



اصول الفقه علامه محمد رضا مظفر (ره)

ترجمه اصول فقه ۱

بخش دوم: مشتق - اوامر - نواهی

گرایش تفسیر و تاریخ

الفهرس (بر اساس شماره صفحات كتاب ترجمه اصول فقه)

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ٥

المقصد الأول: مباحث الالفاظ تمهيد ٩٢

الباب الأول: المشتق ٩٤

١- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟ ٩٤

٢- جريان النزاع فى اسم الزمان ١٠٠

٣- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ ١٠٢

٤- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة ١٠٤

المختار ١٠٦

الباب الثانى: الاوامر المبحث الأول - مادة الأمر ١١٠

١- معنى كلمة الأمر ١١٠

٢- اعتبار العلو فى معنى الأمر ١١٤

٣- دلالة لفظ الأمر على الوجوب ١١٤

المبحث الثانى - صيغة الأمر ١١٦

١- معنى صيغة الأمر ١١٦

٢- ظهور الصيغة فى الوجوب ١٢٠

تنبيهان ١٢٤

٣- التبعدى و التوصلى ١٢٤

تمهيد ١٢٤

أ- منشأ الخلاف و تحريره ١٢٨

ب- محل الخلاف من وجوب قصد القربة ١٣٠

ج- الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الاولية للواجب ١٣٢

د- عدم إمكان الإطلاق و التقييد فى التقسيمات الثانوية للواجب ١٣٦

النتيجة ١٣٦

٤- الواجب العينى و إطلاق الصيغة ١٤٠

- ٥- الواجب التعيينى و إطلاق الصيغة ١٤٢
ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ٦
- ٦- الواجب النفسى و إطلاق الصيغة ١٤٢
- ٧- الفور و التراخى ١٤٢
- ٨- المرة و التكرار ١٤٦
- ٩- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟ ١٥٠
- ١٠- الأمر بشىء مرتين ١٥٢
- ١١- دلالة الأمر بالأمر على الوجوب ١٥٤
- الخاتمة- فى تقسيمات الواجب ١٥٨
- ١- المطلق و المشروط ١٥٨
- ٢- المعلق و المنجز ١٦٠
- ٣- الأصلى و التبعى ١٦٢
- ٤- التخييرى و التعيينى ١٦٤
- ٥- العينى و الكفائى ١٦٨
- ٦- الموسع و المضيق ١٧٠
- هل يتبع القضاء الأداء؟ ١٧٤
- الباب الثالث: النواهى ١٨٠
- ١- مادة النهى ١٨٠
- ٢- صيغة النهى ١٨٠
- ٣- ظهور صيغة النهى فى التحريم ١٨٢
- ٤- ما المطلوب فى النهى ١٨٤
- ٥- دلالة صيغة النهى على الدوام و التكرار ١٨٦
- تنبيه ١٨٦

المقصد الأول مباحث الألفاظ

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۲

تمهید

المقصود من «مباحث الألفاظ»، تشخيص ظهور الألفاظ من ناحية عامة اما بالوضع أو بإطلاق الكلام، لتكون نتيجتها قواعد كلية تنقح صغريات «أصالة الظهور» التي سنبحث عن حجيتها في المقصد الثالث. و قد سبقت الإشارة إليها. و تلك المباحث تقع في هيئات الكلام التي يقع فيها الشك و النزاع، سواء كانت هيئات المفردات كهيئة المشتق و الأمر و النهي، أو هيئات الجمل كالمفاهيم و نحوها.

اما البحث عن مواد الألفاظ الخاصة و بيان وضعها و ظهورها- مع انها تنقح أيضا صغريات أصالة الظهور- فإنه لا يمكن ضبط قاعدة كلية عامة فيها. فلذا لا يبحث عنها في علم الاصول. و معاجم اللغة و نحوها هي المتكفلة بتشخيص مفرداتها.

و على أي حال، فنحن نعقد «مباحث الألفاظ» في سبعة ابواب:

۱- المشتق؛

۲- الاوامر؛

۳- النواهي؛

۴- المفاهيم؛

۵- العام و الخاص؛

۶- المطلق و المقيد؛

۷- المجمل و المبين.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۳

مقدمه

مقصود از مباحث الفاظ، تشخيص ظهور الفاظ از يك منظر كلی است چه از راه وضع باشد و چه از راه اطلاق كلام، تا نتیجه این مباحث به صورت یک سری قواعد کلی درآیند که صغراهای اصالة الظهور را که در مقصد سوم از حجیت آن بحث خواهیم نمود، تنقیح کنند و ارائه دهند و قبلا بدین نکته اشارت شد.

و این مباحث (الفاظ) در مورد هیئات كلام است که در آنها شک و نزاع صورت گرفته، خواه هیئات مفردات باشد مثل هیئت مشتق و امر و نهی، یا هیئات جمل باشد مثل بحث مفاهیم و امثال آنها (مثل دلالت سیاقیه و ...).

و اما در بحث از مواد خاص الفاظ و بیان وضع و ظهورات آنها- گرچه آنها هم صغریات اصالة الظهور را مشخص می‌کنند- نمی‌توان یک قاعده کلیه‌ای که فراگیر باشد، به دست داد و لذا در این زمینه در علم اصول بحثی نمی‌شود. بلکه این فرهنگهای لغت و امثال آنها هستند که عهده‌دار تشخیص مفردات الفاظاند و به‌هرحال، ما مباحث الفاظ را در هفت باب تنظیم می‌کنیم: ۱- مشتق ۲- اوامر ۳- نواهی ۴- مفاهیم ۵- عام و خاص ۶- مطلق و مقید ۷- مجمل و مبین.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۴

الباب الأول المشتق

اختلف الاصوليون من القديم في المشتق: في انه حقيقة في خصوص ما تلبس بالمبدأ في الحال و مجاز فيما انقضى عنه التلبس، أو انه حقيقة في كليهما، بمعنى انه موضوع للأعم منهما؟ بعد اتفاقهم على انه مجاز فيما يتلبس بالمبدأ في المستقبل؛

- ذهب المعتزلة و جماعة من المتأخرين من أصحابنا إلى الأول؛

- و ذهب الأشاعرة و جماعة من المتقدمين من أصحابنا إلى الثاني.

و الحق هو القول الأول. و للعلماء أقوال اخر فيها تفصيلات بين هذين القولين لا يهمننا التعرض لها بعد اتضاح الحق فيما يأتي. و أهم شيء يعيننا في هذه المسألة- قبل بيان الحق فيها و هو أصعب ما فيها- ان نفهم محل النزاع و موضع النفي و الاثبات. و لأجل ان يتضح في الجملة موضع الخلاف نذكر مثالا له فنقول:

انه ورد كراهة الوضوء و الغسل بالماء المسخن بالشمس، فمن قال بالاول، لا بد ألا يقول بكراهتهما بالماء الذي برد و انقضى عنه التلبس، لأنه عنده لا يصدق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۵

باب اول مشتق

اصوليون از قدیم در مشتق اختلاف نظر داشته‌اند که آیا مشتق تنها در خصوص آنچه در حال حاضر متلبس به مبدأ اشتقاق است، حقیقت و در آنچه که تلبسش منقضی شده مجاز است یا در هر دو مورد، حقیقت است بدین معنی که مشتق برای اعم از این دو وضع شده است؟ این‌ها همه بعد از اتفاق اصولیون است بر اینکه مشتق در آنچه که در آینده متلبس به مبدأ می‌شود، مجاز است.

- معتزله و جماعتی از متأخرین علمای ما (شیعه) رأی اول را دارند (تنها در متلبس، حقیقت است).

- و اشاعره و گروهی از متقدمین علمای ما، گرایش به رأی دوم دارند (و می‌گویند: مشتق اعم است).

نظر حق، قول اول است و البته علماء اقوال دیگری که تفصیل بین این دو رأی است، نیز دارند ولی پس از تبیین قول حق در مباحث آتیه، تعرض به آن اقوال برای ما مهم نیست.

و مهم ترین چیز در این مسئله - قبل از بیان نظر حق که مشکل ترین مطالب است - این است که نخست محل نزاع و مورد نفی و اثبات را به درستی بفهمیم و برای اینکه این مسئله فی الجملة روشن شود مثالی برای آن ذکر می کنیم: در روایات آمده که وضو و غسل با آبی که با خورشید گرم شده، کراهت دارد. حال کسی که قائل به قول اول است (و می گوید مشتق در خصوص متلبس وضع شده) نباید قائل به کراهت وضو و غسل با آبی شود که سرد شده و تلبس آن منقضی گشته است. زیرا در نظر او، بر چنین آبی ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۶

علیه حیثند انه مسخن بالشمس، بل كان مسخنا. و من قال بالثانی، لا بد ان يقول بكراهتهما بالماء حال انقضاء التلبس أيضا، لأنه عنده يصدق عليه انه مسخن حقيقة بلا مجاز.

و لتوضیح ذلك نذكر الآن أربعة امور مذلة لتلك العصوبة، ثم نذكر القول المختار و دلیله.

۱- ما المراد من المشتق المبحوث عنه؟

اعلم أن «المشتق» باصطلاح النحاة ما يقابل الجامد، و مرادهم واضح. و لكن ليس هو موضع النزاع هنا بل بين المشتق بمصطلح النحويين و بين المشتق المبحوث عنه عموم و خصوص من وجه. لأن موضع النزاع هنا يشمل كل ما يحمل على الذات باعتبار قيام صفة فيها خارجة عنها تزول عنها و ان كان باصطلاح النحاة معدودا من الجوامد، كلفظ الزوج و الاخ و الرق و نحو ذلك. و من جهة اخرى لا يشمل الفعل باقسامه و لا المصدر و ان كانت تسمى مشتقات عند النحويين. و السر في ذلك ان موضع النزاع هنا يعتبر فيه شيان:

۱- ان يكون جاريا على الذات، بمعنى انه يكون حاكيا عنها و عنوانا لها، نحو اسم الفاعل، و اسم المفعول، أسماء المكان و الآلة و غيرهما، و ما شابه هذه الامور من الجوامد. و من اجل هذا الشرط لا يشمل هذا النزاع الأفعال و لا المصادر، لانها كلها لا تحكى عن الذات و لا تكون عنوانا لها، و ان كانت تسند إليها.

۲- الا تزول الذات بزوال تلبسها بالصفة - و نعني بالصفة المبدأ الذي منه يكون انتزاع المشتق و اشتقاقه و يصح صدقه على الذات - بمعنى أن تكون الذات باقية محفوظة لو زال تلبسها بالصفة، فهي تتلبس بها تارة و لا تتلبس بها اخرى، ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۷

در این حال، مسخّن بالشمس صادق نیست، بلکه (در گذشته) مسخّن بود و اما قائل به قول دوم (اعم از تلبس و منقضی) بایستی قائل به کراهت وضو و غسل شود حتی در حالتی که تلبس از آب منقضی شده است، چون در نظر این قائل، صدق می‌کند که آب حقیقتاً مسخّن بالشمس است و این وصف، مجاز نیست.

و برای توضیح این نکته، اکنون چهار مطلب را که باعث کاهش صعوبت و دشواری این بحث می‌شوند بیان می‌کنیم و سپس قول مختار و دلیل آن را ذکر می‌نمائیم:

۱- مراد از مشتق مورد بحث چیست؟

بدان که مشتق به اصطلاح نحویون، مقابل جامد است و مقصود آنان واضح است. اما این مشتق، در اینجا محل نزاع اصولیون نیست. بلکه بین مشتقّ نحوی و مشتق (اصولی) مورد بحث، نسبت عموم و خصوص من وجه برقرار است (یعنی بعضی مشتق‌های اصولی، مشتق نحوی نیستند و برخی مشتق‌های نحوی، مشتق اصولی نیستند و برخی مشترکند).

چون آنچه در اصول محل نزاع است هر مفهومی است که به لحاظ قیام صفتی در ذات که خارج از آن است و از آن ذات زائل می‌شود، بر ذات حمل شود، گرچه به اصطلاح نحوی از جوامد باشد. مثل لفظ زوج و أخ و رقّ (عبد) و امثال این‌ها (که جامدند ولی در اصول، مشتق محسوب می‌شوند) و از سوی دیگر مشتق اصولی شامل اقسام فعل و مصدر «۱» نمی‌شود گرچه این‌ها در نظر نحویون، مشتقّند و سرّ این مطلب این است که در مشتق مورد نزاع، دو چیز معتبر است:

۱- اول اینکه حمل بر ذات بشود بدین معنی که حاکی از ذات و عنوانی برای آن باشد مثل اسم فاعل و اسم مفعول و اسماء مکان و آلت و غیر این دو و آنچه از جوامد که شبیه این امور باشند و به خاطر این شرط، این نزاع شامل افعال و مصادر نمی‌شود، چون هیچ‌یک از این‌ها، حاکی از ذات نیستند و عنوان برای ذات محسوب نمی‌شوند، گرچه مستند به ذات هستند. «۲»

۲- دوم اینکه خود ذات با زوال تلبس به صفت، زائل نشود- و مقصودمان از صفت، همان مبدئی است که مشتق از آن انتزاع شده و اشتقاق یافته و صدقش بر ذات صحیح است (مثل بیاض که مبدأ اشتقاق و انتزاع آبیض است)- بدین معنی که اگر تلبس ذات به صفت، زائل شد، خود ذات

(۱)- مراد، مصدر ثلاثی مزید است نه ثلاثی مجرد، چون ثلاثی مجرد در نزد نحویون، جامد است. (غ)

(۲)- اگر می‌گوئیم: زید عدل، مجاز است نه حقیقت. (غ)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۸

و الذات تلك الذات في كلا الحالين.

و إنما نشترط ذلك فلاجل ان نتعقل انقضاء التلبس بالمبدأ مع بقاء الذات حتى يصح ان تتنازع في صدق المشتق حقيقة عليها مع انقضاء حال التلبس، بعد الاتفاق على صدقه حقيقة عليها حال التلبس. و الا لو كانت الذات تزول بزوال التلبس لا يبقى معنى لفرض صدق المشتق على الذات مع انقضاء حال التلبس لا حقيقة و لا مجازا. و على هذا، لو كان المشتق من الاوصاف التي تزول الذات بزوال التلبس بمبادئها، فلا يدخل في محل النزاع و ان صدق عليها اسم المشتق، مثلما لو كان من الأنواع أو الأجناس أو الفصول بالقياس إلى الذات، كالناطق و الصاهل و الحساس و المتحرك بالارادة.

و اعتبر ذلك في مثال كراهة الجلوس للتغوط تحت الشجرة المثمرة، فان هذا المثال يدخل في محل النزاع لو زالت الثمرة عن الشجرة، فيقال: هل يبقى اسم المثمرة صادقا حقيقة عليها حينئذ فيكره الجلوس أو لا؟ اما لو اجتثت الشجرة فصارت خشبة فانها لا تدخل في محل النزاع، لأن الذات و هي «الشجرة» قد زالت بزوال الوصف الداخل في حقيقتها، فلا يتعقل معه بقاء وصف الشجرة المثمرة لها، لا حقيقة و لا مجازا. و اما الخشب فهو ذات اخرى لم يكن فيما مضى قد صدق عليه - بما أنه خشب - وصف الشجرة المثمرة، اذ لم يكن متلبسا بما هو خشب بالشجرة ثم زال عنه التلبس.

و بناء على اعتبار هذين الشرطين يتضح ما ذكرناه في صدر البحث من ان موضع النزاع في المشتق يشمل كل ما كان جاريا على الذات باعتبار قيام صفة خارجة عن الذات و ان كان معدودا من الجوامد اصطلاحا. و يتضح أيضا عدم شمول النزاع للافعال و المصادر.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۹۹

همچنان باقى و محفوظ بماند. لذا ذات بايستی به گونه‌ای باشد که گاهی متلبس به صفت بشود و گاهی نشود و در هر دو حال، ذات همان ذات باشد.

و اینکه ما این نکته را شرط می‌کنیم برای اینست که بتوانیم انقضاء تلبس به مبدأ را با بقاء ذات، تعقل و تصور کنیم تا سپس در این نزاع وارد شویم که آیا پس از انقضاء حال تلبس، مشتق بر ذات، حقیقتا صادق است یا نه؟ و این همه، پس از اتفاق بر اینست که در حال تلبس، صدقش حقیقی است.

و الا اگر با زوال تلبس، خود ذات هم زائل شود، دیگر فرض صدق مشتق بر ذات در صورت انقضاء حال تلبس - نه حقیقتا و نه مجازا - معنایی نخواهد داشت.

و بنابراین، اگر مشتق از اوصافی باشد که با زوال تلبس به مبدأ آن وصف، خود ذات هم زائل شود، در محل نزاع داخل نمی‌شود، گرچه اسم مشتق بر آن صادق باشد، مثل اینکه مشتق نسبت به ذات، نوع یا جنس یا فصل باشد نظیر ناطق و صاهل (شیهه‌زننده) و حساس و متحرک ارادی (وقتی می‌گوئیم انسان ناطق است، اگر ناطق زائل شود، انسان هم زائل می‌شود و لذا ناطق در محل نزاع داخل نیست) مطلب محل نزاع را در مثال کراهت نشستن برای تخلیه زیر درخت مثمره (میوه‌دار) در نظر بگیرید: اگر ثمره از درخت زائل شود این مثال در محل نزاع داخل است و لذا این سؤال جا دارد که آیا پس از زوال ثمره، اسم مثمره حقیقتاً هنوز بر درخت صادق است و جلوس زیر آن کراهت دارد یا نه؟ و اما اگر درخت از ریشه کنده شود و تبدیل به چوب شود، دیگر در محل نزاع داخل نیست، زیرا با زوال وصفی که داخل در حقیقت ذات درخت است (مراد از وصف، شجریت است) خود ذات هم زائل شده و لذا با زوال ذات، بقاء وصف شجره مثمره، نه حقیقتاً و نه مجازاً- معقول نیست و اما چوب (گرچه باقی است ولی) ذات دیگری است که در گذشته چنین نبوده که- به عنوان چوب- حقیقتاً وصف شجره مثمره بر آن صادق بوده باشد. زیرا از آن لحاظ که چوب است، متلبس به وصف شجره نبوده که بعداً تلبس از آن زائل شده باشد. «۱» و بنا بر اعتبار دو شرط مذکور، آنچه ما در ابتدای بحث گفتیم روشن می‌شود و آن این بود: هر مفهومی که به لحاظ قیام یک صفت خارج از ذات، بر ذات حمل شود گرچه اصطلاحاً از جوامد باشد، در محل نزاع بحث مشتق داخل است و نیز عدم شمول نزاع نسبت به افعال و مصادر روشن می‌گردد.

(۱)- حاصل آنکه در مثال فوق اگر وصف مثمره زائل شود در محل بحث داخل است و اگر وصف شجره زائل شود، در محل بحث داخل نیست. (غ)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۰

كما يتضح ان النزاع يشمل كل وصف جار على الذات، و لا يفرق فيه بين ان يكون مبدأه من الاعراض الخارجية المتأصلة كالبياض و السواد و القيام و القعود، أو من الامور الانتزاعية كالفوقية و التحتية و التقدم و التأخر أو من الامور الاعتبارية المحضة كالزوجية و الملكية و الوقف و الحرية.

۲- جریان النزاع فی اسم الزمان

بناء على ما تقدم قد يظن عدم جریان النزاع فی اسم الزمان، لأنه قد تقدم انه يعتبر فی جريانه بقاء الذات مع زوال الوصف، مع ان زوال الوصف فی اسم الزمان ملازم لزوال الذات، لأن الزمان متصرم الوجود فكل جزء منه يعدم

بوجود الجزء اللاحق، فلا تبقى ذات مستمرة. فإذا كان يوم الجمعة مقتل زيد- مثلاً- فيوم السبت الذي بعده ذات اخرى من الزمان لم يكن لها وصف القتل فيها، و يوم الجمعة تصرم و زال كما زال نفس الوصف.

و الجواب: ان هذا صحيح لو كان لاسم الزمان لفظ مستقل مخصوص، و لكن الحق ان هيئة اسم الزمان موضوعة لما هو يعم اسم الزمان و المكان و يشملهما معاً، فمعنى «المضرب» مثلاً: الذات المتصفة بكونها ظرفاً للضرب، و الظرف أعم من ان يكون زماناً أو مكاناً، و يتعين أحدهما بالقرينة. و الهيئة إذا كانت موضوعة للجامع بين الطرفين، فهذا الجامع يكفي في صحة الوضع له و تعميمه لما تلبس بالمبدأ و ما انقضى عنه ان يكون أحد فرديه يمكن ان يتصور فيه انقضاء المبدأ و بقاء الذات.

و الخلاصة: ان النزاع حينئذ يكون في وضع أصل الهيئة التي تصلح للزمان و المكان لا لخصوص اسم الزمان. و يكفي في صحة الوضع للأعم إمكان الفرد المنقضى عنه المبدأ في أحد أقسامه، و ان امتنع الفرد الآخر.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۱

كما اینکه روشن می شود که نزاع فوق، شامل هر وصفی که جاری (محمول) بر ذات باشد، می شود و فرقی نیست که مبدأ وصف از اعراض خارجیه‌ای باشد که تحقق خارجی دارند مثل بیاض و سواد و قیام و قعود، یا از امور انتزاعیه‌ای باشد (که منشأ انتزاع خارجی دارند) مثل فوقیت و تحتیت و تقدم و تأخر و یا از امور اعتباری محض باشد مثل زوجیت و ملکیت و وقف و حریت. «۱»

۲- طرح نزاع در اسم زمان

بنا بر آنچه گذشت، گاهی گمان می شود که نزاع مذکور در اسم زمان جاری نیست. چرا که گفته شد در جریان نزاع، بقاء ذات با زوال وصف، معتبر است و حال آنکه در اسم زمان، زوال وصف ملازم با زوال ذات است. چون زمان وجودش تدریجی است (کمیت غیر قارّ الذات است) و لذا با وجود جزء بعدی، جزء قبلی اش زائل می شود و بنابراین ذات مستمری ندارد. پس اگر- مثلاً- روز جمعه، روز قتل زيد باشد، روز شنبه بعد از آن، ذات دیگری از زمان است که وصف قتل برایش وجود ندارد و روز جمعه- همان گونه که وصفش (مقتل بودن) زائل شد، ذاتش نیز زائل شد.

جواب: این مطلب صحیح است در صورتی که برای اسم زمان یک لفظ مستقل و مخصوصی داشته باشیم و لكن حق این است که هیئت اسم زمان برای معنایی وضع شده که اعم از اسم زمان و مکان است و شامل هر دو می شود و لذا معنای مضرب- مثلاً- اینست: ذاتی که متصف به ظرفیت برای ضرب است و ظرف اعم از اینست که زمان باشد یا مکان و یکی از این دو با قرینه بایستی تعیین شود. حال اگر هیئت برای جامع بین دو ظرف مکان و زمان وضع شده

است، پس برای صحت این وضع و تعمیم جامع نسبت به متلبس به مبدأ و آنچه که مبدأ از آن منقضى شده، کافی است که یکی از دو فرد آن (زمان یا مکان) به گونه‌ای باشد که در آن انقضاء مبدأ و بقاء ذات، قابل تصور باشد. خلاصه: نزاع در وضع اصل هیئتی است که برای زمان و مکان - هر دو - صلاحیت دارد نه در خصوص اسم زمان و در صحت وضع برای اعم، همین‌که در یک فرد (اسم مکان) امکان انقضاء مبدأ باشد کافیت، گرچه در فرد دیگر (اسم زمان) ممتنع باشد. «۲»

(۱) - امور انتزاعیه را انسان جعل نکرده است، اما امور اعتباریه را انسان جعل می‌کند. (غ)

(۲) - حاصل آنکه در مشتقی مثل مقتل زمانی، نزاع جاری نیست ولی در مقتل مکانی، جاری است (غ).

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۲

۳- اختلاف المشتقات من جهة المبادئ

و قد يتوهم بعضهم ان النزاع هنا لا يجري في بعض المشتقات الجارية على الذات، مثل النجار و الخياط و الطبيب و القاضي، و نحو ذلك مما كان للحرف و المهن، بل في هذه من المتفق عليه انه موضوع للأعم. و منشأ الوهم انا نجد صدق هذه المشتقات حقيقة على من انقضى عنه التلبس بالمبدأ - من غير شك -؛ و ذلك نحو صدقها على من كان نائماً - مثلاً - مع ان النائم غير متلبس بالنجارة فعلاً أو الخياطة أو الطبابة أو القضاء و لكنه كان متلبساً بها في زمان مضى. و كذلك الحال في أسماء الآلة كالمنشار و المقود و المكنتة فانها تصدق على ذواتها حقيقة مع عدم التلبس فعلاً بمبادئها:

و الجواب عن ذلك: ان هذا التوهم منشؤه الغفلة عن معنى المبدأ المصحح لصدق المشتق. فإنه يختلف باختلاف المشتقات، لأنه تارة يكون من الفعليات، و اخرى من الملكات، و ثالثة من الحرف و الصناعات. مثلاً: اتصاف زيد بأنه قائم إنما يتحقق إذا تلبس بالقيام فعلاً، لأن القيام يؤخذ على نحو الفعلية مبدأ لوصف «قائم» و يفرض الانقضاء بزوال فعلية القيام عنه. و اما اتصافه بأنه عالم بالنحو أو انه قاضي البلد، فليس بمعنى انه يعلم ذلك فعلاً أو انه مشغول بالقضاء بين الناس فعلاً، بل بمعنى ان له ملكة العلم أو منصب القضاء، فما دامت الملكة أو الوظيفة موجودتين فهو متلبس بالمبدأ حالاً و ان كان نائماً أو غافلاً. نعم يصح ان نتعلل الانقضاء إذا زالت الملكة أو سلبت عنه الوظيفة، و حينئذ يجري النزاع في ان وصف القاضي - مثلاً - هل يصدق حقيقة على من زال عنه منصب القضاء. و كذلك الحال في مثل النجار و الخياط و المنشار فلا يتصور فيها الانقضاء الا بزوال حرفة النجارة و مهنة الخياطة و شأنية النشر في المنشار.

و الخلاصة: ان الزوال و الانقضاء في كل شيء بحسبه، و النزاع في المشتق إنما

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۳

۳- اختلاف مشتق‌ها از حیث مبدأ

(توهّم) گاهی برخی از اصولیون چنین می‌پندارند که نزاع مشتق، در بعضی از مشتقاتی که حمل بر ذات می‌شوند، جاری نیست مثل نجّار، خیاط، طیب، قاضی و امثال این‌ها از اوصافی که برای حرفه‌ها و هنرها به کار می‌روند. اینان می‌گویند همه اتفاق دارند که مشتق در این موارد، برای اعم (از متلبس و منقضى) وضع شده است و منشأ این توهّم این است که ما می‌بینیم این مشتقات بر کسی که تلبس به مبدأ از او منقضى شده - بدون شک - حقیقتاً صادق است. مثلاً این اوصاف بر کسی که خوابیده است، صدق می‌کند با اینکه آدم خوابیده، در حال خواب متلبس به نجاری یا خیاطی یا طبابت یا قضاوت نیست، اما در زمان گذشته و قبل از خوابیدن، متلبس بوده است و همین‌طور است در اسماء آلت مثل ارّه و افسار و جارو، چرا که این اسامی حقیقتاً بر ذوات آن‌ها صادق است در حالی که بالفعل متلبس به مبدأ نیستند.

جواب این توهّم: منشأ این پندار، غفلت از معنای مبدئی است که مصحح صدق مشتق است چرا که مبدأ، در مشتقات مختلف، فرق می‌کند. چون مبدأ گاهی از فعلیات (خارجیه) است و گاهی از ملکات است و گاهی از حرفه‌ها و صناعات است. (مثلاً): اتصاف زید به وصف قیام، فقط وقتی است که بالفعل متلبس به قیام باشد، چرا که قیام به صورت بالفعل، مبدأ وصف قائم است و فرض انقضاء تلبس وقتی است که فعلیت قیام از زید زائل شود و اما اتصاف زید به این وصف که او عالم نحوی است و یا قاضی شهر است، بدین معنا نیست که او بالفعل عالم به نحو است و یا الآن مشغول قضاوت است، بلکه بدین معناست که او دارای ملکه علم نحو است و یا دارای منصب قضاوت است. لذا مادامی که ملکه یا وظیفه مزبور موجود است، آن شخص متلبس به مبدأ محسوب می‌شود گرچه خواب یا غافل باشد. آری اگر ملکه زائل شد و یا از وی سلب وظیفه و مسئولیت شد، آنگاه انقضاء تلبس را می‌توان تصور کرد و در این صورت است که نزاع جاری می‌شود در اینکه - مثلاً - وصف قاضی بر کسی که منصب قضاء از او گرفته شده، آیا به نحو حقیقت صادق است یا نه؟

و همین‌طور است در مثل نجّار و خیاط و منشار (ارّه)، چرا که انقضاء در آن‌ها متصور نیست مگر پس از زوال حرفه نجّاری و شغل خیاطی و شأنیت برش در ارّه.

و خلاصه: زوال و انقضاء در هر چیزی به حسب خودش می‌باشد و نزاع در مشتقات، به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۴

هو في وضع الهيئات مع قطع النظر عن خصوصيات المبادئ المدلول عليها بالمواد التي تختلف اختلافا كثيرا.

٤- استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة

اعلم أن المشتقات التي هي محل النزاع بأجمعها هي من الأسماء. و الأسماء مطلقا لا دلالة لها على الزمان حتى اسم الفاعل و اسم المفعول، فإنه كما يصدق العالم حقيقة على من هو عالم فعلا كذلك يصدق حقيقة على من كان عالما فيما مضى أو يكون عالما فيما يأتي بلا تجوز، إذا كان إطلاقه عليه بلحاظ حال التلبس بالمبدأ، كما إذا قلنا: كان عالما أو سيكون عالما، فان ذلك حقيقة بلا ريب، نظير الجوامد لو تقول فيها مثلا: الرماد كان خشبا أو الخشب سيكون رمادا.

فإن إذا كان الأمر كذلك فما موقع النزاع في إطلاق المشتق على ما مضى عليه التلبس انه حقيقة أو مجاز؟ نقول: ان الاشكال و النزاع هنا إنما هو فيما إذا انقضى التلبس بالمبدأ و اريد إطلاق المشتق فعلا على الذات التي انقضى عنها التلبس، أي ان الإطلاق عليها بلحاظ حال النسبة و الإسناد الذي هو حال النطق غالبا، كأن تقول مثلا: «زيد عالم فعلا»، أي انه الآن موصوف بأنه عالم، لأنه كان فيما مضى عالما، كمثال اثبات الكراهة للوضوء بالماء المسخن بالشمس سابقا بتعميم لفظ المسخن في الدليل لما كان مسخنا. فتحصل مما ذكرناه ثلاثة امور:

١- ان إطلاق المشتق بلحاظ حال التلبس حقيقة مطلقا، سواء كان بالنظر إلى ما مضى أو الحال أو المستقبل. و ذلك بالاتفاق؛

٢- ان إطلاقه على الذات فعلا بلحاظ حال النسبة و الإسناد قبل زمان التلبس لأنه سيتلبس به فيما بعد، مجاز بلا اشكال، و ذلك بعلاقة الأول أو المشاركة.

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ١٠٥

لحاظ وضع هيئات با قطع نظر از خصوصيات مبادئ ای است که مواد- که اختلاف زیادی با هم دارند- بر آنها دلالت می کنند.

٤- استعمال مشتق به لحاظ حال تلبس، حقیقت است

بدان مشتقاتی که محل نزاع اند، تماما از زمره اسامی اند و اسماء به طور کلی، هیچ دلالتی بر زمان ندارند حتی اسم فاعل و اسم مفعول. چرا که (مثلا) عالم همان گونه که حقیقتا بر کسی که الآن عالم است، صدق می کند بر کسی هم که قبلا عالم بوده و یا در آینده عالم خواهد شد، اگر به لحاظ حال تلبس به مبدأ اطلاق گردد، مجاز نبوده، حقیقت است. مثل اینکه بگوئیم: فلانی عالم بود و یا عالم خواهد شد. چنین اطلاقی بدون شک حقیقت است مثل جوامد که

مثلا می‌گوییم: خاکستر قبلا چوب بود و یا چوب به زودی خاکستر خواهد شد. بنابراین اگر قضیه از این قرار است، پس معنای این نزاع چیست که اطلاق مشتق بر چیزی که تلبس از آن منقضی شده آیا حقیقت است یا مجاز؟ در پاسخ می‌گوییم: اشکال و نزاع تنها در جائی است که تلبس به مبدأ منقضی شده و در عین حال می‌خواهیم مشتق را بر ذاتی که فعلا متلبس نیست، اطلاق کنیم، یعنی اطلاق مشتق بر ذات، به لحاظ حال نسبت و اسناد است که غالبا همان حال سخن گفتن است، مثل اینکه می‌گوئیم: (زید فعلا عالم است) یعنی الآن موصوف به وصف عالمیت است چرا که در گذشته عالم بوده است.

نظیر اثبات کراهت برای وضو با آبی که قبلا با گرمای خورشید، گرم شده است، از این طریق که لفظ مسخن را که در دلیل آمده، به چیزی که قبلا گرم شده (و الآن گرم نیست) تعمیم دهیم. پس از آنچه گفتیم سه امر به دست آمد:

۱- اطلاق مشتق به لحاظ حال تلبس، به طور مطلق حقیقت است، چه به لحاظ گذشته باشد، چه حال و چه آینده و این مسئله مورد اتفاق است.

۲- اطلاق مشتق بر ذات فعلا و به لحاظ حال نسبت و اسناد- قبل از زمان تلبس- به دلیل اینکه در آینده نزدیک این ذات متلبس به مبدأ می‌شود، بدون شک اطلاق مجازی است و این مجاز به علاقه اول (به معنای بازگشت و رجوع است مانند تأویل) و یا به علاقه مشارفت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۶

شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۰۶

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۶

و هذا متفق علیه أيضا؛

۳- ان إطلاقه على الذات فعلا- أى بلحاظ حال النسبة و الإسناد- لأنه كان متصفا به سابقا، هو محل الخلاف و النزاع، فقال قوم بأنه حقيقة و قال آخرون بأنه مجاز.

المختار

إذا عرفت ما تقدم من الامور، فنقول: الحق ان المشتق حقيقة فى خصوص المتلبس بالمبدأ، و مجاز فى غيره.

و دلینا، التبادر و صحة السلب عن زال عنه الوصف، فلا يقال لمن هو قاعد بالفعل: انه قائم. و لا لمن هو جاهل بالفعل: انه عالم. و ذلك لمجرد انه كان قائما أو عالما فيما سبق. نعم يصح ذلك على نحو المجاز، أو يقال: انه كان قائما أو عالما، فيكون حقيقة حينئذ، اذ يكون الإطلاق بلحاظ حال التلبس.

و عدم تفرقة بعضهم بين الإطلاق بلحاظ حال التلبس، و بين الإطلاق بلحاظ حال النسبة و الإسناد هو الذى أوهم القول بوضع المشتق للأعم، اذ وجد ان الاستعمال يكون على نحو الحقيقة فعلا مع ان التلبس قد مضى، و لكنه غفل عن ان الإطلاق كان بلحاظ حال التلبس، فلم يستعمله - فى الحقيقة - الا فى خصوص المتلبس بالمبدأ، لا فيما مضى عنه التلبس حتى يكون شاهدا له.

ثم انك قد عرفت - فيما سبق - ان زوال الوصف يختلف باختلاف المواد من جهة كون المبدأ أخذ على نحو الفعلية، أو على نحو الملكة أو الحرفة. فمثل صدق الطبيب حقيقة على من لا يشتغل بالطبابة فعلا - لنوم أو راحة أو اكل - لا يكشف عن كون المشتق حقيقة فى الأعم - كما قيل - و ذلك لأن المبدأ فيه أخذ على نحو الحرفة أو الملكة، و هذا لم يزل تلبسه به حين النوم أو الراحة. نعم إذا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۷

(در شرف انجام) است و این مطلب نیز مورد اتفاق علما است.

۳- اطلاق مشتق بر ذات فعلا - یعنی به لحاظ حال نسبت و اسناد - به دلیل اینکه در گذشته متصف به مبدأ بوده است، محل خلاف و نزاع است و لذا عده‌ای گفته‌اند این اطلاق، حقیقت است و دیگران گفته‌اند مجاز است.

رأى مختار:

پس از اینکه مطالب گذشته را دانستی می‌گوئیم:

حق این است که مشتق در خصوص متلبس به مبدأ حقیقت است و در غیر متلبس، مجاز است و (دلیل ما) یکی تبادر است و دیگری صحت سلب از کسی که وصف از او زائل شده است.

و لذا به کسی که بالفعل نشسته است به صرف اینکه در گذشته قائم بوده قائم گفته نمی‌شود و به کسی که جاهل بالفعل است به صرف اینکه در گذشته عالم بوده، عالم گفته نمی‌شود.

آری به نحو مجاز می‌توان قائم و عالم اطلاق کرد یا چنین گفت: او قائم بود یا او عالم بود، که در این صورت حقیقت است، زیرا اطلاق به لحاظ حال تلبس است.

و چون برخی بین اطلاق به لحاظ حال تلبس و اطلاق به لحاظ حال نسبت و اسناد فرقی نگذاشته‌اند، توهّم کرده‌اند که مشتق برای اعم وضع شده است. زیرا دیده‌اند که استعمال مشتق فعلا به نحو حقیقت است با اینکه تلبس در

گذشته بوده است. اما اینان از این نکته غفلت کرده‌اند که اطلاق به لحاظ حال تلبس بوده است (مثل: زید کان عالماً و الآن جاهل). در چنین استعمالی، مستعمل، در واقع مشتق را استعمال نکرده است مگر در خصوص متلبس به مبدأ، نه در چیزی که تلبس از وی منقضى شده تا اینکه شاهدهی بر مدعای فوق باشد.

دیگر اینکه در گذشته دانستی که زوال وصف در موارد مختلف فرق می‌کند و این تفاوت از جهت این است که مبدأ به نحو فعلیت مأخوذ است یا به نحو ملکه یا حرفه. پس اگر وصف طیب - مثلاً - به نحو حقیقت بر کسی که الآن خواب است یا استراحت می‌کند یا غذا می‌خورد، صدق می‌کند، این دلیل بر این نیست که مشتق حقیقت در اعم است - چنانکه برخی پنداشته‌اند - چرا که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۸

زالت الملكة أو الحرفة عنه كان إطلاق الطيب عليه مجازاً، إذا لم يكن بلحاظ حال التلبس كما لو قيل: هذا طيبنا بالامس، بأن يكون قيد «بالامس» لبيان حال التلبس. فان هذا الاستعمال لا شك في كونه على نحو الحقيقة. و قد سبق بيان ذلك.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۰۹

مبدأ در این مشتق، به نحو حرفه یا ملکه مورد نظر است و تلبس به چنین وصفی در حال خواب یا استراحت هم زائل نمی‌شود. بله، هرگاه ملکه یا حرفه طبابت از شخص زائل شد، اطلاق طیب بر او مجاز می‌شود، البته در صورتی که اطلاق مشتق به لحاظ حال تلبس نباشد. مثل اینکه گفته شود:

این شخص، دیروز طیب ما بود (یا این شخص طیب دیروز ماست) بدین صورت که قید دیروز برای بیان حال تلبس باشد. این استعمال بدون شک، به نحو حقیقت است و این مطلب، قبلاً گذشت.

«الباب الثانی: الاوامر» و «الباب الثالث: النواهی» (صفحه ۱۱۰ تا صفحه

۱۸۷ از کتاب ترجمه اصول فقه) جزو محدوده اصول فقه ۱ نیست.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۰

الباب الثانی الاوامر

و فيه بحثان:

- فی مادة الأمر

- و صیغة الأمر

و خاتمة فی تقسیمات الواجب.

المبحث الأول - مادة الأمر

و هی کلمة «الأمر» المؤلفة من الحروف (أ. م. ر) و فیها ثلاث مسائل:

۱- معنی کلمة الأمر

قیل: ان کلمة «الأمر» لفظ مشترك بین الطلب و غیره مما تستعمل فیها هذه الکلمة، كالحادثة و الشأن و الفعل، كما

تقول «جئت لأمر كذا»، أو «شغلني أمر» أو «أتى فلان بأمر عجيب». و لا یبعد أن تكون المعانی التي تستعمل فیها

كلمة الأمر ما خلا الطلب ترجع إلى معنی واحد جامع بینها، و هو مفهوم «الشيء». فيكون لفظ

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۱

باب دوم اوامر

و در این باب دو بحث است: یکی در ماده امر و دیگری در صیغه امر و یک خاتمه در تقسیمات واجب.

مبحث اول ماده أمر

مراد از ماده أمر، کلمه «أمر» است که از حروف (أ، م، ر) ترکیب شده است و در این زمینه سه مسئله مطرح است:

۱- معنای کلمه أمر

گفته شده که کلمه أمر لفظی مشترک است که در طلب و غیر طلب از موارد استعمال دیگر، به کار می‌رود مثل

حادثه، شأن و فعل، مثل اینکه می‌گوئی: (جئت لأمر كذا: برای فلان کار آمدم) یا (شغلني أمر: مسئله‌ای مرا مشغول

کرد) یا (أتى فلان بأمر عجيب: فلانی کار عجیبی انجام داد) و بعید نیست که معانی دیگر غیر از طلب که کلمه أمر در

آن‌ها به کار می‌رود، همگی به یک معنای واحد جامع برگردند و آن مفهوم شیء (چیز) است. در نتیجه لفظ امر فقط بین دو معنا مشترک است: طلب و شیء و مراد از طلب: اظهار اراده و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۲

الأمر مشترکا بین معنیین فقط: «الطلب» و «الشیء».

و المراد من الطلب: إظهار الإرادة و الرغبة بالقول أو الكتابة أو الإشارة أو نحو هذه الامور مما يصح إظهار الإرادة و الرغبة و ابرازهما به «۱» فمجرد الإرادة و الرغبة من دون إظهارهما بمظهر لا تسمی طلبا. و الظاهر انه ليس كل طلب يسمى أمرا، بل بشرط مخصوص سیأتی ذكره فی المسألة الثانية. فتفسیر الأمر بالطلب من باب تعريف الشیء بالأعم. و المراد من الشیء من لفظ الأمر أيضا ليس كل شیء على الإطلاق، فيكون تفسيره به من باب تعريف الشیء بالأعم أيضا، فان الشیء لا يقال له «أمر» الا إذا كان من الأفعال و الصفات، و لذا لا يقال: «رأيت أمرا» إذا رأيت انسانا أو شجرا أو حائطا. و لكن ليس المراد من الفعل و الصفة المعنى الحدی، أى المعنى المصدرى، بل المراد منه نفس الفعل أو الصفة بما هو موجود فى نفسه. يعنى لم يلاحظ فيه جهة صدور من الفاعل و الایجاد و هو المعبر عنه عند بعضهم بالمعنى الاسم المصدرى، أى ما يدل عليه اسم المصدر. و لذا لا يشتق منه فلا يقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور) بالمعنى المأخوذ من الشیء، و لو كان معنى حدیثيا لاشتق منه. بخلاف الأمر بمعنى الطلب، فان المقصود منه المعنى الحدی و جهة صدور و الایجاد، و لذا يشتق منه فيقال: (أمر. يأمر. أمر. مأمور).

و الدلیل على ان لفظ الأمر مشترك بين معنیین الطلب و الشیء، لا انه موضوع للجامع بينهما:

۱- ان «الأمر»- كما تقدم- بمعنى الطلب يصح الاشتقاق منه، و لا يصح الاشتقاق منه بمعنى الشیء. و الاختلاف بالاشتقاق و عدمه دلیل على تعدد الوضع؛

(۱)- و الظاهر ان تفسير بعض الاصولیین للفظ الأمر بأنه «الطلب بالقول» ليس القصد منه ان لهم اصطلاحا مخصوصا فيه، بل باعتبار انه أحد مصادیق المعنى. فان الأمر كما يصدق على الطلب بالقول يصدق على الطلب بالكتابة أو الإشارة أو نحوهما. (المؤلف)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۳

رغبت است به وسیله قول یا نوشته یا اشاره و امثال این‌ها از راههائی که می‌توان اراده و رغبت را با آن‌ها ابراز و اظهار کرد. «۱» پس صرف اراده و میل بدون اظهار و ابراز، طلب نامیده نمی‌شود و ظاهرا چنین نیست که هر طلبی،

أمر نامیده شود، بلکه شرط مخصوصی دارد که در مسئله دوم ذکر می‌شود. پس تفسیر کردن امر را به طلب، از باب تعریف شیء به اعم از آن است.

و نیز مراد از شیء در لفظ امر، هر شیئی به نحو مطلق نیست و لذا تعریف امر به معنای شیء نیز از قبیل تعریف یک چیز به اعم است. چون چیزی را «أمر» اطلاق نمی‌کنند مگر اینکه از افعال و صفات باشد و لذا گفته نمی‌شود: امری دیدی، آنجا که شما انسان یا درخت یا دیواری را دیده باشید. و لکن مراد از فعل و صفت، معنای حدثی یا معنای مصدری نیست بلکه خود فعل یا صفت از آن حیث که موجود است، منظور نظر می‌باشد. یعنی در آن‌ها، جهت صدور از فاعل و حیثیت ایجاد که در نزد برخی از علماء معنای اسم مصدری گفته می‌شود، یعنی معنایی که اسم مصدر بر آن دلالت می‌کند، منظور نمی‌باشد و لذا از امر به معنای شیء، مشتق گرفته نشده و در نتیجه گفته نمی‌شود: امر، یا امر، امر، مأمور و حال آنکه اگر معنای حدثی بود، مشتق از آن گرفته می‌شد.

اما امر به معنای طلب، خلاف این است و مقصود از آن، معنای حدثی و جهت صدور و ایجاد است و لذا مشتق از آن گرفته می‌شود و چنین می‌توان گفت: امر، یا امر، امر و مأمور. و دلیل بر اینکه لفظ امر مشترک بین دو معنای طلب و شیء است نه اینکه برای جامع بین آن دو وضع شده باشد دو نکته است:

۱- از امر به معنای طلب - چنانکه گفتیم - می‌توان مشتق گرفت، اما از امر به معنای شیء نمی‌توان مشتق گرفت و همین تفاوت از حیث اشتقاق و عدم اشتقاق، دلیل بر تعدد وضع است.

۲- امر به معنای طلب، به صورت «أوامر» جمع بسته می‌شود ولی به معنای شیء به صورت «أمور»؛ و همین اختلاف جمع در دو معنا، دلیل بر تعدد وضع است.

(۱) - روشن است که مقصود برخی اصولیون که لفظ امر را به معنای طلب قولی گرفته‌اند، این نیست که اصطلاح خاصی وضع کنند، بلکه بدین لحاظ بوده که طلب قولی یکی از مصادیق معنای امر است چرا که امر همان گونه که بر طلب قولی صدق می‌کند بر طلب مکتوب یا اشاره‌ای و امثال آن‌ها نیز صادق است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۴

۲- ان «الأمر» بمعنى الطلب يجمع على «أوامر»، و بمعنى الشيء على «أمور». و اختلاف الجمع في المعنيين دليل على تعدد الوضع.

۲- اعتبار العلو في معنى الأمر

قد سبق ان الأمر يكون بمعنى الطلب، و لكن لا مطلقا بل بمعنى طلب مخصوص.

و الظاهر ان الطلب المخصوص هو الطلب من العالی إلى الدانی، فيعتبر فيه العلو في الأمر. و عليه لا يسمى الطلب من الدانی إلى العالی أمراً، بل يسمى «استدعاء». و كذا لا يسمى الطلب من المساوی إلى مساويه في العلو أو الحطة أمراً، بل يسمى «التماسا»، و ان استعلى الدانی أو المساوی و أظهر علوه و ترفعه و ليس هو بعال حقيقة. اما العالی فطلبه يكون أمراً و إن لم يكن متظاهراً بالعلو. كل هذا بحكم التبادر و صحة السلب الأمر عن طلب غير العالی، و لا يصح إطلاق الأمر على الطلب من غير العالی الا بنحو العناية و المجاز و ان استعلى.

۳- دلالة لفظ الأمر على الوجوب

اختلفوا في دلالة لفظ الأمر بمعنى «الطلب» على الوجوب. فقيل: انه موضوع لخصوص الطلب الوجوبی. و قيل: للأعم منه و من الطلب الندبی. و قيل: مشترك بينهما اشتراكاً لفظياً. و قيل غير ذلك. و الحق عندنا انه دال على الوجوب و ظاهر فيه، فيما إذا كان مجرداً و عارياً عن قرينة على الاستحباب. و احراز هذا الظهور بهذا المقدار كاف في صحة استنباط الوجوب من الدلیل الذي يتضمن كلمة «الأمر»، و لا يحتاج إلى اثبات منشأ هذا الظهور هل هو الوضع أو شيء آخر. و لكن من ناحية علمية صرفة يحسن ان نفهم

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۵

۲- اعتبار علو در معنای امر

قبلاً گذشت که امر به معنای طلب است اما نه طلب مطلق بلکه به گونه‌ای خاص. و روشن است که این طلب مخصوص، طلب از عالی به دانی است و لذا در امر، برتری و علو امر، معتبر است و بنابراین طلب از دانی به عالی، امر نامیده نمی‌شود بلکه، استدعاء است. و همچنین طلب یکی از دیگری که هر دو از نظر علو یا دنو مقام، هم‌رتبه هستند، امر نامیده نمی‌شود بلکه التماس خوانده می‌شود، هرچند که شخص دانی و یا مساوی، اظهار علو و برتری کند ولی در حقیقت، برتر نباشد.

و اما طلب شخص عالی، امر است هرچند به علو و برتری اش تظاهر نکند.

همه این مطالب به حکم تبادر و صحت سلب امر از طلب غیر عالی اثبات می‌شود و اطلاق امر بر طلب غیر عالی صحیح نیست مگر با عنایت و به صورت مجاز، گرچه غیر عالی، خودش را عالی بداند.

۳- دلالت لفظ امر بر وجوب

علماء در اینکه لفظ امر به معنای طلب، بر وجوب دلالت دارد یا نه، اختلاف دارند. گفته شده که این لفظ، در خصوص طلب وجوبی، وضع شده است. قول دیگر اینست که برای اعم از طلب وجوبی و ندبی (ترجیحی مثل استحباب) وضع شده است و قول سوم اینست که بین دو معنای فوق، مشترک لفظی است و اقوال دیگری هم هست. و قول حق در نزد ما اینست که لفظ امر در صورتی که مجرد و خالی از قرینه استحباب باشد، دال بر وجوب و ظاهر در آن است و اگر این ظهور به همین مقدار احراز شود، برای صحت استنباط وجوب از دلیلی که مشتمل بر کلمه امر است کافیست و احتیاجی نیست که اثبات گردد منشأ این ظهور، وضع است یا چیز دیگر (مثل مجاز غالب یا وضع تعینی). و اما از جهت علمی صرف، خوب است بدانیم که منشأ این ظهور چیست. برخی گفته‌اند: معنای وجوب در موضوع له لفظ امر، به عنوان قید مأخوذ است. برخی دیگر گفته‌اند: این معنا اگر در موضوع له مأخوذ نباشد، در مستعمل فیه مأخوذ است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۶

منشأ هذا الظهور. فقد قيل: ان معنى الوجوب مأخوذ قيدا فى الموضوع له لفظ الأمر. وقيل: مأخوذ قيدا فى المستعمل فیه، ان لم يكن مأخوذا فى الموضوع له.

والحق انه ليس قيدا فى الموضوع له و لا فى المستعمل فیه؛ بل منشأ هذا الظهور من جهة حكم العقل بوجوب طاعة الأمر، فان العقل يستقل بلزوم الانبعاث عن بعث المولى و الانزجار عن زجره، قضاء لحق المولوية و العبودية، فبمجرد بعث المولى يجد العقل انه لا بد للعبد من الطاعة و الانبعاث ما لم يرخص فى تركه و يأذن فى مخالفته.

فليس المدلول للفظ الأمر الا الطلب من العالى، و لكن العقل هو الذى يلزم العبد بالانبعاث و يوجب عليه الطاعة لأمر المولى ما لم يصرح المولى بالترخيص و يأذن بالترك.

و عليه فلا يكون استعماله فى موارد التذب مغايرا لاستعماله فى موارد الوجوب من جهة المعنى المستعمل فيه اللفظ. فليس هو موضوعا للوجوب، بل و لا موضوعا للأعم من الوجوب و التذب، لأن الوجوب و التذب ليسا من التقسيمات اللاحقة للمعنى المستعمل فيه اللفظ، بل من التقسيمات اللاحقة للأمر بعد استعماله فى معناه الموضوع له.

المبحث الثانى - صيغة الأمر ۱ - معنى صيغة الأمر

صيغة الأمر، أى هيئته، كصيغة افعال و نحوها «۱»: تستعمل فى موارد كثيرة: منها

(۱) - المقصود بنحو صيغة افعال: آية صيغة و كلمة تؤدي مؤداها في الدلالة على الطلب و البعث، كالفعل المضارع المقرون بلام الأمر أو المجرد منه إذا قصد به انشاء الطلب نحو قلنا: «تصلى. تغتسل. اطلب منك كذا» أو جملة اسمية نحو: «هذا مطلوب منك» أو اسم فعل نحو: «صه و مه و مهلا»، و غير ذلك. (المؤلف)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۷

و اما حق این است که این قید و جوب، نه در موضوع له مأخوذ است و نه در مستعمل فيه. بلکه منشأ این ظهور (وجوبی) از جهت حکم عقل به وجوب اطاعت امر است. چرا که عقل مستقلا به لزوم انبعاث (حرکت برای انجام فعل) از بعث (تحریک) مولی و لزوم انزجار (پرهیز کردن و ترک فعل) از زجر (بازداشتن) مولی حکم می‌کند و این به خاطر اداء حق مولویت مولی و عبودیت عبد است. لذا به صرف بعث و دستور مولی، مادامی که مولی در ترک عمل و مخالفتش اذن و ترخیص نداده عقل ضروری می‌بیند که عبد اطاعت کند و اقدام نماید.

پس مدلول لفظ امر، جز طلب از عالی نیست و لکن عقل است که حکم به لزوم انبعاث برای عبد می‌کند و بر او واجب می‌کند مادامی که مولی تصریح به ترخیص (رخصت دادن) نکرده و اذن در ترک نداده، او را اطاعت کند و بنابراین استعمال لفظ امر در موارد استحباب با استعمالش در موارد وجوب از جهت معنای مستعمل فيه مغایر نیست. پس لفظ امر برای وجوب وضع نشده است بلکه برای اعم از وجوب و استحباب هم وضع نشده است، چون وجوب و ندب از تقسیماتی که عارض بر معنای مستعمل فيه لفظ امر شوند نیستند بلکه از تقسیماتی هستند که بعد از استعمال لفظ امر در معنای مستعمل فيه خودش، عارض بر آن می‌شوند. (یعنی پس از استعمال لفظ امر در معنایش می‌پرسیم آیا این امر وجوبی است یا استحبایی؟ پس وجوب و ندب داخل در معنای آن نیستند و معنای آن صرف طلب عالی است).

مبحث دوم - صیغه امر

۱ - معنای صیغه امر

صیغه امر یعنی هیئت امر مثل صیغه افعال و امثال آن «۱» در موارد متعددی استعمال می‌شود:

(۱) - مقصود از مثل صیغه افعال، هر صیغه و کلمه‌ای است که معنای طلب و بعث را برساند مثل فعل مضارعی که با لام امر باشد و یا بدون لام برای انشاء طلب بیاید مثل: تصلى، تغتسل، اطلب منك كذا، یا جمله اسمیه باشد مثل: هذا مطلوب منك، یا اسم فعل باشد مثل: صه (ساکت شو) و مه (صبر کن) و مهلا (مهلت بده) و غیر این‌ها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۱۸

البعث، كقوله تعالى فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ، «١» أَوْفُوا بِالْعُقُودِ «٢». و منها التهديد، كقوله تعالى: اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ؛ «٣» و منها التعجيز، كقوله تعالى: فَآتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ «٤».

و غير ذلك، من التسخير، و الانذار، و الترجي، و التمني، و نحوها. و لكن الظاهر ان الهيئة في جميع هذه المعاني استعملت في معنى واحد، لكن ليس هو واحدا من هذه المعاني، لأن الهيئة مثل «افعل» شأنها شأن الهيئات الاخرى، وضعت لإفادة نسبة خاصة بالحروف و لم توضع لإفادة معان مستقلة، فلا يصح ان يراد مفاهيم هذه المعاني المذكورة التي هي معان اسمية.

و عليه، فالحق انها موضوعة للنسبة الخاصة القائمة بين المتكلم و المخاطب و المادة، و المقصود من المادة الحدث الذي وقع عليه مفاد الهيئة، مثل الضرب و القيام و القعود في اضرب و قم و اقعد، و نحو ذلك. و حينئذ ينتزع منها عنوان طالب و مطلوب منه و مطلوب.

فقولنا: «اضرب»، يدل على النسبة الطلبية بين الضرب و المتكلم و المخاطب، و معنى ذلك جعل الضرب على عهدة المخاطب و بعته نحوه و تحريكه إليه، و جعل الداعي في نفسه للفعل.

و على هذا فمدلول هيئة الأمر و مفادها هو النسبة الطلبية- و ان شئت فسمها النسبة البعثية- لغرض ابراز جعل الأمور به- أى المطلوب- في عهدة المخاطب، و جعل الداعي في نفسه و تحريكه و بعته نحوه، ما شئت فعبّر. غير ان هذا الجعل أو الانشاء يختلف فيه الداعي له من قبل المتكلم. فتارة،

(١)- النساء / ١٠٣- الحج / ٧٨- المجادلة / ١٣.

(٢)- المائدة / ١.

(٣)- فصلت / ٤٠.

(٤)- البقرة / ٢٣.

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ١١٩

يكي از اينها بعث و تحريك است مثل كلام خداوند كه مى فرمايد: فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ؛ نماز را بپا داريد و أَوْفُوا بِالْعُقُودِ؛ به پيمانها وفا كنيد و معنای ديگر: تهديد است مثل كلام خدا: اَعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ؛ هر چه مى خواهيد انجام دهيد و معنای سوم تعجيز (عاجز شمردن) است مثل كلام خداى متعال: فَآتُوا بِسُورَةٍ مِّنْ مِّثْلِهِ؛ پس يك سوره از مثل قرآن بياوريد و معانى ديگر عبارتند از تسخير و انذار و ترجي و تمنى و امثال اينها (تسخير مثل: كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ،* انذار مثل: قُلْ تَمَتَّعُوا ...

ترجی مثل: **يَا أَيُّهَا النَّفْسُ ... ارْجِعِي** - تمنی مثل **أَلَا يَا أَيُّهَا اللَّيْلُ الطَّوِيلُ انْجَلِي** «۱»

و لکن روشن است که هیئت امر در همه این معانی، در یک معنای واحد به کار رفته ولی آن معنا، یکی از این‌ها نیست زیرا هیئت مثل هیئت افعال، مانند سایر هیئات است و همانند حروف برای افاده یک نسبت مخصوص وضع شده و برای یک معنای مستقل نیست و لذا نمی‌توان گفت که این معانی مذکوره که همگی معانی مستقلی هستند، از هیئت افعال قصد شده‌اند.

و بنابراین، حق این است که هیئت افعال برای یک نسبت خاص بین متکلم و مخاطب و ماده وضع شده است و مراد از ماده، همان فعل و حدثی است که مفاد هیئت بر آن واقع شده مثل ضرب و قیام و قعود در اضرب، قم و اقعد و امثال این‌ها و چنین است که سه عنوان طالب (متکلم) و مطلوب منه (مخاطب) و مطلوب (ماده) از هیئت افعال قابل انتزاع است.

و لذا «اضرب» بر نسبت طلبیه بین ضرب و متکلم و مخاطب دلالت می‌کند و معنای این امر، گذاشتن ضرب و زدن برعهده مخاطب و بعث و تحریک وی برای انجام آن و به وجود آوردن انگیزه در وی برای انجام فعل است. و بنابراین مدلول هیئت امر و مفاد آن، نسبت طلبیه است و اگر خواستی می‌توانی آن را نسبت بعثیه بخوانی که برای قرار دادن مأمور به یعنی مطلوب برعهده مخاطب و ایجاد داعی و انگیزه در نفس او و تحریک و بعث وی به سمت فعل، ایجاد می‌شود: هرگونه خواستی تعبیر کن.

نکته‌ای که هست این است که از ناحیه متکلم، داعی برای جعل و انشاء مختلف است. (مثلا)

(۱) - در شرح معالم الدین نوشته ملا صالح مازندرانی (ره) پانزده معنای زیر برای صیغه امر آمده است: ۱- وجوب
۲- ندب ۳- اباحه ۴- تهدید ۵- ارشاد ۶- امتنان ۷- اکرام ۸- تسخیر ۹- تعجیز ۱۰- اهانت ۱۱- تسویه ۱۲-
دعا ۱۳- تمنی ۱۴- احتقار ۱۵- تکوین. (غ)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۰

یکون الداعی له هو البعث الحقیقی و جعل الداعی فی نفس المخاطب لفعل المأمور به، فیکون هذا الانشاء حیثئذ مصداقا للبعث و التحریک و جعل الداعی، أو ان شئت فقل فیکون مصداقا للطلب، فان المقصود واحد. و اخری، فیکون الداعی له هو التهديد، فیکون مصداقا للتهديد، و فیکون تهديدا بالحمل الشائع. و ثالثه، فیکون الداعی له هو التعجيز فیکون مصداقا للتعجيز و تعجيزا بالحمل الشائع ... و هكذا فی باقی المعانی المذكورة و غیرها.

و إلى هنا يتجلى ما نريد ان نوضحه، فانا نريد ان نقول بنص العبارة: ان البعث أو التهديد أو التعجيز أو نحوها ليست هي معانى لهيئة الأمر قد استعملت في مفاهيمها- كما ظنه القوم- لا معانى حقيقة و لا مجازية؛ بل الحق ان المنشأ بها ليس الا النسبة الطلبية الخاصة، و هذا الانشاء يكون مصداقا لأحد هذه الامور باختلاف الدواعى. فيكون تارة بعنا بالحمل الشائع و اخرى تهديدا بالحمل الشائع و هكذا.

لا ان هذه المفاهيم مدلوله للهيئة و منشأة بها، حتى مفهوم البعث و الطلب.

و الاختلاط في الوهم بين المفهوم و المصداق هو الذى جعل أولئك يظنون ان هذه الامور مفاهيم لهيئة الأمر و قد استعملت فيها استعمال اللفظ في معناه، حتى اختلفوا في انه أيها المعنى الحقيقى الموضوع له الهيئة و أيها المعنى المجازى.

٢- ظهور الصيغة في الوجوب

اختلف الاصوليون في ظهور صيغة الأمر في الوجوب و في كفيته على أقوال.

و الخلاف يشمل صيغة افعال و ما شابهها و ما بمعناها من صيغ الأمر. و الأقوال في المسألة كثيرة، و اهمها قولان، أحدهما، انها ظاهرة في الوجوب، إمّا لكونها موضوعة فيه، أو من جهة انصراف الطلب إلى أكمل الأفراد؛ ثانيهما، انها حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب و الندب، و هو- أى القدر المشترك- مطلق

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ١٢١

گاهی داعی، بعث حقیقی و ایجاد انگیزه در مخاطب برای انجام مأمور به است و در نتیجه، این انشاء مصداق بعث و تحریک و جعل داعی است یا اگر خواستی بگو مصداق طلب است، چرا که مقصود یک چیز است و گاهی داعی بر جعل و انشاء، تهدید است و لذا مصداق تهدید می شود و همین امر، به حمل شایع، تهدید شمرده می شود و گاهی داعی، تعجیز است و لذا مصداق تعجیز و عمل شایع، تعجیز می شود و همین طور است در بقیه معانی ای که برای صیغه امر ذکر شده است.

و اینک آنچه می خواهیم بیان کنیم روشن می شود، ما می خواهیم صریحا بگوییم: بعث یا تهدید یا تعجیز یا امثال این ها، معانی هیئت امر- به نحوی که هیئت امر در آن ها استعمال شده باشد کما اینکه عده ای چنین پنداشته اند- نیستند، نه معنای حقیقی هیئت امرند و نه معنای مجازی.

بلکه حق این است که آنچه به وسیله هیئت امر انشاء می شود جز نسبت طلبیه خاص نیست و این انشاء به حسب اختلاف دواعی و انگیزه ها مصداق برای یکی از معانی فوق می شود و مثلا گاهی به حمل شایع مصداق بعث است و

گاهی مصداق تهدید و امثال این‌ها نه اینکه این مفاهیم، مدلول و معنای هیئت باشند و به وسیله هیئت انشاء شوند، حتی مفهوم بعث و طلب هم چنین نیست.

و آنچه که باعث شده عده‌ای گمان کنند این امور، معنا و مفهوم هیئت امر می‌باشند، به نحوی که مثل استعمال لفظ در معنا، هیئت نیز در این معانی استعمال شده خلط بین مفهوم و مصداق در واهمه است، تا آنجا که بحث و اختلاف کرده‌اند در اینکه کدامیک از این معانی، معنای حقیقی و موضوع له هیئت امر است و کدامیک معنای مجازی.

۲- ظهور صیغه امر در وجوب

اصولیون در ظهور صیغه امر در وجوب و کیفیت آن اختلاف کرده، چندین قول دارند و این اختلاف نظر شامل صیغه افعال و نظائر آن و هرگونه صیغه امری که معنای صیغه افعال داشته باشد، می‌شود.

و اقوال در این مسئله زیاد است که مهم‌ترین آن‌ها دو قول است: یکی اینست که صیغه امر، ظاهر در وجوب است و این، یا به سبب وضع برای وجوب است و یا از جهت انصراف طلب به اکمل افراد است. قول دوم این است که صیغه افعال، حقیقت در قدر مشترک بین وجوب و ندب است و این قدر مشترک، همان مطلق طلب است که شامل هر دو معناست و صیغه امر ظهوری در هیچیک ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۲

الطلب الشامل لهما، من دون أن تكون ظاهرة في أحدهما.

و الحق انها ظاهرة في الوجوب، و لكن لا من جهة كونها موضوعة للوجوب و لا من جهة كونها موضوعة لمطلق الطلب و ان الوجوب أظهر أفراده. و شأنها في ظهورها في الوجوب شأن مادة الأمر، على ما تقدم هناك، من ان الوجوب يستفاد من حكم العقل بلزوم اطاعة أمر المولى و وجوب الانبعاث عن بعثه، قضاء لحق المولوية و العبودية، ما لم يرخص نفس المولى بالترك و يأذن به. و بدون الترخيص فالأمر، لو خلى و طبعه، شأنه ان يكون من مصاديق حكم العقل بوجوب الطاعة.

فيكون الظهور هذا ليس من نحو الظهورات اللفظية، و لا الدلالة هذه على الوجوب من نوع الدلالات الكلامية. اذ صيغة الأمر - كمادة الأمر - لا تستعمل في مفهوم الوجوب لا استعمالا حقيقيا و لا مجازيا، لأن الوجوب كالندب أمر خارج عن حقيقة مدلولها و لا من كفياته و أحواله. و تمتاز الصيغة عن مادة كلمة الأمر ان الصيغة لا تدل الا على النسبة الطلبية كما تقدم، فهي بطريق أولى لا تصلح للدلالة على الوجوب الذي هو مفهوم اسمي، و كذا الندب.

و علی هذا، فالمستعمل فيه الصيغة على كلا الحالين (الوجوب و الندب) واحد لا اختلاف فيه. و استفادة الوجوب - على تقدير تجردها عن القرينة على إذن الأمر بالترك - إنما هو بحكم العقل كما قلنا، اذ هو من لوازم صدور الأمر من المولى.

و يشهد لما ذكرناه، من كون المستعمل فيه واحدا فى مورد الوجوب و الندب، ما جاء فى كثير من الاحاديث من الجمع بين الواجبات و المندوبات بصيغة واحد و أمر واحد أو أسلوب واحد مع تعدد الأمر. و لو كان الوجوب و الندب من قبيل المعنيين للصيغة لكان ذلك فى الأغلب من باب استعمال اللفظ فى أكثر من معنى،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۳

شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۲۳

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۳

ولى حق این است که صیغه امر ظهور در وجوب دارد، اما نه از این جهت که برای وجوب وضع شده است و نه از این جهت که برای مطلق طلب وضع شده و وجوب، اظهر (و اکمل) مصادیق طلب است. چگونگی صیغه امر از جهت ظهورش در وجوب، شبیه ماده امر است، چنانکه پیشتر گذشت. یعنی وجوب از عقل استفاده می‌شود که بر لزوم اطاعت امر مولى و ضرورت انبعاث از بعث مولى حکم می‌کند چرا که عقلا بایستی حق مولویت مولى و عبودیت عبد - مادامی که خود مولى ترخیص در ترک و اذن به آن نداده - رعایت شود و اگر ترخیصی در کار نیست، خود امر فى حد نفسه شأنش این است که از مصادیق حکم عقل به وجوب اطاعت باشد.

پس این ظهور، از نوع ظهورات لفظیه نیست، چه اینکه این دلالت بر وجوب نیز از نوع دلالت‌های کلامی نیست، چرا که صیغه امر - همانند ماده امر - در مفهوم وجوب استعمال نمی‌شود نه حقیقتا و نه مجازا، چون مفهوم وجوب همانند استحباب، امری است که از حقیقت مدلول صیغه امر خارج است و از کیفیات و اوصاف آن‌هم نیست و فرقی که صیغه امر با ماده امر دارد این است که صیغه امر - چنانکه گذشت - جز بر معنای نسبت طلبیه دلالت نمی‌کند و لذا به طریق اولی صلاحیت دلالت بر معنای وجوب که یک مفهوم اسمی است - و همچنین بر معنای ندب - ندارد.

و بنابراین مستعمل فيه صیغه امر در هر دو حالت (وجوب و ندب) یکی است و تفاوتی وجود ندارد و استفاده معنای وجوب - در فرضی که قرینه‌ای بر اذن آمر به ترک وجود ندارد - چنانکه گفتیم تنها به حکم عقل است، چرا که این وجوب، از لوازم صدور أمر از ناحیه مولى است.

و شاهد بر اینکه مستعمل فيه در مورد وجوب و استحباب یکی است این است که در بسیاری از احادیث، با یک صیغه واحد و با امر واحد و با اسلوب واحد بین واجبات و مستحبات جمع شده و حال آنکه امر متعدد است و اگر وجوب و ندب از قبیل دو معنا برای صیغه امر باشند، این امر در اغلب روایات از قبیل استعمال لفظ در اکثر از معنای

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۴

و هو مستحیل، أو تأویله بارادة مطلق الطلب، البعید ارادته من مساق الاحادیث، فإنه تجوز - علی تقدیره - لا شاهد له و لا يساعد علیه اسلوب الاحادیث الواردة.

تنبيهان

الأول - ظهور الجملة الخبرية الدالة على الطلب في الوجوب:

اعلم أن الجملة الخبرية في مقام انشاء الطلب شأنها شأن صيغة افعال في ظهورها في الوجوب، كما اشرنا إليه سابقاً، بقولنا: «صيغة افعال و ما شابهها».

و الجملة الخبرية مثل قول: «يغتسل. يتوضأ. يصلى.» بعد السؤال عن شيء يقتضى مثل هذا الجواب و نحو ذلك.

و السر في ذلك ان المناط في الجميع، واحد فإنه إذا ثبت البعث من المولى بأى مظهر كان و بأى لفظ كان، فلا بد ان يتبعه حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يأذن المولى بتركه.

بل ربما، يقال: ان دلالة الجملة الخبرية على الوجوب أكد، لانها في الحقيقة اخبار عن تحقق الفعل بادعاء ان وقوع الامتثال من المكلف مفروغ عنه.

الثانى - ظهور الأمر بعد الحظر أو توهمه:

قد يقع انشاء الأمر بعد تقدم الحظر - أى المنع - أو عند توهم الحظر، كما لو منع الطبيب المريض عن شرب الماء، ثم قال له: اشرب الماء. أو قال ذلك عند ما يتوهم المريض انه ممنوع منه و محظور عليه شربه. و قد اختلف الاصوليون في مثل هذا الأمر انه هل هو ظاهر في الوجوب أو ظاهر في الإباحة، أو الترخيص فقط، أى رفع المنع فقط من دون التعرض لثبوت حكم آخر من إباحة أو غيرها، أو يرجع إلى ما كان عليه سابقاً قبل المنع؟ على أقوال كثيرة. و أصح الأقوال هو الثالث و هو دلالتها على الترخيص فقط.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۵

واحد است که امری است محال و یا تأویلاً باید گفت که مطلق طلب اراده شده است که چنین چیزی از سیاق روایات بعید است، چرا که این معنا- فرضاً اگر مراد باشد- مجازی است که نه شاهدهی بر آن است و نه اسلوب احادیث وارده با آن تناسب دارد.

دو تنبیه

(تنبیه اول) ظهور جمله خبریه دال بر طلب، در معنای وجوب

بدان که جمله خبریه در مقام انشاء طلب، مثل صیغه افعال ظهور در وجوب دارد، کما اینکه سابقاً در جمله «صیغه افعال و ما شابهها» بدین نکته اشاره داشتیم. و نمونه جمله خبریه «یغتسل، يتوضأ، یصلی» است که پس از سؤال از چیزی که اقتضای مثل چنین جوابهایی دارد، می‌آید.

و سرّ این مطلب (ظهور در وجوب) این است که مناط در همه این موارد یک چیز است چون وقتی با هر نشانه و با هر لفظی ثابت شد که از ناحیه مولی بعثی در کار است، لزوماً به دنبال آن، حکم عقل به لزوم انبعاث- مادامی که مولی إذن در ترک نداده- می‌آید.

بلکه گاهی گفته می‌شود که دلالت جمله خبریه بر وجوب، مؤکدتر است، چون جمله خبریه در حقیقت، اخبار از وقوع فعل است، گویا ادعا شده که وقوع امتثال از ناحیه مکلف، امری است مفروغ عنه.

(تنبیه دوم) ظهور امر بعد از منع یا توهّم منع

گاهی انشاء امر بعد از خطر یعنی منع یا هنگام توهّم منع واقع می‌شود، مثل آنجا که دکتر مریض را از خوردن آب منع کند و سپس به او بگوید: آب بنوش، یا درحالی که مریض می‌پندارد که آب خوردن برایش ممنوع است، دکتر بگوید: آب بنوش.

اصولیین در چنین امری اختلاف کرده‌اند که آیا ظهور در وجوب دارد یا ظاهر در اباحه است، یا فقط مفید ترخیص یعنی رفع منع است بدون اینکه متعرض حکم دیگری مثل اباحه یا غیر آن بشود و یا بایستی به حکم قبل از منع رجوع کرد؟ اقوال علما متعدد است.

صحیح‌ترین قول، قول سوم است و آن اینکه فقط دلالت بر ترخیص دارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۶

و الوجه فى ذلك: انك قد عرفت ان دلالة الأمر على الوجوب إنما تنشأ من حكم العقل بلزوم الانبعاث ما لم يثبت الاذن بالترك. و منه تستطيع ان تتفطن انه لا دلالة للأمر فى المقام على الوجوب، لأنه ليس فيه دلالة على البعث و إنما هو ترخيص فى الفعل لا أكثر.

و أوضح من هذا ان نقول: ان مثل هذا الأمر هو انشاء بداعى الترخيص فى الفعل و الاذن به، فهو لا يكون الا ترخيصا و اذنا بالحمل الشائع. و لا يكون بعثا الا إذا كان الانشاء بداعى البعث. و وقوعه بعد الحظر أو توهمه قرينة على عدم كونه بداعى البعث، فلا يكون دالا على الوجوب. و عدم دلالتة على الإباحة بطريق أولى. فيرجع فيه إلى دليل آخر من أصل أو أمانة.

مثاله قوله تعالى: **وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا** «١» فإنه أمر بعد الحظر عن الصيد حال الاحرام فلا يدل على وجوب الصيد. نعم لو اقترن الكلام بقرينة خاصة على ان الأمر صدر بداعى البعث أو لغرض بيان إباحة الفعل فإنه حينئذ يدل على الوجوب أو الإباحة. و لكن هذا أمر آخر لا كلام فيه، فان الكلام فى فرض صدور الأمر بعد الحظر أو توهمه مجردا عن كل قرينه أخرى غير هذه القرينة.

٣- التعبدى و التوصلى تمهيد

كل متفقه يعرف ان فى الشريعة المقدسة واجبات لا تصح و لا تسقط أوامرها الا باتيانها قربية إلى وجه الله تعالى. و كونها قربية إنما هو باتيانها بقصد امتثال أوامرها

(١) - المائدة / ٢.

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ١٢٧

وجه اين مطلب اينست: دانستى كه دلالت أمر بر وجوب، فقط ناشى از حكم عقل به لزوم انبعاث - مادامى كه اذن در ترك نيست - مى باشد و از اينجا مى توانى متوجه اين نکته شوى كه در مقام مزبور (امر بعد از خطر يا توهّم خطر) دلالتى بر وجوب در كار نيست چون اين امر دلالت بر بعث ندارد و فقط ترخيص در فعل است نه بيشتتر.

و واضح تر اينكه: مثل چنين امرى، انشائى است كه به انگيزه ترخيص و اجازه فعل صورت گرفته و لذا به حمل شايع، چيزى جز مصداق ترخيص و اذن نيست و حال آنكه انشاء، به معنای بعث نخواهد بود مگر آنجا كه به انگيزه بعث باشد و همين كه امر بعد از خطر يا توهّم خطر مى آيد، قرينه بر اينست كه انشاء بداعى بعث نيست و لذا دالّ بر وجوب نمى باشد و به طريق اولى بر اباحه نيز دلالتى ندارد «١» پس در اينجا به دليل ديگرى مثل اصل يا اماره رجوع مى شود.

مثال برای امر بعد از خطر یا توهّم خطر کلام خداوند است که می‌فرماید: **وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا**: وقتی که محلّ شدید و از احرام درآمدید، صبر کنید (۳، مائده) این کلام، امری است بعد از منع از صید در حال احرام و لذا دلالتی بر وجوب صید ندارد.

آری اگر سخن با قرینه خاصی همراه شود که دال بر این باشد که امر به انگیزه بعث است و یا به قصد بیان اباحه فعل است، در این صورت بر وجوب یا اباحه دلالت می‌کند. اما این، مطلب دیگری است که بحثی در آن نداریم. سخن ما در فرض صدور امر بعد از منع و یا توهّم منع بدون هرگونه قرینه‌ای - غیر از همین قرینه (وقوع بعد از خطر یا توهّم خطر) است.

۳- تعبدی و توصلی

مقدمه: هر متفقه‌ی می‌داند که در شریعت مقدس اسلام، واجباتی هست که به صورت صحیح واقع نشده و امر به آن‌ها ساقط نمی‌شود مگر اینکه آن‌ها را قربه الی الله و به قصد تقرب انجام دهیم. و قریبی بودن این واجبات به این است که آن‌ها را به قصد امتثال اوامرشان و یا به گونه دیگری

(۱) - چون امر که همه جا ظهور در وجوب دارد، اگر در اینجا ظهور در وجوب ندارد، به طریق اولی معنای دیگر یعنی اباحه را هم افاده نمی‌کند (غ).

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۸

أو بغیره من وجوه قصد القربة إلى الله تعالى، علی ما ستأتی الاشارة إليها. و تسمی هذه الواجبات «العباديات» أو «التعبديات» كالصلاة و الصوم و نحوها.

و هناك واجبات اخرى تسمی «التوصليات»، و هي التي تسقط أوامرها بمجرد وجودها و ان لم يقصد بها القربة، كاتخاذ الغريق و أداء الدين و دفن الميت و تطهير الثوب و البدن للصلاة، و نحو ذلك.

و للتعبدی و التوصلی تعريف آخر كان مشهورا عند القدماء. و هو ان التوصلی:

«ما كان الداعي للآمر به معلوما» و في قبالة التعبدی و هو: «ما لم يعلم الغرض منه». و إنما سمي تعبديا لأن الغرض الداعي للمأمور ليس الا التعبد بأمر المولى فقط.

و لكن التعريف غير صحيح الا إذا ارید به اصطلاح ثان للتعبدی و التوصلی، فيراد بالتعبد، التسليم لله تعالى فيما أمر به و ان كان المأمور به توصليا بالمعنى الأول، كما يقولون مثلا: «نعمل هذا تعبدا» و يقولون: «نعمل هذا من باب التعبد»، أى نعمل هذا من باب التسليم لأمر الله و ان لم نعلم المصلحة فيه.

و علی ما تقدم من بیان معنی التوصلی و التبعدی - المصطلح الأول - فإن علم حال واجب بأنه تبعدی أو توصلی فلا اشکال، و ان شک فی ذلك فهل الأصل كونه تبعدياً أو توصلياً؟ فيه خلاف بين الاصوليين. و ينبغي لتوضیح ذلك و بیان المختار تقدیم امور:

أ- منشأ الخلاف و تحريره

ان منشأ الخلاف هنا هو الخلاف فی إمكان أخذ قصد القربة فی متعلق الأمر - كالصلاة مثلاً - قيدا له علی نحو الجزء أو الشرط، علی وجه يكون المأمور به المتعلق للأمر هو الصلاة المأتى بها بقصد القربة، بهذا القيد، كقيد الطهارة فيها اذ يكون المأمور به الصلاة عن طهارة لا الصلاة المجردة عن هذا القيد من حيث هي.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۲۹

از قصد قربت - که به زودی به آن‌ها اشاره می‌کنیم - انجام دهیم. این واجبات، عبادیات یا تعبدیات نامیده می‌شوند مثل نماز و روزه و امثال این‌ها.

واجبات دیگری هم هستند که توصلیات نامیده می‌شوند و آن‌ها واجباتی هستند که امر به آن‌ها، به مجرد تحقق شان ساقط می‌شود و لو اینکه قصد قربت در آن‌ها نشود، مثل نجات دادن غریق و پرداخت قرض و دفن مرده و تطهیر لباس و بدن برای نماز و امثال این‌ها.

تعریف دیگری برای تبعدی و توصلی هست که در نزد قدام مشهور بوده و آن اینست:

توصلی، واجبی است که انگیزه امر به آن معلوم است و در مقابلش تبعدی است که غرض از آن معلوم نیست. و اینکه تبعدی را به این نام، خوانده‌اند، تنها از این حیث است که مقصود و انگیزه‌ای که مأمور را وادار به عمل می‌کند، صرفاً تبعید به امر مولی است. اما تعریف فوق صحیح نیست مگر اینکه مراد از آن، اصطلاح دومی برای تبعدی و توصلی باشد، یعنی منظور از تبعید، تسلیم خدا بودن در هر آنچه که بدان امر کرده، باشد و لو اینکه واجب توصلی - به معنای اول - باشد. کما این که برخی مثلاً می‌گویند ما این کار را تبعداً انجام می‌دهیم و یا می‌گویند: این عمل را از باب تبعید انجام می‌دهیم: یعنی این کار را از جهت تسلیم بودن به امر خدا انجام می‌دهیم گرچه مصلحت آن را نمی‌دانیم.

و براساس آنچه در بیان معنای توصلی و تبعدی - به اصطلاح اول - گذشت، اگر بدانیم که یک واجب، تبعدی است یا توصلی، مشکلی نیست. و اما اگر در این جهت شک کنیم، آیا اصل این است که تبعدی است یا توصلی؟ در اینجا بین اصولیون اختلاف است و برای توضیح این مطلب و بیان نظر مختار، چند امر مقدماتی لازم است:

(أ) منشأ اختلاف و تحریر آن

منشأ این اختلاف (در تعبدی یا توصلی بودن واجب) اختلاف دیگری است در اینکه آیا امکان دارد قصد قربت را در متعلق امر - مثلا نماز - به صورت جزء یا شرط، قید کرد، به گونه‌ای که مأمور به که متعلق امر است، نماز با قصد قربت باشد با همین قید قصد قربت، همانند قید طهارت در نماز، چون می‌دانیم که مأمور به، نماز با طهارت است نه نماز مجرد از این قید طهارت؟!

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۰

فمن قال بإمكان أخذ هذا القيد - وهو قصد القرية - كان مقتضى الأصل عنده التوصلية، الا إذا دل دليل خاص على التعبدية، كسائر القيود الاخرى، لما عرفت ان إطلاق كلام المولى حجة يجب الأخذ به ما لم يثبت التقييد، فعند الشك في اعتبار قيد يمكن أخذه في المأمور به فالمرجع، أصالة الإطلاق؛ لنفي اعتبار ذلك القيد.

و من قال باستحالة أخذ قيد قصد القرية فليس له التمسك بالاطلاق، لأن الإطلاق ليس الا عبارة عن عدم التقييد فيما من شأنه التقييد، لأن التقابل بينهما من باب تقابل العدم و الملكة (الملكة هي التقييد و عدمها الإطلاق). و إذا استحالت الملكة، استحال عدمها بما هو عدم ملكة، لا بما هو عدم مطلق. و هذا واضح لأنه إذا كان التقييد مستحيلا في لسان الدليل فعدم التقييد لا يستكشف منه إرادة الإطلاق، فان عدم التقييد يجوز ان يكون لاستحالة التقييد و يجوز ان يكون لعدم إرادة التقييد، و لا طريق لاثبات الثاني بمجرد عدم ذكر القيد وحده.

و بعد هذا نقول: اذا شكنا في اعتبار شيء في مراد المولى و ما تعلق به غرضه واقعا، و لم يمكن له بيانه، فلا محالة يرجع ذلك إلى الشك في سقوط الأمر إذا خلا المأتي به من ذلك القيد المشكوك. و عند الشك في سقوط الأمر - أى فى امتثاله - يحكم العقل بلزوم الإتيان به مع القيد المشكوك كيما يحصل له العلم بفراغ ذمته من التكليف، لأنه إذا اشتغلت الذمة بواجب يقينا فلا بد من احراز الفراغ منه فى حكم العقل. و هذا معنى ما اشتهر فى لسان الاصوليين من قولهم:

«الاشتغال اليقيني يستدعى الفراغ اليقيني».

و هذا ما يسمى عندهم باصل الاشتغال أو أصالة الاحتياط.

ب- محل الخلاف من وجوب قصد القرية

ان محل الخلاف فى المقام هو إمكان أخذ قصد امتثال الأمر فى المأمور به. و اما غير

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۱

کسانی که قائل به امکان اخذ این قید یعنی قصد قربت در مأمور به شده‌اند، اصل اولیه در نظرشان توصلیت است مگر اینکه دلیل خاصی بر تعبدیت دلالت کند، کما اینکه در سایر قیود، چنین است.

چرا که دانستی اطلاق کلام مولی حجت است و مادامی که تقیید ثابت نشود، باید به آن تمسک کرد پس هرگاه در قیدی که می‌توان آن را در مأمور به اخذ کرد، شک شود، برای نفی اعتبار این قید بایستی به اصالت اطلاق، رجوع کرد.

و اما کسی که قائل به امتناع اخذ قصد قربت در مأمور به است، نمی‌تواند به اصالة الاطلاق تمسک کند. چون اطلاق یعنی عدم تقیید، در چیزی که صلاحیت تقیید را دارد چرا که تقابل بین اطلاق و تقیید، عدم و ملکه است (ملکه، تقیید است و عدم ملکه، اطلاق). و هرگاه ملکه محال باشد، عدم ملکه نیز از آن جهت که عدم ملکه است نه از جهت عدم مطلق، محال است و این، امری واضح است. چون وقتی تقیید محال باشد، پس از عدم تقیید در لسان دلیل، اراده اطلاق کشف نمی‌شود، چرا که عدم تقیید ممکن است به خاطر همین امتناع تقیید باشد و یا به خاطر عدم اراده تقیید (یعنی اطلاق) باشد و در این صورت به صرف عدم ذکر قید به تنهایی، راهی برای اثبات دومی (اراده اطلاق) نیست.

حال می‌گوئیم: وقتی در معتبر بودن چیزی در مراد مولی و آنچه که غرض او واقعا بدان تعلق گرفته، شک کنیم درحالی که امکان بیانش برای مولی وجود نداشته، به ناچار این شک برمی‌گردد به شک در اینکه اگر فعل خالی از آن قید مشکوک باشد، آیا تکلیف را ساقط می‌کند یا نه؟ و در هنگام شک در سقوط امر یعنی امتثال آن، عقل حکم به لزوم اتیان قید مشکوک می‌کند تا اینکه برای مکلف علم به فراغ ذمه از تکلیف حاصل شود. چون وقتی ذمه اشتغال یقینی به واجبی پیدا کرد، عقلا فراغ یقینی لازم است و این همان مطلب مشهور در زبان اصولیون است که: اشتغال یقینی، فراغ یقینی می‌طلبد (حاصل آنکه اصل در اینجا، تعبدیت از باب احتیاط است) و این همان اصل اشتغال یا اصل احتیاط در نزد اصولیون است.

(ب) محل اختلاف یعنی وجوب قصد قربت

آنچه در این مقام محل اختلاف است، امکان اخذ قصد امتثال در مأمور به است. و اما غیر قصد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۲

قصد الامتثال من وجوه قصد القرية، كقصد محبوبية الفعل المأمور به الذاتية - باعتبار ان كل مأمور به لا بد ان يكون محبوبا للآمر و مرغوبا فيه عنده - و كقصد التقرب إلى الله تعالى محضا بالفعل لا من جهة قصد امتثال أمره بل رجاءا لرضاه، و نحو ذلك من وجوه قصد القرية فان كل هذه الوجوه لا مانع قطعاً من أخذها قيدا للمأمور به، و لا يلزم المحال الذي ذكره في أخذ قصد الامتثال على ما سيأتي.

و لكن الشأن في ان هذه الوجوه هل هي مأخوذة في المأمور به فعلا على نحو لا تكون العبادة عبادة الا بها؟

الحق انه لم يؤخذ شيء منها في المأمور به، و الدليل على ذلك ما نجده من الاتفاق على صحة العبادة- كالصلاة مثلا- إذا اتى بها بداعى أمرها مع عدم قصد الوجوه الأخرى. و لو كان غير قصد الامتثال من وجوه القرينة مأخوذا في المأمور به لما صحت العبادة و لما سقط أمرها بمجرد الإتيان بداعى أمرها بدون قصد ذلك الوجه. فالخلاف- إذن- منحصر في إمكان أخذ قصد الامتثال و استحالته.

ج- الإطلاق و التقييد في التقسيمات الأولية للواجب

ان كل واجب في نفسه له تقسيمات باعتبار الخصوصيات التي يمكن ان تلحقه في الخارج، مثلا- الصلاة تنقسم في ذاتها مع قطع النظر عن تعلق الأمر بها إلى:

١- ذات سورة، و فاقدتها؛

٢- ذات تسليم، و فاقدته؛

٣- صلاة عن طهارة و فاقدتها؛

٤- صلاة مستقبل بها القبلة، و غير مستقبل بها؛

٥- صلاة مع الساتر، و بدونه.

و هكذا يمكن تقسيمها إلى ما شاء الله من الأقسام بملاحظة اجزائها و

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ١٣٣

امتثال از صور قصد قربت مثل: قصد محبوبیت ذاتی فعل مأمور به اعتبار اینکه هر مأمور به ای لزوما محبوب و مرغوب آمر است و مثل قصد تقرب محض به خدای متعال نه از جهت قصد امتثال امرش، بلکه با انجام عمل و به امید رضایت او و امثال اینها از وجوه قصد قربت، در هیچیک از این وجوه، قطعاً مانعی نیست که به عنوان قید در مأمور به اخذ شوند. و آن محالی که در اخذ قصد امتثال- بنا بر مباحث آینده- لازم می آید، در اینها لازم نمی شود. و اما بحث در این است که این وجوهی که ذکر کردیم آیا فعلاً در مأمور به به عنوان قیدی که عبادت جز با آنها، عبادت نیست، مأخوذند یا نه؟ حق این است که هیچ یک در مأمور به، اخذ نشده اند و دلیل بر این مدعا این است که می بینیم همه علما بر صحت عبادتی- مثل نماز- در صورتی که مکلف آن را به انگیزه امر و بدون قصد وجوه دیگر انجام دهد، اتفاق نظر دارند. و حال آنکه اگر غیر قصد امتثال از صور قصد قربت در مأمور به قید شده بود، نایستی عبادت صحیح باشد و به مجرد انجام به انگیزه امر بدون قصد آن وجه، تکلیف ساقط گردد.

پس اختلاف نظر منحصر است در امکان قصد امتثال و امتناع آن.

(ج) اطلاق و تقييد در تقسيمات اوليه واجب

هر واجبی فی نفسه، به اعتبار خصوصیتی که از خارج بر آن عارض می شود، تقسیماتی دارد. مثلا نماز ذاتا با قطع نظر از تعلق امر به آن، تقسیم می شود به:

۱- نماز با سوره و بدون سوره.

۲- نماز با سلام و بدون سلام.

۳- نماز با طهارت و بدون طهارت.

۴- نماز روبه قبله و غیر روبه قبله.

۵- نماز با پوشش و بدون پوشش.

و همین طور می توان اقسام زیادی به لحاظ اجزاء و شروط و آنچه که فرضا برای نماز معتبر است، ذکر کرد. مثل این تقسیمات، تقسیمات اولیه نامیده می شوند چون تقسیماتی هستند که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۴

شروطها و ملاحظه کل ما ممکن فرض اعتباره فيها و عدمه. و تسمی مثل هذه التقسیمات: التقسیمات الاولية، لانها تقسیمات تلحقها فی ذاتها مع قطع النظر عن فرض تعلق شیء بها، و تقابلها التقسیمات الثانویة التي تلحقها بعد فرض تعلق شیء بها كالأمر مثلا و سیأتی ذکرها.

فإذا نظرنا إلى هذا التقسیمات الاولية للواجب فالحکم بالجوب بالقیاس إلى کل خصوصية منها لا یخلو فی الواقع من أحد احتمالات ثلاثة:

۱- ان یكون مقیدا بوجودها، و یسمى «بشرط شیء»، مثل شرط الطهارة و الساتر و الاستقبال و السورة و الركوع و السجود و غیرها من اجزاء و شرائط بالنسبة إلى الصلاة؛

۲- ان یكون مقیدا بعدمها، و یسمى «بشرط لا»، مثل شرط الصلاة بعدم الكلام و الفقهة و الحدیث، إلى غیر ذلك من قواطع الصلاة؛

۳- ان یكون مطلقا بالنسبة إليها، أى غیر مقید بوجودها و لا بعدمها و یسمى «لا بشرط»، مثل عدم اشتراط الصلاة بالقنوت، فان وجوبها غیر مقید بوجوده و لا بعدمه.

هذا فی مرحلة الواقع و الثبوت، و اما فی مرحلة الاثبات و الدلالة، فان الدلیل الذى يدل على وجوب شیء ان دل على اعتبار قید فيه أو على اعتبار عدمه فذاك، و ان لم یکن الدلیل متضمنا لبيان التقييد بما هو محتمل التقييد لا وجودا و لا عدما، فان المرجع فی ذلك هو أصالة الإطلاق، إذا توفرت المقدمات المصححة للتمسك بأصالة الإطلاق

على ما سيأتي في باب- و هو باب المطلق و المقيد- و بأصالة الإطلاق يستكشف ان إرادة المتكلم الأمر متعلقة بالمطلق واقعا، أي ان الواجب لم يؤخذ بالنسبة إلى القيد الا على نحو اللابشرط. و الخلاصة: انه لا مانع التمسك بالاطلاق لرفع احتمال التقييد في التقسيمات الاولية.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۵

ذاتا و با قطع نظر از تعلق چیزی (مثل امر مولی) صورت می‌گیرند و در مقابل این‌ها، تقسیمات ثانویه است که بعد از تعلق چیزی مثل امر مولی به عبادت، صورت می‌پذیرد و در آینده ذکر آن‌ها خواهد آمد. حال اگر به این تقسیمات اولیه واجب نگاه کنیم، حکم و جوب در مقایسه با هر خصوصیتی از خصوصیات مذکور واقعا از یکی از سه احتمال ذیل بیرون نیست:

۱- یا مقید به وجود آن خصوصیت است که به شرط شیء نامیده می‌شود مثل شرط طهارت و ساتر (پوشش) و استقبال (روبه‌قبله بودن) و سوره و رکوع و سجود غیر این‌ها از اجزاء و شرائط دیگر در نماز.

۲- یا مقید به عدم آن خصوصیت است که بشرط لا نامیده می‌شود مثل مشروطیت نماز به عدم تکلم و قهقهه و سخن گفتن و غیر این‌ها از قواطع نماز.

۳- یا نسبت به آن خصوصیت مطلق است یعنی نه مقید به وجود آن است و نه مقید به عدم آنکه لا بشرط نامیده می‌شود مثل عدم اشتراط نماز به قنوت، چه اینکه وجوب نماز نه مقید به وجود قنوت است و نه به عدم آن.

این‌ها در مقام واقع و نفس الامر و ثبوت است و اما در مرتبه اثبات و دلالت، اگر دلیلی که دال بر وجوب چیزی (مثل صلاة) است، بر اعتبار وجود یا عدم قیدی دلالت کرد، به آن عمل می‌کنیم و اگر آن دلیل، تقييد به چیزی را که وجودا یا عدما محتمل التقييد است بیان نکرد، بایستی به اصالة الاطلاق رجوع کرد البته در صورتی که مقدمات تمسک به آن - چنانکه در باب مطلق و مقید می‌آید- موجود باشد و با اصالة الاطلاق کشف می‌شود که اراده متکلم امر واقعا به مطلق تعلق گرفته است یعنی واجب نسبت به آن قید، به نحو لا بشرط اخذ شده است.

و خلاصه مطلب اینکه در تقسیمات اولیه مانعی از تمسک به اطلاق برای نفی احتمال تقييد وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۶

د- عدم إمكان الإطلاق و التقييد في التقسيمات الثانوية للواجب

ثم ان كل واجب- بعد ثبوت الوجوب و تعلق الأمر به واقعا- ينقسم إلى ما يؤتى به في الخارج بداعي أمره، و ما يؤتى به لا بداعي أمره. ثم ينقسم أيضا إلى معلوم الوجوب و مجهوله.

و هذه التقسيمات تسمى التقسيمات الثانوية، لأنها من لواحق الحكم و بعد فرض ثبوت الوجوب واقعا، اذ قبل تحقق الحكم لا معنى لفرض إتيان الصلاة - مثلا - بداعى أمرها، لأن المفروض فى هذه الحالة لا أمر بها حتى يمكن فرض قصده. و كذا الحال بالنسبة إلى العلم و الجهل بالحكم.

و فى مثل هذه التقسيمات يستحيل التقييد أى تقييد المأمور به، لأن قصد امتثال الأمر - مثلا - فرع وجود الأمر، فكيف يعقل ان يكون الأمر مقيدا به و لازمه ان يكون الأمر فرع قصد الأمر، و قد كان قصد الأمر فرع وجود الأمر، فيلزم ان يكون المتقدم متأخرا و المتأخر متقدما. و هذا خلف أو دور.

و إذا استحال التقييد، استحال الإطلاق أيضا، لما قلنا سابقا ان الإطلاق من قبيل عدم الملكة بالقياس إلى التقييد فلا يفرض الا فى مورد قابل للتقييد، و مع عدم إمكان التقييد لا يستكشف من عدم التقييد إرادة الإطلاق.

النتيجة

و إذا عرفنا هذه المقدمات يحسن بنا ان نرجع إلى صلب الموضوع، فنقول: قد اختلف الاصوليون فى ان الأصل فى الواجب - إذا شك فى كونه تعديا أو توصليا - هل انه تعبدى أو توصلى؟

ذهب جماعة إلى ان الأصل فى الواجبات أن تكون عبادية الا ان يقوم دليل خاص على عدم دخل قصد القرية فى المأمور به، لأنه لا بد من الإتيان به تحصيلا

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ١٣٧

(د) عدم امکان اطلاق و تقييد در تقسيمات ثانويه واجب

هر واجبی - پس از ثبوت وجوب و تعلق امر به آن واقعا - به دو قسم تقسیم می شود: واجبی که در خارج به انگیزه امرش ایجاد می شود و واجبی که بدون انگیزه امر، تحقق می یابد همچنين تقسیم می شود به واجبی که وجوبش، معلوم است و واجبی که وجوبش مجهول است.

و این تقسیمات، تقسیمات ثانویه نامیده می شوند چون از لواحق حکم اند و در واقع پس از فرض ثبوت وجوب صورت می پذیرند. چرا که قبل از تحقق حکم، معنا ندارد که فرضا نماز - مثلا - با انگیزه امرش محقق شود زیرا در این صورت فرض بر این است که امری به نماز نیست تا قصد شود.

و همین طور است نسبت به مسئله علم و جهل به حکم (یعنی در مأمور به نمی توان علم و جهل را قید کرد) و در مثل این تقسیمات، تقييد مأمور به محال است، چون مثلا قصد امتثال امر، فرع وجود خود امر است، پس چگونه معقول است که امر، مقید به آن باشد درحالی که لازمه اش این است که امر، فرع قصد امر باشد و حال آنکه قصد امر،

فرع خود امر است؟ لازمه این وضعیت این است که متقدم، متأخر شود و متأخر، متقدم و این یا خلف است و یا دور.

و اگر تقييد، محال باشد، اطلاق نیز محال است چون قبلاً گفتیم که اطلاق نسبت به تقييد، از قبیل عدم ملکه است و لذا جز در موردی که قابل تقييد باشد، فرض نمی‌شود و در صورت عدم امکان تقييد، از عدم تقييد، اراده اطلاق کشف نمی‌شود.

نتیجه

حال که این مقدمات را دانستیم، بجاست که به اصل موضوع برگردیم و لذا می‌گوئیم: اصولیون اختلاف نظر دارند در اینکه وقتی شک شود که واجبی، تعبدی است یا توصلی، آیا اصل اولیه این است که تعبدی باشد یا توصلی؟ گروهی گفته‌اند اصل در واجبات این است که تعبدی باشند مگر اینکه دلیل خاصی بر عدم دخالت قصد قربت در مأمور به دلالت کند. چرا که وقتی دلیل بر اکتفاء به واجب بدون قصد قربت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۸

شیروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۱۳۸

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۸

للفراغ اليقيني مع عدم الدليل على الاكتفاء بدونه و لا يمكن التمسك بالاطلاق لنفيه حسب الفرض، و قدم تقدم ذلك في الأمر الأول. فتكون أصالة الاحتياط هي المرجع هنا و هي تقتضي العبادية.

و ذهب جماعة إلى ان الأصل في الواجبات أن تكون توصلية، لا لأجل التمسك بأصالة الإطلاق في نفس الأمر، و لا لأجل أصالة البراءة من اعتبار قيد القرية، بل نتمسك لذلك بإطلاق المقام.

توضیح ذلك: انه لا ريب في ان للمأمور به إطلاقاً و تقييداً يتبع الغرض سعة و ضيقاً، فان كان القيد دخيلاً في الغرض فلا بد من بيانه و أخذه في المأمور به قيذاً، و الا فلا.

غير أن ذلك فيما يمكن أخذه من القيود في المأمور به - كما في التقسيمات الاولية - اما ما لا يمكن أخذه في المأمور به قيذاً - كالذي نحن فيه، و هو قيد قصد الامتثال - فلا يصح من الأمر ان يتغافل عنه حيث لا يمكن أخذه قيذاً في الكلام الواحد المتضمن للآمر، بل لا مناص له من اتباع طريقة اخرى ممكنة لاستيفاء غرضه، و لو بانشاء أمرين أحدهما يتعلق بذات الفعل مجرداً عن القيد، و الثاني يتعلق بالقيد.

مثلا- لو فرض ان غرض المولى قائم بالصلاة المأتمّ بها بداعى أمرها فإنه إذا لم يمكن تقييد المأمور به بذلك فى نفس الأمر المتعلق بها- لما عرفت من امتناع التقييد فى التقسيمات الثانوية... - فلا بد له (أى الأمر) لتحصيل غرضه ان يسلك طريقة اخرى، كأن يأمر أولا بالصلاة ثم يأمر ثانيا باتيانها بداعى أمرها الأول، مبينا ذلك بصريح العبارة. و هذان الأمران يكونان فى حكم أمر واحد ثبوتا و سقوطا، لانهما ناشئان من غرض واحد، و الثانى يكون بيانا للاول، فمع عدم امتثال الأمر الثانى لا يسقط

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۳۹

نداريم و على الفرض براى نفى آن به اطلاق هم نمى توان تمسك كرد، لاجرم براى تحصيل فراغ يقينى بايستى قصد قربت كرد و اين مسئله در امر اول گذشت پس در اينجا مرجع، اصالة الاحتياط است و اين اصل اقتضاى تعديت دارد.

گروه ديگرى از علما گفته اند اصل در واجبات اين است كه توصلى باشند البته نه به خاطر تمسك به اصالت اطلاق در خود أمر از ناحيه شارع و نه به خاطر اصل برائت از معتبر بدن قيد قربت، بلكه اينان گفته اند به اطلاق مقامى تمسك مى كنيم.

توضيح مطلب: شكى نيست كه مأمور به از حيث اطلاق و تقييد، تابع وسعت و ضيق غرض است. لذا اگر قيد دخيل در غرض باشد، حتما بايد آن را در مأمور به به عنوان قيد أخذ كرد و آلا، نه، البته اين در جائي است كه بتوان آن را در مأمور به، أخذ كرد مثل تقسيمات اوليه واجب كه قبلا گذشت.

اما در آنجا كه نمى توان چيزى را در مأمور به، قيد كرد- مثل همين قيد قصد امتثال - أمر به صرف اينكه نمى تواند آن را در كلام واحدى كه متضمن أمر است بياورد، نبايد از آن غفلت كند بلكه به ناچار بايستى از راه ديگرى غرض خود را بيان كند و لو با انشاء دو أمر كه يكي به ذات فعل جدائى از قيد تعلق گيرد و ديگرى به خود قيد.

مثلا: اگر فرض كنيم كه غرض مولى، متوقف بر نماز به انگيزه امرش مى باشد. حال اگر امكان ندارد كه مأمور به مقيد به اين قصد شود- چرا كه در تقسيمات ثانويه دانستى كه اين تقييد ممتنع است- پس به ناچار أمر براى تحصيل غرض خودش بايستى از راه ديگرى وارد شود مثلا نخست امر به صلاة را صادر كند و سپس امر به انجام نماز به انگيزه اطاعت امر اول بنمايد و اينها هم بايد با عباراتى صريح بيان شود.

و اين دو امر از حيث ثبوت و سقوط (وجود و عدم) به منزله امر واحد هستند چون هر دو ناشى از يك غرض مى باشند و دومى، روشنگر اولى است و لذا اگر امر دوم امتثال نشود، با امتثال امر اول فقط، امر اول هم ساقط

نمی‌شود: مثلا اگر نماز را جدای از قصد قربت به جای آورد، ساقط نمی‌شود و لذا امر دوم به انضمام امر اول به صورت مشترک

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۰

الأمر الأول بامتثاله فقط و ذلك بأن يأتي بالصلاة مجردة عن قصد أمرها، فيكون الأمر الثاني بانضمامه إلى الأول مشتركا مع التقييد في النتيجة و ان لم يسم تقييدا اصطلاحا.

إذا عرفت ذلك، فإذا أمر المولى بشيء - و كان في مقام البيان - و اكتفى بهذا الأمر، و لم يلحقه بما يكون بيانا له فلم يأمر ثانيا بقصد الامتثال، فإنه يستكشف منه عدم دخل قصد الامتثال في الغرض، و الا لبيّنه بأمر ثان. و هذا ما سميناه بإطلاق المقام. و عليه، فالاصل في الواجبات كونها توصيلية حتى يثبت بالدليل انها تعبدية.

۴- الواجب العيني و إطلاق الصيغة

الواجب العيني: ما يتعلق بكل مكلف و لا يسقط بفعل الغير، كالصلاة اليومية و الصوم. و يقابله الواجب الكفائي، و هو: المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان. فيسقط بفعل بعض المكلفين عن الباقي، كالصلاة على الميت و تغسيله و دفنه. و سيأتي في تقسيمات الواجب ذكرهما.

و فيما يتعلق في مسألة تشخيص الظهور نقول: ان دل الدليل على ان الواجب عيني أو كفائي فذاك، و ان لم يدل فان إطلاق صيغة افعل تقتضي ان يكون عينيا، سواء أتى بذلك العمل شخص آخر أم لم يأت به، فان العقل يحكم بلزوم امتثال الأمر ما لم يعلم سقوطه بفعل الغير.

فالمحتاج إلى مزيد البيان على أصل الصيغة هو الواجب الكفائي، فإذا لم ينصب المولى قرينة على ارادته - كما هو المفروض - يعلم ان مراده الوجوب العيني.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۱

سبب تقييد در نتیجه می‌شوند، گرچه اصطلاحا به این چیز، تقييد گفته نشود. حال که این مطلب را دانستی می‌گوئیم: وقتی مولى امر به چیزی کند - درحالی که در مقام بیان است - و اکتفا به همین امر کند و چیزی به آن به عنوان بیانگر، ملحق نسازد و به قصد امتثال امر نکند، از اینجا کشف می‌شود که قصد امتثال دخلی در غرض مولى ندارد و الا آن را با امر دوم بیان می‌کرد و این همان، است که ما آن را اطلاق مقامی می‌نامیم و بنابراین اصل در واجبات این است که توصیلی‌اند مگر اینکه با دلیل ثابت شود که تعبدی می‌باشند.

۴- واجب عینی و اطلاق صیغه امر

واجب عینی: (واجبی است که تعلق به همه مکلفین دارد و با فعل دیگری، ساقط نمی‌شود) مثل نماز روزانه و روزه و واجب کفائی، مقابل واجب عینی است و عبارت است از: (واجبی که مطلوب در آن تحقق فعل است از هر مکلفی که باشد) و لذا با انجام تکلیف توسط بعضی، از سایرین ساقط می‌شود مثل نماز بر میت و غسل و دفن او. و این دو قسم (عینی و کفائی) در بحث تقسیمات واجب خواهد آمد و در مورد تشخیص ظهور واجب در عینی یا کفائی بودن می‌گوئیم: اگر دلیلی بر عینی یا کفائی بودن واجب دلالت کند، براساس همان عمل می‌کنیم و اما اگر دلالتی نداشت، مقتضای اطلاق صیغه افعال این است که واجب عینی باشد، چه آن واجب را دیگری هم انجام دهد و چه انجام ندهد. چرا که عقل بر لزوم امتثال امر مادام که نمی‌دانیم با فعل دیگری ساقط می‌شود یا نه، حاکم است. پس آنچه که علاوه بر اصل صیغه امر، احتیاج به بیان اضافی دارد، واجب کفائی است. لذا وقتی که مولی قرینه‌ای بر اراده واجب کفائی نصب نکرده - که فرض ما هم همین است - معلوم می‌شود مرادش واجب عینی است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۲

۵- الواجب التعیني و إطلاق الصیغة

الواجب التعیني: هو الواجب بلا واجب آخر یكون عدلا له و بدیلا عنه فی عرضه، كالصلاة الیومیة. و یقابله الواجب التخییری كخصال كفارة الافطار العمدی فی صوم شهر رمضان، المخیره بین إطعام ستین مسکینا، و صوم شهرین متتابعین، و عتق رقبة، و سیأتی فی الخاتمة توضیح الواجب التعیني و التخییری. فإذا علم واجب انه من أى القسمین فذاك، و الا فمقتضى إطلاق صیغة الأمر وجوب ذلك الفعل، سواء أتى بفعل آخر أم لم یأت به، فالقاعدة تقتضى عدم سقوطه بفعل شیء آخر، لان التخییر محتاج إلى مزید بیان مفقود.

۶- الواجب النفسی و إطلاق الصیغة

الواجب النفسی: هو الواجب لنفسه لا لأجل واجب آخر، كالصلاة الیومیة. و یقابله الواجب الغیری كالوضوء فإنه إنما یجب مقدمة للصلاة الواجبة، لا لنفسه اذ لو لم تجب الصلاة لما وجب الوضوء. فإذا شك فی واجب انه نفسی أنه غیری، فمقتضى إطلاق تعلق الأمر به، سواء وجب شیء آخر أم لا، انه واجب نفسی. فالإطلاق یقتضى النفسیة ما لم تنبت الغیریة.

۷- الفور و التراخی

اختلف الاصولیون فی دلالة صیغة الأمر على الفور و التراخی على أقوال.

۱- انها موضوعة للفور؛

۲- انها موضوعة للتراخی؛

۳- انها موضوعه لهما علی نحو الاشتراک اللفظی؛

۴- انها غیر موضوعه لا للفور و لا للتراخی و لا للأعم منهما، بل لا دلالة لها

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۳

۵- واجب تعیینی و اطلاق صیغه امر

واجب تعیینی: «واجبی است که در کنارش واجب دیگری به عنوان عدل و بدیل آن مطرح نیست». مثل نماز روزانه. و مقابل آن، واجب تخییری است مثل خصال و اقسام کفاره افطار عمدی در روزه ماه رمضان که مخیر بین اطعام شصت مسکین و روزه دو ماه پشت سرهم و آزاد کردن یک بنده است و در خاتمه، توضیح واجب تعیینی و تخییری خواهد آمد.

حال اگر دانستیم که واجب، از کدام قسم است، مشکلی نیست و الا مقتضای اطلاق صیغه امر، وجوب آن فعل است خواه فعل دیگری هم انجام گیرد یا نه. پس مقتضای قاعده، عدم سقوط فعل اول، با فعل دوم است، چرا که تخییر، احتیاج به بیان اضافی دارد که (این بیان علی الفرض) مفقود است.

۶- واجب نفسی و اطلاق صیغه امر

واجب نفسی: «واجبی است که به جهت خودش واجب شده نه به خاطر واجب دیگر» مثل نماز روزانه. و مقابل آن، واجب غیری- مثل وضو- است. چرا که وضوء صرفاً به عنوان مقدمه نماز واجب، واجب شده نه به خاطر خودش، چون اگر نماز واجب نبود، وضو هم واجب نمی‌شد.

حال اگر شک کنیم که واجب، نفسی است یا غیری، مقتضای اطلاق تعلق امر به آن واجب، چه شیء دیگری واجب باشد چه نباشد، این است که واجب نفسی است. پس اطلاق، اقتضا می‌کند که واجب نفسی باشد، مگر اینکه غیریت ثابت شود.

۷- فوریت و تراخی

اصولیون در دلالت صیغه امر بر وفور یا تراخی، اختلاف کرده، چند قول دارند:

۱- صیغه امر برای فوریت وضع شده است.

۲- صیغه امر برای تراخی وضع شده است.

۳- صیغه امر برای هر دو معنای به نحو اشتراک لفظی وضع شده است.

۴- صیغه امر نه برای فور و نه برای تراخی و نه برای اعم از آن دو وضع شده، بلکه به هیچ وجه دلالتی بر هیچ‌یک از این دو معنا ندارد و تنها از راه قرائن مختلفی که در مقامات مختلف،

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۴

على أحدهما بوجه من الوجوه. و إنما يستفاد أحدهما من القرائن الخارجية التي تختلف باختلاف المقامات. و الحق هو الاخير. و الدليل عليه: ما عرفت من ان صيغة افعال إنما تدل على النسبة الطلبية، كما ان المادة لم توضع الا لنفس الحدث غير الملحوظة معه شيء من خصوصياته الوجودية. و عليه، فلا دلالة لها- لا بهيئتها و لا بمادتها- على الفور أو التراخي؛ بل لا بد من دال آخر على شيء منهما، فان تجردت عن الدال الآخر فان ذلك يقتضى جواز الإتيان بالمأمور به على الفور أو التراخي.

هذا بالنظر إلى نفس الصيغة، اما بالنظر إلى الدليل الخارجى المنفصل فقد قيل بوجود الدليل على الفور فى جميع الواجبات على نحو العموم الا ما دل عليه دليل خاص ينص على جواز التراخي فيه بالخصوص. و قد ذكروا لذلك آيتين:

الاولى - قوله تعالى: **وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ** «۱». و تقريب الاستدلال بها ان المسارعة إلى المغفرة لا تكون الا بالمسارعة إلى سببها، و هو الإتيان بالمأمور به، لأن المغفرة فعل الله تعالى فلا معنى لمسارعة العبد إليها. و عليه فيكون الاسراع إلى فعل المأمور به واجبا لما من ظهور صيغة افعال فى الوجوب.

الثانية - قوله تعالى: **فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ** «۲» فان الاستباق بالخيرات عبارة اخرى عن الإتيان بها فورا. و الجواب عن الاستدلال بكلتا الآيتين: ان الخيرات و سبب المغفرة كما تصدق على الواجبات تصدق على المستحبات أيضا، فتكون المسارعة و المسابقة شاملتين لما هما فى المستحبات أيضا. و من البديهي عدم وجوب المسارعة فيها، كيف و هى يجوز تركها رأسا، و إذا كانتا شاملتين للمستحبات

(۱) - آل عمران / ۱۳۳.

(۲) - البقرة / ۱۴۸ - المائدة / ۴۸.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۵

فرق می کنند می توان یکی از دو معنای فور یا تراخی را فهمید.

قول حق، قول اخير است و دليل برآن، مطلبى است كه قبلا دانستى و آن اينكه صيغه افعال فقط بر نسبت طلبيه دلالت مى كند، كما اينكه ماده امر وضع نشده مگر برای خود حدث (فعل) كه در آن هيچ يك از خصوصيات وجودى فعل، لحاظ نشده باشد. و بنا براین، صيغه امر - نه از حيث هيئت و نه از جهت ماده - دلالتى بر فور يا تراخي ندارد. بلکه

برای دلالت بر این دو، دالّ دیگری لازم است. بنابراین اگر دالّ دیگری نباشد، مقتضایش جواز انجام مأمور به است چه فوراً و چه با تراخی.

این مقتضا، با نظر به خود صیغه است، اما با نظر به دلیل خارجی منفصل، برخی گفته‌اند دلیل خارجی دالّ بر فوریت در همه واجبات به نحو عموم داریم، مگر اینکه در یک مورد خاص، دلیل مخصوصی صریحاً بر جواز تراخی دلالت کند. برای مدعای فوق (وجوب فوریت) دو آیه ذکر کرده‌اند:

(آیه اول): کلام خداوند در سوره آل عمران آیه ۱۲۷ است که می‌فرماید: «وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ» یعنی: به سوی مغفرت پروردگارتان، سرعت بگیرید. و تقریب استدلال این است که شتاب گرفتن به سمت مغفرت، جز به سرعت گرفتن به سمت اسباب مغفرت، ممکن نیست. و سبب مغفرت، انجام مأمور به است. چون مغفرت فعل خدای متعال است و معنا ندارد که عبد به سمت آن سرعت بگیرد و بنابراین، چون صیغه افعال ظهور در وجوب دارد، پس سرعت گرفتن برای انجام مأمور به، واجب است.

(آیه دوم): کلام خدای متعال در سوره بقره آیه ۱۴۳ و سوره مائده آیه ۵۳ است که می‌فرماید: «فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ» یعنی در خیرات، مسابقه بگذارید» و سبقت‌گیری در خیرات، به عبارت دیگر همان انجام فوری آن‌هاست.

و جواب از استدلال به هر دو آیه این است: خیرات و سبب مغفرت همان گونه که بر واجبات صادق است بر مستحبات نیز صادق است. پس سرعت و مسابقه شامل مستحبات نیز می‌شود و بدیهی است که در آن‌ها، سرعت گرفتن واجب نیست، چون وقتی می‌توان آن‌ها را به طور کلی ترک کرد، پس چگونه می‌توان قائل به وجوب مسارعت در آن‌ها شد؟ حال که مسارعه و مسابقه شامل کلیه مستحبات می‌شود این خود قرینه است بر اینکه سرعت‌گیری به نحو الزامی نیست و بنابراین در عموم واجبات هم دو آیه فوق دلالتی بر فوریت ندارند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۶

بعمومهما كان ذلك قرينة على ان طلب المسارعة ليس على نحو الالزام؛ فلا تبقى لهما دلالة على الفورية في عموم الواجبات.

بل لو سلمنا باختصاصهما في الواجبات لوجب صرف ظهور صيغة افعال فيهما في الوجوب و حملها على الاستحباب، نظراً إلى انا نعلم عدم وجوب الفورية في أكثر الواجبات، فيلزم تخصيص الأكثر باخراج أكثر الواجبات عن عمومها. و لا شك ان الإتيان بالكلام عاما مع تخصيص الأكثر و اخراجه من العموم بعد ذلك قبيح في المحاورات العرفية و يعد الكلام عند العرف مستهجنا. فهل ترى يصح لعارف بأساليب الكلام ان يقول مثلاً: «بعت اموالي»، ثم يستثنى واحدا

فواحدا حتى لا يبقى تحت العام الا القليل؟ لا شك في ان هذا الكلام يعد مستهجنا لا يصدر عن حكيم عارف. إذن، لا يبقى مناص من حمل الآيتين على الاستحباب.

۸- المرة و التكرار «۱»

و اختلفوا أيضا في دلالة صيغة افعال على المرة و التكرار على أقوال، كاختلافهم في الفور و التراخي. و المختار هنا كالمختار هناك، و الدليل نفس الدليل من عدم دلالة الصيغة لا بهيئتها و لا بمادتها على المرة و لا التكرار، لما عرفت من انها لا تدل على أكثر من طلب نفس الطبيعة من حيث هي. فلا بد من دال آخر على كل منهما. اما الإطلاق فإنه يقتضى الاكتفاء بالمرة. و تفصيل ذلك: ان مطلوب المولى لا يخلو من أحد وجوه ثلاثة (و يختلف الحكم فيها من ناحية جواز الاكتفاء بالمرة و جواز التكرار):

(۱) - المرة و التكرار لهما معنيان: الأول: الدفعة و الدفعات، الثاني: الفرد و الأفراد، و الظاهر أن المراد منهما في محل النزاع هو المعنى الأول. و الفرق بينهما أن الدفعة قد تتحقق بفرد واحد من الطبيعة المطلوبة، و قد تحقق بافراد متعددة اذا جيء بها في زمان واحد. فلذلك تكون الدفعة أعم من الفرد مطلقا، كما أن الافراد أعم مطلقا من الدفعات، لأن الأفراد - كما قلنا - قد تحصل دفعة واحدة و قد تحصل بدفعات. (المؤلف)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۷

بلکه حتی اگر بپذیریم که این دو آیه مختص واجبات اند، باز هم لازم است از ظهور صیغه افعال (سارعوا، و استبقوا) در این دو آیه در وجوب دست بکشیم و حمل بر استحباب کنیم، چرا که می‌دانیم در اکثر واجبات، فوریت لزوم ندارد. و در نتیجه اگر اکثر واجبات را از عموم فوریت خارج کنیم، تخصیص اکثر لازم می‌آید و شکی نیست که در محاورات عرفی، آوردن کلام به صورت عام و سپس تخصیص اکثر و اخراج آن‌ها از تحت عام قبیح بوده، این گونه سخن گفتن مستهجن و زشت است. آیا شما صحیح می‌دانید کسی که عارف به آداب سخن گفتن است نخست بگوید: «همه اموال را فروختم» و سپس یکی یکی استثناء کند تا آنجا که جز اندکی تحت عام باقی نماند؟! شکی نیست که این گونه سخن گفتن، نادرست است و از فرد حکیم عارف صادر نمی‌شود. بنابراین هیچ راهی نیست جز اینکه دو آیه مزبور (مسارعه و مسابقه) را حمل بر استحباب کنیم. «۱»

۸- مرّة و تکرار «*»

علماء اصول - همانند بحث قبلی - در دلالت صیغه افعال بر مرّة و تکرار نیز اختلاف کرده، اقوال گوناگونی دارند. مختار ما در اینجا مثل مختار ما در بحث قبلی (فور و تراخی) است و دلیل ما هم همان دلیل است. یعنی صیغه افعال

نه با هیئت و نه با ماده‌اش بر مرّه و تکرار دلالتی ندارد. چون قبلا دانستی که صیغه بر بیش از طلب خود طبیعت (ماهیت متعلق) دلالتی ندارد و لذا برای دلالت بر مرّه یا تکرار، دالّ دیگری لازم است. و اما مقتضای اطلاق، اکتفاء به مرّه (یک‌بار) است و تفصیل مطلب بدین قرار است:

(۱) - حق اینست که دو آیه فوق، ظهور در لزوم مسارعه دارند، البته مسارعه و مسابقه در هر چیزی به حسب خودش می‌باشد؛ مسارعه در واجبات، واجب و در مستحبات مستحب است و اصلا مسارعه چیزی جز فوریت نیست. (غ)

(*) مره و تکرار دو معنا دارند: (اول): دفعه و دفعات، (دوم) فرد و افراد، و روشن است که مراد از این دو در محل نزاع علما، معنای اول است و فرق این دو معنی اینست که دفعه (یک‌بار) گاهی با یک فرد واحد از طبیعت مطلوب (چیزی که مطلوب آمر است) تحقق پیدا می‌کند و گاهی با افراد متعدد و این، زمانی است که افراد متعدد در یک زمان واقع شوند و بنابراین دفعه نسبت به فرد، اعم مطلق است، کما اینکه افراد نسبت به دفعات، اعم مطلق است چون - همان گونه که گفتیم - افراد گاهی در دفعه واحد محقق می‌شوند و گاهی در دفعات مکرر تحقق می‌یابند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۸

۱- ان يكون المطلوب صرف وجود الشيء بلا قيد و لا شرط، بمعنى انه يريد الا يبقى مطلوبه معدوما، بل يخرج من ظلمة العدم إلى نور الوجود لا أكثر، و لو بفرد واحد. و لا محالة - حينئذ - ينطبق المطلوب قهرا على أول وجوداته، فلو أتى المكلف بما أمر به أكثر من مرة فالامتنال يكون بالوجود الأول، و يكون الثاني لغوا محضا، كالصلاة اليومية.

۲- ان يكون المطلوب الوجود الواحد بقيد الوحدة، أي بشرط الا يزيد على أول وجوداته فلو أتى المكلف حينئذ بالمأمور به مرتين لا يحصل الامتنال أصلا، كتكبيرة الاحرام للصلاة، فان الإتيان بالثانية عقيب الاولى مبطل للاولى و هي تقع باطله؛

۳- ان يكون المطلوب الوجود المتكرر، اما بشرط تكرره فيكون المطلوب هو المجموع بما هو مجموع، فلا يحصل الامتنال بالمرّة أصلا كركعات الصلاة الواحدة، و اما لا بشرط تكرره بمعنى انه يكون المطلوب كل واحد من الوجودات كصوم ايام شهر رمضان، فلكل مرة امتثالها الخاص.

و لا شك ان الوجهين الاخيرين يحتاجان إلى بيان زائد على مفاد الصيغة. فلو اطلق المولى و لم يقيد باحد الوجهين - و هو فى مقام البيان - كان إطلاقه دليلا على إرادة الوجه الأول. و عليه يحصل الامتنال - كما قلنا - بالوجود الأول و لكن لا يضر الوجود الثانى، كما انه لا أثر له فى الامتنال و غرض المولى.

و مما ذكرنا يتضح ان مقتضى الإطلاق جواز الإتيان بافراد كثيرة معا دفعة واحدة و يحصل الامتثال بالجميع. فلو قال المولى: تصدق على مسكين، فمقتضى الإطلاق جواز الاكتفاء بالتصدق مرة واحدة على مسكين واحد، و حصول الامتثال بالتصدق على عدة مساكين دفعة واحدة، و يكون امتثالا واحدا بالجميع لصديق صرف الوجود على الجميع، اذ الامتثال كما يحصل بالفرد الواحد يحصل بالأفراد المجتمعة بالوجود.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۴۹

آنچه مطلوب مولى است از سه حال بیرون نیست (و در هریک از سه حالت، مسئله امکان اکتفاء به یکبار و جواز تکرار فرق می‌کند):

۱- یک حالت این است که مطلوب، صرف وجود شیء بدون هر قید و شرطی باشد (لا بشرط) بدین معنا که مطلوب آمر فقط این است که مطلوبش، معدوم نباشد بلکه می‌خواهد که از ظلمت عدم به نور وجود منتقل شود، همین و بس، و لو با تحقق یک فرد واحد. و در این صورت، به ناچار عنوان مطلوب قهرا بر اولین وجود منطبق می‌شود و لذا مکلف اگر مطلوب را بیش از یکبار انجام دهد، امتثال فقط بر بار اول صادق بوده، بار دوم لغو محض خواهد بود، مثل نماز روزانه (اگر کسی دو تا نماز صبح بخواند، اولی مصداق عنوان امتثال بوده و نماز دوم لغو است).

۲- حالت دیگر اینست که مطلوب، وجود واحد با قید وحدت باشد (بشرط لا) بدین معنی که زائد بر بار اول انجام نشود و لذا اگر مکلف دو بار مأمور به را انجام دهد، اصلا امتثال صورت نمی‌گیرد، مثل تکبیرة الاحرام در نماز، که اگر کسی دو بار بگوید، دوّمی مبطل اولی است و نماز باطل خواهد شد.

۳- حالت سوم اینست که مطلوب، وجود مکرر باشد یا به شرط تکرر (بشرط شیء). یعنی مطلوب، مجموع بقید مجموعی باشد، که در این صورت اصلا امتثال با یکبار صورت نمی‌گیرد مثل رکعات در نماز واحد و یا به شرط تکرار نباشد (یعنی تکرار، قید واجب نباشد) بدین معنی که هرکدام از وجودات، مطلوب باشد مثل روزه روزهای ماه رمضان که هریک از روزها، امتثالی مختص به خود دارد.

و شکی نیست که دو صورت اخیر (دوم و سوم) علاوه بر مفاد صیغه، نیاز به بیان زائد دارد. و لذا اگر مولى در مقام بیان باشد و کلام را مطلق بگذارد و به یکی از دو حالت، مقید نکند، اطلاق کلامش دال بر اراده وجه اول خواهد بود و لذا- چنانکه گفتیم- امتثال به اولین وجود، حاصل می‌شود و لکن وجود دوم، ضرری ندارد، چه اینکه اثری در امتثال و غرض مولى نیز ندارد.

و از آنچه گفتیم روشن می‌شود که مقتضای اطلاق اینست که افراد کثیره را یکباره می‌توان انجام داد و امتثال با همه آنها حاصل می‌شود و لذا اگر مولى بگوید: به مسکینی صدقه بده، در اینجا مقتضای اطلاق، جواز اکتفاء به یکبار

صدقه دادن به یک مسکین واحد است، كما اینکه اگر یکبار به مسکین متعددی صدقه بدهیم، امتثال، حاصل می‌شود و البته همه این‌ها، یک امتثال واحد محسوب می‌شود چون صرف وجود، بر جمیع مصادیق صادق است (كما اینکه صرف وجود بر یک مصداق هم صادق است) زیرا امتثال همان گونه که با یک فرد واحد صورت می‌گیرد، با افراد متعدد هم حاصل می‌گردد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۰

۹- هل يدل نسخ الوجوب على الجواز؟

إذا وجب شيء في زمان بدلالة الأمر، ثم نسخ ذلك الوجوب قطعاً. فقد اختلفوا في بقاء الجواز الذي كان مدلولاً للأمر، لأن الأمر كان يدل على جواز الفعل مع المنع من تركه، فمنهم من قال ببقاء الجواز و منهم من قال بعدمه. و يرجع النزاع- في الحقيقة- إلى النزاع في مقدار دلالة نسخ الوجوب، فان فيه احتمالين:

۱- انه يدل على رفع خصوص المنع من الترك فقط، و حينئذ تبقى دلالة الأمر على الجواز على حالها لا يمسهما النسخ، و هو القول الأول. و منشأ هذا ان الوجوب ينحل إلى الجواز و المنع من الترك و لا شأن في النسخ الا رفع المنع من الترك فقط و لا تعرض له لجنسه و هو الجواز أي الاذن في الفعل؛

۲- انه يدل على رفع الوجوب من أصله، فلا يبقى لدليل الوجوب شيء يدل عليه. و منشأ هذا هو ان الوجوب معنى بسيط لا ينحل إلى جزءين فلا يتصور في النسخ انه رفع للمنع من الترك فقط.

و المختار هو القول الثاني، لأن الحق ان الوجوب أمر بسيط، و هو الالتزام بالفعل و لازمه المنع من الترك، كما ان الحرمة هي المنع من الفعل و لازمها الالتزام بالترك، و ليس الالتزام بالترك الذي هو معناه وجوب الترك جزءاً من معنى حرمة الفعل، و كذلك المنع من الترك الذي معناه حرمة الترك ليس جزءاً من معنى وجوب الفعل، بل أحدهما لازم للآخر ينشأ منه تبعاً له.

فتبوت الجواز بعد النسخ للوجوب يحتاج إلى دليل خاص يدل عليه و لا يكفي دليل الوجوب، فلا دلالة لدليل النسخ و لا لدليل المنسوخ على الجواز، و يمكن ان يكون الفعل بعد نسخ وجوبه محكوماً بكل واحد من الأحكام الأربعة الباقية.

و هذا البحث لا يستحق أكثر من هذا الكلام لقلة البلوى به. و ما ذكرناه فيه الكفاية.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۱

۹- آیا نسخ وجوب، دال بر جواز است؟

اگر چیزی در زمانی به مقتضای دلالت امر بر وجوب، واجب شود و سپس این وجوب، به طور قطعی نسخ شود، علماء اصول اختلاف کرده‌اند در اینکه آیا اصل جواز که مدلول امر بوده، باقی می‌ماند یا نه؟ چرا که امر دال بر جواز فعل با منع از ترک فعل بوده است. برخی قائل به بقاء جواز شده و برخی قائل به عدم بقاء جواز شده‌اند. و در حقیقت این نزاع برمی‌گردد به نزاع دیگری در اینکه مقدار دلالت نسخ وجوب، چه قدر است؟ در اینجا دو احتمال مطرح است:

۱- یکی اینکه نسخ فقط دلالت بر رفع خصوص منع از ترک دارد و در این صورت دلالت امر بر جواز همچنان به حال خود باقی می‌ماند و نسخ شامل آن نمی‌شود و این قول، قول اول است. و منشأ این نظر این است که وجوب منحل به جواز و منع از ترک می‌شود و نسخ، جز اینکه منع از ترک را بردارد، کاری نمی‌کند و تعرضی به جنس وجوب یعنی جواز یا اذن در فعل، ندارد.

۲- احتمال دیگر اینکه نسخ، دلالت بر رفع وجوب از اصلش دارد و لذا برای دلیل وجوب، چیزی باقی نمی‌ماند که بر آن دلالت کند و منشأ این رأی این است که وجوب معنایی بسیط و ساده دارد که منحل به دو جزء نمی‌شود و لذا مفهوم و متصور نیست که نسخ، فقط به معنای برداشتن منع از ترک باشد.

رأی مختار ما، قول دوم است چون حق این است که وجوب معنایی بسیط دارد و آن، الزام بر فعل است و لازمه‌اش منع از ترک است. کما اینکه حرمت به معنای منع از فعل است و لازمه‌اش الزام بر ترک می‌باشد و چنین نیست که الزام بر ترک که به معنای وجوب ترک است، جزئی از معنای حرمت فعل باشد و نیز منع از ترک که به معنای حرمت ترک است، جزئی از معنای وجوب فعل نیست، بلکه یکی لازمه دیگری است و از آن ناشی شده، تابع آن است. پس ثبوت جواز بعد از نسخ وجوب، احتیاج به دلیل خاصی دارد که بر آن دلالت کند و صرف دلیل وجوب، کافی نیست. پس نه دلیل ناسخ و نه دلیل منسوخ هیچ‌یک دال بر جواز نیست و ممکن است که فعل پس از نسخ وجوبش، به هریک از احکام چهارگانه دیگر (استحباب، اباحه، حرمت و کراهت) محکوم شود. و این بحث چون چندان مورد ابتلاء نیست، بیش از این استحقاق بررسی ندارد و همین مقدار که گفتیم، کفایت می‌کند.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۲

۱۰- الأمر بشیء مرتین

إذا تعلق الأمر بفعل مرتین فهو یمكن ان يقع علی صورتین:

۱- ان یکون الأمر الثانی بعد امتثال الأمر الأول. و حینئذ لا شبهة فی لزوم امتثاله ثانیاً.

۲- ان يكون الأمر الثاني قبل امتثال الأمر الأول. و حينئذ يقع الشك في وجوب امتثاله مرتين أو كفاية المرة الواحدة في الامتثال. فان كان الأمر الثاني تأسيسا لوجوب آخر تعين الامتثال مرة بعد اخرى. و ان كان تأكيدا للأمر الأول فليس لهما الا امتثال واحد. و لتوضيح الحال و بيان الحق في المسألة نقول: ان هذا الفرض له أربع حالات:

الاولى- ان يكون الأمران معا غير معلقين على شرط، كان يقول مثلا: «صل» ثم يقول ثانيا: «صل»، فان الظاهر حينئذ ان يحمل الأمر الثاني على التأكيد، لأن الطبيعة الواحدة يستحيل تعلق الأمرين بها من دون امتياز في البين، فلو كان الثاني تأسيسا غير مؤكد للاول لكان على الأمر تقييد متعلقه و لو بنحو «مرة اخرى». فمن عدم التقييد و ظهور وحدة المتعلق فيهما يكون اللفظ في الثاني ظاهرا في التأكيد، و ان كان التأكيد في نفسه خلاف الأصل و خلاف ظاهر الكلام لو خلى و نفسه.

الثانية- ان يكون الأمران معا معلقين على شرط واحد، كأن يقول المولى مثلا:

«ان كنت محدثا فتوضأ»، ثم يكرر نفس القول ثانيا. ففي هذه الحالة أيضا يحمل على التأكيد لعين ما قلناه في الحالة الاولى بلا تفاوت.

الثالثة- ان يكون أحد الأمرين معلقا و الآخر غير معلق كأن يقول مثلا:

«اغتسل» ثم يقول: «ان كنت جنبا فاغتسل». ففي هذه الحالة أيضا يكون المطلوب واحدا و يحمل على التأكيد، لوحدة المأمور به ظاهرا المانعة من تعلق

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۳

شيروانى، على، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

ترجمه اصول فقه ؛ ج ۱ ؛ ص ۱۵۳

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۳

۱۰- دو بار امر کردن به یک چیز

اگر به یک فعل دو بار امر شود، ممکن است به دو صورت زیر باشد:

- ۱- امر دوم بعد از امتثال امر اول باشد، در این صورت شکی نیست که امتثال دوم، لازم است.
- ۲- امر دوم قبل از امتثال امر اول باشد در اینجاست که شک می‌کنیم باید دو بار آن را امتثال کنیم یا یک بار کافی است اگر امر دوم، تأسیس و جوب دیگری باشد، روشن است که بایستی امتثال دوم صورت گیرد و اگر تأکید امر اول باشد، برای هر دو امر، جز یک امتثال لازم نیست.

حال برای توضیح مطلب و بیان نظر حق می‌گوئیم: این فرض چهار حالت دارد:

حالت اول: هر دو امر، غیر معلق به شرط باشند مثل اینکه آمر بگوید: نماز بخوان و دوباره بگوید: نماز بخوان. در این صورت روشن است که دومی حمل بر تأکید می‌شود. چون نسبت به یک طبیعت واحد، محال است که دو امر - بدون هرگونه امتیازی بین آن دو - تعلق بگیرد و لذا اگر دومی، بخواهد تأسیس باشد و نه تأکید برای اول، بر آمر لازم بود که متعلق امر دوم را و لو با قید بار دوم، بیان کند و بنابراین به خاطر عدم تقیید و ظهور وحدت متعلق در هر دو امر، لفظ امر در بار دوم ظهور در تأکید دارد، گرچه تأکید فی نفسه خلاف اصل و خلاف ظاهر کلام بدون قرینه است.

حالت دوم: اینست که هر دو امر معلق بر شرط واحد باشند مثل اینکه مولی - مثلا - بگوید:

اگر محدث هستی وضو بگیر، و سپس همین عبارت را تکرار کند. در چنین صورتی نیز، قول دوم حمل بر تأکید می‌شود به دلیل همان نکته‌ای که در حالت پیشین گفتیم.

حالت سوم: این است که یکی از دو امر معلق باشد و دیگری غیر معلق. مثلا مولی بگوید:

غسل کن و سپس بگوید: اگر جنب هستی غسل کن. در چنین حالتی باز هم مطلوب یکی است و حمل بر تأکید می‌شود چرا که علی الظاهر مأمور به واحد است و لذا دو امر بدان تعلق نمی‌گیرد. با این تفاوت که امر مطلق - یعنی غیر معلق - اطلاقش حمل بر مقید - یعنی معلق - می‌شود و در نتیجه، دومی مقید اطلاق اول شده و کاشف از مراد است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۴

الأمرین به، غیر ان الأمر المطلق - أعنی غیر المعلق - یحمل إطلاقه علی المقید - أعنی المعلق - فیکون الثانی مقیدا لإطلاق الأول و کاشفا عن المراد منه.

الرابعة - ان یکون أحد الأمرین معلقا علی شیء و الآخر معلقا علی شیء آخر، كأن یقول مثلا: «ان کنت جنبا فاغتسل» و یقول: «ان مسست میتا فاغتسل»، ففي هذه الحالة یحمل - ظاهرا - علی التأسیس، لأن الظاهر ان المطلوب فی کل منهما غیر المطلوب فی الآخر، و یبعد جدا حمله علی ان المطلوب واحد، اما التأكيد فلا معنی له هنا، و اما القول بالتداخل بمعنی الاكتفاء بامثال واحد عن المطلوبین فهو ممکن، و لكنه لیس من باب التأكيد، بل لا یفرض الا بعد فرض التأسیس و ان هناك امرین یمثلان معا بفعل واحد.

و لكن التداخل - علی کل حال - خلاف الأصل، و لا یصار إليه الا بدلیل خاص، كما ثبت فی غسل الجنابة انه یجزی عن کل غسل آخر، و سیأتی البحث عن التداخل مفصلا فی مفهوم الشرط.

۱۱- دلالة الأمر بالأمر على الوجوب

إذا أمر المولى أحد عبيده ان يأمر عبده الآخر بفعل، فهل هو أمر بذلك الفعل حتى يجب على الثانى فعله؟ على قولين. و هذا يمكن فرضه على نحوين:

۱- ان يكون المأمور الاول على نحو المبلّغ لأمر المولى إلى المأمور الثانى، مثل ان يأمر رئيس الدولة وزيره ان يأمر الرعية عنه بفعل. و هذا النحو- لا شك- خارج عن محل الخلاف، لأنه لا يشك أحد فى ظهوره فى وجوب الفعل على المأمور الثانى. و كل أوامر الانبياء بالنسبة إلى المكلفين من هذا القبيل.

۲- ألا يكون المأمور الاول على نحو المبلّغ، بل هو مأمور ان يستقل فى توجيه الأمر إلى الثانى من قبل نفسه، و على نحو قال الامام عليه السلام: «مرهم بالصلاة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۵

حالت چهارم: اين است که یکی از دو امر معلق بر چیزی و امر دیگر معلق بر چیز دیگری باشد. مثل اینکه مولى بگوید: اگر جنب هستی غسل کن و باز بگوید: اگر مس میت کردی، غسل کن. در این حالت، امر دوم ظاهراً حمل بر تأسیس می‌شود چون ظاهر این است که مطلوب در هر امری، غیر از مطلوب در دیگری است و خیلی بعید است که مطلوب در هر دو یکی باشد و اما تأکید در اینجا معنایی ندارد.

و اما قول به تداخل بدین معنا که به یک امتثال برای هر دو مطلوب اکتفا کنیم، ممکن است، اما این، از باب تأکید نیست. بلکه اصلاً تداخل فرض ندارد مگر بعد از فرض تأسیس و اینکه دو امر در کار باشد که با فعل واحد، امتثال شوند. و لکن به هر حال، تداخل برخلاف قاعده است و جز با دلیل خاص، نمی‌توان قائل به تداخل شد، کما اینکه در غسل جنابت، با دلیل ثابت شده که مجزی از هر غسل دیگری هم هست و به زودی بحث تداخل به طور مفصل در مفهوم شرط خواهد آمد.

۱۱- دلالت امر به امر بر وجوب

وقتی مولى به یک عبدش امر کند که او به عبد دیگر امر کند که کاری را انجام دهد، آیا امر به آن کار محسوب می‌شود تا بر دومى انجام آن واجب باشد؟ در اینجا دو قول مطرح است و همین‌طور این مسئله دو فرض دارد:

۱- یک فرض این است که مأمور اول، مبلّغ امر مولى به مأمور دوم باشد. مثل اینکه رئیس دولت به وزیرش امر کند که او ملّت را از طرف رئیس مأمور کند که کاری را انجام دهند. بدون شک، چنین فرضی از محل بحث و نزاع بیرون است چرا که احدی شک ندارد که این امر، ظهور در وجوب فعل بر مأمور دوم دارد و همه اوامر انبیاء نسبت به مکلفین، از همین قبیل است.

۲- فرض دوم اینست که مأمور اول به منزله مبلّغ نباشد بلکه مأمور باشد که مستقلا از جانب خودش امر را متوجه فرد دوم کند مثل قول امام معصوم علیه السّلام که فرموده است: اطفال را در سنّ هفت سالگی امر به نماز کن. چنین فرضی است که محل اختلاف و بحث است و آنجا که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۶

و هم أبناء سبع، یعنی الأطفال.

و هذا النحو هو محل الخلاف و البحث. و يلحق به ما لم يعلم الحال فيه انه على أى نحو من النحوين المذكورين. و المختار ان مجرد الأمر بالأمر ظاهر عرفا فى وجوبه على الثانى. و توضيح ذلك: ان الأمر بالأمر لا على نحو التبليغ يقع على صورتين:

الاولى - ان يكون غرض المولى يتعلق فى فعل المأمور الثانى، و يكون أمره بالأمر طريقا للتوصل إلى حصول غرضه. و إذا عرف غرضه انه على هذه الصورة يكون أمره بالأمر - لا شك - أمرا بالفعل نفسه.

الثانية - ان يكون غرضه فى مجرد أمر المأمور الأول، من دون ان يتعلق له غرض بفعل المأمور الثانى، كما لو أمر المولى ابنه - مثلا - ان يأمر العبد بشىء، و لا يكون غرضه الا ان يعود ابنه على إصدار الأوامر أو نحو ذلك، فيكون غرضه - فقط - فى إصدار الأول أمره، فلا يكون الفعل مطلوباً له أصلاً فى الواقع.

و واضح لو علم الثانى المأمور بهذا الغرض لا يكون أمر المولى بالأمر أمراً له، و لا يعد عاصياً لمولاه لو تركه، لأن الأمر المتعلق لأمر المولى يكون مأخوذاً على نحو الموضوعية و هو متعلق الغرض، لا على نحو الطريقية لتحصيل الفعل من العبد المأمور الثانى.

فان قامت قرينة على احدى صورتين المذكورتين فذاك، و ان لم تقم قرينة فان ظاهر الأوامر - عرفاً - مع التجرد عن القرائن هو انه على نحو الطريقية. فإذا، الأمر بالأمر مطلقاً يدل على الوجوب الا إذا ثبت انه على نحو الموضوعية. و ليس يقع فى الأوامر الشرعية.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۷

نمی دانیم فرض مسئله از قبیل کدامیک از دو فرض مزبور است، به همین حالت دوم ملحق می شود.

و رأى مختار ما این است که صرف امر به امر عرفاً ظهور در وجوب امر به فرد دوم دارد و توضیح مطلب اینکه: امر به امر اگر به صورت تبلیغ نباشد دو صورت دارد:

صورت اول: این است که غرض مولی به انجام فعل توسط دومی تعلق گرفته باشد و امر به امر راهی برای رسیدن او به غرض اش باشد. اگر بدانیم که مراد او این است که فعل بدین صورت انجام شود، بدون شک امر به امر، به منزله امر به خود فعل محسوب می‌شود.

صورت دوم: این است که غرض او، امر مأمور اول باشد بدون اینکه نسبت به فعل مأمور دوم، غرضی داشته باشد مثل اینکه مولی، پسرش را - مثلاً - امر می‌کند که او عبدش را امر به چیزی کند و غرض مولی جز این نیست که فرزندش را در صدور فرمان، تمرین بدهد و یا امثال چنین اهدافی در سر دارد. در این صورت غرض مولی صرفاً این است که فرزندش امر صادر کند، پس خود فعل دومی، در واقع اصلاً مطلوب او نیست.

و روشن است که اگر مأمور دوم بداند که غرض مولی، تمرین مأمور اول است، دیگر امر به امر، برای او (دومی) امر تلقی نمی‌شود و اگر آن را انجام ندهد، عاصی نیست. چون امری که متعلق امر مولی است به نحو موضوعیت اخذ شده و همان است که متعلق غرض مولی است (یعنی هدف مولی این است که فرزندش امر صادر کند و لذا امر فرزندش، برای او موضوعیت دارد نه طریقت)، نه اینکه امر فرزندش طریقی برای تحصیل فعل توسط مأمور دوم باشد.

حال اگر قرینه‌ای بر یکی از دو صورت فوق وجود داشت، طبق همان عمل می‌شود و اگر قرینه‌ای در کار نبود، عرفاً ظاهر اوامر - در صورت نبودن قرینه - این است که به نحو طریقت لحاظ می‌شوند.

بنابراین، امر به امر بطور مطلق دال بر وجوب است مگر اینکه ثابت شود به نحو موضوعیت مورد نظر است و در اوامر شرعیه، نمونه‌ای برای آن (به نحو موضوعی) وجود ندارد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۸

الخاتمة - فی تقسیمات الواجب

للوأجب عدة تقسیمات لا بأس بالتعرض لها، الحاقاً بمباحث الأوامر و إتماماً للفائدة.

۱- المطلق و المشروط

ان الواجب إذا قیس وجوبه إلى شیء آخر خارج عن الواجب، فهو لا یخرج عن أحد نحوین:

۱- ان یکون متوقفاً وجوبه على ذلك الشيء، و هو- أي الشيء- مأخوذاً فی وجوب الواجب على نحو الشرطية، کوجوب الحج بالقیاس إلى الاستطاعة. و هذا هو المسمى ب «الواجب المشروط»، لاشتراط وجوبه بحصول ذلك الشيء الخارج، و لذا لا یجب الحج الا عند حصول الاستطاعة.

۲- ان يكون وجوب الواجب غير متوقف على حصول ذلك الشيء الآخر، كالحج بالقياس إلى قطع المسافة، و ان توقف وجوده عليه. و هذا هو المسمى ب «الواجب المطلق»، لأن وجوبه مطلق غير مشروط بحصول ذلك الشيء الخارج. و منه الصلاة بالقياس إلى الوضوء و الغسل و الساتر و نحوها.

و من مثال الحج يظهر انه- و هو واجب واحد- يكون واجبا مشروطا بالقياس إلى شيء و واجبا مطلقا بالقياس إلى شيء آخر. فالمشروط و المطلق أمران اضافيان. ثم اعلم أن كل واجب هو واجب مشروط بالقياس إلى الشرائط العامة و هي البلوغ و القدرة و العقل، فالصبي و العاجز و المجنون لا يكلفون بشيء في الواقع.

و اما العلم، فقد قيل إنه من الشروط العامة، و الحق انه ليس شرطا في الوجوب و لا في غيره من الأحكام، بل التكاليف الواقعية مشتركة بين العالم و الجاهل على

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۵۹

خاتمه در تقسیمات واجب

واجب، دارای تقسیماتی است که به جاست به عنوان ملحقات بحث اوامر و متمم فائده آن، متعرض این تقسیمات بشویم:

۱- واجب مطلق و مشروط

وقتی یک واجب را با چیزی خارج از آن مقایسه کنیم، از دو صورت زیر بیرون نیست:

۱- یا وجوبش متوقف بر آن شيء است و آن شيء به نحو شرطیت در وجوب واجب مأخوذ است مثل وجوب حج در مقایسه با استطاعت. این همان است که واجب مشروط نامیده می شود چرا که وجوبش مشروط به حصول آن شيء (مثل استطاعت) در خارج است و لذا حج واجب نیست مگر هنگام حصول استطاعت. و از مثال حج روشن می شود که یک واجب، گاهی نسبت به یک چیز مشروط است و نسبت به چیز دیگر مطلق است. پس مشروط و مطلق، دو امر نسبی و اضافی هستند.

نکته دیگر اینکه هر واجبی، نسبت به شرائط عامه تکلیف یعنی بلوغ و قدرت عقل، واجب مشروط است و لذا کودک و عاجز و دیوانه، در واقع هیچ تکلیفی ندارند.

و اما در مورد عنصر علم، برخی (مثل اشاعره) گفته اند که از شروط عمومی تکلیف است. ولی حق این است که علم شرط نیست نه در وجوب و نه در احکام دیگر، بلکه تکالیف واقعی به نحو مساوی بین عالم و جاهل مشترکند.

آری، علم در استحقاق عقاب

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۰

حد سواء. نعم، العلم شرط في استحقاق العقاب على مخالفة التكليف، على تفصيل يأتي في مباحث الحجة و غيرها ان شاء الله تعالى. و ليس هذا موضعه.

٢- المعلق و المنجز

لا شك ان الواجب المشروط بعد حصول شرطه يكون وجوبه فعليا شأن الواجب المطلق، فيتوجه التكليف فعلا إلى المكلف. و لكن فعلية التكليف تتصور على وجهين:

١- أن تكون فعلية الوجوب مقارنة زمانا لفعلية الواجب، بمعنى ان يكون زمان الواجب نفس زمان الوجوب. و يسمى هذا القسم الواجب المنجز، كالصلاة بعد دخول وقتها، فان وجوبها فعلى، و الواجب و هو الصلاة فعلى أيضا؛

٢- أن تكون فعلية الوجوب سابقة زمانا على فعلية الواجب، فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب. و يسمى هذا القسم الواجب المعلق، لتعليق الفعل - لا وجوبه - على زمان غير حاصل بعد، كالحج - مثلا - فإنه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعليا - كما قيل - و لكن الواجب معلق على حصول الموسم، فإنه عند حصول الاستطاعة وجب الحج، و لذا يجب عليه ان يهيئ المقدمات و الزاد و الراحلة حتى يحصل وقته و موسمه ليفعله في وقته المحدد له.

و قد وقع البحث و الكلام هنا في مقامين:

الأول - في إمكان الواجب المعلق، و المعروف عن صاحب الفصول قدس سره، القول بإمكانه و وقوعه. و الأكثر على استحالته، و هو المختار، و سنتعرض له - ان شاء الله تعالى - في مقدمة الواجب مع بيان السر في الذهاب إلى إمكانه و وقوعه، و سنبين ان الواجب فعلا في مثال الحج هو السير و التهيئة للمقدمات و اما نفس أعمال الحج فوجوبها، مشروط بحضور الموسم و القدرة عليها في زمانه؛

ترجمه اصول فقه، ج ١، ص: ١٦١

بر مخالفت با تكليف، شرط است كه تفصيل اين مطلب در مباحث حجّت و غير آن ان شاء الله تعالى خواهد آمد و اينجا محل بحث آن نيست.

٢- امر معلق و منجز

شكى نيست كه واجب مشروط پس از حصول شرطش، وجوبش همچون واجب مطلق، فعليّت مي يابد و لذا تكليف به صورت بالفعل متوجه مكلف مي شود و اما فعليّت تكليف به دو صورت، متصور است:

۱- یکی اینکه فعلیت وجوب زمانا با فعلیت واجب، مقارن باشد بدین معنا که زمان واجب، همان زمان وجوب باشد. این قسم، واجب منجز نامیده می‌شود مثل نماز بعد از دخول وقت آنکه در این صورت، وجوب نماز فعلی است و واجب نیز یعنی خود نماز هم فعلیت دارد.

۲- دیگر اینکه فعلیت وجوب زمانا بر فعلیت واجب، تقدم داشته باشد که در این صورت زمان واجب از زمان وجوب، متأخر خواهد بود. این قسم، واجب معلق نامیده می‌شود چرا که خود فعل - نه وجوب آن - بر زمانی که هنوز نیامده، معلق است. مثل حج که هنگام حصول استطاعت، - چنانکه گفته‌اند - وجوبش فعلی است و اما خود واجب، معلق بر حصول موسم حج است و لذا از هنگام حصول استطاعت، حج واجب است و به خاطر همین بر مکلف واجب است که مقدمات سفر و زاد و راحله را آماده کند تا اینکه موسم حج فرارسد و اعمال حج را در زمان معین انجام دهد. در اینجا در دو مقام، بحثهایی صورت گرفته است:

(اول) - در امکان واجب معلق: و قول معروف از صاحب فصول این است که این واجب ممکن و واقع است و اما اکثر علماء قائل به امتناع آن هستند و مختار ما نیز همین است و به زودی در بحث مقدمه واجب ان شاء الله متعرض این مطلب می‌شویم و بیان می‌کنیم که چرا برخی قائل به امکان و وقوع آن شده‌اند و روشن می‌کنیم که آنچه فعلا (از زمان استطاعت) در مثال حج، واجب است، سیر و تهیه مقدمات است و اما خود اعمال حج، وجوبش مشروط به فرارسیدن موسم و قدرت بر اعمال در موسم است.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۲

و الثانی - فی ان ظاهر الجملة الشرطية فی مثل قولهم: «إذا دخل الوقت فصل» هل ان الشرط شرط للوجوب فلا تجب الصلاة فی المثال الا بعد دخول الوقت، أو انه شرط للواجب فيكون الواجب نفسه معلقا على دخول الوقت فی المثال، و اما الوجوب فهو فعلی مطلق؟

و بعبارة اخرى هل ان القيد شرط لمدلول هيئة الأمر فی الجزاء، أو انه شرط لمدلول مادة الأمر فی الجزاء؟ و هذا البحث یجری حتی لو كان الشرط غیر الزمان، كما إذا قال المولى: «إذا تطهرت فصل».

فعلى القول بظهور الجملة فی رجوع القيد إلى الهيئة - أى انه شرط للوجوب - يكون الواجب واجبا مشروطا، فلا يجب تحصيل شيء من المقدمات قبل حصول الشرط. و على القول بظهورها فی رجوع القيد إلى المادة - أى انه شرط للواجب - يكون الواجب واجبا معلقا، فيكون الوجوب فعليا قبل حصول الشرط، فيجب عليه تحصيل مقدمات الأمور به إذا علم بحصول الشرط فيما بعد.

و هذا النزاع هو النزاع المعروف بين المتأخرين في رجوع القيد في الجملة الشرطية إلى الهيئة أو المادة. و سيجيء تحقيق الحال في موضعه ان شاء الله تعالى.

۳- الأصلي و التبعية

الواجب الأصلي: ما قصدت إفادة وجوبه مستقلا بالكلام، كوجوب الصلاة و الوضوء المستفادين من قوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ،* و قوله تعالى: فَأَغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ «۱».

(۱) - المائدة / ۶.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۳

(دوم) - در اینکه ظاهر جمله شرطیه در مثل این قول: وقتی که زمان داخل شد نماز بخوان، آیا این است که شرط، شرط وجوب است و لذا در این مثال، نماز واجب نیست مگر بعد از دخول وقت، یا شرط، شرط واجب است و لذا تنها خود واجب است که معلق به دخول وقت است و آلا خود وجوب، فعلی و مطلق است؟ و به عبارت دیگر آیا قید، شرط مدلول هیئت امر (وجوب) در جزاء (صل) است یا شرط مدلول ماده امر (واجب) در جزاء است؟ و این بحث در آنجا که شرط، غیر زمان باشد نیز جاری است مثل اینکه مولى بگوید: وقتی تحصیل طهارت کردی، نماز بخوان.

پس اگر قائل به ظهور جمله در رجوع قید به هیئت شدید یعنی گفتیم قید، شرط وجوب است، واجب مشروط می شود و لذا قبل از حصول شرط، تحصیل هیچ یک از مقدمات واجب نیست. و اما اگر قائل شدیم که ظهور جمله در رجوع قید به ماده است، یعنی گفتیم قید، شرط واجب است، واجب مزبور، واجب مطلق می شود. و لذا واجب قبل از حصول شرط (موسم حج) فعلیت پیدا می کند و در نتیجه بر مکلف واجب است در صورتی که علم دارد در آینده شرط (موسم حج) حاصل می شود، از الآن مقدمات آن را فراهم سازد. «*» و این نزاع، همان نزاع معروف بین متأخرین است در اینکه قید در جمله شرطیه به هیئت باز می گردد یا به ماده؟ و به زودی تحقیق در این مسئله - ان شاء الله تعالى - در جای خود خواهد آمد.

۳- واجب اصلی و تبعی

واجب اصلی: آن است که در کلام مولى، مقصود اصلی، بیان وجوب همان چیز باشد مثل وجوب نماز و وضو که از دو کلام الهی استفاده می شود: (و نماز را به پا دارید) و (صورتهايتان را بشوئيد).

(*) حق این است که در اینجا، وجوب فعلیت دارد، اما واجب، معلق است، یعنی واجب- مثل حج- واجب مطلق معلق است. پس منافات ندارد که بگوئیم حج، واجب مطلق و در عین حال معلق است، یعنی ملازمه‌ای بین مطلق و منجز برقرار نیست کما اینکه ملازمه‌ای بین مشروط و معلق وجود ندارد. (غ)

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۴

و الواجب التبعی: ما لم تقصد إفادة وجوبه، بل كان من توابع ما قصدت افادته. و هذا كوجوب المشى إلى السوق المفهوم من أمر المولى بوجوب شراء اللحم من السوق، فان المشى إليها حينئذ يكون واجبا لكنه لم يكن مقصودا بالافادة من الكلام.

كما في كل دلالة التزامية فيما لم يكن اللزوم فيها من قبيل البين بالمعنى الأخص.

۴- التخييري و التعيني

الواجب التعيني: ما تعلق به الطلب بخصوصه، و ليس له عدل في مقام الامتثال، كالصلاة و الصوم في شهر رمضان، فان الصلاة واجبة لمصلحة في نفسها لا يقوم مقامها واجب آخر في عرضها. و قد عرفناه فيما سبق بقولنا: «هو الواجب بلا واجب آخر يكون عدلا له و بديلا عنه في عرضه». و إنما قيدنا البديل في عرضه، لأن بعض الواجبات التعينية قد يكون لها بديل في طولها و لا يخرجها عن كونها واجبات تعينية كالوضوء مثلا الذي له بديل في طوله و هو التيمم، لأنه إنما يجب إذا تعذر الوضوء، و كالغسل بالنسبة إلى التيمم أيضا كذلك. و كخصال الكفارة المرتبة، نحو كفارة قتل الخطأ، و هو العتق أولا، فان تعذر فصيام شهرين، فان تعذر فاطعام ستين مسكينا.

و الواجب التخييري: ما كان له عدل و بديل في عرضه، و لم يتعلق به الطلب بخصوصه، بل كان المطلوب هو أو غيره يتخير بينهما المكلف. و هو كالصوم الواجب في كفارة افطار شهر رمضان عمدا، فإنه واجب و لكن يجوز تركه و تبديله بعتق رقبة أو إطعام ستين مسكينا.

و الأصل في هذا التقسيم ان غرض المولى ربما يتعلق بشيء معين، فإنه لا مناص حينئذ من ان يكون هو المطلوب و المبعوث إليه وحده، فيكون «واجبا تعينيا». و ربما يتعلق غرضه باحد شيئين أو اشياء لا على التعيين بمعنى ان كلا

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۵

واجب تبعی: آن است که مقصود اصلی در کلام نباشد، بلکه از توابع مقصود اصلی باشد.

مثل وجوب قدم برداشتن در بازار که از امر مولى به وجوب خرید گوشت از بازار، استفاده می‌شود. چرا که رفتن به سوی بازار واجب است ولی مقصود اصلی در کلام نیست. چه اینکه در هر دلالت التزامی، آنجا که لزوم، بین بالمعنى الأخص نیست- همین‌طور است (و اگر بین باشد، دیگر وجوب، تبعی نخواهد بود).

۴- واجب تخییری و تعیینی

(واجب تعیینی): آن است که طلب، مخصوص آن است و عدل و بدلی در مقام امتثال ندارد مثل نماز و روزه ماه رمضان، چرا که نماز به خاطر مصلحت خودش واجب شده و واجب دیگری در عرض آن، جانشین آن نیست و ما قبلا در ص ۶۹ (عربی) آن را چنین تعریف کردیم: «واجبی است که در عرض آن واجب دیگری به عنوان عدل و بدیل وجود ندارد». اینکه ما قید «در عرض» را آوردیم به خاطر این است که بعضی از واجبات تعیینی، گاهی بدیلی در طول خود دارند اما از واجب تعیینی بودن خارج نمی‌شوند مثل وضو که بدیلی در طول خود به نام تیمم دارد. چون تیمم فقط وقتی واجب است که وضو، ناممکن باشد و مثل غسل نسبت به تیمم که همین وضع را دارد و مثل خصال کفاره مرتبه همچون کفاره قتل خطئی که اولاً آزاد کردن بنده است و اگر میسور نبود روزه دو ماه است و اگر آن نیز ناممکن بود، اطعام شصت مسکین است.

(واجب تخییری): آن است که در عرضش عدل و بدیلی هست و طلب، مختص آن نیست بلکه مطلوب، آن یا غیر آن است و مکلف مخیر بین آن دو می‌باشد، مثل روزه واجب در کفاره افطار عمدی روزه رمضان. این روزه (شصت روز) واجب است ولی می‌توان آن را انجام نداد و به جای آن یک بنده آزاد کرد و یا شصت مسکین را اطعام داد. و ریشه این تقسیم این است که غرض مولی گاهی به یک شیء معین تعلق می‌گیرد که در این صورت چاره‌ای نیست جز اینکه همان شیء، مطلوب و مأمور به واقع شود و این واجب، تعیینی است. و گاهی غرض مولی به یکی از دو یا چند شیء به نحو نامعین تعلق می‌گیرد بدین معنی که

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۶

منها محصل لغرضه، فیکون البعث نحوها جمیعا علی نحو التخییر بینها. و کلا القسمین واقعان فی ارادتنا نحن ایضا، فلا وجه للاشکال فی امکان الواجب التخییری، و لا موجب لإطالة الكلام.

ثم ان اطراف الواجب التخییری ان كان بینها جامع یمکن التعبير عنه بلفظ واحد، فإنه یمکن ان یکون البعث فی مقام الطلب نحو هذا الجامع. فإذا وقع الطلب كذلك فان التخییر حینئذ بین الاطراف یسمى عقلیا، و هو لیس من الواجب التخییری المبحوث عنه، فان هذا یعدّ من الواجب التعیینی. فان کل واجب تعیینی کلی - یکون المكلف مخیرا عقلا بین أفرادها، و التخییر یسمى حینئذ عقلیا. مثاله قول الاستاذ لتلمیذه: «اشتر قلما» الجامع بین أنواع الاقلام من قلم الحبر و قلم الرصاص و غیرهما، فان التخییر بین هذه الأنواع یکون عقلیا کما ان التخییر بین افراد کل نوع یکون عقلیا ایضا. و ان لم یکن هناك جامع مثل ذلک - کما فی مثال خصال الکفارة - فان البعث اما ان یکون نحو عنوان انتزاعی کعنوان «أحد هذه الامور»، أو نحو کل واحد منها مستقلا و لكن مع العطف ب «أو» و نحوها مما یدل علی التخییر. فیقال فی

النحو الأول مثلا: «أوجد أحد هذه الامور». و يقال فى النحو الثانى مثلا: «صم أو أطمع أو أعتق». و يسمى حينئذ التخيير بين الاطراف شرعيا و هو المقصود من التخيير المقابل للتعيين هنا.

ثم هذا التخيير الشرعى تارة يكون بين المتباينين كالمثال المتقدم، و اخرى بين الأقل و الأكثر، كالتخيير بين تسبيحة واحدة و ثلاث تسبيحات فى ثلاثية الصلاة اليومية و رباعيتها على قول. و كما لو أمر المولى برسم خط مستقيم- مثلا- مخيرا فيه بين القصير و الطويل.

و هذا الاخير- أعنى التخيير بين الأقل و الأكثر- إنما يتصور فيما إذا كان الغرض مترتبا على الأقل بحده، و يترتب على الأكثر بحده أيضا، اما لو كان

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۷

هريك از آنها، محصل غرض مولى است و لذا بعث و تحريك به طرف همه آنها به نحو تخيیری است. و این هر دو قسم در اراده‌های ما نیز واقع می‌شوند، پس وجهی ندارد که در امکان واجب تخيیری اشکال کنیم و ضرورتی ندارد که بحث را طولانی کنیم.

حال اگر جامعی بین اطراف واجب تخيیری باشد که بتوان با لفظ واحد از آن یاد کرد، ممکن است در مقام طلب، بعث و امر را متوجه آن جامع کنیم. و اگر طلب این چنین واقع شود، تخيیر بین اطراف، تخيیر عقلی نامیده می‌شود و چنین تخيیری، مورد بحث ما نیست، چرا که چنین واجبی، واجب تعیینی محسوب می‌گردد. زیرا در هر واجب تعیینی کلی، مکلف عقلا مخیر است که یکی از افراد آن کلی را اختیار کند و تخيیر در این صورت عقلی است. مثالش، قول استاد به شاگرد است که بگوید: قلمی بخر، این قلم، جامع بین انواع قلم است که عبارتند از قلم حبر (مرکب نویسنده) و قلم رصاص (سربی) و غیر این‌ها. در اینجا تخيیر بین این انواع قلم، عقلی است کما اینکه تخيیر بین افراد هر نوع نیز عقلی است.

و اما اگر جامعی وجود نداشت، مثل خصال کفاره روزه، بعث و امر یا متوجه یک عنوان انتزاعی است مثل «یکی از این امور» و یا متوجه هریک از آنها به نحو مستقل است ولی با حرف عطف «أو» و امثال آنکه دال بر تخيیرند. و لذا در صورت اول گفته می‌شود: یکی از این امور را ایجاد کن و در صورت دوم- مثلا- گفته می‌شود: روزه بگیر یا اطعام کن یا بنده آزاد کن. و در این صورت تخيیر بین اطراف، تخيیر شرعی نامیده می‌شود و در اینجا مقصود از تخيیری که مقابل تعیین است، همین تخيیر است.

نکته دیگر اینکه این تخییر شرعی گاهی بین چند امر متباین است مثل مثال قبلی (کفاره روزه) و گاهی بین اقل و اکثر است مثل - بنا بر قولی - تخییر بین یک تسبیح یا سه تسبیح در رکعت سوم و چهارم نمازهای روزانه و مثل اینکه مولی امر به ترسیم خط مستقیمی کند که مکلف مخیر است بین ترسیم خط کوتاه یا بلند. و این قسم یعنی تخییر بین اقل و اکثر، تنها در صورتی است که غرض مولی هم بر اقل به طور مشخص، مترتب شود و هم بر اکثر به طور مشخص. اما اگر غرض مولی بر اقل به طور مطلق -

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۸

الغرض مترتبا علی الأقل مطلقا و ان وقع فی ضمن الاکثر فالواجب حينئذ هو الأقل فقط، و لا تكون الزيادة واجبة فلا يكون من باب الواجب التخییری، بل الزيادة لا بد ان تحمل علی الاستحباب.

۵- العینی و الکفائی

تقدم: ان الواجب العینی ما يتعلق بكل مكلف و لا يسقط بفعل الغير، و يقابله الواجب الکفائی و هو المطلوب فيه وجود الفعل من أي مكلف كان. فهو يجب علی جميع المكلفين و لكن يكتفى بفعل بعضهم، فيسقط عن الآخرين و لا يستحق العقاب بتركه. نعم إذا تركوه جميعا من دون ان يقوم به واحد فالجميع منهم يستحقون العقاب، كما يستحق الثواب كل من اشترك في فعله.

و أمثلة الواجب الکفائی كثيرة فی الشريعة، منها تجهيز الميت و الصلاة عليه، و منها انقاذ الغريق و نحوه من التهلكة، و منها إزالة النجاسة عن المسجد، و منها الحرف و المهن و الصناعات التي بها نظام معاش الناس، و منها طلب الاجتهاد، و منها الأمر بالمعروف و النهی عن المنکر.

و الأصل فی هذا التقسيم، ان المولى يتعلق غرضه بالشئ المطلوب له من الغير علی نحوین:

۱- ان يصدر من كل واحد من الناس، حينما تكون المصلحة المطلوبة تحصل من كل واحد مستقلا، فلا بد ان يوجه الخطاب إلى كل واحد منهم علی ان يصدر من كل واحد عينا، كالصوم أو الصلاة و أكثر التكاليف الشرعية. و هذا هو الواجب العینی.

۲- ان يصدر من أحد المكلفين لا بعينه، حينما تكون المصلحة فی صدور الفعل و لو مرة واحدة من أي شخص كان، فلا بد ان يوجه الخطاب إلى جميع

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۶۹

و لو اینکه اقل در ضمن اکثر محقق شود - مترتب گردد، آنچه واجب است، فقط اقل است و زیادت از آن واجب نیست و لذا این مورد، از قبیل واجب تخییری نیست، بلکه طرف زیادت، حتما بایستی حمل بر استحباب شود.

۵- واجب عینی و کفائی

در ص ۷۶ (عربی) گذشت که: واجب عینی آن است که به هر مکلفی تعلّق دارد و با انجام آن توسط دیگری از فرد مکلف ساقط نمی‌شود و مقابل آن واجب کفائی است که آنچه در آن مطلوب است وجود فعل است از هر مکلفی که باشد و لذا بر جمیع مکلفین، واجب است و لکن با انجام فعل توسط برخی، از بقیّه ساقط می‌شود و به همان فعل انجام شده اکتفا می‌شود و بقیّه به خاطر ترک آن، مستحق عقاب نیستند.

آری اگر همه مکلفین، واجب را ترک کنند و هیچ‌کس آن را انجام ندهد، همه مکلفین مستحق عقابند، کما اینکه همه کسانی که در انجام آن مشارکت کرده‌اند، مستحق ثوابند.

مثال‌های واجب کفائی در شریعت، فراوان است و از جمله آن‌ها تجهیز میّت و نماز بر اوست، یکی دیگر از واجبات کفائی، نجات دادن غریق و مثل او از هلاکت است. مثال دیگر برطرف کردن نجاست از مسجد است. نمونه دیگر حرفه‌ها و شغلها و صنعت‌هایی است که نظام معیشت مردم وابسته به آن‌هاست. مثال دیگر تحصیل درجه اجتهاد است و نمونه دیگر، امر به معروف و نهی از منکر است و ریشه این تقسیم (به عینی و کفائی) این است که غرض مولی - به دو نحو - تعلق می‌گیرد که شیء مطلوب، از ناحیه غیر واقع شود:

۱- یکی اینکه از هریک از مردم، فعل مطلوب صادر شود چرا که مصلحت مورد نظر بگونه‌ای است که باید از هر فردی مستقلاً حاصل شود. در اینجا لازم است که مولی خطابش را متوجه هریک از افراد کند به گونه‌ای که هر فردی عیناً فعل را انجام دهد مثل روزه و نماز و اکثر تکالیف شرعی و این همان واجب عینی است.

۲- صورت دوم این است که فعل از یکی از مکلفین به صورت نامعین صادر شود و این در فرضی است که مصلحت در یک بار صدور فعل باشد از هر شخصی که باشد. لذا مولی بایستی

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۰

المکلفین، لعدم خصوصية مکلف دون مکلف، و یکتفی بفعل بعضهم الذی یحصل به الغرض، فیجب علی الجميع بفرض الکفایة الذی هو الواجب الکفائی.

و قد وقع الاقدمون من الاصولیین فی حیرة من أمر الوجوب الکفائی و تطبیقه علی القاعدة فی الوجوب الذی قوامه بل لازمه المنع من التکر، اذ رأوا ان وجوبه علی الجميع لا یتلاءم مع جواز ترکه بفعل بعضهم، و لا وجوب بدون المنع من التکر. لذا ظن بعضهم انه لیس المکلف المخاطب فيه الجميع بل البعض غیر المعین أي أحد المکلفین، و ظن بعضهم انه معین عند الله غیر معین عندنا و یتعین من یسبق إلى الفعل منهم فهو المکلف حقيقة ... إلى غیر ذلك من الظنون.

و نحن لما صورناه بذلك التصوير المتقدم لا يبقى مجال لهذه الظنون، فلا نشغل انفسنا بذكرها وردّها. و تدفع الحيرة بأدنى التفات، لأنه إذا كان غرض المولى يحصل بفعل البعض فلا بد ان يسقط وجوبه عن الباقي، اذ لا يبقى ما يدعو إليه.

فهو - إذن - واجب على الجميع من أول الأمر، و لذا يمتنعون جميعا من تركه، و يسقط بفعل بعضهم لحصول الغرض منه.

۶- الموسع و المضيق

ينقسم الواجب باعتبار الوقت إلى قسمين: موقت و غير موقت.

ثم الموقت إلى: موسع و مضيق.

ثم غير الموقت إلى: فوری و غير فوری.

و لنبدأ بغير الموقت (مقدمة)، فنقول: غير الموقت: ما لم يعتبر فيه شرعا وقت مخصوص و ان كان كل فعل لا يخلو - عقلا - من زمن يكون ظرفا له، كقضاء الفائنة و إزالة النجاسة عن المسجد و الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و نحو ذلك.

و هو - كما قلنا - على قسمين: فوری و هو ما لا يجوز تأخيره عن أول أزمته

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۱

خطاب را متوجه همه مکلفین کند چون هیچ مکلفی نسبت به مکلف دیگر، خصوصیتی ندارد و شارع، به فعل برخی که محصل غرض اوست اکتفا می کند و لذا واجب، به نحو کفائی بر همه واجب می شود و این، همان واجب کفائی است. قدمای از اصولیون در مورد واجب کفائی دچار حیرت شده اند چرا که در تطبیق آن بر قاعده وجوب که براساس منع از ترک استوار است متحیر مانده اند. چرا که دیده اند وجوب بر جمیع مکلفین با جواز ترک واجب به خاطر فعل برخی از آنها، سازگاری ندارد چون هیچ واجبی بدون منع از ترک نیست. از این رو آنان گمان کرده اند که مخاطب در واجب کفائی، همه مکلفین نیستند بلکه بعض غیر معین یعنی یکی از مکلفین است و برخی دیگر گمان کرده اند مخاطب در نزد خدا معین و در نزد ما غیر معین است و هرکس که زودتر به سمت انجام فعل برود همان شخص مکلف متعین است و ... گمان های دیگری هم از سوی علما وجود دارد. و ما بدان گونه که مسئله واجب کفائی را ترسیم کردیم معتقدیم جایی برای این پندارها نیست و لذا خودمان را مشغول نقل و نقد آنها نمی کنیم. و آن حیرت علما با کمترین التفاتی قابل دفع است زیرا وقتی غرض مولى با عمل بعضی حاصل می شود، لزوما وجوبش بایستی از بقیه ساقط شود زیرا داعی و انگیزه های برای انجام آن باقی نمی ماند. پس واجب کفائی - بنابراین - از ابتداء

بر همه مکلفین واجب است و از این روست که ترک آن برای همگی ممنوع است و اما اگر بعضی انجام دادند چون غرض مولی حاصل شده، از بقیه ساقط می‌شود.

۶- واجب موسّع و مضیق

واجب به اعتبار وقت، به دو قسم تقسیم می‌شود: موقت و غیر موقت. و موقت به دو قسم موسّع و مضیق و غیر موقت به فوری و غیر فوری تقسیم می‌شود.

مقدمتا از واجب غیر موقت آغاز می‌کنیم و می‌گوئیم:

«غیر موقت» واجبی است که شرعا وقت خاصی در آن معتبر نیست گرچه هر فعلی عقلا خالی از زمانی که ظرف آن است نیست، مثل قضاء عمل فوت شده و پاک کردن نجاست از مسجد و امر به معروف و نهی از منکر و امثال این‌ها.

و غیر موقت - چنانکه گفتیم - بر دو قسم است: «فوری» و آن واجبی است که تأخیر انداختن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۲

إمكانه، كإزالة النجاسة عن المسجد، و رد السلام، و الأمر بالمعروف. و غیر فوری و هو ما يجوز تأخيره عن أول أزمته إمكانه، كالصلاة على الميت، و قضاء الصلاة الفائتة، و الزكاة، و الخمس.

و الموقت: ما اعتبر فيه شرعا وقت مخصوص، كالصلاة و الحج، و الصوم و نحوها.

و هو لا يخلو - عقلا - من وجوه ثلاثة: اما ان يكون فعله زائدا على وقته المعين له أو مساويا له أو ناقصا عنه. و الأول ممتنع، لأنه من التكليف بما لا يطاق. و الثاني لا ينبغى الاشكال فى إمكانه و وقوعه. و هو المسمى «المضيق» كالصوم اذ فعله ينطبق على وقته بلا زيادة و لا نقصان من طلوع الفجر إلى الغروب. و الثالث هو المسمى «الموسّع» لأن فيه توسعة على المكلف فى أول الوقت و فى أثنائه و آخره، كالصلاة اليومية و صلاة الآيات، فإنه لا يجوز تركه فى جميع الوقت، و يكتفى بفعله مرة واحدة فى ضمن الوقت المحدد له.

و لا اشكال عند العلماء فى ورود ما ظاهره التوسعة فى الشريعة، و إنما اختلفوا فى جوازه عقلا على قولين: إمكانه و امتناعه، و من قال بامتناعه أول ما ورد على الوجه الذى يدفع الاشكال عنده على ما سيأتى.

و الحق عندنا جواز الموسع عقلا و وقوعه شرعا. و منشأ الاشكال عند القائل بامتناع الموسع، ان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك - كما تقدم - فىنا فيه الحكم بجواز تركه فى أول الوقت أو وسطه.

و الجواب عنه واضح، فان الواجب الموسع فعل واحد، و هو طبيعة الفعل المقيد بطبيعة الوقت المحدود بحدین على ألا يخرج الفعل عن الوقت، فتكون الطبيعة بملاحظة ذاتها واجبة لا يجوز تركها. غير ان الوقت لما كان يسع لایقاعها فيه

عدة مرات، كان لها أفراد طولية تدريجية مقدره الوجود في أول الوقت و ثانيه و ثالثه إلى آخره، فيقع التخيير العقلي

بين الأفراد الطولية كالتخيير العقلي

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۳

آن از ابتدای زمان امکانش جایز نیست مثل پاک کردن نجاست از مسجد و پاسخ سلام را دادن و امر به معروف و «واجب غیر فوری» آن است که تأخیر انداختن آن از ابتدای زمان امکانش جایز است مثل نماز بر میّت و قضاء نماز فوت شده و زکات و خمس.

و «واجب موقت» آن است که شرعا وقت خاصی برای آن معتبر است مثل نماز و حج و روزه و امثال آنها و این واجب، عقلا از سه فرض بیرون نیست: یا فعلش زائد بر وقت معینش می‌باشد یا مساوی با آن است و یا کمتر از آن است. فرض اول، ممتنع است چرا که چنین واجبی، تکلیف بما لا یطاق است. فرض دوم بدون اشکال، ممکن و واقع است و همان واجب مضیق است مثل روزه که فعلش بدون کم و زیاد منطبق بر وقتش می‌باشد یعنی از طلوع فجر تا غروب.

و فرض سوم، همان واجب موسّع است زیرا مکلف در اول و وسط و آخر وقت، وسعت عمل دارد مثل نماز روزانه و نماز آیات. در واجب موسّع، ترک آن در تمام طول وقت جایز نیست ولی به یکبار انجام در طول مدّتی که برایش مشخص شده، اکتفا می‌شود.

بلاشکال علما پذیرفته‌اند که در شریعت، واجباتی وارد شده که ظاهرش، توسعه است و اما در جواز عقلی آن، اختلاف کرده، دارای دو قولند: امکان و امتناع و آنها که قائل به امتناع‌اند، واجبات موسّع را به نحوی تأویل و توجیه کرده‌اند که به نظر خودشان، اشکالی متوجه آنها نشود، چنانکه در آینده می‌آید.

و اما نظر حق در نزد ما این است که واجب موسّع عقلا ممکن و شرعا واقع است.

و منشأ اشکال در نظر کسی که قائل به امتناع موسّع است این است که حقیقت و جوب، متقوم به منع از ترک است - چنانکه گذشت - بنابراین منافات دارد که در اول وقت یا وسط وقت حکم به جواز ترک آن کنیم.

و جواب از این اشکال، واضح است، چرا که واجب موسّع، فعلی است واحد و این فعل، ماهیت فعلی است که مقید است به وقت خاصی که دو حد ابتدا و انتها دارد به گونه‌ای که نباید فعل از این فاصله زمانی خارج باشد. پس طبیعت و ماهیت فعل مزبور به لحاظ ذاتش، واجب بوده، ترک آن جایز نیست. البته چون وقتش وسعت داشته بگونه‌ای که چند بار فعل را می‌توان در آن انجام داد، این طبیعت فعل، دارای افراد طولی تدریجی است که در پاره

اول یا دوم یا سوم وقت

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۴

بین الأفراد العرضية للطبيعة المأمور بها، فيجوز الإتيان بفرد و ترك الآخر من دون ان يكون جواز الترك له مساس في نفس المأمور به، و هو طبيعة الفعل في الوقت المحدود. فلا منافاة بين وجوب الطبيعة بملاحظة ذاتها و بين جواز ترك أفرادها عدا فرد واحد.

و القائلون بالامتناع التجئوا إلى تأويل ما ظاهره التوسعة في الشريعة، فقال بعضهم: بوجوبه في أول الوقت، و الإتيان به في الزمان الباقي يكون من باب القضاء و التدارك لما فات من الفعل في أول الوقت. و قال آخر بوجوبه في آخر الوقت، و الإتيان به قبله من باب النقل يسقط به الغرض، نظير ايقاع غسل الجمعة في يوم الخميس و ليلة الجمعة. و قيل غير ذلك.

و كلها أقوال متروكة عند علمائنا، واضحة البطلان. فلا حاجة إلى الإطالة في ردها.

هل يتبع القضاء الأداء؟

مما يتفرع عادة على البحث عن الموقت «مسألة تبعية القضاء للاداء» و هي من مباحث الألفاظ، و تدخل في باب الاوامر. و لكن اخر ذكرها إلى الخاتمة مع ان من حقها ان تذكر قبلها، لانها - كما قلنا - من فروع بحث الموقت عادة. فنقول:

ان الموقت قد يفوت في وقته، اما لتركه عن عذر أو عن عمد و اختيار، و اما لفساده لعذر أو لغير عذر. فإذا فات على أي نحو من هذه الانحاء، فقد ثبت في الشريعة وجوب تدارك بعض الواجبات كالصلاة و الصوم، بمعنى ان يأتي بها خارج الوقت. و يسمى هذا التدارك «قضاء». و هذا لا كلام فيه، ألا ان الاصوليين اختلفوا في ان وجوب القضاء: هل هو على مقتضى القاعدة، بمعنى ان الأمر بنفس الموقت يدل على وجوب قضائه إذا فات في وقته، فيكون وجوب القضاء

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۵

شيروانی، علی، ترجمه اصول فقه - قم، چاپ: هشتم، ۱۳۸۸ ش.

ترجمه اصول فقه؛ ج ۱؛ ص ۱۷۵

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۵

تا به آخر، تحقق می یابد و لذا تخییر عقلی در بین این افراد طولی، برقرار می شود مثل تخییر عقلی ای که در بین افراد عرضی یک طبیعت مورد امر، واقع می شود و لذا می توان فردی را انجام داد و فردی را ترک کرد بدون اینکه

این جواز ترک، به خود مأمور به یعنی طبیعت و ذات فعلی که در وقتی معین، لحاظ شده، ربطی داشته باشد. پس منافاتی نیست که طبیعت فعل به ملاحظه ذاتش واجب باشد و در عین حال برخی مصادیق و افرادش - به جز یک فرد - جواز ترک داشته باشند. و قائلین به امتناع، دست به تأویل واجباتی که در شرع، ظاهراً موسع‌اند، زده برخی گفته‌اند:

واجب موسع در اول وقت، واجب است و در زمان باقی مانده، انجام آن از باب قضاء و تدارک فعلی است که در اول وقت فوت شده است و برخی دیگر گفته‌اند: این واجب در آخر وقت، واجب است و انجام آن در قبل از پایان وقت، از باب نافله و مستحبی است که غرض مولی با آن ساقط می‌شود مثل انجام غسل جمعه در روز پنجشنبه و شب جمعه، اقوال دیگر نیز گفته شده است.

و اما همه این اقوال، در نزد علماء ما متروک و بطلان آن‌ها آشکار است و لذا نیاز به اطاله کلام در ردّ آن‌ها نیست.

آیا قضاء، تابع أداء است؟

از فروع بحث موقت، عادتاً مسئله تبعیت قضاء از أداء است و این بحث، از مباحث الفاظ بوده، در باب اوامر داخل می‌شود. و لکن ذکر آن با تأخیر به قسمت خاتمه انتقال یافت با اینکه شایسته بود که این بحث، قبلاً ذکر شود چرا؟ برای اینکه - چنانکه گفتیم - این بحث از فروع بحث موقت است.

پس می‌گوئیم:

واجب موقت گاهی به خاطر عذر یا از روی عمد و اختیار در وقتش فوت می‌شود و یا از روی عذر و یا غیر عذر، به صورت فاسد انجام می‌شود. حال به هر صورت که فوت شود، در شریعت واجب شده که در خارج از وقت برخی واجبات مثل نماز و روزه جبران شود و این تدارک، قضاء واجب نامیده می‌شود و در این بحثی نیست. اما اختلافی که بین علماء اصول هست در اینست که آیا این قضاء، برطبق قاعده است یعنی آیا در صورت فوت عمل در وقت همان امر به

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۶

بنفس دلیل الأداء، أو ان القاعدة لا تقتضى ذلك، بل وجوب القضاء يحتاج إلى دليل خاص غير نفس دليل الأداء؟
و فی المسألة أقوال ثلاثة: قول بالتبعية مطلقاً؛ و قول بعدمها مطلقاً؛ و قول بالتفصيل بين ما إذا كان الدليل على التوقيت متصلاً، فلا تبعية، و بين ما إذا كان منفصلاً، فالقضاء تابع للاداء. و الظاهر ان منشأ النزاع فى المسألة يرجع إلى ان المستفاد من التوقيت هو وحدة المطلوب أو تعدده؟ أى ان فى الموقت مطلوباً واحداً هو الفعل المقيد بالوقت بما هو مقيد، أو مطلوبين، و هما ذات الفعل و كونه واقعاً فى وقت معين؟

فعلى الأول، إذا فات الامتثال فى الوقت لم يبق طلب بنفس الذات، فلا بد من فرض أمر جديد للقضاء بالإتيان بالفعل خارج الوقت. و على الثانى، إذا فات الامتثال فى الوقت فانما فات امتثال أحد الطلبين و هو طلب كونه فى الوقت المعين، و اما الطلب بذات الفعل فباق على حاله.

و لذا ذهب بعضهم إلى التفصيل المذكور باعتبار ان الاستفادة من دليل التوقيت فى المتصل وحدة المطلوب، فيحتاج القضاء إلى أمر جديد، و الاستفادة فى المنفصل تعدد المطلوب، فلا يحتاج القضاء إلى أمر جديد و يكون تابعا للاداء. و المختار هو القول الثانى، و هو عدم التبعية مطلقا. لأن الظاهر من التقييد ان القيد ركن فى المطلوب. فإذا قال مثلا: «صم يوم الجمعة» فلا يفهم منه الا مطلوب واحد لغرض واحد و هو خصوص صوم هذا اليوم، لا ان الصوم بذاته مطلوب، و كونه فى يوم الجمعة مطلوب آخر.

و اما فى مورد دليل التوقيت المنفصل، كما إذا قال: «صم» ثم قال مثلا: «اجعل صومك يوم الجمعة»، فايضا كذلك، نظرا إلى ان هذا من باب المطلق و المقيد، فيجب فيه حمل المطلق على المقيد، و معنى حمل المطلق على المقيد هو: تقييد

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۷

واجب موقت، دال بر وجوب قضاء واجب در خارج وقت است و لذا وجوب قضاء به خاطر خود همان دليل اداء است يا مقتضای قاعده اين نيست، بلکه وجوب قضاء احتياج به دليل خاصى غير از دليل خود اداء دارد؟

و در اين مسئله سه قول است:

قول به تبعيت به صورت مطلق.

قول به عدم تبعيت به طور مطلق.

و قول به تفصيل بين موردى كه دليل بر توقيت متصل باشد كه در اين صورت تبعيتى نيست و بين موردى كه منفصل باشد كه در اين صورت قضاء تابع اداء است.

و ظاهر اينست كه منشأ نزاع در اين مسئله بر مى گردد به اينكه آیا از توقيت، وحدت مطلوب استفاده مى شود يا تعدد مطلوب؟ يعنى آیا در واجب موقت، يك مطلوب مطرح است كه همان فعل مقيد به وقت - از آن حيث كه مقيد

است - مى باشد يا دو مطلوب در كار است: يكي ذات فعل و ديگرى واقع شدن آن فعل در وقت معين؟

بر مبنای اول (وحدت مطلوب) اگر امتثال در وقت خودش فوت شود ديگر طلبى نسبت به خود ذات فعل باقى نمى ماند. پس بایستی برای قضاء و انجام فعل در خارج وقت، امر ديگرى فرض كنيم. و بر مبنای دوم (تعدد

مطلوب) وقتی امتثال در وقتش فوت شود، فقط امتثال یکی از دو طلب یعنی طلب انجام فعل در وقت معینش فوت شده و اما طلب ذات فعل همچنان بر حال خودش باقی است.

و لذا بعضی اصولیون تفصیل مذکور را پذیرفته‌اند چرا که مستفاد از دلیل توقیت در متصل، وحدت مطلوب است و لذا قضاء احتیاج به امر جدید دارد و مستفاد از دلیل منفصل، تعدد مطلوب است و لذا قضاء، احتیاج به امر جدید ندارد و تابع اداء است.

رأی مختار ما قول دوم است یعنی عدم تبعیت به طور مطلق چرا که ظاهر از تقیید این است که قید، رکن مطلوب است و لذا اگر مولی بگوید: روز جمعه روزه بگیر، از آن جز یک مطلوب برای غرض واحد که همان خصوص روزه جمعه است فهمیده نمی‌شود نه اینکه روزه خودش یک مطلوب باشد و واقع شدنش در جمعه، مطلوب دیگر باشد.

و اما در مورد دلیل توقیت منفصل مثل اینکه مولی بگوید: روزه بگیر و سپس بگوید:

روزهات را در جمعه قرار ده، باز هم یکسان است چرا که این مسئله از باب مطلق و مقید است و

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۸

أصل المطلوب الأول بالقييد، فيكشف ذلك التقييد عن ان المراد بالمطلق واقعا من أول الأمر خصوص المقيد، فيصح الدليلان بمقتضى الجمع بينهما دليلا واحدا، لا ان المقيد مطلوب آخر غير المطلق، و الا كان معنى ذلك بقاء المطلق على إطلاقه، فلم يكن حملا و لم يكن جمعا بين الدليلين، بل يكون أخذًا بالدليلين.

نعم يمكن ان يفرض - و ان كان هذا فرضا بعيد الوقوع في الشريعة - ان يكون دليل التوقيت المنفصل مقيدا بالتمكن كأن يقول في المثال: «اجعل صومك يوم الجمعة ان تمكنت» أو كان دليل التوقيت ليس فيه إطلاق يعم صورتی التمکن و عدمه، و صورة التمکن هي القدر المتيقن منه ... فانه في هذا الفرض يمكن التمسك بإطلاق دليل الواجب لاثبات وجوب الفعل خارج الوقت، لأن دليل التوقيت غير صالح لتقييد إطلاق دليل الواجب الا في صورة التمکن، و مع الاضطرار إلى ترك الفعل في الوقت يبقى دليل الواجب على إطلاقه.

و هذا الفرض هو الذي يظهر من الكفاية، لشيخ اساتذتنا الآخوند قدس سره، و لكنه فرض بعيد جدا. على انه مع هذا الفرض لا يصدق الفوت و لا القضاء، بل يكون وجوبه خارج الوقت من نوع الأداء.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۷۹

لذا باید مطلق را حمل بر مقید کرد و معنای حمل مطلق بر مقید این است که اصل مطلوب اول با قید مقید شود و از این تقیید کشف می‌شود مراد از مطلق در واقع و از ابتدای امر، خصوص مقید بوده است و لذا دو دلیل به مقتضای جمع بین آنها، به منزله دلیل واحد شمرده می‌شوند نه اینکه مقید، مطلوب دیگری غیر از مطلق باشد و الا معنای این

سخن این است که مطلق همچنان بر اطلاقش باقی باشد و در این صورت حمل مطلق بر مقید و جمع بین دو دلیل معنایی ندارد، بلکه به معنای عمل به هر دو دلیل است.

آری ممکن است فرض کنیم - گرچه وقوع این فرض در شریعت بعید است - که دلیل توقیت منفصل، مقید به تمکن (قدرت) باشد مثل اینکه مولی بگوید: (اگر توانستی روزهات را در جمعه قرار ده) یا دلیل توقیت دارای اطلاقی که شامل دو صورت تمکن و عدم تمکن بشود درحالی که صورت تمکن، قدر متقین از اطلاق باشد، در نتیجه در این فرض، برای اثبات وجوب فعل در خارج وقت می توان به اطلاق دلیل واجب تمسک کرد. چون دلیل توقیت، جز در صورت تمکن صلاحیت برای تقييد اطلاق دلیل واجب ندارد و در فرض ضرورت ترک فعل در وقت، دلیل واجب همچنان بر اطلاقش باقی است.

و این فرض همان است که از کفایه شیخ اساتید ما مرحوم آخوند (ره) به دست می آید و البته این فرض، جدا بعید است. به علاوه طبق این فرض، فوت و قضاء صدق نمی کند بلکه وجوب فعل در خارج وقت، از نوع اداء است.

«*»

(*) می توان گفت اداء، به معنای انجام فعل در وقتی است که شارع تعیین کرده و در خارج از آن، قضاء است مگر اینکه گفته شود چون خارج وقت نیز با تعیین و اجازه خود شارع است، اداء محسوب می شود. حق این است که نزاع لفظی است و به معنای اعتباری اداء و قضاء برمی گردد (غ).

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۰

الباب الثالث النواهی

و فيه خمس مسائل:

۱- مادة النهی

و المقصود بها كلمة «النهی» كمادة الأمر. و هی عبارة عن طلب العالی من الدانی ترك الفعل. أو فقل - علی الأصح - انها عبارة عن زجر العالی للدانی عن الفعل و ردعه عنه، و لازم ذلك طلب الترك، فيكون التفسير الأول تفسيرا باللائم علی ما سیأتی توضیحه.

و هی (كلمة النهی) ككلمة الأمر فی الدلالة علی الإلزام عقلا لا وضعاً و إنما الفرق بينهما ان المقصود فی الأمر، الإلزام بالفعل، و المقصود فی النهی، الإلزام بالترك.

و علیه تكون مادة النهی ظاهرة فی الحرمة، كما ان مادة الأمر ظاهرة فی الوجوب.

۲- صیغه النهی

المراد من صیغة النهی: کل صیغة تدل علی طلب الترك. أو فقل - علی الأصح:-

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۱

باب سوم نواهی

در این باب، پنج مسئله مطرح است:

۱- ماده نهی

مقصود از ماده نهی، همانند ماده امر کلمه «نهی» است و نهی عبارت است از طلب ترک فعل توسط عالی از دانی یا- به قول صحیح تر- بگو نهی عبارتست از بازداشتن عالی، دانی را از انجام فعل و منع او از ارتکاب فعل و لازمه این، طلب ترک است. پس تفسیر اول (طلب ترک فعل)، تفسیر نهی به وسیله لازم معنی است، بنا بر توضیحی که به زودی خواهد آمد.

و کلمه نهی، دلالتش بر الزام همانند کلمه امر، عقلی است نه وضعی و فرقی که بین امر و نهی هست این است که مقصود در امر، الزام به فعل است و در نهی، الزام به ترک.

و بنابراین ماده نهی ظهور در حرمت دارد کما اینکه ماده امر ظهور در وجوب دارد.

۲- صیغه نهی

مراد از صیغه نهی، هر صیغه‌ای است که بر طلب ترک دلالت می‌کند.

یا به قول صحیح تر بگو: هر صیغه‌ای است که دلالت بر زجر از فعل و منع آن کند مثل صیغه «لا تفعل» یا «ایاک ان تفعل» و امثال این‌ها.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۲

کل صیغة تدل علی الزجر عن الفعل و ردعه عنه، کصیغة «لا تفعل» أو «ایاک ان تفعل» و نحو ذلك.

و المقصود ب «الفعل»: الحدث الذی یدل علیه المصدر و ان لم یکن أمرا وجودیا، فیدخل فیها- علی هذا- نحو قولهم: «لا تترك الصلاة»، فانها من صیغ النهی لا من صیغ الأمر. کما ان قولهم: «اترك شرب الخمر» تعد من صیغ الأمر لا من صیغ النهی و ان ادت مؤدی «لا تشرب الخمر».

و السر فی ذلك واضح، فان المدلول المطابقی لقولهم «لا تترك» هو الزجر و النهی عن ترک الفعل، و ان كان لازمه الأمر بالفعل فیدل علیه بالدلالة الالتزامية.

و المدلول المطابقی لقولهم «اترك» هو الأمر بترك الفعل، و ان كان لازمه النهی عن الفعل فيدل عليه بالدلالة الالتزامية.

۳- ظهور صيغة النهی فی التحريم

الحق ان صيغة النهی ظاهرة فی التحريم، و لكن لا لانها موضوعة لمفهوم الحرمة و حقيقة فيه كما هو المعروف، بل حالها فی ذلك حال ظهور صيغة افعال في الوجوب، فإنه قد قلنا هناك ان هذا الظهور إنما هو بحكم العقل، لا ان الصيغة موضوعة و مستعملة في مفهوم الوجوب.

و كذلك صيغة لا تفعل، فانها أكثر ما تدل على النسبة الزجرية بين الناهي و المنهي عنه و المنهي. فإذا صدرت ممن تجب طاعته و يجب الانزجار بزجره و الانتهاء عما نهى عنه و لم ينصب قرينة على جواز الفعل، كان مقتضى وجوب طاعة هذا المولى و حرمة عصيانه عقلا- قضاء لحق العبودية و المولوية- عدم جواز ترك الفعل الذي نهى عنه إلا مع الترخيص من قبله. فيكون- على هذا- نفس صدور النهی من المولى بطبعه مصداقا لحكم العقل بوجوب الطاعة و حرمة

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۳

و مقصود از فعل، حدثی است که مصدر برآن دلالت می‌کند، گرچه امر وجودی نباشد و لذا امثال «لا تترك الصلاة» در نهی داخل می‌شود و از صیغه‌های نهی محسوب می‌شود نه از صیغه‌های امر. كما اینکه عبارت «اترك شرب الخمر» از صیغه‌های امر محسوب می‌شود نه از صیغه‌های نهی گرچه معنایش معادل «لا تشرب الخمر» است. و سرّ این مطلب واضح است چرا که مدلول مطابقی «لا تترك» زجر و نهی از ترک فعل است، گرچه لازم‌هاش، امر به فعل است و لذا به دلالت التزامی نهی مزبور بر این امر دلالت می‌کند و مدلول مطابقی «اترك» امر به ترک فعل است گرچه لازم‌هاش نهی از فعل است و لذا امر مزبور بر این نهی دلالت التزامی دارد.

۳- ظهور صیغه نهی در تحريم

حق این است که صیغه نهی ظهور در تحريم دارد، البته به خاطر اینکه برای معنای حرمت وضع شده باشد و حقیقت در آن باشد، چنانکه معروف شده است. بلکه وضعیت صیغه نهی از این جهت مثل ظهور صیغه افعال در وجوب است چرا که در آنجا گفتیم که این ظهور به حکم عقل است نه اینکه صیغه امر در مفهوم وجوب، وضع و استعمال شده باشد. همین‌طور است صیغه لا تفعل چرا که حد اکثر معنای این صیغه، نسبت زجریه بین ناهي و منهي عنه و منهي است و لذا وقتی این صیغه از کسی صادر شود که طاعتش واجب بوده، بایستی از زجر او منزجر و از نهی او منتهی شد و ضمناً قرینه‌ای هم بر جواز فعل نصب نشده باشد، مقتضای عقلی وجوب طاعت این مولى و حرمت عصیان او-

که همان مقتضای حق عبودیت و مولویت است - عدم جواز فعلی است که از آن نهی کرده است، مگر اینکه از جانب خودش، ترخیص بدهد.

بنابراین خود صدور نهی از مولی، طبعاً مصداق حکم عقل به وجوب طاعت و حرمت معصیت است و لذا نهی به حسب ظهور اطلاقش (یعنی بدون نصب قرینه) مصداق تحریم است، نه اینکه تحریم - که یک معنای اسمی است - موضوع له صیغه و مستعمل فیه آن باشد.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۴

المعصية، فيكون النهي مصداقاً للتحریم حسب ظهوره الاطلاقى، لا ان التحريم - الذى هو مفهوم اسمى - وضعت له الصيغة و استعملت فيه.

و الكلام هنا كالکلام فى صيغة افعال بلا فرق من جهة الأقوال و الاختلافات.

۴- ما المطلوب فى النهي

كلّ ما تقدم ليس فيه خلاف جديد غير الخلاف الموجود فى صيغة افعال. و إنما اختص النهي فى خلاف واحد، و هو أنّ المطلوب فى النهي هل هو مجردّ الترك أو كفّ النفس عن الفعل. و الفرق بينهما: ان المطلوب على القول الأول أمر عدمى محض، و المطلوب على القول الثانى أمر وجودى، لأنّ الكف فعل من أفعال النفس.

و الحق هو القول الأول. و منشأ القول الثانى توهم هذا القائل ان الترك - الذى معناه ابقاء عدم الفعل المنهى عنه على حاله - ليس بمقدور للمكلف، لأنه أزلّى خارج عن القدرة، فلا يمكن تعلق الطلب به. و المعقول من النهي أن يتعلق فيه الطلب بردع النفس و كفّها عن الفعل، و هو فعل نفسانى يقع تحت الاختيار.

و الجواب عن هذا التوهم: أنّ عدم المقدورية فى الأزل على عدم لا ينافى المقدورية بقاء و استمراراً، اذ القدرة على الوجود تلازم القدرة على عدم، بل القدرة على عدم على طبع القدرة على الوجود، و ألا لو كان عدم غير مقدور بقاء لما كان الوجود مقدوراً، فإنّ المختار القادر هو الذى ان شاء فعل و ان لم يشأ لم يفعل.

و التحقيق ان هذا البحث ساقط من أصله، فإنه - كما اشرنا إليه فيما سبق - ليس معنى النهي هو الطلب، حتى يقال ان المطلوب هو الترك أو الكف، و إنما طلب الترك من لوازم النهي، و معنى النهي المطابقى هو الزجر و الردع. نعم، الردع عن

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۵

و بحث و کلام در اینجا (نهی) همانند بحثهای پیرامون صیغه افعال است بدون اینکه تفاوتی از جهت اقوال و اختلاف نظرها وجود داشته باشد.

۴- مطلوب در نهی چیست؟

در آنچه گفتیم اختلاف جدیدی غیر از اختلافات موجود در صیغه افعال بین علما وجود ندارد ولی یک اختلاف، مخصوص نهی است و آن این است که آیا مطلوب در نهی، صرف ترک است یا کفّ نفس از انجام فعل؟ و فرق بین این دو این است که طبق قول اول (صرف ترک) مطلوب، یک امر عدمی محض است و اما بنا بر قول دوم (کفّ نفس) مطلوب، یک امر وجودی است چرا که کفّ، فعلی از افعال نفس است و اما قول حق، قول اول (صرف ترک) است.

و منشأ قول دوم، توهم این مطلب است که ترک- که معنایش ابقاء فعل منهی عنه بر حال خودش می‌باشد- مقدور مکلف نیست، زیرا ابقاء عدم، یک امر ازلی خارج از قدرت است و لذا طلب بدان تعلق نمی‌گیرد و حال آنکه آنچه از نهی فهمیده می‌شود و معقول است اینست که در آن منع و بازداشتن نفس از ارتکاب فعل، طلب شود و این منع و کفّ، فعلی است نفسانی که تحت اختیار آدمی است.

جواب این توهم این است: اینکه مقدوریت در ازل بر عدم صدق نمی‌کند منافاتی ندارد که در بقاء و استمرار، بر آن صدق کند چرا که قدرت بر وجود، ملازم با قدرت بر عدم است بلکه قدرت بر عدم، طبعا مثل قدرت بر وجود است و آلا اگر عدم در بقاء غیر مقدور باشد، وجود هم مقدور نخواهد بود، چون مختار قادر، کسی است که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست، انجام ندهد.

و تحقیق در مسئله اینست که این بحث از ریشه بایستی ساقط شود، چون- همان گونه که بدان اشاره کردیم- معنای نهی، طلب نیست تا اینکه گفته شود مطلوب، ترک است یا کفّ است، بلکه طلب ترک از لوازم نهی است و معنای مطابقی نهی، زجر و ردع است. آری ردع (منع) از یک فعل، لازمه اش- عقلا- طلب ترک است کما اینکه بعث (تحریک) به سمت فعل- در امر-

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۶

الفعل يلزمه عقلا طلب الترك، كما ان البعث نحو الفعل في الأمر يلزمه عقلا الردع عن الترك. فالأمر و النهي كلاهما يتعلقان بنفس الفعل رأسا، فلا موقع للحيرة و الشك في ان الطلب في النهي يتعلق بالترك أو الكف.

۵- دلالة صيغة النهي على الدوام و التكرار

اختلفوا في دلالة صيغة النهي على التكرار أو المرة كالاختلاف في صيغة افعال.

و الحق هنا ما قلناه هناك بلا فرق، فلا دلالة لصيغة «لا تفعل» لا بهيئتها و لا بمادتها على الدوام و التكرار و لا على المرة، و إنما المنهى عنه صرف الطبيعة، كما ان المبعوث نحوه في صيغة افعال صرف الطبيعة.

غير ان بينهما فرقا من ناحية عقلية في مقام الامتثال، فان امتثال النهي بالانزجار عن فعل الطبيعة، و لا يكون ذلك الا بترك جميع أفرادها، فإنه لو فعلها مرة واحدة ما كان ممتثلا. و اما امتثال الأمر فيتحقق بايجاد أول وجود من أفراد الطبيعة، و لا تتوقف طبيعة الامتثال على أكثر من فعل المأمور به مرة واحدة. و ليس هذا الفرق من اجل وضع الصيغتين و دلالتهما، بل ذلك مقتضى طبع النهي و الأمر عقلا.

تنبيه

لم نذكر هنا ما اعتاد المؤلفون ذكره من بحثي اجتماع الأمر و النهي، و دلالة النهي على الفساد، لانهما داخلان في «المباحث العقلية»، كما سيأتي، و ليس هما من مباحث الألفاظ. و كذلك بحث مقدمة الواجب و مسألة الضد و مسألة الاجزاء ليست من مباحث الألفاظ أيضا. و سنذكر الجميع في المقصد الثاني (المباحث العقلية) ان شاء الله تعالى.

ترجمه اصول فقه، ج ۱، ص: ۱۸۷

لازمه عقلی اش منع از ترک است. پس امر و نهی اساسا به خود فعل تعلق می گیرند و لذا جایی برای تحیّر و شک در اینکه طلب در نهی به ترک تعلق می گیرد یا به کفّ نیست.

۵- دلالت صیغه نهی بر دوام و تکرار

علماء در دلالت صیغه نهی بر تکرار یا یک بار- همانند صیغه افعال - اختلاف کرده اند.

و قول حق در اینجا (نهی) همان است که در آنجا (امر) گفتیم و لذا صیغه لا تفعل نه از جهت هیئت و نه از حیث ماده، دلالتی بر دوام و تکرار و یا یک بار ندارد و آنچه که متعلق نهی است، صرف ماهیت و طبیعت فعل است، كما اینکه در صیغه افعال، آنچه متعلق بعث است، صرف طبیعت فعل است.

با این تفاوت که در مقام امتثال، عقلا فرقی بین امر و نهی هست و آن اینکه امتثال نهی به این است که مطلق طبیعت، ترک شود و این، امکان ندارد مگر به ترک جمیع افراد آن طبیعت، چون اگر مکلف یک بار هم آن فعل را انجام دهد، دیگر نهی را امتثال نکرده است و اما امتثال امر با ایجاد اولین مصداق از افراد طبیعت، صورت می پذیرد و طبیعت امتثال بر انجام فعل بیش از یک بار، متوقف نیست.

و این فرق به خاطر وضع و دلالت صیغه امر و نهی نیست، بلکه مقتضای عقلی طبیعت نهی و امر است.

(تنبيه)

ما در اینجا دو بحثی که عاداتا مؤلفین کتب اصولی ذکر می کنند یعنی بحث اجتماع امر و نهی و بحث دلالت نهی بر فساد را ذکر نکردیم چرا که آنها داخل در مباحث عقلیه اند- که بزودی خواهد آمد- و از مباحث لفظی نیستند.

همچنین سه بحث مقدمه واجب، مسئله ضد و مسئله إجزاء از مباحث الفاظ نیستند و ما به زودی همه اینها را -
ان شاء الله تعالی - در مقصد دوّم یعنی مباحث عقلیه ذکر خواهیم کرد.