وضع آن اشیا و افعال چگونه است؟

آیا حکمشان اباحه است یا منع و حظر و یا باید قائل به توقّف [۲۵۶] شد تا از ناحیه شرع مقدّس حکمی بیان شود، شیخ طوسی قدّس سرّه در این مسئله به قاعده مذکور استدلال کرده‌اند.

[۱]- جواب: ما از شما نمی‌پذیریم که عقل چنین حکمی داشته باشد.

و دلیل آن هم این است که: ما وقتی به وجدان، عقل و روش تمام عقلا مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که آنها معلوم المفسده و محتمل المفسده را در یک ردیف قرار نمی‌دهند بلکه از معلوم المفسده احتراز می‌کنند اما از محتمل المفسده اجتناب نمی‌کنند.

خلاصه: اگر در قاعده وجوب دفع ضرر محتمل، مقصود از کلمه «ضرر» مفسده باشد ما اصل قاعده وجوب دفع مفسده محتمل را از شما نمی‌پذیریم.

[۲]- مصنّف شاهدهی هم به نفع خود بیان می‌کنند که: شما می‌گوئید در شرب تنن احتمال مفسده هست و عقل می‌گوید اقدام بر مفسده محتمل، قبیح است در حالی که شارع با روایت کلّ شیء لک حلال بیان کرده است که مثلا شرب تنن حلال است آیا شارع

چیزی را که عقل تفسیح می‌کند، تجویز می‌نماید؟ خیر.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۱۰

فتأمل [۱].

و احتج للقول بوجوب الاحتیاط فیما لم تقم فیہ حجۀ، بالأدلة الثلاثة [۲].

اما الكتاب: فبالآیات الناهیة عن القول بغير العلم، و عن الإلقاء فی التهلکة، و الأمر بالتقوی [۳].

(۱) [۱]- شاید اشاره به این است که اگر شارع حکم به اباحه نمود دیگر عقل، حکم به قبح، در آن مورد نمی‌کند و حکم عقل محدود به عدم ترخیص شارع است.

ادله وجوب احتیاط

اشاره

[۲]- اخباریین و قائلین به احتیاط در شبهاتی که دلیل بر تکلیف وجود ندارد به سه دلیل (کتاب سنت عقل) تمسک نموده‌اند چه در شبهه وجوبیه و چه در شبهه تحریمیّه، (خواه منشأ شک اجمال نص، فقدان نص و یا تعارض نصین باشد).

دلیل قرآنی

[۳]- قائلین به احتیاط به آیاتی استدلال کرده و ادعا نموده‌اند که مقتضای آنها احتیاط و اجتناب در شبهات بدویّه است. از جمله آن آیات:

۱- آیاتی که متابعت از قول بدون علم را نهی می‌کند مانند: **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...** [۲۵۷].

۲- آیاتی که نهی از القاء در تهلكه می‌کند مانند: **... وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ...** [۲۵۸].

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۱۱

و الجواب: إن القول بالإباحة شرعا و بالأمن من العقوبة عقلا ليس قولاً بغير علم، لما دلّ على الإباحة من النقل و على البراءة من حكم العقل، و معهما لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلا، و لا فيه مخالفة التقوی، كما لا يخفى [۱].

۳- آیاتی که امر به تقوی می‌کند و تقوی را مأمور به قرار داده است مانند: **اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ...** [۲۵۹].

خلاصه: مقتضای آیات فوق این است که: الف- انسان نباید پیروی از غیر علم بکند ب- نباید خود را در هلاکت بیفکند. ح- نباید مخالفت با تقوی نماید.

لازمه آیات فوق این است که در شبهات بدویّه (شک در تکلیف) باید احتیاط نمود و الا اگر با شک در حلیت و حرمت شرب تن مرتکب آن شویم این پیروی از روش غیر علمی، القاء در هلاکت و مخالفت با تقوی است.

[۱]- جواب: ما بدون دلیل قائل به برائت نشده‌ایم و بدون حجّت شرعی نمی‌گوئیم شرب تن حلال است، بلکه دلیل نقلی و عقلی بر برائت داریم:

ما با استناد به علم و قاعده کلّ شیء لک حلال که از نظر سند و دلالت هیچ گونه ایرادی ندارد، می‌گوئیم در شبهات حکمیّه می‌توان برائت جاری کرد.

و همچنین به استناد قاعده عقلیه قبح عقاب بلا بیان در شبهات حکمیّه، اصالة البراءة جاری می‌کنیم.
و اگر از ما سؤال کنید چرا شرب تنن حلال است؟ نمی‌گوئیم چون حرمت آن مشکوک و مجهول است بلکه ادله نقلیه و عقلیه به شما ارائه می‌دهیم.

سؤال: آیا با وجود دلیل عقلی و نقلی، اجرای اصل براءت در شبهات حکمیّه و در شرب تنن، متابعت از غیر علم است؟ خیر.
القاء در هلاکت است؟ خیر.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۱۲

و اما الأخبار: فیما دل علی وجوب التوقف عند الشبهة، معللا فی بعضها بأن الوقوف عند الشبهة خیر من الاقتحام فی المهلكة، من الأخبار الكثيرة الدالة علیه مطابقة أو التزاما، و بما دل علی وجوب الاحتیاط من الأخبار الواردة بألسنة مختلفة [۱].

مخالفت با تقوی است؟ خیر.

لا- بد منظور شما از هلاکت، هلاکت و عقوبت اخروی است که ما آن را به استناد قاعده قبح عقاب بلا بیان نفی نمودیم و شارع مقدّس به استناد دلیل نقلی اجازه ارتکاب بما داده است لذا اصلا عنوان هلاکت در بین نیست و همچنین اجرای اصل براءت در شبهات حکمیّه مخالفت با تقوی ندارد.

آیا معنای تقوی، ترک مباحت است؟

اگر معنای تقوی ترک مباحت باشد ما هم قبول داریم که ارتکاب مشتبّه و امر مباح مخالف تقوی است.

معنای تقوی عبارتست از انجام واجبات و ترک محرّمات و حتّی ترک مکروهات هم شاید در دایره تقوی نباشد تا چه رسد به ارتکاب مباحت.

خلاصه: بوسیله آیات نمی‌توان وجوب احتیاط را ثابت نمود.

اشکال: اباحه، چگونه با شبهه حرمت جمع می‌شود؟

جواب: در جمع بین حکم ظاهری و واقعی بیان کردیم و لذا دیگر نیازی به تکرار مطالب نداریم.

دلیل روایی

[۱]- روایات دالّ بر وجوب احتیاط به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱- اخبار دالّ بر وجوب توقّف.

این اخبار هم به دو دسته تقسیم می‌شوند:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۱۳

الف) بالمطابقه دلالت بر توقّف می‌کنند مانند: «لا تجامعوا فی النّکاح علی الشبهة ووقفوا عند الشبهة» [۲۶۰].

ب) بالالتزام دلالت بر توقّف می‌کنند مانند: قال ابو عبد الله علیه السلام انه لا یسعکم فیما ینزل بکم مما لا تعلمون «الّا الکفّ عنه و

التثبیت و الردّ الی ائمة الهدی...» [۲۶۱]

ظاهر این گونه روایات هم توقّف است.

در بعضی از روایات دالّ بر توقّف، تعلیل ذکر نشده است و در بعضی علّت توقّف مذکور است.

مثلا گاهی ائمه علیهم السلام فرموده‌اند «فانّ [۲۶۲] الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات» [۲۶۳].

مفاد این گونه روایات این است که در شبهات، بهتر است انسان توقّف کند.

تذکر: کلمه «خیر» در این گونه روایات صیغه افعال التفضیل نیست به نحوی که دو طرف قضیه حسن داشته باشد. اگر از عقل سؤال کنیم که در شبهات باید توقف نمود یا اینکه ارتکاب و اقتحام در هلاکت، عقل به ما پاسخ می‌دهد که توقف در شبهات متعین است.

۲- اخبار دال بر وجوب احتیاط: (عن الرضا علیه السلام ان امیر المؤمنین علیه السلام قال لکمیل بن زیاد: اخوک دینک فاحتط لدینک بما شئت) [۲۶۴] و همچنین روایت تثلیث بالالتزام دلالت ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۱۴ و الجواب: إنه لا مهلكة في الشبهة البدویة، مع دلالة النقل على [الإباحة] و حکم العقل بالبراءة كما عرفت [۲۶۵] [۱]. و ما دل على وجوب الاحتیاط لو سلم، و إن كان واردا [۲۶۶] على حکم العقل، فإنه كفی بیانا على العقوبة على مخالفة التکلیف المجهول [۲].

بر وجوب احتیاط می‌کند در این دسته از روایات با تعبیرات مختلف امر به احتیاط شده است. [۱]- تذکر: مصنف ابتدا جواب کوتاهی از روایات توقف می‌دهند سپس اخبار دال بر وجوب احتیاط را پاسخ می‌گویند و در پایان مجدداً جواب مفصل از اخبار توقف را بیان می‌فرمایند. جواب اجمالی از اخبار توقف: ما در شبهات بدوی ادله عقلی و نقلی بر اصالة البراءة داریم لذا اگر مشتبهات را مرتکب شویم خود را در هلاکت نیفکنده‌ایم.

جواب از اخبار احتیاط

[۲]- اگر سند و دلالت [۲۶۷] اخبار احتیاط را بپذیریم در این صورت اخبار احتیاط تقدم بر قاعده قبح عقاب بلا بیان پیدا می‌کند و مصحح عقاب بر مخالفت با «تکلیف مجهول» می‌شود. زیرا این اخبار صلاحیت بیانی دارند. اگر شارع مقدس فرمودند در شبهه حکمیّه و در شرب تنن مجهول الحکم باید احتیاط کنی؛ آیا دیگر نمی‌تواند ما را عقاب نماید؟ می‌تواند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۱۵

و لا یصغى إلى ما قيل [۲۶۸]: من أن إيجاب الاحتیاط إن كان مقدمة للتحرز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبیح، و إن كان نفسیا فالعقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع [۱]. و ذلك لما عرفت من أن إجابته یكون طریقاً، و هو عقلاً مما یصح أن یحتج به على المؤاخذه فی مخالفة الشبهة، كما هو الحال فی أوامر الطرق و الأمارات و الأصول العملیة [۲].

(۱) [۱]- اشکال- مرحوم شیخ در کتاب رسائل اشکال کرده‌اند که ایجاب احتیاط بخاطر چیست؟ اگر ایجاب احتیاط بخواهد عقوبت بر تکلیف واقعی را تصحیح نماید مرحوم شیخ می‌فرمایند وجوب احتیاط نمی‌تواند باعث صحت عقوبت بشود زیرا شارع نسبت به واقع مجهول بیان و برهانی ندارد، لذا عقاب قبیح می‌باشد. [۲۶۹] و اگر ایجاب احتیاط بخواهد عقوبت بر خودش (وجوب احتیاط) را بر مکلف تحمیل کند [۲۷۰] و بگوید مخالفت با «وجوب احتیاط» باعث استحقاق عقوبت است ما بحثی نداریم و بدانید که بحث ما این است که استحقاق عقوبت بر مخالفت با تکلیف واقعی هست یا نه، ما بحث در استحقاق عقوبت بر مخالفت با «وجوب احتیاط» نمی‌کنیم.

[۲]- جواب- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند این حرف مسموع نیست دلیل مصنف چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۱۶

إلا أنها تعارض بما هو أخص وأظهر؛ ضرورة أن ما دل على حلیة المشتبه أخص، بل هو في الدلالة على الحلیة نص، و ما دل على الاحتياط غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط [۱].

ایشان می‌فرمایند: وجوب احتیاط، حکم طریقی است و صلاحیت «بیان بودن» را دارد و لازم نیست که شارع مقدس بیان خاص داشته باشد تا بتواند مکلفین را مؤاخذه و عقاب نماید بلکه بیان و برهان کلی و بصورت ایجاب احتیاط و به نحو بیان طریقی کافی برای صحت استحقاق عقوبت هست و این مسئله مربوط به این بحث نیست بلکه در سایر طرق و امارات هم جاری است. مثال: اگر روایت معتبر زراره دلالت بر وجوب نماز جمعه کند و در لوح محفوظ هم نماز جمعه واجب باشد در این صورت با اینکه ما نسبت به واقع و لوح محفوظ علم نداریم چنانچه با وجوب طریقی نماز جمعه مخالفت کنیم شارع مقدس می‌تواند علیه ما احتجاج نماید و بگوید چرا نماز جمعه را ترک کردید در اصول عملیه هم مسئله به همین ترتیب است. در ما نحن فیه اگر شارع بگوید در شبهات باید احتیاط کنید چنانچه ما با ایجاب احتیاط مخالفت کنیم و مثلاً مرتکب حرام واقعی بشویم او می‌تواند ما را عقاب نماید و این عقاب بلا بیان و بدون برهان نیست. خلاصه: اگر دلیل وجوب احتیاط، کامل باشد، حکم عقل و قاعده قبح عقاب بلا بیان کنار می‌رود و باید احتیاط نمود. [۱]- حال بینیم دلیل احتیاط، اشکال و معارض دارد یا نه.

مصنف می‌فرمایند: اخبار دالّ بر حلیت مشتبهات (مانند کلّ شیء لک حلال)، معارض با اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است، یعنی اخبار دالّ بر حلیت، اخصّ و اظهر از اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است. ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۱۷

مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد، فيختلف إيجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه. و يؤيده أنه لو لم يكن للإرشاد يوجب تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات إجماعاً، مع أنه آب عن التخصيص قطعاً [۱].

بیان ذلك: أوّلاً اخبار احتیاط ظهور در وجوب احتیاط دارند و می‌گویند «احتط لدینک» (بصیغه امر) و بعضی این ظهور را محل اشکال قرار داده‌اند.

أما اخبار دالّ بر حلیت، اظهر می‌باشند، بلکه صراحت بر حلیت در مشتبهات دارند.

ثانياً: اخبار دالّ بر حلیت، اخصّ از اخبار دالّ بر وجوب احتیاط است یعنی:

اخبار دالّ بر احتیاط می‌گوید: در موارد زیر باید احتیاط کرد:

۱- در شبهات بدویّه قبل الفحص ۲- شبهات بدویّه بعد الفحص، ۳- در شبهات توأم با علم اجمالی.

أما مفاد اخبار دالّ بر حلیت این است که: در شبهات بعد الفحص می‌توان قائل به اباحه و براءت شد و شامل شبهات مقرونه و شبهات قبل از فحص نمی‌شود.

نتیجه: در مقام تعارض- عام و خاص- ظاهر و اظهر- نصّ و ظاهر و غیره، باید خاص، اظهر و نص را مقدم داشت لذا می‌گوئیم: شبهات بدویّه بعد الفحص را به وسیله اخبار «حل» از عموم اخبار احتیاط خارج می‌نمائیم و در این مورد می‌توانیم به اصل براءت تمسک کنیم و در دو [۲۷۱] مورد دیگر ما هم قائل به وجوب احتیاط می‌شویم.

[۱]- بعلاوه مصنف می‌فرمایند ما قرائنی داریم که اخبار دالّ بر احتیاط، امرشان ارشادی است [۲۷۲] و اوامر ارشادی به لحاظ مرشد

الیه متفاوت می‌باشند اگر مرشد الیه واجب

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۱۸

کیف لا یكون قوله [۲۷۳]: (قف عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه) للإرشاد؟ مع أن المهلكه ظاهره في العقوبه، ولا عقوبه في الشبهه البدويه قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلل إيجابه بأنه خير من الاقتحام في الهلكه؟ [۱].

باشد، امر ارشادی هم نسبت به وجوب ارشاد می‌کند و اگر مرشد الیه مستحب باشد امر ارشادی هم نسبت به استحباب ارشاد می‌کند و ...

مانند: آیه شریفه أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ...*.

سؤال- شما چه داعی دارید که بگوئید اوامر احتیاطیه ارشادی هستند؟

جواب- اگر اوامر احتیاط ارشادی نباشد، «اخباریین» هم دچار مشکل می‌شوند زیرا آنها هم مانند ما در شبهات موضوعیه اصل برائت را جاری می‌کنند و اختلاف ما با آنها در شبهات حکمیه است بنابراین اگر اوامر احتیاط، ارشادی نباشند باید بگوئیم اخبار احتیاط نسبت به بعضی [۲۷۴] از شبهات تخصیص خورده است درحالی که لسان اخبار احتیاط تخصیص ناپذیر است لذا از اول می‌گوئیم اخبار احتیاط اوامر ارشادی هستند.

تذکر: مصنف تاکنون جواب از اخبار دال بر وجوب احتیاط را بیان کردند.

[۱]- اکنون مصنف جواب از اخبار توقف را بیان می‌کنند و می‌فرمایند اوامر توقف هم ارشادی است.

ما ابتدا عبارت مذکور را معنا می‌کنیم و سپس آن را توضیح می‌دهیم:

چگونه می‌شود امر قوله «قف عند الشبهه ...» ارشادی نباشد درحالی که هلاکت مذکور در روایت، ظهور در عقوبت اخروی دارد و در شبهات بدوی قبل از ایجاب توقف

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۱۹

و احتیاط عقوبتی نیست.

پس چگونه ایجاب توقف معلل می‌شود که آن ایجاب توقف بهتر از اقتحام در هلاکت است اکنون با ذکر مقدماتی متن را توضیح می‌دهیم:

روایت توقف به حسب ظاهر اطلاقش، شامل شبهات حکمیه و موضوعیه می‌شود و از طرفی می‌دانید که ما چند نوع شبهه داریم از جمله:

الف) شبهات بدویّه بعد الفحص که باید به اندازه کافی تحقیق کنیم، چنانچه دلیل بر حکم مشکوک پیدا نکردیم آنگاه می‌توانیم اصل برائت در آن جاری کنیم.

ب) شبهات بدویّه قبل الفحص- ما هم مانند اخباریون در این شبهات قائل به وجوب احتیاط هستیم.

ج) شبهات توأم با علم اجمالی.

مثال: اگر شما یقین دارید که روز جمعه یا نماز ظهر وجوب دارد یا نماز جمعه واجب است در این صورت نسبت به هریک از این دو مستقلاً شک بدوی دارید که در این نوع شبهات هم باید احتیاط نمود.

در بعضی از روایات باب، علّت توقّف «اقتحام در هلكه» ذکر شده است مانند قوله: قف عند الشبهه «فإن الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» و آن دسته از روایات توقّف که فاقد تعلیل هستند به لحاظ روایات معلل حمل بر آنها می‌شوند و تعلیل گاهی دائره حکم را توسعه می‌دهد و گاهی تضییق می‌کند مثال: لا تأكل الزمان لأنه حامض این تعلیل «لأنه حامض» از یک طرف دایره

نهی را توسعه می‌دهد و شامل هر حامضی می‌شود اگرچه آن حامض رمان نباشد.

و از طرف دیگر توضیح ایجاد می‌کند که آن رمان منهی عنه خصوص رمان حامض است در عین حال که «لا تأکل» اطلاق دارد، شامل رمان غیر حامض نمی‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۲۰

مفاد روایات توقّف این بود که در شبهات توقّف کنید، تا گرفتار اقتحام در هلاکت نشوید.

اکنون ما سؤال می‌کنیم که:

در چه مواردی اقتحام در هلاکت تصوّر می‌شود؟

جواب- باید در مواردی باشد که امر دائر بین وقوف و اقتحام در هلاکت باشد تا تعلیل مذکور در روایت پیاده شود.

تذکر: مقصود از هلاکت در روایت، هلاکت و عقوبت اخروی می‌باشد.

در شبهات مقرون به علم اجمالی و در شبهات قبل الفحص، احتمال اقتحام در هلاکت هست زیرا نه عقل و نه نقل هیچ کدام حکم به برائت نمی‌کند اما در شبهات بدویّه بعد الفحص اصلاً اقتحام در هلاکت نیست (به مقتضای حکم عقل و نقل) و این فرض مانند رمان غیر حامض است که بخاطر تعلیل از اطلاق دلیل خارج شده است، لذا می‌گوئیم در شبهات بدویّه بعد الفحص اقتحام در هلاکت وجود ندارد زیرا تعلیل مذکور در روایت شامل این فرض نمی‌شود و از طرف شارع ایجاب احتیاط و توقّف هم نشده است. در حقیقت در ما نحن فیه یک شبه «دور» لازم می‌آید که: در شبهه بدویّه چون تکلیف واقعی مجهول است تا زمانی که مولا احتیاط را واجب نکرده است ما احتمال عقوبت نمی‌دهیم اما شما می‌گوئید ما از طریق اخبار توقّف احتمال عقوبت می‌دهیم در حالی که اخبار «توقّف»، وجوب توقّف را منوط به احتمال عقوبت نموده است بنابراین احتمال عقوبت منوط به احتمال عقوبت می‌شود.

به عبارت دیگر: اگر تعلیلی در جایی وجود داشت معنایش این است که این علت با قطع نظر از حکم ثابت است. مثال: اگر مولا گفت لا تأکل الزمان لانه حامض، معنای این عبارت این است که حموضت ارتباطی به «لا تأکل» ندارد بلکه حموضت یک حقیقت ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۲۱

لا یقال: نعم، و لکنه یستکشف منه علی نحو الإنّ ایجاب الاحتیاط من قبل، لیصح به العقوبه علی المخالفه [۱].

واقعی تکوینی است. «لا تأکل» باشد یا نباشد حموضت تحقق دارد.

معنای تعلیل [۲۷۵] در روایت این است که: توقّف از اقتحام در هلاکت بهتر است پس باید با قطع نظر از این «قف» احتمال عقوبتی باشد که ما روایت «قف عند الشبهه» را معلل به آن احتمال عقوبت بکنیم درحالی که با قطع نظر از روایت «قف عند الشبهه» احتمال عقوبتی در بین نیست زیرا: تکلیف واقعی مجهول است و فرض ما این است که اخبار توقّف هم فقط می‌گوید قف عند الشبهه. پس معلل کردن «قف عند الشبهه» را بر «الوقوف عند الشبهه، ...» معنایش این است که تعلیل با قطع نظر از این حکم هم ثابت است درحالی که در شبهات بدویّه از راه همین حکم شما می‌خواهید احتمال عقوبت را ثابت کنید.

خلاصه: در شبهات بدویّه بعد الفحص اقتحام در هلاکت وجود ندارد زیرا تعلیل روایت «قف» شامل این فرض نمی‌گردد و شارع برای ما وجوب توقّف و احتیاط را جعل نکرده است.

[۱]- اشکال: ما راه دیگری را طی می‌کنیم که تعلیل هم در جای خودش محفوظ باشد به این ترتیب که:

ما از روایت (قف عند الشبهه) بنحو دلیل «انی» [۲۷۶] کشف می‌کنیم که قبلاً احتیاط واجب بوده است و آن وجوب احتیاط مصحح احتمال عقوبت است و در این صورت می‌گوئیم تعلیل روایت «توقّف» به لحاظ آن وجوب احتیاط قبلی است.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۲۲

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه واقعا ما لم يعلم لا يصح العقوبة، ولا يخرجها عن أنها بلا بيان ولا برهان، فلا محيص عن اختصاص مثله بما يتجز في المشتبه لو كان كالشبهه قبل الفحص مطلقا، أو الشبهه المقرونة بالعلم الإجمالي، فتأمل جيدا [۱].

و اما العقل: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمال وجوبه و ترك ما احتمال حرمة، حيث علم إجمالا بوجود واجبات و محرمات كثيرة فيما اشتهه وجوبه أو حرمة، مما لم يكن هناك حجة على حكمه، تفریغا للذمة بعد اشتغالها، و لا خلاف في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي إلا من بعض الأصحاب [۲].

(۱) [۱]- جواب: اگر شما وجوب احتیاط قبلی را می‌دانستید ما می‌گوئیم دیگر نیازی به اخبار توقّف ندارید و همان وجوب احتیاط وظیفه شما را مشخص کرده است اما واضح است که شما چنین ادعائی نمی‌کنید بلکه می‌گوئید وجوب احتیاط را از اخبار توقّف بنحو «آئی» کشف می‌کنیم، در این صورت ما می‌گوئیم وجوب احتیاط این چنینی هیچ گونه ارزشی ندارد وجوب احتیاطی که برای شما نامعلوم است و مولی تبلیغی نسبت به آن ننموده است، نمی‌تواند مصحح عقوبت باشد زیرا وجوب احتیاط هم مانند تکلیف واقعی است که اگر مجهول باشد مصحح عقوبت نمی‌شود.

شما چرا این راههای دشواری را که نتیجه مطلوب نمی‌دهد طی می‌کنید؟

راه حل مشکل چیست؟

از ابتدا بگوئید روایات توقّف مربوط به شبهات قبل از فحص (اعم از وجوبی، تحریمی) و شبهات توأم با علم اجمالی است و ما هم در این شبهات قائل به وجوب احتیاط هستیم.

دلیل عقلی بر وجوب احتیاط

اشاره

[۲]- قائلین به وجوب احتیاط در شبهات بدویّه بعد الفحص تقریبا به دو نحو

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۲۳

دلیل عقلی بر وجوب احتیاط اقامه کرده‌اند:

بیان اول

آنها می‌گویند که تقریبا تمام اصحاب به استثنای بعضی از آنها در اطراف علم اجمالی قائل به وجوب احتیاط هستند و علم اجمالی را منجز تکلیف و موجب موافقت قطعیه می‌دانند.

آنها تمام شبهات بدویّه اعم از شبهات وجوبیه و تحریمیّه را داخل در شبهات مقرون به علم اجمالی می‌دانند و لذا می‌گویند در شبهات بدویّه به خاطر وجود علم اجمالی باید احتیاط نمود.

سؤال: شبهات بدویّه را چگونه می‌توان در محدوده علم اجمالی قرار داد.

جواب: ما علم اجمالی داریم که در شبهات وجوبیه بحسب واقع واجباتی وجود دارد و در بین شبهات تحریمیّه، محرمات واقعی

وجود دارد.

لذا وظیفه ما این است که در شبهات وجوبیه و شبهات تحریمیّه احتیاط نمائیم یعنی مشتبهات تحریمیّه را ترک و مشتبهات به شبهه وجوبیه را اتیان نمائیم زیرا علم اجمالی و اشتغال ذمه نسبت به این تکالیف داریم و برای اینکه ذمه ما نسبت به آنها فارغ گردد باید احتیاط نمود.

مثلاً- فرض کنید که ما هزار شبهه تحریمیّه داریم و یقین داریم در بین آنها (که در فرد فرد آن شک جریان دارد) صد حرام واقعی وجود دارد، و همچنین هزار شبهه وجوبیه داریم و یقین داریم در بین آنها صد واجب واقعی و مسلم موجود هست بنابراین هزار مشتبه داریم که بنحو اجمال صد حرام واقعی در آنها است و هزار مشتبه دیگر داریم که صد واجب واقعی بنحو اجمال در آنها موجود است لذا می‌گوئیم برای اینکه فراغت ذمه پیدا کنیم در شبهات وجوبیه باید جانب فعل را رعایت کنیم و در شبهات تحریمیّه ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۲۴

و الجواب: ان العقل و إن استقل بذلك، إلا أنه إذا لم ينحل العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي و شك بدوی، و قد انحل هاهنا، فإنه كما علم بوجود تكاليف إجمالية كذلك علم إجمالا [۲۷۷] بثبوت طرق و أصول معتبره مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومه أو أزيد، و حينئذ لا علم بتكاليف آخر غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من الطرق و الأصول العملية [۱].

اجتناب نمائیم.

خلاصه: در شبهات حکمیّه باید احتیاط نمود.

[۱]- پس از دقت در جواب مصنف چنین می‌گوئیم (گرچه مصنف این نکته را مشخص نکرده‌اند):

اصلاً تصویر علم اجمالی به نحوی که شما بیان کردید، درست نیست زیرا آنچه که واقعیت دارد، این است که: ما علم اجمالی کبیر داریم که در شریعت مقدّس یک سلسله واجبات و تعدادی محرّمات وجود دارد و اگر انحلالی در کار نباشد لازمه علم اجمالی کبیر این است که ما هرکجا شک در تکلیف داشتیم باید احتیاط نمائیم ولی ما می‌گوئیم این علم اجمالی کبیر در صورتی موجب احتیاط است که منحل نگردد.

سؤال: آیا علم اجمالی کبیر منحل شده است؟

جواب: آری علم اجمالی کبیر به سبب آن تکالیفی که در مورد طرق، امارات و اصول مثبت تکلیف [۲۷۸] هست منحل شده است مثلاً می‌دانیم آن تکالیف در کتاب و سائل الشیعۀ در ضمن روایات معتبر بیان شده است و همچنین آن علم اجمالی به وسیله

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۲۵

إن قلت: نعم، لكنه إذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم بالتكاليف [۱].

قلت: إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً، و اما إذا لم يكن كذلك بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة قد انحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي و الشك البدوي [۲].

استصحاباتی که اثبات تکلیف می‌نماید منحل گردیده است و نسبت به زائد بر این مقدار علم اجمالی نداریم (البته یقین به عدم هم نداریم).

مثال: ما علم اجمالی به ده‌هزار واجب و محرّم داریم: امّا امارات و طرق شرعیّه ده‌هزار یا بیشتر از آن را برای ما ثابت کرده است به‌نحوی که ما علم اجمالی به بیش از آن ده‌هزار حکم نداریم.

بله، اگر ما علم اجمالی به پانزده هزار تکلیف می‌داشتیم و امارات و طرق ده‌هزار حکم را برای ما بیان می‌کرد در این صورت شما

می‌توانستید بگویید هنوز نسبت به پنج هزار تکلیف، علم اجمالی هست.

خلاصه: علم اجمالی کبیر ما منحل به علم تفصیلی و شک بدوی می‌شود لذا مانعی ندارد که ما در شبهات حکمیّه قائل به براءت شویم و بگوئیم شرب تن حلال است و دعاء عند رؤیة الهلال واجب نیست.

[۱]- اشکال: علم اجمالی منحل نمی‌شود زیرا اینجا مسئله سبق و لحوق مطرح است علم اجمالی شما سابق و مقدّم بر مسئله امارات و اصول است چون اول علم اجمالی «کبیر» حاصل شده و سپس شما علم پیدا کرده‌اید که آن تکالیف در بین امارات و طرق معتبره هست لذا می‌گوئیم علم بعدی سبب انحلال علم اجمالی قبلی نمی‌شود.

[۲]- جواب: اگر (متأخّر)، «علم» بعدی یک مطلب جدید باشد و مربوط به آن علم اجمالی قبلی نباشد در این صورت انحلال حاصل نمی‌شود.

مثال: ما علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف (الف) و (ب) به سبب ملاقات با

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۲۶

بول، نجس شده است سپس بیّنه [۲۷۹] قائم شد که قطره خونی در ظرف «الف» واقع شد در این صورت این بیّنه باعث انحلال علم اجمالی قبلی نمی‌شود زیرا مسئله علم اجمالی براساس ملاقات با بول بوده است اما بیّنه می‌گوید قطره «خونی» در ظرف (الف) واقع شده و این، امر جدید و حادثی است.

امّا اگر در همین مثال بیّنه قائم شد که ظرف «الف» به سبب ملاقات با بول نجس شده بود در این صورت علم اجمالی ما به سبب وجود بیّنه منحل می‌شود زیرا بیّنه، همان معلوم بالاجمال ما را بیان می‌کند و امر حادث و جدیدی را مطرح نمی‌کند تا شما بگویید علم اجمالی سابق بوده است و بیّنه بعدا قائم شده است.

انحلال علم اجمالی براساس سبق و لحوق و تقدّم و تأخّر نیست بلکه بر این اساس است که اگر آنچه بعد از علم اجمالی معلوم شود مطلب حادثی باشد باعث انحلال علم اجمالی نمی‌شود و چنانچه مطلب جدیدی نباشد بلکه مربوط به همان معلوم بالاجمال باشد باعث انحلال علم اجمالی می‌شود همان‌طور که در مثال بیان کردیم.

در محلّ بحث، ما علم اجمالی داریم که تکالیفی در شریعت مقدّس وجود دارد ولی امارات و طرق و اصولی قائم شده است که همان واجبات و محرّمات را بیان می‌کنند.

آیا واجبات و محرّماتی را که امارات و طرق برای شما ثابت می‌کنند غیر از آن واجبات و محرّماتی است که در محدوده علم اجمالی شما بود؟ خیر.

آیا طرق و امارات یک مسئله جدیدی را برای شما ثابت می‌کند؟ خیر.

لذا می‌گوئیم علم اجمالی ما به علم تفصیلی به تکالیف و شک بدوی منحل می‌شود و در مشکوکات می‌توانیم به اصل براءت تمسک نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۲۷

إن قلت: إنما یوجب العلم بقیام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالاجمال ذلك إذا كان [۲۸۰] قضیة قیام الطريق علی تکلیف موجبا لثبوته فعلا و اما بناء علی أن قضیة حجیته و اعتباره شرعا لیس إلا ترتیب ما للطریق المعتر عقلًا، و هو تنجز ما أصابه و العذر عما أخطأ عنه، فلا انحلال لما علم بالاجمال أولا، كما لا یخفی [۱].

(۱) [۱]- اشکال: مستشکل به مصنّف اشکال می‌کند و می‌گوید شما مطلبی را بیان کردید و ظاهرا اکنون از آن صرف نظر کرده‌اید و آن مطلب این است که: معنای حجیّت امارات، طرق و خبر واحد، معذریّت و منجزیّت است.

بیان ذلک: اگر خبر معتبر دلالت بر وجوب نماز جمعه کرد شما نمی‌توانید بگوئید نماز جمعه واجب است بلکه باید بگوئید اگر نماز جمعه در واقع واجب باشد به سبب این روایت آن تکلیف بر من منجز می‌شود و اگر به حسب واقع واجب نباشد آن روایت برای من عذری در مخالفت با واقع است و بیش از این نمی‌توانیم ادعا کنیم و همچنین فرمودید حجیت خبر واحد [۲۸۱] مانند حجیت قطع، معذرت است یعنی اگر قطع انسان مطابق با واقع باشد همان واقع گریبان مکلف را می‌گیرد و اگر قطع مخالف با واقع باشد انسان در مخالفت با واقع معذور است.

خلاصه: اگر قطع موافق با واقع باشد منجز است و چنانچه مخالف با واقع باشد

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۲۸

قلت: قضیه الاعتبار شرعا - علی اختلاف ألسنة أدلته - و إن كان ذلك علی ما قوینا فی البحث، إلا أن نهوض الحجة علی ما ینطبق علیه المعلوم بالإجمال فی بعض الأطراف یكون عقلا بحکم الانحلال، و صرف تنجزه إلى ما إذا كان فی ذاک الطرف و العذر عما إذا كان فی سائر الأطراف، مثلا إذا علم إجمالا بحرمة إناء زید بین الإئناءین و قامت البینه علی أن هذا إناؤه، فلا ینبغی الشک فی أنه كما إذا علم أنه إناؤه فی عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر [۱].

معذر است.

اگر معنای حجیت امارات و طرق این است که شما بیان کردید پس چرا می‌گوئید امارات و طرق و اصول برای ما تکالیفی را ثابت می‌کند و سبب انحلال علم اجمالی به تکالیف کثیره می‌شود. در حالی که شما قبلا فرمودید امارات و طرق فقط منجز و معذر هستند. ما که نمی‌دانیم در موارد طرق و امارات تکالیف واقعی هست یا نه، ممکن است تمام تکالیفی را که امارات و طرق ثابت کرده‌اند غیر از آن تکالیف واقعی معلوم بالاجمال باشند.

بله اگر معنای حجیت امارات و طرق اثبات تکلیف باشد در این صورت امارات و طرق باعث انحلال علم اجمالی کبیر به تکالیف واقعی می‌شود.

[۱]- جواب: مصنف دو پاسخ از اشکال مذکور بیان می‌کنند که در جواب اول به انحلال «حکمی» و در پاسخ دوم به انحلال «حقیقی» استناد می‌کنند.

پاسخ اول: ابتدا انحلال حکمی و حقیقی را معنا می‌کنیم:

انحلال حقیقی در موردی است که علم اجمالی به علم دیگری (اعم از علم تفصیلی و شک بدوی یا علم اجمالی صغیر) انحلال پیدا کند که شکننده علم اجمالی «علم» است و لذا انحلال حقیقی و یقینی پیدا می‌شود و واقعا علم اجمالی از بین می‌رود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۲۹

در انحلال حکمی، شکننده علم اجمالی «علم» نمی‌باشد بلکه چیز دیگری است که شارع آن را بجای علم قرار داده است مانند مثالی که قبلا بیان کردیم که علم اجمالی به نجاست یکی از دو ظرف «الف» و «ب» داشتیم بعد بینه قائم شد که ظرف «الف» نجس شده است در این مثال با اینکه بینه، «علم» نیست ولی شارع مقدس آن را حجّت و در حکم «علم» قرار داده است و لذا می‌تواند علم اجمالی را منحل کند (و فقط از همان ظرف اجتناب می‌کنیم) و نسبت به ظرف دیگر مسئله منجزیت مطرح نیست. اما در محل بحث:

لسان ادله شرعی در حجیت و اعتبار امارات و طرق و اصول مختلف است یکی بصورت «صدق العادل» [۲۸۲] خبر واحد را حجّت قرار داده است و دیگری بصورت «لا تنقض الیقین بالشک» حکم به اعتبار استصحاب نموده است.

و گرچه مقتضای اعتبار آنها معذرت و منجزیت (نه اثبات حکم) است اما در عین حال می‌گوئیم علم اجمالی به تکالیف به سبب

حکم عقل منحل می‌شود یعنی عقل می‌گوید همان‌طور که «قطع» باعث انحلال علم اجمالی می‌شود اماره و خبر واحد هم چون به حکم شارع حجت گردیده است سبب انحلال علم اجمالی می‌شود.

مثال: ما علم اجمالی داریم که مکلف به ده‌هزار تکلیف هستیم و شارع مقدس مثلاً ده‌هزار روایت را برای ما حجت قرار داده است که به اندازه معلوم بالاجمال ما هست.

و ما می‌دانیم که شارع امارات، اخبار، طرق و اصول را نازل منزله و به حکم علم

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۳۰

و لو لا- ذلك لما كان يجدى القول بأن قضية اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية، ضرورة أنها تكون كذلك بسبب حادث، و هو كونها مؤديات الأمارات الشرعية [۲۸۳] [۱].

قرار داده است [۲۸۴] در این صورت این امارات و طرق آن علم اجمالی کبیر ما را منحل می‌نمایند [۲۸۵] البته اگر ما از طریقی علم و یقین تفصیلی نسبت به احکام پیدا می‌کردیم در این صورت این علم و یقین حقیقه باعث انحلال علم اجمالی کبیر می‌شد، اما اکنون هم که امارات و طرق و اصول را داریم می‌گوییم این امارات و طرق و اصول باعث انحلال علم اجمالی کبیر می‌شوند (انحلال حکمی نه حقیقی).

نتیجه: علم اجمالی کبیر نسبت به تکالیف، محدود به مفاد امارات و طرق و اصول عملیه است و به سبب آنها منحل می‌شود و در شبهات حکمیه می‌توان اصل برائت را جاری نمود.

[۱]- مصنف می‌فرماید: اگر شما انحلال حکمی را از ما نپذیرید و بگویید مقتضای حجیت امارات و طرق این است که آنها احکام شرعی را برای ما ثابت می‌کنند در این صورت هم چون احکام مفاد امارات و طرق احکام جدید و حادثی هستند نمی‌توانند سبب انحلال علم اجمالی ما بشوند به عبارت دیگر: احکام مفاد امارات و طرق همان احکام واقعی نیستند بلکه آن احکام به سبب قیام امارات حادث شده‌اند و احکام جدید و حادث نمی‌توانند علم اجمالی را منحل کنند.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۳۱

هذا [۲۸۶] إذا لم يعلم بثبوت التكالیف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار المعلوم بالاجمال، و إلا- فالانحلال إلى العلم بما في الموارد و انحصار أطرافه بموارد تلك الطرق بلا إشكال. كما لا يخفى. [۱].

و ربما استدل بما قيل: من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع، و لا أقل من الوقف و عدم استقلاله، لا به و لا بالإباحة، و لم يثبت شرعاً إباحة ما اشتهه حرمة، فإن ما دل على الإباحة معارض بما دل على وجوب التوقف أو الاحتياط [۲].

(۱) [۱]- پاسخ دوم: همان‌طور که قبلاً تذکر دادیم مصنف دو جواب و به دو نحو پاسخ اشکال را بیان می‌کنند ابتدا از راه انحلال حکمی جواب اشکال را بیان کردند و این جواب در صورتی بود که ما نپذیریم در موارد امارات و طرق به اندازه معلوم بالاجمال «تکلیف واقعی» وجود دارد و اکنون می‌فرمایند اگر بگوئیم در موارد طرق و امارات آن قدر تکالیف واقعی وجود دارد که بتواند علم اجمالی کبیر را منحل کند در این صورت انحلال حقیقی ثابت است.

به عبارت دیگر: ما علم اجمالی به هزار تکلیف داریم و در عین حال ممکن است ادعا کنیم که در مورد امارات و طرق هزار حکم واقعی بنحو اجمال برای ما بیان شده است یعنی دایره معلوم بالاجمال محدود به همان هزار حکمی است که به وسیله امارات و طرق بیان شده است و این امارات و طرق علم اجمالی کبیر ما را حقیقه (نه حکما) منحل می‌کند.

تا اینجا بیان اول دلیل عقلی بر وجوب احتیاط و جواب آن بیان گردید.

بیان دوم عقل

[۲]- ما افعال ضروری و غیر ضروری (عادی) داریم مثلا نیاز به تنفس، یک

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۳۲

فعل لازم و ضروری است زیرا حیات انسان بستگی به آن دارد [۲۸۷] اما افعالی مانند شرب تن و دعاء عند رؤیه الهلال، یک فعل ضروری و لازم نیست.

سؤال: قبل از اینکه شارع برای افعال عادی حکمی بیان کند آیا عقل درباره آنها حکمی دارد؟

جواب- این مسئله محل اختلاف است بعضی می‌گویند عقل حکم به اباحه می‌کند و عده‌ای می‌گویند حکم آنها از نظر عقل «حظر» و منع است.

شاید علت ممنوعیت این باشد که اگر حکم به اباحه کنیم (نه منع) این تصرف در ملک خداوند متعال است و تصرف در ملک خدا نیاز به اجازه دارد.

بعضی معتقدند برای ما مشخص نیست که عقل حکم به «اباحه» یا «ممنوعیت» می‌کند لذا می‌گوئیم در این موارد قائل به توقف می‌شویم. [۲۸۸]

بیان استدلال: مستدل می‌گوید ما یکی از دو قول اخیر (منع یا توقف) را اختیار می‌کنیم و می‌گوئیم تا زمانی که «اباحه» و «برائت» ثابت نشده است عقل مستقلا حکم به ممنوعیت و احتیاط می‌کند و در محل بحث می‌گوئیم یکی از افعال غیر ضروری مثلا شرب تن است و چون ترخیص از طرف شارع ثابت نشده است لذا در مورد این فعل و هر کجا که حکم الهی مشکوک است باید احتیاط کرد.

اشکال: آیا روایت «حلّ» [۲۸۹] و امثال آن دالّ بر ترخیص شرعی نیست؟

جواب: روایت «حلّ» و امثال آن دالّ بر اباحه هستند اما اخبار دالّ بر وجوب

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۳۳

و فيه أولا: إنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف و الإشكال، و إلا لصح الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال على الإباحة [۱].

و ثانيا: إنه تثبت الإباحة شرعا، لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط، للمعارضه لما دل عليها [۲].

احتیاط با آنها تعارض می‌کند و هر دو دسته روایت تساقط می‌کنند لذا باز هم می‌گوئیم عقل حکم به احتیاط و ممنوعیت می‌کند و اگر حکم به «منع» نکند دستور توقف می‌دهد و نتیجه توقف هم در مقام عمل همان احتیاط است.

[۱]- مصنف قدس سره سه اشکال (جواب) به این استدلال وارد می‌نماید:

۱- شما نمی‌توانید به مسئله‌ای که محلّ اختلاف است استدلال کنید.

در مسئله سه قول وجود داشت که نتیجه دو «قول» احتیاط بود اما قول دیگری (اباحه) هم در مسئله بود شما به یکی از دو قول تمسک کردید و قائل به احتیاط شدید.

ممکن است ما هم به قول سوم (اباحه) تمسک کنیم و بگوئیم در افعال غیر ضروری که شارع مقدس حکمی درباره آنها بیان نکرده است می‌توانیم حکم به اباحه نمائیم.

خلاصه: در مقام استدلال نمی‌توان به مسئله‌ای که مورد نفی و اثبات و اختلاف است تمسک نمود و با آن مطلبی را ثابت کرد.
 [۲]-۲- اینکه شما بین ادله اباحه و احتیاط قائل به تعارض شدید و گفتید بعد از تعارض و تساقط این دو، باید احتیاط کرد، صحیح نیست زیرا: ما در دلیل روائی شما بر وجوب احتیاط، این مسئله را مطرح کرده و پاسخ دادیم که بین این دو دلیل تعارضی نیست بلکه دلیل اباحه اظهر و اخص از دلیل احتیاط است و لذا تقدّم بر دلیل احتیاط

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۳۴

و ثالثا: أنه لا- يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة، للقول بالاحتياط في هذه المسألة، لاحتمال أن يقال معه بالبراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان [۱].

و توقّف پیدا می‌کند [۲۹۰].

[۱]-۳- مصنّف می‌فرماید: شما گفتید ما در آن مسئله [۲۹۱] چه قائل به حظر یا توقّف شویم می‌گوئیم حکم اشیا، قبل از بیان شارع، «منع» و «احتیاط» است.

ما می‌گوئیم اگر قائل به حظر شدید. حق با شماست و باید حکم اشیا، را قبل از بیان شرع «حظر» دانست و احتیاط نمود.

اما اگر حکم اشیا را «توقّف» دانستیم لازم نیست بگوئیم در ما نحن فيه باید احتیاط نمود دلیل مصنّف بر این مطلب چیست؟

در آنجا بحث این بود که فعل مکلف قبل از بیان شارع ممنوعیت دارد یا محکوم به اباحه است، قائلین به توقّف می‌گفتند ما، بین حظر و اباحه مردّد هستیم و لذا قائل به توقّف می‌شویم، و در آنجا بحث راجع به محدودیت و عدم محدودیت فعل مکلف بود اما در محلّ بحث [۲۹۲] یک طرف مسئله به خداوند ارتباط پیدا می‌کند به این ترتیب که: آیا خداوند می‌تواند عقاب بلا بیان داشته باشد یا نه؟ لذا می‌گوئیم مانعی ندارد که کسی در آن مسئله قائل به توقّف شود و بگوید که من نمی‌دانم اشیا قبل از بیان شرع محدودیتی دارند یا نه، اما در محلّ بحث که یک طرف مسئله ارتباط به خداوند دارد به استناد قاعده قبح عقاب بلا بیان بگوید مؤاخذه بدون دلیل بر مولا قبیح است و خلاصه در این صورت احتمال دارد که ما بتوانیم قائل به براءت عقابیه شویم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۳۵

و ما قيل [۲۹۳]- من أن الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما يعلم فيه المفسدة- ممنوع، و لو قيل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المفسدة المحتملة في المشتبه ليس بضرر غالبا، ضرورة أن المصالح و المفسدات التي هي منافع الأحمال ليست براجعة إلى المنافع و المضار، بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر، و المفسدة فيما فيه المنفعة، و احتمال أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالبا لا يعتنى به قطعا، مع أن الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا، بل يجب ارتكابه أحيانا فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلا عن احتماله [۱].

(۱) [۱]- توهّم: براءت عقابیه و قاعده قبح عقاب بلا بیان در محلّ بحث جاری نمی‌شود.

بیان ذلک: در شبهات تحریمیّه، احتمال وجود مفسده هست و محتمل المفسده مانند مقطوع المفسده دارای ضرر و لازم الدفع است، بنابراین می‌گوئیم نمی‌توان براءت عقلی جاری نمود بلکه باید احتیاط نمود.

به عبارت دیگر: «انّ الأقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه كالإقدام على ما تعلم فيه المفسدة» همان‌طور که ما در مقطوع المفسده احتیاط می‌کنیم، در محتمل المفسده هم باید احتیاط بکنیم.

جواب این توهم را مکرر بیان کرده‌ایم که:

اگر ما قاعده لزوم دفع ضرر محتمل را قبول کنیم و ضررهای دنیوی را مشمول

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۳۶

قاعده بدانیم مع ذلك می‌گوئیم مسئله ضرر و نفع غیر از مسئله مصلحت و مفسده است.

احکام (واجبات و محرمات) تابع مصالح و مفاسد هستند نه تابع منافع و مضار بسا چیزی که واجب است و در آن مصلحت وجود دارد اما صددرصد ضرر مالی دارد مانند خمس، زکات ... که واجب و دارای مصلحت هستند اما صددرصد ضرر مالی هستند و چه بسا چیزی که حرام و مفسده دارد اما دارای نفع هم هست مثلاً- زنا حرام و مسلماً دارای مفسده است اما کسی که مرتکب زنا می‌شود اگر مردم متوجه عمل زشت او نشوند و حیثیت او از بین نرود می‌گوید من از این عمل لذت بردم.

خلاصه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند نه تابع مضار و منافع و قاعده دفع ضرر محتمل می‌گوید ضرر محتمل واجب الدفع است نه مفسده محتمل.

اشکال: گاهی از اوقات ملاک واقعی احکام و مفسده واقعی براساس همان ضرر است مثلاً اگر کسی بخواهد بدون علت اموال خود را اتلاف نماید این فعل براساس ضرر حرام می‌باشد.

در ما نحن فیه (مشتبهات) می‌گوئیم در شرب تن علاوه بر احتمال مفسده احتمال ضرر هم در میان هست یعنی احتمال می‌دهیم مفسده آن یک مفسده ضرری باشد و اگر شما قاعده دفع ضرر محتمل را پذیرفتید ما می‌گوئیم همین ضرر در شرب تن محتمل است لذا طبق قاعده دفع ضرر محتمل باید احتیاط نمائید.

جواب- همان‌طور که بیان کردیم گاهی از اوقات ملاک مفسده ضرر می‌باشد اما در شرب تن و امثال آن احتمال ضعیف ضرری هست که مورد توجه عقلا نمی‌باشد اما به خلاف مفسده که به همان ملاکی که شما احتمال حرمت می‌دهید و احتمال حرمت شما هم مورد اعتناء عقلا است به همان میزان هم احتمال مفسده می‌دهید منتها این احتمال مفسده، واجب الدفع نیست و نسبت به ضرر واجب الدفع خود احتمالش

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۳۷

بقی أمور مهمه لا بأس بالإشارة إليها: الأول: إنه أَمَا لا تجرى أصالة البراءة شرعا و عقلا فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقا و لو كان موافقا لها، فإنه معه لا مجال لها اصلا، لوروده عليها كما يأتي تحقيقه [۱].

مورد اعتنا نیست.

احتمال ضررش مورد اعتنا و توجه عقلا نیست بعلاوه ما قاعده لزوم دفع ضرر محتمل را از باب مماشات از شما پذیرفتیم زیرا احتمال (ضرر) اگر مربوط به عقوبت اخروی نباشد واجب الدفع نیست و قبلا بیان کردیم که اصلا عقل در مواردی نسبت به ضرر دنیوی ترغیب می‌کند و ...

تا اینجا ادله سه گانه اخباریین بر وجوب احتیاط را ذکر کرده و پاسخ آنها را بیان نمودیم.

خلاصه مباحثی که در اصل برائت داشتیم:

در شبهات حکمیّه (اعم از شبهه وجوبی یا تحریمی) می‌توان به برائت شرعی و عقلی تمسک نمود البته در شبهات موضوعیه هم می‌توان به اصل برائت تمسک نمود ولی قبلا- بیان کردیم که بحث درباره شبهات موضوعیه مربوط به علم فقه است و گاهی علی سبیل الاستطراد در علم اصول درباره اش بحث می‌کنند.

تذکر چند امر مهم و ضروری

امر اول

[۱]- برائت شرعی و عقلی [۲۹۴] در موردی جاری می‌شود که در مرتبه مقدم بر آن یک اصل موضوعی و حاکم جریان پیدا نکند. اگر در رتبه مقدم بر اصالة البراءة، یک اصل موضوعی (مخالف یا حتی موافق با ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۳۸

فلا- تجری- مثلاً- اصالة الإباحة فی حیوان شک فی حلیته مع الشک فی قبوله التذکيه، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة فی التذکيه، فأصالة عدم التذکيه تدرجه فيما لم يذک و هو حرام إجماعاً، كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غیر المذکي شرعاً؛ ضرورة كفاية كونه مثله حکماً، و ذلك بأن التذکيه إنما هي عبارة عن فری الأوداج [الأربعة] مع سائر شرائطها، عن خصوصية فی الحيوان التي بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلیة، و مع الشک فی تلك الخصوصية فالأصل عدم تحقق التذکيه بمجرد الفری بسائر شرائطها، كما لا يخفى [۱].

اصل برائت) باشد در این صورت اصل موضوعی تقدم بر برائت دارد و نوبت به جریان اصل برائت نمی‌رسد.

سؤال: چرا اصل موضوعی مقدم بر اصالة البراءة هست؟

جواب: به نظر مصنف علت تقدم، «ورود» است و تحقیق این مطلب را در بحث استصحاب سببی و مسببی بیان می‌کنیم.

[۱]- اکنون مصنف قدس سره برای توضیح مطلب فوق پنج قسم شبهه (پنج فرض) را بیان می‌کنند که در بعضی از آن موارد اصل موضوعی هست و در بعضی از موارد اصل موضوعی وجود ندارد البته سه مورد از آن‌ها مربوط به شبهات حکمیة است و دو موردش مربوط به شبهات موضوعیة [۲۹۵] برای بیان آن پنج فرض لازم است ما مقدماتی را ذکر نماییم:

الف- اینکه بعضی از حیوانات قابل تذکيه هستند و بعضی قابل تذکيه نیستند مقصود از «تذکيه» چیست؟

آیا مقصود این است که ذابح، مسلمان، و آلت ذبح حدید باشد و آن چهار رنگ

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۳۹

مخصوص حیوان قطع شود همچنين حیوان در هنگام ذبح به طرف قبله قرار گیرد و ...

اگر مقصود وجود شرائط فوق هست پس هر حیوانی قابلیت تذکيه دارد.

مقصود از تذکيه این است که علاوه بر شرائط فوق باید یک خصوصیت ذاتی در حیوان موجود باشد که آن ویژگی سبب می‌شود که حیوان قابلیت تذکيه پیدا کند و اگر آن خصوصیت ضمیمه سایر شرایط شد در این صورت تذکيه محقق می‌شود بنابراین تصور نکنید که عنوان «تذکيه» عبارت از همان جهاتی است که انسان هنگام ذبح با چشم و گوش می‌بیند و لذا می‌گوئیم اگر این خصوصیت و جهت ذاتی را احراز نکنیم ما شک در «قابلیت تذکيه» حیوان می‌کنیم.

ب- اثر تذکيه چیست؟

در تمام موارد اثر تذکيه عبارت از طهارت است یعنی هر حیوانی که تذکيه شد مسلماً طاهر و پاک است اما لازمه تذکيه حیوان این نیست که خوردن گوشت آن‌هم حلال است البته در بعضی از فروض اگر تذکيه احراز شد، به دنبال آن حلیت را هم می‌توان ثابت کرد.

ج- مقدمه دیگر این است که مذکي به چه حیوانی اطلاق می‌شود؟

سؤال دیگر: آیا عنوان «میته» بر «غیر مذکی» اطلاق می‌شود؟ یعنی غیر مذکی داخل عنوان میته است؟
جواب: میته به حیوانی گفته می‌شود که به مرگ طبیعی (حتف انف) مرده است و آیه شریفه (حَرَمْتُ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةَ) هم دلالت بر حرمت آن می‌نماید.

و «مذکی» حیوانی است که چهار رگ مخصوصش قطع شده و آن خصوصیت ذاتی و سایر شرائط [۲۹۶] را داشته.
ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۴۰

بنابراین لازم نیست حیوان غیر مذکی از مصادیق میته و تحت عنوان میته (امر وجودی) حرام باشد بلکه غیر مذکی از نظر حکم (حرمت) شبیه میته است و اجماع دلالت بر حرمت غیر مذکی می‌کند.

اکنون با ذکر مقدمات مذکور پنج فرضی را که مصنف مطرح کرده‌اند بیان می‌کنیم: [۲۹۷]

۱- (در شبهه حکمیّه): اگر شک داشته باشیم گوشت فلان حیوان حلال یا حرام است و منشأ شک ما این باشد که نمی‌دانیم آیا آن حیوان قابلیت تذکیه دارد یا نه، وظیفه ما چیست؟

خلاصه: «حلیت» مشکوک و منشأ آن شک در قابلیت تذکیه است مصنف می‌فرماید: در این صورت اگر این حیوان را با سایر شرائط ذبح کنیم چون شک در قابلیت تذکیه آن داریم می‌گوئیم استصحاب و اصاله عدم قابلیت تذکیه بعنوان یک اصل موضوعی جاری می‌شود و تقدّم بر اباحه دارد و می‌گوئیم این حیوان قابلیت تذکیه ندارد و حرام و غیر مذکی است و همان‌طور که در مقدمات بحث بیان کردیم لزومی ندارد عنوان «میته» بر او منطبق شود تا حرام باشد بلکه اجماع دلالت بر حرمت حیوان غیر مذکی می‌نماید.

سؤال: در اجرای استصحاب، یقین نسبت به حالت سابق لازم است در مورد آن حیوان شما (مصنف) از کجا حالت سابقه (عدم قابلیت تذکیه) را احراز کردید و گفتید اصل عدم قابلیت است؟

جواب: اجرای این نوع استصحاب طبق مبنای مصنف صحیح است.

باین ترتیب که: ایشان نظیر این استصحاب را در موارد دیگر هم جاری نمودند

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۴۱

نعم لو علم بقبوله التذکيه و شك في الحليّة، فأصالة الإباحة فيه محكمة، فإنه حينئذ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكي حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلا أصالة الإباحة، كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام [۱].

به صورت (استصحاب عدم ازلی).

اگر شک نمائیم که زنی قرشی و سیده هست یا نه ایشان به این ترتیب به استصحاب عدم قرشیت تمسک می‌کنند که: آن مرثه قبل از آنکه وجود پیدا کند (به نحو سالبه به انتفاء موضوع) قرشی نبود، اکنون که وجود پیدا کرده است ما شک داریم که عنوان قرشیت دارد یا نه همان حالت قبل را استصحاب می‌کنیم یعنی همان قضیه سالبه به انتفاء موضوع را استصحاب می‌کنیم و از آن قضیه سالبه به انتفاء محمول را نتیجه می‌گیریم.

در محل بحث: آن حیوان قبل از آنکه متولد شود قابلیت تذکیه نداشت الآن که وجود پیدا کرده است ما شک داریم که قابلیت تذکیه تحقق پیدا کرده یا نه لذا می‌گوئیم استصحاب عدم قابلیت جاری می‌شود.

[۱]- ۲- (در شبهه حکمیّه)- اگر یقین داریم که حیوانی قابلیت تذکیه دارد [۲۹۸] لکن بعد از ذبح شک در حلیت و حرمت گوشت آن داریم، حکم این فرض چیست؟

خلاصه: قابلیت تذکیه متیقن و حلیت مشکوک است.

جواب: در این صورت اصاله الاباحه جاری می‌شود زیرا ما شک در حلیت آن داریم و فرض مسئله این است که آن حیوان قابلیت تذکيه دارد (اصل موضوعی متقدمی در این فرض وجود ندارد).

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۴۲

هذا [۲۹۹] إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية، كما إذا شك - مثلا - في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها، أم لا؟ فأصاله قبوله لها معه محكمه، و معها لا مجال لأصاله عدم تحققها، فهو قبل الجلل كان يطهر و يحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه كذلك بعده [۱].

(۱) ([۱]-۳) (در شبهه حکمیة): یقین داریم که حیوانی قابلیت تذکيه دارد لکن حالتی بر آن عارض شده است که ما شک در بقاء قابلیت تذکيه آن داریم.

مثال: حیوانی است که مسلماً قابلیت تذکيه داشته لکن چون جلل و نجاست خواری بر او عارض شده است ما شک می‌کنیم که آیا این حالت سبب می‌شود که حیوان قابلیت تذکيه اش را از دست بدهد یا نه، حکم فرض مذکور چیست در این فرض اصاله الاباحه جاری نمی‌شود لکن یک اصل موضوعی که موافق با اصاله الاباحه است جاری می‌گردد و می‌گوئیم آن حیوان قابلیت تذکيه دارد و حکم به حلیت آن می‌کنیم.

تذکر: در این فرض مصنف به دو صورت استصحاب بقاء قابلیت تذکيه را جاری می‌کنند.

الف- بصورت استصحاب تنجیزی: قبل از عروض جلل، آن حیوان قابلیت تذکيه داشت اکنون که عذره خوار شده است ما شک داریم که قابلیت تذکيه آن از بین رفته است یا نه لذا می‌گوئیم: اصل بقاء قابلیت تذکيه جاری می‌شود و مجالی برای اصل عدم قابلیت نیست.

ب- بصورت استصحاب تعلیقی: آن حیوان، قبل از عروض جلل اگر تذکيه می‌شد حلال و پاک بود [۳۰۰] و لکن بعد از عروض جلل ما شک پیدا کرده‌ایم که اگر او را بکشند آیا حلال و طاهر است یا نه لذا می‌گوئیم همان حکم قبل از عروض جلل باقی است و اگر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۴۳

و مما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته و حرمة بالشبهه الموضوعية من الحيوان، و أن أصالة عدم التذكية محكمه فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعا [۱].

كما أن أصالة قبول التذكية محكمه إذا شك في طرو ما يمنع عنه، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عدا، كما لا يخفى، فتأمل جيدا [۲].

حیوان را بکشند حلال و طاهر است.

[۱]-[۴] (در شبهه موضوعیه): مثلاً قطعه گوشتی در بیابان پیدا کردیم که یقین داریم مربوط به حیوانی است که قابلیت تذکيه داشته اما نمی‌دانیم آن حیوان را تذکيه نموده‌اند یا نه.

به عبارت دیگر: تکه گوشت گوسفندی را در بیابان پیدا کرده‌ایم که نمی‌دانیم حیوان درنده‌ای آن گوسفند را خورده و مقداری از آن باقی مانده یا اینکه عده مسافری از آنجا عبور کرده، غذا خورده‌اند و سپس فراموش کرده‌اند آن قطعه گوشت را با خود ببرند حکم فرض مذکور چیست؟

در این فرض، اصل عدم تذکيه جاری می‌شود زیرا آن حیوان در حال حیات مسلماً تذکيه نشده بود و ما شک کرده‌ایم که آیا در

حال ذهاب روح تذکيه شده است يا نه لذا می گوئیم اصل، [۳۰۱] عدم تحقق تذکيه است و در نتیجه آن تکه گوشت حرام و نجس است و مجالی برای جریان اصالة الاباحه نمی باشد.

[۲]- ۵- (در شبهه موضوعیه)- در موردی است که ما یقین به قابلیت تذکيه داریم ولی شک کرده ایم که آیا مانعی تحقق پیدا کرده است تا قابلیت تذکيه را از بین ببرد یا نه.

مثال: حیوانی (گوسفندی) است که می دانیم قابلیت تذکيه دارد و همچنین یقین

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۴۴

الثانی: إنه لا- شبهة فی حسن الاحتیاط شرعا و عقلا [۳۰۲] فی الشبهة الوجوبية أو التحريمية فی العبادات و غيرها، كما لا ینبغی الارتياب فی استحقاق الثواب فیما إذا احتاط و أتى أو ترک بداعي احتمال الأمر أو النهی [۱].

داریم که اگر این حیوان نجاست خوار شود قابلیت تذکيه اش را از دست می دهد لکن ما نمی دانیم در خارج نجاست خوار شده است یا نه.

خلاصه: قابلیت تذکيه، متیقن و عروض مانع مشکوک است.

حکم مسئله: در این فرض چنانچه حیوان با شرائط دیگر ذبح شود اصالة بقاء قابلیت تذکيه جاری می شود و نتیجه اجرای این اصل همان نتیجه اجرای اصل اباحه است اما با وجود استصحاب بقاء قابلیت (اصول موضوعی) نوبت به جریان اصالة الاباحه نمی رسد.

امر دوم

اشاره

[۱]- ما ثابت کردیم که در شبهات بدویّه بعد الفحص احتیاط واجب نیست بلکه براءة عقلی و نقلی می توان جاری نمود خواه شبهه وجوبیه باشد یا تحريمیه.

سؤال: آیا در موارد مذکور احتیاط حسن دارد؟

جواب: مسلماً از نظر عقل و شرع احتیاط در شبهات وجوبیه و تحريمیه در عبادات و غیر عبادات (توصلیات) نه تنها نیکوست بلکه سبب استحقاق ثبوت می شود.

مانند اینکه کسی شرب تن را بعنوان محتمل الحرمة ترک کند یا در شبهات وجوبیه چیزی را بعنوان محتمل الوجوب اتیان نماید.

البته احتیاط باید به داعی احتمال تعلق امر و نهی نسبت به آن موارد باشد مثلاً اگر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۴۵

و ربما یشکل [۳۰۳] فی جریان الاحتیاط فی العبادات عند دوران الأمر بین الوجوب و غیر الاستحباب، من جهة أن العبادة لا بد فیها من نية القرية المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا [۱].

کسی چون علاقه ای به شرب تن ندارد آن را ترک کند در این صورت مستحق ثواب نیست بلکه علت ترک آن باید احتمال تعلق نهی الهی باشد (و همچنین در شبهات وجوبیه).

[۱]- اشکال: مصنف می فرماید: عمل به احتیاط در تعبّدیات (نه توصلیات) مورد اشکال واقع شده است.

بیان ذلك: گاهی در شبهات وجوبیه شک، بین وجوب و استحباب است یعنی اصل رجحان و تعلق امر مسلم است لکن ما شک

داریم که «امر» وجوبی به آن مشتبه، تعلق گرفته است یا امر استحبابی، در این صورت اشکالی برای عمل به احتیاط وجود ندارد. امّا گاهی در شبهات وجوبیه شک، بین وجوب و اباحه است یعنی عملی است که اگر واجب باشد عبادت آن مسلم است اما اگر واجب نباشد یک عمل مباحی است و اصلاً استحباب ندارد خلاصه ما هم احتمال می‌دهیم که امر به آن تعلق گرفته است و هم احتمال می‌دهیم یکی از مباحات باشد. و گاهی هم ما شک در وجوب و کراهت داریم مصنف می‌فرماید به دو فرض اخیر اشکال شده است که: در مواردی که شک، بین وجوب و غیر از استحباب است باتوجه به اینکه در عبادت «امر» شارع و قصد قربت لازم است شما چگونه احتیاط می‌کنید؟

اگر آن مشتبه واجب باشد دارای «امر» است اما شما که نمی‌دانید واجب است یا نه بلکه احتمال وجوب و اباحه یا وجوب و کراهت در میان است آیا علم تفصیلی یا علم اجمالی دارید که آن عمل مأمور به است؟ خیر.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۴۶

و حسن الاحتیاط عقلا - لا - یکاد یجدی فی رفع الإشکال، و لو قیل بکونه موجبا لتعلق الأمر به شرعا، بداهة توقفه علی ثبوت توقف العارض علی معروضه، فکیف یعقل أن یکون من مبادئ ثبوتیه؟ [۱].

(۱) [۱]- جواب: مصنف سه جواب برای این اشکال ذکر می‌کنند و هیچ کدام را نمی‌پذیرند و خود پاسخ چهارمی را بیان می‌کنند که یک یک آنها را بیان می‌کنیم:

۱- شما گفتید در عبادت ما نیاز به «امر» شارع داریم. ما می‌گوئیم «امر» شارع موجود هست باین ترتیب که از نظر عقل، احتیاط دارای «حسن» می‌باشد و بین حکم عقل و شرع ملازمه هست یعنی وقتی از نظر عقل احتیاط «حسن» داشت از نظر شرع هم حسن دارد و «امر» به آن تعلق گرفته است [۳۰۴] پس مانعی برای قصد قربت وجود ندارد و احتیاط ممکن است از علت (حسن احتیاط) معلول (تعلق امر) را کشف می‌کنیم (کشف لمّی) مصنف می‌فرماید و لو از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع استحباب شرعی را درست کنیم در عین حال این استحباب شرعی پاسخ اشکال را نمی‌دهد زیرا:

«بداهة توقفه...»

مقدمه

واضح است که حکم، تابع موضوع است یعنی اول باید موضوع محقق شود تا حکم بر آن مترتب شود و همچنین اول باید معروض محقق شود تا عارض بر معروض وارد شود.

خلاصه: موضوع و معروض باید با قطع نظر از حکم و عارض محقق باشند تا حکم و عارض بر آنها بار شود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۴۷

و انقدح بذلك أنه لا - یکاد یجدی فی رفعه أيضا القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب علیه، ضرورة أنه فرع إمكانه، فکیف یکون من مبادئ جریانه؟ [۱].

مثال: هذا الجسم ابیض، در اینجا اول باید «جسم» تحقق پیدا کند تا «بیاض» بر آن عروض نماید اما در محلّ بحث:

شما که می‌گوئید الاحتیاط حسن، (شرعا و عقلا) اول باید موضوع (احتیاط) این قضیه را درست کنید تا حکم (حسن) بر آن مترتب شود.

آیا شما «احتیاط» را احراز کردید؟ ما می‌گوئیم در شبهات وجوبیه عبادیه و محلّ بحث امکان تحقق موضوع و احتیاط نیست لذا

می‌گوئیم در قضیه‌ای که موضوعش (احتیاط) محلّ اشکال است نمی‌توان به حکم (حسن) تمسک نمود.

آیا حکم می‌تواند موضوع خود را درست کند؟ نه، حکم تابع و متأخر از موضوع خود هست و بر موضوع خود عارض می‌شود لذا می‌گوئیم معقول نیست چیزی که تابع و متأخر و عارض بر موضوع است از مقدمات تحقّق متبوع و موضوع و معروض باشد. خلاصه: شما اول «احتیاط» را درست کنید و بعد بگوئید «الاحتیاط حسن او مستحب» و اشکال ما در اصل تحقّق احتیاط است.

[۱]- ۲- جواب دیگری که از اشکال مذکور داده شده، این است که:

چون بر این «احتیاط» ثواب مترتب است ما کشف می‌کنیم که احتیاط «متعلق امر» [۳۰۵] شارع است.

یعنی از معلول، (ترتّب ثواب) علّت (تعلق امر) را کشف می‌کنیم (کشف ائی).

مصنّف می‌فرماید: این راه هم مشکل را حل نمی‌کند.

بیان ذلک: سؤال: امر شارع به چه چیز متعلق شده است؟

جواب: امر شارع به احتیاط تعلق گرفته است آیا موضوع (احتیاط) تحقّق پیدا

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۴۸

هذا مع أن حسن الاحتیاط لا- یكون بکاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللّم، و لا- ترتب الثواب علیه بکاشف عنه بنحو الإنّ، بل یكون حاله فی ذلک حال الإطاعة، فإنه نحو من الانقیاد و الطاعة [۱].

و ما قیل فی دفعه: من کون المراد بالاحتیاط فی العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جمیع الجهات عدا نية القربة. فیه: مضافا إلى عدم مساعده دليل حیثئذ علی حسنه بهذا المعنى فیها، بدهاه أنه لیس باحتیاط حقیقه، بل هو أمر لو دل علیه دلیل کان مطلوباً مولویاً نفسیاً عبادياً، و العقل لا یستقل إلا بحسن الاحتیاط، و النقل لا یکاد یرشد إلا إلیه. [۲].

کرده است که شما می‌خواهید بگوئید امر به آن تعلق پیدا کرده است لذا می‌گوئیم شما اول باید موضوع (احتیاط) را احراز کنید تا حکم بر آن مترتب شود و اشکال ما در اصل تحقّق موضوع (احتیاط) هست.

[۱]- مصنّف می‌فرماید: اینکه شما در جواب اول گفتید ما از حسن احتیاط کشف می‌کنیم امر به آن تعلق گرفته است و در جواب دوم بیان کردید که، از ترتّب ثواب بر احتیاط کشف می‌کنیم که امر به احتیاط تعلق گرفته است از باب مماشات این دو را از شما پذیرفتیم اما اکنون می‌گوئیم هیچ‌یک از آن دو را قبول نداریم زیرا:

احتیاط بعنوان انقیاد نیکو است و در مورد انقیاد و اطاعت، عقل حکم به حسن و استحقاق ثواب می‌کند اما آیا عقل بدنبال «حسن» می‌گوید یک امر شرعی هم وجود دارد؟ خیر.

لذا می‌گوئیم از این دو راه شما نمی‌توانید بگوئید احتیاط، متعلق امر شرعی است.

بنابراین مصنّف کشف «لمی و ائی» را نپذیرفتند.

[۲]- ۳- جواب دیگری که از این اشکال داده شده است: معنای احتیاط در عبادات این است که انسان تمام خصوصیات عمل را اتیان بکند مگر قصد قربت را یعنی احتیاط کامل نمی‌توان نمود و اتیان عمل با خصوصیات آن بدون قصد قربت کافی است

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۴۹

نعم، لو كان هناك دليل علی الترغيب فی الاحتیاط فی خصوص العبادة، لما كان محیص عن دلالتة اقتضاء علی أن المراد به ذاک المعنى، بناء علی عدم إمكانه فیها بمعناه حقیقه، كما لا یخفی أنه التزام بالإشکال و عدم جریانها فیها، و هو كما ترى [۱].

زیرا «امر» برای شما مشکوک است و رعایت قصد قربت ممکن نیست آیا این جواب صحیح است؟

مصنّف دو اشکال به این بیان دارند:

الف- ما دلیلی نداریم که این نوع احتیاط نیکو است زیرا این نوع احتیاط (که قصد قربت در آن رعایت نشود) اصلاً عنوان «احتیاط» را ندارد لذا حسن عقلی و استحباب شرعی هم ندارد.

مصنّف می‌فرماید بله اگر یک دلیل شرعی وارد شود که اتیان عمل بدون قصد قربت (با رعایت سایر شرائط) عنوان «احتیاط» دارد در این صورت «احتیاط» یک مطلوب مولوی و نفسی است یعنی رعایت خود «احتیاط» مطلوب است درحالی که عقل حکم به حسن احتیاط طریقی می‌کند و همچنین شرع هم حکم به استحباب احتیاط طریقی می‌نماید.

به عبارت دیگر: ما درباره احتیاط طریقی بحث می‌کنیم نه درباره احتیاط نفسی یعنی ما احتیاط می‌کنیم تا راه و طریقی به آن واقع مجهول پیدا کنیم نه احتیاطی که خودش با قطع نظر از واقع و رعایت قصد قربت نسبت به واقع مستحب باشد.

[۱]- اگر دلیلی می‌گفت که در خصوص عبادات هم احتیاط کنید مثلاً- دلیلی دلالت می‌کرد که: «یستحب الاحتیاط حتّی فی العبادات» ما از کلمه «حتّی» کشف می‌کردیم که احتیاط در عبادات هم ممکن است در این صورت اگر ما راهی برای امکان احتیاط «کامل» پیدا نمی‌کردیم به دلالت اقتضا و برای اینکه کلام حکیم لغو نباشد می‌گفتیم چون رعایت قصد قربت ممکن نیست معنای احتیاط این است که تمام خصوصیات عمل را اتیان کنید مگر قصد قربت.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۵۰

قلت: لا- یخفی أن منشأ الإشکال هو تخیل کون القربۃ المعتبرة فی العبادۃ مثل سائر الشروط المعتبرة فیها، مما یتعلق بها الأمر المتعلق بها، فیشکل جریانہ حینئذ، لعدم التمكن من قصد القربۃ المعتبر فیها، و قد عرفت أنه فاسد، و إنما اعتبر قصد القربۃ فیها عقلاً لأجل أن الغرض منها لا یکاد یحصل بدونہ. و علیہ کان جریان الاحتیاط فیہ بمکان من الإمكان، ضرورة التمكن من الإتيان بما احتمل وجوبه بتمامه و کماله، غایة الأمر أنه لا بد أن یؤتی به علی نحو لو کان مأموراً به لکان مقرباً، بأن یؤتی به بداعی احتمال الأمر أو احتمال کونه محبوباً له تعالی، فیقع حینئذ علی تقدیر الأمر به امثالاً لأمره تعالی، و علی تقدیر عدمه انقیاداً لجنابه تبارک و تعالی، و یستحق الثواب علی کل حال إما علی الطاعة أو الانقیاد [۱].

آیا مصنّف راهی برای احتیاط توأم با قصد قربت دارند؟

آری و آن جواب چهارمی است که ان شاء الله تعالی بیان خواهیم کرد منتها قبل از بیان آن راه ما دوّمین ایراد به جواب سوّم را بیان می‌کنیم:

ب- «فیه» ... انه التزام بالاشکال ...

سوّمین جواب از اشکال این بود که معنای احتیاط در عبادات این است که انسان تمام خصوصیات و شرائط عمل را اتیان کند مگر قصد قربت را.

مصنّف می‌فرماید: این جواب از اشکال نیست بلکه این تسلیم نسبت به اشکال است. مستشکل می‌گفت: «در محل بحث، احتیاط ممکن نیست» شما جواب می‌دهید «بدون قصد قربت، احتیاط می‌کنیم» درحالی که اتیان عمل بدون قصد قربت، عنوان «احتیاط» ندارد.

[۱]- ۴- اکنون مصنّف راه حلی را که خود قبول دارند بیان می‌کنند. ما بررسی کنیم، بینیم منشأ این اشکال- عدم جریان احتیاط در عبادات- چیست؟

مقدمه: مصنّف در جلد اوّل کفایه الاصول در مبحث واجبات تعبّدی و توصلی بیان کردند که:

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۵۱

اصلاً قصد قربت - به معنی داعی الامر - نه به صورت شرطیت و نه بصورت جزئیت - حتی در عبادات مسلم - داخل و جزء مأمور به نیست.

بیان ذلک: شارع مقدس می‌تواند بگوید نماز را با اجزا و شرائط، یعنی با رکوع و سجود و طهارت و ... بخوانید اما نمی‌تواند بگوید نماز را به داعی امر، اتیان نمائید.

به عبارت دیگر: «داعی الامر» نمی‌تواند در ردیف سائر اجزا و شرائط نماز باشد.

سؤال: در عبادات ما چگونه «قصد قربت» بکنیم؟

جواب: ما به «عقل» مراجعه می‌کنیم و عقل می‌گوید: چون در واجبات عبادی بدون قصد قربت و بدون «داعی امر»، غرض شارع حاصل نمی‌شود، لذا خود «عقل» حکم می‌کند که قصد قربت در آنها معتبر است و شما نماز را به قصد قربت و به داعی امر بخوانید تا غرض مولی حاصل شود بنابراین ما «مأمور به» را با تمام اجزا و شرائط، به داعی امر، اتیان می‌کنیم و هیچ نقصی هم در آن نیست. منتهی در مسئله قصد قربت، مرجع ما، عقل است.

سؤال دیگر: در محلّ بحث که ما علم به ثبوت امر نداریم بلکه احتمال ثبوت امر را می‌دهیم چگونه می‌توانیم احتیاط و قصد قربت نمائیم؟

جواب: ما به عقل مراجعه می‌کنیم و او می‌گوید که:

شما عمل عبادی مشکوک الوجوب را به داعی احتمال وجوب، اتیان کنید و انگیزه شما از اتیان آن عمل، این باشد که احتمال دارد آن مشکوک الوجوب، نزد خداوند محبوبیت داشته باشد [۳۰۶] منتها در واجبات مسلم عبادی، شما آنها را به «داعی امر»، انجام

ایضاح الکفایه؛ ج ۴، ص: ۴۵۲

و قد انقدح بذلک أنه لا حاجة فی جریانہ فی العبادات إلی تعلق أمر بها [۱].

بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتیاط بشیء، بل کسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها، كما لا یخفی [۲]. [۳۰۷]

ایضاح الکفایه؛ ج ۴؛ ص ۴۵۲

می‌دهید اما در محلّ بحث به داعی «احتمال امر الهی» اتیان کنید.

چنانچه در محلّ بحث بصورتی که بیان کردیم، قصد قربت بکنید، اگر آن عمل به حسب واقع و در لوح محفوظ، «مأمور به» باشد شما یک امتثال کامل، نسبت به آن، نموده‌اید و اگر به حسب واقع فاقد امر باشد شما یک عبد منقاد محسوب می‌شوید. و همان‌طور که امتثال و اطاعت، موجب استحقاق ثواب است در مورد انقیاد هم، «عقل» حکم به استحقاق ثواب می‌نماید. پس در شبهات وجوبیه عبادیه احتیاط ممکن هست.

سؤال: منشأ ایراد مستشکل که می‌گفت: احتیاط ممکن نیست چه بوده است؟

جواب: مستشکل خیال کرده است که قصد قربت مانند سائر اجزاء و شرائطی است که در «مأمور به» معتبر می‌باشد و امر، متعلق به آن می‌گردد لذا اشکال کرده است که چون علم به ثبوت امر نداریم بلکه احتمال ثبوت امر را می‌دهیم لذا احتیاط ممکن نیست. و مصنّف ثابت کردند که آن تخیل، فاسد است و می‌توان احتیاط نمود. - که ما مشروحا بیان نمودیم.

[۱]- از بیانات گذشته ما روشن شد که اگر بخواهیم در عبادات هم احتیاط نمائیم نیازی نیست که «امر» به آنها متعلق شود بلکه اتیان عبادت به داعی احتمال امر، مصحح احتیاط است.

[۲]- اکنون مصنّف می‌فرمایند: نه تنها نیازی به ثبوت «امر» نداریم بلکه ثبوت

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۵۳

فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار (من بلغه ثواب) على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب و لو بخبر ضعيف، لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف، بل كان عليه مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه [۱].

«امر» مزاحم احتیاط است.

بیان ذلك: اگر «امر» به عبادت تعلق گرفت و ما بتوجه به آن «امر»، عمل عبادی را اتیان نمودیم در این صورت عنوان «احتیاط» در بین نمی‌باشد. مثلا کسی که نماز شب می‌خواند- که امر استحبابی دارد- او دیگر «احتیاط» نمی‌کند زیرا «احتیاط» مربوط به مواردی است که ثبوت امر مشکوک باشد یا کسی که نماز واجب را می‌خواند او به «احتیاط» عمل نمی‌کند چون فرض کرده است که در مورد آن نماز امر ثابت است.

خلاصه: «احتیاط» با «ثبوت امر» جمع نمی‌شود.

جریان احتیاط در عبادات نیازی به اخبار من بلغ ندارد

[۱]- باتوجه به اینکه با ثبوت امر، مسئله احتیاط در عبادت کنار می‌رود مصنف نتیجه می‌گیرند که اگر گفته شود اخبار «من

بلغ» [۳۰۸] دلالت بر استحباب عمل و «ثبوت امر» می‌کند [۳۰۹] باز هم این راه نمی‌تواند مصحح احتیاط در عبادت شود. [۳۱۰]

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۵۴

لا يقال: هذا لو قيل بدلالته على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه، و اما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان، بل بعنوان أنه محتمل الثواب، لكانت دالمة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتیاط، كأوامر الاحتیاط، لو قيل بأنها للطلب المولوی لا الإرشادی [۱].

چون ما بیان کردیم که عنوان «احتیاط» در موردی است که وجود «امر» برای ما «مشکوک» باشد نه ثابت.

و لذا اگر اخبار من بلغ، دلالت بر استحباب یک عملی بکند آن عمل مانند سائر مستحبات گشته، و دیگر با «ثبوت» امر، معنا ندارد که «احتیاط» بکنیم.

تذکر: قدر متیقن از اخبار «من بلغ» مواردی است که منشأ شک، روایت ضعیف باشد نه فتوای مجتهد. مثلا روایت ضعیفی می‌گوید: که دو رکعت نماز با فلان خصوصیت دارای ثواب و مستحب است و برای ما شک، حاصل می‌شود، ولی اخبار «من بلغ» می‌گوید آن نماز مستحب است و قدر متیقن از اخبار «من بلغ» همین فرض است نه در صورتی که منشأ شک، فتوای مجتهد باشد.

خلاصه: نگوئید اگر اخبار «من بلغ» دلالت بر استحباب و ثبوت «امر» بکند، راه برای جریان احتیاط باز است زیرا اگر امر استحبابی موجود باشد عنوان «احتیاط» کنار می‌رود و اصلا احتیاط در مواردی است که واقع، برای انسان مجهول باشد اما اگر اخبار من بلغ دلالت بر استحباب و ثبوت امر بکند دیگر «احتیاط» معنا ندارد.

[۱]- در مورد اخبار «من بلغ» دو نظریه وجود دارد:

الف- اخبار «من بلغ» دلالت بر استحباب و ثبوت «امر» می‌کند مثلا- روایت ضعیفی دلالت می‌کند که دو رکعت نماز با فلان خصوصیت در روزهای سه‌شنبه ثواب دارد در این صورت، آن دو رکعت به‌عنوان «خودش» (نه به‌عنوان «احتیاط»)، مستحب

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۵۵

فإنه يقال: إن الأمر بعنوان الاحتیاط و لو كان مولویا لكان توصلیا، مع أنه لو كان عبادیا لما كان مصححا للاحتیاط، و مجدیا فی

جریانہ فی العبادات کما أشرنا إليه آنفا [۱].

به حساب می‌آید یعنی همان‌طور که نماز شب مستحب است این نماز هم، یک عمل مستحب می‌شود کسی که نماز شب را می‌خواند نمی‌گوید من آن را به‌عنوان احتیاط اتیان می‌کنم بلکه می‌گوید: «صلاة اللیل مستحبہ» در مورد این نماز خاص هم، مسئله چنین است.

مستشکل طبق این مبنا ایراد نمی‌کند بلکه ایراد او طبق مبنای دوم است.

ب- اخبار «من بلغ» به‌عنوان احتمال ثواب، دلالت بر استحباب می‌کند نه به‌عنوان خود عمل. یعنی اخبار من بلغ نمی‌گوید آن دو رکعت نماز مستحب است بلکه می‌گوید چون در آن نماز احتمال ثواب هست، شما به‌عنوان محتمل الثواب می‌توانید آن نماز را بخوانید.

به عبارت دیگر: شما به‌عنوان احتیاط می‌توانید آن دو رکعت نماز را بخوانید بنابراین، اتیان به آن عمل، به‌عنوان «احتیاط» است مانند سائر اوامر احتیاطی.

نتیجه: شما نگوئید با آمدن اخبار من بلغ، بساط «احتیاط» برچیده می‌شود.

تذکر: ما تاکنون اوامر احتیاط را ارشادی می‌دانستیم اما در این اشکال، مستشکل می‌گوید: لو قیل بانها للطلب المولوی ... یعنی اگر اوامر احتیاط ارشادی نباشند بلکه جنبه «مولویتی» داشته باشند.

[۱]- مصنف دو جواب از ایراد مذکور بیان می‌کنند:

۱- اکنون که شما استحباب احتیاط را درست کردید ما از شما سؤال می‌کنیم که امر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۵۶

متعلق به «احتیاط»، یک امر تعبّدی است یا توصلی؟ [۳۱۱].

به عبارت دیگر: آیا مکلف باید احتیاط را هم به قصد امر، مراعات نماید؟

جواب: امر متعلق به احتیاط، یک امر توصلی است و معنایش این است که هر کجا عنوان «احتیاط» تحقق پیدا کرد، رعایت آن مستحب است و لازم نیست که عنوان «احتیاط» به داعی امر متعلق به آن، اتیان شود.

ارتباط این مطلب با محل بحث: شما می‌خواستید احتیاط در عبادت را از طریق امر متعلق به احتیاط درست کنید و ما جواب دادیم که امر متعلق به احتیاط، تعبّدی نیست بلکه توصلی می‌باشد و معنای امر توصلی این است که هر گاه موضوع آن، محقق شد با هر قصد و داعی که انسان، آن را اتیان کند «امر» توصلی ساقط می‌شود.

تذکر: تمام اوامر توصلی را می‌توان با قصد قربت اتیان نمود لذا می‌گوئیم، اوامر توصلی، عبادت دائمی نمی‌تواند درست کند و ضرورت ندارد دائما تعبّدی باشند.

۲- اگر امر متعلق به احتیاط، تعبّدی باشد مصحح جریان احتیاط در عبادت نمی‌شود و اشکال در باب احتیاط تجدید می‌شود زیرا معنای «یستحب الاحتیاط» این است که شما اول عنوان «احتیاط» را درست کنید بعد، حکم به استحباب را روی آن اجرا نمایید.

به عبارت دیگر وقتی ما می‌گوئیم «یستحب الاحتیاط» حکم و امر، متأخر از موضوع است. و «حکم» نمی‌تواند موضوع خود را محقق کند اگر کسی گفت: انا امر بالاحتیاط امر استحبابی ما از «امر» نمی‌توانیم احتیاط را درست کنیم بلکه باید با قطع نظر از این «امر»، احتیاطی باشد تا ما آن را رعایت کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۵۷

ثم إنه لا یبعد دلالة بعض تلك الأخبار علی استحباب ما بلغ علیه الثواب، فإن صحیحة هشام بن سالم المحکیة عن المحاسن، عن أبی

عبد الله عليه السلام قال: (من بلغه عن النبي - صَلَّى اللهُ عليه وآله - شيء من الثواب فعمله، كان أجر ذلك له، وإن كان رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله - لم يقله) ظاهرة في أن الأجر كان مترتباً على نفس العمل الذي بلغه عنه صَلَّى اللهُ عليه وآله أنه ذو ثواب، وكون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه، فيما إذا أتى بربما أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط، بدهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً و عنواناً يؤتى به بذاك الوجه و العنوان. و إتيان العمل بداعي طلب قول النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله كما قيد به في بعض الأخبار، و إن كان انقياداً، إلا أن الثواب في الصحيحه إنما رتب على نفس العمل، و لا- موجب لتقيدها به، لعدم المنافاة بينهما، بل لو أتى به كذلك أو التماساً للثواب الموعود، كما قيد به في بعضها الآخر، لأوتى الأجر و الثواب على نفس العمل، لا بما هو احتياط و انقياد، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً و إطاعة، فيكون وزانه و زان (من سرح لحيته) أو (من صلى أو صام فله كذا) و لعله لذلك أفتى المشهور بالاستحباب، فافهم و تأمل [۱].

تسامح در ادله سنن

اشاره

[۱]- اکتون مصنف مقداری درباره اخبار «من بلغ» بحث می‌کنند. ابتدا صحیح هاشم بن سالم را نقل می‌کنیم: عن هشام بن سالم عن ابي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صَلَّى اللهُ عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له و ان كان رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله لم يقله. [۳۱۲]

مقدمه: اگر روایت معتبری دلالت بر استحباب یا وجوب چیزی بکند، در این صورت آن «چیز»، مستحب یا واجب می‌شود زیرا فرض این است که ادله حجیت خبر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۵۸

واحد، شامل آن روایت معتبر شده است امّا اگر روایت ضعیفی دلالت بر وجوب یا استحباب چیزی بکند، در این صورت، ما به کمک اخبار «من بلغ» می‌توانیم بگوئیم: آن چیز مستحب است. اخبار من بلغ به هیچ وجه نمی‌تواند اثبات وجوب نماید. مثال: اگر خبر ضعیفی دلالت کند بر اینکه خواندن دو رکعت نماز در فلان شب، فلان مقدار ثواب دارد، در این صورت، ما به کمک اخبار من بلغ می‌گوئیم آن نماز مستحب است و مثل این است که روایت معتبر، دلالت بر آن، نموده است.

سؤال: آیا اخبار من بلغ دلالت بر استحباب خود آن نماز می‌کند؟- یعنی همان‌طور که مثلاً صلاة اللیل مستحب است آن دو رکعت نماز هم بذاته مستحب است- یا این که نه مفاد اخبار من بلغ این است که آن دو رکعت نماز به عنوان محتمل الثواب و به عنوان اینکه احتمال دارد مطابق واقع و لوح محفوظ باشد، استحباب دارد- که در حقیقت، عنوان احتیاط بر آن عمل منطبق می‌شود.

و به عبارت دیگر، مفاد اخبار من بلغ، دلالت بر استحباب احتیاط می‌کند؟

جواب: در این مسئله دو عقیده وجود دارد نظر مصنف، با عقیده مرحوم شیخ انصاری متفاوت است.

ما ابتدا نظر مرحوم شیخ را به اختصار بیان می‌کنیم:

نظر شیخ اعظم درباره اخبار من بلغ [۳۱۳]

ایشان خواسته‌اند دلالت اخبار «من بلغ» بر استحباب «نفس عمل» را قبول نکنند و بفرمایند ترتب ثواب، مستلزم کشف «امر مولوی استحبابی» نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۵۹

بیان ذلک: در صحیح هاشم چنین آمده است: من بلغه عن النبی صلی الله علیه و آله شیء من الثواب فعمله ... «فاء» در این روایت، «فاء» تفریع است و تفریع عمل بر «بلوغ خبر» یعنی اتیان عمل به رجاء مطلوبیت و این، همان عنوان انقیاد و احتیاط است. و در مورد انقیاد، «عقل» حکم به استحقاق ثواب می‌کند لذا ما از ترتب ثواب بر آن انقیاد یک امر مولوی استجابی را کشف نمی‌کنیم تا بتوانیم بگوئیم «نفس عمل» استجاب دارد. و این که روایات باب، ثواب را بیان می‌کنند به عنوان مؤکد حکم عقل است. [۳۱۴]

نظر مصنف درباره اخبار من بلغ

بعضی از اخبار- مانند صحیح هاشم بن سالم- دلالت بر استجاب «نفس عمل» می‌کند زیرا ظاهر صحیح هاشم این است که: اگر در روایت ضعیفی منسوب به پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله وعده پاداش بر انجام عملی آمده باشد و کسی آن عمل را انجام دهد به آن ثواب می‌رسد گرچه در واقع رسول الله هم نفرموده باشد.

در این روایت قید نشده که آن عمل را به عنوان احتیاط و اینکه شاید آن روایت صحیح باشد، انجام دهد بلکه ظهور روایت در این است که آن عمل را به تیت «خود عمل» انجام دهد و ثواب بر آن عمل مترتب است نکته دیگر آن است که در صحیح هاشم چنین آمده بود: «من بلغه ... فعمله» «فاء» در این کلمه- «فعمله»- به عنوان تفریع است یعنی عمل، به دنبال «بلوغ خبر» است به نحوی که اگر «بلوغ» نبود، داعی بر تحقق عمل پیدا نمی‌شد. البته داعی بر عمل، سبب نمی‌شود که عمل، مقید و معنون به آن داعی گردد تا ما بگوئیم: اتیان آن عمل «مثلاً خواندن دو رکعت نماز» مقید به این است که چون عنوان بلوغ خبر ضعیف در کار است پس من آن را اتیان می‌کنم و «ثواب» مربوط به عمل

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۶۰

به قصد احتیاط است.

خلاصه: «عمله» اطلاق دارد و ذکر از «قصد احتیاط» در آن نشده است.

مطلب دیگر، اینکه معنای «فعمله» چیست؟

آیا یعنی عمل بکند ثواب را؟ یا اینکه به فعل ذی ثواب، عمل نماید؟ احتمال اول مطرح نیست چرا که ثواب و پاداش، مربوط به خداوند است- نه مکلف- بلکه مقصود همان احتمال دوم است یعنی آنکه عمل ذی ثواب را اتیان کند تا مستحق آن پاداش و ثواب گردد (و کان اجر ذلک له یعنی ثواب آن عمل، برای اوست).

مصنف می‌فرماید: بعضی از روایات باب، مقید است و ما یک نمونه از آنها را نقل می‌کنیم:

عن أبي عبد الله عليه السلام قال: من بلغه عن النبي صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي صلى الله عليه وآله كان له ذلك الثواب و ان كان النبي صلى الله عليه وآله لم يقله.

و در بعضی از روایات چنین آمده است: «فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب» در این نوع روایات، «عمل» مقید به عنوان «رسیدن به قول نبی صلی الله علیه و آله یا رسیدن به ثواب موعود» شده است.

با این دو دسته روایات، چه باید کرد؟ آیا می‌توانیم بگوئیم که صحیح هاشم، مطلق است و دلالت بر ترتب ثواب، بر نفس عمل می‌کند- خواه به داعی ثواب و یا رسیدن به قول نبی صلی الله علیه و آله، آن عمل را اتیان کنیم و یا بدون آن.

اما سائر اخبار، مقید است و دلالت بر ترتب ثواب بر عمل می‌کند (منتها مقید است به داعی رسیدن به ثواب یا طلب قول نبی صلی الله علیه و آله).

در نتیجه حمل مطلق بر مقید کرده و بگوئیم: صحیح هاشم هم مقید است و دلالت بر ترتب ثواب- «طلبا لقول النبي صلى الله عليه وآله» می‌کند- نه به عنوان نفس عمل بلکه به عنوان رسیدن به قول آن حضرت- آن وقت نتیجه این می‌شود که اخبار «من بلغ» دلالت

بر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۶۱

استحباب احتیاط می‌کند مصنف می‌فرماید: نیاز به چنین حمل و تقییدی نمی‌باشد و حمل مطلق بر مقید، در مواردی است که بین آن دو، منافات باشد. مثال: اعتق رقبه (مطلق) - لا تعتق رقبه کافره (مقید) که در این صورت بین این دو منافات است لذا مطلق را حمل بر مقید می‌کنیم.

اما اگر مولی چنین گفت: «من اعتق رقبه فله کذا» و در مورد دیگر چنین گفت: «من اعتق رقبه مؤمنه فله کذا» در دو مثال اخیر، چه منافاتی بین دو دلیل وجود دارد که مطلق را حمل بر مقید کنیم؟

آیا مانعی دارد که عتق رقبه، به نحو مطلق، دارای پاداش و ثواب باشد و همچنین «عتق رقبه مؤمنه» هم ثواب داشته باشد؟ خیر لذا می‌گوئیم صحیحه هشام، به اطلاق خود باقی است و دلالت بر استحباب «نفس عمل» می‌کند. و «نفس عمل» به دنبال بلوغ خبر، اجر و ثواب دارد و «بلوغ خبر» داعی در تحقق عمل است نه قید عمل.

و چنانچه انسان «طلباً لقول النبی صلی الله علیه و آله» و یا «التماساً للثواب»، عمل را اتیان نماید، اگرچه انقیاد است اما می‌گوئیم دلالت می‌کند که «نفس عمل» دارای ثواب و مستحب است و چون منافاتی بین آن دو دسته روایت نیست، پس صحیحه هشام به اطلاق خود باقی است.

مصنف می‌فرماید اخبار من بلغ هم وزن و برابر اخبار تسریح لحيه [۳۱۵] هستند با این که در مورد شانه زدن محاسن «امر» نداریم اما از ترتب ثواب بر آن عمل ما استحباب آن عمل را کشف می‌کنیم.

به عبارت دیگر همان‌طور که در مورد تسریح لحيه ما از ترتب ثواب استحباب «عمل» را کشف می‌کنیم در مورد اخبار من بلغ هم از ترتب ثواب استحباب «عمل» را

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۶۲

کشف می‌کنیم. [۳۱۶]

و چون از اخبار من بلغ مانند صحیحه هشام استحباب «نفس عمل» استفاده می‌شود شاید مشهور هم به همین علت فتوا به استحباب بسیاری از افعال داده‌اند که روایات ضعیفی در مورد آن افعال ثواب را بیان می‌کنند.

قوله: كما قید فی بعضها الآخر لأوتی الاجر و الثواب [۳۱۷] علی نفس العمل [۳۱۸].

ثمره بین دو قول [۳۱۹]:

اگر ما بگوئیم اخبار باب، دلالت بر استحباب «نفس عمل» می‌کنند در این صورت اگر خبر ضعیفی نسبت به عملی، اجر و ثواب مترتب بر آن عمل را بیان کند مجتهد

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۶۳

الثالث: انه لا یخفی أن النهی عن شیء، إذا كان بمعنى طلب تركه فی زمان أو مكان، بحيث لو وجد فی ذاك الزمان [۳۲۰] أو المكان [۳۲۱] و لو دفعه لما امتثل أصلاً، كان اللازم علی المكلف إحراز أنه تركه بالمره و لو بالأصل، فلا يجوز الإتيان بشيء يشك معه فی تركه، إلا إذا كان مسبوقة به لیستصحب مع الإتيان به [۱].

می‌تواند فتوا به استحباب آن عمل بدهد و این مطلب را در رساله عملیه بنویسد.

امّا اگر بگوئیم: اخبار باب، دلالت بر استحباب احتیاط می‌کند در این صورت نمی‌توان فتوا به استحباب آن «عمل» داد. بلکه باید چنین بگوئیم: اتیان و رعایت آن عمل، رجاء و به‌عنوان امید به مطابقت با واقع، مستحب است.

امر سوم

اشاره

[۱]- بعضی گفته‌اند در شبهات موضوعیه ۳۲۲] تحریمیّه و بلکه در شبهات موضوعیه وجوبیه هم باید احتیاط نمود. اما مصنف در شبهات موضوعیه تحریمیّه، این بحث را مطرح می‌کند و قائل به تفصیل می‌شوند و ظاهراً از همین بیان مصنف، حکم شبهات موضوعیه وجوبیه هم مشخص می‌شود.

بیان ذلک: به یک اعتبار، ما دو نوع «نهی» داریم:

الف: گاهی نهی، به طبیعت معینی متعلق می‌شود به نحوی که مقصود شارع این است که نباید «منهی عنه» در هیچ زمان و مکانی اتیان شود و تمام افراد را من حیث المجموع یک موضوع برای حرمت قرار می‌دهد [۳۲۳] به طوری که اگر انسان، یک فرد از آن را ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۶۴

نعم، لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه على حده، لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد، و حيث لم يعلم تعلق النهی إلا بما علم أنه مصداقه، فأصالة البراءة فی المصادیق المشبهة محكمة [۱].

اتیان کند، اصلاً نسبت به تکلیف مولا امتثال نکرده است بلکه باید تمام افراد آن طبیعت را ترک نماید تا امتثال نهی مولا تحقق پیدا کند.

مثال: شارع مقدّس در ماه رمضان، مکلفین را از اکل و شرب، نهی نموده است به نحوی که باید از صبح تا شب، از خوردن و آشامیدن اجتناب کنند و می‌دانیم اکل و شرب، مصادیق زیادی دارد و شارع تمام آن مصادیق را یک موضوع برای نهی قرار داده است در این صورت اگر کسی از تمام مأكولات و مشروبات اجتناب کند، نسبت به یک حکم الهی امتثال نموده است و چنانچه از تمام مأكولات اجتناب کند اما فقط یک لحظه نسبت به یک چیز مخالفت کند و آن را بخورد در این صورت اصلاً امتثالی نسبت به تکلیف مولى نموده است زیرا تمام افراد، یک موضوع، برای یک حکم بوده است.

مکلف باید احراز کند که منهی عنه را ترک نموده است گرچه احراز بوسیله اصل عملی باشد (احراز تعبّدی) چگونه با اصل عملی می‌توان ترک طبیعت منهی عنه را احراز کرد؟ فرض کنید کسی از ابتدای طلوع فجر به نیت روزه از شرب و اکل اجتناب نمود اما هنگام عصر آمپولی تزریق کرد و شک کرد که آیا هنوز هم تارک اکل و شرب هست یا نه در این صورت چون حالت سابقه ترک اکل و شرب دارد می‌تواند استصحاب بقاء ترک اکل و شرب نماید.

خلاصه: اگر شک کنیم که فلان مصداق از افراد منهی عنه هست یا نه باید احتیاط نمود زیرا اصل تکلیف و اشتغال ذمه مسلم است مگر اینکه مسبوق به ترک باشد که در این صورت با اتیان آن شیء مشکوک می‌توان استصحاب بقاء ترک نمود.

[۱]- ب- گاهی از اوقات نهی به یک طبیعت متعلق می‌شود اما هر فرد از آن

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۶۵

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراد المشبهة، فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حده، أو كان الشيء مسبوقاً بالترك، وإلا- لوجب الاجتناب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً، فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه و عدم إتيانه امتثالاً- لنهي. غاية الأمر كما يحرز وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام به. [۱].

طبیعت، یک حکم مستقل دارد. [۳۲۴] در این صورت اگر نسبت به یک فرد مخالفت تحقق پیدا کرد باز فرد دیگر هم حرام است و مکلف باید نسبت به آن اطاعت کند.

مثال: شارع مقدّس، شرب خمر را حرام نموده است و تمام مصادیق و افراد خمر، حرام است حال اگر کسی با یک مصداق از مصادیق خمر، مخالفت کرد، باز حرمت سائر موارد، به جای خود محفوظ است و باید نسبت به آنها موافقت نماید بخلاف فرض قبل که فقط یک موافقت یا مخالفت مطرح بود.

در فرض اخیر، اگر به فرد مشکوکی برخورد کردیم، چون هر فرد، حکم جداگانه و مستقل دارد و در آن حکم شک داریم، لذا می‌توانیم به اصالة البراءة تمسک نموده و در مورد مشکوک حکم به براءت و عدم لزوم احتیاط بکنیم.

مثال: اگر مایعی مردّد بین خمر و خل بود در این صورت- چون هر فردی حکم مستقل دارد و نمی‌دانیم که نهی شارع، به آن فرد متعلق شده است یا نه؟- می‌توانیم به اصل براءت مراجعه نموده و آن مایع را جایز الشرب بدانیم.

خلاصه امر سوّم

[۱]- ۱- در مواردی که «نهی» به یک طبیعت تعلق پیدا کرده است، اما هر فرد از

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۶۶

و الفرد المشتبه و إن كان مقتضى أصالة البراءة جواز الاقتحام فيه، إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، و لا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا، ففطن [۱].

آن طبیعت، حکم مستقلی دارد، چنانچه به فرد مشتبهی برخورد کنیم احتیاط لازم نیست زیرا در مورد آن فرد نسبت به اصل تکلیف شک داریم و می‌توانیم اصل براءت را جاری نماییم.

۲- چنانچه نهی، به یک طبیعت من حیث المجموع تعلق پیدا کند و ما به فرد مشکوکی برخورد کنیم که مسبوق به ترک است در این صورت هم می‌توان آن مشکوک را اتیان نمود.

۳- در غیر از دو مورد فوق، چنانچه به مصداق مشکوکی برخورد نماییم- چون «نهی» به طبیعت من حیث المجموع تعلق گرفته است و اصل تکلیف مسلم است- لذا می‌گوئیم: مقتضای اشتغال یقینی، براءت یقینیه است و نمی‌توان به اصل براءت رجوع نمود بلکه باید اجتناب کرد.

اکنون مصنّف رحمه الله یکی دو شاهد اقامه می‌کنند که: در مواردی که انسان علم به وجوب چیزی دارد- به خاطر اطاعت امر شارع- باید احراز کند که آن را اتیان نموده است. و در مواردی که علم به حرمت چیزی دارد باید احراز نماید که آن را ترک نموده است.

منتها همان‌طور که گاهی انسان، وجود واجب را با اصل عملی احراز می‌کند، گاهی از اوقات، ترک حرام را هم می‌تواند با اصل عملی احراز کند.

[۱]- گرچه مقتضای اصل براءت این است که مصادیق مشتبه را می‌توان مرتکب شد امّا چون باید احراز کنیم که «منهی عنه» را ترک کرده‌ایم پس لازمه‌اش این است که از افراد مشتبه اجتناب نماییم تا ترک «منهی عنه» را احراز کنیم- به همان تفصیلی که ذکر نمودیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۶۷

الرابع: إنه قد عرفت حسن الاحتیاط عقلا- و نقلا- و لا- یخفی أنه مطلقا كذلك، حتی فیما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو أمانة معتبرة على أنه ليس فردا للواجب أو الحرام، ما لم یخل بالنظام فعلا[۳۲۵] فالاحتیاط قبل ذلك مطلقا یقع حسنا، كان فی الأمور المهمة كالدماء و الفروج أو غيرها، و كان احتمال التكلیف قويا أو ضعيفا، كانت الحجة على خلافه أو لا، كما أن الاحتیاط الموجب لذلك لا یكون حسنا كذلك، و إن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجیح بعض الاحتیاطات احتمالا أو محتملا [۱].

امر چهارم

[۱]- مصنف اینجا درباره سه مطلب بحث می‌کنند:

۱- حسن احتیاط، حتی در مواردی که دلیل بر نفی تکلیف داریم.

۲- حسن احتیاط مقتید به عدم اختلال نظام است.

۳- کیفیت احتیاط.

ما با ادله عقلی و نقلی ثابت کردیم که در شبهات حکمیة احتیاط واجب نیست. [۳۲۶]

سؤال: آیا احتیاط از نظر شرع و عقل، «حسن» هم ندارد؟

جواب: مصنف می‌فرماید: دایره حسن احتیاط، از یک جهت بسیار گسترده است یعنی شامل تمام شبهات حکمیة و موضوعیة (وجوبیة و تحریمیة) می‌شود و از جهت دیگر محدود به یک قیدی است و آن اینکه این احتیاط موجب «اختلال نظام» نشود. توضیح ذلك: برای احتیاط کردن موارد متفاوتی متصور است که به آنها اشاره می‌شود.

ایضاح الکفایة، ج ۴، ص: ۴۶۸

۱- در مواردی که حتی دلیل بر عدم وجوب یا عدم حرمت چیزی داریم در عین حال، «احتیاط» خوب است.

مثال: اگر خبر واحد معتبری دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه کند در عین حال، عمل به احتیاط و خواندن نماز جمعه مطلوب است زیرا خبر واحد، افاده علم و یقین نمی‌کند و ممکن است به حسب واقع، نماز جمعه واجب باشد (در شبهات حکمیة).

۲- اگر «بینه» دلالت کند بر اینکه فلان چیز، از افراد واجب نمی‌باشد و یا آنکه «بینه» قائم شود که فلان چیز از افراد و مصادیق حرام، نیست، در عین حال «احتیاط» نیکوست.

مثال: بینه‌ای قائم شود که فلان مایع مردد بین خلّ و خمر- سرکه است نه شراب مسکر- در عین حال «احتیاط» و اجتناب از شرب آن مایع، مطلوب خواهد بود. (در شبهات موضوعیة).

مصنف می‌فرماید: احتیاط در شبهات حکمیة و موضوعیة خوب است مشروط بر اینکه موجب اختلال نظام نشود و چنانچه سبب اختلال نظام گردد دیگر «احتیاط»، مبعوض شارع مقدّس است.

تذکر: حسن احتیاط- همان‌طور که بیان گردید- در تمام موارد هست خواه احتمال تکلیف ضعیف باشد یا قوی و یا متساوی الطرفین- ظن به تکلیف باشد یا وهم و یا شک در آن- اگر شما یک درصد احتمال «ثبوت» تکلیف بدهید یا نود و نه درصد هم احتمال آن را، باز در عین حال احتیاط مطلوبیت دارد.

و همچنین فرق نمی‌کند که «محتمل» امر مهمی باشد یا کم‌اهمیت.

مثال: ما از مذاق شرع، متوجه شده‌ایم که مسئله دماء و فروج، از امور مهم است و احتیاط در آنها مطلوب شارع است اما حسن

احتیاط به این گونه موارد خلاصه نمی شود

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۶۹

فاهم ۳۲۷].

و در سائر موارد غیر مهم ۳۲۸] هم «احتیاط» اتصاف به حسن دارد.

خلاصه: خواه حجتی برخلاف «احتیاط» باشد یا نباشد باز «احتیاط» دارای حسن عقلی و شرعی است.

سؤال: در محل بحث، چگونه می توان بین احتیاط و عدم اختلال نظام جمع نمود و هر دو را رعایت کرد؟

جواب: کسی که توجه دارد که «احتیاط»، سبب اختلال نظام می شود بدین ترتیب عمل کند:

در مواردی که «محتمل»، مسئله با اهمیتی است (مانند دماء و فروج) و یا اینکه احتمال تکلیف قوی است (مثلاً ظنّ به تکلیف دارد)،

در این گونه موارد به احتیاط عمل نماید.

خلاصه احتیاط نباید سبب اختلال نظام شود.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۷۰

فصل إذا دار الأمر بین وجوب شیء و حرمة، لعدم نهوض حجة علی أحدهما تفصیلاً بعد نهوضها علیه إجمالاً، ففیه وجوه: الحكم

بالبراءة عقلاً و نقلاً لعموم النقل، و حکم العقل بقبح المؤاخذه علی خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به، و وجوب الأخذ بأحدهما

تعییناً أو تخییراً، و التخییر بین الترك و الفعل عقلاً، مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع الحكم علیه بالإباحة شرعاً [۱].

اصالة التخییر

اشاره

[۱]- یکی از اصول اربعه، اصالة التخییر است، مورد این اصل به اصطلاح علمی دوران بین محذورین است یعنی علم اجمالی داریم

که یک شیء یا واجب است یا حرام.

به عبارت دیگر: در مورد یک شیء هم احتمال حرمت می دهیم و هم احتمال وجوب.

در دوران بین محذورین مکلف نمی تواند هر دو طرف را رعایت کند به عبارت دیگر احتیاط ممکن نیست [۳۲۹] انسان نمی تواند

هم تارک و هم فاعل آن شیء باشد بلکه یا

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۷۱

فاعل آن است یا تارک.

مثال: فرض کنید نماز جمعه یا واجب است یا حرام- جنبه عبادت آن را در نظر نگیرید. و نکته اش را بزودی توضیح می دهیم- در

این مثال احتیاط به معنی موافقت قطعیه، ممکن نیست البتّه مخالفت قطعیه هم امکان ندارد، چون مکلف نمی تواند هم نماز جمعه را

اتیان و هم ترک نماید.

وجوه در مسئله

۱- برائت عقلی و نقلی جاری می شود.

بیان ذلک: خصوص وجوب آن شیء، مشکوک است پس قاعده قبح عقاب بلا بیان- برائت عقلی- و حدیث رفع و امثال آن- برائت شرعی- شامل محل بحث می‌شود و همچنین خصوص حرمت همان شیء مشکوک است پس قاعده قبح عقاب بلا بیان و حدیث رفع شامل آن می‌شود.

۲- باید احدهما المعین را اخذ کنیم (یعنی یا جانب وجوب را بگیریم و تا آخر فاعل آن شیء باشیم [۳۳۰] یا جانب حرمت را بگیریم و تا آخر تارک آن شیء باشیم).

۳- باید یکی از آن دو را به نحو تخییر- شرعی- اخذ نمود. و ظاهر این تخییر این است که استمراری است یعنی در هر مرتبه، مکلف مخیر است که یا جانب وجوب یا جانب حرمت را رعایت کند.

۴- در مقام عمل تخییر- عقلی- بین فعل و ترک هست اما از نظر حکم، توقّف

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۷۲

أوجهها الأخير؛ لعدم الترجیح بین الفعل و الترك، و شمول مثل (کل شیء لك حلال حتی تعرف أنه حرام) له، و لا مانع عنه عقلا و لا نقلا. [۱].

و قد عرفت أنه لا- يجب موافقه الأحكام التراما، و لو وجب لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه ممكناً، و الالتزام التفصیلی [۳۳۱] بأحدهما لو لم يكن تشریعا محرما لما نهض علی وجوبه دلیل قطعاً [۲].

می‌نمائیم و نمی‌توان فتوا به جانب حرمت یا وجوب داد.

۵- از نظر عمل عقلا مخیر هستیم، لکن از نظر حکم به اباحه فتوا می‌دهیم.

مختار و دلیل مصنف قدس سره

[۱]- مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: اوجه، وجه اخیر است و دلیل ایشان عبارتست از: هیچ‌یک از فعل و ترک بر دیگری ترجیحی ندارد لذا عقل می‌گوید از نظر عمل شما مخیر هستید.

و علّت اینکه شرعا حکم به اباحه می‌کنیم این است که روایت «حل»- کل شیء لك حلال- شامل محلّ بحث می‌شود و مانع شرعی [۳۳۲] و عقلی [۳۳۳] وجود ندارد.

[۲]- اشکال: شما که علم اجمالی به وجوب یا حرمت شیء واحد دارید چگونه حکم به اباحه می‌کنید؟

جواب: اولاً- بین اباحه با (وجوب و حرمت) از نظر عمل منافاتی نیست زیرا چه وجوب در کار باشد چه حرمت، مکلف یا فاعل آن شیء است یا تارک، معنای اباحه غیر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۷۳

و قیاسه [۳۳۴] بتعارض الخبرین- الدالّ أحدهما علی الحرمة و الآخر علی الوجوب- باطل، فإن التخییر بینهما علی تقدیر کون الأخبار حجة من باب السببیه یكون علی القاعدة، و من جهة التخییر بین الواجبین المتزامین [۱].

از فعل یا ترک چیز دیگری نیست. (مخالفت عملیه لازم نمی‌آید).

ثانیا اگر می‌گوئید بین اباحه با (وجوب و حرمت) از نظر التزام و عقیده منافات هست ما به شما دو جواب می‌دهیم:

۱- در بحث قطع [۳۳۵] بیان کردیم که موافقت و مخالفت التزامیه وجوب و حرمت ندارند و احکام شرعی یک نوع مخالفت و موافقت دارند و آن عبارت است از مخالفت و موافقت عملیه، و موافقت التزامیه در مسائل اعتقادی است.

۲- اگر موافقت التزامیه لازم هم باشد، در محل بحث منافاتی با اباحه ندارد و می‌توان اجمالا به حکم واقعی ملتزم شد زیرا اباحه، حکم ظاهری- نه واقعی- است و می‌گوئیم آن شیء ظاهرا مباح است و از نظر موافقت التزامیه می‌گوئیم ما به آن حکم واقعی مردد بین وجوب و حرمت ملتزم هستیم و التزام تفصیلی به احدهما اگر تشریح نباشد [۳۳۶] دلیلی بر وجوب آن نداریم.

[۱]- اشکال: در تعارض خبرین- در بحث تعادل و ترجیح- که مثلا- یک خبر دلالت بر وجوب و خبر دیگر دلالت بر حرمت می‌کند، [۳۳۷] حکم مسئله، تخییر است، [۳۳۸] بین

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۷۴

و علی تقدیر آنها من باب الطریقیه فانه و إن كان علی خلاف القاعده، إلا أن أحدهما- تعینا أو تخییرا- حیث كان واجدا لما هو المناط للطریقیه من احتمال الإصابه مع اجتماع سائر الشرائط، صار حجه فی هذه الصوره بأدله الترجیح تعینا، أو التخییر تخییرا، و این ذلك مما إذا لم یکن المطلوب إلا- الأخذ بخصوص ما صدر واقعا؟ و هو حاصل، و الأخذ بخصوص أحدهما ربما لا یكون إلیه بموصل [۱].

محل بحث و تعارض خبرین چه تفاوتی هست که اینجا به اباحه حکم می‌کنید ولی در آنجا می‌گوئید بین اخذ وجوب و حرمت مخیر هستید (تخییر شرعی).

جواب: ممکن است شما امارات و اخبار را از باب سببیت حجت بدانید و یا اینکه از باب طریقت، هر کدام را بپذیرید ما جداگانه به شما پاسخ می‌دهیم.

الف: قبلا معنای سببیت امارات و اخبار را توضیح می‌دهیم:

«نفس تبعیه الاماره مشتمله علی مصلحه کامله جابره لمصلحه الواقع» یعنی پیروی و تبعیت از خود «اماره» مصلحت کامل و تمام دارد و بر فرض که اماره مخالف با واقع باشد همان مصلحت واقع به سبب پیروی از اماره جبران می‌شود.

قائلین به سببیت می‌گویند پیروی روایتی که دال بر وجوب است مصلحت کامل دارد و همچنین متابعت روایت دال بر حرمت مصلحت تام دارد، منتها مکلف نمی‌تواند هر دو طرف را رعایت کند لذا در تمام موارد قائل به تخییر می‌شویم و تخییر طبق قاعده هست و مقایسه دوران بین محذورین با تعارض خبرین باطل است.

این مسئله- تعارض خبرین- مانند دو واجب متراحم هست که مثلا دو نفر در حال غرق شدن هستند و هیچ کدام بر دیگری مزیتی ندارد و انسان قدرت بر نجات هر دو را ندارد لذا عقل حکم به تخییر می‌کند.

[۱]- ب- اگر حجیت امارات و اخبار از باب طریقت باشد یعنی اخبار از

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۷۵

باب اینکه نشان‌دهنده واقع و طریق به واقع هستند حجیت دارند در این صورت مقتضای قاعده عقلی این است که اگر دو طریق با یکدیگر معارض شدند باید هر دو را کنار گذاشت- تساقط می‌کنند- و تخییر برخلاف قاعده عقلی است اما ما در برابر قاعده عقلی، اخبار علاجیه داریم که تکلیف ما را درباره خبرین متعارضین مشخص می‌کند و می‌گوید:

اگر یکی از آن دو مرجح سندی، دلالی و غیره داشت او را ترجیح دهید در غیر این صورت مخیر هستید (تخییر شرعی).

مصنّف می‌فرماید: در این صورت هم مقایسه درست نیست زیرا اینکه ما یکی از دو روایت را تعینا [۳۳۹] یا تخییرا [۳۴۰] اخذ می‌کنیم به خاطر این است که هریک از دو روایت واجد ملاک و مناط حجیت هست یعنی احتمال می‌دهیم مطابق واقع باشد و یقین به کذبش نداریم به عبارت دیگر هریک از دو خبر را که ملاحظه می‌کنیم، می‌بینیم ممکن است ما را به سوی واقع هدایت کند (البته با اجتماع سائر شرائط).

امّا در محلّ بحث: ما علم اجمالی داریم که حکم واقعی یا وجوب است یا حرمت و همان واقع مردّد گریبان ما را می‌گیرد و باید با همان واقع معلوم بالاجمال موافقت کنیم منتها موافقت قطعیه با واقع امکان ندارد و موافقت احتمالیّه هم علیّی حال-چه واقعا وجوب در کار باشد یا حرمت- حاصل است، اگر ما جانب وجوب را رعایت کنیم با وجوب، موافقت احتمالی نمودیم و اگر جانب ترک را رعایت کنیم با حرمت، موافقت احتمالی نمودیم.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۷۶

نعم، لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب و الحرمة، و إحدائهما التردد بينهما، لكان القياس في محلّه، لدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير هاهنا [۱].
فتأمل جيدا [۲].

اشکال: چرا شما خصوص یک طرف را اخذ نمی‌کنید؟

جواب: اخذ خصوص یک طرف چه بسا ما را به واقع نمی‌رساند لذا می‌گوئیم به یکی از آن دو عمل می‌کنیم (تخیر عقلی و اباحه شرعی را می‌پذیریم).

[۱]- در یک صورت مقایسه دوران بین محذورین با تعارض خبرین صحیح است. بیان ذلک:

سؤال: چرا در تعارض خبرین مخیر هستیم، نکته و ملاک تخیر چیست؟

جواب: ملاک تخیر، این است که هر یک از دو خبر برای ما احتمال ایجاد می‌کند یعنی روایتی که دلالت بر وجوب می‌کند احتمال وجوب درست می‌کند، و روایتی که دلالت بر حرمت می‌کند احتمال حرمت ایجاد می‌کند.

مصنّف می‌فرماید: در این صورت، تخیر شرعی بین خبرین متعارضین را می‌توان در دوران بین محذورین پیاده کرد و مقایسه صحیح است و ما اباحه شرعی را کنار می‌گذاریم و می‌گوئیم همان دلیل که در خبرین دلالت بر تخیر می‌کند در محلّ بحث- دوران بین محذورین- هم دلالت بر تخیر می‌کند و آن ملاک در اینجا هست. و در نتیجه هم تخیر عقلی و هم تخیر شرعی را قبول می‌کنیم.

[۲]- اشاره به این است که راه اخیر فقط یک احتمال است و ملاک تخیر در خبرین بخاطر ایجاد احتمال نمی‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۷۷

ولا- مجال [۳۴۱]- هاهنا- لقاعده قبح العقاب بلا بیان، فإنه لا قصور فيه- هاهنا- وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها، و الموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى [۱].

ثم إن مورد هذه الوجوه، و إن كان ما [إذا] لم يكن واحد من الوجوب و الحرمة على التعيين تعديا، إذ لو كانا تعبدین أو كان أحدهما المعین كذلك، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما و الرجوع إلى الإباحة، لأنها مخالفة عملية قطعية على ما أفاد شيخنا الأستاذ قدس سرّه، إلا أن الحكم أيضا فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلا بين إتيانه على وجه قربي، بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، و تركه كذلك، لعدم الترجيح و قبحه بلا مرجح [۲].

(۱) [۱]- اشکال: چرا در دوران بین محذورین براءت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری نمی‌کنید؟

جواب: در صورتی که علم اجمالی به تکلیف داشته باشیم مجالی برای جریان قاعده قبح عقاب بلا بیان نیست زیرا علم اجمالی «بیان» هست و در آن قصوری نیست.

سؤال: اگر قصوری در بیان نیست پس چرا تکلیف واقعی منجز نمی‌شود؟

جواب: عدم تنجز تکلیف به خاطر این است که موافقت قطعیه‌اش ممکن نیست همان‌طور که مخالفت قطعیه‌اش هم ممکن نیست و موافقت احتمالیه هم به هر حال حاصل است چون انسان یا تارک است یا فاعل.

مورد وجوه پنج‌گانه

[۲]- مصنف مورد وجوه پنج‌گانه را بیان و به کلام شیخ اعظم [۳۴۲] تعریض می‌کنند.

مرحوم شیخ در رسائل وقتی وجوه در این مسئله را بیان می‌کنند می‌فرمایند: مورد

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۷۸

آن جائی است که واجب و حرام هر دو توصلی باشند یا احدهما به نحو غیر معین تعبّدی باشد.

سؤال: مگر حرام تعبّدی هم داریم؟

جواب: آری منتها کم است مانند تروکی که در ماه رمضان هست که تمام آنها باید به قصد قربت ترک شود و چنانچه آن تروک

به خاطر بعضی از دواعی دیگر رعایت شود در این صورت ترک مطلوب مولا تحقق پیدا نمی‌کند؟

مرحوم شیخ فرموده‌اند: اگر واجب و حرام هر دو تعبّدی [۳۴۳] باشند در این صورت جائز نیست ما هر دو را کنار بگذاریم و به اباحه

رجوع کنیم زیرا این کار، مخالفت قطعیه است.

کیفیت مخالفت قطعیه: اگر آن واجب تعبّدی را بدون قصد قربت در خارج اتیان کنیم هم با واجب مخالفت کرده‌ایم و هم با حرام.

چون قصد قربت را رعایت نکرده‌اید پس با واجب مخالفت نموده‌اید و با حرام هم مخالفت کرده‌اید زیرا حرام باید با قصد قربت

ترک شود ولی شما «ترک» را رعایت نکردید و آن شیء را اتیان نمودید.

امکان مخالفت قطعیه در فرض دیگر: مثلا اگر واجب، تعبّدی و حرام، توصلی باشد به این صورت می‌توان مخالفت قطعیه نمود:

ما آن شیء را بدون قصد قربت در خارج اتیان می‌کنیم در این صورت اگر آن شیء واقعا واجب باشد ما به علت عدم رعایت قصد

قربت با تکلیف مخالفت کرده‌ایم و اگر حرام باشد به علت ایجاد آن شیء در خارج با تکلیف مخالفت نموده‌ایم.

در حقیقت مرحوم شیخ می‌فرمایند: اگر واجب و حرام هر دو تعبّدی یا احدهما

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۷۹

فانقدح أنه لا- وجه لتخصیص المورد بالتوصلین بالنسبة إلى ما هو المهم فی المقام، و إن اختص بعض الوجوه بهما، كما لا یخفی

[۱].

بنحو معین تعبّدی باشد می‌توان با تکلیف مخالفت قطعیه نمود.

مصنف می‌فرمایند: اینجا دو مطلب هست:

الف- اگر ما از راه عدم امکان مخالفت قطعیه می‌خواستیم در دوران بین محدورین بحث کنیم در این صورت حق با شیخنا الاستاد

قدّس سرّه بود و باید آن دو صورت را از محل بحث خارج کرد.

ب- ما که گفتیم تخییر عقلی ثابت است علت آن را هم ذکر نمودیم و گفتیم:

چون امر دائر بین فعل و ترک است (وجوب و حرمت) و هیچ کدام ترجیحی ندارد و ترجیح بلا مرجح قبیح است لذا بین فعل و

ترک تخییر هستیم لذا در مواردی که امر، دائر بین وجوب تعبّدی و حرمت تعبّدی هست، این ملاک تحقق دارد یعنی امر دائر است

که ما یا آن شیء را با قصد قربت و به داعی احتمال وجوب اتیان کنیم [۳۴۴] یا به داعی احتمال حرمت ترک نمائیم و ترجیحی هم

در میان نیست بنابراین همان تخییر عقلی که در سایر موارد- مانند توضیحاتین- هست در این مورد هم هست با این تفاوت که در

تعبّدین مخالفت قطعیه ممکن است اما در سایر موارد مانند واجب و حرام توصلی دیگر امکان مخالفت قطعیه نیست.

تذکره: مصنف جواب مرحوم شیخ را در صورتی که واجب و حرام هر دو تعبّدی باشند بیان کردند ولی از این صورت حکم فرضی که احدهما به نحو تعیین تعبّدی باشد، مشخص می‌شود.

[۱]- از آنچه بیان کردیم روشن شد که وجهی ندارد ما در دوران بین محذورین محل نزاع را توصلین بدانیم، بلکه اگر ما از راه مخالفت عملیه قطعیه می‌خواستیم تخییر

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۸۰

و لا- یدهب علیک أن استقلال العقل بالتخییر إنما هو فیما لا یحتمل الترجیح فی أحدهما علی التعیین، و مع احتمال لا یبعد دعوی استقلاله بتعیینه كما هو الحال فی دوران الأمر بین التخییر و التعیین فی غیر المقام. [۱].

و لكن الترجیح إنما یكون لشده الطلب فی أحدهما، و زیادته علی الطلب فی الآخر بما لا یجوز الإخلال بها فی صورة المزاحمة، و جب الترجیح بها، و کذا و جب ترجیح احتمال ذی المزیة فی صورة الدوران [۳۴۵] [۲].

عقلی قائل شویم بعضی [۳۴۶] از وجه خمسه مختص به توصلین می‌شد زیرا در تعبّدین امکان مخالفت قطعیه هست و همچنین اگر احدهما بنحو معین تعبّدی باشد امکان مخالفت قطعیه هست.

[۱]- تخییر عقلی در دوران بین محذورین در صورتی است که در یک طرف معین احتمال ترجیح ندهیم و چنانچه احتمال ترجیح در یک طرف معین بدهیم، عقل حکم می‌کند که آن طرف تعیین دارد همان‌طور که عقل در موارد دیگر- مانند متراحمین [۳۴۷]- که دوران امر بین تعیین و تخییر است حکم به تعیین می‌کند.

[۲]- همان‌طور که در تراحم و دوران بین واجب مسلّم و حرام قطعی انسان باید ببیند، کدامیک اهم هست در دوران بین محذورین که مردّد بین وجوب و حرمت هستیم باید ببینیم آیا در واجب احتمال مزیت هست یا در حرام، در هر کدام که احتمال مزیت بود آن را اخذ می‌کنیم.

مثال: اگر امر دائر شد که انسان واجب مسلّمی را اتیان کند یا حرام مسلّمی را مرتکب شود باید ببیند اهمّیت کدامیک بیشتر است. اگر اهمّیت واجب بیشتر بود

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۸۱

و لا وجه لترجیح احتمال الحرمة مطلقا، لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة، ضرورة أنه رب واجب یكون مقدا علی الحرام فی صورة المزاحمة بلا كلام، فكيف یقدم علی احتمال احتمال فی صورة الدوران بین مثلیهما؟ فأفهم [۱].

حق ندارد آن را ترک نماید و چنانچه اهمّیت حرام بیشتر بود حق ندارد آن را اتیان کند.

[۱]- بعضی خواسته‌اند مطلقا [۳۴۸] و بطور کلی جانب حرمت را بر جانب وجوب ترجیح دهند و منطق آنها این است که می‌گویند دفع مفسده اولی از جلب منفعت است مصنف می‌فرماید وجهی برای این ترجیح وجود ندارد، بلکه باید بین منفعت و مفسده مقایسه کرد و دید کدامیک مهم‌تر است چه بسا واجبی داریم که در صورت مزاحمت با حرام آن واجب بر حرام تقدّم دارد [۳۴۹]. خلاصه: نمی‌توان گفت که همیشه احتمال حرمت بر احتمال وجوب تقدّم دارد.

و الحمد لله اولاً و آخراً

و صلی الله علی محمد و آله الطّیّبین الطّاهرین

إيضاح الكفاية، ج ۴، ص: ۴۸۳

الفهرس الموضوعى المقصد السادس المقصد السادس فى بيان الامارات المعتره شرعا أو عقلا ۱۹

الأمر الأول: ۳۱

الأمر الثانى: ۴۰

الأمر الثالث: ۶۵

الأمر الرابع: ۹۱

الأمر الخامس: ۹۹

الأمر السادس: ۱۱۲

الأمر السابع: ۱۲۰

فصل: فى حجیه ظواهر الألفاظ ۱۸۳

فصل: فى احتمال وجود القرينه أو قرينه الموجود ۲۰۹

فصل: الاجماع المنقول ۲۱۹

تنبيهات مبحث الاجماع المنقول ۲۳۶

فصل: الشهرة فى الفتوى ۲۴۴

فصل: حجیه الخبر الواحد ۲۴۹

فصل: فى الآيات التى استدل بها على حجیه الخبر الواحد ۲۶۱

فصل: فى الأخبار التى استدل بها على اعتبار الخبر ۳۰۴

فصل: فى الاجماع على حجیه الخبر و تقريره ۳۰۶

فصل: فى الوجوه العقلية التى اقيمت على حجیه خبر الواحد ۳۱۶

فصل: فى أدلة حجیه مطلق الظن ۳۳۲

المقصد السابع المقصد السابع فى الاصول العملية ۳۶۶

فصل: فى اصالة البراءة ۳۷۰

فصل: أصالة التخيير ۴۷۰

إيضاح الكفاية، ج ۴، ص: ۴۸۴

فهرست موضوعى

شرح حال صاحب كفاية الاصول ۵

شرح مختصرى از زندگانى پرثمر حضرت آية الله العظمى فاضل ۱۵

مقصد ششم: امارات معتبره شرعى - عقلى ۱۹

آيا مباحث قطع جزء علم اصول است؟ ۲۰

تعريف مسئله اصولى ۲۱

مناسبت احكام مربوط به قطع با علم كلام ۲۲

مناسبت احكام مربوط به قطع با مسائل علم اصول ۲۲

- نقل کلام شیخ رحمه الله و اشکالات مصنف رحمه الله به آن ۲۳
- ایراد بر کلام مصنف رحمه الله ۳۰
- احکام و آثار قطع: امر اول ۳۱
- ۱- لزوم موافقت طبق قطع ۳۱
- ۲- حجیت قطع ۳۲
- معنای حجیت ۳۲
- حجیت قطع و لزوم متابعت آن ذاتی است ۳۳
- قطع به حکم فعلی منشأ اثر است ۳۶
- مراحل چهارگانه حکم- اقتضا، انشاء، فعلیت و تنجز ۳۷
- تجزی و انقیاد- امر دوم- ۴۰
- اطاعت و عصیان ۴۰
- تجزی و انقیاد ۴۱
- ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۸۵
- آیا تجزی و انقیاد موجب عقاب و ثواب هستند؟ ۴۲
- حقیقت تجزی و انقیاد ۴۳
- آیا عاصی مستحق دو عقوبت است ۶۳
- اقسام قطع- امر سوم- ۶۵
- قطع موضوعی و شرائط آن ۶۶
- اقسام قطع موضوعی ۶۷
- ثمره بین قطع تمام الموضوع و جزء الموضوع ۶۸
- اقسام قطع ۷۱
- آیا امارات، جانشین قطع طریقی محض می شوند؟ ۷۲
- آیا امارات معتبره شرعی قائم مقام اقسام چهارگانه قطع موضوعی می شوند؟ ۷۳
- آیا اصول جانشین قطع می شوند؟ ۸۰
- آیا استصحاب جانشین قطع می شود؟ ۸۴
- عدول مصنف از توجیه کلام شیخ قدس سره (المناقشه فی کلام الحاشیه) ۸۸
- نحوه استعمال قطع موضوعی- امر چهارم- ۹۱
- ظن موضوعی ۹۴
- اقسام فعلیت ۹۷
- موافقت التزامیه- امر پنجم- ۹۹
- بین موافقت التزامیه و موافقت عملیه ملازمه نیست ۱۰۱
- گاهی موافقت التزامیه ممکن نیست ۱۰۲
- آیا مسئله موافقت التزامیه می تواند مانع اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی بشود؟ ۱۰۵

- آیا در اطراف علم اجمالی اصول عملیه جاری می‌شوند؟ ۱۰۵
- آیا اجرای اصول عملیه در اطراف علم اجمالی می‌تواند مانع موافقت التزامیه شود؟ ۱۱۰
- قطع موضوعی عقلی (قطع طریقی) - امر ششم - ۱۱۲
- فرق دیگر بین قطع طریقی و قطع موضوعی ۱۱۳
- دو شبهه ۱۱۵
- آیا گاهی می‌توان با علم تفصیلی مخالفت نمود؟ ۱۱۸
- علم اجمالی - امر هفتم - ۱۲۰
- آیا علم اجمالی مانند علم تفصیلی، علت تامه برای تنجز تکلیف است؟ ۱۲۱
- ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۸۶
- علم اجمالی مقتضی حجیت است ۱۲۷
- ایراد مصنف بر کلام شیخ اعظم قدس سره ۱۲۹
- در صورت تمکن از امثال علمی تفصیلی آیا احتیاط (امثال علمی اجمالی) جائز است؟ ۱۳۱
- در صورت تمکن از امثال ظنی تفصیلی آیا احتیاط (امثال علمی اجمالی) جائز است؟ ۱۳۸
- امارات غیر علمیه ۱۴۰
- حجیت امارات ظنیه ذاتی نمی‌باشد ۱۴۰
- آیا جعل حجیت برای امارات غیر علمیه امکان وقوعی دارد؟ ۱۴۴
- کلام شیخ اعظم و ایراد مصنف بر آن ۱۴۴
- محدورات تعبد به اماره ظنیه و اشکال ابن قبه ۱۴۸
- جواب مصنف از محدورات تعبد به اماره ظنیه و پاسخ به ابن قبه ۱۵۲
- روش شیخ اعظم در جمع بین حکم ظاهری و واقعی ۱۶۶
- آخرین روش در جمع بین حکم واقعی و ظاهری ۱۷۴
- حجیت ظواهر الفاظ ۱۷۷
- اصل اولی در امارات حجیت است یا عدم حجیت؟ ۱۷۷
- چرا ظواهر الفاظ حجیت است؟ ۱۸۳
- حجیت ظواهر مقید به حصول ظن شخصی نمی‌باشد ۱۸۴
- حجیت ظواهر مقید به عدم حصول ظن به خلاف نمی‌باشد ۱۸۵
- حجیت ظواهر الفاظ نسبت به کسانی که مقصود به افهام نیستند ۱۸۵
- تفصیل بعضی از محدثین در حجیت ظواهر ۱۸۷
- ادله محدثین بر عدم حجیت ظواهر قرآن ۱۸۷
- جواب مصنف نسبت به ادله محدثین ۱۹۱
- مرحوم آقای آخوند (ره) می‌فرمایند ادعای تحریف قرآن بعید نیست ۱۹۷
- اختلاف قراءات قرآن ۲۰۴
- از چه راههایی می‌توان ظهور کلام را به دست آورد ۲۰۹

- آیا قول لغوی حجّت است ۲۱۳
- فایده رجوع به کتاب لغت ۲۱۸
- اجماع منقول ۲۱۹
- ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۸۷
- ملاک حجّیت اجماع منقول ۲۲۰
- اقسام اجماع (طرق احراز رأی معصوم) علیه السّلام ۲۲۰
- الفاظ حاکی از اجماع مختلف هستند ۲۲۴
- کدام قسم از اجماعات حجّت است ۲۲۷
- نقد و بررسی طرق احراز رأی معصوم علیه السّلام ۲۳۶
- تعارض اجماعات منقول ۲۳۹
- تواتر منقول یا نقل متواتر ۲۴۱
- شهرت فتوایی ۲۴۴
- خبر واحد ۲۴۹
- آیا بحث حجّیت خبر واحد از مسائل علم اصول است؟ ۲۴۹
- کلام صاحب فصول ۲۵۰
- کلام شیخ اعظم ۲۵۱
- ادله قائلین به عدم حجّیت خبر واحد ۲۵۴
- جواب ادله قائلین به عدم حجّیت خبر واحد ۲۵۶
- اقسام تواتر ۲۵۷
- ادله حجّیت خبر واحد ۲۶۱
- دلیل قرآنی بر حجّیت خبر واحد ۲۶۱
- ۱- آیه نبأ ۲۶۱
- استدلال مصنّف به آیه نبأ ۲۶۵
- اشکالات استدلال به آیه نبأ ۲۶۷
- ۲- آیه نفر ۲۷۹
- ۳- آیه کتمان ۲۹۱
- ۴- آیه سؤال ۲۹۴
- ۵- آیه اذن ۲۹۸
- اخبار دالّ بر حجّیت خبر واحد ۳۰۴
- دلیل دیگر بر حجّیت خبر واحد (اجماع) ۳۰۶
- آیا آیات ناهیه می‌توانند مانع حجّیت سیره عقلا بشوند ۳۱۰
- وجوه عقلیّه دالّ بر حجّیت خبر واحد ۳۱۶
- حجّیت مطلق ظن ۳۳۲

ایضاح الکفایه، ج ۴، ص: ۴۸۸

ادلّه حجّیت مطلق ظنّ (وجوه حجّیت مطلق ظن) ۳۳۲

مقدمات پنجگانه دلیل انسداد ۳۴۵

نقد و بررسی مقدمات دلیل انسداد ۳۴۸

نکته ۳۵۰

مقصد هفتم: اصول عملیه آیا اصول عملیه منحصر به چهار اصل است ۳۶۷

اصل براءت ۳۷۰

در شبهه تحریمیّه منشأ احتمال حرمت چیست؟ ۳۷۱

ادله اعتبار اصل براءت ۳۷۲

دلیل قرآنی بر اعتبار اصل براءت ۳۷۳

کیفیت استدلال به آیه ۳۷۳

ادلّه روایی بر اعتبار اصل براءت ۳۷۶

۱- حدیث «رفع» ۳۷۶

۲- حدیث «حجب» ۳۸۹

۳- حدیث «حل» ۳۹۱

۴- حدیث «سعه» ۳۹۳

۵- مرسله صدوق ۳۹۶

ادله وجوب احتیاط ۴۱۰

جواب از اخبار احتیاط ۴۱۴

دلیل عقلی بر وجوب احتیاط ۴۲۲

تذکر چند امر مهم و ضروری ۴۳۷

امر اوّل ۴۳۷

امر دوّم ۴۴۴

جریان احتیاط در عبادات نیازی به اخبار من بلغ ندارد ۴۵۳

تسامح در ادله سنن ۴۵۷

امر سوّم ۴۶۳

امر چهارم ۴۶۷

اصالهُ التّخیر ۴۷۰.

[۳۵۰]

الف: سرگذشت‌های ویژه از زندگی امام خمینی قدس سرّه ج ۶ / ۱۰۵.

ب: گنجینه دانشمندان.

ج: آثار الحجّه.

د: مجله نور علم دوره سوم ش ۶.

ه: مجله پیام انقلاب ش ۹۰ و ۹۱.

و: آئین کشورداری.

[۲] (۱) - اماره معتبره شرعی مانند بیّنه.

[۳] (۲) - اماره معتبره عقلی مانند قطع یا ظنّ انسدادی بنا بر حکومت. و نیز ر ک: عنایه الاصول / ۳ / ۳.

[۴] (۳) - ظاهراً از عبارت «قبل الخوض فی ذلك» استفاده می‌شود که مصنّف قطع را جزء امارات نمی‌داند.

[۵] (۱) - در کبرای قیاس برای استنباط حکم کلی واقع شود.

[۶] (۲) - مسئله اصولی سبب قطع به حکم شرعی می‌شود و لذا دیگر به «قطع» مسئله اصولی اطلاق نمی‌شود.

[۷] (۱) - وجه مناسبت دیگر اینکه: اماره ظنیه در مورد کسی حجّت است که قطع به حکم نداشته باشد پس از این جهت هم قطع با

امارات ظنیه تناسب دارد.

[۸] (۱) - این کتاب مستقلاً به چاپ رسیده است.

[۹] (۲) - استفاد از فرمایش ایشان چنین است.

[۱۰] (۳) - و مکلف فعلی ناچار باید ملتفت باشد پس بنابراین قید «اذا التفت» یک قید توضیحی می‌شود در حالی که اصل در قیود

این است که احترازی باشند.

[۱۱] (۱) - المراد من المكلف هو خصوص المجتهد، اذ المراد من الالتفات هو الالتفات التفصیلی الحاصل للمجتهد بحسب اطلاعه

على مدارك الاحكام. ولا عبرة بظنّ المقلّد و شكّه. و كون بعض مباحث القطع تعمّ المقلّد لا یوجب ان يكون المراد من المكلف

الأعمّ من المقلّد و المجتهد، ... ر. ک: فوائد الاصول / ۳ / ۳.

[۱۲] (۱) - مکلف نسبت به حکم ظاهری دو حالت دارد: قطع، شک. زیرا اگر او ظنّ غیر معتبر داشته باشد این حکم شک را دارد و

چنانچه ظنّ معتبر داشته باشد این داخل در قطع به حکم شرعی است.

[۱۳] (۲) - ابلاغ.

[۱۴] (۱) - بعضی از احکام مربوط به شخص مجتهد نیست مانند احکام حیض و نفاس بلکه مربوط به بعضی از مقلّدين اوست اما

اکثر احکام بین مجتهد و مقلّد مشترک است مانند، احکام صلاه، حجّ، بیع، ر ک: عنایه الاصول / ۳ / ۴.

[۱۵] (۱) - ای الأحكام الشرعیة، المتعلقة بالموضوعات العامة «منه دام ظله» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد

الحسین رشتی ۴ / ۲.

[۱۶] (۲) - ای: سواء كان الدليل على ثبوت تلك القواعد حكم العقل او الدليل الشرعی و بعبارة، اخرى الاصول العقلیة او النقلیة «منه

دام ظله». همان.

[۱۷] (۱) - چه قطع او موافق واقع باشد یا مخالف واقع.

[۱۸] (۱) - اگر قطع شخص قاطع موافق واقع هم باشد باز اجتماع ضدّین اعتقادی پیش می‌آید.

[۱۹] (۲) - پس اگر قطع، مطابق واقع نباشد فقط اجتماع ضدّین اعتقادی محقّق است و چنانچه قطع، مطابق واقع باشد اجتماع ضدّین

حقیقی و اعتقادی تحقّق دارد.

[۲۰] (۱) - من لا يحضره الفقيه، ۴/ ۵۳ باب نوادر الحدود، حديث ۱۵.

[۲۱] (۱) - هذا الخبر الشريف لعلك تستفيد منه انه لو علم به المكلف لم يجب اطاعته و لا يكون مخالفته موجبة للعقوبة حيث ان مجرد الخطاب لا- يوجب حقيقة الوجوب التحريم و ان تحقق به إنشاؤهما فمقتضى وجوب اتباع القطع انما هو ترتيب الآثار التي للقطع او المقطوع بالحكم فى كل مرتبة انما يوجب ترتيب الآثار تلك المرتبة لا- آثار جميع المراتب عليها. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۷/ ۲.

[۲۲] (۱) - اراده عبارت است از شوق مؤکد نفسانى که انسان بدنبال آن مى‌رود و مراد را اتيان مى‌کند.

[۲۳] (۱) - ای لا عجب.

[۲۴] (۲) - كيف لا، و كانت المعصية الموجبة لاستحقاق العقوبة غير اختيارية، فانها هي المخالفة العمدية و هي لا تكون بالاختيار، ضرورة انّ العمد اليها ليس باختيارى، و انما تكون نفس المخالفة اختيارية و هي غير موجبة للاستحقاق، و انما الموجبة له هي العمدية منها كما لا يخفى على اولى النهى. (منه قدس سره).

ر. ك: كفاية الاصول، طبع مؤسسه آل البيت «ع» ۲۶۱.

[۲۵] (۱) - سورة ذاريات: ۵۵.

[۲۶] (۲) - ر. ك: ايضاح الكفاية ج ۱، صص ۵۱۰ - ۴۴۷.

[۲۷] (۳) - حجة الاسلام و المسلمين آقاى سيد عادل علوى.

[۲۸] (۱) - برای توضیح بیشتر رجوع کنید به: ايضاح الكفاية: ۴۹۷/ ۱.

[۲۹] (۱) - عن ابن أبي عمير قال: سألت ابا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام عن معنى قول رسول الله صلى الله عليه و آله: الشقى من شقى فى بطن امه و السعيد من سعد فى بطن امه، فقال الشقى من علم (علمه) الله و هو فى بطن امه انه سيعمل اعمال السعداء ... بحار/ ۵/ ۵۷ باب سعادت و شقاوت حديث ۱۰.

[۳۰] (۱) - نية المؤمن خير من عمله و نية الكافر شرّ من عمله و كل عامل يعمل على نيته وسائل الشيعة، ۱، باب ۶ مقدّمات عبادات، حديث ۳، ص ۳۵.

[۳۱] (۲) - سورة بقره- ۲۸۴.

[۳۲] (۳) - فرائد الاصول- ۷.

[۳۳] (۴) - محقق سبزواری «قدس سرّه»، ر. ك: ذخيرة المعاد ۲۰۹ - ۲۱۰ و نیز فرائد الاصول/ ۵.

[۳۴] (۱) - ر. ك الفصول/ ۸۷.

[۳۵] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۶] (۱) - هذه مسامحة واضحة من المصنّف فانّ القطع المأخوذ موضوعا بما هو صفة خاصّة و حالة مخصوصة ليس معناه الغاء جهة كشفه و الا لم يبق له خصوصية كى تكون صفة خاصّة و حالة مخصوصة بل يلزم ح صحّة قيام كل صفة حقيقية مقام القطع المأخوذ بما هو صفة اذ لا فرق ح بعد الغاء جهة كشفه بين القطع و بين القوّة و الشجاعة و الجود و الحياة و نحو ذلك من الصفات اذ كلّ هذه صفة من الصفات الحقيقية و هو باطل قطعاً (بل المراد) من تقسيم القطع الموضوعى الى القطع المأخوذ بما هو كاشف او بما هو صفة خاصّة انّ القطع قد يؤخذ موضوعا بما هو كاشف من الكواشف و طريق من الطرق الى الواقع و قد يؤخذ بما هو كاشف خاص قد بلغ كاشفيته الى اقصى مرتبة الشّدة و القوّة بحيث لم يبق معها احتمال الخلاف اصلا حتّى قيل له العلم و اليقين فجهة الكشف فى كلا القسمين ملحوظة مرعية غير أنّه قد يلحظ مطلق الكاشفية و الطريقيّة و قد يلحظ خصوص الكاشفية البالغة حدا خاصا و قدرا مخصوصا فتأمل جيّدا، عناية الاصول/ ۳/ ۲۷.

- [۳۷] (۱) - قطع طریقی محض.
- [۳۸] (۱) - ر. ک: فرائد الاصول / ۴.
- [۳۹] (۲) - طریقی (کشفی) نه قطع موضوعی صفتی.
- [۴۰] (۱) - و جانشین قطع طریقی می شود.
- [۴۱] (۱) - خواه قطع تمام الموضوع یا قید و جزء الموضوع باشد.
- [۴۲] (۲) - ر. ک: فرائد الاصول / ۴.
- [۴۳] (۱) - ص / ۸.
- [۴۴] (۱) - و یا اذا قطعت بحیاء ولدک يجب علیک التصدق.
- [۴۵] (۱) - هذه العبارة (فان الملازمة أتما...) الى قوله ثم لا يذهب عليك مذكورة بأحاء مختلفة في نسخ متعددة و هي لا تخلو عن تعقيد و اضطراب شديد (و على كل حال) هي علة لقوله و لا دلالة له كذلك الا بعد دلالة على تنزيل المؤدى و الصحيح كان ان يقول هكذا فان الملازمة أتما تدعى بين تنزيل القطع بالموضوع التنزيلي و تنزيل نفس الموضوع اي المؤدى و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدى اولا بدليل الامارة لا قطع بالموضوع التنزيلي كى يدعى الملازمة بين تنزيله و تنزيل نفس الموضوع (هذا) و فى بعض النسخ المطبوعة اخيرا قد اسقطوا العبارة المذكورة بطولها و ذكروا هكذا فان الملازمة أتما تدعى بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقى و تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى ر. ك عناية الاصول ۳ / ۳۸ ..
- می توان عبارتی را که در متن آورده ایم به این ترتیب نوشت:
- ... على تنزيل المؤدى فإنّ «التنزيل» أتما يدعى بين القطع بالموضوع التنزيلي و القطع بالموضوع الحقيقى و بدون تحقق الموضوع التنزيلي التعبدى اولا بدليل الامارة لا قطع بالموضوع التنزيلي كى يدعى الملازمة بين تنزيل القطع به منزلة القطع بالموضوع الحقيقى و تنزيل المؤدى منزلة الواقع كما لا يخفى.
- البته به نحو دیگر هم می توان عبارت را اصلاح نمود.
- [۴۶] (۱) - زیرا مراتب این دو حکم متفاوت است.
- [۴۷] (۱) - ای بالاصول الحکمیة و الموضوعیة.
- [۴۸] (۲) - ای حین العلم الاجمالی بوجوب شیء او حرمته.
- [۴۹] (۳) - ای کالعلم التفصیلی بوجوب شیء او حرمته.
- [۵۰] (۱) - ر. ک: فرائد الاصول / ۴۲۹.
- [۵۱] (۲) - مقنع / ۵.
- [۵۲] (۱) - ای من يحصل له القطع بادنی شیء من اسباب لا ینبغى حصوله منها (عناية الاصول) ۳ / ۵۲.
- [۵۳] (۱) - ر. ک: فرائد الاصول / ۱۱.
- [۵۴] (۲) - ر. ک: فرائد الاصول / ۸.
- [۵۵] (۱) - الفوائد المدنیة / ۱۲۹.
- [۵۶] (۲) - این عبارت صراحت دارد که ظنّ در احکام شرعی اعتبار ندارد.
- [۵۷] (۱) - این عبارت هم صراحت دارد که ظنّ در احکام شرعی حجیت ندارد.
- [۵۸] (۲) - فرائد الاصول / ۹.
- [۵۹] (۳) - الفوائد المدنیة / ۹۰.

[۶۰] (۴) - این عبارت هم صراحت دارد که در احکام شرعی نمی توان به ادله ظنی تمسک نمود.

[۶۱] (۱) - ر. ک: فرائد الاصول / ۱۷.

[۶۲] (۱) - قوله: فيه اشكال، حيث ذهب بعضهم الى ان العلم الاجمالي ليس بمنجز أصلا و مال اليه القمي في القوانين بتقريب ان العقل لا- يحكم بقبح الإقدام إلا- على عمل يعلم انه معصية لأمر المولى و نهيه، و هذا العلم متوقف على العلم بتعلق الأمر أو النهي بعمله، و هذا المعنى مفقود في العلم الاجمالي لأنه عند الاشتغال بكل طرف من أطراف العلم الاجمالي لا يعلم بأن عمله معصية لأمر المولى و نهيه لعدم علمه بتعلق الأمر أو النهي به بخصوصه، غاية الأمر انه بعد الايتان بجميع الأطراف في الشبهة الوجوبية و ترك جميع الأطراف في التحريمية يعلم بتحقق المخالفة و العقل لا يحكم بقبح الاقتحام على ما يعلم بعد العمل بحصول المخالفة، و فيه ان العقل مستقل بقبح مخالفة التكليف الفعلي الواصل الى العبد باحدى طرق الوصول و في مورد العلم الاجمالي يكون كذلك لأن نفس التكليف و الالتزام معلوم تفصيلا و انما الاجمال في المتعلق و هو لا يمنع عن البعث و الزجر المولويين و لا يمنع عن الانبعاث فان العقل مستقل في كيفية الاطاعة و الامتثال و هي هنا انما يكون بالاحتياط، و ذهب بعضهم كالمحقق القمي الى انه المنجز بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية دون الموافقة القطعية و المصنف الاستاد مال في المتن الى انه منجز بنحو الاقتضاء أى ما لم يمنع عنه مانع عقلا أو شرعا و لكن أخيرا عدل عنه الى ما ذكره في الهامش من انه كالتفصيلي بلا تفاوت أصلا. «منه دام ظله» ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۳۳ / ۲.

[۶۳] (۱) - مخالفت قطعيه.

[۶۴] (۱) - محاسن: ۴۹۵.

[۶۵] فاضل موحدي لنكراني، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۶] (۱) - فرائد الاصول / ۲۱ و ۲۴۲.

[۶۷] (۱) - اما مجموع اقوال در مسئله و مختار مصنف:

فحاصل الكلام فيه ان العلم الاجمالي (هل هو) كالعلم التفصيلي علمه تامه لتنجز التكليف به فكما ان العلم التفصيلي اذا تعلق بتكليف الزامى لم يمكن الترخيص في ترك العمل به و لذا تقدم مشروحا انه مما لا تناله يد الجعل نفيا كما لا تناله اثباتا و ان لم يسبق بلفظ العلية التامة فكذلك العلم الاجمالي اذا تعلق بوجوب احد الامرين او بحرمة لم يمكن الترخيص في اطرافه لا- كلاً و لا- بعضاً بأن يرخّص في ترك كلا- الامرين جميعاً او في ترك بعضهما معينا او على البدل او يرخّص في فعل كلا- الامرين جميعاً او في فعل بعضهما معينا او على البدل (ام لا) بل يمكن الترخيص في اطرافه فليس العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي علمه تامه لتنجز التكليف به بل هو مؤثر في التنجيز بنحو الاقتضاء بمعنى انه قابل للترخيص في اطرافه كلاً و بعضاً فان لم يرد ترخيص من الشرع في اطرافه لا كلا و لا بعضاً بان لم يكن لنا اصل عملي يصلح بدليه للجريان فيها أثر العلم الاجمالي في التنجيز لا محالة و الا فيمنعه الاصل العملي عن التأثير في التنجيز (ام يفصل) فيكون علمه تامه للتنجيز بالنسبة إلى المخالفة القطعية فلا يمكن الترخيص في اطرافه كلا ليحصل القطع بالمخالفة و يكون مقتضيا للتنجيز بالنسبة إلى الموافقة القطعية فيمكن الترخيص في بعض اطرافه بأن لا يحصل القطع بالموافقة و ان حصلت الموافقة الاحتمالية بمراعاة بعض الاطراف دون بعض (وجوه) بل اقوال (اقواها) الثاني كما اختاره المصنف في المتن و ان رجع إلى الاول في تعليقه على الكتاب لدى التعليق على قوله لا في العلية التامة (و قد استدلل) لمختاره في المتن بقوله لا يبعد ... ر. ك: عناية الاصول ۳ / ۵۹.

[۶۸] (۱) - اذ لو كان في الامارة الغير العلمية اقتضاء الحجية لكان يكفي في اعتبارها مجرد عدم المانع عنها بان لم يرد من الشرع منع من العمل بها لوجود المقتضى حينئذ و فقد المانع عنها مع انه لا يكفي قطعاً بل يحتاج إلى جعل للشارع او ثبوت مقدمات و طرو حالات كما في المتن يعني بها مقدمات الانسداد ... ر. ك: عناية الاصول ۳ / ۷۷.

[۶۹] (۲) - ظنّ انسدادی را مختصراً در اوّل مبحث قطع توضیح دادیم و به‌طور مشروح در آینده بحث می‌کنیم.

[۷۰] (۳) - ظاهراً محقق خوانساری می‌باشد (آقا جمال الدّین خوانساری).

[۷۱] (۱) - و لعلّ وجه التأمّل انّ اكتفاء بعض المحقّقين بالفراغ نظراً إلى عدم لزوم دفع الضّرر المحتمل غير مربوط بحجّية الظنّ في مقام السّقوط فإنّ شأن الحجّة ان يقطع معها بعدم الضّرر لا أنّه يحتمل معها الضّرر و لا يجب دفعه بحكم العقل و هذا ايضا واضح. عناية الاصول / ۳ / ۷۸.

[۷۲] (۱) - ر. ك فرائد الاصول / ۲۴.

[۷۳] (۱) - ر. ك: اشارات / ۳ / ۴۱۸ - النمط العاشر.

[۷۴] (۱) - ای واقعا.

[۷۵] (۲) - وسائل الشّيعه ج ۱۲ / باب ۴ (ما يكتسب به) حديث / ۴ ص ۶۰.

[۷۶] (۱) - (قوله: فافهم) يمكن ان يكون اشارة الى ما ذكرنا من ان قيام الطريق على الحكم لو فرض اقتضاؤه ثبوت الواقع بوصف كونه مما قامت عليه الامارة لم ينفع في اثبات الفعلية ما لم يقم دليل آخر على ان كل حكم انشائي قامت عليه الامارة يثبت فعليا تعبدا و لو فرض قيام هذا الدليل كان موضوعه محرزا بالوجدان و لا يحتاج الى اثبات كون دليل الامارة مثبتا للواقع بما أنّه قام عليه الطريق اذ قيام الامارة عليه يكون وجدانيا لا معنى للتعبد فيه، فالتنجز يكون «ح» مستندا الى العلم بالفعلية الحاصل من ذلك الدليل كما ذكرنا لا الى دليل حجّية الامارة. ر. ك، حقايق الاصول / ۲ / ۷۴.

[۷۷] (۱) - ر. ك، حاشيه بر فرائد الاصول / ۴۴.

[۷۸] (۲) - ر. ك، فرائد الاصول / ۳۰.

[۷۹] (۳) - سوره يونس / ۵۹.

[۸۰] فاضل موحدي لنكراني، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۸۱] (۱) - وسائل الشّيعه / ۱۸ / باب ۶ از ابواب صفات قاضي حديث ۲۷.

[۸۲] (۱) - سوره آل عمران / ۷.

[۸۳] (۱) - من فسّر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب. تفسير برهان ج ۱ / ۱۸ من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار تفسير قرطبي ج ۱ / ۲۷ كتر العمال ج ۲ / ۱۰ سنن ترمذی ج ۵ / ۱۹۹.

[۸۴] (۱) - سوره احزاب / ۷۲.

[۸۵] (۲) - سوره بقره / ۲۷۵.

[۸۶] (۱) - انّی تارك فيكم الثّقلين، كتاب الله و عترتي اهل بيتي ما ان تمسّكتم بهما لن تضلّوا بعدى ابدا الا و أنّهما لن يفترقا حتّى يردا علىّ الحوض.

[۸۷] (۱) - سوره نساء / ۳.

[۸۸] (۱) - مثلا- تحريف در آياتی بوده است که تصريح به ولايت حضرت على عليه السّلام و مسائل اعتقادی کرده است (چنين چیزی نبوده و ما روی مبنای مصنّف بحث می‌کنیم).

[۸۹] (۱) - سوره بقره / ۲۲۲.

[۹۰] (۱) - البتّه آيه شريفه در قرآن بدون تشديد نوشته شده است.

[۹۱] (۱) - سوره بقره / ۲۲۳.

[۹۲] (۱) - سوره مائده / ۶.

- [۹۳] (۱) - مقصود از علم، یقین و قطع می‌باشد و مراد از علمی عبارتست از یک دلیل ظنی که یک دلیل قطعی دلالت بر اعتبار و حجیت آن کند مانند خبر واحد که دلیل بر اعتبار آن یقینی و قطعی است.
- [۹۴] (۱) - از نگارنده.
- [۹۵] (۱) - لا التفصیل.
- [۹۶] (۱) - لعله اشاره‌ای عدم الفرق بین الاطلاع الاجمالي و التفصیلی فانّ الاطلاع التفصیلی اذا كان ملازماً لرأى المعصوم علیه السلام كان نقله و لو اجمالاً حجّة لانه مدلول التزامی للمنقول فتأمل الى منع الاستبعاد لاختلاف حال الناقل و عصره و مشایخه الذين اعتمدهم و مجرد الخلاف لا- اثر له و کم من مسئله: ليس المستند فيها الا الاجماع مع وجود الخلاف و سير المسائل الفقهيّة شاهد بذلك و الخلاف انما يقدر في الاجماع بناء على قاعدة اللطف لا غير ر. ك حقائق الاصول / ۲ / ۱۰۶.
- [۹۷] فاضل موحدي لنكراني، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۹۸] (۱) - عوالی اللثالی ۴ / ۱۳۳ / حدیث ۲۲۹.
- [۹۹] (۲) - وسائل الشیعه جلد ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی حدیث ۱.
- [۱۰۰] (۱) - اما قوله «بالخصوص» فمعناه بادلته خاصية موجبة لخروج خبر الواحد عن تحت الاصل الاوّلی المؤسس في الظنون في قبال القول باعتباره بانسداد باب العلم الذي جعله الانسداديون موجبا للرجوع الى مطلق الظن من غير اختصاص بخبر الثقة ر. ك عناية الاصول ۳ / ۱۸۲.
- [۱۰۱] (۱) - ر. ك فصول ۱۲.
- [۱۰۲] (۱) - ر. ك فرائد الاصول / ۶۷.
- [۱۰۳] (۱) - البته قطع هم جزء امارات است ولي معمولاً به قطع عنوان اماره اطلاق نمی‌شود.
- [۱۰۴] (۱) - سوره اسراء ۳۶.
- [۱۰۵] (۲) - سوره نجم ۲۸.
- [۱۰۶] (۳) - مستدرک الوسائل / ۳ / باب ۹ از ابواب صفات قاضی، روایت ۱۰.
- [۱۰۷] (۱) - وسائل الشیعه / ۳ / باب ۹ از ابواب صفات قاضی، روایت ۱۸.
- [۱۰۸] (۲) - مستدرک الوسائل / ۳ / باب ۹ از ابواب صفات قاضی روایت / ۵.
- [۱۰۹] (۳) - محاسن / ۱ / ۲۲۱.
- [۱۱۰] (۴) - وسائل الشیعه / ۱۸ / باب ۹ از ابواب صفات قاضی روایت ۱۲.
- [۱۱۱] (۵) - وسائل الشیعه / ۱۸ / باب ۹ از ابواب صفات قاضی روایت / ۱۱.
- [۱۱۲] (۱) - سوره حجرات آیه ۶.
- [۱۱۳] (۱) - تفسیر نمونه / ۲۲ / ۱۵۱ و ۱۵۲.
- [۱۱۴] (۲) - اعلم انه ما قيل او يمكن ان يقال في كيفية الاستدلال بآية التّبأ وجوه:
- احدها انه من جهة مفهوم الشرط: ثانيها انه من جهة مفهوم الوصف ... ثالثها انه من جهة دلالة الايماء ... رابعها انه من جهة انه تعالى صار بصدد الردع و اكتفى بالردع عن خبر الفاسق ظهر حجّية خبر العادل عنده و الالردع عنه ايضا خامسها انه من جهة انه حيث علل تبارك و تعالى لزوم التّبين عن نبأ الفاسق ... سادسها من جهة دلالة المنطوق ر. ك: حاشية الفرائد / ۶۰ منه».
- [۱۱۵] (۱) - ر. ك: فرائد الاصول / ۷۲.

[۱۱۶] (۱) - و کیف كان فقد اورد على الآیة ایرادات كثيرة ربّما تبلغ الى نیف و عشرين الا ان كثيرا منها قابله للدفع فلنذكر اولاً ما لا يمكن الذّب عنه ثم نتبعه بذكر بعض ما اورد من الايرادات القابلة للدفع اما ما لا يمكن الذّب عنه فايرادان احدهما ... ر. ك فرائد الاصول / ۷۱.

[۱۱۷] (۱) - و لعلّه اشاره الى ضعف الاجوبه الثلاثة المتقدمه كلها و أنّها في غير محلّها جميعاً بالنسبة الى تقرير الاشكال على الوجه الثاني و انّ التّغاير و الاثنيّية بين الحكم و الموضوع مما لا تثبت بمجرد كون القضية طبيعياً و الحكم فيها بلحاظ طبيعته الاثر او بمجرد القطع بتحقيق المناط الموجود في ساير الآثار في هذا الاثر او بعدم القول بالفصل بينه و بين ساير الآثار و قد اوضحنا لك وجه الضعف كما هو حقّه في ذيل بيان الوجه الثاني بعد ذكر اجوبه المصنّف كلّها فتذكر. ر. ك عناية الاصول / ۳ / ۲۱۳.

... و لكن لا يخفى انّ هذا فرار عن الاشكال لا جواب عنه و لعلّه الى هذا اشار بقوله فافهم ر. ك: حقايق الاصول / ۲ / ۱۲۲.

[۱۱۸] (۱) - سوره توبه ۱۲۲.

[۱۱۹] (۱) - انذار- يعنى ترساندن و اين عمل منذرين و مخبرين است، اما تحذّر عمل و حالت مخبر له مى باشد.

[۱۲۰] (۱) - سوره طه ۴۴ و ۴۳.

[۱۲۱] (۱) - زيرا عقوبت در مرحله تنجّز تكليف است و اگر تكليف بخواهد منجّز شود بايد علم، بيان و حجّت شرعى در كار باشد، اما اگر ملاك، مصلحت و مفسده واقعى باشد، اين تابع علم و جهل مكلف نيست.

[۱۲۲] (۱) - سوره بقره ۱۵۹.

[۱۲۳] (۱) - ر. ك: فرائد الاصول / ۸۱.

[۱۲۴] فاضل موحدي لنكرانى، محمد، إيضاح الكفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۲۵] (۱) - سوره نحل / ۴۳.

[۱۲۶] (۱) - اين سوّمين اشكالى است كه مرحوم شيخ بر استدلال به آيه سؤال در كتاب رسائل نموده اند. ر. ك فرائد الاصول / ۸۲.

[۱۲۷] (۱) - توبه / ۶۱.

[۱۲۸] (۱) - قال في المصباح المنير: القسامه - بالفتح - الايمان.

[۱۲۹] (۲) لعلّ هذا نقل له بالمعنى كما فسّره بما يقرب منه المملّا صالح المازندراني (قدّه) في شرحه حيث قال:

« و المقصود أنّه شهد عندك خمسون رجلاً مع حلفهم بالله ان مؤمناً فعل كذا و قال كذا، و قال لك ذلك المؤمن أنّي لم افعله او لم اقله فصّدقه و كذبهم» و الا - فالموجود في عقاب الاعمال و روضه الكافي و الوسائل نقلًا عنهما هكذا: «فان شهد عندك خمسون قسامه و قال لك قولاً فصّدقه و كذبهم» الحديث و هذا بظاهره ...

ر. ك منتهى الدرّايه / ۴ / ۴۹۶.

[۱۳۰] (۳) - كافي / ۸ / ۱۴۷ ح ۱۲۵.

[۱۳۱] (۴) - قسامه: مثلاً اگر قتل عمدی واقع بشود و قاتل مشخص نباشد چنانچه وليّ مقتول قتل را به فردی نسبت بدهد و پنجاه قسم به تنهایی یا به شرکت چهل و نه نفر از خویشان بخورند در این صورت ثابت می شود که آن فرد قاتل است و همچنین در موارد دیگری می توان از قسامه استفاده نمود و نیز ر. ك جواهر / ۴۲ / ۲۴۳ تا ۲۷۶ (كتاب قصاص).

[۱۳۲] (۱) - كافي / ۵ / ۲۹۹ باب حفظ المال و كراهة الاضاعة من كتاب المعيشه ح ۱.

[۱۳۳] (۱) - اين اخبار به چندین گروه تقسیم می شوند و ما یک نمونه از آن اخبار را نقل می کنیم: ... عن المفصل بن عمر، انّ ابا عبد الله عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديث: فاذا اردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، و أومی الى رجل من اصحابه، فسألت اصحابنا عنه فقالوا زرارة بن اعين - و نیز ر. ك وسائل الشيعه / ۱۸ باب ۱۱ / از ابواب صفات قاضی.

[۱۳۴] (۱) - سوره اسراء ۳۶.

[۱۳۵] (۲) - سوره نجم / ۲۸.

[۱۳۶] (۱) - بنا بر دور مذکور.

[۱۳۷] (۲) - خبر ثقه.

[۱۳۸] (۳) - سیره.

[۱۳۹] (۴) - از این راه.

[۱۴۰] (۵) - آیات.

[۱۴۱] (۶) - سیره.

[۱۴۲] (۱) - عدم ردع.

[۱۴۳] (۲) - آیات.

[۱۴۴] (۳) - سیره.

[۱۴۵] (۴) - تخصیص.

[۱۴۶] (۵) - آیات.

[۱۴۷] (۶) - سیره.

[۱۴۸] (۱) - خبر ثقه.

[۱۴۹] (۲) - سیره.

[۱۵۰] (۳) - سیره.

[۱۵۱] (۴) - سیره.

[۱۵۲] (۵) - سیره.

[۱۵۳] (۶) - آیات.

[۱۵۴] (۷) - عدم ثبوت ردع.

[۱۵۵] (۱) - فرق میان دو دور این است که: یکی مربوط به مقام اثبات و دیگری مربوط به مقام ثبوت است.

[۱۵۶] (۱) - يظهر من تعلیقه (قدس سره) علی کتاب ان هذا اشاره الی ان خبر الثقة حجة متبعة و لو قيل بسقوط کل من السیره و

اطلاق الآيات الناهیه من الاعتبار بسبب دوران الأمر بین ردعها به و تقييده بها و ذلك لاستصحاب حجیته الثابتة قبل نزول الآيتين

یعنی بهما قوله تعالى اَوْ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ E و قوله تعالى اَلَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا* E: ر. ك عناية الاصول ۳ / ۲۵۷.

[۱۵۷] (۱) - ر. ك فرائد الاصول ۱۰۳.

[۱۵۸] (۱) - ملا عبد الله بشروی فرزند حاج ملا محمد مشهور به فاضل تونی.

[۱۵۹] (۱) - ر. ك فرائد الاصول / ۱۰۵.

[۱۶۰] (۱) - واضح است که بحث از حجیت خبر واحد مخصوص اخبار مثبت تکلیف نیست خلاصه: دلیل مستدل اخص از مدعی

اوست.

[۱۶۱] (۱) - معطوف علی الاحتیاط، یعنی: ان مقتضى هذا الدليل العقلي هو الاحتیاط لا الحجیة كما عرفت توضیحه ... منتهی الدرایة

۵۳۹ / ۴.

[۱۶۲] (۲) - الصواب اسقاط الواو، لأن المقصود اثبات العمل بالتأني من هذه الاخبار لو كان الحججة علی الثبوت اصلا كالاستصحاب،

- لوضوح تقدّم الخبر على الاصل العملى، اذ لو كان المثبت خبرا لم يقدم الخبر النافى عليه بل يتعارضان و يجرى عليهما احكام التعارض، فيختص تقديم الخبر النافى على المثبت بما اذا كان المثبت اصلا فقط ر. ك منتهى الدراية ۴/ ۵۴۳.
- [۱۶۳] (۱) - برادر صاحب فصول يعنى مرحوم شيخ محمد تقي اصفهاني (صاحب كتاب هداية المسترشدين)
- [۱۶۴] (۱) - و الا- اضيف اليه الخبر المتيقن اعتباره بالاضافه الى ما سواه كالخبر الصّحيح بالنسبة الى الموثق و الموثق بالنسبة الى الحسن و هكذا لو كان ... ر. ك عناية الاصول ۳/ ۲۷۱.
- [۱۶۵] (۱) - در وجه اول از وجوه عقليه دال بر حجّيت خبر واحد.
- [۱۶۶] (۱) - ر. ك فرائد الاصول ۱۰۶.
- [۱۶۷] (۲) - دليل انسداد را به زودى توضيح مى دهيم.
- [۱۶۸] (۳) - وجه اول از وجه سه گانه.
- [۱۶۹] (۱) فيقول المصنّف ان ملاكه ليس هو العلم الاجمالي بتكاليف واقعيّة و لا العلم الاجمالي بصدور كثير من الاخبار بل ملاكه العلم بوجود الرجوع اليها و ان لم نعلم اجمالا بوجود تكاليف واقعيّة فيها ليكون مرجعه الى دليل الانسداد و لا بصدور كثير منها قطعا ليكون مرجعه الى الوجه الاوّل فتأمل جيّدا. ر. ك عناية الاصول ۳/ ۲۷۳.
- [۱۷۰] (۱) - ر. ك فرائد الاصول ۱۰۶.
- [۱۷۱] (۱) - رساله‌اي است شامل پانزده فائده فقهى و اصولى كه ضميمه حاشيه بر رسائل و نيز جداگانه چاپ شده است.
- [۱۷۲] (۱) - دفع لما يتوهم من انّ الظن بالتكليف و ان لم يستلزم الظن بالضرر و لكنّه مستلزم للظن بالفسد او المصلحه و يكفى ذلك فى وجوب العمل بالظن لاستقلال العقل بقبح ارتكاب ما فيه احتمال المفسد او ترك المصلحه و حاصل الدفع: منع استقلال العقل بذلك ر. ك: حقايق الاصول ۲/ ۱۵۴.
- [۱۷۳] (۱) - اگر بخواهم به راجح و مرجوح عمل نمائيم عقل مى گويد احتياط تام باعث اختلال نظام است.
- [۱۷۴] (۲) - اگر بخواهم به هر دو عمل نمائيم شرع حكم مى كند كه اين احتياط تام باعث عسر و حرج است لذا واجب نمى باشد.
- [۱۷۵] (۱) - ظاهرا صاحب رياض مى باشد.
- [۱۷۶] (۲) - بزودى درباره دليل انسداد بحث مى كنيم.
- [۱۷۷] (۳) - علمى: يعنى دليل ظنى كه حدّ اقل يك دليل قطعى بر حجّيت آن وجود دارد مانند ظواهر قرآن و خبر واحد.
- [۱۷۸] (۱) - يعنى احتمال وجوب در يك فعل و احتمال حرمت در شىء ديگر.
- [۱۷۹] (۲) - اين نحو احتياط به احتياط تام موسوم است.
- [۱۸۰] (۱) - علم يعنى قطع و يقين.
- [۱۸۱] (۲) - علمى، يعنى دليل ظنى كه دليل قطعى بر حجّيت او وجود داشته باشد مانند ظواهر قرآن و خبر واحد.
- [۱۸۲] (۳) - تذکر: ما سابقا ثابت كرديم كه ظنّ خاص و خبر واحد حجّيت دارد لذا مى گوئيم باب علمى به روى ما منسد نيست و مى توانيم به كتاب و سائل الشيعه و امثال آن مراجعه کرده و آن تكاليف معلوم بالاجمال را مشخص نمائيم و مهم ترين مسئله در بطلان دليل انسداد، همين است و لذا ديگر بحث از دليل انسداد جز ثمره علمى، فائده ديگرى ندارد.
- [۱۸۳] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، ايضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۱۸۴] (۱) - احتياط تام.
- [۱۸۵] (۲) - اصالة الاحتياط.
- [۱۸۶] (۱) - در بحث حجّيت خبر واحد.

- [۱۸۷] (۱) - در تمام موارد و اطراف.
- [۱۸۸] (۱) - در صورتی دلیل انسداد سبب حجیت مطلق ظن می‌شود که همه مقدمات انسداد کامل باشد.
- [۱۸۹] (۲) - چون علم اجمالی منجز نیست.
- [۱۹۰] (۱) - چون احتیاط تام ممکن نیست در بعضی از احتمالات احتیاط می‌کنیم (در مضمونات احتیاط می‌کنیم نه در مشکوکات و موهومات).
- [۱۹۱] (۲) - یعنی عمل نمودن به تمام مضمونات، مشکوکات و موهومات.
- [۱۹۲] (۱) - عبارت متن را با مقداری تقدیم و تأخیر توضیح می‌دهیم.
- [۱۹۳] (۲) - سوره بقره / ۱۸۵.
- [۱۹۴] (۳) - سوره حج / ۷۸.
- [۱۹۵] (۴) - کافی / ۵ / ۲۹۲.
- [۱۹۶] (۱) - ر. ک فرائد الاصول ۳۱۴.
- [۱۹۷] (۲) - مانند: اوفوا بالعقود، یا فاغسلوا وجوهکم ...
- [۱۹۸] (۱) - یعنی آنه اذا بنی علی رفع الاحتیاط التیام بادلۃ الحرج من جهة أنّها موجهة لرفع التکلیف المؤدی الی الحرج فحینئذ لا یکون علم بالتکلیف فلا مقتضی للاحتیاط فی الباقی لکون العقاب علی التکلیف عقابا علی تکلیف محتمل و هو عقاب بلا بیان کما عرفت منه الاشارة فیما سبق ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۱۶۱.
- [۱۹۹] (۲) - اذا المنجز للواقعیات امّا ان یکون العلم الاجمالی او لزوم الخروج عن الدین او الاجماع، او العلم بالاهتمام، و الجمیع لا یصلح للمنع عن الاصول المثبتة کما هو ظاهر قوله «مع حکم العقل» یعنی اذا لم یکن مانع من اجرائها و جب ان تجری لوجود المقتضی من حکم العقل لو کان الاصل المثبت عقلیًا کالاحتیاط او عموم النقل لو کان نقلیًا کالاستصحاب. ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۱۶۳.
- [۲۰۰] (۳) - ر. ک: به جواب مصنف از مقدمه سؤم.
- [۲۰۱] (۱) - که علم به اصل تکلیف داریم.
- [۲۰۲] (۱) - برای توضیح بیشتر به امر خامس از مبحث قطع رجوع فرمائید.
- [۲۰۳] (۱) - هذا اشاره الی اشکال آورده شیخنا الاعظم فی رسائله علی المشهور و حاصله ان مقدمات الانسداد علی تقدیر تمامیتها لا تقتضی العمل بالظن بالتکلیف و ترک الاحتیاط فی المشکوکات و الموهومات مطلقا لانه اذا کان مقتضی العلم الاجمالی هو الاحتیاط التام فی جمیع الاطراف فبعد اِعمال ادله نفی الحرج یقتصر فی رفع الید عن الاحتیاط فی البعض بمقدار یرتفع الحرج، فاذا کان ترک الاحتیاط فی بعض الموهومات یوجب ارتفاع الحرج، اقتصر فی رفع الید عن الاحتیاط فی خصوص ذلك المقدار و جب الاحتیاط فی الباقی من الموهومات فضلا عن المشکوکات و المضمونات فلا وجه لما التزم به المشهور، من ان نتیجه المقدمات و جب العمل بالظن و ترک الاحتیاط فی المشکوکات و الموهومات مطلقا.
- و من اجل هذا قال المصنف: انه لو لم ینحل العلم الاجمالی فاللازم و جب الاحتیاط فی موارد الاصول النافیة، و لو کانت موهومات التکلیف ... حقائق الاصول ۲ / ۱۶۶.
- [۲۰۴] (۱) - عطف علی موارد اصول النافیة: ای کما ظهر انه لو لم ینحل بذلك کان خصوص موارد اصول النافیة مطلقا و لو من موهومات التکلیف محلا للاحتیاط لا- محتملات التکلیف مطلقا و لو کانت فی موارد الاصول المثبتة فان العمل فی موارد الاصول المثبتة کما اشیر آنفا یکون بملاک قیام الحجیة علی التکلیف و هی الاصول العملیة المعبرة لا- بملاک الاحتیاط من جهة العلم

الاجمالی بالتکالیف (و یحتمل ضعيفا) ان يكون عطفا على قوله فيها كلا او بعضا. ای و یرفع الید عن الاحتیاط فی موهومات التکلیف کلا- او بعضا بمقدار رفع الاختلال او رفع العسر لا فی محتملات التکلیف مطلقا ای فی المشکوکات و الموهومات جمیعا كما زعم الانسدادی ر. ک عنایة الاصول ۳/ ۳۰۶.

[۲۰۵] (۲) - در مضمونات، مشکوکات و موهومات.

[۲۰۶] (۳) - به مقتضای علم اجمالی به تکالیف.

[۲۰۷] (۱) - زیرا سبب اختلال نظام می شود و اصلا جائز نیست.

[۲۰۸] (۲) - اگر سبب عسر و حرج شود.

[۲۰۹] (۱) - تذکر: قبلا ثابت کردیم که ظن خاص حجیت دارد لذا باب علمی منسد نیست و مهم ترین مسئله در بطلان دلیل انسداد همان بود لذا مباحث انسداد جز ثمره علمی فایده دیگری ندارد.

[۲۱۰] (۲) - به جواب از مقدمه اول و چهارم انسداد مراجعه کنید.

[۲۱۱] (۳) - ظن غیر معتبر.

[۲۱۲] (۱) - قیح عقاب بلا بیان.

[۲۱۳] (۲) - لا تنقض الیقین بالشک.

[۲۱۴] (۱) - کلّ شیء ظاهر حتّی تعلم أنّه قدر.

[۲۱۵] (۲) - الشبهة الحكمية: هي الشك المتعلق بالحكم الشرعي الكلي مع كون منشئه عدم النص في المسألة او اجماله او تعارضه مع نص آخر و توصیفها بالحکمیة لأنّ متعلقها هو الحكم الشرعی و حلّ الاشتباه و رفعه لا یكون الا من ناحیة جاعل الحكم و الدلیل الواصل من قبله.

[۲۱۶] (۳) - الشبهة الموضوعية: هي الشك المتعلق بالموضوع الخارجي او الحكم الجزئي مع كون منشئه اشتباه الامور الخارجية، و التّوصیف بالموضوعیة لكون متعلقها هو الموضوع الخارجي، و رفع الشبهة موقوف علی الفحص عن الامور الخارجية من غیر ارتباط له بالشرع. (اصطلاحات الاصول / ۱۴۷).

[۲۱۷] (۱) - تعریف مسئله اصولی در ابتدای مقصد ششم از کتاب بیان شد.

[۲۱۸] (۱) - سوره اسراء / ۱۵.

[۲۱۹] (۲) - مانند دعا عند رؤية الهلال.

[۲۲۰] (۳) - مانند شرب تن.

[۲۲۱] (۴) - تذکر: ما در مباحث آینده برای یکی از این دو مثال می‌زنیم.

[۲۲۲] (۱) - ر. ک فرائد الاصول ۱۹۴.

[۲۲۳] (۱) - کافی ۲/ باب ما رفع عن الامة / ۴۶۳.

[۲۲۴] (۱) - از میان احکام خمس فقط وجوب و حرمت تکلیف الزامی هست لذا حدیث رفع شامل شبهه وجوبیه و تحریمیّه می‌شود.

[۲۲۵] (۲) ابتدای مبحث اصول عملیه بیان کردیم که قبل از اجرای اصول عملی باید فحص و بررسی کرد اگر دلیلی نیافتیم می‌توانیم به اصول عملیه مراجعه کنیم.

[۲۲۶] (۱) - منظور از «مؤاخذه»، استحقاق عقوبت است.

[۲۲۷] (۱) - ر. ک: فرائد الاصول ۱۹۵-۱۹۸.

- [۲۲۸] (۱) - برای اینکه کلام مصون از کذب باشد زیرا می‌دانیم در خارج اکراه و اضطرار تحقق پیدا می‌کند.
- [۲۲۹] (۱) - اگر فرضاً در فقره ما لا یعلمون کلام مرحوم شیخ را هم بپذیریم چه چیز را در تقدیر بگیریم.
- [۲۳۰] (۲) - عن ابی الحسن علیه السّلام قال: سألته عن الرّجل یستکره علی الیمین فیحلف بالطلاق و العتاق و صدقه ما- یملک أ یلزمه ذلک؟ فقال: لا- ثمّ قال: قال رسول الله صلّی الله علیه و آله وضع عن امتی ما اکرهوا علیه و ما لم یطیقوا و ما أخطوا. وسائل الشّیعه ج ۱۶ / کتاب الایمان باب ۱۶ روایت ۶.
- [۲۳۱] (۱) قال الشیخ اعلی الله مقامه (ما لفظه) و اعلم ایضا انه لو حکمنا بعموم الرّفْع لجميع الآثار فلا یبعد اختصاصه بما لا یكون فی رفعه ما ینافی الامتنان علی الائمه کما اذا استلزم اضرار المسلم فاتلاف المال المحترم نسیانا او خطأ لا یرتفع معه الضّمان و كذلك الاضرار بمسلم لدفع الضّرر عن نفسه لا- یدخل فی عموم ما اضطرّوا الیه اذ لا- امتنان فی رفع الاثر عن الفاعل باضرار الغير فلیس الاضرار بالغير نظیر سایر المحرّمات الالهیة المسوّغه بالفتح لدفع الضّرر. ر. ک: عنایة الاصول ۴ / ۳۴.
- [۲۳۲] (۱) - ظاهراً تمام فقرات حدیث رفع عنوان ثانوی ندارد مانند حسد و طیره.
- [۲۳۳] (۲) - سوره نساء: ۹۲.
- [۲۳۴] (۱) - شارع مقدّس در مورد خطا و نسیان می‌توانست تحفّظ واقع را بر مکلف واجب کند و بگوید مکلف باید مراقب و متحفّظ باشد که موضوع خطا و نسیان تحقّق پیدا نکند.
- [۲۳۵] (۱) - سؤال - مقصود از کلمه «رفع» در حدیث نبوی «دفع» است یا «رفع»؟
جواب - ر. ک فوائد الاصول ۳ / ۳۳۶ و نیز تهذیب الاصول ۲ / ۱۵۲.
- [۲۳۶] (۲) - وسائل الشّیعه ج ۱۸ / باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی، روایت ۲۸.
- [۲۳۷] (۱) - قال فی الرّسائل فالرّوایة مساوقه لما ورد عن مولانا امیر المؤمنین علیه السّلام: ان الله تعالی حدّ حدودا فلا تعتدوها و فرض فرائض فلا تعصوها، و سکت عن اشیاء لم یسکت عنها نسیانا فلا تتکلّفوها رحمه من الله تعالی بکم - حقائق الاصول ۲ / ۲۳۱.
- [۲۳۸] (۱) - «و عدم» عطف تفسیری برای اباحتی می‌باشد.
- [۲۳۹] (۲) - وسائل الشّیعه ج ۱۲ باب ۴ از ابواب ما یکتسب به حدیث ۴ / قریب به مضمون فوق است.
- [۲۴۰] (۱) - وسائل الشّیعه ج ۲ / باب ۵۰ از ابواب نجاست روایت ۱۱ (قریب به این مضمون).
- [۲۴۱] (۱) - وسائل الشّیعه ج ۱۸ باب ۶۰ از ابواب صفات قاضی، روایت ۶۰.
- [۲۴۲] (۱) - مثالی برای «ورود» به معنی «وصول»: و لَمّا ورد ماء مدین؛ یعنی: و هنگامی که به (چاه) آب مدین رسید - (سوره قصص ۲۳).
- [۲۴۳] (۲) استدلال به حدیث دو قید لازم دارد الف - صدور التّهی عن المعصوم علیه السّلام ب - وصول التّهی الینا.
- [۲۴۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۲۴۵] (۱) - دلالت بر اصاله البراءة می‌کند.
- [۲۴۶] (۱) - به وسیله روایت «حل».
- [۲۴۷] (۱) - انّ مثبت الاباحه فیما لم یعلم ورود التّهی فیهِ لیس هو الاصل کی یعجز عن اثباتها فیما علم بل الاصل ینقّح الموضوع و انه مما لم یرد فیهِ نهی فیشمله کلّ شیء مطلق حتّی یرد فیهِ نهی و هو دلیل اجتهادی بناء علی کون الورد فیهِ هو الصّی دور کما تقدّم من المصنّف لا الوصول الی المکلّف و لعلّه اشار المصنّف اخیراً بقوله فافهم ر. ک: عنایة الاصول ۴ / ۵۱.
- [۲۴۸] (۲) - ر. ک، به: حدیث «حل».
- [۲۴۹] (۱) - کما اذا اتفق الكل علی حکم شرعی و لم یحتمل کونه مدرکیا ... منتهی الدرایة ۵ / ۲۹۳.

[۲۵۰] (۱) - مثلا در موردی که علم اجمالی به خمر بودن یکی از دو مایع داریم، یکی از آن دو را شرب کنیم و تصادفا همان خمر باشد.

[۲۵۱] (۱) - در شبهه تحریمیّه.

[۲۵۲] (۲) - در شبهه وجوبیه.

[۲۵۳] (۱) - و حاصل الاشکال انه سلّمنا انّ احتمال الحرمة فی الشّبّهات ممّا لا یستلزم احتمال المضرّة بل یستلزم المفسدّة و هی لیست من الاضرار الوارده علی فاعله و لكن العقل یستقلّ بقبح الاقدام علی ما لا یؤمن مفسدته عنایة الاصول ۴/ ۶۵.

[۲۵۴] (۲) - محتمل المفسدّة:

[۲۵۵] (۳) - عدّه الاصول ۲/ ۱۱۷ و لكن المترائی منه غیر هذا (کفایة الاصول - طبع مؤسسه آل البيت ۳۴۴).

[۲۵۶] (۱) - اگر قائل به توقّف هم بشویم در مقام عمل باید از آن اشیا اجتناب کرد.

[۲۵۷] (۱) - سوره اسراء / ۳۶.

[۲۵۸] (۲) - سوره بقره / ۱۹۵.

[۲۵۹] (۱) - سوره آل عمران / ۱۰۲.

[۲۶۰] (۱) - وسائل الشیعه ج ۱۴ / باب ۱۵۷، از ابواب مقدّمات نکاح ح ۲ / ص ۱۹۳.

[۲۶۱] (۲) - وسائل الشیعه ج ۱۸ / باب ۱۲، از ابواب صفات قاضی ح ۳ / ص ۱۱۲.

[۲۶۲] (۳) - «فا» بیان علّت است.

[۲۶۳] (۴) - وسائل الشیعه ج ۱۸ / باب ۹ / از ابواب صفات قاضی ح ۱ / ص ۷۵.

[۲۶۴] (۵) - وسائل الشیعه ج ۱۸، باب ۱۲ از ابواب صفات قاضی ح ۴۱ ص ۱۲۳.

[۲۶۵] (۱) - در ادله اصل برائت.

[۲۶۶] (۲) - ای و ان کان واردا ... الا أنّها تعارض بما هو اخص و اظهر.

[۲۶۷] (۳) - سند و دلالت بعضی از اخبار احتیاط قابل مناقشه هست.

[۲۶۸] (۱) - القائل هو الشیخ (اعلی الله مقامه) و قد اساء المصنّف معه الادب سیما مع تعبیره عنه فی مواضع عدیده بشیخنا الاستاد ... عنایة الاصول ۴ / ۸۲.

[۲۶۹] (۲) - در این صورت وجوب احتیاط، حکم طریقی است.

[۲۷۰] (۳) - در این صورت وجوب احتیاط، حکم نفسی است.

[۲۷۱] (۱) - شبّهات بدویّه قبل الفحص، و شبّهات مقرون به علم اجمالی.

[۲۷۲] (۲) - و دلالت بر وجوب احتیاط نمی کند.

[۲۷۳] (۱) - لیس فی اخبار الباب قوله قف عند الشّبّهة ... و أنّما فیها «وقفوا عند الشّبّهة ...» عنایة الاصول ۴ / ۸۶.

[۲۷۴] (۲) - و هو الشّبّهات الموضوعیة مطلقا، و الوجوبیة الحکمیة عنایة الاصول ۴ / ۸۵.

[۲۷۵] (۱) - فان الوقوف عند الشّبّهة خیر ...

[۲۷۶] (۲) - دلیل اتّی آن است که از معلول علّت را کشف کنیم.

[۲۷۷] (۱) - و فی التّعبیر مسامحة اذ لو علم اجمالا - لا - تفصیلا بثبوت طرق و اصول معتبره مثبتة للتکالیف بمقدار تلک التکالیف المعلومة بالاجمال لکانت نتیجة انحلال العلم اجمالی الکبیر الی العلم اجمالی الصّیغیر بما فی موارد الطّرق و الاصول المثبته للتکالیف لا انحلاله الی العلم التّفصیلی و الشّک البدوی كما ادّعا و لو قال بدل ذلك هكذا کذلک علم تفصیلا بثبوت طرق و

اصول ...» لم یلزم ذلك عناية الاصول ۴ / ۸۹.

[۲۷۸] (۲) توضیح اصول مثبت تکلیف را در بحث انسداد بیان کردیم.

[۲۷۹] (۱) - بینه در حکم علم است.

[۲۸۰] (۱) - عبارت فوق مقداری مشوّش است و مرحوم مشکینی هم به آن اشاره می‌کنند. با اینکه کلمه «مقتضی» در عبارت هست

در عین حال مصنّف می‌فرماید «موجبا لثبوته» لذا باید به یکی از دو نحو زیر عبارت را اصلاح کرد.

(الف) - کلمه «قضیه» را حذف کنیم و بگوئیم:

اذا كان قيام الطّرق على تكليف موجبا لثبوته فعلا.

(ب) - «موجبا با لام» بعدش حذف شود و بگوئیم اذا كان قضیه قیام الطّرق على تکلیف ثبوته فعلا.

[۲۸۱] (۲) - حجّیت امارات و خبر واحد، شرعی و جعلی است اما حجّیت قطع، عقلی و ذاتی است.

[۲۸۲] (۱) - مفاد ادله حجّیت خبر واحد صدق العادل است.

[۲۸۳] (۱) - قبلا مستشکل ایراد نمود که اگر مفاد امارات و طرق معذّریّت و منجزیّت باشد (نه اثبات حکم) در این صورت امارات

و طرق نمی‌توانند علم اجمالی را منحل نمایند زیرا حکمی را برای ما بیان نمی‌کنند تا سبب انحلال علم اجمالی به احکام شوند و

مصنّف در عبارت فوق به مستشکل ایراد می‌کنند.

[۲۸۴] (۲) - امارات و طرق و اصول افاده ظن می‌نمایند نه علم.

[۲۸۵] (۳) - انحلال حکمی نه حقیقی.

[۲۸۶] (۱) - عبارت هذا اذا ...، مربوط به اصل اشکال است.

[۲۸۷] (۱) - درباره افعال ضروری بحثی نداریم.

[۲۸۸] (۲) البتّه در مقام عمل نتیجه توقّف هم احتیاط و ممنوعیت است.

[۲۸۹] (۳) کل شیء لك حلال ...

[۲۹۰] (۱) - برای توضیح مطلب به ادله روائی دالّ بر وجوب احتیاط مراجعه کنید.

[۲۹۱] (۲) - حکم افعال غیر ضروری قبل از بیان حکم شرع.

[۲۹۲] (۳) - اجرای برائت در شبهات حکمیّه.

[۲۹۳] (۱) - اشاره الی ما تقدّم من انّ قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وارده علی قاعدة القبح (مشکینی قدس سرّه).

[۲۹۴] (۱) - معمولا اصالة الاباحه به برائت شرعی، و اصالة البراءة به برائت عقلی اطلاق می‌شود.

[۲۹۵] (۱) - تعریف شبهه حکمیّه و موضوعیّه را در اول بحث برائت بیان کردیم.

[۲۹۶] (۱) - مانند، اسلام ذابح، تسمیه نام خدا هنگام ذبح و ...

[۲۹۷] (۱) - در تمام پنج فرض اگر دلیل اجتهادی نداشته باشیم می‌توانیم به اصل عملی رجوع نمائیم.

[۲۹۸] (۱) - همان‌طور که گفتیم همیشه لازمه تذکیه طهارت است نه حلّیت.

[۲۹۹] (۱) - اینکه در فرض اول گفتیم استصحاب عدم قابلیت جاری می‌شود در صورتی است ...

[۳۰۰] (۲) - حلّیت و طهارت آن حیوان معلق بر تذکیه بود.

[۳۰۱] (۱) - استصحاب.

[۳۰۲] (۱) - اما حسنه الشرعی فلا بد ان يكون اما لانبعث الامر به عن نفس مصلحة الحكم الواقعی كما اشرنا الیه ... و اما للامر به

لتنجيز الواقع المحتمل حتّى يصل المكلف الجاهل الى الغرض منه

أما حسنه العقلی فلكونه انقيادا للمولى - منتهی الدرایة ۵ / ۴۷۹.

[۳۰۳] (۱) - ر. ك: فرائد الاصول ۲۲۸.

[۳۰۴] (۱) - و لو امر استجابی.

[۳۰۵] (۱) - امر استجابی.

[۳۰۶] (۱) - در مواردی که انسان حرام یا واجب مسلمی را به داعی امر الهی ترک یا اتیان می‌کند، به وظیفه خود عمل کرده است و مستحق ثواب خواهد بود امّا در مواردی که انسان، مشکوک الوجوب یا مشکوک الحرمة را به انگیزه احتمال امر الهی، اتیان یا ترک می‌نماید، اهمّیت کار، زیادتر است چرا که چنین - شخصی، عبد ممتاز و منقادى به حساب می‌آید و «عقل» حکم می‌کند که عبد منقاد هم، مستحق ثواب است.

[۳۰۷] فاضل موحّدی لنکرانی، محمد، إیضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۳۰۸] (۱) - مصنّف بعد از چند سطر درباره آنها بحث می‌کند لذا ما عبارت متن را به اختصار توضیح می‌دهیم (درباره دلالت اخبار من بلغ دو نظر هست).

[۳۰۹] (۲) - نظر مرحوم آخوند هم این است که اخبار من بلغ دال بر استحباب عمل است.

[۳۱۰] (۳) - در مواردی که خبر ضعیفی دال بر «وجوب» یا «استحباب» است نه در تمام شبهات وجوبیه، مثلا خبر ضعیفی دلالت بر وجوب یا استحباب دو رکعت نماز با فلان خصوصیت نمود در این صورت مصنّف می‌فرماید آن دو رکعت نماز مستحب است.

[۳۱۱] (۱) - برفرض که آن امر، مولوی و دارای ثواب و عقاب باشد.

[۳۱۲] (۱) - وسائل الشیعه ج ۱ / باب ۱۸ از ابواب مقدمات عبادت ح ۳ / ص ۶۰.

[۳۱۳] (۱) - ر. ك: فرائد الاصول ۲۳۰.

[۳۱۴] (۱) - البتّه عقل مقدار ثواب را بیان نمی‌کند.

[۳۱۵] (۱) - ر. ك: وسائل الشیعه باب استحباب تسریح لحيه ۱ / ۴۲۹ و ۴۲۸.

[۳۱۶] (۱) - قد اشار الشیخ اعلى الله مقامه الى ذلك ثم ردّ عليه ... عنایة الاصول ۴ / ۱۱۳.

[۳۱۷] (۲) - هذا غير ظاهر، اذ لو فرض دلالة هذه النصوص على استحباب الفعل كما ذكر المصنّف - رحمه الله - كان ترتب الثواب على العمل منوطا بقصد استحبابه المستفاد منها اما لو لم يقصد الامر الواقعي المحتمل فالثواب المترتب لا بد ان يكون على الانقياد لا غير لان ترتب الثواب تابع لقصد الفاعل عقلا، فان قصد امرا معينا، ترتب الثواب المترتب على ذلك الامر و لا يترتب ثواب غيره الا تفضّلا فثواب الاطاعة لا يترتب على الانقياد و لا العكس بل المترتب ثواب نفسه عليه حقايق الاصول ۲ / ۲۷۰.

[۳۱۸] (۳) - (هذا مضافا) الى ما عرفت، من أنّه المستبعد جدّا ان يصير نفس العمل الذي قد بلغ عليه الثواب بما هو مستحبا شرعا بحيث كان البلوغ بخبر ضعيف مما له موضوعية و سببية في انقلاب الفعل عما هو عليه و في صيرورته مستحبا شرعا بعد ان لم يكن مستحبا واقعا عنایة الاصول ۴ / ۱۱۲.

[۳۱۹] (۴) - و امّا الثمرة بين القولين فقد قال الشیخ اعلى الله مقامه (ما لفظه): ثم ان الثمرة بين ما ذكرنا و بين الاستحباب الشرعي يظهر في ترتب الآثار المترتبة الشرعية على المستحبات الشرعية مثل ارتفاع الحدث المترتب على الوضوء المأمور به شرعا فان مجرد ورود خبر غير معتبر بالامر به لا يوجب الا استحقاق الثواب عليه و لا يترتب عليه رفع الحدث فتأمل، و كذا الحكم باستحباب غسل المسترسل من اللحية في الوضوء من باب مجرد الاحتياط لا يسوّغ جواز المسح ببلله بل يحتمل قويا ان يمنع من المسح ببلله و ان قلنا بصيرورته مستحبا شرعا فافهم. انتهى كلامه رفع مقامه عنایة الاصول ۴ / ۱۱۰.

[۳۲۰] (۱) - كالتّهي عن الصّيد و غيره من تروك الاحرام حاله، بناء على رجوع التّهي الى قضیة معدولة - منتهی الدرایة ۵ / ۵۴۵.

[۳۲۱] (۲) - کالتهی عن قطع شجر الحرم و نباته - منتهی الدرایه ۵ / ۵۴۵.

[۳۲۲] (۳) - تعریف شبهه موضوعیه را در اول بحث براءت بیان کردیم.

[۳۲۳] (۴) - مانند عام مجموعی.

[۳۲۴] (۱) - مانند عام استغراقی.

[۳۲۵] (۱) - قید للاختلال، یعنی: ان الزافع لنفس الاحتیاط او حسنه هو الاختلال الفعلى دون الشأنی فهو قبل وصوله الى حدّ الاخلال بالنظام حسن منتهی الدرایه ۵ / ۵۵۶.

[۳۲۶] (۲) - كما اینکه در شبهات موضوعیه هم احتیاط واجب نیست.

[۳۲۷] (۱) - یحتمل ان يكون اشاره الى وجوب الاحتیاط فى الامور المهمه لدى الشارع كالفروج و الدماء و نحوهما لا أنه یحسن الاحتیاط فیها بلا الزام به، و علیه فترجیح بعض الاحتیاطات على بعض لازم لا أنه راجح مستحب.

و یحتمل ایضا ان يكون اشاره الى ان الملتفت الى ذلك كما ان من الزاجح له ترجیح بعض الاحتیاطات احتمالا أو محتملا فکذلك من الراجح له ترجیح موارد قیام الاصل على الاباحه على موارد قیام الاماره علیها (و الله العالم) عنایه الاصول ۴ / ۱۲۱.

[۳۲۸] (۲) - مانند مسئله طهارت و نجاست.

[۳۲۹] (۱) - اگر مکلف علم اجمالی داشته باشد که یا شیء «الف» واجب است یا شیء «ب» حرام است در این صورت احتیاط ممکن و لازم است.

[۳۳۰] (۱) - اما الاخذ باحتمال الوجوب معینا فلم نعثر على قائل به - منتهی الدرایه ۵ / ۵۶۷.

[۳۳۱] (۱) - شروع فى الرد على القول بوجوب الاخذ باحدهما - حقائق الاصول ۲ / ۲۷۵.

[۳۳۲] (۲) - كما فى الشبهه المحصوره - حقایق الاصول ۲ / ۲۷۵.

[۳۳۳] (۳) - كما فى الشبهه البدویه بناء على تقديم اخبار الاحتیاط كما هو مذهب الاخباریین - نفس المصدر.

[۳۳۴] (۱) - شروع فى الجواب عما استدل به لكل واحد من بقیة الاقوال و اشاره الى الاستدلال للقول بوجوب الاخذ باحدهما و الرد علیه حقائق الاصول (۲ / ۲۷۵).

[۳۳۵] (۲) - در امر خامس.

[۳۳۶] (۳) - بل قد عرفت أنه تشریع محرم ر. ک: حقائق الاصول ج ۲ / ۲۷۵.

[۳۳۷] (۴) - مصداق بارز تعارض.

[۳۳۸] (۵) - اگر مرجحی در بین نباشد.

[۳۳۹] (۱) - در صورت وجود مرجح.

[۳۴۰] (۲) - در صورت فقدان مرجح.

[۳۴۱] (۱) - هذا رد على الوجه الاول و هو الحكم بالبراءة عقلا. حقایق الاصول ۲ / ۲۷۷.

[۳۴۲] (۲) - ر. ک: فرائد الاصول ۲۳۶.

[۳۴۳] (۱) - اگر احدهما به نحو معین، تعبّدی باشد در این صورت هم می توان مخالفت قطعیه نمود.

[۳۴۴] (۱) - در جلد اول مصنف بیان کرده اند که در این موارد به داعی احتمال امر اتیان می کنیم.

[۳۴۵] (۱) - در این عبارت مصنف بیان می کنند که ترجیح به حسب محتمل است نه احتمال و تفاوت این دو را در آخرین تنبیه اصل براءت بیان کردیم.

[۳۴۶] (۲) - وجه اول و پنجم (اباحه).

[۳۴۷] (۳) - اگر احتمال ترجیح در احدهما به نحو معین باشد.

[۳۴۸] (۱) - و ان لم تكن مشتملة على الشدة و الزيادة. حقائق الاصول ۲ / ۲۸۱.

[۳۴۹] (۲) - كما لو توقّف انقاذ الغریق على استطراق ارض مغصوبة او ركوب سفينة كذلك - حقائق الاصول ۲ / ۲۸۱.

[۳۵۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

جلد پنجم

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷

مقدمه:

اشاره

«حمد و ستایش به پیشگاه قادر مَنان که آثار قدرتش در ذرات عالم جلوه گر است و خوان نعمتش از غایت لطف و کرم بر دوستان و دشمنان گسترده».

ادیم زمین، سفره عام اوست بر این خوان یغما چه دشمن چه دوست

درود بیشمار بر پیامبران و فرستادگان او به‌ویژه به روان پاک حضرت ختمی مرتبت و اوصیاء گرامی او باد که با مشعل فروزان دین و دانش، بشریت را از ورطه ضلالت و سرگردانی بسوی ترقی و تعالی سوق داده و از پلیدی شرک و بت پرستی به راه مستقیم توحید و سعادت هدایت نموده‌اند. «صلوات الله علیه و علیهم اجمعین».

شکر و سپاس ایزد مَنان را که در ماه مبارک رمضان - سال ۱۴۱۲ - بر سر سفره ضیافت خود از برکات شهر الله، برخوردارم نمود و توفیق یافتم اثر حاضر را تکمیل نمایم و به محضر والای ولیّ زمان «عجل الله تعالی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸

فرجه الشریف» موجب ثبات زمین و آسمان تقدیم نمایم گرچه:

لایق نبود، قطره به عمان بردن خار و خس صحرا به گلستان بردن

اما چه کنم که رسم موران این استران ملخی نزد سلیمان بردن

عسی الله ان ینفعنی یوم لا ینفع مال و لا بنون.

اینک متذکر چند مطلب می‌شوم:

۱- محتوای کتاب [۱] حاضر، تدریس و تحقیق جلد دوم کتاب کفایه الاصول است که در ششمین دوره از سلسله بحثهای سطح کفایه، توسط حضرت آیت الله فاضل لنکرانی «دام ظلّه العالی» انجام شده.

همان‌طور که در جلد چهارم، متذکر شدم، مطالب کتاب به شیوه گفتاری بیان گردیده که سعی نموده‌ام آن را به صورت نوشتاری آماده و عرضه نمایم.

۲- طرح کتاب حاضر به این نحو است که: متن کتاب کفایه‌الاصول در قسمت بالای صفحات، طبع شده و پایان هر قسمت از متن و ابتدای شرح مربوط به آن را با علامت [۱] مشخص نموده‌ام تا خوانندگان محترم به سهولت بتوانند ابتدای هر قسمت از شرح را مطالعه کنند.

۳- پوزش و درخواست: از آنجا که امکان مصون ماندن هر اثری از اشتباه بسیار کم است به‌ویژه از این حقیر، لذا امید می‌رود چنانچه به اشتباهی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹

برخورد نمودید، بر نویسنده، منت گزارده، تذکر بفرمائید تا در چاپ‌های بعد اصلاح گردد.

رجاء واثق دارم که به هنگام مطالعه و در مظان استجابات، از دعای خیر فراموشم نمی‌فرمائید.

۴- چون شکر نعمت، موجب ازدیاد نعمت خواهد بود، از همکاری برادران ارجمند حضرت حجّه الاسلام جناب آقای ناصر باقری بیدهندی و همچنین حضرت حجّه الاسلام جناب آقای حاج شیخ غلامحسین بشر دوست، صمیمانه سپاسگزاری می‌نمایم و از درگاه ایزد متّان، توفیق بیش از پیش نامبردگان را مسئلت می‌نمایم.

و لا حول و لا قوّه إلا بالله العلیّ العظیم و السّلام علی عباد الله الصّالحین.

قم، حوزه علمیه - سید محمّد حسینی قمی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱

اصالة الاشتغال

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳

فصل

لو شكّ في المكلف به مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم، فتارة لتردده بين المتباينين، و أخرى بين الأقلّ الأكثر الارتباطين، فيقع الكلام في مقامين: [۱].

[ادامه مقصد هفتم]

اصالة الاحتياط

اشاره

[۱]- سوّمین اصل از اصول عملیه، اصالة الاحتياط است [۲] مجرا و مورد این اصل، جائی است که اصل تکلیف، مسلّم است ولی مکلف به، مشکوک است به عبارت دیگر نسبت به اصل تکلیف یقین داریم لکن مأمور به، مشکوک است لازم به تذکر است که علم به اصل تکلیف را به سه نوع می‌توان تصوّر نمود که مصنّف بعد از چند

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴

سطر به آن اشاره می‌کند [۳].

۱- گاهی «وجوب» مسلّم است اما «واجب» مردّد است.

مثال: می‌دانیم وجوبی تحقّق دارد اما نمی‌دانیم واجب، مثلاً نماز ظهر است یا نماز جمعه.

۲- گاهی «حرمت» مسلّم است اما «حرام» مردّد است.

مثال: یقین داریم یکی از دو ظرف «الف و ب» خمر است و خطاب اجتنب عن الخمر متوجه ما شده اما نمی‌دانیم کدامیک از آن دو ظرف خارجی خمر است.

۳- گاهی هم می‌دانیم که وجوب یا حرمت متوجه مکلف شده است منتها اگر وجوب در میان باشد به شیء «الف» متعلق است و اگر «حرمت» در کار باشد به شیء «ب» تعلق گرفته است در حقیقت، علم اجمالی داریم که «اما هذا الشیء واجب و اما ذاك الشیء حرام» که متعلق وجوب و حرمت، متفاوت است [۴].

بحث ما در اصالة الاحتیاط در دو مقام است.

الف- گاهی مکلف به، مشکوک اما مردّد بین دو امر «متباین» است [۵] یعنی دو امری است که مربوط به یکدیگر نیستند مانند نماز جمعه که خود، یک عبادت مستقل است و کیفیت و کمیت مستقلی هم دارد و نماز ظهر که عبادت مستقل و کیفیت و کمیت آن با نماز جمعه متفاوت است.

ب- گاهی مکلف به، مردّد بین اقل و اکثر است البته اقل و اکثر دو نوع است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵

۱- اقل و اکثر استقلالی (غیر ارتباطی [۶])- یعنی مکلف به، مردّد بین دو امری است که اجزاء آن ارتباطی به یکدیگر ندارد.

مثال: می‌دانیم مبلغی به زید، مدیون هستیم اما نمی‌دانیم که آن مبلغ صد تومان است یا صد و پنجاه تومان، در این صورت چون دین ما نسبت به صد تومان مسلم و نسبت به پنجاه تومان مشکوک است، می‌توان نسبت به پنجاه تومان اصالة البراءة جاری کرد زیرا تکلیف، در مورد قدر زائد، مشکوک است پس در اقل و اکثر استقلالی نسبت به اکثر می‌توان براءت جاری نمود البته واضح است که اجزاء دین، نسبت به یکدیگر، مرتبط نیست اگر ما ده تومان از دین خود را اداء کردیم، نسبت به همان مبلغ مسلما براءت ذمه پیدا کرده‌ایم.

بحث اقل و اکثر استقلالی مربوط به اصالة الاحتیاط نیست بلکه در اصل براءت می‌توان از آن بحث نمود زیرا همیشه در اقل و اکثر استقلالی علم اجمالی ما به علم تفصیلی و شک بدوی منحل می‌شود و در شک بدوی می‌توان به اصل براءت، رجوع نمود. مصنف برای اقل و اکثر استقلالی بحث مستقلی ننموده‌اند اما در تنبیه سوم از تنبیهات براءت اشاره‌ای به آن نمودند.

۲- اقل و اکثر ارتباطی [۷]- یعنی مکلف به، مردّد بین دو امری است که اجزاء آن به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶

یکدیگر مرتبط است به نحوی که اگر به یک جزء اخلاقی وارد شود مثل این است که آن مکلف به- مرکب- اصلا رعایت نشده. مثال: فرض کنید که نماز نه جزء یقینی و مسلم دارد لکن شک دارید که آیا سوره از اجزاء نماز هست یا نه در این صورت اگر سوره از اجزاء نماز باشد و شما عمدا نسبت به آن اخلال کنید این مأمور به اصلا تحقق پیدا نکرده زیرا اجزاء نماز به یکدیگر مرتبط است و این چنین نیست که اگر انسان هر جزئی را اتیان بکند به همان مقدار مکلف به، تحقق پیدا کند.

خلاصه: مصنف در مبحث اشتغال در دو مقام بحث می‌کنند ۱- دوران امر بین متباینین ۲- دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۷

المقام الأول: فی دوران الأمر بین المتباینین لا یخفی أنّ التکلیف المعلوم بینهما مطلقا- و لو كانا فعل أمر و ترک آخر- إن كان فعلینا من جمیع الجهات، بأن یكون واجدا لما هو العلمة التامة للبعث أو الزجر الفعلی، مع ما هو [علیه من الإجمال و التردد و الاحتمال، فلا محیص عن تنجزه و صحه العقوبة علی مخالفته، و حیث لا محالة یكون ما دلّ بعمومه علی الرّفح أو الوضع أو السّعة أو الإباحة مما یعم أطراف العلم مخصّصا عقلا، لأجل مناقضتها معه [۱].

مقام اول دوران امر بین متباینین

اشاره

[۱]- اکنون مصنف، بحث دوران امر بین متباینین را شروع می‌کند که اصل تکلیف، مسلم است لکن مکلف به مردد بین دو امر متباین است خواه در آن متباینین «وجوب» مسلم و «واجب» مردد یا «حرمت» مسلم و «حرام» مردد و یا اینکه علم اجمالی به وجوب یا حرمت داشته باشیم منتها اگر وجوب در میان باشد به یک شیء

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸

متعلق است و اگر حرمت در بین باشد به شیء دیگر تعلق دارد [۸].

مثال: مکلفی ظهر روز جمعه، عند الزوال یقین دارد که وجوبی متوجه او شده است، لکن شک دارد، که مکلف به آن وجوب، نماز ظهر است یا نماز جمعه، با وجود این علم اجمالی وظیفه او چیست؟

در این فرض باید بررسی کرد که این تکلیف معلوم بالاجمال- وجوب- چه خصوصیتی دارد. مصنف می‌فرماید مسئله، دارای دو صورت است:

۱- اگر آن تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات دارد، یعنی تمام شرائط و خصوصیات رسیدن به فعلیت کامله، موجود هست و تکلیف به مرحله‌ای رسیده است که مکلف، تحریک به اتیان- در واجبات- و زجر از اتیان- در محرمات- شود و حتی می‌دانیم اینکه آن تکلیف نوعی اجمال دارد و مکلف به آن برای ما تفصیلا مشخص نیست، مضرّ به فعلیتش نیست یعنی با وجود اجمالش فعلیت مطلقه دارد و خلاصه اینکه تکلیف به مرحله‌ای رسیده که هیچ چاره‌ای جز موافقت در برابر آن نیست حتی خود مولا هم نمی‌تواند ترخیص در مخالفت با این تکلیف معلوم بالاجمال دهد در این صورت مصنف می‌فرماید علم اجمالی مانند علم تفصیلی است و تکلیف به مرحله تنجز [۹] رسیده است و عقلا بر مکلف لازم است که با آن تکلیف موافقت نماید.

اشکال: ما در ادله شرعیّه، روایات و عموماتی [۱۰] از قبیل حدیث رفع، حدیث حجب، حدیث سعه، مرسله صدوق و غیره داریم که مثلا می‌گویند «رفع ما لا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹

و إن لم یکن فعلیاً كذلك و لو کان بحیث لو علم تفصیلا لوجب امثاله و صحّ العقاب علی مخالفته، لم یکن هناك مانع عقلا و لا شرعا عن شمول أدلة البراءة الشرعیة للأطراف [۱].

یعلمون» و به حسب ظاهر، شامل ما نحن فیه می‌شوند چون ما علم تفصیلی نداریم بلکه علم اجمالی داریم که یا نماز ظهر، واجب است و یا نماز جمعه لذا احتیاط لازم نیست.

جواب: همان‌طور که گفتیم، در ما نحن فیه تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات دارد و به مرحله‌ای رسیده است که شخص مولا هم نمی‌تواند اذن در مخالفت دهد و در ما نحن فیه علم اجمالی مانند علم تفصیلی است و همان‌طور که با وجود علم تفصیلی، حدیث رفع نقشی ندارد اینجا هم با وجود علم اجمالی، حدیث رفع و امثال آن تأثیری در علم اجمالی نمی‌کنند و عقل، عمومات مذکور را تخصیص می‌زند و باید با تکلیف، موافقت قطعیه نمود و چنانچه با آن مخالفت نمائیم، استحقاق عقوبت، پیدا می‌کنیم.

[۱]- ۲: چنانچه تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات نداشته باشد [۱۱] یعنی تمام جهاتی که دخالت در فعلیت تکلیف دارد تام است اما از این جهت که تکلیف، با یک نوع اجمال، همراه است، معلوم نیست که فعلیت مطلقه داشته باشد یعنی از نظر واقع، تکلیف به

مرحله‌ای نرسیده است که مولا- هم نتواند عفو و اغماض، نسبت به آن نماید در این صورت، علم اجمالی، مانند علم تفصیلی نمی‌باشد و علم اجمالی نمی‌تواند جانشین علم تفصیلی شود لذا می‌گوئیم در این فرض، هیچ‌گونه مانع ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰

عقلی [۱۲] و شرعی [۱۳] وجود ندارد که مولا اجازه دهد در تمام اطراف علم اجمالی، برائت شرعی جاری شود البته اگر به جای علم اجمالی، علم تفصیلی می‌داشتیم اصلا موردی برای اجرای برائت، باقی نمی‌ماند زیرا همراه علم تفصیلی، اجمال و تردیدی وجود ندارد و با وجود علم تفصیلی تکلیف، منجز می‌شود و زمینه‌ای برای اجرای اصل برائت، وجود ندارد. خلاصه در قسم اول، علم اجمالی به تمام معنا چهره علم تفصیلی به خود گرفت و اصل برائت نتوانست در اطراف آن، جاری شود اما در قسم دوم چون تکلیف، ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱

و من هنا انقذح أنه لا- فرق بین العلم التفصیلی و الإجمالی، إلا أنه لا مجال للحکم الظاهری مع التفصیلی، فإذا كان الحکم الواقعی فعلیاً من سائر الجهات لا محالة یصیر فعلیاً معه من جمیع الجهات، و له مجال مع الإجمالی، فیمکن أن لا یصیر فعلیاً معه، لإمكان جعل الظاهری فی أطرافه، و إن كان فعلیاً من غیر هذه الجهه فافهم [۱۴] [۱].

فعلیت من جمیع الجهات نداشت بلکه فعلیت آن با قطع نظر از علم اجمالی بود اصول عملیه و اصل برائت می‌توانست جریان پیدا کند همان‌طور که در اول بحث بیان کردیم این تفصیل، مربوط به علم اجمالی در شک در مکلف به بود. [۱]- از این جهت که ما فعلیت و علم اجمالی به تکلیف فعلی را به دو قسم تقسیم نمودیم، روشن شد که فرقی بین علم تفصیلی و علم اجمالی قسم اول در تنجز تکلیف وجود ندارد- که در هر دو فعلیت مطلقه وجود دارد- «الا انه لا مجال [۱۵] للحکم الظاهری...».

مگر اینکه در مورد علم تفصیلی [۱۶] مجالی برای حکم ظاهری و جریان اصول ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲

ثم إن الظاهر [۱۷] أنه لو فرض أنّ المعلوم بالإجمال كان فعلیاً من جمیع الجهات لوجب عقلا- موافقته مطلقاً و لو كانت أطرافه غیر محصوره، و إنما التّفاوت بین المحصوره و غيرها هو أنّ عدم الحصر ربما یلازم ما یمنع عن فعلیة المعلوم، مع كونه فعلیاً لولاه من سائر الجهات.

و بالجملة لا یکاد یرى العقل تفاوتاً بین المحصوره و غيرها، فی التّنجز و عدمه، فیما كان المعلوم اجمالاً فعلیاً یبعث المولی نحوه فعلاً او یزجر عنه كذلك مع ما هو علیه من كثرة أطرافه.

عملیه و برائت شرعیّه وجود نداشت امّا در مورد علم اجمالی قسم دوم [۱۸] راه برای حکم ظاهری و جریان اصول علمیه و برائت شرعیّه باز بود.

«فإذا كان الحکم الواقعی...».

در این سطر، مصنف درباره علم تفصیلی، صحبت می‌کنند که:

وقتی با وجود علم تفصیلی مجالی برای حکم ظاهری نبود نتیجه این می‌شود:

زمانی که حکم واقعی از سائر جهات [۱۹]- غیر از جهت علم تفصیلی- فعلی بود در نتیجه با وجود علم تفصیلی، فعلیت من جمیع الجهات پیدا می‌کند و موردی برای جریان اصل عملی و حکم ظاهری باقی نمی‌ماند.

«و له مجال مع الاجمالی...».

امّا با وجود علم اجمالی مجال برای حکم ظاهری باز است و ممکن است حکم واقعی فعلیت مطلقه و من جمیع الجهات پیدا نکند زیرا با وجود علم اجمالی شارع می‌تواند در اطراف آن، حکم ظاهری جعل نماید البتّه واضح است که در فرض اخیر ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳

و الحاصل أنّ اختلاف الأطراف فی الحصر و عدمه لا یوجب تفاوتاً فی ناحیه العلم، و لو أوجب تفاوتاً فإنّما هو فی ناحیه المعلوم فی فعلیه البعث أو الزجر مع الحصر، و عدمها مع عدمه، فلا یکاد یختلف العلم الإجمالی باختلاف الأطراف قلّه و کثره فی التّنجیز و عدمه ما لم یختلف المعلوم فی الفعلیه و عدمها بذلک، و قد عرفت أنّها أنّه لا- تفاوت بین التّفصیلی و الإجمالی فی ذلک، ما لم یکن تفاوت فی طرف المعلوم [۲۰] ایضاً، فتأمّل تعرف [۲۱] [۱].

حکم از جهت علم اجمالی فعلیت ندارد، اما از سایر جهات دارای فعلیت است.

تذکر: از مطالب گذشته معلوم شد که علم تفصیلی نمی‌تواند به حکم، فعلیت ندهد بلکه به حکم فعلیت می‌بخشد اما علم اجمالی چون همراه با تردید و اجمال هست می‌تواند مانع فعلیت حکم شود.

[۱]- مصنف در این عبارت، تعریضی نسبت به تفصیل مشهور و مرحوم شیخ انصاری «ره» دارند که:

مشهور و همچنین مرحوم شیخ، شبهات را به دو قسم تقسیم کرده‌اند:

۱- محصوره- که اطراف شبهه محدود و معدود است ۲- غیر محصوره که اطراف شبهه از حدّ و حصر، بیرون است و به نظر عرف، قابل شمارش نیست. گفته‌اند در شبهات محصوره، علم اجمالی اثر می‌کند و باید اصالة الاشتغال جاری نمود اما در شبهات غیر محصوره، علم اجمالی اثری ندارد و احتیاط لازم نیست.

مصنف می‌فرماید واقع مطلب، این است که ما نباید روی عنوان محصوره و غیر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴

محصوره تکیه کنیم.

حصر و عدم حصر در مسئله علم اجمالی هیچ فرقی نمی‌گذارد بلکه فرق مسئله در این است که:

نوعاً شبهات محصوره از قبیل قسم اول علم اجمالی است که تکلیف در آن از جمیع جهات- حتی از نظر علم اجمالی- فعلیت [۲۲] دارد و هیچ گونه نقصانی در شبهات محصوره، وجود ندارد [۲۳] مثلاً تمام افرادش، محلّ ابتلاء است، حرج، مشقّت، اضطراب و غیره در میان نیست بنابراین وقتی معلوم بالاجمال، فعلیت مطلقه داشت دیگر اصل برائت نمی‌تواند جاری شود احتیاط و موافقت با علم اجمالی لازم است و تفاوتی بین شبهه محصوره و غیر محصوره وجود ندارد بلکه ملاک در لزوم احتیاط، وجود فعلیت مطلقه است خواه در شبهه محصوره باشد یا غیر محصوره.

خلاصه، اگر بخواهیم روی عنوان حصر و عدم حصر تکیه کنیم و تفصیلی قائل شویم، آن تفصیل باطل است و تفصیل در مسئله همان است که ما گفتیم: در باب علم اجمالی اگر تکلیف، فعلیت من جمیع الجهات دارد احتیاط، لازم است و الاّ نه، و ما اصلاً کلمه محصوره و غیر محصوره را کنار می‌گذاریم و شرایطی را که مرحوم شیخ انصاری در کتاب رسائل برای تأثیر علم اجمالی بیان نموده‌اند به یک جمله برمی‌گردانیم که:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵

و قد انقذح أنّه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعیة مع حرمة مخالفتها، ضرورة أنّ التکلیف المعلوم إجمالاً لو کان فعلیاً لوجب موافقته قطعاً و الا لم یحرم مخالفته كذلك ایضاً [۱].

در باب علم اجمالی اگر تکلیف، فعلیت مطلقه دارد احتیاط، لازم است و چنانچه فعلیت من جمیع الجهات نداشت احتیاط لازم نیست و مجرای اصالة البراءة است.

سؤال: آیا بین شبهه محصوره و غیر محصوره، هیچ فرقی نیست؟

جواب: کثرت اطراف و غیر محصوره بودن گاهی همراه با چیزی است که مانع فعلیت تکلیف می‌شود. مثلاً- اگر شبهه‌ای غیر محصوره، و به نحوی محل ابتلاء مکلف بود که اجتناب از تمام اطراف، سبب عسر و حرج بود در این صورت به علت عروض مانع، تکلیف فعلیت مطلقه پیدا نمی‌کند [۲۴] و احتیاط لازم نیست و این تفاوت بخاطر علم اجمالی و کثرت و قلت اطراف نیست.

[۱]- شیخ اعظم در باب علم اجمالی تفصیلی بین مخالفت قطعیه و موافقت قطعیه، قائل شده‌اند که:

علم اجمالی نسبت به حرمت مخالفت قطعیه، علّیت تامه دارد یعنی هر کجا علم اجمالی وجود دارد مخالفت قطعیه با آن مسلماً حرام است اما علم اجمالی نسبت به وجوب موافقت قطعیه، جنبه اقتضاء دارد یعنی اگر مانعی در بین نباشد علم اجمالی اثر دارد اگر شارع اذن و ترخیص در مخالفت ندهد موافقت با علم اجمالی واجب است.

مصنّف می‌فرماید ما این تفصیل را نمی‌پذیریم [۲۵] و همان‌طور که قبلاً گفتیم اگر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶

و منه ظهر أنّه لو لم يعلم فعلیة التکلیف مع العلم به إجمالاً، إمّا من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الاضطرار إلى بعضها معیناً أو مردّداً، أو من جهة تعلّقه بموضوع یقطع بتحقیقه إجمالاً فی هذا الشّهر، كأیام حیض المستحاضة [۲۶] مثلاً، لما وجب موافقت بل جاز مخالفت، و أنّه لو علم فعلیته و لو کان بین أطراف تدریجیة [۲۷] لکان منجزاً و وجب موافقت. فإنّ التدرّج لا یمنع عن الفعلیة، ضرورة أنّه كما یصحّ التکلیف بأمر حالی كذلك یصحّ بأمر استقبالی، کالحجّ فی الموسم للمستطیع [۱].

علم اجمالی، از قبیل قسم اول [۲۸] باشد، هم مخالفت قطعیه‌اش حرام است و هم موافقت قطعیه‌اش واجب است به نحوی که شارع هم نمی‌تواند اذن در مخالفت بعضی اطراف علم اجمالی را بدهد زیرا فرض کردیم که تکلیف فعلیت من جمیع الجهات دارد و در مورد چنین تکلیفی چگونه می‌توانیم بگوئیم موافقت قطعیه واجب نیست و اگر علم اجمالی از قبیل قسم دوم [۲۹] باشد، موافقت قطعیه‌اش واجب نیست و مخالفت قطعیه‌اش هم حرام نیست چون فرض مسئله در موردی بود که علم اجمالی فعلیت من جمیع الجهات نداشت و لذا با وجود علم اجمالی ممکن است شارع به مقتضای اصل برائت، اذن در مخالفت بدهد.

[۱]- مصنّف فرمودند اگر علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی من جمیع الجهات-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷

فعلیت مطلقه- تحقّق پیدا کند، در این صورت، احتیاط، لازم است و علم اجمالی، علّت تنجز تکلیف است اکنون به بعضی از جهاتی که مانع فعلیت مطلقه تکلیف هستند- با وجود علم اجمالی- اشاره می‌کنند و می‌گویند در این مورد نه تنها موافقت قطعیه واجب نیست، بلکه مخالفت قطعیه هم حرام نمی‌باشد و علّت این مسئله را در تنبیهات بعد تا حدّی توضیح می‌دهند اما آن جهات و موارد:

۱- یکی از مواردی که سدّ راه فعلیت مطلقه تکلیف می‌باشد، این است که تمام اطراف علم اجمالی، محل ابتلاء مکلف نباشد [۳۰] یعنی بعضی یا تمام آن از محلّ ابتلاء خارج باشد.

مثال: ما علم اجمالی داریم که یا ظرف «الف» که متعلّق به خودمان می‌باشد نجس است و یا ظرف «ب» که متعلّق به یکی از ملوک دنیا است [۳۱] یا اینکه علم اجمالی پیدا کردیم که قطره خونی در ظرف آب مربوط به ما واقع شد، یا در ظرف آبی که متعلّق به یک مسافری است که اصلاً با ما ارتباط ندارد.

۲- دوّمین امری که مانع فعلیت تکلیف می‌شود مسئله اضطرار [۳۲] است مثلاً اگر مکلف در شبهات تحریمیّه [۳۳] اضطرار به ارتکاب بعض معین یا غیر معین پیدا کرد در این صورت هم علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی‌کند و اضطرار، مانع فعلیت تکلیف می‌شود.

مثال: دو ظرف آب داریم که اجمالاً می‌دانیم احدهما نجس است و برای حفظ

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸

نفس و رفع عطش اضطرار پیدا کردیم که یکی از آن دو استفاده کنیم در این صورت علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی‌کند. مثال دیگر برای اضطرار به احدهما المعین: علم اجمالی داریم که یا ظرف «الف» که محتوی آب است نجس است و یا ظرف «ب» که محتوی ماء العنب است نجس شده است و ما اضطرار پیدا کردیم که آب انگور را بعنوان دارو و علاج بیماری شرب نمائیم در این صورت هم علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی‌کند.

۳- اگر تکلیف به موضوعی تعلق گرفته است که یقین داریم فعلاً آن موضوع تحقق ندارد امّا اجمالاً می‌دانیم که آن موضوع در ضمن یک ماه محقق می‌شود در این صورت هم علم اجمالی فعلیت مطلقه پیدا نمی‌کند تا در نتیجه احتیاط لازم باشد.

مثال: زنی در طول یک ماه، گرفتار استحاضه است و یقین دارد از میان سی روز چند روزش ارتباط به حیض دارد و استحاضه نیست لکن نمی‌داند آن چند روز متعلق به حیض چه روزهایی است بنابراین:

آن زن در طول یک ماه علم اجمالی به وجود حیض دارد. در این فرض می‌گوئیم این تکلیف فعلیت مطلقه ندارد زیرا موضوعی که تکلیف، تعلق به آن دارد الآن مشخص نیست، باید «عنوان الحیض» و «عنوان الحائض» تحقق داشته باشد تا تکلیف، تحقق پیدا کند قبل الحیض که نمی‌شود تکلیف متعلق به حیض، فعلیت داشته باشد چون فعلیت احکامی که مترتب بر حیض شده، در صورتی است که موضوع، محقق باشد، اکنون موضوع مشخص نیست، روز دوّم، روز سوّم، روز دهم موضوع، مشخص نیست بنابراین آن زن، علم اجمالی به یک تکلیف فعلی مطلقه در مورد خودش پیدا نمی‌کند و هر روزی را که او ملاحظه کند احتمال می‌دهد که آن روز، عنوان حیض، تحقق نداشته باشد و اگر عنوان حیض، محقق نباشد «حکم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹

الحیض» و احکام مترتب بر حیض فعلیت ندارد.

«و انه لو علم فعلیته...».

اگر فعلیت مطلقه تکلیفی برای ما اجمالاً مشخص شد و لو به صورت تدریج و تدرّج،- از امور تدریجیّه [۳۴] باشد- در این صورت، علم اجمالی باعث تنجز تکلیف است و موافقت قطعیه، واجب و مخالفت قطعیه آن حرام است.

اشکال: اگر مسئله تدریج و تدرّج به میان آمد مثلاً واجب، یک امر تدریجی بود این شبیه همان فرض سوّم می‌شود که در مورد زن مستحاضه و مسئله حیض او بیان کردیم و گفتیم، احتیاط لازم نیست و تکلیف فعلیت مطلقه ندارد.

جواب: همان‌طوری که تکلیف فعلی، نسبت به امر حالی و فعلی صحیح است تکلیف فعلی، نسبت به امر تدریجی و استقبالی هم صحیح است. یعنی گاهی مسئله‌ای تدریجی و استقبالی است امّا تکلیف و حکمش فعلیت دارد مانند وجوب حج، برای شخص مستطیع که فعلیت دارد امّا واجب (حج) یک امر استقبالی است.

اینکه بر شخص مستطیع، لازم است قبل از فرا رسیدن موسم حج، مقدّمات سفر را آماده کند لا بد بخاطر این است که وجوب حج، فعلی است لکن واجب- حج- یک امر استقبالی و محدود به زمان خاصی است و واضح است که مسئله زمان برای حج، شبیه مسئله زمان برای نماز نیست مثلاً ساعت ده صبح، نماز ظهر اصلاً وجوب ندارد زیرا زمان در وجوب نماز ظهر، دخالت دارد امّا در باب حج، زمان در «وجوب» مدخلیت ندارد بلکه زمان، دخالت در «واجب» دارد به‌رحال ممکن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰

فاهم ۳۵].

است واجب یک امر استقبالی و تدریجی باشد، لکن درعین حال، انسان علم به فعلیت تکلیف داشته باشد. خلاصه نظر مصنف در باب علم اجمالی: اگر تکلیف معلوم بالاجمال، فعلیت من جمیع الجهات داشته باشد به نحوی که حتی با اجمال و تردیدش احراز کنیم که تکلیف به مرحله‌ای رسیده است که همراه بعث و زجر فعلی است در این صورت مخالفت قطعیه حرام و موافقت قطعیه، لازم است و حتی خود مولا هم نمی‌تواند اذن در مخالفت و لو نسبت به بعضی از اطراف [۳۶] بدهد. و چنانچه تکلیف به عللی فعلیت من جمیع الجهات نداشته باشد احتیاط لازم نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱

تنبیهات

الأول: إن الاضطرار [۳۷] كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معين، ضرورة أنه مطلقا موجب لجواز ارتكاب أحد الأطراف أو تركه، تعينا أو تخيرا، و هو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا [۱].

تنبیهات [اشتغال]

تنبیه اول اضطرار، مانع فعلیت تکلیف است

[۱]- مصنف در اکثر این تنبیهات موانع فعلیت تکلیف معلوم بالاجمال را بیان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲

می‌کنند.

۱- اضطرار مانع فعلیت تکلیف می‌شود همان‌طور که قبلا اشاره کردیم اضطرار به ارتکاب یا ترک، نسبت به اطراف علم اجمالی، مانع فعلیت تکلیف می‌شد و در نتیجه، موافقت قطعیه تکلیف، واجب نبود و همچنین مخالفت قطعیه هم حرام نبود حال بینیم آیا در حکم مذکور بین اقسام اضطرار تفاوتی هست یا نه.

مصنف می‌فرماید هیچ تفاوتی بین اقسام اضطرار وجود ندارد گرچه بعضی بین انواع اضطرار، فرق قائل شده‌اند. اینک بعضی از اقسام اضطرار را توضیح می‌دهیم.

۱- گاهی از اوقات مکلف، مضطر به ارتکاب یا ترک واحد معین می‌شود.

مثال- الف: در شبهه تحریمیّه- فردی در بیابان دو ظرف- یکی آب شیرین و دیگری شور- دارد و می‌داند قطره خونی در احدهما واقع شد سپس برای حفظ نفس و رفع تشنگی مضطر گشت که از آب شیرین، استفاده کند، لکن نمی‌داند که قطره خون در ظرف آب شیرین، واقع شد یا آب شور- البته ظرف آب شیرین و شور برای او مشخص است-

۲- گاهی از اوقات مکلف، مضطر، به ارتکاب یا ترک احدهما لا علی التّعیین می‌شود.

مثال- ب: در شبهه تحریمیّه- در مثال فوق هر دو ظرف آب را شیرین فرض

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳

می‌کنیم و مکلف برای حفظ نفس، مضطر به استفاده از یکی از آن دو آب می‌شود.

بعضی گفته‌اند اضطراب به واحد معین، مانع فعلیت تکلیف می‌شود، زیرا ممکن است آن واحد معینی را - آب شیرین [۳۸] - که مکلف مضطر به ارتکاب آن شده است حرام واقعی - نجس واقعی - باشد، و نمی‌شود هم «اجتنب عن النجس» فعلیت داشته باشد، و هم «رفع ما اضطروا الیه» و لذا بعد از ارتکاب واحد معین، اجتناب از سایر اطراف، لازم نیست اما اگر اضطراب نسبت به احدهما لا بعینه [۳۹] باشد و مکلف، مضطر گشت که از یکی از دو ظرف آب شیرین، استفاده کند در این صورت اشکالی برای فعلیت «اجتنب عن النجس» در میان نیست و حدیث رفع که نمی‌گوید شما از ظرف آب نجس برای حفظ نفس، استفاده کنید بلکه می‌گوید از یکی از این دو ظرف آب شیرین استفاده نمائید و لذا این نوع، اضطراب، مانع فعلیت نمی‌شود و بعد از ارتکاب باید از بقیه اطراف و ظرف دیگر آب اجتناب نمود لکن مصنف می‌فرماید، هیچ فرقی میان دو نوع، اضطراب مذکور، وجود ندارد و در هر دو قسم، اضطراب، مانع فعلیت تکلیف می‌شود زیرا در اضطراب به واحد غیر معین، اختیار و تعیین احدهما به دست مضطر است، اوست که به دلخواه از یکی از دو ظرف آب استفاده می‌کند چنانچه او ظرف آب سمت راست را شرب نمود، و فرض کنید به حسب واقع همان ظرف نجس بود، آیا در این صورت می‌توانید بین فعلیت «اجتنب عن النجس» و بین «رفع ما اضطروا الیه» [۴۰] جمع نمائید؟ بنابراین می‌گوئیم اضطراب مطلقا مانع فعلیت تکلیف می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴

و كذلك لا فرق بين أن يكون الاضطراب كذلك سابقا على حدوث العلم أو لا حقا؛ وذلك لأن التكاليف المعلوم بينها من أول الأمر كان محدودا بعدم عروض الاضطراب إلى متعلقه، فلو عرض على بعض اطرافه لما كان التكاليف به معلوما، لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطراب إلى المعين، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين [۱].

[۱] - ۳: مکلف گاهی از اوقات در اطراف علم اجمالی اضطراب به ارتکاب [۴۱] یا ترک [۴۲] پیدا می‌کند، خواه اضطراب، نسبت به واحد معین باشد یا غیر معین و همچنین خواه اضطراب، سابق و یا لاحق [۴۳] بر علم اجمالی باشد. تذکر: در این قسم، عنایتی به اضطراب ارتکاب یا ترک واحد معین یا غیر معین نیست بلکه مقصود این است که: بعضی بین اضطراب حاصل قبل از علم اجمالی و اضطراب حاصل بعد از علم اجمالی، تفصیل قائل شده‌اند ولی مصنف می‌فرماید، چه اضطراب، قبل از حصول علم اجمالی باشد، چه بعد از آن، حاصل شود، اضطراب مذکور، مانع تنجز علم اجمالی می‌گردد و تفصیل آن بعض مردود است.

مثال: فردی در بیابان، ابتداء، مضطر، و دچار تشنگی می‌شود و سپس علم اجمالی پیدا می‌کند که یکی از دو ظرف آب او نجس شده است و یا اینکه اول می‌داند یکی از دو ظرف او با نجس ملاقات کرده، ولی بعد تشنه و برای حفظ نفس، اضطراب پیدا می‌کند که از یکی از آن دو ظرف استفاده کند، مصنف می‌فرماید در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵

لا يقال: الاضطراب إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقدها، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطراب، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجا عن عهده ما تنجز عليه قبل عروضة [۱].

تمام موارد مذکور، اضطراب، مانع فعلیت تکلیف می‌شود و احتیاط لازم نیست زیرا:

تکلیف معلوم بالاجمال از ابتدای امر شرعا محدود به عدم طرور اضطراب در موضوع و متعلق خود بود و زمانی که اضطراب، نسبت به بعضی از اطراف علم اجمالی عارض شد - خواه نسبت به واحد معین یا غیر معین - در این صورت علمی به آن تکلیف، برای مکلف، باقی نمی‌ماند [۴۴] و در نتیجه احتیاط لازم نیست چون احتمال می‌دهد «تکلیف» در همان طرفی بوده که اضطراب نسبت به آن طرف

عارض شده [۴۵] و یا اینکه احتمالاً- تکلیف در آن ناحیه‌ای بوده است، که مضطر برای رفع اضطرار خود آن طرف را اختیار کرده است [۴۶].

[۱]- اشکال: اگر فردی علم اجمالی پیدا کرد که در احد الإناءین فرضاً خمر و در دیگری آب هست، و بعداً یکی از این دو ظرف مفقود شد، در این صورت، وظیفه چیست؟- در شبهه تحریمیه [۴۷]-

در این فرض که فقدان بر بعضی اطراف علم اجمالی عارض شده است در عین حال علم اجمالی قبلی به اثر و تنجز خود باقی است و باید از ظرف دیگر که باقی ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶

فإنه یقال: حیث أن فقد المکلف به لیس من حدود التکلیف به و قیوده، کان التکلیف المتعلق به مطلقاً، فإذا اشتغلت الذمه به، کان قضیه الاشتغال به یقیناً الفراغ عنه كذلك، و هذا بخلاف الاضطرار إلى ترکه، فإنه من حدود التکلیف به و قیوده، و لا یكون الاشتغال به من الأول إلا مقیداً بعدم عروضه، فلا یقین باشتغال الذمه بالتکلیف به إلا إلى هذا الحد، فلا یجب رعايته فيما بعده، و لا یكون إلا من باب الاحتیاط فی الشبهة البدویة، فافهم و تأمل فإنه دقیق جداً [۱].

مانده، اجتناب نمود [۴۸] و نمی توان گفت نسبت به ظرف موجود، شک بدوی داریم و مجرای اصالة الاباحه است. مستشکل می گوید صورت فقدان [۴۹] بعض اطراف- که باز هم علم اجمالی فعلیت و تنجز دارد- با فرضی که اول، علم اجمالی محقق شد و سپس اضطرار، نسبت به آن عارض شد- که گفتید علم اجمالی فعلیت و تنجز ندارد- چه تفاوتی دارد؟ چرا در صورت «فقدان» می گوئید علم اجمالی دارای اثر و احتیاط، لازم است اما در صورت عروض اضطرار بعدی می گوئید علم اجمالی قبلی بی اثر می گردد و احتیاط لازم نیست؟ بلکه باید بگوئید در صورت اضطرار بعدی هم علم اجمالی دارای اثر است. [۱]- جواب: بین اضطرار و فقدان، فرق هست و آن اینکه:

«اضطرار» از اول جزء حدود و قیود تکلیف هست یعنی هر تکلیفی که از ناحیه مولا، متوجه مکلف می شود مقید به این قید «ما لم یتحقق الاضطرار الی خلافه» ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷

هست شما حدیث رفع را با «اجتنب عن الخمر» یا «اجتنب عن التمس» ملاحظه کنید کانّ این دو دلیل به یک دلیل برمی گردند و آن این است که:

«اجتنب عن الخمر الا ما اضطررت الیه» و همچنین آیه تحریم میده، دم و غیره را ببینید که اصلاً به صورت استثناء وارد شده است. «إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَ مَا أَهْلَ بِهِ لَعْنِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَ لَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ» [۵۰] و یا آیات دیگر مانند: «... وَ قَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إِلَّا مَا اضْطُرُّتُمْ إِلَيْهِ...» [۵۱].

البته اگر در ادله، مسئله «اضطرار» هم استثناء نشده باشد، مقتضای جمع بین ادله با مسئله اضطرار همان است که گفتیم، اصلاً اضطرار از اول جزء حدود و قیود تکلیف است و مکلف از ابتداء، ذمه اش به یک تکلیف مقید- به عدم اضطرار- اشتغال پیدا می کند و لذا بعد از تحقق اضطرار به ارتکاب یا به ترک، احتیاط، لزومی ندارد البته همان طور که در بحث برائت گفتیم، احتیاط دارای حسن می باشد [۵۲].

اما مسئله فقدان: فقدان «مکلف به» و موضوع جزء حدود و قیود تکلیف نیست، مثلاً شارع نگفته است که «اجتنب عن الخمر ما دام لم یفقد الخمر» [۵۳] بلکه تکلیف متعلق به خمر- موضوع- اطلاق دارد و مقید به «فقدان» نمی باشد لذا هنگامی که علم اجمالی پیدا کردیم که احد الإناءین خمر است به مقتضای علم اجمالی باید احتیاط نمائیم و چنانچه بعداً یکی از آن دو ظرف مفقود شد باز هم

به مقتضای اشتغال یقینی قبلی چاره‌ای جز احتیاط و فراغ یقینی نسبت به آن تکلیف نداریم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸

الثانی: إِنَّهُ لَمَا كَانَ النَّهْيُ عَنِ الشَّيْءِ [۵۴] إِنَّمَا هُوَ لِأَجْلِ أَنْ يَصِيرَ دَاعِيَا لِلْمَكْلُوفِ نَحْوَ تَرْكِهِ، لَوْ لَمْ يَكُنْ لَهُ دَاعٍ آخِرٌ - وَ لَا يَكَادُ يَكُونُ ذَلِكَ إِلَّا - فِيمَا يُمْكِنُ عَادَةٌ ابْتِلَاؤُهُ بِهِ، وَ أَمَّا مَا لَا ابْتِلَاءَ بِهِ بِحَسَبِهَا، فَلَيْسَ لِلنَّهْيِ عَنْهُ مَوْقِعٌ أَصْلًا، ضَرُورَةٌ أَنَّهُ بِلَا فَائِدَةٍ وَ لَا طَائِلٍ، بَلْ يَكُونُ مِنْ قَبِيلِ طَلَبِ الْحَاصِلِ - كَانَ الْإِبْتِلَاءُ بِجَمِيعِ الْأَطْرَافِ مِمَّا لَا بَدَّ مِنْهُ فِي تَأْثِيرِ الْعِلْمِ، فَإِنَّهُ بَدُونَهُ لَا عِلْمَ بِتَكْلِيفِ فِعْلِيٍّ، لِاحْتِمَالِ تَعَلُّقِ الْخَطَابِ بِمَا لَا ابْتِلَاءَ بِهِ [۱].

تنبيه دوم «عدم ابتلاء مانع فعلیت تکلیف می‌شود»

اشاره

[۱]- خروج بعض اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء، مانع تنجّز علم اجمالی می‌گردد.

شرط منجّزیت علم اجمالی این است که تمام اطراف شبهه برحسب عادت و معمول محلّ ابتلاء مکلف باشد و چنانچه بعضی اطراف آن از محلّ ابتلاء، خارج باشد در این صورت علم اجمالی، منجّز تکلیف نمی‌باشد.

مثال: اگر علم اجمالی تحقق پیدا کرد که یا ظرف «الف» که در اختیار ماست نجس است و یا اینکه ظرف «ب» که در اقصی نقاط عالم واقع شده است و بحسب عادت هم مورد ابتلاء ما نیست در این صورت علم اجمالی اثری ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹

سؤال: چرا شرط تأثیر علم اجمالی این است که تمام اطراف آن باید محلّ ابتلاء مکلف باشد؟

قبلا- مقدمه‌ای را بیان می‌کنیم که: اگر یک تکلیف و یک نهی بخواهد فعلیت پیدا کند [۵۵] باید منهی عنه محلّ ابتلاء مکلف باشد [۵۶].

اصلا چرا مولا یک عملی را تحریم می‌کند و هدفش از نهی چیست؟ هدف این است که اگر مکلف ذاتا داعی بر ترک نسبت به منهی عنه ندارد به وسیله «نهی»، داعویت بر ترک پیدا کند وقتی مولا می‌گوید «لا تشرب الخمر یا اجتنب عن التّجسس» غرض او این است که مکلفی که از طرق دیگر، داعی بر ترک شرب خمر ندارد، از این راه انگیزه بر ترک پیدا کند [۵۷] اکنون ما یک سؤال مطرح می‌کنیم که: در مواردی که «منهی عنه» محلّ ابتلاء مکلف نیست [۵۸] و بین او و منهی عنه هزاران فرسخ، فاصله‌ای است که اصلا برطرف هم نمی‌شود و به عبارت دیگر منهی عنه خود به خود متروک است و به حسب عادت، مکلف تمایل به ارتکاب آن پیدا نمی‌کند، آیا در این صورت، مولا می‌تواند یک تکلیف فعلی که مشتمل بر زجر فعلی است متوجه مکلف بکند؟

خیر، زیرا توجه تکلیف در این صورت، لغو است و عنوان تحصیل حاصل پیدا می‌کند و معنا ندارد چیزی که خودبه‌خود متروک است و محلّ ابتلاء مکلف نیست

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰

مطلوب مولا- واقع شود بنابراین وقتی در نواهی مسلمّه، «ابتلاء» دخالت در فعلیت دارد ما نتیجه می‌گیریم که در اطراف علم اجمالی هم مطلب از این قرار است.

بیان ذلک: مصنّف می‌فرماید یکی از شرائط تأثیر علم اجمالی همان است که اول بحث به آن اشاره کردیم و علت این اشتراط منطبق است با همان مبنایی که ما در باب علم اجمالی ذکر کردیم که شرط فعلیت و تأثیر علم اجمالی این بود که علم اجمالی باید به تکلیف فعلی من جمیع الجهات متعلّق شود و مسئله ابتلاء و عدم ابتلاء، رابطه مستقیم با فعلیت و عدم فعلیت تکلیف دارد و

چنانچه بعضی اطراف علم اجمالی محلّ ابتلاء مکلف نباشد در این صورت علم به تکلیف فعلی پیدا نمی‌شود به‌عنوان نمونه در مثال قبل که بعضی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء مکلف، خارج بود، با توجه به اینکه احتمال دارد همان موردی که خارج از محلّ ابتلاء بود، مصادف با حرام-نجس-واقعی باشد، آیا با وجود این احتمال باز هم می‌توان گفت علم اجمالی به یک تکلیف فعلی من جمیع الجهات داریم؟ خیر، بلکه باید چنین بگوئیم که: اگر حرام و نجس واقعی منطبق بر خارج از محلّ ابتلاء هست، در این صورت، تکلیف، فعلیت ندارد و اگر حرام واقعی منطبق بر محلّ ابتلاء است تکلیف، فعلیت دارد بنابراین ما شک در فعلیت مطلقه داریم درحالی که از جمله شرائط تأثیر علم اجمالی این بود که به تکلیف فعلی-مطلقه- من جمیع الجهات، متعلق شود با توجه به آنچه که گفتیم نکته اعتبار محلّ ابتلاء، هم در نواهی مسلمّه و هم در اطراف علم اجمالی روشن شد [۵۹].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱

و منه قد انقذح أنّ الملائک فی الابتلاء المصحح لفعلیه الزجر و انقذح [۶۰] طلب ترکه فی نفس المولی فعلا، هو ما إذا صحّ انقذح الدّاعی إلى فعله فی نفس العبد مع اطلاعه علی ما هو علیه من الحال [۱].
و لو شکّ فی ذلك [۶۱] کان المرجع هو البراءة، لعدم القطع بالاشتغال، لا

ملاک ابتلاء

[۱]- ضابطه ابتلاء و عدم ابتلاء چیست؟ مصنّف می‌فرماید با توجه به آنچه که گفتیم، مشخص شد که ضابطه ابتلائی که جنبه فعلیت نهی را تصحیح می‌کند عبارتست از اینکه: داعی به ارتکاب عمل در ذهن عبد بتواند تحقق پیدا کند یعنی هر کجا عبد توانست داعی بر ارتکاب عمل در ذهنش انقذح پیدا کند می‌گوئیم آن عمل، محلّ ابتلاء هست و حکم مولا فعلیت دارد و هر کجا به حسب عادت، عبد نتوانست انگیزه‌ای به اتیان و ارتکاب عمل پیدا کند، خارج از محلّ ابتلاء هست مشروط بر اینکه مولا هم نسبت به این مسئله آگاهی داشته باشد و الا ممکن است فرد جاهلی خیال کند که فلان شیء محلّ ابتلاء عبدش هست و زجر و نهی فعلی نسبت به آن بکنند، امّا این فرض خارج از محلّ بحث ما هست بلکه ما در مورد مولای عالم بحث می‌کنیم- نه مولای جاهل- خلاصه، ملاک و میزان محلّ ابتلاء بودن یا نبودن این است که آیا مکلف خودبه‌خود و در صورت آزادی، تحریک به ارتکاب عمل می‌شود و یا اینکه مثلا به علت بعد مسافت، ته دریا بودن، ته چاه بودن موضوع، اصلا تحریک به ارتکاب عمل نمی‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲

إطلاق الخطاب، ضرورة أنّه لا مجال للتشبهت به إلا فیما إذا شکّ فی التّقیید بشیء بعد الفراغ عن صحه الإطلاق بدونه، لا فیما شکّ فی اعتباره فی صحته، تأمل [۶۲] لعلک تعرف إن شاء الله تعالی [۱].

شک در ابتلاء

[۱]- اگر در ابتلاء و عدم ابتلاء شک کنیم وظیفه چیست؟ آخرین مطلبی را که مصنّف در این تنبیه، بیان می‌کنند این است که: اگر در موردی- و لو در محرّمات مسلمّه [۶۳]- شک نمودیم که فلان عمل و فلان موضوع، محلّ ابتلاء هست یا نه وظیفه چیست؟ آیا در این صورت باید به اطلاق دلیل حکم، تمسک کنیم که در نتیجه، تکلیف، ثابت و مسلم می‌شود یا اینکه چون شک در ابتلاء و عدم ابتلاء داریم در نتیجه، شک در فعلیت و عدم فعلیت تکلیف داریم پس می‌توانیم به اصل براءت، تمسک کنیم و مجرای اصالة الاشتغال نیست زیرا اصالة الاشتغال در موردی جاری می‌شود که اصل تکلیف، قطعی و اشتغال ذمه به یک تکلیف فعلی مسلم باشد.

در این صورت، مرجع ما اصالة البراءة است زیرا ما قطع و یقین به اشتغال ذمه نداریم و ابتلاء، دخالت در فعلیت تکلیف دارد و شک در ابتلاء مساوق با شک در فعلیت است و هنگام شک در فعلیت تکلیف می‌توان به اصل براءت رجوع نمود.

اشکال: چرا نمی‌توانیم به اطلاق خطاب، تمسک و اثبات تکلیف نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳

جواب: و لو عبارت مصنف کمی مشوش است و مرحوم مشکینی هم به آن اشاره دارند، اما مقصود مصنف این است که علت عدم تمسک به اطلاق این است: در موردی می‌توان به اطلاق خطاب، تمسک نمود که شک در اصل تقیید و عدم تقیید داشته باشیم [۶۴] مثلا اگر مولا گفت اعتق الزقبه و ما شک داشتیم که آیا رقبه، مقید به ایمان شده است یا نه در این صورت- دوران امر بین وجود و عدم تقیید- می‌توان به اطلاق خطاب، تمسک نمود. اما اگر در موردی اصل تقیید، مسلم و قطعی بود، لکن شک در تحقق «قید» [۶۵] داشتیم، نمی‌توانیم به اطلاق خطاب، تمسک کنیم مانند ما نحن فیه که اطلاق خطاب قطعا در «لا تشرب الخمر» مقید به قید «ابتلاء» شده لذا دیگر نمی‌توان گفت، تکلیف، نسبت به ابتلاء و عدم ابتلاء اطلاق دارد کما اینکه اگر ما شک در تحقق قید-ایمان- داشتیم، نمی‌توانیم به اطلاق خطاب، تمسک نمائیم و این نظیر تمسک به عام در شبهه مصداقیه «خودش» هست. اگر مولا گفت اکرم العلماء و ما شک کردیم که آیا زید، عالم است یا نه در این صورت نمی‌توانیم به عموم عام، تمسک نمائیم در ما نحن فیه هم تکلیف فعلی مولا مقید به قید «ابتلاء» شده و شما شک در تحقق قید دارید لذا نمی‌توانید به اطلاق خطاب و دلیل لفظی تمسک کنید بلکه جای رجوع به اصالة البراءة است.

اما تشویش عبارت مصنف: «... لا فیما شک فی اعتباره فی صحته».

نه در آن موردی بخواهیم تمسک به اطلاق کنیم که شک در چیزی داریم: که آن شیء در صحت اطلاق، اعتبار دارد یا نه این عبارت به حسب ظاهر، درست نیست

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴

الثالث: إنه قد عرف أنه مع فعلیه التکلیف المعلوم، لا تفاوت بین أن تكون أطرافه محصورة و أن تكون غیر محصورة. نعم ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبه لعسر موافقته القطعیة باجتناب کلها أو ارتکابه، أو ضرر فیها أو غیرهما مما لا يكون معه التکلیف فعلیا بعنا أو زجرا فعلا، و ليس بموجبه لذلك في غیره، كما أن نفسها ربما يكون موجبه لذلك، و لو كانت قليلة في مورد آخر، فلا بد من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعلیه التکلیف المعلوم بالإجمال أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون مع كثرة أطرافه و ملاحظة أنه مع أيه مرتبه من کثرتها، كما لا يخفى [۱].

زیرا ما یقین داریم که «ابتلاء»، دخالت در اطلاق دارد و اینکه ما فرض «شک» را مطرح کردیم مقصودمان شک در تقیید و عدم تقیید نیست بلکه شک ما در این جهت است که اصل قید-ابتلاء- تحقق دارد یا نه لذا بقول مرحوم مشکینی عبارت صحیح به این ترتیب است:

«لا فیما شک فی تحقق ما اعتبر فی صحته لأن الابتلاء لا شک فی اعتباره بل الشک فی تحققه بعد القطع باعتباریه فی صحه الاطلاق».

تنبیه سوم [صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی‌شود]

[۱]- صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی‌شود.

تقریبا تمام مطالب این تنبیه، تعریض به کلام شیخ انصاری اعلى الله مقامه الشریف است [۶۶].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵

بعضی بلکه مشهور گفته‌اند که علم اجمالی در شبهات محصوره، منجز تکلیف است اما در شبهات غیر محصوره، نه. مصنف می‌فرماید ظاهر این تفصیل، درست نیست و صرف حصر و عدم حصر دخالت در تنجز علم اجمالی ندارد چون اگر علم اجمالی متعلق به تکلیف فعلی شود در این صورت علم اجمالی منجز است خواه شبهه، محصوره و یا غیر محصوره باشد. آری، گاهی یا بسیاری از اوقات غیر محصوره بودن شبهه، مانع فعلیت تکلیف می‌شود و علم اجمالی را از تأثیر بازمی‌دارد مثلاً گاهی از اوقات اگر در موردی از موارد شبهات غیر محصوره بخوایم نسبت به تمام اطراف علم اجمالی احتیاط و موافقت قطعیه کنیم [۶۷] این سبب «عسر و حرج» یا «ضرر جانی یا ضرر مالی مهم» می‌شود- و یا امثال این دو- مثل اینکه گاهی از اوقات، کثرت اطراف سبب می‌شود که بعضی اطراف علم اجمالی از محل ابتلاء خارج شود و در نتیجه، تمام این موارد، مانع فعلیت تکلیف می‌شوند.

امّا گاهی از اوقات هم ممکن است در شبهات غیر محصوره، هیچ مانعی- از قبیل عسر، حرج و غیره- برای فعلیت تکلیف نباشد، پس صرف عدم حصر، مانع تنجز و فعلیت تکلیف نمی‌شود و بالعکس گاهی از اوقات در شبهات محصوره- با قلت اطراف- موافقت قطعیه و رعایت احتیاط، باعث عسر و حرج و امثال آن می‌گردد [۶۸] و در نتیجه، تکلیف، فعلیت مطلقه پیدا نمی‌کند و احتیاط هم لازم نیست لذا ملائک

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶

و لو شكّ فی عروض الموجب، فالمتّبع هو إطلاق دلیل التکلیف لو كان، و إلا فالبراءة لأجل الشكّ فی التکلیف الفعلی، هذا هو حقّ القول فی المقام [۱].

فعلیت تکلیف، حصر و عدم حصر اطراف نیست بلکه باید ببینیم آیا موانع فعلیت تکلیف معلوم بالاجمال مطلقاً [۶۹] وجود دارد و یا اینکه فقط در صورت کثرت اطراف وجود دارد و همچنین باید بررسی کرد که اگر مانع در صورت کثرت تحقق دارد، آیا آن مانع در تمام مراتب کثرت هست و یا بعضی از مراتب، زیرا ممکن است مانع فعلیت تکلیف در بعضی از مراتب کثرت باشد.

[۱]- سؤال: اگر در موردی شک کردیم که آیا چیزی به عنوان رافع فعلیت تکلیف- مانند عسر، حرج، ضرر و غیره- تحقق پیدا کرده است یا نه وظیفه چیست؟

جواب: در درجه اول اگر دلیل حکم، اطلاقی داشته باشد باید به آن رجوع نمود چنانچه دلیل، اطلاقی نداشت [۷۰] در مرحله بعد می‌توان به اصل برائت، رجوع نمود زیرا در تکلیف فعلی شک داریم و با وجود شک در تکلیف فعلی، اصل برائت می‌تواند جریان پیدا کند.

سؤال: مصنف در چند سطر قبل فرمودند: هرگاه شک در ابتلاء یا عدم ابتلاء اطراف کنیم نمی‌توان به اطلاق دلیل، تمسک نمود بلکه می‌توان به اصل برائت، رجوع نمود اما اکنون می‌فرمایند اگر شک در عروض مانعی برای فعلیت تکلیف بکنیم ابتداء باید به اطلاق دلیل تمسک کرد و در مرحله بعد، نوبت به جریان اصل برائت می‌رسد اکنون سؤال ما این است که چه تفاوتی بین دو مسئله مذکور هست در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۷

و ما قیل فی ضبط المحصور و غیره لا یخلو من الجراف [۱].

حالی که هر دو مسئله، منافات با فعلیت تکلیف دارند یعنی غیر مبتلا به بودن منافات با فعلیت تکلیف دارد و تحقق عسر و حرج و امثال آن هم منافات با فعلیت تکلیف دارند ما الفرق بینهما؟

جواب: فرقی که در این دو مسئله به نظر می‌رسد این است که: ما در مسئله ابتلاء و عدم ابتلاء، تقیید عقلی داریم یعنی این مسئله با دلیل و راه عقلی ثابت شده است مقتداتی که از راه عقل، ثابت می‌شوند تقریباً مانند مقتدات لفظی متصل هستند، کانّ از اوّل شارع چنین گفته است: «لا- تشرّب الخمر اذا كنت مبتلا بشرب الخمر» و در نتیجه، ما اطلاقی نداریم که بخواهیم به آن رجوع نمائیم و با شک در ابتلاء می‌توانیم به اصل براءت رجوع کنیم. اما به‌خلاف مسئله عسر و حرج و ضرر و امثال آن، که این‌ها مقتدات شرعی، و به صورت مقیّد منفصل هستند و با دلیل شرعی ثابت شده‌اند بنابراین وقتی شک در وجود مقیّد بکنیم به اطلاق دلیل، تمسّک می‌کنیم [۷۱].

مصنّف می‌فرماید تمام مطالبی که در تنبیه سوّم بیان کرده‌ایم حقّ مطلب و کلام بود.

[۱]- مرحوم شیخ مفیّد لا در کتاب رسائل، عبارات اصحاب را در ضابطه شبهه محصوره و غیر محصوره، نقل و بررسی نموده [۷۲] اما مصنّف می‌فرماید هیچ‌یک از آن ضوابط، دلیلی ندارد و ملاک همان بود که مشروحا بیان کردیم. ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۸

الزّایع: إنّه إنما یجب عقلا- رعایة الاحتیاط فی خصوص الأطراف، مما یتوقّف علی اجتنابه أو ارتکابه حصول العلم یتیان الواجب أو ترک الحرام المعلومین فی البین دون غیرها، و إن کان حاله [۷۳] حال بعضها [۷۴] فی کونه محکوما بحکمه واقعا [۱].

تنبیه چهارم احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی

[۱]- مقصود اصلی از این تنبیه، بیان حکم ملاقی با بعضی اطراف شبهه مقرون به علم اجمالی است که آیا از ملاقی هم باید اجتناب نمود یا نه، و یا اینکه باید در این مسئله، تفصیل قائل شد قبلا متذکّر می‌شویم که عقل، حکم می‌کند که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط نمود [۷۵] و اگر بخواهیم یقین به فراغ ذمه، پیدا کنیم باید در شبهات وجوبیه، تمام اطراف علم اجمالی را اتیان و در شبهات تحریمیّه از تمام

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۹

و منه ینقدح الحال فی مسأله ملاقاء شیء مع أحد أطراف النّجس المعلوم بالإجمال، و أنّه تارةً یجب الاجتناب عن الملاقی دون ملاقیه، فیما كانت الملاقاء بعد العلم إجمالا- بالنّجس بینها، فإنّه إذا اجتنب عنه و طرفه اجتنب عن النّجس فی البین قطعاً، و لو لم یجتنب عما یلاقیه، فإنّه علی تقدیر نجاسته لنجاسته کان فردا آخر من النّجس، قد شکّ فی وجوده، کشیء آخر شکّ فی نجاسته بسبب آخر [۱].

اطراف آن، اجتناب نمائیم امّا علم اجمالی با تمام قوت و نیرویی که در تنجّز تکلیف دارد، درعین حال، دائره تأثیر آن، محدود به همان اطراف علم اجمالی است و اگر چیزی خارج از دائره علم اجمالی بود و لو ارتباطی هم با اطراف علم اجمالی داشت در این صورت، علم اجمالی نمی‌تواند تأثیری در آن شیء بگذارد و آن شیء خودش حکم مستقلّی دارد گرچه ممکن است حکم آن شیء از نظر واقع، مانند حکم بعضی از اطراف علم اجمالی باشد و علّتش این است که آن شیء، خارج از اطراف علم اجمالی است و از همین مطلب، تکلیف ملاقات یک شیء، با اطراف علم اجمالی - که واجب الاجتناب باشد- روشن می‌شود و تفصیل این مسئله را مصنّف ضمن سه فرض بیان می‌کنند که:

۱- اجتناب از ملاقی لازم نیست

۲- اجتناب از ملاقی لازم نیست

۳- اجتناب از ملاقی، ملاقی و طرف دیگر علم اجمالی لازم است که اینک به توضیح اقسام مذکور می‌پردازیم.

[۱]- فرض اول: - که بسیار هم محلّ ابتلاء انسان هست - علم اجمالی داریم که یا طرف راست فرشی نجس [۷۶] است و یا سمت چپ آن، مقتضای علم اجمالی، این
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۰

است که از هر دو طرف آن باید اجتناب نمود. بعد از تحقق و تنجّز علم اجمالی، شیء سوّمی مثلا دستی که رطوبت دارد با یکی از دو طرف آن فرش، ملاقات نمود و اکنون ما احتمال می‌دهیم که دست مرطوب - ملاقی - با همان گوشه‌ای ملاقات کرده که نجس بوده است و در نتیجه اگر واقعا دست ما با همان گوشه نجس، ملاقات کرده باشد الآن دست ما هم نجس است؟ یا اینکه نه ملاقی نجس نشده است؟

مصنّف می‌فرماید در فرض مذکور که اول علم اجمالی محقّق و منجّز شد و اثر - وجوب اجتناب - بخشید و بعد ملاقات حاصل شد، لازم نیست که از ملاقی - دست مرطوب - که با یکی از دو طرف علم اجمالی، ملاقات نموده، اجتناب نمائیم.
سؤال: چرا لازم نیست از ملاقی اجتناب نمائیم؟

جواب: در فرض مسئله، اول علم اجمالی محقّق شد، لازمه آن اجتناب از دو طرف شبهه بود اما بعدا که ملاقات محقّق شد، دلیلی ندارد که از ملاقی هم باید اجتناب نمود، بلکه با اجتناب از همان اطراف علم اجمالی، یقین پیدا می‌شود از نجس معلوم بالاجمال، اجتناب شده است و لو اینکه از ملاقی هم اجتناب نشود.

به عبارت دیگر، شارع مقدّس در مورد بعضی از اشیاء، حکم به نجاست کرده است یعنی دلیل مستقل بر نجاست اشیائی قائم شده است، «الدم نجس»، «العذرة نجس» و غیر ذلک و از طرفی هم دلیل مستقل داریم که مثلا «الملاقی مع النجس منتجس» به نحوی که اگر این دلیل دوم نبود، نمی‌توانستیم، حکم نمائیم که ملاقات موجب سرایت است یعنی دلیل نجاست دم نمی‌گوید که ملاقات، سبب نجاست است بلکه دلیل مستقل دیگری می‌گوید «الملاقاه مع النجاسة موجب للنجس» امّا آیا دلیلی هم داریم که بگوید الملاقی مع المشتبه بالنجس، نجس؟ خیر و در فرض مسئله، ما شک داریم که ملاقی - دست مرطوب - با نجاست برخورد کرده است یا نه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۱

و منه [۷۷] ظهر أنّه لا مجال لتوهم أنّ قضیة تنجّز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه [۷۸] أيضا، ضرورة أنّ العلم به [۷۹] إنّما یوجب تنجّز الاجتناب عنه، لا تنجّز الاجتناب عن فرد آخر لم یعلم حدوثه و إن احتمل [۱].

بلکه می‌دانیم ملاقی با مشتبه ملاقات نموده است بنابراین در مورد شک در ملاقات مع النجاسة، قاعده طهارت، جاری می‌شود و در فرض مسئله اگر بنا، باشد که ملاقی به سبب ملاقات با احد الطرفین نجس شده باشد این یک فرد جدید و موضوع خاصّی است و دلیل مخصوص به خود لازم دارد و همان‌طور که بیان کردیم چنین دلیل خاصّی نداریم.

[۱]- از آنچه که ذکر کردیم مشخص شد که دیگر مجال برای توهمی که در ذهن بعضی از افراد بوده، باقی نمی‌ماند و امّا آن توهم این است که بعضی [۸۰] تصوّر نموده‌اند که مقتضای اجتناب از نجس معلوم بالاجمال این است که از ملاقی آن‌هم باید اجتناب نمود درحالی که این صرف یک توهم است زیرا مقتضای علم به نجاست این است که از آن نجس و اطرافش باید اجتناب نمود اما لازمه‌اش این نیست که از ملاقی با بعضی از اطراف - که فرد جدیدی است - و نمی‌دانیم با نجاست ملاقات نموده، اجتناب نمائیم.

خلاصه: در فرض اول اجتناب از ملاقی لازم نبود امّا از ملاقی می‌بایست

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۲

و آخری يجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه، فیما [۸۱] لو علم إجمالاً- نجاسته أو نجاسة شیء آخر، ثم حدث [العلم ب الملاقاة و العلم بنجاسة الملاقى أو ذاك الشیء أيضا، فإنّ حال الملاقى فى هذه الصورة بعینها حال ما لاقاه فى الصورة السابقة فى عدم كونه طرفا للعلم الإجمالى، و أنّه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غیر معلوم النجاسة أصلا، لا إجمالاً و لا تفصیلاً، و كذا [۸۲] لو علم بالملاقاة ثمّ حدث العلم الإجمالى، و لكن كان الملاقى خارجا عن محل الابتلاء فى حال حدوثه و صار مبتلى به بعده [۱].

اجتناب نمود.

[۱]- فرض دوّم ۸۳]: حکم این فرض، عکس فرض اوّل است یعنی اجتناب از ملاقى لازم است امّا اجتناب از ملاقى واجب نمی باشد.

اما تصوير مسئله: علم اجمالى داریم که یا دست مرطوب ما نجس است و یا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۳

سمت چپ فرش- بدون اینکه مسئله ملاقات مطرح باشد- لازمه این علم اجمالى این است که از هر دو طرف- دست مرطوب و سمت چپ فرش- باید اجتناب نمود و ما هم به مقتضای علم اجمالى از هر دو طرف، اجتناب می نمایم. بعد از اینکه علم اجمالى، منجز تکلیف بود و نسبت به هر دو طرف، وجوب اجتناب را ثابت نمود، یک علم اجمالى دیگر به این صورت، محقق شد که:

علم اجمالى پیدا کردیم که اگر سمت چپ فرش نجس باشد، که نجاستش اصالت دارد اما اگر دست مرطوب ما نجس باشد به تبع ملاقات [۸۴] با سمت راست فرش- ملاقى- است. لازم به تذکر است که علم اجمالى دوّم، بعد از تنجز علم اجمالى اوّلی حاصل شد یعنی علم اجمالى اوّل سبب شد که ما از دست مرطوب و سمت چپ فرش، اجتناب نمایم آن وقت، علم اجمالى دوّم مشخص شد. حکم مسئله چیست؟

از دست مرطوب [۸۵] و قسمت چپ فرش باید اجتناب نمود اما از قسمت راست فرش [۸۶] که دست مرطوب با آن ملاقات نموده و اگر نجس باشد، نجاستش تبعی است، اجتناب، لازم نمی باشد و وجهی برای لزوم اجتناب از قسمت راست فرش وجود ندارد. اشکال: سمت راست فرش، یک طرف علم اجمالى است و باید از آن، اجتناب نمود.

جواب: همان طور که در تصویر مسئله، بیان کردیم، فرض ما در موردی است

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۴

و ثالثه يجب الاجتناب عنهما، فیما لو حصل العلم الإجمالى بعد العلم بالملاقاة؛ ضرورة أنّه حينئذ نعلم إجمالاً: إمّا بنجاسة الملاقى و الملاقى أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى، فیتنجز التکلیف بالاجتناب عن النجس فى البین، و هو الواحد أو الاثنان [۱].

که علم اجمالى اوّل، که دو طرفش مشخص بود، اثر و تنجز بخشید و نسبت به دو طرف- سمت چپ فرش و دست مرطوب- وجوب اجتناب را ثابت کرد لذا وجهی ندارد بگوئیم از سمت راست فرش- ملاقى- هم باید اجتناب نمود. و اگر بگوئید بین دو سمت فرش، یک علم اجمالى جدید، پیدا شده است به شما پاسخ می دهیم که این علم اجمالى، اثری ندارد چون تکلیف به واسطه علم اجمالى قبلی درباره اش منجز شده بود و مفهومی ندارد که به واسطه دو علم اجمالى، تکلیف، منجز شود.

خلاصه:- سمت راست فرش- ملاقى- که دست مرطوب- ملاقى- با آن ملاقات نموده یک جسم مشکوک الطهاره است و هیچ چیزی نمی تواند درباره اش وجوب اجتناب را ثابت کند ولی می توان قاعده طهارت در موردش جاری نمود بنابراین در فرض

دوم اجتناب از ملاقی و سمت چپ فرش واجب است اما لزومی ندارد که از ملاقی - سمت راست فرش - اجتناب نمائیم.

با توجه به صورت اول فرض دوم، تصویر و حکم صورت دوم این فرض هم مشخص است.

[۱]- فرض سوم: در این فرض باید از ملاقی، ملاقی و آن طرف دیگر علم اجمالی، اجتناب نمود البته در فرض سوم، هم ملاقی و هم ملاقی، طرف علم اجمالی هست.

مثال: دست مرطوب ما با گوشه فرشی ملاقات نمود- بدون اینکه علم اجمالی به نجاست مطرح باشد- بعد از ملاقات، یک علم اجمالی حاصل شد که:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۵

یا «سمت راست فرش نجس است» یا «سمت چپ و ملاقی آن».

حکم مسئله: در فرض مذکور باید از دست مرطوب و دو سمت آن فرش، اجتناب نمود زیرا ملاقات، قبل از تحقق علم اجمالی به نجاست، تحقق پیدا کرده- تحقق علم اجمالی بعد از ملاقات بوده- و ملاقی و ملاقی در یک ردیف، واقع شده‌اند لذا دایره علم اجمالی شامل ملاقی هم می‌شود و همان‌طور که از ملاقی باید اجتناب نمود، از ملاقی هم باید اجتناب نمائیم به عبارت دیگر اجمالا می‌دانید یا «سمت راست فرش» نجس است یا «سمت چپ و ملاقی آن»، لذا لازم است که از تمام آنها اجتناب نمائید.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۷

المقام الثانی: (فی دوران الأمر بین الأقل و الأكثر الارتباطین).

و الحق أن العلم الإجمالی بثبوت التکلیف بینهما- أيضا- یوجب الاحتیاط عقلا بآیان الأكثر، لتنجزه به حیث تعلق بثبوته فعلا [۱].

مقام دوم دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی

اشاره

[۱]- همان‌طور که قبلا اشاره کردیم بحث ما در باب اشتغال در دو مقام بود:

۱- دوران امر بین متباینین: که گفتیم اگر علم اجمالی به تکلیف فعلی من جمیع الجهات، تعلق پیدا کند باید احتیاط نمود و براءت شرعی و عقلی هیچ کدام نمی‌توانند جریان پیدا کنند.

۲- دوران امر بین اقل و اکثر: که خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

الف- اقل و اکثر استقلالی: که مصنف در تنبیهات بحث اشتغال به آن اشاره

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۸

می‌کنند [۸۷].

ب- دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی: که اصل تکلیف، مسلم است اما مکلف به مردد بین دو امری است که اجزاء آن به نحوی با یکدیگر مرتبط است که اگر اخلاقی به یک جزء، وارد شود کان اصلا آن مرکب- مکلف به- رعایت نشده.

مثال [۸۸]: فرض کنید که نماز نه جزء یقینی و مسلم دارد لکن شک دارید که آیا سوره از اجزاء نماز هست یا نه، در این صورت اگر سوره از اجزاء نماز باشد و شما عمدا نسبت به آن اخلاقی کنید اصلا مأمور به، تحقق پیدا نکرده زیرا اجزاء نماز به یکدیگر مرتبط است و این چنین نیست که اگر انسان هر جزئی را آتیان کند به همان مقدار مکلف به، تحقق پیدا کند [۸۹]. در دوران امر، بین

اقل و اکثر ارتباطی هم در دو جهت بحث می‌کنیم:

۱- آیا براءت عقلی جاری می‌شود یا نه ۲- آیا براءت شرعی جریان پیدا می‌کند یا نه، فعلا بحث ما در جهت اول است.

براءت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی جاری نمی‌شود

به نظر مصنف، همان‌طور که در دوران امر بین متباینین علم اجمالی به تکلیف

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۵۹

و توهم انحلاله إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلا و الشك في وجوب الأكثر بدوا- ضرورة لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعا، أو لغيره كذلك أو عقلا، و معه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقا بالأكثر- فاسد قطعاً، لاستلزام الانحلال المحال،

فعلى من جميع الجهات، موجب تنجز علم اجمالی- و احتیاط- بود در ما نحن فيه هم که علم اجمالی به ثبوت تکلیف، بین اقل و اکثر ارتباطی داریم باید احتیاط نمائیم و اکثر را هم ضمن اقل اتیان کنیم.

سؤال: چرا علم اجمالی موجب تنجز تکلیف، نسبت به اکثر است؟

جواب: چون علم اجمالی، واجد شرط تنجیز است یعنی علم اجمالی نسبت به تکلیف فعلی من جميع الجهات داریم بنابراین عقل، حکم می‌کند که باید احتیاط نمود و معنای تنجز هم این است که اگر تکلیف نسبت به اکثر، تعلق گرفته باشد، در برابر مخالفت با آن، استحقاق عقوبت در میان است و وقتی تکلیف فعلی، منجز شد دیگر فرقی ندارد که مثلاً انسان، علم اجمالی به وجوب متباینین داشته باشد- در اینکه روز جمعه یا صلاة ظهر، واجب است یا صلاة جمعه- و یا اینکه علم اجمالی پیدا کند که مکلف به، نماز نه جزئی است یا ده جزئی- دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی- در هر دو مسئله، عقل، حکم به لزوم احتیاط می‌کند تنها تفاوتی که بین این دو مسئله، وجود دارد، این است که کیفیت و نحوه احتیاط در آن دو تفاوت می‌کند احتیاط در متباینین، مستلزم تکرار عمل است و باید هم نماز ظهر خواند و هم نماز جمعه اما در اقل و اکثر ارتباطی، کیفیت احتیاط به این نحو است که باید نماز را با ده جزء بخوانیم و اکثر- سوره- را هم اتیان نمائیم زیرا آن اکثر یا برای مأمور به جزئیت دارد و یا لااقل اگر جزئیت نداشته باشد نسبت به مأمور به- نماز- مضر نیست و استحباب دارد.

سؤال: اگر نسبت به اکثر، احتمال مانعیت برای مأمور به بدھیم وظیفه چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۰

بداهة توقف لزوم الأقل فعلا- إمّا لنفسه أو لغيره على تنجز التکلیف مطلقاً، و لو كان متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه كذلك مستلزماً لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقاً بالأقلّ كان خلفاً [۱].

حکم این فرض را مصنف در تنبیهات اشتغال، مطرح می‌کنند.

[۱]- مصنف در عبارت مذکور، اشاره‌ای به کلام [۹۰] شیخ اعظم «ره» دارند و می‌گویند، توهمی که برای ایشان پیش آمده است، مطلب فاسدی است.

توهم: کان مرحوم شیخ چنین می‌فرمایند که: مسئله دوران امر، بین متباینین با مسئله دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی متفاوت است.

بیان ذلک: در دوران امر، بین متباینین [۹۱]، نماز جمعه و نماز ظهر دو عبادت مستقل هستند و کیفیت اطاعت آنها هم متفاوت است

و قدر متیقنی هم ندارند و لذا علم اجمالی آنجا انحلال، پیدا نمی‌کند و باید احتیاط نمود اما در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی، علم اجمالی به علم تفصیلی - نسبت به اقل و نه جزء - و شک بدوی - نسبت به اکثر و جزء دهم - منحل می‌شود یعنی مکلف تفصیلاً می‌داند که نه جزء مسلماً واجب و باید اتیان شود منتها کیفیت وجوب آن را نمی‌داند که آیا اقل، تمام المأمور به است و وجوب نفسی دارد - در صورتی که نماز نه جزء داشته باشد - یا اینکه خیر، اقل و نه جزء، اجزاء مأمور به است - در صورتی که نماز ده جزء داشته باشد - و وجوب غیر دارد.

سؤال: اگر اقل و نه جزء تمام المأمور به نباشد، بلکه اجزاء نماز باشد در این صورت، نه جزء چه نوع وجوبی دارد؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۱

جواب: اگر مقدمه واجب را واجب شرعی بدانیم، در این صورت، اقل، وجوب غیر شرعی دارد و اگر مقدمه واجب را واجب عقلی بدانیم، در این صورت اقل، وجوب غیر عقلی دارد. بنابراین علم تفصیلی داریم که اقل یا وجوب نفسی دارد، و یا وجوب غیر - شرعی یا عقلی - اما نسبت به اکثر و جزء دهم، شک در وجوب داریم و نمی‌دانیم که مثلاً آیا سوره، جزء نماز هست یا نه بنابراین ما بدواً خیال می‌کردیم که علم اجمالی داریم بلکه حقیقت امر، این است که علم تفصیلی به وجوب اقل و شک بدوی نسبت به اکثر داریم و نسبت به وجوب اکثر می‌توانیم برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلایان را جاری نمائیم و بگوئیم «اکثر» وجوب ندارد بلکه فقط اقل، واجب است.

خلاصه: مرحوم شیخ، نسبت به اکثر، برائت عقلی را جاری می‌دانند [۹۲].

بیان فساد توهم مذکور: لازمه انحلالی که مرحوم شیخ، قائل شده‌اند تولید دو اشکال مهم است:

۱- «خلف»: انحلال علم اجمالی مستلزم محال، و چیزی که مستلزم محال باشد خودش هم محال است بنابراین انحلال علم اجمالی محال، و چنانچه انحلال، محال شد در نتیجه، علم اجمالی در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی مانند علم اجمالی در دوران امر بین متباینین، موجب احتیاط می‌شود.

بیان ذلک: متوهم، قائل بود که وجوب اقل، تفصیلاً معلوم است اما کیفیت آن مردّد است یعنی اگر اقل، تمام المأمور به باشد وجوب نفسی دارد اما اگر اقل، اجزاء مأمور به باشد در این صورت، اقل، وجوب غیر [۹۳] دارد پس در وجوب اقل دو

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۲

مع آنکه یلزم من وجوده عدمه؛ لاستلزامه عدم تنجز التکلیف علی کلّ حال المستلزم لعدم لزوم الأقلّ مطلقاً، المستلزم لعدم الانحلال، و ما یلزم من وجوده عدمه محال [۱].

احتمال مطرح بود ۱- وجوب نفسی ۲- وجوب غیر.

اکنون به متوهم می‌گوئیم مگر وجوب غیر، تابع غیر نیست؟ آری یعنی اگر آن غیر - اکثر - واجب باشد مقدمه هم واجب است اگر ذی المقدمه، واجب باشد، مقدمه هم واجب است. مثلاً ساعت ده صبح چرا تحصیل طهارت بر مکلف، لازم نیست؟ چون نماز، وجوب ندارد اما هنگامی که وقت نماز ظهر فرا رسید، تحصیل طهارت هم به‌عنوان مقدمه، وجوب غیر پیدا می‌کند پس وجوب غیر، تابع آن غیر است.

بنابراین روی احتمال دوم که شما برای اقل، وجوب غیر، قائل شدید، واضح است که وجوب غیر اقل در صورتی است که اکثر هم دارای وجوب باشد و حال آنکه شما می‌گوئید اکثر، واجب نیست و در آن، اصل برائت جاری می‌کنید، ما می‌گوئیم هنگامی که اکثر، واجب نباشد، اقل هم نمی‌تواند وجوب غیر داشته باشد زیرا وجوب اقل، تابع وجوب اکثر است درحالی که شما فرض کردید که اقل و نه جزء، دارای وجوب است و «هذا خلف» [۹۴].

[۱]- ۲: «تناقض»- لازمه انحلال علم اجمالی، عدم انحلال علم اجمالی است و چیزی که وجودش مستلزم عدمش باشد محال است. بیان ذلک: شما گفتید علم اجمالی در اقل و اکثر ارتباطی، انحلال پیدا می‌کند به وجوب تفصیلی نسبت به اقل- وجوب نفسی یا غیر- و شک بدوی نسبت به اکثر و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۳

نعم إنما ينحلّ إذا كان الأقلّ ذا مصلحة ملزّمه، فإنّ وجوبه حينئذ يكون معلوما له، و إنما كان التّرديد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحة، أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقلّ، فالعقل في مثله و إن استقلّ بالبراءة بلا- كلام، إلا أنّه خارج عمّا هو محلّ التّقصّ و الإبرام في المقام [۱].

در مورد اکثر، اصل برائت، جاری می‌شود و حکم به عدم وجوب اکثر می‌کنیم ما می‌گوئیم لازمه عدم وجوب اکثر، این است که اجزاء و مقدماتش هم واجب نباشد، اگر ذی المقدمه، واجب نشد، مقدمه هم واجب نمی‌شود «فاذا لم يكن الاكثر واجبا لم يكن الاقل واجبا بالوجوب الغيرى ۹۵» و اگر اقل، واجب نباشد پس چگونه علم اجمالی شما منحل می‌شود؟ درحالی که شما اساس انحلال علم اجمالی را بر پایه وجوب تفصیلی اقل و شک بدوی نسبت به اکثر بناگذاری کردید بنابراین، «فلزم من وجوب الاقل الموجب للانحلال عدم وجوب الاقل الموجب للانحلال».

خلاصه: چون علم اجمالی منحل نشد، می‌گوئیم عقل، حکم می‌کند که در دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی باید احتیاط نمود و قاعده قبح عقاب بلا بیان نمی‌تواند جاری شود.

[۱]- اکنون مصنف، استدراک می‌کنند و می‌گویند در یک صورت، انحلال علم اجمالی را می‌پذیریم که:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۴

هذا مع أنّ الغرض الدّاعى إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر، بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدليّة من تبعيّة الأمر و التّواهي للمصالح و المفساد في المأمور بها و المنهى عنها، و كون الواجبات الشّرعية ألقافا في الواجبات العقليّة، و قد مرّ اعتبار موافقة الغرض و حصوله عقلا في إطاعة الأمر و سقوطه، فلا بدّ من إحرازه في إحرازها، كما لا يخفى [۱].

اگر فرض کنیم که اقل علی ای تقدیر دارای یک مصلحت ملزّمه هست خواه اکثر واجب باشد یا نباشد، اقل دارای صددرجه مصلحت لازمه الاستیفاء هست.

سؤال: اگر اقل علی ای تقدیر، مصلحت کامل دارد پس اکثر چه نقشی دارد آیا کالحجر فی جنب الانسان است؟

جواب: احتمال می‌دهیم که در اکثر یک مصلحت قویتری [۹۶] باشد و یا اینکه اصلا در اکثر دو مصلحت لازمه الاستیفاء وجود داشته باشد.

مصنف می‌فرمایند در چنین فرضی علم اجمالی انحلال پیدا می‌کند و علم تفصیلی به وجوب اقل، پیدا می‌کنیم و عقل نسبت به وجوب اکثر، اصل برائت را جاری می‌کند لکن فرض مذکور، ارتباطی به اقل و اکثر ارتباطی ندارد بلکه اقل و اکثر استقلالی، و در نتیجه، خارج از بحث ما است.

[۱]- اکنون مصنف از راه دیگری استدلال بر لزوم احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی می‌کنند.

بیان ذلک: فرض کنید شارع گفته است اقيموا الصّلاه شما در مقام اطاعت باید به نحوی امتثال کنید که یقین پیدا کنید که غرض و هدف مولا در خارج، محقق شده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۵

است و احراز غرض مولا نمی‌شود مگر در صورتی که اکثر را اتیان نمائیم یعنی اگر نماز را با ده جزء بخوانیم یقین حاصل می‌نمائیم که هدف مولا از امر به نماز محقق شده است به خلاف اینکه نماز را با نه جزء بخوانیم و در بحث واجب تعبدی گفتیم: عقل، حکم می‌کند که در اطاعت امر مولا باید با غرض مولا موافقت نمود و می‌دانیم که اطاعت امر مولا و موافقت با امر او حاصل نمی‌شود مگر اینکه احراز نمائیم هدف مولا از «امر» حاصل شده است و این در صورتی است که ما اکثر را اتیان کنیم. اینکه گفتیم تحصیل غرض مولا احراز نمی‌شود مگر با اتیان اکثر، طبق مذهب مشهور از عدلیه است که می‌گویند او امر و نواهی تابع مصالح و مفاسدی هستند که در متعلقاتشان هست یعنی تابع مصلحت و مفسده‌ای هستند که در مأمور به و منهی عنه [۹۷] وجود دارد و همچنین واجبات شرعیه الطافی در واجبات عقلیه هستند و به قول مرحوم مشکینی واجبات شرعیه مقرباتی در واجبات عقلیه می‌باشند.

به عبارت دیگر واجبات شرعیه، مقربات انسان، نسبت به اطاعت مولا هستند مثلا امر به معروف، مقرب عبد، نسبت به اطاعت مولا است و نهی از منکر مبعّد انسان از معصیت خداوند متعال است. کآن می‌خواهند بگویند توهم نکنید که واجبات و محرّمات شرعیه، دستورات خشکی هستند، واجبات شرعیه، انسان را به اطاعت و معرفت پروردگار، نزدیک و از مخالفت و عصیان باری تعالی دور می‌کنند و این تقریبا همان مصلحت ملزمه‌ای است که در واجبات، وجود دارد و مفسده لازم الاجتنابی است که در محرّمات محقق است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۶

و لا وجه للتفصی عنه [۹۸]: تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة و الاحتیاط علی ما ذهب إليه مشهور العدلیه، و جریانها علی ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرون لذلك، أو بعض العدلیه المکتفین بكون المصلحة فی نفس الأمر دون المأمور به. و أخرى بأن حصول المصلحة و اللطف فی العبادات لا یکاد یکون إلا بإتیانها علی وجه الامتثال، و حینئذ کان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصیلا- لیؤتی بها مع قصد الوجه- مجال، و معه لا- یکاد یقطع بحصول اللطف و المصلحة الداعیه إلى الأمر، فلم یبق إلا التلخص عن تبعه مخالفته بإتیان ما علم تعلقه به، فإنه واجب عقلا و إن لم یکن فی المأمور به مصلحة و لطف راسا لتنجزه بالعلم به إجمالا.

و أما الزائد علیه لو کان فلا تبعه علی مخالفته من جهته، فإنّ العقوبة علیه بلا بیان و ذلك ضرورة أنّ حکم العقل بالبراءة- علی مذهب الأشعری- لا یجدي من ذهب إلى ما علیه المشهور من العدلیه، بل من ذهب إلى ما علیه غیر المشهور؛ لاحتمال أن یکون الداعی إلى الأمر و مصلحته- علی هذا المذهب أيضا- هو ما فی الواجبات من المصلحة و كونها ألطافا، فافهم [۱].

[۱]- مصنف تاکنون برای لزوم احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی به دو دلیل، تمسک نموده‌اند ۱- از طریق منجزیت علم اجمالی ۲- از طریق لزوم تحصیل غرض مولا منتها پایه استدلال دوم [۹۹] طبق مبنای مشهور بین عدلیه بود که می‌گفتند اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسدی هستند که در متعلقاتشان هست.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۷

نسبت به دلیل دوم دو اشکال وارد شده است.

۱- آیا مسئله جریان براءت یا احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی طبق مبنای عدلیه محلّ کلام و بحث است؟ مسلما این چنین نیست [۱۰۰] شما باید طبق تمام مبانی، بحث کنید که آیا در اقل و اکثر ارتباطی براءت، جاری می‌شود یا احتیاط، نباید طبق مبنای خاصّی- مبنای مشهور از عدلیه- بحث را مطرح کنید. بلکه مبانی دیگری هم وجود دارد.

مثلا اشاعره حسن و قبح و مصلحت و مفسده را انکار می‌کنند و می‌گویند اوامر و نواهی هیچ گونه ارتباطی به مصلحت و مفسده در

متعلق ندارد، و طبق این مبنا اصلاً دلیل دوم شما جریان پیدا نمی‌کند و لازمه صحت و تمامیت یک دلیل، این است که طبق تمام مبانی و مسلک‌ها جریان پیدا کند و همچنین بعضی از علمای عدلیه که در مقابل مشهور از عدلیه قرار گرفته‌اند مطلب سوّمی دارند و آن اینکه: آنها نه مانند مشهور از عدلیه قائل هستند که امر و نهی، تابع مصلحت و مفسده در متعلقش هست و نه مانند اشاعره، منکر این مطلب هستند بلکه اکتفاء می‌کنند به اینکه مصلحت در نفس «امر» مولا هست [۱۰۱] یعنی بطور قطع و یقین نمی‌گویند که مصلحت در «امر» است بلکه می‌گویند امکان دارد که امر مولا تابع مصلحتی باشد که در نفس «امر» هست نه مصلحتی که در مأمور به و متعلق آن هست یعنی نماز- مأمور به- مصلحت ندارد بلکه نفس ایجاب- امر مولا- ممکن است دارای مصلحت باشد و همین‌طور در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۸

باب نواهی نفس «نهی» مولا- دارای مصلحت است بنابراین طبق این مسلک هم دلیل دوم که دالّ بر لزوم احتیاط و اتیان اکثر بود جاری نمی‌شود زیرا اگر مصلحت در نفس «امر» باشد دیگر مفهومی ندارد که عمل خارجی و مأمور به، محصل غرض مولا باشد. تذکر: مصنف، ابتداء دو اشکال را بیان می‌کند و سپس به ترتیب جواب آنها را ذکر می‌کند اما ما ابتداء اشکال اوّل با جواب آن را و بعد اشکال دوم را همراه با جوابش توضیح می‌دهیم در جواب از اشکال مذکور مصنف چنین می‌فرماید:

«ضرورة انّ حکم العقل بالبراءة ... فافهم».

اشکال مذکور، بی‌مورد است زیرا جریان اصل براءت در ما نحن فیه بر مبنای اشاعره، فائده‌ای برای کسی که مذهب مشهور از علمای عدلیه را پذیرفته است، ندارد چون اشاعره می‌گویند اوامر و نواهی اصلاً ربطی به مصلحت و مفسده ندارند اما ما که مبنای مشهور از عدلیه را پذیرفته‌ایم و می‌گوئیم اوامر و نواهی تابع مصالح و مفاسد در متعلقات هستند می‌توانیم قائل به احتیاط شویم و بگوئیم در دوران امر بین اقل و اکثر باید اکثر را اتیان نمائیم تا یقین حاصل کنیم که غرض مولا و مصلحتی را که مولا در نظر گرفته بوده رعایت شده است اما به خلاف اشاعره، که اصلاً مسأله مصلحت و مفسده در متعلق را قبول ندارند و اتفاقاً این توقع شما از ما بی‌مورد است اگر ما دلیلی اقامه نمودیم حتماً باید روی مبنائی باشد که اشاعره هم آن مبنا را قبول داشته باشند با اینکه ما مبنای آنها را باطل می‌دانیم؟

ما دلیلی روی مبنای خودمان اقامه نمودیم و مشهور از علمای عدلیه هم آن مبنا را پذیرفته‌اند و لازمه تمامیت یک دلیل این نیست که طبق تمام مبانی- و لو مبانی فاسد- جریان داشته باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۶۹

«بل من ذهب الی ما علیه غیر المشهور...». نه تنها نتیجه قول مشهور از عدلیه با ما متحد است بلکه نتیجه مبنای غیر مشهور از عدلیه هم با بیان ما تفاوتی نمی‌کند.

توضیح ذلک: غیر مشهور از عدلیه می‌گفتند که «امکان» دارد اوامر و نواهی تابع مصالحی باشند که در نفس «امر و نهی» وجود دارد و بطور قطع و یقین وجود مصلحت و مفسده در متعلق را نفی نمی‌کردند بلکه می‌گفتند «ممکن» است اوامر و نواهی تابع مصلحت و مفسده در «متعلق» باشند و ممکن است تابع مصلحتی باشند که در نفس «امر و نهی» مولا وجود دارد وقتی مسئله «امکان» مطرح شد ما از غیر مشهور از عدلیه سؤال می‌کنیم در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی و در دوران امر بین نماز نه جزئی و ده جزئی، «امر» نماز تابع چیست؟ او می‌گوید من نمی‌دانم امکان دارد تابع مصلحت در نفس «امر» باشد و ممکن است تابع مصلحت در متعلق باشد و شقّ دوم را او نفی نمی‌کند وقتی احتمال مصلحت در «متعلق» و در «مأمور به» به میان آمد ما می‌گوئیم چنانچه به اقل و نماز نه جزئی اکتفاء کنیم، نمی‌دانیم مصلحت و غرض مولا در خارج محقق شده است یا نه لذا در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی باید قائل به احتیاط شویم.

فاهم ۱۰۲].

۲- اکنون اشکال دیگری را که نسبت به دلیل دوم دال بر جریان احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی شده است، توضیح می‌دهیم. «و آخری بان حصول المصلحه و اللطف فی العبادات ... بلا بیان».

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۰

مجدداً خلاصه دلیل دوم را یادآوری می‌کنیم که: تحصیل غرض مولا نسبت به «امر» احراز نمی‌شود مگر با اتیان اکثر و از طرفی می‌دانیم واجبات شرعی الطافی در واجبات عقلیه هستند و ما را به سوی آنها هدایت می‌کنند و در اطاعت امر مولا لازم است احراز کنیم که غرض او حاصل شده است.

و امّا آن اشکال: شما که قائل به وجوب اتیان اکثر- احتیاط- هستید چگونه در عبادات احراز می‌کنید که غرض مولا را تحصیل نموده‌اید زیرا ما احتمال می‌دهیم که در عبادات «قصد وجه» لازم باشد یعنی هر جزئی از اجزاء عبادت که اتیان می‌شود باید وصف آن جزء مشخص باشد که آیا به‌عنوان جزء واجب یا مستحب اتیان می‌شود. مثلاً وقتی شما در نماز سوره ۱۰۳ را می‌خوانید، آیا به‌عنوان یک واجب، آن را قرائت می‌کنید یا به‌عنوان آنکه مستحب شما که نمی‌دانید سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه پس چگونه با نماز ده جزئی می‌خواهید احراز نمائید که غرض مولا حاصل شده است و با وجود احتمال مذکور چنانچه ما اکثر را اتیان نمائیم یقین پیدا نمی‌کنیم که تحصیل غرض مولا محقق شده است زیرا در مورد جزء دهم نمی‌توانیم قصد وجه نمائیم. گویا به مستشکل ایرادی وارد شده است که:

اگر یقین به تحصیل غرض مولا پیدا نمی‌کنید، هم اقل و هم اکثر را ترک کنید، مستشکل می‌گوید نه، امر مولا نسبت به اقل توسط علم اجمالی و حکم عقل منجز شده است- خواه در مأمور به مصلحتی باشد یا نباشد- اگر اقل را هم ترک کنیم یقین به مخالفت و استحقاق عقوبت پیدا می‌کنیم به‌عبارت دیگر اتیان اقل برای فرار از

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۱

و حصول اللطف و المصلحه فی العباده، و إن كان يتوقف علی الإتيان بها علی وجه الامتثال، إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء و إتيانها علی وجهها، كيف؟ و لا إشكال فی إمكان الاحتياط هاهنا كما فی المتباينين، و لا يكاد يمكن مع اعتباره [۱]. هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك، و المراد بالوجه فی كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب علی وجهه و وجوب اقترانه به، هو

عقوبت است نه به خاطر تحصیل غرض مولا امّا زائد و اکثر، اگر به حسب واقع واجب باشد عقاب بر ترک آن وجود ندارد چون تکلیف نسبت به آن منجز نشده و عقوبت بر ترک آن، عقاب بلائیان و قبیح است لذا نسبت به اکثر می‌توان اصل برائت را جاری نمود.

[۱]- جواب اشکال دوم: مصنف تقریباً پنج جواب از اشکال مذکور بیان می‌کنند.

الف: در عبادات باید مصلحت و غرض مولا از فعل- مأمور به- حاصل شود و حصول غرض، متوقف است بر امتثال امّا نکته کلام اینجا است که مجالی برای احتمال اعتبار قصد وجه [۱۰۴] در امتثال امر مولا نیست و به علاوه لازمه وجوب رعایت قصد وجه، این است که در اقل و اکثر ارتباطی اصلاً رعایت احتیاط، امکان ندارد زیرا اگر بخواهیم احتیاط کنیم و اکثر را اتیان نمائیم و نماز را با ده جزء بخوانیم باز هم علم به حصول غرض مولا- پیدا نمی‌کنیم چون نسبت به جزء دهم نمی‌توانیم «قصد وجه» را رعایت کنیم بنابراین باید گفت که در اقل و اکثر «احتیاط» امکان ندارد درحالی که فرض مسئله این است که احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی امکان دارد همان‌طور که در دوران امر بین متباينين «احتیاط» ممکن است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۲

وجه نفسه من وجوبه النفسی، لا وجه أجزائه من وجوبها الغیری أو وجوبها العرضی، و إتیان الواجب مقترنا بوجهه غایه و وصفا بإتیان الأكثر بمكان من الإمكان؛ لانطباق الواجب علیه و لو كان هو الأقل، فیتأتی من المكلف معه قصد الوجه [۱].

[۱]- ب: چه کسی گفته است در عبادت نسبت به «تک تک» اجزاء باید قصد وجه نمود، این حرف باطلی است بلکه قائلین به اعتبار قصد وجه می گویند رعایت قصد وجه، نسبت به وجوب نفسی متعلق به «مجموع» عبادت لازم است و در نحوه رعایت قصد وجه نسبت به مجموع عبادت دو احتمال در بین هست، یکی اینکه انسان عمل عبادی را معنای به غایت آن بکند و بگوید «اصلی صلاة الظهر لوجوبه» و احتمال دیگر اینکه انسان عنوان صفتیت را در عبادت اخذ نماید و بگوید: «اصلی صلاة متصفه بالوجوب» و لذا در اقل و اکثر ارتباطی کسی که احتیاط را رعایت می کند و اکثر را بجا می آورد از ناحیه رعایت قصد وجه، مشکلی ندارد زیرا اگر واقعا اکثر، واجب باشد او آن را همراه با قصد وجه، اتیان نموده است و چنانچه «اقل» و نماز نه جزئی واجب باشد باز هم او قصد وجه را رعایت نموده است زیرا گفتیم لازم نیست نسبت به تک تک اجزاء قصد وجه نمائیم بلکه بعضی رعایت قصد وجه را نسبت به مجموع عمل معتبر دانسته اند کسی نگفته است نسبت به تک تک اجزاء باید قصد وجه نمود مثال: «اصلی صلاة الظهر لوجوبه» اما لزومی ندارد بگوئیم «اکبر لوجوبه، نقرأ فاتحة الكتاب لوجوبه و ...» البته همان طور که مصنف در متن اشاره می کنند وجوب اجزاء به دو نحو است بعضی قائلند که وجوب اجزاء مانند وجوب شرائط «غیری و مقدمی» هست و بعضی می گویند اجزاء دارای وجوب عرضی هستند یعنی وجوب اصلی برای ذی المقدمه است اما وجوب اجزاء، عرضی است و واضح است که از این ناحیه هم برای رعایت احتیاط و قصد وجه، مشکلی وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۳

و احتمال اشتماله علی ما لیس من أجزائه لیس بضائر، إذا قصد وجوب المأتی علی إجماله، بلا- تمیز ما له دخل فی الواجب من أجزائه، لا- سیما إذا دار الزائد بین کونه جزءا لماهیته و جزءا لفرده، حیث ینطبق الواجب علی المأتی حیثیند بتمامه و کماله، لأذّن الطبیعی ینصدق علی الفرد بمشخصاته [۱].

[۱]- سؤال: کسی که احتیاط را رعایت می کند و نماز را مع السوره می خواند محتمل است عملش مشتمل بر یک جزئی باشد که آن جزء از اجزاء مأمور به نباشد در این صورت او چگونه می تواند نسبت به مجموع عمل، قصد وجه را رعایت کند [۱۰۵].
جواب: قبلا مقدمه ای ذکر می کنیم که: اجزاء غیر واجب به چند نوع تقسیم می شوند.

الف- گاهی جزئی نه تنها واجب نیست، بلکه استحباب هم ندارد یعنی امرش دائر بین وجوب و غیر استحباب است [۱۰۶].
ب- گاهی هم نمی دانیم جزئی واجب است یا مستحب یعنی امرش دائر بین وجوب و استحباب است، ما در جلد اول کتاب کفایه الاصول خواندیم که اگر جزئی یا شرطی امرش دائر بین وجوب و استحباب باشد، به دو نحو در مأمور به می تواند مدخلیت داشته باشد.

۱- جزء ماهیت مأمور به باشد که از اجزاء واجب، محسوب می شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۴

نعم، لو دار بین کونه جزءا أو مقارنا لما كان منطبقا علیه بتمامه لو لم یکن جزءا، لکنه غیر ضائر لانطباقه علیه أيضا فیما لم یکن ذاک الزائد جزء غایت، لا بتمامه بل بسائر أجزائه [۱].

۲- جزء ماهیت مأمور به نباشد لکن در تشخّص و فردیت [۱۰۷] مأمور به دخالت داشته باشد مانند اجزاء مستحب، مثلا اگر انسان نمازش را در مسجد خواند «ایقاع الصّلاة فی المسجد» در ماهیت مأمور به دخالت ندارد اما در عین حال «ایقاع الصّلاة فی المسجد» با نمازی که در خارج واقع شده، متحد است و این حالت، جزء عوارض مشخصه و جزء خصوصیات فردیه آن نمازی بود که در خارج محقق شد. اگر کسی احتیاط نمود و مثلا نماز را با ده جزء قرائت کرد شما گفتید محتمل است عملش مشتمل بر جزئی باشد که آن جزء از اجزاء واجب نباشد در نتیجه او نمی‌تواند نسبت به مجموع عمل، قصد وجه نماید در پاسخ این سؤال می‌گوئیم در فرض مذکور اگر آن جزء از اجزاء ماهیت مأمور به نباشد لا اقل از اجزاء فردیه که هست بنابراین می‌گوئیم آن جزء یک جزء لغوی نیست و مأمور به هر چه باشد بر این عمل خارجی - مأتی به - منطبق است زیرا کلی طبیعی بر تمام افرادش که دارای مشخصات مختلفی هم باشند منطبق است مثلا «انسان» بر زید و عمرو که دارای مشخصات مختلفی هستند صادق است زیرا این خصوصیات - کوتاهی قد، بلندی قد، رنگ چهره و ... - جزء ماهیت انسان نیستند، در ما نحن فیه فرضا که آن جزء از اجزاء واجب نباشد از اجزاء فردیه واجب که هست لذا رعایت قصد وجه - وجوب - نسبت به مجموع عمل مانعی ندارد.

[۱]- گویا مصنف نسبت به کلام اخیر - لآن الطبیعی یصدق علی الفرد - استدراک

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۵

هذا مضافا إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما یقطع بخلافه [۱].

مع أن الکلام فی هذه المسألة لا یختص بما لا بد أن یؤتی به علی وجه الامتثال من العبادات [۱۰۸] [۲].

می‌کنند.

بیان ذلک: اگر امر، دائر شد که آن مشکوک، جزء مأمور به است - جزء ماهیت یا جزء فرد - یا اینکه از نظر وجود خارجی، مقارن با مأمور به است در این صورت چگونه مأمور به - کلی طبیعی - منطبق بر عمل خارجی است؟ البته قبلا - توضیح دادیم که اگر یک شیء جزء ماهیت یا از مشخصات فردیه مأمور به باشد مانعی از قصد وجه وجود ندارد و مأمور به منطبق بر مأتی به است اما اگر شک کنیم که آن شیء جزء مأمور به است یا اجنبی و مقارن با مأمور به است آیا در این صورت هم می‌گویند مأمور به منطبق بر مأتی به است؟

در این صورت اگر آن شیء واقعا جزء مأمور به نباشد مأمور به منطبق بر عمل خارجی نیست، پس چگونه قصد وجه نسبت به مجموع عمل می‌کنید؟ در جواب می‌گوئیم آری در این صورت هم اجمالا می‌دانیم که مأمور به منطبق بر عمل خارجی است یعنی یقین داریم که مأمور به منطبق بر بقیه اجزاء هست پس می‌توان نسبت به آنها قصد وجه نمود.

[۱]- تذکر: تاکنون مصنف دو جواب از اشکال را بیان کرده‌اند اکنون به ذکر جواب سوّم می‌پردازند.

ج- ما یقین داریم که رعایت قصد وجه، نه نسبت به مجموع عمل لازم است و نه نسبت به تک تک اجزاء آن.

[۲]- د: بحث ما در اقل و اکثر ارتباطی و لزوم احتیاط، مخصوص واجبات تعبّدی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۶

مع أنه لو قیل باعتبار قصد الوجه فی الامتثال فیها علی وجه ینافیہ التردد و الاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلا، و لو یتیان الأقل لو لم یحصل الغرض، و للزم الاحتیاط یتیان الأكثر مع حصوله، لیحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم.

هذا بحسب حکم العقل [۱].

نیست تا شما بگوئید ما احتمال می‌دهیم رعایت قصد وجه، نسبت به تک تک اجزاء، لازم است و چون نمی‌دانیم جزء مشکوک، واجب است یا نه پس قصد وجه هم ممکن نیست.

آیا در واجبات توصلی که اصلاً رعایت قصد قربت لزومی ندارد، نمی‌شود احتیاط نمود؟ و علم به حصول غرض مولا پیدا کرد؟ [۱]- ه: عبارت مذکور، پنجمین جواب مصنف، نسبت به ایراد مستشکل است، لذا مجدداً خلاصه بعضی از مطالب گذشته را تکرار می‌کنیم تا مطلب واضح شود.

مصنف فرمودند در اقل و اکثر ارتباطی اگر اقل و نماز نه جزئی [۱۰۹] را اتیان کنیم علم به حصول غرض مولا پیدا نمی‌کنیم لذا برای تحصیل غرض باید احتیاط کرد و اکثر - نماز مع السوره - را اتیان نمود.

مستشکل ایرادی بر کلام مصنف وارد نمود که: احتمال می‌دهیم در عبادات قصد وجه، نسبت به تک تک اجزاء، لازم باشد لذا چون نمی‌توانیم نسبت به جزء زائد -

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۷

سوره - قصد وجه را رعایت کنیم و بگوئیم با اتیان اکثر غرض مولا - حاصل شده است، قائل به وجوب اقل - نماز بدون سوره - می‌شویم و نسبت به اکثر - جزء زائد - قاعده قبح عقاب بلا بیان را جاری می‌کنیم نه اصالة الاحتیاط.

اکنون مصنف می‌فرمایند اگر در عبادات، قصد وجهی نسبت به تک تک اجزاء لازم باشد که تردد و احتمال با آن منافات داشته باشد [۱۱۰] در این صورت وجهی برای لزوم رعایت تکلیف معلوم بالاجمال نداریم - و لو با اتیان اقل و نماز نه جزئی - اگر غرض مولا - حاصل نمی‌شود چرا اقل را اتیان کنیم به عبارت دیگر آیا غرض مولا - با اقل و نماز نه جزئی حاصل می‌شود؟ خیر زیرا ما احتمال می‌دهیم با اتیان اقل هم امر مولا در ذمه ما باقی باشد و در نتیجه، غرض او حاصل نشده باشد بنابراین چون یقین به اشتغال ذمه داریم باید برای فراغت ذمه، اکثر و نماز ده جزئی بخوانیم تا نسبت به امر مولا یقین به فراغ ذمه پیدا کنیم و در نتیجه غرض او را تحصیل نمائیم.

قوله: «فافهم [۱۱۱]».

تاکنون بحث ما در این جهت بود که آیا در اقل و اکثر ارتباطی براءت عقلی جاری می‌شود یا نه، مصنف از دو طریق اثبات کردند که در اقل و اکثر براءت عقلی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۸

و أما التقل فالظاهر أن عموم مثل حدیث الرّفع قاض برفع جزئیة ما شك فی جزئیته، فبمثله يرتفع الإجمال و التردد عما تردد أمره بین الأقل و الأكثر، و یعینه فی الأوّل [۱].

جاری نمی‌شود بلکه اصالة الاحتیاط جریان پیدا می‌کند.

آیا براءت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی جاری می‌شود

[۱]- همان‌طور که قبلاً گفتیم بحث ما در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی در دو جهت است.

۱- آیا براءت عقلی جاری می‌شود یا نه؟

مصنف فرمودند که براءت عقلی - قاعده قبح عقاب بلا بیان - جاری نمی‌شود بلکه باید اصالة الاحتیاط را جاری نمود - خلافاً للشیخ -

۲- اکنون ببینیم آیا در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی براءت نقلی - حدیث رفع و امثال آن - جاری می‌شود یا نه؟ نظر مصنف و

مرحوم شیخ این است که براءت نقلی می‌تواند جریان پیدا کند.

سؤال: اگر در موردی - مثل ما نحن فیه - براءت عقلی جاری نشود و عقل حکم به احتیاط نماید اما براءت شرعی و نقلی جریان پیدا کند، نتیجه مسئله چه خواهد بود؟

جواب: نتیجه، همان است که شرع، دلالت بر آن می‌کند به عبارت دیگر حکم عقل به عدم جریان براءت با قطع نظر از حکم شارع به براءت شرعی است.

کیفیت جریان براءت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی [۱۱۲]: اقل و اکثر ارتباطی از مصادیقی است که حدیث رفع و امثال آن می‌تواند در آن جاری شود. یکی از

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۷۹

لا یقال: إن جزئیة السورة المجهولة - مثلاً - لیست بمجعولة و لیس لها أثر مجعول، و المرفوع بحديث الرّفْع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره، و وجوب الإعادة إنّما هو أثر بقاء الأمر الأوّل بعد العلم مع أنّه عقلی، و لیس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلاً [۱].

فقرات حدیث رفع، «رفع ما لا یعلمون» بود یعنی آنچه را که شما نمی‌دانید، از شما برداشته شده است در اقل و اکثر ارتباطی هم ما نسبت به جزئیت - مثلاً «سوره» - دچار شک و تردید هستیم در نتیجه، جزئیت «سوره» یک امر مجهول و غیر معلومی است لذا حدیث رفع، جزئیت سوره را برمی‌دارد و مأمور به را در همان اقل برای ما معین می‌کند [۱۱۳].

[۱] - اشکال: شما با حدیث رفع چه چیز را می‌خواهید بردارید، در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی که مثلاً شک در جزئیت سوره دارید با حدیث رفع چه چیز را برمی‌دارید؟ ممکن است خواسته شما یکی از این دو مطلب باشد.

۱- می‌گوئید جزئیت سوره برای ما مشکوک و مجهول است لذا با حدیث رفع، جزئیت سوره را برمی‌داریم.

۲- ممکن است بگوئید مأمور به را بدون جزء مشکوک - مثلاً نماز بدون سوره - اتیان کرده‌ایم و بعد کشف خلاف شد و متوجه شدیم که سوره برای نماز، جزئیت دارد ولی الآن توسط حدیث رفع، وجوب اعاده را از دوش خود برمی‌داریم.

مستشکل می‌گوئید حدیث رفع هیچیک از خواسته‌های شما را برآورده نمی‌کند.

بیان ذلک: حدیث رفع، چیزی را می‌تواند رفع نماید که یا خودش «حکم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۰

شرعی» و «مجعول شرعی» باشد و یا اینکه اگر حکم شرعی نیست موضوع - اثر - برای حکم شرعی باشد [۱۱۴].

مثال: در شبهات حکمیّه - مثلاً - نمی‌دانید که شرب تنن حرام است یا نه، حدیث رفع می‌گوید «رفع ما لا یعلمون» و شما حکم به حلیت شرب تنن می‌کنید.

مثال: - در شبهات موضوعیّه - نمی‌دانید فلاّن مایع خارجی خمر است یا خل، حدیث رفع می‌گوید «رفع ما لا یعلمون» و شما به کمک حدیث رفع می‌گوئید آن حکم شرعی که مترتب بر شرب خمر می‌باشد مرفوع است.

اکنون بینیم در ما نحن فیه مسئله چگونه است. آیا جزئیت سوره مشکوک، «حکم» شرعی است؟ خیر.

آیا جزئیت سوره مشکوک، موضوع برای حکم شرعی است؟ خیر

جزئیت سوره یک امر انتزاعی است شارع به یک مرگی بنام نماز امر کرده و گفته است «أَقِمْوا الصَّلَاةَ» * اما شما برای هر یک از آن اجزاء، جزئیت را انتزاع نموده‌اید بنابراین جزئیت یک امر انتزاعی است و شارع آن را جعل نکرده است.

لذا با حدیث رفع نمی‌توان چیزی - جزئیت - را برداشت که نه حکم شرعی است و نه موضوع برای حکم شرعی پس حدیث رفع انتظار اول شما را نتوانست برآورده کند.

حال ببینیم آیا حدیث رفع می‌تواند عدم وجوب اعاده را بردارد.

مستشکل می‌گوید حدیث رفع به دو علت نمی‌تواند وجوب اعاده را رفع کند زیرا:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۱

لأنه يقال: إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كاف في صحه رفعها [۱].

۱- وقتی برای شما کشف خلاف شد و متذکر شدید که یک جزء از مأمور به را اتیان نکرده‌اید، اثر بقاء امر، وجوب اعاده است و با وجود علم، دیگر مجرائی برای اصل براءت، باقی نمی‌ماند، و اصل براءت در مورد فرد شاک، جاری می‌شود.

۲- اصلاً مسئله وجوب اعاده و عدم وجوب اعاده یک حکم شرعی نیست و در فقه هم گاهی انسان فکر می‌کند که این یک حکم شرعی است و مورد اشتباه واقع می‌شود، بلکه یک حکم عقلی است. مثلاً- شارع می‌گوید «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* اگر شما بعد از نماز متوجه شدید که یکی از ارکان نماز باطل بوده است در این صورت اعاده، لازم است امّا حاکم به اعاده، شارع نیست او فقط می‌گوید «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»* امّا عقل بعد از آنکه دید نماز شما صحیح نبوده و مطابقت با مأمور به نداشته است حکم به وجوب اعاده می‌کند بنابراین وقتی وجوب اعاده، حکم شرعی نبود حدیث رفع هم نمی‌تواند حکم به عدم لزوم اعاده نماید.

خلاصه اشکال: جزئیت سوره مشکوک نه حکم شرعی است، نه موضوع حکم شرعی بنابراین نمی‌توان با حدیث رفع آن را مرفوع دانست و همچنین مسئله وجوب اعاده هم حکم شرعی نیست تا با حدیث رفع آن را برداریم بنابراین در اقل و اکثر ارتباطی براءت شرعی جاری نمی‌شود.

[۱]- جواب: ما هم قبول داریم که جزئیت نه مجعول شرعی است و نه موضوع برای اثر شرعی بلکه یک امر انتزاعی است لکن شارع می‌تواند در منشأ انتزاع آن دخالت کند.

چرا شما می‌گوئید فاتحه‌الکتاب برای نماز جزئیت دارد؟

چون امر شارع به مرکب از فاتحه‌الکتاب متعلق شده است و اگر از ابتداء، امر این

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۲

لا يقال: إنّما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه، و هو الأمر الأوّل، و لا دليل آخر على أمر آخر بالخالي عنه [۱].

لأنه يقال: نعم، و إن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، إلا أن نسبة حديث الرفع - الناظر إلى الأدلة على بيان الأجزاء - إليها نسبة الاستثناء، و هو

چینی نمی‌بود که شما برای سوره جزئیت را انتزاع نمی‌کردید پس منشأ انتزاع جزئیت سوره، امر شارع است لذا می‌گوئیم حدیث رفع، منشأ انتزاع را برمی‌دارد یعنی اگر امر، به مرکب از سوره متعلق شده است ما با حدیث رفع، امر متعلق به مرکب از سوره را برمی‌داریم و می‌گوئیم: «الامر لم يتعلّق بشيء مركب من السورة».

[۱]- اشکال: در جواب از اشکال قبل گفتید اگر به حسب واقع، امر شارع به مرکب از سوره، متعلق شده باشد [۱۱۵]، حدیث رفع در منشأ انتزاع، تصرّف می‌کند و آن را برمی‌دارد و می‌گوید به حسب ظاهر، امر شارع به مرکب از سوره، تعلق نگرفته است. این جواب، اشکال قبلی را حل کرد امّا اشکال مهم‌تری ایجاد نمود که:

امر متعلق به مرکب از سوره- امر اوّل- که برداشته شد و کنار رفت، آیا شما یقین دارید که امر به مرکب از غیر سوره [۱۱۶] تحقق دارد؟ امر نسبت به نماز ده جزئی اگر واقعیت داشت حدیث رفع آن را برداشت و تحقق امر نسبت به نماز نه جزئی- بدون سوره- از اوّل برای شما مشکوک بود بنابراین لازمه بیان شما- مصنف- این است که می‌توان بطور کلی مأمور به و نماز را ترک کرد و دلیل

هم دلالت بر آن دارد، زیرا امر متعلق به نماز ده‌جزئی - اکثر - بوسیله حدیث رفع برداشته شده و تحقق امر نسبت به نماز نه‌جزئی - اقل - از اول مشکوک بود. [۱۱۷]

ایضاح الکفایه؛ ج ۵؛ ص ۸۳

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۳

معها یكون دالّة علی جزئيتها إلا مع الجهل بها، كما لا يخفى، فتدبر جيدا [۱].

[۱] - جواب: مصنف می‌فرماید قبول داریم که رفع امر انتزاعی بوسیله تصرف در منشأ انتزاع آن است اما شما ملاحظه کنید که بین حدیث رفع - که از ادله ثانویه است - و ادله اولیه‌ای که اثبات جزئیت، شرطیت و غیره می‌کند چه نسبتی برقرار است. بیان ذلک: ادله ثانویه و حدیث رفع، به منزله استثناء برای ادله اولیه هستند، به عبارت دیگر ادله ثانویه، حاکم و ناظر بر ادله اولیه هستند.

ادله اولیه، احکام را برای عناوین اولیه، ثابت می‌کنند بدون اینکه تفاوتی بین صورت علم و جهل، قائل شوند اما حدیث رفع، صورت جهل، نسیان، اضطرار و غیره را استثناء می‌کند بدون اینکه اساس و ریشه ادله اولیه را از بین ببرد و مثل این است که در همان ادله اولیه، صور اضطرار، جهل، نسیان، اکراه و غیره استثناء شده باشد بنابراین اگر به حسب واقع، سوره برای نماز، جزئیت داشته باشد حدیث رفع، امر متعلق به مرکب از سوره را بطور کلی رفع نمی‌کند بلکه حدیث رفع، جزئیت سوره را در حالت جهل و شک استثناء می‌کند و اینکه ما گفتیم حدیث رفع دخالت در منشأ انتزاع می‌کند و امر متعلق به مرکب از سوره را رفع می‌کند به این معنا است که دایره جزئیت را محدود می‌کند و می‌گوید در صورت جهل، سوره جزئیت ندارد، بنابراین در اقل و اکثر ارتباطی برائت شرعی جاری می‌شود.

تذکر: مصنف در واقع از اشکال مستشکل فرار نمودند و جواب درستی برای اشکال بیان نکردند زیرا مستشکل می‌گفت چون جزئیت، مجعول شرعی نیست لذا حدیث رفع نمی‌تواند آن را بردارد و شما جواب دادید که منشأ انتزاع را رفع می‌کند مجدداً او اشکال می‌کند که مگر ما چند «امر» داریم، امر متعلق به نماز ده‌جزئی اگر واقعیت داشته حدیث رفع آن را مرفوع می‌داند و تحقق امر نسبت به نماز نه‌جزئی -

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۴

مرکب بدون سوره - هم از ابتداء برای ما مشکوک است پس باید بتوان بطور کلی با مأمور به مخالفت نمود، شما جواب می‌دهید که حدیث رفع، اصل دلیل اولی را از بین نمی‌برد، فقط جزئیت در حال «شک» را رفع می‌کند. خلاصه مقام دوم: در اقل و اکثر ارتباطی برائت شرعی جاری می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۵

و ینبغی التنبیه علی أمور: الأول: إنه ظهر مما مرّ حال دوران الأمر بین المشروط بشيء و مطلقه [۱۱۸]، و بین الخاص کالإنسان و عامّه کالحيوان، و أنه لا مجال هاهنا للبراءة عقلا، بل كان الأمر فيهما أظهر، فإن الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بداهة أن الأجزاء التحليلية لا تكاد يتصف باللّزوم من باب المقدمه عقلا، فالصلاة - مثلاً - في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها، و في ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها و خصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها، كما لا يخفى [۱].

تنبیهات [اقل و اکثر ارتباطی]

تنبیه اول دوران امر بین مشروط و مطلق، خاص و عام، مطلق و مقید و عدم جریان برائت عقلی در آنها

[۱]- قبل از توضیح متن توجه شما را به عباراتی از کتاب مصباح الاصول جلب

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۶

می‌کنیم [۱۱۹].

تاکنون بحث ما در مقام دوم، پیرامون اقل و اکثر ارتباطی بود، منتهی مباحث گذشته در مورد شک در جزئیت اجزای خارجی بود مثلاً گفتیم اگر شک در جزئیت سوره داشته باشیم برائت عقلی، جاری نمی‌شود اما برائت شرعی می‌تواند جریان پیدا کند اکنون ببینیم اقل و اکثر، مصادیق دیگری- غیر از شک در جزئیت- هم دارد یا نه مصنف می‌فرماید دو مورد دیگر هم برای دوران امر بین اقل و اکثر تصور می‌شود [۱۲۰].

۱- گاهی دوران امر، بین اقل و اکثر از نظر شرائط است، یعنی نمی‌دانیم مأمور به درحالی که مشروط به شرطی است مورد امر شارع قرار گرفته است یا خالیاً عن الشرط، یا مثلاً نمی‌دانیم مأمور به مطلق است یا مقید.

مثلاً می‌دانیم حاجی روز عید قربان باید حیوانی را به‌عنوان قربانی ذبح کند لکن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۷

نمی‌دانیم این قربانی مقید به سن خاصی هست یا نه و یا مثلاً نمی‌دانیم [۱۲۱] مأمور به مطلق الزقه است یا مقید به ایمان است و یا مانند شرائطی که در نماز هست فرضاً اگر شک کنیم که طهارت لباس برای نماز شرطیت دارد یا نه.

۲- یکی دیگر از مصادیق اقل و اکثر ارتباطی این است که امر، دائر بین خاص و عام باشد مانند انسان و حیوان، به این صورت که خاص خودش یک عنوان داشته باشد و عام هم عنوان دیگری، نه اینکه خاص، همان عام مقید به قید باشد.

سؤال: چرا مصنف برای عام و خاص مثال زدند. شاید نکته‌اش این باشد که عام و خاص بر دو نوع است ۱- گاهی عنوان عام در خاص اخذ می‌شود منتها با یک خصوصیت زائد و این خاص، همان عام مقید به قید است که هر یک از عام و خاص عنوان مستقلی ندارند و این داخل در مطلق و مشروط هست.

۲- اما گاهی از اوقات هر یک از عام و خاص، عنوان مستقلی دارند مانند انسان و حیوان که چه بسا با شنیدن خاص- انسان- عنوان عام- حیوان- به ذهن نمی‌آید و باید علم منطق خواند تا بتوان برای آن جنس و فصل درست کرد و مشخص نمود که انسان ماهیتی است مرکب از حیوان و ناطق، مقصود ما در دوران امر بین خاص و عام همین قسم دوم است، آیا در دوران امر بین (مطلق و مشروط) و همچنین دوران امر بین (عام و خاص) برائت عقلی جاری می‌شود یا نه؟

در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی- در اجزاء- گفتیم نسبت به اکثر نمی‌توان برائت عقلی جاری نمود بلکه اصالة الاشتغال جاری می‌شود زیرا علم اجمالی، به تکلیف فعلی من جمیع الجهات، تعلق گرفته بود و همین امر، موجب جریان اصالة

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۸

الاشتغال بود منتها در جریان اصالة الاحتیاط در مورد اقل و اکثر ارتباطی- در اجزاء- توهمی شده بود که آن توهم اینجا راه ندارد، گرچه آن توهم را در مقام ثانی [۱۲۲] مفصلاً شرح دادیم اما اکنون هم تذکر می‌دهیم که:

گفته شده بود که در اقل و اکثر ارتباطی، علم اجمالی ما به علم تفصیلی- نسبت به وجوب اقل- و شک بدوی- نسبت به وجوب اکثر- انحلال پیدا می‌کند یعنی تفصیلاً می‌دانیم که اقل و نماز نه جزئی مثلاً واجب است منتها کیفیت وجوب اقل را نمی‌دانیم که آیا اقل، تمام المأمور به است و وجوب نفسی دارد- در صورتی که نماز نه جزء داشته باشد- یا اینکه اقل و نه جزء، اجزاء مأمور به

است- در صورتی که نماز ده جزء داشته باشد- و وجوب غیری و مقدّمی دارد، خلاصه، متوهم می‌گفت در اقل و اکثر ارتباطی می‌توان نسبت به وجوب اکثر براءت عقلی جاری نمود [۱۲۳] گویا مصنف چنین می‌فرماید اگر ما انحلال آنجا [۱۲۴] را بپذیریم- که نپذیریم- انحلال در ما نحن فیه [۱۲۵] را بطریق اولی نمی‌پذیریم و عدم انحلال در ما نحن فیه روشن‌تر از آنجا است.

بیان ذلک: در آنجا قائل به انحلال می‌گفت نسبت به وجوب اقل، علم تفصیلی پیدا می‌کنیم لکن نمی‌دانیم که اقل، وجوب نفسی دارد یا وجوب غیری، امّا در ما نحن فیه نمی‌تواند چنین ادعائی بکند زیرا در باب اجزاء، جزئیت، یک امر روشن عرفی و تکوینی است و تقریباً می‌توان آن را بالوجدان مشاهده نمود اگر کسی نماز

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۸۹

را بدون سوره خواند، می‌گویند نمازش نقصان دارد و بین نمازی که واجد سوره هست، با نماز بدون سوره، مابینت مطرح نیست بلکه یکی کامل و دیگری ناقص است بنابراین می‌گوئیم سوره می‌تواند وجوب غیری پیدا کند و ممکن است بگوئیم اقل و نماز نه جزئی دارای وجوب نفسی یا غیری است امّا به خلاف ما نحن فیه که دوران امر بین «مشروط و مطلق»، «خاص و عام»، «مقتید و مطلق» است، و جزئیت مطرح نیست بلکه مسئله تقید و خصوصیت مطرح است- جزء عقلی تحلیلی مطرح است- و همچنین در مشروط، تقید به شرط، دخالت دارد و چه بسا اصلاً عرف اجزاء تحلیلیه عقلیه را درک نکند لذا آنها نمی‌توانند وجوب مقدّمی پیدا کنند مثلاً- در چیزهایی که واقعا برای مأمور به شرطیت دارند مانند طهارت برای نماز، اگر کسی نماز را بدون وضوء خواند آیا می‌توانیم بگوئیم مثلاً نهم نماز تحقق پیدا کرد؟

خیر، نماز بدون طهارت با نماز مع الطّهارة عنوان اقل و اکثر ندارند نماز بدون طهارت اصلاً مابین با نماز مع الطّهارة هست و قدر متیقنی بین آن دو نیست، اگر مولا- گفت جئنی بشیء [۱۲۶] و مقصودش انسان بود اگر عبد، حیوانی را برای مولا- حاضر کند می‌تواند استدلال کند که انسان، یعنی حیوان بضمیمه ناطق و من یک قسمت آن را حاضر کردم [۱۲۷]؟ خیر.

خلاصه: در اقل و اکثر ارتباطی- در اجزاء- ممکن بود کسی توهم کند که علم اجمالی به علم تفصیلی نسبت به وجوب اقل- وجوب غیری یا نفسی- و شک بدوی نسبت به اکثر انحلال پیدا می‌کند چون اجزاء خارجی ممکن است ائصاف به وجوب غیری پیدا کنند زیرا هر یک از اجزاء خارجی وجود مستقلی دارند اما در دوران امر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۰

نعم لا- بأس بجریان البراءة النقلیة فی خصوص دوران الأمر بین المشروط و غیره، دون دوران الأمر بین الخاص و غیره، لدلالة مثل حدیث الزّفع علی عدم شرطیة ما شک فی شرطیته، و لیس كذلك خصوصیة الخاص، فإنّها إنّما تكون مترعة عن نفس الخاص، فیکون الدّوران بینة و [بین غیره من قبیل الدّوران بین المتباینین، فتأمل جیدا [۱].

بین خاص و عام، مشروط و مطلق، اصلاً امکان توهم انحلال علم اجمالی وجود ندارد زیرا اجزاء تحلیلیه عقلیه، وجوب غیری و مقدّمی نمی‌توانند داشته باشند چون وجود مستقلی در خارج برای آنها نیست بنابراین: بنظر مصنف در دوران امر بین مشروط و مطلق- عام و خاص- براءت عقلی جاری نمی‌شود [۱۲۸].

[۱]- آیا در دوران امر، بین مشروط و غیر مشروط، خاص و عام، براءت شرعی جاری می‌شود یا نه؟

مصنف می‌فرماید براءت شرعی در دوران امر، بین خاص و عام جاری نمی‌شود اما مانعی از جریان براءت شرعی در دوران امر، بین مشروط و غیر مشروط [۱۲۹] وجود ندارد زیرا حدیث رفع و امثال آن می‌توانند شرطیت شیء مشکوک را بردارند، اما خصوصیت خاص، چیزی نیست که حدیث رفع بتواند آن را رفع نماید زیرا خصوصیت خاص، از نفس خاص، منتزع است بنابراین دوران بین خاص و عام از قبیل دوران امر بین متباینین و مجرای اصالة الاحتیاط است.

مثال: قبلا- توضیح دادیم که در دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی برائت نقلی جاری می‌شود و حدیث رفع مثلا- جزئیت سوره مشکوک را رفع می‌کند و همچنین در دوران امر، بین مطلق و مشروط و لو اینکه جزء تحلیلی عقلی در کار هست اما ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۱

الثانی: إنّه لا یخفی أنّ الأصل فیما إذا شكّ فی جزئیة شیء أو شرطیته فی حال نسیانه عقلا و نقلا، ما ذکر فی الشک فی اصل الجزئیة أو الشرطیة، فلولا مثل حدیث الزّفع مطلقا و لا تعاد فی الصیلة یحکم عقلا بلزوم إعادة ما أخلّ بجزئه أو شرطه نسیانا، كما هو الحال فیما ثبت شرعا جزئیته أو شرطیته مطلقا نصّا أو إجماعا [۱].

حدیث رفع می‌تواند شرطیت را- که یک امر زائد و مستقّلی هست- بردارد، به عنوان فرض و مثال اگر برای ما شک حاصل شود که طهارت لباس در نماز شرطیت دارد یا نه حدیث رفع می‌تواند شرطیت مشکوک- طهارت ثوب- را رفع کند، اما در دوران امر، بین خاص و عام، مطلب چنین نیست مثلا مولا گفته است جنئی بشیء و ما نمی‌دانیم مقصود او از «شیء» انسان است یا حیوان، در این صورت ما در چه چیزی می‌خواهیم برائت جاری کنیم؟ و شک ما در چه چیز است؟ آیا بین انسان و حیوان یک خصوصیت زائده‌ای وجود دارد که بگوئیم آن خصوصیت مشکوک را با حدیث رفع برمی‌داریم، آری بین انسان و حیوان خصوصیت زائده- انسانیت- تحقق دارد! می‌گوئیم خصوصیت انسانیت عین انسان است، نه زائد بر خاص، خصوصیت انسانیت از خود انسان انتزاع شده است و نمی‌توان آن را با حدیث رفع برداشت بنابراین می‌گوئیم دوران امر، بین خاص و عام از قبیل دوران، بین متباینین است که نه برائت شرعی می‌تواند در آن جاری شود و نه برائت عقلی.

«تنبیه دوم» حکم ناسی جزء یا شرط و ...

اشاره

[۱]- مفاد این تنبیه در فقه، بسیار محلّ ابتلاء هست و گاهی هم مورد اشتباه واقع

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۲

می‌شود:

اگر جزئیت چیزی را برای مأمور به احراز نمودیم لکن برای ما شک حاصل شد که آیا این جزئیت به نحو اطلاق هست به این معنا که هم در حال نسیان و هم در حال توجه آن چیز، جزئیت دارد یا اینکه نه، جزئیت، اختصاص به حال توجه و التفات دارد حکم فرض مذکور چیست؟ و همچنین اگر شرطیت چیزی را احراز کردیم ولی شک پیدا کردیم که شرطیتش مطلق است یا اینکه مختص به حال توجه است.

مثال: فرض کنید می‌دانیم که «سوره» برای نماز جزئیت دارد لکن نمی‌دانیم جزئیت آن، مطلق، یا مقید به حال التفات است که اگر سوره جزئیت مطلق داشته باشد نتیجه‌اش این است که اگر در حال نسیان هم ترک شود نماز، باطل است اما اگر جزئیت آن مقید به حال توجه باشد در صورتی که مکلف نسیانا آن را ترک نماید نمازش باطل نیست.

مصنّف می‌فرماید اگر ما شک در اصل جزئیت [۱۳۰] و شرطیت می‌کردیم برائت عقلی جاری نمی‌شد اما می‌توانستیم برائت نقلی جاری کنیم در محلّ بحث هم که شک در جزئیت و شرطیت مطلقه داریم برائت عقلی نمی‌تواند جریان پیدا کند اما برائت شرعی می‌تواند جاری شود.

بنابراین اگر شک در «جزئیت مطلق» سوره نمودیم هم می‌توانیم با حدیث رفع جزئیت در حال نسیان را برداریم و بگوئیم سوره در حال نسیان برای نماز جزئیت ندارد، و هم می‌توانیم به قاعده لا تعاد [۱۳۱] تمسک کنیم و بگوئیم لازم نیست نمازی را

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۳

ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرّفْع، كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وجه الخطاب على نحو يعمّ الذّاكر و النَّاسِي بالخالي عمّا شكّ في دخله مطلقاً، و قد دلّ دليل آخر على دخله في حقّ الذّاكر، أو وجه إلى النَّاسِي خطاب يخصّه بوجوب الخالي بعنوان آخر عامّ أو خاصّ، لا بعنوان النَّاسِي كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه بهذا العنوان؛ لخروجه عنه بتوجيه

که نسیانا بدون سوره خوانده ایم اعاده کنیم.

تذکر: مزیت حدیث رفع این است که در تمام ابواب فقه- اعمّ از نماز، روزه، حج- می تواند جاری شود و می گوید هر کجا شک در جزئیت یا شرطیت مطلقه نمودید می توانید براءت شرعی جاری نمائید اما قاعده «لا تعاد» فقط مربوط به نماز است و می گوید اگر کسی بعضی از اجزاء و شرائط نماز- غیر از وقت، طهور، قبله رکوع و سجود- را نسیانا ترک کند اعاده نماز لازم نیست و آن عمل صحیح است.

اگر این دو دلیل- حدیث رفع و قاعده لا تعاد- نبود ما به اتکاء حکم عقل و علم اجمالی حکم به اشتغال می کردیم و می گفتیم در فرض مسئله، عملی را که نسیانا، جزء و شرط آن اتیان نشده است باید اعاده نمود کما اینکه در موارد دیگر می گوئیم اعاده عمل، لازم است از جمله:

در مواردی که جزئیت و شرطیت علی الاطلاق- یعنی حتّی در حال نسیان- ثابت شده است، مثلاً اخلال نسبت به ارکان نماز در هر حالی اعمّ از عمد و سهو، مضرّ به عبادت است منتها لزوم اعاده در صورت اخیر مستند به دلیل- نص و اجماع [۱۳۲]- است

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۴

الخطاب إليه لا محالاً، كما توهم [۱۳۳] لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذّكر و إيجاب العمل الخالي عن المنسي على النَّاسِي، فلا تغفل [۱].

امّا در صورت شک در جزئیت یا شرطیت مطلقه، عقل، حکم به لزوم احتیاط و در نتیجه اعاده عمل می نماید- اگر براءت شرعی جاری نمی شد-

آیا توجّه خطاب به ناسی ممکن است

[۱]- گفتیم با حدیث رفع- که مربوط به عنوان ثانوی و حکم ظاهری است- می توان جزئیت و شرطیت در حال نسیان را برداشت و نسبت به آن، براءت شرعی جاری نمود امّا آیا می توان با دلیل اجتهادی، جزئیت و شرطیت را از اول مختص به صورت توجّه و التفات نمود [۱۳۴]؟

مثال: آیا مولا می تواند از اول جزئیت سوره را اختصاص به حالت التفات بدهد و بگوید برای فردی که ناسی سوره است سوره، جزئیت ندارد بلکه جزئیت سوره، مخصوص انسان ذاکر هست؟

مرحوم شیخ [۱۳۵] فرموده اند چنین چیزی امکان ندارد. زیرا نمی توانیم خطابی متوجّه ناسی کنیم آیا مولا- می تواند بگوید ایّها النَّاسِي، ای کسی که «سوره» را فراموش کرده ای در مورد تو سوره جزئیت ندارد و نماز را بدون سوره بخوان؟

به مجرّدی که چنین خطابی متوجّه او شود او حالت نسیان خود را از دست می دهد و حالت توجّه و التفات پیدا می کند بنابراین محال است که جزئیت و شرطیت از اول و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۵

به وسیله دلیل اجتهادی، مخصوص به حال توجّه و التفات بشود و عملی بر او واجب شود که فاقد «سوره» باشد و لازمه کلام شیخ اعظم این است که هر چیزی که از نظر حکم اولی جزئیّت داشته باشد، در حالت عمد، غفلت و نسیان هم جزئیّت دارد و مولا نمی‌تواند بین حالت غفلت و توجّه تفکیک کند.

«لأنّ ما كان جزء في حال العمد كان جزء في حال الغفلة» [۱۳۶].

مصنّف می‌فرماید کلام شیخ صحیح نیست و این صرفاً یک توهم است و توجّه تکلیف نسبت به ناسی از طریقی که مرحوم شیخ فرمودند ما هم قبول داریم که محال است اما از دو راه دیگر می‌توانیم بین ناسی و ذاکر تفکیک قائل شویم.

بیان ذلک: ۱- از اول، مولا می‌تواند یک خطاب «عامی» متوجّه ناسی و ذاکر کند و مثلاً بگوید ایها الناس، نماز شما دارای نه جزء است- و اصلاً جزئیّت سوره را مطرح نکند- سپس خطاب خاصّی متوجّه ذاکرین نماید و بگوید «سوره» برای ذاکرین و کسانی که توجّه به جزئیّت آن دارند، لازم است، در این صورت اصلاً محالی هم لازم نمی‌آید و ذاکرین، یک تکلیف زائدی بنام «سوره» دارند و خطابی با عنوان نسیان، متوجّه افراد ناسی نشده است تا بگوئید لازمه آن، رفع حالت نسیان است و ...

۲- و همچنین مولا- می‌تواند از ابتداء خطابی عام یا خاص متوجّه افراد ناسی- نه به عنوان ناسی بلکه به وسیله عنوانی که ملازم با ناسی است- نماید و عملی را مثلاً خالی عن الشرط، واجب نماید ولی ذاکرین را مکلف به تمام مأمور به نماید.

مثال: مولا می‌تواند به ذاکرین بگوید نماز شما دارای ده جزء است اما به افراد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۶

الثالث: إنّ ظهر- ممّا مرّ- حال زیاده الجزء إذا شكّ في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب- مع عدم اعتباره في جزئیه، و إلا لم یکن من زیادته بل من نقصانه- و ذلک [۱۳۷] لاندراجہ فی الشکّ فی دخل شیء فيه جزءاً أو شرطاً، فیصحّ لو أتى به مع الزیاده عمداً تشریحاً [۱۳۸] أو جهلاً [۱۳۹] قصوراً أو تقصیراً أو سهواً، و إن استقلّ العقل لو لا الثقل بلزوم الاحتیاط؛ لقاعدة الاشتغال [۱].

ناسی با یک عنوان عامی که ملازم آنها است خطاب نماید، مثلاً شارع می‌داند که افراد پنجاه ساله گرفتار نسیان هستند بنابراین به آنها خطاب می‌کند که نماز شما دارای نه جزء است و همچنین ممکن است با عنوان خاصّی به آنها خطاب نماید مثلاً می‌داند که زید، عمرو و ... ناسی سوره هستند به آنها خطاب می‌کند که نماز شما دارای نه جزء است که در دو صورت اخیر هم خطابی به عنوان «ناسی» متوجّه افراد ناسی نشده است تا شما بگوئید به محض خطاب با عنوان «ناسی»، حالت نسیان برطرف می‌شود و نمی‌توان بین ناسی و ذاکر از نظر حکم اولی و دلیل اجتهادی تفکیک قائل شد.

تنبیه سوم «جریان برائت در جزء و شرط عدمی»

اشاره

[۱]- مصنّف به مناسبت بحث اقلّ و اکثر، این مسئله را عنوان می‌کنند که:

اگر احراز کردیم که جزئی- مثلاً سوره- برای مأمور به- نماز- جزئیّت دارد لکن در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۷

این جهت، شک داریم که آیا عدم الزیاده در آن واجب و مأمور به اعتبار دارد یا نه، خواه اعتبار عدم الزیاده به نحو شرطیّت [۱۴۰] باشد یا به نحو جزئیّت [۱۴۱].

خلاصه: شک ما در این جهت است که آیا عدم الزیاده در مأمور به اعتبار دارد یا نه؟

مثال: می‌دانیم سوره برای نماز، جزئیت دارد ولی دو دفعه و دو مرتبه - مکرر - سوره را قرائت کردیم لکن نمی‌دانیم آیا آن سوره‌ای که مرتبه دوم، زائدا تکرار شد عدمش دخالت در مأمور به و نماز دارد یا نه.

تذکر: در فرض مذکور، جزئیت سوره، مسلم، بود لکن تردید داشتیم که آیا عدم زیاده السوره در «مأمور به» اعتبار دارد یا نه به عبارت دیگر شک ما در جزء و شرط مستقل بود لکن فرض دیگری هم داریم که خارج از محل بحث است و مصنف به آن اشاره می‌کنند.

قوله: «مع عدم اعتبار فی جزئیه... [۱۴۲]».

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۸

نعم لو كان عبادة و أتى به كذلك [۱۴۳]، على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه، لكان باطلا مطلقا [۱۴۴] أو في [۱۴۵] صورة عدم دخله فيه، لعدم قصد [قصور] الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال.

و أمّا لو أتى به على نحو يدعو إليه [۱۴۶] على أي حال كان صحيحا، و لو

حکم فرض مذکور چیست؟

این فرض، مندرج در فرض دیگر است که قبلا هم خواندیم و آن این بود که اگر ما شک نمودیم که فلان چیز در واجب، مدخلیت دارد یا نه - خواه بصورت شرط یا جزء - براءت شرعی - نه براءت عقلی - جاری می‌شد. در ما نحن فيه هم که شک داریم آیا عدم الزیاده در مأمور به معتبر است یا نه براءت شرعی جاری می‌شود [۱۴۷] و می‌گوئیم عدم الزیاده نه شرطیت دارد و نه جزئیت و چنانچه براءت شرعی نمی‌بود عقل حکم به لزوم احتیاط می‌نمود بنابراین اگر مأمور به را عمدا یا سهوا مع الزیاده [۱۴۸] اتیان کنیم و در صورت عمد حتی اگر بعنوان تشریح، جزء زائد را همراه مأمور به اتیان کنیم عمل ما صحیح است و در صورت جهل هم فرقی بین جهل قصوری و جهل

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۹۹

كان مشرعا في دخله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله، فإنّ تشریعه في تطبيق المأتى مع المأمور به، و هو لا ينافي قصده الامتثال و التقرب به على كل حال [۱].

تقصیری وجود ندارد.

حکم زیاده عمدی

[۱] - تذکر: تنبیه سوّم و مخصوصا این قسمت از عبارت، بسیار، دقیق است و از طرفی عبارت مصنف هم کمی مشوش است، ما ابتداء به خلاصه آن و سپس به شرحش می‌پردازیم.

مصنف کأن استدرأکی نسبت به کلام گذشته‌اش می‌کند که اتیان زائد در واجبات تویّلی ضربه‌ای به عمل نمی‌زند و در تمام صور، عمل ما صحیح است اما در واجبات تعیّدی، اگر اتیان زائد ضربه‌ای به قصد قربت وارد نماید در این صورت هم عبادت، صحیح است ولی چنانچه اتیان زائد، سبب فقدان قصد قربت شود عمل باطل است.

بیان ذلك: در ما نحن فيه رعایت قصد قربت به دو نحو تصوّر می‌شود، ابتداء قسم دوّم و سپس قسم اول را بیان می‌کنیم - در توضیح متن کتاب ترتیب را رعایت نمی‌کنیم -

«و اما لو آتی به علی نحو ... و التَّقَرُّبُ عَلٰی كُلِّ حَالٍ».

گاهی از اوقات مکلف، واجب عبادی را مع الزیاده اتیان می‌کند و در مورد قصد قربت، نسبت به آن واجب چنین می‌گوید که: انگیزه من از اتیان مأمور به «امر» مولا است خواه «زائد»، دخالت [۱۴۹] در مأمور به داشته باشد یا نداشته باشد، من به هر حال ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۰

در برابر امر مولا تسلیم هستم و در عین حال جزء زائد را همراه مأمور به اتیان می‌کنم.

مثال [۱۵۰]: فرض کنید نماز واجد سوره، ده جزء دارد، مکلف می‌گوید من نماز را با جزء زائد- یازده جزء- می‌خوانم اما به هر حال در برابر امر مولا تسلیم هستم.

مصنّف می‌فرماید در این صورت، عمل، صحیح است گرچه از جهت اینکه «زائد» را دخالت در مأمور به داده و نماز یازده جزئی خواننده مرتکب تشریح شده است زیرا او نمی‌دانسته که آیا زائد، دخالت در مأمور به دارد یا نه اما در عین حال زائد را به نحوی- به نحو شرط یا جزء- دخالت در مأمور به داده و جزء آن اتیان نموده است.

سؤال: چرا با اینکه او تشریح نموده است در عین حال، عملش صحیح است؟

جواب: تشریح او در تطبیق عملش با مأمور به است و این منافات با قصد قربت او ندارد چون مکلف در این فرض گفت من نسبت به امر مولا تسلیم هستم خواه نماز ده جزء باشد یا یازده جزء، اکنون به توضیح قسم دوم می‌پردازیم: «نعم لو کان عبادۀ و آتی به کذلک ... لقاعده الاشتغال».

۲- گاهی از اوقات مکلف، واجب عبادی را عمداً مع الزیاده اتیان می‌کند به نحوی که اگر آن زائد، دخالت در مأمور به نداشته باشد اصلاً انگیزه‌ای برای اتیان امر مولا ندارد به عبارت دیگر مکلف، نماز را با یازده جزء- با سوره زائده- اتیان می‌کند و می‌گوید اگر امر مولا به یازده جزء، متعلق باشد من در برابر امر او تسلیم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۱

هستم اما اگر امر مولا به نماز ده جزئی- بدون سوره زائد- متعلق باشد من امر او را امتثال نمی‌کنم یعنی امتثال او مقید است به اینکه سوره زائده هم در ردیف سوره اول- غیر زائد- جزء مأمور به باشد. حکم فرض مذکور چیست؟

«لکان باطلاً مطلقاً»

الف- یک احتمال این است که عمل او بطور کلی باطل است و لو اینکه بعداً معلوم شود که آن جزء، در مأمور به دخالت داشته است مثلاً مشخص شود که نماز یازده جزء داشته است و سوره زائد، جزء مأمور به بوده است.

عَلت بطلان عمل، این است که او قصد امتثال مولا را نداشته است و عبادتی که در آن قصد امتثال مولا نباشد، ارزشی ندارد چون او معتقد بود که اگر امر مولا به نماز یازده جزئی متعلق باشد من تسلیم امر او هستم.

«او فی صورۀ عدم دخله فیہ لعدم قصد الامتثال [لعدم قصور الامتثال فی هذه الصوره]».

ب- احتمال دیگر این است که عمل، بطور کلی و مطلقاً باطل نباشد یعنی:

[-] اگر معلوم شد که آن «زائد» در مأمور به دخالت نداشته است، عمل او باطل است مثلاً مشخص شد که نماز، دارای ده جزء است، نه یازده جزء در این صورت عمل او باطل است زیرا او معتقد بود که اگر «زائد»، در مأمور به دخالت داشته باشد و نماز دارای یازده جزء باشد من در برابر امر مولا تسلیم هستم بنابراین او قصد امتثال امر مولا را نداشته است- لعدم قصد الامتثال- و نماز یازده جزئی خواننده است.

[+] ولی چنانچه معلوم شد، که آن «زائد» دخالت در مأمور به دارد و نماز دارای یازده جزء است در این صورت عملش صحیح

است زیرا او گفته بود، اگر نماز یازده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۲

جزء باشد من در برابر امر مولا تسلیم هستم و بعد هم نماز را با یازده جزء خوانده بنابراین امثال او «قصوری» ندارد- لعدم قصور الامثال-

تذکر: دو فرض مذکور- الف و ب- در صورتی بود که بعدا مسئله، مشخص شود که «زائد» دخالت در مأمور به دارد یا نه.

«مع استقلال العقل بلزوم الاعادة مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال».

اما چنانچه بعدا مشخص نشد که آیا «زائد» دخالت در مأمور به دارد یا نه یعنی مشخص نشد که آیا «سوره زائد» می تواند در ردیف سایر اجزاء و شرائط باشد یا نه در این صورت، عمل، باطل است زیرا او می داند امر مولا متوجه او شده است اما نمی داند بوسیله عملی که در خارج انجام داده، و نماز یازده جزئی خوانده است، امثال امر مولا تحقق پیدا کرده است یا نه لذا عقل می گوید احتیاط لازم است [۱۵۱].

اما نکته‌ای هم درباره متن کتاب بیان کنیم:

سؤال: آیا عبارت، [۱] «لعدم قصد الامثال» صحیح است یا [۲] «لعدم قصور الامثال»؟

جواب: هر دو صحیح است اما عبارت [۱] روان تر است.

بیان ذلك: طبق عبارت [۱] مصنف می فرماید «لکان باطلا مطلقا او فی صورة عدم دخله فيه لعدم قصد الامثال فی هذه الصورة»، و این همان فرضی است که ما با علامت [-] توضیح داده‌ایم که مصنف، علت بطلان عمل را با عبارت «لعدم قصد الامثال» بیان می کنند و مشارالیه «فی هذه الصورة» فرضی است که مکلف، مأمور به را مع الزیاده اتیان نموده اما آن دخالت در مأمور به نداشته است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۳

ثم إنه ربما تمسك [۱۵۲] لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة، و هو لا يخلو من كلام و نقض و إبرام خارج عما هو المهم في المقام، و يأتي [۱۵۳] تحقيقه في مبحث الاستصحاب، إن شاء الله تعالى [۱].

اما طبق عبارت [۲]، مصنف می فرماید «لکان باطلا مطلقا او فی صورة عدم دخله فيه» تا این قسمت عبارت واضح و علی القاعدة باید علت بطلان عمل را بعد از آن ذکر کنند اما نه تنها علت بطلان را بیان نمی کنند بلکه می فرمایند:

«لعدم قصور الامثال فی هذه الصورة» و علت صحت عمل را در فرض دیگر بیان می کنند یعنی در صورتی که مکلف، عمل را مع الزیاده اتیان می کند اما آن زیاده در مأمور به دخالت دارد.

مثلا مکلف، نماز یازده جزئی خوانده- با سوره زائد- و آن زائد هم دخالت در مأمور به داشته در این صورت عمل او صحیح است زیرا قصوری در امثال مکلف وجود ندارد و این همان فرضی است که ما با علامت [+] شرح داده‌ایم، و واضح است که عبارت [۲] اشکالی ندارد اما روان و سلیس نمی باشد البته بعضی از محققین هم عبارت [۲] را انتخاب کرده‌اند- مرحوم مشکینی و مرحوم فیروزآبادی- [۱]- بعضی در ما نحن فيه- اتیان العمل مع الزیاده- برای صحت عمل به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۴

الرابع: إنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة، و دار الأمر بين أن يكون جزءا أو شرطا مطلقا و لو في حال العجز عنه، و بين أن يكون جزءا أو شرطا في خصوص حال التمكن منه، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول، لعدم القدرة حينئذ على المأمور به، لا على الثاني فيبقى متعلقا بالباقي، و لم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين، من إطلاق دليل اعتباره جزءا أو شرطا، أو إطلاق دليل المأمور به

مع إجمال دلیل اعتباره أو إهماله، لاستقلّ العقل بالبراءة عن الباقي، فإنّ العقاب علی تركه بلا بیان و المؤاخذه علیه بلا برهان [۱].

استصحاب، تمسک نموده‌اند اما مصنف می‌فرماید استدلال آنها درست نیست و تحقیق آن را در بحث استصحاب بیان می‌کنیم.

تنبیه چهارم شک در اطلاق جزئیت یا شرطیت

اشاره

[۱]- سؤال: اگر جزئیت یا شرطیت چیزی را فی الجمله بدانیم و لکن تردید ما از این جهت باشد که آیا آن جزئیت یا شرطیت، اطلاق دارد- یعنی حتی در صورت عجز از آن شیء، جزئیت یا شرطیتش به قوت خود باقی است- یا اینکه جزئیت یا شرطیت آن شیء، مخصوص حالتی است که ما متمکن از آن باشیم، حکم فرض مذکور چیست؟ البتّه ثمره آن، این است که اگر جزئیت یا شرطیت، مطلق باشند هنگامی که ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم «امر» شارع، ساقط می‌شود زیرا قدرت بر اتیان مأمور به نداریم ولی چنانچه جزئیت یا شرطیت آن جزء یا شرط، مخصوص حالت تمکن باشد در این صورت اگر ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۵

باشیم، امر مولا نسبت به اتیان مأمور به ساقط نمی‌شود و باید مأمور به را فاقدنا عن الشرط او الجزء اتیان نمائیم. مثلاً می‌دانیم یکی از شرائط نماز، طهارت لباس است اما نمی‌دانیم این شرطیت، اطلاق دارد [۱۵۴] یا مخصوص حالی است که ما قدرت بر تطهیر ثوب داریم، در نتیجه اگر طهارت لباس، مطلقاً شرط باشد، در صورتی که ما نتوانیم این شرط را رعایت کنیم، اصلاً تکلیفی نسبت به نماز نداریم زیرا قدرت یکی از شرائط تکلیف است اما اگر طهارت لباس، مخصوص حال تمکن باشد در صورتی که ما عاجز از تطهیر لباس باشیم، باید نماز را بدون طهارت لباس بخوانیم و شما فرض کنید که اکنون وقت خواندن نماز است و ما قدرت بر تطهیر لباس هم نداریم، وظیفه ما چیست؟ آیا نماز را ترک کنیم یا اینکه نماز را بدون تطهیر لباس بخوانیم؟

جواب: در درجه اول باید به اطلاق دلیل، رجوع و وظیفه را مشخص نمود و واضح است که در فرض مسئله دو اطلاق ممکن است موجود باشد که نتیجه آنها هم متفاوت است، «اطلاق دلیل جزء یا شرط»، «اطلاق دلیل مأمور به».

الف- اگر دلیل جزء و شرط، اطلاق دارد باید به آن رجوع نمود، زیرا اطلاق دلیل جزء و شرط بر اطلاق دلیل مأمور به حاکم است و لازمه اطلاق دلیل جزء و شرط این است که جزئیت و شرطیت حتی در حال عجز به قوت خود، باقی است، فرضاً اگر نمی‌توانید نماز را با طهارت لباس بخوانید اصلاً نماز را از عهده شما ساقط است و امر به نماز ندارید.

ب- اگر دلیل جزء و شرط اطلاق نداشته باشد باید به اطلاق دلیل مأمور به رجوع

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۶

لا یقال: نعم و لکن قضیة مثل حدیث الزّفع عدم الجزئیة أو الشرطیة إلا فی حال التّمکن منه [۱].

فإنّه یقال: إنّه لا مجال هاهنا لمثله، بداهة أنّه ورد فی مقام الامتتان، فیخصّ بما یوجب نفی التّکلیف لا إثباته [۲].

نمود مثلاً- به اطلاق دلیل نماز- اقیمو الصّیلة- رجوع می‌کنیم و لازمه رجوع به اطلاق دلیل مأمور به این است که حتی اگر شما قدرت بر تطهیر لباس ندارید نماز بر شما واجب است پس باید نماز را بدون تطهیر لباس بخوانید حکم دو فرض مذکور- الف و ب- روشن شد اما اگر دلیل جزء و شرط اطلاق نداشت و همچنین دلیل مأمور به هم اطلاق نداشت بلکه دارای اهمال و اجمال بود، وظیفه چیست؟ مثلاً- یقین داریم که طهارت لباس فی الجمله شرطیت دارد و شک در اطلاق و عدم اطلاق شرطیت داریم و

در عین حال از تطهیر ثوب عاجز هستیم، وظیفه ما چیست؟

مصنّف می‌فرماید در این صورت، برائت عقلی جاری می‌شود زیرا قدرت بر تحصیل جزء و شرط - تحصیل طهارت - ندارید بنابراین شک پیدا می‌کنید که نسبت به بقیه مأمور به - نماز - وظیفه‌ای دارید یا نه عقل، حکم به برائت می‌کند و قاعده قبح عقاب بلا بیان، جاری می‌شود و می‌گوئیم نسبت به وجوب بقیه عمل، تکلیفی نداریم.

[۱]- اشکال: قبول داریم که در مسئله مذکور، برائت عقلی و قاعده قبح عقاب بلا بیان نسبت به وجوب باقی جاری می‌شود لکن حدیث رفع می‌تواند در حال تعدّر جزئیت و شرطیت مشکوک را بردارد و مثلاً بگوید در صورت تعدّر از تطهیر ثوب، این شرط، مرفوع است و در نتیجه باید نماز را بدون تحصیل طهارت ثوب بخوانید.

[۲]- جواب: حدیث رفع در مقام امتنان وارد شده است و نمی‌تواند مکلف را در مضیقه قرار دهد و برای او اثبات تکلیف نماید، در ما نحن فیه چنانچه حدیث

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۷

نعم ربما يقال: بأن قضیة الاستصحاب فی بعض الصور [۱۵۵] وجوب الباقي فی حال التّعذر أيضا [۱۵۶] و لکنه لا یکاد یصحّ إلا بناء علی صحّة القسم الثالث من استصحاب الكلّی [۱].

رفع، شرطیت یا جزئیت را رفع نماید نتیجه‌اش این می‌شود که شما باید مأمور به را بدون شرط یا جزء اتیان نمائید و این مخالف امتنان است.

استصحاب وجوب

اشاره

[۱]- بعضی در محلّ بحث، برای اثبات وجوب بقیه عمل به استصحاب، تمسک نموده‌اند و می‌دانیم چنانچه استصحاب بتواند جاری شود، دیگر نوبت به جریان اصل برائت نمی‌رسد و استصحاب بر برائت، تقدّم دارد.

کیفیت جریان استصحاب ۱۵۷:

در ما نحن فیه در صورتی استصحاب، جاری می‌شود که ما یکی از دو مبنای زیر را بپذیریم.

الف- اگر ما استصحاب کلّی قسم ثالث را جاری بدانیم در این صورت می‌توان برای اثبات وجوب بقیه عمل به استصحاب تمسک نمود.

استصحاب کلّی قسم ثالث کدام است [۱۵۸]؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۸

أو علی المسامحة فی تعیین الموضوع فی الاستصحاب، و کان ما تعدّر مما یسامح به عرفاً، بحيث یصدق مع تعدّره بقاء الوجوب لو قیل بوجوب الباقي، و ارتفاعه لو قیل بعدم وجوبه، و یأتی تحقیق الکلام فیه فی غیر المقام [۱].

استصحاب کلّی قسم ثالث آن است که می‌دانیم کلّی - انسان - در ضمن فرد معینی - زید - تحقق پیدا کرد و همچنین یقین داریم که آن فرد - زید - مسلماً از بین رفت لکن احتمال می‌دهیم که هم‌زمان با وجود فرد اول، فرد دیگری - عمرو - هم وجود داشته است، یا اینکه احتمال می‌دهیم مقارن ارتفاع فرد اول، فرد دیگری - عمرو - هم محقق شده است، آیا در این صورت می‌توان استصحاب

کلی- وجود انسان- را جاری کرد؟

بعضی می‌گویند آری و عده‌ای قائل به عدم جریان استصحاب کلی قسم ثالث هستند.

برای جریان استصحاب در محل بحث چنین می‌گوئیم:

مثلاً- نماز مع السوره یک فرد از طبیعت صلاۀ است و نماز فاقد سوره هم یک فرد از طبیعت نماز هست یعنی هر دو از افراد یک طبیعت می‌باشند و یقین داریم که نماز واجد سوره، دارای وجوب بود [۱۵۹] لکن الآن که وجوب فرد اول به خاطر تعدد بعضی اجزاء از بین رفت، نمی‌دانیم مقارن سقوط وجوب فرد اول، وجوب فرد دوم جانشین آن شد یا نه؟ در این صورت می‌توانیم بقاء وجوب متعلق به طبیعت نماز را استصحاب کنیم و بگوئیم در حال تعدد بعضی از اجزاء، بقیه عمل، واجب است [۱۶۰].

[۱]- ب: مطلب دیگر اینکه باید بینیم در مورد استصحاب، تعیین موضوع به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۰۹

كما أن وجوب الباقي في الجملة [۱۶۱] ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله (صلى الله عليه وآله وسلم): «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» وقوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور» وقوله: «ما لا يدرک کله لا يترك کله» و دلالة الأول مبتیة علی کون کلمة (من) تبعیثیة، لا بیاتیة، و لا بمعنی الباء، و ظهورها فی التبعض و إن کان ممّا لا یکاد یخفی، إلا أن کونه بحسب الأجزاء غیر واضح، لاحتمال أن یکون بلحاظ الأفراد، و لو سلم فلا محیص عن أنه- هاهنا- بهذا اللحاظ یراد، حیث ورد جوابا عن السؤال عن تکرار الحج بعد أمره به،

اختیار کیست آیا عقل، عرف و یا دلیل حکم، موضوع را برای ما تعیین می‌کند تا ما بتوانیم استصحاب را جاری نمائیم، مصنف تحقیق این مسئله را در اواخر بحث استصحاب- بعد از تنبیه چهاردهم- بیان می‌کنند و در نتیجه می‌گویند تعیین موضوع بدست عرف است اما در محل بحث:

اگر عرف در تعیین موضوع، مقداری مسامحه کند [۱۶۲] می‌توانیم با تمسک به استصحاب، وجوب بقیه عمل را ثابت کنیم.

بیان ذلك: مثلا- نماز قبلا- واجب بود امّا اکنون به علت تعدد از قرائت سوره- جزء- در وجوب همان نماز، شک داریم لذا استصحاب بقاء وجوب نماز، نسبت به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۰

فقد روی أنه خطب رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم»، فقال: «إن الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشة- و يروى سراقه بن مالك- فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثا، فقال: ويحك، و ما يؤمنك أن أقول: نعم، و الله لو قلت: نعم، لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتم لكفرتهم، فاتركوني ما تركتم، و إنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، و اختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، و إذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» [۱].

سایر اجزاء می‌نمائیم و می‌گوئیم نماز بدون سوره بر ما واجب است و همان‌طور که قبلا متذکر شدیم شرط جریان استصحاب مذکور، این است که عرف در تشخیص موضوع مسامحه کند و بگوید نماز مع السوره و نماز بدون سوره یک موضوع است تا بتوانیم استصحاب را در موضوع جاری نمائیم و این در صورتی است که آن جزء از اجزاء ضعیف باشد و وجود و عدمش دخالت خیلی مؤثری در مأمور به نداشته باشد و با عدمش عرف بگوید عنوان مأمور به و عنوان صلاۀ تحقق دارد و الا اگر جزئی از ارکان مأمور به باشد در این صورت حتی با مسامحه نمی‌توان گفت فاقد جزء، همان واجد جزء است.

تفاوت دو نوع استصحاب مذکور چیست؟

استصحاب به طریقه اول، استصحاب «کلی» قسم ثالث بود اما در طریقه دوم «شخص و خصوص» وجوب اول را استصحاب نمودیم نه استصحاب «کلی» را.

قاعده میسور

اشاره

[۱]- گرچه محلّ نزاع را قبلاً [۱۶۳] مشخص کرده‌ایم، اما مجدداً هم متذکر می‌شویم:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۱

هرگاه جزئیت یا شرطیت چیزی را فی الجمله بدانیم لکن تردید داشته باشیم که آیا جزئیت یا شرطیت به نحو اطلاق [۱۶۴] است یا اینکه «جزئیت» یا «شرطیت» آن شیء مخصوص حال تمکن نسبت به شرط یا جزء است [۱۶۵] و اطلاق هم در دلیل جزء یا شرط نباشد و همچنین دلیل مأمور به هم فاقد اطلاق باشد و ما از اتیان جزء یا شرط عاجز باشیم، آیا در این صورت «اتیان بقیه مأمور به [۱۶۶] لازم است یا نه»؟

[بعضی برای اثبات وجوب بقیه عمل به سه روایت تمسک نموده‌اند]

اشاره

بعضی برای اثبات وجوب بقیه عمل به سه روایت تمسک نموده‌اند البته دلالت و سعه و ضیق آن روایات، متفاوت است و اکنون درباره تک تک آن روایات، بحث می‌کنیم:

الف - «قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فَاذَا أَمَرْتُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ وَ إِذَا نَهَيْتُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ» [۱۶۷].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۲

کیفیت استدلال: طبق این روایت، پیامبر گرامی «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ» فرمودند زمانی که درباره چیزی به شما دستوری دادم شما هر مقدار از آن چیز را که می‌توانید، اتیان کنید و انجام دهید و ...

سؤال: مراد از کلمه «من» در روایت مذکور چیست؟

«من» در روایت مذکور برای تبعیض استعمال شده است و گویا رسول الله «ص» چنین فرموده‌اند: اگر در مورد شیء و مرگبی - که دارای اجزائی است - دستوری به شما دادم هر مقدار از آن مرگب - از آن اجزاء - را که می‌توانید و قدرت بر انجامش را دارید اتیان نمائید و آن جزئی که تحت قدرت شما نیست - جزء غیر مقدور - مانعی برای ترکش وجود ندارد، بنابراین کلمه «من» برای تبعیض است و مرجع ضمیر «منه» کلمه «شیء» می‌باشد و آن شیء باید مرگب و دارای اجزائی باشد تا کلمه «من» بتواند برای تبعیض استعمال شده باشد.

لذا در محلّ بحث می‌گوئیم نسبت به اتیان جزئی مانند سوره، عاجز هستیم اما بقیه عمل و سایر اجزاء - مانند نماز بدون سوره - تحت قدرت ما هست و باید عمل را فاقد عن الجزء اتیان نمائیم.

تذکر: با توجه به کلمه «من» تبعیضیه، این روایت در باب تعدد جزء می‌تواند محلّ بحث و استدلال واقع شود نه تعدد شرط.

آیا کلمه «من» می‌تواند برای تبیین باشد - «من» بیائیه -

اگر کلمه «من» بیائیه باشد ارتباطی به محلّ بحث ما ندارد زیرا معنی حدیث چنین می‌شود «اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ای فأتوه ما

استطعم» یعنی اگر نسبت به مأمور به قدرت دارید، آن را اتیان نمائید و اگر قدرت ندارید، اتیان نکنید و مانعی از ترکش وجود ندارد در این صورت دلیلی نداریم که آن شیء- مأمور به- باید مرکب و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۳

دارای اجزاء باشد لذا طبق این معنا، روایت شاهی برای محلّ بحث ما نیست.

آیا کلمه «من» می‌تواند به معنی «باء» تعدیه باشد [۱۶۸]؟

خیر، اگر کلمه «من» به معنای «باء» تعدیه باشد باز هم شاهی برای بحث ما نمی‌باشد و معنی روایت چنین می‌شود «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ای فأتوا به- بتمامه-».

خلاصه: استدلال به روایت در صورتی است که «من» برای تبعیض باشد- نه برای تبیین و تعدیه- و از راه تبعیض ثابت کنیم که مرجع ضمیر «منه» شیء است و آن شیء باید مرکب و دارای اجزاء باشد و اگر می‌توانیم تمام آن مرکب را اتیان کنیم و چنانچه قدرت بر اتیان تمام اجزاء نداریم همان مقدار از آن مرکب را که قدرت بر اتیانش داریم باید انجام دهیم.

آیا استدلال به روایت مذکور صحیح است یا نه؟

مصنّف می‌فرماید، می‌پذیریم که ظهور کلمه «من» برای تبعیض است اما دو نوع تبعیض داریم.

۱- تبعیض به لحاظ اجزاء مأمور به ۲- تبعیض به لحاظ افراد مأمور به.

معانی تبعیض به لحاظ اجزاء مأمور به را اتیان کردیم اما معنای تبعیض به لحاظ افراد مأمور به: کأنّ رسول الله «ص» طبق این روایت فرموده‌اند که: اذا امرتکم بشیء- بطبیعه- ذات افراد فأتوا منه یعنی زمانی که درباره چیزی و طبیعتی که دارای افرادی هست فرمانی به شما دادم هر مقدار از آن افراد را که قدرت بر اتیانش دارید انجام دهید و نسبت به افرادی که قدرت و تمکن بر اتیان آن ندارید مانعی از ترکش

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۴

وجود ندارد.

طبق این احتمال با اینکه «من» برای تبعیض است اما شاهی بر بحث ما نمی‌باشد و ما احتمال می‌دهیم که «من» برای تبعیض در افراد باشد- نه اجزاء- و بفرض که ما بپذیریم کلمه «من» به حسب استعمالات عرفیه، برای تبعیض به لحاظ اجزاء هست در عین حال می‌گوئیم قرینه‌ای وجود دارد که روایت مذکور در مورد تبعیض به لحاظ افراد است نه اجزاء و آن قرینه این است که:

روزی رسول الله «ص» به مردم فرمودند که بدانید خداوند متعال حج را بر شما واجب نموده است سپس فردی بنام «عکاشه» یا «سراقة بن مالک» سؤال کرد یا رسول الله آیا همه‌ساله باید مناسک حج را انجام دهیم یا اینکه در تمام عمر، یک مرتبه باید مناسک حج را انجام داد، رسول الله «ص» در مورد این سؤال جوابی ندادند تا اینکه سائل دو مرتبه یا سه مرتبه سؤال را تکرار نمود و رسول الله «ص» ناراحت شدند و فرمودند چه تأمینی داری اگر در جواب سؤال تو بگویم «آری» در نتیجه، همه‌ساله، حج بر شما واجب می‌شود و طبعاً قدرت هم ندارید که همه‌ساله مناسک حج را انجام دهید و در نتیجه بر اثر ترک وظیفه راه هلاکت را می‌پیمائید و کافر می‌شوید [۱۶۹] لذا این قدر، سؤال نکنید، چرا این قدر، تعقیب می‌کنید این سؤالات انسان را در زحمت می‌اندازد همان‌طور که بعضی از امم گذشته [۱۷۰] به علت کثرت سؤال

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۵

و من ذلك ظهر الإشکال فی دلالة الثانی أيضا، حیث لم يظهر فی عدم سقوط المیسور من الأجزاء بمعسورها، لاحتمال إرادة عدم سقوط المیسور من أفراد العامّ بالمعسور منها [۱].

از پیامبران‌شان دچار مشکلات و هلاکت شدند و ... و بعد فرمودند «اذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم...».

با توجه به مورد و جوابی که در روایت بود می‌گوئیم روایت مذکور، مربوط به تبعیض در افراد و تکرار حج است نه اجزاء، زیرا صحیح نیست که بگوئیم مراد این است که هر مقدار از اجزاء حج را می‌توانید، همه‌ساله انجام دهید چون حج عملی است مرکب و با وجود شرائط، مجموع آن را باید انجام داد.

خلاصه: برای اثبات وجوب بقیه عمل - مأمور به بدون بعضی اجزاء - نمی‌توان به روایت مذکور تمسک نمود.

اشکال: مورد، مخصّص نیست و می‌توانیم در مورد تبعیض در اجزاء به روایت مذکور، تمسک کنیم.

جواب: آری مورد، مخصّص نیست اما این احتمال را ایجاد می‌کند که مختص به تبعیض در افراد باشد لذا باید دلیلی بر تعمیم، اقامه نمود البته مناقشات دیگری هم می‌توان بر روایت مذکور وارد نمود.

تذکر: با توجه به مطالب گذشته معلوم شد که روایت مذکور فقط در مورد اجزاء و عمل فاقد جزء می‌تواند مطرح شود نه در باب شرائط و عمل فاقد شرط.

[۱]-

ب: «المیسور لا یسقط بالمعسور».

این روایت در کتاب عوالی اللثالی [۱۷۱] از حضرت علی علیه السلام حکایت شده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۶

هذا مضافا إلى عدم دلالة علی عدم السقوط لزوما، لعدم اختصاصه بالواجب، و لا مجال معه لتوهم دلالة علی أنه بنحو اللزوم [۱].

است.

کیفیت استدلال: اگر مرکبی - نماز - مثلا دارای ده جزء بود و یک جزء آن - مانند سوره - متعذر شد در این صورت، میسور - نماز - نه جزئی - به سبب معسور - جزء متعذر، مانند سوره - ساقط نمی‌شود و باید میسور را اتیان نمود.

«المیسور الذی هو عبارة عن تسعة اجزاء لا یسقط بالمعسور الذی هو عبارة عن السورة» نحوه استدلال به روایت مذکور تقریبا روشن شد لکن مرحوم آقای آخوند، اشکالاتی بر استدلال به این روایت دارند که بعضی از آنها با اشکال به حدیث قبلی مشترک است و اینک آن اشکالات را بیان می‌کنیم.

۱- اشکالی که بر روایت قبل، وارد بود در مورد این روایت هم جریان دارد که:

ما احتمال می‌دهیم که روایت «المیسور» هم مربوط به میسور و معسور باب افراد باشد نه در باب مرکب و اجزاء، در نتیجه معنی روایت چنین می‌شود: «المیسور من افراد الطبیعة لا یسقط بالمعسور من افراد الطبیعة» یعنی اگر عامی بود و آن عام، افرادی داشت و بعضی از افراد عام، معسور بود در این صورت افراد دیگر آن را اتیان نمائید آیا شما دلیلی برخلاف این مطلب دارید؟ آیا می‌توانید ثابت کنید که روایت «المیسور» اجزاء مرکب را هم - و لو به نحو تعمیم - شامل می‌شود

[۱]- ۲: اشکال دیگر اینکه، شما جمله «... لا یسقط...» را چگونه معنا می‌کنید.

«لا یسقط»، یعنی به سبب معسور، میسور از شما ساقط نمی‌شود آیا این عدم سقوط - ثبوت - به نحو لزوم و وجوب است یعنی میسور حتما بر ذمه شما ثابت است؟ شما نمی‌توانید بگوئید عدم سقوط - ثبوت - به نحو لزوم و وجوب است زیرا این روایت، مخصوص میسور در باب واجبات نیست بلکه روایت، عام است و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۷

إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم وجوبا كان أو ندبا، بسبب سقوطه عن المعسور، بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك، كما أن الظاهر من مثل (لا ضرر ولا ضرار) هو نفى ما له من تكليف أو وضع، لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهده المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر [۱].

شامل ميسور در باب مستحبات هم می‌شود و اگر ثبوت به نحو لزوم باشد در مستحبات که نمی‌توانید بگوئید ميسور به سبب معسور، ساقط نمی‌شود و باید همان ميسور را اتيان نمود چون مستحب برعهده انسان، واجب نیست حتی اگر انسان بتواند تمام اجزاء آن را اتيان کند بنابراین اگر ثبوت به نحو لزوم باشد، لازم‌اش این است که روایت شامل ميسور در باب مستحبات نشود و حال آنکه روایت عام است و شامل ميسور در باب واجبات و مستحبات می‌شود و اگر ثبوت به نحو لزوم نباشد در این صورت دلالت بر مدعا و لزوم اتيان ميسور نمی‌کند [۱۷۲].

مثال: اگر مرکبی دارای ده جزء بود و لکن اتيان یک جزء آن متعذر شد شما می‌خواهید ثابت کنید که باید بقیه اجزاء - ميسور - را اتيان نمود درحالی که اگر لا یسقط - ثبوت - به نحو غیر لزوم باشد دلالتی ندارد که اتيان بقیه عمل حتما برعهده شما هست بلکه روایت «الميسور» می‌گوید اتيان بقیه مأمور به - ميسور - خوب و دارای رجحان است.

[۱] - در این قسمت از عبارت، مصنف، اشکال وارد بر روایت را دفع می‌کنند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۸

تذکر: تاکنون ما عدم سقوط را به «ميسور» نسبت می‌دادیم یعنی فاعل «لا یسقط» را ضمیر مستتری می‌گرفتیم که مرجع آن «الميسور» بود و قهرا معنا چنین می‌شد که «ميسور به سبب معسور ساقط نمی‌شود» و در نتیجه می‌گفتیم اگر «عدم سقوط» - ثبوت - به نحو لزوم باشد شامل ميسور در باب مستحبات نمی‌شود و اگر به نحو غیر لزوم و مطلق رجحان باشد مدعای ما را ثابت نمی‌کند.

اکنون مصنف، راه دیگری را برای استدلال به روایت انتخاب می‌کنند که اشکال مذکور، دفع می‌شود.

بیان ذلک: در روایت «ميسور» می‌گوئیم فاعل «لا یسقط» ضمیری نیست که مرجع آن «الميسور» باشد بلکه فاعل آن کلمه «حکم» است و در نتیجه، معنای روایت چنین می‌شود - «الميسور لا یسقط حکمه بالمعسور» - و اسناد «لا یسقط» به کلمه «الميسور» به لحاظ حکم آن است [۱۷۳] و روایت نمی‌گوید که «ميسور» ساقط نمی‌شود تا اینکه شما اشکال کنید که اگر عدم سقوط و ثبوت به نحو لزوم باشد روایت دلالتی بر جريان قاعده ميسور در باب مستحبات ندارد و اگر عدم سقوط به نحو غیر لزوم باشد روایت دلالتی بر لزوم اتيان ميسور در واجبات را ندارد، بلکه روایت می‌گوید «حکم» ميسور به سبب معسور ساقط نمی‌شود خواه آن حکم، وجوب باشد یا استحباب و شامل ميسور در باب واجبات و مستحبات می‌شود [۱۷۴] و می‌گوئیم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۱۹

فافهم [۱]

و اما الثالث، فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعی لا-الأفرادی، لا دلالة له إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به- واجبا كان أو مستحبا- [۱۷۵] عند تعذر بعض أجزائه؛ لظهور الموصول فيما يعمهما، وليس ظهور (لا يترك) في الوجوب- لو سلم- موجبا لتخصيصه [۱۷۶] بالواجب، لو لم يكن ظهوره في الأعمّ قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي، و كيف كان فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا، و لو قيل بظهوره فيه في غير المقام [۲].

ميسور در باب واجبات به وجوب خود، باقی است و ميسور در باب مستحبات به استحباب خود، باقی است «الميسور لا یسقط حکمه

الوجوبی فی باب الواجبات و لا یسقط حکمه الاستجابی فی باب المستحبات» و میسور در باب مستحبات به استحباب خود باقی است.

[۱]- شاید اشاره به این مطلب باشد که اگر «لا یسقط» را به حکم، نسبت دهیم استدلال به روایت، تمام است اما چنانچه آن را به «المیسور» نسبت دهیم استدلال به روایت، صحیح نیست.

[۲]-

ج: «ما لا یدرک کله لا یترک کله».

روایت مذکور هم در کتاب عوالی اللثالی [۱۷۷] از امیر مؤمنان علی «علیه السلام» حکایت شده است و معنای روایت ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۰

عبارتست از اینکه: چیزی را که انسان نمی‌تواند تمام و مجموعش را درک کند، اگر بعضی از آن غیر مقدور بود، تمام آن چیز ترک نمی‌شود بلکه آن مقدارش که مقدور هست باید درک شود.

مثال: فرض کنید نماز دارای ده جزء است اگر اتیان یک جزء، متعذر شد در این صورت نباید نه جزء دیگر هم ترک شود بلکه باید اجزاء مقدور را اتیان نمائیم حال بینیم استدلال به این روایت تمام است یا نه.

سؤال: مراد از کلمه «کل» در روایت مذکور چیست.

ممکن است مقصود از آن تمام افراد یک طبیعت باشد- عام و کلّ افرادی- بنابراین کلمه «کل» مختص به عامی می‌شود که دارای افرادی باشد مانند کلمه «عالم» در جمله اکرم کلّ عالم که دارای افراد متعددی هست.

معنای روایت طبق این احتمال چنین است که: اگر طبیعتی مأمور به بود [۱۷۸] و نتوانستیم تمام آن را اتیان نمائیم، هر قدر از افراد آنکه مقدور بود، باید اتیان شود که طبق این احتمال، روایت به هیچ وجه ارتباطی به محلّ بحث ما ندارد زیرا بحث ما، در مرگب ذات اجزاء است نه عامّ افرادی و استغراقی، لکن این صرف احتمال و مناقشه‌ای بیش نیست و ما استظهار می‌کنیم که کلمه «کل» ظهور در مجموع [۱۷۹] و مرگب ذات اجزاء دارد مخصوصاً که این کلمه در بسیاری از موارد در برابر «جزء» استعمال می‌شود بنابراین معنای روایت چنین می‌شود که: اگر نتوانستیم تمام و مجموع یک مرگبی را اتیان نمائیم نباید به خاطر تعذر قسمتی از آن، تمام آن را ترک نمائیم بلکه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۱

باید همان قسمتی که مقدور هست اتیان شود.

طبق معنای اخیر، این روایت می‌تواند در محلّ بحث ما مطرح شود لکن مصنف می‌فرماید بعد از آنکه ما قبول کردیم که کلمه «کل» ظهور در عامّ مجموعی دارد نه عامّ افرادی، ایراد دیگری نسبت به این روایت هست که نظیر همان اشکالی است که به روایت «المیسور لا یسقط بالمیسور» وارد بود.

بیان ذلک: «مای» موصوله در عموم، ظهور دارد و شامل واجبات و مستحبات می‌شود بنابراین، روایت مختص به باب واجبات نمی‌شود و دلیلی هم نداریم که آن را مخصوص واجبات بدانیم و مفهوم روایت چنین است: «کلّ مرگب لا یدرک کله سواء، کان واجبا ام کان مستحبا لا یترک کله» و چون در باب مستحبات حکم لزومی نداریم ناچاریم بگوئیم که «لا یترک» در کراهت یا مطلق مرجوحیت ظهور دارد و واضح است که «مطلق مرجوحیت» دلالت بر حرمت ترک بقیه عمل نمی‌کند لذا از این روایت نمی‌توان استفاده کرد که در باب واجبات اگر قسمتی از یک عمل، متعذر شد، لازم است که بقیه آن عمل که مقدور است اتیان شود [۱۸۰].

سؤال: «لا یترک» صیغه نهی است یا نفی؟

جواب: مصنف آن را صیغه نفی و جمله خبریه می‌داند و قرائت آن چنین می‌شود «ما لا- یدرک کله لا- یترک کله» که در این صورت سیاق روایت هم متحد می‌شود زیرا «لا یدرک» هم جمله خبریه است و شاید مصنف هم به همین علت آن ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۲ را صیغه نهی می‌داند.

اشکال: «لا یترک» جمله خبریه است و ظهور در وجوب دارد و ظهور «مای» موصوله را تخصیص می‌زند بنابراین، روایت، مخصوص باب واجبات است و دلالت بر لزوم اتیان بقیه عمل می‌کند و ارتباطی به باب مستحبات ندارد. جواب: مصنف می‌فرماید اگر ما بپذیریم [۱۸۱] که «لا- یترک»- جمله خبریه- ظهور در وجوب دارد امّا قبول نمی‌کنیم که ظهور جمله «لا- یترک» بتواند ظهور موصول را تخصیص بزند زیرا ظهور موصول در عموم [۱۸۲] قوی‌تر [۱۸۳] از ظهور «لا- یترک» [۱۸۴] است.

و ممکن است بگوئیم که ظهور موصول در عموم، قرینه می‌شود که مراد از «لا- یترک»، کراهت یا مطلق مرجوحیت ترک- بقیه عمل- است و دلالت بر حرمت ترک بقیه عمل و لزوم اتیان باقی نمی‌کند. خلاصه: اگرچه در موارد دیگر بپذیریم که جمله خبریه ظهور در وجوب دارد امّا در ما نحن فیه که ظهور «مای» موصوله، معارض با «لا یترک» است می‌گوئیم جمله خبریه- لا یترک- در لزوم، ظهور ندارد زیرا ظهور موصول قوی‌تر از ظهور «لا یترک» است. سؤال: آیا «لا یترک» می‌تواند صیغه نهی باشد، و اگر صیغه نهی بود دیگر اشکال مصنف وارد نیست؟ ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۳

ثمّ إنّه حیث کان الملائک فی قاعده المیسور هو صدق المیسور علی الباقی عرفا، کانت القاعدة جاریه مع تعدّر الشرط أيضا؛ لصدقه حقیقه علیه مع تعدّره عرفا، کصدقه علیه كذلك مع تعدّر الجزء فی الجملة [۱۸۵] و إن کان فاقد الشرط مباینا للواجد عقلا، و لأجل ذلك ربما لا- یكون الباقی- الفاقد لمعظم الأجزاء أو لکنها- موردا لها فیما إذا لم یصدق علیه المیسور عرفا، و إن کان غیر مباین للواجد عقلا [۱].

جواب: امکان دارد که ما «لا یترک» را به صورت صیغه نهی قرائت کنیم [۱۸۶] لکن اشکال اصلی مصنف، وارد است زیرا در این صورت هم ظهور موصول با ظهور صیغه نهی، معارض است و در نتیجه می‌گوئیم ظهور موصول، قوی‌تر از ظهور صیغه نهی است و ...

بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه‌گانه

اشاره

[۱]- با قطع نظر از اشکالات قبلی اکنون ببینیم آیا سه روایت [۱۸۷] مذکور، منطبق بر مدّعی ما هست یا نه، مدّعی ما هم فرض تعدّر جزء است و هم فرض تعدّر شرط.

آیا روایات مذکور بر فرض تمامیت دلالت هم شامل موارد تعدّر شرط می‌شود و هم تعدّر جزء؟

امّا روایت «إذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم...»

به لحاظ وجود کلمه «من» تبعیضیه، مربوط به موارد تعدّر جزء است نه تعدّر شرط و تفصیل این موضوع را

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۴

هنگام بحث پیرامون روایت بیان کردیم.

اما روایت «ما لا یدرک کله لا یتَرَک کله»

به لحاظ وجود کلمه «کل» و اینکه «کل» ظهور در اجزاء دارد فقط در مورد تعدّر جزء می‌تواند محلّ بحث و استدلال واقع شود نه در موارد تعدّر شرط.

بررسی حدود روایت «المیسور...»

و امّا روایت المیسور لا- یتَرَک بالمعسور: ملاک و میزان جریان قاعده میسور این است که عرفاً بر باقی مانده عمل، عنوان «میسور»، صدق نماید خواه آن چیزی که متعدّر است شرط باشد یا جزء.

مثال: فرضاً اگر قرائت سوره- جزء- در نماز متعدّر شد، در این صورت، عرف می‌گوید بقیه عمل، میسور من الصیّلاه، همچنین اگر «شرطی» متعدّر شد در این صورت هم عرف به بقیه عمل- مشروط بدون شرط- عنوان میسور می‌دهد و قاعده میسور جاری می‌گردد زیرا عرف باقی مانده عمل را حقیقه- نه مجازاً- میسور از آن مأمور به می‌داند گرچه از نظر عقل، بین عمل واجد شرط و فاقد شرط، مابینت، تحقّق دارد اما چون ملاک در جریان قاعده میسور، قضاوت و تشخیص عرف است لذا بر مشروط بدون شرط، عنوان میسور، صدق می‌کند و عرف می‌گوید آن مأمور به که فاقد شرط است میسور و مرتبه نازل مأمور به است نه اینکه مغایر عمل واجد شرط باشد.

خلاصه: ملاک فهم روایات و عناوین وارده در روایات، عرف است لذا می‌گوئیم ملاک برای جریان قاعده میسور هم فهم عرف است اگر عرف بگوید فلان عمل- مأمور به بدون جزء یا بدون شرط- میسور است می‌گوئیم قاعده مذکور جریان ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۵

نعم ربما يلحق به شرعا ما لا يعدّ بمیسور عرفا بتخطئه للعرف، و إنّ عدم العدّ كان لعدم الاطلاع علی ما هو علیه الفاقد، من قیامه فی هذا الحال بتمام ما قام علیه الواجد، أو بمعظمه فی غیر الحال، و إلا عدّ أنه میسوره [۱].

پیدا می‌کند و الا نه.

تذکر: به علت اینکه ما ملاک جریان قاعده میسور را تشخیص عرف قرار دادیم درعین حال می‌گوئیم گاهی از اوقات هم عرف می‌گوید قاعده مذکور، جاری نمی‌شود زیرا میسور عرفی محقق نیست.

مثال: اگر مرکب‌بندی دارای ده جزء باشد امّا اکثر و معظم اجزاء آن، متعدّر شود در این صورت، عرف به بقیه اجزاء مأمور به عنوان میسور نمی‌دهد و نمی‌گوید باقی مانده عمل، میسور از آن مرکب است و یا اینکه اگر یک جزئی که دارای رکتیت برای مأمور به است، متعدّر شد، در این صورت هم عرف به عملی که یک جزء رکنی آن متعدّر است، عنوان میسور از آن مرکب را نمی‌دهد و نمی‌گوید «هذا میسور»، گرچه در موارد مذکور از نظر عقل، مابینت بین عمل واجد و فاقد جزء، وجود ندارد و عقل می‌گوید آن عمل فاقد اجزاء، میسور عقلی از مرکب هست اما درعین حال می‌گوئیم قاعده میسور در موارد مذکور و اشباه آن جاری نمی‌شود. خلاصه: قاعده میسور از جهتی توسعه دارد و شامل موارد تعدّر شرط هم می‌شود و از جهتی محدود است و شامل آن مأمور به که اکثر اجزاء آن، متعدّر است یا جزء رکنی آن، متعدّر گشته، نمی‌شود.

[۱]- تذکر: این قسمت از عبارت «نعم ... تذنیب» مطلب علمی چندان مهمی ندارد اما عبارات بسیار دقیقی دارد.

گفتیم ملاک جریان قاعده میسور، عرف است یعنی اگر عرف بگوید فلان شیء، میسور از مأمور به است در این صورت قاعده

میسور، جاری می‌شود اکنون مصنف

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۶

كما ربما يقوم الدليل على سقوط میسور عرفی لذلك - أي للتخطئة - و أنه لا يقوم بشيء من ذلك [۱].

نسبت به این مطلب استدراک می‌کنند و می‌گویند:

ملاک مذکور در تمام موارد، مگرد است مگر اینکه دلیلی برخلاف آن دلالت کند.

بیان ذلک: گاهی چیزی که نزد عرف، میسور محسوب نمی‌شود در عین حال شارع مقدس، عرف را تخطئه می‌کند و می‌گوید آن عمل، دارای عنوان «میسور» هست و باید اتیان شود و علت اینکه عرف آن عمل را «میسور» نمی‌داند این است که او اطلاع و آگاهی ندارد که در حال تعدر، عمل فاقد جزء یا شرط می‌تواند دارای همان ۱۸۸] مصلحتی باشد که عمل واجد جزء و شرط آن مصلحت را دارد.

مثال: نماز، فریضه‌ای است که در هیچ حالی نباید ترک شود و دارای مراتبی هست مثلاً- نماز ظهر فرد مختار چهار رکعت با خصوصیات معهوده، نماز شخص مسافر دو رکعت است و همچنین کسی که قادر نیست نماز را ایستاده بخواند باید نشسته نماز بخواند و ... تا جایی که نماز شخص غریق با فتح العین و غمض العین است اما عرف به چنین نمازی عنوان میسور نمی‌دهد و نمی‌گوید نمازی که با اشاره چشم خوانده شود عنوان «میسور من الصلوة» دارد اینجاست که شارع مقدس، عرف را تخطئه می‌کند و می‌گوید تو آگاهی نداری که این نماز دارای مصلحت و عنوان میسور هست و اگر تو- عرف- هم اطلاع بر این مطلب داشتی عنوان میسور را به آن نماز می‌دادی.

[۱]- گاهی هم چیزی نزد عرف، عنوان «میسور» دارد و باید اتیان شود اما شارع

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۷

و بالجملة: ما لم یکن دلیل علی الإخراج أو الإلحاق کان المرجح هو الإطلاق، و یستکشف منه أن الباقی قائم بما یكون المأمور به قائما بتمامه، أو بمقدار یوجب إیجابہ فی الواجب و استجابہ فی المستحب [۱].

و إذا قام دلیل علی أحدهما فیخرج أو یدرج تخطئه أو تخصیصا فی الأول،

می‌گوید آن چیز، «میسور» محسوب نمی‌شود و هیچ‌گونه ارزشی ندارد.

مثال: فرض کنید شخصی در ماه رمضان از تمام مفطرات می‌تواند امساک نماید لکن از خوردن آب نمی‌تواند اجتناب کند و باید از طلوع فجر تا هنگام افطار یک نوبت، آن‌هم مختصری آب بخورد در این صورت عرف می‌گوید مانعی ندارد، شما از سایر محرّمات اجتناب کنید ولی چون نمی‌توانید از شرب الماء اجتناب نمایید، روزه بگیرید و بر این عمل عنوان «میسور» صادق است اما شارع مقدس می‌گوید اگر کسی حتی قدرت امساک از یکی از مفطرات روزه را ندارد روزه بر او واجب نیست و عنوان «میسور» بر عملش صادق نیست بنابراین گاهی شارع بعضی از موارد را از عنوان «میسور» خارج می‌کند و گاهی بعضی از موارد را ملحق و مندرج تحت عنوان «میسور» می‌نماید.

[۱]- همان‌طور که قبلاً- توضیح دادیم تشخیص عنوان «میسور» به وسیله عرف است و تا دلیلی بر اخراج یا الحاق نداشته باشیم به همان اطلاق دلیل قاعده «میسور» تمسک می‌نمائیم و از آن اطلاق، کشف می‌کنیم که عمل فاقد جزء یا شرط، تمام یا قسمتی از ملاک عمل واجد جزء یا واجد شرط را دارد یعنی اگر میسور- فاقد جزء یا شرط- تمام مصلحت و ملاک عمل واجد جزء یا شرط را ندارد اما آن قدر مصلحت دارد که در واجبات، مقتضی و سبب وجوب باشد و در مستحبات، مقتضی استحباب باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۸

و تشریکاً فی الحکم، من دون الاندراج فی الموضوع فی الثانی [۱].

[۱]- اگر دلیلی بر اخراج، قائم شد [۱۸۹]، در این صورت می‌گوئیم آن مورد از قاعده میسور، خارج شده و اتیان بقیه عمل لازم نیست منتها، شارع مقدّس یا عرف را تخطئه نموده یعنی تشخیص عرف در عنوان «میسور» اشتباه بوده است و یا اینکه شارع، قاعده میسور را تخصیص زده و یک مورد را از عموم قاعده «میسور» خارج نموده است زیرا قاعده «میسور»، قابل تخصیص هست. و اگر دلیلی بر الحاق، قائم شد در این صورت می‌گوئیم آن مورد، مشمول قاعده میسور است و باید اتیان شود یعنی نماز غریق- فاقد- با نماز مختار که واجد تمام اجزاء و شرایط است از نظر «حکم»، مشترک است امّا آن را داخل در موضوع نمی‌کند و نمی‌گوید این نماز «میسور» هم هست. بی‌مناسبت نیست که برای این قسمت «... تشریکاً فی الحکم من دون الاندراج فی الموضوع فی الثانی» از عبارت کتاب مثالی بزینم گاهی مولا می‌گوید «اکرم العلماء و لا یجب اکرام زید العالم» در این مثال چون حکم اکرام زید با اکرام علماء، مغایرت دارد باید بگوئیم جمله دوّم، مخصّص جمله اوّل است. امّا گاهی مولا چنین می‌گوید: «اکرم العلماء و اکرم زید» در این مثال حکم اکرام علماء و حکم اکرام زید، مغایرتی با یکدیگر ندارند و اکرام هر دو واجب است امّا آیا لازم است بگوئیم که مولا عنوان، «علماء» را توسعه داده و زید را هم در موضوع- علماء- داخل نموده است؟ خیر، لازم نیست که شارع زید را عالم فرض کرده باشد و او را مندرج در موضوع- علماء- نموده باشد بلکه ممکن است جمله «اکرم زید» دارای ملاک دیگر و حکم مستقلّی باشد و فقط از نظر حکم با «علماء» مشترک باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۲۹

فافهم [۱۹۰].

تذنیب: لا یخفی أنّه إذا دار الأمر بین جزئیة شیء أو شرطیة، و بین مانعیة أو قاطعیة، لکان من قبیل المتباینین، و لا یکاد یكون من الدوران بین المحذورین، لإمكان الاحتیاط بإتیان العمل مرتین، مع ذاک الشیء مرّة و بدونه آخری، كما هو أوضح من أن یخفی [۱].

[۱]- مصنّف در این قسمت درباره چهار فرض بحث می‌کند. اگر امر، دائر شد بین اینکه چیزی:

الف- جزئیّت برای مأمور به داشته باشد یا مانعیّت [۱۹۱].

ب: جزئیّت داشته باشد یا قاطعیّت [۱۹۲].

ج: شرطیّت داشته باشد یا مانعیّت [۱۹۳].

د: شرطیّت داشته باشد یا قاطعیّت [۱۹۴].

حکم چهار فرض مذکور چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۰

قبل از بیان حکم مسئله بینیم فرق (جزء و شرط) با (مانع و قاطع) چیست؟

«جزء و شرط» هر دو وجودشان در مأمور به دخالت دارد امّا «مانع و قاطع» عدمشان در مأمور به دخالت دارد ضمناً فرق «مانع» با «قاطع» این است که مانع با اصل و ماهیّت مأمور به سازگار نیست امّا قاطع با هیئت اتّصالیّه‌ای که در مأمور به معتبر است منافات دارد [۱۹۵].

امّا حکم مسئله: آیا صور مذکور از مصادیق دوران امر بین المحذورین و مجرای اصالة التّخیر است یا اینکه نه، از مصادیق دوران امر بین المتباینین و مجرای اصالة الاحتیاط است؟

صور مذکور از قبیل دوران امر بین المحذورین نیست زیرا در دوران امر بین المحذورین، احتیاط، امکان نداشت لذا می‌گفتیم اصالة التخییر، جاری می‌شود امّا در محلّ بحث می‌توان اصالة الاحتیاط را جاری نمود زیرا امکان دارد که یک مرتبه مأمور به را همراه با آن شیء- جزء یا شرط- اتیان نمود تا اگر واقعا جزئیّت یا شرطیّت دارند مأمور به را صحیحا اتیان کرده باشیم و مرتبه دیگر، بدون آن شیء، عمل را اتیان نمود تا اینکه اگر مانعیّت یا قاطعیّت دارند عدم آنها در مأمور به رعایت شده باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۱

خاتمه: فی شرائط الأصول أمّا الاحتیاط: فلا یعتبر فی حسنه شیء اصلا، بل یحسن علی کلّ حال، إلا إذا کان موجبا لاختلال النظام، و لا تفاوت فیہ بین المعاملات و العبادات مطلقا و لو کان موجبا للتکرار فیها [۱].

[خاتمه در] شرائط جریان اصول عملیه

اشاره

[۱]- تاکنون بحث ما در سه اصل- براءت، تخییر و احتیاط- از اصول عملیه، پایان یافت اکنون تحت عنوان «خاتمه» شرائط جریان این سه اصل را بیان می‌کنیم و سپس مفصّلا درباره اصل چهارم- استصحاب- بحث می‌نمائیم.

شرط جریان «احتیاط» چیست

رعایت احتیاط در تمام موارد «حسن» است مگر اینکه باعث اختلال نظام و هرج و مرج زندگی انسان شود که در این صورت جائز نمی‌باشد زیرا اختلال نظام،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۲

و توهم کون التکرار عبثا و لعبا بأمر المولی- و هو ینافی قصد الامتثال المعترف فی العبادة- فاسد؛ لوضوح أنّ التکرار ربما یكون بداع صحیح عقلائی مع أنّه لو لم یکن بهذا الدّاعی و کان اصل إتیانه بداعی أمر مولاه بلا داع له

نزد شارع، مبعوض است و اسلام نیامده که زندگی مردم را مختل نماید لذا اگر رعایت احتیاط، سبب اختلال نظام شود از نظر شارع، هیچ گونه حسنی ندارد بنابراین در جمیع موارد، در عبادات، معاملات، قبل از فحص، بعد از فحص، احتمال حکم واقعی ضعیف یا قوی باشد رعایت احتیاط، خوب است و حتّی در عبادات اگر رعایت احتیاط، مستلزم تکرار باشد «حسن احتیاط» محفوظ است.

اینکه به ذکر چند مثال می‌پردازیم.

۱- در توصلیات و اموری که قصد قربت در آنها معتبر نیست رعایت احتیاط، خوب است مثلا می‌دانیم یکی از دو لباس ما متنجّس شده در عین حال که می‌توانیم تحقیق نمائیم که کدام لباس متنجّس شده است هر دو لباس را تطهیر می‌نمائیم.

۲- در عبادات: الف- گاهی احتیاط، مستلزم تکرار عمل نیست مانند دوران امر بین اقلّ و اکثر ارتباطی، مثلا نمی‌دانیم که فلان شیء برای نماز جزئیّت دارد یا نه، یعنی نمی‌دانیم که آن شیء واجب است یا مستحب در این صورت، چنانچه کسی بخواهد احتیاط کند باید نماز را با آن جزء بخواند و رعایت احتیاط، مستلزم تکرار عمل نیست و دارای «حسن» هم هست. ب- گاهی رعایت احتیاط، مستلزم تکرار عمل است مثلا کسی اجمالا می‌داند که روز جمعه یا نماز ظهر واجب است یا نماز جمعه، ولی بدنبال تحصیل علم

تفصیلی نمی‌رود- با تمکن از تحصیل علم تفصیلی- بلکه احتیاط می‌کند و هر دو نماز را می‌خواند در عین حال می‌گوئیم رعایت احتیاط «حسن» است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۳

سواء لما ینافی قصد الامتثال، و إن کان لاغیا فی کیفیت امتثاله، فافهم [۱].

[۱]- توهم ۱۹۶]: در مواردی که رعایت احتیاط، مستلزم تکرار عمل باشد [۱۹۷] تقریباً سه ایراد نقل شده.

۱- رعایت احتیاط، مستلزم اخلال به قصد وجه است زیرا کسی که هم نماز جمعه و هم نماز ظهر را می‌خواند او نمی‌داند که کدامیک از این دو واجب است مصنف جوابی بیان کردند که مربوط به منع صغرا بود یعنی نپذیرفتند که احتیاط، مانع قصد وجه می‌شود زیرا کسی که نماز ظهر و جمعه را ایتان می‌نماید، می‌گوید نماز جمعه و نماز ظهر را می‌خوانم به خاطر اینکه یکی از این دو مسلماً واجب است «اصلی صلاتین لوجوب احدهما یا اصلی صلاتین احدهما متصفه بالوجوب».

خلاصه: قصد وجه اگر معتبر هم باشد رعایت آن مانعی ندارد.

۲- رعایت احتیاط با مسئله رعایت تمیز در عبادات، منافات دارد زیرا کسی که هم نماز ظهر و هم نماز جمعه را می‌خواند او نمی‌تواند مأمور به را از غیر مأمور به مشخص نماید درحالی که قدرت بر رعایت تمیز دارد. مصنف فرمودند کبرای قضیه ممنوع است یعنی ما هم قبول داریم که در این فرض، انسان نمی‌تواند تمیز را رعایت کند امّا کدام دلیل شرعی دلالت بر رعایت تمیز می‌کند؟ در اخبار دلیلی نداریم که ثابت نماید رعایت تمیز در عبادات لازم است.

۳- رعایت احتیاط، سبب استهزاء مولا است- (او توهم کون التکرار)- آیا فردی که می‌تواند جهت قبله را جستجو کند امّا می‌گوید من احتیاط می‌کنم و به چهار

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۴

بل [۱۹۸] یحسن أيضا فیما قامت الحجّة [۱۹۹] علی البراءة عن التّکلیف لئلا یقع فیما کان فی مخالفته علی تقدیر ثبوتہ، من المفسدۀ و فوت المصلحۀ [۱].

طرف، نماز می‌خوانم، اوامر مولا را به استهزاء نگرفته است؟

جواب: اولاً- این مطلب کلیت ندارد گاهی اگر بخواهیم امثال تفصیلی نمائیم و احتیاط نکنیم و برویم جهت قبله را مشخص کنیم باید چند کیلومتر مسافت بیمائیم لذا نماز را به چهار طرف می‌خوانیم و براساس یک غرض عقلانی این کار را انجام می‌دهیم و بر فرض که غرض عقلانی نداشته باشیم چون انگیزه ما در ایتان اصل عمل، امر مولا است می‌گوئیم این عمل با قصد امثال منافاتی ندارد. ثانیاً، این تمسخر و استهزاء آیا به امر مولا متعلق شده است یا اینکه این کار بی‌فایده و استهزاء به اطاعت امر، تعلق پیدا کرده یا اینکه این کار عبث و بقول شما استهزاء به کیفیت اطاعت، متعلق شده است؟

اینجا با سه مسئله مذکور مواجه هستیم- امر مولا، اطاعت امر مولا و کیفیت اطاعت مولا- فردی که احتیاط می‌کند در برابر امر مولا و اطاعت امر مولا به تمام معنا خاضع است بله، در کیفیت اطاعت مولا به قول شما کار عبث و بی‌فایده‌ای انجام می‌دهد امّا این کار ضربه‌ای به امر مولا و اطاعت مولا نمی‌زند.

[۱]- در مواردی که حجّت غیر علمی و غیر قطعی- ظنّ معتبر- بر نفی تکلیف داریم رعایت احتیاط، خوب است و این احتیاط سبب اجتناب از مفسده احتمالی و درک مصلحت احتمالی می‌شود.

مثال: روایت معتبر زراره فرضاً دلالت بر عدم وجوب نماز جمعه نمود، در عین

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۵

و اما البراءة العقلیة: فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص و یأس عن الظفر بالحجة علی التکلیف، لما مرت [۲۰۰] الإشارة إلیه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما [۱].

حال، رعایت احتیاط، دارای «حسن» است زیرا با وجود روایت معتبر، احتمال وجوب نماز جمعه از بین نمی‌رود و ممکن است در واقع و در لوح محفوظ نماز جمعه، واجب باشد یا مثلاً- اگر دلیل معتبر ظنی دلالت بر جواز شرب تن نمود، درعین حال، رعایت احتیاط و ترک شرب تن، خوب است چون ممکن است از نظر واقع، شرب تن، حرام شده باشد. اگر دلیل و حجت قطعی- نه ظن معتبر- بر نفی تکلیف داشته باشیم دیگر موضوعی برای رعایت احتیاط، باقی نمی‌ماند.

شرط جریان براءت عقلی

[۱]- همان‌طور که می‌دانید اصالة البراءة بر دو قسم است: ۱- براءت شرعی ۲- براءت عقلی.

شرط جریان براءت عقلی این است که ما فحص و تحقیق نمائیم چنانچه بعد از فحص، حجت و دلیلی بر تکلیف نیافتیم در این صورت می‌توانیم براءت عقلی جاری نمائیم زیرا حکم عقل به براءت در صورتی است که بیان و دلیلی از طرف شارع به ما نرسیده باشد لذا چنانچه به مظان وجود دلیل و به کتاب و سائل الشیعه و یا رساله عملیه مراجعه نموده و دلیلی بر تکلیف پیدا نکردیم در این فرض می‌گوئیم عقل، حکم می‌کند که عقاب بلا بیان قبیح است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۶

و اما البراءة النقلیة: فقضية إطلاق أدلتها و إن كان هو عدم اعتبار الفحص فی جریانها، كما هو حالها فی الشبهات الموضوعیة [۲۰۱] [۱].

إلا أنه استدلل علی اعتبارها بالإجماع و بالعقل، فإنه لا مجال لها بدونها، حیث یعلم إجمالاً بثبوت التکلیف بین موارد الشبهات، بحیث لو تفحص عنه لظفر به [۲].

شرط جریان براءت نقلی

اشاره

[۱]- مقتضای اطلاق ادله براءت نقلی- شرعی- این است که بدون فحص و تحقیق می‌توان براءت شرعی جاری نمود، مثلاً حدیث رفع می‌گوید «رفع ما لا یعلمون» اما این دلیل، مقید به فحص نیست و دلالت نمی‌کند که شرط جریان براءت شرعی این است که باید قبلاً مظان وجود دلیل را بررسی کنیم اگر دلیلی بر وجود تکلیف نیافتیم آن وقت می‌توانیم براءت شرعی جاری نمائیم. مصنف می‌فرماید بلا اشکال در شبهات موضوعیه، بدون فحص و بررسی می‌توان براءت شرعی جاری نمود مثلاً اگر مایعی مردد بین خمر و خل بود می‌توان قبل از فحص، براءت شرعی جاری نمود و ...

[۲]- خلاصه: گرچه مقتضای اطلاق ادله براءت نقلی، عدم لزوم فحص است اما درعین حال گفته‌اند [۲۰۲] شرط جریان براءت شرعی در شبهات حکمیّه این است که باید

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۷

و لا یخفی أنّ الإجماع هاهنا غیر حاصل، و نقله لوهنه بلا طائل، فإنّ تحصيله فی مثل هذه المسألة ممّا للعقل إلیه سبیل صعب لو لم یکن عادةً بمستحیل، لقوة احتمال أن یكون المستند للجلّ - لو لا الكلّ - هو ما ذکر من حکم العقل [۱].

قبلا- فحص نمود و چنانچه دلیلی بر تکلیف نیافتیم، می‌توانیم براءت جاری کنیم و به این منظور به ادله‌ای تمسّک نموده‌اند که مصنّف آن‌ها را مردود می‌دانند و خود از طریق دیگری ثابت می‌کنند که شرط جریان براءت شرعی در شبهات حکمیّه این است که باید قبلا فحص نمود و چنانچه بعد از فحص از یافتن دلیل مایوس شدیم، آن وقت می‌توان به براءت شرعی تمسّک نمود. اینک به ذکر و توضیح ادله لزوم فحص می‌پردازیم.

ادله وجوب فحص در شبهات حکمیّه

۱- اجماع:

گفته‌اند اجماع قطعی داریم که در شبهات حکمیّه، قبل از فحص نمی‌توان به براءت شرعی تمسّک نمود.

۲- عقل:

علم اجمالی داریم که در شبهات حکمیّه، قبل از فحص، تکالیف واقعیّه‌ای وجود دارد که اگر بررسی و تفحص نمائیم آن تکالیف برای ما مشخص می‌شود لذا عقل، حکم می‌کند که در اطراف علم اجمالی باید احتیاط نمود لذا ابتداء باید فحص نمود چنانچه دلیلی بر حکم پیدا نکردیم می‌توان به براءت شرعی تمسّک نمود.

[۱]- مصنّف به دو دلیل مذکور پاسخ می‌دهند.

اما اجماع: آیا اجماع ادّعائی شما، اجماع منقول است یا محصل؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۸

و أن الکلام فی البراءة فیما لم یکن هناك علم موجب للتّجز، إمّا لانحلال العلم الإجمالی بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم الابتلاء إلا بما لا یكون بینها علم بالتکلیف من موارد الشّبهات، و لو لعدم الالتفات إلیها [۲۰۳] [۱].

اگر اجماع منقول باشد، در مبحث اجماع ثابت کردیم که اجماع منقول، حجّیتی ندارد و چنانچه بگوئید اجماع محصل بر عدم لزوم فحص داریم به شما جواب می‌دهیم، در مواردی می‌توان تحصیل اجماع نمود که مسئله، غیر از اجماع، دلیل دیگری نداشته باشد و اگر احتمال بدهیم که تمام یا اکثر مجمعین به اتّکاء آن دلیل، ادّعی اجماع نموده‌اند در این صورت اجماع آنها حکایت از رأی معصوم (ع) نمی‌کند و اتّفاقیان کاشف از موافقت معصوم (ع) نیست.

اما در محل بحث: ما احتمال می‌دهیم که اکثر یا تمام مجمعین به استناد دلیل عقلی [۲۰۴]، تحصیل اجماع نموده‌اند لذا می‌گوئیم در مسئله‌ای که دلیل عقلی می‌تواند جاری شود تحصیل اجماع اگر به حسب عادت، محال نباشد لا اقل امر مشکلی است.

[۱]- اما جواب از دلیل عقلی بر لزوم فحص در شبهات حکمیّه: مصنّف می‌فرماید ما هم قبول داریم که اگر یک علم اجمالی منجز تکلیف مطرح باشد نمی‌توان بدون فحص به اصل براءت، تمسّک نمود اما بحث ما در آن موارد نیست بلکه محلّ نزاع ما این است که: در مواردی که علم اجمالی وجود ندارد، براءت شرعی با چه شرط یا شرائطی جاری می‌شود و اگر علم اجمالی مطرح شود، این

خارج از محلّ بحث ما هست.

در محلّ بحث، علم اجمالی منجز تکلیف به یکی از این دو علّت وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۳۹

الف- «انحلال»: ابتداء علم اجمالی به تکالیفی داشتیم اما آن علم اجمالی کاملاً منحل شده و اکنون یک سری شبهات بدوی داریم و می‌خواهیم ببینیم آیا شرط جریان براءت شرعی در آنها چیست؟

مثال: علم اجمالی به «صد» تکلیف داشتیم و بر اثر فحص و بررسی علم تفصیلی به آن «صد» تکلیف پیدا کردیم لکن اکنون «صد» شبهه دیگر داریم که در دائره علم اجمالی نیست و می‌خواهیم، ببینیم شرط جریان براءت شرعی در آنها چیست؟

ب- «عدم ابتلاء»: شرط منجزیت علم اجمالی این است که تمام اطراف آن، محلّ ابتلاء باشد. مثلاً اگر علم اجمالی پیدا کردیم که یک قطره خون به لباس من اصابت کرد یا به لباس رهگذری که از کنار من عبور کرد و دیگر با من ارتباط و معاشرتی ندارد در این صورت علم اجمالی اثری ندارد. در محلّ بحث، علم اجمالی به علّت عدم ابتلاء، منجز نمی‌باشد و واضح است که گاهی عدم ابتلاء یک مسئله حقیقی و واقعی است مانند مثالی که اخیراً بیان کردیم اما گاهی عدم ابتلاء به علّت غفلت و عدم توجه است، یعنی چون انسان توجهی ندارد، بعضی از اطراف علم اجمالی از محلّ ابتلاء خارج است مصنّف می‌فرماید در محلّ بحث، قسمتی از اطراف علم اجمالی مورد ابتلاء نیست گرچه علّت عدم ابتلاء، عدم توجه و التفات نسبت به سایر شبهات باشد [۲۰۵].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۰

فالأولی الاستدلال للوجوب بما دلّ من الآیات والأخبار علی وجوب التّفقه و التّعلم، و المؤاخذه علی ترک التّعلم فی مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم، بقوله تعالی کما فی الخبر: (هلا تعلّمت) فیقید بها أخبار البراءة، لقوة ظهورها فی أنّ المؤاخذه و الاحتجاج بترك التّعلم فیما لم یعلم، لا- بترك العمل فیما علم وجوبه و لو إجمالاً، فلا مجال للتوفیق بحمل هذه الأخبار علی ما إذا علم إجمالاً، فافهم [۲۰۶] [۱].

[۱]-

۳- [ادله نقلیه دال بر وجوب فحص:]

مصنّف می‌فرماید اولی این است که برای وجوب فحص در شبهات حکمیّه [۲۰۷] به این طریق استدلال نمائیم:

الف: آیات و روایاتی داریم که دلالت بر وجوب تفحص و تعلّم احکام الهی می‌کنند از جمله:

۱- «وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيُنْفِرُوا كَآفَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» [۲۰۸].

۲- «تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ فَهُوَ أَعْرَابِي» [۲۰۹] اِنَّ الله يقول [فی کتابه]: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ» [۲۱۰].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۱

ب- طبق بعضی از روایات، خداوند متعال روز قیامت، مؤاخذه بر ترک تعلّم می‌کند. در امالی شیخ طوسی (ره) از امام صادق «علیه السلام» چنین نقل شده است که از تفسیر آیه «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» [۲۱۱] از آن حضرت سؤال کردند، امام فرمودند:

«اِنَّ الله تعالی يقول للعبد يوم القيامة عبي ا كنت عالماً فان قال نعم، قال له ا فلا عملت بما علمت؟ و ان قال كنت جاهلاً قال له ا فلا تعلّمت حتّى تعمل؟ فيخصمه فتلك الحجّة البالغة...» [۲۱۲].

طبق این روایت، خداوند متعال بندگانش را نسبت به ترک تعلّم، مؤاخذه می‌کند و ترک تعلّم، دلیل بر وجوب تعلّم [۲۱۳] است.

وقتی ما این دو دسته، «آیات» و «روایات» را با حدیث رفع و امثال آن مقایسه می‌کنیم، می‌بینیم: حدیث رفع می‌گوید آنچه را که شما نمی‌دانید، رفع نموده‌ایم اما آیات و روایات اخیر می‌گویند تفقه و تعلم، واجب است و جمع بین آنها به این ترتیب است که به وسیله آیات و روایات، حدیث رفع را مقتید نمائیم و بگوئیم: ابتداء باید طریقی برای تعلم پیدا کرد، اگر راه برای تعلم پیدا شد فهو المطلوب اما اگر طریقی برای تعلم پیدا نکردیم آن وقت، سراغ حدیث رفع و امثال آن می‌رویم زیرا ظهور اخبار و روایات مذکور در این جهت است که مؤاخذه بر ترک تعلم در موارد جهل است و این ظهور هم قوی است نه اینکه مؤاخذه و احتجاج بر ترک عمل در موارد علم و اطلاع نسبت به تکلیف باشد- و لو به نحو علم اجمالی-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۲

اما بعضی به طریق دیگر بین «آیات و روایات» و ادله براءت- حدیث رفع- جمع نموده‌اند که: آیات و روایاتی که دلالت بر وجوب تعلم و مؤاخذه بر ترک تعلم می‌کند مربوط به مواردی است که علم اجمالی به تکلیف داشته باشیم و اخبار براءت مربوط به شبهات بدوی است که علم اجمالی به تکلیف نداریم بنابراین: در صورت وجود علم اجمالی باید به دنبال تعلم و تفحص رفت و در صورت عدم علم اجمالی- شبهات بدوی- بدون تعلم و تفحص، اخبار براءت و اصالة البراءة را می‌توان جاری نمود.

«جمع» مذکور صحیح نیست زیرا:

لازمه این نحوه «جمع» بین اخبار این است که «تعلم بما هو تعلم» هیچ گونه موضوعیتی نداشته باشد درحالی که روایات مربوط به تعلم، مؤاخذه را بر «نفس ترک تعلم» قرار داده بود و بر نفس تعلم، تکلیف قرار داده به عبارت دیگر روایات مربوط به تعلم می‌گفت تعلم و تفحص، واجب است اما حدیث رفع و امثال آن می‌گفت «رفع ما لا- یعلمون»، وقتی ما این دو دسته روایات را به عرف، عرضه می‌کنیم او می‌گوید طبق روایت اول باید تعلم نمود، اگر از طریق تعلم و تفحص به جائی نرسیدیم و تکلیفی برای ما مشخص نشد آن وقت نوبت به حدیث رفع و امثال آن می‌رسد.

خلاصه: مصنف از طریق آیات و روایات دال بر وجوب تعلم و روایات دال بر مؤاخذه، نسبت به ترک تعلم، ثابت کردند که شرط جریان براءت شرعی این است که قبلا باید فحص و بررسی کنیم اگر دلیلی بر حکم نیافتیم می‌توانیم براءت شرعی جاری نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۳

و لا یخفی اعتبار الفحص فی التخییر العقلی أيضا بعین ما ذکر فی البراءة، فلا تغفل [۱].

و لا بأس بصرف الکلام فی بیان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعه و الأحکام [۲].

أما التبعه، فلا شبهة فی استحقاق العقوبة علی المخالفه فیما إذا کان ترک التعلّم و الفحص مؤدیا إليها، فإنها و إن کانت مغفولة حینها و بلا اختیار، إلا أنها منتهیه إلى الاختیار، و هو کاف فی صحه العقوبة [۳].

شرط جریان اصالة التخییر

اشاره

[۱]- شرط جریان اصالة التخییر هم فحص هست و دلیل بر لزوم فحص همان است که در براءت عقلی بیان کردیم زیرا عقل در صورتی به تخییر حکم می‌کند که شما فحص و بررسی نموده، به مظان وجود دلیل، مراجعه کرده و از پیدا نمودن دلیلی بر حکم

مأیوس شده باشید، آن وقت عقل می گوید در، دوران بین المحذورین، مخیر هستید که هریک از طرفین آن را انتخاب نمائید.
 [۲]- خلاصه مطالب گذشته این بود که شرط جریان برائت عقلی و نقلی این است که قبلا باید فحص کرد چنانچه بیان و دلیلی از طرف مولا نیافتیم، می توان به اصل برائت، تمسک نمود. اکنون مصنف، بحث می کنند که اگر کسی قبل از فحص به اصالة البراءة تمسک نمود چه آثاری بر آن مترتب می شود یعنی ایشان درباره دو موضوع بحث می کنند:

۱- مسئله عقوبت ۲- احکام وضعیه‌ای که بر آن مترتب می شود- از نظر صحت و بطلان عمل-

[۳]- تردیدی نیست که اگر ترک تعلم و تفحص، منجر به مخالفت با تکلیف

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۴

بل مجزّد ترکهما کاف فی صحّتها، و إن لم یکن مؤدّیا إلی المخالفه، مع احتمالها، لأجل التجزی و عدم المبالاة بها [۱].

واقعی مولا- شود در این صورت عبد به خاطر مخالفت با تکلیف مولا- مستحقّ عقوبت است زیرا در این صورت، مخالفت با مولا محقق شده است و منشأ آن هم ترک تعلم و تفحص بوده است.

مثال: فرضا مجتهدی بدون مراجعه به مظانّ وجود دلیل و بدون مراجعه به کتاب وسائل الشیعه به اصل برائت، تمسک نمود و در نتیجه به علّت ترک فحص با تکلیف مولا مخالفت نمود یا مقلّدی بدون مراجعه به رساله عملیه و فتوای مرجع تقلید به اصل برائت، تمسک نمود و منجر به مخالفت با تکلیف مولا شد در این صورت چون مخالفت با مولا تحقق پیدا کرده او مستحقّ عقاب است گرچه هنگام مخالفت با تکلیف به طور کلی نسبت به آن تکلیف، غافل بوده است.

اشکال: مخالفت او با تکلیف مولا غفله و بدون اختیار بوده است و لذا نمی توان گفت او مستحقّ عقاب است.

جواب: او به هر حال با تکلیف مولا- مخالفت نموده است و مخالفت او بالاخره به یک امر اختیاری برمی گردد و آن امر اختیاری، ترک فحص و ترک تعلم بوده است زیرا او قبل از تمسک به اصل برائت می توانست فحص نماید و مرتکب مخالفت با تکلیف مولا نشود و همین قدر که مخالفت او به یک امر اختیاری منتهی شود، این کافی برای صحت عقوبت است.

[۱]- اکنون مصنف کلمه «بل» به کار می برند و پا فراتر می نهند که: اگر ترک تعلم و تفحص منجر به مخالفت با تکلیف مولا هم نشود باز هم می گوئیم او به علّت تجزی مستحقّ عقوبت است زیرا او احتمال می داد که ممکن است ترک تعلم به مخالفت با مولا منجر شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۵

نعم یشکل فی الواجب المشروط و الموقت و لو أدی ترکهما قبل الشرط و الوقت إلی المخالفه بعدهما، فضلا عما إذا لم یؤدّ إلیها، حیث لا یكون حینئذ تکلیف فعلی أصلا، لا قبلهما و هو واضح، و لا بعدهما و هو كذلك، لعدم [۲۱۴] التمكن منه بسبب الغفلة [۱].

مثال: مکلفی قبل از فحص به اصل برائت، تمسک نمود و مرتکب شرب تنن شد و بعد مشخص گردید که شرب تنن از نظر واقع و لوح محفوظ حرام نیست در این صورت هم مصنف می فرمایند او به خاطر تجزی مستحقّ عقوبت است.

اشکال ترک تعلم و تفحص در واجبات مشروط و موقت

[۱]- آنچه تاکنون بیان کردیم در مورد تکالیف و واجبات مطلق بود، چون ترک تعلم و تفحص در واجبات مطلق، باعث ترک واجب مطلق و مخالفت با تکلیف مولا می شد، در نتیجه، عقوبت، صحیح بود اما در واجبات مشروط و موقت [۲۱۵] اشکالی در میان

هست که:

در واجبات مشروط و موقت اگر قبل از وقت یا قبل از تحقق شرط، ترک فحص، منجر به مخالفت مولا بعد از وقت یا بعد از شرط شود در این صورت شما چگونه و به چه کیفیت می‌گوئید عبد، مستحق عقوبت است. و یا اگر اصلا ترک فحص و ترک تعلم منجر به مخالفت مولا بعد از وقت یا بعد از شرط نشود در این صورت چگونه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۶

می‌توانید بگوئید عبد مستحق عقوبت است [۲۱۶].

مثال: عبدی احتمال می‌دهد که مولا تکلیفی را به صورت «اکرم زیدا إن جاءك» - واجب مشروط - بیان کرده باشد لکن بدنبال تحقیق و تفحص نرفت تا متوجه وظیفه خود شود و بعد از آنکه مجیء زید - شرط - محقق شد، او بطور کلی از تکلیف مولا غافل بود و اصلا توجه نداشت که شاید مولا درباره زید تکلیفی داشته باشد لذا اکرام زید در خارج، محقق نشد و بر اثر ترک تفحص، واجب مشروط، اتیان نشد در این صورت، طبق کدام مبنا می‌گوئید عبد، مستحق عقوبت است؟ قبل از تحقق مجیء زید، تکلیفی متوجه عبد نبود زیرا در واجبات مشروط، قبل از شرط تکلیف، فعلیت ندارد، پس نمی‌توان گفت او مستحق عقاب است و بعد از تحقق مجیء زید، تکلیفی متوجه عبد نبود زیرا به علت غفلت، نسبت به اکرام زید، متمکن نبود.

خلاصه: قبل از تحقق شرط، تکلیفی متوجه عبد نبود و بعد از تحقق شرط هم عبد اصلا غافل و تکلیف مغفول عنه بود، لذا طبق کدام، ملاک بگوئیم عبد، مستحق عقوبت است؟

و همچنین در واجبات موقت مانند نمازهای یومیه، قبل از وقت، عبد، احتمال تکلیف می‌داد و لکن تکلیف موقت قبل از وقت، فعلیت ندارد و بعد از وقت هم او نسبت به تکلیف، غافل و غیر متمکن بود، لذا چگونه می‌گوئید فرد غافل، مستحق عقاب است؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۷

و لذا التجأ المحقق الأردبیلی و صاحب المدارک (قدس سرهما) إلى الالتزام بوجوب التفقه و التعلّم نفسياً تهیئاً، فتكون العقوبه علی ترک التعلّم نفسه لا علی ما أدى الیه من المخالفه فلا إشکال حیثند فی المشروط و الموقت [۱].
و یسهل بذلك الأمر فی غیرهما لو صعب علی أحد، و لم تصدق کفایه

راه حل این اشکال چیست؟

[راه حل مرحومین، محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدس سرهما»]

[۱]- دو راه حل برای اشکال مذکور وجود دارد.

۱- محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدس سرهما» برای حل اشکال مذکور فرموده‌اند: نفس «تفقه و تعلم احکام الهی» دارای وجوب نفسی است و مخالفت با وجوب نفسی موجب استحقاق عقوبت است [۲۱۷]، نه مخالفت با واجب مشروط و موقت تا اینکه شما اشکال کنید که قبل از شرط و قبل از وقت تکلیف فعلیت ندارد و بعد از آن هم عبد به علت غفلت اصلا متمکن از اتیان عمل نیست بلکه علت استحقاق عقاب این است که چرا عبد دنبال تفقه و تعلم تکالیف نرفته، چون یکی از واجبات نفسی، تعلم تکالیف الهی است منتها آن دو بزرگوار می‌فرمایند تعلم و تفقه واجب نفسی تهیئی هست یعنی به عنوان تهیؤ برای واجبات دیگر، واجب شده است نه اینکه «تعلم و تفحص تکالیف» موضوعیت داشته باشد.

خلاصه، استحقاق عقاب بر ترک تعلم است زیرا تعلم زمینه‌ای است برای اتیان سایر تکالیف الهی و الا اگر بگوئیم تعلم، وجوب

غیری دارد، دیگر مسئله استحقاق عقوبت، منتفی می‌شود زیرا مخالفت با واجب غیری باعث استحقاق عقوبت نمی‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۸

الانتهاه إلى الاختیار فی استحقاق العقوبه علی ما کان فعلا مغفولا عنه و لیس بالاختیار [۱].

و لا یخفی أنه لا یکاد ینحلّ هذا الإشکال [۲۱۸] إلا بذاک [۲۱۹]، أو الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقا معلقا، لکنه قد اعتبر علی نحو لا تتصف مقدّماته الوجودیه [۲۲۰] عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غیر التعلّم، فیکون الإیجاب حائثا، و إن کان الواجب استقبالیّا قد أخذ علی نحو لا یکاد یتّصف بالوجوب

[۱]- مصنّف فرموده بودند اگر ترک تعلّم، منجر به مخالفت با تکلیف مولا شود در این صورت، عبد به خاطر مخالفت با تکلیف مولا مستحقّ عقاب است [۲۲۱] زیرا در این صورت، عنوان «مخالفة المولی» محقّق شده است گرچه حین عمل، او غفله و بدون اختیار با تکلیف مولا- مخالفت نموده امّا بالاخره این مخالفت به یک امر اختیاری- ترک تعلّم و تفحص- منتهی می‌شود و همین کافی برای صحّت عقوبت است. اکنون می‌فرمایند اگر پذیرش راه مذکور برای شما مشکل است، متوجّه باشید که طبق نظر مرحومین محقّق اردبیلی و صاحب مدارک، استحقاق عقوبت نه تنها در واجبات مشروط و موقت بلکه در تمام مخالفت‌هایی که از فرد جاهل، قبل از فحوص، سر می‌زند مربوط به «نفس ترک تعلّم»، و به قوت خود باقی است. خلاصه: راه حلّ آن دو نفر، مخصوص واجب مشروط و موقت نیست بلکه عمومیت دارد و مشکل را در تمام موارد برای ما سهل می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۴۹

شرطه، و لا غیر التعلّم من مقدّماته قبل شرطه أو وقته [۱].

[راه حلّ مصنّف نسبت به اشکال مذکور]

[۱]- ۲: اشکال مذکور، حل نمی‌شود مگر با راه‌حلی که محقّق اردبیلی و صاحب مدارک بیان کردند و یا اینکه راه‌حلی که اکنون خودمان بیان می‌کنیم که:

در واقع، تمام واجبات مشروط و موقت از قبیل واجبات مطلق معلق- نه واجبات مطلق منجز- هستند و می‌دانیم که در واجبات معلق، وجوب و تکلیف، بالفعل محقّق است لکن واجب و مکلف به، استقبالی است و در آینده، محقّق می‌شود مانند «حج»، به مجردی که انسان، مستطیع می‌شود در همان موقع «وجوب حج» محقّق می‌شود امّا واجب- مناسک حج- استقبالی است و باید در ایام خاص- ماه ذی‌حجه- اتیان شود لذا می‌گوئیم قبل از ایام حج باید مقدّمات آن را فراهم کرد زیرا وجوب، فعلی و حالی است.

مصنّف می‌فرمایند چه مانعی دارد که ما دایره واجب معلق را توسعه دهیم و بگوئیم تمام واجبات مشروط و موقت از قبیل واجبات معلق هستند [۲۲۲] مثلا- نماز که یک واجب موقت است ما آن را به واجب مطلق معلق برمی‌گردانیم و می‌گوئیم قبل از ظهر و قبل از زوال خورشید، وجوب، فعلیت دارد ولی واجب- نماز- استقبالی است و باید زوال شمس، محقّق شود تا نماز را اتیان نمایم.

اشکال: اگر واجبات مشروط و موقت از قبیل واجبات مطلق معلق هستند و وجوب آنها فعلی و حالی است امّا واجب استقبالی است، پس باید مقدّمات آن را مثلا قبل از زوال شمس، فراهم نمود زیرا مقدّمه، تابع ذی المقدّمه هست و هروقت وجوب ذی المقدّمه محقّق شد باید مقدّماتش را هم فراهم کرد مثلا قبل از ظهر باید

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۰

و اما لو قیل بعدم الإیجاب إلا بعد الشرط و الوقت، كما هو ظاهر [۲۲۳] الأدلة و فتاوی المشهور [۲۲۴]، فلا محیص عن الالتزام بكون وجوب التعلّم نفسیاً، لتكون العقوبة- لو قیل بها- علی تركه لا علی ما أدى إليه من المخالفه، ولا بأس به كما لا یخفی [۱].

تمام مقدمات نماز را آماده نمود.

جواب: از میان مقدمات، فقط «تعلّم و تفحص» قبل از شرط و قبل از وقت، وجوب غیرى و مقدّمی دارند اما سایر مقدمات وجودیّه را لازم نیست مکلف فراهم کند [۲۲۵].

این نوع واجب معلقی که مصنف بیان کردند از جهتی شبیه واجب مطلق و از جهتی شبیه واجب مشروط بود.

خلاصه: واجبات مشروط و موقت مانند واجبات مطلق معلق، «وجوبشان» «فعلی» است امّا «واجب»، «استقبالی» است و از میان مقدمات آنها فقط «تعلّم»، وجوب غیرى دارد.

[۱]- مصنف می‌فرماید ممکن است شما راه حلّ ما را نپذیرید و بگوئید لازمه آن راه، این است که تمام واجبات مشروط و موقت از حقیقت خود، خارج شوند چون در واجب مشروط و موقت «وجوب» بعد از شرط و وقت است اما شما-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۱

و لا ینافیہ ما یظهر من الأخبار من کون وجوب التعلّم إنّما هو لغیره لا لنفسه، حیث أنّ وجوبه لغیره لا یوجب کونه واجبا غیریا یترشّح وجوبه من وجوب غیره فیکون مقدّمیا، بل للتهیؤ لإیجابہ، فافهم [۱].

مصنف- می‌گوئید قبل از شرط، «وجوب»، «حالی و فعلی» است کما اینکه طبق ظواهر ادله و فتاوی مشهور در واجب مشروط و موقت «وجوب» بعد از شرط و وقت است نه قبل از شرط و وقت.

خلاصه اگر در راه‌حلی که ما بیان کردیم مناقشه کنید در این صورت، چاره‌ای نداریم که همان راه حلّ محقق اردبیلی را بپذیریم و ایرادی هم ندارد که بگوئیم «تعلّم» دارای وجوب نفسی است- نه وجوب غیرى- و استحقاق عقوبت نسبت به ترک تعلّم- نه مخالفت با واقع- است. قوله: «لتكون العقوبة لو قیل بها علی تركه [۲۲۶]».

[۱]- اشکال: اینکه محقق اردبیلی فرمودند «تعلّم» وجوب نفسی دارد، با ظواهر ادله «وجوب تعلّم» منافات دارد زیرا ظواهر آن ادله، این است که وجوب تعلّم به لحاظ رعایت تکالیف دیگر است، و هنگامی که وجوب آن به لحاظ رعایت تکالیف دیگر بود در این صورت «وجوب غیرى» دارد نه وجوب نفسی.

جواب: «حیث أنّ وجوبه...». اگر تعلّم بخواهد برای رعایت سایر تکالیف، واجب باشد، لازمه‌اش این نیست که «وجوب غیرى [۲۲۷]» داشته باشد،- معنای وجوب غیرى و مقدّمی هم این است که وجوب از ذی المقدمه به مقدمه سرایت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۲

و أمّا الأحکام، فلا إشکال فی وجوب الإعادة فی صورة المخالفه، بل فی صورة الموافقه أيضا فی العبادة، فیما لا یتأتى منه قصد القربة و ذلك لعدم الإتيان بالمأمور به [۱].

می‌کند- بلکه می‌گوئیم وجوب تعلّم برای تهیؤ و وجوب سایر تکالیف است و این نوع وجوب، همان وجوب نفسی تهیئی است. [به عبارت اخری ممکن است که چیزی واجب باشد نفسا و فایده او حصول چیز دیگری باشد مثل غالب واجبات نفسیه مثل صلاه که واجب نفسی است فایده او نهی از فحشاء و منکرات است «إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَ الْمُنْكَرِ» و علم هم واجب نفسی باشد و

فایده او مهینا شدن عبد باشد برای تکالیف الهیه... [۲۲۸].

قوله «فافهم»: اشاره به این مطلب است که منافاتی ندارد که چیزی وجوب نفسی داشته باشد لکن درعین حال، رعایت چیز دیگری در آن شده باشد.

[۱]- بحث ما در این جهت بود که اگر کسی - جاهل مقصیر - بدون فحص به اصالة البراءة تمسک نمود چه آثار و احکامی بر آن مترتب می‌شود تاکنون درباره استحقاق عقوبت آن فرد، بحث می‌کردیم اما حال بینیم از نظر احکام وضعیه و صحت و بطلان عمل، حکم مسئله چیست؟

اگر کسی بدون فحص به اصالة البراءة تمسک نمود و عملی را انجام داد و در نتیجه با واقع [۲۲۹]، مخالفت نمود در این صورت باید آن عمل را اعاده نماید.

مثال: فرض کنید جزئیت سوره در نماز برای فردی مشکوک بود ولی او بدون [۲۳۰]

ایضاح الکفایه؛ ج ۵؛ ص ۱۵۲

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۳

فحص به اصل براءت تمسک نمود و نماز را بدون سوره خواند اما در واقع، سوره جزء نماز بود در این صورت، عمل او باطل است و باید اعاده نماید بلکه بالاتر اگر فردی بدون فحص به اصل براءت، تمسک نمود و یک عمل عبادی را انجام داد و مطابق واقع هم بود اما نتوانست قصد قربت نماید باز هم عمل او باطل است.

سؤال: چرا و چگونه نتوانست قصد قربت کند؟

جواب: بر اثر جهل و اینکه شاید مأمور به و عبادت، چیز دیگر باشد، نتوانست قصد قربت کند در این صورت با اینکه اصل و بیکره عمل او مطابق واقع و مطابق فتوای مرجع تقلیدش هست درعین حال، عملش باطل است و باید اعاده کند.

سؤال: چرا در صورت مخالفت و در صورتی که عمل عبادی، مطابق واقع باشد اما مکلف نتواند قصد قربت نماید عمل او باطل و اعاده، لازم است؟

جواب: در صورتی که عملش مخالف با واقع باشد، مأمور به را اتیان ننموده است لذا باید اعاده نماید. و در صورتی هم که عملش موافق واقع باشد ولی نتوانسته باشد قصد قربت کند عملش باطل است زیرا اساس و قوام عبادت به قصد قربت، وابسته است و کسی که بیکره و اصل مأمور به را بدون قصد قربت آورده، مثل این است که اصلا مأمور به را انجام نداده است [۲۳۱].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۴

مع عدم دلیل علی الصیحة و الاجزاء، إلا فی الاتمام فی موضع القصر أو الاجهار أو الاخفات فی موضع الآخر، فورد فی الصیحة - و قد أفتی به المشهور - صحه الصیلة و تمامیتها فی الموضعین مع الجهل مطلقا، و لو کان عن تقصیر موجب لاستحقاق العقوبة علی ترک الصلوة المأمور بها؛ لأن ما أتى بها و إن صحّت و تمت إلا أنها [۲۳۲] لیست بمأمور بها [۱].

در دو مورد، دلیل بر صحت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط داریم

[۱]- دلیلی بر صحت و اجزاء [۲۳۳] عمل ناقص، و فاقد بعضی از شرائط نداریم مگر در دو مورد:

اگر کسی وظیفه‌اش این بود که نماز را قصر و شکسته بخواند اما جهلا [۲۳۴] نمازش را تمام خواند [۲۳۵] یعنی حتی اگر متمکن از

تعلّم بوده و می‌توانسته برود و وظیفه خود را معین نماید امّا اقدام به این کار نمود و تعلّم را ترک کرد در این صورت، عملش صحیح است و اعاده، لازم ندارد [۲۳۶] امّا اگر جهل او تقصیری بوده استحقاق عقاب هم دارد.

سؤال: دلیل بر صحت چیست؟

هم روایت صحیح، دلالت بر صحت عمل می‌کند و هم مشهور، طبق آن روایت فتوا داده‌اند و از آن اعراض ننموده‌اند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۵

امّا روایت صحیح: ... عن زرارة و محمد بن مسلم قالوا: قلنا لابی جعفر «علیه السّلام» رجل صلّى فی السّفر اربعا یعیّد ام لا؟ قال ان كان قرئت علیه آیه التّقصیر و فسّرت له فصلّى اربعا عاد و ان لم یکن قرئت علیه و لم یعلمها فلا اعاده علیه [۲۳۷].

۲- اگر کسی جهلا [۲۳۸] نماز جهری را اخفاتا خواند یا نماز اخفاتی را جهرا قرائت نمود در این صورت هم نمازش صحیح است و اعاده آن، لازم نیست امّا اگر جهل آن فرد، تقصیری بوده، مستحق عقوبت هم هست و روایت صحیح برطبق آن وارد شده و همچنین مشهور هم طبق آن فتوا داده‌اند و از آن اعراض ننموده‌اند.

امّا روایت صحیح: «... عن زرارة عن ابی جعفر «علیه السّلام» فی رجل جهر فیما لا ینبغی الا جهار فیهِ و اخفی فیما لا ینبغی الا خفاء فیهِ: فقال، اى ذلک فعل متعمّدا فقد نقص صلاته و علیه الاعاده فان فعل ذلک ناسیا او ساهیا او لا یدری فلا شیء علیه و قد تمّت صلاته [۲۳۹]».

اشکال: اگر عمل آن‌ها صحیح است و اعاده، لازم ندارد پس چرا می‌گوئید در صورتی که ترک تعلّم و جهل از موارد جهل تقصیری باشد آن جاهل مقصّر، مستحق عقاب هست؟

جواب: علت استحقاق عقوبت این است که آنچه را او اتیان نموده است، مأمور به نبوده است گرچه آن عمل، طبق روایات، صحیح است و معنای صحت این است که در وسعت وقت، اعاده لازم نیست و در خارج از وقت، قضاء لزومی ندارد.

امّا استحقاق عقوبت به خاطر ترک مأمور به است به عبارت دیگر او نمازی را که

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۶

إن قلت: کیف یحکم بصحتها مع عدم الأمر بها؟ و کیف یصحّ الحکم باستحقاق العقوبة علی ترک الصّلاة الّتی أمر بها، حتّی فیما إذا تمکّن ممّا أمر بها؟ كما هو ظاهر [۲۴۰] إطلاقاتهم، بأن علم بوجود القصر أو الجهر بعد الإتمام و الإخفات و قد بقى من الوقت مقدار إعادتها قصرا أو جهرا، ضرورة أنه لا تقصیرها هنا یوجب استحقاق العقوبة، و بالجمله کیف یحکم بالصّیحة بدون الأمر؟ و کیف یحکم باستحقاق العقوبة مع التّمکن من الإعادة؟ لو لا الحکم شرعا بسقوطها و صحّ ما أتى بها [۱].

مأمور به بوده است ترک نموده است [۲۴۱] چون مأمور به او نماز «قصری» بود امّا او «تمام» خوانده است و یا مثلا مأمور به او نماز «جهری» بوده ولی او اخفاتا قرائت نموده است.

[۱]- اشکال: مستشکل در این قسمت از عبارت دو ایراد، نسبت به مطالب گذشته دارد:

۱- گفتید کسی که جهلا در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند یا نماز جهری را اخفاتا و یا نماز اخفاتی را جهرا قرائت کند عملش صحیح است، اشکال ما این است که: به چه ملا-کی عمل او صحیح است، نماز او که مأمور به نبوده، نمازی که فاقد «امر» است چگونه درباره آن، حکم به صحت می‌کنید؟ به عبارت دیگر، نماز تمام- غیر قصری- برای کسی که وظیفه اش قصر است، اصلا مأمور به نیست.

۲- و همچنین گفتید اگر جهلا در موضع قصر، نماز را تمام بخواند در عین حال که

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۷

عملش صحیح است [۲۴۲] اما «استحقاق عقوبت» [۲۴۳] هم دارد، در این قسمت از بیان شما اشکال ما این است که: در صورتی که او در وسعت وقت، متوجه شد که وظیفه‌اش نماز قصری است، چرا نتواند نمازش را اعاده کند و خود را از استحقاق عقوبت، رها نماید یعنی در وسعت وقت و تمکن از اعاده عمل، شما چگونه و به چه ملاکی حکم به استحقاق عقاب می‌کنید؟ مثال: فردی در موضع قصر، نماز را تمام خواند یا مثلاً نماز اخفاتی را جهرا، یا نماز جهری را اخفاتا قرائت نمود، و بعد نسبت به وظیفه خود آگاهی پیدا کرد، چرا در وسعت وقت نتواند نماز را اعاده کند و چرا شما او را در مضیقه قرار می‌دهید و می‌گوئید اگر نماز را اعاده هم کند باز استحقاق عقوبت به قوت خود باقی است.

قوله: «ضرورة أنه لا تقصیر هاهنا».

در صورت ارتفاع جهل و تمکن از اتیان- در وسعت وقت- مأمور به، تقصیری متوجه مکلف نیست تا باعث صحت عقاب شود بلکه ترک مأمور به- نماز قصری- مستند به حکم شارع است که می‌گوید همین عمل- نماز تمام- صحیح و مجزی است و اعاده، لزومی ندارد.

قوله: «و بالجمله یحکم بالصحة بدون الامر».

مصنف خلاصه اشکال اول را بیان می‌کنند.

قوله: «و کیف یحکم باستحقاق العقوبة...». در این قسمت هم تقریباً خلاصه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۸

قلت: إنما حکم بالصحة لأجل اشتغالها علی مصلحة تامّة لازمة الاستیفاء فی نفسها مهمّة فی حدّ ذاتها، و إن کانت دون مصلحة الجهر و القصر، و إنما لم يؤمر بها لأجل أنه أمر بما کانت واجده لتلك المصلحة علی النحو الأكمل و الأتم [۱].

اشکال دوم بیان می‌شود.

[۱]- جواب: اکنون پاسخ دو اشکال را به ترتیب بیان می‌کنیم.

۱- امّا جواب از صحت عمل: به حسب کبرای کلی، صحت عبادت متوقف بر وجود «امر» نیست به نحوی که اگر عبادتی مأمور به نبود فاقد وصف صحت باشد بلکه اگر عبادتی واجد ملاک امر هم باشد همین مسئله، کافی برای صحت آن است.

سؤال: در محلّ بحث ملاک «امر» چیست؟

جواب: علت صحت عمل، این است که نماز تمام [۲۴۴] در موضع قصر و نماز اخفاتی در موضع جهر و بالعکس- همان نمازی که امر ندارد- مشتمل بر مصلحت کامل، تام و لازم الاستیفاء هست گرچه مصلحت آن، با نماز قصر، مساوی نیست.

[اگر صلاة قصر مثلا تشریح نشده بود هر آینه این صلاة تام، واجب و مأمور به بود و لکن چون فعلا امر شده است به صلاة قصر و او دارای این مصلحت است به نحو اتم و اکمل و اهم است و ضدّ این است، و امر به هر دو ضد، صحیح نیست لهذا این صلاة تمام امر ندارد و لازم نیست در صحت صلاة، امر بلکه اشتمال بر مصلحت کافی است در صحت ...][۲۴۵].

سؤال: اگر نماز تمام در موضع قصر، دارای مصلحت تام و لازم الاستیفاء هست

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۵۹

و اما الحکم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة فلانها بلا فائدة، إذ مع استیفاء تلك المصلحة لا یبقی مجال لاستیفاء المصلحة التي کانت فی المأمور بها، و لذا لو أتى بها فی موضع الآخر جهلا- مع تمکنه من التعلّم- فقد قصّر، و لو علم بعده و قد وسع الوقت [۱].

پس چرا مولا نسبت به آن، «امر» ننموده است.

جواب: نکته‌اش این است که مولا ملاحظه کرده و دیده است که نماز قصر که مأمور به است دارای مصلحت کامل‌تری هست لذا آن را مأمور به قرار داده است.

سؤال: چرا شارع، هم نماز قصر و هم نماز تمام را مأمور به قرار نداد مگر شما نمی‌گوئید هر دو واجد مصلحت کامل لازم الاستیفاء هستند منتها نماز قصر، مصلحت کامل‌تری دارد.

جواب: مولا ملاحظه کرده است که امکان جمع بین این دو، وجود ندارد و در حقیقت تضادی اینجا تحقق دارد و جمع بین ضدین ممکن نیست لذا روی این جهت نماز قصر، مأمور به شد و نماز تمام با اینکه مصلحت کامل دارد مورد «امر» شارع قرار نگرفت لکن در عین حال، نماز قصر واجد ملاک صحت هست.

[۱]- ۲: اَمَّا اینکه گفتیم در صورت تمکن از اعاده هم عبد، مستحق عقاب است علتش این است که: دیگر فائده‌ای برای «اعاده عمل» وجود ندارد زیرا وقتی مکلف، مصلحت نماز تام را استیفاء نمود و در موضع قصر، نمازش را تمام خواند دیگر مجالی برای استیفاء مصلحت نماز قصر- مأمور به- وجود ندارد و لذا می‌گوئیم استحقاق عقاب به قوت خود باقی است. بنابراین اگر مکلف، جهلا- به جای مأمور به- نماز قصر- غیر مأمور به- نماز تمام- را اتیان نمود درحالی که می‌توانست تعلم و تفحص نماید در این صورت، تقصیر نموده و قابل جبران نیست گرچه بعد از اتیان عمل و در وسعت وقت، متوجه شود که وظیفه‌اش نماز قصر- بوده است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۰

فانقح أنه لا يتمكّن من صلاة القصر صحيحة [۲۴۶] بعد فعل صلاة الاتمام، و لا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات، و إن كان الوقت باقيا [۱].

إن قلت: على هذا يكون كلّ منهما [۲۴۷] في موضع الآخر سببا لتفويت الواجب فعلا [۲۴۸]، و ما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، و حرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام [۲].

[۱]- اکنون مصنف، خلاصه بعضی از مطالب قبل را بیان می‌کنند: از اینکه گفتیم چون مصلحت تام، استیفاء شده، و مجالی برای اعاده عمل، وجود ندارد، برای شما مشخص شد که اگر: در موضع قصر، نماز را تمام بخواند، دیگر او نمی‌تواند، نماز قصر را صحیحا اتیان نماید گرچه وقت هم توسعه داشته باشد و همچنین در مورد نماز جهر و اخفات و ...

[۲]- اشکال: فرض کنید مکلفی در موضع قصر بر اثر ترک تعلم، نمازش را تمام خواند و همان‌طور که گفتیم مصلحت تام و کامل آن را استیفاء نمود بنابراین می‌توانیم چنین تعبیر کنیم که: نماز «تمام» سبب تفویت مأمور به- نماز قصر- شده است به نحوی که اگر او نماز تمام را قرائت نمی‌کرد و به رساله عملیه مراجعه می‌کرد وظیفه‌اش را می‌فهمید و نماز را قصر می‌خواند و مکلف به اتیان می‌نمود امّا الآن که نمازش را تمام خوانده، این نماز قصری سبب شده، که او دیگر نتواند مأمور به- نماز قصر- را اتیان نماید بنابراین: نماز «تمام» سبب تفویت مأمور به-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۱

قلت: ليس سببا لذلك، غاية أنه يكون مضافا له، و قد حَقَّقْنَا فِي مَحَلِّهِ أَنَّ الضَّدَّ وَ عَدَمَ ضِدِّهِ مُتَلَازِمَانِ لَيْسَ بَيْنَهُمَا تَوْقُفٌ أَصْلًا [۱].

لا يقال: على هذا فلو صلّى تماما أو صلّى إخفاتا- في موضع القصر و الجهر

نماز قصر- شده و می‌دانیم که تفویت مأمور به حرام است و همچنین هر چیزی هم که سبب تفویت مأمور به شود اتّصاف به حرمت

پیدا می‌کند پس نماز «تمامی» که اول خوانده، سبب تفویت مأمور به است و سبب تفویت مأمور به هم متّصف به حرمت است و لذا می‌گوئیم نمازی که حرام باشد چگونه می‌تواند صحیح هم باشد. آیا عبادتی با وصف حرمت می‌تواند اتّصاف به صحّت هم پیدا کند؟ و حرمت و نهی در عبادات، باعث بطلان عبادت است و اگر عبادت و نماز «تمام» باطل بود پس می‌توان مأمور به را اتیان نمود و در نتیجه با اتیان آن استحقاق عقاب بر طرف می‌شود.

[۱]- جواب: در بحث «ضد» مطلبی بیان کردیم که اگر: دو شیء با یکدیگر تضاد داشتند مسئله تضاد، ملازم با این نیست که عدم احد الضدین مقدمه وجود ضدّ دیگر باشد و یا وجود احد الضدین سبب عدم ضدّ دیگر باشد در باب «ضدّین» مسئله سببیت و مسببیت و مقدمیت و ذی‌المقدمیت مطرح نیست بلکه در باب ضدّین مسئله ملازمه، مطرح است یعنی همیشه وجود احد ضدّین، ملازم با عدم دیگری است بدون اینکه تقدّم و تأخّری که لازمه مقدمیت و ذی‌المقدمیت است در میان باشد و در مورد متلازمین گفتیم که اگر احد المتلازمین یک حکمی داشت، لازم نیست که ملازم دیگر، همان حکم را داشته باشد و ملازمه، اقتضای مشارکت در حکم را نمی‌کند فقط آن مقداری که در متلازمین هست این است که: متلازمین نباید دو حکم متناقض داشته باشند مثلاً- نمی‌شود یک طرف آن واجب و طرف دیگرش حرام باشد و مع ذلك ملازمه هم در میان باشد، اما مانعی ندارد که یکی از متلازمین واجب و دیگری مباح باشد و ...

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۲

مع العلم بوجوبهما فی موضعهما- لكانت صلاته صحيحه، و إن عوقب علی مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر [۱].
فإنه يقال: لا بأس بالقول به لو دلّ دليل علی أنّها تكون مشتملة علی المصلحة و لو مع العلم، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك فی صورة الجهل و لا بعد أصلا فی اختلاف الحال فیها باختلاف حالتی العلم بوجوب شیء و الجهل به، كما لا يخفى [۲].

[۱]- اشکال: قبلا گفتیم کسی که «جهلا» در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند عمل او مشتمل بر مصلحت کامل و صحیح است اما مستحقّ عقوبت [۲۴۹] نسبت به ترک مأمور به هم می‌باشد و همچنین اگر کسی نماز جهری را اخفاتا بخواند، نمازش صحیح، و مستحقّ عقوبت هم هست و بالعکس- یعنی نماز اخفاتی را جهرا بخواند- مستشکل می‌گوید چرا شما این حکم را منحصر به «جاهل» می‌دانید؟ اگر فردی مطلع بود و می‌دانست که در مسافرت، نمازش قصر است اما در عین حال عالما عامدا نمازش را تمام خواند و یا می‌دانست وظیفه‌اش این است که باید نماز را جهرا بخواند اما اخفاتا خواند- و بالعکس- در این صور هم باید بگوئید نمازش صحیح است چون شما می‌گوئید نماز تمام در موضع قصر، دارای مصلحت کامل است [۲۵۰] بنابراین، فردی هم که عالما در موضع قصر، نمازش را تمام خوانده باید عملش دارای مصلحت کامل باشد گرچه به علّت مخالفت با «امر» و «مأمور به» استحقاق عقاب هم دارد. خلاصه: همان حرفی را که در مورد جاهل زدید در مورد عالم هم باید قبول کنید.

[۲]- جواب: روایت صحیح، دلالت بر صحّت عمل فرد جاهل می‌کرد اما اگر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۳

و قد صار بعض الفحول بصدد بیان امکان کون المأتی فی غیر موضعه مأمورا به بنحو الترتّب، و قد حَقَّقنا فی مبحث الضدّ امتناع الأمر بالضدّین مطلقا و لو بنحو الترتّب، بما لا مزید علیه فلا نعید [۱].

در مورد فرد عالم هم دلیلی دلالت کند که عملش- نماز تمام در موضع قصر عالما عامدا- مشتمل بر مصلحت هست ما می‌پذیریم و می‌گوئیم عمل او هم صحیح است لکن دلیل، تنها در مورد «شخص جاهل» وارد شده است و محتمل است که بین عالم و جاهل فرق باشد یعنی نماز «تمام غیر مأمور به» برای جاهل، مشتمل بر صددرصد مصلحت باشد اما همان نماز در مورد فرد عالم هیچ‌گونه

مصلحتی نداشته باشد.

خلاصه: ثبوتاً مانعی ندارد که بگوئیم نماز تمام در موضع قصر- در مورد فرد عالم- مشتمل بر مصلحت و صحیح است اما اثباتاً نیاز به دلیل داریم و همان‌طور که بیان کردیم دلیل، فقط در مورد فرد جاهل وارد شده است.

[۱]- مناسب است برای توضیح عبارت مذکور خلاصه دو اشکال قبل را تکرار نمائیم. الف: گفتیم کسی که جهلاً در موضع قصر، نمازش را تمام بخواند [۲۵۱]، عملش صحیح است، اشکال شده بود که نماز او فاقد «امر» است و شما چگونه حکم به صحت می‌کنید. ب: و همچنین گفتیم اگر جهل آن فرد عن تقصیر باشد مستحق عقوبت هم هست- مصنف به هر دو اشکال پاسخ دادند- مرحوم آقای آخوند می‌فرماید بعضی از فحول [۲۵۲] از راه ترتب خواسته‌اند اشکال اول- الف- را حال نمایند که: در باب ضدین، مانند صلاه و ازاله نجاست از مسجد اگر ازاله نجاست را ترک نمودیم با اینکه مستحق عقاب هستیم لکن نماز- مأمور به-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۴

ثم إنه ذكر لأصل البراءة شرطان آخران: أحدهما: أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى ثانيهما: أن لا يكون موجبا للضرر على آخر. ولا يخفى أن أصالة البراءة عقلا و نقلا في الشبهة البدويّة بعد الفحص لا محالة تكون جارية، و عدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية و الإباحة أو رفع التكليف الثابت بالبراءة التقلية، لو كان موضوعا لحكم شرعي أو ملازما له فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه، فإن لم يكن مترتبا عليه بل على نفى التكليف واقعا، فهي و إن كانت جارية إلا أن ذاك الحكم لا يترتب، لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها، و هذا ليس بالاشتراط.

و أما اعتبار أن لا يكون موجبا للضرر، فكلّ مقام تعمه قاعده نفى الضرر و إن لم يكن مجال فيه لأصالة البراءة، كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، إلا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد، بداهة أن الدليل الاجتهادي يكون بيانا و موجبا للعلم بالتكليف و لو ظاهرا [۱].

در طول امر به ازاله هست که از این به «ترتب» تعبیر می‌کنند. مصنف در جلد اول کتاب کفایه الاصول مفصلاً بحث نمودند و ترتب را ممتنع و باطل دانستند و ...

بعضی نظیر این مطلب را در محلّ بحث خواسته‌اند پیاده کنند که: در درجه اول، امر شارع به نماز «قصر» تعلق گرفته و با عصیان نسبت به اتیان نماز قصر، در درجه دوم، امر شارع به نماز «تمام» متعلق است و علت صحت نماز تمام در موضع قصر این است که «مأمور به» است بنابراین کسی که در موضع قصر، نمازش را «تمام» می‌خواند عمل او صحیح است زیرا آن عمل، مأمور به می‌باشد.

کلام فاضل تونی «ره» در شرائط جریان اصل براءت

اشاره

[۱]- بحث ما در شرائط جریان اصول عملیه و اصل براءت بود، بعضی [۲۵۳] برای

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۵

جریان اصل براءت علاوه بر «وجوب فحص» دو شرط دیگر هم ذکر کرده‌اند:

[شرط اول: شأن اصالة البراءة این است که نفی تکلیف نماید]

اشاره

۱- شأن اصالة البراءة این است که نفی تکلیف نماید- نه اثبات تکلیف- بنابراین اگر در موردی اصل برائت، نفی تکلیف نماید اما لازمه جریان آن، اثبات تکلیف از ناحیه دیگر و برای موضوع دیگر باشد در این صورت، اصل برائت نمی‌تواند جاری شود و در این مورد مثالهایی هم بیان شده، از جمله:

علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف «الف یا ب» منتجس شده است و می‌دانیم که اجتناب از منتجس، واجب است در این صورت اگر به یک ظرف معین- الف- اشاره نمائیم و اصل برائت، نسبت به وجوب اجتناب از آن جاری کنیم و بگوئیم لا يجب الاجتناب عن هذا الاناء [۲۵۴]، اصل برائت، نفی تکلیف و نفی وجوب اجتناب می‌کند، فاضل تونی (ره) فرموده در این قبیل موارد، اصل برائت، جاری نمی‌شود زیرا اگر وجوب اجتناب را از یک ظرف خاص برداشتیم لازمه آن، این است که وجوب اجتناب، نسبت به ظرف دیگر، ثابت شود زیرا علم اجمالی داریم که یکی از دو ظرف، نجس و واجب الاجتناب است لذا چون اصل برائت نمی‌تواند اثبات تکلیف نماید می‌گوئیم اصلا جریان پیدا نمی‌کند.

تذکر: اکنون طبق ترتیب متن کتاب باید به ذکر شرط دوم پردازیم لکن فعلا جواب مصنف نسبت به شرط اولی را که فاضل تونی ذکر کرده بود، بیان می‌کنیم و سپس شرط دوم و جواب مصنف نسبت به آن را توضیح می‌دهیم.

[جواب مصنف نسبت به کلام فاضل تونی «قدس سرهما»]

امّا جواب مصنف- ردّ کلام فاضل تونی (ره)-: «لا- یخفی انّ اصالة البراءة عقلا-...» می‌دانیم که برائت عقلی و نقلی در شبهات بدوی، جاری می‌شود و بحث ما در مورد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۶

جریان اصل برائت و شرائط آن در شبهات بدوی است نه در اطراف علم اجمالی اکنون برای ردّ کلام ایشان باید بررسی کنیم که چگونه جریان اصل برائت می‌تواند موجب اثبات حکم دیگری شود تقریبا سه صورت برای آن تصور می‌شود.

۱- گاهی برائت عقلی [۲۵۵] یا برائت شرعی [۲۵۶] موضوع برای یک حکم شرعی واقع می‌شود یعنی جریان اصل برائت، موضوع یک حکم شرعی دیگر را ثابت می‌کند به عبارت دیگر، عدم استحقاق عقوبت، موضوع یک حکم شرعی دیگری می‌شود و یا رفع تکلیف ظاهری به وسیله اصل برائت، موضوع یک حکم شرعی دیگری واقع می‌شود.

مثال: الف- در مورد جریان برائت عقلی- مثلا فردی چون علاقه شدید، نسبت به شرب تنن دارد، نذر کرده است که اگر در برابر شرب تنن، استحقاق عقوبتی در کار نباشد، صدر درهم صدقه می‌دهم، یعنی وجوب تصدق، مترتب بر عدم استحقاق عقوبت است و به عبارت دیگر، عدم استحقاق عقوبت، موضوع برای وجوب تصدق است.

ب- در مورد جریان برائت شرعی- شخصی چون علاقه زیاد نسبت به شرب تنن دارد، نذر کرده است که اگر شرب تنن و لو ظاهرا مباح باشد، که بتوانم آن را مرتکب شوم، صد درهم صدقه می‌دهم- یعنی حلیت شرب تنن، موضوع برای وجوب تصدق است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۷

در فرض مذکور ما از فاضل تونی (ره) سؤال می‌کنیم که اگر آن فرد، فحص و بررسی نمود و دلیلی بر حرمت شرب تنن، پیدا نکرد چه مانعی برای جریان برائت عقلی و نقلی وجود دارد؟

قطعا مانعی در میان نیست و اصلا برائت، کاری به «نذر» شما ندارد و ما با جریان اصل برائت، حکم می‌کنیم عقابی در شرب تنن وجود ندارد و همچنین شرب تنن به حسب ظاهر، حلال و حرمتی ندارد و در نتیجه وقتی اصل برائت، جاری شد، موضوع وجود تصدق هم ثابت می‌شود و آن فرد باید به نذر خود، عمل نماید و صدقه بدهد بنابراین، جریان اصل برائت اثبات تکلیف نمود بلکه جریان برائت، موضوع وجوب تصدق را ثابت کرد و در نتیجه، دلیل وجوب وفاء به نذر می‌گوید باید صدقه داد.

۲- گاهی براءت شرعی [۲۵۷] با یک حکم شرعی ملازم است یعنی رفع تکلیف ظاهری [۲۵۸] با یک حکم شرعی دیگر ملازم است. مثال: هنگام ظهر که وقت نماز فرامی‌رسد تردید می‌کنیم که آیا دین حالی - نه مؤجل - داریم که زمان اداء آن رسیده باشد یا نه [۲۵۹] در این فرض که شک در داشتن دین حال داریم، اصل براءت، جاری می‌نمائیم و می‌گوئیم ذمه ما نسبت به دین حال، مشغول نیست وقتی دین حال و معجل نداشتیم مکلف به نماز هستیم.

همان‌طور که ملاحظه کردید در فرض دوم هم مانعی برای جریان اصل براءت وجود نداشت.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۸

خلاصه: به فاضل تونی (ره) می‌گوئیم طبق چه ملاک و میزانی شما این شرط را لازم می‌دانید ما وجهی برای لزوم آن نمی‌بینیم بلکه در دو فرض مذکور وقتی موضوع یا ملازم، احراز می‌شد، آن حکم دیگر، مترتب می‌گشت. قوله «فان لم یکن...».

۳- گاهی یک حکم شرعی بر نفی تکلیف واقعی [۲۶۰] مترتب است به عبارت دیگر نفی تکلیف واقعی موضوع برای یک حکم شرعی دیگر است. در این صورت، جریان اصل براءت نمی‌تواند آن حکم شرعی را ثابت کند.

مثال: ممکن است کسی چنین نذر کند که اگر شرب تنن به حسب حکم واقعی حلال باشد صد درهم صدقه می‌دهم یعنی وجوب تصدق را بر حلیت واقعی شرب تنن مترتب می‌کند در این صورت، اصل براءت، جاری می‌شود و اباحه ظاهری شرب تنن را ثابت می‌کند لکن تصدق، واجب نمی‌شود زیرا موضوع تصدق، اباحه واقعی شرب تنن بود اما اصل براءت، اباحه ظاهری شرب تنن را ثابت کرد و می‌دانیم که اصول عملیه و براءت، حکم ظاهری درست می‌کنند نه حکم واقعی و حلیت واقعی.

بنابراین، در فرض سوم، اصلاً موضوع وجوب تصدق، محقق نشد باتوجه به سه فرضی که ذکر کردیم معلوم شد وجهی برای شرطی که فاضل تونی (ره) ذکر کرده‌اند وجود ندارد بلکه در دو صورت - فرض اول و دوم - با جریان اصل براءت، آن حکم دیگر لا محاله مترتب می‌شد اما در صورت سوم نه.

سؤال: چرا اصل براءت در انائین مشتهین که مثال آن را ابتدای بحث ذکر کردیم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۶۹

جاری نمی‌شود.

جواب: وجوب اجتناب از یک ظرف، مترتب بر این است که ظرف دیگر، واقعا نجس نباشد نه اینکه ظرف دیگر به حسب حکم ظاهری، وجوب اجتناب نداشته باشد و ظاهراً نجس نباشد به علاوه احد الإناءین خصوصیتی ندارد که نسبت به آن، اصل براءت را جاری کنیم بلکه اگر بخواهید اصل براءت را جاری نمائید باید در هر دو ظرف، تمسک به براءت کنید و می‌دانیم که اجراء براءت، نسبت به هر دو ظرف و عدم لزوم اجتناب از هر دو ظرف مستلزم معارضه و مخالفت با علم اجمالی است. قوله: «ثانیهما ان لا یکون موجبا للضرر علی آخر».

[شرط دوم: جریان اصل براءت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود]

اشاره

۲- شرط دیگری که فاضل تونی (ره) برای جریان اصالة البراءة، ذکر کرده، این است که:

جریان اصل براءت نباید باعث ضرر، نسبت به فرد دیگری شود و ایشان امثله‌ای هم در این مورد بیان کرده‌اند از جمله:

اگر کسی پرنده‌ای را در قفس نگهداری نموده، چنانچه فردی درب آن قفس را باز نماید و پرنده، خودش از قفس، فرار کند در این صورت اگر بخواهیم اصل براءت جاری نمائیم و بگوئیم آن فرد، ضمانتی نسبت به مالک پرنده ندارد، اینجا جریان اصل براءت،

مستلزم ضرر، نسبت به صاحب حیوان است لذا می‌گوئیم اصل برائت جریان پیدا نمی‌کند. مثال دیگر: اگر فردی حیوانی داشته باشد و ما آن شخص را نگه داریم و در نتیجه، حیوانش فرار نماید، در اینجا چنانچه بخواهیم برائت، جاری نمائیم و بگوئیم ضمانتی نسبت به مالک حیوان نداریم، جریان برائت، باعث اضرار به صاحب حیوان می‌شود لذا می‌گوئیم برائت جاری نمی‌شود.

خلاصه یکی از شرائط جریان اصالة البراءة این است که مستلزم ضرر به فرد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۷۰

دیگری نباشد. اکنون مصنف، پاسخ مرحوم فاضل تونی را بیان می‌کنند.

[پاسخ مصنف، به مرحوم فاضل تونی «قدس سرهما»]

قوله: «و اما اعتبار ان لا یكون موجبا للضرر...». ما قبول داریم که در موارد مذکور و اشباه آن، برائت، جاری نمی‌شود، اما از شما نمی‌پذیریم که شرط جریان برائت، این است که مستلزم ضرر به دیگری نباشد زیرا قاعده «لا ضرر» یکی از قواعد فقهیه است و به وسیله ادله اجتهادی ثابت شده و در مواردی که ادله اجتهادی در برابر اصول عملیه، قرار گیرد، دیگر مجالی برای جریان اصل عملی و برائت، باقی نمی‌گذارد و ادله اجتهادی و قاعده لا ضرر بر اصول عملیه تقدم دارند.

برائت عقلی می‌گوید عقاب بلا بیان، قبیح است و مفاد برائت شرعی این است که «رفع ما لا- یعلمون» امّا وقتی دلیل اجتهادی یا قاعده‌ای که با دلیل اجتهادی ثابت شده است، در برابر برائت، قرار گرفت، دیگر عنوان «لا بیان» و «ما لا یعلمون» کنار می‌رود و باید به دلیل اجتهادی و قاعده‌ای که با دلیل اجتهادی ثابت شده است تمسک نمود.

مثال: اگر روایت صحیح‌ای دلالت بر وجوب نماز جمعه نمود، آیا باز هم می‌گوئید برائت جاری می‌شود؟

قاعده لا ضرر هم مانند آن روایت معتبر است که اگر در برابر برائت، واقع شد، اصلا نوبت به جریان اصل برائت نمی‌رسد.

خلاصه: قبول داریم که اگر قاعده «لا ضرر» به حسب ظاهر با اصل برائت، معارضه نماید، در این صورت آن قاعده، مقدم است لکن سؤالی که ما از فاضل تونی (ره) می‌کنیم این است که قاعده لا ضرر چه خصوصیتی دارد که می‌گوئید نباید جریان اصل برائت، باعث ضرر دیگری شود؟ بلکه تمام ادله اجتهادی و تمام قواعدی که با ادله اجتهادی ثابت شده‌اند بر اصالة البراءة تقدم دارند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۷۱

فإن كان المراد من الاشتراط ذلك، فلا بدّ من اشتراط أن لا يكون علی خلافها دلیل اجتهادی، لا خصوص قاعدة الضرر، فتدبر، و الحمد لله علی كلّ حال [۱].

ثمّ إنّه لا بأس بصرف الكلام إلى بیان قاعدة الضرر و الضرر علی نحو الاقتصار، و توضیح مدرکها و شرح مفادها، و ایضاح نسبتها مع الأدلّة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعنوانها الأولى أو الثانویة، و إن كانت اجنبیة عن مقاصد الرّسالة، إجابةً لالتماس بعض الاحبّة، فأقول و به أستعین [۲].

[۱]- اگر مقصود فاضل تونی (ره) این است که با وجود قاعده لا- ضرر، مجالی برای جریان اصل برائت نیست ما به ایشان پاسخ می‌دهیم که:

قاعده لا- ضرر خصوصیتی ندارد بلکه با وجود دلیل اجتهادی و قواعدی که با دلیل اجتهادی ثابت شده‌اند موردی برای جریان برائت، باقی نمی‌ماند اما اگر مقصود ایشان، چیز دیگری باشد نمی‌پذیریم.

[۲]- مرحوم آقای آخوند اعلی الله مقامه الشریف می‌فرمایند چون بعضی از دوستان خواستند که درباره قاعده لا ضرر بحث کنیم، لذا مقداری درباره این قاعده فقهی صحبت می‌کنیم گرچه ارتباطی به بحث اصولی ما ندارد و محلّ بحث آن در فقه است ایشان

اکنون در سه جهت بحث می‌کنند:

۱- بیان مدرک و سند قاعده لا ضرر.

۲- توضیح و شرح مفاد قاعده لا ضرر.

۳- بیان نسبت قاعده لا ضرر، با ادله‌ای که احکام را روی عناوین اولیه [۲۶۱] یا روی عناوین ثانویه [۲۶۲] ثابت می‌کنند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۷۳

قاعده لا ضرر و لا ضرار

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۷۵

إنه قد استدللّ علیها بأخبار كثيرة: منها: موثقة زرارة [۲۶۳]، عن أبي جعفر عليه السلام: (إن سمره [۲۶۴] بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصاري بباب البستان، و كان سمره يمرّ إلى نخلته و لا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى، سمره، فجاء الأنصاري إلى النبي صلى الله عليه و آله فشكى إليه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله [اليه و أخبره بقول الأنصاري و ما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عذق في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنه لا ضرر و لا ضرار) [۱].

قاعده لا ضرر

اشاره

[۱]- در مورد قاعده «لا ضرر» روایات فراوان با اختلاف تعبیر از ائمه «علیهم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۷۶

و فی روایة الحداء عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك، إلا أنه فيها بعد الإباء (ما أراك يا سمره إلا مضارًا، اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه) إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمره و غيرها. و هي كثيرة [۱].

السلام» وارد شده است مصنف، ابتداء، موثقه زرارہ را ذکر کرده‌اند، که مربوط به قضیه معروفی است که بین سمره بن جندب و یکی از انصار پیغمبر اکرم «صلی الله علیه و آله» رخ داده است و نیاز به ترجمه روایت نیست اما اجمالاً: وقتی سمره حاضر نشد از مزاحمت و لجاجت خود دست بردارد و هنگام ورود به باغ [۲۶۵] از مرد انصاری، اذن بگیرد و با اطلاع وارد باغ شود، و یا اینکه آن درخت را به رسول الله «ص» بفروشد تا اینکه دیگر مزاحم مرد انصاری نشود، رسول الله «ص» برحسب نقل این روایت فرمودند «لا ضرر و لا ضرار».

[۱]- روایت دیگری را که مصنف به آن اشاره می‌کنند عبارت است از: «... عن ابی عبيدة الحداء قال: قال ابو جعفر «عليه السلام»:

كان لسمره بن جندب نخلة في حائط بني فلان فكان اذا جاء الى نخلته ينظر الى شيء من اهل الرجل يكرهه الرجل قال:

فذهب الرجل الى رسول الله «صلی الله علیه و آله» فشكاه فقال: يا رسول الله ان سمره يدخل عليّ بغير اذني فلو ارسلت اليه فامرته أن يستأذن حتى تأخذ اهلي حذرًا منه، فأرسل اليه رسول الله «صلی الله علیه و آله» فدعاه فقال: يا سمره ما شأن فلان يشكوك و يقول: يدخل بغير اذني فترى من اهله ما يكره ذلك، يا سمره استأذن اذا انت دخلت ثم قال رسول الله «صلی الله علیه و آله» يسرك ان

يكون لك عذق في الجنة بنخلتك؟ قال

إيضاح الكفایه، ج ۵، ص: ۱۷۷

و قد ادعى تواترها، مع اختلافها لفظا و موردا، فليكن المراد به تواترها إجمالا، بمعنى القطع بصدور بعضها، و الانصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف، و هذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها و انجبار ضعفها، مع أن بعضها موثقه، فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها، كما لا يخفى [۱].

لا، قال: لك ثلاثة؟ قال: لا، قال: ما أراك يا سمرة إلا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها [فاقلعها] و اضرب بها وجهه [۲۶۶].
روایت مذکور هم مربوط به داستان سمرة بن جندب است وقتی او از لجاجت و مزاحمت، خودداری نکرد، رسول الله «ص» فرمودند: «ما أراك يا سمرة إلا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها» به مرد انصاری دستور دادند درخت او را از زمین بیرون بیاور و مقابل رویش بینداز.

روایت دیگر، مرسله صدوق (ره) است که مربوط به قضیه سمرة نمی‌باشد:

قال: و قال «عليه السلام»: لا ضرر و لا ضرار في الاسلام، فالاسلام يزيد المسلم خيرا و لا يزيد شرا [۲۶۷].

خلاصه: در مورد قاعده لا ضرر روایات فراوانی وارد شده است.

نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر»

اشاره

[۱]- قبل از بررسی سند قاعده مذکور، اقسام تواتر را توضیح می‌دهیم:

[اقسام تواتر]

۱- تواتر لفظی:

عبارتست از اینکه یک عبارت را بدون کم و زیاد افراد زیادی به

إيضاح الكفایه، ج ۵، ص: ۱۷۸

نحوی نقل کنند که عادةً تبانی بر کذب از طرف آنها ممتنع باشد و برای انسان، قطع به صدور آن پیدا شود مانند حدیث ثقلین.

۲- تواتر معنوی:

الفاظی را که نقل کرده‌اند مختلف است لکن مفاد و معنای کلمات، تواتر دارد، مثلا صدها نفر یک مطلب را با عبارت مختلف، نقل کنند، مانند شجاعت امیر المؤمنین «عليه السلام».

۳- تواتر اجمالی:

نه در الفاظ، تواتر وجود دارد نه در معنا بلکه مواجه با اخباری هستیم که الفاظشان با یکدیگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف

است لکن علم اجمالی داریم که یکی از آن اخبار از معصوم (ع) صادر شده است ولی آن روایت، برای ما مشخص نیست. در مورد تواتر اجمالی باید قدر مشترک و متیقن بین تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه بر آن حجیت ندارد.

اما سند قاعده لا ضرر:

چون اخبار مربوطه با الفاظ و عبارات مختلف وارد شده، پس تواتر لفظی ندارد و چون تمام آن‌ها مربوط به قضیه «سمره» نیست و مواردش [۲۶۸] مختلف است پس تواتر معنوی هم ندارد بنابراین می‌گوئیم تواتر اجمالی دارند یعنی اجمالا می‌دانیم که بعضی از آن اخبار از معصوم (ع) صادر شده است. مصنف می‌فرماید ادعای تواتر اجمالی جزاف نیست بعلاوه استناد مشهور هم به آنها باعث جبران ضعف سند و حصول اطمینان می‌شود با تمام این مسائل بعضی از آن اخبار «موثقه» هست مانند موثقه زراره که قبلا نقل کردیم.

خلاصه: اشکالی در سند قاعده لا ضرر وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۷۹

و أما دلالتها، فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع، من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال، تقابل العدم و الملكة [۱].

نقد و بررسی مفاد قاعده لا ضرر

اشاره

[۱]- مصنف، ابتداء درباره مفردات قاعده لا ضرر، بحث می‌کنند که مثلا معنای «ضرر» و همچنین «ضرار» چیست. سپس ترکیب «لا ضرر و لا ضرار» را توضیح می‌دهند.

معنای «ضرر»

«ضرر» در مقابل «نفع» است و بین آن دو، تقابل [۲۶۹] عدم و ملکه است مانند اعمی و بصیر، همان‌طور که مرحوم مظفر بیان کردند اعمی به چیزی- انسان یا حیوان- اطلاق می‌شود که شأئیت برای بینائی داشته باشد مثلا- به فردی که از قوه بینائی محروم است، می‌توان اعمی گفت اما نمی‌توان به دیوار، عنوان اعمی داد زیرا دیوار شأئیت برای بینائی ندارد. بین ضرر و نفع هم تقابل عدم و ملکه هست.

در موردی عنوان «ضرر» را اطلاق می‌کنیم که در آنجا شأئیت برای عدم ضرر وجود داشته باشد لکن بالفعل «ضرر»، محقق است نه «عدم الضرر» مانند ضرر و نقصی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۰

كما أن الأظهر أن يكون الضرر بمعنى الضرر جيء به تأكيدا، كما يشهد به إطلاق المضار على سمره، و حكي عن النهاية لا فعل الاثني، و إن كان هو الأصل في باب المفاعلة، و لا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة، و بالجملة لم يثبت له معنى آخر

غیر الضّرر [۱].

که بر مال، آبرو و یا اعضای بدن وارد می‌شود. در تمام آنها عنوان «ضرر» وجود دارد لکن مضاف الیه «ضرر» متفاوت است یعنی گاهی ضرر مالی، گاهی ضرر آبرویی و زمانی ضرر و نقص عضوی تحقق پیدا می‌کند. خلاصه: کلمه «ضرر» دارای همان معنای عرفی ظاهری است.

معنای «ضرار»

[۱]- می‌دانیم که «ضرار» مانند «قتال» مصدر باب مفاعله است و این مصدر معمولاً در مواردی استعمال می‌شود که کاری بین دو نفر واقع شود مانند قاتل زید عمرو، اما مصنف می‌فرماید در ما نحن فیه شواهدی داریم که «ضرار» به معنی «ضرر» و برای تأکید آمده است نه برای فعل بین الاثنینی و اینک به ذکر آن شواهد می‌پردازیم:

۱- در داستان مرد انصاری، «ضرر» فقط از ناحیه سمره بود اما مرد انصاری ضرری به سمره وارد نمی‌کرد، در عین حال، طبق روایت ابو عبیده حدّاء، رسول الله «صلی الله علیه و آله» به سمره فرمودند: «ما أراک یا سمره الا مضاراً» و می‌دانیم که «مضار» اسم فاعل از باب مفاعله است اما در این روایت در مورد فعل بین الاثنینی استعمال نشده است.

۲- مصنف می‌فرماید از کتاب نهاییه ابن اثیر، حکایت شده که «ضرر و ضرار» معنای واحدی دارند و بی‌مناسبت نیست که ما هم شاهی برای مدّعی مصنف

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۱

کما أنّ الظاهر أنّ یكون (لا) لنفی الحقیقه، كما هو الأصل فی هذا التّریب حقیقه أو ادعاء، کنایه عن نفی الآثار، كما هو الظاهر من مثل: (لا صلاة لجار المسجد إلا فی المسجد) و (یا أشباه الرّجال و لا رجال) فإنّ قضیة البلاغه فی الکلام هو إرادة نفی الحقیقه ادعاء، لا نفی الحکم أو الصّفه، كما لا یخفی.

و نفی الحقیقه ادعاء بلحاظ الحکم أو الصّفه غیر نفی أحدهما ابتداء مجازاً فی التّقدیر أو فی الکلمه، كما لا یخفی علی من له معرفه بالبلاغه.

بیاوریم.

۳- «... لا تُضارَّ والدّه بولدها...» [۲۷۰].

خداوند متعال در این آیه احکامی را درباره شیر دادن نوزادان، بیان می‌کند از جمله فقره مذکور:

مادران، حقّ ضرر زدن به کودک را ندارند و نباید به بهانه‌های مختلف از شیر دادن به کودک خودداری نمایند [۲۷۱].

شاهد: کلمه لا «تضار» از مصدر باب مفاعله است و در آیه مذکور در مورد فعل بین الاثنینی استعمال نشده است زیرا اگر ضرری در میان باشد فقط از ناحیه مادر است نه از طرف مادر و فرزند.

۴- همچنین جمله «سافرت دهرا» و «عاقبت اللصّ» شاهی برای مدّعی مصنف است.

طبق شواهد مذکور می‌گوئیم معنای «ضرر» با «ضرار» مترادف است.

اشکال: «ضرار» به معنی جزاء، و عکس‌العملی است که در برابر «ضرر» انجام می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۲

و قد انقدح بذلك بعد إرادة نفي الحكم الضّرري، أو الضّرر الغير المتدارك أو إرادة التّهي من التّفي جدّا، ضرورة بشاعة استعمال الضّرر و إرادة خصوص سبب من أسبابه، أو خصوص الغير المتدارك منه، و مثله لو أريد ذاك بنحو التّقييد، فإنّه و إن لم يكن بعيد، إلا أنّه بلا دلالة عليه غير سديد، و إرادة التّهي من التّفي و إن كان ليس بعزيز، إلا أنّه لم يعهد من مثل هذا التّركيب، و عدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينه على إرادة واحد منها، بعد إمكان حملة على نفيها ادّعاء بل كان هو الغالب في موارد استعماله [۱].

مثال: ابتداء فردی به دیگری ضرر وارد می کند، اما آن عکس‌العملی که شخص دوّم از خود، نشان می دهد، «ضرار» نام دارد. جواب: این معنا برای «ضرار» معهود و متعارف نیست.

اشکال: ممکن است کسی بگوید که «ضرار» اصلاً مصدر باب مفاعله نیست بلکه مانند «کتاب» مصدر ثلاثی مجرّد و به معنای «ضرر» است.

جواب: این احتمال با جمله «آنک رجل مضار» سازش ندارد زیرا مضار از باب مفاعله است.

بررسی هیئت ترکیبیه قاعده «لا ضرر و لا ضرار»

[۱]- در تفسیر و تبیین هیئت مذکور، اختلافات فراوانی هست که مصنّف تقریباً چهار نظر را بیان می کنند اساس اختلاف از این جهت است که آیا «لا» نافی است یا ناهیه که سه قول تحت عنوان «لا» نافی ذکر می کنیم و یک قول هم بعنوان «لا» ناهیه. ۱- به نظر مصنّف، «لا» نافی است. مثلاً زمانی که هیچ کس در خانه نباشد می گوئیم «لا رجل فی الدار» و نفی حقیقت رجل می نمایم و می دانیم که نفی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۳

حقیقت گاهی واقعی است و زمانی ادّعائی [۲۷۲].

نفی حقیقی: گاهی «لا» نافی حقیقه از مدخول خود نفی حقیقت می کند مانند مثال مذکور.

نفی ادّعائی: گاهی همچون متکلم در چیزی یا کسی آثار و صفات مطلوب خود را نمی بیند از آن چیز، نفی حقیقت می کند لکن نفی حقیقت، ادّعائی است نه حقیقه، مانند کلام حضرت علی «علیه السّلام»: یا اشباه الرّجال و «لا رجال» حلوم الاطفال و عقول ربّات الحجال لوددت انّی لم ارکم [۲۷۳] ...

در این جمله، نفی حقیقت «رجولیت»، به نحو حقیقی نیست بلکه ادّعاء نفی حقیقت شده، وقتی حضرت، مردم را به جهاد فرامی خوانند و آنها از جهاد، سر بازمی زنند و در نتیجه، آثار مردانگی و شجاعت و ... در آنها دیده نمی شود، چنین خطابی برای توییح، متوجه آنها می شود و یا مانند این مثال: «لا صلاة لجار المسجد الا فی المسجد» [۲۷۴]، نمازی برای همسایه مسجد نیست، جز در مسجد، یعنی ادّعاء از آن نماز، نفی حقیقت شده نه اینکه نمازش کامل یا صحیح نیست زیرا این توجیهاات خلاف ظاهر است. در مثال مذکور و اشباه آن، نفی حقیقت به نحو ادّعاء است نه حقیقت، و مجوّزش این است که آثار و صفات مطلوب در مدخول «لا» وجود ندارد و مقتضای بلاغت کلام هم همین است مثلاً اگر حضرت علی «علیه السّلام» به جای آن جمله، چنین می فرمودند: [یا اشباه الرّجال «لیس فیکم صفة الرّجال» یا «لیس فیکم آثار الرّجال»] کلام بلیغی نبود و چندان توییحی هم نسبت به آنها ننموده بود. و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۴

اصل و غلبه با این است که «لا» برای نفی حقیقت باشد- حقیقه یا ادّعاء کنایه-

در قاعده «لا- ضرر» هم نفی حقیقت «ضرر» به نحو حقیقی نیست بلکه ادعاء [۲۷۵] نفی حقیقت شده و مقتضای بلاغت کلام هم همین است. یعنی چون احکام ضرری تحقق ندارد، موضوع و «ضرر»، منفی است.

اشکال: به حسب ادله احکام اولیّه، احکام ضرری داریم و مثلاً اطلاق ادله و ضوئه، شامل وضوی ضرری می‌شود.

جواب: قاعده «لا ضرر» ادعاء، نه حقیقه نفی ضرر می‌کند به عبارت دیگر نفی حکم به لسان نفی موضوع است در غیر این صورت [۲۷۶] قاعده مذکور، مستلزم کذب است.

خلاصه نظر مصنف: قاعده «لا ضرر» مستقیماً نفی حکم نمی‌کند بلکه نفی حکم به لسان نفی موضوع می‌نماید.

۲- بعضی از بزرگان [۲۷۷] به نحو دیگری قاعده مذکور را تبیین نموده‌اند و قائل به مجاز در کلمه شده‌اند [۲۷۸] یعنی «ضرر» در غیر موضوع له خود، استعمال شده، مقصود از «ضرر» «حکم ضرری» است و هر حکمی که مستلزم و منشأ ضرر باشد آن «حکم» در اسلام نفی شده است [۲۷۹] مثلاً- اگر لزوم بیع، مستلزم ضرر باشد، خود آن «لزوم»، نفی شده است مانند بیع غبنی که اگر شارع، حکم به لزوم آن بکند، مغبون

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۵

نمی‌تواند معامله را فسخ نماید، چون مستلزم ضرر است پس «طبیعت حکم ضرری» و «لزوم بیع غبنی» نفی شده است. مصنف می‌فرماید بعید است که مقصود از «ضرر»، حکم ضرری باشد و چنین استعمالی بشاعت و قباحه دارد که ما کلمه «ضرر» و طبیعت ضرر را بکار ببریم امّا فقط یکی از اسباب- حکم- آن را اراده کنیم. و می‌دانیم یکی از اسباب ضرر، حکمی است که به حسب اطلاق دلیلش باعث ضرر شود.

خلاصه نظر دوم: قاعده «لا ضرر» نفی حکم می‌کند، یعنی هر حکمی که مستلزم ضرر باشد آن «حکم» در اسلام نفی شده است.

۳- بعضی هم «لا» را نافی گرفته و به تقدیر [۲۸۰]- مجاز در تقدیر- قائل شده‌اند- صفتی در تقدیر گرفته‌اند-

«لا ضرر» یعنی: طبیعت ضرر غیر متدارک در اسلام نفی شده است مثلاً فرض کنید کسی در معامله‌ای مغبون شده، آن ضرر به وسیله خیار غبن، تدارک و جبران شده است و قاعده لا ضرر می‌گوید طبیعت ضرر غیر متدارک در شریعت منفی است. مصنف می‌فرماید این هم بعید است که به «مجاز در تقدیر» قائل شویم و بگوئیم صفتی در اینجا محذوف است.

سؤال: آیا می‌توانیم بگوئیم «لا ضرر و لا ضرار» مطلق است و آن را مقتید به «غیر متدارک» می‌کنیم، یعنی ضرر غیر متدارک در اسلام منفی است همان‌طور که در «اعتق الرقبه» و «لا تعتق الرقبه الکافره» مسئله تقیید را مطرح می‌کنیم.

جواب: این حرف، بعید نیست لکن دلیلی نداریم که «لا ضرر» را به نحو مذکور

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۶

مقتید نمائیم به خلاف مثال عتق رقبه که دلیل بر تقیید داریم و ...

۴- نظر دیگر این است که «لا» را ناهیه بدانیم کما اینکه مرحوم شریعت اصفهانی چنین فرموده‌اند [۲۸۱].

مصنف، نظر اخیر را هم نمی‌پذیرند، چون متداول و معهود نیست که «لای» ناهیه بر سر اسم درآید.

قوله: «و عدم امکان نفی الحقیقه حقیقه ...».

خلاصه: اینکه نمی‌توان در «لا ضرر»، نفی حقیقت به نحو حقیقت نمود قرینه‌ای بر معانی مجازی شما نمی‌شود بلکه می‌گوئیم «لا»، نفی حقیقت می‌کند منتها ادعاء [۲۸۲] و دو قرینه هم بر این مطلب داریم:

۱- مقتضای بلاغت کلام، که مفضلاً توضیح دادیم. ۲- غالباً و به حسب استعمال، این نوع، ترکیبات و جملات برای نفی حقیقت به نحو ادعا به کار می‌رود- کنایه نه مجازا-

خلاصه نظر مصنف در مورد قاعده «لا ضرر»

۱- معنای «ضرر» همان مفهوم عرفی و مقابل نفع است.

۲- «ضرار» برای تأکید «ضرر» آمده، و معنایش با «ضرر» مغایر نیست.

۳- «لا»، نافی است.

۴- قاعده «لا ضرر» نفی حکم به لسان نفی موضوع می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۷

ثمّ الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها، أو المتوهم [۲۸۳] ثبوته لها كذلك في حال الضرر لا الثابت له بعنوانه، لوضوح أنّه العلة للنفي، و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفية بل يثبتة و يقتضيه [۱].

[۱]- بعد از بررسی مفاد قاعده لا ضرر، متذکر چند امر مهم می‌شویم:

مقدمه: حدیث رفع، آثاری را که بر عناوین اولیه، مترتب است برمی‌دارد نه، آثاری که بر عناوین ثانویه- مانند خطاء و نسیان- مترتب است مثلاً- حدیث رفع می‌گوید «رفع الخطاء» و از طرف دیگر، آیه شریفه می‌فرماید: «وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ...» [۲۸۴] یعنی در مورد قتل خطائی یک بنده آزاد شود باتوجه به اینکه حدیث رفع، آثار مترتب بر عناوین اولیه را برمی‌دارد، می‌گوئیم حدیث رفع نمی‌تواند اثر مترتب بر خطاء- تحریر رقبه- را رفع نماید زیرا از ابتداء این اثر بر عنوان ثانوی مترتب بوده است.

نظیر این مطلب را در مورد قاعده «لا ضرر» می‌گوئیم که [۲۸۵] قاعده مذکور، احکامی که روی نفس عنوان «ضرر» ثابت شده است نفی نمی‌کند بلکه احکام ضرری که روی عناوین اولیه افعال، بار شده، نفی می‌نماید مثلاً موضوع بعضی از احکام، «ضرری» است مانند حج، خمس و زکات که به حسب ظاهر، دارای ضرر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۸

و من هنا [۲۸۶] لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه و أدلة الأحكام، و تقدّم أدلته على أدلتها- مع أنّها عموم من وجه- حيث أنّه يوفق بينهما عرفاً، بأنّ الثابت للعناوين الأوليّة اقتضائي، يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة أو النافية لحكم الأفعال بعناوينها الثانويّة، و الأدلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الأوليّة [۱].

مالی یا جانی هستند در این موارد نمی‌توانیم به قاعده لا ضرر، تمسک نمائیم و بگوئیم «ضرر» در اسلام نفی شده است زیرا اصل حکم شارع، روی عنوان «ضرری» بار شده است.

سؤال: چرا «لا ضرر» احکامی را که روی نفس عنوان «ضرر» بار شده، نفی نمی‌کند؟

جواب: شارع مقدّس، ضرر را علّت نفی قرار داده است، اما علّت کدام نفی؟

واضح است که علّت نفی احکام دیگر است نه علّت نفی حکم خودش، هیچ‌گاه موضوع، مانع حکم خود نمی‌شود بلکه موضوع، حکم مربوط به خودش را اثبات می‌نماید.

نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولیه

[۱]- ادله احکام ثانویه- قاعده لا- ضرر- نسبت به ادله اولیه، تقدم دارند و با اینکه به حسب ظاهر، بین آنها تعارض و عموم و

خصوص من وجه است اما در عین حال، ادله ثانویه بر ادله اولیه، مقدم هستند.

قبلا متذکر می‌شویم که ادله ثانویه بر دو قسم هستند: ۱- بعضی از آنها مانند ادله

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۸۹

نفی ضرر و حرج، نفی حکم می‌کنند ۲- بعضی از ادله ثانویه اثبات حکم می‌نمایند مانند ادله وجوب وفاء به شرط، وفاء به نذر و غیره. و اینک با ذکر دو مثال آن را توضیح می‌دهیم.

الف- دلیل «لا ضرر» را مثلا با دلیل ایجاب وضوء مقایسه می‌کنیم- دلیل ایجاب وضوء می‌گوید حتی در مورد ضرر، وضوء واجب است و دلیل لا ضرر، وجوب وضوء را در حال ضرر، نفی می‌کند بین این دو به حسب ظاهر، تعارض است و نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است، یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارند، ماده اجتماع، عبارتست از وضوی ضرری و دو ماده افتراق عبارتند از: الف:

وضوی غیر ضرری ب: غیر وضوی ضرری مانند غسل ضرری که ارتباطی به وضوء ندارد، در این موارد نمی‌گوئیم در ماده اجتماع، مسئله تساقط مطرح است و ... بلکه مقتضای جمع عرفی این است که ماده اجتماع- وضوی ضرری- را به اختیار قاعده لا ضرر بگذاریم و بگوئیم وضوی ضرری واجب نیست یعنی ادله لا ضرر بر ادله اولیه مقدم هستند.

سؤال: با ظهور دلیل ایجاب وضوء چه کنیم که می‌گوید مطلقا وضوء واجب است.

جواب: احکامی که روی عناوین اولیه، بار شده جنبه اقتضائی دارند و در صورت عروض مانعی مانند ضرر، آن حکم اقتضائی ثابت نمی‌شود و ادله نفی ضرر در برابر آن، یک مانع بسیار قوی هست و نمی‌گذارد مطابق دلیل اولی و وجوب اقتضائی ثابت شود و فعلیت پیدا کند.

ب- مثال دیگر در مورد ادله ثانویه‌ای که اثبات حکم می‌نمایند: دلیل وجوب وفای به شرط از ادله ثانویه است مثلا «المؤمنون عند

شروطهم» می‌گوید، اگر چیزی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۰

نعم ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العلية التامة [۱].

در معامله، شرط شد باید به آن وفاء نمود و می‌دانیم که خیاطت لباس به حسب دلیل اولی، امر مباحی است حال اگر خیاطت لباس در معامله‌ای مورد اشتراط، واقع شد مثلا- بایع به مشتری گفت این کتاب را می‌فروشم مشروط بر اینکه لباس مرا بدوزی در این صورت ما دو دلیل داریم: دلیل اولی که دارای اطلاق یا عموم است و مفادش این است که خیاطت لباس مباح و ترکش جائز است خواه مورد اشتراط واقع بشود یا نشود و دلیل ثانوی، و «المؤمنون عند شروطهم» هم دارای عموم یا اطلاق است و می‌گوید هر شرطی واجب الوفاء هست خواه خیاطت لباس باشد یا چیز دیگر و بین آن دو، عموم خصوص من وجه است و یک ماده اجتماع و دو ماده افتراق دارند. اما ماده اجتماع عبارت است از: خیاطت لباسی که مورد اشتراط واقع شود [۲۸۷] و دو ماده افتراق آنها عبارت است از: الف- ماده افتراق دلیل خیاطت، آن موردی است که خیاطت مورد اشتراط واقع نشود ب- ماده افتراق دلیل وجوب وفاء به شرط آن موردی است که چیزی غیر از خیاطت، شرط شود. در این مورد هم مانند فرض قبل مقتضای جمع عرفی این است که دلیل ثانوی بر دلیل اولی تقدم دارد و باید خیاطت ثوب انجام شود.

[۱]- مصنف فرمودند ادله ثانویه بر ادله اولیه تقدم دارند اکنون می‌فرمایند که همیشه این چنین نیست گاهی هم مطلب عکس این است و ادله اولیه بر ادله ثانویه و بر قاعده لا ضرر تقدم پیدا می‌کنند.

سؤال: در چه مواردی ادله اولی بر ادله ثانوی تقدم دارند؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۱

و بالجمله الحكم الثابت بعنوان أولى: تارة يكون بنحو الفعلية مطلقا، أو بالإضافة إلى عارض دون عارض، بدلالة لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له، فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله. و أخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفا، حيث كان اجتماعهما قرينه على أنه بمجرد المقتضى، و أن العارض مانع فعلى [۱].

جواب: در مواردی که از طریق معتبری احراز کنیم که حکم دلیل اولی علت تامه فعلیت است و آن حکم به نحوی جعل شده است که جنبه اقتضائی ندارد بلکه علت تامه فعلیت هست در این موارد، ادله اولیه بر ادله ثانویه، تقدم دارند، مثلا می دانیم حرمت قتل مؤمن، حکمی است که به عنوان اولی علت تامه فعلیت است و با عنوان ثانوی و تحقق ضرر، نفی نمی شود.

[۱]- اکنون مصنف، خلاصه بحث قبل را همراه با قاعده کلی بیان می کنند و مشخص می نمایند که در چه مواردی ادله احکام ثانویه بر ادله احکام اولیه تقدم دارد و در چه مواردی ادله احکام اولیه بر ادله احکام ثانویه مقدم است. ۱- در دو مورد ادله اولیه، نسبت به ادله ثانویه مقدم است.

الف- گاهی حکمی به عنوان اولی ثابت شده و فعلیت تامه دارد و هیچ یک از عوارض و عناوین ثانوی، اعم از ضرر و غیره نمی تواند آن حکم اولی را متزلزل نماید در این صورت دلیل اولی بر دلیل ثانوی تقدم دارد.

مثال: انقاذ نبی یا ولی واجب است و اگر این انقاذ، مستلزم ضرر مالی یا حتی ضرر جانی باشد دلیل ثانوی و قاعده لا ضرر نمی تواند مانع آن شود بلکه همان دلیل حکم اولی تقدم دارد و باید انقاذ نبی یا وصی انجام شود.

ب- گاهی حکمی به عنوان اولی ثابت شده و نسبت به بعضی از عوارض

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۲

هذا لو لم نقل بحكومة دليله [۲۸۸] على دليله [۲۸۹]، لعدم ثبوت نظره إلى مدلوله، كما قيل [۱].

فعلیت تامه دارد [۲۹۰] و در برابر بعضی دیگر از عوارض فعلیت تامه ندارد [۲۹۱].

مثال: اگر کسی فاقد آب است لکن تمکن مالی دارد و کسی هم حاضر است مقداری آب به او بفروشد در این صورت گرچه خرید آب، مستلزم ضرر مالی است اما در عین حال باید آب را بخرد و وضوء بگیرد و دلیل اولی نسبت به دلیل ثانوی مقدم است اما اگر وضوء گرفتن، موجب ضرر جانی و بیماری باشد در این صورت ادله ثانوی بر ادله اولی تقدم دارد.

سؤال: از کجا متوجه می شویم که تکلیف، فعلیت تامه و مطلقه دارد؟

جواب: باید دلیل حکم اولی را ملا حظه کرد گاهی دلالتش آن قدر، قوی [۲۹۲] هست که نمی توان از آن اغماض نمود یعنی به نحوی است که اصلا دلیل ثانوی- عارض- نمی تواند در برابر آن، مقاومت کند لذا می گوئیم دلیل اولی بر دلیل ثانوی تقدم دارد.

۲- گاهی هم دلیل حکم اولی به نحوی است که اگر یک دلیل حکم ثانوی در برابر آن قرار گیرد، باید از دلیل اولی صرف نظر کرد و اجتماع این دو دلیل، قرینه عرفی است که آن حکم اولی جنبه اقتضائی دارد و با عروض هر مانعی اعم از ضرر، حرج و اضطرار، رفع می شود و اکثر موارد هم از این قبیل است.

[۱]- گفتیم علت تقدیم دلیل ثانوی بر دلیل اولی به مقتضای جمع عرفی است اما

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۳

ثم انقدح بذلك حال توارد دلیلی العارضین، كدليل نفی العسر و دليل نفی الضرر مثلا، فيعامل معهما معاملة المتعارضین لو لم يكن

من باب تزاحم المقتضیین، و إلا فیکدم ما کان مقتضیه أقوى و إن کان دلیل الآخر أرجح و أولى [۱].

بعضی وجه تقدیم را حکومت اصطلاحی می‌دانند و می‌دانیم که در صورتی حکومت، محقق است که دلیل حاکم، ناظر و شارح دلیل محکوم باشد [۲۹۳].

مصنّف، این وجه را نمی‌پذیرند و می‌گویند نظارت و شارحیت دلیل ثانوی، نسبت به دلیل اولی، ثابت نیست مثلاً چگونه می‌توانیم، بگوئیم «لا ضرر» شارح و مفسّر دلیل وضوء هست.

خلاصه: تقدّم دلیل ثانوی بر دلیل اولی در مواردی که قبلاً ذکر کردیم ثابت است اما ملاک تقدّم، یا «جمع عرفی» [۲۹۴] است و یا به خاطر حکومت دلیل ثانوی بر دلیل اولی است - طبق نظر شیخ اعظم -

توارد دو دلیل ثانوی نسبت دلیل «لا ضرر» با ادله احکام ثانویه

[۱] - سؤال: اگر دلیل «لا ضرر» [۲۹۵]، با بعضی از ادله احکام ثانویه به حسب ظاهر، تعارض نمود حکم مسئله چیست؟ مثلاً گاهی تصرّف در ملک خود و حفر چاه، مستلزم اضرار به همسایه است و «لا ضرر» آن را نفی می‌کند و از طرف دیگر اگر چنین کاری نکنیم، خودمان دچار عسر و حرج و مضیقه شدید می‌شویم و قاعده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۴

«لا حرج» می‌گوید «ما جعل علیکم فی الدین من حرج» [۲۹۶] در این موارد کدامیک از دو دلیل ثانوی [۲۹۷] مقدم است؟ جواب: اگر آن دو دلیل از قبیل متعارضین باشند، حکم دلیلی متعارضین در مورد آنها اجراء می‌شود و اگر از قبیل متزاحمین باشند هر کدام که مقتضی و ملاکش قوی‌تر باشد مقدم داشته می‌شود.

فرق تزاحم و تعارض: در متعارضین، مقتضی و ملاک حکم در احدهما هست نه در هر دو.

مثال: فرض کنید یک دلیل می‌گوید نماز جمعه، واجب، و دلیل دیگر می‌گوید نماز جمعه حرام است و فرضاً حکم هم منحصر به وجوب و حرمت است، در این مورد، واضح است که یکی از این دو دلیل، دارای ملاک هست و نمی‌شود هر دو، واجد ملاک باشند، در باب متعارضین باید به آن دلیلی مراجعه کرد، که از نظر دلیلیت، رجحان دارد - از جهت سند یا دلالت و غیره -

امّا در متزاحمین، ملاک حکم در هر دو وجود دارد مانند وجوب انقاز دو غریق که هر کدام مصلحت ملزمه دارند، در مورد متزاحمین کاری به دلیل آن نداریم که کدامیک از نظر سند یا دلالت و امثال آنها قوی‌تر است بلکه باید بینیم ملاک و مقتضی کدامیک قوی‌تر است و مصلحت کدامیک بیشتر است هر کدام که ملاک و مقتضی قوی‌تر داشت، طبق آن، عمل می‌کنیم گرچه دلیل دیگر از نظر دلالت، ارجح باشد. و اگر مقتضی هر دو مساوی بود، در انتخاب احدهما مختیر هستیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۵

و لا- یبعد أن الغالب فی توارد العارضین أن یکون من ذاک الباب، بثبوت المقتضی فیهما مع تواردهما، لا من باب التّعارض، لعدم ثبوته إلا فی أحدهما کما لا یخفی؛ هذا حال تعارض الضّرر مع عنوان أولى أو ثانوی آخر [۱].

و أمّا لو تعارض [۲۹۸] مع ضرر آخر، فمجمّل القول فیه أن الدّوران إن کان بین ضرری شخص واحد أو اثین، فلا مسرّح إلا لاختیار أقلّهما لو کان، و إلا فهو مختار [۲].

خلاصه: اگر دو دلیل ثانوی در برابر یکدیگر قرار گرفت، چنانچه از قبیل متعارضین بودند، به هر کدام که دلالتشان قوی‌تر بود عمل می‌کنیم و اگر از قبیل متزاحمین بودند، به هر کدام که مقتضی و ملاکش قوی‌تر بود، عمل می‌نمائیم.

[۱]- سؤال: بالاخره توارد دو دلیل ثانوی آیا از قبیل متعارضین است یا متزاحمین؟

جواب: بعید نیست که بگوئیم در غالب موارد از مصادیق متزاحمین هستند یعنی ملاک و مقتضی حکم در هر دو طرف وجود دارد و این چنین نیست که اگر دو دلیل ثانوی در برابر یکدیگر قرار گرفتند، احدهما فاقد مقتضی باشد منتها اگر تشخیص دادیم که کدامیک ملاکش قوی‌تر است آن را مقدم می‌داریم و الا مخیر هستیم.

خلاصه: توارد دو دلیل ثانوی از قبیل متعارضین نیست زیرا در متعارضین احدهما دارای مقتضی و ملاک هست اما در متزاحمین هر دو واجد ملاک هستند.

تاکنون نسبت قاعده «لا ضرر» را با ادله اولیه و ثانویه بیان کردیم.

تعارض ضررین

[۲]- اگر مصادیق قاعده «لا ضرر» با یکدیگر تعارض کردند حکمشان چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۶

و أمّا لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمّل الضرر، و لو كان ضرر الآخر أكثر، فإنّ نفيه يكون للمنة على الأمة، و لا منة على تحمّل

مسئله، دارای سه صورت است:

۱- گاهی امر، دائر بین دو ضرر، برای شخص واحد است، که این صورت دارای دو فرض است:

الف- امر، دائر است که یکی از دو ضرر بر «من» وارد شود مثلاً- ظالمی ما را اکراه نمود که یا صد تومان از پولهای خود را به او بدهیم یا یک گوسفند از گوسفندان خود را به او بدهیم.

ب: امر دائر است که یکی از دو ضرر بر دیگری- زید- وارد شود مثلاً ظالمی ما را اکراه نموده که یا صد تومان از زید بگیریم و به او بدهیم یا یکی از گوسفندان زید را تحویل او بدهیم.

در دو فرض مذکور اگر هر دو ضرر، مساوی است ما در انتخاب یکی از آن دو مخیر هستیم و اگر مسئله اقل و اکثر مطرح است، باید ضرر کمتر را اختیار نمائیم.

۲- گاهی امر دائر بین دو ضرر، برای دو فرد مختلف است- مکره از دائره ضرر، خارج است- مثلاً ظالمی فردی را اکراه نموده که یا صد تومان از زید برایم بگیر، و یا یکی از گوسفندان عمرو را، در این صورت هم اگر آن دو ضرر، مساوی است، ما مخیر هستیم و الا باید ضرر «کمتر» را انتخاب نمائیم. علت اختیار اقل الضررین در صورت اول و دوم واضح است زیرا نسبت به ضرر اکثر، اکراهی تحقق ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۷

الضرر، لدفعه عن الآخر و إن كان أكثر. نعم لو كان الضرر متوجّها إليه، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر، اللهم إلا أن يقال: إن نفي الضرر و إن كان للمنة، إلا أنه بلحاظ نوع الأمة، و اختيار الأقل بلحاظ النوع منة، فتأمل [۲۹۹] [۱].

[۱]- ۳: گاهی امر، دائر بین ضرر، نسبت به خود و فرد دیگر است، یا باید ضرر متوجّه «من» بشود یا متوجّه «زید».

صورت سوم هم دارای دو فرض است:

الف- گاهی ابتداء ضرر، متوجّه خود انسان می‌شود لکن می‌توان آن را از طریق ضرر به زید دفع نمود در این صورت مجوزی

وجود ندارد که نسبت به غیر، ضرر وارد نمائیم مخصوصا اگر ضرر متوجه خودمان کمتر باشد.

مثال: اگر ظالمی ما را اکراه نماید که صد تومان از اموالمان به او بدهیم در این صورت نمی‌توان به خاطر دفع ضرر از خود، آن را متوجه زید نمائیم.

ب- گاهی امر، دایره بین ضرر نسبت به خود یا فرد دیگری است و هر دو در عرض یکدیگر می‌باشیم یعنی ضرر مستقیما و از ابتداء، متوجه هر دو شده است.

مثال: ظالمی انسان را اکراه نماید که یا صد تومان از مال خودمان به او بدهیم یا یک گوسفند از اموال زید به او بدهیم یعنی ضرر، مستقیما متوجه هر دو شده است و هر دو در عرض یکدیگر هستیم.

مصنّف می‌فرماید اظهر این است که لزومی ندارد خودمان متحمل ضرر شویم گرچه ضرر مربوط به غیر، بیشتر از ضرر مربوط به خودمان باشد زیرا قاعده لا ضرر در مقام امتنان- برای امت- وارد شده و اگر بناء باشد من متحمل ضرر شوم تا ضرر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۸

دیگری دفع شود امتنانی برای من وجود ندارد بلکه برای آن فرد ممت و امتنان هست «اللهم الا ان يقال ...»

قاعده «لا ضرر» در مقام ممت برای شخص و فرد نیامده است بلکه در این قاعده امتنائیه، نوع مردم در نظر گرفته شده‌اند- نه شخص و خصوص افراد-

بنا بر اینکه «لا ضرر» امتنان بر نوع امت باشد، باید اقل و اکثر را ملاحظه نمود اگر ضرر متوجه من کمتر است، باید آن را متحمل شوم و الا نه.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۱۹۹

فی الاستصحاب

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۱

فصل فی الاستصحاب ۳۰۰]: و فی حجّیته إثباتا و نفیا أقوال للأصحاب. و لا یخفی أن عباراتهم فی تعریفه و إن کانت شتی، إلا أنها تشير إلى مفهوم واحد و معنی فارد، و هو الحکم ببقاء حکم أو موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه: إمّا من جهة بناء العقلاء علی ذلك فی أحكامهم العرفیة مطلقا [۳۰۱]، أو فی الجملة [۳۰۲] تعبدا، أو للظنّ به النَّاشئ عن ملاحظه ثبوت سابقا. و إمّا من جهة دلالة النَّصّ أو دعوی الإجماع علیه كذلك، حسبما تأتي الإشارة إلى ذلك مفصلا [۱].

استصحاب

«اقوال در استصحاب»

[۱]- چهارمین اصل از اصول عملیه‌ای که مرحوم آقای آخوند درباره آن، بحث

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۲

می‌کنند استصحاب است.

در حجّیت یا عدم حجّیت استصحاب، اقوال متعددی وجود دارد و مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول در این مورد ذکر کرده‌اند [۳۰۳].

تعریف استصحاب

مصنّف می‌فرماید گرچه عبارات علماء و اصولیین در تعریف استصحاب، مختلف است اما تمام آنها به یک مفهوم اشاره می‌کنند و آن عبارت است از: «هو الحكم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه».

بنابراین تعریف هر گاه در بقاء یک حکم شرعی شک کنیم، حکم به بقاء آن می‌نمائیم. مثلا هرگاه حکمی - طهارت - در زمان سابق، ثابت بود ولی در بقاء آن، شک کنیم، در این صورت به بقاء آن حکم می‌کنیم و همچنین هرگاه شک در بقاء

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۳

موضوعی نمائیم که آن موضوع، دارای حکم شرعی است، حکم به بقاء آن موضوع می‌کنیم.

مثال: در موضوعات خارجیّه - مثلا می‌دانیم مایعی در زمان سابق قطعا خمر بوده است - واضح است که خمر، موضوع حکم شرعی است - لکن فعلا - شک داریم که آیا عنوان خمریت، باقی است یا نه در این صورت می‌توانیم با تمسّک به استصحاب، حکم به بقاء آن موضوع - خمریت - نموده و احکام خمر را بر آن مایع مترتب نمائیم بنابراین در استصحاب باید یا حکم شرعی را استصحاب نمود و یا موضوعی که دارای حکم شرعی است.

[بیان اجمالی ادله حجیت استصحاب]

اشاره

دلیل حجیت استصحاب چیست؟ به عبارت دیگر از چه طریقی حکم به بقاء می‌کنیم؟ در ادله اعتبار استصحاب، اختلاف هست. مصنّف فعلا به آن‌ها اشاره می‌کند ولی بعدا درباره آنها به تفصیل، بحث می‌کند و اینک آن ادله را به نحو اختصار بیان می‌کنیم.

۱- بنای تعبّدی عقلاء:

عقلاء در احکام عرفی و در مسائل روزمره خود اگر نسبت به مطلبی یقین داشتند و بعد شک در بقاء آن کنند بناء بر بقاء آن می‌گذارند، البتّه نه از باب اینکه ظنّ به بقاء برایشان پیدا می‌شود بلکه آنها یک بنای تعبّدی دارند که دائر مدار وجود و عدم ظنّ نیست - ظنّ به بقاء، دلیل دیگری است که بزودی آن را بیان می‌کنیم -

۲- ظنّ:

بنای عقلائی تعبّدی «بر بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی این است که اگر چیزی قبلا ثابت و متیقّن بود ولی اکنون شک در بقاء آن داریم، فعلا ظنّ به بقاء برای ما محقق می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۴

و لا یخفی أنّ هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقا أو في الجملة، و في وجه ثبوته، على أقوال. ضرورة أنّه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظنّ به التّاشئ مع العلم بثبوته، لما تقابل فيه الأقوال، و لما كان التّفی و الإثبات واردین علی مورد واحد بل موردین، و تعریفه بما ینطبق علی بعضها، و إن كان ربما یوهم أنّ لا یکون هو الحكم

بالبقاء بل ذاك الوجه، إلا أنه حيث لم يكن بحدّ [۳۰۴] ولا برسم بل من قبيح شرح الاسم، كما هو الحال في التعريفات

کسانی که استصحاب را از راه ظنّ به بقاء حجّت می‌دانند معتقدند که استصحاب، اصل عملی نیست بلکه یکی از امارات معتبر است.

سؤال: شکّ در بقاء با ظنّ به بقاء چگونه جمع می‌شوند؟

جواب: با قطع نظر از یقین به ثبوت قبلی شکّ در بقاء داریم و با توجه به یقین به ثبوت، ظنّ به بقاء داریم مثلاً ابتداء نمی‌دانیم که لباسمان طاهر است یا نه اما وقتی توجه می‌کنیم به اینکه اول صبح لباس ما قطعاً طاهر بوده، با توجه به یقین به ثبوت قبلی، فعلاً ظنّ به بقاء طهارت برای ما پیدا می‌شود.

۳- نصوص:

عده‌ای هم از طریق نصوص و روایات، قائل به اعتبار استصحاب شده‌اند.

۴- اجماع:

بعضی هم برای اعتبار استصحاب به اجماع، تمسک نموده‌اند و واضح است که ادّعی اجماع در مسأله‌ای که مثلاً یازده قول در آن وجود دارد، صحیح نیست البتّه بعداً درباره هر یک از ادله بحث خواهیم کرد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۵

غالباً، لم یکن له دلالة علی أنه نفس الوجه، بل للإشارة إليه من هذا الوجه، و لذا لا وقع للإشکال علی ما ذکر فی تعریفه بعدم الطرد أو العکس، فإنه لم یکن به إذا لم یکن بالحدّ أو الرّسم بأس فانقدح أنّ ذکر تعریفات القوم له، و ما ذکر فیها من الإشکال، بلا حاصل و طول بلا طائل [۱].

[۱]- طرق و راههای مختلفی که برای حجّیت استصحاب، بیان کرده‌اند تأثیری در تعریف و حقیقت استصحاب نمی‌گذارد بلکه حقیقت استصحاب یک چیز است و آن عبارت است از: «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه» لذا طبق تعریفی که ما برای استصحاب بیان کردیم تمام اقوال یازده‌گانه‌ای که در باب استصحاب گفته شده روی یک موضوع، جاری می‌شود به عبارت دیگر تعریفی که ما برای استصحاب، ذکر کردیم، مرکز تجمّع تمام اقوال است یعنی بعضی می‌گویند استصحاب مطلقاً حجّت است و عده‌ای معتقدند استصحاب اصلاً حجّیت ندارد و جمعی تفصیل می‌دهند، تمام آنها تعریف و حقیقتی را که ما بیان کردیم نفی یا اثبات می‌کنند و یا اینکه تفصیل می‌دهند به عبارت دیگر می‌گویند «الحکم ببقاء حکم او موضوع ...» مطلقاً حجّیت دارد یا ندارد و یا در مسئله، تفصیل می‌دهند.

سؤال: چرا مصنّف، این همه اصرار بر مطلب مذکور دارند.

جواب: چون بعضی استصحاب را به نحو دیگر معنا کرده‌اند مثلاً بعضی گفته‌اند استصحاب عبارت است از: «بناء العقلاء علی البقاء» و بعضی در تعریف استصحاب، مسأله ظنّ به بقاء را مطرح کرده و گفته‌اند ماهیت استصحاب، ظنّ به بقاء هست - نه اینکه ظنّ به بقاء راه ثبوت حکم به بقاء باشد -

مصنّف می‌فرماید اگر بگوئیم کسانی که استصحاب را به نحو مذکور، تعریف کرده‌اند واقعا در صدد بیان حقیقت و تعریف استصحاب بوده‌اند، لازمه‌اش این است که اقوال مختلف و یازده گانه‌ای که در مورد استصحاب گفته شده نتواند در یک ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۶

مورد، تجمّع نماید و یک چیز را نفی یا اثبات نماید یعنی اقوال مختلف با یکدیگر تقابلی ندارند زیرا:

فرض کنید یک نفر، استصحاب را «بناء العقلاء علی البقاء» می‌داند اما فرد دوّمی وجود دارد که او بنای عقلاء را نمی‌پذیرد اما روایات باب و اخبار «لا تنقض» را قبول دارد، در این صورت از شما سؤال می‌کنیم که:

آیا فرد دوّم از کسانی است که استصحاب را حجت می‌داند یا نه به عبارت دیگر آیا او از نافیین است یا از مثبتین؟ شما نمی‌توانید بگوئید او استصحاب را حجت می‌داند زیرا استصحاب را به «بناء العقلاء علی البقاء» تعریف کردید و او بناء عقلاء را قبول ندارد و نمی‌توانید، بگوئید او استصحاب را حجت نمی‌داند زیرا او اخبار باب را معتبر می‌داند بنابراین وقتی مسأله‌ای را برای بحث، مطرح می‌کنیم باید به نحوی آن را طرح نمائیم که روی تمام اقوال جاری شود یعنی نافی آن را نفی نماید و مثبت همان را بپذیرد و مفصل همان را تفصیل دهد نه اینکه طرح مسئله به نحوی باشد که منطبق با یک قول یا دو قول باشد.

سؤال: بالاخره راه حلّ این مشکل چیست؟ ما می‌بینیم بعضی استصحاب را به «بناء العقلاء علی البقاء» تعریف کرده و یا بعضی در تعریف و بیان حقیقت استصحاب، ظنّ به بقاء را مطرح کرده‌اند و طبق این تعاریف، اقوال مختلف بریک مورد تجمّع نمی‌کنند و تقابلی با یکدیگر ندارند و این توهم ایجاد می‌شود که استصحاب، «حکم به بقاء» نباشد بلکه عبارت است از همان «بناء العقلاء و...».

جواب: اگر تعاریف مذکور، جنبه حدّی و رسمی داشته باشد و تعریف به حقیقت و ماهیت و عرض خاص باشد، اشکال مذکور وارد است اما می‌دانیم که آنها در صدد چنین تعریفی نبوده‌اند بلکه چون دلیل حجّیت استصحاب و راه حکم به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۷

ثم لا یخفی أنّ البحث فی حجّیته مسأله اصولیّه، حیث یبحث فیها لتمهید قاعده تقع فی طریق استنباط الأحکام الفرعیّه، و لیس مفادها حکم العمل بلا واسطه، و إنّ کان ینتهی إلیه، کیف؟ و ربما لا یكون مجری الاستصحاب إلا حکما أصولیا کالحجّیّه مثلا، هذا لو کان الاستصحاب عبارة عمّا ذکرنا.

و اما لو کان عبارة عن بناء العقلاء علی بقاء ما علم ثبوته، أو الظنّ به النَّاشئ من ملاحظه ثبوته، فلا إشکال فی کونه مسأله اصولیّه [۱].

بقاء را مثلا بنای عقلاء می‌دانسته‌اند [۳۰۵]، این بنای عقلاء را در تعریف استصحاب آورده‌اند و الا الاستصحاب، بنای عقلاء نیست بلکه همان حکم به بقاء است که بیان کردیم و تعاریف آنها جنبه شرح الاسم دارد مثل اینکه از ما سؤال کنند «سعدانه» چیست در جواب گوئیم «سعدانه» به معنی جدار و دیوار نیست بلکه نوعی گیاه است لذا در چنین تعاریفی نباید دقت و اشکال کرد که جامع افراد و مانع اغیار نیست و مصنّف معتقدند که این تعریف و امثال آن همگی جنبه شرح الاسم دارند.

خلاصه: تعریف استصحاب عبارت است از: «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه» و تمام اقوال هم روی همین تعریف، تجمّع می‌کنند و آن را نفی یا اثبات می‌کنند و بیش از این در این زمینه، بحث نمی‌کنیم زیرا فائده‌ای بر آن مترتب نیست [۳۰۶].

[۱]- برای پاسخ به سؤال مذکور، ملاک و میزان مسأله اصولی را بیان می‌کنیم که:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۸

مسأله اصولی، آن است که در طریق استنباط حکم شرعی کلی قرار گیرد به عبارت دیگر، مسأله اصولی باید مقدمه، برای استنباط حکم کلی الهی واقع شود و در سلسله علل حکم الهی قرار گیرد به بیان دیگر وقتی برای استنباط حکم الهی قضیه‌ای تشکیل می‌دهیم، مسأله اصولی کبرای آن قضیه، واقع می‌شود و نتیجه صغرا و کبرای آن قضیه، حکم کلی الهی است.

مثال: نماز جمعه در زمان حضور، واجب بوده و فرض کنید اکنون وجوب آن، مشکوک البقاء هست لذا یک صغرا و کبرا تشکیل می‌دهیم و می‌گوئیم، وجوب نماز جمعه مشکوک البقاء است و هر حکمی که مشکوک البقاء باشد محکوم به بقاء هست- استصحاب- نتیجه می‌گیریم پس وجوب نماز جمعه «محکوم بالبقاء» بنابراین اکنون وجوب نماز جمعه باقی است.

همان‌طور که ملاحظه کردید استصحاب به‌عنوان کبرای قضیه مذکور، واقع شد و در نتیجه حکم الهی را استنباط نمودیم لذا می‌گوئیم استصحاب از مسائل اصولی است نه از قواعد فقه و همچنین ملاحظه نمودید که استصحاب و مسئله اصولی مستقما حکم عمل مکلف را بیان نمی‌کنند بلکه منتهی به حکم فعل مکلف می‌شوند و نتیجه قیاس مذکور، حکم فعل مکلف را بیان می‌کرد اما قواعد فقهیه به صورت ضابطه، مستقما حکم فعل مکلف را بیان می‌کنند مثلاً قاعده تجاوز، قاعده ضمان و امثال آنها بدون واسطه و بدون صغرا و کبرا حکم فعل مکلف را معین می‌کنند به‌عنوان مثال قاعده تجاوز [۳۰۷] می‌گوید اگر شک در چیزی نمودید- بعد از آن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۰۹

که حین عمل متذکر بودید- بناء بگذارید که آن شیء در جای خودش تحقق پیدا کرده است.
قوله: «کیف و ربما لا یکون...».

اکنون مصنف، شاهی اقامه می‌کنند که استصحاب، مسأله اصولی است نه قاعده فقهیه و آن شاهد این است که: گاهی استصحاب در یک مسأله اصولی جریان پیدا می‌کند و از این طریق، حجیت آن مسأله اصولی برای ما روشن می‌شود، چنانچه چیزی قبلا- حجیت داشته و بعد شک کنیم که آیا حجیت آن، باقی است یا نه در این صورت می‌توانیم حجیت آن را استصحاب نمائیم، به‌عنوان مثال ممکن است کسی که قائل به جواز تقلید از میت است برای حجیت رأی و نظر او به استصحاب، تمسک کند و بگوید رأی او هنوز حجیت دارد.

شبهه اینکه استصحاب از قواعد فقهیه است نه از مسائل علم اصول در صورتی است که ما تعریف استصحاب را «حکم به بقاء» بدانیم امّا اگر تعریف استصحاب «بناء العقلاء علی بقاء ما علم ثبوت» یا «الظن بالبقاء النَّاشئ من ملاحظه ثبوت» باشد در این صورت، دیگر کسی توهم نمی‌کند که بنای عقلاء یا ظنّ به بقاء از قواعد فقهیه باشد زیرا در این صورت، بحث می‌کنیم که آیا «بناء عقلاء» یا «ظنّ به بقاء» در این موارد حجیت دارد یا نه و بحث از «حجیت» یک بحث اصولی است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۰

و کیف کان، فقد ظهر ممّا ذکرنا فی تعریفه اعتبار امرین [۳۰۸] فی مورد: القطع بثبوت شیء، و الشکّ فی بقائه، و لا یکاد یکون الشکّ فی البقاء إلا مع اتّحاد القضیّۃ المشکوکه و المتیقّنه بحسب الموضوع و المحمول [۱].

اتّحاد قضیه متیقّنه و مشکوکه

[۱]- گفتیم تعریف استصحاب عبارت است از: «الحکم ببقاء حکم او موضوع ذی حکم شکّ فی بقائه».

سؤال: در چه مواردی می‌توان «حکم به بقاء» نمود به عبارت دیگر چه خصوصیتی در حکم به بقاء، دخالت دارد؟
جواب: دو خصوصیت در حکم به بقاء معتبر است.

- ۱- یقین به ثبوت و حدوث: اگر یقین به ثبوت و حدوث نداشته باشیم، عنوان حکم به بقاء، محقق نمی‌شود و نمی‌توان حکم به بقاء نمود چون چیزی که اصل حدوثش، معلوم نیست چگونه انسان می‌تواند در مورد آن، «حکم به بقاء» نماید.
- ۲- شک در بقاء: در استصحاب نباید نسبت به «بقاء» «یقین به ثبوت» یا «یقین به عدم ثبوت» داشته باشیم زیرا هر یک از این دو، با حکم به بقاء، منافات دارد چون استصحاب و حکم به بقاء برای فرد شاک است اما کسی که نفی یا اثباتا واقع را می‌داند معنا ندارد که او به مقتضای استصحاب، «حکم به بقاء» نماید.

البته واضح است که یقین و شک همیشه باید به قضیه و «نسبت»، تعلق، پیدا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۱

و هذا ممّا لا غبار علیه فی الموضوعات الخارجیة فی الجملة [۳۰۹] و أما الأحكام الشرعیة سواء كان مدرکها العقل أم النقل، فیشکل حصوله فیها، لأنّه لا یکاد یشکّ فی بقاء الحکم إلا من جهة الشکّ فی بقاء موضوعه، بسبب تغیر بعض ما هو علیه ممّا احتمال دخله فیه حدوثا أو بقاء، و إلا لا یتخلف الحکم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنی المستحیل فی حقّه تعالی، و لذا کان النسخ بحسب الحقیقه دفعا لا رفعا [۱].

کنند و یقین و شک به یک امر تصوّری و امری که به صورت قضیه نیست، نمی‌تواند تعلق بگیرند، مثلا شما نمی‌توانید بگوئید من یقین به «زید» دارم و همچنین نمی‌توانید بگوئید من یقین به «زید» ندارم بلکه باید بگوئید یقین به وجود زید و یقین به قضیه «زید موجود» دارم که یک طرف قضیه به موضوع-زید- و طرف دیگرش به محمول-موجود- ارتباط دارد.

خلاصه: در استصحاب و در «حکم به بقاء» نیاز به قضیه متیقّنه و مشکوکه داریم که از نظر موضوع و محمول باید کاملا متحد باشند و اختلافی بین آن دو نباشد مثلا- اگر من یقین به قیام زید و شک در قیام عمرو داشته باشم، در این صورت، شک در بقاء صدق نمی‌کند، خلاصه اینکه در استصحاب، وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه، معتبر است منتها از نظر حدوث و بقاء بین آن دو اختلاف هست یعنی باید یقین به ثبوت و شک در بقاء داشته باشیم.

اتّحاد قضیه متیقّنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی

[۱]- اتّحاد قضیتین در استصحاب موضوع خارجی [۳۱۰] محلّ تردید نیست مثلا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۲

دیروز یقین به قضیه «زید قائم» داشتیم، و امروز در قیام زید، شک داریم، هم قضیه متیقّنه، «زید قائم» است و هم قضیه مشکوکه، «زید قائم» هست منتها آن دو قضیه از نظر «حدوث و بقاء» و از جهت «زمان» متفاوت هستند.

اتّحاد قضیه متیقّنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی

اتّحاد دو قضیه در استصحاب احکام جزئی واضح است مثل اینکه انسان، هنگام صبح به تنجس لباسش یقین داشته باشد، و عصر شک در بقاء نجاست آن پیدا کند در این صورت می‌توان نجاست لباس را استصحاب نمود و گفت اول صبح، لباس من یقینا متنجس بود و الآن شک در بقاء تنجس دارم و نجاست لباس را استصحاب می‌کنم و می‌دانیم که نجاست لباس، یک حکم جزئی

است نه کلی، و اتحاد دو قضیه کاملاً مشخص بود یعنی قضیه ما در این استصحاب «ثوبی نجس» بود که هم به لحاظ ثبوت، متیقن بود و هم به لحاظ بقاء، مشکوک بود.

اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی

اشکال: وحدت قضیتین در احکام کلیه [۳۱۱]، مورد اشکال واقع شده است.

بیان ذلک: اگر قضیه مشکوکه، همان قضیه متیقنه است، و اگر اختلافی بین آنها نیست، پس چرا شما در بقاء حکم شک می‌کنید؟ مثال: نماز جمعه در عصر حضور، واجب بود و اکنون که عصر غیبت است چرا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۳

در بقاء وجوب نماز جمعه شک می‌کنید، اگر هیچ فرقی بین نماز جمعه مشکوک الوجوب با نماز جمعه متیقن الوجوب وجود ندارد، چرا در بقاء وجوب نماز جمعه، شک می‌کنید و منشأ شک شما چیست؟ لابد موضوع قضیه، عوض شده است که شما در بقاء حکم، شک می‌کنید و الا اگر نماز جمعه در عصر غیبت، همان نماز جمعه در عصر حضور است، نباید در بقاء حکم شک کنید [۳۱۲] لذا می‌گوئیم قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه اختلاف پیدا کرده است، قضیه متیقنه چنین است «صلاة الجمعة فی عصر الحضور واجبه» و قضیه مشکوکه، عبارت است از «صلاة الجمعة فی عصر الغیبه هل تكون واجبه ام لا» لذا مستشکل می‌گوید در احکام کلی نمی‌توان استصحاب نمود.

به عبارت دیگر در احکام کلی اگر قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه، تغییر نکرده است پس نباید شک در بقاء حکم کنید و اگر تغییر کرده است پس نمی‌توان استصحاب جاری نمود زیرا در استصحاب وحدت قضیه مشکوکه و متیقنه معتبر است و در مواردی استصحاب، جاری می‌شود که مغایرتی بین دو قضیه نباشد به عبارت دیگر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، نامش بقاء وجوب نماز جمعه در عصر حضور نیست، اینجا دو حکم مطرح است یکی وجوب نماز جمعه در عصر حضور و دیگری وجوب نماز جمعه در عصر غیبت.

آیا ممکن است کسی بگوید ما احتمال نسخ و عدم نسخ حکم را می‌دهیم لذا بقاء حکم را استصحاب می‌کنیم؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۴

خیر، فرض بحث ما این است که به هیچ وجه، مسأله نسخ، مطرح نیست و آیا شک در بقاء حکم فقط از باب نسخ، متصور است؟ ما این همه در احکام کلی، استصحاب، جاری می‌کنیم که اصلاً مسأله نسخ، مطرح نیست.

مستشکل می‌گوید اگر شک در بقاء حکم، ناشی از شک در بقاء موضوع نیست - بلکه موضوع، معلوم البقاء هست و زمانی که موضوع باقی باشد، شک در بقاء حکم، متصور نیست زیرا حکم از موضوع، تخلّف نمی‌کند و موضوع، شبیه علت است که از معلول، جدا نمی‌شود - پس لابد تخلّف حکم از موضوع به خاطر مسأله «بداء» هست و آن هم بدائی که در مورد خداوند متعال محال است [۳۱۳] مثل اینکه بگوئیم پروردگار جهان، وجوب نماز جمعه را برای الی الابد جعل نموده بود و معتقد بود که دائماً دارای مصلحت است اما بعداً حقیقت امر، برایش آشکار شد که نماز جمعه دارای مصلحت دائمی نیست یعنی از ابتداء، حقیقت امر، برای او مخفی بود

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۵

و یندفع هذا الإشکال، بأنّ الاتحاد فی القضیتین بحسبهما، و إن کان ممّا لا محیص عنه فی جریانها، إلاّ أنّه لما کان الاتحاد بحسب نظر العرف کافیا فی تحقّقه و فی صدق الحکم ببقاء ما شکّ فی بقائه، و کان بعض ما علیه الموضوع من الخصوصیات الّتی یقطع معها بثبوت الحکم له، مما یعدّ بالنظر العرفی من حالاته - و إن کان واقعا من قیوده و مقوماته - کان جریان الاستصحاب فی الأحکام

الشَّرْعِيَّةُ الثَّابِتَةُ لموضوعاتها عند الشَّكِّ فيها- لأجل طروء انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها، مما عدَّ من حالاتها لا من مقوماتها، بمكان من الإمكان [۱].

اما بعدا واقعت مسئله برای او ظاهر شد لذا حکم- وجوب- از موضوع خود مرتفع شد.

البته واضح است که چون بداء به معنی مذکور در مورد خداوند متعال محال است علماء و اصولیین می گویند حقیقت نسخ، عبارت است از «دفع الحكم» نه «رفع الحكم»، یعنی حکم الهی از اول محدود به حدی بوده که ما نمی دانستیم، نه اینکه حکم الهی از اول دائمی بوده است سپس حقیقت امر بر خداوند، آشکار شده و آن حکم را نسخ نموده است.

حال که بداء به نحو مذکور در مورد خداوند، محال شد، می گوئیم علت شک در بقاء حکم، این است که موضوع، تغیر و تبدلی پیدا کرده و با تبدل موضوع نمی توان استصحاب جاری نمود زیرا در استصحاب اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه معتبر است.

[۱]- جواب: باید بررسی کنیم و ببینیم که چه کسی باید حکم کند که قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه، متحد یا مختلف است.

اگر عقل، حاکم به اتحاد یا عدم اتحاد قضیّین باشد حق با مستشکل است و در نتیجه، استصحاب در احکام کلی جاری نمی شود زیرا عقل، بین دو قضیه، اتحاد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۶

نمی بیند اما حاکم و قاضی نسبت به اتحاد دو قضیه، عقل نیست و با دقت عقلی، اتحاد یا عدم اتحاد قضیّین را بررسی نمی کنند بلکه میزان و ملاک، نظر عرف است و او باید بگوید موضوع قضیه، تغیر و تبدل پیدا کرده یا نه و او باید بگوید که دو قضیه متحد است یا نه مخصوصا که مهم ترین دلیل حجّیت استصحاب، روایات و اخبار است لذا عرف بعضی از حالات و خصوصیات را جزء ارکان و مقومات موضوع نمی داند- گرچه با تبدل آنها برایش شک و یقین تولید می شود- البته همان طور که گفتیم اگر بخواهیم دقت عقلی، اعمال نمائیم بعضی از خصوصیات، اجزاء و قیود، جزء مقومات موضوع به شمار می رود و در نتیجه با انتفاء آنها موضوع هم منتفی می شود در مثال قبل، متیقن ما وجوب نماز جمعه در عصر حضور بود و قضیه مشکوکه ما وجوب نماز جمعه در عصر غیبت بود لکن همان طور که گفتیم، مسأله مهم، این است که عرف، قید «فی عصر الحضور» و «فی عصر الغیبه» را جزء مقومات موضوع، محسوب نمی کند به عبارت دیگر اگر در زمان حضور از عرف، سؤال کنیم که آیا نماز جمعه، واجب است یا نه قضیه ای که او ترتیب می دهد چگونه است آیا می گوید «صلاة الجمعة المقيّدة بعصر الحضور واجبه» و قید «فی عصر الحضور» را هم، همراه قضیه، بیان می کند و می گوید همان طور که مضاف و مضاف الیه- صلاة الجمعة- در قضیه، دخالت کامل دارد، این قید هم در آن رکتیت دارد، یا اینکه می گوید آنچه که در این قضیه، رکتیت دارد، عبارت است از «صلاة الجمعة» و محمول آن «واجبه» می باشد و قید- فی عصر الحضور- از حالات و اوصافی است که در آن حال و در آن زمان، قضیه «صلاة الجمعة واجبه» متیقن بوده است.

مسلمًا عرف در پاسخ سؤال مذکور به نحو دوم به شما جواب می دهد و می گوید

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۷

ضرورة [۳۱۴] صحّة إيمان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعديدا، أو لكونه مظلونا و لو نوعا، أو دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه قطعا، بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلا أو عقلا. اما الأول فواضح [۱].

قید «فی عصر الحضور» مدخلیت در موضوع ندارد و مسأله حضور و غیبت از حالاتی است که دخالت در شک و یقین دارد و از خصوصیات نیست که در موضوع و قضیه متیقنه، دخالت داشته باشد و الا اگر عرف بگوید آن حالات، دخالت کامل در موضوع دارد، لازم اش این است که ما در تمام استصحابات، مناقشه کنیم.

مثال: دیروز لباس من نجس بود و امروز شک در بقاء نجاست آن دارم، اگر بنا، باشد عنوان و قید «دیروز» و «امروز» و امثال آن در موضوع، دخالت داشته باشد نتیجه‌اش این می‌شود که قضیه متیقنه و مشکوکه متحد نباشند زیرا نجاست دیروز با نجاست امروز با دقت عقلی دو عنوان است و در نتیجه، قضیتین، متحد نیستند و نمی‌توان استصحاب نجاست نمود.

[۱]- اشکال شده بود که در استصحاب احکام کلی، بین قضیه مشکوکه و متیقنه اتحاد نیست، جواب دادیم که حاکم و قاضی، نسبت به اتحاد قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه، عرف است و او باید بگوید که دو قضیه، متحد هستند یا مختلف، و در تشخیص موضوع، دقت عقلی، اعمال نمی‌شود- بلکه ملاک، تحقق اتحاد عرفی است- اکنون، مصنف، دلیل کفایت عرفی را بیان می‌کنند و می‌گویند این مطلب، ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۸

ضروری و بدیهی است [۳۱۵] که اتحاد عرفی کافی است و همین قدر که عرف بگوید بین دو قضیه، اتحاد، برقرار است و موضوع آنها تفاوتی نکرده، ایراد مستشکل، دفع می‌شود و می‌توان در احکام کلی، استصحاب، جاری نمود، خواه دلیل حجیت استصحاب- حکم به بقاء- بنای تعبیدی عقلاء یا حصول مظنه یا روایات و یا اینکه اجماع باشد.

بیان ذلک: مثلاً- اگر دلیل حجیت استصحاب، روایات و نصوص باشد- البته مهم‌ترین دلیل حجیت استصحاب، روایات هست- عرف، بین قضیه مشکوکه و متیقنه تغییری نمی‌بیند بلکه می‌گوید با تبدل بعضی از حالات، موضوع قضیه، تغییری نمی‌کند و می‌توان حکم به بقاء نمود، خلاصه، اتحاد عرفی کافی برای استصحاب هست زیرا ملاک صحت جریان استصحاب این است که «شک در بقاء» محقق باشد و واضح است که وقتی موضوع [۳۱۶] قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه عرفاً یکی باشد، «شک در بقاء» تحقق دارد و همین کافی برای جریان استصحاب هست- با تحقق سایر شرائط- و همچنین است اگر دلیل حجیت استصحاب، اجماع یا بنای تعبیدی عقلاء یا حصول ظن باشد.

قوله «امّا الاوّل فواضح»، اگر حکم کلی را که می‌خواهیم استصحاب کنیم، مدرکش نقل و دلیل شرعی باشد که اتحاد دو قضیه واضح است و وجه وضوح همان بود که بیان کردیم- تشخیص وحدت موضوع قضیه مشکوکه با قضیه متیقنه به دست ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۱۹

و اما الثانی، فلأن الحكم الشرعی المستكشف به عند طروء انتفاء ما احتمال دخله فی موضوعه، ممّا لا یری مقوما له، کان مشکوک البقاء عرفاً، لاحتمال عدم دخله فیہ واقعا، و إن کان لا حکم للعقل بدونه قطعاً [۱].

عرف است و ... -

[۱]- اگر مدرک حکمی را که می‌خواهیم استصحاب کنیم، «عقل» باشد یعنی از طریق عقل، ما آن حکم شرعی را کشف کرده باشیم، در این صورت هم وقتی در بقاء آن حکم، شک نمانیم، می‌توانیم بقاء آن را استصحاب نمائیم [۳۱۷].

مثال: [۳۱۸]- عقل می‌گوید خوردن مایع سمی و مضر، دارای مفسده و قبیح هست ما از حکم عقل- قبح و مفسده- کشف می‌کنیم که خوردن آن، حرام است حال اگر در آن مایع سمی تغییراتی داده شد و حالت آن عوض شد فرضاً مقداری آب با آن مخلوط شد و در نتیجه برای ما شک تولید شد که آیا هنوز هم آن مایع، مضر است یا نه [۳۱۹] و آیا با تغییرات مذکور، اضرار آن مایع، باقی است یا نه، در این صورت، عقل حکمی ندارد زیرا موضوع حکم عقل، متغیر شده است البته در موضوع حکم عقل اهمال و اجمال راه ندارد، عقل در موضوع مشخص به حسن یا قبح، حکم می‌کند به عنوان مثال قبلاً او گفته بود که شرب مایع سمی مضر، مفسده دارد اما اکنون موضوع حکم، مشکوک است که آیا ضرری در کار هست یا نه و آیا ضررش قوی هست یا ضعیف لذا عقل در این زمینه، حکمی ندارد اما درعین حال، همان حکم شرعی را که از طریق حکم عقل، کشف کرده بودیم، می‌توانیم استصحاب نمائیم

زیرا ما

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۰

إن قلت: كيف هذا؟ مع الملازمه بين الحكمين [۱].

قلت: ذلك لأن الملازمه إنما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال [۲].

ملاک و میزان حکم شرع- حرمت- را بدست نیاوردیم بلکه از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع گفتیم شارع هم به حرمت شرب آن مایع، حکم می‌کند و می‌گوئیم چون تغییراتی که در موضوع ایجاد شده، و اجزائی که از آن حذف شده عرفاً مقوم موضوع نبوده [۳۲۰] و تغییری در موضوع نداده، بنابراین آن موضوع، باقی است و در نتیجه، در بقاء حکم، شک داریم زیرا احتمال می‌دهیم که آن تغییرات، واقعا در موضوع و در نتیجه، در حکم شارع، دخالت نداشته پس می‌توانیم به استصحاب، تمسک نماییم.

[۱]- اشکال: شما چگونه حکم شرعی را استصحاب می‌کنید درحالی که این حکم شرعی را از راه ملازمه بین حکم عقل و شرع کشف کردید به عبارت دیگر اکنون بین حکم عقل و شرع تفکیک قائل شدید و می‌گوئید عقل با تغییر و انتفاء بعضی از حالات و خصوصیات موضوع، دیگر حکمی ندارد اما همان حکم شرعی را که از راه عقل کشف کردیم، می‌توان استصحاب نمود.

[۲]- آری بین حکم شرع و عقل، تفکیک قائل شدیم و اکنون علت آن را توضیح می‌دهیم که:

ما حکم شرعی را از طریق ملازمه بین حکم عقل و شرع استکشاف نمودیم اما ملازمه، راه اثبات حکم شرعی بود، نه راه ثبوت حکم شرعی به عبارت دیگر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۱

ملازمه، مربوط به مقام اثبات و استکشاف و دلالت بود، نه مقام ثبوت حکم شرعی، یعنی وقتی که عقل حکمی را بیان کرد ما از آن طریق، حکم شرعی را استکشاف می‌نمائیم اما معنایش این نیست که ملاک حکم شرعی هم تابع ملاک حکم عقل است به نحوی که اگر عقل در موردی حکمی نداشت، شرع هم بگوید من هم در آنجا حکمی ندارم همان‌طور که می‌بینیم شارع در بسیاری از موارد، احکامی را برای ما بیان کرده، اما عقل هیچ‌گونه حکمی در آن موارد ندارد مثلا شارع چون نسبت به مصالح و مفاسد آگاهی دارد می‌گوید کسی که جنب است باید غسل جنابت کند اما عقل در این زمینه هیچ‌گونه حکمی ندارد البته اگر عقل هم احاطه و آگاهی به مصالح و مفاسد می‌داشت او هم می‌گفت فرد جنب باید غسل کند.

قوله «فعدم استقلال العقل الا في حال غير ملازم لعدم حکم الشرع في غير تلك الحال [۳۲۱]».

اگر عقل در یک حالت، حکمی را برای موضوعی بیان کرد، لازمه‌اش این نیست که شرع در حالت دیگر برای آن موضوع، حکمی نداشته باشد. در مثالی که اخیرا بیان کردیم، عقل می‌گفت شرب آن مایع سمی، قبیح و دارای مفسده هست و ما از حکم عقل، کشف کردیم که شارع هم می‌گوید شرب آن مایع، حرام است، اما اکنون بعضی از حالات و اوصاف آن مایع، تغییر کرده و در نتیجه عقل می‌گوید من در این زمینه- حالت ثانوی- حکمی ندارم اما لازمه نبودن حکم عقل، این نیست که شارع بگوید من هم حکمی در مورد شرب آن مایع ندارم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۲

و ذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حکم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حکم العقل، كان على حاله في كلتا الحالتين، و إن لم يدرکه إلا في إحدهما؛ لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلا، و إن كان لها دخل فيما أطلع عليه من الملاك [۱].

به عبارت دیگر، عقل در زمان سابق می‌گفت شرب آن مایع، قبیح و دارای مفسده است و ما از حکم عقل، کشف کردیم که شارع هم می‌گوید شرب آن مایع، حرام است اما اکنون که اوصاف آن مایع، تغییر پیدا کرده است عقل می‌گوید من در زمان لاحق، بقاء حکمی ندارم، اینجا ما می‌گوئیم لازمه نبودن حکم عقل، این نیست که شارع هم در زمان لاحق بقاء حکمی در مورد آن مایع نداشته باشد بلکه او می‌گوید من حکم را ابقاء می‌کنم.

[۱]- چرا بین حکم عقل و شرع، تفکیک کردید؟

«لا احتمال ان یکون ما هو ملاک...».

احتمال می‌دهیم که همان ملاک حکم شرعی - مصلحت یا مفسده [۳۲۲]- که در زمان سابق بوده است، همان ملاک در زمان لاحق هم باشد یعنی ملاک حکم شرع در هر دو حالت، موجود هست - خواه آن مایع، تغییری بکند یا اینکه به همان حال اولی باقی باشد -

سؤال: اگر احتمال می‌دهید که ملاک حکم شرع در هر دو حالت - زمان سابق و لاحق - یکی باشد پس چرا عقل در زمان لاحق، حکمی ندارد؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۳

و بالجملة: حکم الشرع إنما يتبع ما هو ملاک حکم العقل واقعا، لا ما هو مناط حکمه فعلا، و موضوع حکمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال و الإجمال، مع تطرقه إلى ما هو موضوع حکمه شأنًا، و هو ما قام به ملاک حکمه واقعا، فربّ خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعًا، مع احتمال بقاء ملاک واقعا. و معه يحتمل بقاء حکم الشرع جدا لدورانه معه وجودًا و عدما، فافهم و تأمل جيّدًا [۱].

جواب: عقل به تمام مصالح و مفاسد احاطه و آگاهی ندارد و لذا می‌گوید من در زمان لاحق، حکمی ندارم اما نمی‌گوید واقعا حکمی هم در میان نیست.

سؤال: چرا احتمال می‌دهید که ملاک حکم شرع در هر دو حالت یکی باشد.

جواب: الف - ممکن است آن حالت سابقه - با وصف حالت سابقه - در ملاک حکم، دخالت نداشته است.

ب - یا اینکه ممکن است اصلا برای حکم شرعی دو ملاک وجود داشته است.

۱- در زمان و حالت سابق یک ملاک برای حکم موجود بوده که مقید به همان حالت سابق بوده است.

۲- علاوه بر آن ملاک، یک ملاک دیگری هم برای حکم تحقق داشته که بین حالت سابق و لاحق مشترک بوده بنابراین با احتمال وجود ملاک [۳۲۳] و در نتیجه با وجود شک در بقاء حکم، می‌توانیم به استصحاب تمسک نمائیم - در جریان استصحاب، نیاز به شک در «بقاء حکم» داریم -

[۱]- اکنون مصنف با بیان دیگری جواب از اشکال تفکیک بین حکم عقل و شرع را بیان می‌کنند و می‌گویند مانعی از جریان

استصحاب حکم شرعی مستکشف [۳۲۴]

ایضاح الکفایه؛ ج ۵؛ ص ۲۲۳

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۴

از حکم عقل وجود ندارد و در احکامی که مدرک آنها عقل هست می‌توان استصحاب جاری نمود:

«حکم شرعی تابع ملاک حکم واقعی [۳۲۵] عقل است، نه تابع ملاک حکم فعلی عقل».

بیان ذلک: ما دو نوع حکم عقلی داریم:

الف- حکم واقعی- شأنی- به عبارت دیگر، حکم واقعی تعلیقی، این حکم، روی کلیّات می‌رود مثلاً- عقل می‌گوید هر عملی که مشتمل بر مصلحت باشد، حسن است و هر چیزی که دارای مفسده باشد قبیح است.

ب- حکم واقعی فعلی- این حکم در صورتی تحقق پیدا می‌کند که عقل، مفسده یا مصلحت چیزی را درک کند.

فرق بین دو حکم مذکور چیست؟ ملاک حکم شأنی، «نفس» مصلحت و مفسده است و مسأله «ادراک» دخالتی در آن ندارد اما ملاک حکم فعلی، نفس مصلحت و مفسده نیست بلکه همان‌طور که اشاره کردیم، این حکم در صورتی محقق می‌شود که عقل آن مصلحت و مفسده را درک نماید اما زمانی که مصلحت و مفسده را درک نکرده است حکم فعلی هم ندارد.

سؤال: آیا در موضوع دو حکم مذکور، اهمال و اجمال راه پیدا می‌کند؟

جواب: در موضوع حکم شأنی عقل، ممکن است اهمال و اجمال راه پیدا کند زیرا حکم شأنی چیزی جز یک حکم تقدیری نیست اما در موضوع حکم فعلی عقل، اجمال راه ندارد زیرا صحیح نیست که عقل دارای حکم فعلی باشد، اما موضوع آن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۵

را تشخیص نداده باشد.

در بعضی از موارد، خصوصیتی در حکم فعلی عقلی، دخالت دارد و عقل می‌گوید با وجود آن حالت و خصوصیت، من حکم فعلی دارم ولی بدون آن خصوصیت، حکم فعلی ندارم درحالی که ممکن است همان خصوصیت در حکم واقعی عقل، هیچ‌گونه دخالتی نداشته باشد و بدون آن خصوصیت هم ممکن است ملاک واقعی حکم عقل، باقی باشد در نتیجه، وقتی احتمال بقاء ملاک واقعی به میان آمد می‌گوئیم ممکن است حکم شرعی قبلی [۳۲۶] باقی باشد- حکم شرعی دائر مدار وجود ملاک واقعی است-

خلاصه: چون احتمال بقاء حکم شرعی را درست کردیم، لذا می‌گوئیم آن حکم شرعی را که از راه عقل، کشف نموده بودیم و اکنون در بقاء آن، شک داریم، می‌توانیم استصحاب کنیم و اشکال تفکیک بین حکم عقل و شرع را حل کردیم زیرا گفتیم «حکم شرعی تابع ملاک حکم واقعی عقل است، نه تابع ملاک حکم فعلی عقل» چه بسا عقل در زمان لاحق، حکم فعلی نداشته باشد، اما حکم شرعی موجود باشد و ...

نتیجه بحث: در احکام شرعی‌ای که مدرک آنها عقل یا نقل است، می‌توان استصحاب جاری نمود زیرا عرفاً قضیه مشکوک با قضیه متیقنه، متحد است و تفصیلی را که بعضی قائل شده و فرموده‌اند در احکامی که مدرک آنها عقل است، نمی‌توان استصحاب، جاری نمود، تفصیل درستی نیست بلکه استصحاب مطلقاً حجّیت دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۶

ثمّ إنّه لا یخفی اختلاف آراء الأصحاب فی حجّیة الاستصحاب مطلقاً، و عدم حجّیته كذلك، و التّفصیل بین الموضوعات و الأحكام، أو بین ما كان الشّك فی الرّافع و ما كان فی المقتضى، إلى غیر ذلك من التّفصیل الكثیره، علی أقوال شتی لا یهمنا نقلها و نقل ما ذكر من الاستدلال علیها، و إنّما المهمّ الاستدلال علی ما هو المختار منها، و هو الحجّیة مطلقاً، علی نحو یظهر بطلان سائرهما، فقد استدللّ علیّه بوجوه: [۱].

[۱]- آراء و نظرات اصحاب در حجّیت استصحاب، مختلف [۳۲۷] است و مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول در حجّیت و عدم حجّیت استصحاب، ذکر کرده‌اند که ما آن اقوال را در ابتدای بحث استصحاب، نقل کردیم از جمله: الف- حجّیت استصحاب مطلقاً ب- عدم حجّیت استصحاب مطلقاً ج- حجّیت استصحاب در موضوعات نه در احکام د- حجّیت استصحاب در مواردی که شک در

رافع داریم و عدم حجیت استصحاب در مواردی که شک در مقتضی داریم.

مصنّف می‌فرماید متعزّض ذکر آن اقوال نمی‌شویم و استدلال قائلین به آن نظرات را هم بیان نمی‌کنیم بلکه مدّعی خود را که عبارت است از حجیت استصحاب به نحو اطلاق [۳۲۸]، همراه با دلیل آن، توضیح می‌دهیم و در نتیجه، بطلان سایر اقوال روشن خواهد شد، البتّه برای حجیت استصحاب به ادلّه و وجوه مختلفی تمسّک شده است که از میان آنها اخبار و روایات، مورد اعتماد ما هست که هم متکثر است و هم در بین آنها روایات صحیحه وجود دارد لکن اول، سایر ادلّه را بررسی می‌کنیم و سپس نصوص و روایات را بیان می‌نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۷

الوجه الأول: استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوی الشّعور من کافّه أنواع الحيوان علی العمل علی طبق الحالة السّابقة، و حیث لم یرد عنه الشّارع کان ماضیا [۱].

ادلّه حجیت استصحاب

۱- بنای عقلاء

[۱]- یکی از وجوهی که برای حجیت استصحاب به آن تمسّک شده، بنای تعبّدی عقلاء می‌باشد.

بیان ذلک: بین عقلاء، یک بنای تعبّدی و بنائی که ملاکش هم برای ما مشخص نیست، وجود دارد که در تمام امور زندگی وقتی حالت سابقه‌ای متیقّن باشد، اما در زمان لاحق، بقای آن حالت، مشکوک باشد، بنای عملی عقلاء بر دوام آن حالت سابقه است و آثار بقای حالت سابقه را مترتب می‌کنند، البتّه این بنای عقلاء، به تنهایی حجیت ندارد لکن مستدل می‌گوید بنای مذکور در مرئی و منظر شارع بوده و او توجّه به آن داشته و هیچ‌گونه ممانعتی از آن ننموده است و اگر یک بنای عقلانی، مورد نظر و توجّه شارع بوده و اعلان ننموده، که آن بناء، در امور شرعی، جاری نمی‌شود، ما می‌فهمیم که شارع هم نسبت به آن راضی بوده و در نتیجه، آن بنای عقلانی در شریعت هم جاری می‌گردد.

مستدلین به این وجه می‌گویند در این بنای عقلاء هیچ‌گونه فرقی بین موارد مختلف، وجود ندارد که مثلاً ما شک در رافع داشته باشیم یا شک در مقتضی، شک در حکم شرعی داشته یا شک در موضوع حکم شرعی و تمام تفاسیلی که در حجیت استصحاب، ذکر شده برخلاف بنای عقلانی مذکور است و بنای مذکور نه تنها بین

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۸

وفیه: أوّلاً منع استقرار بنائهم علی ذلک تعبّداً، بل إمّا رجاء و احتیاطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظلّاً و لو نوعاً، أو غفلةً كما هو الحال فی سائر الحيوانات دائماً و فی الإنسان أحياناً [۱].

انسانها رایج است، بلکه حیواناتی هم که تا حدّی شعور دارند، طبق حالت سابقه، عمل می‌کنند مثلاً حیوانی که هنگام صبح از لانه خود، خارج می‌شود، در مراجعت اگر او را آزاد بگذارند به همان مرکز اولی خود برمی‌گردد و لابد در ذهنش چنین است که لانه‌اش باقی است و آن حالت سابقه منتفی نشده است.

[۱]- ما نمی‌پذیریم که عقلاء در «عمل برطبق حالت سابقه» یک بنای عملی تعبّدی محض - بدون ملاک - داشته باشند.

سؤال: اینکه عقلاء، بناء برطبق حالت سابقه می‌گذارند علتش چیست؟

جواب: ممکن است روی یکی از جهات چهارگانه زیر باشد:

۱- ممکن است عقلاء، احتیاطا و رجاء، اثر بقاء را مترتب می‌کنند.

مثال: گاهی فردی از دوستش که در شهر دیگر است مطلع نیست، و نمی‌داند که او حیات دارد یا نه، اما درعین حال، نامه‌ای برای او می‌فرستد و نزد خود می‌گوید اگر او زنده باشد، که نامه را دریافت می‌کند و ... و چنانچه مرده باشد، ضرری بر ارسال آن نامه، مترتب نمی‌شود که در این صورت، فردی که نامه را برای دوستش ارسال می‌کند، رجاء و احتیاطا اقدام به چنین عملی نموده، نه به‌عنوان استصحاب و حکم به بقاء.

۲- ممکن است بناء برطبق حالت سابقه به خاطر وجود اطمینان به بقاء باشد، یعنی خود را شاک نمی‌بیند بلکه اطمینان به بقاء دارند و می‌دانیم که اطمینان هم از نظر عقلاء، به منزله علم است مثلا تجار به خاطر اطمینان به بقای حیات دوستشان، اجناسی را به شهر دیگر می‌فرستند تا طرف تجاری خود و آن دوست، آنها را

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۲۹

و ثانیاً: سلمنا ذلك، لکنه لم يعلم أن الشارع به راض و هو عنده ماض، و یکفی فی الردع عن مثله ما دلّ من الكتاب و السینه علی النهی عن اتباع غیر العلم [۳۲۹]، و ما دلّ علی البراءة أو الاحتیاط فی الشبهات، فلا وجه لاتباع هذا البناء فیما لا بدّ فی اتباعه من الدلالة علی إمضائه، فتأمل جيدا [۱].

تحویل بگیرد، نه اینکه تعبدا بناء بر حیات دوستان خود بگذارند و ...

۳- ممکن است عقلاء به خاطر ظنّ به بقاء- و لو ظنّ نوعی نه ظنّ شخصی- بناء بر حالت سابقه می‌گذارند که این دلیل برگشت به دلیل دوم- ظنّ به بقاء- می‌کند و بزودی آن را بیان می‌کنیم.

۴- ممکن است غفله بناء برطبق حالت سابقه می‌گذارند یعنی اصلا توجهی به حالت سابقه ندارند و نسبت به آن، غافل هستند که در مورد حیوانات، دائما مطلب، این چنین است یعنی یک حیوان که شامگاه به لانه و آشیانه خود، مراجعت می‌کند اصلا نسبت به حالت سابقه، غافل است و او برای خود، حالت سابقه و لاحق، ترتیب نمی‌دهد بلکه برحسب عادت و بدون توجه به حالت سابقه به آشیانه خود، باز می‌گردد اما در مورد انسانها گاهی مطلب از این قرار است که بدون توجه، بناء برطبق حالت سابقه می‌گذارند.

مثال: گاهی فردی که منزل مسکونی خود را فروخته غفله و بدون توجه به حالت سابقه، باز هم به طرف آن محل می‌رود.

خلاصه: روی جهات مذکور نمی‌توانیم، بپذیریم که عقلاء «در بناء برطبق حالت سابقه» تعبدا چنین کاری می‌کنند.

[۱]- ما مماشات می‌کنیم و چنین بنای عقلانی تعبّدی را از شما می‌پذیریم، لکن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۰

شما گفتید شارع مقدّس، نسبت به بنای عقلانی مذکور، منعی ننموده و راضی است که ما به آن عمل کنیم، ولی ما می‌گوئیم شارع نسبت به آن، منع نموده است.

بیان ذلک: دو گروه از ادله، مانع و رادع بنای عقلانی مذکور هست:

الف- آیات [۳۳۰] و روایاتی داریم که ما را از متابعت «غیر علم» نهی می‌کنند. و عموم آیات و روایات مذکور، شامل محلّ بحث ما می‌شود زیرا عقلاء، بدون علم- تعبدا- طبق حالت سابقه عمل می‌کنند پس عمومات مذکور، مانع و رادع بنای عقلاء هست.

ب- ادله‌ای که دلالت بر برائت [۳۳۱] یا احتیاط [۳۳۲]- در شبهات- می‌کند کافی است که رادع و مانع بنای عقلاء باشد زیرا اطلاق ادله مذکور، شامل آن مواردی می‌شود که شکّ ما مسبوق به علم باشد یا اینکه مسبوق به علم نباشد لذا می‌گوئیم آن اطلاقات،

کافی برای ردع و منع بنای تعبدی عقلاء هست [۳۳۳] بنابراین می‌گوئیم بنای تعبدی عقلاء نتوانست دلیل حجیت استصحاب باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۱

الوجه الثانی: إنَّ الثَّبوت فی السَّابق موجب للظَّنَّ به فی اللاحق [۱].

و فيه: منع اقتضاء مجرد الثَّبوت للظَّنَّ بالبقاء فعلا و لا نوعا [۳۳۴]، فإنَّه لا وجه له أصلا إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، و هو غیر معلوم و لو سلّم، فلا دلیل علی اعتباره بالخصوص، مع نهوض الحجّة علی عدم اعتباره بالعموم [۲].

۲- ظن

[۱]- بنای تعبدی بر «بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی، این است که اگر چیزی قبلا ثابت و متیقن بوده و اکنون در بقاء آن، شک داریم، فعلا ظنّ به بقاء برای ما محقق است یعنی با «ظنّ به بقاء»، «حکم به بقاء» می‌کنیم. همان‌طور که قبلا هم متذکر شدیم، کسانی که استصحاب را از طریق ظنّ به بقاء، حجّت می‌دانند معتقدند که استصحاب یکی از امارات معتبره است نه اینکه یک اصل عملی باشد.

[۲]- مصنف دو ایراد، نسبت به دلیل مذکور، وارد می‌نمایند.

الف- ما از شما نمی‌پذیریم که صرف «ثبوت شیء» در زمان سابق، موجب ظنّ به بقاء، در زمان لاحق باشد. زیرا «بقاء» هم مانند «ثبوت» به علت، نیاز دارد.

سؤال: منشأ ظنّ به بقاء چیست؟

جواب: غالبا هرچه ثابت و متیقن شد، ادامه پیدا می‌کند.

ما چنین غلبه‌ای را قبول نداریم زیرا هر چیزی که در زمان سابق، ثابت شد، ممکن است در زمان لاحق، ادامه پیدا نکند، و ممکن است ادامه پیدا نکند.

ب- اگر بپذیریم که غالبا مجرد ثبوت شیء در زمان سابق، موجب ظنّ به بقاء در زمان لاحق است، باز هم می‌گوئیم دلیلی بر حجیت آن ظن، قائم نشده بلکه ادله‌ای

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۲

الوجه الثالث: دعوی الإجماع علیه، كما عن المبادئ حیث قال:

الاستصحاب حجّة [۳۳۵]، لإجماع الفقهاء علی أنّه متى حصل حکم، ثم وقع الشّک فی أنّه طرأ ما یزیله أم لا؟ وجب الحکم ببقائه علی ما کان أولا، و لو لا القول بأنّ الاستصحاب حجّة، لکان ترجیحا لأحد طرفی الممكن من غیر مرجّح، انتهى. و قد نقل عن غیره أيضا [۱].

داریم که به نحو کلی و عام پیروی از «غیر علم» را منع می‌کنند. و ما هنگام جواب از دلیل قبلی به آن اشاره کردیم و در مبحث قطع گفتیم که حجیت قطع، ذاتی است اما حجیت ظن، محتاج به دلیل است و اصل اولی در ظنون، عدم حجیت است [۳۳۶].

۳- اجماع

[۱]- از صاحب مبادی، نقل کرده‌اند که: «الاستصحاب حجّة لاجماع الفقهاء...» فقهاء اتفاق کرده‌اند که اگر حکمی در زمان سابق، ثابت شد اما در زمان لاحق، شک کردیم که آیا چیزی به عنوان عارض و مانع بر آن حکم، واقع شده است یا نه، یعنی در زمان لاحق در بقاء آن حکم، شک نمودیم، در این صورت، واجب است، بگوئیم که همان حکم اولی، باقی است و این، همان حجّیت استصحاب است و اگر استصحاب، حجّت نباشد و ما حکم به بقاء نمائیم - بقاء حکم را بر ارتفاع آن، ترجیح دهیم - این ترجیح، بلامرّجح است چون ممکن است حکم قبلی، باقی باشد و امکان دارد مرتفع شده باشد و ...

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۳

و فیه: إن تحصیل الإجماع فی مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة فی غایة الإشکال، و لو مع الاتفاق، فضلا عما إذا لم یکن و کان مع الخلاف من المعظم حيث ذهبوا إلى عدم حجّيته مطلقا أو فی الجملة، و نقله موهون جدا لذلك، و لو قیل بحجّيته لو لا ذلك [۱].

[۱]- اکنون مصنّف، مطلبی را که بارها بیان نموده‌اند، باز هم تکرار می‌فرمایند و محصّل آن، عبارت است از:

آیا اجماع مذکور، محصّل است یا منقول؟

اگر اجماع محصّل باشد دو اشکال نسبت به آن داریم:

۱- تحصیل اجماع در مسأله‌ای که ادلّه و وجوه مختلفی درباره آن، بیان شده - اخبار، ظنّ به بقاء و بنای تعیّدی عقلاء - در غایت اشکال است - و لو با اتفاق تمام علماء - زیرا چنین اجماعی از قول معصوم کاشف نیست و قبلا هم گفتیم که اجماع در صورتی حجّت است که کاشف از قول معصوم باشد [۳۳۷].

۲- ادّعی اجماع در مورد حجّیت استصحاب از اساس و ریشه، باطل و بیهوده است زیرا در مسأله‌ای که اقوال مختلف، وجود دارد، چگونه می‌توان تحصیل اجماع نمود. مرحوم شیخ در کتاب رسائل یازده قول در مورد حجّیت استصحاب، بیان کرده است و در کتاب اوثق الوسائل چنین آمده است: «قيل تبلغ الاقوال فی المسألة نیفا و خمسين».

و اگر اجماع مذکور، «منقول» باشد اشکال ما این است که:

برفرض که گفته شود اجماع منقول فی نفسه حجّت است باز هم می‌گوئیم نقل اجماع در خصوص ما نحن فیه موهون است زیرا در مسأله‌ای که اقوال مختلف،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۴

الوجه الزایع: و هو العمدة فی الباب، الأخبار المستفیضة [۱].

منها: صحیحة زرارة [۳۳۸] «قال: قلت له: الرّجل ینام و هو علی وضوء، أ یوجب الخفقه و الخفقتان علیه الوضوء؟ قال: یا زرارة، قد ینام العین و لا ینام القلب و الأذن، و إذا نامت العین و الأذن فقد وجب الوضوء، قلت: فإن حرّک فی جنبه شیء و هو لا یعلم، قال: لا، حتی یستیقن أنّه قد نام، حتی یجیء من ذلك أمر یبین، و إلا فإنه علی یقین من وضوئه، و لا ینقض الیقین بالشک، ابدا و لکنه ینقضه یقین آخر».

وجود دارد چگونه می‌توان نقل اجماع نمود.

قوله «لو لا ذلك»، اگر از اشکال قبل - وجود مبانی و ادلّه مختلف در استصحاب - صرف نظر نمائیم.

۴- نقد و بررسی اخبار دال بر حجّیت استصحاب

اشاره

[۱]- تذکر: مصنف تاکنون هیچیک از ادله و وجوهی [۳۳۹] که برای حجیت استصحاب، بیان شده است نپذیرفته و اینک دلیلی- اخبار- که مورد قبول خودشان هست، بیان می‌کنند قبلا متذکر می‌شویم که نظر مصنف، این است که استصحاب مطلقا [۳۴۰] حجیت است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۵

و هذه الروایة و إن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا یضمر باعتبارها، حیث كان مضمرا مثل زرارة، و هو ممن لا یکاد یتفتی من غیر الإمام- علیه السلام- لا سیما مع هذا الاهتمام.

و تقریب الاستدلال بها أنه لا- ریب فی ظهور قوله علیه السلام: «و إلا- فإنه علی یقین .. إلى آخره» عرفا فی النهی عن نقض الیقین بشیء بالشکّ فیهِ، و أنه علیه السلام بصدد بیان ما هو علّه الجزاء المستفاد من قوله علیه السلام: (لا) فی جواب: (فإن حرك فی جنبه ... إلى آخره)، و هو اندراج الیقین و الشکّ فی مورد السؤال فی القضیة کلیة الارتکازیة الغير المختصّة بیاب دون باب [۱].

اخباری را که مصنف برای حجیت استصحاب به آنها تمسک می‌نماید، متواتر نیستند بلکه مستفیض [۳۴۱] می‌باشند یعنی اعتبار آنها از خبر واحد، بیشتر و از خبر متواتر کمتر است.

صحیحہ اول زراره

اشاره

[۱]- مصنف در این صحیحہ از چند جهت بحث می‌کنند:

۱- بررسی سند صحیحہ اول

روایت مذکور، مضمرة است یعنی زراره مشخص نموده است که این گفتگو و سؤال و جواب با چه کسی بوده بلکه گفته است «قلت له»، لذا ممکن است کسی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۶

خیال کند که او با فردی غیر از امام «علیه السلام» گفتگو نموده و آن جوابها را دریافت کرده و می‌دانیم که روایت «مضمرة» به لحاظ اضممار، فاقد اعتبار است اما در این روایت خصوصیت بلکه خصوصیات وجود دارد که به لحاظ آنها می‌گوئیم این روایت، حجیت است از جمله:

زراره از فقهای روات بوده و شأن او اجلّ از این است که مسأله‌ای را از غیر از امام «علیه السلام» استفتاء نماید و مخصوصا با اهمتامی که او برای مسئله، قائل بوده و فروعی را سؤال کرده است، ما احتمال نمی‌دهیم که از غیر از امام، چنین سؤالاتی را نموده باشد لذا از جهت اضممار نمی‌توان در آن روایت مناقشه نمود و سایر روایتی که در سلسله سند روایت، قرار دارند همگی از اجلاء و بزرگان بوده‌اند.

۲- نقد و بررسی دلالت صحیحہ اول زراره

برای بیان دلالت روایت مجدداً فراهانی از آن را ذکر می‌نمائیم:

«قال: قلت له: الزجل ينام و هو على وضوء، أ يوجب الخفقه [۳۴۲] و الخفقتان عليه الوضوء»؟

زراره می‌گوید به امام «علیه السلام» عرض کردم مردی درحالی که وضوء دارد، می‌خوابد، آیا یک چرت و دو چرت، باعث بطلان وضوء می‌شود [۳۴۳] کأن زراره از

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۷

امام «ع» سؤال می‌کند آیا نام این عمل - خفقه و خفقتان - هم «نوم» است.

امام «ع» در جواب می‌فرماید:

«یا زراره قد ينام العين و لا ينام القلب و الاذن و اذا نامت العين و الاذن فقد وجب الوضوء».

کأن امام «ع» در پاسخ به زراره می‌فرماید: خواب، نسبت به اعضای بدن، دارای مراتبی است. گاهی چشم انسان در اثر خستگی به خواب فرومی‌رود و انسان چشم خود را روی هم می‌گذارد، لکن درعین حال، گوش او می‌شنود و قلبش متوجه است یعنی برای گوش و قلب، «نوم» محقق نمی‌شود امّا بدان آن خوابی وضوء را باطل می‌کند که هم چشم انسان به خواب فرورود و هم گوش او دیگر نشنود امّا اگر چشم به تنهایی به خواب رود ولی شنوائی گوش محفوظ باشد، آن خواب، ناقض وضوء نیست - معمولاً اولین عضوی که به خواب فرومی‌رود چشم انسان است -

سؤال: چرا امام «ع» ابتداء، نوم القلب را مطرح نمودند و فرمودند «قد ينام العين و لا- ينام القلب» امّا در بیان ضابطه کلی از «نوم القلب» نام نبردند بلکه فرمودند «و اذا نامت العين و الاذن [۳۴۴]».

جواب: الف - ممکن است علتش این باشد که «نوم القلب» و «نوم الاذن» با یکدیگر ملازمند و باهم تحقق پیدا می‌کنند و لذا نیازی نبوده که امام «ع» نوم القلب را مطرح نمایند.

ب - ممکن است علتش این باشد که انسان بزودی و فوراً «نوم القلب» را متوجه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۸

نمی‌شود امّا راه توجه و رسیدن به «نوم الاذن» آسان است البتّه اظهر، همان احتمال اول است.

«قلت فان حرّك في جنبه شيء و هو لا يعلم...»

زراره: اگر نوم به این مقدار، محقق شده است که اگر در کنار آن نائم، چیزی حرکت داده شود مثلاً کسی راه برود و یا حرکت کند آن شخص نائم، متوجه نمی‌شود و آن را حس نمی‌کند، آیا این امر، اماره بر تحقق نوم و ناقض وضوء هست یا نه؟ «قال لا [۳۴۵] حتى يستيقن انه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين».

امام «علیه السلام»: خیر، آن امر، ناقض وضوء نیست و لازم نیست آن شخص، وضوء بگیرد و آن اماره ظنیّه - فان حرّك... - برای تحقق نوم، کافی نیست بلکه آن فرد باید یقین نماید که نوم، محقق شده است.

سؤال: چگونه و از چه راه یقین به نوم پیدا می‌شود؟

جواب: تحقق نوم باید به صورت آشکار، محقق شود به نحوی که به آن، یقین حاصل شود و احتمال خلاف در آن نباشد - ظن به تحقق نوم کافی نیست - که در این صورت وضوی آن فرد، باطل شده است و مجدداً باید وضوء بگیرد.

امام «علیه السلام»: «و الا فانه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك ابدا و لكنه ينقضه بيقين آخر».

تقریباً تمام بحث روی کلمه «الا» و جزای آن است. اکنون باید ببینیم شرط و جزای «الا» چیست؟

و «الا» ای و ان لم يستيقن انه قد نام، جمله مذکور، «شرط» کلمه «ان» می‌باشد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۳۹

و می‌دانیم که «ان» شرطیه به «جزاء» هم نیاز دارد لذا اکنون باید جزای آن را مشخص نماییم.

در مورد جزای «ان» شرطیه سه احتمال مطرح است.

الف- مصنف می‌فرماید جزای «ان» محذوف است و از کلمه «لا»، ما جزای «ان» را تشخیص می‌دهیم.

«قال لا، ای لا يجب عليه الوضوء حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك امر بين و «الا ای و ان لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء» [۳۴۶] یعنی اگر یقین به تحقق نوم پیدا نکرده، وضوء واجب نیست.

سؤال: چرا اگر یقین به تحقق نوم پیدا نکردیم، وضوء واجب نیست؟

جواب: امام «ع» علت آن را بیان می‌فرماید: «فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك»، کلمه «ف» همان «فائی» است که معمولاً بر سر علت در می‌آید و گاهی هم علت حکم را با کلمه «لام» بیان می‌کنند.

تا اینجا معنای روایت چنین شد: اگر یقین به تحقق نوم ندارید، وضوء واجب نیست و امام «ع» علت آن را هم بیان فرمودند «فإنه على يقين...» و در نتیجه زمانی که یقین به وضوء داشتیم نباید آن را با شک، نقض نمائیم- لا ينقض اليقين بالشك ابدأ- کأن در ذهن خودتان هست که عدم نقض یقین به شک یک مسأله ارتکازی است، نه اینکه یک مطلب تعبدی و خلاف ارتکاز انسان باشد در واقع در تعلیل مذکور یک قضیه- صغرا و کبرا- وجود دارد که امام «ع» صغرای آن- فأنه على يقين

إيضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۰

و احتمال أن يكون الجزاء هو قوله: (فإنه على يقين... إلى آخره) غير سديد، فإنه لا يصح إلا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه، و هو إلى الغاية بعيد [۱].

... را بیان می‌کنند و کبرای قضیه- لا ينقض اليقين بالشك ابدأ- هم یک امر کلی ارتکازی عرفی است که اختصاص به باب وضوء ندارد [۳۴۷] و در نتیجه، وقتی کبرای قضیه، ضمیمه صغرا شد، می‌گوئیم یقین به وضوء نباید با شک در نوم و با ظن در نوم نقض شود بلکه یقین را باید با یقین نقض نمود و این مسئله، مخصوص باب وضوء نیست بلکه در تمام ابواب جاری است.

[۱]- ب: احتمال دیگر، این است که بگوئیم جمله «فإنه على يقين من وضوئه» جزای جمله شرطیه است و «ف» هم همان فائی است که بر جزاء، داخل می‌شود و کأن امام «ع» چنین فرموده‌اند: «و الا ای و ان لم يستيقن أنه قد نام فأنه على يقين من وضوئه...». اشکال: عبارت «فإنه على يقين من وضوئه» یک جمله خبریه است در حالی که امام «ع» در صدد بیان حکم الهی هستند و حکم را معمولاً با جمله انشائیه، بیان می‌کنند نه جمله خبریه.

جواب: جمله خبریه را به جمله انشائیه تأویل می‌نمائیم.

«و الا- فيجب العمل على طبق يقينه» به عبارت دیگر: «من شك في وضوئه فليأخذ بيقينه السابق». این احتمال بعید است چون تأویل جمله خبریه به جمله انشائیه،

إيضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۱

و أبعد منه كون الجزاء قوله: (لا ينقض.. إلى آخره) وقد ذكر: (فإنه على يقين) للتمهيد [۱].

و قد انقذ بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضيه: (لا تنقض... إلى آخره) باليقين و الشك في باب الوضوء جدًا، فإنه ينافيه ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعبدی قطعاً، و يؤيده تعليل الحكم بالمضى مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الزوايه بهذه القضية أو ما يرادفها، فتأمل جيداً [۳۴۸] [۲].

خلاف ظاهر است.

[۱]- ج: احتمال سوم، این است که ما جمله «لا ينقض اليقين بالشك ابدأ» را جزای جمله شرطیه، قرار دهیم و بگوئیم «جمله فأنه على

یقین من وضوئه» تمهید و مقدمه جزاء است.

«و الا ای و ان لم یستیقن انه قد نام فانه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابداء». مصنف می‌فرماید این احتمال از احتمال دوم بعیدتر است [۳۴۹].

۳- صحیح زراره مخصوص به باب وضوء نیست

[۲]- تذکر: همان‌طور که قبلاً هم گفتیم نظر مصنف این است که استصحاب

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۲

مطلقاً حجت است.

اشکال: روایت مذکور، دلالتی بر حجیت استصحاب در تمام موارد ندارد بلکه مربوط به باب وضوء هست و دلیلی نداریم که جمله «لا ینقض الیقین» در تمام ابواب فقه، جاری شود به عبارت دیگر، امام «ع» در صغرای قضیه مذکور چنین فرمودند: «فانه علی یقین من وضوئه»، یعنی آن فرد، نسبت به وضوء، متیقن است و سپس در کبرای قضیه فرمودند: «لا ینقض الیقین بالشک ابداء...» و ما می‌گوئیم «الف و لام» در «الیقین»، الف و لام عهد- عهد ذکری- می‌باشد و در نتیجه معنای روایت چنین است که: یقین به وضوء را به وسیله شک و ظن نقض نکنید. و از روایت مذکور، یک قاعده کلی در باب وضوء استفاده می‌شود [۳۵۰].

جواب: مصنف تقریباً سه جواب برای اشکال مذکور بیان می‌کنند:

الف- از اینکه ما گفتیم جمله «فانه علی یقین من وضوئه...» علت حکم است ضعف احتمال و اشکال مذکور [۳۵۱] مشخص شد. بیان ذلک: جمله مذکور در مقام تعلیل، بیان شده، و از یک قضیه، تشکیل شده بود که امام «ع» صغرای قضیه را بیان کردند اما کبرای قضیه- لا- ینقض الیقین بالشک- یک امر ارتکازی عرفی بود یعنی امام «ع» به یک مطلبی که مورد قبول عرف است، استناد نمودند و آیا آن مطلبی که مرتکز و مورد قبول عرف است، این است که در باب وضوء نباید یقین را به وسیله شک و ظن نقض نمود؟- در امور

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۳

هذا مع انه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد، إشارة إلى اليقين في (فانه علی یقین من وضوئه) مع أن الظاهر أنه للجنس، كما هو الأصل فيه، و سبق: (فانه علی یقین... إلى آخره) لا يكون قرينه عليه، مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضا [۱].

تعبدی-

واضح است که مرتکز عرفی این است که نباید یقین به شک نقض شود، خواه در باب وضوء باشد یا غیر وضوء و یا در امور عرفیه و امثال آن لذا می‌گوئیم چون امام «ع» به یک مطلب مرتکز عرفی استناد نمودند، و آن مطلب، مخصوص باب وضوء نیست، پس صحیح زراره، در تمام ابواب فقه، جریان دارد.

به علاوه در روایات دیگر که در غیر از باب وضوء وارد شده است، همان تعبیر یا مشابه آن- تعلیل- دیده می‌شود که در مباحث آینده، متذکر آن می‌شویم از جمله در بعضی از فقرات صحیح زراره که بزودی درباره آن بحث می‌کنیم چنین آمده است: «لأنك كنت علی یقین من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك ان تنقض الیقین بالشک ابداء» و یا جمله دیگر همان روایت: «لأنك لا تدري لعله شيء اوقع عليك فليس ينبغي لك ان تنقض الیقین بالشک». لذا باتوجه به مؤید مذکور و اینکه در سایر روایات هم، چنین تعابیری آمده است، می‌گوئیم صحیح زراره مخصوص به باب وضوء نیست بلکه در تمام ابواب جاری است.

[۱]- ب: برای بیان جواب دوم، سؤالی مطرح می‌کنیم که: منشأ احتمال مذکور چیست به عبارت دیگر چه چیز، باعث شده که

مستشکل بگوید صحیحه زراره، مخصوص به باب وضوء است؟

جواب: هیچ علتی برای آن نیست مگر اینکه بگوئیم الف و لام در «الیقین» اشاره به عهد ذکری است یعنی اشاره به همان یقینی است که در جمله قبلی ذکر شده
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۴
فافهم ۳۵۲.]

مع آنه غیر ظاهر فی الیقین بالوضوء، لقوة احتمال أن يكون (من وضوئه) متعلقا بالظرف لا ب (یقین)، و كان المعنى: فإنه كان من طرف وضوئه على

است- فإنه على یقین من وضوئه-

مصنّف می‌فرماید اصل [۳۵۳]، این است که الف و لام برای جنس باشد و تا وقتی که قرینه‌ای برخلاف آن نباشد از این اصل، تعدی نمی‌نمائیم و صرف اینکه قبل از جمله «لا ینقض الیقین...»، جمله فأنه على «یقین» من وضوئه ذکر شده است، این موجب نمی‌شود که ما بگوئیم الف و لام در «الیقین» برای عهد ذکری است بعلاوه حمل الف و لام بر جنس بسیار مناسب [۳۵۴] هم هست، آری اگر حمل آن بر جنس، مناسب نبود ما برخلاف اصل، آن را بر عهد ذکری حمل می‌نمودیم اما اکنون که الف و لام با جنس، کمال ملائمت را دارد، ما وجهی نمی‌بینیم که آن را بر «عهد» حمل نمائیم، البتّه اگر الف و لام را بر عهد هم حمل کنیم مناسبت است ولی مصنّف فرمودند اصل، این است که الف و لام برای جنس باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۵

یقین، و علیه لا یكون الأوسط [الاصغر] إلا الیقین، لا الیقین بالوضوء، كما لا یخفى على المتأمل.

و بالجملة: لا یکاد یشکّ فی ظهور القضية فی عموم الیقین و الشکّ، خصوصا بعد ملاحظه تطبیقها فی الأخبار على غیر الوضوء أيضا [۱].

[۱]- ج: سؤال: کلمه «من» در جمله «فأنه على یقین من وضوئه»، متعلق به چیست؟

جواب: دو احتمال مطرح است.

الف- من وضوئه متعلق به «یقین» است و کلمه «من» به معنی باء، استعمال شده است یعنی «فأنه على یقین بوضوئه و لا ینقض الیقین...» در نتیجه، روایت، مخصوص به باب وضوء می‌شود.

ب- مصنّف می‌فرماید ما احتمال قوی می‌دهیم که «من وضوئه» متعلق به جارو مجرور- على یقین- باشد [۳۵۵] و عامل مقدر آن هم «کائن» یا «کان» است و کأنّ امام «ع» چنین فرموده‌اند: «فأنه كان من طرف وضوئه على یقین».

همان‌طور که قبلا هم بیان کردیم تعلیل روایت از یک صغرا و کبرا تشکیل شده بود و در نتیجه، طبق احتمال اخیر در صغرای قضیه، مسأله یقین به وضوء، مطرح نیست بلکه اصل ثبوت یقین، مطرح است [۳۵۶]، در این صورت اگر الف و لام در «الیقین» برای عهد هم باشد باز به مطلق یقین و همان یقینی که در صغرا مطرح بود اشاره دارد در نتیجه، می‌گوئیم على جميع التقادیر می‌توان برای حجّیت استصحاب

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۶

ثم لا یخفى حسن اسناد النقص- و هو ضد الإبرام- إلى الیقین، و لو كان متعلقا بما ليس فيه اقتضاء البقاء و الاستمرار، لما یتخیل فيه من الاستحکام بخلاف الظنّ، فإنه یظنّ أنه ليس فيه إبرام و استحکام و أن كان متعلقا بما فيه اقتضاء ذلك، و إلا لصحّ أن یسند إلى

نفس ما فيه المقتضى له، مع ركائه مثل (نقضت الحجر من مكانه) و لما صحَّ أن يقال: (انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما إذا شكَّ في بقائه للشكِّ في استعداده، مع بدهاهُ صحَّته و حسنه.

و بالجملة: لا يكاد يشكُّ في أنَّ اليقين كالبيعة و العهد إنَّما يكون حسن إسناده النقض إليه بملاحظته لا بملاحظته متعلِّقه، فلا [و لا] موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم، أو أشبه بالمتين المستحکم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعده (إذا تعدَّرت الحقيقة فأقرب المجازات) بعد تعدُّر إرادة مثل ذاك الأمر مما يصحَّ إسناده النقض إليه حقيقة [۱].

به روایت مذکور تمسک نمود و اختصاص به باب وضوء ندارد ضمناً مصنف در پایان این قسمت می‌فرماید «كما لا يخفى على المتأمل».

استصحاب هم در شک در مقتضی حجت است هم شک در رافع

اشاره

[۱]- همان‌طور که تاکنون بارها گفته‌ایم در حجیت استصحاب، اقوال متعددی وجود دارد از جمله، مرحوم شیخ اعظم و بعضی دیگر، استصحاب را در شک در رافع، حجت می‌دانند، نه شک در مقتضی، اکنون مصنف، تعریضی به کلام مرحوم شیخ دارند و می‌فرماید که استصحاب، هم در شک در مقتضی حجت است و هم در صورتی که شک ما در رافع باشد ما قبل از بیان مصنف به توضیح کلام [۳۵۷] مرحوم ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۷ شیخ می‌پردازیم.

بیان شیخ اعظم ره:

اکنون مثالی برای شک در رافع و شک در مقتضی ذکر می‌کنیم:

چراغی را یک ساعت قبل، روشن نموده‌اند اکنون برای ما شکی تولید شده است که آیا اشتعال چراغ باقی است یا نه؟ در مثال مذکور گاهی ما استعداد بقاء اشتعال چراغ را احراز کرده‌ایم و می‌دانیم چراغ به اندازه ده ساعت می‌تواند روشن باشد، لکن احتمال می‌دهیم رافعی مانند باد، آن را خاموش کرده باشد، از این به شک در رافع تعبیر می‌کنند بنابراین: در شک در رافع، ما استعداد و اقتضاء بقاء مستصحب را احراز کرده، لکن احتمال می‌دهیم رافعی و ناقضی آمده باشد- الف-

امّا گاهی استعداد بقاء اشتغال را احراز ننموده، و نمی‌دانیم آن چراغ، چقدر نفت دارد و آیا به اندازه‌ای استعداد بقاء دارد که در زمان شک، هم روشن باشد یا اینکه نه، نفت آن چراغ، تمام شده است و خودبه‌خود خاموش گردیده، از این به شک در مقتضی تعبیر می‌کنند بنابراین: در شک در مقتضی ما نمی‌دانیم استعداد بقاء مستصحب چقدر است- ب-

مرحوم شیخ فرموده‌اند استصحاب در مواردی که شک در رافع داشته باشیم حجت است و این تفصیل را از کلمه «نقض» و «لا تنقض» استفاده کرده‌اند که:

حقیقت نقض عبارت است از رفع هیئت اتصالیه، یعنی اگر انسان هیئت اتصالیه چیزی را بردارد، در این صورت «نقض» محقق می‌شود به عبارت دیگر، این نقض به چیزهایی متعلّق می‌شود که دارای نوعی هیئت اتصالیه باشند مثلاً طنابی که از پنبه یا پشم بافته شده، دارای آن هیئت است اگر انسان، رشته‌های آن طناب را از هم باز

کند، و هیئت اتصالیه طناب را برهم زند و دوباره آن را به صورت پنبه یا پشم درآورد، می‌گویند نقض محقق شد کما اینکه در آیه شریفه هم چنین آمده است:

«وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا...» [۳۵۸].

سؤال: در روایات باب که ماده نقض و لا تنقض و امثال آن استعمال شده، آیا معنی حقیقی آن اراده شده است؟

جواب: خیر، زیرا یقین، چیزی نیست که دارای هیئت اتصالیه باشد تا بتوان استحکام آن را نقض نمود لذا می‌گوئیم اراده معنای حقیقی آن، متعذر است و «لا تنقض» در معنای مجازی استعمال شده است و به اعتبار متعلق آن، گفته‌اند «لا تنقض الیقین بالشک» و واضح است که هرگاه بدانیم لفظی در معنای حقیقی خود استعمال نشده، و دارای معنای مجازی متعددی باشد، اما ندانیم که در کدامیک از معنای استعمال شده است باید اقرب المجازات الی الواقع را انتخاب نمود و در محلّ بحث دو معنای مجازی برای «نقض» ذکر می‌کنیم که مستفاد از کلام شیخ اعظم است.

الف- معنای مجازی اقرب- «هو رفع الامر الثابت ای المستحکم الذی فیہ اقتضاء الثبوت و الاستمرار». مانند زوجیت دائمی و ملکیت که در آنها استعداد و اقتضای بقاء، وجود دارد مگر اینکه مثلاً طلاق محقق شود و سبب از بین رفتن علقه زوجیت گردد و یا مانند همان مثال چراغ که با علامت- الف- مشخص نمودیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۴۹

ب- معنای مجازی ابعده- «و هو مطلق رفع الید عن الشیء و ترک العمل به و لو لعدم المقتضی له». مانند همان مثال چراغ که با علامت- ب- مشخص نمودیم و یا مانند زوجیت غیر دائمی.

مرحوم شیخ فرموده‌اند معنای مجازی اول به معنای حقیقی اقرب [۳۵۹] است و در نتیجه می‌گوئیم، استصحاب در مواردی حجت است که در متیقن، اقتضاء و استعداد بقاء باشد و ما در رافع، شک داشته باشیم نه در مقتضی.

اینک به توضیح کلام مصنف می‌پردازیم:

ما چه انگیزه و چه داعی داریم که بگوئیم «نقض» به اعتبار متیقن است تا امر، دایره مدار این شود که ببینیم کدامیک از معنای مجازی، اقرب است بلکه می‌گوئیم اسناد «نقض» و «لا- تنقض» به نفس «یقین» است و این اسناد، امر پسندیده‌ای است گرچه در متعلق یقین، اقتضاء بقاء نباشد [۳۶۰] مثلاً- شارع می‌تواند بگوید نفس «یقین» را نقض نکنید اعم از اینکه در متعلق آن، اقتضاء بقاء باشد یا نباشد- شک

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۰

در مقتضی داشته باشیم یا شک در رافع-

سؤال: چرا اسناد نقض به یقین، پسندیده و حسن است؟

جواب: چون در یقین، نوعی استحکام، متصور است و یقین، قوی‌ترین و روشن‌ترین، نحوه ادراک است به خلاف ظن که به علت تزلزل و عدم ثباتش استحکامی ندارد و نمی‌توان «نقض» را به نفس «ظن» اسناد داد [۳۶۱] گرچه در متعلق ظن- مظنون- استعداد و اقتضاء بقاء باشد، مانند ملکیت و طهارت.

مصنف دو شاهد هم برای مدّعی خود اقامه می‌کنند: قوله: «و الا [۳۶۲] لصحّ ان یسند الی نفس ما فیہ المقتضی له مع رکاکة مثل نقضت الحجر من مکانه و لما صحّ ان یقال انتقض الیقین باشتعال السراج».

اگر اسناد نقض به یقین به اعتبار متعلق باشد که در آن اقتضاء دوام وجود دارد باید بتوان نقض را به خود آن متعلق، اسناد داد و گفت «نقضت الحجر من مکانه [۳۶۳]» در حالی که می‌بینیم چنین استعمالی رکیک است.

و همچنین اگر اسناد نقض به یقین به اعتبار متعلق باشد که در آن، اقتضاء بقاء وجود دارد نباید در مثال «ب» که اول بحث بیان

کردیم استعمال چنین جمله‌ای -

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۱

فإن قلت: نعم، و لکنه حیث لا انتقاض للیقین فی باب الاستصحاب حقیقه، فلو لم یکن هناك اقتضاء البقاء فی المتیقن لما صحَّ إسناد الانتقاض إليه بوجه و لو مجازا، بخلاف ما إذا كان هناك، فإنه و إن لم یکن معه أيضا انتقاض حقیقه إلا أنه صحَّ إسناده إليه مجازا، فإنَّ الیقین معه كأنه تعلّق بأمر مستمرّ مستحکم قد انحلّ و انفصم بسبب الشکّ فيه، من جهة الشکّ فی رافعه [۱].

انتقض الیقین باشتعال السراج - صحیح باشد درحالی که می‌بینیم چنین استعمالی صحیح است بنابراین می‌گوئیم اسناد نقض به یقین، صحیح و حسن است خواه شک در مقتضی داشته باشیم یا شک در رافع.

قوله: «و بالجملة لا یکاد یشک فی انّ الیقین کالیعنه و العهد...». ما مشاهده می‌کنیم که اسناد نقض به «بیعت و عهد» صحیح است همان‌طور که در آیه شریفه همچین آمده است «الَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ...» [۳۶۴] و یقین هم مانند عهد و بیعت است و اسناد نقض به نفس «یقین» نیکو است و نیازی نداریم که مانند مرحوم شیخ بگوئیم معنی حقیقی نقض و لا تنقض اراده نشده پس باید از میان معانی مجازی، اقرب المجازات را انتخاب نمود و اسناد نقض به لحاظ متیقن است آن‌هم متیقنی که دارای استعداد بقاء باشد و ...

[۱] - مستشکل در عبارت مذکور از کلام مرحوم شیخ دفاع می‌کند و می‌گوید همان تفصیل شیخ اعظم، صحیح است و حجّیت استصحاب، مخصوص به مواردی است که شک در رافع داشته باشیم نه شک در مقتضی بیان ذلک:

اشکال: مستشکل می‌گوید ما از شما می‌پذیریم که در صحیح زراره و امثال آن، «نقض» به نفس یقین، اسناد داده شده است - نه متیقن - لکن از شما سؤالی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۲

می‌کنیم که:

اینکه روایات می‌گویند «لا - تنقض الیقین بالشک» آیا حقیقتا یقین، نقض شده است که روایات می‌گویند یقین را با شک نقض نکنید، مثلا من دیروز یقین به عدالت زید داشتم ولی امروز نمی‌دانم که عمل خلافی از او سرزده است یا نه، لذا اکنون در عدالت زید، شک دارم و روایات باب می‌گویند «لا تنقض الیقین بالشک» درحالی که یقین قبلی من نسبت به عدالت زید از بین نرفته، بلکه هنوز هم می‌دانم که دیروز زید، عادل بوده اما اکنون شک در بقاء عدالت او دارم به عبارت دیگر در مثال مذکور دو زمان مطرح است، یقین به عدالت «دیروز» زید و شک در عدالت «امروز» زید، و به تعبیر دیگر در استصحاب در زمان شک، یقین به ثبوت قبلی باقی است ولی شک در بقاء داریم بنابراین چون حقیقتا یقین ما نقض نشده [۳۶۵] لذا می‌گوئیم اسناد نقض به یقین به اعتبار متیقن است، اکنون که بنا شد اسناد به اعتبار متیقن باشد:

سؤال: آیا اسناد نقض به اعتبار متیقن، صحیح است؟

جواب: اگر استعداد بقاء در متیقن نباشد، همان‌طور که اسناد نقض به نفس «یقین» حقیقتا درست نبود، اسناد نقض به یقین به اعتبار متیقنی هم که اقتضاء بقاء ندارد، صحیح نیست - مجازا -

مثلا یک ساعت قبل، چراغی روشن شده و اکنون در بقاء اشتعال، شک دارم و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۳

قلت: الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلّی الیقین و الشکّ ذاتا، و عدم ملاحظه تعدّدهما زمانا، و هو کاف عرفا فی صحه إسناد النقص إليه و استعارته له، بلا تفاوت فی ذلك أصلا فی نظر أهل العرف، بین ما كان هناك اقتضاء البقاء و ما لم یکن، و کونه

مع المقتضی أقرب بالانتقاض و أشبه لا يقتضی تعیینه لأجل قاعده (إذا تعدّرت الحقیقه)، فإن الاعتبار فی الأقربیه إنّما هو بنظر العرف لا الاعتبار، و قد عرفت عدم التّفاوت بحسب نظر أهله، هذا كلّه فی المادّه [۱].

منشأ آن شك هم این است که نمی‌دانم آیا نفت و ماده سوختنی چراغ، استعداد بقاء داشته یا نه، در این صورت، اسناد نقض به یقین درست نیست- نه حقیقتا و نه مجازا- زیرا چنین متیقنی استمرار و استحکام ندارد.

اما اگر استعداد بقاء در متیقن وجود داشته یعنی احراز کرده‌ایم که چراغ به اندازه کافی نفت داشته ولی اکنون در رافع، شك داریم و نمی‌دانیم آیا باد، آن چراغ را خاموش کرده است یا نه، در این صورت می‌توانیم مجازا و به اعتبار متیقن، نقض را به یقین، اسناد دهیم زیرا در این فرض کانّ یقین به امر مستحکمی تعلق گرفته است.

خلاصه: مستشکل می‌گوید تفصیل مرحوم شیخ، صحیح است و حجّیت استصحاب، مخصوص به شكّ در رافع است- که در متیقن استعداد بقاء هست- نه شكّ در مقتضی.

[۱]- جواب: در استصحاب، متعلق یقین و شكّ ذاتا متحد است اما از نظر زمان بین آنها مغایرت وجود دارد [۳۶۶] مثلا دیروز یقین به عدالت زید داشتم لکن امروز،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۴

شكّ دارم عدالت زید باقی است یا نه، در مثال مذکور متعلق یقین، ذاتا متحد است یعنی متعلق یقین، عدالت زید و متعلق شكّ هم عدالت زید است اما از نظر زمان، بین آنها تفاوت وجود دارد به این معنا که «دیروز» یقین به عدالت زید داشتم و «امروز» شكّ در بقاء عدالت او دارم، خلاصه چون متعلق یقین و شكّ ذاتا متحد است- لذا با شكّ در عدالت زید کانّ عدالت او نقض شده است- و همین قدر که متعلق‌ها ذاتا متحد شد، عرفا اسناد نقض به نفس «یقین» صحیح و حسن است و لو مجازا و به‌عنوان اینکه تخیل شود که یقین، دارای استحکام و ابرام هست و عرف در صحت اسناد نقض به یقین تفاوتی بین موارد شكّ در رافع و شكّ در مقتضی نمی‌بیند- خواه در متیقن، اقتضاء بقاء باشد یا نباشد- لذا تفصیل مرحوم شیخ را که می‌فرمایند استصحاب در موارد شكّ در رافع حجّت است، نمی‌پذیریم.

اشکال: بالاخره اسناد نقض به یقین، حقیقی نیست لذا به مقتضای قاعده «إذا تعدّرت الحقیقه فاقرب المجازات اولی»، اخبار مربوط به حجّیت استصحاب- لا- تنقض الیقین بالشكّ- را به مواردی حمل می‌نمائیم که در متیقن، استعداد بقاء باشد یعنی در رافع، شكّ داشته باشیم زیرا حمل بر این مورد به معنی حقیقی اقرب است [۳۶۷] و حجّیت استصحاب، مخصوص به شكّ در رافع است.

جواب: ملا-ک و میزان در اقریبیت به معنی حقیقی، نظر عرف است نه اعتبار و دقت عقلی و اخیرا بیان کردیم که عرف، تفاوتی بین شكّ در مقتضی و شكّ در رافع نمی‌بیند- خواه در متیقن اقتضاء بقاء باشد یا نباشد- پس حجّیت استصحاب، مخصوص به شكّ در رافع نیست بلکه مطلقا حجّت است، تاکنون بحث ما در ماده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۵

و أمّا الهیئه، فلا- محاله یكون المراد منها النهی عن الانتقاض بحسب البناء و العمل لا الحقیقه، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختیار، سواء كان متعلّقا بالیقین- كما هو ظاهر القضیّه- أو بالمتیقن، أو بآثار الیقین بناء على التصرف فيها بالتجوز أو الاضمار، بدهیه أنّه كما لا- يتعلّق التّقص الاختیاری القابل لورود النهی علیه بنفس الیقین، كذلك لا- يتعلّق بما كان على یقین منه أو أحكام الیقین، فلا یکاد یرجى التصرف بذلك فی بقاء الصیغه علی حقیقتها، فلا مجوز له فضلا عن الملزم، كما توهم [۱].

[۱]- مرحوم شیخ در کتاب رسائل [۳۶۸] از هیئت «لا تنقض الیقین بالشک» استفاده کرده‌اند که استصحاب در شک در رافع، حجت است - نه شک در مقتضی - لذا قبلاً استفاد و محصل کلام ایشان را با توضیحاتی بیان می‌کنیم.

بیان شیخ اعظم «ره»: اوامر شارع به چیزهایی تعلق می‌گیرد که مقدور مکلف باشد و امر به شیء غیر مقدور، عقلائی نیست و محال است که مولای حکیم به چیز غیر مقدور امر نماید.

همچنین نهی شارع باید به چیزی متعلق شود که تحت اختیار مکلف باشد، در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۶

محل بحث، شارع فرموده است «لا تنقض الیقین بالشک» یعنی یقین را به وسیله شک نقض نکنید و نقض یقین به وسیله شک، حرام است.

سؤال: آیا نقض نفس «یقین» امر اختیاری است که شارع می‌فرماید آن را نقض نکنید؟

جواب: خیر، یقین یک حالت نفسانی است و با عروض شک از بین می‌رود مثلاً دیروز یقین به حیات زید داشتیم ولی اکنون که او مسافرت نموده، و در معرض حوادث و تصادفات قرار گرفته قهراً با حصول شک، یقین قبلی نقض می‌شود پس نقض یقین، یک امر اختیاری نیست که شارع از آن نهی نماید.

وقتی نقض یقین، امر غیر اختیاری بود قهراً باید یا به مجاز در کلمه، قائل شویم و بگوئیم مراد از یقین، متیقن است یعنی نهی از نقض، متوجه متعلق یقین شده است یعنی شما که یقین به طهارت دارید، با شک در نوم آن را نقض نکنید.

و یا اینکه بگوئیم در هیئت مذکور، کلمه آثار و احکام، مقدر است و به مجاز در تقدیر قائل شویم - لا تنقض آثار الیقین [۳۶۹]- یعنی آثار و احکام یقین را با شک، نقض نکنید به عبارت دیگر، شما که طهارت دارید و می‌توانید با آن نماز بخوانید به مجرد حصول شک و ظن، آن را نقض نکنید در نتیجه وقتی مسأله متیقن مطرح شد، تفصیل قبلی مرحوم شیخ به میان می‌آید که کدام متیقن و آثار کدام مقطوع را نقض نکنیم؟

جواب: آن متیقنی که استعداد بقاء دارد اما متیقنی که فاقد اقتضاء بقاء هست اصلاً نقض ندارد، چون استحکامی ندارد پس حجیت استصحاب، مخصوص به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۷

شک در رافع است نه شک در مقتضی.

مصنف، بیان و کلام شیخ اعظم را نمی‌پذیرند.

بیان ذلک: ما هم قبول داریم که نقض نفس یقین، تحت اختیار مکلف نیست چون یقین که یک حالت نفسانی است با عروض شک، نقض می‌شود.

سؤال: آیا نقض متیقن تحت اختیار مکلف است؟

جواب: نقض متیقن - طهارت - هم تحت اختیار مکلف نیست مثلاً - شارع که می‌گوید «لا تنقض الیقین بالشک» اگر یقین به معنای متیقن باشد، نقض متیقن و طهارت در اختیار مکلف نیست که مکلف آن را نقض کند یا نقض نکند وقتی طهارت، حاصل شد، تا زمانی که نوم و امثال آن، محقق نشده، طهارت تحقق دارد و هنگامی که نوم محقق شد، طهارت زایل می‌شود و معنا ندارد که شارع بگوید طهارت را نقض نکن.

سؤال: آیا نقض آثار متیقن، تحت اختیار، مکلف است؟

جواب: نقض آثار و احکام متیقن هم تحت اختیار او نیست چون نقض و عدم نقض، ابقاء و عدم ابقاء احکام و آثار متیقن به دست مکلف نیست تا اینکه او نقض کند یا نقض ننماید مثلاً - از جمله، احکام متیقن - طهارت - جواز دخول در نماز است که نقض آن

تحت اختیار مکلف نیست.

پس اینکه مرحوم شیخ فرمودند نقض یقین، تحت اختیار مکلف نیست لذا باید یا قائل به مجاز در کلمه و یا قائل به اضممار شویم و بگوئیم از یقین، متیقن اراده شده و یا اینکه کلمه آثار و احکام مقدر است، فرمایش درستی نیست و مجوزی هم ندارد زیرا هیچ کدام از این‌ها تحت قدرت مکلف نیست و نمی‌توان در ظاهر هیئت لا تنقض تصرف نمود، و چیزی را از آن استفاده کرد که خلاف ظاهر است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۸

لا ینقال: لا محیص عنه، فإنّ النهی عن التّقص بحسب العمل لا یکاد یراد بالنسبة إلى الیقین و آثاره، لمنافاته مع المورد [۱].

راه حلّ مشکل چیست؟

مصنّف می‌فرماید مراد، نقض حقیقی نیست چون همان‌طور که بیان کردیم نقض حقیقی تحت اختیار مکلف نیست بلکه مقصود از حرمت نقض یقین به وسیله شک، این است که به یقین عمل کنید و بنا بر یقین بگذارید و واضح است که عمل به یقین، یک امر اختیاری است و مکلف می‌تواند طبق یقین خود، عمل کند و یا اینکه عمل ننماید ولی شارع مقدّس فرموده است، وقتی یقین داشتید آن را به وسیله شک، نقض نکنید و بنای عملی خود را بر یقین قرار دهید و مکلفین را از عدم بناء بر یقین، نهی کرده است با توجه به آنچه که بیان کردیم روشن شد که وقتی بنا، شد، در استصحاب، بنای عملی بر یقین خود بگذاریم، دیگر فرقی نمی‌کند که متیقن ما دارای استعداد بقاء باشد یا نباشد- شک در رافع داشته باشیم یا شک در مقتضی-

[۱]- اشکال: مرحوم شیخ فرموده بودند که مقصود از کلمه یقین در هیئت- لا تنقض الیقین- متیقن است، اکنون مستشکل از کلام ایشان، دفاع می‌کند، قبلا- به مطلبی اشاره می‌کنیم که در مبحث قطع [۳۷۰]، مفصّلا درباره آن، بحث نمودیم که قطع بر دو قسم است:

الف: قطع طریقی: قطعی است که در موضوع خطاب شرعی اصلا صحبتی از آن به میان نیامده، و دلیل متعزّض حکم، هیچ صحبتی درباره قطع، ننموده است مانند «الخمر حرام» یا «لا تشرب الخمر» در مثال مذکور، دلیل، دلالت بر حکمی می‌کند که روی عنوان اوّلی استقلالی، «الخمر حرام» بار شده است بدون اینکه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۵۹

فإنّه ینقال: إنّما ینلزم لو کان الیقین ملحوظا بنفسه و بالّنظر الاستقلالی، لا ما إذا کان ملحوظا بنحو المرآتیة و بالنظر الالی، كما هو الظاهر فی مثل قضیة (لا- تنقض الیقین) حیث تكون ظاهرة عرفا فی أنها کنایة عن لزوم البناء و العمل، بالترام حکم مماثل للمتیقن تعییدا إذا کان حکما، و لحکمه إذا کان موضوعا، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس الیقین بالالترام بحکم مماثل لحکمه شرعا، و ذلك لسرایة الآئیة و المرآتیة من الیقین الخارجی إلى مفهومه الکلّی، فیؤخذ

ذکری از قطع به میان آمده باشد.

ب: قطع موضوعی: قطعی است که در لسان دلیل شرعی، در موضوع حکمی اخذ شده است مانند، «إذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة یجب علیک التصدق»، قطع به وجوب نماز جمعه، موضوع، برای وجوب تصدّق است به عبارت دیگر قطع موضوعیت دارد.

اکنون مستشکل می‌گوید ناچاریم که بگوئیم از یقین، متیقن اراده شده، زیرا مقصود از یقین در صحیحه- اعنی الیقین بالوضوء- یک یقین طریقی محض است و واضح است که آثار شرعی- از قبیل جواز دخول در نماز- بر نفس وضوء، مترتب است و تمام آثار بر متعلّق و متیقن، مترتب است نه بر یقین، بنابراین نفس یقین، اثری ندارد تا شارع از آن نهی نماید. بله در یقین‌های موضوعی،

نفس یقین، دارای اثر است و ترتیب آثار یقین در حال شک، در محلی صحیح است که یقین موضوعی مطرح باشد که مثالی هم برای آن بیان کردیم.

خلاصه: اگر در «لا- تنقض الیقین»، مراد از یقین، عمل به یقین باشد، لازمه‌اش این است که روایت، شامل مورد خودش نشود چون در روایت، یقین به وضوء، و شک در نوم، مطرح است و آن یقین هم طریقی است نه موضوعی که نفس یقین، اثری داشته باشد. ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۰

فی موضوع الحکم فی مقام بیان حکمه، مع عدم دخله فیه أصلاً، کما ربما یؤخذ فیما له دخل فیه، أو تمام الدّخل، فافهم [۱].

[۱]- جواب: مصنف، پاسخ به مستشکل را به این طریق بیان می‌کنند که: لفظ یقین که در روایت است اگر به نظر استقلالی و فی نفسه ملحوظ شده بود در نتیجه، مراد، ترتیب آثار نفس او بود و ایراد مستشکل هم وارد بود و لکن یقین مذکور، موضوعی نیست و به نظر استقلالی لحاظ نشده بلکه طریقی است و به نظر مرآتی ملاحظه شده و مقصود این است که در حال شک، آثار متیقن مترتب می‌شود نه اینکه مقصود، ترتیب آثار نفس یقین باشد، و نه اینکه یقین به معنای متیقن باشد بلکه چون علم و یقین جزئی غالباً طریقی است به متعلق خود و آثار هر شیء هم غالباً در حال علم مترتب می‌شود پس طریقیّت از علم جزئی به طبیعت علم و یقین سرایت نموده و آن طبیعت یقین که در روایت، مأخوذ است به عنوان طریقی ملاحظه شده است نه مستقلاً و در عرف و شرع هم این معنا بسیار است که علم در موضوع حکمی اخذ می‌شود و در واقع جزء موضوع نیست و طریقی است پس روایت، ظاهر است در اینکه نباید یقین را به وسیله شک، نقض نمود و بناء را باید بر یقین گذاشت- به حسب عمل- به اینکه اگر سابقاً یقین به وجوب نماز جمعه داشتید، در زمان شک هم باید ملتزم بشوید به مثل آن وجوب یعنی فعلاً هم نماز جمعه را واجب بدانید [۳۷۱] و اگر سابقاً یقین به حیات زید داشتید، پس باید فعلاً هم همان احکام حیات زید را مترتب نمائید [۳۷۲] و در این بیان، لازم نمی‌آید تصرّف و خلاف ظاهری زیرا اخذ علم طریقی در موضوع، و حال آنکه در واقع جزء موضوع

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۱

ثمّ إنّ حيث كان كلّ من الحكم الشرعي و موضوعه مع الشكّ قابلاً للتّزليل بلا تصرّف و تأويل، غاية الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حکمه، و تنزيل الحكم بجعل مثله- كما أشير إليه آنفا- كان قضیة (لا تنقض) ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمیة و الموضوعیة [۳۷۳]، و اختصاص المورد بالأخيرة لا یوجب تخصیصها بها؛ خصوصاً بعد ملاحظه أنّها قضیة کلیة ارتکازیة، قد أتى بها فی غیر مورد لأجل الاستدلال بها علی حکم المورد.

فتأمل [۳۷۴] [۱].

نباشد، فراوان دیده می‌شود- در عرف و شرع- مانند اذا ایقنت بالخمير فلا تشربه.

آری گاهی یقین در موضوعی اخذ می‌شود و در واقع هم در حکم، دخالت دارد به نحوی که در مبحث قطع ذکر نمودیم.

جریان استصحاب در شبهات حکمیة و موضوعیة

[۱]- از آنچه که ذکر کردیم معلوم شد که حرمت نقض به حسب بناء و عمل، هم در احکام شرعی جاری است و هم در موضوعات خارجیّه، مانند حیات زید و غیره منتها معنای عدم نقض و ترتیب آثار یقین در احکام، به این نحو است که ملتزم شویم به مثل آن حکمی که سابقاً به آن یقین داشتیم و در موضوعات، ملتزم شویم به مثل حکم آن موضوع که در حال یقین محقق بود و از این بیان روشن شد که روایت،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۲

و منها: صحیحۀ آخری لزراره [۳۷۵]: «قال: قلت له: أصاب ثوبی دم رعا ف أو غیره أو شیء من المنی، فعلمت أثره إلى أن أصیب له الماء، فحضرت الصلاة، و نسیت أن بثوبی شیئا و صلّیت، ثم إنی ذكرت بعد ذلك، قال: تعید الصّلاة و تغسله [۱].»

اختصاص به موضوعات و شبهات موضوعیه که منشأ آن جهل و اشتباه امور خارجی است، ندارد گرچه مورد روایت، شبهه موضوعی بوده است و زراره می دانسته که نوم و خواب، وضوء را باطل می کند لکن نمی دانسته که نوم بر خفقه و خفقتان، صدق می نماید که وضوء را باطل کند یا نه، خلاصه، مورد روایت، شبهه موضوعیه است ولی می دانیم مورد، مخصّص نیست که بگوئیم روایت فقط شامل شبهات موضوعیه می شود بلکه روایت شامل شبهات حکمیّه و موضوعیه می شود به این بیان که در روایت، تعلیل شده بود به یک امر ارتکازی کلی و روایت مذکور، دارای یک قضیه و صغرا و کبرا بود لذا می گوئیم لازمه آن، این است که هر کجا یقین و شک، حاصل شود، نباید یقین را به وسیله شک، نقض نمود و به علاوه به همین حرمت نقض یقین در سایر اخبار هم استدلال شده است لذا می گوئیم: روایت، دلالت بر حجّیت استصحاب به نحو اطلاق دارد، چه در شبهات موضوعیه باشد و چه در شبهات حکمیّه.

صحیحۀ دوّم زرارۀ

[۱]- روایت مذکور، مانند صحیحۀ اوّل زرارۀ، مضمرة است همان طور که در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۳

قلت: فان لم أكن رأيت موضعه، و علمت أنه قد أصابه، فطلبتہ و لم أقدر علیه، فلما صلّیت وجدته، قال علیه السّلام: تغسله و تعید [۱].»

صحیحۀ اوّل، بیان کردیم این اضممار، اشکالی به حجّیت روایت، وارد نمی کند لذا از ناحیه سند روایت، مشکلی وجود ندارد طبق روایت مذکور، زرارۀ، از امام «علیه السّلام» شش سؤال نموده، که مصنّف به پاسخی که امام (ع) برای سؤال سوّم و ششم بیان کرده، استدلال نموده اند.

سؤال اوّل: زرارۀ به امام (ع) عرض کرده که نجاستی «دم رعا ف [۳۷۶] او غیره او شیء من المنی» بر لباس من اصابت کرد و من محلّ وقوع نجاست را علامت گذاری کردم تا هنگام دسترسی به آب، آن را تطهیر نمایم، اما موقع نماز، فراموش کردم که آن را بشویم و با لباس نجس [۳۷۷]، نماز خواندم و بعد از اتمام نماز، متوجّه شدم که لباس نجس بوده است حکم مسئله چیست؟ امام «علیه السّلام»: «تعید الصّلاة و تغسله»، نماز را باید اعاده نمائی و لباس را هم باید تطهیر کنی.

[۱]- سؤال دوّم: زرارۀ گفت یقین پیدا کردم که نجاستی بر لباس من اصابت کرد لکن تفحص نمودم، اما محلّ اصابت نجس را پیدا نکردم و با همان حالت، نماز خواندم بعد از اتمام نماز، آن موضع را پیدا کردم، حکم مسئله چیست؟ امام «علیه السّلام»: «تغسله و تعید» لباس را باید تطهیر کنی و نماز را هم باید

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۴

قلت: فان طنت أنه قد أصابه و لم أتیقن ذلك، فنظرت فلم أر شیئا فصلّیت فرأیت فيه، قال: تغسله و لا تعید الصّلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت علی یقین من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض الیقین بالشكّ أبدا [۱].»

[۱]- سؤال سوّم - دلیل حجّیت استصحاب [۳۷۸]- زراره به امام (ع) عرض کرد که من «ظن» پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده، «یقین» به اصابت ندارم و به لباسم توجه و دقت نمودم چیزی از نجاست بر روی آن نیافتم، و با همان حالت، مشغول خواندن نماز شدم، بعد از اتمام نماز، نجاست را در لباس خود دیدم، یعنی با لباس نجس [۳۷۹]، نماز خواندم، حکم مسئله چیست؟ امام «علیه السّلام»: «تغسله و لا تعید الصّلاه»، برای نمازهای بعد باید لباس را تطهیر نمائی اما نمازی را که با لباس نجس خوانده‌ای، لازم نیست اعاده کنی.

زراره: «لم ذلک»، علّت عدم وجوب اعاده چیست؟

امام «علیه السّلام»: «قال لائنک کنت علی یقین من طهارتک [۳۸۰] فشککت فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشّک ابدًا»، امام (ع) به زراره فرمودند تو یقین به طهارت داشتی، یعنی قبل از ظنّ به اصابت نجس، یقین به طهارت لباس داشتی، «فشککت» شکی را که ما، در استصحاب در موردش بحث می‌کنیم، شکّ در برابر مظنّه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۵

نیست بلکه مقصود از شکّ، عدم الیقین است خواه، وهم یا احتمال متساوی الطّرفین و یا به صورت ظنّ غیر معتبر باشد لذا امام (ع) به زراره فرمودند «لائنک کنت علی یقین من طهارتک فشککت...»، تو قبل از ظنّ به اصابت، یقین به طهارت داشتی و بعد، ظنّ به اصابت نجس پیدا کردی یعنی شکّ کردی که آیا طهارت متیقّن قبلی، زائل شده یا نه، نباید یقین خود را به وسیله شکّ، نقض کنی.

خلاصه: تو ابتداء، یقین به طهارت پیدا کردی و سپس در بقاء آن، شکّ نمودی و نباید آن طهارت را به وسیله شکّ، نقض کنی، و این مطلب، همان استصحاب است که ما در صدد بیان ادلّه آن هستیم.

تذکّر: مصنّف، مطلبی را بعد از ده سطر تحت عنوان «نعم دلالتّه فی المورد الاوّل...» بیان می‌کنند که ما آن را اینک توضیح می‌دهیم:

سؤال: آیا جمله «لائنک کنت علی یقین...» به قاعده استصحاب، ناظر است یا به قاعده یقین؟

جواب: در جمله مذکور، دو احتمال، مطرح است. الف- آن جمله به قاعده یقین اشاره دارد ب- در مقام بیان استصحاب است. اکنون باید بررسی کنیم و ببینیم که کدام احتمال ترجیح دارد، فعلا فرق بین قاعده یقین و استصحاب را ضمن دو مثال بیان می‌کنیم [۳۸۱].

مثالی برای استصحاب: فرض کنید که روز جمعه، یقین به طهارت لباسمان داشتیم لکن روز شنبه به عللی در بقاء طهارت، شکّ نمودیم، یعنی روز شنبه نسبت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۶

به یقین قبلی شکی بر ما عارض نشده، بلکه در بقاء طهارت روز جمعه، شکّ داریم و یقین قبلی ما به قوت خود، باقی است - قضیه متیقّنه و مشکوکه ما از نظر زمان مغایرت دارند - یکی مربوط به روز جمعه و دیگری مربوط به روز شنبه است.

مثالی در مورد قاعده یقین: روز جمعه، نسبت به عدالت زید، یقین داشتیم، به او اقتداء نموده و با او نماز جماعت خواندم، لکن روز شنبه برای من، شکّ، حاصل شد که آیا یقینی را که من روز جمعه، نسبت به عدالت زید داشتیم، درست بوده یا اینکه من بی‌جهت یقین به عدالت زید پیدا کرده بودم، در نتیجه روز شنبه با عروض شکّ، دیگر یقینی نسبت به عدالت زید برای من باقی نمانده است.

با توجه به دو مثال مذکور مشخص شد که در استصحاب در زمان لاحق هم یقین، تحقّق دارد و هم شکّ، موجود است لکن قضیه متیقّنه و مشکوکه از نظر زمان متفاوت هستند امّا در قاعده یقین، در زمان شکّ، یقین قبلی از بین رفته است و قضیه متیقّنه و

مشکوکه، مطرح نیست بلکه یک قضیه، وجود دارد که در برهه‌ای از زمان، متیقن بوده و در برهه دیگر، همان قضیه، برای شما، مشکوک شده است.

آیا جمله «لأنك كنت على يقين...» به قاعده یقین نظارت دارد یا به استصحاب؟
باید ببینیم مقصود از «یقین» و «شک» در جمله مذکور کدام یقین و شک است.

زراره چنین گفته بود «قلت فان ظننته انه قد اصابه...» من مظنه پیدا کردم که نجاستی به لباس اصابت نموده است [۳۸۲].
سؤال: قبل از ظنّ به اصابت، حالت زراره چگونه بوده است.

جواب: او یقین به طهارت داشته است، و اصلاً اینکه می‌گوید من ظنّ به ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۷

اصابت نجاست پیدا کرده‌ام، معنایش این است که قبل الاصابةً لباسم طاهر بوده است ولی اکنون مظنه پیدا کرده‌ام که نجاستی به لباسم اصابت نموده، و امام (ع) به او فرمودند:

«لأنك كنت على يقين...»، تو یقین به طهارت داشتی و سپس در طهارت شك نمودی و نباید یقین را به وسیله شك نقض کنی و این مطلب کاملاً منطبق با مدّعی ما و حجّیت استصحاب است.

اما اگر روایت، ناظر به قاعده یقین باشد، امام (ع) فرموده‌اند «لأنك كنت على يقين...» تو یقین به طهارت داشتی.
سؤال: چه زمانی زراره یقین به طهارت داشته است؟

جواب: زراره دنباله «فان ظننته...» جمله دیگری را هم بیان کرده است که:

«فظرت فلم أر شيئاً»، من دقت کردم ولی چیزی در لباسم نیافتم، یعنی بعد از ظنّ به اصابت، تفحص نمودم و نجاستی در لباسم نیافتم و یقین به طهارت پیدا کردم- یقین مذکور بعد از ظنّ به اصابت و تفحص، حاصل شده است-

سؤال: زراره چه زمانی در طهارت شك نموده است؟

جواب: در کلام زراره در این زمینه چیزی وجود ندارد و ما باید خودمان جمله‌ای به آن اضافه کنیم و بگوئیم وقتی زراره گفته است «فظرت فلم أر شيئاً» معنایش این است که او یقین به طهارت پیدا کرده است و بعد هم شکّی در همان متعلق یقین برایش پیدا شده- شك کرده است که آیا یقین به طهارتش درست بوده است یا نه- و امام (ع) در جواب سؤال او فرموده‌اند:

«تغسله و لا تعید الصیلة قلت لم ذلك قال لأنك كنت على يقين من...» طبق بیان اخیر، سؤال سوم زراره و جواب امام (ع) ارتباطی به استصحاب ندارد بلکه ناظر به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۸

قلت: فإنّي قد علمت أنّه قد اصابه، و لم أدر أين هو، فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي تری أنّه قد اصابها، حتّى تكون على يقين من طهارتك [۱].

قاعده یقین است.

سؤال: کدامیک از دو احتمال مذکور، ترجیح دارد و ظاهر روایت چیست؟

جواب: اگر بخواهیم روایت را به قاعده یقین حمل کنیم باید دو خلاف ظاهر مرتکب شویم:

الف- باید از جمله «فظرت فلم أر شيئاً» استفاده کنیم که زراره بعد از تفحص و دقت، یقین به طهارت پیدا کرده است درحالی که جمله مذکور دلالتی بر یقین به طهارت ندارد.

ب- در کلام زراره، بعد از جمله «فظرت...» اصلاً مسئله شك، مطرح نشده است که ما بگوئیم زراره در یقین قبلی خود، شك

نموده و روایت ناظر به قاعده یقین است.

امّا اگر روایت را بر استصحاب، حمل نمائیم مطلب واضح است و ظاهر روایت هم، همین است چون در سؤال زراره یقین و شک مطرح بوده- به نحوی که بیان کردیم- و امام (ع) هم فرموده‌اند: «لأنّك كنت على یقین ... ابدأ».

[۱]- سؤال چهارم: زراره: من یقین پیدا کردم که نجاستی به لباسم اصابت نموده است و لکن موضع اصابت را پیدا نکرده‌ام که آن را تطهیر نمایم- به صورت شبهه محصوره، می‌دانم نجاست بر لباسم اصابت نموده است- حکم مسئله چیست؟
امام «علیه السلام»: تمام آن قسمت و آن ناحیه از لباس را باید تطهیر کنی یعنی اگر می‌دانی که نجاست به سمت چپ لباس، اصابت نموده باید تمام قسمت چپ را تطهیر کنی و یا مثلاً اگر می‌دانی آن نجاست به سمت راست لباس، اصابت
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۶۹

قلت: فهل علیّ إن شککت فی أنّه أصابه شیء أن أنظر فیه؟ قال: لا و لكنّک إنّما ترید أن تذهب الشکّ الذی وقع فی نفسک [۱].
قلت [۳۸۳]: إن رأیته فی ثوبی و أنا فی الصلّاء، قال: تنقض الصلّاء و تعید، إذا

نموده باید قسمت راست لباس را بشوئی تا یقین به طهارت لباس پیدا کنی.

تذکر: این جواب امام (ع) هم یکی از ادله استصحاب است زیرا اگر تمام آن قسمت از لباس تطهیر نشود استصحاب بقاء نجاست جریان دارد- البتّه مصنّف به این قسمت استدلال نکرده‌اند-

[۱]- سؤال پنجم- زراره: اگر برای من شک عارض شد که آیا نجاستی به لباسم اصابت نموده یا نه، در این صورت آیا لازم است تحقیق و تفحص نمایم که نجاستی
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۰

شککت فی موضع منه ثم رأیته، و إن لم تشکک ثم رأیته رطباً، قطعت الصیّلاه و غسلته، ثم بنیت علی الصیّلاه؛ لأنّک لا تدری لعلّه شیء أوقع علیک، فلیس ینبغی لک أن تنقض الیقین بالشکّ [۱].

بر لباسم واقع شده است یا نه [۳۸۴]؟

امام «علیه السلام»: «قال لا...» فحس و تحقیق درباره آن لازم نیست و در این مورد، وظیفه‌ای نداری لکن اگر بخواهی از شک و تردید و اضطراب، خارج شوی می‌توانی فحص کنی- تحقیق و بررسی خوب است-

[۱]- سؤال ششم- دلیل حجّیت استصحاب- زراره: اگر در اثناء نماز، نجاستی در لباس خود، مشاهده کردم، وظیفه‌ام چیست؟
امام «علیه السلام» در بیان حکم، دو صورت تصویر نموده‌اند:
الف- «تنقض الصلّاء و تعید، إذا شککت فی موضع منه ثم رأیته».

کأنّ امام (ع) چنین فرموده‌اند: اگر تو قبل از نماز یقین به طهارت داشتی، و می‌دانستی که لباست طاهر است، بعد در طهارت لباس، شک کردی و استصحاب طهارت نمودی و مشغول نماز شدی، اما در وسط نماز نجاست را بر لباس خود مشاهده کردی- همان نجاستی را دیدی که در موردش استصحاب طهارت جاری کردی- در این صورت باید نماز را بشکنی و لباس را تطهیر یا تعویض نمائی و نماز

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۱

را اعاده نمائی.

تذکر: یکی از مشکلات روایت مذکور که مصنّف، متعزّض آن نشده‌اند لکن در فقه، بحثش را کرده و توجیهاتی درباره آن

نموده‌اند این است که:

طبق بعضی [۳۸۵] از فقرات همین روایت در مواردی که تمام نماز با استصحاب طهارت خوانده شده باشد، و بعد از نماز کشف خلاف شده، اعاده نماز لازم نیست اما در فقره محلّ بحث که مقداری از نماز - مثلا دو رکعت - با استصحاب طهارت، واقع شده و در اثناء نماز، توجه به نجاست لباس پیدا شده، امام (ع) طبق روایت زراره فرموده‌اند باید نماز اعاده شود.

به عبارت دیگر اگر شما دو رکعت نماز را با استصحاب طهارت خواندید و در اثناء نماز، متوجه شدید که نجاستی در لباستان هست، باید نماز را بشکنید و اعاده نمائید اما اگر تمام نماز را با استصحاب طهارت خواندید، و بعد از نماز متوجه شدید که تمام نماز را با لباس نجس خوانده‌اید، اعاده، لازم نیست - حکم اثناء نماز شدیدتر از حکم بعد از نماز است - ب- «و ان لم تشک ثم رأیته رطبا قطعت الصلوة...».

اگر قبل از نماز یقین به طهارت داشتی، و شکی مطرح نبوده - و استصحاب طهارت نکردی - لکن وسط نماز نجاستی در لباس خود دیدی که خشک نشده و مرطوب بود، در این صورت، نماز را قطع کن و لباس را تطهیر نما و از همان جا که نماز را قطع نمودی، ادامه بده [۳۸۶] چون ممکن است آن نجاست در اثناء نماز بر لباس

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۲

و قد ظهر ممّا ذکرنا فی الصحیحۃ الأولى تقریب الاستدلال بقوله: (فلیس ینبغی أن تنقض الیقین بالشک) فی کلا الموردين، و لا نعید [۱].

تو واقع شده، مثلا پرنده یا غیر پرنده‌ای سبب شده که آن قطره خون در لباس تو بیفتد. «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک». تو قبلا - نسبت به طهارت، یقین داشتی و الآن که نجاستی در لباس خود دیدی، نباید آن یقین را نقض کنی، یعنی استصحاب طهارت، جاری کن و بگو تا لحظه رؤیت نجاست، لباسم پاک بوده، لکن اکنون که نجاست را در لباس مشاهده کردی آن را تطهیر کن و نماز را ادامه بده.

همان طور که مشاهده کردید، قسمت دوم فقره اخیر روایت، دلالت بر حجّیت استصحاب می‌کرد.

[۱] - مصنّف می‌فرماید همان تقریبی را که در مورد صحیحه اول زراره بیان کردیم، در مورد صحیحه دوم زراره هم جریان دارد و نحوه استدلال را تکرار نمی‌کنیم و ما هم به تبع مصنّف لزومی برای تکرار تمام آن مطالب نمی‌بینیم اما اجمالا:

در صحیحه اول زراره، امام (ع) علت عدم وجوب وضوء را چنین بیان فرمودند:

«فأنه علی یقین من وضوئه و لا ینقض الیقین بالشک ابدا»، یعنی امام (ع) یک قضیه کلی ارتکازی را بیان نمودند که در ذهن تمام عقلاء هست و آن قضیه کلی اختصاص به باب وضوء ندارد و مسأله تعبدی و دلیل تعبدی نیست بلکه یک مطلب کلی و یک دلیل عامی هست.

امّا در محلّ بحث، امام (ع) در فقره سوم و ششم صحیحه زراره، همان قضیه کلی ارتکازی را بیان فرمودند «فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک»، منتها در صحیحه اول زراره، جمله «فأنه علی یقین من وضوئه»، صراحت در تعلیل نداشت و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۳

نعم دلالتہ فی المورد الأول علی الاستصحاب مبنی علی أن یکون المراد من الیقین فی قوله علیه السّلام: (لأنک کنت علی یقین من طهارتک) الیقین بالطّهارة قبل ظنّ الإصابة كما هو الظاهر، فإنه لو کان المراد منه الیقین الحاصل بالنظر و الفحص بعده الزائل بالرؤیة بعد الصلوة، کان مفاده قاعدة الیقین، كما لا یخفی [۱].

ثمّ إنّه أشکل علی الزوایة، بأنّ الإعادة بعد انکشاف وقوع الصّیلة [فی النّجاسة] لیست نقضا للیقین بالطّهارة بالشک فیها، بل بالیقین

بارتفاعها، فکیف یصح أن یعلل عدم الإعادة بأنها نقض یقین بالشک؟ نعم إنما یصح أن یعلل به جواز الدخول فی الصلوة، كما لا یخفی [۲].

احتمال دیگری هم در آن داده شد ولی مصنف استظهار نمودند که جمله مذکور در مقام تعلیل است و ...

امّا در صحیحه دوم، زراره علت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع)، سؤال نمود- «لم ذلك»- و امام (ع) هم در جواب فرمودند: «لأنک كنت علی یقین ...» و جمله مذکور، صراحت در تعلیل دارد.

[۱]- توضیح عبارت مذکور را ذیل سؤال سوم زراره بیان کردیم.

[۲]- اشکال [۳۸۷]: ایرادی بر فقره سوم صحیحه زراره شده است، قبل از بیان اشکال سؤال سوم زراره و جواب امام «علیه السلام» را تکرار می‌کنیم.

زراره به امام (ع) عرض کرد که من «ظن» پیدا کردم که نجاستی به لباس اصابت نموده- یقین به اصابت ندارم- به لباسم توجه نمودم چیزی از نجاست بر روی آن نیافتم مشغول خواندن نماز شدم، بعد از اتمام نماز، نجاست را در لباس خود دیدم،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۴

حکم مسئله چیست؟

امام (ع) فرمودند برای نمازهای بعد باید لباس را تطهیر کنی اما نمازی را که با لباس نجس خواندی، لازم نیست اعاده نمائی سپس زراره، علت عدم لزوم اعاده را از امام (ع) سؤال کرد و امام (ع) در جواب فرمودند: «لأنک كنت علی یقین ...» یعنی تو ابتداء، یقین به طهارت پیدا کردی و بعد در بقاء آن، شک نمودی و نباید آن یقین به طهارت را به وسیله شک، نقض کنی- این مطلب، همان استصحاب است که ما در صدد بیان ادله آن هستیم-

اکنون مستشکل چنین می‌گوید که: استصحاب طهارتی که مفاد تعلیل امام (ع) است، نمی‌تواند علت عدم وجوب اعاده باشد زیرا مورد و محلّ اعاده، بعد از اتمام نماز بوده به عبارت دیگر:

چه زمانی بحث اعاده نماز مطرح شده؟

بعد از اتمام نماز که زراره متوجه شد نمازش را با لباس نجس خوانده، بحث اعاده و سؤال از علت عدم اعاده، مطرح شده بود لذا مستشکل می‌گوید بعد از آنکه زراره، متوجه شد نمازش را با لباس نجس خوانده، دیگر او استصحاب طهارت ندارد بلکه یقین به نجاست لباس پیدا کرده و اگر نمازش را اعاده می‌کرد یقین را به وسیله، شک، نقض نکرده بود بلکه یقین را به یقین، نقض نموده- با یقین به نجاست ثوب چگونه می‌توان گفت «لا یجب علیه الاعادة»-؟

استصحاب طهارت در شروع، تکمیل و ادامه نماز مؤثر بوده یعنی وقتی او می‌خواسته مشغول نماز شود، مجوزی برای دخول نماز، لازم داشته و مجوز او برای دخول نماز و ادامه نماز، همان استصحاب طهارت بوده و بعد از نماز که یقین به نجاست ثوب پیدا کرد، استصحاب طهارت نمی‌گوید اعاده نماز لازم نیست و اصلا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۵

و لا یکاد یمکن التّفصّی عن هذا الإشکال إلا بأن یقال: إن الشرط فی الصلوة فعلا حین الالتفات [۳۸۸] إلى الطهارة هو إحرازها، و لو بأصل [۳۸۹] أو قاعدة لا نفسها، فیکون قضیة استصحاب الطهارة حال الصلوة عدم إعادتها و لو انکشف وقوعها فی النجاسة بعدها، كما أن إعادتها بعد الكشف تکشف [۳۹۰] عن جواز التّقص و عدم حجیة الاستصحاب حالها، كما لا یخفی، فتأمل جیدا [۱].

استصحاب طهارت وجود ندارد.

خلاصه: استصحاب طهارت نمی‌تواند علت عدم لزوم اعاده باشد بلکه استصحاب طهارت، مجوز دخول و ادامه نماز می‌تواند باشد.
[۱]- جواب: هیچ راهی برای حل اشکال مذکور، وجود ندارد، مگر اینکه گفته شود: برای کسی که توجه به طهارت و شرطیت آن دارد، طهارت واقعی، شرط نماز نیست بلکه احراز طهارت، شرط است به عبارت واضح‌تر شرط فعلی نماز، عبارت است از: «احراز طهارت»، نه طهارت واقعی.

به بیان دیگر: آیا همان حکم انشائی و اقتضائی که به نام طهارت واقعیته برایش شرطیت، قائل شده‌اند، در مقام فعلیت هم همان طهارت واقعی شرطیت دارد یا نه؟

ما از طریق جمع [۳۹۱] بین ادله، استفاده می‌کنیم که شرط فعلی نماز، طهارت واقعیته نیست بلکه احراز طهارت شرط است. ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۶

آیا اگر شرط نماز، طهارت واقعیته یا احراز طهارت باشد، ثمره‌ای هم دارد؟
آری.

اگر طهارت واقعیته، شرط نماز باشد، بعد از علم به نجاست لباس باید نماز را اعاده نمود ولی چنانچه احراز طهارت، شرط نماز باشد، و ما آن را احراز کرده باشیم- و بعد از نماز، علم به نجاست، محقق شود در این صورت، اعاده نماز واجب نیست.

سؤال: از چه راههایی می‌توان طهارت را احراز نمود؟

جواب: ممکن است از طریق استصحاب طهارت [۳۹۲]، قاعده طهارت [۳۹۳]، بینه و غیره، طهارت را احراز نمائیم. بنابراین اگر احراز طهارت، برای نماز شرطیت داشته باشد، تعلیل مذکور در روایت، صحیح است و اشکال مستشکل، دفع می‌شود زیرا زراره از امام (ع) سؤال کرده که: علت عدم لزوم اعاده چیست؟ امام (ع) هم فرموده‌اند: چون شرط نماز- احراز طهارت- حاصل شده است.

سؤال: چگونه احراز طهارت حاصل شده بود؟

جواب: به وسیله استصحاب طهارت آن را احراز کردیم بنابراین، استصحاب طهارتی را که ما از کلام امام (ع) استفاده کردیم، برگشتش به این است که: کآن امام (ع) خواسته‌اند بیان کنند که از طریق استصحاب هم می‌توان طهارت را احراز نمود فکر نکنید که احراز طهارت فقط از طریق قاعده طهارت یا بینه و شهادت است.

خلاصه: اگر احراز طهارت برای نماز شرطیت داشته باشد، تعلیل امام (ع) برای

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۷

لا یقال: لا مجال حیث لا استصحاب الطهارة فإنها إذا لم تکن شرطاً لم تکن موضوعاً لحکم [۳۹۴] مع أنها لیست بحکم، و لا محیص فی الاستصحاب عن کون المستصحب حکماً أو موضوعاً لحکم [۱].

عدم لزوم اعاده، یک تعلیل واضح و روشنی است.

[۱]- اشکال: قبل از بیان اشکال متذکر می‌شویم که: مستصحب باید یا حکم شرعی باشد- مانند وجوب و حرمت- و یا موضوع حکم شرعی باشد مانند عدالت که موضوع حکم شرعی است- مثلاً جواز اقتداء بر آن مترتب می‌شود-

بعد از آنکه گفته شد نفس طهارت، شرطیت ندارد بلکه احراز طهارت شرطیت دارد مستشکل چنین اشکال می‌کند که: شما چگونه استصحاب طهارت جاری می‌کنید؟

آیا طهارت، حکم شرعی است؟ خیر [۳۹۵].

آیا طهارت، موضوع حکم شرعی است؟ خیر

چون که شما گفتید طهارت شرطیت ندارد بلکه احراز طهارت شرطیت دارد لذا می‌گوئیم طهارت، موضوع حکم شرعی هم نیست.

به عبارت دیگر، شما فرض کردید که شرطیت به طهارت ارتباطی ندارد بلکه شرطیت مربوط به احراز طهارت است. خلاصه اشکال: مستصحب باید یا حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی و در محلّ بحث، طهارت نه حکم شرعی است نه موضوع حکم شرعی پس شما چگونه طهارت را استصحاب می کنید؟- مجالی برای جریان استصحاب وجود ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۸

فإنه يقال: إن الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلاً، إلا أنّها غير منعزلة عن الشرطية رأساً، بل هي شرط واقعي اقتضائي، كما هو قضيه التوفيق بين بعض الاطلاقات و مثل هذا الخطاب، هذا مع كفاية كونها من قيود الشرط، حيث أنه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطاً [۱].

ندارد-

[۱]- جواب: مصنف دو جواب از اشکال مذکور، بیان نموده‌اند به عبارت دیگر دو مجوز برای جریان استصحاب طهارت، ذکر نموده‌اند.

الف- آری، طهارت، موضوع برای شرطیت فعلیه نیست اما طهارت واقعی از نظر حکم اقتضائی [۳۹۶] و حکم انشائی شرطیت دارد، در طهارت واقعی، اقتضاء شرطیت وجود دارد اما در مقام جمع بین ادله [۳۹۷] می گوئیم طهارت واقعی شرطیت واقعی دارد و آن چیزی که شرطیت فعلیه دارد عبارت است از احراز طهارت که به دلیل «لا تنقض» و امثال آن احراز می شود پس در نتیجه نمی توان گفت طهارت واقعی هیچ اثری ندارد و از دایره موضوع حکم شرعی خارج است و استصحاب در آن جاری نمی شود.

ب- قبول داریم که مستصحب باید یا حکم شرعی و یا موضوع حکم شرعی باشد لکن توضیحی راجع به موضوع حکم شرعی می دهیم که: آیا مستصحب باید تمام

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۷۹

لا يقال: سلّمنا ذلك، لكن قضيتّه أن يكون علمه عدم الاعادة حينئذ، بعد انكشاف وقوع الصّلاة في النجاسة، هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب، مع أنّ قضيتّه التعليل أن تكون العلة له هي نفسها لا إحرازها، ضرورة أنّ نتيجة قوله: (لأنك كنت على يقين ... إلى آخره) أنّه على الطهارة لا أنّه مستصحبها، كما لا يخفى [۱].

الموضوع برای حکم شرعی باشد یا اینکه اگر دخالت و تأثیری هم در موضوع حکم شرعی داشته باشد کافی است؟ اگر در موضوع حکم شرعی دخالتی داشته باشد، کافی است، که ما بتوانیم آن را استصحاب کنیم همان طور که در کتاب رسائل و کفایه مشاهده کرده‌اید که: گاهی از استصحاب، در موضوع مرگبی استفاده می کنند به این نحو که یک جزء موضوع را بالوجدان احراز می کنند و جزء دیگرش را به کمک استصحاب، پس معلوم می شود لازم نیست که مستصحب تمام الموضوع برای حکم شرعی باشد همین قدر که دخالت در موضوع حکم شرعی داشته باشد کافی است بنابراین می گوئیم:

شرط نماز چیست؟

احراز طهارت، یعنی احراز طهارت، شرطیت و خصوصیت دارد نه احراز چیز دیگر و همین قدر که طهارت در موضوع حکم شرعی دخالتی داشت کافی است که بتوانیم استصحاب طهارت، جاری نمائیم و بگوئیم طهارت، موضوع برای اثر شرعی است.

[۱]- اشکال: مستشکل می گوید ما از شما می پذیریم که احراز طهارت در نماز، شرطیت دارد، نه نفس طهارت، اما بیان شما با ظاهر روایت منافات دارد.

بیان ذلک: طبق فقره سوم روایت، زراره علت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع) سؤال کرد- لم ذلک- و امام (ع) هم در جواب

فرمودند: «لأنك كنت على

إيضاح الكفایة، ج ۵، ص: ۲۸۰

یقین من طهارتک فشککت فلیس ینبغی لک ان تنقض الیقین بالشک ابداء» کان امام (ع) در پاسخ زرارہ صغرا و کبرائی ترتیب دادند، اکنون سؤال ما این است که:

نتیجه قضیه مذکور چیست؟

جواب: امام (ع) به زرارہ فرمودند تو به طهارت لباس خود یقین داشتی و در بقاء آن شک نمودی و نباید یقین به طهارت را به وسیله شک، نقض کنی یعنی اکنون تو طاهر هستی نه اینکه تو الآن محرز طهارت هستی به عبارت دیگر نتیجه اجرای استصحاب، خود طهارت است و نتیجه صغرا و کبرای مذکور، این است که «انت طاهر» و امام (ع) «انت طاهر» را علت عدم لزوم اعاده، قرار دادند نه اینکه چون تو محرز طهارت هستی پس لزومی ندارد که نمازت را اعاده کنی.

به عبارت دیگر: مکلف، به وسیله استصحاب، طهارت را احراز می کند لکن نتیجه صغرا و کبرای احراز طهارت نیست بلکه نتیجه آن، حکم مستصحاب است، وقتی که قضیه متیقنه و مشکوکه شما واحد است و می گوئید نباید یقین به وسیله شک نقض شود، نتیجه اش این است که همان متیقن، اکنون محکوم به بقاء است - متیقن شما طهارت است - پس نتیجه اش هم این است که «فانت طاهر» اگر بیان شما - مصنف - درست باشد، باید امام (ع) فرموده باشند «لأنك احرزت الطهارة» و طوری صغرا و کبرای را تشکیل داده باشند که نتیجه اش احراز طهارت باشد - نه اینکه نتیجه آن نفس طهارت باشد - در حالی که وقتی انسان، ظاهر روایت را ملاحظه می کند، می بیند که: روایت می گوید تو یقین به طهارت داشتی و نباید آن را به وسیله شک، نقض کنی و نتیجه اش این است که «انت طاهر» یعنی امام (ع) علت عدم لزوم اعاده را «طهارت» قرار داده اند نه احراز طهارت و شما - مصنف - چگونه اشکال مذکور را حل می کنید؟

إيضاح الكفایة، ج ۵، ص: ۲۸۱

فإنه يقال: نعم، و لكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال، لنكتة التنبیه على حجیة الاستصحاب، و أنه كان هناك استصحاب مع ۳۹۸] وضح استلزام ذلك لأن يكون المجدی بعد الانكشاف، هو ذاك الاستصحاب لا الطهارة، و إلا لما كانت الإعادة نقضا، كما عرفت في الإشكال [۱].

[۱] - جواب: مصنف فرموده اند که ظاهر روایت، همان است که شما بیان کردید و مقتضای تعلیل روایت، این است که شرط نماز، طهارت واقعیه است نه احراز طهارت ۳۹۹]، و اگرچه بحث و سؤال از علت عدم لزوم اعاده بعد از اتمام نماز، مطرح شده، لکن تعلیل امام (ع) به لحاظ این حال نیست بلکه تعلیل به لحاظ حالت زرارہ، قبل از شروع نماز و قبل از کشف خلاف بوده، یعنی تعلیل به لحاظ آن حالی بود که واقع، برای زرارہ کشف نشده بود و امام (ع) باتوجه به آن حال، مسأله استصحاب را بیان کرده اند و هدفشان از بیان استصحاب این بوده که بدانید در شریعت مقدس اصل و قاعده ای بنام استصحاب، وجود دارد و امام (ع) در مقام تنبیه بر حجیة استصحاب بوده اند و ضمن تنبیه بر حجیة استصحاب، این حکم را بیان کرده اند، یعنی نتیجه استصحاب، این است که بعد از کشف خلاف، لازم نیست نماز را اعاده کنید و همین استصحاب در حال نماز، علت عدم لزوم اعاده بعد از نماز است.

اکنون این سؤال، مطرح می شود که چگونه استصحاب در حال نماز، علت عدم لزوم اعاده بعد از نماز است؟

إيضاح الكفایة، ج ۵، ص: ۲۸۲

ثم إنه لا يكاد يصح التعليل، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، كما قيل، ضرورة أن العلة عليه إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاة للإجزاء و عدم إعادتها، لا لزوم التلخيص من الإعادة كما لا يخفى، اللهم إلا أن يقال: إن التعليل به إنما هو

بملاحظه ضمیمه اقتضاء الأمر الظاهری للإجزاء، بتقریب [۴۰۰] أن الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف [۴۰۱] و عدم حرمة شرعا، و إلا- للزم عدم اقتضاء ذاك الأمر له، كما لا يخفى، مع اقتضائه شرعا [۴۰۲] أو عقلا [۴۰۳] [۱].

چاره‌ای نداریم جز اینکه بگوئیم طهارت واقعیته، شرطیت ندارد بلکه احراز طهارت، شرطیت دارد به عبارت دیگر، آن چیزی که شرطیت دارد، عبارت است از:

استصحاب طهارت، برای آن فرد، در آن موقعیت، نفس استصحاب طهارت، شرطیت دارد و چون استصحاب طهارت، وجود دارد، می‌گوئیم الآن اعاده نماز، واجب نیست، خلاصه، اگر تعلیل امام (ع) به لحاظ حال قبل از انکشاف نمی‌بود، ایراد مستشکل وارد بود.

[۱]- مستشکل در عبارت مذکور، ایراد دیگری به تعلیل موجود در روایت وارد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۳

می‌کند و می‌گوید تعلیل مذکور، ناقص است.

بیان ذلک: در مبحث اوامر خوانده‌ایم که به یک اعتبار سه [۴۰۴] نوع، امر داریم:

۱- امر واقعی اولی- مثلا صلاة مع الوضوء متعلق امر واقعی است.

۲- امر واقعی ثانوی- مثلا صلاة مع التيمم عند فقدان الماء متعلق امر ثانوی است ۳- امر ظاهری- که مفاد اصول عملیه و امارات است، مثلا، قبلا- وضوء داشته‌ایم ولی اکنون در بقاء آن، شک داریم، در این صورت می‌توان استصحاب طهارت نمود و به کمک استصحاب طهارت، نماز خواند که از این به امر ظاهری تعبیر می‌کنند.

مصنف در جلد اول کتاب کفایه بحثی را مطرح کردند که: آیا اتیان مأمور به، به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۴

امر اضطراری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اولی می‌کند یا نه، مثلا- اگر کسی اضطرارا با تیمم نماز خواند و سپس اضطرارش برطرف شد، آیا آن نماز، کفایت از نماز مع الوضوء می‌کند یا نه- مجزی است یا نه- و آیا اتیان مأمور به، به امر ظاهری کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اولی می‌کند یا نه، مثلا اگر نماز را با استصحاب طهارت خواندیم و بعد معلوم شد که فاقد طهارت بوده‌ایم، آیا آن نماز مجزی است یا نه [۴۰۵]؟

بعضی گفته‌اند اتیان مأمور به، به امر ظاهری، مجزی است و بعضی گفته‌اند کافی نیست اما نتیجه‌ای را که در این مبحث از مطالب گذشته می‌گیریم این است که:

امام (علیه السلام) در مقام تعلیل، یک امر ظاهری درست کردند، یعنی: نماز با استصحاب طهارت، مشروعیت دارد، حال اگر بخواهیم، بگوئیم که علاوه بر مشروعیت نماز، اعاده آن هم لازم نیست، یک مطلب دیگری را هم باید به آن ضمیمه کنیم و آن مطلب عبارت است از اینکه: باید بگوئیم امر ظاهری، مقتضی اجزاء هست ولی اگر امر ظاهری، مقتضی اجزاء نباشد، صرف وجود یک امر ظاهری اثری در اعاده و عدم اعاده نمی‌تواند داشته باشد.

به عبارت دیگر: مثلا- اگر بگوئیم اعاده نمازی که با استصحاب طهارت، واقع شده، واجب نیست دو مقدمه، لازم داریم: ۱- استصحاب طهارت، حجیت دارد [۴۰۶] ۲- اتیان مأمور به، به امر ظاهری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی می‌کند [۴۰۷] و

چنانچه یکی از دو مقدمه مذکور، نقصان داشته باشد، نمی‌توانیم، بگوئیم اعاده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۵

نماز، لازم نیست بنابراین بعد از آنکه در عدم لزوم اعاده، نیاز به دو مقدمه داشتیم، پس چرا امام (ع) در مقام تعلیل، یک مقدمه آن

را بیان کردند یعنی هنگامی که زراره، علت عدم لزوم اعاده نماز را از امام (ع) سؤال کرد، امام (ع) در جواب و در مقام تعلیل فرمودند تو استصحاب طهارت داشتنی درحالی که طبق آنچه را که اخیراً بیان کردیم استصحاب طهارت به تنهایی کافی برای عدم لزوم اعاده نیست بلکه یک مقدمه دیگر هم لازم دارد و آن اینکه، اتیان مأمور به، به امر ظاهری، کفایت از اتیان مأمور به، به امر واقعی اولی می‌کند- یعنی امر ظاهری مقتضی اجزاء هست- و الا اگر استصحاب، حجیت داشته باشد، اما امر ظاهری، مقتضی اجزاء نباشد، اعاده نماز، لازم است کأنّ مستشکل می‌گوید امام (ع) در مقام تعلیل، مقداری و جزئی از علت را بیان نموده‌اند درحالی که معمولاً در مقام تعلیل، تمام علت را بیان می‌کنند یا جزء اخیر و جزء دوم علت را بیان می‌نمایند نه جزء اول آن را. خلاصه: مستشکل می‌گوید بنا بر اینکه امر ظاهری، مقتضی اجزاء باشد، تعلیل مذکور در روایت یک تعلیل صحیحی نیست زیرا در این صورت، علت عدم لزوم اعاده این است که: امر ظاهری، مقتضی اجزاء هست نه اینکه اعاده نماز، مستلزم نقض یقین به شک است.

مصنّف فرموده‌اند برای حلّ اشکال می‌گوئیم:

از روایت مذکور، استفاده می‌شود که اگر در موردی امر ظاهری تحقق داشت:

مثلاً- استصحاب طهارت داشتیم دیگر، مسأله اجزاء و اقتضاء امر ظاهری برای اجزاء، مسلم و مفروغ عنه است [۴۰۸] پس ایرادی بر تعلیل مذکور در روایت، وارد نیست
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۶
فتاویٰ ۴۰۹.]

و لعلّ ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على اجزاء الامر الظاهري.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل، مع أنه لا يكاد يوجب الإشكال فيه- والعجز عن التفصيّل عنه- إشكالا في دلالة الرواية على الاستصحاب، فإنه لازم على كلّ حال، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين، مع بدهة عدم خروجه منهما، فتأمل جيّدا [۱].

زیرا یک جزء از علت را امام (علیه السلام) بیان کرده‌اند و جزء دیگر- کبرا- مفروغ عنه و مسلم بوده است.

[۱]- بعضی از بزرگان در بحث اجزاء به روایت مذکور، استناد نموده و گفته‌اند امر ظاهری مقتضی اجزاء است.

کدام قسمت از روایت می‌گوید امر ظاهری مقتضی اجزاء است؟

در روایت مذکور بحثی از مسأله اجزاء نشده، اما از روایت استفاده می‌شود که مسأله اجزاء و اقتضاء امر ظاهری برای اجزاء یک امر مسلم و مفروغ عنه بوده است یعنی همین که امام (ع) در مقام تعلیل به ذکر صغرای قضیه پرداخته‌اند، معلوم می‌شود مسأله اجزاء امر ظاهری، مسلم بوده است.

بحث ما در اطراف تعلیل مذکور در صحیح زراره، مفصل و طولانی شد و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۸۷

و منها: صحیحۀ ثلثه لزرارة [۴۱۰]: «و إذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى و لا شيء عليه، و لا- ينقض اليقين بالشكّ و لا يدخل الشكّ في اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر، و لكنّه ينقض الشكّ باليقين، و يتمّ على اليقين فينبى عليه، و لا يعتدّ بالشكّ في حال من الحالات».

و الاستدلال بها على الاستصحاب مبنى على إرادة اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة سابقا و الشكّ في إتيانها [۱].

اشکالاتی متوجه ما شد لکن باید نکته‌ای را متذکر شویم که:

علت بروز اشکال قبل این نیست که چون ما از روایت مذکور، حجیت استصحاب را استفاده کردیم لذا اشکال اخیر پیش آمد بلکه اگر شما بگوئید روایت، درصدد بیان قاعده یقین هست باز هم آن اشکال مطرح می‌شود و باید به آن پاسخ داد. خلاصه: اگر ما نتوانیم از اشکال مذکور، پاسخ دهیم، شما نمی‌توانید بگوئید روایت مذکور درصدد بیان قاعده یقین هست - نه حجیت استصحاب - بلکه اشکال، مشترک الورد هست و روایت یا در مقام بیان قاعده یقین است یا درصدد بیان حجیت استصحاب، و از این دو خارج نیست لکن در مباحث گذشته بیان کردیم که ظاهر روایت، این است که ناظر به استصحاب است نه قاعده یقین.

صحیحہ سوّم زرارہ

[۱]- زرارہ از امام علیہ السلام سؤال کرد کہ: مصلیٰ و نماز گزار می‌داند کہ سہ

ایضاح الکفایہ، ج ۵، ص: ۲۸۸

رکعت از نمازش را خوانده، و لکن نمی‌داند کہ رکعت چهارم را اتیان نموده یا نه، یعنی شک او بین سہ و چهار است، وظیفہ او چیست؟

امام (ع) فرمودند «قام فاضاف الیها آخری...» ظاهر جمله مذکور، این است کہ یک رکعت نماز با رکعات دیگر بخواند لکن با ملاحظہ سایر روایات می‌گوئیم آن مصلیٰ یک رکعت نماز احتیاط - ایستاده - بخواند کہ نماز مستقلی است. به دنبال آن، امام (ع) فرمودند «لا ینقض الیقین بالشک» یقین را نباید با شک نقض کند، «و لا یخلط احدهما بالآخر» جمله مذکور ہم به نظر مصنف برای تأکید جمله قبل است [۴۱۱].

در پایان روایت ہم امام (ع) فرموده‌اند: «و لکنه ینقض الشک بالیقین» شک به وسیله یقین، نقض می‌شود و از بین می‌رود و این برنامه ہمیشگی است کہ شک را باید به واسطه یقین نقض نمود، نه عکس آن.

سؤال: چرا با اینکه احتمال می‌دهد رکعت چهارم را خوانده باشد مع ذلک باید یک رکعت دیگر بخواند؟

جواب: علتش این است کہ نباید یقین را به وسیله شک نقض نمود. [۴۱۲]

ایضاح الکفایہ؛ ج ۵؛ ص ۲۸۸

فیت استدلال به روایت: مصلیٰ وقتی مشغول رکعت دوم نماز بود، یقین داشت کہ رکعت چهارم را اتیان نموده است، فرضاً او دو دقیقه قبل، یقین به عدم اتیان رکعت رابعه داشت اکنون کہ اتیان رکعت سوّم را احراز نموده، مردّد است کہ رکعت چهارم را خوانده یا نه، پس همان یقین و شکی کہ در مورد استصحاب، لازم

ایضاح الکفایہ، ج ۵، ص: ۲۸۹

و قد أشکل بعدم إمكان إرادة ذلك علی مذهب الخاصّة، ضرورة أن قضیته إضافة رکعة أخرى موصولة، و المذهب قد استقر علی إضافة رکعة بعد التسليم موصولة، و علی هذا یكون المراد بالیقین بالیقین بالفراغ، بما علمه الامام علیہ السلام من الاحتیاط بالبناء علی الأكثر، و الإتیان بالمشکوک بعد التسليم موصولة [۱].

داریم اینجا وجود دارد.

الف - او دو دقیقه قبل، یقین به عدم اتیان رکعت رابعه داشت ب - اکنون هم شک در اتیان رکعت چهارم دارد، لذا عدم اتیان رکعت رابعه را استصحاب می‌کنیم کأنّ اینکه امام (ع) فرموده‌اند فرد شاک باید یک رکعت نماز، اتیان نماید، علتش از استصحاب

عدم اتیان رکعت رابعه ناشی می‌شود.

[۱]- اشکال: در صحیح زراره اگر به اتکاء استصحاب، حکم کنیم که مصلی شاک، رکعت رابعه را نخوانده است و اگر استصحاب می‌گوید آن مصلی شاک، رکعت رابعه را اتیان نموده، پس او هم باید مانند فرد متیقن، رکعت چهارم را متصل به سایر رکعات بخواند، درحالی که فتوای علمای امامیه - برخلاف عامه - این است که فردی که در نماز، شک بین سه و چهار دارد باید بناء را بر اکثر بگذارد و نماز را تمام کند سپس یک رکعت، نماز احتیاط - ایستاده - یا دو رکعت نماز احتیاط - نشسته - بخواند. راه حل مشکل چیست؟

مستشکل می‌گوید راه حل اشکال، این است که بگوئیم مقصود از کلمه، «یقین»، یقین به فراغ ذمه و یقین به خارج شدن از عهده تکلیف است، نه اینکه مقصود، یقین به عدم اتیان رکعت چهارم باشد.

سؤال: یقین به فراغ چگونه حاصل می‌شود؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۰

و يمكن ذبه بأن الاحتياط كذلك لا- يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكه، بل كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غاية الأمر إتيانها مفصوله ينافي إطلاق النقص، وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره، و أن المشكوكه لا بد أن يؤتى بها مفصوله، فافهم [۴۱۳] [۱].

جواب: ائمه (ع) در سایر روایات به این نحو برای ما مشخص کرده‌اند که: شاک بین رکعت سه و چهار، بناء بر اکثر - رکعت چهارم - بگذارد و نماز را تمام کند سپس یک رکعت نماز مستقل - ایستاده - یا دو رکعت نماز مستقل - نشسته - قرائت کند که در این صورت، یقین به فراغ ذمه، حاصل می‌شود و امام (ع) هم طبق صحیح زراره فرموده‌اند: یقین به فراغ را که به طریق مذکور، حاصل می‌شود، به واسطه شک در فراغ و شک در اتیان رکعت رابعه نقض نکنید. چنانچه روایت را به طریق مذکور معنا و تبیین نمائیم هیچ ارتباطی به استصحاب ندارد.

[۱]- جواب: ممکن است اشکال را به این طریق جواب دهیم که: مصلی شاک بین رکعت سوم و چهارم دو حکم برایش ثابت است: الف - اتیان رکعت مشکوک به - کیفیت اتیان رکعت مشکوک به، که روایت مذکور، راجع به حکم اول باتوجه به یقین به عدم اتیان آن رکعت - استصحاب - می‌گوید نماز گزار شاک باید یک رکعت نماز بخواند به عبارت دیگر، به چه دلیل اتیان رکعت مشکوک لازم است و به چه دلیل باید به آن شک اعتناء نمود؟

به خاطر یقین به عدم اتیان رکعت رابعه - به دلیل استصحاب - و چنین می‌گوئیم:

در رکعت دوم نماز، یقین داشتیم که رکعت چهارم، اتیان نشده و اکنون هم که شک

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۱

و ربما أشكل أيضا، بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصية الدالة عليه في خصوص المورد، لا العامية لغير مورد، ضرورة ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل، و مرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك.

و إلغاء خصوصية المورد ليس بذاك الوضوح، و إن كان يؤديه تطبيق قضيه (لا تنقض اليقين) و ما يقاربه على غير مورد.

بل دعوى أن الظاهر من نفس القضية هو أن مناط حرمة النقص إنما يكون لأجل ما في اليقين و الشك، لا - لما في المورد من الخصوصية، و إن مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك، غير بعيدة [۱].

در اتیان آن داریم، لازمه اش این است که نماز ما ناقص بوده و به مقدار یک رکعت نقصان داشته - حکم اول که نقصان و کمبود

نماز باشد-

خلاصه از طریق صحیح و به وسیله استصحاب، نقصان نماز را ثابت می‌کنیم.

امّا راجع به کیفیت اتیان رکعت مشکوکه- حکم دوّم-: اگر دلیل دیگر و فتاوی فقهای امامیه راجع به احتیاط- اتیان رکعت مشکوکه مفصوله- نبود، مقتضای اطلاق «لا ینقض الیقین بالشک» این بود که مصلی شاک بتواند متّصلا یا منفصلا بلکه خصوص متّصله را اتیان کند اما اکنون که ادله‌ای داریم که به قول مصنّف، اطلاق نقض را مقید می‌کند، می‌گوئیم دلیل خاص، کیفیت اتیان رکعت مشکوکه را مشخص نموده و می‌گویید باید آن رکعت، منفصلا و به صورت مستقل خوانده شود.

خلاصه: اصل حکم اول را از طریق روایت مذکور و به وسیله استصحاب، بیان می‌کنیم امّا حکم دوّم- کیفیت اتیان رکعت مشکوکه- را به واسطه دلیل خاصّ دیگری استفاده می‌نمائیم، بنابراین صحیحه زراره، هم دلالت بر حجّیت استصحاب دارد و هم منافاتی با فتاوی علمای امامیه ندارد.

[۱]- اشکال: در صحیح زراره، جملاتی استعمال شده که تقریبا به یک سیاق و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۲

تمامش به صورت فعل معلوم- مبنی للفاعل- است و ضمائر آنها به مصلی شاک بر می‌گردد از جمله «قام فاضاف الیها اخی ...» [۴۱۴] مصلی شاک، یک رکعت دیگر بخواند، مصلی شاک، یقین را به وسیله شک، نقض نکند، مصلی شاک، شک را داخل یقین نکند و ...

لذا مستشکل می‌گوید روایت مذکور، دلالت بر حجّیت استصحاب در تمام موارد ندارد بلکه دلالت بر حجّیت استصحاب در مسئله شک بین سه و چهار دارد و استصحاب عدم اتیان رکعت رابعه، حجّیت دارد ولی دلالتی بر اعتبار استصحاب در باب طهارت، نجاست و سایر موارد ندارد و الغاء خصوصیت مورد هم مسأله واضحی نیست که بتوان استظهار نمود که روایت مذکور، عام است و شامل حجّیت استصحاب در تمام موارد می‌شود.

اما جواب از مسأله الغاء خصوصیت: ما می‌بینیم در موارد متعددی تعبیر به «لا ینقض الیقین بالشک» یا شبیه [۴۱۵] آن شده است، که همین مسئله تقریبا انسان را مطمئن می‌کند که جمله مذکور در مقام بیان یک حکم کلی است بدون اینکه اختصاص به یک مورد خاصی داشته باشد. ضمنا می‌دانیم که تعلیق حکم بر وصف، مشعر به علّیت است و ما نحن فیه هم تقریبا از این قبیل است، ما هنگامی که اخبار «لا تنقض» را ملاحظه می‌کنیم چنین به ذهن می‌آید که یقین به ما هو یقین خصوصیت- استحکام- و امتیازی دارد که نباید به وسیله شک- که امر سستی است- نقض شود لذا می‌گوئیم خصوصیات مورد، دخالتی در حکم مذکور- عدم نقض یقین

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۳

و منها قوله [۴۱۶]: (من كان علی یقین فأصابه شك فليمض علی یقینه، فإنّ الشك لا ینقض الیقین) أو (فإنّ الیقین لا یدفع بالشك [۴۱۷]) و هو و إن كان یحتمل قاعدة الیقین لظهوره فی اختلاف زمان الوصفین، و إنّما یكون ذلك فی القاعدة دون الاستصحاب ضرورة إمكان اتحاد زمانهما، إلا أنّ المتداول فی التعبير عن مورد هو مثل هذه العبارة، و لعلّه بملاحظة اختلاف زمان الموصوفین و سرائته إلى الوصفین، لما بین الیقین و المتیقّن من نحو من الاتحاد فافهم.

هذا مع وضوح أنّ قوله: (فإنّ الشك لا ینقض ... إلى آخره). هی القضیة المرتکزة الواردة مورد الاستصحاب فی غیر واحد من أخبار الباب [۱].

به وسیله شک- ندارد و هر کس که قاعده و عبارت مذکور را می‌شنود متوجه می‌شود که یقین و شک موضوعیت دارند، نه اینکه مصلی شاک، دارای خصوصیتی باشد که این قاعده در موردش بیان شده باشد بنابراین صحیحه سوّم زراره، دلالت بر حجّیت

استصحاب دارد.

استدلال به روایت خصال

[۱]- از جمله، روایاتی که برای حجّیت استصحاب به آن استناد شده، روایتی است در کتاب خصال از امیر مؤمنان علی (علیه السلام) با توجه به نحوه استدلالی که برای صحاح زراره ذکر کردیم نحوه استدلال به روایت مذکور هم واضح است لکن اشکالی که در استدلال به روایت خصال، وجود دارد این است که: ظاهر روایت ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۴ مذکور، مربوط به استصحاب نمی‌باشد بلکه مربوط به قاعده یقین [۴۱۸] است.

همان‌طور که می‌دانید در قاعده یقین، زمان حصول دو وصف یقین و شک مختلف است یعنی زمان یقین بر زمان شک مقدّم است و آن دو وصف در یک زمان جمع نمی‌شوند به‌خلاف استصحاب که زمان دو موصوف - متیقّن و مشکوک - مختلف است اما زمان حصول یقین و شک لازم نیست مختلف باشند در استصحاب یقین و شک در زمان لاحق، هر دو وجود دارند مثلاً فردی اوّل صبح می‌داند که لباسش پاک است ولی هنگام ظهر، شک در بقاء طهارت می‌کند در نتیجه او اوّل ظهر هم یقین دارد که لباسش پاک بوده و هم در طهارت فعلی لباس، شک دارد و گاهی از اوقات اصلاً یقین و شک در یک زمان، حاصل می‌شوند - نه اینکه قبلاً یقین به طهارت داشته و سپس در طهارت شک نموده -

مثال: ممکن است کسی در یک لحظه به لباس خود توجه کند، و یقین نماید که اوّل صبح، لباسش پاک بوده است و در همان لحظه در بقاء طهارت، شک کند که در این فرض، یقین و شک در یک زمان، تحقّق پیدا می‌کنند، خلاصه در استصحاب، یقین و شک در زمان لاحق، محقّق است اما در قاعده یقین، زمان حصول یقین بر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۵

زمان عروض شک، مقدّم است و آن دو در یک زمان جمع نمی‌شوند.

سؤال: روایت خصال، ناظر به قاعده یقین است یا استصحاب؟

جواب: روایت می‌گوید «من کان علی یقین فاصابه شکّ...» یعنی کسی که قبلاً یقین داشته. سپس شک بر او عارض شده، یعنی بعد از یقین، شک برایش پیدا شده در نتیجه او در زمان شک، دیگر یقین ندارد. لذا با توجه به تعبیر «من کان علی یقین فاصابه» و همچنین کلمه «فاء» استظهار می‌نمائیم که روایت مذکور، منطبق بر قاعده یقین است چون در قاعده مذکور، زمان یقین بر شک، مقدّم است یعنی ابتداء یقین و سپس شک، حاصل می‌شود، نه در استصحاب، زیرا در استصحاب در زمان لاحق و در زمان حصول شک، یقین قبلی به قوّت خود باقی است و از بین نرفته و لزومی ندارد زمان حصول یقین و شک مختلف باشد و همان‌طور که توضیح دادیم گاهی هم در استصحاب، یقین و شک در یک لحظه تحقّق پیدا می‌کند لذا در مورد استصحاب نمی‌توانیم چنین تعبیری نمائیم - «من کان علی یقین فاصابه شکّ» -

لکن مصنّف به اشکال مذکور جواب می‌دهند «الا انّ المتداول فی التّعیر...».

در استصحاب هم متداول است که به نحو مذکور - من کان علی... - تعبیر نمایند.

سؤال: چرا در استصحاب چنان تعبیری می‌کنند در حالی که آن تعبیر بر قاعده یقین ظهور دارد.

جواب: شاید علتش این باشد که: در استصحاب دو وصف یقین و شک با متیقّن و مشکوک اتحاد دارند و یقین، طریقی است به متیقّن به‌طوری که فردی که یقین دارد، اصلاً توجّهی به یقین خود ندارد بلکه او به متیقّن، توجّه دارد مثلاً - ممکن است ما، در یک روز دهها یقین پیدا کنیم اما توجّهی به یقین نداریم بلکه نظر ما به همان متیقّن است، خلاصه چون یقین و شک با متیقّن و مشکوک

اتّحاد دارند در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۶

مورد استصحاب هم چنین تعبیری می‌نمایند- من کان علی یقین فاصابه شکّ- و تعبیر مذکور به لحاظ متیقّن است- و متیقّن است که دارای حالت سابقه است- و شک هم به اعتبار مشکوک اطلاق شده است.

به عبارت دیگر: در استصحاب، زمان دو موصوف- متیقّن و مشکوک- مختلف است لذا آن اختلاف به دو وصف یقین و شک، سرایت می‌نماید و آن تعبیری که در روایت خصال، راجع به دو وصف- یقین و شک- شده است ناظر به متیقّن و مشکوک است و علّت سرایت هم این است که بین یقین و متیقّن، نوعی ارتباط برقرار است و یقین، کاشف از متیقّن است.

فافهم [۴۱۹]: که بین یقین و متیقّن نوعی ارتباط برقرار است و یقین کاشف از متیقّن و مرآت برای آن است لذا خصوصیات متیقّن به یقین سرایت می‌کند اما شک هیچ گونه مرآتیتی ندارد که بگوئیم خصوصیات شک به مشکوک سرایت می‌کند. قوله، «هذا مع انّ قوله فانّ الشک لا ینقض...».

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۷

و منها: خبر الصّفار [۴۲۰]، عن علی بن محمّد القاسانی، «قال: کتبت إلیه- و أنا بالمدينة- عن الیوم الّذی یشکّ فیهِ من رمضان، هل یصام أم لا-؟ فکتب: الیقین لا- یدخل فیهِ الشکّ، صم للرؤیة و افطر للرؤیة» حیث دلّ علی أنّ الیقین ب (شعبان) لا یكون مدخولا بالشکّ فی بقاءه و زواله بدخول شهر رمضان، و یتفرّع [علیه عدم وجوب الصّوم] إلا بدخول شهر رمضان.

و ربما یقال: إنّ مراجعة الأخبار الواردة فی یوم الشکّ یشرف القطع بأنّ المراد بالیقین هو الیقین بدخول شهر رمضان، و أنّه لا بدّ فی وجوب الصّوم و وجوب الافطار من الیقین بدخول شهر رمضان و خروجه، و این هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد فی الوسائل لذلك من الباب تجده شاهدا علیه [۱].

جمله «فانّ الشک لا ینقض الیقین» که در ذیل روایت خصال آمده است قرینه‌ای است که بگوئیم صدر روایت هم مربوط به استصحاب است زیرا جمله مذکور، همان قضیه و کبرای ارتکازی‌ای است که در سایر روایات باب هم آمده است که در صحیح اوّل زراره درباره آن به تفصیل بحث کردیم.

مکانه قاسانی [۴۲۱]

[۱]- یکی از روایاتی که برای حجّیت استصحاب به آن استدلال شده، روایت مذکور است که به وسیله نامه‌ای از امام (ع) سؤال شده که: در یوم الشکّ روزه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۸

واجب است یا نه، یعنی آن روزی را که نمی‌دانیم آخر ماه شعبان است یا اوّل ماه رمضان، روزه بگیریم یا نه.

امام (ع) فرموده‌اند «الیقین لا یدخل فیهِ الشکّ» کأنّ امام (ع) چنین فرموده‌اند، تو که یقین به ماه شعبان داشتی و شک در بقاء آن داری، یقین خود را با شک نقض نکن و بقاء ماه شعبان را استصحاب کن و بگو هنوز صوم، واجب نیست.

«صم للرؤیة و افطر للرؤیة» با یقین به دخول ماه رمضان روزه بگیر و تا وقتی که رؤیت هلال رمضان، محقق نشده، روزه واجب نیست و همچنین تا وقتی که رؤیت هلال سؤال تحقّق پیدا نکرده، افطار جائز نیست و زمانی که یقین به رؤیت هلال سؤال، محقق شد افطار کنید [۴۲۲].

اشکال: بر استدلال مذکور، مناقشه‌ای شده و مصنّف هم آن مناقشه و اشکال را می‌پذیرند که:

شما به جلد هفتم کتاب وسائل الشیعه، باب سوم از ابواب احکام شهر رمضان مراجعه کنید در آنجا بابی مشاهده می‌کنید تحت عنوان:

«باب انّ علامه شهر رمضان و غیره رؤیة الهلال، فلا یجب الصّوم الا للزّویة او مضی ثلاثین، و لا یجوز الافطار فی آخره الا للزّویة او مضی ثلاثین و أنّه یجب العمل فی ذلك بالیقین دون الظن».

در باب مذکور، بیست و هشت روایت، نقل شده است که بعد از مراجعه به باب مذکور، متوجّه می‌شوید که روایت محلّ بحث، ارتباطی به استصحاب ندارد و مراد از کلمه یقین در جمله «الیقین لا یدخل فیہ الشّک» یقین به ماه شعبان نیست تا ما ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۲۹۹

و منها: قوله عليه السّلام: «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» و قوله عليه السّلام: «الماء كلّ طاهر حتّى تعلم أنّه نجس» و قوله عليه السّلام: «كلّ شيء حلال حتّى تعرف أنّه حرام» و تقریب [۴۲۳] دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إنّ الغایة فیها إنّما هو لیان استمرار ما حکم على الموضوع واقعا من الطّهاره و الحلیة ظاهرا، ما لم یعلم بطرود ضده أو نقیضه [۴۲۴]، لا لتحديد الموضوع [۴۲۵]، کی یكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شكّ فی طهارته أو حلیته، و ذلك لظهور المعنی فیها فی بیان الحكم للأشیاء بعناوینها، لا بما هی مشکوكة الحكم، كما لا یخفی.

فهو و إن لم یکن له بنفسه مساس بذیل القاعدة و لا الاستصحاب إلا أنّه بغایته دلّ على الاستصحاب، حیث أنّها ظاهرة فی استمرار ذاک الحكم

استصحاب بقاء ماه شعبان نمائیم و بگوئیم ...

بلکه مراد از کلمه یقین، یقین به دخول شهر رمضان است و یقین به دخول ماه رمضان، موضوع برای حکم به وجوب صوم است و یقین به دخول ماه شوال، موضوع برای وجوب افطار است زیرا می‌دانیم در عید فطر و روز اوّل شوال، روزه گرفتن حرام است خلاصه، ملاحظه روایات باب سوم کتاب وسائل، انسان را ارشاد می‌کند که اینجا، محلّ استصحاب نیست بلکه اینجا خصوصیتش این است که یقین

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۰

الواقعی ظاهرا ما لم یعلم بطرود ضده أو نقیضه، كما أنّه لو صار مغیا لغایه، مثل الملاقاة بالتجاسه أو ما یوجب الحرمة، لدلّ على استمرار ذاک الحكم واقعا، و لم یکن له حیث بذ نفسه و لا بغایته دلالة على الاستصحاب، و لا یخفی أنّه لا یلزم على ذلك استعمال اللفظ فی معینین [۴۲۶] اصلا، و إنّما یلزم لو جعلت الغایة مع کونها من حدود الموضوع و قیوده غایة لاستمرار حکمه، لیدلّ على القاعدة و الاستصحاب من غیر تعرّض لیان الحكم الواقعی للأشیاء اصلا [۱].

به‌عنوان موضوع، در حکم به وجوب صوم و وجوب افطار دخالت دارد [۴۲۷].

استدلال به اخبار حلیت و طهارت

[۱]- اکنون مصنّف برای حجّیت استصحاب به سه روایت تمسّک می‌نمایند که دو روایتش در باب طهارت و روایت دیگر مربوط به باب حلیت است که وجه اشتراک آن روایات، غایتی است که در تمام آنها وجود دارد.

الف- «كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر» [۴۲۸].

ب- «الماء كلّ طاهر حتّى تعلم أنّه نجس» [۴۲۹].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۱

ج- «کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام [۴۳۰]».

از مجموع کلمات مرحوم آقای آخوند سه معنا و سه احتمال برای روایات [۴۳۱] مذکور استفاده می‌شود که مصنف یکی از آن‌ها را تقویت و اختیار می‌کند و دو احتمال دیگر را رد می‌نمایند.

اینکه به توضیح معانی روایات سه گانه می‌پردازیم ضمنا در توضیح و بیان احتمالات مذکور ترتیب کتاب را رعایت نمی‌کنیم. احتمال اول: روایات سه گانه و امثال آن نه ارتباطی به استصحاب دارند و نه ارتباطی به احکام واقعیّه، بلکه در صدد افاده قاعده ظاهری بنام قاعده طهارت و قاعده حلیّت هستند [۴۳۲].

توضیح ذلک: اکنون باید ببینیم غایتی [۴۳۳] که در روایات سه گانه وارد شده است، آیا قید موضوع است یا قید حکم؟ «حتّی تعلم»- غایت- قید موضوع و از خصوصیات موضوع است، نه اینکه غایت حکم- طاهر- باشد و کأنّ مفاد روایت چنین است: «کلّ شیء لم یعلم أنّه قدر فهو طاهر»، قید مذکور، خصوصیتی در موضوع، اضافه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۲

نموده و در نتیجه عنوان «طاهر»- حکم- روی هر شیء بار نمی‌شود بلکه حکم مذکور، مربوط به شیء است که «لم یعلم أنّه قدر» و طهارتی که بر شیء مشکوک النجاسة و الطّهاره بار می‌شود قطعا یک حکم ظاهری است و روایت، مبین قاعده طهارت است. و همچنین در روایت دیگر، «کلّ شیء حلال حتّی تعرف أنّه حرام»، «حتّی تعرف»، قید موضوع است یعنی «کلّ شیء لم یعلم أنّه حرام فهو حلال» و می‌دانیم که حلیتی که بر شیء مشکوک الحلیت و الحرمة بار می‌شود، حلیت ظاهریّه است و در نتیجه می‌گوئیم روایت مذکور مبین قاعده حلیّت است.

خلاصه: اگر روایات سه گانه را به نحو مذکور، تفسیر و تبیین نمائیم، نه دلالتی بر استصحاب دارند و نه دلالتی بر حکم واقعی، لکن احتمال مذکور به دو علت مردود است.

الف- ظاهر روایات مذکور، این است که احکامی را برای اشیاء، روی عناوین واقعیّه خودشان، بیان می‌کنند نه به‌عنوان اینکه مشکوک الطّهاره و النجاسة هستند و نه به‌عنوان اینکه مشکوک الحلیت و الحرمة باشند، مخصوصا که کلمه «کل»، در تمام آنها استعمال شده است.

ب- ظاهر روایات مذکور، این است که «حتّی تعلم» و «حتّی تعرف» غایت حکم هست یعنی «حتّی تعلم» قید «طاهر» و «حتّی تعرف» قید «حلال» هست، نه قید موضوع و اگر بگوئیم غایت، قید موضوع است با ظاهر روایت سازگار نیست. احتمال دوّم: روایات ثلاثه، هم دلالت بر قاعده طهارت و حلیّت دارند و هم دلالت بر استصحاب، یعنی صدر آن روایات- معنی- دلالت بر طهارت و حلیّت دارد و ذیل- غایت- دلالت بر استصحاب می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۳

بیان ذلک: صدر روایت- کلّ شیء طاهر- دلالت بر طهارت ظاهریّه می‌کند یعنی تمام اشیائی که نجاست و طهارتشان مشکوک است، محکوم به طهارت هستند به‌عبارت دیگر، هر شیء که مشکوک الطّهاره باشد، ظاهرا طاهر است یعنی طهارت ظاهری دارد و ذیل روایت و غایت- حتّی تعلم- می‌گوید آن طهارت ظاهریّه‌ای که ثابت شده، ادامه پیدا می‌کند تا زمانی که علم به نجاست حاصل شود، و استمرار طهارت ثابت اولی تا زمان علم به نجاست، همان استصحاب است که ما در صدد بیان حجّیت آن هستیم.

اگر روایات سه گانه را به نحو مذکور، تفسیر و تبیین نمائیم دلالت بر مدّعی ما و حجّیت استصحاب می‌کنند.

لکن احتمال دوّم هم خلاف ظاهر بلکه به یک معنا غیر معقول است.

بیان ذلک: «حتّی تعلم» غایت چیست، آیا آن را غایت خصوص حکم، قرار می‌دهید و می‌گوئید «طاهر حتّی تعلم»؟

اگر غایت حکم است پس چرا «کلّ شیء» و صدر روایت را مقتید به اشیائی می‌کنید که نجاست و طهارتشان مشکوک است؟ به عبارت دیگر، شما «حتّی تعلم» را، هم غایت حکم قرار دادید و هم قید موضوع، یعنی «حتّی تعلم» دو اثر دارد هم داخل دایره موضوع است و کأنّ چنین گفته شده «کلّ شیء حتّی تعلم»، و هم غایت حکم است یعنی «طاهر حتّی تعلم». خلاصه اینکه «حتّی تعلم» در استعمال واحد هم قید موضوع شده و هم غایت حکم قرار گرفته و به تعبیر مصنّف، استعمال لفظ در دو معنا است و به نظر ایشان استعمال لفظ در دو معنا نه تنها جائز نیست بلکه محال است [۴۳۴].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۴

این احتمال [۴۳۵] اگر ممتنع نباشد، قابل قبول نیست.

احتمال سوم: اکنون نظر و مختار مصنّف را بیان می‌کنیم که: چرا بگوئیم «الماء کلّه طاهر» [۴۳۶] مبین حکم ظاهری است، نه، «الماء کلّه طاهر» به صورت ضابطه و قضیه کلیه، بیان گر حکم واقعی است منتها قابل تخصیص هم هست، نه اینکه یک قاعده غیر قابل تخصیص باشد به عبارت دیگر اگر اصلا غایت در روایت، ذکر نشده بود ما جمله «الماء کلّه طاهر» را چگونه معنا می‌کردیم؟ می‌گفتیم «طاهر» یک حکم واقعی است که برای «کلّ ماء» جعل شده است و حکمی را روی عنوان اولی بار نموده و اصلا مسأله حکم ظاهری مطرح نیست و مسأله مشکوک الطّهارة و النّجاسة وجود ندارد.

«الماء کلّه طاهر»، «کلّ شیء طاهر»، «کلّ شیء حلال» این‌ها مبین قاعده کلیه هستند که قابل تخصیص هم می‌باشند پس معنی بدون ملاحظه غایت، بیان گر طهارت و حیثیت واقعی است منتها تعبیراتی که حکم واقعی را بیان می‌کنند اگر فاقد غایت باشند که مسأله، واضح است اما مواردی که برای آنها غایتی ذکر می‌شود به دو نحو آن غایت ممکن است ذکر شود.

الف- گاهی غایت هم یک امر واقعی است که به علم و جهل ما ارتباطی ندارد مانند «کلّ شیء طاهر حتّی یلاقی نجسا» در اینجا ملاقات با نجاست، غایت برای طهارت است یعنی همان‌طور که اصل حکم یک امر واقعی است غایت هم یک امر واقعی می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۵

مع وضوح ظهور مثل (کلّ شیء حلال، أو طاهر) فی أنّه لیبان حکم الأشياء بعناوینها الأوّلیّه، و هكذا (الماء کلّه طاهر)، و ظهور الغایه فی کونها حدّا للحکم لا لموضوعه، كما لا یخفی [۱].

«کلّ شیء طاهر واقعا حتّی یلاقی نجسا فاذا لاقی نجسا ینجس واقعا». در این قبیل تعبیرات نه غایت و نه معنی هیچ کدام بر استصحاب دلالت نمی‌کنند.

ب- گاهی هم حکم واقعی را بیان می‌کنند ولی غایت آن را «علم» قرار می‌دهند مانند روایات محلّ بحث که ما در اینجا یک مطلب اضافی استفاده می‌کنیم که:

از اینکه غایت را «علم» قرار داده‌اند، می‌فهمیم که غایت می‌خواهد یک حکم ظاهری را بیان نماید. چون حکم واقعی معنیای به علم نیست، می‌خواهد یک حکم ظاهری که معنیای به علم است بیان کند.

سؤال: به چه صورت حکم ظاهری را بیان می‌کند؟

جواب: هیچ راهی غیر از مسأله استصحاب ندارد و می‌خواهد بگوید: «الماء کلّه طاهر - معنی - و الطّهارة الواقعیّه مستمرّه ظاهرا الی ان یعلم بالنّجاسة» یعنی طهارت واقعی در هر کجا که هست، استمرار پیدا می‌کند لکن استمرارش به حسب حکم ظاهری است و غایت این استمرار هم علم به نجاست است.

آیا استمرار طهارت واقعی تا علم به نجاست، غیر از انطباق بر استصحاب چیز دیگری است؟ خیر

خلاصه: معنیای روایات ثلاثه، مبین حکم واقعی است و غایت آنها یک حکم ظاهری، به نام استصحاب را بیان می‌کند و اصلا

استعمال لفظ در دو معنا هم پیش نمی‌آید زیرا ما «حتی تعلم» را فقط غایت حکم می‌گیریم و مرتکب خلاف ظاهری هم نمی‌شویم.
[۱]- سؤال: چرا مصنف اصرار دارند که احتمال سوّم را بپذیرند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۶

فتاویٰ [۴۳۷] جیدا.

و لا یذهب علیک أنّه بضمیمه عدم القول بالفصل قطعا بین الحلیّۃ و الطّهارة و بین سائر الأحکام، لعمّ الدلیل و تمّ [۱].

جواب: احتمال اوّل، دارای دو خلاف ظاهر بود و احتمال دوّم هم مستلزم استعمال لفظ واحد در دو معنا بود لذا احتمال اوّل و دوّم مردود بود ضمنا مصنف در عبارت متن دو مطلب را به نفع خود استظهار می‌نمایند.
الف: قوله «مع وضوح ظهور مثل ...».

ظاهر روایات مذکور، این است که حکمی را روی عناوین اوّلی اشیاء، بیان می‌کنند نه به‌عنوان اینکه مشکوک الطّهارة و النّجاسة هستند و نه به‌عنوان اینکه مشکوک الحلیّۃ و الحرمة هستند، و وجهی ندارد که ما مرتکب خلاف ظاهر شویم و بگوئیم صدر روایات، مبین حکم ظاهری هست مخصوصا که کلمه کل در آنها استعمال شده است.
ب: قوله «و ظهور الغایه ...».

ظاهر روایات ثلاثه، این است که «حتی تعلم» و «حتی تعرف» غایت حکم هستند نه قید موضوع.

[۱]- اشکال: روایات ثلاثه بر حجّیت استصحاب در باب طهارت و حلیّت دلالت می‌کنند نه سایر ابواب.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۷

ثمّ لا یخفی أنّ ذیل موثقه عمّار: «فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فلیس علیک» یؤیّد ما استظهرنا منها، من کون الحکم المعنی واقعا ثابتا للشیء بعنوانه، لا ظاهریا ثابتا له بما هو مشتبه، لظهوره فی أنّه متفرّع علی الغایه وحدها، و أنّه بیان لها وحدها، منطوقها و مفهومها، لا لها مع المعنی، كما لا یخفی علی المتأمل [۱].

جواب: در بین تفصیلی که اوّل بحث استصحاب، ذکر کردیم کسی قائل به چنان تفصیلی نشده است و لذا از راه عدم قول به فصل می‌گوئیم استصحاب در تمام ابواب حجّیت دارد.

[۱]- مصنف می‌فرماید ذیل موثقه عمّار [۴۳۸] آنچه را که ما استظهار کردیم تأیید می‌نماید لذا اکنون موثقه عمّار را نقل می‌کنیم:
«... عن عمّار، عن ابی عبد الله علیه السّلام (فی حدیث) قال: کلّ شیء نظیف حتی تعلم أنّه قدر، فاذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فلیس علیک» [۴۳۹].

آنچه را مصنف قبلا استظهار نمودند عبارت است از اینکه: صدر روایات سه‌گانه- معنی- مبین حکم واقعی است و حکمی را روی عناوین اوّلی اشیاء، ثابت می‌کند و هیچ‌گونه ارتباطی به حکم ظاهری ندارد و حکمی را روی عنوان مشکوک الطّهارة و النّجاسة و مشکوک الحلیّۃ و الحرمة بیان نمی‌کند.

سؤال: چگونه ذیل موثقه عمّار مؤید استظهار مصنف است؟

جواب: همان‌طور که مشاهده کردید ذیل موثقه عمّار دو جمله، ذکر شده است

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۸

ثمّ إنّک إذا حققت ما تلونا علیک ممّا هو مفاد الأخبار، فلا حاجة فی إطالة الكلام فی بیان سائر الأقوال، و التّقص و الإبرام فیما ذکر لها من الاستدلال.

و لا باس بصرفه إلى تحقیق حال الوضع، و أنه حکم مستقلّ بالجعل کالتکلیف، أو منتزع عنه و تابع له فی الجعل، أو فیہ تفصیل، حتّی يظهر حال ما ذکر هاهنا بین التکلیف و الوضع من التفصیل [۱].

«فاذا علمت فقد قدر و ما لم تعلم فليس عليك» ظاهر مؤثقه عمار، این است که آن ذیل، متفرّع بر خصوص غایت می‌باشد و درصدد بیان و توضیح منطوق و مفهوم غایت- حتّی تعلم أنه قدر- است و چیزی را توضیح می‌دهد که در آن «علم» اخذ شده بود یعنی برای توضیح بیشتر غایت، آن جمله با «فاء» تفریع ذکر شده است، نه اینکه در مقام بیان غایت و مغیبا باشد و از اینکه دو جمله اخیر، بیان گر منطوق و مفهوم غایت هستند می‌فهمیم غایت‌ها [۴۴۰] قیود موضوع نیستند و کاری با «الماء کله طاهر» و امثال آن ندارند بلکه مرتبط با حکم هستند و غایت حکم را بیان می‌کنند «كما لا يخفى على المتأمل». خلاصه: به نظر مصنف، روایات سه گانه با کمال وضوح دلالت بر استصحاب می‌کنند.

[۱]- تاکنون اخبار مستفیضه‌ای را در حجّیت استصحاب، نقل و بررسی کردیم که باتوجه به آنها برای شما مشخص شد که استصحاب مطلقا حجّیت دارد- در احکام، موضوعات احکام، شکّ در رافع و شکّ در مقتضی و غیره- و نیازی نیست که سایر اقوال را بیان و نقض و ابرام نمائیم لکن می‌خواهیم تحقیقی درباره احکام وضعیه بکنیم و ببینیم آیا احکام وضعیه دارای «جعل» مستقّلی هستند یا اینکه تابع احکام

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۰۹

تکلیفیه می‌باشند و یا اینکه در مسئله باید تفصیل قائل شد و همچنین ببینیم کلام مرحوم شیخ در این زمینه چیست که ضمن تحقیق درباره احکام وضعیه برای شما مشخص می‌شود که آیا در باب استصحاب و در جریان استصحاب، بین احکام وضعیه و تکلیفیه فرقی هست یا نه چون یکی از اقوال یازده گانه‌ای که شیخ اعظم (ره) در کتاب رسائل، نقل کرده‌اند مربوط به تفصیل بین احکام وضعیه و تکلیفیه بود [۴۴۱].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۱

فقول و بالله الاستعانة: لا خلاف كما لا إشكال في اختلاف التکلیف [۴۴۲] و الوضع [۴۴۳] مفهوما، و اختلافهما في الجملة مورد؛ بدهاه ما بین مفهوم السببیه أو الشرطیه و مفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفة و المبانیه [۱].

احکام وضعیه

اشاره

[۱]- مصنف قبل از شروع بحث اصلی، متذکر سه مقدمه شده‌اند.

الف- بین احکام وضعیه و تکلیفیه چه نسبتی برقرار است؟

بین حکم وضعی [۴۴۴] و تکلیفی [۴۴۵] از نظر مفهوم، اختلاف، وجود دارد زیرا کاملا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۲

كما لا ينبغي التّراع في صحّة تقسيم الحكم الشرعي إلى التّكليفی و الوضعی بدهاه أنّ الحكم و إن لم يصحّ تقسيمه إليها ببعض معانيه و لم يكده يصح إطلاقه

واضح است که مثلاً بین وجوب [۴۴۶]- که یک حکم تکلیفی است- و سببیت که حکم وضعی می‌باشد، هیچ گونه ارتباطی برقرار نیست و بین آن دو کمال مباینت وجود دارد.

امّا از نظر مصداق و مورد، بین حکم وضعی و تکلیفی فی الجمله اختلافی وجود دارد به عبارت دیگر از نظر مصداق بین آن دو، عموم و خصوص من وجه است یعنی دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع دارند.

بیان ذلک: ماده اجتماع: در اکثر ابواب عقود و ایقاعات، هم حکم تکلیفی وجود دارد و هم حکم وضعی مثلاً زوجیت، یک حکم وضعی است و همراه با آن، چندین حکم تکلیفی وجود دارد مانند: جواز وطی، جواز نظر، وجوب انفاق و ...

گاهی هم حکم وضعی وجود دارد بدون اینکه حکم تکلیفی در میان باشد مثلاً اگر زید فردی را در اجرای صیغه عقدی وکیل کند، در این صورت، برای آن شخص فقط وکالت در اجرای صیغه، محقق است بدون اینکه همراه آن، یک حکم تکلیفی، وجود داشته باشد.

گاهی از اوقات، فقط حکم تکلیفی وجود دارد بدون اینکه همراه آن، یک حکم وضعی وجود داشته باشد مثلاً «شرب الماء» امر مباحی است و همراهش حکم وضعی وجود ندارد.

خلاصه: مفهوماً بین حکم وضعی و تکلیفی، مباینت وجود دارد ولی از نظر مصداق و مورد، بین آنها عموم و خصوص من وجه محقق است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۳

علی الوضع، إلا أن صحّة تقسیمه بالبعض الآخر إليهما و صحّة إطلاقه علیه بهذا المعنى، مما لا يكاد ينكر، كما لا يخفى، و يشهد به كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم، و الالتزام بالتجوّز فيه، كما ترى [۱].

[۱]- ب- مقدمه دیگر اینکه می‌گویند «الحکم اما تکلیفی و اما وضعی» مقسم آن تقسیم چیست به عبارت واضح تر معنای «حکم» که در عبارت مذکور به عنوان مقسم به کاررفته، چیست؟ فعلاً دو معنا برای آن ذکر می‌کنیم.

۱- حکم، عبارت است از آن مجعولات شرعی‌ای که در آنها اقتضاء جانب وجود یا عدم و یا تخییر باشد به عبارت واضح تر: «انّ الحکم الشرعی یطلق تارة علی خطاب الله المتعلّق بافعال المکلّفین من حیث الاقتضاء و التخییر».

اگر حکم شرعی را به نحو مذکور، معنا کنیم واضح است که آن حکم- مقسم- قابل تقسیم به تکلیفی و وضعی نیست و وضعیات از احکام شرعی، خارج می‌شوند زیرا در آنها جهت اقتضاء- زجر و بعث- و تخییر، وجود ندارد و تعریف مذکور فقط منطبق بر احکام تکلیفی است.

۲- معنای دیگر حکم: «ما یؤخذ من الشّارع بما هو شارع»، طبق این معنا، تقسیم حکم شرعی به وضعی و تکلیفی صحیح است چون اختیار، وضع و رفع حکم تکلیفی و وضعی به دست شارع مقدّس است و حق هم همین است که معنای حکم، همان معنای اعمّ اخیر باشد زیرا می‌بینیم که علماء بر حکم وضعی هم کلمه «حکم» را اطلاق نموده‌اند و چنانچه کسی بگوید آن اطلاق به نحو مجاز است نه حقیقت، پاسخ می‌دهیم که این مطلب، خلاف اصل و خلاف ظاهر است و قرینه‌ای بر مجازیت وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۴

و کذا لا وقع للترّاع فی أنّه محصور فی أمور مخصوصة، كالشرطیة و السببیة و المانعیه- كما هو المحکى عن العلامه- أو مع زیاده العلیة و العلامیه، أو مع زیاده الصیحة و البطلان، و العزیمه و الرخصة، أو زیاده غیر ذلک [۴۴۷]- كما هو المحکى عن غیره- أو لیس

بمحصور، بل کَلِّمًا لیس بتکلیف مدّی له دخل فيه أو فی متعلّقه و موضوعه، أو لم یکن له دخل مما أطلق علیه الحکم فی کلماتهم؛ ضرورة أنه لا- وجه للتخصیص بها بعد كثرة إطلاق الحکم فی الکلمات علی غیرها، مع أنه لا تکاد تظهر ثمره مهمّة علميّة أو عملیة للتّزاع فی ذلك [۱].

[۱]- ج- آیا همان طور که تعداد احکام تکلیفیّه، محدود و معین هست، تعداد احکام وضعیّه هم معین و محدود است؟ می‌دانید پنج قسم، حکم تکلیفی داریم که «لا یزید و لا ینقص» اما در مورد تعداد احکام وضعی، اختلاف هست از جمله: از مرحوم علّامه، حکایت شده که تعداد احکام وضعیّه سه تا است: شرطیّت، سببیّت، مانعیّت و مانعیّت.

بعضی هم گفته‌اند که تعداد احکام وضعیّه، پنج تا هست: شرطیّت، سببیّت، مانعیّت، علّیّت و علامیّت [۴۴۸].

بعضی هم گفته‌اند تعداد احکام وضعیّه نه تا است یعنی به پنج حکم مذکور،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۵

چهار حکم دیگر افزوده‌اند که عبارتند از: صحّت، بطلان، عزیزت و رخصت.

مصنّف فرموده‌اند واقع مطلب این است که تعداد احکام وضعیّه، محدود نیست بلکه هر چیزی را که ما از شارع اخذ می‌کنیم [۴۴۹] و جزء احکام تکلیفی نیست، از احکام وضعیّه محسوب می‌شود که گاهی آن حکم وضعی، دخالت در حکم تکلیفی دارد، مانند زوجیّت که در وجوب نفقه و جواز وطی، دخالت دارد. گاهی هم حکم وضعی در موضوع و متعلّق حکم تکلیفی دخالت دارد مانند شرطیّت- مثلاً- استقبال قبله، شرط نماز است- و گاهی هم حکم وضعی هیچ‌گونه دخالتی در حکم تکلیفی ندارد مثلاً کسی که وکیل می‌شود تا صیغه عقد نکاح، جاری نماید به دنبال وکالتش هیچ‌گونه حکم تکلیفی مترتب نمی‌شود.

اشکال: به دنبال وکالت، جواز اجرای صیغه مترتب می‌شود.

جواب: جواز اجرای صیغه، قبل از وکالت هم تحقّق داشت یعنی کسی که وکیل در اجرای صیغه هم نباشد می‌تواند به نحو عقد فضولی صیغه را اجراء نماید.

آری اگر شما فردی را وکیل نمائید، که مستأجری برایتان انتخاب و او را در منزلتان اسکان دهد در این صورت بعد از وکالت، جواز تصرّف هم مترتب می‌شود.

خلاصه مقدمه سوّم: وجهی ندارد که ما احکام وضعیّه را به تعداد معین [۴۵۰]، منحصر نمائیم و مخصوصا که می‌بینیم بر غیر مذکورات هم حکم وضعی، اطلاق کرده‌اند مانند حرّیّت و رقیّت و به‌علاوه بحث در حصر و عدم حصر احکام وضعیّه ثمره علمی ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۶

و إنّما المهمّ فی التّزاع هو أنّ الوضع کالتکلیف فی أنّه مجعول تشریعا بحيث یصحّ انتزاعه بمجرد إنشائه، أو غیر مجعول کذلک، بل إنّما هو منتزع عن التّکلیف و مجعول بتبعه و بجعله [۱].

و التّحقیق أنّ ما عدّ من الوضع علی أنحاء: منها: ما لا یکاد یتطرّق إلیه الجعل تشریعا أصلا، لا استقلالا و لا تبعاً، و إنّ کان مجعولا تکوینا عرضا بعین جعل موضوعه کذلک [۴۵۱].

و منها: ما لا یکاد یتطرّق إلیه الجعل التّشریعی إلا تبعاً للتّکلیف.

و منها: ما یمکن فی الجعل استقلالا بإنشائه، و تبعاً للتّکلیف بکونه منشأ لانتزاعه، و إنّ کان الصّحیح انتزاعه من إنشائه و جعله، و کون التّکلیف من آثاره و أحكامه، علی ما یأتی الإشارة إلیه [۲].

[۱]- بعد از مقدمات مذکور، وارد اصل بحث می‌شویم که: آیا همان‌طور که احکام تکلیفیّه، دارای «جعل» مستقلّی هستند، احکام وضعیّه هم دارای «جعل استقلالی» می‌باشند به عبارت دیگر آیا همان‌طور که شارع مقدّس، تک‌تک احکام تکلیفی را -مستقلاً- جعل نموده، احکام وضعیّه هم دارای چنین جعلی هستند و یا اینکه، همان‌طور که مرحوم شیخ فرموده‌اند احکام وضعیّه دارای «جعل» مستقلّی نیستند بلکه تابع احکام تکلیفیّه می‌باشند؟- طبق مبنای مرحوم شیخ نمی‌توان حتی یک حکم وضعی پیدا کرد که در موردش حکم تکلیفی نباشد- و یا اینکه باید در این مسئله تفصیل قائل شد؟

اقسام احکام وضعیّه

اشاره

[۲]- مصنّف فرموده‌اند: حق این است که احکام وضعیّه بر سه قسم هستند و ابتداءً به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۷

نحو اجمال آن سه قسم را بیان می‌کنند و سپس به تفصیل آنها می‌پردازند.

۱- قسم اوّل از احکام وضعیّه، آن است که از احکام تکلیفیّه هم برتر و بالاتر است و اصلاً شارع مقدّس آنها را جعل نمی‌کند و هیچ‌گونه «جعل» شرعی به آن، متعلّق نمی‌شود گرچه «جعل» تکوینی به آنها تعلق می‌گیرد یعنی همان جعلی که مربوط به ایجاد و آفرینش موجودات است، مانند سببیت [۴۵۲].

۲- قسم دوّم از احکام وضعیّه، این قسم به «تبع» احکام تکلیفی جعل می‌شود یعنی باید یک حکم تکلیفی موجود باشد تا بتوان از آن، یک حکم وضعی، جعل نمود مانند جزئیّت -للمکلف به-

۳- قسم سوّم از احکام وضعیّه، بعضی از احکام وضعیّه از نظر مقام ثبوت هم ممکن است جعل استقلالی داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آنها تعلق گیرد- یعنی محتمل الوجّهین و ممکن الوجّهین هستند- لکن مصنّف فرموده‌اند از نظر مقام اثبات به این قسم از احکام وضعیّه، جعل استقلالی تعلق می‌گیرد یعنی قسم سوّم از احکام وضعیّه از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی و دارای جعل استقلالی هستند، نه اینکه به تبع حکم تکلیفی جعل شده باشند.

خلاصه: قسم دوّم احکام وضعی از توابع تکلیف، محسوب می‌شوند به‌خلاف قسم سوّم که نقطه مقابل قسم دوّم هست زیرا در قسم سوّم، تکلیف از توابع حکم وضعی است مثلاً در عقد نکاح، شارع مقدّس، زوجیت را جعل نموده، به دنبال

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۸

اما النحو الأوّل [۴۵۳]: فهو كالسببیه و الشرطیه و المانعیه و الزافعیه لما هو سبب التکلیف و شرطه و مانعه و رافعه، حیث أنّه لا یکاد یعقل انتزاع هذه العناوین لها من التکلیف المتأخّر عنها ذاتاً، حدوثاً أو ارتفاعاً [۱].

زوجیت یک سری احکام تکلیفی مانند جواز وطی، وجوب نفقه، مرتّب می‌شود که این احکام از آثار حکم وضعی -زوجیت- می‌باشند.

قسم اوّل احکام وضعیّه

[۱]- همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، احکام وضعیّه بر سه قسمند، اکنون به توضیح قسم اوّل می‌پردازیم.

به قسم اوّل از احکام وضعیّه، هیچ‌گونه جعل شرعی، تعلق نمی‌گیرد- نه استقلالا و نه تبعاً- گرچه مجعول تکوینی هستند مانند

سببیت، شرطیت، مانعیت و رافعیت.

تذکر اول: سببیت و سایر اخوات آن - شرطیت، مانعیت و رافعیت - هر کدام برای اصل تکلیف - نه، مکلف به - سببیت، شرطیت، مانعیت یا رافعیت دارند.

یعنی مسبب، عبارت است از نفس تکلیف، به نحوی که اگر آن سبب نباشد، اصل

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۱۹

تکلیف، تحقق پیدا نمی کند و همچنین اگر آن شرط، موجود نباشد اصل تکلیف، محقق نمی شود و ... اینک لازم است به ذکر چهار مثال پردازیم:

مثالی برای سببیت: مثلاً دلوک شمس، سبب وجود نماز ظهر می باشد، «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ...» [۴۵۴] نماز را از زوال خورشید به پا دارید ...

یعنی دلوک شمس، سبب وجوب نماز ظهر است و قبل از دلوک، نماز، واجب نیست - دلوک شمس سبب اصل تکلیف است -

«دلوک شمس به معنی زوال آفتاب از دایره نصف النهار است که وقت ظهر می باشد، و در اصل از ماده «دلک» به معنی مالیدن گرفته شده، چرا که انسان در آن موقع بر اثر شدت تابش آفتاب، چشم خود را می مالد و یا از «دلک» به معنی متمایل شدن است چرا که خورشید در این موقع از دایره نصف النهار به سمت مغرب متمایل می شود و یا اینکه [۴۵۵] ...»

مثالی برای شرطیت: از جمله شرایط عامه تکلیف، بلوغ و عقل است پس بلوغ برای اصل تکلیف شرطیت دارد به نحوی که اگر بلوغ، موجود نباشد، اصلاً تکلیفی متوجه انسان نمی شود.

تذکر دوم: دو حکم وضعی مذکور - سببیت و شرطیت - در «حدوث» تکلیف، مؤثر هستند یعنی تا سبب تکلیف یا شرط تکلیف، محقق نشود مسبب یا مشروط تحقق پیدا نمی کند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۰

مثالی برای مانعیت: عروض حیض، قبل از وقت نماز، مانع وجوب نماز است پس حیض برای وجوب نماز می تواند مانعیت داشته باشد.

مثالی برای رافعیت: عروض حیض، بعد از دخول وقت، رافع تکلیف است و تکلیفی را که نسبت به نماز برای مکلف، محقق شده برمی دارد.

تذکر سوم: دو حکم وضعی مذکور - مانعیت و رافعیت - در استمرار و عدم استمرار تکلیف دخالت دارند یعنی اگر آنها تحقق پیدا کنند، نمی گذارند تکلیف استمرار پیدا کند و سبب «ارتفاع» تکلیف می شوند و همان طور که بیان کردیم، رافع، بردارنده تکلیف است ولی مانع نمی گذارد تکلیف محقق شود البته می توان مانع را هم در ردیف سبب و شرط، جزء حدوث قرار داد. مجدداً متذکر می شویم که به قسم اول از احکام وضعیه هیچ گونه جعل شرعی تعلق نمی گیرد - نه استقلالاً و نه تبعاً - لازم به تذکر است که مصنف در این قسمت از عبارت کتاب در مقام بیان دو مطلب هستند که به این نحو بیان می کنیم:

الف: سؤال - چرا نمی توان، سببیت و اشباه آن را از حکم تکلیفی انتزاع نمود؟

«حيث أنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتا حدوثاً [۴۵۶] او ارتفاعاً [۴۵۷].»

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۱

كما أن أتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من الخصوصية المستدعية لذلك تكويناً، للزوم أن يكون في العلة بأجزائها ربط خاص به [۴۵۸] كانت مؤثرة في معلولها، لا في غيره، ولا غيرها فيه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، و تلك الخصوصية لا تكاد توجد فيها بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين، و مثل قول: دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة إنشاء لا إخباراً، ضرورة [۴۵۹] بقاء

جواب: چون مستلزم تقدّم الشیء علی نفسه می باشد به عبارت دیگر گفتیم دلوک شمس، برای وجوب نماز ظهر، سببیت دارد یعنی وجوب، مسبب است و می دانیم که رتبه و مقام مسبب، از سبب و سببیت سبب، متأخر است [۴۶۰]. همان طور که مسبب از ذات سبب، تأخر دارد، از سببیت سبب هم متأخر است، همان طور که حرارت از «نار» تأخر دارد، از آن خصوصیت و رابطه‌ای که بین نار و حرارت، موجود است هم متأخر می باشد. لذا می گوئیم سببیتی که بر تکلیف و بر مسبب تقدّم دارد چگونه می توان آن سببیت را از مسبب، انتزاع نمود اگر ما حکم وضعی را تابع حکم تکلیفی بدانیم، معنایش این است که ابتداء باید حکم تکلیفی، موجود باشد، سپس ما از آن، حکم وضعی را انتزاع نمائیم درحالی که در فرض مسئله، نفس حکم تکلیفی، عنوان مسبب دارد و مسبب نمی تواند بر سبب و سببیت سبب، تقدّم داشته باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۲

الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببیه له، من كونه واجدا لخصوصیه مقتضیه لوجوبها أو فاقدا لها، و إن الصیلة لا تكاد تكون واجبه عند الدلوك ما لم يكن هناك ما يدعو إلى وجوبها، و معه تكون واجبه لا محاله و إن لم ينشأ السببیه للدلوك أصلا [۱].

[۱]- ب: مطلب دیگری را که مصنف در این قسمت، بیان کرده اند، این است که:

اتّصاف سبب تکلیف به سببیت، شرط تکلیف به شرطیت، مانع تکلیف به مانعیت و همچنین اتّصاف رافع تکلیف به رافعیّت، به خاطر یک خصوصیت تکوینی [۴۶۱] است که در سبب و اخوات [۴۶۲] آن وجود دارد زیرا لازم است بین علّت و معلول سنخیت و ارتباط خاصی باشد تا علّت در معلول، تأثیر نماید مثلا بین نار و حرارت خصوصیتی هست که نار، سبب احراق می گردد و الا اگر بین علّت و معلول، ارتباط و سنخیت نباشد باید هر شیء در شیء دیگر، اثر بگذارد و مسأله علّیت و معلولیت منتفی می شود مثلا آب باید بتواند در احراق تأثیر نماید و همچنین نار در تبرید مؤثر باشد با توجه به آنچه که بیان کردیم:

سببیتی که در دلوک شمس، وجود دارد اصلا ارتباطی به عالم تشریح ندارد بلکه یک امر تکوینی است یعنی دلوک شمس، دارای خصوصیتی است که در ایجاب نماز، اثر می گذارد به عنوان مثال وقتی می گوئیم «النار سبب للحرارة»، همان طور که «نار» یک موضوع تکوینی است سببیتش هم یک امر تکوینی است، و مسببش هم یک امر تکوینی است به عبارت دیگر در مثال مذکور، سبب، سببیت و مسبب همگی از امور تکوینی هستند اما در محلّ بحث - دلوک شمس - ذات سبب و سببیت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۳

- خصوصیت مربوط به سبب - هر دو، امر تکوینی هستند منتها مسبب - وجوب نماز - یک امر تشریحی است ولی سبب و سببیت از دایره تشریح، خارج هستند البتّه اگر شارع مقدّس، بیان نکند که دلوک شمس، سبب وجوب نماز است ما از راه دیگر نمی توانیم این سببیت را کشف نمائیم یعنی سببیت مذکور از چیزهایی است که ما از شارع، اخذ می نمائیم و به همین لحاظ، عنوان «حکم» بر آن اطلاق می شود و الا - در واقع، عنوان «حکم» ندارد و سببیت دلوک با سببیت نار فرقی بینشان نیست، جز اینکه سببیت آتش برای حرارت یک امر محسوس و وجدانی است اما سببیت دلوک برای وجوب را باید از شارع اخذ نمود.

سؤال: آیا آن خصوصیت و سببیتی که در دلوک شمس و نظایر آن وجود دارد با انشاء و جعل شارع محقق می شود؟

جواب: همان طور که بیان کردیم آن خصوصیت، یک امر تکوینی است و با انشاء و جعل شارع، تحقق پیدا نمی کند مثلا اگر شارع بفرماید «دلوک الشمس سبب لوجوب الصیلة»، او ما را نسبت به یک تکلیف، مطلع نموده است نه اینکه او برای دلوک، سببیت را جعل نموده [۴۶۳].

قوله «ضرورة بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل انشاء السببیه...».

اگر شارع، بما هو شارع برای دلوك شمس، سببیت را انشاء کند، تغییری در آن ایجاد نمی‌شود و دلوك به همان حال قبلی خود، باقی است یعنی اگر قبل از انشاء شارع، دلوك شمس، واجد آن خصوصیت تکوینی و اقتضاء وجوب بوده، باز هم به همان حال، باقی است و اگر فاقد آن خصوصیت بوده با انشاء شارع تغییری در آن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۴

و منه [۴۶۴] انقدح أيضا، عدم صحه انتزاع السببیه له حقیقه من إيجاب الصلاة عنده [۴۶۵]، لعدم اتصافه بها بذلك ضرورة. نعم [۴۶۶] لا بأس باتصافه بها عنایه، و اطلاق السبب علیه مجازا، كما لا بأس بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك - مثلا - بأنه سبب لوجوبها فكئی به عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السببیه و سائر ما لأجزاء العلة للتكليف، إلا ما [عمّا] هی عليها من الخصوصية الموجبه لدخل كل فيه على نحو غير دخل الآخر، فتدبر جيدا [۱].

ایجاد نمی‌شود منتها همان‌طور که اشاره کردیم اگر شارع، این مطلب را برای ما به صورت اخبار بیان نکند، ما راهی برای استکشاف آن نداریم به‌خلاف مسأله نار و حرارت که از راه وجدان آن را درک می‌کنیم.

[۱]- از مطالب گذشته، مشخص شد که صحیح نیست که سببیت دلوك را از ایجاب الصلاة عند الدلوك، انتزاع نمائیم - صحیح نیست که سببیت دلوك را از ایجاب الصلاة عند الدلوك انتزاع نمائیم - زیرا به مجرد وجوب نماز، عند الدلوك، نمی‌توان گفت که دلوك شمس، سببیت دارد مگر به صورت مجاز و ...

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۵

و أمّا النحو الثانی: فهو كالجزيئية و الشرطية و المانعیه و القاطعیه، لما هو جزء المكلف به و شرطه و مانعه [۴۶۷] و قاطعه، حيث أن اتصاف شيء بجزيئية الأمور به أو شرطية أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدمي، و لا يكاد يتصف شيء بذلك - أي كونه جزءا أو شرطاً للمأمور به - إلا بتبع ملاحظه الأمر بما يشتمل عليه مقيدا بأمر آخر [۴۶۸]، و ما لم يتعلق بها الأمر كذلك لما كاد اتصف بالجزيئية أو الشرطية، و إن أنشأ الشارع له الجزئية أو الشرطية [۱].

خلاصه بحث: از آنچه که تاکنون بیان نموده‌ایم، معلوم شد که اجزای علت تامه تکلیف اعم از سبب، شرط، مانع و رافع، همگی دائر مدار خصوصیت واقعه‌ای هستند که بین آنها و معلول آنها تحقق دارد و بدون آن خصوصیت بر آنها عناوین مذکور، اطلاق نمی‌شود مگر به‌عنوان مجاز، خلاصه، این قسم از احکام وضعیه، قابل جعل تشریحی نیستند.

قسم دوم احکام وضعیه

[۱]- قسم دوم احکام وضعیه مسلماً تابع احکام تکلیفیه هستند و تا حکم تکلیفی موجود نباشد، نمی‌توان آن حکم وضعی را انتزاع نمود مانند جزئیت، شرطیت،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۶

مانعیت و قاطعیت - چهار مثال برای جزء [۴۶۹]، شرط [۴۷۰]، مانع [۴۷۱] و قاطع [۴۷۲] -

سؤال: مقصود از جزئیت و اخوات آن چیست؟ جزئیت و اقران آن برای چه چیز انتزاع شده‌اند؟

جواب: مقصود، جزئیت، شرطیت، مانعیت یا قاطعیت برای مأمور به است.

اگر چیزی بخواهد برای مأمور به‌عنوان جزئیت، شرطیت، مانعیت یا قاطعیت داشته باشد، باید امری از ناحیه شارع، صادر شود و

چیزی مأمور به قرار گیرد، تا بتوان عناوین مذکور را انتزاع نمود.

مثلا اگر «سوره» بخواهد برای نماز، عنوان جزئیت پیدا کند و یا طهارت، عنوان شرطیت پیدا کند تا وقتی که امری نباشد و مرکبی - مانند نماز - یا مقیددی مأمور به واقع نشود نمی‌توان عنوان جزئیت یا شرطیت سوره یا طهارت را برای نماز انتزاع نمود بلکه باید مرکبی متعلق امر شارع قرار گیرد تا بتوان از هر جزئی عنوان جزئیت للمأمور به را انتزاع نمود و همچنین باید مقیددی و مشروطی مأمور به، واقع شود تا بتوان برای آن شرط یا شرائط، شرطیت را انتزاع نمود.

مثلا اگر مأمور به مقید به عدم چیزی شود در این صورت، وجود آن شیء برای مأمور به، عنوان مانعیت، پیدا می‌کند. خلاصه اینکه ابتداء باید چیزی مورد امر شارع، واقع شود تا بتوان عناوین مذکور - شرطیت، جزئیت، مانعیت و قاطعیت - را انتزاع نمود و الا به مجرد انشاء جزئیت و اقران آن نمی‌توان جزئیت را برای یک

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۷

و جعل الماهیة و اجزائها لیس إلا تصویر ما فیہ المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصوّرها بأجزائها و قیودها لا یوجب اتّصاف شیء منها بجزئیة المأمور به أو شرطه قبل الأمر بها، فالجزئیة للمأمور به أو الشرطیة له إنّما ینتزع لجزئه أو شرطه بملاحظه الأمر به، بلا حاجة إلى جعلها له، و بدون الأمر به لا اتّصاف بها أصلا، و إن اتّصف بالجزئیة أو الشرطیة للمتصوّر أو لذی المصلحة كما لا یخفی [۱].

شیء، جعل و انتزاع نمود فرضا اگر شارع مقدّس بگوید «جعلت السورة جزء للصلاة» ولی امری به نماز، تعلق نگرفته باشد، نمی‌توان عنوان جزئیت للمأمور به را انتزاع نمود - البته با انشاء مذکور، سوره، جزء نماز می‌شود ولی چون بر حسب فرض ما امری متعلق نماز نشده، نمی‌توان عنوان جزئیت را انتزاع نمود -

[۱] - توهم: زمانی که شارع، ماهیتی و مرکبی را جعل و اختراع نمود که مقید به امور و چیزهای خاصی است، در این صورت به مجرد جعل شارع می‌توان برای هر یک از اجزاء و قیود، عنوان جزئیت و شرطیت را انتزاع نمود و نیازی نیست که عنوان جزئیت و اقران آن را از امر متعلق به مأمور به انتزاع نمود لذا می‌گوئیم جزئیت و امثال آن به تبع حکم تکلیفی جعل نمی‌شوند.

دفع توهم: به عنوان مثال گاهی می‌خواهیم، بگوئیم سوره، جزء یک ماهیت مرکبی است که صددرصد، مصلحت دارد، در این صورت نیازی به امر شارع نداریم. و گاهی مثلا - می‌خواهیم، بگوئیم سوره، جزء ماهیتی است که شارع، قبل از امر، آن ماهیت را تصوّر نموده، و برای ماهیت متصوّر، جزئیت داشته، در این صورت هم به امر شارع، نیاز نداریم اما اگر عنوان سوّمی را بخواهیم برای سوره، درست کنیم، و بگوئیم سوره برای مأمور به جزئیت دارد، در این صورت نمی‌توان قبل از امر شارع، به سوره، عنوان جزئیت للمأمور به داد بلکه باید امر شارع به آن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۸

و أمّا النحو الثالث: فهو كالحجیة [۴۷۳] و القضاوة [۴۷۴] و الولاية [۴۷۵] و النیابة و الحریة و الرقیة و الزوجیة و المملکیة إلى غیر ذلك، حیث أنّها و إن كان من الممكن انتزاعها من الأحكام التکلیفیة التي تكون فی مواردھا - كما قيل - و من جعلها بإنشاء أنفسھا [۱].

مرکب و مقید، تعلق گیرد، تا بتوان برای اجزاء و شرائط آن مأمور به، جزئیت و شرطیت را انتزاع نمود و لزومی ندارد که به آن اجزاء یا شرائط، جعل مستقلی تعلق گیرد بلکه وقتی شارع، امر خود را متوجه نمازی نمود که «اولها التکبیر و آخرها التسلیم» است در این صورت می‌توان برای اجزاء و شرائط، عنوان جزئیت و شرطیت را انتزاع نمود.

[۱]- بعضی بلکه بسیاری از احکام وضعیه از نظر مقام ثبوت، هم ممکن است جعل استقلالی داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آن‌ها تعلق گیرد اما از نظر مقام اثبات، به این قسم از احکام وضعیه، جعل استقلالی متعلق می‌شود مانند حجیت، قضاوت، ولایت، نیابت، حریت، رقیّت، زوجیت، ملکیت و امثال آنها.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۲۹

إلا [۴۷۶] أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى [۴۷۷]، أو من [۴۷۸] بيده الأمر من قبله - جلّ و علا- لها بإنشائها، بحيث يترتب عليها آثارها، كما تشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعناق بمجرد العقد أو الايقاع ممن [۴۷۹] بيده الاختيار بلا ملاحظة التكاليف والآثار، و لو كانت منتزعة

مثلا می‌توان گفت که وقتی معامله‌ای و بیعی واقع می‌شود، شارع مقدّس، مستقلا برای طرفین ملکیت را انشاء می‌کند یعنی «یجعل المشتري مالكا للمبيع والبائع مالكا للثمن» و می‌توان گفت در مورد عقد نکاح، شارع، زوجیت را جعل ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۰

عنها لما كاد يصحّ اعتبارها إلا بملاحظتها، و للزم أن لا يقع ما قصد، و وقع ما لم يقصد. كما لا ينبغي أن يشكّ في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها فلا ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، و لا الزوجية من جواز الوطى، و هكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود و الإيقاعات [۴۸۰]. فانقدح بذلك أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها، يصحّ انتزاعها بمجرد إنشائها كالتكليف، لا مجعولة بتبعه و منتزعة عنه [۱].

می‌کند، البته احتمال دیگر، این است که شارع به دنبال وقوع بیع، جواز تصرف و به دنبال نکاح، جواز وطی و وجوب نفقه و ... را جعل می‌نماید که طبق احتمال اخیر، ملکیت و زوجیت، مجعول استقلالی نیستند بلکه به تبع احکام تکلیفی - جواز تصرف و جواز وطی - جعل می‌شوند.

بعضی از بزرگان از جمله، شیخ اعظم «ره» قول اخیر را انتخاب کرده‌اند و فرموده‌اند تمام احکام وضعیه، دارای جعل تبعی هستند نه جعل استقلالی، لکن مصنّف فرموده‌اند قسم سوّم از احکام وضعیه، دارای جعل استقلالی هستند و به تبع حکم تکلیف جعل نمی‌شوند.

[۱]- سؤال: چرا قسم سوّم از احکام وضعیه مستقلا، جعل شده‌اند - مجعول استقلالی هستند نه تبعی -

جواب: از مجموع کلمات مصنّف، دو دلیل بر این مطلب استفاده می‌شود.

اگر بگوئیم شارع مقدّس در عقود و ایقاعات مستقلا حکم وضعی - زوجیت در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۱

نکاح و بینونت در طلاق - جعل ننموده است، بلکه به دنبال نکاح و طلاق و امثال آنها حکم تکلیفی جعل نموده ولی ما از آن احکام تکلیفی، احکام وضعیه را انتزاع می‌کنیم لازمه آن، عبارتست از:

۱- «ما وقع لم يقصد و ما قصد لم يقع»، مثلا بیع را چنین معنا می‌کنند «تمليک عين بمال»، یعنی بایع، قصد تمليک و مشتری قصد تملیک دارد و مقصود متعاقدين، تمليک و تملیک است و شارع مقدّس هم فرموده است «أَحْبَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ»، یعنی همان چیزی که مقصود شما تحقق پیدا می‌کند.

حال اگر بگوئیم، گرچه متعاملین قصد تمليک و تملیک دارند، اما شارع، ملکیت را اعتبار ننموده بلکه او فقط حکم تکلیفی - جواز

تصرّف - جعل نموده، ولی به تبع آن حکم تکلیفی، حکم وضعی جعل می‌شود، آیا این مطلب برخلاف مقصود متعاقدین نیست؟ آنچه را که آنها قصد نمودند شارع اعتبار نکرده و آنچه را شارع، اعتبار نموده، مقصود آنها نبوده است. و همچنین مقصود زن و مرد از عقد نکاح، زوجیت است اما اگر بگوئیم، شارع، زوجیت را اعتبار نکرده، بلکه او جواز وطی و امثال آن را اعتبار نموده، ولی به تبع حکم تکلیفی یک زوجیتی هم می‌توان انتزاع نمود، این مطلب برخلاف مقصود زوجین می‌باشد زیرا در عقد نکاح، زوجه با «زوّجت و انکحت» زوجیت را انشاء می‌کند و زوج هم همان زوجیت را قبول می‌کند. تا اینجا یک دلیل اقامه نمودیم که قسم سوّم از احکام وضعیه، دارای جعل استقلالی هست نه تبعی.

۲- مطلب دیگر اینکه اگر احکام وضعی را از احکام تکلیفی انتزاع نمائیم، اصل این «انتزاع»، مورد مناقشه است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۲

علّت مناقشه چیست؟

مصنّف، علّت آن را بیان نمی‌کنند لکن دلیل آن، عبارت است از اینکه: به عنوان مثال، شما در عقد نکاح، زوجیت را از چه چیز انتزاع می‌کنید؟

از جواز وطی و وجوب نفقه، زوجیت را انتزاع می‌کنیم.

اگر وجوب انفاق و جواز وطی، فقط در مورد زوجیت باشد، کلام شما تا حدی قابل قبول است ولی ما می‌بینیم جواز وطی برای مولا - در مورد امه - هم تحقق دارد.

سؤال: آیا وطی امه برای مولا جائز نیست و همچنین آیا نفقه امه بر مولا واجب نمی‌باشد؟

جواب: آری پس چرا شما در آنجا زوجیت را انتزاع نمی‌کنید؟

لذا می‌گوئیم انتزاع قسم سوّم احکام وضعیه از احکام تکلیفیه مورد مناقشه است.

مثال دیگر: شما در باب بیع، ملکیت را از چه چیز، انتزاع می‌کنید؟

از جواز و اباحه تصرّف، ملکیت را انتزاع می‌نمائیم.

سؤال: آیا اباحه تصرّف، لازم مساوی ملکیت است که شما از آن ملکیت را انتزاع می‌کنید؟

جواب: نمی‌توانید بگوئید اباحه تصرّف، لازم مساوی ملکیت است بلکه باید بگوئید جواز تصرّف، لازم اعمّ ملکیت است و در غیر ملکیت هم اباحه تصرّف، وجود دارد مثلاً - اگر فردی به دوستش گفت، «ابحت لك التصرف فی مالی» در این صورت، اباحه تصرّف، وجود دارد اما مسئله ملکیت مطرح نیست.

خلاصه: اگر احکام تکلیفیه مذکوره و امثال آنها تنها در مورد همان احکام وضعیه بود، انتزاع حکم وضعی از آن حکم تکلیفی، چندان مانعی نداشت در حالی که می‌بینیم آن احکام تکلیفی در موارد دیگری هم وجود دارد که اصلاً در آن موارد،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۳

وهم و دفع: أمّا الوهم [۴۸۱]: فهو أن الملكيّة كيف جعلت من الاعتبار الحاصلة بمجرد الجعل و الإنشاء التي تكون من خارج المحمول، حيث ليس بحدائنها في الخارج شيء، و هي إحدى المقولات المحمولات بالضّميمة التي لا تكاد تكون بهذا السبب، بل بأسباب آخر كالتعمّم و التّمص و التّنعل، فالحالة الحاصلة منها للإنسان هو الملك، و أين هذه من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه؟ [۱].

آن حکم وضعی وجود ندارد بنابراین می‌گوئیم: قسم سوّم از احکام وضعیه، مانند زوجیت و امثال آن، مجعول استقلالی هستند و به تبع حکم تکلیفی جعل نمی‌شوند.

[۱]- اشکال: گفتید ملکیت یکی از احکام وضعیه است و آن را از امور اعتباریه، قرار دادید، آن را چیزی به حساب آوردید که ما بحذاء خارجی ندارد و در خارج چیزی در برابر ملکیت واقع نمی‌شود یعنی نمی‌توان به چیزی اشاره نمود و گفت «هذه هي الملكية» بلکه اگر کسی ملکیت را اعتبار نماید، در این صورت، ملکیت تحقق پیدا می‌کند اما اگر کسی آن را اعتبار نکند، ملکیت محقق نمی‌شود و از نظر اصطلاح علم فلسفه به چنین امور اعتباری، خارج محمول می‌گویند زیرا در خارج واقعیتی - به نام ملکیت - که بتوان آن را احساس نمود، وجود ندارد در حالی که وقتی ما به علم فلسفه مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم در آنجا، ملکیت را یکی از مقولات [۴۸۲]

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۴

تسعه شمرده‌اند آن‌هم مقولاتی که به اصطلاح، محمول بالضمیمه است یعنی ما بحذاء خارجی و تأصل دارد و انسان می‌تواند آن را احساس و فرضا ببیند و مقوله «جده» - ملک - از مقولات اعتباری نیست بلکه از مقولات متأصله‌ای است که واقعیت عینی دارد و راه تحقق آن‌هم، «اعتبار» نیست یعنی با اعتبار فرد، مقوله «جده» تحقق پیدا نمی‌کند بلکه با اسباب واقعی و تکوینی محقق می‌شود بعضی از امثله‌ای که برای مقوله «جده» بیان کرده‌اند عبارت است از:

تعمّم، تعمّص و تنّعل، به حالتی که به واسطه یک سبب خارجی و از گذاردن عمامه بر سر، حاصل می‌شود، تعمّم گویند و همچنین به آن حالت حاصله از پوشیدن کفش، تنّعل گویند که این‌ها از مقوله جده و دارای اسباب واقعی هستند نه اسباب اعتباری، مثلا اگر شما تعمّم را برای یک موجود غیر معمم، اعتبار کنید، تعمّم، حاصل نمی‌شود و مقوله جده، در مورد او محقق نمی‌گردد.

خلاصه: بین کلام شما - مصنّف - با مطلبی که در فلسفه، راجع به «ملک» یا به عبارت دیگر، مقوله جده، صحبت شده، کمال منافات موجود است آنها ملک را از مقولات متأصله می‌دانند اما شما ملک را یک امر اعتباری به حساب آوردید که با جعل و اعتبار، تحقق پیدا می‌کند و واقعیتی برای آن، قائل نشدید [۴۸۳].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۵

و أما الدّف: فهو أنّ الملك يقال بالاشتراك على ذلك، و يسمّى بالجدّة أيضا و اختصاص شيء بشيء خاصّ، و هو ناش إماماً من جهة إسناد وجوده إليه، ككون العالم ملكا للباري جلّ ذكره، أو من جهة الاستعمال و التصرف فيه، ككون الفرس لزيد بر كوبه له و سائر تصرفاته فيه، أو من جهة إنشائه و العقد مع من اختاره بيده، كملك الأراضى و العقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا و عرفا. فالملك الذى يسمّى بالجدّة أيضا، غير الملك الذى هو اختصاص خاصّ ناش من سبب اختياريّ كالعقد، أو غير اختياريّ كالإرث، و نحوهما من الأسباب الاختياريّة و غيرها، فالتوهم إنّما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدّة أيضا، و الغفلة عن أنّه بالاشتراك بينه و بين الاختصاص الخاصّ و الإضافة الخاصّة الإشراقية كملكه تعالى للعالم، أو المقولية [۴۸۴] كملك غيره لشيء بسبب من تصرف و استعمال أو إرث أو عقد أو غيرهما من الأعمال، فيكون شيء ملكا لأحد بمعنى، و لآخر بالمعنى الآخر، فتدبر [۱].

[۱]- جواب: مصنّف فرموده‌اند مطلبی را که از فلسفه نقل کردید و مقوله‌ای که به عنوان «جده» در آنجا بحث شده و به آن، مقوله «ملک» هم می‌گویند، مطلب درستی است لکن جواب ما نسبت به اشکال شما این است که:

«ملک»، لفظ مشترک است - ظاهر عبارت مصنّف این است که اشتراکش هم لفظی می‌باشد مانند کلمه عین که یک لفظ است اما برای معانی متعدّد و متغایر وضع شده است - و یکی از معانی «ملک»، همان معنائی است که در فلسفه خوانده‌اید و همان هیئت و حالت خاصّه، از مقولات نه‌گانه، نام او جده، محمول بالضمیمه و از

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۶

امور واقعیه است که قابل انشاء و اعتبار نیست اما «ملک» معانی دیگری هم دارد که آنها دارای قدر جامعی هستند، اما آن قدر جامع،

بین همان معانی است نه بین معنای فلسفی و سایر معانی، در واقع می‌توان گفت که برای ملک دو معنا و دو موضوع له وجود دارد.

۱- همان معنای فلسفی که از آن به مقوله جده، تعبیر می‌کنند.

۲- معنای دیگرش قدر جامعی است که بین همان معانی متصوره است و آن عبارت است از «اختصاص شیء بشیء خاص»، یک اضافه و اختصاص مخصوصی است که مثلا بین مالک و مملوک، وجود دارد که از آن به «ملک»، تعبیر می‌کنند منتها آن اضافه و آن اختصاص، علی می‌تواند داشته باشد از جمله:

۱- گاهی آن اضافه و اختصاص، ناشی است از جهت اسناد وجود آن شیء به او یعنی چون موجد و خالق اوست به او اختصاص و اضافه دارد مثلا- تمامی عالم، «ملک» باری تعالی جلّ اسمه می‌باشد و معنای این ملکیت این است که وجود مملوکات به خداوند متعال، اسناد دارد و وجودشان مترشح از اوست پس یک علت اختصاص و اضافه، همین مسأله خلق و اضافه اشراقیه است.

۲- علت دیگر اضافه و اختصاص، مسأله تصرف و حیازت است، همین قدر که دیدیم چیزی در اختیار کسی هست و انواع و اقسام تصرفات را در آن می‌کند، می‌گوئیم این، اختصاص به او دارد و معنای اختصاص این است که در آن، همه نوع تصرفی می‌کند [۴۸۵] و یا مثلا یک ماهی را از دریا گرفته و حیازت نموده، این هم یک نوع اختصاص هست.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۷

۳- قسم دیگر اختصاص و اضافه و نسبت که بحث ما هم روی همین می‌باشد، عبارت است از: اختصاصی که با انشاء، اعتبار و عقد- مانند بیع و غیره- حاصل می‌شود که ممکن است هیچ‌گونه تصرفی هم در خارج، دیده نشود، منتها گاهی منشأ انتزاع این «ملک» و این «اختصاص»، اختیاری است، مانند ملکیتی که به وسیله عقد بیع و امثال آن حاصل می‌شود و گاهی هم منشأ آن قهری و غیر اختیاری است مثلا- گاهی پدری فوت می‌کند و اراضی زیادی در آن طرف دنیا دارد که به مجرد موت او تمام آنها به فرزندانش منتقل می‌شود درحالی که وارث در مغرب دنیا است و آن اراضی در مشرق جهان است و وارث، کمترین تصرفی در آنها ندارد اما آن اراضی به واسطه سبب قهری، اختصاص به وارث پیدا کرده است که این انتقال و اختصاص، یک امر اعتباری است و شارع، عقلاء و عرف آن را اعتبار نموده‌اند.

مصنّف فرموده‌اند منشأ اشکال و توهم مذکور، این بوده است که متوهم پنداشته است که «ملک» یک معنا دارد و از اشتراک لفظی آن، غفلت نموده لذا چنین توهمی برایش ایجاد شده است لذا باتوجه به آنچه که بیان کردیم و گفتیم که «ملک» مشترک لفظی و دارای دو معنا هست، واضح شد که لزومی ندارد آن دو معنا کمترین ارتباطی با یکدیگر داشته باشند و ممکن است یک شیء دو مالک داشته باشد مثلا خداوند متعال، مالک فلان کتاب است [۴۸۶]- به معنای افاضه وجود و اضافه اشراقیه- و درعین حال من هم مالک آن کتاب هستم- به معنای اعتباری- و در یک لحظه، بین دو ملکیت جمع شده و هیچ مانعی ندارد و یا مثل اینکه عمرو با عمامه زید تعّم نماید که در این فرض، در مورد عمرو، «ملک» به معنای «جده»، محقق است و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۸

إذا عرف اختلاف الوضع في الجعل، فقد عرف أنه لا مجال لاستصحاب دخل ما له الدّخل في التّكليف إذا شكّ في بقائه على ما كان عليه من الدّخل، لعدم كونه حكما شرعيا، ولا- يترتب عليه أثر شرعيّ، و التّكليف وإن كان مترتبا عليه إلا- أنه ليس بترتب شرعيّ، فافهم [۴۸۷] [۱].

برای زید، «ملک» به معنای اضافه و امر اعتباری تحقق دارد و گمان نکنید که اگر در یک لحظه بین دو «ملکیت» جمع شد موجب اجتماع مثلین است.

در پایان این بخش به طرح یک سؤال می‌پردازیم:

آیا واقعا «ملک»، مشترک لفظی و کتب لغت و لغویین آن را به عنوان مشترک لفظی می‌شناسند؟ یا اینکه «ملک» همان سلطه و سلطنت و ... است.

البته اصل مطلب که ملکیت یک امر اعتباری است و نیاز به جاعل و معتبر دارد جای تردید نیست.

آیا استصحاب در قسم اول از احکام وضعیه جاری می‌شود [۴۸۸]

[۱]- غرض اصلی مصنف از بحث در احکام وضعیه این بود که آیا در آنها استصحاب، جاری می‌شود یا نه زیرا یکی از تفصیلات در حجیت و عدم حجیت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۳۹

استصحاب، مربوط به احکام وضعیه بود [۴۸۹] و اکنون که بحث ما در احکام وضعیه به پایان رسید، لازم است بررسی کنیم و بینیم که در کدامیک از اقسام سه گانه احکام وضعی، استصحاب، جاری می‌شود لذا مجدداً به نحو اختصار اقسام احکام وضعیه را برمی‌شمریم تا بینیم در آنها استصحاب جاری می‌شود یا نه.

قسم اول: نسبت به بعضی از احکام وضعیه هیچ گونه جعل [۴۹۰] شرعی، تعلق نمی‌گیرد- گرچه مجعول تکوینی هستند- مانند سببیت للتکلیف- دلوک شمس- شرطیت، مانعیت یا قاطعیت للتکلیف، در قسم اول، استصحاب نمی‌توان جاری نمود.

همان‌طور که مفصلاً بیان کردیم، دلوک شمس برای وجوب نماز، سببیت دارد، «دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاة» یعنی دلوک شمس، سببیت دارد و مسبب، عبارت است از نفس تکلیف- وجوب- حال اگر فرضاً به عللی برای ما شکی تولید شد که آیا باز هم دلوک شمس، برای نماز، سببیت دارد و سببیت آن ادامه دارد یا اینکه آن سببیت به یک زمان خاصی منحصر بوده است.

خلاصه، شک ما در بقاء سببیت دلوک- نسبت به تکلیف- است در این قسم از احکام وضعیه، استصحاب نمی‌توان جاری نمود. علت عدم جریان استصحاب چیست؟

در مباحث قبل به نحو مشروح بیان کردیم که مستصحب یا باید حکم شرعی باشد- مانند وجوب و حرمت- و یا باید موضوع حکم شرعی باشد یعنی یک اثر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۰

شرعی بر آن مستصحب، مترتب شود، مانند استصحاب خمریت، زیرا خمر در شریعت مقدس، دارای آثار و احکامی هست باز هم تکرار می‌کنیم که مقصود از اینکه مستصحب باید حکم شرعی یا موضوع حکم شرعی باشد، این است که شارع مقدس، حکمی را بر آن موضوع مترتب کرده باشد یعنی ترتب حکم بر موضوع، یک ترتب شرعی باشد مثلاً شارع فرموده باشد «انا رتب الحكم علی هذا الموضوع، انا قلت بان الخمر موضوع للحرمه».

سؤال: آیا شما که می‌خواهید سببیت دلوک را استصحاب کنید، این سببیت، خودش حکم شرعی است، یعنی مجعول شرعی است؟ جواب: در قسم اول از احکام وضعیه، مفصلاً توضیح داده‌ایم که سببیت دلوک مانند سببیت نار، یک امر واقعی و تکوینی است و ارتباطی به شارع بما هو شارع ندارد اما مسامحه به آن عنوان حکم می‌دهند و علتش هم این است که ما راهی برای استکشاف آن نداریم مگر اینکه شارع برای ما بیان کند و واضح است که چیزی را که شارع «مبین» آن است با چیزی که مجعول شارع است متفاوت می‌باشند.

مستصحب اگر حکم هست، باید حکم مجعول شرعی باشد و سببیت، فاقد جعل شرعی است [۴۹۱] لذا می‌گوئیم اگر در این قسم از احکام وضعیه، شکی بر ما عارض شود، نمی‌توان در آن، استصحاب جاری نمود.

سؤال: آیا سببیت، موضوع حکم شرعی نیست و آیا به دنبال سببیت، وجوب، تحقق پیدا نمی‌کند و مگر وجوب، حکم شرعی نیست و آیا این حکم شرعی بر دلوک شمس مترتب نیست؟
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۱
و اِنَّه لا إشکال فی جریان الاستصحاب فی الوضع المستقلّ بالجعل، حیث اِنَّه کالتکلیف [۱].

جواب: باید ترتب، شرعی باشد یعنی شارع بما هو شارع گفته باشد «انا جعلت الخمر حراما» و در مورد این قسم از احکام وضعیه چنین ترتبی وجود ندارد.
آیا شارع مقدّس فرموده است «انا رتبّ الوجوب علی الدلوک»؟
خیر، گفتیم سببیت دلوک، یک امر تکوینی است و ارتباطی به شارعیت شارع ندارد بلکه مسبب- وجوب- به شارع مرتبط است. خلاصه: در قسم اول از احکام وضعیه، مانند سببیت، شرطیت و ... استصحاب جاری نمی‌شود.

آیا استصحاب در قسم سوّم از احکام وضعیه جاری می‌شود

[۱]- قسم سوّم از احکام وضعیه که قبلا- به نحو مشروح بیان کردیم، عبارت است از آن احکامی که از نظر مقام اثبات، جعل استقلالی به آنها تعلق گرفته یعنی از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی هستند مانند حجّیت، ولایت، زوجیت، قضاوت و ملکیت و امثال آنها، مثلا شارع مقدّس، زوجیت و ملکیت را جعل نموده و اگر در موردی ملکیت یا زوجیت، محقق شد و سپس در بقاء آنها شکی بر ما عارض شد، در این صورت، بدون تردید می‌توان استصحاب را جاری نمود چنانچه در نظرتان باشد مرحوم شیخ در کتاب مکاسب، ضمن بیان ادله اصالة اللزوم، یکی از آن ادله را استصحاب بقاء ملکیت شمردند مثلا اگر بیعی واقع شد، و ملکیتی متیقّن بود، سپس بایع، بدون جهت آن را فسخ کرد و ما شک نمودیم که آیا این فسخ، مؤثر است یا نه می‌گوئیم قبل از آنکه بایع، معامله را فسخ کند، ملکیت تحقق داشت، الآن که بایع، آن را فسخ نموده و ما شک نموده‌ایم که فسخش، مؤثر است یا نه، می‌توانیم بقاء ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۲

و کذا ما کان مجعولا بالتبع، فإنّ أمر وضعه و رفعه بید الشّارع و لو بتبع منشأ انتزاعه، و عدم تسميته حکما شرعیا لو سلّم غیر ضائر بعد کونه مما تناله ید التصرف شرعا، نعم لا مجال لاستصحابه، لاستصحاب سببه و منشأ انتزاعه [۱].

ملکیت را استصحاب نمائیم و به‌عنوان مثال اگر شارع مقدّس، اماره‌ای را حجّت قرار داد و بعد به عللی برای ما شکی تولید شد که آیا آن اماره در حجّیت خود، باقی است یا نه، در این صورت، هیچ مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد زیرا حجّیت، امر مجعول شرعی است.
خلاصه: تردیدی در جریان استصحاب در قسم سوّم از احکام وضعیه وجود ندارد.

آیا استصحاب در قسم دوّم از احکام وضعیه جاری می‌شود

[۱]- دوّمین قسم از احکام وضعیه که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم، عبارت است از: احکام وضعیه‌ای که به تبع احکام تکلیفی جعل می‌شوند یعنی مجعول تبعی هستند نه مجعول استقلالی مانند جزئیّت، شرطیت و قاطعیّت للمأمور به.

به‌عنوان مثال و فرض، آیا سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه؟

گفتیم اگر شارع، امر خود را به نماز ده‌جزئی متعلق کند، می‌توان برای سوره، جزئیت را انتزاع نمود، ولی اگر سوره از دائره مأمور به خارج بود، نمی‌توان برای آن جزئیت را انتزاع نمود و این مطلب را قبلاً توضیح دادیم.

آیا استصحاب در این قسم از احکام وضعیه جاری می‌شود؟

از نظر ضابطه کلی استصحاب، مانعی برای جریان آن، وجود ندارد زیرا وقتی می‌گوئیم مستصحاب باید مجعول شرعی باشد لازم نمی‌دانیم که مجعول استقلالی باشد بلکه مقصود، این است که باید مجعول شرعی باشد یعنی اختیار، رفع و وضعش

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۳

فافهم [۴۹۲] [۱].

در ید شارع باشد و در مجعولات تبعی هم مطلب از این قرار است یعنی شارع می‌تواند امرش را متعلق به نماز نه جزئی بنماید، پس سوره، جزئیت ندارد و می‌تواند امر خود را متعلق به نماز ده‌جزئی نماید، پس سوره، جزئیت دارد لذا می‌گوئیم در حقیقت، اختیار جزئیت و امثال آن با شارع مقدس است بنابراین از نظر ضابطه کلی استصحاب، مانعی برای جریان استصحاب در این قسم از احکام وضعیه وجود ندارد لکن اشکالی در قسم دوم وجود دارد که، هیچ‌گاه نوبت به استصحاب مجعول تبعی نمی‌رسد.

چرا شک دارید که سوره جزئیت دارد یا نه؟

چون نمی‌دانیم امر شارع به نماز ده‌جزئی تعلق گرفته یا نه جزئی، لذا می‌گوئیم اصل، این است که امر شارع به نماز ده‌جزئی تعلق نگرفته، در واقع، استصحاب در این امور تبعی همیشه در منشأ انتزاع جاری می‌شود و با جریان استصحاب در منشأ انتزاع، دیگر نوبت به استصحاب امر انتزاعی و تبعی نمی‌رسد.

خلاصه اشکال: در احکام وضعیه تبعیه، شک ما سببی و مسببی است و استصحاب در شک سببی جاری می‌شود و نوبت به جریان استصحاب در شک مسببی نمی‌رسد.

[۱]- ممکن است که مجالی برای استصحاب در شک سببی نباشد، آن‌وقت نوبت به جریان استصحاب در شک مسببی می‌رسد مانند مثال سابق.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۴

گفتید اصل، عدم تعلق وجوب، نسبت به نماز ده‌جزئی است. ما می‌گوئیم اصل، عدم تعلق امر به نماز نه جزئی است لذا این دو استصحاب به علت تعارض، تساقط می‌کنند هنگامی که دو استصحاب در شک سببی جاری شدند و با تعارض، تساقط کردند، زمینه، برای جریان استصحاب در شک مسببی پیدا می‌شود، به این صورت:

اکنون شک داریم که آیا سوره برای نماز جزئیت دارد یا نه می‌گوئیم قبل از آنکه شارع، امری داشته باشد، سوره برای مأمور به جزئیت نداشت و الآن که شکی بر ما عارض شده که آیا سوره، جزئیت دارد یا نه می‌توانیم عدم جزئیت سوره را استصحاب نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۵

تنبیهات

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۷

ثم إن هاهنا تنبيهات: الأول: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين، فلا استصحاب مع الغفلة، لعدم الشك فعلا ولو فرض أنه يشك لو التفت؛ ضرورة أن الاستصحاب وظيفه الشاك، ولا شك مع الغفلة أصلا، فيحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل و صلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة لقاعدة الفراغ، بخلاف من التفت قبلها و شك ثم غفل و صلى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع

بعدم تطهیره بعد الشُّكِّ، لكونه محدثا قبلها بحکم الاستصحاب، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابی. لا یقال [۴۹۳]: نعم، و لكن استصحاب الحدث فی حال الصَّلَاةِ بعد ما التفت بعدها یقتضی أيضا فسادها. فإِنَّه یقال: نعم، لو لا قاعدة الفراغ المقتضیة لصحَّتْها المقدمه علی أصالَه فسادها [۴۹۴] [۱].

تنبیهای استصحاب

اشاره

[۱]- تاکنون اساس بحث استصحاب، بیان شده و همان‌طور که مشاهده کردید،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۸

مصنّف برخلاف تفاسیل یازده‌گانه‌ای که مرحوم شیخ در کتاب رسائل، نقل کرده‌اند، برای استصحاب حجّیت مطلقه، قائل شده‌اند و دلیل حجّیت استصحاب را همان اخبار مستفیضه‌ای دانستند که بیان نمودند و اینک درصدد بیان تنبیهات بحث استصحاب هستند.

تنبیه اول در جریان استصحاب یقین و شک فعلی معتبر است

قبلا بیان کردیم که دلیل حجّیت استصحاب، اخبار- لا تنقض الیقین بالشُّكِّ- می‌باشد و حرمت نقض یقین به شک یکی از احکام الهی است و قضیه مذکور، دارای حکم و موضوعی است که حکم آن عبارت است از «حرمت» و موضوع «نقض الیقین بالشُّكِّ» می‌باشد و می‌دانید که اگر حکمی بخواهد بر موضوعش مترتب شود باید آن موضوع و خصوصیات آن در آن اخذ شده، بالفعل محقق باشد تا حکم بر آن موضوع، بار شود.

سؤال: چه زمانی یقین و شک، بالفعل محقق می‌شود؟

جواب: زمانی که حالت توجّه و التفات برای انسان، محقق باشد. ولی چنانچه انسان، نسبت به امری غافل باشد و توجّهی به آن نداشته باشد، نمی‌توان گفت که او به آن، یقین دارد، شک یا ظن دارد بلکه قضیه‌ای می‌تواند متیقّن باشد، که مورد التفات و توجّه انسان باشد و همچنین قضیه‌ای می‌تواند مشکوک باشد، که مورد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۴۹

توجّه فرد باشد شخص غافل نه یقین دارد، نه شک و نه سایر اوصافی که در ردیف شک و یقین است.

بنابراین ما از قضیه «لا- تنقض الیقین بالشُّكِّ»- دلیل حجّیت استصحاب- استفاده می‌کنیم که حالت توجّه و التفات در جریان استصحاب، دخالت دارد و در مورد فرد غافل، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا او یقین و شک فعلی ندارد.

البته برای شخص غافل می‌توان یقین و شک تقدیری درست کرد، به این نحو که:

همان فرد غافل «اگر» حالت توجّه و التفات پیدا کند برایش شک، حاصل می‌شود لکن این مطلب، یک قضیه شرطیه و تعلیقیه است که معلق علیه آن، حاصل نشده، زیرا در حال غفلت، یقین و شک وجود ندارد و چون یقین و شک، تحقق ندارد، استصحاب جاری نمی‌شود زیرا استصحاب در مورد فرد شاک جاری می‌شود و در حال غفلت، شکی تحقق ندارد تا استصحاب جاری شود.

خلاصه: مصنّف در این تنبیه درصدد بیان یک اصل هستند و آن عبارت است از:

«اعتبار فعلیة یقین و الشک فی الاستصحاب».

مصنّف اکنون باتوجه به اصل مذکور، متذکر دو فرع می‌شوند و نتیجه «اصل» مذکور در این دو فرع، ظاهر می‌شود.

فرع اول: فرض کنید شخصی اول صبح یقیناً می‌داند که محدث است سپس حالت غفلت برایش رخ داد و توجهی به حدث و طهارت برایش پیدا نشد و با همان حال، نماز ظهر را خواند، بعد از اتمام نماز، شکی بر او عارض شد که آیا بعد از حدثی که اول صبح، تحقق داشت، طهارتی بر او عارض شد یا نه، وضوء گرفت یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۰

حکم فرع مذکور چیست؟

جواب: اگر وظیفه او را نسبت به نمازهای آینده می‌خواهید بیان کنید، حکم مسئله، واضح است که در این فرض، استصحاب حدث، جاری می‌شود و می‌گوئیم او محدث است و برای صلوات و نمازهای بعدی باید طهارت را تحصیل نماید.

سؤال: وظیفه او نسبت به نمازی که خوانده است، چیست به عبارت دیگر آیا قبل از نماز ظهر در مورد آن فرد، استصحاب حدث، جاری می‌شده و لازمه آن، بطلان نمازی است که خوانده است؟

جواب: آن فرد، هنگام خواندن نماز ظهر، غافل بوده است و چون غافل بوده و توجهی نداشته پس شکی هم نداشته و چون شک نداشته استصحاب حدث اول صبح نمی‌توانسته جریان پیدا کند بنابراین هنگام دخول در نماز، استصحاب حدث در میان نبوده، آری اگر او توجه و التفات پیدا می‌کرد و در زوال حدث اول صبح، شک می‌نمود، استصحاب حدث، جاری می‌شد و لازمه جریان استصحاب حدث، عدم جواز دخول در نماز بود و اگر با آن حال نماز می‌خواند، نمازش باطل بود لکن فرض مسئله این است که او قبل از نماز، غافل بوده و شکی نداشته و چون شک نداشته است، استصحاب حدث، جریان پیدا نکرده پس از جهت ورود در نماز، استصحاب حدث، جریان نداشته، بالاخره نماز او صحیح است یا نه؟

او بعد از اتمام نماز از حالت غفلت، خارج شده و در نتیجه، برایش شک، حاصل شده که آیا قبل از شروع در نماز، آن حدث اول صبح به وسیله وضوء برطرف شده یا نه، در این فرض، طبق قاعده فراغ [۴۹۵] نمازی را که خوانده است

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۱

صحیح است.

اشکال: بعد از اتمام نماز که آن فرد حالت توجه و التفات پیدا نمود، استصحاب حدث، جاری می‌شود و حکم می‌کند که نماز، مع الحدث واقع شده است و معنای استصحاب حدث این است که نماز، فاسد بوده است پس چرا می‌گوئید نماز آن فرد، صحیح است؟
جواب: در محل بحث، قاعده فراغ بر استصحاب حدث، تقدّم دارد و به مقتضای قاعده فراغ می‌گوئیم نماز آن شخص، صحیح است.

چگونه مقتضای قاعده فراغ، صحت نماز است؟

اگر مکلفی بعد از نماز، شکی برایش حادث شود که آیا نمازی را که خوانده‌ام واجد خصوصیات و شرائط بوده است یا نه، در این صورت به مقتضای قاعده فراغ می‌توان گفت عمل او صحیح بوده، در حقیقت، قاعده فراغ، نسبت به استصحابی که اقتضای بطلان دارد، حاکم و مقدّم است [۴۹۶] مثلاً اگر بعد از اتمام نماز چهار رکعتی شکی عارض شود که آیا رکوع رکعت چهارم اتیان شد یا نه در این صورت با اینکه استصحاب، حکم می‌کند که آن رکوع، اتیان نشده، درعین حال، استصحاب در برابر قاعده فراغ نمی‌تواند نقشی داشته باشد بلکه قاعده فراغ بر استصحاب، مقدّم است خلاصه، اگر بعد از عمل و بعد از نماز در صحت و بطلان عمل، شک نمائیم مجرای قاعده فراغ است و مجالی برای استصحاب مخالفی که مقتضای بطلان است،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۲

باقی نمی‌ماند.

اگر بعد از اتمام عمل، شک کنیم که فلان شرط یا فلان جزء، رعایت شده است یا نه استصحاب عدم، حکم می‌کند که آن جزء یا شرط وجود نداشته و رعایت نشده- معمولاً تردید ما به شک در صحت و بطلان عمل منجر می‌شود- ولی قاعده فراغ بر استصحاب، تقدّم دارد و به صحت عمل حکم می‌کند.

معمولاً- در مواردی که قاعده فراغ جاری می‌شود یک استصحاب مخالفی هم وجود دارد که اگر قاعده فراغ، حجّیت نمی‌داشت، لازمه آن استصحاب، بطلان عمل انجام شده است.

امّا در محلّ بحث: قاعده فراغ بر استصحاب حدث، تقدّم دارد و حکم می‌کند که آن نماز، صحیح است و اگر بگوئیم با وجود قاعده فراغ، استصحاب هم حجّیت دارد لازمه‌اش این است که جعل قاعده فراغ، لغو باشد پس شارع مقدّس که قاعده فراغ را جعل نموده نظرش این بوده است که استصحاب در مورد قاعده فراغ، نقشی ندارد و مجالی برای آن باقی نمی‌ماند.

فرع دوّم: فرض کنید شخصی اوّل صبح یقیناً می‌دانست که محدث است، قبل از ظهر بر او شکّ فعلی- نه شکّ تقدیری- عارض شده، که آیا حدث اوّل صبح، باقی است یا اینکه به وسیله وضوء برطرف شده است، بعد از شکّ فعلی، حالت غفلت برایش پیش آمد و با همان حال، نماز ظهر را خواند، بعد از اتمام نماز، حالت التفات و توجّه برای او پیش آمد و به وضع خود توجّهی نمود لکن یقین دارد که بعد از آن شکّ فعلی که منجر به حالت غفلت شد، دیگر طهارتی برای او حاصل نشده یعنی اگر طهارتی داشته، همان طهارتی بوده است که نسبت به آن شکّ فعلی پیدا کرده بود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۳

حکم فرع مذکور چیست؟

در فرض فوق وجهی برای صحت نماز، تصوّر نمی‌شود.

بیان ذلک: فرد مذکور، اوّل صبح مسلماً محدث بوده و بعد از چند ساعت، شکّ فعلی پیدا کرد که آیا حدث اوّل صبح به وسیله تحصیل طهارت برطرف شده یا نه، در این صورت به مجرّد شکّ فعلی، استصحاب حدث، جاری می‌شود- شرط جریان استصحاب که شکّ فعلی است محقّق شده- و حکم می‌کند که آن فرد، محدث است بعد از حکومت استصحاب، حالت غفلت برای او پیش آمده و با همان حال، مشغول خواندن نماز شده است [۴۹۷] بعد از اتمام عمل، حالت غفلتش برطرف شد و به وضع خود توجّهی نمود لکن یقین دارد که بعد از حالت شکّی که استصحاب حدث در آن جاری شد دیگر طهارتی تحصیل نموده است [۴۹۸] بلکه می‌داند که قبل از نماز به حکم استصحاب، محکوم به حدث بوده و سپس حالت غفلت بر او عارض شده و نماز خوانده لذا وجهی برای صحت عمل او وجود ندارد.

اشکال: مانند فرض قبل بعد از اتمام نماز، قاعده فراغ، حکم می‌کند که نماز او صحیح است و اعاده، لازم ندارد.

جواب: آن فرد، یقین دارد که بعد از جریان استصحاب حدث، دیگر طهارتی برایش حاصل نشده، لذا ما فقط در برابر استصحاب حدث قرار گرفته‌ایم که حکم می‌کند او محدث بوده است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۴

الثانی: إنّه هل یکفی فی صحّه الاستصحاب الشکّ فی بقاء شیء علی تقدیر ثبوت، و إن لم یحرز ثبوت فیما ربّ علیه أثر شرعاً أو عقلاً [۴۹۹]؟ إشکال من عدم إحراز الثبوت فلا یقین، و لا بدّ منه، بل و لا شکّ، فإنّه علی تقدیر لم یثبت و من أنّ اعتبار الیقین إنّما هو لأجل أنّ التّعبد و التّزلیل شرعاً إنّما هو فی البقاء لا فی الحدوث، فیکفی الشکّ فیهِ علی تقدیر الثبوت، فیتعبد به علی هذا التّقدیر،

اشکال: چرا استصحاب حدث بر قاعده فراغ، مقدّم است؟

جواب: در فرض اخیر- فرع دوم- قبل از نماز استصحاب حدث، جاری شد ولی آن استصحابی محکوم قاعده فراغ است که مربوط به نماز و در حال نماز باشد اما استصحابی که به قبل از نماز مربوط است مانند استصحابهای معمولی است مثلاً اگر بر شما شکّی عارض شد و با همان حالت نماز خواندید آیا بعد از اتمام نماز می‌توانید بگوئید قاعده فراغ جاری می‌شود؟

اگر استصحاب قبل از نماز جریان پیدا کرد، و وضع مکلف را مشخص نمود، دیگر مجالی برای قاعده فراغ باقی نمی‌ماند، لذا در فرض دوم می‌گوئیم نماز آن مصلی باطل است.

فرق فرع اول و دوم چیست؟

در فرع اول، قبل از نماز هیچ‌گونه حالت التفاتی که موجب جریان استصحاب شود، وجود نداشته به‌خلاف فرع دوم که قبل از حالت غفلت، شکّ فعلی بر او عارض شده و استصحاب حدث، جاری گردیده و حکم نموده است که آن مصلی، محدث است در نتیجه، نمازش محکوم به بطلان است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۵

فیرتبّ علیه الأثر فعلا فیما کان هناک أثر، و هذا هو الأظهر [۱].

تنبیه دوم [در جریان استصحاب، شک در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی است یا نه؟]

اشاره

[۱]- آیا در استصحاب، شک در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی است؟

در تنبیه اول، بیان کردیم که در استصحاب باید یقین و شکّ ما «فعلی» باشند نه تقدیری- با حالت توجه و التفات باشد. امّا در تنبیه دوم: در استصحاب که نیاز به شکّ در بقاء داریم، آیا معنای شکّ در بقاء، این است که باید یقین به ثبوت و حدوث فعلی هم داشته باشیم یا اینکه شکّ در بقاء شیء، علی تقدیر الثبوت کافی برای صحت استصحاب است.

به عبارت دیگر: آیا در استصحاب، یقین به حدوث «فعلا» و شکّ در بقاء «فعلا» لازم داریم [۵۰۰].

خلاصه: آیا در استصحاب، مجرد شکّ در بقاء چیزی بر فرض ثبوت آن چیز کافی است یا اینکه در استصحاب، یقین فعلی به ثبوت آن چیز لازم است [۵۰۱]؟

جواب: دو وجه ممکن است در مسئله گفته شود.

وجه اول:- وجه عدم کفایت- چون شما ثبوت آن شیء را احراز ننمودید، پس اصلاً دارای یقین نیستید و نه تنها فاقد یقین هستید بلکه «شکّ» هم ندارید- شکّ تقدیری دارید- اگر ثبوت آن شیء، محرز نیست پس بقاء آن هم فرضی است و زمانی که بقاء آن فرضی و تقدیری شد، می‌توان گفت شکّ شما هم، شکّ فعلی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۶

نیست لذا می‌گوئیم ارکان استصحاب، تحقق ندارد و استصحاب، جاری نمی‌شود [۵۰۲].

اشکال: اگر استصحاب در چیزی که هنوز ثبوتش هم مسلم نیست، جاری شود، ثمره‌ای ندارد به عبارت دیگر در محلّ بحث اگر استصحاب، جاری هم شود نتیجه آن، بقاء علی تقدیر الثبوت است نه بقاء بدون قید و شرط، و بقاء علی فرض الثبوت اثر شرعی یا عقلی ندارد.

جواب: امّا اثر شرعی- شما فرض کنید بقاء علی تقدیر ثبوت در شریعت مقدّس دارای اثر شرعی است مثلاً کسی نذر کرده که اگر

فلان شیء علی تقدیر الثبوت هم باقی باشد، من ده درهم صدقه می‌دهم در این صورت اگر استصحاب بتوان جاری نمود آن فرد باید به نذر خود، عمل نماید- البته اثر شرعی این نوع استصحابات در موضوعاتی ظاهر می‌شود که آن موضوعات منشأ اثر شرعی باشند نه در استصحاب احکام- اما اثر عقلی مترتب بر جریان این نوع استصحابات تا حدی قابل مناقشه هست مگر اینکه مستصحاب ما حکمی از احکام شرعی باشد که در این صورت، آثار عقلیه‌ای از قبیل وجوب اطاعت، بر آن مترتب می‌شود و تفصیل این مسئله در تنبیه نهم بیان خواهد شد.

وجه دوم: - وجه کفایت - کلمه یقین در اخبار باب - لا تنقض یقین بالشک - برای چه چیزی و به چه منظور، ذکر شده است؟ یقین مذکور در اخبار باب، چندان موضوعیتی ندارد بلکه به این منظور آمده، که زمینه شک در بقاء و تعیّد به بقاء - نه تعیّد به ثبوت - را برای ما درست کند و در نتیجه وقتی یقین، موضوعیت نداشت، می‌گوئیم با وجود شک علی تقدیر الثبوت، ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۷

و به یمن آن یذب عمیا فی استصحاب الأحکام الّتی قامت الأمارات المعتره علی مجرد ثبوتها، و قد شک فی بقائها علی تقدیر ثبوتها، من الإشکال بأنّه لا یقین بالحکم الواقعی، و لا یكون هناك حکم آخر فعلی، بناء علی ما هو التّحقیق [۵۰۳]، من أنّ قضیة حجّیة الأماره لیست إلا تنجز التکالیف مع الإصابه و العذر مع المخالفه، كما هو قضیة الحجّة المعتره عقلا، كالقطع و الظن فی حال الانسداد علی الحکومه، لا إنشاء أحكام فعلیة شرعیة ظاهریة، كما هو ظاهر الأصحاب [۱].

می‌توان استصحاب را جاری نمود و متعبد به بقاء شد و استصحاب هم نمی‌گوید آن شیء حتما باقی است بلکه می‌گوید علی فرض الثبوت باقی است که در این صورت اگر بقاء علی تقدیر ثبوت، اثری داشته باشد، آن اثر، مترتب می‌شود. مصنف فرموده‌اند وجه دوم، اظهر [۵۰۴] است و از این مطلب، نتیجه مهمی می‌گیرند که اکنون به بیان آن می‌پردازیم.

آیا استصحاب در مؤدیات امارات، جاری می‌شود

[۱]- اشکال: در مواردی که قضیه متیقنه ما از طریق یقین، ثابت نشده، بلکه به وسیله بینه ثابت شده، مثلا بینه‌ای قائم شد که اول صبح، لباس من منتجس بوده،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۸

ولی خودم، نسبت به آن یقین نداشتم و درعین حال، هنگام ظهر در بقاء آن نجاست شکی بر من عارض شد، آیا در این فرض، استصحاب، جاری می‌شود؟

و یا در باب احکام کلی، اگر حکمی برای ما متیقن نبود، بلکه خبر واحد معتبر آن حکم را ثابت کرده بود و درعین حال، برای ما در بقاء آن حکم، شکی عارض شد، آیا در این موارد استصحاب، جاری می‌شود یا نه؟

گفته شده است که نمی‌توان استصحاب را جاری نمود، مخصوصا طبق مبنای مصنف - در مورد حجّیت امارات معتبره - که فرموده‌اند: امارات و طرق نسبت به احکام، طریقیت دارند، مثلا وقتی خبر واحد معتبر، دلالت بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت نمود، خبر واحد مذکور چه نقشی دارد و معنای حجّیت آن چیست؟

آیا برطبق آن یک حکم واقعی وجود دارد؟

ما که نمی‌دانیم که طبق آن یک حکم واقعی تحقق دارد یا نه.

آیا شارع مقدّس برطبق آن، یک حکم ظاهری انشاء می‌کند [۵۰۵] - علی جمیع التّقادیر - تا ما آن حکم را استصحاب نمائیم؟ مصنف فرموده‌اند [۵۰۶] معنای حجّیت امارات و خبر واحد مانند حجّیت قطع و ظنّ انسدادی [۵۰۷] بنا بر حکومت - نه کشف -

عبارت است از معذریّت و منجزیّت.

معنا و مقتضای جمله «القطع حجّه» چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۵۹

معنا یا مقتضای آن منجزیّت و معذریّت است.

منجزیّت: اگر قطع و یقین شما مطابق با واقع باشد، واقعا آن واقع گریبان شما را می‌گیرد یعنی اگر شما نسبت به وجوب نماز جمعه، قاطع شدید و حکم الهی نماز جمعه در لوح محفوظ هم وجوب بود، در این صورت همان حکم الهی به مرحله تنجز می‌رسد یعنی اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقاب است.

معذریّت: اگر شما قطع به عدم وجوب نماز جمعه پیدا کردید، ولی قطع شما مخالف با واقع بود، واقعا، یعنی به حسب واقع نماز جمعه، واجب بود، در این صورت معنای حجّیت قطع، معذریّت است یعنی اگر روز قیامت به شما بگویند چرا نماز جمعه را نخواندید می‌گویند: من قطع به عدم وجوب نماز جمعه داشتم و این یک عذر مقبولی است.

ما همین مطلب را در مورد امارات و خبر واحد قائل هستیم و معنای «خبر الواحد حجّه» هم همان منجزیّت و معذریّت است، منتها فرق بین حجّیت قطع با امارات ظنیه این است که حجّیت قطع عقلی و ذاتی است اما حجّیت امارات ظنیه جعلی و شرعی است.

بنا بر آنچه گفته شد اگر یک خبر واحدی [۵۰۸] قائم شد که نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است در این صورت نمی‌توانیم بگوئیم که نماز جمعه واقعا واجب است و نمی‌توانیم بگوئیم برای آن یک حکم ظاهری بنام وجوب، جعل شده است بلکه می‌توان گفت آن خبر، دارای حجّیت - منجزیّت و معذریّت - است، خلاصه اینکه نمی‌توان گفت که حتما حکمی بر طبق آن وجود دارد و چنانچه در بقاء آن وجوب،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۰

و وجه الدّب بذلک؛ إنّ الحكم الواقعی الّذی هو مؤدّی الطّریق حیثنذ محکوم بالبقاء، فتکون الحجّه علی ثبوت حجّه علی بقائه تعبدا؛ للملازمه بینه و بین ثبوت واقعا [۱].

شک نمائیم، نمی‌توانیم به استصحاب، تمسک کنیم چون قضیه متیقنه و حکم متیقنی نداریم و از ابتداء هم یقین نداشتیم که حکم واقعی در میان هست و همچنین گفتیم که شارع مقدّس بر طبق آن اماره و خبر واحد یک حکم ظاهری جعل نموده است لذا می‌گوئیم مؤدّیات امارات را نمی‌توان استصحاب نمود.

[۱]- جواب: مصنّف از مطلبی که اوّل همین تنبیه بیان نمودند [۵۰۹] نتیجه می‌گیرند که مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد زیرا:

ما، در باب استصحاب، برای یقین، موضوعیتی قائل نیستیم و آنچه در باب استصحاب، اهمّیت دارد این است که در بقاء، شک داشته باشیم، نه بقائی که ثبوتش مسلم بوده، در باب امارات چنین شکی داریم یعنی شک داریم که آیا آن وجوبی را که خبر واحد، دلالت نمود اگر ثابت بوده آیا بقاء دارد یا نه، در این صورت مانعی برای جریان استصحاب، وجود ندارد و می‌توان آن حکم احتمالی مشکوک البقاء را استصحاب نمود و در نتیجه همان‌طور که در زمان سابق، لازم بود طبق آن اماره، عمل کنیم در زمان لاحق هم به استناد استصحاب، بر طبق حالت سابقه، عمل می‌کنیم زیرا بین بقاء و ثبوت، ملازمه شرعی است.

سؤال: چرا بین بقاء و ثبوت ملازمه هست؟ [۵۱۰]

ایضاح الکفایه؛ ج ۵؛ ص ۳۶۰

اب: «لا تنقض الیقین بالشک» دلالت می‌کند که هر چیزی در زمان سابق، ثابت شد، در زمان شک هم باقی است و اول همین تنبیه بیان کردیم که شک علی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۱

إن قلت: کیف؟ و قد أخذ الیقین بالشیء فی التَّعَبُّدِ ببقائه فی الاخبار، و لا یقین فی فرض تقدیر الثبوت [۱].

قلت: نعم، و لكن الظاهر أنه أخذ كشافاً عنه و مرآة لثبوته ليكون التعبد في بقاءه، و التعبد مع فرض ثبوته إنما يكون في بقاءه، فافهم [۲].

تقدیر الثبوت هم کافی برای جریان استصحاب هست.

خلاصه: هیچ مانعی برای جریان استصحاب در مفاد و مؤدیات امارات معتبره وجود ندارد.

[۱]- اشکال: در ادله استصحاب-لا- تنقض الیقین- یقین، اخذ شده است امّا در مورد امارات معتبره ظنیه، یقین وجود ندارد تا به وسیله استصحاب، حکم به بقاء آن نمائیم لذا می‌گوئیم مفاد امارات را نمی‌توان استصحاب نمود.

[۲]- جواب اشکال مذکور را قبلاً بیان نمودیم که: قبول داریم که در اخبار استصحاب، یقین، اخذ شده است امّا آن یقین، طریقی و مرآتیی است و چندان موضوعیتی ندارد و در صورتی که طریقی بر حدوث شیء باشد، امر شده است به بقای آن شیء، تعبداً و فرض ما این است که در مورد امارات، طریقی بر ثبوت حکم هست پس مفاد آن امارات به حکم استصحاب، باقی است.

به عبارت دیگر: حاصل اخبار استصحاب، حکم به بقاء آن چیزی است که طریقی عقلی یا شرعی بوجود آن در سابق داشته باشیم و در مورد امارات گرچه یقین به ثبوت در زمان سابق نداریم لکن طریقی شرعی و اماره بر ثبوت حکم در سابق داریم و به حکم استصحاب، ابقاء می‌نمائیم بنابراین در مورد امارات، طبق مختار مصنف هم استصحاب جاری است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۲

الثالث: إنّه لا فرق فی المتیقن السابق بین أن یکون خصوص أحد الأحکام [۵۱۱]، أو ما یشرک بین الاثنین [۵۱۲] منها، أو الأزید [۵۱۳] من أمر عام [۱].

تنبیه سوم اقسام استصحاب کلی

اشاره

[۱]- مقصود اصلی مصنف از بیان سومین تنبیه، توضیح اقسام استصحاب کلی- نه جزئی- است و ابتدای این تنبیه عنوان بحث را در خصوص احکام قرار داده‌اند ولی در آخرین سطر همین تنبیه، عنوان بحث را توسعه داده و فرموده‌اند بحث ما اختصاص به احکام ندارد.

واضح است که اگر مستصحب ما حکم باشد یا متعلق حکم، و متعلق حکم هم خواه متعلق باشد که باید از شارع مقدّس، اخذ نمود و یا متعلق و موضوع خارجی و تکوینی باشد،- به لحاظ ترتّب اثر شرعی- تمام مطالب این تنبیه در موردش جریان پیدا می‌کند و به قول مرحوم مشکینی اصلاً وجهی نداشت که از ابتداء، عنوان بحث را روی احکام قرار دهند البتّه مرحوم شیخ در کتاب رسائل عنوان بحث را عام قرار داده و فرموده‌اند:

«إنّ المتیقن السابق اذا كان کلیّاً فی ضمن فرد و شکّ فی بقاءه [۵۱۴]...».

همان‌طور که در کتاب رسائل ملاحظه نموده‌اید سه قسم، استصحاب کلی داریم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۳

فإن كان الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه و ارتفاعه، كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام [۱].

البته بعضی از بزرگان قسم چهارمی هم برای آن، بیان نموده‌اند [۵۱۵].

اینک به توضیح اقسام سه‌گانه می‌پردازیم.

استصحاب کلی قسم اول

[۱]- اگر یک کلی و امر عامی داشته باشیم و آن عام دارای مصادیقی باشد چنانچه در موردی تحقق کلی مسلم شد، ولی در بقاء آن کلی، شکی بر ما عارض شد که آیا آن کلی باقی است یا مرتفع شده، در این صورت، منشأ شک ما به سه نحو، تصور می‌شود.

۱- گاهی می‌دانیم کلی در ضمن فردی تحقق پیدا کرده، لکن اکنون که در بقاء آن کلی، شک داریم، به این جهت است که نمی‌دانیم همان فرد، باقی است یا نه، مسأله تردد بین دو فرد مطرح نیست بلکه شک ما در بقاء کلی به این لحاظ است که نمی‌دانیم

همان فرد خاصی که کلی در ضمن آن فرد، محقق بوده، الآن وجود دارد یا نه، در نتیجه نمی‌دانیم که آیا کلی باقی است یا نه؟

مثال [۵۱۶]: می‌دانیم که زید وارد خانه شد پس می‌توانیم بگوئیم «كان الانسان في الدار» یعنی کلی و انسان- در ضمن زید- در خانه تحقق پیدا کرد اما اکنون که در بقاء انسان، شک داریم به این لحاظ است که نمی‌دانیم آیا زید در خانه هست یا اینکه از

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۴

و إن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه، بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً، فكذا لا إشكال في استصحابه، فیرتب علیه كآفة ما یرتب علیه عقلاً أو شرعاً من أحكامه و لوازمه [۱].

خانه، خارج شده است.

در استصحاب کلی قسم اول و در مثال مذکور دو نوع استصحاب می‌توان جاری نمود.

الف- استصحاب فرد- یعنی استصحاب بقاء زید در خانه.

ب- استصحاب کلی- یعنی استصحاب بقاء انسان.

خلاصه: در کلی قسم اول، هم در فرد می‌توان استصحاب را جاری نمود و هم در کلی و در نتیجه با جریان استصحاب، اثر مربوط به هر کدام را می‌توان ثابت نمود.

استصحاب کلی قسم دوم

[۱]- گاهی می‌دانیم که کلی تحقق پیدا کرده است لکن منشأ شک ما در بقاء کلی، این است که نمی‌دانیم از ابتداء که آن کلی موجود شد، در ضمن کدام فرد بود، اگر در ضمن فرد قصیر العمر محقق شده باشد، مسلماً در زمان شک، آن کلی از بین رفته است

ولی چنانچه کلی در ضمن فرد طویل العمر تحقق پیدا کرده، قطعاً در زمان شک، باقی است بنابراین، یک طرف قضیه، مقطوع الزوال و طرف دیگرش مقطوع البقاء هست لذا چون مردد هستیم، نمی‌دانیم که آیا کلی باقی است یا نه؟

مثال غیر شرعی [۵۱۷]- می‌دانیم حیوانی در خانه، موجود بود اما نمی‌دانیم آن حیوان در ضمن فیل- حیوان طویل العمر- محقق شد

یا در ضمن پشه - حیوان قصیر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۵

العمر - بنابراین اگر آن کلی و آن حیوان، ضمن فیل موجود شده، در زمان شک، مسلماً باقی است و چنانچه در ضمن پشه موجود شده، در زمان شک قطعاً از بین رفته است.

مثال شرعی - فرض کنید حدثی از شخصی صادر شد فرضاً مایع و رطوبتی مشتبه از او خارج شد که بین بول و منی مردّد است [۵۱۸] سپس وضوء گرفت بعد از وضوء، تردید پیدا کرد که اگر آن مایع، منی - حدث اکبر - بوده، اکنون باقی است و به واسطه وضوء، مرتفع نشده اما اگر بول - حدث اصغر - بوده مسلماً به واسطه وضوء، مرتفع شده است بنابراین ما نسبت به کلی حدث که مردّد بین اصغر و اکبر است، یقین داشته لکن از جهت تردید بین حدث اصغر و اکبر، بعد از تحصیل وضوء، شک نموده‌ایم که آن حدث، زائل شده، یا باقی است.

سؤال: آیا در فرض مسئله، استصحاب کلی قسم دوم را می‌توان جاری نمود یا نه؟

جواب: مانعی از جریان استصحاب کلی قسم دوم، وجود ندارد زیرا در ارکان استصحاب و قضیه متیقنه و مشکوکه، نقصی نیست و در مثال مذکور، کلی حیوان و کلی حدث متیقن بود و بعد، شکی بر ما عارض شد که آیا آن کلی باقی است یا نه، همان یقین به حدوث و شک در بقاء که در تمام موارد، برای استصحاب، رکنیت دارد، در این قسم هم موجود است و مانعی برای جریان استصحاب کلی قسم دوم وجود ندارد و تمام احکام و لوازم شرعی و عقلیه آن کلی را می‌توان مترتب نمود و با جریان استصحاب کلی، آثار کلی حدث - قدر مشترک - از قبیل عدم جواز دخول در

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۶

نماز، حرمت مس کتاب الله را می‌پذیریم اما با جریان استصحاب کلی نمی‌توان حکم به عدم جواز دخول در مسجد نمود [۵۱۹] زیرا این حکم، مربوط به اثر کلی حدث نیست بلکه مربوط به حدث خاص و خصوص جنابت و امثال آن هست لذا می‌گوئیم نسبت به کلی می‌توان استصحاب جاری نمود اما نسبت به خصوص فرد نمی‌توان استصحابی جاری کرد زیرا نسبت به خصوص احد الفردین یقین نداریم.

سؤال: چگونه لوازم و احکام عقلی آن را مترتب می‌کنیم، از جریان استصحاب می‌توان آثار عقلیه را هم استفاده کرد؟

جواب: همان‌طور که اول این تنبیه بیان کردیم، مصنف، عنوان بحث را «احکام» قرار دادند و در مباحث آینده خواهیم گفت که اگر شما یک حکم شرعی را استصحاب کردید، احکام عقلیه‌اش هم، بر آن مترتب می‌شود مثلاً اگر وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودید، در این صورت، وجوب اطاعت که یک حکم عقلی است بر آن مترتب می‌شود و اینکه شنیده‌اید با استصحاب نمی‌توان احکام عقلیه را ثابت نمود، مربوط به موضوعات است اما اگر استصحاب در نفس احکام جریان پیدا کرد، و شارع مقدّس فرمود فلان حکم، تحقق دارد، به دنبال آن، آثار و احکام عقلیه‌اش هم مترتب می‌شود خلاصه، به لحاظ اینکه مصنف، عنوان بحث را خصوص احکام قرار دادند، فرموده‌اند که احکام و آثار عقلی آن کلی هم بار می‌شود و الا با آن توسعه‌ای که در آخرین سطر این تنبیه، قائل می‌شوند، نمی‌توان گفت احکام و آثار عقلیه مستصحب، بار می‌شود بلکه فقط احکام شرعی مستصحب را

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۷

و تردّد ذاک الخاص - المذی یکون الکلی موجوداً فی ضمنه و یکون وجوده بعین وجوده - بین متیقن الارتفاع و مشکوک الحدوث المحکوم بعدم حدوثه، غیر ضائر باستصحاب الکلی المتحقّق فی ضمنه، مع عدم إخلاله بالیقین و الشکّ فی حدوثه و بقائه، و إنّما کان التردّد بین الفردین ضائراً باستصحاب أحد الخاصّین اللذین کان أمره مردداً بینهما، لإخلاله بالیقین المذی هو أحد رکنی الاستصحاب، كما لا يخفى [۱].

می‌توان بر آن مترتب نمود.

اینک به توضیح دو اشکال در مورد استصحاب کلی قسم دوم، و جواب آن می‌پردازیم.

[۱]- اشکال اول: قبلا خلاصه ایراد مستشکل را بیان می‌کنیم که:

به هر حال یکی از دو رکن استصحاب- یقین به ثبوت و شک در بقاء- مختل است.

بیان ذلک: شما یقین دارید که اگر کلی در ضمن فرد قصیر العمر- حدث اصغر یا پشه- تحقق پیدا کرده بود، اکنون مرتفع شده

است- پس الآن شک در بقاء ندارید- و نسبت به فرد طویل العمر- حدث اکبر یا فیل- در اصل حدوث آن شک دارید- پس یقین

به ثبوت ندارید- و اصالة عدم الحدوث، حکم می‌کند که فرد طویل العمر حادث نشده و به عبارت دیگر یک طرف قضیه، مقطوع

الارتفاع است و نسبت به طرف دیگر، اصالة عدم الحدوث حکم می‌کند که مثلا- حیوان طویل العمر حادث نشده، لذا چگونه

می‌توانید «کلی» را استصحاب کنید؟

جواب: گویا در این اشکال مغلطه‌ای واقع شده است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

ما کاری به استصحاب فرد نداریم و نمی‌خواهیم درباره فرد، استصحاب، جاری

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۸

نعم، يجب رعاية التكاليف المعلومه إجمالا المترتبة على الخاصين، فيما علم تكليف في البين [۱].

نمائیم تا اشکال و توهم مذکور، پیش آید بلکه ما «کلی» را استصحاب می‌کنیم آن وقت از شما سؤال می‌کنیم که:

آیا دو رکنی که در استصحاب، لازم است در محلّ بحث ما وجود ندارد و آیا اختلالی در آن دو رکن- یا در احدهما- هست و آیا

شما یقین به حدوث کلی نداشتید و اکنون در بقاء کلی شک ندارید؟

واضح است که پاسخ، مثبت است و یقین به وجود کلی و شک در بقاء آن دارید و هیچ‌گونه خللی در ارکان استصحاب، وجود

ندارد.

آری تردید، نسبت به افراد طویل- فیل- و قصیر- پشه- مسائلی را روی خود افراد، ایجاد می‌کند و نمی‌گذارد در خصوص فرد،

استصحاب، جاری نمود ولی ما بیان کردیم که در کلی قسم دوم کاری به استصحاب فرد نداریم بلکه «کلی» را می‌خواهیم

استصحاب نمائیم و مانعی از جریان آن وجود ندارد.

[۱]- در مثال قبل- خروج بلبل مشتبه بین بول و منی- حدثی صورت گرفته که مردّد بین اکبر و اصغر بود، در این فرض شما

می‌توانید کلی حدث ۵۲۰ را استصحاب کنید و لازمه آن، تحصیل وضوء، برای نماز و مس کتاب الله است اما استصحاب کلی

حدث به شما نمی‌گوید که باید غسل جنابت هم بکنید زیرا اثر کلی حدث، غسل جنابت نیست بلکه استصحاب، مطلق الحدث را

ثابت می‌کند و آثار کلی حدث بر آن، مترتب می‌شود و وجوب غسل جنابت، اثر حدث خاص- حدث اکبر- است. و همان‌طور که

اخیرا توضیح دادیم چون علم اجمالی به خروج مایع مشتبه بین بول و

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۶۹

و توهم کون الشک فی بقاء الکلی الّذی فی ضمن ذاک المرّد مسیبا عن الشک فی حدوث الخاص المشکوک حدوثة المحکوم

بعدم الحدوث بأصالة عدمه فاسد قطعاً؛ لعدم کون بقائه ۵۲۱ و ارتفاعه من لوازم حدوثة ۵۲۲ و عدم حدوثة، بل من لوازم کون

الحدوث المتیقّن ذاک المتیقّن الارتفاع أو البقاء [۱].

منی دارید، باید برای نماز، غسل جنابت نمائید به عبارت دیگر، شما یک علم اجمالی دارید که یا وضوء بر شما واجب شده یا غسل جنابت لذا به مقتضای علم اجمالی باید غسل نمائید، نه، به اقتضای استصحاب کلی حدث.

خلاصه: درعین حال که استصحاب کلی قسم دوم و استصحاب کلی حدث، جاری می‌شود، لکن این استصحاب حدث، شما را ملزم نمی‌کند که باید غسل جنابت نمائید بلکه لزوم غسل جنابت از طریق علم اجمالی است و ...

[۱]- اشکال دوم: قبلاً خلاصه ایراد مستشکل را بیان می‌کنیم که:

استصحاب کلی قسم دوم، محکوم استصحاب سببی است یعنی با جریان استصحاب در شک سببی نوبت به جریان استصحاب در شک مسببی - استصحاب کلی قسم دوم - نمی‌رسد.

توضیح ذلک: در محل بحث، یک شک سببی و یک شک مسببی داریم و با جریان استصحاب در شک سببی مجالی برای جریان استصحاب در شک مسببی باقی نمی‌ماند.

چرا شک دارید که «کلی» باقی هست یا نه؟

شک شما در بقاء کلی مسبب از این است که آیا فرد طویل العمر حادث شده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۰

است یا نه، شک در حدوث و عدم حدوث فرد طویل، منشأ شک در بقاء کلی و عدم بقاء کلی است یعنی اگر فرد طویل العمر - فیل یا منی - حادث شده باشد، کلی هم باقی است و اگر فرد طویل، حادث نشده باشد، کلی هم بقائی ندارد بنابراین شک شما در بقاء کلی، ارتباط مستقیم با شک در حدوث آن فرد طویل دارد یعنی شک سببی شما عبارت است از شک در حدوث فرد طویل، و هرگاه در حدوث چیزی شک نمائید، اصالة عدم حدوث، حکم می‌کند که آن چیز، حادث نشده و اصل عدم حدوث هم به نحوی شیوع دارد که بعضی می‌گویند اگر استصحاب هم حجت نباشد این اصل، یک اصل معتبر عقلائی است و در این قبیل موارد می‌تواند جریان پیدا کند لذا مستشکل می‌گوید:

اصل عدم حدوث، حکم می‌کند که فرد طویل العمر حادث نشده است و هنگامی که استصحاب در سبب، جاری شد، نوبت به جریان استصحاب در مسبب نمی‌رسد و نمی‌توانید بقاء کلی را استصحاب نمائید.

جواب: اشکال و توهم مذکور، فاسد است و مصنف سه جواب برای آن بیان کرده‌اند.

الف - شک ما در بقاء کلی مسبب از این نیست که فرد «طویل» حادث شده است یا نه.

شما گاهی فرد طویل را به تنهایی ملاحظه می‌کنید و گاهی نه، بلکه می‌گوئید چیزی - کلی - قطعاً حادث شده است لکن آن چیز، بین طویل و قصیر، مردّد است [۵۲۳] یعنی منشأ شک شما در بقاء کلی این است که:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۱

می‌دانید یک حادث مسلم الحدوث، تحقق پیدا کرده، اما نمی‌دانید آن حادث در ضمن فرد قصیر بوده - که عمرش کوتاه بوده - و در نتیجه، اکنون - در زمان شک - باقی نیست یا اینکه در ضمن فرد طویل بوده و هنوز، زائل نشده و باقی است.

آیا با توجه به تقریبی که اکنون بیان کردیم، باز هم می‌توانید، بگوئید استصحاب در سبب - فرد طویل - جاری می‌شود و نوبت به مسبب - کلی حدث یا کلی حیوان - نمی‌رسد؟

شما - مستشکل - که می‌گوئید شک ما در بقاء کلی مسبب از این است که فرد طویل، حادث شده یا نه، آیا به فرد قصیر هم توجهی می‌کنید یا نه؟

اینکه فرد طویل حادث شده یا نشده که برای شما شک در بقاء، درست نمی‌کند آیا اگر فرد طویل، حادث نشده باشد، باز هم شما در بقاء، شک دارید؟

معنای شک در بقاء این است که، حدوث چیزی مسلم باشد آن وقت شما در بقاء آن شک نمائید و اگر بخواهید، حدوث را مسلم بگیرید، نباید بگوئید که ما شک داریم که آیا فرد طویل حادث شده یا نه، بلکه حادث مسلم مردد بین فرد طویل و قصیر، برای شما شک در بقاء درست می‌کند.

آیا اگر شما شک کردید که فرد طویل، حادث شده یا نه، به دنبالش شک در بقاء دارید؟ خیر شک در بقاء یعنی الحدوث مسلم و البقاء مشکوک، و اگر حدوث، مسلم است پس چرا می‌گوئید شک در بقاء، مسبب از این است که آیا فرد طویل، حادث شده است یا نه؟
خلاصه: شک در بقاء کلی ارتباطی به حدوث و عدم حدوث فرد طویل ندارد بلکه رابطه مستقیم با این دارد که:
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۲

مع أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه [۵۲۴] لا- أنه [۵۲۵] من لوازمه، على أنه لو سلم أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه و أحكامه شرعاً [۱].

آیا آن حادث مسلم الحدوث، طویل العمر بوده یا قصیر العمر و منشأ شک شما هم همین است که ذکر کردیم لذا شما استصحابی ندارید که در سبب- به قول خودتان- جاری شود و بر استصحاب مسببی- استصحاب کلی قسم دوم- حاکم باشد.
[۱]- ب: مصنف در پاسخ دوم فرموده‌اند: اصلاً در کلی و فرد، مسأله سببیت و مسببیت مطرح نمی‌باشد و این چنین نیست که کلی و فرد لازم و ملزوم باشند بلکه وجود کلی عین وجود فرد است.

ج: پاسخ سوم- فرض کنید که در استصحاب کلی قسم دوم، سببیت و مسببیت به نحوی که خودتان- مستشکل- بیان کردید، برقرار است و ما هم آن را از شما پذیرفتیم اما ما سؤالی را مطرح می‌کنیم که:

آیا همه جا جریان استصحاب در شک سببی مانع جریان استصحاب در شک مسببی می‌شود؟
واضح است که هر شک سببی مانع جریان اصل در شک مسببی نمی‌شود بلکه باید مسبب از احکام شرعی سبب شناخته شود و ترتب شرعی در میان باشد تا
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۳

و أما إذا كان الشك في بقاءه، من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه، ففي استصحابه إشكال، أظهره عدم جريانه، فإن وجود الطبيعي و إن كان بوجود فرده، إلا أن وجوده في ضمن المتعدد من أفراد ليس من نحو وجود واحد له، بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها، لقطع بارتفاع وجوده، و إن شك في وجود فرد آخر مقارن لوجود ذاك الفرد، أو لارتفاعه بنفسه أو بملا- که، كما إذا شك في الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك مقارن أو حادث [۱].

جریان استصحاب در شک سببی، حاکم بر جریان استصحاب در شک مسببی باشد و ترتب کلی بر فرد، ترتب عام بر مصادیق و افرادش، ترتب عقلی و غیر شرعی است و در نتیجه اگر از شما بپذیریم که استصحاب عدم حدوث فرد طویل، جاری می‌شود و حکم می‌کند که اصل، عدم حدوث فرد طویل است لکن در عین حال، ما استصحاب بقاء کلی- که به قول شما شک مسببی است- را جاری می‌کنیم زیرا هر شک سببی مانع از جریان اصل در شک مسببی نمی‌شود بلکه باید ترتب شرعی در بین باشد تا جریان استصحاب سببی مانع جریان استصحاب مسببی شود.

خلاصه: به نظر مصنف استصحاب کلی قسم دوم بلا اشکال جاری می‌شود.

استصحاب کلی قسم سوّم

[۱]- در استصحاب کلی قسم سوّم می‌دانیم که کلی در ضمن فرد خاصی تحقّق پیدا کرده و یقین داریم که آن فرد قطعاً مرتفع شده لکن منشأ شکّ ما در بقاء کلی این است که احتمال می‌دهیم مقارن وجود فرد اوّل یا مقارن ارتفاع فرد اوّل، یک فرد دیگری هم وجود داشته و تحقّق کلی منحصر به آن فردی که اکنون - قطعاً - از بین

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۴

رفته است، نبوده بلکه احتمال می‌دهیم که یک فرد دیگری هم همراه فرد اوّل یا مقارن زوال فرد اوّل بوده است که اگر آن فرد دوّم تحقّق داشته، اکنون که فرد اوّل مرتفع شده است کلی، در ضمن فرد دوّم، باقی است.

مثال غیر شرعی [۵۲۶]: یقین داریم که کلی انسان در ضمن زید در خانه تحقّق پیدا کرده و اکنون یقین داریم که زید از خانه خارج شده است اما احتمال می‌دهیم هنگامی که زید در خانه بود، عمرو هم در آنجا بوده و یا اینکه مقارن خروج زید از خانه - بدون هیچ فاصله‌ای - عمرو وارد خانه شده است.

مثال شرعی: زید یقین دارد که به حدث اصغر محدث شده - پس کلی حدث در ضمن حدث اصغر متیقّن شده - لکن احتمال می‌دهد مقارن تحصیل وضوء - که حدث اصغر مرتفع شده - به حدث اکبر محدث شده باشد.

سؤال: آیا استصحاب کلی قسم سوّم را می‌توان جاری نمود؟

جواب: «فهی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانہ...».

اظهر این است که استصحاب کلی قسم سوّم نمی‌تواند جاری شود.

بیان ذلک: آری، ما وجود کلی را عین وجود فرد می‌دانیم و تغایری بین وجود کلی و فرد نمی‌بینیم لکن مسأله مهم، این است که آیا وجود کلی در ضمن افراد متعدد هم یک وجود است یا وجودات متعدّد است، اگر کلی در ضمن دو یا سه فرد تحقّق پیدا کرد، آیا در این صورت یک وجود، برای کلی هست یا اینکه وجودات متعدّد برای کلی تحقّق دارد و اگر زید و عمرو هر دو در خانه بودند، شما می‌گوئید «انسان واحد» در خانه وجود دارد یا اینکه «دو انسان» در خانه موجود هست؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۵

مسئله می‌گوئید دو انسان در خانه وجود دارد پس معلوم می‌شود وجود کلی در ضمن افراد متعدّد، وجودات متعدّد دارد و هنگامی که وجودات، متعدّد شد، همین مطلب، سبب می‌شود ما نتوانیم استصحاب کلی قسم سوّم را جاری نمائیم زیرا انسان موجود در ضمن زید قطعاً در خانه محقّق شد و قطعاً هم از خانه، خارج شد اما وجود انسان در ضمن عمرو را از کجا احراز کردید که در خانه وجود داشته که بقاء آن را استصحاب کنید به عبارت دیگر انسان موجود در ضمن زید یک وجود مستقلّی که «حدث» و «انعدم» و انسان موجود در ضمن عمرو هم وجود دیگری است که اصل حدوث و ثبوتش برای شما مشکوک است لذا نمی‌توانید استصحاب کلی قسم سوّم را جاری نمائید.

تذکر: مثال ما برای استصحاب کلی قسم سوّم این بود که:

می‌دانیم کلی انسان - در خانه - در ضمن زید تحقّق پیدا کرد و یقین داریم که زید از خانه خارج شده لکن احتمال می‌دهیم همراه فرد اوّل - زید - عمرو هم در خانه بوده و یا اینکه احتمال می‌دهیم مقارن ارتفاع فرد اوّل و هنگام خروج زید، عمرو وارد خانه شده باشد، اکنون مصنّف می‌فرماید:

«... بنفسه او بملاکه کما اذا شکّ فی الاستصحاب بعد القطع بارتفاع الایجاب بملاک مقارن او حادث» [۵۲۷].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۶

لا يقال: الأمر و إن كان كما ذكر، إلا أنه حيث كان التَّفَاوُت بين الإيجاب و الاستحباب و هكذا بين الكراهة و الحرمة، ليس إلا بشدَّة الطَّلَب بينهما و ضعفه، كان تبدُّل أحدهما بالآخر مع عدم تخلُّل العدم غير موجب لتعدُّد وجود الطَّبعي بينهما؛ لمساوفة الاتِّصال مع الوحدة، فالشُّكُّ في التَّبَدُّل حقيقة شكُّ في بقاء الطَّلَب و ارتفاعه، لا في حدوث وجود آخر [۱].

یعنی مقارنت‌های مذکور یا «بنفسه» است مثل اینکه هنگامی که زید در خانه بود، احتمال می‌دادیم شخص عمر و - بنفسه - هم بوده یا اینکه مقارنت‌های مذکور «بملاکه» تحقق داشته نه بنفسه.

مثال: یقین داریم که فلان شیء، واجب بوده و اکنون هم یقین به ارتفاع آن و جوب داریم لکن احتمال می‌دهیم که در همان حال و جوب [۵۲۸]، استحباب هم بوده است منتها چون نمی‌شود که استحباب و جوب، هر دو در یک لحظه باشند، مصنّف مجبور شده‌اند مسئله را توسعه دهند و بفرمایند ملاک استحباب، موجود بوده است و اگر ملاک استحباب، موجود بوده، اکنون که جوب آن شیء، مرتفع شده، رجحانش - همان رجحانی که قدر مشترک بین جوب و استحباب است - باقی می‌باشد.

البته اگر استصحاب کلی قسم سوّم را می‌پذیرفتیم، بقاء کلی رجحان را استصحاب می‌کردیم اما چون استصحاب کلی قسم سوّم را جاری نمی‌دانیم، با ارتفاع و زوال جوب آن فرد، نمی‌توانیم «رجحان» را برای آن شیء، استصحاب نمائیم.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید عدم جریان استصحاب کلی قسم سوّم به همان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۷

فإنه يقال: الأمر و إن كان كذلك، إلا- أنَّ العرف حيث يرى الإيجاب و الاستحباب المتبادلين فردين متباينين، لا واحد مختلف الوصف في زمانين، لم يكن مجال للاستصحاب، لما مرّت الإشارة إليه و تأتي، من أن قضیة إطلاق أخبار الباب، أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشُّكِّ بنظر العرف نقضا، و إن لم يمكن بنقض بحسب الدّقة، و لذا لو انعكس الأمر و لم يكن نقض عرفا، لم يكن الاستصحاب جاريا و إن كان هناك نقض عقلا و ممّا ذكرنا في المقام، يظهر- أيضا- حال الاستصحاب في متعلّقات الأحكام في الشُّبهات الحكمیة و الموضوعیة، فلا تغفل [۱].

تقریبی است که شما بیان کردید لکن اشکالی به مثال اخیر [۵۲۹]- و جوب و استحباب [۵۳۰]- داریم که: واقع مطلب این است که جوب و استحباب- و همچنین حرمت و کراهت- اصلا دو حقیقت و دو فرد نیستند و تغایر جوب با استحباب به شدت و ضعف است یعنی جوب، همان رجحان مؤکّد و استحباب، رجحان غیر مؤکّد است لذا در مثال مذکور و امثال آن می‌توان مطلق طلب را که قدر مشترک- کلی- بین جوب و استحباب است، استصحاب نمود زیرا نسبت به ارتفاع کلی یقین نداریم بلکه در بقاء کلی- طلب- شک داریم و عدمی هم در بین وجود کلی در ضمن فردین فاصله نشده است پس استصحاب کلی را می‌توان جاری نمود. خلاصه اینکه: هیچ مانعی از جریان استصحاب کلی- روی نظر عقلی که تغایر بین جوب و استحباب به شدت و ضعف است- وجود ندارد.

[۱]- جواب: اگر دقت عقلی اعمال کنیم حق با شما- مستشکل- است و می‌توان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۸

استصحاب کلی را جاری نمود لکن در باب استصحاب، عرف- نه دقت عقلی- باید قضاوت کند و بگوید قضیة متیقّنه و مشکوکه، متحد است یا نه، و او باید بگوید که مثلا در فلان مورد نقض یقین بالشُّك صدق می‌کند یا نه و در هر موردی که نقض یقین به وجود سابق کلی به واسطه شک، صدق نمود، در آن مورد، استصحاب جاری می‌شود و در هر موردی که صدق نمود، استصحاب جاری نمی‌شود و هنگامی که ما به عرف مراجعه می‌کنیم او می‌گوید من جوب و استحباب را دو حکم متغایر می‌بینم و فرق آن

دو را از طریق شدت و ضعف توجیه نمی‌کنم بلکه همان فرقی که بین وجوب و کراهت وجود دارد، همان فرق بین وجوب و استحباب، برقرار است گرچه در نظر عقل، تفاوت دو فرد به شدت و ضعف است و در تبدل این دو فرد انقطاع وجود کلی لازم نمی‌آید.

خلاصه اینکه چون معیار، نظر و تشخیص عرف است لذا استصحاب کلی در این موارد، جاری نمی‌شود و در مواردی که عقلا موضوع متعدّد است و «نقض» صدق نمی‌کند، ولی چون عرفا موضوع، واحد است و نقض صدق می‌کند استصحاب جاری می‌شود. قوله «وَمَا ذَكَرْنَا فِي الْمَقَامِ يَظْهَرُ أَيْضًا حَالُ الْأَسْتِصْحَابِ فِي مُتَعَلِّقَاتِ الْأَحْكَامِ فِي الشَّبَهَاتِ الْحَكْمِيَّةِ وَالْمَوْضُوعِيَّةِ فَلَا تَغْفَلُ». توضیح عبارت مذکور را در اول همین تنبیه بیان کردیم و نیازی به اعاده آن نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۷۹

الزَّابِعُ ۵۳۱]: إِنَّهُ لَا فَرْقَ فِي الْمُتَيَقِّنِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْأُمُورِ الْقَارَّةِ [۵۳۲] أَوْ التَّدْرِيجِيَّةِ الْغَيْرِ الْقَارَّةِ، فَإِنَّ الْأُمُورَ الْغَيْرَ الْقَارَّةَ وَ إِنْ كَانَ وَجُودَهَا يَنْصَرِمُ وَلَا يَتَحَقَّقُ مِنْهُ جُزْءٌ إِلَّا بَعْدَ مَا أَنْصَرِمَ مِنْهُ جُزْءٌ وَ انْعَدَمَ، إِلَّا أَنَّهُ مَا لَمْ يَتَخَلَّلْ فِي الْبَيْنِ الْعَدَمَ، بَلْ وَ إِنْ تَخَلَّلَ بِمَا لَا يَخْلُ بِالْإِتِّصَالِ عَرَفًا وَ إِنْ انْفَصَلَ حَقِيقَةً، كَانَتْ بَاقِيَةً مُطْلَقًا أَوْ عَرَفًا، وَ يَكُونُ رَفْعُ الْيَدِ عَنْهَا - مَعَ الشَّكِّ فِي اسْتِمْرَارِهَا وَ انْقِطَاعِهَا - نَقْضًا وَ لَا يُعْتَبَرُ فِي الْأَسْتِصْحَابِ - بِحَسَبِ تَعْرِيفِهِ وَ أَخْبَارِ الْبَابِ وَ غَيْرِهَا مِنْ أُدْلَتِهِ - غَيْرَ صَدَقِ النَّقْضِ وَ الْبَقَاءِ كَذَلِكَ قَطْعًا [۱].

تنبیه چهارم استحباب امور تدریجیه

اشاره

[۱]- مقصود از تنبیه چهارم این است که:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۰

همان‌طور که استصحاب در امور قارّه - مستمرّه - مانند طهارت، عدالت و غیره جریان پیدا می‌کند در امور غیر قارّه - تدریجیه - مانند زمان، سیلان دم، جریان آب و غیره جاری می‌شود. البتّه خصوصیت امور غیر قارّه و تدریجیه، این است که هر جزئی از آن تحقق پیدا می‌کند و سپس منصرم و منعدم می‌شود آن‌گاه جزء بعد موجود می‌شود.

مثلاً- یقین داریم که تا یک دقیقه قبل آب فلان چشمه در حال جریان بود، پرواضح است که آن آبی که در یک دقیقه قبل جریان داشت با آبی که اکنون در حال جریان است دو جزء از اجزاء آن آب است و هیچ‌گاه شک نمی‌کنیم که آیا همان جزئی که قبلاً سیلان و جریان داشت آیا اکنون هم همان جزء، جاری است یا نه زیرا آن جزء قبلی و جریان آن قطعا از بین رفته است بلکه شک ما در سیلان و جریان یک جزء دیگر است و این جزء، حالت سابقه‌اش - جریانش - مسلم نیست اما درعین حال می‌گوئیم تا وقتی که این امور تدریجیه، استمرار دارند و بین آنها عدم، رکود و توقّفی ایجاد نشده، استصحاب در مورد آنها جریان پیدا می‌کند.

لازم به تذکر است که در مواردی که اصلا عدم و توقّفی بین آن اجزاء و جریان، فاصله نشده باشد، هم عرف و هم عقل می‌گوید همان شیء، استمرار و بقاء دارد [۵۳۳] اما در مواردی که عدمی بین آن فاصله شده، از عرف کمک می‌گیریم و او حکم می‌کند که اگر فی الجمله - نه به صورت کلی - عدمی بین آن جریان متخلّل شده، باز هم همان شیء و همان جریان استمرار و دوام دارد «و قضیه متیقّنه و مشکوکه ما متحد

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۱

هذا مع ۵۳۴] أَنْ الْأَنْصِرَامِ وَ التَّدْرِجِ فِي الْوُجُودِ فِي الْحَرَكَةِ - فِي الْأَيْنِ وَ غَيْرِهِ - إِنَّمَا هُوَ فِي الْحَرَكَةِ الْقَطْعِيَّةِ، وَ هِيَ كَوْنُ الشَّيْءِ فِي كُلِّ

آن فی حدّ أو مکان،

است» مثلاً- کسی که مشغول حرکت و ادامه مسیری هست، اگر یک یا دو لحظه توقّف کند و سپس به راهش ادامه دهد، عرف نمی‌گوید او حرکت جدیدی را شروع کرده بلکه باز هم می‌گوید همان حرکت اول ادامه دارد. خلاصه اینکه اگر اصلاً عدمی بین آن جریان و امر تدریجی تخلّل پیدا نکند عرف و حتّی عقل، حکم می‌کند که همان جریان اول، دوام و بقاء دارد و چنانچه فی الجمله عدم، متخلّل شود- یعنی آن عدم، قابل ملاحظه و توجه نباشد- عرف، حکم به بقاء همان حرکت و جریان می‌کند اما اگر مثلاً یک ساعت سکون در بین آن فاصله شده باشد، در این صورت نه عقل و نه عرف هیچ کدام حرکت و جریان بعدی را ادامه حرکت قبلی نمی‌دانند.

تذکر: چون ما دلیل حجّیت استصحاب را اخبار- لا تنقض الیقین بالشک- قرار دادیم و اخبار هم بر فهم عرفی حمل می‌شود لذا هر کجا عرف، عنوان بقاء را در نظر گرفت، به طوری که اگر استصحاب جاری نشود عنوان نقض یقین به شک بر آن منطبق شود در آن موارد، اخبار باب جریان پیدا می‌کند و حکم به بقاء می‌نماید [۵۳۵].

خلاصه: همان‌طور که اگر متیقّن از امور قارّه و مستمره باشد، استصحاب در آن جاری می‌شود همان‌طور هم اگر مستصحاب از امور غیر قارّه و تدریجیه باشد،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۲

لا التوسّطیه و هی کونه بین المبدأ و المنتهی، فإنه بهذا المعنی یكون قارًا مستمرًا [۱].

استصحاب در آن جاری می‌شود و عرفاً بین قضیه مشکوکه و متیقّنه اتّحاد برقرار است.

[۱]- اکنون مصنّف، بحث قبل و اشکال عدم جریان استصحاب در امور تدریجیه- عدم وحدت قضیه متیقّنه و مشکوکه- را تعقیب می‌کنند و می‌فرمایند قضیه مشکوکه و متیقّنه متحد است و استصحاب در آن جاری می‌شود بیان ذلک: حرکت بر دو قسم است ۱- حرکت قطعیه ۲- حرکت توسّطیه.

الف: اما القطعیة: «عبارة عن كون الشیء فی کلّ آن فی مکان اذا كانت الحركة فی المكان كحركة السائر فأنه فی کلّ آن یكون فی مکان غیر ما كان فيه فی الآن السابق او فی حدّ اذا كانت الحركة فی غیر المكان كحركة الطفل و الشجرة فی التّموّ فأنهما ما دامتا فی التّموّ یكون نموّهما فی کلّ آن بحدّ خاصّ فهو فی الآن اللاحق یخلع حدّا كان له فی الآن السابق و یلبس حدّا آخر فهو فی کلّ آن فی خلع و لبس و مثله الاشتداد فی کیف» [۵۳۶].

معنای حرکت قطعیه همان چیزی است که در ذهن من و شما است و آن عبارت است از اینکه شیء در هر لحظه در یک مکان یا حدّی باشد. در آن اول در یک مکان باشد در آن دوّم در مکان دوّم در آن سوّم در مکان سوّم و ...

در این قسم از حرکت، تدریج و تدرّج تصوّر می‌شود و اشکال عدم جریان استصحاب در آن راه پیدا می‌کند لکن آن اشکال را جواب دادیم و گفتیم اگر عدمی بین آن متخلّل نشود [۵۳۷] حتّی عقل هم حکم می‌کند که همان حرکت و جریان ادامه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۳

دارد و چنانچه فی الجمله- نه به طور کلی- عدم و توقّفی متخلّل شود در این صورت هم باز عرف می‌گوید همان حرکت ادامه دارد و وحدت عرفی برقرار است.

ب: اما الحركة التوسّطیه: «عبارة عن كون الشیء بین المبدأ و المنتهی، كالتّهار الّذی هو عبارة عن كون الشّمس بین المشرق و المغرب و اللیل الذی هو عبارة عن كونها بین المغرب و المشرق» [۵۳۸].

طبق تعریف اخیر، یک شیء می‌تواند بین مبدأ و منتهی باشد خواه فاصله بین مبدأ و منتهی زمانی یا مکانی یا غیر از آن دو باشد که این نوع، حرکت یک امر مستمر و مستقر-قار-هست و مفهومی ندارد که اجزائی برایش تصوّر کنیم و بگوئیم هر جزئی از آن «یوجد و یعدم» فرض کنید که شما از منزلتان به مقصد خاصی حرکت کرده‌اید «کون» اول، عبارت است از مبدأ و «کون» آخر، عبارت است از منتهی لکن بین مبدأ و منتهی اکوان متعددی تحقق دارد و معنای حرکت توسط یک امر جامعی است و شامل «کون» ثانی، ثالث و عاشر، می‌شود.

به عبارت دیگر شما در کون دوم، متوسط بین مبدأ و منتهی هستید و در کون سوم، متوسط بین مبدأ و منتهی هستید در کون دهم هم متوسط بین مبدأ و منتهی هستید پس این حالت توسط، «یوجد و یعدم» نیست بلکه آن حالت از کون ثانی شروع شده تا به منتهی برسید ادامه دارد و یک امر مستمر و قاری هست.

خلاصه: در حرکت قطعیه تدریج و تدرّج هست و امّا حرکت توسطیه یک معنای ثابتی است که از کون دوم شروع می‌شود و تا کون قبل المنتهی مانند یک کلی، تحقق و استمرار دارد. و اگر حرکت، حرکت توسطیه شد، اصلاً اشکالی در ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۴

فانقدح بذلك أنه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار و ترتيب ما لهما من الآثار [۱].

جریان استصحاب آن [۵۳۹] تصوّر نمی‌شود.

استصحاب نفس زمان

[۱]- تاکنون بیان کرده‌ایم که اگر در امور تدریجیه و غیر قاره، عدم و رکود چشم‌گیر و قابل ملاحظه‌ای متخلّل نشود، وحدت عرفیه محفوظ و اتحاد قضیتین برقرار است

اکنون مصنّف می‌فرماید با توجه به آنچه که ذکر کردیم برای شما روشن شد که:

۱- اصلاً اشکالی در جریان استصحاب در نفس «زمان» مانند لیل، نهار، شهر و اسبوع وجود ندارد.

مثلاً لیل عبارت است از «کون الشمس تحت الارض بین المغرب و المشرق و النهار عبارة عن كونها على وجه الارض بين المشرق و المغرب» [۵۴۰] بنابراین وقتی در بقاء لیل و نهار شک‌نمائیم، در واقع، مرجع شک ما در این است که آیا خورشید به منتهی رسیده است یا نه، در این صورت می‌توان عدم وصول خورشید به منتهی را استصحاب نمود و گفت هنوز نهار باقی است و یا اینکه هنوز لیل ادامه دارد.

لازم به تذکر است که در مواردی می‌توان نفس «زمان» و لیل و نهار را استصحاب نمود که دارای اثر شرعی باشند. مثلاً کسی نذر کرده است که اگر نهار و روز پایان نپذیرفته باشد ده درهم صدقه می‌دهم و یا به زیارت فلان امام (ع) می‌روم در این صورت با شک در بقاء نهار می‌توان بقاء آن را استصحاب نمود و ...

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۵

و کذا کلّما إذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة الشك في انتهاء حركته و وصوله إلى المنتهى، أو أنه بعد في البين، و أمّا إذا كان من جهة الشك في كمّيته و مقداره، كما في نبع الماء و جريانه، و خروج الدّم و سيلانه، فيما كان سبب الشك في الجريان و السيلان الشك في أنه بقي في المنبع و الرّحم فعلا- شيء من الماء و الدّم غير ما سال و جرى منهما فرما يشكل في استصحابهما حينئذ، فإنّ الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه، و لكنّه يتخيّل بأنّه لا يختلّ به ما هو الملاك في الاستصحاب، بحسب تعريفه و دليله حسبما عرفت [۱].

استصحاب زمانی [۵۴۱]

[۱]- ۲: و همچنین هیچ مانعی از جریان استصحاب در امور «زمانی» مانند قرائت، تکلم، جریان الماء و سیلان الدم من الرحم وجود ندارد.

مصنّف برای جریان استصحاب در «زمانیات» دو صورت و دو فرض تصوّر نموده‌اند:

الف: گاهی در بقاء امر تدریجی- زمانی- شک می‌کنیم و منشأ آن هم شک در رافع است.

مثال: یقین داریم که آبی از فلان چشمه جریان داشت و می‌دانیم که استعداد بقاء هم داشته اما شکّی بر ما عارض شده و منشأ آن شک هم این است که احتمال می‌دهیم چیزی مانع از جریان آب شده باشد و نمی‌دانیم آن جریان به منتها رسیده

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۶

است یا اینکه در وسط، متوقف شده در این صورت هیچ مانعی برای جریان استصحاب در این امر زمانی- جریان الماء- وجود ندارد زیرا ارکان استصحاب کامل و تمام است.

ب: گاهی در بقاء امر تدریجی- زمانی- تردید می‌کنیم و منشأ آن تردید هم شک در مقتضی است.- فی کمّیته و مقداره.-

مثال: می‌دانیم آب چشمه‌ای در حال جریان بود و یا اینکه مرثه می‌داند «دم» از رحم او در حال سیلان بود لکن در جریان آب و سیلان دم شکّی پیدا شده و منشأ شکّ ما هم این است که نمی‌دانیم در منبع و چشمه چه مقدار آب موجود بوده و احتمال می‌دهیم آب آن منبع، تمام شده باشد و در نتیجه آبی در منبع نباشد تا جریان پیدا کند و همچنین در مثال سیلان دم، آن زن نمی‌داند که دیگر خونی در رحم موجود است که سیلان پیدا کند یا نه؟- در مقتضی شک داریم-

آیا در مثال اخیر- فرض ب- و امثال آن می‌توان استصحاب را جاری نمود؟

بعضی خواسته‌اند، بگویند اگر شکّ ما در سیلان دم و جریان آب به نحو دوّم- شک در مقتضی- باشد، نمی‌توان در آن استصحاب، جاری کرد زیرا شما در بقاء همان جریان قبلی شک ندارید بلکه تردید شما در این جهت است که:

آیا در منبع آب یا در رحم زن، جزء دیگری از آب یا دم، وجود دارد که جریان پیدا کند یا اینکه آب منبع، تمام شده، و همچنین خونی در رحم نیست تا جریان و سیلان نماید به عبارت دیگر شکّ شما در «وصف» نیست بلکه در موصوف شک دارید و اصلاً نمی‌دانید که آبی هست که جریان داشته باشد یا نه به عبارت واضح‌تر، شما شک در بقاء صفت- جریان و سیلان- ندارید بلکه تردید شما در حدوث موصوف- آب و دم- هست لذا بعضی از ارکان استصحاب مختل است و نمی‌توان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۷

ثمّ إنّ لا یخفی أنّ استصحاب بقاء الأمر التدریجی، إمّا یكون من قبیل استصحاب الشّخص، أو من قبیل استصحاب الكلّی بأقسامه، فإذا شكّ فی أنّ السّورة المعلومة التي شرع فیها تمّت أو بقى شیء منها، صحّ فی استصحاب الشّخص و الكلّی، و إذا شكّ فی من جهة تردّدها بین القصیره و الطویلّه، كان من القسم الثّانی، و إذا شكّ فی أنّه شرع فی أخرى مع القطع بأنّه قد تمّت الأولى كان من القسم الثّالث، كما لا یخفی هذا فی الزّمان و نحوه من سائر التدریجیات [۱].

استصحاب، جاری نمود.

اما بیان و کلام مصنّف: «لکنّه یتخیّل بأنّه لا یختل به [۵۴۲] ما هو الملاك فی الاستصحاب بحسب تعریفه و دلیله حسبما عرفت».

چنین به نظر می‌رسد [۵۴۳] که ارکان استصحاب کامل است و مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد زیرا ما در باب استصحاب، به

یقین و شک و اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه نیاز داریم و معنای «لا تنقض یقین بالشک» را هم از عرف اخذ می‌کنیم و عرف در این قبیل، موارد می‌گوید ما یقین به جریان آب از منبع داشته و اکنون در «بقاء» آن شک داریم- نه شک در حدوث- لذا می‌توانیم به استصحاب تمسک نمائیم و قبلا هم بیان کردیم که در امور تدریجیه و جریان الماء و سیلان الدّم و نظایر آنها اگر عدم و توقف قابل ملاحظه‌ای واقع نشده باشد، عرف حکم می‌کند که همان جریان و سیلان، ادامه دارد یعنی وحدت عرفی برقرار است.

جریان اقسام مختلف استصحاب در امور تدریجیه

[۱]- در امور قارّه و مستمرّه چهار نوع استصحاب بیان کردیم که همان چهار نوع

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۸

در امور تدریجیه هم جریان دارد که اینک به آنها اشاره می‌کنیم [۵۴۴].

۱- استصحاب شخصی- نه کلی- مثال: امام جماعتی مشغول قرائت سوره نماز بود اما اکنون شک نموده‌ایم که آیا آن قرائت را به پایان رسانده است یا نه؟

در این فرض می‌توانیم استصحاب شخصی و جزئی جاری نمائیم و بگوئیم هنوز هم او مشغول همان قرائت خاصه است.

۲- استصحاب کلی قسم اول: مثال: امام جماعتی مشغول قرائت سوره «یس» بود پس نسبت به کلی قرائت در ضمن سوره «یس» یقین داریم لکن اکنون شک نموده‌ایم که آیا آن قرائت ادامه دارد یا نه و منشأ شک ما این است که نمی‌دانیم قرائت سوره «یس» را به آخر رسانده است یا نه؟

در این مورد، هم می‌توانیم قرائت سوره «یس»- استصحاب شخصی- را استصحاب نمائیم و بگوئیم او هنوز مشغول قرائت آن سوره است و هم می‌توانیم بقاء «کلی» قرائت را استصحاب نمائیم.

۳- استصحاب کلی قسم دوم: مثال: می‌دانیم زید، مشغول قرائت سوره شد لکن نمی‌دانیم که آیا قرائت سوره «توحید»- سوره کوتاه- را شروع نمود- که اگر مشغول قرائت آن سوره شده اکنون قرائتش تمام شده- یا اینکه مشغول خواندن سوره «بقره»- سوره طولانی- شده- که اگر مشغول قرائت آن سوره بوده اکنون قرائت زید تمام نشده- در این صورت فقط می‌توانیم کلی قرائت- قراءه السوره- را استصحاب نمائیم اما نمی‌توان خصوص قرائت سوره توحید یا بقره را استصحاب نمود زیرا قبلا [۵۴۵] بیان کردیم که در استصحاب کلی قسم دوم فقط «کلی» را می‌توان استصحاب

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۸۹

و أما الفعل المقيّد بالزمان، فتارة يكون الشك [۵۴۶] في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده، و طورا [۵۴۷] مع القطع بانقطاعه و انتفائه من جهة أخرى، كما إذا احتمل أن يكون التّعيّد به [۵۴۸] إنّما هو بلحاظ تمام المطلوب لا أصله، فإن كان من جهة الشك في بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من الزّمان، كالتّهار الذي

نمود نه خصوص فرد را.

۴- استصحاب کلی قسم سوم: مثال: یقین داریم که عمرو مشغول قرائت سوره «یس» بود و یقین داریم که آن قرائت پایان پذیرفت لکن احتمال می‌دهیم بعد از قرائت سوره «یس» بلافاصله مشغول قرائت سوره «واقعه» شده باشد که در نتیجه هنوز عنوان «قراءه القرآن» ادامه دارد.

در این صورت اگر ما استصحاب کلی قسم سوم را جاری و صحیح بدانیم [۵۴۹]، با اینکه «قراءه القرآن» یک امر تدریجی است، می‌توان آن را استصحاب نمود و الا خیر.

خلاصه: تمام اقسام استصحاب در امور قارّه و غیر قارّه، جاری می‌شود و از این لحاظ - غیر قارّه بودن - فرقی بین آن دو وجود ندارد آنچه را که تاکنون بیان کردیم
 ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۰
 قید به الصّوم مثلا، فیترتّب علیه وجوب الإمساك و عدم جواز الإفطار ما لم یقطع بزواله، كما لا بأس باستصحاب نفس المقید، فیقال: إن الامساك كان قبل هذا الآن فی النهار، و الآن كما كان فیجب، فتأمل [۱].

در مورد جریان استصحاب در نفس «زمان» و «زمانی» بود.

استصحاب فعل مقید به زمان

[۱]- اکنون مصنّف، بحث نسبتا مفصّلی را درباره استصحاب فعل مقید به زمان شروع می‌کند یعنی فعلی که خودش «قارّ» است اما مقید به زمان است بنابراین اموری داریم که «زمان» نیست اما به زمان، مقید است و در شریعت مقدّس امثله فراوانی دارد مانند «صوم» که صوم به معنی امساك و مقید به زمان خاصّی است.
 شك در بقاء حکم - وجوب - فعل مقید به زمان به دو نحو، تصوّر می‌شود.
 ۱- گاهی شك می‌کنیم که آیا آن زمانی - قیدی - که این فعل، مقید به آن بوده باقی است یا نه، مثلا در ساعت و لحظات آخر روزهای ماه رمضان، شك می‌کنیم که آیا وقت افطار، فرارسیده است یا نه، آیا روز، باقی است یا پایان پذیرفته؟
 مصنّف فرموده‌اند در این قبیل، موارد دو نوع استصحاب می‌توان جاری نمود.
 الف: می‌توانیم در نفس زمان - نهار - استصحاب، جاری نمائیم و بگوئیم هنوز روز ادامه دارد و لازمه بقاء نهار، وجوب امساك و عدم جواز افطار است.

ب: می‌توانیم در فعل مقید به زمان - امساك و روزه - استصحاب جاری نمائیم به این نحو:
 «انّ الامساك قبل هذا كان فی النهار و الآن كما كان فیجب».

پنج دقیقه قبل، مسلّما امساك و صوم من در نهار و روز بود امّا اکنون که شك نموده‌ام که امساك من در نهار است یا اینکه بواسطه دخول لیل، دیگر آن امساك
 ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۱

در نهار و روز نیست، می‌توانم استصحاب را در خود «امساك» جاری نمایم و بگویم هنوز هم امساك واجب است.
 قوله «فتأمل».

ممکن است بگوئیم در محل بحث، سببیت و مسببیت مطرح است به این نحو که: شك شما در اینکه آیا امساكتان در نهار است یا نه مسبب از این است که آیا نفس «نهار و روز» باقی است یا نه و هنگامی که استصحاب را در شكّ سببی جاری نمودید، دیگر نوبت به جریان استصحاب در مسبب نمی‌رسد - در ما نحن فیه سببیت هم شرعیته است -
 برای وجه تأمل مذکور وجوه دیگری را هم می‌توان بیان کرد [۵۵۰].

۲- قوله «و طورا مع القطع بانقطاعه و انتفائه [۵۵۱] من جهة اخرى كما [۵۵۲] اذا احتمل ان
 ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۲

و إن كان [۵۵۳] من الجهة الأخرى، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم فی خصوص ما لم یؤخذ الزّمان فیه إلا ظرفا لثبوت لا قیدا مقوما لموضوعه، و إلا - فلا - مجال إلا لاستصحاب عدمه فیما بعد ذاك الزّمان، فإنّه غیر ما علم ثبوت له، فیکون الشكّ فی ثبوت له - أيضا -

شکا فی أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا فی بقاءه [۱].

یکون التبعبد به انما هو بلحاظ تمام المطلوب لا اصله»

توضیح فرض و مثال مذکور را همراه عبارت بعد- و ان کان من جهة الاخری- بیان می‌کنیم.

[۱]- ۲: گاهی یقین به انقضاء و انتفاء زمان، و در عین حال در بقاء حکم شک داریم به عبارت دیگر گاهی شک می‌کنیم که آیا آن حکم مربوط به فعل مقید به زمان، باقی است یا نه و تردید ما در بقاء حکم از این جهت نیست که آیا زمان- قید- باقی است یا نه بلکه یقین داریم آن زمان خاص، منقضی شده اما در عین حال در بقاء حکم تردید داریم که برای این فرض دو مثال ذکر می‌کنیم- البته مصنف فقط به یک مثال اکتفاء نموده‌اند.

الف: احتمال می‌دهیم که مولا هنگام بیان حکم، تعدد مطلوب داشته یعنی یک کمال مطلوب داشته و یک اصل مطلوب و زمان در مطلوب کامل دخالت داشته به عبارت دیگر، احتمال می‌دهیم «زمان» یک مطلوب مستقل و اصل الفعل هم یک مطلوب دیگر بوده است لذا احتمال می‌دهیم که او دو مطلوب داشته ۱- ذات الفعل ۲- وقوع آن فعل در زمان خاص- همان زمانی که اکنون منقضی شده است-

پس منشأ شک ما در بقاء حکم فعل مقید به زمان، احتمال تعدد مطلوب است نه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۳

یقین به تعدد مطلوب زیرا اگر یقین به تعدد مطلوب داشته باشیم که در بقاء حکم، شک نمی‌کنیم بلکه یقین به بقاء حکم، پیدا می‌کنیم، خلاصه اینکه، چون احتمال تعدد مطلوب می‌دهیم به دنبال آن، احتمال می‌دهیم که بعد از انقضاء زمان اول، حکم آن فعل مقید به زمان باقی باشد که مثال آن را به زودی ذکر می‌کنیم.

ب: یقین داریم که مولا- تعدد مطلوب نداشته و اصل المطلوب و کمال المطلوب مطرح نبوده اما در عین حال، احتمال می‌دهیم آن حکم، باقی باشد و منشأ آن عبارتست از اینکه:

احتمال می‌دهیم بعد از انقضاء زمان خاص، ملاک دیگری برای بقاء حکم، وجود داشته باشد به عبارت دیگر، آن حکم در زمان اول، طبق یک ملاک، ثابت و مستقر بوده که آن ملاک از بین رفته و در زمانی ثانی روی ملاک و جهت دیگر، آن حکم ثابت است در نتیجه وقتی برای حکم، احتمال وجود ملاک دیگری می‌دهیم، در بقاء حکم، شک می‌نمائیم در حالی که آن زمان خاص- زمان اول- هم قطعاً منقضی شده است.

سؤال: آیا در دو مثال و دو فرض مذکور- الف و ب- استصحاب بقاء حکم، جاری می‌شود یا نه؟

جواب: مصنف در آن، تفصیل قائل شده‌اند.

بیان ذلک: باید بررسی کرد و دید که آن زمانی که در دلیل، اخذ شده و اکنون منقضی شده است به چه نحوی در دلیل شرعی اعتبار شده.

۱- گاهی زمان را به عنوان قید موضوع و قید مقوم مأمور به، لحاظ می‌کنند به نحوی که وقتی مولا می‌خواهد ماهیت مأمور به را تصور کند، بین تمام خصوصیات دخیله در مأمور به، زمان را هم جزء آن خصوصیات مقوم مأمور به اخذ می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۴

مثال: مولا اکرام زید را تصور می‌کند و می‌خواهد آن را مأمور به قرار دهد او توجه می‌کند و می‌بیند که در این مأمور به نفس «اکرام» تمام المأمور به نیست بلکه اکرام زید در روز جمعه هم در مأمور به دخالت و مقومیت دارد لذا در مقام بیان حکم هم چنین می‌گوید: (اکرام زید «یوم الجمعة» واجب) و کلمه «واجب» را بعد از تمامیت مأمور به و بعد از «زمان» بیان می‌کند. در این صورت،

همان‌طور که «اکرام» در مأمور به مدخلیت دارد قید «یوم الجمعة» هم در مأمور به دخالت دارد.

در مثال مذکور اگر بعد از انقضای زمان اول- بعد از گذشتن روز جمعه و فرا رسیدن روز شنبه- شک کنیم که آیا اکرام زید وجوب دارد یا نه، نمی‌توانیم بقاء وجوب اکرام را استصحاب نمائیم زیرا وجوب اکرام زید در روز شنبه، بقاء وجوب اکرام «یوم الجمعة» نیست. اکرام مقتید به یوم الجمعة با اکرام مقتید به یوم السبت مغایر است و بین قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد، برقرار نیست تا بتوان استصحاب، جاری نمود.

شما نمی‌توانید بگوئید «کان اکرام زید واجبا» زیرا اکرام زید، واجب نبوده بلکه اکرام مقتید به یوم الجمعة واجب بوده و الآن که یوم السبت است در وجوب اکرام شک دارید و دو قضیه شما با یکدیگر تفاوت دارند و نمی‌توانید استصحاب بقاء وجوب اکرام نمائید بلکه استصحاب عدم وجوب اکرام زید، نسبت به روز شنبه جریان دارد زیرا در روز پنجشنبه، قبل از آنکه مولا- تکلیفی را بیان نماید، اکرام زید نسبت به روز شنبه وجوب نداشته، الآن که یوم السبت است و در وجوب اکرام زید شک دارید، استصحاب عدم وجوب جاری می‌شود نه استصحاب بقاء وجوب.

خلاصه: در مواردی که زمان به‌عنوان قید موضوع، اخذ شده نه تنها استصحاب بقاء وجوب، جاری نمی‌شود بلکه استصحاب عدم، جریان پیدا می‌کند.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۵

لا یقال: إنَّ الزَّمان لا محالَةٌ یكون من قیود الموضوع و إنَّ أخذ ظرفاً لثبوت الحكم فی دلیله، ضرورةً دخل مثل الزَّمان فیما هو المناط لثبوته، فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه [۱].

۲- گاهی هم «زمان» به‌عنوان «ظرف»- نه قید- ثبوت حکم، اخذ می‌شود مثلاً مولا در مقام بیان حکم چنین می‌گوید: (اکرام زید واجب «یوم الجمعة») یعنی یوم الجمعة را ظرف حکم قرار می‌دهد و موضوع حکم، «اکرام زید» است نه اکرام مقتید به یوم الجمعة، یعنی اکرام زید، مطلق است.

در مثال و فرض مذکور اگر بعد از انقضای زمان- روز شنبه- در بقاء حکم، شک نمائیم، مانعی از جریان استصحاب بقاء وجوب اکرام، وجود ندارد زیرا قضیه متیقنه و مشکوکه متحد هستند و ارکان استصحاب، کامل است و می‌توان گفت: اکرام زید، واجب بود و الآن- روز شنبه- در بقاء وجوب اکرام قبلی زید، شک داریم لذا بقاء همان وجوب را استصحاب می‌کنیم.

[۱]- اشکال: مستشکل می‌گوید: ما به عقل، مراجعه و از او سؤال می‌کنیم که در مواردی که مولا- به‌حسب ظاهر دلیل، زمان را ظرف حکم قرار داده و گفته است «اکرام زید واجب یوم الجمعة» این «زمان» چه نقشی دارد؟

پاسخ او این است که تمام خصوصیات به موضوع ارتباط دارد گرچه «یوم الجمعة» به‌صورت ظرفیت در دلیل، اخذ شده، اما واقع مطلب، این است که «یوم الجمعة» قید موضوع و در ملاک حکم، دخالت دارد و آن قید در مصلحتی که در اکرام، وجود دارد دخیل است و الا اگر به‌طور کلی اکرام دارای مصلحت باشد و اصلاً عنوان «یوم الجمعة» در مصلحت حکم، دخالت نداشته باشد پس چرا مولا گفته است اکرام زید واجب «یوم الجمعة» و این «یوم الجمعة» چه خصوصیتی دارد؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۶

فإنَّه یقال: نعم، لو كانت العبرة فی تعیین الموضوع بالدقة و نظر العقل، و أمَّا إذا كانت العبرة بنظر العرف فلا شبهة فی أنَّ الفعل بهذا النّظر موضوع واحد فی الزّمانین، قطع بثبوت الحكم له فی الزّمان الأوّل، و شكّ فی بقاء هذا الحكم له و ارتفاعه فی الزّمان الثّانی فلا یكون مجال الا لاستصحاب ثبوته [۱].

خلاصه: وقتی به عقل، مراجعه می‌کنیم او تفاوتی بین این دو تعبیر نمی‌گذارد خواه یوم الجمعة را قبل از «واجب» ذکر کنیم یا بعد از آن، از دید دقیق عقل، همه خصوصیات، قید موضوع و در ملاک حکم، مؤثر است لذا می‌گوئیم «یوم الجمعة» در مصلحت و جوبی اکرام زید، دخالت دارد و چون در مصلحت و جوبی، دخیل است پس حتما قیدیت دارد و قید مقوم موضوع است و در صورت اخیر - صورت دوم - هم مانند صورت قبل نمی‌توان استصحاب و جوب، جاری نمود - زیرا بین قضیه متیقنه و مشکوکه، اتحاد برقرار نیست بلکه مانند فرض قبل - صورت اول - استصحاب عدم و جوب، جاری می‌شود.

[۱] - جواب: اکنون همان جوابی را که بارها بیان نموده‌ایم، تکرار می‌نمائیم که:

از نظر و دید دقیق عقلی مطلب، همان است که مستشکل گفت و بین قضیتین اتحاد نیست امّا بارها گفته‌ایم که ملاک در اتحاد قضیتین، حکم و قضاوت عرف است نه اعمال دقت عقلی و ما هنگامی که به عرف، مراجعه می‌نمائیم او بین دو مثال و دو فرض اخیر، تفاوت، قائل می‌شود و می‌گوید در مثال «اکرام زید یوم الجمعة واجب» یوم الجمعة مقوم موضوع است و در روز شنبه که در جوب اکرام زید، شک داریم نمی‌توان استصحاب بقاء و جوب نمود زیرا بین دو قضیه اتحاد برقرار نیست. امّا در مثال و فرض دوم - «اکرام زید واجب یوم الجمعة» - یوم الجمعة را ظرف حکم می‌داند بدون اینکه مقوم موضوع باشد و روز شنبه که در جوب اکرام

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۷

لا یقال: فاستصحاب کلّ واحد من الثبوت و العدم یجری لثبوت کلا النّظرین، و یقع التّعارض بین الاستصحابین، كما قیل [۵۵۴] [۱].

زید، شک داریم می‌توان بقاء و جوب اکرام زید را استصحاب نمود و بین قضیتین، اتحاد عرفی برقرار است.

خلاصه: اگر در باب استصحاب، دقت عقلی اعمال نمائیم، اشکال مستشکل، وارد است و بعد از انقضاء زمان خاص - زمان اول - نمی‌توان بقاء و جوب را استصحاب نمود امّا اگر نظر عرف را ملاک قرار دهیم، بعد از انقضاء زمان خاص می‌توان بقاء و جوب را استصحاب نمود.

تاکنون تقریبا مصنف تا حدی اشکال مستشکل را پذیرفته‌اند - در صورتی که حاکم نسبت به اتحاد قضیتین عقل باشد - و همین مطلب زمینه‌ای برای اشکال دیگری را ایجاد نموده که اکنون به بیان آن می‌پردازیم.

[۱] - اشکال: شما - مصنف - قبول کردید که بنا بر اعمال دقت عقلی در تشخیص موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه، استصحاب ثبوت و بقاء حکم جاری نمی‌شود بلکه استصحاب عدم و جوب، جاری می‌شود امّا بنا بر اینکه ملاک در ادله استصحاب، نظر و تشخیص عرف باشد، استصحاب ثبوت و بقاء حکم، جاری می‌شود و در نتیجه، بین آن دو استصحاب، تعارض می‌شود و با تعارض تساقط می‌کنند - بین استصحاب ثبوت و عدم ثبوت حکم، تعارض و تساقط برقرار می‌شود -

تذکر: اشکال مذکور در صورتی است که زمان در دلیل حکم به‌عنوان ظرف اعتبار شده باشد - نه قید - زیرا در صورتی که زمان به‌عنوان قید، اخذ شده باشد هم با

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۸

فإنه یقال: إنّما یكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه یعمّ النّظرین، و إلا فلا یکاد یصحّ إلا إذا سیق بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بینهما لکمال المنافاة بینهما، و لا یكون فی أخبار الباب ما بمفهومه یعمّهما، فلا یكون هناک إلا استصحاب واحد، و هو استصحاب الثبوت فیما إذا أخذ الزّمان ظرفا، و استصحاب العدم فیما إذا أخذ قیدا؛ لما عرفت من أنّ العبرة فی هذا الباب بالنّظر العرفی، و لا شبهة فی أنّ الفعل فیما بعد ذاک الوقت مع [معه قبله متحد فی الأوّل و متعدّد فی الثّانی بحسبه؛ ضرورة أنّ الفعل المقید بزمان خاصّ غیر الفعل فی زمان آخر، و لو بالنّظر المسامحی العرفی] [۱].

دقت عقلی و هم طبق نظر عرف، موضوع قضیه متیقنه و مشکوکه، متغایر است و استصحاب بقاء حکم، جاری نمی‌شود.

[۱]- اگر در ادله و اخبار باب، مطلبی بود که هر دو نظر را معتبر قرار می‌داد یعنی دلالت می‌کرد که در استصحاب در تشخیص موضوع هم نظر و دقت عقلی معتبر است و هم تشخیص عرف، در این صورت، حق با مستشکل - مرحوم فاضل نراقی - بود و در مثال و فرض قبل - اکرام زید واجب یوم الجمعة [۵۵۵] - بعد از انقضاء زمان اول - روز جمعه - و فرا رسیدن زمان دوم - روز شنبه - که در بقاء وجوب اکرام زید تردید می‌کردیم هم استصحاب عدم وجوب [۵۵۶] و هم استصحاب بقاء وجوب [۵۵۷] اکرام زید، جاری می‌شد و در نتیجه، تعارض و تساقط می‌نمودند.

اما اگر در اخبار باب دلیلی نباشد که تأیید نماید در تشخیص موضوع هم دقت عقلی و هم نظر عرف، معتبر است، در این صورت جریان استصحاب، صحیح

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۳۹۹

نیست مگر طبق یکی از آن دو نظر و آن نظر هم تشخیص عرف است که مکررا بیان کردیم ملا-ک در تشخیص موضوع و فهم روایات، نظر عرف است نه اعمال دقت عقلی.

سؤال: چرا اگر روایات باب تأیید نکند که در تشخیص موضوع هم اعمال دقت عقلی، و هم نظر عرف، معتبر است، در این صورت فقط باید نظر عرف را اخذ نمود و طبق تشخیص عرف، استصحاب نمود که نتیجه آن، استصحاب بقاء حکم - وجوب اکرام زید - نسبت به زمان دوم - روز شنبه - است.

جواب: زیرا نمی‌توان بین دو نظر - عقل و عرف - جمع نمود و بین آنها کمال منافات برقرار است چون طبق نظر عقل، استصحاب عدم وجوب اکرام زید، نسبت به زمان دوم، جاری می‌شود اما طبق تشخیص عرف، استصحاب بقاء وجوب اکرام زید، نسبت به زمان دوم و روز شنبه جاری می‌شود.

خلاصه: کلیه اخبار و همچنین روایات باب به همان تشخیص و نظر عرف، ناظر است و در مواردی که زمان به عنوان ظرفیت اخذ شده، بعد از انقضاء زمان خاص، استصحاب ثبوت و بقاء همان حکم، نسبت به زمان دوم، جاری می‌شود زیرا شبهه‌ای وجود ندارد که در فرض مذکور [۵۵۸]، آن فعل - اکرام زید - قبل از انقضاء زمان اول و بعد از انقضاء زمان اول یعنی زمان دوم و روز شنبه، عرفا عمل واحدی است، ارکان استصحاب، کامل و بین قضیه متیقنه و مشکوکه اتحاد عرفی برقرار است و می‌توان استصحاب ثبوت و بقاء وجوب را نسبت به زمان دوم جاری نمود اما اگر زمان عنوان قیدیت داشته باشد، آن فعل قبل از انقضاء زمان اول و بعد از انقضاء

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۰

نعم، لا یبعد أن یکون بحسبه - أيضا - متحدا فيما إذا كان الشك في بقاء حکمه، من جهة الشك في أنه بنحو التعدد المطلوبی، و أن حکمه بتلك المرتبة التي كان مع ذاك الوقت و إن لم یکن باقیا بعده قطعاً، إلا أنه یحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة من مراتبه فیستصحب [۱].

زمان اول، عرفا عمل واحدی نیست و استصحاب ثبوت و بقاء حکم جاری نمی‌شود [۵۵۹] زیرا بین قضیتین اتحاد نیست.

[۱] - مصنف فرموده‌اند بعید نیست که: در موردی که زمان به عنوان قید موضوع، اخذ شده و به علاوه مسئله تعدد مطلوب مطرح بوده [۵۶۰]، بتوان بقاء حکم را استصحاب نمود یعنی احتمال می‌دهیم وقتی مولا تکلیف - اکرام زید یوم الجمعة واجب - را بیان نموده است دو مطلوب داشته است:

۱- وقوع فعل در زمان خاص، یک مطلوب بوده ۲- اصل الفعل هم مطلوب دیگری بوده است.

در فرض مذکور اگر بعد از انقضاء زمان اول در بقاء حکم قبلی شک نمائیم، می‌توان بقاء حکم قبلی را نسبت به زمان دوم، استصحاب نمود گرچه می‌دانیم بعد از انقضاء آن زمان خاص [۵۶۱]، حکم آن فعل با همان درجه از مطلوبیت باقی نیست اما احتمال می‌دهیم حکم همان فعل با مصلحتی کمتر از مصلحت قبلی باقی باشد [۵۶۲] لذا بقاء حکم را استصحاب می‌نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۱

فتاویٰ [۵۶۳] جیدا.

إزاحه وهم: لا- یخفی أن الطهارة الحديثية والخبيثة و ما یقابلها یكون مما إذا وجدت بأسبابها، لا یکاد یشک فی بقائها إلا من قبل الشک فی الزافع لها، لا من قبل الشک فی مقدار تأثیر أسبابها، ضرورة أنها إذا وجدت بها کانت تبقى ما لم یحدث رافع لها، کانت من الأمور الخارجیة أو الأمور الاعتباریة التي کانت لها آثار شرعیة، فلا أصل لأصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهارة بعد المذی، و أصالة عدم جعل الملافاة سببا للنجاسة بعد الغسل مرّة، كما حکى عن بعض الافاضل، و لا یكون هاهنا أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة [۱].

[۱]- توهم: فاضل نراقی «ره» کلامی داشتند که مصنف حاصل آن را اخیرا به صورت «لا یقال ... فانه یقال» بیان کردند که خلاصه آن چنین بود:

در فعل مقید به زمان، حتی اگر زمان به عنوان ظرفیت در دلیل، اخذ شود- اکرام زید واجب یوم الجمعة- بعد از انقضاء زمان اول، اگر در بقاء حکم، شک کنیم هم استصحاب بقاء حکم جاری می‌شود و هم استصحاب عدم و این دو استصحاب با یکدیگر تعارض می‌کنند مثلا اگر روز شنبه در بقاء اکرام زید، شک نمائیم، از طرفی می‌گوئیم اصل، این است که وجوب اکرام قبلی زید در روز شنبه هم مستمر است و از طرف دیگر هم می‌گوئیم روز پنجشنبه که اکرام زید، واجب نبود الان هم

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۲

که روز شنبه است و در وجوب اکرام زید شک داریم، اصل، عدم وجوب اکرام زید است و این دو استصحاب باهم تعارض می‌کنند. اما مصنف فرمودند فقط استصحاب بقاء وجوب اکرام، جاری می‌شود که تفصیل کلام هر دو بزرگوار را بیان نمودیم و نیازی به اعاده آن نیست.

فاضل نراقی برای تعارض مزبور امثله دیگری هم ذکر کرده‌اند [۵۶۴] که محصل آن چنین است:

۱- در مورد طهارت حدیثیه: فرض کنید شخصی وضوء گرفت و طهارت از حدث برایش حاصل شد، بعد از تحصیل طهارت، رطوبت مشتبهی - مذی- از او خارج شد و در نتیجه، شک نمود که آیا طهارتش باقی است یا نه؟
مرحوم نراقی فرموده‌اند در مثال مذکور دو استصحاب، جاری می‌شود و با یکدیگر تعارض و تساقط می‌نمایند.
الف: استصحاب بقاء طهارت: اصل، این است که بعد از خروج مذی طهارت قبلی باقی است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۳

ب: ما در این جهت، شک داریم که آیا تحصیل وضوء، سبب طهارت است حتی بعد از خروج مذی، یا اینکه وضوء، تا زمان خروج مذی، سبب طهارت است- شک ما در مقدار تأثیر سبب طهارت است- در نتیجه می‌گوئیم:
اصل، این است که آن سبب، برای طهارت بعد از خروج مذی سببیت ندارد بنابراین:

بعد از خروج مذی، هم استصحاب طهارت، جاری می‌شود و هم استصحاب عدم سببیت وضوء برای طهارت بعد از خروج مذی.

۲- در مورد طهارت خبیثیه: فرض کنید نجاستی- بول- به لباسی اصابت نمود و ما شک نمودیم که آیا در تطهیر لباس متنجس یک مرتبه شستن- غسل مرّه- کافی است یا اینکه در تطهیر لباس تعدد غسل- مرتین- معتبر است.

در فرض مذکور اگر برای تطهیر لباس فقط یک مرتبه آن را بشوئیم و در بقاء نجاست شک داشته باشیم دو نوع استصحاب، جاری می‌شود:

الف: از طرفی می‌گوئیم بعد از غسل مرّه واحده، آن نجاست قبلی باقی است یعنی بقاء نجاست را استصحاب می‌نمائیم.

ب: از طرفی هم می‌گوئیم اصابت نجاست و ملاقات مذکور که سبب تنجس لباس بود، آیا سببیتش آن قدر قوی بود که بعد از غسل مرّه واحده هم باقی باشد یا اینکه ملاقات با نجاست- بول- تا زمان غسل مرّه واحده، باقی است یعنی بعد از یک مرتبه، شستن، آن لباس پاک می‌شود.

در فرض مذکور می‌گوئیم:

اصل، عدم سببیت ملاقات برای نجاست بعد از غسل مرّه واحده هست یعنی لباس مذکور، پاک شده و در نتیجه با جریان دو قسم استصحاب، بین آنها تعارض و ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۴

تساقط برقرار است. تاکنون اصل توهم مرحوم نراقی را بیان کرده‌ایم.

دفع توهم: اکنون در صدد زائل کردن توهم مذکور هستیم.

بیان ذلک: طهارت حدیثیه و خبیثیه- و ما یقابلهما [۵۶۵]- از اموری هستند که وقتی به وسیله اسبابشان تحقق پیدا کردند، ادامه پیدا می‌کنند تا اینکه رافعی بیاید و آنها را زایل کند یعنی همیشه شک ما در بقاء آنها از جهت شک در وجود رافع است نه شک در مقتضی.

به عبارت دیگر به فاضل نراقی «ره» می‌گوئیم شک ما در بقاء آنها از جهت شک در مقدار تأثیر اسباب آنها- شک در مقتضی- نیست مثلاً وقتی به وسیله وضوء طهارت از حدث حاصل شد و سپس بلل مشتبهی از شخص متطهر خارج گردید، شک ما در این جهت نیست که آیا تحصیل وضوء، سبب طهارت است، حتی بعد از خروج مزی که ما در مقدار تأثیر وضوء، شک داشته باشیم که آن وضوء تا چه اندازه و تا چه زمانی برای ما طهارت آورده، بلکه می‌گوئیم آن طهارتی که به وسیله وضوء حاصل شده است، اگر رافعی نیاید فرضاً تا ده سال باقی است و چون در وجود رافع، شک داریم دائماً استصحاب بقاء طهارت جاری می‌شود و می‌گوئیم اصل، این است که بعد از خروج مزی، طهارت قبلی باقی است. خلاصه اینکه شک ما در مقدار تأثیر سبب نیست که استصحاب عدم هم جاری شود و در نتیجه استصحاب عدم با استصحاب وجود- استصحاب طهارت- تعارض و تساقط کنند.

و همچنین در مورد طهارت خبیثیه که آن لباس با نجاست- بول- ملاقات نموده بود، می‌گوئیم:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۵

الخامس: إنه كما لا إشكال فیما إذا كان المتیقن حکماً فعلیاً مطلقاً، لا ینبغی الإشکال فیما إذا كان مشروطاً معلقاً، فلو شك فی مورد لأجل طروء

اصل، این است که آن نجاست باقی است مگر اینکه رافعی نسبت به آن، حاصل شود و شک در مقدار تأثیر سبب نیست تا بتوان گفت اصل، عدم سببیت ملاقات برای نجاست بعد از غسل مرّه واحده است.

تذکر: مرحوم نراقی تفصیلی قائل شده و فرموده‌اند:

«هذا فی الامور الشرعیة و امّا الامور الخارجیة کالیوم و اللیل و الحیة و الرطوبة و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشارع فی وجودها فاستصحاب الوجود فیها حجة بلامعارض، لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها».

مصنّف در کلام خود، اشاره‌ای به بطلان تفصیل مذکور کرده و فرموده‌اند:

«... کانت من الامور الخارجیة او الامور الاعتباریة التي کانت لها آثار شرعیة...» خواه طهارت از امور خارجیه تکویته [۵۶۶] باشد که در این صورت شارع مقدّس مبین و بیانگر آن است و یا اینکه از امور اعتباریه‌ای [۵۶۷] باشد که شارع مقدّس آن را اعتبار نموده و آثاری بر آن مترتب نموده است.

مثلاً- اگر طهارت از امور خارجیه باشد با تحصیل وضوء، یک حالت نفسانی برای انسان، حاصل می‌شود که می‌توان با آن حالت، ارتباط معنوی با خداوند متعال برقرار نمود و اگر طهارت از امور اعتباریه، و شارع مقدّس آن را جعل نموده باشد، دارای آثاری است از جمله اینکه مجوّز دخول و شروع نماز است و می‌توان با آن حالت کتاب الله را مسّ نمود و ...
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۶

بعض الحالات عليه في بقاء أحكامه، ففيما صحّ استصحاب أحكامه المطلقة صحّ استصحاب أحكامه المعلقة، لعدم الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من اليقين ثبوتاً والشك بقاء [۱].

تنبیه پنجم استصحاب تعلیقی

اشاره

[۱]- بحث ما در تنبیه پنجم درباره جریان یا عدم جریان استصحاب تعلیقی است. اگر متیقّن ما یک حکم فعلی مطلق- غیر مشروط- باشد، بدون اشکال درباره آن استصحاب جاری می‌شود [۵۶۸] مانند استصحاب وجوب نماز جمعه. اکنون باید بررسی کنیم که اگر متیقّن ما مشروط و معلق بود، آیا استصحاب درباره‌اش جاری می‌شود یا نه؟ تذکر: در ما نحن فيه مقصود از «معلق»- واجب معلق- غیر از آن واجب معلق منجز است که در بحث تقسیم واجبات گفته شده بلکه مقصود از معلق، همان مشروط است- نه آن واجب معلقی که صاحب فصول بیان نموده- در حقیقت، این معلق، معلق لغوی است نه معلق اصطلاحی.

مقصود در استصحاب تعلیقی این است که حکمی در شریعت، روی موضوعی به صورت مشروط و معلق بار شده باشد، تغییری در آن موضوع پیدا شده و بعضی از حالات بر آن عارض گشته اما عروض آن حالت یا حالات، باعث تغییر موضوع نشده ولی برای ما شک و تردید ایجاد نموده است که آیا با لحاظ آن تغییر حالت، باز
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۷

هم آن حکم تعلیقی بقاء دارد یا نه؟

مثلاً در بعضی از روایات شریفه چنین آمده است «العنب اذا غلی یحرم» یعنی یک حرمت مشروط و معلق بر غلیان، نسبت به عنب ثابت شده است. بنابراین در دلیل مذکور، حرمت بر غلیان، معلق شده و موضوع آن هم عبارت است از «عنب» و چیزی که منشأ شک گشته، این است که آن انگور، حالت رطوبت خود را از دست داده و حالت یبوست و خشکی پیدا کرده- به کشمش و مویز مبدل گشته- و ما معتقدیم که موضوع با تغییر حالت عنبی به زبیبی، عوض نمی‌شود و این چنین نیست که قضیه متیقّنه و مشکوکه ما متغایر شوند لکن در عین حال که قضیتین، متحد است، همین تبدل حالت عنبی به زبیبی برای ما تردید و شک ایجاد نموده است که اگر انگور، خشک گردد و به کشمش و مویز تبدیل شود، آیا آن کشمش هم اگر غلیان پیدا کند، حرام می‌شود و آیا آن حرمت تعلیقی معلق بر غلیان که نسبت به انگور، ثابت بود برای کشمش هم ثابت است یا نه؟

اینجاست که بحث استصحاب تعلیقی مطرح می‌شود حال ببینیم آیا آن حکم تعلیقی قابل استصحاب هست یا نه و آیا ادله

استصحاب در مورد آن جاری می‌شود یا نه؟

آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب هست؟

در استصحاب غیر از قضیه متیقنه و مشکوکه و غیر از یقین به ثبوت و شک در بقاء، به چیز دیگری نیاز نداریم و همان‌طور که این یقین به ثبوت و شک در بقاء در غالب موارد- استصحاب احکام تجزیه مطلقه- تحقق دارد در استصحاب احکام تعلیقیه و مشروطه هم تحقق دارد و در دو رکن استصحاب، اختلالی وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۸

قضیه متیقنه ما «العنب اذا غلی یحرم» بود و همین عنب فقط وصفی از آن عوض شده و حالت رطوبتش به یبوست مبدل گشته لذا شک نموده‌ایم که آیا آن حکم تعلیقی، بعد از عروض حالت یبوست از بین رفته یا نه، لذا بعد از عروض شک می‌گوئیم مانعی از جریان استصحاب تعلیقی وجود ندارد و صرف معلق بودن، مانع جریان استصحاب نمی‌شود.

اشکالات جریان استصحاب تعلیقی

در بحث استصحاب تعلیقی، متعرض سه اشکال می‌شویم که مصنف فقط دو اشکال را بیان نموده‌اند.

اما اشکالی را که مصنف متعرض آن نشده‌اند: ممکن است کسی بگوید عنب و زیب دو موضوع هستند و تغایر عرفی دارند و قضیه متیقنه و مشکوکه در عنب و زیب متفاوت است یعنی قضیه متیقنه «العنب اذا غلی یحرم» اما قضیه مشکوکه «الزیب اذا غلی یحرم» است و عنب و زیب دو موضوع متغایرند و همین تغایر و تعدد موضوع، علت عدم جریان استصحاب تعلیقی است.

جواب: صرف وجود دو عنوان- عنب و زیب- سبب نمی‌شود که دو موضوع مطرح باشد بلکه عنب و زیب، یک حقیقت و یک ماهیت هستند و فرقیشان فقط در وصف و حالت است یعنی عنب دارای حالت رطوبت و زیب دارای وصف یبوست است مانند رطب و خرما، آیا می‌توانید بگوئید رطب و خرما دو حقیقت و دو موضوع است؟

خیر، با اینکه دارای دو حالت و دو عنوان هستند در عین حال از نظر عرف، بینشان تغایر نیست پس از این لحاظ اشکالی در جریان استصحاب تعلیقی وجود

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۰۹

و توهم [۵۶۹] آنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق علیه فاختر أحد رکنیه فاسد؛ فَإِنَّ المعلق قبله إِنْما لا یکون موجودا فعلا، لا أَنه لا یکون موجودا أصلا، و لو بنحو التعلیق، کیف؟ و المفروض أَنه مورد فعلا للخطاب بالتحريم- مثلا- أو الإيجاب، فکان علی یقین منه قبل طرؤ الحاله فیشک فیه بعده، و لا یعتبر فی الاستصحاب إلا الشک فی بقاء شیء کان علی یقین من ثبوته، و اختلاف نحو ثبوته لا یکاد یوجب تفاوتاً فی ذلك [۱].

ندارد.

[۱]- توهم: در مواردی که می‌خواهیم حکمی را استصحاب نماییم باید آن حکم، وجود داشته باشد یعنی باید حکم مستصحاب، وجود و ثبوت داشته باشد تا بتوان آن را استصحاب نمود مثلا شما می‌خواهید وجوب نماز جمعه را استصحاب کنید، واضح است که نماز جمعه قبلا و در عصر حضور دارای وجوب بوده، لکن اکنون که به عللی در بقاء آن شک دارید، همان وجوب ثابت قبلی را استصحاب می‌کنید امّا در استصحاب حکم تعلیقی، تا زمانی که غلیان محقق نشده و تا وقتی که معلق علیه حاصل نشده، آیا حرمتی تحقق دارد که آن را استصحاب کنید؟

انگوری که تبدل به زیب پیدا کرده، قبلا غلیانی برایش پیش نیامده و اگر غلیان پیش می‌آمد که تبدل به زیب پیدا نمی‌کرد پس این عنب، حالت غلیان برایش پیش نیامده و چون حالت غلیان تحقق نداشته، ما یک حکم ثابتی - حرمت - نداریم تا آن را استصحاب کنیم.

خلاصه: در محل بحث قبلا - غلیانی موجود نشده تا حکمی و حرمتی محقق شود لذا نمی‌توان حکم غیر موجود و غیر ثابت را استصحاب نمود زیرا یکی از ارکان ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۰ استصحاب - یقین به ثبوت - مختل است.

بیان فساد توهم: توهم مذکور، فاسد است زیرا هر چیزی یک نوع و یک قسم از وجود دارد و «تحقق کل شیء بحسبه».

حکم مطلق، تحقق و وجودش به همان فعلیت و اطلاقش هست اما اگر یک حکم مشروطی داشتیم مثلا مولا گفت: «إن جاءك زید فاکرمه» اما هنوز زید نیامده و مجیء، محقق نشده، آیا بعد از صدور خطاب مذکور، ما هیچ حکمی نداریم به نحوی که وجود «إن جاءك زید فاکرمه» با عدمش مساوی است و آیا همان‌طور که قبل از بیان خطاب فوق هیچ مسأله‌ای و حکمی تحقق نداشت، بعد از صدور خطاب مذکور - قبل از تحقق مجیء زید - هیچ تحوولی به وجود نیامده است؟ یا اینکه نه، خطاب مذکور یک حکمی را ایجاد نموده منتها آن حکم، تعلیقی و معلق بر مجیء زید است؟

واضح است که خطاب مذکور، یک حکم تعلیقی برای ما درست کرده که وجودش به نحو وجود تعلیقی و مشروط هست پس تا زمانی که معلق علیه حاصل نشده، نمی‌توان گفت حکمی وجود ندارد و نمی‌توان گفت دستوری از ناحیه مولا محقق نشده بلکه مولا با خطاب مذکور یک دستور وجوبی صادر کرده که آن فرمان وجوبی معلق و مشروط است لذا اگر کسی توهم کند که تا زمانی که معلق علیه - مجیء زید یا غلیان - تحقق پیدا نکرده اثری از وجود حکم دیده نمی‌شود، آن توهم باطل است بلکه حکم، وجود دارد منتها وجودش به نحو تعلیق است و ما هم که می‌خواهیم آن را استصحاب کنیم، همان وجوب یا حرمت تعلیقی را استصحاب می‌کنیم، همان ثبوت مشروط را ابقاء می‌نمائیم نه ثبوت فعلی را به نحوی که بگوئیم الآن آن حکم - حرمت یا وجوب - محقق است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۱

و بالجملة: یكون الاستصحاب متمما لدلالة الدليل على الحكم فيما أهمل أو أجمل، كان الحكم مطلقا أو معلقا، فبركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة، فيحكم - مثلا - بأن العصير الزبیبی يكون على ما كان عليه سابقا في حال عنبته، من أحكامه المطلقة و المعلقة لو شك فيها، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه [۱].

خلاصه: اگر کسی بگوید چون حکم تعلیقی بهره‌ای از وجود ندارد، لذا نمی‌توان آن را استصحاب نمود، این حرف، باطل است بلکه حکم تعلیقی هم کمال بهره وجودی را دارد، «وجود کل شیء بحسبه» و مکررا گفته‌ایم که در استصحاب، یقین به ثبوت و شک در بقاء لازم داریم و آن دو رکن در استصحاب احکام تعلیقی هم موجود است زیرا یقین به حکم تعلیقی و شک در بقاء آن داریم - به علت اینکه بعضی از حالات و اوصاف موضوع عوض شده - و اختلاف نحوه ثبوت و وجود حکم - از جهت فعلیت و تعلیقیت - مانع جریان استصحاب در احکام تعلیقی نمی‌شود.

[۱] - مصنف، بعد از اثبات جریان استصحاب در احکام تعلیقی متعرض فائده استصحاب می‌شوند که:

همیشه استصحاب به کمک دلیل اجتهادی می‌شتابد و در مواردی که دلیل، دارای اجمال و اهمال است و شامل زمان لاحق نمی‌شود، می‌توان به وسیله استصحاب آن حکم مستفاد از دلیل اجتهادی را نسبت به زمان لاحق ابقاء نمود مثلا دلیلی دلالت می‌کند

که نماز جمعه در عصر حضور، واجب است - نه اینکه وجوب مختص زمان حضور باشد - و نسبت به زمان دیگر، نفی وجوب نمی‌کند اما ما به کمک استصحاب، آن حکم را نسبت به زمان لاحق - عصر غیبت - هم سریان می‌دهیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۲

إن قلت: نعم [۵۷۰]، و لکنه لا - مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حلیته المطلقة [۱].

مثلا اگر فقط ما بودیم و دلیل «العنب اذا غلی یحرم» نمی‌توانستیم از دلیل مذکور، استفاده کنیم که اگر عنب تبدل حالت پیدا کند، و به زیب، مبدل شود باز هم همان حکم را در زمان لاحق دارد لکن به وسیله استصحاب می‌گوئیم اگر عنب حالت یبوست پیدا کند و تبدیل به کشمش شود باز هم همان حکم جریان دارد و خلاصه اینکه تمام احکام مطلقه و معلقه‌ای را که عنب دارد، زیب هم دارد.

مثال برای حکم معلق: «العنب اذا غلی یحرم» و کذا «الزبيب اذا غلی یحرم».

مثال برای حکم مطلق: فرضا کسی مالک صد کیلو انگور بود اما اکنون آن انگورها حالت رطوبت خود را از دست داده و به کشمش مبدل شده و به عللی شک نموده‌ایم که آیا هنوز هم آن فرد، مالک آن انگورهائی هست که به کشمش مبدل شده یا نه در این صورت - در زمان لاحق - ملکیت آن فرد را نسبت به زیب و کشمش، استصحاب می‌کنیم البته واضح است که در فرض مذکور، ملکیت، یک حکم فعلی غیر محدود است و شرط و غایتی هم ندارد و مسأله غلیان در آن مطرح نیست.

[۱] - اشکال: مستشکل می‌گوید ما هم مانند شما - مصنف - استصحاب تعلیقی را جاری می‌دانیم لکن اشکال بسیار مهمی که در آن وجود دارد، این است که دائما استصحاب تعلیقی «معارض» با یک استصحاب تنجیزی است و آن استصحاب

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۳

تعلیقی بر اثر معارضه، بدون نتیجه و فائده است - هر دو استصحاب بر اثر تعارض، تساقط می‌کنند -

بیان ذلک: هنگامی که عنب به زیب، مبدل می‌شود و غلیانی تحقق پیدا نکرده، آن زیب - قبل از غلیان - چه حکمی دارد؟ مسلما حکم آن زیب، حلیت است.

آیا حلیتی که برای زیب قبل از غلیان، ثابت است، حلیت مشروط است یا حلیت مطلق و فعلی؟

بلاشکال آن حلیت، فعلی است و می‌توان آن را مصرف نمود و مثلا - آن را خورد و ... و همچنین عصیر زیبی هم قبل از غلیان دارای حلیت است خلاصه اینکه یک حلیت مطلقه فعلیه برای زیب قبل از غلیان، تحقق دارد حال که غلیان بر آن زیب، عارض شد و ما شک نمودیم که آیا آن حلیت فعلیه مطلقه از بین رفته یا نه، می‌توان نسبت به زیب، حلیت فعلیه مطلقه را ابقاء و استصحاب نمود و گفت:

زیب قبل از غلیان دارای حلیت فعلیه مطلقه بود و الآن که حالت غلیان بر آن، عارض شده، ما شک نموده‌ایم که آیا آن حلیت فعلیه مطلقه به واسطه غلیان از بین رفته یا نه، آن حلیت را ابقاء و استصحاب می‌نمائیم و از طرفی هم شما استصحاب تعلیقی را جاری می‌کنید و می‌گوئید:

همین شیء در زمانی که عنب بود اگر غلیان پیدا می‌کرد، حرام بود و الآن که به زیب، مبدل گشته و حالت غلیان بر آن عارض شده و شک نموده‌ایم که آیا اگر غلیان پیدا کند حرام است یا نه می‌توانیم حکم تعلیقی را استصحاب نمائیم و بگوئیم بعد از غلیان هم حرام است.

خلاصه اینکه: لازمه استصحاب تعلیقی حرمت است - بعد از غلیان - و لازمه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۴

قلت: لا یکاد یضمر استصحابه [۵۷۱] علی نحو کان قبل عروض الحاله التي شك في بقاء حکم المعلق بعده [۵۷۲]؛ ضروره [۵۷۳] أنه [۵۷۴] كان مغنيا بعدم ما علق عليه المعلق، و ما كان كذلك لا یکاد یضمر ثبوته بعده [۵۷۵] بالقطع فضلا عن الاستصحاب؛ لعدم [۵۷۶] المضاده بينهما، فيكونان [۵۷۷] بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا معا بالقطع قبل [۵۷۸] بلا منافاه أصلا، و قضیه ذلك انتفاء الحكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطا للحرمة كان غايه للحلیه، فإذا شك في حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه، شك في حلیته المغیاه لا محاله أيضا، فيكون الشك في حلیته أو حرمة فعلا بعد عروضها متحدا خارجا مع الشك في بقاءه علی ما كان عليه من الحلیه و الحرمة بنحو كانتا عليه، فقضیه استصحاب حرمة المعلقه بعد عروضها الملازم لاستصحاب حلیته المغیاه حرمة فعلا بعد

استصحاب تنجیزی حلیت است- بعد از غلیان- و این دو استصحاب با یکدیگر تعارض و تساقط می کنند به هر حال مستشکل می گوید همیشه استصحاب تعلیقی با یک استصحاب تنجیزی «معارض» است و هر مثال دیگری را هم که مطرح کنید تعارض مذکور در آن برقرار است پس بحث در جریان استصحاب تعلیقی بی فائده و بدون ثمره است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۵

غلیانه و انتفاء حلیته، فإنه قضیه [۵۷۹] نحو ثبوتهما کان بدليلهما [۵۸۰] أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات علی ذوی الألباب، فالتفت و لا تغفل [۱].

[۱]- جواب: محصل کلام مصنف این است که شما اول حکم تعلیقی و تنجیزی را نسبت به عنب تجزیه و تحلیل کنید سپس درباره زیب و جریان استصحاب تعلیقی بحث کنید.

بیان ذلك: در مورد «عنب» با دو دلیل مواجه هستیم:

تردید وجود ندارد که حکم عنب، قبل از غلیان، حلیت است دلیلی دلالت می کند که «العنب حلال» و از طرفی دلیل دیگر می گوید «العنب اذا غلی یحرم» یعنی وقتی حالت غلیان بر عنب، عارض شود، اتصاف به حرمت پیدا می کند لازم به تذکر است که فعلا بحثی درباره استصحاب نمی کنیم و می خواهیم، ببینیم دو حکم ثابت مذکور به چه کیفیت است.

به عبارت دیگر، آن حلیتی که در مورد عنب، ثابت است گرچه حلیت مطلقه است اما آیا آن حلیت، غایت و حدی ندارد و یا اینکه به حدی محدود است؟

وقتی ما دو دلیل مذکور- العنب حلال و العنب اذا غلی یحرم- را ملاحظه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۶

می کنیم، می گوئیم جمع بین آن دو دلیل به این نحو است که بگوئیم:

همان طور که حرمت عنب، معلق بر غلیان است، حلیت عنب هم مغیای به غلیان است یعنی:

«العنب حلال الی ان یغلی» و این مطلب را از «اذا غلی یحرم» استفاده می کنیم زیرا نمی توان گفت «العنب حلال» و هیچ غایت و حدی برای آن، قائل نشد و درعین حال گفت «العنب اذا غلی یحرم» بلکه «العنب اذا غلی یحرم» در دلیل حلیت، تصرف می کند و آن را مغیای می نماید در نتیجه می گوئیم آن حلیتی که برای عنب، ثابت است یک حلیت مغیای است یعنی «العنب حلال الی ان یغلی فاذا غلی فهو حرام».

خلاصه اینکه «حلال» مغیای و «حرام» معلق است.

امّا درباره زیب: هنگامی که شک می‌کنیم که آیا آن حکم تعلیقی حرمت عنب، در زیب ثابت است یا نه، شک و تردید ما به همین جا ختم نمی‌شود و معنای شک در اینکه آیا حرمت معلّقه باقی است یا نه، شک در این جهت هم هست که آیا آن حلیّت مغنّیا بقاء دارد یا نه منتها گاهی که شک می‌کنیم که حلیّت مغنّیا باقی است یا نه از این جهت نیست که احتمال می‌دهیم مثلا خوردن زیب قبل از غلیان حرام باشد بلکه احتمال می‌دهیم که هنگامی که عنب به زیب مبدّل شده، آن حلیّت مغنّیا، غیر محدود باشد یعنی دیگر زیب مطلقا حلال باشد- چه قبل از غلیان و چه بعد از غلیان- بنابراین در مورد زیب، همان‌طور که شک در بقاء حرمت معلّقه داریم، در بقاء حلیّت مغنّیا هم تردید داریم و این دو شک با یکدیگر ملازمند [۵۸۱] و انفکاک از یکدیگر ندارند زیرا نمی‌توان گفت حلیّت مغنّیا برای ما

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۷

روشن و واضح است لکن نسبت به حرمت تعلیقیه‌اش مردّد هستیم اگر حلیّت مغنّیا وجود و عدمش برای ما واضح شد، در حرمت تعلیقی هم هیچ‌گونه شکی برای ما پیدا نمی‌شود پس شک در بقاء حرمت معلّقه، انفکاک از شک در بقاء حلیّت مغنّیا ندارد و هنگامی که این دو انفکاک نداشت به مستشکل پاسخ می‌دهیم که:

شما دو استصحاب را جاری کنید:

یکی استصحاب حرمت تعلیقیه که معنایش این است که زیب بعد از غلیان، حرام است امّا وقتی سراغ استصحاب تنجیزی می‌آئید نمی‌توانید حلیّت غیر محدود را استصحاب کنید چون حلیّت غیر محدود برای شما متیقّن نبود، متیقّن شما عنب است و حلیّت عنب مغنّیای به غلیان است و شما باید همین حلیّت را استصحاب نمائید و اگر حلیّت مغنّیا را نسبت به زیب، استصحاب نمودید، معنایش این است که زیب قبل از غلیان، حلال است و استصحاب حرمت تعلیقی هم می‌گوید زیب بعد از غلیان حرام است «فاین التعارض بین الاستصحابین» چگونه بین دو استصحاب، تعارض برقرار می‌شود؟ این دو استصحاب ملازم، معاضد و مددکار یکدیگرند نه اینکه معارض باشند منتها نکته کلام این است که مستشکل، نسبت به حلیّت، دقت نموده و خیال کرده است که آن حلیّتی را که ما استصحاب می‌کنیم یک حلیّت نامحدود و غیر مغنّیا است درحالی که مسأله زیب، تابع مسأله عنب است و در عنب آن حلیّت، مغنّیا و آن حرمت هم معلّق بوده است و لازمه استصحاب، ثبوت هر دو تکلیف در باب زیب است و آن دو تکلیف با یکدیگر معاضد می‌باشند و هیچ‌گونه تعارض و مانعی برای جریان استصحاب تعلیقی وجود ندارد.

خلاصه: استصحاب تعلیقی کاملا مفید و اثربخش است و اینکه مستشکل گفت استصحاب تعلیقی دائما معارض با استصحاب تنجیزی است کلام درستی نبود و ما

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۸

السادس: لا فرق أيضا بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة [۵۸۲] أو الشريعة السابقة، إذا شك في بقاءه و ارتفاعه بنسخه في هذه الشريعة، لعموم أدلة الاستصحاب [۱].

مفصلا پاسخ او را بیان نمودیم.

تذکر: مرحوم شیخ اعلی الله مقامه الشریف در جواب مستشکل خواسته‌اند یک شک سببی و مسببی درست کنند و بفرمایند شک در بقاء حلیّت فعلیه، مسبب از شک در بقاء حرمت معلّقه است و ...

مصنّف در پایان این بحث و جواب از اشکال مذکور فرموده‌اند:

«كما لا يخفى بادنى التفات على ذوى الالباب فالتفت [۵۸۳] و لا تغفل».

تنبیه ششم استصحاب احکام شرایع سابقه

اشاره

[۱]- تذکر: واضح است که استصحاب درباره احکام شریعت خودمان جاری

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۱۹

و فساد توهم اختلال آرکانه فیما کان المتیقن من احکام الشریعه السابقه لا محاله، اما لعدم یقین بشبوتها فی حقهم [فی حقنا] و إن علم بشبوتها سابقا فی حق آخرین، فلا شک فی بقائها أيضا، بل فی ثبوت مثلها، كما لا یخفی، و اما لليقین بارتفاعها بنسخ الشریعه السابقه بهذه الشریعه، فلا شک فی بقائها حیثند،

می‌شود مثلاً- اگر در بقاء وجوب نماز جمعه- که در شریعت ما در عصر حضور واجب بوده- شک نمائیم، می‌توانیم، بقاء آن را استصحاب نمائیم زیرا «لا تنقض الیقین بالشک» دلالت بر حجیت استصحاب می‌کند. مصنف در این تنبیه فرموده‌اند: همان‌طور که استصحاب در مورد احکام شریعت خودمان جاری می‌شود، نسبت به احکام شرایع سابقه هم جاری می‌شود.

اگر در بقاء و ارتفاع [۵۸۴] حکمی از احکام شریعت سابقه، شک نمائیم، می‌توانیم به استصحاب، تمسک نمائیم زیرا شرایط و ارکان استصحاب- یقین سابق، شک لاحق، وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه و اینکه باید مستصحب حکم شرعی باشد و یا...- کامل است و ادله استصحاب، عمومیت دارد و شامل احکام شرایع سابقه و احکام شریعت خودمان می‌شود. مثلاً- اگر استصحاب بقاء حکمی از احکام شرایع سابقه را جاری نمودیم، نتیجه‌اش این است که ما هم موظف هستیم برطبق آن حکم، عمل کنیم خلاصه اینکه در جریان استصحاب فرقی بین احکام شریعت سابقه و لاحق، وجود ندارد [۵۸۵].

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۰

و لو سلم الیقین بشبوتها فی حقهم [فی حقنا] [۱].

[۱]- توهم: بعضی توهم کرده‌اند که ارکان استصحاب- در محل بحث- مختل است یعنی متوهم گفته است، مسلماً یکی از دو رکن استصحاب- یقین سابق و شک لاحق- مختل است که اکنون به بیان دو اشکال می‌پردازیم.

اشکال اول: شما وقتی در موردی حکمی را استصحاب می‌کنید ابتداء باید در مورد خودتان یقین به ثبوت آن حکم داشته باشید و در بقاء آن، شک نمائید و استصحاب را جاری نمائید یعنی باید آن حکم، نسبت به استصحاب کننده ثابت باشد و یقین به ثبوت حکم در مورد مجری استصحاب، تحقق داشته باشد و نمی‌توان حکمی را که نسبت به دیگران- امت‌های ادیان گذشته- ثابت بوده و ما یقین به ثبوت آن برای خودمان نداریم- بلکه یقین به عدم ثبوت داریم- استصحاب نمائیم.

خلاصه اینکه استصحاب، مقوم به یقین به ثبوت حکم است امّا نه یقین به ثبوت حکم درباره هرکسی بلکه باید من- مجری استصحاب- حکمی را که می‌خواهم استصحاب کنم، یقین به ثبوتش داشته باشم و من که در زمان شریعت سابقه و جزء امت شریعت گذشته نبودم و نسبت به خودم یقین به ثبوت ندارم و چون یقین به ثبوت ندارم چطور می‌توانم عنوان شک در بقاء، ترتیب دهم درحالی که معنای شک در بقاء این است که یقین به ثبوت پیدا کرده باشم.

سؤال: پس شک ما در چه چیز است؟

جواب: شک ما صورتاً شک در بقاء هست ولی باطنا و در واقع، شک در ثبوت مثل آن احکام است و اصالة عدم الحدوث در

موردش جاری می‌شود.

اینک طبق متن کتاب باید اشکال دوّم را بیان کنیم اما ترتیب کتاب را رعایت نمی‌نمائیم و جواب اشکال مذکور را بیان می‌کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۱

و ذلك [۵۸۶] لأنّ الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت محقّقه وجوداً أو مقدّره، كما هو قضیه القضايا المتعارفة المتداوله، و هي قضايا حقیقیه، لا- خصوص الأفراد الخارجیه، كما هو قضیه القضايا الخارجیه، و إلا لما صحّ الاستصحاب في الأحكام الثابته في هذه الشریعه، و لا النسخ بالنسبه إلى غير الموجود في زمان ثبوتها، كان [۵۸۷] الحكم في الشریعه السابقه ثابتاً لعامه أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد، و كان [۵۸۸] الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشریعه لغير من وجد في زمان ثبوتها [۱].

[۱]- بیان فساد توهم: قبل از پاسخ اشکال مذکور متذکر می‌شویم که ما چندین قسم «قضیه» داریم از جمله:

۱- قضیه طبیعیّه: موضوع آن قضیه «نفس الطبیعه» است به نحوی که اشخاص در آن ملحوظ نمی‌باشند و ممکن هست که حکمی را برای کلی به نحو قضیه طبیعیّه بیان کنند.

۲- قضیه خارجیه: که موضوع این نوع قضایا، اشخاص معینی هستند به عبارت دیگر، موضوع قضایای خارجیه، افراد موجود- محقّقه الوجود- هستند مانند «اکرم هؤلاء العشره» یعنی حکم- و جوب اکرام- مربوط به افراد خاصی هست که در زمان ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۲

صدور و تشریح آن حکم، موجود بوده‌اند و آن حکم به دیگران سرایت نمی‌کند.

۳- قضیه حقیقیه: موضوع قضیه مذکور، خصوص افراد موجود- در حین تشریح و بیان حکم- نیستند بلکه موضوع قضایای حقیقیه، کلّ فرد- و کلّ مصداق- هست که بر افرادی که هنگام صدور آن حکم، موجود بوده‌اند، صادق است و بر کسانی هم که بعداً موجود می‌شوند صادق است- شامل افراد محقّقه الوجود و مقدّره الوجود می‌شود- مانند «... لِلّٰهِ عَلٰی النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنَ اسْتِطَاعَ اِلَيْهِ سَبِيْلًا وَ مَنْ كَفَرَ فَاِنَّ اللّٰهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِيْنَ» [۵۸۹].

خلاصه: در قضایای طبیعیّه، حکم بر کلی و نفس طبیعت، در قضایای خارجیه بر افراد موجود و در قضایای حقیقیه بر مطلق افراد، اعمّ از محقّق و مقدّر، مترتب می‌شود.

اکنون به توضیح جواب مصنّف، نسبت به اشکال اوّل [۵۹۰] می‌پردازیم: واقع مطلب، این است که قوانین و احکام هر شریعت به نحو قضیه حقیقیه- نه قضیه خارجیه- ثابت است یعنی تکالیف هر شریعتی متوجه افراد شده، منتهی نه خصوص اشخاصی که در آن زمان- مثلاً در زمان حضرت عیسی (ع)- موجود بوده‌اند بلکه آن احکام، شامل تمام افراد الی یوم القیامه می‌شود و لذا دیگر ایراد مستشکل هم وارد نیست و به او پاسخ می‌دهیم که ما یقین به ثبوت احکام تورات و انجیل در مورد خودمان داریم یعنی اگر شریعت مقدّس اسلام نمی‌آمد و نسخی تحقّق پیدا نمی‌کرد، آن احکام تا روز قیامت باقی بود ولی چون شریعت حقّه اسلام

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۳

به‌عنوان نسخ آن شرایع آمده و آن احکام را نسخ کرده، اگر در یک مورد، شکی بر ما عارض شود می‌توان گفت که ما یقین به ثبوت و شک در بقاء داریم و می‌توانیم استصحاب را جاری کنیم.

قوله: «و الا لما صحّ الاستصحاب في الاحكام الثابته في هذه الشریعه».

اگر احکام به نحو قضیه حقیقیه ثابت نبودند، بلکه به نحو قضیه خارجیه ثابت بودند [۵۹۱]، لازمه‌اش این بود که مثلاً ما نتوانیم در شریعت خودمان استصحاب و جوب نماز جمعه نمائیم زیرا آن نماز جمعه‌ای که واجب بوده، مربوط به عصر حضور معصوم (ع)

بوده و من و شما در آن زمان نبودیم پس یقین به ثبوت در مورد خودمان نداریم تا آن را استصحاب کنیم درحالی که شما هم - مستشکل - این مناقشه را قبول ندارید و واضح است که علتش هم این است که احکام به نحو قضیه حقیقه ثابت است. قوله: «و لا النَّسخ بالنَّسبۃ الی غیر الموجود فی زمان ثبوتها» - ای ثبوت الشریعه او الاحکام - اگر احکام به نحو قضایای حقیقه، ثابت نباشند، بلکه به نحو قضایای خارجیّه، ثابت باشند، لازمه دیگری هم دارد که نمی‌توان به آن ملتزم شد.

بیان ذلک: می‌توانیم بگوئیم شریعت اسلام، نسبت به کسانی که در زمان حضرت عیسی (ع) بودند، عنوان ناسخیت دارد اما مثلا «سلمان» که حضرت عیسی را درک نکرده چگونه می‌توان گفت دین اسلام نسبت به او - سلمان - ناسخ شریعت قبل است آیا احکام شریعت عیسی (ع) برای سلمان که فرضا سیصد سال با زمان ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۴

و الشریعه السابقه و ان کانت منسوخه بهذه الشریعه. یقینا، إلا أنه لا یوجب الیقین بارتفاع احکامها بتمامها ضروره أن قضیه نسخ الشریعه لیس ارتفاعها کذلک، بل عدم بقائها بتمامها [۱].

عیسی (ع) فاصله داشته، ثابت بوده است و آیا سلمان می‌تواند به شریعت اسلام، عنوان ناسخیت شریعت قبل را بدهد؟ بلکه باید بگوئیم احکام دین حضرت عیسی (ع) مختص کسانی بوده است که در زمان آن حضرت بوده‌اند. مصنف دو مؤید ذکر کردند که احکام به نحو قضایای حقیقه، ثابت است نه خارجیّه.

[۱] - اشکال دوم ۵۹۲]: اکنون اشکال دیگری که در مورد استصحاب احکام شرایع سابقه است بیان می‌کنیم.

بیان ذلک: اگر شریعتی نسخ شد، معنایش این است که احکام آن شریعت از بین رفته و به وسیله شریعت لاحق، احکام جدیدی بیان شده پس شما چگونه می‌گوئید که:

شریعت قبلی نسخ شده و ما یقین به نسخ داریم و مع ذلک در بقای حکمی از احکام شریعت سابقه تردید داریم. شک در بقاء حکم با یقین به نسخ و با حقیقت شریعت لاحق سازگار نیست چگونه می‌شود که ما به حقیقت شریعت لاحق معتقد باشیم، و آن را ناسخ شریعت قبلی بدانیم و درعین حال، احتمال بدهیم بعضی از احکام شریعت قبلی در دین ما هم باقی باشد - و لو اینکه از اشکال اول صرف نظر

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۵

و العلم إجمالا بارتفاع بعضها إنما یمنع عن استصحاب ما شک فی بقائه منها، فیما إذا کان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالا، لا فیما إذا لم یکن من أطرافه، کما إذا علم بمقداره تفصیلا، أو فی موارد لیس المشکوک منها، و قد علم بارتفاع ما فی موارد الأحکام الثابته فی هذه الشریعه [۱].

نمائیم و بگوئیم یقین به ثبوت داریم -

پاسخ اشکال دوم: لازمه اینکه یک شریعت، احکام شریعت قبل را نسخ کند، این نیست که تمام احکام شریعت قبل را از بین ببرد به نحوی که حتی یک حکم از احکام شریعت قبلی باقی نباشد و اگر معنا و لازمه نسخ، این است که شریعت لاحق، تمام احکام شریعت سابقه را نسخ نماید پس چرا خداوند متعال در قرآن مجید فرموده است:

«یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلكم لعلکم تتقون» [۵۹۳].

و چرا بعضی از روایات ما می‌گویند در هیچیک از شرایع قبل، شرب خمر، حلال نبوده است. خلاصه اینکه معنای نسخ، این نیست

که تمام احکام شریعت قبل از بین برود بلکه نباید تمام احکام شریعت سابقه باقی باشد چون اگر تمام احکام شریعت قبلی در شریعت بعدی باقی باشد، عنوان نسخ، صادق نیست بلکه صدق نسخ به این است که مثلاً پنجاه درصد یا شصت درصد از احکام شریعت قبلی نسخ شود پس نه لازم است که صددرصد احکام شریعت سابقه از بین برود و نه معنا دارد که تمام احکام شریعت قبلی باقی باشد.

[۱]- اشکال: شما علم اجمالی دارید که فرضاً پنجاه درصد از احکام شریعت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۶

حضرت عیسی (ع) نسخ شده و معنای نسخ هم این است که خلاف آن احکام، ثابت شده لذا با وجود علم اجمالی مذکور اگر در موردی در بقاء حکمی شک کردید، حقّ اجرای استصحاب ندارید زیرا کسی که علم اجمالی به نقض و انتقاض حالت سابقه پیدا کرده، نمی‌تواند و نباید استصحاب، جاری نماید.

خلاصه اینکه ما از شما می‌پذیریم که لازمه نسخ، این نیست که تمام احکام شریعت سابقه از بین برود اما شما هم با وجود علم اجمالی، حقّ اجرای استصحاب ندارید.

جواب: مصنف فرموده‌اند در موردی استصحاب، جاری می‌کنیم که علم اجمالی، مطرح نباشد و دو صورت برای آن تصوّر نموده‌اند:

الف: ما علم اجمالی داریم که مثلاً از صد حکم شریعت حضرت عیسی (ع) پنجاه حکم آن نسخ شده و آن موارد را مشخص کرده‌ایم یعنی علم اجمالی ما به علم تفصیلی منحل شده، و اکنون شک و تردید ما نسبت به حکم پنجاهویکم است- که از دایره علم اجمالی، خارج است- و می‌خواهیم بررسی کنیم که آیا آن حکم، تغییری پیدا کرده است یا نه در این صورت می‌توانیم نسبت به آن، استصحاب، جاری کنیم- بعد از انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی مانعی از جریان استصحاب وجود ندارد- خلاصه: مانعیت علم اجمالی را قبول داریم لکن کلام را در موردی فرض می‌کنیم که علم اجمالی به علم تفصیلی یا به یک علم اجمالی صغیر منحل شده است.

ب: در مواردی احکام شریعت سابقه را استصحاب می‌کنیم که آن مشکوک اصلاً- و از ابتدا- جزء اطراف علم اجمالی نبوده مثلاً علم اجمالی داریم که در احکام ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۲۷

ثم لا یخفی أنّه یمکن إرجاع ما أفاده شیخنا العلامة- أعلى الله فی الجنان مقامه- فی الذّب عن اشکال [فی ذب اشکال تغایر الموضوع فی هذا الاستصحاب من الوجه الثانی إلی ما ذکرنا، لا ما یوهمه ظاهر کلامه، من أنّ الحکم ثابت للکلی كما أنّ المملکیه له فی مثل باب الزکاة و الوقف العام، حیث لا مدخل للأشخاص فیها؛ ضرورة أنّ التکلیف و البعث أو الزجر لا یکاد یتعلّق به کذلک، بل لا بدّ من تعلّقه بالأشخاص، و کذلک الثواب أو العقاب المترتب علی الطاعة أو المعصیة، و کان غرضه من عدم دخل الأشخاص عدم أشخاص خاصّة [۱].

عبادات، نسخ واقع شده اما در باب معاملات نسبت به نسخ، یقینی نداریم لذا استصحاب را در احکام معاملات جاری می‌نمائیم- در صورت شک و تردید-

خلاصه: در دو فرض مذکور مانعی از جریان استصحاب، وجود ندارد.

[۱]- مصنف، کلام شیخ اعظم «ره» را مورد نقد و بررسی قرار داده‌اند لذا لازم است که ابتدا عین کلام مرحوم شیخ را از کتاب رسائل نقل کنیم:

«الامر الخامس أنه لا فرق في المستصحب بين ان يكون حكما ثابتا في هذه الشريعة ام حكما من احكام الشريعة السابقة اذا مقتضى موجود و هو جريان دليل الاستصحاب و عدم ما يصلح مانعا عدا امور (منها) ما ذكره بعض المعاصرين من ان الحكم الثابت في حق جماعة لا- يمكن اثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع فان ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه و لذا يتمسك في تسريه الاحكام الثابتة للحاضرين او الموجودين الى الغائبين او المعدومين بالاجماع و الاخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب و فيه (اولا) انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين فاذا حرم في حقه شيء سابقا و شك في بقاء الحرمة في
إيضاح الكفایه، ج ۵، ص: ۴۲۸

الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب [اذ الموضوع واحد و يتم الحكم في الباقي بقيام الضرورة على اشتراك اهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة] اصلا و فرض انقراض جميع اهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر بل غير واقع (و ثانيا) ان اختلاف الاشخاص لا يمنع عن الاستصحاب و الا لم يجر استصحاب عدم النسخ و حله ان المستصحب هو (الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخاصهم فيه) فان الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض اهل الشريعة الاولى...».

شیخ اعظم «ره» اشکال اولی را که ما در باب جريان استصحاب احکام شرايع سابقه بيان کردیم، نقل کرده و دو جواب برای آن بیان نموده‌اند:

خلاصه آن اشکال: در استصحاب احکام شرايع سابقه، وحدت قضیّتين برقرار نیست بلکه تغاير موضوع مطرح است یعنی کسانی که احکام شرايع سابقه برایشان ثابت بوده غير از من و شما بوده‌اند یعنی من و شما یقین به ثبوت حکم در مورد خودمان نداریم لذا نمی‌توانیم استصحاب هم جاری نمائیم زیرا در باب استصحاب یقین به ثبوت حکم در مورد مجری استصحاب لازم است و حکمی که برای دیگران ثابت بوده- در شریعت سابقه- و من یقین به ثبوت آن ندارم، نمی‌توانم استصحاب نمایم.

مرحوم شیخ برای اشکال مذکور دو جواب بیان نموده‌اند که محصل آن را بیان می‌کنیم:

الف [۵۹۴]: احکام هر شریعت برای «کلی» ثابت است [۵۹۵] نه برای اشخاص- در ثبوت

إيضاح الكفایه، ج ۵، ص: ۴۲۹

احکام کلیه، اشخاص مطرح نیستند- و احکام و مقررات برای عنوان کلی ثابت شده و این مطلب نه تنها مربوط به شریعت ما بلکه در شرايع قبلی هم مطلب، همین‌طور بوده، پس اگر ما شک نمودیم که فلان حکم ثابت در شریعت حضرت عیسی «ع» درباره ما هم ثابت است یا نه در حقیقت، مرجع شک ما این است که آیا حکم ثابت برای کلی و برای طبیعی انسان بقاء دارد یا نه- یقین به ثبوت حکم نسبت به کلی انسان و شک در بقاء حکم نسبت به کلی انسان داریم-

مصنف دو تنظیر بیان نموده‌اند که در ظاهر به حمایت از کلام شیخ اعظم ولی در واقع مقدمه‌ای بر ردّ فرمایش ایشان است.

ثبوت ملکیت برای کلی در بعضی از ابواب فقه از جمله در مورد زکات دیده می‌شود مانند آیه شریفه:

«إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ...» [۵۹۶].

در آیه مذکور، ملکیت فقراء نسبت به زکات بیان شده است.

کدامیک از فقراء مالک زکات هست؟

کلی و طبیعی فقیر مالک زکات هست بدون اینکه اشخاص و هر فقیر خاصی در مالکیت مذکور، دخالت داشته باشد به نحوی که مثلا عنوان اشتراک و اشاعه، تحقق داشته باشد که مثلا یک تن گندم زکاتی را ده‌هزار فقیر در آن شریک باشند.

و همچنین در باب وقف عام، اگر چیزی را برای علماء یا فقراء وقف نمودند، معنایش این نیست که برای هر عالمی سهمی از آن

مال موقوفه به صورت اشاعه هست بلکه معنایش این است که «کلی» مالک است خلاصه اینکه در باب ملکیت

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۰

«کلی» می تواند مالک باشد.

مصنّف فرموده‌اند اگر ما بیان شیخنا العلماء- اعلى الله فى الجنان مقامه- را «بظاهره» بخواهیم باقی بگذاریم، ناتمام است زیرا در احکام و قوانین، عنوان بعث و زجر و عنوان منبث کردن و منزجر کردن مکلف نسبت به مأمور به و منهی عنه مطرح است یعنی شارع مقدّس به وسیله قانون، مکلف را تحریک به اتیان مأمور به و ترک منهی عنه می کند و به دنبال قانون، اطاعت و عصیان، تحقّق پیدا می کند و سپس استحقاق ثواب و عقاب و بهشت و دوزخ، محقّق می شود آیا این مسائل، نسبت به کلی انسان، قابل تصوّر است؟ آیا مولا «کلی» را بعث و زجر می کند و آیا مولا مایل است که کلی اطاعت کند و بر کلی عقاب و ثواب می دهد؟

اصلا نسبت به کلی، بعث و زجر، تصوّر نمی شود بلکه فرد و شخص است که می تواند منبث شود و اطاعت کند و شخص، ثواب و عقاب را مستحق می شود لذا چون ظاهر کلام مرحوم شیخ برای مصنّف قابل قبول نبوده، درصدد توجیه کلام شیخ اعظم برآمده‌اند که:

اگر مقصود مرحوم شیخ از ثبوت تکالیف برای «کلی» این است که آن احکام برای کلی و به نحو قضیه طبیعیه، ثابت است ما کلام ایشان را نمی پذیریم و علتش را هم اخیرا بیان کردیم.

اما اگر مقصود ایشان این بوده که افرادی که در آن زمانها بوده‌اند- موجودین- خصوصیتی نداشته‌اند بلکه همه افراد نسبت به این قوانین مشترک هستند که در حقیقت، ثبوت احکام هر شریعت به نحو قضیه حقیقیه است در این صورت ما کلام مرحوم شیخ را می پذیریم و این همان جوابی است که ما مفصلا در مقام جواب از

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۱

فافهم [۵۹۷] [۱].

و أما ما أفاده من الوجه الأوّل، فهو و إن كان وجيها بالنسبة إلى جريان الاستصحاب فى حقّ خصوص المدرک للشّریعتین، إلا أنه غیر مجد فى حقّ غیره من المعدومین، و لا یکاد يتمّ الحکم فیهم، بضروره اشتراک أهل الشّریعة الواحدة أيضا، ضروره أنّ قضیه الاشتراک لیس إلا أنّ الاستصحاب حکم کلّ من کان علی یقین فشکّ، لا أنّه حکم الكلّ و لو من لم یکن كذلك بلا شکّ، و هذا واضح [۲].

اشکال اوّل بیان کردیم.

[۱]- اشاره به این است که توجیه مذکور، خلاف ظاهر کلام شیخ اعظم «ره» است.

[۲]- ب ۵۹۸]: جواب دیگری را که مرحوم شیخ از اشکال [۵۹۹] جریان استصحاب احکام شرایع سابقه داده‌اند، این است که:

برای اجرای استصحاب احکام شرایع سابقه فردی را در نظر می گیریم که هم شریعت سابقه و هم شریعت لاحق را درک کرده باشد.

ما به عنوان مثال، فرض مسئله را در مورد «سلمان» بیان می کنیم که: [۶۰۰]

ایضاح الکفایه؛ ج ۵؛ ص ۴۳۱

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۲

سلمان هم شریعت اسلام را درک کرده و هم شریعت سابق بر آن را اگر سلمان تردید کند که فلان حکمی که مثلا در شریعت

حضرت عیسی ثابت بوده، آیا باقی است یا نه؟ در این صورت آیا مانعی از اجرای استصحاب وجود دارد؟ و اشکال شما که نسبت به سلمان، وارد نیست زیرا او مدرک شریعت حضرت عیسی (ع) بوده و آن حکم در مورد او ثابت بوده، اکنون هم که در زمان شریعت حقّه اسلام بسر می‌برد، و در بقاء حکمی شک نموده است، می‌تواند بقاء آن حکم شریعت حضرت عیسی (ع) را استصحاب نماید.

سؤال: بعد از گذشت هزار و چهارصد سال اگر درباره سلمان، استصحاب جاری شود، چه ارتباطی به ما دارد؟
جواب: اگر استصحاب درباره سلمان جاری شد، آنگاه می‌گوئیم به دلیل اینکه در شریعت اسلام احکام مربوط به ما با احکام سلمان، متحد است، همان حکمی که به وسیله استصحاب در مورد سلمان ثابت شده برای ما هم ثابت است و از راه ضرورت اشتراک احکام بین ما و سلمان، اشکال، حل می‌شود.

اینک مصنف، جواب دوم مرحوم شیخ را نقد و بررسی می‌نماید که: اگر مقصود شما این است که استصحاب درباره فردی که دو شریعت را درک کرده- مانند سلمان- جاری می‌شود ما هم این مطلب را قبول داریم که مثلاً در مورد سلمان که مدرک شریعتین است، استصحاب، جاری می‌شود.

اما اگر مقصودتان این است که حکمی که برای سلمان به وسیله استصحاب، ثابت شده، برای دیگران- کسانی که مدرک شریعتین نیستند- هم ثابت است، ما این مطلب را از شما نمی‌پذیریم.

سؤال: از چه طریقی می‌گوئید حکمی که برای سلمان به وسیله استصحاب ثابت
ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۳

شده، در مورد ما هم که مدرک یک شریعت هستیم، ثابت است؟

جواب: از طریق ضرورت اشتراک احکام، بین ما و سلمان.

مصنف فرموده‌اند در محلّ بحث در قاعده اشتراک، خلطی واقع شده و آن این است که:

قاعده اشتراک می‌گوید استصحاب، اختصاص به سلمان ندارد اما لازمه قاعده اشتراک این، نیست که اگر ما یقین و شک نداشتیم، بتوانیم استصحاب جاری نمائیم

مثلاً- اگر مجتهدی در بقاء وجوب نماز جمعه، شک کرد و در نتیجه، او بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمود، آیا شما طبق قاعده اشتراک، آن حکم استصحابی را در مورد دیگران هم ثابت می‌دانید؟ خیر

چرا اگر یک مجتهد، استصحاب وجوب نماز جمعه را جاری کرد، نسبت به دیگران آن حکم را ثابت نمی‌دانید؟

علتش این است که: گرچه ادله استصحاب- لا- تنقض الیقین بالشک- یک حکم عمومی است اما معنای عمومیت یک حکم، این نیست که من و شما هم که فرضاً یقین و شک نداریم، بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

پس همان‌طور که اگر مجتهدی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب کرد، شما با قاعده اشتراک، آن وجوب را در مورد دیگران، ساری و جاری نمی‌دانید، همان‌طور هم اگر فرضاً سلمان، استصحابی را جاری کرد، شما نمی‌توانید با تمسک به قاعده اشتراک، آن حکم را در مورد افراد دیگری که یقین و شک ندارند، جاری بدانید.

خلاصه: جواب دوم مرحوم شیخ ناتمام است و جواب صحیح همان بود که ما بیان کردیم و گفتیم احکام به نحو قضیه حقیقیه ثابت هست و چون به نحو قضیه

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۴

الشیاع: لا- شبهه فی أنّ قضیه أخبار الباب هو إنشاء حکم مماثل للمستصحب فی استصحاب الأحکام، و لأحكامه فی استصحاب الموضوعات [۱].

حقیقه، ثابت است، پس یقین به ثبوت و شک در بقاء می‌تواند مطرح باشد و مانعی از جریان استصحاب در احکام شرایع سابقه وجود ندارد.

تنبیه هفتم اصل مثبت

اشاره

[۱]- بحث ما در این تنبیه که یکی از مباحث بسیار مهم استصحاب است درباره حجّیت یا عدم حجّیت اصل مثبت است. مصنّف، قبل از بیان اصل مطلب، متذکّر دو موضوع شده‌اند:

۱- بیان مقتضای اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب ۲- لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن.

مقتضای اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب چیست

مکرراً بیان کرده‌ایم که گاهی استصحاب در حکم جاری می‌شود و گاهی در موضوع.

مقتضای اخبار- لا تنقض الیقین بالشک- دالّ بر حجّیت استصحاب این است که:

در مواردی که استصحاب در حکم، جاری می‌شود، شارع مقدّس در زمان

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۵

لا-حق، یک حکم، مماثل با مستصحب، انشاء می‌کند مثلاً وقتی ما در عصر غیبت، بقاء و جوب نماز جمعه را استصحاب می‌کنیم،

معنایش این است که یک وجوب ظاهری از اخبار باب استفاده می‌شود و گویا شارع چنین فرموده است: «اذا شککت فی بقاء

وجوب صلاة الجمعة يجب عليك صلاة الجمعة» یعنی شارع، برای نماز جمعه یک حکم ظاهری جعل می‌کند [۶۰۱].

خلاصه: نتیجه استصحاب جاری در احکام شرعی این است که در زمان لا-حق، یک حکم، مماثل با مستصحب به‌عنوان حکم

ظاهری برای فرد شاک در بقاء، جعل می‌شود.

در مواردی که استصحاب در موضوع جاری می‌شود، شارع مقدّس حکمی را جعل می‌کند منتها حکمی که مماثل با حکم

مستصحب است.

قبلاً هم اشاره کرده‌ایم که در مواردی که استصحاب در موضوع، جاری می‌شود، باید آن موضوع، دارای حکم شرعی باشد و اگر

فاقد حکم شرعی باشد، نمی‌توان نسبت به آن، استصحاب، جاری نمود زیرا «لا-تنقض الیقین بالشک» در تکوینیات، دخالت

نمی‌کند و مفادش این نیست که اگر در بقاء یک امر تکوینی تردید داشتید، بنا بگذارید که آن امر تکوینی باقی است بلکه «لا

تنقض» حکمی را در محدوده تشریح و قانون‌گذاری بیان می‌کند لذا اگر استصحاب در موضوع، جاری شد باید آن موضوع دارای

اثر و حکم شرعی باشد آن‌وقت شارع در زمان لا-حق، یک حکم شرعی مماثل با آن، انشاء می‌کند.

مثال: روز جمعه یقین به عدالت زید داشتم و روز شنبه در بقاء عدالت او تردید

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۶

كما لا شبهة فی ترتیب ما للحکم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعیة و العقلیة [۱].

نمودم و در نتیجه، بقاء عدالت زید را استصحاب نمودم که در این صورت، مجعول شرعی، مماثل احکام عدالت واقعیه است [۶۰۲]

مانند جواز اقتداء به او، قبول شهادت او و ...

خلاصه: شارع در مواردی که استصحاب در حکم، جاری می‌شود یک حکم مماثل با مستصحاب و در مواردی که استصحاب در موضوع، جاری می‌شود یک حکم - یا احکامی - مماثل با حکم مستصحاب جعل می‌کند.

لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقن

[۱]- گفتیم مقتضای اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب، جعل حکم مماثل است مثلاً- وقتی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودیم، از اخبار باب، استفاده می‌کنیم که نماز جمعه در زمان لاحق، دارای وجوب ظاهری است و هنگامی که نماز جمعه در زمان لاحق دارای وجوب ظاهری بود، باید آثار شرعی آن را مترتب نمائیم مثلاً اگر نذر کرده باشیم که چنانچه نماز جمعه در عصر غیبت، واجب باشد، صد درهم صدقه می‌دهیم، در این صورت، وجوب تصدّق، ثابت است و همچنین لازم است که آثار عقلی آن را مترتب نمائیم مثلاً- وقتی نماز جمعه، دارای وجوب ظاهری بود آیه شریفه «یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...» [۶۰۳] می‌گوید باید از آن حکم پیروی و اطاعت کنید البتّه آیه مذکور به حکم عقل، ارشاد ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۷

و إنّما الإشکال فی ترتیب الآثار الشرعیة المترتبة علی المستصحاب بواسطه غیر شرعیة عادیة کانت أو عقلیة [۱].

دارد و عقل حکم می‌کند که اطاعت آن حکم، واجب و موجب استحقاق ثواب و مخالفتش حرام و باعث استحقاق عقوبت است. خلاصه: با اجرای استصحاب باید آثار شرعی و عقلی متیقن را اعمال نمود.

آیا استصحاب [۶۰۴] مثبت حجّت است یا نه اصل مثبت حجّیت دارد یا نه

[۱]- اکنون بحث مربوط به اصل مثبت را شروع می‌کنیم.

سؤال: ما شنیده‌ایم که با اجرای استصحاب نمی‌توان لوازم عقلی و عادی را مترتب نمود درحالی که مصنّف فرمودند با اجرای استصحاب، آثار شرعی و عقلی مستصحاب را باید اعمال نمود یعنی با جریان استصحاب، آثار عقلی و شرعی مستصحاب ثابت می‌شود.

جواب: با اجرای استصحاب اگر نفس حکم، دارای اثر عقلی یا شرعی باشد، باید آن را پذیرفت [۶۰۵] مثلاً- وقتی بقاء وجوب نماز جمعه را استصحاب می‌کنیم و شارع هم تأیید می‌کند که نماز جمعه، دارای وجوب ظاهری است در این صورت، نعوذ باللّه شارع درصدد فریب دادن ما نیست بلکه وقتی نماز جمعه در عصر غیبت واجب بود، عقل حکم می‌کند که باید نسبت به آن اطاعت نمود. اگر به دنبال اجرای استصحاب، آثار شرعی و عقلی مستصحاب، مترتب نشود پس فائده اجرای آن

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۳۸

استصحاب چه خواهد بود.

اینکه شنیده‌اید با اجرای استصحاب نمی‌توان لوازم عقلی و عادی را ثابت نمود این است که:

اگر موضوعی را استصحاب کنیم و آن موضوع مستقیماً دارای اثر شرعی باشد، در این صورت مسلماً با اجرای استصحاب باید آن اثر شرعی را بر مستصحاب، مترتب نمود مانند استصحاب عدالت زید که اثر شرعی آن جواز اقتداء به او است و یا استصحاب حیات زید که از جمله اثرات آن، حرمت تقسیم اموالش و حرمت تزویج زوجه‌اش می‌باشد.

امّا گاهی موضوعی را که استصحاب می‌کنیم مستقیماً دارای اثر شرعی نیست بلکه دارای یک لازم عادی است [۶۰۶] که اگر آن

لازم عادی ثابت شود، دارای یک اثر شرعی است یعنی اثر شرعی، مع الواسطه، اثر موضوع و مستصحب است. فرض مذکور از جمله فرضی است که محل بحث ما هست و باید بررسی کرد که آیا استصحاب می‌تواند آن لازم عادی را ثابت نماید و آیا استصحاب می‌تواند اثر شرعی مترتب بر لازم عادی را ثابت کند یا نه؟

مثلاً نبات لحيه، لازمه حیات کودکی است که مدت بیست سال از نظر غائب شده، حال اگر ما بعد از گذشت بیست سال نسبت به او استصحاب حیات، جاری نمودیم، آیا می‌توانیم بگوئیم پس او دارای لحيه هم هست و چون پدرش نذر کرده که «اگر فرزندم دارای لحيه شود، صد درهم صدقه می‌دهم» پس باید به نذر خود عمل کند؟

إيضاح الكفایه، ج ۵، ص: ۴۳۹

و منشؤه أن مفاد الأخبار: هل هو تنزيل المستصحب و التبعده به وحده؟

بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا- واسطه، أو تنزیهه [۶۰۷] بلوازمه العقلیه أو العادیه؟ كما هو الحال فی تنزيل مؤدیات الطرق و الأمارات، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر و لو بالواسطه؟ بناء على صحه التزیل [۶۰۸] بلحاظ أثر الواسطه أيضا [۶۰۹] لأجل أن أثر الأثر أثر.

و ذلك [۶۱۰] لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه، لم

و گاهی آن مستصحب و موضوع مستقیماً دارای اثر شرعی نیست بلکه دارای یک لازم عقلی است که اگر آن لازم عقلی ثابت شود، واجد یک اثر شرعی است که اثر شرعی مع الواسطه، اثر موضوع و اثر مستصحب است [۶۱۱].

إيضاح الكفایه، ج ۵، ص: ۴۴۰

یترتب علیه ما كان مترتباً علیها، لعدم إحرازها حقیقه و لا تعبداً، و لا یكون تنزیله بلحاظه، بخلاف ما لو كان تنزیله بلوازمه، أو بلحاظ ما یعم آثارها، فإنه یترتب باستصحابه ما كان بوساطتها و التحقیق [۶۱۲] أن الأخبار إنما تدل على التبعده بما كان على یقین منه فشك، بلحاظ ما لنفسه من آثاره و أحكامه، و لا دلالة لها بوجه على تنزیله بلوازمه التي لا یكون كذلك [۶۱۳]، كما هی محل ثمره الخلاف، و لا على تنزیله بلحاظ ما له مطلقاً و لو بالواسطه، فإن المتیقن إنما هو لحاظ آثار نفسه، و أما آثار لوازمه فلا دلالة هناك على لحاظها أصلاً، و ما لم یثبت لحاظها بوجه أيضا لما كان وجه لترتيبها علیه باستصحابه، كما لا یخفی [۱].

خلاصه: در اصل مثبت این گونه آثار و لوازم عادی و عقلی مطرح است که آیا با اجرای استصحاب می‌توان آنها را ثابت نمود یا نه- مستقیماً اثر شرعی بر موضوع و مستصحب مترتب نشده، به نحوی که مشروحاً توضیح دادیم- و آیا از ادله حجیت استصحاب می‌توان این مطلب را استفاده نمود و گفت اصل مثبت هم حجیت دارد یا اینکه در استصحاب فقط آثار شرعی و عقلی که بر نفس مستصحب- بدون واسطه- مترتب می‌شود، حجیت دارد.

[۱]- اکنون که در بحث اصل مثبت، محل نزاع، مشخص شد، باید بررسی کنیم که آیا اصل مثبت، حجیت دارد یا نه. ضمناً در توضیح متن کتاب، ترتیب را رعایت نمی‌کنیم.

لازم به تذکر است که عبارات متن از مطالب آن دقیق‌تر است لذا در بعضی از موارد، توضیحاتی درباره متن و جملات آورده‌ایم.

إيضاح الكفایه، ج ۵، ص: ۴۴۱

منشأ اشکال در حجیت یا عدم حجیت استصحاب مثبت چیست؟

برای بررسی منشأ اشکال مذکور باید دید مفاد اخبار باب- لا تنقض الیقین بالشک- چیست؟

مصنّف، سه احتمال در این مورد بیان نموده‌اند:

۱- قوله: «و منشؤه ان مفاد الاخبار هل هو تنزيل المستصحب و التّعبّد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الاثر بلا واسطه». مفاد اخبار باب، تعبّد به بقاء مستصحب به لحاظ آن اثر شرعی است که «بلاواسطه» بر «مستصحب» مترتب می‌شود- نه مع الواسطه- مثلا با استصحاب حیات زید می‌گوئیم حرام است که اموال او را تقسیم نمود اما نمی‌توان گفت- بعد از گذشت بیست سال- دارای لَحیه هم هست پس باید به نذر عمل نمود و صدقه داد تذکّر اول: در احتمال مذکور دو نکته، اهمّیت فراوان دارد که با گیومه مشخص نموده‌ایم.

تذکّر دوّم: واضح است که بنا بر احتمال مذکور نمی‌توان با اجرای استصحاب، آثار شرعی مترتب بر لوازم عقلی یا عادی مستصحب را ثابت نمود. ضمنا مصنّف فرموده‌اند تحقیق مطلب این است که مفاد اخبار باب، همین احتمال اول است [۶۱۴] نه احتمال دوّم و سوّمی که اکنون بیان خواهیم کرد.

۲- قوله: «او تنزیله بلوازمه [۶۱۵] العقلیّه او العادیّه...».

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۲

مفاد اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب، این است که ما را متعیّد به بقاء مستصحب، همراه با لوازم عقلی و عادی آن می‌کند به نحوی که تعیّد به بقاء، مخصوص ملزوم و مستصحب نیست. مثلا با استصحاب حیات زید، لازم عادی- نبات لَحیه- آن هم ثابت می‌شود و در نتیجه می‌گوئیم اثر شرعی- وجوب تصدّق- مترتب بر لازم هم ثابت و مستقر است- طبق این احتمال، اصل مثبت، حجّت است- کما اینکه در تنزیل مؤدّیات امارات و طرق، مسئله از همین قرار است که:

نفس اخبار و شهادت و غیره، اخبار از لازم، ملزوم و ملازم هم هست که در آخر همین، تنبیه مصنّف فرموده‌اند: مثبتات امارات و طرق حجّت است و بزودی آن را توضیح خواهیم داد.

۳- قوله: «او بلحاظ مطلق ما له من الاثر و لو بالواسطه...».

مفاد اخبار باب، تعبّد به بقاء مستصحب به لحاظ اثر آن است- مطلقا و لو آثار مع الواسطه-

به عبارت دیگر، اخبار دالّ بر حجّیت استصحاب ما را متعیّد به بقاء، مستصحب می‌کند اما در مورد آثار، توسعه می‌دهد و مواردی را هم که مستصحب دارای اثر مع الواسطه هست، در دائره تنزیل داخل می‌نماید به عبارت روشن‌تر، طبیعت اثر مترتب بر مستصحب ملحوظ است خواه با واسطه باشد یا بدون واسطه.

تذکّر سوّم: نتیجه احتمال دوّم و سوّم یکی است [۶۱۶]. یعنی اصل مثبت حجّت است.

سؤال: بالاخره اصل مثبت حجّت است یا نه و کدامیک از احتمالات سه گانه مذکور، صحیح است و چرا؟

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۳

جواب: در یکی از دو صورت زیر می‌توان گفت اصل مثبت حجّت است امّا باید دید که آیا با ظواهر ادلّه حجّیت استصحاب هم سازگار است یا نه:

الف: ممکن است ما این چنین فرض کنیم و بگوئیم:

آن حکم شرعی- فرضا وجوب تصدّق- که بر واسطه- لازم عقلی یا عادی [۶۱۷]- مترتب شده، حکم خود موضوع- و ملزوم یعنی حیات زید- هم هست به این نحو که ادّعاء کنیم «اثر الواسطه و حکم الواسطه حکم لذی الواسطه ایضا» اگر چیزی حکم و اثر لازم عقلی یا عادی بود، با اغماض و مسامحه می‌گوئیم اثر ملزوم هم هست و می‌توانیم آن حکم شرعی را حکم ملزوم هم بدانیم.

در صورت مذکور مانعی از جریان استصحاب موضوع، وجود ندارد- اصل مثبت حجّت است- یعنی اثر شرعی مترتب بر لازم عقلی یا عادی را به لحاظ اینکه اثر ذی الواسطه و ملزوم هم هست ثابت می‌کنیم.

اشکال راه مذکور این است که: بحث ما در موردی بود که اثر شرعی مربوط به واسطه بود- واسطه عقلی یا عادی- نه اینکه مسامحه کنیم و اثر مربوط به لازم را به حساب ملزوم بگذاریم زیرا عرف، مسامحه مذکور را نمی‌پذیرد پس در این صورت نتوانستیم بگوئیم اصل مثبت، حجت است و این راه صحیح نبود.

ب: قبلاً مقدمه‌ای بیان می‌کنیم که مصنف با یک جمله کوتاه به آن اشاره نموده‌اند [۶۱۸].

در مواردی که اثر شرعی، مانند وجوب تصدق بر لازم عقلی یا عادی- مانند

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۴

نبات لحيه- مستصحب- حیات ولد- مترتب است، آن لوازم به دو نحو ممکن است، باشند.

گاهی همان‌طور که یقین به تحقق [۶۱۹] ملزوم- حیات زید- و شک در بقاء آن داریم نسبت به لازم هم یقین به ثبوت و شک در بقاء آن داریم.

در فرض مذکور اصلاً بحث و نزاع در حجیت و عدم حجیت اصل مثبت، یک بحث بی‌فایده‌ای است و لزومی ندارد که ما استصحاب را در ملزوم جاری کنیم بلکه از ابتداء، نسبت به لازم، استصحاب را جاری می‌نمائیم و اثر شرعی مترتب بر لازم را ثابت می‌کنیم و نیازی به جریان استصحاب در ملزوم نداریم که این فرض، محل کلام هم نیست. اما فرضی که محل کلام قرار گرفته این است که:

این چنین نیست که: همان‌طور که یقین به ثبوت ملزوم و شک در بقاء آن داریم، نسبت به لازم هم یقین به ثبوت و شک در بقایش داشته باشیم بلکه:

اگر ملزوم، باقی باشد، لازم، حادث شده است بدون اینکه لازم، حالت سابقه داشته باشد شبیه همان مثال قبل که:

پنج سال قبل، زید پانزده ساله بود و یقین به ثبوت حیات او داشتیم و اکنون- پس از سپری شدن پنج سال- که در بقاء حیات او تردید داریم، می‌توانیم بقاء حیات او را استصحاب کنیم.

سؤال: آیا حیات زید در پانزده سالگی همراه با نبات لحيه بود؟ خیر

الآن اگر حیات او باقی باشد، لازمه عادی حیات او نبات لحيه است. در فرض مذکور، نسبت به حیات زید، یقین سابق و شک لاحق، تحقق دارد اما آیا نسبت به

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۴۵

لازم عادی آن هم یقین به ثبوت و شک در بقاء داریم و آیا زید در سن پانزده سالگی دارای لحيه بود؟

بلکه مسئله چنین است: اگر حیات زید باقی باشد عاده برای او نبات لحيه تحقق دارد یعنی نبات لحيه، حالت سابقه وجودی نداشته و در فرض مسئله، اثر شرعی و وجوب تصدق بر همین نبات لحيه، مترتب است.

آیا می‌توان گفت ما ملزوم را کنار می‌گذاریم و استصحاب را نسبت به لازم جاری می‌کنیم؟

نسبت به لازم که یقین و شک نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

عمده بحث ما همین جا است که آیا می‌توانیم استصحاب حیات زید را جاری کنیم و اثر شرعی- وجوب تصدق- مترتب بر لازم عادی حیات زید بنام نبات لحيه را ثابت کنیم یا نه

ممکن است کسی بگوید همان‌طور که اخبار باب ما را متعبد به بقاء حیات زید می‌کند [۶۲۰]، همان‌طور ما را متعبد به نبات لحيه- لازم عادی- می‌کند و در نتیجه با تحقق نبات لحيه، اثر شرعی مترتب بر آن بار می‌شود و باید صدقه داد.

سؤال: آیا واقعا اخبار باب، ما را متعبد به لازم عقلی و عادی مستصحب می‌کند؟

«لا تنقض» ما را به بقاء حیات زید، متعبد می‌کند زیرا یقین سابق و شک لاحق، نسبت به آن داریم و ارکان استصحاب، تام است اما

از شما سؤال می‌کنیم که کدام قسمت از اخبار باب، ما را به لازم عقلی یا عادی مانند نبات لحيه، متعبد می‌کند؟

إيضاح الكفایه، ج ۵، ص: ۴۴۶

نعم لا- یبعد ترتیب خصوص ما كان منها محسوبا بنظر العرف من آثار نفسه لخفاء ما بوساطته، بدعوى أنّ مفاد الأخبار عرفا ما يعتمه أيضا حقیقه، فافهم [۶۲۱] [۱].

شما که نسبت به نبات لحيه، یقین به ثبوت و شك در بقاء نداشتید تا بتوانید استصحاب، جاری کنید.

خلاصه: همان‌طور که اول بحث بیان کردیم از میان سه احتمالی که برای مفاد اخبار باب ذکر کردیم، همان احتمال اول صحیح و حقّ مطلب بود یعنی:

مفاد اخبار دال بر حجّیت استصحاب، تعبد به بقاء مستصحب به لحاظ اثر شرعی است که «بلاواسطه» بر «مستصحب» مترتب می‌شود نه مع الواسطه و نکته اساسی در مورد عدم حجّیت اصل مثبت این است که اخبار باب نمی‌تواند دلالت بر تعبد نسبت به لازم عقلی یا عادی مستصحب داشته باشد بنابراین اگر:

استصحاب در موضوعی جاری شود که آن موضوع دارای لازم عقلی یا عادی- یا هر دو- باشد، اما اثر شرعی بر آن لازم، مترتب شده باشد، در این صورت استصحاب جاری در موضوع و ملزوم نمی‌تواند اثری را که بر لازم بار شده، اثبات نماید.

اصل مثبت حجّت نیست مگر در دو مورد

[۱]- مصنف فرمودند اصل مثبت، حجّیت ندارد اما دو مورد را استثناء نموده‌اند.

إيضاح الكفایه، ج ۵، ص: ۴۴۷

البته ظاهر عبارت ایشان این است که سه صورت را استثناء کرده‌اند نه دو صورت اما واقع مطلب این است که مصنف دو صورت را استثناء نموده‌اند و مرحوم مشکینی هم به این مطلب اشاره دارند که عبارت ایشان را هم ذکر خواهیم کرد. فعلا آن دو صورت را بیان می‌کنیم:

۱- در مواردی که واسطه، خفی باشد، از جمله موارد استثناء هست.

اگر آن واسطه به قدری خفی باشد و آن قدر وساطتش خارج از محدوده دید انسان باشد که اصلا به نظر عرف نیاید، در این صورت، اثر واسطه، اثر نفس مستصحب و موضوع شناخته می‌شود زیرا ادله حجّیت استصحاب همان‌طور که شامل اثر نفس مستصحب می‌شود، شامل اثر واسطه هم می‌شود.

مثلا- در مورد وضوء یا غسل اگر انسان شك نماید که آیا حاجب و مانعی در بدن هست که مانع رسیدن آب به بشره شود یا نه- مخصوصا در مواردی که مانع از دید چشم خارج است- در این صورت، استصحاب عدم مانع، جریان پیدا می‌کند.

در مثال و فرض مذکور اگر بخواهیم مسئله را با تجزیه و تحلیل عقلی بررسی کنیم، استصحاب عدم حاجب، فائده‌ای ندارد زیرا عدم الحاجب که موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم شرعی، رساندن آب به تمام بشره و ایصال الماء الی جميع المواضع هست.

آری لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الی تمام المواضع هست لکن این لازم عقلی به قدری مخفی و خارج از دید عرف است که او می‌گوید وقتی در بدن

إيضاح الكفایه، ج ۵، ص: ۴۴۸

كما لا- یبعد ترتیب ما كان بوساطه ما لا- يمكن التفكيك عرفا بينه و بين المستصحب تنزيلا، كما لا- تفكيك بينهما واقعا، أو

بوساطه [۶۲۲] ما لأجل وضوح لزومه له، أو ملازمته معه بمثابة عد اثره اثرا لهما، فإنّ عدم ترتيب مثل هذا الأثر عليه يكون نقضا ليقينه بالشك أيضا، بحسب ما يفهم من النهى عن نقضه عرفا، فافهم [۱].

حاجب و مانعی نباشد، اثر شرعی - که عبارت از آن تکالیف الهی و تحقق مأمور به باشد - مترتب می‌شود و توجّهی نمی‌کند که: لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الى جميع البشره است و اثر بر وصول الماء الى جميع البشره بار شده نه بر عدم الحاجب.

[۱]- ۲: در مواردی که واسطه جلی باشد، اصل مثبت حجّت است و معنای جلی بودن واسطه این است که:

آن قدر بین واسطه و ذی الواسطه، اتّصال و ارتباط برقرار است که عرف می‌گوید همان طور که در عالم تکوین و واقع نمی‌توان بین واسطه و ذی الواسطه تفکیک نمود، در عالم تعبّد و تنزیل هم جدائی بین آن دو امکان ندارد. خواه منشأ ارتباط آن دو، لازم و ملزوم بودن باشد یا چیز دیگر، لکن شدّت اتّصال به حدّی است که عرف، راضی نمی‌شود که حتّی در مقام تعبّد و تشریح، آن دو از هم جدا شوند و هنگامی که بین آن دو جدائی نبود شارع مقدّس که ما را به مقتضای «لا تنقض الیقین» معتبّد به بقاء موضوع نموده، در این صورت هم کأنّ دلیل تعبّد را توسعه می‌دهد و می‌گوید

إيضاح الكفایه، ج ۵، ص: ۴۴۹

معنای تعبّد به موضوع، تعبّد به لازم و ملازمش هم هست و اگر ما معتبّد به لازم شدیم، اثر شرعی لازم - مانند وجوب تصدّق - هم ثابت می‌شود [۶۲۳].

قوله: «او بوساطه ما لأجل وضوح لزومه او ملازمه ...».

همان طور که اشاره کردیم مصنّف دو استثناء برای اصل مثبت، ذکر کردند اما ظاهر عبارت مذکور، موهم این است که مصنّف در صدد بیان استثناء سوّمی هستند ولی حقّ مطلب، این است که استثناء سوّمی وجود ندارد و به قول مرحوم مشکینی - که کلام ایشان را هم در پاورقی نقل کردیم - عبارت «او بوساطه ما» غلط است و باید حذف شود و عبارت صحیح چنین است: کما لا یبعد ترتیب ما کان بوساطه ما لا یمكن التفکیک عرفا بینة و بین المستصحب تنزیلا کما لا تفکیک بینهما واقعا «لأجل وضوح لزومه ...». که در نتیجه عبارتی را که در گیومه قرار داده‌ایم علّت عدم امکان تفکیک باشد نه اینکه عبارت «او بوساطه ما ...» استثناء سوّمی باشد و دو شاهد هم ذکر می‌کنیم که مصنّف در صدد بیان استثناء سوّمی نبوده‌اند:

الف: اگر عبارت «او بوساطه ما ...» را استثناء سوّم حساب کنیم فرقی بین استثناء دوّم و سوّم نمی‌توانیم قائل شویم.

ب- مصنّف در آخرین سطر [۶۲۴] همین تنبیه، تقریبا تصریح نموده‌اند که دو مورد از عدم حجّیت اصل مثبت استثناء کرده‌ایم نه سه مورد.

إيضاح الكفایه، ج ۵، ص: ۴۵۰

ثمّ لا- یخفی وضوح الفرق بین الاستصحاب و سائر الأصول التّعبدیة و بین الطّرق و الأمارات، فإنّ الطّریق و الأماره حیث أنّه کما یحکی عن المؤدّی و یشیر إلیه، کذا یحکی عن أطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته و یشیر إلیها، کان مقتضى إطلاق دلیل اعتبارها لزوم تصدیقها فی حکایتها، و قضیته حجّیه المثبت منها کما لا یخفی، بخلاف مثل دلیل الاستصحاب، فإنّ لا بدّ من الاقتصار مما فیہ من الدّلاله علی التّعبّد بثبوتها، و لا دلاله له إلا علی التّعبّد بثبوت المشکوک بلحاظ أثره، حسبما عرفت فلا دلاله له علی اعتبار المثبت منه، کسائر الأصول التّعبدیة، إلا فیما عدّ اثر الواسطه أثرا له لخبائها، أو شدّه وضوحها و جلائها، حسبما حقّقناه [۱].

قوله: «فافهم» [۶۲۵].

[۱]- گفتیم مثبتات استصحاب، حجت نیست و واضح است که در این جهت، فرقی بین استصحاب و سایر اصول عملیه، وجود ندارد و مثبتات سایر اصول عملیه هم حجیت ندارد.

مصنّف به‌عنوان تکمیل بحث قبلی فرموده‌اند مثبتات طرق و امارات، حجت است زیرا:

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۱

به‌عنوان مثال هنگامی که بینه- که یکی از امارات هست- اخبار به حیات زید می‌نماید، دیگر معنایش این نیست که در این صورت، یک حکم ظاهری هم وجود دارد بلکه معنایش این است که اخبار و حکایت از واقعیت حیات زید می‌کند و چیزی که از واقع، حکایت می‌کند، حکایت از لازم، ملزوم و ملازم آن‌هم می‌کند و اصلاً در نفس حکایت، اخبار و شهادت، تمام این‌ها متحقق است و کأنّ کسی که نسبت به یک ملزومی اخبار می‌نماید، او اخبار به لازم هم می‌نماید زیرا او در صدد حکایت از واقع است و واقع از لازم، ملزوم و ملازم جدا نیست مثال دیگر:

وقتی علم اجمالی به تنجس یکی از دو ظرف «الف» و «ب» پیدا کردیم ولی بعداً بینه‌ای قائم شد که ظرف «الف» متنجس است در این صورت می‌گوئیم پس ظرف «ب» پاک است اما بخلاف استصحاب و سایر اصول عملیه.

استصحاب، یک اصل تعبّدی است که شارع مقدّس فرموده در حال شک نباید از آثار متیقّن رفع ید نمود و باید حکم به بقاء نمود و آثار متیقّن را بر مشکوک مترتب نمود و ادله مذکور بیش از این دلالت ندارد بنابراین:

مثبتات امارات و طرق، حجت است اما مثبتات استصحاب و سایر اصول عملیه، حجت نیست البته مصنّف قبلاً دو استثناء برای اصل مثبت بیان نمودند [۶۲۶] که توضیح دادیم.

خلاصه: در امارات و طرق به‌لحاظ اینکه اخبارها و شهادت‌ها به اخبارها و شهادت‌های متعدّد، انحلال پیدا می‌کند، لذا تمام آثار شرعی مترتب بر خودش، لازمش، ملزومش و ملازمش ترتّب پیدا می‌کند. به‌خلاف اصول عملیه-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۲

الثامن: إنّه لا تفاوت فی الأثر المترتب علی المستصحب، بین أن یکون مترتباً علیه بلا وساطة شیء، أو بوساطة عنوان کلی ینطبق و یحمل علیه بالحمل الشّائع و یتحد معه وجوداً، کان منتزعا عن مرتبة ذاته [۶۲۷]، أو بملاحظة [۶۲۸] بعض عوارضه مما هو خارج المحمول لا بالصّمیمه، فإنّ الأثر فی الصّورتین إنّما یکون له حقیقه، حیث لا یکون بحذاء ذلك الکلی فی الخارج سواه، لا لغيره مما کان مباینا معه، أو من أعراضه مما کان محمولاً علیه بالصّمیمه کسواده مثلاً أو بیاضه، و ذلك لأنّ الطّبیعی إنّما یوجد بعین وجود فرده، كما أنّ العرضی کالملکیة و الغصیة و نحوهما لا وجود له إلا بمعنی وجود منشأ انتزاعه، فالفرده أو منشأ الانتزاع فی الخارج هو عین ما رتب علیه الأثر، لا شیء آخر، فاستصحابه لترتبه لا یکون بمثبت كما توهم [۶۲۹] [۱].

تنبیه هشتم [در مواردی که از اصل مثبت نمی‌باشد]

[۱]- مطالب این تنبیه و دو تنبیه بعد در حقیقت بعنوان تکمیل مباحث تنبیه قبل است و اگر مصنّف، تمام آنها را در تنبیه هفتم بیان می‌کردند، بهتر بود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۳

خلاصه تنبیه هفتم این بود که:

۱- اگر موضوعی - که دارای اثر شرعی است - را استصحاب نمودیم، در این صورت فقط همان اثری که بر آن موضوع، مترتب است، ثابت می‌شود مانند استصحاب عدالت زید که از جمله آثارش جواز اقتداء به او است و ضمناً بیان کردیم که مفاد ادله استصحاب، جعل حکم مماثل است.

۲- با اجرای استصحاب نمی‌توان اثری که بر لازم یا ملزوم یا ملازم موضوع بار شده، ثابت نمود به عبارت دیگر به وسیله استصحاب نمی‌توان اثر شرعی که بر لازم عقلی یا عادی مستصحب بار شده، ثابت نمود مگر در مواردی که واسطه، خفی یا جلی باشد که مفصلاً در تنبیه هفتم توضیح دادیم.

بنابراین در استصحابات موضوعیه، آثار شرعی مترتب بر نفس موضوع، ثابت می‌شود.

مصنّف در تنبیه هشتم در صدد توضیح و بیان سه مورد بوده‌اند که توهم شده است که در آن موارد، اصل مثبت محقق می‌باشد.

«الف»: اگر اثر شرعی بر کلی - جنس، فصل یا نوع - مترتب شده باشد، آیا می‌توان گفت آن اثر، اثر فرد هم هست - آن اثر را به حساب فرد هم گذاشت -؟

به عبارت دیگر اگر ما نسبت به فرد و شخص، استصحاب جاری نمودیم ولی اثر شرعی بر کلی - جنس، فصل یا نوع - مترتب بود، آیا در این صورت، اثر شرعی مترتب بر کلی، اثر شرعی فرد هم شناخته می‌شود یا نه؟

مثال: فرض کنید یک حکمی شرعی بر کلی انسان، بار شده است مثلاً می‌گوئیم هر مسلمانی باید نسبت به مسلمان دیگر، احترام قائل شود یعنی اثر شرعی - لزوم احترام - برای انسان - کلی - است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۴

در فرض مذکور می‌توانیم بقاء حیات زید را استصحاب نمائیم و آن اثری که مربوط به کلی بود برای زید - فرد - ثابت کنیم و بگوئیم اکنون که حیات زید، ادامه دارد، احترامش واجب است. در مثال مذکور با اینکه لزوم احترام «بلاواسطه» بر زید، مترتب نبود بلکه به واسطه یک «کلی» بر زید، مترتب می‌شد، اما مانعی از جریان استصحاب، وجود نداشت - البته آن عنوان کلی بر زید منطبق بود و به حمل شایع صناعی [۶۳۰] می‌توانستیم بگوئیم «زید انسان».

بعضی توهم کرده‌اند که اثر کلی ارتباطی به فرد ندارد و اگر موضوع یک قضیه شرعی، عنوان کلی باشد و حکم، نسبت به عنوان کلی بار شده باشد، نمی‌توانیم آن حکم را به حساب فرد هم بگذاریم لکن مصنّف فرموده‌اند توهم مذکور بی‌مورد است و خودشان بیانی دارند که:

آیا کلی و فرد دو وجود دارند و آیا تحقق کلی در خارج، غیر از تحقق فرد است و آیا جنس، فصل یا نوع می‌تواند خود بخود تحقق داشته باشد؟ خیر

بلکه وجود کلی همان، وجود فرد است. وجود کلی با وجود فرد متغایر نیست بنابراین اگر یک حکم شرعی بر کلی مترتب شد، کانّ آن حکم بر فرد هم بار شده است. واسطه‌ای در کار نیست که مسأله لازم و ملزوم، مطرح باشد و بگوئیم حکم بر کلی، مترتب شده و با استصحاب فرد نمی‌توانیم آن حکم را بر کلی مترتب نمائیم - زیرا اصل مثبت است -

خلاصه اینکه تغایر کلی و فرد، تغایر ذهنی است اما از نظر خارج هیچ‌گونه مغایرتی بین آنها تصور نمی‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۵

و همچنین اگر حکمی برای موضوعی - کلی - ثابت باشد که آن موضوع، یک امر اعتباری و انتزاعی باشد که آن امر اعتباری هیچ‌گونه تحقق و تأصل و مابازاء خارجی نداشته باشد، بلکه تحقق و تأصل برای منشأ انتزاع آن است و برای آن چیزی است که ما این امر انتزاعی را از آن انتزاع نموده‌ایم مانند «ملکیت»، «زوجیت» و سایر امور اعتباریه. مثلاً در خارج غیر از کتاب، بایع و مشتری، حقیقت دیگری بنام ملکیت، تحقق ندارد و منشأ انتزاعش، همین بایع و مشتری و کتاب است - واقعیت برای همین سه امر است -

حال اگر یک اثر شرعی بر عنوان ملکیت، مترتب شد، ما می‌توانیم به وسیله استصحاب، آن اثر شرعی مترتب بر ملکیت را نسبت به همان امور موجود در خارج- یعنی همان اموری که منشأ انتزاع ملکیت هستند- ثابت نمائیم.

بنابراین ما در یک صورت با متوهم- شیخ اعظم ره- موافق هستیم:

اگر موضوع اثر ما دارای واقعیت خارجی و تأصل خارجی باشد مانند سواد و بیاض [۶۳۱]- محمول بالضمیمه باشد- که سواد یک حقیقت و بیاض هم یک حقیقت است که در جسم تحقق پیدا می‌کنند- اگر اثری بر بیاض بار شده باشد، نمی‌توان با استصحاب بقاء جسم، اثر بیاض را مترتب نمود گرچه سواد و بیاض بر جسم، عارض می‌شوند و آن دو در غیر از جسم نمی‌توانند تحقق پیدا کنند اما اگر اثر شرعی بر سواد یا بیاض بار شده باشد با استصحاب بقاء جسم نمی‌توان اثر سواد را بار نمود. جسم یک واقعیت است و سواد و بیاض، واقعیت دیگر، اما به‌خلاف کتاب،

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۶

و کذا لا- تفاوت فی الأثر المستصحب [۶۳۲] أو المترتب علیه [۶۳۳]، بین أن یکون مجعولا- شرعا بنفسه کالتکلیف و بعض أنحاء الوضع، أو بمنشأ انتزاعه کبعض أنحاء الجزئیة و الشرطیة و المانعیه، فإنه أيضا ممّا تناله ید الجعل شرعا و یکون أمره بید الشارع وضعا و رفعا و لو بوضع منشأ انتزاعه و رفعه.

و لا وجه لاعتبار أن یکون المترتب أو المستصحب مجعولا مستقلا کما لا یخفی، فلیس استصحاب الشرط أو المانع لترتیب الشرطیة أو المانعیه بمثبت، کما ربما توهم [۶۳۴] بتخیل أن الشرطیة أو المانعیه لیست من الآثار الشرعیة، بل من

و مسئله ملکیت و مملوکیت، کتاب از مملوکیت جدا نیست و مملوکیت، واقعیتی ماورای کتاب نیست بنابراین کلام مرحوم شیخ را در یک مورد می‌پذیریم و در دو صورت رد می‌نمائیم. و آن عبارت است از:

اگر اثر شرعی بر محمول بالضمیمه [۶۳۵] یعنی یک عرض- مانند بیاض- که تأصل و حقیقت دارد، بار شده باشد، نمی‌توانیم آن اثر را به حساب معروض- جسم- بگذاریم و به‌عنوان اثر جسم تلقی کنیم یعنی با استصحاب بقاء جسم، آن اثر را مترتب نمائیم.

و در دو صورت [۶۳۶]- و به اعتباری چهار صورت- با کلام مرحوم شیخ، مخالف هستیم. و آن در مواردی است که اثر شرعی بر جنس، نوع، فصل یا امر خارج محمول بار شده باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۷

الأمر الانتزاعیة، فافهم [۱].

[۱]- «ب»: قبل از توضیح عبارت، متذکر می‌شویم که حکم بر دو قسم است:

۱- حکم تکلیفی: که منحصر به وجوب، حرمت، اباحه، کراهت و استحباب است.

۲- حکم وضعی: مصنف، قبل از بیان تنبیهات استصحاب، توضیحاتی درباره احکام وضعیه داده‌اند که خلاصه آن عبارتست از اینکه احکام وضعیه بر سه قسم هستند:

۱- قسم اول احکام وضعیه، آن است که از احکام تکلیفی هم برتر است یعنی اصلا شارع مقدس، آن را جعل نمی‌کند و هیچ‌گونه جعل شرعی به آن تعلق نمی‌گیرد گرچه «جعل» تکوینی به آنها تعلق می‌گیرد مانند سببیت للتکلیف.

۲- قسم دوم احکام وضعیه به تبع احکام تکلیفی جعل می‌شوند یعنی باید یک حکم تکلیفی داشته باشیم تا بتوان یک حکم وضعی از آن جعل نمود مانند جزئیت و شرطیت للمکلف به.

۳- بعضی از احکام وضعیه از نظر مقام ثبوت هم ممکن است جعل استقلالی داشته باشند و هم امکان دارد جعل تبعی به آنها تعلق

گیرد لکن مصنف فرمودند از نظر مقام اثبات به این قسم از احکام وضعیه جعل استقلالی تعلق می‌گیرد یعنی قسم سوم احکام وضعیه از نظر مقام اثبات، مجعول شرعی و دارای جعل استقلالی هستند نه اینکه به تبع حکم تکلیفی جعل شده باشند مانند حجیت، قضاوت، زوجیت و ملکیت و امثال آنها.

و همچنین قبلا بیان کردیم که باید نفس مستصحب «مجعول شرعی» باشد- در استصحاب احکام، مانند استصحاب بقاء و جوب نماز جمعه- و یا اینکه «موضوع» برای مجعول شرعی باشد، مانند استصحاب خمریت- خمر موضوع حکم شرعی

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۸

است-

اکنون تحقیقی در «مجعول شرعی» می‌کنیم:

که آیا: مقصود از مجعول شرعی این است که مستقلا مجعول شرعی باشد به نحوی که شارع بتواند مستقلا آن را جعل نماید یا اینکه اگر مجعول تبعی هم باشد، مانعی ندارد و می‌توان نسبت به آن استصحاب جاری نمود؟ اگر کسی بگوید مقصود از مجعول شرعی، این است که باید شارع مقدس، مستقلا آن را جعل نموده باشد، در این صورت، استصحاب در موارد زیر جاری می‌شود:

۱- در احکام تکلیفیه ۲- در قسم سوم از احکام وضعیه مانند زوجیت و ملکیت [۶۳۷] آیا در قسم دوم احکام وضعیه نمی‌توان استصحاب، جاری نمود زیرا آنها مجعول استقلالی نیستند بلکه مجعول تبعی می‌باشند.

مصنف فرموده‌اند دلیلی ندارد که در باب استصحاب، چنین خصوصیتی قائل شویم و بگوئیم باید آن مجعول، مجعول استقلالی باشد نه تبعی بلکه اگر مجعول تبعی هم باشد یعنی اختیار، وضع و رفعش به دست شارع باشد، مانعی ندارد لذا می‌گوئیم در قسم دوم احکام وضعیه- مانند جزئیات للمأمور به و شرطیت للمأمور به- که مجعول تبعی هستند، می‌توان استصحاب، جاری نمود مثلا می‌دانیم که وضوء برای مأمور به شرطیت دارد حال اگر شما وضوء داشتید و در بقاء آن، تردید نمودید، می‌توانید بقاء وضوء را استصحاب نمائید و اگر کسی بگوید وضوء چه اثر شرعی دارد، جواب می‌دهیم که اثر شرعی، شرطیت للمأمور به است و همچنین اگر کسی ایراد نماید

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۵۹

و کذا لا- تفاوت فی المستصحب أو المترتب بین أن یکون ثبوت الأثر و وجوده، أو نفيه و عدمه، ضرورة أن أمر نفيه بید الشارع کثوته، و عدم إطلاق الحکم علی عدمه غیر ضائر، إذ لیس هناك ما دلّ علی اعتباره بعد صدق نقض یقین بالشک برفع الید عنه کصدقه برفعها من طرف ثبوت کما هو واضح [۱].

که شرطیت للمأمور به، مجعول استقلالی نیست، می‌گوئیم مجعول تبعی که هست یعنی هنگامی که شارع مقدس فرمود «صلّ مع الطّهارة» ما برای طهارت شرطیت را انتزاع نمودیم و اختیار، وضع و رفع آن به دست شارع است او می‌تواند بگوید «صلّ مع الطّهارة» که ما در این صورت شرطیت را انتزاع می‌کنیم و فرضا می‌تواند، بگوید «صلّ بدون الطّهارة» که در این صورت، شرطیت، مطرح نیست و همین مقدار که اختیار، وضع و رفع آن به دست شارع باشد، برای جریان استصحاب کفایت می‌کند. قوله: «فافهم» [۶۳۸].

[۱]- «ج»: آیا می‌توانیم استصحاب را در عدم الحکم جاری کنیم یا نه؟

گاهی یک شیء، واجب بوده و شما در بقاء آن، تردید می‌نمائید، در این صورت می‌توانید بقاء و جوب را استصحاب نمائید.

اما گاهی یک شیء قبلا واجب نبوده، آیا در این صورت می‌توان استصحاب عدم و جوب را در آن جاری نمود؟

ممکن است کسی بگوید نمی‌توان استصحاب عدم وجوب، جاری نمود زیرا

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۰

فلا وجه للإشکال فی الاستدلال علی البراءة باستصحاب البراءة من التکلیف، و عدم المنع عن الفعل بما فی الرسالة [۶۳۹]، من أن عدم استحقاق العقاب فی الآخرة لیس من اللوازم المجعولة الشرعیة، فإن عدم استحقاق العقوبة و إن کان غیر مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتیب أثر مجعول فی استصحاب عدم

عدم الوجوب، حکم شرعی نیست بلکه «وجودات»، احکام شرعی هستند مانند وجوب، استحباب، حرمت. اما عدم الوجوب و عدم الحرمة حکم شرعی نیستند و لذا نمی‌توان استصحاب عدم وجوب و عدم حرمت را جاری نمود.

مصنّف فرموده‌اند ما در باب استصحاب اصلا روی «حکم» تکیه نمی‌کنیم و نمی‌گوئیم باید حکمی در میان باشد تا شما بگوئید عدم الوجوب، حکم نیست بلکه آنچه که در استصحاب، لازم می‌باشد عبارت است از اینکه:

باید مستصحب و یا اثرش چیزی باشد که در اختیار شارع باشد و شارع بما هو شارع بتواند در آن دخالت کند بنابراین: آیا مسأله عدم الوجوب تحت اختیار شارع نیست؟ آری

شارع می‌تواند عدم الوجوب را به وجوب تبدیل کند و می‌تواند عدم الوجوب را به حال خود، باقی بگذارد پس همان‌طور که وجود احکام در اختیار شارع است، عدم احکام هم در اختیار اوست. خلاصه اینکه اگر بگوئید «عدم» آنها عنوان حکم پیدا نمی‌کند به شما جواب می‌دهیم ما به عنوان «حکم» کاری نداریم بلکه غرض ما این است که شارع در محیط شرع بتواند «لا- تنقض الیقین بالشک» را بگوید و کاملا واضح است که «لا تنقض» نسبت به عدم وجوب کاملا جریان پیدا می‌کند و ارتباط به شارع بما هو شارع دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۱

المنع، و ترتب عدم الاستحقاق مع كونه عقلياً علی استصحابه، إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو فی الظاهر، فتأمل [۱].

[۱]- از اینکه گفتیم در باب استصحاب روی کلمه «حکم» تکیه نمی‌کنیم، نتیجه‌ای می‌گیریم که:

در بحث براءت مشاهده کردیم که بعضی به حدیث رفع و قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک کرده‌اند و بعضی در باب اصالة البراءة از راه استصحاب البراءة پیش آمده و گفته‌اند:

مثلاً قبل از اینکه اسلام بیاید، شرب تن ممنوعیتی نداشته و اکنون که شک نموده‌ایم ممنوعیت دارد یا نه، استصحاب عدم ممنوعیت و استصحاب براءت از حرمت، جاری می‌کنیم. مرحوم شیخ در کتاب رسائل، استدلال مذکور را مورد مناقشه قرار داده و فرموده‌اند استصحاب عدم را برای چه منظوری جاری می‌کنید آیا می‌خواهید نتیجه بگیرید که در ارتکاب شرب تن، استحقاق عقوبت وجود ندارد؟

اگر منظورتان این باشد، نمی‌توانید استصحاب، جاری کنید زیرا استحقاق و عدم استحقاق عقاب، مسأله‌ای نیست که ارتباطی به شارع بما هو شارع داشته باشد بلکه عقل حکم می‌کند در صورت عصیان، استحقاق عقاب و در صورت اطاعت، استحقاق ثواب، ثابت است لذا اگر شما استصحاب عدم ممنوعیت را به منظور عدم استحقاق عقوبت جاری می‌کنید، بدانید که عدم استحقاق عقاب، حکم عقلی است و با جریان استصحاب مذکور نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت.

آیا مناقشه مرحوم شیخ، وارد است یا نه؟

در پاسخ به شیخ اعظم «ره» می‌گوئیم استصحاب عدم منع، نیازی به اثر ندارد، استصحاب عدم منع مانند نفس «منع» است در

استصحاب حکم شرعی لازم نیست به دنبال یک اثر دیگری برویم نفس استصحاب عدم ممنوعیت، مانند استصحاب ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۲

بقاء ممنوعیت است آیا اگر بقاء ممنوعیت را استصحاب می‌کردید باز هم منتظر یک اثر شرعی بودید؟ خیر استصحاب عدم ممنوعیت هم همین نتیجه را دارد و ما نباید به دنبال یک اثر شرعی باشیم بلکه همین، خودش اثر شرعی است و نفی و اثباتش به شارع بما هو شارع، ارتباط دارد. منتها ممکن است شما اشکال کنید که آنچه را که در براءت درصددش هستیم مسأله استحقاق و عدم استحقاق عقوبت است لذا چگونه با استصحاب عدم منع، عدم استحقاق عقوبت را ثابت می‌کنید؟ در پاسخ شما همان مطلبی را که اول تنبیه هفتم بیان کردیم، بازگو می‌کنیم که: اگر مستصحب ما یک اثر شرعی باشد، تمام احکام و آثارش مترتب می‌شود.

آثار و احکام عقلی بر آن ترتب پیدا می‌کند و گفتیم اگر بقاء و وجوب نماز جمعه را استصحاب کردیم، معنایش این است که: اطاعتش واجب است و در مخالفتش استحقاق عقوبت وجود دارد و موافقتش موجب استحقاق ثواب می‌شود.

همان‌طور که در استصحاب بقاء و وجوب نماز جمعه استحقاق ثواب و عقاب، مطرح است در استصحاب عدم منع هم، عدم استحقاق عقوبت مطرح است به عبارت روشن‌تر آیا اگر بقاء و وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودیم، اما با آن تکلیف، مخالفت نمودیم، استحقاق عقوبت مطرح نیست و همچنین اگر با آن موافقت کردیم، عدم استحقاق عقاب و استحقاق ثواب، مطرح نیست؟ آری در استصحاب عدم منع هم مطلب از همین قرار است یعنی در استصحاب عدم منع هم عدم استحقاق عقوبت مطرح و ثابت است. ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۳

التاسع: إنّه لا يذهب عليك أنّ عدم ترتب الأثر الغير الشرعي و لا الشرعي بوساطة غيره من العادي أو العقلي بالاستصحاب، إنّما هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعا، فلا يكاد يثبت به من آثاره إلا أثره الشرعي الذي كان له بلا واسطة، أو بوساطة أثر شرعي آخر، حسبما عرفت فيما مرّ، لا بالنسبة إلى ما كان للأثر الشرعي مطلقا [۶۴۰]، كان بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فإن آثاره شرعيّة كانت أو غيرها ترتّب عليه إذا ثبت و لو بأن يستصحب، أو كان من آثار المستصحب، و ذلك لتحقّق موضوعها حينئذ حقيقتها، فما للوجوب عقلا [۶۴۱] يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه [۶۴۲]، من وجوب الموافقة و حرمة المخالفة و استحقاق العقوبة إلى غير ذلك، كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب، بلا شبهة و لا ارتياب، فلا تغفل [۱].

تنبیه نهم ترتب بعضی از آثار غیر شرعی در استصحاب

[۱]- تذکر، تنبیه نهم هم از مباحث تکمیلی تنبیه هفتم - اصل مثبت - است.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۴

در تنبیه قبل بیان کردیم که:

با اجرای استصحاب نمی‌توان آثار غیر شرعی - عقلی و عادی - را ثابت نمود مثلا فردی در سن پنج‌سالگی از نظر غائب شده و تا الآن مدت بیست سال غیبت او ادامه داشته، اکنون چون یقین به حیات او - نسبت به زمان سابق - داریم، بقاء حیات او را استصحاب می‌کنیم، در مثال مذکور با اجرای استصحاب می‌گوئیم تقسیم و تصرف در اموال او حرام است - یعنی اثر شرعی حیات زید را ثابت می‌کنیم - اما نمی‌توان گفت او دارای «لحیه» هم هست.

و همچنین در استصحاب نمی‌توان آن اثر شرعی را ثابت نمود که بر لازم عقلی یا عادی مستصحب مترتب است.

مثلا- با استصحاب حیات زید نمی‌توان گفت که: چون پدر او نذر کرده- که اگر فرزندم دارای لحيه شود صد درهم صدقه می‌دهم- پس باید به نذرش عمل نماید و صدقه بدهد. در مثال مذکور، اثر شرعی- وجوب تصدق- مع الواسطه- نبات لحيه- اثر موضوع و مستصحب- حیات زید- است.

مصنّف در تنبیه نهم فرموده‌اند: عدم ترتّب آثار غیر شرعی [۶۴۳] و همچنین عدم ترتّب آثار شرعی‌ای که با واسطه غیر شرعی برای مستصحب، ثابت است- عدم ترتّب مذکور- در آن آثاری است که برای مستصحب است «واقعا» یعنی آن آثاری که اثر مستصحب واقعی است مثلا با استصحاب بقاء حیات زید نمی‌توان گفت که او دارای لحيه هم شده است زیرا نبات لحيه، اثر حیات واقعی زید است نه اثر حیات تعبّدی زید به عبارت دیگر، نبات لحيه، اثر مطلق حیات- اعم از واقعی و تعبّدی-

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۵

العاشر: إنّه قد ظهر مما مرّ لزوم أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو ذا حكم كذلك، لكنّه لا يخفى أنّه لا بدّ أن يكون كذلك بقاء و لو لم يكن كذلك ثبوتا فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوتة حكما و لا له أثر شرعا و كان في زمان استصحابه كذلك- أي حكما أو ذا حكم- يصحّ استصحابه كما في استصحاب عدم التّكليف، فإنّه و إن لم يكن بحكم مجعول في الأزل و لا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال، لما عرفت من أنّ نفيه كثبوتة في الحال مجعول شرعا، و كذا استصحاب موضوع لم يكن [۶۴۴] له حكم ثبوتا، أو كان و لم يكن حكمه فعليا و له حكم كذلك بقاء، و ذلك لصدق نقض اليقين

نیست.

اما اگر يك لازم عقلی و به تعبیر دیگر، اگر يك حكم عقلی، موضوعش اثر شرعی باشد مانند وجوب اطاعت که موضوعش ثبوت وجوب است- خواه واقعا و جویی باشد یا نباشد- این در استصحاب، ترتّب، پیدا می‌کند.

به عبارت دیگر اگر يك اثر عقلی روی مطلق اثر شرعی- خواه واقعی باشد یا ظاهری- بار شد، آن اثر عقلی ترتّب پیدا می‌کند مثلا به مجردی که شما بقاء و وجوب نماز جمعه را استصحاب نمودید، آیه شریفه «أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ...» که ارشاد به حکم عقل است، گریبان شما را می‌گیرد و می‌گوید موافقت با آن واجب و مخالفتش حرام است و در صورت موافقت، استحقاق ثواب دارید و چنانچه با آن مخالفت نمائید، مستحق عقاب می‌شوید.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۶

بالشكّ علی رفع اليد عنه و العمل، كما إذا قطع بارتفاعه يقينا، و وضوح عدم دخل أثر الحالة السابقة ثبوتا فيه و في تنزيلها بقاء، فتوهم اعتبار الأثر سابقا- كما ربما يتوهمه الغافل من اعتبار كون المستصحب حكما أو ذا حكم- فاسد قطعاً، فتدبر جيدا [۱].

تنبیه دهم [اینکه مستصحب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، و لو بقاء]

[۱]- در تنبیه هفتم بیان کردیم که مستصحب باید یا خودش حکم شرعی باشد یا موضوع برای اثر شرعی باشد. مطلب مذکور، به توضیحی نیاز دارد که:

اینکه مستصحب باید حکم یا موضوع ذی حکم باشد، آیا معنایش این است که هم در زمان سابق و هم در زمان لاحق- هم قضیه متیقّنه و هم قضیه مشکوکه- هر دو باید در این جهت- حکم شرعی بودن- متساوی باشند؟

البته در اکثر استصحابات مطلب، چنین است مثلا شما که بقاء و وجوب نماز جمعه را استصحاب می‌کنید، وجوب نماز جمعه هم در

عصر حضور- زمان سابق- و هم در عصر غیبت- زمان لاحق- عنوان حکم شرعی دارد.

آیا لازم است تمام استصحابات حکمیة چنین باشند یا اینکه ممکن است مثلاً یک استصحاب حکمی داشته باشیم که آن حکم در زمان سابق- قضیه متیقنه- هیچ گونه ارتباطی به شارع نداشته باشد لکن اگر ما آن قضیه متیقنه را در زمان لاحق، ابقاء و اثبات نمائیم، به شارع مقدّس، ارتباط پیدا می‌کند- عنوان حکم شرعی دارد- یعنی در زمان سابق به لحاظ اینکه ارتباطی به شارع نداشته، حکم شرعی نبوده اما در زمان لاحق به اعتبار دوام آن حکم قبلی به شارع مقدّس ارتباط پیدا می‌کند مانند استصحابات عدمیه‌ای که در باب تکالیف، جاری می‌کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۷

مثلاً [۶۴۵] می‌گوئیم فلان شیء قبل از اینکه دین اسلام بیاید، واجب نبوده اما الآن که شریعت مقدّس اسلام آمده و شک داریم که وجوب پیدا کرده است یا نه، همان عدم الوجوب قبلی را استصحاب می‌کنیم و در نتیجه، به وسیله استصحاب، ثابت می‌کنیم در شریعت اسلام هم تکلیف وجوبی نسبت به آن، تحقق ندارد.

در مثال مذکور، زمان سابق و لاحقش متفاوت است یعنی آن عدم تکلیفی که در زمان سابق، مورد یقین شما بود، ارتباطی به شارع مقدّس نداشت و فرض این است که آن، قبل از آمدن دین اسلام بوده و عدم تکلیف در آن زمان، هیچ ارتباطی به شارع و آورنده دین اسلام ندارد لکن در عین حال وقتی شما به وسیله استصحاب، همان عدم تکلیف را ابقاء می‌کنید و ادامه می‌دهید، ابقاء و ادامه‌اش به شارع، ارتباط پیدا می‌کند و ثابت می‌شود که در دین اسلام نسبت به آن شیء، تکلیفی تحقق ندارد- بقاء عدم تحقق وجوب به شارع مربوط است- بنابراین:

لازم نیست در استصحابات حکمیة، آن حکم در زمان سابق هم عنوان حکم داشته باشد زیرا در باب استصحاب، نظر اصلی به ابقاء است و ابقاء باید به شارع مربوط باشد.

و همچنین در استصحابات موضوعیة، چنانچه موضوع متیقّن شما در زمان سابق هیچ حکمی نداشت، لکن اگر آن موضوع به وسیله استصحاب، ابقاء شود، بقاء موضوع اثر شرعی است، در این موارد هم مانعی از جریان استصحاب، وجود ندارد.

خلاصه اینکه دلیلی بر لزوم ترتّب حکم شرعی در زمان سابق بر موضوع

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۸

مستصحب وجود ندارد و شما تحت تأثیر این مطلب، واقع نشوید که می‌گویند مستصحب باید یا حکم شرعی باشد یا موضوع ذی حکم. و چنین برداشتی نکنید که مستصحب باید در زمان سابق هم حکم شرعی یا موضوع ذی حکم باشد زیرا در باب استصحاب باتوجه به روایات- لا تنقض الیقین بالشک- می‌گوئیم باید دوام و بقاء مستصحب به شارع، ارتباط داشته باشد اما حدوثاً لزومی ندارد که ارتباطی به شارع داشته باشد.

والحمد لله اولاً و آخراً

و صلّى الله على محمد و آله الطيبين الطاهرين

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۶۹

[فهرستها]

[الفهرس الموضوعی]

الموضوع الصفحه

- اصالة الاحتياط المقام الاوّل فى دوران الامر بين المتباينين ۱۷
- منجزية العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى من جميع الجهات ۱۷
- بطلان التفصيل بين الشبهة المحصورة و غيرها ۲۲
- فى بطلان التفصيل بين المخالفة القطعية و الموافقة القطعية ۲۵
- منجزية العلم الاجمالى فى التدريجات ۲۶
- تنبيهات الاشتغال ۳۱
- الاول: الاضطرار الى بعض الاطراف ۳۱
- فقد بعض الاطراف ۳۵
- الثانى: شرطية الابتلاء بتمام الاطراف ۳۸
- ملاك الابتلاء ۴۱
- الثالث: الشبهة غير المحصورة ۴۴
- الصواب المذكورة للشبهة غير المحصورة و المناقشة فيها ۴۷
- الرابع: ملاقى بعض اطراف الشبهة المقرونة ۴۸
- الصورة الاولى ۴۹
- الصورة الثانية ۵۲
- إيضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۴۷۰
- الصورة الثالثة ۵۴
- المقام الثانى فى الاقل و الاكثر الارتباطيين ۵۷
- منجزية العلم الاجمالى و عدم انحلاله عقلا ۵۷
- شبهة الغرض ۶۴
- التفصلى عن شبهة الغرض ۶۶
- رفع الجزئية بحديث الرفع ۷۸
- تنبيهات الاقل و الاكثر ۸۵
- الاول: الشك فى الشرطية و الخصوصية ۸۵
- الثانى: حكم ناسى الجزئية ۹۱
- تكليف الناسى ۹۳
- الثالث: حكم الزيادة ۹۶
- الرابع: تعذر الجزء او الشرط ۱۰۴
- استصحاب وجوب الباقي الفاقد للمتعدّر ۱۰۷
- قاعدة الميسور ۱۰۹
- المناطق فى جريان القاعدة صدق الميسور العرفى على الباقي ۱۲۳
- جريان القاعدة فى غير الميسور العرفى تخطئة او تخصيصا ۱۲۵
- تذنب: الدوران بين الجزئية و المانعنة و نحوهما ۱۲۹

- خاتمة في شرائط الاصول ۱۳۱
- حسن الاحتياط مطلقا ۱۳۱
- اشتراط البراءة العقلية بالفحص ۱۳۵
- شرط البراءة الثقلية ۱۳۶
- وجوب التعلّم ۱۴۰
- اعتبار الفحص في التّخير العقلي ۱۴۳
- حكم العمل بالبراءة قبل الفحص تكليفا و وضعاً ۱۴۳
- استحقاق العقوبة على ترك التعلّم للتّجزي ۱۴۴
- اشكال وجوب التعلّم في الواجبات المشروطة ۱۴۵
- حلّ الاشكال بوجود التعلّم نفسياً تهييناً كما اختاره المحقّق الاردبيلي ۱۴۷
- الحكم الوضعي للعمل بالبراءة قبل الفحص ۱۵۲
- إيضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۴۷۱
- استثناء مسألتى الجهر والاختفات والقصر والاطمّان من البطلان ۱۵۴
- شرطان آخران للبراءة ۱۶۴
- عدم تمامية الشرطين المذكورين ۱۶۴
- قاعدة لا ضرر ولا ضرار احاديث نفى الضرر ۱۷۵
- تواتر اخبار قاعدة نفى الضرر اجمالاً ۱۷۷
- مختار المصنّف في مفاد الجملة التركيبية ۱۸۱
- نسبة القاعدة مع ادلة الاحكام الاولية ۱۸۸
- نسبة القاعدة مع ادلة الاحكام الثانوية ۱۹۳
- تعارض الضّرين ۱۹۵
- فصل في الاستصحاب تعريف الاستصحاب ۲۰۱
- الاستصحاب مسألة اصولية ۲۰۷
- اليقين السابق والشكّ اللاحق ركنا الاستصحاب ۲۱۰
- اعتبار وحدة القضيتين ۲۱۰
- الاشكال في استصحاب الحكم الشرعي الكلي ۲۱۱
- استصحاب حكم الشرع المستند الى العقل ۲۱۹
- ادلة حجّية الاستصحاب ۲۲۷
- الوجه الأوّل: بناء العقلاء والجواب عنه ۲۲۷
- الوجه الثاني: حجّية الاستصحاب من باب الظن، وردّه ۲۳۱
- الوجه الثالث: الاجماع والجواب عنه ۲۳۲
- الوجه الرابع: الاخبار المستفيضة ۲۳۴
- صحيحة زرارة الاولى ۲۳۴

- تقریب الاستدلال بالصَّحیحَة ۲۳۵
- تحقیق معنی النَّقْض ۲۴۶
- المراد من هیئته «لا تنقض الیقین» ۲۵۵
- إيضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۴۷۲
- فی دفع توهم اختصاص الاستصحاب بالموضوعات ۲۶۱
- صحیحَة ثانیة لزرارة ۲۶۲
- تقریب الاستدلال بها ۲۷۲
- دلالة الزَّوایة علی الاستصحاب لا علی قاعدة الیقین ۲۷۳
- الاشکالات الواردة علی الصَّحیحَة و الجواب عنها ۲۷۳
- صحیحَة ثالثة لزرارة ۲۸۷
- کیفیه الاستدلال بها ۲۸۷
- روایة الخصال ۲۹۳
- دلالتها علی اعتبار الاستصحاب لا علی قاعدة الیقین ۲۹۳
- مکاتبه القاسانی ۲۹۷
- الاستدلال بموثقة عمّار و الماء کله طاهر و روایة الحل ۲۹۹
- تحقیق حال الوضع ۳۰۸
- انحاء الوضع ۳۱۶
- النحو الاول: ما لا يتطرق اليه الجعل اطلاقا ۳۱۸
- النحو الثاني: ما لا يتطرق اليه الجعل الاستقلالي دون التبعية ۳۲۵
- النحو الثالث: ما يصح جعله استقلالا و تبعا للتكليف ۳۲۸
- فی معنی الملكية ۳۳۳
- تنبيهات الاستصحاب التنبیه الاول: بیان اعتبار فعلیة الشك و الیقین ۳۴۷
- التنبیه الثاني: هل يكفي فی صحة الاستصحاب الشك فی بقاء شيء علی تقدير ثبوته ۳۵۴
- التنبیه الثالث: فی اقسام الاستصحاب الكلّي ۳۶۲
- استصحاب الكلّي القسم الاول ۳۶۳
- استصحاب الكلّي القسم الثاني ۳۶۴
- استصحاب الكلّي القسم الثالث ۳۷۳
- التنبیه الرابع: جریان الاستصحاب فی الامور التدریجیة ۳۷۹
- جریان الاستصحاب فی الزّمان ۳۸۴
- إيضاح الكفاية، ج ۵، ص: ۴۷۳
- جریان الاستصحاب فی الزّمانی ۳۸۵
- استصحاب الفعل المقيّد بالزّمان ۳۸۹
- التعرض لكلام الفاضل التراقي ۴۰۱

- التنبیه الخامس: الاستصحاب التعلیقى ۴۰۵
 حجیة الاستصحاب فى الاحكام المعلقة ۴۰۵
 التنبیه السادس: استصحاب الشرائع السابقة ۴۱۸
 توهم اختلال ارکان الاستصحاب فى المقام و الجواب عنه ۴۱۹
 ارجاع ما افاده الشیخ فى الجواب عن الاشکال الى ما ذكره المصنف «قده» ۴۲۷
 التنبیه السابع: الاصل المثبت ۴۳۴
 الموارد المستثناة من عدم حجیة الاصل المثبت ۴۴۶
 فى بیان الفرق بین الاستصحاب و سائر الاصول التبعیدیة و بین الطرق و الامارات ۴۵۰
 التنبیه الثامن: فى موارد لیست من الاصل المثبت ۴۵۲
 التنبیه التاسع: اللازم المطلق ۴۶۳
 التنبیه العاشر: فى لزوم كون المستصحب حکما شرعیا او ذا حکم شرعی و لو بقاء ۴۶۵
 ایضاح الکفایة، ج ۵، ص: ۴۷۵

فهرست موضوعی کتاب

- موضوع صفحه
 مقدمه ۷
 چند تذکر ۸
 واجب غیر ارتباطی ۱۵
 حرام غیر ارتباطی ۱۵
 واجب ارتباطی ۱۵
 حرام ارتباطی ۱۶
 اصالة الاحتیاط مقام اول: دوران امر بین متباینین ۱۷
 تنبیهات اشتغال ۳۱
 تنبیه اول: اضطرار، مانع فعلیت تکلیف است ۳۱
 تنبیه دوم: عدم ابتلاء، مانع فعلیت تکلیف می شود ۳۸
 ملاک ابتلاء ۴۱
 شک در ابتلاء ۴۲
 تنبیه سوم ۴۴
 صرف غیر محصوره بودن شبهه، مانع تنجز علم اجمالی نمی شود ۴۴
 ایضاح الکفایة، ج ۵، ص: ۴۷۶
 عبارات اصحاب در ضابطه شبهه محصوره و غیر محصوره ۴۷
 تنبیه چهارم: احکام ملاقی با بعضی از اطراف علم اجمالی ۴۸
 فرض اول ۴۹

فرض دوّم ۵۲

فرض سوّم ۵۴

مقام دوّم: دوران امر، بین اقل و اکثر ارتباطی ۵۷

برائت عقلی در اقل و اکثر ارتباطی جاری نمی‌شود ۵۸

آیا برائت شرعی در اقل و اکثر ارتباطی جاری می‌شود ۷۸

تنبیهات اقل و اکثر ارتباطی ۸۵

تنبیه اوّل: دوران امر بین مشروط و مطلق، مطلق و مقید و عدم جریان برائت عقلی در آنها ۸۵

تنبیه دوّم: حکم ناسی جزء یا شرط و ... ۹۱

آیا توجه خطاب به ناسی ممکن است؟ ۹۴

تنبیه سوّم: جریان برائت در جزء و شرط عدمی ۹۶

حکم زیاده عمدی ۹۹

تنبیه چهارم: شک در اطلاق جزئیت یا شرطیت ۱۰۴

استصحاب وجوب ۱۰۷

قاعده میسور ۱۱۰

قوله صلی الله علیه و آله «فاذا امرتکم بشیء فأتوا منه ما استطعتم...» ۱۱۱

المیسور لا یسقط بالمعسور ۱۱۵

ما لا یدرک کله لا یترک کله ۱۱۹

بررسی حدود و سعه و ضیق روایات سه گانه ۱۲۳

شرائط جریان اصول علمیّه ۱۳۱

شرط جریان «احتیاط» چیست؟ ۱۳۱

شرط جریان برائت عقلی ۱۳۵

شرط جریان برائت نقلی ۱۳۶

ادلّه وجوب فحص در شبهات حکمیّه ۱۳۷

ادله نقلیه دال بر وجوب فحص ۱۴۰

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۷۷

شرط جریان اصالة التخییر ۱۴۳

اشکال ترک تعلم و تفحص در واجبات مشروط و موقت ۱۴۵

راه حل مرحومین، محقق اردبیلی و صاحب مدارک «قدس سرهما» ۱۴۷

راه حل مصنف نسبت به اشکال مذکور ۱۴۹

در دو مورد، دلیل بر صحت و اجزاء عمل ناقص و فاقد بعضی از شرائط داریم ۱۵۴

کلام فاضل تونی «ره» در شرائط جریان اصل برائت ۱۶۴

جواب مصنف نسبت به کلام فاضل تونی «قدس سرهما» ۱۶۵

قاعده «لا ضرر» روایت ابو عبیده حداء ۱۷۶

- نقد و بررسی سند قاعده «لا ضرر» ۱۷۷
- نقد و بررسی مفاد قاعده «لا ضرر» ۱۷۹
- معنای «ضرر» ۱۷۹
- معنای «ضرار» ۱۸۰
- بررسی هیئت ترکیبیه قاعده «لا ضرر» ۱۸۲
- خلاصه نظر مصنف در مورد قاعده «لا ضرر» ۱۸۶
- نسبت قاعده لا ضرر با ادله احکام اولیه ۱۸۸
- نسبت دلیل «لا ضرر» با ادله احکام ثانویه - توارد دو دلیل ثانوی - ۱۹۳
- تعارض ضررین ۱۹۵
- استصحاب اقوال در استصحاب ۲۰۱
- تعریف استصحاب ۲۰۲
- آیا استصحاب از مسائل اصولی است یا اینکه از قواعد فقهیه است؟ ۲۰۷
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه ۲۱۰
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحابات موضوعی ۲۱۱
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام جزئی ۲۱۲
- اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه در استصحاب احکام کلی ۲۱۲
- ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۷۸
- بداء ۲۱۴
- ادله حجیت استصحاب ۲۲۷
- ۱- بنای عقلاء ۲۲۷
- ۲- ظن ۲۳۱
- ۳- اجماع ۲۳۲
- ۴- اخبار: نقد و بررسی اخبار دال بر حجیت استصحاب ۲۳۴
- صحیحه اول زراره ۲۳۵
- بررسی سند صحیحه اول ۲۳۵
- نقد و بررسی دلالت صحیحه اول زراره ۲۳۶
- صحیحه زراره مخصوص به باب وضوء نیست ۲۴۱
- استصحاب هم در شک در مقتضی حجت است هم شک در رافع ۲۴۶
- بیان شیخ اعظم «ره» ۲۴۷
- جریان استصحاب در شبهات حکمیّه و موضوعیه ۲۶۱
- صحیحه دوم زراره ۲۶۲
- کیفیت استدلال به فقره سوم صحیحه زراره ۲۶۴
- کیفیت استدلال به فقره ششم صحیحه زراره ۲۷۰

- ایراد بر فقره سوّم صحیحه زراره ۲۷۳
- جواب مصنّف ۲۷۵
- تقسیمات حکم ۲۸۳
- صحیحه سوّم زراره ۲۸۷
- کیفیت استدلال به صحیحه سوّم ۲۸۸
- استدلال به روایت خصال ۲۹۳
- قاعده یقین ۲۹۴
- مکاتبه قاسانی - کاشانی - ۲۹۷
- استدلال به اخبار حلیت و طهارت ۳۰۰
- احکام وضعیه ۳۱۱
- اقسام احکام وضعیه ۳۱۶
- قسم اول احکام وضعیه ۳۱۸
- ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۷۹
- قسم دوّم احکام وضعیه ۳۲۵
- قسم سوّم احکام وضعیه ۳۲۸
- آیا استصحاب در قسم اول احکام وضعیه جاری می‌شود؟ ۳۳۸
- آیا استصحاب در قسم سوّم احکام وضعیه جاری می‌شود؟ ۳۴۱
- آیا استصحاب در قسم دوّم احکام وضعیه جاری می‌شود؟ ۳۴۲
- تنبیهات استصحاب تنبیه اول: در جریان استصحاب، یقین و شکّ فعلی معتبر است ۳۴۸
- دو فرع ۳۴۹
- تنبیه دوّم ۳۵۵
- آیا استصحاب در مؤدّیات امارات، جاری می‌شود؟ ۳۵۷
- تنبیه سوّم: اقسام استصحاب کلی ۳۶۲
- استصحاب کلی قسم اول ۳۶۳
- استصحاب کلی قسم دوّم ۳۶۴
- استصحاب کلی قسم سوّم ۳۷۳
- تنبیه چهارم: استصحاب امور تدریجیه ۳۷۹
- استصحاب «نفس» زمان ۳۸۴
- استصحاب زمانی ۳۸۵
- جریان اقسام استصحاب در امور تدریجیه ۳۸۷
- استصحاب فعل مقید به زمان ۳۹۰
- کلام فاضل نراقی «ره» ۴۰۲
- تنبیه پنجم: استصحاب تعلیقی ۴۰۶

آیا احکام تعلیقی قابل استصحاب است؟ ۴۰۷

اشکالات جریان استصحاب تعلیقی ۴۰۸

تنبیه ششم: استصحاب احکام شرایع سابقه ۴۱۸

اشکالات جریان استصحاب احکام شرایع سابقه و ... ۴۲۰

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم «ره» ۴۲۷

تنبیه هفتم: اصل مثبت ۴۳۴

ایضاح الکفایه، ج ۵، ص: ۴۸۰

مقتضای اخبار دال بر حجّیت استصحاب چیست؟ ۴۳۴

لزوم ترتیب آثار شرعی و عقلی متیقّن ۴۳۶

آیا اصل مثبت، حجّت است؟ [۴۳۷]۴۴۶

شأ اشکال در حجّیت یا عدم حجّیت استصحاب مثبت چیست؟ ۴۴۱

اصل مثبت حجّیت ندارد مگر در دو مورد ۴۴۶

مثبتات امارات و طرق حجّت است ۴۵۰

تنبیه هشتم ۴۵۲

تنبیه نهم ۴۶۳

تنبیه دهم [۴۶۷]۴۶۶

[۱] (۱) - از مبحث اصالة الاحتیاط تا تنبیه دهم استصحاب.

[۲] (۱) - اصول عملیه به چهار اصل مهم و معروف - برائت، استصحاب، احتیاط و تخییر - منحصر نیست بلکه تعدادشان بیش از اینهاست، اصول عملیه دیگری هم مانند قاعده طهارت و ... داریم و نیز، ر. ک ایضاح الکفایه ۴/ ۴۳۶.

[۳] (۱) - در عبارت «مطلقا و لو كانا فعل امر و ترک آخر».

[۴] (۲) - بخلاف دوران بین المحذورین که وجوب و حرمت، متعلق به یک شیء است و نیز، ر. ک ایضاح الکفایه ۴/ ۵۴۵.

[۵] (۳) - مقصود از کلمه متباینین، معنای اصطلاحی و منطقی آن اراده نشده است.

[۶] (۱) - الواجب الغير الارتباطی: هو ما لم یکن امتثال بعضه مرتبطا بامتثال بعضه الآخر کاداء الدین ... و نحو ذلك مما ینحل الواجب فيه الی واجبات متعدده غیر مرتبطه بعضها ببعض فاذا أتى ببعض و اخل ببعض فقد امتثل و عصی.

و الحرام الغير الارتباطی: هو ما لم یکن عصیان بعضه مرتبطا بعصیان بعضه الآخر کما فی الکذب و الغیبه و شرب الخمر و قتل النفس و نحو ذلك من المحرمات الّتی ینحل الی محرمات متعدده غیر مرتبطه بعضها ببعض فاذا أتى ببعض و ترک بعضا فقد عصی و امتثل، ر. ک عنایة الاصول ۴/ ۱۹۴.

[۷] (۲) - الواجب الارتباطی: هو ما كان امتثال بعضه مرتبطا بامتثال بعضه الآخر بان كان المطلوب فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث اذا اتى بالجميع الا واحدا لم یتمثل اصلا ... کما فی الصلاه ... و الصیام و فی العرفیات کالأمر بالمرکبات و المعاجین او الامر بالسکوت ساعه واحده لغرض مخصوص مثل ان لا یشعر بهم العدو لکونه فی مکان قریب منهم بحيث لو تکلم آنا ما سمع

کلامهم و لم يحصل الغرض اصلا ...

الحرام الارتباطی: هو ما كان عصيان بعضه مرتبطا بعصيان بعضه الآخر بان كان المبعوض فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث اذا اتى بالجميع الا واحدا لم يعص ... كما في النهی عن الغناء بناء على كونه هو الصوت المطرب مع التراجع ... و كما في النهی عن هجر الفراش اربعة الشهر، ر. ك عناية الاصول ۴/ ۱۹۵.

[۸] (۱) - این مطلب در ابتدای همین فصل توضیح داده شد.

[۹] (۲) - از مراحل چهارگانه و نیز، ر. ك ايضاح الكفاية ۴/ ۴۹.

[۱۰] (۳) - ر. ك ايضاح الكفاية ۴/ ۴۴۶ / ۴۶۰ / ۴۶۴ / ۴۶۷.

[۱۱] (۱) - یعنی فعلیت مطلقه نداشته باشد.

[۱۲] (۱) - اما عدم المانع العقلي فلان العلم الاجمالي ليس علته تامه للتجز كالعلم التفصيلي حتى يمتنع الترخيص الشرعي في مخالفته لكونه ترخيصا في المعصية قبيحا في نظر العقل كما اشار اليه في مبحث القطع. حقائق الاصول ۲/ ۲۸۳.

[۱۳] (۲) - و اما عدم المانع الشرعي، فلان المتوهم من المانع شرعا في المقام هو لزوم محذور التناقض بين صدر أدلة الاصول و ذيلها اذا بنينا على شمولها لاطراف الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي.

توضیح لزوم التناقض: ان مقتضى عموم قوله عليه السلام «كل شيء لك حلال» حلية المشتبه بالشبهة البدوية، و كذا كل واحد من الاطراف في المقرونة، و مقتضى اطلاق ذيله - اعنى - «حتى تعلم انه حرام» - هو تنجز الحرمة بالعلم الاجمالي. لأن «تعلم» مطلق يشمل كلنا من العلم التفصيلي و الاجمالي، فيلزم الحكم بالحلية لكل طرف بمقتضى الصدر، و الحكم بالحرمة بمقتضى الذيل.

و هذا الاشكال و هو التناقض المذكور تعرض له شيخنا الاعظم في بحث تعارض الاستصحابين بالنسبة الى بعض اخبار الاستصحاب المشتمل على الذيل، قال (قده): «فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في احد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لانه مستلزم لطرح الحكم بنقض اليقين بمثله». لكن هذا المحذور مفقود هنا، لاختصاصه بالأدلة المرخصة المشتملة على هذا الذيل. و اما الفاقد له مثل حديث الرفع فلا تناقض فيه أصلا فلا مانع من شموله لاطراف و اثبات الترخيص فيها، بل لا تناقض حتى في الاخبار المذيلة كما ذكرناه في التعليقه، فراجع و قد اجاب المصنف عن اشكال التناقض ... منتهى الدراية ۶/ ۱۵.

[۱۴] (۱) - و مما تقدم ... انقدح انه لا فرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي اصلا و أما الفرق هو في طرف المعلوم بالاجمال فقد يكون فعليا من جميع الجهات و قد لا يكون كذلك (و فيه ما لا يخفى) اذ بعد الاعتراف بأن التكليف المعلوم بالاجمال قد لا يكون فعليا من جميع الجهات بل يكون فعليا من سائر الجهات على نحو لو علم به تفصيلا لتجز دون ما اذا علم به اجمالا (فلا محالة) يكون فرق بين العلم التفصيلي و الاجمالي من ناحية التأثير في التجيز و عدمه و الا لم يعقل ان يكون تكليف واحد قد فرض فعليته من سائر الجهات يصير منجزا بالعلم التفصيلي دون الاجمالي (و لعله) اليه اشار أخيرا بقوله فافهم، ر.

ك عناية الاصول ۴/ ۱۵۹.

[۱۵] (۲) - لان العلم التفصيلي لا يكون مقرونا بالشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري فلا يمكن جعل الحكم الظاهري معه حقائق الاصول ۲/ ۲۹۰.

[۱۶] (۳) - و علم اجمالي قسم اول كه تكليف، فعليت مطلقه داشت.

[۱۷] (۱) - در قسم اول از دو قسم علم اجمالي.

[۱۸] (۲) - كه تكليف، فعليت مطلقه نداشت.

[۱۹] (۳) - از جهت ملاك، اراده و كراهت مولا نسبت به آن.

[۲۰] (۱) - من حیث الفعلیة التامة و عدمها منتهی الدراية ۶ / ۲۷.

[۲۱] (۲) - (هذا مجمل القول) فی الشبهة الغير المحصورة و سیأتی الکلام فیها بنحو أبسط فی التنبیه الثالث من تنبیہات هذا البحث و قد استعجل المصنّف فی التعرض لها من غیر ملزم، ر. ک عنایة الاصول ۴ / ۱۶۰.

[۲۲] (۱) - فعلیت مطلقه.

[۲۳] (۲) - به خلاف شبهات غیر محصوره که نوعا فعلیت من جمیع الجهات ندارد مثلا تمام افرادش محل ابتلاء نیست و یا اینکه اگر بخواهیم تمام اطراف علم اجمالی را رعایت کنیم عسر و حرج شدید لازم می آید و در واقع قدرتی نسبت به اتیان یا ترک نداریم که قدرت هم در فعلیت تکلیف دخالت دارد و اگر بگوئیم در شبهات غیر محصوره، احتیاط لازم نیست، بعلمت این است که فعلیت من جمیع الجهات در میان نیست، نه بخاطر اینکه شبهه، غیر محصوره است.

[۲۴] (۱) - درحالی که سایر جهات و شرائط فعلیت تمام است.

[۲۵] (۲) - مصنّف، همین تفصیل مرحوم شیخ را در مبحث «قطع» به نحو دیگری رد کردند، ر. ک ایضاح الکفایه ۴ / ۱۴۵.

[۲۶] (۱) - ای حیض المستمرّة الدمّ النّاسیة للوقت و ان حفظت العدد الفاقدة للتمیز علی نحو لا یمكنها الرجوع الی الصّفات لم تجب الموافقة القطعیة و لم تحرم المخالفة القطعیة، ر. ک عنایة الاصول ۴ / ۱۶۷.

[۲۷] (۲) - و نیز، ر. ک فرائد الاصول ۲۵۵.

[۲۸] (۳) - که فعلیت مطلقه داشت.

[۲۹] (۴) - که فعلیت مطلقه نداشت.

[۳۰] (۱) - شرح این مطلب در تنبیه دوم می آید.

[۳۱] (۲) - و محلّ ابتلاء ما نیست.

[۳۲] (۳) - تفصیل این مطلب در تنبیه اول می آید.

[۳۳] (۴) - به علم اجمالی نه شک بدوی.

[۳۴] (۱) - کما لو نذر ان یصوم یوم الجمعة و تردد بین غده و ما بعده فانه یعلم اجمالا بوجوب صوم الغد او ما بعده و هما مترتبان زمانا و لا یفدح ترتبهما فی وجوب الاحتیاط، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۲۹۴.

[۳۵] (۱) - و لعله اشاره الی قوله او من جهة تعلقه بموضوع یقطع بتحقیقه اجمالا فی هذا الشهر کایام حیض المستحاضة ... الخ فانّ مثال الحيض انما یكون من هذا القبیل اذا كان موضوع التکلیف فيه هو الحائض فهو حیثئذ مما یقطع بتحقیقه اجمالا فی هذا الشهر و لا یعلم بتحقیقه فعلا- و امّا اذا كان موضوع التکلیف هو النساء کما یظهر من قوله تعالی «فَاعْتَرِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ E فامثال من قبیل الواجب المعلق کالحج بعد الاستطاعة قبل الموسم فیکون التکلیف فيه حالیا و الواجب استقبالیاً، ر. ک عنایة الاصول ۴ / ۱۶۸.

[۳۶] (۲) - مخالفت احتمالیه.

[۳۷] (۱) - المراد به المشقة العرفیة التي توجب ارتکاب بعض الاطراف لا الاجزاء الراجع للتکلیف الشرعی عقلا ضرورة ان التکلیف ح غیر قابل للوضع حتّى یصح رفعه بقوله (ص): «رفع ما اضطرّوا الیه» فانّ المرفوع بالحديث هو ما یكون امر وضعه و رفعه بید الشارع و لیس ذلك الا فی الاضطرار العرفی دون الاجزاء الراجع للتکلیف منتهی الدراية ۶ / ۵۲.

[۳۸] (۱) - در مثال، الف.

[۳۹] (۲) - در مثال، ب.

[۴۰] (۳) - که مجوز ارتکاب است.

[۴۱] (۱) - در شبهه تحریمیّه.

- [۴۲] (۲) - در شبهه وجوبیه.
- [۴۳] (۳) - ام مقارنا له فانّ الاضطرار اللاحق ان اوجب ارتفاع فعلیه المعلوم فدافعته لها فی صورۃ المقارنه تكون بالأولویه، و لعله (قده) ترک ذکره لوضوحه فتدبر، ر. ک منتهی الدرایه ۵۹ / ۶.
- [۴۴] (۱) - اگر اضطرار، سابق بر علم اجمالی باشد در این صورت، انسان حدوثا شک در تکلیف می کند.
- [۴۵] (۲) - در صورتی که اضطرار به واحد معین باشد.
- [۴۶] (۳) - در صورتی که اضطرار به واحد غیر معین باشد.
- [۴۷] (۴) - و یا اینکه علم اجمالی پیدا شد، که یکی از دو میت واجب الدفن است بعد، سبع یکی از آنها را خورد - در شبهه وجوبیه - خود آموز کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۱۶۱ / ۲.
- [۴۸] (۱) - مگر اینکه اول، فقدان عارض شود، و بعد علم اجمالی محقق گردد.
- [۴۹] (۲) - فقدانی که بعد از تحقق علم اجمالی حاصل می شود.
- [۵۰] (۱) - سوره بقره، آیه ۱۳۷.
- [۵۱] (۲) - سوره انعام آیه ۱۱۹.
- [۵۲] (۳) - مانند احتیاط در شبهات بدوی.
- [۵۳] (۴) - گرچه از نظر عقل هر حکمی روی موضوع بار می شود، باید موضوع باقی باشد تا حکم تنجز پیدا کند لکن این امر، یک مسئله عقلی است نه تقیید در دلیل شرعی.
- [۵۴] (۱) - كما انه اذا كان فعل الشیء الّذی كان متعلّقا لغرض المولی ممّا لا یکاد عادة ان یترکه العبد و ان لا یکون له داع الیه لم یکن للامر به و البعث الیه موقع اصلا كما لا یخفی (منه قدس سره) کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البیت ۳۶۱.
- [۵۵] (۱) - در محرّمات مسلمّه.
- [۵۶] (۲) - علاوه بر سائر شرائط عامّه.
- [۵۷] (۳) - اشکال: ممکن است مکلف انگیزه‌های دیگری بر ترک داشته باشد، جواب: فرض بحث ما در موردی است که داعی و انگیزه دیگری برای او وجود ندارد.
- [۵۸] (۴) - با قطع نظر از مسئله علم اجمالی.
- [۵۹] (۱) - اقول: هذا کله اذا كان احد الاطراف الّذی لا أثر له او كان خارجا عن تحت القدره او الابتلاء هو من قبل حصول العلم الاجمالی (و اما اذا كان) من بعد العلم الاجمالی فلا یکاد یمنع ذلك عن تأثیر العلم فی التّنجیز بل یجب الاحتیاط فی الطرف الباقي لا محاله ... عنایه الاصول ۱۷۵ / ۴.
- [۶۰] (۱) - عطف تفسیری ل « فعلیه ».
- [۶۱] (۲) - یعنی فی الابتلاء ... كما اذا علم اجمالا بانّ دارا مغصوبه مردّده بین هذه الدّار الّتی یرید المکلف شراءها و دار اخرى فی بلد آخر یشکّ المکلف فی دخولها فی محل الابتلاء و خروجها عنه ... ر. ک منتهی الدرایه ۸۳ / ۶.
- [۶۲] (۱) - نعم لو كان الاطلاق فی مقام یقتضی بیان التّقیید بالابتلاء - لو لم یکن هناك ابتلاء مصحّح للتکلیف - كان الاطلاق و عدم بیان التّقیید دالا علی فعلیه، و وجود الابتلاء المصحّح لهما، كما لا یخفی، فافهم (منه قدس سره). ر. ک کفایه الاصول طبع مؤسسه ال بیت ۳۶۲.
- [۶۳] (۲) - كما لو قال اجتنب عن ذلك الطّعام النجس الموضوع قدام امیر البلد مع عدم جریان العاده بابتلاء المکلف به، ر. ک فرائد الاصول / ۲۵۲.

[۶۴] (۱) - درحالی که می‌دانیم مانعی برای اطلاق خطاب، وجود ندارد مثلا شارع می‌تواند بگوید مطلق رقبه را آزاد کنید.

[۶۵] (۲) - نه شک در اصل تقیید و عدم تقیید.

[۶۶] (۱) - ر. ک فرائد الاصول ۲۵۲.

[۶۷] (۱) - یعنی در شبهات تحریمیّه از تمام اطراف اجتناب کنیم و در شبهات وجوبیه تمام اطراف را اتیان نمائیم.

[۶۸] (۲) - كما اذا اشتبه الماء المطلق بين انائين و كانت الموافقة القطعية بالتوضؤ بهما معا موجبا للعسر او الضرر منتهى الدراية ۱/۶ .۱۱۲

[۶۹] (۱) - خواه شبهه محصوره باشد و یا غیر محصوره.

[۷۰] (۲) - مثل اینکه دلیل لثبی بود و یا اینکه لفظی، اما مجمل بود.

[۷۱] (۱) - البته طبق تفصیلی که مصنف در رجوع به عام در شبهه مصداقیه مخصص قائل شده‌اند.

[۷۲] (۲) - (قال الشیخ) اعلى الله مقامه اخترف عبارات الاصحاب فى بيان ضابط المحصور و غيره فعن الشهيد و المحقق الثانیین و المیسى و صاحب المدارك ان المرجع فيه الى العرف فما كان غير محصور فى العادة بمعنى انه يعسر عدّه لا ما امتنع عدّه لانّ كلّ ما يوجد من الاعداد قابل للعدّ و الحصر فهو غير محصور (الى ان قال) و ربما قيّد المحقق الثانی عسر العدّ بزمان قصير (الى ان قال) و قال كاشف اللثام فى مسألة المكان المشته بالنجس لعلّ الضابط انّ ما يؤدّى اجتنابه الى ترك الصّلاة غالبا فهو غير محصور كما أنّ اجتناب شاء او امرأه مشتهبه فى صقع من الارض يؤدّى الى التّرك غالبا (قال) انتهى (ثم قال) و استصوبه فى مفتاح الكرامة (الى ان قال) هذا غاية ما ذكروا او يمكن ان يذكر فى ضابط المحصور و غيره و مع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشىء منها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه، ر. ك عنایة الاصول ۴/ ۱۸۵ و نیز ر. ك فرائد الاصول ۲۶۰.

[۷۳] (۱) - ای حال الغير.

[۷۴] (۲) - ای بعض الاطراف.

[۷۵] (۳) - در مواردی که تکلیف فعلیت من جمیع الجهات دارد، خواه شبهه اش محصوره باشد یا غیر محصوره.

[۷۶] (۱) - یعنی متنجس.

[۷۷] (۱) - اگر بنا باشد ملاقی اطراف شبهه به سبب ملاقات با بعضی اطراف نجس شده باشد این فرد جدید و موضوع خاصّی است و ارتباطی به علم اجمالی ندارد و ...

[۷۸] (۲) - ای عن ملاقیه.

[۷۹] (۳) - ای بالنجس.

[۸۰] (۴) - این مطلب اشاره به ظاهر کلام ابن زهره دارد و نیز، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۳۱۱.

[۸۱] (۱) - [... و توضیحه: أنّه اذا علمنا ظهرا بنجاسة الثوب أو الإناء الاحمر مثلا، ثم حصل لنا العلم عصرا بنجاسة الإناء الابيض او الاحمر صبحا و ملاقات الثوب للاناء الابيض و جب الاجتناب عن الملاقی و هو الثوب و الإناء الاحمر مقدّمه لامتثال خطاب « اجتنب عن النجس » المعلوم بالعلم الاجمالی الاوّل الحادث بينهما ظهرا، و لا- يجب الاجتناب عن الملاقی اعنى الإناء الابيض، لانّ وجوب الاجتناب عنه ان كان لاجل العلم الاجمالی الثانی الحادث عصرا بينه و بين الإناء الاحمر، فهو غير منجز بعد تنجز العلم الاجمالی الاوّل الحادث ظهرا و ان كان لاجل ملاقات الثوب له فهو غير مؤثر لانّ الثوب على تقدير نجاسته فرد آخر غير معلوم الحدوث فلا وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقاته. - الف -

[۸۲] (۲) - ... توضیحه: أنّه اذا علمنا- فى فرض المثال السابق (الف)- بنجاسة الثوب أو الإناء الابيض ثم بملاقات الثوب للاناء الابيض فى الساعه الاولى و خرج الإناء الابيض الملاقی عن محل الابتلاء ثم علمنا فى الساعه الثانیة بنجاسة الثوب الملاقی او الإناء الاحمر، ثم

صار الاناء الابيض مبتلى به ثانيا وجب الاجتناب عن الثوب الملاقي و الاناء الاحمر دون الاناء الابيض الملاقي ر. ك منتهى الدراية ۶ / ۱۵۰ و ۱۴۸.

[۸۳] (۳) - این فرض به دو صورت تقسیم می‌شود که فعلا صورت اول آن را توضیح می‌دهیم.

[۸۴] (۱) - ملاقاتی که بعد از تحقق علم اجمالی اول حاصل شد.

[۸۵] (۲) - ملاقی.

[۸۶] (۳) - ملاقی.

[۸۷] (۱) - و ما در ابتدای بحث اشتغال مقداری درباره آن بحث نمودیم و گفتیم در اصالة البراءة می‌توان درباره آن بحث نمود.

[۸۸] (۲) - مثالی که مطرح می‌کنیم در مورد واجب ارتباطی است امّا چهار مثال برای واجب ارتباطی، حرام ارتباطی، واجب غیر

ارتباطی، حرام غیر ارتباطی آورده‌ایم، ر. ك ایضاح الكفایة ۵ / اولین بحث اشتغال -

[۸۹] (۳) - به خلاف اقل و اکثر استقلالی که اگر فقط «اقل» را اتیان نمائیم به همان مقدار، برائت ذمه پیدا می‌کنیم.

[۹۰] (۱) - ر. ك فرائد الاصول ۲۷۴.

[۹۱] (۲) - مانند علم اجمالی به وجوب نماز ظهر یا جمعه.

[۹۲] (۱) - البتّه مرحوم شیخ، نسبت به «اکثر» برائت شرعی را هم جاری می‌دانند.

[۹۳] (۲) - غیر شرعی یا غیر عقلی.

[۹۴] (۱) - طبق احتمال اول که گفتید اقل، دارای وجوب نفسی است اشکالی وجود ندارد و اقل تمام المأمور به است و تابع چیز

دیگری نیست و لکن این یک احتمال در مسئله بود و احتمال دیگری هم در مسئله مطرح بود.

[۹۵] (۱) - اشکال: اقل، وجوب نفسی دارد نه وجوب غیر و اینکه گفتید اگر ذی المقدمه واجب نباشد مقدمه واجب هم وجوب

ندارد، ارتباط به ما نحن فیه ندارد.

جواب: اگر شما تفصیلا بدانید که اقل، وجوب نفسی دارد حق با شماست و مسئله انحلال هم درست است امّا خودتان گفتید که

اقل یا وجوب نفسی دارد و یا وجوب غیر، در واقع نسبت به اصل وجوب یقین دارید لکن کیفیت وجوب را نمی‌دانید که غیر

هست یا نفسی - مسئله احتمال، مطرح است نه علم تفصیلی به وجوب نفسی اقل -

[۹۶] (۱) - و كانت الاقوائیة بحدّ الاضام لا بحدّ الاستحباب و الا لم یکن من دوران الواجب بین الاقل و الاكثر كما لا یخفی عنایة

الاصول ۴ / ۲۰۱.

[۹۷] (۱) - نه در نفس «امر و نهی».

[۹۸] (۱) - مصنف، تعریضی به کلام شیخ اعظم دارند، ر. ك فرائد الاصول ۲۷۳.

[۹۹] (۲) - که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم.

[۱۰۰] (۱) - در حالی که شما گفتید: باید در اقل و اکثر احتیاط نمود و اکثر را اتیان کرد زیرا غرض مولا تحصیل نمی‌شود مگر به

اتیان اکثر و این طبق مبنای مشهور عدلیه است که می‌گویند اوامر و نواهی تابع مصلحت و مفسده در متعلقاتشان هستند.

[۱۰۱] (۲) - نه در مأمور به و متعلق امر.

[۱۰۲] (۱) - و لعلّه اشارة الى احتمال انّ من ذهب الى ما عليه غير المشهور لا يقول بالمصلحة الا في الامر فقط من غير ان یحتملها في

المأمور به (و علیه) فکما انّ العقل یحکم بالبراءة علی مذهب الاشعری المنکر للمصلحة و الغرض فکذلك یحکم علی مذهب بعض

العدلیة القائل بوجود المصلحة فی الامر دون المأمور به ... ر. ك عنایة الاصول ۴ / ۲۰۵.

[۱۰۳] (۱) - که امرش مردّد بین وجوب و استحباب است.

[۱۰۴] (۱) - در اجزاء.

[۱۰۵] (۱) - هنگامی که قصد وجوب مکلف در اتیان مأمور به مجمل باشد یعنی تعیین نکند که چه چیز در واجب دخالت دارد و چه چیز دخالت در مأمور به ندارد.

[۱۰۶] (۲) - لکن اگر نه واجب، و نه مستحب است نباید وجودش محلّ به عمل و عبادت باشد در حقیقت وجود و عدمش مساوی هست در این صورت می‌توان نسبت به سایر اجزاء عمل، قصد وجه نمود و از ناحیه این جزء، مشکلی در قصد، ایجاد نمی‌شود مانند جزء مقارن.

[۱۰۷] (۱) - مانند استعاده.

[۱۰۸] (۱) - فاذا امر المولى مثلا بمعجون لم يعلم انه مركب من تسعة اجزاء او من عشرة جرى فيه النزاع المذكور من البراءة و الاشتغال من غيران يحتمل فيه اعتبار قصد القربة او الوجه او التمييز كي لا يحصل معه القطع بحصول المصلحة و الغرض و هذا واضح عناية الاصول ۴/ ۲۰۸.

[۱۰۹] (۱) - قبلا هم تذکر دادیم که از نظر فقهی این مثال، صحیح نیست لکن برای تفهیم و بیان مطلب، مثال مناسبی است.

[۱۱۰] (۱) - فرض مسئله این است که ما نمی‌دانیم زائد-سوره- جزء مأمور به هست یا نه لذا نمی‌توان به طور قطع، نسبت به آن قصد وجه نمود.

[۱۱۱] (۲) - ولعله اشارة الى ان الشیخ اعلى الله مقامه فى تفصیه الثانی لم يقل باعتبار قصد الوجه و التمييز على وجه الجزم و اليقين كي لا يحصل معه الغرض ابدا و لا يبقى مجال لمراعاة التكليف المعلوم بالاجمال اصلا و لو باتيان الاقل بل قال باحتماله (حيث قال) فيحتمل ان يكون اللطف منحصرا فى امثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ... الخ و من المعلوم ان مع احتمال اعتباره لا يقطع بعدم حصول الغرض فيبقى مجال لمراعاة التكليف المعلوم بالاجمال و لو باتيان الاقل تخصا من تبعه مخالفة الامر الموجّه اليه كما صرح به الشیخ فى عبارته المتقدمة فتدبر جيدا، ر. ك عناية الاصول ۴/ ۲۰۹.

[۱۱۲] (۱) - امثله متعددی برای آن ذکر نمودیم ر. ك ايضاح الكفاية ۵- اولين بحث اشتغال-

[۱۱۳] (۱) - چرا مصنف در ما نحن فيه اصالة البراءة را نسبت به حکم وضعی- جزئیت مشکوک- جاری کرد نه نسبت به حکم تکلیفی- وجوب جزء مشکوک یا وجوب اکثر-؟ ر. ك عناية الاصول ۴/ ۲۱۱.

[۱۱۴] (۱) - برای توضیح بیشتر این مطلب به ادله دال بر براءت و حدیث رفع مراجعه کنید به ايضاح الكفاية ۴/ ۴۶۰-۴۴۶.

[۱۱۵] (۱) - امر متعلق به اکثر.

[۱۱۶] (۲) - امر متعلق به اقل.

[۱۱۷] فاضل موحدي لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۱۸] (۱) - ... و كلام الماتن يشمل المطلق و المشروط و المطلق و المقيد لدخل التقييد فى كل منهما فى الواجب و ان كان منشأ التقييد فى المشروط موجودا خارجيا كالطهارة، و فى المقيد امرا متحدا معه كالايمان، ر. ك منتهى الدراية ۶/ ۲۶۰.

[۱۱۹] (۱) - المقام الثانی فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر فى الاجزاء التحليلية و هو على اقسام ثلاثة (القسم الاول)- ان يكون ما يحتمل دخله فى المأمور به على نحو الشرطية موجودا مستقلا غاية الامر انه يحتمل تقييد المأمور به، به كما اذا احتمل اعتبار التستر فى الصيلا مثلا... (القسم الثانی) ان يكون ما يحتمل دخله فى الواجب امرا غير مستقل عنه خارجا، و لم يكن من مقوماته الداخلة فى حقيقته بل كانت نسبتبه اليه نسبة الصيغة الى الموصوف و العارض الى المعروض، كما لو دار امر الرقبة الواجب عتقها بين كونها خصوص المؤمنة أو الاعم منها و من الكافرة... (القسم الثالث) ان يكون ما يحتمل دخله فى الواجب مقوما له بان تكون نسبتبه اليه نسبة الفصل الى النجس، كما اذا تردد التيمم الواجب بين تعلقه بالتراب او مطلق الارض الشامل له و للزمل و الحجر و غيرهما، و كما

اذا امر المولى عبده باتيان حيوان فشك في انه اراد خصوص الفرس او مطلق الحيوان ...- ر. ك مصباح الاصول ۲ / ۴۴۵.

[۱۲۰] (۲) - دوران امر بين اقل و اكثر در اجزاء تحليليه.

[۱۲۱] (۱) - نه به صورت شك بدوى.

[۱۲۲] (۱) - ر. ك ايضاح الكفاية ۵ / ۶۰.

[۱۲۳] (۲) - قائل به انحلال علم اجمالى گرچه شيخ اعظم بود، اما مصنف آن را نپذيرفت و پاسخ داد.

[۱۲۴] (۳) - انحلال علم اجمالى در اقل و اكثر ارتباطى در باب اجزاء.

[۱۲۵] (۴) - انحلال علم اجمالى در اقل و اكثر در باب «مشروط و مطلق» و «خاص و عام».

[۱۲۶] (۱) - و ندانستيم كه مقصود او از «شىء» حيوان است يا انسان.

[۱۲۷] (۲) - و اين وجوب مقدمى كه دارد.

[۱۲۸] (۱) - و براى توضيح بيشتري، ر. ك الف: تهذيب الاصول بحث اقل و اكثر ۲ / ۳۲۰ ب: مصباح الاصول ۲ / ۴۴۵.

[۱۲۹] (۲) - مطلق و مقيد، مطلق و مشروط.

[۱۳۰] (۱) - فرضا اگر شك مى كرديم كه آيا اصلا سوره براى نماز، جزئيت دارد يا نه؟.

[۱۳۱] (۲) - و باسناده عن زراره عن ابى جعفر عليه السلام انه قال: لا تعاد الصلاة الا من خمسة الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و

السجود، و سائل الشيعه / ج ۱ / باب ۳ از ابواب وضوء، ح ۸ / ص ۲۶۰.

[۱۳۲] (۱) - الاوّل كالخمسة المستثناة فى حديث «لا- تعاد» المعبر عنها بالاركان، و الثانى كتكبيره الا-حرام فانّ اعتبارها انما هو

بالاجماع الذى يعتم معقده جميع الحالات التى منها التسيان دون الروايات لعدم نهوضها على ذلك كما لا يخفى على من راجعها

منتهى الدراية ۶ / ۲۷۵.

[۱۳۳] (۱) - قد تقدّم انه يحتمل كون مراد الشيخ غيره و لا يخفى سوء هذا التعبير بالنسبة الى مثل الشيخ قدس سره - مشكيني (ره)،

ر. ك حاشيه كفاية الاصول ۲ / ۲۴۰.

[۱۳۴] (۲) - به مقتضاي حكم اول.

[۱۳۵] (۳) - ر. ك فرائد الاصول ۲۸۶.

[۱۳۶] (۱) - ر. ك فرائد الاصول ۲۸۶.

[۱۳۷] (۱) - [تعلييل لقوله: «ظهر ممّا مر حال زيادة الجزء».

[۱۳۸] (۲) - كما اذا علم بعدم جزئية الزيادة و مع ذلك قصد الجزئية تشريعا.

[۱۳۹] (۳) - كما اذا اعتقد الجزئية للجهل القصورى او التقصيرى فيأتى بالزيادة ...] منتهى الدراية ۶ / ۲۹۴.

[۱۴۰] (۱) - فرضا يكي از شرائط نماز اين است كه سوره در آن زائد و مكرّر واقع نشود.

[۱۴۱] (۲) - فرضا يكي از اجزاء نماز اين است كه سوره در آن زائد و مكرّر واقع نشود بنا بر اينكه بتوانيم جزء عدمى تصوّر كنيم و

بگوئيم امر عدمى مى تواند اّصاف به جزئيت پيدا كند.

[۱۴۲] (۳) - در فرض قبل، احتمال مى داديم كه عدم الزيادة مستقيما و مستقلا در «مأمور به» دخالت داشته باشد اما گاهى ما احتمال

مى دهيم كه عدم الزيادة دخالت در «جزئيت جزء» دارد، مثلا مى دانيم سوره براى نماز جزئيت دارد، اما كدام سوره؟

سوره‌اى در نماز جزئيت دارد كه آن سوره زائدا و مكرّرا واقع نشود يعنى فقط يـك مرتبه خوانده شود اما اگر سوره را دو مرتبه و

مكرّراً خوانديم در اين صورت، سوره‌اى كه جزء مأمور به است محقق نشده است زيرا عدم الزيادة در جزئيت سوره اول، معتبر بوده

است و لذا مى گوئيم مأمور به و نماز اصلا فاقد جزئى بنام سوره بوده است، اين فرض، محلّ بحث ما نيست بلكه مربوط به نقصان

جزء است که قبلا درباره‌اش بحث نمودیم.

[۱۴۳] (۱) - ای آتی به مع الزیاده عمدا تشریحا ... عنایة الاصول ۴ / ۲۴۰

[۱۴۴] (۲) - [یعنی حتّی فی صورة الدّخل، فضمائر «به، فیه، الیه، وجوبه» راجعه الی الواجب، و «وجوبه» فاعل «یدعو» و «لکان» جواب «لو کان».

[۱۴۵] (۳) - معطوف علی «مطلقا» و ضمیر «دخله» راجع الی الزائد و ضمیر «فیه» الی الواجب.

[۱۴۶] (۴) - ای: الی الواجب، و کذا ضمیر «به» و الضمیر المستتر فی «یدعوه» راجع الی «وجوبه» و الضمیر البارز فیه الی فاعل «آتی» [... منتهی الدراییه ۶ / ۳۰۰ - ۲۹۶.

[۱۴۷] (۵) - منتها در محلّ بحث، شکّ ما در این جهت است که آیا یک امر عدمی در مأمور به اعتبار دارد یا نه ولی در فرضی که قبلا خواندیم شکّ ما در اعتبار یک امر وجودی بود.

[۱۴۸] (۶) - در واجبات توصلی صحت عمل بسیار واضح است.

[۱۴۹] (۱) - به نحو جزء یا شرط عدمی - که توضیح دادیم -

[۱۵۰] (۱) - این مثال از نظر فقهی برای این مورد، صحیح نیست ولی برای بیان مطلب، مثال خوبی هست و واضح است که ما در مثال مناقشه نمی‌کنیم.

[۱۵۱] (۱) - لازم به تذکر است که در فرض اخیر هم در صورتی که «زائد»، دخالت در مأمور به داشته باشد او تسلیم امر مولا بوده است و الا نه.

[۱۵۲] (۱) - (قال الشیخ) أعلى الله مقامه فی المسألة الثانیة التي عقدها للزيادة العمديّة (ما لفظه) و قد يستدلّ علی البطلان بانّ الزیادة تغییر لهیئة العبادة الموظّفة فتكون مبطله و قد احتجّ به فی المعبر علی بطلان الصلاة بالزیادة و فیه نظر لانه ان أريد تغییر الهیئة المعبره فی الصیلة فالصغری ممنوعه لأنّ اعتبار الهیئة الحاصلة من عدم الزیادة اولّ الدعوی فاذا شكّ فیه فالاصل البراءة عنه و ان أريد أنّه تغییر للهیئة المتعارفة المعهودة للصیلة فالکبری ممنوعه لمنع کون تغییر الهیئة المتعارفة مبطلا (قال) و نظیر الاستدلال بهذا للبطلان فی الضعف الاستدلال للصحّة باستصحابها بناء علی انّ العبادة قبل هذه الزیادة كانت صحیحة و الاصل بقائها و عدم عروض البطلان لها) ثمّ اطال الكلام فی التّفصّل و الابرام حول تضعیف هذا الاستدلال للصیحة و ضعفه لدى نتیجة بما لا یخلو عن ضعف، ر. ک عنایة الاصول ۴ / ۲۴۲.

[۱۵۳] (۲) - بل لا یأتی من المصنّف تحقیقه اصلا لا فی الاستصحاب و لا فی غیره عنایة الاصول ۴ / ۲۴۳.

[۱۵۴] (۱) - یعنی حتّی در صورتی که ما از تطهیر لباس، عاجز باشیم، طهارت لباس شرطیت دارد.

[۱۵۵] (۱) - [و هی ما اذا علم بوجود الباقي قبل طروء التّعذر، كما اذا تعدّر بعض الاجزاء بعد توجه الخطاب و تعلق الامر بالکل، اذ لو كان التّعذر قبل ذلك لم یکن هناك یقین بوجود الباقي حتّی یستصحب، بل الشکّ ح یكون فی اصل الحدوث لا فی البقاء و من المعلوم انّ المعبر فی الاستصحاب هو الشکّ فی البقاء دون الحدوث.

[۱۵۶] (۲) - یعنی: کوجوب الباقي قبل التّعذر، هذا] ر. ک منتهی الدراییه ۶ / ۳۳۱.

[۱۵۷] (۳) - همان‌طور که اخیرا توضیح دادیم فرض جریان استصحاب در موردی است که اطلاقی موجود نباشد که بتوان به آن رجوع نمود.

[۱۵۸] (۴) - (القسم الثالث) - ما اذا علمنا بوجود الكلّی فی ضمن فرد معین و علمنا بارتفاع هذا الفرد لکن احتملنا وجود فرد مقارن مع وجود الفرد الاوّل او مقارن مع ارتفاعه - مصباح الاصول ۳ / ۱۰۳.

[۱۵۹] (۱) - پس یقین داریم که طبیعت نماز دارای وجوب هست.

[۱۶۰] (۲) - مصنف در تنبیه سوّم از تنبیهات استصحاب در مورد استصحاب کلی قسم ثالث چنین می‌فرماید:

ففی استصحابه اشکال اظهره عدم جریانہ.

[۱۶۱] (۱) - ای فی خصوص ما یعدّ فاقد الجزء او الشرط میسورا للواجد لا مطلقا كما هو مفاد قوله عليه السّلام: «المیسور لا یسقط بالمعسور» او فی خصوص فاقد الجزء دون الشرط كما هو مقتضى الخبر الاوّل و الثّالث المذكورین فی المتن علی ما سیّضح إن شاء الله تعالی ... ر. ک منتهی الدرایه ۶ / ۳۳۶.

[۱۶۲] (۲) - مثل استصحاب کثره الماء و قلته فانّ الماء المعین الّذی اخذ بعضه او زید علیه یقال أنّه کان کثیرا او قلیلا و الاصل بقاء ما کان مع انّ هذا الماء الموجود لم یکن متیقّن الکثره او القله و الا لم یحتمل لم یعقل الشّک فیہ فلیس الموضوع فیہ الا اعم من هذا الماء مسامحه فی مدخلیه الجزء النّاقص او الزائد فی المشار الیه و لذا یقال فی العرف هذا الماء کان کذا و شکّ فی صیورته کذا من غیر ملاحظه زیادته و نقیصته ... ر. ک فرائد الاصول ۲۹۴.

[۱۶۳] (۱) - در تنبیه چهارم.

[۱۶۴] (۱) - یعنی حتّی در صورت عجز از آن شیء، جزئیّت یا شرطیّتش محفوظ است و در نتیجه وقتی نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم امر شارع، ساقط می‌شود.

[۱۶۵] (۲) - و در نتیجه اگر ما نسبت به جزء یا شرط، عاجز باشیم امر مولا نسبت به اتیان بقیه مأمور به، ساقط نمی‌شود و باید مأمور به را فاقدنا عن الشرط أو الجزء اتیان نمائیم.

[۱۶۶] (۳) - یعنی مشروط بدون شرط و مرکب بدون آن جزء متعذّر.

[۱۶۷] (۴) - رواه مسلم و التّسائی و التّرمذی عن ابی هریره، راجع التّاج الجامع، للاصول کتاب الحجّ ج ۲ ص ۱۰۰، و قد نقل فی معجم الفاظ الحدیث النبوی صور مختلفه عن هذا الحدیث، و رواه العلامه الثّوری فی مستدرکه ج ۲ ص ۳ من کتاب الحجّ عن عوالی اللّثالی.

اما سند الحدیث فكفاك العیان عن البیان فانّ الزّاوی فی طرق العامیه هو ابو هریره الّذی کذب علی رسول الله بحدّ ضربه الخلیفه الثّانی، و قد ألف سید العلماء شرف الدّین کتابا حول احادیثه كما افرد العالم الازهری المصری الشّیخ محمود ابو ریه کتابا فی احواله اسماء ابو هریره شیخ المضیره» و اما سنده فی طریق الشّیعه فرواه ابن ابی جمهور الاحسائی الّذی اعترض علیه و علی کتابه من لیس من دأبه الاعتراض علی المحدثین و مؤلفاتهم کصاحب الحدائق ... تهذیب الاصول ۲ / ۴۰۲ - بحث قاعده میسور -

[۱۶۸] (۱) - نه «باء» تبعیض مانند فامسحوا برءوسکم.

[۱۶۹] (۱) - مراد از کفر، کفر اصطلاحی نیست بلکه مقصود همان کفری است که در دنبال آیه مربوط به حج است لله علی النّاس حجّ البیت من استطاع الیه سیلا و من کفر فانّ الله غنی عن العالمین. «... و فی التهذیب عنه (ع) فی قوله تعالی و من کفر قال یعنی من ترک» ر. ک تفسیر صافی ذیل آیه مذکور.

[۱۷۰] (۲) - مانند قوم بنی اسرائیل که در مورد بقره سؤالات زیادی از حضرت موسی (ع) نمودند و دچار مشکل شدند.

[۱۷۱] (۱) - ر. ک عوالی اللّثالی ۴ / ۵۸ مع اختلاف یسیر (کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البیت / ۳۷۰).

[۱۷۲] (۱) - بلکه دلالت بر مطلق رجحان و مطلوبیّت می‌کند.

[۱۷۳] (۱) - همان‌طور که در قاعده «لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام» عنوان «ضرر» نفی نشده است بلکه نفی حکم به لسان نفی موضوع است و برای توضیح بیشتر، ر. ک ایضاح الکفایه ۵ / بحث قاعده لا ضرر.

[۱۷۴] (۲) - و هذا (ک) «ابقاء ما کان» فی الاستصحاب، فمعنی «لا- تنقض الیقین بالشّک» ابقاء المتیقّن السّابق سواء کان حکما تکلیفیا ام وضعیا ام موضوعا، و لیس معناه وجوب الابقاء حتّی یختصّ الاستصحاب بالواجبات، ر. ک منتهی الدرایه ۶ / ۳۴۵.

[۱۷۵] (۱) - يمكن ان يكون اشارة الى ان حمل عدم السقوط على البقاء في العهدة يلزم منه خروج المستحبات جزما اذ لا عهدة لها و انما تكون العهدة للواجبات فقط هذا و لعل الاولى الجمود على ظاهر نسبة السقوط الى نفس الميسور و حمله على ارادة عدم السقوط عن مقام التشريع وجوبا كان او استحبابا، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۳۵۳.

[۱۷۶] (۲) - اي الموصول الذي يعم الواجب و المستحب، ر. ك منتهى الدراية ۶/ ۲۵۳.

[۱۷۷] (۳) - ر. ك عوالي اللثالي ۴/ ۵۸ باختلاف يسير (كفاية الاصول طبع مؤسسه آل البيت / ۳۷۰).

[۱۷۸] (۱) - به نحو عام افرادی.

[۱۷۹] (۲) - عام مجموعی.

[۱۸۰] (۱) - سؤال: آیا توجیهی که در «المیسور لا یسقط بالمعسور» کریم و گفتیم فاعل یسقط «حکم» است و معنای روایت چنین می شود «المیسور لا یسقط حکمه الوجوبی فی باب الواجبات و لا یسقط حکمه الاستحبابی فی باب المستحبات» در اینجا هم جاری است؟ خیر، زیرا در ما نحن فيه آنچه که ترک یا اتیان می شود «نفس عمل خارجی» است و نمی توان گفت که ضمیر در «لا یترک» به حکم برمی گردد.

[۱۸۱] (۱) - مصنف این مطلب را می پذیرد.

[۱۸۲] (۲) - واجبات و مستحبات.

[۱۸۳] (۳) - ... ان ظهور الموصول فی العموم لكونه بالوضع اقوى من ظهور «لا یترک» فی الوجوب لكونه بالاطلاق - منتهی الدراية ۶/ ۳۵۱.

[۱۸۴] (۴) - در وجوب.

[۱۸۵] (۱) - یعنی بعض الاجزاء و هو غیر المعظم منها كما سیاتی، ر. ك منتهی الدراية ۶/ ۳۵۶.

[۱۸۶] (۲) - ما لا یدرک کله «لا یترک» کله.

[۱۸۷] (۳) - الف) اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ... ب- المیسور لا یسقط بالمعسور. ج- ما لا یدرک کله لا یترک کله.

[۱۸۸] (۱) - یا قسمت زیادی از آن مصلحت باشد.

[۱۸۹] (۱) - مثال آن را قبلا ذکر کردیم.

[۱۹۰] (۱) - و لعله اشارة الى ان الدلیل الشرعی اذا قام على الاخراج او الادراج فهو من باب التخصيص فی الحكم او التشريك فيه لا من باب التخطئة فی الموضوع اذا لا وجه لتخطئة العرف فی عدّهم الفاقد میسورا او غیر میسور فان ملاك الصدق و عدمه امر مضبوط عندهم و هو كون الفاقد واجدا للمعظم مثلا او غیر واجد له فان كان واجدا فهو میسور و الا فهو مبین.

(نعم للشّارع) ان یرجح تخصیصا او یلحق تشریکا من جهة اطلاعه على عدم قیامه بشیء مما قام به الواجد مع كونه میسورا عرفا او بقیامه بتمام ما قام به الواجد او بمعظمه مع عدم كونه میسورا عرفا، ر. ك عنایة الاصول ۴/ ۲۶۱.

[۱۹۱] (۲) - [كالاستعاذة بعد تكبيرة الاحرام لاحتمال كل من جزئيتها و مانعيتها.

[۱۹۲] (۳) - كما اذا فرض ان الاستعاذة ان لم تكن جزء كانت من القواطع المبطلّة للصلاة و ان وقعت بين الاجزاء، لا- فی نفس الاجزاء.

[۱۹۳] (۴) - كالجهر بالقراءة فی ظهر الجمعة للقول بوجوبه ای شرطیه و القول بمبطلّيته.

[۱۹۴] (۵) - كهذا المثال اذا فرض ان القائل بمبطلّيته یرجح الى قاطعته [منتهی الدراية ۶/ ۳۷۲].

[۱۹۵] (۱) - (فالمانع) كلبس غیر المأكول و (القاطع) كالحدث و الاستدبار و نحوهما (و الفرق) بينهما انّ الأوّل عدمه شرط للمأمور به من دون ان تنقطع به الهيئة الاتصاليّة للاجزاء السابقة مع اللّاحقة و الثّانی عدمه شرط للمأمور به من جهة انقطاع الهيئة الاتصاليّة به

بحیث اذا طرأ فی الاثناء سقطت الاجزاء السابقة عن قابلية الانضمام مع اللاحقة فاذا وقع عليه شيء من غير المأكول في اثناء الصلاة او لبسه نسيانا بل عمدا ثم نزع فوراً من دون فصل طويل يخلّ بالموالاة و من غير ان يقع جزء من اجزاء الصلاة مقارنة له او وقع و اعاد الجزء صحّت الصلاة و التأمّت الاجزاء السابقة مع اللاحقة من غير وجه للبطلان اصلاً (و هذا بخلاف) ما اذا احدث في الصلاة او استدبر فيها فتبطل الصلاة من اصلها و لم تلثم الاجزاء السابقة مع اللاحقة عناية الاصول ۴ / ۲۲۵.

[۱۹۶] (۱) - مصنف این توهم و اشکال را در مبحث قطع مطرح نمودند و مفسّر بلا به آن پاسخ دادند اینک ما قسمتی از آن را بیان می‌کنیم و در نتیجه، عبارت متن کتاب هم روشن خواهد شد و نیز، ر. ک ایضاح الکفایه ۴ / ۱۴۸.

[۱۹۷] (۲) - در تعبدیات نه توصلیات.

[۱۹۸] (۱) - عطف به جمله « بل يحسن على كل حال » است.

[۱۹۹] (۲) - مقصود مصنف از « الحجّة »، دلیل ظنی معتبر است، به قرینه جمله « فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته ».

[۲۰۰] (۱) - در دلیل چهارم از ادله اعتبار براءت، ر. ک ایضاح الکفایه ۴ / ۴۷۳.

[۲۰۱] (۱) - و يظهر من ذلك أنه لا يعتبر الفحص عند المصنف في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية اصلاً كما هو المشهور على اللسن بل يظهر من الشيخ اعلى الله مقامه أنه ممّا لا خلاف فيه بالنسبة الى الشبهات الموضوعية التحريمية و ان كانت الشبهات الموضوعية الوجوبية مما تختلف بحسب الموارد ...، ر. ک عناية الاصول ۶ / ۲۶۹.

[۲۰۲] (۲) - ر. ک فرائد الاصول ۳۰۰.

[۲۰۳] (۱) - ... كان الصحيح ان يقول و لو لعدم الالتفات الى غيرها لا اليها، عناية الاصول ۴ / ۲۷۶.

[۲۰۴] (۲) - آن دلیل را اخيراً ذکر کردیم و به زودی پاسخ آن را بیان می‌کنیم.

[۲۰۵] (۱) - ... كما اذا استنبط المجتهد حكم شرب التّن مثلاً فأنه حين استنباط حكم هذه المسألة غافل عن سائر الشبهات فهي لاجل الغفلة خارجة عن مورد ابتلائه من حيث الاستنباط و لذا لا يكون العلم الاجمالي بالتكاليف بينها منجزاً منتهى الدراية ۶ / ۳۹۴.

[۲۰۶] (۱) - و لعلّه اشارة الى ان الذي له ظهور قوى في المؤاخذه و الاحتجاج بترك التّعلم فيما لم يعلم لا بترك العمل فيما علم و لو اجمالاً- هو خصوص الخبر الاخير فقط اى الوجه الثالث المشتمل على قوله و ان قال لا قيل له هلاً تعلّمت حتّى تعمل (و صحه سنده) غير معلومه كى يقيد به أخبار البراءة و ليس الذى له ظهور قوى فى ذلك هو مجموع ما ذكر من الآيات و الروايات كى صح تقييد أخبار البراءة بها فتأمل جيداً، ر. ک عناية الاصول ۴ / ۲۷۸.

[۲۰۷] (۲) - هنگام اجرای اصل براءت.

[۲۰۸] (۳) - سوره توبه ۱۲۲.

[۲۰۹] (۴) - الاعرابى منسوب الى الاعراب و لا واحد له و المراد الذين يسكنون البادية و لا يتعلّمون الاحكام الشرعية: (پاورقى اصول كافي ۱ / ۳۱).

[۲۱۰] (۵) - اصول كافي ۱ / ۳۱.

[۲۱۱] (۱) - سوره انعام - ۱۴۹.

[۲۱۲] (۲) - ر. ک تفسير نور الثقلين ۱ / ۷۷۶، تفسير صافي ۱۸۶.

[۲۱۳] (۳) - كه ما از آن، به « فحص » تعبير می‌کنیم.

[۲۱۴] (۱) - الا- ان يقال بصحة المؤاخذه على ترك المشروط او الموقت عند العقلاء اذا تمكّن منهما فى الجملة و لو بان تعلم و تفحص اذا التفت و عدم لزوم التمكّن منهما بعد حصول الشرط و دخول الوقت مطلقاً كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء و مؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة او الموقته بترك تعلمها قبل الشرط او الوقت المؤدى الى تركها بعد حصوله او

دخوله فتاقل، منه قدس سره - حقائق الاصول ۲ / ۳۶۵.

[۲۱۵] (۲) - نسبت بین واجب مشروط و موقت، عموم و خصوص مطلق است، واجب موقت چون شرطش عبارت از زمان است لذا از آن به واجب موقت تعبیر می‌کنند یعنی واجب موقت نوعی از واجب مشروط است.

[۲۱۶] (۱) - در تکالیف مطلق اگر ترک تعلم و فحص منجر به مخالفت تکلیف هم نشود طبق نظر مصنف عبد مستحق عقوبت است - به علت تجزی - در این فرض هم اشاره به صورت تجزی نمودیم.

[۲۱۷] (۱) - بخلاف وجوب مقدمی و گیری که مخالفت با آن موجب استحقاق عقوبت نیست بلکه استحقاق عقاب مربوط ذی المقدمه است.

[۲۱۸] (۱) - یعنی استحقاق عقوبت در واجب مشروط و موقت ...

[۲۱۹] (۲) - راه‌حلی که محقق اردبیلی و صاحب مدارک بیان کردند.

[۲۲۰] (۳) - دون الوجوبیه، لأنها شرائط نفس الوجوب و مقدمه رتبه علیه فیمتنع ترشح الوجوب المتأخر عنها علیها، ر. ک منتهی الدراییه ۶ / ۴۳۱.

[۲۲۱] (۴) - و اگر منجر به مخالفت تکلیف هم نشود به خاطر تجزی مستحق عقوبت است.

[۲۲۲] (۱) - به این نحو که بگوئیم شرط - خواه وقت باشد یا چیز دیگر - قید ماده است نه قید هیئت و در نتیجه وجوب، فعلی اما واجب، استقبالی است.

[۲۲۳] (۱) - [كقوله تعالى «إِذَا تُوذِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ»] E فَإِنَّ النِّدَاءَ الْمُرَادَ بِهِ زَوَالُ يَوْمِ الْجُمُعَةِ شَرْطٌ لَوْجُوبِ السَّعْيِ.

[۲۲۴] (۲) - حيث أنهم افتوا بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط و الموقت قبل الشرط و الوقت ر. ک - منتهی الدراییه ۶ / ۴۳۲.

[۲۲۵] (۳) - و همچنین لازم نیست مکلف شرط واجب را تحصیل نماید و مثلاً به دنبال تحصیل استطاعت برود.

[۲۲۶] (۱) - کلمه لوقیل بها ممّا لا یخلو عن مسامحه فإنّ العقوبه مما لا کلام فيه و أنّما الکلام فی أنّها هل هی علی مخالفة الواقع او علی ترک التعلّم و لعلّ مقصوده من ذلك الاشارة الى امکان عدم تحقق العقوبه للعفو و المغفرة و لكن الصّحیح ح کان ان یقول لیكون استحقاق العقوبه علی ترکه ... الخ، ر. ک عنایه الاصول ۴ / ۲۸۴.

[۲۲۷] (۲) - تا شما بگوئید مخالفت با وجوب گیری موجب استحقاق عقوبت نیست.

[۲۲۸] (۱) - شرح کفایه الاصول مرحوم خوئینی ۲ / ۱۹۲.

[۲۲۹] (۲) - مقصود از مخالفت واقع، این است که با آنچه که وظیفه‌اش بود، مخالفت نمود مثلاً - مقلد، عملش مخالف با فتوای مرجع تقلیدش بود و یا مجتهد، عملش مخالف با دلیلی بود که بعداً نسبت به آن مطلع شد درحالی که قبلاً هم می‌توانست فحص و آن را مشخص کند لکن عمداً فحص را ترک کرد.

[۲۳۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۲۳۱] (۱) - بنابراین از ظاهر عبارت مصنف استفاده می‌شود که:

الف - در معاملات اگر عمل، مطابق واقع باشد صحیح و الا فاسد است.

ب - در عبادات اگر عمل، مطابق واقع باشد و قصد قربت از مکلف متمسّی شود عمل صحیح است.

ج - در عبادات اگر عمل، مخالف واقع باشد و یا اینکه مطابق واقع باشد اما قصد قربت، رعایت نشود عمل، باطل، و اعاده لازم است.

خلاصه: ملاک صحّت و فساد در معاملات، مطابقت و مخالفت با واقع است و در عبادات ملاک صحّت دو چیز است: مطابقت با

واقع و تمشی قصد قربت- و مقصود از کلمه (واقع) را هم قبلا بیان کردیم.

[۲۳۲] (۱) - یعنی: الا انَّ الصَّلَاةَ مع صحتها بالدلیل المزبور لیست بمأمور بها بامرها الاُولی، اذا المفروض عدم انطباقه علی المأتی به، فصحته انما هی بالدلیل الثانی - منتهی الدراییه ۶ / ۴۴۱.

[۲۳۳] (۲) - کفایت.

[۲۳۴] (۳) - گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۲۳۵] (۴) - اتمام در موضع قصر نه عکس آن یعنی قصر در موضع اتمام.

[۲۳۶] (۵) - و در خارج از وقت قضاء آن لازم نیست.

[۲۳۷] (۱) - وسائل الشیعه ج ۵ / ص ۵۳۱ / باب ۱۷ / از ابواب نماز مسافر حدیث ۴.

[۲۳۸] (۲) - گرچه جهلش عن تقصیر باشد.

[۲۳۹] (۳) - وسائل الشیعه ج ۴ / ص ۷۶۶ / باب ۲۶ / از ابواب قرائت ح ۱.

[۲۴۰] (۱) - ظاهر اطلاق کلمات فقهاء این است که در صورت ارتفاع جهل و تمکن از اعاده عمل، استحقاق عقاب به قوت خود باقی است.

[۲۴۱] (۲) - و منشأ این کار هم جهل تقصیری بوده است.

[۲۴۲] (۱) - و همچنین در مورد جهر و اخفات.

[۲۴۳] (۲) - در صورت جهل تقصیری نه قصوری.

[۲۴۴] (۱) - فی نفسه و صرف نظر از نماز قصر و ...

[۲۴۵] (۲) - شرح کفایه مرحوم خوئینی ۲ / ۱۹۴.

[۲۴۶] (۱) - لانَّ الصَّیْحَةَ موافقه الامر و المفروض سقوط الامر بصلاة القصر بفوات مصلحتها بفعل صلاة التمام ر. ك منتهی الدراییه ۶ / ۴۴۸.

[۲۴۷] (۲) - یعنی در دو موضع: الف- اتمام در موضع قصر ب- جهر در موضع اخفات و بالعکس.

[۲۴۸] (۳) - «فعلا» قید واجب است زیرا واجب فعلی که ملاکش اقوی هست، همان نماز قصر است نه، نماز تمام و ...

[۲۴۹] (۱) - در صورت جهل تقصیری نه قصوری.

[۲۵۰] (۲) - در مورد فرد جاهل.

[۲۵۱] (۱) - یا نماز جهری را اخفاتا قرائت نماید و بالعکس.

[۲۵۲] (۲) - مرحوم کاشف الغطاء.

[۲۵۳] (۱) - مرحوم فاضل تونی.

[۲۵۴] (۱) - چون در وجوب اجتناب شک داریم.

[۲۵۵] (۱) - قبح عقاب بلا بیان - عدم استحقاق عقوبت -

[۲۵۶] (۲) - ظهور بعضی از ادله براءت شرعی، اباحه است مانند کلّ شیء لك حلال و مفاد بعضی از ادله براءت، رفع تکلیف است مانند حدیث «رفع» و واضح است که اصل براءت حکم ظاهری را ثابت می کند نه حکم واقعی.

[۲۵۷] (۱) - یا براءت عقلی و عدم استحقاق عقوبت.

[۲۵۸] (۲) - نه واقعی.

[۲۵۹] (۳) - اگر دین حال داشته باشیم اول باید آن را اداء کنیم و سپس نماز بخوانیم.

- [۲۶۰] (۱) - نه اینکه مترتب بر حکم ظاهری یا مترتب بر عدم استحقاق عقوبت باشد.
- [۲۶۱] (۱) - مانند ادله وجوب نماز، روزه، جهاد و غیره.
- [۲۶۲] (۲) - مانند ادله نفی عسر و حرج و اکراه و غیره.
- [۲۶۳] (۱) - وسائل الشیعه ج ۱۷، ص ۳۴۱، باب ۱۲، از ابواب احیاء الموات حدیث ۳.
- [۲۶۴] (۲) - بفتح السین المهملة و ضم المیم و فتح الزاء المهملة، و هو من الاشقیاء فلاحظ ترجمته - منتهی الدراییه ۶ / ۴۹۴.
- [۲۶۵] (۱) - برای رسیدگی نسبت به یک درخت خود.
- [۲۶۶] (۱) - وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۴۰، باب ۱۲، از ابواب احیاء الموات، ح ۱.
- [۲۶۷] (۲) - وسائل الشیعه، ج ۱۷، ص ۳۷۶، باب ۱، از ابواب موانع ارث ح ۹.
- [۲۶۸] (۱) - مثلاً بعضی از روایات مربوط به «لا ضرر»، در باب شفعه است و ...
- [۲۶۹] (۱) - المتقابلان هما المعنیان المتناظران اللذان لا یجتمعان فی محل واحد من جهة واحدة فی زمان واحد ... للتقابل اربعة اقسام: الف- (تقابل التقيضين) او السلب و الايجاب مثل انسان و لا انسان ...
- ب- (تقابل الملكة و عدمها)، كالبصر و العمى ... فالبصر ملكة و العمى عدمها و لا یصح ان یحل العمی الا فی موضع یصح فیہ البصر لان العمی لیس هو عدم البصر مطلقاً، بل عدم البصر الخاص و هو عدمه فیمن شأنه ان یكون بصیراً ... ج- (تقابل الضدين) كالحرارة و البرودة ... د- (تقابل المتضایفین) مثل الاب و الابن ... المنطق / ۵۱.
- [۲۷۰] (۱) - سوره بقره ۲۳۳.
- [۲۷۱] (۲) - البتة تفاسیر دیگری هم برای آیه شده است.
- [۲۷۲] (۱) - کنایه.
- [۲۷۳] (۲) - نهج البلاغه خطبه ۲۷.
- [۲۷۴] (۳) - دعائم الاسلام ۱: ۱۴۸.
- [۲۷۵] (۱) - یعنی کلمه «ضرر» در معنای حقیقی خود استعمال شده لکن کنایه نه مجازاً مانند زید کثیر الزماد.
- [۲۷۶] (۲) - یعنی در صورت نفی حقیقی ضرر.
- [۲۷۷] (۳) - از جمله، شیخ اعظم «ره».
- [۲۷۸] (۴) - به علاقه سببیت.
- [۲۷۹] (۵) - همان طور که قبلاً گفتیم در این صورت هم «لا» نافی است نه، ناهیه.
- [۲۸۰] (۱) - مانند و اسأل القرية.
- [۲۸۱] (۱) - در رساله مستقلى که درباره قاعده لا ضرر نوشته‌اند.
- [۲۸۲] (۲) - کنایه
- [۲۸۳] (۱) - فالضرر فی مثل الوضوء مما یرتفع به الوجوب الثابت له بعنوانه الاوّلی و فی الدعاء عند رؤیة الهلال و نحوه مما هو شبهة بدویة للوجوب یرتفع به الوجوب المتوهم ثبوت له بعنوانه الاوّلی، ر. ک عنایة الاصول ۴ / ۳۱۶.
- [۲۸۴] (۲) - سوره نساء - ۹۲.
- [۲۸۵] (۳) - مجدداً متذکر می‌شویم که نظر مصنف این است که قاعده لا ضرر، نفی حکم به لسان نفی موضوع می‌کند.
- [۲۸۶] (۱) - از این نظر که «لا ضرر» احکام ضرری که روی عناوین اولی افعال ثابت شده، نفی می‌کند نه، احکامی که روی نفس عنوان «ضرر» ثابت شده است.

[۲۸۷] (۱) - که دلیل اولی می گوید ترکش جائز اَمَّا دلیل ثانوی می گوید اتیان آن واجب است.

[۲۸۸] (۱) - (یعنی اَنَّهُ اِذَا قَلْنَا بِهَا فَالْتَقَدَمَ مِنْ تِلْكَ الْجَهَّةِ) - مرحوم مشکینی ر. ک کفایه الاصول ۲ / ۲۷۱.

[۲۸۹] (۲) - دلیل حکم اولی.

[۲۹۰] (۳) - در این صورت، دلیل اولی نسبت به دلیل ثانوی مقدم است.

[۲۹۱] (۴) - در این صورت، دلیل ثانوی مقدم است.

[۲۹۲] (۵) - مثلاً «نَصِي» هست که نمی توان در آن تصرّف نمود و آن را به حکم اقتضائی حمل نمود.

[۲۹۳] (۱) - مانند «لا شَكَّ لَكثير الشَّكِّ» و «اِذَا شَكَّكَ بَيْنَ الثَّلَاثِ وَالْاَرْبَعِ فابن علی الاربع».

[۲۹۴] (۲) - به نظر مصنّف.

[۲۹۵] (۳) - که از ادلّه احکام ثانویّه است.

[۲۹۶] (۱) - سوره حج / ۷۸.

[۲۹۷] (۲) - «لا ضرر» یا «لا حرج».

[۲۹۸] (۱) - اقول: انّ تعبير المصنّف في المقام بالتعارض مما لا يخلو عن مناقشة و الظاهر ان مراده من تعارض الضرر مع ضرر آخر

هو التزام بشهادة ترجيح الضرر الاكثر بمعنى اولويته للمراعاة و اختيار الضرر الاقل و الحكم بالتخير عند التساوي سيما مع تصريحه

في توارد دليلي العارضين بكونهما من باب تزامم المقتضيين و لو عند ثبوت المقتضى فيهما - عناية الاصول ۴ / ۳۲۳.

[۲۹۹] (۱) - لعله اشاره الى منع ما ذكر، و ان الظاهر كون الامتنان بلحاظ كل واحد واحد من الامة في نفسه ... ر. ک حقائق الاصول

۲ / ۳۸۹.

[۳۰۰] (۱) - و هو لغة اخذ الشيء مصاحبا و منه استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، ر. ک فرائد ۳۱۸.

[۳۰۱] (۲) - در تمام موارد، خواه شك در مقتضى باشد يا شك در رافع يا غير از آنها.

[۳۰۲] (۳) - در بعضی از موارد که تفصیل آن را بیان خواهیم کرد.

[۳۰۳] (۱) - « هذه جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب و المتحصّل منها في بادئ النظر احد عشر قولاً:

۱- القول بالحجّية مطلقاً - ذهب الى هذا القول من المتأخّرين الشيخ الآخوند صاحب الكفایه ره - ۲ - عدمها مطلقاً ۳ - التفصیل بين

العدمی و الوجودی ۴ - التفصیل بين الامور الخارجیة و بين الحكم الشرعی مطلقاً، فلا يعتبر في الاول ۵ - التفصیل بين الحكم الشرعی

الكلّي و غيره فلا يعتبر في الاول الا في عدم النسخ. ۶ - التفصیل بين الحكم الجزئي و غيره فلا يعتبر في غير الاول ... ۷ - التفصیل بين

الاحكام الوضعیة یعنی نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الاحكام التکلیفیة التابعة لها و بين غيرها من الاحكام الشرعیة فتجری في

الاول دون الثاني ۸ - التفصیل بين ما ثبت بالاجماع و غيره فلا يعتبر في الاول ۹ - التفصیل بين كون المستصحب ممّا ثبت بدليله او من

الخارج استمراره فشك في الغاية الزّافعة له، و بين غيره فيعتبر في الاول دون الثاني ... ۱۰ - هذا التفصیل مع اختصاص الشك بوجود

الغاية ... ۱۱ - زيادة الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصدّاقى دون المفهومى ... و الاقوى هو (القول التاسع) و هو الذى

اختاره المحقق انتهى ما اردنا نقله من عبارة الشيخ الاعظم، ر. ک اصول الفقه ۴ / ۲۸۶ و نیز فرائد الاصول ۳۲۸.

[۳۰۴] (۱) - و هو التعريف بالفصل القريب، و الرّسم هو التعريف بالخاصية، فان كانا مع الجنس القريب فتامّ و الا - فناقص، ر. ک

منتهى الدرّاية ۷ / ۲۱.

[۳۰۵] (۱) - و بعضی طریق حکم به بقاء را مظنه یا اخبار و اجماع می دانستند.

[۳۰۶] (۲) - اكون حقير - نگارنده - هم سؤالی مطرح می کنم: اينکه مرحوم آقاى آخوند اعلى الله مقامه الشّريف می فرمايند اين

تعاريف جنبه شرح الاسم دارند نه اينکه تعريف به حدّ و رسم باشند، آیا اين تعاريف را برای مجتهدين و اصوليين بيان کرده اند تا

بگوئیم از قبیل «سعدانه نبت» هستند یا برای محصلین و افرادی که لازم است تعریف حقیقی استصحاب و امثال آن را بدانند؟
 [۳۰۷] (۱) الف- محمد بن مسلم عن ابی جعفر علیه السّلام قال: کَلِمَا شَكَّكَ فِيهِ مِمَّا قَدْ مَضَى فَاَمْضِهِ كَمَا هُوَ- وسائل الشّيعه، ج ۵، ص ۳۳۶، باب ۲۳ از ابواب خلل، ح ۳.

ب- بکیر بن أعین قال: قلت له: الرّجل يشكّك بعد ما يتوضأ قال: هو حين يتوضأ اذ كر منه حين يشكّك- وسائل الشّيعه، ج ۱، ص ۳۳۱
 باب ۴۲ از ابواب وضوء، ح ۷.

[۳۰۸] (۱) - بل ظهر من تعريفه اعتبار امور عديده في حقيقه الاستصحاب لا امرين فقط، (الاول) اليقين السابق... (الثاني) الشكّ اللّاحق... (الثالث) ان يكون الشكّ متعلّقا ببقاء ما تيقّن به لا باصل ما تيقّن به ...

(الزّابع) بقاء الموضوع و هو معروض المستصحب بمعنى أنّه يعتبر في الاستصحاب اتّحاد القضيه المشكوكه مع المتيقّنه موضوعا كما يعتبر محمولاً ... ر. ك عناية الاصول ۱۶/۵.

[۳۰۹] (۱) - على الكلام الآتي في تتمّة الاستصحاب ان شاء الله تعالى من ان المعيار في الاتّحاد هل هو نظر العرف او لسان الدليل او نظر العقل عناية الاصول ۱۸/۵.

[۳۱۰] (۲) - مانند عدالت زيد.

[۳۱۱] (۱) - خواه مدرک آن، نقل باشد یا عقل - کحکم العقل بقبح الکذب الضّار بالمؤمن الّذی هو مستند حرمته الشّرعیّه، ر. ک منتهی الدّرایه ۳۵/۷.

[۳۱۲] (۱) - در استصحاب احکام جزئی، علّت شکّ در بقاء بسیار واضح بود و در مثالی که بیان کردیم، گفتیم لباس ما قطعاً هنگام صبح، منتجس بود ولی بعد از ظهر در بقاء نجاست، شک پیدا کردیم و منشأ شکّ ما هم این بود که احتمال می دادیم لباس را تطهیر کرده باشیم.

[۳۱۳] (۱) - «بداء» در لغت به معنی آشکار شدن و وضوح کامل است و به معنی پشیمانی نیز آمده، زیرا شخصی که پشیمان می شود حتماً مطلب تازه‌ای برای او پیدا می شود. بدون شک «بداء» به این معنی در مورد خداوند معنا ندارد و هیچ آدم عاقل و دانائی ممکن نیست احتمال بدهد که مطلبی بر خدا پوشیده باشد و سپس با گذشت زمان بر او آشکار گردد- اصولاً این سخن، کفر صریح و زنده‌ای است و لازمه آن نسبت دادن جهل و نادانی به ذات پاک خداوند است ...
 دانشمندان شیعه گفته‌اند هنگامی که «بداء» به خداوند نسبت داده می شود به معنی «ابداء» است یعنی آشکار ساختن چیزی که قبلاً ظاهر نبود.

در داستان ابراهیم قهرمان بت شکن در قرآن می خوانیم که او مأمور به ذبح اسماعیل شد و به دنبال این مأموریت، فرزندش را به قربانگاه برد اما هنگامی که آمادگی خود را نشان داد «بداء» روی داد و آشکار شد که این امر، یک امر امتحانی بوده است تا میزان اطاعت و تسلیم این پیامبر بزرگ و فرزندش آزموده شود، ر. ک تفسیر نمونه ۲۴۵/۱۰.

[۳۱۴] (۱) - اشاره الى دفع ما يتوهم من انّ كون الموضوع عرفياً الّذی هو الملاك في اندفاع الاشكال منحصر فيما كان المدرک الاخبار و لا يتم بناء على سائر المدارک من السّيره و الاجماع و الظن، و وجه الدّفع أنّه كما امکن دعوی سوق الاخبار بلحاظ العرف کذلک امکن دعوی التزام العقلاء في الموضوع العرفی و کذلک الاخيران، مشکینی ره ر. ک کفایه الاصول ۲/۲۷۸.

[۳۱۵] (۱) - مخصوصاً در احکامی که مدرک آنها دلیل شرعی و نقلی باشد مانند اکثر استصحابات احکام کلی - استصحاب وجوب نماز جمعه که قبلاً درباره آن توضیح دادیم -

[۳۱۶] (۲) - همان طور که قبلاً بیان کردیم موضوع و محمول دو قضیه باید متحد باشد اما ایراد مستشکل در مورد تغییر موضوع قضیه مشکوک بود.

- [۳۱۷] (۱) - بعضی گفته‌اند اگر مدرک حکم کلی، شرع و نقل باشد می‌توان در آن استصحاب جاری نمود اما اگر مدرک حکم، عقل باشد نمی‌توان در آن استصحاب جاری نمود.
- [۳۱۸] (۲) - در مثال مناقشه‌ای نمی‌کنیم.
- [۳۱۹] (۳) - و آیا حرمت شرب آن باقی است یا نه.
- [۳۲۰] (۱) - گرچه آن تغییرات با اعمال دقت عقلی، مغیّر موضوع است و در نتیجه، دیگر عقل قطعاً حکمی ندارد.
- [۳۲۱] (۱) - عبارت مذکور در کتابهایی که همراه با حاشیه مرحوم مشکینی چاپ شده غلط است ولی ما اصلاح شده آن را در این کتاب آورده‌ایم ضمناً عبارت را به چند طریق می‌توان اصلاح نمود که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره می‌کنند، ر. ک کفایه الاصول ۲۷۹.
- [۳۲۲] (۱) - البتّه ملا-ک حکم عقل، همان مصلحت یا مفسده بوده است لکن عقل فقط در یک حالت - زمان سابق - دارای حکم بود یعنی در حالتی که تغییراتی در موضوع ایجاد نشده بود.
- [۳۲۳] (۱) - به نحوی که مشروحا بیان کردیم.
- [۳۲۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۳۲۵] (۱) - شانی.
- [۳۲۶] (۱) - که از راه ملازمه کشف کردیم.
- [۳۲۷] (۱) - قال فی اوثق الوسائل: «قیل تبلغ الاقوال فی المسأله نیفا و خمسین».
- [۳۲۸] (۲) - خواه در احکام باشد، یا در موضوعات احکام، و همچنین خواه در مورد شک در مقتضی باشد یا شک در رافع و ...
- [۳۲۹] (۱) - (و من العجیب جداً) انه فی خبر الواحد قد ادعی ان الآیات الناهیة و الروایات المانعۀ عن اتّباع غیر العلم مما لا تکفی فی الرّدع عن السّیره العقلاییة المستقرّة علی العمل بخیر الثّقه بزعم ان رادعیتهما دوریة و فی المقام قد غفل عن الدّور رأساً و لعلّه قدس سرّه قد تغافل عنه و لم یغفل (و علی کلّ حال) قد عرفت هناک انّ الحقّ فی المسأله انّ الآیات و الروایات مما تصلح للرّدع عنها بلا دور و لا محذور فیہ اصلاً و لکنّا قد اُجبنا عن رادعیتهما بجواب آخر، ر. ک عنایة الاصول ۵/ ۳۳.
- [۳۳۰] (۱) - و لا تقف ما لیس لک به علم ... سوره اسراء ۳۶.
- [۳۳۱] (۲) - [علی مذهب الاصولیین
- [۳۳۲] (۳) علی مذهب الاخباریین ر. ک شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۲۱ - طبع نجف.
- [۳۳۳] (۴) - فمثل «رفع ما لا یعلمون» ینفی ظاهراً و جوب صلاة الجمعة المعلوم و جوبها حال حضور الامام علیه السّلام و بسط یده و المشکوک بقاؤه حال الغیبة لاحتمال کون حضوره (ع) مقوماً لوجوبها. و کذا ادلّه الاحتیاط الامرّة بالوقوف عند الشّبه، فانّها باطلاقها تقتضی الاخذ بالحائطه للذّین سواء أ کان الشّک مسبقاً بالعلم بالتکلیف ام لم یکن، ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۵۸.
- [۳۳۴] (۱) - نه ظنّ شخصی و نه ظنّ نوعی.
- [۳۳۵] (۱) - یعنی: انّ البناء علی الحالة السّابقه مع تساوی الوجود و العدم بالنسبه الی الممكن لا یكون الا لاجل حجّیة الاستصحاب، اذ لو لم یکن حجّة لکان ترجیح البقاء علی الارتفاع من دون مرجّح ر. ک منتهی الدّرایة ۷/ ۶۸.
- [۳۳۶] (۲) - ر. ک ایضاح الکفایة ۴/ ۱۹۶.
- [۳۳۷] (۱) - اجماع مدرکی و اجماعی که مستند آن معلوم باشد حجّیتی ندارد.
- [۳۳۸] (۱) - بعضی از الفاظ روایت مذکور با آنچه که در کتاب وسائل و تهذیب هست کمی اختلاف دارد ولی چون اختلاف مذکور تأثیری در مقصود و غرض ما نداشت و استاد معظم هم طبق متن مذکور، روایت را توضیح دادند لذا ما هم به آن اکتفاء،

نمودیم البتّه آنچه که در کتاب تهذیب هم هست کمی با کتاب وسائل اختلاف دارد. ر. ک وسائل الشیعه ۱/ ۱۷۵ و نیز تهذیب الاحکام ۸/ ۱.

[۳۳۹] (۲) - الف - بنای تعبّدی عقلاء ب - ظن ج - اجماع.

[۳۴۰] (۳) - و معنای اطلاق را تاکنون چندین مرتبه توضیح داده و گفته‌ایم که این اطلاق در برابر سایر تفاسیل است و در ابتدای مبحث استصحاب یازده قول در مورد حجّیت استصحاب بیان کردیم.

[۳۴۱] (۱) - الحقل السّیّاع فی الآحاد و درجاته و هو: ما لم ینته الی المتواتر منه - ای من الخبر - سواء كان الزّاوی واحدا ام اکثر. ثمّ هو ای خبر الواحد مستفیض: ان زادت رواه عن ثلاثة فی کلّ مرتبه او زادت عن اثنين عند بعضهم ... ر. ک الزّعیة فی علم الدّرایة ۶۹.

[۳۴۲] (۱) - الخفقه حركة الرأس بسبب النّعاس یقال خفق برأسه خفقه او خفقتین اذا اخذته حركة من النّعاس برأسه فمال برأسه دون سایر جسده، عناية الاصول ۵/ ۳۸.

[۳۴۳] (۲) - اینکه زراره می گوید «الزّجل ینام» یعنی واقعا آن مرد به خواب فرومی رود؟

جواب: خیر، بلکه به قرینه «الخفقه و الخفقتان» می گوئیم مراد این است که مشرف به خواب می شود و مقدّمه خوابش فراهم می گردد.

[۳۴۴] (۱) - در کتاب وسائل الشیعه چنین آمده است «اذا نامت العین و الاذن و القلب ...».

[۳۴۵] (۱) - ای لا یجب علیه الوضوء.

[۳۴۶] (۱) - اشکال: لازمه احتمال مذکور، این است که امام (ع) دو بار جواب را تکرار نموده باشند بدون اینکه سؤال، تکرار شده باشد زیرا امام (ع) اوّل فرموده بودند: لا، ای لا یجب علیه الوضوء.

جواب: تکرار جواب، برای این است که می خواهند علّت حکم را بیان نمایند «فأنه علی یقین ...»

[۳۴۷] (۱) - یعنی انّ القضية الارتکازیة لا - تختصّ بباب دون باب بل تعم جميع الابواب فلا بدّ ح من تعمیم الحكم اذ لو بنی علی تخصیصه بباب الوضوء كان التعلیل تعبدیاً لا ارتکازیاً و هو خلاف الاصل فی التعلیل لانّ الغرض من التعلیل التنبیه علی وجه الحكم بحسب ما عند المخاطب فلو كان تعبدیاً لم یتربّ علیه الغرض المذكور، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۰۲.

[۳۴۸] (۱) - حتّی یتّهر لك قوّة ظهورها فی العموم سیّما بملاحظه انّ کلماتهم «علیهم السّلام» بمنزله کلام واحد و سیّما اذا كانت صادرة عن واحد و كانت عبارة واحدة - شرح کفایة الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۲۴.

[۳۴۹] (۲) - و وجه كونه ابعداً (اولاً) أنّه خلاف ظاهر لفظ الواو فی قوله (ع): و لا ینقض، اذ لو كان هو الجزء لزم خلوه عنه (و ثانياً) أنّه یلزم كون القضية من قبیل الشرطیة المساقفة لتحقيق الموضوع كما فی مثل ان رزقت ولدا فاختنه، لامتناع فرض الجزء فیها الا فی فرض ثبوت الشرط مع لزوم كون الكلام بمنزلة التأكيد لما - قبله كما فی الاحتمال الثانی بخلاف ما لو حمل علی المعنى الاوّل فأنّه یدل علی علّة الحكم و ثبوت الكبرى الكلیة المطرّدة فی مورد الزوایه و غیره، ر. ک حقائق الاصول ۲/ ۴۰۳.

[۳۵۰] (۱) - و کلّیت کبرا محدود به باب وضوء هست.

[۳۵۱] (۲) - که صحیحه زراره فقط دالّ بر یک قاعده کلی در باب وضوء است.

[۳۵۲] (۱) - ممکن ان يكون اشارة الى انّ کمال الملاءمة لا یقتضی الحمل علی الجنس لکمال الملاءمة مع العهد ایضا و لا سیما و كونه الاصل فی لام التعریف اذا سبقها المدخول كما نصّ علیه علماء العریة نعم ربما قیل یمتنع حمل اللام علی العهد فی المقام لانّ المعهود فی السّؤال شخص خاص من الیقین فالحمل علیه یوجب كون القضية شخصیة و هو ممتنع اذ لا ریب فی كون المراد الحكم علی کلّ یقین بالوضوء ملحق بالشک به مع انّ الیقین الشّخصی ربما لا یكون محلاً للابتلاء وقت السّؤال حتّی یؤمر بالعمل علیه لكن

فيه أنه لم يظهر من الرواية ذلك بل الظاهر منها السؤال على كلى اليقين بالوضوء الملحق بالشك فيه فحمل اللام على العهد يقتضى ارادة طبعية اليقين بالوضوء و لا مانع منه، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۰۴.

[۳۵۳] (۲) - لم يظهر مستند هذا الاصل. مضافا الى معارضته بما اختاره فى بحث الفاظ العموم بقوله:

« فالظاهر ان اللام مطلقا تكون للتريين كما فى الحسن و الحسين (عليهما السلام) و استفادة الخصوصيات انما تكون بالقرائن التى لا بد منها لتعيينها على كل حال » ر. ك منتهى الدراية ۷/ ۹۰.

[۳۵۴] (۳) - زیرا یقین به وضوء فردی از افراد آن یقین است که نباید نقض شود مگر به وسیله یقین دیگر.

[۳۵۵] (۱) - به اعتبار عامل مقدر.

[۳۵۶] (۲) - و تقریبا صورت قضیه و قیاس به این شکل است: « كان المكلف على يقين من ناحية وضوئه ثم شك في حدث النوم، و

كل من كان على يقين و شك لم ينقضه به » و نتیجه قیاس، عبارت است از:

« وجوب بناء المكلف على اليقين السابق و عدم نقضه مهما كان متعلقه ».

[۳۵۷] (۱) - ر. ك فرائد الاصول ۳۳۶.

[۳۵۸] (۱) - اشاره به داستان زنی است از قریش بنام « رابطة » در زمان جاهلیت که از صبح تا نیمروز، خود و کنیزانش، پشمها و

موهائی را که در اختیار داشتند، می تاییدند و پس از آن دستور می داد همه آنها را و اتابند و به همین جهت به عنوان « حمقاء » در میان

عرب، معروف شده بود، ر. ك تفسير نمونه ۱۱/ ۳۷۸.

[۳۵۹] (۱) - وجه الاقربیه ما تقرر من ان الجملة المشتملة على فعل اذا تعلق به شىء و تعدد الاخذ بمدلول كليهما معا قدم ظهور

الفعل على ظهور متعلقه كما اذا قال المولى: « لا تضرب احدا » فان ظهور الضرب فى الضرب المولم حاكم على اطلاق « احد » الشامل

للاحياء و الاموات، و يكون خصوصية الفعل منشأ لتخصيص « واحد » بالاحياء و لا يصير عموم المتعلق قرينه على تعميم الضرب لغير

الاحياء، و فى المقام حيث كان ارادة رفع اليد عما من شأنه البقاء اقرب الى معنى « النقص » الحقيقى، فلذا يتصرف فى عموم المتعلق

اعنى « اليقين » و يخصيص بما فيه استعداد البقاء و عليه فيتم المطلوب و هو اختصاص الاستصحاب بالشك فى الرفع، ر. ك منتهى

الدراية ۷/ ۹۶.

[۳۶۰] (۲) - كما اذا تعلق بالتدريجيات نظير العين الجارية التى تجف فى بعض ايام السنة فانه يبنى على جريانها عند الشك فى

الجفاف لوجود اليقين بالجريان و يسند النقص المنهى عنه الى نفس اليقين به مع عدم اقتضاء المتعلق للبقاء، ر. ك منتهى الدراية ۷/

۹۹.

[۳۶۱] (۱) - و گفت: لا تنقض الظن بالوضوء بسبب الشك فيه.

[۳۶۲] (۲) - ای: و ان لم يكن مصحح النقص ما فى اليقين من الابرام و الاستحكام - بل كان المصحح له ما فى المتيقن من اقتضاء

الدوام و الاستمرار - لكان استعمال النقص فيما فيه مقتض البقاء صحيحا مع عدم صحته. ر. ك منتهى الدراية ۷/ ۱۰۰.

[۳۶۳] (۳) - اقول و الظاهر ان ركائة مثل نقضت الحجر من مكانه انما هو بلحاظ لفظه من مكانه الدالة على ارادة الرفع او الثقل من

النقص و هو غير مناسب مع المعنى الحقيقى و اما اذا اسند النقص الى الحجر وحده بلا لفظه من مكانه كما فى قولك نقضت الحجر

فقد صح و حسن كما فى نقضت البناء عينا، ر. ك عناية الاصول ۵/ ۴۶.

[۳۶۴] (۱) - سوره بقره ۲۷.

[۳۶۵] (۱) - آری، اگر دیروز یقین به عدالت زید داشتیم و امروز شک در یقین قبلی نمایم در این صورت می گوئیم یقین قبلی نقض

شده است که در این مورد می توان قاعده یقین را جاری نمود اما در باب استصحاب یقین قبلی نقض نشده، در قاعده یقین، متعلق

شک و یقین متحد است به خلاف استصحاب که در آینده تفصیلا درباره آن بحث می کنیم -

[۳۶۶] (۱) - و تعدد و تغایر زمانی متعلق یقین و شک ملحوظ نمی‌باشد و در این جهت دقت عقلی اعمال نمی‌کنند.

[۳۶۷] (۱) - وجه اقربیت را قبلا بیان کردیم.

[۳۶۸] (۱) - «قال ما لفظه» ثم لا- يتوهم الاحتياج ح الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه لان التصرف لازم على كل حال فان التقص الاختياري القابل لورود النهي عليه لا- يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الطهارة السابقة او احكام اليقين و المراد باحكام اليقين ليس احكام نفس وصف اليقين اذ لو فرضنا حكما شرعيا محمولا على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً كمن نذر فعلاً في مدة اليقين بحيات زيد [و يعنى بالفعل مثل الصدقة و نحوها] بل المراد احكام المتيقن المثبتة له من جهة اليقين و هذه الاحكام كنفس المتيقن ايضاً لها استمرار شأني لا يرتفع الا بالرافع فان جواز الدخول في الصلاة بالطهارة امر مستمر الى ان يحدث ناقضها (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه، ر. ك فرائد الاصول ۳۳۶.

[۳۶۹] (۱) - اي لا تنقض آثار المتيقن.

[۳۷۰] (۱) - ر. ك ايضاح الكفاية ۴ / ۸۰.

[۳۷۱] (۱) - در استصحاب حكمي.

[۳۷۲] (۲) - در استصحاب موضوعي.

[۳۷۳] (۱) - و توضيحه: ان اليقين في قوله «ع»: و لا ينقض اليقين بالشك مطلق، فيعم كلا من اليقين بالحكم و اليقين بالموضوع فيدل على جعل كل منهما في حال الشك في بقائه غاية الامر ان جعل الموضوع تعديدا راجع الى جعل حكم مماثل لحكمه و جعل الحكم كذلك راجع الى جعل مماثله و حيث لا مانع من ان يكون الكلام المذكور متكفلاً لجعل الامرين معا و جب حمله على ذلك اخذا باطلاقه، ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۱۲.

[۳۷۴] (۲) - و لعل ذلك راجع الى قوله قد اتى بها في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد ... الخ فان قضيه و لا تنقض اليقين ابدأ بالشك و ان كانت قضيه كلياً ارتكازية قد اتى بها في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد و لكن المورد في الجميع مختص بالموضوع فقط كما لا يخفى، ر. ك عناية الاصول ۵ / ۵۹.

[۳۷۵] (۱) - تهذيب الاحكام ۱: ۴۲۱، باب ۲۲ ح ۸.

[۳۷۶] (۱) - قال في مجمع البحرين: «هو بضم الزاء: الدم الذي يخرج من الانف يقال: رعف الرجل من بابي قتل و نفع، و الضم لغه: اذا خرج الدم من انفه، و الاسم الرعاف، و يقال الرعاف الدم نفسه، قاله في المصباح» و عليه ف «رعاف» هنا نعت او عطف بيان ل «دم» و ليس مضافاً اليه، ر. ك منتهى الدراية ۷ / ۱۳۹.

[۳۷۷] (۲) - متنجس.

[۳۷۸] (۱) - البته جواب امام (ع) دليل حجيت استصحاب است.

[۳۷۹] (۲) - متنجس.

[۳۸۰] (۳) - مقصود از «طهارتك» اين است كه تو يقين به طهارت لباس داشتی، بحث طهارت لباس، مطرح بوده است، البته طهارت انسان- طهارتك-، هم شامل طهارت بدن و هم شامل طهارت لباس می‌شود.

[۳۸۱] (۱) - بعد از صحيحه سؤم زراره، ضمن بيان روايت خصال «من كان على يقين ...» قاعده يقين را توضيح می‌دهيم.

[۳۸۲] (۱) - البته زراره با «ان» شرطيه سؤال را مطرح کرده بود.

[۳۸۳] (۱) - هذا السؤال اشارة الى الفرع السداس، حيث سأل زراراً عن حكم رؤية التجاسة في الثوب اثناء الصلاة، و اجابه عليه السيدام بنقض الصلاة و اعادتها ان كان شاكاً في موضع التجاسة، و البناء على ما اتى به و غسل الثوب و اتمام الصلاة ان لم يكن شاكاً من اول الامر.

و فی هذا الجواب احتمالان، احدهما: ان يكون المراد بقوله (ع): «اذا شككت في موضع منه» الشك البدوي، و محصّيه: أنه اذا شككت في اصابة النجس لموضع من الثوب و رأيت النجاسة في الاثناء تعيد الصّلاة. و على هذا فالشك في الموضع كناية عن اصل اصابة القدر للثوب و يكون قوله (ع): «و ان لم تشك» مفهوما له، یعنی: و اما اذا لم يكن لك شكّ ثم رأيت فلعلة اصاب الثوب في الاثناء و يحكم بصحة ما مضى من الصّلاة بمقتضى قاعده عدم نقض اليقين بالشكّ و تغسل الثوب، و تأتي باقى العبادة مع فرض عدم تخلّل المنافى.

ثانيهما: ان يكون الشكّ في الموضع كناية عن العلم الاجمالي باصابة النجاسة للثوب، لكنّه يشكّ في موضع الإصابة و أنّه في هذا الناحية او في تلك، و الحكم بالاعادة ح لاجل العلم بالنجاسة قبل الصّلاة و عدم مشروعيتّه دخوله فيها، فتجب الاعادة سواء قلنا بشرطية الطهارة الواقعية او الاحرازية، ام بمانعية النجاسة المعلومة، لفرض فقدان الشرط او اقتران الصّلاة بالمنع، ثم صرح عليه السلام بمفهوم الجملة الشرطية و قال: «و ان لم تشك» و مدلوله: «أنه اذا لم تعلم بالنجاسة و لم تشك في موضع من الثوب لا- تعيد» و ذلك للاستصحاب، لأنه يتيقن الطهارة قبل الصّلاة، و بعد رؤية النجاسة في الاثناء يشكّ في اصابتها الآن او وجودها قبل الصّلاة بحيث وقعت الاجزاء السابقة في النجس، و مقتضى اليقين السابق و الشكّ اللاحق جريان استصحاب الطهارة المتيقنة قبل الصّلاة و عليه تطهير الثوب للاجزاء الباقية و اتمامها اذا لم يتخلّل المنافى ... ر. ك منتهى الدراية ۱۴۱ / ۷.

[۳۸۴] (۱) - این سؤال زرارہ همان مسألہ ای است کہ:

آیا در شبہات موضوعیہ، فحص، لازم است یا نہ؟

فحص، لازم نیست و دلیل آن، منحصر به اجماع نیست و فقرہ پنجم صحیحہ زرارہ ہم دلالت بر عدم لزوم فحص در شبہات موضوعیہ می کند.

[۳۸۵] (۱) - فقرہ سوّم روایت.

[۳۸۶] (۲) - البتہ روایت را باید به موردی حمل کنیم کہ غسل ثوب در وسط نماز، منافاتی با خصوصیات معتبر در نماز نداشته باشد، مثلا شستن لباس، مستلزم فعل کثیر، استدبار قبلہ و از بین رفتن موالات نباشد.

[۳۸۷] (۱) - اکنون بحث مفصّلی را درباره اشکال مذکور شروع می کنیم.

[۳۸۸] (۱) - آنما قید به لآنہ لو صلّی فی النجس غافلا صحت صلاته و لو کان الشرط احراز الطهارة مطلقا کان اللازم البطلان لآنہ لا احراز لها فی حال الغفلة، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۱۴.

[۳۸۹] (۲) - الظاهر ان مقصوده من الاصل كما اشرنا هو الاستصحاب و من القاعدة، قاعدة الطهارة و قيل قاعدة اليد و الامر فی ذلك سهل هین، ر. ک عنایة الاصول ۵ / ۶۴.

[۳۹۰] (۳) - ضرورة كشف الاعادة عن عدم حجّية الاستصحاب حال الصّلاة، اذ مع حجّيته و حرمة نقض اليقين بالشك لا وجه للاعادة لكون الصّلاة ح واجدة للشرط واقعا، ر. ك منتهى الدراية ۱۴۹ / ۷.

[۳۹۱] (۴) - مقصود از جمع بین ادلّه را به زودی توضیح می دهیم.

[۳۹۲] (۱) - در صورتی کہ قبلا یقین به طهارت داشته باشیم.

[۳۹۳] (۲) - اگر قبلا یقین به طهارت نداشته ایم.

[۳۹۴] (۱) - و هو فی الصّلاة الشرطية.

[۳۹۵] (۲) - ممکن است گفته شود همان طور کہ نجاست یکی از احکام شرعی است طهارت هم یکی از احکام الهی است لکن از نظر مستشکل، مسلم بوده است کہ طهارت، جزء احکام شرعی نیست.

[۳۹۶] (۱) - احکام دارای چهار مرحله هستند، مرحله اقتضاء، انشاء، فعلیت و تنجز و نیز، ر. ک ایضاح الکفایة ۴ / ۴۹.

[۳۹۷] (۲) - حاصله ان مقتضى التوفيق بين بعض الاطلاقات و لعله يعنى به الآية الكريمة - مثل قوله تعالى ا وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ E بناء على ارادة تطهيرها من التّجاسات لاجل الصّلاة كما صرح به الطّبرسى - كما اشرنا و بين مثل التعليل فى الصحیحة ان نفس الطّهارة شرط اقتضائى و احرازها حين الالتفات اليها شرط فعلى و من المعلوم ان كونها شرطا اقتضائيا مما يكفى فى جواز استصحابها شرعا، ر. ك عناية الاصول ۵ / ۶۵.

[۳۹۸] (۱) - مضافا الى انّ تعليل عدم الاعادة بالطّهارة المستصحبة مما يستلزم كون السبب واقعا لعدم الاعادة بعد الانكشاف هو استصحاب الطّهارة اى المذى كان جاريا فى حال الصّلاة لا نفس الطّهارة و الا لكانت الاعادة بعد كشف الخلاف من نقض اليقين باليقين لا بالشك فلا يتمّ التعليل كما تقدّم فى الاشكال على الرواية، ر. ك عناية الاصول ۵ / ۶۶.

[۳۹۹] (۲) - مشروط بر اينكه تعليل امام (عليه السلام) به لحاظ حال فراغت از نماز باشد.

[۴۰۰] (۱) - [يعنى: انّ القول بوجوب الاعادة يستلزم ان يكون اما لاجل انتفاء الصّغرى و هى جواز نقض اليقين بالشك بالنسبة الى ما قبل الانكشاف، و اما لاجل انتفاء الكبرى و هى اقتضاء الامر الظاهرى الناشئ عن الاستصحاب للاجزاء و المفروض اقتضاؤه له.

[۴۰۱] (۲) - اذ بعد الانكشاف يكون من نقض اليقين باليقين و لذا وجب غسل الثوب ر. ك منتهى الدرّاية ۷ / ۱۶۱.

[۴۰۲] (۳) - كما اذا اشتمل المأتمّى به على مقدار صلاح و كان الفأئ بقدر الالتزام و كان ممكن التّيدارك فانّ الاجزاء ح مجعول محتاج الى دليل شرعى. مشكيني (ره)، ر. ك حاشيه كفاية الاصول ۲ / ۲۹۳.

[۴۰۳] (۴) - كما اذا اشتمل على الجميع او كان الفأئ لا بقدر الالتزام او لم يمكن استيفائه فانّ الاقتضاء ح عقلى كما قرر فى محله مشكيني (ره)، ر. ك حاشيه كفاية الاصول ۲ / ۲۹۳.

[۴۰۴] (۱) - الحكم، و قسّموه بتقسيمات: ... الاوّل: تقسيمه الى الحكم التكليفى و الحكم الوضعى ... الثّانى:

تقسيمه الى الاقتضائى و الانشائى و الفعلى و المنجز ... الثّالث: تقسيمه الى الواقعى الاوّل و الواقعى الثّانوى و الظاهرى.

فالاوّل: هو الحكم المجعول على الافعال و الدّوات بعناوينها الاوّلوية الخالية عن قيد طرؤ العنوان الثّانوى و قيد الشكّ فى حكمه الواقعى كالوجوب المرتّب على صلاة الصّبح ...

و الثّانى: هو الحكم المرتّب على الموضوع المتّصف بوصف الاضطراب و الاكراه و نحوهما من العناوين الثّانوية غير عنوان مشكوك الحكم، فاذا كان صوم شهر رمضان ضرورياً أو حرجياً على احد او كره على الافطار كان جواز الافطار او حرمة الامساك حكما واقعيًا ثانويًا و الموضوع المعنون بتلك العناوين، موضوعا ثانويًا ...

و الثّالث: هو الحكم المجعول عند الجهل بالواقع و الشكّ فيه كالحكم المستفاد من ادلّة اعتبار الامارات و ادلّة الاصول العمليّة، فاذا اخبر العادل بوجوب صلاة الجمعة او حرمة العصير و حكم الشارع بتصديقه فان قلنا فيه بالسببية و ان مرجع وجوب التصديق الى جعل الوجوب التكليفى للصّلاة و الحرمة التكليفية للعصير كان المجعول حكما تكليفيا ظاهريا لكونه مجعولا لدى الجهل بالواقع.

و ان قلنا فيه بالطريقتية و ان مفاد دليل الاعتبار جعل الحجية او الطريقتية لقول العادل كان ذلك حكما وضعيا ظاهريا. ر. ك اصطلاحات الاصول ۱۲۰.

[۴۰۵] (۱) - البتّه ما اينجا درصدد بيان بحث «اجزاء» نيستيم.

[۴۰۶] (۲) - صغرا.

[۴۰۷] (۳) - كبرا.

[۴۰۸] (۱) - يعنى كبرای قضيه مفروغ عنه بوده است.

[۴۰۹] (۱) - وجهه على ما فى حاشية الكتاب «انّ اقتضاء الامر الظاهرى للاجزاء ليس بذلك الوضوح كى يحسن بملاحظته التعليل بلزوم التّقص من الاعادة كما لا يخفى» انتهى و حكى أنّه (ره) ضرب عليها اخيرا او كان الوجه فيه ما اشار اليه فى حاشيته ايضا من أنّه

يكفى كون الاجزاء مفروغا عنه عند السائل كما يظهر من قناعته بالتعليل و ان لم يكن بذلك الوضوح فى نفسه هذا مع ان الكلام فى توجيه الزوايه و يكفى فيه مجرد احتمال المفروغية عنه عند السائل و لو بيان من الامام (ع) كما لا يخفى، ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۲۰.

[۴۱۰] (۱) - ... عن زراره، عن احدهما عليهما السلام (فى حديث) قال: اذا لم يدر ... ر. ك وسائل الشيعه ج / ۵ / باب ۱۰ از ابواب خلل ص ۳۲۱ ح ۳.

[۴۱۱] (۱) - لكن ممكن است جمله «لا يخلط احدهما بالآخر» ناظر به نماز احتياط باشد يعنى امام (ع) فرموده اند ركعت مشكوكه را داخل در متيقن نكنيد و مستقلا آن را اتيان نمايد.

[۴۱۲] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۱۳] (۱) - لعله اشاره الى ان اصل الاتيان بالزابعة لو كان هو بمقتضى استصحاب عدم الاتيان بها لوجب الاتيان بها موصوله كما اذا قطع بعدم الاتيان بها لا الاتيان بها موصوله، ر. ك عنايه الاصول ۵ / ۷۲.

[۴۱۴] (۱) - جمله مذکور مبنى للفاعل است لذا مى گوئيم جمله «لا ينقض اليقين ...» هم به صورت فعل معلوم است، نه به صورت فعل مجهول كه بتوان از آن يك قاعده كلّي استفاده كرد.

[۴۱۵] (۲) - مانند «فان الشك لا ينقض اليقين»، «بان اليقين لا يدفع بالشك»، «اليقين لا يدخل فيه الشك».

[۴۱۶] (۱) - خصال ۶۱۹.

[۴۱۷] (۲) - ارشاد ۱۵۹.

[۴۱۸] (۱) - هو الحكم بوجود الشىء و ترتيب آثار وجوده اذا حصل الشك فى الوجود بعد العلم به بان شك فى كون علمه مطابقا للواقع او مخالفا له فللقاعدة موضوع و محمول، موضوعها الشك السارى فى وجود ما يقين به و محمولها الحكم بالوجود بمعنى ترتيب آثاره فاذا علمنا بعدالة زيد يوم الخميس فصلينا مؤتمين به صلاة ثم شككنا فى يوم الجمعة فى عدالته فى ذلك اليوم و فسقه، حكمنا بعدالته فى ذلك اليوم و صحه تلك الصلاة و يتحقق موضوعها بامور ثلاثة:

تقدم زمان اليقين على زمان الشك، و عدم اجتماع الوصفين فى وقت واحد و وحدة المتعلق حتى بلحاظ الزمان كالعده المقيدة بيوم الخميس، ثم ان فى حجيه هذه القاعدة مطلقا او حجيتها فى الجملة او عدم حجيتها مطلقا و جوه بل اقوال ... ر. ك اصطلاحات الاصول ۲۱۷.

[۴۱۹] (۱) - و لعله اشاره الى ضعف قوله «و لعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين و سرايته الى الوصفين لما بين اليقين و المتيقن من نحو من الاتحاد ... الخ» فان السير فى تداول التعبير عن الاستصحاب بمثل تلك العبارة من كان على يقين فشك او فاصابه شك، ليس هو اختلاف زمان الموصوفين و سرايته الى الوصفين بل السير هو اتحاد متعلق اليقين و الشك فى الاستصحاب عرفا كما فى قاعدة اليقين عينا غايته انه فى الاستصحاب متحد عرفا و فى قاعدة اليقين متحد دقة و عرفا فاذا اتحد متعلق اليقين و الشك فى الاستصحاب عرفا كما فى قاعدة اليقين فقهرها يختلف زمان اليقين و الشك فيه كما يختلف فيها فيكون اليقين سابقا و الشك لاحقا و يحسن التعبير فى كليهما جميعا بمثل من كان على يقين فشك او فاصابه شك فتأمل جيدا، ر. ك عنايه الاصول ۵ / ۷۸.

لعله اشاره الى: ان الاتحاد المزبور و ان كان يصح الاسناد المجازى الى نفس الوصفين لكنه لا يوجب ظهور اللفظ فيه ما لم يكن هناك قرينه عليه، ر. ك منتهى الدراية ۷ / ۲۰۷.

[۴۲۰] (۱) - وسائل الشيعه ج ۷ / باب ۳ / از ابواب احكام شهر رمضان حديث ۱۳.

[۴۲۱] (۲) - كاشانى.

[۴۲۲] (۱) - در يوم الشك اول رمضان، روزه واجب نيست و در يوم الشك آخر رمضان، افطار جائز نيست.

[۴۲۳] (۱) - بیان احتمال سوّم - قول مختار -

[۴۲۴] (۲) - آیا نجاست و حرمت ضد طهارت و حلیّت است یا نقیض یکدیگرند؟

اگر هر دو را امر وجودی بدانید قطعاً ضدّیت پیدا می‌شود اما اگر یکی را امر وجودی و دیگری را امر عدمی بدانید، عنوان نقیضین، محقق می‌شود مثلاً- اگر بگوئید معنای طهارت، عدم النجاسته است در این صورت بین طهارت و نجاست، عنوان متناقضین برقرار است و چنانچه بگوئیم طهارت هم مانند نجاست یک امر وجودی و مجعول شارع است در این صورت، بین طهارت و نجاست عنوان ضدّ ان برقرار است.

[۴۲۵] (۳) - اشاره به احتمال اوّل.

[۴۲۶] (۱) - اشاره به احتمال دوّم.

[۴۲۷] (۲) - و ما بعد ما بینه و بین ما ادّعه الشّیخ اعلی الله مقامه من کون الخبر من اظهر روايات الباب یعنی باب الاستصحاب (قال) و الانصاف انّ هذه الروایة اظهر ما فی هذا الباب من اخبار الاستصحاب الا انّ سندها غیر سلیم (انتهی)، ر. ک عنایة الاصول ۵ / ۸۰.

[۴۲۸] (۳) - آنچه را که مصنّف در متن کتاب کفایه آورده‌اند تقریباً موافق با روایتی است که مرحوم صدوق در مقنع - ص ۵ - نقل کرده‌اند لکن مقصود مصنّف از روایت مذکور، موثقه عمّار است که خودشان هم در پایان این بحث به آن اشاره می‌کنند.

[۴۲۹] (۴) - کافی / ۳ / ص ۱ / ح ۳ - و فیه: «الماء کله طاهر حتّی یعلم انه قدر».

[۴۳۰] (۱) - کافی / ۵ / ۳۱۳ حدیث ۴۰ باب التّوادر من کتاب المعیشتة - و فیه: «کلّ شیء هو لک حلال حتّی تعلم انه حرام بعینه فتدعه من قبل نفسک...».

[۴۳۱] (۲) - سه احتمال در مورد تمام روایات این قسمت جریان دارد.

[۴۳۲] (۳) - ابتدای بحث برائت، بیان کردیم که اصول عملیه، منحصر به چهار اصل معروف نیست بلکه اصول عملیه دیگری هم مانند قاعده طهارت و امثال آن داریم و علّت اینکه در مباحث علم اصول درباره آنها بحث نکرده‌اند، این است که اختلاف و اشکالی درباره آنها وجود ندارد بخلاف اصولی مانند استصحاب که مرحوم شیخ در کتاب رسائل، یازده قول درباره آن نقل کرده است.

[۴۳۳] (۴) - حتّی تعلم انه قدر، حتّی تعلم انه نجس و حتّی تعرف انه حرام.

[۴۳۴] (۱) - و قد عرف انّ اللایزم علیه تقدّم الشّیء علی نفسه لا - استعمال اللفظ فی المعنیین، مشکینی ره، ر. ک حاشیه کفایه الاصول ۲ / ۳۰۰.

[۴۳۵] (۱) - که روایات سه گانه هم دلالت بر قاعده طهارت و حلیّت بکنند و هم دلالت بر استصحاب.

[۴۳۶] (۲) - و دو روایت دیگر.

[۴۳۷] (۱) - و لعلّ وجهه هو انّ الاستصحاب لیس عبارة عن کلّ فرد من استمرار الحكم بل استمرار خاصّ و هو استمرار ما فرض الفراغ عن ثبوته واقعا لاجل ثبوته سابقا فالاستمرار الظاهري لنفس الحكم المنشأ فی القضية الی زمان العلم بالصدّ او النقیض فلیس هو الاستصحاب بل هو معنی قاعدة الطّهاره و بعبارة اخرى انه لو لم یکن قاعدة الطّهاره مثلا جاریه فی مورد الاستصحاب لکان لهذا الكلام وجه لکن المقرّر فی محلّه ثبوت جریانها فی مورد فعلی هذا یمکن ان یقال انّ غایه ما یستفاد من امثال هذه الروایات هو الحكم بالطّهاره فی کلّ ما وجد فیه الحالة السابقه و مجرد هذا لا یدلّ علی اعتبار الاستصحاب کیف و الروایة عاریه عن بیان ان هذا الحكم من جهة التّعویل علی ثبوته فی الزّمن السابق، ر. ک شرح کفایة الاصول، مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی طبع نجف ۲ / ۲۳۸.

[۴۳۸] (۱) - که یکی از روایات ثلاثه هست.

[۴۳۹] (۲) - وسائل الشّیعه ج ۲ / باب ۳۷ از ابواب نجاسات، حدیث / ۴ ص ۱۰۵۴.

- [۴۴۰] (۱) - حتى تعلم أنه قدر، حتى تعلم أنه نجس و حتى تعرف أنه حرام.
- [۴۴۱] (۱) - السابع: التفصيل بين الاحكام الوضعية يعنى نفس الاسباب و الشروط و الموانع و الاحكام التكليفية التابعة لها و بين غيرها من الاحكام الشرعية فيجربى فى الأول دون الثانى، ر. ك فرائد الاصول ۳۲۸.
- [۴۴۲] (۱) - و ان التكليف هو الخطاب المتعلق بافعال المكلفين اقتضاء او تخيرا.
- [۴۴۳] (۲) - و الوضع هو جعل امر و احداث صفة فى الشىء نظير وضع الالفاظ للمعاني و لا اقتضاء فيه و لا تخيير سواء كان ذلك الجعل تأسيسا او امضاء لما جرت فى العرف و العادة، ر. ك شرح كفاية الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتى طبع نجف ۲/ ۲۳۸.
- [۴۴۴] (۳) - حكم وضعى مانند سببیت، شرطیت و زوجیت.
- [۴۴۵] (۴) - احكام تكليفى عبارتند از: وجوب، حرمت، استحباب، كراهت و اباحه.
- [۴۴۶] (۱) - و يا مثلا بين استحباب و شرطيت يا استحباب و سببیت و ...
- [۴۴۷] (۱) - كما عن صلاح الدين زيادة التقديرات و الحجاج و المراد من الأول تنزيل الموجود او المعدوم منزلة الآخر مثل تنزيل المقتول منزلة الحي في ملك الدية و الماء المحتاج اليه منزلة عدمه فى شرعية التيمم، و من الثانى مطلق الحجج التى يستند اليها القضاء من بينه و اقرار و يمين، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۳۳.
- [۴۴۸] (۲) - يعنى كون الشىء علامة، [كخفاء الجدران المجمعول علامة على حد الترخّص حكيت هذه الزيادة عن الشهيد الثانى و احتمال ردّها الى السبب او العلامة الى الشرط، ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۳۳.
- [۴۴۹] (۱) - كه عنوان «حكم» برآن اطلاق مى شود.
- [۴۵۰] (۲) - سه تا، پنج تا يا نه تا.
- [۴۵۱] (۱) - مقصوده ان حال السببية مثلا هى بعينها كحال الزوجية للاربعه فكما ان الاربعه اذا كانت مجعولة تكويننا كانت الزوجية ايضا مجعولة لها تكويننا عرضا فكذلك دلوك الشمس مثلا اذا كان مجعولا تكويننا كانت السببية ايضا مجعولة له تكويننا عرضا بعين جعل موضوعها اى بعين جعل السبب تكويننا، ر. ك عناية الاصول ۵/ ۱۰۹.
- [۴۵۲] (۱) - للتكليف.
- [۴۵۳] (۱) - و هو ما لا تناله يد التشريع لا اصالة و لا تبعا. و محصل ما افاده فيه: أنهم اختلفوا فى مجعوليه سببيه شىء للتكليف - و كذا اخواتها الثلاث - على اقوال ثلاثة:
- الأول: أنها مجعولة بالاستقلال كما نسبه الشيخ الاعظم الى المشهور ...
- الثانى: أنها منتزعة عن التكليف المترتب على موضوعاتها كانتزاع السببيه عن وجوب الصلاة المترتب على الدلوك فى مثل: «أقم الصلاة لدلوك الشمس» E ...
- الثالث: أنها منتزعة عن الخصوصية التكوينية القائمة بما هو سبب او شرط او مانع، فليست مجعولة بالاستقلال و لا منتزعة عن التكليف كما سيظهر و المصنّف اختار الوجه الاخير و ابطال الاولين، ر. ك منتهى الدراية ۷/ ۲۵۸.
- [۴۵۴] (۱) - سورة اسراء ۷۸.
- [۴۵۵] (۲) - ر. ك تفسير نمونه ۱۲/ ۲۲۱.
- [۴۵۶] (۱) - [كما فى السبب و الشرط و المانع، اما الأولان فلترتب الحكم عليهما ترتب المعلول التكويني على سببه و شرطه و اما الاخير فلتقدمه على عدم التكليف، لاستناد هذا العدم اليه بعد فرض تحقق كل ما له دخل فى وجود المعلول الا عدم المانع، فاذا كان عدم التكليف متأخرا عن وجود المانع فلا محالة يكون وجود التكليف متأخرا عنه حفظا لمرتبة النقيضين، فالمانعية كالسببية و الشرطية مقدّمة على حدوث التكليف كما هو واضح.

[۴۵۷] (۲) - كما في الرَّافِعِ فَانَّهُ مَقْدَمٌ عَلَى بَقَاءِ التَّكْلِيفِ، لِاسْتِنَادِ بَقَائِهِ إِلَى عَدَمِ الرَّافِعِ كَاسْتِنَادِ حَدُوثِهِ إِلَى عَدَمِ الْمَانِعِ وَ إِذَا كَانَ عَدَمُ الرَّافِعِ مَقْدَمًا عَلَى بَقَاءِ التَّكْلِيفِ فَوْجُودُهُ أَيْضًا مَقْدَمٌ عَلَيْهِ، حِفْظًا لِمَرْتَبَةِ التَّقْيِضِينَ ر. كَ مَنْتَهَى الدَّرَايَةُ ۷ / ۲۶۱.

[۴۵۸] (۱) - أَى: بِذَلِكَ الرِّبْطِ الْخَاصِّ كَانَتِ الْعِلَّةُ مُؤَثَّرَةً، وَ ضَمِيرٌ «أَجْزَائِهَا» رَاجِعٌ إِلَى الْعِلَّةِ، وَ الْمَرَادُ بِالْأَجْزَاءِ هُوَ الْمَقْتَضَى وَ الشَّرْطُ وَ عَدَمُ الْمَانِعِ.

[۴۵۹] (۲) - تَعْلِيلٌ لِقَوْلِهِ: «لَا- يَكَادُ يُوْجَدُ» وَ هَذَا إِشَارَةٌ إِلَى بَطْلَانِ الْقَوْلِ الْمُنْسُوبِ إِلَى الْمَشْهُورِ مِنْ كَوْنِ السَّبَبِيَّةِ وَ إِخْوَاتِهَا مَجْعُولَةً بِالْإِسْتِقْلَالِ... ر. كَ مَنْتَهَى الدَّرَايَةُ ۷ / ۲۶۲.

[۴۶۰] (۳) - تَكْلِيفٌ - مَسْبَبٌ - أَزْ سَبَبٌ تَأَخَّرَ ذَاتِي دَارِد.

[۴۶۱] (۱) - نَهْ جَعَلَ شَرْعِي.

[۴۶۲] (۲) - شَرْطٌ، مَانِعٌ وَ رَافِعٌ.

[۴۶۳] (۱) - بِهْ خِلَافِ أَيْنِ مِثَالِ «الْبَيْعِ سَبَبٌ لِلْمَلِكِيَّةِ» كَهْ شَارِعٌ بَرَايَ بَيْعِ، سَبَبِيَّةٌ رَا جَعَلَ نَمُودَهْ أَسْت.

[۴۶۴] (۱) - أَى مِنْ قَوْلِنَا «ضَرُورَةُ بَقَاءِ الدَّلُوكِ...».

[۴۶۵] (۲) - لِأَنَّ وَجُودَ السَّبَبِيَّةِ لَهُ عِنْدَ إِجْبَابِ الصَّلَاةِ تَنْبِيهُهُ بِوُجُودِ الْمَسَبِّاتِ عِنْدَ إِسْبَابِهَا وَ الْإِفْقَى الْحَقِيقَةَ يَكُونُ كَلَا الْأَمْرَيْنِ مَعْلُولِينَ عَنِ الْخُصُوصِيَّةِ كَمَا عَرَفْتُمْ سَابِقًا (مَشْكِينِي رَه) ر. كَ حَاشِيَهْ كَفَايَةُ الْأَصُولِ ۲ / ۳۰۴.

[۴۶۶] (۳) - اسْتَدْرَاكٌ عَلَى «عَدَمِ صِحَّةِ انْتِزَاعِ السَّبَبِيَّةِ لَهُ حَقِيقَةً» وَ غَرَضُهُ: أَنَّهُ لَا- مَانِعٌ مِنْ إِطْلَاقِ السَّبَبِ عَلَى الدَّلُوكِ مَجَازًا وَ لَوْ بِلِحَاطِ تَلَازِمِهِمَا فِي الْوُجُودِ، لَعَدَمِ انْفِكَاكَ وَ جُوبِ الصَّلَاةِ عَنِ الدَّلُوكِ، فَأَنَّهُمَا تَلَازِمَانِ وَ جُودًا، وَ لَا يَنْفَكُ أَحَدُهُمَا عَنِ الْآخَرِ، كَعَدَمِ انْفِكَاكَ الْمَسَبِّبِ عَنِ سَبَبِهِ وَ الْإِ-فَلَا- سَبَبِيَّةٌ وَ لَا- مَسَبَبِيَّةٌ حَقِيقَةً، لَكُونِ سَبَبِيَّةِ الدَّلُوكِ وَ جُوبِ الصَّلَاةِ مَعًا مَعْلُولِينَ لِتَلَكِ الْخُصُوصِيَّةِ التَّكْوِينِيَّةِ فَاتَّصَفَ الدَّلُوكُ بِالسَّبَبِيَّةِ بِإِجْبَابِ الصَّلَاةِ عِنْدَهُ مِنْ تَلَكِ الْخُصُوصِيَّةِ يَكُونُ مَجَازًا، أَوْ لِإِنَاطَةِ الْمَجْعُولِ التَّشْرِيْعِيِّ بِهِ، فَيَكُونُ ثَابِتًا بِثَبُوتِهِ التَّشْرِيْعِيِّ وَ مِنْ خُصُوصِيَّاتِهِ، فَيَنْسَبُ الْجَعْلُ إِلَيْهِ مَجَازًا، ر. كَ مَنْتَهَى الدَّرَايَةُ ۷ / ۲۶۵.

[۴۶۷] (۱) - وَ الْفَرْقُ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ الْقَاطِعِ هُوَ: أَنَّ الشَّيْءَ الَّذِي يَتَقَيَّدُ الصَّلَاةَ بَعْدَهُ إِنْ كَانَ الْمَطْلُوبُ مِنْهُ عَدَمُ اقْتِرَانِ خُصُوصِ الْأَجْزَاءِ بِهِ فَهُوَ مَانِعٌ وَ إِنْ كَانَ مَبْطَلِيَّتُهُ لِأَجْلِ هَدْمِ الْهَيْئَةِ الْإِتِّصَالِيَّةِ الْمَعْتَبَرَةِ فِي الصَّلَاةِ كَانَ قَاطِعًا وَ إِنْ وَقَعَ فِي الْأَعْدَامِ الْمُتَخَلِّلَةَ بَيْنَ الْأَجْزَاءِ ر. كَ مَنْتَهَى الدَّرَايَةُ ۷ / ۲۷۲ وَ نَيْزِ ر. كَ إِضْحَاحُ الْكَفَايَةِ، آخِرِينَ بَحْثِ إِصَالَةِ الْإِحْتِيَاطِ- قَوْلِهِ «تَذَنِيْبٌ»-

[۴۶۸] (۲) - أَى: بِشَيْءٍ آخَرَ كَالطَّهَارَةِ، مَقْصُودٌ أَزْ كَلِمَةِ أَمْرٍ، «طَلْبٌ» نَمِي بِأَشَد.

[۴۶۹] (۱) - كَالسُّورَةِ فِي الصَّلَاةِ.

[۴۷۰] (۲) - كَالتَّسْتَرِ وَ الطَّهَارَةِ وَ الْإِسْتِقْبَالِ فِي مِثْلِ قَوْلِهِ: «صَلِّ مُتَسْتَرًا وَ مُتَطَهَّرًا وَ مُسْتَقْبَلًا».

[۴۷۱] (۳) - كَمَا إِذَا قَالَ: «صَلِّ غَيْرَ لِابْسِ لِلْحَرِيرِ وَ مَا لَا يُؤْكَلُ».

[۴۷۲] (۴) - كَمَا إِذَا قَالَ: «صَلِّ غَيْرَ مُسْتَدْبِرِ الْقِبْلَةَ».

[۴۷۳] (۱) - [المراد بها ما يوجب انقطاع العذر عن العبد او ما يصح احتجاجه به على المولى، و ذلك بجعل طريق له عند جهله بالواقع من خبر الثقة او فتوى الفقيه و نحوهما

[۴۷۴] (۲) - وَ هِيَ مَنْصِبٌ فَصَلَّ الْخُصُومَةُ فَتَنْتَرِعُ مِنْ جَعْلِ نَفْسِ الْمَنْصِبِ بِمِثْلِ قَوْلِهِ (ع): «فَارْضُوا بِهِ حَكْمًا، فَأَنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا وَ آخَرَ مِنْ التَّكْلِيفِ بَانَ يَقَالُ: «يَا فَلَانُ أَفْصَلُ نِزَاعِ الْمُتَرَاغِيْنَ».

[۴۷۵] (۳) - كَجَعْلِ الْوَلَايَةِ الْإِلَهِيَّةِ الْمَطْلُوقَةِ لِمَوْلَانَا أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ أَفْضَلُ صَلَوَاتِ الْمَصَلِّينِ، وَ كَالْوَلَايَةِ الْمَجْعُولَةِ عَلَى الصَّغِيرِ لِلْأَبِ وَ الْجَدِّ... ر. كَ مَنْتَهَى الدَّرَايَةُ ۷ / ۲۷۹.

[۴۷۶] (۱) - شروع فی الاستدلال علی قابلیتیه هذا النحو الثالث من الوضع للجعل الاستقلالی فقط دون التبعی (و قد استدل) لذلك بامرین (احدهما) لقابلیتیه للجعل الاستقلالی (و ثانيهما) لعدم قابلیتیه للجعل التبعی.

(امّا الاول) فحاصله انه لا شك في صحة انتزاع تلك الامور المذكورة من مجرد جعله تعالى لها او من بيده الامر من قبله جل و علاكما في الحجية و الولاية او من مجرد العقد او الايقاع ممن بيده الاختيار كما في الزوجية و الملكية و الطلاق و نحوها كل ذلك بلا- ملاحظة التكاليف و الآثار التي هي في موردها من جواز النظر و اللمس و الدخول و نحو ذلك في الزوجية او جواز انحاء التصرفات في الملكية و هكذا فلو كانت هذه الامور منتزعة من التكاليف التي هي في موردها بدعوى ان المجعول اولا بوسيلة العقد او الايقاع هي تلك التكاليف ثم ينتزع هذه الامور من تلك التكاليف المجعولة بالعقد او الايقاع لزم امران:

(احدهما) ان لا يصح انتزاع هذه الامور بمجرد جعلها بلا ملاحظة تلك التكاليف مع انها تنتزع بلا ملاحظتها قطعاً (ثانيهما) ان لا يقع ما قصد من العقد او الايقاع و هي هذه الامور الوضعية و ان يقع ما لم يقصد منهما و هي تلك التكاليف المجعولة بوسيلة العقد او الايقاع (و اما الثاني) و قد اشار عليه بقوله كما لا ينبغي ان يشك ... ر. ك عناية الاصول ۵ / ۱۱۵.

[۴۷۷] (۲) - ... من جعله تعالى شيئاً ملكاً لآحد كآمره جل و علا رسوله صلى الله عليه و آله و سلم باعطاء فذك لبضعته الطاهرة سيده نساء العالمين عليها الصلوة و السلام و من اجازة التصرف و اباحت بانحائه في مال معين فان كل واحد من هذين النحوين منشأ لانتزاع الملكية، ر. ك منتهى الدراية ۷ / ۲۷۸.

[۴۷۸] (۳) - مانند پیامبر و ائمه عليهم صلوات الله و سلامه و ساير کسانی که از طرف شارع، مجاز هستند مانند مالک، ولی و وکیل

[۴۷۹] (۴) - در ملکیت، مالک- در زوجیت، زوجه- در طلاق، زوج و در عتاق، مولا و سید.

[۴۸۰] (۱) - فلا- ينتزع الضمان من وجوب الغرامة بدفع بدل التالف ... و لا بينونة في الطلاق من وجوب الاعتداد، ر. ك منتهى الدراية ۷ / ۲۸۵.

[۴۸۱] (۱) - ر. ك شرح تجريد، ۲۱۶، مسأله هشتم- ملك-

[۴۸۲] (۲) - و المقولات التسع العرضية هي الكم و الكيف و الاين و متى و الوضع و الجدة و الاضافة و ان يفعل و ان يفعل ... و امّا الجدة و يقال له الملك: فهو هيئة حاصلة من إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط سواء كانت الاحاطة، إحاطة تامة كالتجلبب او إحاطة ناقصة كالتقمص و التنعل، ر. ك بداية الحكمه ص ۶۵ و ۷۸.

[۴۸۳] (۱) - (قال العلامة) اعلى الله مقامه في شرح التجريد عند قول المصنف السابع و هو نسبة التملك ...

الخ (ما لفظه) اقول قال ابو على ان مقولة الملك لم احصيها الى الآن و يشبه ان تكون عبارة عن نسبة الجسم الى حوله او لبعض اجزائه كالتسلح و التختم فمنه ذاتي كحال الهرة عند اهابها و منه عرضي كبدن الانسان عند قميصه (قال) و اما المصنف (ره) فانه حصل هذه المقولة و بين انها عبارة عن نسبة التملك (قال) قال رحمه الله و لخفائها عبر المتقدمون عنها بعبارات مختلفة كالجدة و الملك و له (انتهى) ر. ك عناية الاصول ۵ / ۱۱۷.

[۴۸۴] (۱) - معطوف على: «الاشراقية» و هي في غيره تعالى.

[۴۸۵] (۱) - البتة، صرف اين تصرفات منشأ ملكيت اعتباريه شرعيه نيست.

[۴۸۶] (۱) - و تمام مخلوقات.

[۴۸۷] (۱) - (و فيه اولا) ان ترتب الوجوب مثلا على الدلوک الذي هو سبب للتكليف او على العقل الذي هو شرط للتكليف او ترتب منع التكليف على الحيض الذي هو مانع عنه او ترتب رفع التكليف على الحيض الطاري في اثناء الوقت الذي هو رافع له هو ترتب شرعي و لذا يستصحب نفس السبب و الشرط و المانع و الزافع بلا مانع عنه اصلا. (و ثانيا) ان الكلام انما هو في استصحاب النحو الاول من الوضع اي دخل ما له الدخل و هو السببية و الشرطية و المانع و الزافعية لا استصحاب نفس ما له الدخل اي السبب و الشرط

و المانع و الزّاع و الظّاهر ان الی هذین الامرین قد اشار المصنّف بقوله فافهم، ر. ک عنایة الاصول ۵ / ۱۱۹.

[۴۸۸] (۲) - آیا حجّیت دارد.

[۴۸۹] (۱) - السّابع التّفصیل بین الاحکام الوضعیة یعنی نفس الاسباب و الشّروط و الموانع و الاحکام التکلیفیة التّابعة لها و بین غیرها من الاحکام الشّریة فیجری فی الاوّل دون الثّانی، ر. ک فرائد الاصول ۳۲۸.

[۴۹۰] (۲) - نه جعل استقلالی و نه جعل تبعی.

[۴۹۱] (۱) - البتّه جعل تکوینی به او تعلق گرفته است و خالق تمام اشیاء خداوند متعال است.

[۴۹۲] (۱) - لعلّه اشاره الی ما یمکن ان یخدش به جریان الاستصحاب فی الامور الاعتباریة المحضة حیث انها لیست موضوعا للعمل الا- بلحاظ الآثار و هی لیست فی الحقیقه موضوعا لها لانّها لما كانت اعتباریة محضة امتنع أن تكون ذوات آثار فالآثار فی الحقیقه لمنشأ الانتزاع لانه امر حقیقی موضوع للمصلحة و المفسدة و غیرهما من علل الاحکام و الآثار. فتأمل، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۴۴.

[۴۹۳] (۱) - این اشکال مربوط به فرض اول است نه فرض دوم که اکنون به توضیح آن می پردازیم.

[۴۹۴] (۲) - هذا الفساد هو مقتضى استصحاب الحدث، و الاولى ان یقال: «المقدمة على استصحاب الحدث المقتضى لفسادها» اذ لم یعهد اطلاق اصالة الفساد فی العبادات ر. ک منتهی الدرایة ۷ / ۳۰۹.

[۴۹۵] (۱) - هی حکم المکلف بصحة عمله بعد الفراغ عنه و الشک فی صحته، فللقاعدة موضوع و محمول موضوعها العمل المفروغ عنه المشکوک فی صحته و فساده، و محمولها الحكم بالصحة و ترتیب آثارها علیه. فاذا صلّى الشّخص صلاة الظّهر مثلا ثم شكّ فی صحّتها و بطلانها من جهة احتماله ترک جزء او شرط او ایجاد مانع او قاطع، حکم بالصحة و رتب آثارها، ر. ک اصطلاحات الاصول ۱۹۹.

[۴۹۶] (۱) - فعلا درصدد علّت تقدّم قاعده فراغ بر استصحاب نیستیم.

[۴۹۷] (۱) - البتّه اگر حالت غفلت برای او پیش نمی آمد مجوزی برای دخول و شروع نماز نمی داشت کسی که به حکم استصحاب، محدث است نباید مشغول خواندن نماز شود و مجوزی برای ورود به نماز ندارد.

[۴۹۸] (۲) - سؤال: قید اخیر برای چیست؟

جواب: برای اینکه می خواهیم مانع جریان قاعده فراغ شویم.

[۴۹۹] (۱) - الاوّل فی استصحاب الموضوع و الثّانی فی استصحاب الحكم، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۴۷.

[۵۰۰] (۱) - البتّه واضح است که شکّ ما فعلی - با حالت توجّه نه غفلت - است مثلا شکّ داریم که: فلان شیء اگر ثابت شده باشد، آیا بقاء دارد یا نه و ...

[۵۰۱] (۲) - به زودی مثالی برای آن ذکر می کنیم.

[۵۰۲] (۱) - آنچه را بیان کردیم از ظاهر اخبار - لا تنقض ... - استفاده نمودیم.

[۵۰۳] (۱) - اما بناء علی ما هو المشهور من کون مؤدّیات الامارات احکاما ظاهریة شرعیة كما اشتهر ان ظنیة الطریق لا تنافی قطعیه الحكم فالاستصحاب جار لانّ الحكم الّذی أدت الیه الامارة محتمل البقاء لامکان اصابتها الواقع و کان مما یتقی و القطع بعدم فعلیته ح مع احتمال بقائه لکونها بسبب دلالة الامارة و المفروض عدم دلالتها الا علی ثبوتها لا علی بقائه غیر ضائر بفعلیته الناشئة باستصحابه فلا تغفل. منه قدس سرّه، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۴۸.

[۵۰۴] (۲) - بل الاظهر خلافه فانه مما لا یساعد علیه التّریب، ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۴۸.

[۵۰۵] (۱) - كما هو ظاهر الاصحاب.

[۵۰۶] (۲) - در مبحث ظنّ، در جمع بین حکم واقعی و ظاهری و پاسخ اشکالات ابن قبه ر. ک ایضاح الکفایة ۴ / ۱۶۹.

- [۵۰۷] (۳) - قطع و ظنّ انسدادی بنا بر حکومت دارای حجّیت عقلیّه هستند نه شرعیّه و نیز ر. ک ایضاح الکفایه ۴ / ۳۸.
- [۵۰۸] (۱) - و واضح است که خبر واحد و سایر امارات معتبره مفید ظنّ هستند نه یقین.
- [۵۰۹] (۱) - کفایه الشّک علی تقدیر الثّبوت.
- [۵۱۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۵۱۱] (۱) - التکلیفیّه او الوضعیه.
- [۵۱۲] (۲) - مانند رجحان که بین وجوب و استحباب مشترک است.
- [۵۱۳] (۳) - مانند جواز که بین وجوب، استحباب، اباحه و کراهت مشترک است.
- [۵۱۴] (۴) - ر. ک فرائد الاصول ۳۷۱.
- [۵۱۵] (۱) - ر. ک مصباح الاصول ۳ / ۱۰۴.
- [۵۱۶] (۲) - کما اذا علم بوجوب صلاة الجمعة مثلا و شكّ في ارتفاعه زمان الغیبه، فانّ الشّک فی بقاء الطّلب الجامع بین وجوب صلاة الجمعة و غيرها ناش من الشّک فی بقاء فرده المعلوم حدوثة و هو وجوب صلاة الجمعة، ر. ک منتهی الدّرایه ۷ / ۳۳۵.
- [۵۱۷] (۱) - تکوینی.
- [۵۱۸] (۱) - و لم يعلم الحالة السّابقه.
- [۵۱۹] (۱) - البتّه مقتضی علم اجمالی به حدث اکبر و اصغر، این است که در مسجد هم نمی توان داخل شد اما این مطلب، ارتباطی به استصحاب ندارد.
- [۵۲۰] (۱) - قدر مشترک.
- [۵۲۱] (۱) - ای بقاء الكلّی.
- [۵۲۲] (۲) - ای حدوث الخاص - فرد طویل العمر -
- [۵۲۳] (۱) - البتّه فرض مسئله ما هم از همین قبیل است.
- [۵۲۴] (۱) - [و ضمیر «ضمنه» راجع الی «الخاص» یعنی: الخاصّ الّذی یكون الكلّی فی ضمنه، فحذف الضّمیر العائد الی الموصول، و العبارة هكذا «الذی هو فی ضمنه». و بالجملة: بقاء الكلّی عین بقاء الفرد الطویل العمر، لا أنّه لازمه حتّی یتطرق فی قاعده الشّک السّببی و المسبّبی.
- [۵۲۵] (۲) - یعنی: لا انّ بقاء القدر المشترك من لوازم الخاصّ الطویل العمر حتّی یندرج فی کبری الشّک السّببی و المسبّبی. ر. ک منتهی الدّرایه ۷ / ۳۴۷.
- [۵۲۶] (۱) - تکوینی.
- [۵۲۷] (۱) - قد اضاف المصنّف بقوله هذا قسمین آخرین علی قسمی الثّالث فالشّیخ اعلى الله مقامه قسّمه الی قسمین و المصنّف قسّمه الی اربعة اقسام.
- (فتاره) یكون الشّک فی بقاء الكلّی من جهة الشّک فی وجود فرد آخر مقارنا لوجود الفرد الاوّل ای الّذی كان الكلّی متحقّقا فی ضمنه (و اخرى) مقارنا لارتفاع الفرد الاوّل و فی کلّ منهما (تاره) یكون وجود الفرد الآخر بنفسه. (و اخرى) بملاکه فهذه اربعة اقسام (و قد مثل) للقسمین الاخرین بما اذا شكّ فی الاستحباب بعد القطع ... ر. ک عناية الاصول ۵ / ۱۳۷.
- [۵۲۸] (۱) - یا مقارن ارتفاع وجوب.
- [۵۲۹] (۱) - و همچنین حرمت و کراهت.
- [۵۳۰] (۲) - و توسعه ای را که اخیرا بیان کردید.

[۵۳۱] (۱) - (الشیخ اعلى الله مقامه) قد جعل الكلام في هذا التنبیه في اقسام ثلاثة:

الأول: الزمان كالليل والنهار ونحوهما.

الثاني: الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدرج كالتكلم والكتابة والمشى ونبع الماء و سيلان الدم ونحو ذلك.

الثالث: المستقر الذي يؤخذ الزمان قيده كالأصوم المقيّد بيوم الخميس او الجلوس المقيّد بيوم الجمعة ونحوهما.

وأما المصنّف فقد جعل الاقسام قسمين فإشار الى الزمان و الزماني الذي لا استقرار له بقوله او التدرج غير القارّة و اشار الى المستقر الذي يؤخذ الزمان قيده له بقوله الآتي و اما الفعل المقيّد بالزمان ...

الخ. ر. ك عناية الاصول ۵ / ۱۴۰.

[۵۳۲] (۲) - القارّ هو الذي تجتمع اجزائه في الوجود في زمان واحد [من غير فرق بين الجواهر كزبد و الاعراض كالسواد] مثل زيد و مقابل مقابله التدرجي و هو ما لا يكون كذلك بل يوجد منه جزء في آن فيعدم و يوجد الجزء الآخر منه في آن آخر ... و هكذا حتّى تنتهي اجزائه مثل جريان الماء و سيلان الدم و نحوهما ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۵۹.

[۵۳۳] (۱) - نه اينكه اجزاء و جريان متعدّد- جريان ديگر- تحقّق دارد و در نتيجه، اشكال عدم اتحاد بين قضيه مشكوكه و متيقنه وارد نمي‌باشد.

[۵۳۴] (۱) - هذا جواب آخر عن الاشكال المذكور و مرجعه الى خروج الامور غير القارّة عن التصرم و اندراجها في الامور القارّة و معه لا يبقى موضوع للاشكال لفرض وحدة القضية المتيقنه و المشكوكه حقيقه ... ر. ك منتهى الدرايه ۷ / ۳۹۵.

[۵۳۵] (۲) - البتّه اگر دليل حجّيت استصحاب را مثلاً- بناء عقلاء بدانيم باز هم می‌گوئيم آن بناء عقلائي به عرف ارتباط دارد و قضاوت عرف براييش معتبر است.

[۵۳۶] (۱) - ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۶۰.

[۵۳۷] (۲) - علاوه بر عرف.

[۵۳۸] (۱) - ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۶۰.

[۵۳۹] (۱) - و امثال آن.

[۵۴۰] (۲) - ر. ك عناية الاصول ۵ / ۱۴۳.

[۵۴۱] (۱) - الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدرج كالتكلم و الكتابة و المشى و نبع الماء و سيلان الدم و نحو ذلك ر. ك عناية الاصول ۵ / ۱۴۰.

[۵۴۲] (۱) - و ضمير «به» راجع الى الاشكال المتصيّد من العبارة.

[۵۴۳] (۲) - يتخيل به معنای يتوهم نيست.

[۵۴۴] (۱) - لازم به تذکر است که اين استصحابات در صورتی جاری می‌شوند که دارای اثر شرعی باشند.

[۵۴۵] (۲) - ر. ك تنبيه سوم استصحاب.

[۵۴۶] (۱) - [الشك في ثبوت حكم المقيّد بالزمان كوجوب صوم رمضان «تارة» يكون للشك في نفس الزمان سواء كانت الشبهة موضوعيّة كما لو شك في هلال شوال ام حكميه كما لو شك بانتهاء النهار بغياب القرص]- اي كما اذا لم يعلم أنّ النهار ينتهي باستتار القرص او بذهاب الحمرة-

[۵۴۷] (۲) - «و اخرى» يكون للشك في ثبوت نفسه مع العلم بانتهاء الزمان الذي اخذ قيده لموضوعه كما اذا وجب الجلوس في المسجد في النهار فانقضى النهار فشك في بقاء وجوب الجلوس في الليل لاحتمال كون زمان الليل موجبا لمصلحة فيه ملزمه، او كون

الجلوس مطلوباً في النهار بنحو تعدد المطلوب بأن يكون في ذاته مصلحة ملزمة و بخصوصية كونه في النهار مصلحة اخرى غير المصلحة القائمة بذاته.

[۵۴۸] (۳) - الظاهر ان اصل العبارة: أن يكون التقييد به ... الخ ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۶۳ و ۴۶۲.

[۵۴۹] (۴) - مصنف در تنبيه سوم فرمودند: «ففي استصحابه اشكال اظهره عدم جريانه».

[۵۵۰] (۱) - الف: و لعله اشارة الى ضعف استصحاب كون الامساك قبل هذا الآن في النهار و الآن كما كان فان الآن الذي كان الامساك فيه في النهار هو غير هذا الآن الذي اريد استصحاب كون الامساك فيه ايضا في النهار فتبدل قيد الموضوع (و لو قيل) ان مجموع الآتات هو في نظر العرف امر واحد مستمر و به صححنا الاستصحاب في الامر التدريجي (قلنا) نعم ان مجموع آتات النهار هو في نظر العرف امر واحد مستمر و به صحح استصحاب النهار و لكن كون هذا الآن الذي نحن فيه فعلا هو من آتات النهار ليكون هو مع الآتات السابقة امرا واحدا مستمرا عرفا غير معلوم و ذلك لاحتمال كونه من آتات الليل فتأمل جيدا ر. ك عناية الاصول ۵/ ۱۵۰.

ب: قوله «فتأمل» حتى تقدر على دفع ما يقال في المقام و هو ان الامساك قبل هذا الآن ارتفع قطعاً و الامساك الآن لو شك في وجوبه كان شكاً في حدوث وجوبه لا شكاً في بقاء وجوبه المتيقن حدوثه سابقاً فلا حالة سابقة هاهنا و الدفع انما يكون بالتشبه بذيل العرف بان يقال: انهم يرون الامساك في النهار امرا وحادثاً. ر. ك شرح كفاية الاصول مرحوم شيخ عبد الحسين رشتي - طبع نجف ۲/ ۲۵۹ -

[۵۵۱] (۲) - اي انتفاء الزمان.

[۵۵۲] (۳) - ليس هذا من باب الحصر بل من باب المثال. مشكيني ره ر. ك حاشية كفاية الاصول ۲/ ۳۱۷.

[۵۵۳] (۱) - معطوف على قوله: «فان كان من جهة الشك في بقاء القيد ...».

[۵۵۴] (۱) - مرحوم فاضل نراقى.

[۵۵۵] (۱) - كه زمان عنوان ظرفيت داشت نه قيدت.

[۵۵۶] (۲) - بنا بر اينكه ملاك در تشخيص موضوع، نظر و دقت عقلى باشد.

[۵۵۷] (۳) - بنا بر اينكه ملاك در تشخيص موضوع، نظر عرف باشد.

[۵۵۸] (۱) - كه زمان ظرفيت دارد.

[۵۵۹] (۱) - بلكه استصحاب عدم، جارى مى شود.

[۵۶۰] (۲) - نه وحدت مطلوب كه توضيح و مثالهاى آن را به نحو مشروح در بيان قول مصنف «و ان كان من الجهة الاخرى ...» بيان كرديم.

[۵۶۱] (۳) - و انتفاء يك مطلوب.

[۵۶۲] (۴) - زيرا فرض مسئله در موردى بود كه تعدد مطلوب وجود داشت نه وحدت مطلوب.

[۵۶۳] (۱) - لعله اشارة الى منع جريان الاستصحاب فيما اذا اخذ الزمان قيذا، ضرورة ان القيد دخيل في الموضوع او المحمول، و انتفاؤه على كلا التقديرين قاذح في وحدة القضية المتيقنة و المشكوكه، و مع هذا القذح كيف يجرى الاستصحاب؟ و تشابه الحكمين لفعل في زمانين لا يوجب وحدة الموضوع المصححة لجريان الاستصحاب، فان حكم الصلاة و الصوم و هو الوجوب متحد سنخا مع تغاير متعلقيهما و تباينهما.

بل الشك في القذح ايضا يمنع عن جريان الاستصحاب، لكون الشك في وحدة الموضوع موجبا للشك في صدق التقص المانع عن صحة التمسك بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى ر. ك منتهى الدراية ۷/ ۴۳۴.

[۵۶۴] (۱) - قسمتى از كلام فاضل نراقى «ره» را نقل مى كنيم:

... و بالجملة بملاحظة اليقين بالعدم الحاصل قبل الشّرع او التّكليف و البلوغ و العقل و استصحابه يحصل التّعارض في جميع الموارد القسم الثالث و لا مرجح لاحدهما فلا يكون شيء منهما حجّة و يجب ترك الاستصحابين و العمل بما يقتضيه الدّليل عند عدمها...» و اذا شكّ في بقاء الطّهارة الشّرعيّة الحاصلة بالوضوء بعد خروج المذي يقال أنّ قبل الشّرع كان يعلم عدم جعل الشّارع العمل المسمّى بالوضوء سببا للطّهارة مطلقا و علم بعده أنّه جعله سببا للطّهارة ما لم يخرج المذي و لا يعلم أنّه هل جعله سببا للطّهارة الباقية بعده ايضا ام لا و الاصل عدم الجعل « و اذا شكّ » في تطهر الثّوب الملاقى للبول بغسله مرّة فيقال قبل ورود الشّرع كنا قاطعين بعدم جعل الشّارع ملاقة البول سببا للتّجاسة مطلقا و بعده علمنا أنّه جعله سببا للتّجاسة ما لم يغسل اصلا و اما كونه سببا للتّجاسة بعد الغسل مرّة فلا ...» ر. ك مناهج الاحكام و الاصول / فائده اولي / ۲۴۲.

[۵۶۵] (۱) - من الحدث و الخبث.

[۵۶۶] (۱) - در اين صورت، طهارت، موضوع احكام شرعى است.

[۵۶۷] (۲) - در اين صورت، نفس طهارت، يك حكم شرعى است.

[۵۶۸] (۱) - با وجود شرائط.

[۵۶۹] (۱) - ر. ك مناهل - سيّد مجاهد، ره - ۶۵۲.

[۵۷۰] (۱) - می پذیریم که وجود تعلیقی هم نحوه‌ای از وجود است و «تحقق کل شیء بحسبه» و همین مسئله کافی برای جریان استصحاب تعلیقی هست.

[۵۷۱] (۱) - ای استصحاب ضدّه المطلق و هو الحلیّه.

[۵۷۲] (۲) - ای بعد عروض الحاله.

[۵۷۳] (۳) - تعلیل لقله: «لا یکاد یضر».

[۵۷۴] (۴) - ای ضدّه المطلق و هو الحلیّه.

[۵۷۵] (۵) - ای بعد عروض الحاله.

[۵۷۶] (۶) - تعلیل لقله «لا یکاد یضر ثبوته».

[۵۷۷] (۷) - ای فیکون الحلّ المغتبا بالغلیان و الحرمة المشروطة به.

[۵۷۸] (۸) - ای قبل عروض الحاله کالزبیبیه.

[۵۷۹] (۱) - اشاره الى دفع توهم ان فعلیه الحرمة بعد تحقق الغلیان خارجا لیس من اللوازم الشّرعیّة للحلیّه المغتبا و الحرمة المعلقة بل من اللوازم العقلیّة فترتبها يتوقف على القول بالاصل المثبت « و حاصل الدّفع » انّ الفعلیّة المذكورة و ان كانت من اللوازم العقلیّة الا أنّها لا تختص بالواقع حتّى يتوقف اثباتها على الاصل المثبت بل تلزم ما هو اعمّ من الواقع و الظاهر فترتب على الحرمة المعلقة سواء كانت ثابتة بالامارة الّتی يكون المثبت منها حجّة ام بالاصل الّذی لا يكون كذلك و سیأتی إن شاء الله تعالى فی الاصل المثبت الاشارة الى ذلك فانتظر. ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۷۲.

[۵۸۰] (۲) - خواه ثبوت حکمین - حلیّت مغتبا و حرمت معلق - به وسیله دلیل اجتهادی باشد یا به وسیله اصل عملی مانند استصحاب.

[۵۸۱] (۱) - و شاهدش هم این است که اگر شک در حلیّت مغتبا از بین برود شک در حرمت معلقه هم از بین می‌رود و نمی‌شود یکی از آن دو شک باقی باشد و دیگری از بین برود.

[۵۸۲] (۱) - ... و خالف فيه جمع كالمحقق في الشّرائع و صاحبی القوانين و الفصول على ما حکى عنهما و مثلوا له بجملة من الفروع الّتی ذکرها شیخنا الاعظم:

منها: مشروعیّة ضمان ما لم يجب، و جهالة الجعل، استشهادا بقوله تعالى في حكاية قصة مؤذن يوسف على نبينا و آله و عليه

السلام: «وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلٌ بَعِيرٌ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ» E. و ... ر. ك منتهی الدراییه ۴۷۷ / ۷.

[۵۸۳] (۲) - کی لا تقول فی مقام التّفصی عن اشکال المعارضه: انّ الشّکّ فی الحلیّۀ فعلا بعد الغلیان یكون مسببا عن الشّکّ فی الحرمة المعلّقه فیشکل بانه لا ترتّب بینهما عقلا و لا شرعا بل بینهما ملازمۀ عقلا لما عرفت من انّ الشّکّ فی الحلیّۀ او الحرمة الفعلیین بعده متّحد مع الشّکّ فی بقاء حرمته و حلیّته المعلّقه - و انّ قضیّۀ الاستصحاب حرمته فعلا و انتفاء حلیّته بعد غلیانه فانّ حرمته كذلك و ان كان لازما عقلا لحرمته المعلّقه المستصحبۀ الا انه لازم لها كان ثبوتها بخصوص خطاب او عموم دلیل الاستصحاب فافهم» منه قدّس سرّه. ر. ك حقائق الاصول ۴۷۲ / ۲.

[۵۸۴] (۱) - شك در ارتفاع حکم از جهت نسخ است نه از جهات دیگر مانند تبدل موضوع.

[۵۸۵] (۲) - خواه مستصحب، حکم فعلی یا تعلیقی باشد که قبلا درباره آن بحث کردیم.

[۵۸۶] (۱) - ای فساد التّوهم.

[۵۸۷] (۲) - جواب قوله: «حيث كان».

[۵۸۸] (۳) - فی کفایه الیقین بثبوتہ، بحيث لو كان باقیا و لم ینسخ لعمه، ضرورۀ صدق انه علی یقین منه، فشکّ فیہ بذلک و لزوم الیقین بثبوتہ فی حقّه سابقا بلا- ملزم. و بالجمله: قضیّۀ دلیل الاستصحاب جریانه لإثبات حکم السابق للاحق و إسراؤه الیه فیما كان یعمه و یشمله، لو لا- طروء حاله معها یحتمل نسخه و رفعه، و كان دلیله قاصرا عن شمولها من دون لزوم کونه ثابتا له قبل طرئها اصلا، کما لا یخفی (منه قدّس سرّه). ر. ك حقائق الاصول ۴۷۶ / ۲.

[۵۸۹] (۱) - سوره آل عمران، آیه ۹۷.

[۵۹۰] (۲) - که مستشکل می گفت در استصحاب احکام شریعت سابقه، یقین به ثبوت آن احکام در مورد خودمان نداریم تا بتوانیم استصحاب جاری کنیم.

[۵۹۱] (۱) - و ما قضایای خارجیه را ملاک عمل قرار می دادیم.

[۵۹۲] (۱) - مصنّف، این اشکال را در عبارت قبل بیان کردند و ما در توضیح آن، ترتیب کتاب را رعایت نکردیم - قوله: «و اما للیقین بارتفاعها بنسخ الشّریعۀ السابقۀ...» -

[۵۹۳] (۱) - سوره بقره ۱۸۳.

[۵۹۴] (۱) - شیخ اعظم «ره» این مطلب را در کتاب فرائد تحت عنوان «و ثانیاً» بیان کرده اند که عبارت ایشان را نقل کردیم. ر. ك فرائد الاصول ۳۸۱.

[۵۹۵] (۲) - و ظاهر کلام ایشان موهّم این است که: احکام به نحو قضیّۀ طبیعیّه ثابت هستند.

[۵۹۶] (۱) - سوره توبه، آیه ۶۰.

[۵۹۷] (۱) - الف: لعلّه اشاره الی عدم الفرق بین التکلیف و الوضع اصلا فکما انّ الملکیّۀ جاز ثبوتها للکلی لا الاشخاص فکذلک التکلیف جاز ثبوتها له عینا. ر. ك عنایۀ الاصول ۱۶۴ / ۵.

ب: فالمراد انّ المستصحب هو الحكم الکلی الثابت للعناوین الباقیۀ و لو بالاشخاص المتبادلۀ دون اشخاص خاصیۀ کی یلزم تعدّد الموضوع بتبدل الاشخاص. ر. ك شرح کفایۀ الاصول مرحوم شیخ عبد الحسین رشتی طبع نجف ۲ / ۲۶۹.

[۵۹۸] (۲) - شیخ اعظم این جواب را در کتاب فرائد تحت عنوان «اولاً» بیان کرده اند که عبارت آن را اخیرا نقل کردیم.

[۵۹۹] (۳) - اشکال تغایر موضوع.

[۶۰۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۰۱] (۱) - در مورد شك در بقاء حکم واقعی.

[۶۰۲] (۱) - لا انّ المجموع احكام العدالة حقيقة لانّ موضوعها هو العدالة الواقعيّة لا العدالة المشكوكة.

[۶۰۳] (۲) - سورة نساء، آيه ۵۹.

[۶۰۴] (۱) - و ساير اصول علميه.

[۶۰۵] (۲) - و دو مثال هم برای آن ذکر کردیم.

[۶۰۶] (۱) - یعنی عادة لازم موضوع است اما از نظر عقل، لازم موضوع نیست.

[۶۰۷] (۱) - ای تنزيل المستصحب مع لوازمه.

[۶۰۸] (۲) - و لكن الوجه عدم صحّة التّزليل بهذا اللّحاظ، ضرورة أنّ ما يكون شرعا لشيء من الاثر لا دخل له بما يستلزمه عقلا او

عادة، و حديث اثر الاثر و ان كان صادقا الا أنّه اذا لم يكن الترتب بين الشيء و اثره و بينه و بين مؤثره مختلفا، و ذلك ضرورة أنّ لا

يكاد يكون الاثر الشرعي لشيء اثرا شرعيا لما يستلزمه عقلا او عادة اصلا، لا بالنظر الدقيق العقلي و لا بالنظر المسامحي العرفي، الا فيما

عدّ اثر الواسطة اثرا لذيها لخبائثها او لشدة وضوح الملازمة بينهما، عدا شيئا واحدا ذا وجهين، و اثر احدهما اثر الاثنين، كما يأتي

الاشارة اليه فافهم» منه قدس سره» ر. ك حقائق الاصول ۲ / ۴۸۱.

[۶۰۹] (۳) - مانند صحّة تنزيل به لحاظ اثر نفس ملزوم - ذى الواسطة -

[۶۱۰] (۴) - بيان و تعليل «منشؤه انّ مفاد الاخبار ...» است.

[۶۱۱] (۵) - ... اذا قطع مثلا جسد زيد بالسيف نصفين و نحن نشكّ في حياته في حال القطع و استصحبنا حياته الى تلك الحال فهل

يثبت بذلك لازمها العقلي و هو القتل و يترتب عليه اثره الشرعي من القصاص و نحوه ام لا و اذا استصحبنا النهار مثلا فهل يثبت به

ملزومه كطلوع الشمس او ملازمه كضوء العالم و يترتب على الملزوم او الملازم اثره الشرعي لو كان له اثر كذلك ام لا و هذا هو

التزاع المعروف بالاصل المثبت و (الظاهر) انّ المشهور عدم القول به و ان ذكر الشيخ اعلى الله مقامه من كثير الفقهاء التمسك به في

مقامات كثيرة قد اشار الى جملة منها واحدا بعد واحد و من اراد الوقوف عليها فليراجع الرسائل. ر. ك عناية الاصول ۵ / ۱۶۷.

[۶۱۲] (۱) - مصنف درصدد تأييد و تعيين احتمال اول و ردّ دو احتمال ديگر است.

[۶۱۳] (۲) - اي متيقنه سابقا.

[۶۱۴] (۱) - كه علت را توضيح خواهيم داد.

[۶۱۵] (۲) - اي مع لوازم المستصحب من العقليّة و العاديّة.

[۶۱۶] (۱) - اما طريقه بيان آنها متفاوت است.

[۶۱۷] (۱) - مانند نبات لحيه.

[۶۱۸] (۲) - في قوله «التي لا يكون كذلك».

[۶۱۹] (۱) - در زمان سابق.

[۶۲۰] (۱) - به اعتبار اثر شرعي آن مانند حرمت تقسيم اموال او و ...

[۶۲۱] (۱) - الظاهر أنّ اشارة الى ما نبه عليه في حاشية الرسائل من اشكال بعض الاجلّه من السّادة - و هو على ما حكاه العلامة

المشكيني عن المصنّف السيّد المحقق السيّد حسين الكوه كمرى - على الشيخ الاعظم قدس الله اسرارهم من انّ ترتيب اثر الواسطة

الخفيّة على استصحاب ذى الواسطة يكون من باب تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفيّة مسامحة و من المعلوم عدم اعتبار مسامحات

العرف في التطبيقات. و قد دفع المصنّف هذا الاشكال عن الشيخ بقوله «بدعوى انّ مفاد الاخبار عرفا يعمّه حقيقة» ... ر. ك منتهى

الدراية ۷ / ۵۳۴.

[۶۲۲] (۱) - الظاهر انّ في العبارة غلطا لانّ هذين الامرين ليسا مغايرين مع ما لا يمكن التفكيك بل عدم امكان التفكيك ناش من

الامرين و يشهد له كلامه في الحاشية على ما نقلناه و قوله في آخر العبارة «الا فيما عدّ اثر الواسطة...» و تصريحه في اثناء الدرس و حقّ العبارة هكذا لاجل وضوح الخ حتى يكون تعليلا لعدم امكان التّفكيك. مشكيني ره. ر. ك حاشيه كفايه الاصول ۲/ ۳۲۸. [۶۲۳] (۱) - و مثل له في الحاشية بالمتضايقات كالبوه و البوه فانّ التّعبد بابوه زيد لعمرو ملازم عرفا للتّعبد ببوه عمرو لزيد. ر. ك حقائق الاصول ۲/ ۴۸۵.

[۶۲۴] (۲) - فلا دلالة على اعتبار المثبت منه كسائر الاصول التّعبديّة «الا فيما عدّ اثر الواسطة اثر له لخفائها او شدّه وضوحها و جلالها حسبما حقّقناه».

[۶۲۵] (۱) - لعلّه اشاره الى ضعف قوله او بوساطة ما لاجل وضوح لزومه له او ملازمته معه ... الخ فانّ الواسطة الخفيّة لاجل خفائها و إن امكن أن يقال انّ اثرها يعدّ اثرا للمستصحب و اما الواسطة الجليّة فلاجل شدّه وضوحها و جلائها كيف يعدّ اثرها للمستصحب فانّ اللزوم او الملازمة ملاك الاثنيّة فكلّما اشتدّ وضوح لزومها او ملازمته اشتدّ وضوح اثنيّتها مع المستصحب فكيف يرى العرف اثرها اثرا للمستصحب ر. ك عنايه الاصول ۵/ ۱۷۳.

[۶۲۶] (۱) - الف: در مواردی که واسطه، خفی باشد ب: در مواردی که واسطه، جلی باشد. - در تنبیه هفتم -

[۶۲۷] (۱) - [ای ذات المستصحب بان يكون الكلّي المنطبق عليه الذي هو موضوع الحكم حقيقة منتزعا عن ذات المستصحب كزيد، فانّ الطّبيعي المنتزع عن مرتبة ذاته هو الانسان المركّب من الجنس و الفصل، فاستصحاب زيد لترتيب الاثر المترتب على الانسان المتّحد معه وجودا ليس بمثبت.

[۶۲۸] (۲) - یعنی: بان يكون الكلّي منتزعا بملاحظة بعض عوارض المستصحب من العوارض التي ليس لها ما يحاذيها في الخارج كالولاية و الفقاهة و العدالة و غيرها ممّا لا وجود لها في الخارج، فمن كان متّصفا بأحد هذه الاوصاف كزيد مثلا و شكّ في بقاءه فاستصحابه لترتيب الاثر الشرعي المترتب على عنوان الولي او الوكيل مثلا ليس بمثبت ر. ك منتهى الدراية ۷/ ۵۵۳.

[۶۲۹] (۳) - ر. ك فرائد الاصول ۳۸۴.

[۶۳۰] (۱) - که ملاک آن تغایر مفهومی و اتحاد وجودی است.

[۶۳۱] (۱) - به نظر مصنّف محمول بالضمّ میمه امری است که تأویل و واقعیت خارجی دارد و خارج محمول، امر اعتباری است که مابازاء خارجی ندارد که در این عقیده می توان مناقشه نمود زیرا با اصطلاح و تعریفی که در فلسفه و منطق از آن کرده اند، سازش ندارد.

[۶۳۲] (۱) - در استصحاب حکم.

[۶۳۳] (۲) - در استصحاب موضوع.

[۶۳۴] (۳) - ر. ك فرائد الاصول ۳۵۱.

[۶۳۵] (۴) - نه خارج محمول مانند ملکیت.

[۶۳۶] (۵) - و هما كون الكلّي منتزعا عن مرتبة ذات المستصحب و منتزعا عن المستصحب بملاحظة اتّصافه ببعض العوارض التي تكون من الخارج المحمول. ر. ك منتهى الدراية. ۷/ ۵۵۴.

[۶۳۷] (۱) - در قسم اول احكام وضعیه هیچ گاه استصحاب جاری نمی شود زیرا مجعول شرعی نیستند.

[۶۳۸] (۱) - لعلّه اشاره الى ما يحتمل في المقام من انّ مراد الشيخ اعلى الله مقامه من نفى كون الشرطيّة او المانعيّة او الجزئيّة مجعولة شرعا هو نفى مجعوليتها استقلالاً و انّ مراده من انتزاع الشرطيّة من الامر بالصّلاة في حال الشرط او المانعيّة من النهي عن الصّلاة في التّجسس او الجزئيّة من الامر بالمركب هو جعلها تبعا لجعل التّكليف فيتّحد حينئذ معناه مع ما افاده المصنّف عينا. ر. ك عنايه الاصول ۱۸۰/ ۵.

[۶۳۹] (۱) - ر. ک فرائد الاصول ۲۰۴.

[۶۴۰] (۱) - [قید للآثر الشرعی، یعنی: أن يكون الاثر الشرعی بوجوده الاعم من الواقعی و الظاهری موضوعا للآثر غیر الشرعی، کوجوب الاطاعة المترتب علی الحكم الشرعی مطلقا و لو كان ظاهریا ثابتا بالاستصحاب مثلا].

[۶۴۱] (۲) - کوجوب الاطاعة الثابت للوجوب الشرعی، فأنه یترتب علی الوجوب الشرعی الثابت باستصحاب نفسه کوجوب صلاة الجمعة كما مرّ آنفا او باستصحاب موضوعه کاستصحاب حیاة الغائب المترتب علیها وجوب الانفاق شرعا علی زوجته، المترتب علی هذا الوجوب الشرعی الحكم العقلي و هو وجوب الاطاعة

[۶۴۲] (۳) - هذا فی الاستصحاب الموضوعی و ما قبله هو الاستصحاب الحكمی ر. ک منتهی الدرایة ۷ / ۵۸۲.

[۶۴۳] (۱) - لوازم عقلي و عادی.

[۶۴۴] (۱) - كما فی جميع الاعدام الازلیة المستصحة الی زمان ثبوت الاثر الشرعی کعدم التذکية المستصحب الی زمان الموت فأنه حال الحیاة لا اثر له و أنما يكون اثره بعد الموت، و كما لو تطهر فی وقت ثم غفل و اراد الصیلة فانّ الطهارة قبل الصیلة ليس لها اثر فعلي و أنما يكون اثرها حال الصیلة فلا مانع من استصحابها حال الصیلة ر. ک حقائق الاصول ۲ / ۴۹۵.

[۶۴۵] (۱) - مصنف چنين تعبير نموده اند: «كما فی استصحاب عدم التكليف فأنه و ان لم يكن بحکم مجعول فی الازل و لا ذا حکم الا أنه حکم مجعول فیما لا يزال...»

[۶۴۶] فاضل موحدي لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۶۴۷] فاضل موحدي لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

جلد ششم

اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه:

اشاره

«سپاس خدایی را که سخنوران در ستودن او بمانند و شمارگران، شمردن نعمت‌های او ندانند، کوشندگان، حقّ او را گزاردن نتوانند.

بوده و هست، از نیست به هستی درنیامده است. با هر چیز هست، و همنشین و یار آن نیست، و چیزی نیست که از او تهی است» [۱].
 «درود بر فرستاده‌اش که پیامبر رحمت است و پیشوای راهنمایان ملت و چراغ فروزان امت، گزیده دودمان بزرگواری است. درود بر خاندان او که چراغ‌های فروزانند و امت‌ها را نگهبان، نشانه‌های روشن دینند و معیارهای فضیلت، درود خدا بر همه آنان، درودی درخور بزرگی آن بزرگواران».

شکر، ایزد منان را که این کمترین، توفیق یافت، ششمین جلد از کتاب ایضاح الکفایة را تنظیم و به رشته تحریر درآورد، امید است مورد عنایت صاحب اصلی حوزه‌ها، حضرت بقیة الله الاعظم روحی و ارواح العالمین له الفداء قرار گیرد و برای علاقمندان به آشنایی با کتاب کفایة الاصول، مفید باشد.

اینک متذکر چند مطلب می‌شوم:

۱- محتوای این کتاب- تا پایان بحث استصحاب- تدریس و تحقیق جلد دوم کفایه الاصول

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴

است که توسط حضرت آیت الله العظمی فاضل لنکرانی «دام ظلّه العالی» انجام شده، لکن چون نگارنده در بحث‌های «تعادل، تراجیح، اجتهاد و تقلید» استاد معظم شرکت نداشته و مطالبی از معظم له در اختیار نبود تا از آن در این کتاب استفاده شود لذا نویسنده برای تکمیل و تنظیم مباحث مذکور از شروح مختلف کتاب کفایه الاصول و از بعضی اساتید معظم حوزه استفاده نموده و آن را به رشته تحریر درآورده لذا نگارنده، مطالب فراوانی را از سایر شروح کفایه در پاورقی یا متن این کتاب درج نموده تا اینکه مطالب کتاب کفایه الاصول به نحو مبسوط برای خوانندگان محترم بیان شود.

۲- در سایر جلد‌های این کتاب از مراجعه کنندگان به ایضاح الکفایه تقاضا نمودم هرگاه به اشتباهی در تنظیم و تحریر مطالب کتاب برخورد نمودند بر اینجانب منت گذارده و او را آگاه فرمایند، مجددا همان مطلب، خواسته نگارنده است.

«عسی الله ان ینفعنی یوم لا ینفع مالٌ ولا بنون»

لا حول و لا قوه الا بالله العلی العظیم و السلام علی عباد الله الصالحین

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵

بسم الله الرحمن الرحیم

الحادی عشر: لا إشکال فی الاستصحاب فیما کان الشک فی أصل تحقق حکم أو موضوع [۱].

و اما إذا کان الشک فی تقدمه و تأخره بعد القطع بتحققه و حدوثه فی زمان [۲]:

[ادامه مقصد هفتم]**[ادامه استصحاب]****[ادامه تنبیهات استصحاب]****تنبیه یازدهم اصالت تأخر حادث****اشاره**

[۱]- قبلا متذکر می‌شویم که: اگر در اصل حدوث یک حادث تردید نمائیم- خواه حکم [۳] باشد یا موضوع ذی حکم [۴]- مسلما استصحاب عدم تحقق حادث جریان پیدا می‌کند به عبارت دیگر: در دوران امر، بین حدوث و عدم حدوث، استصحاب عدم، جاری می‌شود [۵].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶

فإن لوحظ بالإضافه إلى أجزاء الزمان، فكذا لا إشکال فی استصحاب عدم تحققه فی الزمان الأول، و ترتیب آثاره [۶] لا آثار تأخره عنه، لکونه بالنسبه إليها مثبتا [۷] إلا بدعوی خفاء الواسطه، أو عدم التفکیک فی التنزیل بین عدم تحققه إلى زمان و تأخره عنه عرفا کما لا تفکیک بینهما واقعا [۱].

[۱]- اگر اصل حدوث حادثی- اعم از حکم یا موضوع ذی حکم- مسلم باشد یعنی:

بدانیم حالت سابقه عدمیه‌اش به حالت وجود، منتقض شده لکن زمان حدوثش برای ما مشکوک باشد، ابتداء دو صورت برای آن بیان می‌کنیم که هر کدامش منشأ اقسامی هست.

۱- گاهی آن حادث را با اجزاء زمان مقایسه می‌کنیم [۸] و به شیء دیگری عنایت نداریم، مثلاً حدوث فلان شیء برای ما مشخص است لکن نمی‌دانیم آیا اول صبح، حادث شده یا اول ظهر.

۲- گاهی مسئله و حادث دیگری هم مطرح است مثلاً نمی‌دانیم حادث اول، نسبت به حادث دوم چه نسبتی دارد، آیا قبل از حادث دوم تحقق پیدا کرده یا بعد از آن، محقق شده- لازم به تذکر است که مقصود ما از حادث «اول» این است که اول و ابتدا لحاظ شده نه ابتدا حادث شده و همچنین منظور از حادث «دوم»

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷

به عبارت واضح‌تر: نسبت به حدوث حادثین یقین داریم لکن در متقدم و متأخر، شاک هستیم مثلاً می‌دانیم پدر و فرزندی در یک حادثه رانندگی مرده‌اند لکن نمی‌دانیم آیا اول، پدر فوت کرده تا فرزندش عنوان وارث داشته باشد یا اینکه ابتدا پسر مرده تا پدر، عنوان وارث پیدا کند.

اینک به ترتیب در دو مقام به بیان هریک از دو قسم مذکور می‌پردازیم:

مقام اول

اگر اصل حدوث حادثی مسلم باشد و آن را با اجزاء زمان، مورد لحاظ قرار دهیم- صورت اولی که اخیراً بیان کردیم- ابتدا باید ببینیم در آنچه که موضوع برای حکم شرعی قرار گرفته چه خصوصیتی اخذ شده به عبارت دیگر: آن شیء که حدوثش مردد است بین اینکه صبح، حادث شده باشد یا ظهر، از نظر موضوعیت برای دلیل شرعی، چه خصوصیتی در آن اخذ شده که مسئله، دارای صورتی هست:

الف: گاهی موضوع برای اثر شرعی، عنوان «عدم» حدوث آن حادث؛ در اول صبح هست.

در فرض مذکور می‌توان استصحاب عدم جاری نمود و معنایش [۹] این است که آن حادث، اول صبح تحقق نداشته و فرض ما هم این بود که اثر بر عدم تحقق در اول صبح، مترتب شده لذا استصحاب عدم، موضوع دلیل شرعی را ثابت می‌کند و مانعی برای جریانش مطرح نیست.

ب: گاهی موضوع برای اثر شرعی، امر «وجودی» هست که خود بر دو گونه است:

۱- ممکن است موضوع اثر شرعی، عنوان «تأخر» باشد یعنی: موضوع برای اثر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸

شرعی، متأخر بودن آن حادث از اول صبح هست- نه حادث نشدنش در اول صبح که یک امر عدمی هست.

جریان استصحاب در فرض مذکور و اثبات امر وجودی به وسیله استصحاب عدم تحقق در اول صبح از قبیل اصول «مثبت» هست به عبارت دیگر: شما در صدد هستید به وسیله استصحاب عدم تحقق در اول صبح، لازم عقلی آن را ثابت کنید که لازم عقلیش متأخر بودن حدوث آن حادث از اول صبح است- فرض ما هم این بود که: اثر شرعی بر عنوان تأخر، مترتب شده- لذا می‌گوئیم: اصل مذکور، مثبت و فاقد حجیت است.

تذکر: در تنبیه هشتم استصحاب بیان کردیم که اصل مثبت، حجت نیست مگر در دو مورد:

۱- در موردی که واسطه، «خفی» هست [۱۰].

۲- در موردی که واسطه، جلی باشد [۱۱].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹

و لا آثار حدوثه فی الزمان الثانی، فإنه نحو وجود خاص، نعم لا بأس بترتیبها بذاک الاستصحاب، بناء علی أنه عبارة عن أمر مرکب من الوجود فی الزمان اللاحق و عدم الوجود فی السابق [۱].

[۱]- ۲: گاهی ممکن است اثر شرعی بر حدوث در زمان ثانی - مثلا اول ظهر - مترتب شده باشد.

سؤال: آیا به وسیله استصحاب عدم تحقق در اول صبح می‌توان موضوع دلیل شرعی و عنوان حادث شدن در اول ظهر را ثابت نمود؟

جواب: باید ملاحظه نمود که حدوث یک امر مرکب است یا مقید.

الف: اگر حدوث، مرکب و دارای دو جزء باشد، مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد به عبارت دیگر: یک احتمال، این است که حدوث، دارای دو جزء باشد - ۱- عدم تحقق تا زمان ظهر. ۲- وجود در زمان ظهر که در این صورت، یک جزء را با یقین و وجدان و جزء دیگر را با استصحاب ثابت می‌کنیم زیرا یقین داریم آن شیء در اول ظهر تحقق دارد منتها نمی‌دانیم در اول ظهر، حادث شده یا اینکه اول صبح، حادث گشته و تا اول ظهر بقا دارد پس اصل وجود در اول ظهر برای ما مسلم است لذا می‌گوئیم یک جزء

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰

و إن لوحظ بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا، و شك فی تقدم ذاک علیه و تأخره عنه، كما إذا علم بعروض حکمین أو موت متوارثین [۱۲]، و شك فی المتقدم و المتأخر منهما، فإن كانا مجهولی التاريخ: فتارة كان الأثر الشرعی لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم [۱۳] أو التأخر أو

را بالوجدان و با یقین ثابت نمودیم و جزء دیگر - یعنی عدم تحقق تا اول ظهر - را با استصحاب.

نتیجه: عدم تحقق تا اول ظهر با استصحاب ثابت شد و تحقق در اول ظهر هم بالوجدان و با ضمیمه نمودن آن دو به یکدیگر معنای حدوث، محقق است لذا می‌گوئیم در این فرض هم می‌توان استصحاب را جاری نمود.

ب: اگر حدوث، یک امر مقید و معنایش «الوجود المقید بکونه مسبوqa بالعدم» باشد، نمی‌توان استصحاب را جاری نمود زیرا اگر با استصحاب عدم تحقق تا اول ظهر بخواهید آن امر مقید را ثابت کنید، اصل مذکور «مثبت» است یعنی: لازمه عقلی نبودن تا اول ظهر، این است که اول ظهر «الوجود المقید بکونه مسبوqa بالعدم» تحقق پیدا می‌کند و فرض ما هم این بود که اثر بر همین حدوث، مترتب شده لذا استصحاب از اصول «مثبت» و فاقد حجیت است پس نمی‌توان اثر شرعی مترتب بر حدوث را ثابت نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱

التقارن، لا للآخر و لا له [۱۴] بنحو آخر [۱۵]، فاستصحاب عدمه صار بلا معارض، بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود کل منهما كذلك [۱۶] أو لكل من أنحاء وجوده [۱۷]، فإنه حينئذ يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم فی واحد، للمعارضه باستصحاب العدم فی آخر، لتحقق أركانه فی كل منهما. هذا [۱۸] إذا كان الأثر المهم مترتبا علی وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامة.

و اما إن كان مترتبا علی ما إذا كان متصفا بالتقدم، أو بأحد ضديه الذي كان مفاد كان الناقصة، فلا مورد هاهنا للاستصحاب، لعدم اليقين السابق فيه، بلا ارتياب [۱].

مقام دوم

[۱]- گفتیم [۱۹] اگر اصل حدوث حادثی - اعم از حکم یا موضوع ذی حکم - مسلم لکن زمان حدوثش مشکوک باشد، گاهی آن حادث را با اجزاء «زمان» مقایسه می‌کنند که شرح و اقسامش را بیان کردیم و گاهی آن را با حادث دیگری ملاحظه می‌کنند [۲۰] که ابتداء

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲

دو صورت برای آن ذکر می‌کنیم: الف: گاهی هر دو حادث، مجهول التاريخ هستند.

ب: گاهی «احدهما» معلوم و دیگری مشکوک است اما مع ذلک در تقدم و تأخرشان تردید داریم که ابتدا به بیان فرض اول و سپس به توضیح فرض دوم می‌پردازیم.

در فرض اول که هر دو حادث، مجهول التاريخ هستند و تردید ما در تقدم و تأخر احد الحادثین بر دیگری است، ابتدا باید ملاحظه نمود که دلیل شرعی، اثر را بر چه چیز مترتب نموده [۲۱] به عبارت دیگر باید توجه نمود که موضوع اثر شرعی چیست ضمناً در محل بحث باید توجه داشت که اگر بخواهیم استصحاب، جاری نمائیم، آن استصحاب «وجودی» نیست بلکه «عدمی» هست پس از یک طرف، مسأله «عدم» مطرح است و از طرف دیگر، مقایسه یکی از حادثین با حادث دیگر پس دو نکته مذکور، مسلم است لذا با حفظ آن دو، باید ببینیم، موضوع اثر شرعی چیست.

۱- گاهی اثر شرعی بر وجود یکی از آن دو حادث به نحو خاص - یعنی: در یک حالت مخصوص - مترتب شده. فرضاً اثر بر عدم تقدم [۲۲] حادث اول [۲۳] بر حادث دوم، مترتب شده و اصلاً موضوع «ذی الاثر» دیگری نداریم. عدم تقدم حادث دوم بر حادث ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳

اول اثری ندارد و همچنین در حادث اول اگر به جای «تقدم»، تأخر - یا تقارن - را در نظر بگیریم، اثری ندارد بلکه در لسان دلیل شرعی فقط یک عنوان، موضوع اثر است و آن هم عدم تقدم حادث اول بر حادث دوم است اما عدم تأخرش اثر ندارد، عدم تقارنش فاقد اثر است و همچنین عدم تقدم حادث دوم، موضوع اثر نیست.

خلاصه: از تمام فروض فقط عدم تقدم حادث اول بر دوم، دارای اثر می‌باشد و بدیهی است که عدم تقدم به عنوان یک مثال است و امکان دارد، عدم تأخرش «ذی الاثر» باشد یا فقط عدم تقارنش دارای اثر باشد.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان استصحاب نمود یا نه؟

جواب: مانعی از اجرای استصحاب عدم تقدم وجود ندارد [۲۴].

اگر اشکال کنید که چه زمانی آن حادث وجود داشت و مقدم نبود که اکنون عدم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴

و اخرى كان الأثر [۲۵] لعدم أحدهما في زمان الآخر، فالتحقيق أنه أيضا ليس بمورد للاستصحاب، فيما كان الأثر المهم مترتباً على ثبوته للحادث، بأن يكون الأثر للحادث

تقدمش را استصحاب می‌کنید، پاسخ می‌دهیم که مسئله به صورت «کان» ناقصه، مطرح نیست بلکه به نحو «کان» تامه، محل بحث است یعنی: نبودن تقدم، نه، بودن این حادث در حال عدم تقدم. خلاصه، اینکه نبودن تقدم، منشأ اثر است، مسلماً «تقدم» در یک زمانی نبوده، آن زمانی که حادثین تحقق نداشته، قطعاً تقدمی هم مطرح نبوده، اکنون تردیدی می‌نمائیم که آیا تقدم، مطرح است یا

نه، عدم تقدم را استصحاب می‌نمائیم و همان اثری را که بر عدم تقدم، مترتب شده، ثابت می‌کنیم.

نتیجه: اگر اثر شرعی بر عدم یک حالت از حالت یکی از دو حادث، مترتب شده باشد، می‌توان استصحاب جاری نمود و از آن نتیجه گرفت [۲۶].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵

المتصف بالعدم فی زمان حدوث الآخر لعدم الیقین بحدوثه كذلك فی زمان، [بل قضیه الاستصحاب عدم حدوثه كذلك كما لا یخفی [۱].

و کذا فیما کان مترتبا علی نفس عدمه فی زمان الآخر واقعا، و إن کان علی یقین منه فی آن قبل زمان الیقین بحدوث أحدهما، لعدم إحراز اتصال زمان شکه و هو زمان حدوث الآخر بزمان یقینه، لاحتمال انفصاله عنه باتصال حدوثه به.

[۱] ۲: گاهی اثر شرعی بر عدم یکی از حادثین، مترتب می‌شود [۲۷] منتها نه «بالاضافه الی اجزاء الزمان» بلکه موضوع اثر شرعی، عدم یکی از حادثین نسبت به حادث دیگر است. [۲۸]. یعنی: نبودن حادث اول [۲۹] در زمان حدوث حادث دوم.

مثال: فرض کنید، اول صبح، آب قلیلی داشتیم که هم قلت آن محرز بود و هم عدم ملاقاتش با نجاست لکن بعد از آن، یقین پیدا کردیم که هم با نجاست ملاقات نموده و هم قلت آن به کزیت تبدیل پیدا کرده لکن نمی‌دانیم آیا اول، کزیت تحقق پیدا کرده تا نتیجتا آن ملاقات، نقشی از نظر نجاست ماء نداشته باشد [۳۰] یا اینکه اول، ملاقات و سپس کزیت، محقق شده تا نتیجتا ملاقات در تنجیس آب، مؤثر شده پس دو حادث به نام «کزیت» و «ملاقات مع النجاست» داریم و فرض کنید اثر شرعی بر «عدم کزیت در زمان ملاقات» مترتب شده به عبارت دیگر: موضوع اثر شرعی، این است که در زمان ملاقات «کزیت» تحقق نداشته باشد.

تذکر: همان‌طور که مصنف در فرض قبل [۳۱] «کان» تامه و ناقصه را مطرح نمودند در بحث فعلی هم «لیس» تامه و ناقصه را مطرح و به این تقریب، بحث می‌کنند که:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶

و بالجملة کان بعد ذاک الآن الذی قبل زمان الیقین بحدوث أحدهما زمانان: أحدهما زمان حدوثه، و الآخر زمان حدوث الآخر و ثبوت الذی یکون طرفا للشک فی أنه فیہ أو قبله، و حیث شک فی أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر لم یحرز اتصال زمان الشک بزمان الیقین، و معه لا مجال للاستصحاب حیث لم یحرز معه کون رفع الید عن الیقین بعدم حدوثه بهذا الشک من نقض الیقین بالشک [۳۲].

الف: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم- به نحو «لیس» تامه- هست.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷

لا یقال: لا شبهة فی اتصال مجموع الزمانین بذاک الآن، و هو بتمامه زمان الشک فی حدوثه لاحتمال تأخره عن الآخر، مثلا إذا کان علی یقین من عدم حدوث واحد منهما فی ساعة، و صار علی یقین من حدوث أحدهما بلا تعیین فی ساعة أخرى بعدها، و حدوث الآخر فی ساعة ثالثة، کان زمان الشک فی حدوث کل منهما تمام الساعتین لا خصوص أحدهما، كما لا یخفی.

فإنه یقال: نعم، و لکنه إذا کان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، و المفروض أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر، و أنه حدث فی زمان حدوثه و ثبوته أو قبله، و لا شبهة أن زمان شکه بهذا اللحاظ إنما هو خصوص ساعة ثبوت الآخر و حدوثه لا الساعتین [۱].

ب: گاهی هم به این صورت، «عدم»، جنبه وصفی و قیدی پیدا می‌کند که: حادث اول باشد و در زمان حادث دوم نباشد، یعنی:

اتصاف حادث اول به اینکه در زمان حادث دوم نباشد، مثلاً اتصاف ملاقات به اینکه در زمان کزیت نباشد- به نحو «لیس» ناقصه، مانند:

لیس زید بقائم که معنایش این است: زید هست لکن متصف به قیام نیست.

خلاصه: ممکن است، موضوع اثر شرعی، این باشد: حادثی باشد و اتصاف به عدم تحقق در زمان حادث دیگر داشته باشد- حادثی مانند ملاقات، متصف باشد به اینکه در زمان کزیت نباشد.

یادآوری: در فرض اخیر- ب- حکم مسئله، واضح است و استصحاب، جاری نمی‌شود زیرا حالت سابقه ندارد.

کی حادث اول در زمان حادث دوم نبوده- به صورت متیقن- که ما اکنون بخواهیم بقاء آن را استصحاب نمائیم؟ در محل بحث، کدام حالت سابقه عدمیه متیقنه هست که استصحاب و ادله «لا تنقض» در آن، جاری شود لذا قسم اخیر چون حالت سابقه ندارد، استصحاب هم نمی‌توان نسبت به آن جاری نمود.

[۱]- اینک به بیان صورت اول یعنی: فرض «الف» می‌پردازیم.

در فرض «الف» موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸

- به نحو لیس تامه- بود به عبارت دیگر: نبودن احد الحادین در زمان حادث دیگر، موضوع اثر شرعی هست [۳۳] مثلاً صرف نبودن کزیت در زمان ملاقات، موضوع برای تأثیر و تجیس الماء هست.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان استصحاب، جاری نمود یا نه؟

جواب: اگر بخواهیم به لحاظ نداشتن حالت سابقه، بحث کنیم باید توجه داشت که در «ما نحن فیه» حالت سابقه وجود دارد زیرا در زمانی که کزیت تحقق نداشت- کزیت در زمان ملاقات نبود- تردید می‌نمائیم که در زمان ملاقات، کزیت تحقق پیدا کرد یا نه همان عدم کزیت تا زمان ملاقات را ادامه می‌دهیم و می‌گوئیم در زمان ملاقات، کزیتی تحقق نداشته و همین، تمام الموضوع برای اثر شرعی هست و از نظر وجود حالت سابقه، اشکالی در جریان استصحاب وجود ندارد. لکن اشکال جدیدی در محل بحث، مطرح است که شاید موردش فقط در «ما نحن فیه» باشد که اینک به بیان اصل اشکال می‌پردازیم سپس آن را بر محل بحث، منطبق می‌نمائیم.

اشکال: در باب استصحاب باید زمان شک به زمان یقین، متصل باشد و بین آن دو، انفصالی محقق نشده باشد و علتش این است که دلیل عمده ما در باب استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» و عنوان «نقض» هست.

سؤال: اگر یک حالت یقین به خلاف، بین یقین قبلی و شک فعلی، تحقق پیدا کند، باز هم عنوان نقض یقین به شک، مطرح است؟ جواب: خیر! آنچه در معنای «نقض الیقین بالشک» دخالت دارد، این است که یقین و شک به یکدیگر متصل باشند به نحوی که اگر کسی نسبت به شک، اثری مترتب نماید،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹

و از حالت سابقه صرف نظر کند، صدق نماید که: «قد نقض یقینه بالشک» پس باید حالت دیگری بین زمان شک و یقین، فاصله نشده باشد به عبارت دیگر: باید زمان شک به زمان یقین، متصل باشد.

سؤال: آیا شرط مذکور در محل بحث تحقق دارد یا نه؟

جواب: ممکن است قائلی بگوید در «ما نحن فیه» زمان شک به یقین، متصل است و فاصله‌ای بین آن دو وجود ندارد.

بیان ذلک: سه زمان به این ترتیب فرض نمائید:

الف: ساعت اول، همان ساعتی هست که یقین داریم، هیچ‌یک از حادثین در آن ساعت و لحظه تحقق نداشته، همان حالت سابقه

عدمیه که یقین داشتیم در آن ساعت نه کزیتی تحقق داشته و نه ملاقاتی، پس ساعت اول، ساعت یقین به نبودن حادثین است.

ب: ساعت دوم، همان ساعتی است که احد الحادثین تحقق پیدا کرد اما نمی‌دانیم کدامیک از آن دو، محقق شده.

ج: ساعت سوم، همان ساعتی است که حادث دوم تحقق پیدا کرد اما اینکه حادث دوم کدام است، اطلاعی نداریم بلکه فقط می‌دانیم در ساعت دوم، حادثی محقق شده و در ساعت سوم، حادث دوم تحقق پیدا کرده بدون اینکه حادث اول از حادث دوم- از نظر خصوصیات- برای ما مشخص باشد.

آن قائل، چنین می‌گوید: همان‌طور که در سایر موارد جریان استصحاب، زمان شک به یقین، متصل هست در محل بحث هم اتصال دارد زیرا: در ساعت اول، یقین داریم، هیچ‌یک از حادثین تحقق نداشتند پس وضع ساعت اول، مشخص است.

اکنون به ساعت دوم و سوم توجه می‌کنیم و آن دو را «مجموعاً» لحاظ می‌نمائیم، در مجموع آن دو ساعت تردید داریم که مثلاً کزیت تحقق پیدا کرده یا نه، بقاء عدم کزیت را استصحاب می‌نمائیم- تا آن لحظات آخر که یقین داریم، کزیت تحقق پیدا کرد- و الا قبل

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰

از آن لحظات آخر که یقین به حدوث «کلا- الحادثین» برای ما تحقق دارد- قبل از آن لحظات- مجموع ساعت دوم و سوم، زمان شک نسبت به حدوث کزیت و همچنین زمان شک نسبت به حدوث ملاقات هست لذا چه مانعی دارد که استصحاب عدم تحقق کزیت تا آن لحظات آخر و استصحاب عدم تحقق ملاقات تا آن لحظات آخر را جاری نمائیم و زمان شک ما هم به زمان یقین، متصل است زیرا آن ساعتین به ساعت اول، متصل می‌باشد و بین ساعت اول و ساعتین، هیچ‌گونه انفصالی تحقق پیدا نکرده لذا مانعی ندارد که هم استصحاب عدم تحقق کزیت، جاری شود و هم استصحاب عدم تحقق ملاقات جریان پیدا کند.

تذکر: شرط جریان استصحابین، این است که هر دو دارای اثر باشند پس اگر هر دو، موضوع اثر شرعی بودند، جریان پیدا می‌کنند و به سبب تعارض، تساقط می‌کنند- و منشأ اینکه می‌گوئیم: استصحاب در «مجهولی التاریخ» مفید نیست، مسأله تساقط می‌باشد- اما اگر احدهما دارای اثر باشد و دیگری فاقد اثر، همان‌که ذی‌الاثر هست، و حالت سابقه هم دارد، اتصال زمان شک به یقین هم در آن، محرز است، چرا جریان پیدا نکند- معارضه‌ای مطرح نیست زیرا دیگری اثری ندارد و در جریان استصحاب باید ترتب اثر، منظور باشد.

خلاصه: بعضی گفته‌اند در محل بحث از نظر اتصال زمان شک به یقین، هیچ مانعی وجود ندارد و مجموع ساعت دوم و سوم، زمان شک در تحقق حادثین است، استصحاب عدم تحقق تا آن لحظات آخر که یقین به حدوث «کلا الحادثین» مطرح است، جریان پیدا می‌کند و در نتیجه یا به علت معارضه، تساقط می‌کنند و یا خصوص همان استصحابی که دارای اثر هست، جاری می‌شود.

سؤال: آیا بیان مذکور در باب مجهولی التاریخ- که شیخ اعظم قدس سره هم به همان نحو بیان کردند- صحیح است یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱

جواب: خیر! زیرا اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده درحالی که باید محرز باشد تا بتوان استصحاب جاری نمود.

بیان ذلک: شما دو حادثی [۳۴] را که استصحاب عدم می‌خواهید در آن جاری نمائید [۳۵]، نسبت به اجزاء زمان ملاحظه نموده و می‌گوئید حادثین در مجموع آن دو ساعت، «قبل از لحظات آخر» مشکوک التحق- و «عدم التحق»- هست لذا مانعی ندارد که استصحاب عدم جاری نمائیم که ما هم در بحث قبل- در مقام اول- گفتیم اگر حادثی را نسبت به اجزاء زمان ملاحظه نمائیم- طبق راهی که شما هم پیمودید- مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد لکن این مسئله، خارج از فرض ما هست زیرا بحث ما این بود که:

احد الحادثین را نسبت به حادث دیگر مقایسه کنیم نه نسبت به اجزاء زمان، یعنی: ملاقات را با کزیت ملاحظه نمائیم- نه نسبت به

ساعت دوم و سوم- آری اگر ملاقات را نسبت به ساعت دوم مقایسه نمائید، استصحاب عدم، جاری می‌شود، نسبت به ساعت سوم- قبل از لحظات آخر- لحاظ نمائید، استصحاب عدم ملاقات جاری می‌شود [۳۶] لکن در بحث فعلی، عنایتی به اجزاء زمان نداریم بلکه ملاقات را با کریت مقایسه می‌کنیم تا ببینیم زمان شک به یقین، متصل هست یا نه اما شما که ملاقات را نسبت به کریت ملاحظه می‌کنید، یقین دارید در ساعت اول- که حالت سابقه شما هست- نه ملاقاتی تحقق داشته و نه کریتی اما ساعت دوم، ساعت یقین به حدوث احد الحادین است و ساعت سوم، ساعت یقین به حدوث حادث دیگر است و شما که مثلاً عدم کریت را تا زمان ملاقات استصحاب می‌کنید آیا احتمال نمی‌دهید که کریت، همان حادث در ساعت دوم باشد که حدوثش برای شما متیقن است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲

اگر این احتمال، مطرح شد، شما یقین به عدم کریت را با شک در بقاء کریت نقض نکردید بلکه با یقین به حدوث کریت نقض نمودید زیرا یقین دارید کریت، حادث شده و احتمال دارد، کریت در ساعت دوم باشد، اگر کریت متیقن در ساعت دوم، حادث شده باشد، یقین به عدم کریت در ساعت اول با شک، نقض نشده بلکه با یقین، نقض شده منتها مسئله به آن صورت، یقینی نیست یعنی: دارای دو طرف هست: یک طرفش این است که شما یقین به عدم کریت را با شک نقض کنید- در صورتی که کریت در ساعت سوم، حادث شده باشد- و طرف دیگرش این احتمال است که کریت متیقن در زمان دوم، حادث شده باشد که طبق احتمال اخیر، شما یقین را با شک، نقض نمودید بلکه با یقین نقض کردید.

به عبارت دیگر: همان‌طور که اگر بخواهید حکم به حرمت یک مایعی نمائید، باید احراز کنید که آن مایع، خمر است یعنی، خمریت که موضوع حرمت است باید محرز باشد و با شک در خمریت نمی‌توانید حکم حرمت را بر آن مترتب نمائید. در «لا تنقض الیقین بالشک»، حکمی داریم و موضوعی، که موضوع ما «نقض الیقین بالشک» هست و باید در تمام موارد استصحاب، نقض یقین به شک، محرز باشد. باید یقین داشته باشید که اگر استصحاب نمائید و حالت سابقه متیقن را ادامه ندهید، نقض یقین به شک نموده‌اید [۳۷] پس عنوانی که در دلیل «لا تنقض» به نام «نقض الیقین بالشک» اخذ شده باید در تمام استصحابات، محرز باشد.

سؤال: شما که احتمال می‌دهید آن حادث در زمان دوم [۳۸]، عبارت از کریت باشد، اگر عدم کریت در ساعت اول را ادامه دهید آیا این، نقض یقین به شک است یا اینکه

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳

نمی‌دانیم نقض یقین به شک هست؟

جواب: اگر حادث در زمان دوم، کریت باشد که متیقن حادث شده، شما نقض یقین به شک نمودید بلکه یقین را با یقین، نقض نمودید اما اگر حادث در زمان دوم، کریت نباشد در این صورت، شما نقض یقین به شک نموده‌اید پس یک طرف مسئله «نقض الیقین بالشک» هست و طرف دیگرش نقض یقین به شک نیست و حال آنکه در هر موردی، استصحاب بخواهد، جاری شود، باید صددرصد «نقض الیقین بالشک» باشد، باید موضوع دلیل، محرز باشد لذا به نظر مصنف در محل بحث، استصحاب جریان پیدا نمی‌کند و علت عدم جریانش این است که اتصال زمان شک به یقین «محرز» نیست در حالی که در تمام موارد جریان استصحاب باید محرز باشد.

تذکر: تفاوتی هم نمی‌کند که اثر شرعی بر هر دو عدم، مترتب شده باشد یا بر احدهما، چون مسأله تعارض، مطرح نیست [۳۹] بلکه مبنای مسئله دچار اختلال و نقض هست زیرا شرط جریان استصحاب- اتصال زمان شک به یقین- محرز نشده و به خاطر عدم احراز نمی‌توان استصحاب جاری نمود.

استاد معظم: نکته مهم، این است که مصنف بیان کردند: شما حادثین را نسبت به اجزاء زمان مقایسه نکنید بلکه آن دو را با یکدیگر

لحاظ نمائید و الا- اگر حادثین را نسبت به اجزاء زمان مقایسه کنید، استصحاب عدم هر دو حادث تا لحظات آخری که یقین به حدوث هر دو پیدا می‌کنید، جاری می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴

فانقدح أنه لا- مورد هاهنا للاستصحاب لاختلال أركانه لا أنه مورده، و عدم جریانه إنما هو بالمعارضه، کی یختص بما كان الأثر لعدم كل [۴۰] فی زمان الآخر، و إلا كان الاستصحاب فيما له الأثر جاریا [۴۱] [۱].

خلاصه: با در نظر گرفتن این جهت محل نزاع- یعنی: ملاحظه هر حادث، نسبت به حادث دیگر- استصحاب، جاری می‌شود که شرحش بیان شد- هذا تمام الكلام فی مجهولی التاريخ.

[۱]- توضیح عبارت مذکور، بیان شد لکن فعلا به ترجمه و ذکر نکاتی می‌پردازیم که: از بیانات گذشته نتیجه گرفتیم در «ما نحن فیه» محلی برای جریان استصحاب وجود ندارد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵

و اما [۴۲] لو علم بتاريخ أحدهما، فلا يخلو أيضا إما يكون الأثر المهم مترتبا على

زیرا ارکان [۴۳] استصحاب، مختل است و باید عنوان نقض یقین به شک، محرز شود، لکن شیخ اعظم قدس سره از طریق دیگری وارد بحث شدند که ما آن را رد نمودیم.

ما- مصنف- نمی‌گوئیم: «ما نحن فیه» محلی برای جریان استصحاب هست، حالت سابقه هم تحقق دارد و زمان شک به یقین، متصل است منتها علت عدم جریان استصحاب، تعارض است که اگر بر مسأله تعارض، اتکا نمودیم باید قائل به تفصیل شویم و بگوئیم عدم جریان استصحاب به علت تعارض اختصاص دارد «بما كان الأثر لعدم كل فی زمان الآخر» یعنی: هم نبودن این در زمان دیگری دارای اثر باشد و هم نبودن آن در زمان این «ذی الاثر» باشد- که در این صورت، تعارض تحقق دارد- و الا اگر فقط یکی از دو عدم، دارای اثر باشد، استصحاب در همان، جاری هست بدون اینکه به معارض، مبتلا باشد.

خلاصه: طبق نظر شیخ اعظم قدس سره بین آن جایی که هر دو عدم، دارای اثر هست یا یک عدم، باید قائل به تفصیل شد اما طبق آن طریقی که ما طی کردیم، فرقی وجود ندارد و از باب عدم احراز اتصال زمان شک به یقین، محلی برای جریان استصحاب وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶

الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن، فلا إشكال فی استصحاب عدمه، لو لا المعارضه باستصحاب العدم فی طرف الآخر أو طرفه، كما تقدم.

و إما يكون مترتبا على ما إذا كان متصفا بكذا، فلا مورد للاستصحاب أصلا، لا فی مجهول التاريخ و لا فی معلومه كما لا يخفى، لعدم اليقين بالاتصاف به سابقا منهما [۱].

[۱]- بحث ما در مقام دوم [۴۴] در حادثین «مجهولی التاريخ» پایان پذیرفت.

اینک در همان مقام دوم به بیان فرض دیگر می‌پردازیم که:

احد الحادثین «معلوم التاريخ» و دیگری «مجهول التاريخ» می‌باشد [۴۵]. لازم به تذکر است که آن حادث معلوم التاريخ از نظر اجزاء زمان، تاریخش مشخص است اما «بالاضافه» به حادث مجهول التاريخ وضعش مشخص نیست که آیا بر «مجهول التاريخ» تقدم دارد

یا نه [۴۶].

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: تمام فروضی که در «مجهولی التاریخ» بیان کردیم در محل بحث هم جاری هست و تمام احکامشان هم مشترک است مگر در یک فرض که مختلف می‌باشند.

اینک به نحو اجمال، همان فروض را همراه احکامشان بیان می‌کنیم و در پایان به بیان آن صورتی که حکمش با «مجهولی التاریخ» مختلف است، می‌پردازیم.

۱- گاهی اثر شرعی بر وجود یکی از حادثین به نحو خاص - و در یک حالت مخصوص - مترتب می‌شود، مثلاً اثر شرعی بر عنوان تقدم [۴۷] یک حادث بر حادث دیگر، مترتب می‌شود که خود بر دو قسم است:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷

الف: ممکن است اثر شرعی به نحو «کان» ناقصه بار شده باشد به عبارت دیگر:

موضوع اثر شرعی، این است که: این حادث باشد و متصف باشد به تقدم بر حادث دیگر [۴۸]، فرضاً «ملاقاتی» باشد و اتصاف داشته باشد به تقدم بر «کریه»، مثلاً موضوع نجاست، این است که: ملاقاتی تحقق داشته باشد و متصف باشد به تقدم بر کریه.

در فرض مذکور، همان‌طور که در «مجهولی التاریخ» بیان کردیم اصلاً محلی برای استصحاب وجود ندارد زیرا حالت سابقه ندارد. کی و چه زمانی ملاقات بوده و اتصاف به تقدم داشته - یقیناً - که شما آن حالت سابقه یقینیه را استصحاب نمائید؟ در زمان سابق، چه زمانی برای شما متیقن بوده که ملاقاتی تحقق داشته و متصف به تقدم بوده، یا بالعکس که شما بخواهید استصحاب عدمش را جاری نمائید و بگوئید: ملاقات، اتصاف به تقدم نداشته؟

نه اتصاف به تقدم و نه اتصاف به عدم تقدم - هیچ کدامش - حالت سابقه ندارد.

خلاصه: اگر موضوع اثر شرعی به نحو «کان» ناقصه باشد، نه جانب وجود و نه جانب عدمش - یعنی: هیچ کدام - حالت سابقه ندارد و مجرا و مورد استصحاب نیست.

ب: ممکن است اثر شرعی به نحو «کان» تامه، مترتب شده باشد فرضاً موضوع اثر، «تقدم الملاقاة علی الکریه» [۴۹] هست نه اینکه ملاقات باشد و تقدم داشته باشد.

در فرض مذکور، مانعی برای جریان استصحاب عدمی وجود ندارد و می‌توان عدم تقدم ملاقات بر کریه را استصحاب نمود زیرا قطعاً یک ساعت قبل از این، «تقدم الملاقاة علی الکریه» نبود [۵۰]، اکنون که ملاقات و کریه، محقق شده، شما تردید پیدا می‌کنید که آیا «تقدم الملاقاة علی الکریه» تحقق پیدا کرد یا نه، عدم تقدم ملاقات بر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸

کریه را استصحاب می‌کنید و حالت سابقه یقینیه را به وسیله استصحاب ادامه می‌دهید.

تذکر: شرط جریان استصحاب در فرض مذکور، این است که معارض نداشته باشد [۵۱] یعنی: موضوع اثر فقط یک عنوان در یک حادث باشد اما چنانچه فرضاً هم «تقدم الملاقاة علی الکریه» در لسان دلیل شرعی، موضوع اثر است و هم تقدم الکریه علی الملاقاة [۵۲] در این صورت از جهت حالت سابقه، مانعی برای جریان استصحابین [۵۳] مطرح نیست لکن وقتی بخواهیم دو استصحاب را جاری نمائیم، گرفتار معارضه می‌شود زیرا یقین داریم یکی از آن دو عدم تقدم انتقاض پیدا کرده و به تقدم، متبدل شده، علم اجمالی به کذب یکی از آن دو استصحاب داریم زیرا امکان ندارد، نه ملاقات بر کریه تقدم داشته باشد و نه کریه بر ملاقات، بلکه قطعاً «احدهما» بر دیگری مقدم بوده.

خلاصه: استصحاب در «ما نحن فیه» به علت تعارض کنار می‌رود نه به عنوان نبودن حالت سابقه.

یادآوری: اگر دو طرف یک حادثه هم منشأ اثر باشد، استصحاب از نظر حالت سابقه، نقصی ندارد اما مبتلای به معارض هست. بیان ذلک: فرض کنید هم «تقدم الملاقاه علی الکریه» دارای اثر هست و هم «تأخر الملاقاه علی الکریه»، ذی الاثر می‌باشد، در این صورت هم استصحاب از نظر حالت سابقه نقصی ندارد لکن به خاطر ابتلاء به معارض، جریان پیدا نمی‌کند زیرا اگر بخواهید عدم تقدم را استصحاب نمایید، می‌گوئیم چرا عدم تأخر را استصحاب نمی‌کنید [۵۴] و چنانچه

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۹

و إما یکون مرتباً علی عدمه الذی هو مفاد لیس التامه فی زمان الآخر، فاستصحاب العدم فی مجهول التاريخ منهما کان جاریاً [۵۵]، لاتصال زمان شک بزمان یقینه، دون معلومه [۵۶] لاتتفاء الشک فی زمان، و إنما الشک فیہ بإضافه زمانه إلی الآخر، و قد عرفت جریانہ فیہما تارة [۵۷] و عدم جریانہ كذلك أخرى [۵۸] [۱].

بخواهید هر دو استصحاب را جاری نمایید، علم اجمالی به کذب «احدهما» دارید زیرا امکان ندارد، «ملاقات» نه تقدم داشته باشد و نه تأخر پس در صورت مذکور هم استصحابین، معارض هستند و ساقط می‌شوند.

[۱]-۲- گاهی اثر شرعی بر عدم یکی از حادثین- در زمان حدوث دیگری- مترتب می‌شود [۵۹]- فرضاً موضوع اثر شرعی، نبودن کزیت در زمان ملاقات است [۶۰]- که خود دارای دو فرض است:

الف: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول [۶۱] در زمان حدوث حادث دوم- به نحو «لیس» ناقصه- است [۶۲] مثلاً کزیت باشد و در زمان ملاقات نباشد یا بالعکس.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰

در فرض مزبور استصحاب، جاری نمی‌شود زیرا حالت سابقه وجود ندارد [۶۳].

ب: گاهی موضوع اثر شرعی، نبودن حادث اول در زمان حدوث حادث دوم- به نحو «لیس» تامه- هست [۶۴]، مثلاً نبودن کزیت در زمان ملاقات [۶۵] یا نبودن ملاقات در زمان کزیت.

سؤال: در «مجهولی التاريخ» گفتیم اصلاً [۶۶] نمی‌توان استصحاب جاری نمود زیرا اتصال زمان شک به یقین، محرز نیست اما آیا در بحث فعلی [۶۷]- و در فرض مذکور- هم نمی‌توان استصحاب جاری نمود؟

جواب: نسبت به حادث معلوم التاريخ نمی‌توان استصحاب جاری نمود اما جریان استصحاب درباره مجهول التاريخ، مانعی ندارد که اینک به ترتیب به توضیح هریک از آن دو قسم می‌پردازیم:

الف: معلوم التاريخ از مجرای استصحاب، خارج است و تعلیل مصنف قدس سره این است که: از نظر «زمان» تردیدی در آن نیست و فرض مسئله، این است که آن حادث، «معلوم التاريخ» و مشخص است که چه زمانی نبوده و کی حادث شده. چنانچه بخواهید آن را نسبت به حادث دیگر مقایسه کنید در حادث معلوم التاريخ، همان اشکال قبل یعنی: عدم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱

احراز اتصال زمان شک به یقین، مطرح است [۶۸].

به عبارت دیگر: چنانچه بگوئید: قبول داریم که فرضاً زمان ملاقات، معلوم است لکن از نظر اضافه به کزیت نمی‌دانیم چه وضعی دارد، آیا ملاقات در زمان کزیت نبوده یا این که در زمان کزیت تحقق داشته و چه مانعی دارد که استصحاب عدم ملاقات را در زمان کزیت جاری نمائیم [۶۹]، اشکال ما- مصنف- این است که: اتصال زمان شک به یقین، محرز نشده زیرا شما احتمال می‌دهید که کزیت متیقنه، قبل از ملاقات تحقق پیدا کرده باشد و اگر چنین باشد، آن حالت سابقه عدمیه به یقین انتقاض پیدا کرده. البته این مسئله به نحو قضیه شرطیه است لکن گفتیم اتصال زمان شک به یقین باید محرز باشد یعنی: در هیچ‌یک از دو طرف احتمال، آن

حالت سابقه عدمیه به یقین، نقض نشده باشد اما اگر طبق یک صورت، احتمال بدهید به یقین نقض شده، اتصال زمان شک به یقین را احراز نکردید، شما در «ما نحن فیه» احتمال می‌دهید، کریت متیقنه، قبل از ملاقات واقع شده باشد که در این صورت، آن حالت سابقه عدمیه به شک انتقاض پیدا نکرده بلکه به یقین، نقض شده. آری اگر کریت، بعد از ملاقات باشد، به شک، انتقاض پیدا کرده.

خلاصه اینکه: یک طرف مسئله، احتمال انتقاض یقین به یقین و طرف دیگرش احتمال نقض یقین به شک هست و این مقدار در باب استصحاب کفایت نمی‌کند بلکه باید مسئله، محرز باشد.

خلاصه: جریان استصحاب در مورد حادث معلوم الحادث معلوم التاريخ با همان اشکال قبل، مواجه است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲

ب ۷۰]: در «ما نحن فیه» جریان استصحاب، نسبت به حادث مجهول التاريخ، مانعی ندارد.

مثال: فرض کنید اول صبح، نه ملاقاتی بوده و نه کریتی، لکن اول ظهر، ملاقات، تحقق پیدا کرد یعنی، یقین داریم زمان ملاقات، اول ظهر است بعد هم می‌دانیم که کریتی بوده لکن مشخص نیست، قبل از ظهر بوده یا بعد از ظهر.

در فرض مذکور اگر بخواهیم استصحاب عدم کریت را تا زمان ملاقات - یعنی: ظهر - جاری نمائیم، اشکال ندارد.

به عبارت واضح‌تر: در محل بحث، طرف معلوم التاريخ در حقیقت، حکم اجزاء زمان را پیدا می‌کند زیرا تاریخش مشخص است و لذا مانعی ندارد که استصحاب عدم کریت را در زمان ملاقات جاری نمود و نمی‌توان گفت اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده چون اول صبح یقین داریم کریت نبوده، اول ظهر قطعاً ملاقات، حادث شده، شک داریم در فاصله بین صبح و ظهر آیا کریت تحقق پیدا کرده تا نتیجتاً در زمان ملاقات، کریت هست یا نه، عدم کریت را تا ظهر - که زمان ملاقات هست - استصحاب می‌نمائیم.

تذکر: همان‌طور که اخیراً اشاره کردیم، نکته مسئله، این است که: چون «ملاقات»، حادث معلوم التاريخ است کأن حکم زمان بر آن جاری می‌شود یعنی: هنگامی که می‌خواهید عدم کریت در زمان ملاقات را استصحاب نمائید، مثل این است که می‌خواهید عدم کریت را نسبت به اجزاء زمان جاری کنید و استصحاب عدم کریت، نسبت به اجزاء زمان، مانعی ندارد - که در این باره، ابتدای تنبیه یازدهم مشروحا بحث کردیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳

فانقدح [۷۱] أنه لا فرق بينهما، كان الحادثان مجهولی التاريخ أو كانا مختلفین، و لا بین مجهوله و معلومه فی المختلفین، فیما اعتبر فی الموضوع خصوصیه ناشئه من إضافة أحدهما إلى الآخر بحسب الزمان من التقدم، أو أحد ضديه و شك فیها، كما لا يخفی [۱].

سؤال: آیا در محل بحث می‌توان عدم ملاقات را - در زمان کریت - استصحاب نمود؟

جواب: خیر! زیرا احتمال می‌دهیم کریت، قبل از ظهر تحقق پیدا کرده باشد و محتمل است کریت، بعد از ظهر، محقق شده باشد و چنانچه قبل از ظهر تحقق پیدا کرده باشد، انتقاض مذکور، انتقاض یقین به شک نیست بلکه انتقاض یقین به یقین است.

خلاصه: فقط حکم فرض اخیر - ب - با فروض بحث مجهولی التاريخ، مختلف بود.

[۱] - تذکر: از بیانات گذشته ما مشخص شد که هیچ فرقی بین حادثین

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴

«مجهولی التاريخ» و حادثین که تاریخ یکی از آن دو، معلوم و دیگری مجهول است، وجود ندارد مگر فرض اخیر [۷۲] که مشروحا بیان کردیم ضمناً از توضیحات ما درباره حادث معلوم التاريخ، اشکالی که نسبت به کلام شیخ اعظم قدس سره وارد است، واضح شد.

بیان ذلک: به نحوی که از عبارت شیخ اعظم قدس سره استفاده می‌شود، ایشان به طور کلی «معلوم التاریخ» را از حریم استصحاب خارج نموده و کأن فرموده‌اند: اصلا نباید درباره آن بحث کرد یعنی: چیزی که معلوم التاریخ است، معنا ندارد استصحاب در آن، جاری شود لکن از بیان ما مشخص شد که در بسیاری از فروض معلوم التاریخ استصحاب جریان دارد. از جمله، همان فرض «ب» [۷۳] که مثلا اثر شرعی بر تقدم، تأخر یا تقارن، مترتب شده است که می‌توان استصحاب عدم جاری نمود یعنی عدم تقدم همان معلوم التاریخ یا عدم تأخر همان معلوم التاریخ را می‌توان استصحاب نمود منتها مشروط بر اینکه مبتلای به معارض نباشد و چنانچه گرفتار معارض باشد به علت تعارض تساقط می‌کند پس به طور کلی نمی‌توان گفت در حادث «معلوم التاریخ» استصحاب جاری نمی‌شود.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در کتاب شرح کفایه خود در پایان بحث مذکور به نکته‌ای اشاره کرده‌اند که «نگارنده» عین عبارت ایشان را نقل می‌کند:

... او احد ضدیه و شک فیها کما لا یخفی «هذا کله فی الحادثین اللذین یمکن اجتماعهما فی الوجود کموت غریقین او حریقین او تحقق جمعیتین او اسلام الوارث و موت المورث و بیع الراهن و رجوع المرتهن» [۷۴].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵

کما انقدح أنه لا مورد للاستصحاب أيضا فيما تعاقب حالتان متضادتان [۷۵] كالطهارة و النجاسة [۷۶]، و شك فی ثبوتها و انتفاءها، للشك فی المقدم و المؤخر منهما، و ذلك لعدم إحراز الحالة السابقة المتیقنة المتصلة بزمان الشك فی ثبوتها، و ترددها بین الحالتین، و أنه لیس من تعارض الاستصحابین، فافهم و تأمل فی المقام فإنه دقیق [۷۷] [۱].

تعاقب حالتین

[۱]- با توجه به بیانات ما حکم یک مسأله فقهیه که در کتب فقهی مفصلا درباره‌اش

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶

بحث کرده‌اند، مشخص شد.

مسأله فقهیه: فرض کنید دو حالت متضاد طهارت و نجاست بر لباس شما- یا زید- عارض شده منتها در تقدم و تأخر آن، شاک هستید که آیا طهارت بر نجاست، تقدم داشته یا اینکه نجاست بر طهارت، مقدم بوده.

در فقه، پیرامون مسأله مذکور مفصلا بحث شده لکن آنچه به بحث فعلی ما، مربوط می‌باشد، این است که: آیا در آن مسئله، دو استصحاب جریان پیدا می‌کند به این نحو که بگوئیم:

در یک زمان قطعا طهارت بر لباس زید، عارض شده و یقین دارد که نجاستی هم بر آن عارض گشته لکن چون در تقدم و تأخر نجاست، شاک هست لذا مردد است که آیا آن طهارت مسلمه، زائل شده یا نه در این صورت، استصحاب طهارت جاری می‌شود.

و همچنین در جانب دیگر، استصحاب نجاست، جریان پیدا کند و بگوید: یقین دارم لباس من در زمانی، معروض نجاست قرار گرفت و تردید دارم آن نجاست، زائل شده یا نه [۷۸].

خلاصه: چه مانعی دارد که استصحابین جریان پیدا کند اما اشکال و مسأله تعارض آن دو هم مطرح باشد یعنی: از جهت جریان استصحاب، یقین به طهارت و شک در زوال طهارت، مطرح است و همچنین یقین به نجاست و شک در ارتفاع آن، مطرح می‌باشد لذا چرا «لا- تنقض یقین بالشک» نسبت به هر دو از جهت نقض یقین به شک، جاری نشود منتها بعد از جریان، مسأله تعارض، مطرح می‌شود که باید توجه داشت، تعارض، یک مسئله است و عدم جریان استصحاب به خاطر اختلال ارکانش مسأله دیگری

هست.

سؤال: واقع و حقیقت مسئله، کدام است؟ به عبارت واضح‌تر: آیا در آن مسأله فقهیه، محلی برای جریان استصحاب وجود دارد یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷

مصنف قدس سره: در محل بحث، همان مسأله عدم احراز اتصال زمان شک به یقین، مطرح است و مانع جریان استصحاب می‌شود و علتش این است که:

شما فرضاً یقین به نجاست و شک در زوال آن نجاست دارید اما یقین به عروض طهارت هم دارید و احتمال می‌دهید، طهارت متیقنه شما بعد از نجاست، عارض شده باشد، اگر آن طهارت، بعد از نجاست، حادث شده باشد در این صورت، شما یقین را به شک، نقض نمودید بلکه به یقین، نقض کرده‌اید، آری اگر طهارت متیقنه، قبل از حدوث نجاست، حادث شده باشد شما نقض یقین به یقین نمودید لکن این مسئله به صورت قضیه شرطیه است که یک طرفش نقض یقین به یقین هست و طرف دیگرش نقض یقین به یقین نیست و در باب استصحاب، این مقدار کفایت نمی‌کند بلکه در باب استصحاب اگر بخواهید از حالت سابقه متیقنه، رفع ید نمائید باید قطع داشته باشید که این نقض یقین به یقین است تا «لا تنقض» دلالت بر اجرای استصحاب کند پس چون در محل بحث هم مانند بعضی از فروض «مجهولی التاریخ» [۷۹]، اتصال زمان شک به یقین، احراز نشده- چون احتمال می‌دهید آن امر حادث دوم متیقن، بعد از حادث اول تحقق پیدا کرده باشد و طبق این فرض، نقض یقین به شک تحقق ندارد- لذا مصنف قدس سره فرموده‌اند: این مسأله فقهیه اصلاً مجرا و مورد استصحاب نیست.

تذکر: در مسأله فقهیه مذکور تقریباً چنین معروف است که دو حالت متضاد را استصحاب می‌کنند منتها بعد از جریان استصحاب، به علت تعارض، تساقط می‌نمایند.

تذکر: «نگارنده»، مطلبی را در پاورقی صفحه ۳۵ از شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی نقل کرده، لکن ایشان بعد از آن مطلب به نکته دیگری اشاره کرده‌اند که اینک آن را نقل می‌کنیم:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸

الثانی عشر: إنه قد عرف أن مورد الاستصحاب لا بد أن يكون حكماً شرعياً أو موضوعاً [۸۰] لحكم كذلك، فلا إشكال فيما كان المستصحب من الأحكام الفرعية، أو

«و اما الکلام فی اصالة تقدمه فمورد ان يوجد شيء في زمان و شك في مبدئه فيحكم بتقدمه لان تأخره لازم لورود حادث آخر قبله فباصالة عدم حدوثه يحكم بتقدمه فيما اذا كان الشك في وحدة المعنى و تعدده مثل ما اذا ثبت ان صيغة الامر حقيقة في الوجوب في عرفنا و شك في كونها كذلك قبل ذلك كي يحمل خطابات الشرع على ذلك فيقال مقتضى الاصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان بل قبله اذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل و تعدد الوضع و الاصل عدمه لکن هذا الاصل بعنوانه و بذاته لا- دليل عليه و اخبار الباب لا- تشمله قطعاً بل على عكس منه لظهورها في المتيقن السابق و المشكوك اللاحق نعم يمكن ارجاعها الى قاعدتين إحداهما: قاعدة تشابه الأزمان و الاعتماد عليها مبني على حجية الظن في الموضوعات المستنبطة. الثانية: قاعدة عدم النقل و عدم تعدد الوضع و هاتان القاعدتان ليستا باستصحاب قهقرائي و لا بالاستصحاب المعروف و انما قيدنا موردها بما اذا كان الشك في وحدة المعنى و تعدده لانه عند القطع بالتعدد و الشك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا يكون مقتضى الاصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم و لذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعية على ان الاصل فيها عدم الثبوت» [۸۱].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹

الموضوعات الصرفة الخارجیة، أو اللغویة إذا كانت ذات احکام شرعیة [۸۲] و اما الامور الاعتقادیة التي كان المهم فيها شرعا هو الانقياد و التسليم و الاعتقاد بمعنى عقد القلب عليها من الاعمال القلبية الاختيارية فكذا لا اشكال في الاستصحاب فيها حكما و كذا موضوعا فيما كان هناك يقين سابق و شك لا حق لصحة التنزيل و عموم الدليل و كونه اصلا عمليا انما هو بمعنى انه وظيفة الشاك تعبدا، قبالا للامارات الحاكية عن الواقعات فيعم العمل بالجوانح كالجوارح [۱].

تنبیه دوازدهم استصحاب امور اعتقادی

[۱]- یادآوری: در تنبیه هفتم و دهم بیان کردیم که گاهی استصحاب در حکم، جاری می‌شود- فرضا مانند استصحاب بقاء و جوب نماز جمعه در عصر غیبت- و گاهی در موضوع «ذی الحکم»، جریان پیدا می‌کند مانند استصحاب بقاء خمیرت برای ترتب حرمت. نتیجه: اگر مستصحب از احکام فرعیه یا موضوعات صرفه [۸۳] خارجیه یا لغویه [۸۴] باشد،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰

اشکالی در جریان استصحابش نیست.

تذکر: مقصود از تنبیه دوازدهم، این است: آیا در اموری که مربوط به اعتقاد و قلب انسان هست، استصحاب، جاری می‌شود یا نه و بر فرض جریان، آیا استصحاب موضوعی جریان دارد یا استصحاب حکمی جاری می‌شود یا هر دو و یا اینکه باید بین امور اعتقادی، قائل به تفصیل شد؟

مصنف قدس سره در محل بحث، تفصیلی ذکر نموده و فرموده‌اند: امور اعتقادی بر دو قسم [۸۵] است که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۱

الف: نسبت به بعضی از امور اعتقادی باید عقیده داشت لکن منظور از اعتقاد، «یقین» نیست بلکه مقصود، «عقد القلب» است یعنی: انسان، آن امر اعتقادی را به نحوی با قلبش در میان گذارد که بتواند قلب را در برابر آن، خاضع و تسلیم نماید گرچه آن امر اعتقادی «صد در صد» نباشد [۸۶].

برای تقریب به ذهن به ذکر مثالی می‌پردازیم: فرض کنید معاد، جسمانی هست- نه اینکه تنها روحانی باشد، یعنی: جسمانیت هم در معاد، اخذ شده- و کسی بگوید: معاد جسمانی از ادله شرعیه استفاده می‌شود و هر مسلمانی باید به آن، معتقد باشد لکن سؤال ما این است که: آیا معنای اعتقاد به معاد جسمانی، این است که انسان، نسبت به آن، یقین داشته باشد و بر جسمانیت آن، برهان اقامه نماید مانند «معرفة الله» که یک امر یقینی هست و انسان باید از طریق برهان قطعی، یقین به مبدء داشته باشد.

شاید نفس معاد هم باید مانند «معرفة الله» برهانی باشد اما راجع به خصوصیات معاد- مانند جسمانیت- آن مقداری که از ادله استفاده می‌شود، این است که:

انسان باید قلب خود را در برابر آن تسلیم نماید و با آن گره بزند اما اینکه باید «برهان» بر جسمانیت معاد، قائل شود، دلیلی بر آن، قائم نشده و ادله عقلیه هم بر اصل معاد دلالت دارد اما جسمانیتش را ادله شرعیه بیان می‌کند و چه بسا ادله مذکور، مفید یقین نباشد لکن این مطلب را افاده می‌کند که: وظیفه یقینی و قطعی، اعتقاد به معاد جسمانی هست.

از آنچه به عنوان مثال بیان کردیم، نتیجه می‌گیریم که: به مجرد شنیدن کلمه اعتقاد و امور اعتقادی نباید در ذهن انسان خطور کند که مقصود از آن‌ها، اموری هست که انسان باید نسبت به آن‌ها یقین داشته باشد [۸۷] بلکه امور اعتقادی بر دو قسم است و در یک

قسم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲

از آن‌ها مقصود شارع مقدس، این است که انسان، نسبت به آن‌ها اعتقاد قلبی پیدا کند [۸۸].

سؤال: آیا در امور اعتقادیه مذکور، استصحاب جاری می‌شود یا نه؟

جواب: آری! هم استصحاب حکمی، جاری می‌شود و هم موضوعی.

مثلا در همان جسمانیت معاد می‌توان چنین فرض کرد: فردی یقین داشته، اعتقاد به معاد جسمانی، واجب است سپس به عللی تردید پیدا می‌کند که آیا اکنون هم اعتقاد به معاد جسمانی، لازم است یا نه، در فرض مذکور چون در اصل حکم [۸۹]، مردد است، می‌گوید: زمانی اعتقاد به معاد جسمانی، واجب بود اکنون که تردید دارم، واجب است یا نه بقاء و جوبش را استصحاب می‌کنم.

البته می‌توان استصحاب را نسبت به نفس جسمانیت معاد جاری نمود و گفت: زمانی «معاد» جسمانی بود، اکنون که مردد هستم، معاد، جسمانی هست یا نه بقاء جسمانیت معاد را به منظور ترتب اثر شرعی بر آن، استصحاب می‌کنم.

خلاصه: همان‌طور که در سائر موارد- با تحقق شرائط- استصحاب حکمی و موضوعی جاری می‌شود در قسم مذکور از امور اعتقادی هم مانعی برای جریان استصحاب وجود ندارد زیرا «تعبد» که از «لا تنقض الیقین بالشک» استفاده می‌شود در محل بحث هم جریان دارد و «لا تنقض» اختصاصی به احکام فرعیه ندارد.

سؤال: پس چرا گفته‌اند استصحاب، یک اصل عملی هست؟

جواب: «و کونه ۹۰» اصلا عملیا انما هو بمعنی انه وظیفه الشاک تعبدا قبالا للامارات

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳

و اما التي كان المهم فيها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها، فلا مجال له موضوعا [۹۱] و یجری حکما [۹۲]، فلو كان متیقنا بوجوب تحصیل القطع بشيء - کتفاییل القیامه - فی زمان و شک فی بقاء و جوبه، یتصحب [۱].

الحاکیه عن الواقعیات فیعم العمل بالجوانح كالجوارح».

[۱]- ب: در بعضی از امور اعتقادی مانند «معرفة الله» یقین، موضوعیت دارد و مکلف باید نسبت به آن‌ها یقین داشته باشد به نحوی که هیچ‌گونه مناقشه‌ای وجود نداشته باشد.

در قسم مذکور از امور اعتقادی، استصحاب حکمی جاری می‌شود اما از نظر موضوع نمی‌توان استصحاب جاری نمود.

مثال استصحاب حکمی: فرض کنید، زمانی اعتقاد یقینی به تفصیل و خصوصیات روز قیامت، واجب بود و اکنون زید به عللی تردید نموده که آیا همان وجوب اعتقاد یقینی، باقی هست یا نه به عبارت دیگر آیا آن تکلیف متعلق به اعتقاد یقینی فعلا هم بقا دارد یا نه در این صورت بقاء تکلیف را استصحاب می‌کند و می‌گوید:

همان‌طور که قبلا اعتقاد یقینی به تفصیل قیامت، لازم بود، فعلا هم به مقتضای

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۴

و اما [۹۳] لو شك فی حياة إمام زمان مثلا فلا یتصحب، لأجل ترتیب لزوم معرفة إمام زمانه، بل يجب تحصیل الیقین بموته أو حیاته مع إمكانية، و لا یکاد یجدی فی مثل وجوب المعرفة عقلا أو شرعا، إلا إذا كان حجة من باب إفادته الظن و كان المورد مما یکتفی به أيضا [۹۴]، فالاعتقادیات کسائر الموضوعات لا- بد فی جریانها فیها من أن یکون فی المورد أثر شرعی، یتمکن من موافقته مع بقاء الشک فیها، كان ذاک متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح [۱].

استصحاب، اعتقاد یقینی، لازم است و نتیجتاً اگر اعتقاد یقینی ندارد باید چنان اعتقادی را تحصیل نماید.

خلاصه: اجرای استصحاب حکمی مانعی ندارد به خلاف استصحاب موضوعی که جاری نمی‌شود.

[۱] - «مصنف» قدس سزه برای بیان عدم جریان استصحاب موضوعی چنین مثالی ذکر کرده‌اند:

حیات امام علیه السلام مسأله‌ای است که انسان باید نسبت به وجود و عدمش یقین داشته باشد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۵

و قد انقدح بذلک [۹۵] أنه لا مجال له فی نفس النبوة، إذا كانت ناشئة من کمال النفس بمثابة یوحى إليها، و كانت لازمة لبعض مراتب کمالها، إما لعدم الشک فیها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم کونها مجعولة بل من الصفات الخارجیة التکوینیة، و لو فرض الشک

و با اصل مذکور نمی‌توان بقاء حیات امام علیه السلام را استصحاب نمود [۹۶] زیرا استصحاب بقاء حیات، مفید یقین به حیات نیست بلکه افاده ظن به حیات هم نمی‌نماید چون ما استصحاب را از باب مظنه حجت نمی‌دانیم بلکه آن را اصل عملی دانسته و از باب روایات «لا تنقض یقین بالشک» حجت می‌دانیم آری اگر در یک مسأله اعتقادی، علاوه بر یقین، ظن هم کفایت کند و قائل شویم استصحاب، جزء امارات است - و از باب افاده ظن حجیت دارد - با تحقق آن دو شرط، استصحاب موضوعی می‌تواند جریان پیدا کند اما آن جائی که اعتقاد یقینی، لازم است و استصحاب از باب روایات حجیت دارد، استصحاب بقاء حیات امام علیه السلام نتیجه‌ای ندارد [۹۷] زیرا حیات امام علیه السلام را با استصحاب نمی‌توان ثابت کرد بلکه باید حیات و رحلت امام علیه السلام برای ما مشخص باشد و هر لحظه‌ای که احتمال عقلانی برای انسان، عارض شود، باید مسئله را تعقیب و تحقیق نماید که آیا امام علیه السلام حیات دارند یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۶

فی بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة و عدم بقائها بتلك المثابة، كما هو الشأن فی سائر الصفات و الملكات الحسنه الحاصلة بالریاضات و المجاهدات، و عدم [۹۸] أثر شرعی مهم لها یترتب علیها باستصحابها. نعم لو كانت النبوة من المناصب المجعولة و كانت كالولایة، و إن كان لا بد فی إعطائها من أهلیة و خصوصیة یتستحق بها لها، لكانت موردا للاستصحاب بنفسها، فیرتب [۹۹] علیها آثارها و لو كانت عقلیة بعد استصحابها، لکنه یحتاج إلى دلیل کان هناك غیر منوط بها، و إلا لدار، كما لا یخفی [۱].

خلاصه: در آن امور اعتقادی که یقین، لازم است، استصحاب موضوعی جریان ندارد و برای ما ایجاد یقین نمی‌کند.

[۱] - مصنف قدس سزه دائره بحث را توسعه داده و فرموده‌اند: اگر اصل نبوت یک نبی، محرز بود و فرضاً در بقاء نبوتش - نه

حیاتش - تردید شد، آیا می‌توان به استصحاب تمسک نمود یا نه؟

و همچنین اگر اصل ولایت یک ولی، مسلم بود لکن در بقاء آن تردید پیدا کردیم، می‌توان به استصحاب تمسک نمود یا نه؟

استصحاب بقاء ولایت اشکالی ندارد زیرا گفتیم مستصحاب یا باید مجعول شرعی باشد و یا موضوع برای اثر شرعی و نفس ولایت، مجعول شارع مقدس هست زیرا او

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۷

ولایت و امامت را جعل نموده کما اینکه از آیه شریفه «... قال إني جاعلك للناس إماماً قال و من ذرّيتي قال لا - ينال عهدی الظالمین» [۱۰۰] استفاده می‌شود که ولایت، یکی از مناصب مجعوله الهیه هست و به خداوند متعال ارتباط دارد و او باید ولی را

به‌عنوان ولایت- و امام را به‌عنوان امامت- نصب نماید بنابراین اگر فرضاً به عللی در بقاء ولایت یک ولی- یا امامت یک امام- مردد شویم، استصحاب بقاء ولایت و امامت جاری می‌نمائیم.

اما جریان استصحاب در مسأله نبوت: در مسأله نبوت دو احتمال، مطرح است:

الف: نبوت هم مانند ولایت، یک منصب مجعوله الهیه هست.

ب: احتمال دیگر، این است که نفس انسان بر اثر تکامل اختیاری به مرحله‌ای می‌رسد که لازمه قهری آن مرتبه، مسأله وحی و نبوت است یعنی وقتی به آن مرحله رسید، خواه‌ناخواه بر او وحی می‌شود و نبوت تحقق پیدا می‌کند نه اینکه نبوت، یک منصب مجعول شرعی باشد بلکه تقریباً یکی از امور واقعیه خارجیه تکوینیه هست [۱۰۱].

بنا بر احتمال اخیر اگر در بقاء نبوت یک نبی، تردید پیدا شود [۱۰۲]، نمی‌توان بقاء نبوت را استصحاب نمود- اما لعدم الشک فیها بعد اتصاف النفس بها «او لعدم كونها مجعولة بل من الصفات الخارجیة التكوینیة [كالجود و الشجاعة]» [۱۰۳]- زیرا نبوت، مجعول شرعی نیست

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۸

و فرض ما هم این است که اثر شرعی ندارد مگر اینکه کسی نذر کرده باشد اگر نبوت فلان نبی، باقی باشد، فلان مقدار صدقه می‌دهم که این هم اثر شرعی مهمی نیست که بر مسأله نبوت، مترتب شود.

خلاصه: بنا بر احتمال اخیر چون شرائط استصحاب تحقق ندارد، نمی‌توان استصحاب جاری نمود.

قوله: «نعم ۱۰۴] لو كانت النبوة من المناصب المجعولة و كانت كالولاية...».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۹

و اما استصحابها بمعنی استصحاب بعض احکام شریعه من اتصف بها، فلا إشکال فیها کما مر [۱].

ثم لا يخفى أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم، إلا إذا اعترف بأنه على يقين فشك، فيما صح [۱۰۵] هناك التعبد و التنزيل و دل عليه الدليل، كما لا يصح [۱۰۶] أن يقنع به إلا مع اليقين و الشك و الدليل على التنزيل.

و منه انقدح أنه لا موقع لتثبيت الكتابي باستصحاب نبوة موسى أصلاً، لا إلزاماً للمسلم، لعدم الشك في بقائها قائمة بنفسه المقدسة، و اليقين بنسخ شريعته، و إلا لم يكن

[۱]- تذکر: استصحاب نبوت به معنای استصحاب بعضی از احکام آن شریعت سابقه، با تمامیت ارکان استصحاب، اشکالی ندارد که در این زمینه در تنبیه ششم مفصلاً بحث کردیم و می‌توان برای توضیح مطلب به جلد پنجم ایضاح الکفایه- صفحه ۴۱۸- مراجعه نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۰

بمسلم، مع أنه لا- يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين و شك، و لا- اقناعاً مع الشك، للزوم معرفة النبي بالنظر إلى حالاته و معجزاته عقلاً، و عدم الدليل على التعبد بشريعته لا عقلاً و لا شرعاً، و الاتكال [۱۰۷] على قيامه في شريعتنا لا يكاد يجديه إلا على نحو محال، و وجوب العمل [۱۰۸] بالاحتياط عقلاً في حال عدم المعرفة بمراعاة الشريعتين ما لم يلزم منه الاختلال، للعلم بثبوت إحداهما على الإجمال، إلا إذا علم [۱۰۹] بلزوم البناء على الشريعة السابقة ما لم يعلم الحال [۱].

[۱]- مقصود اصلی مصنف از تنبیه دوازدهم، ذیل آن است که اکنون باید به توضیح آن پردازیم یعنی: همان قضیه معروفی که در کتاب قوانین و رسائل هم مطرح شده که:

مناظره‌ای [۱۱۰] بین یکی از بزرگان علمای شیعه و یکی از اهل کتاب، واقع شده و آن کتابی

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۱

- عالم یهودی - برای بقاء نبوت حضرت موسی علیه السلام به استصحاب تمسک نموده و گفته:

حضرت موسی علیه السلام یقیناً نبوتی داشته و مسلمان هم اصل نبوت او را قبول دارد و با شک در بقاء نبوت موسی علیه السلام بقاء نبوت او را استصحاب می‌نمائیم و اگر استصحاب، جاری شد، باید به بقاء نبوت موسی علیه السلام ملتزم شد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۲

گویا آن عالم [۱۱۱] شیعی در مقام جواب، عاجز می‌شود لکن آن داستان شهرت پیدا می‌کند و سائر علما در مقام جواب برمی‌آیند. اینک به بیان پاسخ مصنف قدس سره می‌پردازیم:

سؤال: آیا هدف عالم یهودی از تمسک به استصحاب، این است که مسلمان را به آن الزام کند یا اینکه هدف اقناعی دارد و درصدد است با تمسک به استصحاب، خودش را نسبت به بقاء نبوت حضرت موسی علیه السلام قانع نماید؟
جواب: با تمسک به استصحاب به هیچ‌یک از آن دو هدف نمی‌توان نائل شد - یعنی:
اصلاً استصحاب جریان پیدا نمی‌کند.

توضیح ذلک: الف: اگر منظور عالم یهودی از تمسک به استصحاب، الزام مسلمان به بقاء نبوت حضرت موسی علیه السلام باشد، سؤال ما این است که:

«اولاً» معنای استصحاب بقاء نبوت موسی علیه السلام چیست؟ اگر مقصود، این است که اکنون هم نبوت از روح مقدس و شریف او در عالم ارواح، منسلخ نشده، ما هم نسبت به

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۳

آن یقین داریم که اکنون نفس موسی علیه السلام متصف به نبوت است و نقصی بر او وارد نشده تا نبوت از او زائل شود و اگر مقصود عالم یهودی از بقاء نبوت موسی علیه السلام این است که شریعت او نسخ نشده و مقررات تورات، باقی هست، پاسخ ما این است که: مسلمان یقین دارد شریعت موسی علیه السلام نسخ شده و کسی را که یقین به نسخ دارد، نمی‌توان از طریق استصحاب ملزم نمود که آن شریعت، نسخ نشده زیرا استصحاب، وظیفه شخص شاک است و مسلمان تردیدی ندارد که شریعت موسی علیه السلام و مقررات تورات به نحو اجمال، نسخ شده [۱۱۲].

خلاصه: اگر مقصود از بقاء نبوت موسی علیه السلام بقاء شریعت و عدم نسخ دین او هست، مسلمان، تردید در نسخ ندارد تا بتواند استصحاب جاری نماید.

«ثانیاً» برفرض که مسلمان هم مردد باشد، در احتجاجاتی که طبق مبنای «الزام» می‌شود باید خصم انسان به شرائط آن دلیل، معترف باشد یعنی: وقتی عالم کتابی درصدد است طرف مسلمان خودش را الزام کند که باید استصحاب جاری نمائی، لازم است آن طرف، اقرار نماید که من یقین سابق و شک لاحق دارم آن وقت به او بگوئید: «یجب علیک الاستصحاب» اما به فردی که نسبت به دو رکن استصحاب - یقین و شک - اعتراف نکرده، نمی‌توان گفت «یجب علیک الاستصحاب».

آیا به فردی که در بقاء طهارت لباس خویش مردد نیست، می‌توان گفت «یجب علیک الاستصحاب» و یا به فردی که یقین به عدم بقاء طهارت لباس خود دارد، می‌توان گفت «یجب علیک الاستصحاب». خیر!

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۴

خلاصه: در ادله الزامیه باید خصم انسان، نسبت به تحقق شرائط آن ادله، معترف باشد و الا اگر مسلمانی اعتراف نمود که در بقاء نبوت موسی علیه السلام مردد هستیم به‌عنوان یک دلیل الزامی نمی‌توانیم به او بگوئیم: «یجب علیک الاستصحاب» زیرا این مطلب با

منطق الزام، مغایر است.

نتیجه: اگر عالم یهودی، تمسک به استصحاب را به صورت یک دلیل الزامی بخواهد در برابر مسلمان، اقامه نماید، اثری ندارد.

ب: اگر عالم یهودی، هدف اقناعی داشته باشد و خودش بخواهد به استصحاب اتکا نماید، پاسخ ما این است که:

«اولاً» نبوت - مانند حیات امام علیه السلام - از آن مسائل اعتقادی هست که یقین در آن مدخلیت دارد و با استصحاب بقاء نبوت، تحقق پیدا نمی‌کند زیرا استصحاب، مفید یقین نیست.

«ثانیا» سؤال ما از عالم کتابی این است که: پشتوانه استصحاب چیست آیا دین اسلام، بیانگر حجیت آن است؟

حجیتی که در اسلام، ثابت شده، نمی‌تواند استصحاب بقاء نبوت موسی علیه السلام را برای ما بیان کند و نتیجتاً بگوید، اسلامی مطرح نیست - و در نتیجه، استصحاب، اساسی ندارد.

اگر استصحاب از مقررات دین اسلام است آیا می‌توان برای نفی اسلام به آن تمسک نمود [۱۱۳]؟! خیر! مگر اینکه عالم کتابی بگوید استصحاب، یک مسأله عقلی هست و الا - تا وقتی عالم یهودی دلیلی بر حجیت استصحاب نداشته باشد، نمی‌تواند به استصحاب تمسک نماید و نتیجتاً به بقاء نبوت موسی علیه السلام اعتماد کند.

خلاصه: استصحاب، چه جنبه «الزامی» داشته باشد چه «اقناعی» اصلاً جریان پیدا نمی‌کند پس استدلال عالم کتابی، ناتمام است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۵

الثالث عشر: إنه لا شبهة فی عدم جریان الاستصحاب فی مقام مع دلالة مثل [۱۱۴] العام، لکنه ربما يقع الإشکال [۱۱۵] و الکلام فیما إذا خصص فی زمان فی أن المورد بعد هذا الزمان مورد الاستصحاب أو التمسک بالعام [۱].

تنبیه سیزدهم استصحاب حکم مخصی

[۱] - تذکر: استصحاب، یک اصل عملی هست و در موردی جاری می‌شود که نه یقین به حکم داشته باشیم و نه اماره [۱۱۶] معتبری بر ثبوت حکم، مطرح باشد - «ان الاصل دلیل حیث لا دلیل» - پس استصحاب نمی‌تواند با اطلاق یا عموم، معارضه نماید [۱۱۷] اما کأنّ مصادیق آن، محل اشکال، واقع شده که آیا فلاّن مورد از مواردی هست که عام دلالت دارد و نوبت به جریان استصحاب نمی‌رسد یا اینکه عام دلالتی ندارد و نتیجتاً رجوع به استصحاب «بلا اشکال» هست.

مثال: فرض کنید عامی به نحو «اکرم العلماء» دال بر وجوب اکرام «کلّ عالم» هست و دلیل مخصی هم داریم لکن آن دلیل، بعضی از افراد را به طور کلی از عموم عام، خارج نمی‌کند، فرضاً نمی‌گوید: «لا تکرّم زیدا العالم» تا برای ما مشخص شود که زید عالم از

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۶

و التحقیق أن یقال: إن مفاد العام، تارة یكون - بملاحظة الزمان - ثبوت حکمه لموضوعه علی نحو الاستمرار و الدوام [۱۱۸]، و أخرى علی نحو جعل کل یوم من الأيام فردا لموضوع ذاک العام [۱۱۹]. و كذلك مفاد مخصیه، تارة یكون علی نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حکمه و دوامه، و أخرى علی نحو یكون مفردا و مأخوذا فی موضوعه [۱].

عموم «اکرم» خارج شده بلکه یک فرد را در یک زمان به نحو «لا تکرّم زیدا العالم یوم الجمعة» از عموم عام خارج نموده و نتیجتاً مردد هستیم که آیا زید عالم در روز شنبه - بعد از جمعه - واجب الاکرام هست یا نه به عبارت دیگر: آیا مقتضی عموم عام، وجوب

اکرام او هست یا اینکه استصحاب، دال بر عدم وجوب اکرام او می‌باشد.

[۱]- سؤال: حکم فرض مذکور چیست به عبارت دیگر: آیا حکم خاص، استصحاب می‌شود یا اینکه به عام تمسک می‌شود؟

جواب: در مسئله، وجوهی [۱۲۰] هست که اینک به توضیح کلام مصنف می‌پردازیم:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۷

باید به نفس دلیل عام و همچنین به دلیل خاص توجه نمود. تا بتوان حکم مسئله را بیان کرد که اینک به ترتیب، آن دو را ملاحظه می‌کنیم:

۱- مسلماً عام از نظر افراد، عمومیت دارد و معنای «اکرم العلماء»، اکرم زید العالم، اکرم بکر العالم و ... می‌باشد یعنی عام مذکور به تعداد افراد عالم انحلال پیدا می‌کند و به عدد علما دارای مصداق هست پس «اکرم العلماء» نسبت به افراد عالم، موضوعات مستقل دارد اما بحث اصلی در این است:

عام مذکور که معنایش اکرم زید العالم، اکرم بکر العالم و ... هست و مقتضای عموم- یا اطلاقش- «فی کل یوم» هست، «زمان» به چه کیفیتی در آن اخذ شده؟

دو احتمال، مطرح است به عبارت دیگر امکان دارد مولا به یکی از این دو صورت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۸

«زمان» را لحاظ نماید:

الف: همان‌طور که زید عالم و بکر عالم، هر کدام در برابر یکدیگر موضوع مستقلی هستند، در هر کدام از آن‌ها هم هر روز [۱۲۱]، یک موضوع مستقل است یعنی: زید عالم، مثلاً هزار موضوع است، «یوم الجمعة» یک موضوع است، «یوم السبت» موضوع دیگری هست و «یوم الاحد» هم کذا. یعنی: موضوعات به تعداد ایام و قطعات زمان تعدد پیدا می‌کند- کل یوم موضوع مستقل.

ب: ممکن است زید عالم، یک موضوع مستقل باشد و ایام، ظرف استمرار و دوام حکم باشد [۱۲۲] نه اینکه هر قطعه‌ای از زمان- مانند افراد- موضوع مستقلی باشد.

خلاصه: باید ملاحظه نمود که زمان در دلیل عام به نحوی اخذ شده که هر قطعه از زمان، فرد مستقل است یا اینکه زمان فقط ظرف ثبوت حکم می‌باشد.

۲- دلیل خاص هم ممکن است به یکی از دو نحو مذکور، اخذ شده باشد یعنی:

الف: امکان دارد متکلمی که گفته «لا تکرّم زیداً یوم الجمعة» برای «یوم الجمعة»، فردیت، قائل شده به نحوی که اکرام زید «فی یوم السبت» با اکرام او «فی یوم الجمعة» مغایر باشد.

ب: ممکن است مولا برای هر روز، فردیت قائل نشده باشد.

نتیجه: در محل بحث، چهار صورت، متصور است:

۱- زمان در عام و خاص، ظرفیت داشته باشد. ۲- زمان در عام و خاص، فردیت داشته باشد. ۳- زمان در دلیل عام، دارای ظرفیت و در خاص، فردیت داشته باشد. ۴- زمان در عام، دارای فردیت و در دلیل خاص، ظرفیت داشته باشد.

اینک باید به ترتیب به بیان حکم هریک از فرض چهارگانه مذکور بپردازیم:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۵۹

فإن كان مفاد كل من العام والخاص على النحو الأول [۱۲۳]، فلا- محيص عن استصحاب حكم الخاص في غير مورد دلالت، لعدم دلالة للعام على حكمه، لعدم دخوله على حدة في موضوعه، وانقطاع الاستمرار بالخاص الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق، من دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال إلا لاستصحابه.

نعم لو كان الخاص غير قاطع لحكمه، كما إذا كان مخصصا له من الأول [۱۲۴]، لما ضرَّ به في غير مورد دلالته، فيكون أول زمان استمرار حكمه بعد زمان دلالته، فيصح التمسك ب (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) و لو خصَّص بخيار المجلس و نحوه، و لا يصح التمسك به فيما إذا خصص بخيار لا في أوله، فافهم [۱۲۵] [۱].

[۱]- حکم فرض اول: سؤال: اگر عام و خاص به نحو ظرفیت- نه فردیت- لحاظ شده باشند، حکم مسئله چیست [۱۲۶]؟

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۶۰

جواب: مصنف قدس سره در مسئله، تفصیلی به شرح ذیل قائل شده‌اند: آن خاصی [۱۲۷] که بعضی از افراد عام را در یک زمان خاصی از تحت آن عام خارج نموده، گاهی آن «زمان»، اولین زمان شروع عمل به عام است و گاهی زمان دوم، سوم و چهارم است.

به عبارت واضح‌تر: گاهی «یوم الجمعة» اولین روزی است که باید «اکرم العلماء» اجرا شود گاهی نه، اکرام علما- به موجب عام مذکور- از روز پنجشنبه، شروع شده و خاص- یعنی: لا تکرّم زیدا یوم الجمعة- زید را در روز جمعه، خارج نموده به نحوی که همان زید، روز پنجشنبه، واجب الاکرام بوده و شما هم او را اکرام نموده‌اید منتها روز جمعه به موجب لا تکرّم زیدا یوم الجمعة و جواب اکرامش منتفی شده.

تفصیل مصنف قدس سره به این نحو است:

الف: در آن موردی که عام از روز پنجشنبه درباره زید، عملی شده و فرضا شما او را اکرام نموده‌اید لکن روز جمعه، دلیل مخصص گفته: لا تکرّم زیدا یوم الجمعة، در این صورت چنانچه تردید نمائیم که روز شنبه، زید، واجب الاکرام است یا نه هیچ راهی غیر از استصحاب عدم وجوب اکرام زید نداریم و اصلا نمی‌توان به عموم عام تمسک نمود زیرا اکرام زید در روز شنبه، یک فرد مستقلی از آن عام نیست تا بتوان به «اکرم العلماء» تمسک نمود، عام مذکور، نسبت به زید در روز پنجشنبه عملی شد و پایان پذیرفت و اکنون که دلیل مخصص آمده، فرض ما این است که اکرام زید در روز شنبه، یک فرد مستقل و مغایر با اکرام او در روز جمعه نیست پس عام، عملی شده و کنار رفته، خاص اجرا شده و اکرام زید، روز شنبه هم یک فرد مستقلی نیست تا بتوان به عموم عام تمسک نمود.

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۶۱

ب: در همان صورت اگر فرض کنیم: «اکرم العلماء» از صبح جمعه، وارد شده و «لا تکرّم زیدا یوم الجمعة» هم فرضا صبح جمعه، وارد شده در این صورت گرچه روز شنبه، یک فرد مستقلی از عام نیست اما چه قصوری در اکرم العلماء هست که شامل زید نشود؟ به عبارت دیگر: به موجب دلیل خاص، زید در روز جمعه، وجوب اکرام ندارد و قبول هم داریم که طبق فرض مسئله، کسی برای روز جمعه، فردیت قائل نشده لکن دائره تخصیص هم بیشتر از «یوم الجمعة» نبوده لذا چرا عام، شامل زید نشود؟

قوله: «فیصح التمسك باوفوا بالعقود و لو خصص بخيار المجلس و نحوه [۱۲۸] و لا يصح التمسك به فيما اذا خصص بخيار لا في اوله فافهم [۱۲۹]».

مصدق آنچه اکنون بیان کردیم در باب خیارات، مطرح است زیرا در برابر اوفوا بالعقود، ادله‌ای دال بر ثبوت خیار و مخصص عموم «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» می‌باشد، فرضا اگر

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۶۲

و إن كان مفادهما على النحو الثاني، فلا بدّ من التمسك بالعام بلا كلام، لكون موضوع الحكم بلحاظ هذا الزمان من أفراد، فله الدلالة على حكمه، و المفروض عدم دلالة الخاص على خلافه [۱۳۰] [۱].

در بقاء خیار مجلس ۱۳۱] تردید نمائیم به اصالت العموم و «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» تمسک می‌نمائیم اما چنانچه خیار به عقد، متصل نشد، عقد محقق شد و لزوم آن هم تحقق پیدا کرد، سپس دلیل خیار برخلاف اصالت اللزوم، اثبات خیار نمود در این صورت اگر نسبت به بقاء خیار، مردد شویم، بقاء آن را استصحاب می‌کنیم مثلاً اگر بگوئیم خیار غبن به معامله، متصل نیست بلکه از هنگام اطلاع بر غبن، ثابت می‌شود [۱۳۲] در این صورت [۱۳۳] بقاء خیار را استصحاب می‌نمائیم.

[۱]- حکم فرض دوم: گفتیم: «زمان» در فرض دوم- در عام و خاص- دارای عنوان «فردیت» است یعنی: همان‌طور که زید، یک فرد است، «یوم الجمعة» هم یک فرد است، «یوم الاحد» هم فرد دیگر است و «یوم السبت» هم کذا. در فرض مذکور اگر تردید نمائید که اکرام زید در روز شنبه، واجب است یا نه باید به عموم «اکرم العلماء» تمسک نمائید زیرا در تخصیص زائد، مردد هستید و در صورت شک در تخصیص زائد باید به عام رجوع نمود [۱۳۴] و چنانچه عامی هم نباشد، اصلاً نمی‌توان به استصحاب تمسک نمود زیرا استصحاب نمی‌تواند حکم یک فرد را برای ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۳

و إن كان مفاد العام على النحو الأول و الخاص على النحو الثاني، فلا مورد للاستصحاب [۱۳۵]، فإنه و إن لم يكن هناك دلالة أصلاً، إلا أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالاته من إسرائ حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب حكم الموضوع، و لا مجال أيضا للتمسك بالعام لما مر آنفاً [۱۳۶]، فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول [۱].

فرد دیگر اثبات نماید [۱۳۷] چون بنا بر فرض مسئله، اکرام روز جمعه با اکرام روز شنبه، مغایر است.

[۱]- حکم فرض سوم [۱۳۸]: در فرض مذکور نه به استصحاب می‌توان تمسک نمود و نه به عام و علتش این است که: «زمان» از نظر دلیل خاص، دارای فردیت است و متکثر شناخته شده، یعنی: یوم السبت با یوم الجمعة، دو فرد، محسوب می‌شود لذا حکمی که برای یک فرد، ثابت است، نمی‌توان به وسیله استصحاب برای فرد مغایرش ثابت نمود. علت اینکه به عام هم نمی‌توان تمسک نمود، این است که: زمان- و یوم الجمعة- از نظر دلیل عام، ظرفیت دارد نه فردیت و زمان، موجب تکثر افراد نیست و حقیقتاً در تخصیص زائد، مردد نیستیم که بتوان به اصالت العموم و اکرم العلماء تمسک نمود. ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۴

و إن كان مفادهما على العكس كان المرجع هو العام، للاقتصار في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص، و لكنه لو لا- دلالاته لكان الاستصحاب مرجعاً، لما عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو صح استصحابه، فتأمل تعرف أن اطلاق كلام شيخنا العلامة (أعلى الله مقامه) في المقام نفيًا و إثباتًا في غير محله [۱].

نتیجه: چون نه به استصحاب می‌توان تمسک نمود و نه به عام لذا باید به حسب اختلاف موارد به اصول عملیه مانند براءت یا اشتغال رجوع نمود.

[۱]- حکم فرض چهارم [۱۳۹]: در فرض مذکور، «یوم السبت» یک موضوع مستقل است و فرضاً شما مردد هستید که عام، نسبت به آن فرد مستقل، تخصیص خورده یا نه، لذا اصالت العموم جاری می‌شود.

خصوصیت فرض چهارم، این است که اگر عام نبود، می‌توانستیم به استصحاب تمسک نمائیم زیرا در آن فرض، زمان از نظر دلیل خاص، دارای عنوان ظرفیت است.

نتیجه: در موردی که برای عام، دلالتی ثابت باشد، استصحاب نمی‌تواند در برابرش مقاومت نماید.

از بیان مصنف قدس سره مشخص شد که کلام شیخ اعظم قدس سره کامل نیست [۱۴۰] زیرا ایشان فقط بر دلیل عام اتکا نموده [۱۴۱] و فرموده‌اند: گاهی به نحو «ظرفیت» است و گاهی «فردیت» و در فردیت آن به عام رجوع می‌نمائیم و در ظرفیتش حکم مخصص را استصحاب می‌کنیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۵

الرابع عشر: الظاهر أن الشك في أخبار الباب و كلمات الأصحاب هو خلاف اليقين، فمع الظن بالخلاف فضلا عن الظن بالوفاق يجري الاستصحاب، و يدل عليه - مضافا إلى أنه كذلك لغه كما في الصحاح [۱۴۲]، و تعارف [۱۴۳] استعماله فيه في الأخبار في غير باب - قوله عليه السلام في أخبار الباب: (و لكن تنقضه بيقين آخر) حيث أن ظاهره أنه في بيان تحديد ما ينقض به اليقين و أنه ليس إلا اليقين [۱].

تنبیه چهاردهم مقصود از «شک» در باب استصحاب چیست؟

اشاره

[۱]- سؤال: اینکه در روایات - در باب استصحاب - آمده «لا تنقض اليقين بالشك» مقصود از «شك» چیست؟ آیا مقصود از «شك»، احتمال «متساوی الطرفين» است یا منظور، «عدم اليقين» می‌باشد - عدم اليقين هم خواه به صورت احتمال متساوی الطرفين باشد یا ظن و یا وهم.

جواب: مصنف، احتمال دوم را استظهار نموده‌اند و دلیلشان عبارت است از:

۱- در لغت - در کتاب صحاح - «شك» را به «خلاف اليقين» معنا کرده‌اند [۱۴۴].

تذکر: شاید «شك» به معنای احتمال متساوی الطرفين، جنبه اصطلاحی داشته باشد نه لغوی.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۶

و قوله أيضا: (لا حتى يستيقن أنه قد نام) بعد السؤال عنه عليه السلام عمّا (إذا حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم) حيث دل باطلاقة مع ترك الاستفصال بين ما إذا أفادت هذه الأمانة الظن، و ما إذا لم تفد، بدهاء أنها لو لم تكن مفيدة له دائما لكانت مفيدة له أحيانا، على [۱۴۵] عموم النفي لصورة الإفادة، و قوله [۱۴۶] عليه السلام بعده: (و لا تنقض اليقين

۲- در «عرف» در هر موردی که تردید داشته باشند، کلمه «شك» را استعمال می‌نمایند، خواه تردیدشان به نحو پنجاه درصد، سی درصد یا هشتاد درصد باشد به عبارت دیگر: عرف، میزانی را تعیین نموده که اگر دو طرف تردید کاملا - متساوی باشد، کلمه «شك» را استعمال می‌نمائیم.

خلاصه: «شك» از نظر استعمال عرفی، دارای معنای عامی هست.

۳- علاوه بر لغت و عرف در اخبار مربوط به استصحاب هم شواهدی وجود دارد که معنای شك، «خلاف اليقين» است از جمله:

الف: «... لا تنقض اليقين بالشك لكن تنقضه بيقين آخر».

اگر شك به معنای احتمال متساوی الطرفين باشد، عبارت مذکور، بیانگر تمام فروض نیست زیرا در جمله اول آمده «لا تنقض اليقين بالشك» و در جمله دیگر، چنین وارده شده: «لكن تنقضه بيقين آخر»، سؤال ما این است که: حکم وهم و ظن چیست؟ آیا حکم آن دو بیان نشده؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۷

بالشک) أن الحكم فی المعنی مطلقا هو عدم نقض یقین بالشک، كما لا یخفی [۱].

جمله «لکن تنقضه بیقین آخر» قرینه بر این است که مقصود از «شک» در جمله اول، همان «عدم یقین [۱۴۷]» می‌باشد.

[۱]- ب: شاهد دیگر در صحیح اول زراره وارد شده که مفصلا در جلد پنجم ایضاح الکفایه- صفحه ۲۳۶- درباره‌اش بحث کردیم و اینک اجمالا به توضیح آن می‌پردازیم:

«قال: قلت له: الرجل ینام و هو علی وضوء أ یوجب الخفقه و الخفتان علیہ الوضوء...».

زراره: به امام علیه السّلام عرض کردم مردی درحالی که وضو دارد، می‌خواهد آیا یک چرت و دو چرت، باعث بطلان وضو می‌شود [۱۴۸]؟ کأنّ زراره از امام علیه السّلام سؤال می‌کند: آیا نام آن عمل- خفقه و خفتان- هم «نوم» است؟ امام علیه السّلام: یا زراره قد ینام العین و لا ینام القلب و الاذن و اذا نامت العین و الاذن فقد وجوب الوضوء، قلت فان حرک فی جنبه شیء و هو لا یعلم....

زراره: اگر نوم به این مقدار، محقق شده که اگر در کنار آن نائم، چیزی حرکت داده شود، مثلا کسی راه برود یا حرکت کند آن شخص نائم متوجه نمی‌شود و آن را حس نمی‌کند، آیا این امر، اماره بر تحقق نوم و ناقض وضو هست یا نه؟ امام علیه السّلام: قال لا، حتی یستیقن انه قد نام حتی یجیء من ذلک امر بین.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۸

و قد استدل علیه ایضا بوجهین آخرین: الأول: الإجماع القطعی علی اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف علی تقدیر اعتباره من باب الاخبار.

و فیہ: إنه لا وجه لدعواه و لو سلم اتفاق الاصحاب علی الاعتبار، لاحتمال أن یکون ذلک من جهة ظهور دلالة الأخبار علیه [۱].

امام علیه السّلام در پاسخ سؤال، ترک استفصال [۱۴۹] نموده و نفرموده‌اند: آن حرکت- فان حرک فی جنبه شیء- چه حالتی برای آن فرد ایجاد کرده آیا ایجاد «ظن» نموده یا موجد «شک» بوده، یعنی: امام علیه السّلام در جواب، بدون اینکه استفصال نمایند و فرقی بین آن فروض، قائل شوند، فرموده‌اند: «لا» حتی یستیقن انه قد نام.... نفس جواب هم دال بر این است که باید یقین به نوم و قطع برخلاف حالت سابقه پیدا شود.

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره [۱۵۰]

ایضاح الکفایه؛ ج ۶؛ ص ۶۸

[۱]- مرحوم شیخ، دو دلیل اقامه نموده‌اند که مقصود از «شک»- در باب استصحاب- «خلاف یقین» هست:

۱- اجماع قطعی، قائم شده که اگر استصحاب از باب روایات [۱۵۱]- و تعبد- حجت باشد، فرقی بین ظن، شک و وهم وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۶۹

الثانی: إن الظن الغیر المعبر، إن علم بعدم اعتباره بالدلیل، فمعناه أن وجوده کعدمه عند الشارع، و أن کلما یترتب شرعا علی تقدیر عدمه فهو المترتب علی تقدیر وجوده، و إن کان مما شک فی اعتباره، فمرجع رفع الید عن یقین بالحکم الفعلی السابق بسببه إلى نقض یقین بالشک، فتأمل جيدا [۱].

مصنف قدس سره: بر فرض که چنان اتفاقی، مسلم باشد به عنوان اجماع نمی‌تواند دلیل، واقع شود بلکه از جهت این است که روایات -لا- تنقض و امثال آن -در اعم از شک، وهم و ظن ظهور دارد و اجماع در موردی اصالت دارد که مستند به روایت نباشد [۱۵۲] اما اگر قطعا یا احتمالا به روایت یا روایاتی، مستند شد در این صورت، اجماع، نقشی ندارد بلکه باید همان روایت را ملاحظه نمود و ما گفتیم اخبار باب در «اعم» ظهور دارد.

[۱]- ۲: کأن شیخ اعظم قدس سره در دلیل دوم، چنین فرموده‌اند: در موردی که «شک» -به معنای احتمال متساوی الطرفین- در بقاء حالت سابقه داشته باشیم که بحث و مشکلی مطرح نیست و آن جایی هم که ظن به بقاء حالت سابقه داشته باشیم -یعنی: وهم به خلاف حالت سابقه- مسأله اولویت، مطرح است یعنی: اگر در صورت شک در بقاء، استصحاب جاری نمائید، در حالت ظن به بقا به طریق اولی استصحاب، جاری می‌شود اما آنچه محل شک و بحث می‌باشد، این است که: اگر ظن به خلاف حالت سابقه داشته باشیم، آیا استصحاب، جاری می‌شود یا نه؟

سؤال: ظن به خلاف حالت سابقه از چه طریقی حاصل شده؟
جواب: اگر از طریق اماره معتبری، ظن به خلاف، حاصل شده، بدون تردید «اماره معتبر» بر استصحاب، مقدم است پس باید چنین فرض نمائیم که:

اگر اماره غیر معتبری برخلاف حالت سابقه، قائم شده باشد، استصحاب، جاری می‌شود یا نه؟
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۰

شیخ اعظم قدس سره: استصحاب، جاری می‌شود و دلیل ما این است که:

اماره غیر معتبر بر دو گونه است: الف: گاهی به عدم اعتبار آن یقین داریم مانند قیاس [۱۵۳] و استحسان.

ب: گاهی اماره غیر معتبر به نحوی است که نه دلیلی بر اعتبارش قائم شده نه دلیلی بر عدم اعتبارش بلکه مردد هستیم که معتبر است یا نه پس اماره غیر معتبر بر دو گونه شد.

به نظر شیخ اعظم قدس سره معنای یقین به عدم اعتبار اماره، این است که: وجودش «کالعدم» می‌باشد یعنی: فرض کنید آن اماره وجود ندارد، به این معنا که:

هر حکمی که با عدم آن اماره بود با وجودش هم مطرح است و یکی از آثار نبودن آن اماره، جریان استصحاب بود، اکنون هم که یقین به عدم اعتبارش دارید و معنایش این است که وجودش را «کالعدم» فرض کنید، مفهومش این است که: همان اثری که بر نبودن آن اماره، مترتب بود -التي منها الاستصحاب- بر وجودش مترتب نمائید [۱۵۴].

اما اگر مردد شدید که اماره‌ای معتبر است یا نه، به نظر ایشان از جهت بقا و عدم بقاء حالت سابقه، ظن به خلاف دارید اما آن ظن، ظنی است که پشتوانه‌ای ندارد و نمی‌دانید معتبر است یا نه، در حقیقت اگر بخواهید برخلاف حالت سابقه رفتار نمائید، نقض یقین به شک نموده‌اید زیرا پشتوانه ظن مذکور، شک است و نمی‌دانید، معتبر است یا نه و معنای شک در اعتبار و عدم اعتبار یک اماره، این است که چنانچه بخواهید با وجود آن اماره، حالت سابقه را نقض کنید، نقض یقین به شک نموده‌اید نه نقض یقین به ظن و نفس اخبار «لا تنقض» دال بر این مطلب است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۱

و فیه: إن قضیة عدم اعتباره لالغائه أو لعدم الدلیل علی اعتباره لا تکاد تكون إلا عدم إثبات مظنونه به تعبد، لیرتب علیه آثاره شرعا، لا ترتیب آثار الشک مع عدمه، بل لا بد حیثئذ فی تعیین أن الوظیفه أی أصل من الأصول العملیه من الدلیل، فلو فرض عدم دلالة الاخبار معه علی اعتبار الاستصحاب فلا بد من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهة و لا ارتباب [۱۵۵]، و لعله أشیر إليه بالأمر بالتأمل،

فتأمل جيدا [۱].

قوله: فتأمل جيدا [۱۵۶].

[۱]- مصنف قدس سره دلیل دوم شیخ اعظم را هم نپذیرفته‌اند و نکته‌اش این است که:

آیا اگر یقین به عدم اعتبار اماره‌ای داشتیم- یا شک در اعتبارش داشتیم- معنایش این است که وجودش «کالعدم» است؟ خیر! بلکه مفهومش این است که: آن اماره نمی‌تواند مفاد خود را اثبات نماید به عبارت دیگر: معنای عدم اعتبار قیاس یا معنای اینکه فلان اماره، مشکوک الاعتبار

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۲

می‌باشد، چنین است که: نمی‌تواند طریقی برای اثبات مفاد خودشان باشند [۱۵۷] اما اینکه نمی‌توانند مانع جریان استصحاب شوند، علتش چیست؟

ممکن است همان قیاسی که علم به عدم اعتبارش داریم از نظر جریان استصحاب، مانع آن شود اما نباید گفت اکنون که مانع استصحاب شد، معنایش این است که قیاس، حجت است بلکه مانع استصحاب می‌شود و شما به اصالت البرائت [۱۵۸] تمسک کنید. معنای عدم اعتبار قیاس، این نیست که وجود قیاس «کالعدم» هست و هر معامله‌ای که با عدم قیاس می‌شد با وجود قیاس هم بشود بلکه مفهومش این است که: قیاس نمی‌تواند برای اثبات حکم، نقشی داشته باشد و مدلول خود را ثابت کند اما اینکه نمی‌تواند مانع استصحاب شود، دلیلش چیست؟ بلکه ممکن است همان قیاسی که عدم اعتبارش معلوم است از نظر جریان استصحاب، صلاحیت مانعیت داشته باشد و معنای مانعیتش این است که باید از استصحاب، رفع ید نمود نه اینکه به جای آن هم قرار گیرد بلکه به جای آن باید [به اختلاف موارد] به سائر اصول عملیه رجوع نمود.

قوله: «و لعله اشیر الیه [۱۵۹] بالامر بالتأمل [۱۶۰] فتأمل جيدا».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۳

تتمه: لا یذهب علیک أنه لا بد فی الاستصحاب من بقاء الموضوع، و عدم أماره معتبره هناك و لو علی وفاقه، فها هنا مقامان [۱].

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در کتاب شرح کفایه الاصول [۱۶۱] در پایان بحث مذکور- و بعد از عبارت ... فتأمل جيدا- نکته‌ای را بیان کرده‌اند که «نگارنده» عین آن عبارت را نقل می‌کند:

«و یمکن ان یقال ان اخبار الباب علی تقدیر اختصاصها بالشک بمعنی التسویه تدل علی اعتبار الاستصحاب فیما کان المظنون بقاءه بالفحوی ضروره انه اذا لم یجز نقض الیقین بالشک فلا یجوز نقضه بالوهم بطریق اولی و بضمیمه عدم القول بالفصل بین الظن بالبقاء و الظن بالارتفاع یتم المطلوب او یقال ان الشک انما اخذ فی موضوع الاصول من اجل کونه موجبا للتحیر و عدم کونه موصلا و محرزا لا من حیث کونه صفة خاصة للنفس فکل ما کان كذلك فهو ملحق بالشک حکما و ان لم یکن عینه موضوعا».

[۱]- تذکر: تنبیهات بحث استصحاب پایان پذیرفت.

مصنف قدس سره تحت عنوان «تتمه» درباره دو امر دیگر بحث می‌کنند که بدون آن دو، استصحاب، جاری نمی‌شود:

الف: آیا در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است یا نه و اصولا معنای بقاء موضوع چیست؟

ب: اگر اماره معتبری با استصحاب معارضه نماید، علت تقدم اماره بر استصحاب چیست [۱۶۲]؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۴

المقام الأول: إنه لا إشکال فی اعتبار بقاء الموضوع بمعنی اتحاد القضية المشکوکة مع المتیقنة موضوعا، کاتحادهما حکما، ضروره

أنه بدونه لا يكون الشك في البقاء بل في الحدوث، و لا رفع اليد عن اليقين في محل الشك نقض اليقين بالشك، فاعتبار البقاء بهذا المعنى لا يحتاج إلى زيادة بيان و إقامة برهان، و الاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض إلى موضوع آخر لتقومه بالموضوع و تشخصه به غريب، بدهاء أن استحاله حقيقه غير مستلزم لاستحاله تعبدا، و الالتزام بآثاره شرعا [۱۶۳] [۱].

مقام اول در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است

اشاره

[۱]- مسلما در جریان استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است. اگر بقاء موضوع را معنا نمائیم، نکته اعتبارش هم برای شما مشخص می شود.

مکررا گفته ایم که در دلیل استصحاب، کلمات «یقین و شک» ذکر شده و آن دو کلمه، ما را هدایت می کند که در استصحاب، مسأله «قضیه»، «موضوع و محمول» مطرح است زیرا یقین به امر «تصوری» تعلق نمی گیرد مثلا- یقین به «زید» متعلق نمی شود بلکه یقین به امر «تصدیقی»- و قضیه- تعلق می گیرد.

خلاصه: ذکر کلمه یقین و شک در دلیل استصحاب، ما را هدایت می کند که یک قضیه متیقنه و یک قضیه مشکوکه، مطرح است. از کلمه «نقض» هم که در دلیل استصحاب، وارد شده، استفاده می کنیم که باید آن دو قضیه از نظر موضوع و محمول، متحد باشند، اگر دو قضیه به نحو «زید قائم» و

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۵

«عمرو قائم» داشته باشیم [۱۶۴]- که احدهما متیقن و دیگری مشکوک باشد- آن دو، ارتباطی به یکدیگر ندارند و عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا نمی کند. و همچنین اگر دو قضیه داشته باشیم که محمولشان مختلف باشد و فرضا احدهما متیقن و دیگری مشکوک باشد [۱۶۵]، عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا نمی کند.

خلاصه: کلمه نقض و به تعبیر دیگر مسأله شک در بقا- که در استصحاب، معتبر است- ما را هدایت می کند که باید قضیه متیقنه و مشکوکه «موضوعا و حکما» متحد باشند و مقصود ما از «بقاء موضوع» چیزی غیر از آن نیست و دلیل ما هم نفس روایات- و لا تنقض یقین بالشک- می باشد لکن بعضی خواسته اند در آن مسأله تعبدی، دلیل عقلی اقامه نمایند [۱۶۶] لذا گفته اند:

دلیل اینکه در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر می باشد، این است که: انتقال عرض از موضوعی به موضوع دیگر، محال است، حیات و اساس عرض به معروض تقوّم دارد- تشخّص عرض به معروضش هست- لذا چگونه امکان دارد، عرضی که حقیقت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۶

و اما بمعنی إحراز وجود الموضوع خارجا، فلا- يعتبر قطعاً فی جریانه لتحقق أركانہ بدونہ، نعم ربما يكون مما لا بد منه فی ترتیب بعض الآثار، ففی استصحاب عدالۃ زید لا يحتاج إلى إحراز حیاته لجواز تقلیده، و إن كان محتاجا إليه فی جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الانفاق علیه [۱].

وجودیه اش به معروض، متقوم است، همان عرض به معروض دیگری انتقال پیدا کند [۱۶۷] و لذا برای حفظ آن قاعده عقلیه [۱۶۸] می گوئیم: باید معروض، باقی باشد و عوض نشده باشد.

مصنف قدس سرّه: آیا بحث ما در یک مسأله عقلیه- و درباره انتقال حقیقی عرض- هست؟ خیر! ما درباره یک مسأله تعبدی بحث می کنیم.

سؤال: آیا «تعبد» امکان ندارد عرضی که مربوط به یک معروض است، نسبت به معروض دیگر ثابت شود؟

جواب: تکوینا و حقیقتا چنان مسأله‌ای امکان پذیر نیست اما «تعبد» [۱۶۹] مانعی ندارد.

خلاصه: مطرح نمودن یک دلیل عقلی در بحث تعبدی وجهی ندارد بلکه همان روایات، دال بر اشتراط بقاء موضوع در استصحاب است.

[۱]- بعضی بقاء موضوع را به نحو دیگر معنا کرده و گفته‌اند: معنای آن، اتحاد قضیتین نیست بلکه معنایش این است که: مستصحب- که عبارت از قضیه متیقنه هست- اگر معروضی داشته باشد باید در زمان اجرای استصحاب، نسبت به وجود خارجی آن معروض یقین داشته باشیم فرضا اگر بخواهیم عدالت زید را استصحاب نمائیم، می گوئیم:

«زید عادل» قضیه متیقنه است و معروض عدالت زید، حیات و وجود خارجی او هست یعنی: «زید الموجود عادل»، آن وجود خارجی، معروض و موضوع برای آن قضیه متیقنه هست یعنی: «زید المتصف بالوجود عادل» و هر زمانی که شما بخواهید عدالتش ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۷

و إنما الإشکال کله فی أن هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف؟ أو بحسب دلیل الحکم؟

أو بنظر العقل؟ فلو كان مناط الاتحاد هو نظر العقل فلا مجال للاستصحاب في الأحكام، لقيام احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحکم بزوال بعض خصوصیات موضوعه، لاحتمال دخله فيه، و يختص بالموضوعات، بدهاءه أنه إذا شك في حياة زید شك في نفس ما كان علی یقین منه حقیقه، بخلاف ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدلیل، ضرورة أن انتفاء بعض الخصوصیات و إن كان موجبا للشك في بقاء الحکم لاحتمال دخله في موضوعه، إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف و لا في لسان الدلیل من مقوماته.

را استصحاب نمائید، اولین شرطش این است که یقین داشته باشید، زید، وجود خارجی دارد و چنانچه در حیات و ممات او مردد باشید، نمی توانید عدالت زید را استصحاب کنید.

خلاصه: در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است و معنای بقاء موضوع، این است که باید وجود خارجی موضوع، محرز باشد تا بتوان استصحاب نمود.

مصنف قدس سره سؤال: عدالت زید را برای چه اثری استصحاب می کنید؟

جواب: گاهی عدالت او را برای اثبات اثری استصحاب می نمائید که در آن اثر، وجود خارجی زید، لازم است مانند اجرای استصحاب عدالت زید به منظور اقتدا به او یا اکرام او.

اگر استصحاب به منظور آثار مذکور و اشباه آن، جاری شود، باید وجود زید احراز شود اما اگر اثری بر عدالت زید، مترتب بود، بدون اینکه حیات و وجود خارجی او مدخلیت داشته باشد در این صورت هم باید وجود او احراز شود؟ خیر!

مثال: فرض کنید تقلید میت، جائز است و شما یقین به وجود زید ندارید آیا در فرض مذکور مانعی دارد که عدالت او را استصحاب کنید؟ خیر! لذا از جریان استصحاب، معلوم می شود بقاء موضوع به معنای اخیر، معتبر نیست و مدخلیتی ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۸

كما أنه ربما لا- يكون موضوع الدلیل بنظر العرف بخصوصه موضوعا، مثلا إذا ورد (العنب إذا غلی يحرم) كان العنب بحسب ما هو المفهوم عرفا هو خصوص العنب، و لكن العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم و يتخلونه من المناسبات بين الحکم و موضوعه، يجعلون الموضوع للحرمة ما يعم الزبيب و يرون العنبية و الزبيبية من حالاته المتبادلة، بحيث لو لم يكن الزبيب محكوما بما حکم به العنب، كان عندهم من ارتفاع الحکم عن موضوعه، و لو كان محكوما به كان من بقاءه، و لا ضير في أن يكون الدلیل بحسب فهمهم

علی خلاف ما ارتکز فی اذهانهم بسبب ما تخلیوه من الجهات و المناسبات فیما إذا لم تكن بمثابة تصلح قرینه علی صرفه عما هو ظاهر فيه [۱].

حاکم به اتحاد قضیتین در باب استصحاب کیست؟

[۱]- گفتیم در استصحاب، بقاء موضوع و اتحاد قضیتین، معتبر است لکن بحث فعلی، این است که: حاکم به اتحاد دو قضیه، آیا عرف است یا عقل یا همان دلیلی که اصل حکم را ثابت می‌کند [۱۷۰]؟
اگر حاکم- و میزان- عقل باشد باید از اجرای استصحابات حکمیه صرف نظر نمود [۱۷۱] زیرا قضیتین از نظر عقل، متحد نیستند. چرا تردید می‌شود که وجوب نماز جمعه، باقی هست یا نه؟
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۷۹
آیا خصوصیاتش تغییر کرده یا نه؟

اگر خصوصیات آن تغییر نکرده پس نباید در بقاء حکم تردید شود، اینکه مردد می‌شویم لا بد به جهت این است که خصوصیاتش عوض شده، فرضاً آن موقع، زمان حضور معصوم علیه السلام بوده ولی فعلاً- زمان غیبت است پس اگر خصوصیات مسئله، تغییر کرده، عقلاً- دو قضیه، متحد نیستند و نمی‌توان گفت نماز جمعه، واجب است، هم متیقن است و هم مشکوک بلکه باید گفت: «صلاة الجمعة في عصر الحضور متيقنة و صلاة الجمعة في عصر الغيبة مشکوكة» و قضیتین مذکورترین از نظر عقل، متحد نیستند. خلاصه: اگر ملاک «عقل» باشد در هیچ‌یک از احکام فقهیه نمی‌توان استصحاب جاری نمود مگر اینکه در نسخ تردید داشته باشید که در آن، اصالت عدم نسخ، جاری می‌شود که شاید ارتباطی هم به استصحاب نداشته باشد.
با توجه به بیان مذکور، جریان استصحاب در موضوعات خارجی، منحصر می‌شود، فرضاً دیروز نسبت به حیات زید یقین داشتیم، امروز در بقاء آن مردد می‌شویم لذا استصحاب جاری می‌نمائیم.

اگر ملاک «عرف» یا «لسان دلیل» باشد، استصحاب در احکام کلیه هم جریان پیدا می‌کند [۱۷۲].
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۰

سؤال: آیا در «ما نحن فيه» بین عرف و لسان دلیل هم تفاوتی هست؟

جواب: مثلاً دلیلی به نحو «العنب اذا غلی یحرم» وارد شده یعنی: عنب وقتی غلیان پیدا کرد، اتصاف به حرمت پیدا می‌کند، موضوع دلیل مذکور، عنب است لکن «دلیلاً» شامل زیب نمی‌شود زیرا عنب از نظر دلیل با زیب، مغایر است لذا شما تردید می‌نمائید که زیب هم همان حکم را دارد یا نه و نمی‌توانید بگوئید: نفس دلیل مذکور، شاملش می‌شود چون دلیل در مورد عنب، وارد شده اما عرفاً بعید نیست بگوئیم همان دلیل، شامل زیب هم می‌شود منتها نه به جهت اینکه معنای عنب توسعه دارد و شامل زیب هم می‌شود، چون عرف هم حکم می‌کند کأن عنب، غیر از زیب است اما درعین حال، خود عرف هم دارای معیارها و مناسباتی هست و چنین قضاوت می‌کند که: تغایر عنب و زیب فقط در دو حالت بیوست و رطوبت است و آن دو حالت، چیزی نیست که مقتضی تغایر و تشتت حکم باشد لذا اگر به عرف مراجعه نمائیم چه بسا او بدون تمسک به استصحاب می‌گوید: حکمی که برای عنب، ثابت شده برای زیب هم ثابت است و اگر بخواهیم با شما ماماشات نمائیم، می‌گوئیم: همان حکمی که برای عنب هست به کمک استصحاب برای زیب هم ثابت می‌کنیم [۱۷۳].

خلاصه: اگر حاکم به اتحاد دو قضیه، عرف یا لسان دلیل باشد، نتیجه‌اش مختلف است به نحوی که بیان کردیم.
تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در کتاب شرح کفایة الاصول خویش - صفحه ۲۹۶ - بعد از عبارت مذکور مصنف - ...

عما هو ظاهر فيه - كأن به خلاصه گیری و ذکر امثله‌ای پرداخته‌اند که «نگارنده» توجه شما را به آن جلب می‌نماید:

إيضاح الكفایة، ج ۶، ص: ۸۱

و لا يخفى أن النقص و عدمه حقيقة يختلف بحسب الملحوظ من الموضوع، فيكون نقضا بلحاظ موضوع، و لا يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره، من بيان أن خطاب (لا تنقض) قد سبق بأى لحاظ؟ فالتحقيق أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي، لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفية و منها الخطابات

«و الحاصل انه بناء على كون المناط هو نظر العرف لا بد في جريان الاستصحاب في كل مورد من حكم العرف باتحاد القضيتين بان قالوا كان كذا سواء علم كون المشار اليه بالدقة العقلية او بحسب مفاد الادلة موضوعا ام لم يعلم الا ان يقوم دليل على خلاف مقتضى الاستصحاب كما في الانسان بعد الموت حيث ان العرف يحكمون باتحاد مورد النجاسة و الطهارة و لذا يقولون ارتفع طهارته بالموت و ان كان بالدقة العقلية موضوعهما مختلفين و هكذا في اكثر الاحكام المترتبة في الادلة الشرعية على موضوع الحى يحكم العرف بكون الموضوع اعم منه و من الميت كما في جواز التقليد عند بعض و حلية النظر و اللبس و النجاسة في الكلب و الخنزير بل في غير الاحكام كالكرية و القلة و الامور السيالة و في كل مورد لم يحكم باتحاد القضيتين لم يجر فيه و ان كان الموضوع باقيا بالدقة العقلية و بناء على ان المدار على الدليل فلا- بد من ملاحظة ما يستفاد من الدليل كونه موضوعا فلو ورد الماء المتغير نجس لاستفيد ان الموضوع هو المجموع المركب فاذا زال التغير زال الموضوع فزال الحكم و لو ورد الماء نجس اذا تغير لاستفيد ان الموضوع هو نفس الماء و التغير علة لتحقق النجاسة فيه من غير ان يكون بقائه دخيلا- في بقائها فلو كان للدليل اطلاق محكم فيكفى عن الرجوع الى الاستصحاب بل لا- يجوز معه الرجوع اليه و الا فيجرى و لازم هذا الوجه عدم جريان الاستصحاب فيما اذا كان الدليل ليا او لفظيا مجملا من جهة بيان الموضوع لعدم امكان احراز الموضوع ح و الى ما ذكرنا اشار بقوله: و لا يخفى ان النقص و عدمه

إيضاح الكفایة، ج ۶، ص: ۸۲

الشرعية، فما لم يكن هناك دلالة على أن النهي فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم، لا- محيص عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ، فيكون المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف، و إن لم يحرز بحسب العقل أو لم يساعده النقل، فيستصحب مثلا- ما [يثبت ثبت بالدليل للعنب إذا صار زيبيا، لبقاء الموضوع و اتحاد القضيتين عرفا، و لا يستصحب فيما لا اتحاد كذلك و إن كان هناك اتحاد عقلا، كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، فراجع ۱۷۴] [۱].

[۱]- بحث فعلی در مقام اثبات است نه ثبوت، یعنی: باید معین شود که کدام یک از سه معیار مذکور در باب استصحاب، حاکم است، آیا عرف، نسبت به اتحاد قضیتین حکم می‌کند یا عقل یا لسان دلیل؟

باید مشخص شود که دلیل استصحاب که در روایات، حرمت نقض یقین به شک است [۱۷۵] به چه نحو سوق داده شده یعنی: مراد از نقض، نقض «عند العقل» است یا «عند العرف» یا اینکه به لحاظ «لسان دلیل» است و هرچه در لسان دلیل، اخذ شده، همان موضوع است و مناط، بقاء او است.

«حق» این است که تمام خطابات شرعیه به طریق محاورات عرفیه است و شارع مقدس در محاورات شرعیه، سبک خاصی را رعایت نکرده بلکه روش او هم به نحو متعارف است پس الفاظ خطابات بر معنای عرفی، حمل می‌شود- البته تا وقتی قرینه‌ای برخلاف، قائم نشده- پس نهی شارع و «لا- تنقض» به چیزی متعلق است که عرفا نقض بر آن صدق نماید و در آن حجت است تا زمانی که قرینه‌ای بر خلافش قائم شود پس در آن جایی که عرفا موضوع، باقی هست که ثبوت حکم را بقاء آن و عدم ثبوت آن را ارتفاع و

نقض تعبیر نمایند، استصحاب، جاری هست و لا تنقض صادق می‌باشد گرچه عقلا و

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۳

به حسب لسان دلیل، موضوع، مشکوک باشد زیرا مناط صدق «لا تنقض»، عرفی است و فرض، این است که نقض صدق می‌نماید. و در موردی هم که عرفا بقا و ارتفاع، صدق ننماید و موضوع، واحد نباشد، استصحاب جاری نیست گرچه عقلا موضوع، واحد باشد، مانند استحباب و وجوب که در نظر عقل، استحباب، مرتبه ضعیفی از طلب است و وجوب، مرتبه قویه طلب می‌باشد و قوی و ضعیف در نظر عقل از جنس واحدند [۱۷۶].

خلاصه: معیار و مناط در بقا و وحدت موضوع، عرف است نه دقت عقلی و نه لسان دلیل شرعی.

تذکر: به ذهن کسی خطور نکند که در «ما نحن فیه» نسبت بین نظر عرف و عقل، عموم و خصوص مطلق است یعنی: ۱- در هر موردی عقل، حکم به اتحاد نماید، عرف هم به همان حکم می‌کند. ۲- و در بعضی از موارد، عقل حکم نمی‌کند ولی عرف حکم می‌نماید.

گاهی با مواردی مواجه می‌شویم که اگر به عقل رجوع نمائیم، حکم به اتحاد دو قضیه می‌نماید و می‌گویید استصحاب، جاری هست اما عرف در همان مورد یا موارد، قائل به تغایر است.

مثال: در استصحاب کلی قسم ثالث، امثله‌ای را ذکر کردیم از جمله، اینکه: فرضا یقین داریم، فلان شیء، واجب بوده و اکنون هم یقین به ارتفاع آن وجوب داریم لکن احتمال می‌دهیم در همان حال وجوب [۱۷۷]، استحباب هم بوده [۱۷۸]، در این صورت اگر به عقل

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۴

رجوع نمائیم او بین وجوب و استحباب، تغایری قائل نیست بلکه آن‌ها را دو مرتبه قوی و ضعیف از طلب می‌داند [۱۷۹] و یک حقیقت محسوب می‌کند اما اگر به عرف مراجعه نمائیم او وجوب و ندب را متغایر می‌داند [۱۸۰] و اختلافشان فقط به تفاوت رتبه نیست بلکه آن‌ها دو حقیقت متغایر هستند.

نتیجه: بین نظر عرف و عقل، عموم و خصوص من وجه است یعنی: در بعضی از موارد، عرف، حکم به اتحاد می‌نماید اما عقل، خیر! و در بعضی از موارد، مسئله برعکس است و گاهی هم هر دو، حکم به اتحاد قضیتین می‌نمایند مانند استصحاباتی که در موضوعات، جاری می‌شود شبیه استصحاب حیات زید که قضیتین عقلا و عرفا متحد هستند لکن ما گفتیم: ملاک، تشخیص، عرف است که شرحش بیان شد.

تذکر: «نگارنده» در پایان این بحث، توجه شما را به نکته یا نکاتی از صفحه ۲۹۷، کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم شیخ عبدالحسین رشتی جلب می‌نماید:

«و الحاصل ان المتبع فی بقاء الموضوع هو نظر العرف لا-العقل فانه لا معنى للرجوع الى العقل فی مفاهیم الالفاظ و فیما یتستفاد من دلیل الحکم من خطاب لا تنقض كما انه لا عبرة بظاهر الدلیل بعد ما كان المرتکز فی الاذهان بحسب مناسبات الحکم و الموضوع خلاف ما یقتضیه ظاهر الدلیل ابتداء فانه بعد الالتفات الى هذه المناسبات المرتکزة لم یبق للدلیل ظهور فی خلاف المرتکز فی الاذهان فلا وجه للمقابلة بین الدلیل و العرف فان مفاد الدلیل مرجعه الى ما یقتضیه العرف لان المرتکز العرفی یصیر قرینه صارفة لظاهر الدلیل فلو كان ظاهر الدلیل قیدیة العنوان و كانت المناسبة بین الحکم و الموضوع تقتضی عدم القیدیة فاللازم هو العمل علی طبق المناسبات لانها تكون بمنزلة القرینه المتصلة فلم یستقر للدلیل ظهور فی الخلاف و لذا جعل المصنف المقابلة بین الدلیل و العرف فیما اذا كانت الجهات و المناسبات بمثابة تصلح قرینه علی صرفه عما هو ظاهر فیه فتدبر، و مما

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۵

المقام الثانی: إنه لا- شبهة فی عدم جریان الاستصحاب مع الأمانة المعتبرة فی مورد، و إنما الکلام فی أنه للورود أو الحكومة أو التوفیق بین دلیل اعتبارها و خطابه.

و التحقیق أنه للورود، فإن رفع الید عن الیقین السابق بسبب أمانة معتبرة علی خلافه لیس من نقض الیقین بالشک بل بالیقین، و عدم رفع الید عنه مع الأمانة علی وفقه لیس لأجل أن لا یلازم [یلزم نقضه به، بل من جهة لزوم العمل بالحجة [۱].

یجب ان یعلم هو ان تفاوت اللحظات الثلاث لا یوجب تفاوتاً فی معنی النقض و لا یورث تعدداً فی مفهومه کی یختلف مفهومه اما بالاشتراک او بالحقیقة و المجاز بل هو علی معنی واحد بحيث یكون المعنی به مع احدى اللحظات بعینه مع الآخر منها و لا یسرى الیه التفاوت من ناحيتها فاندفع الاشکال المتوهم فی المقام من انه کیف یعتبر حکم العرف المبني علی المسامحة فی المقام مع ان المقرر فی مقامه عدم اعتباره فی غیر المقام كما فی موارد التحديدات من الکیل و الوزن و المساحة و نحوها و من ثم ذهب المحققون الی ان الاصل فی التحديد ان یكون حقیقاً لا عرفياً مسامحياً او مغالطياً او یكون بنحو الغفلة نعم یكون مرجعاً فی تشخیص المفاهیم و الظواهر و ذلك لما عرفت من ان اعتبار العرف هنا انما هو لاجل الاستظهار من الاخبار ان المراد من النهی عن النقض انما هو بلحاظ الموضوع العرفی فیکون رجوعاً فی تشخیص المراد من اللفظ الی فهم العرف و لا- ربط له بمسألة حکم العرف من باب المسامحة فی التطبيق و الصدق».

مقام دوم علت تقدم «اماره» بر «استصحاب» چیست؟

اشاره

[۱]- مسلماً «استصحاب» نمی تواند با «اماره» معارضه نماید [۱۸۱] بلکه اماره بر آن تقدم دارد لکن باید بررسی نمود که علت تقدم اماره بر استصحاب «ورود» است یا ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۶

«حکومت» یا اینکه «جمع بین دلیلین» اقتضا می کند که اماره بر استصحاب، مقدم باشد که اینک به بیان مسئله می پردازیم:

آیا علت تقدم اماره بر استصحاب، «ورود» است؟

مصنف قدس سره، علت تقدم اماره بر استصحاب را «ورود» می داند، معنای ورود هم این است که: دلیل وارد، موضوع دلیل ورود را از بین می برد و عنوان موضوعش را منتفی می نماید مثلاً در محل بحث اگر دلیلی بخواهد بر استصحاب «وارد» شود، باید عنوان نقض یقین به شک را از بین ببرد به نحوی که دیگر نقض یقین به شک تحقق نداشته باشد و در محل بحث اگر عنوان مذکور، محقق نباشد، دیگر دلیل استصحاب، نقشی ندارد چون دلیل استصحاب، نسبت به موضوع نقض یقین به شک، دارای حکم است نتیجتاً اگر دلیل وارد نگذاشت، نقض یقین به شک، محقق باشد، دیگر محلی برای دلیل استصحاب، باقی نمی ماند.

در «ما نحن فیه» وقتی دلیل اماره می گوید: بینه- یا خبر واحد ثقه- حجیت دارد، معنایش این است که با وجود و پشتوانه بینه، نقض یقین به شک تحقق ندارد، اما مصنف قدس سره علت آن را کاملاً مشخص نموده اند لکن ممکن است علتش این باشد که:

الف: ما نسبت به حجیت اماره و بینه، قاطع هستیم زیرا دلیل قطعی بر حجیت آن، قائم شده.

مثال: فرضاً اول صبح، فلان لباس قطعاً متنجس بوده و فعلاً در بقاء نجاستش مردد هستیم لکن بر طهارت لباس، بینه، قائم شده در این صورت چون بینه، پشتوانه و دلیل قطعی بر حجیت دارد اگر به استناد آن بگوئیم آن لباس، طاهر است، آیا نقض یقین به شک نموده ایم؟ خیر!

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۷

ب: ممکن است نظر مصنف به این مطلب باشد: مقصود از کلمه «یقین» که در دلیل استصحاب، اخذ شده «حجت» است نه یقین، کما اینکه سابقاً هم گفتیم یکی از مواردی که استصحاب، جاری می‌شود، آن موردی است که مستصحاب از طریق اماره، ثابت شده باشد نه اینکه نسبت به آن یقین داشته باشیم یعنی: اگر اماره، حکمی را اثبات نمود و ما در بقاء آن، مردد شدیم، بقاء حکم مذکور را استصحاب می‌نمائیم لذا از این مطلب استفاده می‌کنیم که «یقین» در «لا تنقض الیقین بالشک» موضوعیت ندارد بلکه مقصود از آن، حجت شرعیه است. یعنی: حجت شرعیه را بدون حجت شرعیه نقض ننمائید.

آیا اگر بینه‌ای قائم شد که آن لباس - که اول صبح، متنجس بوده - فعلاً ظاهر شده، در این صورت، حجت شرعیه اول صبح را به غیر حجت نقض کرده‌ایم یا با حجت شرعیه؟

مسئله با حجت شرعیه نقض نموده‌ایم و معنای «لا- تنقض» این است که نباید حجت را به غیر حجت نقض کنیم پس دلیل اعتبار اماره نمی‌گذارد عنوان نقض یقین به شک تحقق پیدا کند.

تذکر: آنچه را بیان کردیم در موردی بود که اماره با استصحاب، مخالف باشد و اینک به بیان فرض دیگر می‌پردازیم: یعنی باید ببینیم اگر مفاد اماره‌ای با استصحاب، موافق باشد، حکم مسئله چیست.

در فرض سؤال، مفاد اماره و استصحاب، متحد است اما در عین حال می‌گوئیم اماره بر استصحاب تقدم دارد. البته تقدمش چندان اثری ندارد مگر به لحاظ «مثبتات» آن زیرا در مباحث قبل بیان کردیم که مثبتات امارات، حجت است اما مثبتات استصحاب حجیت ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۸

لا یقال: نعم، هذا [۱۸۲] لو أخذ بدلیل الأماره فی مورد ۱۸۳، و لکنه لم لا یؤخذ بدلیله و یلزم الأخذ بدلیلها؟ [۱].

فإنه یقال: ذلک [۱۸۴] إنما هو لأجل أنه لا محذور فی الأخذ بدلیلها بخلاف الأخذ بدلیله، فإنه [۱۸۵] یستلزم تخصیص دلیلها بلا مخصص إلا علی وجه دائر، إذ التخصیص به [۱۸۶] یتوقف

سؤال: علت تقدم اماره بر استصحاب چیست؟

جواب [۱۸۷]: در عین حال که مفاد اماره و استصحاب، متحد است اما در هیچ کدامشان نقض یقین به شک، مطرح نیست، مثال قبل را چنین بیان می‌کنیم که: فلاذن لباس، اول صبح، متنجس بوده و فعلاً هم بینه بر نجاست داریم و حکم می‌کنیم که آن لباس، متنجس است لکن علتش این نیست که اگر حکم به نجاست نمائیم، نقض یقین به شک، لازم می‌آید و اخبار «لا تنقض» از آن نهی نموده بلکه علتش این است که «حجت» بر نجاست، قائم شده.

[۱]- اشکال: چه دلیل و اولویتی بر تقدم اماره - و بینه - بر استصحاب دارید که در مثال مذکور، علت حکم به نجاست را وجود حجت بر نجاست می‌دانید - ما نسبت به دلیل استصحاب، قائل به اولویت هستیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۸۹

علی اعتباره [۱۸۸] معها، و اعتباره کذلک [۱۸۹] یتوقف علی التخصیص به [۱۹۰] إذ لولا [۱۹۱] لا- مورد له معها [۱۹۲]، کما عرفت آنفاً [۱۹۳]. [۱].

[۱]- جواب: در محل بحث با دو دلیل - یعنی: دلیل حجیت اماره و دلیل حجیت استصحاب - مواجه هستیم و فرض کنید، نمی‌دانیم کدامیک از آن‌ها را باید اخذ نمائیم، در این صورت اگر دلیل حجیت اماره را اخذ کنیم، آن دلیل، مسأله نقض یقین به شک را

منتفی می‌کند و در حقیقت، تصرفی در دلیل استصحاب نمودیم بلکه موضوع دلیل استصحاب از بین رفته و ضربه‌ای به دلیل «لا تنقض» وارد نشده بلکه در موردی نسبت به دلیل «لا-تنقض» ضربه، وارد می‌شود که موضوعش باشد لکن حکمش نباشد، اما چنانچه در موردی- مانند محل بحث- موضوع نقض یقین به شک تحقق نداشته باشد، نقص و ضربه‌ای به دلیل استصحاب، وارد نمی‌شود.

نتیجه: اگر دلیل حجیت اماره را اخذ نمائیم اصلاً نقض یقین به شک تحقق ندارد- دلیل استصحاب در موارد نقض یقین به شک به قوت خودش باقی هست.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۰

اما اگر دلیل استصحاب را اخذ نمائیم باید در دلیل حجیت اماره، تخصیص قائل شویم زیرا دلیل استصحاب، موضوع دلیل اماره را منتفی نمی‌کند پس اگر با حفظ موضوع دلیل اماره بخواهید، دلیل استصحاب را اخذ نمائید، باید در دلیل حجیت اماره تصرف کنید و آن را تخصیص بزنید.

سؤال: آیا تخصیص مانعی دارد؟ به عبارت دیگر «تخصیص» مسأله‌ای نیست که مئونه زائده بخواهد- ما من عام الا و قد خص- پس می‌گوئیم دلیل حجیت اماره را تخصیص می‌زنیم.

جواب: تخصیص دلیل حجیت اماره به وسیله استصحاب، مستلزم «دور» است.

توضیح ذلک: اگر دلیل استصحاب، مخصص دلیل حجیت اماره باشد، متوقف بر این است که استصحاب با وجود اماره، معتبر باشد تا دلیل حجیت استصحاب، دلیل اماره را تخصیص بزند پس مخصصیت دلیل حجیت استصحاب، متوقف بر این است که استصحاب با وجود اماره، حجت و معتبر باشد اکنون به حجیتش توجه می‌کنیم، اگر بنا باشد، استصحاب با وجود اماره، حجیت و اعتبار داشته باشد ابتدا باید تخصیص بزند سپس اعتبار داشته باشد و الا اگر تخصیص نزند، دلیل اعتبار اصلاً موضوع دلیل استصحاب را منتفی می‌سازد پس اول باید عنوان مخصصیت باشد تا دلیل استصحاب بتواند استصحاب را در این مورد، حجت و معتبر بداند پس در حقیقت، مخصصیت دلیل حجیت استصحاب، متوقف بر اعتبار استصحاب- با وجود اماره- است و اعتبار استصحاب با وجود اماره هم بر مخصصیت، متوقف است پس مخصصیت، متوقف بر مخصصیت و به عبارت دیگر «اعتبار» متوقف بر «اعتبار» است.

اما در آن طرف، مسئله و مشکله‌ای نیست یعنی: شما دلیل اماره را اخذ کنید که در این صورت، موضوع دلیل «لا تنقض یقین بالشک» که نقض یقین به شک است، منتفی می‌شود لذا مجبوریم به دلیل اماره رجوع نمائیم و نمی‌توان دلیل استصحاب را اخذ نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۱

و اما حدیث الحکومه فلا اصل له أصلاً، فإنه لا نظر لدليلها إلى مدلول دليله إثباتاً و بما هو مدلول الدليل، و إن كان دالاً على إغائه معها ثبوتاً و واقعاً، لمنافاة لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها، كما أن قضية دليله إغائها كذلك، فإن كلا من الدليلين بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفة [۱۹۴]، هذا مع لزوم اعتباره [۱۹۵] معها في صورة الموافقة، و لا أظن أن يلتزم به القائل بالحكومة،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۲

فافهم فإن المقام لا يخلو من دقة [۱].

[۱]- بعضی ۱۹۶] گفته‌اند: علت تقدم اماره بر استصحاب، مسأله «حکومت» است.

مصنف قدس سره: «ما نحن فیه» محلی نیست که مسأله حکومت، مطرح شود زیرا:

۱- گاهی شما به مقام «ثبوت» عنایت دارید و درصددید، مشخص نمائید، مثلا آن لباس [۱۹۷] که فعلا درباره‌اش هم استصحاب، مطرح است و هم بینه، قائم شده، آیا متنجس است یا پاک، در فرض مذکور که به مقام واقع و ثبوت عنایت دارید، آن دو دلیل، با یکدیگر معارض و مخالفند زیرا مفاد استصحاب، این است که آن لباس، متنجس است اما بینه می‌گوید، پاک است پس از نظر مقام ثبوت، بین آن دو دلیل، کمال منافات هست. و هر کدام دیگری را طرد می‌نماید و حکمی را اثبات می‌کند که با دیگری مغایر است.

۲- اما اگر به مقام «اثبات» عنایت دارید، باید بدانید در باب حکومت، شرطی وجود دارد که باید ببینیم آن شرط در محل بحث تحقق دارد یا نه.

شرط مذکور، این است که: باید دلیل حاکم از نظر مقام دلالت، نسبت به دلیل محکوم، جنبه شارحیت و مفسریت داشته باشد مثلا یک دلیل می‌گوید: «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» و دلیل دیگر، چنین است: «لا شک لکثیر الشک»، اگر «شک» اثری نداشته باشد، اصلا «لا شک لکثیر الشک» لغو می‌شود پس حتما به دلیل محکوم نظارت دارد.

آیا در «ما نحن فیه» دلیل حجیت اماره و بینه، نسبت به دلیل استصحاب، عنوان شارحیت و مفسریت دارد؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۳

و اما التوفیق، فإن کان بما ذکرنا فنعلم الاتفاق، و إن کان بتخصیص دلیله بدلیلها فلا وجه له؛ لما عرفت من أنه لا یكون مع الأخذ به نقض یقین بشک، لا أنه غیر منهی عنه مع کونه من نقض یقین بالشک [۱].

دلیل حجیت اماره‌ای مانند خبر واحد فرضا مفهوم آیه نبأ- «إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا»- هست و فرض کنید مفهومش چنین است: «ان جاءکم عادل بنبأ فلا- تبینوا»، آیا آن مفهوم از نظر مقام دلالت، شارح و مفسر «لا- تنقض یقین بالشک» است؟ خیر! اصلا نمی‌توان بین آن دو دلیل، ارتباطی تصور نمود و هیچ شارحیتی مطرح نیست درحالی که گفتیم باید دلیل حاکم به نحوی باشد که اگر دلیل محکوم نباشد، اصلا زمینه‌ای برای دلیل حاکم، مطرح نیست زیرا عنوان شارحیت دارد.

آیا اگر مطلبی مجمل نباشد، عنوان توضیح، مفهوم می‌دارد؟ خیر!

در محل بحث، دلیل حجیت بینه یا خبر واحد، چه ارتباطی به دلیل «لا تنقض» دارد که اگر فرضا «لا تنقض» مطلب کذب بود باید مفهوم آیه نبأ هم کذب باشد؟ آیا باید گفت زمینه‌ای برای مفهوم آیه نبأ وجود ندارد؟ خیر! لذا می‌گوئیم عنوان حکومت که متوقف بر نظارت، شرح و تفسیر است در دلیل حجیت اماره، نسبت به استصحاب اصلا تصور نمی‌شود پس مسأله حکومت هم مردود است.

آیا مقتضای جمع بین ادله، تقدم اماره بر استصحاب است؟

[۱]- طریق سومی که در محل بحث، مطرح می‌باشد، جمع بین دلیل استصحاب و دلیل اماره است یعنی: جمع بین آن دو، اقتضا می‌نماید که دلیل اماره را بر دلیل استصحاب مقدم نمائیم.

مصنف قدس سره: اگر جمع بین دلیلین به همان مسأله «ورود»- که ما بیان کردیم- رجوع کند، مورد قبول ما هم هست- فنعلم الاتفاق- اما اگر مقصود از آن جمع، این است که بخواهند دلیل اماره را مخصص دلیل استصحاب قرار دهند، مورد قبول ما نیست

زیرا

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۴

خاتمه

لا بأس ببيان النسبة بين الاستصحاب و سائر الأصول العملية، و بیان التعارض بين الاستصحابين. اما الأول: فالنسبة بينه و بينها هي بعينها النسبة بين الأماره و بينه، فيقدم عليها و لا مورد معه لها [۱۹۸] للزوم محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس [۱۹۹] و عدم محذور فيه أصلاً [۲۰۰]، هذا في النقلية منها.

نمی‌توان دلیل اماره را مخصص دلیل استصحاب قرارداد و علتش این است که: دلیل اماره، موضوع «لا تنقض» را منتفی می‌نماید درحالی که اگر دلیلی بخواهد مخصص باشد باید با حفظ موضوع حکم کند یعنی بگوید: زید درعین حال که عالم است «لا تکرمه»، و الا نمی‌تواند عنوان مخصص پیدا کند پس اگر دلیل اماره بخواهد مخصص باشد باید نقض یقین به شک باشد اما حرمت نداشته باشد درحالی که از بیان ما مشخص شد که اصلاً با وجود اماره، نقض یقین به شک، مطرح نیست تا تخصیصی در دلیل استصحاب، واقع شود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۵

و اما العقلية فلا يكاد يشتهه وجه تقديمه عليها، بدهاء عدم الموضوع معه لها، ضرورة أنه إتمام حجة و بيان و مؤمن من العقوبة و به الأمان، و لا شبهة في أن الترجيح به عقلاً صحيح [۱].

خلاصه: علت تقدم اماره [۲۰۱]، مسأله «ورود» است.

خاتمه: نسبت بین استصحاب و اصول عملیه و تعارض بین استصحابین

اشاره

[۱] - مصنف قدس سره تحت عنوان «خاتمه» به بیان دو امر پرداخته‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه «وارد» است؟

سؤال: اگر استصحاب با سائر اصول عملیه، معارضه نماید، حکمش چیست؟ آیا استصحاب بر آنها مقدم است یا بالعکس یا اینکه هر دو در عرض یکدیگرند؟

جواب: مسلماً استصحاب بر برائت، مقدم است.

اما در برائت عقلی - و قاعده قبح عقاب بلا بیان - فرضاً شما مردد هستید که آیا در زمان غیبت، نماز جمعه، واجب است یا نه، اولین مسأله‌ای که مطرح می‌شود، این است که: چرا به برائت و قاعده قبح عقاب بلا بیان تمسک نمی‌کنید، می‌گوئیم قاعده مذکور در مواردی جاری می‌شود که «بیان» مطرح نباشد و در محل بحث، دلیل استصحاب - و «لا تنقض» - یک دلیل شرعی و حاکم به حرمت نقض یقین به شک است پس استصحاب و جوب جریان پیدا می‌کند مخصوصاً با توجه به اینکه قبلاً بیان کردیم: معنای جریان استصحاب در احکام، جعل حکم مماثل است پس استصحاب، جعل و جوب می‌نماید.

سؤال: آیا وجوبی که به استناد دلیل استصحاب، جعل شده «بیان» بر حکم نیست؟

آری! پس مسلماً قاعده قبح عقاب بلا بیان «مورود» دلیل استصحاب است.

اما در براءت نقلی: مستند براءت نقلی، حدیثی رفع [۲۰۲] و دلیل استصحاب «لا تنقض» می‌باشد، سؤال ما این است که چرا استصحاب بر براءت نقلی، مقدم است؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۶

نکته‌اش این است که استصحاب، مانع تحقق عنوان «ما لا یعلمون» می‌شود زیرا استصحاب، حکم مماثل، جعل می‌نماید و می‌گوید نماز جمعه، واجب است پس شما نسبت به وجوب نماز جمعه، عالم هستید منتها نه به وجوب واقعی بلکه از طریق جعل حکم مماثل، متوجه می‌شوید که فعلاً نماز جمعه، واجب است و هنگامی که وجوب صلات جمعه به استناد «لا تنقض» برای شما مشخص شد دیگر «رفع ما لا یعلمون» نمی‌تواند، جریان پیدا کند زیرا موضوع آن «ما لا یعلمون» است و «لا تنقض» موضوعش را منتفی می‌کند و چنانچه بخواهید «رفع ما لا یعلمون» را مخصص «لا تنقض» قرار دهید، همان «دوری» که در مخصصیت دلیل استصحاب، نسبت به دلیل اماره بیان کردیم در محل بحث هم مطرح است چون اگر بنا باشد «رفع ما لا یعلمون» مخصص باشد، متوقف بر این است که براءت نقلی با استصحاب، معتبر باشد، اعتبارش هم متوقف بر مخصصیت و مستلزم دور است - به خلاف «لا تنقض الیقین بالشک».

اما علت تقدم استصحاب بر اصالت التخییر عقلی: اصل مذکور در دوران بین محذورین جاری می‌شود و اتفاقاً مثال قبل، یعنی: صلات جمعه را می‌توان در «ما نحن فیه» ذکر نمود که:

بعضی از فقها فرضاً یا احتمالاً یا از نظر فتوا قائل به حرمت نماز جمعه - در عصر غیبت - شده‌اند و فرض نمائید، فردی مردد است که آیا نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است [۲۰۳] یا اینکه حرام می‌باشد [۲۰۴].

در فرض مذکور ابتداء امر، بین دو محذور، دائر است و در دوران بین محذورین، اصالت التخییر، جاری می‌شود لکن باید توجه داشت که اصل مذکور در موردی جاری می‌شود که احد طرفین مرجح نداشته باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۷

و اما الثانی: فالتعارض بین الاستصحابین، إن كان لعدم إمكان العمل بهما بدون علم بانتقاض الحال السابقه فی أحدهما، کاستصحاب وجوب [۲۰۵] امرین حدث بینهما التضاد فی زمان الاستصحاب، فهو من باب تراحم [۲۰۶] الواجبین [۱].

سؤال: آیا استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه به استناد «لا تنقض» صلاحیت مرجحیت ندارد به عبارت دیگر آیا می‌توان گفت امر، بین دو محذور، دائر است و هیچ‌گونه مرجحی هم مطرح نیست لذا اصالت التخییر عقلی، جاری می‌شود؟
جواب: خیر! مسلماً استصحاب بقاء وجوب نماز جمعه، مسئله را از عدم ترجیح، خارج و حکم می‌نماید، مرجح وجود دارد، و آن، مقتضای استصحاب وجوب است.

۲- تراحم استصحابین

اشاره

[۱]- سؤال: اگر دو استصحاب با یکدیگر متعارض شدند، حکمش چیست؟

قبل از بیان پاسخ مسئله باید مشخص نمائیم که علت تعارض چیست؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۸

دو علت برای تعارض استصحابین، مطرح است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- گاهی علم به کذب یکی از دو استصحاب نداریم به عبارت دیگر: علم به انتقاض حالت سابقه، مطرح نیست [۲۰۷] بلکه منشأ تعارض، چنین است:

فرض کنید دو شیء سابقا واجب بود و تضادی هم بین آنها محقق نبود و ما هر دو را خارجا اتیان نمودیم لکن «فعلا» که می‌خواهیم وجوب هر دو را استصحاب و به «لا- تنقض» تمسک نمائیم، بین آن دو به علت ضیق وقت یا به علل دیگر- مانند عدم قدرت بر اتیان هر دو [۲۰۸]- تضاد، محقق شده یعنی در زمان استصحاب، بین آن دو، تضاد، محقق شده [۲۰۹] و اگر بخواهیم دو استصحاب وجوب جاری نمائیم، نتیجه‌اش این می‌شود که دو شیء متضاد، نسبت به ما واجب باشد.

اکنون که علت و خصوصیات مسئله را مشخص نمودیم به پاسخ سؤال می‌پردازیم:

هر دو استصحاب را جاری نمائید و بگوئید آن دو شیء، واجب است منتها چون مسأله تراحم بین واجبین- مانند مسأله صلوات و ازاله نجاست از مسجد [۲۱۰]- مطرح است، اهم را اخذ نمائید و اگر اهم، وجود نداشت، نوبت به تخییر بین واجبین متراحمین می‌رسد.

لکن باید توجه داشت که در محل بحث، وجوب واجبین به وسیله استصحاب، ثابت شده ولی در سائر موارد، واجبین متراحمین با دلیل، ثابت می‌شد.

خلاصه: اگر منشأ تعارض دو استصحاب، تضاد حادث بین متعلقین و موضوعین باشد، هر دو استصحاب، جاری و مسأله تراحم، مطرح می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۹۹

و إن كان مع العلم بانتفاض الحالة السابقه في أحدهما، فتارة يكون المستصحب في أحدهما من الآثار الشرعيه للمستصحب [المستصحب الآخر، فيكون الشك فيه مسيبا عن الشك فيه، كالشك في نجاسة الثوب المغسول بماء مشكوك الطهارة و قد كان طاهرا، و أخرى لا يكون كذلك.

فان كان أحدهما أثرا لآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب في طرف السبب، فإن الاستصحاب في طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب، و جواز نقض اليقين بالشك في طرف السبب بعدم ترتيب أثره الشرعي، فإن من آثار طهارة الماء طهارة الثوب المغسول به و رفع نجاسته، فاستصحاب نجاسة الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين [اليقين بنجاسة الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، و هو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته [۲۱۱].

و بالجملة فكل من السبب و المسبب و إن كان موردا للاستصحاب، إلا أن الاستصحاب في الأول بلا محذور، بخلافه في الثاني ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال، فاللازم الأخذ بالاستصحاب السببي [۱].

اصل سببی و مسببی

[۱]- ۲: گاهی منشأ تعارض استصحابین، این است که علم اجمالی به کذب «احدهما» داریم [۲۱۲] به عبارت دیگر: علم اجمالی به انتقاض حالت سابقه در

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۰

«احد الاستصحابین» داریم لذا با آن علم اجمالی نمی‌توان گفت هر دو استصحاب، صحیح و می‌توان طبق آن‌ها عمل نمود بلکه

مسأله تعارض، مطرح است و مرجحی هم نداریم.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: مسئله، دارای دو صورت است:

الف: گاهی یکی از استصحابین، نسبت به دیگری سببیت دارد یعنی: شک در «احدهما» مسبب از شک در استصحاب دیگر است ضمناً «سببیت و مسببیت» آن، «شرعیه» [۲۱۳] است در حقیقت، یکی از استصحابین از آثار شرعیه استصحاب دیگر است و ما علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین» داریم.

مثال: فرضاً فلان لباس قطعاً متنجس بوده و شما آن را با آبی غسل نموده‌اید که حالت سابقه طهارت داشته لکن آن آب در زمان غسل، مشکوک الطهاره بوده و در نتیجه، شما فعلاً مردد هستید، آن لباسی را که با آب مشکوک الطهاره، غسل نموده‌اید، طاهر شده یا نه یعنی: اگر طهارت آن آب، باقی مانده باشد، لباس متنجس شما هم تطهیر شده اما اگر طهارت آن آب- در هنگام تطهیر- زائل شده، لباس متنجس شما هم تطهیر نشده و تنجسش زائل نگشته است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۱

در فرض مذکور «ابتداء» با دو استصحاب به این نحو، مواجه هستیم:

۱- استصحابی، نسبت به آب، جاری می‌شود و می‌گوید چون آن آب سابقاً طاهر بوده و در زمان غسل لباس، شک در بقاء طهارتش دارید، بقاء طهارت آب، استصحاب می‌شود.

۲- یک استصحاب هم «ابتداء» نسبت به لباس جریان پیدا می‌کند و می‌گوید آن لباس، قبل از تطهیر به وسیله آن آب قطعاً متنجس بوده و بعد از غسل، مردد هستیم که آیا تنجسش زائل شده یا نه لذا استصحاب بقاء تنجس لباس، جریان پیدا می‌کند پس ابتداء نسبت به هریک از آب و لباس، یک استصحاب جریان دارد و شک در نجاست لباس، مسبب از شک در بقاء طهارت آب است، منشأ شک در بقاء نجاست لباس، این است که نمی‌دانید آیا آن آب، در حال تطهیر و غسل، طاهر بوده یا نه پس شک در طهارت آب، جنبه سببی و شک در نجاست لباس، جنبه مسببی دارد و «سببیت و مسببیت» هم شرعیه هست یعنی: شارع مقدس می‌گوید: اگر لباس متنجسی با آب طاهر، تطهیر شد، در طهارت تأثیر می‌کند به عبارت دیگر: وقتی شارع می‌گوید «هذا الماء طاهر»، یعنی آثار شرعیه طهارت را بر آن مترتب کن و یکی از آثار شرعیه طهارت آن آب، این است که اگر لباس متنجسی با آن تطهیر شود «یصیر طاهراً» پس طهارت لباس متنجس هم از آثار شرعیه طهارت آب است و شارع، حکم به ترتب آن اثر نموده.

جمع‌بندی: در فرض مسئله «ابتداء» با دو استصحاب، مواجه هستیم که با یکدیگر متعارضند زیرا یقین داریم بین آن دو، جمع نمی‌شود که هم آب، طاهر و هم لباس، متنجس باشد بلکه یا باید آب، طاهر نباشد یا باید نجاست لباس، زائل شده باشد، امکان ندارد هم آب، طاهر و هم نجاست لباس، باقی باشد پس علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین» داریم درحالی که نسبت «احد الاستصحابین» به دیگری، نسبت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۲

مسبب به سبب است.

تذکر: قبل از تصویر فرض دوم [۲۱۴] مسئله، حکم فرض اول را که اخیراً توضیح دادیم، بیان می‌کنیم:

در فرض مذکور، استصحاب در سبب، جاری می‌شود نه مسبب زیرا اگر استصحاب در جانب سبب، جاری شد و فرضاً شارع مقدس فرمود: «هذا الماء طاهر» و اثر طهارت، این بود که آن لباس مغسول، نجاستش زائل شده، با جریان استصحاب طهارت، شما تردیدی در زوال نجاست لباس ندارید و نسبت به لباس، مسأله نقض یقین به شک، مطرح نیست، شارع فرموده: «هذا الماء طاهر» و شما هم لباس متنجس را با آب طاهر شرعی تطهیر کرده‌اید پس با جریان استصحاب در ناحیه سبب، نسبت به مسبب «موضوع» باقی نمی‌ماند

و نقض یقین به شک تحقق ندارد و آن عنوانی که در ادله «لا تنقض» ذکر شده، منتفی می‌شود، در حقیقت با جریان استصحاب در سبب، نقضی به دلیل استصحاب، وارد نشده، دلیل استصحاب می‌گوید شما «نقض یقین بالشک» ترتیب دهید، اما در محل بحث با جریان استصحاب درباره سبب، نسبت به مسبب، نقض یقین به شک «موضوعاً» محقق نیست تا ضربه‌ای به دلیل استصحاب، وارد شود.

به خلاف اینکه مطلب را عکس نمائید یعنی: اگر شما استصحاب را درباره لباس جاری نمودید و گفتید فعلاً آن لباس، متنجس است، سؤال ما این است که مسأله طهارت آب، چه شد- لازمه تنجس لباس، این نیست که آب هم متنجس باشد به عبارت واضح‌تر در طرف دیگر مسئله، سببیت و مسببیت، مطرح نیست- آیا نسبت به آن، استصحاب جاری می‌نمائید یا نه، اگر استصحاب را نسبت به آب هم جاری کنید، می‌گوئیم: علم اجمالی به کذب یکی از آن دو استصحاب داریم، اگر بخواهید، استصحاب جاری نمائید
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۳

در دلیل «لا- تنقض» تصرف نمودید زیرا نسبت به آب، نقض یقین به شک، مطرح است و عنوان استصحاب تحقق دارد یعنی: در عین حال که موضوع استصحاب، محقق است شما می‌خواهید از حکمش که عبارت از حرمت نقض یقین به شک است، صرف نظر نمائید «و هذا تخصیص».

خلاصه: اگر استصحاب در ناحیه مسبب، جاری شود، لازمه‌اش این است که در دلیل استصحاب، تخصیص تحقق پیدا کند و مسئله به همین جا ختم می‌شود و لزومی ندارد آن را ادامه دهیم زیرا اگر استصحاب در سبب، جاری شود، مستلزم تخصیص نیست اما اگر استصحاب را در ناحیه مسبب جاری نمائیم، مستلزم تخصیص است- امر، دائر بین تخصیص و عدم تخصیص است و عدم التخصیص تقدم دارد «هذا أولاً».

«ثانیاً»: تخصیص، مستلزم محال است زیرا: اگر بنا باشد، استصحاب در مسبب، جاری شود و دلیل «لا تنقض» را نسبت به سبب تخصیص بزند، متوقف بر این است که استصحاب مسببی- در عین حال که استصحاب سببی مطرح است- اعتبار داشته باشد و الا اگر معتبر نباشد، نمی‌توانید به واسطه شک مسببی و استصحاب مسببی، تخصیصی بر «لا تنقض» وارد نمائید و اگر بخواهد، معتبر باشد، اعتبارش بر مخصصیتش متوقف است پس همان «دوری» که قبلاً [۲۱۵] تحقق پیدا می‌کرد در محل بحث هم محقق می‌شود مضافاً بر اینکه گفتیم: نیازی به مطرح کردن مسأله «دور» نیست چون اگر امر، بین تخصیص و عدم تخصیص، دائر شد، «عدم التخصیص» مقدم است.

خلاصه: در فرض مسئله، مسلماً و بلا اشکال، استصحاب در شک سببی، جاری می‌شود نه مسببی [۲۱۶].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۴

نعم لو لم یجر هذا الاستصحاب [۲۱۷] بوجه [۲۱۸] لکان الاستصحاب المسببی جارياً، فإنه لا محذور فیه حیث مع وجود أركانها و عموم خطابه [۲۱۹] [۱].

[۱]- اگر در یک مورد به علتی استصحاب نتوانست در شک سببی جریان پیدا کند [۲۲۰] در این صورت، استصحاب در شک مسببی، جاری می‌شود بدون اینکه مانعی وجود داشته باشد.

تذکر: مصنف قدس سره در پایان این عبارت کتاب:- «و بالجمله: فکل من السبب و المسبب و ان کان مورداً للاستصحاب الا ان الاستصحاب فی الاول بلا- محذور، بخلافه فی الثانی ففیه محذور التخصیص بلا وجه الا بنحو محال فاللازم الاخذ بالاستصحاب السببی»- تعلیقه‌ای دارند که آن را همراه با نکته‌ای از کتاب شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۵

عبد الحسين رشتي نقل مي نمائيم:

و علق في الهامش هنا ما هذا لفظه: «و سر ذلك ان رفع اليد عن اليقين في مورد السبب يكون فردا لخطاب لا تنقض اليقين و نقضا لليقين بالشك مطلقا بلا شك بخلاف رفع اليد عن اليقين في مورد المسبب فانه انما يكون فردا له اذا لم يكن حكم حرمة النقص يعم النقص في مورد السبب و الا لم يكن بفرد له اذح يكون من نقض اليقين باليقين ضرورة انه يكون رفع اليد من نجاسة الثوب المغسول بماء محكوم بالطهارة شرعا باستصحاب طهارته لليقين بان كل ثوب نجس يغسل بماء كذلك يصير طاهرا شرعا و بالجملة من الواضح لمن له ادنى تأمل ان اللازم في كل مقام كان للعام فرد مطلق و فرد كان فرديته معلقة على شمول حكمه لذلك الفرد المطلق كما في المقام كما لو كان هناك امان كان لاحدهما فرد مطلق و للآخر فرد كان فرديته معلقة على عدم شمول حكم ذلك العام لفرد المطلق كما هو الحال في الطرق في مورد الاستصحاب هو الالتزام بشمول حكم العام لفرد المطلق حيث لا مخصص له و معه لا يكون فرد آخر يعمه او لا- يعمه و لا- مجال لان يلتزم بعدم شمول حكم العام للفرد المطلق ليشمل حكمه لهذا الفرد فانه يستلزم التخصيص بلا وجه او بوجه دائر كما لا يخفى على ذوى البصائر انتهى» [منه قدس سره .

و بالتأمل في هذا التعليق يندفع ما قد يقال من انا و ان سلمنا ان ابقاء الشك السببي تحت عموم قوله لا تنقض الخ يوجب خروج الشك السببي منه دون العكس الا انه يتوقف على قيام دليل على ابقاء الشك السببي او لا يصير خروج المسببي بالدليل لكنه لا دليل عليه لان نسبة العام في الشمول لا فراده نسبة واحدة و ان لزم من شموله لبعضها خروج البعض الآخر نظير الظن المانع و الممنوع حيث ان دخول الظن المانع تحت دليل الانسداد و ان منع دخول الممنوع منه فيه لانه موضوع الدليل المذكور كل ظن لم يقم دليل على عدم اعتباره و بعد دخول الظن المانع تحته يصير الظن الممنوع من الظنون التي قام الدليل على عدم اعتبارها الا انه فرع دخوله تحته قبله و لا دليل عليه فيتزاحمان من حيث

إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ١٠٦

و إن لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر، فالأظهر جريانها فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالا، لوجود المقتضى إثباتا و فقد المانع عقلا.

اما وجود المقتضى، فلاطلاق الخطاب و شموله للاستصحاب في أطراف المعلوم بالإجمال، فإن قوله عليه السلام في ذيل بعض أخبار الباب: (و لكن تنقض اليقين باليقين) لو سلم أنه يمنع عن شمول قوله عليه السلام في صدره: (لا- تنقض اليقين بالشك) لليقين و الشك في أطرافه، للزوم المناقضة في مدلوله، ضرورة المناقضة بين السلب الكلي و الإيجاب الجزئي، إلا أنه لا يمنع عن عموم النهي في سائر الأخبار مما ليس فيه الدليل، و شموله لما في أطرافه، فإن إجمال ذاك الخطاب لذلك لا يكاد يسرى إلى غيره مما ليس فيه ذلك [٢٢١]. و اما فقد المانع، فلأجل أن جريان الاستصحاب في الأطراف لا يوجب

الاندراج تحته و وجه الدفع واضح حيث ان الشك السببي من افراد حرمة نقض اليقين بالشك مطلقا سواء قلنا بخروجه من هذا الحكم بدخول الشك المسببي فيه ام لا و اما الشك المسبب فصيورته فردا يتوقف على خروج الشك السببي من حكمه فلا يعقل ادخال الشك المسببي في موضوع الحكم باخراج الشك السببي منه لانه بعد فرض كون السببي من جملة افراده لا يجوز صرف اليد عن شموله له الا بعد ادخال الاول في موضوع الحكم و الفرض ان دخوله فيه فرع خروج الثاني منه و هو «دور» ظاهر [٢٢٢].

إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ١٠٧

إلا المخالفة للترامية، و هو ليس بمحذور لا شرعا و لا عقلا [٢٢٣] [١].

[۱]- ب: گاهی با دو استصحاب، مواجه هستیم که علم اجمالی به کذب احدهما داریم و مسأله سببیت و مسببیت هم مطرح نیست مانند استصحاباتی که در اطراف علم اجمالی جریان پیدا می‌کند.

مثال [۲۲۴]: دو ظرف آب- الف و ب- داریم و علم اجمالی پیدا کردیم که احدهما به صورت غیر معین با نجاست ملاقات کرده است، در فرض مذکور، وقتی به هر کدام از آن دو ظرف توجه می‌نمائیم، می‌بینیم درباره آن‌ها استصحاب طهارت، جریان پیدا می‌کند.

به ظرف «الف» نظر می‌افکنیم، می‌گوئیم: این ظرف «کان طاهرا قطعا» لکن اکنون مردد هستیم که آیا طهارتش به واسطه ملاقات با نجاست، زائل شده یا نه زیرا نمی‌دانیم آیا نجاست با ظرف «الف» ملاقات کرده یا نه لذا «ابتداء» استصحاب طهارت در آن، جاری می‌شود.

به ظرف «ب» نظر می‌کنیم، می‌گوئیم: «ابتداء» استصحاب طهارت در آن هم جریان دارد و مسأله سببیت و مسببیت هم مطرح نیست بلکه هر دو ظرف در عرض یکدیگرند بدون اینکه تقدم و تأخری، مطرح باشد لکن علم اجمالی به کذب «احد الاستصحابین» ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۸

داریم چون اگر کسی به وسیله دو استصحاب بگوید هر دو انا، طاهر است، می‌گوئیم: علم اجمالی داریم که احدهما با نجاست ملاقات کرده لذا نمی‌توان گفت هر دو ظرف، محکوم به طهارت است پس می‌گوئیم بین دو استصحاب، تعارض است.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟ آیا هر دو استصحاب جریان پیدا می‌کند یا نه؟

جواب: در مسئله، دو مبنا- یکی مربوط به شیخ اعظم قدس سره و دیگری مربوط به مرحوم آقای آخوند قدس سره- مطرح است و مسئله، اختصاصی به استصحاب ندارد بلکه به صورت کلی است که:

چرا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی‌شود به عبارت دیگر: چرا در اطراف علم اجمالی نمی‌توان به استصحاب، برائت یا قاعده طهارت تمسک نمود، آیا در مثال مذکور، نسبت به هریک از آن دو ظرف- تک تک آن‌ها- شک در طهارت نداریم؟ آری! لذا می‌گوئیم چرا قاعده طهارت جریان پیدا نمی‌کند و منشأش چیست.

آیا اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری می‌شود یا نه؟

مبنای مصنف قدس سره: به نظر ایشان باید ملاک و میزان را چنین قرار داد که: اگر جریان اصل عملی در اطراف علم اجمالی، مستلزم مخالفت قطعی عملیه با یک تکلیف منجز معلوم شود، در این صورت، اصل عملی جریان پیدا نمی‌کند و علتش هم این است که مخالفت قطعی با یک تکلیف منجز معلوم «عقلا- و شرعا» دارای محذور است پس در هر موردی که جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، مستلزم چنان تالی فاسدی باشد، جریان پیدا نمی‌کند لکن چنین نیست که همیشه جریان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، مستلزم چنان تالی فاسدی باشد که اینک به ذکر دو مثال می‌پردازیم:

الف: در همان مثال قبل که دو ظرف آب به نام الف و ب داشتیم که هر دو سابقا معلوم الطهاره بوده‌اند لکن فعلا علم اجمالی به نجاست احدهما پیدا شده، لازمه اجرای

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۰۹

دو استصحاب طهارت، نسبت به آن دو ظرف، این است که با تکلیف منجز معلوم «اجتنب عن النجس» مخالفت قطعی عملیه شود پس اگر بخواهیم با هر دو ظرف، معامله طهارت نمائیم، مستلزم چنان تالی فاسدی هست.

ب: مثال قبل را به این نحو، عکس می‌نمائیم که: فرض کنید دو ظرف آب داریم که هر دو سابقا معلوم النجاسة بوده‌اند لکن فعلا

علم اجمالی، حاصل شده که «احدهما» تطهیر شده، در فرض مذکور اگر نسبت به آن دو ظرف، دو استصحاب نجاست جاری نمائید با کدام تکلیف معلوم منجز، مخالفت قطعیه عملیه شده؟ با هیچ تکلیفی مخالفت نشده بلکه اجرای دو استصحاب نجاست، قریب به احتیاط و دال بر شدت احتیاط است چون مفاد استصحاب، این است که باید از هر دو ظرف اجتناب نمود. خلاصه: خلاصه به نظر مصنف قدس سره ملاک و میزان، همان مسأله مخالفت قطعیه عملیه با تکلیف معلوم «بالاجمال» است لذا شما توجه نمودید که در مثال «الف» استصحابین، جریان پیدا نمی‌کند لکن در مثال «ب» جاری می‌شود چون تالی فاسدی ندارد.

نقد و بررسی کلام [۲۲۵] شیخ اعظم قدس سره

مبنای شیخ اعظم قدس سره: به نظر ایشان اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی‌شود زیرا جریانش مستلزم تناقض در ادله اصول است.

توضیح ذلک: در دلیل استصحاب، دو جمله ذکر شده:

۱- «لا تنقض الیقین بالشک». ۲- «لکن تنقضه بیقین آخر»، یعنی همان‌طور که از نقض یقین به شک نهی می‌کند، می‌گوید «انقضه بیقین آخر» پس در واقع با دو تکلیف، مواجه هستیم یکی حرمت نقض یقین به شک و دیگری وجوب نقض یقین به یقین.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۰

به نظر شیخ اعظم قدس سره در همان مثال اول- الف- که می‌خواهید دو استصحاب طهارت جاری نمائید از یک طرف «لا تنقض الیقین بالشک» را رعایت کردید اما از طرف دیگر با جمله «انقضه بیقین آخر» چه می‌کنید؟ شما که علم اجمالی به نقض یکی از آن دو حالت سابقه دارید، در حقیقت، یقین به نقض حالت سابقه دارید منتها یقین اجمالی، نه تفصیلی پس «اصل الیقین» به قوت خود، محفوظ است.

از یک طرف «لا تنقض» می‌گوید: هر دو استصحاب، جاری هست از طرف دیگر «انقضه بیقین آخر» می‌گوید نباید نقض یقین به شک نمائید، پس در فرض مذکور چه باید کرد؟

اگر بخواهیم در اطراف علم اجمالی، استصحاب جاری نمائیم، لازمه‌اش صرف نظر کردن از «انقضه بیقین آخر» است پس راه حلش این است که بگوئیم اصول عملیه در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود و ادله اصول، ارتباطی به اطراف علم اجمالی ندارد.

مبنای شیخ اعظم قدس سره همان است که بیان کردیم و فرقی هم ندارد که مخالفت قطعیه عملیه، محقق بشود یا نشود یعنی: جریان استصحاب در هر دو فرض مذکور، مستلزم تناقض در ادله استصحاب است لذا می‌گوئیم: اصول عملیه در اطراف علم اجمالی، جاری نمی‌شود [۲۲۶].

سؤال: آیا مبنای مذکور، صحیح است یا نه؟

جواب: اشکال مصنف قدس سره به مبنای شیخ اعظم قدس سره این است که:

در تمام ادله استصحاب، جمله دوم- یعنی: «تنقضه بیقین آخر»- ذکر نشده بلکه در بعضی از آن‌ها مذکور است و در بسیاری از ادله فقط همان جمله اول- یعنی: «لا تنقض الیقین بالشک»- ذکر شده و نتیجه‌اش این است که اگر آن روایتی که واجد هر دو جمله

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۱

و منه [۲۲۷] قد انقدح عدم جریانه فی اطراف العلم بالتکلیف فعلا أصلا و لو فی بعضها، لوجوب الموافقة القطعیة له عقلا، ففی جریانه لا محالة یكون محذور المخالفة القطعیة أو الاحتمالیة، كما لا یخفی [۱].

است به علت تناقض- در صدر و ذیل- نتواند شامل اطراف علم اجمالی شود، چه مانعی دارد، روایتی شامل اطراف علم اجمالی

شود که واجد جمله اول است.

به عبارت دیگر: روایتی که واجد هر دو جمله است، حجیت استصحاب را در اطراف علم اجمالی، نفی نمی‌کند بلکه فقط به علت تناقض نمی‌تواند شامل اطراف علم اجمالی شود، در این صورت می‌گوئیم روایتی که جمله دوم در آن ذکر نشده و تناقض در آن تحقق پیدا نمی‌کند چرا شامل اطراف علم اجمالی نشود.

خلاصه: اشکال ما به مبنای شیخ اعظم قدس سره این است که اگر جمله دوم در تمام روایات بود و حتی یک روایت نداشتیم که خالی از جمله دوم باشد، حق با شیخ اعظم قدس سره بود لکن ما مشاهده می‌کنیم که در بسیاری از روایات باب اصلا جمله دوم ذکر نشده لذا به چه دلیل بگوئیم آن روایات، شامل اطراف علم اجمالی نمی‌شود؟

نتیجه: طبق مبنای مصنف قدس سره علت عدم جریان استصحاب- و سائر اصول عملیه- در اطراف علم اجمالی فقط مسأله محذور مخالفت قطعیه عملیه با تکلیف معلوم «بالاجمال» است «لا غیر».

[۱]- تذکر: مصنف قدس سره قائل به توسعه‌ای هستند که در اول بحث «اشتغال» هم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۲

متذکر شدیم که: گاهی تکلیف معلوم منجز «من جمیع الجهات» فعلیت دارد به نحوی که نه تنها مخالفت قطعیه اش حرام است بلکه حتی مخالفت احتمالی هم با آن حرام می‌باشد یعنی حتماً باید با آن تکلیف، موافقت قطعیه نمود.

نتیجه چنان فرضی، این است که در اطراف علم اجمالی نه تنها «استصحابین» جاری نیست بلکه اگر یکی از آن دو استصحاب هم مانعی داشته باشد، استصحاب دیگر هم جریان پیدا نمی‌کند زیرا اگر استصحاب دیگر جاری شود، مخالفت احتمالی محقق می‌شود و فرض ما این بود که آن تکلیف معلوم، «من جمیع الجهات» فعلیت دارد به نحوی که حتی مولا- راضی نیست با آن، مخالفت احتمالی نمود.

خلاصه: گاهی در اطراف علم اجمالی حتی یک اصل عملی هم نمی‌تواند جریان پیدا کند گرچه به معارض هم مبتلا نباشد. تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در شرح کفایه الاصول خود بعد از عبارت مذکور مصنف قدس سره به ذکر مثال و تحقیقی پرداخته‌اند که «نگارنده» عین آن را نقل می‌کند: «و منه قد انقذح عدم جریان فی اطراف العلم بالتکلیف ... ففی جریان لا محاله یكون محذور المخالفه القطعیه او الاحتمالیه كما لا یخفی». كما لو علم بنجاسة احد الطاهرين او قام دلیل علی عدم الجمع بین الاستصحابین كمسأله تميم الماء النجس کرا بماء طاهر حيث قام الاجتماع علی اتحاد حکم الماءین بحسب الطهارة و النجاسة مطلقا واقعیین او ظاهریتین و مجرد اتحاد حکمهما واقعا لا یکفی فی المنع عن الجریان فان الاتحاد الواقعی لا ینافی التعدد الظاهری الا من باب المخالفه الائترامیه و من هذا التحقيق ظهر انه لا وجه لما ذكره الشيخ الانصاری قدس سره فی المقام و هو انه اذا كان الشک فی کلیهما مسببا عن امر ثالث فمورده ما اذا علم ارتفاع احد الحادثین لا- بعینه و شک فی تعیینه فاما ان یكون العمل بالاستصحابین مستلزما لمخالفه قطعیه عملیه و اما ان لا یكون و علی الثانی فاما ان یقوم دلیل من الخارج علی عدم الجمع أو لا و علی الثانی لا یخلو اما ان یترب اثر شرعی علی کل من المستصحبین فی الزمان اللاحق كما فی استصحاب بقاء

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۳

الحدث و طهارة البدن فیمن توضأ غافلا- بمائع مردد بین الماء و البول و مثله استصحاب طهارة کل من واجدی المنی فی الثوب المشترك و اما ان یترب الاثر علی احدهما دون الآخر كما فی دعوی الموکل التوکیل فی شراء العبد و دعوی الوکیل التوکیل فی شراء الجاریه ففی الصورتین الاولین حکم بالتساقط معللا بان العلم الاجمالی هنا بانتقاض احد الضدین یوجب خروجهما عن مدلول لا تنقض یقین بالشک و لکن تنقضه بیقین آخر لان هذا الخطاب لاشتماله علی حکمین احدهما حرمة نقض یقین بالشک و الثانی و جوب نقضه بالیقین لو عم لكل من طرفی العلم الاجمالی لزم المحال للمناقضة الضروریه بین لزوم الاخذ بالحالة السابقه فی کل

منهما بمقتضی صدر الخطاب و لزوم الاخذ بخلاف تلك الحالة فی احدهما بمقتضی ذیله و عمومه لواحد منهما علی التعین بلا معین و علی التخییر یستلزم لاستعمال اللفظ فی معینین و لیس یصح ارادة القدر المشترك بین الحرمین فانه خلاف الظاهر مع أنه مستلزم ح لعدم دلالة الاخبار علی حرمة النقض لا تعینا و لا تخییرا فلا بد من التماس دلیل آخر علی التعین و دعوی ان المراد من احدهما لیس مصداقه حتی یلزم الاستعمال المزبور و انما المراد مفهومه و هو لا یستلزمه لکونه مفهوما واحدا فمدفوعه بانه و ان کان لا یستلزمه لکنه لیس من مصادیق العام بل مفهوم منتزع من بعض افراده و ذلك لما علمت ان المقتضی بمعنی العموم الفعلی للاستصحاب فی طرفی الشبهة موجود قطعا و المناقضة المذكورة تمنع لزومها بمعنی ظهور الذیل و لیس یقین بارتفاع الحالة السابقة فی احدهما مانعا بنفسه من المقتضی فی اقتضائه و الا لمنع منه فی الصورة الثالثة كما فی مسألة بقاء الحدث و طهارة البدن فی التوضؤ بمائع مردد بین الماء و البول ضرورة مناقضة حرمة النقض فی کل واحد من یقین بالحدث و الطهارة من الخبث سابقا مع وجوب النقض فی احدهما بمعنی العلم الاجمالی بالاتقاض و انما المانع هو حدوث العلم بتکلیف فعلی یكون الاستصحاب فی الاطراف او بعضها مستلزما لمخالفة عملیه له كما عرفت [۲۲۸].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۴

تذنیب

لا یخفی أن مثل قاعدة التجاوز فی حال الاشتغال [۲۲۹] بالعمل، و قاعدة الفراغ بعد الفراغ عنه، و أصالة صحة عمل الغير إلى غیر ذلك من القواعد المقررة فی الشبهات الموضوعیه إلا القرعة تكون مقدمة [۲۳۰] علی استصحاباتها المقتضیه لفساد [۲۳۱] ما شک فیہ من الموضوعات، لتخصیص دلیلها بأدلتها، و کون النسبة بینہ و بین بعضها عموما من وجه لا یمنع عن تخصیصه بها بعد الإجماع علی عدم التفصیل بین مواردہا، مع لزوم قلة المورد لها جدا لو قیل بتخصیصها بدلیلها، إذ قلّ مورد منها لم یکن هناك استصحاب علی خلافها، كما لا یخفی [۱].

[تذنیب:] بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می شود چه نسبتی هست؟

[۱]- در فقه با قواعدی- مانند قاعده تجاوز، فراغ و امثال آن‌ها- مواجه می شویم که می بینیم، فقها عملا آن قواعد را بر استصحاب، مقدم داشته اند مانند:

۱- مثلا- اگر کسی در رکعت سوم نماز، مردد شود که آیا در رکعت دوم، رکوع را اتیان نموده یا نه در فرض مذکور ابتداء استصحاب عدم اتیان رکوع جریان پیدا می کند

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۵

لکن قاعده تجاوز [۲۳۲] می گوید: نباید به آن شک اعتنا نمود [۲۳۳] و با اتیان سجدتین نمی توان رکوع را اتیان کرد بلکه حکم نمائید: رکوع، محقق شده یعنی: قاعده تجاوز بر استصحاب، مقدم است.

۲- اگر کسی بعد از نماز، مردد شود که آیا در رکعت سوم، رکوع را اتیان نموده است یا نه در فرض مذکور در عین حال که استصحاب می گوید انجام نداده ای اما قاعده فراغ [۲۳۴] می گوید چون بعد از فراغ از عمل هستی، حکم کن آن عمل، صحیح است، یعنی: قاعده فراغ بر استصحاب، مقدم است.

۳- فرض کنید: زید، معامله ای انجام داده- مثلا خانه ای خریده- لکن شما مردد هستید آیا آن معامله صحیحا واقع شده یا نه، مثلا فلاں شرط شرعی در آن رعایت شده یا نه. در فرض مذکور می گوئیم: هرچه را در حدوث و تحققش مردد باشیم، استصحاب

می‌گوید آن چیز، حادث نشده و تحقق پیدا نکرده لکن «اصالة الصحة فی عمل الغير» [۲۳۵] می‌گوید به

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۶

استصحاب، توجه نکنید و هر گاه معامله، بیع، نکاح یا امثال آن‌ها بین دو مسلمان، واقع شد، حکم کنید که صحیحا واقع شده یعنی: قاعده مذکور بر استصحاب، مقدم است.

سؤال: علت تقدم قواعد مذکور بر استصحاب چیست؟

جواب: قواعد مذکور، نسبت به استصحاب، جنبه مخصصیت دارند یعنی: نسبت بین دلیل استصحاب و قواعد مذکور، عموم و خصوص مطلق است [۲۳۶] و دلیل «لا تنقض» در مورد قاعده تجاوز و امثال آن، تخصیص می‌خورد لذا اگر از ما سؤال کنند آیا در موردی «لا تنقض» تخصیص خورده یا نه می‌گوئیم قاعده تجاوز، فراغ و «اصالة الصحة فی عمل الغير» مخصصات «لا تنقض» هستند. تذکر: البته نسبت بین بعضی از قواعد با دلیل استصحاب، عموم و خصوص من وجه است که مرحوم مشکینی قدس سره قاعده ید را به‌عنوان مثال در این مورد ذکر کرده‌اند.

قاعده ید [۲۳۷]، محل کلام واقع شده که آیا جنبه اماریت دارد یا اینکه یک اصل عملی هست.

اگر قاعده ید «اماره» باشد، علت تقدمش بر استصحاب، بدیهی است [۲۳۸] اما اگر اصل

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۷

و اما القرعة فالاستصحاب فی موردها يقدم عليها، لأخصیة دلیله من دلیله، لا اعتبار سبق الحالة السابقة فيه دونها، و اختصاصها [۲۳۹] بغير الأحكام إجماعا لا یوجب

عملی باشد، باید بینیم چرا نسبت آن با استصحاب، عموم و خصوص من وجه است، به این اعتبار که بگوئیم: استصحاب در موردی است که حالت سابقه، مطرح باشد خواه مسأله ملکیت، مطرح باشد یا نباشد اما قاعده ید، دال بر مسأله ملکیت است خواه حالت سابقه هم مطرح باشد یا نباشد.

سؤال: اگر قاعده مذکور، یک اصل عملی باشد، علت تقدمش بر استصحاب چیست؟

جواب: دارای دو علت - و دو نکته - هست:

یکی مسأله اجماع است یعنی: در جریان قاعده ید، بین آن موردی که حالت سابقه خلاف باشد و بین آن موردی که حالت سابقه خلاف نباشد، فرقی نمی‌کند پس در حقیقت «اجماع»، قاعده ید را - بعمومها - حجت می‌نماید.

دیگر، اینکه اگر بخواهیم چنین مشی نمائیم که: قاعده ید را به موردی اختصاص دهیم که استصحاب بر خلافتش نباشد، نتیجه‌اش این می‌شود که قاعده ید «قلیل المورد» شود. اما اگر قاعده ید را مخصص دلیل استصحاب قرار دادیم، نمی‌توان گفت استصحاب «قلیل المورد» شده بلکه موارد کثیری برای استصحاب هست که از حد و حصر، خارج می‌باشد لذا می‌گوئیم قاعده ید بر استصحاب، مقدم است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۱۸

الخصوصیة فی دلیله بعد عموم لفظها [۲۴۰] لها، هذا مضافا إلى وهن دلیله بكثره تخصیصه، حتی صار العمل به فی مورد محتاجا إلى الجبر بعمل المعظم، كما قيل، و قوّة دلیله بقلّة تخصیصه بخصوص دلیل [۲۴۱] [۱].

[۱]- سؤال: اگر بین قرعه و استصحاب، اختلاف شد، حکمش چیست؟

جواب: استصحاب بر قرعه، مقدم است و مصنف کآن دو دلیل بر آن اقامه نموده‌اند:

۱- دلیل قرعه، دارای عموم ضعیفی است به نحوی که هیچ فقیهی مستقلا به عموم آن نمی‌تواند، عمل نماید بلکه باید ببیند دیگران هم به آن عمل کرده‌اند یا نه، آیا قرعه، جابر و مؤیدی دارد یا نه پس عموم دلیل قرعه به پشتوانه نیاز دارد به خلاف عموم دلیل استصحاب که پشتوانه‌ای لازم ندارد.

۲- اصلا دلیل استصحاب از دلیل قرعه، اخص می‌باشد زیرا دلیل قرعه می‌گوید:

إيضاح الكفایة، ج ۶، ص: ۱۱۹

«القرعة لكل امر مشكل»، مشكل به معنای مشکوک است و دلیل مذکور نمی‌گوید حالت سابقه داشته باشد یا نداشته باشد، اما در مورد استصحاب «صرف الشك» کفایت نمی‌کند بلکه باید حالت سابقه متیقنه هم داشته باشیم پس دلیل استصحاب در یک مورد، نسبت به دلیل قرعه، اضافه‌ای دارد، دلیل قرعه می‌گوید «كل امر مشکوک سواء كانت له حالة سابقة ام لم تكن» اما استصحاب می‌گوید یک موردش را خارج می‌کنم و آن، امر مشکوکی است که دارای حالت سابقه است پس در حقیقت، دلیل استصحاب، مخصص دلیل قرعه می‌باشد.

اشکال: دلیل قرعه هم مخصصاتی داشته و نسبت به مواردی تخصیص خورده و نسبت دلیل قرعه و دلیل استصحاب- بعد از تخصیص به آن موارد- عموم و خصوص من وجه می‌شود.

جواب: وقتی در فقه با عمومات، مواجه می‌شویم به نفس دلیل عام توجه می‌کنیم و عنایتی نداریم که آیا تخصیص خورده یا نه؟ اگر دلیل عامی تخصیص خورد سپس مخصص دیگری مطرح شد آیا آن مخصص را به لحاظ دلیل عام مخصص [۲۴۲] ملاحظه می‌کنند یا اینکه نفس دلیل عام را لحاظ می‌کنند؟

نفس دلیل عام ملاحظه می‌شود و عنایتی ندارند که تخصیص خورده یا نه.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی قدس سره ذیل این عبارت مصنف- «هذا مضافا الى وهن دليها بكثره تخصيصه ... و قوة دليها بقلة تخصيصه بخصوص دليل»- چنین نوشته‌اند: یعنی ان ادلة القرعة كادلة نفى الضرر وردت عليها تخصيصات كثيرة لا يعلم إيضاح الكفایة، ج ۶، ص: ۱۲۰

لا- يقال [۲۴۳]: كيف يجوز تخصيص دليها بدليله؟ وقد كان دليها رافعا لموضوع دليها لا- لحكمه، و موجبا لكون [نقض اليقين باليقين بالحجة على خلافه، كما هو الحال بينه و بين أدلة سائر الأمارات، فيكون- هاهنا أيضا- من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه

مقدارها فهي مجملة بالنسبة الى الباقي تحتها فلا بدّ من جابر لو هنها و هو عمل الاصحاب و لهذا اقتصر في العمل بها على موارد خاصة يحصل الاطلاع عليها بالتبع، و الاشكال عليه بان كثرة التخصيص اما ان يوجب الاجمال فيها أو لا و على التقديرين لا معنى للانجبار اما على الاول فلان عمل جماعة لا- يوجب خروج اللفظ عن الاجمال و صيرورته ميبنا و اما على الثاني فلان الظهور بعد انعقاده يكون محكما من غير حاجة الى ضم عمل الاصحاب مدفوع بان الاجماع قد دل على خروج مصاديق عديدة عن العموم و لما كان المخرج غير معين فلا- بدّ في مقام التمسك بالعموم من ملاحظة عمل الاصحاب و لو جماعة منهم بها انكشف عملهم عن ان المورد ليس مما خرج بالاجماع فيكون العموم محكما بالنسبة اليه و الا يكون محتمل الخروج و بعد عروض هذا الاحتمال لا وجه للاستدلال به لكن مقتضى هذا الوجه جواز العمل به بعد الانجبار و اما قبل الانجبار فعدم العمل بها لعدم حجيتها

إيضاح الكفایة، ج ۶، ص: ۱۲۱

غیر دائر و التخصّص [۱].

فإنه يقال: ليس الأمر كذلك [۲۴۴]، فإن المشكوك مما كانت له حالة سابقة وإن كان من المشكل والمجهول والمشتبه بعنوانه الواقعي، إلا- أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، والظاهر من دليل القرعة أن يكون منها بقول مطلق لا- في الجملة، فدليل الاستصحاب الدال على حرمة النقض الصادق عليه حقيقة، رافع لموضوعه أيضا، فافهم [۲۴۵]. فلا بأس برفع اليد عن دليلها عند دوران الأمر بينه وبين رفع اليد عن

لا لتقدم الاصول عليها فافهم [۲۴۶].

[۱]- اشكال [۲۴۷]: نسبت دليل قرعه به دليل استصحاب، مانند نسبت امارات به استصحاب است یعنی: عمل به قرعه- در مورد استصحاب- نقض یقین به شک نیست بلکه نقض یقین به حجت و «تخصص» است. به خلاف عمل به استصحاب- در مورد قرعه- که موجب تخصیص است که در تخصیص، همان تقریب «دور» سابق می آید یعنی: تخصیص، متوقف بر اعتبار استصحاب است- در مورد قرعه- و آن بر تخصیص، متوقف است- کما تقدم سابقا- پس امر، دائر بین تخصیص و تخصص است که

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۲

دلیله، لوهن عمومها و قوة عمومه، کما أشرنا إليه آنفا [۲۴۸]، والحمد لله أولا و آخرا، و صلى الله على محمد و آله باطنا و ظاهرا [۱].

«بلا وجه» می باشد مگر به وجه «دور» یعنی: بنا بر امکان دور می تواند مخصص شود پس وجه غیر «دوری» ندارد و بدیهی است که تخصص بر تخصیص، مقدم است.

[۱]- جواب: دليل استصحاب هم رافع موضوع قرعه هست همچنان که قرعه، رافع شك است- تنزیلا- زیرا ظاهر دليل قرعه- القرعة لكل امر مشكل- این است که آن شیء، مطلق و بجمیع عناوینش مشكل و مشتبه باشد ولی شیء مشکوکی که حالت سابقه متیقنه دارد گرچه به عنوان اولی و حکم واقعی، مشکوک، مشكل و مشتبه است لکن به عنوان ثانوی که مشمول دليل استصحاب و دارای حالت سابقه متیقنه هست، حکم و وضع او مشكل و مشتبه نیست و نسبت به دليل قرعه، تخصص است نه تخصیص زیرا قرعه برای امری جعل شده که مطلقا و بجمیع عناوین، مشكل و مشتبه باشد. «و بالجملة» چون عموم دليل قرعه به جهت کثرت مخصصات وارده بر آن، موهون است- به خلاف دليل استصحاب- و مقدم شدن هریک بر دیگری موجب تخصص است نه تخصیص و هر دو صلاحیت دارند که موضوع دیگری را رفع نمایند و هر دو حکم ظاهری و «فی الجملة» کاشف از واقع هستند لذا دليل استصحاب به جهت قوت دلالت و اظهاریتش بر دليل قرعه، مقدم است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۳

المقصد الثامن التّعادل و التّرجیح

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۵

المقصد الثامن فی تعارض الأدلة و الأمارات [۲۴۹] فصل

التعارض [۲۵۰] هو تنافی الدليلين أو الأدلة بحسب الدلالة و مقام الإثبات على وجه التناقض أو التضاد حقيقة أو عرضا، بأن علم بكذب أحدهما إجمالا مع عدم امتناع اجتماعهما أصلا [۱].

[فصل: در معنای تعارض]

اشاره

[۱]- تذکر: بحث تعارض ادله از اموری هست که در فقه، بسیار محل ابتلا می‌باشد لذا باید نسبت به آن، اهتمام بیشتر قائل شد. ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۶

یادآوری:

کلمه «تعادل» از ماده «عدل» مشتق شده، چنانچه دو شیء از جهتی شبیه یکدیگر باشند لغتا به آن‌ها متعادلین گویند و هر کدام عدل دیگری محسوب می‌شود. در اصطلاح اصولیین اگر دو دلیل و دو روایت از جهت مزایای داخلی و خارجی، مانند یکدیگر باشند به آن‌ها متعادلین گویند بنابراین در اصطلاح اصولیین «تعادل» از معنای کلی خود به یک مصداق و فرد، نقل شده زیرا لغتا به هر دو شیء که در جهتی، از جهات، مثل هم باشند، متعادلین می‌گویند ولی در اصطلاح اصولیین دو روایت متمائل را متعادلین گویند و دو روایت متمائل، مصداقی از معنای کلی تعادل است.

«تعادل و ترجیح» یا «تعادل و ترجیح»؟

لغتا ترجیح به معنای احداث مزیت [۲۵۱] در یک شیء است- البته بعد از آنکه مزیتی در آن نبوده- لکن باید توجه داشت که مسلماً معنای مذکور، مراد اصولیین نیست.

اینک سه معنا برای ترجیح ذکر می‌کنیم تا ببینیم در محل بحث، کدامش مورد نظر است:

۱- ترجیح به معنای «تقدیم» احد الخبرین- لمزیه- هست مثلاً دو روایت با یکدیگر متعارضند لکن احدهما دارای مرجحی مانند شهرت یا موافقت با کتاب است، لذا آن را اخذ می‌کنیم.

۲- ترجیح به معنای «تقدم» شیء و تقدم خبر است نه «تقدیم» که فعل ما باشد یعنی:

تقدم یک خبر بر خبر دیگر «لمزیه من المزایا»، به عبارت دیگر: خودبه‌خود و بنفسه خبر راجح بر مرجوح، مقدم است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۷

۳- ترجیح- یا تراجیح- به نفس «مزیت»- یا مزایای [۲۵۲]- موجود در خبر گفته می‌شود.

اگر ترجیح را به معنای اول یا دوم بگیریم، کلمه تراجیح- جمع- را نباید استعمال نمائیم زیرا ترجیح به معنای «تقدیم» یا «تقدم» مصدر است و مصدر تعدد ندارد [۲۵۳].

سؤال: پس چرا بعضی کلمه ترجیح را جمع بسته و تراجیح استعمال کرده‌اند؟

جواب: لا بد منظور از کلمه ترجیح، همان معنای سوم- مزیت- است و تراجیح به معنای مزایا می‌باشد و بدیهی است که امکان دارد

در خبر، مزایای متعددی باشد مانند:

موافقت با کتاب، شهرت، عدلیت راوی و

معنای لغوی تعارض [۲۵۴]

مصنف قدس سره تعارض را تنافی دلیلی یا ادله از جهت دلالت می‌دانند که به زودی

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۸

درباره آن بحث می‌کنیم لکن قبلا ببینیم چه نسبتی بین معنای لغوی و اصطلاحی تعارض است.

«تعارض» لغتا از کلمه «عرض» گرفته شده و عرض به معنای اظهار و آشکار کردن است، «تعارض» یعنی: او خودش را به این آشکار و اظهار نمود و آن دیگری هم خود را به او اظهار نمود. اما اینکه اصولیین تعارض را به معنای «تنافی» گرفته‌اند در حقیقت، نقل مباین به مباین نموده‌اند یعنی: لفظی که برای «عرض» و تظاهر، وضع شده بود در «تنافی» استعمال کرده‌اند به عبارت واضح‌تر: کلمه «تعارض» بر اثر کثرت استعمال- در «تنافی»- وضع تعینی پیدا کرده است [۲۵۵].

معنای اصطلاحی تعارض

شیخ اعظم قدس سره در کتاب رسائل، تعارض را چنین تعریف کرده‌اند:

ان التعارض تنافی «مدلولی» الدلیلین علی وجه التناقض او التضاد و کیف كان فلا- يتحقق الا- بعد اتحاد الموضوع و الا لم يمتنع اجتماعهما... [۲۵۶].

تعارض، بنا بر تعریف مذکور، از اوصاف مدالین است و قوامش به مدلولین می‌باشد.

مصنف قدس سره از تعریف مشهور و مذکور عدول نموده و آن را چنین تعریف کرده‌اند:

التعارض هو تنافی «الدلیلین» او الادله بحسب الدلالة و مقام الاثبات علی وجه التناقض

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۲۹

او التضاد حقیقه او عرضا».

یعنی: تعارض، تنافی دو دلیل- یا چند دلیل [۲۵۷]- از نظر دلالت و مقام اثبات است نه تنافی دو دلیل در مدلول. بنا بر تعریف مصنف، تعارض از اوصاف دلیل است.

توضیح ذلک: تعارض، تنافی [۲۵۸] دو یا چند دلیل است یعنی: یک دلیل دیگر را از جهت دلالت و مقام اثبات نفی می‌کند و آن دلیل دیگر هم او را نفی می‌نماید که تعارض مذکور، ممکن است به نحو «تناقض»، «تضاد حقیقی» یا «تضاد عرضی» باشد که اینک به ترتیب برای هر کدام به ذکر مثالی می‌پردازیم:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۰

و علیه فلا تعارض بینهما بمجرد تنافی مدلولهما، إذا كان بینهما حکومه رافعه للتعارض و الخصومه، بأن یکون أحدهما قد سيق ناظرا إلی بیان کمیۀ ما أريد من

مثال برای تناقض: فرضا یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می‌گوید واجب نیست. دلیلی که می‌گوید نماز جمعه، واجب نیست، دلیل وجوب را نفی می‌کند و بین آن دو، تناقض و اجتماعشان محال است و دلیلی که می‌گوید نماز جمعه، واجب است، دلیل دال بر عدم وجوب را نفی می‌نماید پس دلیلین با یکدیگر تنافی دارند.

مثال برای تضاد حقیقی: فرضا یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می‌گوید حرام است [۲۵۹] البته وجوب و حرمت با یکدیگر متضادند و تضادشان حقیقی است و در موضوع واحد اجتماع نمی‌نمایند [۲۶۰].

مثال برای تضاد عرضی: در تضاد عرضی، وحدت موضوع، معتبر نیست و لزومی ندارد، موضوع، متحد باشد مثلا- یک دلیل

می گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دلیل دیگر می گوید در روز جمعه، نماز ظهر، واجب است لکن علم اجمالی به کذب یکی از آن دو داریم، می دانیم احدهما با واقع، مخالف است [۲۶۱] پس با وجود علم اجمالی به کذب احدهما بین آن دو قهرا تضاد عرضی - نه حقیقی - محقق است و تضاد مذکور در دو موضوع است نه یک موضوع.

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۱۳۱

الآخر، مقدا ما كان أو مؤخرًا [۲۶۲] [۱].

[۱]- قبل از توضیح عبارت مصنف به ذکر یکی از حواشی مفصل مرحوم مشکینی قدس سره می پردازیم - ایشان ذیل عبارت «و علیه فلا تعارض ...» چنین آورده اند:

احدها: «الورود» و معناه: کون دلیل بحسب جعل حکمه رافعا لموضوع دلیل آخر بحيث لولاه لشملة كما في كل اصل عقلي بالنسبة الى اماره معتبرة مثلا: موضوع البراءة العقلية اللابيانة فاذا قام اماره معتبرة انقلب الى البيان و لولاها لكان المورد من مصاديقها. و منه يظهر ان الدليل الذي يكون مورده خارجا من الدليل الآخر من الاول كما في: «لا تكرم زيدا الجاهل» بالنسبة الى «اکرم العلماء» لا يكون من الوارد بل يسمى ذلك بالتخصص و كذا اذا كان منقحا لموضوع دليل آخر كما «في كل شيء طاهر ...» بالنسبة الى قوله: «لا صلاة الا بطهور» على الاقوى.

الثاني: «الحكومة» و معناها: کون احد الدليلين مسوقا لبيان حال الدليل و نظرا الى مقام اثباته و بيان كمية مقدار مدلوله تضييقا او توسعه و الاول مثل قوله عليه السلام: «لا شك في

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۱۳۲

النافله» بالنسبة الى ادلة الشكوك المثبتة للاحتياط او الاعداء و الثاني مثل قاعدة الطهارة بالنسبة الى قوله: «لا صلاة الا بطهور» بناء على كونه ظهوره منعقد في الطهارة الواقعية و الا فلو فرض انعقاد الظهور في الطبيعة لا بشرط لم تكن من قبيل الحاكم بل من قبيل المحقق للموضوع فيكون واردا

الثالث: «التوفيق العرفي» و هو كون الدليلين على نحو اذا عرضا على العرف يوفق بينهما بالتصرف في احدهما او في كليهما بلا لحاظ نسبة و لا- اظهرية و هو في النتيجة مشتركة مع الحكومة المتقدمة و قد تسمى حكومة عرفية كما ان الاول قد تسمى بالحكومة الاصطلاحية و هذا المعنى يحصل غالبا في الادلة المتعرضة لاحكام الثابتة للعناوين الثانوية مع الادلة المتعرضة لاحكام العناوين الاولى و منه تقدم الاستصحاب على سائر الاصول الشرعية عندنا كما تقدم في اواخر الاستصحاب.

الرابع: «الجمع العرفي».

الخامس: «الجمع الدلالي» و هو مساو مع الجمع العرفي و مورده كل ما يكون احد الدليلين او كلاهما قرينة على التصرف في الآخر او في كليهما فيشمل الورد و الحكومة و التوفيق العرفي و التخصيص و التقييد الذين هما من الجمع المساوي و سائر الموارد التي يحكم العرف فيها بالتصرف في الهيئة و بعبارة اخرى:

ان مورده النص و الظاهر او الاظهر و الظاهر او الظاهران اللذان بينهما ورود او حكومة او توفيق عرفي و الخارج عنه الظاهران المتكافئان اللذان ليس فيهما احد هذه الثلاثة.

اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: انه بناء على تعريف الماتن لا يصدق التعارض على جميع تلك الموارد بخلاف تعريف الشيخ قدس سره فانه يشمل الجميع غير الورد لمكان تنافي المدلولين في غيرهما كما لا يخفى و ح لا بد له في خروج تلك الموارد عن ادلة العلاج

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۱۳۳

الداله علی الترجیح و التخییر من اقامه مخصص من الخارج کالخبرین المدعی دلالتهما علی ذلک او دعوی الانصراف او دعوی الاجمال بخلاف ما ذکرنا فانه لا یשמّلها بحسب المفهوم [۲۶۳].

اینک به توضیح عبارت مصنف قدس سره می پردازیم.

سؤال: چرا مصنف از تعریف شیخ اعظم - در بیان تعریف تعارض - عدول نمودند؟

جواب: بنا بر تعریف [۲۶۴] شیخ اعظم قدس سره، موارد [۲۶۵] متعددی وجود دارد که موضوعا جزء متعارضین هستند منتها از جهت حکم، معامله متعارضین با آنها نمی شود لکن مصنف قدس سره تعریفی [۲۶۶] برای تعارض ذکر نمودند که اصلا تعریف مذکور، شامل آن موارد نمی شود.

تذکر: بنابراین که «تعارض» تنافی دلیلین [۲۶۷] - در داللت - باشد به مجرد اینکه مدلول دو دلیل [۲۶۸] با یکدیگر منافات داشته باشد، تعارض، محقق نمی شود که دارای مواردی هست:

مواردی که تعارض، محقق نیست

۱- حاکم و محکوم:

بین دلیل حاکم و محکوم، هیچ گونه تعارضی نیست زیرا عرف،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۴

دلیل حاکم را بر محکوم مقدم می دارد مثلا- یک دلیل می گوید: «اذا شککت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» و دلیل دیگر می گوید: «لا شک لکثیر الشک» وقتی آن دو دلیل را کنار یکدیگر گذاریم و ملاحظه نمائیم، مشخص می شود که از نظر دلالت، بین آنها تنافی نیست زیرا دلیل دوم - لا شک لکثیر الشک - وارد شده تا مقدار «ما ارید» و مراد از دلیل اول را بیان نماید و بگوید آن حکم، مربوط به غیر از «کثیر الشک» است خلاصه اینکه دلیل حاکم «قد سیق ناظرا الی بیان کمیة ما ارید من الآخر مقدا کان او مؤخرا» [۲۶۹] و نظر تفسیری به دلیل محکوم دارد و از جهت «دلالت» و «اثبات» بین آن و دلیل محکوم، تنافی وجود ندارد.

نتیجه: بنا بر تعریف مصنف قدس سره بین حاکم و محکوم از نظر دلالت، تنافی و تعارض، مطرح نیست و عرف، آن دو را متعارض نمی داند بلکه دلیل حاکم را بر محکوم مقدم می دارد ولی بنا بر تعریف شیخ اعظم قدس سره بین آن دو از نظر مدلول منافات و موضوعا تعارض، محقق می باشد [۲۷۰].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۵

او کانا [۲۷۱] علی نحو إذا عرضا علی العرف وفق بینهما بالتصرف فی خصوص أحدهما، كما هو مطرد فی مثل الأدلة المتکفلة لبيان أحكام الموضوعات بعناوینها الأولیة، مع مثل الأدلة النافیة للعسر و الحرج و الضرر و الایکراه و الاضطرار، مما یتکفل لأحكامها بعناوینها الثانویة، حیث یقدم فی مثلهما الأدلة النافیة، و لا تلاحظ النسبة بینهما أصلا و یتفق فی غیرهما [۲۷۲]، كما لا یخفی [۱].

[۱]-

۲: توفیق عرفی:

اشاره

دو دلیلی که دارای جمع عرفی باشند، متعارضین نیستند که دارای فروضی هست:

الف: توفیق عرفی بین دو دلیل [۲۷۳] به وسیله تصرف در «احدهما»: به این معنا که اگر آن دو دلیل بر عرف عرضه شود، او متحیر نمی‌ماند و احدهما را قرینه بر تصرف در دیگری می‌داند و بین آن دو جمع می‌نماید مثلاً اگر ادله‌ای را که متکفل بیان احکام به

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۶

او بالتصرف [۲۷۴] فیهما [۲۷۵]، فیکون مجموعهما قرینه علی التصرف فیهما [۱].

عناوین اولی هست در کنار ادله عناوین ثانویه قرار دهیم، عرف به قرینه ادله عناوین ثانویه در ادله اولیه تصرف می‌کند و تعارض بدوی را برطرف می‌نماید.

مثال: یک دلیل می‌گوید: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ»، یعنی: به عنوان اولی - بدون اینکه عنوانی [۲۷۶] بر صوم، عارض شود - روزه بر شما واجب است لکن دلیل ثانوی می‌گوید:

«لا ضرر فی الاسلام» یا «لا حرج فی الدین» یا «رفع الاکراه و الاضطرار» یعنی: هر حکمی که از ناحیه آن، ضرری به مسلمانی برسد، شارع مقدس، آن حکم ضرری را نفی نموده [۲۷۷]. حال اگر دلیلین مذکورین را به عرف عرضه نمائیم، از طرفی بگوئیم روزه، واجب است و از طرف دیگر بگوئیم حکم ضرری در اسلام نیست، عرف از آن دو برداشت می‌کند که روزه در صورتی که ضرر نداشته باشد، واجب است و چنانچه دارای ضرر باشد، وجوب ندارد به عبارت دیگر: عرف بین آن دو دلیل، نسبت سنجی نمی‌کند و نمی‌گوید فرضاً بین آن دو، «عموم و خصوص مطلق» یا «من وجه» است بلکه هر نسبتی که بین آن دو باشد، خصوص ادله نافی را بر ادله اولی مقدم می‌دارد.

[۱]- ب: فرض دیگر، این است که: مجموع دلیلین، قرینه بر این است که در هر دو

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۷

تصرف نمایند مثلاً یک دلیل می‌گوید: «ثمن العذرة سحت» و دلیل دیگر می‌گوید: «لا بأس ببيع العذرة» یعنی دلیل اول می‌گوید: ثمن عذره، حرام است و دلیل دیگر می‌گوید: ثمن و بیع عذره، اشکالی ندارد و می‌توان در پولش تصرف نمود. دلیلین مذکورین از جهت مدلول با یکدیگر منافات دارند اما عرف به این ترتیب، بین آن دو جمع می‌کند: اینکه گفته‌اند «ثمن العذرة سحت» مراد از آن، عذره انسان و غیر مأکول اللحم است که نجس هم می‌باشد و منظور از «لا- بأس ببيع العذرة» این است که ثمن و بیع عذره مأکول اللحم اشکالی ندارد یعنی عرف به طریق مذکور، تنافی و تعارض بدوی را رفع می‌نماید [۲۷۸] یعنی:

از نظر مدلول، بین آن‌ها تنافی هست نه از نظر دلالت زیرا عرف می‌بیند که هر کدام از آن‌ها در یکی نص و در دیگری ظاهر است و به قرینه نص در ظهور، تصرف می‌نماید [۲۷۹].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۸

أو فی [۲۸۰] أحدهما المعین [۲۸۱] و لو کان من الآخر اظهر [و لو کان الآخر اظهر] [۱].

[۱]- ج: فرض دیگر، این است که مجموع دو دلیل، قرینه‌ای بر تصرف در «احدهما المعین» می‌باشد مانند عام و خاص که در عام تصرف می‌کنند زیرا خاص از جهت دلالت، اقوی و اظهر از عام است.

قوله: و لو کان من الآخر اظهر [و لو کان الآخر [۲۸۲] اظهر].

تذکر: چون نسخ کتاب کفایه الاصول در رابطه با عبارت مذکور، مختلف است «نگارنده» توجه شما را به حاشیه‌ای از حواشی

کتاب کفایه الاصول و نکته‌ای از کتاب منتهی الدراییه جلب نموده:

لا- یخفی اختلاف نسخ الکفایه فی المقام ففی بعضها «و لو کان الآخر اظهر» و فی بعضها «لو کان الآخر اظهر» باسقاط الواو و فی بعضها کحاشیة العلامة الرشتی [۲۸۳] قدس سره: [۲۸۴]

ایضاح الکفایه؛ ج ۶؛ ص ۱۳۸

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۳۹

و لذلك تقدم الأمارات المعبّرة على الأصول الشرعية، فإنه لا يكاد يتحير أهل العرف في تقديمها عليها بعد ملاحظتهما، حيث لا يلزم منه محذور تخصيص أصلا، بخلاف العكس فإنه يلزم منه محذور التخصيص بلا- وجه أو بوجه دائر، كما أشرنا إليه في أواخر الاستصحاب [۱].

«و لو كان من الآخر اظهر». و هذا هو الصواب و الملائم لكلمة «و لو» الوصلية على تقدير اشتغال العبارة عليها لدلالاتها على الفرد الخفي. اذ مقتضى القاعدة التصرف في الدليل الظاهر بقريته الدليل الاظهر فالتصرف في الاظهر يعدّ فردا خفيا من التوفيقات العرفية بين الدليلين و مقتضى الايجاز اسقاط كلمة «من الآخر» بان يقال: «و لو كان اظهر».

و لو كانت عبارة المتن هكذا: «او في احدهما المعين لو كان الآخر اظهر» كان المراد بها العام و الخاص و المطلق و المقيد و غيرهما من الدليلين اللذين يكون احدهما اظهر من الآخر فان المتعين ح التصرف في غير الاظهر. و الظاهر بل المعلوم عدم ارادة مثل العام و الخاص من هذه العبارة لانه صرح بخروج العام و الخاص و المطلق و المقيد و مثلهما بعد ذلك بقوله: «و لا تعارض ايضا اذا كان احدهما قريته على التصرف في الآخر ... مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد او مثلهما ... الخ» فالمتعين ان يكون الصواب ما ضبطه العلامة الرشتی قدس سره و تقدم آنفا [۲۸۵].

وجه تقدم امارات بر اصول

[۱]- طبق تعریفی که مصنف قدس سره برای تعارض ذکر نمودند، مواردی را برشمرديم که در آن موارد، توفیق عرفی وجود داشت و موضوعا متعارضین، محقق نبود [۲۸۶] مانند:

«عام و خاص» اما در همان موارد، طبق تعریف مشهور و تعریف شیخ اعظم قدس سره موضوعا متعارض، محقق بود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۰

مصنف قدس سره ضمن عبارت مذکور فرموده‌اند: به خاطر همان توفیق عرفی هست که امارات بر اصول شرعی [۲۸۷]، مقدم است مثلا- اگر اماره معتبری مانند خبر واحد، دال بر عدم وجوب نماز جمعه، لکن استصحاب دال بر وجوب آن باشد در این صورت، علت تقدم اماره بر اصل «توفیق عرفی» است.

یادآوری: توفیق عرفی، شامل «ورود» هم می‌شود. مصنف قدس سره قبلا هم فرمودند که تقدم اماره بر استصحاب از باب ورود است لذا در بحث فعلی که می‌گویند علت تقدم اماره بر استصحاب، توفیق عرفی می‌باشد، مقصود از آن، اعم از ورود است و از بیان فعلی ایشان هم مشخص می‌شود که عرف به ملاحظه اینکه اماره «وارد» بر استصحاب است، بین آن دو جمع می‌نماید.

توضیح ذلک: در مثال مذکور- و اشباه آن- بین دلالت اماره و اصل، تنافی وجود ندارد و عرف در تقدیم اماره بر اصل، متحیر نیست [۲۸۸]. که به کدام یک از آن‌ها عمل نماید زیرا بین آن دو تنافی نیست چون وقتی عرف، آن دو را ملاحظه می‌نماید، متوجه می‌شود که اگر اماره را بر اصل مقدم دارد، هیچ‌گونه محذوری لازم نمی‌آید.

سؤال: مقصود از عدم لزوم محذور چیست؟

جواب: یعنی محذور «تخصیص بلا-مخصص» یا «تخصیص علی وجه الدور» لازم نمی‌آید زیرا در فرض بحث اگر به اماره عمل نمائیم و بنا بر عدم وجوب نماز جمعه بگذاریم، دلیل استصحاب- لا تنقض یقین بالشک- تخصیص نخورده بلکه موضوع آن ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۱ و لیس وجه تقدیمها حکومتها علی أدلتها [۲۸۹] لعدم كونها ناظره إلی أدلتها بوجه [۱].

از بین رفته چون «لا-تنقض» می‌گوید یقین را به شک نقض نمائید [۲۹۰] و در ما نحن فیه اگر طبق اماره بگوئیم یقین تعبدی و تنزیلی بر عدم وجوب نماز جمعه داریم و آن را بر استصحاب، مقدم نمائیم، تخصیصی لازم نمی‌آید بلکه موضوع «لا تنقض» از بین می‌رود- نقض یقین به حجت، مطرح است.

قوله: «بخلاف العکس فانه یلزم منه محذور التخصیص بلا وجه او بوجه دائر».

در فرض مسئله اگر «اصل» را بر اماره [۲۹۱]، مقدم نمائیم و بگوئیم: قبلا نماز جمعه، واجب بود، اکنون هم به موجب استصحاب و «لا تنقض» واجب است یا تخصیص بلا مخصص، لازم می‌آید [۲۹۲] یا تخصیص «علی وجه الدور». تذکر: چون در آخر بحث استصحاب به نحو مشروح، تخصیص «علی وجه الدور» را بیان کردیم، نیازی به تکرار آن مطالب نیست [۲۹۳].

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره

[۱]- گفتیم مصنف قدس سره علت تقدم امارات را بر اصول، توفیق عرفی- که شامل ورود

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۲

هم می‌شود- می‌دانند لکن شیخ اعظم قدس سره فرموده‌اند: علتش حکومت است [۲۹۴]. اینک مصنف در مقام اعتراض بر فرمایش شیخ اعظم هستند.

سؤال: چرا وجه تقدم امارات بر اصول «حکومت» نیست؟

جواب: همیشه دو دلیلی که حاکم و محکوم هستند باید دلیل حاکم، شارح، مفسر و متعرض بیان دلیل محکوم باشد مانند: «اذا شکت بین الثلاث و الاربع فابن علی الاربع» و «لا شک لکثیر الشک» که دلیل حاکم [۲۹۵]، شارح و بیانگر مقدار «ما ارید» و مراد از دلیل اول- محکوم- می‌باشد و می‌گوید: حکم مذکور در دلیل اول- محکوم- مربوط به غیر از «کثیر الشک» است و اصلا «کثیر الشک» نباید به شک خود اعتنا کند.

اکنون شما اماره و یکی از اصول- مانند استصحاب- را در نظر بگیرید و ببینید آیا دلیل حجیت اماره بر دلیل حجیت اصل، جنبه نظارت و مفسریت دارد و کمیت و مقدار مراد از آن را برای شما بیان می‌کند؟ مسلما خیر!

اگر خبر عادل که دلیل حجیت آن «صدق العادل» [۲۹۶] است، قائم شد که نماز جمعه، در عصر غیبت، واجب نیست در این صورت آیا «صدق العادل» نسبت به استصحاب و «لا-تنقض» جنبه نظارت و شارحیت دارد و آن را برای ما تفسیر می‌کند؟ خیر! «صدق العادل» به هیچ وجه [۲۹۷] نسبت به دلیل اصل، نظارت ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۳

و تعرضها لیبان حکم موردها لا یوجب كونها ناظره إلی أدلتها و شارحه لها [۲۹۸]، و إلا كانت أدلتها أيضا دالّة- و لو بالالتزام- علی أن حکم مورد الاجتماع فعلا هو مقتضى الأصل لا الأماره، و هو مستلزم عقلا نفی ما هو قضیه الأماره، بل لیس مقتضى حجيتها إلا

نفی ما قضیته عقلا من دون دلالة علیه لفظا، ضروره أن نفس الأماره لا دلالة له [لها] إلا على الحكم الواقعي، و قضیه حجیتها لیست إلا لزوم العمل على وفقها شرعا المنافی عقلا للزوم العمل على خلافه و هو قضیه الأصل، هذا مع احتمال أن یقال: إنه لیس قضیه الحجیه شرعا إلا لزوم العمل على وفق الحجیه عقلا و تنجز الواقع مع المصادفه، و عدم تنجزه فی صوره المخالفه [۱].

[۱]- تذکر: همان طور که در مثال اخیر توجه نمودید، اماره‌ای که می‌گفت نماز جمعه، واجب نیست، حکم مورد اصل - مورد استصحاب [۲۹۹]- را برای ما بیان می‌کرد لکن نباید چنین پنداشت که: اماره‌ای که حکم مورد اصل را برای ما بیان می‌کند، معنایش این

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۴

است که در این مورد [۳۰۰] به اصل عمل ننمائید اما در سایر موارد به آن عمل کنید به عبارت واضح‌تر: اماره، حکم مورد اصل و استصحاب را برای ما بیان می‌کند اما باید توجه داشت که صرف بیان حکم مورد، لازمه‌اش شارحیت و مفسریت دلیل دیگر نیست اگر چنان باشد و به آن اعتبار بگوئید اماره، نسبت به اصل حکومت دارد ما هم قضیه را کاملا عکس می‌نمائیم و می‌گوئیم: در همان مثال قبل، استصحاب می‌گفت چون قبلا نماز جمعه، واجب بوده، اکنون هم واجب است یعنی دلیل استصحابی که حکم مورد اماره [۳۰۱] را برای ما بیان می‌کند - که نماز جمعه، واجب نیست - «لازمه عقلیش» این است که در این مورد [۳۰۲]، طبق اماره عمل ننمائید و به استصحاب عمل کنید پس اگر لازمه تعرض به بیان حکم مورد، شارحیت باشد، دلیل اصل هم نسبت به اماره، شارحیت و عنوان حاکمیت دارد و می‌گوید در مورد اجتماع به استصحاب عمل ننمائید نه به اماره. خلاصه: چون استصحاب هم حکم مورد اماره را بیان می‌کند بر آن حکومت دارد.

سؤال: مصنف قدس سره فرمودند: دلیل اماره به هیچ وجه، ناظر بر دلیل اصل نیست، اکنون سؤال ما این است که پس دلیل اماره چیست؟

جواب: «بل لیس مقتضی حجیتها الا نفی ما قضیته عقلا [۳۰۳] من دون دلالة علیه [۳۰۴] لفظا...». مقتضای حجیت اماره نیست مگر اینکه می‌گوید: مقتضای اصل، عقلا - نه لفظا -

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۵

نفی شود.

قوله: «ضروره [۳۰۵] ان نفس الاماره لا دلالة له الا على الحكم الواقعي».

زیرا «نفس اماره» دلالت ندارد مگر بر حکم واقعی که در مثال ما اماره دلالت می‌نماید، حکم واقعی نماز جمعه، عدم وجوب است و نظری به اصل و غیر اصل ندارد.

سؤال: مقتضای «حجیت اماره» چیست به عبارت واضح‌تر: «صدق العادل» [۳۰۶] نسبت به «لا - تنقض الیقین بالشک» جنبه نظارت و تفسیر دارد یا نه؟

جواب: «و قضیه حجیتها لیست الا - لزوم العمل على وفقها شرعا المنافی عقلا - للزوم العمل على خلافه و هو قضیه الاصل [۳۰۷]». مقتضای حجیت اماره، چیزی نیست جز اینکه:

واجب است طبق اماره «شرعا» عمل نمود [۳۰۸].

تذکر: اینکه «شرعا» واجب است طبق اماره عمل نمود بنا بر آن قولی است که می‌گویند حکم ظاهری وجود دارد و شارع مقدس طبق مؤدای اماره، حکم ظاهری

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۶

و کیف کان لیس ۳۰۹] مفاد دلیل الاعتبار هو وجوب إلغاء احتمال الخلاف تعبدا، کی یختلف الحال و یكون مفاده فی الأمانة نفی حکم الأصل، حیث أنه حکم الاحتمال بخلاف مفاده فيه، لأجل أن الحكم الواقعی لیس حکم احتمال خلافه، کیف؟ و هو حکم الشک فيه و احتمالها، فافهم و تأمل جيدا [۱].

جعل می کند [۳۱۰]. لکن احتمال دیگر، این است که قائل به جعل حکم ظاهری بر طبق اماره نشویم بلکه بگوئیم: مقتضای حجیت «شرعا»، چیزی غیر از این نیست که «عقلا» [۳۱۱] باید طبق اماره عمل نمود که در این صورت اگر اماره، مطابق واقع باشد منجزیت دارد و چنانچه مخالف واقع باشد فقط معذرت دارد پس در این صورت اصلا اماره «حکم مورد» را هم بیان نمی کند بلکه فقط منجز و معذر است که تفصیل این مسئله را در جلد چهارم ایضاح الکفایه - در بحث قطع و ظن - بیان کردیم.

[۱] - هریک از دو [۳۱۲] احتمال قبل را بپذیرید، مفاد دلیل اعتبار - چه در مورد اماره و چه در مورد اصل - الغاء احتمال خلاف نیست تا از آن نتیجه بگیرید، اماره بر اصل حکومت دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۷

توضیح ذلک [۳۱۳]: دلیل اعتبار اماره، مانند خبر واحد «صدق العادل» است لکن معنایش این نیست که احتمال خلاف را الغاء نمائید، و همچنین دلیل اعتبار اصل، مانند استصحاب «لا تنقض الیقین بالشک» است اما معنایش این نیست که احتمال خلاف را الغاء نمائید اما کأن شیخ اعظم از آن طریق خواسته‌اند حکومت امارات را بر اصول استفاده نمایند که مصنف هم در مقام جواب و اعتراض بر آمده‌اند که اینک به توضیح آن می پردازیم:

دلیل اعتبار اماره، مانند خبر واحد «صدق العادل» است که می گوید قول عادل را تصدیق نمائید، درباره اش احتمال خلاف ندهید [۳۱۴] بلکه احتمال خلاف را الغاء نمائید یعنی به اصل و استصحاب عمل نکنید پس دلیل اماره، نسبت به دلیل اصل، جنبه نظارت و شارحیت دارد زیرا اصل، حکم احتمال خلاف است یعنی ما در مورد وجوب نماز جمعه، شک هستیم، هم احتمال وجوب می دهیم و هم احتمال عدم وجوب لذا استصحاب وجوب جاری می نمائیم و استصحاب، حکم احتمال خلاف است یعنی: اگر در مورد نماز جمعه، احتمال وجوب و عدم وجوب، مطرح نباشد که استصحاب جاری نمی کنیم - یکی از ارکان استصحاب، شک و احتمال خلاف است - خلاصه اینکه: اگر مفاد دلیل اعتبار، الغاء احتمال خلاف باشد در جانب اماره که می گوید: «صدق العادل» معنایش احتمال خلاف است یعنی: حکم شک را بر آن جاری نکن و این شک بر «لا تنقض الیقین بالشک» نظارت دارد [۳۱۵] به خلاف دلیل استصحاب و «لا- تنقض» که می گوید احتمال خلاف را الغاء کن اما اماره در برابر استصحاب، حکم واقعی را بیان می کند و حکم واقعی از احکام احتمال خلاف نیست بلکه حکم واقعی، مربوط به واقع است لذا یک حکم واقعی هست و ما در هنگام شک، اصل را جاری می کنیم پس دیگر دلیل استصحاب، نافی حکم واقعی

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۸

فانقدح بذلك [۳۱۶] أنه لا یکاد ترتفع غائلة المطاردة و المعارضة بین الأصل و الأمانة إلا بما أشرنا سابقا و آنفا، فلا تغفل [۳۱۷]، هذا [۱].

نیست که ناظر بر اماره باشد.

مصنف قدس سره: مفاد دلیل اعتبار اصلا الغاء احتمال خلاف نیست [۳۱۸] تا اینکه الغاء احتمال خلاف در جانب اماره، نفی اصل باشد اما الغاء احتمال خلاف در جانب اصل، نفی اماره نباشد زیرا اماره، حکم واقعی را بیان می کند و

قوله: «فافهم» [۳۱۹].

[۱]- غائله تعارض و مطارده [۳۲۰] بین اصل و اماره، رفع نمی‌شود مگر به آنچه سابقا-

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۴۹

و لا تعارض [۳۲۱] ایضا [۳۲۲] إذا كان أحدهما قرينه على التصرف في الآخر، كما في الظاهر مع النص أو الأظهر، مثل العام و الخاص و المطلق و المقيد، أو مثلهما [۳۲۳] مما كان

در بحث استصحاب- و آنفا بیان کردیم [۳۲۴].

در بحث استصحاب [۳۲۵] بیان کردیم که اگر به اماره عمل نمائیم در جانب اصل، هیچ محذوری لازم نمی‌آید اما اگر به اصل عمل نمائیم در جانب اماره یا «تخصیص بلا مخصص» لازم می‌آید یا «تخصیص علی وجه الدور» و بحث فعلی ما ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۰

أحدهما نصا أو أظهر، حيث أن بناء العرف على كون النص أو الأظهر قرينه على التصرف في الآخر [۱].

- آنفا [۳۲۶]- ضمن عبارت «و لذلك تقدم الامارات المعترضة على الاصول الشرعية...» بیان شد.

[۱]-

۳- حمل ظاهر بر اظهر [۳۲۷]:

دو دلیلی که احدهما قرینه بر این است که ما در دیگری تصرف و آن را برخلاف ظاهر حمل نمائیم، تعارضی بینشان نیست مانند: «نص و ظاهر» یا «ظاهر و اظهر».

مثال: دلیل عامی داریم مانند «اکرم العلماء» و خاصی داریم مانند «یحرم اکرام زید العالم» اما چون دلیل دوم- خاص- نص می‌باشد، قرینه بر این است که در عام، تصرف و آن را برخلاف ظاهرش [۳۲۸] حمل کنیم و بگوئیم: گرچه کلمه «العلماء» جمع محلی به لام است و در عموم ظهور دارد [۳۲۹] اما از آن، عموم اراده نشده پس چون «یحرم اکرام زید العالم» نسبت به حرمت اکرام زید، نص می‌باشد، قرینه بر این است که در عموم «اکرم العلماء» تصرف نمائیم و بگوئیم از آن، عموم اراده نشده یعنی: نص مذکور، قرینه شد که در ظهور عام تصرف نمائیم [۳۳۰].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۱

و بالجملة: الأدلة في هذه الصور و إن كانت متنافية بحسب مدلولاتها، إلا- أنها غير متعارضة، لعدم تنافيا في الدلالة و في مقام الإثبات، بحيث تبقى ابناء المحاوره متحيرة، بل بملاحظة المجموع [۳۳۱] أو خصوص بعضها يتصرف في الجميع [۳۳۲] أو في البعض [۳۳۳] عرفا، بما ترتفع به المنافاة التي تكون في البين، و لا فرق فيها بين أن يكون السند فيها قطعيا أو ظنيا أو مختلفا، فيقدم النص أو الأظهر- و إن كان بحسب السند ظنيا- على الظاهر و لو كان بحسبه قطعيا [۱].

[۱]- مصنف قدس سره ضمن عبارت مذکور به نتیجه‌گیری پرداخته‌اند، ضمنا اشاره‌ای به رد فرمایش شیخ اعظم- در تعریف

تعارض- نموده‌اند که اینک به توضیح متن کتاب می‌پردازیم:

ادله در صورت [۳۳۴] مذکور از جهت «مدلول» تنافی دارد مثلا «اکرم العلماء» از نظر مدلول

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۲

با «بحرم اکرام زید العالم» تنافی دارد زیرا «العلماء» جمع محلی به لام و مدلولش این است که باید تمام علما حتی زید، اکرام شود اما دلیل خاص می‌گوید: نباید زید را اکرام نمود لکن باید توجه داشت که از نظر «دلالت» و مقام اثبات، منافاتی بین آن‌ها نیست [۳۳۵] تا ابناء محاوره متحیر بمانند و بگویند نمی‌دانیم به کدامیک از آن دو باید عمل نمود بلکه فوراً می‌گویند: مقصود از «العلماء» غیر از زید است و همین امر، دلیل بر عدم تعارض است زیرا اگر از نظر دلالت و مقام اثبات، بین آن دو، تنافی باشد، عرف و ابناء محاوره متحیر می‌مانند [۳۳۶] و

نتیجه: اگر تعریف [۳۳۷] مشهور و شیخ اعظم قدس سره را درباره تعارض بپذیریم، باید بگوئیم بین «عام و خاص» - و اشباه آنکه تفصیلاً بیان کردیم - تعارض، محقق است و باید دانست که محذورش [۳۳۸] این است:

مثلاً اگر بین عام و خاص، تعارض است چرا در مورد آن‌ها به «خذ ما یقوله اعدلها» عمل نمی‌کنند به عبارت دیگر: چه مخصصی داریم که در این مورد به آن عمل نمی‌کنند؟

چرا همه به خاص عمل می‌کنند گرچه راوی خاص، عادل و راوی عام، اعدل باشد؟ به عبارت واضح‌تر: اگر عام و خاص از متعارضین باشند باید درباره آن‌ها به اخبار علاجیه

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۳

و إنما [۳۳۹] یكون التعارض فی غیر هذه الصور مما كان التنافی فیہ بین الأدلة بحسب

رجوع نمود [۳۴۰] در حالی که هیچ کس مراجعه نمی‌کند و اصلاً ابناء محاوره در مورد عام و خاص و امثال آن، متحیر نیستند [۳۴۱] بلکه به خاص عمل می‌کنند لذا ابتدا باید برای تعارض، تعریفی ذکر نمود که موارد مذکور، خارج از آن باشند که تعریف ما این بود: «التعارض هو

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۴

الدلالة و مرحلة الإثبات، و إنما یكون التعارض بحسب السند فیما إذا كان کل واحد منها قطعياً دلالة و جهة، أو ظنياً فیما إذا لم یکن التوفیق بینها بالتصرف فی البعض أو الكل، فإنه حیث لا معنی للتعبد بالسند فی الكل، إما [۳۴۲] للعلم بکذب أحدهما، أو لأجل [۳۴۳] أنه لا معنی للتعبد بصورها مع إجمالها، فیقع التعارض بین أدلة السند حیث، كما لا یخفی [۱].

تنافی الدلیلین او الأدلة بحسب الدلالة و مقام الاثبات ...».

تذکر: اینکه بین «ظاهر و اظهر» و همچنین «نص و ظاهر» جمع عرفی وجود دارد، تفاوتی نیست که هر دو قطعی السند [۳۴۴] باشند یا هر دو ظنی السند [۳۴۵] و یا اینکه یکی قطعی و دیگری ظنی السند باشد یعنی: همیشه نص و اظهر بر ظاهر، مقدم است و احکام متعارضین را بین آن‌ها جاری نمی‌نمایند.

مواردی که تعارض، محقق است

[۱] - تعارض در موردی است که دلالت‌ها جمع عرفی نداشته باشد و نتوان احدهما را قرینه بر دیگری قرار داد لذا تعارض در غیر صور «عام و خاص» و «مطلق و مقید [۳۴۶]» خواهد بود زیرا در آن‌ها با اینکه به حسب مدلول، تنافی هست ولی تعارضی نیست چون تنافی به حسب دلالت و مقام اثبات، مطرح نیست - از جهت اینکه دارای جمع عرفی هستند.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۵

تعارض به حسب سند در دو مورد است:

۱- موردی که دلیلین از نظر دلالت و جهت صدور، قطعی باشد که اگر صادر شده باشد به داعی «جدّ» صادر شده نه به داعی تقیه مثل اینکه دو دلیل از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله رسیده: «المشرك نجس» و «المشرك ليس بنجس»، احتمال تقیه درباره پیغمبر صلی الله علیه و آله نمی‌دهیم، در اینجا تعارض در سند، مطرح است و علم پیدا می‌کنیم که احدهما از رسول مکرم صلی الله علیه و آله صادر نشده زیرا صدور هر دو روایت، مستلزم تناقض است [۳۴۷].

۲- در موردی که دلیلین، ظنی الجهه او الدلاله باشد و جمع عرفی، مطرح نباشد یعنی: نتوانیم در بعض ادله یا جمیع، تصرف نمائیم مانند: «ثمن العذرة سحت» و «لا بأس ببيع العذرة» در فرض مذکور، علم اجمالی به کذب احدهما نداریم و احتمال می‌دهیم هر دو صادر شده باشد این، مورد تعارض در سند است زیرا جمع عرفی ندارد و اگر تعبد به صدور بخواهد شامل هر دو شود و هر دو حجت باشند، لغو است- در اینجا ادله، اجمال حکمی [۳۴۸] پیدا می‌کند و اثر عملی ندارد [۳۴۹].

قوله: فیما [۳۵۰] اذا لم یکن التوفیق بینها بالتصرف فی البعض او الكل ...».

اشاره به دو موردی دارد که جمع عرفی در میان باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۶

فصل

التعارض و إن كان لا یوجب إلا سقوط أحد المتعارضین عن الحجیة رأساً، حیث لا یوجب إلا العلم بكذب أحدهما، فلا یكون هناك مانع عن حجیة الآخر، إلا أنه حیث كان بلا تعیین و لا عنوان واقعا- فإنه لم یعلم كذبه إلا كذلك، و احتمال [۳۵۱] كون كل منهما كاذبا- لم یكن واحد منهما بحجته فی خصوص مؤداه، لعدم التعیین فی الحجته أصلاً، كما لا یخفی [۱].

۱- گاهی در دو دلیل ظنی، جمع عرفی، مطرح است- از باب تصرف در یکی از دو دلیل- که از آن به تصرف در بعض، تعبیر می‌شود مانند: «اکرم العالم» و «لا بأس بترك اكرام العالم» که در فرض مذکور، دلیل دوم، قرینه می‌شود بر تصرف در «اکرم العالم» که حمل بر استحباب می‌شود.

۲- اما تصرف در هر دو دلیل که از آن به تصرف در «کل» تعبیر شده، مانند «ان ظاهرت فاعتق رقبة» و «ان ظاهرت فاطعم ستین مسکینا» که در هر دو تصرف می‌کنیم و آن دو را بر واجب تخییری حمل می‌نمائیم. آن دو مورد که جمع عرفی دارد از باب تعارض سند نیست- و تعبد به صدور، لغو نمی‌باشد.

[فصل: أصالة التساقط]

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین [۳۵۲]، بنا بر طریقت چیست؟

[۱]- سؤال: قطع نظر از اخبار علاجیه، مقتضای اصل و قاعده اولی در

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۷

خبرین متعارضین چیست به عبارت دیگر: اگر اصلاً اخبار علاجیه نبود و با دو یا چند دلیل متعارض، مواجه شدیم، مقتضای قاعده اولی، تساقط است یا تخییر؟

جواب: تعارض دو دلیل، موجب می‌شود یکی از آن‌ها به‌طور کلی از حجیت، ساقط شود. فرضاً اگر دو روایت متعارض از نظر سند، قطعی باشند در این صورت، علم پیدا می‌کنیم در یکی از آن‌ها اصالت الظهور، مراد نیست یا اصالت الجهت محقق نیست- علم به

کذب اصالت الجهد داریم - یعنی یقین داریم یکی از آن‌ها برای بیان حکم واقعی صادر نشده بلکه تقیّه صادر شده پس علم اجمالی به کذب یکی از خبرین داریم و علم اجمالی مذکور، سبب می‌شود یکی از آن‌ها از حجیت، ساقط شود البته باید دانست، آن علم اجمالی، مانع حجیت دلیل دیگر نیست یعنی یکی از آن‌ها قطعاً حجت و دیگری غیر حجت است لکن چون آن روایتی را که علم به کذبش داریم، معین نیست و عنوان واقعی [۳۵۳] ندارد - یعنی: معلوم بالاجمال، قابل انطباق بر هر یک از آن دو هست - لذا می‌گوئیم هر دو روایت در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط است مثلاً - احدهما می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، حرام و دیگری می‌گوید واجب است و ما علم اجمالی داریم یا یکی از آن دو از معصوم «ع» صادر نشده یا اگر صادر شده برای بیان حکم واقعی نبوده یا اینکه ظهورش مراد نیست در این صورت، هر دو خبر در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می‌شود یعنی با روایت دال بر وجوب نمی‌توان وجوب نماز جمعه را ثابت نمود و با روایت دال بر حرمت نمی‌توان حرمت را ثابت کرد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۸

نعم یکون نفی الثالث [۳۵۴] بأحدهما لبقائه علی الحجیة، و صلاحیته علی ما هو علیه من عدم التعین لذلك لا بهما، هذا بناء علی حجیة الأمارات من باب الطریقیه، كما هو كذلك حیث لا یکاد یکون حجّه طریقاً إلا ما احتمال إصابته، فلا محالّه کان العلم بکذب أحدهما مانعاً عن حجیته [۱].

نفی ثالث به وسیله متعارضین

[۱] - سؤال: آیا با یکی از دو روایت متعارض مذکور - لا - علی التعین - می‌توان قول ثالث را نفی نمود و مثلاً - گفت نماز جمعه «قطعاً» مستحب نیست [۳۵۵]؟

جواب: می‌توان با احدهما «لا علی التعین» قول ثالث را نفی نمود.

چون حجت از غیر حجت برای ما مشخص نیست، در خصوص وجوب یا در خصوص حرمت نمی‌توان به آن‌ها تمسک نمود اما برای نفی قول ثالث می‌توان از احدهما [۳۵۶] استفاده نمود به عبارت دیگر: هر یک از آن‌ها که حجت باشد، قول ثالث را نفی کرده یعنی: اگر روایت دال بر وجوب حجت باشد، کراهت و استحباب را بالملازمه نفی نموده و اگر روایت دال بر حرمت، حجت باشد کراهت و استحباب را بالملازمه

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۵۹

نفی کرده پس می‌توان قول ثالث را با احدهما نفی نمود نه با هر دو زیرا یکی از آن‌ها اصلاً حجیت ندارد، وقتی حجیت نداشت، نفی قول ثالث هم با غیر حجت، ممکن نیست.

خلاصه: در خبرین متعارضین چون علم اجمالی به کذب احدهما داریم، یکی از آن‌ها حجت و دیگری غیر حجت است و چون حجت از غیر حجت برای ما مشخص نیست، طبق قاعده اولی - اگر اخبار علا-جیه نبود - هر دو در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می‌شدند - قائل به تساقط می‌شدیم.

لازم به ذکر است که این مسئله [۳۵۷]، بنابراین است که امارات و ادله تعبیه - مانند خبر واحد - را از باب طریقت حجت بدانیم - نه سببیت - یعنی: بگوئیم چون قول عادل «طریقی» به واقع است، حجیت دارد [۳۵۸] که مصنف قدس سرّه هم در بحث امارات، همین قول را تأیید نموده‌اند که: حق مطلب، این است که حجیت امارات از باب طریقت است لذا است که در بحث فعلی فرموده‌اند قاعده اولی در خبرین متعارضین، تساقط است.

هیچ دلیلی از باب طریقت، حجت نمی‌شود مگر اینکه احتمال بدهیم آن اماره، مصیب به واقع است لذا می‌گوئیم: خبرینی که

احدهما «اجمالاً» معلوم الکذب است، احتمال اصابه ندارد.

آیا یکی از آن خبرین از باب طریقت می‌تواند حجت باشد؟

خیر! احدهما به‌طور کلی از حجیت، ساقط است و چون مشخص نیست کدامیک از آن‌ها هست لذا از نظر ما مشتبه می‌شود و به این جهت، هر دو از حجیت، ساقط می‌شوند الا اینکه گفتیم: نسبت به نفی قول ثالث حجیت دارند که شرحش گذشت.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۰

و اما بناء علی حجیتها من باب السبیه [۳۵۹] فکذلک لو کان الحجّه هو خصوص ما لم يعلم کذبه، بأن لا یكون المقتضی للسبیه فیها [۳۶۰] إلا فیہ [۳۶۱]، كما هو المتیقن من دلیل اعتبار غیر السند منها، و هو بناء العقلاء علی أصالتی الظهور و الصدور، لا للتقیه و نحوها، و کذا السند لو کان دلیل اعتباره هو بناؤهم أيضاً، و ظهوره فیہ لو کان هو الآیات و الأخبار، ضرورة ظهورها فیہ، لو لم نقل بظهورها فی خصوص ما إذا حصل الظن منه أو الاطمئنان [۱].

مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین [۳۶۲] بنا بر سببیت چیست؟

اشاره

[۱]- سؤال: بنا بر سببیت [۳۶۳]، مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین چیست [۳۶۴]؟

تذکر: مصنف قدس سره بنا بر سببیت امارات به ذکر شقوق و تفصیلی پرداخته‌اند که

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۱

«نگارنده» برای سهولت تبیین مطلب برای هر کدام از آن‌ها رمز و شماره‌ای را ذکر نموده.

۱ جواب: بنا بر سببیت هم مقتضای قاعده اولی، تساقط است زیرا در فرض مذکور، مقتضی جعل حکم در آن روایتی هست که علم به کذبش نداشته باشیم یعنی: روایتی که معلوم الکذب است، اصلاً مصلحتی ندارد که مقتضی جعل حکم در آن باشد به عبارت دیگر: وقتی اماره- از باب سببیت- معتبر است که معلوم الکذب نباشد و در محل بحث چون یکی از آن دو دلیل «معلوم الکذب» است، قطعاً روایت کاذب، سبب جعل حکم نیست منتها چون عنوان معلوم الکذب برای ما مجهول است، مشتبه و «محمّل الانطباق لکل واحد» می‌گردد و نتیجتاً هر دو دلیل در خصوص مؤدایشان از حجیت، ساقط می‌شوند.

[برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد]

اشاره

تذکر: برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد تا بتوان طبق آن عمل نمود که اینک به توضیحش می‌پردازیم:

۱- اصالت الظهور:

ظهور الفاظ در مدالیشان معتبر است مثلاً- نسبت به جمله «اکرم کل عالم» می‌گوئیم: کلمه «کل» مصدر به الف و لام است و در عموم ظهور دارد یعنی: با اصل مذکور به ظهور لفظ، متعبد می‌شویم. لازم به ذکر است که دلیل بر حجیت اصالت الظهور، بناء عقلا

می‌باشد.

سؤال: آیا عقلا به ظهور هر کلامی عمل می‌کنند گرچه علم به کذب آن‌هم داشته باشند یا اینکه در صورتی به ظهور عمل می‌کنند که آن کلام، معلوم الکذب نباشد؟
جواب: بناء عقلا در عمل به ظهور در صورتی است که کلام، معلوم الکذب نباشد.

۲- اصالت الجہت:

مقصود، این است که آیا امام علیہ السلام که فرموده‌اند «الصلاة الجمعة واجبة» در مقام بیان حکم واقعی بوده‌اند نه تقیه پس با اصل مذکور هم جهت صدور را اثبات می‌نمائیم که منشأ اصل مذکور، این است: مردم وقتی صحبت می‌کنند، غالبا در مقام بیان مراد جدی و واقعی هستند نه تقیه یا دواعی دیگر.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۲

خلاصه: بناء عقلا بر این است که کلام متکلم برای بیان واقع، صادر شده نه تقیه یا دواعی دیگر.

سؤال: آیا عقلا در هر کلامی چنان بنائی دارند و بنا بر اصالت الجہت می‌گذارند؟

خیر! در کلامی که معلوم الکذب نباشد چنان بنائی دارند.

نتیجه: قدر متیقن از ادله‌ای که بر حجیت ظهور و حجیت صدور امارات، اقامه شده در صورتی است که آن اماره، معلوم الکذب نباشد- و لو اجمالا- و علم برخلاف آن نداشته باشیم.

۳- اصالت السند:

برای تمسک به یک روایت باید به صدور آن‌هم متعبد شد و گفت فلان روایت از معصوم علیہ السلام صادر شده تا بتوان طبق آن عمل نمود.

سؤال: آیا می‌توان گفت روایت معلوم الکذب [۳۶۵] از معصوم علیہ السلام صادر شده؟

جواب: اگر دلیل اعتبار سند، بناء عقلا باشد، باز هم می‌گوئیم قدر متیقن از آن در صورتی است که علم اجمالی برخلاف نداشته باشیم.

چنانچه دلیل اعتبار سند، اخبار [۳۶۶] و آیات [۳۶۷] هم باشد، ظهورشان در صورتی است که علم به خلاف نداشته باشیم بلکه می‌توان گفت که اخبار و آیات، ظهور در حجیت دارند «إذا حصل الظن منه او الاطمینان».

جمع‌بندی: بنا بر موضوعیت و سببیت هم مقتضای ادله اعتبار سند، ظهور و جهت صدور امارات، این است که مصلحت و مقتضی در صورتی است که علم برخلاف نباشد و در صورت تعارض، مقتضی حجیت در احدهما نیست لذا هر دو روایت از حجیت، ساقط می‌شود پس بنا بر سببیت هم مانند طریقت، اصل اولی در متعارضین، تساقط است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۳

و اما لو كان المقتضى للحجية في كل واحد من المتعارضين لكان التعارض بينهما من تراحم الواجبين، فيما إذا كانا مؤدبين إلى وجوب الضدين [۳۶۸] أو لزوم المتناقضين [۳۶۹]، لا فيما إذا كان مؤدى أحدهما حكما غير إلزامي، فإنه حينئذ لا يترحم الآخر، ضرورة عدم صلاحية ما لا- اقتضاء فيه أن يترحم به ما فيه الاقتضاء، إلا أن يقال بأن قضية اعتبار دليل الغير الإلزامي، ان يكون عن اقتضاء، فيترحم به حينئذ ما يقتضى الإلزامي و يحكم فعلا بغير الإلزامي، و لا يترحم بمقتضاه ما يقتضى الغير الإلزامي، لكفاية عدم تمامية علة الإلزامي في الحكم بغيره [۱].

[۱] - اگر از آنچه ذکر نمودیم، صرف نظر نمائیم [۳۷۰] و به سببیت مطلق، قائل شویم گرچه علم برخلاف داشته باشیم، مقتضای قاعده اولی در تعارض دو اماره و دو خبر چیست [۳۷۱]؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۴

توضیح ذلک: ممکن است کسی بگوید [۳۷۲]، امارات از باب سببیت حجیت دارند مگر اینکه علم تفصیلی به کذبشان داشته باشیم یعنی: حتی در صورت علم اجمالی به کذب هم، قیام اماره، سبب حدوث مصلحت یا مفسده در مؤدا می‌شود. مثال: یک روایت می‌گوید نماز جمعه، واجب است و دیگری می‌گوید حرام است [۳۷۳] یا اینکه یک روایت می‌گوید نماز ظهر، واجب است [۳۷۴] و دیگری می‌گوید نماز جمعه، واجب است [۳۷۵] یعنی دلالت بر وجوب ضدین می‌کنند و یقین هم داریم، احدهما کذب است و در روز جمعه، یک نماز، واجب است.

سؤال: حکم فرض مذکور چیست؟

جواب: «لکان التعارض بینهما من تراحم الواجبین...».

وظیفه، این است که هم به روایتی عمل نمائیم که می‌گوید نماز جمعه، واجب است هم به روایتی عمل کنیم که می‌گوید نماز جمعه، حرام است [۳۷۶] اما چون عمل به هر دو ممکن نیست، مسئله از قبیل واجبین متزاحمین می‌شود که در عمل به آن‌ها مخیر هستیم مگر اینکه احدهما «اهم» - یا محتمل‌الاهمیة - باشد که باید به آن عمل نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۵

تذکر: آنچه را ذکر نمودیم در صورتی بود که مؤدای امارتین متعارضین، وجوب ضدین یا لزوم متناقضین باشد.

قوله: «لا فیما اذا کان مؤدی احدهما حکما غیر الزامی...».

۳ در خبرین متعارضین اگر مؤدای احدهما حکم الزامی و مؤدای دیگری حکم غیر الزامی باشد، حکمش چیست؟

مثال: یک روایت می‌گوید شرب تنن، حرام است [۳۷۷] لکن روایت دیگر می‌گوید شرب تنن، مباح می‌باشد [۳۷۸].

فرض مذکور از باب تراحم نیست بلکه باید به حکم الزامی عمل نمود و جهتش این است: روایتی که می‌گوید: شرب تنن، حرام است بر حکم اقتضائی دلالت می‌کند یعنی: بر حرمتی که از مقتضی حرمت، ناشی شده به عبارت دیگر: با قیام اماره در شرب تنن، مفسده پیدا می‌شود و آن مفسده، مقتضی حرمت است اما روایتی که می‌گوید شرب تنن، مباح است دال بر حکم الزامی نیست چون غالب مباحات، ناشی از عدم اقتضا هستند یعنی: فلان عمل که مباح است نه مقتضی وجوب داشته [۳۷۹] نه مقتضی حرمت [۳۸۰]، نه مفسده غیر ملزومه داشته که مکروه شود نه مصلحت غیر ملزومه داشته که مستحب باشد یعنی: مقتضی برای جعل یکی از احکام اربعه را نداشته لذا شارع مقدس، آن را مباح نموده.

در محل بحث هم آن روایتی که می‌گوید شرب تنن، حلال است، اباحه آن، ناشی از

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۶

نعم [۳۸۱] یکون باب التعارض من باب التزاحم مطلقا [۳۸۲] لو کان قضیه الاعتبار هو لزوم

عدم اقتضا می‌باشد به خلاف روایت دال بر حرمت که می‌گوید مقتضی حرمت تحقق دارد لذا در محل بحث باید به روایتی عمل نمود که دال بر حکم الزامی می‌باشد.

قوله: «الا ان یقال بان قضیه اعتبار دلیل الغیر الالزامی ان یکون عن اقتضاء فیزاحم به ح ما یقتضی الالزامی و...».

۴ اگر بگوئید: قبول داریم که اباحه «فی نفسه» ناشی از عدم اقتضا هست اما قیام اماره، سبب می‌شود برای اباحه، مقتضی پیدا شود

یعنی: همان‌طور که قیام اماره بر حرمت شرب تنن، سبب شد، مقتضی حرمت پیدا شود، قیام اماره بر اباحه شرب تنن هم سبب می‌شود، مقتضی اباحه پیدا شود پس هر دو روایت بر حکم اقتضائی دلالت دارند لذاست که می‌گوئیم وظیفه ما عمل به اباحه می‌باشد نه حرمت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۷

البناء و الالتزام بما يؤدي إليه من الأحكام، لا- مجرد العمل على وفقه بلا لزوم الالتزام به، و كونهما من تراحم الواجبين حينئذ و إن كان واضحا، ضرورة عدم إمكان الالتزام بحكمين في موضوع واحد من الأحكام، إلا أنه لا دليل نقلا و لا عقلا على الموافقة الالتزامية للأحكام الواقعية فضلا عن الظاهرية، كما مر تحقيقه [۱].

«لكفایة [۳۸۳] عدم تمامية علة الالتزام في الحكم بغيره».

[۱]- باب تعارض «مطلقا» [۳۸۴] از باب تراحم است- خواه در حجیت امارات، قائل به طریقت شوید، خواه قائل به سببیت [۳۸۵]- و حکم متراحمین هم این است که: ابتداء باید به «اهم» عمل کنیم، اگر اهم برای ما مشخص نبود، «محمتم الاهمیة» را اخذ می‌نمائیم و در غیر آن دو صورت، قائل به تخییر می‌شویم.

تذکر: اینکه گفتیم باب تعارض «مطلقا» از باب تراحم می‌باشد، مشروط بر این است که: قبول کنیم، مقتضای ادله اعتبار امارات، وجوب التزام به آن و مؤدای آن هست یعنی:

اگر اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد، نه تنها باید طبق آن عمل نمود بلکه باید قلبا هم به وجوب، ملتزم شد یعنی انقیاد و تسلیم، نسبت به وجوب هم لازم است و همچنین اگر اماره‌ای بر حرمت نماز جمعه، قائم شد نه تنها عملا باید آن را ترک نمود بلکه باید قلبا هم به آن ملتزم شد.

خلاصه: حجیت اماره، مجرد عمل بر وفق آن نیست بلکه باید قلبا به مؤدای آن هم ملتزم شد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۸

سؤال: اگر موافقت التزامیه، واجب باشد در صورتی که یک روایت می‌گوید نماز جمعه، واجب است و روایت دیگر می‌گوید حرام است، چگونه می‌توان در موضوع واحد، نسبت به هر دو ملتزم شد؟ چگونه می‌توان هم نسبت به وجوب ملتزم شد هم نسبت به حرمت، منقاد بود؟

جواب: «ضرورة عدم امکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد [۳۸۶] من الاحکام...».

همان‌طور که «عملا» جمع بین آن دو امکان ندارد، «التزاما» هم جمع بین آن دو، ممکن نیست لذاست که می‌گوئیم باب تراحم، مطرح می‌شود و نتیجتا یا به این ملتزم می‌شویم یا به آن.

سؤال: آیا دلیلی بر وجوب موافقت التزامیه داریم؟

جواب: «... الا انه [۳۸۷] لا دليل نقلا و لا عقلا على الموافقة الالتزامية...».

قبلا [۳۸۸] اثبات نمودیم که دلیلی بر وجوب التزام، نسبت به «احکام واقعیة» نداریم تا چه رسد به «احکام ظاهریة».

خلاصه: اصل بنای مذکور- یعنی: وجوب موافقت التزامیه- مردود است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۶۹

و حکم [۳۸۹] التعارض بناء على السببية فيما كان من باب التراحم هو التخيير لو لم يكن أحدهما معلوم الأهمية أو محتملها في الجملة [۳۹۰]، حسبما فصلناه [۳۹۱] في مسألة الضد، و إلا فالتعيين [۱].

[۱]- استاد معظم فرمودند: مصنف قدس سره در عبارت مذکور و عبارت بعد از آن- تا «فاهم»- به جمع بندی و خلاصه گیری مطالب قبل پرداخته‌اند لکن حاشیه‌ای از کتاب منتهی الدرایه در پاورقی آورده‌ایم که ظاهرا برخلاف آن فرمایش است. اینک به بیان اجمالی متن کتاب می‌پردازیم:

احکام تعارض، بنا بر سببیت، چنین بود:

۱- گفتیم: حکم متعارضین، بنا بر سببیت در آن دو موردی که از باب تراحم بوده، «تخیر» است- فرض شماره «۲» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۳ به بعد بیان کردیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۰

و فیما لم یکن من باب التراحم هو لزوم الأخذ بما دل علی الحکم الالزامی، لو لم یکن فی الآخر مقتضیا لغير الالزامی، و إلا فلا بأس بأخذه و العمل علیه، لما أشرنا إلیه من وجهه آنفا، فاهم [۳۹۲] [۱].

هذا هو قضیه القاعدة فی تعارض الأمارات، لا الجمع بينها بالتصرف فی أحد المتعارضین أو فی کلیهما، كما هو قضیه ما یتراءى مما قیل من أن الجمع مهما أمکن أولى من الطرح، إذ لا دلیل علیه فیما لا یساعد علیه العرف مما کان المجموع أو أحدهما قرینة عرفیه علی التصرف فی أحدهما بعینه أو فیهما، كما عرفته فی الصور السابقه [۲].

[۱]- ۲: حکم متعارضین در موردی که مسأله تراحم، مطرح نبود، عمل به «حکم الزامی» بود- فرض شماره «۳» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۵ به بعد بیان کردیم.

قوله «... و الا [۳۹۳] فلا بأس بأخذه و العمل علیه».

۳- حکم تعارض در فرض مذکور را هم قبلا بیان کردیم- فرض شماره «۴» به تفصیلی که از صفحه ۱۶۶ به بعد بیان نمودیم.

تذکر: غیر از سه فرض مذکور، فرض دیگری هم بنا بر سببیت امارات در صفحه ۱۶۱ ذکر کردیم.

آیا قاعده «الجمع مهما أمکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟

[۲]- آنچه را از ابتدای این فصل تاکنون برای تعارض دلیلین گفتیم [۳۹۴]، مقتضای قاعده ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۱

و اصل اولی- یعنی: صرف نظر از اخبار علاجیه- بود لکن در بعضی از کلمات، چنین مشاهده می‌شود که: مقتضای قاعده در متعارضین، جمع بین ادله است به این نحو که: در هر دو دلیل یا «احدهما» تصرف می‌نمائیم و دلیلشان این است که: «الجمع مهما أمکن اولی من الطرح» [۳۹۵].

مثال: یک دلیل می‌گوید: «اکرم العلماء» و دلیل دیگر می‌گوید: «لا تکرم الفساق» در این صورت که آن دو دلیل، نسبت به عالم فاسق، تعارض دارند یا در «اکرم العلماء» تصرف می‌نمائیم و می‌گوئیم: مراد از آن، عالم غیر فاسق است یا در «لا تکرم الفساق» تصرف می‌نمائیم و می‌گوئیم: مقصود از آن، فاسق غیر عالم است یعنی: فاسق جاهل، نه فاسقی که عالم باشد- جمع بین دو دلیل به وسیله تصرف در احدهما.

مثال دیگر، «ثمن العذرة سحت» و «لا بأس ببيع العذرة» می‌باشد که در هر دو

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۲

مع أن فی الجمع كذلك [۳۹۶] أيضا [۳۹۷] طرحا للأماره [۳۹۸] أو الأمارتین [۳۹۹]، ضرورة سقوط أصالة الظهور فی أحدهما أو کلیهما معه، و قد عرفت [۴۰۰] أن التعارض بین الظهورین فیما

تصرف و برخلاف ظاهر حمل می‌نمایند [۴۰۱].

سؤال: آیا در مواردی که عرف، مساعد نباشد، دلیلی بر وجوب جمع بین امارات- به نحو مذکور- داریم یا نه به عبارت دیگر: دلیلی بر قضیه «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» داریم یا نه؟

جواب: الف: دلیلی بر وجوب جمع بین امارات- در آن مواردی که عرف، مساعد نباشد- نداریم لکن باید توجه داشت، مواردی را ذکر نمودیم که عرف، نسبت به جمع بین دو دلیل، مساعد و موافق بود از جمله اینکه:

۱- گاهی بین دو دلیل- با تصرف در احدهما- توفیق عرفی، حاصل می‌شد که

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۳

کان سنداهما قطعین، و فی السننین إذا کانا ظنین، و قد عرفت أن قضیة التعارض إنما هو سقوط المتعارضین فی خصوص کل ما یؤدیان إلیه من الحکمین، لا بقاؤهما علی الحجیة بما يتصرف فیهما أو فی أحدهما، أو بقاء سندیهما علیها كذلك بلا دلیل یساعد علیه من عقل أو نقل [۱].

مشروحا در صفحه ۱۳۵ بیان شد.

۲- گاهی مجموع دو دلیل، قرینه بر این بود که در هر دو دلیل تصرف نمائیم- طبق تفصیل صفحه ۱۳۶.

۳- گاهی مجموع دو دلیل، قرینه بر تصرف در «احدهما المعین» بود طبق تفصیل صفحه ۱۳۸ و

[۱]- ب: کسانی که می‌گویند: «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» لا بد چنین می‌گویند: مثلا اعمال دلیل «الف» واجب و اعمال دلیل «ب» هم بر ما واجب است و چون قدرت نداریم هر دو را اعمال کنیم پس طبق «صدق العادل» [۴۰۲] صدور هر دو روایت را قبول می‌کنیم یعنی: «صدق العادل» و اصالت السند را هم در روایت «الف» رعایت می‌کنیم هم در روایت «ب» لکن در قسمت مدلول روایتین به قسمتی از روایت «الف» و بخشی از مدلول روایت «ب» عمل می‌کنیم درحالی که اگر احدهما را اخذ و دیگری را طرح نمائیم «صدق العادل» و اصالت السند را در «احدهما» اصلا رعایت نمودیم.

اشکال: اگر درباره هر دو روایت، اصالت السند را رعایت نمودید، نسبت به اصالت الظهور موافقت نمودید یا مخالفت؟

اگر «جمع» شما محتاج به تصرف در هر دو دلیل باشد، نسبت به اصالت الظهور هم در

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۴

فلا- یبعد أن یكون المراد من إمكان الجمع هو إمكانه عرفا، و لا ینافیة الحکم بأنه اولی مع لزومه حیثئذ و تعینه، فإن أولویته من قبیل الأولویة فی أولی الأرحام، و علیه لا إشکال فیه و لا کلام [۱].

هر دو مخالفت کردید و چنانچه جمع شما نیاز به تصرف در یکی از دو دلیل داشته باشد نسبت به «احدهما» اصالت الظهور را رعایت نمودید.

همان‌طور که باید طبق «صدق العادل» به صدور روایت، متعبد شد، طبق بناء عقلا باید به ظواهر هم عمل نمود و دلیلی ندارد که شما نسبت به هر دو روایت، اصالت السند را جاری سپس در هر دو یا «احدهما» تصرف کنید و نتیجتا با ظهور هر دو روایت یا احدهما مخالفت نمائید.

[۱]- کسانی که می‌گویند «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» بعید نیست، مرادشان از «امکان جمع» همان امکان عرفی باشد یعنی:

در مواردی که عرفا جمع، ممکن باشد، «اولی» همان جمع است.

سؤال: اگر مراد آن‌ها امکان عرفی است، بفرمائید در موارد امکان عرفی، «جمع» واجب می‌باشد یا اولی؟
 جواب: جمع، واجب است و کلمه اولی در قضیه مذکور، نظیر کلمه «اولی» در آیه شریفه «... وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ...» است یعنی: کلمه «اولی» افضل التفضیل نیست بلکه دال بر تعیین بعضی از اولو الارحام نسبت به بعض دیگر است [۴۰۳] - البته در مسئله ارث.

تذکر: بنا بر توجیه مذکور، اشکالی در قضیه «الجمع مهما ممکن...» وجود ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۵

فصل لا یخفی أن ما ذکر من قضیه التعارض بین الأمارات، إنما هو بملاحظه القاعدة فی تعارضها، و إلا فریما یدعی الإجماع علی عدم سقوط کلا المتعارضین فی الأخبار، كما اتفقت علیه کلمه غیر واحد من الأخبار، و لا یخفی أن اللازم فیما إذا لم تنهض حجه علی التعین أو التخییر بینهما هو الاقتصار علی الراجح منهما، للقطع بحجته تخیرا أو تعینا، بخلاف الآخر لعدم القطع بحجته، و الأصل عدم حجه ما لم یقطع بحجته، بل ربما ادعی الاجماع أيضا علی حجه خصوص الراجح [۱].

فصل: مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین چیست؟

اشاره

[۱] - در فصل قبل، مقتضای قاعده اولیه عقلیه، «صرف نظر از اخبار علاجیه»، بنا بر طریقت و سببیت امارات، بیان شد [۴۰۴].

اینک ببینیم مقتضای قاعده ثانویه شرعیه در خبرین متعارضین چیست.

اگر قاعده اولیه عقلیه را ملاحظه نمائیم، چنین می‌گوئیم: چه بسا اجماع، قائم شده که خبرین متعارضین از حجت، ساقط نمی‌شوند.

یعنی: «اجماعی» هست که باید به احدهما عمل نمائیم - كما اتفقت علیه [۴۰۵] کلمه غیر واحد من الاخبار [۴۰۶].

خلاصه: اجماع مذکور و اتفاق کلمه اخبار بر عدم تساقط هر دو خبر کأن یک قاعده ثانویه شرعیه هست.

تذکر: اگر دلیلی بر تعیین [۴۰۷] داشته باشیم، معینا به همان خبر عمل می‌کنیم و چنانچه دلیلی دال بر تخیر باشد در عمل به احد

الخبرین [۴۰۸] مخیر هستیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۶

سؤال: در فرض مسئله که اجماع - و اخبار - بر عدم تساقط خبرین متعارضین، قائم شده اگر دلیلی بر تعیین یا تخیر نداشته باشیم،

عقل «علی القاعدة» حکم به تعیین می‌نماید یا تخیر؟

جواب: لازم است، خبر راجح [۴۰۹] را اخذ نمائیم و جهتش این است که: امر، دائر بین تعیین و تخیر است یعنی: عمل به روایت

راجح یا «تعینا» بر ما لازم است یا «تخیرا» به عبارت دیگر: یا معینا روایت راجح، حجت و عمل به آن، لازم است - با وجود راجح

اصلا خبر مرجوح، حجت نیست - یا مخیرا. یعنی اگر ترجیح، واجب هم نباشد [۴۱۰]، روایت راجح از باب تخیر برای ما حجت

است پس حجت راجح، قطعی است و در حجت مرجوح، مردد هستیم.

آیا با وجود راجح، خبر مرجوح برای ما حجت است؟

آیا با وجود روایت عادل، روایت عادل، حجت است یا حجت نیست؟

اگر شک در حجت هم داشته باشیم، گفتیم [۴۱۱] اصل اولی در باب ظنون، عدم حجت است و با اجرای اصل عدم حجت، قطع به

عدم حجت پیدا می‌کنیم.

خلاصه: اگر از اخبار علاجیه، تعیین یا تخییر را استفاده نمودیم، چون امر، دائر بین تعیین و تخییر است عقلا عمل به راجح، واجب است پس می‌گوئیم باید «معینا» راجح را اخذ نمود.

قوله: «بل ربما ادعی الاجماع ایضا علی حجیه خصوص راجح».

بعضی ادعا نموده‌اند- علاوه بر حکم عقل- اجماع، قائم شده که خصوص خبر راجح، حجیت دارد- باید به آن عمل نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۷

و استدلال علیه [۴۱۲] بوجوه آخر [۴۱۳] أحسنها الأخبار، و هی علی طوائف: [۴۱۴]

منها: ما دل علی التخییر علی الإطلاق، کخبر الحسن بن الجهم، عن الرضا- علیه السلام:-

(قلت: یجیننا الرجلان و کلاهما ثقۀ بحدیثین مختلفین و لا یعلم ایهما الحق، قال: فاذا لم یعلم فموسع علیک بأیهما أخذت). و خبر

الحارث بن المغیره، عن أبی عبد الله علیه السلام:

(إذا سمعت من أصحابک الحدیث و کلهم ثقۀ، فموسع علیک حتی ترى القائم فترد علیه [الیه]. و مکاتبۀ عبد الله بن محمد إلی أبی

الحسن علیه السلام اختلف أصحابنا فی روایاتهم عن أبی عبد الله علیه السلام، فی رکعتی الفجر، فروی بعضهم: صلّ فی المحمل، و

روی بعضهم: لا تصلها إلا فی الأرض، فوقع علیه السلام: موسع علیک بأیه عملت، و مکاتبۀ الحمیری إلی الحجۀ علیه السلام- إلی أن

قال فی الجواب عن ذلک حدیثان ... إلی أن قال علیه السلام- (و بأیهما أخذت من باب التسلیم کان صوابا) إلی غیر ذلک من

الإطلاقات [۱].

اخبار علاجیه

اشاره

[۱]- اخبار علاجیه [۴۱۵] از نظر مضمون، چهار طایفه هست که اینک به توضیح آن

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۸

می‌پردازیم [۴۱۶]:

۱- اخبار تخییر

اخبار مذکور به نحو اطلاق، دال بر تخییر است و مراد از اطلاق، این است که تخییر را مقید به وجود یا عدم مرجح نموده‌اند بلکه

گفته‌اند شما مطلقا مخیر هستید- خواه در احد الخبرین رجحان و مزیتی باشد یا نباشد- اینک به ذکر آن اخبار می‌پردازیم:

الف: عن الحسن بن الجهم عن الرضا علیه السلام قال: قلت له: تجیننا الاحادیث عنکم مختلفۀ فقال: ما جاءک عنا فقس علی کتاب

الله عز و جل و احادیثنا فان کان یشبههما فهو منا و ان لم یکن یشبههما فلیس منا قلت: یجیننا الرجلان و کلاهما ثقۀ بحدیثین

مختلفین و لا نعلم ایهما الحق، قال: فاذا لم تعلم فموسع علیک بأیهما أخذت [۴۱۷].

شاهد در ذیل روایت است که از امام هشتم علیه السلام سؤال کرد، و فرد موثق، دو حدیث برای ما نقل می‌کنند که آن دو روایت از

نظر مضمون با یکدیگر مختلف و متعارض است و «لا نعلم ایهما الحق» حضرت در پاسخ او فرمودند: وقتی نمی‌دانی «حق» کدامیک

از آنهاست، در توسعه هستی - «فموسع عليك بايهما اخذت».

ب: عن الحارث بن المغيرة عن ابي عبد الله عليه السلام قال: اذا سمعت من اصحابك الحديث و كلهم ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلام فترد [۴۱۸].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۷۹

ج: مكاتبه عبد الله بن محمد: ... في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلام:

اختلف اصحابنا في رواياتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم صلها في المحمل و روى بعضهم لا تصلها الا على الارض فوقع عليه السلام: موسع عليك بأية عملت [۴۱۹].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۰

د: مكاتبه حمیری: ... في جواب مكاتبه محمد بن عبد الله بن جعفر الحمیری الى صاحب الزمان عليه السلام: يسألني بعض الفقهاء عن المصلی اذا قام من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر؟ فان بعض اصحابنا قال: لا يجب عليه التكبير و يجزيه ان يقول: بحول الله و قوة اقوم و اقعده، فكتب عليه السلام في الجواب: ان فيه حديثين: اما احدهما فانه اذا انتقل من حالة الى حالة اخرى فعليه التكبير. و اما الآخر فانه روى: ان اذا رفع رأسه من السجدة الثانية و كبر ثم جلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد القعود تكبير و كذلك التشهد الاول يجرى هذا المجرى و بايهما اخذت من جهة التسليم كان صوابا [۴۲۰].

قوله: «الى غير ذلك من الاطلاقات» [۴۲۱].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۱

و منها: ما دل على التوقف [۴۲۲] مطلقا [۱].

و منها: ما دل على ما هو الحائط [۴۲۳] منها [۲].

۲- اخبار توقف

[۱]- گروه دیگری از اخبار علاجیه به نحو اطلاق [۴۲۴]، دال بر توقف است یعنی: به هیچ‌یک از دو خبر متعارض، عمل نکنید تا به حضور امام «ع» برسید و حقیقت مطلب برایتان روشن شود.

۳- اخبار احتیاط

[۲]- گروه دیگری از اخبار علاجیه، دال بر این است که: هر یک از خبرین را که مطابق احتیاط است، اخذ نمائید.

مثال: فرض کنید یک روایت، دال بر حکم الزامی است و می‌گوید دعا «عند رؤیة الهلال» واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست در این صورت، خبری را که مطابق احتیاط است، اخذ می‌نمائیم و فرضاً می‌گوئیم: دعا «عند رؤیة الهلال» واجب است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۲

و منها: ما دل على الترجیح بمزايا مخصوصة و مرجحات منصوصة، من مخالفة القوم و موافقة الكتاب و السنة، و الأعدلية، و الأصدقية، و الأفقية و الأورعية، و الأوثقية، و الشهرة على اختلافها في الاقتصار على بعضها و في الترتيب بينها. و لأجل اختلاف الأخبار اختلفت الأنظار.

فمنهم من أوجب الترجيح بها، مقيدین بأخباره إطلاقات التخيير، و هم بين من اقتصر على الترجيح بها، و من [۴۲۵] تعدى منها إلى سائر المزايا الموجبة لأقوائية ذى المزية و أقربيته، كما صار إليه شيخنا العلامة أعلى الله مقامه، أو المفيدة [۴۲۶] للظن، كما ربما يظهر من غيره [۱].

سؤال: اگر یک روایت، دال بر وجوب و روایت دیگر هم دال بر حرمت همان شیء بود، تکلیف چیست؟
جواب: در فرض مذکور، احتیاط، ممکن نیست و دوران بین المحذورین، محقق است.

۴- اخبار ترجیح

[۱]- طایفه دیگری از اخبار علاجیه، امر نموده به اخذ خبر راجح [۴۲۷] که مشتمل باشد بر مرجحات مخصوصه و منصوصه.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۳

لازم به ذکر است که بعضی از مرجحات منصوصه، عبارتند از: «مخالفت با عامه»، «موافقت با کتاب و سنت»، «شهرت»، «اعدلیت، افقهیت و اورعیت راوی» و امثال آنها.

تذکر: مرجحات منصوص در روایات «کما» و «کیفا» مختلف است.

توضیح ذلک: مقصود از اختلاف کمی، این است که تمام مرجحات در تمام اخبار، ذکر نشده مثلا روایتی یک مرجح را ذکر نموده و روایت دیگر، دو مرجح و در روایت سوم، مثلا پنج مرجح، ذکر شده.

مقصود از اختلاف «کیفی» هم این است که: ترتیب ذکر مرجحات در اخبار ترجیح، مختلف است مثلا یک روایت، ترجیح به سبب شهرت را بر ترجیح به صفات راوی، مقدم داشته [۴۲۸] و در روایت [۴۲۹] دیگر، عکس آن آمده.

خلاصه: مرجحاتی که در روایات ذکر شده به حسب تقدم و تأخر، مختلف است و مشخص نیست کدامیک از آن مرجحات در مقام ترجیح بر دیگری مقدم است.

مثال: فرض کنید: یک خبر، موافق مشهور است اما راوی آن، اعدل نیست لکن با خبری معارض شده که خلاف مشهور است ولی راوی آن اعدل است که در فرض مذکور، معلوم نیست کدامیک بر دیگری مقدم است.

نتیجه: اختلاف کمی و کیفی اخبار، موجب اختلاف انظار و تشتت اقوال شده که اینک به ذکر اقوال می پردازیم:

احدها: وجوب الترجیح بخصوص المزايا المنصوصه.

ثانیها: وجوب الترجیح بمطلق المزايا- و ان لم تکن منصوصه- الموجبه لقرب احد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۴

فالتحقیق أن يقال: إن أجمع خبر للمزايا المنصوصه فی الأخبار هو المقبوله و المرفوعه، مع اختلافهما و ضعف سند المرفوعه جدا، و الاحتجاج بهما [۴۳۰] علی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی لا یخلو عن إشکال، لقوة احتمال اختصاص الترجیح بها بمورد الحکومه لرفع المنازعه و فصل الخصومه كما هو مورد هما، و لا وجه معه للتعدی منه

الخبرین الی الصدور او الواقع.

ثالثها: وجوب الترجیح بكل مزیه و ان لم توجب ظنا و لا قربا لاحدهما.

رابعها: التخییر مطلقا سواء كانا متكافئين فی المزايا ام متفاضلين فیها [۴۳۱].

تذکر: بعضی از قائلین به وجوب ترجیح از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه، تجاوز نموده‌اند. فرض کنید، راوی دو روایت «الف و ب» هر دو عادل هستند لکن یکی از آن‌ها عین لفظ معصوم علیه السّلام را نقل نموده و چنین می‌گوید: از امام علیه السّلام شنیدم که فرمودند؛ «الصلاة الجمعة واجبة» لکن راوی دیگر نقل به معنا می‌کند- نه نقل به لفظ- و می‌گوید: من هم حرمت نماز جمعه را از امام علیه السّلام شنیدم.

اگر بنا باشد کسی از مرجحات منصوصه به غیر منصوصه تجاوز کند، مسلماً نقل به لفظ، نسبت به نقل به معنا، راجح است به عبارت دیگر: نقل به لفظ از یک نظر، اقرب به واقع می‌باشد زیرا در نقل به معنا احتمال اشتباه، مطرح است و امکان دارد، راوی در ترجمه و برداشت از کلام معصوم «ع» خطا کند.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۵

إلی غیره، كما لا يخفى [۱].

نقد و بررسی اخبار ترجیح

اشاره

[۱]- از میان اخباری که متعرض مرجحات منصوصه هست، «مقبوله عمر بن حنظله» و «مرفوعه زراره» جامع‌ترین آن‌ها می‌باشد لذا برای تحقیق در مسئله، ابتدا به نقل متن آن دو روایت، سپس به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم.

الف: مقبوله عمر بن حنظله

... عن عمر بن حنظله قال: سألت ابا عبد الله عليه السلام عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحا كما الى السلطان و الى القضاء أ يحل ذلك؟ قال: من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما تحاكم الى الطاغوت و ما يحكم له فانما يأخذ سحتا و ان كان حقا ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت و قد امر الله ان يكفر به قال الله تعالى: «يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ».

قلت: فكيف يصنعان؟

قال: ينظران [إلى من كان منكم ممن قد روى حديثنا و نظر في حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ، و الرادّ علينا الرادّ على الله و هو على حد الشرك بالله.

قلت: فان كان كل رجل اختار رجلا- من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما و اختلفا فيما حكما و كلاهما اختلفا في حديثكم؟

قال: الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما في الحديث و اورعهما و لا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال:

قلت: فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما على الآخر.

قال: فقال: ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكما و يترك الشاذ

الذی لیس بمشهور عند اصحابک فان المجمع

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۶

علیه لا ریب فیه و انما الامور ثلاثه: امر بین رشده فیتبع و امر بین غیبه فیجتنب و امر مشکل یرد علمه الی الله و الی رسوله. قال رسول الله صلی الله علیه و آله حلال بین و حرام بین و شبهات بین ذلك فمن ترک الشبهات نجا من المحرمات و من اخذ بالشبهات ارتکب المحرمات و هلك من حيث لا يعلم.

قلت: فان كان الخبران عنكما مشهورین قد رواهما الثقات عنکم؟

قال: ينظر فما وافق حکمه حکم الكتاب و السنه و خالف العامه فیؤخذ به و یرتک ما خالف حکمه حکم الكتاب و السنه و وافق العامه.

قلت: جعلت فداک أ رأیت ان كان الفقیهان عرفا حکمه من الكتاب و السنه و وجدنا احد الخبرین موافقا للعامه و الآخر مخالفا لهم بآی الخبرین یؤخذ؟

قال: ما خالف العامه ففیه الرشاد.

فقلت: جعلت فداک فان وافقهم الخبران جميعا؟

قال: ينظر الی ما هم الیه امیل حکامهم و قضاتهم فیرتک و یؤخذ بالآخر.

قلت: فان وافق حکامهم الخبرین جميعا؟

قال: اذا كان ذلك فارجه حتى تلقی امامک فان الوقوف عند الشبهات خیر من الاقتحام فی الهلکات [۴۳۲].

ب: مرفوعه زرارۀ

و روى العلامة قدست نفسه مرفوعا الی زرارۀ قال: سألت الباقر علیه السلام فقلت جعلت فداک: یأتی عنکم الخبران او الحدیثان المتعارضان فبایتهما آخذ؟

فقال علیه السلام: یا زرارۀ خذ بما اشتهر بین اصحابک و دع الشاذ النادر.

فقلت: یا سیدی انهما معا مشهوران مرویان مأثوران عنکم فقال علیه السلام: خذ بما یقول

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۷

اعدلها عندک و اوثقهما فی نفسک.

فقلت: انهما معا عدلان مرضیان موثقان.

فقال علیه السلام: انظر الی ما وافق منهما مذهب العامه فاترکه و خذ بما خالفهم فان الحق فیما خالفهم.

فقلت: ربما كانا معا موافقین لهم او مخالفین فیکف اصنع؟

فقال: اذن فخذ بما فیه الحائطه لدينک و اترک ما خالف الاحتیاط.

فقلت: انهما معا موافقین للاحتیاط او مخالفین له فیکف اصنع؟

فقال علیه السلام: اذن فتخیر احدهما فتأخذ به و تدع الآخر [۴۳۳]. - عوالی اللثالی ۴ / ۱۳۳.

مصنف قدس سره دلالت مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زرارۀ را بر وجوب ترجیح قبول ندارند و پاسخهای متعددی را از آن دو روایت بیان کرده‌اند که اینک به بیان آن‌ها می‌پردازیم:

۱- مرجحات منصوص در آن دو روایت «کما و کیف» مختلف است- که در صفحه ۱۸۳ هم بیان کردیم- زیرا:

در مقبوله، ابتدا ترجیح به صفات راوی- مانند اعدلیت و افقهیت- ذکر شده سپس ترجیح به سبب شهرت- عند الاصحاب- لکن در مرفوعه، عکس آن آمده یعنی: ابتدا امر به اخذ مشهور شده، سپس ترجیح به صفات راوی.

در مقبوله، موافقت کتاب از مرجحات، ذکر شده لکن در مرفوعه اصلا ذکر از آن به میان نیامده و

۲[۴۳۴]- سند مرفوعه زراره، ضعیف است [۴۳۵]- شیخ اعظم قدس سره در رسائل هم به این مطلب

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۸

اشاره کرده‌اند [۴۳۶].

۳[۴۳۷]- استدلال به مقبوله عمر بن حنظله برای وجوب ترجیح [۴۳۸] در مقام فتوا مشکل می‌باشد زیرا احتمال قوی، این است که: مقبوله، مخصوص مقام ترفع و فصل خصومت باشد که دو نفر با یکدیگر مرافعه‌ای [۴۳۹] داشته هر کدام از آن‌ها یک قاضی شیعه را انتخاب نمودند که بینشان قضاوت کند لکن آن دو قاضی با یکدیگر اختلاف نمودند و منشأ اختلافشان هم این بوده که: یکی از آن دو به یک روایت تمسک کرده لکن قاضی دوم به حدیث دیگر استدلال نموده لذا حضرت فرمودند: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فی الحدیث ...» سپس که سائل، سؤال کرد: اگر هر دو مساوی بودند چه کنیم امام علیه السلام فرمودند مشهور را اخذ نمائید

خلاصه: مقبوله که دلالت بر وجوب ترجیح دارد در رابطه با مقام حکمیت و قضاوت است و جهتش این است که: حکومت برای فصل خصومت است. اگر دو حاکم در فرض مسئله، مخیر باشند، خصومت رفع نمی‌شود لذا برای حل خصومت، امام علیه السلام یکی از آن دو روایت را به سبب مرجح تعیین نمودند.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۸۹

و لا وجه لدعوی تنقیح المناط، مع ملاحظه أن رفع الخصومة بالحكومة فی صورة تعارض الحکمین، و تعارض ما استند [استندا] إلیه من الروایتین لا یکاد یكون إلا بالترجیح و لذا أمر علیه السلام یارجاء الواقعة إلی لقائه علیه السلام فی صورة تساویهما فیما ذکر من المزیایا، بخلاف مقام الفتوی و مجرد [۴۴۰] مناسبة الترجیح لمقامها أيضا لا یوجب [۴۴۱] ظهور الروایة فی وجوبه مطلقا و لو فی غیر مورد الحكومة، كما لا یخفی [۱].

نتیجه: مسأله حکومت و قضاوت، ارتباطی به مقام فتوا ندارد که فرضا وقتی یک روایت می‌گوید: نماز جمعه، واجب است و دیگری می‌گوید: حرام، ما بگوئیم: ابتدا باید ببینیم راوی کدامیک اصدق است به حدیث او تمسک نمائیم و اگر هر دو مساوی بودند، مرجح بعدی- فرضا شهرت- را ملاحظه نمائیم و

تذکر: با احتمال اختصاص مقبوله به باب حکومت [۴۴۲]، وجهی برای تعدی از آن به مقام فتوا نیست.

[۱]- سؤال: آیا می‌توان گفت مناط [۴۴۳] حکومت و فتوا متحد است لذا روایت را از باب حکومت به مقام فتوا هم سرایت می‌دهیم؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۰

و إن أبيت [۴۴۴] إلا عن ظهورهما فی الترجیح فی کلا المقامین [۴۴۵]، فلا مجال لتقیید

جواب: با احتمال اختصاص روایت به مورد حکومت، وجهی برای تنقیح مناط وجود ندارد. «مع ملاحظه ان رفع الخصومة بالحكومة فی صورة تعارض الحکمین و تعارض ما [استندا] استندا إلیه من الروایتین لا یکاد یكون إلا بالترجیح».

وقتی حکمین اختلاف کردند و مستند آن‌ها هم دو روایت متعارض بود اصلا رفع خصومت نمی‌شود [۴۴۶] مگر به ترجیح «احدهما»

به وسیله مرجح. یعنی باید قول احدهما را اخذ نمود تا مخاصمه برطرف شود- به خلاف مقام فتوا[۴۴۷]- و لذا امام علیه السلام در صورت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۱

إطلاقات التخییر فی مثل زماننا مما لا- یتمکن من لقاء الإمام علیه السلام بهما، لقصور المرفوعة سنداً و قصور المقبولة دلالة، لاختصاصها بزمان التمكن من لقاءه عليه السلام، و لذا ما ارجع إلى التخییر بعد فقد الترجیح [۱].

تساوی مزایای خبرین، امر به تخییر نمودند بلکه فرمودند قضیه را تأخیر بیندازید تا به حضور معصوم علیه السلام برسید و مسئله را سؤال کنید.

این‌ها شواهدی بود بر اینکه مقبوله، مربوط به باب قضاوت و حکومت است نه مقام فتوا.

خلاصه: فرق بین مقام حکومت و فتوا، مانع حصول علم به وحدت مناط، بین آن دو می‌شود لذا نمی‌توان گفت آن دو در لزوم ترجیح به مرجحات، متحد هستند.

[۱]- [۴۴۸]: اگر از پذیرش کلام ما امتناع نمودید و گفتید دو روایت [۴۴۹]- مقبوله و مرفوعه- شامل مقام فتوا هم می‌شود [۴۵۰]، درعین حال با آن دو روایت نمی‌توان اطلاقات اخبار تخییر [۴۵۱] مانند: «فموسع عليك بايهما اخذت»، «موسع عليك بأية عملت» یا «بايهما اخذت من جهة التسليم كان صوابا»- را مقید نمود.

توضیح ذلک: سؤال: چرا با مرفوعه زراه نمی‌توان اطلاقات تخییر را مقید نمود؟ [۴۵۲]

ایضاح الکفایه؛ ج ۶؛ ص ۱۹۱

اب: سند مرفوعه، ضعیف است که اخیراً علت ضعف را ذکر نمودیم [۴۵۳].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۲

سؤال: چرا با مقبوله عمر بن حنظله نمی‌توان اطلاقات تخییر را مقید نمود؟

جواب: مقبوله، مختص زمان تمکن از تشرف به حضور امام علیه السلام است یعنی: در زمان تمکن از لقاء امام علیه السلام ترجیح، واجب است [۴۵۴]- نه زمان غیبت- و شاهدش این است که وقتی سائل، دو روایت متعارض را از تمام جهات و مزایا، مساوی فرض کرد، امام علیه السلام فرمودند مخیر هستید بلکه فرمودند «فارجه حتی تلقی امامک» یعنی: مسئله را به تأخیر بینداز تا امام خود را ملاقات کنی و مسئله را از ایشان بررسی پس معلوم می‌شود اگر قاضی یا فقیه [۴۵۵] در مقام قضاوت یا فتوا با دو روایت متعارض، مواجه شدند که از نظر مرجحات، مساوی بودند باید توقف کنند تا به حضور امام علیه السلام برسند.

این مسئله، ارتباطی به «ما نحن فيه» ندارد زیرا بحث ما در مورد زمان غیبت است نه حضور.

تذکر: صاحب کتاب عنایة الاصول- مرحوم فیروزآبادی قدس سره الشریف- در پایان متن مذکور کفایة الاصول به نکته‌ای پرداخته‌اند که: اقول: اما قصور المرفوعة عن تقیید اطلاقات التخییر لضعف سندها فهو حق و لکنه لیس جواباً جدیداً غیر ما اشار الیه قبلاً بقوله: «و ضعف سند المرفوعة جدا ... الخ» (و اما اختصاص المقبولة) بزمان الحضور فهو و ان كان حقا ایضا بقرینة الامر فیها بالارجاء عند فقد المرجح و لکن مجرد کون الامر بالترجیح واقعا فی زمان الحضور مما لا یمنع عن وجوب الترجیح فی زمان الغیبة ایضا کما لا- یتخفی بل الترجیح اذا وجب فی زمان الحضور ففی زمان الغیبة بطریق اولی (و علی هذا) فالجواب الثانی عن کل من المقبولة و المرفوعة جميعا مما لا یتیم و ان تم الجواب الاول عنهما بلا شبهة و لا ریب فتأمل جیدا [۴۵۶].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۳

مع أن تقييد الإطلاقات الواردة في مقام الجواب عن سؤال حكم المتعارضين - بلا استتصال عن كونهما متعادلين أو متفاضلين، مع ندره كونهما متساويين جدا - بعيد [۴۵۷] قطعاً، بحيث [۴۵۸] لو لم يكن ظهور المقبوله في ذاك الاختصاص لوجب حملها عليه أو على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب، كما فعله بعض الأصحاب [۴۵۹]، و يشهد به الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من الأخبار [۱].

[۱] - [۴۶۰]: الف: دليل دیگر، این است که با دو روایت مذکور نمی‌توان اطلاقات تخیر را مقید نمود زیرا اخبار تخیر در مقام جواب از حکم دو روایت متعارض، وارد شده. یعنی: وقتی حکم روایتین متعارضین را از امام علیه السلام سؤال نمودند امام علیه السلام در مقام جواب، حکم به تخیر نمودند بدون اینکه بین وجود و عدم مرجح، قائل به تفصیل شوند
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۴

به عبارت دیگر: فرمودند اگر مرجح هست، مخیر نیستید و باید به راجح عمل کنید و اگر مزیت نداشته باشند، مخیر هستید. ضمناً می‌دانید که ترک استتصال، دلیل بر عموم است یعنی: ترک استتصال، دلیل بر این است که اطلاقات تخیر، عمومیت دارد - خواه مرجحی هم باشد یا نباشد.

نتیجه: تقييد اطلاقات اخبار تخیر - به وسیله مقبوله، مرفوعه و امثال آن - و حمل اطلاقات مذکور بر اجمال و اهمال «جدا» بعيد است. قوله: «... مع ندره كونهما متساويين جدا...».

ب: مقدمه: بسیار نادر است که در دو روایت متعارض، هیچ مرجحی نباشد بلکه غالباً دو روایت که با یکدیگر تعارض می‌کنند از جهت یا جهاتی یکی بر دیگری رجحان دارد مثلاً - راوی احدهما عدل، افقه یا اورع است البته اگر از جهات مذکور مساوی هم باشند از جهات دیگر - مانند شهرت، مخالفت با عامه - احدهما بر دیگری مزیت دارد.

نتیجه: تقييد اطلاقات [۴۶۱] تخیر و حمل آنها بر صورت تساوی خیرین - از جهت تمام مزایا و مرجحات [۴۶۲] جدا بعيد است. سؤال: وجه بعد چیست؟

جواب: علتش حمل مطلق بر فرد نادر است.

قوله: «و يشهد به [۴۶۳] الاختلاف الكثير بين ما دل على الترجيح من

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۵

و منه [۴۶۴] قد انقح حال سائر أخباره، مع [۴۶۵] أن في كون أخبار موافقه الكتاب أو مخالفة القوم من أخبار الباب نظراً، وجهه قوة احتمال أن يكون الخبر المخالف للكتاب في نفسه غير حجة، بشهادة ما ورد في أنه زخرف، و باطل، و ليس بشيء، أو أنه لم نقله، أو أمر بطرحه على الجدار [۴۶۶] [۱].

الاخبار [۴۶۷].

[۱] - از آنچه ذکر شد، وضع سائر اخبار ترجیح هم معلوم شد چون آنها هم به قرینه اطلاقات تخیر بر استحباب حمل می‌شوند.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۶

تذکر: در بعضی از اخبار باب [۴۶۸]، نامی از موافقت با کتاب و مخالفت با عامه به میان آمده بود - مانند: خذ ما وافق الكتاب و

اترك ما خالفه - لكن سؤال ما این است که: آیا موافقت با کتاب یا مخالفت با عامه واقعا از مرجحات محسوب می‌شود؟

جواب: موافقت با کتاب الله از مرجحات نیست [۴۶۹] بلکه ذکر آن در اخبار از جهت تعیین «حجت» از «لا حجت» است یعنی: خبری که موافق کتاب است، حجت می‌باشد و خبر مخالف، اصلاً حجت نیست.

آیا موافق با کتاب بودن، مرجحی بر مخالف کتاب بودن است یا اینکه مخالف کتاب اصلا حجت نیست؟

بدیهی است که خبر مخالف کتاب اصلا حجیت ندارد و در روایات فراوان هم بر این مسئله تأکید شده مانند:

۱- در خبر حسن بن جهم چنین آمده: اذا جاءك الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب الله و احادیثنا فان اشبهها فهو حق و ان لم يشبهها «فهو باطل» [۴۷۰].

۲- در معتبره ایوب بن راشد از ابی عبد الله علیه السلام چنین آمده: قال: ما لا یوافق من الحدیث القرآن «فهو زخرف» [۴۷۱].

۳- در خبر هشام بن حکم از ابی عبد الله علیه السلام چنین آمده: قال: خطب النبی صلی الله علیه و آله بمنی فقال: ایها الناس ما جاءکم عنی یوافق کتاب الله فانا قلته و ما جاءکم یمخالف کتاب الله

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۷

و کذا الخبر الموافق للقوم، ضرورة أن أصالة عدم صدوره تقيیه- بملاحظه الخبر المخالف لهم مع الوثوق بصدوره لو لا القطع به- غیر جاریه، للوثوق حينئذ بصدوره كذلك، و کذا الصدور [۴۷۲] أو الظهور فی الخبر المخالف للکتاب یكون موهونا بحيث لا یعمه أدلة اعتبار السند و لا الظهور، كما لا یخفی، فتكون هذه الأخبار فی مقام تمیز [تمیز] الحجته عن اللاحجه لا ترجیح الحجته علی الحجته، فافهم.

و إن أبیت [۴۷۳] عن ذلك، فلا- محیص عن حملها توفیقا بینها و بین الإطلاقات، إما علی ذلك أو علی الاستحباب كما أشرنا إليه آنفا، هذا ثم إنه لو لا التوفیق بذلك للزم التقييد أيضا فی أخبار المرجحات، و هی آیه عنه، کیف یمکن تقييد مثل: (ما خالف قول

«فلم اقله» [۴۷۴].

نتیجه: اگر خبر موافق با کتاب را بر خبر مخالف کتاب، ترجیح دهیم از باب «تعیین» حجت بر لا حجت است نه از باب ترجیح یک حجت بر حجت دیگر به سبب وجود یک

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۸

ربنا لم أقله، أو زخرف، أو باطل؟) كما لا یخفی.

فتلخص- مما ذكرنا- أن اطلاقات التخيير محكمه، و ليس فی الأخبار ما یصلح لتقييدها [۱].

مزیت، مانند موافقت با کتاب.

به عبارت دیگر: خبر موافق کتاب، حجت است و خبر مخالف اصلا حجیت ندارد گرچه مسأله تعارض هم مطرح نباشد.

[۱]- یکی دیگر از مرجحات را مخالفت با عامه ذکر کرده‌اند لکن سؤال ما این است که: وقتی دو خبر، یکی موافق عامه و دیگری مخالف عامه با یکدیگر تعارض نمایند، آیا اصلا خبر موافق با عامه- موافق تقيیه- حجیت دارد یا نه؟

جواب: خبر موافق عامه اصلا حجت نیست زیرا قبلا- گفتیم در تمسک به یک خبر باید به سه اصل [۴۷۵] از جمله، اصالت جهت صدور، متعبد شد و گفت فلان خبر برای بیان حکم واقعی از معصوم علیه السلام صادر شده. اکنون شما خبر موافق با عامه و مخالف با عامه را در کنار یکدیگر ملاحظه نمائید و بگوئید آیا با توجه به اینکه خبر مخالف عامه، مقطوع الصدور یا موثوق الصدور است اصلا در خبر موافق عامه، اصالت جهت صدور، جاری می‌شود و می‌توان گفت آن خبر، بدون تقيیه و به جهت بیان حکم واقعی از معصوم علیه السلام صادر شده؟

خیر! وقتی جهت صدور روایت، مختل شد، وثوق پیدا می‌کنیم که آن روایت «تقيیه» صادر شده و اصلا حجیت ندارد نه اینکه هر دو خبر، حجت است لکن در خبر مخالف عامه، مزیت و رجحان، موجود است.

نتیجه: مخالفت با عامه از مرجحات نیست بلکه از معینات می باشد به عبارت دیگر:

مسئله از قبیل تعیین حجت از لا حجت است. و ...

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۱۹۹

قوله: «ثم [۴۷۶] إنه لو لا التوفيق بذلك للزم التقييد ايضا في اخبار المرجحات و هي آية عنه ...».

جمع بندی: به نظر مصنف قدس سره تاکنون، اطلاعات اخبار تخییر محکم است و چیزی که بتواند اطلاعات تخییر را مقید نماید، نداریم - یعنی: مطلقا حکومت با اطلاعات تخییر است خواه در «احد الخبرین» مرجحی باشد یا نباشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۰

نعم [۴۷۷] قد استدل علی تقيدها، و وجوب الترجيح في المتفاضلين بوجه آخر:

منها: دعوى الاجماع على الأخذ بأقوى الدليلين [۱].

و فيه أن دعوى الإجماع - مع مصير مثل الكليني إلى التخيير، و هو في عهد الغيبة الصغرى و يخالط النواب و السفراء، قال في ديباجة الكافي: و لا نجد شيئا أوسع [۴۷۸]

با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده

اشاره

[۱]- با وجوه دیگری استدلال شده که باید اطلاعات تخییر را مقید نمود و گفت:

تخییر در صورتی است که مرجحی نباشد که آن وجوه، عبارتند از:

۱- اجماع

ادعای اجماع شده که در صورت تعارض خبرین باید «اقوی الدلیلین» را اخذ نمود.

«اقوی الدلیلین» هم دلیلی است که دارای مرجح باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۱

و لا أحوط من التخيير - مجازفة [۱].

و منها: أنه لو لم يجب ترجيح ذی المزیة، لزم ترجیح المرجوح علی الراجح و هو قبیح عقلا بل ممتنع قطعاً. و فيه انه إنما يجب الترجیح لو كانت المزیة موجبة لتأكد [۴۷۹] ملائک الحجیة فی نظر الشارع، ضرورة إمكان أن تكون تلك المزیة بالإضافة إلى ملائکها من قبیل الحجر فی جنب الإنسان، و كان الترجیح بها بلا مرجح، و هو قبیح

[۱]- اشکال: شیخ کلینی قدس سره در عین حال که در زمان غیبت صغرا می زیسته و با نواب خاص امام علیه السلام مخالطه داشته،

قائل به تخییر شده و در مقدمه کتاب شریف کافی فرموده‌اند:

«فاعلم یا اخی ارشدک الله انه لا یسع احدا تمييز شیء مما اختلف الروایة فيه عن العلماء علیهم السلام برأیه الا علی ما اطلقه العالم

بقوله عليه السّلام: اعرضوها على كتاب الله فما وافق كتاب الله «عز و جل» فخذوه، و ما خالف كتاب الله فردّوه. و قوله عليه السّلام: دعوا ما وافق القوم فان الرشد في خلافهم و قوله عليه السّلام: خذوا بالمجمع عليه فان المجمع عليه لا ريب فيه. و نحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله، و لا نجد شيئا «احوط و لا اوسع» من ردّ علم ذلك كله الى العالم عليه السّلام و قبول ما وسّع من الامر فيه بقوله عليه السّلام: بايهما اخذتم من باب التسليم و سعيكم [۴۸۰].

ايضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۰۲

كما هو واضح [۱].

مصنف قدّس سرّه: ادعای اجماع با مخالفت فردی مانند کلینی قدّس سرّه مجازفه می‌باشد.

۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل

[۱]- اگر در تعارض خبرین، ترجیح راجح- و ذی المزیه- واجب نباشد، لا بد اخذ مرجوح، جائز است و لازمه اخذ مرجوح، ترجیح مرجوح بر راجح است که عقلا قبیح بلکه ممتنع می‌باشد.

اشکال: این مطلب در صورتی صحیح است که وجود مزیت در «احد الخبرین» موجب تأکد و اقوایت ملاک حجیت خبر باشد [۴۸۱] لکن معلوم نیست، مناط حجیت خبر فرضا «عادل» چیست. چون ممکن است وجود رجحان در «احد الخبرین» از نظر ملاک حجیت «کالحجر فی جنب الانسان» باشد [۴۸۲].

مثال: فرض کنید یکی از مرجحات، افقهیت راوی است- خذ بما يقول افقههما- لکن سؤال ما این است که آیا افقهیت راوی، موجب می‌شود، روایت او نسبت به روایت دیگر که فاقد آن مزیت است، اقرب به واقع باشد مثلا- اگر زراره، یک روایت و محمد بن مسلم، روایت دیگری نقل کرد که با یکدیگر متعارض بودند آیا چون زراره از محمد بن مسلم «افقه» است، افقهیت او سبب می‌شود، ملاک حجیت در آن اقوا باشد؟

خیر! ما نمی‌دانیم ملاک حجیت از نظر شارع مقدس چیست و به چه مناطی قول عادل را برای ما حجت قرار داده لذا می‌گوئیم وجه دوم هم مردود است و دلیلی بر

ايضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۰۳

هذا مضافا إلى ما هو في الإضراب من الحكم بالقبح إلى الامتناع، من أن الترجیح [۴۸۳] بلا- مرجح في الأفعال الاختيارية و منها الأحكام الشرعية، لا يكون إلا قبيحا، و لا يستحيل وقوعه إلا على الحكيم تعالى، و إلا فهو بمكان من الامكان، لكفاية إرادة المختار علة لفعله، و إنما الممتنع هو وجود الممكن بلا علة، فلا استحالة في ترجيحه تعالى للمرجوح، إلا من باب امتناع صدوره منه تعالى، و اما غيره فلا استحالة في ترجيحه لما هو المرجوح مما باختياره.

و بالجملة: الترجیح بلا مرجح بمعنى بلا علة محال و بمعنى بلا داع عقلاني قبيح ليس بمحال فلا تشبه و منها: غير ذلك مما لا يكاد يفيد الظن، فالصفح عنه أولى و أحسن [۱].

و جوب ترجیح نمی‌باشد.

[۱]- مستدل [۴۸۴] با کلمه «بل»، اضراب نمود و گفت: ترجیح مرجوح، بر راجح، قبیح بلکه ممتنع است.

مصنف قدّس سرّه: قطعا اضراب به وسیله کلمه «بل» وجهی ندارد.

توضیح ذلک: ترجیح مرجوح بر راجح از طرف «عبد» در افعال اختیاریه، قبیح هست اما محال نمی‌باشد زیرا ترجیح بلا مرجح نیست بلکه اراده عبد، مرجح جانب مرجوح و علت وجود آن هست - البته قبیح می‌باشد - لکن باید دانست که ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۴

صدور هر قبیحی از «خداوند متعال» محال است ولی در «ما نحن فیه» کلام در فعل اختیاری عبد است که اگر او به داعی نفسانی، خبر مرجوح را بر راجح، ترجیح دهد [۴۸۵]، مرتکب عمل قبیح شده لکن محالی، محقق نگشته زیرا معلولی بدون علت، موجود نشده بلکه اراده عبد، علت آن است و آنچه محال می‌باشد، ترجیح، بلا مرجح است یعنی: وجود «ممکن» مثلاً «بلا مرجح لاحد طرفیه» [۴۸۶]. پس در محل بحث که کلام در اخذ به «احد الخبرین» [۴۸۷] است، ترجیح مرجوح بر راجح، مستلزم قبیح است - نه محال - یعنی: عبد، مرتکب عمل قبیح شده - آری صدور هر قبیحی از خداوند متعال، محال است.

نتیجه: اگر مقصود از ترجیح دادن عبد است، مرجوح را بر راجح - یعنی کلام در فعل او هست - اصلاً محال، لازم نمی‌آید بلکه قبیح است و اگر مقصود در فعل خداوند متعال است یعنی: اگر او ترجیح راجح را بر مرجوح، واجب ننماید، مستلزم قبیح است که ما هم قبول داریم لکن از این جهت، استحاله دیگری ندارد غیر از اینکه: هیچ قبیحی از خداوند حکیم، صادر نمی‌شود یعنی: صدور قبیح از خداوند حکیم، محال است و وجه استحاله دیگری ندارد لکن ظاهر کلام مستدل، این است که علاوه بر قبیح، جهت استحاله دیگری هم دارد که ترجیح بلا مرجح باشد.

خلاصه: در افعال اختیاری، ترجیح مرجوح بر راجح «ذاتا» محال نیست - چه از طرف خداوند متعال باشد و چه از طرف عبد - البته قبیح می‌باشد و صدور قبیح از باری

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۵

تعالی عز اسمه محال می‌باشد. و آنچه «فی نفسه» محال می‌باشد، وجود شیء است و ترجیح «احد طرفی الممكن علی الآخر» بدون اینکه کسی آن را ایجاد نماید - یا ترجیح دهد - پس آنچه از کلمه بل اضرایه، استفاده می‌شود، بی‌وجه است زیرا محل بحث، ارتباطی به ترجیح شیء، بلا مرجح ندارد بلکه «ما نحن فیه» از قبیل ترجیح مرجوح بر راجح «بالاراده» می‌باشد که صدورش از عباد، محال نیست لکن گفتیم صدور هر قبیحی از خداوند متعال، محال است و در این مورد، «بل»، اضرایه نیست. آری اگر کلمه بل برای ترقی باشد - نه اضراب - گویا ایراد مذکور، وارد نباشد. «فافهم».

قوله: «و منها غیر ذلک مما لا یکاد یفید الظن فالصفح عنه اولی و احسن». شارحین کتاب کفایه الاصول، سائر وجوه را چنین برشمرده‌اند:

«و من بعضها ای بعض الوجوه دلالة الكتاب علی ذلک حیث ان لازم ترک الترجیح التخییر و التسویة بین خبر العادل و الفاسق و العالم و الجاهل و هو منفی بقوله تعالی: أَمَّنْ كَانَ مُؤْمِنًا كَمَنْ كَانَ فَاسِقًا وَقَوْلُهُ تَعَالَى هَلْ يَشْتَرِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ «و منها» انه لو لم يجب العمل بالراجح و جاز التخییر لم يجب تخصیص عام و لا تقيید مطلق و لا تأویل ظاهر بالظاهر و ذلک هدم للدين و ابطال لمنهاج الانمة عليهم السلام لان معظم الادلة الشرعية متعارضة فيلزم من ترك الترجیح المحظور المذكور و الانصاف ان صرف الوقت فی امثال هذه الوجوه مما لا ينبغي ان يصدر عن ذوی الهمم» [۴۸۸].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۶

ثم إنه لا إشكال فی الافتاء بما اختاره من الخبرین، فی عمل نفسه [۴۸۹] و عمل مقلديه [۱].

آثار تخییر، بین خبرین متعارضین

[۱]- ۱: بنا بر اینکه به مقتضای اخبار تخییر، عمل شود [۴۹۰]، اشکالی در این مسئله نیست که: مجتهد، آنچه را برای عمل خود و مقلدین خویش انتخاب نموده، می‌تواند طبق آن، فتوا هم بدهد.

مثال: فرض کنید در مورد نماز جمعه، دو روایت متعارض داریم حال اگر مجتهد، روایت دال بر وجوب نماز جمعه را اخذ نمود، می‌تواند به وجوب نماز جمعه، فتوا بدهد- در حق خود و مقلدینش- و همچنین است اگر روایت دال بر عدم وجوب را اخذ نمود.

سؤال: دلیل مسئله چیست [۴۹۱]؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۷

و لا وجه للافتاء بالتخییر فی المسأله الفرعیه، لعدم الدلیل علیه فیها [۴۹۲] [۱].

جواب: مصنف قدس سره دلایش را ذکر ننموده‌اند لکن مستند کلام، همان ادله تخییر است که

[۱]- ۲: آیا مجتهد می‌تواند در مسأله فرعیه، فتوا به تخییر بدهد و مثلاً بگوید:

اکنون که دو روایت متعارض درباره نماز جمعه داریم [۴۹۳] شما در خواندن و نخواندن آن، مخیر هستید.

جواب: خیر! دلایش چیست [۴۹۴]؟ دلیلی بر تخییر در مسأله فرعیه نداریم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۸

نعم له الافتاء به فی المسأله الأصولیه، فلا- بأس حیثنذ باختيار المقلد غیر ما اختاره المفتی، فیعمل بما يفهم منه بصریحه أو بظهوره الذی لا شبهه فیہ [۴۹۵] [۱].

[۱]- ۳: آیا مجتهد می‌تواند در مسأله اصولی به تخییر، فتوا دهد؟

جواب: آری [۴۹۶]! او به استناد اینکه فتوای خودش در خبرین متعارضین، تخییر است، می‌تواند به مقلدینش بگوید: در صورتی که دو روایت با یکدیگر تعارض نمودند، شما در اخذ و عمل به «احد الخبرین» مخیر هستید [۴۹۷]- می‌توانید به اطلاعات تخییر عمل کنید- نتیجتاً وقتی او در مسأله اصولی فتوا به تخییر داد، ممکن است مقلدش خبری را اختیار نماید که مرجع تقلیدش آن خبر را انتخاب ننموده، فرضاً امکان دارد، مقلد، خبر دال بر عدم وجوب نماز جمعه را اختیار کند اما مرجع تقلید او، خبر دال بر وجوب را- یا بالعکس.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۰۹

و هل التخییر بدوی أم استمراری؟ قضیه الاستصحاب لو لم نقل بأنه قضیه الاطلاقات أيضا کونه استمراریا [۱].

آیا تخییر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری

[۱]- ۴: آیا تخییر در خبرین متعارضین، بدوی هست یا استمراری [۴۹۸]؟

مقصود از تخییر بدوی، این است که اگر احد الخبرین را اخذ و به آن عمل نمودیم دیگر نمی‌توان خبر دوم را اخذ و به آن عمل نمود فرضاً اگر جمعه اول، خبر دال بر وجوب نماز جمعه را اخذ و به آن عمل نمودیم، جمعه دیگر نمی‌توان خبر دال بر عدم وجوب نماز جمعه را اخذ و به آن عمل نمود.

مقصود از تخییر استمراری، این است که همیشه و هر روز، تخییر به قوت خود، باقی هست مثلا- می توان جمعه اول، خبر دال بر وجوب را اخذ نمود و هفته دوم، خبر دال بر عدم وجوب را و جمعه سوم، هر کدام از آن دو را خواستیم، می توانیم، اخذ نماییم. مصنف قدس سره: تخییر «مطلقا» استمراری هست.

سؤال: دلیل بر استمراری بودن تخییر چیست؟

جواب: الف: مقتضای اطلاقات اخبار تخییر مانند «فموسع عليك بايهما اخذت» یا «موسع عليك بأية عملت» این است که: تخییر، استمراری می باشد زیرا تخییر از نظر زمان، مقید به وقت خاصی نشده- اخبار، اطلاق دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۰

تذکر: این مسئله، منوط بر این است که اطلاقات مذکور از جهتی که می خواهیم به آن تمسک نماییم- یعنی: استمرار تخییر- در مقام بیان وارد شده باشد [۴۹۹] و اهمال نداشته باشد اما اگر بگوئیم اطلاقات مذکور فقط در مقام بیان اصل مسأله تخییر، وارد شده ولی از جهت استمراری بودن تخییر در مقام بیان نیست باید به دلیل دیگر تمسک نمود و آن دلیل، استصحاب است [۵۰۰].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۱

و توهم أن المتخیر کان محکوما بالتخییر، و لا تخیر له بعد الاختیار، فلا یكون الإطلاق و لا الاستصحاب مقتضیا للاستمرار، لاختلاف الموضوع فیهما، فاسد، فإن

ب: استصحاب: کیفیت اجرای استصحاب به این نحو است که می گوئیم: جمعه اول در اخذ احد الخبرین، مخیر بودیم و فرضا خبر دال بر وجوب نماز جمعه- روایت الف- را اخذ و طبق آن عمل نمودیم لکن جمعه دوم، مردد هستیم آیا تخییر به قوت خود، باقی هست یا اینکه باید معینا به همان خبر الف عمل نمود؟ مقتضای استصحاب، این است که تخییر به قوت خود باقی می باشد پس این جمعه هم در اخذ و عمل به احد الخبرین، مخیر هستیم پس مقتضای استصحاب، استمرار تخییر است.

سؤال: کسانی که می گویند تخییر، بدوی هست، دلیلشان چیست؟

جواب: و من قال بانه بدوی استدلال بانه لما كان المراد من التخییر هو التخییر فی المسألة الاصولیة و هو التخییر فی جعل احد المتعارضین حجة شرعیة و اخذه طریقاً محرزا للواقع فلازم ذلك هو وجوب الفتوی بما اختاره اولاً و جعل مؤداه هو الحكم الكلی الواقعی المتعلق بافعال المكلفین فلا یبقى بعد مجال لاختیار الآخر حجة شرعیة فلا مجال لاستصحاب بقاء التخییر لعدم الشك فی بقاء التخییر و عدم كونه متحیراً بعد الاختیار نعم لو كان التخییر هو التخییر فی المسألة الفرعیة یصح استمرار التخییر لانه ح یكون كالتخییر بین القصر و الاتمام فی المواطن الاربعة و كالتخییر بین الخصال فللمكلف ان یعمل، بمضمون احد المتعارضین تارة و بمضمون الآخر اخرى فإشار المصنف الی ضعفه بقوله:

و توهم ... [۵۰۱].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۲

التحیر بمعنی تعارض الخبرین باق علی حاله، و بمعنی آخر [۵۰۲] لم یقع فی خطاب موضوعاً للتخییر أصلاً، كما لا یخفی [۱].

[۱]- توهم: فرد متحیر، محکوم به تخییر است به عبارت دیگر: موضوع تخییر، شخص متحیر است یعنی: شخص متحیر نمی داند وظیفه اش عمل به روایت «الف» هست یا «ب» یا اینکه فرضا هر دو روایت تساقط می کند لذا اطلاقات تخییر، وظیفه او را تعیین نموده و گفته «فموسع عليك بايهما اخذت».

نتیجتاً وقتی او احد الخبرین را اخذ و طبق آن عمل نمود، دیگر متخیر نیست و موضوعی برای تمسک به اطلاقات یا استصحاب باقی نمی‌ماند که به آن تمسک نماید.

دفع توهم: موضوع حکم به تخیر «من تعارض عنده احد الخبران» می‌باشد یعنی: هر کسی که با دو خبر متعارض، مواجه است.

سؤال: آیا بعد از اخذ احد الخبرین باز هم تعارض دو خبر به قوت خود، باقی هست یا اینکه تعارض، منتفی شده؟

جواب: بعد از اخذ احد الخبرین هم تعارض به قوت خود، باقی هست بنابراین، تحیر به معنای مذکور از بین نرفته [۵۰۳] پس می‌توان ابتدا به اطلاقات تخیر تمسک کرد و اگر آن را منع نموده و گفتید از جهت استمرار تخیر در مقام بیان نیست، نوبت به اجرای استصحاب می‌رسد و موضوع آن، متبدل نشده.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۳

فصل

هل على القول بالترجيح، يقتصر فيه على المرجحات المخصوصة المنصوصة، أو يتعدى إلى غيرها؟ [۱].

قيل [۵۰۴] بالتعدى [۵۰۵]، لما في الترجيح بمثل الاصدقية والأوثقية ونحوهما، مما فيه من

[فصل: تعدی یا عدم تعدی از مرجحات منصوصه ۵۰۶]

[۱]- سؤال: بنا بر وجوب ترجیح آیا باید به همان مرجحات منصوص در اخبار علاجیه اکتفا نمود یا اینکه به مرجحات غیر منصوص هم تعدی می‌شود به عبارت دیگر:

آیا می‌توان به هر مرجحی - که سبب اقریبیت [۵۰۷] یک خبر، نسبت به خبر دیگر است - تعدی نمود یا نه؟

مثال: فرض کنید دو روایت داریم که با یکدیگر متعارض هستند لکن راوی یکی «ضابط» و راوی دیگری «اضبط» [۵۰۸] هست، آیا در این صورت می‌توان از مرجحات منصوص به «اضبطیت راوی» هم تعدی نمود یا نه؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۴

الدلالة على أن المناط في الترجيح بها هو كونها موجبة للأقربية إلى الواقع [۵۰۹]، و لما في التعليل بأن المشهور مما لا ريب فيه، من استظهار أن العلة هو عدم الريب فيه بالإضافة إلى الخبر الآخر و لو كان فيه ألف ريب، و لما في التعليل بأن الرشد في [۵۱۰] خلافهم [۵۱۱].

و لا يخفى ما في الاستدلال بها:

اما الأول: فإن جعل خصوص شيء فيه جهة الإراءة و الطريقية حجة أو مرجحاً لا دلالة فيه على أن الملاك فيه بتمامه جهة إراءة، بل لا إشعار [۵۱۲] فيه كما لا يخفى، لاحتمال دخل خصوصيته في مرجحيته أو حجيته، لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به إلا تعبدافافهم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۵

و اما الثاني: فلتوقفه على عدم كون الرواية المشهورة في نفسها مما لا ريب فيها، مع أن الشهرة في الصدر الأول بين الرواة و أصحاب الائمة - عليهم السلام - موجبة لكون الرواية مما يطمأن بصدورها، بحيث يصح أن يقال عرفاً: إنها مما لا ريب فيها، كما لا يخفى. و لا بأس بالتعدى منه إلى مثله مما يوجب الوثوق و الاطمئنان بالصدور، لا إلى كل مزية و لو لم يوجب إلا أقربيه ذى المزية إلى الواقع، من المعارض الفاقد لها [۱].

[۱]- جواب: بعضی قائل به تعدی شده و سه وجه یا سه دلیل برای آن ذکر کرده‌اند.

تذکر: مصنف قدس سرّه ابتدا وجوه ثلاثه را ذکر نموده سپس به ترتیب به رد آن پرداخته‌اند لکن ما بدون رعایت ترتیب متن کتاب پس از ذکر هر وجه، پاسخ- یا اشکال- مصنف را نسبت به آن وجه بیان می‌کنیم.

وجه اول: از جمله، مرجحات منصوص، اصدقیّت و اوثقیّت راوی هست یعنی: اگر راوی یک روایت، نسبت به دیگری اصدق یا اوثق باشد، باید همان را اخذ نمود.

سؤال: به چه ملاکی اصدقیّت یا اوثقیّت راوی، یکی از مرجحات است؟

جواب: فردی که راستگوتر است روایتش نسبت به روایت دیگر، اقرب به واقع است پس نتیجه می‌گیریم: ملاک مرجحیت، اقربیت به واقع است نتیجتاً می‌گوئیم: در هر موردی که ملاک مذکور، محقق باشد، آن را اخذ می‌نمائیم پس اگر با خبرین متعارضین، مواجه شدیم که راوی احدهما اصدق یا اوثق نبود بلکه اضبط بود، روایتی را اخذ می‌نمائیم که روایتش اضبط است.

ردّ دلیل یا وجه اول: قبول داریم که فرضاً در اصدقیّت و اوثقیّت، جهت ارائه و طریقیّت به واقع وجود دارد [۵۱۳] لکن اشکال یا سؤال ما این است که مجرد طریقیّت و کاشفیت آن‌ها باعث می‌شود هر چیز و هر مرجحی که کاشف و طریق باشد، عنوان

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۶

مرجحیت داشته باشد؟

خیر! زیرا محتمل است که اصدقیّت یا اوثقیّت مدخلیت داشته باشد و کاشفی غیر از آن، مرجح نباشد و آن ویژگی را نداشته باشد پس معلوم می‌شود در «ما نحن فیه» مرجحیت صرف، مطرح نیست بلکه مسئله، تبعدی هست و هنگامی که مرجحیت، تبعدی بود، تنقیح مناط و تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص [۵۱۴]، مفهومی ندارد.

سؤال: در باب حجیت اگر خبر عادل یا ثقه را حجت قرار دهند، این مسئله، باعث می‌شود که هر ظن یا اماره‌ای که کاشف از واقع باشد، حجیت پیدا کند؟

جواب: خیر! چون ممکن است خبر عادل یا ثقه، دارای خصوصیتی باشد که شهرت و قیاس، فاقد آن ویژگی باشد- گرچه ظن حاصل از آن‌ها قوی باشد.

نتیجه: از مرجح قرار دادن صفات مذکور نمی‌توان به هر صفت و مزیتی که موجب اقربیت خبر به واقع است، تعدی نمود همچنان که در مقام حجیت نمی‌توان تعدی کرد.

قوله: «لا سیما قد ذکر فیها [۵۱۵] لا یحتمل [۵۱۶] الترجیح به الا تعبدا فافهم [۵۱۷]».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۷

وجه دوم: یکی از مرجحات «شهرت» است زیرا در مقبوله عمر بن حنظله آمده بود که: مشهور را اخذ نمائید و تعلیل امام علیه السلام در آن روایت، چنین بود: «فان المجمع علیه لا ریب فیه».

سؤال: عدم ریب در روایت مشهور، حقیقی و از تمام جهات است یعنی: هیچ‌گونه شک و شبهه‌ای در صدور، ظهور یا جهت صدور آن نیست؟

جواب: خیر! خبر «مجمع علیه» نسبت به خبر شاذ و نادر «ریب» کمتری دارد [۵۱۸] نه مطلقاً.

نتیجه: در بحث خبرین متعارضین، هر خبری که دارای مرجحی باشد که سبب شود آن روایت، نسبت به روایت دیگر «لا-ریب» باشد، باید آن را اخذ نمود- به آن مزیت تعدی می‌نمائیم.

رد وجه دوم: مستدل گفت: «عدم ریب» در روایت مشهور، حقیقی و از تمام جهات نیست بلکه اضافی و بالنسبه به روایت دیگر است [۵۱۹] لکن مصنف قدس سرّه می‌فرمایند: استدلال مذکور، متوقف بر این است که نتوان «عدم ریب» را به نحو اطلاق اراده

نمود و الا اگر بتوان عدم ریب را مطلقا اراده کرد، وجهی برای تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص نیست به عبارت دیگر: استدلال مذکور، متوقف بر این است که روایت مجمع علیه و مشهور «فی نفسه»- قطع نظر از روایت معارض و مخالف- «مما لا ریب فیه» نباشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۸

سؤال: آیا امکان دارد، روایت مشهور، فی نفسها و قطع نظر از روایت مخالف «مما لا ریب فیه» باشد؟

جواب: آری! زیرا صدر اول، قریب به زمان صدور اخبار [۵۲۰] و غالبا حال روات، معلوم بوده لذا شهرت بین راویان و اصحاب، چه بسا موجب می شود که انسان «عرفا» [۵۲۱] اطمینان به صدور روایت پیدا کند به نحوی که حقیقتا صدق نماید، فلان روایت «مما لا ریب فیه» است به خلاف خبر شاذ که معارض آن هست.

نتیجه: بنا بر امکان اراده این معنا وجهی برای تعدی از مرجحات منصوصه نیست.

البته به مرجحی که مانند شهرت باشد و انسان، اطمینان به صدور آن پیدا کند- به نحوی که عرفا آن روایت «مما لا ریب فیه» باشد- می توان تعدی نمود.

«و این هذا من التعدی الی کل موجب للاقریبه الی الواقع بالاضافه الی معارضه» [۵۲۲].

وجه سوم: امام علیه السلام طبق بعضی از روایات فرموده‌اند: خبر مخالف عامه را اخذ نمائید و علتش را چنین ذکر کرده‌اند: «فان الحق فیما خالفهم»، «فیه الرشاد» یا مثل این تعبیر: «بان الحق و الرشاد فی خلافهم» یعنی: رشد و واقع در خلاف عامه هست.

از تعلیل مذکور استفاده می شود که هر چه در آن «رشد» باشد- به واقع، نزدیک تر باشد- نسبت به دیگری ارجح است.

به عبارت واضح تر: قضیه مذکور، غالبیه است- نه دائمیه- یعنی: روایات مخالف عامه، غالبا مطابق واقع می باشد لذا می گوئیم، نسبت به روایت دیگر، اقرب به واقع است پس در حقیقت ملا-ک ترجیح روایت مخالف عامه، اقربیت به واقع است نتیجتا به هر مزیتی که سبب اقربیت شود، تعدی می نمائیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۱۹

و اما الثالث: فلاحتمال أن یکون الرشاد فی نفس المخالفه، لحسنها [۱].

و لو سلم أنه لغلبه الحق فی طرف الخبر المخالف، فلا- شبهه فی حصول الوثوق بأن الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا یخلو من الخلل صدورا أو جهه، و لا بأس بالتعدی منه الی مثله، كما مر آنفا [۲].

[۱]- رد وجه سوم: در تعلیل امام علیه السلام- بان الحق فیما خالفهم- سه احتمال، مطرح است.

احتمال اول [۵۲۳]: احتمال دارد در «نفس مخالفت با عامه» رشد باشد [۵۲۴] به عبارت دیگر:

نفس مخالفت با عامه- قطع نظر از اینکه مطابق واقع هست- از نظر معصومین علیهم السلام دارای حسن هست.

نتیجه: بنا بر احتمال مذکور، نمی توان به مرجحات غیر منصوص تعدی نمود.

[۲]- احتمال دوم: اگر قبول کنیم، اینکه فرموده‌اند «ان الرشاد فی خلافهم» به خاطر این است که غالبا حق در جانب روایتی هست که

با عامه، مخالف است «فلا شبهه فی حصول الوثوق بان الخبر الموافق المعارض بالمخالف لا یخلو من الخلل صدورا أو جهه»

توضیح ذلک: غالبا رشد و حق در جانب روایتی هست که با عامه مخالفت دارد [۵۲۵]

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۰

و منه [۵۲۶] انقدح حال ما إذا كان التعلیل لأجل انفتاح باب [۵۲۷] التقیه فیه، ضروره [۵۲۸] کمال

و اخذ خبر مخالف به جهت این است که غالباً آن خبر، با واقع، مطابق است لکن قبلاً [۵۲۹] هم اشاره نمودیم که اگر خبر موافق عامه را در کنار خبر مخالف عامه قرار دهیم، وثوق پیدا می‌کنیم که خبر موافق یا اصلاً از معصوم علیه السّلام صادر نشده [۵۳۰] یا اگر صادر هم شده باشد برای بیان حکم واقعی نبوده [۵۳۱] بلکه تقیه صادر شده لذا مصنف قدس سرّه فرمودند: ممکن است موافقت و مخالفت عامه برای تمیز «حجت» از «لا حجت» ذکر شده نه ترجیح حجت بر حجت.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۱

الوثوق بصدوره كذلك، مع الوثوق بصدورهما، لو لا القطع به في الصدر الأول، لقله الوسائط و معرفتها [۱].
هذا مع [۵۳۲] ما في عدم بيان الامام - عليه السلام - للكلية كي لا يحتاج السائل إلى إعادة السؤال مرارا [۲].

خلاصه: در خبر موافق عامه، صدور یا جهت صدور، مختل است لذا به همان جهت می‌گوئیم نباید به خبر موافق عامه عمل نمود. آری اگر شما به مزیتی برخورد نمودید که آن مرجح، سبب شد، اطمینان پیدا کنید که صدور یا جهت صدور خبر مخالفش [۵۳۳] مختل باشد، اشکالی در تعدی از مرجحات منصوص به آن مرجح [۵۳۴]، نیست [۵۳۵] اما شما چگونه می‌توانید مرجحی با آن ویژگی پیدا کنید؟

[۱]- احتمال سوم: احتمال دیگر، این است که ترجیح به مخالفت عامه به خاطر این است که در خبر موافق عامه، باب تقیه، منفتح است - نه از جهت اینکه «حق» در جانب خبر مخالف است - اما به خلاف روایت مخالف عامه که باب تقیه در آن، منسد است و اطمینان داریم به جهت بیان حکم واقعی صادر شده و

[۲]- تذکر: صرف نظر از اشکالات ثلاثه قبل، مصنف قدس سرّه سه اشکال بر «تعدی» از مرجحات منصوص به غیر منصوص ذکر نموده‌اند [۵۳۶].

۱: وقتی سائل درباره حدیثین متعارضین از امام علیه السلام سؤال کرد، امام علیه السلام یک

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۲

و ما في أمره - عليه السلام - بالإجراء بعد فرض التساوي فيما ذكره من المزايا المنصوصة، من الظهور في أن المدار في الترجيح على المزايا المنصوصة، كما لا يخفى [۵۳۷] [۱].

ضابطه کلی برای او بیان فرمودند [۵۳۸]. تا سائل از سؤال مجدد، فارغ شود [۵۳۹] و همیشه به آن ضابطه عمل کند یعنی: اگر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، جائز می‌بود، امام علیه السلام یک ضابطه کلی بیان می‌فرمودند تا سائل در تمام موارد، طبق آن عمل نماید لذا از این مطلب استفاده می‌شود که همان مرجحات، خصوصیت و مدخلیت دارند نه هر مرجحی.

[۱]- ۲: بعد از آنکه راوی، دو روایت را از تمام جهات، متساوی فرض کرد - و گفت آن دو روایت از نظر مرجحاتی که شما بیان نمودید، متعادل هستند - امام علیه السلام امر به توقف نمودند - «فارجه حتی تلقی امامک» - لذا می‌گوئیم این مسئله هم دلیل بر این است که باید به همان مرجحات منصوص اکتفا نمود و تعدی، جائز نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۳

ثم إنه [۵۴۰] بناء على التعدى حيث كان في المزايا المنصوصة ما لا يوجب الظن بذى المزية و لا أقربيته، كبعض صفات الراوى مثل الأورعية أو الأفقية، إذا كان موجبهما مما لا يوجب الظن أو الأقربية، كالتورع من الشبهات، و الجهد في العبادات، و كثرة التبع في المسائل الفقهية أو المهارة في القواعد الأصولية، فلا وجه للاقتصار على التعدى إلى خصوص ما يوجب الظن أو الأقربية، بل إلى كل مزية، و لو لم تكن بموجبه [بموجبه] لأحدهما، كما لا يخفى [۱].

[۱]- ۳: بنا بر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باید به هر مرجحی تعدی نمود گرچه آن مزیت، موجب اقریب خبر به واقع یا ظن به واقع نباشد [۵۴۱] و علتش این است که در بین مرجحات، اقهیت و اورعیت راوی به چشم می‌خورد که آن دو، ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۴

و توهم آن ما یوجب الظن بصدق أحد الخبرین لا یكون بمرجح، بل موجب لسقوط الآخر عن الحجیة للظن بکذبه حینئذ، فإن الظن بالكذب لا یضر بحجیة ما اعتبر من باب الظن نوعا، و إنما یضر فیما أخذ فی اعتباره عدم الظن بخلافه، و لم یؤخذ فی اعتبار الأخبار صدورا و لا ظهورا و لا جهة ذلك [۱].

موجب اقریب یا ظن به واقع نیستند.

سؤال: آیا آن راوی که «اورع» هست یعنی: شب‌زنده‌داری می‌کند و از تمام شبهات مالی و غیر مالی اجتناب می‌نماید، خبرش اقرب به واقع است؟ به عبارت دیگر: آیا اورعیت راوی، سبب ظن به واقع یا اقریب خبر به واقع می‌شود؟
جواب: خیر! آن راوی که اورع هست فرضا با پنج واسطه، روایت را از امام علیه السلام شنیده و آن دیگری هم که اورع نیست با پنج واسطه خبر را از امام علیه السلام شنیده لذا اورعیت، موجبی برای ظن به واقع یا اقریب خبر به واقع نمی‌باشد.

سؤال: آیا اقهیت راوی، موجب ظن به واقع یا اقریب خبر به واقع است؟

جواب: خیر! راوی افقه، آن است که در مسائل فقهی، تتبعات زیادی نموده [۵۴۲]، فرضا اقوال سائرین را هم می‌داند اما این مسئله، موجب ظن به واقع یا اقریب خبر آن راوی به واقع نمی‌شود.

خلاصه: مرجحاتی داریم که نه سبب ظن به واقع می‌شود نه موجب اقریب خبر به واقع لذا اگر کسی قائل به تعدی شد باید به هر مزیتی تعدی نماید- و ترجیح دهد- اعم از اینکه آن مزیت، موجب ظن به واقع یا اقریب خبر به واقع بشود یا نشود.

[۱]- توهم: آن مزیتی که باعث شود انسان ظن به صدق احد الخبرین پیدا کند [۵۴۳]، مرجح نیست زیرا ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر مخالف

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۵

- و معارض- آن هست نتیجتا وقتی ظن به کذب خبر دیگر، حاصل شد آن خبر به طور کلی از حجیت ساقط می‌شود [۵۴۴] پس شما با یک مزیت، خبری را به خبر دیگر ترجیح ندادید بلکه به آن طریق، یک حجت را از «لا حجت» تمیز دادید.

دفع توهم: الف: فرض کنید، پذیرفتیم که به سبب ظن به صدق «احد الخبرین» ظن به کذب خبر دیگر حاصل می‌شود لکن سؤال ما این است که: آیا با ظن به کذب، آن خبر از حجیت، ساقط می‌شود و آیا در حجیت خبر، معتبر است که ظن به خلاف نداشته باشیم؟

در بحث ظن خواندیم که هرچه از باب ظن نوعی، معتبر است [۵۴۵] ظن بر خلاف، در حجیت آن، قած نیست.

برای تقریب به ذهن، مطلبی را از جلد چهارم ایضاح الکفایه- ص ۲۰۵- برایتان نقل می‌کنیم که:

[حجیت ظواهر، مقید به عدم حصول ظن بر خلاف نمی‌باشد: در حجیت ظواهر الفاظ فرقی نمی‌کند که ظن به خلاف مراد، حاصل بشود یا نشود حتی ظواهر در مورد کسانی که ظن به خلاف مراد متکلم دارند، حجیت دارد مثلا- اگر مولا فرمود «اکرم العلماء» و مخاطب از این عبارت، ظن پیدا کرد که مقصود او از «العلماء» تمام دانشمندان نیست بلکه منظورش علماء عدول است باز هم عموم اکرم العلماء در رابطه با مخاطب حجیت دارد و ظهورش حجت است زیرا حجیت ظواهر الفاظ از باب ظن نوعی هست و ظن بر خلاف در حجیت آن، مضر نیست.

آری ظن برخلاف، وقتی قادح است که در اعتبار و حجیت یک دلیل، قید شده باشد مثلا گفته باشند: فلان شیء وقتی دلیل است که ظن به خلافش نداشته باشید لکن در ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۶

هذا مضافا إلى اختصاص حصول الظن بالكذب بما إذا علم بكذب أحدهما صدورا، و إلا یوجب [یوجه الظن بصدور أحدهما لإمكان صدورهما مع عدم إرادة الظهور فی أحدهما أو فیهما، أو إرادته تقیه، كما لا یخفی [۱].

«ما نحن فیه» فرض ما این است که در حجیت اخبار- چه از نظر صدور [۵۴۶] چه ظهور [۵۴۷] و چه جهت صدور [۵۴۸]- ظن برخلاف، قید نشده. در مورد روایت عادل، وظیفه شما این است که قول عادل را تصدیق نمائید و بگوئید از معصوم علیه السلام صادر شده چه ظن به کذب داشته باشید چه نداشته باشید [۵۴۹].

اگر فردی روایت زراره را دید و به آن عمل نکرد و عذرش این بود که من ظن شخصی پیدا کرده‌ام که آن روایت، جعلی و دروغ است، عذرش نزد خداوند متعال، پذیرفته نیست [۵۵۰].

خلاصه: اگر قبول هم بکنیم که از ظن به صدق «احد الخبرین» ظن به کذب دیگر حاصل می‌شود، می‌گوئیم ظن به کذب در حجیت آن خبر، مضر نیست بلکه هر دو خبر حجیت دارند و ممکن است با مزیتی «احدهما» بر دیگری ترجیح داده شود.

[۱]- ب: اصلا قبول نداریم که ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر دیگر باشد چون ممکن است هر دو روایت از معصوم علیه السلام صادر شده باشد [۵۵۱].

«[۵۵۲] حتی قطع به صدور، لازمه اش علم به کذب (احد الخبرین) نیست چون ممکن است دو

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۷

نعم [۵۵۳] لو كان وجه التعدی اندراج ذی المزیة فی أقوى الدلیلین لوجب الاقتصار علی

روایت، مقطوع الصدور و متواتر باشند منتها ظهور یکی اراده نشده باشد [۵۵۴] یا احدهما تقیه صادر شده باشد [۵۵۵].

خلاصه: ظن به صدق «احد الخبرین» ملازم با ظن به کذب خبر دیگر نیست مگر در یک مورد که: اگر خارجا علم اجمالی داشته باشیم که «احد الخبرین» مجعول است منتها نمی‌دانیم خبر «الف» مجعول است یا خبر «ب» در این صورت اگر بعد از علم اجمالی، ظن به صدق احدهما حاصل شد [۵۵۶] قهرا ظن به صدق، ملازم با ظن به کذب خبر دیگر است- «... كالظن بانطباق النجس المعلوم اجمالا- علی احد الإناءین الذین علم اجمالا- بنجاسة احدهما حیث ان هذا الظن یلازم مرجوحیه احتمال انطباقه علی الاناء الآخر...» [۵۵۷].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۸

ما یوجب القوه فی دلیلیته و فی جهة إثباته و طریقیته، من دون التعدی إلى ما لا- یوجب ذلك، و إن كان موجبا لقوه مضمون ذیه ثبوتا، كالشهره الفتوائیه أو الأولویه الظنیة و نحوهما، فإن المنساق [۵۵۸] من قاعدة أقوى الدلیلین أو المتیقن منها، إنما هو أقوى دلالة، كما لا یخفی. فافهم [۱].

[۱]- مصنف قدس سره تاکنون ثابت کردند که اگر کسی قائل به تعدی شود، باید به «کل مزیه» تعدی نماید چه موجب ظن بشود چه نشود.

در بحث فعلی می‌فرمایند اگر وجه تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، اخبار و تنقیح مناط نباشد بلکه بگوئید: وجه تعدی

به مزایای غیر منصوص، این است که:

اجماع، قائم شده که در خبرین متعارضین «متعینا» باید «اقوی الدلیلین» اخذ شود [۵۵۹] در این صورت باید به آن مزیتی اقتصار نمائید که موجب قوت. دلالت دلیل می‌شود [۵۶۰]- دلالت دلیل هم با سه جهت، قائم می‌شود: ۱- صدور ۲- ظهور ۳- جهت صدور- پس به هر مزیتی که باعث قوت دلالت دلیل شود، اقتصار می‌کنیم نه مزیتی که موجب قوت دلالت دلیل نیست مانند مرجحات مضمونی.

مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم، یکی می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می‌گوید واجب نیست لکن روایتی که می‌گوید نماز جمعه، واجب است از نظر مضمون با شهرت فتوائی موافق است. در این صورت نمی‌توان گفت چون شهرت فتوائی «مضمون روایت» را تقویت می‌کند [۵۶۱] با آن، احد الخبرین را بر دیگری ترجیح می‌دهیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۲۹

فصل

قد عرفت سابقا أنه لا تعارض فی موارد الجمع و التوفیق العرفی، و لا یعمها ما یقتضیه الأصل فی المتعارضین، من سقوط أحدهما رأسا و سقوط کل منهما فی خصوص مضمونه، كما إذا لم یكونا فی البین، فهل التخییر أو الترجیح یختص أيضا بغير مواردها أو یعمها؟ قولان: أولهما المشهور، و قصاری ما یقال فی وجهه: إن الظاهر من الأخبار العلاجیة- سؤالاً و جواباً- هو التخییر أو الترجیح فی موارد التخییر، مما لا یکاد یتستفاد المراد هناك عرفا، لا فیما یتستفاد و لو بالتوفیق، فإنه من أنحاء طرق الاستفاد عند أبناء المحارة [۱].

خلاصه: اگر ملاک تعدی، این است که «ذی المزیه» مندرج تحت اقوی الدلیلین است باید به مرجحاتی اقتصار نمائیم که موجب قوت دلالت دلیل است- نه مرجحات مضمونی.
قوله: فافهم [۵۶۲].

[فصل: آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه؟]

[۱]- قبل از بیان پاسخ مسئله مختصرا به ذکر بعضی از مطالب گذشته می‌پردازیم:

۱- ابتدای بحث تعارض گفتیم: در موارد جمع عرفی، مانند «حاکم و محکوم»، «اظهر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۰

و ظاهر»، «نص و ظاهر» و «وارد و مورود» تعارض نیست.

۲- قبلا- بیان کردیم که مقتضای اصل اولی [۵۶۳]، بین خبرین متعارضین، بنا بر طریقت، این است که «احدهما» به طور کلی از حجیت، ساقط می‌شود [۵۶۴] و علتش این است که علم اجمالی به کذب احد الخبرین پیدا می‌شود لکن گفتیم علم اجمالی مذکور، مانع حجیت دلیل دیگر نیست یعنی: یکی از آن دو قطعا «حجت» و دیگری «لا حجت» است لکن چون روایتی را که علم اجمالی به کذبش داریم، معین نیست [۵۶۵] هر دو روایت در خصوص مؤدایشان از حجیت ساقط می‌شوند.

۳- گفتیم با یکی از آن دو روایت متعارض «لا علی التعیین» می‌توان قول ثالث را نفی نمود.

جمع بندی: آنچه مقتضای اصل اولی در خبرین متعارضین است، شامل موارد جمع عرفی نیست و علتش را چنین بیان کردیم: عرف در مواردی که جمع عرفی، مطرح است، متحیر نمی‌باشد.

۴- ضمنا بیان کردیم که مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین، عدم تساقط است و كأن «اجماعی» هست که باید

احدهما را اخذ نمود لکن گفتیم اگر دلیلی بر تعیین داشته باشیم [۵۶۶]، معینا طبق همان خبر عمل می‌کنیم و چنانچه دلیلی بر تخییر باشد در عمل به «احد الخبرین» [۵۶۷] مخیر هستیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۱

تذکر: مصنف قدس سره اخبار [۵۶۸] دالّ بر ترجیح را نپذیرفتند و قائل به تخییر شدند.

سؤال: آیا احکامی را که اخبار علاجیه بیان کرده- از وجوب ترجیح یا تخییر- شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه به عبارت دیگر: آیا در موارد جمع عرفی، مانند عام و خاص باید به وسیله خاص، عام را تخصیص زد و نباید قائل به تخییر یا وجوب ترجیح شد؟

جواب: «مشهور» این است که اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی نمی‌شود و در موارد مذکور از نظر عرف تبعیت می‌کنیم- مثلا بین عام و خاص، جمع و به هر دو عمل می‌کنیم.

سؤال: به چه دلیل، مشهور می‌گویند اخبار علاجیه شامل موارد جمع عرفی نیست؟

جواب: الف: ظهور اخبار علاجیه «سؤالا و جوابا» [۵۶۹] در موارد تعارض است که عرف در آن موارد از فهم مراد، عاجز و متحیر است- از حکم چنان مواردی سؤال شده و ائمه علیهم السلام هم حکم همان موارد را بیان نموده‌اند.

به عبارت دیگر: تخییر یا ترجیح [۵۷۰] در موارد «تخیر» است مثلا یک دلیل می‌گوید نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است لکن دلیل دیگر می‌گوید حرام است، در این نوع، فروض است که عرف، متحیر می‌ماند که وظیفه‌اش عمل به کدام خبر است، نه در آن مواردی که با جمع بین دو دلیل، مراد متکلم را

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۲

و یشکل بأن مساعده العرف علی الجمع و التوفیق و ارتكازه فی أذهانهم علی وجه وثیق، لا یوجب اختصاص السؤالات بغير موارد الجمع، لصحة السؤال بملاحظة التحیر فی الحال لأجل ما یتراءى من المعارضة و إن كان یزول عرفا بحسب المآل، أو للتحیر فی الحكم واقعا و إن لم یتحیر فیها ظاهرا، و هو كاف فی صحته قطعا [۱].

متوجه می‌شود.

مثال: دلیل عامی وارد شده مانند «اکرم العلماء» و خاصی داریم مانند «یحرم اکرام زید العالم» در این صورت چون دلیل دوم- خاص- نص می‌باشد، قرینه بر این است که در عام، تصرف و آن را برخلاف ظاهرش [۵۷۱] حمل کنیم و بگوئیم گرچه «العلماء» جمع محلی به لام است و در عموم ظهور دارد اما از آن، عموم اراده نشده.

تذکر: در مثال مذکور و در مواردی که جمع عرفی وجود دارد، اهل محاوره اصلا تحیری ندارند تا احدهما را بر دیگری ترجیح دهند یا مخیرا به یکی از آن دو عمل نمایند.

خلاصه: اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی نمی‌شود و مختص غیر آن موارد است.

[۱]- اشکال: مساعدت عرف بر جمع بین ادله- در موارد جمع عرفی [۵۷۲]- و ارتكازی بودن آن، سبب نمی‌شود که سؤالات سائلین را مخصوص غیر موارد جمع عرفی بدانیم [۵۷۳] و ممکن است علتش یکی از این وجوه باشد:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۳

مع إمكان [۵۷۴] أن یكون لاحتمال الردع شرعا عن هذه الطریقه المتعارفه بین أبناء

۱- در موارد جمع عرفی هم «فی الحال» [۵۷۵] تحیر است گرچه مآلا- زائل می‌شود مثلا وقتی اکرم العلماء و لا تکرم زیدا العالم را

می‌شنویم «آنا ما» تحیری هست که آیا زید از عموم عام، خارج شده یا نه البته بعد از تأمل، تحیر مذکور، زائل می‌شود و انسان متوجه می‌شود که مثلاً باید عام را بر خاص حمل نماید [۵۷۶] لذاست که می‌گوئیم تحیر بدوی مذکور، کافی هست در اینکه از موارد جمع عرفی هم سؤال شود و جواب امام علیه السلام هم شامل آن موارد بشود.

۲- ممکن است سؤال به ملاحظه تحیر سائل در «حکم واقعی» باشد گرچه او در ظاهر، متحیر نیست به عبارت دیگر: در اخبار علاجیه، سؤال از حکم واقعی شیء هست که فرضاً شرب تبن که درباره‌اش روایات، معارضه نموده، حکم واقعیتش چیست لذاست که می‌گوئیم چون در موارد جمع عرفی هم حکم واقعی، معلوم نیست پس سؤال سائل، اعم است از موارد جمع عرفی و غیر جمع عرفی.

خلاصه: تحیر در حکم واقعی کفایت می‌نماید در صحت سؤال از حکم مطلق

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۴

المحاورة، و جلّ العناوين المأخوذة فی الأسئلة لو لا کلهما یعمها، کما لا یخفی [۱].

و دعوی أن المتیقن منها غیرها مجازفة، غایته أنه کان كذلك خارجا لا بحسب مقام

متعارضین گرچه دارای جمع عرفی هم باشند.

[۱]- ۳- امکان دارد سؤال از این جهت بوده که: شاید برای راوی، احتمال ردع و منع شارع [۵۷۷] در موارد جمع عرفی، مطرح بوده لذا او «مطلقاً» سؤالی از موارد جمع عرفی و سایر موارد که عرف، متحیر نیست، مطرح نموده و امام علیه السلام پاسخ او را بیان نموده‌اند.

تذکر: اگر تمام سؤالات هم شامل موارد جمع عرفی نشود، اکثر آنها شامل جمع عرفی می‌شود مخصوصاً که در بعضی از روایات، چنین عباراتی آمده: یتنازعون فی الحدیثین «مختلفین»، کیف نصنع بالخیرین «المختلفین»، یجیئنا الرجالن و کلاهما ثقةً بحدیثین «مختلفین» [۵۷۸] لذا می‌گوئیم: عام و خاص اگر متعارض نباشند، مختلف که هستند.

آیا «حدیثان مختلفان» شامل عام و خاص نیست؟

آری! عام و خاص تعارض ندارند اما اختلاف که دارند و همچنین «حاکم و محکوم»، «وارد و مورود» و امثال آنها- از موارد جمع عرفی- با یکدیگر اختلاف دارند [۵۷۹].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۵

التخاطب، و بذلک [۵۸۰] ینقدح وجه القول الثانی [۱].

[۱]- «[۵۸۱] اگر کسی ادعا نماید، قدر متیقن از اطلاقات سؤالها و جوابها غیر موارد جمع عرفی است [۵۸۲] و با وجود قدر متیقن نمی‌توان به اطلاق الفاظ تمسک نمود، پاسخ ما این است که ادعای مذکور، جزاف و بدون وجه است زیرا قدر متیقن در مقام تخاطب، مانع تمسک به اطلاق خطاب می‌شود نه قدر متیقن خارجی [۵۸۳] و الا- هر مطلقى دارای قدر متیقن خارجی هست پس نباید به اطلاقش تمسک نمود به عبارت دیگر: ما هم قبول داریم که غیر موارد جمع عرفی، قدر متیقن خارجی سؤالات و جوابها هست اما اینکه غیر موارد جمع عرفی، قدر متیقن در مقام تخاطب و قرینه‌ای برخلاف اطلاق باشد، ممنوع است».

اما بیان قدر متیقن در مقام تخاطب و قدر متیقن خارجی [۵۸۴]: «قدر متیقن بر دو گونه است:

الف: قدر متیقن در غیر مقام تخاطب [۵۸۵]: هر کلی و مطلقى دارای یک قدر متیقن در

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۶

غیر مقام تخاطب است به عبارت دیگر: هر کلی، دارای فرد یا افراد بارز (مسلم الفردیه) است فرضاً قدر متیقن در غیر مقام تخاطب انسان، همان افراد برجسته و مشخصی هست که هیچ‌گونه ابهام و تردیدی در فردیت آن‌ها برای انسان، مطرح نیست که این نوع از قدر متیقن [۵۸۶]، ارتباطی به بحث ما ندارد و وجودش مضر به انعقاد اطلاق نیست.

ب: قدر متیقن در مقام تخاطب: همان قدر مسلم و متیقن در مقام گفتگو می‌باشد.

مثال: فرضاً مولائی با عبدش در فضیلت عتق رقبه مؤمنه بحث می‌کند و روایات آن باب را ملاحظه می‌نمایند که می‌گوید: هر کس یک عبد مؤمن را آزاد نماید یا موجبات آزادی او را فراهم کند، فلان مقدار اجر و ثواب دارد حال اگر مولا بعد از آن مباحثه به عبدش بگوید: «اعتق رقبه» بدیهی است که آن فرمان، مربوط به عتق رقبه مؤمنه هست و قدر متیقن در مقام تخاطب، آن را به رقبه مؤمنه سوق می‌دهد.

سؤال: آیا در این شرائط می‌توان به اطلاق خطاب مولا تمسک نمود؟

خیر! زیرا اولین شرط تمسک به اطلاق، این است که مولا- در مقام بیان باشد لذا می‌گوئیم: مولائی که در مقام بیان نیست بلکه می‌خواهد مرادش را اجمالاً- بیان نماید چگونه می‌توان به اطلاق خطابش تمسک کرد [۵۸۷]؟ و شرط دوم تمسک به اطلاق، این است که قرینه‌ای برخلاف نباشد و شرط سومش این است که قدر متیقن در مقام تخاطب هم نباشد پس اگر در مقام تخاطب، قدر متیقنی بود، نمی‌توان گفت کلام مولا دارای اطلاق است به عبارت دیگر: اگر عبد به مولایش بگوید: شما فرمودید: «اعتق رقبه» و آن را به ایمان، مقید نمودید، مولا علیه او احتجاج می‌نماید که اصل بحث ما درباره

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۷

اللهم إلا- أن يقال [۵۸۸]: إن التوفيق في مثل الخاص و العام و المقيد و المطلق، كان عليه السيرة القطعية من لدن زمان الأئمة عليهم السلام، و هي كاشفة إجمالاً عما يوجب تخصيص أخبار العلاج بغير موارد التوفيق العرفي، لو لا دعوى اختصاصها به، و أنها سؤالاً و جواباً بصدد الاستعلاج و العلاج في موارد التحير و الاحتياج، أو دعوى الإجمال و تساوي احتمال العموم مع احتمال الاختصاص، و لا ينافيها [لا- ينافيها] مجرد صحة السؤال لما لا ينافي العموم ما لم يكن هناك ظهور أنه لذلك، فلم يثبت بأخبار العلاج ردع عما هو عليه بناء العقلاء و سيرة العلماء، من التوفيق و حمل الظاهر على الأظهر، و التصرف فيما يكون صدورهما قرينته عليه، فتأمل [۵۸۹] [۱].

عتق رقبه مؤمنه بود» [۵۹۰].

[۱]- مصنف قدس سره درصدد اثبات قول مشهور هستند- یعنی: اخبار علاجیه، شامل موارد جمعی عرفی نیست.

توضیح ذلك: از زمان ائمه عليهم السلام تاکنون سیره عقلا و ابناء محاوره، این بوده که بین «عام و خاص»، «ظاهر و اظهر» [۵۹۱] و «مطلق و مقید» جمع می‌نمودند، مثلاً مطلق را بر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۸

مقید و عام را بر خاص حمل می‌کردند و استمرار سیره مذکور «اجمالاً» کاشف از این است که اخبار علاجیه، تخصیص خورده به عبارت دیگر: گرچه اخبار علاجیه «بلفظها» شامل موارد جمع عرفی هم بشود اما آن سیره قطعیه مستمره اجمالاً کشف می‌کند از وجود دلیلی که عموم اخبار علاجیه را تخصیص زده است- «... لو لا [۵۹۲] دعوى اختصاصها به و انها سؤالاً- و جواباً بصدد الاستعلاج و العلاج...».

اگر قائل به تخصیص هم نشویم یعنی: اگر کسی ادعای اختصاص اخبار علاجیه را به غیر موارد جمع عرفی ننماید، قائل به تخصیص می‌شویم.

ممکن است کسی از اول، ادعا نماید، موارد جمع عرفی موضوعاً از عموم اخبار علاجیه، خارج است و اخبار مذکور، مختص غیر

موارد جمع عرفی می‌باشد.

سؤال: کسانی که می‌گویند موارد جمع عرفی «تخصصا» از اخبار علاجیه، خارج می‌باشد، دلیلشان چیست؟

جواب: اخبار علاجیه درصدد «استعلاج ۵۹۳» و «علاج» در موارد «تحریر» و «احتیاج» بوده یعنی: سائل از امام علیه السّلام استعلاج نموده و امام علیه السّلام علاج را بیان نموده‌اند منتها باید توجه داشت، استعلاج و علاج در موارد تحریر و احتیاج بوده اما در موارد جمع عرفی، تحریر و احتیاجی نیست تا سائل از امام علیه السّلام استعلاج نماید لذاست که می‌گوئیم موارد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۳۹

جمع عرفی تخصصا از اخبار علاجیه، خارج است و موضوعا داخل آن نیست [۵۹۴].

قوله: «لو لا دعوی اختصاصها به ... او دعوی الاجمال و تساوی احتمال العموم مع احتمال الاختصاص ...».

ممکن است ادعا شود اصلا اخبار علاجیه، مجمل است یعنی: احتمال عموم [۵۹۶] و احتمال اختصاص اخبار علاجیه به غیر موارد جمع عرفی، مساوی هست «و لا ینافیها» [۵۹۷]

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۰

فصل

قد عرفت حکم تعارض الظاهر و الأظهر و حمل الأول علی الآخر، فلا إشکال فیما إذا ظهر أن أیهما ظاهر و أیهما أظهر، و قد ذکر فیما اشتبہ الحال لتمييز ذلك ما لا عبرة به أصلا، فلا بأس بالإشارة إلى جملة منها و بیان ضعفها: [۱].

[و لا- ینافیها] مجرد صحه السؤال لما لا ینافی العموم ما لم یکن هناك ظهور انه لذلك فلم یثبت [۵۹۸] باخبار العلاج ردع عما هو علیه ...».

[فصل: مرجحات نوعیه دلالتیه]

اشاره

[۱]- قبلا [۵۹۹] وضع تعارض ظاهر و اظهر، معلوم شد و گفتیم در مواردی که جمع عرفی وجود دارد، احکام تعارض و اخبار علاجیه، جاری نمی‌شود بلکه ظاهر را بر اظهر [۶۰۰] حمل می‌نمایند [۶۰۱] لکن این مسئله در صورتی است که صغرای قضیه، مسلم باشد یعنی:

بدانیم «هذا اظهر و ذاک ظاهر»- مانند مطلق و مقید.

سؤال: اگر در موردی، ظاهر و اظهر برای ما مشتبه بود- مانند: عام و مطلق-

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۱

منها: ما قیل فی ترجیح ظهور العموم علی الإطلاق، و تقدیم التقیید علی التخصیص فیما دار الأمر بینهما، من کون ظهور العام فی العموم تنجیزیا، بخلاف ظهور المطلق فی الإطلاق، فإنه معلق علی عدم البیان، و العام یصلح بیانا، فتقدیم العام حیثذ لعدم تمامیه مقتضی الإطلاق معه، بخلاف العکس [۶۰۲]، فإنه موجب لتخصیصه

و ندانستیم کدام دلیل، ظاهر و کدام اظهر است، حکم مسئله چیست؟

به عبارت دیگر: یک عام و یک مطلق داریم لکن نمی‌دانیم دلالت عام بر عموم، اظهر است یا دلالت مطلق بر اطلاق؟ آیا با مطلق،

عام را تخصیص بزنیم یا اینکه به وسیله عام، مطلق را مقید نمائیم؟

فرض کنید عامی به صورت «اکرم العلماء» وارد شده- «العلماء» جمع محلی به لام و برای افاده عموم، وضع شده و شامل تمام علما فاسقا کان او عادلا- می‌شود- و مطلق، منافی با عام به صورت «لا تکرّم الفاسق» وارد شده- بنا بر اینکه مفرد محلی به لام، افاده عموم نمایم [۶۰۳] و معنای لا تکرّم الفاسق این باشد: طبیعت فاسق را اکرام نکن اعم از اینکه عالم باشد یا جاهل- که قهرا بین آن دو، در گیر هستیم و باید بینیم آیا عموم عام، اظهر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۲

بلا وجه إلا علی نحو دائر. و من أن التقييد أغلب من التخصیص.

و فيه: إن عدم البيان الذي هو جزء المقتضى في مقدمات الحكمة، إنما هو عدم البيان في مقام التخاطب لا إلى الأبد، و أغلیه التقييد مع كثرة التخصیص بمثابة قد قيل:

ما من عام إلا و قد خص، غير مفید، فلا بدّ في كل قضية من ملاحظه خصوصياتها الموجبة لأظهره أحدهما من الآخر، فتدبر [۶۰۴]. [۱]

است و باید با «اکرم العلماء» اطلاق مطلق را مقید کنیم یا اینکه اطلاق مطلق، اظهر می‌باشد و باید با اطلاق، عموم را تخصیص بزنیم: جواب: اموری برای تعیین اظهر از ظاهر، بیان شده که هیچ‌یک، مورد قبول مصنف قدس سرّه نیست که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

۱- ترجیح عموم بر اطلاق

[۱]- گفته‌اند اگر امر، دائر شود بین ظهور عامی و ظهور مطلق- مانند «اکرم العلماء» و «لا تکرّم الفاسق»- که عام، مقید مطلق باشد یا مطلق، مخصص عام باشد، ظهور عام، اقوا از ظهور مطلق است و دو وجه برای آن، اقامه شده:

الف: وجه اول، این است که ظهور عام- مانند «العلماء»- در عموم به خاطر «وضع»

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۳

عام است یعنی: واضع، عام را برای عموم وضع نموده و دلالتش تنجیزی است، شرط و قیدی ندارد به خلاف دلالت مطلق [۶۰۵] بر اطلاق که تعلیقی و معلق بر تمامیت مقدمات حکمت [۶۰۶] است [۶۰۷].

یکی از مقدمات حکمت، عدم بیان قید است یعنی: هنگامی مطلق، دال بر اطلاق است که مولا قیدی برای آن بیان نکرده باشد و الا اگر قیدی را بیان نموده باشد، مطلق، دلالت بر اطلاق ندارد [۶۰۸].

خلاصه، اینکه دلالت مطلق بر اطلاق، مشروط بر عدم بیان قید است و در محل بحث، «عام» صلاحیت قیدیت دارد و «اکرم العلماء» می‌تواند «لا- تکرّم الفاسق» را مقید نماید و بگوید: «لا تکرّم الفاسق» مقید به جاهل است پس با وجود عام، مقدمات حکمت در جانب اطلاق، جاری نیست و مقتضی برای اطلاق، محقق نمی‌باشد.

نتیجه: اگر به عموم عام عمل نمائیم و با آن، دلیل دیگر را مقید کنیم، هیچ‌گونه محذوری لازم نمی‌آید. اما اگر در شرائط مذکور، اطلاق را بر عموم عام، مقدم نمائیم و بگوئیم «لا- تکرّم الفاسق» اطلاق دارد و شامل عالم و جاهل می‌شود، قهرا «اکرم العلماء» تخصیص خورده و «احد المحذورین» لازم می‌آید- الف: تخصیص

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۴

بلا مخصص. ب: تخصیص علی وجه الدور.

بیان «دور»: اگر با «لا تکریم الفاسق» بخواهید عموم «اکرم العلماء» را تخصیص بزنید، مستلزم تخصیص «علی وجه الدور» است زیرا تخصیص عام به وسیله اطلاق «لا تکریم الفاسق» متوقف بر این است که مطلق در اطلاق «ظهور» داشته باشد [۶۰۹] و اطلاق آن هم متوقف بر این است که عام را تخصیص بزند و الا اگر عام را تخصیص نزند، عام برای مطلق به منزله بیان قید می‌شود و اگر چنین شد، مطلق، دلالت بر اطلاق ندارد پس تخصیص عام به وسیله اطلاق، متوقف بر اطلاق مطلق است و اطلاق آن هم متوقف بر تخصیص است - اگر تخصیص بزند، مطلق است چنانچه تخصیص نزند، عام، بیان قید می‌شود و قهرا اطلاق از بین می‌رود. قوله: «و فيه ان عدم البيان الذي هو جزء المقتضى...».

رد وجه اول: اینکه گفتید دلالت عام بر عموم، تنجیزی و بدون شرط است و دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و معلق بر عدم بیان قید می‌باشد، پاسخش این است که: ظهور مطلق در اطلاق، مشروط به عدم بیان قید است لکن باید توجه داشت که: مقصود از «عدم بیان» - که جزء مقدمات حکمت است - عدم بیان در مقام مخاطب است یعنی:

نباید «لا تکریم الفاسق» در حال خطاب، قیدی داشته باشد [۶۱۰] نه «الی الا بد» [۶۱۱]. اما اگر ابتدا «لا تکریم الفاسق» صادر شد و بعدا هم «اکرم العلماء» صادر گشت و عموماً شامل عالم فاسق و غیر فاسق شد، مضر به ظهور مطلق در اطلاق نیست زیرا اطلاق برای جمله

إيضاح الكفایة، ج ۶، ص: ۲۴۵

«لا تکریم الفاسق» منعقد شد [۶۱۲] - چون در حین مخاطب، قیدی نداشت - پس هم مطلق در اطلاق، ظهور دارد [۶۱۳] و هم عام در عموم، دارای ظهور است و هر دو یکسان می‌باشند.

تذکر: از آنچه اکنون ذکر کردیم، پاسخ سائر مطالب [۶۱۴] از جمله، مسأله «دور» برای شما مشخص شد زیرا تمام آن‌ها متوقف بر این مسئله بود که: ظهور عام، تنجیزی و ظهور مطلق، تعلیقی است.

قوله: «و من ان التقييد اغلب من التخصيص».

ب: وجه دوم برای تقدیم عام بر مطلق، این است که: تقييد مطلقات بیش از تخصیص عمومات است [۶۱۵] به عبارت دیگر: کثرت تقييد، قرینه بر این است که در «ما نحن فيه» مطلق را مقید نمائیم نه اینکه قائل به تخصیص شویم.

رد وجه دوم: «اولاً» غلبه، ممنوع و فاقد ثمره می‌باشد.

چگونه می‌گوئید تقييد مطلقات، بیش از تخصیص عمومات است در حالی که گفته‌اند و مشهور شده: «ما من عام الا و قد خص».

برفرض ثبوت، موجب قطع به ظهور عام و اظهریت آن، نمی‌شود و ظنّ حاصل از آن هم که حجیت ندارد پس وجه دوم هم مردود است.

نتیجه: در هر مورد باید به خصوصیات و قرائن مقام، توجه نمود اگر «اظهریت» احدهما بر دیگری معلوم شد، همان را مقدم می‌نمائیم و الا باید به قواعد باب تعارض رجوع نمود - علی ما یأتی تفصیله إن شاء الله. [۶۱۶]

إيضاح الكفایة؛ ج ۶؛ ص ۲۴۶

إيضاح الكفایة، ج ۶، ص: ۲۴۶

و منها: ما قيل فيما إذا دار بين التخصيص و النسخ - كما إذا ورد عام بعد حضور وقت العمل بالخاص، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً أو يكون العام ناسخاً، أو ورد الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام، حيث يدور بين أن يكون الخاص مخصصاً للعام، أو ناسخاً له و رافعا لاستمراره و دوامه - في وجه تقديم التخصيص على النسخ، من غلبة التخصيص و ندره النسخ.

و لا يخفى أن دلالة الخاص أو العام على الاستمرار و الدوام إنما هو بالإطلاق لا بالوضع، فعلى الوجه العقلي في تقديم التقييد على

التخصیص كان اللزام فی هذا الدوران تقديم النسخ علی التخصیص أيضا [۶۱۷]، و إن غلبه التخصیص إنما توجب أقوائیه ظهور الكلام فی الاستمرار و الدوام من ظهور العام فی العموم إذا كانت مرتكزه فی أذهان أهل المحاوره بمثابه تعد من قرائن المكتنفه بالكلام، و إلا فهی و إن كانت مفیده للظن بالتخصیص، إلا أنها غیر موجبه لها، كما لا يخفی [۱].

۲- دوران امر، بین تخصیص و نسخ

[۱]- مصنف قدس سره در ما نحن فيه دو مورد را ذکر کرده‌اند:

۱- اگر خاصی- مانند یحرم اکرام زید- وارد شود، وقت عمل به آن فرارسد و مکلفین به خاص هم عمل نمایند لکن بعد از حضور وقت عمل به خاص، عامی- مانند: اکرم العلماء- از طرف مولا صادر شود، در فرض مذکور، امر، دائر است بین اینکه عام، ناسخ خاص باشد [۶۱۸] یا اینکه خاص قبلی، مخصص عام باشد یعنی: اکرام تمام علما- غیر از زید-

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۷

واجب است اما اکرام زید به حرمت خود، باقی هست.

در فرض مذکور، دو ظهور داریم و معلوم نیست کدام اظهر است و کدام ظاهر.

یک ظهور، مربوط به «اکرم العلماء» می‌باشد، «العلماء» جمع محلی به لام و دال بر عموم است و یک ظهور، مربوط به «یحرم اکرام زید» می‌باشد، ظهور آن در استمرار و دوام حکم است یعنی ظهورش این است که: حرمت اکرام زید، مستمر و ابدی است.

باید بررسی نمود که آیا ظهور خاص بر استمرار، اقوا و اظهر است یا دلالت و ظهور عام بر اکرام تمام علما اظهر می‌باشد.

اگر عموم عام، اظهر باشد باید عمومش محفوظ بماند و حکم خاص را نسخ نماید و چنانچه ظهور خاص در استمرار و دوام، اظهر باشد باید حکم خاص را استمرار دهیم و قائل به حرمت اکرام زید باشیم و قهرا عام را تخصیص بزیم.

نتیجه: در فرض مزبور، ظاهر و اظهر، مشتبه است و معلوم نیست کدام ظاهر و کدام اظهر است [۶۱۹].

۲- فرض کنید ابتدا عامی وارد شده، وقت عمل به آن هم فرا رسیده و مکلفین، طبق آن عمل نموده‌اند لکن بعد از حضور زمان عمل به عام، خاصی به صورت «لا تکریم زیدا العالم» وارد شده. در فرض مذکور هم امر، دائر بین نسخ و تخصیص است به این نحو که:

معلوم نیست آیا «لا- تکریم زیدا العالم» مخصص عام است که اگر مخصص باشد، معنایش این است که از ابتدا اکرام زید عالم، واجب نبوده لکن ما خیال می‌کردیم اکرامش واجب است به عبارت دیگر: زید از اول تحت «اکرام العلماء» نبوده. اما اگر خاص،

ناسخ عام باشد معنایش این است: تا امروز اکرام تمام علما- از جمله، زید- واجب بوده ولی از امروز وجوب اکرام زید، نسخ شده پس دوران امر، بین ناسخیت خاص و مخصصیت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۸

خاص است- آیا خاص، ناسخ عام است یا مخصص آن [۶۲۰]؟

تذکر: دو [۶۲۱] ظهوری که با یکدیگر متعارض هستند در عام، ملحوظ است نه در خاص.

دو ظهور در جانب عام وجود دارد- ظهور در عموم و ظهور در استمرار- و ما باید از «احدهما» رفع ید نمائیم یا از عموم افرادش صرف نظر نمائیم و بگوئیم زید از ابتدا از نظر حکم اکرام، داخل اکرم العلماء نبود و خاص بعدی، مخصص عام است یا اینکه

بگوئیم خاص، ناسخ است یعنی: عموم «اکرم العلماء» را حفظ نمائیم و بگوئیم: اکرام تمام علما- حتی زید- واجب بود منتها از امروز [۶۲۲] وجوب اکرام زید، نسخ شد.

بعضی گفته‌اند: تخصیص بر نسخ، مقدم است باید عام را تخصیص زد و از عموم، رفع ید نمود و استمرار حکم را رعایت کرد و

دلیلشان «کثرت تخصیص و قلت نسخ» است یعنی: کثرت تخصیص، سبب تضعیف دلالت عام بر عموم می‌شود [۶۲۳] پس کأن دلالت بر استمرار حکم، اظهر از دلالت عام بر عموم است لذا باید مرتکب تخصیص شد نه نسخ - دلالت دلیل بر دوام و استمرار، اقوا و اظهر از دلالت عام بر عموم است.

مصنف قدس سره: کسانی که در تعارض عام و مطلق، تقیید مطلق را ترجیح می‌دادند [۶۲۴]، دلیل یا وجه عقلی که اقامه نمودند، این بود: دلالت عام بر عموم، تنجیزی اما دلالت مطلق بر اطلاق، تعلیقی و معلق بر عدم بیان قید است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۴۹

طبق همان دلیل در بحث فعلی [۶۲۵] هم باید مرتکب نسخ شوند نه تخصیص زیرا دلالت دلیل بر استمرار [۶۲۶] به سبب اطلاق است [۶۲۷] و اگر به سبب اطلاق شد، معلق بر عدم بیان قید است و چنانچه معلق بر عدم بیان باشد، عین همان کلام قبل در «ما نحن فیه» جاری می‌باشد، ممکن است در محل بحث، وجود عام، بیان قید باشد وقتی بیان قید شد پس مقتضی برای اطلاق وجود ندارد نتیجتاً مقتضی برای استمرار، محقق نیست. خلاصه، اینکه طبق دلیل قبل در بحث فعلی باید نسخ را بر تخصیص، مقدم نمود - یعنی: به وسیله عام، خاص قبلی را نسخ می‌کنیم و همچنین به وسیله خاص بعدی، عام قبلی را نسخ می‌نمائیم. تذکر: آنچه را اخیراً ذکر کردیم در رابطه با دلیل قبل بود.

اما راجع به مسأله کثرت تخصیص و قلت نسخ: ما هم قبول داریم که کثرت تخصیص، باعث می‌شود، دلالت عام بر عموم، ضعیف شود لکن باید توجه داشت شرطش این است که در ذهن اهل محاوره، چنان باشد به طوری که کثرت تخصیص، قرینه شود بر این که عام، تخصیص خورده - یعنی: قرینه‌ای محفوف به کلام باشد.

اگر همه، کثرت تخصیص و قلت نسخ را بدانند به نحوی که دلالت عام بر عموم در نظر آنها ضعیف شود، مسئله، مورد قبول است و الا کثرت تخصیص و قلت نسخ - در عالم واقع - سبب نمی‌شود دلالت عام بر عموم در نظر عرف و اهل محاوره، تضعیف شود. خلاصه: کثرت تخصیص و قلت نسخ، وقتی باعث اقوایت و اظهریت «استمرار» می‌شود که در نظر اهل محاوره، مرتکز شود به نحوی که خودش یک قرینه محفوف به کلام باشد تا بتوان گفت دلالتش بر استمرار، اظهر از دلالت عام، بر عموم است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۰

ثم إنه بناء على اعتبار عدم حضور وقت العمل في التخصيص، لئلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة، يشكّل الأمر في تخصيص الكتاب أو السنة بالخصوصات الصادره عن الأئمة عليهم السلام، فإنها صادره بعد حضور وقت العمل بعموماتها [بعموماتهما] و التزام نسخها [نسخهما] بها و لو قيل بجواز نسخهما بالرواية عنهم عليهم السلام كما ترى [۱].

تخصیص عمومات کتاب و سنت

[۱] - در تخصیص، عدم حضور وقت عمل به عام، معتبر است فرضاً اگر وقت عمل به عامی - مانند: اکرم العلماء - ده روز پیش بوده لکن امروز بخواهیم برای آن، مخصصی - مانند: لا - تکرم زیدا العالم - ذکر نمائیم، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت [۶۲۸] و قبیح است.

پس لازم است که مخصص هر عام، قبل از حضور وقت عمل به آن صادر شود [۶۲۹].

با توجه به مقدمه مذکور، اشکالی مطرح شده که اینک به بیان آن می‌پردازیم:

بیان اشکال: عمومات فراوانی در کتاب، وارد شده [۶۳۰] لکن اخبار خاصی هم ده‌ها سال بعد، از لسان ائمه علیهم السلام - بعد از حضور وقت عمل به آن عمومات - صادر شده که اگر بنا باشد، آن اخبار، مخصص عمومات باشند، مستلزم تأخیر بیان از وقت

حاجت و قبیح است پس لا بد آن اخبار خاصه در حکم ناسخ است و حال آنکه بناء علما و اصحاب بر نسخ نیست- و لو قيل بجواز نسخهما [ای الكتاب و السنة] بالروایة عنهم علیهم السلام كما ترى [۶۳۱]- بلکه آن اخبار خاصه را مخصص عمومات قرآن- یا سنت نبوی- می دانند.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۱

فلا محيص في حله من أن يقال: إن اعتبار ذلك حيث كان لأجل قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة، و كان من الواضح أن ذلك فيما إذا لم يكن هناك مصلحة في إخفاء الخصوصات أو مفسدة في إبدائها، كإخفاء غير واحد من التكاليف في الصدر الأول، لم يكن بأس بتخصيص عموماتهما بها، و استكشاف أن موردها كان خارجا عن حكم العام واقعا و إن كان داخلا فيه ظاهرا، و لأجله لا بأس بالالتزام بالنسخ بمعنى رفع اليد بها عن ظهور تلك العمومات بإطلاقها في الاستمرار [۶۳۲] و الدوام أيضا، ففتن [۶۳۳] [۱].

خلاصه: اگر آن اخبار خاصه، مخصص باشند، مستلزم تأخیر بیان از وقت حاجت است و اگر بگوئید ناسخ هستند برخلاف بناء علما و اصحاب است- لبعده النسخ الكثير في الشريعة الواحدة [۶۳۴].

[۱]- جواب: اینکه عدم حضور وقت عمل به عام در تخصیص، معتبر می باشد به خاطر این است که تأخیر بیان از وقت حاجت، قبیح می باشد لکن باید توجه داشت که «قبح» وقتی محقق است که در اخفاء تخصیص، مصلحتی نباشد یا در اظهار آن مفسده‌ای وجود نداشته باشد.

مثال: فرض کنید «اکرم العلماء» صادر شده اما در «عالم واقع»، زید عالم «حکما» خارج از تحت عام است لکن بیان این مسئله، دارای مفسده شدیدی هست یا اینکه در

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۲

اخفاء این امر [۶۳۵]، مصلحت بالاتری نهفته است که در این موارد [۶۳۶] اگر مولا- تخصیص را به تأخیر اندازد، هیچ قبحی لازم نمی آید [۶۳۷] نتیجتا با بیان مذکور، آن اشکال، دفع می شود و امکان دارد اخبار خاصی که بعد از زمان عمل به عام، صادر شده، مخصص باشد و تأخیر بیان از وقت حاجت هم ضرری نداشته باشد زیرا شاید در اخفاء آن، مصلحت اقوائی بوده کما اینکه بسیاری از احکام تدریجا بیان شده و در صدر اسلام، مصلحتی در اظهار آن نبوده پس به برکت اخبار صادره از ائمه علیهم السلام معلوم می شود آن افراد از اول، از تحت عام، خارج بوده و عام، مخصص بوده و آن افراد در واقع، مراد نبوده اند [۶۳۸].

تذکر: با توجه به همان مسئله- که محتمل است مصلحت در اخفاء مخصص بوده و یا ...- ممکن است، قائل شد که آن اخبار خاصه، ناسخ عمومات کتاب و سنت باشند یعنی: تا زمان ظهور اخبار، آن افراد در حکم عام، داخل بوده اند- به ملاحظه مصلحت در اخفا یا مفسده در اظهار- لکن به واسطه اخبار خاصه وارده در لسان ائمه علیهم السلام نسخ، تحقق پیدا کرده یعنی: آن حکم، منقطع شده- استمراری که از آن فهمیده می شد به واسطه اخبار، مرتفع شد.

سؤال: تفاوت آن نسخ با آن تخصیص چیست؟

تفاوتش این است که: در مورد تخصیص، کشف می شود که خاص از اول، مراد نبوده و حکم عام، ظاهری بوده لکن بعدا کشف خلاف شده. به خلاف نسخ که حکم واقعی آن

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۳

فرد [۶۳۹] در حقیقت، همان بوده و کشف خلافی محقق نشده فتأمل جيدا.

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی در پایان بحث مذکور، چنین فرموده اند:

حاصله ان جعلها مخصصة للعمومات و ان كان ينافي قاعدة قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة في ابتداء النظر الا ان المبرهن عليها في

محلها انها فيما لم تقتضى المصلحة تأخيره عن وقت الحاجة و العمل و الا فلا قبح فيه اصلا فيكون تكليف الناس ما يقتضيه ظواهر الكتاب و السنة اتكالا على الاصول اللفظية و لا غرو فيه اصلا فانه كما اقتضت المصلحة بدرج احكام الاسلام و الرجوع الى الاصول العقلية قبل البيان حتى ورد انهم في صدر الاسلام ما كانوا مكلفين الا بالتوحيد و اعتقاد الرسالة في مرة عشرين سنين كذلك اقتضت تأخير البيان الصوارف عن زمان العمل بالظواهر و التأمل في الآثار و الاخبار يوجب القطع بذلك فانه رب عام نبوى و خاص عسكرى و لا- سيما ما دل على ان الحجّة المنتظر عجل الله فرجه اذا ظهر يحكم بطون كلام الله و ربما بما انطوت عليه صحيفة فاطمة عليها السلام كما يظهر من رواية جابر و غيرها و ما ورد في اخفاء على عليه السلام ما جمعه من الآيات ضرورة عدم نسخ الدين في زمان ظهوره عليه السلام فليس الوجه في ذلك الا ان الائمة كانوا مأمورين باظهار ما اظهروه في ازمتهن على حسب ما تقتضيه المصلحة الا ان هذا الوجه كما يصحح التخصيص يصحح النسخ ايضا بالتزام ايداع النبي صلى الله عليه و آله النسخ عند الامام عليه السلام كى لا ينافى تكميل الدين في زمان النبي صلى الله عليه و آله و كون الوصى حافظا لما بلغه الرسول صلى الله عليه و آله فلا يحصل لنا القطع ح باغلبية التخصيص لكن بناء الفقهاء على الحمل على التخصيص دون النسخ ثم ان ما ذكر لا يختص بالمخصصات المذكورة بل يجرى في جميع الصوارف المتأخرة عن ازمته العمل بالظواهر [۶۴۰].

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۲۵۴

فصل

لا- إشكال في تعيين الأظهر لو كان في الين إذا كان التعارض بين الاثنين، و اما إذا كان بين الزائد عليهما فتعينه ربما لا يخلو عن خفاء، و لذا وقع بعض الأعلام في اشتباه و خطأ، حيث توهم أنه إذا كان هناك عام و خصوصات و قد خصص ببعضها، كان اللازم ملاحظة النسبة بينه و بين سائر الخصوصات بعد تخصيصه به، فربما تنقلب النسبة إلى عموم و خصوص من وجه، فلا بدّ من رعايته هذه النسبة و تقديم الراجح منه و منها، أو التخيير بينه و بينها لو لم يكن هناك راجح، لا تقديمها عليه، إلا إذا كانت النسبة بعده على حالها [۱].

[فصل: در انقلاب نسبت

[۱]- تذکر: قبلا به نحو تفصیل بیان کردیم که اگر دو دلیل با یکدیگر متعارض اما احدهما «اظهر» باشد، اشکالی در تعیین اظهر وجود ندارد یعنی: اظهر بر ظاهر، مقدم می‌شود- ظاهر را بر اظهر، حمل می‌نمایند- لکن این مسئله در صورتی است که تنافی، بین «دو دلیل» باشد نه بیش از دو دلیل.

اگر تعارض، بین بیش از دو دلیل باشد- مثل اینکه یک عام و دو خاص باشد- تعیین اظهر «لا یخلو عن خفاء»، محل اشکال واقع شده و برای بعضی از اعلام [۶۴۱]، اشتباه و خطائی هم رخ داده زیرا ایشان توهم نموده‌اند که فرضا اگر یک عام و دو خاص داشته باشیم که با یکدیگر متعارضند و آن عام به وسیله یکی از دو خاص، تخصیص خورده باشد در این صورت، لازم است که نسبت عام مخصّص [۶۴۲] را با خاص دیگر ملاحظه نمود چون ممکن است نسبت بین آن عام و خاص دیگر، منقلب شده باشد [۶۴۳].

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۲۵۵

مثال: آن سه دلیل متعارض- عام و دو خاص- را به ترتیب، چنین فرض کنید: الف:

اکرم العلماء. ب: لا تکرّم الفساق من العلماء. ج: لا تکرّم النحویین من العلماء.

قبل از تخصیص، نسبت بین دلیل «الف» و «ب» عموم و خصوص مطلق است و همچنین نسبت بین دلیل الف و ج هم عموم و خصوص مطلق می‌باشد. فرض کنید، عام مذکور را با «لا تکرّم الفساق من العلماء» تخصیص زدیم و گفتیم مقصود از «العلماء» علماء

عدول است و علماء فاسق، تحت اکرم العلماء نیستند. اکنون که می‌خواهیم اکرم العلماء را با خاص دیگر- یعنی: لا تکرّم النحویین- نسبت‌سنجی نمائیم، بعضی الاعلام توهم نموده و فرموده‌اند باید نسبت بین عام تخصیص خورده و لا تکرّم النحویین را ملاحظه نمود و بدیهی است که نسبت بین «اکرم العلماء» بعد از تخصیص [۶۴۴] و «لا تکرّم النحویین» عموم و خصوص من وجه است یعنی: بعد از تخصیص فقط علماء عدول، تحت «اکرم العلماء» می‌باشد و نسبت بین آن و بین «لا تکرّم النحویین» عموم و خصوص من وجه است یعنی: نسبت بین آن دو، قبل از تخصیص، عموم و خصوص مطلق بود لکن بعد از تخصیص عام با خاص اول، نسبت بین عام مخصص و «لا- تکرّم النحویین»، به عام و خاص من وجه، منقلب شد چون دارای دو ماده افتراق و یک ماده اجتماع هستند. عالم نحوی فاسق، مشمول لا تکرّم النحویین است نه اکرم العلماء [۶۴۵] و عالم عادل غیر نحوی- فقیه عادل- مشمول اکرم العلماء می‌باشد و در یک مورد هم متعارضند

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۶

و آن: عالم عادل نحوی می‌باشد یعنی: اکرم العلماء العدول می‌گویند باید او اکرام شود اما لا تکرّم النحویین می‌گویند نباید او اکرام شود.

همان‌طور که مشاهده نمودید، قبل از تخصیص [۶۴۶]، نسبت، عموم و خصوص مطلق بود لکن بعد از تخصیص، نسبت، به عموم و خصوص من وجه، منقلب شد- نتیجتاً باید همین نسبت را رعایت نمود- و بدیهی است که «ظاهر» و «اظهر» هم نداریم بلکه عامین من وجه از نظر ظهور، مساوی هستند و باید دید کدامیک راجح است، همان را مقدم داشت و چنانچه راجح در میان نباشد در عمل به عام یا خاص دیگر مخیر هستید.

تذکر: بعضی الاعلام فرموده‌اند: مگر اینکه بعد از تخصیص، نسبت، منقلب نشود [۶۴۷] که در این صورت «خاص» اظهر و عام، ظاهر است و به وسیله خاص، عام را تخصیص می‌زنیم.

مثال: فرض کنید یک عام و دو خاص به این صورت داریم: الف: اکرم العلماء.

ب: لا تکرّم النحویین. ج: لا تکرّم الاصولیین.

سه دلیل مذکور، با یکدیگر متعارضند که نسبت بین آن عام و هر یک از دو خاص، قبل از تخصیص، عموم و خصوص مطلق است و چنانچه عام مذکور را با یکی از خاصین، تخصیص بزنیم باز هم نسبت، همان عموم و خصوص مطلق است یعنی: نسبت، منقلب نمی‌شود که در فرض مذکور، هم با خاص «ب» می‌توان عام را تخصیص زد و هم با خاص «ج»- هر دو خاص، نسبت به عام «اظهر» هستند.

آنچه را بیان کردیم کأنّ اجمال و خلاصه‌ای از فرمایش بعضی الاعلام بود لکن مصنف، آن را رد نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۷

و فیه: إن النسبة إنما هی بملاحظة الظهورات، و تخصیص العام بمخصص منفصل و لو کان قطعاً لا ینتلم به ظهوره، و إن انتمم به حجیته، و لذلك [۶۴۸] یکون بعد التخصیص حجة فی الباقی، لأصالة عمومه بالنسبة إلیه [۶۴۹] [۱].

[۱]- اشکال: در محل بحث با یک عام و دو خاص، مواجه هستیم که هر کدام دارای یک ظهور هستند و تعارض، بین «ظهورات» آن‌ها هست نتیجتاً وقتی «اکرم العلماء» را با «لا تکرّم الفساق من العلماء» تخصیص زدیم و فساق را از تحت آن خارج نمودیم، باز هم اکرم العلماء در «عموم» ظهور دارد [۶۵۰]. منتها بعد از تخصیص، «حجیت» ظهور مذکور، فرق می‌کند یعنی: دیگر «اکرم العلماء» نسبت به فساق، حجیت ندارد نه اینکه اصلاً در فساق «ظهور» نداشته باشد زیرا فرض ما این است که: تخصیص به وسیله مخصص

منفصل [۶۵۱]، صورت گرفته- نه متصل [۶۵۲]- یعنی: به مجرد اینکه عام، صادر شد، ظهورش هم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۸

لا يقال: إن العام بعد تخصيصه بالقطعی [۶۵۳] لا يكون مستعملا في العموم قطعا، فكيف يكون ظاهرا فيه؟ [۱].

منعقد گشت به عبارت دیگر: ابتدا که مولا فرمود «اکرم العلماء» آن عام در عموم ظهور پیدا کرد، شامل عالم عادل، فاسق، نحوی و امثال آن شد سپس که «لا- تکرم الفساق من العلماء» صادر شد و به وسیله آن، عام را تخصیص زد، تخصیص مذکور، موجب نمی شود اصل ظهور عام از بین برود [۶۵۴] لکن نقش خاص هم این است که ظهور اکرم العلماء را نسبت به عالم فاسق از «حجیت»، ساقط نمود پس بعد از تخصیص هم ظهور عام- در عموم- به قوت خود، باقی هست، نتیجتا باز هم بین آن عام و خاص دیگر- یعنی:

لا تکرم النحویین- تعارض وجود دارد، نسبت بین آن دو هم عموم و خصوص مطلق است، انقلاب نسبت هم حاصل نشده پس هنوز هم «لا تکرم النحویین» اظهر و آن عام، ظاهر است و باید با خاص بعدی [۶۵۵]، آن را تخصیص بزینم [۶۵۶] نه اینکه سراغ مرجحات برویم و اگر مرجحی نبود، قائل به تخییر شویم.

نتیجه: همیشه تعارض، بین ظهورات است و بعد از تخصیص هم اکرم العلماء در عموم، ظهور دارد ولی نسبت به عالم فاسق «حجیت» ندارد نتیجتا به وسیله خاص بعدی هم آن را تخصیص می‌زینم. بدون اینکه انقلاب نسبت، محقق شود.

[۱]- اشکال: بعد از آنکه اکرم العلماء با دلیل قطعی- مانند لا تکرم الفساق من

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۵۹

فإنه يقال: إن المعلوم عدم إرادة العموم، لا عدم استعماله فيه لإفادة القاعدة الكلية، فيعمل بعمومها ما لم يعلم بتخصيصها، وإلا لم يكن وجه في حجيتها في تمام الباقي، لجواز استعماله حينئذ فيه وفي غيره من المراتب التي يجوز أن ينتهي إليها التخصيص، وأصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور له، لا فيه ولا في غيره من المراتب، لعدم [۶۵۷] الوضع ولا القرينة المعينة لمرتبة منها، كما لا يخفى، لجواز إرادتها وعدم نصب قرينة عليها.

نعم ربما يكون عدم نصب قرينة مع كون العام في مقام البيان قرينة على إرادة التمام، وهو غير ظهور العام فيه في كل مقام [۱].

العلماء- تخصیص زده شد، یقین پیدا می‌کنیم که آن عام در عموم علما استعمال نشده [۶۵۸] لذا وقتی در عموم استعمال نشده چگونه می‌گوئید ظهورش در عموم به قوت خود، باقی هست؟

[۱]- جواب: بعد از تخصیص، آنچه برای ما معلوم می‌شود، این است که: عام در عموم، استعمال شده [۶۵۹] اما مولا عموم آن را اراده نکرده پس بین «استعمال» و «اراده»، فرق است یعنی: ممکن است کلامی در معنایی استعمال شود اما اراده جدی نسبت به آن نباشد- در محل بحث «اکرم العلماء» در عموم استعمال شده ولی از آن «عموم» اراده نشده.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۰

قوله: «و الا لم يكن وجه في حجيتها في تمام الباقي...».

اگر عام در عموم- یعنی: در تمام موضوع له- استعمال نشده بلکه در «باقی» استعمال شده پس در «تمام الباقي» هم ظهور و حجیت ندارد زیرا معنای مجازی آن، متعدد است، فرض کنید مولا- فرموده: اکرم العلماء و سپس گفته «لا- تکرم زیدا العالم»، بعد از تخصیص اگر عام در عموم، استعمال نشده چه دلیلی دارید که عام در غیر زید، حجت باشد؟

در عموم که استعمال نشده، آیا در تمام افراد، غیر از زید، استعمال شده یا اینکه در مرتبه‌ای پائین تر از آن استعمال شده؟

به عبارت واضح‌تر: فرض کنید هزار عالم وجود دارد و مولا فرموده: «اکرم العلماء» یا «اکرم کل عالم»، تخصیصی هم یقیناً نسبت به زید، بیان شده لکن شما یقین ندارید که نسبت به «ما عدا» و غیر از زید، تخصیصی وجود ندارد، می‌دانید عام مذکور که موضوع له آن فرضاً هزار نفر است در هزار عالم، استعمال نشده اما سؤال ما این است که در چه چیز استعمال شده؟

یک احتمال، این است که در غیر از «زید» استعمال شده باشد، احتمال دیگر، این است که در غیر از «زید و عمرو» استعمال شده باشد، احتمال سوم، این است که در غیر از «زید، بکر و عمرو» استعمال شده باشد و

خلاصه: تمام مراتب مذکور، محتمل است و قرینه معینه‌المراد هم نداریم لذا می‌گوئیم حجیت عام در «تمام الباقی» دلیل بر این است که عام در «عموم» استعمال شده [۶۶۰] متنها وقتی زید، خارج شد، نسبت به او حجیت ندارد اما در غیر زید- تمام الباقی- حجیت است و عام در آن‌ها استعمال شده [۶۶۱].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۱

قوله: «و اصالة [۶۶۲] عدم مخصص آخر لا توجب [۶۶۳] انعقاد ظهور له، لا- فيه و لا- فی غیره من المراتب لعدم الوضع و لا- القرینة المعینه لمرتبة منها كما لا يخفى لجواز [۶۶۴] ارادتها و عدم نصب قرینة علیها».

اصالت عدم مخصص هم باعث نمی‌شود که برای عام، ظهوری در «تمام الباقی» حاصل شود زیرا نسبت به تمام الباقی نه دارای «وضع» است و نه قرینه معینه دارد [۶۶۵].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۲

فانقذ بذلك أنه لا بد من تخصيص العام بكل واحد من الخصوصات مطلقاً، و لو كان بعضها مقدماً أو قطعياً، ما لم يلزم منه محذور انتهائه إلى ما لا يجوز الانتهاء إليه عرفاً، و لو لم يكن مستوعباً لأفراده، فضلاً عما إذا كانت مستوعباً لها [۶۶۶]، فلا بد حينئذ

قوله: نعم ربما يكون عدم نصب قرینة مع كون العام [۶۶۷] فی مقام البیان قرینة علی ارادة التمام و هو [۶۶۸] غیر ظهور العام فيه فی كل مقام.

«بلی در بعضی مقامات می‌شود که قرینه باشد برای اینکه مراد از عام، تمام باقی است و آن، جائی است که عام در مقام بیان تمام مراد، واقع شده باشد و قرینه برخلاف، نصب نشده باشد نظیر مقدمات حکمت در مطلقات و لکن این دلالت، نادر است و همیشه در هر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۳

من معاملت التباين بينه و بين مجموعها و من ملاحظت الترجيح بينهما و عدمه، فلو رجح جانبها أو اختير فيما لم يكن هناك ترجيح فلا مجال للعمل به أصلاً، بخلاف ما لو رجح طرفه أو قدم تخييراً، فلا- يطرح منها إلا- خصوص ما لا- يلزم مع طرحه المحذور من التخصيص بغيره، فإن التباين إنما كان بينه و بين مجموعها لا جميعها، و حينئذ فرمما يقع التعارض بين الخصوصات فيخصص ببعضها ترجيحاً [۶۶۹] أو تخييراً، فلا تغفل [۶۷۰].

هذا فيما كانت النسبة بين المتعارضات متحدة [۱].

عام نیست و این، غیر آن دلالت عام است بر تمام باقی از جهت وضع [۶۷۱].

[۱]- [۶۷۲] «و بالجمله آنچه در تمام عمومات، طبعاً جاری و ساری می‌باشد، دلالت عام

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۴

(بالوضع) بر عموم است پس در مقام معارضة هم همان، مناط است پس باید همان را با تمام مخصص‌ها علی حده ملاحظه نمود و

نسبت که اعم و اخص و موجب اظهاریت خاص است، موجب می‌شود، عام به وسیله هر یک از مخصص‌ها تخصیص زده شود چه سند مخصص‌ها قطعی باشد چه ظنی و کذلک دلالت آن‌ها، فرقی بین مخصص قطعی و ظنی در این جهت نیست پس عام، مخصص می‌شود به واسطه مخصص‌ها تا جائی که مستلزم تخصیص اکثر نباشد و خروج غالب افراد، لازم نیاید و عام به موارد نادر، منحصر نشود زیرا اگر از تخصیص، خروج تمام افراد لازم آید، تخصیص، خلاف ظاهر است زیرا چنانچه مولا حکم یک فرد یا دو فرد را به عنوان مثل اکرم العلماء گفته باشد و بعد از تخصیص به (نحوی) و (فساق) و غیره معلوم شود که مراد از علما یک نفر یا دو نفر بوده، قبیح است پس خاص بر عام، مقدم است مادامی که تخصیص اکثر قبیح، لازم نیاید بنابراین اگر در موردی عامی وارد شده و خصوصیات کثیره هم صادر شده که اگر تمام آن‌ها را بر عام، مقدم داریم، تخصیص اکثر لازم می‌آید- و کذلک ممکن است که یک مخصص باشد لکن به شکلی باشد که همه افراد عام، خارج شود- پس در این موارد، نسبت عام و خاص، حکم تباین را دارد، باید معامله تباین نمود یعنی: اگر مرجحی هست به آن رجوع می‌کنیم و اگر مرجحی نباشد- یا بنا بر وجوب ترجیح نباشد- بین عام و خاص، مخیر هستیم پس اگر خاص‌ها اختیار شد، عام، طرح می‌شود لکن اگر عام، اختیار شد و خاص، متعدد شد، تمام مخصص‌ها را طرح نمی‌نمایند بلکه مختار است که: طرح نماید از مخصصات، آن مقداری که در باقی، تخصیص اکثر، لازم نیاید پس یک مخصص یا ازید را طرح می‌نمایند و به عام و به باقی مخصص‌ها عمل می‌کنند.

وجه این مطلب که نباید تمام مخصص‌ها را طرح نمود، این است که عام، منافاتی با

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۵

و قد ظهر منه حالها فیما كانت النسبة بينها متعددة، كما إذا ورد هناك عامان من وجه مع ما هو أخص مطلقا من أحدهما، وأنه لا بد من تقديم الخاص على العام و معامله العموم من وجه بين العامین من الترجیح و التخییر بینهما، و إن انقلبت النسبة بینهما إلى

تمام مخصص‌ها (فردا فرد) نداشت بلکه با مجموع من حیث المجموع تباین داشت و مخیر بود بین عام و مجموع مخصص‌ها و با طرح یک مخصص یا ازید، منافات، تباین و تخصیص اکثر، مرتفع می‌شود.

«و بالجمله»: مختار است تمام مخصص‌ها را- جمعا- اخذ و عام را (بالمرة) طرح نماید یا اینکه عام را اخذ نماید و طرح نماید از مخصص‌ها به مقداری که از تخصیص عام به باقی، محذور تخصیص اکثر، لازم نیاید و در این صورت در مقام طرح مخصص‌ها چه بسا بین مخصص‌ها معارضه و مطارده می‌شود و ممکن است در مقام طرح، بعضی را بر بعضی ترجیح دهد [۶۷۳] مثل اینکه (قطعی) را اخذ و (ظنی) را طرح نماید یا مرجحات دیگر، مثل اینکه اشهر را اخذ و خلاف مشهور را طرح نماید و ممکن است که مخیر باشد [۶۷۴] در مقام طرح مخصصات مطلقا، هر کدام را بخواهد طرح نماید و هر کدام را مایل باشد، مخصص عام، قرار دهد و به آن عمل نماید».

قوله: «هذا [۶۷۵] فیما كانت النسبة بین المتعارضات متحدة» [۶۷۶].

آنچه را تاکنون بیان کردیم در صورتی بود که نسبت بین متعارضات، متحد باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۶

العموم المطلق بعد تخصیص أحدهما، لما عرفت من أنه لا وجه إلا لملاحظة النسبة قبل العلاج [۶۷۷] [۱].

[۱]- گفتیم اگر تعارض، بین بیش از دو دلیل باشد- مثل اینکه یک عام و دو خاص باشد- نسبت بین آن‌ها را قبل از تخصیص [۶۷۸] در نظر می‌گیریم البته فرض مسئله در صورتی بود که نسبت بین هر یک از دو خاص با عام، متحد- یعنی عموم و خصوص مطلق- باشد.

از توضیحات ما در فرض قبل، حکم صورتی که نسبت، متحد نباشد، مشخص شد که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

بیان ذلک: فرض کنید دو عام من وجه و یک خاص مطلق به این شکل داریم:

الف: «اکرم کل عالم». ب: «یستحب اکرام العدول». ج: «یحرم اکرام فساق العلماء».

بین ادله ثلاثه مذکور، تعارض است زیرا: دلیل اول می‌گوید اکرام تمام علما- چه عدول باشند چه غیر عدول- واجب است. دلیل دوم هم می‌گوید: اکرام تمام عدول- چه عالم باشند چه عالم نباشند- مستحب است. دلیل سوم می‌گوید: اکرام فساق علما حرام است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۷

نسبت بین وجوب اکرام تمام علما و استحباب اکرام تمام عدول، عموم و خصوص من وجه است زیرا: عالم فاسق، تحت عموم «اکرم کل عالم» و اکرامش واجب است و عادل غیر عالم هم تحت «یستحب اکرام العدول» و اکرامش مستحب است لکن تعارض آن‌ها در عالم عادل است که یک دلیل می‌گوید اکرامش واجب است ولی دلیل دیگر می‌گوید اکرامش مستحب است.

نسبت بین دلیل الف و ج هم عموم و خصوص مطلق است زیرا دلیل الف می‌گوید اکرام تمام علما- عدولا كانوا او فساقا- واجب است لکن دلیل دیگر- یحرم اکرام فساق العلماء- می‌گوید اکرام عالم فاسق، حرام است.

نتیجه: سه دلیل داریم که با یکدیگر متعارضند و نسبت بین آن‌ها هم متحد نیست بلکه نسبت دلیل الف و ب عموم و خصوص من وجه است و نسبت بین دلیل الف و ج عموم و خصوص مطلق است.

مصنف قدس سره از بیان ما در صورت اتحاد نسبت، حکم فرض مذکور- تعدد نسبت- هم معلوم شد یعنی: عام مطلق را به وسیله خاص مطلق تخصیص می‌زنیم به عبارت دیگر: به وسیله «یحرم اکرام فساق العلماء»، «اکرم کل عالم» را تخصیص می‌زنیم و می‌گوئیم: اکرام عالم فاسق، حرام است. وقتی عالم فاسق را از عموم «اکرم کل عالم» خارج نمودیم به «اکرم کل عالم» و «یستحب اکرام العدول» توجه می‌نمائیم و نسبت آن دو را قبل از تخصیص ملاحظه می‌نمائیم یعنی: نسبت بین آن دو، قبل از تخصیص، عموم و خصوص من وجه بود لذا در مورد آن‌ها به قواعد باب تعارض عمل می‌نمائیم یعنی: اگر احدهما راجح و دیگری مرجوح بود، راجح را اخذ و مرجوح را طرح می‌نمائیم و چنانچه رجحانی نباشد، مخیر هستیم که به احدهما عمل نمائیم نه اینکه نسبت بعد از تخصیص را لحاظ نمائیم- گرچه ممکن است نسبت، بعد از تخصیص، منقلب شود.

بیان انقلاب نسبت: در امثله ثلاثه مذکور گفتیم نسبت «اکرم کل عالم» با «یستحب

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۸

نعم لو لم یکن الباقی تحتہ بعد تخصیصه إلا ما لا یجوز أن یجوز عنه التخصیص أو کان بعیدا جدا، لقدم علی العام الآخر، لا لانقلاب النسبة بینهما، بل لکونه کالنص فیہ، فیلقدم علی الآخر الظاهر فیہ بعمومه، کما لا یخفی [۶۷۹] [۱].

اکرام العدول» عموم و خصوص من وجه است وقتی اکرم کل عالم را به وسیله یحرم اکرام فساق العلماء تخصیص زدیم و فساق را از تحت آن خارج نمودیم، فقط علماء عدول، تحت آن باقی می‌مانند حال که تخصیص، واقع شد اگر نسبت بعد از تخصیص را ملاحظه کنیم، می‌بینیم نسبت بین وجوب اکرام علماء عدول و «یستحب اکرام العدول» عموم و خصوص مطلق است در حالی که نسبت قبل از تخصیص، عموم و خصوص من وجه بود.

مصنف قدس سره: گرچه بعد از تخصیص، نسبت، منقلب هم بشود، نباید نسبت بعد از تخصیص را لحاظ نمود بلکه همان نسبت قبل از تخصیص- یعنی: عموم و خصوص من وجه- ملاحظه می‌شود و دلیلش هم همان است که در بحث قبل [۶۸۰] بیان کردیم یعنی:

همیشه تعارض، بین ظهورات است لذا وقتی اکرم کل عالم با یحرم اکرام فساق العلماء، تخصیص خورد باز هم ظهور اکرم کل عالم در عموم، باقی هست منتها بعد از تخصیص، اکرم کل عالم، نسبت به عالم فساق حجیت ندارد، به همان تفصیلی که اخیرا بیان کردیم و نیازی به تکرارش نیست.

[۱]- مصنف قدس سره استدراک نموده‌اند که: گاهی عامی را تخصیص می‌زنند لکن

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۶۹

چنانچه بخواهند مجددا آن را تخصیص بزنند، تخصیص ثانی یا مستوعب تمام افراد عام می‌شود یا اگر مستوعب هم نشود، تخصیص اکثر، لازم می‌آید- که هیچ کدامش جائز نیست.

در همان مثال قبل، یعنی: الف: «اکرم کل عالم». ب: «یستحب اکرام العدول».

ج: «یحرم اکرام فساق العلماء». وقتی «اکرم کل عالم» با دلیل ج تخصیص خورد برای عام فقط علماء عدول، باقی می‌ماند حال اگر دوباره بخواهیم به وسیله دلیل ب- «یستحب اکرام العدول» بر آن عام، تخصیص وارد نمائیم و بگوئیم اکرام عدول هم مستحب است، هیچ فردی برای آن، باقی نمی‌ماند [۶۸۱] یعنی: مستوعب تمام افراد، عام می‌شود.

گاهی هم مستوعب تمام افراد عام نیست لکن مستلزم تخصیص اکثر می‌باشد.

مثال: الف: «اکرم کل عالم». ب: «یحرم اکرام فساق العلماء». ج: «یستحب اکرام الهاشمین». اگر دلیل الف را به وسیله دلیل ب تخصیص بزنیم، علماء عدول، تحت «اکرم کل عالم»، باقی می‌ماند حال اگر طبق دلیل ج بگوئیم اکرام هاشمی- اعم از اینکه عالم باشد یا نباشد- مستحب است و بخواهیم به وسیله آن، تخصیصی بر اکرم کل عالم، وارد نمائیم، برای «اکرم کل عالم»، چندان فردی باقی نمی‌ماند، فساق که خارج شده و در میان عدول هم فرض کنید اکثریت علما با هاشمین است اگر دوباره تخصیصی بر آن عام، وارد نمائیم و هاشمین را از وجوب اکرام علما خارج نمائیم و بگوئیم اکرام هاشمین، مستحب است برای آن، فرد یا افراد قلیلی باقی می‌ماند و اکثرا خارج هستند، این

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۰

فصل

لا یخفی أن المزايا المرجحة لأحد المتعارضين الموجبة للأخذ به و طرح الآخر- بناء على وجوب الترجيح- و إن كانت على أنحاء مختلفة و مواردها متعددة، من راوی الخبر و نفسه و وجه صدوره و متنه و مضمونه مثل: الوثائق و الفقاهة و الشهرة و مخالفة العامة و الفصاحة و موافقة الكتاب و الموافقة لفتوى الأصحاب، إلى غير ذلك مما يوجب مزية في طرف من أطرافه، خصوصا [۶۸۲] لو قيل بالتعدى من المزايا المنصوصة، إلا أنها موجبة لتقديم أحد السندين و ترجيحه و طرح الآخر، فإن أخبار

تخصیص، مستوعب تمام افراد نیست لکن تخصیص اکثر و غیر جائز است لذا در این فروض- فرض استیعاب، تمام افراد یا تخصیص اکثر- باید عام اول [۶۸۳] را بر دیگری مقدم داشت [۶۸۴] و جهتش این است که کأن «اکرم کل عالم» [۶۸۵] در وجوب اکرام علماء عدول، نص است و دلیل دیگر- مانند «یستحب اکرام العدول»- ظاهر می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۱

العلاج دلت على تقديم رواية ذات مزية في أحد أطرافها و نواحيها فجميع هذه من مرجحات السند حتى موافقة الخبر للتقية، فإنها أيضا مما يوجب ترجيح أحد السندين و حجيته فعلا و طرح الآخر راسا [۱].

اشاره

[۱]- مرجحات منصوص که موجب ترجیح و تعیین خبر راجح و طرح مرجوح است [۶۸۷] گرچه انواعی دارد و دارای موارد عدیده می‌باشد اما تمام آن‌ها به ترجیح سند رجوع می‌نماید.

بیان ذلک: مورد بعضی از مرجحات، راوی خبر است مانند وثاقت و فقاقت.

مورد بعضی از آن‌ها، نفس خبر است مانند مشهور بودن خبر - شهرت با نفس خبر، قائم است.

مورد برخی از مرجحات، مضمون خبر است مانند مطابقت روایت با کتاب الله یا موافقت خبر با فتوای اصحاب که آن دو، مضمون روایت را تقویت می‌کند.

مورد بعضی از مرجحات، متن خبر است مانند فصاحت، مثل اینکه الفاظ یک روایت، نسبت به روایت دیگر، فصیح باشد - فصاحت، مزیتی است که قائم به متن خبر است.

گاهی مزیت، قائم با جهت صدور روایت است [۶۸۸] مانند مخالفت با عامه.

تمام مرجحات - با اختلاف انواع و مواردش - مرجح سند روایت هستند زیرا با توجه به آن‌ها «احد الخبرین» اخذ و دیگری طرح می‌شود - مرجح دلالتی یا جهت دیگر نیستند - زیرا اخبار علاجیه، دال بر این است که: روایت ذی المزیه در مقام عمل و اخذ بر ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۲

و کونها [۶۸۹] فی مقطوعی الصدور متمحصه فی ترجیح الجهه لا یوجب کونها کذلک

روایت دیگر، مقدم است حتی مرجحات جهت صدور - مانند مخالفت با عامه و موافقت با اصحاب - که موجب می‌شود خبر دیگر [۶۹۰] بر تقیه، حمل شود از مرجحات سند است زیرا سبب می‌شود که در احد الخبرین، مزیت، حاصل شود، مشمول روایات علاجیه و عمل به آن، متعین شود و خبر دیگر طرح گردد [۶۹۱].

تذکر: توهم نشود که در مزیت جهت صدور - در موافقت و مخالفت با عامه - وظیفه، این است که هر دو را اخذ و صدق العادل را در هر دو اعمال نمائیم منتها در موافقت عامه، بعد از تعبد به سند - و اخذ سند - آن را بر تقیه، حمل کنیم زیرا این عمل، لغو است و علتش این است که در تعبدیات باید یک اثر شرعی داشته باشیم تا به آن،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۳

فی غیرهما، ضروره أنه لا معنی للتعبد بسند ما یتعین حمله علی التقیه، فکیف یقاس علی ما لا تعبد فیہ للقطع بصدوره؟ [۱].

متعبد شویم.

اگر شارع مقدس، اول بفرماید به خبر موافق عامه، متعبد شوید، خبر موافق عامه را تصدیق نمائید و احتمال خلاف ندهید سپس بگوید به آن عمل نکنید، آن خبر را بر تقیه حمل نمائید، مستلزم لغویت است - چون اثری ندارد.

خلاصه: مزیت جهت صدور هم به ترجیح سند، رجوع می‌نماید یعنی: خبری را که دارای مزیت جهت صدور است، اخذ و دیگری را طرح می‌نمائیم.

[۱]- [۶۹۲] «توهم شده که این مخالفت و موافقت با عامه در روایات مقطوع الصدور هم اعمال می‌شوند و آنجا هم مرجح می‌باشند و آنجا لا بد طرح سند نمی‌توان نمود زیرا قطعی الصدور می‌باشند لا بد ممحض هستند برای ترجیح جهت صدور پس در تعبدین [۶۹۳] هم که سند هر دو ظنی، تعبدی هست، آن مرجحات، مرجح سند نمی‌باشند - مانند قطعی الصدور.

دفع توهم: در قطعین چون تعدی در سند نیست و قطع وجدانی به صدور هست لا بد در سند، تصرفی نمی‌شود زیرا یقین وجدانی دارند که هر دو صادر شده‌اند پس لا بد مرجحات تقیه خبر، مرجحات جهتی هستند و اصلاً ضربه‌ای به سند خبرین نمی‌رسد به خلاف ظنی السند که تقیه، باعث می‌شود سند احدهما طرح شود زیرا حجیت خبر موافق تقیه، لغو و بدون معنا هست زیرا اثری بر خبر موافق تقیه، مترتب نیست پس لا- بد اگر یک خبر برای تقیه شد، دلیل حجیت، شامل آن نمی‌شود به خلاف قطعین پس نباید مرجحات تقیه را در قطعی الصدور با ظنی الصدور، قیاس نمود و در اینجا مرجحات

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۴

ثم إنّه لا وجه لمراعاة الترتیب بین المرجحات لو قیل بالتعدی و إناطة الترجیح بالظن أو بالأقربیه إلى الواقع [۶۹۴]، ضرورة أن قضية ذلك تقديم الخبر الذي ظن صدقه أو كان أقرب إلى الواقع منهما، و التخيير بينهما إذا تساوى، فلا وجه لإتباع النفس في بيان أن أيها يقدم أو يؤخر إلا تعيين أن أيها يكون فيه المناط في صورة مزاحمة بعضها مع الآخر [۱].

تقیه را مرجحات جهت صدور قرار داد زیرا فرق بین دو مقام، معلوم شد پس اگر بنا بر تعدی باشد، مرجحات مذکور [۶۹۵]، مرجحات سند روایت است و روایت دیگر اصلاً حجیت ندارد».

آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟

[۱]- بنا بر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، وجهی برای رعایت ترتیب، بین مرجحات وجود ندارد- که مثلاً بگوئیم فلان مرجح از نظر رتبه بر دیگری مقدم است [۶۹۶] لذا باید آن را مقدم داشت- و علتش این است که: بنا بر تعدی از مرجحات ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۵

و اما لو قیل بالاعتصار على المزايا المنصوصة فله وجه لما يترأى من ذكرها مرتبا في المقبولة و المرفوعة، مع إمكان أن يقال: إن الظاهر كونهما كسائر أخبار الترجیح بصدق بیان آن هذا مرجح و ذاك مرجح، و لذا اقتصر في غير واحد منها على ذكر مرجح واحد، و إلا لزم تقييد جميعها على أكثرها بما في المقبولة، و هو بعيد جدا،

منصوص به غیر منصوص، مناط، ظن [۶۹۷] به صدق یا اقریبیت به واقع [۶۹۸] است یعنی: باید آن خبری را که مظنون الصدور یا اقرب به واقع است، ترجیح داد و اگر مسأله تساوی، مطرح شد، مخیر هستیم پس بنا بر مبنای مذکور، وجهی نیست که ببینیم کدام مرجح، مقدم و کدام مؤخر است بلکه ملاک، ظن به صدق یا اقریبیت به واقع است پس باید دید کدام مرجح، باعث ظن به صدق یا اقریبیت به واقع است، همان را ملاحظه نمود و تقدیم و تأخیر مرجحات وارده در روایات، فائده‌ای ندارد مگر اینکه به واسطه همان تقدیم و تأخیر مرجحات در روایات، مناط را تحصیل نمائیم که موجب ظن به صدق یا اقریبیت به واقع شود.

قوله: «فلا وجه لا تعاب النفس [۶۹۹] فی بیان ان ايها يقدم او يؤخر الا [۷۰۰] تعیین ان ايها يكون فيه المناط ...».

وجهی ندارد که انسان، خودش را به زحمت اندازد تا برایش مشخص شود کدامیک از مرجحات، مقدم و کدام مؤخر است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۶

و عليه فمتى وجد في أحدهما مرجح و في الآخر آخر منها، كان المرجح هو إطلاقات التخيير، و لا- كذلك على الأول بل لا بد ملاحظة الترتیب، إلا إذا كانا في عرض واحد [۱].

[۱]- اگر بنا باشد از مرجحات منصوص، تعدی نشود و بر همان مرجحات اکتفا نمائیم، برای لحاظ ترتیب بین مرجحات، وجهی

هست زیرا در مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره [۷۰۱]، مرجحات به ترتیب، ذکر شده [۷۰۲] و محتمل است که در واقع در مقام مرجحیت، آن‌ها مترتب باشند، همان‌طور که در مقام بیان، مرتبا ذکر شده‌اند.

احتمال هم دارد که ترتیب ذکر مرجحات در آن دو روایت، مجرد ترتیب ذکر باشد و «در واقع» در مقام ترجیح اصلا ترتیبی نداشته باشند- در مقام بیان لا بد متدرجا و مرتبا ذکر می‌شوند [۷۰۳] پس تفاوتی بین آن‌ها نیست- و شاهدش این است که:

الف: در بعضی از اخبار فقط یک مرجح مانند مخالفت با عامه [۷۰۴] یا موافقت با کتاب [۷۰۵]،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۷

و انقدح بذلک أن حال المرجح الجهتی حال سائر المرجحات، فی أنه لا بد فی صورة مزاحمته مع بعضها من ملاحظه أن ایهما فعلا موجب للظن بصدق ذیه بمضمونه، أو الأقربیه كذلك إلى الواقع، فیوجب ترجیحه و طرح الآخر، أو أنه لا مزیه لأحدهما علی الآخر، كما إذا كان الخبر الموافق للثقیه بماله من المزیه مساویا للخبر المخالف لها بحسب المناطین، فلا بدّ حينئذ من التخییر بین الخبرین، فلا وجه لتقدیمه علی غیره، كما عن الوحيد البهبهانی- قدس سرّه- و بالغ فی بعض أعظم المعاصرین [۷۰۶]- أعلى

ذکر شده- اگر در واقع، مترتب باشند باید به همان ترتیب، ذکر شوند.

ب: شاهد دیگر، اینکه اگر مسأله ترتیب در میان باشد باید تمام آن اخبار با یکدیگر تعارض نمایند و به وسیله مقبوله عمر بن حنظله، مقید شوند [۷۰۷] و خود مقبوله هم به وسیله اخبار تخییر، مقید شود درحالی که این همه تقیید، خلاف ظاهر است.

این‌ها شواهدی بود بر اینکه در واقع، ترتیبی بین مرجحات نیست.

بنابراین که بین مرجحات، ترتیبی نباشد، اگر یک روایت، مخالف با عامه و راویان روایت دیگر، اوثق یا اعدل باشند با یکدیگر متکافی هستند و باید به اطلاقات تخییر رجوع نمود اما چنانچه بین مرجحات، ترتیب باشد در فرض مذکور، آن دو روایت با یکدیگر تکافی ندارند بلکه روایتی که سندش اقوا هست به جهت اوثقیت یا عدلیت راوی، بر روایت مخالف عامه، مقدم است زیرا به حسب ترتیب مذکور در مقبوله، ترجیح به واسطه عدلیت یا اوثقیت بر مخالفت با عامه، مقدم است. آری اگر هر دو در عرض واحد باشند به این معنا که همان مرجحی که در خبر فرضا «الف» هست در خبر «ب» [۷۰۸] هم باشد- مثلا هر دو روایت، مخالف با عامه یا راویان هر دو، عادل یا ثقه باشند- در این صورت به ادله تخییر، رجوع می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۸

اللّه درجته- و لا لتقدیم غیرها [غیره علیه، كما يظهر من شیخنا العلامة- أعلى الله مقامه- قال ۷۰۹]:

اما لو زاحم الترجیح بالصدور الترجیح من حیث جهة الصدور، بأن كان الأرجح صدورا موافقا للعامه، فالظاهر تقدیمه علی غیره و إن كان مخالفا للعامه، بناء علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامه باحتمال الثقیه فی الموافق، لأن هذا الترجیح ملحوظ فی الخبرین بعد فرض صدورهما قطعا كما فی المتواترین، أو تعبدا كما فی الخبرین بعد عدم امکان التعبّد بصدور أحدهما و ترك التعبّد بصدور الآخر، و فیما نحن فیہ یمكن ذلك [۷۱۰] بمقتضى أدلة الترجیح من حیث الصدور [۱].

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سرّه

[۱]- تذکر: راجع به مرجح جهتی- یعنی: مخالفت و موافقت با عامه- بین شیخ اعظم و وحید بهبهانی [۷۱۱] قدس سرّه‌ها اختلاف نظر است که مصنف قدس سرّه هم نظر هیچ‌یک از آن دو بزرگوار را قبول ندارند.

آنچه از مرحوم وحید بهبهانی- و بعضی دیگر از بزرگان- حکایت شده، این است که:

اگر مرجح جهتی با سائر مرجحات، تزامم پیدا کند، مرجح جهتی بر سائر مرجحات، مقدم است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۷۹

مثال: فرض کنید راوی یک روایت، اعدل است [۷۱۲] - یعنی مرجح صدوری و سندی دارد - اما روایت دیگری هم داریم که راوی آن، عادل است اما روایتش مخالف با عامه می‌باشد - یعنی: دارای مرجح جهتی می‌باشد.

وحید بهبهانی قدس سرّه و بعضی دیگر از بزرگان اصرار دارند که مخالفت با عامه - مرجح جهتی - بر سائر مرجحات، مقدم است یعنی: باید روایتی را اخذ نمود که مخالفت با عامه دارد و آن دیگری را که دارای مرجح صدوری است، طرح نمود.

نظر شیخ اعظم قدس سرّه، به عکس وحید بهبهانی قدس سرّه است یعنی: سائر مرجحات بر مرجح جهتی، مقدم است یعنی در مثال مذکور، مرجح صدوری بر مرجح جهت صدوری، مقدم است نتیجتاً باید روایت اعدل [۷۱۳] را اخذ و آن روایت دیگر را که راوی آن، عادل اما مخالف با عامه است، طرح نمود.

مصنف قدس سرّه نظر هیچ‌یک از آن دو را قبول ندارند که اینک به توضیح کلام ایشان در رد آن دو نظر می‌پردازیم.

مقدمه: گفتیم اگر قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص هم بشویم وجهی برای رعایت ترتیب بین مرجحات وجود ندارد و علتش را چنین ذکر نمودیم که:

بنا بر تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص، «مناط» ظن [۷۱۴] به صدق یا اقریبیت [۷۱۵] به واقع است یعنی باید آن خبری را که مظنون الصدور یا اقرب به واقع است، ترجیح داد و اگر مسأله تساوی، مطرح شد، مخیر هستیم پس ممکن است گاهی از مرجح جهتی، ظن به

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۰

صدق یا اقریبیت به واقع، حاصل شود کما اینکه عکس آن هم امکان دارد [۷۱۶].

به عبارت دیگر: گاهی ممکن است مرجح یک روایت، مخالفت با عامه باشد و راوی روایت دیگر، اعدل اما از آن، ظن به صدق یا اقریبیت به واقع، حاصل گردد که در این صورت، روایت اخیر را اخذ می‌نمائیم [۷۱۷] و چنانچه روایتین از نظر مناط مذکور، مساوی باشند، مخیر هستیم مثلاً: فرض نمائید راوی یک روایت، اعدل ولی از نظر مناط - ظن به صدق یا اقریبیت به واقع - با خبری که مخالف عامه است، مساوی هستند در این صورت، مخیر هستیم بین اینکه: روایتی را اخذ نمائیم که مرجح جهتی دارد یا آن روایتی را که دارای سائر مرجحات است.

خلاصه: مرجحات جهتی با سائر مرجحات، تفاوتی ندارند بلکه باید همان مناط را رعایت نمود.

قوله: ... بناء [۷۱۸] علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامة باحتمال التقیة فی الموافق لان ...».

عبارت مذکور، متن کتاب رسائل [۷۱۹] است [۷۲۰].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۱

خلاصه فرمایش شیخ اعظم قدس سرّه چنین شد: اگر مرجح اصل صدور، مانند اعدلیت راوی با مرجح جهت صدور، مانند مخالفت با عامه [۷۲۱]، مزاحمت نمود در این صورت، ظاهر، این است که روایت موافق با عامه [۷۲۲] بر روایت مخالف با عامه [۷۲۳]، مقدم است زیرا دارای مرجح اصل صدور است و مرجح اصل صدور بر مرجح جهت صدور، مقدم است - بناء علی تعلیل الترجیح بمخالفة العامة باحتمال التقیة - زیرا در اخبار در مقام ترجیح به مخالفت عامه، تعلیل آورده‌اند به اینکه: در روایت موافق عامه، احتمال تقیه است به خلاف خبر مخالف عامه که احتمال مذکور در آن نیست و ظاهر مسئله، این است که: آن مرجح در اخبار، ملاحظه شده، منتها بعد از فراغ از صدور آن‌ها - قطعاً [۷۲۴] یا تعبداً [۷۲۵] یعنی: بعد از این که دو خبر، قطعاً یا تعبداً صادر شده باشند که نتوان در سند آن‌ها تصرف کرد و یکی را طرح و دیگری را اخذ نمود. لذا وقتی تصرف در سند، ممکن است - مانند محل بحث [۷۲۶] -

یعنی: مرجح سندی، مانند اعدلیت راوی داریم، اصلاً نوبت به جهت صدور و مخالفت با عامه نمی‌رسد زیرا مخالفت با عامه در محلی مرجح است که نتوان در سند تصرف نمود و ناچار باشیم، حکم به صدور تبعدی هر دو نمائیم مثل اینکه راویین در عدالت، مساوی باشند- و در محل بحث، چنین نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۲

إن قلت: إن الأصل فی الخبرین الصدور، فإذا تعبدنا بصدورهما اقتضى ذلك الحكم بصدور الموافق تقيّة، كما يقتضى ذلك الحكم بإرادة خلاف الظاهر فی أضعفهما، فيكون هذا المرجح نظير الترجيح بحسب الدلالة مقدما على الترجيح بحسب الصدور [۱].

[۱]- شیخ اعظم قدس سره اشکالی بر بیان خود وارد نموده که نتیجه ایراد، این است که:

مرجح جهتی- و مخالفت با عامه- بر سائر مرجحات، مقدم است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

اشکال: اصل و قاعده اولی در خبرین، «صدور» [۷۲۷] است و منشأ اصل مذکور، آیات و اخباری است که بر حجیت خبر واحد دلالت می‌کند که از مجموع آن ادله به «صدق العادل» تعبیر می‌نمایند یعنی: مقتضی صدق العادل هم در مورد فرضاً خبر «الف» و هم خبر «ب» صدور [۷۲۸] است- هر دو حجیت دارد- نتیجتاً وقتی اصل مذکور نسبت به هر دو روایت، جاری شد هم به خبری که صدورا «ارجح» [۷۲۹] است، متعبد می‌شویم و هم به غیر آن [۷۳۰].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۳

قلت: لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل أحدهما المعين على التقيّة، لأنه إلغاء لأحدهما فى الحقيقة. و قال بعد جملة من الكلام:

«فمورد هذا الترجيح تساوى الخبرين من حيث الصدور، إما علما كما فى المتواترين، أو تعبدا كما فى المتكافئين من الأخبار، و اما ما وجب فيه التعبد [۷۳۱] بصدور أحدهما المعين دون الآخر فلا وجه لإعمال هذا المرجح فيه، لأن جهة الصدور متفرعة [متفرع على أصل الصدور] انتهى موضع الحاجة من كلامه، زيد فى علو مقامه [۱].»

وقتی به صدور هر دو روایت، متعبد شدیم کأنّ آن دو برای ما مانند دو روایت قطعی الصدور است.

سؤال: وقتی به صدور دو روایت، قطع داشته باشیم، کدامش مقدم است؟

جواب: روایتی که مخالف با عامه است. پس بعد از تعبد به صدور هر دو، روایتی را که مخالف عامه است بر روایت موافق عامه، مقدم می‌نمائیم [۷۳۲].

[۱]- جواب [۷۳۳]: شیخ اعظم قدس سره از اشکال مذکور، چنین جواب داده‌اند که: معنا ندارد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۴

و فيه- مضافاً إلى ما عرف [۷۳۴]- أن حديث فرعية جهة الصدور على أصله إنما يفيد إذا لم يكن المرجح الجهتي من مرجحات أصل الصدور بل من مرجحاتها، و اما إذا كان من مرجحاته بأحد المناطين، فأى فرق بينه و بين سائر المرجحات؟ و لم يبق دليل بعد فى الخبرين المتعارضين على وجوب التعبد بصدور الراجح منهما من حيث غير الجهة [۷۳۵]، مع كون الآخر راجحاً بحسبها، بل هو [۷۳۶] أول الكلام، كما لا يخفى، فلا محيص من ملاحظة الراجح من المرجحين بحسب أحد المناطين، أو من دلالة أخبار العلاج،

ما به صدور هر دو روایت، متعبد شویم، بعد از تعبد به صدور هر دو بگوئیم خبر موافق با عامه تقيّة صادر شده چون مکرراً گفته‌ایم که باید تعبد به یک شیء، اثری داشته باشد پس اینک گفتیم اصل در خبرین، صدور است، باید تعبد به صدور، اثری داشته باشد

درحالی که در محل بحث، بی فائده است لذا از اول به یک خبر، متعبد می شویم یعنی: ارجح صدوراً [۷۳۷] را مقدم می داریم نه خبر مخالف عامه را زیرا رجحان به سبب جهت صدور، فرع بر اصل صدور است یعنی: اول باید به صدور روایت، متعبد شد سپس به جهت صدور، تعبد پیدا کرد و گفت آن روایت برای بیان حکم واقعی، صادر شده درحالی که روایت مخالف عامه، تعبد به صدور ندارد تا مخالف عامه بودنش آن را بر سائرین ترجیح دهد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۵

علی الترحیح بینهما مع المزاحمة، و مع عدم الدلالة [۷۳۸] و لو لعدم التعرض لهذه الصورة فالمحکم هو إطلاق التخییر، فلا تغفل [۱].

[۱]- اشکال: ایراد مصنف قدس سره بر کلام شیخ اعظم قدس سره این است که: فرعیت جهت صدور، بر اصل صدور در صورتی است که مرجح جهتی به مرجحی صدوری، برگشت نماید درحالی که اخیراً [۷۳۹] به نحو مشروح بیان کردیم که مرجحیت جهت صدور- مانند مخالفت با عامه- هم از مرجحات اصل صدور، محسوب می شود [۷۴۰] زیرا به وسیله مخالفت با عامه، آن روایت، صاحب مزیت می شود و از موارد «خذ ما خالف العامة» به حساب می آید و کأنّ مناط ترجیح که ظن به صدور مضمون یا اقربیت به واقع است در آن، حاصل می گردد پس بنا بر اینکه مخالفت با عامه هم از مرجحات اصل صدور است، فرقی بین آن و سائر مرجحات نیست پس در صورت مزاحمت با مرجح دیگر باید ملاحظه نمود که فعلاً مناط حجیت فعلیه در کدام است و در صورت تساوی و عدم حصول مزیت، به ادله و اطلاقات تخییر رجوع می شود.

بدیهی است که دلیل اخذ به مرجحات سند- مانند: «خذ بما یقول اعدلهم، او ثقهما و...»- در موردی است که خبر معارضش فاقد آن مرجحات باشد اما چنانچه از جهت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۶

صدور، ارجح باشد، لا- بد مسأله تراحم، مطرح است زیرا یک خبر، امر به اخذ روایت اعدل نموده و روایت دیگر، امر به اخذ مخالف عامه کرده است و لا بد باید به اخبار تخییر، رجوع نمود البته اگر احدهما اقوا نباشد و دلیلی نداشته باشیم که تعیین نماید در این صورت که مرجح جهت صدوری هست باید به مرجح اصل صدور عمل نمود و قبلاً بیان کردیم که ترتیبی بین مرجحات نیست و دلیلی بر لحاظ ترتیب، قائم نشده پس ناچار هستیم که در صورت مزاحمت مرجح اصل صدور با مرجح جهت صدور، دلیل اقوا را اخذ نمائیم یعنی: اگر احدهما موجب حصول ظن یا اقربیت به واقع هست [۷۴۱]، همان را اخذ می نمائیم و چنانچه «احدهما» اقوا نباشد و از اخبار علا-جیه، ترتیبی استفاده نشود- از اخبار هم وضع حالت تراحم، معلوم نشود- به اطلاقات تخییر، رجوع می نمائیم زیرا تعیین احدهما برای ما معلوم نشده.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره بعد از آوردن عبارت مصنف قدس سره به بیان نکته‌ای پرداخته‌اند:

«اقول: قد اشرنا قبلاً فی ذیل التعلیق علی قوله «مع امکان ان یقال ... الخ» ان ظاهر المقبوله و المرفوعه بل کاد صریحهما هو الترتیب بین المرجحات فانهما قد امرتا اولاً بالترجیح ببعض المرجحات الصدوریه ثم فی فرض الراوی تساویهما فی ذلک قد امرتا بالترجیح بالمرجح الجهتی و هذا کالصریح فی تقدیم الصدوری علی الجهتی «اللهم» الا- ان یقال ان الکلام مع الشیخ فی لزوم الترتیب بین الصدوری و الجهتی و عدمه لیس هو فی المزیای المنصوصه بل فی غیرها علی التعدی و لیس فیهما دلالة علی تقدیم کل صدوری علی الجهتی و لو لم یکن الصدوری من المنصوصه [۷۴۲].»

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۷

و قد آورد بعض أعظام تلامیذه علیه بانتقاضه بالمتکافئین من حیث الصدور، فإنه لو لم یعقل التعبد بصدور المتخالفین من حیث الصدور، مع حمل أحدهما علی التقیه، لم یعقل التعبد بصدورهما [۷۴۳] مع حمل أحدهما علیها، لأنه إلغاء لأحدهما أيضاً فی الحقیقه

[۱].

نقد و بررسی کلام محقق رشتی [۷۴۴]

[۱]- بعضی از اعظام شاگردان شیخ اعظم قدس سره - یعنی: مرحوم حاج میرزا حبیب الله رشتی - نقضی بر کلام شیخ اعظم، وارد نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

بیان ذلک: شیخ اعظم در اشکالی که بر کلام خود وارد نمودند، چنین جواب [۷۴۵] دادند:

در محل بحث - که دو روایت داریم که به حسب سند، مختلف هستند یعنی: راوی یکی عدل و دیگری عادل است منتها روایتی که راوی آن، عدل است، موافق عامه و دیگری مخالف عامه است - لغو و بدون معنا هست که به صدور هر دو روایت، متعبد شویم، بعد از تعبد به صدور هر دو، بگوئیم خبر موافق عامه، تقیه صادر شده زیرا باید تعبد به یک شیء، اثری داشته باشد - پس این عمل، لغو است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۸

و فیه [۷۴۶] ما لا یخفی من الغفلة، و حسب ان أنه الترم - قدس سره - فی مورد الترجیح بحسب الجهة باعتبار تساویهما من حیث الصدور، إما للعلم بصدورهما، و إما للتعبد به فعلا، مع [۷۴۷] بدهاء أن غرضه من التساوی من حیث الصدور تعبدا تساویهما بحسب دلیل التعبد

مرحوم حاج میرزا حبیب الله رشتی قدس سره بر استاد خود، ایراد گرفته که: اگر در فرض مذکور - که دو روایت به حسب سند، مختلف بودند - تعبد به صدور خبر موافق عامه - و حمل آن بر تقیه - لغو باشد در خبرین متکافئین [۷۴۸] نباید تعبد به صدور هر دو روایت [۷۴۹]، معقول باشد زیرا در این فرض هم شما در واقع، یکی [۷۵۰] از آن دو را لغو و حمل بر تقیه می‌نمائید.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۸۹

بالصدور قطعاً، ضرورة أن دلیل حجیة الخبر لا یقتضی التعبد فعلا بالمتعارضین، بل ولا بأحدهما، و قضیة دلیل العلاج لیس إلا التعبد بأحدهما تخییراً أو ترجیحاً [۱].

[۱]- مصنف قدس سره: نقضی که آن محقق بر کلام شیخ اعظم قدس سره وارد نموده‌اند، بی‌مورد است - «فیه ما لا یخفی».

بیان ذلک: شیخ اعظم قدس سره فرمودند اگر دو روایت از نظر سند، مساوی باشند به وسیله مرجح جهتی - و مخالفت با عامه - آن را بر روایت موافق عامه، ترجیح می‌دهیم در حالی که مرحوم میرزا قدس سره توهم نموده‌اند که شیخ اعظم قدس سره در روایتین متکافئین به صدور هر دو روایت، تعبد «فعلی» پیدا می‌کنند یعنی: نسبت به هر دو «فعلاً» اصالت الصدور را اعمال می‌نمایند، هم به روایت مخالف عامه، متعبد می‌شوند و هم به موافق عامه منتها سپس مخالف عامه را اخذ و موافق عامه را بر تقیه حمل می‌نمایند لذاست که آن محقق - مرحوم میرزا قدس سره - نقض مذکور را بر کلام استاد خویش وارد نموده‌اند در حالی که غفلت داشته‌اند از اینکه نظر شیخ اعظم قدس سره در متکافئین به تعبد فعلی نبوده، نظر ایشان این نبوده که فعلاً - هم به روایت فرضاً «الف» متعبد می‌شویم و هم به روایت «ب» سپس خبر موافق عامه را بر تقیه حمل می‌نمائیم بلکه نظر شیخ اعظم این بوده که: روایتین متکافئین، نسبت به «صدق العادل» مساوی هستند به عبارت دیگر - که مرحوم مشکینی هم به آن اشاره کرده‌اند - نظر مرحوم شیخ در متکافئین، حجیت انشائی است - نه فعلیه - اما دلیل حجیت خبر عادل و «صدق العادل» در متعارضین نه تنها دلالت بر حجیت هر دو

ندارد بلکه دال بر حجیت احدهما هم نیست- ... بل و لا باحدهما [۷۵۱]- و قبلا بحث کردیم که خبرین متعارضین از نظر «صدق العادل» از حجیت، ساقط هستند [۷۵۲] و اخبار علاجیه هم می‌گویند به یکی از آن دو ترجیحا یا تخیرا متعبد شوید لذا می‌گوئیم: به هیچ وجه، نظر

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۹۰

و العجب كل العجب أنه رحمه الله لم يكتف بما أوردته من النقص، حتى ادعى استحالة تقديم الترجيح بغير هذا المرجح على الترجيح به، و برهن عليه بما حاصله:

«امتناع التعبد بصدور الموافق، لدوران أمره بين عدم صدوره من أصله، و بين صدوره تقيّة، و لا يعقل التعبد به على التقديرين بداهة، كما أنه لا يعقل التعبد بالقطعي الصدور الموافق، بل الأمر في الظني الصدور أهون، لاحتمال عدم صدوره، بخلافه».

ثم قال: «فاحتمال تقديم المرجحات السنديّة على مخالفة العامّة، مع نص الإمام- عليه السلام- على طرح موافقهم، من العجائب و الغرائب التي لم يعهد صدورها من ذي مسكّة، فضلا عن هو تال العصمة علما و عملا».

ثم قال: «و ليت شعري، إن هذه الغفلة الواضحة كيف صدرت منه؟ مع أنه في جودة النظر يأتي بما يقرب من شق القمر» [۱].

شیخ اعظم قدس سرّه این نبوده که در متکافئین به صدور هر دو روایت، متعبد می‌شویم سپس موافق عامه را بر تقيّه حمل می‌کنیم تا شما- محقق رشتی قدس سرّه- چنان نقضی بر ایشان وارد نماید.

[۱]- تعجب، این است- و العجب كل العجب- که محقق رشتی قدس سرّه تنها به نقض مذکور اکتفا ننموده بلکه ادعا کرده‌اند که: تقدیم مرجح سندي- که مرحوم شیخ به آن، معتقد است- بر مرجح جهتی، محال است یعنی: ترجیح روایت عدل [۷۵۳] بر روایتی که مخالف عامه باشد، مستحیل است و دلیلی که بر آن اقامه نموده‌اند، این است: روایتی که موافق عامه است، امرش دائر بین دو صورت است: الف: یا اصلا از معصوم علیه السلام صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده، صدورش تقيّة بوده [۷۵۴] و در هیچ یک از آن دو صورت،

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۹۱

و أنت خبير بوضوح فساد برهانه، ضرورة عدم دوران أمر الموافق بين الصدور تقيّة و عدم الصدور رأسا، لاحتمال صدوره لبيان حكم الله واقعا، و عدم صدور المخالف المعارض له أصلا، و لا يكاد يحتاج في التعبد إلى أزيد من احتمال صدور الخبر لبيان ذلك بداهة، و إنما دار احتمال الموافق بين الاثنين إذا كان المخالف قطعيا صدورا و جهة و دلالة، ضرورة دوران معارضة حينئذ بين عدم صدوره و صدوره تقيّة، و في غير هذه الصورة كان دوران أمره بين الثلاثة لا محالة، لاحتمال صدوره لبيان الحكم الواقعي حينئذ أيضا. و منه [۷۵۵] قد انقذ إمكان التعبد بصدور الموافق

حجت نیست- تعبد به صدور آن، ممتنع است [۷۵۶]-. كما انه لا يعقل التعبد [۷۵۷] بالقطعي الصدور الموافق بل الامر في الظني الصدور [۷۵۸] أهون لاحتمال عدم صدوره

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۹۲

القطعي لبيان الحكم الواقعي أيضا، و إنما لم يكن التعبد بصدوره لذلك إذا كان معارضة المخالف قطعيا بحسب السند و الدلالة، لتعيين حملة على التقيّة حينئذ لا محالة، و لعمرى إن ما ذكرنا [۷۵۹] [ذكرناه أوضح من أن يخفى على مثله، إلا أن الخطأ و النسيان كالطبيعة الثانية للإنسان، عصمنا الله من زلل الأقدام و الأقدام في كل ورطة و مقام [۱].

بخلافه [۷۶۰]- لذا چگونه خبر موافق عامه بر مخالف عامه، مقدم می‌گردد [۷۶۱] پس به ملاحظه دلیل مذکور می‌گوئیم: باید دائما مرجح جهتی بر سائر مرجحات، مقدم باشد.

محقق رشتی قدس سره سپس چنین فرمودند: احتمال تقدیم مرجحات سندی- مانند اعدلیت و اوثقیت راوی- بر مرجح جهتی- و مخالفت با عامه- با تصریح [۷۶۲] امام علیه السلام بر طرح خبر موافق عامه از عجائب است «التي لم يعهد صدورها من ذي مسكنة فضلا عن هو تال العصمة علما و عملا».

[۱]- رد کلام محقق رشتی قدس سره: ایشان فرمودند تقدیم مرجح سندی بر مرجح جهتی، محال است و دلیلشان این بود که: امر روایت موافق عامه، دائر بین دو صورت است:

الف: یا اصلا از معصوم علیه السلام صادر نشده. ب: یا اگر صادر شده صدورش تقیه بوده و ...

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۹۳

مصنف قدس سره: دلیل بر بطلان کلام محقق رشتی قدس سره، این است که: امر روایت موافق عامه، دائر بین دو صورت نیست بلکه دائر بین امور ثلاثه است:

الف: روایت موافق عامه یا اصلا از معصوم علیه السلام صادر نشده.

ب: یا صادر شده منتها صدورش تقیه بوده.

ج: احتمال دیگر، این است که روایت موافق عامه از معصوم علیه السلام صادر شده و برای بیان حکم واقعی هم بوده- نه تقیه- یعنی: امکان دارد که حکم واقعی، موافق با اهل تسنن بوده زیرا تمام فتاوی عامه که باطل نیست، در بعضی از فتاوی علمای شیعه با اهل تسنن، موافق هستند پس یک احتمال، این شد که روایت موافق عامه از معصوم علیه السلام صادر شده و صدورش برای بیان حکم واقعی بوده و روایت مخالف عامه از معصوم علیه السلام صادر نشده. خلاصه: روایت موافق عامه، دائر مدار سه امر و سه احتمال است.

تذکر: در یک فرض، روایت موافق عامه، امرش دائر بین دو [۷۶۳] احتمال است: اگر روایت مخالف عامه از سه نظر- سند، جهت و دلالت- قطعی [۷۶۴] باشد، به عبارت دیگر: اگر سه اصل [۷۶۵] جاری در روایت مخالف عامه برای ما محرز و قطعی باشد در این صورت، امر روایت موافق عامه، دائر بین این است که: الف: یا از معصوم علیه السلام صادر نشده. ب: یا این که اگر صادر شده صدورش تقیه بوده اما در غیر صورت مذکور [۷۶۶]، روایت موافق عامه،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۹۴

دائر مدار سه احتمال مذکور [۷۶۷] است.

نتیجه: احتمال ثالث در روایت موافق عامه، این بود که شاید صدور آن خبر به منظور بیان حکم واقعی بوده و خبر مخالف که معارض آن است اصلا از معصوم علیه السلام صادر نشده و به واسطه همین احتمال، معقول است که «فعلا» به حجیت آن، حکم نمائیم و ادله حجیت خبر واحد، شامل آن می‌شود زیرا در شمول ادله حجیت، احتمال صدق کفایت می‌نماید و آنچه مانع می‌باشد، قطع به کذب است و با احتمال مذکور، علم به کذب نداریم.

قوله: «و انما لم یکن التعبد بصدوره [۷۶۸] لذلك اذا كان معارضه المخالف قطعيا بحسب السند و الدلالة لتعین حمله علی التقیه حینئذ [۷۶۹] لا محالة. و لعمری ان ما ذکرناه اوضح من ان یخفی [۷۷۰] ...».

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی در پایان بحث مذکور- بعد از «... عصمنا

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۹۵

لله من زلل الاقدام و الاقلام فی کل ورطة و مقام»- خلاصه کلام را چنین بیان کرده‌اند:

«و ملخص الكلام في المقام هو انه ان اريد ان المخالفه و الموافقه في الحقيقه مرجح جهتي من دون رجوع الى المرجح بحسب اصل السند كما قد يدعى ان الترجيح بمخالفة العامة و موافقة الكتاب مرجعه الى التخصيص في الاصل العقلاني الذي مقتضاه البناء على صدور الكلام لبيان المراد و كون مضمون الكلام الصادر تمام المراد لا البناء على جهة اخرى من تقيئه و نحوها و لا على انه جزء المراد. اما الاول فلان الظاهر من المتكلم نوعا هو كون كلامه على حذو مرامه و هذا اصل عقلائي يرجع اليه عند الشك في الصدور و اما الثاني فلاصالة عدم التخصيص و التقييد و قرينه المجاز و نحو ذلك من الاصول اللفظية التي عليها بناء العقلاء لو شك في ارادة التخصيص او التقييد و المجاز فحينئذ يصح ان يقال ان جهة الصدور متفرع على اصل الصدور و الظهور كما ان التعبد بكون المضمون تمام المراد متفرع على جهة الصدور ضرورة انه لا بد من فرض صدور الخبر لبيان الحكم الواقعي كي يتعبد بكون مضمونه تمام المراد لا جزئه فالترجيح بالمخالفة حينئذ لا بد و ان يكون بعد احراز السند فيرد عليه حينئذ ما اورده المعترض اولا من النقض بالمكافئين كما ان التعبد بالمضمون متفرع على التعبد بجهة الصدور و ان اريد انهما في الحقيقه من المرجحات السندية بحيث لو لا هذا المرجح لم يكن حجة فعلية في البين نظير الترجيح بصفات الراوي فان مرجعه الى التخصيص في ادلة حجية خبر الواحد قطعاً غاية الامر انه في المقام جاء من قبل الجهة كما هو الموافق لما اسسه في اول الفصل و كذا يدل عليه ما ذكره هنا من انه لا معنى للتعبد بصدورهما مع وجوب حمل احدهما المعين على التقيئه فحينئذ لا يرد عليه الانتقاض المذكور لكن يرد عليه انه لم يكن حينئذ فرق بين هذا المرجح و بين سائر المرجحات السندية حيث ان المرجح هو الظن بالصدق او الاقربيه الى الواقع فدعوى انه لا وجه لاعمال هذا المرجح معللا بان جهة الصدور متفرعة على اصل الصدور لا طائل تحتها و ان اريد ان الترجيح بالمخالفة متأخر عن سائر المرجحات بحسب ادلة العلاج فنقول ان

ايضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۹۶

ثم إن هذا [۷۷۱] كله إنما هو بملاحظة أن هذا المرجح مرجح من حيث الجهة، و اما بما هو موجب لأقوائيه دلالة ذيه من معارضه، لاحتمال التورية في المعارض المحتمل فيه التقيئه دونه، فهو مقدم [۷۷۲] على جميع مرجحات الصدور، بناء على ما هو المشهور من تقدم التوفيق - بحمل الظاهر على الأظهر - على الترجيح بها، اللهم إلا أن يقال: أن باب احتمال التورية و إن كان مفتوحاً فيما احتمال فيه التقيئه، إلا أنه حيث كان بالتأمل و النظر لم يوجب أن يكون معارضه أظهر، بحيث يكون قرينه على التصرف عرفاً في الآخر، فتدبر [۱].

تأخره الواقعي لو ثبت فانما هو حينئذ من جهة التعبد لا لما ذكر من الاعتبار العقلي [۷۷۳].

[۱]- تاکنون درباره مطالبی بحث کردیم از جمله اینکه گفتیم: مرجح جهتی با سائر مرجحات فرقی ندارد و حال مرجح جهتی، حال سائر مرجحات است. نه مرجح جهتی بر سائر مرجحات، تقدم دارد و نه سائر مرجحات بر آن. و در صورت تراحم مرجح جهتی با سائر مرجحات باید مناظر را لحاظ کرد یعنی: باید دید کدامیک از آن دو خبر معارض،

ايضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۲۹۷

موجب ظن به صدق یا اقربیت به واقع است تا همان را مقدم داشت.

اینکه گفتیم مرجح جهتی بر سائر مرجحات تقدم ندارد از نظر مرجحیت بود نه از جهت دیگر یعنی: اعدلیت راوی، یک مرجح است، مخالفت با عامه هم یک مرجح و اینها از جهت مرجحیت بر یکدیگر تقدم ندارند.

خلاصه کلام در پایان بحث مذکور، این است: مخالفت با عامه را که از مرجحات سند قرار دادیم به لحاظ این بود که موجب ظهور و قوت دلالت نباشد و دخلی به دلالت روایت نداشته باشد اما بنا بر اینکه موافقت عامه، موجب شود دلالت آن، موهون و ضعیف گردد - به خاطر انفتاح باب توریه در آنکه احتمال تقيئه خبر در آن هست - و دلالت خبر مخالف عامه، قوی شود - به جهت عدم آن

دو احتمال- پس مخالفت با عامه از مرجحات دلالی است و سبب می‌شود، خبر مخالف، نسبت به روایت موافق، اظهر شود- و «ظاهر و اظهر» و جمع دلالی، مطرح شود- و مشهور، این است که: جمع دلالی بر مرجحات سندی، مقدم است و تا جمع دلالی داشته باشیم، نوبت به مرجحات سندی نمی‌رسد.

قوله: «اللهم الا ان یقال [۷۷۴]...»: احتمال توریه که در روایت موافق عامه هست، نیاز به

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۹۸

فصل

موافقه الخیر لما یوجب الظن بمضمونه و لو نوعا [۷۷۵] من المرجحات فی الجملة- بناء علی لزوم الترجیح- لو قیل بالتعدی من المرجحات المنصوصه، أو قیل بدخوله [۷۷۶] فی

تأمل و دقت نظر مخاطب دارد و مانند سائر قرائن کلامیه نیست که واضح باشد و مخاطب در نظر بدوی، متوجه شود پس موجب ظهور خبر مخالف نیست «و بالجملة» اگر احتمال مذکور، موجب قوت ظهور خبر مخالف شد [۷۷۷]، مانند سائر «ظاهر» و «اظهر» ها جمع دلالی عرفی می‌شود و بر مرجحات سندی، مقدم است و اگر ظهور، حاصل نشد یا معلوم نگشت که موجب قوت ظهور مخالف هست یا نه پس مرجع، ادله تخییر است.

قوله: «فتدبر» [۷۷۸].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۲۹۹

القاعده المجمع علیها کما ادعی، و هی لزوم العمل بأقوی الدلیلین [۱].

فصل: [مرجحات خارجیہ]

اشاره

[۱]- مقدمه: به یک اعتبار، مرجحات بر دو قسم هست:

- ۱- مرجح داخلی [۷۷۹]: مرجحی است که خودش مستقلا وجود ندارد بلکه قائم به نفس خبر است مانند اعدلیت راوی [۷۸۰] یعنی: قطع نظر از خبر، اعدلیت راوی تحقق ندارد.
- ۲- مرجح خارجی: مرجحی است که «بنفسه» و مستقلا وجود دارد گرچه روایتی نباشد- مثلا- شهرت فتوائی، مرجحی است که قطع نظر از روایت هم تحقق دارد.

اقسام مرجحات خارجیہ

اشاره

مرجحات خارجی بر دو قسم هست:

- ۱- مرجحات خارجی غیر معتبر [۷۸۱]:

این نوع مرجحات بر دو قسم است:

الف: مرجحاتی که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان نداریم [۷۸۲].

ب: مرجحاتی که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان داریم مانند قیاس که یک دلیل ظنی هست اما دلیل خاص بر عدم اعتبار آن داریم.

۲- مرجحات خارجی معتبر:

این نوع مرجحات هم بر دو قسم هستند:

الف: گاهی این نوع مرجحات، مؤید مضمون احد الخبرین است مانند کتاب و سنت قطعیه.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۰

ب: گاهی مؤید مضمون احد الخبرین نیست مانند اصل عملی [۷۸۳]. مثلاً استصحاب، معتبر و حجت است اما نظارتی به مضمون خبر

ندارد چون اصل عملی و استصحاب در مقام شک، جاری می‌شود و روایت، ناظر به واقع است لذا اصل عملی نمی‌تواند مرجح خبر،

واقع شود [۷۸۴]- بلکه مرجح ما در هنگام شک است به تفصیلی که در محله بیان شده.

جمع بندی: مرجحات خارجی چهار قسم شد:

۱- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم.

۲- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم.

۳- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است.

۴- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست. اینک به توضیح کلام مصنف می‌پردازیم.

تذکر: بحث ما فعلاً- درباره مرجح خارجی قسم اول است یعنی: مرجحی که دلیل بر اعتبارش نداریم [۷۸۵] مانند شهرت فتوائی و

اجماع منقول.

اگر مضمون «احد الخبرین» با شهرت فتوائی، موافق باشد که آن موافقت، موجب شود، انسان، و لو ظن نوعی به مضمون [۷۸۶] آن

خبر پیدا کند در این صورت، آن مرجح «فی الجملة» [۷۸۷] از مرجحات است یعنی: به وسیله آن مرجح، خبری را که موافق با

شهرت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۱

است، بر خبر معارضش ترجیح می‌دهیم [۷۸۸] لکن با رعایت دو شرط:

الف: در تعارض خبرین، قائل به وجوب ترجیح شویم [۷۸۹].

ب: قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باشیم [۷۹۰] و الا اگر به مرجحات منصوص اکتفا نمائیم و بگوئیم نمی‌توان

به مرجحات غیر منصوص تعدی نمود در این صورت، موافقت احد الخبرین با یکی از آن مرجحات خارجی، مرجح نمی‌شود.

قوله: «او قیل» بدخوله فی القاعدة المجمع علیها كما ادعی [۷۹۱] و هی: لزوم العمل باقوی الدلیلین».

یا اگر گفته شود، احد الخبرین که با یک مرجح خارجی - مانند شهرت فتوائی - موافق باشد، تحت قاعده «مجمع علیه» اخذ به «اقوی

الدلیلین» [۷۹۲] مندرج است و بر خبر دیگر مقدم می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۲

و قد عرفت أن التعدی محل نظر بل منع، و أن الظاهر من القاعدة هو ما كان الأثرائیة من حیث الدلیلیة و الكشفیة، و کون مضمون

أحدهما مظنوناً، لأجل مساعده أماره ظنية عليه، لا يوجب قوة فيه من هذه الحثية، بل هو على ما هو عليه من القوة لو لا مساعدتها، كما لا يخفى [۱].

[۱]- سؤال: آیا دو وجه مذکور برای ترجیح «احد الخبرين» کارساز است یا نه؟

جواب: ۱- قبلاً [۷۹۳] به نحو مشروح بیان کردیم که بنا بر وجوب ترجیح هم تعدی به مرجحات غیر منصوص، محل نظر و اشکال است و نیازی به تکرارش نیست.

۲- اما مسأله اندراج تحت اقوی الدلیلین: کبرای قضیه، مسلم است یعنی: باید به اقوی الدلیلین عمل کرد لکن کلام در صغرای مسئله است که آیا صرف موافقت احد الخبرين با شهرت فتوائی، سبب قوت دلالت آن خبر می شود یا نه؟

بدیهی است که موافقت آن خبر با شهرت فتوائی، تأثیری در دلالت و کاشفیت آن نمی گذارد پس از جهت دلالت اقوا نیست. آری اگر شهرت فتوائی، کاشف از یک قرینه‌ای در کلام باشد که موجب قوت دلالت روایت گردد، صدق می نماید که آن خبر «اقوی الدلیلین» است و باید بر دیگری مقدم شود.

خلاصه: اگر اماره غیر معتبره، موجب قوت دلالت «احد الخبرين» نسبت به دیگری شود، آن خبر، اظهر به حساب می آید و کبرای مذکور را اعمال می نمائیم اما صرف موافقت احد الخبرين با شهرت یا اجماع منقول، موجب قوت آن خبر از جهت دلالت نیست و تحت صغرای اخذ به قاعده اقوی الدلیلین نمی باشد.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره در پایان عبارت مذکور مصنف قدس سره به بیان نکته‌ای پرداخته اند:

«اقول»: قد اشرنا عند تأسيس الاصل الثانوی فی الخبرين المتعارضين بعد قیام

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۳

و مطابقه أحد الخبرين لها لا يكون لازمه الظن بوجود خلل فی الآخر، إما من حيث الصدور، أو من حيث جهته، كيف؟ و قد اجتمع مع القطع بوجود جميع ما اعتبر فی حجية المخالف لو لا معارضة الموافق، و الصدق واقعا لا يكاد يعتبر فی الحجية، كما لا يكاد يضر بها الكذب كذلك، فافهم [۷۹۴]. هذا حال الأماره الغير المعتره لعدم الدليل علی اعتبارها [۱].

الاجماع و الاخبار العلاجية علی عدم سقوطهما جميعا و انه لا بد من العمل باحدهما لا محالة اما تعيينا او تخيرا ان القاعدة المذكورة هي مما استقل به العقل و حكم به اللب «و من المعلوم» ان العقل مما لا يفرق بين ما اذا كانت الاقوائيه فی احد الدليلين فی دليلته و طريقته الى الواقع او فی مضمونه و مؤداه من جهة تأييده باماره خارجية علی طبقه فاحد الدليلين بمجرد ان كان اقوی من صاحبه و لو مضمونا كان العمل به متعينا عقلا- دون العمل بصاحبه نظرا الى رجحان الاول و مرجوحية الثاني «بل لا يبعد» ان يقال ان المرجح الخارجی كالشهرة الفتوائية او الاولوية الظنية و نحوهما هو مما يوجب القوة فی اصل دليلته و فی جهة اثباته و طريقته كما اشير قبلا فی بحث التعدی الى المزية الموجبة للظن الشأنی او الفعلی فی ذیل التعليق علی قوله فافهم «و عليه» فما ادعاه الشيخ هنا من دخول الخبر بمجرد كونه راجحا بمرجح خارجي تحت القاعدة المجمع عليها و هي وجوب العمل باقوی الدليلين هو دعوی فی محلها فتأمل جيدا. [۷۹۵]

[۱]- بعضی [۷۹۶] خواسته اند، مرجح خارجی را به مرجح داخلی برگشت دهند به این نحو

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۴

که: در خبرین متعارضین که احدهما با مرجح خارجی- مانند شهرت فتوائی- موافق است، ظن به صدق آن خبر، حاصل می شود یعنی: ظن به صدق خبری پیدا می شود که با شهرت، موافق است پس در مثال مورد بحث ما شهرت فتوائی، موجب ظن به صدق

خبر موافق شد و ظن به صدق «احد الدلیلین» ملازم با ظن به وجود خلل در خبر و دلیل دیگر است.

فرض کنید «احد الخبرین»، دال بر وجوب نماز جمعه و موافق با شهرت فتوایی هست در این صورت، ظن، حاصل می‌شود، در آن خبر دیگر که می‌گوید نماز جمعه، واجب نیست، خللی وجود دارد، مثلاً در صدور یا جهت صدور آن، اشکالی هست.

و به تعبیر ما وقتی انسان، ظن به وجود خلل پیدا کرد، قهراً خبر مخالف با مرجح خارجی، عنوان «فیه ریب» پیدا می‌کند و روایتی که با مرجح خارجی، مانند شهرت، موافق است، نسبت به آن «مما لا ریب فیه» می‌شود [۷۹۷] پس بر معارضش، مقدم است.

خلاصه: کأن موافقت با مرجح خارجی، مانند شهرت، به مرجح داخلی برگشت پیدا می‌کند.

اشکال مصنف قدس سره به بیان مذکور: موافقت احد الخبرین با مرجح خارجی، سبب نمی‌شود که انسان، ظن پیدا کند که در خبر مخالف از نظر صدور یا جهت صدور، خللی هست زیرا: قطع داریم، تمام شرائطی که در حجیت یک خبر، معتبر است در خبر مخالف با شهرت فتوایی هم وجود دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۵

سؤال: آیا در خبر مخالف، شرائط حجیت هست یا نه؟

جواب: قطع داریم که در خبر مخالف هم شرائط معتبر در حجیت خبر تحقق دارد و اگر تعارض، مطرح نبود به خبر مخالف عمل می‌کردیم لذا می‌گوئیم: با وجود قطع به تحقق شرائط معتبر در خبر مخالف، چگونه انسان، ظن پیدا می‌کند که در خبر مخالف، خللی هست؟

حجیت خبر، مشروط به عدم ظن برخلاف نیست، مجرد احتمال صدق در حجیت، کفایت می‌کند و دلیل حجیت، شامل آن می‌شود به عبارت دیگر: در حجیت خبر، صدق و کذب واقعی، ملاک نیست [۷۹۸] بلکه شارع مقدس، ضوابطی برای حجیت خبر قرار داده که وقتی آن شرائط، محقق باشد [۷۹۹]، به آن خبر عمل می‌کنیم چه مطابق با واقع باشد چه نباشد یعنی: عنایتی به مطابقت و عدم مطابقت با واقع نداریم مثلاً خبر عادل و قول زراره که واجد شرائط باشد، برای ما معتبر است چه ظن پیدا کنیم که قول زراره، مطابق با واقع است چه برای ما ظن، حاصل شود که مخالف با واقع می‌باشد، اگر کسی ظن شخصی پیدا کند که قول زراره با واقع، مخالف است مع ذلک وظیفه او عمل به قول زراره- و خبر عادل- است.

تذکر: اگر احد الخبرین با شهرت فتوایی [۸۰۰]، موافق باشد به نظر مصنف نمی‌توان به

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۶

اما ما لیس بمعتبر بالخصوص لأجل الدلیل علی عدم اعتباره بالخصوص کالقیاس، فهو و إن کان کالغیر المعتبر لعدم الدلیل، بحسب ما یقتضی الترجیح به من الأخبار بناء [۸۰۱] علی التعدی، و القاعدة بناء علی دخول مضمون المضمون فی أقوى الدلیلین، إلا أن الأخبار الناهیه عن القیاس و أن السنه إذا قیست محق الدین، مانعه [۸۰۲] عن الترجیح به،

وسيله آن، قائل به ترجیح شد لکن بعضی مانند شیخ اعظم که از مزایای منصوص به غیر منصوص، تعدی نموده‌اند به آن وسیله، قائل به ترجیح می‌شوند.

یادآوری: بحث ما تاکنون درباره آن مرجح خارجی غیر معتبر بود که دلیلی- یعنی:

دلیل خاصی- بر اعتبارش نداشتیم [۸۰۳] مانند شهرت فتوایی و اجماع منقول.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره کلام مصنف را چنین نقد نموده‌اند:

«و فیه»: ان المراد من الظن بخلل فیه لیس هو الظن بخلل فیما اعتبر فی حجیته کی لا یجتمع ذلک مع القطع بوجود جمیع ما اعتبر فی حجیته لو لا المعارضه بل المراد منه هو الظن

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۷

ضروره أن استعماله فی ترجیح أحد الخبرین استعمال له فی المسأله الشرعیة الأصولیة، و خطره لیس بأقل [۸۰۴] من استعماله فی المسأله الفرعیة [۱].

بکذبہ ثبوتا اما صدورا او جهه و من المعلوم جواز اجتماع ذلك مع القطع بوجود جميع ما اعتبر فی حجیته لو لا المعارضه بل قد یجتمع القطع بکذبہ ثبوتا اما صدورا او جهه مع القطع بوجود جميع ما اعتبر فی حجیته لو لا المعارضه فكیف بالظن بکذبہ كذلك «و لعله» الیه اشار المصنف اخیرا بقوله فافهم فتأمل جيدا. «ثم ان الحق فی الجواب» عن الوجهین الاخیرین من وجوه الشیخ اعلی الله مقامه ان یقال.... [۸۰۵]

[۱]- تذکر: اینک بحث را درباره مرجحات خارجی قسم دوم ادامه می‌دهیم - یعنی:

مرجحات خارجی غیر معتبری که دلیل خاص بر عدم اعتبارشان داریم مانند قیاس و استحسانات عقلیه.

مثال: فرض کنید دو خبر متعارض داریم: خبر «الف» دال بر وجوب فلان شیء هست و خبر «ب» دال بر عدم وجود آن می‌باشد اما قیاس با خبر «الف» موافقت دارد.

آیا می‌توان خبر موافق قیاس را بر معارضش ترجیح داد یا نه؟

خیر! زیرا: وضع مرجحات غیر معتبر قسم دوم هم مانند همان مرجحات غیر معتبر قسم اول است [۸۰۶]، در نداشتن دلیلی بر ترجیح به وسیله آن‌ها [۸۰۷]. یا اینکه ظن قیاسی [۸۰۸]

ایضاح الکفایه؛ ج ۶؛ ص ۳۰۸

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۸

و توهم أن حال القیاس هاهنا لیس فی تحقق الأقوائیه به إلا کحاله فیما ینقح به موضوع آخر ذو حکم، من دون اعتماد علیه فی مسأله أصولیه و لا فرعیه، قیاس مع الفارق، لوضوح الفرق بین المقام و القیاس فی الموضوعات الخارجیه الصرفه، فإن القیاس المعمول فیها لیس فی الدین، فیکون إفساده اکثر من إصلاحه، و هذا بخلاف المعمول فی المقام، فإنه نحو إعمال له فی الدین؛ ضروره أنه لولاه لما تعین الخبر الموافق له للحجیه بعد سقوطه عن الحجیه بمقتضى أدلة الاعتبار، و التخییر بینہ و بین

را موجب اقوائیت خبر موافق با آن بدانیم و نتیجتا عمل به «اقوی الدلیلین» واجب باشد [۸۰۹].

تذکر: باید توجه داشت که مرجحات غیر معتبر قسم دوم - مانند قیاس - نسبت به مرجحات غیر معتبر قسم اول - مانند شهرت فتوائی - «اسوأ حالا» [۸۱۰] هست زیرا در اخبار [۸۱۱] وارده از ائمه علیهم السّلام از عمل به قیاس در احکام دین، نهی شده چون استعمال قیاس و عمل به ظن قیاسی، موجب از بین رفتن دین و ابطال حق است و اخبار مذکور، مانع از استعمال این نوع ظنون در مقام ترجیح احد الخبرین است زیرا مرجح قرار دادن آن در تعیین احد الخبرین، استعمال قیاس در مسأله اصولیه و تعیین مدرک حکم فرعی است لذا نباید آن را مرجح قرار داد و حال این نوع قیاس «بعینه» حال قیاس در مسأله فرعیه است و لطمه آن، کمتر از ضربه استعمال قیاس در فقه نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۰۹

معارضه بمقتضى أدلة العلاج [۸۱۲]، فتأمل جيدا [۸۱۳] [۱].

[۱]- توهّم: ترجیح احد الخبرین به وسیله قیاس، مانند قیاس در موضوعات صرف است یعنی همان‌طور که عمل به قیاس در موضوعات ذی حکم [۸۱۴]، مانعی ندارد و عمل به قیاس در دین نیست، ترجیح احد الخبرین هم به وسیله قیاس «بلا مانع» و بدون ضرر است زیرا آنچه ممنوع می‌باشد، عمل به قیاس در احکام شرعیه فرعیه است.

دفع توهّم: مقایسه آن دو مسئله با یکدیگر یک قیاس مع الفارق است زیرا استعمال قیاس در موضوعات صرف، استعمال قیاس در دین نیست تا فسادش از صلاحش اکثر باشد به خلاف محل بحث [۸۱۵] که استعمال قیاس، عمل به قیاس در دین است زیرا اگر قیاس نبود، شما روایت موافق با آن را بر دیگری ترجیح نمی‌دادید و حکم شرعی را از آن استفاده نمی‌نمودید، اگر قیاس نبود، ادله حجیت خبر واحد، شامل هیچ‌یک از دو خبر

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۰

و أمّا ما إذا اعتضد بما كان دليلاً مستقلاً في نفسه، كالكتاب والسنة القطعية، فالمعارض المخالف لأحدهما إن كانت مخالفة بالمباینة الكلية، فهذه الصورة خارجة عن مورد الترجیح، لعدم حجیة الخبر المخالف كذلك من أصله، و لو مع عدم المعارض، فإنه المتیقن من الأخبار الدالة على أنه زخرف أو باطل، أو أنه: لم نقله، أو غير ذلك [۸۱۶] [۱].

نمود و هر دو از حجیت، ساقط بودند و طبق اخبار علاجیه در عمل به «احد الخبرین» مخیر بودید [۸۱۷] پس شما که به وسیله موافقت احد الخبرین با قیاس، آن را بر دیگری ترجیح دادید و معینا به آن روایت عمل کردید [۸۱۸]، فعل شما عین قیاس در دین است. [۱]- اینک بحث را درباره مرجحات خارجی معتبر- قسم سوم- ادامه می‌دهیم یعنی: مرجحات خارجی معتبری که مؤید مضمون احد الخبرین است مانند کتاب و سنت قطعیه.

سؤال: اگر احد الخبرین با کتاب یا سنت قطعیه، موافق باشد [۸۱۹]، یعنی: کتاب یا سنت، مضمون آن را تأیید کند، در این صورت آیا آن خبر به خاطر موافقتش با کتاب یا سنت بر خبر معارضش راجح و مقدم است؟ برای بیان پاسخ مسئله، متذکر می‌شویم که مخالفت با کتاب یا سنت به سه نحو، متصور است: ۱- گاهی مخالفت یک خبر با کتاب یا سنت به نحو تباین کلی هست.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۱

مثال: فرض کنید کتاب، دال بر حلیت بیع است اما احد خبرین متعارضین می‌گوید طبیعت بیع، حرام است. فرض مذکور اصلاً از موارد ترجیح نیست [۸۲۰] زیرا خبری که به نحو تباین کلی با قرآن، مخالف است، اصلاً حجیت ندارد [۸۲۱] گرچه معارض هم نداشته باشد و قدر متیقن از اخبار عرضیه، همین مورد است.

تذکر: اخبار عرضیه را قبلاً [۸۲۲] به نحو مشروح بیان کردیم و لذا اکنون فقط به ذکر دو نمونه از آن‌ها اکتفا می‌نمائیم: الف: در خبر هشام بن حکم از ابی عبد الله علیه السلام چنین آمده است: قال «خطب النبي صَلَّى اللهُ عليه و آله بمنى فقال: ايها الناس ما جاءكم عنى يوافق كتاب الله فانا قلته و ما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله» [۸۲۳].

ب: در معتبره ایوب بن راشد از ابی عبد الله علیه السلام چنین آمده: قال: «ما لا يوافق من الحديث القرآن فهو زخرف» [۸۲۴]. تذکر: اکنون- بدون رعایت ترتیب متن کتاب- حکم فرضی را که مصنف قدس سره در اواخر این بحث ذکر نموده‌اند، بیان می‌کنیم: یعنی:

«و ان [۸۲۵] كانت المخالفة بالعموم و الخصوص من وجه فالظاهر انها كالمخالفة في الصورة

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۲

الاولی كما لا يخفى» [۸۲۶].

۲- گاهی مخالفت یک خبر با کتاب یا سنت قطعی به نحو عموم و خصوص من وجه است به عبارت دیگر، دو خبر متعارض داریم لکن مخالفت یکی از آن دو با قرآن یا سنت قطعی به نحو عموم و خصوص من وجه می‌باشد یعنی: دارای دو ماده افتراق ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۳

و إن كانت مخالفته بالعموم و الخصوص المطلق، ففضیة القاعدة فیها، و إن كانت ملاحظه المرجحات بینه و بین الموافق و تخصیص الكتاب به تعینا أو تخیرا، لو لم یکن الترجیح فی الموافق، بناء علی جواز تخصیص الكتاب بخبر الواحد، إلا أن الأخبار الدالّة علی أخذ الموافق من المتعارضین غیر قاصره عن العموم لهذه الصوره، لو قیل بأنها فی مقام ترجیح أحدهما لا تعین الحجّه عن اللاحجه، كما نزلناها علیه [۸۲۷]، و یؤیده أخبار العرض علی الكتاب الدالّة علی عدم حجیه المخالف من أصله، فإنهما [۸۲۸]

و یک ماده اجتماع می‌باشند.

به نظر مصنف قدس سره حکم فرض مذکور هم مانند صورت قبل است [۸۲۹].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۴

تفرغان عن لسان واحد، فلا وجه لحمل المخالفه فی أحدهما علی خلاف المخالفه فی الأخری، كما لا یخفی. اللهم إلا- أن یقال: نعم الا- أن دعوی اختصاص هذه الطائفة بما إذا كانت المخالفه بالمباینة- بقرینه القطع بصدور المخالف الغير المباین عنهم علیهم السلام کثیرا، و إباء مثل: ما خالف قول ربنا لم أقله، أو زخرف أو باطل عن التخصیص- غیر بعیده [۱].

[۱]- ۳- گاهی مخالفت احد الخبرین با کتاب یا سنت قطعی به نحو عموم و خصوص مطلق است [۸۳۰].

مثال: در کتاب شریف آمده است: «أَحَلَّ اللَّهُ التَّبِيعَ» که دارای عموم است و از آن استفاده می‌شود، تمام بیع‌ها حلال است لکن با دو روایت متعارض مواجه هستیم:

فرض کنید: روایت «الف» می‌گوید معامله با صبئی که مشرف به بلوغ و ممیز است، صحیح می‌باشد اما روایت «ب» می‌گوید معامله با او باطل است پس روایت الف با عموم قرآنی موافق اما روایت ب با آن، مخالف است لکن مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است- دلیل قرآنی می‌گوید: تمام بیع‌ها حلال است اما روایت «ب» می‌گوید: معامله صبئی ممیز، باطل است.

سؤال: آیا خبر «الف» را که با عموم قرآنی، موافق است، می‌توان به خاطر موافقتش با کتاب الله بر خبر «ب» که مخالف قرآن است [۸۳۱] ترجیح داد یا نه؟

جواب: مصنف قدس سره ابتدا چنین فرموده‌اند: مقتضای قاعده تعارض [۸۳۲]، این است که

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۵

مرجحات بین خبر موافق [۸۳۳] و خبر مخالف را ملاحظه و روایت راجح را اخذ نمائیم و اگر رجحانی مطرح نبود، قائل به تخیر شویم به عبارت دیگر: اگر خبر مخالف، نسبت به روایت موافق، راجح بود، تعینا آن را اخذ و دیگری را طرح می‌نمائیم و با همان خبر مخالف راجح، عام قرآنی را تخصیص می‌زنیم- البته «بناء علی جواز تخصیص الكتاب بخبر الواحد»- مانند تخصیص عمومات کتاب به وسیله سائر اخبار آحاد.

تذکر: اگر رجحانی مطرح نبود، تخیرا می‌توان خبر مخالف قرآن را اخذ و روایت معارضش را طرح نمود و بعد از اخذ خبر مخالف، عموم قرآن را به وسیله آن تخصیص زد.

قوله: «... الا ان الاخبار الدالّة علی اخذ الموافق من المتعارضین غیر قاصره عن العموم لهذه الصوره...».

مقتضای قاعده تعارض، همان بود که گفتیم الا اینکه: بعید نیست، بگوئیم: عموم اخبار ترجیح که می گوید- خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه- شامل مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق هم می شود [۸۳۴] زیرا بر مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق هم، عنوان مخالفت، صادق است [۸۳۵] البته باید توجه داشت که این مطلب در صورتی است که اخبار-

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۶

خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه- در مقام ترجیح یک حجت بر حجت دیگر باشد نه تمییز و تعیین یک حجت از حجت دیگر [۸۳۶].

تذکر: البته ما قبلا- بیان کردیم که مرجحیت موافقت کتاب بر مخالفت کتاب از باب تعیین حجت از لا حجت است [۸۳۷] و مراد از مخالفت، تباین کلی است یعنی: روایتی که با قرآن، تباین کلی دارد، اصلا حجت نیست و مؤید کلام ما این است که: در اخبار عرضیه، چنین آمده: «ما خالف کتاب الله فلیس من حدیثی [۸۳۸]، ... ما جاء کم یخالف کتاب الله فلم اقله [۸۳۹] و اکنون سؤال ما این است که: اخبار مذکور که دال بر عدم حجیت خبر مخالف است، مقصود از آن مخالفت، چه نوع مخالفتی هست؟

بدیهی است که مقصود، مخالفت به نحو تباین کلی هست [۸۴۰].

اکنون اخبار علاجیه را ملا-حظه می نمایم، می بینیم در آن‌ها چنین تعبیری آمده- خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه- لذا می گوئیم وجهی ندارد که مخالفت در اخبار عرضیه را به مخالفت تباین کلی حمل نمائیم اما مخالفت در اخبار علاجیه را به معنای دیگر [۸۴۱] زیرا آن دو طائفه روایت از لسان واحد- معصوم علیه السلام- صادر شده پس چون هر دو از یک لسان، صادر گشته می گوئیم مقصود از مخالفت در هر دو طائفه به یک معنا هست وقتی به

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۷

و إن كانت المخالفة بالعموم و الخصوص من وجه، فالظاهر أنها كالمخالفة في الصورة الأولى كما لا يخفى [۱].

یک معنا شد، می گوئیم:

مقصود از مخالفت در اخبار عرضیه مسلما مخالفت به نحو تباین کلی هست- نه مخالفت به نحو عموم و خصوص مطلق- پس منظور از مخالفت در اخبار علاجیه- خذ ما وافق الكتاب و اترك ما خالفه- هم مخالفت به نحو تباین کلی هست لذا می گوئیم آن اخبار برای تعیین حجت از لا- حجت بیان شده و شامل مخالفت به نحو عام و خاص مطلق نمی شود، وقتی شامل نشد طبق قاعده می توان تخییرا خبر مخالف را اخذ نمود و به وسیله آن، عموم قرآن را تخصیص زد.

تذکر: مصنف قدس سره در پایان این بحث، تحت عنوان: «اللهم [۸۴۲] الا ان یقال: نعم الا ان دعوی اختصاص هذه الطائفة بما اذا كانت المخالفة بالمباینة بقربنة القطع بصدور المخالف الغير المباین عنهم علیهم السلام کثیرا و إباء ...». از تأیید قبلی خود، عدول نموده اند.

[۱]- شرح عبارت مذکور را اخیرا- در صفحه ۳۱۱- بیان کردیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۸

و اما الترجیح بمثل [۸۴۳] الاستصحاب، كما وقع فی کلام غیر واحد من الأصحاب، فالظاهر أنه لأجل اعتباره من باب الظنّ و الطریقیة عندهم، و اما بناء علی اعتباره تعبدا من باب الأخبار و طیفه للشاک، كما هو المختار، كسائر الأصول العملیة التي یكون كذلك عقلا أو نقلا، فلا وجه للترجیح به أصلا، لعدم تقویة مضمون الخبر بموافقته، و لو بملاحظة دلیل اعتباره كما لا یخفی [۸۴۴]. هذا آخر ما اردنا إيراده، و الحمد لله أولا و آخرا و باطنا و ظاهرا [۱].

[۱]- اکنون باید درباره قسم چهارم از مرجحات بحث کنیم- یعنی: مرجحات خارجی که معتبر است اما مؤید مضمون احد الخبرین نیست مانند اصول عملیه و استصحاب.

مثال: فرض کنید دو روایت متعارض داریم: روایت «الف» می‌گوید: نماز جمعه، واجب است اما روایت «ب» می‌گوید: واجب نیست لکن دلیل «الف» که می‌گوید

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۱۹

نماز جمعه، واجب است با استصحاب هم موافق است [۸۴۵] یعنی: اگر فرضاً وجوب نماز جمعه در عصر حضور را استصحاب نمائیم، آن استصحاب با خبر «الف» موافق است پس دو روایت داریم که احدهما با استصحاب، موافق است.

سؤال: آیا در فرض مذکور می‌توان به وسیله استصحاب «احد الخبرین» [۸۴۶] را بر دیگری ترجیح داد یا نه؟

جواب: الف: اگر کسی استصحاب را از باب افاده ظن [۸۴۷] معتبر بداند در این صورت استصحاب در ردیف سایر امارات معتبر قرار می‌گیرد [۸۴۸] و خبر موافق با استصحاب را بر دیگری ترجیح می‌دهد [۸۴۹].

ب: اگر استصحاب را از باب تعبد و اخبار، معتبر بدانیم [۸۵۰] که وظیفه فرد شاک در هنگام شک، رجوع به آن می‌باشد، بدیهی است که حال استصحاب مانند سایر اصول عملیه

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۰

عقلیه و نقلیه است [۸۵۱] و نمی‌تواند مرجح احد الخبرین باشد زیرا به واسطه موافقت آن خبر با استصحاب، مضمون و مدلول آن روایت، تقویت نمی‌شود و اقوا نمی‌گردد [۸۵۲].

«اصلاً» اصول عملیه و استصحاب در عرض دلیل اجتهادی نیست تا بتواند در صورت تعارض- در محل بحث- مرجح احد الخبرین باشد- الاصل دلیل حیث لا دلیل- بلکه اصول عملیه در طول دلیل اجتهادی قرار دارد.

تذکر: تا اینجا بحث ما در باب تعارض و همچنین درباره مرجحات خارجی پایان پذیرفت [۸۵۳].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۱

الخاتمة الاجتهاد و التقليد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۳

اما الخاتمة: فهی فیما يتعلق بالاجتهاد و التقليد

فصل: الاجتهاد لغه: تحمل المشقة، و اصطلاحاً كما عن الحاجی [۸۵۴] و العلامة:

استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی، و عن غیرهما: ملکه یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الأصل فعلاً أو قوة قریبة [۱].

خاتمه: اجتهاد و تقلید

اشاره

[۱]- تذکر: مصنف قدس سره در جلد اول و دوم کتاب کفایه الاصول، هشت مقصد را ترتیب داده و مطالبی را ضمن آن بیان کرده‌اند، اینک تحت عنوان «خاتمه» به بیان مطالبی درباره اجتهاد و تقلید پرداخته‌اند [۸۵۵].

[فصل: در معنای اجتهاد]

معنای لغوی اجتهاد [۸۵۶]:

«اجتهاد» از «ج، ه، د» مشتق شده و معنایش تحمل مشقت [۸۵۷] است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۴

معنای اصطلاحی اجتهاد:

مصنف قدس سره به نقل دو تعریف برای اجتهاد پرداخته‌اند:

۱- «استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی» [۸۵۸]. یعنی: مجتهد در راه تحصیل ظن به حکم شرعی طاقتش را بذل می‌کند.

تعبیر مذکور، مناسب نیست زیرا اصل اولی، حرمت عمل به ظن است لذا مصنف قدس سره بعدا آن تعریف را اصلاح می‌نماید و به جای تحصیل «ظن» تحصیل «حجت» قرار می‌دهند یعنی: مجتهد طاقتش را بذل می‌کند تا تحصیل «حجت» بر حکم شرعی نماید.

۲- «الاجتهاد ملکه یقتدر بها علی استنباط الحکم الشرعی الفرعی من الاصل فعلا او قوه قریبه» [۸۵۹].

«علم» از مقوله کیف است، کیف نفسانی اگر به مرحله رسوخ برسد نامش «ملکه» است [۸۶۰] مثلا- فردی که پنجاه سال مشغول تحصیل علم، اجتهاد و استنباط بوده، دارای چنان ملکه‌ای هست- که به زودی و به سرعت هم زائل نمی‌شود- پس مجتهد، دارای ملکه و کیف نفسانی هست که می‌تواند احکام شرعی فرعی را از مآخذ و منابع [۸۶۱] آن استنباط نماید- منتها «فعلا» او «قوه قریبه».

کلمه «فعلا» و «قوه» قید استنباط است یعنی: گاهی استنباط، بالفعل است مانند مجتهد و مرجعی که پنجاه سال استنباط نموده و فرضا رساله عملیه نوشته و گاهی «قوه قریبه» [۸۶۲]

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۵

و لا- یخفی أن اختلاف عباراتهم فی بیان معناه اصطلاحا، لیس من جهة الاختلاف فی حقیقه و ماهیته، لوضوح أنهم لیسوا فی مقام بیان حدّه أو رسمه، بل إنما كانوا فی مقام شرح اسمه و الإشارة إلیه بلفظ آخر و إن لم یکن مساویا له بحسب مفهومه، کاللغوی فی بیان معانی الألفاظ بتبدیل لفظ بلفظ آخر، و لو کان أخصّ منه مفهوماً أو أعمّ [۱].

استنباط احکام در انسان هست فرضا مانند فردی که چندین سال است که اشتغال به خواندن درس خارج دارد و ...

[۱]- سؤال: آیا حقیقت «اجتهاد» مختلف است که عبارات علما در تعریف آن، مختلف شده؟

جواب: علما در مقام تعریف شرح الاسمی- و الإشارة إلیه بلفظ آخر- بوده‌اند نه تعریف حقیقی فرضا فردی از شیخ بهائی قدس سره تعریف اجتهاد را خواسته او چنان معنا کرده و فردی از علامه قدس سره یا حاجبی سؤال نموده آن‌ها هم به نحو دیگری معنا کرده‌اند.

در تعاریف حقیقی، «حد و رسم» ذکر می‌کنند مثلا- فردی با «ما» حقیقیه سؤال می‌کند «الانسان ما هو» به حد تام [۸۶۳] جواب می‌دهیم: حیوان ناطق.

اما در تعریف شرح الاسمی درصدد بیان حقیقت و ماهیت نیستند مثل اینکه از کسی با «ما» شارحه، سؤال کنند «سعدانّه ما هو» بگویند: «نبت» یا از فرد دیگر سؤال کنند

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۶

و من هنا انقذح أنه لا وقع للإيراد على تعريفاته بعدم الانعكاس [۸۶۴] أو الاطراد [۸۶۵]،

«سعدانه ما هو» بگوید: «كلاء» یعنی: سعدانه، پوشیدنی نیست بلکه روئیدنی است.

تذکر: در تعاریف «حدی» و حقیقی باید معرّف با معرّف، مساوی باشد اما در تعاریف شرح الاسمی ممکن است معرف از معرف اعم یا اخص باشد.

مثال برای اعم [۸۶۶]: مثل اینکه لغوی، اسد را به حیوان مفترس تعریف می کند در حالی

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۷

كما هو الحال في تعريف جل الأشياء لو لا الكل، ضرورة عدم الإحاطة بها بكنهها، أو بخواصها الموجبة لامتيازها عما عداها، لغير علام الغيوب، فافهم [۱].

و كيف كان، فالأولى تبديل الظن بالحكم بالحجة عليه، فإن المنط فيه هو تحصيلها قوة أو فعلا لا الظن حتى عند العامة القائلين بحجته مطلقا، أو بعض الخاصة القائل بها

که حیوان مفترس، اعم از اسد است یعنی: بعضی از حیوانات دیگر هم فرضا مانند ببر، مفترس هستند اما چون او در مقام بیان تعریف حقیقی نیست، اشکالی بر او وارد نمی باشد زیرا او در مقام تبدیل لفظی به لفظ دیگر است تا اجمالا مطلبی را برای خواننده یا شنونده، بیان کند.

مثال برای اخص: مثل اینکه از فردی سؤال کنند «بنی هاشم ما هم» در جواب بگوید: «ذریه النبی» صلی الله علیه و آله. بدیهی است که تعریف مذکور، اخص است زیرا بعضی از بنی هاشم از ذریه پیامبر نیستند.

[۱]- از اینکه گفتیم تعریف اجتهاد، لفظی هست نه حقیقی، مشخص شد که نباید نسبت به آن تعاریف، اشکال نمود که جامع افراد یا مانع اغیار نیست [۸۶۷] کما اینکه تعریف اکثر بلکه تمام اشیا، لفظی و شرح الاسمی هست زیرا ما نسبت به تمام اشیا و خواص آن‌ها احاطه نداریم و نمی توانیم برای هر چیزی تعریف حقیقی بیان کنیم بلکه فقط علام الغیوب است که چنان احاطه‌ای دارد. قوله: «فافهم» [۸۶۸].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۸

عند انسداد باب العلم بالأحكام، فإنه مطلقا عندهم، أو عند الانسداد عنده من أفراد الحجّة [۱].

[۱]- چه توجیه ما نسبت به تعریفین مذکورین تمام باشد چه نباشد [۸۶۹] باید در تعریف «اجتهاد» به جای کلمه «ظن» لفظ «حجت» را قرار داد و گفت: مجتهد طاقتش را بذل می کند تا تحصیل «حجت» بر حکم شرعی نماید- نه ظن [۸۷۰]- زیرا مناط در اجتهاد، تحصیل «حجت» است- قوة [۸۷۱] او فعلا- منتها باید توجه داشت که حجت، دارای مصادیقی هست از جمله:

۱- «عامه» مطلقا [۸۷۲] ظن را حجت می دانند- چه در زمان انسداد باب علم و چه در زمان انفتاح- یعنی آن‌ها هم برای استنباط حکم شرعی، تحصیل حجت می نمایند.

۲- بعضی از «خاصه» هم مانند محقق قمی قدس سرّه در زمان انسداد، مطلق ظن را حجت می دانند پس ایشان هم در استنباط حکم شرعی به دنبال تحصیل «حجت» بوده‌اند.

۳- ما هم در مقام استنباط احکام شرعی، تحصیل «حجت» می نمایم منتها ظنون خاصه [۸۷۳] را حجت می دانیم نه هر ظنی را.

نتیجه: همه در استنباط حکم شرعی، تحصیل «حجت» می‌نمایند منتها حجت، دارای مصادیق و افرادی هست به نحوی که بیان کردیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۲۹

و لذا لا شبهه فی کون استفراغ الوسع فی تحصیل غیره من أفرادها- من العلم بالحکم أو غیره مما اعتبر من الطرق التعبديه [۸۷۴] الغير المفیده للظن و لو نوعا- اجتهادا أيضا [۸۷۵] [۱].

و منه [۸۷۶] قد انقدح أنه لا وجه لتأی الأخباری عن الاجتهاد بهذا المعنی، فإنه لا محیص

[۱]- مصنف قدس سره شاهی اقامه نموده‌اند که مناط اجتهاد، تحصیل حجت است [۸۷۷] نه تحصیل ظن.

شاهد: اگر فردی استفراغ وسع نمود و «قطع» [۸۷۸] به یک حکم شرعی پیدا کرد، مسلماً اجتهاد نموده و همچنین اگر کسی سعی و تلاش نمود اما نه علم برایش حاصل شد و نه ظن

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۰

عنه كما لا يخفى، غاية الأمر له أن يناع في حجية بعض ما يقول الاصولی باعتباره و يمنع عنها، و هو غير ضائر بالاتفاق على صحة الاجتهاد بذاك المعنی؛ ضرورة أنه ربما يقع بين الأخباریین، كما وقع بينهم و بین الاصولیین [۸۷۹] [۱].

بلکه نتیجه سعی به یک اماره [۸۸۰] تعبیدی مانند اصالت البرائت [۸۸۱]، منتهی شد، او هم اجتهاد نموده زیرا اصل برائت هم حجیت دارد، خلاصه اینکه: اجتهاد، تحصیل حجت بر حکم شرعی است خواه ظنی باشد یا علمیه یا تعبديه.

[۱]- از اینکه تعریف مذکور را اصلاح نموده و گفتیم باید به جای «ظن» کلمه «حجت» را قرار داد، ظاهر شد که وجهی ندارد، اخباریین، اجتهاد به معنای مذکور- یعنی:

استفراغ الوسع فی تحصیل الحجته علی الحکم الشرعی- را انکار نمایند یا حجت ندانند [۸۸۲] زیرا آن‌ها هم ناچارند که حجتی بر- احکام- نفی یا اثباتا- تحصیل نمایند آری آن‌ها در بعضی از مصادیق حجت می‌توانند نزاع کنند [۸۸۳] یعنی در صغرای مسئله، ممکن است نزاع نمایند نه در کبرای آن.

لازم به تذکر است که نزاع در بعضی از افراد و مصادیق حجت در میان خود اخباریین

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۱

فصل: ینقسم الاجتهاد الی مطلق و تجزی، فالاجتهاد المطلق [۸۸۴] هو ما یقتدر به علی استنباط الأحکام الفعلیه من أماره معتبره، أو أصل معتبر عقلا أو نقلا فی الموارد التي لم یظفر فیها بها [۱].

هم هست [۸۸۵] كما اینکه بین اخباریین و اصولیین هم هست [۸۸۶] پس اصل صحت اجتهاد و جواز آن به معنای مذکور، اتفاقی هست منتها بعضی از مصادیق حجت، متنازع فیه می‌باشد.

[فصل: اطلاق و تجزی در اجتهاد]

اشاره

[۱]-

اجتهاد بر دو قسم است:**اشاره**

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۲
و التجزی هو ما یقتدر به علی استنباط بعض الأحکام [۱۸۸۷] [۱].

۱- اجتهاد مطلق:

قوه‌ای هست که به واسطه آن، مجتهد قدرت دارد، تمام احکام فعلیه [۱۸۸۸] را از ادله- امارات معتبره شرعیه [۱۸۸۹]، اصول [۱۸۹۰] عقلیه [۱۸۹۱] یا نقلیه [۱۸۹۲]- استنباط نماید.

[۱]-

۲: تجزی:

قوه‌ای هست که مجتهد به واسطه آن، قادر است، بعضی از احکام را

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۳

ثم إنه لا إشکال فی إمكان المطلق [۱۸۹۳] و حصوله للأعلام، و عدم التمكن من الترجیح فی المسألة و تعیین حکمها و التردد منهم فی بعض المسائل إنما هو بالنسبة الی حکمها الواقعی لأجل [۱۸۹۴] عدم دلیل مساعد فی کل مسألة علیه، أو عدم الظفر به بعد الفحص عنه بالمقدار اللازم، لا لقلّة الاطلاع أو قصور الباع. و اما [۱۸۹۵] بالنسبة الی حکمها الفعلی، فلا تردد لهم أصلاً [۱].

از ادله- امارات معتبره، اصول عقلیه یا نقلیه- استنباط نماید.

احکام اجتهاد مطلق**۱- امکان وقوعی آن**

[۱]- اشکالی در امکان اجتهاد مطلق نیست [۱۸۹۶] و مسلماً اجتهاد مطلق برای بعضی از اعلام- مانند شیخ طوسی و شیخ انصاری قدس سرهما- حاصل شده.

اشکال: اگر اجتهاد مطلق، امکان دارد و برای بعضی از اعلام، حاصل شده پس چرا مشاهده می‌شود که گاهی برای همان اعلام، تردید، حاصل شده و در مسأله‌ای فتوا نداده‌اند

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۴

كما لا إشكال [۸۹۷] فی جواز [۸۹۸] العمل بهذا الاجتهاد لمن اتصف به، و اما لغيره فكذا لا إشكال فيه، إذا كان المجتهد ممن كان باب العلم أو العلمي بالأحكام مفتوحا له - على ما يأتي من الأدلة على جواز التقليد - بخلاف ما إذا انسد عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه في غاية الإشكال، فإن رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم بل إلى الجاهل، و أدلة جواز التقليد إنما دلت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى، و قضية مقدمات الانسداد ليست إلا حجية الظن عليه لا على غيره، فلا بد في حجية اجتهاد مثله

- اشكال و تأمل نموده‌اند.

جواب: عدم تمکن مجتهد مطلق از ترجیح یک طرف مسئله و فتوا ندادن او - نسبت به حکم واقعی - یا به خاطر این است که «فی کلّ مسألة» دلیل وافی و کافی نیست یا این که آن مجتهد به مقدار لازم تفحص نموده، دلیلی بر مسئله پیدا نکرده، لذا در حکم واقعی، مردد است اما به هیچ وجه در حکم ظاهری تردید ندارد یعنی: او می‌داند که در فرض مذکور باید به کدام اصل عملی رجوع و حکم ظاهری را مشخص نماید پس تأمل آن مجتهد به خاطر ضعف قوه اجتهاد - «او قصور الباع» [۸۹۹] - نبوده بلکه به لحاظ احتمالات مذکور بوده.

خلاصه: «لا اشكال فی امکان المطلق و حصوله للاعلام».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۵

على غيره من التماس دليل آخر غير [۹۰۰] دليل التقليد و غير دليل الانسداد الجارى فى حق المجتهد، من اجماع أو جريان مقدمات دليل الانسداد فى حقه، بحيث تكون متتجة لحجية [بحجية] الظن الثابت حجيته بمقدماته له أيضا [۱].

۲- حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش

[۱]- اشکالی در جواز عمل مجتهد مطلق، طبق آنچه را خودش از ادله استنباط نموده، وجود ندارد.

۳- حجیت آراء مجتهد مطلق افتتاحی، نسبت به مقلدین

اشاره

فتاوی مجتهد مطلق، نسبت به مقلدینش حجت است [۹۰۱] لکن شرطش این است که آن مجتهد مطلق، باب علم [۹۰۲] و علمی [۹۰۳] را مفتوح بداند - قائل به انسداد باب علم و علمی نباشد [۹۰۴].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۶

تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی [۹۰۵]، چگونه است؟

اگر مجتهد مطلق از افرادی باشد که باب علم و علمی را منسد می‌داند، تقلید غیر، از او در غایت اشکال است زیرا:

۱- ادله تقلید، دال بر جواز رجوع جاهل به عالم [۹۰۶] هست - نه رجوع به جاهل - در حالی که مجتهد انسدادی، جاهل و معترف است که من نسبت به احکام، عالم نیستم.

۲- اما مقدمات انسداد را هم که آن مجتهد درباره خودش - نه مقلدینش - جاری نموده و نتیجه گرفته در حال انسداد باب علم و علمی باید به ظن خود عمل نماید [۹۰۷]، «شک» و «وهم» را بر ظن ترجیح ندهد لذا تقلید غیر، از مجتهد انسدادی، نیاز به دلیل دیگری [۹۰۸] دارد و در محل بحث، دلیل دیگری غیر از اجماع یا اجراء مقدمات انسداد، نزد همان غیر [۹۰۹]، مطرح نیست که اینک به توضیح آن می‌پردازیم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۷

و لا مجال لدعوی الاجماع، و مقدماته كذلك غیر جاریه فی حقه، لعدم انحصار المجتهد به، أو [۹۱۰] عدم لزوم محذور عقلی من عمله بالاحتیاط و ان [۹۱۱] لزوم منه العسر، إذا لم یکن له سبیل إلی إثبات عدم وجوبه مع عسره [۱].

[۱]- الف: اجماع: مجالی برای ادعای اجماع در محل بحث نیست یعنی: نمی‌توان قائل شد که بر جواز تقلید از مجتهد انسدادی - بنا بر حکومت - اجماع، قائم شده زیرا اجماع در آن مسأله حادث - «و غیر معنون فی کلمات الاعلام» - محقق نیست [۹۱۲] به عبارت دیگر: انسداد، امر حادثی هست، آن وقت چگونه می‌توان گفت بر جواز تقلید از مجتهد انسدادی، اجماع، قائم شده.

ب [۹۱۳]: دلیل انسداد به نحوی تقریر شود که موجب حجیت ظن مجتهد برای مقلد شود - یعنی: مقلد هم برای خودش مقدمات انسداد را جاری نماید.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۸

نعم، لو جرت المقدمات كذلك، بأن انحصر المجتهد، و لزم من الاحتیاط المحذور، أو لزم منه العسر مع التمكن من إبطال وجوبه حیثند، كانت منتجةً لحجیته فی حقه أيضاً، لكن دونه خرط القتاد، هذا علی تقدیر الحکومه [۱].

رد دلیل «ب»: دلیل مذکور هم مردود است زیرا مجتهد، منحصر به «انسدادی» نیست [۹۱۴] و آن مقلد می‌تواند از مجتهد انفتاحی تقلید نماید. «هذا أولاً» و بر فرض که تمام مجتهدین، قائل به انسداد باب علم و علمی باشند «شاید از عمل به احتیاط این مقلد (اختلال نظام) و (عسر) لازم نیاید و اگر مستلزم عسر باشد، ممکن است، منع نمائیم که ادله رفع عسر، شامل این نحو از عسر باشد زیرا آن عسر، ناشی از جهل است و قبلاً بیان شده که شارع مقدس، عسری را رفع نموده که از ناحیه موضوعات یا از جانب احکام شرعی باشد نه عسری که از جهت جهل به واقع و حکم عقل به وجوب احتیاط باشد» [۹۱۵].

[۱]- اگر مقدمات دلیل انسدادی که درباره آن مجتهد، جاری شده درباره این «غیر» - مقلد - هم جاری شود، تقلید از آن مجتهد، جائز است یعنی: اگر مجتهد، منحصر به انسدادی شد و احتیاط هم محلّ به نظام معاش آن غیر بود یا اینکه مستلزم عسر و حرج گشت و دلیل رفع عسر و حرج، شامل محل بحث بود، تقلید این غیر از آن مجتهد، جائز است لکن بدیهی است که مقدمات مذکور، جاری نیست «لکن دون جریان المقدمات فی هذا الفرض الا-خیر- المتقدم بقوله: (نعم ...) - خرط القتاد لعدم انحصار المجتهد بالانسدادی فی شیء من الاعصار» [۹۱۶].

تذکر: دو وجهی که بر عدم جواز تقلید از مجتهد انسدادی بیان شد، بنا بر «حکومت» بود، نه کشف.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۳۹

و اما علی تقدیر الکشف و صحته، فجواز الرجوع إلیه فی غایة الإشکال لعدم مساعده أدله التقلید علی جواز الرجوع إلی من اختص حجیه ظنه به، و قضیه [۹۱۷] مقدمات الانسداد اختصاص حجیه الظن بمن جرت فی حقه دون غیره، و لو سلم أن قضیتها کون [یکون الظن المطلق معتبراً شرعاً، كالظنون الخاصة التي دل الدليل علی اعتبارها بالخصوص [۱].

[۱]- سؤال: تقلید از مجتهد انسدادی- بنا بر کشف ۹۱۸]- چگونه است؟

جواب: بنا بر کشف- «و صحته»- جواز رجوع به مجتهد انسدادی در «غایت اشکال» است زیرا:

۱- ادله جواز تقلید، شامل آن نمی‌شود چون ادله مذکور، دال بر جواز رجوع جاهل به عالم است در حالی که در فرض مسئله، مجتهد انسدادی، عالم نیست تا بتوان به او رجوع نمود زیرا حجیت ظن او مختص خودش هست [۹۱۹].
نتیجه: دلیل تقلید دلالت ندارد بر جواز رجوع به مجتهدی که ظنش برای خودش حجیت دارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۰

فتأمل [۱].

۲- ... و لو سلم ان قضیتها کون [یکون الظن المطلق معتبرا شرعا كالظنون الخاصة التي دل الدلیل علی اعتبارها بالخصوص.

کلمه «لو» وصلیه و اشاره به ضعف قول به کشف است [۹۲۰] زیرا در بحث انسداد، بیان شده که بعد از تحقق مقدمات انسداد، عقل کشف نمی‌کند «از حجیت ظن [۹۲۱] (عند الشارع) زیرا شاید شارع، مکلفین را ارجاع نموده باشد به طرق عقلیه یا به حجیت ظن (عند العقل) یا تبعیض در احتیاط و علی کل حال بر شارع مقدس، واجب نیست که ظن را بالخصوص حجت قرار داده باشد- مقدمات انسداد، کاشف از حجیت ظن عند الشارع نیست» [۹۲۲].

[۱]- وجه تأمل را چنین بیان کرده‌اند: ۱- «و لعله اشاره الی ما اشرنا الیه آنفا من جواز تقلید الغیر عن الانسدادی القائل بالکشف و ان ما افاده المصنف فی وجه الاشکال فیہ ضعیف کما عرفته منا فتأمل جیدا» [۹۲۳].

۲- «لعله اشاره الی انه بعد البناء علی الکشف یکون الظن المطلق كالظن الخاص محرزا للواقع و لا یختص ح اعتبار کشفه بالمجتهد بل بمقتضی ادله التقليد یصیر حجه فی حق غیره ایضا. لکن فیہ منع ضروره و ضوح الفرق بین الظن الخاص و بین الظن المطلق حیث ان دلیل اعتبار الظن الخاص مطلق کآیه النبأ فانها علی تقدیر دلالتها علی حجیه خبر العادل لا تدل علی تقید حجیته بقید و بشخص دون شخص و هذا بخلاف الظن المطلق فان حجیته منوطه بالانسداد المتوقف علی مقدمات فمن تمت عنده هذه المقدمات یتبث له اعتبار الظن دون من لم تتم له کالعامی لما عرفت من عدم تمامیه مقدمات الانسداد عنده فتدبر» [۹۲۴].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۱

ان قلت: حجیه الشیء شرعا مطلقا [۹۲۵] لا- توجب القطع بما أدى الیه من الحکم و لو ظاهرا، کما مرّ تحقیقه، و أنه لیس أثره إلا تنجز الواقع مع الإصابه، و العذر مع عدمها، فیکون رجوعه الیه مع انفتاح باب العلمی علیه ایضا رجوعا الی الجاهل، فضلا عما إذا انسد علیه [۹۲۶] [۱].

[۱]- اشکال: تقلید از مجتهد انفتاحی [۹۲۷] هم دچار اشکال است.

مقدمه: در جلد چهارم ایضاح الکفایه- در بحث جمع بین حکم واقعی و ظاهری- گفتیم: «حجیت» دارای چند اثر و خاصیت است [۹۲۸] از جمله:

۱- منجزیت: اگر ظن و دلیل معتبری فرضا بر وجوب نماز جمعه در عصر غیبت، قائم شد، چنانچه ظن شما- و آن دلیل معتبر- مطابق با واقع باشد، همان واقع، گریبانگیر شما و برای شما منجز است یعنی: اطاعتش لازم و مخالفتش موجب استحقاق عقوبت است.

۲- معذرت: اگر ظن و دلیل معتبری بر عدم وجوب نماز جمعه، قائم شد، چنانچه نماز جمعه به حسب واقع و لوح محفوظ، واجب باشد، شما معذور هستید یعنی: معنای حجیت آن ظن، معذرت است به عبارت دیگر: اگر روز قیامت از شما سؤال کنند، چرا نماز جمعه را ترک نمودید، پاسخ می‌دهید من ظن معتبر بر عدم وجوب داشتم و عذر مذکور، مقبول است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۲

قلت: نعم، إلا أنه عالم بموارد قیام الحجته الشرعیة علی الأحكام، فیکون من رجوع الجاهل إلى العالم [۹۲۹] [۱].

خلاصه: شارع مقدس، برطبق مؤدای ادله و امارات، حکم ظاهری جعل نمی کند بلکه معنای حجیت، معذرت و منجزیت است. اشکال: آیا مجتهد انفتاحی [۹۳۰] - که تقلید از او جائز است - نسبت به احکام الهی، عالم است که در نتیجه، رجوع مقلد به او رجوع جاهل به عالم باشد؟

خیر! او نسبت به احکام، عالم نیست [۹۳۱] بلکه جاهل است و نتیجتاً تقلید غیر و عوام از او رجوع جاهل به جاهل است پس از مجتهد انفتاحی هم نمی توان تقلید کرد.

نتیجه: چه مجتهد، قائل به انفتاح باب علم و علمی باشد چه قائل به انسداد، تقلید از او صحیح نیست زیرا تقلید، از آن مجتهد، رجوع جاهل به جاهل است نه جاهل به عالم.

[۱] - جواب: مجتهد انفتاحی [۹۳۲] در غیر مورد قطعیات، عالم به حکم نیست لکن عالم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۳

إن قلت: رجوعه إليه فی موارد فقد الأمانة [۹۳۳] المعتبرة عنده التي يكون المرجع فيها الأصول العقلية، ليس إلا الرجوع إلى الجاهل [۱].

به موارد قیام حجت بر احکام شرعی می باشد [۹۳۴] و همین مقدار کفایت می نماید که رجوع مقلد به او، رجوع جاهل به «عالم» باشد و ادله جواز تقلید، شامل آن شود.

[۱] اشکال: ایراد دیگری که بر جواز تقلید از مجتهد انفتاحی، مطرح شده، این است: در موارد فقدان حجج شرعی [۹۳۵] که مرجع، اصول عقلیه [۹۳۶] است، تقلید از مجتهد انفتاحی، جائز نیست زیرا مجتهد انسدادی نه عالم به حکم شرعی است نه عالم به حکم اصولی [۹۳۷] تا اینکه رجوع مقلد به او رجوع جاهل به عالم و مشمول ادله جواز تقلید باشد.

نتیجه: در رجوع به مجتهد انفتاحی باید به این نحو، قائل به تفصیل شد: اگر مستند او در احکام شرعی، ادله شرعی باشد، می توان به او رجوع نمود اما در احکامی که مستند او عقلی هست، نمی توان از او تقلید نمود [۹۳۸] - حکم به جواز تقلید از مجتهد انفتاحی، مطلق نیست.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۴

قلت: رجوعه إليه فيها إنما هو لأجل اطلاعه على عدم الأمانة الشرعية فيها، و هو عاجز عن الاطلاع على ذلك، و اما تعیین ما هو حکم العقل و أنه مع عدمها هو البراءة أو الاحتياط [۹۳۹]، فهو إنما يرجع إليه، فالمتبع ما استقل به عقله و لو على خلاف ما ذهب إليه مجتهد، فافهم [۹۴۰] [۱].

[۱] - جواب: رجوع عوام به مجتهد انفتاحی در موارد فقدان اماره یا اصل شرعی از باب تقلید در احکام عقلیه [۹۴۱] نیست بلکه از جهت این است که: مجتهد، نسبت به موارد فقدان حجج شرعی، عالم اما عامی از تمیز آن موارد، عاجز است لذا عوام بعد از اطلاع از آن موارد به حکم عقل خود رجوع می نمایند - گرچه برخلاف نظر مقلدشان باشد - بنابراین اگر عقل او «مستقل شد بر قبح عقاب بلا بیان، بنا را بر همان می گذارد و الا احتیاط می نماید و در موارد دوران امر (بین المحذورین) مخیر است پس مقلد در این موارد از مجتهد، تقلید نمی نماید بلکه بعد از تعیین مورد، مرجح، حکم عقل خود مقلد است (و لا - یخفی) که این مطلب هم خالی از

اشکال نیست زیرا...» [۹۴۲].

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سرّه پاسخ مصنف «اعلی الله مقامه الشریف» را به این نحو رد نموده‌اند: ... «فیه ما لا یخفی» فان الغیر لو میز ما هو حکم العقل ح لم یکن مقلدا عامیا بل کان مجتهدا کمقلده بالفتح فان تعیین ما هو حکم العقل عند فقد الاماره المعبره من البراءة او التخییر او الاحتیاط لیس إلا- من شأن الاوحدی من الاعلام لا- من شأن العامی الغیر المجتهد (و الصحیح فی الجواب) ان یقال ان ادله التقلید كما سیأتی تفصیلا مما لا تنحصر بالآیات و الروایات فقط کی یدعی انها مما تجوز الرجوع الی العالم بالاحکام الشرعیة لا الجاهل بها

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۵

و كذلك [۹۴۳] لا- خلاف و لا- إشکال فی نفوذ حکم المجتهد المطلق إذا کان باب العلم أو العلمی له مفتوحا، و اما إذا انسد علیه بابهما ففیه إشکال علی الصحیح [۹۴۴] من تقرير المقدمات علی نحو الحكومة، فإن مثله- كما أشرت آنفا- لیس ممن یعرف الاحکام، مع أن معرفتها معتبرة فی الحاکم، كما فی المقبوله [۱].

و المجتهد الانفتاحی فی تلك الموارد هو جاهل بها كالانسدادی عینا بل عمده ادلتها هی سیره العقلاء و هی مستقره علی الرجوع الی اهل الخبرة من کل فن لا- الی خصوص العالم بالاحکام الشرعیة و من المعلوم ان الانفتاحی هو ممن یصدق علیه عنوان اهل الخبرة حتی فی الموارد التي یكون المرجع فیها الاصول العقلیة دون الشرعیة [۹۴۵].

۴- نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی

[۱]- اینک درباره دو فرع بحث می‌کنیم:

۱- آیا قضاوت و حکم مجتهد مطلق انفتاحی، نافذ است یا نه؟

جواب: «لا- خلاف و لا اشکال» که حکم مجتهد مطلق انفتاحی در مقام ترافع، نافذ [۹۴۶] است و تمام آثار- مانند حرمت نقض- بر آن، مترتب است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۶

۲- آیا حکم مجتهد مطلق انسدادی در مقام ترافع، نافذ است یا نه؟

جواب: در فرض مذکور، صحت و نفوذ حکم مجتهد مطلق انسدادی، محل اشکال است زیرا در ادله جواز قضا- و شرائط قاضی- چنین ذکر شده که: باید قاضی، نسبت به احکام و حلال و حرام، معرفت داشته باشد پس مجتهدی که باب علم و علمی را منسد می‌داند و ظن را از جهت مقدمات انسداد- بنا بر حکومت- حجت می‌داند، نسبت به احکام الهی، معرفت [۹۴۷] ندارد [۹۴۸]. آری او بنا بر کشف، دارای حجت شرعی هست لکن آن حجت، مخصوص خودش می‌باشد- همان‌طور که در مقام فتوا بیان کردیم.

خلاصه: مجتهد مطلق انسدادی، چه بنا بر حکومت، چه بنا بر کشف، نسبت به احکام الهی معرفت ندارد زیرا شناخت نسبت به احکام یا به سبب علم وجدانی هست یا به موجب حجت شرعی و آن مجتهد، نه علم دارد و نه حجت شرعی [۹۴۹] پس حکم او نافذ نیست و دلیل حجیت و نفوذ حکم، شامل حکم او نیست» [۹۵۰].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۷

إلا أن یدعی [۹۵۱] عدم القول بالفصل، و هو و إن کان غیر بعید، إلا أنه لیس بمثابئه یكون حجة علی عدم الفصل [۱].

إلا أن یقال [۹۵۲] بكفایة انفتاح باب العلم فی موارد الإجماعات و الضروریات من الدین أو المذهب، و المتواترات إذا كانت [۹۵۳]

جملهٔ معتدِّ بها، و إن انسد باب العلم بمعظم الفقه، فإنه یصدق علیه حینئذ أنه ممن روی حدیثهم علیهم السَّلام و نظر فی حلالهم علیهم السَّلام

[۱]- مگر اینکه کسی «عدم قول به فصل» را ادعا نماید و بگوید: کسی نسبت به افراد مجتهد مطلق، تفصیل نداده یعنی «کل من قال بصحة حکم المجتهد المطلق لم یفصل بین اقسامه» که باب علم را منسد یا مفتوح بدانند پس به واسطه اجماع مذکور، حکم به صحت و نفوذ قضای او می‌نمائیم.

ردّ اجماع مرکب: اجماع مذکور، اتفاق علما بر عدم تفصیل نیست بلکه چنین اتفاق افتاده که تفصیل نداده‌اند نه اینکه اتفاق دارند بر اینکه تفصیل بین افراد مجتهد، باطل است و بدیهی است که ادعای عدم قول به فصل، وقتی مفید است که: معلوم باشد علما بر بطلان تفصیل، اتفاق نموده‌اند و الا مجرد عدم تفصیل اثری ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۸

و حرامهم علیهم السَّلام: و عرف أحكامهم عرفا حقیقه. و اما [۹۵۴] قوله علیه السَّلام فی المقبوله (فاذا حکم بحکما) فالمراد أن مثله إذا حکم کان بحکمهم حکم، حیث کان منصوبا منهم، کیف و حکمه غالبا یكون فی الموضوعات الخارجیه، و لیس مثل ملکیه دار لزید أو زوجیه امرأه له من أحكامهم علیهم السَّلام فصحة إسناده حکمه إلیهم علیهم السَّلام إنما هو لأجل کونه من المنصوب من قبلهم [۱].

[۱]- مگر اینکه کسی چنین ادعا نماید: گرچه باب علم و علمی برای مجتهد انسدادی، منسد است اما در بخشی از احکام- مانند: احکامی که اجماع قطعی و مسلم درباره آن‌ها قائم شده یا احکامی که اخبار متواتر یا اخبار آحاد محفوف به قرینه قطعیه، دال بر آن‌ها می‌باشد- باب علم برای او مفتوح است و صدق می‌نماید که او نسبت به احکام و حلال و حرام الهی معرفت دارد [۹۵۵] پس به واسطه معلومات مذکور، آنچه در ادله نفوذ قضا، معتبر و شرط شده بر آن مجتهد انسدادی، صادق و قضایش نافذ است به عبارت دیگر: «عرفا» آنچه در دلیل قضا [۹۵۶] درباره قاضی، شرط شده بر آن مجتهد انسدادی- که بخشی از احکام و فقه را «بالعلم» و قسمتی را با «ظن خاص» [۹۵۷] و بخشی را به وسیله ظن مطلق تحصیل نموده- صدق می‌نماید و قضای او نافذ است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۴۹

و اما [۹۵۸] قوله علیه السَّلام فی المقبوله «فاذا حکم بحکما [الظاهر فی انه لا بد و ان یكون عالما بحکمهم علیهم السَّلام حتی یحکم به فالمراد ان مثله اذا حکم کان بحکمهم حکم حیث کان منصوبا منهم ...».

برای توضیح عبارت مذکور، متن دو شرح را برای شما نقل می‌نمائیم:

الف: «و اما آنچه در روایات آمده از اضافه و نسبت حکم قاضی به ائمه هدی علیهم السَّلام- بقوله: فاذا حکم بحکما ...- ظاهرا مقصود از «حکم»، حکمی است که از مدارک آن‌ها و مستند به روایات آن‌ها باشد- نه از مدرک قیاس و استحسانات عقلیه، مانند احکام عامه و قضات آن‌ها- بنابراین بر مجتهدی که از قبل ائمه علیهم السَّلام منصوب است و برطبق آیات و روایات حکم می‌کند [۹۵۹]، صدق می‌نماید که او به حکم ائمه علیهم السَّلام قضاوت نموده نه به حکم جبت و طاغوت. همچنان که حکم مجتهد در غالب موضوعات- مثل اینکه فلان مال برای زید است یا فلان زوجه، مطلقه است- اضافه‌اش به ائمه علیهم السَّلام به جهت این است که آن قاضی از جانب ائمه علیهم السَّلام منصوب است و طبق روایات و احکام آن‌ها قضاوت می‌نماید نه برطبق قیاسات» [۹۶۰].

ب: دفع لما اشرنا الیه من ان قوله علیه السَّلام فاذا حکم بحکما ... الخ هو کالصریح فی لزوم کون حکم القاضی علی طبق حکمهم و

انه مما يتوقف على معرفة احكامهم فى القضاء فلا يكاد يكفى مجرد معرفة الانسدادى القائل بالحكومة بجملة معتدة بها من احكامهم و لو فى غير القضاء من موارد الاجماع و الضروريات من الدين او المذهب و المتواترات
إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۳۵۰

(و حاصل الدفع) ان المراد من قوله عليه السّلام فاذا حكم بحكمنا ... الخ اى فاذا حكم بامرنا لكونه منصوبا من قبلنا ... الخ لا انه اذا حكم على طبق حكمنا كى يتوقف ذلك على معرفة احكامهم فى القضاء كيف و حكم القاضى غالبا يكون فى الموضوعات الخارجيه من قبيل ملكية دار لزيد او زوجية امرأة لعمر و نحوهما و لا حكم لهم عليهم السّلام فى الموضوعات كى يكون حكمه على طبق حكمهم فصحة اسناد حكم الحاكم اليهم انما هو لاجل كونه بامرهم و منصوبا من قبلهم لا من جهة كون حكمه على طبق حكمهم (و فيه ما لا يخفى) بعد ما عرفت ان قوله عليه السّلام فاذا حكم بحكمنا ... الخ هو كالصريح فى لزوم الحكم على طبق حكمهم المتوقف ذلك على معرفة احكامهم فى القضاء لا فى الحكم بامرهم لاجل كونه منصوبا من قبلهم و انه اصرح من الكل قوله عليه السّلام فى الرواية الثانية لابي خديجة انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا او من قضائنا فانه نص فى اعتبار العلم بشيء من قضايهم او قضائهم فلا يكاد يكفى مجرد المعرفة بشيء من احكامهم و لو فى غير القضاء فكأن المصنف قد غفل عن الرواية الثانية لابي خديجة فلا تغفل انت و لا تنس.

(و اما دعوى) ان حكم القاضى غالبا يكون فى الموضوعات الخارجيه و لا حكم لهم عليهم السّلام فيها (ففيها) ان لهم عليهم السّلام احكاما كلية كبروية فى اصول القضاء كلاحكام الواردة فى المدعى و المنكر و التداعى و التحالف و نحو ذلك و حكم القاضى فى الموضوعات الخارجيه هو ناش من تلك الاحكام الكلية الكبروية الواردة عنهم فى تلك الاصول و «عليه» فصحة اسناد حكم القاضى فى الموضوعات الخارجيه اليهم انما هو من جهة نشو حكمه من تلك الاحكام الكبروية المأخوذة عنهم لا من مجرد كونه منصوبا من قبلهم مجعولا من طرفهم و هذا كله لدى التدبر واضح فتدبر جيدا. [۹۶۱]

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۳۵۱

و اما التجزى فى الاجتهاد ففيه مواضع من الكلام:

الأول: فى إمكانه، و هو و إن كان محل الخلاف بين الأعلام إلا أنه لا ينبغى الارتباب فيه، حيث كان أبواب الفقه مختلفة مدركا، و المدارك متفاوتة سهولة و صعوبة، عقلية و نقلية، مع اختلاف الأشخاص فى الاطلاع عليها، و فى طول الباع و قصوره بالنسبة إليها، فرب شخص كثير الاطلاع و طويل الباع فى مدرك باب بمهارته فى النقلات أو العقليات، و ليس كذلك فى آخر لعدم مهارته فيها و ابتناؤه عليها، و هذا بالضرورة ربما يوجب حصول القدرة على الاستنباط فى بعضها لسهولة مدركه أو لمهارة الشخص فيه مع صعوبته، مع عدم القدرة على ما ليس كذلك، بل يستحيل حصول اجتهاد مطلق عادة غير مسبوق بالتجزى؛ للزوم الطفرة [۱].

احكام تجزى در اجتهاد

اشاره

[۱]- قسم دوم از اجتهاد، تجزى در آن است که در تجزى از جهات مختلفى بحث مى شود:

۱- امکان وقوعى تجزى در اجتهاد

اشاره

در «امکان» تجزی، بین علما اختلاف است [۹۶۲]، قلیلی قائل به امتناع و اکثرا قائل به امکان آن شده‌اند و مصنف قدس سره نسبت به امکان آن، ادعای عدم ترتیب نموده و فرموده‌اند: سزاوار نیست کسی در امکان تجزی تردید نماید- که آیا تجزی «ممکن» است یا ممتنع؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۲

[مصنف قدس سره سه وجه برای امکان تجزی بیان کرده‌اند]

اشاره

مصنف قدس سره کأنّ جمعا سه وجه برای امکان تجزی بیان کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- [ابواب فقه از نظر مدرک و سند، مختلف است

ابواب فقه از نظر مدرک و مستند، مختلف است یعنی: مدرک بعضی، سهل و واضح [۹۶۳] و مدرک بعضی صعب و مشکل [۹۶۴] است لذا این امر، موجب می‌شود که گاهی فردی نسبت به بعضی از ابواب، قدرت استنباط احکام را پیدا کند اما نسبت به بعض دیگر خیر.

۲- [اشخاص از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلفند]

اشخاص هم از نظر مهارت در مدارک احکام، مختلف هستند [۹۶۵] یعنی: گاهی فردی در نقلیات، دارای مهارت تام است اما در عقلیات نه و گاهی مسئله، عکس می‌شود یعنی: شخصی در عقلیات [۹۶۶]، مهارت کامل دارد نه نقلیات، لذا این امر، موجب می‌شود که گاهی فردی نسبت به بعضی از ابواب فقه، قدرت استنباط احکام را داشته باشد اما نسبت به بعض دیگر خیر.

۳- [عادتا محال است برای کسی اجتهاد مطلق قبل از تجزی حاصل شود]

«عادتا» محال است که برای کسی اجتهاد مطلق- ای ملکه یقندر بها علی استنباط

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۳

و بساطه الملکه و عدم قبولها التجزئه، لا تمنع من حصولها بالنسبه إلى بعض الأبواب، بحيث يتمكن بها من الإحاطة بمدارک، كما إذا كانت هناك ملکه الاستنباط فی جمعها، و یقطع [۹۶۷] بعدم دخل ما فی سائرها به أصلا، أو لا یعتنی باحتماله لأجل الفحص بالمقدار اللازم الموجب للاطمئنان بعدم دخله، كما فی الملکه المطلقة، بداهة [۹۶۸] أنه

نوع الاحکام- قبل از تجزی- ای ملکه یقندر بها علی استنباط بعض الاحکام- حاصل شود زیرا ملکه اجتهاد، دارای مراتب مختلف قوی، متوسط و ضعیف است پس از نظر عادی، ممکن نیست که آن مرتبه قوی ملکه «دفعه واحده» برای کسی حاصل شود به عبارت دیگر: عادتا محال است که کسی مجتهد مطلق شود بدون اینکه قبلا متجزی شود زیرا حصول اجتهاد، تدریجی است نه دفعی پس طبق عادت اولاً قوه استنباط، نسبت به بعضی از مسائل پیدا می‌شود سپس نسبت به بقیه و الا مستلزم طفره [۹۶۹] است- یعنی:

بدون حصول

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۴

لا يعتبر في استنباط مسألة معها من الاطلاع فعلا على مدارك جميع المسائل، كما لا يخفى [۱].

مقدمه، ذی المقدمه حاصل شود و بدون حصول مرتبه ضعیف و متوسط، مرتبه قوی حاصل گردد «هذا محال».

- [۱]

قائلین به امتناع تجزی در اجتهاد به دو وجه تمسک نموده‌اند:**وجه اول:****اشاره**

مقدمه: «الاجتهاد ملکه یقندر بها علی استنباط الحکم الشرعی...» ملکه، «بسیط» و از مقوله «کیف» است و در محل خودش ثابت شده که غیر قابل تجزیه است یعنی: متصف به «هست» یا «نیست» می‌باشد، یا محقق است یا تحقق ندارد و چنین نیست که فرضا یک جزء آن باشد و جزء دیگرش نباشد به عبارت دیگر: تبعیض در ملکه، معقول نیست.

با توجه به مقدمه مذکور می‌گوئیم: اگر قائل به تجزی شویم، لازمه‌اش تبعیض در ملکه است یعنی: مقداری از ملکه، محقق است و بخشی از آن تحقق ندارد درحالی که گفتیم ملکه، بسیط و غیر قابل تبعیض می‌باشد.

رد وجه اول:

ما هم قبول داریم که «ملکه» بسیط و غیر قابل تجزیه است لکن ما در متعلق ملکه، قائل به تجزیه می‌شویم نه نفس ملکه، یعنی: متجزی به وسیله ملکه اجتهاد می‌تواند، فرضا مسائل باب طهارت را استنباط نماید اما نسبت به مسائل باب دیات چون تحقیقی نموده و فرضا در درس خارج آن شرکت نکرده، نمی‌تواند آن را استنباط نماید پس نفس ملکه، بسیط است اما بساطت آن، مانع نمی‌شود که نسبت به بعضی از مسائل و ابواب، ملکه باشد و نسبت به بعض دیگر نباشد به عبارت دیگر: ملکه، قابلیت شدت و ضعف دارد مثلا عدالت، ملکه‌ای است که گاهی انسان را وادار می‌نماید فقط واجبات را اتیان و محرمات را ترک نماید اما گاهی آن ملکه به حدی قوی هست که انسان را از ارتکاب مشتهات و مکروهات حفظ می‌نماید.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۵

خلاصه: قول به تجزی، مستلزم تجزیه و تبعیض در ملکه نیست.

وجه دوم:**اشاره**

کسی که در یک باب- یا چندین مسئله- اجتهاد می‌نماید، لازمه‌اش این است که در تمام مسائل فقه- از طهارت تا دیات- صاحب نظر باشد فرضا اگر در مسائل صلوات، اجتهاد نموده، باید بداند در سائر ابواب، مقید، مخصص یا معارضی برای آن مسائل، بیان نشده و نتیجتا اگر در تمام ابواب، صاحب نظر است پس مجتهد مطلق می‌باشد و در نتیجه، تجزی در اجتهاد مفهومی ندارد.

رد وجه دوم:

فرض بحث ما در جائی است که: فردی در یک باب اجتهاد نموده و قطع یا اطمینان پیدا کرده که در سائر ابواب، مخصص، مقید یا معارضی برای آن مسئله، بیان نشده لذا با قطع یا اطمینان مذکور، چگونه می‌گوئید اجتهاد در یک مسئله، متوقف بر این است که در تمام ابواب فقه تنبع نموده باشد و فرضا صاحب نظر باشد.

اصلا شما فرض کنید فردی در باب طهارت- پس از فحص لازم- اجتهاد نموده، حال اگر او احتمال بدهد در باب دیات هم مدرکی نسبت به آن مسئله وجود دارد، احتمالش قابل اعتنا نیست همان‌طور که در اجتهاد مطلق هم مسئله، چنین است که: اگر مجتهدی به اندازه لازم تفحص نمود، می‌تواند به عمومات و اطلاقات تمسک کند و اجتهاد نماید و نیازی نیست که قطع پیدا کند، آن عمومات یا اطلاقات، فاقد مخصص یا مقید است.

در متجزی همچنین است که: وقتی فردی به مقدار لازم در مسأله‌ای تفحص نمود و ظن قوی پیدا کرد که دیگر، دلیلی در رابطه با آن مسئله وجود ندارد، کفایت می‌کند گرچه یک احتمال «غیر معتنی به» هم مطرح باشد.

خلاصه: تجزی و حصول قوه استنباط در بعضی از ابواب فقه، مستلزم این نیست که فرد در تمام ابواب فقه، مجتهد و صاحب نظر باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۶

الثانی: فی حجیه ما یؤدی إلیه علی المتصف به، و هو أيضا محل الخلاف، إلا أن قضیه أدلّ المدارک حجیته، لعدم اختصاصها بالمتصف بالاجتهاد المطلق، ضرورة أن بناء العقلاء علی حجیه الظواهر مطلقا، و کذا ما دلّ علی حجیه خبر الواحد، غایته تقییده بما إذا تمکن من دفع معارضاته کما هو المفروض [۱].

۲- حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش

[۱]- سؤال: آیا آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجیت دارد یا اینکه فاقد حجیت است و او هم باید از دیگری تقلید نماید یا احتیاط کند؟

جواب: مسئله، محل خلاف است لکن نظر مصنف قدّس سرّه- و اکثر علما- این است که آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجت است زیرا: ادله دال بر حجیت مدارک احکام- التي استنبطها المجتهد المتجزی منها- عمومیت دارد و آن مدارک، ادله را برای همگان حجت قرار داده نه خصوص مجتهد مطلق.

مثلا ظواهر الفاظ کتاب و سنت، حجت است حال باید دید آیا دلیلی که ظواهر الفاظ- یا خبر واحد عادل- را حجت قرار داده فقط آن را در حق مجتهد مطلق، حجیت بخشیده و آن ظاهر- یا خبر واحد- برای مجتهد متجزی، حجت نیست [۹۷۰]؟ بدیهی است که چنان قیدی در ادله مشاهده نشده و تفصیلی بین مجتهد مطلق و متجزی وجود ندارد پس آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش حجت است.

قوله: «... غایته تقییده [۹۷۱] بما إذا تمکن من دفع معارضاته کما هو المفروض».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۷

الثالث: فی جواز رجوع غیر المتصف به إلیه فی کل مسأله اجتهاد فیها، و هو أيضا محل الإشکال، من أنه من رجوع الجاهل إلی العالم، فتعمّه أدلّه جواز التقليد، و من دعوی عدم إطلاق فیها، و عدم إحراز أن بناء العقلاء أو سیره المتشرع علی الرجوع الی مثله

أیضا، و ستعرف [۹۷۲] إن شاء الله تعالى ما هو قضیه الأدله [۱].

«... نهایت امر، آنکه حجیت تمام آن‌ها مخصوص کسی است که نسبت به معارض فحص نماید و موانع را دفع نماید و فرض بحث ما در جایی است که مجتهد متجزی به مقدار لازم، نسبت به معارض، مخصص و مقید، تفحص نموده، بنابراین، آراء او که مفاد آن ظواهر است، مسلما برای او حجیت دارد و تقلید آن متجزی از دیگری مشکل بلکه خلاف احتیاط است، آری او می‌تواند احتیاط نماید» [۹۷۳].

۳- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟

اشاره

[۱]- سؤال: تقلید از متجزی، چگونه است؟

جواب: مسئله، محل اختلاف است.

وجه جواز:

در مسائلی که فرد متجزی اجتهاد نموده، نسبت به آن احکام، عالم است- حرام و حلال الهی را می‌شناسد- پس تقلید غیر از او، رجوع جاهل به عالم است لذا تقلید از مجتهد متجزی، جائز است- فتعمه ادله جواز التقلید.
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۸

وجه عدم جواز:

ادله لفظیه تقلید- الداله علی جواز رجوع الجاهل الی العالم [۹۷۴]- فاقد اطلاق است [۹۷۵] و همچنین نسبت به ادله لیه تقلید، مانند بناء عقلا یا سیره متشرعه، احراز نشده که استقرار پیدا کرده بر رجوع به مجتهد متجزی، نتیجتا قدر متیقن، رجوع به مجتهد مطلق است نه متجزی.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره- صاحب عنایه الاصول- پس از توضیح کلام مصنف قدس سره آن را چنین نقد نموده‌اند:
«و فيه ما لا یخفی» فان ادله التقلید ان كانت هی لفظیه فلا وجه لعدم الاطلاق فیها و ان كانت لیه کبناء العقلاء فالعقلاء لا یفرقون فی الرجوع الی اهل الخبرة فیما هو خبیر به بین ان یکون خبیرا بسائر الابواب ایضا ام لا بل یتعین الرجوع عندهم الی المتجزی اذا کان فیما هو خبیر به اشد خبره من الخبیر المطلق. «و اما عدم احراز» سیره المتشرعه علی الرجوع الی مثله «فیه» انه لا متجزی غالبا یرفع فی الخارج انه متجزی لتکون سیرتهم مستقره علی الرجوع الی مثله او علی عدمه فان الناس غالبا بین من یرفع انه عامی محض و بین من یرفع انه من طلبه العلم و لم یبلغ درجه الاجتهاد و بین من یرفع انه مجتهد مطلق قد حاز رتبه الاجتهاد و الاستنباط فی عموم ابواب الفقه و اذا فرض انه قد عرف احیانا ان هذا متجزی فلا یعلم غالبا انه فیما هو خبیر به اعلم من الغیر او مساوی معه لیصح الرجوع الیه. «و بالجملة» ان الاشکال فی جواز تقلید المتجزی فی الجملة ای فیما هو

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۵۹

و اما جواز حکومت و نفوذ فصل خصومته فأشکل، نعم لا یبعد نفوذ فیما إذا عرف جملة معتدا بها و اجتهاد فیها، بحيث یصح أن یقال فی حقه عرفا أنه ممن عرف أحكامهم، كما مر فی المجتهد المطلق المنسند علیه باب العلم و العلمی فی معظم الأحكام [۱].

مجتهد فيه خبير بصير به في غير محله و ذلك لاطلاقات ادله التقليد و لما عرفت من ان العقلاء لا يفرقون في الرجوع الى اهل الخبرة فيما هو خبير به بين ان يكون خيرا بسائر الابواب ايضا ام لا «و من هنا يظهر» ضعف ما استند اليه الفصول في وجه المنع من الاصل. قال... [۹۷۶].

۴- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی

[۱]- آیا قضاوت و حکم مجتهد متجزی در مقام ترافع و فصل خصومت، نافذ است یا نه؟
جواب: مصنف قدس سره چنین فرموده‌اند: «اما جواز حکومت و نفوذ فصل خصومه فاشکل» [۹۷۷].
ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۰

تذکر: مصنف قدس سره سپس استدراک نموده و چنین فرموده‌اند: «نعم لا یبعد نفوذه فيما اذا عرف جملة معتدا بها و اجتهد فيها بحیث...». یعنی اگر متجزی، مقدار «معتد به» از مسائل فقه را اجتهاد نموده که عرفا «نظر فی حلالنا و حرامنا و عرف احکامنا» درباره او صدق نماید، حکم او نافذ و قضایش جائز است و می‌تواند فصل خصومت نماید.

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره عبارت اخیر مصنف قدس سره - یعنی: نعم لا یبعد... - را چنین تبیین و نقد نموده‌اند:
بل قد عرفت فيما تقدم انه لا یکاد یکفی فی نفوذ حکم الحاكم مجرد المعرفة بجملة معتد بها من احکامهم و لو فی غیر مورد القضاء و ان صدق علیه عرفا انه ممن عرف احکامهم بل لا بد من معرفته باحکامهم فی خصوص القضاء كما هو صریح الروایة الثانية لابی خدیجة المتقدمة و ذلك لیحکم علی طبق حکمهم (و علی هذا) فاذا عرف الحاكم احکامهم فی القضاء كما ینبغی فلا محالة ینفذ حکمه و ان کان متجزیا غیر مجتهد فی سائر الابواب و اذا لم یعرف احکامهم فيه لیحکم علی طبق حکمهم فلا ینفذ حکمه و ان کان مجتهدا مطلقا له الملكة و الاقتدار علی استنباط احکامهم فی جمیع ابواب الفقه اذا شاء و اراد بالمراجعة الى الاخبار حتی القضاء ما لم تصل معرفته الى الفعلية و التحقق فی الخارج [۹۷۸].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۱

فصل

لا ینخفی احتیاج الاجتهاد الى معرفة العلوم العربية فی الجملة و لو بأن یقدر علی معرفة ما یتنی علیه الاجتهاد فی المسألة، بالرجوع الى ما دون فيه [۹۷۹]، و معرفة التفسیر كذلك [۱].

[فصل: مبادئ اجتهاد]

برای اجتهاد و استنباط، چه علمی نیاز است؟

(۱) مخفی نماند که برای «اجتهاد» معرفت، نسبت به علوم عربیت [۹۸۰] مانند: لغت، صرف

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۲

و نحو» فی الجملة [۹۸۱] نیاز است زیرا مدارک فقه - از اخبار، آیات و استدلالات علما - به زبان عربی است، و تا فرد، چنان معرفتی نداشته باشد، نمی‌تواند مسائل فقه را از مدارک مربوط به آن استنباط نماید.

قوله: و معرفة التفسیر كذلك [۹۸۲].

و همچنین برای اجتهاد و استنباط، آشنائی و معرفت به تفسیر قرآن هم لازم است، به این معنا که در استدلال به آیات بتواند به تفسیر رجوع نماید و ...

سؤال: آیا برای اجتهاد و استنباط باید در علم صرف، نحو، لغت و سائر علوم مقدماتی، مجتهد بود یا اینکه می‌توان به نقل ارباب آن علوم اکتفا نمود؟

جواب: «مسئله، محل اشکال و اقوا قول به تفصیل است یعنی: در بعضی از موارد، کلمات آن‌ها تعبداً از باب اهل خبره بودن در نقلیات، معتبر است و در بعضی از موارد نمی‌توان به قول آن‌ها اعتماد نمود بلکه باید هر فرد خودش اجتهاد و طبق آن عمل نماید» [۹۸۳].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۳

و عمده ما يحتاج إليه هو علم الأصول، ضرورة أنه ما من مسألة الا و يحتاج في استنباط حكمها الى قاعدة أو قواعد برهن عليها في الأصول، أو برهن عليها مقدمة في نفس المسألة الفرعية، كما هو طريقة الأخباري [۹۸۴] [۱].

و تدوين تلك القواعد المحتاج إليها على حدة لا يوجب كونها بدعة، و عدم تدوينها في زمانهم عليهم السلام لا يوجب ذلك، و إلا كان تدوين الفقه و النحو و الصرف بدعة.

و بالجملة لا محيص لأحد في استنباط الأحكام الفرعية من أدلتها إلا الرجوع إلى ما بنى عليه في المسائل الأصولية، و بدونه لا يكاد يتمكن من استنباط و اجتهاد، مجتهدا كان أو أخباريا. نعم يختلف الاحتياج إليها بحسب اختلاف المسائل و الأزمنة و الأشخاص [۹۸۵]، ضرورة خفة مؤنة الاجتهاد في الصدر الأول، و عدم حاجته إلى كثير

[۱]- عمده، چیزی که مجتهد در استنباط احکام به آن نیاز دارد، «علم اصول» است زیرا غالب مسائل فقه، مبنی بر قواعد و مطالبی است که در علم اصول، مبرهن شده، مانند:

«حجیت خبر واحد»، «ظواهر کتاب و سنت»، «اصول عملیه»، «تعادل و تراجیح» و غیره که تا آن قواعد «عن اجتهاد» برای مجتهد، معلوم نباشد، نمی‌تواند احکام را استنباط نماید و فرقی هم ندارد که آن قواعد، علی‌حده - در کتاب مستقل - نوشته شود و مجتهد، اجتهاد نماید یا اینکه در هر مسئله، آنچه «موقوف علیه» آن مسئله است در نفس فقه درباره‌اش اجتهاد نماید.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۴

مما يحتاج إليه في الأزمنة اللاحقة، مما لا يكاد يحقق و يختار عادة إلا بالرجوع الى ما دون فيه من الكتب الأصولية [۱].

[۱]- صرف تدوین آن قواعد - در کتاب مستقل - و تسمیه آن به علم اصول، موجب بدعت نیست و سبب نمی‌شود، آن قواعد از مقدمیت برای فقه، خارج شود - چه مجتهد، اخباری باشد چه اصولی زیرا «اخباری» هم باید اخبار و ظواهر را حجت بدانند و تعارض ادله را برطرف نماید و

گویا احتمال مذکور از ناحیه بعضی از اخباریون، مطرح شده که اکنون در این زمینه به نقل تحقیقی از مرحوم فیروزآبادی قدس سره می‌پردازیم.

قوله: «و تدوين تلك القواعد ...».

اشاره الى بعض ما استند اليه جماعة من الاخباريين رحمهم الله في وجه عدم الحاجة الى علم الاصول. «قال في الفصول» في ذيل التكلّم حول علم الاصول و انه من جملة ما يحتاج اليه في الاجتهاد (ما لفظه) و زعم جماعة من قاصري الدراية من الفرقة الموسومة

بالاخباریه ان العلم المذكور مما لا حاجة اليه و لا طائل يترتب عليه و تمسكوا بشبه ضعيفه اقواها امران ثم ذكر الاول «الى ان قال»
الثانى ان هذا العلم لم يكن بين اصحاب الائمة و انما احديثه علماء العامة ثم تسرى منهم الى اصحابنا الامامية فى زمن الغيبة و خفاء
الحجة فهو اما من البدع المستحدثه و الطرق المخترعة التى يجب التجنب عنها فى امر الشريعة او انه مما لا- حاجة اليه فى معرفة
الاحكام و الا لما اهمل بيانه من اهل العصمة انتهى كلامهم غفر الله لهم.

«ثم ان المصنف» قد اجاد فى جوابهم «فأورد عليهم» بالنقض بتدوين الفقه و النحو و الصرف فان تدوين الاخبار و ان كان فى زمن
الائمة الاطهار و لكن تدوين الفقه مثلا- بهذا النحو المتعارف الآن عند الاصولى و الاخبارى جميعا لم يكن فى زمن الائمة عليهم
السلام. «و اما الجواب عنهم» بالحل فهو ظاهر واضح فان السر فى عدم تدوين اصحاب الائمة عليهم السلام علم الاصول فى زمانهم هو
عدم احتياجهم اليه فى ذلك الزمان لتمكنهم من استعمال حكم المسألة من ائمة الهدى شفاها او كتبها كما لم يحتاجوا الى تدوين علم
الرجال ايضا و لكن

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۳۶۵

فصل

اتفقت الكلمة على التخطئة فى العقلیات [۹۸۶]، و اختلفت فى الشرعیات، فقال اصحابنا بالتخطئة فيها أيضا، و أن له تبارك و تعالى فى
كل مسألة حكما يؤدي إليه الاجتهاد تارة و إلى غيره أخرى.

و قال مخالفونا بالتصويب [۹۸۷]، و أن له تعالى أحكاما بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدي إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك و تعالى [۱].

حيث تأخر عصرنا عن عصرهم بكثير و اشتدت الحاجة الى تمهيد قواعد كلية متخذة عن الآيات و الروايات المأثورة عن الائمة
الاطهار او من العقل الصريح الذى به عرفنا الله و رسوله و حججه المعصومين المبتنية عليها استنباط الاحكام الشرعية فمهدا اصحابنا
الامامية رضوان الله عليهم و افردوها فى الذكر اهتماما بحالها و سموها بعلم الاصول و هو عمدة ما يحتاج اليه المجتهد و اهم ما
يتوقف عليه الاجتهاد و الاستنباط كما هو ظاهر لدى المنصف و ان كان غير واحد من مسائلها مما لا حاجة اليه و لا يتوقف عليه
الاجتهاد كما اشرنا قبلا و لكن ذلك مما لا يوجب عدم الحاجة الى علم الاصول رأسا [۹۸۸].

[فصل: تخطئه و تصويب]

اشاره

[۱]-

[اتفاق علماء بر تخطئه در عقلیات]

علماء خاصه و عامه در «عقلیات» یعنی: در غیر احکام شرعیه- موضوعات

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۳۶۶

خارجیه و احکام عقلیه که راجع به حکم شرعی نباشد- متفقا [۹۸۹] قائل به تخطئه هستند یعنی:

اگر مجتهدی در احکام عقلیه یا موضوعات خارجیه اجتهاد نماید و استنباطش برخلاف واقع باشد، تمام علما قائل به تخطئه
هستند [۹۹۰]- چنین نیست که بگویند: همیشه نظر مجتهد، مطابق واقع و مصیب است یعنی: حکمی را که مجتهد استنباط می کند،
ممکن است، مطابق واقع و امکان دارد، مخالف واقع باشد-

[اختلاف علماء بر تخطئه و تصویب در شرعیات]

لکن در احکام شرعیه، چنین اختلاف نموده‌اند که:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۷

و لا- یخفی أنه لا- یکاد یعقل الاجتهاد فی حکم المسأله إلا إذا کان لها حکم واقعا، حتی صار المجتهد بصدد استنباطه من أدلته، و تعیینه بحسبها ظاهرا، فلو کان غرضهم من التصویب هو الالتزام بإنشاء أحكام فی الواقع بعدد الآراء- بأن تكون الأحکام المؤدی إليها الاجتهادات أحكاما واقعیة [۹۹۱] كما هی ظاهریة- فهو و إن کان خطأ من جهة تواتر الأخبار، و إجماع أصحابنا الأخیار علی أن له تبارک و تعالی فی کل واقعه حکما [۹۹۲]

ایضاح الکفایه؛ ج ۶؛ ص ۳۶۷

علماء امامیه، قائل به تخطئه می‌باشند یعنی: خداوند متعال در هر واقعه، دارای یک حکم واقعی هست که بین تمام مردم، مشترک است منتها گاهی استنباط مجتهد، مطابق آن حکم واقعی و آن فرد، مصیب است و گاهی رأی مجتهد برخلاف آن می‌باشد و مجتهد، مخطی، است لکن مخالفین ما- عامه [۹۹۳]- قائل به تصویب [۹۹۴] شده و می‌گویند: رأی و استنباط مجتهد، هیچ‌گاه خطا نیست زیرا خداوند متعال نسبت به هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، دارای حکم می‌باشد و هرچه را مجتهد، استنباط نماید، همان حکم الله است فرضا اگر مجتهدی، قائل به وجوب نماز جمعه- در عصر غیبت- شد، حکم الله هم همان است و چنانچه مجتهد دیگری، قائل به حرمت نماز جمعه در عصر غیبت شد، آن هم حکم الله است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۸

یشترک فیہ الكل، إلا أنه غیر محال [۱].

[۱]-

[اقسام تصویب]**اشاره**

مصنف قدس سره در عبارت مذکور، قول به تصویب را نقد و بررسی نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم: مقدمه: اجتهاد و استنباط احکام، معقول نیست مگر اینکه در واقع و لوح محفوظ برای موضوعات، احکامی باشد تا اینکه مجتهد از آیات و اخبار، آن احکام را- ظاهرا- استنباط نماید و الا اگر در واقع، حکمی نباشد، اجتهاد، مفهومی ندارد زیرا حکمی نیست تا مجتهد، آن را استنباط نماید فرضا اگر نماز جمعه در لوح محفوظ، حکمی نداشته باشد، مجتهد در صدد اثبات و استنباط چیست؟ آیا او می‌تواند برای نماز جمعه‌ای که در لوح محفوظ، حکمی ندارد، چیزی را اجتهاد نماید؟ خیر! پس اجتهاد، متوقف بر وجود حکم واقعی هست- مانند توقف عرض بر معروض.

با توجه به مقدمه مذکور، سه احتمال در تصویب، متصور است که اینک به بیان آن می‌پردازیم.

احتمال اول:**اشاره**

مقصود مصوبه- و عامه- از «تصویب» این است که خداوند متعال، مثلاً- از اول زمان غیبت تا انقراض دنیا در هر واقعه‌ای آراء مجتهدین را می‌داند به‌عنوان مثال، ذات حق می‌داند در سنه هزار، فلان مجتهد، قائل به وجوب نماز جمعه می‌شود و قبل از اجتهاد او، نماز جمعه را برای او واجب نموده و همچنین می‌داند در سال هزار و یک، فلان مجتهد، قائل به حرمت آن می‌شود و لذا حرمت را برای او جعل نموده و همچنین می‌داند در سال هزار و دو، فلان مجتهد قائل به تخییر می‌شود لذا در رابطه با او و مقلدینش تخییر را جعل نموده.

رد احتمال اول:

اگر مقصود عامه از تصویب، چنان مسأله‌ای است [۹۹۵]، پاسخ ما این

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۶۹

و لو كان غرضهم منه الالتزام بإنشاء الأحكام على وفق آراء الأعلام بعد الاجتهاد، فهو مما لا يكاد يعقل، فكيف يتفحص عما لا يكون له عين ولا أثر، أو يستظهر من الآية أو الخبر [۹۹۶] [۱].

است که آن تصویب «ثبوتاً» ممکن، غیر محال و فرض آن «فی نفسه» معقول است اما «اثباتاً» باطل است [۹۹۷] زیرا اجماع اصحاب و اخبار متواتر، دال بر این است که خداوند متعال در هر واقعه، دارای حکمی است که تمام مردم در آن حکم، مشترک می‌باشند منتها گروهی به آن حکم، دست پیدا می‌کنند و عده‌ای به خطا می‌روند نه اینکه ذات حق در هر واقعه به عدد آراء مجتهدین، دارای حکم باشد که اختصاص به آن‌ها داشته باشد.

[۱]-

احتمال دوم:**اشاره**

ممکن است، مقصود عامه از تصویب، این باشد که خداوند متعال برای هیچ‌یک از وقایع، حکمی جعل ننموده بلکه «نعوذ بالله» منتظر است تا مجتهدین استنباط نمایند، آنگاه به عدد مجتهدین و طبق آراء آن‌ها جعل حکم نماید که بنا بر احتمال مذکور، احکام الهی، تابع آراء مجتهدین است.

رد احتمال دوم:

تصویب به معنای مذکور، علاوه بر آن که باطل، مخالف اجماع و اخبار است، غیر معقول می‌باشد زیرا اگر قبل از اجتهاد مجتهد، حکم واقعی نداشته باشیم پس او نسبت به چه چیز و درباره چه حکمی فحص و استنباط می‌نماید و رأیش به چه چیز مؤدی می‌شود؟ آیا معقول است که قبل از استنباط مجتهد، حکمی در لوح محفوظ نداشته باشیم اما او بخواهد از آیات و روایات، آن را

استنباط نماید؟ خیر!

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۰

إلا أن يراد التصويب [۹۹۸] بالنسبة الى الحكم الفعلي، و أن المجتهد و إن كان يتفحص عما هو الحكم واقعا و إنشاء، إلا أن ما أدى إليه اجتهاده يكون هو حكمه الفعلي حقيقه، و هو مما يختلف باختلاف الآراء ضرورة، و لا يشترك فيه الجاهل و العالم بداهه، و ما يشتركان فيه ليس بحكم حقيقه بل إنشاء، فلا استحالة في التصويب بهذا المعنى، بل لا محيص عنه في الجملة بناء على اعتبار الأخبار من باب السببية و الموضوعية كما لا يخفى، و ربما يشير إليه ما اشتهرت بيننا أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم [۱].

[۱]-

احتمال سوم:

احتمال دیگر در معنای تصویب، این است که: برای هر واقعه در لوح محفوظ- و قبل از استنباط مجتهد- حکمی جعل شده [۹۹۹] که بین تمام مردم، مشترک است منتها اگر مجتهد [۱۰۰۰]، نسبت به آن حکم، دست یافت، همان حکم، فعلیت و تنجز پیدا می کند اما اگر رأی مجتهد، خطا بود و به آن حکم، دست پیدا نکرد، حکم فعلی، همان رأی مجتهد- و مؤدای همان اماره [۱۰۰۱]- است [۱۰۰۲] و نتیجتا حکم واقعی لوح محفوظی [۱۰۰۳] در مرحله انشا باقی می ماند [۱۰۰۴].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۱

سؤال: آیا تصویب به معنای مذکور، مستحیل است؟

جواب: «فلا استحالة في التصويب بهذا [۱۰۰۵] المعنى [۱۰۰۶] بل لا محيص عنه في الجملة [۱۰۰۷] بناء على اعتبار الاخبار من باب السببية و الموضوعية كما لا يخفى».

قوله: و ربما يشير اليه [۱۰۰۸] ما اشتهرت بيننا «ان ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم».

«... و اشعار به همین مطلب [۱۰۰۹] دارد، آنچه مشهور است از علامه قدس سره که «ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم» که دلالت دارد بر اینکه حکم، دو قسم است ظاهری- فعلی- و یکی هم واقعی. و ظنی بودن ادله، نسبت به حکم واقعی منافات ندارد با قطعی بودن حکم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۲

نعم [۱۰۱۰] بناء على اعتبارها من باب الطريقة [۱۰۱۱]، كما هو كذلك، فمؤديات الطرق و الامارات المعتبرة ليست بأحكام حقيقية نفسية، و لو قيل بكونها أحكاما طريقية، و قد مرّ غير مرة إمكان منع كونها أحكاما كذلك أيضا [۱۰۱۲]، و أن قضية حجيتها ليس إلا تنجز [تنجز] مؤدياتها عند إصابتها، و العذر عند خطئها، فلا يكون حكم أصلا إلا الحكم الواقعي [۱۰۱۳]، فيصير منجزا فيما قام عليه حجة من علم أو طريق معتبر، و يكون غير منجز بل غير فعلي [۱۰۱۴] فيما لم تكن هناك حجة مصيبة، فتأمل جيدا [۱].

فعلی و ظاهری زیرا قطعیت، تمام نمی شود مگر اینکه ملتزم شویم که ادله و امارات، محدث یک حکم قطعی هستند و لو مخالف واقع باشند [۱۰۱۵].

[۱]- مصنف قدس سره در تصویر احتمال سوم «تصویب» فرمودند: «بل لا محيص عنه في الجملة...» لکن اکنون از آن، استدراک

نموده و فرموده اند: «نعم بناء...». «ای نعم بناء

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۳

فصل

إذا اضمحل الاجتهاد السابق بتبدل الرأى الأول بالآخر أو بزواله بدونه، فلا شبهة في عدم العبرة به في الأعمال اللاحقة، و لزوم اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها [۱].

على اعتبار الاخبار من باب الطريقة كما هو كذلك على ما تقدم لك شرحه في بحث امكان التعبد بالامارات فمؤديات الطرق و الامارات ليست هي احكاماً حقیقیة نفسیة ناشئة عن مصلحة او مفسدة حادثة في المتعلقة بسبب قيام الامارات كما على القول بالسببية و الموضوعية بل هي احكام ظاهرية طريقية ای مقدمة قد شرعت لاجل الوصول بها الى الاحكام الواقعية. بل تقدم من المصنف ان المجعول في الطرق و الامارات هو مجرد جعل الحجية ای المنجزية عند الاصابة و العذرية عند الخطأ و قد مر تفصيل هذا كله في محله مبسوطاً فلا نعيد [۱۰۱۶].

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی قدس سره بعد از «فتأمل جيداً» چنین فرموده‌اند:

«لكن ظاهر كلماتهم [ای کلمات اصحاب التصویب نفی اصل الحكم قبل الاجتهاد لا نفی تعیینه مع وجود اصله فيتوجه عليهم مضافاً الى ما اورده المصنف انه لا اجتهاد الا و هو مسوق بالتقليد فالمجتهد قبل اجتهاده لا بد و ان يكون مقلدا فكيف يفرض خلو الواقعة عن الحكم في حقه و حق مقلديه مع ان المعلوم ضرورة انه ليس في حكم المجانين و الصبيان و البهائم و لا مقلديه» [۱۰۱۷].

[فصل: تبدل رأی مجتهد]

اشاره

[۱]- گاهی اجتهاد قبلی مجتهد، مضمحل می‌شود که خود، دارای دو فرض است:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۴

و اما الأعمال السابقة الواقعة على وفقه المختل فيها ما اعتبر في صحتها بحسب هذا الاجتهاد [۱۰۱۸]، فلا بد من معاملة البطلان معها فيما لم ينهض دليل على صحة العمل فيما إذا اختل فيه لعذر، كما نهض في الصلاة و غيرها، مثل: لا تعاد [۱۰۱۹]، و حديث الرفع،

۱- او تبدل رأی پیدا می‌کند و رأی جدیدی برایش حاصل می‌شود [۱۰۲۰].

۲- رأی سابق او زائل می‌شود بدون اینکه رأی جدید برایش حاصل شود.

سؤال اول: در فرض مسئله، وظیفه او نسبت به اعمال لا حق چیست؟

جواب: تردیدی نیست که «مطلقاً» [۱۰۲۱] در اعمال لا- حق باید بر وفق اجتهاد دوم عمل نماید [۱۰۲۲] و اجتهاد سابق- بعد از اضمحلال آن- نه درباره خودش حجت است نه درباره مقلدینش، خواه اجتهاد سابق و لا حق- هر دو- قطعی باشد یا هر دو

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۵

بل الاجماع على الأجزاء في العبادات على ما ادعى.

و ذلك فيما كان بحسب الاجتهاد الأول قد حصل القطع بالحكم و قد اضمحل واضح؛ بدهاء أنه لا حكم معه شرعاً، غايته المعذورية في المخالفة عقلاً [۱].

ظنی [۱۰۲۳] یا یکی قطعی و دیگری ظنی باشد و خواه مورد تبدل رأی، در احکام باشد یا موضوعات احکام.

[۱]- سؤال دوم: در فرض مذکور- که طبق اجتهاد سابق، عمل شده [۱۰۲۴]- وضع اعمال عبادی [۱۰۲۵] و معاملی [۱۰۲۶] سابق چیست؟

جواب: مسئله، دارای فروض مختلفی هست که باید حکم هریک را جداگانه بررسی نمود.

طبق قاعده اولیه- یعنی: صرف نظر از قاعده ثانویه [۱۰۲۷]- در دو صورت، اعمال سابق،

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۶

و كذلك فيما كان هناك طريق معتبر شرعا عليه بحسبه، و قد ظهر خلافه بالظفر بالمقيد أو المخصص أو قرينه المجاز أو المعارض، بناء على ما هو التحقيق من اعتبار الأمارات من باب الطريقيه، قيل بأن قضيه اعتبارها إنشاء أحكام طريقيه، أم لا على ما مرّ من غير مره، من غير فرق بين تعلقه بالأحكام أو بمتعلقاتها، ضرورة أن كفيه اعتبارها فيهما على نهج واحد [۱].

باطل و در دو صورت، صحیح است که اینک به توضیح آن چهار صورت می‌پردازیم:

الف: دو صورتی که اعمال سابق، محکوم به بطلان است، عبارتند از:

۱- در صورتی که مدرک اجتهاد سابق «قطع» به حکم باشد.

وجه بطلان هم این است که: «... فی هذه الصوره انه لا- حکم مجعول شرعا فی مورد القطع بالحکم کی یجزی هو عن الاتیان بالواقعی و یکفی عنه و هذا واضح» [۱۰۲۸].

[۱]- ۲: در صورتی که مدرک اجتهاد سابق، طریق معتبر شرعی- مانند خبر واحد-

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۷

باشد، اعمال سابق، محکوم به بطلان است البته مشروط بر اینکه امارات را از باب طریقت [۱۰۲۹] حجت بدانیم و وجه بطلان در فرض مذکور، این است [۱۰۳۰] که: ما اماره را از باب اینکه طریقی به واقع هست، حجت می‌دانیم و در فرض مسئله، «واقع» اتیان نشده بلکه فقط با امر طریقی، موافقت شده «غایه الامر» اینکه فردی که طبق آن عمل کرده، معذور است لکن باید بعد از کشف خلاف، آن عمل، اعاده [۱۰۳۱] یا قضا [۱۰۳۲] شود، خواه قائل شویم، مؤدای اماره، جعل حکم طریقی هست، خواه مانند مصنف قدس سره بگوئیم طبق مؤدای اماره، حکمی جعل نمی‌شود [۱۰۳۳]. بلکه اماره فقط «منجز» [۱۰۳۴] یا «معدّر» [۱۰۳۵] است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۸

و لم يعلم وجه للتفصیل بینهما، كما فی الفصول، و أن المتعلقات لا تتحمل اجتهادین بخلاف الأحكام، إلا حسب أن الأحكام قابله للتغیر و التبدل، بخلاف

قوله: «من [۱۰۳۶] غیر فرق بین تعلقه بالأحكام او بمتعلقاتها...».

فرقی در بطلان اعمال سابق نیست در اینکه: اجتهاد سابق به نفس حکم [۱۰۳۷]، تعلق گیرد یا به متعلق [۱۰۳۸]- و موضوع حکم- مربوط باشد و علتش این است که: جعل حجیت امارات در موضوعات و احکام به یک نحو است.

سؤال: چگونه و به چه کیفیت، ممکن است برای یک مجتهد، رأیی برخلاف رأی قبل، حاصل و ظاهر شود؟

جواب: قوله: «... و قد ظهر خلافه بالظفر [۱۰۳۹] بالمقيد او المخصص [۱۰۴۰] او قرينه المجاز [۱۰۴۱] او المعارض [۱۰۴۲]».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۷۹

المتعلقات و الموضوعات [۱۰۴۳]، و أنت خبير بأن الواقع واحد فيهما، و قد عين أولا بما ظهر خطؤه ثانيا [۱].

نقد و بررسی کلام صاحب فصول [قدّس سرّه در محل بحث

اشاره

[۱]- قبل از توضیح فرمایش مصنف قدّس سرّه به نقل عبارت کتاب فصول می‌پردازیم:

فصل: اذا رجع المجتهد عن الفتوى انتقضت في حقه بالنسبة الى موارد المتأخره عن زمن الرجوع قطعاً و هو موضع وفاق. و لا فرق في ذلك بين ان يكون رجوعه عن القطعي الى الظني او من الظني الى القطعي او من احدهما الى مثله ... و اما بالنسبة الى موارد الخاصة التي بنى عليها قبل رجوعه عليها، فان قطع بطلانها واقعا فالظاهر وجوب التعويل على مقتضى قطعه فيها بعد الرجوع عملاً باطلاق ما دل على ثبوت الحكم المقطوع به فان الاحكام لا حقه لمواردها الواقعيه لا الاعتقاديه، فيترتب عليه آثاره الوضعيه ما لم تكن مشروطه بالعلم. و لا فرق في ذلك بين الحكم و غيره. و كذا لو قطع ببطلان دليله واقعا و ان لم يقطع ببطلان نفس الحكم كما لو زعم حجيه القياس فافتى بمقتضاه ثم قطع ببطلانه ... و ان لم يقطع ببطلانها و لا ببطلانه فان كانت الواقعه مما يتعين في وقوعها شرعا اخذها بمقتضى الفتوى، فالظاهر بقاؤها على مقتضاها السابق فيترتب عليها لوازمها بعد الرجوع، اذ الواقعه الواحده لا تحتمل اجتهادين و لو بحسب زمانين لعدم دليل عليه، و لثلا يؤدي الى العسر و الحرج المنفين عن الشريعه السمحه لعدم وقوف المجتهد غالباً على رأى واحد فيؤدي الى الاختلال فيما يبنى فيه عليها من الاعمال. و لثلا يرتفع الوثوق في العمل من حيث ان الرجوع في حقه محتمل و هو مناف للحكمه الداعيه الى تشريع حكم الاجتهاد المتأخر فيها ... و لصاله بقاء آثار الواقعه اذ لا ريب في ثبوتها قبل الرجوع بالاجتهاد و لا قطع بارتفاعها بعده اذ لا دليل على تأثير الاجتهاد المتأخر فيها ... (و بالجمله): فحكم

ايضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۳۸۰

رجوع المجتهد في الفتوى فيما مر حكم النسخ في ارتفاع الحكم المنسوخ عن موارد المتأخره عنه و بقاء آثار موارد المتقدمه ان كان لها آثار.

و على ما قررنا فلو بنى على عدم جزئيه شيء للعباده او عدم شرطيه فأتى بها على الوجه الذي بنى عليه ثم رجع بنى على صحه ما أتى به حتى انها لو كانت صلاه و بنى فيها على عدم وجوب السوره ثم رجع بعد تجاوز المحل بنى على صحتها من جهه جميع ذلك. او بنى على صحتها في شعر الأرناب و الثعالب ثم رجع و لو في الاثناء اذا نزعها قبل الرجوع ... فلا يلزمه الاستيناف. و كذلك القول في بقيه مباحث العبادات و المعاملات و سائر العقود و الايقاعات فلو عقد او وقع بصيغه يرى صحتها ثم رجع بنى على صحتها و استصحب احكامها من بقاء الملكيه و الزوجيه و البيئونه و الحريه و غير ذلك. و من هذا الباب حكم الحاكم و الظاهر ان عدم انتفاضه بالرجوع موضع وفاق

و لو كانت الواقعه مما لا يتعين اخذها بمقتضى الفتوى فالظاهر تغير الحكم بتغير الاجتهاد كما لو بنى على حليه حيوان فذكاه ثم رجع بنى على تحريم المذكى منه ... لان ذلك كله رجوع عن حكم الموضوع و هو لا- يثبت بالاجتهاد على الاطلاق بل ما دام باقيا على اجتهاده فاذا رجع ارتفع كما يظهر من تنظير ذلك بالنسخ [۱۰۴۴].

بنا بر آنچه مصنف قدّس سرّه فرموده‌اند، کأنّ صاحب فصول قدّس سرّه قائل به چنین تفصیلی شده‌اند که: اگر تبدل رأى در رابطه با احکام باشد، اعمال سابق، صحیح و مجزی است اما اگر مربوط به موضوعات احکام باشد، اعاده یا قضای اعمال سابق، لازم است.

ايضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۳۸۱

و لزوم العسر و الحرج و الهرج و المرج المخلّ بالنظام و الموجب للمخاصمة بین الأنام، لو قيل بعدم صحة العقود و الإيقاعات و العبادات الواقعة على طبق الاجتهاد الأول الفاسدة بحسب الاجتهاد الثاني، و وجوب العمل على طبق الثاني، من عدم ترتيب الأثر على المعاملة و إعادة العبادت، لا يكون إلا أحيانا [۱۰۴۵]، و أدلة نفي العسر لا- ينفي إلا خصوص ما لزم منه العسر فعلا [۱۰۴۶]، مع عدم اختصاص ذلك بالمتعلقات،

کأن صاحب فصول دو دلیل هم بر مدعای خود دارند.

دلیل اول:

اشاره

موضوعات احکام «واقع» ثابت و محفوظی دارند و متحمل دو اجتهاد مختلف نمی‌شوند [۱۰۴۷] و به واسطه اجتهاد مجتهد، تغییر پیدا نمی‌کنند به خلاف احکام که ممکن است به حسب اجتهادات، مختلف شوند و متحمل دو اجتهاد مخالف گردند یعنی: احکام، قابل تغییر است و امکان دارد، متحمل دو اجتهاد مختلف شوند لذا اگر تبدل رأی، مربوط به حکم باشد، اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم نیست.

رد دلیل اول:

بین احکام و موضوعات آن از جهت تغییر اجتهاد، فرقی نیست زیرا «واقع» در آن دو، واحد است و هیچ کدام متحمل دو اجتهاد نمی‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۲

و لزوم العسر فی الأحكام كذلك أيضا لو قيل بلزوم ترتيب الأثر على طبق الاجتهاد الثاني فی الأعمال السابقة، و باب الهرج و المرج ينسد بالحكومة و فصل الخصومة.

و بالجملة لا- يكون التفاوت بين الأحكام و متعلقاتها، بتحمل الاجتهادين و عدم التحمل بيننا و لا مينا، بما يرجع الى محصل في كلامه- زيد في علو مقامه- فراجع و تأمل [۱].

-[۱]

دلیل دوم صاحب فصول:

اشاره

در محل بحث اگر اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم باشد و قائل به عدم صحت عقود [۱۰۴۸]، ایقاعات [۱۰۴۹] و عبادات سابق شویم، «عسر و حرج» [۱۰۵۰] و «هرج و مرج» پیش می‌آید و موجب اختلال نظام و ایجاد مخاصمه، بین مردم است لذا می‌گوئیم اگر تبدل رأی مجتهد، مربوط به موضوعات احکام باشد، اعاده یا قضاء اعمال سابق، لازم نیست به خلاف احکام.

رد دلیل دوم:

الف: جواب حلی:

محدورات مذکور دائما لازم نمی‌آید که مستلزم عسر و حرج - و هرج و مرج - باشد بلکه بعضی از اوقات آن محاذیر لازم می‌آید مثلا چنانچه برای فردی، عسر و حرج لازم آید به همان مقدار از آن فرد [۱۰۵۱]، عسر و حرج، مرتفع می‌شود - نه مطلقا.

ب: جواب نقضی:

احکام هم مانند موضوعات است و در آنها هم ممکن است، محدورات مذکور، لازم آید پس فرقی بین موضوعات و احکام نیست و هرج و مرج هم
 ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۳
 و اما بناء علی اعتبارها من باب السببیه و الموضوعیه، فلا - محیص عن القول بصحة العمل علی طبق الاجتهاد الأول، عبادۀ کان أو معامله، و کون مؤداه - ما لم یضمحل - حکما حقیقه [۱].

به واسطه فصل خصومت و حجیت قول حاکم، مرتفع می‌شود [۱۰۵۲] و اگر مرتفع هم نشود، بین احکام و موضوعات «مشترک الورد» است و اختصاصی به موضوعات ندارد.

تذکر: اکنون که نقد و بررسی کلام صاحب فصول قدس سره پایان پذیرفت، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب «منتهی الوصول» جلب می‌نمائیم:

ما افاده قدس سره من الاشکال علی الوجهین المتقدمین فی عبارة الفصول متین الا ان الکلام فی صحة النسبة و تمامیه ما استظهره المصنف منها من التفصیل بین الحکم و متعلقه و قد نفی سیدنا الفقیه صاحب الوسيلة قدس سره هذا الاستظهار و استفاد هو من عبارة الفصول التفصیل بین العقود و الایقات و العبادات مما یتوقف وقوعه صحیحا علی الاستناد بحجة فتجزی و بین غیرها من الاحکام التي لا یتوقف وقوعه صحیحا علی الاستناد بحجة فلا تجزی [۱۰۵۳].

[۱]- ب: دو صورتی که اعمال سابق، محکوم به صحت است:

۱- در صورتی که مدرک اجتهاد سابق، طریق معتبر شرعی - مانند خبر واحد - باشد، اعمال سابق، صحیح است و نیازی به اعاده و قضا ندارد البته مشروط بر اینکه امارات را از باب سببیت و موضوعیت [۱۰۵۴]، معتبر بدانیم.

وجه صحت هم این است که: اماره، سبب حدوث مصلحت یا مفسده در متعلق حکم و موجب جعل حکم نفسی برطبق مؤدای خود می‌شود بنابراین، در محل بحث، مصلحت

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۴

و كذلك الحال إذا كان بحسب الاجتهاد الأول مجرى الاستصحاب أو البراءة النقلية [۱۰۵۵]، و قد ظفر فی الاجتهاد الثانی بدلیل علی الخلاف، فإنه عمل بما هو وظيفته علی تلك الحال، و قد مرّ فی مبحث الأجزاء تحقیق المقال، فراجع هناك [۱۰۵۶] [۱].

«واقع» بدون تدارک نبوده [۱۰۵۷].

[۱]- ۲- اگر مدرک اجتهاد سابق، استصحاب یا براءت شرعیه باشد، اعمال سابق، صحیح است [۱۰۵۸] «زیرا مفاد اصول شرعا جعل حکم است و وظیفه جاهل - و شاک - عمل به آن است به خلاف امارات که در آنها یا اصلا جعل حکم نبوده یا جعل حکم

طریقی بوده و تحقیق این مسئله در بحث اجزاء بیان شده که... [۱۰۵۹].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۵

فصل

فی التقلید و هو أخذ [۱۰۶۰] قول الغير و رأیه للعمل به فی الفرعیات، أو للالتزام به فی الاعتقادات تعبدًا، بلا مطالبه [۱۰۶۱] دلیل علی رأیه [۱].

[فصل: تقلید]

اشاره

تذکر: تحقیق اکثر مطالب این فصل در بحث، اجزاء بیان شده است [۱۰۶۲].

احکام تقلید

[۱] - محل اصلی این بحث در علم فقه است که مبسوطا درباره‌اش بحث می‌کنند لکن استطرادا در پایان علم اصول از آن بحث شده.

در این فصل درباره معنای تقلید و ادله جواز آن بحث می‌نمائیم.

معنای لغوی تقلید:

«هو تعلق القلادة و نحوها فی العنق و ذکر بعض اللغویین معنی آخر للتقلید (فقال) و قلده فی کذا ای تبعه من غیر تأمل و لا نظر...» [۱۰۶۳].

علامه طریحی در مجمع البحرین، تقلید را چنین معنا کرده‌اند: «و قلده قلادة: جعلتها فی عنقه و فی حدیث الخلافة: فقلدها رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم علیا علیه السلام، ای الزمه بها، ای: جعلها

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۶

فی رقبتہ و ولأه امرها...» [۱۰۶۴].

معنای اصطلاحی تقلید:

معانی متعددی برای آن ذکر شده: «منها انه العمل بقول الغير.

و منها انه الاخذ بفتوی الغير للعمل به. و منها انه الالتزام بالعمل بفتوی الغير و ان لم يعمل، بل و ان لم يأخذ...» [۱۰۶۵].

فقیه عظیم الشأن صاحب عروة الوثقی - سید کاظم طباطبائی قدس سره - هم تقلید را چنین معنا کرده‌اند: «التقلید هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معین و ان لم يعمل بعد بل و لو لم يأخذ فتواه فاذا اخذ رسالته و التزم بالعمل بها فیها کفی فی تحقق التقلید» [۱۰۶۶].

[تعریف مصنف رحمه الله:]

تقلید، عبارت است از اینکه: قول و رأی غیر را تعبداً- و بلا مطالبه دلیل- اخذ نمائیم تا در «فرعیات» [۱۰۶۷] به آن عمل نمائیم. نتیجه: اگر کسی رساله عملیه فلان مجتهد را اخذ و مسائلس را یاد بگیرد تا در وقت لزوم به آن عمل نماید، تقلید، محقق می‌شود اما چنانچه رساله‌ای را تهیه کند تا وقتی فتاوی آن مجتهد را برای عمل یاد نگیرد، تقلید، محقق نمی‌شود. معنای تقلید در «اعتقادیات» [۱۰۶۸] هم این است که قول و رأی غیر را تعبداً و بدون دلیل اخذ نمائیم تا به آن ملتزم شویم. ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۷

و لا یخفی أنه لا وجه لتفسیره بنفس العمل، ضرورة سبقه علیه، و إلا كان بلا تقلید، فافهم [۱۰۶۹] [۱].
ثم إنه لا یذهب علیک أن جواز التقلید و رجوع الجاهل الی العالم فی الجملة، یكون بدیهیا جبلیاً فطریاً لا یحتاج الی دلیل، و إلا لزم سدّ باب العلم به علی العامی مطلقاً [۱۰۷۰]

[۱]- بعضی در مقام تعریف تقلید گفته‌اند: تقلید «عمل» به فتوای غیر است، مثلاً صاحب معالم قدس سرّه چنین فرموده‌اند: «التقلید هو العمل بقول الغیر من غیر حجة...» [۱۰۷۱] و از علامه قدس سرّه در کتاب نهاییه چنین نقل شده: «ان التقلید هو العمل بقول الغیر من غیر حجة معلومه» [۱۰۷۲].

مصنف رحمه الله: وجهی برای تعریف و تفسیر تقلید به نفس عمل نیست زیرا تقلید باید سابق بر عمل، و عمل مستند به تقلید باشد یعنی: عمل را «عن تقلید» انجام دهند [۱۰۷۳] پس اگر نفس عمل، تقلید باشد، لازمه‌اش این است که آن عمل اول «بلا- تقلید» باشد [۱۰۷۴] زیرا بعد از آن عمل اول، تقلید، محقق می‌شود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۸

غالبا، لعجزه عن معرفة ما دلّ علیه کتاباً و سنّة، و لا یجوز التقلید فیہ فیضا، و إلا لدار أو تسلسل [۱].
بل هذه هی العمدة فی أدلته، و أغلب ما عداه قابل للمناقشة لبعده تحصیل الإجماع فی مثل هذه المسألة، مما یمکن أن یكون القول فیہ لأجل كونه من الأمور الفطریة الارتكازیة، و المنقول منه غیر حجة فی مثلها، و لو قیل بحجیتها فی غیرها، لوهنه

ادله جواز تقلید

اشاره

[۱]- اصل رجوع جاهل به عالم و جواز [۱۰۷۵] تقلید- «فی الجملة» [۱۰۷۶]- از بدیهیات، فطریات و ذاتیات انسان است و نیازی به دلیل دیگر ندارد بلکه نفس عقل و فطرت آدمی حکم می‌کند که جاهل باید از عالم سؤال کند [۱۰۷۷] و الا- اگر جواز تقلید، بدیهی و فطری نباشد- غالباً [۱۰۷۸] نسبت به عوام، مستلزم سد باب علم است زیرا عوام نمی‌توانند با دلیل قطعی، علم به جواز تقلید پیدا کنند تا نتیجتاً «عن علم» تقلید نمایند.

سؤال: آیا عوام در جواز تقلید می‌توانند، تقلید نمایند مثلاً ابتدا نسبت به اصل جواز تقلید از مجتهدی تقلید کنند، بعد از محقق شدن تقلید، در بقیه احکام از آن مجتهد یا مجتهد دیگر تقلید نمایند؟

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۸۹

بذلک. و منه قد انقدها إمكان القدها فی دعوی كونه من ضروریات الدین، لاحتمال أن یكون من ضروریات العقل و فطریاته لا من

ضروریاته، و کذا القدرح فی دعوی سیره المتدینین [۱].

جواب: خیر! زیرا اگر در جواز تقلید هم تقلید کنند، مستلزم «دور، یا تسلسل» [۱۰۷۹] است.

[۱]- مهم‌ترین دلیل بر جواز تقلید، جبلی و فطری بودن آن است و سائر ادله، قابل مناقشه است مگر اخبار که بزودی درباره آن‌هم بحث می‌نمائیم.

وجوهی که ممکن است بر جواز تقلید به آن‌ها استناد شود، عبارتند از:

۱- اجماع:

اشاره

در این زمینه به نقل بعضی از اقوال علما می‌پردازیم:

محقق قدس سرّه در معارج الاصول چنین فرموده‌اند: «يجوز للعامی العمل بفتوی العالم فی الاحکام الشرعیة ... لنا اتفاق علماء الاعصار علی الاذن للعوام فی العمل بفتوی العلماء من غیر تناکر و قد ثبت ان اجماع اهل کل عصر حجة» [۱۰۸۰].
 شیخ طوسی قدس سرّه بعد از اشاره به ادله مسئله فرموده‌اند: «لکن العمدة من هذه الادلة الاجماع و السنة» [۱۰۸۱].
 محقق قمی قدس سرّه در قوانین چنین فرموده‌اند: «... و صرح بالاجماع السيد المرتضى رحمه الله و غيره من علماء الخاصة و العامة ...» [۱۰۸۲].

ردّ اجماع:

اگر بگوئید اجماع مذکور «محصل» است، پاسخ یا اشکال ما این است که:

می‌دانید وجه حجیت اجماع، کاشفیت از قول معصوم علیه السلام هست و تحقق این امر در

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۰

ما نحن فیه در غایت اشکال است زیرا محتمل است که مستند مجمعین، همان فطریّت و جبلیت مسئله باشد که توضیح دادیم لذا می‌گوئیم هنگامی که اجماع، «مدرکی» شد، حجیت و کاشفیت ندارد.

«اجماع منقول» هم- که دیگران برای ما نقل می‌کنند- مطلقاً حجیت ندارد و برفرض که در غیر محل بحث، قائل به حجیت آن شویم در ما نحن فیه به خاطر خصوصیتی که مطرح است نمی‌توان گفت اجماع منقول، معتبر است و آن خصوصیت، این است که: احتمال می‌دهیم، مدرک مجمعین، همان فطریّت و جبلیت مسئله باشد.

۲- ضرورت دین:

اشاره

ممکن است کسی بگوید: همان‌طور که وجوب نماز از ضروریات دین است، جواز تقلید هم از ضروریات دین می‌باشد پس ضرورت دین، دال بر جواز تقلید است.

ردّ ضرورت:

از اینکه گفتیم: مسئله، مورد حکم عقل و از فطریات است و اجماع در آن، حجت نیست، واضح شد که جواز تقلید از ضروریات دین نیست بلکه اگر احتمال ضرورتی، مطرح باشد از ضروریات عقل است و احتمال این مطلب کفایت می‌نماید در منع ضروری بودن دین.

قوله: «و كذا القدرح [۱۰۸۳] فی دعوی السیره المتدینین».

۳- سیره متشرعه:**اشاره**

سیره متدینین بر این مستمر است که در مسائل فرعیه تقلید می‌کردند پس با سیره می‌توان جواز تقلید را ثابت کرد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۱

و اما الآیات، فلعدم دلالة آیه النفر و السؤال علی جوازه، لقوة احتمال أن يكون الإرجاع لتحصيل العلم لا الأخذ تعبدًا، مع أن المسئول فی آیه السؤال هم أهل الكتاب كما هو ظاهرها [۱۰۸۴]، أو أهل بيت العصمة الأطهار كما فسّر به فی الأخبار [۱].

ردّ سیره:

ممکن است سیره مذکور، مستند به فطری و ضروری بودن جواز تقلید باشد [۱۰۸۵] نه اینکه ناشی از امضا یا تقریر معصوم علیه السلام باشد پس سیره هم مردود است.

[۱]

۴: آیات:**اشاره**

به دو آیه بر جواز تقلید استدلال شده:

الف: آیه نفر:

«وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا- نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» [۱۰۸۶].

ب: آیه سؤال:

«وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَسَلُّوا أَهْلَ الذُّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» [۱۰۸۷].

نحوه استدلال به آیه نفر و آیه سؤال [۱۰۸۸] و ایراد به آن تقریباً شبیه استدلال به آن دو بر حجیت خبر واحد است که قبلاً [۱۰۸۹]

درباره‌اش بحث کرده‌ایم.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۲

ردّ استدلال به آیات:

مناقشه مشترکی که نسبت به استدلال به دو آیه مذکوره، مطرح می‌باشد، این است که: آیتین مذکورتن دال بر جواز اخذ قول مجتهد «تعبداً» و بدون دلیل نیست بلکه محتمل است آن «ارجاع» به ملاحظه تحصیل علم باشد [۱۰۹۰] یعنی بر کسانی که نفر و تحصیل علم نموده‌اند، واجب است، انذار کنند، واجبات و محرمات را بیان نمایند، این فقیه بگوید، آن فقیه بگوید و نتیجتاً برای شنونده، علم حاصل شود و طبق قطع خود عمل نماید نه اینکه تعبداً قول او را بپذیرد و تقلید نماید.

مناقشه‌ای که مخصوص آیه سؤال می‌باشد: مقصود از اهل ذکر به حسب سیاق آیه و بعضی از روایات [۱۰۹۱]، علماء یهود است که به یهود و نصاری خطاب شده به علماء خود مراجعه کنید و ببینید در کتاب‌ها راجع به پیغمبر خاتم صلی الله علیه و آله و سلم چه خصوصیات و علانمی ذکر شده.

البته روایاتی هم داریم که اهل ذکر را به ائمه علیه السلام تفسیر کرده‌اند [۱۰۹۲].

نتیجه: آیه شریفه، ارتباطی به حجیت قول عالم و جواز رجوع به او ندارد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۳

نعم لا بأس بدلالة الأخبار عليه بالمطابقة أو الملازمة، حيث دلّ بعضها على وجوب اتباع قول العلماء، و بعضها على أن للعوام تقليد العلماء، و بعضها على جواز الإفتاء مفهومًا مثل ما دلّ على المنع عن الفتوى بغير علم، أو منطوقًا مثل ما دلّ على إظهاره عليه السلام المحبة لأن يرى في أصحابه من يفتي الناس بالحلال والحرام [۱].

اخبار دال بر جواز تقلید [۱]-

۵: اخبار:

اشاره

مستفاد از عبارت مصنف، این است که آن اخبار، چهار طایفه است دو گروهش «بالمطابقه» دال بر جواز تقلید است و دو دسته دیگرش «بالالتزام» دال بر مدعا می‌باشد که اینک به نقد و بررسی آن‌ها می‌پردازیم:

الف: اخبار [۱۰۹۳] دال بر وجوب اتباع قول علماء:

۱- «عن اسحاق بن يعقوب قال: سألت محمد بن عثمان العمري أن يوصل لي كتابا قد سألت فيه عن مسائل اشكلت عليّ فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان عليه السلام ... و اما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم و أنا حجة الله ...» [۱۰۹۴].

۲- «... عن عنوان البصري عن ابي عبد الله جعفر بن محمد عليهما السلام يقول فيه: سل العلماء ما جهلت و اياك ان تسألهم تعنتا و تجربة و اياك ان تعمل برأيك شيئا ...» [۱۰۹۵].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۴

ب: بعضی از اخبار [۱۰۹۶] دلالت دارند که عوام باید از علماء تقلید نمایند

مانند این روایت:

احمد بن علی بن ابی طالب الطبرسی فی الاحتجاج عن ابی محمد العسکری علیه السلام فی قوله تعالی: «فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُمُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» قال هذه لقوم اليهود ... فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه و ذلك لا- يكون الا- بعض فقهاء الشيعة لا كلهم فان من ركب من القبائح و الفواحش مراكب علماء العامة فلا تقبلوا منهم عنا شيئا و لا كرامه ... [۱۰۹۷].

تذکر: روایت مذکور «بالمطابقه» دال بر جواز [۱۰۹۸] تقلید است.

ج: اخباری که «مفهوما» دال بر جواز افتاء هست:

گروهی از اخبار منطوقا از افتاء «بغیر علم» نهی نموده‌اند که نتیجتا مفهوما دال بر جواز افتاء «عن علم» می‌باشند و بدیهی است که عرفا جواز افتاء با جواز تقلید ملازمه دارد. از جمله آن روایات:

۱- «محمد بن یعقوب ... عن ابی عبيدة قال: قال ابو جعفر عليه السلام من افتى الناس بغير علم و لا هدى من الله لعنته ملائكة الرحمة و ملائكة العذاب و لحقه وزر من عمل بفتياه» [۱۰۹۹].

۲- «... عن مفضل بن مزید [یزید] قال: قال ابو عبد الله عليه السلام: أنهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال: أنهاك ان تدین الله بالباطل و تفتی الناس بما لا تعلم» [۱۱۰۰].

۳- «... فی تحف العقول عن النبی صلی الله علیه و آله و سلم قال: من افتى الناس بغیر علم فلیتبوأ مقعده من النار» [۱۱۰۱].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۵

لا يقال: إن مجرد إظهار الفتوى للغير لا يدل على جواز أخذه و اتباعه [۱].

د: اخباری که منطوقا دال بر جواز افتاء هست:

منطوق بعضی از اخبار، دال بر جواز افتاء می‌باشد که نتیجتا بالملازمه دال بر جواز تقلید- ای عمل العامی بفتوی الفقیه- می‌باشد از جمله آن روایات:

۱- در رجال نجاشی در شرح حال آبان بن تغلب چنین آمده: «و قال له ابو جعفر عليه السلام اجلس فی مسجد المدینة و أفت الناس فانی أحب ان یری فی شیعتی مثلک» [۱۱۰۲].

۲- «... معاذ بن مسلم النحوی عن ابی عبد الله عليه السلام قال: بلغنی انک تقعد فی الجامع فتفتی الناس؟ قلت نعم و أردت ان أسألک عن ذلك قبل ان اخرج، انی اقعده فی المسجد فیجیء الرجل فیسألنی عن الشیء فاذا عرفته بالخلاف لکم اخبرته بما یفعلون و یجیء الرجل أعرفه بمودتکم و حبکم فاخبره بما جاء عنکم و یجیء الرجل لا اعرفه و لا ادری من هو فاقول: جاء عن فلان کذا و جاء عن فلان کذا فادخل قولکم فیما بین ذلك فقال لی: اصنع کذا فانی کذا اصنع» [۱۱۰۳].

۳- «... و مثل ما رواه فی الباب المذكور عن نهج البلاغة قال علیه السلام فیما کتب الی قثم بن عباس و اجلس لهم العصرین فأفت للمستفتی و علم الجاهل و ذاکر العالم» [۱۱۰۴].

[۱]- اشکال [۱۱۰۵]: مجرد اظهار فتوا و امر به افتاء- که از اخبار مذکور استفاده شد- دال بر قبول تعبدی آن نیست کما اینکه در

اخبار و آیات، امر به بیان حق و اظهار

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۳۹۶

فإنه يقال: إن الملازمة [۱۱۰۶] العرفية بين جواز الافتاء و جواز اتباعه واضحة، و هذا غير وجوب اظهار الحق و الواقع، حيث لا ملازمة بينه و بين وجوب أخذه تعبدا، فافهم و تأمل [۱].

واقع شده اما دال بر قبول تعبدی حق نیست [۱۱۰۷] بلکه به لحاظ این است که تمام افراد [۱۱۰۸]، حق را بیان و اظهار نمایند تا برای مردم «قطع» حاصل شود و آن را بپذیرند.

[۱]- جواب: بین مسأله جواز افتاء و اظهار حق، فرق واضحی، محقق است زیرا حق و واقعیات- از قبیل نبوت و امامت- از اموری هست که غالبا تحصیل علم، نسبت به آنها ممکن است زیرا کثرت عدد مظهرین حق، موجب علم به واقع می شود به خلاف احکام فرعیه- که مورد فتوا هست- زیرا اگر امر به افتاء به لحاظ این باشد که برای سائل و مقلد «قطع» حاصل شود، غالبا به آن نحو نیست و نتیجتا امر به افتاء لغو می شود لذا می گوئیم: امر به افتاء و اظهار محبت نسبت به آن، با قبول تعبدی آن، ملازمه دارد به خلاف اظهار حق و واقع.

قوله: «فافهم و تأمل» [۱۱۰۹].

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۳۹۷

تذکر: توجه شما را در بحث ادله جواز تقلید به مطلبی از کتاب عنایة الاصول جلب می نمائیم:

الكلام حول الاستدلال بدليل الانسداد على جواز التقليد

... ثم ان هذا كله تمام الكلام فيما ذكره المصنف من ادلة التقليد و قد بقي منها دليل واحد لم يذكره و هو دليل الانسداد المركب من مقدمات عديدة و قد اشار الى بعضها صاحب الفصول و الى بعضها المحقق القمي و الى اكثرها الشيخ اعلى الله مقامه في رسالته المستقلة.

... و كيف كان ملخص الكلام في تقرير دليل الانسداد هاهنا انه مركب من مقدمات.

«الاولى» القطع ببقاء التكليف و الاحكام الشرعية.

«الثانية» انسداد باب العلم و العلمی باغلبها لغير المجتهد.

و قد اشار الى هاتين المقدمتين صاحب الفصول في كلامه المتقدم.

«الثالثة» ان فتح باب العلم او العلمی بالتكاليف للعامی بتحصيل الاجتهاد و اكتساب طريقة الاستنباط مستلزم للعسر و الحرج الشديد بل مستلزم لاختلال النظام و قد اشار الى هذه المقدمة المحقق القمي.

«الرابعة» ان الاحتياط في المسائل الشرعية باتيان محتمل الوجوب و ترك محتمل الحرمة مستلزم للعسر ايضا و قد اشار الى هذه المقدمة الرابعة مع الاولى و الثانية الشيخ اعلى الله مقامه في كلامه المتقدم فقها يتعين للعامی من بعد هذه المقدمات الاربع بتمامها العمل بفتوى المجتهد الجامع للشرائط لا تحصيل الاجتهاد و لا العمل بالاحتياط.

«اقول»: ان المقدمة الاولى بل و الثانية ايضا و ان كانت هي مسلمة لا ريب فيها و لكن المقدمة الثالثة قابلة للمناقشة جدا فان تحصيل الاجتهاد و اكتساب طريقة الاستنباط ليس هو حرجا على كل احد فضلا من ان يكون مخلا بالنظام «نعم» تحصيله عند وقوع

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۳۹۸

و هذه الاخبار على اختلاف مضامينها و تعدد أسانيدھا، لا يبعد دعوى القطع بصدور بعضها، فيكون دليلا قاطعا على جواز التقليد، و

إن لم يكن كل واحد منها بحجة، فيكون مخصصا لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم و الذم على التقليد، من الآيات و الروايات. قال الله تبارك و تعالی: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ [۱۱۱۰] و قوله تعالی: قَالُوا ... إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ [۱۱۱۱] مع احتمال أن الذم إنما كان على تقليدهم للجاهل، أو في الأصول الاعتقادية التي لا بدّ فيها من اليقين [۱].

الواقعة و ان كان هو عسريا بل لعله مستحيل لضيق الوقت و احتياج تحصيله الى صرف مدة من العمر و لكن تحصيله للوقائع الآتية ليس عسريا فلو كان الاعتماد في جواز التقليد على هذا الدليل فقط لم يجوز لمن تمكن من تحصيل الاجتهاد للوقائع الآتية من غير عسر عليه و لا- حرج ان يقلد الغير فيها مع ان المدعى هو جوازه مطلقا حتى لمثل هذا الشخص. و اما المقدمة الرابعة فكذلك هي قابلة للمناقشة ايضا فان الاحتياط التام في جميع المسائل الشرعية و ان كان عسريا حرجيا و لكن مجرد الاحتياط و لو في بعض المسائل الشرعية ليس عسريا حرجيا فلو كان الاعتماد في جواز التقليد على هذا الدليل فقط لم يجوز التقليد الا بعد الاحتياط في جملة من المسائل الشرعية بمقدار لو جاز عنه لزم العسر و الحرج فعند ذلك كان يجوز التقليد في بقية المسائل لا مطلقا و لو لم يحتط بعد في شيء منها اصلا مع ان المدعى هو جوازه مطلقا و لو لم يحتط بعد في شيء منها ابدأ. ر. ك: عنایة الاصول ۶ / ۲۳۷.

[۱]- در بحث ادله جواز تقليد، چهار گروه، روایت، نقل کردیم که تواتر لفظی

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۳۹۹

نداشت- زیرا الفاظشان مختلف بود- و همچنین فاقد تواتر معنوی بود- زیرا مضمون آنها مختلف بود- لکن با توجه به اینکه مضمون آنها اخبار، مختلف و اسانیدش متعدد می باشد- ضمنا اسناد گروهی از آنها معتبر می باشد- بعید نیست، نسبت به صدور بعضی از آنها ادعای قطع نمود و گفت آنها اخبار، دارای تواتر اجمالی [۱۱۱۲] هست و نتیجتا بعد از قطعی شدن بعضی از آنها اخبار- و لو اجمالا- آنها دلیل، نسبت به اصل جواز تقليد، قطعی می شود گرچه تک تک آنها- و بنفسه- یقینی نباشد.

قوله: «... فيكون مخصصا لما دل على عدم جواز اتباع غير العلم و الذم على التقليد...».

عبارت مذکور، نتیجه قطع به دلالت بعضی از اخبار دال بر اصل جواز تقليد و شروع در رد ادله عدم جواز تقليد است که اینک به توضیح آنها می پردازیم:

قائلین به حرمت تقليد

دو گروه، قائل به حرمت تقليد شده اند: ۱- بعضی از قدامی اصحاب و فقهای «حلب»

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۰

- البته بنا بر آنچه از کلام شهید قدس سره استفاده می شود. ۲- جمعی از محدثین که اینک به ترتیب، عبارات بعضی از آنها دو گروه را نقل می کنیم:

۱- «سید ابو المکارم ابن زهره» در کتاب غنیه چنین فرموده اند: «فصل لا يجوز للمستفتي تقليد المفتي لان التقليد قبيح و لان الطائفة مجمعة على انه لا يجوز العمل الا بعلم، و ليس لاحد ان يقول: قيام الدليل و هو اجماع الطائفة على وجوب رجوع العامى الى المفتي و العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه يؤمنه من الاقدام على قبيح و يقتضى اسناد عمله الى علم. لانا لا نسلم اجماعها على العمل بقوله مع جواز الخطاء عليه و هو موضع الخلاف بل انما امرنا برجوع العامى الى المفتي فقط فاما العمل بقوله تقليدا فلا. فان قيل:

فما الفائدة في رجوعه اليه اذا لم يجوز له العمل بقوله؟ قلنا؛ الفائدة في ذلك ان يصير له بفتياه و فتيا غيره من علماء الامامية سبيل الى العلم باجماعهم فيعمل بالحكم على يقين يتبين صحة ذلك...» [۱۱۱۳].

۲- محدث جلیل القدر، صاحب کتاب شریف وسائل الشیعه در مواضعی از آن کتاب از جمله در جلد هیجدهم، در باب دهم از ابواب صفات قاضی، بعد از نقل روایت معروف «... فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه ... فللعوام ان يقلدوه»، چنین فرموده‌اند: «اقول:

التقليد المرخص فيه هنا انما هو قبول الرواية لا قبول الرأي والاجتهاد والظن وهذا واضح و ذلك لا خلاف فيه ...».

وجوهی که بر عدم جواز تقلید به آن تمسک شده

اشاره

قائلین به حرمت تقلید به سه وجه تمسک کرده‌اند:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۱

الف: عمومات وارده در کتاب و سنت [۱۱۱۴] که از اتباع غیر علم نهی نموده

مانند:

«وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...» [۱۱۱۵] یا «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا» [۱۱۱۶]- چون فتوای فقیه، مفید علم به حکم واقعی نیست پس قبول آن و عمل به آن، حرام است.

ب: آیاتی از کتاب و «سنت» [۱۱۱۷]، دال بر مذمت از تقلید می‌باشد

اشاره

مانند: «... إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِم مُّقْتَدُونَ» [۱۱۱۸].

اشکال مشترک، نسبت به دو دلیل مذکور:

ادله جواز تقلید- و رجوع جاهل به عالم- بر عمومات ناهیه از متابعت غیر علم و همچنین ادله دائم بر تقلید، مقدم [۱۱۱۹] و مخصص آن‌ها هست.

اشکال مختص دلیل دوم:

«مذمتی که در آیات درباره تقلید، وارد شده، امکان دارد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۲

و اما قیاس المسائل الفرعیة على الاصول الاعتقادیة، فی أنه كما لا يجوز التقليد فيها مع الغموض فيها كذلك لا يجوز فيها بالطريق الاولى لسهولةها، فباطل [۱۱۲۰]، مع أنه مع الفارق، ضرورة أن الاصول الاعتقادیة مسائل معدودة، بخلافها فإنها مما لا تعد ولا تحصى، و لا يكاد يتيسر من الاجتهاد فيها فعلا طول العمر إلا للأوحدی فی کلیاتها، كما لا يخفى [۱].

نسبت به اصل تقلید نباشد بلکه به لحاظ تقلید از (آباء) باشد و آن‌ها هم جاهل بوده‌اند یا اینکه از علما تقلید نموده‌اند اما آن علما جامع شرائط نبوده‌اند بلکه به اخذ رشوه و عدم تدین و رکوب هوی معروف بوده‌اند- کما اینکه از بعضی نصوص استفاده می‌شود- یا اینکه آن‌ها در اصول دین، صفات باری یا نبوت انبیا تقلید می‌نمودند» [۱۱۲۱] و حال آنکه نسبت به اصول دین باید قطع و یقین پیدا کرد.

[۱]-

ج: قیاس مسائل فرعی با اصول اعتقادی:

اشاره

اصول اعتقادی از مسائل مشکل، غامض [۱۱۲۲] و محتاج به براهین عقلی می‌باشد و عوام غالباً از درک قطعی و یقینی آن‌ها عاجز می‌باشند و حق، این است که بتوان در آن مسائل تقلید نمود اما در عین حال از نظر شارع مقدس قطعاً تقلید در آن مسائل، ممنوع است پس در مسائل فرعی که به آن غموضت و اشکال نیست به طریق اولی تقلید ممنوع است.

رد دلیل سوم:

الف: عمل به قیاس در شریعت مقدس، باطل و مردود است پس

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۳

فصل

إذا علم المقلد اختلاف الأحياء في الفتوى مع اختلافهم في العلم و الفقه، فلا بدّ من الرجوع إلى الأفضل إذا [۱۱۲۳] احتمال تعیینه، للقطع بحجیته و الشك في حجیة غيره، و لا وجه لرجوعه الى الغير في تقلیده، إلا على نحو دائر. نعم لا بأس برجوعه إليه إذا استقل عقله بالتساوي، و جواز الرجوع إليه أيضا، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إليه، هذا حال العاجز عن الاجتهاد في تعیین ما هو قضیة الأدلّة في هذه المسألة [۱].

قیاس را نمی‌توان دلیل به حساب آورد.

ب: مقایسه مسائل فرعی، با اصول اعتقادی، یک قیاس «مع الفارق» است زیرا:

مسائلی از اصول دین را که یک نفر، لازم است، بداند، معدود و محدود است- «فالواجب معرفة الاصول الخمسة الاعتقادية دون كثير من خصوصياتها»- و تحصیل علم، نسبت به آن‌ها ممکن و سهل است به خلاف مسائل فرعی که فراوان [۱۱۲۴] و اجتهاد درباره آن‌ها برای بسیاری از مجتهدین تا آخر عمر میسر نمی‌شود [۱۱۲۵] لذا چگونه می‌شود که عوام، نسبت به آن‌ها مکلف به اجتهاد- و تحصیل علم- باشند.

[فصل: تقلید از اعلم]

اشاره

[۱]- در این فصل در دو مقام بحث می‌نمائیم:

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۴

الف: [درباره مقلد]

سؤال: اگر «مقلد» [۱۱۲۶] نسبت به اختلاف فتاوی علمای و همچنین اختلاف علم [۱۱۲۷] آن‌ها آگاه شد، به حسب حکم عقل در رجوع به مجتهد اعلم یا غیر اعلم، مخیر است یا اینکه باید معینا از مجتهد اعلم تقلید نماید و رجوع به غیر اعلم، جائز نیست [۱۱۲۸]؟
 جواب: بدون تردید، به حکم عقل باید از مجتهد اعلم تقلید نماید زیرا قول او یا تعیین او یا تخیرا درباره آن مقلد، حجت است به خلاف قول مجتهد غیر اعلم، زیرا حجیت فتوای او مشکوک است و در چنین مواردی که امر، دائر بین تعیین و تخیر است «عقل» رجوع به غیر اعلم را تجویز نمی‌نماید مگر به نحو «دور» زیرا جواز تقلید در چنین موردی، متوقف بر حجیت قول غیر اعلم است و آن هم متوقف بر حکم عقل به تخیر بین فتوای اعلم و غیر اعلم است و حکم تخیر هم متوقف بر حجیت قول غیر اعلم می‌باشد پس حجیت قول غیر اعلم، متوقف بر تخیر و آن هم متوقف بر حجیت قول او هست نتیجتا تا وقتی مقلد- درباره خودش- احتمال می‌دهد تعیین قول اعلم را، فتوا و قول غیر اعلم برایش حجت نیست مگر اینکه چنان احتمالی ندهد و عقلش در جواز تقلید از آن دو، حکم به تساوی نماید که در واقع، این موضوع، غیر از موضوع اول است زیرا اصلا احتمال تعیین تقلید اعلم را نمی‌دهد و نتیجتا حکم آن فرض هم غیر از حکم فرض اول است و قاعده دوران امر، بین تعیین و تخیر در حق آن مقلد، جاری نیست.

خلاصه: اگر آن مقلد احتمال داد که تقلید اعلم بر او متعین است باید از اعلم تقلید نماید و فتوای مجتهد غیر اعلم درباره او حجت نیست اما اگر از ابتدا چنان احتمالی نداد و عقلش حکم به تساوی بین آن‌ها نمود، تقلید از آن دو، جائز است و همچنین می‌تواند به ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۵

و اما غیره، فقد اختلفوا فی جواز تقدیم المفضول و عدم جوازه، ذهب بعضهم الی الجواز، و المعروف بین الأصحاب- علی ما قیل- عدمه و هو الأقوی، للأصل، و عدم دلیل علی خلافه [۱].

مجتهد اعلم رجوع نماید و با اذن او از غیر اعلم تقلید کند [۱۱۲۹].

[۱]-

ب: [درباره مجتهد]

آنچه را در مقام اول بحث کردیم درباره «مقلد» [۱۱۳۰] بود، اکنون- در مقام ثانی- باید مسئله را نسبت به مجتهد- القادر علی استنباط حکم مسأله تقلید الاعلم- بحث نمود.

علمای و مجتهدین به حسب ادله- مطلقا- در جواز تقلید از غیر اعلم اختلاف نموده و دو گروه [۱۱۳۱] شده‌اند که معروف بین اصحاب، قول به عدم جواز است- و هو الاقوی- و دلیلشان «اصل» می‌باشد یعنی: وقتی قول اعلم و غیر اعلم، معارضه نمود «اصل» عدم حجیت قول مفضول است زیرا قول غیر اعلم، «مشکوک الحجیت» است نتیجتا عموم ادله ناهیه از غیر اعلم، شاملش می‌شود اما قول اعلم یا تعیین حجت است یا تخیرا و چاره‌ای غیر از اجرای اصل مذکور نیست [۱۱۳۲].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۶

و لا اطلاق فی أدلته التقلید بعد الغض عن نهوضها علی مشروعیه أصله، لوضوح [۱۱۳۳] انها إنما تكون بصدد بیان أصل جواز الأخذ

بقول العالم لا فی کل حال، من غیر تعرض أصلاً لصورة معارضته بقول الفاضل، كما هو شأن سائر الطرق و الأمارات علی ما لا یخفی [۱].

[۱]- عبارت مذکور به عنوان بیان برای عبارت قبلی مصنف- یعنی: «و عدم دلیل علی خلافه»- و اشاره به وجوه سه گانه‌ای هست که با آن بر جواز تقلید غیر اعلم- و مفضول- استدلال شده که اگر آن وجوه، تمام و کامل باشد بر اصل قبلی- یعنی اصالت عدم حجیت فتوای مفضول- حاکم می شود.

وجوهی که بر جواز تقلید از غیر اعلم، به آن استدلال شده

وجه اول:

ادله تقلید- کتابا و سنه- اطلاق ندارد [۱۱۳۴] که حال تعارض اقوال مجتهدین را بیان نماید بلکه در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید می باشد. همچنان که سائر طرق و امارات، نسبت به حال معارضه خودشان ساکت هستند مثلاً ادله حجیت خبر واحد «فی الجملة» ناظر بر اعتبار خبر ثقه یا خبر عادل است اما بیانگر حال تعارض یک خبر ثقه با خبر دیگر نیست و لذا هنگام تعارض خبرین، ابتدا به اخبار علاجیه و در مرحله بعد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۷

و دعوی السیره علی الأخذ بفتوی أحد المخالفین فی الفتوی من دون فحص عن أعلمیته مع العلم بأعلمیة أحدهما، ممنوعه [۱].
و لا عسر فی تقلید الاعلم، لا علیه لأخذ فتاواه من رسائله و کتبه، و لا لمقلدیه لذلك أيضا [۲].

به اصل عملی رجوع می نمائیم.

[۱]-

وجه دوم:

سیره اصحاب و متشرعه بر این، مستقر بوده که بدون فحص از اعلامیت، به ارباب نظر و مجتهدین رجوع می نمودند در حالی که قطع به اختلاف مراتب علمی آنها داشته اند.

رد سیره: مصنف رحمه الله در رد سیره فقط فرموده اند: «و دعوی السیره ممنوعه» [۱۱۳۵].

[۲]-

وجه سوم:

و جوب اقتصار بر تقلید اعلم «شدیدا» موجب عسر [۱۱۳۶] و حرج می باشد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۸

و لیس [۱۱۳۷] تشخیص الاعلمیه بأشکل من تشخیص أصل الاجتهاد، مع أن قضیه نفی العسر الاقتصار علی موضع العسر، فیجب فیما لا یلزم منه عسر، فتأمل جيدا [۱].

و حرج در شریعت مقدس، منفی است.

رد وجه سوم: در وجوب اقتصار بر تقلید اعلم، نه عسر و حرج برای مجتهد اعلم [۱۱۳۸]، پیدا می‌شود و نه عسر و حرجی برای مقلدین در اخذ فتاوی اعلم زیرا او فتاوی خود را در رساله عملیه می‌نویسد و تمام مقلدین به آن رجوع می‌نمایند.

[۱]- تشخیص اعلم از غیر اعلم هم تکلیف مشکل و موجب عسر نیست زیرا مقلد در تعیین اصل اجتهاد باید به اهل خبره رجوع نماید پس این مسئله را هم از او سؤال می‌نماید و چنانچه برای فردی موجب عسر و حرج باشد، تکلیف تقلید از اعلم، از همان

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۰۹

و قد استدلل للمنع أيضا بوجوه:

أحدها: نقل الإجماع علی تعیین تقلید الأفضل.

ثانیها: الأخبار الدالّة علی ترجیحه مع المعارضة، كما فی المقبوله و غيرها، أو علی اختیاره للحکم بین الناس، كما دلّ علیه المنقول عن أمير المؤمنين علیه السلام: (اختر للحکم بین الناس أفضل رعیتک).

ثالثها: إن قول الأفضل أقرب من غیره جزما، فیجب الأخذ به عند المعارضة عقلا.

و لا یخفی ضعفها:

اما الأول: فلقوة احتمال أن یكون وجه القول بالتعیین للكلّ أو الجللّ هو الأصل، فلا مجال لتحصیل الإجماع مع الظفر بالاتفاق، فیکون نقله موهونا، مع عدم حجة نقله و لو مع عدم وهنه [۱۱۳۹].

و اما الثانی: فلأن الترجیح مع المعارضة فی مقام الحکومة [۱۱۴۰]، لأجل رفع الخصومه

فرد، مرتفع می‌شود اما نسبت به بقیه مردم به قوت خودش باقی هست، و به مقداری از مسائل که در آن‌ها عسر، لازم نیاید باید از آن اعلم، تقلید نمود.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۱۰

التي لا تکاد ترتفع إلا به، لا یستلزم الترجیح فی مقام الفتوی، كما لا یخفی [۱].

خلاصه: عسر به مقدار خود از مسائل و اشخاص، تکلیف را رفع می‌نماید نه برای تمام مردم و در تمام مسائل.

ادله وجوب تقلید از اعلم

اشاره

[۱]- برای وجوب تقلید از اعلم به سه وجه، تمسک شده، به عبارت دیگر: قائلین به عدم جواز تقلید از غیر اعلم به سه دلیل تمسک کرده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

۱- اجماع:**اشاره**

یکی از وجوه سه گانه، نقل اجماع بر تعیین تقلید از مجتهد اعلم می باشد.

تذکر: صاحب عنایه الاصول عبارات علما را در محل بحث، چنین نقل کرده اند:

«... الاول»: الاجماع المنقول صریحا فی کلام المحقق الثانی کما حکاه الارذبیلی عن بعضهم ایضا و ظاهرا فی کلام الشہید الثانی المؤید بنقل عدم الخلاف عند اصحابنا کما یظهر من السید فی الذریعة و البهائی حیث قال و تقلید الافضل معین عندنا و فی المعالم و هو قول الاصحاب الذین وصل الینا کلامهم المعاضده بالشهره المحققه بین الاصحاب و هی الحجه فی مثل المقام الملحق بالفرعیات بل و لا یجوز الاجتزاء فی الافتاء فی مثل هذه المسأله التي بمنزلة الافتاء فی جمیع الفقه بخلاف المنقول من الاصحاب «انتهی» موضع الحاجه من کلامه رفع مقامه ۱۱۴۱].

یاد آوری: همراه با ذکر هر دلیل - و بدون رعایت ترتیب متن کتاب - پاسخ مصنف را نسبت به آن دلیل بیان می نمائیم.

رد اجماع:

در مواردی که عقل، دارای حکم است، اجماع محصل، حجت نیست «فضلا» از اجماع منقول و «قویا» محتمل است که تمام علما یا اکثر آن‌ها به خاطر همان

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۱۱

اصل و قاعده دوران امر، بین تعیین و تخییر، حکم به وجوب تقلید از اعلم نموده باشند.

به عبارت دیگر: «قویا» محتمل است که مدرک فتوای مجمعین، همان اصل باشد و با وجود احتمال مذکور اگر اتفاق تمام علما را هم تتبع نمائیم، نمی توانیم با آن، قول معصوم علیه السلام را کشف کنیم و بدیهی است که وجه حجیت اجماع، کاشفیت از قول معصوم علیه السلام است لذا می گوئیم تحصیل اجماع در محل بحث، ممکن نیست.

اگر کسی در «ما نحن فیه» ادعای اجماع منقول نماید، می گوئیم: نقل اجماع - به خاطر مدرکی بودن آن - موهون است و بر فرض که موهون هم نباشد، اجماع منقول حجیت ندارد.

قوله: «ثانیها الاخبار الدالّة علی ترجیحه مع المعارضة کما فی المقبوله».

۲- اخبار دال بر ترجیح قول اعلم:**اشاره**

الف: در مقبوله عمر بن حنظله که متن کامل آن را قبلا [۱۱۴۲] نقل کردیم، چنین آمده:

... فان كان كل رجل يختار رجلا من اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما و كلاهما اختلافا في حديثكم؟:

«الحكم ما حكم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما في الحديث و اورعهما و لا يلتفت الي ما حكم به الآخر» [۱۱۴۳].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۱۲

قوله: «... و غيرها» [ای: غیر المقبوله].

ب: غیر مقبوله، مانند: ۱: روایت داود بن حصین از ابی عبد الله علیه السلام: «فی رجلین اتفقا علی عدلین جعلهما بینهما فی حکم وقع بینهما خلاف فرضیا بالعدلین فاختلف العدلان بینهما، عن قول ایهما نمضی الحکم؟ قال علیه السلام: ینظر الی اقلهما و اعلمهما باحدینا و اورعها فینفذ حکمه و لا یلتفت الی الآخر» [۱۱۴۴].

۲: روایت موسی بن اکیل از ابی عبد الله علیه السلام: «سئل عن رجل یكون بینہ و بین اخ له منازعۃ فی حق فیتفقان علی رجلین یكون بینهما فحکما فاختلفا فیما حکما قال: و کیف یختلفان؟ قال: حکم کل واحد منهما للذی اختاره الخصمان، فقال: ینظر الی اعدلهما و اقلهما فی دین الله فیمضی حکمه» [۱۱۴۵].

قوله: «او علی اختیاره للحکم بین الناس کما دل علیه المنقول عن امیر المؤمنین علیه السلام...».

ج: قول امیر مؤمنان علیه السلام در نهج البلاغه به مالک اشتر: «... اختر للحکم بین الناس افضل رعیتک فی نفسک ممن لا تضیق به الامور...» [۱۱۴۶].

در کتاب عنایة الاصول بعد از بیان اخبار مذکور، چنین آمده:

«قال [فی التقریرات و التقریب فی الكل ظاهر فان الامام علیه السلام قدم قول الافقه

ایضاح الکفایة، ج ۶، ص: ۴۱۳

و الاعلم علی غیره عند العلم بالمعارضه و المخالفه و هو المطلوب (انتهی) موضع الحاجه من کلامه رفع مقامه» [۱۱۴۷].

قوله: «... و اما الثانی فلان الترجیح مع المعارضه فی مقام الحکومه لاجل رفع الخصومه...».

رد اخبار دال بر ترجیح:

مستفاد از اخبار مذکور، ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در تعارض حکم دو قاضی هست [۱۱۴۸] و این مسئله، مستلزم ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در مقام فتوا نیست. ضمناً پاسخی هم نسبت به روایات از مرحوم مشکینی قدس سره در صفحه ۴۰۹ نقل کردیم. قوله: «ثالثها: ان قول الافضل اقرب من غیره جزما...».

۳- دلیل یا وجه سوم به این نحو، مرکب از یک صغرا و یک کبرا هست:

اشاره

صغرای قضیه: فتوای [۱۱۴۹] اعلم، نسبت به فتوای غیر اعلم «اقرب» به واقع می‌باشد [۱۱۵۰].

کبرای قضیه: عقلاً «عند التعارض»، طریق «اقرب الی الواقع» بر غیر اقرب، مقدم است پس در محل بحث هم اخذ فتوا و نظر اعلم، مقدم و متعین است.

ایضاح الکفایة، ج ۶، ص: ۴۱۴

و أمّا الثالث: فممنوع صغری و کبری، اما الصغری فلأجل ان فتوی غیر الأفضل ربما یكون أقرب من فتواه، لموافقته لفتوی من هو أفضل منه ممن مات [۱].

هم صغرا و هم کبرای دلیل سوم، مردود است که اینک به توضیح آن می‌پردازیم: [۱۱۵۱]

ایضاح الکفایه؛ ج ۶؛ ص ۴۱۴

رد صغرای قضیه: در بیان صغرا گفتید: قول اعلم، اقرب به واقع است، اشکال ما این است که: قبول نداریم همیشه قول اعلم، اقرب به واقع باشد چون گاهی ممکن است فتوای غیر اعلم، اقرب به واقع باشد، به جهت اینکه فتوای او با فتوای بعضی از اموات از مجتهدین، موافق هست که آن مجتهد از تمام فقها- حتی از اعلم فعلی- افضل بوده.

مثال: فرض کنید در زمان خودمان با فتوای دو مجتهد به نام زید و عمرو مواجه هستیم که اولی از دومی، اعلم است و فتوای آن‌ها نسبت به شرب تن، چنین است: زید- یعنی: مجتهد اعلم- می‌گوید: شرب تن، حلال است اما عمرو می‌گوید: حرام است لکن فتوای غیر اعلم، مطابق با قول شیخ طوسی قدس سره می‌باشد که او از آن دو مجتهد، اعلم است.

تذکر: صاحب عنایة الاصول در منع صغرا چنین فرموده‌اند:

«اقول»: (اما منع الصغری) فمما لا- وجه له فان الکلام هاهنا متمحض فیما اذا تعارض فتوی الاعلم مع غیر الاعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجیه مثل المطابقه لفتوی من هو اعلم الكل ممن مات قبلا او المطابقه للشهره و نحوهما من امور آخر فمع قطع النظر عن هذه المرجحات كلها نحن ندعی ان فتوی الاعلم اقوی و اقرب الی الواقع فیحتمل فیها التعین فتكون من دوران الامر بین التعین و التخییر فیجب الاحتیاط فیها بالاحذ بها و عدم التعدی عنها و قد عرفت فی صدر المسأله و قبله وجه وجوب الاحتیاط عند الدوران مکررا (هذا) مضافا الی کونها موردا لاستقلال العقل بالاحذ بها نظرا الی کونها

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۱۵

و لا یصغی الی أن فتوی الافضل اقرب فی نفسه، فإنه لو سلم أنه كذلك إلا أنه ليس بصغری لما ادعی عقلا من الکبری؛ بدهاه أن العقل لا یری تفاوتاً بین أن یكون الاقربیه فی الاماره لنفسها، أو لأجل موافقتها لاماره أخرى، كما لا یخفی [۱].

من اقوی الدلیلین [۱۱۵۲].

[۱]- [توهم: فتوای مجتهد اعلم «فی نفسه» اقرب به واقع است گرچه در این مورد [۱۱۵۳]- به ملاحظه موافقت فتوای غیر اعلم با فتوای مجتهدی که اعلم است و فوت نموده- اقرب نباشد به عبارت دیگر: فتوای اعلم، نسبت به فتوای غیر اعلم «فی نفسه» اقربیت نوعی دارد.

دفع توهم: مناط در حکم عقل، اقربیت فعلیه است و اقربیت نوعیه برای آن حکم عقل در کبرای مذکور، فائده‌ای ندارد و عقل در اقربیت به واقع، فرقی قائل نیست که «فی نفسه» اقرب باشد یا به ملاحظه موافقت آن با اماره دیگر، قرب به واقع داشته باشد [۱۱۵۴].

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره بعد از توضیح کلام مذکور مصنف قدس سره چنین فرموده‌اند:

«اقول»: انک قد عرفت منا آنفا ان الکلام هاهنا متمحض فیما اذا تعارض فتوی الاعلم مع غیر الاعلم مع قطع النظر عن المرجحات الخارجیه و ظاهر المصنف بل صریحه هو تسلیم الصغری ای اقربیه فتوی الاعلم فی هذه الصوره (و علیه) فیرجع النزاع معه لفظیا فلا تغفل انت و لا تشته [۱۱۵۵].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۱۶

و اما الکبری فلأن ملاک حجیه قول الغیر تعبدا و لو علی نحو الطریقیه [۱۱۵۶]، لم یعلم أنه القرب من الواقع، فلعله یكون ما هو فی الأفضل و غیره سیان، و لم یکن لزیاده القرب فی أحدهما دخل أصلا [۱].

نعم [۱۱۵۷] لو کان تمام الملائک هو القرب، كما إذا کان حجه بنظر العقل، لتعین الأقرب قطعاً، فافهم [۲].

[۱]- رد کبرای قضیه: کبرای قضیه، این بود: «عقلا» طریق «اقرّب الی الواقع» بر غیر اقرّب، مقدم است.

اشکال ما این است: امکان دارد، چنین گفته شود: قول مجتهد که تعبدا برای مقلد، حجیت دارد، معلوم نیست که تمام مناط در حجیت آن، قرب به واقع باشد، شاید ملاک حجیت، چیزی باشد که در اعلم و غیر اعلم، مساوی است مثلا اگر دو خبر واجد شرائط تعارض نمودند و فاقد مرجحات منصوص بودند، مسأله تخییر، مطرح است گرچه «احدهما» اقرّب به واقع باشد زیرا مناط حجیت آن برای ما مشخص نیست.

[۱]- «آری اگر مشخص باشد که تمام مناط حجیت قول اعلم (اقریب الی الواقع) است، مثل اینکه فقط عقل، حاکم بر حجیت قول مجتهد باشد- و صغرا هم مسلم باشد- در این صورت باید مقلد، قول اعلم را اخذ نماید» [۱۱۵۸].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۱۷

تذکر: مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی قدس سرّه در پایان بحث به ذکر نکاتی پرداخته‌اند:

و هل حکم غیر الحکومه و الفتوی من الامور التي يشترط في مباشرتها الاجتهاد حکمهما من وجوب الرجوع الی الافضل عند من اوجبه فیهما الظاهر من اطلاق کلامهم فی بعض المقامات العدم و ان لم يوجد تنصيص من الاصحاب فی ذلك علی ما لو قيل و لو قلد المفضول مع عدم تمكنه من الافضل ثم تمكن منه فيجب عليه تقليده فيما لم يقلد المفضول فيه بناء علی كون التقليد هو العمل علی القول بتعين الافضل و هل يجب الرجوع فيما قلد ففي الاعمال السابقة عن العبادات و المعاملات لا يجب الاعادة بغير اشكال و اما التي يرد الاتيان بها ففيه اشكال.

ثم انهم اختلفوا فی المراد بالافضل هل هو الاكثر حفظا للمسائل او اشد قوة و استقامه لاستخراجها او الاكثر ترجيحاً لها و ان كان الاشهر هو الثاني و قد يقال بان الرجوع الی العرف يقضى بذلك كما انهم اختلفوا فيما اذا كان احد المجتهدين افضل و الآخر اتقى و اورع و اعدل فبعضهم قالوا بوجوب تقليد الاعلم و قال آخرون بالعكس و الاول اقوى للقطع بحجیه قوله و الشك فی حجیه قول غيره و كذلك اذا تساوى المجتهدان علما و تفاضلا ورعا و عدالة فبعضهم بلزوم تقليد الاورع و اعدل و بعضهم احتملوا التخییر و هو الاقوى اذ لا- ترجیح فی الفرض فيما يتعلق بالاجتهاد و ان كان اختيار الاورع اولی مراعاة للاحتياط و قد اختلفوا ايضا فيما اذا تساوى من جميع الجهات فقیل بالتخییر و هو المشهور و قيل بسقوط التكليف و الرجوع الی البراءة الاصلیه حکاه فی النهاية و عن قوم انه يجب الاخذ بالاسد و عن قوم انه يجب الاخذ بالاثقل علیه و لعل هذا مراد من عبر بالاخذ باحوط القولین حکاهما فی «المنحول» و المتعين هو الاول و اذا تساوى فی الفقه و تفاضلا فی سائر العلوم التي لها دخل فی الفقه كالاصول و الرجال و العربية فذهب بعضهم الی وجوب تقليد

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۱۸

فصل

اختلفوا فی اشتراط الحیاة فی المفتی، و المعروف بین الاصحاب الاشتراط و بین العامة عدمه [۱۱۵۹]، و هو خیره الأخباریین، و بعض المجتهدين من أصحابنا، و ربما نقل تفاصيل:

منها: التفصیل بین البدوی فیشرط، و الاستمراری فلا یشرط، و المختار ما هو المعروف بین الأصحاب، للشك فی جواز تقليد الميت، و الأصل عدم جوازه، و لا مخرج عن هذا الأصل، إلا ما استدل به المجوز علی الجواز من وجوه ضعیفه [۱].

الاعلم فی جمیعها و الظاهر هو التخییر حیثند ایضا [۱۱۶۰].

اشاره

[۱]- سؤال: آیا از جمله شرائط مفتی «حیات» او می‌باشد یا نه؟

جواب: عقیده ارباب نظر، مختلف است که اینک به نقل آن می‌پردازیم:

۱- معروف بین اصحاب- مطلقا [۱۱۶۱]- حیات مفتی شرط است.

۲- معروف بین عامه- مطلقا- عدم اشتراط حیات مفتی می‌باشد.

۳- اخباریین و بعضی از مجتهدین [۱۱۶۲] هم نظرشان مانند عقیده عامه است.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۱۹

۴- بعضی هم بین تقلید «بدوی» و «استمراری»- یعنی: بقاء بر میت- تفصیل، قائل شده‌اند.

مرحوم فیروزآبادی قدس سرّه هم تفصیل در مسئله را چنین نقل کرده‌اند:

(قد نقل فی التقریرات) تفصیل ثلاثه فی المسأله.

(الاول): التفصیل بین فقد المجتهد الحی فلا یشرط الحیاء فی المفتی بل یجوز تقلید المیت و بین وجوده فیشرط الحیاء فی و لا یجوز تقلید المیت.

(الثانی): التفصیل بین ما اذا کان المفتی ممن لا یفتی الا بمنطوق الأدله كالصدوقین و نحوهما فلا یشرط الحیاء فی و یجوز تقلیده حیا و میتا و بین غیره فلا یجوز تقلیده لا حیا و لا میتا.

(الثالث): و هو عمدتها التفصیل بین التقليد البدوی فیشرط الحیاء فی المفتی بمعنی عدم جواز تقلید المیت ابتداء و بین الاستمراری فلا یشرط الحیاء فی بمعنی جواز البقاء علی تقلید المیت استمرارا اذا قلده فی حیاته (و لکن قد ناقش صاحب التقریرات) فی التفصیلین الاولین [۱۱۶۳]: ...

تذکر: مختار مصنف قدس سرّه قول معروف- «و هو اشتراط الحیاء فی مرجع التقليد مطلقا بلا فرق بین البدوی و الاستمراری و غیره من التفصیلین»- می‌باشد و دلیلشان این است:

اصل، عدم جواز تقلید غیر حی هست، به همان بیان سابق [۱۱۶۴] که امر، دائر بین تعیین

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۰

منها: استصحاب جواز تقلیده فی حال حیات [۱].

و تخیر می‌باشد و قدر متیقن، حجیت قول مجتهد حی است و قول میت، مشکوک می‌باشد و با شک در حجیت «اصل»، عدم حجیت است پس در خروج از عهده تکالیف شرعیه نمی‌توان به قول او اکتفا نمود.

مصنف رحمه الله: «مخرجی» غیر از تمسک به اصل مذکور وجود ندارد لکن قائلین به «جواز» به وجوه ضعیفی تمسک نموده‌اند که اینک به توضیح آن می‌پردازیم:

ادله جواز تقلید میت

اشاره

[۱]- به لحاظ اهمیت مسئله، قبل از ورود به بحث، توجه شما را به کلام مرحوم فیروزآبادی قدس سره جلب می‌نمائیم:

... و من الوجوه الضعیفه التي استدل بها لجواز تقليد الميت ابتداء هو استصحاب جواز تقليده من حال حياته.

«و قد ذكر» جمله من تلك الوجوه «صاحب التقريرات» بل عرفت من بعض كلامه المتقدم ان للمجوزين احتياجات كثيرة لا تحصى و لكن الانصاف ان تلك الوجوه كلها ضعيفه كما ذكر المصنف سوى وجهين منها:

«احدهما»: اطلاقات الادله الشامله لكل من فتوى الحي و الميت جميعا و قد عرفت منا انها مما لا تنفع الا فيما وافق فتوى الميت مع الحي لا مطلقا.

«ثانيهما»: استصحاب جواز تقليد الميت من حال حياته الى بعد مماته.

«ثم ان صاحب التقريرات» قد قرر استصحاب المجوزين من وجوه ثلاثة:

«استصحاب الحكم المستفتى فيه» و «استصحاب حكم المفتى» و «استصحاب حكم المفتى» قال ما لفظه: الثالث الاستصحاب و تقريره من وجوه فانه «تارة» يراد انسحاب الحكم المستفتى فيه «و اخرى» يراد انسحاب حكم المفتى و «ثالثه» يراد انسحاب حكم المفتى «فعلى الاخير» يقال: ان المجتهد الفلاني كان ممن يجوز الاخذ بفتواه و العمل

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۴۲۱

في الخارج مطابقا لاقواله و قد شك بعد الموت انه هل يجوز اتباع اقواله او لا فيستصحب كما انه يستصحب ذلك عند تغير حالاته من المرض و الصحة و الشباب و المشيب و نحوها.

«و على الثاني» يقال: ان للمقلد الفلاني كان الاخذ بفتوى المجتهد الفلاني حال الحياه و بعد الموت نشك فيه فنستصحب الجواز المعلوم في السابق.

«و على الاول» يقال: ان هذه الواقعة كان حكمها الوجوب بفتوى المجتهد الفلاني و نشك في ذلك فنستصحب حكمها «قال» الى غير ذلك من وجوه تقريراته «انتهى» موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه.

«اقول»: و اقوى هذه التقارير الثلاثة هو «استصحاب حكم المفتى» و هو الذي اقتصر عليه المصنف و لو تم هذا التقرير لكان نافعا لكل من التقليد الابتدائي و الاستمراري جميعا كما سيأتي «و اما استصحاب حكم المفتى» فهو ايضا لو تم لكان نافعا لكل من التقليد الابتدائي و الاستمراري جميعا و لكن يختص بما اذا كان المفتى ممن ادرك ايام حياه المفتى فعند ذلك صح ان يقال ان المقلد الفلاني كان له الاخذ بفتوى المجتهد الفلاني في حال حياته فكذلك الآن بالاستصحاب لا مطلقا و لو لم يدرك ايام حياته و هذا التقرير مما لم يشر اليه المصنف لا في المقام و لا فيما سيأتي و ليس بمهم بعد عدم اشتداد الحاجة اليه.

«و اما استصحاب حكم المفتى فيه» كاستصحاب وجوب الاستعاذه او حرمة العصير او نجاسة الخمر و نحو ذلك من الاحكام فهو مما ينفع التقليد الاستمراري فقط دون الابتدائي و قد ادخره المصنف له كما سيأتي فانظر [۱۱۶۵].

اينك به بيان ادله می‌پردازیم:

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۴۲۲

و لا يذهب عليك انه لا مجال له، لعدم بقاء موضوعه عرفا، لعدم بقاء الرأي معه، فإنه متقوم بالحياة بنظر العرف، و ان لم يكن كذلك واقعا، حيث ان الموت عند اهله موجب لانعدام الميت و رأيه [۱۱۶۶] [۱].

اشاره

به چند طریق، استصحاب را تقریر نموده‌اند لکن فعلا بیان مصنف رحمه الله این است [۱۱۶۷]:
 استصحاب حکم مفتی: تقریر استصحاب، چنین است: فلان مجتهد در حال حیات «جائز التقلید» بود اما اکنون فوت نموده و ما مردد هستیم که آیا می‌توانیم از او تقلید نمائیم یا نه لذا همان جواز را استصحاب می‌نمائیم - ... کما انه يستصحب ذلك عند تغير حالاته من المرض و الصحة و الشباب و المشيب و نحوها «عنايه الاصول ۲۷۵».

[۱]-

رد استصحاب:

مجالی برای استصحاب جواز تقلید میت وجود ندارد زیرا تقلید، اخذ رأی [۱۱۶۸] مجتهد است و بعد از موت «عرفا» رأیی برای مجتهد وجود ندارد بلکه آن رأی، زائل می‌شود زیرا «حیات» در بقاء رأی - عند العرف - مداخلت دارد لذا بعد از موت، مفهومی برای جواز اخذ رأی مجتهد، باقی نمی‌ماند زیرا او بعد از موت، رأی ندارد پس موضوع جواز تقلید - یعنی: رأی - از نظر عرف، منتفی است و قبلا - در بحث استصحاب - مبسوطا بیان کردیم که در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است و «حاکم» به بقاء آن، عرف است نه عقل - و نه لسان دلیل.

البته از نظر عقل، ممکن است رأی آن مجتهد، باقی باشد زیرا آن، صفت روح است و روح بعد از موت هم باقی می‌باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۳

و لا ینافی ذلك صحه استصحاب بعض احکام حال حیاته، کطهارته و نجاسته و جواز نظر زوجته الیه، فان ذلك انما یکون فیما لا یتقوم بحیاته عرفا بحسبان بقاءه بیدنه الباقی بعد موته، و ان احتمال ان یکون للحیاه دخل فی عروضه واقعا، و بقاء الرأی لا بد منه فی جواز التقلید قطعاً، و لذا لا یجوز التقلید فیما إذا تبدل الرأی أو ارتفع، لمرض أو هرم إجماعاً [۱].

خلاصه: چون «رأی» به نظر عرف، مقوم به حیات است و بعد از موت، رأیی نیست لذا مجالی برای جریان استصحاب، وجود ندارد [۱۱۶۹].

[۱]- توهّم: اگر استصحاب جواز تقلید میت - من حال حیاته الی بعد مماته - صحیح نیست [۱۱۷۰] پس چگونه بعضی از احکام حال حیات، مانند طهارت، نجاست یا جواز نظر زوجه او را استصحاب [۱۱۷۱] می‌نمایند.

دفع توهّم: موضوع استصحاب در احکام مذکور به نظر عرف، چیزی است که شامل حی و میت - هر دو - می‌شود و آن عبارت است از «الجسد الخاص» و لذا چنین هم

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۴

و بالجملة [۱۱۷۲] یکون انتفاء الرأی بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، و یکون حشره

گفته می‌شود: «هذا الذي كان ظاهرا او نجسا في السابق فكذلك الآن بالاستصحاب [۱۱۷۳]» - به خلاف جواز تقلید که موضوعش رأی مجتهد است و بعد از حیات، آن رأی منتفی است درحالی که در جواز تقلید باید «رأی» باقی باشد تا بتوان آن را استصحاب نمود.

قوله: «و لذا [۱۱۷۴] لا یجوز التقلید فیما اذا تبدل الرأی او ارتفع لمرض او هرم إجماعاً».

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۵

فی القيامة انما هو من باب اعاده المعدوم، و ان لم يكن كذلك حقيقة، لبقاء موضوعه، و هو النفس الناطقة الباقية حال الموت لتجرده، و قد عرفت في باب الاستصحاب أن المدار في بقاء الموضوع و عدمه هو العرف، فلا يجدي بقاء النفس عقلا في صحة الاستصحاب مع عدم مساعدة العرف عليه، و حسب ان أهله أنها غير باقية و انما تعاد يوم القيامة بعد انعدامها، فتأمل جيدا [۱].

لا يقال: نعم، الاعتقاد و الرأي و إن كان يزول بالموت لانعدام موضوعه، إلا أن حدوثه في حال حياته كاف في جواز تقليده في حال موته، كما هو الحال

[۱]- خلاصه، اینکه عرفا به سبب موت، رأی مجتهد، منتفی می‌شود و علتش منتفی شدن موضوع می‌باشد و چون در باب استصحاب، حاکم به بقاء موضوع، عرف است لذا در «ما نحن فيه» نمی‌توان جواز تقلید را استصحاب نمود زیرا رأی مجتهد که قائم به او بود [۱۱۷۵]، آن مجتهد به سبب فوت، معدوم شده و رجوع او در قیامت از نظر عرف، اعاده معدوم است گرچه حقیقتا و از نظر عقل، «مجتهد» معدوم نشده بلکه صفات او متغیر گشته و موضوع رأی، نفس ناطقه [۱۱۷۶] می‌باشد که باقی هست لکن گفتیم مناط در باب استصحاب، نظر عرف است نه عقل.

قوله: «فتأمل [۱۱۷۷] جيدا».

إيضاح الكفایة، ج ۶، ص: ۴۲۶

فی الروایة [۱].

فأنه يقال: لا شبهة فی أنه لا بد فی جوازه من بقاء الرأي و الاعتقاد، و لذا لو زال بجنون او تبدل و نحوهما لما جاز قطعا، كما أشير اليه آنفا. هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي [۲].

[۱]- اشکال: مستشکل می‌پذیرد که عرفا به واسطه موت، رأی مجتهد منتفی می‌شود لکن می‌گوید: در جواز تقلید، بقاء رأی، معتبر نیست بلکه وجود و حدوث همان رأی سابق- در حال حیات [۱۱۷۸]- برای جواز تقلید بعد از موت کفایت می‌نماید [۱۱۷۹]- كما [۱۱۸۰] هو الحال فی الروایة.

[۲]- جواب: قیاس تقلید به نقل روایت «مع الفارق» [۱۱۸۱] است.

در جواز تقلید، بقاء فعلی رأی مجتهد، لازم است و لذا اگر به سبب جنون، بیماری یا امثال آن، رأی مجتهدی زائل شود [۱۱۸۲] قطعا- بل اجماعا كما تقدم من المصنف فی المتن- تقلید از او صحیح نیست.

إيضاح الكفایة، ج ۶، ص: ۴۲۷

و اما الاستمراری [۱۱۸۳]، فرما يقال بأنه قضية استصحاب الاحكام التي قلده فيها، فان رأيه و ان كان مناطا لعروضها و حدوثها، الا أنه عرفا من اسباب العروض لا من

تذکر: مرحوم فیروزآبادی قدس سره بعد از بیان پاسخ مصنف، نسبت به اشکال مذکور، چنین فرموده‌اند:

اقول: لو سلم انعدام الرأي بانعدام موضوعه ای المجتهد فيكفي في جواز التقليد تحقق الرأي في السابق كما افاد المستشکل و ذلك لاستصحاب جواز العمل به من حال حدوثه الي بعد زواله.

«و اما الاجماع» علی عدم جواز التقليد فيما اذا زال الرأي بجنون او مرض او هرم او تبدل رأی الي رأی آخر فهو مما لا دلالة له علی عدم جواز التقليد فيما اذا زال بموت المجتهد كما لا يخفى [۱۱۸۴].

قوله: هذا بالنسبة إلى التقليد الابتدائي.

آنچه را تاکنون بیان کردیم، نسبت به تقلید ابتدائی از میت بود که گفتیم دلیلی بر جواز آن وجود ندارد- لا من الاستصحاب و لا من باب قیاسه بالروایه.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۸

مقومات الموضوع و المعروض [۱].

و لکنه لا- یخفی انه لا- یقین بالحکم شرعا سابقا، فان جواز التقليد ان كان بحکم العقل و قضیه الفطره كما عرفت فواضح، فانه لا یقتضی أزيد من تنجز ما أصابه من التكلیف و العذر فيما أخطأ، و هو واضح. و ان كان بالنقل فكذلك، علی ما هو التحقیق من أن قضیه الحجیه شرعا لیست الا ذلك، لا انشاء أحكام شرعیة علی طبق مؤداهها، فلا مجال لاستصحاب ما قلده، لعدم القطع به سابقا، إلا علی

بقاء بر تقلید میت

[۱]- سؤال: در «ما نحن فيه» مقصود از استمرار تقلید چیست؟

جواب: منظور از استمرار تقلید، همان بقاء بر تقلید میت است. فرض کنید فردی از فلان مجتهد تقلید می‌نموده اما اکنون آن مجتهد، فوت نموده که در این صورت باید بحث نمائیم که آیا بقاء بر تقلید آن میت، جائز است یا نه.

برای جواز بقاء بر تقلید میت [۱۱۸۵] به این نحو به «استصحاب احکام» تمسک نموده‌اند:

«احکامی- مانند وجوب صلوات جمعه، نجاست خمر و حرمت عصیر- به واسطه رأی آن مجتهد برای مقلد، ثابت شده بود، اکنون که او فوت نموده، بقاء همان احکام [۱۱۸۶] را استصحاب می‌نمائیم و شکی نیست که رأی مجتهد، علت حدوث آن احکام بوده است اما در موضوع آن‌ها مأخوذ نیست پس بعد از زوال رأی هم، همان احکام به مقتضای استصحاب، حجت می‌باشند» [۱۱۸۷].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۲۹

ما تکلفنا [۱۱۸۸] فی بعض تنبیهاست الاستصحاب فراجع [۱۱۸۹]، و لا دلیل علی حجیه رأیه السابق فی اللاحق [۱].

[۱]- مصنف قدس سرّه به سه طریق تمسک به استصحاب را رد نموده‌اند:

الف: مصنف ابتداء استصحاب را طبق مبنای خود به این نحو رد کرده‌اند: مقلد، نسبت به حکم شرعی، یقین سابق ندارد تا اینکه به وسیله استصحاب، آن «حکم» را ابقا نماید زیرا: اگر دلیل جواز تقلید، عقل و حکم فطری [۱۱۹۰] آن باشد، بدیهی است که مقتضای حکم عقل، حجیت قول مجتهد برای مقلد می‌باشد و معنای حجیت، این است که: در صورت اصابه به واقع، منجز واقع است و در صورت عدم اصابه، معذّر است پس بنا بر مبنای مذکور، مقلد در تقلید سابقش نسبت به «حجت» یقین دارد- نسبت حکم شرعی یقین ندارد.

اگر دلیل جواز تقلید «نقلیات»- مانند: آیات و روایات- باشد بنا بر تحقیق مصنف، مفاد و مدلول آن‌ها حجیت قول مجتهد است و معنای حجیت، همان بود که اکنون بیان کردیم یعنی: فقط منجزیت و معذرت دارد نه اینکه مفاد آن‌ها جعل حکم ظاهری باشد.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۰

و اما بناء [۱۱۹۱] علی ما هو المعروف بینهم، من کون قضیه الحجیه الشرعیة جعل مثل ما أدت الیه من الاحکام الواقعیة التکلیفیة أو الوضعیة شرعا فی الظاهر، فلاستصحاب ما قلده من الأحکام و إن كان مجال، بدعوی بقاء الموضوع عرفا، لأجل کون الرأی عند أهل العرف من اسباب العروض لا من مقومات المعروض، الا أن الانصاف عدم کون الدعوی خالیة عن الجزاف، فإنه من المحتمل- لو لا المقطوع- أن الاحکام التقلیدیة عندهم ایضا لیست احکاما لموضوعاتها بقول مطلق، بحيث عدّ من ارتفاع الحکم عندهم من

موضوعه، بسبب تبدل الرأی و نحوه، بل انما كانت احكاما لها بحسب رأیه،

قوله: ولا دليل [۱۱۹۲] على حجیة رأیه السابق فی اللاحق [۱۱۹۳].

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۱

بحیث عدّ من انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه عند التبدل، و مجرد احتمال ذلك یکفی فی عدم صحه استصحابها، لا اعتبار احراز بقاء الموضوع و لو عرفا، فتأمل جيدا [۱].
 هذا كله مع امکان [۱۱۹۴] دعوی انه اذا لم یجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأی، بسبب الهرم أو المرض اجماعا، لم یجز فی حال الموت بنحو أولى قطعا، فتأمل [۲].

[۱]- ب: پاسخ مصنف در رد استصحاب، طبق نظر مشهور: [بنا بر مشهور، معنای حجیت قول مجتهد، جعل احکام است پس لا بد آن مقلد، نسبت به حکم شرعی ظاهری، دارای یقین سابق هست و رأی مجتهد عرفا موضوع آن حکم نیست بلکه رأی او سبب حدوث آن حکم است بنابراین برای جریان استصحاب، نسبت به احکامی که مقلد از آن مجتهد تقلید نموده، مجالی هست اما انصاف، این است که: آن احکامی که به واسطه رأی مجتهد، حادث شده، موضوعش «واقع» نیست بلکه ظن و رأی مجتهد در آن مدخلیت دارد و لذا به آن، حکم ظاهری می گویند و اگر ظن و اعتقاد او مدخلیت نداشت حکم ظاهری نبود بلکه حکمی برای موضوع، در قبال واقع بود پس لا بد ظن مجتهد مدخلیت دارد و لا اقل محتمل است که آیا موضوع آن حکم، نفس واقع است و ظن مجتهد در آن مدخلیت ندارد یا اینکه از نظر عرف و ادله، رأی و اعتقاد مجتهد، مدخلیت دارد و بدیهی است که با وجود شک، نسبت به موضوع نمی توان احکام را استصحاب نمود.] [۱۱۹۵]

[۱]- ج: ممکن است گفته شود، چون بقاء بر تقلید در صورت زوال رأی مجتهد- به سبب بیماری یا پیری- اجماعا جائز نیست پس در صورت زوال رأی به سبب موت به

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۲

و منها [۱۱۹۶]: اطلاق الآیات [۱۱۹۷] الدالّة على التقليد. و فيه- مضافا الى ما اشرنا اليه من عدم دلالتها عليه- منع اطلاقها على تقدير دلالتها، و انما هو مسوق لبیان اصل تشریعه كما لا یخفی [۱].

طریق اولی «بقاء» جائز نمی باشد.

[۱]-

۲: اطلاق ادله لفظیه:

یکی دیگر از ادله، اطلاق آیاتی مانند آیه نفر [۱۱۹۸]، سؤال [۱۱۹۹] و کتمان [۱۲۰۰] می باشد.

مصنف قدس سرّه از دو جهت در استدلال به آیات مناقشه نموده اند:

الف: اصلا آیات، دال بر جواز تقلید نیست و قبلا در بیان ادله جواز تقلید گفتیم: «آیه نفر و آیه سؤال، دال بر جواز اخذ قول مجتهد، تعبدا و بدون دلیل نیست بلکه محتمل است آن ارجاع به ملاحظه تحصیل علم باشد یعنی: بر کسانی که نفر نموده اند، واجب است، انذار نمایند، واجبات و محرّمات را بیان کنند، این فقیه بگوید، آن فقیه بگوید

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۳

و منه انقدح حال اطلاق ما دلّ من الروایات علی التقلید، مع امکان دعوی الانسباق الی حال الحیاء فیها [۱].

و نتیجتاً برای شنونده، علم، حاصل شود و طبق قطع خود عمل نماید نه اینکه تعبداً قول او را بپذیرد و تقلید نماید» [۱۲۰۱].

ب: بفرض تسلیم دلالت، آیات مذکور از جهت حیات و ممات مفتی اصلاً اطلاق ندارد تا اینکه بتوان برای جواز تقلید میت به آن‌ها تمسک نمود زیرا آیات در مقام بیان اصل مشروعیت تقلید است و از جهت محل بحث، مهمل می‌باشد و بدیهی است که استفاده اطلاق از یک دلیل، منوط بر این است که متکلم از آن جهت، در مقام بیان باشد.

[۱]- یکی دیگر از ادله لفظیه، اطلاق اخبار می‌باشد که متن آن‌ها را قبلاً [۱۲۰۲] به نحو مشروح بیان کردیم.

مصنف رحمه الله: از آنچه در مورد آیات بیان کردیم [۱۲۰۳]، وضع اطلاق اخبار دال بر جواز تقلید هم برای شما مشخص شد زیرا اخبار هم - مانند آیات - از جهت بحث فعلی، مهمل می‌باشد و در مقام بیان شرائط و اموری که در تقلید مدخلیت دارد، نیست تا بتوان به اطلاق آن‌ها تمسک نمود.

قوله: «مع امکان دعوی الانسباق [۱۲۰۴] الی حال الحیاء فیها».

«به علاوه» بین آیات و اخبار از این جهت افتراق وجود دارد که: بعضی از اخبار، انصراف و انسباق به «احیا» دارد و شامل اموات نمی‌شود مانند: «... و اما الحوادث الواقعه»

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۴

و منها [۱۲۰۵]: دعوی آنه لا- دلیل علی التقلید الا دلیل الانسداد، و قضیته جواز تقلید المیت کالحی بلا تفاوت بینهما أصلاً، کما لا یخفی [۱].

فارجعوا فیها الی رواه احادیثنا...»، «فاما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه حافظاً لدينه ...

فللعوام ان یقلدوه» یا «فاصمدوا فی دینکما علی کل مسن فی حینا...» [۱۲۰۶].

[۱]-

۳: دلیل انسداد:

اشاره

بنا بر آنچه در شروح کفایه آمده، تمسک به دلیل انسداد، مربوط به محقق قمی قدس سرّه می‌باشد لذا اصل کلام ایشان را نقل می‌نمائیم.

«... فالحق ان یقال: نحن مکلفون فی امثال زماننا، و سبیل العلم بالاحکام منسّد و التکلیف بما لا یطاق قییح فلیس علینا الا تحصیل الظن بحکم الله الواقعی فاذا تعین المظنون فهو، و ان تردد بین امور فالمکلف به هو احدها... و الحاصل: انه- ای العامی- مکلف بما ظهر عنده و ترجیح فی نظره ان قوله هو حکم الله فی نفس الامر إما بالخصوص و إما بکونه أحد الأمور المظنون کون واحد منها حکم الله فی نفس الامر. و الحیاء بمجرد لا یوجب الظن له بکونه حکم الله فی نفس الامر هو ما قاله الحیّ. و كذلك الأعلمیه اذا لم ینحصر الامر فی الاعلم کما اشرنا سابقاً. فالمعيار هو ما حصل به الرجحان فقد یحصل ذلك فی الحیّ و قد یحصل فی المیت» [۱۲۰۷].

نتیجه: مقتضای کلام محقق قمی قدس سره این است که: اخذ آنچه اقرب به واقع می‌باشد، متعین است خواه قول حی باشد یا قول میت.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۵

و فيه انه لا يكاد تصل النبوة اليه [۱۲۰۸]، لما عرفت من دليل العقل و النقل عليه [فيه ۱].
و منها [۱۲۰۹]: دعوى السيرة على البقاء، فان المعلوم من اصحاب الائمة عليهم السلام عدم

-[۱]

رد دليل انسداد:

[دليل جواز تقليد- چه بدوا و چه استمرارا- دليل انسداد نيست بلکه عقل فطری انسان «حاکم» به رجوع جاهل به عالم می‌باشد و همچنين اخبار، دال بر جواز تقليد هستند نه دليل انسداد] [۱۲۱۰]- كما ان مقتضى اصالة التعيين تعين الرجوع الى الحي فهذا الوجه ساقط.

ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۳۶

رجوعهم عما أخذوه تقليدا بعد موت المفتى [۱].

و فيه [۱۲۱۱] منع السيرة فيما هو محل الكلام، و أصحابهم عليهم السلام إنما لم يرجعوا عما أخذوه من الأحكام لأجل أنهم غالباً إنما كانوا يأخذونها ممن ينقلها عنهم عليهم السلام بلا واسطة أحد، أو معها من دون دخل رأى الناقل فيه أصلاً، و هو ليس بتقليد كما لا يخفى، و لم يعلم الى الآن حال من تعبد بقول غيره و رأيه، أنه كان قد رجع أو لم يرجع بعد موته.
و منها غير ذلك مما لا يليق بأن يسطر او يذكر [۲].

-[۱]

۴: سیره متشرعه:

اشاره

«ادعای سیره بر جواز بقاء تقليد بر میت شده، یعنی:

اصحاب ائمه عليهم السلام آنچه را از روایات اخذ نموده بودند، به سبب موت آن روایات از آن رأی رجوع نمی‌کردند و بر همان تقليد بوده‌اند» [۱۲۱۲].

-[۲]

رد سیره متشرعه:

«عمل اصحاب به روایاتی که از امام علیه السلام برای آن‌ها نقل می‌کردند- مانند زراره و امثال او- به بحث فعلی ما ارتباط ندارد زیرا اصحاب ائمه عليهم السلام اهل لسان بودند و رجوعشان به زراره و امثال او در نفس نقل روایت بوده و بعد از دریافت خبر، خودشان در روایت، تأمل، بررسی و به ظاهر آن عمل می‌نمودند و بدیهی است که عمل به ظاهر روایت، ارتباطی به مسأله تقليد

ندارد...» [١٢١٣].

إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ٤٣٧

قوله: «و منها [١٢١٤]: غير ذلك مما لا يليق ان يسطر او يذكر» من ان انبياء بنى اسرائيل يجوز العمل بقولهم بعد موتهم فكذلك علمائنا لعموم المنزلة في قوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في المرسل: «علماء امتي كانوا بنى اسرائيل».

و من ان قول المجتهد الميت يفيد الظن فيجب العمل به لعموم ما دل على حجية الظن.

و من خير احمد بن ابى خلف قال «كنت مريضا فدخل عليّ ابو جعفر عليه السّلام يعودني في مرضي فاذا عند رأسي كتاب يوم و ليلة فجعل يتصفحه ورقة ورقة حتى اتى عليه من اوله الى آخره و جعل يقول: رحم الله يونس، رحم الله يونس [رحم الله يونس]» [١٢١٥]. قال: صاحب الوافية و الظاهر ان الكتاب كان كتاب الفتوى فحصل تقرير الامام على تقليد يونس بعد موته ثم قال ايضا روى بسنده عن داود بن القاسم ان ابا جعفر الجعفرى قال:

إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ٤٣٨

«ادخلت كتاب يوم و ليلة الذى ألفه يونس بن عبد الرحمن على ابى الحسن العسكري عليه السّلام فنظر فيه و تصفّحه كله ثم قال: هذا ديني و دين آبائي [كله و هو الحق كله]» [١٢١٦] فلو لم يجز تقليد الميت لا يصح العمل عليه قبل عرضه عليه ثم قال: و ايضا ابن بابويه صرح بجواز العمل بما في من لا يحضره الفقيه مع أنه كثيرا ينقل فتاوى ابيه و هو صريح في تجويزه العمل بفتاوى ابيه بعد موته و انكاره مكابرة انتهى.

و من ان الانسان اذا علم ان جواز استفتاء المقلد عن المجتهد انما هو لانه مخبر عن احكام الله تعالى يحصل له القطع بان حياة المجتهد و موته مما لا يحتمل ان يكون مؤثرا في ذلك. و من ان المجتهد اذا غاب جاز العمل بقوله فكذا اذا مات و الله اعلم بحقائق احكامه [١٢١٧].

الحمد لله اولا- و آخرا و ظاهرا و باطنا و له جزيل الشكر على ما منحنى من التوفيق بذلك فأسأله ان يجعله خالصا لوجهه الكريم انه خير مسئول و هو حسبنا و نعم الوكيل. قد وقع الفراغ من تأليفه و تنظيمه بتاريخ ٢٢ / ١ / ١٤١٩ من الهجرة النبوية على مهاجرها افضل الصلاة و السلام و التحية بقلم الفقير الى رحمة ربه الغنى «محمد» ابن السيد «احمد» الحسينى القمى غفر الله لنا و لكم.

١٣٧٧ / ٢ / ٢٩

إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ٤٣٩

[فهرستها]

الفهرس الموضوعى

الموضوع الصفحة

التنبية الحادى عشر: الشك في التقدم و التأخر ٥

حكم الشك في تقدم و تأخر الحادث اذا لوحظ بالاضافة الى اجزاء الزمان ٥

حكم الشك في تقدم و تأخر الحادث اذا لوحظ بالاضافة الى حادث آخر ١٠

مجهولى التاريخ ١٠

بيان صور المسألة في مجهولى التاريخ ١٠

تعاقب الحالين ٣٥

التنبیه الثاني عشر: استصحاب الامور الاعتقادیة ٣٨

التفصیل بین الامور الاعتقادیة ٣٨

عدم صحه تشبث کتابی باستصحاب نبوة موسى عليه السلام ٤٩

التنبیه الثالث عشر: استصحاب الحكم المخصص ٥٥

انقسامات العام و الخاص ٥٦

حكم كل من الاقسام في المقام ٥٩

التنبیه الرابع عشر: في جريان الاستصحاب مع الظن بالخلاف ٦٥

المراد بالشك في الاستصحاب خلاف اليقين ٦٥

الدليل على كون الشك خلاف اليقين ٦٥

تتمة: فيه مقامان ٧٣

المقام الاول: تقوّم الاستصحاب بوحدة القضيتين ٧٤

إيضاح الكفاية، ج ٦، ص: ٤٤٠

المناط في الاتحاد هو النظر العرفي ٧٧

المقام الثاني: تقدم الامارة على الاستصحاب بالورود ٨٥

تقديم الامارة على الاستصحاب بالحكومة و النظر فيه ٩١

خاتمة: النسبة بين الاستصحاب و الاصول العملية و التعارض بين الاستصحابين ٩٤

ورود الاستصحاب على سائر الاصول ٩٤

في تراحم الاستصحابين ٩٧

تقدم الاصل السببي على المسببي ٩٩

في تعارض الاستصحابين ١٠٦

تذنيب: تقدم قاعدة الفراغ و التجاوز و أصالة الصحة على استصحاباتها ١١٤

تقدم الاستصحاب على القرعة ١١٧

المقصد الثامن في تعارض الادلة و الامارات ١٢٥

فصل معنى التعارض ١٢٥

موارد خروج الجمع الدلالي عن تعريف التعارض ١٣٠

المورد الاول: حكومة احد الدليلين على الآخر ١٣٠

المورد الثاني: التوفيق العرفي ١٣٥

في وجه تقدم الامارات على الاصول الشرعية ١٣٩

المورد الثالث: حمل الظاهر على النص او الاظهر ١٤٩

فصل أصالة التساقط ١٥٦

تعارض الخبرين موجب لسقوطهما على القول بالطريقة ١٥٦

امكان نفي الثالث بالخبرين المتعارضين ١٥٨

الكلام حول القضية المشهورة و هي الجمع مهما امكن اولى من الطرح ۱۷۰

فصل القاعدة الثانوية في باب تعارض الاخبار ۱۷۵

بعض الوجوه التي استدلت بها للترجيح ۱۷۷

الاخبار العلاجية ۱۷۷

۱- اخبار التخيير ۱۷۷

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۴۴۱

۲- اخبار الوقوف ۱۸۱

۳- اخبار الاحتياط ۱۸۱

۴- اخبار الترجيح ۱۸۲

مقبولة عمر بن حنظلة ۱۸۴

مرفوعة زرارة ۱۸۴

في الجواب عن خصوص المقبولة و المرفوعة من اخبار الترجيح ۱۸۴

احتمال اختصاص الترجيح بالمقبولة او المرفوعة بمورد الحكومة ۱۸۴

عدم تقييد اطلاقات التخيير ۱۹۰

في الجواب عن بقية اخبار الترجيح ۱۹۵

في بقية الوجوه التي استدلت بها لوجوب الترجيح ۲۰۰

دعوى الاجماع و الرد عليه ۲۰۰

قبح ترجيح المرجوح على الراجح و المناقشة فيه ۲۰۱

لا اشكال في الافتاء بما اختاره المجتهد في عمل نفسه ۲۰۶

عدم جواز الافتاء بالتخيير الا في المسألة الاصولية ۲۰۸

التخيير بين الخبرين بدوى او استمرارى ۲۰۹

فصل التعدى عن المرجحات المنصوصة ۲۱۳

وجوه القول بالتعدى ۲۱۳

يجوز التعدى الى كل مزية بناء على التعدى ۲۲۳

فصل اختصاص قواعد التعادل و الترجيح بغير موارد الجمع العرفى ۲۲۹

حجة المشهور و الجواب عنها ۲۲۹

فصل ذكر بعض المرجحات التي ذكرها لتقديم احد الظاهرين على الآخر ۲۴۰

منها: ترجيح ظهور العموم على الاطلاق و تقديم التقييد على التخصيص و الجواب عنه ۲۴۱

منها: تقديم التخصيص على النسخ لغلبة التخصيص و المناقشة فيه ۲۴۶

تأخير المخصص عن العام ۲۵۰

إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۴۴۲

فصل في انقلاب النسبة ۲۵۴

فصل في بيان المرجحات التي توجب ترجيح احد السندين فعلا ۲۷۰

- لا ترتيب بين المرجحات لو قيل بالتعدى ۲۷۴
- كلام الشيخ قدس سره فى المقام ۲۷۸
- المناقشة فى كلام الشيخ قدس سره ۲۸۴
- ايراد بعض تلامذة الشيخ عليه و الجواب عنه ۲۸۷
- فصل المرجحات الخارجيه و بيان اقسامها ۲۹۸
- القسم الاول: ما لم يقيم على اعتباره و لا على عدمه دليل ۲۹۸
- القسم الثانى: ما قام دليل على عدم اعتباره ۳۰۶
- القسم الثالث: ما قام دليل على اعتباره مع كونه معاضدا لمضمون الخبر ۳۱۰
- القسم الرابع: ما قام دليل على اعتباره مع عدم المعاضدة ۳۱۸
- الخاتمة الاجتهاد و التقليد ۳۲۳
- فصل معنى الاجتهاد لغه و اصطلاحا ۳۲۳
- المقصود من تعريف الاجتهاد هو شرح الاسم ۳۲۵
- لا وجه لامتناع الاخبارى عن الاجتهاد بالمعنى الذى ذكره المصنف قدس سره ۳۲۹
- فصل الاجتهاد المطلق و التجزى ۳۳۱
- امكان الاجتهاد المطلق ۳۳۳
- جواز العمل بالاجتهاد المطلق لمن اتصف به و لغيره اذا كان المجتهد انفتاحيا ۳۳۴
- عدم جواز تقليد الغير للمجتهد الانسدادى ۳۳۴
- نفوذ حكم المجتهد المطلق اذا كان انفتاحيا ۳۴۵
- التجزى فى الاجتهاد ۳۵۱
- حجية اجتهاد المتجزى لنفسه ۳۵۶
- حكم رجوع الغير الى المتجزى و جواز حكومته ۳۵۷
- فصل فى بيان ما يتوقف عليه الاجتهاد ۳۶۱
- إيضاح الكفاية، ج ۶، ص: ۴۴۳
- الحاجة الى العلوم العربية و التفسير و علم الاصول ۳۶۱
- اختلاف الاحتياج الى المسائل الاصولية بحسب اختلاف المسائل و الازمنة و الاشخاص ۳۶۳
- فصل التخطئة و التصويب ۳۶۵
- الاتفاق على التخطئة فى العقليات ۳۶۵
- الاختلاف فى التخطئة و التصويب فى الشرعيات ۳۶۵
- اقسام التصويب ۳۶۷
- فصل فى اضمحلال الاجتهاد السابق ۳۷۳
- القاعدة الاولى و الثانوية فى الاعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الاول ۳۷۴
- الرد على تفصيل الفصول فى الاجتهاد السابق ۳۷۸
- صحة العمل على طبق الاجتهاد الاول مطلقا على القول بالسببية و الموضوعية ۳۸۳

فصل فی التقليد ۳۸۵

معنی التقليد اصطلاحاً ۳۸۵

«بديهیه» رجوع الجاهل الى العالم فی الجملة ۳۸۷

بعد امکان تحصیل الاجماع فی هذه المسأله ۳۸۸

القدح فی كونه من ضروریات الدين و دعوی سیره المتدينين ۳۸۹

عدم دلالة آیتی النفر و السؤال على جوازه ۳۹۱

دلالة الاخبار على جواز التقليد بالمطابقة او الملازمة ۳۹۳

فصل تقليد الاعلم ۴۰۳

فصل فی اشتراط حياه المفتی ۴۱۸

ذكر التفاصيل فی المقام ۴۱۸

فی الاستدلال على جواز تقليد الميت ابتداء بالاستصحاب و المناقشه فيه ۴۲۰

الاستدلال على جواز تقليد الميت بوجه اخر و المناقشه فيها ۴۳۲

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۴۴۴

فهرست موضوعی

موضوع صفحه

مقدمه ۳

ادامه تنبیهات استصحاب تنبیه یازدهم: اصالت تأخر حادث ۵

تعاقب حالتین ۳۵

تنبیه دوازدهم: استصحاب امور اعتقادی ۳۹

امور اعتقادی بر دو قسم است ۴۰

عدم صحت تمسک کتابی به نبوت موسی علیه السلام ۵۰

تنبیه سیزدهم: استصحاب حکم مخصص ۵۵

تنبیه چهاردهم: مقصود از «شک» در باب استصحاب چیست؟ ۶۵

نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره در محل بحث ۶۸

در استصحاب، بقاء موضوع، معتبر است ۷۴

حاکم به اتحاد قضیتین در باب استصحاب چیست؟ ۷۸

علت تقدم «اماره» بر «استصحاب» چیست؟ ۸۵

آیا مقتضای جمع بین ادله، تقدم اماره بر استصحاب است؟ ۹۳

خاتمه: آیا استصحاب بر سائر اصول عملیه «وارد» است؟ ۹۵

تراجم استصحابین ۹۷

اصل سببی و مسببی ۹۹

إيضاح الكفایه، ج ۶، ص: ۴۴۵

- تعارض استصحابین ۱۰۷
- آیا در اطراف علم اجمالی، اصول عملیه جاری می‌شود؟ ۱۰۸
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سرّه در محل بحث ۱۰۹
- تذنیب: بین استصحاب و قواعدی که در شبهات موضوعیه، جاری می‌شود، چه نسبتی هست ۱۱۴
- تقدم استصحاب بر قرعه ۱۱۸
- مقصد هشتم تعارض ادله و امارات تعادل و ترجیح «تعادل و ترجیح» یا «تعادل و ترجیح» ۱۲۶
- معنای لغوی تعارض ۱۲۷
- معنای اصطلاحی تعارض ۱۲۸
- مواردی که تعارض، محقق نیست ۱۳۳
- ۱- حاکم و محکوم ۱۳۳
- ۲- توفیق عرفی ۱۳۵
- وجه تقدم امارات بر اصول ۱۳۹
- نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سرّه در محل بحث ۱۴۱
- ۳- «حمل ظاهر بر اظهر»، «حمل ظاهر بر نص» ۱۵۰
- مواردی که تعارض، محقق است ۱۵۴
- فصل: مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین، بنا بر طریقت چیست؟ ۱۵۶
- نفی ثالث به وسیله متعارضین ۱۵۸
- مقتضای قاعده اولی در خبرین متعارضین بنا بر سببیت چیست؟ ۱۶۰
- برای تمسک به یک روایت باید به سه مسئله، متعبد شد ۱۶۱
- ۱- اصالت الظهور ۱۶۱
- ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۴۶
- ۲- اصالت الجهد ۱۶۱
- ۳- اصالت السند ۱۶۲
- آیا قاعده «الجمع مهما امکن اولی من الطرح» دلیلی دارد؟ ۱۷۰
- فصل: مقتضای قاعده ثانوی شرعی در خبرین متعارضین چیست؟ ۱۷۵
- اخبار علاجیه ۱۷۷
- ۱- اخبار تخییر ۱۷۸
- ۲- اخبار توقف ۱۸۱
- ۳- اخبار احتیاط ۱۸۱
- ۴- اخبار ترجیح ۱۸۲
- الف: مقبوله عمر بن حنظله ۱۸۵
- ب: مرفوعه زراره ۱۸۶
- نقد و بررسی مقبوله عمر بن حنظله و مرفوعه زراره ۱۸۷

- نقد و بررسی سائر اخبار ترجیح ۱۹۵
 با وجوه دیگری بر وجوب ترجیح، استدلال شده ۲۰۰
 ۱- اجماع ۲۰۰
 ۲- ترجیح راجح بر مرجوح به حکم عقل ۲۰۲
 آثار تخییر بین خبرین متعارضین ۲۰۶
 آیا تخییر بین خبرین، بدوی هست یا استمراری؟ ۲۰۹
 فصل: آیا بنا بر وجوب ترجیح فقط به مرجحات منصوص اکتفا می‌شود یا نه؟ ۲۱۳
 فصل: آیا اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود یا نه؟ ۲۲۹
 فصل: مرجحات نوعیه دلایله ۲۴۰
 ۱- ترجیح عموم بر اطلاق ۲۴۲
 ۲- دوران امر، بین تخصیص و نسخ ۲۴۶
 تخصیص عمومات کتاب و سنت ۲۵۰
 فصل: انقلاب نسبت ۲۵۴
 ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۴۷
 فصل: رجوع تمام مرجحات به سند روایت است ۲۷۱
 آیا لازم است بین مرجحات، ترتیب را رعایت نمود؟ ۲۷۴
 نقد و بررسی کلام شیخ اعظم قدس سره در محل بحث ۲۷۸
 مختصری از زندگی نامه وحید بهبهانی قدس سره ۲۷۸
 نقد و بررسی کلام محقق رشتی در محل بحث ۲۸۷
 شمه‌ای از زندگی نامه حاج میرزا حبیب الله رشتی قدس سره ۲۸۷
 فصل: مرجحات خارجیه ۲۹۹
 ۱- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر اعتبارش نداریم ۳۰۰
 ۲- مرجح خارجی غیر معتبر که دلیل خاص بر عدم اعتبارش داریم ۳۰۷
 ۳- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین است ۳۱۰
 ۴- مرجح خارجی معتبر که مؤید مضمون احد الخبرین نیست ۳۱۸
 اجتهاد و تقلید خاتمه: اجتهاد و تقلید ۳۲۳
 فصل: معنای لغوی اجتهاد ۳۲۳
 معنای اصطلاحی اجتهاد ۳۲۴
 فصل: اطلاق و تجزی در اجتهاد ۳۳۱
 احکام اجتهاد مطلق ۳۳۳
 ۱- امکان وقوعی آن ۳۳۳
 ۲- حجیت آراء مجتهد مطلق برای عمل خودش ۳۳۵
 ۳- حجیت آراء مجتهد مطلق انفتاحی نسبت به مقلدین ۳۳۵

- تقلید فرد جاهل از مجتهد انسدادی- بنا بر حکومت- چگونه است؟ ۳۳۶
- تقلید از مجتهد انسدادی- بنا بر کشف- چگونه است؟ ۳۳۹
- ۴- نفوذ قضاء مجتهد مطلق انفتاحی ۳۴۵
- احکام تجزی در اجتهاد ۳۵۱
- ایضاح الکفایه، ج ۶، ص: ۴۴۸
- ۱- امکان وقوعی تجزی در اجتهاد ۳۵۱
- ۲- حجیت آراء مجتهد متجزی برای عمل خودش ۳۵۶
- ۳- تقلید از مجتهد متجزی، چگونه است؟ ۳۵۷
- ۴- نفوذ یا عدم نفوذ قضاء مجتهد متجزی ۳۵۹
- فصل: مبادی اجتهاد ۳۶۱
- برای اجتهاد و استنباط به چه علومی، نیاز است؟ ۳۶۱
- فصل: تخطئه و تصویب ۳۶۵
- اقسام تصویب ۳۶۸
- فصل: تبدل رأی مجتهد ۳۷۳
- نقد و بررسی کلام صاحب فصول قدس سره در محل بحث ۳۷۹
- فصل: تقلید ۳۸۵
- احکام تقلید ۳۸۵
- معنای لغوی تقلید ۳۸۵
- معنای اصطلاحی تقلید ۳۸۶
- ادله جواز تقلید ۳۸۸
- فصل: تقلید اعلم ۴۰۳
- ادله وجوب تقلید اعلم ۴۱۰
- فصل: تقلید میت ۴۱۸
- ادله جواز تقلید میت ۴۲۰
- بقاء بر تقلید میت ۴۲۸ [۱۲۱۸]

[۱] (۱) - ترجمه قسمتی از خطبه اول نهج البلاغه.

[۲] (۱) - كالشك فی حیوة زید یوم الخمیس بعد القطع بموته یوم الجمعة او الشك فی وجوب شیء كذلك او حرمة كذلك ففیه تفصیل فانه اما ان يكون التقدّم و التأخر ملحوظا بالاضافة الى اجزاء الزمان و اما ان يكون ملحوظا بالاضافة الى حادث آخر علم بحدوثه ایضا مع الشك فی تقدم ذاك الحادث علیه و تأخره عنه. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی. ۲/ ۲۷۸.

[۳] (۲) - كالشك في طهارة شيء بعد العلم بنجاسته، كما اذا شك في طهارة ثوبه بدون العصر مثلا

[۴] (۳) كالشك في موت غائب وغيره من الموضوعات ذوات الاحكام الشرعية فانه لا اشكال في استصحاب عدم تحققه و ترتيب آثار حياته من وجوب الانفاق على زوجته و حرمة تقسيم امواله و غيرهما من احكام الحياة]. ر. ك: منتهى الدراية ۷/ ۵۹۳.

[۵] (۴) - فيستصحب العدم الازلي. ر. ك: حقائق الاصول ۲/ ۴۹۶

[۶] (۱) - ان كان لعدم تحققه في الزمان الاول آثار شرعية ضرورة عدم الفرق في جريانه بين ان يكون المستصحب مشكوك البقاء و الارتفاع رأسا و بين ان يكون مشكوك البقاء و الارتفاع في جزء من الزمان مع العلم بارتفاعه بعد ذلك ففي المثال يترتب على استصحاب عدم موت زيد يوم الخميس آثاره الشرعية.

[۷] (۲) - فلا يترتب على استصحاب عدم موت زيد يوم الخميس تأخره الى يوم الجمعة لان عدم موته يوم الخميس ملزوم اتفاقي هنا لتأخره الى يوم الجمعة كما انه لا يترتب عليه آثار حياته قبل يوم الجمعة و لا موته بعد يوم الخميس ان كان الاثر الشرعي مترتبا على احد العنوانين و ذلك لانها كلها من العناوين الانتزاعية و اللوازم العقلية للمستصحب «الابدعوى خفاء الواسطة...»]. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۲۷۹ و ۲۷۸.

[۸] (۳) - كما اذا علم ان زيدا ميت لا محالة و لم يعلم انه مات يوم الخميس او مات يوم الجمعة. ر. ك:

عناية الاصول ۵/ ۱۸۵.

[۹] (۱) - نه، لازمه اش.

[۱۰] (۱) - مثلا- در مورد وضو یا غسل- اگر انسان تردید نماید، آیا مانعی در بدن هست که مانع رسیدن آب به بشره شود یا نه- مخصوصا در مواردی که مانع از دید چشم، خارج است- در این صورت، استصحاب عدم مانع جاری می شود.

در فرض مذکور اگر بخواهیم مسئله را با تجزیه و تحلیل عقلی بررسی نمائیم، استصحاب عدم حاجب فائده‌ای ندارد زیرا عدم الحاجب که موضوع حکم شرعی نیست بلکه موضوع حکم شرعی، رساندن آب به تمام بشره- ایصال الماء الى جميع المواضع- هست. آری لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الى تمام المواضع هست لکن این لازم عقلی به قدری مخفی و خارج از دید عرف است که او می گوید وقتی در بدن، حاجب و مانعی نباشد، اثر شرعی- که عبارت از آن تکلیف الهی و تحقق مأمور به باشد- مترتب می شود و توجهی نمی کند که: لازمه عقلی عدم الحاجب، وصول الماء الى جميع البشره است و اثر بر وصول الماء الى جميع البشره بار شده نه بر عدم الحاجب. و نیز ر. ك: ایضاح الكفاية ۵/ ۴۴۷.

[۱۱] (۲) - معنای جلی بودن واسطه، این است که: آنقدر، بین واسطه و ذی الواسطه، اتصال و ارتباط- برقرار است که عرف می گوید همان طور که در عالم تکوین و واقع نمی توان بین واسطه و ذی الواسطه تفکیک نمود در عالم تعبد و تنزیل هم جدائی بین آن دو امکان ندارد، خواه منشأ ارتباط آن دو، لازم و ملزوم بودن باشد یا چیز دیگر، لکن شدت اتصال به حدی است که عرف، راضی نمی شود که حتی در مقام تعبد و تشریح، آن دو از هم جدا شوند و هنگامی که بین آن دو جدائی نبود، شارع مقدس که ما را به مقتضای «لا تنقض الیقین» متعبد به بقاء موضوع نموده، در این صورت هم کأنّ دلیل تعبد را توسعه می دهد و می گوید معنای تعبد به موضوع، تعبد به لازم و ملازمش هم هست و اگر ما متعبد به لازم شدیم، اثر شرعی لازم- مانند وجود تصدق- هم ثابت می شود. در حقائق الاصول همچنین آمده: «و مثل له فی الحاشیة بالمتضایفات کالابوة و البنوة فان التعبد بابوة زید لعمر و ملازم عرفا للتعبد ببنوة عمر و لزید». ر. ك: حقائق الاصول ۲/ ۴۸۵.

[۱۲] (۱) - او تحقق جمعیتین فی اقل من فرسخ او فرسخین او تحقق رجوع المرتهن عن الاذن فی البیع.

[۱۳] (۲) كالعيب الحادث في المبيع قبل العقد و كالثبوبة الحادثة في المرأة المعقودة بشرط كونها بكرة قبل العقد فانه مع الشك في تاريخهما لا سبب للفسخ و ان لم يكن الحكم بتأخر العيب او الثبوبة عن العقد لان الخيار لا يثبت الا اذا علم سببه و هو تقدم العيب او

الثیوبه علی العقد و لو فرض حصول العلم بتاريخ العیب او الثیوبه و شک فی زمان العقد فلا خیار ایضا و ان کان الاصل تأخر العقد فان اصالة تأخر العقد لا یثبت تقدم العیب و ان کانا متلازمین عقلا لان ثبوت احد المتلازمین عقلا بالاصول الشرعیة الظاهرية لا یثبت الآخر و بالجملة لا یحکم بالخیار الا اذا علم تقدم العیب او الثیوبه علی العقد. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۷۹.

[۱۴] (۱) - ای لاحدهما.

[۱۵] (۲) - كما فی مسألة الکرية و الملافة للنجاسة فان شیخ مشایخنا العظام قده قد استظهر فی کتاب الطهارة من قوله (ع) اذا بلغ الماء قدر کر لم ینجسه شیء من جهة رجوع الضمیر الی الکر المفروغ کریته کون سبق الکرية مانعا عن الانفعال لا مجرد وجوده و لو مقارنا لملاقات النجاسة فوجودها الخاص المتقدمی مانع عن التنجس بالملاقات لا مطلق وجودها فعلى هذا یدخل صورة تقارن حدوث الکرية و ورود النجاسة علی الماء فی المفهوم الذی هو عبارة عن ان الماء اذا لم یبلغ قدر کر ینجسه شیء لا ما اذا کان قليلا فیحکم بالانفعال.

[۱۶] (۳) - ای بنحو خاص.

[۱۷] (۴) - ای وجود کل منهما.

[۱۸] (۵) - ای جریان الاستصحاب حيث یصح و عدمه حيث لا یصح للمعارضة. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۰ - ۲۷۹.

[۱۹] (۶) - «نگارنده» در بیان و توضیح متن مذکور از درس سایر اساتید معظم هم استفاده نموده است.

[۲۰] (۷) - مثلا- می دانیم پدر و فرزندی در یک حادثه رانندگی مرده‌اند لکن نمی‌دانیم آیا اول، پدر فوت— کرده تا فرزندش عنوان وارث داشته باشد یا اینکه ابتدا پسر مرده تا پدر عنوان وارث داشته باشد.

[۲۱] (۱) - تذکر: قبل از ملاحظه دلیل شرعی به بیان دو فرض می‌پردازیم که ممکن است از نظر دلیل شرعی، متفاوت باشند و آن دو، مربوط به «کان» ناقصه و تامه است که:

«کان» تامه فقط دال بر اصل تحقق و ثبوت است، معنای «کان زید»، «وجد زید» یا «تحقق زید» می‌باشد اما وقتی «کان» ناقصه را استعمال می‌کنند، اصل وجود زید را محرز می‌دانند و اتصاف زید را به خبر ثابت می‌کنند، «کان زید قائما»، یعنی، زیدی که وجودش مفروغ عنه هست، متصف به قیام هست.

[۲۲] (۲) - البته اگر اثر شرعی بر عنوان «تقدم» مترتب شده باشد با استصحاب عدم تقدم، آن اثر را برمی‌داریم و اگر اثر بر نفس عدم تقدم، مترتب شده باشد با استصحاب عدم تقدم، آن را ثابت می‌کنیم پس در این جهت فرقی ندارد که اثر بر عنوان تقدم، مترتب باشد یا بر نفس عدم تقدم.

[۲۳] (۳) - مجددا متذکر می‌شویم که مقصود از حادث «اول»، از نظر «لحاظ» است نه زمان.

[۲۴] (۱) - بحث فعلی در صورتی است که عدم تقدم به صورت «کان» تامه باشد نه «ناقصه» زیرا در صورت اخیر اصلا حالت سابقه‌ای وجود ندارد، معنای «کان» ناقصه، این است که این حادث باشد و بر حادث دیگر، تقدم نداشته باشد یا تأخر نداشته باشد یا اینکه مقارنت نداشته باشد که هیچ کدامش حالت سابقه ندارد به عبارت دیگر: چه زمانی این حادث بوده و تقدم نداشته، کی این حادث بوده و تأخر نداشته و همچنین چه زمانی این حادث بوده و تقارن نداشته، خلاصه، اینکه اگر مسئله را به صورت «کان» ناقصه مطرح نمائید، موردی برای جریان استصحاب وجود ندارد زیرا اصلا حالت سابقه‌ای تصور نمی‌شود که اینک به ذکر مثالی از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی - صفحه ۲/ ۲۸۰ - می‌پردازیم: «كما اذا علم بحدوث الکرية و ملاقة النجس للماء و شک فی ان ایهما المتقدم حيث ان الاثر الشرعی هاهنا لیس مترتبا علی نفس تحقق الکرية بل علی وجود الکرية قبل

الملاقاة فحينئذ لا يصح ان يقال ان الاصل عدم تقدم الكرية على الملاقاة فان التقدم ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم فان الكرية اما حدث متقدما او متأخرا و ما كان في زمان لم يكن معه احد الوصفين كى يجرى فيه الاستصحاب.

[۲۵] (۱) - معطوف على قوله سابقا: «فتارة كان ... الخ» و هو شروع في حكم ما لو كان الاثر لعدم احد الحادثين في زمان وجود الآخر و قسمه الى قسمين (احدهما) ان يكون الاثر لوجود احدهما المتصف بالعدم في زمان الآخر (و ثانيهما) ان يكون الاثر لنفس عدم احدهما في زمان الآخر (و حكم الاول) انه لا يجرى الاصل لاثبات كون الوجود متصفا بالعدم المذكور لانه يتوقف على اليقين بكونه متصفا بالعدم في وقت ثم يشك في بقاءه على ما كان من الاتصاف المذكور و لا- يتعين اذ الوجود من الازل غير معلوم الاتصاف لانه ان كان وجد متأخرا عن زمان حدوث الآخر كان متصفا بالعدم المذكور و ان كان متقدما عليه او مقارنا له فهو غير متصف، و حيث لم يعلم انه متأخر او لا فقد شك باتصافه بذلك في جميع الازمنة (فان قلت) ... (قلت) ... ر. ك: حقائق الاصول ۲/ ۵۰۱.

[۲۶] (۲) - اگر وجود هریک از آن دو حادث در همان حالت خاص «ذی الاثر» باشد- «او کان لاحدهما بجمیع انحائه من التقدم و التأخر و التقارن فان الاستصحاب ح يعارض- اصلا مجالی برای جریان استصحاب عدم، وجود ندارد مثل اینکه هم تقدم موت پدر، دارای اثر باشد و هم تقدم موت فرزند، «ذی الاثر» باشد یعنی: اگر پدر، زودتر فوت نموده باشد، فرزند، عنوان وارث دارد و چنانچه پسر زودتر فوت نموده باشد، پدر، عنوان وارث دارد که در فرض مذکور اگر تردید نمائیم پدر، قبل از فرزند، مرده است یا نه اصل، عدم تقدم است، آیا فرزند قبل از پدر فوت نموده، اصل، عدم تقدم است و نتیجتا هر دو استصحاب با یکدیگر معارض هستند- علم اجمالی به کذب یکی از دو استصحاب داریم.

[۲۷] (۱) - تذکر: بحث ما در موردی است که علم به حدوث حادثین داریم لکن در متقدم و متأخر، شاک هستیم- حادثین مجهولی التاريخ.

[۲۸] (۲) - مقصود، این نیست که «فقط» عدم احدهما در زمان دیگری دارای اثر باشد، اگر «عدمین» هم «ذی الاثر» باشند، بحث فعلی، مطرح می شود به عبارت دیگر: مقصود، این است که عدم احدهما در زمان دیگری دارای اثر باشد، خواه عدم دیگری هم در زمان آن، ذی الاثر باشد یا نباشد.

[۲۹] (۳) - منظور از حادث «اول»- و دوم- از نظر «لحاظ» است نه زمان.

[۳۰] (۴) - اگر ملاقات، بعد از کریت، محقق شده باشد، آن ملاقات از نظر تنجیس ماء اثری ندارد.

[۳۱] (۵) - که در صفحه ۱۳ مطرح نمودیم.

[۳۲] (۱) - و کتب المصنف فی الهامش فی هذا المقام ما هذا لفظه «و ان شئت قلت ان عدمه الازلی المعلوم قبل الساعتین و ان کان فی الساعة الأولى منهما مشکوکا الا انه حسب الفرض ليس موضوعا للحکم و الاثر و انما الموضوع هو عدمه الخاص و هو عدمه فی زمان حدوث الآخر المحتمل كونه الساعة الأولى المتصلة بزمان يقينه او الثانية المنفصلة عنه فلم يحرز اتصال زمان شکه بزمان يقينه و لا بد منه فی صدق لا تنقض اليقين بالشک فاستصحاب عدمه الى الساعة الثانية لا يثبت عدمه فی زمان حدوث الآخر الا على الاصل المثبت فيما دار الامر بين التقدم و التأخر فتدبر» انتهى. فيستفاد من مجموع المتن و الهامش ان اليقين بحدوثهما مع الشک فی التقدم و التأخر يقتضى فرض قطع ثلث فی الزمان كالساعات او الاسبوع او الاشهر و هكذا قطعة لعدم کل منهما و قطعة لحدوث احدهما و الثالثة لحدوث الآخر فانه لو لا ذلك لما امکن حصول الشک فی المتقدم و المتأخر منهما فحينئذ نفرض كوننا قاطعين بعدم وجود زيد و عمرو كليهما قبل الظهر بساعة و كنا نقطع بوجودهما بعد الساعتين من الظهر مع الشک فی تقدم زيد على عمرو او بالعكس فی هاتين الساعتين فلا مجال ح لاستصحاب عدم وجود زيد فی زمان وجود عمرو اذا كان الاثر الشرعی مترتبا على هذا العدم فان عدم وجوده الازلی و ان كان متيقنا قبل الساعتين و مشکوکا فی الساعة الأولى منهما الا ان الفرض ان هذا العدم ليس موضوعا للحکم و

انما الموضوع عدم وجود زید فی زمان وجود عمرو و یحتمل ان یكون وجود عمرو فی الساعة الاولى المتصلة بزمان یقینه او الثانية المنفصلة عنه فلم یحرز اتصال زمان شکه بزمان یقینه و الحال ان الاحراز المزبور مما لا بد منه کی یصدق علی رفع الید عما فی السابق نقض الیقین بالشک کی یكون محرما و فی صورة عدم الاحراز لا یكون الصدق المزبور محققا لاحتمال ان یحصل فی البین انتقاض و هو لیس بمحرم. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۱.

[۳۳] (۱) - نه اینکه: آن عدم به صورت وصف و قید باشد یعنی: حادثی باشد و اتصاف به نبودن در زمان حادث دیگر داشته باشد - که حالت سابقه ندارد.

[۳۴] (۱) - یعنی: «کریت» و «ملاقات».

[۳۵] (۲) - و می گوئید زمان شک و یقین آن، متصل است.

[۳۶] (۳) - و همچنین در مورد کریت.

[۳۷] (۱) - فرضا چرا حکم می کنید، نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است؟ چون یقین دارید اگر حکم به وجوب ننمائید، یقین را با شک نقض کرده اید.

[۳۸] (۲) - که یقین به حدوثش دارید.

[۳۹] (۱) - چنانکه در کلام شیخ اعظم، مشاهده می شود - لازم به تذکر است که طبق مبنای شیخ اعظم (قده) باید بین جائی که هر دو عدم، دارای اثر هست یا یک عدم، قائل به تفصیل شد و گفت در صورت اول، تعارض، مطرح است و در صورت دوم - که احدهما دارای اثر هست - استصحاب، جاری می شود.

[۴۰] (۱) - ای کل من الحادین فی زمان الحادث الآخر کموت الاب و الابن فان لعدم موت کل منهما فی زمان موت الآخر اثرا شرعیا و هو التوریت. ر. ک: منتهی الدرایه ۷/ ۶۲۷.

[۴۱] (۲) - کما ذهب الیه الشیخ الانصاری حیث قال فی مجهولی التاریخ و اما اصالة عدم احدهما فی زمان حدوث الآخر فهی معارضة بالمثل و حکمه التساقط مع ترتب الاثر علی کل واحد من الاصلین و سيجیء تحقیقه ان شاء الله تعالی انتهى، فعلى ما ذكره الشیخ الانصاری اذا علم بحدوث کریه و ملاقاء النجاسة للماء و جهل تاریخهما فیحتمل تقدیم کل منهما علی الآخر و تقارنهما فیحکم بترتب آثار عدم کریه من جهة استصحاب عدمها کما یحکم بترتب آثار عدم النجاسة من جهة استصحاب عدم حدوث الملاقاة قبل کریه لا - باحکام کریه و النجاسة فلو غسل بالماء المذكور متنجسا قبل زمان العلم بالكریه و ملاقاء النجاسة یحکم بطهارته اذا فرض ورود الماء علی المغسول لا - وروده علیه و الا فیحکم بنجاسته و نجاسة الماء الذى غسل به و کذا لو علم بوجود الحدث و الطهارة منه و شک فی المتقدم فیحکم من جهة استصحاب عدم تقدم کل منهما علی حکم کل من عدم الحدث و الطهارة ان لم یلزم مخالفة عملیة و لازمه عدم جواز دخوله فی الاعمال المشروطة بالطهارة کما ان لازمه جواز الدخول فی الاعمال الممنوع من الدخول فیها من جهة الحدث و انما قلنا ذلك لثلا یتوهم ان الاطلاق المستفاد من ظاهر کلام الشیخ الانصاری مراد لانا نقطع بانه قده لا یرى مجرد العلم الاجمالی بانقطاع احد الاصلین مناط التعارض و التساقط بل لزوم المخالفة العملیة بهما فلو لم یلزم ذلك لم یمنع عن جریانهما. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۳.

[۴۲] (۱) - هذا معادل لقوله: «فان كانا مجهولی التاریخ» فالاولی ان یقال: «و ان كان احدهما معلوم التاریخ و الآخر مجهوله» و کیف كان فقد اشار بهذه العبارة الی المقام الثانى المتضمن لمباحث الحادین المعلوم تاریخ احدهما کما اذا علم بتاریخ الموت و انه يوم السبت و شک فی تاریخ الاسلام و انه يوم الجمعة او يوم الأحد و محصله: ان ما تقدم فی مجهولی التاریخ من الصور جار هنا لان الاثر الشرعی تارة یترتب علی وجود احدهما او کلیمهما محمولیا بنحو خاص من التقدم او التأخر او التقارن و اخرى یترتب علی اتصاف احدهما او کلیمهما باحدى تلك الصفات بنحو الوجود النعتی و ثالثه یترتب علی عدم احدهما فی زمان الآخر بنحو العدم

- المحمولی، و رابعه یترتب علی عدم احدهما فی زمان الآخر بنحو العدم النعتی فالصور أربع نتعرض لاحكامها عند تعرض المصنف»
 قدہ» لها. ر. ک: منتهی الدراية ۶۳۴ / ۷.
- [۴۳] (۲) - شرط جریان استصحاب - اتصال زمان یقین به شک - محرز نشده - نگارنده.
- [۴۴] (۱) - برای توضیح بیشتر به صفحه ۱۱ مراجعه نمائید.
- [۴۵] (۲) - یعنی: علم بتاریخ احدهما و شک فی تاریخ الآخر.
- [۴۶] (۳) - یا از آن تأخر دارد یا اینکه با آن، مقارن است.
- [۴۷] (۴) - یا تأخر و یا فرضاً تقارن.
- [۴۸] (۱) - مانند: «کان زید قائماً» که زید مفروض الوجود، به «قیام» متصف است.
- [۴۹] (۲) - یعنی: مضاف و مضاف الیه، «مبتدا و خبر» نیست بلکه در حکم یک کلمه هست.
- [۵۰] (۳) - به لحاظ اینکه نه ملاقاتی بوده و نه کزیتی.
- [۵۱] (۱) - در این زمینه، توجه شما را به پاورقی (۲) صفحه ۱۴ در مورد حادثین مجهولی التاريخ هم جلب می کنیم.
- [۵۲] (۲) - یعنی: اثر بر هر دو «تقدم» مترتب شده.
- [۵۳] (۳) - یعنی: الف: استصحاب عدم تقدم کزیت. ب: استصحاب عدم تقدم ملاقات.
- [۵۴] (۴) - چون هر دو، دارای حالت سابقه هستند.
- [۵۵] (۱) - کالشک فی وجود زید فی زمان وجود عمرو مع معلومیة تاریخ وجود عمرو فیستصحب العدم الازلی لزید فی زمان وجود عمرو فنرتب آثار العدم علیه و ذلك لاتصال زمان شکه
- [۵۶] (۲) - کما اذا کان الحکم مترتباً علی عدم عمرو المعلوم تاریخ وجوده فی زمان وجود زید المجهول تاریخ وجوده و ذلك لانتفاء الشک فیہ فی زمان
- [۵۷] (۳) - اذا کان الاثر الشرعی لعدم احدهما بنحو خاص لا للآخر و لا له بنحو آخر.
- [۵۸] (۴) - اذا کان الاثر لكل منهما كذلك او لكل من انحاء عدمه للمعارضه]. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۲۸۳.
- [۵۹] (۵) - نه «بالاضافة الى اجزاء الزمان» بلکه موضوع اثر شرعی، عدم یکی از حادثین نسبت به حادث دیگر است.
- [۶۰] (۶) - مسأله تقدم، تأخر یا تقارن، مطرح نیست.
- [۶۱] (۷) - منظور از حادث «اول» - و دوم - از نظر «لحاظ» است نه زمان.
- [۶۲] (۸) - یعنی: «عدم» جنبه وصفی و قیدی پیدا می کند.
- [۶۳] (۱) - همان طور که در حادثین مجهولی التاريخ بیان کردیم - و نیز به صفحه ۱۷ مراجعه نمائید.
- [۶۴] (۲) - بحث مهم ما درباره فرض «ب» می باشد.
- [۶۵] (۳) - یک کلمه، نه یک جمله که از آن، اتصاف استفاده شود و به وجود موضوع احتیاج داشته باشد.
- [۶۶] (۴) - درباره هیچ یک از دو مجهولی التاريخ، استصحاب جاری نمی شود. - البته در فرض که شبیه فرض مذکور بود.
- [۶۷] (۵) - که «احدهما»، معلوم التاريخ و دیگری مجهول التاريخ است.
- [۶۸] (۱) - که در حادثین مجهولی التاريخ در صفحه ۲۰ مشروحا بیان کردیم.
- [۶۹] (۲) - گرچه «ملاقات»، معلوم التاريخ است.
- [۷۰] (۱) - تذکر: حکم فروسی را که تاکنون بیان کردیم با حادثین مجهولی التاريخ، مشترک بود اینک به بیان فرض دیگری

می پردازیم که حکمش با آنچه در مجهولی تاریخ گفتیم، مختلف است.

[۷۱] (۱) - هذا حاصل ابحاث الحادثین من مجهولی تاریخ و المختلفین و تعریض بشیخنا الاعظم «قده» حیث إنه اقتصر فی مجهولی تاریخ علی جریان اصالة العدم فیهما، و لم یفصل بین کیفیة موضوعیتها للآثر الشرعی من حیث الوجود المحمولی و النعی، و کذا العدم بمفاد لیس التامة و الناقصة، مع أنه لا بد من جریان الاستصحاب فی احدهما بلا مانع اذا ترتب الاثر علیه فقط دون الحادث الآخر و دون ترتب الاثر علی نحو آخر من انحاء ذلك الحادث و الا یجری الاستصحاب فیهما او فی نحوی ذلك الحادث و یسقط بالتعارض، فاطلاق کلامه فی جریان اصالة العدم فی مجهولی تاریخ لا یخلو من الغموض.

و اقتصر «قده» ایضا فی الحادثین المجهول تاریخ احدهما دون الآخر علی جریان اصل العدم فی المجهول دون المعلوم، مع انک قد عرفت التفصیل بین ترتب الاثر علی وجود خاص من التقدم و ضدیة محمولیا و بین ترتب الاثر علی الوجود الخاص نعتیا بجریان الاستصحاب فی الاول دون الثاني.

و غرض المصنف «قده» بیان اختلاف وجه عدم جریان الاستصحاب فی الحادثین او احدهما من مجهولی تاریخ و المختلفین و هو احد امور ثلاثة: اولها: اختلال اول رکنی الاستصحاب اعنی الیقین السابق ... و ثانيها: اختلال شرطه و هو احراز اتصال زمان الشک بزمان الیقین فیما ... و ثالثها: وجود المانع و هو التعارض فیما ... ر. ک: منتهی الدراية ۶۴۱ / ۷.

[۷۲] (۱) - که در صفحه ۳۲ مشروحا بیان کردیم.

[۷۳] (۲) - که در صفحه ۲۷ مشروحا بیان کردیم.

[۷۴] (۳) - ر. ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۲۸۴.

[۷۵] (۱) - لا یمكن اجتماعهما فی الوجود و انما الممكن تحقق کل قبل الآخر.

[۷۶] (۲) - او الطهارة و الحدث.

[۷۷] (۳) - فاذا كان المكلف فی الساعة الاولى من النهار فحصل له فی الثانية و الثالثة طهارة و حدث فشک فی تقدم ایهما فلیس زمان الشک متصلا بزمان الیقین الا بزمان العلم الاجمالی باحدهما فلو رفعنا الید عن المتیقن السابق لم نقطع انه من مصادیق نقض الیقین بالشک فلیس التمسک بخطاب لا تنقض ح الا من باب التمسک بالدلیل فیما لم یعلم انه من مصادیقه فلا مورد لاستصحاب الحالین کی یسقط بالتعارض بناء علی عدم شمول الخطاب للاستصحاب فی اطراف العلم بالانتقاض اجمالا و بناء علی شمولیه لا یسقطان الا فی صورة مخالفة الاستصحابین للتکلیف المعلوم فی البین فالمرجع ح اصل آخر من قاعدة او استصحاب فاذا غسل ثوبا بماءین مشتبهین فالمرجع هو استصحاب نجاسته المعلومه حین مجرد ملاقاته للماء الثاني قبل حصول شرائط التطهیر الناشئة منها او من ملاقاء الاول مع العلم بطهارته بعد استعمال الطاهر من الطرفين بشرائط التطهیر و نجاسته باستعمال النجس منهما حیث عرفت انه لا مجال للاستصحاب فی مجهولی تاریخ فیرجع الی استصحاب نجاسته المعلومه تاریخها فیقال انه كان نجسا حین اول ملاقاته للثانی یقینا فالآن کما کان، نعم استصحاب وجود النجاسة الذی هو مفاد کان التامة معارض باستصحاب وجود الطهارة المجهولة تاریخهما لما عرفت من صحة الاستصحاب فی مجهولی تاریخ فی مفاد کان التامة لو لا المعارضة و المعارضة بین استصحابیهما فی المثال لا یمنع عن معارضة استصحاب الطهارة المعلومه تاریخا باستصحاب النجاسة منهما ایضا فانه یكون من باب تعارض الاصل بالاصلین هذا کله فی اصالة تأخر الحادث و اما الکلام فی اصالة تقدمه ... ر. ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۲۸۴.

[۷۸] (۱) - از جهت اینکه مردد هستم: آن طهارت، قبل از نجاست عارض شده یا بعد از آن.

[۷۹] (۱) - و معلوم تاریخ - فرض «الف» - که در صفحه ۳۰ بیان کردیم.

[۸۰] (۱) - لما اشیر الیه من امتناع تعبد الشارع الاقدس الا بشرطین «احدهما» ان یكون المستصحب حکما شرعیا او موضوعا له لان ما

لا يكون كذلك خارج عن حیطة تصرفه بما هو شارع فلا مجال لتعبده به الذي هو نحو من تصرفه « ثانيهما » ان يكون الحكم الشرعي الملحوظ في مقام التعبد مما يترتب عليه اثر عملي فلو لم يكن كذلك - كما لو كان خارجا عن محل الابتلاء للمكلف - امتنع التعبد للغويته و مع اجتماعهما - يجرى الاستصحاب سواء كان الحكم المستصحب من الاحكام الاصلية ام الفرعية العملية ام الاعتقادية الالزامية ام اللالزامية و سواء كان الموضوع المستصحب من الموضوعات العرفية ام الشرعية ام اللغوية لعموم دليل الاستصحاب من دون مخصص. ر. ك: حقائق الاصول ۵۱۳ / ۲.

[۸۱] (۲) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲۸۴ / ۲.

[۸۲] (۱) - بل الموضوعات المستنبطة اى نفس مفاهيم الالفاظ مطلقا سواء كانت شرعية او عرفية او لغوية فيدخل فيها مفهوم الوجوب و الحرمة و الصلاة و الصوم و نسبة الموضوع الى الاستنباط لمدخليتها في استنباط الاحكام الشرعية و هي في الحقيقة ترجع الى ارادة الشارع و انشائه مثل ان ارادته للصلاة و طلبه لها انما يستنبط بواسطة فهم معنى الصلاة و معنى الامر. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲۸۵ / ۲.

[۸۳] (۲) - ... و المراد بالصرفة هي الموضوعات التي لم يتصرف فيها الشارع اصلا و ان جعلها موضوعات لاحكام كالماء و الحنطة و اللحم و التمر و غيرها، في قبال الماهيات المخترعة كالصلاة و الصوم و الحج، فانها موضوعات تصرف فيها الشارع. ر. ك: منتهى الدراية ۶۵۷ / ۷.

[۸۴] (۳) - با استفاده از بيان مرحوم مشكيني به ذكر مثالي مي پردازيم: فرض كنيد كلمه « صعيد » در دو هزار سال قبل در تراب خالص، ظهور داشته لكن بعد از نزول قرآن، ترديد پيدا كرديم كه آيا آن ظهور، -- محفوظ است تا نتيجتا منظور از كلمه صعيد در آيه تيمم) - اَفَتَيْمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً*E- تراب خالص باشد يا اينكه آن ظهور به قوت خود، باقى نيست؟ در فرض مذكور مي توان گفت: چون اصل ظهور، مسلم بوده و در بقاء آن، مردد هستيم، نسبت به بقاء ظهور، استصحاب جاري مي كنيم. سؤال: اثر شرعي ظهور چيست؟ جواب: اثرش « حجيت » است. اشكال: « حجيت »، يك امر عقلائي هست نه شرعي. جواب:

شارع مقدس، آن امر عقلائي را امضاء و تأييد نموده و منظور از امور شرعيه، تنها امور شرعيه تأسيسيه نيست پس مي توان گفت: حجيت ظواهر، مجعول شرعي هست - يعنى: آن حجيتي كه نزد عقلا ثابت است، شارع مقدس، آن را امضاء نموده.

[۸۵] (۱) - ... « الاول » و قد آخره المصنف هاهنا كما آخره هناك ايضا ما يجب فيه أولا بحكم العقل تحصيل العلم و اليقين به ثم يجب بحكم العقل بعد العلم و اليقين به الاعتقاد به و الانقياد و التسليم له و عقد القلب عليه و هذا كما في التوحيد و النبوة و الامامة و المعاد.

« الثاني » ما لا- يجب فيه بحكم العقل و لا بحكم الشرع تحصيل العلم و اليقين به و لكن اذا حصل العلم و اليقين به بطبعه و جب فيه بحكم العقل و الشرع جميعا الاعتقاد به و الانقياد و التسليم له و عقد القلب عليه و هذا كما في تفاصيل البرزخ و القيامة من سؤال النكيرين و الصراط و الحساب و الكتاب و الميزان و الحوض و الجنة و النار و غير ذلك. « اما القسم الاول » فسيأتي الكلام فيه عند قول المصنف « و اما التي كان المهم فيها شرعا و عقلا هو القطع بها و معرفتها ... الخ » و اما القسم الثاني » فحاصل كلام المصنف فيه انه مما يجرى الاستصحاب فيه حكما و موضوعا اذا كان هناك يقين سابق و شك لاحق.

ر. ك: عناية الاصول ۲۰۰ / ۵

[۸۶] (۱) - كلمه « اعتقاد » از « عقد القلب » است يعنى: انسان قلبش را با آن امر اعتقادي گره بزند گرچه يقين هم نداشته باشد.

[۸۷] (۲) - چه بسا افرادی هستند كه به مجرد اينكه يك مسأله اعتقادي، مطرح مي شود توهم مي كنند، امر اعتقادي، همان است كه انسان بايد نسبت به آن يقين داشته باشد.

[۸۸] (۱) - سؤال: آيا قلب هم مانند ساير اعضا و جوارح در اختيار انسان هست؟

جواب: آری! همان‌طور که انسان می‌تواند با اعضا و جوارح خود، اعمال اختیاریه مانند قیام و قعود انجام دهد، اعمال قلبیه هم - به نحوی که بیان کردیم - در اختیار او هست مثلاً - می‌تواند قلب را نسبت به مطلبی به تسلیم و پذیرش وادار کند - البته با تمهید مقدماتی.

[۸۹] (۲) - در وجوب اعتقاد به جسمانیت معاد.

[۹۰] (۳) - دفع لما قد یتوهم من ان الاستصحاب اصل عملی فیجب اجرائه فی الفروع العملیه و لا - معنی -- لا - جرائه فی الامور الاعتقادیه (فیقول) فی دفعه ان معنی کونه اصلا عملیا انه وظیفه للشاک تعبدا فی ظرف شک و تحیره فی قبال الامارات الحاکیه عن الواقع الرافعه للشک و لو تعبدا لا انه یختص بالفروع العملیه المطلوب فیها عمل الجوارح بل هو مما یعم الامور الاعتقادیه المطلوب فیها عمل الجوانح ایضا اذا تم فیها ارکانه من الیقین السابق و الشک اللاحق. ر. ک: عنایه الاصول ۵/ ۲۰۲.

[۹۱] (۱) - لترتب وجوب الاعتقاد علیها لعدم کونه من آثارها بما هی و لا بشرط بل بشرط القطع بها و مع الشک فیها یكون موضوع وجوب الاعتقاد منتفیا قطعاً و لو کان ثابتاً واقعا. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.

[۹۲] (۲) - لصحة التنزیل و عموم الدلیل مع انحفاظ الموضوع فی الاستصحاب. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.

[۹۳] (۱) - تفریع علی عدم المجال لاستصحاب الموضوع فی القسم الاول من الامور الاعتقادیه و فی التمثیل بحیاه الامام ما لا یخفی فان حیاة الامام «ع» لیست مما یجب تحصیل القطع بها فانها لیست باعظم من حیاة النبی «ص» و لا یجب تحصیل القطع بحیاة النبی «ص» قطعاً بل الذی یجب تحصیل القطع به هو امامه الامام «ع» کنبوه النبی «ص» لا حیاة و بقائه فی الخارج (فالصحیح) کان التمثیل له بامامه الامام «ع» او نبوه النبی «ص». ر. ک: عنایه الاصول ۵/ ۲۰۴.

[۹۴] (۲) - کالقطع بان کان المراد بوجوب الاعتقاد وجوب مطلق الاعتقاد الراجح المقابل للشک و الوهم بل یجدی ح لو افاد الظن و لو لم نقل باعتباره من بابہ فافهم و انما قید فی مثال الحیاة عدم اجداء الاستصحاب بقوله لاجل ترتیب لزوم معرفه امام زمانه لانه یجدی لاجل ترتیب لزوم الاعتقاد بنسبه «ع» كما عرفت فی القسم الاول. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.

[۹۵] (۱) - ای بما ذکر فی القسم الثانی من عدم جریان الاستصحاب فی موضوعاً بل بما ذکرنا من لزوم کون مورد الاستصحاب ذا اثر شرعی یتمکن من موافقته مع بقاء الشک فیہ. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۸۶.

[۹۶] (۲) - و تحقیق نمود که آیا امام علیه السلام رحلت کرده‌اند یا نه؟ جانشینی برای ایشان مشخص شده یا نه؟

[۹۷] (۳) - ممکن است بر حیات امام «علیه السلام» آثار دیگری مترتب باشد که در این صورت می‌توان از استصحاب استمداد نمود.

فرضا اگر کسی نذر کرده باشد چنانچه زید، حیات داشته باشد، فلان مقدار صدقه می‌دهم، می‌تواند با تحقق شرائط، استصحاب حیات نماید، در محل بحث هم با چنان نذری به منظور دادن صدقه می‌توان حیات امام «علیه السلام» را استصحاب نمود اما معرفه الامام - معرفه حیاة الامام - را با شک در حیات نمی‌توان استصحاب نمود.

[۹۸] (۱) - عطف علی قوله او لعدم کونها مجعوله ... الخ و هو فی الحقیقه متمم له اذ لا ینتج هو بدونه فان مجرد عدم کون النبوه مجعوله مما لا یکفی فی عدم جواز استصحابها ما لم ینضم الیه عدم اثر شرعی مهم یترتب علیها.

[۹۹] (۲) - و وجه ترتب تلك الآثار العقلية علی النبوه بعد استصحابها من وجوب الانقیاد لمن اتصف بها و التسليم له و الاعتقاد به و عقد القلب علی نبوته بل و وجوب العمل علی طبق ما جاء به من التكاليف الشرعية ان تلك الآثار و ان كانت هی لوازم عقلیه و لكنها من اللوازم المطلقة لها و قد عرفت معنی اللوازم المطلق و وجه ثبوتها فی التنبیه التاسع فلا نعیده ثانیاً هاهنا]. ر. ک: عنایه الاصول ۵/

۲۰۷ و ۲۰۶.

[۱۰۰] (۱) - سورة بقره، آیه ۱۲۴.

[۱۰۱] (۲) - فرضاً مانند درختی که به مرتبه کمال برسد و بر اثر لوازم قهری طبیعی ثمر دهد.

[۱۰۲] (۳) - در محل بحث اگر بخواهیم جریان استصحاب را فرض نمائیم باید در بقاء نبوت، مردد باشیم به این نحو که: شاید آن مرتبه کمال تنزل پیدا کرده زیرا انسان همیشه در یک مرتبه، متوقف و راکد نیست، امکان دارد قوس صعودی یا نزولی پیدا کند.

[۱۰۳] (۴) - «و فيه ما لا يخفى» فان النبوة «اولا» ليست هي ناشئة من مجرد كمال النفس بمثابة يوحى اليها - بل النبوة كما ستأتى الاشارة اليها بقوله نعم لو كانت النبوة من المناصب المَجْعولة ... الخ هي منصب الهى يجعلها الله تبارك و تعالى لمن يشاء من عباده قال الله تعالى: «اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُ» E فلو فرض ان النفس قد بلغت هي اقصى مرتبة الكمال و لم يعطها الله جل و علا ذلك المنصب العظيم فلا يكاد يوحى اليها و لا يكاد تكون نبيا اصلا» و ثانيا» ان النبوة على تقدير كونها ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها هي مما يقبل الزوال و السقوط قطعا و يقع الشك في بقائها قهرا كما اعترف به اخيرا و اشار اليه بقوله و لو فرض الشك في بقائها باحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبة الى آخره.

(و اما عدم كونها مجعولة) ح فهو و ان كان حقا و هكذا عدم ترتب اثر شرعى مهم عليها و لكنها مما يترتب عليها اثر عقلى من وجوب الانقياد لمن اتصف بها و التسليم له و الاعتقاد به و عقد القلب على نبوته بل و وجوب العمل على طبق ما جاء به من التكليف الشرعية و هو كاف فى صحة استصحابها بعد ما عرفت مرارا من عدم الدليل على اعتبار كون المستصحب اثرا شرعيا او موضوعا ذا اثر شرعى سوى حكم العقل بانه لو لا ذلك لزم اللغوية (و من المعلوم) انه تندفع اللغوية بترتب ذلك الاثر العقلى المهم بل الآثار العقلية المهمة كما لا يخفى . ر . ك : عناية الاصول ۵ / ۲۰۵ .

[۱۰۴] (۱) - استدراك على قوله و قد انقده بذلك انه لا مجال له فى نفس النبوة اذا كانت ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها ... الخ اى نعم لو كانت النبوة من المناصب المَجْعولة و كانت هي كالولاية كانت بنفسها موردا للاستصحاب و لكن يحتاج الاستصحاب ح الى دليل غير منوط بتلك النبوة غير مأخوذ من ذلك الشرع و الا لزم الدور فان بقاء النبوة السابقة مما يتوقف على اعتبار ذلك الدليل و اعتبار ذلك - الدليل مما يتوقف على بقاء النبوة السابقة و هذا هو الدور و هو لدى الحقيقة وجه الآخر لعدم جريان الاستصحاب فى نفس النبوة قد ذكره على تقدير كون النبوة من المناصب المَجْعولة فى قبال ما ذكره من الوجه الاول و هو اما عدم الشك فى بقائها او عدم كونها مجعولة و لا اثر شرعى مهم يترتب عليها على تقدير كونها ناشئة من كمال النفس بمثابة يوحى اليها «اقول» ... ر . ك : عناية الاصول ۵ / ۲۰۶ .

[۱۰۵] (۱) - قد تبه بذلك على اعتبار امرين آخرين فى الاستصحاب غير اليقين و الشك . «احدهما»؛ صحة التعبد بالمستصحب و تنزيله . «ثانيهما» : قيام الدليل على الاستصحاب علاوة على صحة التعبد بالمستصحب و تنزيله (و لا يخفى) ان اعتبار هذين امرين هو تمهيد لما سيأتى من المنع الاكيد عن استصحاب الكتابى نبوة موسى او عيسى «عليهما السلام» فتأمل يسيرا .

[۱۰۶] (۲) - يعنى : انه لا يصح للكتابى ان يقنع باستصحاب نبوة موسى «عليه السلام» او عيسى «عليه السلام» إلا مع اليقين و الشك و مع الدليل على التنزيل (هذا) و الاصح كان ان يقول إلا مع اليقين و الشك و قد صح هناك التعبد و التنزيل و دل عليه الدليل ليطابق ذلك قوله المتقدم فيما صح هناك التعبد و التنزيل و دل عليه الدليل ... الخ . ر . ك : عناية الاصول ۵ / ۲۰۸ - ۲۰۷ .

[۱۰۷] (۱) - اى و الاتكال على قيام الدليل على التعبد بالبقاء فى شريعتنا لا يكاد يجدى الكتابى الاعلى نحو الخلف كما عرفت تقريبه كما انه لو اتكل على قيام الدليل عليه فى شرعه لا يكاد يجديه الا على نحو الدور و قد تقدم ايضا تقريبه .

[۱۰۸] (۲) - عطف على قوله لزوم معرفة النبى اى للزوم معرفة النبى عقلا بالنظر الى حالاته و معجزاته اذا امكنت المعرفة و لوجوب العمل بالاحتياط عقلا بمراعات الشريعتين اذا لم تمكن المعرفة .

[۱۰۹] (۳) - كما اذا علم اجمالا ان الاستصحاب هو معتبر في كلتا الشريعتين جميعا فلا يجب الاحتياط ح بمراعات الشريعتين عقلا (و لكنك) قد عرفت منا ان الاستصحاب هنا مشروط بالفحص حتى مع العلم باعتباره في كلا- الشرعين جميعا اللهم الا ان يقال ان المفروض في كلام المصنف هنا عدم امكان المعرفة و معه يسقط الفحص لا محالة]. ر. ك: عناية الاصول ۲۱۳ و ۲۱۲.

[۱۱۰] (۴) - ... و توضيحه: ان بعض سادة الفضلاء من اصحابنا على ما ذكر المحقق القمي تفصيله قد جرى بينه و بين بعض اهل الكتاب مناظرة فتمسك الكتابي بان المسلمين قائلون بنبوة نبينا فنحن و هم متفقون على حقيقته و نبوته في اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه «فاجابه السيد» بما هو المشهور من انا لا نسلم نبوة نبي لا يقول بنوة محمد «ص» فموسى «ع» او عيسى «ع» الذى يقول بنوته - اليهود او النصارى نحن لا نعتقد بل نعتقد بموسى «ع» او عيسى «ع» الذى اخبر عن نبوة محمد «ص» و صدقه «فاجابه الكتابي» بان عيسى بن مريم المعهود الذى لا يخفى على احد حاله و شخصه او موسى بن عمران المعلوم الذى لا يشبه على احد من المسلمين و لا اهل الكتاب جاء بدين و ارسله الله نبيا و هذا القدر مسلم للطرفين و لا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص و اتيانه بدين بين ان يقول بنوة محمد «ص» ام لا فنحن نقول دين هذا الرجل المعهود رسالته باق بحكم الاستصحاب فعليكم بابطاله «قال المحقق القمي» و بذلك افحم الفاضل المذكور فى الجواب (انتهى).

«يقول المصنف» فى ابطال الاستصحاب المذكور ما محصله: انه لا موقع لتشيب الكتابي باستصحاب نبوة موسى «ع» او عيسى «ع» اصلا لا الزاما للمسلم و لا اقناعا به «اما الزاما» للمسلم فلعدم شكه فى بقاء نبوة موسى «ع» او عيسى «ع» بل هو متيقن بنسخها و الا فليس بمسلم «مضافا» الى ان المسلم ما لم يعترف بانه كان على يقين سابق فشك لم يلزم به «و اما اقناعا» فللزوم معرفة النبى عقلا بالفحص و النظر فى معجزاته و ذلك لما عرفت من ان النبوة هى من القسم الاول من الامور الاعتقادية الذى يجب فيه بحكم العقل تحصيل القطع و المعرفة به يقينا و من المعلوم ان استصحاب النبوة هو مما لا يجرى فى حصولهما بلا شبهة «مضافا» الى انه لا دليل على التعبد ببقائها عند الشك فيه لا عقلا و لا شرعا «اما عقلا» فواضح اذ ليس الحكم بالبقاء عند اليقين بالحدوث من مستقلات العقل كما لا يخفى «و اما شرعا» فلان الدليل الشرعى ان كان هو من الشريعة السابقة فاستصحاب النبوة السابقة بسببه مما يستلزم الدور كما تقدم شرحه و ان كان من الشريعة اللاحقة فيستلزم الخلف فان استصحابها بهذا الدليل المأخوذ من هذا الشرع مما يتوقف على الاعتقاد بهذا الشرع اللاحق الذى قد اخذ منه دليل الاستصحاب فلو استصحاب فى هذا الفرض بقاء الشرع السابق لم يعتقد بهذا الشرع اللاحق ايدا و هذا هو الخلف عينا ر. ك: عناية الاصول ۲۰۸ / ۵.

[۱۱۱] (۱) - ... قد ذكر بعض مشايخنا انه السيد حسين القزوينى و قيل إنه السيد محسن الكاظمى و لكنى قد رايت رساله من بعض تلامذة السيد السند العلامة الطباطبائى الملقب ببحر العلوم قدس سره قد نسب هذه المناظرة فيها اليه و قد وقعت حين سافر من نجف اشرف الى زيارة جده ابي عبد الله الحسين «ع» فى بلدة معروفة الآن «بذى الكفل» و هى مجمع اليهود و قد كانت الرسالة عندى مدة ثم اخذها بعض الطلبة مع عدة من الرسائل فذهب بها منذ خمسين سنين او ازيد و لكن ببالى ان الموجود فيها ان اليهود الذى ناظره قد عجز فى الجواب و كل لسانه فى الخطاب على عكس ما نقله المحقق القمي «قدس سره» من افحام الفاضل و ينبغي ان يكون الامر كما وصفناه اذ كيف يمكن ان ينسب اليه العجز فى مناظرة اليهود و هو مفتاح كنوز الدلائل و كشاف رموز المسائل لم تسمح الايام بمثله و لم تلد الاعوام بشكله و هو ذو مفاخر و كرامات و مآثر و علامات قدس الله روحه و طيب رسمه ... ر. ك: اوثق الوسائل ۵۱۶.

[۱۱۲] (۱) - قبلا گفتيم، معنای نسخ، این نیست که تمام مقررات از بین رفته باشد بلکه معنایش این است که تمام دستورات، باقی نباشد- فرضا چهل درصد یا شصت درصد، تغییر پیدا کرده باشد.

[۱۱۳] (۱) - که نتیجه استصحاب، این است که: آن قانون هم باید کنار گذاشته شود.

[۱۱۴] (۱) - التعبير بالمثل اشارة الى كفاية غيره، مثل دلالة الاطلاق، و بالجملة كل ما كان حجة من باب الامارة مقدم عليه، كما سيأتى بيانه. «مشكينى قدس سره». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكينى ۲ / ۳۴۱.

[۱۱۵] (۲) - منشأ الاشکال هو: ان التخصیص هل یسقط العام عن الحقیة رأساً بحيث یمنع عن اصالة العموم مطلقاً؟ ام لا یسقطه كذلك ام یسقطه فی الجملة و قوله: «فی ان» متعلق ب «یقع». ر. ک: منتهی الدرایة ۶۸۵ / ۷.

[۱۱۶] (۳) - مقصود از اماره، اعم از عموم، اطلاق یا اجماع هست.

[۱۱۷] (۴) - زیرا آن‌ها دلیل اجتهادی هستند و بر اصول عملیه، مقدم می‌باشند که توضیحش را به زودی در مباحث استصحاب بیان می‌نمائیم - نگارنده.

[۱۱۸] (۱) - بان یلاحظ ذلك الزمان مجتمعة الآتات ای متصله بعضها ببعض علی نحو العام المجموعی فیعتبر وجود الحكم او متعلقه فی ذلك المجتمع فلو خلی آن عنهما یرتفع الحكم و یفوت المتعلق و لا- یمکن بقائهما فی الآذن الثانی كالصوم حیث إنه امساک مخصوص فی مجموع آتات النهار بحيث یتحقق العصیان اذا خلی آن منه عنه.

[۱۱۹] (۲) - بان یلاحظ قطعات الزمان قیدا للحکم او المتعلق علی وجه الاستقلال نظیر العام الاصولی فیتعدد الحكم او المتعلق بتعدد القطعات و یكون لكل قطعة حکم او متعلق یخصه من غیر ان یكون مرتبطاً بالحکم او المتعلق فی القطعة الاخری فلو خلی قطعة عن الحكم او المتعلق كانت القطعة الاخری مستتبعا لوجود احدهما فیها فلا ملازمة بین عصیان الخطاب فی قطعة و بینه فی اخرى بل كان لكل قطعة عصیان و اطاعة یخصها كالصوم بالنسبة الی ایام شهر رمضان. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۲۸۹.

[۱۲۰] (۳) - وجوه ظاهر کلام السید بحر العلوم قدس سره هو الاول و ظاهر المحکمی عن المحقق الثانی فی جامع المقاصد هو الثانی و صریح کلام الشیخ الانصاری فی الرسالة هو التفصیل بین ما اذا اخذ عموم الازمان -- فیه افرادیا بان اخذ کل زمان موضوعاً مستقلاً لحکم مستقل لینحل العموم الی احکام متعدده بتعدد الزمان کقوله اکرم العلماء کل یوم فقام الاجماع علی حرمة اکرام زید العالم یوم الجمعة او قوله اکرم العلماء ثم قوله لا تکرّم زیداً یوم الجمعة اذا فرض الاستثناء قرینة علی اخذ کل زمان فرداً مستقلاً فحینئذ یعمل عند الشک بالعموم و لا یجری الاستصحاب بل لو لم یکن عموم وجب الرجوع الی سائر الاصول لعدم قابلیة المورد للاستصحاب و بین ما اذا اخذ لیان الاستمرار کقوله اکرم العلماء دائماً ثم خرج الفرد فی زمان و شک فی حکم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان فالظاهر جریان الاستصحاب و لا- یلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصیص زائد علی التخصیص المعلوم لان مورد التخصیص الافراد دون الازمنة بخلاف القسم الاول بل لو لم یکن هنا استصحاب لم یرجع الی العموم لفرض عدم عموم لفظی یشمل کل زمان بل الی الاصول الآخر من غیر فرق بین استفادة الاستمرار من اللفظ کالمثال المتقدم او من الاطلاق کقوله تواضع للناس بناء علی استفادة الاستمرار منه فانه اذا خرج منه التواضع فی بعض الازمنة علی وجه لا یفهم من التخصیص ملاحظة المتکلم کل زمان فرداً مستقلاً لتعلق الحكم استصحاب حکمه بعد الخروج و لیس هذا من باب تخصیص العام بالاستصحاب ثم ضعف قده مذهب السید بحر العلوم و مذهب المحقق ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲۸۸.

[۱۲۱] (۱) - و هر قطعه از زمان.

[۱۲۲] (۲) - یعنی: زمان، موجب تکثر افراد نمی‌شود.

[۱۲۳] (۱) - مثل ما اذا قال المولی «اکرم العلماء دائماً و لا تکرّم زیداً العالم دائماً» و مثل «أَوْفُوا بِالْعُقُودِ» E و دلیل خیار العیب اذا شک فی ثبوت الخیار فی الزمان المتراحی عن زمان العلم بالعیب.

[۱۲۴] (۲) - او من الآخر. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۲۸۹.

[۱۲۵] (۳) - و لعله اشارة الی ضعف ما ذکره من التفصیل بین کون الخاص قاطعاً لاستمرار حکم العام فلا یتمسک بالعام فی غیر مورد دلالة الخاص و بین کونه مخصصاً له من الاول فیتمسک به فی غیر مورد دلالة الخاص فان استمرار حکم العام (ان کان) هو بمنزلة العموم الازمانی فی وجوب الاخذ به و الرجوع الیه کما اخترنا ذلك و تقدم و عبرنا نحن عنه بالاطلاق الازمانی المنعقد

بمقدمات الحکمه فیتمسک به ح مطلقا حتی فی فرض کون الخاص قاطعا لحکم العام و ذلك اقتصارا فی الخروج عنه علی القدر المتیقن (و ان لم یکن) هو بمنزله العموم الازمانی فلا یکاد یرجع الیه حتی فی فرض کون الخاص مخصصا للعام من الاول بل یرجع فیہ الی استصحاب حکم المخصص الی ان ینتقض الیقین بالیقین فتأمل جيدا. ر. ک: عنایة الاصول ۵ / ۲۱۸.

[۱۲۶] (۴) - در فرض مذکور و در مثال اکرم العلماء، هر فردی از علما به لحاظ ایام - و زمان - تکثر پیدا نمی کند و در مثال لا تکرم زیدا یوم الجمعة، «یوم الجمعة» ظرفیت دارد نه فردیت.

[۱۲۷] (۱) - مانند: «لا تکرم زیدا یوم الجمعة».

[۱۲۸] (۱) - کخیار حیوان و لا یصح التمسک باستصحاب حکم الخاص لو شک فی کون الافتراق بمقدار خطوه افتراقا کی یکون من الغایة ام لا کی یکون من المعنی، و هذا فیما کان القید قیدا لمتعلق الحکم کالعقد فی المثال فواضح حیث إنّه لا اشکال فی ان المرجع هو الحکم العام بضمیمه اصالة الاطلاق فی المتعلق عند الشک فی زیاده تقييده كما اذا شک فی اصل التقييد و اما اذا کان قیدا لنفس الحکم لا لمتعلقه فلان مقتضى اطلاق دلیله ان یکون ثبوته لموضوعه علی نحو الاستمرار حسب الفرض من الاول فالاول فیجب الاقتصار علی تراخیه بمقدار دلالة الدلائل علیه.

[۱۲۹] (۲) - کخیار الشرط فی الاثناء و خیار العیب و الغبن بناء علی کون ظهورهما شرعا لحدوث الخیار و ذلك لمکان قطع حکمه بالخاص و لا یجوز قیاس احد التخصیصین بالآخر لانک قد عرفت ان دلالة دلیل التخصیص الابتدائی علی الاستمرار باق علی حالها و ان تأخر زمان ابتدائه بخلاف التخصیص فی الاثناء فان دلیله لا یعم ما بعد زمان حکم الخاص علی حده و ان کان یعمه مع اتصاله بما قبله بان لا یکون فی البین تخصیص اصلا]. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۲۹۰ و ۲۸۹.

[۱۳۰] (۱) - مثل ما اذا دل الدلیل العام علی وجوب صوم کل یوم من شهر رمضان و الخاص علی حرمة فی ایام حیض و السفر. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۲۹۰.

[۱۳۱] (۲) - که به عقد، متصل است.

[۱۳۲] (۳) - طبعا اطلاع بر غبن، متصل به معامله و عقد نیست بلکه با یکدیگر فاصله دارند.

[۱۳۳] (۴) - و در فرض مسئله.

[۱۳۴] (۵) - زیرا عام، قصوری ندارد.

[۱۳۵] (۱) - مثل ما اذا دل الدلیل العام علی وجوب الوفاء بالعقد مطلقا حتی فی حیوان و الخاص علی ثبوت الخیار ثلاثة ایام للمشتري فیہ. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۲۹۰.

[۱۳۶] (۲) - ای لما مر آنفا فی القسم الاول من قوله لعدم دلالة للعام علی حکمه لعدم دخوله علی حده فی موضوعه و انقطاع الاستمرار بالخاص ... الخ. ر. ک: عنایة الاصول ۵ / ۲۱۹.

[۱۳۷] (۳) - در استصحاب، اتحاد قضیه متیقنه و مشکوکه، امری ضروری است.

[۱۳۸] (۴) - که زمان در دلیل عام، دارای عنوان «ظرفیت» و در خاص، دارای عنوان «فردیت» است.

[۱۳۹] (۱) - که «زمان» در دلیل عام، دارای عنوان «فردیت» و در خاص دارای عنوان «ظرفیت» است.

[۱۴۰] (۲) - خلاصه کلام شیخ اعظم را در پاورقی صفحه ۵۶ نقل کردیم.

[۱۴۱] (۳) - به خلاف ما که هم دلیل عام را ملاحظه کردیم و هم خاص را و گفتیم: مسئله، دارای چهار - بلکه پنج - صورت است.

[۱۴۲] (۱) - و ان کان ربما یتظهر من بعض کتب اللغة تفسیره بخصوص التسوية لكن الظاهر انه لیبان المستعمل فیہ لا - المعنی الحقیقی. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۲۹۱.

[۱۴۳] (۲) - معطوف علی «انه» یعنی: و مضافا الی تعارف استعماله و هذا اشاره الی الامر الثانی، و محصله استعمال لفظ الشک فی روایات الشک فی عدد الركعات و اخبار قاعدة التجاوز بل و بعض الاصول العملیه، حیث ان المراد بالشک فیها خلاف یقین و تحقیقه موکول الی محله من الفقه. ر. ک:

منتهی الدراییه ۷/ ۷۱۴.

[۱۴۴] (۳) - در «مجمع البحرین» چنین آمده: الشک الارتياب و هو خلاف یقین و يستعمل فعله لازما و متعدیا. کذا نقل عن ائمة اللغة. فقولهم: خلاف یقین، یشتمل التردد بین الشیئین سواء استوی طرفاه ام رجح احدهما علی الآخر. ر. ک: مجمع البحرین ۵/ ۲۷۶.

[۱۴۵] (۱) - متعلق بقوله: «دل» و المراد ب«عموم النفی» نفی وجوب الوضوء فی کلتا صورتی الظن بالخلاف- ای بحصول النوم- و عدمه، و ضمیرا «له» فی کلا الموضعین راجعان الی الظن. ر. ک:

منتهی الدراییه ۷/ ۷۱۷.

[۱۴۶] (۲) - عطف علی فاعل «دل» و المعنی هكذا حیث دل قوله (ع) «لا» حتی یتیقن انه نام» باطلاقه علی عموم النفی لصورة الافادة و دل قوله (ع) بعده و لا ینقض یقین بالشک ان الحكم فی المغی اعنی فی قوله «لا» هو مطلقا عدم نقض یقین بالشک ای و لو حصل الظن بالخلاف حتی یتیقن انه قد نام.

ر. ک: عنایة الاصول ۵/ ۲۲۲.

[۱۴۷] (۱) - ممکن است کسی بگوید: حکم «وهم» به طریق اولی برای ما مشخص است لکن باید حکم «مظنه» را مشخص نمود که ما گفتیم: جمله دوم، قرینه بر این است که مراد از شک در جمله اول، همان عدم یقین است.

[۱۴۸] (۲) - اینکه زراره می گوید «الرجل ینام»، یعنی واقعا آن مرد به خواب فرومی برد؟

خیر! بلکه به قرینه «الخفقه و الخفقتان» می گوئیم: مراد، این است که او مشرف به خواب می شود و مقدمه خوابش فراهم می گردد.

[۱۴۹] (۱) - لا حاجة الی ترک الاستفصال فی استظهار الاطلاق بل صراحة قوله علیه السلام: «حتى یتیقن» فی التحدید و کون غایة وجوب اعاده الوضوء هی الاستیقان بالنوم کافیة فی ارادة خلاف یقین من الشک و مغنیة عن اثباتها بالاطلاق المنوط بترک الاستفصال. کما ان الشیخ (قده) لم يتمسک بهذا الاطلاق حیث قال: «و منها قوله علیه السلام: حتی یتیقن فانه جعل غایة وجوب الوضوء الاستیقان بالنوم و مجيء امر بین منه». ر. ک: منتهی الدراییه ۷/ ۷۱۶.

[۱۵۰] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۵۱] (۲) - نه از باب «ظن».

[۱۵۲] (۱) - یعنی: اجماع، «مدرکی» نباشد- نگارنده.

[۱۵۳] (۱) - روایات فراوانی در مذمت قیاس، وارد شده و یقین داریم، قیاس در مسلک شیعه حجیت ندارد.

[۱۵۴] (۲) - به ذهن کسی خطور نکند که: وجود آن اماره، مانع جریان استصحاب است.

[۱۵۵] (۱) - و ملخصه ان قیام الدلیل علی الغناء الظن او عدم قیام الدلیل علی اعتباره و کونه مشکوک الاعتبار لا یخرج الظن عن کونه ظنا لاستحالة انقلاب الشیء عما هو علیه بالضرورة فاذا فرض کون الظاهر من الشک فی الاخبار ما هو المصطلح لاهل المعقول لا معنی للقول بدلالة الاخبار علی الاخذ بالحالة السابقة فی صورة الظن بالخلاف لعدم الموضوع ح کی یترتب علیه حکمه فلا بد من الانتهاء الی سائر الاصول ان کان فی البین اصل او العمل بنفس الظن علی سبیل الاحتیاط لا علی وجه التدرین. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۲.

[۱۵۶] (۲) - لعله اشاره الی منع صدق نقض یقین بالشک علی رفع الید عن یقین السابق بالظن المشکوک الاعتبار اذ لا بد فی

صدقه من اتحاد متعلق یقین و الشک حتی یكون الشک فی بقاء نفس ما كان على یقین منه، و من المعلوم ان الشک هنا لم يتعلق بالمیتین السابق بل تعلق بامر آخر و هو حجیه الظن، فرفع اليد عن یقین ح نقض لیقین بالظن لا بالشک. «و الحاصل»: ان المشکوک هو الحجیه، و هی غیر المیتین السابق، فلم يتحد متعلقا یقین و الشک، فتدبر. ر. ک: منتهی الدراییه ۷/ ۷۲۰.

[۱۵۷] (۱) - یعنی: آن اماره برای اثبات مفاد خودش صلاحیت ندارد.

[۱۵۸] (۲) - یا سائر اصول عملیه.

[۱۵۹] (۳) - ای: اشیر الی الاشکال المزبور و هو عدم اقتضاء الظن غیر المعتمد للعقد الايجابي اعنی ترتیب آثار الشک علیه، و ضمیر «لعله» للشأن.

[۱۶۰] (۴) - الف: حیث قال الشیخ الاعظم: «و ان كان - یعنی الظن غیر المعتمد - مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن یقین بالحکم الفعلی السابق بسببه الی نقض یقین بالشک، فتأمل جدا». ر. ک: منتهی الدراییه ۷/ ۷۲۳. — ب: حیث قال فی آخر کلامه المتقدم فتأمل جدا ... الخ و لكنه بعيد على الظاهر لمكان لفظه جدا فان الامر بالتأمل انما يكون اشارة الى شيء اذا لم ينضم اليه لفظه جدا او جيدا و نحوهما. ر. ک:

عناية الاصول ۵/ ۲۲۵.

[۱۶۱] (۱) - صفحه ۲/ ۲۹۲.

[۱۶۲] (۲) - لازم به ذکر است که اگر اماره معتبری بر وفق استصحاب داشته باشیم، استصحاب حجیت ندارد و جریان پیدا نمی کند. [۱۶۳] (۱) - و للمصنف فی الحاشیه اشکال آخر علی هذا الاستدلال و تبعه جمع، و هو اشکال الاخصیه، قال فیها: «مع أنه اخص من المدعی، فان المستصحب ليس دائما من مقولات الاعراض، بل ربما يكون هو الوجود، و ليس هو من احدى المقولات العشر، فلا جوهر بالذات و لا عرض و ان كان بالعرض...».

ر. ک: منتهی الدراییه ۷/ ۷۳۲.

[۱۶۴] (۱) - که موضوعشان مختلف است.

[۱۶۵] (۲) - مانند: «زید قائم» و «زید عادل».

[۱۶۶] (۳) - المستدل شیخنا الاعظم «ره» حیث قال: و الدلیل علی اعتبار هذا الشرط فی جریان الاستصحاب واضح لانه لو لم يعلم تحققه لا - حقا فاذا ارید ابقاء المستصحب العارض له المتقوم به فاما ان یبقی فی غیر محل و موضوع و هو محال، و اما ان یبقی فی موضوع غیر الموضوع السابق، و من المعلوم ان هذا ليس ابقاء لنفس ذلك العارض و انما هو حکم بحدوث عارض مثله فی موضوع جدید فیخرج عن الاستصحاب بل حدوثة للموضوع جدید كان مسبوقا بالعدم فهو المستصحب دون وجوده و بعبارة اخرى ... الخ، و اعترضه جماعة من تلامذته بما اشار اليه المصنف «ره» من ان المراد بالابقاء ان كان هو البقاء الحقيقي تم ما ذکر اما لو كان المراد منه الابقاء التعبدي ... ر. ک: حقائق الاصول ۲/ ۵۲۶.

[۱۶۷] (۱) - و معروض دیگری مقوم تشخیص آن عرض شود.

[۱۶۸] (۲) - استحاله انتقال عرض از معروضی به معروض دیگری.

[۱۶۹] (۳) - تعبد به معنای ترتیب اثر.

[۱۷۰] (۱) - الف: سه معیار مذکور هم معمولا با یکدیگر اختلاف دارند.

ب: فعلا در مقام ثبوت بحث می کنیم.

[۱۷۱] (۲) - «زیرا در نظر دقیق عقلی لا - بد جهت شک یا احتمال فقدان شرط یا وجود مانع است و همه آنها از نظر عقل در موضوع مدخلیت دارند و لا بد موضوع در حال شک، غیر آن موضوع است در حال یقین و الا اگر به جمیع شرائط و موانع، همان

موضوع باشد لا بد شک، محقق نمی‌شود و بنابراین، استصحاب، موقوف و منحصر می‌شود به موضوعات خارجی، مانند حیات و عدالت زید زیرا در آن‌ها موضوع به حسب نظر دقیق عقلی هم واحد است و او زید است در حال یقین و شک». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۲۸۷.

[۱۷۲] (۱) - «... به خلاف اینکه معیار، نظر عرف یا لسان دلیل باشد که در احکام شرعیه مثل وجوب صلات جمعه بر مکلفین به حسب عرف و لسان دلیل، موضوع واحد است و آن مؤمنین است در یا ایها الذین آمنوا اذا نودی للصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله (الخ) و حضور و غیبت امام از حالات و صفات موضوع است که در لسان دلیل شرط موضوع نشده و کذلک به حسب عرف هم موضوع در حال یقین و شک، واحد است و استصحاب، جاری هست پس نظر عرف و ملاحظه لسان دلیل در معیار بودن در باب استصحاب (اوسع) می‌باشند از نظر عقل و کذلک نظر عرف از ملاحظه لسان دلیل هم (اوسع) می‌باشد زیرا...». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۲۸۷.

[۱۷۳] (۱) - چون بین قضیتین، تغایری نیست.

[۱۷۴] (۱) - «نگارنده» در توضیح عبارت مذکور از درس سائر اساتید معظم نیز استفاده نموده.

[۱۷۵] (۲) - یعنی: لا تنقض الیقین بالشک.

[۱۷۶] (۱) - تفصیل مثال مذکور را در چند سطر بعد بیان می‌کنیم.

[۱۷۷] (۲) - یا مقارن ارتفاع وجوب.

[۱۷۸] (۳) - استحباب، جانشین وجوب شده، در بحث استصحاب کلی قسم ثالث گفتیم چون نمی‌شود استحباب و وجوب - هر دو - در یک لحظه باشند، مصنف مجبور شدند بگویند: ملاک استحباب، موجود بوده و ... ر. ک: ایضاح الکفایه ۵/ ۳۷۶.

[۱۷۹] (۱) - وجوب، طلب مؤکد و استحباب، طلب غیر مؤکد است.

[۱۸۰] (۲) - همان‌طور که بین وجوب و کراهت، مغایرت هست.

[۱۸۱] (۱) - البته در موردی که هم اماره معتبره داشته باشیم و هم استصحاب.

[۱۸۲] (۱) - ای تحقق الورد انما یتم «لو أخذ بدلیل الامارة...».

[۱۸۳] (۲) - بان تكون معتبره مطلقا و لو فی مورد الاستصحاب.

[۱۸۴] (۳) - ای لزوم الاخذ بدلیلها و رفض دلیله.

[۱۸۵] (۴) - ای الاخذ بدلیله.

[۱۸۶] (۵) - ای تخصیص دلیل اعتبار الامارة بدلیل اعتبار الاستصحاب. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۲۹۹ - ۲۹۸.

[۱۸۷] (۶) - علتش این است که «حجت» بر نجاست لباس، قائم شده.

[۱۸۸] (۱) - ای الاستصحاب.

[۱۸۹] (۲) - ای اعتبار الاستصحاب مطلقا حتی مع الامارة.

[۱۹۰] (۳) - ای تخصیص دلیل اعتبار الامارة بدلیل الاستصحاب.

[۱۹۱] (۴) - ای لو لا تخصیص دلیل اعتبار الامارة بالاستصحاب.

[۱۹۲] (۵) - ای للاستصحاب مع الامارة.

[۱۹۳] (۶) - من ان مجرد الدلیل الغیر العلمی و ان لم یوجب خروج المورد عن مورد الاستصحاب الا انه یخرجه حقیقه عما تعلق به النهی فی الاخبار من النقص بالشک فانه لا یكون مع وجود الدلیل العلمی المعبر نقضا بالشک بل نقضا بالدلیل مع الشک فصیرورة

المورد فردا تحقيقا للنقض موقوف على الغاء الامارة في مورد الاستصحاب و الفرض انه لا- موجب للالغاء المزبور الا الاستصحاب المتوقف على الالغاء فالالغاء موقوف على نفسه و هو الدور.[ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۲۹۹.

[۱۹۴] (۱)- فيكون كل منهما يطرد الآخر بملاك يطرده به الآخر و هو المضادة و المنافرة بين ايجاب العمل على طبق احتمال شيء و بين ايجابه على طبق احتمال نقيضه من غير تفاوت في ذلك بين تفاوتهما بحسب لسان دليلهما و عدم تفاوتهما فلو لا- ما ذكره المصنف في وجه التقديم من ان العمل بالامارة على خلاف اليقين السابق عمل بعموم دليل اعتبارها من دون لزوم محذور مخالفة دليل بخلاف العمل بالاستصحاب فانه يستلزم اما تخصيص العموم بلا وجه او بوجه دائر، لا يندفع اشكال المعارضة بين دليلهما، فان قلت مقتضى قوله «ع» في بعض اخبار الباب و لكن تنقضه بيقين آخر هو النهي عن النقض بغير اليقين و الدليل المعتمد غير موجب لليقين فكيف ينتقض به اليقين السابق قلت لا محالة تكون الامارة موجبة لليقين لكن لا بالعناوين الاولية للاشياء بل بالعناوين الطارئة مثل كونه ما قام على وجوبه او حرمة خبر العدل او قامت البيئنة على غصبيته او ملكيته او طهارته او نحو ذلك حيث إنه من جهة هذه العناوين علم باحكامها بلا كلام فلا يكون نقض اليقين الا باليقين بالخلاف و لا منافات بين الشك من وجه و القطع من وجه آخر. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۰۰- ۲۹۹.

[۱۹۵] (۲)- الف: ظاهر العبارة يقتضى ان يكون ايرادا على القول بالحكومة في قبال الايراد الاول. يعنى:

لو قلنا بالحكومة من جهة ان دليل الامارة ناظر الى مدلول دليل الاستصحاب لا بد من القول بها في صورة المخالفة بينهما لا في صورة الموافقة «لكن» فيه انه اذا سلم نظر الدليل على النحو المذكور فلا وجه للاختصاص بصورة المخالفة لاطلاق الدليل في جميع الحالات كما هو لازم القول بحجية الامارة في صورة الموافقة و «يمكن» ان يكون ايرادا على القول بكون نظر الدليل ثبوتا كافيا في الحكومة و هو في محله الا انه لم يتعرض لتوهم ذلك في العبارة صريحا و لا لدفعه فلاحظ. ر. ك: حقائق الاصول ۲/ ۵۳۶.

ب: هذا غير وارد على الحكومة قط، او في صورة الموافقة- ايضا- يكون دالا على الغاء موضوع الاستصحاب، مثلا: اذا قام الامارة على حليّة شيء يكون موردا للاستصحاب، فقد دل دليل اعتبارها على -- الغاء احتمال الحرمة هو- ايضا- جزء موضوع الاستصحاب لان موضوعه احتمالها مع احتمال الاباحة و لعله اشار اليه بامرهم بالفهم. مشكيني ره. ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲/ ۳۵۱.

[۱۹۶] (۱)- مانند شيخ اعظم «ره».

[۱۹۷] (۲)- همان لباسی که فرضا اول صبح «قطعا» منتجس بوده و «فعلا» در بقاء نجاستش مردد هستيم لكن بينه بر طهارتش قائم شده.

[۱۹۸] (۱)- اصلا فان المشكوك مع الاستصحاب يكون من وجه و بعنوان مما علم حكمه و ان شك فيه بعنوان آخر و موضوع الاصول الآخر هو المشكوك من جميع الجهات و لا يندفع مغالطة المعارضة هاهنا ايضا الا بهذا الوجه و ذلك «للزوم محذور...».

[۱۹۹] (۲)- اى فى تقديم سائر الاصول العملية على الاستصحاب.

[۲۰۰] (۳)- فان العمل على طبق اصالة الاباحة في مورد استصحاب الحرمة تخصيص لخطاب لا تنقض الخ ضرورة ان الحكم على خلافه مع الشك يكون نقضا له بالشك فيلزم تخصيصه بلا مخصص و هو ظاهر البطلان و اما بمخصص هو نفس اصالة الاباحة فيلزم الدور فان حجيتها يتوقف على عدم كون الاستصحاب حجة في هذا الموضوع و عدم كونه حجة يتوقف على كونها حجة مخصصة له فيلزم الدور بخلاف العمل بالاستصحاب فانه يوجب خروجه عما هو موضوع للاحكام الاصولية و هو ما شك فيه في حكمه من جميع الوجوه حقيقة و ان كان بهذا العنوان اى المشكوك من جميع الوجوه معلوما فلا يكون تخصيصا لأدلتها]. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۰۰.

[۲۰۱] (۱) - چه با استصحاب، مخالف باشد چه موافق.

[۲۰۲] (۲) - یعنی: «رفع ما لا يعلمون».

[۲۰۳] (۱) - که بعضی به آن قائل شده‌اند.

[۲۰۴] (۲) - کما اینکه بعضی چنان احتمالی داده‌اند.

[۲۰۵] (۱) - کما لو علم بوجوب الانفاق علی والده و بوجوب الصدقه علی الفقیر بدرهم ثم شک فی بقاء الوجوبین فی زمان لا یتمکن الا من درهم واحد فانه یتصحّب و جوب الامرین معا و یتخیر بینهما ان لم یکن اهم و الا تعین علیه «فان قلت» یعلم بعدم فعلیه احدهما فکیف یجری الاستصحاب فیهما «قلت»:

العلم المذكور لا یمنع فی المقام لان عدم الفعلیه المعلوم انما هو لقصور فی المکلف لا التکلیف و مثله لا ینافی العلم بالوجوب فضلا عن استصحابه «فان قلت»: لا یترتب الاثر علی کل منهما لعدم القدره فلا یجری الاستصحاب الا فی احدهما و یترتب علی ذلك ان لو کان احدهما اهم لم یتعین جریان الاستصحاب فیہ لیلزم بعینه «قلت»: یکفی فی الاثر العملی کونه تخیریا.

[۲۰۶] (۲) - فیتخیر بینهما ان لم یکن احد المستصحبین اهم و الا فیتعین الاخذ بالاهم و لا مجال لتوهم انه لا یکاد یکون هناك اهم لاجل ان ایجابهما انما یکون من باب واحد و هو استصحابهما من دون مزیه فی احدهما اصلا کما لا یخفی و ذلك لان الاستصحاب انما یتبع المستصحّب فکما یتبث به الوجوب و الاستصحاب یتبث به کل مرتبه منهما فتستصحّب فلا تغفل. «منه قدس سره» [ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۵۴۱ - ۵۴۰].

[۲۰۷] (۱) - احتمال می‌دهیم هر دو حالت سابقه، باقی باشد، بدون اینکه علم به خلاف داشته باشیم.

[۲۰۸] (۲) - فعلا قدرت بر اتیان هر دو نداریم بلکه احدهما را می‌توانیم، اتیان نماییم.

[۲۰۹] (۳) - پس منشأ تعارض استصحابین، تضادی است که فعلا حادث شده و بین موضوعین در زمان سابق، تضادی نبوده.

[۲۱۰] (۴) برای توضیح بیشتر درباره آن به ایضاح الکفایه جلد دوم صفحه ۴۷۳ - ۴۲۱ رجوع نماید.

[۲۱۱] (۱) - و من آثار نجاسة الثوب نجاسة الارض الواقع هو علیها و رفع طهارتها فاستصحاب طهارة الارض نقض للیقین بنجاسة الثوب بخلاف استصحاب نجاسته اذ لا یلزم منه نقض الیقین بطهارة الارض بالشک بل بالیقین بما هو رافع لطهارتها و هو وقوع الثوب المحکوم شرعا بنجاستها علیها. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲ / ۳۰۱.

[۲۱۲] (۲) - در باب تعادل و تراجیح که مسأله تعارض بین امارتین یا خبرین را مطرح می‌کنند، یکی از علل و عوامل تعارض، علم اجمالی به کذب «احد الخبرین» است که فرض کنید، مفادشان هم با یکدیگر -- منافات ندارد لکن یقین داریم، یکی از خبرین، کذب است لذا علم اجمالی مذکور، موجب تعارض می‌شود.

[۲۱۳] (۱) - و اما اذا کان من الآثار العقلیه لمستصحّب الآخر کتسب بقاء الکلی عن الشک فی حدوث الفرد الباقی فلا یکون المسبب و هو بقاء الکلی من لوازم وجود الفرد شرعا بل من لوازمه العقلیه فلا یکون استصحابه حاکما علی استصحاب الکلی کما تقدم تفصیله فی التنبیه الثالث. ر. ک: منتهی الدرایه ۷ / ۷۸۳.

[۲۱۴] (۱) - که «سببیت و مسببیت» در آن، مطرح نیست.

[۲۱۵] (۱) - در صفحه ۹۰ مشروحا بیان کردیم.

[۲۱۶] (۲) - البته مشروط بر اینکه «سببیت و مسببیت» شرعیه باشد.

[۲۱۷] (۱) - ای: السببی.

[۲۱۸] (۲) - اما بالمعارضه او باصل مقدم علیه او بان لا اصل اصلا فی طرف السبب ینقح موضوع الحکم فی طرف المسبب.

[۲۱۹] (۳) - و من الموارد التي یجری فیہ استصحاب المسبب هو ما اذا لم یکن الاصل فی طرف السبب مزیلا للشک فی المسبب

كما لو شك في اللباس انه من الحيوان المأكول اللحم او من غيره و صار هذا الشك سببا للشك في صحة الصلاة فيه فان اجراء اصالة الحل في الحيوان المتخذ منه اللباس مضافا الى معارضتها باصالة عدم كونه مأخوذا من مأكول اللحم لا يرفع الشك في جواز الصلاة فيه مع ان الشك سببي و مسببي و الترتب شرعى ايضا فان الاصل المزبور لا يثبت كون الحيوان المتخذ منه اللباس من النوع المأكول اللحم غاية اثبات حلية اكله و مجرد ذلك لا يكفى في جواز الصلاة فيه و من الموارد التي لا اصل في طرف السبب اصلا كما اذا ورد اكرم العلماء و كان زيد عالما محكوما بوجوب الاكرام ثم انقضى عنه المبدأ اى العلم و شككنا في وجوب اكرامه من جهة الشك في مفهوم المشتق في انه حقيقة في خصوص المتصف و المتلبس او الاعم منه و ممن انقضى عنه المبدأ فلا اصل في طرف السبب اى المسألة الاصولية فيجرب استصحاب وجوب الاكرام في طرف المسبب و قد تعرض له المصنف في مسألة المشتق فراجع .

ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۰۳.

[۲۲۰] (۴) - مثلا یکی از شرائط استصحاب، محقق نبود.

[۲۲۱] (۱) - مضافا الى ان ظهور النهی في العموم لليقين و الشك في طرفي الشبهة المقرنة بالعلم الاجمالي اقوى من ظهور الذيل في العموم لليقين بانتفاض الحالة السابقة في احدهما اجمالا لوقوع الجنس في سياق النهی الوارد في مقام الكبرى بخلاف الذيل بل قد يقال بعدم ظهور الذيل في العموم اصلا لعدم لفظ موضوع للعموم فيه و عدم كونه في مقام البيان من هذه الجهة و لو سلم كونه في مقام البيان فشمول الصدر لليقين و الشك في الطرفين يصلح قرينة على عدم ارادة اليقين بالانتفاض اجمالا بينهما من المطلق الذي هو لفظ اليقين في الذيل. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۰۳.

[۲۲۲] (۲) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۰۲.

[۲۲۳] (۱) - اما الاول فواضح و اما الثاني فلعدم قيام دليل على وجوب الالتزام اصلا و على تقدير وجوبه - ايضا - فلا محذور فيه كما تقدم تفصيل ذلك في دوران الامر بين المحذورين، فراجع. مشکيني «ره». ر. ك: شرح كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشکيني ۲/ ۳۵۸.

[۲۲۴] (۲) - كما لو توضحاً بمائع مردد بين البول و الماء غفلة فيستصحب بقاء الحدث و طهارة الاعضاء و العلم الاجمالي بزوال احدهما ليس مانعا اذ الواحد المردد بين الحدث و طهارة البدن ليس له حكم شرعى كى يصير مانعا عن العمل بالاستصحابين و لا يلزم من الحكم بوجوب الوضوء و عدم غسل الاعضاء مخالفة عملية لخطاب شرعى. ر. ك: كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۰۳.

[۲۲۵] (۱) - درباره جريان اصول عمليه در اطراف علم اجمالى.

[۲۲۶] (۱) - برای توضیح بیشتر به ایضاح الكفاية، جلد چهارم، صفحه ۱۲۱ مراجعه نمائید.

[۲۲۷] (۱) - ای: و مما تقدم من ان المانع من جريان الاستصحاب هي المخالفة العملية دون الالتزامية ظهر ... الخ، و هذا اشارة الى صورة عرضية الشكين و العلم الاجمالي بانتفاض احد المستصحبين، و لزوم المخالفة القطعية العملية من جريان الاستصحاب فيهما، و المخالفة الاحتمالية من جريانه في بعضها. و محصل ما افاده في حكمها: عدم جريان الاستصحاب لا في جميع الاطراف، للقطع بالمخالفة، و لا في بعضها لاحتمال المخالفة و كلاهما محذور عقلي مع فرض العلم بفعلية التكليف على كل تقدير كما تقدم تفصيل ذلك في مباحث العلم الاجمالي من مباحث القطع و في اوائل الاشتغال. ر. ك: منتهى الدراية ۷/ ۸۰۱.

[۲۲۸] (۱) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۰۴.

[۲۲۹] (۱) - لم يظهر من النصوص اعتبار الاشتغال بالعمل في جريانها، فلعل المراد صحة جريانها حال الاشتغال. فتأمل.

[۲۳۰] (۲) - اعطاء هذه الكلية غير ظاهر لان بعض القواعد الموضوعية يقدم عليها الاستصحاب، كقاعدة الحرية و قاعدة الطهارة الا ان يكون المراد ما يكون نسبة دليله الى دليل الاستصحاب نسبة دليل القواعد الثلاث الى دليله.

[۲۳۱] (۳) - قد لا تكون الاستصحابات مقتضية للفساد لعدم تجاوز محل التدارك او لكون المتروك مما لا يكون تركه مفسدا بل يترتب عليه قضائه او سجد السهو اذ مجرى قاعدتي التجاوز و الفراغ اعم من ذلك بل كذا مجرى اصالة الصحة فانها بمعنى التمامية مقابل النقصان . ر. ك: حقائق الاصول ۲ / ۵۴۷.

[۲۳۲] (۱) - هي الحكم بوجود الشيء المشكوك بعد الدخول في غيره مما هو مرتب عليه الاستفادة من صحيح زرارة: اذا خرجت من شيء و دخلت في غيره فشكك ليس بشيء و معتبر اسماعيل بن جابر: كل شيء شك فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه و ربما يقتضيه ايضا موثقة ابن ابي يعفور: انما الشك اذا كنت في شيء لم تجزه. ر. ك: حقائق الاصول ۲ / ۵۴۷.

[۲۳۳] (۲) - زیرا محل آن گذشته است.

[۲۳۴] (۳) - هي عبارة عن الحكم بصحة الفعل الموجود في ظرف الشك في صحته الاستفادة من موثق ابن مسلم عن ابي جعفر «ع» كل ما شككت فيه مما قد مضى فامضه، كما هو المعتضد ببناء العقلاء على صحة ما شك في صحته من فعل نفسه و فعل غيره و من هنا يظهر لك الوجه في سند اصالة صحة عمل الغير، مضافا الى ما ادعاه شيخنا الاعظم «قدس سره» من الاجماع القولي و العملي عليها و انه لولاها لاختل نظام المعاد و المعاش. ر. ك: حقائق الاصول ۲ / ۵۴۷.

[۲۳۵] (۴) - و هذا الاصل ايضا من الاصول الجارية في صحة عمل الغير في قبال صحة عمل النفس بترتيب - آثار صحة الشيء لا فساد، و القدر المتيقن منه جريانه بعد احراز امرين، احدهما: اهلية الفاعل لصدور الفعل الصحيح منه، و ثانيهما: قابلية المورد ر. ك: منتهى الدراية ۷ / ۸۰۴.

[۲۳۶] (۱) - مانند: «اکرم العلماء» و «لا تکرّم العلماء من النحويين».

[۲۳۷] (۲) - هي الحكم بملكية شيء لمن كان مسلطا عليه و متصرفا فيه لدى الشك في الملكية. فللقاعدة موضوع و محمول موضوعها الاستيلاء الخارجي و التسلط العرفي على ما يشك في كونه ملكا واقعا، و محمولها الحكم بالملكية و ترتيب آثارها شرعا، فاذا وجدنا زيدا مستوليا على عباءة يلبسها و يتصرف فيها حكما بان تلك العباءة ملكه و جاز شرائها منه و التصرف فيها باذنه. ر. ك: اصطلاحات الاصول و معظم ابحاثها ۲۱۵.

[۲۳۸] (۳) - در صفحه ۸۶ مشروحا بيان کرديم.

[۲۳۹] (۱) - اي القرعة «بغير الاحكام اجماعا» حتى قيل بان الظاهر عدم امكان اجتماع الاستصحاب معها كي يحصل التعارض لان التعبد بالقرعة انما هو في مورد اشتباه موضوع التكليف و تردده بين الامور المتباينة و لا محل لها في الشبهات البدوية فانه ليس فيها الاحتمالين و القرعة بين الاحتمالين خارج عن مورد التعبد بالقرعة فمورد الاستصحاب و كذا البراءة خارجة عن عموم اخبار القرعة بخلاف الاستصحاب حيث إنه عام للاحكام ايضا فالنسبة ح لم يمكن ان يلاحظ فكيف يتصور التقديم فدفعه بقوله: «لا- يوجب الخصوصية...» ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۰۸.

[۲۴۰] (۱) - حيث إنه لا معنى لملاحظة النسبة بينهما بعد التخصيص بالاجماع بل لا بد من ملاحظتها قبله و النسبة قبل ذلك بالعموم و الخصوص فاخبار الاستصحاب في نفسها اخص منها كالخاص الذي يقتضى خروج الشبهات الحكمية عن تحت اخبار القرعة و اما ما تقرر في باب التعارض من لزوم تقديم الخاص في تعارض الازيد من الدليلين و ان اوجب انقلاب النسبة فانما هو فيما اذا لم يكن معارض العام خاصا آخر يقتضى تخصيص العام كما اذا كان هناك ادلة ثلاثة متعارضة كانت النسبة بين دليلين منها عموما من وجه مع كون الثالث اخص من احدهما فانه ح يقدم الخاص و ان اوجب تقديمه انقلاب النسبة لا في مثل المقام. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۰۸.

[۲۴۱] (۲) - كتخصيص دليله بادلّة البناء على الاكثر في الركعتين الاخيرتين اذ الاستصحاب يقتضى البناء على الاقل لكن تلك الادلة خصصته و لذا لا يجوز البناء فيهما على الاقل فتأمل. ر. ك:

منتهی الدراية ۸۱۳/۷.

[۲۴۲] (۱) - نسبت به دلیل مخصص اول.

[۲۴۳] (۱) - الف: هذا ایراد علی ما ذکر اولاً من تخصیص دلیلها بدلیلها لا اخیراً و الا فبعد اجمال المراد بكثره التخصیص لا مجال للورود او الحکومة. ر. ک: حقائق الاصول ۵۴۹/۲.

ب: ... و کیف کان فتوضیح الاشکال: ان القرعة علی ما یظهر من بعض الروایات تكون من الامارات کقوله «ع» فی خبر محمد بن حکیم: «کما حکم الله به فلیس بمخطئ» و قوله «ص» فیما رواه ابو بصیر عن ابی جعفر «ع»: «لیس من قوم تقارعوا ثم فوضوا امرهم الی الله الا خرج سهم المحق» لظهورهما فی اصابة القرعة بالواقع و من المعلوم ان ما جعله الشارع حجةً بلحاظ کشفه عن الواقع یتكون اماره و قد ثبت ان الامارة رافعةً للشک الذي هو موضوع الاصول التي منها الاستصحاب و علیه فلا وجه لتقدمه علی القرعة بما تقدم من تخصیص دلیلها بدلیلها. ر. ک:

منتهی الدراية ۸۱۳/۷.

[۲۴۴] (۱) - ای: لا یتكون الامر هاهنا دائراً بین التخصیص بلا وجه غیر دائر و التخصیص.

[۲۴۵] (۲) - و الحاصل ان المأخوذ فی موضوع کل من القرعة و الاستصحاب هو الشک و الجهل و الشبهة و عدم العلم فان کان المراد بهذه العناوين هو الجهل بالواقع خاصةً بحيث لا یتکفی فی ازلتها بیان الحكم الظاهري فلا ريب ان ذلك لا یتخص باحدهما و ان کان اعم من الجهل بالواقع و الظاهر فکذلك ایضا فاعتبار الجهل بالمعنی الاعم فی موضوع احدهما دون الآخر تحکماً (ف) حیث لا بأس ...]. ر. ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۳۰۹/۲.

[۲۴۶] (۳) - ر. ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۳۰۹/۲.

[۲۴۷] (۴) - توضیح اشکال و جواب مذکور، مربوط به افاضات استاد معظم «مدظله» نیست بلکه «نگارنده» از کتاب شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکريم خوئينی - صفحه ۲۹۷/۲ - استفاده نموده.

[۲۴۸] (۱) - اللهم الا ان یتلزم بما اشرنا الیه آنفاً بانه لا یمکن اجتماعهما فی مورد اصلاً فان مورد الاستصحاب هو الشبهات البدویة و مورد القرعة هو العلم بالحکم مع تردد موضوعه بین المتباینين. ر.

ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۳۱۰/۲.

[۲۴۹] (۱) - الظاهر ان المراد منها هو المعبرة منها فحیث لا یتكون من عطف العام علی الخاص بل هو عطف تفسیری لعدم الفرق بین الدلیل و الامارة المعبرة و ما ذکره الشيخ قده - فی الفرائد ۴۰۸ - من ان ما یتعتبر طریقاً ان کان فی الاحکام یتسمى دليلاً اجتهادياً و ان کان فی الموضوعات یتسمى اماره معتبرة فهو اصطلاح خاص به «قده» و إلابناء المستعملين لهما علی ما ذکرنا و اما الفرق بينهما و بین الاصل فقد تقدم فی قاعدة الید فراجع. مشکینی «ره». ر. ک: کفاية الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۳۷۶/۲.

[۲۵۰] (۲) - هذا العنوان اولی من عنوان الباب بالتعادل و الترجیح ضرورة انهما من عوارضه و اقسامه و من البديهی ان للکلی هنا قطع النظر عن افراده احکاماً یتعلق به غرض الاصولی مثل ان الاصل فی المتعارضين ما ذا و اولویة الجمع مهما امکن و نحو ذلك و کیف کان هو فی اللغة من العرض بمعنی الاظهار و الظهور فکان کلاً من الدليلين يظهر نفسه للآخر او يظهر للآخر او من العرض الذي احدى الجهات الثلاث فی الجسم مقابل الجهتين الاخرين من الطول و العمق و هو الانسب بمعناه الاصطلاحی و العلاقة المصححة للاستعمال هو کون کل من المتعارضين فی عرض الآخر من حيث الدلیلية الحجیة و لعله بهذا المعنی قد یطلق علی الاصول العملیة انها لیست فی عرض الادلة بل فی طولها فلا تعارضها و فی الاصطلاح ... ر. ک: شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۳۱۰/۲.

[۲۵۱] (۱) - احداث الرجحان.

[۲۵۲] (۱) - مانند موافقت با کتاب الله، اعدلیت راوی، شهرت و ...

[۲۵۳] (۲) - «ضرب» و زدن، قابل تعدد نیست مگر به لحاظ اسباب و اشخاص.

[۲۵۴] (۳) - قد اشرنا فی بحث الاجتماع الی الفرق بین التعارض و التزاحم (و ان التعارض) هو تنافی الدلیلین فی مرحله الجعل و التشریع علی نحو یعلم اجمالا بکذب احدهما من اصله و ان الشارع لم یجعل احدهما ابدا کما اذا قال احد الدلیلین تجب صلاة الجمعة و قال الآخر تحرم صلاة الجمعة فما هنا نعلم اجمالا بکذب احدهما بلا شبهة و لو فی خصوص ما اذا کانا قطعین دلالة و جهة لا مطلقا و الا فیحتمل صدور کلیمهما جمیعا و ان یکون المراد من احدهما خلاف ما هو ظاهره او انه قد صدر تقیة لا لبيان الواقع (و ان التزاحم) هو تنافی الدلیلین فی مرحله الامتثال و الاتیان علی نحو لا قدرة للمکلف علی رعایتهم جمیعا کما اذا قال احد الدلیلین یجب انقاذ العالم و قال الآخر یجب انقاذ الهاشمی و قد غرقا دفعة واحدة و لم یتمکن المکلف من انقاذهما جمیعا. ر. ک: عناية الاصول ۶/۲.

[۲۵۵] (۱) - استعمال ابتدائی آن، مجازی و شاید علاقه آن‌هم «مشابهت» بوده- در تنافی کأن یکی خود را بر دیگری ظاهر و غالب می‌نماید و آن را نفی می‌کند و آن دیگری هم به همین ترتیب.

[۲۵۶] (۲) - ر. ک: فرائد الاصول ۴۳۱.

[۲۵۷] (۱) - کما اذا قال احدها تجب صلاة الجمعة و قال الآخر تحرم صلاة الجمعة و قال الثالث تستحب صلاة الجمعة او تکره او تباح. ر. ک: عناية الاصول ۳/۶.

[۲۵۸] (۲) - ... ثم ان المراد بالتنافی اعم من ان یکون فی المدلول المطابقی و هو واضح او التضمنی کما فی العام و الخاص المطلقین او من وجه او الالتزامی باقسامه حتی الشرعی کصححة العتق و عدم الملكية حیث إنه لا تنافی بین ما دل علی الاول و بین ما دل علی الثانی عقلا- لکنهما متنافیان شرعا اذ لا عتق الا فی ملک هذا فی المطابقی و اما الالتزامی فکما اذا دل الدلیل علی وجوب القصر فی اربعة فراسخ و دل دلیل علی وجوب الصوم فیها فیقع التعارض بینهما بملاحظة ما دل علی التلازم بین القصر و الافطار شرعا و الصوم و الاتمام فالدلیل الدال علی القصر یدل علی وجوب الافطار بالالتزام الشرعی کما ان الدلیل علی الصوم دل علی وجوب الاتمام كذلك و مثل ما اذا دل الدلیل علی بطلان الصلاة بنقص جزء منها سهوا و دلیل آخر علی عدم بطلان الصلاة بزيادة هذا الجزء فیقع التعارض بینهما بملاحظة ما دل علی التلازم بین النقص و الزيادة صحه و بطلانا و مثل ما اذا دل الدلیل علی انفعال القلیل بنجس و دل دلیل آخر علی عدم انفعاله بنجس آخر فالتعارض بینهما انما هو بملاحظة ما دل علی عدم التفصیل بین النجاسات الواردة علی القلیل و من امثلة الالتزام العقلی ما اذا دل الدلیل علی وجوب شیء له مقدمة فانه یدل علی وجوبها بالالتزام العقلی فاذا ورد دلیل یدل علی عدم وجوبها فهو یدل علی عدم وجوب ذلك الشیء لا محالة مع فرض بقاء المقدمیه. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۳۱۱/۲.

[۲۵۹] (۱) - نمی‌گوید واجب نیست تا بینشان تناقض باشد.

[۲۶۰] (۲) - لازم به ذکر است که در تناقض و تضاد حقیقی، وحدت موضوع، معتبر است.

[۲۶۱] (۳) - البته اجتماع وجوب ظهر با وجوب جمعه، ممتنع نیست یعنی: اگر خداوند متعال تکلیف مسلمین را در روز جمعه، هم نماز ظهر قرار داده بود و هم نماز جمعه، مستلزم امر محالی نمی‌بود.

[۲۶۲] (۱) - هذا تعریض بشیخنا الاعظم «ره» حیث یظهر من عبارته فی الرسالة اعتبار تقدم المحکوم فی تحقق الحکومة لانه لا بد ان یکون متفرعا علیه و ناظرا الیه بحیث لو لا- المحکوم کان الحاکم لاغیا فاورد علیه المصنف «ره» بانه لا یعتبر فیہ ذلك بل یجوز ان یکون المحکوم متأخرا و استشهد علیه فی الحاشیة بان اظهر افراد الحکومة ما یکون بین ادلة الامارات و ادلة الاصول مع ان الاول لا تكون لاغیة لو لم تجعل الاصول الی يوم القیامة بدیهة و علیه فلا- یعتبر فی الحکومة الا سوق الدلیل بنحو یصلح للنظر الی کمیة

موضوع الآخر «هذا» و لكن الظاهر ان مراد شيخنا الاعظم «ره» كون الحاكم متفرعا على المحكوم بحيث يكون متقدما عليه رتبة لا زمانا و استشهاد المصنف «ره» على خلافه بما ذكر مبنى على عدم دلالة حجية الامارات على الغاء احتمال الخلاف تعبدا و انها علم تنزيلا لكن عرفت خلافه و انه لولاه لم يكن وجه لتقديمهما على الاصول و ح فالمناقشة في معنى الحكومة تشبه أن تكون مناقشة في الاصطلاح فلاحظ. ر. ك: حقائق الاصول ۲ / ۵۵۲.

[۲۶۳] (۱) - ر. ك: شرح كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲ / ۳۷۸ و ۳۷۷.

[۲۶۴] (۲) - ان التعارض تنافي «مدلولي» الدليلين ...

[۲۶۵] (۳) - كه به زودی آن موارد را ذكر می نمائیم.

[۲۶۶] (۴) - التعارض هو تنافي «الدليلين». او الادلة بحسب الدلالة

[۲۶۷] (۵) - نه مدلولين.

[۲۶۸] (۶) - نه دلالتشان.

[۲۶۹] (۱) - اشاره به رد كلام شيخ اعظم است كه فرموده اند بايد دليل حاكم - مفسر - بعد از دليل محكوم و مؤخر از آن باشد لكن

مصنف می فرماید: فرقی ندارد كه دليل حاكم، بعد از دليل محكوم باشد يا قبل از آن.

شاهدي بر كلام مصنف: بنا بر نظر شيخ اعظم، اماره بر اصل عملي - مانند براءت - حكومت دارد اما آيا بايد اماره بعد از اصل و

مؤخر از آن باشد؟ مسلما خير!

به عبارت ديگر: لازمه فرمايش شيخ اعظم قدس سره اين است كه بايد امارات، بعد از اصول عمليه و مؤخر از آن ها باشند تا

حكومت داشته باشند درحالي كه چنان نيست.

[۲۷۰] (۲) - البته بنا بر تعريف شيخ اعظم هم «احكام تعارض» بين حاكم و محكوم، جاري نمی شود.

[۲۷۱] (۱) - معطوف على «اذا كان» و بيان للمورد الثاني مما لا يكون فيه تمناع بين الدليلين في مقام الدلالة و ان كان التنافي بين

نفس المدلولين ثابتا. و هذا هو التوفيق العرفي و الحكومة العرفية بنظر المصنف لا الحكومة الاصطلاحية المنوطة بكون احدهما ناظرا

الى الآخر و شارحا له و قد ذكر لهذا التوفيق العرفي فرضين: احدهما: توفيق العرف بين الدليلين - المتعارضين بدوا - بالتصرف في

احدهما و ثانيهما:

بالتصرف في كليهما و المقصود فعلا بيان الفرض الاول ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۳.

[۲۷۲] (۲) - اي و قد يتفق التوفيق العرفي في غير الادلة المتكفلة لبيان احكام الموضوعات بعناوينها الاولى مع الادلة المتكفلة لبيان

احكامها بعناوينها الثانوية كما اذا اتفق ذلك بين دليلى العناوين الثانويين كدليل نفى العسر و دليل نفى الضرر و قد تقدم ذلك من

المصنف في ذيل قاعده لا - ضرر و لا ضرار و مثلنا له بما اذا دار الامر بين لزوم الضرر او الحرج فان حفر المالك بالوعه في ملكه

تضرر بها الجار و لا ضرر و لا ضرار و ان لم يحفرها وقع المالك بنفسه في الحرج الشديد و ما جعل عليكم في الدين من حرج و قد

يتفق ذلك» بين دليلى العناوين الاوليين كما اذا امر بانقاذ زيد العامي و امر ايضا بانقاذ عمرو العالم و قد غرقا دفعة واحدة و لم يتمكن

المكلف من الجمع بين انقاذيهما جميعا. ر. ك:

عناية الاصول ۶ / ۷.

[۲۷۳] (۳) - كه تعارض بدوى دارند.

[۲۷۴] (۱) - معطوف على «بالتصرف في خصوص احدهما» و بيان للفرض الثاني للتوفيق العرفي و الحكومة العرفية و لهذا الفرض

صورتان احدهما: كون مجموع الدليلين قرينة على التصرف في كليهما او ثانيتهما: كون مجموعهما قرينة على التصرف في احدهما

المعين و المقصود فعلا بيان الصورة الاولى منهما ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۵.

- [۲۷۵] (۲) - كما لو قال: «افعل» ثم قال «لا تفعل»: حيث يحمل الاول على الاستحباب و الثانى على نفي الالتزام و لو كان المتقدم «لا تفعل» حمل على الكراهة و حمل «افعل» على الرخصة و لو جهل التاريخ فهما متعارضان. ر. ك: حقائق الاصول ۵۵۳/۲.
- [۲۷۶] (۳) - مانند: ضرر، حرج، اکراه و
- [۲۷۷] (۴) - و همچنین در مورد حرج، اکراه و اضطرار.
- [۲۷۸] (۱) - اکثریا بعضی از محشین و شارحین «کفایه» مثال مذکور را ذکر و به این نوع جمع اشکال نموده‌اند که «نگارنده» در این زمینه، توجه شما را به نکته‌ای از کتاب «عنایه الاصول» جلب می‌نماید.
- ... «اقول»: لیس الاول نصابی عذرة الانسان و لا الثانى نصابی عذرة البهائم کی یؤخذ فی کل منهما بنصبه و به یرفع الید عن ظاهر الآخر و یندرج ذلک تحت حمل الظاهر على النص و یکون من الجمع العرفی المقبول. «و لعل من هنا قال الشيخ» اعلى الله مقامه اخیرا بعد ما ذکر وجوها آخر للجمع بین الروایتین من غیر واحد من الاعلام (ما لفظه): و الاظهر ما ذکره الشيخ لو ارید التبرع بالحمل لکونه اولی من الطرح (انتهی) و مقصوده ان الجمع بینهما لو ارید به التبرع نظرا الی کونه اولی من الطرح فما ذکره الطوسی رضوان الله علیه هو اظهر مما ذکره غیره و الا فلا یمکن الاستناد الی هذا الجمع و الاعتماد علیه فی مقام العمل و الفتوی فانه بلا شاهد علیه و لا دلیل كما لا یخفی. ر. ک: عنایه الاصول ۹/۶.
- [۲۷۹] (۲) - «ثمن العذرة سحت» نسبت به عذره غیر مأکول اللحم قطعی و نص است اما نسبت به عذره مأکول اللحم ظهور دارد و عکس قضیه، چنین است که: «لا بأس ببيع العذرة» نسبت به عذره مأکول اللحم دلالتش قطعی است ولی نسبت به عذره غیر مأکول اللحم ظهور دارد پس به قرینه نص هر کدام در ظهور دیگری تصرف می‌کنند و می‌گویند مراد از «ثمن العذرة سحت» عذره غیر مأکول اللحم است و منظور از «لا بأس ببيع العذرة» عذره مأکول اللحم می‌باشد.
- [۲۸۰] (۱) - معطوف علی «فیهما» و هذا اشارة الی الصورة الثانية من الفرض الثاني من موارد التوفيق العرفی الخارجة عن باب التعارض و حاصلها: انه قد یوفق العرف بین الدلیلین بالتصرف فی احدهما المعین و ان كان اظهر من الآخر كما اذا لزم من التصرف فی الدلیل غیر الاظهر قلة المورد له او عدمه كما اذا قال: «اکرم الامیر و لا تکرّم الفساق» فان دلالة الثانية علی معناه و ان كانت بسبب الوضع اظهر من دلالة الاول علی معناه لکونه بالاطلاق لکن الدلیل الاول یقدم علیه فی مورد الاجتماع - و هو الامیر الفاسق - و یحکم بوجوب اکرامه اذ التصرف فی «اکرم الامیر» بعدم وجوب اکرام الامیر الفاسق یوجب قلة افراده و اختصاص وجوب الاکرام بالامیر العادل و هو اما معدوم و اما نادر ملحق به، فلا محیص ح من التصرف فی «لا تکرّم الفساق» مع اظهریته و اخراج الامیر الفاسق عن دائرته ... ر. ک: منتهی الدرایة ۳۶/۸.
- [۲۸۱] (۲) - کالعام و الخاص و المطلق و المقید و غیرهما مما كان احدهما اظهر فیتعین التصرف فی غیره. ر. ک: حقائق الاصول ۵۵۳/۲.
- [۲۸۲] (۳) - لا یخفی ان حق العبارة حذف کلمة «الآخر» او تبدیل کلمة «الاضر» بکلمة «اضعف». «م». ر. ک: شرح کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی. ۳۷۹/۲.
- [۲۸۳] (۴) - هو العالم الجلیل الشیخ عبد الحسین من تلامذة المصنف «قده». ر. ک: منتهی الدرایة ۳۷/۸.
- [۲۸۴] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایة - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۲۸۵] (۱) - ر. ک: منتهی الدرایة ۳۷/۸.
- [۲۸۶] (۲) - یعنی: خروج موضوعی داشتند و «تخصصا» از دلیلین متعارضین خارج بودند.
- [۲۸۷] (۱) - نه عقلیه. زیرا از نظر شیخ اعظم و مصنف «قدس سرهما» وجه تقدم امارات بر اصول عقلیه «ورود» است.
- [۲۸۸] (۲) - به خلاف فرضا عامین من وجه - در مثال اکرم العلماء و لا تکرّم الفساق - که بین «العلماء» و «الفساق» عموم و خصوص

- من وجه است و عرف در مورد عالم فاسق، متحیر است که به «اکرم العلماء» عمل نماید یا به «لا تکرّم الفساق».
- [۲۸۹] (۱) - ای ادله الاصول كما ذهب اليه الشيخ الانصاري «ره» في رسالة التعادل و الترجيح حيث قال قد جعل الشارع للشيء المحتمل للحية و الحرمة حكما شرعيا اعنى الحل ثم حكم بان الامارة الفلانية كخبر العادل الدال على حرمة العصير حجة بمعنى انه لا يعبا باحتمال مخالفة مؤداه للواقع فاحتمال حلية العصير المخالف للامارة بمنزلة العدم لا يترتب عليه حكم شرعي كما يترتب عليه لو لا هذه الامارة و هو ما ذكرنا من الحكم بالحلية الظاهرية فمؤدى الامارات بحكم الشارع كالمعلوم لا يترتب عليها الاحكام الشرعية المجعولة للمجهولات انتهى. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۳۱۴/۲.
- [۲۹۰] (۲) - ما با يقين تنزيلي و تعبدى بر عدم وجوب نماز جمعه، يقين قبلى را نقض نموديم.
- [۲۹۱] (۳) - همان اماره‌ای که می گوید نماز جمعه، واجب نیست.
- [۲۹۲] (۴) - یعنی: دليل اماره، مانند «صدق العادل» تخصيص خورده بدون اینکه مخصصی داشته باشد.
- [۲۹۳] (۵) - ر. ك: صفحه ۹۰.
- [۲۹۴] (۱) - لازم به ذکر است که وجه تقدم امارات بر اصول عقليه از نظر شيخ اعظم و مصنف «ورود» است لكن مصنف «ره» وجه تقدم اماره بر اصل شرعی را «ورود» می دانند اما مرحوم شيخ فرموده اند علتش حکومت است.
- [۲۹۵] (۲) - لا شك لكثير الشك.
- [۲۹۶] (۳) - حاصل و نتیجه ادله امارات «صدق العادل» می باشد.
- [۲۹۷] (۴) - ای بشیء من الدلالات اللفظية الشارحة لمعنى الكلام. ر. ك: منتهی الدراية ۴۳/۸.
- [۲۹۸] (۱) - بما هو دليل عليه ضرورة صحة التعبد بالامارات و لو لم يسبق التعبد بالاصول بل و لو مع التعبد بعدمها اصلا و لو سلم النظر و الشرح لا يرتفع غائله توهم المعارضة بمجرد ذلك لان النظر و التعرض المذكور ثابت لكل واحد منهما كما هو الحال في كل متنايين في المدلول غاية الامر في احدهما بمنطوقه و مدلوله المطابقي و في الآخر بمفهومه و لازم معناه فدليل الامارة و ان دل بمنطوقه على عدم الاعتناء باحتمال مخالفة مؤديها و لا معنى له الا عدم ترتب ما للاحتمال من الاحكام عقلا و شرعا و كل شيء حلال الخ مثلا- دل ايضا على انتفاء غير الحيلة من الاحكام بدهاهة دلالة دليل ثبوت الشيء على انتفاء ما ينافيه و مجرد التفاوت في الدلالة بالمطابقة و الالتزام لا يوجب تقديم تفسيرا و شرحا لعدم صيرورة احدهما بالنسبة الى الآخر عرفا بمنزلة «اعنى» و اشباهه من كلمة ای و ان المفسرتين و لا ترجيحا ايضا ما لم يورث قوة و الى ما ذكرنا اشار بقوله: «و الا كانت...». ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۳۱۴/۲.
- [۲۹۹] (۲) - مورد اصل و استصحاب، «نماز جمعه» بود. استصحاب می گفت قبلا «نماز جمعه» واجب بود اکنون که در بقاء آن، مردد هستيد، همان حكم را استصحاب نمائيد.
- [۳۰۰] (۱) - مورد اجتماع.
- [۳۰۱] (۲) - اماره‌ای که می گفت: «نماز جمعه» واجب است.
- [۳۰۲] (۳) - مورد اجتماع.
- [۳۰۳] (۴) - یعنی: بل ليس مقتضى حجية الامارة الانفى الحكم الذى يقتضيه الاصل و هذا النفى عقلى لا لفظى و عقليته انما هي لتنافي مدلولي الامارة و الاصل كالحرمة و الحلية.
- [۳۰۴] (۵) - ای من دون دلالة على ما يقتضيه الاصل كالحلية لفظا بل الدلالة عقلية كما مر آنفا. ر. ك: منتهی الدراية ۴۶/۸.
- [۳۰۵] (۱) - تعليل لنفى الدلالة اللفظية، یعنی: ان هذه الدلالة لا بد ان يكون الدال عليها نفس الامارة او دليل اعتبارها و شيء منها لا

یدل علیها اذ الامارة لا تدل الا على الحكم الواقعي كحرمة شرب التتن و دليل اعتبارها- المشار اليه بقوله: «و قضية حجيتها ليست ... الخ»- لا- يدل الا- على جعل الحكم الظاهري المماثل لمؤدى الامارة و هذا مراده ب «لزوم العمل على وفقها شرعا» و عليه فلا يدل شىء من الامارة و دليل حجيتها لفظا على نفى ما يقتضيه الاصل و نتيجة ذلك عدم حكومه الامارة على الاصل. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۶.

[۳۰۶] (۲) - كه دال بر حجيت اماره مى باشد.

[۳۰۷] (۳) - و غرضه من قوله «بل ليس مقتضى الخ» بيان اشتراك مفاد الامارة و الاصل من جميع الجهات و عدم التفاوت بينهما من جهة المطابقة و الالتزام كما فى ما قبله فلا وجه لحكومه دليلها على الاصل هذا ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۱۵.

[۳۰۸] (۴) - لزوم عمل، طبق اماره، «عقلا» مستلزم اين است كه به اصل عمل ننمائيم و اين مسئله، عنوان تفسير و شارحيت ندارد بلکه حكم عقل است.

[۳۰۹] (۱) - جواب عما افاده الشيخ اعلى الله مقامه فى اواخر الاستصحاب فى وجه حكومه الامارات على الاستصحاب و قد ذكرنا هناك كلماته الشريفة مفصلا «فقال» فى جملتها «ما لفظه» فبيما نحن فيه اذا قال الشارع اعلم بالبينه فى نجاسة ثوبك و المفروض ان الشك موجود مع قيام البينه على نجاسة الثوب فالشارع جعل الاحتمال المخالف للبينه كالعدم فكأنه قال لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر فى قاعدة الاستصحاب و افرضه كالمعدوم «انتهى» ... ر. ك: عناية الاصول ۶۰ / ۱۵.

[۳۱۰] (۲) - مصنف قدس سزه در بحث قطع و ظن، اين مطلب را نپذيرفتند.

[۳۱۱] (۳) - عقل مى گوید: چون شارع مقدس، اماره را حجت قرار داده، بايد طبق آن عمل نمود چنانچه مؤدای اماره با واقع، مطابق بود منجز و چنانچه مخالف بود، معذر است.

[۳۱۲] (۴) - آن دو احتمال، اين بود: الف: طبق مؤدای اماره، حكم ظاهري جعل مى شود. ب: حكم ظاهري جعل نمى شود بلکه مقتضای حجيت شرعيه، چیزی غير از اين نيست كه بايد «عقلا» طبق اماره عمل نمود متنها اگر اماره، مطابق واقع بود منجزيت دارد و الا معذر است.

[۳۱۳] (۱) - فرض كنيد اماره، دال بر عدم وجوب نماز جمعه است لكن استصحاب مى گوید چون قبلا نماز جمعه واجب بوده و اکنون شما در وجوب آن شك هستيد، همان را استصحاب نمائيد.

[۳۱۴] (۲) - درباره آن، شك و تردید ننمائيد.

[۳۱۵] (۳) - پس اماره بر اصل، حاكم است.

[۳۱۶] (۱) - اى: بما ذكرناه من الاشكال على الحكومة التى افادها الشيخ «قده».

[۳۱۷] (۲) - لعله اشاره الى المنافاة بين الورد- الذى افاده فى مبحث الاستصحاب- و التوفيق العرفى الذى افاده هنا اذ التوفيق هو الجمع بين الدليلين و الاخذ بهما و الورد هو الاخذ باحدهما و ترك الآخر بل انتفاؤه راسا الا ان يراد بالتوفيق العرفى ما ينطبق على الورد، فتدبر! ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۵۲.

[۳۱۸] (۳) - «... ثم ان مراد المصنف» من عدم كون مفاد دليل الاعتبار هو وجوب الغاء احتمال الخلاف تعبدا هو عدم دلالتة لفظا كى يختلف الحال و يكون دليل الامارة حاكما على دليل الاصل دون العكس لا عدم دلالتة عقلا فان دلالتة عقلا مما لا ريب فيه» و لذا قال المصنف» و نحن ايضا قد قلنا بورود الامارات على الاصول العملية لارتفاع موضوع الاصول اى الشك بها و لو ارتفاعا تعبديا لا وجدانيا لبقاء الشك على حاله غالبا حتى مع قيام الامارة كما لا يخفى. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۶.

[۳۱۹] (۴) - لعله اشاره الى وجاهة مبنى تتيم الكشف فى حجية الامارات غير العلمية بدعوى: ان ظاهر ادلة حجيتها عرفا هو تتيم

طریقتیها و کشفها تعبداً حیث انها طرق عقلائیة یکون الامر المتعلق بها ظاهراً فی الاخذ بها لاجل الکشف و الطریقیة و هذا عبارة اخرى عن الغاء احتمال الخلاف الموجود فیها تعبداً و علیه فیتجه کلام الشیخ «قده» فی حکومت الامارات علی الاصول علی مبنی تتمیم الکشف.

او اشاره الی ما فی تقریرات سیدنا الفقیه الاعظم الاصفهانی «قده» من امکان منع موضوعیة الاحتمال فی الامارة حتی یکون کموضوعیته فی الاصل بل الموضوع خبر العادل و خروج صورة العلم انما هو لحکم العقل بعدم تعقل جعل الامارة للعالم. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۵۲.

[۳۲۰] (۵) - یعنی: اینکه دلیل اماره، اصل را طرد می کند و اصل، اماره را.

[۳۲۱] (۱) - عبارت مذکور، عطف بر جمله «فلا- تعارض بینهما بمجرد تنافی...» در صفحه ۱۳۰- می باشد و اشاره به سومین موردی دارد که بین دو دلیل از نظر مدلول تنافی اما در عین حال از متعارضین، خارج است زیرا در مقام دلالت و اثبات، بین آنها تنافی نیست- مانند ظاهر و اظهر.

[۳۲۲] (۲) - یعنی: کعدم التعارض فی موارد الحكومة و التوفیق العرفی. و الفرق بین المقام و التوفیق العرفی هو: ان تقدیم احد الدلیلین علی الآخر هناک انما یکون لجهات خارجية کمناسبة الحكم للموضوع و قرینة العنوان الثانوی للتصرف فی الدلیل المشتمل علی العنوان الاولی بخلافه هنا فان تقدیم احد الدلیلین علی الآخر فیہ انما بملاحظة حالات اللفظ من النصوصیة و الاظهریة. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۵۳.

[۳۲۳] (۳) - ای: مثل العام و الخاص و المطلق و المقید فی کون احد الدلیلین نصاً او اظهر و الآخر ظاهراً کقوله: «يجب غسل الجمعة» و «ينبغي غسل الجمعة» فان الاول نص فی الوجوب و الثاني ظاهر فی الاستحباب. او «اغتسل للجمعة» و «ينبغي غسل الجمعة» فان الاول اظهر فی الوجوب من الثاني الظاهر فی الاستحباب. و قوله: «مما» بیان ل «مثلهما». ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۵۵.

[۳۲۴] (۴) - و الا اگر بخواهید از طریق «حکومت»، مطارده را رفع نمائید، هر دلیلی برای حکومت در جانب تقدم اماره بر اصل بیان کنید، ما عین آن دلیل را در جانب تقدم اصل بر اماره ارائه می نمائیم مثلاً اگر بگوئید اماره، حکم مورد اصل را بیان می کند و بعد از بیان حکم، دیگر محلی برای اصل، باقی نیست ما می گوئیم: اصل هم حکم مورد اماره را بیان می کند، بعد از بیان حکم، محل و موردی برای اماره نیست و در نتیجه، مطارده و مناظره، رفع نمی شود مگر به آنچه خودمان به نحو مشروح بیان کردیم.

[۳۲۵] (۵) - ر. ک: ایضاح الکفایة ۶ / ۹۰.

[۳۲۶] (۱) - ر. ک: ایضاح الکفایة ۶ / ۱۳۹.

[۳۲۷] (۲) - و همچنین حمل ظاهر بر نص.

[۳۲۸] (۳) - مطلق و مقید هم به همان کیفیت است.

[۳۲۹] (۴) - ظهور «اکرم العلماء» این است که زید هم اکرامش واجب است.

[۳۳۰] (۵) - ... و کذا الحال فی المطلق و المقید کقوله: «ان ظاهرت فاعتق رقبه» و «ان ظاهرت فاعتق رقبه مؤمنه» فان الاول ظاهر فی صحه عتق مطلق الرقبه و ان كانت کافرة و الثاني نص فی اعتبار الاسلام فی صحه عتقها فیتقید اطلاق الاول به و هذا الجمع الدلالی العرفی یرفع الحیره و یرخرج نظائر هذین الدلیلین عن موضوع التعارض الذی هو الموجب للتحریر و الموضوع فی الاخبار العلاجیة لاحکام خاصه کما سیأتی بیانها. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۵۴.

[۳۳۱] (۱) - و المصنف بقوله: «بل بملاحظة المجموع» اشار الی ان الظهور اذا انعقد و تم يجب اتباعه و لو كان ناشئاً من انضمام الكلمات المتفرقات من متکلم واحد او کالواحد کالائمه «ع» بان یکون المجموع لو صدر جمله لکان له هذا الظهور عرفاً و لو لم یکن لواحد منها اشعار به بل و لو کان له او لكل واحد منها دلالة علی خلافه فان بناء اهل المحاوره علی المعاملة مع التفرق و

الانفصال معامله الجمع و الاتصال فی مقام التفهیم و التفهم و یدل علی ذلك الاحتجاج بذلك لدى الاحتیاج فی مقام المخاصمة و اللجاج و عدم سماع الاعتذار بعدم الدلالة لواحد منها و لا اشعار. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۱۶.

[۳۳۲] (۲) - متعلق ب «بملاحظه المجموع». و التصرف فی الجمع کالتصرف فی کلا- الخبرین الذین دل احدهما علی حرمة بیع العذرة و الآخر علی جوازه فانه یتصرف فی کلیمها بمناسبة الجواز و الحرمة فیحمل ما دل علی الحرمة علی عذرة الانسان و ما دل علی الجواز علی عذرة المأکول اللحم.

[۳۳۳] (۳) - متعلق ب «خصوص بعضها» و التصرف فی البعض کما یتصرف فیما دل بظاهره علی وجوب اعاده الحج علی المخالف بعد استبصاره بحمله علی الاستحباب بقریته الاخبار الدالة علی استحباب الاعاده کقوله «ع»: «یقضی احب الی». ر. ک: منتهی الدراية ۵۸- ۵۷ / ۸.

[۳۳۴] (۴) - یعنی: «عام و خاص»، «مطلق و مقید» و امثال آن‌ها.

[۳۳۵] (۱) - زیرا با وجود نص - یعنی: یحرم اکرام زید العالم - یا «العلماء» دلالت و ظهور بر عموم ندارد - اگر قرینه اش متصل باشد - یا چنانچه قرینه اش منفصل باشد اصلا حجیتی در ظهور ندارد و «العلماء» در عموم، فاقد حجیت است.

[۳۳۶] (۲) - کما اینکه نسبت به «الصلاة الجمعة واجبة» و «الصلاة الجمعة محرمة» متحیر است و آن دو را متعارضین می‌داند پس بین عام و خاص - و امثال آن - که اخیرا به نحو مشروح بیان کردیم از نظر دلالت و اثبات، تنافی نیست.

[۳۳۷] (۳) - یعنی: «ان التعارض تنافی مدلولی الدلیلین ...».

[۳۳۸] (۴) - مصنف «ره» اشاره‌ای به محذورش نموده‌اند.

[۳۳۹] (۱) - و حاصل الکلام ان الدلیلین الظنیین اذا تنافیا فلا یتعارضان الا بحسب السند فقط سواء کان کل واحد منهما قطعیا دلاله و جهة او کان کل واحد منهما ظنیا من الجهتین ایضا ای من حیث الدلالة و الجهة.

(اما فی الاول) فواضح فان الدلیلین المتنافیین اذا فرض کون الدلالة و الجهة فیهما قطعیتین علی نحو لا تقبلان الحمل و التصرف ایدا فیحصل القطع لا- محالة بکذب احدهما من اصله. (و اما فی الثانی) فلان الدلالة و الجهة فیهما و ان کانتا ظنیتین تقبلان الحمل و التصرف بارادة خلاف الظاهر فی احدهما او بصدور احدهما لا لیان الواقع فلا یحصل العلم الاجمالی ح بکذب احدهما من اصله (و لکن لا معنی) فی هذا الفرض للتعبد بصدور کلیمها جمیعا بمقتضی اطلاق دلیل اعتبارهما اذا الاخلاص ح یقع فی دلالتهما او جهتهما بمعنی انه یعلم ح ان احدهما إما قد ارید خلاف ظاهره و إما قد صدر لا لیان الواقع لتقیه او لحکمة اخرى و من المعلوم ان التعبد بصدور دلیلین مجملین لخلل فی احدهما لا- محالة اما فی دلالتهم و اما فی جهتهم علی نحو لا- یمكن الانتفاع بهما مما لا معنی له یتعارضان قهرا بحسب السند و یتنافیان فی الدرر تحت دلیل الاعتبار بلا شبهة (هذا کله) فی الدلیلین الظنیین بحسب السند کخبری الثقة.

(و اما فی الدلیلین القطعیین) بحسب السند کآیتین او روایتین متواترتین اذا تنافیا فالتعارض لا محالة یكون بحسب الدلالة او لجهة بمعنی انه یعلم ح اجمالا- بکذب احدی الدلالتین او الجهتین بلا- شبهة و اذا فرض کونهما قطعیین ایضا بحسب احدی الجهتین من الدلالة و الجهة فالتعارض لا محالة یكون فی الجهة الاخری و لا یکاد یعقل فرض الدلیلین المتنافیین قطعیین من تمام الجهات سندا و دلالة و جهة بلا کلام. ر. ک: عناية الاصول ۱۹ / ۶.

[۳۴۰] (۲) - یعنی: در صورت وجود مرجح به راجح عمل نمائیم و در صورت فقدان مرجح، قائل به تخیر شویم.

[۳۴۱] (۳) - آن‌ها از نظر دلالت با یکدیگر منافاتی ندارند و همیشه عرف، اظهار را قرینه بر تصرف در ظاهر و نص را قرینه بر تصرف در ظاهر به حساب می‌آورد و همچنین در مورد جمع عرفی، هر دو را قرینه بر تصرف در هر دو می‌داند و

[۳۴۲] (۱) - هذا فيما اذا كان كل واحد من الادلة الظنية المتنافية قطعيا دلالة و جهة.

[۳۴۳] (۲) - هذا فيما اذا كان كل واحد من الادلة الظنية المتنافية ظنيا من حيث الدلالة و الجهة ايضا].

ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۰.

[۳۴۴] (۳) - مانند: كتاب، خبر متواتر يا خبر واحد محفوف به قرينه قطعيه.

[۳۴۵] (۴) - مانند: خبر واحد مجرد از قرينه.

[۳۴۶] (۵) - و امثال آن‌ها.

[۳۴۷] (۱) - مصنف «ره» در عبارت: «لا معنى للتعبد بالسند فى الكل ...» به مورد مذکور اشاره دارند.

[۳۴۸] (۲) - از جهت اینکه ظهور معتبرى، مطرح نیست و نمی توان به هر دو عمل نمود.

[۳۴۹] (۳) - مصنف «ره» در عبارت: «او لاجل انه لا معنى للتعبد بصدورها ...» به مورد دوم - فرض مذکور - اشاره دارند.

[۳۵۰] (۴) - هذا التقييد راجع الى خصوص قوله او ظنيا لا الى مجموع قوله قطعيا دلالة و جهة او ظنيا ثم ان وجه التقييد بذلك اى

بان لا يكون بينها التوفيق بالتصرف فى البعض او الكل انه لو كان بينها التوفيق كذلك لم تكن الادلة متنافية ح كى يقع الكلام فى ان

التعارض بينها هل هو بحسب السند او غيره و هذا واضح. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۰.

[۳۵۱] (۱) - معطوف على «كذلك» يعنى: لم يعلم كذبه الا - باحتمال كون كل منهما كاذبا. و يمكن عطفه على «بلا تعيين» يعنى:

كان بلا تعيين و كان باحتمال كون ... الخ. كما يمكن كون الواو بمعنى «مع» و على كل فهذه الجملة مستغنى عنها فان احتمال كذب

كل منهما كان مستفادا من نفس التعارض و كون الخبر الكاذب فاقدا لعلامه تميزه عن الخبر الآخر. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۶۹.

[۳۵۲] (۲) - يعنى: دو اماره متعارض.

[۳۵۳] (۱) - مثلا نمی توان گفت خبر زراره، کذب است یا خبر محمد بن مسلم.

[۳۵۴] (۱) - ... فان قلت: قد اعترف المصنف بعدم حجية شىء منهما فى المؤدى بقوله: «لم يكن واحد منهما بحجة فى خصوص

مؤداه» و معه كيف يمكن نفي الثالث باحدهما؟ فان الخبر اذا لم يكن حجة فى مدلوله المطابقى لاجل التعارض لم يكن حجة فى

المدلول الالتزامى لكونه متفرعا عليه و تابعا له.

قلت: التفكيك فى الحجية بين المدلول المطابقى و الالتزامى امر ممكن و ذلك لان عدم حجية المبهم و المردد من جهة عدم ترتب

الغرض المترقب من الحجية عليه - و هو الحركة على طبقها - لا ينافى حجية هذا المبهم بلحاظ الاثر المترقب من الحجية عليه من جهة

اخرى فدليل اعتبار الخبر كما يدل على حجية المدلول المطابقى كذلك يدل على حجية لوازمه البينة و من المعلوم استلزام الاخبار

عن الوجوب للاخبار عن عدم اباحتها فاذا سقطت حجية حكايتها عن الوجوب بالتعارض لم يسقط اعتبار حكايتها عن عدم الاباحة و

سيأتى فى التعليقة تحقيق المسألة فلاحظها. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۷۰.

[۳۵۵] (۲) - یا قطعا مکروه نیست.

[۳۵۶] (۳) - که می دانیم حجت است ولی بعینه برای ما مشخص نیست.

[۳۵۷] (۱) - يعنى: عدم حجيت روايتين متعارضين در مدلول مطابقى و حجيت يکى از آن دو - لا على التعيين - بر نفي ثالث.

[۳۵۸] (۲) - نه اینکه در عمل به قول عادل مصلحتى وجود دارد.

[۳۵۹] (۱) - التى يقول بها المعتزلة و هو ان قيام الامارة على وجوب شىء او حرمة سبب لحدوث مصلحة او مفسدة فى المؤدى غالبه

على ما هو عليه تقتضى وجوب المؤدى او حرمة فيكون حال قيام الامارة على الشىء حال تعلق النذر به. ر. ك: شرح كفاية الاصول

مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۱۸.

[۳۶۰] (۲) - اى: فى الامارات.

[۳۶۱] (۳) - ای: فی خصوص ما لم يعلم کذبہ.

[۳۶۲] (۴) - دو اماره متعارض.

[۳۶۳] (۵) - مقصود از سببیت، این است که: قیام اماره بر وجوب یا حرمت شیء، سبب می‌شود در مؤدای آن، مصلحت یا مفسده، ایجاد شود و شارع مقدس هم طبق آن، جعل حکم نماید مثلاً اگر اماره‌ای بر وجوب نماز جمعه، قائم شد - گرچه نماز جمعه در عالم واقع، واجب نباشد - همین امر، موجب می‌شود، نسبت به نماز جمعه، مصلحت ایجاد شود و شارع مقدس در ظاهر، نماز جمعه را واجب نماید و همچنین اگر اماره‌ای بر حرمت نماز جمعه، قائم شد، همین امر سبب می‌شود، نسبت به نماز جمعه، مفسده ایجاد شود و شارع مقدس طبق آن - در ظاهر - جعل حکم کند.

[۳۶۴] (۶) - تذکر: فرض مسئله، بنابراین است که قائل شویم مصلحت در اماره‌ای است که احتمال موافقت واقع در آن باشد یعنی: امارات که از باب سببیت حجیت دارند، آن اماراتی هستند که علم به کذب آن‌ها نداشته باشیم.

[۳۶۵] (۱) - و لو اجمالاً.

[۳۶۶] (۲) - یعنی: اخبار ارجاعیه و نیز ر. ک: ایضاح الکفایه ۴ / ۳۳۷.

[۳۶۷] (۳) - مانند آیه نبأ.

[۳۶۸] (۱) - یعنی: بنظر فان كان احدهما اهم يتعين الاخذ به و ان تساویا فان لم یکن لهما ثالث یتخیر بینهما عقلاً و ان كان لهما ثالث يجب الاخذ باحدهما لكن هذا بالنظر الى المدلول المطابقى اما بالنظر الى المدلول الالتزامى يكون كل من الضدين مما دل الدليل على وجوبه و عدمه فیدخلان فیما لو دل احدهما على حکم الزامى و الآخر على حکم غیر الزامى و سیأتى حکمه. ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۵۶۱.

[۳۶۹] (۲) - ای فیما كان ملاك التنافی هو خصوص عدم امکان الجمع بینهما عملاً و اما السببیه التى يقول بها الامامیه و هی أن تكون المصلحة فى سلوك الامارة و تطبيق العمل على طبقها يتدارك بها ما يفوت من مصلحة الواقع عند التخلف من دون ان یغیر الواقع عما هو علیه ففى اندراج الامارات المتعارضة تحت صغری التراحم اشکال و قصارى ما یقال فیہ ان کلا من الامارتین ح تشتمل على مصلحة سلوكیه لازمه الاستیفاء فیقع التراحم فى مقام السلوك و لا ملازمه بین سقوط طریقیه کل منهما بالنسبه الى المؤدى و بین وقوع التراحم بینهما بالنسبه الى المصلحة السلوكیه فلا بد ح من التخییر فى استیفاء احدهما و فیہ نظر فان المصلحة السلوكیه قائمه بالطریق فطریقیه الطریق بمنزله الموضوع للمصلحة السلوكیه و الفرض سقوطهما عن الطریقیه و کیف كان «لا فیما اذا كان...». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۱۸.

[۳۷۰] (۳) - یعنی از قدر متیقن و ظاهر ادله اعتبار امارات، چشم پوشی نمائیم.

[۳۷۱] (۴) - مثلاً بگوئیم خبرین متعارضین - هر دو - مقتضی حجیت دارند یعنی: با وصف تعارضشان و با - علم اجمالی به کذب احدهما هم، قیام اماره بر وجوب نماز جمعه، سبب وجوب و قیام اماره بر حرمت نماز جمعه، سبب حرمت نماز جمعه می‌شود.

[۳۷۲] (۱) - یعنی: اگر کسی چنان ادعائی نماید.

[۳۷۳] (۲) - مؤدای دو اماره مذکور، لزوم متناقضین می‌باشد.

[۳۷۴] (۳) - یعنی: قیام اماره بر وجوب نماز ظهر، ایجاد مصلحت، نسبت به نماز جمعه می‌نماید.

[۳۷۵] (۴) - یعنی: قیام اماره بر وجوب نماز جمعه ایجاد مصلحت، نسبت به نماز جمعه می‌نماید.

[۳۷۶] (۵) - و همچنین اگر خبرین متعارضین، دال بر وجوب ضدین باشند - مانند یکی از دو مثال ما - مسأله تراحم بین واجبین مطرح می‌شود که اگر احدهما اهم نباشد در عمل به یکی از آن دو مخیر هستیم.

[۳۷۷] (۱) - دال بر حکم الزامی است.

[۳۷۸] (۲) - دال بر حکم غیر الزامی است.

[۳۷۹] (۳) - تا واجب شود.

[۳۸۰] (۴) - تا حرام شود.

[۳۸۱] (۱) - استدراک عما حکم به من کون التعارض بينهما من تراحم الواجبين فيما اذا كانا مؤدیین الى وجوب الضدين او لزوم المتناقضين لا- فيما اذا كان مؤدی احدهما حکما غیر الزامی ... الخ ای نعم یکون باب التعارض من باب التراحم مطلقا حتی فيما اذا كان مؤدی احدهما حکما غیر الزامی اذا قلنا بوجود الموافقة الالتزامية كالموافقة العملية عينا ضرورة عدم امکان الالتزام بحکمین فی موضوع واحد كما اذا قال احدهما يجب الامر الفلانی و قال الآخر مباح هو و لا يجب شرعا. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۲۹.

[۳۸۲] (۲) - یعنی: و لو كان الحكم غير الزامی - كالأستحباب - مما لا اقتضاء فيه لكن الالتزام به واجب و ان كان العمل غير واجب فيتجه ح ما افاده من اندراج المتعارضين فی المتراحمين كالواجبين المتراحمين لعدم امکان الموافقة الالتزامية بالنسبة الى كليهما كما لا يخفى « و اما» ارادة الطريقية و الموضوعية من قوله: «مطلقا» كما قيل ففيها: انها لا تلائم الطريقية للعلم بكذب احدهما المانع عن وجوب الالتزام بمؤدی الخبرين المتعارضين فلا يتجه وجوب الالتزام بهما الا على مبنى السببية الموجبة للحكم الظاهري في كل منهما و الالتزام به فانه بناء على الطريقية لا حكم اصلا حتى يجب الالتزام به كما لا يخفى. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۸۷.

[۳۸۳] (۱) - ... لعدم تأثير مقتضى الحكم الالزامی مع وجود المانع و هو ما يقتضى الحكم غير الالزامی و عدم تمامية المقتضى للحكم الالزامی كاف في عدم تحققه و في ثبوت غير الإلزامی و فعليته. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۸۶.

[۳۸۴] (۲) - یعنی: و لو على الطريقية. ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۵۶۲.

[۳۸۵] (۳) - در سببیت هم چه بگوئید مقتضی در خبری هست که معلوم الکذب نباشد چه قول دیگر را انتخاب کنید و بگوئید، در تعارض، مقتضی در هر دو خبر وجود دارد.

[۳۸۶] (۱) - و لا- بحکم واحد فی موضوعین متضادین او متناقضین بل و لا- الالتزام فی الجملة بحکمین متضادین فی ضدين او متناقضين كالتزام بوجود شيء و استحباب ضده او نقيضه او بحرمة شيء و كراهة ضده او نقيضه الى غير ذلك من الصور و ان امکن الالتزام بوجود شيء و حرمة ضده او نقيضه او بحرمة شيء و وجوب ضده او نقيضه. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۲۹.

[۳۸۷] (۲) - الضمير للشأن و غرضه الاشكال على ما افاده بقوله: «نعم يكون باب التعارض من باب التراحم مطلقا ... الخ» و هذا الاشكال يرجع الى وجهين:

الاول: عدم دليل نقلی و لا- عقلی على لزوم الموافقة الالتزامية في الاحكام الواقعية فضلا عن الاحكام الظاهرية التي هي مؤديات الامارات بناء على السببية. و قوله: «الا انه لا دليل نقلا ... الخ» اشارة الى هذا الوجه الاول. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۸۸.

[۳۸۸] (۳) - ر. ک: ایضاح الکفایة ۴ / ۱۱۵.

[۳۸۹] (۱) - هذا اشارة الى الوجه الثاني و حاصله: انه- بعد تسليم وجوب الموافقة الالتزامية حتى في الاحكام الظاهرية- لا يكون التخيير حكم المتراحمين مطلقا كما ينسب الى الشيخ «قده» بل في خصوص ما لم يكن احدهما معلوم الهمية او محتملها اذ لو كان احدهما كذلك لزم الاخذ به تعيينا. «و الحاصل»:

ان مجرد وجوب الموافقة الالتزامية لا يوجب التخيير بقول مطلق. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۸۹.

[۳۹۰] (۲) - الظاهر ان قوله «في الجملة» راجع الى كل من معلوم الهمية و محتمل الهمية «و مقصوده» ان الهمية المعلومة او المحتملة في احدهما المعين يجب أن تكون بمقدار لا يجوز الاخلال بها لا بمقدار يسير لا يوجب استقلال العقل بالترجيح به و قد صرح بذلك في دوران الامر بين الوجوب و الحرمة تصريحاً «فقال» و لكن الترجيح انما يكون شدة الطلب في احدهما و زيادته على

الطلب فی الآخر بما لا يجوز الاخلال بها فی صورة المزاحمة و وجب الترجیح بها و کذا وجب ترجیح احتمال ذی المزیة فی صورة الدوران « انتهى ».

[۳۹۱] (۳) - لم یفصل هو شیئا فی مسألة الضد اصلا بل لم یتعرض حال الترجیح بمعلوم الاهیة او محتملها ابدا لا بنحو التفصیل و لا بنحو الاجمال و انما اشار الیه فی دوران الامر بین الوجوب و الحرمة كما اشیر آنفا فلا تشبهه . ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۳۰.

[۳۹۲] (۱) - و لعله اشارة الى ان الحكم الغير الالزامی اما یكون هو عن ضعف فی الاقتضاء كما فی الاستحباب و الکراهة او عن عدم الاقتضاء من اصله كما فی الاباحة الشرعیة « و علیه » فلا یمکن الاخذ بغير الالزامی فی قبال الالزامی . ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۳۱.

[۳۹۳] (۲) - ای: و لو كان فی الآخر مقتض لغير الالزامی.

[۳۹۴] (۳) - گفتیم: صرف نظر از اخبار علاجیه، قاعده اولی در متعارضین، بنا بر طریقت امارات. تساقط— است و بر بنا سببیت هم تفصیل و شقوق چهار گانه وجود دارد که از صفحه ۱۶۰ به بعد بیان کردیم.

[۳۹۵] (۱) - سؤال: آیا دلیلی بر قضیة « الجمع مهما ممکن اولی من الطرح » وجود دارد؟
قد استدل علی اولویة الجمع من الطرح بوجوه:

« منها » ما فی غوالی الالکی و غیره من الاجماع علی اولویة الجمع المزبور من الطرح.

« و منها »: ان الاصل فی الدلیلین الاعمال فیجب الجمع بینهما مهما ممکن لاستحالة الترجیح من غیر مرجح. ذکره ثانی الشهدین « قدس سرهما » و غیره.

« و منها »: ما نقله فی الرسائل بقوله: « و اخرى بان دلالة اللفظ علی تمام معناه اصلیه و علی جزئه تبعیه و علی تقدیر الجمع یلزم اهمال دلالة تبعیه و هو اولی مما یلزم علی تقدیر عدمه و هو اهمال دلالة اصلیه » ذکره العلامة « قده » فی محکی النهایة.

« و الكل مخدوش اذ فی الاول: عدم حجیته، لعدم حجیة الاجماع المنقول سیما مع العلم بعدم تحققه ... ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۹۲.

[۳۹۶] (۱) - ای: بالتصرف فی احدهما او كليهما.

[۳۹۷] (۲) - ای: كطرح احد الدلیلین فی استلزام الجمع طرحا لامارة او امارتین.

[۳۹۸] (۳) - ای: اصالت الظهور.

[۳۹۹] (۴) - ای: اصالتی الظهور.

[۴۰۰] (۵) - ان قوله: « و قد عرفت ان التعارض بین الظهورین فیما كان سنداهما قطعیین و فی السنن اذا كانا ظنین » (هو بمنزلة الصغری) لقوله: « و قد عرفت ان قضیة التعارض انما هو سقوط المتعارضین ...

الخ » ای: و قد عرفت فی آخر الفصل السابق ان التعارض فی المتعارضین یكون بین الظهورین اذا كان سنداهما قطعیین و یكون بین السنن اذا كان السنن ظنین كما انك قد عرفت فی اول هذا الفصل ان مقتضى القاعدة الاولیة فی المتعارضین هو سقوطهما جمیعا و لو فی الجملة بمعنی عدم حجیة شیء منهما فی خصوص مؤداه و ان كان الثالث مما ینفی بمجموعهما لا بقاء الظهورین علی الحجیة بما یتصرف فیهما او فی احدهما او بقاء السنن علی الحجیة كذلك ای: بما یتصرف فیهما او فی احدهما بلا دلیل یساعد علیه من عقل او نقل. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۳۵.

[۴۰۱] (۶) - به تفصیلی که در صفحه ۱۳۷ بیان نمودیم.

[۴۰۲] (۱) - که حاصل و مفاد ادله حجیت خبر واحد است.

[۴۰۳] (۱) - با وجود ورثه قریب، ورثه بعید ارث نمی برد.

[۴۰۴] (۱) - گفتیم مقتضای قاعده عقلیه در خبرین متعارضین « فی الجملة » تساقط است.

[۴۰۵] (۲) - ای: علی عدم سقوط كلا المتعارضین.

[۴۰۶] (۳) - ای: الاخبار العلاجية التي هي ادلة ثانوية على حجية احد الخبرين المتعارضين.

[۴۰۷] (۴) - مثلا دلیلی بگوید معینا به خبر راجح عمل کنید.

[۴۰۸] (۵) - یعنی: چه خبر راجح و چه خبر مرجوح.

[۴۰۹] (۱) - فرضا خبری که راوی آن «اعدل» است یا خبری که موافق کتاب است و

[۴۱۰] (۲) - بلکه مخیر باشیم.

[۴۱۱] (۳) - ر. ک: ایضاح الكفاية ۴ / ۱۹۶.

[۴۱۲] (۱) - ای: علی عدم سقوط المتعارضين و لزوم الاخذ باحدهما.

[۴۱۳] (۲) - غير الاجماع ... مثل: انهما دليلان متعارضان لا يمكن العلم بهما و لا باحدهما بالخصوص دون الآخر و لا اسقاطهما

فوجب التخيير. اما الاول فلهشمول ادلة حجية خبر الواحد لهما. و اما الثاني فلاستلزامهما اجتماع الضدين كالوجوب و الحرمة او النقيضين كالوجوب و عدمه. و اما الثالث فلكونه ترجيحا بلا مرجح. و اما الرابع فلايجابه اسقاط ما ثبت اعتباره. و اما الخامس فلعدم امكان غيره .

ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۱۰۱.

[۴۱۴] (۳) - ای: مطلق الاخبار العلاجية الواردة في احكام المتعارضين التي منها اخبار الترجيح هي على طوائف لا خصوص الاخبار

التي استدلت بها لوجوب الترجيح على طوائف كما هو ظاهر العبارة فالضمير في قوله « و هي على طوائف» راجع الى الاخبار بمعنى آخر اوسع مما اريد من لفظها فالمراد من لفظ الاخبار في قوله « احسنها الاخبار» خصوص الاخبار الدالة على الترجيح و المراد منها حين عود الضمير اليها هو مطلق الاخبار العلاجية الواردة في المتعارضين فلا تغفل. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۴۲.

[۴۱۵] (۴) - اخباری است که در علاج خبرين متعارضين وارد شده.

[۴۱۶] (۱) - تذکر: نظر مصنف «ره» - به طوری که بعدا بیان می کنند- این است که: از اخبار علاجیه، وجوب ترجیح استفاده نمی شود

یعنی: اخبار مذکور دلالت ندارد که اگر مرجحی مطرح باشد به خبر راجح عمل می کنیم و در صورت فقدان مرجح، مخیر هستیم.

[۴۱۷] (۲) - ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۰ صفحه ۸۷.

[۴۱۸] (۳) - الف: ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۱ صفحه ۸۷. -- ب: ... و الظاهر ان هذا الخبر

ليس من الاخبار الواردة في علاج المتعارضين و انما هو يؤدي جواز العمل بحديث الاصحاب اذا كانوا ثقات حتى يرى القائم فيعرضه عليه و لا يؤدي اكثر من ذلك كما لا يخفى. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۴۳.

ج: دلالة هذا الخبر على التخيير - حتى لو فرض وجود المرجح في احد المتعارضين - واضحة لان موضوع الحكم بالتوسعة في حجية

الخبرين المتعارضين هو مجيء الثقات باحاديث تتضمن احكاما مختلفة يتعذر الاخذ بها و الحكم هو التخيير في الاخذ باي منهما شاء

لكن هذا التخيير الظاهري ينتهي بظهور الامام الحجة « عليه السلام و عجل فرجه الشريف» فاذا ظهر « عليه السلام» ارتفع هذا الحكم

الظاهري كسائر الاحكام الظاهرية فانه يحكم بالواقع و ببطون القرآن. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۱۰۳.

[۴۱۹] (۱) - الف: ر. ک: وسائل الشیعة ج ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی حدیث ۴۴ صفحه ۸۸.

ب: و تقريب الدلالة: ان احد الخبرين ظاهر في شرطية الاستقرار في النافلة كالقريضة و الخبر الآخر ظاهر في عدم اعتبار الاستقرار و

الإجزاء في حال السير، فالخبران متعارضان في حكم الاستقرار في النافلة و اجاب عليه السلام بالتوسعة و التخيير في العمل بكل واحد

منهما و هذا هو المطلوب. ر. ک:

منتهی الدراية ۸ / ۱۰۴.

ج: و في الحدائق بعد قوله: «على الارض»: فاعلمني كيف تصنع انت لأقتدي بك في ذلك؟ فوقع (الخبر).

و الظاهر سؤاله عن حكم الواقعة خصوصا به ملاحظه الزيادة التي في الحدائق و الظاهر ان جوابه ايضا يكون عن الحكم الواقعي كما هو كذلك فان المراد من ركعتي الفجر نافلته و يجوز اتيانها في المحمل و على الارض، فالمراد من قوله: «موسع عليك بأية عملت» انك مخير واقعا في اتيانها في المحمل و على الارض و حملها على الاخذ في المسألة الاصولية لدى تعارض الاحوال في غاية البعد فهي ايضا اجنبية عما نحن بصددده. ر. ك: الرسائل ۲ / ۴۵.

[۴۲۰] (۱) - الف: ر. ك: وسائل الشيعة ج ۴ باب ۱۳ از ابواب سجود، حديث ۸ صفحه ۹۶۷.

ب: و دلالتها كسابقتها واضحة فان احد الخبرين يدل على مطلوبية التكبير في الانتقال من كل حالة الى اخرى في الصلاة و الآخر يدل على عدم مطلوبيتها حال النهوض اذا كبر بعد السجدة الثانية فيتعارض الخبران بالسلب و الايجاب في استحباب التكبير عند القيام. و اجاب «ع» بالتخيير و ان مصلحة التسليم و الانقياد لهم «عليهم السلام» تقتضى جعل التخيير و التوسعة في العمل بايهما شاء و لم يحكم «ع» بتخصيص الخبر الاول بالثاني مع ان التخصيص جمع عرفي رافع للتعارض و تتمه الكلام في التعليقة. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۱۰۵.

[۴۲۱] (۲) - لم نجد غير ما ذكر من الاخبار المتقدمة آنفا ما يدل على التخيير على الاطلاق الا روايتين.

«احدهما» ما رواه الكليني «رضوان الله عليه» (قال في الوسائل) في الباب المتقدم (ما لفظه) و عن علي بن ابراهيم يعني به ان الكليني قد روى عن علي بن ابراهيم (الى ان قال) عن سماعة عن ابي عبد الله «ع» قال سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه احدهما يأمر باخذه و الآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه حتى يلقي من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه (ثم قال) قال الكليني و في رواية اخرى بايهما اخذت من باب التسليم و سعةك. «و اخراهما»: ما رواه في المستدرک في الباب المتقدم عن فقه الرضا «ع» قال و النفساء تدع الصلاة اكثره مثل ايام حيضها (الى ان قال) و قد روى — ثمانية عشر يوما و روى ثلاثة و عشرين يوما و باى هذه الاحاديث اخذ من باب التسليم جاز. ر. ك:

عناية الاصول ۶ / ۴۵.

[۴۲۲] (۱) - كخبر سماعة عن ابي عبد الله «ع» قلت: يرد علينا حديثان واحد يأمرنا بالاخذ به و الآخر ينهانا عنه قال «ع»: لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك فتسأله. قلت: لا بد ان نعمل بواحد منهما قال: خذ بما خالف فيه العامة. ر. ك: حقائق الاصول ۲ / ۵۶۵.

[۴۲۳] (۲) - لم أجد فيما يحضرنى ما دل على الاحتياط مطلقا غير ما دل على التوقف. نعم في مرفوعة زرارة ذكر الاحتياط بعد عدم المرجح. ر. ك: حقائق الاصول ۲ / ۵۶۵.

[۴۲۴] (۳) - من دون تقيدها بفقد المرجح.

[۴۲۵] (۱) - معطوف على «من اقتصر» و هذا اشارة الى القول الثاني و هو الترجيح بكل مزية موجبة للاقربى الى الصدور و ان لم تكن من المزايا المنصوصة و لم تكن ايضا موجبة للظن بالواقع فلاقوائية تكون بحسب الحجية و الاعتبار لا بحسب الكشف عن الواقع و المطابقة له.

[۴۲۶] (۲) - معطوف على «الموجبة» يعنى: او المزايا المفيدة للظن بالواقع و ان لم تكن موجبة للاقوائية من حيث الحجية لعدم الملازمة بين الاقوائية من حيث الاعتبار و الظن بمطابقة المضمون للواقع فاتضح الفرق بين الصورتين و هذا اشارة الى القول بالترجح بالمزايا الموجبة للظن بالواقع. ر. ك:

منتهى الدراية ۸ / ۱۲۸ - ۱۲۷.

[۴۲۷] (۳) - و طرح خبر مرجوح.

[۴۲۸] (۱) - مانند مرفوعة زرارة - كه بزودی متن روایت را نقل می کنیم.

[۴۲۹] (۲) - مانند مقبوله عمر بن حنظله - که بزودی متن روایت را نقل می‌کنیم.

[۴۳۰] (۱) - هکذا فی نسختی و هی طبع بغداد و لکن الظاهر ان سائر النسخ ایضا كذلك و كأنه سهو من المصنف لا من الناسخ و سیأتی منه سهو آخر ایضا و هو قوله و ان ابیت الا عن ظهورهما فی الترجیح فی کلا المقامین ... الخ « و الصحیح » أن یقال و الاحتجاج بالمقبولة علی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی لا یخلو عن اشکال « الی ان یقال » كما هو موردها ... الخ ای مورد المقبولة لا موردهما فان مورد المرفوعة لیس هو مورد الحکومة بلا شبهة « و کیف کان » « هذا جواب » یختص بالمقبولة فقط دون المرفوعة « و حاصله » بمزید توضیح منا ان ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۶۰.

[۴۳۱] (۲) - ر. ک: منتهی الدرایة ۸ / ۱۲۷.

[۴۳۲] (۱) - ر. ک: اصول کافی ۱ / ۶۷.

[۴۳۳] (۱) - ر. ک: منتهی الدرایة ۸ / ۱۲۵.

[۴۳۴] (۲) - این پاسخ مصنف، مختص به مرفوعه زراره است.

[۴۳۵] (۳) - اذ لم یروها الا ابن ابی جمهور عن العلامة « ره » مرفوعا الی زراره. ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۵۶۶.

[۴۳۶] (۱) - ... و هذه الروایة یعنی بها المرفوعة و ان كانت اخص من اخبار التخییر الا انها ضعیفة السند و قد طعن صاحب الحدائق فیها و فی کتاب الغوالی و صاحبه فقال: ان الروایة المذكورة لم نقف علیها فی غیر کتاب الغوالی مع ما علیها من الارسال و ما علیها الكتاب المذكور من نسبة صاحبه الی التساهل فی نقل الاخبار و الاهیال و خلط غنها بسمینها و صحیحها بسقیمها كما لا یخفی علی من لاحظ الكتاب المذكور.

ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۵۹.

[۴۳۷] (۲) - این پاسخ مصنف، مختص مقبوله عمر بن حنظله است.

[۴۳۸] (۳) - در خبرین متعارضین.

[۴۳۹] (۴) - مورد روایت، متنازعین در دین یا میراث بوده.

[۴۴۰] (۱) - غرضه من هذه العبارة ابداء وجه آخر لاثبات وجوب الترجیح بالمرجحات فی مقام الفتوی كالحکومة و محصله: ان الترجیح یناسب مقام الفتوی ایضا لتوقفها علی المسألة الاصولیة و هی حجیة احد الخبرین المتعارضین اذ من المعلوم ترتب حجیته الفعلیة علی الترجیح بتلك المزايا فهذه المناسبة توجب اشتراك الحکومة و الفتوی فی الترجیح.

[۴۴۱] (۲) - خبر « و مجرد » و دفع للوجه المزبور و محصله: ان المدار فی اعتبار الاستفادة من الخطابات هو الظهور العرفی دون المناسبات الخارجیة التي لا- دخل لها فی الظهورات فانها لا- عبرة بها فی الاستظهار من الخطابات. و فی المقام لا توجب المناسبة المزبورة ظهور الروایة فی وجوب الترجیح فی المقامین و بدون الظهور لا- وجه للقول بالترجیح فی مقام الفتوی . ر. ک: منتهی الدرایة: ۸ / ۱۳۵-۱۳۴.

[۴۴۲] (۳) - که مورد آن هم حکومت بوده.

[۴۴۳] (۴) - و هو کون کل من الفتوی و الحکم مجعولا شرعیا فالمرجح لاحدهما مرجح للآخر الا

ر. ک: منتهی الدرایة ۸ / ۱۳۱.

[۴۴۴] (۱) - هذا اشارة الی الوجه الرابع من الاشکالات المتعلقة بوجوب الترجیح و حاصله: ان المقبولة و المرفوعة - بعد تسلیم ظهورهما فی وجوب الترجیح فی مقام الفتوی، اما فی المرفوعة فلکون موردها ذلك. و اما فی المقبولة فلترتب الترجیحات فیها علی الحکمین المستندین الی الحدیثین فمنشأ الترجیح هو استنادهما الی الحدیثین فلا یمکن التفکیک ح بین الحکمین و مستندیهما فی الترجیح - لا تصلحان ایضا لتفیید اطلاقات التخییر فی زمان الغیبة.

اما المرفوعه - التي موردها الترجيح في نفس الخبرين - فلما مر سابقا من ضعف سندها.
و اما المقبولة فلقصور دلالتها عن شمولها لزمان عدم التمكن من لقاء الامام «ع» ر. ك:
منتهى الدراية ۱۳۶ / ۸.

[۴۴۵] (۲) - ای: في مقام الحكومة و الفتوى جميعا و قد اشرنا آنفا ان هذه العبارة هي سهو من المصنف مثل قوله: « و الاحتجاج بهما ... الخ » (و الصحيح) ان يقال: و ان ابيت الا عن « ظهورها » ای عن ظهور المقبولة في كلا المقامين ... الخ فان المرفوعة ليس موردها مورد الحكومة بلا شبهة و لا ريب كي صح ان يقال و ان ابيت الا عن ظهورهما في الترجيح في كلا المقامين ... الخ فتاملها جيدا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۶۱.

[۴۴۶] (۳) - زیرا ممکن است هریک از متخصصین چیزی را اختیار کند که طرف دیگرش آن را انتخاب نموده و نتیجتا باز هم مخاصمه ادامه پیدا می کند.

[۴۴۷] (۴) - الف ... فانها لا تتوقف على الترجيح اذ لا مانع من الافتاء باحد الخبرين تخيرا كان يفتى بوجوب احدى الصلاتين الظهر و الجمعة تخيرا في عصر الغيبة. ر. ك: منتهى الدراية ۱۳۳ / ۸. -- ب: فانه يناسبه التخيير و لا- يلائمه الارجاء. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۲۳.

[۴۴۸] (۱) - این پاسخ مصنف، مربوط به «مقبوله و مرفوعه» هست - هر دو روایت.

[۴۴۹] (۲) - دو روایت یا یک روایت؟

[۴۵۰] (۳) - یعنی: مخصوص باب قضاوت نیست.

[۴۵۱] (۴) - متن اخبار را اخیرا نقل کردیم.

[۴۵۲] فاضل موحدي لنكراني، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۴۵۳] (۵) - ر. ك: صفحه ۱۸۷.

[۴۵۴] (۱) - در صورت وجود مرجح و مزیت.

[۴۵۵] (۲) - بنا بر اینکه مقبوله، شامل مقام فتوا هم بشود.

[۴۵۶] (۳) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۶۱.

[۴۵۷] (۱) - «خبر» ان: وجه البعد انه « عليه السلام » في مقام بيان الوظيفة لسبق السؤال اولاً و تأييده بترك الاستفصال مع غلبة تفاضلها و ندره تساويها ثانيا، فيحصل الاطمئنان - بل العلم - به اراده الاطلاق من اخبار التخيير. ر. ك: منتهى الدراية ۱۳۸ / ۸.

[۴۵۸] (۲) - ای بحيث لو لم تكن المقبولة بنفسها ظاهرة في الاختصاص بمورد الحكومة كما تقدم لوجب حملها على ذلك توفيقا بينها و بين اطلاقات التخيير او وجب حملها على ما لا ينافي الاطلاقات من الاستحباب و الحكم الندبي دون الوجوبي. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۶۲.

[۴۵۹] (۳) - الظاهر انه يعنى ببعض الاصحاب السيد الصدر شارح الوافية و لكنه رحمه الله حمل جميع اخبار الترجيح على الاستحباب لا خصوص المقبولة فقط.

« قال الشيخ » اعلى الله مقامه في آخر المقام الاول من مقامات التراجيح (ما لفظه): ثم إنه يظهر من السيد الصدر الشارح للوافية الرجوع في المتعارضين من الاخبار الى التخيير و التوقف و الاحتياط و حمل اخبار الترجيح على الاستحباب حيث قال بعد ايراد اشكالات على العمل بظاهر الاخبار ان الجواب عن الكل ما اشرنا اليه من ان الاصل التوقف في الفتوى و التخيير في العمل ان لم يحصل من دليل آخر العلم بعدم مطابقة احد الخبرين للواقع يعنى احدهما المعين و ان الترجيح هو الفضل و الاولى « انتهى ».
ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۶۳.

[۴۶۰] (۴) - جواب مذکور هم مربوط به هر دو روایت هست که در حقیقت دو جواب مستقل می باشد.

[۴۶۱] (۱) - مع ندره صورة التساوی.

[۴۶۲] (۲) - یعنی: بگوئیم در صورتی مخیر هستیم که مرجحی نباشد.

[۴۶۳] (۳) - هذا لدى الحقيقة جواب آخر یجری عن جميع اخبار الترجیح بتمامها قاطبة ای: و يشهد بالحمل على الاستحباب الاختلاف الكثير الموجود في نفس اخبار الترجیح على ما تقدم و عرفت «من اقتصار المقبولة» بعد مرجحات الحكم على الشهرة ثم موافقة الكتاب و السنة و مخالفة العامة ثم مخالفة - ميل الحكام «و المرفوعة» قد ذكر مكان موافقة الكتاب و السنة الاعدلية و الاوثقية و ذكر مكان مخالفة ميل الحكام موافقة الاحتياط «و اما ما سوى المقبولة و المرفوعة» فهو بين مقتصر على موافقة الكتاب و السنة و بين مقتصر على موافقة الكتاب و مخالفة العامة و بين مقتصر على مخالفة العامة فقط دون غيرها فهذا كله مما يشهد بان الترجیح بتلك الامور المذكورة هو امر راجح شرعا لا واجب متعين و الا لم تختلف الاخبار بعضها مع بعض في الاقتصار على بعض المرجحات دون بعض و في تبديل بعضها ببعض. ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۶۶.

[۴۶۴] (۱) - ای: و مما ذكرنا في المرفوعة و المقبولة. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲/ ۳۲۴.

[۴۶۵] (۲) - هذا سابع اشكالات وجوب الترجیح و مرجعه الى اجنبية بعض ما عد من مرجحات الخبرين المتعارضين - و من مقيدات اطلاقات التخيير - عن باب ترجیح احد المتعارضين على الآخر. توضيحه: ... ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۱۴۱.

[۴۶۶] (۳) - الف: فلا يكون هناك حجتان متعارضتان بل واحدة و هي الموافقة لكتاب. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲/ ۳۲۴.

ب: لم نجد في الاخبار الناهية عن الخبر المخالف للكتاب ما امر بطرحه على الجدار او انه ليس بشيء. ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۷۰.

[۴۶۷] (۴) - نظير حمل المتأخرين اخبار متزوحات البئر على الاستحباب لمكان كثرة اختلافها. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲/ ۳۲۴.

[۴۶۸] (۱) - باب تعارض خبرين.

[۴۶۹] (۲) - یعنی: احتمال قوی، این است که از مرجحات نباشد.

[۴۷۰] (۳) - ر. ك: وسائل الشیعة، جلد ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۸ صفحه ۸۹.

[۴۷۱] (۴) - ر. ك: وسائل الشیعة، ج ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱۲ صفحه ۷۸.

[۴۷۲] (۱) - یعنی: ان الخبر المخالف للكتاب لا مجال لجريان اصالة حجية السند او اصالة الظهور فيه لعدم الوثوق بظهوره و لا بصدوره فلا يدخل تحت دليل حجية الصدور او الظهور. «اقول»: لازم ما ذكر عدم حجية الخبر المخالف للكتاب و لو لم يكن له معارض لكنه خلاف المحقق و خلاف المفروض اذ الكلام في الخبرين المتعارضين بعد الفراغ عن حجية كل منهما لو لا المعارضة و قد تقدم منه في العموم و الخصوص جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد و الجواب عن هذه الاخبار. نعم تقدم منه في مبحث الخبر عدم حجية المخالف عند المعارضة. ر. ك: حقائق الاصول ۲/ ۵۶۸.

[۴۷۳] (۲) - ای: و ان ابیت عما ذكرناه لك من عدم كون اخبار الترجیح بموافقة الكتاب او بمخالفة العامة من اخبار الباب، ای: ترجیح الحجّة على الحجّة بل هي في مقام تمييز الحجّة عن اللاحجة فلا محيص عن حملها توفيقا بينها و بين اطلاقات التخيير اما على ذلك او على الاستحباب كما تقدم نظيره في المقبولة عنيا (حيث قال ما لفظه): بحيث لو لم يكن ظهور المقبولة في ذاك الاختصاص يعني بمورد الحكومة لوجب حملها عليه او على ما لا ينافيها من الحمل على الاستحباب ... الخ. ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۷۰.

[۴۷۴] (۳) - ر. ك: بحار الانوار، ۲/ ۲۲۷ حدیث ۵.

[۴۷۵] (۱) - اصالت السند، اصالت الظهور و اصالت الجهات.

[۴۷۶] (۱) - ای: ثم إنه لو لم نوفق بين اخبار الترجيح بموافقة الكتاب او بمخالفة العامة و بين اطلاقات التخيير بحمل اخبار الترجيح على كونها في مقام تمييز الحجة عن اللاحجة لا في مقام ترجيح الحجة على الحجة او بحملها على الاستحباب كما اشير آنفا بل وفقنا بينهما تبعاً للمشهور بتقييد اطلاقات التخيير باخبار الترجيح لزم التقييد في نفس اخبار الترجيح ايضاً فان جملة من اخبار الترجيح كما تقدم شرحها مشتملة على الترجيح بموافقة الكتاب و السنة او بموافقة الكتاب و مخالفة العامة او بمخالفة العامة فقط فلا بد من تقييد اطلاقاتها بالمقبولة المشتملة عليها و على مرجحات آخر ايضاً بان نرفع اليد عن اطلاقاتها و نرجح في بدو الامر « بالشهرة و الشذوذ » ثم بموافقة الكتاب و السنة و مخالفة العامة» ثم « بمخالفة ميل الحكام » على الترتيب المذكور في المقبولة مع ان اخبار الترجيح بموافقة الكتاب و السنة او بموافقة الكتاب و مخالفة العامة او بمخالفة العامة فقط آية عن التقييد جدا و كيف يمكن تقييد مثل ما جاء كم يخالف كتاب الله فلم اقله او زخرف او باطل بما اذا لم يكن احدهما اشهر رواية بحيث لو كان احدهما اشهر اخذنا به و لو خالف كتاب الله.

« اقول: ان هذه التعبيرات الثلاثة من الزخرف و الباطل و لم اقله ليس منها في اخبار الترجيح على ما تقدم تفصيلها عين و لا اثر و انما هي في الاخبار الناهية عن الخبر المخالف للكتاب و السنة و لو لم يكن له معارض و قد عرفت الفرق بين المقامين و ان المراد من المخالف في تلك الاخبار الناهية هو المخالف لنص الكتاب و صريحه و ذلك للقطع بصدور كثير من الاخبار المخالفة لظهور الكتاب و ان المراد من المخالف للكتاب في اخبار الترجيح بقرينة وقوعه في المقبولة بعد الترجيح بالشهرة و الشذوذ هو المخالف لظهوره لا لنصه و صريحه و من المعلوم ان الترجيح بموافقة ظاهر الكتاب بمعنى الاخذ بالخبر الموافق لظاهره و طرح الخبر المخالف لظاهره هو امر قابل للتقييد بلا كلام و لا ريب.

ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۷۱.

[۴۷۷] (۱) - استدراك على قوله: « و ليس في الاخبار ما يصلح لتقييدها » و حاصله: انه قد استدلل على تقييد اطلاق اخبار التخيير بوجوه آخر غير ما تقدم من اخبار الترجيح. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۱۹۳.

[۴۷۸] (۲) - وجه اوسع التخيير واضح « و اما الاحوطية: فان اريد بالنسبة الى مقام العمل ففيه: انه لا اشكال في كون الاحتياط هو العمل بذى المزية. و ان اريد بالنسبة الى مقام الافتاء بالتخيير للمقلد ففيه:

ان الاحتياط في الفتوى على طبق ذى المزية ان قلنا في المسألة الآتية بوجوب الافتاء في موارد التخيير على طبق ما اختاره او تخيره بينه و بين الافتاء بالتخيير و ان قلنا بوجوب الافتاء بالتخيير فلا يكون احتياط في البين لا الفتوى على طبق ذى المزية لاحتمال كون المورد من موارد التخيير الذى لا يجوز الافتاء فيه بالتعيين و لا الفتوى بالتخيير لاحتمال كونه من موارد الترجيح.

و يمكن ان يكون المراد من احوطيته كونه مما قام عليه الدليل المعتبر و هو اطلاق التخيير و الترجيح لم يدل عليه دليل معتبر بحيث يكون مقدماً عليه و لكنه بعيد من العبارة. مشكيني « ره » ر. ك:

كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲ / ۳۹۴.

[۴۷۹] (۱) - اذ لو لا ذلك لا يكون صاحب المزية ارجح فلا يكون جواز الاخذ بغيره ترجيحاً للمرجوح. ر.

ك: حقائق الاصول ۲ / ۵۷۰.

[۴۸۰] (۲) - الف: ر. ك: اصول كافي، جلد اول، صفحه ۸ - طبع « دار الكتب الاسلامية ».

ب: فانه اشار بصدر عبارته الى مضمون المقبولة فهو مفت به و اما قوله « ره »: و لا نجد ...

الخ فلعله - بقرينة قوله: و لا نعرف - يريد به انه حيث لا يمكن العلم غالباً بثبوت هذه المرجحات يجب الرجوع الى اطلاقات التخيير و لا يجوز الاخذ بالظن فلاحظ. ر. ك:

حقائق الاصول ۲ / ۵۷۰.

[۴۸۱] (۱) - که نتیجتا باید به خبر راجح عمل نمود.

[۴۸۲] (۲) - یعنی: محتمل است، وجود و عدم آن، مساوی باشد پس ترجیح دادن به واسطه مرجحی که مرجحیت آن معلوم نیست ترجیح بلا مرجح و قبیح است - نه ترجیح ندادن.

[۴۸۳] (۱) - بیان ل (ما هو) «و توضیح» الاشکال: ان الاضراب خلط بین الترجیح بلا مرجح و الترجیح بلا مرجح اذ الاول انما یکون فی الافعال الاختیاریه و هو لا یکون الا قبیحا لا ممتنعاً لان اراده المرجوح قبیحہ، و الثانی انما یکون فی الامور غیر الاختیاریه و یراد به ان ترجیح احد طرفی الممكن بلا علہ محال و المقام - اعنی الحکم الشرعی و هو جواز الاخذ بغير ذی المزیة - من قبیل الاول. ر. ک: حقائق الاصول ۲ / ۵۷۰.

[۴۸۴] (۲) - توضیحات متن مذکور از کتاب شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئی با اندکی تلخیص درج شده. ر. ک: ۲ / ۳۱۲.

[۴۸۵] (۱) - مثل اینکه خبر مرجوح، دال بر اباحه باشد اما خبر راجح بر حرمت دلالت نماید.

[۴۸۶] (۲) - که مرجح آن به وجود شیء است بلا علہ وجوده.

[۴۸۷] (۳) - به وسیله مکلف و عبد.

[۴۸۸] (۱) - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۲۶.

[۴۸۹] (۱) - الغير المتعلق بغيره اذ المتعلق بغيره اذا كان ذاک تابعا صرفا کما لو نذر علی وجه یکون مورد تعارض الخبرین صحه و بطلانا او کان احدهما دالا - علی ان ما له یجب فیہ الخمس و الآخر علی انه لا - یجب فانه یختار کلا - من الخبرین و لیس للفقیر مخاصمته فی ذلک و اما عمله المتعلق بغيره علی وجه الشکره فلا یجوز له التعین کما لو اوقع معامله علی وجه المعاطاة و ورد فیها خیران احدهما علی الفساد و الآخر علی الصحه فلا یجوز له اختیار احدهما بدون رضاء شریکه و کذا لو کان احدهما علی ان الحبوہ للولد الا - کبر سنا و الآخر علی انها للا - کبر احتلاما فلا یجوز اختیار احدهما الا برضاء الآخر و مع الاختلاف فحکم الحاكم. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۲۶.

[۴۹۰] (۲) - در مورد تعارض دو خبر.

[۴۹۱] (۳) - ... فلاذن ما اختاره المجتهد من الخبرین المتعارضین فی عمل نفسه هو حکم الله الظاهری بمقتضى الدلیل القائم علی التخییر بینهما شرعا فاذا افتی علی طبق ما اختاره من الخبرین فقد افتی بحکم الله الظاهری «و من هنا یتظهر» ما فی الدلیل الثانی للمشهور من ان ایجاب مضمون احد الخبرین علی المقلد لم یقم دلیل علیه فهو تشریع ... الخ فان الدلیل القائم علیه هو نفس دلیل التخییر فانه الذی جعل - مضمون کلا - من الخبرین حکم الله ظاهرا و جعل المفتی فی سعة من الافتاء بمضمون ایهما شاء و هذا واضح. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۸۱.

[۴۹۲] (۱) - ای فی المسألة الفرعیة فان الظاهر من قوله «ع» بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک هو الاخذ باحد الخبرین لکونه طریقاً مثبتاً للواقع و كذلك قوله فموسع علیک بأیه عملت لا - مجرد العمل بمضمونه و لا - ینافی هذا الظهور اطلاق قوله «ع» فی المرفوعة فتخیر فانه لا بیان فیہ بخلاف الخبرین فان فیهما بیان. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۲۶.

[۴۹۳] (۲) - یک روایت می گوید: نماز جمعه در عصر غیبت، واجب است و دیگری می گوید: واجب نیست.

[۴۹۴] (۳) - ... و ذلك لان الغالب فی کل واقعة وحده حکمها الواقعی تعییننا و ندره حکمها تخیرا کالتخییر بین القصر و الاتمام فی مواطن التخییر. و مع تعین الحکم الواقعی یکون الافتاء بالتخییر علی خلافه و هو افتراء علی الشارع فالحکم بالتخییر فی المسألة الفرعیة

لا مسوغ له

و علیه فمورد التخییر هو حجیة الخبرین لان السؤال ناظر الی ذلك حیث ان التخییر فی الحجیة نشأ عن تعارضهما اذ لولاه لكان كلاهما حجة فالجواب بقولهم «علیهم السلام»: «بایهما اخذت من باب التسلیم وسعک» یراد به الاخذ بایهما حجة و تسلیما لامر الشارع و من المعلوم ان التخییر فی الحجیة تخیییر فی المسألة الاصولیة و لیس تخیییرا بین مضمونی الخبرین حتی یکون تخیییرا فی المسألة الفقھیة کی یفتی المجتهد فی مثال شرب التتن بین الحرمة و الاباحة. ر. ک: منتهی الدرایة ۸ / ۲۰۱.

[۴۹۵] (۱) - ای: فی الظهور الذی لا یحتاج الی النظر و التأمل. و هذا احتراز عن الظهور الذی یحتاج الی ذلك كما اذا لم یکن اللفظ الدال علی حکم - کالجمله الاسمیة او الفعلیة الخبریة - صریحا او ظاهرا معتداً به فی حکم. و کذا اللفظ الدال علی موضوع حکم کالغناء و الصعید و الآیة من الفاظ الموضوعات المستنبطه فانه فی استظهار معانیها لا بد من مراجعة المجتهد لعجزه عن اثبات الظهور بدون الرجوع الیه مع وضوح اناطة حجیة الکلام بظهوره فی المعنی و عدم اجماله. ر. ک: منتهی الدرایة ۸ / ۲۰۳.

[۴۹۶] (۲) - الف: زیرا استفاد از ادله تخیییر، تخیییر در مسأله اصولی هست.

ب: ... فلان حکم الامام «ع» بالتخییر بین الخبرین المتعارضین حکم شرعی اصولی یشترک فیہ کلک نعم یحتاج العمل به الی احراز موضوع التخییر و هو تعارض الخبرین فاذا اخبر المفتی بتحقیق الموضوع فی مورد خاص و احرز المقلد ذلك باخبار المفتی او بغير ذلك ثم افتی المفتی ان حکمه الشرعی الاصولی هو التخییر لم یبق مانع للمقلد ان یقلد المفتی فی هذا حکم الشرعی الاصولی و یرتبه علی موضوعه بنفسه فیختار احد الخبرین و یعمل علی طبقه و ان کان مخالفا لما اختاره المفتی من الخبرین ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۸۱.

[۴۹۷] (۳) - گرچه عدہ ای قائل به وجوب ترجیح هستند.

[۴۹۸] (۱) - فیہ وجوه: احدها: کونه بدویا مطلقا و هو الظاهر من کلام الشیخ الاعظم الانصاری كما سیأتی تفصیله.

ثانیها: کونه استمراریا كذلك كما هو ظاهر جماعه منهم المصنف «قده».

ثالثها: کونه بدویا إلا مع قصد الاستمرار، فقصد الاستمرار دخیل فی کون التخییر استمراریا.

رابعها: کونه استمراریا الا اذا قصد بدویته. ر. ک: منتهی الدرایة ۸ / ۲۰۴.

[۴۹۹] (۱) - «ممکن است» مطلق» دارای جهات متعددی باشد در این صورت برای هر جهتی که بخوایم به آن تمسک نمائیم، ابتدا باید - و لو با تمسک به همان اصل عقلائی - احراز نمائیم که متکلم در مقام بیان آن جهت بوده و چنانچه متکلم در مقام بیان یک جهت باشد فقط از همان لحاظ می توان به اطلاق کلامش تمسک نمود - نه از جهات دیگر.

مثال: مولائی فرموده: «اعتق رقبه» لکن مردد هستیم که آیا کلامش از نظر ایمان و کفر - نسبت به رقبه - اطلاق دارد یا نه در این صورت باید - و لو با همان اصل عقلائی - احراز نمائیم که او از این جهت در مقام بیان بوده و تمام مراد استعمالی خود را «رقبه» قرار داده بدون اینکه مسأله کفر و ایمان، مطرح باشد.

سؤال: چون «رقبه» از نظر صنف قیمت، اسودیت و ابیضیت، مختلف است آیا می توان از این جهات به اطلاق آن کلام تمسک نمود؟

جواب: باید احراز نمود که مولا از آن جهت در مقام بیان بوده و الا اگر فقط او از نظر کفر و ایمان رقبه در مقام بیان بوده از جهت اسود یا ابیض بودن رقبه نمی توان به اطلاق کلامش تمسک کرد پس تمسک به هر اطلاقی مشروط بر این است که مولا از آن جهت در مقام بیان باشد. ر. ک:

ایضاح الکفایة ۳ / ۵۶۳.

[۵۰۰] (۲) - بدیهی است که با وجود دلیل اجتهادی مانند اطلاق و عموم نمی توان به اصل، تمسک نمود - الاصل دلیل حیث لا

دلیل - یعنی: اگر اطلاقات اخبار تخییر را نپذیریم، نوبت به استصحاب می‌رسد.

[۵۰۱] (۱) - ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۷.

[۵۰۲] (۱) - یعنی: و ان ارید بالتخییر معنی آخر کالتحیر فی الحکم الواقعی ففیه أولاً: انه لم یؤخذ موضوعاً للتخییر فی شیء من الأدله. و ثانیاً: انه - بعد تسلیمه - باق ایضاً بعد الاخذ باحد الخبرین ضروره انه لا یکون کاشفاً قطعياً عن الحکم الواقعی حتی یرتفع به التخییر و یمتنع التثبت بالاطلاق او الاستصحاب.

ر. ک: منتهی الدرایه ۸/ ۲۰۶.

[۵۰۳] (۲) - و تخییر به معنای دیگر در خطابات و ادله، موضوع تخییر نیست.

[۵۰۴] (۱) - القائل هو الشیخ «قده» و نسبه الی جمهور المجتهدین. فرائد الاصول ۴۵۰. ر. ک: کفایه الاصول طبع مؤسسه آل البيت ۴۴۶.

[۵۰۵] (۲) - الی کل مزیه و ان لم یفد الاقربیه الی الواقع نوعاً و لا الی الصدور كما ینظر عن بعضهم کتقدیم الحاضر علی المبیح و الناقل علی المقرر او بالعکس و لا الی کل مزیه ینفد الاقربیه الی الواقع نوعاً الا اذا حصل الظن الفعلی بالواقع مطابقاً للآخر كما ینظر من القمی «ره» فالمناط عنده علی الظن بالواقع فعلاً مع وجوده و نوعاً مع عدمه او الی الظن الفعلی بالواقع او الصدور كما ینظر من بعض او الی کل مزیه توجب الاقربیه الی الواقع نوعاً كما هو المشهور. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۹.

[۵۰۶] (۳) - بنا بر وجوب ترجیح.

[۵۰۷] (۴) - اقربیت به واقع.

[۵۰۸] (۵) - یعنی: آن راوی، دارای حافظه قوی هست و احتمال اشتباه و خطای او نسبت به راوی ضابط، کمتر است.

[۵۰۹] (۱) - بمعنی انه اذا قیس احدهما الی الآخر یکون باب الاحتمال فیه منسداً بمقدار لا یکون منسداً فی الآخر. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۲۹.

[۵۱۰] (۲) - اذ لیس المراد منه الا کون خلافهم مظنه الرشد و الا فقد یکون الرشد فی وفاقهم. ر. ک:

حقائق الاصول ۲/ ۵۷۳.

[۵۱۱] (۳) - و تقریبه: ان هذه القضية من القضايا الغالبه فحينئذ يدل على كون القرب الى الواقع مرجحاً بل الظاهر كونه دالاً على كونه هو الابعدي عن الباطل كما هو الحال في تعليل المقبوله لان غلبه الحق في خلافهم توجب قرب الخبر المخالف اليه اذا كان المسأله ذات وجهين و اما في غيرها فالخبر المخالف لهم من محتملات ما هو الحق غالباً، كما لا يخفى. مشکینی «ره». ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۳۹۸.

[۵۱۲] (۴) - ان نفی الاشعار هو خلاف الانصاف جدا بل الانصاف ان جعل شیء فیه جهه الإراءه و الطریقیه حجه او مرجحاً فیه اشعار تام بان الملاک فیه هو جهه إراءته و طریقیته و لكن لیس ذلك بحد یوجب القطع و یقین کی یکون هو من باب تنقیح المناط القطعی و یجوز التعدی منه الی کل ما فیه جهه الإراءه و الطریقیه و ذلك لاحتمال دخل خصوصیه ذلك الشیء فی حجیته او مرجحیته كما تقدم. ر. ک:

عنايه الاصول ۶/ ۹۳.

[۵۱۳] (۱) - اصدق، واقع را به ما نشان می‌دهد.

[۵۱۴] (۱) - که جنبه طریقیست دارند.

[۵۱۵] (۲) - کالاورعیه و الافقیهیه و الاعدلیه اذ بعد فرض تساویهما فی الصدق کیف یصیر تلك الامور موجباً للاقربیه الی الواقع. ر.

ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۳۰.

[۵۱۶] (۳) - مقصوده مما لا يحتمل الترجيح به الا تعبدا كما سيأتي هو الاورعية و الافقيه و لكن الظاهر ان الاورعية هي مما توجب الاقربيه الى الواقع فان الورع هو الكف عن محارم الله و منها الكذب و الافتراء و هكذا الكف عن الشبهات فاذا كان احدهما اورع من الآخر فكلامه قهرا يكون اقرب الى الواقع و آمن من الكذب نظير ما اذا كان احدهما اصدق من الآخر.

[۵۱۷] (۴) - و لعله اشارة الى ان ما لا يحتمل الترجيح به الا تعبدا كالاورعية و الافقيه على ما سيأتي ليس هو من مرجحات الخبر كى يقال انه لا سيما قد ذكر فيها ما لا يحتمل الترجيح به الا تعبدا ... الخ و انما هو من مرجحات الحكم كما اشير مرارا حيث يقول «ع» في المقبولة الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما و - اصدقهما في الحديث و اورعهما ... الخ و من المعلوم ان الاورعية و الافقيه في الحاكم هما مما توجبان اقربيه حكمه الى الواقع و ان فرض انهما مما لا يوجبان في الخبر اقربيه الى الواقع اصلا].
ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۹۴ - ۹۳.

[۵۱۸] (۱) - پس مناط، قلت شك و قلت احتمال خلاف واقع است.

[۵۱۹] (۲) - لذا می توان به مرجحی که سبب شود آن روایت، نسبت به روایت دیگر «لا ريب» باشد، تعدی نمود.

[۵۲۰] (۱) - واسطه ای بین امام «ع» و راویان خبر یا اصلا نبوده یعنی: مستقیما اخبار را از امام «ع» نقل می کردند یا قلت و سائط بوده.

[۵۲۱] (۲) - نه با دقت عقلی.

[۵۲۲] (۳) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني ۲ / ۳۱۵.

[۵۲۳] (۱) - أن تكون مخالفتهم معنى اسميا بان يقال: ان نفس المخالفة- لكونها ارغاما لأنفهم- مطلوبة مع الغض عن غلبة ايصالها الى الواقع فهو نظير الامر الوارد بمخالفة اليهود و النصارى من مثل «ان اليهود و النصارى لا يصبغون». في الدلالة على ان مخالفتهم امر مرغوب فيه في نفسه. و من المعلوم انه على هذا الوجه لا يصح الاستدلال المزبور لعدم لحاظ كشف المخالفة ح عن مطابقتها الخبر المخالف لهم للواقع بل في نفس مخالفتهم مصلحة اقوى من مصلحة الواقع فلو كان قولهم مطابقا للواقع كانت مصلحة مخالفتهم مقدمة على مصلحة الواقع. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۲۲۰.

[۵۲۴] (۲) - گرچه غالبا موافق واقع نباشد.

[۵۲۵] (۳) - بر فرض قبول این مطلب.

[۵۲۶] (۱) - ای و مما ذكرنا في بيان النظر بناء على احتمال كون الرشد في نفس مخالفتها لحسنها و كونها ارغام انفهم. ر. ك: شرح

كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۳۰.

[۵۲۷] (۲) - بحيث يكون صدوره للتقية و يكون الفرق بين هذا الوجه و ما قبله ان المخالفة للعامة على هذا تكون من المرجحات الداخلية نظير الشهرة الروائية و على ما قبله تكون من المرجحات المضمونية نظير الشهرة الفتوائية «و حاصل الجواب»: ان تقديم المخالف اذا كان من جهة احتمال التقية في الموافق فاذا كان الخبران موثوقا بصدورهما معا يحصل الوثوق بان الموافق صادر تقيه و مع هذا الوثوق يسقط عن الحجية لكن عرفت ان ظاهر الرواية كون كل منهما حجة لو لا المعارضة فهي في مقام الترجيح بين الحجيتين لا تمييز الحجة عن اللاحجة. ر. ك: حقائق الاصول ۲ / ۵۷۴.

[۵۲۸] (۳) - تعليل لقوله: «انقذح» و غرضه «قدس سره» ان الاحتمال الثالث- و هو كون التعليل لاجل انفتاح باب التقيه- متحد مع الاحتمال الثاني في اختلال الخبر الموافق لهم من جهة الصدور و عدم شمول دليل اعتبار الخبر الواحد له و كون مخالفة العامة- بناء على هذا الاحتمال- من مميزات الحجة عن اللاحجة كمخالفتهم بناء على الاحتمال الثاني و هو كون مخالفتهم لغلبة الحق في الخبر المخالف لهم المطابق للواقع غالبا لا من مرجحات احدي الحجيتين على الاخرى- كما هو المقصود و ظاهر الرواية من حجية كل من الخبرين لو لا المعارضة- حتى يستدل بها على التعدى عنها الى غيرها مما يوجب الاقربيه الى الواقع. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۲۲۲.

- [۵۲۹] (۴) - و نیز ر. ک: ۱۹۷ / ۶.
- [۵۳۰] (۵) - صدورش مختل است.
- [۵۳۱] (۶) - جهت صدورش مختل است.
- [۵۳۲] (۱) - «لا یخفی ان المصنف قد» بعد الفراغ عن اجوبه الوجوه الثلاثة المذكورة - التي استدلت بها على التعدى عن المرجحات المنصوصة - اورد اشکالات ثلاثة عامه على التعدى و جعل كل واحد منها فى الحاشیة - ص / ۲۷۳ - قرینه على الاقتصار على المرجحات المنصوصة ... ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۲۲۴.
- [۵۳۳] (۲) - یعنی: خبر فاقد آن مزیت.
- [۵۳۴] (۳) - نه هر مرجحی.
- [۵۳۵] (۴) - لکن نمی توان گفت مطلقا به هر مزیتی که موجب اقریبیت به واقع است، تعدی می شود.
- [۵۳۶] (۵) - به عبارت دیگر اگر قائل به وجوب ترجیح هم بشوید باید به مرجحات منصوص اکتفا نمائید.
- [۵۳۷] (۱) - نعم لو قام الاجماع على ان كل ما يوجب الاقربیه و الاقوائیه لا بد من الاخذ به فحينئذ لا بد من التعدى الى كل مزیه توجیهما فى الدلیل من حيث هو دلیل و اما ما لا يكون كذلك كما اذا كان شهرة فتوائیه على طبق احد الخبرين فلا لعدم ايجابها اقوائیه فى الدلیل من حيث هو دلیل. اللهم الا ان يدعى الاجماع على ان كل ما يوجب الظن او الوثوق بكون المدلول اقرب الى الواقع و جب الاخذ به فحينئذ و جب التعدى الى ما يكون كذلك و انى بذلك كله. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۳۰.
- [۵۳۸] (۲) - مثلا فرمودند: «كل ما اقرب الى الواقع» مرجح است.
- [۵۳۹] (۳) - ابتدا که سائل، سؤال خود را مطرح نمود امام «ع» طبق مقبوله عمر بن حنظله فرمودند: «الحکم ما حکم به اعدلهما ... سپس که سائل سؤال کرد، امام «ع» فرمودند: مجمع عليه و مشهور را اخذ کن، مجددا که سائل سؤال کرد، حضرت فرمودند: ...
- [۵۴۰] (۱) - الضمير للشأن و هذا اشارة الى الاشكال الثالث و محصله: ان التعدى عن المرجحات المنصوصة يقتضى الترجیح بكل مزیه و ان لم توجب الظن بالصدور او الواقع و عدم الاقتصار على ما يوجب احدهما كما عن الشيخ «قد» حيث إنه لم يلتزم بهذا التعميم و اقتصر على ما يورث احدهما. توضیح ذلك: ان المرجحات المنصوصة على اقسام اربعة:
- الاول: ما يوجب الظن بالصدور كالاصدقية. الثانى: ما يوجب الظن بالاقربیه الى الواقع كموافقة الكتاب و هو المسمى بالمرجح المضمونى. الثالث: ما يوجب قرب ذیها الى صدوره لبيان الحكم الواقعى كمخالفة العامة بناء على كون الترجیح بها لاجل صدور الموافق لهم تقيۀ و هو المسمى بالمرجح الجهتى.
- الرابع: ما يكون الترجیح به تعبدا محضا من دون ان يوجب ظنا بالصدور او المضمون او الجهة.
- و لا يخفى ان الغاء خصوصيات هذه المرجحات للتعدى الى غيرها يقتضى التعدى عن كل مرجح منصوص الى مماثله فيتعدى من الاصدقية الى مثلها مما يوجب الظن بالصدور و من موافقة الكتاب الى مثلها مما يوجب الظن بالاقربیه الى الواقع و من الاورعية الى مثلها مما لا يوجب الظن بالصدور و لا بالواقع. مع ان القائلين بالتعدى لا يلتزمون بهذا التعميم بل يقتصرون فيه على ما يوجب الظن بالصدور او الاقربیه و لا وجه لهذا الاقتصار مع اقتضاء الغاء خصوصية كل مرجح منصوص تعميم التعدى. ر. ک: منتهی الدراية / ۲۲۶.
- [۵۴۱] (۲) - درحالی که قائلین به تعدی، ملتزم به این مطلب نیستند.
- [۵۴۲] (۱) - یا اینکه در مسائل اصولی، تتبع نموده و تمام جزئیات مسائل اصول، و فروع استصحاب را می داند و ...
- [۵۴۳] (۲) - که فلان خبر از معصوم «ع» صادر شده.
- [۵۴۴] (۱) - به خاطر ظن به کذب.

[۵۴۵] (۲) - چیزی که ملاک حجیت آن، ظن نوعی هست.

[۵۴۶] (۱) - اصالت الصدور.

[۵۴۷] (۲) - اصالت الظهور.

[۵۴۸] (۳) - اصالت الجهات.

[۵۴۹] (۴) - چه ظن به صدور داشته باشید چه نداشته باشید.

[۵۵۰] (۵) - و همچنین در اصالت الظهور، عدم ظن برخلاف، قید نشده - و کذا اصالت الجهات.

[۵۵۱] (۶) - لکن اصالت الظهور یا اصالت الجهات در «احدهما» مختل باشد.

[۵۵۲] (۷) - مطالب داخل گیومه، جزء متن کتاب نیست - استاد معظم توضیحا بیان نمودند.

[۵۵۳] (۱) - استدراک عما اختاره آنفا من انه على التعدى لا وجه للاقتصار على التعدى الى خصوص ما يوجب الظن او الاقربيه بل

نتعدى الى كل مزية و لو لم يكن موجبة لاحدهما « و حاصل الاستدراک » انه لو كان وجه التعدى من المزايا المنصوصة الى سائر

المزايا هو اندراج ذى المزية تحت القاعدة المعروفة و هى وجوب العمل باقوى الدليلين التى تحكم بها العقل كما تقدم فى ذيل

مقتضى القاعدة الثانوية فى الخبرين المتعارضين بل ادعى الاجماع عليها كما فى كلام جماعة كما سيأتى فى بحث المرجحات

الخارجية فى الفصل الآخر من هذا المقصد الثامن ان شاء الله تعالى لوجب الاقتصار ح فى التعدى على كل مزية توجب قوة ذىها من

حيث دليلته و طريقتيه الى الواقع لا التعدى الى كل مزية و لو لم تكن موجبة لذلك و ان فرض كونها موجبة لاقوائية مضمونه ثبوتا

كما فى المزايا الخارجية كالشهرة فى الفتوى او الاولوية الظنية و نحوهما فان مثل هذه المزايا و ان كانت هى موجبة لاقوائية ذىها

مضمونا و لکن المنساق من قاعدة اقوى الدليلين انما هو الاقوى دليله و طريقتيه. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۹۹.

[۵۵۴] (۲) - يعنى: اصالت الظهور در آن، مختل باشد.

[۵۵۵] (۳) - يعنى: اصالت الجهات در آن، مختل باشد.

[۵۵۶] (۴) - ... اذا اوجب المرجح الظن بصدق احدهما فهو لا محالة مما يوجب الظن بكذب الآخر لا مطلقا.

ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۹۸.

[۵۵۷] (۵) - ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۲۳۱.

[۵۵۸] (۱) - علة لقوله لوجب الاقتصار على ما يوجب القوة فى دليلته ... الخ فلا تغفل. ر. ك:

عناية الاصول ۶ / ۱۰۰.

[۵۵۹] (۲) - « ذى المزية » هم تحت اقوى الدليلين مندرج است.

[۵۶۰] (۳) - « من دون التعدى » الى ما لا يوجب ذلك و ان كان موجبا لقوة مضمون ذيه ثبوتا كالشهرة الفتوائية

[۵۶۱] (۴) - نه دليلت دليل را - نه صدور، ظهور یا جهت صدور را.

[۵۶۲] (۱) - و لعله اشارة الى قوله دلالة و الصحيح كان ان يقول دليلية فان المنساق من اقوى الدليلين او المتيقن منها لو كان هو

الاقوى دلالة فكيف وجب الاقتصار على ما يوجب القوة فى دليلته و فى جهة اثباته و طريقتيه كما صرح به بل وجب الاقتصار على ما

يوجب القوة فى دلالتيه « و يحتمل » ان يكون قوله « فافهم » اشارة الى ضعف قوله من دون التعدى الى ما لا يوجب ذلك و ان كان

موجبا لقوة مضمون ذيه كالشهرة الفتوائية او الاولوية الظنية ... الخ فان الشهرة الفتوائية او الاولوية الظنية المطابقة لاحد الخبرين

المتعارضين ايضا مما يوجب القوة فى دليلته و فى جهة اثباته و طريقتيه فيندرج بذلك فى اقوى الدليلين كما فى المرجحات الداخلية

عينا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۰۰.

[۵۶۳] (۱) - و قطع نظر از اخبار علاجیه.

- [۵۶۴] (۲) - مقتضای قاعده اولی، بنا بر سببیت را هم بیان کردیم - و نیز ر. ک. ص. ۱۶۰.
- [۵۶۵] (۳) - یعنی: معلوم بالاجمال، قابل انطباق بر هریک از آن دو می‌باشد.
- [۵۶۶] (۴) - مثلا دلیلی بگوید معینا به خبر راجح عمل کنید.
- [۵۶۷] (۵) - یعنی: چه خبر راجح و چه خبر مرجوح.
- [۵۶۸] (۱) - همان اخبار ترجیح که مشروحا نقل و نقد نمودیم. - ر. ک: صفحه: ۱۸۵.
- [۵۶۹] (۲) - ای سؤال الرواء عما اذا ورد جبران متعارضان و جواب الأئمة «علیهم السلام» عن ذلك بالعلاج ترجیحا او تخیرا. ر. ک: الوصول الی کفایة الاصول ۵ / ۳۳۲.
- [۵۷۰] (۳) - که از اخبار علاجیه استفاده کرده‌اند.
- [۵۷۱] (۱) - ظهور «اکرم العلماء» این است که اکرام زید هم واجب است.
- [۵۷۲] (۲) - که مثلا بین عام و خاص جمع می‌کند و در اذهان، مرتکز است که عام را باید بر خاص حمل نمود و همچنین در سائر موارد جمع عرفی.
- [۵۷۳] (۳) - و همچنین پاسخ امام «ع» را.
- [۵۷۴] (۱) - «هذا وجه ثالث» لصحة السؤال فی موارد الجمع العرفی و هو وجه صحیح و لكنه مع ذلك مما لا یمنع عن انصراف الاخبار العلاجیة کلها سؤالاً - و جوابا الی غیر موارد الجمع العرفی و ذلك لما تقدم من ان مساعده العرف علی الجمع و التوفیق و ارتکازه فی اذهانهم علی وجه وثیق هو مما یوجب انصراف الاخبار العلاجیة جمیعا الی غیر موارد الجمع العرفی. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۱۰۵.
- [۵۷۵] (۲) - ای فی حال السماع.
- [۵۷۶] (۳) - «پس سؤال از آن موارد هم صحیح است و چون سؤال، صحیح شد، جواب هم که طبق فرض، عام است پس اخبار، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۱۸.
- [۵۷۷] (۱) - از طریق متعارف بین ابناء محاوره.
- [۵۷۸] (۲) - البته در بعضی روایات هم کلمه تعارض و متعارض ذکر شده مانند: یأتی عنکم الخبران او الحدیثان «المتعارضان» و
- [۵۷۹] (۳) - پس ممکن است با بیان مذکور گفت: اخبار علاجیه، شامل موارد جمع عرفی هم می‌شود.
- [۵۸۰] (۱) - ای: بالاشکال الذی ذکره بقوله: «و یشکل بان مساعده العرف ... الخ» ینقدح وجه القول الثانی و هو التعمیم و اجراء الترجیح و التخییر مطلقا و لو فی موارد الجمع العرفی. و محصل وجه هذا القول هو: شمول اطلاق اخبار العلاج لمورد الجمع العرفی و عدم صلاحیة الانصراف الی غیر موارد الجمع العرفی لتقیید اطلاقها لکون التیقن خارجیا غیر مستند الی التخاطب و الانفهام من اللفظ کما مر آنفا. ر. ک: منتهی الدرایة ۸ / ۲۴۳.
- [۵۸۱] (۲) - آنچه داخل گیومه قرار دارد، متن شرح کفایه، مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات می‌باشد. ر. ک: ۲ / ۳۱۹.
- [۵۸۲] (۳) - یعنی: قدر متیقن، همان مواردی است که بین دو دلیل، تناقض یا تضاد حقیقی باشد - امکان جمع عرفی نباشد.
- [۵۸۳] (۴) - به زودی در همین بحث به توضیح قدر متیقن خارجی و قدر متیقن در مقام تخاطب می‌پردازیم.
- [۵۸۴] (۵) - مطلبی را از ایضاح الکفایة جلد سوم برای شما نقل می‌کنیم.
- [۵۸۵] (۶) - کتیقن العادل من قوله: «اکرم عالما» او تیقن الماء الطاهر من قوله: «جنئی بماء» ... ر. ک:

عناية الاصول ۲ / ۳۶۹.

[۵۸۶] (۱) - که به آن «قدر متیقن به حسب غلبه وجود» هم می‌گویند - نگارنده.

[۵۸۷] (۲) - اطلاقی نیست تا به آن تمسک نمود - نگارنده.

[۵۸۸] (۱) - هذا اشاره الى دفع الاحتمال الثالث - اعنى كون السؤال عن حكم مطلق التعارض، لاحتمال الردع شرعا - وهو الذى يكون من وجوه القول بشمول اخبار العلاج لموارد الجمع العرفى و اشاره الى اثبات القول المشهور و هو عدم شمول اخبار العلاج لموارد التوفيق العرفى.

[۵۸۹] (۲) - لعله اشاره الى انه - بناء على عموم اخبار العلاج - لا بد من الالتزام برادعيته للسيرة القطعية التى عليها ابناء المحاوره فى التوفيق العرفية كسائر السير القطعية المردوع عنها بعموم او اطلاق و قطعيتها لا تمنع عن ردع اخبار العلاج لها. فالاولى فى دفع الاشكال منع العموم و دعوى ظهور اخبار العلاج فى خصوص التعارض الحقيقى و عدم الدليل على الردع - عن هذه السيرة القطعية - الذى هو كاف فى امضاءها]. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۲۴۸، ۲۴۵.

[۵۹۰] (۳) - ر. ك: ايضاح الكفاية ۳ / ۵۵۱.

[۵۹۱] (۴) - يعنى: در موارد جمع عرفى.

[۵۹۲] (۱) - هذا اشاره الى وجه القول المشهور الذى افاده بقوله: «و قصارى ما يقال فى وجهه: ان الظاهر من الاخبار العلاجية ... الخ» و حاصله: ان تخصيص الاخبار العلاجية انما يصح فيما اذا كان لها عموم يشمل موارد التوفيق العرفى و اما اذا لم يكن لها عموم بان يكون موضوع تلك الاخبار خصوص موارد التحير - دون غيرها كموارد الجمع العرفى التى لا يتحير العرف فى استفادة المراد منها - كان خروج موارد التوفيق العرفى بالتخصيص الذى هو خروج موضوعى لا بالتخصيص. لكن المصنف «قده» منع هذا الوجه بقوله: «و يشكل بان مساعدة العرف على الجمع و التوفيق و ارتكازه ... الخ». ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۲۴۶.

[۵۹۳] (۲) - سؤال سائل، استعلاج مى‌باشد و جواب امام «ع» هم علاج است.

[۵۹۴] (۱) - خلاصه: ممكن است ادعا شود اخبار علاجيه سؤالاً و جواباً درصدد استعلاج و علاج بوده و اخبار مذکور، مختص غير موارد جمع عرفى است لكن اگر كسى اين مطلب را نپذيرد - تخصص را قبول ننمايد - و بگويد سؤال از موارد جمع عرفى هم صحيح است زیرا در آن‌ها هم تحير بدوى وجود دارد، مى‌گوئيم: سيره قطعيه عقلائييه، اجمالاً كاشف از اين است كه موارد جمع عرفى به وسيله تخصيص از عموم اخبار علاجيه، خارج است. نتيجتاً معلوم شد كه اخبار علاجيه، رادع طريقه مستمره عقلا نيست و سيره عقلا بر اين بوده كه عام را بر خاص و مطلق را بر مقيد، حمل مى‌نمودند و

[۵۹۵] (۲) - معطوف على «دعوى اختصاصها، و حاصله: ان دعوى التخصص منوطه بعدم اختصاص ظهور اخبار العلاج بغير موارد الجمع العرفى او بعدم اجمالها الناشئ عن تساوى احتمالى العموم و الاختصاص اذ مع صحة احدى هاتين الدعويين لا مجال لدعوى التخصص كما هو واضح - لكن المصنف «قده» منع هذه الدعوى بقوله: «و دعوى ان المتيقن منها غيرها ... الخ». ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۲۴۷.

[۵۹۶] (۳) - يعنى: محتمل است، اخبار علاجيه، شامل موارد جمع عرفى هم بشود.

[۵۹۷] (۴) - اى: و لا - ينافى دعوى الاجمال. و هذا اشاره الى توهم و دفعه. «اما التوهم فهو»: ان صحة السؤال عن مطلق التعارض الشامل للتوفيق العرفى تكشف عن العموم و هو صالح للرادعية، فدعوى السيرة تنافى هذا العموم. «و اما الدفع فمحصله»: ان المنافاة منوطه بظهور اللفظ فى العموم حتى يصلح للرادعية و مجرد السؤال عن مطلق التعارض لا - يثبت العموم لان صحته اعم من احتمال العموم لكفاية احتمالها فى صحة السؤال و احتمالها لا ينافى السيرة و لا يردعها. هذا بناء على ما فى اكثر النسخ حتى المطبوعة اخيراً المصححة على النسخة الاصلية المخطوطة بقلم المصنف. و لكن فى نسخة العلامة - الرشتى «قده»: «و لا ينافيهما» بتثنية الضمير

الراجع الى كلتا الدعويين- اي دعوى الاختصاص و دعوى الاجمال- و لا بأس به.

[۵۹۸] (۱) - هذه نتيجة قوله: «اللهم الا ان يقال» و محصلها: ان اخبار العلاج اما ظاهرة فى خصوص التعارض الموجب للتحير عرفا او مجمله و المتيقن منها غير موارد الجمع العرفى او عامة لموارد الجمع العرفى ايضا. و على جميع التقادير تكون موارد التوفيق العرفى خارجة عن حريم تلك الاخبار اما تخصصا كما فى الاول و اما تيقنا كما فى الثانى و اما تخصيصا كما فى الثالث لكشف السيرة القطعية عن المخصص . ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۲۴۸ - ۲۴۷.

[۵۹۹] (۲) - ر. ك: صفحه: ۱۵۰.

[۶۰۰] (۳) - و همچنين ظاهر را بر نص، حمل مى نمايند.

[۶۰۱] (۴) - پس كبرای قضيه، مسلم است.

[۶۰۲] (۱) - و يعنى بالعكس تقديم الاطلاق على العام فانه موجب لتخصيص العام اما بلا وجه اى:

بلا مخصص او على نحو دائر اذا كان المخصص نفس الاطلاق فان مخصصة الاطلاق للعام يتوقف على تحققه مع العام و تحققه معه يتوقف على مخصصيته له و الا- فلا- يتحقق معه لارتفاعه بسبب العام و قد تقدم ما يقرب من ذلك فى وجه تقدم الامارات على الاستصحاب و انه لو قدم دليل الاصل على دليل الامارة لزم اما التخصيص بلا مخصص او على وجه دائر فتذكر « و من هنا» يتضح ان الدور الذى قد افاده المصنف هو غير الدور الذى قد افاده الشيخ اعلى الله مقامه.

« فالشيخ قد ادعى» ان العمل بالاطلاق التعليقى موقوف على طرح العموم التنجيزى فلو كان طرح العموم التنجيزى مستندا الى العمل بالاطلاق التعليقى لدار» و المصنف يدعى» ان مخصصة الاطلاق للعموم يتوقف على تحققه معه و تحققه معه يتوقف على مخصصيته له و هو دور محال فتدبر جيدا.

ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۱۰.

[۶۰۳] (۲) - و الا اين هم مانند تعارض دو عام مى شود.

[۶۰۴] (۱) - يمكن ان يكون اشارة الى: ان عدم البيان فى مقام التخاطب يتوقف عليه اصل ظهور المطلق فى الاطلاق و اما حجته بحيث يصح التمسك به فهى مشروطة بعدم البيان الى الا بد كالمخصص المنفصل فان العام ظاهر فى العموم و لكن حجته فى العموم منوطة بعدم ورود مخصص منفصل فالعمل بالمطلق او العام قبل ورود المقيد و المخصص كالعامل بالاصل قبل ورود الدليل فكما انه لا مورد للعمل بالاصل بعد الظفر بالدليل فكذلك العمل بالمطلق او العام بعد الظفر بالمقيد او المخصص. و لعل مراد الشيخ من عدم البيان هو عدم البيان فى مقام التخاطب فى انعقاد اصل الظهور و عدم البيان ابداء فى حجته بقاء لا توقف اصل الظهور عليه فانه مما لا يظن من احد احتمالاه. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۲۵۴.

[۶۰۵] (۱) - مانند: «الفاسق».

[۶۰۶] (۲) - مقدمات حكمت، عبارتند از: الف: مولا- در مقام بيان تمام مراد خویش باشد- نه اجمال يا اهمال. ب: مولا قرينه‌ای برخلاف بيان نکرده باشد. ج: قدر متيقن در مقام تخاطب، موجود نباشد- برای توضیح بیشتر ر. ك: ايضاح الكفایه ۳ / ۵۴۸.

[۶۰۷] (۳) - باید مقدمات حكمت، جاری شود تا مطلقى در اطلاق ظهور پیدا کند.

[۶۰۸] (۴) - مثلا در جمله «اعتق رقبة مؤمنة» كلمه رقبه، اطلاق ندارد زیرا مولا قيده را بيان نموده- قيد آن، كلمه مؤمنه است.

[۶۰۹] (۱) - و الا صلاحيت تخصيص ندارد.

[۶۱۰] (۲) - تا اينکه داراى اطلاق باشد.

[۶۱۱] (۳) - فرضا اگر روز شنبه «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» صادر شد و هيچ قيدي در حين صدور نداشت، مى گوئيم در اطلاق، ظهور دارد حال اگر روز بعد، قيدي برای آن ذکر شد، ضربه‌ای به اطلاق «أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» وارد نمى شود و چنانچه در قيدي تردید

- نمائیم به اطلاقش تمسک می‌نمائیم.
- [۶۱۲] (۱) - یعنی: در اطلاق، ظهور پیدا کرد.
- [۶۱۳] (۲) - و ظهور مطلق هم تنجیزی هست.
- [۶۱۴] (۳) - که در توضیح وجه اول بیان کردیم.
- [۶۱۵] (۴) - پس باید «مشکوک» بر غالب، ملحق شود.
- [۶۱۶] فاضل موحدی لنکرانی، محمد، ایضاح الکفایه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.
- [۶۱۷] (۱) - فان ظهور العام عندهم وضعی منجز و ظهور الخاص فی العموم الا- زمانی ظهور اطلاق معلق فلو كان العام ناسخا للخاص يلزم الاخذ بالظهور الاقوی المنجز بخلاف ما اذا جعل الخاص مخصصا و شارحا فانه يلزم ح تقديم الظهور الاطلاقی علی الوضعی. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲/ ۳۳۳.
- [۶۱۸] (۲) - یعنی: بگوئیم: تا امروز، اکرام زید، حرام بود ولی از این به بعد، اکرام زید هم مانند اکرام سائر علما واجب است.
- [۶۱۹] (۱) - یا اینکه هر دو مساوی هستند.
- [۶۲۰] (۱) - سؤال: ثمره بین نسخ و تخصیص چیست؟ پاسخ سؤال را در جلد سوم ایضاح الکفایه صفحه ۵۲۳ بیان کردیم.
- [۶۲۱] (۲) - ظهور «اکرم العلماء» در عموم افراد و ظهور آن در استمرار و جوب اکرام تمام علما.
- [۶۲۲] (۳) - یعنی: بعد از ورود خاص.
- [۶۲۳] (۴) - کأنّ چندان اطمینانی به عموم عام نیست.
- [۶۲۴] (۵) - و می‌گفتند: باید مطلق را مقید و عموم عام را حفظ نمود.
- [۶۲۵] (۱) - که امر، دائر بین نسخ و تخصیص است.
- [۶۲۶] (۲) - چه در جانب عام و چه در جانب خاص.
- [۶۲۷] (۳) - نه «بالوضع».
- [۶۲۸] (۱) - الف: بناء علی اشتراط التخصیص بورود الخاص قبل زمان العمل بالعام.
- ب: زید، حکما تحت «اکرم العلماء» نبوده فرضا ده روز، مورد تکریم واقع شده اما امروز مولا فرموده: لا تکرّم زیدا.
- [۶۲۹] (۲) - و الا اگر بعد از زمان عمل به عام، صادر شود، لا بد آن خاص، ناسخ عام است نه مخصص.
- [۶۳۰] (۳) - و همچنین عموماً از لسان نبی مکرم «ص» صادر شده.
- [۶۳۱] (۴) - للزوم کثرة النسخ ح و هو خلاف فرض القلّة. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲/ ۳۳۴.
- [۶۳۲] (۱) - متعلق ب «ظهور» و الباء فی «باطلاقها» للسبب و متعلق ب «ظهور» ایضا، یعنی: رفع الید بسبب الخصوصات عن ظهور العمومات فی الاستمرار الثابت بسبب اطلاقها الازمانی لما مرّ من ان للعام ظهورا وضعیا فی الافراد و اطلاقا فی الاحوال و الازمان و الخصوصات الواردة بعد العام ترفع اطلاقه الازمانی.
- [۶۳۳] (۲) - لعله اشاره الى ضعف الوجه الثاني و هو النسخ بالمعنى المزبور لانه تخصیص حقیقه، ای: بیان حکم الواقعی الذی هو مؤدی الخاص اذ المفروض ان العام لم یکن مرادا جدیا- و حکما واقعیا فعلیا- حتی ینسخ بالخاص بل كان العمل به مبني علی اصالة العموم. ر. ك: منتهی الدرایة ۸/ ۲۶۴.
- [۶۳۴] (۳) - ر. ك: كفاية الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲/ ۴۰۵.
- [۶۳۵] (۱) - یعنی: مسأله تخصیص.
- [۶۳۶] (۲) - یعنی: در مواردی که: در تأخیر بیان، یک مصلحت اقوا یا در اخفاء آن مفسده‌ای هست.

[۶۳۷] (۳) - بحث ما در مقام ثبوت است نه اثبات.

[۶۳۸] (۴) - گرچه عام ظاهر - تا وقتی مخصص، معلوم نبوده - شامل آن افراد هم بوده است.

[۶۳۹] (۱) - و لو واقعی ثانوی.

[۶۴۰] (۲) - ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲/ ۳۳۴.

[۶۴۱] (۱) - المراد من بعض الاعلام الذی وقع فی اشتباه و خطاء هو بعض معاصری الشیخ اعلی الله مقامه و الظاهر انه النراقی رحمه الله. ر. ک: عناية الاصول ۲/ ۱۱۸.

[۶۴۲] (۲) - یعنی: عام بعد از تخصیص نه قبل از تخصیص.

[۶۴۳] (۳) - یک عام داشتیم و دو خاص که نسبت بین عام و هر یک از خاصین، عموم و خصوص مطلق -- بود، وقتی عام را با یکی از آن دو خاص، تخصیص زدیم، «بعض الاعلام» می گوید در این حالت باید نسبت عام تخصیص خورده را با خاص دیگر ملاحظه نمود به عبارت دیگر: باید نسبت بین آنچه در تحت عام، باقی مانده با خاص دیگر ملاحظه شود چون امکان دارد، نسبت، منقلب شده باشد.

[۶۴۴] (۱) - به فساق علما.

[۶۴۵] (۲) - چون فرض ما این است که اکرم العلماء به فساق، تخصیص خورده و فساق از تحت آن، خارج شده‌اند.

[۶۴۶] (۱) - به وسیله خاص «ب».

[۶۴۷] (۲) - یعنی: نسبتی که قبل از تخصیص، بین عام و این خاص بود، به قوت خود باقی باشد.

[۶۴۸] (۱) - ای و لاجل عدم اثلام ظهوره بذلک.

[۶۴۹] (۲) - فلا بد و ان یلاحظ النسبة بینه و بین سائر الخصوصیات من حیث ذاته لا من حیث کونه مخصصا]. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبدالحسین رشتی ۲/ ۳۳۶.

[۶۵۰] (۳) - شامل عالم عادل و فاسق می شود.

[۶۵۱] (۴) - به خلاف مخصص متصل، مثلا اگر مولا بگوید: «اکرم العلماء الا الفساق» از ابتدا ظهور عام مذکور فقط در علماء غیر فاسق است یعنی: مخصص متصل، مانع انعقاد ظهور عام در عموم می شود به خلاف مخصص منفصل، مثلا اگر مولا بگوید «اکرم العلماء» سپس بفرماید «لا- تکرم الفساق من العلماء» در این صورت به مجرد صدور عام برای آن، ظهور در عموم - یعنی: در عالم عادل و فاسق - منعقد می شود و مخصص بعدی، مانع انعقاد ظهور برای آن نمی شود. البته لازم به ذکر است که مخصص منفصل - یعنی: لا تکرم الفساق من العلماء - مانع حجیت عام مذکور در عالم فاسق می شود.

[۶۵۲] (۵) - لیس المراد بالمتصل هنا ما یراد به - فی مثل قولهم: ان للمتکلم ان یلحق بکلامه ما شاء ما دام متشاغلا به - من الاتصال و الانفصال الحسین بل المراد بهما وحدة الجملة و تعددها. و علیه فقول القائل «لا تکرم الفساقین» من مثل «اکرم العلماء، لا تکرم الفساقین» منفصل لتعدد الجملتين و ان اتصلت الثانية بالاولی حسا ... ر. ک: منتهی الدرایه ۳/ ۴۷۷.

[۶۵۳] (۱) - الظاهر ان وجه التخصیص بالقطعی فی نظر المستشکل هو ان المخصص اذا کان قطعیا فیحصل القطع ح بعدم کون العام مستعملا فی العموم فکیف یکون ظاهرا فیه و لا ینتلم بالمخصص ظهوره. ر. ک: عناية الاصول ۶/ ۱۲۳.

[۶۵۴] (۲) - چون ظهور برای عام، منعقد و مستقر شد.

[۶۵۵] (۳) - یعنی: لا تکرم النحویین.

[۶۵۶] (۴) - نتیجتا «اکرم العلماء» را به وسیله آن دو خاص - لا تکرم الفساق من العلماء و لا تکرم النحویین - تخصیص می زنیم.

[۶۵۷] (۱) - هذا و ما بعده - مما عطف عليه - كلاهما تعليل لقوله: «لا توجب انعقاد ظهور» و الاول اعنى عدم الوضع هو ما اعترف به القائل بمجازية العام المخصص. و الثانى - اعنى عدم القرينة المعينة - لوضوح ان شأن الخاص اخراج مدلوله عن العام و لا يدل على ان المراد من العام بعد التخصيص هو تمام الباقي ام بعضه. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۲۷۹.

[۶۵۸] (۲) - «... و معنای آن، همان مقدار بعد از تخصیص است پس باید نسبت بین آن و خاص دیگر ملاحظه شود بعد از تخصیص». ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲ / ۳۲۴.

[۶۵۹] (۳) - لافادة القاعدة الكلية ليعمل بها عند الشك فى التخصيص.

[۶۶۰] (۱) - برای توضیح بیشتر در این زمینه به ایضاح الکفایه، جلد سوم، صفحه ۳۷۴ به بعد، مراجعه نماید.

[۶۶۱] (۲) - و الا اگر تخصیص، قرینه بر این باشد که عام در عموم، استعمال نشده، خصوصیات هم که متعدد است و نمی‌دانیم کدام مرتبه از خاص، اراده شده نتیجتاً عام، مجمل می‌شود و در هیچ‌یک از مراتب خاص حجیت ندارد.

[۶۶۲] (۱) - هذا تعريف بشيخنا الاعظم «قده» حيث اثبت ظهور العام فى تمام الباقي باصالة عدم التخصيص بمخصص آخر، فلا مانع ح من التمسك بالعام فى تمام الباقي و ملاحظة هذا العام المخصص مع الخاص الآخر و عليه فلا يلزم انقلاب النسبة حتى لو بنينا على صيرورة العام مجازا بالتخصيص.

[۶۶۳] (۲) - هذا رد كلام الشيخ و حاصله: ان اصالة عدم مخصص آخر لا توجب انعقاد ظهور العام فى تمام الباقي لان منشأ الظهور اما الوضع و اما القرينة و كلاهما مفقود كما هو واضح و ليس للظهور موجب آخر. و قد تقدم منه فى العام و الخاص تفصيل ذلك كما اشرنا الى عبارته آنفا.

[۶۶۴] (۳) - يعنى: يمكن ان يريد المتكلم مرتبة خاصة من مراتب التخصيص و لم ينصب قرينه عليها فلا يكون العام بعد التخصيص ظاهرا فى شىء من المراتب حتى يكون حجة فيه. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۲۷۹ - ۲۷۸.

[۶۶۵] (۴) - «... و در محل خود، این معنا واضح شده و بعضی گفته‌اند که تمام الباقي چون «اقراب المجازات» است لهذا لفظ، بعد از تخصیص، ظاهر است در آن و این هم مخدوش است زیرا «اقراب المجازات» بودن باعث این نمی‌شود که برای معنای مجازی، قرینه معین باشد.

« و بالجمله » با اینکه ممکن است استعمال عام در تمام ما وضع له باشد و ظهور به ملاحظه این باشد و تخصیص از مراد باشد نه مستعمل فيه، و جهی برای این مذکورات نیست پس چون عام، مستعمل است -- در عموم موضوع له خود و لو بعد از تخصیص پس باید همیشه ملاحظه نسبت آن با دلیل دیگر به حسب همین معنای عام باشد نه به حسب آنچه عام در آن، حجت است بعد از تخصیص. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲ / ۳۲۴.

[۶۶۶] (۱) - كما اذا ورد اكرم العلماء و لا- تكرم فساقهم و يكره اكرام عدولهم فان اللازم من تخصيص العام بهما بقائه بلا مورد بخلاف مثل اكرم العلماء و لا تكرم النحوى البصرى و لا تكرم النحوى الكوفى حيث إنه بعد تخصيص العام بكلا التخصيصين يبقى تحت العام افراد كثيرة فلا يلزم استهجان. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۳۷.

[۶۶۷] (۲) - هذه احدى مقدمات الحكمة المثبتة بكون المراد تمام الباقي بعد التخصيص و الاولى ان يقال:

« مع كون المتكلم بهذا العام فى مقام البيان ».

[۶۶۸] (۳) - ای: و عدم نصب قرینه - مع كون المتكلم بالعام فى مقام البيان - غير ظهور العام فى تمام الباقي فى جميع الموارد كما هو المدعى اذ المدعى ظهور العام المخصص بنفسه فى تمام الباقي لا بمعونة قرينة خارجية. و لو ابدل قوله: «و هو» ب«و لكن» و نحوه كان ادل على عدم تمامية ما استدرکه فى «نعم» فى جميع الموارد و على هذا فالاشكال المتقدم من صيرورة العام مجملا - لو لم يكن حقيقة بعد التخصيص - باق على حاله. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۲۸۰.

[۶۶۹] (۱) - لو كان.

[۶۷۰] (۲) - لو لم يكن. و حينئذ لو لم يلزم الاستهجان بمخصص واحد و كان المخصصان زائدا في مقام التخصيص لا-جل الاستهجان فلا بد من التخصيص بتمام مخصص واحد و نصف او ثلث او ربع و هكذا من مخصص آخر او من التخصيص ببعض من كلا المخصصين و امتياز ذلك كله بعهدة الفقيه و الله العاصم. ثم ان الترجيح و التخيير هنا لما كان بين العام و مجموع المخصصات فلا-بد من ترجيحه عليها من مرجح له على مجموعها و لو لم يكن له مرجح على كل منها فلا اشكال في تقديمه اذا كان اقوى من الكل و كذا في تقديمها عليه لو كانت اقوى منه كما لا اشكال في التخيير في صورة مساواة سنده مع سند الكل و الظاهر ايضا ترجيحه اذا كان سنده مساويا مع سند بعضها و اقوى من الآخر لاشتمالها ح على الاضعف.

و المركب من الاضعف و المساوى اضعف كما ان الظاهر ترجيحها اذا كان سنده مساويا لسند بعضها و اضعف من الباقي اذ المركب من المساوى و الاقوى اقوى. و اذا كان سنده اضعف من البعض و اقوى من الآخر فالتخيير اذا المركب من الاضعف و الاقوى لا يكون اضعف و لا اقوى. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۳۷.

[۶۷۱] (۳) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني ۲/ ۳۲۴.

[۶۷۲] (۴) - آنچه در توضیح کلام مصنف «ره» آمده، متن شرح کفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني با اندکی تغییر در بعضی از کلمات است - ۲/ ۳۲۵.

[۶۷۳] (۱) - در صورت وجود مرجح.

[۶۷۴] (۲) - در صورت عدم وجود مرجح.

[۶۷۵] (۳) - ای: ما ذكرناه من ملاحظه النسبة بين الظهورات يكون فيما اذا كانت النسبة بين الادلة المتعارضة متحدة كما اذا كانت النسبة بينها اخص مطلقا كقوله: «اكرم الامراء، و لا تكرم الكوفيين منهم، و لا تكرم البصريين منهم» فان النسبة بين كل واحد منهما مع «اكرم الامراء» اخص مطلقا.

[۶۷۶] (۴) - كالامثلة المتقدمة فان النسبة بينها متحدة و هي الاخص المطلق. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۲۸۵.

[۶۷۷] (۱) - كما اذا ورد «اكرم العلماء» و «لا تكرم فساقهم» و «يستحب اكرام العدول» فالنسبة بين الاولين عموم مطلق و بين الاول و الثالث عموم من وجه. و اذا خص الاول بالثاني اي العلماء بغير فساقهم و هو العدول تنقلب النسبة بينه و بين الثالث بالعموم المطلق بعد ما كانت عموما من وجه ضرورة ان العلماء العدول اخص مطلقا من العدول فلا يخصص العدول الذي هو مفاد الثالث بغير علمائهم لاجل الدليل الاول بل لا بد من معاملة النسبة الاولى و هي العموم من وجه لما ذكره المصنف. و اما مثال عدم انقلاب النسبة فكما اذا ورد «اكرم العلماء» و «لا تكرم الفساق منهم» و «يستحب اكرام الشعراء» فان النسبة بين الاول و الثالث عموم من وجه سواء خصص الاول بالثاني ام لا فالحكم فيه كالاول من تقديم الخاص على العام و معاملة العموم من وجه بين العامين. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۳۸.

[۶۷۸] (۲) - گرچه نسبت، بعد از تخصیص، منقلب شده باشد.

[۶۷۹] (۱) - كما اذا فرض في المثال الاول ان قول المولى «اكرم العلماء» بعد ما اذا خصص بقوله «لا تكرم فساقهم» لم يبق تحته إلا فرد واحد او اثنان فحينئذ يقدم على العام من وجه الآخر اي على قوله يستحب اكرام العدول اذ في مادة الاجتماع لو قدم العام من وجه الآخر لم يبق ح مورد لقوله «اكرم العلماء» فالعام المخصص ح لقله افراده صار كالخاص في النصوصية في مورد الاجتماع بالنسبة الى العام من وجه الآخر الظاهر فيه بعمومه. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۳۸.

[۶۸۰] (۲) - ر. ك: صفحه ۲۵۷ به بعد.

[۶۸۱] (۱) - چون فساق به وسیله تخصیص اول از تحت عام، خارج شد، عدول هم که اكرامشان مستحب است پس «اكرم كل

عالم» هیچ مصداقی ندارد.

[۶۸۲] (۱) - قید لقلوله: «و ان كانت على انحاء مختلفة» یعنی: انه بناء على التعدى عن المرجحات المنصوصة الى غيرها تصير المزایا و مواردھا اکثر من المزایا المنصوصة و مواردھا کقله الوسائط و قله التکرار فى بعض الاحادیث و کثرته کما فى حدیث تحف العقول، و غیر ذلك من المزایا المختلفة نسخا و موردا. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۳۰۵.

[۶۸۳] (۲) - یعنی: عام مخصص

[۶۸۴] (۳) - زیرا عام مخصص در باقی افراد خودش مثل نص شده که دیگر تصرفی در آن جائز نیست پس بر عام دیگر، مقدم می‌شود و وجه تقدم، اظهاریت عام مخصص، نسبت به عام دیگر است نه اینکه وجه تقدم، منقلب شدن نسبت عامین من وجه به عام مطلق است زیرا قبلا بیان کردیم که انقلاب نسبت، موجب تقدم نیست و ملاک، همان نسبت اولیه عام من وجه است.

[۶۸۵] (۴) - یعنی: عام مخصص.

[۶۸۶] (۱) - یعنی: باعث ترجیح سند است.

[۶۸۷] (۲) - البته بنا بر وجوب ترجیح.

[۶۸۸] (۳) - یعنی: مورد بعضی از مرجحات، جهت صدور روایت است مانند مخالفت با عامه، یعنی: آن روایت به منظور بیان واقع، صادر شده نه تقیه یا دواعی دیگر.

[۶۸۹] (۱) - «دفع لما قد يتوهم» من ان مخالفة الخبر للثقیة فى مقطوعى السند متمحضة فى ترجیح الجهة بلا كلام فکما انها متمحضة فیهما لذلك فلیکن كذلك فى مظنونى السند ایضا بعد كون الاصل فیهما الصدور بمقتضى اطلاق دلیل اعتبارهما «و حاصل الدفع» ان کونها فى مقطوعى السند متمحضة فى ذلك هو مما لا یوجب کونها كذلك فى مظنونى السند ایضا اذ لا معنى فى مظنونى السند للتعبد بصدور کلیها جمیعا ثم حمل احدهما الموافق للعامه على الثقیة فان التعبد بصدور المخالف و ان كان مما له وجه و جیه و لكن التعبد بصدور الموافق لیحمل على الثقیة مما لا محصل له فقها يقع التعارض فى مرحلة السند دون الجهة و یدور الامر بین التعبد بسند هذا او بسند ذاك فتكون المخالفة للعامه ح مرجحة سندا لا جهة» و قد تقدم» فى آخر الفصل الاول من مباحث التعارض ان الدلیلین الظنین اذا تنافیا فلا یکاد یتعارضان الا بحسب السند سواء كانا قطعیین دلالة و جهة او كانا ظنینین دلالة و جهة. «اما فى الاول» فواضح «و اما فى الثانى» فلاخه لا- معنى للتعبد بصدور کلیها جمیعا بمقتضى اطلاق دلیل اعتبارهما لیقع الاخلال فى دلالتهما او جهتھا على نحو لا ینتفع بها اصلا فقها يقع التعارض فى سندهما و فى الدرر تحت دلیل اعتبارهما لا فى دلالتهما او جهتھا فراجع و تدبر. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۱۳۳.

[۶۹۰] (۲) - یعنی: خیر معارض.

[۶۹۱] (۳) - پس مخالفت با عامه هم که جهت صدور روایت را تأیید می‌کند و ترجیح می‌دهد بازگشتش به ترجیح سند است.

[۶۹۲] (۱) - برای توضیح عبارت مصنف، متن شرح کفایه مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی را درج نموده‌ایم - ر. ک: ۲ / ۳۲۷.

[۶۹۳] (۲) - یعنی: در مظنونى السند.

[۶۹۴] (۱) - بان یقال بتقدیم المرجح الصدورى على المرجح من حیث جهة الصدور نظرا الى تأخر عنوان صدور الخبر عن اصل صدوره بحسب المرتبة فاذا حکم بعدم صدور المرجوح بمقتضى دلیل الترجیح من حیث الصدور فلیس هناك خبر صادر عن الحجة کى یحکم بان صدوره لیان الحکم الواقعى من جهة الامارة القائمة علیه فى قبال الآخر المرجوح من حیث جهة الصدور و بتقدیم المرجح من حیث المضمون على المرجح من حیث الصدور نظرا الى ان الترجیح بحسب الصدور انما هو من حیث كون الراجح صدورا اقرب الى حکم الله الواقعى نوعا من المرجوح فهو لا- یزاحم القرب الشخص الحاصل للمرجوح بالنسبة الى الواقع من جهة الامارات الکاشفة عنه و بتقدیمه ایضا على المرجح من حیث جهة الصدور بناء على تأخر المرجح الصدورى عنه مع تقدمه على

- المرجح الجهتی و ذلك « ضرورة ان قضیه ذلك ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۳۹.
- [۶۹۵] (۲) - و سائر مرجحات.
- [۶۹۶] (۳) - فرضاً بگوئیم: عدلیت راوی بر شهرت خبر، مقدم است.
- [۶۹۷] (۱) - قبلاً هم اشاره کردیم که مراد از ظن، ظن شخصی می‌باشد.
- [۶۹۸] (۲) - مقصود از اقریبیت به واقع، حصول ظن نوعی است.
- [۶۹۹] (۳) - من جماعه من المحققین كالوحدید البهبهانی و شیخنا الاعظم و بعض تلامیذه « قدس الله تعالی ارواحهم الطاهره » فانهم اتبعوا انفسهم فی بیان الترتیب بین المرجحات بعد تقسیمها الی المرجح الصدوری و الجهتی و المضمونی بتقدیم الصدوری علی الجهتی لتأخر جهه الصدور رتبه عن اصل الصدور و بتقدیم المرجح المضمونی علی الجهتی.
- [۷۰۰] (۴) - استثناء من قوله: « فلا وجه لا تعاب النفس » [...] ر. ك: منتهی الدراییه ۸ / ۳۰۹.
- [۷۰۱] (۱) - متن آن دو روایت را در صفحه ۱۸۶ و ۱۸۵ نقل کردیم.
- [۷۰۲] (۲) - ترتیب ذکر مرجحات در مقبوله، چنین است: ۱- « صفات راوی » - عدلیت، افقهیت، اصدقیت و اورعیت - ۲- « شهرت » - ۳- « موافقت با کتاب و سنت » - ۴- « مخالفت با عامه ».
- در مرفوعه زراره، ترتیب ذکر مرجحات، چنین است: ۱- « شهرت » - ۲- « صفات راوی » - ۳- « مخالفت با عامه » - ۴- « موافقت با احتیاط ».
- [۷۰۳] (۳) - اگر بخواهند، بگویند: زید و عمرو اکرامشان واجب است در مقام بیان، بالاخره باید اول، یکی از آن دو را ذکر کرد و بعد، دیگری را اما این مسئله، دلیل بر آن نیست که فردی که اول ذکر شده، باید اول، اکرام شود و تقدم و تأخری بین آنها هست.
- [۷۰۴] (۴) - مانند این روایت که از امام هشتم «ع» نقل شده: « اذا ورد علیکم خبران مختلفان فانظروا الی ما یخالف منهما العامه فخذوه و انظروا الی ما یوافق اخبارهم فدعوه » ر. ك: منتهی الدراییه ۸ / ۳۱۰.
- [۷۰۵] (۵) - مانند خبر حسن بن جهم - عن العبد الصالح «ع» - « اذا جاءك الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب الله و احادیثنا فان اشبهها فهو حق و ان لم يشبهها فهو باطل ». ر. ك: وسائل الشیعه ج، ۱۸، ابواب صفات قاضی، حدیث ۴۸، صفحه ۸۹.
- [۷۰۶] (۱) - فی بدائعه لامكان ان یكون فی الخبر الموافق مزیه توجب الظن بالصدق او الاقربیه الی الواقع او یكونا متساویین. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۴۱.
- [۷۰۷] (۲) - چون در مقبوله - نسبت به روایات دیگر - مرجحات بیشتری ذکر شده.
- [۷۰۸] (۳) - یعنی: معارض آن.
- [۷۰۹] (۱) - ر. ك: فرائد الاصول ۴۶۸.
- [۷۱۰] (۲) - ای: التعبد بصدور احدهما و ترك التعبد بصدور الآخر، فان ذلك یمكن فیما نحن فیہ اعنی الخبرین الظننین المتفاضلین. ر. ك: منتهی الدراییه ۸ / ۳۱۶.
- [۷۱۱] (۳) - المولی محمد باقر بن محمد اكمل البهبهانی مروج المذهب ... تولد سنه ۱۱۱۸ فی اصفهان و قطن برهه فی بهبهان ثم انتقل الی كربلا و نشر العلم هناك، صنف ما یقرب من ستین كتابا منها شرحه علی المفاتیح و حواشیه علی المدارك و علی المعالم و غیر ذلك توفي فی الحائر الشریف سنه ۱۲۰۸ هـ ر. ك: الكنى و الالقاب ۲ / ۱۰۹.
- [۷۱۲] (۱) - و آن روایت، موافق با عامه هست.
- [۷۱۳] (۲) - که موافق عامه هم هست - در مثال ما.
- [۷۱۴] (۳) - و گفتیم: مراد از ظن، ظن شخصی می‌باشد.
- [۷۱۵] (۴) - مقصود از اقریبیت به واقع، حصول ظن نوعی و شأنی است.

[۷۱۶] (۱) - یعنی: ممکن است از مرجح صدوری، ظن به صدق یا اقریبیت به واقع، حاصل شود نه از مرجح جهتی.

[۷۱۷] (۲) - و گاهی ممکن است، مسئله، عکس آن باشد.

[۷۱۸] (۳) - ای بناء علی الوجه الرابع من الوجوه الاربعه التي احتملها الشيخ اعلى الله مقامه فی الترجیح بمخالفة العامة و هو كون الترجیح بها لاجل الحكم بصدور الموافق للعامة تقيۀ كما دل عليه قوله «ع»: ما سمعته مني يشبه قول الناس ففيه التقيۀ ... الخ و اما بناء علی الوجه الثاني و هو كون الترجیح بها لاجل كون الرشد و الحق فی خلافهم فهي من المرجحات المضمونیه كما اشرنا قبلا دون الجهتیة. ر. ك:

عناية الاصول ۶ / ۱۳۸.

[۷۱۹] (۴) - ر. ك: فرائد الاصول ۴۶۸.

[۷۲۰] (۵) - كه مصنف «ره» آن را نقل کرده‌اند.

[۷۲۱] (۱) - یعنی: راوی روایت موافق عامه، اعدل ولی راوی روایت مخالف عامه، عادل است.

[۷۲۲] (۲) - كه مرجح صدوری دارد.

[۷۲۳] (۳) - كه دارای مرجح جهت صدور می‌باشد.

[۷۲۴] (۴) - مانند: متواترین.

[۷۲۵] (۵) - كما فی الظنن المتكافئين الذين لا بد من الحكم بصدورهما معا لفرض تساويهما من حيث شمول دليل الحجية لهما ر. ك: منتهی الدراییه ۸ / ۳۱۶.

[۷۲۶] (۶) - یعنی: در خبرین ظنن متفاضلین.

[۷۲۷] (۱) - یعنی: اصالت الصدور.

[۷۲۸] (۲) - و اصلا تقييد و تخصيصی در آن‌ها نباشد و در این مقام اگر مرجح جهتی را مقدم داشتیم اصلا تخصيصی در ادله حجیت خبر واحد صورت نمی‌گیرد و محذوری پیش نمی‌آید منتها خبری كه موافق با عامه است، حمل بر تقيه می‌شود مانند جمع دلالی كه بین دو خبر، موجود است كه اصلا لطمه‌ای به ادله حجیت خبر واحد، وارد نمی‌شود و به واسطه وجود «اظهر» مشخص می‌شود كه از دیگری، خلاف ظاهر، اراده شده.

نتیجه: محل بحث هم به همان کیفیت است یعنی: به قرینه خبر مخالف عامه، معلوم می‌شود كه آن حكم دیگر به منظور تقيه بوده، به خلاف اینکه ما مرجح اصل صدور را مقدم نمائیم كه لازمه‌اش طرح «احد الخبرین» رأسا و تخصيص ادله حجیت خبر واحد است پس معلوم شد كه حال مرجح جهتی مانند حال مرجح و قرینه دلالی و مقدم بر مرجح اصل صدور است.

[۷۲۹] (۳) - كه راوی آن، اعدل است.

[۷۳۰] (۴) - كه مخالف با عامه است.

[۷۳۱] (۱) - و هو فيما اذا كان المتعارضان متفاضلين فانه يجب التعبد باحدهما المعين - و هو ذو المزية الصدورية - بمقتضى ادلة الترجیح. ر. ك: منتهی الدراییه ۸ / ۳۱۸.

[۷۳۲] (۲) - تعبد مذکور، اقتضا نمود، بگوئیم: خبر موافق با عامه، تقيه صادر شده و نتیجتا خبر مخالف با عامه را بر آن، مقدم نمائیم.

[۷۳۳] (۳) - خلاصه جواب: علی‌ای حال، تخصيصی به ادله حجیت خبر واحد، وارد شده زیرا در حمل خبر، بر تقيه هم «احد الخبرین» - یعنی: خبر موافق عامه - حجت نیست زیرا حجیت آنكه عبارت از ترتیب اثر است، معنائی ندارد چون خبر موافق تقيه «كالعدم» و بی‌اثر است پس قیاس آن به جمع دلالی، بی‌وجه است پس معلوم شد تا تصرف در سند، ممکن باشد - و ناچار نباشیم در تصدیق خبرین قطعاً یا تعبداً - نوبت به مرجح جهتی نمی‌رسد زیرا جهت صدور، فرع بر اصل صدور است. آنچه را ذکر کردیم

خلاصه کلام شیخ اعظم بود در تقدیم مرجحات صدور بر مخالفت عامه که مرجح جهت صدور است. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۳۰.

[۷۳۴] (۱) - من انه لا وجه لمراعاة الترتیب بین المرجحات بناء على التعدی و اناطه الترجیح بالظن او الاقربیه الى الواقع و كذلك بناء على عدم التعدی لكن على القول بكون المقبوله و المرفوعه كسائر الاخبار الوارده في الترجیح بصدد بیان تعداد المرجح من دون تعرض للزوم الترتیب و الا لزم تقييد جميع اخبار الترجیح على كثرتها بما في المقبوله لمكان الاقتصار فيه على ذكر مرجح واحد او اثنين او ثلاثه و هو بعيد جدا. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۴۱.

[۷۳۵] (۲) - ای: غیر جهة الصدور.

[۷۳۶] (۳) - یعنی: بل وجوب التعبد بصدور ذي المرجح الصدوری- مع كون الخبر الآخر راجحا من حيث الجهة- اول الكلام لما عرفت من اشكال استفادة ترتيب المرجحات من الاخبار. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۳۲۰.

[۷۳۷] (۴) - که راوی آن، اعدل است.

[۷۳۸] (۱) - یعنی: عدم دلالة الاخبار على الترجیح باحد المرجحين في صورة تراحمهما اما لاجل كونها في مقام تشريع اصل الترجیح بتلك المرجحات لا بصدد بیان الترتیب بينها و اما لاجل عدم تعرضها لحکم مزاحمة خصوص المرجح الجهتی مع غيره من المرجحات كمزاحمة موافقة الكتاب لمخالفة العامة فلا بد في صورة مزاحمة المرجح الجهتی مع غيره من الرجوع الى اطلاقات التخيير فلاحظ الاخبار العلاجية. ر.

ک: منتهی الدراية ۸ / ۳۲۰.

[۷۳۹] (۲) - ر. ک: صفحه ۲۷۱.

[۷۴۰] (۳) - یعنی: در حقیقت، مخالفت با عامه، یک مرجح صدور است و اعدلیت راوی هم یک مرجح صدور است- هر دو مرجح صدور و سندی می باشند.

[۷۴۱] (۱) - یا اگر از اخبار علاجیه- مانند مقبوله- ترتیب بین مرجحات استفاده شود، طبق آن، اقوا را اخذ می نمائیم.

[۷۴۲] (۲) - ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۱۳۹.

[۷۴۳] (۱) - ای: بصدور المتکافئین من حيث الصدور الذين التزم الشيخ بصدورهما و حمل الموافق منهما للعامة على التقیة و جعلهما مورد الترجیح بالمرجح الجهتی. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۳۲۳.

[۷۴۴] (۲) - الشيخ الميرزا حبيب الله بن الميرزا محمد على خان القوجاني الرشتي، ولد عام ۱۲۳۴ هـ، حضر بحث صاحب الجواهر و الشيخ الانصاري كان من اكابر علماء عصره، أعرض عن الرئاسة و لم يرض ان يقلده احد لشدته تورعه في الفتوى و لم يتصد للوجوه، له تصانيف كثيرة منها «بدائع الاصول» و «شرح الشرائع» و «كاشف الظلام في علم الكلام» و غيرها، توفي ليلة الخميس ۱۴ / ج ۲ / عام ۱۳۱۲ هـ و دفن في النجف الاشرف. ر. ک: طبقات اعلام الشيعة، نقباء البشر ۱ / ۳۵۷ رقم ۷۱۹.

[۷۴۵] (۳) - اصل اشكال و جواب را اخيرا- در صفحه ۲۸۲- بیان کردیم.

[۷۴۶] (۱) - «و قد اجاب عنه المصنف» بما حاصله ان بعض الاعاظم تخيل ان الشيخ اعلى الله مقامه قد اعتبر في الترجیح بحسب الجهة ان يكون المتعارضان اما مقطوعی الصدور كما في المتواترين او مما وقع التعبد بصدورهما فعلا كما في المتكافئين فاورد عليه النقض المذكور «و لم يتفطن» ان غرض الشيخ ليس ان المتكافئين مما وقع التعبد بصدورهما فعلا كما يوهمه قوله فمورد هذا الترجیح تساوى الخبرين من حيث الصدور اما علما كما في المتواترين او تعبدا كما في المتكافئين ... الخ بل و قوله السابق لان هذا الترجیح ملحوظ في الخبرين بعد فرض صدورهما قطعا كما في المتواترين او تعبدا كما في الخبرين ... الخ «بل غرضه» ان المتكافئين متساويان بحسب دليل التعبد بالصدور فلا يمكن التعبد بصدور احدهما دون الآخر كما صرح به في صدر عبارته المتقدمة «فقال» او تعبدا كما

فی الخبرین بعد عدم امکان التبعید بصدور احدهما و ترک التبعید بصدور الآخر... الخ فاذا لم يمكن التبعيد بصدور احدهما دون الآخر كانا قهرا كمقطوعى الصدور فى كونهما موردا للترجيح الجهتى خاصة دون الصدورى فتأمل جيدا.
ر. ك: عنایة الاصول ۴ / ۱۴۰.

[۷۴۷] (۲) - هذا تنبيه على عدم صحة التخیل المزبور و ان مراد الشيخ « فده » من التساوى من حيث الصدور تعبدا هو امکان التبعيد و الحجية الانشائية، لا التبعيد الفعلى حتى يقال: بعدم تعقل الحجة الفعلية فى المتعارضين مطلقا سواء كانا متكافئين صدورا ام متخالفين كذلك. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۲۴.

[۷۴۸] (۳) - كه هر دو از نظر سند، مساوى هستند.

[۷۴۹] (۴) - يعنى: تبعيد به صدور آن دو و سپس حمل احدهما بر تقيه.

[۷۵۰] (۵) - يعنى: خبر موافق عامه.

[۷۵۱] (۱) - اى: بل و لا باحدهما المعين فان دليل حجية الخبر اذا اقتضى التبعيد بصدور احدهما المعين فقد عارضه الآخر لاشترائه معه فى مناط الدخول تحت دليل الاعتبار. ر. ك: عنایة الاصول ۶ / ۱۴۱.

[۷۵۲] (۲) - نه به صدور خبر « الف » متعبد می شویم و نه خبر « ب ».

[۷۵۳] (۱) - كه موافق با عامه است.

[۷۵۴] (۲) - و احتمال ثالثی در میان نیست.

[۷۵۵] (۱) - اى: و مما ذكر - من تعقل التبعيد بالظنى الموافق، و منع ما افاده المحقق الرشتى من عدم تعقله حيث التزم بانحصار امر الخبر الموافق فى احتمالين و هما عدم صدوره و صدوره تقيه - قد ظهر الاشكال فى مقایسه الظنى الموافق بالقطعى الموافق فى عدم تعقل التبعيد بالصدور و انه لا وجه لمنع تعقل التبعيد فى شىء من الموافق القطعى و الظنى و ذلك لوضوح كفاية احتمال الصدور الموافق لبيان الحكم الواقعى فى الموافق القطعى فى صحة التبعيد به و شمول دليل الاعتبار له غاية الامر ان فى الموافق الظنى احتمالات ثلاثة: عدم الصدور، و الصدور تقيه، و الصدور لبيان الحكم الواقعى. و فى الموافق القطعى احتمالين: صدوره تقيه و صدوره لبيان الحكم الواقعى. و كثرة الاحتمال و قلته لا توجب ان الفرق بينهما فى تعقل التبعيد و عدمه.

و الحاصل: ان البرهان الذى اقامه الميرزا الرشتى « قده » على عدم تعقل التبعيد بالخبر الظنى الموافق، و قياسه بالقطعى الصدور بقوله: « كما انه لا يعقل التبعيد بالقطعى الصدور الموافق... الخ » غير سديد لامكان التبعيد بصدور الموافق القطعى كما عرفت مفصلا.
[۷۵۶] (۲) - لعدم اثر شرعى يصح التبعيد بلحاظه.

[۷۵۷] (۳) - لامتناع اجتماع الاحراز التبعدى مع الاحراز الوجدانى.

[۷۵۸] (۴) - كما هو المفروض اذ مورد البحث هو الخبر الظنى الصدور الواجد للمرجحات الصدورية يعنى: - ان امتناع التبعيد بصدور الظنى اسهل من امتناعه فى القطعى لما ذكره من احتمال عدم الصدور فى الظنى و انتفائه فى القطعى الصدور فاذا رفعنا اليد عن القطعى الموافق للعامه فرغ اليد عن الظنى اسهل .

منتهى الدراية: ۸ / ۳۲۹ - ۳۲۶.

[۷۵۹] (۱) - اى: ما ذكرناه - من رد ما افاده المحقق الرشتى - مما لا ينبغى ان يخفى على مثله الا ان النسيان لا يفارق الانسان بل هو كالطبيعة الثانية له.

[۷۶۰] (۲) - اى: بخلاف القطعى الصدور فان رفع اليد عنه - لقطعية صدوره و انتفاء احتمال عدم الصدور فيه - اصعب من رفع اليد عما فيه احتمال عدم الصدور. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۳۱ و ۳۲۷.

[۷۶۱] (۳) - كه در آن، يك احتمال عدم صدور، بیش نیست.

[۷۶۲] (۴) - «فما وافق اخبارهم فذروه و ما خالف اخبارهم فخذوه» ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۲۷.

[۷۶۳] (۱) - الف: يا از معصوم «ع» صادر نشده. ب: يا اگر صادر شده، صدورش تقيۀ بوده.

[۷۶۴] (۲) - يعنى: الف: صدورش از معصوم «ع» قطعى باشد. ب: دلالتش بر حكم، يقينى باشد. ج: جهت صدور آن هم قطعى باشد.

[۷۶۵] (۳) - يعنى: الف: اصالت الصدور. ب: اصالت الدلالة. ج: اصالت الجهة.

[۷۶۶] (۴) - مثل اينكه صدور روايت مخالف عامه، ظنى يا دلالتش ظنى و يا اينكه جهت صدورش ظنى باشد يا از هر سه جهت ظنى باشد يا

[۷۶۷] (۱) - يعنى: يا صادر نشده يا صدورش تقيۀ بوده يا اينكه براى بيان حكم واقعى صادر شده.

[۷۶۸] (۲) - اى: بصدور الموافق القطعى، غرضه: ان عدم تعقل التعبد بصدور الموافق القطعى لبيان الحكم الواقعى كما ذكره بقوله

المتقدم آنفا: «كما انه لا يعقل التعبد بالقطعى الصدور الموافق» انما يكون فيما اذا كان الخبر المعارض المخالف له قطعيا سندا و دلالة اذ يتعين حينئذ حمل الموافق القطعى على التقيۀ. ر.

ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۳۰.

[۷۶۹] (۳) - و لا- يخفى انه فى الصورة المفروضة يدور الامر بين الثلاثة لكون المقابل ظنيا جهة و الموافق ظنيا ظهورا و جهة و لا

تعين لحمل الموافق على التقيۀ، فافهم. «مشكينى ره». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكينى ۲ / ۴۱۶.

[۷۷۰] (۴) - هذا من العبارات المشهورة التى لم يظهر لها الى الآن معنى يصح الركون اليه بالنظر الى القاعدة الادبية من اشتراك

المفضّل و المفضّل عليه فى المبدأ فان هذه القاعدة لا تنطبق عليه اذ معناه: ان ما ذكرناه اوضح من الخفاء و هذا كما ترى. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۳۱.

[۷۷۱] (۱) - المشار اليه هو ما تقدم من الابحاث المتعلقة بكون مخالفة العامة مرجحا جهتها و تقدمها على المرجح الصدورى كما عن

الوحيد البهبهانى و بالعكس كما عن الشيخ او عدم تقدم احد المرجحين على الآخر و كون المناط فى التقدم حصول الظن بالصدور

او الاقربى الى الواقع كما هو مختار المصنف «قده»: و غرضه: ان هذه الابحاث مبنية على كون مخالفة العامة مرجحا جهتها توضيحه: ... ر. ك:

منتهى الدراية ۸ / ۳۳۲.

[۷۷۲] (۲) - «و فيه»: ان الكبرى و هى تقدم المرجحات الدلالية على ما سواها من المرجحات و ان كانت هى مسلمة و لكن كون

مخالف العامة هى من المرجحات الدلالية محل تأمل بل منع فان مجرد كون الخبر موافقا للعامة و جريان احتمال التورية فيه دون بيان

الواقع مما لا يخلّ بظهوره عرفا ليكون المخالف للعامة هو اقوى منه ظهورا و من هنا ترى المصنف «قد رجح اخيرا عن ذلك» فقال: اللهم الا ان يقال ان باب احتمال التورية و ان كان مفتوحا ... الخ. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۴۳.

[۷۷۳] (۳) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۴۲.

[۷۷۴] (۱) - غرضه انكار كون مخالفة العامة موجبة لاقوائية الدلالة- و اخراجها عن التوفيق العرفى- بعدم كون التورية قرينة على

اثبات اظهرية الخبر المخالف للعامة من الخبر الموافق و ذلك لان باب احتمال التورية و ان كان مفتوحا فى الموافق و مسدودا فى

المخالف الا ان التورية ليست جلية كالقرائن اللفظية او العقلية المنسبة الى الازهان بلا تأمل و نظر كاللوازم البيّنة بالمعنى الاخص التى

لا- يحتاج الالتفات اليها الى اعمال نظر حتى تكون قرينة عرفية على التصرف فى الخبر الموافق و توجب اظهرية المخالف و تخرج

مخالفة العامة عن المرجحات الجهتية و تدرجها فى المرجحات الدلالية. و على هذا فمخالفة العامة مرجح جهتي لا دلالي حتى تتقدم

على جميع المرجحات من الصدورية و غيرها. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۳۷.

[۷۷۵] (۱) - الظاهر انه احتراز عن اعتبار الظن الفعلى كما قال به بعضهم فى قبال الشيخ اعلى الله مقامه الذى قال باعتبار الظن الشأنى»

و قد تقدم» تفصیل الكل فی بحث التعدی و عدم التعدی عن المرجحات المنصوصه. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۱۴۵.

[۷۷۶] (۲) - فی العبارة مسامحة واضحة فان مقتضى عطف قوله: «او قيل بدخوله ... الخ» على قوله: «لو قيل بالتعدى ... الخ» ان موافقة الخبر لما يوجب الظن بمضمونه و لو نوعا هي من المرجحات اذا قيل بدخوله في القاعدة المجمع عليها و لو لم نقل بالتعدى من المرجحات المنصوصه و هو كما ترى غير مستقيم» و الصحيح» هكذا لو قيل بالتعدى من المرجحات المنصوصه سواء كان ذلك لاستفادته من الفقرات الخاصة من الروايات كما تقدم من الشيخ اعلى الله مقامه او كان لدخول الخبر الراجح في القاعدة المجمع عليها. و قد اشار المصنف» الى الاخير في بحث التعدى و عدم التعدى بقوله: «نعم لو كان وجه التعدى اندراج ذى المزية فى اقوى الدليلين ... الخ» فتذكر. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۱۴۶.

[۷۷۷] (۳) - و قرينه شد.

[۷۷۸] (۴) - لعله اشاره الى ما قيل: من ان منع الاظهرية مطلقا بصرف كون المناط ما يعد قرينه عقلية غير مستقيم، بعد وضوح انقسام الامر العقلى الى خفى و جلى و صحة اعتماد المتكلم على قرينه عقلية فى مقام التخاطب و ان لم يفهما المخاطب الا بعد الدقة و الالتفات. ر. ک: منتهى الدراية ۸ / ۳۳۸.

[۷۷۹] (۱) - اعنى كل مزية غير مستقلة بنفسها هي «بين ما يرجع» الى الصدور كاعدلية الراوى و «بين ما يرجع» الى جهة الصدور كمخالفة العامة بناء على كون مثل هذا الخبر صادرا لا لاجل التقية» و بين ما يرجع» الى جهة الصدور كمخالفة العامة بناء على كون مثل هذا الخبر صادرا لا لاجل التقية» و بين ما يرجع» الى المضمون كالنقل باللفظ بالنسبة الى النقل بالمعنى. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۱۴۴.

[۷۸۰] (۲) - يا مخالفت با عامه، يعنى: قطع نظر از روايت، مخالفت با عامه تحقق ندارد.

[۷۸۱] (۳) - که مؤيد مضمون احد الخبرين است.

[۷۸۲] (۴) - طبق اصل و قاعده، هر دليل ظنى که دليلی بر اعتبارش نباشد، قهرا معتبر نیست مانند: شهرت فتوائى و اجماع منقول.

[۷۸۳] (۱) - بناء على عدم اعتباره من باب الظن و الا كان معاضدا له.

[۷۸۴] (۲) - اصل عملی در عرض دليل اجتهادى و خبر عادل نیست که بتواند مضمون آن را تأييد نمايد.

[۷۸۵] (۳) - يعنى: عدم اعتبارش به خاطر اين است که دليل خاص بر عدم اعتبارش نداريم طبق اصل و قاعده اولی، معتبر نیست.

[۷۸۶] (۴) - يعنى: ظن پیدا کند که مضمونش مطابق واقع است.

[۷۸۷] (۵) - و الظاهر ان المقصود من قوله فى الجملة هو اخراج مثل القياس المنهى عنه كما سيأتى فليس موافقة الخبر لكل ما يوجب الظن بمضمونه و لو نوعا هي من المرجحات حتى موافقته لمثل القياس. ر.

ک: عناية الاصول ۶ / ۱۴۵.

[۷۸۸] (۱) - مثال: فرض کنید دو روايت متعارض داریم یکی می گوید، نماز جمعه در عصر غيبت، واجب است و دیگری می گوید، واجب نیست لکن خبری که می گوید، واجب است با شهرت فتوائى هم مطابق می باشد در اين صورت به واسطه آن مرجح، خبر دال بر وجوب نماز جمعه را بر دیگری مقدم می نمائيم.

[۷۸۹] (۲) - نه مانند مرحوم آقاى آخوند که ادله ترجیح را نپذیرفتند و فرمودند: ادله، دال بر استحباب ترجیح است یا دلالت بر تمیز حجت از لا حجت دارد.

[۷۹۰] (۳) - قبلا گفتيم: قائلين به تعدی می گویند: از اخبار علاجیه استفاده می کنیم که معیار و ملاک، ظن به واقع یا اقریبیت به واقع است و هر کجا ملاک مذکور، محقق شود به واسطه آن، احد الخبرين را بر دیگری ترجیح می دهيم.

[۷۹۱] (۴) - الف: ر. ک: فرائد الاصول ۴۶۹.

ب: قال الشيخ «قده» عند التعرض للقسم الاول من المرجحات الخارجيه - و هو ما لا يعتبر في نفسه و يكون معاضدا المضمون احد الخبرين كالشهرة في الفتوى - و بيان امكان رجوع هذا النوع الى المرجح الداخلي: «و من هنا يمكن ان يستدل على المطلب بالاجماع المدعى في كلام جماعه على وجوب العمل باقوى الدليلين ... الخ». ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۳۴۲.

[۷۹۲] (۵) - يعنى: در تعارض خبرين اگر احدهما از ديگرى اقوا باشد، آن دليل بر ديگرى مقدم است.

[۷۹۳] (۱) - ر. ك: ايضاح الكفايه ۶ / ۲۲۹ - ۲۱۳.

[۷۹۴] (۱) - اللهم الا ان يقال بانا نستكشف من تلك المطابقه عن مرجح واقعى او يدعى الملازمه بين نفس المطابقه و الظن بكون

مضمون المطابق اقرب الى الواقع. ر. ك: شرح كفايه الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۴۴.

[۷۹۵] (۲) - ر. ك: عنايه الاصول ۶ / ۱۴۸.

[۷۹۶] (۳) - كلام مذکور منصف (ره) در رد كلام شيخ اعظم (قده) است.

[۷۹۷] (۱) - يا «اقوى الدليلين» محسوب مى شود و تحت قاعده اخذ به «اقوى الدليلين» قرار مى گيرد.

[۷۹۸] (۱) - بلکه احتمال صدق، كافي هست كما اينكه كذب واقعى هم - بدون علم به آن - مضر به حجيت نيست اگر واقعا «

صدق» شرط بود، مى بايست تمام اخبار، صادق باشد و همچنين اگر احتمال كذب، مضر بود، تمام اخبار ظنى از حجيت، ساقط بود

پس معلوم شد كه احتمال صدق در شمول ادله حجيت خبر واحد، نسبت به خبر مخالف، كافي هست.

[۷۹۹] (۲) - همان طور كه در محل بحث در هر دو خبر، شرائط حجيت، محقق است.

[۸۰۰] (۳) - يعنى: مرجح خارجى قسم اول كه شرحش بيان شد.

[۸۰۱] (۱) - قيد لقوله: «و القاعده» غرضه: ان صغويه الخبر الموافق لاماره غير معتبره بدليل خاص - لقاعده اقوى الدليلين - مبنيه على

كون الظن بالمضمون موجبا للاقوائيه. ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۳۴۷.

[۸۰۲] (۲) - و لعل من هنا قد ذهب المشهور الى عدم الترجيح به: «قال الشيخ» اعلى الله مقامه: ظاهر المعظم العدم كما يظهر من

طريقتهم فى كتبهم الاستدلاليه فى الفقه «قال» و حكى المحقق فى المعارج عن بعض القول بكون القياس مرجحا «الى ان قال» و مال

الى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين «ثم قال» و الحق خلافه لان رفع الخبر المرجوح بالقياس عمل به حقيقه كرفع العمل بالخبر

السليم عن المعارض و الرجوع معه الى الاصول و اى فرق بين رفع القياس لوجوب العمل بالخبر السليم عن المعارض و جعله

كالمعدوم حتى يرجع الى الاصل و بين رفعه لجواز العمل بالخبر للتكافؤ لخبر آخر و جعله كالمعدوم حتى يتعين العمل بالخبر الآخر»

الى ان قال» و لذا استقرت طريقه اصحابنا على هجره فى باب الترجيح و لم نجد منهم موضعا يرجحون به و لو لا ذلك لوجب تدوين

شروط القياس فى الاصول ليرجح به فى الفروع «انتهى» كلامه رفع مقامه. ر. ك: عنايه الاصول ۶ / ۱۵۱.

[۸۰۳] (۳) - يعنى: مرجح خارجى غير معتبر قسم اول كه ابتداى اين فصل در باره اش توضيح داديم.

[۸۰۴] (۱) - بل قد يكون خطره فى المسأله الاصوليه اكثر كما اذا كان الخبر الموافق للاماره غير المعتمده مشتملا على جمله من

الاحكام. ر. ك: منتهى الدرايه ۸ / ۳۴۸.

[۸۰۵] (۲) - ر. ك: عنايه الاصول ۶ / ۱۴۹.

[۸۰۶] (۳) - يعنى: نمى توان به وسيله قياس، يك خبر را بر ديگرى ترجيح داد. اگر با قياس «احد الدليلين» را بر ديگرى ترجيح

دهيم، اين هم عمل به قياس در دين و منهى مى باشد. بايد توجه داشت كه ترجيح احد الخبرين بر ديگرى به وسيله قياس، يك مسأله

شرعى اصولى هست نه مسأله شرعى فقهى - قياس در «اصول» و «فروع» منهى است.

[۸۰۷] (۴) - بنا بر اينكه از مرجحات منصوص به غير منصوص تعدى نمائيم.

[۸۰۸] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، ايضاح الكفايه - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۸۰۹] (۱) - که شرح و اشکالش در صفحه ۳۰۲ بیان شد.

[۸۱۰] (۲) - یعنی: «اکثر اشکالا» می‌باشد.

[۸۱۱] (۳) - در معتبره‌ای که ابان بن تغلب از ابی عبد الله «ع» نقل کرده، چنین آمده: «قال: ان السنة لا تقاس، ألا ترى ان المرأة تقضى صومها ولا تقضى صلاتها يا ابان: ان السنة اذا قيست محق الدين».

ر. ک: وسائل الشیعة ۲۵/۱۸، حدیث ۱۰

[۸۱۲] (۱) - او التوقف و الرجوع الى الاصل بناء على التوقف.

[۸۱۳] (۲) - حیث إنه يمكن ان يقال ان ترجیح احد الخبرین علی الآخر لا يتوقف علی ادراک الحكم الشرعی بالعقول کی تنافیہ الادلة الدالة علی عدم جواز التعویل علیه بل یکفی فیہ ترجیحه من حیث صدوره عن الامام او جهة صدوره و لیس شیء منهما من الحكم الشرعی الذی دلت الادلة علی انه لا یصاب بالعقول بخلاف رفع القیاس لوجوب العمل بالخبر السلیم عن المعارض فانه تعویل علی القیاس فی اثبات الحكم المخالف له و هذا منفی بالاخبار الدالة علی ان دین الله لا یصاب بالعقول لکنه مدفوع بما حققه المصنف «قده» فانه فی مقام الترجیح و ان لم یکن علة تامه لکنه کالجزء الاخیر للعلة التامة فافهم . ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۵ و ۳۴۴.

[۸۱۴] (۳) - الف: کقیاس الغلیان بالشمس علی الغلیان بالنار و اثبات الحرمة للمغلی بالشمس قیاسا له بالمغلی بالنار ... ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۴۸.

ب: کما اذا حصل منه ای من القیاس الظن بالضرر و رتب علیه جواز الافطار او حصل منه الظن بالقبلة فی جهة خاصة و رتب علیه جواز الصلاة إليها ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۵۲.

[۸۱۵] (۴) - یعنی: ترجیح احد الخبرین به وسیله قیاس.

[۸۱۶] (۱) - مانند: «اضربوه علی الجدار».

[۸۱۷] (۲) - زیرا در فرض مسئله، آن دو خبر از تمام جهات، متکافی هستند- البته صرف نظر از اینکه احدهما با قیاس، موافق است.

[۸۱۸] (۳) - یعنی: آن حجت تعیینی به واسطه ظن قیاسی برای شما مشخص و معین شد و این فرد اقوای استعمال قیاس در دین و ادله احکام است.

[۸۱۹] (۴) - و خبر دیگر، مخالف باشد.

[۸۲۰] (۱) - بلکه از موارد تعیین حجت از لا حجت است.

[۸۲۱] (۲) - و معینا باید به خبر موافق کتاب یا سنت قطعیه عمل نمود.

[۸۲۲] (۳) - ر. ک: صفحه ۱۹۶.

[۸۲۳] (۴) - ر. ک: بحار الانوار ۲/ ۲۲۷ حدیث ۵.

[۸۲۴] (۵) - ر. ک: وسائل الشیعة جلد ۱۸، باب ۹ از ابواب صفات قاضی، حدیث ۱۲، صفحه ۷۸.

[۸۲۵] (۶) - معطوف علی قوله: «ان كانت مخالفته بالمباينة الكلية» توضیحه: انه ان كانت المخالفة للكتاب-- او السنة بالعموم من وجه فالظاهر ان حکمها فی المجمع حکم المخالفة التباينية لتحير العرف فی الجمع بین العامین فی مورد اجتماعهما و عدم تحیره فی الجمع بین العام و الخاص المطلقین فتندرج المخالفة بالعموم من وجه فی اخبار العرض لعدم موجب لخروج المخالفة بالعموم من وجه عنها کما كان لخروج مخالفة العموم و الخصوص المطلق عنها وجه و هو ما تقدم من العلم الاجمالي بصدور روايات مخالفة للكتاب مخالفة الاخص المطلق و من اباة بعض اخبار العرض عن التخصیص. «و بالجمله»:

تكون المخالفة بالعموم من وجه من مصادیق المخالفة عرفا. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۵۶.

[۸۲۶] (۱) - فان العرف لا يرى الشرح و التفسير الا في العام و الخاص مطلقا و يبقى في مورد العموم من وجه متحيرا و يعلم انه في هذه الصورة لا بد من الرجوع الى المرجحات المضمونية او الجهتية و لا يجوز الرجوع الى المرجحات الصدورية عند المشهور فان التعارض انما هو في بعض افراد مدلوليهما و هي مادة الاجتماع دون البعض الآخر اعني مادتي الافتراق فلا- معنى ح للرجوع الى المرجحات الصدورية بمعنى طرح الرواية التي يكون راويها غير اعدل او غير اصدق او ما يكون شاذا لانه لا معارض لها في مادة الافتراق و المفروض انها في حد نفسها تشملها ادلة حجية الخبر الواحد فلا- وجه لطرحة كلية و بمعنى طرحها في خصوص مادة الاجتماع فغير ممكن فان الرواية الواحدة لا تقبل التبعض في المدلول من حيث الصدور و اما المرجح المضموني او الجهتي فلا محذور في الرجوع اليه عند المشهور فلو كان احدهما موافقا للعام و الآخر مخالفا فالواجب هو الاخذ بعموم المخالف و طرح عموم الموافق في خصوص مادة الاجتماع و كذا لو كان احدهما مخالفا للكتاب فانه يطرح في خصوص مادة الاجتماع و مع عدم المرجح فالتخير بناء على الاخبار و لكن الظاهر من الاصحاب التسالم على التساقط و الرجوع الى الاصل نعم قد حكى عن الشيخ في الاستبصار التخير و هو الحق و اما على مذهب المصنف من رجوع جميع المرجحات الى المرجح السندی فالامر مشكل. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۴۵.

[۸۲۷] (۱) - بان يقال بالفرق بين المخالفة التي تكون من المرجحات و بين المخالفة التي تكون من شرائط الحجية لخبر الواحد بان الاول هو مجرد المخالفة و الموافقة للعام من دون ان يكون في نفس الخبر الموافق قرائن التقيية و الثاني هو أن تكون في نفس الخبر قرائن الصدور تقيية كالاخبار الواردة في عدم بطلان الصلاة بالحدث قبل التسليم فالذي لا يكون حجة و لا يمكن التعبد بصدوره هو ما كان من قبيل الثاني فيكون هذا من مميزات الحجة عن اللاحجة و الذي يمكن ان يكون حجة هو ما كان من قبيل الاول فان مجرد كون الخبر موافقا لهم لا يقتضي الحمل على التقيية بل لو لم يكن له معارض لوجب العمل به بمقتضى ادلة حجية خبر الواحد فالحمل على التقيية انما يكون بعد التعارض بينه و بين الخبر المخالف للعام و هو فرع شمول ادلة التعبد بالصدور لكل من الموافق و المخالف. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۴۵.

[۸۲۸] (۲) - هذا وجه التأييد. توضيحه: ان اخبار العرض على الكتاب- الدالة على عدم حجية المخالف من اصله و «انه زخرف و باطل» و نحو ذلك- و اخبار الاخذ بالموافق مع وحدة الموضوع فيهما كيف تحمل احدهما و هي اخبار العرض على المخالفة التباينية و الاخرى و هي اخبار العلاج على غير المخالفة التباينية؟ فانه مع وحدة الموضوع- و هي المخالفة- فيهما، و انهما تفرغان على لسان واحد لا وجه للتفكيك بينهما بحمل احدهما على معنى و الاخرى على معنى آخر. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۳۵۴.

[۸۲۹] (۳) - «يعنى: خبر مخالف كتاب اصلا حجت نيست عملا به اخبارى كه امر نموده، آنچه مخالف -- كتاب يا سنت است، باطل و زخرف مى باشد». ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئيني ۲/ ۳۳۶.

[۸۳۰] (۱) - مخفى نماند كه بحث ما در موردی است كه احد الخبرين با كتاب يا سنت قطعى، موافق و خبر ديگر، مخالف مى باشد لكن مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است.

[۸۳۱] (۲) - و مخالفتش به نحو عموم و خصوص مطلق است.

[۸۳۲] (۳) - كه از اخبار علاجيه استفاده مى شود.

[۸۳۳] (۱) - يعنى: خبر موافق با كتاب يا سنت قطعيه.

[۸۳۴] (۲) - يعنى: مقصود از مخالفت در- اترك ما خالف الكتاب- اعم از اين است كه به نحو تباین کلی باشد يا عموم و خصوص مطلق- يعنى: در صورتی كه خبر مخالف، معارض داشته باشد، طرح مى شود.

[۸۳۵] (۳) - پس روايت «ب» را كه مى گوید: بيع صبي مميز، باطل است، طرح مى نمائيم- زیرا با عموم قرآنی مخالف است- و معارضش را كه دال بر صحت بيع صبي مميز است، اخذ مى نمائيم البته در محل بحث اگر معارضه‌ای نبود يعنى: تنها روايت مخالف

قرآن بود، روایت مخالف کتاب را اخذ می نمودیم و با آن، عموم قرآنی را تخصیص می زدیم - مانند سائر تخصیصاتی که به وسیله اخبار آحاد بر عمومات قرآنی وارد شده.

[۸۳۶] (۱) - اما بناء علی کونها فی مقام تعیین الحجته عن اللاحجه فلا مرجح للخبر الموافق علی المخالف حتی یقدم علیه لاجل موافقته للکتاب. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۵۴.

[۸۳۷] (۲) - نه ترجیح یک حجت بر حجت دیگر.

[۸۳۸] (۳) - ر. ک: وسائل الشیعه ج ۱۸ باب ۹ از ابواب صفات قاضی، صفحه ۷۹، حدیث: ۱۵.

[۸۳۹] (۴) - ر. ک: بحار الانوار ۲ / ۲۲۷، حدیث: ۵.

[۸۴۰] (۵) - و مخالفت به نحو عام و خاص، فراوان، صادر شده.

[۸۴۱] (۶) - یعنی: اعم از مخالفت به نحو تباین کلی و عموم و خصوص مطلق.

[۸۴۲] (۱) - هذا عدول عما ذكره من تأیید وحده معنى المخالفة فى الطائفتين من الاخبار بقوله: «فلا- وجه لحمل المخالفة فى احدهما» و بیان للفرق بین المخالفة التى هی من المرجحات و بین المخالفة التى هی من شرائط حجية خبر الواحد. «و محصل وجه العدول»: انه لا بد من التفكيك بين المخالفتين فى هاتين الطائفتين لوجهين: «احدهما»: العلم الاجمالي بصدور المخالف بنحو العموم و الخصوص المطلق. «و الآخر»: إباء بعض اخبار العرض على الكتاب عن التخصيص.

فهذان الوجهان قرینتان على التفكيك المزبور بحمل اخبار العرض على المخالفة التباينية اذ لا معنى لان يقال: «ما خالف قول ربنا لم نقله او باطل الا- ما علم صدوره» و حمل اخبار الاخذ بالموافق و طرح المخالف على الاعم و الاخص المطلقين فما يكون من المرجحات هو المخالفة بنحو العموم و الخصوص المطلق و ما يكون ممیزا للحجة عن اللاحجة هو المخالفة التباينية. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۵۵.

[۸۴۳] (۱) - ... و تعبير المتن «بمثل الاستصحاب» يدل على عدم اختصاص هذا البحث بالاستصحاب و قد صرح الشيخ «قدس سره» بتعميمه حيث قال: «و لا فرق فى ذلك بين الاصول الثلاثة اعنى اصالة البراءة و الاحتياط و الاستصحاب».

و محصل ما افاده المصنف: ان الاصل ان كان اعتباره من باب الظن، فعلى القول بعدم التعدى من المرجحات المنصوصة لا مجال للترجيح بالاصل و على القول بالتعدى فان كان ذلك الظن موجبا للظن بالصدور او الاقربيه الى الواقع فالترجيح به واضح و ان لم يكن موجبا لاحد هذين الامرین - الذين انيط بهما التعدى - فلا وجه للترجيح ايضا ... ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۵۶.

[۸۴۴] (۲) - حيث ان مضمون الخبر ناظر الى الواقع و مفاد الاصول بناء على التعبد حكم ظاهرى فكيف يتقوى بها مع ان مورد الاصول هو ما اذا فقد الدليل الاجتهادى مطابقا او مخالفا فموردها هو ما اذا تساقط الدليلان للتكافؤ. و الاخبار المستفیضة قد دلت على التخيير مع فقد المرجح فلا- مورد لها عند التعارض فلا ترجيح بها لاحد المتعارضين و مما ذكرنا علم ان البحث عن الترجيح بالاصل الناقل او المقرر ساقط من اصله و لا سيما على مختار المصنف من عدم جواز التعدى من المزاي المنصوصة. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۴۶.

[۸۴۵] (۱) - نه اینکه مؤید باشد.

[۸۴۶] (۲) - یعنی: خبر موافق با استصحاب.

[۸۴۷] (۳) - یعنی: «بنای تعدی بر» بقاء» نداریم بلکه یک مسأله طبیعی، این است که اگر چیزی قبلا ثابت و متیقن بوده و اکنون در بقاء آن شک داریم، فعلا ظن به بقاء برای ما محقق است یعنی: «با ظن به بقاء»، «حکم به بقاء» می نمایم. همان طور که قبلا هم متذکر شدیم، کسانی که استصحاب را از طریق ظن به بقاء حجت می دانند، می گویند: استصحاب، یکی از امارات معتبره هست نه اینکه یک اصل عملی باشد».

ر. ک: ایضاح الکفایه ۵ / ۲۳۱.

[۸۴۸] (۴) - که در این صورت، مثبتات آن هم حجت است یعنی: فرضاً زیدی که بیست سال پیش از نظر ما غائب شده بود، اکنون حیاتش را استصحاب و برایش اثبات لحنیه می‌کنیم - البته با تحقق تمام شرائط جریان استصحاب.

[۸۴۹] (۵) - مشروط بر اینکه قائل به تعدی از مرجحات منصوص به غیر منصوص باشیم.

[۸۵۰] (۶) - که مختار مصنف «ره» هم می‌باشد - علی التحقیق.

[۸۵۱] (۱) - که شخص شاک در هنگام شک به آن رجوع می‌نماید.

[۸۵۲] (۲) - «و دلیل اعتبار اصل - اعم از اخبار و عقل - اصلاً دلالتی بر تقویت آن خبر ندارد بلکه در حال عدم آن، حکم و وظیفه

شاک را معین نموده». ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد‌الکریم خوئینی ۲ / ۳۳۷.

[۸۵۳] (۳) - «... بل الشیخ» اعلى الله مقامه قد ذکر من القوم مرجحین آخرین ایضا غیر الاصل العملی مثل کون احد الخبرین متضمناً

للاباحه و الآخر مفیداً للحظر فیکدم الحاضر علی المبیح او کون احد الدلیلین دلیل الحرمة و الآخر دلیل الوجوب فیکدم دلیل الحرمة علی دلیل الوجوب. ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۱۶۰.

[۸۵۴] (۱) - لا یخفی ان المنقول عن الحاجبی فی «الفصول» اخذ «الفقیه» فیهِ و لذا اشکل علیه بلزوم الدور.

«مشکینی ره». ر. ک: کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲ / ۴۲۲.

[۸۵۵] (۲) - سؤال: چه مناسبتی دارد که مصنف «ره» بحث اجتهاد و تقلید را در کتاب «اصولی» بیان نموده‌اند؟

جواب: علم اصول، قواعدی است که در طریق استنباط احکام، واقع می‌شود، اکنون که بحث اصولی ما پایان پذیرفته، می‌خواهیم، بررسی کنیم که آیا می‌توان قواعد مذکور را در طریق استنباط قرار داد و احکام را استنتاج نمود؟

[۸۵۶] (۳) - الاجتهاد من الجهد و هو فی اللغة لمعان كثيرة (جهد) فی الامر جدّ و تعب (جهد) المرض هزله (اجهد) الطعام اشتهاه)

(و اجهد) الدابة حملها فوق طاقتها (اجهد) المال فرقه و افناه الی غیر ذلك من المعانی (و اجتهد) فی الامر جدّ و بذل وسعه و تحمل المشقة. ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۱۶۱.

[۸۵۷] (۴) - و لذلك یقال فی حمل الثقیل، اجتهدت و لا یقال ذلك فی حمل الخفیف لکنه اذا کان مأخوذاً من الجهد بالفتح و اما

اذا کان مأخوذاً من الجهد بالضم فمعناه الوسع و الطاقه علی ما صرح به الفراء خلافاً للاكثر حیث جعلوه مفتوحاً و مضموماً الوسع و الطاقه. ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد‌الحسین رشتی ۲ / ۳۴۷.

[۸۵۸] (۱) - تعریف مذکور از حاجبی و مرحوم علامه «قدس سره» نقل شده.

[۸۵۹] (۲) - تعریف مذکور مربوط به شیخ بهائی «ره» در کتاب «زبده» می‌باشد.

[۸۶۰] (۳) - اگر به مرحله رسوخ نرسد، نامش «حال» است که به زودی هم زائل می‌شود.

[۸۶۱] (۴) - اعم از ادله اجتهادی یا اصول عملیه.

[۸۶۲] (۵) - ... بمعنی انه لم یصدّد بعد للاستنباط، اما لفقدان بعض اسبابه لعدم استحضار الدلیل من کتب - الاخبار و اما لعراض

آخر کمراض و غیره فان الاستنباط ح یكون بالقوة القریبه لا بالقوة البعیده و الا کان العامی الذی له استعداد النیل بملکه الاستنباط مجتهداً مع أنّه لیس كذلك ... ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۳۶۵.

[۸۶۳] (۱) - اگر معرف از جنس قریب و فصل قریب تشکیل شده باشد، حد تام است. چنانچه از جنس قریب و یکی از خواص تشکیل شده باشد، حد ناقص است.

[۸۶۴] (۱) - کما اورد علی التعریف الاول بان کثیراً من الادله لا تفسد الظن بل انما یكون حجة من حیث التعبّد کالاستصحاب و

اصالة البراءة مع ان تحصيل الحكم المستفاد من تلك الادلة تندرج فی الاجتهاد و بانه قد یتوقف الفقیه فی الحكم بعد اجتهاده و

استفراغ وسعه فی ملاحظه الأدلة فلیس هناك ظن بالحکم مع کون استفراغه اجتهادا قطعاً و بان اقصی ما یجب علی المجتهد الاطمینان بتحصیل ما یتستفاد من الأدلة الموجودة سواء کان باول نظره فی المسائل کما فی المسائل التي مدارکها ظاهرة او بعد استفراغ وسعه کما فی الفروع الصعبة او بین الامرین و من المعلوم ضرورة تحقق الاجتهاد فی جمیع ذلك فلا ینعکس الحد المذكور لهذه الصور کلها لاعتبار استفراغ الوسع فیها و بان عنوان الفقیه کسائر العناوین من المتکلم و النحوی و الصرفي لا ینصدق الا بعد معرفة قدر معتد به من الاحکام المتعلقة بذلك العنوان و الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول القدر المعتد به اجتهاد قطعاً مع أنه غیر حاصل من الفقیه فلا ینعکس الحد ایضاً و غیر ذلك.

[۱۶۵] (۲) - كما اورد علی التعریف الاول ایضاً بانه یندرج فی الحد استفراغ الفقیه وسعه فی تحصیل الظن بالاحکام الاصولیة مما یندرج فی اصول الدین کخصوصیات البرزخ و المعاد او فی اصول الفقه کحجیة الحسن و الموثق و الضعیف المنجبر بالشهرة مع ان ذلك لا یعد اجتهاداً فی العرف و علی التعریف الثاني بان القوة القریبة من الاستنباط ربما یتناول القوة القریبة من الاجتهاد و لیست باجتهاد قطعاً «کما هو الحال»:

لمکان کثرة اشتباه الجنس الحقیقی بالعرض العام و الفصل الحقیقی بالخاصة فافهم . ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۴۸ - ۳۴۷.

[۱۶۶] (۳) - کتعیف السعدانۃ بانه نبت او الرمد بانه داء او السناء بانه دواء و هكذا. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۱۶۵.

[۱۶۷] (۱) - اگر تعریف، حقیقی باشد، می توان اشکال نمود که فرضاً چرا مطرد نیست یا منعکس نیست اما در تعاریف لفظیه محلی برای اشکال عدم اطراد یا عدم انعکاس وجود ندارد.

[۱۶۸] (۲) - الظاهر انه اشارة الى ضعف ما افاده فی المقام فی وجه کون التعاریف لفظیة لا حقیقیة من عدم الاحاطة بالاشیاء بکنها او بخواصها (و لعل) وجه الضعف هو ما اشرنا الیه آنفا دون غیره و الله العالم.
ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۱۶۵.

[۱۶۹] (۱) - توجیه ما این بود که تعریفین مذکورین «حقیقی» نیست بلکه لفظی و دارای عنوان شرح الاسم هست.

[۱۷۰] (۲) - گفتیم: اصل اولی، حرمت عمل به ظن است مگر اینکه دلیلی بر اعتبارش قائم شده باشد.

[۱۷۱] (۳) - ای فان المناط فی الاجتهاد هو تحصیل الحجیة علی الحکم اما قوة علی نحو لو اراد فعلاً تحصیلها امکنه ذلك و اما فعلاً.
ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۱۶۶.

[۱۷۲] (۴) - هذه النسبة لا تخلو من تأمل فان المعدود حجة عند اكثرهم هو القياس لا خصوص ما افاد الظن، مضافاً الى حکایة حرمة العمل به عن بعضهم. نعم لا- ریب فی ان اکثر ما یتستندون الیه یفید الظن المنهی عن العمل به کالقیاس و الاستحسان و المصالح المرسله و عمل الصحابة و غیرها. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۳۶۹.

[۱۷۳] (۵) - یعنی ظنونی که دلیلی بر اعتبارشان قائم شده نه هر ظنی.

[۱۷۴] (۱) - لیس لنا طریق تعبدی و لا غیر تعبدی هو مما لا یفید الظن و لو نوعاً فان من شأن الطرق و الامارات أن تكون هی مفیده للظن و لو نوعاً لا شخصاً و هذا هو الفارق بینها و بین الاصول التعبدیة المحضه کالبراءة و قاعدتی الحل و الطهارة و نحو ذلك و لو جاز ان یکون الطريق غیر مفید للظن و لو نوعاً لم یبق فرق بینه و بین الاصل العملی المحض اصلاً. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۱۶۶.

[۱۷۵] (۲) - یعنی: کما ان استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی اجتهاد مصطلح، فکذا استفراغ الوسع فی تحصیل الحجیة غیر المفیده للظن. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۳۷۱.

[۱۷۶] (۳) - ای و مما تقدم من کون الأولى تبدیل الظن بالحکم بالحجة علیه قد انقذح انه لا وجه لتأبی الاخباری عن الاجتهاد بمعنی استفراغ الوسع فی تحصیل الحجیة علی الحکم فانه مما لا محیص عن الاجتهاد بهذا المعنی و ان کان يتأبی عن الاجتهاد بمعنی

استفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی كما صرح به المحقق القمی اعلى الله مقامه « قال » قبیل الشروع فی التجزی بیسیر (ما لفظه) ثم ان الاخباریین انکروا الاكتفاء بالظن و حرّموا العمل علیه و نفوا الاجتهاد و الافتاء و التقليد ظنا منهم بان باب العلم غیر منسد بدعوى ان اخبارنا قطعیة فیحرم العمل بالظن و يجب متابعة الاخبار و یحرم التقليد بل يجب على كل احد متابعة کلام المعصومین علیهم السلام (ثم قال) و هذا کلام لا يفهمه غیرهم و ساق الکلام فی تضعیفه فراجع . ر . ک : عنایة الاصول ۱۶ / ۱۶۶ .

[۸۷۷] (۴) - یعنی: ظن، موضوعیت ندارد.

[۸۷۸] (۵) - قطع هم از مصادیق حجت و دارای حجیت ذاتی هست.

[۸۷۹] (۱) - فلا وجه للتمايز و صیوروتهم حزبا مقابلا لحزب الآخر بحيث یطرد الحزب الآخر و یرمیه بالفسق او بما هو اعظم منه كما صدر عن بعض . ر . ک : شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۴۸ .

[۸۸۰] (۲) - اصل تعبیدی

[۸۸۱] (۳) - اصل برائت نه مفید علم است نه مفید ظن.

[۸۸۲] (۴) - پس کبرای قضیه قابل انکار نیست لکن در صغرا می توانند نزاع کنند.

[۸۸۳] (۵) - به عنوان مثال، ما ظواهر کتاب را حجت می دانیم آن‌ها حجت نمی دانند لکن نزاع مذکور، موجب نمی شود در نفس اجتهاد، اختلاف شود بلکه نزاع در مصادیق حجت است.

[۸۸۴] (۱) - من تعریف المصنف هذا للاجتهاد المطلق يعرف انه قد اختار فی تعریف الاجتهاد ما تقدم من البهائی رحمه الله من انه ملكة یقتدر بها على استنباط الحکم الشرعی الى آخره و ان لم یظهر ذلك منه فی صدر الفصل (و على كل حال) قد اشرنا فیما تقدم ان الاجتهاد فی الاصطلاح هو نفس ذلك الفعل الخارجی اعنى استفراغ الوسع لا الملكة و انه قد یطلق المجتهد و یراد منه صاحب الملكة و لو لم یتلبس بعد بالفعل الخارجی (و الظاهر) ان اطلاق لفظ المجتهد المطلق فی قبال المجتهد المتجزی هو بهذا المعنى الاخير فمن له ملكة یقتدر بها على استنباط نوع الاحکام الشرعیة فهو مجتهد مطلق و ان لم یستفرغ وسعه بعد فی مسألة واحدة و لم یستنبط حکمها الشرعی اصلا و من له ملكة یقتدر بها على استنباط بعض الاحکام الشرعیة فهو متجزی ر . ک : عنایة الاصول ۱۶ / ۱۶۷ .

[۸۸۵] (۲) - کنزاعهم فی جریان البراءة فی الشبهات الوجوبیة فان المشهور بینهم - على ما حکى - هو جریان البراءة فیها خلافا لبعضهم حيث إنه منع عن جریانها فیها و التزم فیها بالاحتیاط کالتزام جلهم بل کلهم بالاحتیاط فی الشبهات الحکمیة التحریمیة الناشئة من فقد النص و کذا نزاعهم فی حجیة الاستصحاب فی الشبهات الحکمیة الکلیة حيث انکرها الامین الاسترآبادی الا فی عدم النسخ و التزم غیره بجریانه فی الشبهة الحکمیة.

[۸۸۶] (۳) - یعنی: كما وقع النزاع بین الاخباریین و الاصولیین فی حجیة بعض الامور کالبراءة فی الشبهات الحکمیة التحریمیة الناشئة من فقد النص فان الاصولیین ذهبوا الى حجیة فیها و الاخباریین انکروها و ذهبوا الى الاحتیاط . و کانکار المحدثین حجیة القطع الحاصل من غیر الادلة السمعیة و التزم الاصولیین بها . و لا یخفی ان مثل هذا النزاع لا یسوّغ التحزب و التشنیع عصمنا الله تعالی من الزلّات و وفقنا لتحصیل الطاعات . ر . ک : منتهی الدرایة ۸ / ۳۷۳ - ۳۷۲ .

[۸۸۷] (۱) - الف: لانزم هذه العبارة ان يكون الاجتهاد المطلق هو عبارة عما یقتدر به على استنباط جميع الاحکام و لا یعتبر ذلك قطعاً بل المعتبر فی الاجتهاد المطلق كما اشرنا آنفا هو ما یقتدر به على استنباط نوع الاحکام و ان لم یقتدر به على استنباط جميع الاحکام لغموضه بعضها كما یتفق ذلك لكثير من الاعلام من دون ان يكون مضراً بصدق اجتهادهم المطلق « و من هنا قال فی الفصول » فالمجتهد المطلق من كان له ملكة تحصیل الظن بجملة یعتد بها من الاحکام یعنی بها نوع الاحکام كما قلنا « الى ان قال » و لا یقدح قصور نظره عن تحصیل الظن بالبعض « الى ان قال » و انما لم نعتبر ملكة تحصیل الظن بالكل مما عدا قطعياته لتعذره عادة فان

الادله قد تتعارض و لتردد كثير من المجتهدين في جمله من الاحكام كالمحقق و العلامة و الشهيدین و اضراهم مع ان احدا لم يقدح بذلك في اجتهادهم « انتهى » موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه « هذا و لكن سيأتي من المصنف الاعتراف بتردد الاعلام في بعض المسائل و انه لا يضر باجتهادهم المطلق فقها يكون المراد من قوله المتقدم فالاجتهاد المطلق ... الخ هو ما يقتدر به على استنباط نوع الاحكام لا جميعها. ر. ك: عناية الاصول ۱۶۸ / ۶

ب: سواء استنبط ام لم يستنبط بعد لاطلاق الاجتهاد حقيقة على كليهما. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۸۲.

[۸۸۸] (۲) - ... ثم ان الظاهر ان وجه تعبير المصنف بالفعلية بدل الشرعية مع ان ما تقدم في تعريف الاجتهاد هو الحكم الشرعي لا الفعلي ليس الا التحفظ على قوله بعد هذا من اماره معتبره او اصل معتبر عقلا او نقلا ... الخ فلو قال على استنباط الاحكام الشرعية لم يدخل فيها الحكم المستنبط من اصل عملي عقلي و هذا واضح. ر. ك: عناية الاصول ۱۶ / ۱۶۸.

[۸۸۹] (۳) - مانند خبر عادل.

[۸۹۰] (۴) - البته در مواردی که محل جریان اصل هست و دلیلی غیر از اصل نداشته باشیم. که توضیح این مطلب را در بحث اصول عملیه مشروحا بیان کردیم - الاصل دلیل حیث لا دلیل.

[۸۹۱] (۵) - مانند برائت عقليه.

[۸۹۲] (۶) - مانند استصحاب و برائت شرعيه.

[۸۹۳] (۱) - بمعنی الملكة على استنباط الجميع فاشكال البعض فيه: بانه كيف يمكن حصول ملكة الجميع كتقييد الفصول للأحكام بجمله معتد بها ليتحقق امكانه في غير محله، نعم الاجتهاد المطلق بالمعنى المنقول عن الحاجبي غير ممكن « مشكيني ره » ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲ / ۴۲۳.

[۸۹۴] (۲) - قيد ل « عدم التمكن او للتردد » يعنى: ان منشأ التردد قد يكون فقد النص كمسألة اعتبار كون المضاربة بالنقدين و عدم صحتها بغيرهما فان الدليل عليه هو الاجماع الذى يشكل الاعتماد عليه لكونه اجماعا منقولا. و قد يكون اجمال النص او تعارضه. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۸۴.

[۸۹۵] (۳) - معطوف على « انما هو بالنسبة » يعنى: ان المجتهد المطلق يتردد احيانا في الحكم الواقعي و لا تردد له في الحكم الظاهري بل هو معلوم له ففى مثل الخبرين المتعارضين المتكافئين يتردد المجتهد في الحكم الواقعي و لكن حكمه الظاهري معلوم و هو اخذ احد الخبرين بمقتضى اخبار التخيير. فالمراد بالحكم الفعلي هو الظاهري المقابل للواقعي و الاولى اضافة كلمة « فيه » بين « لهم » و « اصلا ».

ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۸۴.

[۸۹۶] (۴) - « ادل دليل على امكان الشيء وقوع الشيء ».

[۸۹۷] (۱) - ... فلا اشكال في جواز عمل المجتهد المطلق باجتهاد نفسه كما ذكر المصنف فانه قاطع لا محالة اما بالحكم الواقعي او بالحجة عليه او بالحكم الظاهري الشرعي او العقلي و مع القطع باحد هذه الامور لا يكاد يمكنه رفع اليد عن قطعه و العمل باجتهاد الغير الذى لا يعتقد برأيه ابدا و هذا واضح.

ر. ك: عناية الاصول ۱۶ / ۱۷۱.

[۸۹۸] (۲) - المراد به الجواز بالمعنى الاعم الصادق على الوجوب لا ما يرادف الاباحة، اذ المقصود به إما الوجوب التعيينى بناء على طولية مراتب الاطاعة و إما الوجوب التخييري بين الاجتهاد و التقليد و الاحتياط بناء على عرضية مراتب الاطاعة.

[۸۹۹] (۳) - الذى هو كناية عن عدم غزارة العلم. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۳۸۵ - ۳۸۴.

[۹۰۰] (۱) - بيان ل « دليل آخر » و ذلك الدليل الآخر منحصر في دليلين مفقودين في المقام، احدهما:

الاجماع، علی جواز رجوع الجاهل الی المجتهد مطلقا انفتاحیا کان ام انسدادیا. ثانیها: جریان مقدمات دلیل انسداد آخر فی حق المقلد- غیر ما تجری فی حق نفس المجتهد الانسدادی- بان یقال: العلم الاجمالی بثبوت تکالیف فعلیه موجود، و باب العلم و العلمی بها منسد و اهمالها غیر جائز و الاحتیاط باطل او غیر لازم و لا یجوز اجراء الاصول النافیة للتکلیف و ترجیح المرجوح علی الراجح قبیح، فنتج اعتبار الظن الحاصل بالاحکام من رأی المجتهد الانسدادی و کلا الوجهین ممنوع لما سیأتی. ر. ک: منتهی الدرایة ۸ / ۳۸۸.

[۹۰۱] (۲)- زیرا دلیل آن، ادله جواز تقلید است که به زودی در باره اش بحث می کنیم.

[۹۰۲] (۳)- علم، یعنی: قطع و یقین.

[۹۰۳] (۴)- علمی، یعنی: دلیل ظنی که دلیل قطعی بر حجیت آن وجود داشته باشد مانند ظواهر قرآن و خبر واحد.

[۹۰۴] (۵)- «تذکر: در مباحث قبل ثابت کردیم که ظن خاص و خبر واحد حجیت دارد، لذا می گوئیم: باب علمی به روی ما منسد نیست و می توان به کتاب وسائل الشیعۀ و امثال آن مراجعه کرد و آن تکالیف معلوم بالاجمال را مشخص نمود و مهم ترین مسئله در بطلان دلیل انسداد، همین است و لذا بحث از دلیل انسداد، غیر از ثمره علمی، فائده دیگری ندارد». ر. ک: ایضاح الکفایة ۴ / ۳۸۵.

[۹۰۵] (۱)- بنا بر حکومت نه کشف.

تذکر: در نتیجه دلیل انسداد، اختلاف است که آیا ظن انسدادی بنا بر «کشف» حجیت دارد یا بنا بر «حکومت» که تفصیل آن را در بحث ظن - جلد چهارم ایضاح الکفایة- بیان کردیم اما اجمالا:

الف: در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد «عقل» کشف می کند که شارع مقدس در چنین وضعی، ظن انسدادی را یک حکمت شرعی قرار داده که در این صورت، ظن انسدادی، یک حکمت شرعی هست.

ب: قول دیگر، این است که در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد به عقل رجوع می نمائیم و عقل «مستقلا» و صرف نظر از شرع، حکم به حجیت ظن انسدادی می کند که در این فرض، ظن انسدادی، یک حکمت عقلی است.

[۹۰۶] (۲)- یعنی: عالم به احکام شرعی.

[۹۰۷] (۳)- حجیت مطلق ظن.

[۹۰۸] (۴)- غیر از دلیل تقلید و غیر از دلیل انسداد که آن مجتهد در حق خود، جاری نموده.

[۹۰۹] (۵)- که نتیجه اش حجیت ظن مجتهد انسدادی برای آن غیر باشد.

[۹۱۰] (۱)- معطوف علی «عدم انحصار» و هذا رد للشق الآخر و هو بطلان الاحتیاط الذی لا بد من اثباته فی المقدمه الرابعه و قد عرفت توضیحه، و ان الاحتیاط لازم علی هذا الجاهل ما لم یترب علیه محذور عقلی و هو اختلال المعاش، او محذور شرعی و هو العسر بناء علی حکومت قاعده نفی الحرج علی الاحتیاط المستلزم للعسر.

[۹۱۱] (۲)- وصلیه، یعنی: یجب علی الجاهل الاحتیاط حتی اذا استلزم العسر الا ان یریح نفسه من الاحتیاط العسری بنفیه بقاعده الحرج. ر. ک: منتهی الدرایة ۸ / ۳۹۰.

[۹۱۲] (۳)- مضافا بر اینکه: اجماع منقول، حجت نیست.

[۹۱۳] (۴)-... (و اما انسداد آخر) فلا- یکاد یتم مقدماته عند الغیر کی یوجب له حجیه ظن الانسدادی اذ لا- ینحصر المجتهد بالانسدادی فقط و لو اتفق حصره فلا یلزم من ترک العمل بقوله محذورا عقليا اعنی:

اختلال النظام و اما العسر فهو و ان کان یلزم و لکن الغیر ممن لا- یدرک عدم وجوبه شرعا بعد فرض کونه عامیا محضاً لیس بمجتهد. (نعم) اذا فرض الحصر و لزوم الاختلال او العسر و قد ادرك حرمة الاحتیاط اذا کان مخلا بالنظام او عدم وجوبه اذا کان عسریا تم الانسداد ح فی حقه و اوجب حجیه ظن المجتهد الانسدادی له و لکنه مجرد فرض لا یتحقق فی الخارج ابدا. (هذا كله)

علی تقدیر الحکومه و استقلال العقل بحجیه الظن فی حال الانسداد کاستقلاله بحجیه العلم فی حال الانفتاح. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۷۳.

[۹۱۴] (۱) - تا آن مقلد بگوید: اکنون که باب علم و علمی، منسد است، چاره‌ای ندارم غیر از اینکه: باید به ظنونی عمل نمایم که دلیل خاصی بر اعتبارش قائم نشده.

[۹۱۵] (۲) - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۱ - با اندکی تغییر در بعضی از کلمات.

[۹۱۶] (۳) - ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۹۱.

[۹۱۷] (۱) - الاولی ان یقال: «کما هو قضیة مقدمات الانسداد» لان هذه الجملة تكون فی مقام اثبات الاختصاص الذی هو علة لعدم مساعده ادلة التقليد. الا ان يجعل الواو حالیه فتشعر بالعلیه ح. ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۹۲.

[۹۱۸] (۲) - یعنی: در حال انسداد باب علم و علمی و تمامیت مقدمات انسداد «عقل» کشف می‌نماید که شارع مقدس در چنان شرائطی، ظن انسدادی را یک حجت شرعی قرار داده که گفتیم در فرض مذکور، ظن انسدادی، یک حجت شرعی هست نه حجت عقلی.

[۹۱۹] (۳) - «و مقدمات انسداد، کشف نموده از حجیت ظن در نزد شارع برای کسی که آن مقدمات در حق او جاری است و آن فرد، نفس مجتهد است پس حجیت ظن، مخصوص خود او هست و برای مقلدینش حجت نیست به همان بیان سابق که ذکر شد و شاید مجتهد، منحصر به انسدادی نباشد و یا این که احتیاط، محل به نظام او نباشد یا اینکه مستلزم عسر و حرج باشد لکن نتواند دلیلی بر عدم جواز احتیاط عسر و حرجی، اقامه نماید الی غیر ذلک». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲/ ۳۴۱.

[۹۲۰] (۱) - یعنی: اگر مقدمات انسداد، کامل و تمام باشد، مقتضایش «حکومت» است نه کشف.

[۹۲۱] (۲) - یعنی: ظن مطلق.

[۹۲۲] (۳) - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۳۴۱.

[۹۲۳] (۴) - ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۷۴.

[۹۲۴] (۵) - ر. ک: منتهی الدرایة ۸/ ۳۹۳.

[۹۲۵] (۱) - راجع الی کلمة الشیء ای حجیه الشیء شرعا مطلقا سواء كان الشیء من الامارات المعتبرة بالخصوص او من الظن المطلق المعتبر بالانسداد علی الکشف دون الحکومه اذ علی الحکومه تكون حجیته عقلیه لا- شرعیة و هذا واضح. ر. ک: عنایة الاصول ۶/ ۱۷۵.

[۹۲۶] (۲) - فانحصر مورد جواز الرجوع فی مورد القطع بالحکم و لا یشمل مورد القطعی. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲/ ۳۴۹.

[۹۲۷] (۳) - در غیر قطعیات.

[۹۲۸] (۴) - سؤال: آیا آن آثار، احکام حجیت است یا عین حجیت؟ جواب: پاسخ مسئله، چندان مهم نیست، و اثری در بحث فعلی ما ندارد.

[۹۲۹] (۱) - (و فیہ ما لا یخفی) فان ادلة التقليد هی تجوز الرجوع الی العالم بالاحکام الشرعیة لا الی العالم بموارد قیام الحجة علیها و الا فصح ان یقال ان الانسدادی ایضا هو عالم بموارد قیام الظن علی الاحکام الشرعیة فتشمله ادلة التقليد و یجوز الرجوع الیه و هو کما ترى (و الصحیح فی الجواب) ان یقال: ان من قامت عنده الحجة المعتبرة علی الحکم الشرعی هو کالعالم بالحکم الشرعی عینا فان ادلة الاعتبار کما انها علی القول بجعل الحجیه تنزل الطرق و الامارات بمنزلة العلم و الیقین فکذلک تنزل هی من قامت عنده الطرق و

الامارات بمنزلة من علم بالحكم الواقعي فاذا كانت ادلة التقليد هي مما تجوز رجوع الجاهل الى العالم فتشمل هي قهرا جواز الرجوع الى كل من العالم الحقيقي و التنزيلي جميعا نظرا الى حكومة ادلة الاعتبار على ادلة التقليد و الى تصرفها في موضوعها بتوسعة دائرة العالم و جعله اعم من الحقيقي و التنزيلي جميعا فتأمل جيدا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۷۴.

[۹۳۰] (۲) - القائم عنده الطرق و الامارات المعتبرة.

[۹۳۱] (۳) - و برطبق مؤداى دليل، حكم ظاهرى هم جعل نمى شود.

[۹۳۲] (۴) - القائل بجعل «الحجبة».

[۹۳۳] (۱) - و اللازم اضافة «الاصل الشرعى» الى «الامارة المعتبرة» اذ لا تصل النوبة الى الاصل العقلى بمجرد فقد الامارة بل لا بد من فقد الاصل الشرعى ايضا من استصحاب و براءة. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۰۰.

[۹۳۴] (۲) - مثلا عالم است كه اماره و حجت شرعى بر وجوب نماز جمعه، يا حليت شرب تن، قائم شده.

[۹۳۵] (۳) - مانند امارات و اصول شرعية.

[۹۳۶] (۴) - مانند: براءة عقلى، اصالت التخيير يا اصالت الاشتغال.

[۹۳۷] (۵) - و نه عالم به حكم فرعى مى باشد.

[۹۳۸] (۶) - ... مثلا- اذا علم اجمالا- بوجوب صلاة قبل صلاة العصر فى يوم الجمعة مرددة بين اربع ركعات و ركعتين و خطبتين و فرض عدم استظهار و جوب احدهما بالخصوص من الادلة فانه بناء على استقلال العقل بوجوب الموافقة القطعية يجب الجمع بين الصلاتين و بناء على كفاية الموافقة الاحتمالية يكتفى باحدهما مخيرا بينهما و هذه مسألة عقلية ربما يخالف المقلد مقلده فيها. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۰۰.

[۹۳۹] (۱) - و الصحيح كان ان يقول هو البراءة او التخيير او الاحتياط فان الاصول العقلية ثلاثة لا اثنان.

[۹۴۰] (۲) - اشارة الى ضعف جوابه عن الاشكال و قد عرفت منا وجه الضعف و ان الصحيح فى الجواب هو ما ذكرناه فلا تغفل . ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۷۶.

[۹۴۱] (۳) - يعنى: احكامى كه مستند آن‌ها، عقلى هست.

[۹۴۲] (۴) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوينى ۲ / ۳۴۳.

[۹۴۳] (۱) - معطوف على قوله: «كما لا اشكال فى جواز العمل» يعنى:

[۹۴۴] (۲) - لم يتعرض المصنف فى مسألة نفوذ قضاء المجتهد الانسدادي للتفصيل بين الكشف و الحكومة كما تعرض للتفصيل بينهما فى مسألة جواز تقليده و اقتصر فى نفوذ قضاائه على الكشف بمنع اصل المبنى، حيث قال: «ففيه اشكال على الصحيح» يعنى: ان اصل القول بالكشف غير سديد لان مقدمات الانسداد- على فرض تماميتها فى نفسها- تنتج حجية الظن على الحكومة مع أنه سيظهر حكم قضاء الانسدادي الكشفى مما افاده بناء على الحكومة]. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۰۴ و ۴۰۲.

[۹۴۵] (۳) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۷۵.

[۹۴۶] (۴) - ... و السر فى ذلك اى فى عدم الخلاف هى الروايات المأثورة فى الباب من المقبولة و غيرها كما لا يخفى. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۷۷.

[۹۴۷] (۱) - و حجت شرعى.

[۹۴۸] (۲) - ... (و من المعلوم) ان المنصوب للقضاء فى لسان الاخبار ليس الا العالم بها (كما فى المقبولة) ينظران من كان منكم قد روى حديثنا و نظر فى حلالنا و حرامنا و عرف احكامنا فليرضوا به حكما فانى قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما استخف بحكم الله و علينا ردّ و الرادّ علينا الراد على الله و هو على حد الشرك بالله ... الخ.

(و فی روایه ابی خدیجه) اجعلوا بینکم رجلا قد عرف حلالنا و حرامنا فانی قد جعلته علیکم قاضیا .

(و فی روایه اخری لابی خدیجه) انظروا الی رجل منکم یعلم شیئا من قضایانا (و فی طریق الکلبینی) شیئا من قضائنا ... الخ . ر . ک :
عنایه الاصول ۶ / ۱۷۸ .

[۹۴۹] (۳) - البته بنا بر « کشف » حجت شرعی دارد اما مختص خودش می باشد - مرحوم فیروز آبادی عبارت مصنف « ره » را برخلاف
مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی تفسیر کرده اند . ر . ک : عنایه الاصول ۶ / ۱۷۷ .

[۹۵۰] (۴) - ر . ک : شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۴۴ .

[۹۵۱] (۱) - هذا شروع فی اثبات نفوذ حکم المجتهد الانسدادی علی الحکومه باحد وجهین : « الاول » :

الاجماع المركب ... « الوجه الثانی » لنفوذ حکم الانسدادی هو : ادراجه فی موضوع منصب القضاء و جعله فردا عرفیا لقوله « ع » : « و عرف احکامنا » . و تقریبه ... ر . ک : منتهی الدرایه ۸ / ۴۰۵ .

[۹۵۲] (۲) - الاولی ابداله ب « او یدعی » او ب « او یقال » حتی یكون معطوفا علی « ان یدعی » . و کیف کان فهذا اشاره الی الوجه الثانی
الدال علی صحه نفوذ قضاء الانسدادی علی الحکومه و قد عرفت تقریبه ... ر . ک :
منتهی الدرایه ۸ / ۴۰۷ .

[۹۵۳] (۳) - یعنی : اذا كانت موارد الاجماع و غيرها جمله یعتد بها بان كانت الاحکام عشرة آلاف مثلا و الاحکام المعلومه
بالاجماع المحصل و نحوه ألفا أو ألفین فان نسبة المعلوم الی الجميع و ان كان نسبة الخمس او العشر الا ان عدد الالف فی نفسه کثیر
و لیس المراد من الجملة المعتد بها اکثر الاحکام اذ لازمه کون الانسدادی انفتاحیا و لم یلتئم مع قوله : « و ان انسد باب العلم بمعظم
الفقه » فان المراد بالمعظم هو اکثر الاحکام الشرعیه . ر . ک : منتهی الدرایه ۸ / ۴۰۷ .

[۹۵۴] (۱) - هذا دفع لما قد یتوهم : من ان ظاهره کون الحکم الذی حکم به القاضی فی حکمهم « علیهم السلام » و هو مناف لادراج
اهل الانسداد بل اهل الانفتاح ایضا اذا کان الحکم فی المرافعه مؤدی اماره او اصل غیر مجعول . « و حاصل الجواب » : ان اضافه الحکم
الیهم من باب المجاز او الحقیقه من باب اسناد الحکم من قبل نائب السلطان الی نفس السلطان و ان لم یحکم به بل لم یطلع علیه
ایضا . و یشهد له کون الحکم فی باب المرافعه غالبا من الامور التي لا تستند الیهم بما هو بل لکونها من احکام منصوبهم علیهم
السلام . مشکینی « ره » . ر . ک : کفایه الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲ / ۴۲۷ .

[۹۵۵] (۲) - گرچه باب علم و علمی ، نسبت به بقیه احکام بر او منسد است .

[۹۵۶] (۳) - از معرفت حلال و حرام .

[۹۵۷] (۴) - به نحوی که توضیح دادیم .

[۹۵۸] (۱) - ر . ک : شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۵۰ .

[۹۵۹] (۲) - و اگر نشد ، ظن مطلق را حجت می داند .

[۹۶۰] (۳) - ر . ک : شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۴۵ .

[۹۶۱] (۱) - ر . ک : عنایه الاصول ۶ / ۱۷۹ .

[۹۶۲] (۱) - در « معالم » چنین آمده : « قد اختلف الناس فی قبوله ای الاجتهاد] للتجزیه بمعنی جریانه فی بعض المسائل دون بعض و
ذلک بان یحصل للعالم ما هو مناط الاجتهاد فی بعض المسائل فقط فله حیث ان یجتهد فیها او لا ؟ ذهب العلامه فی التهذیب و
الشهید « ره » فی الذکری و الدروس و والدی « ره » فی جمله من کتبه و جمع من العامه الی الاول و صار قوم الی الثانی » . ر . ک : معالم
الدین ۲۳۲ .

[۹۶۳] (۱) - مثلا در فلان مسئله ، دو یا سه روایت بدون معارض داریم لذا استنباط حکم هم سهل است .

[۹۶۴] (۲) - مثلا در فلان مسئله، روایات فراوانی داریم که با یکدیگر تعارض هم دارند لذا استنباط حکم، مشکل است.
 [۹۶۵] (۳) - ... فبعضهم ماهر فی مدرک بعض ابواب الفقه کالعبادات لکثرة ممارسته فیها و اطلاعه علی وجوه الجمع بین اخباره المتعارضة و لیس له مهاره فی ابواب المعاملات لتوقف استنباط احکامها علی جملة من القواعد العامة التي لم تكن له قدرة وافية علی تنقیحها و تعیین حدودها و موارد جریانها و بعضهم بالعکس.

[۹۶۶] (۴) - کمسألة مقدمة الواجب و الضد و اجتماع الامر و النهی و اقتضاء النهی للفساد و قاعدة قبح العقاب بلا بیان و دفع الضرر المحتمل و غیر ذلك . ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۴۱۷ و ۴۱۵.

[۹۶۷] (۱) - استفاد من هذه العبارة - تلویحا لا تصریحا - الوجه الثاني علی امتناع التجزی و هو منسوب الی بعض كالعضدی و
 [۹۶۸] (۲) - تعلیل للقطع بعدم الدخل او الاطمئنان بعدمه و حاصله: عدم اعتبار الاحاطة الفعلية بمدارك جميع المسائل فی استنباط مسألة واحدة مع الملكة المطلقة فكما يحصل الظن للمجتهد المطلق كذلك يحصل للمتجزی و كما لا يعتبر استحضار مدارك جميع المسائل فعلا فی استنباط مسألة للمجتهد المطلق، كذلك لا يعتبر ذلك فی استنباطها للمتجزی. « و السر فی ذلك هو: ان الاخبار المروية عن اهل بيت الوحي « عليهم السلام » - التي هي عمدة مدارك الاحكام - قد بوبها ارباب الجوامع الحديثية و ربما قطعوا رواية واحدة علی ابواب متفرقة لاشتمالها علی احكام متعددة و مع ذلك اشار صاحب الوسائل الی ما تقدم و ما يأتي من الاخبار التي لها نحو تعلق بحكم المسألة و مع هذا الجهد البلیغ لا یظن بوجود رواية فی كتاب الحدود مثلا مرتبطة بباب الطهارة - من دون اشارته الی موضعها فی باب الطهارة - حتی تتجه دعوی احتمال دخل تلك الرواية بالمسألة التي تصدی المجتهد لاستنباطها. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۴۲۲ و ۴۲۱.

[۹۶۹] (۳) - و الطفرة قد تكون محالا عقليا و قد تكون محالا عاديا و لا منافاة حينئذ بین دعوی الاستحالة العادية و تعليلها بالطفرة. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۴۱۹.

[۹۷۰] (۱) - و آيا در بناء عقلا - که دليل حجیت ظواهر است - قیدی مشاهده شده که حجیت ظواهر را منحصر به مجتهد مطلق نماید؟ خیر!

[۹۷۱] (۲) - یعنی: غایه الامر تقييد اطلاق ادلة حجية المدارك بما اذا تمكن من دفع معارضات الخبر الواحد الذي يعتمد عليه المتجزی فی مقام الاستنباط و حاصله: ان ادلة اعتبار الامارات مطلقة من حيث شمولها للمجتهد المطلق و المتجزی لكنها مقيدة بما اذا تمكن المجتهد الذي جاء الخبر من الفحص عن معارضه - و عن كل ما يزاحم حجيته و لو ظفر بمعارضه فلا بد من قدرته علی علاج التعارض بتقديم احدهما علی الآخر او التخيير فمن لم تكن له هذه القدرة لم تكن ادلة حجية الخبر و الظواهر شاملة له و من المعلوم ان هذه القدرة جهة مشتركة بين المطلق و المتجزی اذ لولاها لم يكن الشخص مجتهدا و لا عارفا باحكامهم « عليهم السلام ». ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۴۲۵.

[۹۷۲] (۱) - در فصل اول از مباحث مربوط به « تقلید ».

[۹۷۳] (۲) - ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينی ۲ / ۳۴۶.

[۹۷۴] (۱) - فلا اطلاق فيها ايضا لانها ارشاد الی السيرة العقلانية و يتعين الاخذ بالقدر المتيقن منها و هو رجوع الجاهل الی المجتهد المطلق و يكون الشك فی جواز الرجوع الی المتجزی مساوقا للقطع بعدم جوازه و سیأتی ما هو الحق من القولین فی التعليقة الآتية و فی مباحث التقليد « ان شاء الله تعالى ». ر. ک:

منتهی الدرایه ۸ / ۴۲۶.

[۹۷۵] (۲) - « مثلا آیه شریفه ا فَسْتَلُوا اَهْلَ الدُّكْرِ * E در مقام بیان نمی باشد ». ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينی ۲ / ۳۴۶.

[۹۷۶] (۱) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۸۶.

[۹۷۷] (۲) - الف: بل لا اشكال فيه ايضا اذا كان عارفا باحكامهم «عليهم السلام» في القضاء و ذلك لما عرفت فيما تقدم من ان المعترف في نفوذ قضاء القاضى على ما يستفاد من الاخبار المتقدمة من المقبولة و غيرها هو معرفته باحكامهم فاذا عرفها كما هو حقه و تمكن من الحكم بحكمهم لم يكن فرق بين المتجزى و المطلق في نفوذ حكمهما و قضائهما ابدا و ان لم يكن المتجزى عارفا باحكامهم في سائر ابواب الفقه غير القضاء اصلا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۸۷.

ب: اي: اشد اشكالا من حجية فتواه على الجاهل. و وجه اشديه الاشكال هو: ان مقتضى سيرة العقلاء -- و فطرتهم على الرجوع الى العالم هو حجية نظر المتجزى ايضا كالمطلق اذ مناط السيرة كون المرجع عالما فيما يرجع اليه سواء علم غيره ام لا. و هذه السيرة لا تتوقف الا على الامضاء. و هذا بخلاف القضاء فان ادلة نفوذه هي الادلة اللفظية التي اناطت المنصب بصدق «الفقيه و العارف بالاحكام» و نحوهما.

ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۲۸.

[۹۷۸] (۱) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۸۷.

[۹۷۹] (۱) - بان يعرف من «علم اللغة» المعاني المفردة التي وضع لها الالفاظ المأخوذة في تراكيب الكلام او استعمل فيها و لو مجازا كالصعيد و الغسل و المسح و الكعب و نحو ذلك سواء أ كان من المعاني الواصلة من الصدر الاول من اهل اللغة ام من المودوعة في كتب اللغة التي دونها اربابها. و من «علم الصرف» المعاني التصريفية التي وضعت لها الهيئات الاشتقاقية كهيئات الافعال الماضية و المضارعة و هيئات فعلى الامر و النهي و هيئات اسماء الفاعلين و المفعولين و غيرها و من «علم النحو» معانيها النحوية التي وضعت لها تراكيب الالفاظ الاعرابية كالفاعلية و المفعولية و الاضافة و نحوها و تختلف باختلاف التراكيب حتى انه ربما يختلف معاني لفظ واحد عند اختلاف حركاته نحو ما أحسن السماء بضم النون و ما أحسنها بفتحها حيث ان الاول استفهام و الثاني تعجب و ما أحسن زيدا و ما أحسن زيد و دلالة هذه الحركات على المعاني المختلفة تستفاد من علم النحو. و من «علم المنطق» ما يعرف به شرائط البرهان و كيفية تراكيب البراهين و امتياز البرهان عن سائر مواد الاقيسة من الجدل و الخطابة و الشعر و السفسطة لان استنباط المسائل من المأخذ يتوقف على الاستدلال و هو لا يتم الا بالمنطق بل هو من مبادئ سائر شروط الاستنباط التي هي عبارة عن عدة علوم و لا سيما اصول الفقه الذي هو العمدة من الشروط لكونه من العلوم النظرية. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۵۲.

[۹۸۰] (۲) - ... و المراد بالعلوم العربية العلوم التي يكون موضوعها الالفاظ العربية من حيثيات مختلفة و هي: علم اللغة و النحو و الصرف و البلاغة و ... ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۳۶.

[۹۸۱] (۱) - قيد ل «معرفة» يعنى: ان الاجتهاد في الفقه يتوقف على معرفة عدة من مباحث العلوم العربية لا على معرفتها بتمامها فتوقف الاجتهاد على معرفة بعض مباحث علم اللغة و النحو و الصرف واضح دون توقفه على معرفة علم العروض و جملة اخرى من مباحث النحو. ر. ك:

منتهى الدراية ۸ / ۴۳۷.

[۹۸۲] (۲) - و لو بأن يقدر على معرفة ما يتبنى عليه الاجتهاد في المسألة بالرجوع الى ما دون فيه و الآيات المتكفلة للاحكام على ما صرح به بعضهم خمس مائة آية و كذلك معرفة الاحاديث المتعلقة بالاحكام و معرفة احوال الرواة من التعديل و الجرح و لو بالرجوع الى كتب الرجال اذ العمل بالاخبار مشروط بتوثيق الرجال و الاعتماد عليهم بناء على حجيتها من باب الظنون الخاصة. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۵۳.

[۹۸۳] (۳) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خويني ۲ / ۳۴۷.

[۹۸۴] (۱) - تحقیقی در این زمینه، از کتاب عنایة الاصول - در صفحه ۳۶۴ - نقل کرده‌ایم.

[۹۸۵] (۲) - اما الاول: فلان بعض المسائل قليل الحاجة اليه لكونه اسهل مدركا.

و اما الثانى: فلما ذكره فى العبارة فانه فى الزمان الاول لا حاجة فى التمسك بالعام الى الفحص عن المخصص بخلاف هذا الزمان. و اما الثالث فلان بعض الاشخاص ربما يقطع بحكم ولا يحتاج الى اعمال قواعد اصولية. مشكيني «ره». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲ / ۴۳۰.

[۹۸۶] (۱) - و كذا فى الشرعيات اذا كان الاجتهاد قطعيا او وقع على موضوعات الاحكام و لو كان ظنيا كما نفى الخلاف فى الفصول و انما الخلاف فى الاحكام الاجتهادية الظنية تكليفية او وضعية. مشكيني «ره». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲ / ۴۳۰.

[۹۸۷] (۲) - ... و الحاصل: ان الناظر فى كلماتهم يظهر له انهم مختلفون فى التصويب فبعضهم ينكره رأسا و بعضهم يلتزم به فى ما لا نص فيه و عليه فنسبة التصويب الى المخالفين مطلقا او الى الاشاعرة خاصة دون المعتزلة لا تخلو من شىء. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۴۶.

[۹۸۸] (۳) - ر. ك: عنایة الاصول ۶ / ۱۹۲.

[۹۸۹] (۱) - ... و الوجه فى اتفاق كلمتهم على التخطئة فى هذه الامور العقلية هو استلزام القول بالتصويب فيها لاجتماع الضدين او النقيضين مثلا اذا ادرك عقل زيد امكان اعاده المعدوم و ادرك عقل عمرو استحالتها او ادرك عقل رجل قبح الكذب الضار و عقل آخر عدم قبحه مطلقا بل فيما كان المتضرر هو المؤمن او ادرك عقل احدهما حسن الصدق النافع و آخر قبيحه بشىء مثلا فلو قيل بالتصويب فيها لزم اجتماع الضدين بل النقيضين و هو محال اذ الواقع اما ان يكون ظرفا لاستحالة اعاده المعدوم و اما لامكانها لبدها امتناع ان يقال: ان اعاده المعدوم ممكنة و مستحيلة فالتخطئة فى هذا السنخ من العقلات مما لا بد منه. «و لا فرق فى ذلك» بين الحكم العقلي الذى موضوعه حكم شرعى كحسن الاطاعة و قبح المعصية و بين غيره مما تقدم كاستحالة اعاده المعدوم و امكانها لوحدة المناط و هو استحالة اجتماع الضدين او النقيضين. ر. ك: منتهى الدراية ۸۲ / ۴۴۶.

[۹۹۰] (۲) - ... و ليعلم ان الاتفاق على التخطئة فى العقلات انما يكون مورده الاحكام العقلية التى تقع طرقا الى استكشاف الوقعيات كالملازمة بين وجوب المقدمة و ذبيها فان هذه الملازمة امر واقعى يدركها العقل تارة و لا يدركها اخرى و كذا استحالة شىء واقعا او مصلحته او مفسدته كذلك. و اما الاحكام العقلية غير الطريقية التى لا واقع لها و يكون ادراك العقل مقوما لحكمه فلا محيص عن الالتزام بالتصويب فيها ضرورة ان الحسن العقلي حينئذ ليس الا ملاءمة الشىء لدى القوة العاقلة كملاءمة الشىء لدى سائر القوى من الذائفة و الشامة و اللامسة كما ان القبح العقلي عبارة عن منافرة لدى القوة العاقلة كادراكه حسن العدل و قبح الظلم و من المعلوم عدم تطرق الخطأ فى الامور الوجدانية المتقومة بادراكات العقل. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۴۷.

[۹۹۱] (۱) - اما كونها احكاما واقعية فلانه مقتضى التصويب اى: اصابة كل اجتهاد بالواقع و اما كونها ظاهرية فلانها احكام مجعولة عند الجهل بالواقع و الشك فيه، و من المعلوم ان الحكم المجعول فى مورد الشك - كما فى الامارة او فى موضع الشك كما فى الاصل العملى - يكون حكما ظاهريا. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۵۱.

[۹۹۲] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، ايضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۹۹۳] (۲) - كالاشعري و ابى الهذيل العلاف و الجبائيان. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۵۴.

[۹۹۴] (۳) - لا اشكال فى بطلانه بمعانيه الثلاثة الآتية للاجماع و الاخبار الا ان الاشكال فيه من جهة الاستحالة و عدمها. «مشكيني ره». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مرحوم مشكيني ۲ / ۴۳۰.

[۹۹۵] (۱) - يعنى: خداوند متعال براى هر واقعه به عدد آراء مجتهدين، حكم جعل مى نمايد و نتيجه اش اين است كه: تمام مردم در

- آن حکم واقعی مجعول، مشترک نیستند بلکه مجتهدی که قائل به وجوب نماز جمعه شده، صلات جمعه در حق او - و مقلدینش - واجب است و کسی که قائل به حرمت آن شده، درباره او و مقلدینش حرمت، جعل شده و ...
- [۹۹۶] (۱) - و هم قد عَرَفُوا الاجتهاد باستفراغ الوسع فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی الفرعی و الظن متعلق بالكسر و الحکم متعلق بالفتح و معلوم ان الاول متأخر فی الوجود عن الثانی فلولا - وجود الحکم استحال استفراغ الوسع فی تحصیل الظن به و یسمونه بالتصویب المحال. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۵۵.
- [۹۹۷] (۲) - و لهذا یسمونه بالتصویب المجمع علی بطلانه. ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ / ۳۵۵.
- [۹۹۸] (۱) - هذا تفسیر بما لا یرضی صاحبه فان مراد العامة لیس هذا المعنی قطعاً (مشکینی «ره») ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲ / ۴۳۱.
- [۹۹۹] (۲) - یعنی: حکم انشائی، جعل شده.
- [۱۰۰۰] (۳) - طبق اماره‌ای که بر آن حکم، قائم شده.
- [۱۰۰۱] (۴) - ... لحدوث مصلحة فی مؤداها بسبب قیام الامارة علیه تكون تلك المصلحة اقوى من مصلحة الحكم الانشائی فیکون الحکم الفعلی علی طبق الامارة لحصول الکسر و الانکسار فی الملائک الواقعی الثابت فی الفعل کشرب الخمر بعد حدوث مصلحة فی العمل بالامارة. ر. ک: منتهی الدرایة ۲ / ۴۵۰.
- [۱۰۰۲] (۵) - و حکم ظاهری فعلی که بر موافقتش ثواب و بر مخالفت آن، استحقاق عقوبت، مترتب می‌شود، همان حکمی است که فعلاً رأی مجتهد به آن، مؤدی شده.
- [۱۰۰۳] (۶) - که مخالف رأی مجتهد است.
- [۱۰۰۴] (۷) - یعنی: فعلیت آن حکم واقعی لوح محفوظی، مشروط بر این است که رأی مجتهد به آن، مؤدی شود.
- [۱۰۰۵] (۱) - و حکم هذا التصویب المعتزلی هو: انه معقول فی نفسه - بناء علی موضوعیة رأی المجتهد و سببیه کل امارة لحدوث مصلحة فی مؤداها توجب تغیر الحکم الواقعی - اذ لا - مانع من توقف فعلیة الاحکام الواقعیة علی قیام الامارة علی طبقها و من اختصاص تلك الاحکام ببعض المکلفین دون بعض نظیر اختصاص احکام النساء بهنّ و عدم اشتراک الرجال فیها معهن. و الذی یرد علی هذا المعنی للتصویب امور عمدتها امران «احدهما»: بطلان اصل المبنى للاجماع علی عدم كون الامارة حجة من باب السببیه حتی تكون مغیره للواقع كما یتغیر بطرء عنوان ثانوی كالضرر و الخوف و الاضطرار.
- «ثانیهما»: ما ادعی من تواتر الاخبار علی اشتراک الاحکام بین العالمین و الجاهلین بها.
- [۱۰۰۶] (۲) - ای: بمعنی تبعیة الحکم الفعلی لرأی المجتهد و اشتراک الكل فی الحکم الانشائی.
- [۱۰۰۷] (۳) - كالموقتات مطلقاً او اذا انكشف الخلاف او بعد انقضاء أوقاتها مع عدم القضاء لها. او یراد بقوله: «فی الجملة» الالتزام بالتصویب فی مراتب الحکم فی حال الانسداد دون الانفتاح. ر. ک: منتهی الدرایة ۸ / ۴۵۳ و ۴۵۰.
- [۱۰۰۸] (۴) - ای: یشیر الی التصویب فی الفعلیة ما اشتهرت ... الخ. و وجه الاشارة: ان ظنیة الطريق لا تنافی قطعیه الحکم الذی هو مؤدی الامارة لاستلزام موضوعیة الامارة القطع بكون مؤداها حکماً فعلیاً كما لا یخفی. و التعبير ب«ربما یشیر» دون «ربما یدل علیه» انما هو لاحتمال عدم ارادة القطع بالحکم الظاهری النفسی بل ارادة القطع بالحجیة فكون الطريق ظنیاً لا ینافی القطع بحجیته و این هذا القطع من القطع بالحکم الظاهری النفسی الذی هو المبحوث عنه فی المقام. ر. ک: منتهی الدرایة ۸ / ۴۵۴.
- [۱۰۰۹] (۵) - ای یشیر الی التصویب فی الفعلیة
- [۱۰۱۰] (۱) - استدراک علی قوله: «بل لا محیص عنه فی الجملة» یعنی: ان ما تقدم من لا بديهة الالتزام بالتصویب فی مراتب الحکم

انما يتجه بناء على حجية الاخبار من باب الموضوعية. و اما بناء على اعتبارها من باب الطريقة كما هو المختار فلا سبيل الى التصويب بهذا المعنى كما لا سبيل للتصويب بمعنى آخر ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۵۷.

[۱۰۱۱] (۲) - كما اختاره الشيخ الانصارى «قد» بمعنى ان المصلحة انما هي في نصب الطريق و تنزيل شىء منزلة العلم كالتسهيل على المكلف و غيره من غير ان يكون له دخل في حسن متعلقه او قبحه.

[۱۰۱۲] (۳) - ناشئة عن مصلحة تطبيق العمل على الطريق كما انها ليست احكاما نفسية.

[۱۰۱۳] (۴) - كنفس العلم الذى هو طريق عقلى . ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۵۵.

[۱۰۱۴] (۵) - اى: انشائى. و الاضراب عن «غير منجز» لاجل ان عدم تنجز الحكم الواقعى لا يستلزم انشائته لا مكان كونه فعليا تعليقا غير حتمى كما جمع هو «قدس سره» بين الحكمين الواقعى و الظاهرى بحمل الواقعى على الفعلى التعليقى و الظاهرى على الفعلى الحتمى و كأنه «قده» عدل عن ذلك الذى اختاره فى مواضع من الكتاب و حاشية الرسائل الى كون الحكم الواقعى - فى جميع موارد خطأ الامارة او فقدها - باقيا على مرتبة الانشاء و لعل الوجه فيه ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۵۹.

[۱۰۱۵] (۶) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲ / ۳۴۹.

[۱۰۱۶] (۱) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۱۹۸.

[۱۰۱۷] (۲) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۵۵.

[۱۰۱۸] (۱) - الثانى، و ليعلم ان المستفاد من التقييد بقوله على وفق المختل فيها ما اعتبر فى صحتها بحسب هذا الاجتهاد و ان محل الكلام فيما اذا كان الرأى الاول على خلاف الاحتياط كما اذا كان على كفاية فرى الودجين فى الذبح و طهارة الغسالة و كفاية الغسل مرة و عدم جزئية جلسة الاستراحة و كفاية التسيحة الواحدة للركعتين الاخيرتين و فيما اذا عمل بمقتضاه و الا فقد يكون الرأى الاول على خلاف الاحتياط و يحتاط المجتهد و مقلده فى مورده لا فيما اذا كان الرأى الاول على طبق الاحتياط و هو ظاهر ثم إنه لا بد و ان يكون محل النزاع ما اذا كان له اثر بعد الرجوع من الاعادة او القضاء او استرداد العوض و المعوض لا فيما لا اثر له اصلا.

[۱۰۱۹] (۲) - «لا يخفى عدم شمول مثل لا تعاد للمقام الذى هو الفعل او الترك عن قصد لاختصاصه بصورة السهو بديهة اللهم الا ان يقال ان المتبادر من العمد هو القصد الى الترك فى محل العلم بوجوبه او القصد الى الفعل فى محل العلم بمطلوبية الترك و هنا ليس كذلك فتدبر» (منه دام ظله) ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۵۶.

[۱۰۲۰] (۳) - «مثل اينكه قبلا سوره را در نماز، واجب نمى دانست اما طبق اجتهاد دوم، بنا را بر وجوب آن گذاشت» ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲ / ۳۵۰.

[۱۰۲۱] (۴) - اى فى الموضوعات و فى الاحكام ان حصل الرأى الثانى. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۵۶.

[۱۰۲۲] (۵) - يا احتياط نمايد - اگر تاکنون رأیى برایش حاصل نشده.

[۱۰۲۳] (۱) - يعنى: ظن معتبر.

[۱۰۲۴] (۲) - و اكونون رأی آن مجتهد، مضمحل گشته.

[۱۰۲۵] (۳) - مثلا تاکنون نظرش اين بوده كه نماز، داراى نه جزء هست و سوره، جزء آن نمى باشد لذا آن را با نه جزء اتيان نموده لكن فعلا تبديل رأی پیدا کرده و سوره را جزء نماز مى داند.

[۱۰۲۶] (۴) - مثلا عقد فارسى را معتبر و صحيح مى دانسته و طبق آن اجتهاد، عمل نموده لكن فعلا تبديل رأی پیدا کرده و نظرش اين است كه بايد «صيغه عقد» به عربى خوانده شود.

[۱۰۲۷] (۵) - سؤال: مقتضای قاعده ثانوی در محل بحث چیست؟

مصنف «ره» چنین فرموده‌اند: «... فیما لم ینهض دلیل علی صحه العمل ... مثل لا تعاد و حدیث الرفع، بل الاجماع ... حدیث رفع التسعه و غیره لان منها «رفع الخطأ» و مدلوله رفع حکم الفعل اذا وقع خطأ و هذا شامل للصلاة و غیرها، مثلا وجوب جلسة الاستراحة مما اخطأ المكلف فيه لخطأ اجتهاده، فیشکک فی وجوبها و مقتضی «رفع الخطأ» هو عدم وجوبها فلا تجب اعاده الصلاة لاجل الاخلال الخطائی بها. ر. ک:

منتهی الدرایه ۸ / ۴۶۵. «...».

اشاره الی مقتضی القاعدة الثانویة فی الاعمال السابقة المطابقة للاجتهاد الاول (فیقول) ان مقتضاها هو صحه تلك الاعمال و ذلك لادلة خاصة نعتمد علیها و نستند الیها. (منها) ما یختص بالصلاة فقط دون غیرها و هو حدیث لا تعاد الصلاة الا من خمس فاذا ادى الاجتهاد الاول الی عدم جزئیة شیء -- للصلاة او عدم شرطیته لها او عدم مانعیته عنها او عدم قاطعیته لها و اوقعنا الصلاة علی طبق ذلك الاجتهاد ثم انكشف الخلاف و ظهر جزئیة ذلك الشیء او شرطیته او مانعیته او قاطعیته صحت الصلاة و لا حاجة الی الایان بها ثانیاً اعاده او قضاء الا اذا كان الامر المختل هو احد الامور الخمسة و هی الوقت و القبلة و الطهور و الركوع و السجود (هذا) و لكن الاستدلال بالحدیث الشریف مبنی علی شموله بصورة الجهل بالحکم او الموضوع و عدم اختصاصه بصورة النسیان فقط كما قد یدعی ذلك و الا فلا یکاد ینفع المقام شیئاً ابداً. (و منها) ما یختص بالعبادات فقط دون غیرها و هو الاجماع علی الاجزاء الذی ادعاه بعضهم علی ما یتظهر من المصنف و اشتهر علی الالسن. (و فیه) ... و منها ما یشمل العبادات و المعاملات جمیعاً و هو حدیث الرفع. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۲۰۵.

[۱۰۲۸] (۱) - ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۲۰۰.

[۱۰۲۹] (۱) - نه موضوعیت.

[۱۰۳۰] (۲) - ... و وجه البطلان فی هذه الصورة ان الامارات بناء علی الطریقیه مما لا تخلو من احد قولین:

(فاما ان نقول) فیها بجعل الحجیه ای المنجزیه عند الاصابة و العذریة عند الخطأ. (و علی هذا القول) لا وجه لصحة الاعمال السابقة بعد كشف الخلاف فیها اذ المفروض ان الامارة التي قد ادت الی صحتها و انكشف خلافها لم تكن هی الا مجرد عذر للفوت من دون ان یتدارک بها مصلحة الواقع ابداً. (و اما ان نقول) فیها بجعل الاحکام الظاهریة الطریقیه. (و علی هذا القول) ایضاً لا وجه لصحة الاعمال السابقة بعد كشف الخلاف فیها فان الحکم الظاهری الطریقی لا مصلحة فیه سوی الوصول به الی الواقع فان اصاب فقد تنجز به الواقع و ان اخطأ فیکون عذراً لفوته من دون ان یتدارک به مصلحة الواقع اصلاً. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۲۰۰.

[۱۰۳۱] (۳) - در وقت.

[۱۰۳۲] (۴) - در خارج از وقت.

[۱۰۳۳] (۵) - مانند قطع که فقط «معدّر» یا «منجز» است.

[۱۰۳۴] (۶) - در صورت اصابه.

[۱۰۳۵] (۷) - در صورت خطا.

[۱۰۳۶] (۱) - عبارت مذکور، مقدمه‌ای است برای رد کلام صاحب فصول «ره».

[۱۰۳۷] (۲) - ... کوجوب الجمعه.

[۱۰۳۸] (۳) - ... او بالمتعلقات كالصلاة بدون جلسة الاستراحة و العقد بالفارسیة و التذکیة بفری الودجین و غیر ذلك. ر. ک: منتهی

الدرایه ۸ / ۴۶۹.

[۱۰۳۹] (۴) - مثلاً کان رأیه السابق موضوعیه مطلق الالتزام النفسانی فی باب النذر- و لو بدون التلفظ به- لوجوب الوفاء به ثم تبدل

رأیه- للتلفظ بالمقید- الی اشتراطه بالتلفظ به و انه لا یجب ترتیب الاثر علی النذر ما لم یتلفظ بالصیغه المعتره فیه.

[۱۰۴۰] (۵) - كما اذا افتى بوجوب صلاة الجمعة تعيينا ثم ظفر بما يدل على وجوبها تخيرا في عصر الغيبة و كون وجوبها تعيينا مختصا بعصر الحضور.

[۱۰۴۱] (۶) - كما اذا خص الحكم بتطهير الآنية بالظروف الصغار المعدة للاكل و الشرب التي يسهل تناولها و نقلها من مكان الى آخر ثم ظفر على قرينه المجاز و استقر رأيه على الحاق القدور الكبار و نحوها بالآنية و ان لم يصدق عليها الاناء عرفا.

[۱۰۴۲] (۷) - كما اذا افتى بإباحة الخمس للشيعة استنادا الى نصوص ثم ظفر بما يعارضها مما يدل على وجوب اداء الخمس و لزوم حمل إباحة الخمس على معنى آخر]. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۶۸.

[۱۰۴۳] (۱) - الظاهر ان المراد بهما هنا واحد و هو ما يتعلق به الحكم الشرعي تكليفيا ام وضعيا كالصلاة و العقد و فري الاوداج الاربعة بشرائطه و غير ذلك. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۷۲.

[۱۰۴۴] (۱) - الف: ر. ك: الفصول الغروية ۴۰۹.

ب: ... قد حكى عن الشيخ ايضا اعلى الله مقامه انه قد تردد في فهم مراد الفصول في المقام و اشكل عليه الامر حتى ارسل بعض السادة من افاضل تلامذته الظاهر انه: الحاج الميرزا السيد على التستري الى كربلاء لملاقاة صاحب الفصول و استيضاح الحال منه شفاهيا فرجع السيد و لم يأت بشيء يرجع الى محصل هكذا نقل بعض الاجلة في بعض مؤلفاته (و الله العالم). ر. ك: عناية الاصول ۲۱۱ / ۶.

[۱۰۴۵] (۱) - لانه ليس بلازم ان يكون الرأى الاول دائما او غالبا على خلاف التكليف و خلاف الاحتياط و هو عمل به و ان يكون التبدل على الوجه المذكور لاكثر اهل الفتاوى كى يلزم العسر.

[۱۰۴۶] (۲) - لا العسر النوعى و كذا ادلة نفى الحرج و كذا الهرج فوجود الفرض لهذه الامور الثلاثة لا ينتج الحكم بمقتضاه مع عدم وجوده لان العلة الفرضية لا يترتب عليه الا المعلول الفرضى و غاية ما يلزم فى باب النكاح الذى اوقعهم فى حيض و بيض بعد التبدل كون الوطى بالعقد السابق بالشبهة و يترتب عليه حكم العقد الصحيح من لحوق الولد و التوارث و نحو ذلك من الاحكام و من حين التبدل يعقدها بمقتضى الاجتهاد الثانى . ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲ / ۳۵۷.

[۱۰۴۷] (۳) - يعنى: چنين نيست كه با اجتهاد سابق، يك موضوع داشته باشيم و با اجتهاد بعدى، موضوع حكم، عوض شود مثلا تذكیه، يكى از موضوعات است كه متحمل دو اجتهاد مختلف نمى شود يا مثلا حيات زيد- در صورتى كه موضوع حكم شرعى واقع شود- موضوعى است كه متحمل دو اجتهاد مختلف نمى شود.

[۱۰۴۸] (۱) - كما اذا اشترى دارا بعقد فارسى و آجرها، و تزوج بامرأة بالفارسية، فلو بنى على بطلان هذه العقود و الآثار المترتبة عليها لزم اختلال النظام قطعا.

[۱۰۴۹] (۲) - كما لو طلق زوجة بالفارسية و تزوجها رجل آخر و مضت مدة مديدة فان الالتزام ببطلان ما وقع على طبق الاجتهاد السابق مستلزم للاختلال.

[۱۰۵۰] (۳) - المنفيين عن الشريعة السمحة]. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۷۳.

[۱۰۵۱] (۴) - نه تمام افراد.

[۱۰۵۲] (۱) - ... مثلا اذا قلد الورثة فى مقدار الحبوّة و افتى المجتهد بانها ثلاثة اشياء ثم عدل عن رأيه الى انها اربعة اشياء فللولد الا-كبر مطالبه سائر الورثة بالشيء الرابع و لو نازعوه رفع امرهم الى الحاكم الشرعى ليحكم بينهم بما يراه. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۴۷۵.

[۱۰۵۳] (۲) - ر. ك: منتهى الوصول ۳۷۲.

[۱۰۵۴] (۳) - نه طريقت.

[۱۰۵۵] (۱) - فاذا قامت البراءة الشرعية في الشبهة الحكمية على عدم وجوب شيء او عدم جزئيته او عدم شرطيته لعبادة او لمعاملة ثم انكشف الخلاف و تبدل الاجتهاد الاول الى اجتهاد جديد قد ادى الى وجوبه او جزئيته او شرطيته لم نحتج الى الاعادة او القضاء في العبادة او الى تكرار السبب في المعاملة (و الظاهر) ان السر في نظره هو حكومة دليل البراءة على دليل الواقع او على ادلة الاجزاء و الشروط فلا يبقى وجوب و لا جزئية و لا شرطية في حال الجهل ابدًا فلا اعادة و لا قضاء و لا تكرار السبب (و قد استفيد) حكومة دليل البراءة من كلام المصنف في الاقل و الاكثر الارتباطين قبل الشروع في التنبيه على امور بل صرح في بحث الاجزاء... (هذا كله في البراءة النقلية) و مثلها استصحاب العدم. (و اما استصحاب الوجود) ... ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۲۰۳.

[۱۰۵۶] (۲) - و قد ظهر لك من تقسيم المصنف مبنى الرأى السابق الى القطع و الطرق و الاصول انه ليس الامر كما صنعه غير واحد من الاصوليين من جعل هذه المسألة من جزئيات مسألة الاجزاء فان هذه المسألة اعم من مسألة الاجزاء فان موضوعها كفاية الامر و امثاله فهي مختصة بما كان هناك امر و طلب و موضوع مسألتنا تبدل رأى المجتهد الى ما يخالفه في اى مسألة كانت من العبادات بالمعنى الاخص او المعاملات او الايقاعات او الاحكام. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۵۷.

[۱۰۵۷] (۳) - به خلاف اينکه قائل شويم، امارات از باب طريقت، معتبرند که شرحش را اخيرا بيان کردیم.

[۱۰۵۸] (۴) - و نیازی به اعاده یا قضا نیست.

[۱۰۵۹] (۵) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينى ۲/ ۳۵۲.

[۱۰۶۰] (۱) - الاخذ هنا بمعنى القبول كما قيل في تفسير قوله تعالى **أَوْ يَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ** E اى يقبلها و يؤيده

[۱۰۶۱] (۲) - بلا مطالبة دليل على رأيه الخ ظرف مستقر في محل النصب على الحالية للعمل فالمعنى ان التقليد هو الاخذ المذكور حال كونه حاصلًا بغير دليل على القول بحيث لو سأله احد عن وجه هذا الالتزام و الرأى علله بان قول فلان من دون ان يستند الى خصوص دليل او عموم يكون جامعًا قريبًا للمورد و لا ينافى ذلك استناده الى دليل عام على اعتبار قول المفتى و حجية فتواه و هو ان هذا مما قاله المفتى و كلما قاله المفتى فهو حكم الله في حقى و كيف كان يخرج بهذا القيد الاخذ بقول الغير بدليل عليه بالخصوص كأخذ الفقيه المتأخر بقول الفقيه المتقدم لمساعدة دليل عليه حيث ان هذا اخذ بقول الغير لا لانه قول الغير بل لمساعدة الدليل عليه. « منه دام ظله» ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتى ۲/ ۳۵۸.

[۱۰۶۲] (۳) - ر. ك: ايضاح الكفاية ۲/ ۱۵۹-۱۰۶.

[۱۰۶۳] (۴) - ر. ك: عناية الاصول ۶/ ۲۱۳.

[۱۰۶۴] (۱) - ر. ك: مجمع البحرين ۳/ ۱۳۲.

[۱۰۶۵] (۲) - ر. ك: مصباح الاصول ۳/ ۴۴۷.

[۱۰۶۶] (۳) - ر. ك: عروة الوثقى بحث تقليد، مسأله ۸.

[۱۰۶۷] (۴) - ... التى تتعلق باعمال الجوارح. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۴۸۶.

[۱۰۶۸] (۵) - المراد بها الامور الاعتقادية التى لا يكون المطلوب فيها المعرفة و الا فلا سبيل للتقليد فيما يجب معرفته كالتوحيد و النبوة و الامامة و المعاد. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۴۸۶.

[۱۰۶۹] (۱) - لعله اشارة الى: انه لا دليل على اعتبار ازيد من تطبيق العمل على فتوى المجتهد فى تحقق التقليد فان ادلته لا تدل على ازيد من ذلك لانه يحصل بهذا النحو الامن من تبعه التكليف المنجز. نعم لا بد فى التقليد بهذا المعنى من تعلم الفتوى قبل الشروع فى العمل ليتحقق العمل بمطابقة العمل للرأى فالقول بكون التقليد نفس العمل قريب جدا ... مضافا الى « ان العمل عن تقليد» لم يرد فى آية و لا رواية حتى يلزم الاخذ بظاهره بعد تسليم الظهور. ر. ك: منتهى الدراية ۸/ ۴۸۹.

[۱۰۷۰] (۲) - الظاهر ان قوله « مطلقا» اشارة الى عدم الفرق فى العامى بين ان يكون عاميا بحثا لا حظ له من العلم اصلا او كان له حظ

من العلم فی الجملة و لم يبلغ درجة الاجتهاد. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۲۱۹.

[۱۰۷۱] (۳) - ر. ک: معالم الاصول ۲۳۶.

[۱۰۷۲] (۴) - ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۴۸۷.

[۱۰۷۳] (۵) - به عبارت دیگر: «عمل» یا مستند به تقلید است یا اجتهاد و یا احتیاط پس اگر تقلید به نفس عمل، محقق شود، لازم‌اش این است که آن عمل اول «بلا تقلید» باشد.

[۱۰۷۴] (۶) - «و این مسئله منافات ندارد با آنچه مشهور است که اگر عمل عامی با فتوای مجتهد زمان خودش موافق باشد، صحیح است گرچه تقلید نکرده باشد زیرا ممکن است مجرد موافقت عمل مقلد با رأی مجتهد، تقلید نباشد لکن چون وجوب تقلید و اجتهاد، طریقی است لهذا اگر عمل، موافق واقع بشود صحیح است و لو ملتفت طریق نشده باشد». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوینی ۲ / ۳۵۲.

[۱۰۷۵] (۱) - بمعناه الاعم الشامل للوجوب فی قبال القول بحرمة التقليد ... ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۴۹۸.

[۱۰۷۶] (۲) - ... و المقصود بقوله: «فی الجملة» اثبات فطرية جواز رجوع الجاهل الى العالم فی ظرف اجتماع الشرائط فی المجتهد فلا يكون الرجوع الى الفاسق او المتجزى او الصبي فطريا بديها ... ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۴۹۸.

[۱۰۷۷] (۳) - «بلکه اطفال از باب حکم طبیعت از ابوبن خود، مجهولات را سؤال می‌نمایند». ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوینی ۲ / ۳۵۳.

[۱۰۷۸] (۴) - الظاهر انه اشارة الى ما قد يتفق للمقلد من ان يكون خيرا في خصوص جواز التقليد عالما بادلته بصيرا على مدرکه مجتهدا فيه غير مقلد فان مثل هذا المقلد اذا لم يكن رجوعه الى العالم بديها جليا فطريا له لم يلزم سد باب العلم بجواز التقليد عليه بعد فرض اطلاعه على ادلته و مدارکه مما سیأتی من الآيات و الروایات جميعا. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۲۱۹.

[۱۰۷۹] (۱) - لان هذه المسألة من المسائل المشكوكه فان ثبت جواز الرجوع فی جميع تلك المسائل - التي من جملتها نفسها - بجوازها فيها لزم تقدم الشيء على نفسه و إن ثبت جوازها في غيرها بجواز التقليد فيها فلا بد - حينئذ - من رجوع آخر ... و هكذا و يلزم التسلسل ... «مشکینی رحمه الله» ر. ک: کفایة الاصول محشی به حاشیه مرحوم مشکینی ۲ / ۴۳۵.

[۱۰۸۰] (۲) - ر. ک: معارج الاصول ۱۹۷.

[۱۰۸۱] (۳) - ر. ک: رساله الاجتهاد و التقليد، صفحه ۴۸.

[۱۰۸۲] (۴) - ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۲۲۰.

[۱۰۸۳] (۱) - بل لا قدح فی دعوی سیره المتدینین فان احتمال ان سیرتهم لاجل کون رجوع الجاهل الى العالم من الامور الفطرية الارتكازية او من ضروریات العقل و فطریاته علی اختلاف تعبیر المصنف مما لا یکاد یغیر بالسیره و ان اضرب بالاجماع قطعا و السر فی ذلك ان الاجماع اتفاق قولی فاذا احتمل کون المدرک لاقوالهم غیر رأی الامام علیه السلام فلا حجیه له بخلاف السیره فانها عمل خارجی فاذا کان عملهم متصلا بزمان الامام علیه السلام و لم یردعهم المعصوم کشف ذلك عن رضائه بفعلهم فیکون حجة قهرا علی کل حال. ر. ک: عنایة الاصول ۶ / ۲۲۱.

[۱۰۸۴] (۱) - هذا الاستظهار لا بد ان يكون من جهة اطلاق «الذکر» علی التوراة فی قوله تعالی: ﴿اِنَّ اُولَئِكَ كَانُوا فِي السُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذُّكْرِ﴾ E و اهل الذکر ح هم اُحبار اليهود او لزعم ان المخاطبين هم عوام اليهود فالشاهد علیه هو السياق. ر. ک: منتهی الدراية ۸ / ۵۱۵.

[۱۰۸۵] (۲) - یعنی: سیره عقلا «بما هم عقلاء» بر جواز تقلید، مستمر است نه سیره متدینین.

- [۱۰۸۶] (۳) - سوره توبه، آیه ۱۲۲.
- [۱۰۸۷] (۴) - سوره نحل آیه ۴۳.
- [۱۰۸۸] (۵) - و قد استدل بالآيتين الشريفتين صاحب الفصول ... قال في الفصول و لعموم قوله تعالى **أَفَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ***E بناء على ان المراد باهل الذكر اهل القرآن من العلماء كما نص عليه جماعة و قد مرّ الكلام فيه يعنى به فى حجية خبر الواحد (قال) و لقوله تعالى فى آية النفر **وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ** E الشامل للإنذار بطريق الفتوى ايضا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۲۲.
- [۱۰۸۹] (۶) - ر. ك: ايضاح الكفاية ۴ / ۳۲۶ و ۳۱۰.
- [۱۰۹۰] (۱) - «ظاهر **أَفَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ***E اين است: شما كه نمى دانيد، سؤال كنيد تا عدم العلم شما به علم و يقين مبدل شود نه اينكه از اهل ذكر سؤال كنيد و تعبدا- و لو علم حاصل نشود- آن را پذيريد و الا اگر بعد از سؤال، همان عدم العلم باقى باشد، اثرى در آن سؤال نيست و آيه شريفه، دلالت بر وجوب سؤال نمى كند». ر. ك: ايضاح الكفاية ۴ / ۳۲۷.
- [۱۰۹۱] (۲) - ... ثانيها ان المراد باهل الذكر اهل الكتاب اى فسئلوا اهل التوراة و الانجيل ان كنتم لا تعلمون (قال) عن ابن عباس و مجاهد و (قال) فى الموضع الثانى من موضعى الآية عن الحسن و قتادة.
- [۱۰۹۲] (۳) - ... ثالثها ان المراد بهم اهل القرآن لان الذكر هو القرآن (قال) عن ابن زيد (ثم قال) و يقرب منه ما رواه جابر و محمد بن مسلم عن ابى جعفر عليه السلام انه قال نحن اهل الذكر و قد سمى الله رسوله ذكرا فى قوله ذكرا رسولا يعنى به فى سورة الطلاق) و قال) ايضا فى الموضع الثانى فروى عن على عليه السلام انه قال نحن اهل الذكر. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۲۵.
- [۱۰۹۳] (۱) - و هى روايات كثيرة قد دل بعضها على وجوب اتباع قول العلماء عموما. و بعضها على اتباع قول اشخاص معينين و نحن نعلم من الخارج انه لا وجه لاتباع كلامهم الا كونهم من العلماء بالحلال و الحرام. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۲۶.
- [۱۰۹۴] (۲) - الف: ر. ك: وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۱ از ابواب صفات قاضى حديث ۹ صفحه ۱۰۱.
- ب: ... و تقريب الاستدلال بهذا الحديث الشريف ان رواه احاديثهم الذين هم حججهم علينا هم العلماء بحلالهم و حرامهم فاذا وجب الرجوع اليهم فقد وجب الرجوع الى العلماء بحلالهم و حرامهم.
- ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۲۷.
- [۱۰۹۵] (۳) - ر. ك: وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۲ از ابواب صفات قاضى حديث ۵۴ ص ۱۲۷.
- [۱۰۹۶] (۱) - و هى رواية واحدة قد رواها فى الوسائل ... ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۲۹.
- [۱۰۹۷] (۲) - ر. ك: وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۱۰ از ابواب صفات قاضى حديث ۲۰ ص ۹۴.
- [۱۰۹۸] (۳) - ... لقوله عليه السلام: «فللعوام ان يقلدوه» فان اللام نص فى افادة اصل الجواز. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۵۲۰.
- [۱۰۹۹] (۴) - ر. ك: وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضى حديث ۱ ص ۹.
- [۱۱۰۰] (۵) - ر. ك: وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضى حديث ۲ ص ۱۰.
- [۱۱۰۱] (۶) - ر. ك: وسائل الشيعة ج ۱۸ باب ۴ از ابواب صفات قاضى حديث ۳۳ ص ۱۶.
- [۱۱۰۲] (۱) - ر. ك: رجال نجاشى ص ۷.
- [۱۱۰۳] (۲) - ر. ك: وسائل الشيعة ج ۱۸ از ابواب صفات قاضى باب ۱۱ حديث ۳۶ ص ۱۰۸.
- [۱۱۰۴] (۳) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۳۴.
- [۱۱۰۵] (۴) - ايراد المذكور، نسبت به دو طایفه اخير از روايات- يعنى: گروه ج و د- كه دلالت بر جواز تقليد دارند، مى باشد نه گروه «الف و ب».
- [۱۱۰۶] (۱) - و الظاهر ان وجه الملازمة العرفية بين جواز الافتاء و جواز اتباعه مطلقا و عدم الملازمة كذلك بين وجوب اظهار الحق

و الواقع و وجوب اخذهما مطلقا ان الفتوى هي إخبار عن حدس و نظر و عن اجتهاد و استنباط و هذا مما لا يوجب العلم غالبا للعامي الا نادرا فلو اقتص حجية قول المفتي بما اذا حصل العلم منه كان الامر بالإفتاء لغوا جدا و هذا بخلاف اظهار الحق و الواقع فانه إخبار عن حس و عيان و عن شهود و وجدان و هو في الاغلب مما يوجب العلم و اليقين فلو اقتص حجية قول المظهر للحق و الواقع بما اذا حصل العلم منه لم يكن الامر باظهار الحق و الواقع لغوا جدا فتأمل جيدا.

ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۳۷.

[۱۱۰۷] (۲) - به عبارت ديگر: بين جواز افتاء و اتباع آن، ملازمه نيست.

[۱۱۰۸] (۳) - يعنى: كسانى كه نفر و تحصيل علم نموده‌اند و

[۱۱۰۹] (۴) - كى لا- تنوهم ان مدلول الأخبار الدالة على اعتبار الفتوى هو مدلول آيتى النفر و السؤال حيث يكون ظاهرهما ارجاع الجاهل الى العالم لتحصيل العلم بالواقع لا لقبول قوله تعبدا. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۵۲۵.

[۱۱۱۰] (۱) - سورة اسراء: آيه ۳۶

[۱۱۱۱] (۲) - سورة زخرف: آيه ۲۳

[۱۱۱۲] (۱) - «تواتر اجمالى»: نه در الفاظ خبر تواتر وجود دارد و نه در معنای آن بلکه با اخباری مواجه هستيم كه الفاظشان با يكديگر تفاوت دارد و مفادشان هم مختلف است لكن علم اجمالى داريم كه يكى از آن اخبار از معصوم عليه السّلام صادر شده ولى آن روايت برای ما مشخص نيست.

به‌طور کلی، تکلیف در تواتر اجمالی چیست؟

مرحوم آقای آخوند می‌فرمایند: چون یقین داریم كه يكى از آن اخبار، از معصوم عليه السّلام صادر شده لذا باید قدر مشترك و قدر متيقن بين تمام آن اخبار را اخذ نمود و اضافه بر آن قدر متيقن حجيت ندارد.

البته نسبت به قدر متيقن یقین داریم و درعين حال احتمال می‌دهيم همراه آن قدر متيقن، مطلب اضافه‌ای هم بوده است. ر. ك: ايضاح الكفایه ۴ / ۲۸۷.

[۱۱۱۳] (۱) - ر. ك: الجوامع الفقهية، ۴۸۶.

[۱۱۱۴] (۱) - كخبر هشام بن سالم قال: «قلت لابي عبد الله عليه السّلام ما حق الله على خلقه؟ قال ان يقولوا ما يعلمون و يكفوا عما لا- يعلمون فاذا فعلوا ذلك فقد أدوا الى الله حقه» و نحوها غيرها مما يدل على حرمة متابعة غير العلم و يندرج فى عمومه فتوى المجتهد. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۵۲۷.

[۱۱۱۵] (۲) - سورة اسراء، آيه ۳۶.

[۱۱۱۶] (۳) - سورة نجم، آيه ۲۸.

[۱۱۱۷] (۴) - كخبر الحسن بن اسحاق عن الرضا عن آبائه «عليهم الصلاة و السلام» قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم: من دان بغير سماع الزمه الله البتة الى الفناء» بتقريب ان التقليد و التعبد برأى المجتهد تدين بغير سماع من النبى او الوصى و مصير هذا التدين الى الفناء فلا بد من الاستدلال او قراءة متن الرواية للعامي كما ادعاه بعض المانعين. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۵۲۷.

[۱۱۱۸] (۵) - سورة زخرف، آيه ۲۲.

[۱۱۱۹] (۶) - ... لكون النسبة بينهما العموم و الخصوص المطلق و مقتضى حمل العام على الخاص - الذى هو من اوضح الجموع العرفية - تخصيص تلك العمومات بادلّة التقليد فالمتحصل حينئذ جواز التقليد بلا اشكال. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۵۲۸.

[۱۱۲۰] (۱) - ليس المدعى مجرد قياس الفرعيات على الاصول الاعتقادية حتى يمنع عنه بانه قياس بل المدعى اولوية حرمة التقليد فى الفروع من حرمة فى الاصول فلا- بد من منع هذه الاولوية لا- الاقتصار على بطلان القياس، فالاولى ان يقال ر. ك: منتهى

الدرایه ۸ / ۵۳۰.

[۱۱۲۱] (۲) - ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۵۴.

[۱۱۲۲] (۳) - ... وجه الغموض فیها بالنسبه الی العامی هو عجزه غالباً عن التصدیق بمواد الاقیسه و انها من البدهیات او المشهورات

او غیرهما و عن الفرق بین البرهان و الخطاب و الجدل و غیر ذلك مما یتوقف علی البحث و النظر. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۵۳۰.

[۱۱۲۳] (۱) - قطع بالارتکاز و الجبله او «احتمل تعینه للقطع...» ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسین رشتی ۲ /

۳۶۰.

[۱۱۲۴] (۲) - ... فان فی الصلاة وحدها اربعه آلاف مسأله كما قیل و حدیث زراره فی احکام الحج و سؤاله عنها من الامامین

الهامین علیهما السلام طوال اربعین عاما معروف. اصف الی ذلك كثيرا من المسائل المستحدثه فی هذه الاعصار ر. ک: منتهی

الدرایه ۸ / ۵۳۱.

[۱۱۲۵] (۳) - ... فمثل صاحب الجواهر و ان منحه الله موهبه عظمی و هی تألیف دوره کامله من الفقه الشریف فی مدّه خمس و

عشرین سنه الا ان كثيرا من جزئیات المسائل غیر معنونه فی ذلك الكتاب الشریف كما لا یخفی علی المراجع الی هذا الكنز العظیم

من الجواهر. ر. ک: منتهی الدرایه ۸ / ۵۳۲.

[۱۱۲۶] (۱) - یعنی: کسی که از رجوع به ادله لفظیه و نقلیه، عاجز است.

[۱۱۲۷] (۲) - یعنی: دانست که فلان مجتهد، نسبت به دیگری افقه و اعلم است.

[۱۱۲۸] (۳) - از آنچه مطرح گشت، معلوم شد که در محل بحث و در موضوع مسأله تقلید، دو امر، معتبر است: الف: علم المقلد

باختلاف الفقهاء فی الفضیله. ب: اختلاف العلماء فی الفتوی.

[۱۱۲۹] (۱) - یعنی: به واسطه تقلید و فتوای مجتهد اعلم، جائز است که او از غیر اعلم تقلید نماید.

[۱۱۳۰] (۲) - یعنی: کسی که از رجوع به ادله لفظی و نقلی، عاجز است.

[۱۱۳۱] (۳) - ... «احدهما»: عدم جواز تقلید المفضول و تعین تقلید الافضل و هذا هو المشهور بل المدعی علیه الاجماع.

«ثانیهما»: جواز تقلید المفضول و عدم وجوب تقلید الاعلم تعینا و هو خیره جماعه منهم صاحبا القوانین و الفصول. و المصنف قدس

سرّه اختار مذهب المشهور و استدلل علیه بالاصل و سیاتی بیانہ. ر. ک:

منتهی الدرایه ۸ / ۵۳۷.

[۱۱۳۲] (۴) - زیرا ادله لفظیه تقلید، اطلاق ندارد تا بتوان در تعارض اقوال مجتهدین هم به آن تمسک نمود بلکه آن ادله در مقام

بیان اصل تشریح تقلید می باشد.

[۱۱۳۳] (۱) - عله للمنع عن اطلاقات ادله التقليد التي تمسك بها القائلون بجواز تقليد المفضول (و قد اخذ هذه العله) من صاحب

التقریرات (قال) فی مقام الجواب عن الاطلاقات (ما لفظه): و اما الثانی فلان الاطلاقات المذكوره بعد الغض عن نهوضها علی

مشروعیه اصل التقليد كما عرفت الوجه فی ذلك فیما مرّ ان هذه الاطلاقات بین اصناف. (ثم ذکر الاصناف الی ان قال) و الظاهر ان

هذه الاقسام کلها مسوقه لبيان جواز نفس التقليد من دون ملاحظه امر آخر كقولك فارجع الی الاطباء او الی الطیب او الی کل من

یعالج مثلا فان المفهوم منها بیان اصل المرجع و اما الواقعه المترتبّه علی هذه الواقعه من وقوع التعارض بین اقوال الاطباء فلا یتستفاد

منها (انتهی) موضع الحاجه من كلامه رفع مقامه. ر. ک: عنایه الاصول ۶ / ۲۴۸.

[۱۱۳۴] (۲) - بعد الغض عن نهوض الاطلاقات علی مشروعیه اصل جواز التقليد.

[۱۱۳۵] (۱) - ... (ثم ان جواب المصنف) عن الوجه الثالث هو مجرد المنع عن السیره (و لكن) صاحب التقریرات قد اجاب عنها بنحو

ابسط (قال): و اما السیره فالمسلم منها انهم مع عدم علمهم بالاختلاف فی الفتاوی كانوا يرجعون بعضهم الی بعض و اما مع العلم

بالاختلاف اجمالاً فلا نسلم عدم فحصهم عن الفاضل و عدم رجوعهم اليه فكيف بما اذا علموا بالفضيلة و الاختلاف تفصيلاً (قال) بل يمكن دعوى ندره الاختلاف بين اصحاب الائمة ايضاً و لا- ننكر اصل الاجتهاد في حقهم بل نقول بالفرق بيننا و بينهم من وجوه اسباب الاختلاف في حقنا دونهم فان حالهم كما مرّ مرارا حال المقلدين في امثال زماننا حيث انهم لا يختلفون في الفتاوى المنقولة عن مجتهدهم فانه كلما يزداد بعد عهدنا عن مشكاة الامامة و مصباح الولاية يزداد الحيرة و الاختلاف فينا (انتهى) موضع الحاجة من كلامه رفع مقامه.

ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۴۹.

[۱۱۳۶] (۲) - ... و وجه العسر امران: «احدهما»: ان جميع المكلفين ليسوا في بلد المجتهد الفاضل حتى يسهل لهم الرجوع اليه في كل مسألة فلا بدّ لهم من شدّ الرحال من البلاد البعيدة للوصول الى الاعلم و السؤال عنه و من المعلوم ان هذا يوجب العسر الشديد على المقلدين بل على المجتهد نفسه ايضاً، لو لم يكن متعذراً.

« ثانيهما»: ان وجوب تقليد الاعلم متوقف على تشخيصه من بين المجتهدين المنتشرين في البلاد و-- من المعلوم ان تشخيص الاعلم مفهوماً و مصداقاً من التكاليف العسرية خصوصاً تمييز المصداق لتعارض البيئات و اختلاف اهل الخبرة مما يوجب تحير عوام المؤمنين في تكليفهم.

و حيث كان منشأ هذا الحرج الزام الشارع بالرجوع الى خصوص الاعلم كان مقتضى حكمة قاعدة نفى العسر و الحرج على الادلة الاولى عدم وجوبه فيثبت حينئذ جواز تقليد المفضول و هو المطلوب.

ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۵۴۵.

[۱۱۳۷] (۱) - هذا جوابان آخران عن الوجه الرابع من وجوه القائلين بجواز تقليد المفضول:

« احدهما»: جواب عن خصوص دعوى العسر على المقلد اذا كان لزومه من ناحية تشخيص العلمية فيجب عنها بان تشخيص العلمية ليس باشكل من تشخيص اصل الاجتهاد و هو جيد متين.

« ثانيهما»: جواب عن دعوى العسر على كل من الاعلم و مقلديه اذا كان لزومه من ناحية الانحصار في الاغلب فيجب عنها بان مقتضى ذلك هو الاقتصار على مورد العسر لا التعدى منه الى غيره «و عليه» فالفتوى بجواز تقليد المفضول بنحو الاطلاق و لو في غير مورد العسر هي في غير محلها و هو جيد متين ايضاً ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۵۰.

[۱۱۳۸] (۲) - به جهت ابلاغ و رساندن فتاواى خود به مقلدين.

[۱۱۳۹] (۱) - اى: وهن النقل و قد يحتمل رجوع ضمير وهنه الى الاجماع المحصل. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۶۲.

[۱۱۴۰] (۲) - و حاصله: وجود الفرق بين القضاء و الافتاء لان الخصومة لا ترتفع بالتخير و لكنه يصح في مورد المقبولة و اما في مطلق القضاء- كما هو مورد الخبر الثاني- فلا. و الاولى ان يجاب: اولاً: بان التعدى عن موردهما قياس فلا يتعدى عن مورد المقبولة الى غيره من موارد القضاء فضلاً عن باب الافتاء و عن مورد الثاني الى باب الافتاء. و ثانياً: عن الاولى: بانه فرق بين موردها و غيره- قضاء كان او افتاء- اذ مورده هو تعارض الحكم و لا يمكن فيه التخير. و عن الثانية: بانه ظاهر في الرجحان بقريته نفوذ قضاء الافضل بالنسبة الى سائر الرعايا في مقابل قضاء «مالك»، فافهم. مشكيني رحمه الله. ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشيه مشكيني ۲ / ۴۴۰.

[۱۱۴۱] (۱) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۵۱.

[۱۱۴۲] (۱) - ر. ك: صفحہ ۱۸۵.

[۱۱۴۳] (۲) - ... و تقريب دلالة المقبولة على حجية قول الاعلم خاصة يتضح بيان امرين:

« احدهما»: ان مورد سؤال عمر بن حنظلة شبهة حكيمية بقريته اختلاف الحاكمين لاجل اختلاف احاديثهم عليهم السلام في حكم

المسألة و لذا ارشد عليه السّلام السائل الى ترجيح احد الحاكمين على الآخر بالافقيهيّة و الاصدقية ثم الى الترجيح بمرجات الخبرين المتعارضين و حينئذ يتقيد اطلاق قوله عليه السّلام: «رجل روى حديثنا» - الشامل للفاضل و المفضل سواء اتفقا في الحكم ام اختلافاً فيه - بقوله عليه السّلام بعده:

«الحكم ما حكم به اعدلهما و افقهما و اصدقهما في الحديث ...» و يتعين الرجوع الى اعلم القضاء - لفصل الخصومة. «ثانيهما»: ان بابي الفتوى و الحكومة متحدان حكماً للاجماع المركب فاذا وجب الترفع الى الاعلم لفصل الخصومة وجب الرجوع الى الاعلم لأخذ الفتوى ايضاً. و بتمامية الامرين يتجه الاستدلال بالمقبول و ما بمضمونها على وجوب تقليد الاعلم فان الامام عليه السّلام قدم قوله الا فقه على غيره عند العلم بالمعارضة و المخالفة، هذا توضيح المتن. و لا يخفى ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۵۴۹.

[۱۱۴۴] (۱) - ر. ك: التهذيب، جلد ۲، صفحه ۹۱.

[۱۱۴۵] (۲) - ر. ك: التهذيب، جلد ۲، صفحه ۹۱.

[۱۱۴۶] (۳) - ر. ك: نهج البلاغة، نامه ۵۳.

[۱۱۴۷] (۱) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۵۲.

[۱۱۴۸] (۲) - اگر دو حاکم در یک مرافعه قضاوت نمایند و مستند هر کدام، روایت جداگانه‌ای باشد و در پایان، هریک از مترافعين هم مخیر باشند، بدیهی است که هریک از طرفین نزاع، حکمی را اخذ و قبول می‌نماید که به نفع خودش هست و نتیجتاً مرافعه بین آن دو، حل نمی‌شود لذا امام عليه السّلام فرموده‌اند: «الحکم ما حکم به اعدلهما و افقهما في الحديث ...» - این مسئله، مستلزم ترجیح قول اعلم بر غیر اعلم در مقام فتوا نیست.

[۱۱۴۹] (۳) - وجه حجیت فتوای فقیه، این است که طریقی به سوی احکام واقعیه است.

[۱۱۵۰] (۴) - «... لسعة احاطته و وفور اطلاعه علی ما لا یطلع علیه غیره من المزايا و الخصوصیات الدخیلة فی جودة استنباطه ...». ر. ك: منتهی الدراية ۸ / ۵۵۱.

[۱۱۵۱] فاضل موحدي لنكراني، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

[۱۱۵۲] (۱) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۵۵.

[۱۱۵۳] (۲) - یعنی به سبب قرینه خارجیّه.

[۱۱۵۴] (۳) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات ۲ / ۳۵۸.

[۱۱۵۵] (۴) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۵۶.

[۱۱۵۶] (۱) - اذ علی الموضوعية يكون تمام المناط في حجية فتوى المجتهد حدوث مصلحة في المؤدى اجنبية عن مصلحة الواقع و لذا لا تأثير للقرب الى الواقع في المصلحة الحادثة و انما ينطبق عليه قانون باب التراحم. ر. ك: منتهی الدراية ۸ / ۵۵۷.

[۱۱۵۷] (۲) - لا يجب ان يكون القرب هو تمام الملاک حتى يتعين الاقرب بل يكفي في ذلك كما اشير آنفا ان يكون القرب مما له دخل في الملاک فان مع دخله فيه لا بد و ان يكون الاقرب متعينا عقلا - (و الظاهر) انه اليه اشار بقوله فافهم جيدا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۵۷.

[۱۱۵۸] (۳) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الكريم خوئينی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات. ۲ / ۳۵۸.

[۱۱۵۹] (۱) - ای: عدم الاشتراط لاقتصارهم على تبعية ائمتهم الاربعة و هو يدل على عدم اهلية غيرهم للتقليد مضافا الى دلالة على حجية آراء الاموات. ر. ك: منتهی الدراية ۸ / ۵۹۱.

[۱۱۶۰] (۲) - ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتی ۲ / ۳۶۲.

[۱۱۶۱] (۳) - بدوا و استمراراً.

[۱۱۶۲] (۴) - الظاهر ان بعض المجتهدين من اصحابنا هو المحقق القمي و لا اظن ان احدا من المجتهدين غيره ممن يعتد به قد وافق الاخباريين في عدم اشتراطهم الحياة في المفتى و في تجويزهم تقليد الميت و لو ابتداء (قال في التقريرات) مشيرا الى اشتراط الحياة في المفتى (ما هذا لفظه) و هو خيرة الاخباريين من اصحابنا و منهم امينهم الاسترآبادي و المحدث الكاشاني في محكى السفينة و في مفاتيحه ظاهرا و - السيد الجزائري و وافقهم المحقق القمي من المجتهدين (انتهى). و قال في النسخة الثانية من التقريرات (ما لفظه) و الفاضل القمي رحمه الله اناط الحكم مناط حصول الظن الاقوى سواء حصل من قول الميت او الحى فهو من المجوزين مطلقا و لم أجد غيره من المجتهدين وافقه في كتابه ممن يعتد بشأنه (انتهى). اقول ... ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۶۵.

[۱۱۶۳] (۱) - ر. ك: عناية الاصول ۸ / ۲۶۷.

[۱۱۶۴] (۲) - در مسأله تقليد از اعلم.

[۱۱۶۵] (۱) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۷۴.

[۱۱۶۶] (۱) - تعلييل لقوله: «فانه متقوم به بنظر العرف و المتكلمون مذهبهم ذلك حيث زعموا ان المعاد الجسماني الذي هو من اصول الدين عبارة عن ايجاد الاشياء ثانيا عن كتم العدم المحض الذي حصل لهم بالموت و الفناء. ر. ك: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲ / ۳۶۴.

[۱۱۶۷] (۲) - لازم به ذكر است كه بحث فعلى ما در تقليد ابتدائى ميت است نه استمرارى.

[۱۱۶۸] (۳) - به همان بيانى كه قبلا توضيح داديم. ر. ك: صفحه ۳۸۶.

[۱۱۶۹] (۱) - مرحوم فيروزآبادى قدس سره بعد از توضيح كلام مصنف در رد استصحاب چنين فرموده اند: «و فيه ان الرأى ليس مما يندم عرفا بموت ذى الرأى كيف و العرف قد يعملون بأراء بعض اهل الخبرة فى بعض الفنون و الصنائع و لو من بعد موته بسنين و ليس ذلك الا من جهة ان الرأى مما لا يندم عرفا بموت صاحبه الا اذا تبدل الرأى الى رأى آخر جديد او اضمحل لمرض أو هرم و نحوهما ... الا ان الانصاف مع ذلك كله انه لا يمكن رفع اليد عن الاجماع المستفيضة المحكية من الاصحاب رضوان الله عليهم المتقدمة تفصيلها جميعا بسبب الاستصحاب المذكور و عليه فالاحوط فى المسألة ان لم يكن الاقوى هو عدم تقليد الميت ابتداء» و الله العالم». ر. ك: عناية الاصول ۸ / ۲۷۷ - ۲۷۶.

[۱۱۷۰] (۲) - لعدم بقاء موضوعه عرفا و هو الرأى لكونه متقوما بالحياة بنظر العرف.

[۱۱۷۱] (۳) - ... و المقصود من استصحاب طهارته ما اذا كان بدنه طاهرا من الخبث قبل الموت فشك فى اصابه قذاره به - غير النجاسة الناشئة من الموت - فانه يصح استصحاب تلك الطهارة ان كان لها اثر شرعى كعدم وجوب تطهير بعض المواضع قبل غسله بالاغسال الثلاثة. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۵۹۷.

[۱۱۷۲] (۱) - هذا الى قوله: «لا - يقال» تقرير آخر لما افاده بقوله: «و لا يذهب عليك انه لا مجال له لعدم بقاء موضوعه ... الى قوله: اجماعا». ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۵۹۹.

[۱۱۷۳] (۲) - فالحياة بالنسبة الى الموضوع اى الجسد الخاص تكون من الحالات المتبادلة و ان كان زوالها هو منشأ للشك فى البقاء من جهة احتمال دخلها فى ثبوت الحكم للموضوع و ليست الحياة هى من القيود المقومة للموضوع على نحو لو زالت زال الموضوع عرفا و قد عرفت فى محله انه قد يكون شىء واحد بالنسبة الى حكم فى نظر العرف من الحالات المتبادلة بحيث اذا زال لم يزل الموضوع و بالنسبة الى حكم آخر يكون هو من القيود المقومة له بحيث اذا زال زال الموضوع قطعا و ذلك كعنوان النوم فى قولك اكرم هذا النائى و فى قولك لا تصح عند النائى فى الاول يكون من الحالات المتبادلة و فى الثانى يكون من القيود المقومة فتأمل جيدا. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۷۷.

[۱۱۷۴] (۳) - اى: و لاجل لزوم بقاء الرأى و لا بديته فى جواز التقليد قطعا لا يجوز التقليد فى موارد تبدل الرأى و غرضه اقامة الشاهد

على اعتبار بقاء الرأى فى جواز التقليد و افتراق المقام بنظر العرف عن الاحكام المتعلقة بالجسد سواء كان مع الروح ام بدونه. و قد ذكر المصنف موردين قام الاجماع على بطلان التقليد و حرمة فيهما مع ان المجتهد حى يرزق.

الاول: ما اذا تبدل رأيه كما اذا كان قائلًا بكفاية تسيحة واحدة فى الركعتين الاخيرتين ثم عدل الى اعتبار التثليث فانه لا يجوز للمقلد العمل بالرأى الاول لمجرد انه رأى استنبطه من الادلة بل عليه الرجوع الى الرأى الثانى و ان الرأى الاول قد انعدم و المدار فى التقليد هو الرأى الفعلى.

الثانى: ما اذا ارتفع فيه رأى المجتهد لمرض او هرم ملازم للنسيان و نحوه من عوارض ايام المشيب فانه لا يجوز للمقلد العمل بالرأى السابق بل عليه الاحتياط او العدول الى مجتهد آخر ... ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۵۹۸.

[۱۱۷۵] (۱) - از نظر عرف.

[۱۱۷۶] (۲) - مرحوم علامه قدس سره نفس ناطقه را در شرح تجريد، چنین تعريف نموده اند: «... فان الجوهر إما ان يكون مفارقا فى ذاته و فعله للمادة و هو المسمى بالعقل او مفارقا فى ذاته لا فى فعله و هو النفس الناطقة فانها مفارقة للمادة فى ذاتها و جوهرها دون فعلها لاحتياجها الى الآلة فى التأثير».

ر. ك: شرح تجريد صفحه ۱۵۰ و ۱۰۰.

[۱۱۷۷] (۳) - الظاهر ان الامر بالتأمل لاجل الامعان فى المسألة و عدم خلط الانظار العرفية الساذجة بانظار - اهل المعقول حتى لو كانت ملتزمة مع الخطابات الشرعية، فلا يقصد من الامر بالتأمل القدرح فى اعتراضه على الاستدلال بالاستصحاب. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۶۰۱.

[۱۱۷۸] (۱) - و قبل از زوال.

[۱۱۷۹] (۲) - ... يعنى: ان حدوث الرأى فى حال الحياة عله محدثه و مبقية لجواز تقليده بعد موته بلا حاجة الى وجود الرأى الفعلى حتى نحتاج فى اثباته الى الاستصحاب. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۶۰۱.

[۱۱۸۰] (۳) - همان طور كه در «صححة الرواية و جوازها» حیات راوى، شرط نیست، وقتى راوى، خبرى را با شرائطش نقل كرد، در مقام عمل به آن روايت، بقاء راوى، معتبر نمى باشد.

[۱۱۸۱] (۴) - ... توضيحه ان رواية الاحاديث لا تتوقف الا على الحياة آنا ما بخلاف جواز التقليد لكون الرأى و الاعتقاد جهة تقييدية لجواز رجوع العامى الى المجتهد و من المعلوم ان كل حكم تابع لموضوعه وجودا و عدما و الا لم يكن موضوعا، و هذا خلف ... ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۶۰۲.

[۱۱۸۲] (۵) - يا اينكه تبدل رأى پیدا کند.

[۱۱۸۳] (۱) - ثم انك قد عرفت ايضا عند الاستدلال على جواز تقليد الميت بالاستصحاب ان الاستصحاب فى المسألة تقريره من وجوه ثلاثة و ان التقرير الثانى و الثالث اى استصحاب حكم المستفتى و استصحاب حكم المفتى هما ينفعان للتقليد الابتدائى و الاستمرارى جميعا و ان التقرير الاول اى استصحاب حكم المستفتى فيه هو مما ينفع للتقليد الاستمرارى فقط دون الابتدائى. (و قد اشرنا ان المصنف) قد ادخره لهذا التفصيل فهذا هو موضع الاستدلال به و التكلم حوله (فنقول): ان حاصله كما تقدم قبلا - هو استصحاب الاحكام التى قلد فيها المجتهد كوجوب الاستعاذة او حرمة العصير او نجاسة الخمر الى غير ذلك. (و قد علله المصنف) مع ما يرى من انعدام الرأى بانعدام ذى الرأى بما حاصله ان رأى المجتهد و ان كان دخيلا فى حدوث الاحكام الا انه عرفا هو من اسباب عروض الحكم و حدوثه و ليس هو من مقومات الموضوع كى يختل الاستصحاب لاجل انعدامه. ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۸۰.

[۱۱۸۴] (۲) - ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۷۸.

[۱۱۸۵] (۱) - یعنی: تقلید استمراری نه ابتدائی.

[۱۱۸۶] (۲) - یعنی: همان احکام مشکوک البقاء.

[۱۱۸۷] (۳) - ر. ک: شرح کفایه الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر ۲/ ۳۶۰.

[۱۱۸۸] (۱) - قد تکلف المصنف تکلفا شديدا في التنبیه الثاني من تنبيهات الاستصحاب لتصحيح استصحاب الاحكام التي قامت عليها الطرق و الامارات بناء على كون المجعول فيها مجرد المنجزية عند الاصابة و العذرية عند الخطاء دون الاحكام الظاهرية. (و كان حاصل التكلف) على ما تقدم لك شرحه هو كفاية الثبوت التقديرى في صحة الاستصحاب من دون حاجة الى احراز الثبوت في السابق بالقطع و اليقين فتستصحب الاحكام الواقعية على تقدير ثبوتها واقعا فتكون نتيجة الاستصحاب هي مجرد الملازمة بين الثبوت و البقاء فاذا قامت الحجّة على الثبوت كانت حجة على البقاء ايضا للملازمة التعبدية بينهما بوسيلة الاستصحاب (و قد أجبنا نحن) هناك ... ر. ک: عناية الاصول ۶/ ۲۸۲.

[۱۱۸۹] (۲) - ر. ک: تنبيه دوّم بحث استصحاب و نیز: ر. ک: ايضاح الكفایه ۵/ ۳۵۷.

[۱۱۹۰] (۳) - یعنی: رجوع جاهل به عالم که مفصلا درباره آن بحث کرده‌ایم.

[۱۱۹۱] (۱) - ... و اما بناء على ما هو المعروف من ان المجعول في الامارات المعتره هو احكام شرعية ظاهريه على طبق مؤدياتها فلاستصحاب تلك الاحكام و ان كان مجال واسع الا انه مع ذلك لا يخلو عن اشكال اذ من المحتمل لو لا المقطوع ان يكون رأى المجتهد هو من القيود المقومه للموضوع بحيث اذا تبدل رأى عدّ ذلك من انتفاء موضوعه لا من ارتفاع الحكم عن موضوعه و من المعلوم ان مجرد احتمال ذلك مما يكفى في عدم جريان الاستصحاب لما تحقق في محله من اعتبار بقاء الموضوع على حاله. ر. ک: عناية الاصول ۶/ ۲۸۱.

[۱۱۹۲] (۲) - دفع لما قد يقال من ان استصحاب الاحكام التي قلد فيها المجتهد هب انه مما لم يتم و لكن نفس الحجية التي كانت هي لرأى المجتهد في السابق في حال حياته تستصحب هي من تلك الحال الى بعد مماته (فيقول) انه لا دليل على حجية رأيه السابق في اللاحق.

(و الظاهر) ان نظره في المنع هو الى ما تقدم منه غير مرة من انه لا بد في جواز التقليد من بقاء رأى فعلا فاذا تبدل او ارتفع لمرض او هرم او جنون لم يجز التقليد اجماعا (و فيه) ... ر. ک: عناية الاصول ۶/ ۲۸۳.

[۱۱۹۳] (۳) - لانه انما كان حجة بعد كونه موجودا و بعد الموت قد عدم رأى عرفا فلا استصحاب كما علمت آنفا و لا دليل آخر على حجية رأيه السابق في اللاحق الذي قد عدم قطعا عرفا. ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الحسين رشتي ۲/ ۳۶۶.

[۱۱۹۴] (۱) - بل لا يمكن دعوى ذلك قطعا و ذلك لما اشير آنفا و سابقا من ان الاجماع على عدم جواز البقاء على التقليد انما هو اذا زال رأى لهرم او مرض او جنون او تبدل الى رأى آخر فلا يقاس عليه ما اذا زال رأى بموت المجتهد و انعدامه فان الاولوية غير قطعية و الظنية مما لا تجدى و لعله لذلك امر اخيرا بالتأمل فتأمل جيدا. ر. ک: عناية الاصول ۶/ ۲۸۳.

[۱۱۹۵] (۲) - ر. ک: شرح كفاية الاصول مرحوم حاج شيخ عبد الکریم خوئینی با اندکی تغییر در بعضی از کلمات ۲/ ۳۶۱.

[۱۱۹۶] (۱) - الف: عطف على قوله المتقدم (منها استصحاب جواز تقليده في حال حياته ... الخ) اي: و من الوجوه الضعيفة التي استدل بها المجوز لتقليد الميت ابتداء اطلاق الآيات ... ر. ک: عناية الاصول ۶/ ۲۸۴.

ب: معطوف على قوله: «منها: استصحاب جواز تقليده في حال حياته» و ظاهر العطف يقتضى كون هذا الوجه من الوجوه الضعيفة المستدل بها على التفصيل بين تقليد الميت ابتداء و استدامه مع ان التمسك بالاطلاقات دليل القول بجواز تقليد الميت مطلقا و لو ابتداء ... ر. ک: منتهى الدراية ۸/ ۶۱۴.

- [۱۱۹۷] (۲) - هو دلیل ثان للقول بالجواز المطلق. «م». ر. ك: كفاية الاصول محشى به حاشیه مرحوم مشكینی ۲ / ۴۴۵.
- [۱۱۹۸] (۳) - و تقریب الاستدلال هو: ان آیه النفر تدل - باطلاقها - على وجوب الحذر بانذار المنذر سواء بقى حيا الى زمان عمل المنذر ام لا.
- [۱۱۹۹] (۴) - ... و اما آیه السؤال فتدل على صدق السؤال على مراجعته كتب الاموات و كذا تدل ايضا على وجوب القبول اذا سأل و مات المسئول بعد الجواب لثلا يلغو وجوب السؤال.
- [۱۲۰۰] (۵) - ... و اما آیه الكتمان فتدل ايضا على وجوب الاظهار و حرمة الكتمان و هو يلزم وجوب القبول سواء بقى من اظهر الحق حيا أم مات ...]. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۶۱۴.
- [۱۲۰۱] (۱) - اشكالات ديگری هم در استدلال به آیات بیان كردیم و نیز ر. ك: صفحه ۳۹۲.
- [۱۲۰۲] (۲) - ر. ك: صفحه ۳۹۴ و ۳۹۳.
- [۱۲۰۳] (۳) - یعنی: گفتیم آن‌ها در مقام بیان اصل تشریح تقلید است.
- [۱۲۰۴] (۴) - لا وجه لدعوى الانسباق الى حال الحياة فى روايات التقليد اصلا فان الانسباق لو سلم اصله فهو بدوى يزول بالتأمل و ليس هو بمقدار الدلالة و الظهور على نحو صح الاستناد اليه و الاعتماد عليه.
- ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۸۵.
- [۱۲۰۵] (۱) - الف: اى و من الوجوه الضعيفة التى استدلت بها المجوز لتقليد الميت ابتداء دعوى انه لا- دليل على التقليد الا دليل الانسداد ... ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۸۶.
- ب: یعنی: و من الوجوه الضعيفة- المستدل بها على جواز تقليد الميت مطلقا ابتداء و استمرارا- دليل الانسداد ... ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۶۱۷.
- [۱۲۰۶] (۲) - الف: ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۸۵.
- ب: فانها نظير قوله: «احترم الفقيه العادل او تواضع له» فهل يحتمل احد ان يراد بالفقيه مطلق الفقيه سواء كان حيا او ميتا؟ ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۶۱۶.
- [۱۲۰۷] (۳) - ر. ك: قوانين الاصول جلد ۲ - الباب السابع - صفحه ۲۶۱.
- [۱۲۰۸] (۱) - اى: الى دليل الانسداد لان من مقدماته انسداد باب العلم و العلمى، و المفروض انفتاح باب التقليد- اى حجية الفتوى- على العامى فلا موضوع لدليل الانسداد حتى يقال: باشتراك الميت للحق فى افادة فتواه للظن بالواقع و كون الحجته على المقلد هو هذا الظن من ايها حصل. ر. ك: منتهى الدراية ۸ / ۶۱۷.
- [۱۲۰۹] (۲) - هاهنا قد خلط المصنف بين وجوه تقليد الميت ابتداء و بين وجوه تقليد الميت استمرارا فانه الى هنا كان يقصد بقوله: «و منها»، و منها» اى من الوجوه التى استدلت بها لجواز تقليد الميت ابتداء و هاهنا يقصد بقوله: «و منها دعوى السيرة على البقاء ... الخ» اى من الوجوه التى استدلت بها لجواز تقليد الميت استمرارا.
- و كيف كان هذا هو الوجه الثالث من وجوه جواز البقاء على تقليد الميت و قد تقدم الوجه الاول و هو الاستصحاب و سيأتى الوجه الثانى و الرابع فى ذيل التعليق على قوله «و منها غير ذلك مما لا يليق بان يسطر او يذكر ... الخ» فانظر.
- ثم ان تفصيل هذا الوجه الثالث انه (قال فى التقريرات ما لفظه) الثالث دعوى استقرار السيرة على البقاء على تقليد الميت و يظهر ذلك بملاحظة احوال اصحاب الائمة فان من المعلوم عدم التزامهم مع وفور قد سهم بالرجوع عما اخذوه تقليدا عن له الافتاء بعد عروض موت المفتى و لو كان ذلك لكان بواسطة عموم البلوى منقولا- معلوما و مثله يعطى برضا الامام عليه السلام و تقريره الشيعة على البقاء (انتهى) و قد اجاب المصنف عن هذا الوجه ... ر. ك: عناية الاصول ۶ / ۲۸۷.

[۱۲۱۰] (۳) - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۶۲.

[۱۲۱۱] (۱) - ... (و قد اجاب المصنف) عن هذا الوجه بما حاصله ان الشيعة في عصر الائمة عليهم السلام كانوا يأخذون الاحكام غالبا ممن ينقلها من الامام عليه السلام بلا واسطه او مع الواسطه من دون دخل لرأى الناقل و اجتهاده فيها كما هو الحال فعلا في اخذ العوام احكامهم الشرعيه من نقله الفتاوى (و من المعلوم) ان ذلك ليس بتقليد كى اذا لم يرجعوا عما اخذوه من الاحكام بعد موت الناقل كان ذلك بقاء منهم على تقليد الميت و كان حجة لنا بملاحظه تقرير الامام عليه السلام له و عدم ردعه عنه (نعم) انا لا ننكر انه كان قد يتفق نادرا اخذهم الاحكام الشرعيه من تلامذه الامام عليه السلام ممن له الاجتهاد و الافتاء كأبان بن تغلب و زرارة بن عيين و محمد بن مسلم و نظرائهم مع دخل رأى الناقل فيها و لكننا لا نعلم استقرار السيرة في مثل هذه الموارد على البقاء بعد موت الناقل كى نستند اليها و نعتمد عليها. ر. ک: عناية الاصول ۶ / ۲۸۸.

[۱۲۱۲] (۲) - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۶۲.

[۱۲۱۳] (۳) - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الکریم خوئینی ۲ / ۳۶۲.

[۱۲۱۴] (۱) - (يحتمل) ان يكون ذلك عودا الى وجوه تقليد الميت ابتداء (و يَحْتَمَل) ان يكون ذلك ملحقا بقوله المتقدم و منها دعوى السيرة على البقاء ... الخ (و على كل حال) ان كان المراد هو العود الى وجوه تقليد الميت ابتداء فالباقى من تلك الوجوه كثير جدا فان احتجاجات المجوزين على ما اشير لك غير مرة كثيرة لا تحصى و قد اقتصر التقريرات على ذكر اقواها و هو امور «العقل» و له تقرير من وجوه عديدة (و من جملتها) ما تقدم من المحقق القمى و اشار اليه المصنف بقوله و منها انه لا دليل على التقليد الا دليل الانسداد ... الخ (و من جملتها) الاستصحاب و له تقرير من وجوه عديدة ايضا قد اشار المصنف الى وجهين منها: (احدهما): للتقليد الابتدائى (و الآخر) للاستمرارى.

(و الكتاب) و هى آية النفر و آية السؤال و آية الكتمان و آية النبأ و قد اشار اليها المصنف بقوله و منها اطلاق الآيات الدالة على التقليد ... الخ.

(و السنة) و قد اشار اليها المصنف بقوله و منه انقذ حال اطلاق ما دل الروايات على التقليد.

(و الاجماع) و لم يشر اليه المصنف اصلا (هذا كله) اذا كان المراد من قوله و منها غير ذلك هو العود الى وجوه تقليد الميت ابتداء (و اما اذا كان) المراد منه هو العود الى وجوه تقليد الميت استمرارا فالباقى من تلك الوجوه هو امران: ... ر. ک: عناية الاصول ۲ / ۲۸۹.

[۱۲۱۵] (۲) - ر. ک: وسائل الشيعة ج ۱۸، باب ۸ از ابواب صفات قاضى، حديث ۷۴.

[۱۲۱۶] (۱) - ر. ک: وسائل الشيعة باب ۸ از ابواب صفات قاضى صفحه ۷۱ حديث ۷۵.

[۱۲۱۷] (۲) - ر. ک: شرح کفایة الاصول مرحوم حاج شیخ عبد الحسين رشتى اعلى الله مقامه الشريف ۲ / ۳۶۷.

[۱۲۱۸] فاضل موحدى لنكرانى، محمد، إيضاح الكفاية - قم، چاپ: پنجم، ۱۳۸۵ ش.

درباره مرکز

بسم الله الرحمن الرحيم

جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (سوره توبه آيه ۴۱)

با اموال و جانهای خود، در راه خدا جهاد نمایید؛ این برای شما بهتر است اگر بدانید حضرت رضا (علیه السلام): خدا رحم نماید بنده‌ای که امر ما را زنده (و برپا) دارد ... علوم و دانشهای ما را یاد گیرد و به مردم یاد دهد، زیرا مردم اگر سخنان نیکوی ما را (بی آنکه چیزی از آن کاسته و یا بر آن بیافزایند) بدانند هر آینه از ما پیروی (و طبق آن عمل) می کنند

بنادر البحار-ترجمه و شرح خلاصه دو جلد بحار الانوار ص ۱۵۹

بنیانگذار مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان شهید آیت الله شمس آبادی (ره) یکی از علمای برجسته شهر اصفهان بودند که در دلدادگی به اهل بیت (علیهم السلام) بخصوص حضرت علی بن موسی الرضا (علیه السلام) و امام عصر (عجل الله تعالی فرجه الشریف) شهره بوده و لذا با نظر و درایت خود در سال ۱۳۴۰ هجری شمسی بنیانگذار مرکز و راهی شد که هیچ وقت چراغ آن خاموش نشد و هر روز قوی تر و بهتر راهش را ادامه می دهند.

مرکز تحقیقات قائمیه اصفهان از سال ۱۳۸۵ هجری شمسی تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن امامی (قدس سره الشریف) و با فعالیت خالصانه و شبانه روزی تیمی مرکب از فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مختلف مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

اهداف: دفاع از حریم شیعه و بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام) تقویت انگیزه جوانان و عامه مردم نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی، جایگزین کردن مطالب سودمند به جای بلوتوث های بی محتوا در تلفن های همراه و رایانه ها ایجاد بستر جامع مطالعاتی بر اساس معارف قرآن کریم و اهل بیت علیهم السلام با انگیزه نشر معارف، سرویس دهی به محققین و طلاب، گسترش فرهنگ مطالعه و غنی کردن اوقات فراغت علاقمندان به نرم افزار های علوم اسلامی، در دسترس بودن منابع لازم جهت سهولت رفع ابهام و شبهات منتشره در جامعه عدالت اجتماعی: با استفاده از ابزار نو می توان بصورت تصاعدی در نشر و پخش آن همت گمارد و از طرفی عدالت اجتماعی در تزریق امکانات را در سطح کشور و باز از جهتی نشر فرهنگ اسلامی ایرانی را در سطح جهان سرعت بخشید.

از جمله فعالیتهای گسترده مرکز:

الف) چاپ و نشر ده ها عنوان کتاب، جزوه و ماهنامه همراه با برگزاری مسابقه کتابخوانی

ب) تولید صدها نرم افزار تحقیقاتی و کتابخانه ای قابل اجرا در رایانه و گوشی تلفن همراه

ج) تولید نمایشگاه های سه بعدی، پانوراما، انیمیشن، بازیهای رایانه ای و ... اماکن مذهبی، گردشگری و ...

د) ایجاد سایت اینترنتی قائمیه www.ghaemiyeh.com جهت دانلود رایگان نرم افزار های تلفن همراه و چندین سایت مذهبی دیگر

ه) تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و ... جهت نمایش در شبکه های ماهواره ای

و) راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی (خط ۲۳۵۰۵۲۴)

ز) طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و ...

ح) همکاری افتخاری با دهها مرکز حقیقی و حقوقی از جمله بیوت آیات عظام، حوزه های علمیه، دانشگاهها، اماکن مذهبی مانند

مسجد جمکران و ...

ط) برگزاری همایش ها، و اجرای طرح مهد، ویژه کودکان و نوجوانان شرکت کننده در جلسه

ی) برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم و دوره های تربیت مربی (حضور و مجازی) در طول سال

دفتر مرکزی: اصفهان/خ مسجد سید/ حد فاصل خیابان پنج رمضان و چهارراه وفائی / مجتمع فرهنگی مذهبی قائمیه اصفهان

تاریخ تأسیس: ۱۳۸۵ شماره ثبت: ۲۳۷۳ شناسه ملی: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

وب سایت: www.ghaemiyeh.com ایمیل: Info@ghaemiyeh.com فروشگاه اینترنتی:

www.eslamshop.com

تلفن ۲۳۵۷۰۲۳-۲۵-۰۳۱۱) فکس ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱) دفتر تهران ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱) بازرگانی و فروش ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹ امور

کاربران (۰۳۱۱)۲۳۳۳۰۴۵

نکته قابل توجه اینکه بودجه این مرکز؛ مردمی، غیر دولتی و غیر انتفاعی با همت عده ای خیر اندیش اداره و تامین گردیده و لی جوابگوی حجم رو به رشد و وسیع فعالیت مذهبی و علمی حاضر و طرح های توسعه ای فرهنگی نیست، از اینرو این مرکز به فضل و کرم صاحب اصلی این خانه (قائمیه) امید داشته و امیدواریم حضرت بقیه الله الاعظم عجل الله تعالی فرجه الشریف توفیق روزافزونی را شامل همگان بنماید تا در صورت امکان در این امر مهم ما را یاری نمایند انشاءالله.

شماره حساب ۶۲۱۰۶۰۹۵۳، شماره کارت: ۶۲۷۳-۵۳۳۱-۳۰۴۵-۱۹۷۳ و شماره حساب شبان: IR۹۰-۰۱۸۰-۰۰۰۰-۰۰۰۰-۰۶۲۱-۰۵۳-۰۶۰۹
به نام مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان نزد بانک تجارت شعبه اصفهان - خیابان مسجد سید
ارزش کار فکری و عقیدتی

الاحتجاج - به سندش، از امام حسین علیه السلام - هر کس عهده دار یتیمی از ما شود که محنت غیبت ما، او را از ما جدا کرده است و از علوم ما که به دستش رسیده، به او سهمی دهد تا ارشاد و هدایتش کند، خداوند به او می فرماید: «ای بنده بزرگوار شریک کننده برادرش! من در کرم کردن، از تو سزاوارترم. فرشتگان من! برای او در بهشت، به عدد هر حرفی که یاد داده است، هزار هزار، کاخ قرار دهید و از دیگر نعمت ها، آنچه را که لایق اوست، به آنها ضمیمه کنید».

التفسیر المنسوب إلى الإمام العسکری علیه السلام: امام حسین علیه السلام به مردی فرمود: «کدام یک را دوست تر می داری: مردی اراده کشتن بینوایی ضعیف را دارد و تو او را از دستش می رهانی، یا مردی ناصبی اراده گمراه کردن مؤمنی بینوا و ضعیف از پیروان ما را دارد، اما تو دریچه ای [از علم] را بر او می گشایی که آن بینوا، خود را بدان، نگاه می دارد و با حجت های خدای متعال، خصم خویش را ساکت می سازد و او را می شکند؟».

[سپس] فرمود: «حتماً رهاندن این مؤمن بینوا از دست آن ناصبی. بی گمان، خدای متعال می فرماید: «و هر که او را زنده کند، گویی همه مردم را زنده کرده است»؛ یعنی هر که او را زنده کند و از کفر به ایمان، ارشاد کند، گویی همه مردم را زنده کرده است، پیش از آن که آنان را با شمشیرهای تیز بکشد».

مسند زید: امام حسین علیه السلام فرمود: «هر کس انسانی را از گمراهی به معرفت حق، فرا بخواند و او اجابت کند، اجری مانند آزاد کردن بنده دارد».



مرکز تحقیقات و ترجمه

اصفهان

گام‌ها

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

