بسم الله الرحمن الرحیم

درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی (دام ظلّه)

سال تحصیلی ۹۴-۹۳

ج۱ ۹۳/۰۶/۱۷

الامر الخامس: فی تبعیة الدلالة للارادة

مراد دلالت الفاظ بر معانی است که آیا تابع اراده متکلم هست یا نه؟ از مرحوم بوعلی و خواجه طوسی نقل شده که «الدلالة تابعة للارادة» که بین اصولیون مانند صاحب فصول و آخوند بحث شده که مراد از این جمله چیست؟ تفاسیر مختلفی شده است که مرحوم آخوند فرموده اند صاحب فصول اینطور فهمیده که الفاظ وضع برای معانی مجرّد نشده اند بلکه برای معانی بما هو مقصودة للمتکلم وضع شده اند. مرحوم آخوند به صاحب فصول اشکال کرده که کسی که ادنا فضلی داشته باشد این حرف را نمی زند تا چه رسد به شیخ الرئیس و خواجه و مانند آنها.

سپس خود آخوند فرموده اند مرادشان این است که هر لفظ دو مدلول دارد یکی مدلول تصوری که با شنیدن لفظ به ذهن می آید چه ذی شعور بگوید چه غیر آن، و یکی هم مدلول تصدیقی که مراد لافظ تفهیم این معنی بوده است، هر لفظ در مدلول تصوری تابع قصد و اراده نیست بلکه در مدلول تصدیقی تابع قصد و اراده است.[1]

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۱۶:«و *(أما ما حکی عن العلمین الشیخ الرئیس و المحقق الطوسی من مصیرهما إلی أن الدلالة تتبع الإرادة) فلیس ناظرا إلی کون الألفاظ موضوعة للمعانی بما هی مرادة کما توهمه بعض الأفاضل بل ناظر إلی أن دلالة الألفاظ علی معانیها بالدلالة التصدیقیة أی دلالتها علی کونها مرادة للافظها تتبع إرادتها منها*».

کلام خواجه در تبعیت دلالت از اراده

دو تفسیر از کلام علمین مطرح شد. باید با توجه به کلام علمین دنبال مراد آنها بود، کلام خواجه در جوهر النضید[1] در دو جا که یکی مبسوط و یکی مختصر است آمده است. مرحوم خواجه بحث اقسام دلالت را شروع نموده اند که در منطق دلالت سه قسم می شود عقلی و طبعی و وضعی و هر کدام تقسیم به لفظی و غیر لفظی می شود البته آنچه برای منطقی و اصولی مهمّ است همان دلالت وضعی لفظی است. این دلالت در منطق به سه قسم تطابقی و تضمنی و التزامی تقسیم شده است. خواجه در تعریف این سه قسم فرموده است:«*اللفظ یدل علی تمام معناه بالمطابقة دلالة الإنسان علی الحیوان الناطق و علی جزئه بالتضمن دلالته علی بعض أجزائه و علی ملزومه خارجا عنه بالالتزام دلالة الضاحک علیه*»[2]

مرحوم علامه شروع به توضیح این بیان استاد خود شده اند که در امر چهارم به استاد اشکال نموده اند که این تعریف ناقص است و باید یک قید اضافه شود:« اللفظ یدل علی تمام معناه من حیث هو کذلک فی المطابقی» که این قید در هر سه تعریف باید اخذ شود.

توضیح اشکال علامه خواهد آمد. استاد در جواب این اشکال فرموده اند«الدلالة تابعة للارادة» و نیازی به این قید نیست.

ج۲ ۹۳/۰۶/۱۸

اشکال علامه بر کلام خواجه در تبعیت دلالت از اراده

مرحوم علامه به تعریفی که محقق طوسی ارائه فرموده بودند اشکال می کنند که اگر لفظی برای دو معنی وضع شود مثلاً انسان وضع شود برای حیوان ناطق و سپس وضع شود برای حیوان، که لفظ انسان مشترک لفظی می شود؛ در اینصورت دلالة لفظ انسان بر حیوان، هم دلالت مطابقی است هم تضمنی به یک اعتبار مطابقی است که وضع برای آن شده در مرتبه دوم، و به یک اعتبار هم تضمنی است زیرا در وضع اول برای حیوان ناطق وضع شده بود. لذا این تعریفات موجب تداخل اقسام می شود. پس باید طوری تعریف کرد که اقسام تداخل پیدا نکنند. عین همین اشکال در مدلول التزامی هم می آید. کلمه «آدم» هم گفته شده که مشترک است بین ابوالبشر و انسان، هر چند این مثال قابل مناقشه هست.

---

۲. کتاب تجرید که یعنی کلام زاید ندارد و اگر لفظی کم شود معنی مخلّ می شود در علوم عقلی است؛ سه بخش دارد یکی منطق یکی حکمت یکی کلام؛ علامّه کتاب استادش را شرح کرده که نام بخشی از کتاب که منطق را شرح داده جوهر النضید و نام بخش های بعد شرح تجرید هم کشف المراد گذاشته شده است. این اولین شرح کتاب تجرید است.

۱. الجوهرالنضید، ص۷.

خودِ علامه قیدی اضافه میکنند که اشکال برطرف شود، فرموده اند «من حیث هو کذلک» یعنی از آن حیث که جزء معنی یا تمام معنی هست یعنی اگر این حیثیت در هر سه تعریف قید زده شود مشکلی نیست. لذا به اعتبار حیثیت تعدد هم می آید و دو دلالت می شود که دیگر اشکالی نیست:«*الرابع اعلم أن اللفظ قد یکون مشترکا بین المعنی و جزئه أو بینه و بین لازمه و حینئذ یکون لذلک اللفظ دلالة علی ذلک الجزء من جهتین فباعتبار دلالته علیه من حیث الوضع یکون مطابقة و باعتبار دلالته علیه من حیث دخوله فی المسمی یکون تضمنا و کذا فی الالتزام فکان الواجب علیه أن یقید فی الدلالات الثلاث بقوله من حیث هو کذلک و إلا اختلت الرسوم*»[1]

علامه فرموده من این اشکال را به استادم گفتم و ایشان هم پاسخ دادند که دلالت تابع اراده است:«و لقد أوردت علیه قدس روحه هذا الإشکال و أجاب بأن اللفظ لا یدل بذاته علی معناه بل باعتبار الإرادة و القصد و اللفظ حین ما یراد منه المعنی المطابقی لا یراد منه المعنی التضمنی فهو إنما یدل علی معنی واحد لا غیر و فیه نظر»[2] یعنی اگر در جمله «رایت انسانا صباح الیوم» معنای حیوان ناطق را اراده نموده است معنای حیوان فقط مدلول تضمنی می شود و اگر معنای حیوان را اراده نموده معنای حیوان فقط مدلول مطابقی است، و هیچگاه هر دو دلالت نمی شود که تداخل اقسام شود. و بعد هم مرحوم علامه فرموده «و فیه نظر»، که جواب استادش را قبول نکرده است. ظاهراً علامه به ارتکاز خود فهمیده این کلام خواجه درست نیست اما نتوانسته بفهمد و بیان کند که اشکال چیست، این در فلسفه بسیار اتفاق می افتد که استدلال را مخدوش می داند اما نمی تواند از نظر فنّی اشکال استدلال را بیان کند.

اشکال در کلام خواجه (در جواب به علامه)

در جواب خواجه به اشکال علامه، دو اشکال هست: اولاً اینکه دلالت لفظ بر معنی ذاتی نیست به این معنی می باشد که دلالت الفاظ بر معنی وضعی است و اعتباری، نه اینکه ذاتی نبودن به معنی تابع قصد بودن باشد. زیرا مدلول الفاظ دائماً تصوری است، و لفظ هیچگاه مدلول تصدیقی ندارد بلکه فعل گفتاری لافظ است که دالّ می شود بر یک تصدیق. منشأ دلالت تصوری انس ذهنی (بناء علی المشهور) و یا شرطی شدن لفظ (بر مبنای شهید صدر و مختار ما) است. لذا اگر لفظ انسان با یکی از معانی حیوان و یا حیوان ناطق شرطی شده باشد، همان یک تصور به ذهن می آید و اگر با هر دو شرطی شده باشد دو تصور متعاقبا به ذهن می آید. این دلالت تصوری تابع شرطی شدن لفظ و یا انس ذهنی است. در نتیجه خواجه اینکه فرموده ذاتی نیست صحیح است اما اینکه فرموده تابع اراده و قصد است صحیح نیست.

---

۱. الجوهرالنضید، ص۸.

۲. همان.

ج۳ ۹۳/۰۶/۱۹

اشکال دوم به خواجه این است که نظر علامه به مقام طبیعی معنی و وضع بوده است، یعنی ناظر به عدم تداخل اقسام است امّا جواب خواجه ناظر به مقام استعمال است که یا لافظ قصد عامّ می کند یا خاصّ؛ شاید همین نکته در ذهن علامّه بوده است که فرموده «فیه نظر». لذا این جواب به اشکال علامه نمی شود.

اشکال در کلام علامه (در اشکال به خواجه)

اشکال کلام علامه هم در این است که ایشان فرمودند که یک معنی می تواند مطابقی و تضمنی باشد از جهتی های مختلف، لذا با این تعریف تداخل اقسام لازم می آید؛ اما این اشکال وارد نیست و نیازی به اضافه کردن قید نیست، زیرا حیثیت ها تفاوت می کند لذا دو مدلول داریم و اشکال تداخل اقسام لازم نمی آید؛

اگر هم مراد این است که یک فرد از دلالت تضمنی داخل در تعریف دلالت مطابقی می شود؛ این اشکال هم وارد نیست زیرا تعریف مانع اغیار هست و از تعریف دلالت تطابقی شامل تضمنی نیست بلکه چون جهت مختلف است هر دو تعریف شامل اند و تعریف مطابقی از آن جهت شامل است که دلالت مطابقی هست، و تعریف تضمنی از آن جهت شامل است که دلالت تضمنی هست یعنی یک مصداق مشترک هست که دو تعریف بر آن صادق است از دو جهت (مثلاً زید هم مصداق ابیض است هم حیوان، اما نمی شود به تعریف انسان اشکال کرد که فرد ابیض را هم شامل شده است زیرا از آن حیث که شامل تعریف انسان است شامل تعریف ابیض نیست).

اشکال در کلام مرحوم آخوند (در تفسیر کلام خواجه)

اشکال کلام آخوند این است که اولاً خودِ مرحوم خواجه این کلام را در بحث دلالت تطابقی و تضمنی دارند، که این انقسام مالِ دلالت تصوری است یعنی کلام خواجه ناظر به دلالت تصدیقی نیست.

و ثانیاً لفظ هیچگاه مدلول تصدیقی ندارد بلکه دائماً دلالت تصوری دارد. یعنی دلالت تصدیقی مدلولش یک تصدیق است امّا فقط وقتی ذهن به تصدیق منتقل می شود که دالّ آن یک تصدیق باشد، امّا در لفظ اینگونه نیست و فقط یک تصور (لفظ مسموع) است.

جمع بندی امر پنجم

دلالت الفاظ بر معنی دائماً تصوری است و این تابع شرطی شدن است نه ذاتی است و نه تابع اراده است، و ثالثاً الفاظ فاقد دلالت تصدیقی هستند.

ج۴ ۹۳/۰۶/۲۲

عبارت بوعلی را پیدا نکردیم و آدرسی که در هامش کفایه داده شده است ربطی به بحث ما ندارد لذا نمی دانیم مراد بوعلی چه بوده است.

الامر السادس: وضع المرکبات

برای لفظ تقسیماتی ذکر شده است یکی از تقسیمات رائج تقسیم به مفرد و مرکب است:

مفرد لفظی است که لا یدلّ جزئه علی جزء معناه، مانند لفظ انسان که وضع برای حیوان ناطق شده است. خودِ لفظ دارای پنج جزء است، ولی اینگونه نیست که هر جزء بر معنایی دلالت کند. و مانند عبدالله که نام کسی است، این متشکل از دو کلمه است اما این دو جزء دلالتی بر جزء معنای عبدالله ندارند، لذا این هم لفظ مفرد است.

اما لفظ مرکب یدل جزئه علی جزء معناه. مانند «عدالة زید» که مرکب است و از دو جزء تشکیل شده است که هر جزء بر جزئی از معنی دلالت می کند لذا با تغییر یک جزء فقط یک جزء معنی تغییر می کند مانند «ایمان زید»، و مانند «زید عادلٌ».

مرکب را به دو قسم تقسیم کرده اند ناقص و تامّ. ناقص مرکبی است که مشتمل بر نسبت ناقصه است و مرکب تام مرکبی است که مشتمل بر نسبت تامه است. نسبت ناقصه نسبتی است که سکوت بر آن صحیح نیست، و نسبت تامه نسبتی است که سکوت بر آن صحیح است.

بحث در هر دو قسم مرکب ناقص و تام هست. در این دو مرکب اتّفاق است که اجزاء وضع دارند اما مرکب بما هو مجموع هم وضع دارد؟ در «عدالة زید» هم عدالت وضع دارد هم زید وضع دارد هم هیئت اضافه، امّا وضع چهارمی هم برای مجموع هست؟ هینطور در «زید انسان» آیا وضع چهارمی هست؟ در «زید عادل» که چهار مفرد عند المشهور وضع دارد «زید»، و «ماده عدل»، و «هیئت عادل»، و «هیئت جمله»، آیا وضع پنجمی

هم داریم؟ «ذهب زید» لا اقل سه وضع دارد یکی ماده ذهب یکی هیئت ذهب و یکی زید، و بعضی قائلند هیئت جمله هم وضع دارد که اختلافی است، امّا آیا علاوه بر اینها برای مجموع هم وضعی هست؟

اقوال در مساله: سه قول

سه قول در مساله هست یکی مشهور دوم شاذ و سوم قول شهید صدر: مشهور قائلند فقط مفردات وضع دارند و وضع برای مجموع نیست؛ قول شاذ این است که نسبت داده شده برخی قائلند مجموع هم وضع دارد که قائل معلوم نیست (گفته شده ابن مالک در الفیه به برخی نسبت داده است اما برخی تحقیق نموده اند که چنین کلامی در الفیه نیست)؛ قول شهید صدر این است که در مثال «زید قائم» که مرکب تام است وضعی برای مجموع نداریم (مفردات هم چهار تا هستند نزد ایشان) اما در مرکب ناقص «نار فی الموقد» یا «کتاب زید» یا «عدالة زید» دارای وضع مستقل هستیم.

این نکته را یادآوری می کنیم که مرکبات ناقصه دو دسته اند: دسته اول بخشی از مرکب تام هستند مانند «ان جائک زید»، که این مراد شهید صدر نیست؛ دسته دوم غیر آن یعنی بخشی از مرکب تامّ نیستند که مراد شهید صدر همین قسم است.

دلیل قول سوم

توضیح کلام ایشان با بیان تفاوت نسبت ناقصه و تامه معلوم می شود. نسبت تامه واقعاً در ذهن موجود است یعنی در عالم ذهن سه واقعیت برای «زید قائم» داریم که سومی همان نسبت تصادقیه است. اما در نسبت ناقصه یک مفهوم در ذهن داریم مثلاً «عدالة زید» یک مفهوم در ذهن است که ذهن آن را تحلیل به سه امر می کند.

در «زید قائم» سه مدلول هست لذا نیاز به سه دالّ هست که مدلول چهارمی نیست که دالّ چهارمی باشد. دالّ نسبت همان هیئت جمله است لذا وضعی برای مجموع نداریم. اما در مرکب ناقص «عدالة زید» یک مدلول هست که نمی توان گفت دالّ فقط لفظ زید یا لفظ عدالة یا هیئت ناقصه بین آنها باشد. لذا مجموع می شود یک دالّ که یک مدلول هم هست که تحلیل به سه چیز می شود. پس باید مجموع یک وضع داشته باشد. بله اگر مرکب نباشد فقط اجزاء وضع دارند اما وقتی مرکب شد فقط یک وضع دارد[1] مباحث ج۱ ص۲۶۵

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۱، ص۳۳۵.

ج۵ ۱۳۹۳/۰۶/۲۳

نظر مختار در مساله: نظر مشهور(عدم وضع برای مرکبات)

مختار ما همان نظر مشهور است که الفاظ مرکب وضع ندارند چه مرکب ناقص باشد چه تامّ. وضع یا شخصی است یا نوعی، که اگر یک لفظ وضع شود مانند زید یا انسان، وضع شخصی است. اما در وضع نوعی یک لفظ وضع نمی شود بلکه لفظی که ذکر می شود از باب مثال است مثلاً هیئت «فعل» که مهم نیست در چه ماده ای باشد. سوال این است که مرکب وضع نوعی دارد یا شخصی؟ اگر شخصی باشد یعنی هر هیئت جمله به طور مستقل یک وضع دارد، که این واضح البطلان بلکه محال است زیرا عدد جملات نا متناهی است (اعمّ از جمله صادق و کاذب، مانند زید عادل و زید فاسق و ... زید واحد و زید اثنان و ...)، زیرا می توان بی نهایت گزاره ساخت که مثلاً محمول آن عدد باشد. اگر هم وضع آن نوعی باشد یعنی جمله مبتدا و خبر برای این معنی وضع شده است مانند زید عادل، در وضع نوعی دائماً مدلول مشترک پیدا می شود یعنی این هیئت مبتدا و خبر یک مدلول مشترک در تمام جملات اسمیه دارد. یعنی مدلول زید عالم با زید جاهل با زید قائم یک مدلول مشترک است، در حالیکه می دانیم تنها مدلول مشترک بین جملات فقط هیئت است امّا باقی مدالیل متفاوت است و مدلول مشترکی در بین نیست.

در نتیجه نه وضع شخصی و نه وضع نوعی نمی توان برای مرکب قائل شد، و قسم سومی هم برای وضع نیست. البته اشکالات دیگر هم وارد شده است که آنها را قبول نداریم امّا ذکر آن فائده ای ندارد.

شهید صدر قائل هستند که «عدالة زید» یک مفهوم دارد که تحلیل به سه امر می شود، دو تصور (مفهوم) و یک نسبت. قبلاً توضیح دادیم که این مبنا هم باطل است.

جمع بندی امر ششم

امر ششم تمام شد و نتیجه این شد که فقط الفاظ مفرده وضع دارد و الفاظ مرکب فاقد وضع است چه مرکب ناقص و چه تامّ.

الامر السابع: علامات الحقیقة و المجاز

علماء علائمی را برای تشخیص معنای حقیقی از مجازی ذکر کرده اند که این علامات می شوند نشانه معنای حقیقی و مقابل آن علامتها می شود نشانه معنای مجازی. قبل بحث اموری ذکر می شود:

نکته اول: تقسیم استعمال به صحیح و غلط

در اصول استعمال لفظ در معنی، تقسیم به استعمال صحیح و غلط شده است، استعمال صحیح هم تقسیم به حقیقی و مجازی شده است. پس استعمال یا حقیقی است که لفظ در معنای موضوع له استعمال شود؛ یا مجازی است که استعمال لفظ در معنایی غیر موضوع له که عرفاً بین آن معنی و معنای موضوع له تناسب هست؛ یا غلط است که هر استعمالی غیر این دو می شود استعمال غلط.

نکته دوم: اصالة الحقیقة بین عقلاء

عقلاء بما هم عقلاء سیره ای دارند که در باب محاوره هر لافظ که لفظی را استعمال کند و قرینه ای در بین نباشد حمل بر معنای حقیقی می کنند. این سلوک عملی عقلا در باب محاوره است. در علم فقه که غرض از اصول است (مراد از فقه هم فهم شریعت و احکام است)، مهمترین منبع ما همان کتاب و حدیث است. هر دو مجموعه ای از الفاظ هستند. البته گاهی از استدلالات غیر کتاب و سنت هم استفاده می شود اما اندک است. اولین قدم استنباط این است که مدلول لفظ را بفهمیم. اولین ضابطه این است که هر جا قرینه نبود باید معنای حقیقی لفظ را فهم نماییم.

نکته سوم: تردید در حقیقی بودن معنای مستعمل فیه

بسیاری از الفاظ در حقیقی بودن یا مجازی بودن معنایشان تردید می شود. لفظ در معنایی استعمال می شود (یعنی می دانیم لفظ در چه معنایی استعمال شده است) که نمی دانیم این معنی حقیقی است یا مجازی؟ علماء این مساله را مطرح نموده اند که ضوابطی به شما می دهیم تا فهمیده شود که معنی حقیقی است یا مجازی؟ همین موجب شده است تا امر هفتم در علم اصول مطرح شود.

اگر این سه مقدمه یا برخی مخدوش شود دیگر این بحث در اصول بی فائده می شود.

ج٦ ١٣٩٣/٠٦/٢٤

بر هر سه امر تعلقیه داریم هر چند برخی از تعلیقه ها در اصل بحث تأثیری ندارند:

تعلیقه بر نکته اول: معنای کنایی

نکته اول تمام نیست زیرا معنی تقسیم به حقیقی و مجازی و کنایی می شود که معنای کنایی غیر معنای حقیقی و مجازی است که در امر اول معنای کنایی نبود.

تعلیقه بر نکته دوم: اصالة المعنی العرفی

نکته دوم این بود که هر لفظ حمل بر معنای حقیقی می شود لو لا القرینه؛ هم صدر و هم ذیل محل تأمّل است، زیرا لفظ حمل بر معنای عرفی می شود ولو حقیقی نباشد مثلاً نان حمل بر نان گندم می شود ماشین حمل بر معنای ماشین سواری است و هکذا با اینکه اینها معنای حقیقی نیستند. لذا دائماً معنای عرفی مراد است ولو مجازی یا کنایی باشد، خصوصاً که دائماً عرف زمان صدورِ کلام، ملاک است. این از صدر که حمل بر معنای حقیقی می شود.

و امّا ذیل که «لو لا القرینه» بود، این بسیار ساده تلقی شده است که گفته اند قرینه یا لفظی است یا حالی، اما قرینه بسیار پیچیده است. مهمترین بخش قرینه تناسب بین حکم و موضوع و تناسب بین متکلم و کلام از طرفی و تناسب بین زمان و مکان با صدور کلام از طرفی قرینه را پیچیده میکند. این تناسب ها اموری محسوس و قابل رؤیت برای همه نیست. ضابطه آن چیست؟ مهمترین عامل تشخیص همان ذهن سامع است. تناسب بین کلام و متکلم که می گوییم مرادمان همان ذهنیت متکلم است نه قد و قامت وی، لذا فقط سامع است که از متکلم ذهنیتی دارد و ذهن متکلم امری محسوس نیست لذا فقط ذهنیت سامع می تواند آن را تشخیص دهد. لذا معنای عرفی لفظ در آن زمان بسیار مهم است و قرینه هم بسیار پیچیده است.

ج۷ ۹۳/۰۶/۲۵

تعلیقه بر نکته سوم: موارد تردید اندک است

سه علامتی که ذکر شده است بی فائده یا کم فائده می باشد که حتی خیلی نیاز به مطرح کردن هم ندارد. فقط علائم و نقد آن مطرح می شود و متعرض اقوال نمی شویم.

گاهی شک در معنای لفظی می شود که نمی دانیم اصلاً موضوع له آن چیست؟ در این صورت رجوع به علائم حقیقت سودی ندارد؛

اما گاهی معنای لفظ را می دانیم مثلاً «اسد» حیوان مفترس است اما در کلامی اسد به کار رفته ولی شک داریم متکلم در معنای حقیقی استعمال کرده یا مجازی؟ مثلاً «رایت اسداً فی النوم»، در این مورد هم رجوع به علائم حقیقت فائده ای ندارد؛

گاهی می دانیم لفظ چه معنایی دارد، و می دانیم در چه معنایی استعمال شده است، اما نمی دانیم این معنی مستعمل حقیقی است یا مجازی؟ در این مورد علائم به ما کمک می کنند، و هر جا لفظ استعمال شد و قرینه در کلام نبود بر همان معنای حقیقی دانسته شده حمل می گردد.

علائم حقیقت: تبادر، صحت حمل، اطّراد

این علائم سه تا هستند تبادر و صحّة حمل و اطّراد؛ که بعد توضیح هر مورد به نقد علامت بودن آن برای معنای حقیقی می پردازیم:

علامت اول: تبادر

اولین علامت تبادر است یعنی اگر با شنیدن لفظ معنی به ذهن منسبق شد این معنای حقیقی است اما اگر با فاصله و بعد تأمّل این معنی به ذهن آمد معنای مجازی است. دلیل این مطلب این است که انسباق ذاتی و قهری نیست بلکه یا منشأ آن وضع است یا قرینه، وقتی فرض کردیم لفظ خالی از قرینه است پس منشا آن باید وضع باشد.

این وجه تمام نیست زیرا اولاً در بسیاری از الفاظ انسباق هست اما معلول چیست؟ وقتی در عرفی به نحو حقیقی یا ذهنی زندگی می کنیم الفاظ معانی عرفی پیدا می کنند که به ذهن منسبق می شوند. با مراجعه به اهل عرف تحصیل کرده تعریف جامع و مانعی از لفظ نمی توانند ارائه کنند، امّا هیچ گاه لفظ را اشتباه به کار نمی برند و همیشه الفاظ را طوری به کار میگیرند که باید به کار گیرند. و این معنای عرفی می تواند حقیقی یا مجازی باشد. طلبه ها زندگی حقیقی در بین فارس زبانان دارند امّا ذهناً در عرف عرب زبان زندگی می کنند. ممارست در متون عربی معنای ارتکازی عرفی را در ذهن ما ایجاد می کند.

ان قلت: معنای عرفی برای ما مهم است نه حقیقی و تبادر هم می تواند علامت برای معنای عرفی باشد. قلت: بله درست است امّا این خروج از بحث است زیرا بحث در حقیقت و مجاز است، نه در معنای عرفی و مراد شخص.

ثانیاً معیار معنای یک لفظ مکان و زمان صدور است، که ما نسبت به روایات و کتاب که منبع استنباط است در زمان و مکان آنها نیستیم، لذا دائماً زندگی ذهنی داریم که کتاب و روایات را مطالعه می کنیم و این موجب می شود که تا حدودی در آن فضا قرار بگیریم. اما اینکه چه مقدار به معنای الفاظ آن زمان نزدیک می شویم، محل بحث است. گاهی دیده شده که یک فقیه لفظ را با عرف معاصر خود معنی نموده است که با مراجعه معلوم می شود که در عرف آن زمان چنین معنایی ندارد.

علامت دوم: صحّت حمل

علامت دوم صحّة حمل است. در منطق حمل دو قسم شده است اولی ذاتی و شائع صناعی، این بحث منطقی است امّا خیلی واضح هم نیست. «الانسان حیوان ناطق» حمل اولی ذاتی است. «الانسان فانٍ» حمل شائع صناعی است. اتّحاد موضوع و محمول در مفهوم همان حمل اولی است، و اتحاد آنها مصداقاً همان حمل شائع صناعی است. اگر معنای لفظ را میدانیم اما شک داریم حقیقی است یا مجازی، در اینصورت اگر معنا را بر لفظ حمل اولی ذاتی یا شائع صناعی توانستیم بکینم معلوم می شود که معنی حقیقی است، و اگر نتوانستیم مجازی است. پس از اتّحاد موضوع و محمول مصداقاً یا مفهوماً می فهمیم معنی حقیقی است.

ج۸ ۹۳/۰۶/۲۶

دومین علامت بر تشخیص معنای حقیقی صحت حمل بود. گفتیم اگر لفظ را با معنایش در نظر بگیریم بعد عنوان را بر آن حمل اولی ذاتی کنیم؛ و یا لفظ را با معنایش فردی از معنی در نظر بگیریم و حمل شائع صناعی انجام دهیم؛ در صورت صحّت حمل معنا حقیقی است.

اشکال این فرمایش این است که معنای عرفی هم می تواند حمل اولی شود، و هر لفظ بر افراد معنای عرفی هم حمل شائع صناعی می شود. البته معنای حقیقی فهمیده نمی شود امّا معنای عرفی فهمیده می شود در نتیجه در استعمال در آن معنی نیازی به قرینه نیست.

علامت سوم: اطّراد

سومین علامت اطّراد است که تقریب های متفاوتی دارد اما بهترین تقریب که دقیقترین تقریب نزد محقق خوئی است را مطرح می کنیم: مراد از اطّراد همان اطراد در استعمال است. یک لفظ معنایی دارد که نمی دانیم حقیقی است یا مجازی؛ لفظ را در عبارات متفاوت استعمال می کنیم به طوریکه در استعمالات مختلف تمام آنچه را احتمال می دهیم در یک استعمال خاصّ قرینه باشد، در استعمالات دیگر نیاید، اگر دیدیم استعمال

صحیح است می فهمیم معنای حقیقی است و اگر استعمال غلط بود می فهمیم مجازی است (استعمال غلط غیر استعمال حقیقی و مجازی بود، یکی از اقسام آن این است که لفظ در معنای مجازی بدون قرینه استعمال شود). محقق خوئی قائلند فقط اطراد علامت حقیقت است نه تبادر و صحت حمل:«*والذی ینبغی أن یقال فی المقام: هو أنّ الاطراد الکاشف عن الحقیقة فی الجملة عبارة عن استعمال لفظ خاص فی معنی مخصوص فی موارد مختلفة بمحمولات عدیدة، مع إلغاء جمیع ما یحتمل أن یکون قرینة علی إرادة المجاز، فهذا طریقة عملیة لتعلیم اللغات الأجنبیة، واستکشاف حقائقها العرفیة*»[1]

این فرمایش دو اشکال دارد، اول اینکه معنای مجازی اگر معنای عرفی شود ولو هنوز مجازی هست امّا نیازی به قرینه ندارد بلکه بدون قرینه هم در معنای عرفی (که مجازی است) می توان استعمال نمود.

دوم اینکه قرینه اینگونه نیست که همیشه واضح باشد، بلکه مرکوز بودن امری در ذهن موجب می شود قرینه بر معنی شود و این اثر گذار است، ما متوجه این قرینه نیستیم که بخواهیم آن را کنار زده و معنای حقیقی را بفهمیم.

جمع بندی امر هفتم

نتیجه بحث این است که آنچه مهم است در استنباط از منبع شرعی (کتاب و حدیث) همان معنای عرفی است، لذا باید تا جایی که امکان دارد باید خود را به آن زمان و مکان نزدیک کنیم، تا فهم ما نزدیک به واقع شود. البته این اشکال نیست که در بیشتر موارد نمی فهمیم حکم الهی چیست؛ زیرا مهمّ برای فقیه همان تحصیل حجّت است، که این مقدار می توانیم بفمیم و نیازی به کشف واقع نیست، البته احتمال تکلیف هم منجّز است لذا باید کسب مؤمّن شود.

الامر الثامن: احوال اللفظ و تعارضها

این بحث در کفایه مطرح شده است، و بقیه هم به تبعیت از ایشان متعرض شده اند که یا به اندازه ایشان و یا کمتر از ایشان به این بحث پرداخته اند، حتی مطلب آخوند را به خوبی هم توضیح نداده اند.

بحث بیشتر تبیین مراد آخوند است. در سه مقام بحث داریم که اول توضیح حالات لفظ است، مقام دوم در دوران امر بین یکی از این احوال و مقابل آن، چه باید کرد؟ و مقام سوم دوران این حالات با یکدیگر.

این حالات به ترتیب کفایه تجوّز، اشتراک، تخصیص، نقل، و اضمار می باشند.

---

۱. محاضرات فی أصول الفقه، ج۱، ص۱۴۰.

مقام اول: توضیح حالات لفظ

اولین حالت لفظ تجوّز است که یعنی «کون اللفظ مستعملاً فی المعنی المجازی»، و در مقابل آن «کون اللفظ مستعملاً فی المعنی الموضوع له او الحقیقی».

دومین حالت اشتراک است که یعنی «کون اللفظ ذا معان عدیدة» یعنی بیش از یک معنای موضوع له داشته باشد. مانند کلمه «علی» زیرا اسم است بر افراد بسیاری، لذا دارای معنای زیادی است. در مقابل اشتراک این است که لفظ یک معنی داشته باشد، ولی چون اسم اصطلاحی ندارد مرحوم آخوند به این هم حقیقت گفته اند، که حقیقت به این معنی در مقابل اشتراک است.

سومین حالت تخصیص است که یعنی «کون لفظ عامّ او مطلق ورد علیه التخصیص او التقیید» که تخصیص حالت لفظ عامّ می شود. در «اکرم کل عالم» که لفظ عالم عام است، و بعد «لا تکرم زیداً»؛ خصوصیت لفظ عالم همین تخصیص است یعنی فردی از تحت آن خارج شده است. تخصیص در اینجا به معنای اعم است که شامل تقیید هم هست. در بحثهای مطلق و عموم خواهد آمد که عام یا مطلق بودن لفظ به این شرط است که جزئی از کلام باشد و تخصیص یا تقیید آن متّصل نباشد.

چهارمین حالت لفظ همان نقل است که یعنی «کون اللفظ منقولاً عن معناه الموضوع له الی معنی آخر» یعنی باید معنای اول را ترک کند یعنی دیگر آن معنا، معنای این لفظ نباشد. مقابل آن این است که یا منقول نشده یا اگر شده معنای اول را ترک نکرده است.

پنجمین حالت هم اضمار (تقدیر) است که یعنی لفظی از کلام حذف شود امّا معنای آن در کلام هست و مدّ نظر لافظ می باشد. اضمار از حالات لفظ محذوف است مانند «و اسئل القریة» که مراد متکلم سوال از اهل قریه است.

ج۹ ۹۳/۰۶/۲۹

مقام دوم: دوران بین یک حالت و مقابل آن

مقام اول تمام شد، در مقام دوم دوران هر یک از حالات با مقابل آن است. مثال دوم می دانیم لفظ دارای معنای الف است ولی نمی دانیم برای ب هم وضع شده یا نه؟ این لفظ در کلام متکلم آمده است. اگر برای یک معنی وضع شده باشد ظهور کلام در اولی است، و اگر برای دو معنی وضع شده باشد لفظ مجمل می شود. مثال سوم اینکه متکلم کلامی دارد احتمال می دهیم در کلام وی چیزی در تقدیر و اضمار باشد. البته چه در تقدیر بگیریم چه نگیریم معنی صحیح است هر چند معنی متفاوت است. علما قاعده ای دارند که در دوران بین اینها

اخذ به مقابل می شود مثلاً در احتمال اضمار اخذ به عدم اضمار می کنند. ریشه این به اصل عرفی برمی گردد که در محاوره از اجمال در الفاظ دوری می کنند زیرا عرف، متکلم را در مقام تفهیم می بیند که در مقام تفهیم باید از الفاظی استفاده شود که مراد را برساند. لذا این موجب ظهوری می شود که اخذ به مقابل شود. لذا این اماره ای است که مبدأ آن غلبه است.

این را قبول کردیم که اشکالی در آن نیست.

مقام سوم: دوران بین حالات لفظ با یکدیگر

مقام سوم، دوران بین این حالات با هم است. مثال اول دوران بین تجوّز و اشتراک، می دانیم که لفظی دارای دو معنی است الف و ب، که میدانیم در معنای الف حقیقت است اما در ب نمی دانیم حقیقت است یا مجاز، در صورت اول اشتراک و در صورت دوم مجاز می شود. مثال دوم می دانیم که در آیه شریفه «و اسئل القریة» یا اهل در تقدیر است یا قریه در معنای مجازی استعمال شده است، زیرا قریه به معنای روستا و به معنی اهل آن مجازاً می آید. در صورت اول اضمار و در صورت دوم تجوّز است.

برخی علما سعی کرده اند برخی حالات را مقدم کنند مثلاً برخی تجوّز را مقدم بر اشتراک می دانند زیرا تجوّز در محاورات غلبه دارد و رائج است. همینطور در دوران بین تجوّز و اضمار؛

البته متأخرین فرموده اند این وجوه ناتمام است و ما تابع ظهور هستیم (و این وجوه لفظ را به حدّ ظهور نمی رساند) زیرا به وجدان لغوی کلام از اجمال خارج نمی شود.

الامر التاسع: الحقیقة الشرعیة

در کتاب و سنّت الفاظی داریم مانند صلاة و صوم و حج و ... ، آیا این الفاظ حقیقت شرعیه هستند؟ قبل بحث اموری مقدمة مطرح می شود:

اول اینکه در شریعت یک سری معانی اختراع شده اند یعنی چنین اعمالی قبل اسلام نبوده اند و الفاظی هستند که اختراع شده اند یعنی قبل شرع اصلاً بین مردم مطرح نبودند. یعنی صوم شرعی و صلاة شرعی که بین مردم هست از مخترعات شرع است. در واقع این نحوه ترکیب بین اجزا صلاة و صوم و ... توسط شرع ایجاد شده است. این محلّ اختلاف و اشکال نیست.

دوم اینکه این افعال و معانی که توسط شرع اختراع شده است، بدون شبهه ای در زمان ما اسم دار شده اند یعنی ما صلاة را که به کار می بریم دقیقاً به همان معنای مخترع شرع به کار می بریم.

سوم اینکه هیچ شکی نیست که قبل شرع و اسلام این الفاظ واجد این معنی نبودند و به این معنی به کار نمی رفتند. نمازی که ما می خوانیم فردی از معنای قدیم صلاة هست امّا این معنای جدید نماز معنای دیگری است، مثلاً اگر مانند یهودی ها نماز بخوانیم نمی گوییم نماز خواندیم. تفاوت بین فرد و معنای فرد مهمّ است یعنی این نماز ما فرد معنای قبل بوده امّا همان معنی نیست.

بعد تبیین این امور سوال یک چیز است که آیا این معانی جدید در عصر تشریع (بعثت تا رحلت) ایجاد شده اند یا بعد رحلت ایجاد شده اند؟ در صورت اول حقیقت شرعیه و در صورت دوم حقیقت متشرعه خواهند بود. در دو مقام بحث داریم ابتدا آیا حقیقت شرعیه ثابت است. و دوم اینکه ثمره بحث چیست؟

ج۱۰ ۹۳/۰۶/۳۰

مقام اول: فی ثبوت الحقیقیة الشرعیة

دو نحو تصور می شود که وضع الفاظ در این معانی در زمان بعثت تا رحلت رخ داده باشد، این احتمال را متأخرین بسیار ضعیف دانسته اند زیرا هیچ گونه اثر و نقلی نشده که چنین وضعی رخ داده باشد در حالیکه اگر وضع تعیینی شده بود یا خودِ حضرت یا برخی دیگر باید نقل می نمودند، لذا اطمینان داریم چنین وضعی رخ نداده است. وضع به استعمال هم در اعلام شخصی ممکن است اما در این الفاظ و مانند اینها غیر متعارف است، و نیاز به بیان و قرینه دارد. یعنی این روش در اعلام شخصی ظهور عرفی دارد مثلاً علی را بیاور که با همین استعمال وضع نام برای وی شده است؛ اما در غیر اعلام شخصی ظهور عرفی در وضع ندارد.

نحوه دوم اینکه در اثر استعمال به مرتبه وضع برسد یعنی استعمال در معنی نیاز به قرینه نداشته باشد و وضع تعیّنی باشد. وضع تعیّنی دو قسم است اول اینکه لفظ معنایی دارد که با استعمال لفظ در معنای مجازی با قرینه و تکرار آن، علقه بین لفظ و معنای مجازی ایجاد می شود. دوم اینکه لفظی در معنای خودش استعمال شود امّا مورد استعمال حصّه ای از معنی باشد (این مورد از وضع تعیّنی رائج تر است) که با کثرت استعمال کم کم وضع می شود. مانند لفظ حیوان که با استعمال در حیوان صامت معنای این حصّه را گرفته است، یا مانند ماشین که با کثرت در معنای اتومبیل کم کم معنای ماشین همان اتومبیل شده است. همینطور موتور سیکلت. در ما نحن فیه هم صلاة از قسم دوم وضع تعیّنی است یعنی همین صلاة امروز از افراد همان صلاة به معنای قدیم است. خصوصاً شخصیت پیامبر صلی الله علیه و آله هم در بین مسلمین بسیار عظیم بوده و همین موجب می شود کلمات ایشان و حرکات ایشان در افراد پیرامون موثر باشند.

کلام آخوند و شهید صدر، و اشکال آن

مرحوم آخوند مطلبی را در کفایه مطرح نمودند که شهید صدر هم قبول نموده اند، که این الفاظ ممکن است قبل اسلام هم به همین معنی بوده اند و فقط افراد آن عوض شده است مثلاً ماشین صد سال قبل بسیار متفاوت است با ماشین امروز، اما معنای ماشین تغییر نکرده است. مرحوم آخوند فرموده اند ممکن است این افراد تغییر کرده و معنی واحد باشد، ایشان از آیاتی هم استفاده نموده اند که دلالت دارد که صلاة و صوم و مانند آن قبل اسلام هم به همین معنی خاص بوده است «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم» یا جمله حضرت ابراهیم علی نبیّنا و آله و علیه السلام «و اذّن فی الناس بالحج» یا کلام حضرت عیسی علی نبیّنا و آله و علیه السلام «و اوصانی بالصلاة و الزکاة مادمت حیّاً» البته ظاهراً این جمله را حضرت عیسی به زبان عبری فرموده اند اما ترجمه در قرآن به معنای صلاة و زکات آمده و خداوند هم در ترجمه امین است. شهید صدر هم تمایل به این دارند که معنای جدیدی نیست و این تغییر پیدا شده در افراد است نه در معنی.

این فرمایش را قبول نکردیم زیرا این معنای جدید برای الفاظ به این صورت نیست که از افراد معنای قدیم نباشند یعنی صلاة امروز در خارج فرد هر دو معنی است، یعنی اگر هم به حقیقت شرعیه قائل شویم قائل به اشتراک هستیم امّا نقل بسیار بعید است و نقل بعد از رحلت رخ داده است. لذا افراد معنای دوم همه افراد معنای اول هم هستند، و ثانیاً حقیقت شرعیه اشتراک است یعنی هر دو معنی رائج است و اشکالی ندارد که شارع از معنای اول هم استفاده کند.[1]

ج۱۱ ۹۳/۰۶/۳۱

در بحث حقیقت شرعیه به طور خلاصه گفته شد که الفاظی هستند که اسم شده اند برای معانی مخترع توسط شارع؛ سوال این است که در عصر تشریع اسم شده اند یا بعد از عصر تشریع؟ در صورت اول حقائق شرعیه و در صورت دوم حقائق متشرعه هستند.

گفتیم بعید نیست در عصر تشریع یعنی مدت کمی بعد تشریع این اعمال، اسم ها هم برای آن ها وضع شده اند زیرا عوامل کمّی و کیفی یعنی کثرت استعمال و آمدن دین جدید و شخصیت نبی اکرم صلّی الله علیه و آله.

۱. در واقع استاد استدلال آخوند را اینگونه ردّ نمودند که این معنای شرعی نماز قبلاً نبوده و نمی توان به آیه تمسک کرده و گفته شود که معنای خاص نماز بوده است زیرا در آیه ممکن است معنای عامّ لغوی اراده شده یا لا اقلّ از این حیث آیه مجمل باشد، باز هم ثابت نیست که در شرائع قبلی معنای خاصّ نماز و مانند آن وجود داشته باشد. امّا معنای جدید شرعی نماز، الآن قطعاً اسمی دارد که همان «صلاة» است.

مقام دوم: ثمره نزاع

علما ثمره ای ذکر نموده اند که اگر قائل به حقیقت شرعیه شویم الفاظی که در کلام شارع آمده است حمل بر معنای شرعی و در صورت حقیقت متشرعه حمل بر معانی لغوی می شود. البته این در صورتی است که قرینه بر کلام نباشد.

مراد از کلام شارع چیست؟ شارع یکی خداوند منّان است که کلام وی همان قرآن مجید است؛ و دوم نبیّ اکرم صلی الله علیه و آله است که کلام ایشان هم می شود کلام شارع. لذا الفاظی که در این کلمات آمده است حمل به معنای شرعی یا لغوی می شوند. البته کلمات نبی گاهی به صورت غیر مستقیم نقل شده یعنی مثلاً امام معصوم علیه السلام از وی نقل میکند که ظهور این نقل در این نیست که عین کلام ایشان باشد. مثلاً نقل می شود که پیامبر این خصوصیات را برای زکات فرمودند که می دانیم زکات در زمان ناقل به معنای شرعی است. مثلاً وقتی ما نقل می کنیم پیامبر «برای نماز فلان اثر را بار فرمودند» در این مثال واضح است که لفظ «نماز» به کار نرفته است. امّا برای رساندن معنای آن باید لفظی به کار برود که معنای مورد نظر فهمیده شود. به هر حال چون نمی دانیم نقل به لفظ شده است لذا مجمل می شود.

اشکال در ثمره

این ثمره مقبول نیست زیرا چه حقیقت شرعیه و چه حقیقت متشرعه را قائل شویم اگر قرینه ای در کلام نباشد الفاظ مجمل می شوند زیرا اگر کلامی آمده و قرینه ای هم نیست، قائل به حقیقت شرعیه در واقع قائل به اشتراک است زیرا در عصر تشریع نقل غیر ممکن است، و با اشتراک معنی بدون قرینه مجمل خواهد بود. لذا نهایت حقیقت شرعیه اشتراک است نه نقل، در نتیجه نمی توان الفاظ را حمل بر معنای شرعی نمود. اگر هم حقیقت متشرعیه قائل شویم این کافی نیست تا ظهور در معنای لغوی پیدا شود بلکه باید انصراف را نفی کرد زیرا تمام افراد صلاة مخترع هم از افراد معنای حقیقی هستند (یعنی قرینه بر معنای شرعی که معنای مجازی است وجود ندارد امّا انصراف[1] به این افراد خاصّ از معنای حقیقی وجود دارد). این احتمال قابل دفع نیست.

جمع بندی بحث این می شود که ظاهراً این الفاظ حقیقت شرعیه هستند (به وضع تعیّنی) اما این بحث ثمره ای ندارد.

---

۱. مراد همان انصراف تصدیقی است، نه انصراف تصوری یعنی معنا همان معنای لغوی است اما مراد متکلم این افراد هستند که افراد معنای شرعی هم هستند.

الامر العاشر: الصحیح و الاعمّ

الفاظی داریم که به نام الفاظ معاملات هستند، مانند بیع و طلاق و نکاح و ...؛ و الفاظی که نام عبادت هستند مانند صلاة و صوم و حجّ و ... . عبادات بر دو قسم است صحیح و فاسد، همینطور معاملات. بحث در این است که این اسماء وضع بر معنایی شده اند که جامع بین افراد صحیح است، یا جامع بین افراد صحیح و فاسد است؟ در دو مقام بحث داریم، اول اسماء العبادات، و دوم اسماء المعاملات.

ج۱۲ ۹۳/۰۷/۰۱

وضع لفظ برای صحیح یعنی مثلاً لفظ صلاة وضع شده است برای معنایی که جامع بین افراد صحیح نماز است؛ و وضع برای اعمّ یعنی مثلاً لفظ صلاة وضع شده است برای معنایی که جامع بین افراد صحیح و فاسد آن است. مقام اول در اسماء عبادات، و دوم در اسماء معاملات.

المقام الاول: اسماء العبادات

در عبادات در چند جهت بحث داریم:

الجهة الاولی: معنی الصحّة و الفساد

چون صحة و فساد در ذهن ما معنای واضحی دارد، خیلی وارد این بحث و نقض به آن نمی شویم؛ ظاهراً در مرکب اگر شرطی از شرائط و یا جزئی از اجزاء نباشد و مرکب ناقص باشد این مرکب فاسد است، و اگر مرکبی تامّ باشد صحیح در مورد آن به کار می رود. امّا در بسائط به کار رود مانند اینکه در مورد فکر و اعتقاد به کار می رود مثلاً زید فکر فاسدی دارد یا اعتقادش فاسد است. فکر و تصدیق یک اذعان است و اجزاء و شرائط ندارد لذا صحة و فساد در این موارد به معنای مطابقت و عدم مطابقت است یعنی اگر اعتقادی مطابق با واقع باشد صحیح است و اگر مخالف واقع باشد فاسد است (در مورد امر بسیط نمی دانیم مثالی دیگری هم باشد، و اگر باشد معلوم نیست صحّة و فساد در آن به همین معنی باشد).

الجهة الثانية: تصوير الجامع

قائل به صحیح میگوید این الفاظ وضع برای معنای جامع بین افراد صحیح شده است. و قائل به اعمّ می گوید این الفاظ وضع برای جامع بین افراد صحیح و فاسد شده است. در هر صورت نیاز به یک جامع هست که موضوع له و مسمّی باشد. اشکال شده است که جامعی بین افراد صحیح و یا بین افراد صحیح و فاسد وجود ندارد مثلاً صلاة افراد صحیحش جامع ندارد زیرا جامع یا ذاتی است یا انتزاعی؛ جامع ذاتی همان جامع ماهوی است مانند انسان، و جامع انتزاعی مانند صغیر و کبیر. جامع بین افراد نماز نمی تواند ذاتی باشد زیرا مرکب اعتباری فاقد ماهیت است مانند خانه و ماشین و میز. امّا جامع انتزاعی (در مقابل جامع ذاتی یعنی شامل جامع انتزاعی و عرضی است) هم نیست زیرا افراد مختلف نماز بسیار با هم تفاوت دارند مثل نماز زن و مرد، نماز غریق و غیره، نماز در حال جنگ و غیره، نماز مستحبی در حال راه رفتن و غیره. اینها شباهتی به هم ندارند.

مرحوم آخوند در کفایه فرموده اند جامع انتزاعی مشکلی ندارد مثلاً العبادة التی هی معراج المومن، زیرا بالاخره هم افراد صحیح یک ویژگی مشترک دارند، البته ایشان فرموده اند جامع بین افراد صحیح و فاسد فی غایة الاشکال است و ظاهر کلامشان این است که ما نمی توانیم جامع بین افراد صحیح و اعمّ تصویر نماییم. کفایه ص۲۵. برخی هم در جامع بین افراد صحیح اشکال کرده اند امّا بیشترین اشکال در جامع بین افراد صحیح و اعمّ است.

امّا جامع بین افراد صحیح و فاسد اشکالی ندارد و بدون مشکلی می توان تصویر کرد، گاهی می خواهیم تصویر جامع نماییم بنا بر قول به وضع تعیینی، و گاهی تصویر جامع بنا بر قول به وضع تعیّنی نماییم.

در وضع تعیینی صعوبتی نیست، زیرا مثلاً خودِ نبی اکرم صلی الله علیه و آله، لفظ صلاة را وضع برای معنای شرعی نموده اند، کافی است ایشان لفظ صلاة را وضع برای جامع بین افراد صحیح وضع نماید مانند «فریضه یومیه» یا «عبادت معراجی» (زیرا جامع بین افراد صحیح را معمولاً متأخرین پذیرفته اند)، از طرفی هم گاهی معانی کوچک و بزرگ می شوند یعنی صلاة استعمال شده در همان معنی امّا در برخی افراد هم ادّعاءً استعمال می شود نه مجازاً، یعنی استعمال در همان معنی است و معنی تغییر نکرده است امّا در فردی به کار رفته است که ادّعا شده است. مثلاً می دانم که زید فاسق است امّا می خواهم کذب بگویم «زید عادل» در این مورد عادل در معنای حقیقی استعمال شده است امّا در مورد فردی به کار رفته است که حقیقةً فرد آن معنی نیست. لذا در ما نحن فیه هم ادّعاءً لفظ صلاة در نماز فاسد استعمال میشود. مثلاً نماز مخالف نزد شیعه باطل است زیرا فاقد طهارت است که یکی از اجزاء وضو مسح رجل است که در نزد آنها نیست و به همین ترتیب نماز ما در نظر آنها بدون طهارت زیرا ما غَسل رجل نمی کنیم. اما ما لفظ صلاة را در مورد آنها به کار می بریم، و آنها هم در مورد ما به کار می برند. وقتی این استعمالات زیاد شوند کم کم لفظ توسّع پیدا می کند البته لفظ تغییر معنی نداده است

فقط معنای اول توسّع پیدا کرد نه اینکه نقل یا اشتراک رخ داده باشد. این معنای متوسّع می شود معنای جامع بین افراد صحیح و فاسد.

لذا لازم نیست حین وضع، جامعی بین افراد صحیح و فاسد تصور شود، بلکه فقط جامع بین افراد صحیح تصور شده و با این خصوصیت زبانی است که لفظ می تواند توسّع معنایی پیدا کند.

ج۱۳ ۹۳/۰۷/۰۲

در بحث صحیح و اعمّ در دو مقام بحث داشتیم که ابتدا اسماء عبادات بود، و در جهاتی بحث بود که جهت دوم همان جامع بین صحیح و اعمّ می باشد.

جهت دوم در تصویر جامع بود که برخی در تصویر جامع بین افراد صحیح هم مشکل دارند امّا آنچه واقعاً دشوار است و به طور جدّی اشکال به آن وارد شده است، همان تصویر جامع بین افراد صحیح و اعمّ است.

ما تصویر جامع بین افراد صحیح را قبول کرده و گفتیم برای تصویر جامع بین افراد صحیح و اعمّ دو نحوه راه هست: یا وضع برای جامع وضع تعیینی است، که نبی اکرم صلی الله علیه و آله واضع است، و یا وضع آن تعیّنی است. برای وضع تعیینی کافی است لفظ وضع شود برای جامع بین افراد صحیح، و سپس عرف با استعمال افرادی بر آن ادّعاءً موجب می شود که معنای اولیه آن توسّع بیابد به نحوی که خود معنی وسیع می شود نه اینکه معنی جدیدی وضع شود و لفظ دارای دو معنی شود. لذا وضع تعیّنی نیست زیرا با کثرت استعمال معنای جدیدی پیدا نکرده است.

امّا اگر وضع لفظ برای جامع بین افراد صحیح و اعمّ، وضع تعیّنی باشد، یعنی ناشی از استعمالات خارجی باشد، می گوییم لفظ صلاة خودش معنایی داشت که همان معنای لغوی یا عرفی یا معنای اول است. صلاة عبادی دو فرد صحیح و فاسد دارد، و استعمال لفظ صلاة در افراد صحیح و فاسد استعمال در افراد حقیقی بوده است زیرا هر دو از افراد معنای اول هستند حقیقةً. در اثر کثرت استعمال مواردی که صلاة بر آنها صدق می کند موجب شکل گیری معنای جدید می شود یعنی استعمال در افراد خاصّ موجب می شود که این لفظ معنای جدیدی پیدا نماید در افرادی که این عنوان بر آنها صدق می کنند. یعنی معنای اول باقی است امّا معنای دوم هم پیدا می شود. این جامع چه نوع جامعی است؟ انحاء جامع باید توضیح داده شود:

در نظر علماء جامع یا ذاتی است یا عرضی یا انتزاعی. ذاتی جامعی است که حکایت می کند از امری که بین افراد مشترک است و ذاتی آنهاست مانند انسان. عرضی همان جامعی است که مشترک بین افرادی است که عرضی آن افراد محسوب می شود. مانند ابیض که در افرادی که بیاض عرضی دارند صادق است. جامع انتزاعی ساخته ذهن است یعنی نه ذات اشیاء است و نه عرضی افراد، مثلاً اگر سنگی در کنار زید قرار گیرد و گفته شود

«احدهما» این جامع انتزاعی است. باید حتماً افراد متعدد شوند تا جامع بوجود بیاید و با دو فرد هم جامع متصور است.

اعلام دائماً برای تصور جامع بین افراد صحیح و فاسد، دنبال یکی از این سه جامع بودند که البته جامع ذاتی را می دانستند وجود ندارد، و چون یک مشکل هست که نمی تواند جامع انتزاعی وجود داشته باشد که بعد توضیح آن خواهد آمد، و جامع عرضی هم نیست زیرا عرضی مشترک بین افراد وجود ندارد. لذا کلام آخوند صحیح است که این جامع ها قابل تصور نیستند. اما یک جامع هم هست که همان جامع عنوانی است، یعنی در اثر کثرت استعمال لفظ در افراد جامعی هست که افراد تحت آن در می آیند. در اثر کثرت استعمال صلاة در محدوده ای از افراد برای این افراد جامعی پیدا می شود که همان «جامع عنوانی» است که آنِ وضع این جامع با آنِ تحقق آن یکی است به خلاف جامع های قبلی یعنی آنها وجود دارند بعد برای آنها نامی قرار میدهیم، امّا این جامع در آنِ وضع محقق می شود.

ج۱۴ ۹۳/۰۷/۰۵

جهت ثانی در تصویر جامع بین افراد صحیح و فاسد بود که گذشت چهار نوع جامع وجود دارد که جامع عنوانی هم از اقسام آن است (در کلمات برخی جامع عنوانی آمده که مرادشان همان جامع انتزاعی است)، مراد از جامع عنوانی ما یصدق علیه الفرد است. مثلاً در صلاة ما یحمل علیه عرفاً هذا العنوان می شود جامع عنوانی که با کثرت استعمال لفظ صلاة در این افراد حقیقی، معنای لفظ صلاة میشود همان جامع عنوانی صلاة.

الجهة الثالثة: فی ثمرة النزاع

ثمراتی برای این نزاع ذکر شده که مهم یک ثمره است، بنابر قول صحیحی در موارد شک بین جزئیت و شرطیت و بین عدمه مرجع همان اصل عملی است، و بنابر قول اعمّی مرجع اصل لفظی است.

در موارد شک بین جزء و شرط و بین عدم آنها ابتدا باید سراغ اصل لفظی رفته و سپس اصل عملی که در تمام فقه همینطور است. اگر در جزئیت استعاذه در نماز شکّ کردیم، در مفهوم صلاة بدون استعاذه شک داریم. شرط اخذ به اطلاق و عموم این است که مفهوماً باید صدق آن مورد محرز باشد. مثلاً اگر شک کردیم که زید عالم فاسق هم اکرامش واجب است به «اکرم العالم» تمسک می شود اما اگر شک کردیم نجار هم عالم است که اکرامش واجب باشد؟ در این مورد نمی توانیم به اطلاق «اکرم العالم» تمسک کنیم.

در ما نحن فیه اگر صحیحی شدیم در مورد استعاذه هم شک بین اقل و اکثر ارتباطی است که مرجع برائت است نزد مشهور بین متاخرین؛ اما اگر اعمّی بودیم خوب نماز بدون استعاذه هم داخل مسمّی و مفهوم صلاة هست (نهایتاً این صلاة فاسد خواهد بود)، امّا شک در اطلاق «اقم الصلاة» داریم که نماز بدون استعاذه را هم می گیرد یا نه؟ در این مورد تمسک به اطلاق می شود. لذا اگر قائل به اعم شدیم به اطلاق اخذ می کنیم و الا اخذ به اصل عملی می کنیم. مراد از اطلاق در این بحث اطلاق لفظی است و اطلاق مقامی یا عرفی خارج از بحث است (اطلاق مقامی سکوت است و اطلاق عرفی همان الغاء خصوصیت است).

البته ظهور حال مولی این است که ماموربه فرد صحیح است، در این صورت اطلاق دلیل می شود که مثلاً استعاذه جزء نماز صحیح نیست.

الجهة الرابعة: اختیار احد القولین

در اسماء عبادات هر دو قول هست و عده ای صحیحی هستند و عده ای هم اعمّی، و قول به اعمّ در بین متأخرین مشهور است و روز به روز تقویت شده است. قائلین به هر کدام از اقوال ادله ای ذکر نموده اند، البته این امر مرکوز در ذهن است و برهانی نیست بلکه منبّهاتی دارد، که ما قائل به اعمّ هستیم امّا ادله قائلین به اعمّ را قبول نکردیم، امّا دو منبّه داریم که فقط اکتفا به ذکر آنها می کنیم که با قبول اینها نیاز به ردّ استدلال صحیحی نیست. در ضمن معنای مرکوز در ذهن ما الآن همان معنای مرکوز در آن زمان بوده است که منبّهات آن خواهد آمد.

ج۱۵ ۹۳/۰۷/۰۶

در جهت چهارم قائل به اعمّ هستیم که هم اعم و هم صحیح قائلینی دارند هرچند مشهور اعمی هستند، و نیازی به نقل ادله نیست، فقط دو منبّه ذکر می شود.

منبّه اول بر قول به اعمّ

اولین منبّه این است که وضع این الفاظ به نحو تعیینی نیست بلکه به نحو تعیّنی بوده است همانطور که گذشت. قبل وضع این الفاظ معنایی داشته اند که این صلاة شرعی اعمّ از صحیح و فاسد آن فرد حقیقی آن معنی می باشند. متعارف این است که این الفاظ در اکثر کثرت استعمال و برخی عوامل دیگر معنای این الفاظ تبدیل به معنای شرعی شده است، لذا خصوصیتی ندارد که فقط در مورد افراد صحیح به کار روند زیرا هر دو فرد حقیقی

معنای عرفی هستند. اگر فقط افراد صحیح برای معنای لغوی فرد حقیقی بودند نکته ای بود که کثرت استعمال و وضع جدید در مورد آنها باشد، امّا وقتی هر دو فرد حقیقی هستند نکته ای ندارد که دائره استعمال عرف فقط افراد صحیح باشند.

وضع تعیّنی دو قسم بود، اول اینکه لفظی در معنای مجازی کثیرا استعمال شود تا آن معنی مجازی برای لفظ، حقیقی شود؛ و دوم اینکه لفظ در معنای حقیقی استعمال می شود امّا در خصوص افراد خاصّی به کار می رود ادّعاءً، و کثرت استعمال موجب می شود که تمام افراد، برای آن معنی حقیقی شوند.

منبّه دوم بر قول به اعمّ

صلاة در ذهن ما یک مفهوم عرفی دارد، که قطعاً شامل صلاة فاسد هم هست مثلاً به عبادت مخالفین هم صلاة می گوییم ولو لا اقلّ از جهت وضو باطل است؛ و آنها هم به نماز ما صلاة می گویند ولو وضوی ما عندهم باطل است (وضو شرط علمی نیست بلکه شرط واقعی است برای صلاة عند الفریقین). مثال دیگر اینکه برخی فقها فتوا داده اند که وضو با گلاب هم جائز است، کسانی که مقلّد ایشان هستند و با گلاب وضو گرفته و نماز می خوانند که عندنا باطل است، در حالیکه مفهوم صلاة را در این مورد هم به کار می بریم. خصوصاً که گاهی مبنای مجتهدی عوض می شود، یعنی نمی شود گفت یک فرد تا دیروز فرد برای معنای صلاة بود و از امروز به بعد نیست، این امری عرفی نیست. از این هم معلوم می شود که لفظ صلاة وضع تعیّنی برای اعمّ پیدا کرده است. در نتیجه در ذهن ما هم همین مرکوز است.

تنبیه در ذیل اسماء عبادات

در بحث الفاظ گذشت که اسم افراد یا خاص است یا عامّ، مثلاً زید معنای خاص دارد و کتاب معنای عامّ دارد. در معنای خاصّ دیگر افراد نداریم البته اجزاء داریم. در معنای عامّ بالعکس است یعنی افراد داریم امّا با اجزاء سروکار نداریم. اینکه معنای انسان حیوان ناطق است اینها اجزاء تحلیلی هستند یعنی جزء حقیقی ندارد، امّا زید دارای اجزاست مانند گوش و چشم و ... .

در افراد خاصّ گاهی اجزاء نا متعین است یعنی در واقع نامتعین است. مثلاً کلمه «قم» نام مکانی است که شهر در آن بنا شده است یا نام شهر است. اجزاء این مکان تعیّن واقعی دارد؟ یعنی می شود دقیقاً خطی روی زمین کشید که داخل آن قم و خارج آن غیر قم باشد؟ آیا واقعاً چنین خطی هست و ما نمی دانیم؟ ظاهراً نیست. همینطور لفظ «حرم» یا «جنگل مازندران» که اینها هم حدّ دقیقی ندارند.

در اسمائی که معنای عامّ دارند هم گاهی همینطور است مانند «جوان» و «پیر»، که حدّ معیّنی بین آنها نیست که تا سنّ خاصّی جوان و بعد آن متعیّناً پیر باشد. در این مورد افراد نا متعیّن هستند و در مورد قبل اجزاء نا متعیّن هستند.

با توجّه به این نکته در مورد صلاة هم می گوییم نسبت به افراد صحیح، همه افراد داخل مفهوم صلاة هستند، امّا در مورد افراد فاسد نمی توان حدّ خاصّی قائل شد، بلکه افراد این لفظ صلاة هم نا متعیّن هستند. اسماء عبادات به لحاظ فرد فاسد دائماً نا متعیّن هستند یعنی در واقع نا متعیّن هستند.

ج۱۶ ۹۳/۰۷/۰۷

در جهت رابعة قول به اعمّ را اختیار نمودیم که دو امر به عنوان منبّه ذکر نمودیم. در ذیل تنبیهی مطرح شد که نا تمام ماند.

هر لفظی که معنی دارد یا خاصّ است یا عامّ؛ امّا حدود این معانی دائماً معیّن نیست، یعنی اجزاء خاصّ و افراد عامّ دقیقاً معیّن نیستند. به عبارت دیگر معنی حدّ ندارد نه اینکه واقعاً حدّ دارد اما ما نمی دانیم، بلکه فی علم الله هم حدّ ندارند یعنی بدون حدّ می باشند. با توجه به این مقدمه، وقتی اعمّی شدیم نیازی نیست دنبال افراد متعیّن بگردیم، یعنی اگر معنای آن نا متعیّن است و افراد آن دقیقاً معیّن نیست، لذا نمی توان جامعی معیّن یافت. لذا این اشکال وارد نیست که چون جامع متعیّن ندارد پس وضع برای اعمّ نشده است! زیرا کثیراً الفاظ خاصّ یا عامّ حدّی نامتعیّن دارند.

در نتیجه بنا بر اعمّ، معنای الفاظ عبادات نا متعیّن است لذا نباید سراغ جامع متعیّن باشیم. اگر شک کنیم این شبهه نه مفهومیه است و نه موضوعیه (شبهه موضوعیه جایی است که واقعی وجود دارد و ما نمی دانیم)، بلکه شبهه واقعیه است (حکم آن در موارد مختلف، متفاوت خواهد بود).

در جامع انتزاعی دائماً ذهن از امور متعیّن انتزاع میکند و از امور نا متعیّن نمی شود امر واحدی انتزاع شود.

مقام دوم: اسماء معاملات

این بحث مهمّ تر از بحث قبل است زیرا اثرگذاری بیشتری در فقه دارد و بخشی از فقه معاملی هم در این بحث مطرح می شود. در عبادات مثال خارجی برای ثمره ندارد یعنی در اخذ به اطلاق بنا بر قول به اعمّ و اخذ به اصل عملی بنا بر قول به صحیح، در خارج موردی یافت نشده است.

الجهة الاولی: فی محلّ النزاع

فقها اسماء معاملی را به دو قسم تقسیم نموده اند، مثلاً بیع شرعی و بیع عرفی، و طلاق شرعی و طلاق عرفی و مانند آن. در مورد صحیح و فاسد هم همین تقسیم هست که صحیح شرعی و صحیح عرفی داریم. نسبت بین این دو عنوان عموم و خصوص من وجه است. مراد ما در بحث صحیح و اعمّ که الفاظ معاملات وضع برای آن شده است، صحیح و اعمّ عقلائی است، و فقها بر این مطلب بعد از بحثهایی اتفاق نموده اند. زیرا در کتاب و حدیث این اسماء در معنای عرفی به کار رفته اند و عبارت دیگر اینها اصلاً معنای شرعی پیدا نکرده اند بلکه به معنای عرفی به کار رفته اند.

بله بحث در صحّت و فساد عقلائی است، لکن این مبتنی بر مبنایی است که در فقه بحث کردیم و قبول نکردیم زیرا علما قبول دارند صحّت و فساد تقسیم به شرعی و عرفی می شود و در لسان شارع مراد همان صحت و فساد عرفی است. با چند تعلیقه بیان می شود:

اول اینکه علماء کلمه ای دارند به نام عقلاء که مراد این است که تمام افراد عاقل در زمانهای متفاوت در مکان های متفاوت از اول عالم تا آخر عالم، از تمام قبائل و .... یک سلوک واحد دارند و این سلوک بما هم عقلاء می باشد، مثلاً حیازت را مملّک می دانند، هر شخص بر اموال خود سلطنت تصرف دارد. لذا در تمام معاملات سعی کردند سلوک واحدی به دست آورند و امضای شارع را هم به آن اضافه کنند، لذا اثبات شود.

ما چنین سلوک عقلائی را قبول نداریم، و اگر هم باشد چطور می توان این سلوک عملی را احراز کرد، این قابل اثبات نیست. ما مجموعه ای از اعراف را داریم، که هر عرفی در مساله داد و ستد امور و شرائط خود را دارد. لذا احتمال این را هم نمی دهیم که مثلاً وصیت در تمام اعراف و حتی مثلاً در جنوب آفریقا هم چنین عقدی را دارند.

ج۱۷ ۹۳/۰۷/۰۸

در جهت اول که تبیین محل نزاع بود، گفتیم که عناوین معاملاتی تقسیم به شرعی و عقلائی می شود که هر کدام به صحیح و فاسد تقسیم می شود. مراد در بحث صحیح و اعمّ همان صحیح و فاسد عقلائی است.

تعلیقه اولی این بود که اولاً چنین سیره ای را قبول نداریم و ثانیاً این سیره قابل اثبات نیست. ما مجموعه ای از عرف ها را داریم که تابع دین، سنت و پدیده های اجتماعی و ... می باشد. سیره ها دو دسته هستند:

الف) سیره ای که از طرف سائر اعراف هم مورد احترام است، مثلاً اگر یک مجوسی با محرم خودش ازدواج کرد، این در سائر عرف ها مورد احترام است و چنین زنی را دارای همسر می دانند (ولو این عمل نزد آن عرف کار خوبی نباشد، و در عرف ها اینگونه ازدواجی نباشد). این همان سیره عقلائی (عرف عامّ) است.

ب) سیره ای عرفی هم هست که در یک عرف هست امّا مورد احترام سائر عرفهای در دسترس ما نیست، مثلاً اگر در یک عرف زن به عنوان مملوک باشد که خرید و فروش می شود، این در سائر عرف ها مورد احترام نیست زیرا این زن را خرید و فروش نمی کنند، و این زن را مملوک نمی دانند و با آن معامله مملوک نمی کنند. این سیره همان سیره عرفی است (عرف خاصّ).

در نتیجه اگر یک مجوسی با محرم خودش ازدواج کرد، این صحیح نزد عقلاست؛ ولی اگر یک مسلمان با محرم خودش ازدواج کرد این باطل است نزد عقلاء؛ لذا نمی توان گفت وصیت به زائد بر ثلث نزد عقلاء صحیح است نزد مسلمین باطل است، بلکه این عند العقلاء هم باطل است؛ مانند ازدواج موقت عند العقلاء صحیح است زیرا این سیره عرف مسلمین مورد احترام سائر اعراف موجود است.

به حسب استقراء دو عامل برای محترم شمرده شدن یک سیره در سائر اعراف پیدا شده است:

اول اینکه مزاحم اعراف دیگر نباشد، مثلاً برخی فقهای شیعه فتوا دارند که مسلمین اموال کفار را می توانند استفاده کرده و یا مالک شوند زیرا اموال کفار را محترم نمی دانند. بر فرض این در اذهان مسلمین و یا مومنین جا افتاده باشد. بعد اینکه یک مسلمان مثلاً ماشین یک غیر مسلمان را تملک کرد سائر اعراف این ماشین را ملک همان صاحب اولش می دانند و نمی آیند از این مسلمان ماشین را بخرند.

دومین نکته ای که در عصر ما پیدا شده است و در اعصار دیگر نبوده است، این است که کرامت انسانی مطرح شده است. مثلاً مالک شدن انسان نسبت به زن، محترم نیست ولو در عرفی باشد. این کرامت انسانی در قدیم نبوده است اما الان هست. البته حق مرد نسبت به زن محفوظ است اما مالک نمی دانند. این کرامت انسانی ممکن است صحیح یا غیر صحیح باشد امّا به هر حال انسان محور شده است. لذا هر چه با این کرامت مخالف باشد محترم نمی دانند.

در نتیجه اگر فروش خمر نزد مسلمین حرام است و این سیره ای بین مسلمین باشد، فروش خمر توسط مسلمان نزد تمام عقلاء باطل است. همینطور باقی سیره های مسلمین به شرطی که سیره شده باشد.

ج۱۸ ۹۳/۰۷/۰۹

جهت اول در اسماء معاملات همان محل نزاع بود، که گفتیم صحت و فساد عقلائی مراد است. بعد ذکر کلام مشهور گفتیم تعلیقه هایی بر کلام مشهور داریم:

تعلیقه اولی این بود که عقلائی به این معنی نداریم که تمام عاقل ها بما هم عقلاء منهای خصوصیات باشد، و اگر هم باشد قابل اثبات نیست.

تعلیقه دوم این است که این صحت و فساد نسبی هستند زیرا مراد ما از عقلاء همان عرف و سیره ای است که از نظر اعراف معاصر آن سیره مورد احترام باشد. لذا اگر کسی معامله ای انجام دهد که نزد مرجع تقلید خودش صحیح باشد، آن معامله نزد عقلاء صحیح است. امّا اگر کسی همان معامله را انجام دهد که نزد مرجعش باطل باشد این نزد عقلاء باطل است (البته به شرطی که نزد مقلدین آن مرجع مقبول بوده و تبدیل به یک سیره در عرف آن مقلدین شده باشد).

سومین تعلیقه این است که اگر صحیحی شدیم معنای عقد همان عقد صحیح است در «اوفوا بالعقود»، و اگر هم اعمّی باشیم معنی همان عقد اعم از صحیح و فاسد نزد عقلاست، امّا اعمی ها هم وجوب وفا را فقط در مورد عقد صحیح می دانند.

لذا ممکن است اشکال شود که نزاع بین صحیحی و اعمّی بی فائده می شود زیرا جایی پیدا نمی شود که الفاظ معاملات به کار رفته و اراده اعم شده باشد.

امّا جواب این است که فرق است که شارع بگوید «اوفوا بالعقد الصحیح» و یا بگوید «اوفوا بالعقد»، زیرا صورت اول، عنوان ساز است یعنی عنوان می شود «عقد صحیح»؛ امّا صورت دوم که مراد جدّی عقد صحیح باشد، عنوان ساز نیست بلکه شامل عقد فاسد هم هست لذا اگر شک کنیم نزد عقلاء عقد معلق و غیر منجز صحیح است یا نه، قائل به اعمّ در صورت اول نمی تواند به اطلاق خطاب تمسّک کند و بگوید که عقد غیر منجز هم وجوب وفاء دارد، امّا در صورت دوم می تواند به اطلاق خطاب تمسّک نماید. البته فقط صحیح شرعی کشف می شود ولو صحت عرفی معلوم نمی شود. در واقع چون قرینه (اینکه مراد جدّی شارع همان عقد صحیح است) لبّی می باشد نه لفظی، لذا فقط عقد باطل عند العرف خارج می شود.

تعلیقه چهارم این است که مشهور در باب معاملات امضائی هستند، زیرا هر معامله ای را تقسیم به شرعی و عرفی نموده اند حتی عناوین غیر عقد و ایقاع مانند بیع شرعی و عرفی، حق عرفی و شرعی، ملک شرعی و عرفی و مانند آن، که فقیه فقط به دنبال بیع شرعی و حق شرعی و ملک شرعی می باشد. البته عرفی را هم بسیار بحث نموده اند زیرا ضابطه ای دارند که اگر امر عرفی بود و شارع ردع نکرده باشد این ظهور در امضاء دارد لذا آن امر، شرعی هم می شود. امور مانند حق تألیف و حق سبق برای فرد جلویی در صفوف و حق سبق در رانندگی، و مانند آن را فقهاء مسلّم حقوق عقلائی می دانند، و کوشیده اند که این حقوق را شرعی نمایند.

ما قائلیم که در معاملات یک مورد هم نیاز به امضای شارع ندارد، بلکه همین که حقّ عقلائی باشد کافی است که شرعاً هم حق محسوب شود. زیرا شارع فرموده که «ظلم حرام است» لذا معنای ظلم را مشخص ننموده

است یعنی هر چه عقلاءً ظلم محسوب شود حرام است، و هر چه حق عقلائی محسوب شود سلب آن ظلم است و حرام است. بله اگر شارع ردع نمود، مانند اینکه بیع ربوی باطل است، این ردع اثر تکوینی دارد که دیگر نزد عقلاء هم صحیح نیست نه اینکه سیره ردع شود. لذا در سیره عقلائی در باب معاملات نیاز به امضای شارع و عدم ردع نیست.

فقط در بحث حجّیت امضایی هستیم یعنی اگر امری نزد عقلاء حجّت باشد و بخواهیم در دائره شرع هم به آن عمل کنیم و حجّت باشد، این نیاز به امضای شارع دارد. مثلاً حجّیت خبر ثقه اینگونه است. این امر خود مورد سیره عقلاء است.

ج۱۹ ۹۳/۰۷/۱۴

گذشت که مراد از صحّت و فساد در معاملات همان صحّت و فساد عقلائی است البته نزد مشهور همان معنای خاصّ خودشان از عقلاء و نزد ما هم همان معنای خاصّ از سیره عقلاء.

الجهة الثانیة: المسمّی فی المعاملات

الفاظی مانند بیع و طلاق و وصیت اسم برای چه هستند؟ علما فرموده اند این اسماء اگر اسم برای سبب باشد این بحث در صحیح و اعمّ درست است و اگر اسم برای مسبب باشد این بحث درست نیست. مراد از مسبب همان ملکیت حاصل از بیع برای بایع و مشتری است. اگر بیع اسم برای مسبب باشد این نزاع بی معنی است زیرا ملکیت دائر بین وجود و عدم است. اگر کتاب را به زید بفروشم یا ملکیت حاصل است یا نیست و معنی ندارد که ملکیت صحیح یا فاسد حاصل شود! بله اگر اسم برای سبب یعنی ایجاب و قبول باشد، این نزاع جا دارد زیرا ایجاب و قبول دو قسم است، ایجاب و قبول صحیح و فاسد.

این مطلب را بزرگان قبول نموده اند و نزاع را در جایی می دانند که اسم برای سبب باشند. اموری به عنوان تعلیقه و تنبیه ذکر می شود:

اول اینکه این نحوه بحث کردن عجیب است زیرا معلوم است که بیع اسم ملکیت نیست، و کسی به آن ملکیت حاصل از بیع نگفته است «بیع»، و کسی به علقه حاصل از ازدواج نگفته است «نکاح»؛ خصوصاً که خودِ بایع ایجاب می کند پس چطور ملکیت مشتری بیع باشد؟ لذا فرموده اند مراد از مسبب تملیک عین بعوض است در بیع و در اجاره تملیک منفعة بعوض است و هکذا. امّا این بزرگان هم نفرموده اند که در اینصورت سبب چه چیزی است؟ (سبب نمی تواند ایجاب باشد زیرا اگر مراد از ایجاب همان انشاء باشد که این می شود همان

انشاء تملیک که مسبب است؛ و اگر مراد نفس لفظ «ملکتک کتابی بکذا» باشد لفظ نمی تواند سبب برای تملیک باشد)، لذا این بحث از ابتدا امری روشن نبوده است. مسمّی را هم بنا بر قول به سببیت و هم بنا بر قول به مسببیت توضیح می دهیم.

دوم اینکه الفاظ معاملات به دو نحوه استعمال می شوند: گاهی به صورت معنای جامدی استعمال می شود و گاهی به نحو حدثی. صورت اول مانند اینکه (البیع عقد لازم). عقد عبارت از مجموعه ایجاب و قبول است که هر کدام از اینها انشاء و حدث می باشند (هرگاه دو فرد برای امری باشند مجموعه آنها نمی تواند فرد سومی باشد مگر نادراً که مجموعه هم فردی سوم باشد)، لذا مجموعه دو انشاء نمی تواند انشاء باشد. صورت دوم یعنی معنای حدثی هم هست که از آن اشتقاق صورت می گیرد و گفته می شود بائع. ظاهراً به هر دو معنی متصف به صحّت و فساد می شود. باع داره فاسداً؛ و هذا مبیع ببیع فاسد؛

سوم اینکه هر دو مسأله محل نزاع هست یعنی هم معنای جامدی و هم معنای حدثی و اشتقاقی.

چهارم اینکه تحلیل ما از اسماء معاملات این است که در بیع یک ایجاب هست و یک قبول هست و یک مجموعه؛ این مجموعه نامش بیع است و بحث این است که عقدی که واجد تمام اجزاء و شرائط است و عقدی داریم که واجد نیست مثلاً اگر ایجاب یا قبول را فرد غیر عاقل گفت، به این هم بیع گفته می شود تا اعمّی شویم یا گفته نمی شود تا صحیحی شویم. این خیلی محل بحث نیست. امّا بیع به معنای حدثی که افعال از آن مشتق می شود باع، مبیع، بائع، مبتاع و ... . در اینکه مسمّی چیست سه احتمال مهمّ هست:

الف. خودِ ایجاب مسمّی است یعنی انشاء (بعت داری بکذا).

ب. بیع اسم است برای حصّه ای از ایجاب یعنی ایجاب متعقب به قبول در عالم واقع. لذا قبول شرط متأخر است برای بیع بودن.

ج. بیع اسم است برای تملیکی که عقیب قبول پیدا میشود، این تملیک عقیب قبول یک امر وهمی است امّا عرف نتیجه آن را تملیک می بیند و برای آن واقعیتی قائل است. این تملیک مسبب از ایجاب متعقب به قبول است. مانند فرد مردّد که واقعیتی ندارد اما عرف برای آن واقعیتی می بیند.

اولی مسلّماً درست نیست، زیرا اگر کسی بعت داری بکذا گفت و طرف مقابل قبول نکرد به این شخص بائع گفته نمی شود. امر دائر بین دو احتمال اخیر است.

ج۲۰ ۹۳/۰۷/۱۵

گذشت که اسماء معاملات گاهی معنای جامدی دارند و گاهی معنای حدثی، یعنی گاهی نام برای عقد یا ایقاع هستند که جامد است؛ و گاهی معنای حدثی دارند که مسمّی این معنای حدثی محلّ بحث است و از همین معنای حدثی اشتقاق میشود مانند بائع و مبیع و غیره.

به معنای حدثی دو احتمال وجود داشت اول اینکه نام ایجاب باشد البته ایجابی که در واقع متعقب به قبول است نه در وجود (یعنی لازم نیست قبول موجود شده باشد بلکه همین که در واقع متعقب به قبول باشد کافی است)، و دوم اینکه از این ایجاب متعقب به قبول (وجود قبول نه قبول واقعی) یک تملیک حاصل می شود که وجود وهمی دارد هر چند عرف برای آن واقعیتی می بیند لذا برای آن اسم «بیع» قرار می دهد. لذا این تملیک امری وهمی است عقلاً و امری واقعی است عرفاً. در واقع ایجاب که امری حقیقی است موجب تحقق تملیک که امری واقعی است در عرف می شود، و این تملیک سبب تحقق ملکیت می شود.

ما معتقدیم اسم مسبب است نه سبب و ایجاب، یعنی معنای دوم مسمّی است. زیرا قبل تحقق قبول در عالم وجود به شخص موجِب، «بائع» یا «مملّک» گفته نمی شود و شیء فروخته شده «مبیع» نیست. یا مثلاً اگر بائع ایجاب کند در این صورت قبل قبول مشتری، علقه ملکیت بین بائع و مبیع هنوز هست نه اینکه علقه بین مبیع و مشتری باشد. در نتیجه «بیع» اسم است برای تملیک مسبب از ایجاب متعقب به وجود قبول، و مسبب ملکیت نیست زیرا احتمال این هم نیست که این علقه ملکیت نامش بیع باشد. خودِ تملیک امری وهمی است که عرف آن را واقعی می بیند.

پس اسم برای ایجاب متعقب به قبول در عالم واقع نیست؛ البته ایجاب نمی تواند متعقب به وجود قبول باشد زیرا ایجاب امری حقیقی و متصرم است که انشاء می باشد و در زمان آمدن قبول، ایجاب از بین رفته است.

الجهة الثالثة: ثمرة النزاع

در بحث صحیح و اعمّ مراد صحت و فساد نزد عقلاست، حال اگر شک کردیم توالی ایجاب و قبول نزد عقلاء شرط هست یا نه؟ اگر صحیحی شدیم، نمی توانیم به اطلاق احل الله البیع تمسک نماییم، زیرا مفهوم صادق نیست. امّا اگر اعمی شدیم می توانیم به این اطلاق تمسک کرده و بگوییم صحیح شرعی است ولو عند القعلاء صحیح نباشد.

البته این ثمره با مبنای ما تمام نیست زیرا در معاملات نیاز به امضاء نداریم. هر معامله ای نزد عقلاء صحیح باشد کافی است. البته اگر شک کردیم بیع خاصّی عند العقلاء صحیح است یا نه، در اینصورت چه صحیحی

باشیم چه اعمّی باید بگوییم این بیع آثار بیع صحیح شرعی را ندارد؛ لذا ثمره ای بین قول به صحیح و اعمّ وجود نخواهد داشت.

امّا «احلّ الله البیع» طبق مبنای ما که امضایی نیستیم به معنای حکم تکلیفی است یعنی این بیع حرام نیست بر خلاف غیبت و دروغ و ... که حرام هستند این تلفظ و ایجاب بیع حرام نیست. اگر در حرام بودن یک معامله شک کردیم نیازی نیست به «احل الله البیع» تمسک کنیم یعنی حتی اگر این دلیل نبود هم با برائت می توانستیم حلیت معامله را ثابت کنیم، البته آثار معامله صحیح شرعی بار نمی شود.

ج۲۱ ۹۳/۰۷/۱۶

الجهة الرابعة: ثمرة النزاع فی المعاملات بمعنی المسبب

این جهت تتمه و ذیل جهت قبل است، که برخی متأخرین مساله ای مطرح نموده اند که اگر اسماء معاملات اسم و عنوان باشند برای مسبب و نه سبب، در هر صورت (صحیحی شویم یا اعمّی) نمی توان به اطلاق لفظی تمسک نمود زیرا نهایت آنچه که از امضاء مسبب به دست می آید این است که شارع این مسبب را صحیح دانسته است و معنای صحت نزد شارع صحت تمام اسباب نیست، یعنی این نیست که تمام اسباب عند العرف صحیح است. مثلاً اگر عملی را شارع ترخیص دهد مانند اینکه مستحب است زیارت سید الشهداء علیه السلام در روز عرفه، اما معنای این امر این نیست که تمام مقدمات آن هم صحیح باشد مثلاً با وسیله غصبی به کربلا رفتن مراد نیست. لذا این سفر حرام می باشد. پس امر به ذی المقدمه به این معنی نیست که تمام مقدمات عرضی و بدلی آن جائز باشد. حال اگر شارع بیع را جائز بداند به این معنی نیست که به هر سببی این بیع حاصل می شود بلکه به این معنی است که بیع به معنای مسبب (تملیک) فی الجمله صحیح است اما نه اینکه به هر سببی باشد. شهید صدر این را فرموده اند[1]

در فرمایش ایشان تعلیقه هست، البته اینکه امضاء و ترخیص در زیارت موجب ترخیص در تمام مقدمات نیست کلامی صحیح است. اما اگر مراد ایشان این است که امضای مسبب امضای تمام اسباب صحیحه عند العرف نیست، این مقبول نیست زیرا شارع که امضا می کند مفروض این است که این اطلاق دارد لذا هر جا مسبب عرفی ایجاد شود این نزد شارع هم صحیح است، یعنی تمام اسباب صحیح عند العرف هم صحیح خواهد

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۲۱۴:«*و علی هذا الأساس یّتضح وجه عدم الإطلاق اللفظی فی أدلة الإمضاء لأنَّ الترخیص و إعطاء الفرصة لإیجاد مسبب- کالتملیک بعوض مثلًا- لا یقتضی الترخیص فی إیجاده عن أیّ طریق و سبب، و هذا مطلب عرفی مقبول قبل أن یکون تحلیلًا عقلیّاً و نظیره ما یدلّ علی الترخیص فی ذی المقدمة الّذی له مقدمات عدیدة علی سبیل البدل فانَّ دلیل الترخیص هذا لیس له إطلاق یقتضی الترخیص فی جمیع تلک المقدمات البدلیة*».

بود. اگر هم مراد ایشان این است که اسباب فاسده عند العرف را نمی گیرد، صحیح است زیرا در این مورد اصلاً مسببی نزد عرف نیست که نزد شارع صحیح باشد. گویا همین در ذهن ایشان بوده است اما تفکیک نفرموده اند.

الجهة الخامسة: وضع اسماء المعاملات للسبب او المسبب

آیا بیع یا طلاق اسم برای سبب هستند یا مسبب؟ فقهاء در تعریف سبب و مسبب اختلاف نظر دارند. در مثال بیع توضیح می دهیم که در باقی معاملات هم همین مطلب است. برخی علماء سبب و مسبب را توضیح نداده اند و برخی مانند شهید صدر توضیح داده اند. تفسیری که مورد قبول است مطرح می کنیم:

سببی که می شود در بیع فرض کرد سه امر است: الف. عقد که مجموع ایجاب و قبول یعنی مجموع دو انشاء است که ممکن است این «بیع» باشد. ب. ایجاب متعقب به قبول، که قبول جزء سبب نیست بلکه تقیّد داخل و قید خارج است. مراد مقید در عالم وجود است نه عالم واقع، لذا «بیع» نام این ایجاب است. ج. ممکن است نام مبرز باشد. انشاء متقوّم به مبرز است که لفظ می باشد، که مبرز نسبت به انشاء به منزله نسبت سبب است برای مسبب؛ در برخی کلمات آمده که «بیع» اسم است برای نفس لفظ که مبرز می باشد.

اما در ناحیه مسبب هم سه احتمال هست: الف. اثری که از عقد یا ایجاب حاصل می شود که همان ملکیت مشتری بر مبیع و یا ملکیت بایع بر ثمن است. ب. خودِ ایجاب به اعتبار اینکه مسبب از لفظ است. ج. تملیک مسبب از ایجاب متعقب به قبول، که این تملیک موهوم را عرف امر واقعی می بیند.

در مجموع شش احتمال است که مسمّی در بین این احتمالات به نظر ما دو امر هست به نحو اشتراک لفظی؛ یکی اسم است برای عقد که معنای جامد دارد و یکی اسم برای مسبب به معنای سوم است که همان تملیک موهوم در نزد عقل است که معنای حدثی دارد و از آن مشتّق می شود. این امور مدلّل و مبرهن نمی شوند البته منبهاتی دارد که مثلاً قبل ایجاب به شخص موجِب گفته نمی شود بائع؛ و منبهاتی که ذکر شد. لذا لفظ «بیع» دارای دو معنی است که هر دو را عرف به کار می برد.

ج۲۲ ۹۳/۰۷/۱۹

الجهة السادسة: المختار فی اسماء المعاملات

گذشت که اسماء معاملات به معنای جامد اسم برای سبب و به معنای حدثی اسم برای مسبب هستند. لذا دو بحث باید مطرح شود: اول اینکه در اسماء جامد صحیحی هستیم یا اعمّی، و دوم در اسماء حدثی.

اسماء معاملات به معنای جامد: اعمّ

اسماء معاملات به معنای جامد که اسم برای عقد یعنی مجموعه ایجاب و قبول است، وضع برای اعمّ شده است. مثلاً بیع که یک معامله هست هم عقد صحیح و هم عقد فاسد را فی الجمله شامل است.

دو مؤیّد برای وضع به اعمّ بودن اسماء معاملات به معنای جامدی داریم: اول همان ارتکاز ماست که در مورد عقد سفیه هم مثلاً می گوییم بیع است مانند عقد غرری. یعنی بر پاره ای از افراد فاسد هم بدون هیچ عنایتی اطلاق آن معامله می شود. مویّد دوم هم یک نکته اعتباری است یعنی وضع للاعمّ مناسب اعتبار است. عقد که یک پدیده اجتماعی است (یعنی در اثر زندگی اجتماعی به وجود آمده است، مثلاً اگر زندگی فردی یا جمعی بود امّا اجتماعی نبود مانند مورچه ها، دیگر این عقود را نداشتیم) در عین حال یک امر فردی و شخصی است و وقتی شخصی شد این تبانی را دو طرف با هم انجام می دهند لذا وقتی خصوصیت شخصی دارد باید اسم هم مناسب با این تبانی باشد (امّا فساد اینگونه نیست یعنی عقد فاسد به این معنی است که عند العقلاء فاسد است، اما به لحاظ شخصی فرقی بین تبانی فاسد و صحیح نیست، و هر دو را حقیقةً تبانی می گویند). لذا این امر شخصی تناسب دارد که نامی داشته باشد که مشترک باشد و فرقی ندارد که عقلاء بر این تبانی ترتیب اثر دهند یا ندهند. موافق اعتبار این است که «بیع» اسم شود برای جایی که این توافق و تبانی هست چه عقلاء ترتیب اثر دهند چه ندهند لذا اسم برای اعمّ فی الجمله است.

البته این نکته لازم است توضیح داده شود که هر فرد فاسد از بیع را عرفاً هم بیع نمی گویند زیرا اینگونه نیست که اگر هر تبانی که انجام شود به آن بیع بگویند مثلاً اگر کسی شهر قم یا کوه هیمالیا را بفروشد این بیع نخواهد بود عرفاً هر چند بیع فاسد هم هست. لا اقلّ مشکوک است این هم بیع باشد.

نکته دیگر هم این است که معنای بیع هم در واقع تعیّن ندارد لذا گاهی نمی توان یک فرد را به طور دقیق گفت فرد بیع هست یا نیست.

این جامع بین صحیح و اعمّ که معاملات به معنای جامدی اسم برای آن هستند، می تواند جامع انتزاعی یا عنوانی باشد. حتی جامع عرضی هم به نحوی می تواند باشد امّا جامع ذاتی نیست.

اسماء معاملات به معنای حدثی: صحیح

امّا اسماء معاملاتی که معنای حدثی دارند و اسم برای مسبب هستند (یعنی اسم برای همان تملیک موهوم هستند که عرف برای آن واقعیت می بیند و از آن اشتقاق صورت می گیرد)، این اسماء وضع برای خصوص افراد صحیح شده اند. برای این مطلب هم دو مؤیّد هست: اول همان ارتکاز ماست، مثلاً اگر شخصی مالِ زید را

بفروشد به این مال مبیع گفته نمی شود و به آن شخص حقیقةً بائع گفته نمی شود. مویّد دوم اینکه تناسب با اعتبار هم دارد زیرا بیع به معنای مسبب صحیح و فاسد ندارد، یعنی تملیک یا محقق شده است یا نشده است، و تملیک محقق شده نمی تواند فاسد باشد. اگر کلمه بیع وضع برای جامع شود، افراد فاسد همیشه فرضی خواهند بود و فرد حقیقی نخواهند داشت. و این هم غیر عرفی است که اسم برای مسبب اعمی شود که یک فرد همیشه فرضی باشد. مثلاً عرفی نیست که «بشر» اسم شود برای جامع بین انسان و حیوان هزار متری!

ج۲۳ ۹۳/۰۷/۲۰

الامر الحادی عشر: الاشتراک

گاهی چند معنی در یک لفظ مشترک هستند یعنی یک لفظ به طور مستقل برای چند معنی وضع شود، این در اعلام شخصیه رائج است. این اصطلاحاً اشتراک لفظی است که آن لفظ می شود مشترک. اگر چند معنی در یک لفظ مشترک باشند یعنی برای یک معنی چند لفظ وضع شده باشد می شود ترادف. خوب بود این مشترک معنوی باشد اما نام آن را ترادف گذاشته اند. ترادف در لغات مختلف بسیار است، مثلاً آب در فارسی در زبان های دیگر نام های دیگری دارند که تمام این الفاظ مترادف هستند که به معنای مایع سیال هستند.

اشتراک معنوی، در اصطلاح مرتبط به لفظ نیست بلکه اشتراک چند فرد در یک معنی است، مثلاً لفظ انسان که به معنی حیوان ناطق است دارای افراد کثیره ای است که لفظ انسان می شود مشترک معنوی، و این مربوط به افراد است نه لفظ، امّا سرّ مطرح کردن این اصطلاح این است که این لفظ بر این الفاظ مشترک است به اشتراک معنوی یعنی به یک معنی بر همه حمل می شود.

اشتراک لفظی جایی است که چند معنای موضوع له برای لفظ باشد، امّا ممکن است شرطی شدن معنی با لفظ در ذهن همه نباشد یعنی بین لفظ و یک معنی در ذهن زید شرطی شود و بین آن لفظ و معنای دیگر در ذهن بکر شرطی شود و هیمنطور، لذا فقط موضوع له بودن ملاک است نه شرطی شدن. اگر لفظ با دو معنی در ذهن شرطی شود در دلالت تصوری لفظ از کار می افتد امّا در مدلول حکائی و جدّی فهیمده می شود. یعنی تداعی می شود اما تصور نمی شود. گاهی هم شرطی با چند معنی شده است اما انصراف هست یعنی در مدلول تصوری با یکی شرطی است اما اگر در حالت های خاصی یا در مورد شخص خاصی مدلول تصوری عوض می شود. مثلاً هر کسی حسین بگوید ما ابن عمرو تصور میکنیم اما وقتی زید بگوید ما ابن بکر تصور می کنیم (البته گاهی هم انصراف ناظر به فرد است نه معنی که توضیح آن خواهد آمد).

مباحثی در اشتراک مطرح شده است که آیا ممکن است یا محال است یا واجب، که بحث های زیادی است که اعراض از آن بهتر است و نیاز به دلیل نداریم.

الامر الثانی عشر: استعمال اللفظ فی اکثر من معنی

لفظی که دارای چند معنی است (حقیقی، یا برخی هم مجازی)، می تواند در اکثر از یک معنی استعمال شود، یعنی مثلاً لفظ واحد در یک استعمال در دو معنی استعمال شود؟ علماء سه دسته شده اند: مشهور قائلند عقلاً محال است مطلقاً. برخی قائلند این استعمال ممکن است مطلقاً. قول سوم تفصیل در مساله است که استعمال لفظ مفرد در اکثر از یک معنی محال است اما لفظ تثنیه و جمع در اکثر از یک معنی ممکن است. در چند جهت بحث می کنیم:

الجهة الاولی: فی حقیقة الاستعمال

در حقیقیت استعمال اقوالی مطرح شده است که متعرض پنج قول می شویم:

القول الاول: تفهیم المعنی و اخطاره باللفظ

یعنی معنی در ذهن سامع اخطار می شود به واسطه لفظ؛ این تعریف نقض می شود به جایی که لفظ مجمل به کار رود. مثلاً «رایت علیاً» که قرینه ای هم نیست و غرض متکلم اجمال است زیرا علی مشترک بین سه نفر است. در این مورد واقعاً استعمال کرده است بدون اینکه اخطار معنی شود.

القول الثانی: ایجاد المعنی باللفظ ایجاداً عرضیاً

شهید صدر به نقل از محقق اصفهانی فرموده اند که ایجاد معنی به واسطه لفظ که ایجاد عرضی است[1] این با مبانی ایشان می سازد. مراد از عرضی همان بالعرض است مثلاً جالس السفینه بالعرض متصف به حرکت میشود. ایشان قائلند که واضع لفظ را وجود تنزیلی معنی قرار می دهد. مثلاً وجود خارجی زید همان وجود حقیقی است و لفظ «زید» می شود وجود عرضی زید. فرد، وجود حقیقی معنی است و لفظ، وجود بالعرض معنی است،

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۱، ص۱۳۲.

مثلاً زید می شود وجود حقیقی حیوان ناطق، و لفظ «انسان» وجود بالعرض است. وقتی گفته می شود «انسان» معنی ایجاد می شود اما معنای بالعرض.

در فرمایش ایشان دو اشکال هست: اول اشکال مبنایی است که این مبنی در وضع مقبول نیست. دوم اینکه با قبول مبنای ایشان، هیچ ضرورتی ندارد استعمال را با مبنای در وضع تعریف کرد زیرا این وضع و علقه در ذهن ایجاد شد و لفظ وجود تنزیلی معنی شد، امّا در استعمال قصد ایجاد وجود تنزیلی را نداریم.

ج۲٤ ۹۳/۰۷/۲۲

القول الثالث: التلفظ بلفظ الناشی عن تعهد نفسانی یقتضی التلفظ به فی ذلک الظرف الخاصّ

محقق خوئی در بحث وضع تعهّدی هستند بر خلاف مشهور، بر اساس این مبنا استعمال می شود:«هو التلفظ بلفظ الناشی عن تعهد نفسانی یقتضی التلفظ به فی ذلک الظرف الخاصّ»، مثلاً تلفظ به لفظ کتاب که ناشی از تعهدی است که متقضای آن تلفظ به لفظ در این ظرف (که اراده تفهیمیه وجود داشته باشد) است. این استظهار شهید صدر از مبنای محقق خوئی است، که ظاهراً باید همینطور باشد.

این تعریف بر اساس این مبنا اشکالی ندارد و مناسب است، اما مبنا را قبول نکردیم و منشأ دلالت الفاظ نمی تواند تعهد باشد زیرا تعهد دلالتی تصدیقی است، اما دلالت لفظ دائماً تصوری است.

القول الرابع: افناء اللفظ فی المعنی

محقق عراقی با توجه به مبنایشان استعمال را «افناء اللفظ فی المعنی» می دانند. مراد از افناء همان لحاظ آلی و مرآتی است یعنی لفظ را جایی استعمال کنیم که فقط معنی مورد لحاظ ماست.[1]

این تعریف دو اشکال دارد، اول اینکه در استعمال لفظ لحاظ آلی می شود، بله در حین استعمال لفظ لحاظی آلی دارد، امّا حقیقت استعمال معلوم نشد.

اشکال دوم اینکه در نظر ایشان معنی لحاظ استقلالی دارد امّا گذشت که در جایی که معنی عامّ است نوعاً معنی هم آلی لحاظ می شود حتی افناء معنی اشدّ از افناء لفظ است (اصلاً معنی عامّ در خارج موجود نمی شود

---

۱. نهایة الافکار، ج۱، ص۶۱:«*لا یخفی علیک ان حقیقة الاستعمال سواء فی المعنی الحقیقی أو فیما یناسبه من المعنی المجازی حسب ما یدرکه الطبع و الذوق من المناسبات انما یتحقق بجعل اللفظ فی مقام الاستعمال فانیا فی المعنی فناء المرآة فی المرئی بحیث بإلقائه کان المعنی هو الملقی إلی المخاطب و یکون اللفظ مما به ینظر إلی الغیر لا مما فیه ینظر*».

بلکه دائماً فرد معنی در خارج موجود می شود). لذا هم افناء لفظ است هم افناء معنی، لذا لحاظ استقلالی فقط در محکی است البته گاهی هم محکی همان معنی عامّ است اما این نادر است.

القول الخامس: ایجاد اللفظ بما هو سبب لحضور صورة المعنی فی الذهن

در هر دلالت لفظی یک دالّ هست و یک مدلول، که دالّ همان لفظ مسموع است که موطن آن ذهن است. لفظی که در خارج موجود می شود و لفظ محسوس است دالّ نیست. مدلول در نزد اصولیین صورة معنی در ذهن است یعنی بلافاصله بعد ایجاد لفظ معنی هم در ذهن می آید که این همان دلالت است. این لفظ مسموع نتیجه فعل لافظ است که گاهی لافظ بما هو سبب لحضور صورة المعنی آن را ایجاد می کند (یعنی شأنیت سبب شدن را دارد ولو سامعی نباشد یا در ذهن سامع حاضر نشود به دلیل عدم علمش به علقه وضعیه؛ البته باید فی الجمله در یک ذهن شرطی شده باشد، ولو ذهن خود لافظ، در غیر این صورت استعمال نیست)؛ گاهی هم بما هو سبب، لفظ را ایجاد نمی کند مثلاً پشت بلندگو شروع به شمارش کند یا اینکه لافظ خواست بگوید «زید» امّا اشتباهاً گفت «عمرو» که این هم استعمال نیست.

وجود تسامح در این تعریف

این تعریف را استفاده میکنیم به دلیل سادگی آن، اما این تعریف دارای سه تسامح می باشد:

تسامح اول اینکه ما الفاظ را تقسیم به اسم و حرف نمودیم که در باب علائم اصلاً معنی و مسمّی نداریم. لذا با این تعریف فقط استعمال اسماء صحیح می شود، اما در علائم این نیست. برای رفع این تسامح یک اصلاح در تعریف هست که به جای صورة المعنی همان «مدلول» قرار گیرد.

تسامح دوم اینکه در دالّ و مدلول اتحادی هستیم در حالیکه این تعریف اشعار به انضمام دارد، که این تسامح قابل اغماض است به این صورت که به دو اعتبار می باشد یعنی به یک اعتبار لفظ دالّ است و به اعتبار دیگر مدلول است.

تسامح سوم که یک اشکال اساسی می باشد و قابل اصلاح نیست، اینکه الفاظ به دو قسم اسم و علامت تقسیم شدند که دالّ بالذات در اسماء همان لفظ مسموع بود و در علائم دالّ بالذات تلفظ است (این هم با یک تسامح همراه است که بعداً توضیح داده خواهد شد)، لذا ایجاد لفظ بما هو نیست بلکه تلفظ دالّ است. جامعی بین لفظ و تلفظ پیدا نکردیم، تا یک تعریف برای استعمال که شامل هر دو نوع استعمال (اسم و حرف) است، پیدا شود.

ج۲۵ ۹۳/۰۷/۲۳

الجهة الثانية: تحرير محلّ نزاع

مراد از استعمال در اکثر معنی این است که در هر یک از دو معنی مستقل از معنای دیگر استعمال شده باشد طوری که کانّ در یک معنی استعمال شده است یعنی نسبت به هر معنی کانّ فقط در همان یک معنی استعمال شده است. اگر لفظ را در جامع استعمال کنیم (معنای سوم) که شامل افراد معنای اول و دوم شود، این محلّ بحث نیست. مثلاً «رایتُ عیناً» گفته شود و مراد هم طلا و هم فضّة باشد، در مانند این موارد بحث است که این استعمال جائز است یا نه؟

تبیین محل نزاع توسط شهید صدر

شهید صدر در هر کدام از کتاب بحوث و مباحث دو تقریب برای محلّ نزاع در این بحث تبیین نموده اند:

الف. در ج۱ ص۳۸۳ از کتاب مباحث فرموده اند باید دو استعمال باشد:«استعمال اللفظ فیهما بما هما معنیان بحیث یکون هناک استعمالان».

در این کلام ایشان دو احتمال هست: اول اینکه حقیقة دو استعمال باشد این واضح البطلان است یعنی نمی شود یک استعمال در عین اینکه یک استعمال است دو استعمال باشد! خصوصاً شهید صدر قائل به امکان هم هستند. احتمال دوم اینکه تحلیلاً دو استعمال باشد نه انحلالاً، این همان کلام ماست که در دو معنی استمعال شده است که عقل می تواند تحلی به دو استعمال نماید.

ب. در بحوث تقریب دیگری هست که البته می تواند این دو تقریب دو روی یک سکه باشد. ایشان فرموده اند مراد این است که دو اراده استعمالیه باید باشد:«*الجهة الأولی: فی تحریر محل النزاع. و توضیحه: ان ضابط هذا الاستعمال المبحوث عن جوازه و عدمه أن یکون کل من المعنیین مستقلا فی مقام تعلق الإرادة الاستعمالیة به*»[1] توضیح اینکه استعمال از افعال ارادی است که فعل لافظ است، اگر دو معنی برای لفظ باشد باید دو اراده وجود داشته باشد. لذا ضابطه محل بحث این است که آیا می شود دو اراده استعمالی باشد یا نه؟

همان اشکال مباحث در این مورد هم هست یعنی اگر مراد این باشد که دو اراده حقیقة و انحلالاً وجود دارد این واضح البطلان است، زیرا هر فعل ارادی یک اراده دارد. اما اگر مراد ایشان دو اراده تحلیلی است، این کلام صحیح است.

---

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۱، ص۱۴۸.

الجهة الثالثة: ادله الامتناع

کسانیکه استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد را محال دانسته اند، عدّه زیادی هستند که شاید قول مشهور هم همین باشد که عقلاً محال است، مانند آخوند و شاگردان ایشان. لذا باید ادله قائلین به امتناع بررسی شود، و با ردّ ادله قائلین با استحالة، امکان ثابت نمی شود زیرا ممکن است به دلیل دیگری عقلاً محال باشد؛ پس بعد از ردّ ادله امتناع نیاز است که امکان هم اثبات شود. به وجوهی استدلال شده است که هر کس وجه دیگری را مخدوش دانسته است:

وجه اول: وحدت فانی و مفنی فیه

از مرحوم آخوند در کفایه این وجه آمده است[1]که در هر استعمال افناء هست یعنی استعمال بدون افناء اللفظ فی المعنی نیست. در هر استعمال یک فانی هست یک مفنی فیه، فانی همان لفظ است و مفنی فیه همان معنی است. وجود این فانی و مفنی فیه وحدت دارند یا ترکیب انضمامی یا اتّحادی (در وحدت وجود یکی است و موجود هم یکی است مانند وحدت بین ذات و صفات؛ در اتحاد موجود دو تاست اما وجود یکی است مانند کاغذ سفید، که وجود جوهر و عرض یکی است در حالیکه هم کاغذ موجود است هم بیاض، اگر وجود هم دو تا باشد عروض بی معناست مانند دو حجر کنار هم، و رابطه ای با هم ندارند؛ در انضمامی دو وجود است و دو موجود مانند اینکه نمک در آب بریزیم، در این لیوان هم نمک هست هم آب)؟

مرحوم آخوند فانی و مفنی فیه، را یک موجود می داند و بین آنها وحدت قائلند و الا فناء بی معنا می شود. اگر فانی یکی باشد قطعاً باید مفنی فیه هم یکی باشد و اگر نه لازم می آید یک شیء در عین اینکه یک شیء است دو شیء باشد.

یکی از مقدمات ایشان صحیح نیست زیرا فانی و مفنی فیه وحدت ندارند حتی اتّحاد هم ندارند، زیرا فانی لفظی است که در ذهن مستعمل آمده و مفنی فیه معنایی است که در ذهنش آمده و اگر هم اتحاد داشته باشند به لحاظ معروض آنهاست. مراد از فناء این است که نفس نسبت به فانی التفات ندارد یعنی لفظ فانی ملحوظ غیر ملتفت الیه است.

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۳۶:«*و بیانه أن حقیقة الاستعمال لیس مجرد جعل اللفظ علامة لإرادة المعنی بل جعله وجها و عنوانا له بل بوجه نفسه کأنه الملقی و لذا یسری إلیه قبحه و حسنه کما لا یخفی و لا یکاد یمکن جعل اللفظ کذلک إلا لمعنی واحد ضرورة أن لحاظه هکذا فی إرادة معنی ینافی لحاظه کذلک فی إرادة الآخر حیث إن لحاظه کذلک لا یکاد یکون إلا بتبع لحاظ المعنی فانیا فیه فناء الوجه فی ذی الوجه و العنوان فی المعنون و معه کیف یمکن إرادة معنی آخر معه کذلک فی استعمال واحد و مع استلزامه للحاظ آخر غیر لحاظه کذلک فی هذا الحال*».

وجه دوم: استحالة دو لحاظ آلی از یک شیء

محقق عراقی از همین افناء به شکل دیگری استفاده نموده اند، ایشان فرموده هر استعمال افناء لفظ در معنی است و وقتی دو معنی باشد دو فناء هست یعنی نسبت به یک لفظ دو لحاظ آلی باید باشد، در حالیکه یک شیء فانی است و به یک شیء دو لحاظ آلی نمی خورد زیرا لحاظ همان وجود است و دو لحاظ یعنی دو وجود باشد، یک شیء نمی شود به دو وجود در ذهن موجود شود.[1]

مفنی فیه دو تاست که قبول است، امّا به چه دلیل افناء هم باید دو تا باشد؟ اگر مراد دو افناء تحلیلی است قبول است اما دو افناء انحلالی را قبول نداریم. برخی استدلال کرده اند در آنِ واحد در یک آینه دو تصویر نیست مثلاً اگر زید و عمرو مقابل آینه باشند در خارج دو نفرند ولی در آینه یک تصویر است؛ امّا در باب الفاظ اینگونه نیست و این تمثیل به آینه فقط یک مثال است. لذا می شود یک لفظ را فانی در دو معنی نمود یعنی در ذهن به دو معنی استقلالاً التفات می کنیم و لحاظ مرآتی به یک لفظ است.

ج۲۶ ۹۳/۰۷/۲۶

وجه سوم: استحالة صدور کثیر از علّت واحد

محقق عراقی در کتاب مقالات الاصول از کسی نقل نموده است، امّا بعداً نقد نموده است.[2] اگر لفظ استعمال در اکثر از معنی شود لازم می آید صدور کثیر از واحد که این محال است. در هر دلالت یک دالّ هست مانند لفظ انسان، و یک مدلول مانند صورة معنی انسان در ذهن؛ رابطه دالّ و مدلول همان رابطه علّت و معلول است. دالّ که علّت است اگر از یک لفظ یعنی علّت واحد دو معلول صادر شود محال است زیرا خلاف قاعده الواحد لا یصدر عنه الا الواحد که این در حکمت عکساً و اصلاً ثابت شده است. هر امری مستلزم امر محال باشد آن امر هم محال است.

سه اشکال بر این فرمایش وارد است (هر چند اشکالات دیگری هم مطرح شده است):

الف. اول اینکه بحث ما در استعمال است نه در تفهم سامع، یعنی استعمال در ذهن لافظ است و ربطی به ذهن سامع ندارد. فرضاً در ذهن سامع محال باشد امّا لافظ می تواند استعمال نماید و محذوری ندارد.

---

۱. مقالات الاصول، ج۱، ص۱۶۲: «*فلا شبهة فی أنّ لازم هذا المسلک عند إرادة المعنیین بنحو الاستقلال فی شخص لحاظه بتوسیط لفظ واحد توجّه اللحاظین إلی لفظ واحد و هو محال لأوله إلی اجتماع المثلین فی شیء واحد کما لا یخفی*».

۲. همان: «*انّ اللفظ بعد ما کان مقتضیا لإفهام المخاطب فقهرا [یصیر] فهم المعنی من آثار وجوده و لا یمکن ترتّب الفهمین علی [مقتض] واحد حذرا من توارد المعلولین علی علّة واحدة و هو کعکسه محال*».

ب. دوم اینکه رابطه دالّ و مدلول هم علت و معلول نیست زیرا اصلاً علیتی نیست و معنی ندارد که علیتی باشد. یعنی مبدأ وجود نمی تواند باشد. تصور یا تصورها نمی تواند مبدأ وجود یک تصور شود، و معنی ندارد که تصدیق یا تصور فاعل باشد. بله علّت معدّه است یعنی اصلاً علّت نیست، اجزاء علّت تامّه چهار تاست مادّی و صوری و فاعلی و غائی، که علّت معدّة اصلاً علّت نیست.

ج. سوم اینکه بر فرض هم که علّت باشد صدور کثیر از واحد محال است امّا از یک جهت واحده، در حالیکه فرض این است که انسان شرطی شده است به دو معنی لذا علت برای معنای اول است از حیث اینکه با آن شرطی شده است، و علت برای معنای دوم است از آن جهت که با آن شرطی شده است. مثلاً نفس در آنِ واحد هم می بیند هم می شنود، امّا با دو حیث متفاوت.

وجه چهارم: التفات مستقل نفس به دو امر در آنِ واحد محال است

شهید صدر از میرزای نائینی نقل نموده اند در بحوث ج۱ ص۱۵۰. ایشان فرموده اند اگر یک لفظ در دو معنی استعمال شود هم لفظ توسط لافظ لحاظ شده است هم معنی، لذا دو معنی با لحاظ استقلالی می آید که این محال است زیرا نفس نمی تواند در یک آن، به دو امر التفات مستقل داشته باشد. شاید ایشان در نفس خود وجدان نموده اند که نفس نمی تواند در یک آن دو لحاظ استقلالی داشته باشد.[1]

کسانی که بعد میرزا آمده اند فرموده اند التفات نفس به دو امر مستقل ممکن است. شاید منظورشان این بوده است که نفس جهات متعدده دارد لذا می تواند. نقض هایی هم به میرزا دارند مثلاً در قضیه معقوله موضوع و محمول باید با هم تصور شوند و اگر نه، نسبت بین آنها معنی نخواهد داشت.

دو بحث هست اول اینکه نفس می تواند در آن واحد دو التفات مستقل داشته باشد؟ و بحث دوم اینکه در استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد، نیاز به دو التفات مستقل داریم؟

در مورد اول در وجدان خود التفات به دو شیء مستقلاً را وجدان نکردیم و این برهان ندارد، و ظاهراً حقّ با میرزا است که نمی شود دو معنی مستقل را در آن واحد تصور کنیم. البته سرعت نفس ما در التفات هایش بسیار زیاد است، مثلاً در یک میلیونیوم ثانیه می توانیم منتقل شویم. این فاصله را حتی خود ذهن نمی تواند بفهمد مثلاً ذهن نمی تواند یک صدم میلیمتر را تصور یا تخیل کند. لذا به دلیل این سرعت بالاست که گمان می

---

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۵۱: «*فلازم الاستعمال فی المعنیین تعلق اللحاظ الاستعمالی فی آن واحد بمعنیین و لازمه الجمع بین اللحاظین فی آن واحد و هو ممتنع عقلا (و لا فرق) فیما ذکرنا (بین) الاستعمال فی المعنیین الحقیقّیین أو المجازیین أو معنی مجازی و حقیقی (و لا بین) المفرد و غیره (و لا بین) النفی و الإثبات لأن الملاک فی المنع هو لزوم المحال و هو فی الجمیع موجود*». شهید صدر وجه کلام ایشان را به استحالة صدور کثیر از واحد برگردانده اند، امّا ممکن است مراد ایشان همان عدم قدرت نفس بر لحاظ استقلالی دو امر در آنِ واحد باشد.

شود در یک آن بوده اند در حالیکه در دو آن بوده اند. پس به احتمال قوی چنین قدرتی نداریم که در ان واحد به دو امر التفات مستقل پیدا کنیم.

در مورد بحث دوم، در استعمال از اکثر نیازی به التفات در آن واحد نداریم بلکه دو التفات ولو با اختلاف یک ده هزارم ثانیه کافی است که استعمال لفظ در اکثر از معنی پیش آید.

ج۲۷ ۹۳/۰۷/۲۷

وجه پنجم: تعدد وجود تنزیلی لفظ مستلزم تعدد وجود حقیقی است

شهید صدر از مرحوم اصفهانی نقل نموده است[۱] ایشان استعمال را ایجاد تنزیلی معنی می دانست. ایشان فرموده اند محال است یک لفظ در دو معنی استعمال شود زیرا وقتی دو معنی هست نیاز به دو وجود تنزیلی داریم یکی برای معنای اول و یکی برای معنای دوم، اگر یک وجود تنزیلی داشته باشیم خلف فرض است زیرا استعمال در دو معنی نیست. تعدد در وجود تنزیلی مستلزم تعدد در وجود حقیقی لفظ است یعنی لفظ به لحاظ معنی وجود تنزیلی است و به لحاظ خودِ لفظ وجود حقیقی است، لذا تعدد در وجود حقیقی لفظ لازم می آید در حالیکه یک وجود دارد و این محال می باشد.

مقدمه اول و سوم ایشان تمام است یعنی تعدد در معنی موجب تعدد در وجود تنزیلی است، و مقدمه سوم تعدد در وجود حقیقی عقلاً محال است زیرا یک لفظ داریم. اما مقدمه دوم صحیح نیست زیرا تعدد در وجود تنزیلی موجب تعدد در وجود حقیقی نیست. تنزیل مانند اعتبار است لذا ممکن است وجود تنزیلی متعدد باشد اما وجود حقیقی واحد باشد.

---

۱. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة(طبع جدید)، ج۱، ص۱۵۲:«*حیث إنّ وجود اللفظ فی الخارج وجود لطبیعی اللفظ بالذات، و وجود لطبیعی المعنی بالجعل و المواضعة و التنزیل لا بالذات؛ إذ لا یعقل أن یکون وجود واحد وجودا لماهیتین بالذات، کما هو واضح، و حیث إن الموجود الخارجی بالذات واحد، فلا مجال لأن یقال: بأن وجود اللفظ وجود لهذا المعنی خارجا و وجود آخر لمعنی آخر؛ حیث لا وجود آخر کی ینسب إلی الآخر بالتنزیل، و لیس الاستعمال إلّا إیجاد المعنی بنحو وجوده اللفظی خارجا. و قد عرفت: أن الإیجاد و الوجود متحدان بالذات، و حیث إن الوجود واحد فکذا الایجاد. و بالجملة الاستقلال فی الایجاد التنزیلی- کما هو معنی الاستعمال الذی هو محل الکلام- یقتضی الاستقلال فی الوجود التنزیلی، و لیس الوجود التنزیلی إلا وجود اللفظ حقیقة، فالتفرد بالوجود التنزیلی و الاختصاص به یقتضی التفرد بالوجود الحقیقی، و إلا لکان وجودا تنزیلیا لهما معا، لا لکل منفردا، فتدبّره جیدا*». راجع البحوث، ج۱، ص۱۵۲.

نتیجه جهت ثالثه: وجوه امتناع نا تمام است

تمام وجوه مذکوره برای امتناع نا تمام است، امّا با این امکان ثابت نیست زیرا ممکن است وجهی داشته باشد که به ذهن کسی نرسیده است. حتی ممکن است وجهی نداشته باشد مثلاً وجدانی باشد یعنی هر مطلب صحیح و امر حقیقی اینگونه نیست که حتماً برهان هم داشته باشد.

لذا نمی شود از ابطال ادله امتناع، آنهم ادله قائلینی که ما می شناسیم، امکان را ثابت کرد. این مغالطه رائج است که از ابطال دلیل، مدّعی را انکار می کنند.

نظر مختار: امکان استعمال لفظ در اکثر از معنی واحد

ما قائل به امکان هستیم و دلیلی هم نداریم بلکه وجدان ما این است که ممکن است. توضیحی هم داریم (نه دلیل) که استعمال ایجاد اللفظ بما هو سبب لحضور المدلول است، لذا اگر لفظی دارای دو معنی باشد، یعنی این لفظ دو سببیت دارد هم سبب است برای مدلول اول هم سبب است برای مدلول دوم، لذا اگر لفظی را بما هو سبب برای معنای اول و بما هو سبب برای معنای دوم، استعمال نماییم، این استعمال محذوری ندارد. البته اینکه در ذهن سامع چه می آید، مهمّ نیست بلکه مهمّ همان استعمال است که در ذهن لافظ می باشد. لذا استعمال در آنِ واحد است و اشاره به هر دو معنی است که اشاره موجب یکی شدن معنی نمی شود، امّا در ذهن سامع همان نکته قبل هست که با سرعت بالا ممکن است به هر دو معنی متعاقباً منتقل شود.

الجهة الرابعة: این استعمال از کدام قسم از استعمالات است؟

سوال این است که استعمال در اکثر از یک معنی، صحیح است یا غلط؟ و اگر صحیح است این استعمال حقیقی است یا مجازی؟ مثلاً «رایت زیداً» گفته شود و اراده شجر شود، این استعمال غلط است.

ما قائلیم این استعمال صحیح است، زیرا در عرف مردم این استعمال غلط نیست، البته غیر عرفی است (یعنی رائج بین عرف نیست) امّا غیر عرفی بودن با غلط متفاوت است هر چند مرز این دو خیلی هم واضح نیست. یعنی گاهی نزد عرف هم واقعاً معلوم نیست که صحیح هست یا غلط؛ مثلاً در مورد انسان شجاع اگر گفته شود «رایت اسداً» صحیح است و اگر گفته شود «رایت نملاً» غلط است، و اگر گفته شود «رایت ذئباً» ممکن است گفته شود معلوم نیست صحیح است یا غلط.

ما به وجدان خود این استعمال را صحیح می دانیم امّا استعمالی غیر رائج است، لذا نیاز به قرینه دارد پس بحث از آن خیلی فائده ای ندارد.

امّا این استعمال مجازی است یا حقیقی؟ اگر دو معنی حقیقی باشد استعمال حقیقی است و اگر هر دو مجازی باشد می شود استعمال مجازی و اگر یکی حقیقی و یکی مجازی باشد این استعمال هم حقیقی است هم مجازی به دو اعتبار مختلف. این هم خیلی مهمّ نیست که چه استعمالی باشد.

ج۲۸ ۹۳/۰۷/۲۸

الجهة الخامسة: فی استعمال المثنی و الجمع فی الاکثر

برخی علماء که قائل به محالیت استعمال لفظ در اکثر از معنی شده اند، قائل شده بودند که یک استثناء هست که استعمال مثنی و جمع در اکثر از یک معنی محال نیست. مثلاً «اشتریت عینین» می شود در ذهب و فضة استعمال شود. وجه امکان این است که علامت تثنیه و جمع دلالت بر تعدد در معنی می کند، لذا یک ماده هست و یک هیئت که ماده در معنی استعمال می شود و علامت و هیئت دالّ بر تعدد معنی هست. کلام این علماء را ندیدیم امّا این نقل کلام آنها در کلام دیگران است.

این مطلب را نمی توان سر و صورت درستی داد، مثلاً علامت تثنیه دلالت بر تعدد معنی نمی کند بلکه علامت تثنیه بر تعدد فرد دلالت دارد، لذا ماده یک معنی دارد و هیئت دلالت بر تعدد افراد همان معنی می کند. البته در معانی خاصّ هم تعدد در فرد است نه معنی مانند «زیدان» که نمی توان برای آنها تعدد افراد تصور کرد، لذا این استعمال را مجازی دانسته اند یعنی مجازاً در «المسمّی بزید» استعمال شده است که نه ابن عمرو است و نه ابن بکر! پس در اسماء خاصّ هم با تثنیه تعدد معنی حاصل نمی شود.

بر فرض هم که بر تعدد معنی دلالت نماید، در مثال مذکور مفرد در چه معنایی استعمال شده است که هیئت دلالت بر تعدد آن نماید! وقتی معنی عامّ باشد کثرت را قبول نمی کند ماهیت بما هو ماهیت کثرت بردار نیست. لذا در مفرد نمی توان معنایی اراده نمود.

بهترین توجیه برای کلام این است که گفته شود علامت تثنیه به منزله تکرار است لذا عینین یعنی عین و عین، لذا می شود در دو معنای طلا و نقره به کار رود (البته این هم صحیح نیست که علامت تثنیه واقعاً تکرار لفظ است بلکه به منزله آن است و تمام احکام آن را ندارد که بشود مانند دو لفظی که می توان هر کدام را در معنایی استعمال کرد، علاوه بر اینکه این اصلاً استعمال در اکثر از معنی نیست).

البته یک بحث مهم است که در بحث مشتق خواهد آمد، که در تثنیه و جمع وحدت مدلول است یا تعدد مدلول؟

جمع بندی امر ثانی عشر: امکان استعمال در اکثر از معنی

در نتیجه در کل بحث استعمال در اکثر از معنی، قائل به امکان هستیم حتی در مثنّی و جمع، امّا تفصیل بین مفرد و بین مثنی و جمع را قبول نداریم. مثلاً اگر گفته شود «اشتریت عینین» و در دو معنی استعمال شود، مراد دو طلا و دو نقره است نه اینکه یک طلا و یک نقره.

البته چون این استعمال غیر رائج است، نیاز به قرینه دارد حتی اگر در دو معنای حقیقی استعمال شده باشد.

الامر الثالث عشر: المشتقّ

شهید صدر، بحث مشتقّ را از مقدمه علم اصول خارج نموده و داخل علم نموده است، این خیلی مهم نیست که این بحث جزء مسائل علم اصول است یا مقدمه هر چند ما هم معتقدیم باید جزء مسائل علم اصول باشد.

این بحث از مباحث تاریخ علم اصول شده است که جواب آن واضح است امّا به لحاظ نکات مفیدی که برخی از آنها سیال هم هستند این بحث مطرح می شود.

بحث در این است که مشتقّ برای خصوص متلبس به مبدأ وضع شده است یا برای اعمّ از ما انقضی عنه المبدأ، یعنی معنای مشتقّ جامع بین افراد متلبس است یا جامع بین افراد متلبس و افرادی که انقضی عنها المبدأ؛ امّا به لحاظ آینده قطعاً معنای حقیقی نیست. قبل ورود به بحث اموری مقدمةً ذکر می شود به همان روال صاحب کفایه که روال خوبی است:

الجهة الاولی: فی تحدید المشتقّ

در صرف و نحو تعریف مشتق روشن است، امّا مراد اصولی اصطلاحی خاصّ است. تعریف مشتق «اسم یصح حمله علی الذات بشرط ان لا یکون ذاتیاً له» می باشد:

«اسم» موجب خروج حروف و افعال و هیئات می شود، که البته حرف و هیئت در صرف هم مشتق نیستند.

«یصح حمله علی الذات» یعنی اسم بتواند محمول ذات واقع شود مثلاً کلمه «عدل» قابل حمل بر ذات نیست، ولو قابل حمل بر عدالت هست. البته اسمی نیست که قابل حمل نباشد بلکه مراد این است که دائماً مشتق را نسبت به فرد یا افرادی لحاظ می کنیم و بررسی می کنیم که وضع برای متلبس شده است یا اعمّ.

«بشرط ان لا یکون ذاتیاً له» ذاتی چند اصطلاح دارد، ذاتی باب ایساغوجی که همان نوع و جنس و فصل است، و ذاتی باب برهان که در تعریف آن اختلاف است امّا در اصول به معنی غیر منفکّ است که شامل ذاتی باب ایساغوجی هم هست (ذاتی و عرضی لا ینفکّ). البته یک اصطلاح هم در باب حجّیت قطع هست که نه

ذاتی باب برهان است نه ذاتی باب ایساغوجی، در مقابل جعلی است یعنی نیازی به جعل ندارد. ذاتی در این تعریف همان ذاتی باب ایساغوجی است. یعنی باید ذاتی آن نباشد مثلاً جنس یا فصل یا نوع نباشد، زیرا با رفتن ذاتی به این معنی دیگر ذات هم می رود و منقضی عنه المبدأ بی معنی می شود.

ج۲۹ ۹۳/۰۷/۲۹

ذات که در تعریف مشتق آمد در یک اصطلاح در مقابل حدث است، امّا در این تعریف مراد اعمّ است و هر شیئی را شامل هست حتی حدث را، به عبارت دیگر امری است غیر آن مشتق که محمول است، یعنی هر شیئی را شامل است مانند «الضرب شدید» و یا «الضرب مولم». لذا با این قید که حمل بر ذات بشود، مصدر خارج می شود مثلاً «العدالة عدل». امّا اسمائی مانند «الاحسان عدل» و یا «الضرب ظلم» که محمول هستند داخل در بحث می باشند.

الجهة الثانیة: فی اسم الزمان

تعریف مشتق بیان شد، امّا نسبت به برخی اسماء مشتق اشکال شده است که داخل در محلّ نزاع هستند یا نه؟ مثلاً در مورد اسم زمان اشکال شده است که باید بررسی شود.

نقض محل نزاع به اسم زمان

شبهه ای شده است که این تعریف شامل اسم زمان هم می شود مانند «مقتل» و «مضرب» که یعنی زمان قتل و زمان ضرب، امّا این مقتل حمل بر زمانی که تلبس به مبدأ ندارد می شود؟ زمان بعدی قطعاً زمان دیگری است نه اینکه همین زمان باشد و تلبس به مبدأ از بین رفته باشد. لذا زمان به منزله ذاتی است که با رفتن مبدأ، آن ذات (آن زمان) هم از بین می رود. لذا این تعریف دارای نقض می باشد.

جواب اول از اشکال نقضی: مصداق یکی است، امّا مفهوم اعمّ است

این اشکال را مرحوم آخوند در کفایه جواب داده اند، ایشان فرموده اند که اسم می تواند وضع برای اعمّ باشد که دارای دو حصّه است امّا یک حصّه وجودش در خارج محال باشد ولی دیگری موجود شود! اسم زمان هم وضع برای اعمّ شده است که حصّه متلبس در خارج فرد دارد امّا حصّه منقضی شده فرد ندارد (انسان دو حصّه دارد انسان ابیض و انسان اسود، که این دو فرد معنای انسان نیستند بلکه خودشان دارای افراد هستند).

ایشان مثال زده اند به کلمه «واجب» که یک مصداق بیشتر ندارد امّا معنای آن عامّ است. یعنی در خارج نبودن دلیل بر معنای خاصّ نیست بلکه ممکن است معنی عامّ است (مفهوم کلی است) امّا حصّه ای از آن در خارج محال است محقق شود.[1]

ردّ جواب: در مورد اسم زمان تناقض منطقی است لذا غیر عرفی می شود

شهید صدر این جواب مرحوم آخوند را ناتمام دانسته اند، زیرا ممکن است که اسمی برای دو حصّه که یکی ممکن است یکی محال وضع شود، امّا یک شرط دارد که نباید به تناقض منطقی برسد مثلاً نمی شود اسم انسان وضع شود برای معنای اعمّ از حیوان ناطق و حیوان ناطقی که حیوان ناطق نیست، که حصّه دوم محال است امّا حصّه اول ممکن است. در تعریف هم گفتیم مشتق نباید ذاتی باشد زیرا موجب تناقض منطقی می شود یعنی ذات در عین اینکه ذات نیست ذات هست زیرا با رفتن ذاتی، ذات هم می رود. این شرط نکته عقلائی دارد، که موجب تناقض منطقی نشود. لذا در اسم زمان هم تناقض منطقی لازم می آید یعنی در عین اینکه مقتل است مقتل نیست که این فرد موجب تناقض منطقی می شود.[2]

این جواب شهید صدر محلّ تأمّل است زیرا بین انسان غیر ناطق و مقتل تفاوت وجود دارد. مقتل نام قتل نیست بلکه نام مقطع زمانی است یعنی نام آن لحظه قتل است که عقلاً محال است آن دقیقه بدون قتل باز گردد، امّا این دارای تناقض منطقی نیست بلکه فقط استحالة وقوعی دارد. به عبارت روشن تر این فرض انقطاع مبدأ برای زمان مانند انسان غیر ناطق نیست بلکه مانند مثلث مربع است. البته خیلی روشن نیست که از کدام قسم است امّا در ذهن بیشتر تمایل است که مانند مثلث مربع باشد.

جواب دوم از اشکال نقضی: وجود فرد عرفی برای منقضی عنه المبدأ

آقا ضیاء هم جوابی از نقض به تعریف با اسم زمان داده اند که شهید صدر هم قبول نموده اند.[3] ایشان فرموده اند در اسم زمان به نظر عقلی فرد منقضی وجود ندارد امّا به نظر عرفی فرد دارد. مثلاً اگر ساعت ۱۰

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۴۰:«*و یمکن حل الإشکال بأن انحصار مفهوم عام بفرد کما فی المقام لا یوجب أن یکون وضع اللفظ بإزاء الفرد دون العام و إلا لما وقع الخلاف فیما وضع له لفظ الجلالة مع أن الواجب موضوع للمفهوم العام مع انحصاره فیه تبارک و تعالی*».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۳۶۸:«*و فیه: وجود استحالة منطقیة فی افتراض انحفاظ ذات الزمان بعد انقضاء مبدئه الّذی هو نفس الزمان أیضا ما لم تبرز عنایة أخری*».

۳. بحوث فی علم الأصول، ج۱، ص۳۶۹.

زید کشته شده است و کسی ساعت ۱۰:۱ وارد شهر شود، از نظر عرفی صحیح است که گفته شود «دخلت عند مقتل زید». لذا همین که فرد عرفی داشته باشد برای وضع لغوی در عرف کافی است.[1]

این فرمایش هم صحیح است. در نتیجه اسماء زمان داخل بحث است.

ج۳۰ ۹۳/۰۷/۳۰

الجهة الثالثة: فی الافعال و المصادر

در بحث مصادر در علم صرف، مصادر ثلاثی مجرد جامد و مزید مشتق هستند. در بحث افعال هم برخی مانند مرحوم آخوند فرموده اند دلالتی بر زمان ندارند، و برخی هم قائلند دلالت دارند. ایشان دوباره مدلول حرفی را بحث نموده اند که تقریباً نکته جدیدی ندارند. لذا درباره حروف بحثی نداریم.

در مورد حروف بحثی نیست امّا در مورد افعال دو بحث باید ذکر شود: اول اینکه فعل دلالت بر زمان دارد یا نه؟ و دوم اینکه افعال در مورد موجودات مجرّد به کار می رود لذا اگر فعل دالّ بر زمان است در مورد آنها چطور به کار می رود؟

بحث اول: دلالت فعل بر زمان

برخی مانند مرحوم آخوند فرموده اند زمان از هیئت فعل فهمیده نمی شود.[2] مشهور وضع هیئت را بالتسمیة می دانستند لذا تصویر فهم زمان از فعل بسیار مشکل است لذا مرحوم آخوند کار خوبی کرده اند که با این فرض فرموده اند زمان از جای دیگر فهمیده می شود.

با توجه به تفاوت مبنای ما با مبنای مشهور فقط به همان نظر مختار اشاره می شود و اختلافات مطرح نمی شود. وقتی هیئت وضع بالعلامیة دارد لذا دلالت بر یک علامت دارد یعنی فعل ماضی علامت است بر تحقق یک امر در زمان گذشته، یا فعل مضارع بر تحقق فعل در زمان حال یا آینده دارد. البته فعل امر دلالت بر زمان ندارد بلکه دلالت بر مطلوبیت امر می کند، یا فعل نهی که دلالت بر مبغوضیت می کند. اگر هم فعل استفهام باشد نه مدلول ادات این هم دلالت بر زمان ندارد.

---

۱. نهایة الأفکار، ج۱، ص۱۲۹.

۲. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۴۰و۴۱.

بحث دوم: موجودات مجرّد

زمان عبارت از مقدار حرکت و تغیّر است یعنی یکی از افراد کمّ است. زمان غیر از «متی» است که یکی از اعراض است، لذا خودِ زمان زیر مجموعه کمّ متّصل است. در عالم طبیعت مثلاً زید اعراضی دارد که پاره ای از این اعراض متغیّر است مثلاً «این» زید متغیر است که از یک نقطه به نقطه دیگر می رود. مقدار این تغییر می شود زمان؛ یا مثلاً حجم یا وزن زید تغییر می کند لذا این تغییر می شود زمان. در مورد موجودات مجرّد در حکمت گفته شده است که تغییری ندارند. مثلاً در مورد خداوند منّان تغیری رخ نمی دهد، البته خودِ خداوند معروض عرضی واقع نمی شود. همچنین عقل یا عقول یا عالم ملکوت، این موجودات مجرد که قائل به ده عقل تا قائل به بینهایت عقل هم داریم، این موجودات تغییری ندارند و در اعراض آنها هم تغییری ندارد، لذا چطور می شود افعال دالّ بر زمان که حتماً با تغییر همراه است در مورد آنها به کار می رود. مثلاً «خلق السموات و الارض فی ستّة ایّام» یا افعالی نسبت به خداوند در قرآن است، که در تجرّد خداوند منّان اختلافی نیست. نصوص دینی پر است از حوادثی است که نسبت به خداوند منّان یا ملائکه داده شده است.

آخوند این را شاهد بر کلام خود گرفته اند که فعل دلالت بر زمان ندارد، و این را دلیل قاطعی بر مطلب خود قرار داده اند.

یک اصل فلسفی را تسلّم می کنیم که تغیّر در موجودات مجرّد محال است و بر این برهان دارند نه اینکه با تجربه به این مطلب پی برده باشند. با این وجود امور زمانی در مجرّدات محذور زمانی ندارد ولو فعل دلالت بر زمان کند. با دو مقدمه توضیح داده می شود:

الف. مغالطه ای صورت گرفته است در کلمه «فعل» که اگر به امور مادی نسبت داده شود از اعراض است که در حکمت «ان یفعل» یا «فعل» است. مثلاً نجاری که یک صندلی می سازد، در این جا سه چیز هست یکی نجار یکی صندلی یکی فعل نجار، که صندلی فعل نجار نیست زیرا صندلی از جواهر است و فعل از اعراض و از طرفی هم صندلی ۲۰۰ سال می ماند در حالیکه نجار مرده است. امّا اگر فعل به مجرّدات نسبت داده شود این عرض نیست مثلاً اگر خداوند یک صندلی را ایجاد نماید در این مورد سه چیز نیست بلکه یکی فعل است یکی فاعل، که فعل همان صندلی است یعنی یک خالق هست یک مخلوق و خودِ خلق یک امر موجود نیست. برای توضیح بهتر تخیّل انسان هم همینطور است مثلاً اگر زید را تخیّل کنیم دو موجود هست یکی نفس و یکی تصویر، نه اینکه یک موجود دیگر هم به نام تصویرگری یا همان فعل! در موجودات مجرّده اعمّ از خداوند و تمام نفوس، افعال دیگر عرض نیستند. لذا فعل مجرّدات یک عرض و یک موجود نیست.

ب. خداوند منّان علّت است برای تمام حوادث، این علّیت هم ازلی است امّا حادث هنوز نشده است زیرا موانع هستند و باید علل معدّة باشند تا حادث شود. لذا مبدئیت ازلی است ولو علّت را عقل فعّال حکمت مشّاء

یا ربّ النوع حکمت متعالیه بدانیم یعنی در هر صورت مجرّد است. مثلاً اگر نوری به سمت دیوار تابیده باشد ولی به سبب وجود یک مانع مانند پرده این نور به دیوار نرسد، امّا بعد اینکه پرده کنار رفت همان نور که قبلاً موجود بود علّت روشنی سطح دیوار می شود.

با توجه به این دو مقدمه فعل دارای زمان هم نسبت به مجرّدات می شود داد به این بیان که آنها از ازل علّت شده اند امّا در زمان خاصّی آن فعل با توجه به معدات تحقق پیدا کرده است. مثلاً خداوند امروز زید را خلق کرده است امّا افاضه وجود از ازل بوده است، امّا معدات آن امروز فراهم شده پس خداوند حقیقةً امروز زید را خلق کرده است بدون هیچ عنایتی امّا زمان تحقق الآن است. لذا حادث زید است نه فعل خداوند منّان، پس زمانی بودن زید موجب عنایتی در نسبت فعل زمانی به مجرّدات نیست.

ج۳۱ ۹۳/۰۸/۱۷

الجهة الرابعة: انحاء المبادئ

مراد از مبدأ همان مصدر نیست بلکه لحاظ مصدر است:

الف. گاهی در مشتق مبدأ بما هو اخذ نشده است بلکه بما هو حرفة اخذ شده است مانند نجار و بقال و حداد و مانند آن. مبدأ نجار همان نجارت (نجاری کردن مثل اره کردن یا میخ زدن به چوب) نیست یعنی به لحاظ لفظی همان است امّا از نظر معنوی حرفه نجارت است. در اینصورت نجار وقتی متلبس است که حرفه وی نجاری باشد (یعنی درآمد وی از آن راه تأمین شود) نه اینکه در حال نجاری کردن باشد. اگر مبدأ به لحاظ حرفه، در مشتق اخذ شود در اینصورت انقضاء و تلبس هم به لحاظ مبدأ باید در نظر گرفته شود. در واقع نجارت مشترک لفظی است یعنی نجارت گاهی به معنی اره کردن و مانند آن است و گاهی به معنی حرفه نجارت است (البته مصدر ممکن است به این معنی نیاید امّا مشتقات آن به این معنی می آید).

ب. گاهی هم مبدأ به نحو قوّة اخذ می شود، مثلاً «مفتاح» از مبدأ «فتح» مشتق شده است اما به معنی قابلیت فتح است. البته یک نحوه قابلیت خاص مثلاً یک قطعه فلز هم قابلیت مفتاح شدن دارد اما به آن مفتاح نمی گویند، یا گاهی با دو سیم خاص هم برخی می توانند قفل ها را باز کنند اما عرفاً به آنها مفتاح گفته نمی شود، لذا یک نحوه قابلیت خاص نیاز است. کلیدهایی که هنوز دندانه دار نشده است و در کلیدسازی موجود است، خیلی معلوم نیست که عرفاً به آنها کلید گفته می شود یا اطلاق کلید بر آنها مجازی است. نوعاً اسماء آلات مانند «منشار» به معنی اره هم همینگونه هستند.

ج. گاهی هم مبدأ بما هو ملکه اخذ می شود. مثلاً در «مجتهد» که در لغت به معنای کوشش است مبدأ بما هو ملکه اخذ شده است یعنی کسی که ملکه اجتهاد را دارد.

د. گاهی هم مبدأ به لحاظ فعلیت اخذ می شود مانند «حیّ» که به چیزی گفته می شود که دارای حیات باشد، همینطور «زوج» و «زوجه». البته در زوج یک بحث فقهی است که بعد موت به آن زوج گفته می شود یا نه، که این بحث یک بحث فقهی است که به لحاظ تماثل بین مغسل و مغسَل می باشد.

لذا مبدأ به معنای مصدر نیست بلکه باید ملاحظه شود که مشتق از مبدأ به لحاظ چه چیزی اشتقاق یافته است.

الجهة الخامسة: المراد بالحال فی عنوان المسألة

در بین علماء خصوصاً مقدمین عنوان این مسأله «انّ المشتق هل هو حقیقة فی خصوص المتلبس بالحال او الاعم»، لذا بحث شده است که مراد از این «حال» چیست.

یکی از معانی رائج این کلمه زمان حال است در مقابل زمان گذشته و آینده، این معنی زمان نطق و تکلم قطعاً مراد نیست زیرا بلا اشکال می شود مشتقات را در مورد زمان قبل نطق به کار برد مانند «زید صائم امس» یا «زید صائم غداً» که این دو استعمال حقیقی هستند با اینکه در مثال دوم هنوز متلبس نشده است.

حال تلبّس به مبدأ، مراد است

مراد از حال همان «حال التلبس» است یعنی این عنوان بر ذاتی اطلاق می شود به لحاظ حال تلبس آن، و اعم یعنی به لحاظ حال تلبس یا بعد از آن، این عنوان بر ذات اطلاق می شود.

ان قلت: چرا وقتی قضیه ای به کار می رود همان زمان حال یعنی حین تکلم فهمیده می شود؟ مثلاً «زید مجتهد» یعنی الآن مجتهد است نه اینکه حال تلبس مجتهد بوده است (که با این جمله حال تلبس را نمی دانیم). یا مانند «زید صائم» که یعنی الآن صائم است. خودِ مشتق که دلالت بر معنای زمان ندارد؟

قلت: اولاً این خصوصیت فقط در مشتق نیست بلکه در تمام جملات حملیه هست مثلاً از «لا تکرم الفاسق» کسی حرمت اکرام شخصی که الآن فاسق است را نمی فهمد، که اگر این فهمیده شود یعنی کسی که فردا فاسق شود خارج از این حکم است؛ یا مثلاً «اکرم العالم» اینطور نیست که کسی که الآن عالم باشد باید اکرام شود، یعنی کسی که فردا عالم شود هم باید اکرام شود. لذا این زمان ربطی به مشتق ندارد و وقتی جمله انشائی شود دیگر معنای حال ندارد. لذا هیئت ربطی به زمان ندارد.

ثانیاً زمان نطق دائماً به قرائن مقامیه و ظهور حال فهمیده می شود. مثلاً «زید حیّ» یعنی کسی که الان حیات دارد همینطور «زید عالم»، امّا گاهی هم مناسبت حکم و موضوع موجب می شود زمان دیگری را بفهمیم. لذا ظاهر «زید فانٍ» این است که زید قبول فنا می کند یعنی فناپذیر است نه اینکه الآن فانی است.

ج ۳۲ ۹۳/۰۸/۱۸

الجهة السادسة: ما یقتضیه الاصل فی المقام

اگر شک کردیم که مشتق وضع برای خصوص متلبس شده است یا وضع برای اعم، مقتضای اصل چیست؟ در دو مقام بحث داریم: مقام اول اصل در مساله اصولیه؛ و مقام دوم اصل در مساله فقهیه.

اصل در بین اصولیون متأخر دو قسم است اول لفظی که همان ظهور است مانند اطلاق و عموم و مفهوم؛ و دوم اصل عملی که همان حکمی است که وظیفه شاک را در ظرف شک تعیین می کند که متأخرین آن را به سه قسم تقسیم کرده اند اصل عقلی یا عقلائی یا شرعی، که دو اصل برائت و احتیاط این سه قسم را دارند. مراد ما از اصل همان اصل عملی است.

مقام اول: اصل در مساله اصولیه

آیا اصلی هست که معنی یا موضوع له را تعبداً برای ما ثابت نماید که خصوص متلبس است یا اعم است؟

اصالة الاعمّ بالاستصحاب

تنها اصلی که مطرح شده است اما معلوم نیست که قائل داشته باشد، اصل عملی شرعی استصحاب است. تقریب این است که یقین داریم اسماء مشتقه وضع برای معنایی شده است اما نمی دانیم حین وضع خصوصیت تلبس لحاظ شده است که معنی خصوص متلبس شود یا لحاظ نشده است که معنی اعم شود؟ استصحاب می گوید چنین لحاظی نیست لذا نتیجه این می شود که معنی اعم است (استصحاب گاهی اصلی عملی برائت است و گاهی هم اصل عملی احتیاط است یعنی گاهی معذّر است و گاهی منجّز).

خود مرحوم آخوند که این را مطرح نموده اند اشکال نموده اند[1] و بعد ایشان هم همه اشکال دارند، برخی اشکالات را تعداد زیادی مطرح نموده اند و برخی هم توسط یک شخص مطرح شده است. اشکالات زیادی وجود دارد که شش یا هفت اشکال است.

مناقشه اولی در اصالة الاعمّ: یقین سابق نداریم

اشکال اول که مشترک است این است که وقتی دو مفهوم دارای نسبتی باشند این نسب اربعه به لحاظ مصداق آنهاست، امّا به لحاظ مفهوم همیشه دو مفهوم با هم تباین دارند مثلاً مفهوم ضاحک و انسان به لحاظ مصداقی تساوی دارند (مراد ضاحک بالقوه است)، یا مثلاً انسان و متعجب به لحاظ مصداقی تساوی دارند، اما مفهوم انسان با مفهوم ضاحک یا متعجب تباین دارد. در ما نحن فیه هم واضع یا مفهوم اعم را در ذهن آورده یا مفهوم اخص که این دو تباین دارند و فقط یکی در ذهن آمده لذا اگر مفهوم اعم آمده پس موضوع له اعم است و اگر مفهوم اخص در ذهنش آمده است وضع برای خصوص متلبس شده است.

مناقشه ثانیه: استصحاب عدم خصوصیت نمی تواند اثبات وضع بر اعم کند

اشکال دوم که مشترک می باشد این است که ولو اشکال اول هم نباشد، با استصحاب چه می خواهد ثابت شود؟ اگر با استصحاب عدم خصوصیت بخواهید وضع برای اعم را ثابت کنید این اصل مثبت است که در محل خود ثابت شده است که حجّت نیست (چنان قائل به حجیت اصل مثبت نادر است که کانّ قائل ندارد).

مناقشه ثالثه: با استصحاب معنای عرفی ثابت نمی شود

اشکال سوم که مختصّ است این می باشد که معنای عرفی گاهی همان معنای لغوی است و گاهی هم معنای لغوی نیست بلکه معنای کنایی یا مجازی می شود، با فرض عدم ورود اشکال اول و دوم، باز هم معنای لغوی ثابت می شود تعبداً، نه معنای عرفی یعنی حتی به نحو اصل مثبت هم معنای عرفی ثابت نمی شود، زیرا بین معنای عرفی و لغوی ملازمه هم نیست. در نتیجه آنچه ما نیاز داریم یعنی معنای عرفی، با استصحاب ثابت نمی شود.

---

۱. کفایة الاصول، ص۴۵: «*أنه لا أصل فی نفس هذه المسألة یعول علیه عند الشک و أصالة عدم ملاحظة الخصوصیة مع معارضتها بأصالة عدم ملاحظة العموم لا دلیل علی اعتبارها فی تعیین الموضوع له*».

جمع بندی مقام اول: عدم اصل در مساله اصولی

اشکال مختصّ دیگری ممکن است گفته شود که این استصحاب در شبهات حکمیه است که جاری نیست؛ اما این صحیح نیست زیرا در شبهه حکمیه عدمیه استصحاب جاری است و آنچه محل اختلاف است استصحاب در شبهه حکمیه وجودیه است.

لذا در مساله اصولیه اصلی نداریم که به آن تمسک شود.

المقام الثانی: اصل عملی در مساله فقهیه

اگر در اصول اصلی عملی به دست نیامد، در مورد زید که قبلاً عالم بوده است و الآن آلزایمر گرفته یا علم ندارد به دلیل دیگری، آیا این حکم شرع «اکرم العالم» شامل وی می شود یا نه؟ آیا باید زید اکرام شود یا لازم نیست اکرام شود ولو در واقع اکرامش واجب باشد؟

این مساله دو فرض دارد: اول اینکه این شخص وقتی تلبس به مبدأ داشت، وجوب اکرام وی فعلی بود؛ و دوم اینکه وقتی تلبس داشت وجوب اکرامش فعلی نبود مثلاً اکرام عالم عادل واجب بوده و زید که عالم بوده عادل نبوده است، بعد انقضاء علم، زید هم عادل شد، در اینجا عدالت که قطعی است و اگر معنای عالم اعم باشد شامل وی هم می شود.

فرض اول: حکم مذکور، فعلی بوده است

در مورد فرض اول یعنی در زمانی که متلبس بود، وجوب اکرام فعلی داشت؛ فقط استصحاب می تواند در این مورد جاری شود یعنی اگر جاری شود حاکم بر برائت است:

الف. استصحاب موضوعی ممکن است جاری شود (استصحاب مثبت یا نافی موضوع یک تکلیف می شود موضوعی)، یعنی قبلاً که حکم وجوب اکرام وی فعلی بود یقیناً عالم بود، الآن که شک در وجود عالم داریم زیرا نمی دانیم که عالم وضع برای خصوص متلبس شده است یا وضع برای اعم شده است، لذا استصحاب عالم می شود.

ظاهرا یک اتفاق رأی است که استصحاب موضوعی در شبهات مفهومیه جاری نیست، اما وجه ضعف آن را به طور واضح و روشن بیان نکرده اند. در کلمات علماء خیلی توضیح داده اند که همین نشانه این است که مطلب دارای اشکال است. اشکالات مختلفی می توان بر این استصحاب کرد، یک بیان این است که در باب احکام عناوین مهم نیست بلکه واقع آن عنوان مهم است، یعنی اینکه یقین به وجوب اکرم زید بود، به لحاظ این

بود که تلبس به علم داشته است نه به لحاظ اینکه عنوان عالم بر وی صادق بوده است (در واقع صدق عنوان طریقیت دارد برای اثبات حکم، نه اینکه صدق عنوان خودش علّت حکم باشد)، لذا در گذشته که یقیناً عالم بوده است به دلیل همان تلبس به علم است (یعنی درست است که مفهوم مشتق در مساله اصولی مشخص نشده است و مردد بین خصوص متلبس و اعم است، امّا به هر حال شامل کسی که فعلاً تلبس دارد هم می شود لذا یقین داریم که عالم هست و حکم وجوب اکرام دارد)، امّا الآن که شک داریم در عنوان عالم، در واقع یقین داریم که تلبس به علم نیست لذا نمی شود استصحاب کرد. به عبارت دیگر یقین سابق به چیزی غیر از شک لاحق تعلق گرفته است یعنی متعلق یقین و شک متفاوت است.

در نتیجه استصحاب حکمی عدمی جاری می شود که اکرامش واجب نیست.

ج۳۳ ۹۳/۰۸/۱۹

در مورد اصل در مساله فقهیه گذشت که اصل موضوعی جاری نیست یعنی استصحاب عالم بودن نمی شود کرد.

ب. امّا اصل حکمی این است که وجوب اکرام استصحاب شود. در این اصل حکمی اختلاف هست که همان مثال معروف غروب است که غایت وجوب صوم است، یعنی نمی دانم غروب استتار قرص است یا ذهاب حمره مشرقیه، در این مورد استصحاب موضوعی نمی شود کرد زیرا همان استصحاب موضوعی در شبهه مفهومیه است، امّا استصحاب وجوب صوم هست که برخی قبول کرده اند.

به این اصل حکمی دو اشکال مطرح شده است:

یکی مبنایی که همیشه این استصحاب در شبهه حکمیه است، که جاری نیست به دلیل تعارض یا به دلیل حکومت، یعنی مجعول (وجوب اکرام) باقی است یا نه، که استصحاب می شود، امّا این استصحاب جاری نیست زیرا استصحاب عدم جعل وجوب با آن تعارض می کند؛ و یا زیرا استصحاب عدم جعل وجوب حاکم بر آن است. ما هم قائل به عدم جریان استصحاب در شبهه حکمیه هستیم به دلیل حکومت؛ بر خلاف شهید صدر و مشهور که قائل به جریان هستند.

اشکال دیگر اشکال بنایی است، که محقق خوئی اشکال کرده اند که با رفع ید از مبنا هم باز استصحاب جاری نیست. زیرا بقاء موضوع احراز نمی شود، یعنی وقتی شبهه مفهومیه داریم در واقع شک در موضوع داریم

که موضوع حکم هست یا نیست و به عبارت دیگر بقاء موضوع احراز نشده است و وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه احراز نشده است.[۱]

شهید صدر از این اشکال جواب داده اند و قائل به تفصیل شده اند. شهید صدر در بحث استصحاب قائلند که شک در بقاء حکم وقتی شکل می گیرد که شک در بقاء موضوع باشد یعنی موضوع تغییر کرده باشد، در غیر این صورت شکی پیش نمی آید. ایشان قائلند باید به این خصوصیت نگاه عرفی کرد که حیث تعلیلی است یا تقییدی، که در صورت اول استصحاب جاری است و در صورت دوم استصحاب جاری نیست. تعلیلی یعنی عرف به حدوثه آن را موثر می داند، و تقییدی یعنی عرف به بقائه آن را موثر می داند. به عبارت دیگر وحدت قضیه متیقنه و مشکوکه به نظر عرف است.[۲]

در ما نحن فیه هم ایشان فرموده اند مهم نیست که شبهه مفهومیه باشد یا نباشد بلکه باید نظر عرف را بررسی کرد که حیثیت تقییدیه می بیند یا تعلیلیه، در مثال وجوب اکرام عرف علم را حیثیت تعلیلیه می بیند لذا موضوع باقی است. این حیثیت با توجه به حکم معلوم می شود مثلاً در «اکرم العالم» حیث تعلیلی است ولی در «قلّد العالم» حیث تقییدی است. لذا تفاوتی بین شبهات مفهومی و غیر مفهومی نیست.

این فرمایش را قبول نداریم بلکه تابع محقق خوئی هستیم، البته کبری ایشان را قبول داریم که اگر حیث تعلیلی باشد استصحاب جاری است و اگر حیث تقییدی باشد استصحاب جاری نیست؛ امّا این کبری بر شبهه مفهومیه تطبیق نمی شود زیرا حیثیاتی که دخیل در موضوع هستند ممکن است تعلیلی یا تقییدی باشند، امّا حیثیاتی که در مفهوم و معنی دخیل هستند دائماً تقییدی هستند. لذا اگر شک در بقاء حکم در این موارد شود، وحدت موضوع احراز نمی شود و استصحاب جاری نیست. در مثال غروب هم وقتی شک در این هست که واقع غروب محقق شده است یا نه، که بقاء موضوع محرز نیست. وقتی اصل موضوعی و اصل حکمی وجوب

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۱، ص۲۷۸:«*وأمّا فیما لا یتعین مفهوم اللفظ ومعناه، وهو المعبّر عنه بالشبهة المفهومیة، فلا یجری الاستصحاب فیه، لا حکماً ولا موضوعاً. أمّا الأوّل: فلما ذکرناه فی بحث الإستصحاب من اعتبار وحدة القضیّة المتیقنة مع المشکوک فیها موضوعاً ومحمولًا فی جریان الاستصحاب، ضرورة انّه لا یصدق نقض الیقین بالشک مع اختلاف القضیتین موضوعاً أو محمولا، وحیث إن فی موارد الشبهات المفهومیة لم یحرز الاتحاد بین القضیتین لا یمکن التمسک بالاستصحاب الحکمی، فإذا شکّ فی بقاء وجوب صلاة العصر أو الصوم بعد استتار القرص وقبل ذهاب الحمرة المشرقیة عن قمة الرأس من جهة الشک فی مفهوم المغرب وأنّ المراد به هو الاستتار أو ذهاب الحمرة، فعلی الأوّل کان الموضوع وهو جزء النهار منتفیاً، وعلی الثانی کان باقیاً، وبما انّا لم نحرز بقاء الموضوع فلم نحرز الاتحاد بین القضیتین، وبدونه لا یمکن جریان الاستصحاب*».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۳۸۱:«*و قد أوضحنا هناک: أن مسألة انحفاظ موضوع الحکم المستصحب و عدمه لا ربط لها بکون الشبهة الحکمیة مفهومیة أم لا، و إنّما ترتبط بمدی تشخیص العرف للحیثیة المفقودة المحتمل دخلها فی الحکم و اعتبارها رکناً مقوّماً للموضوع أم لا. فقد تکون الشبهة مفهومیة و مع ذلک لا تکون حیثیّة التلبس المنقضیة مقوّمة للموضوع بحسب نظر العرف فیکون الاستصحاب جاریاً. فالصحیح ملاحظة هذه النکتة فی التفصیل کما هو واضح*»؛ و راجع البحوث، ج۶، ص۱۱۵-۱۲۰، و راجع المباحث، ج۱، ص۴۳۸.

صوم جاری نشد، نوبت به برائت می رسد زیرا شک در اصل تکلیف هست. نسبت به نماز هم شک در اقل و اکثر می شود که زمان نماز از استتار است تا نصف شب یا از ذهاب است تا نصف شب، که از چیزی که کلفت زائد دارد برائت جاری می شود، و نتیجه این می شود که از استتار می شود نماز خواند.

لذا در بحث مشتق در فرض اول نه اصل موضوعی جاری است و نه اصل حکمی پس اصل تنجیزی نیست که نوبت به اصل برائت می رسد که اصل تعذیری است.

فرض دوم: حکم مذکور، فعلی نبوده است

فرض دوم این است که وجوب اکرام زید فعلی نشده بود مثلاً من به سنّ تکلیف نرسیده بودم که زید عالم بود و وقتی علمش زائل شد من به سنّ تکلیف رسیدم، در این مورد واضح است که استصحاب حکمی نداریم زیرا یقین سابق نیست، استصحاب موضوعی هم نیست زیرا در شبهات مفهومیه جاری نیست. پس اصل منجز نداریم. امّا این فرض دو صورت دارد:

الف. صورت اولی اینکه تکلیف ما به لحاظ موضوع انحلالی نیست مانند «اکرم عالماً» که یک وجوب اکرام هست ولو هزار عالم وجود داشته باشد.

ب. صورت ثانیه این است که حکم انحلال دارد مانند «اکرم العالم» که اگر هزار عالم باشند هزار وجوب هم هست.

ج۳٤ ۹۳/۰۸/۲۰

در فرض دوم که وجوب اکرام زید فعلی نبوده، دو صورت هست:

الف. صورت اولی اینکه تکلیف انحلالی نباشد مانند «اکرم عالماً»؛ که این صورت دو حالت دارد:

حالت اولی این است که در خارج، این موضوع فقط یک فرد دارد که همان فردی است که مبدأ از وی منقضی شده است یعنی همان زید که عالم بود و الآن آلزایمر گرفته است. در این حالت برائت جاری می شود زیرا شک در حدوث تکلیف است یعنی نمی دانم تکلیف فعلی پیدا کردم یا نه؟ که برائت جاری می شود؛

حالت ثانیه این است که در خارج، هم فرد منقضی هست هم فرد متلبس، در این مورد شک در حدوث تکلیف نیست، زیرا قطعاً مکلف به اکرام عالم هستم. شک در امتثال هست که آیا با اکرام زید که منقضی است تکلیف از من ساقط می شود یا نه؟ این اصطلاحاً همان دوران امر بین تعیین و تخییر است، یعنی تکلیف من یا فقط متلبس است یا مخیر بین اکرام متلبس و اکرام منقضی هستم. جماعتی که لعل مشهور هم باشد برائت را از تعیین جاری نموده اند لذا در مقام امتثال مخیر هستیم. برخی هم احتیاطی شده اند. ما در آن مساله برائتی

هستیم یعنی مکلف مخیر است لذا در این مورد هم می تواند زید را اکرم کند و تکلیف ساقط می شود (شک در امتثال دائماً مجرای احتیاط یا اشتغال است مگر در یک مورد که شک در امتثال ناشی از شک در تکلیف باشد که مجرای برائت خواهد بود)؛

ب. صورت ثانیه این است که حکم انحلالی باشد، در خارج هم فرد متلبس هست و هم فرد منقضی، نسبت به فرد متلبس یا افراد متلبس قطعاً تکلیف فعلی هست لذا باید اکرم شوند، امّا نسبت به فرد منقضی شک در حدوث تکلیف است زیرا وجوب انحلالی است و در مورد این فرد مشکوک است، لذا بدون اشکال برائت جاری است.

جمع بندی: اصل عملی در مساله اصولی نیست و در مساله فقهی برائت جاری است

اگر در مشتق شک کردیم هیچ اصلی در مساله اصولی نیست که موضوع له را تعیین کند، امّا در مساله فقهی در همه حالات برائتی هستیم.

المختار فی المشتق: وضع برای خصوص متلبس

در بین متأخرین یعنی در صد سال اخیر و بعد آخوند همه قائل به وضع مشتق برای خصوص متلبس، و در بین معاریف کسی را ندیدیم قائل به اعمّ شود. دلیل این امر هم ارتکاز واضح ماست و موید آن هم اتفاق اعلام در این مساله است. حتی به شخص قائم نمی توان گفت «رایت جالساً» به اعتبار سابق، اینها نه تنها مجاز نیست بلکه به لحاظ عرفی غلط است از نظر ما. لذا ادله ای که ذکر شده برای این قول، مورد نیاز نیست زیرا آن ادله مقدماتی دارد که از این امر ارتکازی واضح، روشن تر نیستند. این وجدان وضع برای خصوص متلبس چنان قوی است که با دیدن ادله قول به اعمّ هم در این وجدان تردید ایجاد نمی شود لذا به همین مقدار اکتفا می شود.

ینبغی فی الخاتمة ذکر امور

مرحوم آخوند در خاتمه این بحث امور عدیده ای را ذکر نموده اند که تحت عنوان «ما ینبغی ذکره» می باشد، که ما هم امور مذکور توسط ایشان را همراه اموری دیگر ذکر می کنیم.

مطلب اول: فی بساطة مفهوم المشتق و ترکبه

آیا مفاهیم مشتقات، بسیط هستند یا مرکب؟ در مباحث گذشته مطرح شد که الفاظ یک معنی دارند و یک مفهوم که هر یک را توضیح می دهیم. معنی همان مسمّی است امّا مفهوم، صورت معنی عند العقل است. صوری که از اشیاء داریم سه قسم است صور حسّی و صور خیالی و صور عقلی؛ که مفهوم همان صورت عقلی است.

بحثی که در مورد مشتق تا الآن داشتیم بحث در معنی بود، امّا این بحث بساطة یا عدمه در مورد مفهوم مشتق است. علماء دو دسته شده اند، دسته ای آن را بسیط می دانند و برخی مرکب.

ابتدا باید بسیط و مرکب توضیح داده شود. در بین اصولیون دو تفسیر کاملاً متضاد از بسیط و مرکب شده است:

الف. مرحوم آخوند فرموده اند مراد از ترکب همان ترکب انحلالی است، یعنی نزاع در این است که آیا از مشتق، یک مفهوم و تصور در ذهن داریم یا چند مفهوم و تصور؟

ب. محقق خوئی فرموده اند مراد از بسیط و مرکب، تحلیلی است نه انحلالی، یعنی مشتق یک تصور در ذهن دارد امّا آیا عقل انسان این تصور را تحلیل به چند تصور می کند که مشتق مرکب شود، یا تحلیل به چند تصور نمی کند که مشتق بسیط شود؟

ج۳۵ ۹۳/۰۸/۲۱

مرحوم آخوند فرموده اند مراد از ترکّب انحلال و تعدد است، و مراد از بسیط یک تصور است؛ امّا محقق خوئی فرموده اند مراد از ترکیب همان تحلیل و عدم تحلیل است.

---

۲. محاضرات فی اصول الفقه، ج۱، ص۳۰۳:«*ومن مجموع ذلک یستبین أنّ مرکز النزاع هو البساطة والترکیب بحسب التحلیل والواقع، لا بحسب الإدراک والتصور، وذلک لأنّ البساطة الإدراکیة تجتمع مع ترکب المفهوم حقیقةً، ضرورة أنّ المتفاهم فی مرحلة التصور من کل لفظ مفرد عند الاطلاق معنیً بسیط، سواء أکان فی الواقع أیضاً بسیطاً، أم کان مرکباً، وهذا بلا فرق بین المشتقات وغیرها من الألفاظ. إذن لا معنی لأن یجعل مرکز البحث البساطة والترکیب بحسب التصور والادراک، ومن هنا سلّم شارح المطالع البساطة اللحاظیة، إلّاأ نّه قال: بحسب التحلیل ینحل إلی شیئین: ذات متصفة بالمبدأ*».

۱. کفایة الاصول، ص۵۴:«*لا یخفی أن معنی البساطة بحسب المفهوم وحدته إدراکا و تصورا بحیث لا یتصور عند تصوره إلا شیء واحد لا شیئان و إن انحل بتعمل من العقل إلی شیئین کانحلال مفهوم الشجر و الحجر إلی شیء له الحجریة أو الشجریة مع وضوح بساطة مفهومهما. و بالجملة لا ینثلم بالانحلال إلی الاثنینیة بالتعمل العقلی وحدة المعنی و بساطة المفهوم کما لا یخفی و إلی ذلک یرجع الإجمال و التفصیل الفارقان بین المحدود و الحد مع ما هما علیه من الاتحاد ذاتا فالعقل بالتعمل یحلل النوع و یفصله إلی جنس و فصل بعد ما کان أمرا واحدا إدراکا و شیئا فاردا تصورا فالتحلیل یوجب فتق ما هو علیه من الجمع و الرتق*».

یعنی در نظر آخوند نزاع در این است که مفهوم مشتق مانند «عدالة زید» است که مفهومی مرکب است و دو تصور از آن در ذهن می آید، و یا مانند مفهوم «انسان» است که یک تصور در ذهن می آید. لذا لفظ «عالم» دقیقاً مرادف «من له العلم» می شود. امّا در نظر محقق خوئی نزاع در این نیست زیرا از مشتق هم یک تصور به ذهن می آید امّا نزاع در این است که این یک تصور و یک مفهوم واحد عقلاً تحلیل به دو تصور و دو مفهوم می شود یا نه؟ لذا ایشان می فرمایند لفظ «عالم» غیر لفظ «من له العلم» است.

لذا دو بحث باید شود اول اینکه نزاع منطقیون واقعاً در چه بوده است؟ و اینکه مدلول مشتق واحد است یا نه؟ و بحث دیگر هم اینکه آیا مشتق تحلیلاً واحد است یا متعدد؟

مشتق، مفهومی واحد دارد

بحث از نزاع بین منطقیون از نظر علمی خصوصاً در علم اصول دارای فائده نیست، و مراد آنها هر چه می خواهد باشد. حتی این احتمال هست که در ذهن آنها هم روشن نبوده است، لذا الفاظ آنها هم اجمال دارد و برخی کلمات ظهور در فهم مرحوم آخوند دارد و برخی کلمات منطقیون هم ظاهر در کلام محقق خوئی است.

امّا در اینکه مدلول مشتق واحد است یا متعدد، یعنی لفظ «جالس» مرادف «من له الجلوس» است که دو مدلول و مفهوم داشته باشد، یا یک مفهوم دارد؛ در این بحث باید به وجدان لغوی مراجعه شود. ظاهراً قائل نداریم که بین علماء کسی بگوید این دو مرادف هستند. همانطور که «انسان» و «حیوان ناطق» هم مرادف نیستند زیرا اولی یک مدلول و دومی دارای دو مدلول است. لذا ظاهراً از مشتق یک تصور در ذهن می آید بر خلاف «من له العلم» که دو تصور هست.

تعدد تحلیلی در مدلول مشتق

اکنون که گفتیم مشتق یک مدلول و تصور دارد، آیا عقلاً تحلیل می شود به دو تصور؟ اصولیون دو دسته شده اند، برخی مانند محقق نائینی قائلند که تحلیل به دو تصور نمی شود اجود ج۱ ص۹۷؛ و مشهور بعد آخوند قائلند که تحلیل می شود به دو تصور. نهایه الدرایه ج۱ ص۲۱۶؛ محاضرات ج۱ ص۳۰۵

محقق نائینی فرموده اند مشتقات دقیقاً مانند مبادیء آنها هستند یعنی جالس همان جلوس است و ضارب همان ضرب است از نظر مدلولی؛ فقط یک اختلاف اعتباری دارند که اگر مبدأ لابشرط از حمل لحاظ شود می شود مشتق و اگر بشرط لا از حمل لحاظ شود می شود مبدأ.

مشهور گفته اند که عالم و جالس از نظر مفهومی تحلیل میشود، یعنی ذات له العلم و ذات له الجلوس، که این همان نزاع معروف در اصول است.

کلام محقق نائینی را متوجه نشدیم و معنای محصّلی ندارد، شاید معنای دقیقی باشد که ما متوجه نشدیم. به هر حال بالوجدان مفهوم عالم غیر علم است و عالم واقعاً مفهومی مرکب است. بشرط لا یا لابشرط بودن هم به لحاظ ما بستگی ندارد بلکه صدق مفهوم یک امر قهری است یعنی حتی اگر «علم» را لابشرط لحاظ کنیم باز هم قابل حمل بر ذات نیست.

البته ممکن است مراد ایشان همان اعتبار واضع یا عرف باشد که بشرط لا یا لابشرط می باشد، یعنی شرط ضمن وضع شده است که اینگونه استعمال شود. این خیلی بعید است، لذا به معنای اول مراد ایشان را توضیح دادیم. به هر حال «علم» حمل بر ذات نمی شود حتی اگر لحاظ لابشرط شود یا واضع شرط دیگری کرده باشد یا عرف لحاظ دیگری کرده باشد، در هر صورت حمل بر ذات نمی شود. لذا شرط کردن هم اثری ندارد مگر اینکه واضع معنا را قید بزند که در این صورت هم معنای عالم و علم یکی نمی شود.

در نتیجه مدلول علم غیر عالم است و اینکه مشهور قائلند عقلاً تحلیل می شود صحیح است، و به دلیل همین تغایر ذاتی است که یکی حمل بر ذات می شود و یکی حمل نمی شود. لذا عقلاً تحلیل می شود امّا اسماء جامد تحلیل نمی شوند یعنی نزد عرف «انسان» تحلیل به «ذات له الانسانیة» نمی شود ولی «عالم» تحلیل به «ذات له العلم» می شود.

ج۳٦ ۹۳/۰۸/۲٤

تعدد وضع در مشتق

اصولیون مشتق را دارای دو وضع می دانند، یک وضع برای ماده و یک وضع برای هیئت؛ مثلاً در «عالم» و «معلوم»، هیئت هر کدام یک وضع جداگانه دارند، ولی ماده هر دو یک وضع جدا دارند. ماده همان حروف اصلی است، و هیئت همان شکل و وزن کلمه است. لذا در مشتق دو دالّ وجود دارد.

اصولیون فقط وضع بالتسمیة را قائلند که هم ماده و هم هیئت و هم حرف، وضع بالتسمیه دارند و دارای یک مسمّی هستند.

با توجه به این مبانی باید گفت کلمه مشتق دارای دو مدلول است لذا باید دو مفهوم داشته باشد! امّا اصولیون گفته اند فقط یک مدلول دارد. حتی برخی مانند محقق خوئی فرموده اند این محل نزاع نیست بلکه مفروغ عنه است که یک مدلول وجود دارد. لذا این دو قابل جمع نیست که دو دالّ و دو مدلول باشد، در عین

حال یک مفهوم به ذهن آید! یعنی این با وجدان ما سازگار نیست که دو مفهوم به ذهن آید، کما اینکه خود ایشان قائلند، و به هر حال این با مبانی قوم دارای اشکال است و جوابی ندارد ظاهراً؛

ان قلت آیا این اشکال بر مبنای ما هم وارد است، زیرا ما هم وضع در هیئت را قبول داریم امّا آن را بالعلامیة می دانیم که مدلولی تصدیقی دارد! حتی اشکال بیشتر است یعنی باید مدلول، یک تصور باشد یک تصدیق در حالیکه بالوجدان فقط یک تصور است.

قلت این اشکال بر ما وارد نیست زیرا ما فقط در هیئت افعال و هیئت جمله وضع بالعلامیه را قائل بودیم، یعنی ما در هیئات مشتقات قائل به وضع نیستیم.

نحوه وضع و دلالت در مبدأ و مشتقات

به عنوان مقدمه می گوییم در بین اصولیون الفاظی که وضع برای معنی می شوند سه دسته اند:

الف. اول اینکه یک کلمه، لفظ موضوع باشد مانند انسان و شجر؛

ب. دوم اینکه ماده یک کلمه برای یک معنی وضع می شود نه خود کلمه، مانند «ضرب» که کلمه اش وضع ندارد بلکه ماده آن یعنی حروف اصلی به همان ترتیب موجود در کلمه، دارای وضع است. به عبارت دیگر ماده در ضرب و یضرب و اضرب و مضروب و مضرب و ... برای یک معنی وضع شده است؛

ج. سوم اینکه یک هیئت وضع بر معنایی شده باشد. مانند هیئت فعل و جمله؛

لذا اگر کلمه وضع شده باشد بر معنایی، دیگر ماده و هیئت آن وضع ندارد؛ و اگر کلمه وضع نشده باشد، حتماً ماده و هیئت آن دارای وضع هستند. مثلاً در «انسان» و «فی» و «قلم» و «شجر» خودِ کلمه دارای وضع است.

با این فرمایش اصولیون موافق نیستیم. و دو اشکال به مشهور داریم:

اول اینکه ماده را دارای وضع نمی دانیم، یعنی برخی کلمات دارای وضع هستند، و برخی هیئات هم دارای وضع هستند. البته در مصادر مجرّده قائل به وضع کلمه هستیم (مشهور قائل به دو وضع در مصدر هستند یکی برای ماده و یکی برای هیئت)، و در افعال فقط هیئت دارای وضع می باشد مثلاً در «یصلّی» هیئت وضع برای وقوع این مبدأ در زمان حال یا آینده می باشد. به عبارت دیگر فعل فقط دارای یک وضع است که وضع هیئت است که مشترک بین تمام افعال مضارع است، و ماده وضع جدیدی ندارد. در نتیجه فعل یک دالّ است و یک مدلول دارد.

این یک تحلیل ذهنی است و نه مشهور و نه ما دلیلی نداریم، لذا این احاله به ارتکاز است. امّا یک مویّد هم برای قول خود داریم، که گفتیم شکل گیری کلمات توسط یک شخص انجام نشده است، امّا این یک پدیده

اجتماعی است و اینگونه نیست که افرادی برای اولین بار نشسته و زبان مثلاً آلمانی را به وجود آورده باشند. با توجه به این نکته وضع برای مواد بسیار دور از ذهن است که ماده یعنی حروف به ترتیب به چینش در کلمه، دارای وضع باشند. یعنی نیاز اجتماع به وضع برای آنها امری بعید است.

اختلاف دوم ما با مشهور در این است که در اسماء مشتق هم مشهور دو وضع قائلند، یکی وضع برای ماده و یکی وضع برای هیئت. امّا در مورد «ضارب» قائل به وضع بالکلمه هستیم مانند مصدرِ «ضرب»، به خلاف «یضرب» که هیئت دارای وضع است.

ج۳۷ ۹۳/۰۸/۲۵

مشهور در مبدأ یا همان مصدر، قائل به دو وضع هستند. امّا ما قائلیم در مصادر کلمه برای یک معنی وضع شده است، نه اینکه ماده و هیئت دارای وضع باشند. در مورد مشتق هم همین اختلاف با مشهور وجود دارد. ما قائلیم که یک وضع وجود دارد یعنی کلمه برای یک معنی وضع شده است. با توضیح دو نکته وارد اصل بحث می شویم:

اول اینکه تمام الفاظ یک زبان یا وضع بالتسمیه دارند یا وضع بالعلامیه، که وضع بالتسمیه یعنی لفظی نام قرار داده می شود برای یک معنی مانند انسان و شجر و حجر، و اکل و شرب و ضرب. وضع بالعلامیه هم یعنی لفظ را علامت بر مطلبی قرار می دهیم مثلاً هیئت فعل ماضی علامت است برای اخبار از تحقق مبدأ در گذشته، «ان» علامتی است بر تثنیه؛ نام یک معنی از معانی، هیئت نیست یا حرف نیست.

نکته دوم اینکه الفاظی که علامت هستند مانند حروف و هیئات و برخی اسماء ملحق به حرف، در زبان شکل گرفته اند و علامت جدیدی معمولاً به وجود نمی آید. یعنی با توجه به اینکه زبان یک پدیده اجتماعی است، همیشه در یک زبان وجود دارند. یعنی از نظر علائم دچار مشکل نیستیم زیرا لغت متکفل آن می باشد و بعید است که علامتی باشد که در زمان گذشته در آن زبان نباشد. مثلاً قرآن تمام علائمی که الآن استعمال می شود را داراست. امّا الفاظی که اسم هستند فراوان هستند و معانی ای که نیاز به اسم دارند بی نهایت هستند، مثلاً سلسله اعداد از یک تا یک میلیون، که اگر برای هر مرتبه یک نام قرار دهیم یک میلیون نام می شود! لذا معانی بی نهایت هستند، به طوریکه هیچ لغتی توانایی ندارد برای تمام این معانی کلمه ای را وضع نماید. به طور متوسط تمام کلماتی که یک شخص به کار می برد حدود شصت هزار کلمه می باشد. در زبان دو پدیده وجود دارد که این مشکل را حل نموده است: اولین پدیده همان وضع نوعی است، یعنی لفظ خاصّ، خصوصیتی ندارد بلکه برای الفاظ مشابه آن به کار می رود. دومین پدیده وضع شخصی است، مانند سلسله اعداد مثل سه هزار و سیصد و پنجاه و سه؛ یا مانند ترکیبات اضافی مثل عدالة زید، کتاب زید، کتاب بکر، الرجل الشجاع، الرجل

الابیض. در وضع نوعی لفظ یک لفظ خاصّ نیست بلکه لفظی که وضع می شود تمام الفاظ مشابه هم وضع می شود. مثلاً «فاعل» که وضع می شود نه برای این ماده بالخصوص بلکه برای تمام الفاظ مشابه به این وضع می شود یعنی وضع شده برای ذات متصف به مبدأ. مشهور هم وضع نوعی را در ماده و هیئت قبول دارند. یعنی ماده «ضرب» یک وضع نوعی دارد در ضمن هر هیئتی باشد مانند ضارب یا مضروب یا ضرَب یا یضرب و مانند آن.

با توجه به این دو نکته در اصل بحث می گوییم: در مشتق قائلیم خود کلمه وضع شده است به نحو وضع نوعی یعنی «فاعل» وضع شده برای ذات متلبس به مبدأ البته نه خصوص این کلمه بلکه تمام الفاظ مشتق مانند آن هم وضع شده اند. با این وضع نوعی، حفظ کردن لغات برای ما آسان می شود زیرا هر چه تعداد لغات کمتر باشد بهتر می توانیم آنها را حفظ نماییم. لذا در مشتق هم یک وضع و یک دالّ و یک مدلول هست. البته وجدان ما هم بین «انسان» و «ضارب» تفاوت می بیند، که این تفاوت ناشی از نوع وضع آنهاست یعنی انسان وضعی شخصی دارد امّا ضارب وضعی نوعی دارد.

در نتیجه هیئت همیشه وضع نوعی دارد امّا کلمه گاهی وضع شخصی دارد و گاهی وضع نوعی دارد. اگر فقط هیئت وضع شده باشد نباید حمل بر ذات شود در حالیکه بالوجدان حمل می شود. بالوجدان بین «ضرب» و «یضرب» و بین «ضارب» تفاوت وجود دارد و فقط «ضارب» قابل حمل بر ذات است زیرا هیئت آن وضع ندارد امّا در فعل که هیئت دارای وضع می باشد حمل بر ذات صحیح نیست.

ج۳۸ ۹۳/۰۸/۲۶

مطلب دوم: الفرق بین المشتق و مبدئه

تفاوت مفهومی بین ضرب و ضارب در چیست؟ تفاوت مفهومی بین «نصرة» و بین «ناصر» و «منصور» در چیست؟ در اذهان ما و دیگران واضح بوده است که این دو متفاوت هستند، یعنی وجدان لغوی و ارتکاز ما این است که این دو متفاوت هستند، امّا چه تفاوتی دارند؟

تفاوت اول: لحاظ لابشرط و بشرط لا

کلامی از حکماء نقل شده است که تفاوت در لحاظ است یعنی مبدأ بشرط لا از حمل بر ذات است، امّا مشتق لا بشرط است. لذا نمی توان مبدأ را بر ذات حمل نمود امّا مشتق را می توان حمل نمود. نسبت داده اند به حکماء که قائل به وحدت مفهومی بین مشتق و مبدأ بوده اند، و اگر لابشرط اخذ شود می شود مشتق، و اگر بشرط لا اخذ شود می شود مبدأ.

مرحوم آخوند اشکال کرده اند که مراد حکماء این نیست بلکه مراد آنها این است که مفهوم مشتق سنخ ذاتی است که قابل حمل است و مبدأ سنخ مفهومی است که قابل حمل نیست. یعنی مراد این نبوده که این دو مفهوم واحد هستند.[1]

اینکه مراد حکماء چه بوده است، نیاز به تتبع کلمات حکماء دارد. امّا آنچه مشهور فرموده اند بسیار دور از ذهن است و مناسب شأن حکماء نیست، به احتمال قوی همین فرمایش آخوند اقرب به صواب است؛ به هر حال خیلی مهم نیست که حکماء گفته اند یا نه، و این حرف بسیار عجیب است که مفهوم مشتق و مبدأ یکی باشد. و تفاوت ضارب و مضروب چه می شود که هر دو مشتق هستند و باید لا بشرط از حمل باشند!

تفاوت دوم: قابلیت حمل و عدم قابلیت حمل

امّا برداشت مرحوم آخوند که مفهوم مبدأ سنخ معنایی است که قابل حمل نیست و مشتق سنخ معنایی است که قابل حمل هست، این هم امری واضح است. یعنی در واقع تفاوت آن دو بیان نشده است.

تفاوت سوم: تفاوت معنوی (مشتق اسم برای ذات است و مبدأ اسم برای حدث)

با توجه به بحث دیروز تفاوت این دو مفهوم روشن است. گفتیم معنی همان موضوع له در وضع است، و مفهوم هم صورة معنی عند العقل است، با توجه به این نکته مبدأ حدث من الاحداث است، و مشتق هم ذاتٌ من الذوات است. یعنی یکی اسم برای حدث است و یکی اسم برای ذات است هر چند هر دو وضع بالتسمیة دارند و هر دو دارای معنی عامّ هستند و هر دو تک وضعی هستند. سرّ اینکه مشتق قابل حمل است هم همین می باشد که ذات قابل حمل بر ذات است. در نتیجه اختلاف مبدأ و مشتق اختلافی معنوی است.

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۵۵:«*الفرق بین المشتق و مبدئه مفهوما أنه بمفهومه لا یأبی عن الحمل علی ما تلبس بالمبدإ و لا یعصی عن الجری علیه لما هما علیه من نحو من الاتحاد بخلاف المبدإ فإنه بمعناه یأبی عن ذلک بل إذا قیس و نسب إلیه کان غیره لا هو هو و ملاک الحمل و الجری إنما هو نحو من الاتحاد و الهوهویة و إلی هذا یرجع ما ذکره أهل المعقول فی الفرق بینهما من أن المشتق یکون لا بشرط و المبدأ یکون بشرط لا أی یکون مفهوم المشتق غیر آب عن الحمل و مفهوم المبدإ یکون آبیا عنه و (صاحب الفصول رحمه الله حیث توهم أن مرادهم إنما هو بیان التفرقة بهذین الاعتبارین بلحاظ الطوارئ و العوارض الخارجیة مع حفظ مفهوم واحد أورد علیهم بعدم استقامة الفرق بذلک لأجل امتناع حمل العلم و الحرکة علی الذات و إن اعتبرا لا بشرط) و غفل عن أن المراد ما ذکرنا کما یظهر منهم من بیان الفرق بین الجنس و الفصل و بین المادة و الصورة فراجع*».

مطلب سوم: ملاک الحمل

مرحوم آخوند ضابطه ای برای صحّت حمل بیان نموده اند که از کلام حکماء و منطقیون گرفته شده است. ایشان فرموده اند:«الحمل هو اتحاد المتغایرین ذهناً فی الخارج»، یعنی دو چیزی که تغایر ذهنی دارند در خارج متحد باشند. مرحوم آخوند در کفایه فرموده اند:«*ملاک الحمل کما اشرنا الیه هو الهوهویة و الاتحاد من وجه و المغایرة من وجه آخر کما یکون بین المشتقات و الذوات*»[1]

توضیح قضایای چهارگانه

ما چهار قضیه داریم، ملفوظه و مسموعه و متخیله و معقوله؛ در مثال «زید عادل» این چهار قضیه را توضیح می دهیم:

الف. ملفوظه: با گفتن این قضیه توسط لافظ، در خارج یک کیف محسوس ایجاد می شود که همان قضیه ملفوظه است و چه سامع باشد چه نباشد این قضیه ایجاد می شود.

ب. مسموعه: اگر سامع باشد (ولو خود لافظ) قضیه مسموعه شکل می گیرد یعنی در ذهن سامع قضیه مسموعه ایجاد می شود که کیف مسموع (کیف نفسانی) است.

ج. متخیلة: قضیه متخیله این است که ذهن ما قدرت دارد که مبصرات یا مسموعات یا ملموسات را برای بار دوم در ذهن آورد، وقتی قضیه ملفوظه در خارج با قضیه مسموعه در ذهن سامع همزمان هستند و با تمام شدن ملفوظه، مسموعه هم تمام می شود، می توانیم دوباره این قضیه را به ذهن آوریم.

د. معقوله: قضیه معقوله هم این است که قضیه مسموعه را تعقل نماییم. قضیه معقوله سه جزء دارد: تصور زید، تصور عادل، و نسبة حملیه یا تصادقیه بین این دو تصور؛ به این قضیه، معقوله می گویند به این دلیل که دو جزء در نزد قوه عاقله است یعنی دو تصور نزد قوه عاقله هستند. نسبت موطن ندارد (امری واقعی است).

مراد از حمل در بین قضایای چهارگانه

در این چهار قضیه، نام قضیه معقوله را حمل گذاشته اند به این اعتبار که فعلی است از افعال ذهن ما و متناسب است با حمل خارجی مانند اینکه باری بر دوش حیوانی قرار میدهیم. در هر حمل خارجی یک موضوع داریم و یک محمول، که آن بار می شود محمول و آن فرس می شود موضوع؛ لذا این قضیه معقوله که فعلی است از افعال نفس ما که متناسب است با حمل خارجی، نامش حمل شده است کانّ ما تصور دوم را سوار

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۵۵.

تصور اول کرده ایم. دو کلمه دیگر هم هست که حکم و تصدیق است که الآن کاری به آنها نداریم، و این دو متفاوت با حمل هستند. در قضیه حملیه باید دو مفهوم داشته باشیم، و اگر دو مفهوم نباشند اصلاً حملی نداریم.

مراد از تغایر ذهنی در تعریف «حمل»

هر گاه دو موجود به هم سنجیده شوند یا ذات آنها یکی است یا دو تا، و وجود آنها یا یکی است یا دو تا، که چهار حالت عقلی می شود که یکی از این حالات محال است. برای هر حالت اسمی قرار داده اند: اتحاد و وحدت و تباین. مثلاً کاغذ و بیاض، یک وجود دارند.

در هر قضیه معقوله دو تصور هست، رابطه این دو چیست؟ نسبت در حکمت مشاء فقط مقولی بود، و در حکمت متعالیه نسبت وجودی هم پیدا شد. دائماً نسبت در قضیه معقوله نسبت مقولی است. یعنی حتماً باید این دو تصور متباین باشند مانند «زید عادل» که بین زید و عادل، هم وجوداً و هم ذاتاً تغایر هست. بعد منطقیون متوجه شدند که تغایر گاهی ذاتی نیست بلکه به اعتبار است مانند «الانسان حیوان ناطق» که تغایر به اجمال و تفصیل است. بعد کم کم انواع دیگری از تغایر را هم فهمیده اند که کمترین تغایر همان وجود است مانند «زید زید» که تصور موضوع و محمول ذاتاً یکی است ولی وجوداً دو تاست. انحاء تغایر استقصاء شده است که نیازی به بحث از آن نیست.

پس تغایر ذهنی را معنی کردیم که نهایت تغایر همان تغایر ذاتی و وجودی است، و کمترین آن تغایر وجودی است.

ج۳۹ ۹۳/۰۸/۲۷

گفتیم حمل را تعریف کرده اند به «اتّحاد المتغایرین ذهناً فی الخارج»، که مراد منطقیون همان قضیه معقوله است. و مراد از تغایر مفهومی متغایرین همان تغایر بین موضوع و محمول در قضیه معقوله است که تغایر آنها یا هم در ذات است هم در وجود، و یا لا اقل در وجود مغایر هستند.

مراد از اتّحاد خارجی در تعریف «حمل»

اتّحاد فی الخارج، را هم باید توضیح دهیم. برای توضیح اتّحاد خارجی دو کلمه «اتّحاد» و «خارج» را معنی می کنیم:

الف. اتّحاد: مراد از اتّحاد چیست؟ در حکمت دو شیء یا هم ذاتاً و هم وجوداً اختلاف دارند، مانند زید و هذه الشجرة، که متغایرین یا متباینین می باشند. و یا ذاتاً یکی هستند امّا وجوداً دو تا هستند مانند زید و عمرو

که متماثلین هستند. و گاهی ذاتاً دو تا هستند امّا وجوداً یکی هستند مانند کاغذ و بیاض که متّحدین هستند. و گاهی هم ذاتاً و هم وجوداً یک شیء هستند که وحدت دارند مانند واجب تعالی و علم واجب تعالی، لذا بین خداوند و علمش، وحدت است نه حتی اتّحاد.

در ما نحن فیه وقتی می گوییم خارجاً متّحد هستند یعنی یک شیء واحد مصداق این دو مفهوم است. یعنی از دو حیث مصداق این دو مفهوم است از یک حیث مصداق این مفهوم و از حیث دیگر مصداق آن مفهوم است. مثلاً «زید الابیض» هم مصداق مفهوم انسان است و هم مصداق مفهوم ابیض، از دو حیث متفاوت. لذا اتّحاد یعنی در خارج یک شیء هست که مصداق این دو متغایر هست.

ب. خارج: امّا خارج در حکمت دو اصطلاح دارد یکی خارج در مقابل وهم است، خارجی است یعنی وهمی نیست. دوم خارج در مقابل ذهن است، خارجی است یعنی ذهنی نیست. در ما نحن فیه گویا ابتداءً مراد همان خارج از ذهن بوده است (یعنی حمل شائع مرادشان بوده است، که نوعاً در خارج از ذهن و در عالم عین است)، امّا بعداً که دقت شده است هیچیک از این دو اصطلاح اراده نشده است بلکه خارج از قضیه مراد است.

اشکال بر مشهور در توضیح ملاک حمل

تعلیقه بر کلام مشهور این است که مشهور قضیه را چهار قسم می دانند، که دو قضیه را منکر هستیم، قضیه ملفوظه و معقوله را منکر هستیم و وجود اینها وهمی است. لذا ما فقط قضیه مسموعه و متخیّله داریم.

اشکال بر آخوند در توضیح ملاک حمل

امّا تعلیقه بر کلام آخوند این است که ایشان «متغایرین مفهومین بنحوٍ من التغایر» را به معنی تغایر ذاتی دانسته اند مانند «زید عادل»، در حالیکه مراد منطقیون اعمّ از تغایر مفهومی و وجودی است یعنی مجرّد تغایر وجودی هم برای حمل کافی است، مانند «الانسان انسان» که وحدت مفهومی است و حتی اتّحاد هم نیست، و فقط تغایر وجودی دارند. از عبارت ایشان استفاده می شود که دو مفهوم موضوع و محمول باید متغایر باشند ذاتاً، یعنی نمی شود یک مفهوم باشند. به عبارت روشن تر مراد مرحوم آخوند تغایر مفهومی بود[1] امّا مراد منطقیون تغایر ذهنی است که اعم از مفهومی و وجودی است.

---

۱. اقول: متوجه نشدیم کدام قرینه در کلام آخوند هست که دلالت بر این مطلب دارد، علیک بعبارته:«*ملاک الحمل کما أشرنا إلیه هو الهوهویة و الاتحاد من وجه و المغایرة من وجه آخر کما یکون بین المشتقات و الذوات و لا یعتبر معه ملاحظة الترکیب بین المتغایرین و اعتبار کون مجموعهما بما هو کذلک واحدا بل یکون لحاظ ذلک مخلا لاستلزامه المغایرة بالجزئیة و الکلیة. و من الواضح أن ملاک الحمل لحاظ نحو اتحاد بین الموضوع و المحمول مع وضوح عدم لحاظ ذلک فی التحدیدات و سائر القضایا فی طرف الموضوعات بل لا یلاحظ فی طرفها إلا*

ج۴۰ ۹۳/۰۹/۰۱

مطلب چهارم: نسبت مبدأ به ذات

ذات همان چیزی است که مشتق بر آن حمل می شود؛ مبدأ هم همان مبدأ موجود در مشتق است یعنی چیزی که به واسطه آن، مشتق به ذات حمل می شود مثلاً زید چون قیام دارد گفته می شود «زید قائم».

مرحوم آخوند در این مطلب می خواهند رابطه بین مبدأ و ذات را بیان کنند. ایشان رابطه بین آن دو را به دو نحوه می دانند که می شود یک نحوه هم به آن اضافه کرد:

الف. اول همان عینیت و وحدت است یعنی ذات عین مبدأ است، مانند صفات ذاتی حقّ تعالی که همان علم و قدرت و حیاة می باشند. حکماء معتقدند خداوند منّان فاقد ماهیت است، یعنی از هر موجودی یک چیستی و هویت می توان انتزاع کرد، امّا از خداوند منّان نمی شود چیزی غیر وجود انتزاع کرد.

ب. دومین نحوه این است که ترکیب مبدأ و ذات ترکیب اتّحادی است. تفاوت اتّحاد و وحدت در این است که اگر دو شیء ذاتاً و وجوداً یکی باشند می شود وحدت، و اگر ذاتاً دو تا و وجوداً یکی باشند می شود اتّحاد؛ مثلاً زید و علم او به یک وجود موجود هستند امّا ذاتاً دو هستند. امّا در مورد خداوند، ذات و علم یک وجودند و عین هم هستند.

ج. سومین نحوه این است که نسبت بین مبدأ و ذات ترکیب انضمامی است یعنی بین آنها تباین و تغایر است. مثلاً «زید مضروب» که زید و ضرب، ذاتاً و وجوداً متغایر هستند. و یا مانند اینکه به مکانی اشاره شود و گفته شود «هذا المکان مقتل زید» که ذات همان مکان است، و مبدأ قتل است، که نسبت بین آنها تباین است یعنی ذاتاً و وجوداً متباین هستند.

اشکال در حمل مشتق بر خداوند

اشکالی مطرح شده است که در قسم اول چگونه می توان مشتق بر ذات حمل شود، زیرا مشتق بر مبدأ خود حمل نمی شود لذا وقتی ذات عین مبدأ است نباید مشتق بر آن حمل شود. مثلاً غلط است گفته شود «العلم عالم» و مانند آن؛ لذا نباید این حمل صحیح باشد که «الواجب تعالی عالم»!

نفس معانیها کما هو الحال فی طرف المحمولات و لا یکون حملها علیها إلا بملاحظة ما هما علیه من نحو من الاتحاد مع ما هما علیه من المغایرة و لو بنحو من الاعتبار. فانقدح بذلک فساد ما جعله فی الفصول تحقیقا للمقام و فی کلامه موارد للنظر تظهر بالتأمل و إمعان النظر».

جواب صاحب فصول به اشکال: این حمل مجازی است

مرحوم صاحب فصول فرموده اند این صفات مجازاً حمل بر خداوند می شود زیرا خداوند علم است نه عالم، و قدرت است نه قادر؛ لذا وقتی حمل مجازی شد مشکلی نیست.

جواب مرحوم آخوند به اشکال: ملاک حمل تغایر مفهومی است که وجود دارد

مرحوم آخوند فرموده اند هیچ تجوّزی در کار نیست، زیرا ملاک حمل همان تغایر مفهومی است ولو در خارج وحدت و عینیت باشد. لذا حمل صحیح است و حقیقی است.[1]

مناقشه در جواب مرحوم آخوند

در مورد کلام آخوند، باید سوال کرد مراد ایشان از تغایر مفهومی چیست؟

اگر تغایر بین ذات و مبدأ مراد است که قبلاً ایشان فرمودند تغایر مفهومی بین موضوع و محمول نیاز است نه تغایر بین موضوع و مبدأ محمول.[2]

اگر هم مراد این باشد تغایر بین موضوع و محمول هست یعنی خداوند مفهوماً غیر عالم است، جواب این است که اولاً تغایر بین مبدأ و مشتق هم هست یعنی «علم» مفهوماً غیر «عالم» است، امّا خود ایشان هم قبول دارند که نمی شود عالم را حمل بر علم کرد؛ ثانیاً اشکال ورای حمل است یعنی اصل اشکال اثباتی نیست بلکه ثبوتی است یعنی وقتی علم متّصف به عالم نمی شود چطور خداوند که عین علم است متّصف به عالم شود؟

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۵۶:«*و منه قد انقدح ما فی الفصول من الالتزام بالنقل أو التجوز فی ألفاظ الصفات الجاریة علیه تعالی بناء علی الحق من العینیة لعدم المغایرة المعتبرة بالاتفاق و ذلک لما عرفت من کفایة المغایرة مفهوما و لا اتفاق علی اعتبار غیرها إن لم نقل بحصول الاتفاق علی عدم اعتباره کما لا یخفی و قد عرفت ثبوت المغایرة کذلک بین الذات و مبادی الصفات*».

۲. اقول: ظاهراً مراد آخوند همین است، و اشکال استاد وارد نیست زیرا در ابتدای همین مطلب چهارم ایشان فرموده اند برای حمل کافی است که مبدأ غیر ذات باشد:«*لا ریب فی کفایة مغایرة المبدإ مع ما یجری المشتق علیه مفهوما و إن اتحدا عینا و خارجا فصدق الصفات مثل العالم و القادر و الرحیم و الکریم إلی غیر ذلک من صفات الکمال و الجلال علیه تعالی علی ما ذهب إلیه أهل الحق من عینیة صفاته یکون علی الحقیقة فإن المبدأ فیها و إن کان عین ذاته تعالی خارجا إلا أنه غیر ذاته تعالی مفهوما*»، کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۵۶؛ در واقع ایشان یک شرط دیگر برای صحّت حمل دارند که مبدأ موجود در محمول، با ذات تغایر مفهومی داشته باشد، لذا حمل در «العلم عالم» صحیح نیست، امّا در «الله عالم» صحیح است. فتأمّل.

مناقشه در جواب صاحب فصول: بالوجدان حمل مشتق بر خداوند تعالی حقیقی است

کلام صاحب فصول هم تمام نیست زیرا ما بدون هیچ عنایتی الفاظ مشتق را حمل بر خداوند می کنیم. لذا جواب این اشکال داده نشد.

جواب مختار از اشکال: عینیت ذات و مبدأ در مورد خداوند واضح نیست

برای جواب به این اشکال دو بحث وجود دارد، یکی بحث مرتبط با علم اصول و دیگری بحث مرتبط با علم فلسفه؛ مقدمةً صفات ذات صفاتی هستند که از شیء بما هو انتزاع می شود مانند علم و حیاة و قدرت، و صفات فعل صفاتی هستند که با توجه به غیر انتزاع می شود مانند خالق و رازق؛

در بحث فلسفی، این بحث هست که خداوند دارای ماهیت هست یا نه؟ حکماء با استدلال ثابت کرده اند که محال است واجب الوجود بالذات دارای ماهیت باشد. برخی معتقدند خداوند هم دارای ماهیت است مانند تمام موجودات که این تنافی با وجوب وجود ندارد، البته ماهیتی او منحصر در یک فرد است و متفاوت با باقی ماهیات است. اینکه این بحث صحیح است یا نه، باید در فلسفه بحث شود، و ما دلیل حکماء برای نفی ماهیت از خداوند تعالی را نا تمام می دانیم البته ممکن است مدعای آنها صحیح باشد.

امّا در بحث اصولی، اگر مراد از عینیت نفی اتّحاد باشد، جواب اشکال داده می شود یعنی رابطه حقّ تعالی و علم او، مانند عرض نیست. مثل زوجیت برای اربعه که غیر علم برای زید است زیرا علم را می توان از زید جدا کرد امّا زوجیت را نمی توان از اربعه جدا نمود. این رابطه اربعه و زوجیت نه اتّحاد است و نه وحدت و عینیت (اگر عینیت بود عدد شش هم اربعه بود زیرا عینیت را داراست). با این بیان رابطه ذات حقّ تعالی و مبدأ وی مثل علم، وحدت نیست و اتّحاد هم نیست مانند اینکه اربعه را نمی شود از زوجیت جدا کرد، علم را هم نمی شود از خداوند جدا کرد. با این بیان خداوند علم نیست بلکه عالم است همانطور که نمی شود گفت اربعه زوجیت است، اما اربعه زوج است.

در حکمت تصور صفت علم برای خداوند در غایت صعوبت است، یعنی باید طوری تصور شود که با باقی مبانی فلسفه سازگار باشد. ملاصدرا در مورد علم خداوند می گوید این از اسرار الهی است. حتی برخی قائل شده اند که خداوند فاقد علم است. اگر کسی قائل به عینیت ذات باشد با مشکلات جدّی مواجه است که در فلسفه بیان شده است.

لذا عدم اتّحاد را هم تسلّم کنیم، عینیت هم نیست؛ یعنی چون تصور علم برای خداوند در فلسفه در غایت اشکال است، نمی دانیم رابطه علم با خداوند اتّحاد است یا نه!

ج۴۱ ۹۳/۰۹/۰۲

مطلب پنجم: تقوم مبدأ به ذات

آیا لازم است مبدأ قائم به ذات باشد، تا حمل مشتق بر ذات صحیح و حقیقی شود یا نه؟ برخی فرموده اند لازم نیست مثالی زده اند که در «زید ضارب» حمل صحیح و حقیقی است در حالیکه ضرب قائم به زید نیست بلکه ضرب متقوم به مضروب است، زیرا ضرب بر مضروب واقع می شود، یا مثلاً «زید مؤلم» که ألم بر بکر وارد شده است و زید آن را وارد کرده است. یعنی الم برای کسی که زده است که نیست!

مرحوم آخوند اشکال کرده اند که ما در حمل نیازی به تقوم نداریم بلکه نیاز به تلبس به مبدأ داریم که یکی از انحاء این تلبس همان تقوم است:

الف. منشأ این اختلاف در تلبّس گاهی به ماده برمی گردد مثلاً تلبس زید به ضرب صدوری است و به علم حلولی است، یعنی با تفاوت مواد نحوه تلبس هم متفاوت شده است. لذا این اختلاف به ماده برمی گردد، یعنی مبدأ جوع از سنخ معانی حلولی است و مبدأ ضرب از سنخ معانی صدوری است.

ب. گاهی هم اختلاف تلبس از هیئت می آید مثلاً در «ضرب زید عمرواً» تلبس زید صدوری است و تلبس عمرو وقوعی است، که این اختلاف ناشی از اختلاف در هیئت است یعنی زید ضارب است و عمرو مضروب است.

ج. گاهی اختلاف در تلبس نه به هیئت برمی گردد و نه به ماده بلکه به خودِ تلبس است، مثلاً اتّصاف به علم نسبت به حقّ تعالی و نسبت به زید، متفاوت است یعنی اولی به عینیت است و در دومی به اتّحاد است.

این فرمایش مرحوم آخوند[1] صحیح است.

مطلب ششم: تلبّس بالعرض

تلبّس دو نحوه است یکی بالذات یا حقیقی، و دیگری بالعرض یا مجازی؛ مثلاً اگر زید در سفینه در حال حرکت است، در این جا «السفینة متحرکة» تلبس بالذات دارد، امّا «زید متحرک» تلبس بالعرض دارد. این اصطلاحاً مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه. مرحوم آخوند می فرمایند مراد ما اعمّ از تلبس بالذات و بالعرض است.

ان قلت: بحث ما در معنی حقیقی بود، اما خود شما گفتید که بالعرض همان مجازی است!

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۵۷.

قلت: این مجاز در اسناد است نه مجاز در کلمه، یعنی در «السفینة متحرکة» معنای متحرک همان معنای حقیقی است امّا اسناد مجازی است (مانند اینکه اگر کذباً گفته شود «من مجتهد هستم» تمام کلمات در معنای حقیقی به کار رفته اند، و اگر نه دروغی محقق نشده است). به عبارت دیگر در مجاز در اسناد همیشه معنای کلمات حقیقی است.[1]

این فرمایش مرحوم آخوند هم صحیح است.

مطلب هفتم: تصور جامع بین افراد متلبس و منقضی

این مطلب در کلام آخوند نیست امّا در کلمات متأخرین هست. در کلمات اعلام هست که این نزاع در مشتق، که برای خصوص متلبس وضع شده است یا برای اعمّ، اگر جامعی بین افراد اعمّ نباشد دیگر جایی ندارد. در ارتکاز مرحوم آخوند و قبلی ها این بوده است که جامع برای افراد اعمّ هم متصور است. از کسانی که مبسوطاً بحث کرده و معتقدند جامع ممکن نیست، شهید صدر است. ایشان قائلند چون تصویر جامع ممکن نیست پس نزاع در مطلبی است که یک طرف آن ممکن نیست.[2] برخی اعلام بسیار راحت جامع را تصویر کرده اند، بلکه چند جامع تصور کرده اند.[3]

مراد شهید صدر از استحالة جامع بین افراد اعمّ از متلبس و منقضی

اما شهید صدر بسیار تلاش کرده اند که بگویند محال است. مراد ایشان چیست؟ زیرا این واضح است که بین هر دو چیزی می شود یک مفهوم جامع تصور کرد، حتی بین نقیضین مثلا بین «انسان» و «لا انسان» می شود گفت: «احدهما»!

---

۱. کفایة الاصول(طبع آل البیت)، ص۵۸:«*الظاهر أنه لا یعتبر فی صدق المشتق و جریه علی الذات حقیقة التلبس بالمبدإ حقیقة و بلا واسطة فی العروض کما فی الماء الجاری بل یکفی التلبس به و لو مجازا و مع هذه الواسطة کما فی المیزاب الجاری فإسناد الجریان إلی المیزاب و إن کان إسنادا إلی غیر ما هو له و بالمجاز إلا أنه فی الإسناد لا فی الکلمة فالمشتق فی مثل المثال بما هو مشتق قد استعمل فی معناه الحقیقی و إن کان مبدؤه مسندا إلی المیزاب بالإسناد المجازی و لا منافاة بینهما أصلا کما لا یخفی و لکن ظاهر الفصول بل صریحه اعتبار الإسناد الحقیقی فی صدق المشتق حقیقة و کأنه من باب الخلط بین المجاز فی الإسناد و المجاز فی الکلمة و هذا هاهنا محل الکلام بین الأعلام و الحمد لله و هو خیر ختام*».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۱، ص۳۷۳:«*و هکذا یتّضح: عدم إمکان تصویر معنی جامع حقیقی بین المتلبّس بالمبدإ و المنقضی عنه*».

۳. محاضرات فی اصول الفقه، ج۱، ص۲۸۵.

مراد شهید صدر این است که مشتقات در ذهن ما یک معنای ارتکازی دارد، باید جامعی که تصویر می شود مفهومی باشد که با این معنای مرتکز متناسب باشد، نه اینکه یک جامع جدا تصور شود. ایشان فرموده اند که محال است بین افراد متلبس و منقضی یک جامع تصور شود.

نقد کلام شهید صدر در عدم امکان تصویر جامع

واضح است هر معنایی برای «عالم» در نظر بگیریم، در ذهن ما همان معنای ارتکازی است، یعنی خصوص متلبس است، لذا هر معنایی تصور شود برای اعمّ با این تناسب ندارد. لذا اگر بخواهیم جامعی فرض کنیم باید افراد متلبس و افراد اعمّ را فرض کنیم که در اینصورت هم واضح است که جامع بین اینها هست. لذا چون قبول داریم معنای عرفی مشتق همان جامع بین متلبس است، هر معنای جامعی بین افراد اعمّ تصور شود با آن سازگار نیست. محقق خوئی هم مستقلاً بحث نموده اند و فرموده اند که جامع تصور دارد هم انتزاعی هم عرضی.

تصور جامع بین افراد اعمّ از متلبس و منقضی، نیازی نیست

امّا راجع به معنای جامع، این نزاع هایی که در اصول هست مانند بحث اعمّ و صحیح، و بحث مشتقّ، این نزاع مبتنی بر دو مقدمه است که هر دو ناتمام هستند:

الف. مقدمه اول اینکه دلالت الفاظ نزد مشهور دائماً تصوری است یعنی دال دائماً لفظ مسموع یا متخیل است، و مدلول دائماً یک تصور است. لذا در الفاظی که معنای عام دارند دائماً نیاز به جامع هست یعنی باید تصور شما تمام مصادیق را پوشش دهد. این نکته موجب شده است دائماً به دنبال جامع باشند. این مقدمه را قبلاً ردّ کردیم که دلالت الفاظ بر معانی دلالت تصوری است امّا یک تصور نداریم بلکه دائماً یک الفاظی داریم که با حالت نفسانی (انفعالات ذهنی) ما شرطی شده است. البته در مورد مفاهیم عامّ هم لفظ شرطی می شود با انفعال مشترکی که از افراد مختلف، در نفس ایجاد میشود.

ج۴۲ ۹۳/۰۹/۰۳

ب. مقدمه دوم که نا تمام است، این است که اگر لفظی برای معنایی وضع می شود باید آن معنی حین وضع تصور داشته باشد، و اگر تصوری از معنی نباشد نمی توان برای آن وضعی کرد. قبلاً گذشت که برای وضع نیازی به تصور معنی نداریم بلکه همین اشاره ذهنیه کافی است، مثلاً عکس حیوانی را به ما نشان می دهند که از

خصوصیات آن مطلع نیستیم ولی می توانیم برای طبیعی آن حیوان نامی قرار دهیم، در اینجا فقط یک اشاره ذهنیه داریم. نام هم برای طبیعت است نه برای شخص آن عکس!

در ما نحن فیه هم وقتی برای عالم می خواهیم اسم تعیین کنیم، دو دسته هست یکی الآن متلبس است و دیگری قبلاً متلبس بوده است؛ خصوصیات جامع بین این دو را نمی دانیم، فقط با اشاره ذهنی می توانیم برای آن جامع وضع کنیم.

المقصد الاول: الاوامر

مباحث اوامر در ضمن فصولی بیان می شود:

الفصل الاول: مادّة الامر

در این فصل باید چهار اصطلاح مقدمةً توضیح داده شود:

الف. «کلمة الامر»: مراد از کلمة الامر همان مصدر ثلاثی مجرد است. در نزد اصولیون مصادر ثلاثی مجرد دو وضع دارند یکی برای ماده و یکی برای هیئت، امّا خودِ مصدر دارای وضع نیست. لذا اصولیون از وضع برای ماده امر باید بحث کنند، نه کلمه «امر» که مصدر است، زیرا در نزد آنها خودِ کلمه وضع ندارد بلکه ماده و هیئت آن وضع دارد. امّا ما چون در ماده قائل به وضع نیستیم از وضع خود کلمه بحث خواهیم کرد.

ب. «مادة الامر»: مراد از مادة الامر دقیقاً همین ماده است که «ا م ر» می باشد. ما برای ماده قائل به وضع نیستیم، امّا مشهور قائل به وضع نوعی برای ماده هستند.

ج. «هیئة الامر»: مراد از هیئة الامر همان هیئت «افعل» و اخوات آن مانند «فعّل» است. صیغه امر شش صیغه دارد که البته فقط یک صیغه است که در غیر مفرد مذکر، افعال امر دارای ضمایری می باشند.

د. «صیغة الامر»: مراد از صیغة الامر در کلمات اصولیون دو معنی است یکی همان هیئة الامر است؛ و دیگری هم خودِ فعل امر است که مجموعه ماده و هیئت است. هر دو استعمال رائج است و در کفایه و در کتب شهید صدر این استعمال ها هست.

بیشتر از «کلمة الامر» (یا «لفظ الامر») استفاده می کنیم زیرا برای مادة الامر قائل به وضع نیستیم، و از «هیئة الامر» استفاده می کنیم تا مراد روشن باشد، و خلطی بین هیئة الامر و صیغة الامر و خودِ فعل امر پیش نیاید. این فصل شامل جهاتی است:

الجهة الاولی: مدلول لفظ الامر

یک لفظ امر داریم که جامد است و جمع آن «امور» می باشد، و یک لفظ امر داریم که جمع آن «اوامر» است که مشتق می باشد. بحث ما راجع به لفظ دوم است.

در این لفظ امر دو معنای رائج اصولیون گفته اند: «الطلب التشریعی الصادر من العالی» و برخی هم «الطلب التشریعی الصادر من العالی او المستعلی» معنی کرده اند. در بین اعلام متأخر غیر از این دو معنی نیست و مشهور این دو را تسلّم کرده اند.

اقسام طلب: تکوینی و تشریعی

اصولیون در تعریف طلب گفته اند:«هو السعی نحو المقصود». سپس طلب را به دو قسم تکوینی و تشریعی تقسیم نموده اند:

الف. طلب تکوینی: در طلب تکوینی طالب به دنبال مقصود است مانند اینکه دنبال آب برود که این خودش طلب تکوینی است که طالب خودش به دنبال طلب مقصود است.

طلب تشریعی: در طلب تشریعی طالب دنبال مقصودش نیست بلکه دیگری را تحریک و بعث میکند به سمت مقصودش.

مدلول لفظ امر همان طلب تشریعی است. این نظر معروف در طلب است. دو امر به عنوان تعلیقه بر کلام مشهور داریم:

تعلیقه اولی بر کلام مشهور: طلب از امور واقعی است نه حقیقی و تکوینی

مقدمةً می گوییم اصولیون امور را تقسیم به چهار قسم کرده اند: حقیقی و واقعی و اعتباری و وهمی. گاهی امور عالم، و گاهی هم مفاهیم را منحصر در این اقسام چهارگانه دانسته اند. امر حقیقی آن است که در خارج (نه در وهم) وجود داشته باشد مانند انسان. امر واقعی آن است که در خارج وجود ندارد بلکه واقعیت دارد یعنی وهمی و اعتباری نیستند، مانند استحالة تناقض. امر اعتباری مانند ملکیت و طهارت است که ملکیت علقه ای بین مالک و مملوک، و زوجیت علقه ای بین مرد و زن هستند، این امور حقیقی نیستند و واقعیت هم ندارند بلکه اعتباری هستند که عقلاء آنها را اعتبار کرده اند. امر وهمی هم امری است که نه حقیقی است نه واقعی نه اعتباری، مانند وجود شریک الباری.

با توجه به این مقدمه، سوال این است که حقیقت طلب (سعی نحو المقصود)، از کدام قسم از امور است؟ در مورد طلب تکوینی مانند مشی به سمت آب، که در حکمت مشی وجود دارد و حقیقی است، اگر سعی مفهومی دارد که مشی را شامل می شود (یعنی مشی مصداق خودِ سعی است) خود این سعی می شود امر حقیقی، و اگر سعی مفهومی است که از مشی انتزاع شده است می شود امری واقعی (امور انتزاعی همیشه امور واقعی هستند). در ذهن ما تردید است که از کدام است[1] البته خود مشی را بر خلاف حکماء از امور واقعی می دانیم لذا به هر حال از امور واقعی می شود.

در حکمت امور تکوینی را در مورد امور حقیقی به کار می برند لذا نباید به طلب تکوینی گفته شود تکوینی بلکه باید گفته شود طلب واقعی.

ج۴۳ ۹۳/۰۹/۰۴

لفظ «امر» در روایات وارد شده است مانند «امر النبی بالسواک»، لذا باید از آن بحث شود، البته از حکم بحث می شود یعنی مراد از حقیقت امر همان حکم است امّا از حقیقت «ضرب» و مانند آن بحثی نداریم زیرا به حکم ربطی ندارد.

گذشت که متاخرین امر را به معنی «الطلب التشریعی من العالی او المستعلی» دانسته اند، و طلب را السعی نحو المقصود تعریف کرده و آن را تقسیم به تکوینی و تشریعی نموده اند. در طلب تکوینی فعلی انجام میشود تا به مقصود رسیده شود مانند مشی به سوی آب؛ و در طلب تشریعی کسی دیگر را به آوردن آب بعث می کند. مدلول لفظ امر فقط طلب تشریعی است نه اینکه مطلق سعی مدلول آن باشد.

تعلیقه اول در کلام مشهور این است که آیا طلب به معنای سعی از امور حقیقی است یا واقعی؟ در مورد کسی که به سمت آب مشی می کند اگر خودِ این مشی مصداق سعی باشد یعنی از امور حقیقی است. اما اگر این مشی مصداق سعی نیست بلکه از مشی یک مفهوم انتزاع می شود که آن مصداق طلب و سعی است لذا از امور واقعی است. البته به نظر می رسد که از امور واقعی باشد، لذا طلب تکوینی اصطلاح خوبی برای آن نیست بلکه طلب واقعی مناسب است زیرا تکوینی در مورد امور حقیقی به کار می رود مثلاً به استحالة اجتماع نقیضین گفته نمی شود از امور تکوینی است.

---

۱. استاد در جلسه بعدی فرمودند ظاهراً این مشی از امور انتزاعی است و مصداق خودِ سعی نیست بلکه مفهومی است که از خودِ سعی انتزاع می شود.

تعلیقه دوم بر کلام مشهور: طلب فقط واقعی است نه تشریعی

در تعلیقه دوم به عنوان مقدمه می گوییم گاهی امور واقعی در طول یک اعتبار واقعیت پیدا می کنند. مثلاً مالیت از امور واقعی است یعنی حقیقی یا اعتباری یا وهمی نیست، بلکه یک خصوصیت است که پاره ای از اشیاء دارند، یعنی دیگران حاضرند در مقابل آن پول پرداخت کنند. امّا مالیت یک سنگ طلا اعتباری نیست، در حالیکه مالیت یک اسکناس در طول اعتبار است. البته تفاوتی بین مالیت طلا و اسکناس نیست یعنی حقیقة و سنخاً و ذاتاً مانند هم هستند اما تفاوت این است که مالیت طلا در طول اعتبار نیست. به هر حال مالیت طلا اقوی نیست.

در مورد طلب هم که امر واقعی است گاهی در طول یک اعتبار نیست (طلب تکوینی)، مانند کسی که مشی نحو الماء می کند؛ امّا گاهی در طول یک اعتبار است یعنی وقتی تلفظ به فعل امر می کنیم این تلفظ واقعاً طلب است مانند مشی فقط یک تفاوت دارد که واقعی بودن این طلب در طول یک قرار داد است (همان وضع هیئت امر برای طلب)، یعنی اگر این اعتبار نبود مثلاً هیئت «صلّ» وضع برای فعل ماضی شده بود با گفتن آن اصلاً طلب در واقع نبود؛ لذا واقعیت داشتن طلب در طول این اعتبار است.

از کلمات قوم اینگونه فهمیده می شود که طلب تکوینی و تشریعی را دو سنخ متفاوت می دانند البته برخی مانند محقق اصفهانی متوجه شده بودند که باید این دو، یک سنخ باشند. به هر حال این دو از یک سنخ هستند و هر دو امری واقعی هستند. یعنی همانگونه که (طبق نظر مشهور) در طلب قسم اول مشی مصداق شد برای خودِ سعی، در این مورد هم تلفظ می شود مصداق خودِ سعی، لذا هر دو امری حقیقی خواهند بود (تلفظ یک فعل است ولی لفظ یک کیف است که نتیجه آن فعل است)؛ اگر هم مشی مصداق سعی نباشد (که مختار ماست) این تلفظ هم مصداق سعی نیست لذا هر دو امری واقعی می باشند. لذا دو سنخ طلب نداریم، امّا دو حصه داریم یعنی طلبی که در طول یک اعتبار است و طلبی که در طول یک اعتبار نیست. طلب تکوینی مصداق لفظ امر نیست.

مراد از عالی در تعریف طلب هم کسی است که حق الطاعة دارد یعنی مخالفت با امر وی عقلاً یا عقلائاً قبیح است. و مراد از مستعلی در اینجا کسی است که عالی نباشد امّا خودش اعتقاد دارد که حق الطاعة دارد، و یا خودش را ذوالحق فرض می کند. لذا اگر کسی که علو یا استعلاء ندارد طلب تشریعی کند این امر نیست مثلاً اگر فقیری به ما بگوید به من پول بده، این «امر» نیست.

ج٤٤ ۹۳/۰۹/۰۵

الجهة الثانية: اعتبار العلوّ فی الامر

در هر طلب انشائی یک طالب هست که یا عالی است یا مستعلی یا هر دو هست یا هیچکدام؛ مدلول لفظ امر کدامیک از اقسام چهارگانه طالب را شامل می شود؟

مراد از عالی و مستعلی در تعریف طلب

عالی کسی است که حقّ الطاعة دارد در مورد مطلوب؛ برخی افراد مطلقاً حق الطاعة ندارند مانند دوست انسان نسبت به وی، و برخی افراد در هر امری حق الطاعة دارند مانند خداوند منّان، و برخی افراد در دائره ای از امور حقّ الطاعة دارند مانند پدر و مدیر مدرسه و حاکم یک مملکت. حقّ الطاعة دارند یعنی اطاعت آنها واجب است به این معنی که مخالفت با آن عقلاً یا عقلائاً (مبتنی بر اینکه حسن و قبح عقلی را قبول کنیم یا نکنیم) قبیح است. لذا ممکن است طالب در یک مطلوب حقّ الطاعة نداشته باشد، که در اینصورت عالی نیست، به عبارت دیگر مراد از عالی بودن نسبت به مطلوب است و این امری نسبی است.

مراد از مستعلی هم دو معنی است: معنای اول همان معنای قبل است که کسی که عالی نیست امّا گمان می کند حق الطاعة دارد، و یا فرض می کند حقّ الطاعة دارد؛ معنای دوم هم این است که وقتی مستعلی است که طلب مولوی کند یعنی بما هو مولی طلب کند، در مقابل خواهش و تمنّا.

اقسام پنجگانه طلب انشائی

طلب انشائی دارای پنج قسم است که باید بررسی شود کدام قسم از این پنج قسم، همان مدلول کلمه امر است:

الف. اول اینکه طالب عالی و مستعلی است (مستعلی یعنی بما اینکه مولی هست دستور می دهد، یعنی طلب مولوی دارد)؛ این طلب مورد اتفاق است که فرد امر می باشد.

ب. دوم اینکه طالب عالی هست ولی مستعلی نیست یعنی طلب مولوی ندارد. مثلاً مولایی به عبد بگوید ببخشید لطفاً درب را باز کنید. برخی علماء این طلب را از افراد امر ندانسته اند، زیرا در معنای امر هست که طلب باید همراه استعلاء باشد. البته مشهور متأخرین این را هم شامل امر می دانند که ما هم تبعیت کرده ایم، یعنی معنای امر وسیع است به طوریکه شامل این قسم هم می شود.

ج. سوم اینکه طالب عالی است امّا نه به عنوان مولی، بلکه به عنوان یک خیرخواه است البته در دائره مولویت طلب می کند. مثلاً مدیری به کارمند بگوید از روی برادری چیزی به تو می گویم که با لباس تمییز سر

کار بیا! این مورد طلب غیر مولوی است یعنی از مولی بما هو مولی صادر نشده است، هر چند در این مورد حقّ الطاعة داشته است. این مورد فرد امر نیست.[۱]

د. چهارم اینکه طالب مستعلی هست امّا عالی نیست. یعنی طالب معتقد است که حق الطاعة دارد یا خودش را دارای حقّ الطاعة فرض می کند. مثلاً کودکی که به والدین دستور می دهد خودش را عالی فرض می کند. برخی این مورد هم فرد امر دانسته اند، امّا مشهور این را فرد امر نمی دانند. ما هم تردید داریم که آیا صدق امر می کند یا نه؟ اگر واقع ابهام داشته باشد حتی نزد عرف، می شود شبهه معنویه؛ اگر هم معنای واقعی معلوم است امّا در ذهن ما ابهام دارد می شود شبهه مفهومیه؛ تردید هست که این شبهه معنویه است یا مفهومیه!

ه. پنجم اینکه نه عالی است نه مستعلی، مانند طلب دوست از دوستش. این مورد مسلماً از افراد امر نیست.

لذا در دو قسم این طلب از افراد امر هست و در دو مورد از افراد امر نیست، در یک مورد هم مشکوک است که از افراد امر باشد.

الجهة الثالثة: دلالة لفظ الامر علی الوجوب

مدلول لفظ امر، طلب انشائی صادر از عالی شد. علماء طلب را دو قسم کرده اند طلب وجوبی و ندبی. مدلول لفظ امر مطلق طلب است که شامل هر دو قسم شود، یا فقط طلب وجوبی است؟ ظاهراً قائل به اینکه لفظ امر فقط دلالت بر طلب ندبی دارد، وجود ندارد.

تفاوت طلب وجوبی و ندبی

ابتداءً باید تفاوت طلب وجوبی و ندبی روشن شود. از علماء کسی مستقلاً این بحث را مطرح نکرده است، امّا از مجموع کلمات سه نظریه به دست می آید:

نظر اول: تفاوت در غرض (غرض مهمّ و غرض غیر مهمّ)

نظر اول از مشهور علماء است که طلب انشائی یا تشریعی گاهی از یک غرض مهمّ و لزومی ناشی شده است، که این طلب، طلب وجوبی است؛ و گاهی هم از یک غرض غیر لزومی و غیر مهمّ ناشی شده است، که این طلب، طلب ندبی است. غرض لزوم و غیز لزومی چه تفاوتی دارند؟ غرض لزومی و مهمّ، غرضی است که

---

۱. در مورد قبلی بما هو مولی بود امّا با لسان نرم، امّا در این مورد بما هو خیرخواه است.

طالب راضی به فوت آن نیست، و غرض غیر لزومی و غیر مهمّ، غرضی است که فوت شدن آن برای طالب مهمّ نیست. لذا اختلاف در منشأ طلب است که گاهی لازم است و گاهی غیر لزومی.

ج۴۵ ۹۳/۰۹/۰۸

نقد نظر اول: حق الطاعة دائر مدار طلب است نه غرض!

با این بیان موافق نیستیم، زیرا:

اولاً این تقسیم به وجوبی و ندبی برای این مطرح شده بود که بگویند مولی در طلب وجوبی حقّ الطاعة دارد، و استحقاق عقاب در طلب وجوبی است. امّا به اعتقاد ما حقّ الطاعة فقط دائر مدار طلب مولی است و در مورد اغراض حقّ الطاعة ندارد. لذا اگر عبدی بداند که مولی غرض مهمّی دارد بر عبد لازم نیست که آن را اتیان نماید. امّا طلب ولو به غرض غیر مهمّی باشد بر عبد است که اتیان نماید عقلاً یا عقلائاً. البته اگر طلب تقدیری باشد حقّ الطاعة می آورد مثلاً فرزند مولی در حال غرق شدن است و مولی اطلاع ندارد که عبد را امر به نجات فرزندش کند، در این صورت بر عبد لازم است اتیان کند؛ ولی اگر مولی حاضر بود و می دانست امّا امری به نجات فرزندش نکرد، بر عبد نجات دادن لازم نیست. امّا اگر مولی طلب کند تفاوتی ندارد که ملاک چه باشد لازم یا غیر لازم، حقّ الطاعة دارد. شاید همین طلب تقدیری موجب شده است که برخی به اشتباه افتاده و غرض را هم لازم الاتیان بدانند.

و ثانیاً در کلام مشهور یک مغالطه هم هست، زیرا آنها طلب وجوبی را تعریف به غرض لازم التحصیل کرده اند، یعنی طلبی که حقّ الطاعة دارد، و حقّ الطاعة هم در طلب وجوبی است، پس این قضیه به شرط محمول است. لذا فقط کسی می تواند اینگونه تعریف کند که در دائره اغراض هم حقّ الطاعة ای باشد. امّا شهید صدر که توجه به این نکته داشته اند که فقط طلب حقّ الطاعة دارد و به این نکته در ابتدای برائت تصریح نموده اند، با این وجود در این بحث قائل شده اند که غرض هم حقّ الطاعة می آورد!

نظر دوم: تفاوت در ترخیص در مخالفت و عدمه

میرزای نائینی فرموده اند و باقی هم قبول کرده اند. ایشان فرموده اند طلب انشائی یا وجوبی است یا ندبی، اگر طلب انشائی مقترن شود به ترخیص در مخالفت، می شود ندبی؛ و اگر مقترن نشود می شود طلب وجوبی! زیرا اگر مقترن شود عقل می گوید امتثال بر تو واجب است، امّا اگر مقترن شود عقل می گوید امتثال واجب نیست. این بیان روشن تر و دقیق تر از بیان مشهور است. و این بیان مبتنی بر این است که حقّ الطاعة بر طلب

بار می شود، لذا اشکال مشهور را ندارد. مولی در طلب غیر مقترن حقّ الطاعة دارد یعنی مخالفتش قبیح است عقلاً یا عقلائاً.

نقد نظر دوم: وجود تالی فاسد

این نظریه خوب است و اشکالات مشهور را ندارد. امّا این نظریه ملازماتی دارد که فقها حتی خود میرزا به آن ملتزم نیستند. این نظریه به انحائی می شود تقریب شود، عمده آنها سه تقریب است:

الف. عدم اقتران به ترخیص شرط مقارن است برای طلب وجوبی؛ شرط مقارن یعنی اگر مولی در یکشنبه طلب داشت و پنجشنبه ترخیص داد، در اینصورت طلب یکشنبه تا پنجشنبه واجب است و بعد آن می شود ندبی! مقارن یعنی از لحظه تحقق شرط، طلب هم ندبی می شود.

این تقریب این مشکل را دارد که کسی از علماء ملتزم به تبدل طلب در عالم ثبوت نیست، بلکه فقها طلب را از ابتدا یا وجوبی می دانند یا ندبی.

ب. عدم اقتران به ترخیص شرط متأخّر است برای طلب وجوبی. مثلاً مولایی یکشنبه گفت «صلّ» و پنجشنبه گفت «لا بأس بترک الصلاة»، در این صورت کشف می کنیم که از ابتدا طلب ندبی داشته است.

لازمه این تقریب آن است که اگر مولی طلب کرد و نمی دانیم ترخیص خواهد داد یا نه، در این صورت حکم عقل به لزوم اطاعت (که ایشان باید قائل باشد) یک حکم ظاهری است (زیرا اگر ترخیص بیاید، طلب ندبی می شود، و معلوم نیست در آینده ترخیصی نباشد)، که از بحث ما یعنی حکم واقعی خارج است.

ج. شرط طلب وجوبی عدم احراز ترخیص باشد نه عدم اقتران به ترخیص. یعنی وقتی مکلف ترخیص را احراز نمود، طلب می شود ندبی! و اگر مکلف احراز نکرد، طلب می شود وجوبی!

لازمه این حرف این است که جاهل (کسی که ترخیص را احراز نکرده است) و عالم در حکم واقعی متفاوت باشند که میرزا و فقهاء قائل به این نیستند.

لذا تفسیر ایشان اشکال مشهور را نداشت امّا دارای لوازمی است که فقهاء و ایشان آنها را قبول نمی کنند.

ج٤٦ ۹۳/۰۹/۱۰

نظر سوم (نظر مختار): تفاوت در مولوی بودن طلب

برای توضیح این نظر ابتداءً یک مقدمه بیان می شود که علماء طلب صادر از مولی را تقسیم به دو قسم کرده اند: طلب مولوی و غیر مولوی؛ طلب مولوی صادر شده است از مولی بما هو مولی، و طلب غیر مولوی

طلبی است که از مولی بما هو خیّر صادر شده است، و لو در آن مورد می تواند طلب مولوی داشته باشد. در لسان علماء گاهی به طلب غیر مولوی طلب ارشادی می گویند. نباید اشتباه شود که خطاب هم تقسیم به مولوی و ارشادی می شود، که در بحث هیئت امر این تقسیم مطرح خواهد شد. طلب مولوی غیر از خطاب مولوی است. این تقسیم طلب به مولوی و غیر مولوی را مشهور هم قبول دارند. مشهور طلب مولوی را تقسیم به وجوبی و ندبی کرده اند.

با توجه به این مقدمه، مختار ما در تفاوت طلب وجوبی و ندبی، این است که طلب وجوبی همان طلب مولوی است. طلب ندبی طلب غیر مولوی است. یعنی هر طلبی که از مولی صادر شود بما هو مولی این می شود طلب وجوبی؛ و طلب ندبی از مولی بما هو خیّر و مرشد و عالم و صدیق و مانند آن صادر می شود. پس ما مانند مشهور طلب مولوی را تقسیم به طلب ندبی و وجوبی نمی کنیم. مولی در مورد طلب مولوی حقّ الطاعة دارد. لذا مخالفت با طلب وجوبی یا مولوی استحقاق عقوبت دارد، امّا مخالفت با طلب ندبی یا غیر مولوی استحقاق عقوبت ندارد. البته موافقت با طلب مولی، استحقاق ثواب ندارد بلکه ثواب دائماً از باب تفضل است که ما از شرع فهمیدیم که مولی به موافقت با طلب مولوی و طلب غیر مولوی پاداش می دهد. لذا طلب نماز شب و مانند آن طلب غیر مولوی است یعنی شارع بما هو خیّر و بما هو مرشد و بما هو رحیم و رحمن طلب کرده است.

تکلمه نظر سوم: معنای ترخیص بعد طلب

این سوال پیش می آید که اگر مولی طلبی داشته باشد و سپس ترخیص در ترک آن طلب دهد، معنای آن ترخیص مولی چیست؟ سه معنی ممکن است داشته باشد:

الف. اول اینکه مولی طلب مولوی خود را بقاءً تبدیل به طلب غیر مولوی می کند، یعنی به نفس ترخیص، تبدیل به طلب غیر مولوی می شود. این در موالی عرفی هست امّا در شرع چنین چیزی نیست که تبدل رأی برای مولی ایجاد شود. این نحوه تبدیل طلب مولوی به غیر مولوی یک شیوه عقلائی است که مولایی طلب مولوی خود را دارای سختی می بیند لذا آن را با نفس ترخیصی که می دهد تبدیل به طلب غیر مولوی می کند؛

ب. دوم اینکه این ترخیص قرینه می شود که طلب اولی غیر مولوی بود، یعنی ظهور هر طلبی در مولوی بودن است (که بعداً ثابت خواهد شد)، امّا این ترخیص کاشف است از اینکه طلب اول طلبی غیر مولوی است؛

ج. سوم اینکه مولی طلبی کرده است و بعد با ترخیص در آن طلب، ترخیصی ظاهری داده است. یعنی طلب اول یک طلب مولوی است و مولی در آن حقّ الطاعة دارد، امّا در دائره حق الطاعة موالی می توانند حقّ خود را اسقاط کنند. استقاط یعنی این طلب برای شما منجّز نیست. حقّ الطاعة حق خودِ مولی است لذا می توند آن را

اسقاط کند یعنی این حق یا عقلائی است یا عقلی است که در صورت اسقاط شارع حق واقعاً نیست یعنی موضوع حق شارع جایی است که خودش اسقاط نکرده باشد، و به بیان دیگر با اسقاط شارع دیگر موضوعی برای حقّ الطاعة نیست.

جمع بندی تفاوت طلب ندبی و وجوبی

جمع بندی اینکه هر طلب مولوی، طلب وجوبی است. طلب غیر مولوی هم طلب ندبی است. اگر طلبی شد و بعد ترخیص در مخالفت آمد به سه نحو قابل بیان است: تبدیل؛ یا قرینیت؛ یا طریقیت؛ توضیح اینکه این ترخیص تبدیل طلب مولوی به غیر مولوی به نفس ترخیص است؛ و یا این ترخیص قرینه می شود بر اینکه طلب از ابتدا غیر مولوی بوده است؛ و یا این ترخیص، اسقاط حق الطاعة نسبت به آن تکلیف است (یعنی تکلیف تنجّز ندارد)؛ دو صورت اخیر در شرع بسیار اتفاق افتاده است.

ج۴۷ ۹۳/۰۹/۱۱

دلالت لفظ امر بر وجوب، و نحوه این دلالت

اصل بحث در این بود که لفظ یا کلمه امر دلالت بر طلب وجوبی دارد یا نه؟ مشهور و اکثر علماء نظر اول را قبول دارند. برخی هم گفته اند دلالتی بر وجوب ندارد.

قائلین به قول اول چند دسته اند:

الف. اول اینکه کلمه و لفظ امر بالوضع دلالت بر وجوب می کند. اکثر علماء مانند شهید صدر و آخوند، قائل به دلالت وضعی هستند، که قائلین به غیر این نظر تعداد اندکی می باشند.

ب. دوم اینکه کلمه امر بالاطلاق دلالت بر وجوب دارد. محقق عراقی فرموده اند امر بالاطلاق دلالت بر طلب وجوبی دارد، که البته ایشان در بحث هیئت امر فرموده اند، امّا متأخرین نظر ایشان را در مورد لفظ امر هم دانسته اند.

ج. سوم اینکه لفظ امر دلالت بر وجوب دارد امّا نه بالوضع و نه بالاطلاق، بلکه به حکم عقل دلالت بر وجوب می کند، که این نظر میرزای نائینی است.

قول مختار در دلالت لفظ امر بر وجوب

قول اول که مشهور و رائج در اصول است (قول ما هم همین است)، این است که لفظ امر وضع شده است برای طلب وجوبی یعنی برای طبیعی طلب وضع نشده است، بلکه برای حصّه ای خاص (طلب وجوبی که از عالی صادر می شود) وضع شده است. در تفسیر طلب وجوبی سه قول بود، قول دوم که از میرزای نائینی بود را فعلاً کاری نداریم.

قول اول این بود که طلب وجوبی طلبی است که از غرض مهمّ ناشی شده است. و قول ما این بود که طلب وجوبی همان طلب مولوی است. بنا بر مختار ما واضح است که لفظ امر وضع شده است برای طلب مولی بما هو مولی، که این مطلب را مشهور هم قبول دارند یعنی آنها هم لفظ امر را وضع برای طلب غیر مولوی نمی دانند، فقط آنها طلب ندبی را هم مولوی می دانند. لذا واضح است که لفظ امر وضع شده است برای طلب مولی بما هو مولی؛ یعنی ما با مشهور در موضوع له اختلافی نداریم که همان طلب مولوی است، در مصداق آن اختلاف داریم.

نقد نظریه مشهور با توجه به مبنای آنها در طلب

مشهور می گویند لفظ امر وضع برای طلب وجوبی شده است یعنی طلب مولوی ناشی از غرض مهمّ؛ این کلام مشهور استحالة ندارد، امّا دو مبعّد دارد که معنای عرفی لفظ امر نمی تواند این باشد:

الف. اول اینکه گاهی یک طبیعی تقسیم به دو قسم می شود به لحاظ امری داخلی، مانند انسان که تقسیم به مذکر و مونث می شود، یا حیوان که تقسیم به ناطق و صاهل می شود، در اینصورت برای هر قسم یک نام انتخاب می شود، که در مثال همان مرد و زن و یا انسان و فرس است؛ امّا اینکه یک طبیعی را به لحاظ امر خارجی تقسیم به دو قسم کنیم و برای آن نام قرار دهیم، این غیر عرفی است و نمونه اش در لغت دیده نشده است. مثلاً غیر عرفی است که انسان را تقسیم به انسانی که در کره شمالی زمین زندگی می کند، و انسانی که در کره جنوبی زمین زندگی می کند، نموده و برای هر کدام اسمی قرار دهیم! در ما نحن فیه نمی شود طلب را به لحاظ امری مقارن آن که خارج از حقیقت آن است، یعنی غرض، تقسیم به ندبی و وجوبی کنیم بعد برای هر کدام نامی قرار دهیم. مانند اینکه برای حرارت ناشی از خورشید یک نام و حرارت ناشی از آتش نام دیگری قرار دهیم، در حالیکه منشأ خارج از حقیقت حرارت است. خصوصاً این مورد بیشتر غیر عرفی است زیرا وقتی

تقسیم شده است فقط برای یک حصّه نام انتخاب کرده اند و برای حصّه دیگر نامی قرار نداده اند یعنی طلب ندبی نام ندارد.[۱]

ب. مبعّد دوم اینکه این امری که مقارن طلب است و به لحاظ آن طلب تقسیم شده است، از امور مخفی می باشد. مثلاً انسان در کره شمالی و جنوبی برای ما معلوم است، لذا ممکن است گفته شود عرفی است که به لحاظ این امر واضح، انسان را تقسیم به دو قسم کرد؛ امّا غرض مهمّ و غیر مهمّ برای ما معلوم نیست مثلاً وقتی مولی به عبد بگوید آب بیاور اصلاً معلوم نیست که غرض مهمّ دارد یا نه؟ لذا نام گذاشتن برای آن غیر عرفی است.

لذا این نظر مشهور غیر عرفی است به دلیل وجود همان سه مبعّد (یعنی مبعّد اول در واقع تبدیل به دو مبعّد شد) که مطرح شد، هر چند استحالة فی نفسه ندارد.

ج۴۸ ۹۳/۰۹/۱۲

قول دوم: دلالت بر وجوب بالاطلاق

محقق عراقی هم در تقریرات درسشان[۲] هم در مقالات اصولیشان[۳]این را فرموده اند، امّا کلام ایشان خالی از غموض نیست. شهید صدر برداشتی دارند که دور از کلام محقق عراقی نیست و همان را مطرح می کنیم. مباحث ج۲ ص۴۵

ایشان فرموده اند کلمه امر وضع شده است برای ذات الارادة، که اراده دو قسم است ضعیف و شدید که اولی همان ندب و دومی همان وجوب است. ایشان فرموده وقتی اراده شدّت پیدا کند چیزی ضمیمه به آن نشده است بلکه خود طلب قوی شده است امّا اراده ضعیف مرکب از وجود و عدم است یعنی از اراده و عدم. اگر مراد از لفظ امر همان وجوب باشد نیاز به مؤنه ندارد زیرا همان اراده است؛ امّا اگر مراد همان ندب باشد نیاز به مؤنه دارد زیرا طلب ضعیف مرکب از اراده و عدم است. این کلام ایشان بعد اصلاح شهید صدر است.

این کلام اشکالات زیادی دارد، شاید معنایی دقیقی در ذهن ایشان بوده است که نتوانسته آن را با الفاظ به ما منتقل کند. فقط به چند اشکال بسنده می شود. اولاً لفظ امر برای طلب و اراده نفسانی وضع نشده است بلکه

---

۱. اقول: این مبعد در کلام خود استاد هم می آید که طلب را تقسیم به مولوی و غیر مولوی کرده و فقط برای طلب مولوی نام «امر» اختیار شود! البته استاد پاسخ دادند چون نکته ای در این قسم وجود دارد که برای عرف مهمّ است، لذا برای آن نام انتخاب کرده اند؛ نکته این است که طلب مولوی حقّ الطاعة دارد امّا طلب غیر مولوی ندارد.

این توجیه برای کلام مشهور هم می آید، یعنی طلب را تقسیم به ندبی و وجوبی کرده اند و چون طلب وجوبی حق الطاعة دارد برای آن نام انتخاب کرده اند امّا برای طلب ندبی نامی نگذاشته اند. استاد این حرف را قبول کردند.

۲. بدائع الافکار فی الأصول، ص۱۹۶.

۳. مقالات الأصول، ج۱، ص۲۰۷.

برای طلب انشائی وضع شده است. ثانیاً با فرض قبول اینکه برای طلب نفسانی وضع شده است، اراده ضعیف مرکب از اراده و غیر اراده نیست. ثالثاً با فرض قبول این دو مقدمه، باز هم خود ایشان قبول کردند که لفظ امر وضع شده است برای ذات الارادة، لذا هم شامل ضعیف می شود هم شامل قوی! مثلاً اگر انسان وضع شده برای افراد این شامل تمام افراد می شود حتی اگر با چیز دیگری هم مرکب شده باشد مثلاً انسان شامل فردی که نشسته است هم می شود با اینکه مرکب از انسان و جلوس است (چه به نحو ترکیب باشد یعنی انضمام، و چه به نحو تقیید باشد یعنی اتحاد).

قول سوم: دلالت بر وجوب به حکم عقل

در فوائد ج۱ ص۱۳۳ این نظر را شاید بهتر توضیح داده اند. ایشان فرمودند لفظ امر فقط بر طلب دلالت دارد و دلالتی بر وجوب ندارد. فقط عقل حکم می کند که این امر واجب الاتیان است. این مبتنی بر مبنای ایشان است که طلب وجوبی همان طلبی است که مقترن به ترخیص نباشد.

یک اشکال مبنایی داریم بر ایشان که گذشت. با قطع نظر از آن، این فرمایش هم خالی از اشکال نیست. زیرا وقتی در حدیث وارد شد «امر بکذا» آیا از این امر فهمیده می شود که طلب کرده و ترخیصی هم نداده است؟ اگر اینطور باشد لذا امر دلالت بر طلب وجوبی می کند نه اینکه دلالت بر خود طلب کند! اگر هم مراد این است که عدم ترخیص را با اصل ثابت می کنیم یعنی استصحاب عدم ترخیص می شود، این کلام هم وجوب ظاهری را ثابت می کند که وجوب ظاهری عقلی همان احتیاط است. اگر هم عقل به نحو قضیه شرطیه باشد که یعنی اگر ترخیص نیاید واجب است، این کلام هم ناتمام است زیرا قضیه شرطیه وجوب نمی سازد. مثلاً ان کان زید ناهقاً لکان حمارا، با وجود اینکه این قضیه صادق است و عقل هم به آن حکم می کند امّا نمی توان گفت که زید حمار است! لذا قضیه شرطیه وجوب نیست بلکه نسبت بین دو شیء است، مثلاً اگر طلب نماز شده باشد نماز واجب است، این اخبار از وجوب نیست بلکه اخبار از نسبت بین امر و وجوب است.

جمع بندی بحث دلالت لفظ امر بر وجوب

نتیجه بحث این می شود که لفظ امر دلالت بر طلب وجوبی می کند، و این با مبنای ما در طلب واضح است و با مبنای مشهور هم نزدیک است یعنی برهانی بر ردّ نداریم.

نکته: تذکر

مشهور طلب وجوبی را طلبی می دانند که ناشی از غرض لزومی است. این کلام دو تفسیر دارد:

اول اینکه طلب کاشف است یعنی فقط غرض مهمّ، حقّ الطاعة دارد که طلب کشف از آن می کند. یعنی موضوع حق الطاعه همان غرض مهمّ است ولو طلبی نباشد.

دوم اینکه حق الطاعة مرکب از دو جزء است یکی غرض مهمّ و دوم طلب داشتن، یعنی وقتی حق الطاعه هست که این دو باشند. یعنی موضوع حق الطاعة غرض مهمّ همراه طلب است.

تفسیر دوم نزدیک تر است، البته در کلام مشهور معنای معلومی ندارد. امّا معنای دوم احتمال بیشتری دارد. حق الطاعه همان است که مخالفت با امر مولی، عقلاً یا عقلائاً قبیح باشد.

امّا در مختار ما فقط طلب است که موضوع حقّ الطاعة است، و غرض نقشی در آن ندارد.

الجهة الرابعة: فی الطلب و الارادة

مرحوم آخوند وقتی معنای امر را طلب دانست، به مناسبت وارد یک بحث کلامی شد. این مساله بین اشاعره و معتزله در اوائل صورت گرفت که اشاعره قائل به غیریت شدند و معتزله قائل به عینیت شدند. اشاعره ادله ای بر مغایرت قائم کردند، گفتند که آیا خداوند این واجبات را از ما طلب نکرده است؟ وقتی طلب کرده است پس باید اراده خداوند به تحقق این امور تعلق گرفته باشد، اراده به امر محال تعلق نمی گیرد و تمام افعال انسان هم از خداوند است لذا اراده تشریعی نمی تواند به صوم و صلاة تعلق گیرد. این مبتنی بر بحث جبر و تفویض است که مبنای اشاعره در آن این است که فاعل افعال انسان همان خداوند منّان است، و معتزله گفتند که خودِ انسان است. حکماء نه کلام اشاعره را قبول کردند و نه کلام معتزله را که نام آن را اختیار نهادند.

دو مساله هست اول طلب و اراده که یکی هستند یا دو تا؟ و دوم اینکه جبر صحیح است یا اختیار؟ مرحوم آخوند ابتدا وارد این مساله اول و سپس وارد مساله دوم شد، که اینها بحث اصولی نیستند. اگر این بحث را ترک کنیم بحث کفایه ناقص می شود، لذا به طور مختصر بیان می شود.

ج۴۹ ۹۳/۰۹/۱۵

المقام الاول: فی معنی الطلب و الارادة

قبل ورود به این مقام نیاز به بیان یک مقدمة است. در این مقام حقیقت طلب و اراده را بحث نمی کنیم، بلکه بحث از معنای عرفی آنها است. معنای اصطلاحی این دو لفظ در علم اصول هم بیان می شود. امّا در بین حکماء معانی مختلفی هست که مدّ نظر ما نیست. در بحث هم لفظ اراده و طلب، چه خودِ این مصادر و چه مشتقات آنها بررسی می شود.

طلب در معنای عرفی دو معنی دارد: اول همان که تا به حال توضیح داده شده است یعنی السعی نحو المقصود، که دارای دو حصّه طلب تکوینی و طلب انشائی یا تشریعی می باشد. اگر شخص خودش به سمت آب حرکت کند می شود طالب تکوینی و اگر به خادمش بگوید آب بیاور، طالب تشریعی می شود. معنای دوم طلب همان شوق و اشتیاق است، مثلاً باریدن باران مطلوب همه هست. باریدن در اختیار انسان نیست که سعی نحو آن کند، بلکه انسانها شوق به آن دارند. برای جدا شدن این قسم از معنای اول، به این قسم طلب نفسانی می گویند. لذا طلب یا تکوینی است یا تشریعی یا نفسانی. وقتی طلب را به کار می بریم باید دقّت کنیم کدام طلب مراد ماست. مثلاً طلبه یعنی کسی که سعی می کند نحو طلب علم، پس به معنای طلب تکوینی است.

اراده هم در عرف سه معنی دارد: اول به معنای قصد و تصمیم است. مثلاً می گوید اراده کرده ام سال آینده به سفر بروم یا به حجّ بروم. معنای دوم عبارت است از شوق و اشتیاق، مثلاً گفته می شود ورود به بهشت مراد همه هست. این معنای اراده به امور محال هم تعلق می گیرد، مثلاً کسی اراده کند که ربّ باشد، یا کسی بگوید یا لیت الشباب یعودنی یوماً و مانند آن. معنای سوم عبارت است از اختیار، مثلاً گفته می شود فعل یا ارادی است یا غیر ارادی، فاعل تقسیم به فاعل بالاراده یا بالطبع یا بالقصر می شود. در این موارد اراده به این معناست که شخص فاعل مقارن فعل اراده ای می کند که آن فعل در خارج محقق شود. این جزء اخیر علّت تامّه فعل ارادی است. در لسان علماء به این اراده فعلی گفته می شود زیرا در قبال شوق و اشتیاق است یعنی شوق حالتی عارض بر نفس است امّا اراده فعلی از افعال نفس است. آنچه در بحث متکلمین و حکماء بوده است همین معنی از اراده است. آنِ تحقق اراده حرکت دست، همان آنِ تحقق حرکت دست است، یعنی فاصله زمانی بین آنها نیست. همیشه آن حدوث جزء اخیر علّت تامّه همان آنِ حدوث معلول است. در مورد اراده خداوند هم شهید صدر وارد این بحث نشده اند و ما هم وارد این بحث نمی شویم، زیرا این بحث در غایة صعوبت است. حکماء خداوند را فاقد اراده می دانند، و فقهاء و اصولیون خداوند را واجد اراده می دانند. هر دو نظریه دارای محاذیری هستند.

در مورد اراده یک معنای چهارمی هم ذکر شده است. در لسان اصولیون گاهی گفته می شود اراده تشریعیه یا انشائیه؛ که بیشتر اولی رائج است. آیا این معنای چهارمی است یا حصّه ای از این سه معنی است؟ در بین اصولیون دو تعریف برای این اراده تشریعیه ذکر شده است: اول نهایه ج۱ ص۲۸۰ که محقق اصفهانی فرموده اراده تشریعیه شوقی است که به فعل دیگری تعلق گیرد. مثلاً من شوق پیدا کنم به نماز شب خواندن زید! با قبول این معنی، پس معنای چهارمی نیست بلکه همان معنای دوم است. دومین معنی در کفایه آمده است که ایشان فرموده اند این همان طلب انشائی است. کفایه ص۶۵. بنا بر این تعریف اراده معنای چهارمی پیدا می کند که حصّه ای از آن معانی سابق نیست. یعنی اراده به معنای طلب انشائی می آید، البته وقتی با پسوند «تشریعی»

باشد این معنی را دارد. ظاهراً مراد اصولیون همان معنای آخوند است زیرا کثیراً مّا اراده را به این معنای چهارم به کار می بریم، مانند اینکه اردتُ منک کذا، اراد الله منّا الصلاة، اراد النبیّ منّا کذا و کذا. اینها به معنای طلب است نه به معنای شوق! لذا اگر خداوند شائق به نماز خواندن عبد باشد، امّا منّة علیه از او درخواست نکند، گفته نمی شود اراد الله الصلاة! لذا تعریف آخوند نزدیک تر است به ارتکازات ما، در نتیجه چهار معنی برای اراده وجود دارد.

معنای دوم طلب و معنای دوم اراده یکی است. معنای چهارم اراده هم با حصّه ای از معنای اول طلب یکی است. فقط طلب تکوینی با اراده به یک معنی نیست.

ج۵۰ ۹۳/۰۹/۱۶

جمع بندی طلب و اراده

با توجه به معانی لفظ طلب یعنی سعی و شوق، و معانی اراده یعنی قصد و شوق و اختیار و طلب انشائی، باید به این سوال جواب داده شود که طلب و اراده یکی هستند (عینیت) یا دو تا (مغایرت)؟ اگر طلب به معنای سعی باشد که معلوم است اراده به معنای سعی نیست؛ و اگر طلب به معنای شوق باشد اراده هم به این معنی می آید؛ البته اگر طلب به معنای طلب انشائی باشد اراده هم به این معنی می آید. لذا در جواب این سوال باید دید که کدام معنی اراده و طلب مورد بحث است که قائل به عینیت یا مغایرت شویم. معنای ارتکازی طلب همان سعی و معنای ارتکازی اراده همان اختیار است، امّا یکی از دلائل اختلاف در این مساله همین بوده است که این تفکیک بین معانی در اذهان نبوده است.

المقام الثانی: فی الجبر و الختیار

این مساله در دو علم فلسفه و کلام مطرح شده است. نام هر دو یکی است امّا مساله فلسفی غیر مساله کلامی است. در کلام این بحث مطرح شد که فاعل افعال انسان چه کسی است؟ انسان است یا خداوند متعال؟ نظرهایی در این مورد مطرح شد. امّا در فلسفه مساله این نیست که فاعل چه کسی است، چه فاعل خداوند باشد چه انسان چه غیرهما، سوال این است که این فاعل بالاضطرار است یا بالاختیار است؟ به عبارت دیگر در فلسفه این مهمّ بود که آیا فاعل مختار داریم یا نه؟ این دو مساله کاملاً جدا هستند یعنی می توان در کلام جبری شد، امّا در فلسفه قائل به وجود فاعل بالاختیار شد. یا بالعکس در کلام فاعل را انسان بدانیم امّا در فلسفه

جبری شویم یعنی انسان را فاعل بالاضطرار بدانیم. فقط انظار مهمّ را تبیین می کنیم: دو مساله جدا باید مطرح شود ابتدا بحث کلامی و سپس بحث فلسفی:

بحث کلامی: فاعل افعال انسان

در اوائل صدر اسلام یعنی در قرن دوم، این مساله بین متکلمین مطرح شد که خالق افعال انسان کیست؟ دو جواب عمده بود که البته جوابهای دیگری هم بود که زیر مجموعه این دو می باشد. ابتداءً تناقضی در سوال به نظر می رسد که فاعل افعال انسان، معلوم است یعنی فرض شده است که فعل انسان است، و در مرحله بعد سوال می شود فاعل آن کیست، گویا اصلاً فاعل را انسان نمی دانید! متکلمین این را جواب داده اند که مراد افعالی است که متقوم به انسان است و انسان معروض آن است، امّا لازم نیست که فاعل این عرض هم خودِ انسان باشد مانند عرض بیاض برای دیوار. لذا اضافه افعال به انسان اضافه عرض به معروض است نه اضافه فعل به فاعل یا اضافه عرض به علّت!

نظر اول اشاعره بودند که موثر و خالق افعال را خداوند متعال می دانستند، یعنی مثلاً تکلم را خداوند ایجاد می کند البته در خلأ که تکلم ایجاد نمی شود بلکه نیاز به محلّ دارد که در بدن ما انسانها ایجاد می شود. اگر تشبیه کنیم مانند آدمک های چوبی که نخ های نامرئی به آنها وصل شده است، دیگران فکر می کنند خودِ آدمک دستش را تکان می دهد، امّا در واقع شخص عروسک گردان است که این کار را انجام می دهد. یک دسته از اشاعره خیلی تند بودند پیروان جهم بن صفوان بودند، که معروف به جبریه شدند همان مجبره؛ و به همین دلیل کل اشاعره مشهور به جبریون شدند، که اصطلاحاً چوب این دسته از اشاعره را خوردند.

در اینجا سوالی مطرح می شود که این اشاعره معروف بودند که اهل فکر نیستند، چطور به این فکری رسیدند در حالیکه ظاهر وجدان این است که خودمان دست خود را تکان می دهیم، این نیاز به تأمّل زیادی دارد و اشاعره که متعبد به ظاهر شرع بودند چطور این نظر را مطرح کردند؟ اشاعره به دو دلیل نقلی و عقلی تمسک کردند، به حدود ۲۰۰ آیه استدلال کرده اند. ظاهراً ابتدا نظر خود را از نصوص دینی گرفته و سپس چون بحث کلامی بود سعی کردند مستدل هم بشود. این استدلال عقلی موجب شد برخی استدلال آنها را ردّ کنند، امّا اگر در حدّ نقل می ماندند شاید نظرشان بهتر باقی می ماند.

نظر دوم همان نظر معتزله و امامیه بود، که قائل شدند فاعل این افعال خود انسان هست. لذا بر فرض محال اگر خداوند نباشد (معاذ الله)، باز انسان می تواند افعال خود را همان شکل سابق انجام دهد، هر چند در حدوث نیاز به خداوند دارد ولی در بقاء نیاز ندارد.

یک نظریه سومی هم هست که نسبت داده شده است به متکلمین شیعه، که این صحیح نیست زیرا متکلمین شیعه این نظر را ندارند بلکه علامه و فاضل مقداد در شرح باب حادی عشر، تصریح دارند که فاعل افعال طبق نظر ما همان انسان است:«و قالت المعتزله و الزیدیه و الامامیه انّ ... الذی ... کلها واقعة بقدرة العبد و اختیاره ... و هو الحق ». شرح باب حادی عشر ص۲۷. النافع لیوم الحشر. فاضل و علامه انسان را فاعل مختار می دانند در جواب فلاسفه که انسان را فاعل می دانند امّا فاعل بالاضطرار!

متکلمین ما همه تفویضی بودند، امّا اولین بار خواجه از تفویض دست برداشته است و این نظر الآن در حوزه رائج است.

شرح باب حادی عشر ص۲۷، ص۱۵۵. یکی از کسانی که نظر اشاعره را خوب توضیح داده است (بزرگان اهل سنت اشعری هستند و تعداد اندکی هستند که معتزلی باشند) شرح المقاصد ج۴ ص۲۳۸.

ج۵۱ ۹۳/۰۹/۱۷

در مساله کلامی، بحث شده که فاعل افعال انسانی چه کسی است؟ اشعریون قائل به جبر شده و فاعل را خداوند می دانند. معتزله فاعل را خودِ انسان می دانند. نظر سوم قائل به حدّ وسط بودند، یعنی هم خداوند و هم انسان در فاعلیت نقش دارند، که امر بین الامرین است. برخی اعلام این نظر را قبول کردند.

نظر اول از اکثر اشاعره است که خداوند فاعل است، و مؤثر در فعل انسان قدرت خداوند است. اشاعره قدرت انسان را منکر نیستند امّا قدرت انسان نقشی در این فعل ندارد. یعنی همین که کسی بخواهد صرف قدرت کند در انجام کاری، در همان آن خداوند به قدرت خودش آن کار را انجام می دهد. وجود این قدرت در انسان را هم ممکن است بگویند وجدان کردیم. نام این قدرت را «کسب» گذاشتند و قائل شدند ثواب و عقاب خداوند هم به سبب همین کسب است. کلامی هم دیده نشد که این اراده و عزم را فعل نفس می دانند یا از حالات نفس می دانند. لذا به جهت شرب خمر عقاب نمی شود بلکه به سبب کسب و عزم بر شرب خمر عقاب می شود. فقط یک نفر از اشاعره به نام جهم بن صفوان قائل بود که انسان هیچ قدرتی ندارد و آنچه هست خداوند متعال است بدون اینکه هیچ کسبی در کار باشد. او معاصر امام باقر علیه السلام بوده که در سال ۱۲۸ از دنیا رفته است. به دلیل نزدیکی مبنای اشاعره به مبنای جهم از جهت اینکه فاعل را خداوند می دانند، همه معروف به مجبره شده اند. اشاعره به وجوهی استدلال کرده اند، امّا عمده کلام ایشان ظواهری از کتاب و پاره ای از احادیث بوده که بعد دنبال استدلال عقلی رفته اند.

«قل الله خالق کل شیء»، یعنی هر موجودی در عالم خلق و فعل اوست که یکی از موجودات همان فعل انسان است.

«انّا کل شیء خلقناه بقدر»

«و الله خلقکم و ما تعملون»

«و هل من خالق غیر الله»

«الا له الخلق و الامر» که ظهور در انحصار دارد. حکماء خلق را نسبت به عالم طبیعت، و امر را نسبت به عالم مجردات می دانستند.

«اعطی کل شیء خلقه ثم هدی»

«انه هو اضحک و ابکی» اوست که می خنداند.

«و ما رمیت اذ رمیت»

به احادیثی هم استشهاد می کردند، در صحیح مسلم «ان الله تعالی یصنع کل صانع و صنعته».

این مذهب اشاعره بوده است که بی شباهت به مذهب جبر نیست امّا تفاوتی با مذهب جهم دارد. به هر حال همگی معروف به مذهب جبر هستند.

نظر دوم از معتزله و امامیه است، که قائل بودند فاعل افعال انسان خودش می باشد. نه اینکه خداوند قدرت تصرف در انسان ندارد، بلکه خداوند افعال انسان را به خودش واگذار نموده است. لذا انسان فاعل مختار است و به اراده خودش انجام می دهد، یعنی خداوند دخالتی در افعال انسان ندارد. این نظریه تفویض و واگذار کردن است. قائلین به این نظر «قدریه» گفته می شدند. لذا دست و قدرت را خداوند داده است امّا انجام افعال، انسان را آزاد گذاشته است، و بر اساس همین افعال انسان را عقاب و ثواب می دهد.

نظر سوم که معروف به «امر بین الامرین» می باشد، اصل آن از امام صادق علیه السلام به ما رسیده است در بحار ج۴ ص۱۹۷؛ ج۵ ص۱۲. این دو حدیث که تفاوت هم دارند معنای دیگری از تفویض را ابطال نموده اند، و شاید متکلمین ما که نظر سوم را قبول ندارند، به همین دلیل به این روایت تمسک ننموده اند. برخی متکلمین ما این نظر را انتخاب کرده اند که تعداد کمی هستند. سه تفسیر برای این نظر ذکر شده که هر کدام قائلینی دارد:

اول اینکه افعال را انسان انجام می دهد، امّا خداوند هم دخالت دارد به نحو امر و نهی، یعنی از افعال قبیح نهی کرده و به افعال حسن امر نموده است. این تفسیر با قول معتزله تنافی ندارد، یعنی مراد آنها هم نفی دخالت تشریعی نبود، بلکه نفی دخالت تکوینی بود. شیخ صدوق

دوم اینکه خواجه نصیر طوسی، لاهیجی و برخی دیگر، که گفته اند افعال انسان دو فاعل دارد یکی فاعل قریب و دیگری بعید، فاعل قریب خود انسان است و فاعل بعید خداوند است. مراد از امر بین دو امر این است که اشاعره فقط فاعل بعید را دیدند و فاعل قریب را ندیدند؛ معتزله هم فقط فاعل قریب را دیدند. امّا باید تمام

فاعل ها در فعل دیده شود یعنی تمام فاعل ها دخالت در فعل دارند. این دو فاعل در طول هم هستند. مثلاً در شرب خمر مباشراً خود انسان فاعل است و خداوند هم چون قدرت داده فاعل بعید است. البته معتزله هم این را قبول داشتند امّا نقش فاعل بعید را انکار می کردند. این کلام خواجه دو تفسیر دارد که یکی به نظر اشاعره و دیگری به نظر معتزله برمی گردد لذا نظر جدیدی نیست.

سوم اینکه فاعل خود انسان است امّا با کمک و استعانت؛ مثلاً کسی که دستش را به دیوار می گیرد و راه می رود خودش فاعل است امّا با کمک دیوار؛ طبق این نظر خداوند فاعل عرضی است. این تفسیر هم با کلام معتزله ناسازگار نیست. زیرا این دست انداختن به دیوار هم فعل انسان است یعنی انسان می تواند کمک بگیرد.

لذا این سه تفسیر با کلام معتزله ناسازگار نیست، و تفسیر روشنی از این نظر نداریم. دو تفسیر هم اصولیون دارند که این را خودِ متکلمین قبول نمی کرده اند.

تفسیر اول این است که ما معلول خداوند هستیم لذا همانطور که در حدوث محتاج خدا هستیم در بقاء هم محتاج اوییم. کلامی فقط در حدوث معلول را محتاج علت می داند.

تفسیر دوم از حکمت متعالیه است که ما وجود رابط هستیم و خداوند وجود مستقل، لذا فعل ما مستند به خداوند هم هست. اولاً متکلم وجود ربطی را قبول ندارد و ثانیاً این همان نظر اشاعره است (بلکه اشبه به نظر جهم است) نه معتزله یا نظر دیگری!

به هر حال این نظر سوم تفسیری متفاوت از دو نظر دیگر ندارد.

ج۵۲ ۹۳/۱۰/۰۶

بحث فلسفی این است که آیا انسان که فاعل این افعال است، فاعلی مختار است یا مضطر؟ حکماء عمدتاً به این بحث پرداخته اند لذا این بحث فلسفی شده است. حکماء انسان را فاعل مختار می دانند امّا اصولیون گفته اند که فلاسفه انسان را فاعل جبری می دانند فقط نام نظر خود را فاعل بالاختیار قرار داده اند. یعنی یک اصطلاح ساخته اند که نام آن را اختیار قرار داده اند و همان را برای انسان ثابت می دانند. اصولیون کاری به بحث فلسفی نداشته اند بلکه این برای آنها مهمّ بوده است که آیا انسان برای افعال خود استحقاق مجازات دارد یا نه؟ لذا یک ضابطه برای مختار و مضطر بودن نیاز است. حکماء برای اختیاری بودن فعل یک ضابطه ذکر کرده اند، که هر فعلی از فاعل صادر شود و این قضیه شرطیه در مورد آن صادق باشد آن فعل اختیاری است. قضیه شرطیه این است که ان شاء فعل و ان لم یشئ لم یفعل؛ مثلاً نار یک فاعل است که این قضیه شرطیه در مورد آن صادق نیست، پس نار فاعل مضطر است. امّا در مورد انسان فاعل نسبت به تکلم است و در این فعل و مانند آن اختیار دارد. البته در مورد رعشه دست اینگونه نیست یعنی فاعل بالاختیار نیست. همین طور حرکت

قلب و حرکت شش های انسان، لذا نفس انسان در این امور فاعل مضطر است. اصولیون این ضابطه را قبول ندارند یعنی این اگر یک اصطلاح باشد خوب است امّا این اختیار را ثابت نمی کند زیرا مراد حکماء این است که اگر اراده کند انجام می دهد و اگر اراده نکند انجام نمی دهد. سوال از همین اراده است و تفاوتی نیست که این خودش فعلی از افعال نفس باشد و چه صفتی برای نفس باشد، مبدأ آن انسان است. سوال این است که انسان فاعل مختار است یا مضطر یعنی چه صفت باشد چه فعل فاعل آن نفس خواهد بود، خوب وقتی در این مورد فاعل مضطر باشد نتیجه تابع اخسّ مقدمات است لذا فعل شرب هم می شود فعل اضطراری، زیرا چاره ای جز شرب ندارد. اراده امر حادثی است که فاعل می خواهد اگر فاعل آن غیر نفس باشد انسان اختیاری ندارد، و اگر هم فاعل خود نفس باشد در این ایجاد اراده فاعل مضطر است (این را حکماء هم قبول دارند) لذا باز فاعل بالاضطرار می شود. بوعلی:«الانسان مضطر فی صورة مختار»؛ شواهد ص۱۰۷. اصرح از این عبارت کلام خود ملاصدرا است در باب انسان و همه اشیاء:«و انّ کل شیء جار بقضائه و قدره و انّ الخلق مجبورون فی اختیارهم » این جمله در تعلیل برای این است که انسان نمی تواند مخلد در عذاب الهی باشد، یعنی چون در اراده مجبور هست نمی تواند خالد باشد. شواهد ص۳۷۵.

اصولیون هم اصرار دارند که فلاسفه جبری هستند. علامه مجلسی هم فرموده اند که خود فلاسفه می دانستند که جبری هستند امّا از مردم تقیه می کرده اند و صریحاً به زبان نمی آورده اند. شهید صدر هم فرموده اند که از شرم و حیاء اظهار نمی کرده اند. یک قاعده هم در فلسفه هست که الشیء ما لم یجب لم یوجد، که این هم به جبر برمی گردد. مشکل اصولیون این است که پاسخ گو بودن نسبت به رفتاری که مضطر به آن هستیم صحیح نیست. لذا این ضابطه فلاسفه را قبول ندارند.

اصولیون ضابطه دیگری ارائه دادند، گفته اند این قانون علیت با اختیار قابل جمع نیست. زیرا وقتی وجود شیء ضروری شود موجود می شود که اگر همه موجودات اینگونه باشند دیگر جایی برای اختیار نیست. یعنی وقتی انسان دستش را حرکت می دهد باید این حرکت به مرحله وجوب رسیده باشد یعنی علت تامه اش محقق شده باشد، و علت تامه هم وقتی موجود می شود که به مرحله وجوب رسیده باشد، علت آن علت تامه هم وقتی موجود می شود که به مرحله وجوب رسیده باشد، و همین طور می رود تا به واجب الوجود بالذات برسد. لذا در نظام عالم همه موجودات در اثر یک ضرورت موجود شده اند که در نهایت به واجب الوجود بالذات می رسد که وجوبش ذاتی است و از ناحیه علت نیامده است. لذا اصولیون گفته اند نمی توان حرف از قانون علیت زد و قائل به اختیار شد. لذا اصولیون گفته اند باید در جایی یا مواردی این قانون را کنار زد.

اصولیون اتفاق دارند که این قانون باید شکسته شود، لذا شهید صدر هم سعی در شکستن این قانون دارند که فرموده اند دلیل این قانون چیست؟ بدیهی است یا برهانی است یا استقرائی؟ ایشان بدیهیات را فقط اولیات و

فطریات می داند که این قانون از جمله آنها نیست، برهانی هم بر آن نیست، و استقرائی هم نشده است. لذا این ضابطه را داده اند که فعل اختیاری آن فعلی است که حین حدوثش هم ضرورت ندارد بلکه باز هم ممکن است یعنی از امکان به عالم وجود می رسد. یعنی در عین اینکه ممکن است موجود شده است. بهترین تحقیق را بین اصولیون شاید شهید صدر کرده اند که این قاعده را در افعال اختیاری تطبیق دهند. بحوث ج۲ ص۳۶.

ج۵۳ ۹۳/۱۰/۰۷

بحث در جبر و اختیار از منظر فلسفی است که انسان فاعل بالاختیار است یا بالاضطرار. حکماء ملاک را این قرار داده اند که اگر خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد. اصولیون این ملاک را قبول ندارند زیرا اگر اصطلاح باشد مشکلی نیست امّا در حقیقت فاعل این اراده چه کسی است؟ اگر انسان باشد چه فعل باشد چه صفت، انسان مختار است یا مضطر؟ فلاسفه قبول دارند که فاعل مضطر است. اگر هم فاعل خداوند باشد که دیگر اختیار معنی ندارد.

اصولیون قائل شدند انسان فاعل مختار هست، و ملاک اختیار این است که فعل در آنِ وجود نباید ضروری باشد بلکه باید ممکن الوجود باشد. لذا این قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» با اختیار سازگار نیست. حکماء قائلند که تمام موجودات واجب الوجود هستند امّا بالذات او بالغیر، و تمام معدومات ممتنع بالذات هستند. اصولیون در این اتفاق نظر دارند که این قاعده با اختیار سازگار نیست لذا همه سعی کرده اند شمولیت این قاعده را بشکنند. محقق نائینی و محقق خوئی و شهید صدر هر کدام به تقریبهای مختلف کوشیده اند این قاعده را بشکنند. شاید بهترین بیان از شهید صدر باشد بحوث ج۲ ص۳۶. ایشان فرموده اند این قاعده فقط در دو دسته از فاعل ها تمام است و در یک دسته ناتمام است. اصولیون فاعل را سه قسم کرده اند بالطبع و بالقصر و بالارادة. اولی مانند نار و حرارت، و دومی مانند حرکت حجر به فوق، و سومی مانند حرکت دست انسان. در دو دسته اول این قاعده تمام است امّا در فاعل بالارادة تمام نیست. البته این قاعده بر حرکت دست و مانند آن منطبق است، امّا فقط اراده هست که این قاعده شامل آن نیست. یعنی اراده در آنِ تحقق وجودش ضرورت ندارد و در آن حدوث هم ممکن الوجود باقی می ماند. به عبارت دیگر از عدم ممکن بود و با همان امکان پا به عرصه وجود می گذارد. البته اراده علت دارد امّا علت تامّة موجب ضروری شدن آن نمی شود بلکه نفس توان آن را دارد که با وجود علت تامه اراده را ایجاد نکند. ایشان قبول دارد که محال است معلول باشد و علت نباشد، یعنی هر شیء حادثی نیاز به علت دارد؛ امّا تخلف معلول از علت باید محقق شود و اگر نه به جبر منجر می شود فقط هم در اراده است که علت هست اما معلول نیست. مثلاً فرض کنیم شوق اکید علت تامّة اراده است وقتی شوق اکید بود نفس این قدرت را دارد که اراده را ایجاد کند یا نکند. یعنی برای ایجاد اراده هیچ ضمیمه ای

نیاز نیست. بله اگر شوق به درجه ۷۰ نرسد محال است که اراده ایجاد شود، امّا وقتی ایجاد شد نفس می تواند اراده ایجاد کند یا نکند.

فلاسفه یک برهان بر استحالة تخلف معلول از علت تامه دارند و گفته اند اگر آنچه هست علت تامه باشد و معلول نیاید تناقض است. این ناتمام است زیرا بر اساس یک اصطلاح است یعنی علت تامه به وصف علیت اگر باشد تخلف از آن محال است. امّا اگر علت تامه بما هی هی موجود شود امّا معلول ایجاد نشود، این تناقض نیست. اگر علت تامه را تعریف کنیم به اینکه ما یجب وجود المعلول عند وجوده؛ در این صورت تناقض است که معلول تخلف از آن کند. امّا اگر تعریف کنیم به اینکه ما لا یحتاج ایجاد المعلول بغیره؛ در این صورت تخلف معلول از آن دچار تناقض نیست.

ج٥٤ ۹۳/۱۰/۰۸

حکماء واقعاً جبری بوده اند هرچند خیلی از این عنوان راضی نبودند. و وقتی این قانون را قبول کنیم جبر در تمام عالم وجود خواهد بود، لذا در مورد خداوند هم همین جبر خواهد بود. لذا این قاعده با اختیار جمع شود.

امّا در مورد کلام اصولیون، قبول داریم که این قاعده برهان ندارد امّا این به معنی بطلان قاعده نیست. و تصویری که از تخلف معلول از علت تامه در مورد خصوص اراده، کرده اند هم تمام نیست. سوال این است که چرا در برخی موارد اراده تمام می شود و در برخی تمام نیست در حالیکه ممکن است یعنی نسبت به وجود و عدم مساوی است. این در واقع قائل شدن به صدفه است. فارق فقط قدرت است خوب قدرت چه کاری می کند نه مرجح وجود است نه مرجح عدم! چرا گاهی علت تامه شرب هست ولی شرب نیست و گاهی هم هست، چه اتفاقی می افتد که موجود شود؟ این در واقع یعنی بدون علت ایجاد میشود که خودِ اصولیون هم این را محال می دانند. لذا این فرمایش هم قابل تصور نیست. شهید صدر فقط نام قدرت را تغییر داده و به آن «سلطنت» گفته است!

البته وجدان ما این است که خود را فاعل مضطر نمی بینیم، و کسی این را انکار نکرده است. البته عدم وجدان ضرورت به معنی نفی ضرورت نیست. مثلاً حرکت قلب را وجدان نمی کنیم ولی این به معنی عدم حرکت است. ما فقط ضرورت را وجدان نمی کنیم، امکان دارد واقعاً مضطر نباشیم ولی این را نمی توانیم بیان کنیم. به عبارت دیگر ممکن است یک ضابطه سوم برای اختیار باشد که با آن انسان مختار باشد. لذا نمی توانیم بگوییم انسان فاعل مختار است یا مضطر. لذا مشکل ما در تصدیق نیست کما اینکه اصولیون گمان کرده اند، بلکه مشکل ما مشکل تصوری است! شاید مطلب پیچیده تر از آن است که ذهن ما به آن راه بیابد یعنی ما باید

تصوری از اختیار به دست آوریم که با قواعد جمع شود. بعد پیدا کردن این تصور صحیح باید بحث شود که انسان مختار است یا نه؟ اگر بحث تصوری حل شود نوبت به بحث تصدیقی می رسد.

در مقابل فاعل مختار دو فاعل است یکی فاعل موجب و یکی فاعل مضطر؛ فاعل موجب و مضطر هر دو مختار نیستند امّا فاعل موجب را در اصل بحث دخالت ندادیم زیرا مهم اختیار در مقابل اضطرار است؛ فاعل مضطر مانند نار است که هیچ اراده ای ندارد امّا موجب نیست. فاعل موجب جبر بر امری می شود توسط فاعل دیگری. فاعل مضطر مقتضای طبعش است که فعل را انجام دهد.

فلاسفه دائماً می گفتند که خداوند فاعل موجب نیست، مثلاً در نهایة فقط برهان بر نفی اینکه خداوند فاعل موجب باشد آمده است و یک بار هم فاعل مضطر بودن خداوند نفی نشده است. امّا کسی هم خداوند را فاعل موجب نمی داند بلکه اصولیون اشکالشان این است که حرف فلاسفه منجر می شود که خداوند فاعل مضطر است.

ج۵۵ ۹۳/۱۰/۰۹

الفصل الثانی: صیغة الامر

صیغة امر در دو معنی استعمال می شود یکی همان هیئت است و دیگری فعل امر که یعنی مجموعه ماده و هئیت؛ در کلمات اصولیون صیغة در هر دو معنی به کار می رود. بحث ما در هیئت فعل امر است نه مجموعه صیغة و ماده، البته اداتی هم داریم که اداة طلب هستند مانند لام امر که هر چه راجع به هئیت می گوییم راجع به این اداة هم هست. در این فصل هم در جهاتی بحث داریم:

الجهة الاولی: مدلول هیئة الامر

ادّعا شده است که هیئت فعل امر بر طلب دلالت می کند اجماعاً که این اجماع بعید هم نیست. فقط اختلاف در نحوه دلالت است. در بین علمای اصول سه نظریه مطرح شده است:

نظر اول: دلالت تصدیقی

دلالت تصدیقی عبارت است از دلالتی که مدلول در آن یک تصدیق است. نظر اول این است که دلالت هیئت امر بر طلب تصدیقی است که محقق خوئی قائل به این هستند. یعنی هیئت امر دلالت می کند که متکلم در مقام ابراز یک امر نفسانی است که عبارت است از اعتبار الماده فی ذمّة المخاطب، مثلاً «صلّ» یعنی متکلم می

خواهد اعتبار صلاة را در ذمّة مخاطب ابراز کند. اعتبار، یک فعل و امر نفسانی است[۱] این نظر متقوم به دو مبنای ایشان است:

الف. اول اینکه در باب وضع ایشان نه وضع بالتسمیة را قبول دارد نه وضع بالعلامیة، بلکه وضع را همان التزام افراد می دانند که ملتزم می شوند در مقام صحبت کردن و ابراز معانی، این الفاظ را به کار ببرند. این نظریه مختص ایشان است و به هیچ یک از شاگردان معاریف ایشان نرسیده است.

ب. مبنای دوم در مورد حقیقت انشاء است، که مشهور حقیقت انشاء را ایجاد المعنی باللفظ می دانند امّا ایشان حقیقت انشاء را اعتبار و ابراز می دانند. در این مبنا پاره ای از شاگردان ایشان مانند محقق تبریزی، تابع ایشان هستند.

با کنار هم قرار دادن این دو نظر نتیجه در بحث هیئت امر می شود «ابراز یک اعتبار نفسانی». ظاهراً با توجه به این دو مبنا این کلام صحیح خواهد بود، فقط مبانی ایشان را قبول نداریم. ما مانند مشهور حقیقت وضع را اعتبار دانستیم، و در حقیقت انشاء هم تابع مشهور هستیم که ایجاد المعنی باللفظ است؛ با توجه به این نکته نمی توانیم ملتزم به کلام ایشان شویم.

نظر دوم: دلالت تصوری به نحو معنای اسمی

مدلول هیئت همان «الطلب الانشائی» می شود، در مقابل طلب تکوینی. محقق آخوند قائل به این نظر هستند[۲] در نظر ایشان معنای اسمی و حرفی عین هم هستند و وقتی به نحو استقلالی لحاظ طلب شود باید لفظ طلب به کار رود و وقتی طلب به نحو آلی لحاظ شود باید از هیئت امر استفاده شود. این معنای اسمی یک اصطلاح شده است که مراد این است که تفاوتی بین اسمی و حرفی نیست در نظر ایشان، امّا در نظر دیگران می شود معنای اسمی. این نظر هم مبتنی بر دو مبنای ایشان است: اول این که در حروف و هیئات هم، وضع

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۱، ص۴۷۳:«*أنّ الصیغة علی هذا موضوعة للدلالة علی إبراز الأمر الاعتباری النفسانی فی الخارج، ومن الطبیعی أنّ ذلک یختلف باختلاف الموارد ویتعدّد بتعدّد المعانی، ففی کل مورد تستعمل الصیغة فی معنی یختلف عن استعمالها فی معنی آخر فی المورد الثانی ویغایره وهکذا، فانّ المتکلم تارةً یقصد بها إبراز ما فی نفسه من اعتبار المادة علی ذمّة المخاطب. واخری إبراز ما فی نفسه من التهدید....*».

۲. کفایة الاصول، ص۶۹:«*و قد عرفت أن المنشأ لیس إلا المفهوم لا الطلب الخارجی ..... الأول أنه ربما یذکر للصیغة معان قد استعملت فیها و قد عد منها الترجی و التمنی و التهدید و الإنذار و الإهانة و الاحتقار و التعجیز و التسخیر إلی غیر ذلک و هذا کما تری ضرورة أن الصیغة ما استعملت فی واحد منها بل لم یستعمل إلا فی إنشاء الطلب إلا أن الداعی إلی ذلک کما یکون تارة هو البعث و التحریک نحو المطلوب الواقعی یکون أخری أحد هذه الأمور کما لا یخفی. قصاری ما یمکن أن یدعی أن تکون الصیغة موضوعة لإنشاء الطلب فیما إذا کان بداعی البعث و التحریک لا بداع آخر منها*».

بالتسمیة است. مبنای دوم هم این است که تفاوتی بین معنی اسمی و معنی حرفی نیست مگر در لحاظ که اگر لحاظ در یک معنی استقلالی باشد می شود معنای اسمی، و اگر لحاظ آلی شود، معنی حرفی می شود. این التفات و لحاظ هم در ذهن است. عبارت دقیق استقلالی و غیر استقلالی، می باشد که در غیر استقلالی دو نظر هست آلی و حالی، که یک عبارت ایشان ظهور در «حالی» دارد، و عبارتی دیگر ظهور در «آلی» دارد.

اگر این دو مبنا را قبول کنیم این کلام هم صحیح می شود و دلالت هیئت امر بر طلب تصوری خواهد شد. امّا وضع حروف و هیئات را بالتسمیة نمی دانیم؛ و ثانیاً فارق بین معنای اسمی و حرفی را لحاظ استقلالی و غیر استقلالی نمی دانیم مانند مشهور که این تفاوت را قبول ندارند.

نظر سوم: دلالت تصوری به نحو معنای حرفی

این نظر رائج بین اصولیون است. یعنی دلالت هیئت امر یک دلالت تصوری است که به نحو معنای حرفی می باشد. یعنی هیئت بر طلب دلالت ندارد بلکه بر نسبت طلبیه دلالت دارد یعنی خودِ نسبت نه مفهوم نسبت طلبیة؛ لذا مراد از تصوری این است که تصدیقی نیست و اگر نه خودِ نسبت که از افراد تصور نیست. این نظر هم مبتنی بر دو مبنای مشهور است:

الف. وضع حروف و هیئات، هم مانند وضع اسماء، بالتسمیه باشد.

ب. معنای حرفی با اسمی ذاتاً تغایر دارند (بر خلاف نظر آخوند). مدلول اسمی یک تصور است و مدلول حرفی یک نسبت است.

تفاوت این نظر با دو نظر قبلی این است که حتی اگر مبانی را هم قبول کنیم باز این تمام نیست.

ج٥٦ ۹۳/۱۰/۱۳

مناقشه بنایی در نظر سوم: نسبت خارجی نمی تواند مدلول واقع شود

نسبت بر دو قسم است ذهنی و خارجی؛ نسبت ذهنی عبارت است از نسبتی که طرفین آن در ذهن است. نسبت خارجی نسبتی است که طرفین آن در خارج است. بین زید در منزل، و خودِ منزل خارجی نسبت خارجی است. امّا بین موضوع و محمول در قضایای معقوله نسبت ذهنی هست، زیرا طرفین نسبت که مثلاً مفهوم زید و مفهوم عادل است هر دو در ذهن هستند. کسانی که قائلند مدلول خود نسبت است، باید نسبت را نسبت ذهنی بدانند، زیرا دائماً موطن دال و مدلول ذهن است.

با توجه به این مقدمه وقتی گفته شود «اذهب یا زیدُ»، طالب همان متکلم است، و زید می شود مطلوب منه، و ذهاب می شود مطلوب؛ گفته شده است در باب طلب نسبت بعثیه یا تحریکیه یا ارسالیه یا دفعیه و مانند آن وجود دارد. نسبت نیاز به دو طرف دارد، که گفته شده است بین طالب و مطلوب نسبت برقرار است. در حالیکه این نسبت بین طالب و مطلوب یک نسبت خارجیه است و نمی تواند مدلول یک لفظ واقع شود (چه مدلول اسمی باشد چه حرفی، موطن آن ذهن است).

گویا در بین متأخرین شهید صدر متوجه این نکته بوده اند، و فرموده اند نسبت بین مطلوب منه و مطلوب یعنی بین زید و ذهاب است و شاید خواسته اند به نحوی آن را ذهنی نمایند، که شاگردان ایشان هم به این اشکال نموده اند.

البته نسبت نمی تواند مدلول بالذات باشد، امّا مدلول بالعرض می تواند باشد که محل بحث ما نیست. لذا با توجه به مبنای مشهور هم نمی توان قائل به این نظر شد.

نظر چهارم (مختار): هیئت یک تصدیق است که اصلاً مدلول نیست

مدلولی که از هیئت می فهمیم یک مفهوم تصدیقی است، که از سنخ مدلول و دلالت نیست. دلالت به معنی انتقال ذهنی از یک ادراک به ادراک دیگر است. ادراک دوم اگر تصور باشد می شود دلالت تصوریه، و اگر تصدیق باشد می شود دلالت تصدیقیه. اگر ادراک دوم یک تخیّل باشد اصطلاحاً می شود تداعی معانی! در نتیجه هر تصور و تصدیقی مدلول نیست بلکه فقط زمانی که از یک ادراک به تصور یا تصدیقی منتقل شویم این می شود مدلول، و دلالتی رخ داده است.

با توجه به این مقدمه می گوییم همانطور که گذشت وضع الفاظ دو قسم است، در وضع بالتسمیة ما برای اشیاء نام گذاری می کنیم مانند زید و کوه و وجود و عدم و مانند آن؛ نزد مشهور در وضع بالتسمیة نتیجه این است که هرگاه آن لفظ را بشنویم صورت معنی در ذهن می آید، که این صورت می شود همان مدلول. امّا در وضع بالعلامیة نامگذاری در کار نیست بلکه لفظی علامتی برای چیزی قرار می گیرد، مثلاً در یک عرف برداشتن کلاه نشانه احترام است. این برداشتن کلاه از سر، علامت احترام است. در خارج اگر زید در مقابل عمرو کلاه از سر برداشت خودِ این برداشتن کلاه می شود مصداق احترام و دالّ بر چیزی نیست. در ذهن عمرو چه اتفاقی افتاده؟ عمرو با قوّه باصره این رفتار زید را احساس می کند یعنی رؤیت می کند. ذهن ما در مقابل هر احساس فوراً یک شناسایی انجام می دهد تا تصمیمات بعدی را بگیرد. احترام و تعظیم قابل رؤیت نیست بلکه کلاه از سر برداشتن را احساس می کند که بلافاصله شناسایی می کند که زید وی را احترام نموده است. شناسایی دائماً

تصدیق است، لذا عمرو تصدیق پیدا می کند که زید وی را احترام کرده است. امّا این تصدیق از قبیل مدلول نیست مانند اینکه میز را که می بینیم ذهن بلافاصله نسبت به آن شناسایی انجام می دهد.

قبلاً احساس را یک ادراک می دانستیم امّا از این نظر رجوع نمودیم و احساس ادارک نیست مانند اینکه تصویری در دوربین نقش ببندد، و یک مؤیّد هم از کتب روانشناسان پیدا شد که احساس را ادراک نمی دانند. مثلاً وقتی دود از خانه زید بلند شود، شناسایی می شود که دود در خانه هست، و به یک شناسایی دیگر منتقل می شود که آتش در خانه هست. دلالت باید با فکر همراه نباشد بلکه انتقال قهری است. در این مثال آتش، دلالت هست زیرا از یک ادراک منتقل به ادراکی شده ایم که مدرک ما نیست که همان آتش است زیرا آتش را ما اصلاً ندیده ایم. در مثال قبل فقط کلاه برداشتن زید رؤیت شده است که این یک تصدیق است امّا دالّ بر چیزی نیست. البته باید در دلالت، یک تلازم عقلی باشد، که در مثال آتش هست یعنی مفروض این است کهن بین آتش و دود یعنی بین علت و معلول، تلازم عقلی هست. امّا در مثال کلاه برداشتن بین این عمل و احترام یک تلازم عرفی است لذا این یک دلالت نیست بلکه از باب عادة است که تخلف بردار هم است. مثلاً شاید کسی پشت سر عمرو باشد که در واقع احترام به او اراده شده است، و یا شاید هوا گرم است کلاه را برداشته است؛ امّا در مورد دود و نار ملازمه بین علت و معلول تلازم عقلی است. لذا سه مرحله است اول رؤیت کلاه برداشتن، دوم شناسایی آن، و سوم شناسایی احترام.

همین بیان در کلاه دقیقا در هیئت امر هم هست. هیئت امر وضع برای طلب شده است. تا گفته شود «اذهب» ابتدا احساس سمعی ایجاد می شود در ذهن ما، سپس دو شناسایی می آید یکی اینکه تلفظ نمود به این لفظ و دوم اینکه طلب نمود. خود این تلفظ حقیقةً فرد طلب هست. لذا طالب تکویناً طلب را ایجاد می کند با تلفظی که انجام می دهد. سامع هم این موجود را بعد احساس سمعی، شناسایی می کند. این تبانی و توافق در هیئت امر دخیل در شناسایی این طلب است.

ج۵۷ ۹۳/۱۰/۱٤

با توجه به مباحث قبل در هیئت امر دلالتی در کار نیست بلکه لافظ با تلفظ خودِ فردی از طلب را در عالم خارج ایجاد می کند. تلفظ مصداق و فرد طلب است. سامع هم این فرد طلب را شناسایی می کند. شناسایی همیشه تصدیقی است، امّا دلالت و انتقال از تصدیقی به تصدیق دیگر نیست. طلب همان سعی نحو مقصود است، یعنی تلفظ خودش فرد طلب است.

الجهة الثانية: دلالة الهيئة على الوجوب

تعریف طلب وجوبی و ندبی، و تفاوت آنها معلوم شد. سوال این است که مدلول هیئت امر که طلب است طلب وجوبی است یا جامع بین وجوبی و ندبی؟ آیا از هیئت امر طلب وجوبی هم استفاده می شود یا نه فقط طلب استفاده می شود؟

اقوال در نحوه دلالت بر وجوب

مجموع اقوال عمده، در نحوه دلالت هیئت امر بر وجوب، چهار قول است:

الف. اول اینکه هیئت بالوضع دلالت بر طلب وجوبی دارد؛ لعل قول مشهور هم همین باشد مانند شهید صدر و آخوند این نظر را دارند؛

ب. دوم اینکه هیئت امر دلالت بر طلب وجوبی دارد بالانصراف؛ یعنی در لغت برای طلب وضع شده است امّا در اثر کثرت استعمال در طلب وجوبی، ظهور در آن پیدا کرده است. در کلمات علماء به عنوان یک قول مطرح است امّا قائل بین متاخرین ندارد.

ج. قول سوم این است که هیئت امر بالاطلاق دلالت بر طلب وجوبی دارد. یعنی بر اساس مقدمات حکمت فهمیده می شود که طلب وجوبی است. این قول محقق عراقی است.

د. قول چهارم هم این است که هیئت امر وضع برای طلب شده است و انصراف و اطلاقی هم در کار نیست، امّا وجوب به حکم عقل فهمیده می شود و دلالت لفظی بر وجوب نداریم. عقل حکم می کند همین که مولی طلب کرد و ترخیصی نداد، باید اطاعت کرد. محقق نائینی و محقق خوئی این نظر را دارند.

این اقوال غیر قول دوم که انصراف باشد، در دلالت لفظ امر بر وجوب بررسی شد، و همان اشکالها در این مورد هم وجود دارد. قول دوم هم همان اشکالات وضع را دارد. لذا تکرار مباحث گذشته نمی شویم و فقط به بیان نظر مختار خود می پردازیم:

مقدمةً باید طلب وجوبی و ندبی را دوباره تذکر دهیم. مشهور قائلند اگر طلب از مولی بما هو مولی صادر شود، دو صورت دارد: اگر این طلب ناشی از غرض مهمّ باشد طلب وجوبی می شود. امّا اگر طلب ناشی از یک غرض غیر مهمّ باشد می شود طلب ندبی. اگر هم از مولی بما هو خیّر صادر شود طلب غیر مولوی می شود. امّا ما طلب وجوبی را همان طلب مولوی می دانیم و طلب ندبی را غیر مولوی می دانیم. یعنی هر طلبی که از مولی بما هو مولی صادر شود این طلب وجوبی است، و هر طلبی از مولی بما هو صدیق و شفیع و خیّر صادر شود

این می شود طلب ندبی. برخی دوستان گفتند که نظر مرحوم ایروانی صاحب حاشیه بر کفایة و مکاسب، ص۹۰ ج۱ در حاشیه کفایة، ظاهراً همین است که طلب وجوبی همان طلب مولوی است.[۱]

با توجه به این مقدمه، گفتیم که تلفظ خودش یک طلب است یعنی فردی است برای طلب، اگر این طلب مولوی باشد یعنی از مولی بما هو مولی صادر شده باشد این طلب وجوبی است. سوال این است که این تلفظ که یک فعل است ظهور در مولویت دارد یا غیر مولویت و یا فقط در طلب ظهور دارد؟ یعنی وقتی دلالت را منکر شدیم و خودِ تلفظ طلب باشد، ظاهر لفظی نداریم؛ لذا باید ظهور فعل را بررسی کرد.

مجموعه از قرائن دخالت دارند که این فعل دلالت بر وجوب کند، مثل لحن مولی، قرائن حالیه، الفاظی که بعداً می آورد، سنخ مطلوب، تناسب بین مطلوب و مطلوب منه، خود مولی از موالی خاص باشد، تناسب بین طالب و مطلوب و غیره. پس خود هیئت نه بر طلب دلالت دارد نه بر وجوب، با توجه به ظهور این فعل وجوب

---

۱. نهایة النهایة، ج۱، ص۸۹: «*قوله (کما ان الظاهر عدم اعتبار الاستعلاء): بل الظاهر هو اعتبار الاستعلاء فی مفهوم الأمر لکن لا بذلک المعنی الّذی فسر به الاستعلاء فی کلام المصنف (قده) أعنی به إظهار العلو المقابل لخفض الجناح الّذی هو من الأخلاق و الآداب فانه بذلک المعنی غیر معتبر قطعا کما أفاده (قده) بل بمعنی صدور الإرادة و الطلب من المولی بما هو مولی و باعمال مولویته (و توضیح ذلک) ان المولی إذا کان طبیبا و حکیما و مهندسا إلی غیر ذلک کانت له السنة متعددة حسب تعدد کمالاته فهو قد ینطق بلسان مولویته و قد ینطق بلسان طبابته فان نطق بلسان مولویته و طلب من عبده شیئا کان طلبه هذا امرا و ان نطق بلسان طبابته لم یکن طلبه هذا امرا بل کان حاله حال الطلب الصادر من سائر الأطباء فی کونه مجرد إرشاد إلی ما هو علاج المرض (نعم) إذا أعمل المولی مع ذلک جهة مولویته و امر و نهی بما انه مولی کان طلبه للفعل أو الترک مصداقا للأمر أو النهی و هذا هو المراد من الاستعلاء المأخوذ فی معنی الأمر و علیه فالطلب الصادر من العالی إذا لم یصدر منه بجهة مولویته بل صدر منه بجهة طبابته مثلا لا یکون مصداقا للأمر و من هذا الباب الطلب الصادر من المولی إرشادا إلی ما یترتب علی نفس المطلوب من المصلحة من دون إعمال المولویة فی طلبه فان ذلک لا یکون مصداقا للأمر و انما هو مصداق لإرشاد الحکیم الجاهل إلی ما فیه صلاحه (و بالجملة) الطلب الصادر من المولی الطبیب الحکیم قد یصدر منه بما انه مولی فاللسان الناطق بالطلب لسان المولی و قد یصدر منه بما انه طبیب أو حکیم فاللسان المزبور لسان الطبیب أو الحکیم و الأمر انما یصدق علی الطلب الصادر منه إذا کان صادرا بلسان مولویته (و من هنا) صح ان یقتصر فی معنی الأمر علی اعتبار قید العلو فیه دون الاستعلاء لکن بنحو من تلطیف النّظر و القریحة القاضی بان الأمر فی موارد عدم الاستعلاء لم یصدر من العالی بما هو عال و ان صدر من ذات العالی فان ظاهر اعتبار العلو اعتبار عنوان العلو فی منشأ الطلب بحیث یکون الطلب صادرا من عنوان العالی و ناشئا من جهة مولویته و علوه لا من المناشئ الاخر التی هی متحققة فیه فان الطلب الناشئ من غیر جهة المولویة لا یفرق فیه بین صدوره من المولی و صدوره من غیره فانه فی کلا الفرضین ناشئ من منشأ واحد و لا یؤثر تحقق المولویة فی صدق الأمر علیه إذا لم تکن هی المؤثر فی وجوده (بل التحقیق) ان الطلب المتحقق فی موارد المستحبات أو المکروهات من هذا القبیل فلیس طلب الفعل المرخص فی ترکه امرا و لا الزجر عنه مع الترخیص فی فعله نهیا و ذلک لأن الطلب المتحقق فی مواردها لم یصدر من المولی بما انه مولی و لذا لم یجب امتثاله و انما صدر منه بما هو ناصح خبیر بما یترتب علی تلک الأعمال فیرغب عبیده بما یری حسن عاقبته و یحذر عما یری سوء عاقبته کما یقود البصیر الأعمی إلی الطریق المستقیم فلیس فی تلک الموارد امر أو نهی بجهة المولویة لعدم بلوغ حسن الفعل أو قبحه مرتبة یؤثر فی حسن إکراه العبد علی الفعل أو الترک و لو لا ما ذکرناه لما کان معنی معقولا للطلب إذا لم یکن إلزامیا فان الإرادة المولویة إذا کانت متحققة وجب إنفاذها و لیست للإرادة مراتب تختلف بالشدة و الضعف فیجب إنفاذ شدیدها دون ضعیفها نعم للحب و البغض مراتب لکن إذا بلغت مرتبة الإرادة کانت جمیعها فی هذه المرتبة شرعا سواء*».

یا ندب را می فهمیم. چهار حالت هست: گاهی ظهور در مولویت است. گاهی ظهور در غیر مولویت است. گاهی اجمال هست که این اجمال می تواند نوعی باشد که عرف از این فعل مولی چیزی استظهار نمی کند نه مولویت نه غیره را. و گاهی هم این اجمال شخصی است یعنی عرف استظهاری دارد من نمی دانم. در صورت اول و دوم ظهور حجت است و مرجع همان می باشد. ظهور اول منجز است و ظهور دوم معذر است. اگر هم اجمال داشته باشد در بحث اصول عملیه می آید که آیا مرجع در اجمال نوعی احتیاط است یا برائت، ما در اجمال نوعی و شخصی در هر دو برائت را قائل هستیم.

جمع بندی

هیئت امر نه بر طلب دلالت دارد نه بر وجوب، متکلم فرد طلب را ایجاد می کند و سامع آن را شناسایی می کند. وجوب هم گاهی از فعل متکلم استظهار می شود و گاهی نمی شود. که اگر ظهور داشت این ظهور منجز است، و اگر ظاهر در ندب بود یا اجمال داشت وجوب فهمیده نمی شود.

تفاوت لفظ مسموع و مکتوب

لفظ که عارض بر هوا می شود، مانند لفظ مکتوب موجب می شود دالّ در ذهن شکل بگیرد. دال همان لفظ مسموع یا ملموس یا مبصر یا متخیل است، که این لفظ مکتوب علامت است برای آن.

ج۵۸ ۹۳/۱۰/۱۵

تنبیه

این بحث دلالت هیئت امر بر وجوب، و نحوه دلالت آن، این بحث جایی است که امر صادر از مولی باشد. مراد علماء این نیست که هر امری ولو صادر از مولی نباشد، دلالت بر وجوب دارد. مراد ما هم امری است که از مولی در دائره مولویت وی صادر شود. فقط خداوند تعالی دائره مولویت نامحدود دارند، باقی موالی مولویت محدود دارند؛ زیرا مولویت آنها جعلی است، و در همان حیطه مولویت دارد. با توجه به اینکه در مورد احکام شرعی این مباحث را نیاز داریم، هر خطابی که متضمن حکم باشد تقسیم به خطاب تبلیغ و خطاب تشریع و تفاوتی هم بین حکم وضعی و تکلیفی نیست. خطاب تبلیغ صادر از غیر شارع است و خطاب تشریع صادر از شارع است. در دین اسلام شارع چه کسی است؟ نظر رائج این است که شارع خداوند متعال و نبی اکرم صلی الله علیه و آله می باشد. لذا عصر تشریع در کلمات علماء همان ۲۳ سال است که از آنِ بعثت تا آنِ رحلت می باشد. و معتقدند تمام احکام اسلامی در این مدت تشریع شده است و هیچ حکمی قبل این مدت تشریع نشده است حتی احکام شرائع قبل هم در این مدت امضاء شده است زیرا احکام شرائع قبل مدت دار بوده اند که با

بعثت مدت آنها تمام می شود. بعد این مدت هم حکمی تشریع نشده است. لذا مضمون حدیث صحیح است که حلاله حلال الی یوم القیامة و حرامه حرام الی یوم القیامة؛ این نظر را ما هم قبول داریم. امّا ائمه یکی از مقامات آنها تبلیغ شریعت بوده است بدون اینکه چیزی را حرام یا طاهر یا .... کنند. بله خود وجوب اطاعت امام یکی از تشریعات است، و می توانند امر کنند که واجب التبعیة هم هست. امام ولایت بر امر و نهی دارد ولی ولایت بر تشریع را خداوند برای نبی اکرم صلی الله علیه و آله جعل نموده است.

با توجه به این نکته خطاب تبلیغ و تشریع، را توضیح می دهیم. در کلمات خداوند که قرآن است جملاتی داریم که متضمن حکم است «اقیموا الصلاة» و «آتوا الزکات» و «فتیمموا» و آیات ارث و مانند آن؛ البته آیات هم داریم که متضمن حکم نیست مانند بیان سرگذشت اقوام گذشته و مانند آن. در خطاب تشریع، قبل خطاب اصلاً حکمی نیست. امّا در خطاب تبلیغ حکم از قبل هست که با این خطاب بیان می شود. خطابات قرآنی خطاب تبلیغ است یا تشریع (شارع می تواند خودش تشریع خودش را تبلیغ نماید)؟ این را حقیقةً نمی دانیم! محتمل است این خطابات خطاب تشریع باشند و محتمل است حکم قبلاً تشریع شده باشد، و با این خطاب توسط جبرئیل به نبی اکرم صلی الله علیه و آله ابلاغ شده باشد. امّا کلماتی که ائمه از نبی اکرم نقل نموده اند چطور؟ معروف است که نبی اکرم بسیار اندک از این اختیار خود در تشریع استفاده کرده اند، مثلاً به نمازهای یومیه هفت رکعت را اضافه کرده اند. نماز از تشریعات ارتباطی است لذا لازمه این کلام این است که نماز دو بار تشریع شده باشد زیرا واجب ارتباطی نه قابل کم شدن و نه قابل زیاد شدن نیستند، لذا نماز ظهر و عصر و مغرب و عشاء دو تشریع دارند یعنی ابتدا توسط خداوند تشریع شده و سپس (یا تشریع خداوند مدت دار بوده که مدتش تمام شده بود، و یا تشریع خداوند توسط ایشان نسخ شده است) خود نبی اکرم صلی الله علیه و آله تشریع نموده اند.

البته روایتی داریم که نبی اکرم هم تشریع نداشتند و فقط درخواست می نمودند که خداوند امضاء می نمودند، در این صورت فقط خداوند مشرع خواهد بود.

البته روایتی را از نبی اکرم ندیدیم که مردد باشد بین خطاب تشریع و تبلیغ!

در مورد روایاتی که از ائمه علیهم السلام هست تمام آنها خطاب تبلیغ است. یعنی ارشاد به یک حکم شرعی است. مانند کلمات فقهاء، که هر دو اخبار از تشریع انجام شده می باشند، با این تفاوت که در مصدر متفاوتند لذا کلمات فقهاء احتمال اشتباه دارد زیرا مستند به استنباط است. هیچ دلیل هم نداریم که ائمه از همان الفاظی استفاده کرده باشند که تشریع با آنها رخ داده است بلکه ممکن است دلیل بر خلاف باشد. زیرا ائمه در سوال و جواب بسیاری از احکام را بیان نموده اند و به صورت قانون کلی بیان ننموده اند.

با توجه به این مقدمه، این امری که در خطاب صادر از امام علیه السلام است، باید بحث شود که ظهور در ارشاد به طلب ندبی دارد یا طلب وجوبی یا اجمال دارد! در مورد خودِ کلام شارع همان بحثی که مشهور دارند هم هست، امّا در مورد این خطاب تبلیغ باید فقط این بحث شود که ظهور در ارشاد به کدام مطلب دارد. لذا قرائن مربوط به طالب (ائمه علیهم السلام) در مورد خطاب تبلیغ نباید مطرح شود بلکه قرائن مربوط به طالب اصلی باید لحاظ شود. احکام مستنبط از کتاب بسیار اندک است، و اکثر قریب به اتفاق احکام از کلمات ائمه علیهم السلام است، و حتی کلمات نبی اکرم هم غالباً توسط ائمه به ما رسیده است. اصولیون در باب الفاظ طوری سخن گفته اند که کانّ با خطاب تشریع سر و کار دارند؛ در حالیکه ما عمدتاً با خطاب تبلیغی سر و کار داریم.

با توجه به این نکته، غیر عرفی نیست که از یک فعل ندبی با لفظی ارشاد شود که ظاهر در وجوب باشد. مثلاً یک فقیه به ما بگوید که به نماز شب ملتزم باش! این غیر عرفی نیست. بله اگر مولی چنین کلامی داشته باشد این غیر عرفی است.

ج۵۹ ۹۳/۱۰/۱۶

محقق بروجردی هم خطابات ائمه را تبلیغ می دانند نه تشریع:«تنبیه: أقسام الطلب فی السنة: هل الجمل الخبریة الواردة فی مقام الطلب ظاهرة فی الوجوب أولا؟ الظاهر کونها ظاهرة فیه بعد کونها دالة علی الطلب علی حذو ما ذکرناه فی الصیغ الإنشائیة، فالضابط أن کل ما دلّ علی إنشاء الطلب و البعث یجب أن یحمل علی الوجوب، ما لم تقم هناک قرینة علی الاستحباب، و هاهنا نکتة لطیفة یعجبنا ذکرها و هی أن الأوامر و النواهی الصادرة عن النبی صلی اللّه علیه و آله و الأئمة علیهم السلام علی قسمین: «القسم الأول»: الأوامر و النواهی الصادرة عنهم فی مقام إظهار السلطنة و إعمال المولویة نظیر الأوامر الصادرة عن الموالی العرفیة بالنسبة إلی عبیدهم، مثال هذا: جمیع ما صدر عنهم علیهم السلام فی الجهاد و میادین القتال، بل کل ما أمروا به عبیدهم و أصحابهم فی الأمور الدنیویة و نحوها، کبیع شیء لهم و عمارة بناء و مبارزة زید مثلا. «القسم الثانی: الأوامر و النواهی الصادرة عنهم علیهم السلام فی مقام التبلیغ و الإرشاد إلی أحکام اللّه تعالی کقولهم: صل أو اغتسل للجمعة و الجنابة أو نحوهما، مما لم یکن المقصود منها إعمال المولویة، بل کان الغرض منها بیان ما حکم اللّه به، نظیر أوامر الفقیه فی الأحکام الشرعیة بالنسبة إلی مقلدیه. أما القسم الأول: فهو و إن کان ظاهرا فی الوجوب کما فصلناه، و لکنه نادر جدا بالنسبة إلی القسم الثانی، الّذی هو العمدة فی أوامرهم و نواهیهم علیهم السلام، و هو محل الابتلاء أیضا. و أما القسم الثانی فلما لم یکن صدورها عنهم لإعمال المولویة، بل کان لغرض الإرشاد إلی ما

حکم اللّه به علی عباده کانت فی الوجوب و الندب تابعة للمرشد إلیه، أعنی ما حکم اللّه بها، و لیس لاستظهار الوجوب أو الندب من هذا السنخ من الأوامر وجه، لعدم کون الطلب فیها مولویا، فتأمل جیدا»[1].

الجهة الثالثة: الجملة الخبریة فی مقام الطلب

اگر مولی به جای «صم فی سفر المعصیة» بگوید «تصوم فی سفر المعصیة» و مانند آن که جملات خبری هستند، در این موارد هم بدون اشکال صحیح است، و این استعمال عرفی است. کلام در دو مطلب است: اول اینکه هیئت خبریه که برای اخبار وضع شده است، چطور در مقام طلب استعمال می شود، و توجیه آن چیست؟ و دوم اینکه از این هیئت خبریه، مطلق طلب استفاده می شود یا طلب وجوبی؟

مقام اول: فی تفسیر دلالتها علی الطلب

در تفسیر استعمال جمله خبریه در مقام طلب، سه قول در بین علماء موجود است:

الف. مرحوم آخوند و تابعین ایشان مانند شهید صدر قائلند وقتی جمله خبریه در مقام طلب به کار رود، هیئت جمله خبریه دقیقاً در معنای موضوع له استعمال می شود که همان اخبار است. یعنی معنی و مدلول هیئت در «تصوم» خبری و «تصوم» انشائی دقیقاً یکی است.

البته برای فهمیدن طلب بیانات مختلفی در بین قائلین به این قول هست؛ یک بیان رائج این است که به کنایه طلب فهمیده می شود زیرا می دانیم که در مقام اخبار از خارج نیست، بلکه می خواهد مطلوبیت فعل را بیان کند. گفته اند این اخبار و انشاء یک ملازمه عقلی هم دارند، یعنی شخصی که ملتزم و متعبد است این فعل را ایجاد می کند. لذا هیئت وضع برای اخبار و حکایت است که در این موارد مراد جدّی متفاوت است. مشهور در مجاز مانند «رایت اسدا فی المدرسة» قائلند مراد استعمالی متفاوت است با استعمال حقیقی مانند «رأیت اسدا فی الغابة»؛ امّا در استعمال کنایی (زید کثیر الرماد) قائلند تفاوتی با استعمال حقیقی ندارد بلکه فقط مراد جدی متفاوت است که اخبار از کثرت رماد نیست بلکه اخبار از جود است.

به هر حال این مقدار از بیانات مرحوم آخوند استفاده شده است که مراد استعمالی دقیقاً یکی است؛ که ظاهراً مشهور هم همین را قبول دارند.

---

۱. نهایة الأصول، ص۱۰.

۱. کفایة الاصول، ص۷۰:«*المبحث الثالث هل الجمل الخبریة التی تستعمل فی مقام الطلب و البعث مثل یغتسل و یتوضأ و یعید ظاهرة فی الوجوب أو لا لتعدد المجازات فیها و لیس الوجوب بأقواها بعد تعذر حملها علی معناها من الإخبار بثبوت النسبة و الحکایة عن وقوعها.*

ب. محقق خوئی قولی دارند که لعلّ متفرد در این قول باشند. ایشان قائلند که هیئت خبریه در معنای خودش استعمال نشده است، بلکه هیئت «تصلّی» در معنای هیئت «صم» یعنی هیئت فعل مضارع در معنای هیئت فعل امر استعمال شده است. ایشان مدلول هیئت امر را ابراز امر نفسانی می دانند، که امر نفسانی اعتبار المادة فی ذمّة المخاطب است. لذا این مدلول هیئت امر یک مدلول تصدیقی است[1]

اختلاف بین مرحوم آخوند و محقق خوئی در این است که هیئت خبریه در معنای خودش استعمال شده است یا نه؟ شهید صدر هم تابع مرحوم آخوند هستند و معتقدند نظر رائج بین اصولیون هم همین است. محقق خوئی هم نظر مشهور را نظر خودشان دانستند.

ج. مختار ما نظر سومی است که با توضیح این مقدمه وارد آن خواهیم شد؛ مقدمه این است که این دو قول مرحوم آخوند و محقق خوئی یک نحوه خلاف وجدان هست. یعنی اولاً واقعاً انسان تفاوتی بین هیئت خبریه در مقام اخبار با هیئت خبریه در مقام انشاء می بیند، و بالوجدان بین این دو تفاوت هست، خلافاً للآخوند؛ و ثانیاً هیئت خبری با هیئت انشائی هم بالوجدان تفاوت دارد، خلافاً للمحقق الخوئی؛ در نتیجه وجدان عرفی و لغوی ما با این دو قول سازگار نیست.

در جمله خبریه مانند سائر هیئت ها قائل به وضع بالعلامیة هستیم. هیئت جمل خبریه وضع برای اخبار و حکایت شده است. تلفظ ما به این جمله خودش اخبار است و حکایت، یعنی فردی از اخبار و حکایت است. داعی ما از اخبار و حکایت همان اعلام است یعنی می خواهیم مخاطب را عالم کنیم. گاهی می خواهیم مخاطب را متوجه مدلول مطابقی کنیم و گاهی هم مدلول التزامی، مثلاً می گوییم «فلانی مجتهد کاملی است» در حالیکه در واقع می خواهیم بگوییم ما مجتهد شناس هستیم. در این مورد هم داعی همان اعلام است.

سوال این است که این هیئت جمله خبریه وضع برای اخبار به هر داعی شده است، یا وضع برای اخبار به داعی اعلام شده است؟ اگر وضع برای حکایت و اخبار شده باشد ولو به داعی غیر اعلام، در این مورد هم در معنای خودش استعمال شده است؛ و اگر وضع برای اخبار به داعی اعلام شده باشد، در این مورد در معنای

الظاهر الأول بل تکون أظهر من الصیغة و لکنه لا یخفی أنه لیست الجمل الخبریة الواقعة فی ذلک المقام أی الطلب مستعملة فی غیر معناها بل تکون مستعملة فیه إلا أنه لیس بداعی الإعلام بل بداعی البعث بنحو آکد حیث إنه أخبر بوقوع مطلوبه فی مقام طلبه إظهارا بأنه لا یرضی إلا بوقوعه فیکون آکد فی البعث من الصیغة کما هو الحال فی الصیغ الإنشائیة علی ما عرفت من أنها أبدا تستعمل فی معانیها الإیقاعیة لکن بدواعی أخر کما مر».

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۱، ص۴۸۷:«*ومن ناحیة ثالثة: أنّ المستعمل فیه والموضوع له فی الجمل المزبورة إذا استعملت فی مقام الانشاء یباین المستعمل فیه والموضوع له فی تلک الجمل إذا استعملت فی مقام الاخبار، فانّ المستعمل فیه علی الأوّل هو إبراز الأمر الاعتباری النفسانی فی الخارج، وعلی الثانی قصد الحکایة والاخبار عن الواقع. فالنتیجة علی ضوئها هی عدم الفرق فی الدلالة علی الوجوب بین تلک الجمل وبین صیغة الأمر، لفرض أنّ کلتیهما قد استعملتا فی معنی واحد وهو إبراز الأمر الاعتباری النفسانی فی الخارج*».

خودش استعمال نشده است! به طور جزمی نمی دانیم امّا به نحو ظنّی می گوییم وضع برای اخبار به داعی اعلام شده است. لذا اگر اخبار به داعی اعلام نباشد مثلاً به داعی طلب باشد دیگر حقیقةً اخبار نیست بلکه طلب است. اگر اینگونه باشد وقتی در مقام طلب استعمال شود این استعمال در مرز بین حقیقت و مجاز است، یعنی نه مجاز است نه حقیقت. زیرا یک جزء معنی رعایت شده است و یک جزء رعایت نشده است لذا این نزدیک تر به معنای حقیقی است تا یک استعمال مجاری! این توضیح می تواند عدم وجدان نسبت به دو قول قبل را هم توجیه کند. در واقع داعی اعلام، می شود قید موضوع له، و دیگر جزء آن نیست.

این بحثی است که در استعمالات بالعلامیة می آید و در وضع بالتسمیة نظیر این موارد نیست که استعمالی بین حقیقت و مجاز شود، یعنی نمی شود در وضع بالتسمیة استعمال مجازی شود طوریکه یک قسمت از معنای موضوع له حفظ شود بلکه همیشه معنای حقیقی و مجازی مباین هستند.

این قول حدّ وسط است بین نظر محقق خوئی و مرحوم آخوند.

ج۶۰ ۹۳/۱۰/۱۷

مقام ثانی: دلالة الجملة الخبریة علی الوجوب

این بحث تابع مبنای ما در بحث قبل است. اگر مانند مرحوم آخوند قائل شویم هیئت جمله خبریه در مدلول خودش استعمال شده است که طلب بالملازمه فهمیده شود؛ لذا وجوب هم بالملازمه فهمیده می شود. یعنی هیئت که دلالت بر تحقق نسبت در خارج دارد، این تحقق با وجوب الزامی تناسب بیشتری دارد.

امّا طبق نظر محقق خوئی دلالت بر وجوب واضح است زیرا هیئت جمله خبریه اگر به معنای هیئت امر باشد، به همان بیان در هیئت امر، دلالت بر وجوب هم هست. محقق خوئی هیئت امر را دال بر طلب وجوبی می دانند به نحو دلالت تصدیقی.

امّا بر مبنای ما، هم همان بیان می آید که طلب ظهور و مدلول کلام نیست بلکه خودِ این فعل لافظ (تلفظ) طلب است. اگر ظهور در طلب مولوی دارد می شود وجوبی، و اگر ظاهر در طلب ندبی باشد می شود طلب ندبی، و اگر ظهوری نداشته باشد مجمل می شود. از مجموعه ای از قرائن کمک می گیریم برای کشف این ظهور، و معمولاً این تناسب ها و قرائن هست و هیچگاه در خلأ با امر مولی مواجه نمی شویم. به حسب استقراء غلبه با طلب مولوی است. لذا این ظهور فعل است.

تنبیه: خطابات تبلیغی

تمام این کلام در جایی است که جمله خبریه از مولی صادر شود، امّا اگر از مبلغ صادر شود دلالت بر طلب و وجوب ندارد بلکه ارشاد است یا به طلب ندبی یا به طلب وجوبی یا مجمل است. لذا فعل امام علیه السلام که «صم» و یا «تصوم» فرموده است، این فعل دیگر طلب نیست بلکه ارشاد است یعنی ظهوری در مولوی بودن ندارد. در واقع امام سعی نحو المقصود ندارد و غرض امام علیه السلام بعث نیست بلکه تبلیغ و اعلام حکم الهی است. وقتی داعی اعلام شد دیگر این فعل مصداق طلب نمی شود. اعلام این است که اخبار از مطلبی است مانند مدلول مطابقی یا التزامی کلام؛ امّا اگر مطلب دیگری مراد باشد این ارشاد است.

لذا مختار ما همان مختار در هیئت امر شد، که طلب و وجوب مدلول هیئت خبریه هم نیستند بلکه فرد طلب توسط لافظ ایجاد می شود و سامع این طلب را شناسائی می کند.

الجهة الرابعة: ظهور هیئت امر بر وجوب

در جهت ثانیه قبل مرحوم آخوند فرمودند هیئت امر وضع شده است برای طلب وجوبی؛ در این جهت یک تنزل می نمایند که اگر هیئت امر وضع برای وجوب، نشده باشد یعنی هیئت امر فقط وضع برای طلب شده باشد، آیا می توان طلب وجوبی را از آن استظهار کرد؟ ایشان دو راه را مطرح نموده که دومی را قبول می کنند.

بیان اول برای ظهور هیئت امر در وجوب: انصراف

راه اول انصراف است، یعنی هیئت امر وضع برای طبیعی طلب شده است امّا انصراف به طلب وجوبی دارد؛ مانند حیوان که وضع برای طبیعی حیوان است که ما هم فردی از آن معنی هستیم، امّا انصراف به حیوان صامت دارد. لذا اگر به انسانی گفته شود حیوان، این موجب ناراحتی وی می شود. منشأ انصراف در هیئت امر هم غلبه استعمال است (رائج ترین منشأ برای انصراف همین غلبه استعمال است).

مرحوم آخوند این راه را قبول ندارد، زیرا بعید نیست که غلبه در امر ندبی باشد و یا لااقل هر دو کثیر است و غلبه در یک طرف نیست! لذا ایشان کبری را قبول دارد ولی در صغری مناقشه می کنند.[1]

---

۱. کفایة الاصول، ص۷۲: «*أنه إذا سلم أن الصیغة لا تکون حقیقة فی الوجوب هل لا تکون ظاهرة فیه أیضا أو تکون؟ قیل بظهورها فیه إما لغلبة الاستعمال فیه أو لغلبة وجوده أو أکملیته و الکل کما تری ضرورة أن الاستعمال فی الندب و کذا وجوده لیس بأقل لو لم یکن بأکثر*».

بیان دوم: اطلاق مقتضی وجوب است

راه دوم این است که بگوییم در طلب ندبی یک قید هست که در طلب وجوبی نیست. یعنی طلب ندبی طلبی است که عدم منع از ترک دارد، لذا طلب ندبی یک قید دارد که وقتی مولی در مقام بیان باشد و قید را ذکر نکند، پس طلب مطلق مرادش است، و آن قید وجود نداشته پس طلب وجوبی مراد خواهد بود.

ج۶۱ ۹۳/۱۰/۲۰

مرحوم آخوند راه دوم را قبول نموده اند و فرموده اند صیغه امر ظهور در وجوب دارد!

مناقشه در کلام آخوند: وجوب هم نیازمند قید است

فرمایش ایشان مبتنی بر مبنایی است که مختص ایشان است، ایشان مدلول هیئات را اسمی می داند، و این بیان هم با همین مبنی سازگار است (که هیئت امر قابل تقیید و اطلاق باشد)، امّا با مبنای مشهور این کلام را نمی توان قائل شد. توضیح مفصل در بحث مطلق و مقیّد خواهد آمد که اطلاق سه نوع است اطلاق هیئت و اطلاق ماده و اطلاق موضوع، که بحث خواهد شد که معنای اطلاق در هیئت چیست.

علاوه بر این اشکال مبنایی یک اشکال بنایی هم هست که این اطلاق ایشان اطلاق مقامی است نه اطلاق لفظی یعنی مولی در مقام بیان بوده و این خصوصیت را ذکر نکرده است. مثلاً شرائط ورود به یک مدرسه هشت شرط است که شما همه را دارید، امّا سوال می شود که تعمم هم شرط است؟ شما جواب می دهید نه شرط نیست زیرا هنگام ذکر شروط این شرط را ذکر نکردند. این اصطلاحاً اطلاق مقامی است. یعنی از عدم ذکر استفاده شده که طلب یک طلب ندبی است. در حالیکه ظاهر کلام ایشان اطلاق لفظی است؛

البته در ولو اطلاق مقامی هم هست باز نمی توان این استدلال را تمام دانست، زیرا همانطور که طلب ندبی قید می خواهد همانطور هم طلب وجوبی نیازمند قید است. لذا وقتی هر دو طرف نیازمند قید بود نمی توان از اطلاق نتیجه گرفت که طلب وجوبی مراد است.

---

۱. کفایة الاصول، ص۷۲:«*نعم فیما کان الآمر بصدد البیان فقضیة مقدمات الحکمة هو الحمل علی الوجوب فإن الندب کأنه یحتاج إلی مئونة بیان التحدید و التقیید بعدم المنع من الترک بخلاف الوجوب فإنه لا تحدید فیه للطلب و لا تقیید فإطلاق اللفظ و عدم تقییده مع کون المطلق فی مقام البیان کاف فی بیانه فافهم*».

الجهة الخامسة: التعبدی و التوصلی

جهتی که این بحث برای آن مطرح شده است کاربرد عملی ندارد، امّا نکاتی سیّال و مفید در آن مطرح است که بسیار مهمّ است. این بحث هم همینطور است. علماء واجب را تقسیم به تعبدی و توصلی نموده اند. به تعبیر دقیق این تقسیم برای وجوب است نه واجب! قبلاً گفتیم هیئت امر دلالت بر وجوب دارد یا بالوضع یا بالانصراف یا بالاطلاق، لذا این بحث هست که بر وجوب تعبدی دلالت دارد یا توصلی یا جامع بین آنها؟ در بین علماء گذشته واجب تعبدی و توصلی یک معنی داشت، امّا در بین متأخرین برای این دو عنوان سه معنای دیگر هم اضافه شده است. در مجموع چهار معنی برای تعبدی و توصلی هست. این بحث در ضمن چهار مسأله مطرح می شود:

الف. معنای اول توصلی این است که تکلیفی است که ساقط می شود از مکلف ولو غیر مکلف آن را اتیان نماید؛ در مقابل آن تعبدی است که تکلیفی است که ساقط نمی شود مگر به فعل خودِ مکلف!

ب. تکلیف توصلی آن تکلیفی است که ساقط می شود ولو متعلق تکلیف بدون اختیار و اراده از مکلف صادر شود؛ در مقابل آن تعبدی تکلیفی است که از مکلف ساقط نمی شود مگر با اختیار از مکلف صادر شود.

ج. توصلی تکلیفی است که از مکلف ساقط می شود ولو مکلف آن تکلیف را در ضمن فرد محرّم اتیان نماید؛ در مقابل تعبدی است که تکلیفی است که ساقط نمی شود مگر در ضمن فرد مباح اتیان شود.

د. توصلی تکلیفی است که از مکلف ساقط می شود ولو داعی مکلف غیر لله باشد؛ در مقابل تعبدی تکلیفی است که از مکلف ساقط نمی شود مگر به قصد قربی و تقرب آن را اتیان نماید.

در بین متقدمین همین معنی مراد بوده است، و در علم اصول هم همین معنی رائج است.

المسألة الاولی: اتیان غیر مکلف

تکلیف توصلی تکلیفی است که با اتیان غیر مکلف ساقط می شود، به خلاف تعبدی که ساقط نمی شود؛ حال اگر شک کردیم یک تکلیف تعبدی است یا توصلی، چه باید کرد؟ مقتضای اصل کدام است؟

در اصول یک اصل لفظی داریم که همان اطلاق و عموم است، و یک اصل عملی داریم که همان اصول تنجیزی و تعذیری هستند. در دو مقام باید بحث کرد: مقتضای اصل لفظی، و مقتضای اصل عملی؛

قبل ورود به این دو بحث یک نکته مهم است که فعلیت هر تکلیفی دائر مدار فعلیت موضوع آن تکلیف است. تک تک ما انسانها که به مرحله بلوغ و عقل رسیده ایم اگر موضوع تکلیف برای ما فعلی شود تکلیف هم برای ما فعلی است. حال اگر شک کردیم بعد اتیان غیر مکلف، تکلیف ساقط است یا نه؟ این در جایی است که

بعد اتیان غیر مکلف، موضوع تکلیف عوض نشود و اگر عوض شود معلوم است تکلیفی نیست! مثلاً در کنار دریایی زید در حال غرق شدن است من که مکلف هستم وجوب انقاذ دارم امّا اگر بچه ای نابالغ آنجا باشد وجوب بر عهده وی نیست امّا اگر همان بچه زید را نجات داد، دیگر تکلیف بر من نیست زیرا موضوع منتفی است، و این محل بحث نیست که هنوز وجوب انقاذ بر عهده من هست یا نه؟ گاهی هم غیر انجام می دهد امّا موضوع هنوز باقی است، در اینجا هم بحثی نیست که هنوز تکلیف هست. مثلاً بچه ای یک میّت را پشت به قبله دفن کند، در اینجا وجوب دفن برای من هست زیرا موضوع تکلیف باقی است و موضوع وجوب دفن، میّتی است که به نحو شرعی دفن نشده است. لذا هنوز تکلیف بر من هست (در واقع مکلف به قبلاً اصلاً اتیان نشده بود). این مثالها از محل بحث خارج است، و محل بحث جایی است که شک به این برگردد که موضوع در خارج محقق است یا محقق نیست؛ مثلاً میّتی روی زمین است که شخص غیر بالغی آن را رو به قبله دفن نموده است، که شک می کنم که من مکلف به دفن هستم یا نه؟ زیرا شک دارم که در دفن شرعی شرط است که دافن هم بالغ باشد یا نه؟

المقام الاول: مقتضی الاصل اللفظی

وقتی شک در سقوط فعل انجام شده توسط غیر مکلف کردیم سه حالت هست:

الف. اول اینکه شک در سقوط نیست فقط شک در امتثال و معصیت تکلیف دارم؛ مثلاً مولایی به عبد اول خود یعنی زید امر کرد که این غریق را نجات دهد، اگر زید از عمرو بخواهد این غریق را نجات دهد تکلیف قطعاً ساقط است زیرا موضوع تکلیف منتفی می شود، امّا شک داریم زید امر مولی را معصیت کرده یا اتیان کرده؟ زیرا اگر تکلیف مباشری بوده است زید عصیان کرده است و اگر تکلیف اعمّ از مباشری و غیر مباشری بوده زید هم اتیان کرده است.

در این صورت مرجع ظاهر خطاب است نه اطلاق یا عموم آن! گاهی ظهور در مباشری دارد و گاهی هم ظهور در اعمّ دارد که به همان اخذ می شود؛ و گاهی هم اجمال دارد که نوبت به اصل عملی می رسد که مقام دوم است. مثلاً در «انقذ» فهم عرفی اعمّ است از مباشری و غیر مباشری، امّا ممکن است قرینه ای باشد مثلاً می خواهد عبد را تربیت کند که انقاذ غریق شود، که ظهور در مباشری پیدا می کند.

ج۶۲ ۹۳/۱۰/۲۱

صورت اول یعنی شک در سقوط تکلیف بالامتثال یا بالمعصیة بود، مانند اینکه مولایی به عبدش امر به انقاذ نماید که عبد از دیگری بخواهد این کار را انجام دهد، در این مورد تکلیف ساقط است زیرا موضوع آن از بین

رفته است. بحث در این است که تکلیف بالامتثال ساقط شده است یا بالعصیان؛ در این صورت اگر ظهور خطاب در مباشرت باشد امتثال محقق نشده است و اگر ظهور در جامع بین تسبیب و مباشرت باشد امتثال شده است و اگر اجمال داشته باشد رجوع به اصل عملی می شود که مقام ثانی است.

ب. صورت دوم این است که شک در حدوث و عدم حدوث تکلیف باشد. مثلاً در شریعت جواب سلام واجب است، اگر کسی به زید سلام کرد، امّا دیگری جواب سلام داد! این شخص تکلیف وجوب جواب سلام نداشته است و فقط زید این تکلیف را داشته است. شک می کنیم جواب از زید ساقط شده است یا نه؟ این شک دارای دو صورت است (که اولی همین صورت دوم ماست و صورت بعدی هم می شود صورت سوم)، در صورت دوم شک ما در سقوط تکلیف باز میگردد به اینکه آیا این وجوب شرط متأخّری دارد یا نه؟ اگر شرط متاخری نباشد که وجوب حادث شده است؛ اگر هم شرط متاخری باشد یعنی وقتی وجوب جواب سلام هست که غیری بعداً جواب ندهد، یعنی اگر غیر جواب داد، کشف می کنیم از ابتدا وجوب جواب بر زید نیست، یعنی وجوبی حادث نشده است؛

در این مورد مقتضای اصل لفظی این است که به اطلاق هیئت اخذ شود، یعنی جواب بر تو واجب است چه دیگری جواب بگوید چه نگوید! زیرا این تکلیف حدوثاً مشکوک است و با اطلاق می گوییم حدوثاً وجوب هست. اگر هم اطلاق تمام نباشد رجوع به اصل عملی می شود.

ج. صورت سوم همان مثال صورت قبل است با این تفاوت که شک ما در سقوط تکلیف برمیگردد به شک در بقاء و ارتفاع تکلیف؛ مثلاً شخصی به زید سلام کرد، دیگری جواب داد. در این مورد به مجرد سلام، جواب سلام بر زید واجب شد، امّا احتمال می دهیم با جواب دیگری وجوب ساقط شده باشد (شرط مقارن) و احتمال هم هست که هنوز باقی باشد.

مقتضای اصل لفظی تمسک به اطلاق هیئت است که در نتیجه تکلیف مشروط به عدم اجابت غیر بقاءً نیست. اگر هم خطاب اطلاقی نداشته باشد مثلاً دلیل وجوب جواب سلام، اجماع یا سیره باشد، مرجع می شود اصل عملی که مقام ثانی است.

المقام الثانی: مقتضی الاصل العملی

در همان سه صورت باید بررسی شود که اگر خطاب اطلاقی نداشت، مقتضای اصل عملی چیست؟

الف. در صورت اول که شک داریم تکلیف مباشری است یا اعم از مباشری و تسبیبی، در این صورت دوران امر بین تعیین و تخییر است. در بحث اقل و اکثر این بحث خواهد شد. در بین اصولیون متاخر برائت از

تعیین جاری می شود که در نتیجه تخییر ثابت می شود. البته برخی هم مرجع را تعیین می دانند. ما هم از مشهور تبعیت نمودیم. در نتیجه می تواند انقاذ مباشری را ایجاد کند و می تواند انقاذ سببی را ایجاد کند.

ب. صورت دوم که شک در حدوث و عدم حدوث تکلیف داشتیم، مرجع اصل برائت است بدون هیچ اختلافی! البته برائت شرعی، و همینطور برائت عقلی عند القائل بها.

ج. صورت سوم که شک در بقاء و ارتفاع تکلیف داشتیم، رجوع به استصحاب می شود ابتداءً بنا بر مبنایی که استصحاب در شبهه حکمیه جاری است که مشهور علماء قائل به جریان هستند. قبلاً یقین به وجوب داشتیم و با اجابت غیر احتمال سقوط می آید که با استصحاب وجوب، ثابت می شود وجوب هست. امّا کسانی که مانند محقق خوئی و محقق تبریزی استصحاب را در شبهات حکمیه جاری نمی دانند (ما هم تابع همین نظر هستیم) نوبت به اصل محکوم می رسد، شک در بقاء تکلیف است؛ اصولیون دو دسته اند برخی قائلند وقتی استصحاب از بین رفت احتیاط جاری می شود زیرا برائت در حدوث تکلیف است امّا در شک در بقاء تکلیف باید قاعده اشتغال جاری شود. برخی هم قائلند بعد استصحاب نوبت به برائت شرعیه می رسد زیرا وارد بر قاعده اشتغال است. محقق تبریزی قائلند دلیل برائت شرعیه هم شک در حدوث تکلیف و هم شک در بقاء تکلیف را می گیرد مگر استصحاب بر خلاف باشد زیرا دلیل استصحاب حاکم بر دلیل برائت شرعی است. با جریان برائت شرعیه دیگر نوبت به قاعده اشتغال نمی رسد.

ما هم تابع قول اول هستیم و این مورد را مجرای قاعده اشتغال می دانیم، زیرا برائت مختص شک در حدوث تکلیف است ولو در مورد شک در بقاء تکلیف استصحابی جاری نباشد (در مورد برائت عقلی هم اولاً قائل به آن نیستیم و ثانیاً قاعده اشتغال مقدم است که بحث آن خواهد آمد).

المسألة الثانية: اتيان فرد غير ارادى

اگر مولایی به عبدش امر کند که روز جمعه یک ساعت در فلان مکان توقف کن؛ در روز جمعه شخصی آن عبد را گرفته و به زور برد و در همان مکان حبس کرد، و بعد چند ساعت آزادش کرد! آیا تکلیف از عبد ساقط شده است یا باید برود با اختیار خودش یک ساعت توقف نماید؟ در این مساله هم در مورد مقتضای اصل لفظی و در مورد مقتضای اصل عمل بحث می شود.

المقام الاول: مقتضى الاصل اللفظى

در مثال بالا که توقف با اجبار رخ داده است دو صورت متصور است:

الف. گاهی مولی فقط فعل ارادی را خواسته است، یعنی قرینه داریم که توقف ارادی، متعلق تکلیف است. در این صورت بعد از توقف با اجبار می دانیم که متعلق تکلیف اتیان نشده است امّا شک می کند تکلیف باقی است یا ساقط است زیرا احتمال می دهد فعل غیر ارادی به نحوی غرض را اتیان نموده که دیگر جای اتیان آن نیست.

مقتضای اصل لفظی تمسک به اطلاق است که تکلیف هنوز هست و با اتیان این فرد ساقط نشده است.

ب. گاهی قرینه ای وجود ندارد، حال ظهور خطاب در حصّه ارادی است یا در جامع بین ارادی و غیر ارادی؟

ج۶۳ ۹۳/۱۰/۲۲

اگر قرینه ای در کار نباشد، مثلاً مولایی به عبدش گفته «یک ساعت در فلان مکان توقف کن»، اطلاق ماده مقتضی است که جامع بین توقف اختیاری و غیر اختیاری است، که اگر یک فرد در خارج محقق شود (در مثال ما توقف غیر اختیاری)، طلب ساقط می شود. اگر مقدمات حکمت تمام باشد به اطلاق ماده امر تمسک نموده و نتیجه سقوط تکلیف می شود.

در این اطلاق اشکالاتی شده که به دو اشکال اشاره می شود:

اشکال اول: فرد غیر ارادی مقدور مکلف نیست

اشکال اول این است که از شرائط عامّه تکلیف قدرت است (شرائط عامه تکلیف نزد مشهور بلوغ و عقل و قدرت و التفات است؛ که غیر مشهور که مختار ما هم هست التفات را از شرائط عامه نمی داند)، در حالیکه فعل غیر ارادی مقدور ما نیست لذا نمی تواند تکلیف ما به فعل غیر ارادی یعنی در مثال توقف غیر اختیاری تعلق گرفته باشد.

جواب این است که قدرت بر موافقت و امتثال شرط است، نه اینکه افراد واجب یا مطلوب مقدور شخص باشد. مثلاً مولی می تواند امر کند یکی از دو سنگ را جابه جا کن، در حالیکه یکی ۱۰ کیلو و دیگری ۱۰۰۰ کیلو است! زیرا قدرت بر امتثال هست هر چند یک سنگ یعنی یکی از افراد، غیر مقدور است.

البته در واقع قدرت بر عدم مخالفت شرط است، نه قدرت بر امتثال! که تفاوت این دو و اصل بحث قدرت در بحث ترتب می آید.

اشکال دوم: لغویت امر به جامع

اشکال دوم این است که این امر لغو است یعنی طلبی که روی جامعی برود که برخی افراد آن مقدور نیست، این فائده ای ندارد. می تواند طلب را روی همان افراد مقدور ببرد! مولای حکیم کار لغو انجام نمی دهد.

جواب کوتاه این اشکال این است که لغو نیست زیرا اگر غیر اتفاقی فرد غیر ارادی محقق شد، دیگر تکلیف ساقط است و نیازی نیست که مکلف دوباره انجام دهد؛ امّا اگر فقط به افراد مقدور امر شده بود با این اتیان ساقط نمی شد (اطلاقات، فردی را که استحالة عقلی دارد اصلاً در برنمی گیرد. امّا اگر استحالة شخصی داشته باشد، اطلاق شامل وی هم می شود).

المقام الثانی: مقتضی الاصل العملی

اگر دلیل لفظی نداشته باشیم، و فعل به نحو غیر ارادی محقق شود، آیا تکلیف ساقط می شود؟ مثلاً دلیل بر وقوف یک ساعت در این مکان، دلیل لبی باشد که اطلاق ندارد؛ در این صورت سه فرض هست:

الف. فرض اول این است که منشأ شک به این برمی گردد که نمی دانیم متعلق تکلیف وقوف اختیاری است یا جامع بین اختیار و غیر اختیاری؛

در این فرض برائت جاری می شود زیرا شک در اقل و اکثر است که دوران امر بین تعیین و تخییر می شود. مشهور بین متأخرین برائت از اکثر (تعیین) را جاری می کنند.

ب. فرض دوم این است که علم داریم تکلیف به وقوف اختیاری تعلق گرفته است و منشأ شک در سقوط، در واقع شک در حدوث تکلیف و عدم حدوث تکلیف است؛ یعنی شک داریم وجوب اختیاری، مشروط به شرط متاخر (عدم وقوف غیر ارادی) می باشد یا نه؟

در این فرض اختلافی نیست و همه برائت را جاری می کنند.

ج. فرض سوم این است که شک در سقوط تکلیف، برمی گردد به بقاء و ارتفاع تکلیف؛ یعنی شک دارم تکلیف به مقدور، بقاءً مشروط است به وقوع اختیاری یا نه؟

در این مورد سه قول که قبلاً مطرح شد وجود دارند؛ استصحاب و برائت و اشتغال؛ مشهور قائل به استصحاب هستند که در شبهات حکمیه آن را جاری می دانند. برائت شرعی را کسانی قائلند که استصحاب را در شبهات حکمیه جاری نمی دانند و اصل محکوم استصحاب را برائت شرعیه می دانند، مانند استاد ما که دلیل برائت را اعم می دانند از شک در حدوث و شک در بقاء. اشتغال هم یعنی عقلاً باید احتیاط کند، قاعده اشتغال مورود برائت است یعنی اگر برائت از بین رفت نوبت به اشتغال می رسد، کسی قائل به این اصل است که

استصحاب را شبهات حکمیه جاری نداند، و برائت را در شک در بقاء جاری نداند، لذا نوبت به اشتغال می رسد. مختار ما هم اشتغال است مانند محقق خوئی.

ج٦٤ ۹۳/۱۰/۲۳

المسالة الثالثة: اتیان فرد محرم

مثلاً اگر مولی بگوید «اطعم فقیراً»، و سپس بگوید «لا تکرم الفاسق»، لذا اگر فقیر فاسق اکرام شود به اطعام، این فرد حرام است. بعد اطعام فقیر فاسد، شک می کنیم تکلیف ساقط شده است یا نه؟ تکلیف در این مساله، وجوب اکرام یک فقیر بود. در دو مقام بحث داریم اصل لفظی و اصل عملی.

المقام الاول: مقتضی الاصل اللفظی

این بحث مبتنی بر نظر ما در مساله اجتماع امر و نهی می باشد که سه حالت متصور است:

الف. اگر در آن بحث امتناعی شویم، این خطاب اطعام فقیر یک قید می خورد که می شود «اطعم فقیرا غیر فاسق» لذا با اطعام فقیر فاسق، فرد مامور به اتیان نشده است. البته احتمال می دهیم که تکلیف ساقط شده باشد زیرا احتمال دارد تحصیل غرض دیگر ممکن نباشد!

مقتضای اطلاق هیئت این است که تکلیف ساقط نشده باشد یعنی اطعام یک فقیر واجب است چه فقیر فاسق اطعام شده باشد چه نشده باشد! یعنی وجوب مطلق است و مشروط نیست.

ب. اگر در آن بحث قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم، کما هو المختار، در این صورت خطاب اول قید نمی خورد لذا اطعام فقیر واجب است چه فاسق باشد چه غیر فاسق، و اکرام فاسق حرام است چه فقیر باشد چه غیر فقیر؛ فقط عقل حکم می کند که در مقام امتثال فردی را اتیان کن که به حرام مبتلا نشوی!

مقتضای اطلاق ماده این است که تکلیف ساقط شود (فقیر چه فاسق چه عادل)، و یک فرد اتیان شده است.

ج. اگر هم در آن مساله توقف نمودیم، باید رجوع به اصل عملی کنیم.

المقام الثانی: مقتضی الاصل العملی

اگر دلیل ما اطلاق نداشت، نوبت به اصل عملی می رسد. فرض این است که فقیر فاسق اطعام شده است، شک در سقوط تکلیف داریم. این بحث هم مبتنی به نظر ما در بحث اجتماع امر و نهی است، که دو حالت دارد:

الف. اگر در آن بحث امتناعی شویم، دیگر احتمال نمی دهیم تکلیف، جامع باشد بلکه خصوص فقیر غیر فاسق خواهد بود؛ در این صورت گاهی شک ما برمی گردد به شک در حدوث تکلیف و گاهی برمی گردد به شک در بقاء تکلیف: اگر شک در حدوث باشد یعنی احتمال می دهیم این وجوب مشروط به شرط متأخر باشد، این مجرای برائت است. اگر هم شک در بقاء باشد یعنی شرط مقارن، مجرای سه اصل است اول استصحاب بنا بر اینکه در شبهات حکمیه جاری باشد؛ و اگر در شبهات حکمیه جاری نباشد، نوبت به برائت می رسد بنا بر اینکه دلیل برائت را شامل شک در بقاء تکلیف هم بدانیم؛ و اگر برائت را در شک در بقاء جاری ندانستیم، نوبت به اشتغال می رسد، کما هو المختار.

البته اگر واجب تعبدی باشد، امتناعی هستیم و اگر واجب توصلی باشد قائل به جواز هستیم.

ب. اگر در مساله اجتماع امر و نهی، جوازی شویم یا توقفی شویم، صور مساله سه صورت می شود: اول اینکه منشأ شک ما این است که نمی دانیم طبیعی متعلق تکلیف است یا حصّة مباح؟ در این صورت دوران بین اقل و اکثر می شود که مشهور بین متاخرین برائتی هستند که ما هم تابع مشهور هستیم. اگر هم شک ما به شک در حدوث برگردد یعنی شرط متاخر است، این مجرای برائت است اتفاقاً. اگر هم شک ما برگردد به شک در بقاء وجوب، مجرای همان سه اصل است که ما اشتغالی هستیم.

المسألة الرابعة: قصد قربت

این از واضحات شریعت اسلام است که واجبات دو نوع هستند، یک دسته آنهایی که باید به نحو قربی اتیان شوند مانند نماز و روزه و حجّ، یعنی اگر کسی نماز بخواند برای اینکه بین مردم معروف شود چنین شخصی تکلیفش ساقط نشده است. دسته دوم واجباتی که به هر نحوی این واجب اتیان شود تکلیف ساقط است. مثلاً ادای دین واجب است و به هر قصدی اتیان شود مثلاً به این قصد که جلب اطمینان وی را کنم تا بعد کلاهبرداری کنم، در این صورت هم تکلیف ساقط می شود. همینطور ردّ سلام و انفاق بر عیال و مانند آنها. قسم اول واجب تعبدی و قسم دوم واجب توصلی است، که اصطلاح معروف هم همین است.

لذا دنبال اثبات وجود واجب تعبدی یا توصلی در شریعت نیستیم زیرا اینها از مسلمات شریعت ماست. امّا اگر شک کنیم یک واجبی تعبدی است یا توصلی، آیا اصلی هست که یکی را تعیین کند؟ این اصل بحث است امّا به مناسبت وارد بحث حقیقت واجب تعبدی و توصلی هم می شویم.

المقام الاول: مقتضی الاصل اللفظی

اگر شک کنیم واجبی تعبدی است یعنی باید به نحو قربی اتیان شود، بر تعبدی بودن اصل لفظی نداریم، امّا اصلی داریم که توصلی بودن را معلوم کند؟ مشهور این است که اصل لفظی وجود ندارد برای تعیین توصلی بودن؛ که این مبتنی بر تسلم دو امر است، که اگر این دو را قبول کنیم ما هم خواهیم گفت اصل لفظی نداریم:

الف. امر اول این است که قصد امتثال، محال است در متعلق تکلیف اخذ شود.

ب. امر دوم این است که هر جا تقیّد محال باشد اطلاق هم محال است.

این نکته هم تذکر داده می شود که واجب توصلی به شرط عدم قربیت نیست بلکه به نحو قربی هم اتیان شود مشکلی ندارد.

ج٦٥ ٩٣/١٠/٢٤

مشهور علماء هر دو امر را قبول دارند، و برخی امر اول را قبول ندارند، و برخی هم امر دوم را قبول ندارند، و برخی هم هر دو را منکر هستند. از هر مقدمه به طور مستقل بحث می شود:

مقدمه اولی: استحالة اخذ قصد الامتثال فی متعلق الامر

باید بحث شود که اخذ قصد امتثال در متعلق امر، محال می باشد یا نه؟ ابتدا به عنوان مقدمه این مطلب را توضیح می دهیم که مراد از «امر» چیست؟ مراد صیغه امر است یا چیز دیگری؟ مراد آنها طلب انشائی است. وقتی صیغه امر به کار می رود یا در خطاب تبلیغ است یا خطاب تشریع؛

در خطاب تبلیغ می تواند مقیّد به قصد امتثال شود، زیرا خطاب تبلیغی همان ارشاد است لذا می شود ارشاد کرد به اینکه نماز واجب تعبدی است به این صورت که در مرشد الیه قصد امر را هم اخذ کرد. همانطور که در کلمات فقهاء این صلاة مقیّد به قصد امر می شود! اگر امام علیه السلام خطاب را مقیّداً القاء نمودند می فهمیم که واجب تعبدی است، و اگر مطلق بود می فهمیم که واجب توصلی است. این هیچ محذوری از محاذیر خطاب تشریع را ندارد. لذا ما که با خطاب تشریع سروکار نداریم این بحث در عمل خیلی مفید نیست، زیرا هیچ محذوری ندارد. لذا مراد از امر نمی تواند امر در خطاب تبلیغ باشد؛

امّا در مورد خطاب تشریع، هم امر موجود در خطاب تشریع مراد علماء نیست زیرا در هر امر سه رکن هست یکی هیئت صلّ که مدلولی دارد نزد مشهور، و یکی ماده صلّ که مدلولی دارد نزد مشهور، و یکی هم موضوع امر که همان «انت» می باشد. گفتن «صلّ بقصد الامتثال» محال نیست زیرا ما می توانیم بگوییم و مولی

که اضعف از ما نیست. این قید معلوم است که باید قید ماده باشد نه قید وجوب؛ لذا این ممکن است. به عبارت دیگر این جمله دارای معنی است و گفتن آن مشکلی ندارد.

لذا این مراد علماء نیست، بلکه نزد علماء حقیقت انشاء ایجاد المعنی باللفظ است (که ما هم همین را قبول کرده و قبلاً توضیح دادیم)، آن معنایی که مولی با این لفظ ایجاد می کند همان طلب انشائی است که در مقابل طلب تکوینی و طلب نفسانی است. مولی با تلفظ به این صیغه، معنی (طلب انشائی) را ایجاد می کند. طلب محال است بدون مطلوب باشد، یعنی طلب ذات الاضافه است چه طلب تکوینی چه طلب انشائی چه طلب نفسانی! این سوال می شود که در آن جمله مطلوب چیست؟ سه احتمال است: مطلوب ذات الصلاة باشد؛ مطلوب ذات الصلاة و قصد امتثال باشد؛ مطلوب یک حصّة از صلاة است صلاة مقیّد به قصد امتثال؛ اگر اولی باشد قصد امتثال خارج از مطلوب و طلب است. اگر دومی باشد قصد امتثال جزء مطلوب است. و اگر سومی باشد قصد امتثال به نحو قید یا شرط داخل مطلوب است، در قید خصوصیت این است که تقید داخل و قید خارج است. محقق عراقی صورت چهارمی را هم تصور کرده است که به نام حصّة توأم که نه شرط است نه جزء!

مشهور مطلوب را اولی می دانند، و دومی و سومی را عقلاً محال می دانند. فائده این کار این است که مطلوب فقط وقتی حاصل می شود که با قصد امتثال اتیان شود و اگر نه تکلیف ساقط نمی شود. یعنی آیه نازل نشده است که هر جا متعلق اتیان شود تکلیف هم ساقط می شود، لذا در این مورد با صرف اتیان متعلق تکلیف ساقط نمی شود.

این تحریر محل نزاع بود، که اکنون وجوهی که برای استحالة بیان شده است معلوم می شوند.

ج٦٦ ۹۳/۱۰/۲۷

علماء که مشهور هم هستند وجوهی برای استحالة مطرح نموده اند؛ این وجوه، کثیر هستند که ما به برخی که مهمّ هستند اشاره می کنیم:

وجه اول استحالة: تقدم متأخّر، تأخّر متقدم

مرحوم آخوند فرموده اند، لازمه اخذ قصد امتثال در متعلق امر، این است که تقدم متأخر، و تأخّر متقدم شود! محال بودن این هم به این است که به تناقض می رسد. امّا چرا لازمه اش این امر محال است؟ زیرا مراد از امتثال امر، یک امر واقعی است نه امر وهمی! و چنین امتثالی وقتی ممکن است که امری در خارج باشد، و از طرفی هم امر نمی تواند بدون متعلق باشد، لذا باید امر متأخّر باشد از قصد امتثال که در متعلق است! لازم می

آید تاخر امر از قصد امتثال و تاخر قصد امتثال از امر، یعنی هر کدام متاخّر از دیگری می شود و این یعنی هر کدام در حالیکه متقدم است متاخر هم هست که این تناقض است. هر امری که مستلزم امر محالی باشد، خودش هم محال خواهد بود. و اخذ قصد امتثال هم تفاوتی ندارد که به نحو شرط یا جزء باشد.[1]

اشکال: مغالطه در «قصد امر»

این وجه اضعف وجوهی است که ذکر شده است، امّا چون در کفایه آمده ذکر شد یعنی یا باید قول مهمّ باشد یا باید قائل مهمّ باشد. اشکالی وجود دارد که برخی هم اشکال کرده اند که این اشتباه لفظی است یعنی قصد امر خارجی (به حمل شائع) متوقف بر امر مولی است؛ امّا امر مولی متأخر از قصد امتثال خارجی نیست بلکه متاخر از عنوان قصد امتثال است!

وجه دوم استحالة: لزوم دور

اگر قصد امتثال در متعلق اخذ شود، مستلزم دور است که محال می باشد. لذا خودش هم محال است. تصویر دور را می شود به انحائی بیان کرد. یک بیان این است که تا امری نباشد مکلف قادر نیست که صلاة همراه قصد امتثال را اتیان کند؛ امر به صلاة هم زمانی تعلق می گیرد که متعلق مقدور باشد (به غیر مقدور عقلاً محال است که امر شود). در نتیجه قدرت بر انجام متعلق، متوقف بر وجود امر است و وجود امر هم متوقف بر قدرت مکلف بر انجام متعلق است.

اشکال: فقط دور علّی محال است

به این وجه هم جوابهای مختلفی داده شده است که برخی فی نفسه صحیح نیست و برخی دیگر هم فی نفسه صحیح است امّا نوبت به آن نمی رسد. جواب ما این است که هر دوری محال نیست فقط دور علّی محال است که یکی چیز، علت وجودی شیء دیگر، و آن شیء دیگر هم علت وجودی این باشد. هر دوری غیر این قسم (طرفین علت و معلول نباشند) باشد، محال نخواهد بود. اگر علت وجودی هم نباشد محال نیست، مثلاً فوقیت دفتر نسبت به میز ممکن نیست مگر تحتیت میز نسبت به دفتر باشد؛ همینطور بعدیت فردا نسبت به

---

۱. کفایة الاصول، ص۷۲:«*و ذلک لاستحالة أخذ ما لا یکاد یتأتی إلا من قبل الأمر بشیء فی متعلق ذاک الأمر مطلقا شرطا أو شطرا فما لم تکن نفس الصلاة متعلقة للأمر لا یکاد یمکن إتیانها بقصد امتثال أمرها*».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۷۵:«*و الصحیح فی الجواب علی هذا الوجه بالمقدار المذکور أن المتأخر غیر المتقدم فان قصد امتثال الأمر وجوده فی الخارج یتوقف علی الأمر و الأمر یتوقف علی الوجود الذهنی و العنوانی لقصد الأمر فی أفق ذهن الحاکم فلا تهافت*».

امروز! این دور در مقابل دور علّی است، که به آن دور معی می گویند. ما نحن فیه هم از این قبیل است که از علل وجود نیست یعنی یکی از علل وجود امر قدرت نیست و از علل وجود قدرت امر نیست. دور و تسلسل استحالة ذاتی ندارند بلکه باید به تناقض برگردند، که در دور معی تناقضی نیست.

ج۶۷ ۹۳/۱۰/۲۸

وجه سوم استحالة: تکلیف به غیرمقدور قبیح است

اگر قصد قربت در متعلق امر اخذ شود، مکلف قدرت امتثال را از دست می دهد، لذا تکلیف به آن قبیح می شود؛ مثلاً اگر مولی فقط بگوید «صلّ» و قصد قربت را اخذ نکند، عبد می تواند صلاة با قصد قربت بخواند، امّا اگر بگوید «صلّ مع قصد القربة» دیگر عبد نمی تواند امتثال کند لذا این امر قبیح است که بر شارع هم محال می باشد. توضیح اینکه عبد قدرت را از دست می دهد این است که وقتی مولی امر به عملی می کند امر داعویت نسبت به متعلق آن امر دارد (و نمی تواند داعی برای چیز دیگری شود)، بعد این مقدمه، می گوییم این امر به صلاة مع قصد الامتثال، موجب می شود عبد نتواند امتثال کند زیرا عبد فقط می تواند ذات الصلاة را به قصد قربت اتیان کند، امّا ذات الصلاة که امری ندارد که بشود به قصد امرش آن را اتیان کرد! یعنی صلاة مع قصد الامتثال را که نمی توان به قصد امتثال اتیان کرد!

اشکال اول: امر می تواند داعویت داشته باشد به مقدمات متعلقش

این وجه هم تمام نیست، اشکال اول این است که مقدمه مخدوش است، یعنی امر فقط داعویت به متعلق ندارد، بلکه می تواند داعویت به غیر متعلق هم داشته باشد! مثلاً مولی امر به وضو کرده است، امّا در زمستان عبد می رود یخ را می شکند یا برف را آب می کند تا با آن وضو بگیرد! داعی این عبد همان امر مولی به نماز است، و اگر امر به صلاة نبود عبد این کارها را انجام نمی داد. لذا امر می تواند داعویت به مقدمات هم داشته باشد.

اشکال دوم: گاهی می شود یک جزء را به قصد امر به کل اتیان کرد

اشکال دوم اینکه مولی به مرکب امر نموده است، یکی ذات الصلاة و دیگری قصد الامر. قصد الامتثال جزء مامور به است. امر داعویت به کل دارد و داعویت به اجزاء هم دارد! گاهی با اتیان یک جزء کل هم محقق می شود و گاهی نمی شود. مثلاً نماز صبح مامور به است که دو جزء (رکعت) دارد، اگر یک رکعت به داعی امتثال امر به نماز صبح اتیان شود این فائده ندارد زیرا مامور به اتیان نشده است. امّا اگر زید که وارد نماز صبح شده و یک رکعت نماز صبح خوانده است، الآن مکلف به همان نماز صبح است (با اتیان بعض العمل تکلیف ساقط یا

مبدل نمی شود)، امّا فقط کافی است که یک رکعت بخواند تا اتیان کل حاصل شود و این رکعت به قصد امتثال امر به دو رکعت می خواند! در ما نحن فیه هم مامور به دو جزء دارد یکی ذات الصلاة و یکی قصد امتثال، اگر یک جزء را به قصد امتثال کل اتیان کنیم تکلیف ساقط می شود یعنی همین که ذات الصلاة را به قصد امتثال اتیان کرد، نماز از وی ساقط می شود؛ لذا وزان این شخص وزان مکلف است در اثناء عمل (واجب ارتباطی)!

وجه چهارم استحالة: امر در «قصد الامر» نمی تواند قید وجوب باشد

میرازی نائینی[1] در باب حکم تحلیلی دارند که مهمّترین دستاورد ایشان است و بعد ایشان نسبتاً رائج شده و محقق خوئی و شهید و صدر و باقی هم قبول دارند که بسیاری از مشکلات اصول با همین تحلیل از حکم حلّ می شود (گاهی از قدماء یک جمله باقی مانده است که موجب باقی ماندن یاد آنها شده است). اگر فقط همین نظر از میرزا بود کافی بود در عظمت ایشان. این مبنی را اشاره ای می کنیم که تفسیر آن بعداً خواهد آمد. دو اصطلاح متعلق و موضوع؛ و جعل و مجعول؛ را توضیح می دهیم:

توضیح اصطلاح متعلق المتعلق و موضوع

احکام تقسیم به وضعی و تکلیفی می شود که احکام تکلیفی به پنج حکم تقسیم می شود؛ البته فعلاً در دو حکم وجوب و حرمت صحبت می کنیم. در هر تکلیفی یک متعلق داریم، یعنی نمی شود وجوب بدون واجب باشد یا حرمت بدون حرام باشد! دائماً متعلق تکلیف همان فعل اختیاری انسان است. گاهی متعلق یک تکلیف هم خودش دارای متعلق است. مثلاً در «صلّ مع الطهارة» متعلق تکلیف ما صلاة است که متعلق المتعلق همان طهارت است. مولی می گوید «صلّ» که متعلق همان صلاة است و متعلق المتعلق همان مکلف (انت) است. تکلیف بدون متعلق المتعلق هم محال است زیرا حداقل یک مکلف باید باشد. مکلف هم همان عاقل بالغ قادر است.

بعد مرحوم میرزا متوجه شد که متعلق المتعلق دو قسم است یکی آنکه باید مکلف آن را تحصیل نماید، و قسم دیگری آنکه تحصیل آن لازم نیست! در «صلّ مع الطهارة» تحصیل طهارت بر مکلف لازم است؛ امّا در «حجّ عند الاستطاعة» تحصیل استطاعت بر مکلف لازم نیست، بلکه اگر استطاعت حاصل شد حج را باید اتیان نماید. قسمی که تحصیل آن لازم نیست همان «موضوع» است و اگر تحصیل آن لازم باشد «متعلق المتعلق» است. لذا در هر تکلیفی می توان سه چیز داشت متعلق و موضوع و متعلق المتعلق. موضوع دائماً تکلیف و حکم و وجوب را قید می زند (با اینکه متعلق المتعلق است)، بر خلاف متعلق المتعلق که متعلق و ماده و واجب را قید

---

۱. أجود التقریرات، ج۱، ص۱۰۴ الی ۱۰۸.

می زند! مثلاً در «حج عند الاستطاعة»، استطاعت، وجوب را قید می زند. امّا در «صلّ مع الطهارة» طهارت، خود صلاة را قید می زند. در واقع قضیه شرطیه می شود که «ان استطعت وجب علیک الحجّ» یا «ان وجدت استطاعتک وجب علیک الحجّ».

ج۶۸ ۹۳/۱۰/۲۹

توضیح اصطلاح جعل و مجعول

مرحوم میرزا فرموده اند کلمه حکم بر سه چیز اطلاق می شود: عملیة الجعل، جعل، مجعول؛ ایشان برای عملیة الجعل نامی انتخاب نکرده اند، لذا لفظ «جعل» در کلام ایشان مشترک لفظی بود بین عملیة الجعل و جعل یعنی معنای مصدری و اسم مصدری؛ در نتیجه مراد از حکم یکی از سه چیز می تواند باشد، تکلیف هم همین طور است که مشترک لفظی بین این سه اصطلاح است:

امّا عملیة الجعل، طبق نظر میرزا، یک امر تکوینی و وجودی است که فعلی از افعال مولی است. همین گفتن «اذهب» یک فعل است که خود تلفظ به این صیغه می شود عملیة الجعل؛

امّا جعل، یک امر وجودی یا واقعی نیست بلکه یک امر اعتباری است، همان حکم کلی که نتیجه عملیة الجعل است؛

و امّا مجعول، یک حکم جزئی است که امری اعتباری می باشد.

کلیت و جزئیت حکم، دائر مدار این است که موضوع آن کلی باشد یا جزئی! مثلاً در «اقیموا الصلاة»، مخاطب همان مکلفها هستند، لذا با گفتن این جمله یک حکم کلی در عالم اعتبار محقق می شود، زیرا موضوع آن کلی است یعنی «مکلف»؛ اگر در عالم خارج یک مکلف (بالغ عاقل قادر) موجود شود، یک حکم جزئی پیدا می شود برای او، به عدد مکلفین ما حکم جزئی داریم که به آن مجعول گفته می شود. لذا عملیة الجعل در عالم تکوین، واحد است، و جعل در عالم اعتبار هم واحد است، امّا مجعول (حکم جزئی یا حکم فعلی) در عالم اعتبار متعدد است به تعداد مکلفین! این احکام جزئی هستند که معصیت یا امتثال می شوند. مرحوم میرزا می فرمایند جعل تابع عملیة الجعل است و امّا مجعول تابع عملیة الجعل یا جعل نیست، بلکه تابع فعلیت موضوع در خارج است. مثلاً اگر مولی گفت «لله علی المستطیع حجّ البیت»، واجب همان حج است و موضوع همان مستطیع است. بعد عملیة الجعل یک حکم کلی «وجوب الحج علی المستطیع» جعل می شود ولو در خارج یک مستطیع هم نباشد. البته مجعول وقتی محقق می شود که در خارج مستطیعی محقق شود.

این نظریه بعد میرزا نیز مقبول واقع شد، البته برخی این نظر را تکمیل کردند. مثلاً شهید صدر مجعول را هم از امور وهمی می دانند، نه امر واقعی!

وجه استحالة: قصد الامر نه موضوع است نه متعلق المتعلق

با توجه به این مقدمه، مرحوم میرزا معتقدند اخذ قصد الامر در متعلق امر محال است، زیرا اگر مولی بگوید «صلّ بقصد الامر» که متعلق همان صلاة است. امّا متعلق المتعلق قصد است و امر هم می شود متعلق المتعلق (در واقع امر می شود متعلق متعلق المتعلق، امّا در نظر ایشان هر چه متعلق ها بیشتر شود باز هم متعلق المتعلق است). این امر از قیود متعلق است یا از قیود تکلیف است؟ به عبارت دیگر متعلق المتعلق است یا موضوع؟ ایشان قائل است «امر» در «قصد الامر» نمی تواند قید متعلق باشد، و به عبارت دیگر نمی تواند متعلق المتعلق باشد! زیرا تکلیف نسبت به عبد فعل غیر اختیاری است، یعنی عبد نمی تواند تکلیف شارع را ایجاد کند.

لذا در اصطلاح میرزا باید موضوع باشد؛ و از این موضوع شدن یک محالی لازم می آید، که فعلیت مجعول دائر مدار فعلیت موضوع است، و در موضوع هم امر اخذ شده است یعنی فعلیت تکلیف متوقف بر فعلیت تکلیف شده است که این محال است. این از دور هم بدتر است زیرا در استحالة دور گفته شده برمی گردد به توقف شیء علی نفسه، این خودش توقف شیء علی نفسه است! مرحوم میرزا در مرحله جعل و مجعول هر دو قائل به استحالة هستند امّا در مرحله جعل با مبنای خودشان قابل جواب است، و از طرفی هم این استحالة در مجعول واضح تر است.

در نتیجه قصد الامر، نه می تواند متعلق المتعلق باشد و نه می تواند موضوع باشد، لذا نه قید واجب است نه قید وجوب!

اشکال مبنایی: تفسیر ما از مجعول متفاوت است

اصل فرمایش میرزا را قبول داریم و عملیة الجعل و جعل و مجعول را قبول داریم امّا تفسیر ما در مجعول از میرزا جداست، که در توضیح مبنای خود، این را بیان خواهیم نمود.

ج۶۹ ۹۳/۱۰/۳۰

اشکال بنایی: استحالة در اخذ «امر» ثابت شد نه در اخذ «قصد الامر»

با قبول تمام مقدمات مرحوم میرزا، و تسلم اینکه امر محال است از قیود حکم باشد، باز هم نمی توان این نتیجه را گرفت که قصد الامر، محال است از قیود متعلق باشد! زیرا اگر قصد الامر از قیود متعلق باشد، امر نه قید واجب است نه قید وجوب، و تلازمی هم بین اینکه قصد الامر قید واجب باشد و امر قید وجوب باشد، نیست! ایشان هم با بیان طولانی خود ثابت نکردند که قصد الامر نمی تواند قید واجب شود؛ و ملازمه را هم

ثابت نکردند که اگر قصد الامر قید واجب باشد امر هم باید قید وجوب باشد (و چون محال است امر قید وجوب باشد، پس محال است که قصد الامر هم قید واجب باشد)! لذا می گوییم قصد الامر قید واجب است و امر قید واجب یا وجوب نیست؛ و می توانیم با تمسک به اطلاق توصلیت را ثابت کنیم.

المختار فی المساله

ما دو مطلب را ادعا می کنیم: اول اینکه می توانیم به اطلاق خطاب تمسک کنیم و توصلیت را ثابت کنیم، حتی اگر قائل به امتناع اخذ قصد الامتثال، در متعلق امر شویم! لذا این بحث بی فائده است که از استحالة یا عدم آن بحث کنیم؛ مطلب دوم اینکه قصد امتثال ممکن است در متعلق امر اخذ شود:

تمسک به اطلاق خطاب ممکن است حتی با قبول استحالة ثبوتی

در مورد ادّعای اول می گوییم با فرض تمام بودن مقدمات حکمت، می شود به اطلاق تمسک کرد. امّا در خطاب تبلیغ مثلاً «اقم الصلاة» فرموده شده است، در این صورت می دانیم که قبلاً تشریع رخ داده است. در نتیجه صلاة قبل این خطاب دو حصّة دارد لذا تقسم صلاة به صلاة با قصد امر و بدون آن، نسبت به امر تبلیغی، از تقسیمات اولیه می شود (تقسیم اولی به تقسیمی گفته می شود که قبل تعلق امر وجود دارد، مثلاً نماز دو حصّة دارد یکی رو به قبله دیگری پشت به قبله؛ اما تقسیم ثانوی در طول تکلیف پیدا می شود مثلاً نماز قربی و نماز غیرقربی). یعنی وقتی تشریع محقق شود نماز دو قسم است یکی نماز با قصد امتثال دومی نماز بدون قصد امتثال؛ امام علیه السلام هم می تواند دعوت به جامع بین دو حصّة کند و هم می تواند امر به یک حصّة نماید. لذا می شود اخذ به اطلاق کرد و نتیجه گرفت که قیدی اخذ نشده است. به عبارت دیگر می توان نتیجه گرفت آنچه مسقط تکلیف و مطلوب است همان جامع بین دو حصّة است. این اصطلاحاً همان اطلاق لفظی است (در مقابل اطلاق عرفی و اطلاق مقامی).

امّا در خطاب تشریع (یعنی اولاً از سوی شارع صادر شده است، ثانیاً شارع به نفس همین خطاب می خواهد تشریع نماید)، هم می شود تمسک به اطلاق کرد ولو اخذ قصد امتثال در متعلق امر محال است. لذا شارع فقط می تواند وجوب را روی ذات الصلاة ببرد. البته اگر عبد فقط ذات صلاة را اتیان کند، غرض مولی حاصل نشده است. اگر مولی در مقام بیان آنچه در غرضش هست باشد فقط کافی است لفظاً «قصد امتثال» را به کار ببرد (یعنی فقط به لحاظ لفظی قید ماده است امّا ثبوتاً قید تشریع نیست). لذا می شود از اینکه ذکر نشده است کشف کرد که قصد امتثال دخیل نیست. این اصطلاحاً اطلاق مقامی است. یعنی در مقام بیان غرضش بود امّا قیدی را ذکر نکرد، این می شود اطلاق مقامی.

اگر اطلاق لفظی نداشتیم، یک اطلاق مقامی سوم هست به نام اطلاق مقامی شریعت که از آن استفاده می کنیم. یعنی اطلاق مقامی عصر ائمه علیهم السلام که مثلاً هیچ سخنی در این عصر گفته نشده است که در زکات قصد قربت معتبر است، لذا به اطلاق مقامی عصر تبلیغ تمسک می کنیم.

ج۷۰ ۹۳/۱۱/۰۱

اخذ قصد امتثال در متعلق امر، ممکن است

مراد از امر همان طلب انشائی است که در هر طلب یک مطلوب وجود دارد. برخی قائل شدند که نمی شود در آن مطلوب قصد امتثال را اخذ کرد. ما قائلیم می شود طلب تعلق گیرد به قصد امتثال، با دو مقدمه این مطلب را توضیح می دهیم:

الف. علمای اصول تمام امور را به چهار دسته تقسیم نموده اند: حقیقی، واقعی، اعتباری، وهمی (این تقسیم در نظر حکماء به شکل دیگری بوده است در حکمت مشاء امور یا واقعی هستند یا وهمی؛ و در حکمت متعالیه امور واقعی و وهمی هستند که امور واقعی هم حقیقی و اعتباری هستند)؛ امر حقیقی امری است که وجود دارد، مانند انسان؛ امر واقعی امری است که وجود ندارد امّا متقوم به اذهان هم نیست بلکه اگر ذهنی هم نباشد این امور واقعی هستند، مانند استحالة تناقض، فوقیت، و تمام امور انتزاعی، و عدم، و خودِ وجود، که عالم واقع بسیار وسیع تر از عالم وجود است، مانند حسن و قبح، و مانند آن؛ به عبارت دیگر تمام امور یا مفاهیم، مصداق دارند امّا این مصداق در چه عالمی است؟ عالم وجود یا واقع یا اعتبار یا وهم! امر اعتباری مانند ملکیت و زوجیت و ولایت وسلطنت، ولایت زید بر ولد خودش امری اعتباری است امّا ولایت من بر ولد زید امری وهمی است؛ امر وهمی هم امری است که نه واقعیت دارند نه وجود، و نه اعتباری هستند، فقط قابل فرض هستند، مانند عدم باری تعالی، وجود شریک الباری، و مانند آن.

ب. یکی از مقولات عرضی همان «فعل» یا «ان یفعل» است مانند خیاطة، کتابة، و مانند آن. این فعل از مقولاتی است که ذهن حکماء را به خود مشغول نموده است. مثلاً زید در حال کتابت، یک زید هست یک قلم، یک کاغذ، حرکت دست و حرکت قلم، این ها در عالم خارج هستند، امّا دقیقاً کدام کتابت است؟ دست، قلم، مجموع، نقوش، یا چیز دیگری؟ آخرین تفسیر این بود که کتابت یک هیئت است که در اثر مجموع امور برای شخص کاتب حاصل می شود، و این هیئت متغیر است یعنی کاتب وقتی می نویسد، هیئتش در حال تغییر است که نام این هئیت فعل است! این هیئت عارض بر فاعل می شود. لذا در موجودات مجرد فعل عارض نمی شود مثلاً اگر صورت یک اسب را تخیّل کنیم، هیچ هیئتی برای نفس حاصل نمی شود بلکه این عمل تدریجی نیست و آنی است بر خلاف امور مادی مانند خیاطت که یک هیئت تدریجی برای خیاط حاصل می شود.

وقتی به وجدان خود رجوع کنیم این هیئت فعل نیست، یعنی وقتی مشغول کتابت هستیم، این هیئت را در خود ایجاد می کنیم! بر فرض هم که این فعل را قبول کنیم، فاعل این هیئت چه کسی است؟ نهایت این است که خود فاعل ایجاد کند، خوب سوال می شود این هیئت را که ایجاد کردیم خودش هم فعلی است! این فعل را چه کسی ایجاد کرد؟ لذا به نظر می رسد (ترجیح با این است که) فعل یک امر واقعی است و از مقولات و امور حقیقی نیست. امور واقعی تحت مقوله در نمی آید زیرا فلاسفه هم موجود را تقسیم به واجب و ممکن کرده و بعد برای ممکن ماهیات و مقولات عشر را تقسیم نموده اند. اگر هم فعل امر واقعی نباشد، انتزاع از یک امر حقیقی است.

ج۷۱ ۹۳/۱۱/۰٤

گفتیم مراد از قصد الامر همان قصد الطلب می باشد، که طلب انشائی مراد است. در مطلوب هم ممکن است قصد امتثال اخذ شود، با دو مقدمه وارد توضیح اصل مطلب می شویم، اول اینکه امور چهار دسته اند؛ و دوم اینکه در حکمت فعل را از امور حقیقی می دانند، امّا ظاهراً فعل، امری واقعی است.

با توجه به این دو مقدمه می گوییم وقتی مولی تلفظ به صیغه امر می کند این تلفظ خودش طلب و سعی نحو مقصود است. متکلم این طلب را ایجاد کرده و سامع آن را شناسایی می کند. سوال این است که این طلب امری حقیقی است یا واقعی؟ این سوال در مباحث آینده هم مفید است که آیا طلب انشائی از امور واقعی است یا حقیقی؟ در گذشته این را از امور حقیقی می دانستیم، امّا اکنون به نظر می رسد این طلب انشائی از امور واقعی است. دو شاهد و مویّد هم داریم:

اول اینکه آنچه در خارج اتفاق می افتد نهایتاً یک فعل است (اگر قبول نکنیم که از فعل خارجی انتزاع شده است)، و وقتی فعل را از امور واقعی دانستیم، این طلب هم که از آن انتزاع می شود واقعی خواهد بود؛

و مویّد دوم که شاید دلیل هم باشد این است که این عملیة الجعل یا تشریع را چه واقعی بدانیم چه حقیقی، طلب یک انتزاع است از این عمل (و طلب انشائی خودِ آن عمل نیست)! زیرا طلب انشائی به تعدد مطلوب متعدد می شود، مثلاً مولایی ده عبد دارد که می گوید «اذهبوا الی المسجد» که یک عملیة الجعل و انشاء و تشریع شده است امّا طلب انشائی مولی ده طلب است یعنی از تک تک این عبدها طلب دارد که ممکن است برخی معصیت شوند و برخی اتیان شوند! طلب دائماً دو طرف دارد که مطلوب منه دائماً از قیود مطلوب می شود، یعنی طلب سه طرف ندارد. لذا طلب انشائی هم امری واقعی است.

در هر طلب یک طالب هست یک مطلوب چه طلب نفسانی چه انشائی چه تکوینی، که این طلب یک رابطه ای بین طالب و مطلوب است. اگر مولایی به عبدش بگوید «اذهب الی المسجد»، طالب مولی و مطلوب

ذهاب عبد است، نه اینکه الذهاب الی المسجد باشد. وقتی طلب از امور واقعی شد با امور حقیقی تفاوت هایی دارد مثلاً امر واقعی می تواند بین یک امر موجود و یک امر معدوم باشد مثلاً «قبلیت» بین امروز و دیروز یک امر واقعی است که امروز موجود است امّا دیروز معدوم است. حتی می شود بین دو امر معدوم باشد مثلاً شیخ انصاری قبل از آخوند بوده است، در حالیکه وجود هر دو الآن تحقق ندارد. در ما نحن فیه طلب انشائی امری است که از عملیة الجعل و تشریع انتزاع می شود. خودِ تشریع یک امر متصرم و تدریجی است که از آن طلب انشائی انتزاع می شود و نحوه انتزاع مرتبط با انشاء مولی است.

اگر مولی در عملیة الجعل قیدی را برای متعلق ذکر کند (مراد قید ادبی است نه قید اصولی) مثلاً بگوید «اقم الصلاة بقصد الامتثال»، در این مورد طلب انشائی محقق شده است که طالب مولی است و مطلوب چیست؟ صلاة در خارج دو حصّة دارد یکی قربی و دیگری بدون قصد قربت، سوال این است که مطلوب چیست؟ مطلوب ایجاد المکلف است به داعی الامتثال، که امتثال مضاف الیه می خواهد، دو راهکار ارائه می دهیم که مطلوب با محذوری مواجه نشود:

الف. مطلوب، امتثال «تشریع» یا «انشاء» یا «عملیة الجعل» باشد، یعنی به داعی امتثال تشریع هیچ محذوری ندارد؛

ب. مطلوب، امتثال همین طلب باشد یعنی یکی از امور واقعی همین است زیرا امور واقعی زمان برنمی دارند، اگر طلب از امور حقیقی باشد محال است در متعلق خودش اخذ شود، امّا وقتی از امور واقعی است می شود در متعلق خودش اخذ شود. امر واقعی و انتزاعی می تواند در متعلق خودش لحاظ شود زیرا تقدم و تاخر و استحالة در آن در عالم وجود است نه در عالم واقع!

تصحیحی در مبنای مرحوم نائینی

میرزای نائینی برای هر حکمی سه چیز تصور کردند یکی عملیة الجعل که امری حقیقی است، و دومی جعل که حکمی کلی است و در مسلک میرزا امری اعتباری بود، و سومی مجعول که حکم جزئی بود در عالم اعتبار؛

شهید صدر هم این کلام را قبول دارد با یک تصحیح که مجعول را امری وهمی می دانند نه اعتباری!

مختار ما این است که عملیة الجعل، یک فعل است که آن را امری واقعی می دانیم البته جزم نداریم امّا ترجیح این است که امری واقعی باشد.

امّا جعل، در همان لحظه که شارع گفت «الحج واجب علی المستطیع» این قضیه صادق می شود که در اوائل این را امری اعتباری می دانستیم، امّا بعد این را امری واقعی دانستیم، یعنی به همان وزان که حج بر مستطیع واجب است می توانیم بگوییم بر مرد سیاه پوست واجب است و بر زن واجب است و اینها اموری

واقعی هستند که انتزاعی هستند. جعل محدود هم نیست می شود جعل های متعدد واقع کرد. البته وقتی مولی می گوید «اقیموا الصلاة» مطلوب مولی نماز مکلف نیست زیرا عناوین قابل طلب نیستند لذا مولی از عنوان مکلف طلبی ندارد بلکه از اشخاص طلب دارد. لذا وجوب صلاة بر مکلف امری واقعی است و صادق است و ناظر به عالم وجود یا اعتبار نیست.

امّا در ناحیه مجعول، وجوب حج بر زید هم واقعی است. این وجوب واقعاً طلب است یعنی شارع واقعاً از زید طلب حج نموده است به حمل شائع! معنای فعلیت حکم چیزی جز فعلیت موضوع نیست، یعنی این طلب بین حق تعالی و زید هست و واقعی است، فقط زید محقق نشده است!

در نتیجه عملیة الجعل مبنایی است امّا جعل و مجعول اموری واقعی هستند. فقط در مجعول یک مورد استثناست یعنی در حکم وضعی مجعول یک امر اعتباری است.

ج۷۲ ۹۳/۱۱/۰۵

مقدمه ثانیه: استحالة الاطلاق عند استحالة التقیید

میرزای نائینی که قائل به استحالة اخذ قصد الامر در متعلق امر می باشند، قائل هستند که هر جا تقیید محال باشد اطلاق هم محال است! لذا نمی توان با تمسک به اطلاق، توصلی بودن واجب را ثابت کرد. در نتیجه کلام مجمل می شود که نوبت به اصل عملی می رسد، یعنی با اتیان عمل بدون قصد امر، شک در سقوط تکلیف می کنیم که باید دید مقتضای اصل عملی چیست. در اصل عملی دو مسلک است برائتی و اشتغالی، که توضیح آن بعداً خواهد آمد.

ایشان دلیلی را هم اقامه فرموده اند که نسبت بین اطلاق و تقیید همان ملکه و عدم ملکه است. یعنی تقیید در جایی است که قابلیت آن باشد، و اطلاق همان عدم ملکه است یعنی در موضعی که تقیید ممکن باشد و قیدی نباشد این اطلاق است. جایی که ملکه محال باشد عدم ملکه هم محال است مثلاً نمی شود گفت دیوار نابینا است، همانطور که بینا بودن دیوار محال است. در نتیجه نمی توان به اطلاق تمسک کرد برای اثبات توصلی بودن واجب!

به عنوان مقدمه در مبحث اطلاق و تقیید می آید که اطلاق دارای انقساماتی است اطلاق لفظی و مقامی و عرفی؛ توضیح هر یک خواهد آمد امّا بحث ما در این مساله اطلاق لفظی است که تقسیم می شود به اطلاق هیئت و اطلاق ماده یا متعلق و اطلاق موضوع، که بحث ما در این مساله اطلاق در متعلق یا ماده است. در اطلاق لفظی تقسیم دیگری هست که اطلاق ثبوتی و اثباتی است. بحث در این مساله از هر دو اطلاق اثباتی و ثبوتی است. البته تفسیر ما از اطلاق ثبوتی با تفسیر مشهور متفاوت است، که توضیح تفاوت در بحث اطلاق

خواهد آمد. در این بحث تفسیر خود از اطلاق ثبوتی را مطرح می کنیم. بعد تبیین این مقدمه می گوییم، اگر تقیید محال باشد، آیا اطلاق هم محال است؟

استحالة اطلاق اثباتی

امّا اطلاق اثباتی که همان اطلاق کلام و خطابی است که مولی در مقام انشاء حکم با آن کلام، طلب خود را انشاء می کند، مانند «صلّ». در این خطاب سه دالّ لفظی هست یکی هیئت و یکی ماده و دیگری همان فاعل که همان مکلف می باشد. بحث در اطلاق ماده است که همان کلمه صلاة است. متعلق طلب گاهی طبیعی است و گاهی یک حصّة است. اگر بدون قید باشد می شود «صلّ» و گاهی همراه قید است که می شود «صلّ مع الطهارة». اگر با قید باشد ماده مقیّد است، و اگر بدون قید باشد ماده مقیّد نیست. این مقیّد بودن هم نسبی است مثلاً در مثال بالا نسبت به طهارت مقید است امّا نسبت به قبله مقیّد نیست. اگر مقیّد نباشد یا مولی به لحاظ حصص متعلق، در مقام بیان هست که ماده می شود مطلق؛ و یا در مقام بیان نیست (یعنی یا غافل است و یا فعلاً غرضش در آن نیست) که می شود مجمل؛ در نتیجه رابطه اطلاق و تقیید، تضاد است که این ضدین ثالثی هم دارند (مجمل)، و هر عنوانی که در متعلق اخذ شود از این سه خارج نخواهد بود. به عبارت دیگر مطلق لفظی است که بلاقید باشد و مقیّد لفظی است که مع القید باشد؛ پس هر دو وجودی هستند.

لذا اگر تقیید محال باشد، عنوان می تواند مطلق باشد، و لازم نیست که حتماً مجمل باشد. یعنی اگر در مقام بیان باشد عنوان مطلق می شود و اگر در مقام بیان نباشد عنوان مجمل می شود.

اگر گفته شود یکی از مقدمات حکمت این است که قرینه متصلة بر تقیید ذکر نشود؛ برخی این را اینگونه مطرح نموده اند که باید متمکن از تقیید باشد و قیدی ذکر نکند. لذا وقتی تمکن از بیان قید نباشد اصلاً این مقدمه نیست پس اطلاق هم شکل نمی گیرد! لذا همیشه خطاب مجمل می شود.

می گوییم این تقیید مطرح شده اثباتی است نه ثبوتی یعنی مثلاً تا گفت «اقم الصلاة» کسی دهان مولی را بست! در مقدمات حکمت باید اثباتاً تقیید ممکن باشد که در ما نحن فیه هم ممکن است اثباتاً به لحاظ ادبی متعلق را قید بزند، البته ثبوتاً تقیید محال است.

خوب اگر قید را آورد (در حالیکه تقیید ثبوتی محال است) این تقیید اثباتی چه فائده ای دارد؟ این تقیید اثباتی فقط می رساند که در ثبوت، تکلیف مطلق نیست! بله نمی فهمیم در ثبوت این تکلیف مقیّد است زیرا در ثبوت تقیید محال است. لذا در این صورت هم می شود تمسک به اطلاق کرد و از عدم ذکر قید، اطلاق تکلیف در مقام اثبات را نتیجه گرفت، که اگر اطلاق ثبوتی را ممکن بدانیم، این اطلاق اثباتی کشف می کند از اطلاق ثبوتی؛ امّا اگر اطلاق ثبوتی ممکن ندانیم، نمی توان از اطلاق اثباتی کشف از اطلاق ثبوتی کرد.

ج۷۳ ۹۳/۱۱/۰۶

استحالة اطلاق ثبوتی

در مقام ثبوت سه تفسیر هست، که توضیح مبسوط آن در بحث اطلاق می آید. امّا مراد از مقام ثبوت چیست؟

الف. اولین تفسیر، مطلوب نفسانی است. یعنی مطلوب به طلب نفسانی یا مطلق است یا مقیّد؛

ب. مشهور تفسیر دومی را دارند که مراد از مقام ثبوت همان مقام لحاظ است. یعنی وقتی کلامی گفته می شود در مرتبه سابقه مفهوم در ذهن ما هست، این لحاظ حین الخطاب است.

ج. تفسیر سوم که از ماست، این است که مراد از عالم ثبوت همان عالم طلب انشائی است یعنی هر منشئی ایجاد می کند معنی را در خارج؛ طلب انشائی با همین خطاب ایجاد می شود. همین طلب باقی می ماند. طلب هم بدون طالب و مطلوب نمی شود. در این طلب انشائی مطلوب، مطلق یا مقیّد یا مهمل است. وقتی مولی بگوید «صلّ » یک طلب انشائی محقق می شود که این صلاة یا مقید است (حصّة ای از صلاة طلب شده است)، یا طبیعی صلاة را طلب می کند (یا چون به حصص التفاتی ندارد طبیعی را طلب نموده و اگر التفات داشته یک حصّه خاصّ را طلب می کرد که محصّل غرضش باشد)، و یا صلاة مهملة را طلب می کند.

دائماً بین ثبوت و اثبات تطابق است، یعنی اگر در مقام اثبات مقیّد یا مطلق یا مجمل باشد در مقام ثبوت هم مقیّد یا مطلق یا مهمل خواهد بود. این در صورتی است که در مقام ثبوت تقیید ممکن باشد؛ امّا اگر تقیید در مقام طلب محال باشد، مانند همین حصّة صلاة با قصد امتثال که ادّعا شده است تقیید طلب محال است. این استحالة مقام اثبات را تضییق نمی کند یعنی می تواند مقیّد یا مطلق یا مجمل بیان نماید، امّا تقیید اثباتی کشف از تقیید ثبوتی نمی کند بلکه کاشف از این است که متعلق طلب انشائی مولی مطلق نیست بلکه مهمل است. رفع اهمال هم به دست خود مولی است. البته ما که تقیید ثبوتی را محال نمی دانیم، مشکلی نداریم و از اثبات می توانیم کشف ثبوت نماییم.

وقتی مطلوب به طلب نفسانی مولی، صلاة با قصد امتثال است، چرا در ثبوت و طلب انشائی آن را مطلق قرار داده است؟ مولی بر اساس حکمتی که دارد متعلق غرضش را می تواند مطلق قرار دهد؛ البته بعد می تواند خبر دهد این حصّة محصّل غرض من نیست.

رابطه بین اطلاق و تقیید و اهمال ثبوتی هم تضاد است. یعنی ما قائل به تضاد هستیم البته نه تضادی که محقق خوئی فرموده اند[۱] بلکه یعنی مطلوب (که امری وجودی است) یا قید دارد یا ندارد، و وقتی قید ندارد یا اطلاق است یا اهمال! هر چند در دوره قبل سلب و ایجابی بودیم.

تمام معیار برای عبد همان طلب انشائی است. لذا ثبوت را اینگونه معنی نمودیم.

جمع بندی

تقیید اثباتی که محال نیست و قائل به استحالة هم ندارد. امّا اگر تقیید ثبوتاً محال شد اطلاق در مقام اثبات و در مقام ثبوت ممکن است. تقیید اثباتی هم کاشف است از این که در مقام ثبوت متعلق طلب مهمل است. و وقتی امتثال متعلق انجام شد بدون قصد قربت، غرض مولی حاصل نشده است امّا متعلق تکلیف اتیان شده است؛ یعنی همیشه اتیان متعلق موجب سقوط نیست بلکه امتثال حکم عقل است که وقتی غرض مولی حاصل شود عقل حکم به سقوط تکلیف می کند (آیه نازل نشده است که اتیان متعلق موجب سقوط تکلیف است).

در نتیجه در مقام اول ثابت شد که می شود با تمسک به اصل لفظی گفت واجب توصلی است.

ج۷٤ ۹۳/۱۱/۰۷

تذییل مقام اول (اصل لفظی): وجوه قربی دیگر

اگر در مقام اول قائل به استحالة شویم، باقی وجوه قربی را بررسی می کنیم؛ قصود قربی یعنی قصدی که موجب قربی شدن یک عمل می شود؛ البته حقیقت قرب به خداوند خیلی واضح نیست بلکه یک امر ارتکازی بین متشرعه است:

وجه اول: قصود قربی غیر قصد امتثال

وجه اول این است که یکی از قصود قربی اخذ شود که قصد امتثال نباشد، مانند قصد محبوبیت؛ قصد مصلحت؛ قصد حسن ذاتی؛ قصد کونه اهلاً للعبادة؛ این قصود قربی غیر قصد امتثال است، که البته منحصر در این چهار مورد هم نیست بلکه وجوه دیگری هم می توان تصور نمود. از قصود دخولاً فی الجنّة و تحرزاً من النار، هم هستند. قبل بحث باید دید این قصود موجب قربی شدن عمل می شوند یا نه:

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۱، ص۵۳۰: «*وأمّا فی مقام الثبوت، فالصحیح أنّ المقابلة بینهما مقابلة الضدّین لا العدم والمَلکة، وذلک لأنّ الاطلاق فی هذا المقام عبارة عن رفض القیود والخصوصیات ولحاظ عدم دخل شیء منها فی الموضوع أو المتعلق، والتقیید عبارة عن لحاظ دخل خصوصیة من الخصوصیات فی الموضوع أو المتعلق، ومن الطبیعی أنّ کلًا من الاطلاق والتقیید بهذا المعنی أمر وجودی*».

الف. قصد محبوبیت، یعنی چون این عمل محبوب خداست اتیان می کنم، این قصد مقرّب هست امّا بحث از استحالة این قصد خواهد آمد.

ب. قصد مصلحت، یعنی نماز می خوانم چون دارای مصلحت است (شارع هم همین حصّة را واجب نموده است یعنی نماز به قصد مصلحت دار بودن آن)، این قصد نمی تواند قربی باشد زیرا این قصد فقط مربوط به عبد است، لذا این قصد مقرّب نیست.

ج. قصد حسن ذاتی، گاهی عملی فی نفسه عبادت (پرستش) است مانند نماز، که خود عبادت خداوند حسن ذاتی دارد. امّا گاهی حسن ذاتی دارد ولی عبادت نیست مانند ردّ امانت، که این عمل را انجام دهد به قصد حسن ذاتی آن، این قصد عمل را قربی نمی کند. در ارتکاز متشرعه این عمل قربی نیست.

د. قصد کونه اهلاً للعبادة، این قصد در جایی می آید که آن عمل عبادت باشد، زیرا معنی ندارد ردّ امانت کند به قصد اهل عبادت بودن خداوند! لذا باید عبادت باشد (خضوع و خشوع و پرستش باشد) تا بشود به قصد کونه اهلاً للعبادة انجام دهد. پرستش خودش عبادت است و قربی است، بله اگر پرستش به قصد ریاء باشد دیگر اصلاً عبادت نیست پس اینطور نیست که پرستش نیاز به قصد چیزی داشته باشد تا قربی شود، بلکه خودش عبادت است و فقط قصد خلاف مضرّ به عبادت بودنش است. لذا در نماز هیچ قصدی نیاز نیست تا قربی شود! بله خود وضو و تیمم و غسل و باقی واجبات عبادی مانند روزه و زکات و ... فی نفسه عبادت نیست. حجّ هم برخی اعمال آن عبادت نیست مانند سعی، و تراشیدن سر، و وقوف، و گوسفند کشتن، دور خانه گشتن، و این امور پرستش نیستند. در نتیجه این قصد هم موجب قربی شدن عمل نمی شود.

فقط قصد محبوبیت موجب قربی شدن می شود.

ج۷۵ ۹۳/۱۱/۰۸

ظاهراً وجهی برای استحالة اخذ قصد محبوبیت در متعلق امر نیست؛ زیرا محبوبیت امری است متقوم به خودِ مولی، و متقوم به امر نیست که با محذوری مواجه باشد. قصد محبوبیت را می شود در واجب اخذ کرد، فقط یک شبهه هست که وقتی نماز به قصد محبوبیت خوانده شود (می دانیم ذات الصلاة که محبوب نیست بلکه نماز با قصد محبوبیت، این مجموعه محبوب مولی است)، ذات نماز را خوانده ایم که محبوب نیست.

از این شبهه جواب داده شده است که خودِ نماز جزء المحبوب است، و می توان جزء را به قصد محبوبیت کل مجموعه اتیان نمود.

ان قلت جزء هم در ضمن کل مجموعه دارای محبوبیت است امّا به تنهایی محبوبیت ندارد، مثلاً خود رکوع محبوب نیست بلکه رکوع در ضمن نماز محبوب است؛ در ما نحن فیه فقط ذات صلاة به قصد محبوبیت آمده است، در حالیکه فقط وقتی نماز همراه قصد محبوبیت باشد و یک مجموعه باشد در این هنگام محبوب است!

قلت این صحیح است که ذات صلاة به قصد محبوبیت اتیان می شود امّا به محض اتیان این جزء به قصد محبوبیت، کل مجموعه محقق می شود یعنی نماز با قصد محبوبیت.

وجه دوم: قصد جامع بین قصد امتثال و قصد محبوبیت

وقتی با این پیش فرض که اخذ قصد امتثال در متعلق امر محال است، و قصد محبوبیت ممکن است، اگر جامع بین این دو در متعلق امر اخذ شود هم محالی لازم می آید؟ این جامع انتزاعی است یعنی «صلّ باحد القصدین» تکلیف ما می شود.

در ما نحن فیه این ممکن است زیرا در ناحیه قصد امتثال، هم محال نبود که اتیان به قصد امتثال باشد! بله اخذ قصد امتثال در متعلق امر محال بود؛ زیرا مثلاً فعلیت تکلیف متوقف بر فعلیت خودش می شد! امّا وقتی جامع را در متعلق امر اخذ کنیم فعلیت حکم هم متحقق می شود به فعلیت احدهما یعنی محبوبیت یا امر، یکی محقق شد کافی است و فرض این است که محبوبیت محقق است لذا تکلیف بدون مشکلی فعلی می شود.

وجه سوم: حصّة توأمة

این وجه اهمّ این وجوه است، یعنی شارع به جای طبیعی امر به حصّة توأمة کند. این حصّة توأمة کار مقیّد را انجام می دهد بدون اینکه محذور آن لازم آید. صلاة یا متعلق امر دو حصّة دارد، حصّة صلاة با طهارت و صلاة بدون وضو، یعنی یا حصّة مطلق است یا مقیّد. محقق عراقی نام این حصّة را «حصّة توأمة» نهاد زیرا مطلق نیست و مقیّد هم نیست. حصّة مقیّدة آن حصّة ای است که قید خارج است و تقید داخل است. مثلاً در «صلّ مع الطهارة» قید همان وضو است یعنی وجوب روی وضو نرفته است (زیرا وجوب روی اجزاء می رود) امّا تقیّد داخل است یعنی این جزء تحلیلی واجب است. مثلاً نماز ده جزء است، که وقتی شارع به نماز همراه طهارت امر کند، یازده جزء واجب می شوند ده جزء که همان اجزای حقیقی هستند و یک جزء هم تحلیلی است که همان تقارن با وضو می باشد. این جزء مانند باقی اجزاء خارجی نیست بلکه امری واقعی است. این تقارن هم باید ایجاد شود، البته وقتی می تواند تقارن را ایجاد کند که قبل نماز وضو بگیرد که مقدمه آن می شود (این نزاع معروف که نیت در واجبات شرط است یا جزء، به همین برمی گردد که نیّت جزء است یا تقارن به نیت واجب است). البته اگر وضو را همان مسحات و غسلات بدانیم تقارن نیست بلکه تعقب نیاز است. در مقیّد قید خارج است و امّا تقیّد تحت امر است.

محقق عراقی حصّة ای را یافته اند که در عین حصّة بودن قید تحلیلی هم ندارد. یعنی نه قید تحت طلب است نه تقیّد! اگر طلب روی حصّة ای رفته باشد که نه قید تحت طلب باشد نه تقیّد، این می شود حصّة توأم!

وقتی شارع می خواهد امر به صلاة کند، و محصل غرضش فقط یک حصّة است، مثلاً حصّة ای که ویژگی الف در آن هست. یک خصوصیت را می یابد که همیشه در آن حصّة هست و این مقارنت آنها اتفاقی است یعنی مثلاً هر دو معلول امر سومی هستند. البته این خصوصیت هیچ نقشی در غرض ندارد بلکه فقط خصوصیت الف همیشه مقارن آن هست. در این مورد شارع امر می کند به صلاة همراه آن خصوصیت ملازم ویژگی الف؛ در این امر نه قید تحت امر است نه تقیّد به آن تحت امر است بلکه این خصوصیت یک عنوان مشیر است به آن حصّة که مطلوب شارع است. این خصوصیت هیچ نقشی در مطلوب شارع ندارد بلکه کالحجر فی جنب الانسان است.

در ما نحن فیه، مولی محبوبش صلاة به قصد امتثال است، یعنی مطلوب نفسانی مولی، و محصّل غرضش مقیّد است. مقیّد محال است تحت طلب برود، لذا مولی مقیّد را تبدیل به حصّة توأم می کند. و وقتی قید و مقیّد از تحت طلب خارج باشند هیچ محذوری نیست. این قصد امتثال، عنوان مشیر می شود! و فقط امر به صلاة شده است البته حصّة توأم با قصد امتثال، یعنی امر مولی روی قصد امر یا تقیّد به آن نرفته است. قصد امتثال را عنوان مشیر قرار دادیم برای آن حصّة توأم.[1]

ج۷۶ ۹۳/۱۱/۱۲

اشکال شهید صدر بر محقق عراقی

شهید صدر اشکال نموده اند اگر حصّة توأم تحت طلب برود که قید و تقیّد خارج از طلب باشند، واجب همان ذات طبیعت (طبیعت مهمله) می شود. این فرمایش وقتی صحیح است که ما طبیعت مهمله را در حکم طبیعت مقیّده بدانیم که مشهور اینگونه قائلند؛ امّا طبق مبنای خودِ شهید صدر طبیعت مهمله همان طبیعت مطلقه است. یعنی متعلق تکلیف نه طبیعت مقیده می شود نه طبیعت مطلقه؛ در مورد طبیعت مهمله هم شهید صدر می گویند حکم به جمیع افراد سرایت می کند، امّا به نظر مشهور در طبیعت مهمله حکم به برخی افراد سرایت می کند. لذا اشکال شهید صدر به محقق عراقی، یک اشکال مبنایی است.[2]

---

۱. نهایة الافکار، ج۱، ص۱۹۲:«*و علی ذلک فموضوع الإرادة و الأمر و ان لم یکن مقیدا بالدعوة و لکنه لا یکون مطلقا أیضا بل هو انما یکون عبارة عن حصّة من ذات العمل تکون توأما و ملازمة مع الدعوة، و منشأ هذا الضیق کما عرفت انما هو جهة تضیق دائرة الغرض و المصلحة و عدم سعته للشمول لحال خلوّ المتعلق عن الدعوة، حیث انه لأجل تضیق دائرة الغرض یقع ضیق أیضا فی ناحیة الإرادة و الأمر بنحو یقصر عن الشمول لحال خلوّ الذات عن الدعوة من دون ان یکون ذلک الضیق منشأ لتقید الموضوع، کما هو واضح. و حینئذ فاذن لا یکون موضوع الأمر و الإرادة مطلقا، فلا جرم بإتیان ذات العمل مجرّدة عن الدعوة لا یسقط أیضا أمره، إذ سقوطه حینئذ انما هو بإتیان العمل مقرونا بالدعوة فما دام عدم الإتیان به کذلک کان الأمر و الإرادة علی حاله، لا انه یسقط هذا الأمر و من جهة بقاء الغرض یحدث امر جدید، کما هو واضح*».

۱. مباحث الاصول(القسم الاول)، ج۲، ص۱۷۴:«*و هذا ایضاً غیر تامّ و تفصیل الکلام هو ان موضوع القضّیة تارةً یکون حصّة لها تمیّز و تعّین فی المرتبة السابقة علی تقّیدها بالقید، کما هو الحال فی الاعیان الخارجیة مثل ذات الامام فهو بقطع النظر عن اتّصافه بخصف النعل له تعّین و تمّیز عن باقی افراد الانسان*؛ و اخری لا یکون له تحصّص و تمیّز الا بنفس التقیّد کما هو الحال فی الحصص المفهومیّة الکلیّة مثل الانسان الابیض فلیست هناک حصّة معیّنة فی قبال بقیّة افراد الانسان بقطع النظر عن التقیّد بالبیاض. ففی القسم الاول الحصّة التوأم امر معقول بان یکون

جواب اول: تفسیر ایشان از حصّة توأم صحیح نیست

مراد محقق عراقی این است که وقتی مقیّد و قید خارج از طلب است، متعلق تکلیف طبیعت مهمله نیست! بلکه متعلق تکلیف ذات الحصّة است نه ذات الطبیعة یا طبیعة مهملة؛ تقیّد هم خارج است یعنی ذات الحصّة، متعلق تکلیف است نه حصّة مقیّدة! ذات الحصّة یعنی این قید فقط عنوان مشیر است و تقیّد تحت طلب نرفته است، لذا فقط عنوان مشیری است که اشاره به افراد همان حصّة می کند.

جواب دوم: در مبنی هم تابع مشهور هستیم

هر واجب در مقام اثبات یا مطلق است یا مقیّد یا مجمل؛ و هر واجب در مقام ثبوت یا مطلق است یا مقیّد یا مهمل؛ مشهور قائلند مهمل در حکم مقیّد است یعنی حکم به افراد غیر مقیّد سرایت نمی کند یعنی در حکم موجبه جزئیه است. شهید صدر قائلند متعلق اگر ثبوتاً مهمل باشد حکم به تمام افراد سرایت می کند یعنی مهمل در حکم مطلق است. اطلاق در ناحیه مهمل را ایشان «اطلاق ذاتی» می دانند در مقابل مطلق که «اطلاق لحاظی» است. مشهور مهمل را به منزله مقیّد می دانند. این بحث در بحث اطلاق مفصلاً مطرح می شود که ما با نظر مشهور موافق هستیم و اطلاق ذاتی را قبول نداریم. یعنی مهمل در حکم مقیّد است و به افراد غیر مقیّد سرایت نمی کند.

در نتیجه در حصّة توأم، متعلق نه مطلق است نه مقیّد نه مهمل، بلکه متعلق ذات الحصّة است. لذا این قسم چهارمی می شود. پس کلام محقق عراقی را قبول نمودیم. یعنی اگر اخذ قصد امر، در متعلق امر محال باشد، می توان گفت متعلق حصّة توأم است.

کلّ من القید و التقیّد خارجاً و ان اخذ فهو عنوان مشیر فقط. و امّا فی القسم الثانی الذی یکون تحصّص بعضها فی مقابل البعض بنفس التقیّد فحینئذ اذا فرض انّ الحکم قد رکّب علی ذات الطبیعة و القید و المقیّد کلاهما خارجان فهل الحکم سوف یسری الی الحصص او یقف علی الحصّة؟ هذا مربوط بانّ الاطلاق هل یکفی فیه ذات الطبیعة او لابدّ من الاطلاق اللحاظیّ فبناءً علی ما هو الصحیح من سریان الطبیعة المهملة یستحیل وقوف الحکم علی الحصّة فلا تعقل الحصّة التوأم فانّ المقتضی للسریان موجود و هو ذات الطبیعة و المانع مفقود لخروج التقیّد و القید؛ نعم لو قلنا انّه لا یکفی فی السریان ذات الطبیعة فهذا راجع الی الطبیعة المهملة التی قال عنها المشهور انّها فی قوّة الجزئیة و انّها لا تسری الی تمام الحصص، سمّیت هنا بالحصّة التوأم».

جمع بندی مقام اول

اخذ قصد امتثال در متعلق امر ممکن است لذا می شود به اطلاق لفظی تمسک کرد و اثبات توصلیت واجب نمود؛ و اگر هم محال باشد باز می توان به اطلاق لفظی تمسک کرد توصلی بودن را ثابت نمود.[1]

المقام الثانی: مقتضی الاصل العملی

اگر شک در تعبدی و توصلی کردیم و اصل لفظی هم موجود نبود مثلاً مولی در مقام بیان نبود که بشود به اطلاق اخذ نمود، باید دید مقتضای اصل عملی چیست؟ اصل عملی با توجه به مبنای در امکان یا استحالة اخذ قصد امر در متعلق امر، متفاوت است لذا با هر مبنایی باید بررسی نمود که اصل عملی چیست:

اصل عملی بنابر امکان اخذ قصد امر در متعلق امر

در مبنای امکان، که مبنای خود ماست، اگر شک نمودیم واجب در صیام فقط امساک است یا امساک همراه قصد، این شک در اقلّ و اکثر ارتباطی است که مشهور برائتی هستند، یعنی می توان به اقلّ یعنی صیام بدون قصد امتثال اکتفا کرد. ما هم برائتی هستیم.

اصل عملی بر مبنای استحالة اخذ قصد امر در متعلق امر

در مبنای استحالة هم، قصد امتثال در تحصیل غرض نقش دارد. یعنی مولی غرضی داشته است و امر به نماز نموده است، اگر نماز بدون قصد امتثال اتیان شود چون غرض حاصل نشده است عقل حکم به امتثال نمی کند و اگر نماز با قصد باشد عقل حکم به سقوط تکلیف می کند.

نظر آخوند: احتیاط

مرحوم آخوند فرموده اند اگر در اقلّ و اکثر هم برائتی شویم در این مورد باید قائل به احتیاط شد (ایشان در مساله اقل و اکثر برائت عقلی را جاری نمی دانند و فقط برائت شرعی را جاری می دانند). ایشان فرموده اند تکلیف برای ما معلوم است لذا برائت عقلی جاری نیست و فقط شک در حصول غرض داریم که اشتغال یقینی مقتضی برائت یقینی است! برائت عقلی قبح عقاب بلابیان است که در اینجا بیان هست و تکلیف معلوم است و شک در تحقق امتثال داریم. امّا برائت شرعی که یعنی چیزی که علم نداریم رفع شده است، یعنی شارع در مقام

---

۱. حتی اگر هم هر دو محال باشند می توان به نحو دیگری غرض مولی را حاصل نمود، که همان قصد محبوبیت یا قصد جامع یا حصّة توأم، را در متعلق امر اخذ نمود.

تشریع چیزی را که رفع آن به ید شارع است برای کسی که نمی داند رفع می کند. در مورد ما نحن فیه که اخذ قید محال است رفع آن به ید شارع نیست (شارع بما هو شارع نمی تواند اسکار را از خمر بگیرد، بله بما هو خالق می تواند اسکار را از خمر رفع کند). وقتی شک داریم قصد امتثال در غرض دخیل هست یا نه، این یک امر تکوینی است و شارع بما هو شارع نمی تواند آن را رفع کند، لذا حدیث رفع شامل این مورد نیست.

وقتی نه برائت عقلی و نه برائت شرعی جاری نباشد نوبت به احتیاط می رسد. دفع ضرر محتمل می گوید باید با قصد امتثال اتیان کرد[۱]

مناقشه در کلام آخوند: جریان برائت عقلی و شرعی

این کلام آخوند تمام نیست یعنی همانطور که در اقلّ و اکثر برائتی هستیم در این مورد هم باید برائتی باشیم (ما در اقلّ و اکثر فقط برائت شرعی را قائل هستیم، البته به این دلیل که اصلاً برائت عقلی را قبول نداریم، نه اینکه مانند آخوند با قبول اصل برائت عقلی، آن را در این مورد جاری ندانیم؛ امّا بر فرض قبول برائت عقلی و جریان آن در اقلّ و اکثر همانطور که مشهور قائلند، در این مورد هم برائت عقلی و شرعی جاری هستند).

الف. امّا برائت عقلی جاری است زیرا عقوبت بر مخالفت تکلیف قبیح است، در حالیکه در این مورد مخالفتی نیست بلکه با تکلیف موافقت شده است، زیرا نماز بدون قصد قربت خوانده است و متعلق تکلیف هم همین است[۱]؛ و بر تفویت غرض هم عقوبتی نیست زیرا این غرض دارای بیانی از سوی شارع نیست، یعنی مولی قصد امر را اخذ نکرد در متعلق امر، چون محال بود، امّا بیان هم نکرد که غرض من به نماز با قصد امر حاصل می شود. و همانطور که عقوبت بر تکلیف بلابیان قبیح است، بر تفویت غرض بلابیان هم قبیح است.

ج۷۷ ۹۳/۱۱/۱۳

ب. برائت شرعی هم جاری است زیرا وقتی نماز بدون قصد امتثال خوانده شود، احتمال هست که غرض مولی حاصل نشده باشد یعنی احتمال هست که وجوب باقی باشد؛ در این مورد به برائت شرعیه تمسک می کنیم

---

۱. کفایة الاصول، ص۷۵:«*فاعلم أنه لا مجال هاهنا إلا لأصالة الاشتغال و لو قیل بأصالة البراءة فیما إذا دار الأمر بین الأقل و الأکثر الارتباطیین و ذلک لأن الشک هاهنا فی الخروج عن عهدة التکلیف المعلوم مع استقلال العقل بلزوم الخروج عنها فلا یکون العقاب مع الشک و عدم إحراز الخروج عقابا بلا بیان و المؤاخذة علیه بلا برهان ضرورة أنه بالعلم بالتکلیف تصح المؤاخذة علی المخالفة و عدم الخروج عن العهدة لو اتفق عدم الخروج عنها بمجرد الموافقة بلا قصد القربة*».

۱. ظاهراً مراد استاد دام ظلّه این است که موافقت تکلیف غیر از امتثال و سقوط آن است؛ یعنی همین که متعلق تکلیف اتیان شود دیگر مخالفتی رخ نداده است بلکه با تکلیف موافقت شده است، امّا در مورد امتثال عقل باید تصمیم بگیرد که عقل فقط وقتی حکم به امتثال می کند که غرض مولی حاصل شده باشد.

که وجوب رفع می شود. اگر وجوبی باشد که غیر منجز است و اگر وجوبی نباشد اصلاً مخالفتی حاصل نشده است. برائت تقاریب دیگری هم دارد، امّا همین یک تقریب کافی است.

اگر گفته شود برائت شرعی شامل شک در بقاء نمی شود و فقط شامل شک در حدوث است، لذا شامل این مورد نمی شود؛ می گوییم بله برائت شامل شک در بقاء نیست امّا شک در بقاء اگر برگردد به شک در امتثال، برائت هم شامل است زیرا اتیان شده است و فقط نمی دانیم غرض مولی حاصل شده است یا نه؟ دلیل برائت این نحوه شک در بقاء را می گیرد.

جمع بندی مقام دوم: جریان برائت

در نتیجه چه قائل به امکان شویم چه قائل به استحالة شویم در هر صورت برائت شرعی جاری است. استصحاب هم جاری نیست زیرا شبهه حکمیه است. حتی اگر برائت عقلی را در اقلّ و اکثر جاری بدانیم باید در این مورد هم جاری بدانیم.

تنبیه: تفسیر واجب تعبدی

با توجه به مبانی و با توجه به کلام ما در این بحث، باید تفسیر خود از واجب تعبدی را بگوییم؛ در مورد اخذ قصد امر در متعلق امر مشهور قائل به استحاله بودند و برخی قائل به امکان بودند. به عنوان مقدمه، اگر قید به واجب برگردد واجب می شود مقیّد که در مقابل واجب مطلق است. اگر قید به وجوب برگردد واجب مشروط می شود که در مقابل مطلق است. لذا واجب مطلق مشترک لفظی است.

واجب تعبدی بنا بر قول به امکان اخذ قصد امر در متعلق امر

بنا بر مسلک امکان، واجب توصلی می شود واجب مطلق، و واجب تعبدی می شود مقیّد، که قید هم همان قصد الامتثال است. این تفسیر ماست.

واجب تعبدی بنا بر قول به استحالة

بنا بر مسلک استحالة، واجب تعبدی نمی شود واجب مقیّد باشد زیرا تقیید عقلاً محال است. بنا بر این قول برای واجب تعبدی تفاسیر عدیده ای مطرح شده است:

تفسیر اول: عدم حصول غرض

مرحوم آخوند قائل به استحاله بوده و متعلق واجب در تعبدی و توصلی را یکی می داند. ایشان اختلاف را در غرض می دانند یعنی در واجب توصلی با اتیان متعلق غرض هم حاصل می شود، امّا در واجب تعبدی غرض حاصل نمی شود. حتی اگر بارها متعلق واجب تعبدی را اتیان کنیم باز غرض باقی است و حاصل نشده است. در نتیجه تفاوت در محصّل غرض است که در واجب توصلی مجرد متعلق محصّل غرض است امّا در واجب تعبدی مجرد متعلق محصّل غرض نیست.[1]

اشکال اول بر تفسیر مرحوم آخوند از شهید صدر

شهید صدر بر ایشان اشکال نموده اند، و فرموده اند این تعریف محال است، و عقلاً امکان ندارد که با امر موافقت نمایی و فردی از ماموربه را انجام دهی امّا تکلیف ساقط نشود! زیرا اگر بعد اتیان فعل بدون قصد امتثال، متعلق تکلیف باقی مانده همان طبیعی صیام است، که شامل تمام افراد حتی فرد اتیان شده می شود؛ که این محال است زیرا تحصیل حاصل است. اگر هم متعلق غیر آن فرد اتیان شده باشد، این تکلیف عوض شده است زیرا نمی شود تکلیف باقی باشد و متعلق آن عوض شود.[2]

جواب از اشکال شهید صدر

نه فرمایش مرحوم آخوند را قبول داریم و نه فرمایش شهید صدر را قبول داریم. امّا فرمایش شهید صدر، در کلام ایشان می گوییم تکلیف همان جامع بین تمام افراد حتی فرد اتیان شده است، امّا اتیان همان فرد محال است در حالیکه باقی افراد که محال نیست! شارع می تواند امر به جامع بین فرد محال و فرد غیر محال نماید.

مثلاً اگر دیروز نماز خواندم و امروز که نماز بر من واجب است (امروز بر من جامع بین نماز دیروز و نماز فردا و باقی نمازها واجب است)، در حالیکه من نمی توانم نماز دیروز یا فردا را ایجاد کنم! لذا امر به جامع باقی است و تنها تفاوتی که ایجاد شده است این است که یک فرد از تحت قدرت مکلف خارج شده است، که با این تغییر، متعلق تکلیف تغییری نمی کند.

---

۱. کفایة الاصول، ص۷۲:«*الوجوب التوصلی هو ما کان الغرض منه یحصل بمجرد حصول الواجب و یسقط بمجرد وجوده بخلاف التعبدی فإن الغرض منه لا یکاد یحصل بذلک بل لا بد فی سقوطه و حصول غرضه من الإتیان به متقربا به منه تعالی*».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۹۳:«*و فیه: ان عدم سقوط الأمر بعد تحقیق متعلقه خارجا مستحیل فانه من طلب الحاصل فإذا تعلق الأمر بذات الطبیعة و قد حقق المکلف فردا منها کان بقاء شخص ذلک الطلب المتعلق بالجامع بین الفرد الواقع و غیره مستحیلا. لأن متعلقه حاصل فلا محالة لا بد من سقوطه- علی الخلاف فی معنی سقوط الأمر بالامتثال- و اما بقاء طلب فرد آخر من الطبیعة غیر ما وقع فهو و ان کان معقولا إلّا انه أمر آخر لا محالة، لأن کل أمر یتقوم بشخص متعلقه فإذا تغیر تغیر الأمر لا محالة*».

مثال دیگر اینکه اگر یک فرد اکرام محقق شده است و مولی امر به اکرام نماید، این هیچ استحاله ای ندارد و می توان فرد دیگری را اتیان کرد؛ همینطور اگر امر به سجده در حال سجده عبد شود.

ج۷۸ ۹۳/۱۱/۱٤

ظاهراً در ذهن شهید صدر این بوده است که مطلوب همان وجود فرد است که اگر باز هم وجود را بخواهد این طلب حاصل است؛ امّا مطلوب ایجاد الفرد است لذا ایجاد قابل تکرار است و بعد ایجاد یک فرد باز هم می توان فردی را ایجاد کرد. بله وجود فرد می تواند مطلوب نفسانی باشد، امّا مطلوب انشائی فقط ایجاد فرد است. در نتیجه با ایجاد یک فرد می شود باز هم طلب باقی باشد چون هنوز غرض حاصل نشده است.

اشکال دوم به تفسیر مرحوم آخوند

امّا کلام آخوند را هم قبول نداریم، زیرا متعلق امر در واجب تعبدی و توصلی را دو چیز می دانیم. در واجب تعبدی طبیعت مهمله است امّا در واجب توصلی طبیعت مطلقه است.

متعلق امر را گاهی در خطاب، و گاهی در مطلوب انشائی در نظر می گیریم. در خطاب، متعلق امر یا مطلق است یا مقیّد یا مجمل؛ و در طلب انشائی، مطلوب یا مطلق است یا مقیّد یا مهمل؛ اگر تمام حصص را در نظر بگیرد مطلوب مطلق است، و اگر تمام حصص را در نظر ندارد و فی الجمله نظر به افراد دارد مطلوب مهمل است، و اگر حصّة را در نظر دارد مطلوب مقیّد می شود. طبیعت مهمل در حکم مقیّد است، یعنی حکم به تمام افراد سرایت نمی کند بلکه در ناحیه قدر متیقن که همان مقیّد است باقی می ماند.

لذا نماز بدون قصد، فرد طبیعی هست امّا فرد واجب و مامور به نیست. اگر مطلوب مطلق باشد نماز بدون قصد، هم فرد طبیعی است هم فرد مامور به. و اطلاق ذاتی در طبیعت مهمله را نه آخوند قبول دارد نه مشهور، و ما هم قبول نداریم.

تفسیر دوم: تعدد امر

تعدد امر این است که یک امر به ذات فعل می خورد و امر دیگر به قصد امر کردن، می خورد. این تفسیر از واجب تعبدی است، که سه تقریب متفاوت دارد، آخوند و میرزای نائینی و محقق عراقی سه تقریب دارند:

تعدد امر به تقریب مرحوم آخوند

مرحوم آخوند فرموده اند که امر اول به ذات نماز تعلق می گیرد و امر دوم می گوید اتیان کن نماز را به قصد امتثال امر اول! دو طلب و دو جعل داریم.[1]

اشکال به تقریب مرحوم آخوند در تعدد امر

خودِ ایشان اشکالی وارد نموده اند که وقتی ذات نماز (بدون قصد امتثال) اتیان شود، آیا امر اول باقی است یا نه؟ اگر امر اول باقی باشد نیازی به امر دوم نیست، یعنی امر اول باقی است تا من با قصد امتثال نماز بخوانم؛ اگر امر اول ساقط است، امر دوم هم ساقط می شود زیرا موضوع آن منتفی می شود یعنی موضوع امر دوم همان امر اول بود که وقتی امر اول نباشد نمی توان قصد آن را نمود. لذا در هر صورت مولی به غرض خود نرسید.[2]

ج۷۹ ۹۳/۱۱/۱۵

تعدد امر به تقریب میرزای نائینی

میرزای نائینی فرموده اند، با توجه به استحاله اخذ قصد امر در متعلق امر، باید در واجب تعبدی قائل به دو امر شویم. یک امر به طبیعت مهمله و امر دوم به اتیان آن عمل با قصد امرش، که در این تفسیر امر اول تعلق گرفته به طبیعت مهمله بر خلاف نظر آخوند که امر اول به طبیعت مطلقه تعلق گرفته است.

وقتی مولی طلبی دارد که می خواهد تعلق به طبیعت بگیرد، گاهی مطلوب همان طبیعت مقیّده است یعنی حکم نسبت به برخی افراد است؛ و گاهی حکم روی تمام افراد طبیعت می رود که طبیعت مطلقه می شود؛ جامع بین این دو طبیعت می شود طبیعت مهمله که در متکلم ملتفت طبیعت دائماً یا مقیّد هست یا مطلق، و عدم التفات در مورد شارع بی معنی است. در ما نحن فیه مولی غرض خود را در نماز مقارن قصد امتثال می داند امّا نمی تواند طلب خود را قید بزند زیرا تقیید محال است، و وقتی تقیید محال شد اطلاق هم محال است به نظر میرزای نائینی؛ لذا نه می تواند حصّة مقیّدة را تحت طلب ببرد و نه می تواند طبیعت مطلقه را طلب کند. اهمال هم بر

---

۱. کفایة الاصول، ص۷۴:«*إن قلت نعم لکن هذا کله إذا کان اعتباره فی المأمور به بأمر واحد و أما إذا کان بأمرین تعلق أحدهما بذات الفعل و ثانیهما بإتیانه بداعی أمره فلا محذور أصلا کما لا یخفی فللآمر أن یتوسل بذلک فی الوصلة إلی تمام غرضه و مقصده بلا منعة*».

۱. کفایة الاصول، ص۷۴:«*إن الأمر الأول إن کان یسقط بمجرد موافقته و لو لم یقصد به الامتثال کما هو قضیة الأمر الثانی فلا یبقی مجال لموافقة الثانی مع موافقة الأول بدون قصد امتثاله فلا یتوسل الآمر إلی غرضه بهذه الحیلة و الوسیلة و إن لم یکد یسقط بذلک فلا یکاد یکون له وجه إلا عدم حصول غرضه بذلک من أمره لاستحالة سقوطه مع عدم حصوله و إلا لما کان موجبا لحدوثه و علیه فلا حاجة فی الوصول إلی غرضه إلی وسیلة تعدد الأمر لاستقلال العقل مع عدم حصول غرض الآمر بمجرد موافقة الأمر بوجوب الموافقة علی نحو یحصل به غرضه فیسقط أمره*».

مولی ملتفت محال است[1]؛ لذا شارع در دو مرحله جعل می کند در مرحله اول طبیعت مهمله را طلب می کند؛ و در مرحله دوم جعلی می کند برای رفع اهمال که می گوید طبیعت را اتیان کن با قصد امر خودش! یعنی اگر اهمال مطلق و دائمی باشد محال است امّا در یک مرحله اهمال کردن محال نیست. شارع دو جعل و دو مجعول دارد (مانند نظر مرحوم آخوند)، امّا امر دوم متمم جعل اول است لذا امتثال و عصیان واحد دارند. یعنی اگر نماز بدون قصد امر بخواند هیچکدام را امتثال نکرده است. دو جعل به منزله یک جعل واحد می شود. امر اول و دوم هر دو توصلی می شوند، که مجموع هر دو با هم می شود واجب تعبدی! ایشان قائلند در تمام تقسیمات ثانویه نیاز به متمم جعل است، لذا برای تمام واجب های تعبدی، و واجب های توصلی نیاز به متمم جعل داریم زیرا هم اطلاق نیاز به متمم جعل هست هم در تقیید؛ یعنی هم تقیید محال است لذا با متمم جعل رفع اهمال از امر اول دارد و تقیید درست می شود، و هم اطلاق محال است لذا با متمم جعل رفع اهمال از امر اول می شود و اطلاق درست می شود.[2]

اشکال مرحوم آخوند به این تقریب وارد نخواهد شد؛ این تقریب به نام متمم جعل است امّا در دو تقریب دیگر نمی شود گفت متمم جعل، زیرا هر دو جعل مستقل دارند.

اشکال: عدم قبول مبنا

علاوه بر اینکه لازمه کلام میرزا این است که شارع دائماً نیاز به متمم جعل دارد و در تمام واجبات متمم جعل نیاز است، و این غیر عرفی است. حتی اگر سه تقسیم ثانوی داشته باشیم باید چهار جعل باشد که یکی جعل طبیعت مهمله و سه رفع اهمال از آن! باز هم اشکال هست. زیرا فرمایش ایشان مبتنی بر سه مبنی است اول استحالة اخذ قصد امر (در تقسیمات ثانوی تقیید محال است)، دوم استحالة اطلاق عند استحالة التقیید، و

---

۲. ظاهراً دلیل استحالة همان استحالة عقل عملی است یعنی قبیح است که مولای ملتفت غیر غرضش را طلب کند.

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۱۱۵: «*ان جعل المولی (تارة) یکون تاما و کل ما وقع تحت امره و خطابه یکون وافیا بتمام غرضه فلا محالة یکون الإتیان بما یفی بغرضه مجزیاً عقلا (و أخری) لا یکون کذلک بل المولی یحتاج إلی متمم لجعله کما فی الغسل قبل الفجر فیما إذا أوجب صوم الغد فانه بناء علی امتناع الواجب المعلق کما سیجیء فی محله لا بد و ان یکون الأمر بالصوم بعد الفجر لاشتراطه به و یستحیل تقدمه علیه کما ان الأمر بالغسل لا بد و ان یکون قبل الفجر لاشتراط الصوم فی الجزء الأول من النهار بالطهارة و حینئذ فحیث ان غرض المولی مترتب علی الصوم المقید بالطهارة و یستحیل ان یأمر بهما بأمر واحد جامع بین ما قبل الفجر و ما بعده فلا بد و ان یستوفی غرضه بأمرین أحدهما قبل الفجر بالغسل و الآخر بعد الفجر بالصوم و حینئذ فحیث ان الأمرین نشئا عن ملاک واحد فهما فی حکم امر واحد و إطاعتهما و معصیتهما واحدة و لا یکون الإتیان بالمأمور به من أحدهما مجزیاً و مسقطاً من دون الإتیان بالمأمور به من الآخر و ما نحن فیه من هذا القبیل أیضاً فانا إذا فرضنا ان غرض المولی مترتب علی الصلاة بداعی القربة فإذا أراد المولی استیفاء غرضه فحیث انه لا یمکن له ذلک إلّا بأمرین فلا بدّ له من امر متعلق بذات الصلاة و امر آخر متعلق بإتیانها بقصد القربة*».

سوم محال بودن اهمال ثبوتی؛ اگر این سه مبنا قبول شود باید قائل شویم در تمام واجبات متمم جعل وجود دارد؛ امّا اگر یکی از این مبانی را قبول نکنیم دیگر نمی توانیم قائل به متمم جعل شویم؛ و ما هر سه مبنا را قبول نداریم، تقیید را ممکن می دانیم و اطلاق را با قبول استحالة تقیید ممکن می دانیم و اهمال ثبوتی را بر ملتفت ممکن می دانیم، لذا نیازی به متمم جعل نداریم.

تعدد امر به تقریب محقق عراقی

محقق عراقی فرموده اند جعل و انشاء یکی است امّا مجعول دوتاست. جعل در نظر ایشان انشاء است و مجعول همان حکم جزئی است. مثلاً شارع نجاست خون را جعل کرده است که ما به عدد خون های خارجی مجعول داریم. ایشان قائلند در واجب تعبدی جعل یکی و مجعول دو تاست امّا در واجب توصلی جعل یکی و مجعول هم یکی است.

ج۸۰ ۹۳/۱۱/۱۸

محقق عراقی قائلند در واجب تعبدی جعل یعنی انشاء یکی است امّا مجعول متعدد و متفاوت است. یعنی یک طلب به ذات نماز تعلق گرفته و یک طلب هم به قصد امتثال همان امر نماز؛ پس یک جعل و تشریع هست و دو مجعول؛ می دانیم که به عدد مکلفین مجعول و وجوب فعلی داریم، و در هر روز این اتفاق نسبت به وجوب نماز ظهر هست. امّا شارع که نماز ظهر را انشاء نموده فقط یک تشریع داشته است! محقق عراقی متوجه شدند گاهی بین دو مجعول طولیت هست با اینکه هر دو ناشی از یک جعل هستند، مانند حجیّت خبر واحد که در شرع حجیّت آن جعل شده است و یک جعل دارد. در برخی اخبار حجیّت آن در طول حجیّت خبر دیگر است مثلاً زراره خبری را از امام صادق علیه السلام نقل می کند که این خبر واحد بلاواسطة است؛ امّا گاهی زراره از محمد بن مسلم نقل می کند که از امام صادق علیه السلام نقل کرده است، این خبر زراره می شود خبر با واسطة؛ خبر محمد بن مسلم می شود خبر بلاواسطة. در این مثال هر دو خبر حجّت هستند، و در این مثال دو حجّت داریم. گفته شده است حجیّت خبر محمد بن مسلم موقوف بر حجیّت خبر زراره است (زیرا وقتی خبر حجّت است که دارای اثر باشد)، و حجیّت هر دو به یک جعل تشریع شده است. که در بحث خودش توضیح داده شده است که این محذوری ندارد. در ما نحن فیه هم محقق عراقی از این مثال استفاده نموده است، که طلب شارع به همین اجزاء تعلق گرفته است رکوع و سجده و .... و قصد امتثال، و فرض این است که طلب قصد امتثال محال است لذا این طلب شارع تبدیل می شود به دو طلب یکی طلب اجزای جوارحی، و دیگری اینکه این اعمال را با قصد امتثال اتیان کن! به عبارت دیگر محال است طلب یازده جزء را با هم بگیرد، لذا یک طلب به ده جزء تعلق

می گیرد و طلب دیگر هم به جزء یازدهم تعلق می گیرد که قصد امتثال است یعنی قصد امتثال همان امری که به ده جزء تعلق گرفته است.

در نتیجه فارق بین واجب تعبدی و توصلی این است که مجعول در تعبدی متعدد است و در توصلی واحد است. این تعدد هم قهری است و به حکم عقل است یعنی چون محال بود همه این امور تحت طلب بروند قهراً عقل حکم می کند دو طلب هست. مجعول عقیب جعل است و با این جعل به یازده جزء، باید مجعول تحلیل شود.[1]

اشکال به تقریب محقق عراقی: این کلام به غرض یا متمم جعل برمی گردد

این کلام محقق عراقی با قطع نظر از اینکه فقهیاً فقهاء دو تکلیف را قبول ندارند و فقط یک تکلیف را قائلند؛ یک لازمه باطل هم دارد یعنی اگر کسی نماز خواند بدون قصد امتثال، در اینجا طلبی که به ذات نماز تعلق گرفته است باقی است یا ساقط؟ اگر ساقط باشد که خلف است زیرا همه این کلام برای این بود که نماز با

---

۱. نهایة الافکار، ج۱، ص۱۹۶:« ثمّ ان لنا تقریبا آخر لتصحیح إمکان تقید المأمور به بالقرب الناشئ عن دعوة الأمر و لو مع وحدة الإنشاء و الأمر، لا مع تعدّدهما کی یرد علیه إشکال الکفایة أخیرا: بأنه من المقطوع بأنه لیس فی العبادات إلّا امر واحد، و بیانه انما هو بدعوی انّه فی مقام الأمر یکون ما هو المنشأ بهذا الإنشاء الشخصی فی قوله: صلّ أو یجب الصلاة، عبارة عن طبیعة الوجوب و الطلب بنحو قابل للسریان فی ضمن فردین من الطلب: أحدهما متعلق بذات العبادة و الآخر فی طول الأمر الأول بعنوان داعی الأمر، کما نظیره فی مثل قوله علیه السلام (إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة) فانّ من المعلوم بداهة ان المستعمل فیه فی قوله (وجب) لیس هو شخص الوجوب و الطلب بل و انما هو عبارة عن طبیعة الوجوب الساری فی ضمن فردین من الوجوب متعلقین بموضوعین طولیّین: أحدهما الوجوب النفسیّ المتعلق بالصلاة و الآخر الوجوب الغیری المقدمی المتعلق بالطّهور. و نظیره أیضا فی مسألة حجیّة الاخبار مع الواسطة، حیث نقول فیها أیضا: بان الأثر الّذی هو مأخوذ فی موضوع وجوب التصدیق انّما هو عبارة عن طبیعة الأثر بنحو قابل للسریان فی ضمن أفراد متعددة طولیّة لا انّه عبارة عن شخص الأثر ..... و علی ذلک نقول: بأنه بعد ان کان مناط الإشکال فی المقام بعینه هو مناط الإشکال فی ذلک المقام، فبعین ذلک التقریب أیضا نجیب فی المقام و نقول: بأنه بعد إمکان تعدد الإرادة بحسب اللّب ففی مقام الأمر أیضا یمکن ان نجعل ما هو المنشأ بالإنشاء طبیعة الطلب و الوجوب بنحو قابل للسریان فی ضمن فردین من الطلب: متعلق أحدهما بنفس ذات العبادة و الآخر فی طول الأوّل بإتیانها بداعی امرها. و امّا توهّم عدم تحمّل إنشاء واحد شخصی إلا لوجوب واحد شخصی فیدفعه مثل قوله علیه السلام: اغتسل للجمعة و الجنابة و مس المیت، و قوله علیه السلام: إذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاة، من جهة وضوح ان ما هو المنشأ فی قوله وجب الطهور و الصّلاة لیس هو شخص الوجوب بل هو طبیعة الوجوب بنحو السریان فی ضمن فردین: أحدهما الوجوب النفسیّ المتعلق بالصلاة و الآخر الوجوب الغیری المتعلق بالطهور. و حینئذ فبعد ما أمکن ان یکون المنشأ هو طبیعة الوجوب بنحو قابل للانحلال إلی وجوبین، کما فی قوله: وجب الطهور و الصلاة فلا جرم یترتب علیه ارتفاع المحذور المزبور و صحة تقید المأمور به بالقرب الناشئ عن دعوة الأمر فی امر واحد و إنشاء فارد. و علیه أیضا یسلم عمّا أورده المحقق الخراسانیّ (قدس سره) فی کفایته من دعوی القطع بأنه لا یکون فی العبادات الا امر واحد، إذ ذلک انما یرد بناء، علی القول بالاحتیاج إلی تعدد الأمر فی الخارج، و إلّا فبناء علی ما ذکرنا من التعدد بحسب الانحلال فلا یرد هذا المحذور، إذ ما فی الخارج حینئذ لا یکون إلّا إنشاء واحدا و امرا واحدا، فتدبر».

قصد قربت تکلیف شود! اگر هم باقی باشد یا باید به کلام آخوند برگردد یعنی چون غرض حاصل نشده است تکلیف باقی است؛ و یا باید به کلام میرزا برگردد یعنی چون متمم جعل وجود دارد تکلیف ساقط نشده است.

تفسیر سوم: تجدّد امر(تولّد امر)

شهید صدر فرموده اند در واجب تعبدی، با اتیان فعل بدون قصد، تجدّد امر رخ می دهد. یعنی وقتی متعلق را اتیان کنیم مثلاً نماز بدون قصد امتثال بخوانیم، شخص آن طلب ساقط شده، امّا چون غرض حاصل نشده است امر جدیدی متولد می شود، و همینطور ادامه دارد تا نماز با قصد امتثال خوانده شود. با این تفسیر تمام محذورات از بین می رود.[1]

مناقشه در تفسیر سوم: وجود تالی فاسد

این فرمایش یک لازمه باطل دارد که ایشان به آن ملتزم نیست. در جایی که امر قابل تکرار نیست دیگر تولد امر جدید نیست و غرض هم حاصل نشده است. مثلاً مولی بگوید روزه بگیرد از صبح تا غروب، وقتی مکلف وارد فجر شد قصد امتثال نداشت، تا طلوع فجر شد، امر جدید قابل تولد نیست زیرا غیر مقدور است که در روز گذشته وجوب صوم باشد. در این مورد امر به صیام موافقت شده است، زیرا امر به صیام به ذات صیام تعلق گرفته است امّا دیگر امر جدید قابل تجدد نیست. لازمه کلام ایشان این است که در این مورد معصیت نشده است. مثال دوم اینکه مامور به ذات نماز است، از ظهر تا مغرب؛ مکلف در آخر وقت ذات نماز را می خواند بدون قصد امتثال، در این مورد هم امر متجدد نمی شود، و معصیت هم نشده است زیرا متعلق اتیان شده است.

ظاهراً در ذهن ایشان این بوده است که تمام امرها قابل تجدد هستند و این تجدد تا قیامت ادامه دارد.

ج۸۱ ۹۳/۱۱/۱۹

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۹۴:«*النقطة الرابعة الوجه المختار فی تفسیر الواجب التعبدی و حاصله ان الغرض من الواجب التعبدی حیث انه یتوقف علی الإتیان بالواجب بقصد الامتثال و القربة و حیث ان قصد القربة لا یمکن أخذه تحت الأمر و حیث ان الغرض هو سبب الأمر و علة جعله فلا محالة یکون الأمر التعبدی کالتوصلی متعلقا بذات الفعل إلّا أنه کلما جاء المکلف بالفعل من دون قصد الأمر سقط شخص ذلک الأمر– لاستحالة بقائه بعد حصول متعلقه– و تولد امر جدید متعلق بفرد آخر من ذات الفعل لأن الغرض الّذی دعا المولی إلی جعل الأمر الأول لا یزال باقیا. و هذا بخلاف الأمر التوصلی فالفرق بین التعبدی و التوصلی بالدقة لیس بالتقیید و الإطلاق من ناحیة قصد القربة بل بالتجدد و تولد امر آخر کلما لم یأت المکلف بقصد القربة الدخیل فی تحقیق غرض المولی*».

تفسیر چهارم: مهمله یا مطلقه بودن طبیعت

نظر مختار ما این است که اگر تقیید به قصد امتثال محال باشد، مرجع ما اطلاق و اهمال است. یعنی در واجب توصلی واجب ما مطلق است و در واجب تعبدی واجب ما مهمل است. زیرا اهمال را در مقام ثبوت محال نمی دانیم، و در صورت استحالة تقیید هم اطلاق را محال نمی دانیم. در نتیجه واجب تعبدی همان طبیعت مهمله است به خلاف واجب توصلی که طبیعت مطلقه است.

اگر تقیید را محال بدانیم، و در صورت استحالة تقیید، اطلاق را هم محال دانستیم، مانند میرزای نائینی، به یکی از سه تفسیر سابق برمی گردیم که همان مختار میرزای نائینی را قبول داریم و باید قائل به متمم جعل شویم؛ در هر تکلیفی نیاز به این دو جعل خواهیم داشت.

نکته ای ذیل تعبدی و توصلی[1]

در تفسیر واجب تعبدی گفتیم اگر تقیید و اطلاق و اهمال ثبوتی محال باشد، قائل به متمّم جعل می شویم. سوال این است که این در مقام ثبوت است، در مقام اثبات و لفظ چگونه این متمم جعل بیان می شود؟ کمی غیر عرفی است که دو امر گفته شود و دومی «ایتِ بالصلاة بقصد امره» باشد؛ باید دقّت شود این ثبوتاً محال است، امّا عرف این را محال نمی داند (حتی طلبه ها هم بعد درس سطح و خارج خواندن نمی توانند محال بودن را قبول کنند). لذا می توان در لفظ مقیّد ذکر شود و گفتن این جمله «صلّ بقصد الامتثال» ممکن است. عرف مطلوب انشائی را مقیّد می بیند امّا در واقع این خطاب دو بخش دارد تا گفته شود «صلّ» این جعل اول است و تا گفته شود «بقصد الامتثال» متمّم جعل می آید. لازم نیست مولی در مقام خطاب عقلی تکلم کند و غیر عرفی حرف بزند، بلکه مانند همان فهم عرفی تکلم می کند.

همینطور در تصویر محقق عراقی، یعنی تا شارع گفت «صلّ بقصد الامتثال» عرف این را یک تکلیف مقیّد می بیند امّا در ذهن محقق عراقی دو مجعول وجود دارد.

الجهة السادسة: الامر و تقسیمات الوجوب

در ما نحن فیه به سه تقسیم مهمّ اشاره می کنیم:

الف. اول تقسیم وجوب به نفسی و غیری؛

---

۱. این بحث توسط استاد، قبل از جهة سابعة در ابتدای جلسه ۸۲ مطرح شد. امّا جایگاه آن همین جا می باشد و استاد فرمودند فراموش نمودیم آن را بیان کنیم.

ب. دوم تقسیم وجوب به تعیینی و تخییری؛

ج. و سوم تقسیم وجوب به عینی و کفایی؛

واجب بما هو واجب یعنی وجوب، یعنی وقتی واجب بما هو واجب را تقسیم می کنیم در واقع وجوب را تقسیم می کنیم. بحث در این است که امر نفسی یا غیری است، تعیینی یا تخییری است، عینی یا کفایی است.

مقدمه: مدالیل سه گانه فعل امر

به عنوان مقدمه می گوییم در مانند «صلّ» سه مدلول و دالّ هست: یکی همان هیئت که دلالت بر وجوب می کند؛ و دیگری ماده که «صلاة» است؛ و سومی موضوع است که در این مثال همان مکلف است؛

وقتی گفته می شود امر وجوب تعیینی دارد یا نه؟ مراد این است که آیا می توان به یکی از این سه دالّ تمسک کرد و با اطلاق تعیینی بودن را ثابت کرد؟ وقتی گفته می شود امر دلالت می کند اعمّ از این است که اطلاق هیئت یا ماده یا موضوع باشد؛ مفاد اطلاق هیئت و ماده و موضوع را به مناسبت در مباحث آینده توضیح خواهیم داد.

تقسیم اول: نفسی و غیری

واجب نفسی یعنی واجبی که شارع آن را واجب نموده است به ملاکی که در خودش وجود دارد؛ واجب غیری هم به ملاکی که در غیر خودش هست واجب شده است. وجوب نفسی مانند نماز، و وجوب غیری مانند وضو و تیمم و طیّ طریق به مکه؛ در بین متقدمین قول رائج این بود که مقدمه واجب شرعاً واجب است. امّا بین متاخرین وجوب شرعی مقدمه قول شاذّ و نادری است. اگر شارع فرمود «اغتسل للجنابة» و شک کردیم که وجوب نفسی دارد یا غیری، که اگر نفسی باشد ولو نماز هم بر شخص واجب نباشد باید غسل کند (مثلاً بر زن حائض نماز واجب نیست امّا غسل جنابت اگر واجب باشد باید انجام دهد)، امّا اگر وجوب غسل جنابت غیری باشد یعنی وقتی واجب می شود که نماز یا روزه بر من واجب شود. اگر شک کردیم آیا مقتضای اصل لفظی این است که وجوب نفسی است یا غیری؟ مشهور این است که مقتضای اصل وجوب نفسی است، و این مقتضای اطلاق هیئت یا ماده یا موضوع است.

به هر سه اطلاق تمسک شده است، فقط اطلاق هیئت را مثال می زنیم که تمام قیود و شرائط وجوب نفسی، قیود و شرائط وجوب غیری هم هستند. مثلاً شرط فعلیت نماز، زوال است که همین زوال شرط فعلیت وضو هم

هست. وقتی شک داریم وجوب غسل مشروط به زوال هست یا نه، اطلاق هیئت می گوید قیدی نیست و غسل واجب مطلقاً، در نتیجه وجوب غسل، وجوبی غیری است.

تقسیم دوم: تعیینی و تخییری

واجب تعیینی مانند نماز و صیام وحجّ؛ و واجب تخییری مانند کفاره صوم ماه رمضان؛ اگر شک کردیم یک واجب تعیینی است یا تخییری مثلاً شک کردیم در این حکم «ان افطرت فی شهر رمضان فاطعم ستّین مسکیناً»، اطعام واجب تعیینی است یا تخییری، چون احتمال می دهیم عتق رقبه هم عدل آن باشد. اطلاق امر و اصل لفظی مقتضی وجوب تعیینی است. تقریب این ظهور مبتنی بر مبنایی است که در واجب تعیینی و تخییری انتخاب می شود.

فعلاً فقط یک مبنا که مختار خودمان هست را بیان می کنیم. ما قائلیم در واجب تعیینی وجوب روی عنوان حقیقی رفته است، امّا در واجب تخییری روی عنوان انتزاعی رفته است. مثلاً در نماز وجوب روی همین عنوان «صلاة» است؛ امّا در کفاره وجوب روی عنوانی انتزاعی مانند «احدهما» رفته است، نه اطعام یا عتق! جماعتی از علماء هم همین قول را دارند. با این مبنا به دو ظهور می توان تمسک کرد:

الف. اول ظهور ماده که وقتی عنوان «اطعام» اخذ شده است یک قاعده کلی است که ظاهر این است که حکم روی همان عنوان رفته است، در محاورات عرفی هم همین گونه است.

ب. ظهور دوم، اطلاق هیئت است. به عنوان مقدمه می گوییم مشهور است که وجوب هر واجبی، مشروط است به عدم اتیان متعلق آن. مثلاً هنگام طلوع فجر چون هنوز نماز نخوانده ام نماز بر من واجب است، ولی تا نماز خواندم وجوب ساقط می شود زیرا موضوع آن منتفی است به انتفاء شرط آن (این شرط عدم اتیان از مشهور است که شهید صدر مخالف آن است). در بحث ما اگر واجب اتیان احدهما باشد، شرط آن عدم اتیان احدهما است که با عتق شرط منتفی شده و وجوب هم ساقط می شود. امّا اگر واجب فقط اطعام باشد و من عتق کنم، شرط هنوز باقی است و وجوب هم باقی است. اطلاق هیئت می گوید وجوب مشروط به عدم عتق رقبه نیست یعنی بعد عتق هم وجوب باقی است. پس نتیجه اطلاق هیئت می شود تعیینی بودن واجب.

تقسیم سوم: عینی و کفایی

واجب عینی واجبی است که باید مکلف خودش اتیان کند تا ساقط شود؛ و واجب کفایی واجبی است که احد المکلفین اتیان کند، ساقط می شود. اگر شک کردیم یک واجب عینی است یا کفایی مانند اینکه کسی وارد

اتاق شده و بر جمیع سلام کرد، وجوب بر جمیع واجب است امّا عینی است یا کفایی؟ مشهور قائلند که مقتضای اصل لفظی همان عینیت است. تقریب این هم برمی گردد به اینکه تفسیر ما از واجب عینی و کفایی چیست. ما قائل هستیم هیچ تفاوتی بین واجب عینی و کفایی نیست فقط در واجب کفایی وقتی یک نفر اتیان کند، موضوع منتفی می شود. در مثال فوق وقتی شخص سلام کرد بر همه واجب است، امّا بقاءً مشروط به عدم جواب دیگری است. مقتضای اطلاق هیئت این است که این واجب بقاءً هم مشروط به اتیان دیگری نیست (همانطور که حدوثاً مشروط نبود).

ج۸۲ ۹۳/۱۱/۲۰

الجهة السابعة: الامر فی مورد الحظر

گذشت که علماء گفتند هیئت امر، دلالت بر طلب وجوبی می کند یا وضعاً یا انصرافاً یا اطلاقاً؛ حال اگر بعد حظر یک امر بیاید مانند «اذا حللتم فاصطادوا»، این امر هم دلالت بر طلب وجوبی می کند؟ اگر ندارد بر چه چیزی دلالت می کند؟

از برخی کلمات مانند شهید صدر استفاده می شود که قائل به اینکه در این مورد دلالت بر طلب وجوبی می کند نداریم، فقط بحث در این است که بر اباحة یا همان حکم قبل حظر دلالت می کند یا اجمال دارد؟ گویا این اقوال وجود دارد با اینکه امر واضحی به نظر می رسد امّا باید تفسیری ارائه دهند که با مبنای خودشان در الفاظ تطابق داشته باشد. به نقل کلام شهید صدر و مختار خود اکتفا می کنیم.

نظر شهید صدر: تفاوت در مدلول تصدیقی

ایشان فرموده اند هیئت امر، دو مدلول دارد: یکی تصوری و دیگری تصدیقی؛ مدلول تصوری همان نسبت ارسالیه است و مدلول تصدیقی این است که نماز مطلوب نفسانی مولی هست. وقتی هیئت امر در مورد حظر به کار رود، مدلول تصوری تغییری نمی کند و همان نسبت ارسالیه است. امّا مدلول تصدیقی متفاوت می شود، زیرا در مورد حظر ظهور در مطلوب نفسانی مولی ندارد. بلکه مدلول تصدیقی این است که شما در حظر نیستید.[1]

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۱۱۷:«*و التحقیق: ان الأمر له مدلول تصوری و هو النسبة الإرسالیة الإلقائیة و نحو ذلک من التعبیرات، و مدلول تصدیقی و هو وجود إرادة طلبیة فی نفس المولی. و الأمر فی مورد توهم الحظر مستعمل أیضا فی نفس مدلوله التصوری و لیس کاستعمال الأسد فی الرّجل الشجاع و لهذا لا یشعر بعنایة المجاز، فقوله تعالی- فإذا حللتم فاصطادوا- أیضا استعمل الأمر فیه فی النسبة الإرسالیة غایة الأمر المدلول التصدیقی کما یناسب الطلب و الإرادة فی هذا المورد، کذلک یناسب کسر التحرج و رفع الحظر، فان المتحرج یناسب عرفا ان یکسر تحرجه بإلقائه علی المتحرج منه، و بهذا یثبت أنه لا یدل الأمر علی الوجوب لأن وروده مورد توهم الحظر یوجب*

مناقشه در نظر شهید صدر: عدم اجمال در مدلول هیئت

این فرمایش را می توان از جهات متعدده مورد مناقشه قرار داد. مثلاً ایشان طلب وجوبی را مدلول تصوری هیئت امر می دانند و این دلالت بالوضع است، لذا اگر مدلول تصوری هیئت امر، در مورد حظر تغییر نکرده است باید دلالت بر وجوب هم داشته باشد.

علاوه بر آن، از ایشان سوال می شود مدلول هیئت واقع نسبت ارسالیه است یا مفهوم آن؟ در نظر ایشان مدلول هیئت امر، نمی تواند مفهوم نسبت باشد، زیرا این مدلول یک مدلول اسمی است در حالیکه شهید صدر مدلول هیئت را مدلولی حرفی می دانند. لذا باید قائل شوند مدلول هیئت امر، واقع نسبت ارسالیه است. وقتی مدلول واقع نسبت شد، مگر می شود نسبت ارسالیه باشد امّا طلب و بعث نباشد! و این دفاع را هم نمی شود از ایشان کرد که وقتی هیئت امر به داعی بعث محقق شد، مدلول آن واقع نسبت می شود؛ زیرا اگر به داعی بعث نباشد که اصلاً نسبتی نیست (در حالیکه ایشان مدلول تصوری را موجود می دانند). در نتیجه وقتی مدلول هیئت امر، مفهوم نباشد نمی تواند جامع بین ندب و وجوب باشد! اگر مدلول خودِ نسبت طلبیه است، طلب در خارج یا وجوبی است یا ندبی، و شقّ سومی ندارد. پس نمی توان گفت مدلول تصوری این مورد با موارد دیگر یکی است. ظاهراً منشأ اشتباه هم همین است که علماء مانند شهید صدر مدلول حروف را مانند مدلول اسماء یک مسمّی می دانسته اند.

اجمال در معانی حرفیه ممکن نیست

اصل مساله اینگونه طرح شده است که مدلول هیئت امر عقیب حظر، آیا اباحه است؛ یا حکم قبل حظر است؛ یا هیئت امر مجمل است؟ علماء که قائل به اجمال در معانی اسمیه هستند، در معانی حرفیه اجمال بی معنی است. اجمال به سه نحوه ممکن است:

الف. گاهی معنای موضوع له یک کلمه برای ما معلوم نیست مثلاً نمی دانیم معنای «فی» چه چیزی است؟ این اجمال مشکلی ندارد، و در معانی حرفی هم ممکن است؛

ب. گاهی معنای یک کلمه معلوم است مثلاً کلمه عین دارای دو معنی است و لافظ می گوید «رایت عیناً»، که نمی دانیم در کدام معنی استعمال نموده است. در حروف هم چنین اجمالی ممکن است.

الإجمال علی الأقل فی مرتبة المدلول التصدیقی. کما اتضح انه لا مورد للبحث فی ظهوره فی الإباحة لأن المدلول التصوری لم یتغیر و لم یختلف عن سائر الموارد».

ج. امّا گاهی اجمال در مقابل اطلاق و تقیید است. مثلاً اگر مولی بگوید «اکرم الانسان الابیض»، تکلیف معلوم است و انسان مقیّد می باشد؛ و اگر بگوید «اکرم الانسان»، و مقدمات حکمت هم تمام باشد، باز تکلیف معلوم است و انسان مطلق می باشد؛ و اگر بگوید «اکرم الانسان»، امّا مقدمات حکمت تمام نباشد، تکلیف مجمل می شود؛ این قسم از اجمال در حروف و هیئات نمی آید. یعنی نمی توان گفت به دلیل تمام نبودن مقدمات حکمت یک حرف یا معنای حرفی مجمل می شود، زیرا معنای حرفی دائماً خاصّ است. وقتی گفته شود «رأیت زیدا» اجمال معنی ندارد یعنی معنی ندارد در مورد زید به دلیل تمام نبودن مقدمات حکمت، مجمل شود.

در ما نحن فیه مراد از اجمال کدام اجمال است؟ مراد همین قسم اخیر است که در هیئات نمی آید. مدلول هیئت همان نسبت است که در ذهن حاضر می شود. لذا اجمال به معنای سوم در مدلول حرفی نمی آید.

در نتیجه اگر نسبتی شکل گرفته باشد نمی شود مجمل در مقابل مقیّد و مطلق باشد؛ بله می توان گفت نسبتی شکل نگرفته است!

ج۸۳ ۹۳/۱۱/۲۱

نظر مختار: از امر عقیب حظر، طلب و وجوب فهمیده نمی شود

مختار ما در بحث امر عقیب حظر، را بیان می کنیم. دو نظریه در مورد مفهوم هیئت امر هست: مرحوم آخوند مدلول هیئت را همان مفهوم طلب می دانند؛ مشهور مدلول هیئت امر را نفس طلب و نسبت طلبیه می دانند. ما گفتیم هیئت امر اصلاً مدلولی ندارد نه اسمی و نه حرفی! بر اساس وضع هیئت به عنوان علامت وقتی لافظ تلفظ می کند خودِ این تلفظ می شود فردی از افراد طلب که سامع آن را شناسایی می کند. طلب همان سعی نحو مقصود است که خودِ تلفظ هم سعی است. طلب وجوبی و ندبی را هم توضیح دادیم. در نتیجه با توجه به مجموعه ای از قرائن سامع می فهمد که طلب ندبی است یا وجوبی؛

این فعل گفتاری (تلفظ و طلب) وقتی ظهور در وجوب و طلب پیدا می کند، که حظری قبل از آن نباشد. پس وقتی حظر باشد حتی عرف هم نمی فهمد که وجوب و طلب هست مانند فاصطادوا، که عرف هم نمی فهمد که باید برود صید کند! با این قرینه مولی در واقع با این فعل گفتاری طلبی ندارد! و فقط اعلام می کند که تحرج و منع برداشته شده است، و نسبت به حکم این فعل ساکت است. لذا احتمال دارد از ناحیه دیگری حظر داشته باشد امّا حظر از حیث قبل برداشته شده است. این ظهور یک فعل گفتاری است. گاهی علامت دیگر معنای موضوع له خود را ندارد مثلاً اگر تابلوی ورود ممنوع را در جای مناسبش قرار ندهیم {مانند اینکه در یک میدان نصبش کنیم} دیگر معنای خودش را ندارد.

الجهة الثامنة: المرّة و التکرار

آیا فعل امر دلالت بر مرّة یا تکرار می کند؟

تبیین محلّ نزاع: مراد از مرّة و تکرار

گاهی مراد از تکرار چند فرد است مثلاً چند فرد از نماز یا روزه؛ و گاهی مراد تکرار، دفعات است مثلاً در یک زمان واحد فقط یک صیام یا صلاة را می شود ایجاد کرد، امّا در مورد پاره ای از طبیعی ها می شود در یک زمان چند فرد را ایجاد کرد مانند اطعام و اکرم و سلام کردن؛ یعنی می شود در یک زمان واحد چند نفر را اکرام کرد، یا بر چند نفر در یک زمان سلام کرد، یا به احترام ده نفر قیام کرد. در یک زمان واحد هم می شود به ده نفر فحش داد (فقهاء هم متوجه این مطلب بوده اند، مثلاً اگر کسی صد نفر را یکجا غیبت کند صد گناه است. امّا بگوید صد نفر شرب خمر می کنند در حالیکه هیچکدام نمی کنند، یک دروغ است و یک گناه است).

مراد از مرّة و تکرار در این بحث، هم یک فرد یا چند فرد بودن است، که افراد طولی هستند؛ و هم دفه و دفعات است، که افراد عرضی هستند؛

مقدمه: انواع دالّ در فعل امر

فعل امر دارای فقط یک دالّ و یک مدلول نیست. در نزد مشهور یک ماده دارد یک هیئت که هر کدام یک مدلول دارند، و مجموع آنها مدلولی ندارد. هیئت دو مدلول دارد تصوری و تصدیقی، و ماده هم دو مدلول دارد تصوری و تصدیقی؛ معنای تصوری از وضع فهمیده می شود یعنی همان معنای موضوع له را تصور می کنیم. ماده و هیئت امر می توانند یک مدلول تصدیقی هم داشته باشند به نام «مدلول اطلاقی». این چیزی که از اطلاق ماده و هیئت امر می فهمیم یک تصدیق است، البته جایی که مقدمات حکمت تمام باشد. در واقع با دقّت باید گفت این مدلول، مدلول همان مقدمات است نه لفظ، امّا چون در این لفظ مقدمات جاری شده است به تسامح به آن نسبت داده می شود. در اسم می گویند مجموع ماده و هیئت یک مدلول دارد مانند «انسان».

لذا در هر فعل امر چهار مدلول داریم، که باید بررسی شوند تا ببنیم دلالت بر مرّة یا تکرار دارد یا نه؟ اگر از لفظ هیئت امر، مرّة و تکرار را تصور می کنیم (یعنی مفهوم مرّة یا تکرار به ذهن می آید) باید در مدلول تصوری ماده یا مدلول تصوری هیئت باشد؛ و اگر مرّة و تکرار را تصدیق می کنیم (یعنی تصدیق می کنیم یک فرد یا افراد از ما خواسته شده است) باید از مقدمات حکمت و اطلاق استفاده کنیم.

ج۸٤ ۹۳/۱۱/۲۵

دلالت فعل امر بر مرّة یا تکرار در نظر مشهور

آیا هیئت فعل امر دلالت بر مرّة و یا تکرار دارد یا نه؟ اگر دلالت داشته باشد یا باید هیئت دلالت کند یا ماده، که هیچکدام ندارند؛

دلالت مدلول لفظی هیئت امر بر مرّة یا تکرار

در مدلول لفظی (موضوع له) هیئت امر سه قول در بین علماء وجود داشت:

الف. مرحوم آخوند مدلول هیئت را یک تصور می دانند، همان مفهوم طلب!

ب. محقق خوئی مدلول هیئت را یک تصدیق می دانند، همان بر ذمّة مخاطب قرار دادن ماده!

ج. مشهور هم مدلول هیئت را یک امر واقعی می دانند یعنی نه تصور است نه تصدیق، همان نسبت طلبیه! گاهی مشهور تعبیر می کنند مدلول تصوری، که مراد آنها نفی مدلول تصدیقی است نه اینکه یک تصور باشد.

در هیچ کدام از این مبانی در مدلول لفظی هیئت امر، نه مرّة اخذ شده است و نه تکرار! بنا بر مختار ما هم اخذ نشده است که بعداً توضیح خواهیم داد.

دلالت اطلاق هیئت امر بر مرّة یا تکرار

اطلاق هیئت امر، را هم بنا بر همان سه مبنا، بررسی می کنیم:

الف. در نظر مرحوم آخوند، اطلاق هیئت امر همان طبیعی طلب (در مقابل طلب مقیّد) است که در آن مرّة و تکرار نیست.

ب. در نظر محقق خوئی، اطلاق و تقیید برمی گردد به مبنای آخوند یعنی طبیعی طلب اخذ شده که دلالت بر مرّة و تکرار ندارد.

ج. در نظر مشهور، مدلول هیئت امر همان نسبت بود که آن نسبت یا معلق است یا مطلق. اطلاق هیئت امر یعنی عدم تعلیق آن، لذا دلالت بر مرّة یا تکرار ندارد.

در نتیجه مدلول اطلاقی هیئت امر هیچ دلالتی بر مرّة و تکرار ندارد.

دلالت مدلول لفظی ماده امر بر مرّة یا تکرار

در مورد دلالت ماده هم، ماده «صلّ» همان صلاة است که وضع برای طبیعی شده است. در موضوع له ماده امر مرّة یا تکرار اخذ نشده است؛

دلالت اطلاق ماده امر بر مرّة یا تکرار

اطلاق ماده امر در مقابل حصّة است. به عبارت دیگر اطلاق یعنی طبیعی ماده مطلوب است که ربطی به مرّة و تکرار ندارد. نزاع موجود در هیئت، در ماده امر نیست، و همه موضوع له را همان طبیعی می دانند که اطلاق آن در مقابل حصّة خواهد بود. البته یک اختلاف هست که آیا موضوع له ماده امر همان طبیعت مهمله است یا طبیعت لابشرط قسمی یا طبیعت لا بشرط مقسمی؟ مختار ما این است که وضع برای طبیعت مهمله شده است.

دلالت فعل امر بر مرّة یا تکرار بنا بر نظر مختار

امّا طبق مبنای ما در هیئت که وضع آن را بالعلامیه می دانیم، متکلم با تلفظ به این هیئت فردی را از طلب ایجاد می کند، نه اینکه طلب مدلول هیئت باشد. این فعل گفتاری متکلم می شود طلب! طلب بدون مطلوب محال است، حقیقت طلب همان سعی نحو مقصود است که مراد از مطلوب همان مقصود طالب است. مراد همان مطلوب به طلب انشائی است.

مقصود شارع در مثال «صلّ»، همان ایجاد الصلاة است (نه وجود الصلاة). «ایجاد» فعل مخاطب است. اکنون سوال این است که آیا سعی متکلم این است که نماز یک بار ایجاد شود؛ یا مقصود ایجاد متعدّد است به نحوی که اگر یک بار ایجاد شود مطلوب حاصل نشده است؛ یا مقصود همان ایجاد است چه یک بار باشد چه ده بار (یعنی اگر ده بار هم ایجاد شود همه آنها مطلوب اند)؛ از این سه نحو خارج نیست (البته تصورات دیگری هم دارد که دور از ذهن است لذا مطرح نمی شود).

اشکالی نیست که آنچه از فعل گفتاری فهمیده می شود این است که یک ایجاد مطلوب است، و اگر بیشتر مطلوب باشد باید ذکر شود مثلاً «صلّ مرّتین» و یا «صلّ ثلاث مرّات» و یا مانند آن! در نظر مشهور این قیود عددی از قیود ماده است، امّا به نظر ما نه قید ماده است و نه قید هیئت است. این قیود اصطلاحاً قید اطلاق مقامی هستند یعنی از عدم بیان این قیود، اطلاق استفاده می شود. این می شود تقیید مقامی نه تقیید لفظی! اطلاق لفظی همان ذکر لفظ بدون قید است، امّا اطلاق مقامی عدم الذکر است.

از اطلاق مقامی استفاده می شود که مطلوب مولی فقط یک ایجاد است، طوری که اگر یک بار ایجاد شود طلب باقی نمی ماند؛ و اگر بار دیگر ایجاد شود این ایجاد دوم به بعد، دیگر مطلوب شارع نیست. البته در این بحث ناظر به خطاب تشریع هستیم. در نتیجه ما قائل به مرّة هستیم هر چند آن را مدلول هیئت یا ماده فعل امر نمی دانیم.

بحث دیگری هست که خارج از این موضوع است، اینکه طلب به تعداد افراد موضوع انحلال پیدا می کند؟ این از محلّ بحث خارج است و بحث از دلالت نیست. بحث این است که طلب انشائی به عدد موضوع های موجود، منحلّ می شوند؟ این بحث در جای خود خواهد آمد.

تذنیب: تعدّد الامتثال او تبدیله

آیا در مقام امتثال می توانیم یک امر مولی را دو بار امتثال نماییم؟ مثلاً «صلّ» را امتثال کردیم، سپس آن امتثال اول را اسقاط نموده و تبدیل به امتثال دیگری کنیم. آیا این ممکن است و یا محال و با یک بار امتثال، امر ساقط می شود و دیگر قابل امتثال نیست؟ بحث در این امتثال دوم است، مثلاً در مسجد نماز فضلیت بیشتری دارد و همینطور در مشاهد مشرفّه، آیا می شود نماز خوانده شده را دوباره خواند به نحوی که امتثال اول اسقاط شود؟

مشهور بین علماء این را محال می دانند. بله در همان مرتبه اول می شود امر در ضمن ده فرد امتثال شود مثلاً «اکرم عالماً» را با اکرام ده عالم امتثال نماییم! امّا نمی توان بعد از اکرام زید که طلب ساقط شده است، عمرو را امتثال نمایم طوریکه امتثال زید ساقط شود.

نظر مرحوم آخوند: امکان امتثال دوم

مرحوم آخوند قائل شده اند که تبدیل امتثال ممکن است. البته در جایی که مولی دو غرض داشته باشد، یک غرض ادنی و یک غرض اقصی؛ اگر غرض ادنی حاصل شد ولی غرض اقصی حاصل نشده است می توان تبدیل کرد.

مثلاً مولایی که امر به آب آوردن نموده است و عبد آب گرم آورد، قبل اینکه مولی بنوشد، عبد می تواند آب سرد بیاورد! امتثال به اتیان دوم حاصل شده است، هر چند اگر اتیان دوم هم نمی آمد امر امتثال شده بود. غرض ادنی مولی همان آب است و غرض اقصی همان شرب است. در واقع بین غرض ادنی و اقصی که سیراب شدن است می توان این تبدیل را انجام داد.[1]

---

۱. کفایة الاصول، ص۷۹: «*و التحقیق أن قضیة الإطلاق إنما هو جواز الإتیان بها مرة فی ضمن فرد أو أفراد فیکون إیجادها فی ضمنها نحوا من الامتثال کإیجادها فی ضمن الواحد لا جواز الإتیان بها مرة و مرات فإنه مع الإتیان بها مرة لا محالة یحصل الامتثال و یسقط به الأمر فیما إذا کان امتثال الأمر علة تامة لحصول الغرض الأقصی بحیث یحصل بمجرده فلا یبقی معه مجال لإتیانه ثانیا بداعی امتثال آخر أو بداعی أن یکون الإتیانان امتثالا واحدا لما عرفت من حصول الموافقة بإتیانها و سقوط الغرض معها و سقوط الأمر بسقوطه فلا یبقی مجال لامتثاله أصلا و أما*

ج۸۵ ۹۳/۱۱/۲۶

مناقشه در نظر آخوند: یا اتیان اول امتثال است، یا اتیان دوم

اگر مولی به عبدش بگوید آب بیاور، وقتی عبد آب اول را آورد، و آب دوم را در ضمن فرد افضل یا مساوی بیاورد، دو حالت وجود دارد:

الف. اول اینکه آب اول را دور می ریزد یا با خودش برمی گرداند، که در این صورت، اتیان اول اصلاً امتثال نیست. زیرا یک شرط متأخّر وجود دارد که آب حفظ شود. مثلاً اگر آب را آورد و عبد آب را ریخت یا دست مولی به آن خورد و آب ریخت (نه اینکه خود مولی آب را عمداً بریزد، که در این صورت امر ساقط می شود) یا کسی دیگر آب را ریخت، هنوز امر امتثال نشده است! وقتی مولی می گوید آب بیاور مرادش این نیست که آبی را بیاور اینجا قرار بده و سپس آن را ببر! لذا در این صورت فرد اول اصلاً امتثال نیست. در نتیجه تبدیل امتثالی هم رخ نداده است.

ب. دوم اینکه آب اول باقی است و عبد می رود و آب دوم را می آورد، در این صورت، اتیان دوم امتثال نیست! همان اتیان اول امتثال است و آبی که مولی بتواند شرب کند محقق شده است. مانند جایی که مولی امر به آب آوردن کند، و سپس میل نداشته و شرب نکند؛ در این صورت امتثال حاصل شده است. یعنی اینکه مولی آب دوم را شرب کند ربطی به این ندارد که اتیان اول امتثال نباشد. در نتیجه باز هم تبدیل امتثالی رخ نداده است.

در نتیجه اگر امتثال محقق شود، تبدیل امتثال محال است. این نظر مشهور صحیح است.

تنبیهات مرّة و تکرار

در ادامه بحث مرّة و تکرار باید نکته بیان شود، که در ضمن تنبیهاتی بیان می شود:

تنبیه اول: مراد از «امر» در «آیا امر دلالت بر مرّة یا تکرار می کند؟»

مراد از امر همان همان مجعول است نه جعل؛ هر جعلی به عدد موضوع منحل به مجعول می شود؛ یعنی مثلاً یک بار نماز صبح جعل شده است امّا به عدد مکلفین مجعول وجود دارد و در هر روز صبح مجعول جدیدی متوجه مکلفین می شود. البته انحلال جعل به مجعول هم می شود دلالت بر مرّة یا تکرار کند، و از جعل

إذا لم یکن الامتثال علة تامة لحصول الغرض کما إذا أمر بالماء لیشرب أو یتوضأ فأتی به و لم یشرب أو لم یتوضأ فعلا فلا یبعد صحة تبدیل الامتثال بإتیان فرد آخر أحسن منه بل مطلقا کما کان له ذلک قبله علی ما یأتی بیانه فی الإجزاء».

متوجه می شویم که این مجعول منحلّ شده از آن دلالت بر مرّة یا تکرار دارد یا نه؛ امّا مراد ما از این بحث این است که این مجعول یعنی حکم فعلی هر مکلف، مرّةً می باشد یا مکرّراً؟

تنبیه دوم: موافقت و مخالفت؛ امتثال و عصیان

در این تنبیه چهار اصطلاح را توضیح می دهیم:

الف. «موافقت» همان اتیان مامور به است در خارج، یعنی ایجاد مامور به؛

ب. «مخالفت» هم عدم ایجاد مامور به در خارج است، یعنی ایجاد نکردن مامور به؛

ج. «امتثال» هم اخصّ از موافقت است زیرا امتثال از عناوین قصدیه است، امّا موافقت قصدی نیست. اتیان مامور به، اگر به قصد امتثال باشد می شود امتثال؛ امّا اگر بدون قصد امتثال باشد فقط موافقت است، و امتثال نیست. مثلاً نفقه زن بر مرد واجب است، گاهی نفقه داده می شود امّا نه به این سبب که شارع امر نموده است، این موافقت است. امّا اگر نفقه داده شود امتثالاً لامر الله این می شود امتثال؛ در تعبدیات وقتی امتثال هست که مامور به با قصد امتثال، اتیان شود؛ امّا در توصلیات به صرف موافقت، امر ساقط می شود. به عبارت دیگر در تعبدیات موافقت حاصل نمی شود مگر به امتثال، امّا در توصلیات بدون امتثال هم موافقت ممکن است.

د. «عصیان» هم اخصّ از مخالفت است. تکلیف فعلی یا منجز است یا غیر منجز، مخالفت با تکلیف فعلی غیر منجز می شود مخالفت؛ و مخالفت با تکلیف فعلی منجز می شود معصیت؛ مثلاً آبی که معلوم نیست طاهر است یا نجس، و با استصحاب طهارت آن ثابت شود، در این صورت اگر هم در واقع نجس باشد، با اینکه تکلیف فعلی هست امّا شرب آب معصیت نیست.

در بحث مرّة و تکرار مراد همان موافقت است، نه امتثال! یعنی بحث در این است که تعدد موافقت ممکن است یا محال؟

ه. برای تمیم بحث تجرّی هم معنی می شود. «تجرّی» هم مخالفت با حجّت است در صورتی که با تکلیفی مخالفت نشده باشد. مثلاً اگر آبی که طاهر است، ثقه ای بگوید نجس است. نوشیدن این آب تجرّی است امّا مخالفت نیست. در نتیجه مخالفت با حجّت می شود تجرّی!

در دو مورد عقاب هست، اول عاصی که مورد اتفاق علماء است؛ و دوم متجری که اختلافی است.

تنبیه سوم: روایات صلاة معادة

در بحث قبل تبدیل یا تعدّد امتثال را محال دانستیم. امّا در فقه فرعی داریم که ظاهر آن مخالف این مبنا است. اگر کسی نماز ظهر را فرادی بخواند می تواند دوباره به جماعت هم بخواند، یعنی یا امام جماعت شود و یا مأموم شود؛ حتی برخی چند مرتبه تکرار را هم جائز دانسته اند! ظاهر روایات هم این است که این فرد دوم امتثال است. در حالیکه تا نماز فرادی خوانده شود امر ساقط می شود و دیگر نمی شود در ضمن فرد افضل اتیان شود. شاید در ذهن مرحوم آخوند هم همین فرع بوده است که قائل به امکان تعدد امتثال شده اند.

روایاتی که وارد شده است در صلاة معادة، در وسائل الشیعة در باب۵۴ از ابواب الصلاة الجماعة (ج۸ ص۴۰۱) آمده که مجموعاً یازده روایت هستند. این روایات به لحاظ لسان، سه دسته اند:

دسته اول: امر به اعاده به جماعت

اول روایاتی که امر به اعاده به صورت جماعت شده است، مستفاده از این طائفه استحباب اعاده نماز است، نه اینکه استحباب نماز؛ به عبارت دیگر نماز را به جماعت اعاده کردن، امر جدیدی دارد و مستحب است. در نتیجه این تبدیل امتثال نیست.[1]

ج۸۶ ۹۳/۱۱/۲۷

دسته دوم: اگر بخواهد فریضه را همین نماز جماعت قرار دهد

در دسته دوم چون نماز جماعت ثواب بیشتری دارد، اگر بخواهد می تواند همان نماز جماعت را نماز امتثال نماز واجب خود قرار دهد.[2] ظاهر این دسته تبدل امتثال است.

امّا می توان یک شرط متأخّر قائل شد، یعنی نماز فرادی وقتی امتثال است که نماز به جماعت خوانده نشود؛ یعنی وقتی نماز فرادی امتثال است که این شرط عدم اتیان فرد افضل تا آخر وقت، محقق شود. هر چند ظاهر روایت تبدل امتثال است، امّا چون این تبدل را عقلاً محال می دانیم، از این روایات این شرط متاخر را می فهمیم؛ مانند اینکه «ان الله علی العرش استوی»، که با توجه به برهان عقلی، باید خلاف ظاهر معنی شود. البته با

---

۱. وسائل الشیعة، ج۸، ص۴۰۲:«*وَ بِإِسْنَادِهِ عَنْ سَعْدٍ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ يَعْنِي أَحْمَدَ بْنَ مُحَمَّدٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ حَمَّادِ بْنِ عُثْمَانَ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ الْحَلَبِيِّ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: إِذَا صَلَّيْتَ وَ أَنْتَ فِي الْمَسْجِدِ وَ أُقِيمَتِ الصَّلَاةُ فَإِنْ شِئْتَ فَاخْرُجْ وَ إِنْ شِئْتَ فَصَلِّ مَعَهُمْ وَ اجْعَلْهَا تَسْبِيحاً*»؛ و همان، ص۴۰۳:«*وَ عَنْهُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ الْحَسَنِ عَنْ عَمْرِو بْنِ سَعِيدٍ عَنْ مُصَدِّقٍ عَنْ عَمَّارٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ع عَنِ الرَّجُلِ يُصَلِّي الْفَرِيضَةَ ثُمَّ يَجِدُ قَوْماً يُصَلُّونَ جَمَاعَةً أَ يَجُوزُ لَهُ أَنْ يُعِيدَ الصَّلَاةَ مَعَهُمْ قَالَ نَعَمْ وَ هُوَ أَفْضَلُ قُلْتُ فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ قَالَ لَيْسَ بِهِ بَأْسٌ*»؛

۲. وسائل الشیعة، ج۸، ص۴۰۱:«*مُحَمَّدُ بْنُ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ: فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي الصَّلَاةَ وَحْدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً قَالَ يُصَلِّي مَعَهُمْ وَ يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ*».

نظر دقیق شرط متاخر امتثال شدن نماز فرادی این است که اتیان نکند فرد افضلی را که می خواهد فریضه قرارش دهد.

دسته سوم: خداوند هر کدام را بخواهد فریضه قرار می دهد

دسته سوم از روایات دلالت دارند که بعد اینکه نماز فرادی را خواند و دوباره به جماعت اعاده کرد، خداوند هر نمازی را که بخواهد و افضل و احبّ ببیند، فریضه قرار می دهد.

این هم شرط متاخر است یعنی این نماز فرادی وقتی امتثال است که فرد احبّ الی الله را اتیان نکند.

جمع بین سه دسته روایات

جمع بندی در صلاة معادة، به این صورت است که ادّعا شده است در دسته سوم، روایت معتبر نداریم؛ و دسته اول و دوم هم با هم تنافی ندارند، زیرا دسته اول دلالت دارد که نفس اعاده مستحبّ است (کاری ندارد که فریضه کدام است)؛ و دسته دوم دلالت دارد که نفس همین نماز جماعت امتثال طلب وجوبی است و فریضه محسوب می شود (ظاهراً مراد این است که همان که مکلف بخواهد فریضه واقع می شود)؛ برای تقریب به ذهن مثلاً کسی که نذر کند نماز شب بخواند، نماز شب از استحباب خارج نمی شود تا واجب شود، بلکه از حیث نماز شب بودن مستحب است و از حیث نذر بودن واجب است؛ این عمل هم از حیث اعاده مستحب است و ممکن است از حیث اینکه مکلف خواسته آن را فریضه قرار دهد، فریضه باشد. نماز اول هم یا نافله محسوب می شود و یا از باب انقیاد در مقابل آن ثواب داده می شود.

الجهة التاسعة: الفور او التراخی

آیا امر دلالت بر فور دارد یا ندارد، به عبارت دیگر قول به دلالت امر بر تراخی، مطرح نیست لذا در مسالة دو قول است که یکی قائل به فور است، و دوم قائل به اعمّ است یعنی دلالت بر فور یا تراخی ندارد.

مراد از فور همان اول زمان امکان اتیان است که این زمان اول هم امری عرفی است. تراخی هم بعد زمان اول، است نه اینکه آخرین زمان ممکن!

واجب فوری و متراخی در عالم ثبوت

در عالم ثبوت هر وجوبی یا مقیّد به فور است، و یا مقیّد به تراخی است، و یا مطلق است. در وجوب فوری یا وحدت مطلوب هست (یعنی مولی فقط یک عمل در اول زمان ممکن می خواهد، به طوری که اگر این زمان گذشت دیگر مولی طلبی ندارد)، و یا تعدد مطلوب هست. در وجوبی که تعدد مطلوب هست هم دو نحوه تعدّد وجود دارد: اول اینکه آن عمل وجوب فورا ففورا دارد (یعنی در زمان اول مطلوب است به طوری که اگر اتیان نشد در زمان دوم هم در طول آن مطلوب است، و اگر اتیان نشد در زمان سوم هم در طول آن مطلوب است و همین طور تا آخر، و هر کدام هم تکلیف جدیدی هستند) است؛ و دوم اینکه مولی دو مطلوب دارد، یکی اصل عمل و دوم در اول زمان بودن آن عمل (طوری که اگر در زمان اول اتیان نشود، یک تکلیف فوت شده است امّا در زمان می تواند تکلیف دیگر را اتیان کند).

اگر وجوبی دلالت بر فور کند، و مکلف فوراً انجام ندهد، تکلیف ساقط است. مثلاً اگر مولای مریض بگوید دستگاه تنفس مصنوعی بیاور، اگر عبد برود مسجد نماز بخواند بعد بیاورد مولی مرده است. یا مثلاً مولایی به عبدش بگوید این غریق را نجات بده؛ اگر عبد برود وضو بگیرد بیاید غرق می شود.

ج۸۷ ۹۳/۱۱/۲۸

واجب فوری و متراخی در عالم اثبات

در مورد دلالت بر فور و تراخی، به لحاظ اثباتی در چند مطلب بحث می کنیم:

اول: استفاده فور یا تراخی از خودِ امر

در مورد دلالت خودِ فعل امر بر فور یا تراخی، باید از ماده و هیئت امر بحث کنیم:

الف. در مدلول هیئت سه قول بود، اول اینکه طلب به نحو معنای اسمی است؛ و دوم مدلول هیئت واقع نسبت طلبیه است؛ و سوم اینکه مدلول هیئت یک تصدیق است نه تصور یا نسبت؛ بنابر این سه قول فوریت از هیئت استفاده نمی شود.

امّا بنابر مختار ما که هیئت فاقد مدلول است و لافظ یک فعل گفتاری دارد که همان طلب است و بعث است. یعنی تلفظ لافظ، خودش سعی نحو مقصود است. باز هم از این فعل گفتاری فوریت استفاده نمی شود.

ب. ماده امر هم وضع برای طبیعی شده است لذا بالوضع دلالت بر فوریت ندارد؛ امّا اطلاق ماده دلالت دارد که فوریت در امر معتبر نیست. زیرا در خارج نماز دو حصّة دارد: نماز اول وقت؛ و نماز غیر اول وقت؛ از اطلاق

ماده امر (یعنی طبیعی صلاة) استفاده می شود که در مطلوب فوریت نیست! همینطور عدم خصوص تراخی هم از اطلاق ماده استفاده می شود.

دوم: دلالت دلیل منفصل بر فوریت فعل امر

گفته شده که از خودِ فعل امر نمی توان فوریت را فهمید، امّا دلیل منفصل داریم که دلالت بر فوریت می کند. به سه آیه شریفه استدلال نموده اند:

الف. سوره بقره، آیه ۱۴۸:«وَ لِکُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّیها فَاسْتَبِقُوا الْخَیْراتِ أَیْنَ ما تَکُونُوا یَأْتِ بِکُمُ اللَّهُ جَمیعاً إِنَّ اللَّهَ عَلی کُلِّ شَیْءٍ قَدیر»؛

ب. سوره حدید، آیه ۲۱:«سابِقُوا إِلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُها کَعَرْضِ السَّماءِ وَ الْأَرْضِ أُعِدَّتْ لِلَّذینَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَ رُسُلِهِ ذلِکَ فَضْلُ اللَّهِ یُؤْتیهِ مَنْ یَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظیم»؛

ج. سوره آل عمران، آیه ۱۳۳:«وَ سارِعُوا إِلی مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّکُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقین»؛

تقریب استدلال به آیات سه گانه

دلالت در آیه اول به این صورت است که اتیان واجب از خیرات است، و در آیه فرموده ند که استباق به خیرات کنید، پس یعنی به واجبات را فوری انجام دهید؛

و در دو آیه دیگر هم عنوان مغفرة است که فعل خداوند است و فعل مکلف نیست، لذا وقتی آیه می گوید سبقت بگیرید به مغفرة، یعنی کاری کنید که دچار عذاب نشوید؛ یکی از کارهایی که موجب می شود از عذاب رها شویم انجام واجبات است. در همه آیات فعل امر وجود دارد که دلالت بر وجوب می کند. در نتیجه هر واجب شرعی را باید استباق نماییم.

مناقشه در استدلال به آیه اول

بحثهایی در این استدلال شده است؛ در آیه اول تردیدی نیست که خیرات شامل واجب هست، امّا استباق به معنای فوریت نیست بلکه به معنی پیشی گرفتن است. یعنی ای مومنین در انجام کار خیر از هم پیشی بگیرید! مثلاً در ساخت مسجد منتظر نباشید که اگر پول مسجد فراهم نشد، بعد شما کمک کنید؛ بلکه شما پیشی بگیرید و خودتان کمک کنید تا نوبت به دیگران نرسد. یعنی در اموری که جای مسابقه دارد شما مقدم شوید. امّا در

مانند نماز صبح معنی ندارد که از دیگران پیشی گیرید. استباق در جایی است که اگر یک نفر انجام دهد نوبت به دیگری نمی رسد. این استباق هم نه واجب است نه مستحب است یعنی حتی مطلوبیت شرعی هم از آن نمی شود استفاده کرد بلکه یک نحوه تشویق و ترغیب است. به عبارت دیگر تشویق می کند که خود را محروم از کار خیر نکنید، یا ترغیب می کند که کار خیر را با نشاط انجام دهید. لذا استحباب هم به سختی فهمیده می شود فضلاً از وجوب؛ حتی استحباب نیست زیرا استحباب جایی است که همگانی باشد امّا اگر کسی در چاه افتاده است اگر همه برای نجات آن بروند که غرق می شود و از بین می رود.

مناقشه در استدلال به آیه دوم

در آیه دوم که سابقوا دارد، نسبت به کلمه سبق همان اشکال قبل هست که به معنی پیشی گرفتن است. امّا در این جا اشکال دیگری هم هست. مغفرت در این آیه فعل الهی است که یعنی سبب مغفرت را بیاورید. امّا واجبات موجب بخشش گناهان نیست اگر کسی تمام واجبات را انجام دهد ممکن است به سبب گناهان بخشیده نشود! آیاتی مانند «ان الحسنات یذهبن السیئات» هم به نحو مقتضی است نه علت تامّة؛ و روایاتی مانند اینکه نمازهای یومیه موجب شستشوی گناهان است، هم همینگونه است. لذا ظاهر این آیه شریفه این است که توبه کنید از گناهان! بله این مسلم است که کسی که توبه کرد بر آن گناه عقاب نمی شود و بخشیده می شود.

ظاهر آیه دعوت به توبه است امّا فقهاء آن را ارشادی گرفته اند! زیرا بخشش با توبه به سبب تضییق در باب عقوبت است و برای منّت است. امّا اگر خود توبه هم واجب باشد، دو بار عقاب می شود یکی به دلیل گناه یکی به دلیل عدم توبه؛ وجوب توبه عقلی است یعنی وجوب دفع ضرر محتمل، که البته برخی این قاعده را فطری می دانند که ما هم تبعیت نمودیم. لذا اگر توبه واجب باشد باب عقوبت وسیع می شود. البته دقت شود اینکه وجوب عقلی دارد دلیل نیست که نتواند وجوب شرعی داشته باشد؛ بلکه به مناسبت مقام آن را ارشادی دانستیم.

مناقشه در استدلال به آیه سوم

در آیه سوم هم همین دو اشکال وجود دارند. لذا این سه آیه وجوب فور را نمی رسانند.

ج۸۸ ۹۳/۱۱/۲۹

سوم: شک در وحدت مطلوب، در واجبات فوری

در شرع واجباتی داریم که فوری است، اگر در زمان فور انجام نشود شک می کنیم واجب ساقط شده است یا باقی است؟ در تقسیم بندی گفتیم گاهی در واجب فوری یک مطلوب هست؛ و گاهی دو مطلوب هست؛ و گاهی واجب ما فوراً ففوراً هست یعنی چندین تکلیف هست؛

اگر یک واجب فوری در آنِ اول معصیت شد، و شک کردیم در آنِ بعد واجب است؛ پس باید تکلیف فوراً ففوراً و یا دو مطلوبی باشد. مانند جواب سلام دادن، سجده واجب، سجده سهو، نماز آیات در زلزله و مانند آن که وجوب فوری دارد، و امثله دیگری که در فقه بسیارند؛

در بحث فور و تراخی گفتیم از آیات شریفه نمی توان وجوب فور را فهمید؛ باید خودِ دلیل واجب بررسی شود. اگر از دلیل لفظی استظهار کردیم دو تکلیف است یا چندین تکلیف هست، به همان اخذ می شود (البته نوعاً استفاده چنین اموری از دلیل لفظی واجبات نمی شود)؛ اگر از دلیل استظهار نکردیم، مرجع اصل عملی است که برائت است زیرا شک در تکلیف زائد است. به عبارت دیگر تکلیف به فور محرز است، که عصیان شده است، اکنون شک در تکلیف دوم به بعد است که برائت از وجوب اصل عمل، جاری می شود.

الفصل الثالث: الاجزاء

بحث در این است که آیا امر اضطراری یا ظاهری مجزی از امر واقعی هستند؟ این بحث بسیار مهمّ است و در فقه کاربرد دارد. مثلاً کسی که از مجتهدی تقلید می کند که وجوب ترتیب در غسل را معتبر نمی داند، اگر رجوع کند به مجتهد دیگری که غسل بدون ترتیب را باطل می داند، در این صورت اگر قائل به اجزاء نشویم باید تمام تکالیف را اعاده کند.

مقدمات بحث اجزاء

اصل بحث در این است که «آیا اتیان مامور به علی وجهه مقتضی اجزا هست یا نه؟»، که قبل از بحث باید اموری را به عنوان مقدمه، توضیح دهیم:

اول: این بحث از مباحث عقلی است

این بحث ربطی به بحث الفاظ ندارد، هر چند به تبع کفایه در اینجا مطرح شد. این از مباحث عقلی علم اصول است، که به مناسبت در بحث الفاظ ذکر شده است. در واقع این بحث ربطی به بحث اوامر ندارد مانند بحث اجتماع امر و نهی و بحث ترتّب و بحث مقدمه واجب که از بحث های عقلی هستند.

مثلاً اگر کسی با تیمّم در اول وقت نماز خواند، سپس در وقت، آب پیدا کرد، آیا باید غسل کند یا مثلاً وضو بگیرد و اعاده کند یا نه؟ این ربطی به مدلول فعل امر ندارد.

دوم: مراد از «علی وجهه» در عنوان مسألة

در عنوان مساله آمده «اتیان المامور به علی وجهه یقتضی الاجزاء ام لا؟»، مراد از این «علی وجهه» چیست؟ قیود مامور به دو قسم هستند:

الف. گاهی این قیود، شرعی هستند، مانند قید طهارت برای نماز؛ که در این قیود همان «اتیان مامور به»، کافی است و نیازی به قید دیگری نداریم زیرا مثلاً اگر نماز بدون وضو بخواند اصلاً مامور به را اتیان نکرده است.

ب. گاهی این قیود، عقلی هستند، مانند قصد امتثال که عقلاً محال است در مامور به و متعلق تکلیف اخذ شود؛ اگر بدون قصد امتثال نماز بخواند مامور به را اتیان کرده است، با قید «علی وجهه» این نماز از بحث ما خارج می شود زیرا نماز را علی ما ینبغی، و به نحوی که مسقط تکلیف باشد اتیان نشده است.

در نتیجه این قید «علی وجهه» برای این است که قیودی که عقلی هستند هم باید رعایت شوند. لذا این قید احترازی می شود نه توضیحی. البته این قید بنا بر مبنای مرحوم آخوند و قائلین به استحالة اخذ قصد امتثال، قیدی احترازی است. امّا اگر کسی مانند محقق خوئی قائل به امکان باشد که همین نظر را قبول کردیم، و یا مانند محقق نائینی قائل به متمّم جعل شود، نماز بدون قصد اصلاً مامور به نیست یعنی تمام قیود شرعی می شوند؛ در این صور این قید توضیحی می شود.

در نتیجه از یک جهت ذکر آن لازم است زیرا دو مبنی وجود دارد، بر مبنای امکان نهایتاً یک قید توضیحی آمده است که آوردن قید توضیحی اشکالی ندارد؛ امّا بنا بر استحالة باید این قید باشد زیرا احترازی است.

ج۸۹ ۹۳/۱۲/۰۲

سوم: مراد از «اقتضاء» در عنوان مسألة

در بحث ما عنوان این است که «اتیان المامور به الاضطراری او الظاهری یقتضی الاجزاء ام لا؟»، مراد از «اقتضاء» چیست؟ مرحوم آخوند فرموده اند مراد از اقتضاء سببیت و علیت است نه اینکه دلالت لفظ باشد.[1]

البته خود ایشان اشکالی را مطرح نموده اند، که اگر این بحث مطرح شود که «اتیان مامور به واقعی مجزی است یا نه؟»، در این صورت اقتضاء به معنی سببیت است؛ امّا اگر بحث در اتیان مامور به ظاهری یا اضطراری باشد، دیگر مراد از آن علیت و سببیت نیست بلکه مراد این است که از امر اضطراری یا ظاهری، اجزاء فهمیده می شود یا نه؟

این اشکال را خودشان جواب داده اند، که درست است که بحث در اصول همان امر ظاهری یا اضطراری است، امّا در واقع در اصول دو بحث مطرح است، یکی اینکه اتیان به امر اضطراری یا ظاهری مجزی است یا نه؟ و دوم اینکه آیا از امر ظاهری و اضطراری این را استفاده می کنیم یا نه؟ بحث خواهیم کرد که اتیان به مامور به ظاهری یا اضطراری در چه حالتی مجزی است و در چه حالتی مجزی نیست؟ در اصول گفته می شود در برخی حالات مجزی است و در برخی حالات مجزی نیست؛ بعد در دلیل امر هم بحث می شود که در این حالت مجزی است یا نه؟ یعنی بحث اول در ثبوت، و بحث دوم در اثبات است.[2] البته بحث اصلی ما همان بحث ثبوتی است. در نتیجه در سه مقام به صورت مستقلاً بحث خواهیم نمود.

چهارم: مراد از «اجزاء» در عنوان بحث

گفته شده اجزاء در این بحث به معنای عرفی است یعنی «کفایت کردن» و یا «اکتفاء»، لذا معنای بحث همان اکتفای اتیان مامور به ظاهری از امر واقعی است.

---

۱. کفایة الاصول، ص۸۱: «*الظاهر أن المراد من الاقتضاء هاهنا الاقتضاء بنحو العلیة و التأثیر لا بنحو الکشف و الدلالة و لذا نسب إلی الإتیان لا إلی الصیغة*».

۲. کفایة الاصول، ص۸۱: «*إن قلت هذا إنما یکون کذلک بالنسبة إلی أمره و أما بالنسبة إلی أمر آخر کالإتیان بالمأمور به بالأمر الاضطراری أو الظاهری بالنسبة إلی الأمر الواقعی فالنزاع فی الحقیقة فی دلالة دلیلهما علی اعتباره بنحو یفید الإجزاء أو بنحو آخر لا یفیده*».

۳. کفایة الاصول، ص۸۲: «*قلت نعم لکنه لا ینافی کون النزاع فیهما کان فی الاقتضاء بالمعنی المتقدم غایته أن العمدة فی سبب الاختلاف فیهما إنما هو الخلاف فی دلالة دلیلهما هل إنه علی نحو یستقل العقل بأن الإتیان به موجب للإجزاء و یؤثر فیه و عدم دلالته و یکون النزاع فیه صغرویا أیضا بخلافه فی الإجزاء بالإضافة إلی أمره فإنه لا یکون إلا کبرویا لو کان هناک نزاع کما نقل عن بعض فافهم*».

پنجم: تفاوت اجزاء با بحث مرّة و تکرار

شبهه ای مطرح شده است که این بحث همان بحث از مرّة و تکرار، به صیاغت دیگری است! در مرّة و تکرار بحث در این بود که فعل امر دلالت بر مرّة یا تکرار می کند یا نه؟ اگر فعل امر دلالت بر تکرار کند، نباید به یک اتیان اکتفاء کرد. و اگر بر مرّة دلالت کند، یک اتیان مجزی و کافی است. لذا اگر کافی باشد، مرّة است و اگر کافی نباشد می شود تکرار! بحث از اجزاء هم همین است که یک اتیان کافی است یا نه؟ به عبارت دیگر اگر فعل امر دلالت بر مرّة کند، این همان اجزاء است؛ و اگر دلالت بر تکرار کند این همان عدم اجزاست.

این کلام صحیح نیست و هیچ ربطی بین مرّة و تکرار و بین اجزاء وجود ندارد! دو فرق اساسی است بین این دو وجود دارد:

الف. در مرّة و تکرار، بحث در اتیان خودِ مامور به است، که یک بار اتیان شود یا چند بار؛ امّا در بحث اجزاء، عمده بحث این است که بعد اتیان مامور به ظاهری یا اضطراری می توان به همان اکتفا کرد یا باید واقعی را هم اتیان کرد؛ و این ربطی به تکرار ندارد، زیرا دو مامور به متفاوت هستند.

ب. تفاوت دوم که مهمّتر است، این است که در بحث مرّة و تکرار فقط یک بحث لفظی است که آیا فعل امر دلالت بر مرّة می کند یا تکرار، یا دلالت بر هیچکدام ندارد؟ این بحث کاملاً لفظی است؛ امّا در بحث اجزاء بحث عقلی است، بحث از ملازمه بین اتیان مامور به ظاهری یا اضطراری، و بین سقوط امر یا اجزاء از امر می باشد. تلازم به معنای اجزاء است و عدم تلازم به معنای عدم اجزاء است.

ششم: مراد از «مامور به واقعی» و «اضطراری» و «ظاهری»

الف. مامور به واقعی: آن عملی که مکلف امر شده است به اتیان آن عمل، مامور به واقعی است. مثلاً در نماز ده جزء هست، که مجموع آنها مامور به واقعی هستند.

ب. مامور به اضطراری: گاهی شارع امر به عملی می کند که مکلف در برخی اوقات، قدرت به آن ندارد. در شرع گاهی با عدم قدرت بر تکلیف، شارع دست از مامور به برنمی دارد، و ما بقی را از وی می خواهد؛ گاهی برای آنچه مکلف قدرت بر آن ندارد، بدل قرار می دهد، و گاهی هم بدل قرار نمی دهد. به هر حال امر به ما بقی، امر اضطراری می شود.

البته گاهی هم با عدم قدرت شارع تکلیف از کل را برمی دارد، مثلاً کسی که قدرت بر صیام در بین ساعت ۱۱ تا ۱۲ ندارد، شارع تکلیف را از وی به طور کلی برمی دارد. به خلاف نماز که مثلاً اگر کسی طهارت نداشته باشد شارع می گوید طهارت را از تو نمی خواهم، امّا ما بقی را می خواهم؛ این امر به نماز بدون طهارت، امر

اضطراری است. این نماز بدون طهارت هم مامور به اضطراری است؛ در نتیجه شارع در جایی که قدرت بر تکلیف نیست، اگر امر به ما بقی کند چه به نحو بدل چه بدون بدل، این امر، اضطراری است.

باید توجه داشت که گاهی یک جزء یا شرط فراموش می شود، یا جاهل به آن هستیم. در شریعت شارع همان عمل بدون شرط یا جزء را صحیح دانسته است. این اصطلاحاً امر اضطراری نیست، بلکه در این مورد شخص ناسی اصلاً مکلف به آن جزء یا شرط نیست. اضطراری در جایی است که واجب مرکب باشد و جزئی یا شرطی بر مکلف غیر مقدور شود؛ چه بدل برای غیر مقدور قرار دهد چه قرار ندهد.

ج۹۰ ۹۳/۱۲/۰۳

ج. مامور به ظاهری: وقتی با حکم واقعی مخالفت می کنیم، گاهی معذور هستیم و گاهی نیستیم؛ در صورت تعذر گاهی عقلاً معذور هستیم و گاهی شرعاً؛ و اگر عذر شرعی باشد گاهی عملی را اتیان می کنیم و گاهی عملی را اتیان نمی کنیم؛ اگر مکلف با واقع مخالفت کند، و عذر شرعی داشته باشد، و عملی را اتیان نماید، این عمل، مامور به ظاهری است؛ در نتیجه:

اگر مکلف معذور نباشد از بحث خارج است، مانند اینکه نداند وضو دارد یا نه، و بدون احتیاط، با همان حالت وارد نماز شود؛ در این صورت اجزاء بی معنی است.

اگر هم عذر عقلی داشته باشد از بحث خارج است، مانند اینکه یقین دارد با وضو است، امّا واقعاً بدون وضو نماز خوانده است. در این صورت هر چند با تکلیف واقعی به نماز مخالفت شده است، امّا عقل او را معذور می داند. زیرا شارع ترخیصی ندارد بلکه عقل وی را معذور می داند؛

و اگر هم عذر شرعی داشته باشد، امّا عملی انجام ندهد، از بحث خارج است. مانند دختری که بعد تکمیل نُه سالگی هیچ نمازی نخوانده است به جهت تقلید از مجتهدی که سنّ بلوغ دختران را سیزده سالگی می داند، امّا بعد مقلد کسی شده است که سنّ بلوغ را نُه سالگی می داند. در این صورت هم بحث از اجزاء بی معنی است زیرا عملی انجام نداده است که مجزی از واقع باشد!

با توجه به توضیحات قبل معلوم شد، که محلّ بحث جایی است که در مخالفت با واقع، عذر شرعی دارد، و عملی را هم انجام داده است؛ بحث در این است که آیا می شود به همان عمل انجام شده، اکتفا کرد؟ مثلاً مقلد مجتهدی که ترتیب بین یمین و یسار را در غسل لازم نمی دانست، بعد چند غسل از مجتهدی تقلید کرد که ترتیب را شرط می داند؛ در این مورد مخالفت با واقع شده است امّا عذر شرعی وجود دارد یعنی شارع این فتوای مجتهد را بر وی حجّت قرار داده است. امّا معلوم است اگر همین شخص نماز نخواند، دیگر از بحث اجزاء

خارج است. شاهد هم این است که برخی بزرگان فتوا داده اند که کسی که نماز خوانده نیاز به قضاء ندارد، امّا این شخص که فقط غسل کرده ولی نماز نخوانده است، را کسی نفرموده که نیاز به قضاء ندارد.

در بحث اجزاء باید مخالفت با واقع شده باشد مثلاً اگر با قاعده طهارت در لباس وارد نماز شود، و بعد نماز متوجه شود که لباس نجس بوده است، این صورت هم از بحث اجزاء خارج است. زیرا مخالفتی نیست یعنی شرط طهارت در نماز اعمّ از طهارت واقعی و ظاهری است.

با توجه به این مقدمات بحث از اجزاء در سه مقام واقع می شود: مقام اول اتیان هر مامور به از امر خودش مجزی هست یا نه؟ و مقام دوم اینکه اتیان به مامور به اضطراری مجزی از امر واقعی هست یا نه؟ و مقام سوم اینکه اتیان مامور به ظاهری مجزی از امر واقعی هست یا نه؟

المقام الاول: اتیان المامور به یجزی عن امره؟

سوال این است که اتیان هر مامور به موجب سقوط امر می شود؟ به تعبیر دیگر اگر کسی مامور به را اتیان کرد، آن امر باقی است یا ساقط می شود؟

ادّعا شده است این از بدیهیات است، امّا سعی در مبرهن کردن آن هم شده است. برهان این است که اگر با این اتیان غرض مولی حاصل شده باشد، بقای امر بدون دلیل است؛ و اگر غرض حاصل نشده است، این خلف فرض است زیرا فرض این است که غرض مولی متقوم به این مامور به است.

فقط یک اشکال وجود دارد، که شهید صدر فرموده اند این اتیان، مسقط داعویت امر است؛ امّا موجب اسقاط خودِ امر نمی شود. در بحث مقدمه واجب مفصلاً این نظر را بررسی خواهیم نمود.

ج۹۱ ۹۳/۱۲/۰٤

المقام الثانی: اجزاء الامر الاضطراری

می دانیم امر اضطراری در جایی است که واجبی مرکب از اجزاء و شرائط است. وقتی یک جزء یا شرط برای مکلف غیر مقدور می شود، در این صورت یا تکلیف به ما بقی هست؛ یا تکلیف ساقط می شود؛ اگر تکلیف به ما بقی، وجود داشته باشد، این تکلیف اضطراری است. مثلاً نماز با تیمم مامور به اضطراری است که بحث در این است که اگر بعد خواندن نماز تمکن از آب پیدا شود، همان نماز اضطراری مجزی است یا باید اعاده یا قضاء شود؟

با توجه به این مقدمه، در بحث اجزاء امر اضطراری یک سوال مطرح است. گفته شده است اگر آن جزء یا شرطی که غیر مقدور است، دارای غرض نیست، چرا در ابتدا در مرکب اخذ شد؟ و چرا به آن امر شد؟ و اگر دارای غرض است، چرا به ما بقی امر شد؟

برای جواب به این سوال علماء بحث امر اضطراری را دو مقام بحث نموده اند؛ در مرحله ثبوت این سوال را جواب داده اند. و سپس وارد بحث اثباتی شده اند که اگر ما باشیم و دلیل حکم اضطراری چه باید کرد؟

امر اضطراری در مرحله ثبوت

اگر در جایی که شرط یا جزئی غیر مقدور است، مولی به ما بقی امر نماید (به عبارت دیگر امر اضطراری وجود داشته باشد)، چهار فرض ممکن است (این حصر استقرائی است یعنی فرض دیگری نتوانستیم بیابیم):

الف. این عمل اضطراری در ظرف اضطرار وافی به تمام ملاک و غرض موجود در امر اختیاری در ظرف اختیار، هست؛ البته این امر اضطراری، در حالت اختیار، ملاک نماز با وضو را ندارد.

ب. این عمل اضطراری بعض الملاک را داراست، امّا آن مقدار باقیمانده ملاک لزومی نیست. یعنی در عدم تحصیل آن مفسده ای نیست.

ج. این عمل اضطراری دارای بعض الملاک است، و مقدار باقیمانده لازم التحصیل است، امّا دیگر قابلیت تحصیل وجود ندارد. یعنی اگر عبد عمل اضطراری را اتیان کند، دیگر نمی تواند مقدار باقیمانده را تحصیل کند. مثلاً مولایی که تشنه است و قصد لذّت از نوشیدن آب هم دارد. اگر آب سرد بنوشد، هر دو غرضش را تحصیل کرده است. امّا اگر آب گرم بنوشد دیگر آب سرد نوشیدن هم برایش لذّت بخش نیست. در این صورت اگر آب گرم نوشید دیگر نمی تواند غرض دیگر یعنی لذّت را تحصیل نماید؛

د. این عمل اضطراری دارای بعض الملاک است، و مقدار باقیمانده، هم لازم التحصیل، و هم قابل تحصیل است. یعنی با اعاده یا قضاء ملاک باقیمانده را می شود استیفاء کرد.

در این بحث، این چهار صورت ثبوتی را به لحاظ اجزاء و عدم اجزاء بررسی خواهیم نمود؛ البته به مناسبت، سه مطلب دیگر را هم در این چهار صورت ثبوتی بررسی می کنیم. مطلب اول، جواز البدار وضعاً؛ و مطلب دوم جواز البدار تکلیفاً؛ و مطلب سوم جواز ایقاع نفس در اضطرار می باشند؛

«بدار» را به معنی اول وقت، گفته اند، امّا اول وقت خصوصیتی ندارد. بلکه مراد این است که در وقت انجام شود به نحوی که می توان یک بار دیگر همان عمل را در وقت انجام داد. اینکه عملی «وضعاً» جائز باشد، به معنی صحّت آن عمل می باشد.

و اینکه بدار عملی «تکلیفاً» جائز باشد، به معنی عدم حرمت انجام آن عمل است.

«ایقاع در اضطرار» هم به معنی این است که مثلاً اگر آبی که موجود است را بر زمین بریزیم، در حالیکه آب دیگری برای وضو موجود نیست. آیا چنین کاری جائز است و شخص مختار می تواند خود را در اضطرار بیاندازد یا نه؟

بررسی اجزاء در حالات ثبوتی چهارگانه

در این چهار صورت ثبوتی، در مورد سه صورت اول باید گفت آن عمل اضطراری موجب اجزاء می شود. امّا در صورت چهارم نتیجه عدم اجزاست، زیرا ملاک لازم التحصیل وجود دارد که قابل استیفاست! در حالیکه مکلف آن عمل را انجام نداده است.

بررسی جواز بدار از نظر وضعی

تفاوت جواز وضعی بدار، با اجزاء در این است که اجزاء نظری به زمان آن عمل ندارد. امّا در جواز وضعی بدار، خصوص اجزاء در حالت بدار، را بررسی می کنیم. به عبارت دیگر صحّت بدار به عمل به طوریکه نیاز به تکرار نباشد را بررسی می کنیم. مراد از صحّت وضعی، این است که نیاز به تکرار آن عمل نیست؛

در سه صورت اول، بدار جائز است و این عمل اضطراری صحیح خواهد بود. امّا در صورت چهارم، بدار صحیح نیست زیرا مقدار باقیمانده عمل دارای غرض لزومی است و تدارک آن هم ممکن است، پس بدار موجب می شود مقداری از مصلحت فوت شود که قابل تدارک هم هست. لذا باید قضاء یا اعاده نماید. به عبارت دیگر بدار در این فرض چهارم مجزی نیست.

ج۹۲ ۹۳/۱۲/۰۵

بررسی جواز بدار از نظر تکلیفی

در فرض اول و دوم، بدار جائز است زیرا عمل اضطراری تمام ملاک لازم را داراست؛ در فرض سوم اگر اقدام کنیم نمی توانیم ملاک لزومی را تحصیل کنیم، در این مورد هم واضح است که بدار جائز نیست؛ در فرض چهارم با بدار ملاک لزومی قابل تدارک است، لذا در این صورت هم بدار تکلیفاً جائز است.[۱]

۱. اقول: در این صورت هم به مصلحت وقت دست یافته است، و هم مصلحت خود عمل قابل جبران است.

بررسی جواز ایقاع نفس در اضطرار

آیا مکلف می تواند خود را به اضطرار بیاندازد؟ مثلاً آبی که دارد بریزد، تا آبی برای وضو نداشته باشد. در فرض اول یا دوم واضح است که ایقاع در اضطرار جائز است؛ زیرا مصلحت لزومی از مکلف فوت نمی شود؛ امّا در فرض سوم جائز نیست زیرا موجب می شود بخشی از ملاک لزومی از دست برود، که قابل استیفاء هم نیست؛ و در فرض چهارم هم ایقاع در اضطرار جائز است، زیرا مکلف می تواند مصلحت لزومی را تدارک نماید؛ البته در یک صورت جائز نخواهد بود، در صورتی که اضطرار در تمام وقت استمرار داشته باشد، زیرا در این صورت ولو با قضاء مصلحت تدارک می شود، امّا مصلحت ادا خواندن از بین می رود (در صورت چهارم که مصلحت قابل تدارک است، فقط مصلحت عمل تدارک می شود؛ امّا مصلحت وقت تدارک نمی شود). البته وقتی هم که جائز است باید بعد رفع اضطرار دوباره نماز اختیاری را بخواند، تا مصلحت را تدارک کند.

امر اضطراری در مرحله اثبات

اصل بحث در این است که آیا امر اضطراری مجزی از مامور به واقعی است؟ در دو مساله باید بحث شود: اول اینکه عذر در وسط وقت برطرف شود؛ و دوم اینکه عذر بعد از وقت برطرف شود؛ در هر دو صورت نماز اضطراری خوانده شده است، می خواهیم بررسی کنیم مجزی از مامور به واقعی هست؟

مساله اول: عذر در وسط وقت برطرف شده است

این مساله در نماز، مثال های زیادی دارد. مثلاً نماز بدون وضو و یا نماز نشسته و یا نماز بدون ساتر یا نمازی بدون یک شرط یا جزء در ابتدای وقت می تواند بخواند، امّا در وسط وقت عذر برطرف شده و می تواند نماز کامل بخواند، در این صورت آیا این نماز اول وقت مجزی است؟

تبیین محل نزاع

بحث در جایی است که امری اضطراری هست و در وسط وقت عذر برطرف می شود، و دلیل اضطراری شامل این مورد هم می شود؛ لذا سه مورد از محلّ بحث خارج خواهند بود:

الف. جایی که خودِ شارع فرموده باشد این عذر شما وقتی عذر است که در تمام وقت موجود باشد. مثلاً شارع بگوید کسی که در تمام وقت عاجز است می تواند نماز نشسته بخواند. در این صورت اگر در وسط وقت عجز برطرف شود، دیگر اصلاً مکلف به نماز اضطراری نیست. یعنی امر اضطراری شامل این مورد نیست که

بحث شود از مجزی بودن یا نبودن آن؛ لذا بحث در جایی است که از دلیل اضطراری استفاده نشود که عذر تمام وقت، موضوع دلیل است.[۱]

ب. گاهی در ابتدای وقت فاقد آب هستیم که تیمّم کرده و نماز می خوانیم. این مورد سه فرض دارد:

اول اینکه مکلف وقتی نماز با تیمّم می خواند یقین دارد تا آخر وقت آب پیدا نمی شود. در این فرض هم امر اضطراری وجود ندارد، زیرا موضوع نماز با تیمّم کسی است که در تمام وقت فاقد آب است، ولی در این مورد در وسط وقت آب پیدا شده است. این مورد اجزای امر توهمی از امر واقعی است؛ به عبارت دیگر نه امر اضطراری وجود دارد زیرا در تمام وقت فاقد آب نبوده است؛ و نه امر ظاهری وجود دارد زیرا اماره یا اصلی ندارد؛

دوم اینکه اماره قائم می شود که تا آخر وقت آب پیدا نمی شود؛ و سوم اینکه استصحاب جاری می شود که تا آخر وقت فاقد آب هستم؛ این دو مورد داخل در این بحث نیست، بلکه در بحث اجزای امر ظاهری از واقعی داخل است.

ج. کسی که در تمام وقت قدرت بر تطهیر نداشته باشد، امر اضطراری به نماز با لباس یا بدن نجس دارد. اگر یقین پیدا کند که تا آخر وقت آبی ندارد که تطهیر کند، و یا اماره یا استصحاب باشد که آبی پیدا نمی شود؛ در این سه صورت نماز خوانده شده، صحیح است. زیرا حدیث لا تعاد، حکم به صحّت چنین نمازی می کند. یعنی با اینکه نماز بدون شرط خوانده شده است امّا نیازی به اعاده ندارد. حدیث لا تعاد در وضو نمی آید زیرا وضو استثناء شده است. لذا بین نماز اول وقت بدون وضو و نماز اول وقت همراه لباس نجس، تفاوت هست و فقهایی بین این دو تفصیل داده اند. این هم از محلّ بحث خارج است زیرا دلیل خاصّ دارد.

ج۹۳ ۹۳/۱۲/۰۹

گذشت که در مساله اول اگر از دلیل استفاده شود، نماز نشسته وظیفه کسی است که در تمام وقت عذر دارد، این خارج از بحث است. بحث در جایی است که تصریح نشده است. لذا بحث در جایی است که در بعض وقت عاجز از شرط یا جزء است، و در حین عذر اتیان می کند. آیا بعد از عذر باید اعاده کند؟

۱. اقول: در مورد اول، نمی دانیم عذر ما استیعاب دارد؛ امّا در مورد دوم می دانیم استیعاب دارد، به اصل یا اماره یا یقین؛ و در هر دو مورد دلیل اضطراری موضوعش استیعاب عذر است.

حکم مساله اول: در یک حالت اجزاء نیست، و در باقی حالات هست

در این بحث دو دلیل وجود دارند، یکی دلیل فعل اختیاری که قیام را در نماز معتبر می داند؛ و دوم دلیل فعل اضطراری که دلالت دارد قیام در حال عجز معتبر نیست. در این مساله مکلف در اول وقت عاجز است، و در وسط وقت عذرش برطرف می شود. در این صورت، سه فرض هست:

الف. گاهی هر دو دلیل اطلاق دارند. دلیل اختیاری مطلق است یعنی ولو کسی که در آخر وقت قدرت دارد، هم باید نماز ایستاده بخواند؛ دلیل اضطراری هم مطلق است یعنی ولو کسی در اول وقت عذر داشته باشد هم نماز نشسته بخواند.

در این صورت، وظیفه اخذ به اطلاق دلیل اضطراری است. زیرا دلیل اضطرار دائماً ناظر به ادله فعل اختیاری است یعنی حاکم بر دلیل اختیاری است.

ب. گاهی یکی از دو دلیل اطلاق دارد، و دیگری اجمال دارد. مثلاً دلیل اختیاری اطلاق دارد و دلیل اضطراری اجمال دارد؛ یا بالعکس.

در این صورت هم، وظیفه روشن است و باید به دلیل مطلق اخذ شود. اگر دلیل اختیاری اطلاق داشته باشد، نتیجه عدم اجزاء، و اگر دلیل اضطراری اطلاق داشته باشد نتیجه اجزاء خواهد بود.

ج. گاهی هر دو دلیل اجمال دارند؛ یعنی نسبت به این صورت معلوم نیست شامل باشند، مثلاً در مقام بیان از این حیث نیستند.

در این صورت، وظیفه رجوع به اصل عملی است. در ما نحن فیه، از نظر فقهی دو احتمال وجود دارد. اول اینکه در آخر وقت، نماز تمام بخواند؛ دوم اینکه مخیّر باشد بین نماز ناقص در اول وقت، و نماز تمام در آخر وقت؛ این از صغریات دوران امر بین تعیین و تخییر است. در بحث اقلّ و اکثر، مطرح شده است که برائت از تعیین را قائلیم. در نتیجه تخییر ثابت می شود که نتیجه آن اجزاء است.

مسأله دوم: عذر بعد از وقت برطرف می شود

مساله دوم این است که عجز مکلف در آخر وقت برطرف می شود. یعنی در وقت عاجز است. اگر در وقت نماز نشسته خوانده شود، بعد از وقت نیاز است قضاء شود؟

نظر اول: اجزاء

میرزای نائینی فرموده اند در این مساله باید قائل به اجزاء شویم. ایشان فرموده اند عدم اجزاء محال است. زیرا در مثال وضو، نماز با تیمّم یا ملاک دارد یا ندارد، اگر ندارد چطور امر به آن شده است؟ اگر ملاک دارد فوت صادق نیست زیرا نماز با تیمّم خوانده شده است. فرض این است که امر اضطراری داریم، لذا ملاک هست، و با اتیان مکلف، ملاک تحصیل شده است. قضاء به امر جدید است که موضوع آن فوت است. در این مورد هم فوت صادق نیست.[1]

نظر مختار: اجزاء به بیانی دیگر

بعد از ایشان همه به ایشان اشکال نموده اند. اشکال این است که شقّ سومی هم هست که ملاک دارد امّا تمام ملاک را ندارد. آن بخش از ملاک هم لازم التحصیل است، که می شود با نماز قضاء آن را تدارک کرد. با وجود این احتمال، باید رجوع به اصل عملی کرد تا این احتمال دفع شود. زیرا معلوم است که مکلف به نماز اضطراری هست. وقتی قضاء به امر جدید باشد شک در حدوث تکلیف هست که مکلف به قضاء هست یا نه؟ لذا اصل برائت جاری است. در نتیجه اجزاء ثابت می شود.

ج۹٤ ۹۳/۱۲/۱۰

المقام الثالث: اجزاء امر ظاهری

مقام سوم بحث در اجزای امر ظاهری، از امر واقعی است.

تبیین محلّ نزاع

قبل از ورود به بحث نیاز است چند اصطلاح توضیح داده شود:

الف. «جعل» همان تکلیف کلی است، مانند وجوب حجّ بر مکلف مستطیع؛

---

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۱۹۵:«*اما المسألة الأولی و هی ان الإتیان بالمأمور به الاضطراری هل یجزی عن قضاء المأمور به الواقعی الأولی فیما إذا ارتفع العذر بعد خروج الوقت أولا فالحق فیها الاجزاء لأن القضاء تابع لفوت الفریضة فی الوقت بملاکها حتی تکون مشمولة لأدلة وجوب القضاء و حینئذ فالقید المتعذر فی تمام الوقت اما ان یکون دخیلا فی ملاک الواجب و لو حین التعذر کالطهور علی الإطلاق فلا یمکن الأمر بفاقده فی الوقت و اما ان لا یکون له دخل فی ذلک حین تعذره کالطهارة المائیة کما هو المفروض فلا تکون الفریضة فائتة بملاکها حتی یجب قضاؤها و بالجملة صدق الفوت بعد فرض الإتیان بالفاقد فی الوقت یستلزم دخل القید المتعذر فی الملاک و هو یستلزم عدم الأمر بفاقده فی الوقت فالامر بالفاقد فی الوقت و إیجاب قضاء الواجد فی خارج الوقت متناقضان*».

ب. «مجعول» همان تکلیف جزئی و فعلی است، مانند وجوب حجّ بر زید؛

ج. «موضوع»، در اصطلاح متاخرین، چیزی است که فعلیت مجعول متوقف بر فعلیت اوست، مثلاً اگر استطاعت نباشد یا مکلفی نباشد، نسبت به زید وجوب حجّ فعلی نخواهد بود؛

د. «امتثال» هم عبارت از اتیان به عملی است که فرد و مصداق مامور به است؛

در نزد علماء تکلیفی که امتثال دارد، همان مجعول است. یعنی مجعول امتثال یا معصیت می شود، و خودِ جعل امتثال و معصیت ندارد. مجعول و امتثال دائماً باید احراز وجدانی شوند. احراز وجدانی همان قطع و یقین است. اطمینان را مشهور احراز تعبدی می دانند، و فقط محقق عراقی حجیّت آن را ذاتی می دانند. قطع به مجعول دائماً متولد از دو قطع است یکی قطع به جعل و دوم قطع به موضوع؛ قطع به امتثال هم در جایی است که قطع پیدا کنیم مأتی به مصداق مامور به است. اگر قطع وجود داشته باشد دیگر حکم ظاهری نیست، و از بحث اجزاء خارج است.

مراد از حکم ظاهری در محلّ بحث

با توجه به این مقدمه، حکم ظاهری در جایی است که موضوع یا جعل مورد قطع نباشد، به عبارت دیگر مجعول وجداناً محرز نشده باشد. یعنی جعل از طریق اماره یا اصل، ثابت شده و احراز به تعبّد شده باشد، و یا انطباق این عمل بر مامور به، توسط اصل یا اماره باشد.

لذا در فقه در اکثر موارد اتیان به مامور به ظاهری است. زیرا معمولاً اینگونه نیست که جعل و موضوع و انطباق عمل بر مامور به، هر سه یقینی باشند. مثلاً اگر به اجنبی نگاه کنیم، روزه باطل نیست؛ قطع به این نداریم بلکه از فقهاء شنیده ایم. در نتیجه معمولاً با اماره ثابت است مثلاً اماره به جعل همان فتوای فقیه است. یا مثلاً در غسل اگر به اندازه سر سوزن آب به بدن نرسد غسل باطل است. معمولاً یقین حاصل نمی شود. یا مثلاً در مورد اصل نماز ممکن است یقین باشد، امّا نسبت به شرائط و اجزاء و عدم مانع، یقین حاصل نمی شود.

در نتیجه یا موردی نداریم که یقین به هر سه باشد، و یا در غایت ندرت است. در نتیجه بسیاری موارد اتیان به مامور به ظاهری داریم. و شاید با تأمّل هیچ کس یک مرتبه هم اتیان به مامور به واقعی نکرده است.

اکنون سوال این است که اگر بعد از انجام عمل برای مکلف کشف شود که این عمل مصداق، مامور به واقعی نبوده است، یا اصلاً مصداق نبوده است، و یا جزء یا شرطی را فاقد بوده است؛ در این صورت آیا این عمل ظاهری مجزی است؟ یا نیاز به اعاده یا قضاء دارد؟

مراد از کشف خلاف در محلّ بحث

کشف خلاف هم گاهی وجدانی است و گاهی تعبدی است. کشف خلاف وجدانی، به این معنی است که یقین پیدا شود آن عمل باطل بوده است. و کشف خلاف تعبدی، به معنای وجود اماره یا اصلی بر بطلان عمل است. کشف خلاف هم، معمولاً تعبدی است. مثلاً با آبی وضو گرفت و نماز خواند، و شک کرد که آب طاهر است یا نجس؟ بعد یقین پیدا کرد که آب نجس بوده است. در این صورت ولو کشف وجدانی است، امّا کشف بطلان نماز تعبدی است زیرا شرطیت وضو با آب طاهر برای نماز، تعبدی است و با اماره ثابت شده است. کشف تعبدی اعمّ از اماره و اصل و اطمینان است.

گاهی کشف خلاف می شود امّا نه از حیث امر ظاهری، بلکه از حیث حکم واقعی کشف خلاف می شود. مثلاً با آبی که یقین دارد طاهر است، وضو گرفته و نماز خوانده است. بعد نماز یادش بیاید که آب یقیناً نجس بوده است. نسبت به طهارت آب حکم ظاهری موجود نبوده است، امّا نسبت به صحّت وضو، حکم ظاهری وجود دارد، و یقین محقق نبوده است. در این مورد اتیان به مامور به ظاهری شده است، و مخالف واقع است زیرا با وضوی باطل نماز خوانده است، امّا از بحث اجزاء خارج است. لذا در قاعده اجزاء علاوه بر مخالفت واقع باید در آن مورد حجّت وجود داشته باشد. امّا اگر حجّت نباشد این عمل در نزد فقهاء اتیان به مامور به توهمی است (ولو خودِ عمل، عمل ظاهری است)، به این دلیل که از حیثی که کشف خلاف شد، حکم ظاهری وجود نداشت.

عدم اجزاء، طبق قاعده است

اکنون وارد بحث اجزاء می شویم. اگر مجزی باشد تکرار لازم نیست نه اعاده و نه قضاء؛ قبل ورود به بحث باید گفت عدم اجزاء از واضحات است و علی القاعده است. زیرا وقتی تکلیف واقعی امتثال نشده است، باید باقی باشد؛ در نتیجه برای اجزاء باید دلیلی بیاید. یا باید ملازمه عقلی باشد، و یا باید اماره ای باشد. بیاناتی برای اجزاء مطرح شده است که مهمّترین آنها خواهد آمد.

ج۹۵ ۹۳/۱۲/۱۶

ادله مطرح برای اجزاء امر ظاهری

برای اجزاء بیاناتی مطرح شده است که عمده سه بیان است:

بیان اول: تفصیل مرحوم آخوند درکفایه

ایشان تفصیل داده اند که لسان حکم ظاهری لسان تعبد به جزء یا شرط دارد؛ و یا لسان تعبد به واقع دارد. اِجزاء در جایی است که عملی انجام شده که فاقد جزء یا شرط است و نسبت به آن احراز تعبدی بوده است. دلیل این احراز تعبدی، که اماره یا اصل است، دو حالت دارد:

الف. گاهی ما را متعبد به آن جزء یا شرط می کند (در اصل طهارت و اصل حلیت و استصحاب آنها). مثلاً با آبی که طهارت آن با استصحاب به دست آمده، وضو گرفته می شود. در این صورت قائل به اجزاء هستیم. زیرا دلیل قاعده طهارت یا استصحاب تعبد به طهارت آن آب نموده اند، این دلیل حاکم بر دلیل اشتراط طهارت در آب وضو می شود. مثلاً در یک روایت هست «لا صلاة الا بطهور»، و در دلیل دیگر گفته شود «الطواف بالبیت صلاة»؛ این حکومت به توسعه است. بعد که کشف شد آب طاهر نبوده است، نماز خوانده شده صحیح است زیرا طهارت ظاهری برای صحّت کافی است.

ب. گاهی تعبد به واقع است (در امارات). مثلاً خبر ثقه بگوید آب طاهر است؛ و یا ثقه ای بگوید یک ساعت قبل وضو گرفته ای، که بعد نماز کشف خلاف شود. شارع که خبر ثقه را تعبد نموده است نفرموده که مکلف وضو دارد! بلکه تعبد کرده که خبر ثقه کشف از واقع می کند. در این صورت نه وضوی واقعی هست و نه وضوی تعبدی وجود دارد؛ لذا در این مورد اجزاء نیست.

در نتیجه هر مورد لسان دلیل ظاهری تعبد به جزء یا شرط است، اجزاء محقق است؛ و در هر موردی لسان دلیل تعبد به واقع است، اجزاء محقق نیست.[1]

در فرمایش ایشان اشکالات زیادی شده است که به برخی اشاره می شود:

---

۱. کفایة الاصول، ص۸۶:«*و التحقیق أن ما کان منه یجری فی تنقیح ما هو موضوع التکلیف و تحقیق متعلقه و کان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شطره کقاعدة الطهارة أو الحلیة بل و استصحابهما فی وجه قوی و نحوها بالنسبة إلی کل ما اشترط بالطهارة أو الحلیة یجزی فإن دلیله یکون حاکما علی دلیل الاشتراط و مبینا لدائرة الشرط و أنه أعم من الطهارة الواقعیة و الظاهریة فانکشاف الخلاف فیه لا یکون موجبا لانکشاف فقدان العمل لشرطه بل بالنسبة إلیه یکون من قبیل ارتفاعه من حین ارتفاع الجهل و هذا بخلاف ما کان منها بلسان أنه ما هو الشرط واقعا کما هو لسان الأمارات فلا یجزی فإن دلیل حجیته حیث کان بلسان أنه واجد لما هو شرطه الواقعی فبارتفاع الجهل ینکشف أنه لم یکن کذلک بل کان لشرطه فاقدا*».

مناقشه اولی: با قبول مطلب ایشان، این از بحث اجزاء خارج است

اشکال اول این است که مطلب ایشان خروج از بحث اجزاست. زیرا با توضیح ایشان، این نماز واقعاً صحیح است. وقتی از قاعده طهارت یا استصحاب استفاده نمودیم دلیل اعمّ از طهارت واقعی و ظاهری است، دیگر کشف خلاف واقع محقق نمی شود! بله نتیجه این کلام با اجزاء یکی می شود.

مناقشه ثانیه: ادله اصول فقط معذّر است و حکومتی ندارد

دوم اینکه ادله حکم ظاهری مانند استصحاب و قاعده طهارت، حاکم بر ادله احکام اولی نیست. زیرا دو احتمال وجود دارد: اول اینکه این ادله واقعاً حاکم بر ادله احکام اولی (دلیل اشتراط طهارت در وضو)، هستند؛ و احتمال دیگر اینکه حکومت، ظاهری است، یعنی فقط معذوریت را می رساند، نه اینکه امتثال صورت گرفته باشد. ظهور دلیل استصحاب و قاعده طهارت در دومی است، زیرا در موضوع آن شک اخذ شده است. یک ارتکاز وجود دارد که احکام شارع نسبت به عالم و جاهل یکسان است. لذا دلیل استصحاب و قاعده طهارت فقط معذّر است.

بیان دوم: سببیت در باب امارات

در باب امارات بحثی خواهد آمد که چرا شارع این ها را به عنوان اماره قبول نموده است؛ سه مسلک سببیت؛ و طریقیت؛ و مصلحت سلوکیه؛ وجود دارد.

مشهور متأخّرین مسلک طریقیت را قبول دارند. مسلک سببیت یعنی اگر به اماره ای عمل شد، و در اثر عمل به آن با تکلیف (وجوب یا حرمت) مخالفت شد، در اثر اقامه این اماره، در عمل مصحلتی ایجاد می شود که مصلحت فائته را جبران می کند. مثلاً مجتهد گفت نماز ظهر واجب است، و در واقع نماز جمعه واجب بود، شخص که نماز ظهر خوانده است، و فرض این است که نماز ظهر مصلحتی ندارد. در این صورت در اثر قیام اماره بر وجوب نماز ظهر، مصلحتی در نماز ظهر ایجاد می شود، که مصلحت فائته نماز جمعه را جبران می کند. یا مثلاً ثقه بگوید این آب طاهر است در حالیکه واقعاً نجس است. اگر شخصی این آب را شرب کند، در اثر قیام اماره، شرب آب مصلحتی پیدا می کند که مفسده شرب نجس را جبران می کند.

با توجه به این مقدمه برخی بنا بر قول به سببیت قائل به اجزاء شده اند. بعد از خواندن نماز جمعه کشف شد که نماز ظهر واجب است. در اثر فتوای این مجتهد نماز جمعه مصلحتی پیدا می کند که جبران مصلحت فائته نماز ظهر را می کند، لذا لازم نیست دوباره این مصلحت را کسب کند.

به این بیان هم اشکالات عدیده دارد، که به دو اشکال اشاره می شود:

مناقشه اولی: اشکال مبنایی، عدم قبول قول سببیت

اول اینکه این بیان مبتنی بر مبنای سببیت است. لذا اگر کسی مسلک مصلحت سلوکیه یا طریقیت را قبول کند، این بیان تمام نخواهد بود. در صد سال اخیر، کسی از فقهای ما این مسلک را قبول نکرده اند، زیرا یا فی نفسه محال است یا با ضروریات مخالف است. به عبارت دیگر مقدمات قول به سببیت، فی نفسه تمام نیستند.

مناقشه ثانیه: با قبول مقدمات، نتیجه مصلحت سلوکیه می شود

دوم اینکه با قبول مقدمات قول به سببیت، باز هم چنین نتیجه به دست نمی آید. بله قبول داریم در اثر عمل تمام مصلحت فائته به دست می آید؛ امّا زمانی که کشف خلاف شد، چطور؟ با توجه به مقدمات باید گفت به همان میزانی که مصلحت فوت شده است جبران می شود، مثلاً اگر نماز جمعه خوانده است و در همان وقت کشف خلاف شد و معلوم شد نماز ظهر واجب است. در این صورت فقط مصلحت نماز اول وقت جبران می شود، امّا مصلحت نماز ظهر را تدارک نمی کند. یا مثلاً در خارج وقت کشف شد نماز ظهر واجب است. در این صورت هم مصلحت وقت تدارک می شود امّا مصلحت اصل عمل را چرا جبران کند؟ مکلف که متمکن است! یعنی مقدمات سببیت بیش از این مقدار را ثابت نمی کند. به عبارت دیگر مقدمات عقلی که تفویت مصلحت و تحصیل مفسده، عقلاً قبیح است، این مقدمات فقط به اندازه مصلحت سلوکیه نتیجه می دهد، نه بیشتر، یعنی اتّباع دارای ملاک است نه خودِ عمل. این اشکال به اجزاء هم مبنایی است (البته اشکال به خودِ سببیت و ملاک حجیّت امارات، اشکال بنایی خواهد بود یعنی با قبول مقدمات، سببیت ثابت نمی شود).

ج۹۶ ۹۳/۱۲/۱۷

بیان سوم: تفصیل میرازی نائینی

ایشان فرموده اند تفاوت است بین عبادات و معاملات:

الف. در عبادات، اجماع است بین فقهای امامیه که اگر حجّت بر عملی باشد و انجام شود، نیاز به تکرار ندارد و مجزی است. این کلام ظاهراً همانطور که دیگران توضیح داده اند در مورد وجود اماره در شبهه حکمیه است. مثلاً از مقلدی تقلید می کند که ترتیب را در غسل لازم نمی داند، بعد از مدتی از مجتهدی تقلید کرد که ترتیب را معتبر می داند؛ در این صورت اگر قائل به اجزاء نباشیم باید تمام اعمال را اعاده کند. امّا در شبهه

موضوعیه ظاهراً این کلام نمی آید مثلاً با استصحاب طهارت این آب ثابت شد، و بعد نماز فهمیدم نجس بوده است. در این مورد اجماع نیست. لذا در عبادات، ولو عمل باطل است امّا اجماع داریم نیاز به اعاده ندارد؛ لذا استحقاق ثواب خود نماز را ندارد، امّا از باب انقیاد ممکن است ثواب داده شود.

ب. در معاملات، ایشان دو قسم قائلند:

۱. معاملاتی که بعد کشف خلاف موضوع آنها باقی است. مثلاً از مقلدی تقلید می کرد که صیغه فارسی در نکاح را جائز می داند؛ بعد ازدواج از مجتهدی تقلید کرد که صیغه را فقط به عربی جائز می داند. اگر قائل به عدم اجزاء شویم باید دوباره عقد بخواند. در این مورد اجماعی از فقهاء نیست. یا مثلاً تقلیداً گوسفند را با شیشه ذبح کرد و فروخت، بعد مقلد کسی شد که ذبح را فقط با آهن صحیح می داند؛ در این مورد اگر قائل به عدم اجزاء شویم بیع این گوسفند بیع میتة محسوب شده، و باطل می باشد.

۲. قسم دوم از احکام وضعی جایی است که موضوع باقی نیست. مثلاً با زنی ازدواج کرده است با صیغه فارسی، و اکنون از کسی تقلید می کند که نکاح را با صیغه فارسی باطل می داند. آن زن اکنون فوت شده است. در این صورت اگر قائل به اجزاء نشویم، زوجیت باطل شده است اموال به زوج نمی رسد بلکه به اولاد آن زن یا وارث دیگر می رسد. اموالی که مصرف شده هم باید بدل آن به ورثه داده شود. امّا اگر اجزاء باشد لازم نیست بدل به ورثه داده شود یعنی آثار نکاح بار می شود. و لازم نیست اموال را به ورثه بازگرداند. در مورد حیوان هم همینطور است. مثلاً حیوانی که با شیشه ذبح شده است، فروخته شده است. وقتی تقلید از کسی کرد که ذبح با شیشه را جائز نمی داند، قائل به اجزاء می گوید لازم نیست پول را به وی پس بدهی؛ و قائل به عدم اجزاء می گوید باید پس بدهی.

میرزای نائینی فرموده اند در مورد عبادات اجماع بر اجزاء داریم. در قسم اول معاملات اجماع بر اجزاء نیست. امّا نسبت به قسم دوم معاملات برای ما واضح نیست که اجماع هست یا نه؟ لذا اجزاء را در عبادات ثابت می شود، توسط اجماع که یک تعبد است.[1]

---

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۲۰۶:«*و التحقیق ان هناک ثلاثة مقامات (المقام الأول) الاجزاء فی العبادات الواقعة علی طبق الاجتهاد الأول عن الإعادة و القضاء (الثانی) الاجزاء فی الأحکام الوضعیّة فیما لم یبق هناک موضوع یکون محلا للابتلاء کما إذا بنی علی صحة العقد الفارسی اجتهاداً أو تقلیدا فعامل معاملة فارسیة و لکن المال الّذی انتقل إلیه بتلک المعاملة أتلفه أو تلف عنده (الثالث) الاجزاء فی الأحکام الوضعیّة مع بقاء الموضوع الّذی یکون محلا للابتلاء کبقاء المال بعینه فی الفرض السابق ....؛ اما المقام الأول فلا إشکال فی أنه القدر المتیقن من مورد الإجماع و اما المقام الثالث فلا إشکال فی خروجه عن مورده و فتوی جماعة فیه بالاجزاء انما هو لا لأجل ذهابهم إلی کون الاجزاء هو مقتضی القاعدة الأولیة لأجل الإجماع علی ذلک و اما المقام الثانی ففی شمول الإجماع له إشکال بل منع و ان کان لا یبعد انعقاد الإجماع علی عدم التبعة فی الأفعال الصادرة علی طبق الاجتهاد الأول سواء کانت التبعة هی الإعادة و القضاء أو الضمان فیشمل المقام الثانی أیضاً لکنه مجرد نفی البعد (و شمول) معقد الإجماع له فی غایة الإشکال ان لم نقل بأنه ممنوع فلا بد من التأمل و التتبع التام*».

البته گاهی کشف خلاف موجب بطلان عمل نیست مثلاً مجتهدی در روز جمعه نماز ظهر را واجب می دانسته است، بعد از کسی تقلید کرد که نماز جمعه را واجب می داند، در این صورت نماز ظهر وی صحیح است. زیرا وقت نماز جمعه محدود است و کسی نخواند و ظهر بخواند کافی است. لذا کسی که کمی بعد از وقت نماز ظهر بخواند این نماز صحیح است. یا مثلاً تسبیحات اربعه را کسی سه مرتبه واجب می داند امّا اگر مقلد یک بار خوانده باشد، به دلیل حدیث لاتعاد نیاز به تکرار ندارد. این موارد از بحث خارج است و فقط در جایی بحث می کنیم که مجتهد جدید عمل قبلی را باطل بداند.

مناقشه اولی: اجماع محقق نیست

مرحوم میرزا احکام را سه قسم کرد. امّا در عبادات، اجماع بین متأخّرین اتفاق بین فقهای گذشته به نحوی که کشف از رأی امام علیه السلام می کند. یعنی به حسب حساب احتمالات، موجب علم یا اطمینان است به رأی یا قول معصوم علیه السلام. البته مجموعه ای از قرائن در آن دخیل است. اگر مراد ایشان چنین اجماعی است واضح است که این امر محقق نیست زیرا در بین علمای قدیم توجهی به این مسألة وجود نداشته است. حتی در بین متوسطین هم اثری از این مساله نیست. در قرون متاخر به دلیل کثرت فتاوی علماء، این بحث مطرح شده است. در زمان های گذشته به ندرت مجتهدی فتوای خلاف مشهور می داده است. لذا اتفاقی نیست که کاشف از قول معصوم باشد.

البته می شود امر دیگری جایگزین این اجماع شود.

ج۹۷ ۹۳/۱۲/۱۸

بیان چهارم: ارتکاز فقهاء و استذواق

اجماع مصطلح بین فقهاء، بسیار بعید است محقق باشد. امّا می شود بیان دیگری برای این استدلال کرد:

اجزاء در مورد عبادات[1]

استدلال به این صورت است که در ارتکاز فقهاء، نیازی به تکرار عمل نیست. شاهد هم این است که در بحث تقلید سید یزدی قائل به اجزاء است که بسیاری از فقهاء هم از ایشان تبعیت کرده اند. مثلاً در غسل،

۱. استاد دام ظلّه فرمودند، این بحث در مطلق احکام تکلیفی است؛ نه فقط عبادات.

ترتیب را رعایت نمی کرد تقلیداً، و بعد از مجتهدی تقلید کرد که ترتیب را لازم می داند. در این مساله سید قائل به اجزاء شده اند. این ارتکاز فی الجملة در بین فقهاء بوده است.

وجه این ارتکاز این است که در ابوابی خاصّ روایات خاصّ داریم که یک عمل انجام شده، نیاز به تکرار ندارد. مثلاً در باب مخالف، گفته شده نیاز نیست بعد از اینکه موافق مذهب ما شد، اعمالش را تکرار کند! یا مثلاً در باب حجّ گاهی اگر شخص عمل باطل انجام دهد نیازی نیست تکرار کند. و یا مثلاً «من اتمّ الصلاة فی موضع القصر» گفته شده نیاز به تکرار ندارد. با توجه به این ادله، می شود گفت کسی که حجّت داشته و عملی را انجام داده است نیازی به تکرار ندارد. در فرض ما هم کسی که طبق تقلید اعمالی انجام داده است، بعد مقلّد مجتهد دیگری شده است، نیاز به تکرار اعمال نیست ولو بعد متوجه شود برخی اعمالش باطل بوده است.

دلیل ما اولویت قطعیه نیست، بلکه شاید به ملازمه عرفی از روایت صادره در مورد مخالف، اجزاء در مورد امر ظاهری هم ثابت می شود. ظاهراً راهی جز این استذواق وجود ندارد، و این دلیل هم قابل اتکاست، زیرا با وجود آن قرائن، اطمینان حاصل می شود. در نتیجه ما هم اجزاء را قبول نمودیم. البته حکم به صحّت عمل نمی کنیم بلکه یک نحوه توسعه است که موافق حکمت است (طبق قاعده بودن عدم اجزاء، حکم عقل است؛ امّا این اجزاء حکم عقلائی است، لذا تنافی محقق نیست).

البته در موضوعات چنین ارتکازی نداریم، مانند اینکه ثقه ای گفت آب طاهر است و بعد کشف شد نجس است. این موافق اعتبار و ذهنیت عرفی و عقلائی هم نیست که در شبهات موضوعیه قائل به اجزاء شویم.

عدم اجزاء در مورد احکام وضعی قسم اول

در قسم اول از حکم وضعی یعنی جایی که موضوع باقی باشد، کلام میرزای نائینی صحیح است. زیرا فقیه دوم صیغه فارسی را صحیح نمی داند، لذا باید باطل بداند امّا اینکه بگوید همان عقد فاسد مجزی است و با اینکه الآن واقعاً اجنبی است اشکالی ندارد در کنار هم باشید! این کلام قابل گفتن نیست. یا مثلاً حیوانی که با شیشه ذبح شده است و الآن موجود است فقیهی که ذبح را فقط با آهن صحیح می داند، نمی تواند بگوید این حیوان برای مکلف مذبوح است و یا بیع آن صحیح است. این کلام محقق نائینی صحیح است.

اجزاء در مورد احکام وضعی قسم دوم

امّا قسم دوم از احکام وضعی که موضوع آن باقی نیست، مانند اینکه با صیغه فارسی با زنی ازدواج نموده که الآن فوت کرده است و اموالش هم مصرف شده است. در این قسم محقق نائینی تردید داشتند. در این قسم دو حالت است:

الف. گاهی معامله ای در کار نیست، مانند هبه ای که زائد بر مؤنه سال است، و بعد از مجتهدی تقلید نموده است که خمس هبه را واجب می داند، در این صورت حکم وضعی ضمان وجود دارد؟ ارتکاز موجود و استذواق این مورد را هم می گیرد[1] یعنی اطمینان در درجه پایین تری محقق است. لذا نیاز نیست دوباره خمس را بپردازد[2]

ب. گاهی حکم وضعی همراه معامله است، مانند همان مثال صیغه فارسی با زنی که الآن مرده است. در این موارد در سیره عقلاء حمل بر صحّت می شود زیرا توضیح دادیم که بناء عامّ عقلاء وجود ندارد بلکه هر چه نزد عرفی صحیح باشد نزد عقلاء هم صحیح است. کلام فقط در بقاء آن است، که ما قائل هستیم اگر عقدی حدوثاً صحیح باشد در نزد عقلاء بقاءً هم صحیح خواهد بود. لذا اگر عنایت خاصّی بر بطلان نباشد عقلاء حکم به صحّت می کنند. بله اگر فتوای به بطلان باشد عقلاء هم در بقاء حکم به صحّت نمی کنند. لذا هم در حق مقلدین میرزای نائینی و هم مقلدین این قول، قائل به اجزاء در این قسم هستیم[3]

جمع بندی بیان چهارم

جمع بندی این است که در عبادات اجزائی هستیم؛ و در احکام وضعی که موضوع باقی نیست (چه معامله وجود داشته باشد، چه معامله ای در کار نباشد) ، قائل به اجزاء هستیم؛ البته در شبهات حکمیه؛ در باقی موارد (یعنی تمام شبهات موضوعیه، و احکام وضعی که موضوع آن باقی نیست) قائل به اجزاء نیستیم.

ج۹۸ ۹۳/۱۲/۱۹

---

۱. زیرا در برخی روایات وارد شده است که مخالفی که به شیعه زکات داده است بعد استبصار نیاز نیست دوباره زکات بپردازد هر چند عمل وی ممکن است به دلیل برخی شرائط باطل باشد. با توجه به این روایات، این استذواق در این مورد هم می اید.

۲. به عبارت دیگر در تصرف در اموالش حجّت داشته (همان فتوای مجتهد که حکم ظاهری است)؛ یعنی در این عمل تصرف خود، ضمان ندارد. یعنی تلف یا اتلاف مال، موجب ضمان نیست.

۳. در مورد قبل که موضوع باقی بود، سیره عقلاء جریان ندارد. زیرا وقتی یک موضوع باقی است نسبت به آن دو عرف وجود دارد که چنین موردی تحت سیره عقلائیه قرار نمی گیرد!

دلیل ما در اجزاء یک دلیل لبی است، یعنی برای ما اطمینان و علم حاصل می شود که تکرار نیاز نیست. این اطمینان با توجه به ارتکاز موجود بین فقهاء ایجاد می شود؛ وقتی دلیل لبی باشد، قدر متیقن آن فقط در قضاء است. یعنی اگر در وقت کشف خلاف شود، باید اعاده کند.

تذییل: اجزای امر توهمی

در ذیل بحث اجزاء تذکر یک نکته لازم است. گاهی امر ظاهری وجود ندارد، بلکه امر توهمی وجود دارد؛ به عنوان مثال گاهی قطع پیدا می شود نماز جمعه واجب است، بعد کشف خلاف می شود. در این مورد امر ظاهری به نماز جمعه نیست بلکه امر توهمی وجود دارد. در این صورت قائل به اجزاء نخواهیم بود، زیرا اجزاء خلاف اصل است، و دلیل آن هم لبی است، در نتیجه تنها در جایی ثابت است که اماره و حجّت بر مخالفت وجود دارد. در امر توهمی کسی قائل به اجزاء نشده است.

در موردی هم که مکلف اشتباهاً مطلبی را فتوای مجتهد بداند، همین گونه است. به عنوان مثال اگر مقلدی فتوای مجتهد در رساله را اشتباه خواند مانند اینکه در رساله «هست» نوشته است، مقلد خوانده است «نیست»، و طبق آن عمل نموده است. در این صورت هم اجزاء نیست، به همان دلیل.

اگر هم ثقه ای فتوای مجتهد را اشتباه نقل کند، برای مقلد هم مجزی نیست. هرچند خبر ثقه اماره است و حجّت است، لذا حکم ظاهری دارد، امّا چون دلیل اجزاء لبی است قدر متیقن غیر این مورد است. این شبیه شبهه موضوعیه است. همین طور اگر در رساله غلط چاپی باشد.

تنبیه: کشف خلاف مجتهد برای مقلد

در مورد مجتهد دو نوع کشف خلاف ممکن است: گاهی امر توهمی وجود دارد، مانند اینکه یک راوی را ثقه می دانسته و بعد متوجه شده است که ثقه نبوده است. نوعاً تبدل رأی برای مجتهد به دلیل وجود امر وهمی است، نه اینکه امر ظاهری داشته باشد؛ گاهی هم مجتهد اماره دارد، بعد کشف می شود حکم اماره مخالف واقع است. مانند اینکه روایت صحیحی باشد، و بعد با قرائن دیگر متوجه شود حکم این روایت خلاف واقع است. این موارد به ندرت پیش می آید؛

وقتی کشف خلاف شد، عمل فقیه برای خودش، در صورت وجود امر توهمی، مجزی نیست؛ امّا اگر امر ظاهری وجود داشته باشد، عمل فقیه برای خودش مجزی است.

امّا فتوای فقیه برای مقلد و عمل انجام شده توسط مقلد، در هر دو صورت (که فتوای فقیه مستند به امر وهمی باشد یا مستند به امر ظاهری باشد) مجزی است.

به عبارت دیگر، وقتی دلیل اجزاء لبی هست، فقط در مورد اماره بر تکلیف قائل به اجزاء می شویم؛ نه در موردی که اماره بر اماره محقق است، و نه جایی که شبهه موضوعیه است.

الفصل الرابع: مقدمة الواجب

خودِ این بحث خیلی ثمره ندارد و مهمّ نیست. امّا مرحوم آخوند مطالبی را در بحث آورده اند که بسیار مهمّ است. لذا این بحث را مطرح می کنیم.

مقدمات بحث مقدمه واجب

قبل از بحث در ملازمه بین وجوب شرعی مقدمه و وجوب شرعی ذی المقدمه، اموری ذکر می شود:

اول: این بحث از مباحث عقلیه است

بحث ما واقعاً در وجوب مقدمه نیست، بلکه در ملازمه است. یعنی آیا وجوب شرعی یک عمل ملازمه عقلی با وجوب شرعی مقدمه اش دارد؟ اگر ملازمه باشد وجوب شرعی مقدمه ثابت خواهد شد، و اگر ملازمه نباشد وجوب شرعی مقدمه ثابت نیست. لذا معلوم شد این بحث کاملاً عقلی است، و لفظی نیست.

بله وجوب خودِ عمل و ماده، از هیئت امر فهمیده می شود. البته اگر ملازمه ثابت شود خودِ همان هیئت امر بر این وجوب مقدمه هم دلالت دارد، امّا این بحث عقلی است که ملازمه وجود دارد یا نه؟ البته همین هم به دقّت بحث لفظی به همان اصطلاح نیست زیرا وجوب مدلول تصوری است که مدلول التزامی در اصول بین دو تصدیق است. اگر بحث از وجوب باشد، یک بحث فقهی می شود. لذا تمام بحث در این است که ملازمه بین دو وجوب هست یا نه؟

مراد از وجوب مقدمه

وجوب عقلی مقدمه، مورد اتفاق همه علماء است. لذا بحث در وجوب شرعی است. زیرا طرفین این ملازمه وجوب شرعی است. شهید صدر در مقدمه بحث توضیحی پیرامون وجوب دارد. فرموده اند سه احتمال در وجوب است که دو تا از آنها اختلافی نیست:

الف. لابدّیت تکوینیه: یعنی آن عمل بدون مقدمه قابل اتیان نیست. این همان معنای مقدمه بودن است.

ب. لابدّیت عقلیه: یعنی اگر شخصی واجبی را ترک کند به دلیل فراهم نبودن مقدمه، این عقلاً معذور نیست. مثلاً بگوید چون وضوء نداشتم، نماز نخواندم.

ج. وجوب ارتکازی: یعنی اگر مولی ملتفت شود به این مقدمه حتماً آن را طلب می کند.

شهید صدر وجوب شرعی مقدمه را به معنای سوم دانسته اند[1] لذا در نظر ایشان در دو معنی اول اختلاف نیست بلکه معنای سوم مورد اختلاف علماست.

تعلیقه اولی: لابدیت عقلی همان ضرورت است

اول اینکه تفسیر ایشان از «لابدیت عقلیه» برای وجوب، تفسیر خوبی نیست. بلکه وجوب به معنای لابدیت عقلی باید تفسیر به ضرورت شود. یعنی مانند وجود معلول که هنگام وجوب علّت ضروری است. البته همانطور که ایشان فرموده اند وجوب به این معنی، مورد اختلاف نیست. زیرا همانطور که در تعریف مقدمه خواهد آمد مقدمه چیزی است که وجود ذی المقدمه متوقف بر آن است. این یک ضرورت عقلی است.

به عبارت دیگر لابدیت یا شرعی است و یا عقلی که لابدیت عقلی یا در نظر عقل نظری است و یا در نظر عقل عملی؛ در مورد مقدمه لابدیت عقل نظری برای تحقق ذی المقدمه وجود دارد؛ لابدیت عقل عملی وجود ندارد؛ و لابدیت شرعی مورد اختلاف است. یعنی عقل نظری همان ضرورت است که این معنای مقدمیت است، و عقل عملی همان حُسن است که کسی ظاهراً قائل نیست که حسن لزومی برای مقدمه فی نفسه موجود باشد.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۱۷۵:«*کما ان المراد بوجوب مقدمة الواجب لیس اللابدیة التکوینیة فانها عین المقدمیة، و لا اللابدیة العقلیة بمعنی عدم صحة الاعتذار عن ترک ذی المقدمة بترکها، لوضوح ذلک و عدم نقاش فیها، و لا الوجوب المولوی المجعول بالجعل المستقل علی عنوان المقدمة الإجمالی أو التفصیلیّ لوضوح ان هذا موقوف علی التفات المولی إلی المقدمة مع انه قد لا یطلع أو لا یلتفت إلی ما یتوقف علیه الواجب أصلا. و انما المقصود الوجوب المولوی المجعول علی المقدمة ارتکازا و شأنا بحیث لو التفت إلیها لطلبها*».

مناقشه ثانیه: در مورد شارع دائماً التفات هست

در مورد تفسیر سوم ایشان از وجوب، هم باید گفت نباید در محلّ بحث وجوب را به این معنی وجوب ارتکازی دانست زیرا قائلین به وجوب مقدمه برای مقدمه وجوب فعلی قائلند. به عبارت دیگر کلام ایشان صحیح است اگر بخواهیم بحث را اعمّ از شرع بدانیم، که شامل موالی عرفی و عقلائی هم بشود. در این صورت می توان محلّ بحث را وجوب ارتکازی قرار داد. امّا وقتی در خصوص شرع بحث می کنیم، شارع دائماً التفات دارد و نمی شود گفت «لو التفت لوجب». البته این اشکال چندان مهمّ نیست، امّا نباید اصرار شود که وجوب به معنی وجوب ارتکازی است.

ج۹۹ ۹۳/۱۲/۲۰

دوم: تقسیمات مقدمه

برای مقدمه مرحوم آخوند چهار تقسیم ذکر کرده است:

تقسیم اول: داخلیه و خارجیه

مقدمه داخلیه یعنی اگر ماموربه مرکب از اجزائی باشد، هر جزء یک مقدمه است. مثلاً در نماز رکوع و سجده و ... یک جزء هستند. تکبیر مقدمه واجب است، زیرا محال است نماز بدون تکبیر ایجاد شود. مجموعه اجزاء می شود ماموربه که هر جزء یک مقدمه داخلیه است. مقدمه داخلی یعنی داخل در حقیقت ماموربه و واجب است. در مقابل مقدمه خارجیه است که خارج از واجب است. مثلاً وضوء مقدمه نماز است اما جزئی از نماز نیست. طی مسافت از اجزاء حج نیست امّا مقدمه آن است.

این تقسیم برای این ذکر شده است که گفته شود مقدمات داخلیه، خارج از بحث مقدمه واجب است. زیرا تحقق مقدمات داخلی همان تحقق ماموربه است. یعنی وقتی مجموعه مقدمات حاصل شود ذی المقدمه هم حاصل می شود. لذا نکته ملازمه وجود ندارد.[1]

تقسیم دوم: عقلی و شرعی و عادی

تقسیم دیگر مقدمه، تقسیم به عقلی و شرعی و عادی است:

---

۱. کفایة الاصول، ص۸۹و۹۰.

الف. «مقدمه عقلی» مقدمه ای است که عقلاً ذی المقدمه متوقف بر وجود آن است. یعنی محال است ذی المقدمه محقق شود بدون تحقق مقدمه، مانند طی مسافت برای حجّ؛

ب. «مقدمه شرعی» مقدمه ای است که توقف ذی المقدمه بر آن شرعی است. مثلاً وضو گرفتن مقدمه شرعی نماز است زیرا بدون وضو گرفتن هم می شود نماز خواند یعنی از تکبیر تا تسلیم، امّا شارع شرط صحّت نماز را وضوی قبل نماز قرار داده است.

ج. «مقدمه عادی» هم مقدمه ای است که ذی المقدمه نه عقلاً و نه شرعاً متوقف بر آن نیست امّا عادةً توقف هست. مانند خوردن سحری برای روزه! یعنی عادت مردم در اتیان ذی المقدمه، انجام مقدمه است.

مرحوم آخوند فرموده اند این تقسیم دقیق نیست زیرا تمام مقدمات عقلی است:

خودِ مقدمه عقلی که واضح است؛

امّا مقدمه شرعی، مقدمه واجب است نه مقدمه عمل! نماز عملی است که واجب است که نماز بما هو عمل متوقف بر وضو نیست، امّا نماز بما هو واجب متقیّد به طهارت است. نماز بما هو واجب محال است محقق شود بدون وضوء، یعنی عقلاً امکان ندارد. به عبارت دیگر واجب همان نماز مقیّده است، که بدون وضوء محال است ایجاد شود؛

امّا مقدمه عادی، هم ایشان فرموده اند دو معنی دارد: معنای اول اینکه نوع مردم عادتاً برای اتیان ذی المقدمه، این مقدمه را اتیان می کنند، این از محلّ بحث خارج است. زیرا قطعاً ملازمه بین وجوب مقدمه و ذی المقدمه در این قسم نیست؛ معنای دوم این است که مقدمه عادی مقدمه ای باشد که نسبت به این فرد لازم است. مثلاً صعود علی السطح دو راه دارد، یکی اینکه با پریدن به سطح برسیم و دوم اینکه با نصب سلّم برسیم. وقتی صعود واجب شود منحصر به سلّم نیست بلکه راه دیگر آن پریدن است. نصب سلّم در مورد انسان مقدمه ای است عادی، زیرا انسان از پریدن چهار متر عاجز است. لذا برای این چنین انسانی نصب سلّم مقدمه ای عادی است. به عبارت دیگر محال نیست که خداوند به برخی انسان ها قدرت این پریدن را بدهد امّا انسان عادی چنین قدرتی ندارد. لذا در انسان عادی نصب سلّم مقدمه است و عقلاً محال است بدون آن بتواند صعود کند. پس محال است بر عاجز از پریدن، صعود بدون نصب سلّم! این محال وقوعی است، و در مقدمه فرقی ندارد محال ذاتی باشد یا محال وقوعی باشد.[1]

---

۱. کفایة الاصول، ص۹۱و۹۲.

تقسیم سوم: مقدمه وجوب و وجود و علم و صحّت

تقسیم دیگر این است که مقدمه را تقسیم به مقدمه وجوب و مقدمه وجود، و مقدمه علمی و مقدمه صحّت است:

الف. «مقدمه وجوب»: یعنی وجوب متوقف بر مقدمه است، مثلاً وجوب حجّ متوقف بر استطاعت است. این از بحث خارج است زیرا قبل وجوب حجّ وجوبی نیست که مقدمه داشته باشد، و بحث از وجوب مقدمه شود. بعد از وجوب حجّ هم مقدمه ایجاد شده و بحث از وجوب آن نیست زیرا تحصیل حاصل است.

ب. «مقدمه وجود»: مانند طی مسافت برای حجّ. تمام بحث ما در همین مقدمه است و این مقدمه داخل در بحث است.

ج. «مقدمه علم»: مثلاً دو لباس دارد که علم به نجاست یکی از آن دو دارد. وظیفه این است که دو نماز خوانده شود. نمازی که در لباس طاهر خوانده شده است فرد ماموربه است، که امتثال شده است. و نماز در لباس نجس فرد واجب نیست، مقدمه وجود واجب هم نیست، زیرا بدون نماز در لباس طاهر هم می شود در لباس نجس نماز خواند. این نماز مقدمه علمی است. یعنی مقدمة العلم است و علم به امتثال متوقف بر انجام این مقدمه است. تفاوتی هم نیست که ابتدا در لباس نجس نماز بخواند یا بالعکس باشد. آیا شرعاً واجب است که مکلف علم به امتثال پیدا کند؟ این ممکن است واجب باشد، امّا بحث در ملازمه فقط در مقدمه وجود است. بله عقلاً مقدمه علم لازم است زیرا تا احراز امتثال نشود احراز أمن از عقوبت نیست. این همان قاعده اشتغال است. لذا ولو ممکن است این هم شرعاً واجب باشد امّا نکته ای که در ملازمه گفته خواهد شد در این مقدمه نیست.

د. «مقدمه صحّت»: همان مقدمه شرعی است که قبلاً گفته شد. یعنی به مقدمه وجود برمی گردد. یعنی شرط صحّت نماز همان وضو است هر چند شرط وجود نماز نیست امّا شرط وجود واجب هست[1]

در نتیجه این تقسیم فقط سه قسم دارد، مقدمه وجوب و مقدمه وجود و مقدمه علم.

تقسیم چهارم: مقدمه متقدم و مقارن و متأخر

مقدمه متقدم باید قبل ذی المقدمه ایجاد شود، مانند وضو و غسل؛ مقدمه مقارن باید مقارن با واجب ایجاد شود مانند استقبال در نماز؛ و مقدمه متأخر باید بعد از ذی المقدمه ایجاد شود، و اگر ایجاد نشود ذی المقدمه فرد واجب نیست. مانند صوم مستحاضه، که غسل در شب شرط صحّت صوم روز قبل است.

تمام بحث در این است که آیا مقدمه متأخّر معقول است؟

---

۱. کفایة الاصول، ص۹۲.

ج۱۰۰ ۹۳/۱۲/۲۳

شبهه شرط متأخّر

شبهه ای که در مقدمه متاخر مطرح است، این است که وزان مقدمه بر ذی المقدمه، وزان علّت نسبت به معلول است. در این صورت چگونه ممکن است علت متاخر از معلول باشد؟! هیچگاه معلول بر علت یا جزء آن مقدم نمی شود.

مرحوم آخوند اشکال را تعمیم داده اند، فرموده اند اجزاء علت زماناً متقدم بر معلول هم نمی شوند. شرط هم که علت ناقصه است نباید متاخر یا متقدم باشد، بلکه دائماً باید مقارن باشد. آنِ تحقق علت، آنِ تحقق معلول است. به همین مناسبت علماء شروع به حلّ مقدمه متاخر و مقدمه متقدم، نموده اند.

برای حلّ اشکال در سه مقام بحث می شود: اول شرط متاخر وجوب؛ دوم شرط متاخر واجب؛ سوم شرط متقدم؛

مقام اول: شرط متاخّر وجوب

برای این فرض مثالی هست که حجّ از واجبات شرعیه است که شرط وجوب آن استطاعت است. یعنی وجوب حجّ وقتی حاصل می شود که بعد از اینکه از سفر بازگشت باید مال به اندازه کفایت داشته باشد. و اگر نداشته باشد حجّ واجب را انجام نداده است. یا مثلاً بیع فضولی، شرط صحتش اجازه لاحقه است. صحّت به وزان وجوب است که وقتی صحّت هست که اجازه لاحقه بیاید. حتی می شود مثال به وجوب وفاء زد، یعنی وقتی وجوب وفاء هست که اجازه لاحق شود.

تحقیق در مساله این است که مراد از وجوب، ممکن است جعل باشد؛ و ممکن است مجعول باشد؛ و ممکن است ملاک واجب باشد:

شرط متأخّر وجوب به معنای جعل

مراد از جعل ممکن است عملیة الجعل باشد و ممکن است حکم کلی منتج از آن باشد. در اصطلاح آخوند جعل، همان عملیة الجعل است نه حکم کلی؛ البته جعل به معنای حکم کلی، هم منتج از همان عملیة الجعل است لذا شرائط عملیة الجعل همان شرائط حکم کلی است. به هر حال در این بحث طبق اصطلاح آخوند جعل را به معنای «عملیة الجعل» به کار می بریم.

در جعل شرط متاخر نداریم، مثلاً شارع می خواهد وجوب نماز عند الزوال را جعل کند، در این مورد لازم نیست زوال محقق شود! همین که نماز عند الزوال را تصور کند کافی است. لذا فقط تصور برای جعل کافی است که تصور هم شرط مقارن است. یعنی در حین تشریع در افق نفس حاصل است.[1]

این جواب مرحوم آخوند را همه قبول نموده اند.

شرط متأخّر وجوب به معنای مجعول

امّا مجعول همان تکلیف جزئی است، مانند اینکه حجّ بر زید واجب است و بر عمرو واجب نیست. در مورد مجعول شرط متاخّر یک محذور دارد که کسانی که مجعول را قائلند، فعلیت مجعول را منوط به فعلیت موضوع می دانند؛ و شرط هم از اجزاء موضوع است. چگونه ممکن است تکلیف فعلی شود امّا موضوعش بعد فعلی شود. لذا شرط متأخّر در مجعول محال است. حتی به عبارت محقق تبریزی فعلیت تکلیف همان فعلیت موضوع است، نه اینکه فعلیت مجعول منوط به فعلیت موضوع باشد! به هر حال دو قول وجود دارد:

الف. میرزای نائینی شرط متأخّر در مجعول را قبول ندارد. یعنی امکان ندارد مجعول شرط متاخّر داشته باشد. از طرفی تمام فقهاء حیاة مکلف در هنگام موسم را شرط وجوب حجّ می دانند؛ البته حیاة قبل موسم نیاز نیست یعنی اگر کسی به معجزه بعد موسم دوباره حیاة یافت وجوب برایش فعلی است. این موارد را که در ظاهر شرط متأخّر برای مجعول وجود دارد، میرزای نائینی به شرط مقارن برمی گرداند. مثلاً در مثال مذکور ایشان می گوید شرط وجوب حجّ این است که اکنون ملحوق به حیاة باشد. ملحوقیت شرط مقارن است. یعنی لازم نیست امر وجودی شرط باشد، بلکه شارع می تواند یک امر واقعی را شرط قرار دهد.[2]

---

۱. کفایة الاصول، ص۹۳:«*و التحقیق فی رفع هذا الإشکال أن یقال إن الموارد التی توهم انخرام القاعدة فیها لا یخلو إما یکون المتقدم أو المتأخر شرطا للتکلیف أو الوضع أو المأمور به. أما الأول فکون أحدهما شرطا له لیس إلا أن للحاظه دخلا فی تکلیف الآمر کالشرط المقارن بعینه فکما أن اشتراطه بما یقارنه لیس إلا أن لتصوره دخلا فی أمره بحیث لولاه لما کاد یحصل له الداعی إلی الأمر کذلک المتقدم أو المتأخر و بالجملة حیث کان الأمر من الأفعال الاختیاریة کان من مبادئه بما هو کذلک تصور الشیء بأطرافه لیرغب فی طلبه و الأمر به بحیث لولاه لما رغب فیه و لما أراده و اختاره فیسمی کل واحد من هذه الأطراف التی لتصورها دخل فی حصول الرغبة فیه و إرادته شرطا لأجل دخل لحاظه فی حصوله کان مقارنا له أو لم یکن کذلک متقدما أو متأخرا فکما فی المقارن یکون لحاظه فی الحقیقة شرطا کان فیهما کذلک فلا إشکال*».

۲. اجود التقریرات، ج۱، ص۲۲۵:«*إذا عرفت هذه الأمور فالحق هو امتناع تأخر شرائط الوضع أو التکلیف عنهما لأوله إلی الخلف و المناقضة کما فی تأخر الشرائط العقلیة .... فقد عرفت انه لا بد من ان یکون نسبة الشرائط إلی الأحکام نسبة الموضوعات إلیها فکما یمتنع وجود المعلول قبل وجود علته للزوم الخلف و المناقضة (کذلک) یمتنع وجود الحکم قبل وجود موضوعه المقدر وجوده فی مقام الجعل و بالجملة إذا فرضنا دخل وجود الأمر المتأخر فی فعلیة الحکم سواء کان دخله علی نحو العلیة أو الموضوعیة ففرض وجود الحکم قبل تحقق ذلک الأمر یستلزم الخلف و المناقضة*».

ب. در مقابل برخی مانند محقق خوئی و شهید صدر قائلند که شرط متأخّر در مجعول ممکن است. هر چند در جعل، شرط متأخّر را قبول نکرده و آن را به شرط مقارن برمی گردانند.

نظر مختار: امکان شرط متاخر در مجعول

به عنوان مقدمه می گوییم در اینکه مجعول از کدام قسم از امور است، سه نظر مطرح است:

الف. مجعول امری واقعی است؛ برخی تکلیف فعلی را از امور واقعی دانسته اند. امور انتزاعی دائماً واقعی هستند. این احتمال فعلاً مظنون ما هم هست.

ب. مجعول امری اعتباری است؛ برخی مانند محقق خوئی مجعول را مانند ملکیت امری اعتباری می دانند.[1]

ج. مجعول امری وهمی است؛ برخی مانند شهید صدر مجعول را وهم می دانند.[2]

به هر حال یک اتفاق نظر هست که مجعول از امور حقیقی نیست. لذا واضح است که این امور می توانند شرط متاخر داشته باشند. زیرا در عالم واقع و وهم و اعتبار، تأثیر نیست. امر معدوم یا موهوم یا اعتباری نمی تواند متأثر شود. بله در واقعیت پیدا کردن وجوب اثر دارد، امّا تاثیر علّی و معلولی ندارد، تا مشکل شرط متأخّر مطرح شود. در نتیجه شرط متأخّر در مجعول، معقول است. و خواهیم گفت فقط در همین مورد معقول است، و فقط همین مجعول مهمّ است نه جعل؛ پس زنی که می داند بعد از ظهر حائض می شود، لازم نیست امساک کند. بلکه می تواند از صبح بخورد.

ج۱۰۱ ۹۳/۱۲/۲٤

شرط متأخر وجوب به معنای ملاک

آیا ملاکی که موجب وجوب عمل شده است می تواند شرط متاخر داشته باشد؟ ملاک از امور حقیقی است که شرط متاخر در امور حقیقی معقول نیست.

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۲، ص۱۳۶:«*والسر فیه: أنّ المجعول فی القضایا الحقیقیة حصة خاصة من الحکم وهی الحصة المقیدة بقید فرض وجوده فی الخارج لا مطلقاً، ومن الطبیعی أنّ هذا القید یختلف، فمرّة یکون قیداً لها بوجوده المتأخر، مثل أن یأمر المولی باکرام زید مثلًا فعلًا بشرط مجیء عمرو غداً، فانّ المجعول فیه هو حصة خاصة من الوجوب وهو الحصة المقیدة بمجیء عمرو غداً، فإذا تحقق القید فی ظرفه کشف عن ثبوتها فی موطنها وإلّا کشف عن عدم ثبوتها فیه. ومرّة اخری بوجوده المتقدم کما لو أمر باکرام زید غداً بشرط مجیء عمرو هذا الیوم. ومرّة ثالثة بوجوده المقارن، وذلک کقوله تعالی (وَ لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَیْهِ سَبِیلًا)*».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۱۹۴:« *..... لأن القضیة الحقیقیة تکون لجزائها مرحلة فعلیة حقیقیة بخلاف القضیة المجعولة فانها لا تکون لجزائها مرحلة فعلیة حقیقیة بالدقة، بل وهمیة تصوریة*».

نظر شهید صدر: معقولیت شرط متاخر در ملاک

شهید صدر این مورد را هم معقول دانسته اند. ایشان یک مثال عرفی هم زده اند. عبدی که در زمستان بخواهد تهیه هیزم نماید، زیرا برایش ملاک دارد. یعنی با وجود هیزم خودش را از سرما حفظ می کند. امّا در زمستان هیزم یافت نمی شود. برای حفظ خود از سرمای زمستان باید هیزم را در تابستان تهیه کند. تهیه هیزم در تابستان دارای ملاک است که در زمستان از سرما حفظ شود. ملاک وقتی محقق است که در زمستان زنده باشد، امّا اگر قبل فرارسیدن زمستان بمیرد دیگر هیزم برایش ملاک ندارد. این شرط حیات، شرط متاخر است برای ملاک دار شدن این عمل جمع آوری هیزم! با توجه به این مثال ایشان فرموده اند می شود در عالم ملاک هم شرط متأخّر محقق شود.[1]

مناقشه در نظر شهید صدر

فرمایش ایشان صحیح نیست زیرا امر متاخر نمی تواند مؤثر در امر متقدم باشد، البته در امور حقیقیه؛ و معنی ندارد چیزی که معدوم است در امر متقدم اثر بگذارد، مگر امر متقدم از امور حقیقی نباشد و امری واقعی یا وهمی یا اعتباری باشد. در نتیجه در ملاکی که امری حقیقی باشد، شرط متاخر معقول نیست. و در مثال ایشان واجدیت این شراء از امور واقعی است، مانند اینکه امروز قبل از فرداست، قبلیت امروز متوقف بر وجود فرداست. اگر امروز جهان معدوم شود امروز قبل فردا نخواهد بود.

جمع بندی تقسیم چهارم

نتیجه بحث از تقسیم چهارم این است که شرط متاخر در جعل که امری حقیقی است، وجود ندارد؛ و در مجعول وجود دارد و اشکالی ندارد، زیرا مجعول امری حقیقی نیست؛ در ملاک هم اگر امری حقیقی باشد ممکن نیست. امّا در امور واقعی شرط متاخر مشکلی ندارد.[2]

---

۱. مباحث الاصول، ج۲، ص۳۵۶:«*احتیاجه فی ذلک الحین إلی الصوم فی الیوم السابق، إلاّ أنّه حین الاحتیاج یکون عاجزاً عن تحصیل ما یحتاجه إلیه، فلا محالة یوجب المولی علیه تحصیل ذلک فی الیوم السابق، فیتمّ الشرط المتأخّر بلا إشکال، سنخ ما لو رأی المولی أنّ عبده سیحتاج فی الشتاء إلی شراء الفحم بشرط بقائه حیّاً إلی ذلک الوقت، إلاّ أنّه لا یمکنه شراء الفحم إذا جاء الشتاء، فیوجب علیه شراء الفحم فی الصیف شریطة حیاته فی الشتاء*».

۲. به عبارت دیگر در مورد ملاک باید قائل به تفصیل شد، که اگر از امور واقعی باشد شرط متاخر در آن ممکن است و اگر از امور حقیقی باشد شرط متاخر در آن معقول نیست.

مقام دوم: شرط متاخر واجب

آیا یک عمل واجب می تواند شرط متاخر داشته باشد؟ به عنوان مثال اگر زن مستحاضه روز شنبه روزه گرفت و بعد از آن غسل لیلیه کرد، روزه اش صحیح است. امّا اگر غسل نکرد روزه صحیح نیست. لذا غسل آینده شرط صحّت صوم قبل است.

تفاوت شرط واجب و شرط وجوب

قبل از ورود به بحث تفاوت شرط وجوب و شرط واجب را توضیح می دهیم. به عنوان مثال طلوع فجر شرط وجوب نماز صبح است. امّا همین طلوع فجر نسبت به صوم شرط واجب است. یعنی شب قبل وجوب صوم هست، و زمان واجب مقارن طلوع فجر است. در حالیکه نماز صبح در شب قبل وجوبی ندارد. تفاوت بین این دو چیست؟ چرا یکی را خداوند شرط وجوب قرار داده و دیگری را شرط واجب؟

شرط وجوب شرط اتّصاف عمل به ملاک است. یعنی قبل آن شرط، این عمل اصلاً ملاکی ندارد. لذا اگر غیر مستطیع حجّ به جای آورد، این حجّ ملاکی ندارد؛ امّا شرط واجب شرط استیفای ملاک توسط مکلف است. یعنی آن عمل قبل شرط هم ملاک و مصلحت دارد، امّا فقط با وجود آن شرط می توان ملاک را استیفاء نمود. لذا وجوب نماز صبح از طلوع فجر محقق است امّا بدون وضوء نمی توان آن را استیفاء نمود.

مثال های عرفی هم هست. محقق تبریزی این مثال را دارند که اگر انسانی پا ندارد، داشتن کفش برای وی ملاک ندارد. داشتن ملاک شرط اتّصاف است، یعنی کفش داشتن وقتی ملاک دارد که پا داشته باشد. امّا کسی که پا دارد ولی پول ندارد و امکان تهیه کفش ندارد، این شخص اگر بتواند کفش تهیه کند این عمل ملاک دارد. لذا پول داشتن شرط استیفای ملاک است؛ مثال دیگر اینکه قرص تقلبی فاقد ملاک است؛ امّا قرص حقیقی وقتی اثر دارد که همراه یک لیوان آب خورده شود. اگر کسی قرص اول، و دیگری قرص دوم را بدون آب بخورد، هیچکدام خوب نمی شوند. امّا تفاوت این است که اولی اصلاً ملاک نداشت، و دومی شرط استیفاء را نداشت. نماز قبل زوال مانند قرص تقلبی است و نماز بعد زوال بدون وضوء مانند قرص حقیقی بدون آب است.

در نتیجه می توان گفت شرط استیفاء همان شرط واجب است؛ و شرط اتّصاف همان شرط وجوب است. این تفسیر فقهاست. اگر شرط غیر مقدور باشد، باید به شرط وجوب برگردد زیرا قدرت دائماً شرط وجوب است.

شبهه شرط متأخّر در شرط واجب

اشکال شرط متاخر این است که هر واجب نسبت به شرط مقتضاست، یعنی شرط مقتضی واجب است. نار مقتضی حرارت است و شرط آن مجاورت است. شرط واجب، شرط تاثیر مقتضی در مقضاست. در مثال مذکور صوم زن می شود مقتضی، که شرط آن غسل آینده است. در هنگام صوم یا مصلحت حاصل است یا حاصل نیست. اگر حاصل باشد لازم می آید امر معدوم در امر موجود مؤثر واقع شود. و اگر حاصل نباشد لازم می آید مقتضَی بعد انقضای مقتضِی حاصل شود. واجب هم امری وجودی است و واقعی نیست. یعنی این صوم در چه زمانی مصلحت دارد؟ هنگام صوم یا هنگام غسل؟ هر کدام دچار اشکالی است.

ج۱۰۲ ۹۳/۱۲/۲۵

لذا اشکال این است که مصلحت موجود در صوم در چه زمانی محقق می شود؟ اگر در روز موجود شود لازم می آید تحقق مقتضَی عند فقد المقتضِی؛ و اگر در شب موجود شود لازم می آید بعد از فقد مقتضِی، مقتضَی ایجاد شود!

جواب شهید صدر از شبهه شرط متاخر در واجب

جواب شهید صدر فرموده اند می توان از این شبهه جواب داد، به این صورت که هنگام تحقق شرط مصلحت محقق می شود. امّا این روزه باقی می ماند تا شب با تحقق شرط مصلحت ایجاد می شود. ایشان یک مثال عرفی هم می زنند که طبیب به مریض بگوید بعد خوردن دارو یک ساعت راه برو! یعنی شرط تاثیر دارو این است که یک ساعت راه برود. مثلاً وقتی دارو خورد یک فعل و انفعال شیمیایی در بدن ایجاد می شود که با یک ساعت راه رفتن، این دو مجموعاً موجب حلّ بیماری می شود. در ما نحن فیه هم صوم یک اثر در زن مستحاضه دارد که هنوز مصلحت نیامده است بلکه بعد آمدن غُسل این مصلحت محقق می شود. به عبارت دیگر صوم مقتضِی است امّا مقتضِی مباشر نیست بلکه با واسطه اثر می کند. البته خودِ شهید صدر هم قبول نموده اند که این شرط متاخر نیست، بلکه بازگشت به شرط مقارن دارد. یعنی ظاهر آن شرط متاخر است، امّا لبّ آن به شرط مقارن برمی گردد.[1]

---

۱. مباحث الاصول، ج۲، ص۳۶۱:«*والتحقیق :أنّ الإشکال یمکن حلّه فی الأحکام القائمة علی أساس المصالح والمفاسد ،وذلک لأنّ الإشکال نشأ من افتراض: أنّ المأمور به هو المقتضی للمصلحة المتوخّاة، وهی صحّة المزاج مثلا فی مثال المریض الذی یؤمر بشرب الدواء، وأنّ الشیء المتأخّر هو الشرط فی تحقّق تلک المصلحة، فیقال: لو فرض تحقّق المصلحة حین المقتضی، لزم تأثیر المتأخّر فی المتقدم، ولو فرض تحقّقها حین الشرط، لزم تأثیر المقتضی بعد انقضائه، وکلاهما محال، فی حین أنّ هنا فرضاً آخر به ینحلّ الإشکال، وهو افتراض: أنّ ما فرض مقتضیاً للمصلحة المتوخّاة لیس مقتضیاً لذلک بالمباشرة، بل هو یوجد أثراً معیّناً، تلک هی الحلقة المفقودة بین هذا المأمور به والمصلحة المتوخّاة،*

مقام سوم: شرط متقدم

مرحوم آخوند در کفایه فرموده اند این اشکال شرط متاخر، در شرط متقدم هم بعینه می آید زیرا نمی شود جزء علت برود بعد معلول بیاید! یعنی باید آنِ تحقق علت، معلول هم محقق شود. شرط متقدم مانند اینکه غسل قبل طلوع فجر، شرط صحّت صوم باشد.[1]

جواب شهید صدر از شبهه شرط متقدم

شهید صدر فرموده این کلام آخوند صحیح است و باید مشکل شرط متقدم هم حلّ شود. ایشان فرموده به همان جواب شرط متاخّر می توان اشکال شرط متقدم را هم حلّ نمود. یعنی یک حلقه مفقوده است که موجب می شود شرط متقدم به شرط مقارن برگردد. یعنی در هنگام غسل قبل از طلوع فجر یک اثر در نفس انسان ایجاد می شود، که باقی می ماند و بعد صوم موجب ایجاد مصلحت می شود. حتی در شرطی مانند طی طریق هم اینگونه است که اثری باقی می ماند که آن اثر موجب می شود بتوانیم سعی و طواف را انجام دهیم. تنها تفاوت طی طریق و وضوء این است که در اولی بدون مقدمه نمی توانیم واجب را اتیان کنیم؛ امّا در دومی بدون مقدمه هم می توانیم ذات صلاة را انجام دهیم.[2]

وذلک الأثر یبقی إلی زمان الشرط المتأخّر، فبمجموعهما تکتمل أجزاء علّة المصلحة المتوخّاة، فتحصل المصلحة، فشرب الدواء مثلا یولّد حرارة معیّنة فی الجسم، وتلک الحرارة تبقی إلی زمان المشی والامتناع عن الطعام، فتؤثّر الصحّة المزاجیّة المطلوبة .... فنعرف عن هذا الطریق وجود حلقة مفقودة، هی المقتضی فی الحقیقة للأثر المطلوب، لا هذا الذی یسمّی بالمقتضی، وإنّما هذا موجد لذلک المقتضی، والمفروض هو الفراغ عن إمکانیّة بقاء الأثر بعد زوال المؤثّر، وذلک بواسطة حافظات أُخری لذلک الأثر، فإنّه لم یستشکل أحد فی بقاء البناء علی وضعه الذی بنی علیه مدّة مدیدة من الزمن بعد زوال البنّاء ولو بحافظیّة قوّة التجاذب مثلا، وإنّما الإشکال فی المقام من ناحیة الشرط المتأخّر، فیظهر بهذا البیان أنّ الشرط فی الحقیقة لیس متأخّراً، وإنّما الدواء أوجد مثلا حرارة معیّنة انحفظت بعد انتهاء الدواء مثلا بجاذبیّة البدن، أو أیّ عامل آخر، فبقیت إلی زمان الشرط المتأخّر، فأثّرت أثرها، والآمر إنّما أمر بشرب الدواء طبعاً لا بتلک الحلقة المفقودة غیر المحدّدة بحسب عالم الإثبات، وغیر الداخلة بالمباشرة فی اختیار المکلّف هذا تصویر للمطلب معقول ومطابق للواقع الخارجیّ فی القضایا المادّیّة المحسوسة، فلیکن الأمر التعبّدیّ المولویّ بالصوم مع اشتراط الغسل فی اللیل من هذا القبیل».

۱. کفایة الاصول، ص۹۲:«*و منها تقسیمها إلی المتقدم و المقارن و المتأخر بحسب الوجود بالإضافة إلی ذی المقدمة و حیث إنها کانت من أجزاء العلة و لا بد من تقدمها بجمیع أجزائها علی المعلول أشکل الأمر فی المقدمة المتأخرة کالأغسال اللیلیة المعتبرة فی صحة صوم المستحاضة عند بعض و الإجازة فی صحة العقد علی الکشف کذلک بل فی الشرط أو المقتضی المتقدم علی المشروط زمانا المتصرم حینه کالعقد فی الوصیة و الصرف و و السلم بل فی کل عقد بالنسبة إلی غالب أجزائه لتصرمها حین تأثیره مع ضرورة اعتبار مقارنتها معه زمانا فلیس إشکال انخرام القاعدة العقلیة مختصا بالشرط المتأخر فی الشرعیات کما اشتهر فی الألسنة بل یعم الشرط و المقتضی المتقدمین المتصرمین حین الأثر*».

۲. مباحث الاصول، ج۲، ص۳۶۳:«*إنّ حلّ المطلب هو ما عرفته: من أنّه إذا تکلّمنا بلحاظ ذات الواجب، فالشرط إنّما هو بمعنی تحصیص المفهوم، وإذا تکلّمنا بلحاظ الملاک، فهناک حلقة مفقودة یوجدها الشرط وتبقی لکی تکمّل التأثیر عند اقترانه بالواجب. هذا*».

ج۱۰۳ ۹٤/۰۱/۱۵

سوم: تقسیمات واجب

برای واجب سه تقسیم ذکر می شود؛ البته واجب منحصر در این سه قسم نیست، امّا به دلیل اهمیت بیشتر این سه قسم به ذکر آنها اکتفاء می شود: مطلق و مشروط؛ معلق و منجّز؛ نفسی و غیری؛ این تقسیمات واجب بما هو واجب است یعنی تقسیمات وجوب است.

واجب مطلق و مشروط

هر واجب که در نظر گرفته شود به لحاظ امور خارج از واجب، یا این وجوب مشروط به آن هست یا نیست. اگر مشروط باشد واجب مشروط و اگر نباشد واجب مطلق می باشد. مثلاً حجّ نسبت به استطاعت مالی واجب مشروط است، زیرا وجوب حجّ مشروط به استطاعت مالی است. امّا به لحاظ دخول شهر رمضان واجب مطلق است. صیام شهر رمضان، نسبت به استطاعت مالی حجّ، واجب مطلق است. امّا نسبت به دخول شهر رمضان واجب مشروط است. به مجرّد خروج از ماه شعبان و ورود به ماه رمضان، وجوب صوم هم می آید. در نتیجه واجب مطلق و مشروط نسبی هستند، یعنی نسبت به امور متفاوت، تفاوت وجود دارد.

در بین متاخرین بحثی مطرح شده که واجب مشروط در شرع وجود دارد یا نه؟ شیخ اعظم اولین کسی بوده اند که منکر واجب مشروط شده اند، و تمام واجبات را مطلق می دانند. تقریباً تمام کسانی که بعد ایشان هستند با ایشان مخالفت نموده اند و واجب مشروط در شریعت را قبول نموده اند. در دو مقام بحث هست اول امکان واجب مشروط فی نفسه؛ و دوم بحث اثباتی، یعنی اگر وجوب با هیئت امر احراز شود قیودی که در خطابات به کار رفته است می توانند قیود هیئت باشند یا باید قیود ماده امر باشند؟

مقام اول: امکان وجوب مشروط

به لحاظ عالم ثبوت، باید دقت شود کسانی که واجب مشروط را محال دانسته اند چه دلیلی داشته اند؟ در هر وجوب سه مرحله هست: ملاک؛ اراده و شوق؛ جعل و تشریع؛ منکرین واجب مشروط در کدام مرحله استحاله را قائلند؟

---

۱. دو جسله بعد استاد دام ظله این کلام را اصلاح نمودند که بحث در این است که در عالم جعل، واجب مشروط استحالة دارد یا نه؟ امّا عالم جعل منعکس شده از عالم اراده است و عالم اراده منعکس شده از عالم ملاک است. یعنی اگر در عالم ملاک تفاوتی نباشد نباید در عالم اراده

مرحله اولی: ملاک

مرحله ملاک مرحله ای است که شخص نیاز به فعل دارد، و یا حاجت به مصلحت دارد. قیود ملاک دو دسته اند. یکی قیود اتّصاف و دیگری قیود استیفاء یا ترتّب؛ مثلاً در مثال تکوینی شرب دواء، باید گفت شرب دواء برای مریض دارای مصلحت و ملاک است. برای انسان سالم دارای ملاک نیست. مرض می شود از قیود اتّصاف؛ یعنی تا مرض نباشد مصلحتی برای انسان در شرب دواء نیست. امّا قیودی هم هستند که در ترتّب ملاک و مصلحت بر عمل دخیل هستند. مثلاً اگر طبیب دارویی دهد که بعد طعام باید شرب شود (یعنی وقتی این دارو رافع مرض است که بعد طعام استفاده شود)، رابطه بین ترتّب و شرب دواء رابطه ترتّب است یعنی قبل طعام هم شرب دارو ملاک دارد و طعام فقط در ترتّب و استیفای آن مصلحت اثر دارد. در واجب مشروط علماء شرط را از قیود اتّصاف می دانند. تفاوت بین واجب مشروط و مطلق این است که در واجب مشروط شرط از قیود اتّصاف است. و در واجب مطلق قید استیفاء است. مثلاً نماز ظهر که باید بعد زوال خوانده شود با وضو باید خوانده شود. زوال برای نماز ظهر قید اتّصاف است و وضوء برای نماز ظهر قید استیفاء و ترتّب است.

در نتیجه قیود اگر از قیود اتّصاف باشد واجب مشروط می شود؛ و اگر از قیود ترتّب باشد واجب مقیّد می شود که همان مطلق در مقابل مشروط است.

مرحله ثانیه: اراده و شوق

اراده سه معنی داشت: عزم؛ شوق؛ اراده فعلی؛ در علم اصول اگر اراده به کار رود و قرینه ای نباشد مراد همان معنای دوم است. در هر واجبی باید شوق وجود داشته باشد، امّا چون شوق در مورد خداوند محال است این شوق در مرحله بعدی یعنی در نفس نبوی یا علوی، لحاظ می شود. این بحث در علم اصول اثری ندارد که شوق در نفس چه کسی منعقد شود.

شخصی ممکن است تشنه باشد یا نباشد؛ اگر نباشد شوق به شرب به ماء الآن ندارد بلکه شوق به شرب ماء حین عطش دارد. اگر تشنه باشد الآن شوق به شرب ماء دارد. در واجب مشروط اراده و شوق، مانند شوق استقبالی است یعنی شوق نسبت به مشروط بعد شرط است. امّا در واجب مطلق شوق فعلی وجود دارد. تفاوت بین این دو اراده چیست؟ به عبارت دیگر در واجب مشروط اراده فعلی هست یا نیست؟ اگر فعلی هست چه

تفاوت باشد، و اگر در عالم اراده تفاوت نباشد نباید در عالم جعل هم تفاوتی باشد لذا واجب مشروط را منکر خواهیم شد؛ به همین دلیل از مرحله اول یعنی عالم ملاک بحث را شروع نمودیم.

تفاوتی با واجب مطلق دارد؟ تمام معضل همین است که این اراده را تفسیر کنیم، اگر تفاوتی نباشد واجب مشروط و مطلق در اراده یکسان است. در فارق بین این دو نظریاتی مطرح است:

نظر اول: تفاوت در مراد

اول از شیخ و آخوند و محقق خوئی است که این دو تفاوتی ندارند و هر دو اراده از حیث اراده یکی هستند. در مرحله اراده تفاوتی بین این دو نیست. تفاوت در مراد است، در مشروط مراد قید دارد یعنی مراد و مشتاق الیه شرب ماء حین عطش است. امّا در مطلق، مراد و مشتاق الیه، شرب ماء است. این مبنای شیخ است که بقیه هم قبول نموده اند که تفاوتی در مرحله اراده نیست، البته در بناء با شیخ مخالفت شده است. یعنی مولی از قبل صیام عند شهر رمضان را از زید اراده نموده است.[1]

ج۱۰٤ ۹٤/۰۱/۱٦

نظر دوم: تفاوت در باعثیت

نظر دوم در تفاوت واجب مشروط و مطلق، از محقق عراقی است.[2] ایشان فرموده اند اراده و مشروط در هر دو فعلی است و از این جهت تفاوتی نیست. تفاوت در این است که یکی از دو اراده فاعلیت دارد و دیگری ندارد. یعنی در واجب مشروط این اراده قبل تحقق شرط فاعلیت ندارد. مثلاً در وجوب حجّ قبل از تحقق استطاعت اراده شارع فاعلیتی ندارد؛ امّا در وجوب صوم قبل تحقق استطاعت، اراده شارع فاعلیت دارد. به

---

۱. محاضرات فی علم الاصول، ج۲، ص۱۴۸:«*أنّه (قدس سره) إن أراد من الطلب فی کلامه الشوق النفسانی، فالأمر وإن کان کما أفاده، حیث إنّ تحقق الشوق النفسانی المؤکد تابع لتحقق مبادئه من التصور والتصدیق ونحوهما فی افق النفس، ولا یختلف باختلاف المشتاق إلیه فی خارج افقها من ناحیة الاطلاق والتقیید تارة، ومن ناحیة کون القید اختیاریاً وعدم کونه کذلک اخری، ومن ناحیة کون القید أیضاً مورداً للشوق وعدم کونه کذلک ثالثة، بل ربّما یکون القید مبغوضاً فی نفسه، ولکن المقید به مورد للطلب والشوق، وذلک کالمرض مثلًا، فانّه رغم کونه مبغوضاً للانسان المریض فمع ذلک یکون شرب الدواء النافع مطلوباً له ومورداً لشوقه. إن أراد هذا، فالأمر وإن کان کذلک، إلّاأنّه لیس من مقولة الحکم فی شیء ....*».

۲. نهایة الافکار، ج۲، ص۲۹۸:«*و حینئذ فبعد ما اتضح لک هذه الجهة من تبعیّة الاشتیاق و الإرادة للعلم بالمصلحة فی المتعلق و فعلیة العلم بالمصلحة أیضا منوطا بفرض القید و لحاظه فی الذهن علی نحو الطریقیة إلی الخارج نقول: بأنه لا مانع حینئذ من الالتزام بفعلیة الاشتیاق و الإرادة فی الواجبات المشروطة قبل حصول شرطها فی الخارج فانه بعد ما علم منوطا بفرض القید و لحاظه فی الذهن بوجود المصلحة فی المتعلق فقهرا بمقتضی التبعیة المزبورة منوطا بفرض القید و لحاظه یتوجه نحوه الاشتیاق و الإرادة أیضا من دون حالة منتظرة فی البین أصلا کما لا یخفی. نعم فاعلیة مثل هذه الإرادة المنوطة و محرکیتها نحو المراد لا تکون الا فی ظرف تحقق القید خارجا الّذی هو ظرف اتصاف المتعلق بالمصلحة، فیفکک بین فعلیة الإرادة و فاعلیتها بجعل فعلیتها فی ظرف الإنشاء و فاعلیتها فی ظرف تحقق القید فی الخارج الّذی هو ظرف الاتصاف بالمصلحة ....*».

عبارت دیگر باعث و محرکیت فقط در واجب مطلق هست. حقیقیت حکم نزد آخوند و محقق عراقی همان اراده است.

نظر سوم: تفاوت در معلق یا منجز بودن اراده

نظر سوم از محقق نائینی است.[1] ایشان قائلند اراده در واجب مشروط و مطلق تفاوتی ندارد و در هر دو قبل تحقق شرط فعلی است. امّا اراده فعلی دو قسم است گاهی معلق است و گاهی منجز است. مثلاً خمر و عصیر عنبی غیر مغلی، شرب هر دو حرام است امّا حرمت شرب خمر منجز است و معلق بر چیزی نیست. امّا حرمت شرب عصیر عنبی معلق بر غلیان است. در واجب مشروط هم اراده معلق هست بر خلاف واجب مطلق که اراده منجز دارد، یعنی اراده شارع به صوم منجز است و به حجّ معلق است.

این نظریات را شهید صدر نقد نموده اند،[2] که وارد آن نمی شویم امّا نقد شهید صدر را قبول داریم. با بیان نظر مختار نقد ما هم معلوم می شود. فقط نظر شهید را مطرح و نقد می کنیم.

نظر چهارم: تفاوت در فعلی و شأنی بودن

نظر چهارم از شهید صدر است هم در تقریر هست هم در حلقات. ایشان قائلند در مثال معروف عطش که شخص اراده شرب ماء بعد عطش دارد، در این مورد حقیقةً دو اراده وجود دارد و چون از هم تفکیک نشده است گمان شده است یک اراده است. اکنون که تشنه نیست دو اراده دارد: اراده اول به شرب ماء است، که فعلی نیست یعنی در افق نفس چنین اشتیاقی به شرب ماء نیست؛ و اراده دوم به سیرآب بودن است، که فعلی است و به تعبیر ایشان همان «ارتواء» است. این جامع بین عدم عطش و شرب ماء حین عطش است. این اراده که فعلی

---

۱. فوائد الاصول، ج۱، ص۱۸۹:«*انّ الشّخص إذا التفت إلی شیء: من أکل، و شرب، و صلاة، و صوم، فامّا ان لا یکون ذلک الشّیء متعلّقا لغرضه و لا تقوم به مصلحة و لا مفسدة، فلا کلام فیه. و إما ان یکون ذلک الشیء متعلقا لغرضه، فاما ان یکون متعلقا لغرضه علی کلّ تقدیر و فی جمیع الحالات، و امّا ان یکون متعلّقا لغرضه علی تقدیر دون تقدیر. و علی الثّانی امّا ان یکون ذلک التّقدیر حاصلا عند الالتفات إلی الشّیء، و امّا ان یکون غیر حاصل. و علی الجمیع، امّا ان یکون ذلک امرا اختیاریّا له بحیث یمکن ان تتعلّق الإرادة به، و امّا ان یکون غیر اختیاریّ فهذه جملة ما یمکن ان یکون الشّخص الملتفت علیه، و لا یمکن ان یخلو عن أحدها. فان التفت إلی الشّیء و کان ذلک الشّیء متعلّقا لغرضه بقول مط و علی جمیع التّقادیر، فلا محیص من ان تنقدح الإرادة الفاعلیّة و الآمریّة نحو ذلک الشّیء إرادة فعلیّة غیر منوطة بأمر أصلا. و ان کان ذلک الشّیء و کان ذلک الشّیء متعلّقا لغرضه علی تقدیر دون تقدیر، فان لم یکن ذلک التّقدیر حاصلا فلا یمکن ان تتعلّق إرادته الفعلیّة به، بل تتعلّق الإرادة به علی تقدیر حصول ذلک التّقدیر، بمعنی انّه تحصل له إرادة منوطة بذلک التّقدیر ....*».

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۱۸۸.

است موجب می شود که به سوی نوشیدن آب حرکت کند. این اراده به ارتواء موجب تهیه آب یا دستور به عبد می شود. اراده اول که مشروط است وقتی فعلی می شود که شرط محقق شود و یا تصدیق به تحقق شرط شود.

اگر شرط از موجودات عالم نفس انسان باشد مانند عطش، اراده به شرب ماء زمانی فعلی می شود که خودِ عطش فعلی شود و در افق نفس این احساس پیدا شود. و اگر شرط از موجودات خارج نفس باشد مانند اینکه اراده شود اکرام زید حین آمدنش، در این صورت تصدیق به تحقق شرط موجب فعلی شدن اراده می شود. همین تصدیق موجب فعلی شدن اراده است چه زید حقیقةً آمده باشد چه نیامده باشد. حتی اگر زید واقعاً آمده باشد و تصدیق نباشد هم اراده فعلی نمی شود. امّا اراده مطلقه فعلی است. در کنار هم بودن این دو اراده موجب شده به اشتباه بیفتد که گمان کند اراده فعلی است.[1]

تفاوت را شیخ و تابیعن ایشان در مراد می دانستند و هر دو را فعلی می دانستند؛ محقق عراقی تفاوت را در فاعلیت می دانند و هر دو را فعلی می دانند؛ محقق نائینی تفاوت را در تنجیز و عدمه می دانند و هر دو را فعلی می دانند؛ امّا شهید صدر خلافاً للجمیع اراده مشروط را فعلی نمی داند.

در حلقات ایشان فقط به اراده اول اشاره نموده است، و از اراده دوم اسمی نبرده است. گویا متوجه اشکالی در این نظر شده اند. اراده در واجب مشروط را فعلی نمی دانند و وقتی فعلی می شود که شرط یا تصدیق به شرط محقق شود.

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۱۹۱:«*و التحقیق، فی تفسیر حقیقة الإرادة المشروطة ان یقال: توجد فی موارد الإرادة المشروطة بحسب الحقیقة إرادتان. إحداهما إرادة الفعل المفروض وجود شرط له کشرب الماء المشروط بالعطش، و هذه الإرادة لیست فعلیة قبل تحقق الشرط بحسب الوجدان، بل تتحقق عند تحقق الشرط فی ذهن الإنسان ان کان من الموجودات الحضوریة لدی نفس المرید، أو عند تحقق التصدیق بحصوله فی الخارج، و من دون ذلک لا توجد هذه الإرادة، لما ذکرناه من ان الشوق الحقیقی إلی شیء انما یحصل عند ملائمة قوة من قوی النّفس مع ذلک الشیء و الإحساس بالحاجة إلیه. الثانیة إرادة مطلقة و فعلیة قبل وجود الشرط أو التصدیق به خارجا، و هذه غیر متعلقة بنفس الفعل- و هو شرب الماء فی مثال العطش- بل بالجامع بین شرب الماء و عدم العطش- الارتواء- أی انها متعلقة بعدم تحقق المجموع من شرط الوجوب و عدم الواجب، فهذا الاجتماع مبغوض لدیه بالفعل لمنافرته مع قواه فتنقدح فی نفسه شوق فعلی نحو ان لا یقع هذا المجموع المرکب، و هذه الإرادة غیر إرادة الجزاء علی تقدیر الشرط و لا تبعث نحوه و انما تبعث نحو الجامع، و لذا لو علم انه إذا صعد علی السطح عطش عطشا لا یمکنه شرب الماء کان ذلک داعیا لعدم صعوده، بینما إرادة شرب الماء لا دور لها فی عدم الصعود علی السطح و انما تدعو نحو شرب الماء، و کأن إحساس القوم وجدانا بان هناک شیئا من الشوق قبل تحقق الشرط و عدم التفاتهم إلی هذه الإرادة المتعلقة بالجامع جعلهم یتخیلون ان تلک الإرادة المشروطة فعلیة من أول الأمر*».

اشکال اول: گاهی اراده مشروطه فعلی است

این فرمایش از جهات عدیده قابل نقد است. اول اینکه ایشان فرموده اند اراده مشروطه، هیچگاه فعلی نیست، و این امر را احاله به وجدان نمودند. یعنی وقتی عطش نباشد شوق فعلی در افق نفس ایجاد نمی شود! اشکال این است که در برخی امثله حقّ با ایشان است امّا در مواردی هست که اینگونه نیست مثلاً اشتیاق انسان مومن بر وارد بهشت شدن! اینگونه نیست که بهشت یا قیامت محقق شود و یا تصدیق به آنها پیدا شود، تا شوق حاصل شود! یا مثلاً در فردی که مستطیع نیست، ممکن است شوق فعلی به حجّ بعد استطاعت پیدا شود. یعنی همین الآن به حجّ بعد استطاعت مشتاق است در حالی که شرط یا تصدیق به شرط فعلی نیست و استطاعت شرط اتّصاف است. لذا در برخی مثال های اراده مشروطه، شوق فعلی هست؛ و در برخی هم خیلی واضح نیست مثلاً در مورد شرب ماء بعد عطش، خیلی واضح نیست که در نفس اراده ای هست یا نه؟!

اشکال دوم: وجود دو اراده، خصوصیت مثال است

اشکال دوم اینکه دو اراده داشتن حین عطش، خصوصیت مثال است و در تمامی موارد اینگونه نیست. مثلاً در مورد شوق به اکرام زید عند مجیئه، نمی تواند اراده فعلی داشته باشد! زیرا جامعی وجود ندارد. یا در مورد اراده حجّ عند الاستطاعة، اراده فعلی تصور ندارد، زیرا جامعی نیست. شاید همین نکته بوده است که ایشان در حلقات از این کلام رفع ید کرده اند.

اشکال سوم: این کلام در اراده تکوینی است

اشکال سوم که عمده است اینکه اگر هم این کلام در اراده تکوینی قبول شود؛ در مورد اراده تشریعی صحیح نیست. زیرا معنای این کلام ایجاد اراده در شارع است دائماً! یعنی هنگام تحقق شرط باید اراده فعلی شود و با به وجود آمدن هر موضوع باید در افق نفس مولی اراده حادث شود مثلاً در هر طلوع فجر نسبت به هر مکلف یک اراده فعلی شود؛ این قابل التزام نیست. یعنی حتی در نفس علوی و نبوی بسیار بعید است دائماً اراده محقق شود. ایشان اراده تشریعی را هم در این بحث مطرح نکرده اند. خصوصاً شهید صدر که حقیقت تکلیف را اراده متقوم به مولی می داند!

ج۱۰۵ ۹٤/۰۱/۱۷

خلاصه بحث قبل

بحث در امکان واجب مشروط بود، که در سه مرحله وجوب که ملاک و اراده و تشریع بود بحث کردیم. بحث در این است که مولی در مقام جعل واجب مشروط هست یا نه؟ شیخ انصاری منکر واجب مشروط بود. ما از عالم ملاک شروع نمودیم زیرا این سه عالم طولی است یعنی عالم تشریع انعکاس عالم اراده و عالم اراده منعکس از عالم ملاک است. وقتی اختلافی در ملاک نباشد به عالم اراده هم منعکس نشده و اختلافی نخواهد بود. لذا باید در عالم اراده تفاوتی بین واجب مشروط و مطلق باشد تا در جعل منعکس شود؛ و باید در عالم ملاک تفاوتی باشد تا در عالم اراده منعکس شود؛ لذا از مرحله عالم ملاک شروع کردیم.

در عالم ملاک در واجب مشروط تمامی شروط به قید اتّصاف برمی گردد؛ و در واجب مطلق به قید ترتّب برمی گردد. در عالم اراده هم شیخ هر دو اراده را یکی می داند، لذا تفاوتی در جعل پیدا نمی شود. امّا باقی علماء قائل به تفاوت شده اند. این تفاوت به عالم تشریع منعکس می شود طوری که واجب مشروط را در عالم تشریع توجیه کند. مثلاً کلام محقق خوئی و آخوند که از شیخ تبعیت دارند در اینکه اراده یکسان است، دیگر در عالم جعل منعکس نمی شود. پس دو نوع تشریع نداریم. لذا جواب شیخ و آخوند و محقق عراقی و خوئی توجیه کننده واجب مشروط در عالم جعل نیست و خود محقق خوئی هم توجه به این نکته داشته و در عالم تشریع دست انداخته اند. به این صورت که جعل را منعکس مراد دانسته اند نه اراده، و تفاوت در مراد را هم قبول دارند. امّا این توجه در کلام آخوند نبوده است یعنی باید ایشان با قبول مبنای شیخ، کلام شیخ در انکار واجب مشروط را هم قبول کنند.

نظر پنجم (مختار): تفاوت در مبدأ اراده

به عنوان مقدمه درباره دو نحوه اراده توضیحی می دهیم. در علم اصول مراد از «اراده» همان شوق است. اراده یا تکوینی است یا تشریعی؛ اراده تشریعی همان شوق به اراده فعل غیر است که منجر به جعل شود. در مقابل هر اراده دیگر اراده تکوینی است. مثلاً اگر مولی اراده دارد عبد آبی بیاورد امّا جعل نکند، این اراده تشریعی نیست. یا مثلاً کسی شوق دارد خودش کاری انجام دهد، این اراده تکوینی است. یا مثلاً به فعل فاعل غیر مختار و یا به فعل خداوند شوق پیدا شود، این اراده تکوینی است.

در اراده تکوینی سه رکن وجود دارد: اراده؛ مرید؛ مراد؛ اگر کسی اراده شرب ماء کند، اراده صفتی عارض بر نفس است؛ مرید همان شخص است؛ و مراد همان شرب ماء است. البته مراد هم تقسیم به بالذات و بالعرض می شود. همان عنوان ذهنی می شود مراد بالذات و شرب خارجی می شود مراد بالعرض.

در اراده تشریعی چهار رکن وجود دارد: اراده؛ مرید؛ مراد؛ مطلوب منه بالطلب الانشائی؛ اگر مولی اراده نماز خواندن زید کند، اراده در نفس مولی است؛ مرید همان مولی است؛ مراد نماز است؛ مطلوب منه زید است؛

تفاوت واجب مشروط و مطلق، در اراده تکوینی

با توجه به این مقدمه، در اراده تکوینی، فارق بین اراده مشروطه و فعلیه در چیست؟ گاهی شخص سیراب اراده شرب ماء حین عطش می کند و گاهی شخص تشنه این اراده را دارد. تفاوت بین این دو اراده همان چهار نظر است که مطرح شد. شهید صدر اراده مشروطه را شأنی می دانند، که گفتیم دائماً اینگونه نیست. میرزا اراده مشروطه را تعلیقی می دانند، که گفتیم در عالم تکوین تعلیق بی معنی است. محقق عراقی اراده مشروطه را غیر باعث می دانند، که گفتیم باید نکته بیان شود که چرا باعث نیست. شیخ هر دو اراده را یکسان دانسته که مرادها متفاوت است که گفتیم شوق مشروطه را توضیح ندادند که چرا بسیار ضعیف است؟

ما قائلیم فارق بین این دو اراده در مبدأ است. اراده مشروطه دائماً منشأ آن یک تصور است یعنی با تصور عطش و شرب این اراده می شود. امّا در اراده فعلیه منشأ شوق یکی از دو امر است که تصور نیست. یا تحقق و وجود خودِ شرط؛ و یا تصدیق به وجود شرط است! اگر شرط از امور نفسانی باشد مانند عطش، تحقق شرط می شود منشأ اراده فعلیه؛ و اگر از امور خارج نفس باشد مانند شوق به اکرام زید عند مجیئه، تصدیق به آمدن زید منشأ اراده فعلیه می شود. مجیء زید دائماً در خارج نفس است امّا همین تصدیق به آمدن، موجب اراده فعلیه به اکرام می شود. با توجه به این نکته اراده دوم قوی تر از اراده اول می شود، و فاعلیت دارد، به خلاف اراده اول. مرادها دو تا می شود یعنی در اراده مشروطه شرب با قید عطش، مراد است و در اراده فعلیه شرب مراد است. این اراده فعلیه هیچگاه تطوّر یافته اراده اول نیست، یعنی اراده مشروطه تبدیل به اراده فعلیه نمی شود بلکه دائماً دو شوق است یعنی شوق اول متأکّد نمی شود با حدوث عطش اراده جدیدی حادث می شود. لذا ما کلام شیخ یا محقق خوئی را نفی نمی کنیم، امّا آنچه مهمّ است مبدأ این اراده هاست.

تفاوت واجب مشروط و مطلق، در اراده تشریعیه

در اراده تشریعیه که انعکاس عالم ملاک است، در عالم ملاک واجب از سه قسم خارج نیست یا قید نداشت یا قید داشت، و قید یا قید اتّصاف بود و یا قید ترتّب بود. این قیود عالم ملاک در عالم اراده و حکم منعکس می شود. اگر قیدی نباشد در عالم اراده و حکم هم قیدی نیست. امّا اگر در عالم ملاک قید اتّصاف باشد، در عالم اراده قید مطلوب منه و اگر در عالم ملاک قید ترتّب باشد در عالم اراده قید مراد می شود. اراده و مرید دائماً از قید مصون هستند.

توضیح اینکه شرب دواء نسبت به انسان وقتی ملاک دارد که انسان مریض باشد. بر فرض محال اگر انسان سالم شرب دواء حین مرض بکند، امّا مریض نباشد هیچ ملاکی برایش ندارد. در مثال شرعی، حجّ وقتی ملاک دارد که انسان مستطیع باشد. اگر انسان غیر مستطیع، حجّ بعد از استطاعت را بر فرض محال انجام دهد ملاکی ندارد. در عالم اراده شوق مولی به حجّ است و مطلوب منه مستطیع است یعنی مکلف مقیّد. قید اتّصاف مطلوب منه را قید زد. امّا اگر قید ترتّب باشد مانند اینکه نماز برای مکلف واقعاً مصلحت دارد امّا اگر مکلف یک نماز مصلحت دار را بخواند نمی تواند مصلحت را استیفاء کند زیرا شرط استیفاء یعنی وضو را ندارد. پس قید ترتّب مراد را قید زد.

در عالم حکم هم وضو باید قید مراد باشد زیرا نمی تواند قید مطلوب منه باشد یعنی نمی تواند مکلف را مقید کند زیرا نماز برای انسان بی وضوء هم مصلحت دارد.

پس تفاوت بین اراده در واجب مشروط و مطلق در اراده تشریعیه در این است که در واجب مطلق مراد قید دارد و در مشروط مطلوب منه قید دارد. ثمره این است که شخصی که مستطیع نیست ولی می تواند تحصیل استطاعت کند، مولی از این شخص اراده حجّ ندارد. امّا از شخص بدون وضو نماز را می خواهد.

مرحوم آخوند مرادش از فعلیت، همان فعلیت اراده است یعنی فعلیت مطلوب منه است.

به هر حال دائماً تفاوت بین واجب مشروط و مطلق، در مقیّد است. این فارق اراده تشریعه است.

ج۱۰۶ ۹٤/۰۱/۱۸

در مرحله ملاک تفاوت واجب مشروط و مطلق در شرط اتّصاف و ترتّب بودن است. در مرحله اراده تفاوت اراده تشریعیه مطلق و مشروط، این است که در اولی قید مراد است و در دومی مطلوب منه است.

مرحله ثالثه: جعل و تشریع

در مرحله جعل تفاوت چیست؟ مثلاً «لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلا» با «اقیموا الصلاة» در چیست؟ گذشت حکم سه مرحله دارد: عملیة الجعل؛ جعل یعنی حکم کلی منتزع از تشریع یا اعتباری؛ مجعول یعنی حکم جزئی؛

یکی از احکام وجوب است، که باید همین سه مرحله را داشته باشد. واجب مشروط به لحاظ چیست تشریع یا جعل یا مجعول؟ مراد مجعول است یعنی این شرط، شرط جعل و تشریع نیست بلکه شرط مجعول است. یعنی حین تشریع نیازی به استطاعت زید نیست، و در مرحله حکم کلی هم مشروط به استطاعت زید

نیست. فقط مجعول مشروط به استطاعت زید است. لذا ولو به لحاظ عالم تشریع بحث می کنیم امّا مراد مجعول است. و اینکه از تشریع بحث می شود به این دلیل است که شرط مجعول برمی گردد به نحوه جعل آن، یعنی اگر جعل وجوب حجّ بر مکلف باشد شرط مجعولی نخواهد بود امّا اگر وجوب حجّ بر مستطیع باشد مجعول مشروط به استطاعت خواهد بود. حکم کلی دائماً برگرفته از عملیة الجعل است. لذا تمام شرائط مجعول ناشی از جعل و شرائط جعل ناشی از تشریع است پس باید از تشریع بحث کرد تا شرط مجعول معلوم شود.

با توجه به این مقدمه در مرحله تشریع تفاوت بین واجب مطلق و مشروط، این است که اگر قید اخذ شده قید اتّصاف باشد شرط تکلیف است. اگر هم قید اخذ شده قید ترتّب باشد شرط واجب است.

نظر میرزای نائینی

امّا در خطاب تشریع، میرزای نائینی مطلبی دارند که بعد مدرسه میرزا شاگردان وی این مطلب را قبول کرده اند. ایشان فرموده اند تمام قیودی که به نحو مفروض الوجود اخذ شود قید تکلیف است و اگر به نحو مفروض الوجود نباشد همه شرط واجب خواهد بود. مراد ایشان از مفروض الوجود یک قضیه شرطیه است به این صورت که استطاعت در خطاب تشریع مفروض الوجود است یعنی ان وجدت استطاعة فیجب الحجّ علی المستطیع؛ به خلاف وضوء که اینگونه نیست که ان وجد وضوء تجب الصلاة علی المتوضی! نتیجه این می شود که در عالم خارج تا شرط فعلی نشود مجعول هم فعلی نمی شود یعنی تا استطاعت فعلی نشود وجوب حجّی نیست. با تحقق استطاعت وجوب جزئی فعلی بر مستطیع محقق می شود. ثمره در مجعول پیدا می شود یعنی اگر مفروض الوجود اخذ شود تا شرط نباشد تکلیفی نیست، امّا اگر مفروض الوجود نباشد تکلیف هست ولو شرطی نباشد. این مطلب میرزا را دیگران هم معمولاً قبول کرده اند. این فرمایش مبتنی بر جعل و مجعول است که خودِ میرزا قبول دارند.

اصلاحیه شهید صدر بر نظر میرزای نائینی

امّا شهید صدر یک اصلاحیه بر فرمایش میرزا دارند که اگر قید ترتّب غیر مقدور باشد، باید به نحو مفروض الوجود لحاظ شود! مثلاً نماز بر مکلف مصلحت دارد امّا بعد زوال می تواند استیفاء کند یعنی زوال شرط ترتّب است. اگر زوال شرط ترتّب باشد مولی باید علاوه بر شرط واجب بودن آن را قید وجوب هم قرار دهد یعنی مفروض الوجود فرضش کند. به عبارت دیگر ولو زوال نقشی در ملاک ندارد یعنی قبل زوال هم ملاک هست، امّا باید مفروض الوجود باشد. زیرا زوال اختیاری مکلف نیست که بتواند آن را ایجاد کند. لذا تمام شروط غیر اختیاری قید تکلیف هستند ولو قید ترتّب باشند. بحوث ج۲ ص۱۹۳.

نقد نظر میرزای نائینی

ابتدا کلام میرزا را بحث می کنیم. سوال این است که مراد شما تبیین و توضیح این است که در واجب مشروط قضیه شرطیه صادق است، و در واجب مطلق قضیه شرطیه صادق نیست. این کلام صحیح است امّا چه نکته ای موجب شد این قضیه شرطیه صادق باشد یا نباشد؟ این مطلب، فارق دو واجب در خطابات تشریعیه را توضیح نمی دهد.

اگر مراد ایشان این است که مولی در مرحله تشریع شروط را به این دو نحو لحاظ کرده و تشریع می کند؛ باز هم تفاوت خطاب تشریع بیان نشده است. لحاظ قبل از خطاب مهمّ نیست بلکه تفاوت دو خطاب تشریعیه مهمّ است که مفاد آن چیست.

اگر هم مراد ایشان این است که مفاد این دو خطاب تشریع متفاوت است و یکی شرطیه است و دیگری حملیه است؛ این نحوه جعل فقط حالت اثباتی دارد یعنی از لسان دلیل می فهمیم شرط وجوب است یا واجب؛ و لبّاً بین دو تشریع تفاوت وجود دارد. لذا خودِ ایشان هم قبول دارند که مجیء می تواند شرط تکلیف باشد در اکرم زیداً عند مجیئه! یعنی فقط استظهار می کنیم قید واجب است امّا می تواند قید وجوب هم باشد. به عبارت دیگر انشاء ایجاد المعنی باللفظ است، ظاهراً باید دو معنی مختلف باشد که این توجیه میرزا نمی تواند این تفاوت معنایی را تفسیر کند. یعنی فارق در مرحله ملاک چگونه در مرحله تشریع منعکس می شود.

پس این بیان میرزا کانّه تفسیر و توضیح واجب مشروط است امّا اختلاف و تفاوت آن را بیان نکرده است.

ج۱۰۷ ۹۴/۰۱/۱۹

در مرحله ملاک قیود اتّصاف و ترتّب داریم؛ در مرحله شوق فارقی بین دو اراده مشروط و مطلق نیست و فقط منشأ آنها متفاوت است. در مرحله تشریع میرزا فارق را مفروض الوجود بودن یا نبودن بیان نمودند، که گفتیم این نتیجه تفاوت است و اصل تفاوت بیان نشده است.

نقد نظر شهید صدر

در مورد کلام شهید صدر که اگر قید ترتّب غیر مقدور باشد باید مفروض الوجود باشد. یعنی دو دسته از قیود مفروض الوجود هستند یکی دسته قید اتّصاف و دیگری قید ترتّب غیر اختیاری؛ مثلاً موسم حجّ قید ترتّب است زیرا قبل موسم هم حجّ واجب است. امّا موسم غیر اختیاری است لذا از قیود مفروض الوجود است. فرض

وجود باید به این صورت باشد که در ملاک دخیل نیست در استیفاء دخیل است. زیرا معنی ندارد امر به چیزی شویم که غیر مقدور است.

این فرمایش تمام نیست زیرا نقض به ایشان می شود که اگر موسم مفروض الوجود است فعلیت وجوب منوط به موسم می شود. یعنی قبل موسم وجوب فعلی نیست زیرا مفروض الوجود است مانند استطاعت! در حالیکه مشهور و معروف این است که منوط نیست، و به احتمال قوی ایشان هم وجوب حجّ را منوط به موسم نمی دانند البته کلام ایشان در حجّ را ندیدیم.

البته شهید می تواند از این اشکال جواب دهد، زیرا ممکن است ایشان قائل شود فعلی نیست و یا موسم را شرط متأخر بداند.

اشکال دیگر این است که قید اگر غیر مقدور شود، مقیّد غیر مقدور نیست. مثلاً نماز بعد زوال واجب است، خودِ زوال مقدور نیست امّا نماز بعد زوال که مقدور مکلف هست! یعنی اگر قید غیر مقدور باشد، موجب غیر مقدور شدن مقیّد نمی شود.

نظر مختار: قید مبعوث یا مبعوث الیه

تفاوت در مرحله جعل و انشاء، با توجه به این نکته که در گذشته گفتیم خودِ انشاء طلب به حمل شائع است، حقیقت طلب سعی نحو مقصود است. یعنی وقتی مولی جعل و تشریع می کند همین کار سعی نحو مقصود است که مقصود بعث الغیر علی الفعل است. همین فعل گفتاری مولی طلب است و سعی نحو مقصود است. گاهی از شخص معیّن طلب نمی کنیم بلکه عنوانی را در طلب قرار می دهیم. مثلاً فرد قمی باید چنین کاری کند. این خطاب در چه زمانی متوجه فرد می شود؟ اگر فردی مصداق آن عنوان باشد متوجه فرد می شود. مثلاً زید که قمی است خطاب متوجه وی می شود به خلاف عمرو که قمی نیست. مولی این عنوان را چگونه اخذ می کند؟ دستورات مولی تابع ملاک است. عنوانی را اخذ می کند که جامع قیود اتّصاف باشد. زیرا این عمل برای افرادی که قید اتّصاف را ندارند اصلاً ملاکی ندارد.

مولی دائماً در تشریعات در ناحیه عنوان یا مبعوث یا مطلوب منه، عنوانی را اخذ می کند که جامع قیود اتّصاف است. قیود ترتّب در مطلوب یا مبعوث الیه آورده می شود. لذا قیود مبعوث یا مطلوب منه شرط تکلیف هستند، زیرا خطاب فقط متوجه آنهاست. مثلاً المکلف یصلی، فقط مکلف بودن برای وجوب نماز کافی است و اگر المکلف المستطیع یحجّ، مکلف مستطیع باید باشد تا وجوب حجّ بیاید.

در نتیجه هر قید که در ناحیه مبعوث اخذ شود شرط فعلیت تکلیف است، و هر قید که در مبعوث الیه اخذ شود شرط فعلیت نیست. این تفاوت بین واجب مشروط و مطلق است که به مبعوث و مطلوب منه برمی گردد.

اشکال اول، و جواب آن

اشکال اول اینکه در مرحله اراده بین دو اراده مطلقه و مشروطه تفاوتی قائل نشدیم، چگونه در مرحله تشریع متفاوت می شوند در حالیکه مرحله تشریع انعکاس همان مرحله اراده است. محقق خوئی فرموده اند اگر کسی حقیقت تشریع را ایجاد المعنی باللفظ بداند، نمی تواند این مشکل را حلّ کند! لذا محقق خوئی معنای تشریع را اعتبار و ابراز دانست لذا اختلاف در مراد را منعکس به عالم تشریع نمود!

امّا ما قائلیم عالم اراده به عالم تشریع منعکس نمی شود بلکه عالم ملاک به دو عالم انعکاس می یابد، عالم اراده و تشریع؛ یعنی طولیت فقط بین عالم ملاک و بین عالم اراده و تشریع است، نه اینکه بین هر سه طولیت باشد. این اراده یک اراده تکوینی است. دائماً عالم تشریع بر وزان عالم ملاک است. هر تشریع مسبوق به اراده است که این اراده تکونی است. این اراده تابع عالم ملاک است که از قیود اتّصاف است یا ترتّب؛ در عالم تشریع تمام قیود اتّصاف می شوند قیود مبعوث، و تمام قیود ترتّب می شوند قیود مبعوث الیه! زیرا مکلف غیر مستطیع اصلاً حجّ برایش ملاک ندارد که مولی وی را بعث کند.

اشکال دوم، و جواب آن

اشکال دوم این است که قیودی هستند که نه قید واجب و نه قید وجوب هستند، نه قید اتّصاف و نه قید ترتّب هستند، نه قید واجب نه قید وجوب هستند. در مثال ان جائک زید فاکرمه، مجیء نه شرط اتّصاف و وجوب است و نه شرط واجب و اکرام است. بلکه قید زید است یعنی زید دو حالت دارد یکی حالت مجیء و دیگر حالت عدم مجیء؛ فقهاء این را شرط وجوب دانسته اند. در این صورت کلام ما صحیح نخواهد بود، یعنی قید وجوب به قید مبعوث برمی گردد! مجیء زید از قیود مکلف نیست یعنی مکلفی که در وی مجیء زید باشد یا نباشد نداریم و این دو حصه برای مکلف نیست. این قیود می شوند قیود متعلقات واجب یعنی واجب اکرام است که متعلق آن زید است و این مجیء قید زید است. این قید چیست؟

ج۱۰۸ ۹۴/۰۱/۲۲

اشکال دوم این بود که برخی قیود مانند قیود متعلقات واجب، نه قید وجوب هستند و نه قید واجب؛

جواب این است که این قیود دائماً برمی گردد به قیود اتّصاف یا ترتّب؛ یعنی در عالم اثبات و لفظ قید متعلق واجب است، امّا ثبوتاً گاهی قید وجوب است گاهی قید واجب است. وقتی «اکرم زیداً عند مجیئه» گفته شود سه صورت دارد:

اول اینکه قبل مجیء زید، اکرامش دارای ملاک نیست. در این صورت مجیء قید اتّصاف است که قید مطلوب منه می شود؛ یعنی مکلف موجود عند مجیء زید، واجب است که زید را اکرام کند.

دوم اینکه قبل مجیء هم، اکرام زید ملاک دارد، امّا قابل استیفاء نیست. در این صورت مجیء قید واجب و اکرام می شود؛

سوم اینکه اکرام زید دو حصّة دارد، یک حصّة قبل مجیء و دوم حصّة بعد مجیء؛ حصّة قبل مجیء ملاکی ندارد و حصّة بعد مجیء ملاک دارد بدون هیچ قیدی! این قیود تحصیصی هستند و نه قید اتّصاف و نه قید ترتّب نیستند. واجب نسبت به این قیود حقیقةً واجب مطلق است و مشروط نیست، و واجب مقیّد هم نیست. به عبارت دیگر یک حصّة واجب است امّا چون اسم خاصّی ندارد با این قید از آن نام برده شده است.

عقلاء اموری گاهی اموری را قید مطلوب منه قرار می دهند، در حالیکه قید اتّصاف نیست. مثلاً قدرت عقلی بر انجام عمل نه در اتّصاف دخیل است نه در ترتّب دخیل است. مثلاً کسی که قدرت انجام نماز ندارد، اگر بر فرض محال نماز بخواند، این نمازش ملاک دارد. لذا در سلوک عقلائی این قیود را قید مطلوب منه قرار می دهند. مثلاً کسی که ترمز ماشینش بریده است و از چراغ قرمز عبور می کند، در نزد عقلاء اصلاً قانونی نداشته؟ یا تخلف کننده ای است که مجازات نمی شود؟ چنین شخصی تخلف نکرده است یعنی قدرت شرط فعلیت تکلیف است که در ملاک نقشی ندارد. شرائط عامّة تکلیف در نزد مشهور چهارتاست بلوغ و عقل و قدرت و التفات، به جز عقل هیچکدام از شروط اتّصاف نیستند، امّا شرط فعلیت تکلیف هستند. این قیود قید ترتّب نیستند و قید اتّصاف هم نیستند امّا از شروط مطلوب منه قرار گرفته اند.

در قیود متعلق تکلیف هم همین گونه است. و چون با خطاب تشریع سروکار نداریم و با خطاب تبلیغ مواجه هستیم، لذا این قیود در خطاب تبلیغ منعکس می شود. البته گاهی هم به اجمال می رسیم.

لذا قیود تحصیصی غالباً از قیود مطلوب منه می شود.

مقام دوم: واجب مشروط به لحاظ عالم اثبات

این مسأله برای اولین بار بحث اثباتی داشت، که علماء از آن منتقل به بحث اثباتی شده اند. وجوب یا مدلول اسمی است یا حرفی است. وجوب در «یجب علیک» مدلولی اسمی است و در «صلّ» مدلولی حرفی است.

نظر شیخ انصاری: رجوع قید به ماده

مرحوم شیخ فرموده اند اگر معنای حرفی باشد دیگر نمی شود مقیّد شود و قیدی برای آن یافت شود. مثلاً در «اکرم زیداً ان جائک» این قید مجیء امکان ندارد که قید وجوب باشد، ولو به حسب ظاهر قید وجوب است. در نتیجه قید واجب است، یعنی اکرام عند مجیء، واجب است. محال بودن تقیید به این دلیل است که وجوب یک طلب انشائی است که طلب دو قسم است، وجوبی و ندبی. طلبی که با انشاء ایجاد شده فردی از طلب است، و بعد تحقّق فرد نمی توان آن را قید زد. این ظاهر عبارتی است که مرحوم آخوند از ایشان نقل نموده اند.[1]

دو اشکال آخوند بر شیخ

مرحوم آخوند اشکال نموده اند، که اولاً مدلول هیئت، مفهوم طلب است که قابل تقیید است. مانند اینکه طلبی للاکرام کان عند المجیء! و ثانیاً حتی اگر مدلول هیئت فردی از طلب و حرفی باشد، این فرد بعد تحقّق قابل تقیید نیست؛ امّا اشکالی ندارد از ابتداء مقیّد ایجاد شود. مانند حیوان ناطق که مفهوم عامّی است که قید خورده است، در مقابل انسان که مفهومی است که از ابتداء قید دارد. در نتیجه مرحوم آخوند فرموده اند که اثباتاً می شود قیدی مقیّد هیئت یا ماده باشد.[2]

---

۱. کفایة الاصول، ص۹۶:«*أما امتناع کونه من قیود الهیئة فلأنه لا إطلاق فی الفرد الموجود من الطلب المتعلق بالفعل المنشإ بالهیئة حتی یصح القول بتقییده بشرط و نحوه فکل ما یحتمل رجوعه إلی الطلب الذی یدل علیه الهیئة فهو عند التحقیق راجع إلی نفس المادة. و أما لزوم کونه من قیود المادة لبا فلأن العاقل إذا توجه إلی شیء و التفت إلیه فإما أن یتعلق طلبه به أو لا یتعلق به طلبه أصلا لا کلام علی الثانی. و علی الأول فإما أن یکون ذاک الشیء موردا لطلبه و أمره مطلقا علی اختلاف طوارئه أو علی تقدیر خاص و ذلک التقدیر تارة یکون من الأمور الاختیاریة و أخری لا یکون کذلک و ما کان من الأمور الاختیاریة قد یکون مأخوذا فیه علی نحو یکون موردا للتکلیف و قد لا یکون کذلک علی اختلاف الأغراض الداعیة إلی طلبه و الأمر به من غیر فرق فی ذلک بین القول بتبعیة الأحکام للمصالح و المفاسد و القول بعدم التبعیة کما لا یخفی هذا موافق لما أفاده بعض الأفاضل المقرر لبحثه بأدنی تفاوت*».

اقول: عبارت شیخ در مطارح الانظار، ج۱، ص۲۶۷:«*فعلی الأوّل فلا بدّ من أن یتعلّق الأمر بذلک الفعل علی الوجه الذی یشتمل علی المصلحة، کأن یکون المأمور به هو الفعل المقیّد بحصوله فی الزمان الخاصّ. و علی الثانی یجب أن یتعلّق الأمر بالفعل المطلق بالنسبة إلی خصوصیّات الزمان. و لا یعقل أن یکون هناک قسم ثالث یکون القید الزمانی راجعا إلی نفس الطلب دون الفعل المطلوب، فإنّ تقیید الطلب حقیقة ممّا لا معنی له؛ إذ لا إطلاق فی الفرد الموجود منه المتعلّق بالفعل حتّی یصحّ القول بتقییده بالزمان أو نحوه. فکلّ ما یحتمل رجوعه إلی الطلب الذی یدلّ علیه الهیئة فهو عند التحقیق راجع إلی نفس المادّة*».

۱. کفایة الاصول، ص۹۷:«*أما حدیث عدم الإطلاق فی مفاد الهیئة فقد حققناه سابقا أن کل واحد من الموضوع له و المستعمل فیه فی الحروف یکون عاما کوضعها و إنما الخصوصیة من قبل الاستعمال ک الأسماء و إنما الفرق بینهما أنها وضعت لتستعمل و قصد بها المعنی بما هو هو و الحروف وضعت لتستعمل و قصد بها معانیها بما هی آلة و حالة لمعانی المتعلقات فلحاظ الآلیة کلحاظ الاستقلالیة لیس من طوارئ المعنی بل من مشخصات الاستعمال کما لا یخفی علی أولی الدرایة و النهی. فالطلب المفاد من الهیئة المستعملة فیه مطلق قابل لأن یقید مع أنه لو سلم*

ج۱۰۹ ۹٤/۰۱/۲۳

دو احتمال در کلام مرحوم شیخ انصاری

ایشان فرموده اند در انشاء فردی از طلب انشائی ایجاد می شود که قابل تقیید نیست. با توجه به کلام ایشان که در کفایة نقل شده است، دو احتمال در کلام شیخ هست:

الف. اول اینکه تقیید در عالم مفهوم است که در طلب انشائی که امری واقعی یا حقیقی است، تقیید بی معنی است! عبارت شیخ:«و ذلک لانه لا اطلاق فی الفرد الموجود من الطلب المنشأ بالهیئة». ظاهر بسیار قوی، مراد شیخ هم همین بوده است. لذا اشکالات آخوند و بقیه به ایشان وارد نخواهد بود. یعنی حقیقت انشاء ایجاد المعنی است که معنی خود طلب است نه مفهوم طلب؛

ب. احتمال دوم در کلام ایشان همین نظری است که به ایشان نسبت داده می شود که معنای طلب یک مفهوم جزئی است و قابل تقیید نیست. عبارت شیخ در ذیل دور از این مطلب نیست:«فکل ما یحتمل رجوعه الی الطلب الذی یدل علیه الهیئة فهو عند التحقیق راجع الی نفس الماده». یعنی وقتی یک فرد تحت این مفهوم داخل است نمی شود فرد یا افرادی را از تحت آن خارج نمود.

اشکال بر احتمال دوم از کلام شیخ وارد نیست

بر این احتمال دوم اشکالی وارد شده است که به نظر می رسد وارد نیست. اشکال این است که مفهوم جزئی قابل تقیید است مانند مفهوم «زید» که تقیید می شود مانند «زید القائم»، لذا مفهوم جزئی هم قید بردار است. حتی می شود قیدی به آن اضافه شود که فردی تحت آن نباشد مانند «زید واجب الوجود»، که اصلاً فردی ندارد. حقیقت تقیید این است که دو مفهوم با هم ترکیب شوند و مفهوم سومی پیدا شود که از نظر افراد مساوی یا اقلّ از مفهوم قبل است؛ اگر اقل باشد قید احترازی و اگر مساوی باشد قید توضحی می شود. این معنی از تقیید در تقیید زید هم هست. زیرا این مفهوم هم در دائره صدق ضیق می شود، با این تفاوت که در تضیق مفهوم کلی افراد خارج می شوند امّا در تضیق مفهوم جزئی حالات خارج می شوند.

أنه فرد فإنما یمنع عن التقید لو أنشئ أولا غیر مقید لا ما إذا أنشئ من الأول مقیدا غایة الأمر قد دل علیه بدالین و هو غیر إنشائه أولا ثم تقییده ثانیا فافهم».

این اشکال به شیخ وارد نیست زیرا مراد شیخ این است که تقیید به افراد ممکن نیست زیرا آنچه در اصول بحث می شود این است که اخراج افرادی پیدا شود که این فقط در مفاهیم کلی محقق می شود.[1]

اشکال بر کلام شیخ انصاری

با وجود اینکه جواب های به شیخ را قبول نکردیم امّا کلام ایشان را تمام نمی دانیم. اگر احتمال اول مراد باشد، اگر برای مطلوب منه، قیدی ذکر شود در این صورت خطاب متوجه حصّة خاصّی از مکلف می شود. مثلاً مکلف مستطیع؛ یعنی چون طلب امر واقعی است می شود یک طرف آن موجود و طرف دیگر آن معدوم باشد. مانند قبلیت امروز نسبت به فردا، که یک طرف موجود است و دیگری معدوم است. در عالم واقع، این قبلیت واقعیت دارد. حتی وقتی طرف دیگر یعنی فردا موجود شود، دیگر طرف قبل یعنی امروز وجود ندارد. لذا در امور واقعی لازم نیست دو طرف موجود باشد.

لذا وقتی تقیید در ناحیه مطلوب منه باشد به این معنی است که یک مفهوم قید می خورد نه اینکه یک طلب انشائی قید بخورد! لذا فهم عرفی این است که طلب قید دارد امّا حقیقةً مطلوب منه قید دارد. یعنی مراد الحج عند الاستطاعة واجب، نیست بلکه الحج واجب علی المکلف المستطیع!

اگر مراد شیخ احتمال دوم باشد، اشکال این است که برای این استدلال باید مدلول هیئت را مفهوم بدانیم. ما هیئت را فاقد مدلول تصوری یا تصدیقی می دانیم، و طلب همین فعل گفتاری ماست. شیخ مفهوم طلب را مفهوم جزئی دانسته اند، که اشکال این است که مدلول طلب چنین مفهومی ندارد.

اشکال بر کلام آخوند در نقد شیخ انصاری

ایشان دو اشکال داشتند. یک اشکال مبنایی هست که مدلول طلب همان مفهوم کلی است، که این با مبنای خودشان اشکال واردی است البته مبنا را قبول نداریم. اشکال دوم این است که می شود از ابتدا مقیّداً مفهوم جزئی تقیید شود ولو به کمک دو دالّ! این فرمایش فی نفسه صحیح نیست، زیرا برای تقیید مفهوم دو راه است یکی اینکه برای مفهوم مقیّد نامی قرار دهیم مانند حیوان ناطق، که برای این حصّة نام انسان قرار داده شده است. این اصطلاحاً تقیید نیست و مفهوم انسان را مقیّد نمی گویند؛ دوم اینکه از ترکیب دو اسم استفاده شود، که همین که دو دالّ شد، مانند باقی موارد تقیید است و حتماً تقیید شده است. حالت سومی هم نداریم. اکرم الانسان تقیید

---

۱. اقول: این جواب واضح نیست زیرا در اصول از تخصیص بحث می شود که ممکن است یک حکم جزئی مقیّد به حالتی خاصّ باشد! به عبارت دیگر هر مفهومی که در ذهن آید قابل تقیید است ولو جزئی باشد و در بحث اصولی ممکن است اطلاق احوالی از یک مفهوم جزئی گرفته شود!

نیست و اکرم الحیوان الناطق، تقیید است. به عبارت دیگر به یک دالّ می شود از ابتدا مقیّداً ایجاد شود، امّا وقتی دو دالّ شود این معقول نیست مگر اینکه تقیید شود.

با توجه به توضیح ما، با تقیید، افراد از تحت طلب خارج می شوند، یعنی با این قید، افراد مکلف از تحت طلب خارج شدند.

در نتیجه واجب مشروط در مقام اثبات هم مشکلی ندارد.

ج۱۱۰ ۹٤/۰۱/۲٤

اشکال مرحوم آخوند بر واجب مشروط

مرحوم آخوند بعد از جواب دادن به اشکال شیخ، خودشان اشکالی به واجب مشروط مطرح نموده اند، که لازمه اینکه شرط قیدی برای وجوب باشد این است که تخلف منشأ از انشاء شود. در حالیکه این دو ذات اضافه هستند یعنی هر انشائی باشد منشأ هم هست. توضیح اینکه حقیقت انشاء همان ایجاد المعنی باللفظ است. در امر معنی «طلب انشائی» است یعنی می خواهیم با هیئت امر طلب انشائی را ایجاد کنیم. اگر شرط برای حکم باشد وقتی طلب انشائی ایجاد می شود که شرط محقق شود لذا انشاء شده است ولی طلب انشائی ندارد! انشاء همین کلام و تلفظ است که فعلی شده است، امّا منشأ که وجوب اکرام زید است وقتی فعلی می شود که زید در خارج بیاید؛ در حالیکه انشاء و منشأ ذات اضافه هستند مانند ایجاد و وجود.[1] خودِ مرحوم آخوند از این اشکال جواب داده اند.[2]

جواب اول: انشاء همان اعتبار و ابراز است نه ایجاد المعنی

محقق خوئی اشکال را قبول کرده اند و جواب مرحوم آخوند را قبول نکرده اند. لذا فرموده اند اگر کسی انشاء را ایجاد معنی باللفظ بداند، نمی تواند این اشکال را جواب دهد! لذا حقیقت انشاء را اعتبار و ابراز دانسته اند، لذا مشکل ندارد الآن اعتبار شود یک امر اعتباری صد سال بعد؛ مانند اینکه الآن اعتبار شود ملکیت اعتباری بعد از موت، برای زید؛ که انشاء الآن است امّا منشأ بعد مرگ می آید.[3]

---

۱. کفایة الاصول، ص۹۷:«*فإن قلت علی ذلک یلزم تفکیک الإنشاء من المنشإ حیث لا طلب قبل حصول الشرط*».

۲. کفایة الاصول، ص۹۷:«*قلت المنشأ إذا کان هو الطلب علی تقدیر حصوله فلا بد أن لا یکون قبل حصوله طلب و بعث و إلا لتخلف عن إنشائه و إنشاء أمر علی تقدیر کالإخبار به بمکان من الإمکان کما یشهد به الوجدان فتأمل جیدا*».

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۲، ص۱۴۶:«*فالصحیح أن یقال: إنّه لا مدفع لهذا الاشکال بناءً علی نظریة المشهور من أنّ الانشاء عبارة عن إیجاد المعنی باللفظ، ضرورة عدم إمکان تخلف الوجود عن الایجاد. وأمّا بناءً علی نظریتنا من أنّ الانشاء عبارة عن إبراز الأمر الاعتباری النفسانی فی الخارج بمبرز من قول أو فعل کما حققناه فی مبحث الخبر والانشاء بشکل موسّع،[3] فیندفع الاشکال المذکور من أصله، والسبب*

جواب دوم: تخلّف منشأ از انشاء در امور واقعی مشکلی ندارد

ما انشاء را ایجاد المعنی باللفظ می دانیم، آیا این اشکال وارد است؟ ما نفس تلفظ را طلب می دانیم، نه اینکه با تلفظ چیز دیگری به نام طلب ایجاد شود؛ یعنی ایجاد با لفظ هست امّا خودش ایجاد می شود. طلب هم همان سعی نحو مقصود است. مقصود مولی ایجاد داعی در هر فرد مستطیع است، که الآن ایجاد داعی می شود امّا مطلوب منه الآن موجود نیست. چون طلب امری واقعی است می تواند یک طرف آن فعلی نباشد و بعد موجود شود. لذا طرف طلب وقتی فعلی می شود که انسان مستطیع در خارج محقق شود. لذا به لحاظ طرف اول یعنی طالب و مولی، طلب محقق است و به لحاظ طرف دوم یعنی مطلوب منه محقق نیست.

مثلاً اگر زید یک چاه در راهی ایجاد کند، بعد از ۱۰۰ سال فردی در آن افتاد و مُرد؛ در این مورد عرفاً گفته می شود زید قاتل آن فرد است، در حالیکه زید دیگر موجود نیست. لذا سبب موجود است و مسبب بعداً محقق می شود. این سببیت یک امر واقعی است.

در نتیجه تفکیک انشاء از منشأ لازم نمی آید بلکه به لحاظ طالب منشأ موجود است. امّا به لحاظ مطلوب منه هنوز ایجاد نشده است. لذا طالب همین الآن سعی دارد و خودِ تلفظ سعی است ولی چون مقصود استقبالی است گفته می شود منشأ الآن فعلی نیست.

تنبیهات واجب مشروط

بعد از بحث از اینکه واجب مشروط هم در مقام ثبوت و هم در مقام اثبات ممکن است، و اشکالات مطرح شده به آن وارد نمی باشد، چند امر را به عنوان تنبیه مطرح می کنیم:

فی ذلک: هو أنّ المراد من الایجاب سواء أکان إبراز الأمر الاعتباری النفسانی أم کان نفس ذلک الأمر الاعتباری، فعلی کلا التقدیرین لا یلزم محذور من رجوع القید إلی مفاد الهیئة. أمّا علی الأوّل، فلأنّ کلّاً من الابراز والمبرز والبروز فعلی، فلیس شیء منها معلّقاً علی أمر متأخر، وهذا ظاهر. وأمّا علی الثانی، فلأنّ الاعتبار بما أ نّه من الامور النفسانیة التعلیقیة یعنی ذات الاضافة کالعلم والشوق وما شاکلهما من الصفات الحقیقیة التی تکون کذلک، فلا مانع من تعلّقه بأمر متأخر کما یتعلّق بأمر حالی، نظیر العلم فإنّه کما یتعلق بأمر حالی کذلک یتعلّق بأمر استقبالی. وعلی الجملة: فکما یمکن تأخر المعلوم عن العلم زمناً کقیام زید غداً أو سفره أو نحو ذلک، حیث إنّ العلم به حالی والمعلوم أمر استقبالی، فکذلک یمکن تأخر المعتبر عن الاعتبار، بأن یکون الاعتبار حالیاً والمعتبر أمراً متأخراً، کاعتبار وجوب الصوم علی زید غداً أو نحو ذلک، فالتفکیک إنّما هو بین الاعتبار والمعتبر ولا محذور فیه أصلًا، ولا یقاس ذلک بالتفکیک بین الایجاد والوجود فی التکوینیات أصلا».

امر اول: انکار واجب مشروط محاذیری غیر قابل التزام دارد

مرحوم شیخ واجب مشروط را منکر شدند، امّا برخی شروط لازم التحصیل هستند و برخی واجب التحصیل نیست. از ایشان سوال می کنیم قبل تحقق شرائط عامّه تکلیف (عقل، بلوغ، قدرت، عقل) آیا تکلیفی هست؟ اگر گفته شود تکلیف هست که واجب مشروط را قبول نموده اند و اگر در یک مورد قبول شود، در باقی موارد هم محذوری ندارد؛ و اگر گفته شود تکلیف دارد، بسیار غیر عرفی است و بعید است.

از ایشان سوال می کنیم زید قبل به وجود آمدن تکلیفی دارد؟ باز هم بعید است قبل به وجود آمدن، تکلیف وجود داشته باشد. همین که قبل به وجود آمدن تکلیفی نباشد به معنی مشروط بودن تکلیف است.

باز از ایشان سوال می کنیم کسی که تا آخر عمرش مجنون باشد یا نابالغ باشد، آیا چنین شخصی تکلیف دارد؟ تکلیف ندارد یعنی شخص ممیّز که قابلیت تکلیف دارد امّا تا آخر عمر نابالغ است، چرا تکلیف ندارد؟ باید به همین دلیل باشد که شرط آن یعنی بلوغ محقق نشده است. در نتیجه ناچار هستیم واجب مشروط را داشته باشیم. پس این فرمایش ایشان که وجوب نمی تواند مشروط باشد، قابل التزام نیست.

امر دوم: خطابات قانونیه، یعنی انکار واجب مشروط

بحثی از زمان مرحوم آخوند شروع شده است، که آیا تکالیف به عدد مکلفین انحلالی هست یا نه؟ قول به عدم انحلال خلاف مشهور است که معروف به خطابات قانونیه است. یعنی به عدد مکلفین تکلیف نداریم و تکلیف در حدّ عنوان باقی می ماند و به مکلفین سرایت نمی کند. این بحث جای خاصّی ندارد و باید بعد اوامر مطرح شود و مرحوم آخوند در ابتدای نهی مطرح نموده اند. اگر این مسلک را قبول کنیم تصویر واجب مشروط بسیار مشکل است. زیرا وجوب که مشروط است سه معنی دارد: تشریع جعل مجعول؛ مراد ما از مشروط بودن وجوب همان مجعول است. بنا بر خطابات قانونیه تشریع و جعل داریم ولی مجعول نداریم! لذا کسی قائل نیست که جعل یا تشریع مشروط است؛ فقط مجعول را مشروط می دانند. در نتیجه بنابر این قول باید منکر واجب مشروط شویم. ما تابع مشهور هستیم و خطابات قانونیه را قبول نداریم.

امر سوم: ثمره واجب مشروط

بحث امکان واجب مشروط چه ثمره ای دارد؟ ثمره عملی در بحث مقدمات مفوته می آید. برخی واجبات مقدماتی دارند که اگر قبل زمان عمل تحصیل نشوند در زمان عمل قابل تحصیل نیستند. این مقدمات یک عویصه را ایجاد کرده اند. این مشکل بنابر قبول واجب مشروط است، امّا با انکار واجب مشروط دیگر مشکلی نیست، زیرا قبل دخول وقت وجوب هست که عقلاً باید مقدمه اتیان شود. امّا مثلاً اگر نماز قبل وقت واجب

نباشد و واجب مشروط باشد نیازی به گرفتن وضو نیست، و بر فرض بعد وقت قدرت بر نماز با وضو نیست، لذا بعد وقت هم نماز با وضو نمی خواند. به عبارت دیگر می شود دائماً کاری کرد که تکلیفی نسبت به این واجب ها نداشته باشیم! این با ارتکاز سازگار نیست. زیرا مثلاً نماز خواندن یا روزه گرفتن را بلد نیست، نمی رود یاد بگیرد لذا تکلیفی نسبت به نماز و روزه ندارد!

این بحث مقدمات مفوته یک بحث مستقل دارد که خواهد آمد.

واجب مطلق و معلق

این بحث از زمان صاحب فصول مطرح شده است، مشهور اصولیون واجب را تقسیم به مشروط و مطلق نموده اند، امّا صاحب فصول واجب را تقسیم به مطلق و مشروط و سپس واجب مطلق را تقسیم به معلق و منجز نمودند. لذا واجب سه قسم خواهد داشت. واجب معلق واجبی است که وجوب مشروط نیست واجب مشروط است امّا شرط لازم التحصیل نیست به این دلیل که یا امری غیر اختیاری است و یا حصول اتفاقی آن موجب تکلیف است. وجوب حجّ مشروط به استطاعت است، پس نسبت به آن واجب مشروط است؛ و حجّ نسبت به طی طریق واجب مطلق منجز است؛ امّا حجّ مشروط به زمان نیست. زمان در اختیار ما نیست لذا حجّ نسبت به آن واجب معلق است.

بحث در این است که واجب معلق محال است یا ممکن است؛ و آیا واجب معلق در شرع داریم؟

ج۱۱۱ ۹٤/۰۱/۲٥

بعد صاحب فصول به ایشان اشکالات عدیده شده و واجب معلق را انکار کرده اند. به دو اشکال عمده اشاره کرده و آنها را بررسی می کنیم:

اشکال اول در واجب معلق: نقض به قید موسم برای حجّ

محقق خوئی فرموده اند وجوب یا مشروط هست یا نیست. در متناقضین دائماً یک طرف ثابت است. مثلاً در حجّ، موسم غیر اختیاری است. آیا قید وجوب هست؟ اگر باشد واجب ما مشروط می شود؛ البته منافات ندارد که هم قید وجوب باشد هم قید واجب؛ اگر هم قید وجوب نباشد سوال می کنیم اگر قبل مراسم از دنیا برود، آیا کشف می کنیم که وجوبی نداشته است (که مشهور همین را می گویند) یا وجوب داشته و منجز نبوده

است. این قابل التزام نیست و خود شما هم ملتزم این نشده اید. لذا امر دائر بین این است که واجب مشروط باشد، و بین اینکه این نقض ها را قبول کنید.[1]

جواب اول: عدم التزام به شرط متأخر بودن موسم در فقه

در این فرمایش اشکالات عدیده ای هست. اول اینکه خود ایشان موسم را در فقه شرط وجوب نمی داند. زیرا اگر موسم شرط متاخر برای وجوب حج باشد، فقط وقتی قیامت شود یا کره ماه یا زمین معدوم شود که ماه ذی الحجّة موجود نشود، در این صورت شرط متاخر محقق نخواهد شد و وجوبی نخواهد بود. امّا با مرگ مکلف که شرط متاخر موجود می شود یعنی ماه ذی الحجّة می آید، لذا باید حجّ هم وجوبش فعلی شود.

جواب دوم: عدم فعلیت تکلیف، به دلیل عدم قدرت است

بله یکی از شرائط عامّه تکلیف قدرت و عقل است. برای حلّ این اشکال می گوییم، کسی که قبل موسم مُرد، واقعاً کشف می کنیم که از ابتداء وجوب حجّ نبوده است زیرا یکی از شرائط تکلیف قدرت بر انجام عمل حین عمل است. لذا وجود موسم شرط فعلیت تکلیف نیست و اگر نه با این مشکل مواجه است که با مرگ مکلف هم تکلیف فعلی شود! به عبارت دیگر در نقض ایشان ما هم وجوب را فعلی نمی دانیم، ولی نه به این دلیل که موسم شرط متأخر وجوب حجّ است! بلکه به این دلیل که شرط عامّه تکلیف یعنی قدرت حین عمل محقق نیست. مانند اینکه اگر کسی در وسط روز حائض شود یا بمیرد، کشف می کنیم از ابتدای روز وجوب صوم نداشته است.

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۲، ص۱۷۴:«*الذی یرد علیه: هو أنّ المعلّق لیس قسماً من الواجب المطلق فی مقابل المشروط بل هو قسم منه، وذلک لما تقدّم من أنّ وجوب کل واجب لا یخلو من أن یکون مشروطاً بشیء من زمان أو زمانی مقارن له أو متأخر عنه أو یکون غیر مشروط به کذلک ولا ثالث لهما، لاستحالة ارتفاع النقیضین، وعلی الأوّل فالواجب مشروط، وعلی الثانی مطلق، وعلی هذا فلا بدّ من ملاحظة أن وجوب الحج مثلًا مشروط بیوم عرفة أو مطلق، لا شبهة فی أنّ ذات الفعل وهو الحج مقدور للمکلف فلا مانع من تعلق التکلیف به وکذا إیقاعه فی زمان خاص- یوم عرفة- وأمّا نفس وجود الزمان فهو غیر مقدور له فلا یمکن وقوعه تحت التکلیف، وبما أنّ التکلیف لم یتعلق بذات الفعل علی الاطلاق وإنّما تعلق بایقاعه فی زمن خاص، فعلم من ذلک أنّ للزمان دخلا فی ملاکه وإلّا فلا مقتضی لأخذه فی موضوعه. وعلیه فبطبیعة الحال یکون مشروطاً به، غایة الأمر علی نحو الشرط المتأخر، ومن هنا إذا افترضنا عدم مجیء هذا الزمان الخاص وعدم تحققه فی الخارج من جهة قیام الساعة، أو افترضنا أنّ المکلف حین مجیئه خرج عن قابلیة التکلیف بجنون أو نحوه کشف ذلک عن عدم وجوبه من الأوّل*».

اشکال دوم: لازمه واجب معلق، تخلف مراد از اراده است

اشکال دوم به واجب معلق از محقق اصفهانی است.[۱] ایشان فرموده اند در واجب معلق، لازم می آید تخلف اراده از مراد، که این محال است. یعنی در اراده تکوینی نمی شود اراده باشد و مراد نباشد! اراده تشریعیه هم نمی شود از مراد تخلف کند. در اراده معلق وجوب فعلی است امّا واجب استقبالی است. لذا بعث فعلی خواهد بود اما انبعاث بعد خواهد آمد. بعد خودِ ایشان دیده اند که بعث و انبعاث از مفاهیم ذات الاضافة نیستند، و اگر نه باید معصیتی حاصل نشود! لذا ایشان هم فرموده اند امکان انبعاث با بعث متضایف هستند، امّا در واجب معلق امکان انبعاث هم نیست، لذا در واجب معلق تفکیک مراد از اراده تشریعیه لازم می آید.

جواب اول: این اشکال صیاغت منطقی ندارد

این اشکال هم ولو جواب داده نشود، امّا معلوم است نادرست است. یعنی بدون جواب فنّی هم مشکلی به بحث وارد نمی کند. یعنی واضح است که مولی می تواند الآن طلب کند، امّا چند روز بعد منبعث شود؛ مثلاً به عبد بگوییم فردا نون بگیر! امّا فرمایش ایشان حتی بعد اصلاح خودشان هم صحیح نیست. امّا فرمایش بعد اصلاح، بعث و امکان انبعاث که مضایفین نیستند، به عبارت دیگر با این اصلاح اشکال برطرف می شود! بعث و انبعاث هم که خودِ شما قبول نکردید! لذا اشکال ایشان صیاغت منطقی ندارد، یعنی ابتداء از تضایف شروع نموده امّا از آن عدول نمودند که به دو چیز غیر متضایف رسیدند که برهان در آن جاری نمی شود.

جواب دوم: بعث و انبعاث تشریعی متضایفین نیستند

امّا بعث و انبعاث گاهی تکوینی هستند، که این دو متضایف هستند و از هم تفکیک نمی شود؛ امّا در بعث و انبعاث تشریعی تضایفی نیست. یعنی مراد ما از انبعاث یعنی قابلیت این را دارد که عبد را منبعث نماید. همان سببیت عرفیه که در چاه و زید گفتیم در این مورد هم هست. یعنی کندن چاه حقیقةً سبب برای قتل نیست، امّا

---

۱. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج۲، ص۷۶الی۷۹:«*و لا یخفی علیک: الفرق بین الإرادة التشریعیة و التکوینیة، فی إمکان انبعاث الإرادة إلی المقدّمات فی الثانیة قبل تمامیة الإرادة بالنسبة إلی المراد المتأخّر- و لو کان تأخّره لأجل تقیّده بزمان متأخّر- دون الإرادة التشریعیة، مع أن البعث بنفسه مقدّمة لحصول فعل الغیر و لا فرق- فی إمکان تعلّق الإرادة بالمقدّمة قبل إرادة ذیها- بین مقدّمة و مقدمة. و الفارق أن البعث إنما یکون مقدّمة لحصول فعل الغیر إمکانا إذا ترتب علیه الانبعاث، و خرج من حدّ الإمکان إلی الوجوب بتمکین المکلّف له و انقیاده، و حیث إنه متقیّد بزمان متأخّر غیر حالی فلا یعقل الانبعاث، فکذا البعث فلا مقدمیة للبعث إلا فی صورة اتصافه بامکان الباعثیة نحو الفعل فعلا، و فی مثله یصح تعلّق الإرادة به من قبل إرادة فعل الغیر اختیارا. و من جمیع ما ذکرنا اتضح: أنه لا یعقل تعلّق الإرادة- بحدّها- بأمر استقبالی، و کذا تعلّق البعث به*».

عرفاً همان سبب شده است. این بعث و انبعاث هم سببیت عرفی دارند که مثلاً مولایی به عبدش بگوید ده سال بعد این کار را انجام بده! که عبد ده سال بعد به دلیل این امر، آن کار را انجام می دهد.

جمع بندی: امکان واجب معلق

لذا واجب معلق محذوری ندارد و در شریعت هم داریم مانند حجّ و صوم، که تا شهر رمضان داخل شد سی وجوب صوم بر عهده مکلف می آید؛ تمام این واجب ها استقبالی است حتی واجب اول هم هنگام طلوع فجر است و استقبالی است. این نزاع معروف در نذر که الآن نذر می کنم روز جمعه روزه بگیریم، این را برخی معلق و برخی مشروط می دانند که ما معلق می دانیم.

ج۱۱۲ ۹۴/۰۱/۲۶

واجب معلق مانند وجوب حجّ که فعلی است امّا ظرف انجام واجب اشهر حجّ است. دو نکته در این بحث وجود دارد، که بیان می شوند:

نکته اول: رفع یک تهافت از کلام شهید صدر

شهید صدر فرموده اند واجب معلق هیچ محذوری ندارد[1] یعنی اگر وجوب فعلی باشد و واجب استقبالی باشد، یعنی واجب مقیّد به یک قید غیر اختیاری باشد، این محذوری ندارد؛ ظاهراً این کلام با کلام گذشته ایشان تهافت دارد. زیرا ایشان تمام قیود واجب که غیر اختیاری هستند، را قید وجوب هم می داند[2] اگر واجب معلق معقول است و زمان قید واجب است، لذا زمان که امر اختیاری نیست باید قید تکلیف هم باشد! یعنی قبل زمان، نباید وجوب فعلی باشد در حالیکه اگر واجب معلق باشد یعنی وجوب قبل آن زمان، فعلی است.

برای رفع این تهافت می گوییم از مجموع کلام ایشان استفاده می شود، قید غیر اختیاری دو قسم است. زیرا گاهی تحقق این قید غیر اختیاری قطعی است؛ مانند زمان، یعنی طلوع فجر و زوال و آمدن ماه ذی القعده و ذی الحجّة؛ و گاهی تحقق قید غیر اختیاری قطعی نیست؛ مانند نزول مطر در فردا؛ اینکه ایشان فرمودند اگر قید

---

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۲۰۲:«*و هکذا یتضح إمکان الواجب المعلق و عدم لزوم محذور منه*».

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۱۹۳:«*و اما المرحلة الثالثة- و هی عالم الجعل و الاعتبار علی القول به کما هو المتعارف عقلائیا فی الأحکام المجعولة علی نهج القضایا الحقیقیة و القانونیة- فالواجب المشروط بلحاظ هذه المرحلة أیضا یقع البحث فی إمکانه أو لزوم رجوع الشرط فیه إلی الواجب. و الصحیح إمکان رجوع الشرط إلی الوجوب فی هذه المرحلة أیضا بل لزومه فی ما یسمی بقیود الاتصاف- أی قیود اتصاف الفعل بکونه ذا مصلحة- و فی قیود الترتب إذا کانت غیر اختیاریة، و معنی أخذها فی الوجوب إناطة الوجوب بمعنی المجعول بها ....*».

ترتّب غیر اختیاری باشد باید قید تکلیف هم باشد، این فقط در قسم دوم قیود غیر اختیاری است! یعنی در «صلّ عند الزوال»، لازم نیست قید زوال، قید وجوب هم باشد. امّا در «صلّ عند نزول المطر غداً»، باید قید آمدن باران در فردا، قید تکلیف هم باشد.

البته ایشان تصریح به این نکته ندارند، امّا از مجموعه کلام ایشان، ممکن است چنین برداشتی بشود. با این بیان تهافت از کلام ایشان برطرف می شود.

امّا با این فرمایش هم موافق نیستیم، زیرا قیود غیر قطعی هم می تواند قید وجوب نباشد! زیرا نماز فردا عند المطر واجب باشد، و فردا باران نیاید، کشف می کنیم از ابتدا وجوبی نبوده است امّا نه به این دلیل که نزول مطر قید وجوب هم هست بلکه به این دلیل که قدرت که شرط تکلیف است وجود ندارد. یعنی اگر فردا باران نیاید کشف می کنیم از ابتدا قدرت بر نماز عند نزول مطر در فردا، وجود نداشته است. لذا قدرت از ابتدا نبوده است فقط نمی دانسته است. در نتیجه به هر حال قیود ترتّب قید وجوب نیست بلکه دائماً قید واجب است امّا اگر قید محقق نشود وجوبی نیست زیرا قدرت نیست.

نکته دوم: در واجب معلق، باید قید غیر اختیاری باشد

صاحب فصول فرمودند واجب معلق در دو جا هست: یکی غیر اختیاری بودن قید، دوم اینکه قید در صورت تحقق اتفاقی، قید واجب می شود. مثال قسم دوم استطاعت زده شده است. تفاوت بین وضو و استطاعت که باید وضو تحصیل شود امّا استطاعت لازم التحصیل نیست، در این است که حصول اتفاقی استطاعت موجب تکلیف است.

این قید اتفاقی قابل تعقل نیست مگر به وجوب برگردد! یعنی مثلاً حجّ عند استطاعت اتفاقی، واجب است. آیا در این مورد اگر استطاعت تحصیل شود، واجب نخواهد بود! به عبارت دیگر معنی ندارد حجّ عند استطاعت واجب باشد و وجوب آن فعلی باشد، امّا لازم نیست استطاعت تحصیل شود! وقتی وجوب فعلی است و استطاعت هم اختیاری است، چرا می شود با آن مخالفت کرد تا زمانیکه که اتفاقا استطاعت حاصل شود؟ در نتیجه واجب معلق فقط در جایی که قید غیر اختیاری است، مورد قبول است.

تنبیهات واجب معلق

بعد از بحث از واجب معلق، و اثبات امکان این نوع واجب نیاز است چند امر به عنوان تنبیه مطرح شود:

تنبیه اول: مقدمات مفوِّته

مقدمات مفوِّته، مقدمه هایی هستند که اگر تحصیل نشوند موجب فوت واجب می شوند. لذا عدم این مقدمات مفوِّت است نه وجود آنها! این مقدماتی که اگر قبل زمان واجب انجام نشوند در زمان واجب نمی شود واجب را اتیان کرد. مثلاً در وجوب صوم در شهر رمضان از طلوع فجر واجب است، اگر قبل فجر غسل نشود نمی توان بعد طلوع فجر صیام عن طهارة اتیان شود. یا مثلاً زمان حجّ همان موسم است که پاره ای از مقدمات باید قبل زمان انجام شود، مانند تهیه بلیط و ویزا و مانند آن. حتی گاهی مقدمات بسیاری بعید از واجب است مثلاً اگر امروز ثبت نام نکند نمی تواند ده سال بعد به حجّ برود. این مقدمات، مفوِّته هستند. از ادله استفاده شده است که بر شخص صائم لازم است از قبل غُسل نماید. یا مستطیع باید هشت ماه قبل حرکت کند تا خود را به موسم برساند.

سوال این است که چگونه می شود این مقدمات را لازم التحصیل دانست در حالیکه هنوز صیام و حجّ واجب نیست. یا مثلاً اگر قبل زمان نماز آب دارد و بعد دخول وقت ندارد، می تواند قبل دخول وقت آب را دور بریزد! امّا نمی تواند خاک موجود قبل وقت را از بین ببرد تا بعد دخول وقت خاک برای تیمّم نداشته باشد تا نتواند نماز بخواند و نماز از وی ساقط شود. حتی اگر فتوا این باشد که بر فاقد الطهورین نماز بدون طهارت واجب است، باز هم نمی تواند خاک را از بین ببرد. تفاوت این دو در چیست؟

لذا ابتدا از مقدماتی بحث می کنیم، که در فقه مسلّم است باید اتیان شوند. بعد معلوم می شود تفاوت بین دو مثال بالا در چیست.

ج۱۱۳ ۹۴/۰۱/۲۹

اشکال مقدمات مفوِّته

مقدمات مفوّته، باید قبل زمان واجب انجام شوند به نحوی که اگر انجام داده نشوند قدرت بر انجام واجب نخواهد بود. سوال این است که قبل وجوب ذی المقدمه، چگونه لازم است این مقدمات انجام شوند؟ یعنی شرعاً یا عقلاً چگونه غسل واجب است در حالیکه هنوز صوم واجب نیست. به سه جواب اشاره می شود:

جواب اول: حمل بر واجب معلق

اگر واجب معلق را قبول کنیم می توان مشکل این مقدمات را حلّ کرد. یعنی صوم واجب معلق است و قبل طلوع فجر، وجوب فعلی است، امّا زمان واجب استقبالی است؛ از وجوب شرعی صوم که فعلی است، «وجوب شرعی» و یا «وجوب شرعی و عقلی» مقدمات هم محقق است. مانند اینکه اگر انسان بداند اول وقت وضو

نگیرد تا آخر وقت آب نخواهد یافت، که در این صورت باید وضو در اول وقت بگیرد! لذا اگر از دلیل استفاده شود، واجب ما معلق است نه مشروط، این را حلی می شود برای جواب از اشکال مقدمات مفوّته. راه حلّ اینگونه خواهد بود که وقتی دلیل بر انجام مقدمات باشد، کشف می کنیم واجب ما معلق است.

مراد از وجوب عقلی مقدمات این است که عقاب بر ترک ذی المقدمه قبیح نخواهد بود. یعنی اگر به دلیل ترک صوم، عقاب شود معذور نیست! یعنی استحقاق عقاب دارد.

جواب دوم: وجوب مقدمه مفوِّته کشف می کند واجب مقیّد به قدرت عقلی است

این جواب مهم است که در موارد دیگر فروعات را برای ما معین می کند. این جواب، از دو مقدمه حاصل می شود:

۱. مقدمه اول اینکه قدرت تقسیم به قدرت شرعی و عقلی شده است. هر یک از «قدرت عقلی» و «قدرت شرعی» دو اصطلاح دارد:

الف. «قدرت عقلی» به معنای قدرت تکوینی؛ و «قدرت شرعی» به معنای اباحه باشد! مثلاً کسی که فاقد ماء است، تکویناً عاجز از ایجاد صلاة مع الطهارة است، یعنی قدرت عقلی ندارد؛ امّا زن حائض قدرت مکث در مسجد ندارد، یعنی قدرت شرعی ندارد و شارع بر وی ممنوع نموده است. این اصطلاح در بین قدماء تداول داشته است، و در بین متأخّرین هم با قرینه به کار می رود.

ب. «قدرت عقلی» قدرتی است که در ملاک وجوب دخیل نیست؛ و «قدرت شرعی» دخیل در ملاک وجوب است؛ در این اصطلاح هر دو قدرت، تکوینی هستند. این مثال از محقق تبریزی است، که اگر کسی فقط کفش ندارد، چنین شخصی قدرت بر پوشیدن کفش ندارد. در این حالت کشف پوشیدن برای چنین شخصی ملاک دارد زیرا اگر بر فرض محال کفش داشته باشد موجب حفاظت پایش می شود؛ امّا شخصی که اصلاً پا ندارد، هم قدرت بر پوشیدن کفش ندارد. در این حالت، پوشیدن کفش برای وی ملاک ندارد یعنی بر فرض محال با اینکه پا ندارد کفش به پایش کند، این ملاک ندارد. در صورت اول، قدرت عقلی است و در صورت دوم قدرت شرعی است.

تمام تکالیف شرعی هم مشروط به قدرت است. قدرت شرط فعلیت تکلیف است، از کجا بدانیم قدرت شرعی است یا عقلی است؟ این قدرت برای ما معلوم نیست که شرعی است یا عقلی است. فقط باید از دلیل استفاده شود، یعنی از خطاب می فهمیم. از خطاب هم به دو راه می توان فهمید:

الف) خودِ شارع قدرت را در خطاب اخذ نماید، که این می شود قدرت شرعی! لذا در ملاک دخیل است. مثلاً در «لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلاً»، کسی که تکویناً عاجز است اصلاً حجّ برای وی ملاکی

ندارد. و یا مثلاً در وضو، کسی که قادر به انجام وضو نیست، قدرت شرعی ندارد. زیرا آیه فرموده «ان لم تجدوا ماءً» یعنی اگر قدرت بر آب داشتید باید وضو بگیرید. اخذ قدرت در تکلیف یعنی وضو مشروط است، هر وجوبی دارای ملاک است، لذا در این مورد قدرت در ملاک دخیل است. امّا اگر قدرت اخذ نشود، اجمال دارد و معلوم نیست قدرت شرعی است یا عقلی!

ب) راه دوم اینکه با ملازمه، تشخیص بدهیم قدرت عقلی است یا شرعی است. اگر شارع، غسل قبل فجر را واجب نماید، معلوم می شود که این قدرت عقلی است. و اگر واجب ننماید معلوم می شود قدرت شرعی است. زیرا اگر قدرت شرعی باشد، کسی که غسل نکند صوم اصلاً برایش ملاکی ندارد، لذا چنین شخصی تفویت مصلحت نکرده است. امّا اگر قدرت عقلی باشد، چنین شخصی صوم برایش مصلحت داشته امّا نتوانسته آن را به دست آورد یعنی خودش موجب تفویت مصلحت شده است (به همین دلیل قبل وقت لازم نیست وضو بگیرد، ولو بداند بعد وقت آب پیدا نمی کند! زیرا ظهور ادله در این است که قدرت، شرعی است. به خلاف صوم که قدرت بر صوم متطهّراً، قدرت عقلی است). لذا اگر مقدمات مفوّته واجب شده باشند، معلوم می شود قدرت عقلی بوده است؛ و اگر واجب نشده باشند، معلوم می شود قدرت شرعی است.

ممکن است راه سومی هم بیان شود که برخی فرموده اند. اگر در هر خطابی قدرت اخذ شده باشد، قدرت شرعی است. و اگر قدرت اخذ نشود معلوم می شود قدرت عقلی است. مانند بسیاری خطابات که قدرت در آن اخذ نشده است. هر خطابی که قدرت در آن اخذ نشده است دارای دو مدلول است، مدلول مطابقی این است که این عمل واجب است. و مدلول التزامی این است که آن عمل ملاک دارد، زیرا شارع بدون سبب عملی را واجب نمی کند. شخصی که عاجز است تکلیف ندارد زیرا تکلیف عقلاً مشروط به قدرت است. لذا وقتی شارع فرمود «صلّ» بدون قید قدرت، مدلول مطابقی که یک قید دارد، زیرا تمام تکالیف مشروط به قدرت هستند. امّا مدلول التزامی که مقیّد نمی شود زیرا گاهی قدرت در ملاک دخیل نیست، و در این مورد ممکن است دخیل باشد یا نباشد، لذا از اطلاق مدلول التزامی خطاب می فهمیم قدرت معتبره عقلی است. این بیانی است که برخی فرموده اند.

اشکال این بیان این است که مدلول التزامی از مدلول مطابقی لا ینفکّ است، یعنی اگر ظهوری در مدلول مطابقی از حجیّت افتاد، در مدلول التزامی هم ساقط است. زیرا حجیّت به سیره عقلائی است و در این موارد عقلاء بین مدلول التزامی و مطابقی تفکیک نمی کنند.

نتیجه مقدمه اول این شد که قدرت یا عقلی است یا شرعی که از خطاب استفاده می شود. راه فهم این مطلب هم همان دو راه ابتدای بحث هستند، یعنی یا قدرت در خطاب اخذ شده باشد، و یا بالملازمه از وجوب مقدمات می فهمیم قدرت شرعی است، و اگر نه مجمل می شود.

۲. مقدمه دوم این است که نزد علماء، همانطور که تفویت تکلیف عقلاً قبیح است تفویت ملاک هم عقلاً قبیح است. یعنی تعجیز مکلف خودش را، از خواندن نماز عقلاً قبیح است. به عبارت دیگر تکلیف واقعاً ساقط است امّا به دلیل تعجیز، استحقاق عقوبت هست. تفویت ملاک، یعنی عملی واجب نیست امّا ملاک دارد، تفویت این ملاک هم قبیح است. مثلاً شخصی در حال غرق شدن است، و وقت نماز است. برخی انقاذ را واجب می دانند و نماز را غیر واجبی که ملاک دارد، می دانند. در این مورد اگر انقاذ نکند و نماز هم نخواند دو استحقاق عقاب دارد. یکی به دلیل معصیت که انقاذ نکرده است. و دومی به دلیل تفویت مصلحة صلاتیة که چون تکلیف منجزی نبوده است مخالفت با آن معصیت نیست.

ج۱۱٤ ۹٤/۰۱/۳۰

در جواب دوم دو مقدمه ذکر شد. اول اینکه قدرت عقلی در ملاک دخیل نیست و قدرت شرعی در ملاک دخیل است. و مقدمه دوم اینکه تفویت ملاک هم مانند معصیت عقلاً قبیح است و استحقاق عقوبت دارد.

با توجه به این دو مقدمه اگر در شریعت وارد شد مقدمات عمل قبل وقت و وجوب باید تحصیل شوند، مثلاً باید غسل کنیم. از این دلیل بالاتزام فهمیده می شود قدرت معتبر در این عمل قدرت عقلی است نه شرعی، یعنی این عمل از عاجز هم ملاک دارد. وقتی از عاجز ملاک دارد، و تفویت ملاک هم جائز نیست، باید شخص قبل عمل غُسل کند. لذا عقلاً واجب است غسل قبل وقت انجام دهد. قدرت نسبی است و ممکن است به لحاظ یک مقدمه شرعی است و نسبت به مقدمه دیگر عقلی می شود.

در جواب اول قائل به واجب معلق شدیم که وجوب غسل از باب وجوب مقدمه است (در وجوب مقدمه دو احتمال است یک وجوب عقلی و دوم وجوب شرعی؛ که در وجوب عقلی دو نظر هست که ما قائلیم وجوب عقلی نظری است)؛ امّا در جواب دوم وجوب غسل از باب وجوب عقلی یعنی دفع ضرر محتمل است. در این وجوب دو قول است اول اینکه عقلی (عقل عملی) است و دوم اینکه فطری است. ما قول دوم را قبول داریم.

تفاوت بین وجوب عقل عملی و فطری، در این است که وجوب عقل عملی فقط حسن و قبح است. امّا فطری یعنی اصلاً ادارکی نیست بلکه یک گرایش است. این وجوب فطری مختصّ انسان نیست بلکه حیوان هم همینطور است.

نتیجه قول دوم این است که با توجه به دو مقدمه معلوم می شود که در واجب ملاک هست که تفویت آن عقلاً قبیح است و دفع این ضرر عقلاً یا فطرتاً واجب است.

جواب سوم: حمل بر واجب مشروط به شرط متأخّر

اگر واجب مشروط به شرط متاخّر را قبول کنیم، مقدمات مفوِّته توجیه می شوند. مثلاً تحقق طلوع فجر شرط فعلیت وجوب صوم هست امّا به نحو شرط متأخّر! ما که واجب مشروط به شرط متأخّر را قبول نمودیم، از این راه هم می توانیم این مقدمات را توجیه کنیم. یعنی از الآن مقدمات را باید انجام دهیم زیرا وجوب هست فقط شرط آن متأخّر است.

هر سه جواب معقول است، و خطاب با هر سه می سازد. چون هر سه احتمال سازگار است از خطاب در می یابیم یکی از این سه احتمال هست، امّا از خطاب نمی شود فهمید کدام احتمال صحیح است. این احتمالات با هم جمع نمی شوند. این هم مهمّ نیست که کدام یک مراد است زیرا به هر حال معقول است این مقدمات وجوب داشته باشند. خود مشروط ما مجعول است که از امور واقعی است لذا می تواند شرط متاخّر را قبول کند.

تنبیه دوم: وجوب تعلّم

در بین اصحاب از قبل، معروف بوده است که تعلّم احکام واجب است. امّا بین متأخّرین طرح شده است که این چه نوع وجوبی است؟ عقلی است یا شرعی است یا فطری است؟ قبل از ورود به بحث باید توضیح دهیم که مراد از احکام چیست؟ احکام شرعی دو قسم تکلیفی و وضعی دارد و احکام تکلیفی هم دو قسم الزامی و غیر الزامی دارد. مراد فقط احکام تکلیفی الزامی است، امّا تعلّم احکام وضعی و احکام تکلیفی غیر الزامی واجب نیست.

قسم دیگر از چیزهایی که تعلّم آنها واجب است حکم نیستند بلکه متعلق تکالیف الزامی است. مثلاً نماز واجب است باید کیفیت آن یعنی اجزاء و شرائط آن را بشناسیم؛ یا مثلاً ربا حرام است باید با آن آشنا شویم تا مبتلا نشویم؛ یا قمار و غیبت حرام است باید با آنها آشنا شویم تا مبتلا به آنها نشویم؛

گاهی این دو ملازم می شوند، مثلاً در شریعت شرب نجس حرام است، لذا باید با نجاسات شرعی آشنا شویم. لذا مراد از تعلم همین دو دسته است یکی تکالیف الزامی؛ و دوم متعلق احکام و یا متعلق المتعلقات، که در احکام نقش دارند.

دو سوال اساسی بین متأخّرین هست، اول این که دائره این تعلم احکام کجاست؟ باید با تمام این احکام آشنا شد، یا با بخشی از این امور آشنا شویم کافی است؟ دوم اینکه این وجوب چه نوع وجوبی است؟

در بین متأخّرین شهید صدر دسته بندی خوبی مطرح نموده اند که تقریباً کامل است و بهتر از بقیه بحث نموده اند؛ از بیان ایشان استفاده می شود به صورت خلاصه. بحوث ج۲ ص۲۱۱

ج۱۱۵ ۹٤/۰۱/۳۱

شهید صدر این مساله را به پنج فرض تقسیم نموده اند:

فرض اول: علم به وجود تکلیف فعلی

فرض اول این است که مکلف الآن علم به تکلیف فعلی دارد. مثلاً می داند الآن نماز ظهر بر وی واجب است امّا جزئیات و شرائط را نمی داند. در این فرض در دو صورت تعلّم واجب است:

الف. اول اینکه اگر یاد نگیرد نمی تواند نماز بخواند. در این صورت تعلّم واجب است. این وجوب تعلّم از باب وجوب مقدمه است زیرا وجود نماز ظهر متوقف بر تعلّم است. هر قولی در نوع وجوب مقدمه، باشد در این مورد هم خواهد آمد.

ب. دوم اینکه مقداری از اجزاء را می داند، یعنی می داند نماز ظهر را به یکی از چند کیفیت باید خواند. امّا وقت برای اتیان تمام کیفیات ندارد و فقط برخی کیفیات را می تواند بخواند. در این مورد هم تعلّم واجب است زیرا امتثال یقینی نیاز است. یعنی کسی که می تواند امتثال یقینی کند نمی تواند به امتثال احتمالی اکتفاء کند. این همان وجوب دفع ضرر محتمل است، که یا وجوب عقلی (عقل عملی) یا وجوب فطری دارد.

در غیر این دو صورت تعلّم واجب نیست.

فرض دوم: تکلیف فعلی در آینده خواهد داشت

فرض دوم این است که اکنون تکلیف فعلی ندارد اما می داند در آینده یک تکلیف فعلی خواهد داشت، مانند اینکه می داند در شهر رمضان صوم بر وی واجب خواهد بود. اما نمی داند صوم چگونه اتیان می شود. اگر الآن تعلّم نکند در شهر رمضان نمی تواند تعلّم کند. همان دو صورت در این فرض هم هست:

الف. اول اینکه اگر الآن تعلّم نکند قدرت بر ایجاد صوم ندارد، در این صورت تعلّم واجب است از باب مقدمات مفوِّته؛ در مقدمه مفوِّته سه توجیه ذکر شد.

ب. دوم اینکه کیفیت عمل را می داند امّا قدرت بر یقین به امتثال ندارد. مثلاً می داند نصف روز را باید امساک کند امّا نمی داند از غروب تا طلوع است یا از طلوع تا غروب است و به طور عادی توان هر دو امساک را ندارد. امّا می تواند فقط روزها یا شبها روزه بگیرد که یقین به امتثال ندارد. در این صورت تعلّم واجب است از باب دفع ضرر محتمل. یعنی باید امتثال یقینی تحصیل کند. این شبهه حکمیه است لذا به آن قاعده احتیاط گفته می شود، و فرض قبل قاعده اشتغال بود چون در شبهه موضوعیه بود.

فرض سوم: تکلیف صغرویا منجز است

فرض سوم این است که تکلیف بر مکلف به لحاظ صغری، منجز است. فرض چهارم هم این است که تکلیف به لحاظ کبرا، منجز باشد.

قبل از شروع این دو قسم نیاز است مقدمه ای توضیح داده شود. در هر تکلیف و حکم، سه مرحله هست: تشریع همان عملیة الجعل است؛ و جعل همان حکم کلی است؛ و مجعول همان حکم جزئی است؛ در بین این سه فقط مجعول است که منجز و غیر منجز می شود. مثلاً یک مایع را زید نمی داند نجس است و من می دانم، در این صورت حرمت شرب بر هر دو فعلی است (یعنی موضوع آن محقق شده است) امّا بر زید منجز نیست؛ اگر کبری یا صغری یا هر دو واصل نشود، مجعول منجز نخواهد شد. وصول شامل احتمال هم هست، مثلاً اگر احتمال دهم شرب خمر حرام است و احتمال دهم که این خمر است، در این صورت مجعول بر من منجز است. لذا مجعول دائماً وقتی منجز می شود که کبری و صغری واصل شده باشند. در این صورت تکلیف فعلی منجز می شود.

در نتیجه تنجز فقط در ناحیه مجعول معنی دارد، و در ناحیه فقط کبرای حکم و یا فقط صغرای حکم بی معنی است. امّا در اصطلاح متأخّرین منجز از ناحیه کبری، یعنی اینکه کبری واصل شده است. و اگر نه تکلیف بدون وصول یکی از صغری و کبری اصلاً منجز نمی شود. یعنی تنجیز نیم کاره نداریم؛ به هر حال فقط دو تکلیف متّصف به تنجّز می شوند یکی وجوب فعلی و دیگری حرام فعلی؛ و تشریع یا جعل متّصف به تنجّز نمی شوند.

ج۱۱٦ ۹٤/۰۲/۰۱

با توجه به مقدمه مذکور، در فرض سوم که صغری به ما واصل شده است امّا در کبری شک داریم، مثلاً می دانیم هلال ماه در خارج محقق شده است امّا نمی دانیم دعاء هنگام رویت هلال واجب است یا نه؟ در این مورد چون شبهه حکمیه است برائت ابتداءً جاری نیست. لذا باید احتیاط شود یعنی یا باید احتیاطاً دعاء بخواند یا یاد بگیرد دعاء واجب است یا نه. لذا وجوب تعلّم هست یا باید دعاء را تعلّم کند یا حکم شرعی را تعلّم کند. این وجوب همان وجوب دفع ضرر محتمل است که یا عقل عملی حکم به آن می کند و یا فطری است. امّا در مثال شرب خمر دو راه برای احتیاط است که یا شرب نکند و یا تعلّم حکم خمر نماید، در این صورت فقط در احتیاط دوم تعلّم واجب خواهد بود.

فرض چهارم

اگر کبری را بداند که مثلاً شرب خمر حرام است، امّا نمی داند این مایع خمر هست یا نه؟ این شبهه موضوعیه است لذا اگر مراجعه به فقیه کند، فقیه تعلّم را لازم نمی داند و بدون تعلّم می تواند شرب کند. البته باید دقت شود اینکه در این مورد باید احتیاط شود یا نشود، این خودش یک شبهه حکمیه است، لذا باید به فقیه مراجعه کند. دلیل برائت شرعیه فقط در شبهه حکمیه قبل الفحص جاری نیست، امّا در سه صورت دیگر جاری است و اطلاق دارد که شامل شبهه موضوعیه قبل فحص هم می شود.

فرض پنجم

اگر شخص کبرا را می داند، امّا نمی داند به صغرای این کبرا در آینده مبتلا خواهد شد یا نه (در صورت قبل می دانست مبتلا خواهد شد، امّا در این صورت نمی داند). مثلاً می داند حجّ بر مستطیع واجب است، امّا نمی داند در آینده مستطیع خواهد شد یا نه؟ البته می داند اگر الآن کیفیت حجّ را تعلّم نکند دیگر بعد از استطاعت نمی تواند حجّ را به جا آورد؛ یا مثلاً می داند قرض ربوی یا بیع ربوی حرام است امّا کیفیت آن را نمی داند. احتمال می دهد اگر الآن تعلّم نکند، در آینده دچار بیع ربوی شود. و یا می داند در شریعت پاره ای از معاملات حرام است و احتمال می دهد چون کاسب است در آینده دچار همان معاملات محرم شود. و یا مثلاً می داند در شریعت پاره ای از اعمال واجب است و پاره ای حرام است و احتمال می دهد در آینده برخی محرمات شرعی را مرتکب شود یا برخی واجبات را ترک کند. لذا این فرض پنجم اعمّ از این است که کبرا را تفصیلاً بداند یا اجمالاً و علم تفصیلی معیّن باشد یا نباشد.

استصحاب عدم ابتلاء

در این صورت احتمال ابتلاء داده می شود، لذا اولین چیزی که به نظر می رسد استصحاب عدم ابتلاء است. در نتیجه تعلّم واجب نخواهد بود. استصحاب حکم ظاهری است و به معنای از بین رفتن وجوب تعلّم نیست، بلکه به معنی این است که در صورت مخالفت عقاب نمی شود. البته در صورت احتمال ابتلاء در ابتدای تکلیف استصحاب جاری نیست یعنی نسبت به برخی الفاظ مانند غیبت و ... احتمال ابتلاء هست لذا استصحاب جاری نیست امّا در مورد معاملات جاری است.

علماء اتفاق داشته اند که این استصحاب جاری نیست. امّا دلیل عدم جریان چیست، در حالیکه ارکان استصحاب ظاهراً تمام است. در وجه عدم جریان اختلاف شده است که به دو وجه اشاره می شود:

اشکال اول: تعارض استصحاب با علم اجمالی به وجود تکالیف مبتلی به

وجه اول از محقق خوئی است که فرموده اند این استصحاب معارض دارد. زیرا علم اجمالی هست که به پاره ای از محرمات و واجبات مبتلی خواهد شد. در نتیجه این استصحاب معارض با علم اجمالی است. در نتیجه در هر مورد که احتمال ابتلاء داد باید تعلّم کند، مگر در احکامی که احتمال ابتلاء ندارد.

جواب اول: انحلال به علم اجمالی صغیر

شهید صدر از این استصحاب دو جواب داده اند. اول اینکه علم اجمالی دائماً منحلّ به علم اجمالی کوچک می شود. به عنوان مثال کسی که هزار گوسفند دارد که علم اجمالی دارد ده گوسفند غصبی است. بعد از بررسی گوسفندها از بین صد گوسفند ده گوسفند غصبی یافت می شود. علم اجمالی به غصبی بودن ده تا بود امّا ممکن است و احتمال دارد صد تا غصبی باشد. در این مورد علم اجمالی منحل می شود. یک علم تفصیلی به ده گوسفند غصبی ایجاد شد. گاهی به علم اجمالی دوم منحل می شود مثلاً در مثال مذکور یک انسان معصوم خبر داد که از بین این صد گوسفند لا اقل ده گوسفند غصبی هست. این علم اجمالی دوم موجب انحلال علم اجمالی اول می شود. در نتیجه باید در همین صد تا احتیاط شود و در نهصد تای باقی لازم نیست احتیاط شود. لذا در ما نحن فیه علم اجمالی کبیر منحل می شود به علم اجمالی صغیر؛ که شرائط انحلال و احکام خاصّ آن خواهد آمد.

علم اجمالی به وجود تکالیفی در شرع وجود داشت. مثلاً لا اقل به صد تکلیف مبتلا می شود. اگر این شخص کاسب باشد فرضاً یک علم اجمالی هم دارد که در احکام بازار به صد حکم مبتلا می شود. لذا چون عدد معلوم یکی است، انحلال علم اجمالی کبیر به صغیر رخ خواهد داد. در نتیجه وجوب تعلّم در تمام موارد که اطراف علم اجمالی است یعنی در تمام احکام نخواهد بود بلکه در احکامی که به سبب شؤن زندگی مبتلا به آن می شود است مثلاً کاسب در معاملات و طلبه در افعال گفتاری و شنیداری و هکذا، علم اجمالی دارند و در باقی احکام وجوب تعلّم نخواهد بود.[1]

ج۱۱۷ ۹۴/۰۲/۰۵

۱. مثلاً در کل شرع احتمال می دهد بین ۱۰۰ تا ۱۰۰۰ حکم الزامی دارد که اگر تعلّم نکند خلاف واقع مرتکب می شود؛ و در احکام بازار احتمال می دهد بین ۱۰۰ تا ۲۰۰ حکم الزامی باشد که اگر تعلّم نکند خلاف واقع مرتکب می شود. در این صورت علم اجمالی اول منحلّ به علم اجمالی دوم می شود.

محقق خوئی از استصحاب عدم ابتلاء، جواب دادند که علم اجمالی به وجود تکالیفی در شرع هست که مبتلاء به آنها خواهیم شد، و این علم اجمالی به ابتلاء، مانع جریان استصحاب در اطراف می شود.

شهید صدر پاسخ دادند این علم اجمالی منحلّ می شود به علم اجمالی صغیر، زیرا علم به ابتلاء به مسائل مبتلی به وجود دارد، که به همان اندازه علم اجمالی به کل تکالیف است. بله اگر ابتداء علم به مظنونات پیدا شود، دیگر علم اجمالی به کل مسائل نخواهد بود؛ امّا این بستگی به افق نفس دارد که ابتداء علم اجمالی به کل مسائل شرع دارد، سپس فقط به مظنونات علم اجمالی پیدا می کند.

نتیجه این جواب این است که در هر احتمالی، استصحاب دارای معارض نیست. و فقط در ناحیه علم اجمالی صغیر معارض وجود دارد.

در مورد عدد، باید گفت گاهی معلوم بالاجمال عدد خاصّ ندارد. مثلاً علم اجمالی داریم تعدادی از روزهای ماه رمضان را روزه گرفته ایم، امّا عدد مقطوع هم نداریم. مثلاً ممکن است گفته شود بین ۵۰ تا ۱۵۰ روز از من قضاء شده است، امّا آیا واقعاً می شود گفت بین ۵۰ تا ۱۵۱ نیست؟ چنین یقینی که معیّن باشد معمولاً حاصل نمی شود. البته این نکته لطمه ای به انحلال وارد نمی کند زیرا اینگونه نیست که بداند در مجموعه تکالیف موارد علم اجمالی بیشتر از مجموعه مظنونات است، لذا انحلال رخ می دهد.

جواب دوم: گاهی احتیاط و گاهی تعلّم در آینده ممکن است

پاسخ دوم شهید صدر این است که اینگونه نیست که اگر الآن ترک تعلّم کند، بعداً نتواند واجب را اتیان کند! حتی پاره ای از مسائل را می تواند احتیاط کند مثلاً شک در حرمت شرب عصیر عنبی، احتیاطش به ترک شرب است که بسیار آسان است. لذا در پاره ای مسائل تعلّم می کنیم و در پاره ای از مسائل بعداً می توانیم تعلّم کنیم، و در پاره ای دیگر می توانیم احتیاط کنیم، و با وجود این کارها دیگر علم اجمالی محقق نخواهد بود.

اشکال دوم: حکومت اخبار «هلّا تعلّمت»

اشکال دوم در استصحاب این است که گفته شده این کلام میرزا هم هست. گفته شده لسان دلیل استصحاب ترخیص است و تأمین که اطلاق دارد امّا اخبار «هلّا تعلّمت» حاکم و ناظر به استصحاب است زیرا در خصوص تعلّم وارد شده است.

این فرمایش را دیگران هم قبول کرده اند و فرمایش خوبی است. امّا باید این نکته توجه شود که گاهی ترک تعلّم عن تقصیر است که شامل ادله «هلّا تعلّمت» می شود امّا گاهی ترک تعلّم عن قصور است که ادله شامل این مورد نیست زیرا ارتکازی وجود دارد که ترک تعلّم تقصیری مبرّر برای ترک تکلیف نیست یعنی با وجود این اتکاز اطلاق دلیل به همین اندازه می شود که فقط ترک تعلّم تقصیری را شامل می شود؛ البته اگر این ادله «هلّا تعلّمت» هم نبود به دلیل وجود همین ارتکاز، اطلاق در ادله استصحاب شکل نمی گرفت لذا باز هم فقط در ترک تعلّم قصوری استصحاب عدم ابتلاء جاری می شود.

تنبیه سوم: دوران قید در رجوع به ماده یا هیئت

اگر قیدی در خطاب باشد که مردّد بین قید وجوب و قید واجب باشد، مقتضای اصل چیست؟ مثلاً اگر گفته شود «تصدّق و لا تجزِ الصدقة قبل القیام»، که شک داریم قید وجوب است یا قید واجب است که تحصیل قیام هم لازم باشد؟ آیا اصلی هست که تعیین کند؟

ج۱۱۸ ۹٤/۰۲/۰٦

در خطاب قیدی وجود دارد، که محتمل است قید وجوب باشد یا قید واجب باشد. اثر این است که اگر قید واجب باشد تحصیل آن لازم است و اگر قید وجوب باشد تحصیل آن لازم نیست. مقتضای اصل چیست؟ در این مساله دو صورت وجود دارد:

صورت اول: قید مستقلّ

ممکن است این قید به لسان مستقل ذکر شده باشد. یعنی متوجه وجوب و واجب نیست. مثلاً گفته شده «تصدّق و لا تجز الصدقة قبل القیام»، که این قید عدم اجزاء قبل از قیام، به لسان مستقل ذکر شده است. یعنی تعلقی به جمله قبل ندارد. در این مورد قیام شرط است که یا قید وجوب است و یا قید واجب است. اگر قید واجب باشد باید قیام را هم محقق کنم.

در این مورد ظهور هیئت و ماده در اطلاق، منعقد می شود. یعنی مدلول هیئت که وجوب است نزد مشهور، مشروط به قیام نیست. مفاد ماده هم طبیعی صدقه است نه حصّة خاصّ از صدقه که صدقه بعد قیام باشد. اطلاق هیئت می گوید وجوب مشروط به چیزی نیست و اطلاق ماده می گوید طبیعی صدقه مراد است. این قید «لا تجزِ الصدقة قبل القیام» باید یکی را قید بزند لذا علم داریم یکی از این دو اطلاق مراد نیست. دو ظهور قبل مجمل نمی شود بلکه بر ظهور باقی است امّا دلیل بر عدم حجیّت یکی از این دو ظهور هست. در این حالت اگر

قدر متیقن باشد به آن اخذ شده و در ما زاد به اصل عملی رجوع می شود. قدر متیقن در جایی است که قیام حاصل شود، زیرا اگر وجوب مشروط باشد قیدش حاصل شده است و اگر مشروط نباشد هم که وجوب هست. لذا بعد قیام صدقه واجب است. امّا قبل قیام شک در وجوب صدقه هست زیرا ممکن است این قید، قید وجوب باشد. مرجع، اصل عملی برائت است. لذا نتیجه همان نتیجه رجوع قید به هیئت حاصل می شود.

صورت دوم: قید غیر مستقلّ

ممکن است قید متوجه جمله قبل باشد امّا نمی دانیم قید وجوب است یا واجب. مانند اینکه «تصدّق قائماً» که این قید قیام معلوم نیست قید هیئت است یا قید ماده، که اگر قید ماده باشد باید قیام را هم محقق کند.

در این صورت خطاب مجمل می شود یعنی نه هیئت و نه ماده ظهوری در اطلاق ندارند. در مجمل باید به قدر متیقن اخذ کرد که در زائد به اصل عملی رجوع می شود. قدر متیقن ما همان وجوب تصدق بعد قیام، است. و در قبل قیام برائت از وجوب جاری می شود. لذا نتیجه دقیقاً مانند صورت قبل است و تفاوت فقط در وجه فنّی است. یعنی باز هم نتیجه همان نتیجه رجوع قید به هیئت است.

واجب نفسی و غیری

تقسیم سوم واجب بما هو واجب، تقسیم به نفسی و غیری است. در این مساله هم در جهاتی متعددی بحث می شود:

الجهة الاولی: تعریف واجب نفسی و غیری

مشهور اصولیون «واجب نفسی» را اینگونه تعریف نموده اند «ما وجب لا لاجل واجب آخر»؛ و واجب غیری را اینگونه تعریف نموده اند «ما وجب لاجل واجب آخر»؛

این تعریف بنا بر قبول اصل واجب غیری در شریعت است؛ به عبارت دیگر نباید به این تعریف اشکال شود که مشهور واجب غیری را قبول ندارند، پس نباید اینگونه تعریف شود! یعنی هر چه که انسان منکر است باید تعریف آن را هم بدهد و بر اساس تعریف مثبت یا منکر شود.

در این تعریف اشکالی مطرح شده است که این تعریف شامل تمام واجبات نفسی می شود زیرا در مسلک عدلیه تمام واجبات به دلیل مصلحت و فائده ای، واجب شده اند.

جواب این اشکال معلوم است که آن مصلحت «واجب آخر» نیست، لذا تعریف واجب غیری شامل واجبات نفسی نیست. بله تمام واجبات ممکن است به دلیل مصلحت واجب باشند امّا واجب غیری نمی شوند. لذا این تعریف خوبی است.

الجهة الثانیة: شک در نوع وجوب (نفسی یا غیری بودن وجوب)

اگر واجبی در شریعت باشد و معلوم است که واجب است، امّا شک داریم آن واجب نفسی است یا غیری است. مثلاً غسل جنابت واجب است که نمی دانیم نفسی است یا غیری؟ باید اصل لفظی و عملی بررسی شوند:

مقتضای اصل لفظی

به لحاظ اصل لفظی، به دو اصل لفظی می توان تمسک نمود:

الف. «اطلاق هیئت»، یعنی وقتی نمی دانیم وجوب غسل جنابت نفسی است یا غیری، به اطلاق هیئت تمسک می شود. به عنوان مقدمه باید گفت اگر قائل به وجوب شرعی مقدمه شویم تمام شروط وجوب ذی المقدمه، شرط وجوب مقدمه هم هستند. با توجه به اینکه نماز (ذی المقدمه) مشروط به زوال است، اگر وجوب غسل جنابت نفسی باشد مشروط به زوال نیست و اگر غیری باشد، آن هم مشروط به زوال است؛ مقتضای اطلاق هیئت این است که وجوب فعلی است چه زوالی حاصل شود چه نشود. لذا چون مشروط به زوال نیست پس وجوب غسل، نفسی است. یعنی لازمه عدم مشروطیت این است که نفسی باشد.

اگر اشکال شود این لازمه عقلی اطلاق است، گفته می شود که لوازم عقلی اصول لفظیه، و مثبتات اصول لفظیه هم حجّت است. زیرا دلیل این اصول همان سیره عقلاء است که در نظر عقلاء مثبتات هم ثابت هستند.

ب. «اطلاق ماده در ذی المقدمه»، یعنی وقتی شک در نفسی یا غیری بودن باشد، به اطلاق ماده در ذی المقدمه تمسک می شود. مثلاً در مثال مذکور، ماده ذی المقدمه در «اقم الصلاة» یعنی «صلاة» اطلاق دارد و مقیّد به غسل نیست. مدلول التزامی این است که وجوب غسل، نفسی است.

ج۱۱۹ ۹۴/۰۲/۰۷

در بحث از مقتضای اصل لفظی، نتیجه این شد که مقتضای اصل لفظی این است که واجب، نفسی باشد.

مقتضای اصل عملی

برای بررسی مقتضای اصل عملی، صور مختلفی وجود دارد که باید بررسی شوند. فقط به دو صورت از صور متعدد اشاره می شود:

صورت اول: شک در فعلی بودن وجوب

صورت اول این است که می دانیم واجبی هست امّا نمی دانیم وجوب فعلی دارد یا نه؟ مثلاً زن حائض می داند وجوب غسل جنابت دارد، امّا نمی داند وجوب غیری دارد که نماز فعلاً واجب نیست، لذا وجوب غسل هم فعلی نخواهد بود؛ و یا وجوب نفسی دارد، لذا وجوبش فعلی خواهد بود؛ در این مورد شک در تکلیف فعلی دارد، که مجرای برائت است. لذا غسل جنابت بر زن حائض لازم نیست.

صورت دوم: علم اجمالی بر وجوب

صورت دوم این است که علم اجمالی دارد که یا بر او وضوء واجب است یا زیارت واجب است که وضوء مقدمه زیارت است. اگر وضوء واجب باشد زیارت واجب نیست و اگر زیارت واجب باشد دیگر وضوء وجوب نفسی ندارد. مثلاً نذر کرده که نمی داند متعلق وضوء بوده یا زیارت با وضوء بوده است. در این صورت امر وضوء مردد بین وجوب نفسی و غیری است. در این صورت ظاهراً چون علم اجمالی دارد باید دو کار انجام دهد یعنی وضو گرفته و زیارت را با وضو انجام دهد. البته می تواند زیارت را با وضوء دوم انجام دهد.

در این مورد علم اجمالی خصوصیتی دارد که موجب می شود علم اجمالی منجزّ نباشد. زیرا در نظر مشهور جهت تنجیز علم اجمالی به جهت تعارض اصول جاریه در اطراف است. یعنی باید از هر دو اناء اجتناب شود زیرا قاعده طهارت در هر اناء معارض با قاعده طهارت در دیگری است. عقل از باب دفع ضرر محتمل می گوید از هر دو باید اجتناب شود. در ما نحن فیه علم اجمالی هست یا وضو یا زیارت با وضو واجب است. نسبت به وضوء برائت جاری نمی شود زیرا تفصیلاً می داند اگر وضوء نگیرم استحقاق عقاب دارم البته نه بر ترک وضوء بلکه عند ترک وضوء مخالفت شده است. زیرا اگر وجوب وضوء نفسی باشد با همین تکلیف وضوء مخالفت شده است و اگر غیری باشد عند ترک وضوء با تکلیف دیگری (تکلیف به زیارت) مخالفت شده است. این قرینه لبی مانع انعقاد اطلاق در دلیل برائت می شود. امّا نسبت به زیارت دلیل برائت جاری می شود یعنی وقتی اصل در یک طرف جاری نباشد در طرف دیگر جاری خواهد شد. در اصطلاح گفته می شود این علم اجمالی حکماً منحلّ است. یعنی انحلال حقیقی این است که علم اجمالی تبدیل به علم تفصیلی و شک شود، امّا انحلال حکمی این است که علم اجمالی باقی است. لذا در مثال مذکور یک وضو گرفته شود کافی است.

صور دیگر محلّ ابتلاء نیست، لذا مطرح نمی شود.

الجهة الثالثة: استحقاق ثواب و عقاب بر امر غیری

در بین فقهاء دو مطلب از مسلّمات است، و دو مطلب دیگر مورد اختلاف است. مطلب مسلّم اول این است که اگر کسی با تکلیف فعلی منجز مخالفت کند استحقاق عقوبت دارد، و این همان معصیت است؛ و مطلب دوم مسلّم این است که مخالفت با وجوب غیری استحقاق عقوبت ندارد؛

با توجه به این دو مطلب مسلّم، در دو مورد اختلاف شده است. اول اینکه اگر اطاعت خداوند انجام شود و اوامر نفسی امتثال شوند، آیا اعطاء ثواب از باب استحقاق است یا از باب تفضّل؟ و مورد دوم اختلاف این است که اگر کسی اوامر غیری را امتثال نمود آیا مستحق ثواب است (اگر در مساله قبل استحقاقی شویم)؟

البته یک امتثال هست یک موافقت، یعنی اگر امتثال به قصد انجام عمل باشد می شود امتثال که محل بحث همین است. این دو مساله اصولی نیستند امّا نکاتی خوبی دارند لذا مطرح می شوند.

استحقاقی یا تفضلی بودن ثواب

امر اول این است که آیا بر انجام واجبات نفسی مستحق ثواب هستیم یا نه؟ دو نظر مطرح است. مشهور بین فقهاء و متکلمین این است که از باب استحقاق است. یعنی اگر کسی واجب نفسی را امتثال کرد مستحق ثواب است. نظر دوم از جماعتی از جمله شیخ مفید فرموده اند از باب تفضّل است زیرا رابطه ما با خداوند رابطه اجیر و مستأجر نیست که بعد انجام عمل مستحق اجرت شویم! رابطه عبد است و مولی که اگر عبد اطاعت کرد وظیفه اش را انجام داده و عبد نمی تواند طلب اجرت و ثواب کند.

تحقیق در این مساله این است که قبل ورود به بحث باید استحقاق ثواب و عقاب معنی شود. استحقاق ثواب یعنی اعطاء ثواب بر خداوند عقلاً واجب است، مانند وجوب ردّ امانت و ودیعه؛ وجوب عقلی همان حسن است. و استحقاق عقوبت به این معنی نیست که بر خداوند واجب است عقلاً که عقاب نماید. بلکه به معنی عدم قبح است یعنی اگر خداوند عقاب نمود قبیح نیست.

با توجه به این معنی، شخص مطیع مستحق ثواب هست؟ یعنی بر خداون عقلاً واجب است ثواب دهد؟ جواب این سوال مبتنی بر قبول دو مقدمه است:

الف. اول باید حُسن و قُبح عقلی را قبول کرد، زیرا اگر قبول نشوند این سوال بی معنی خواهد بود و وجوب عقلی بر خداوند معنی نخواهد داشت. حکماء حُسن و قُبح عقلی را قبول ندارند.

ب. مقدمه دوم این است که افعال الهی به حُسن و قُبح عقلی متّصف شوند. اگر کسی قبول نکند که افعال الهی به حسن و قبح متّصف شود باز بی معنی است که سوال شود اعطاء اجر توسط خداوند متّصف به حسن شود. حکماء این مقدمه را هم قبول ندارند.

با قبول کردن این دو مقدمه، جواب سوال این است که این منوط به وجدان ماست. ما این وجوب را درک نمی کنیم! در مثال ضعیف تر که در مولی عادی که مولویت ضعیف و جعلی است، اگر عبد اطاعت کند، استحقاق اجر و ثواب را درک نمی کنیم. همین که وجدان نکنیم وجوب را، کافی است تا گفته شود استحقاق ثواب نیست. زیرا اگر استحقاقی بود باید وجدان می شد.

فقط کلام در این است که خداوند در کتاب وعده داده است، که به مومنین و مطیعین ثواب خواهد داد. آیا در طول این وعده بر خداوند واجب است عقلاً که ثواب دهد؟ انجام وعده عقلاً واجب است امّا گاهی وعده به نفع وعده دهنده است، و گاهی به نفع وی نیست.

ج۱۲۰ ۹٤/۰۲/۰۸

وجوب وفاء به وعد، هم وجوب عقلی است. البته گاهی وفاء به وعد واجب نیست، مثلاً پدر اضطراراً وعده ای به ولد می دهد تا درمان شود و آن وعده به مصلحت وعده شونده نیست. در این مورد لازم نیست به وعده عمل کند مثلاً پدر می گوید این دارو را بخور تا برای تو چاقو بخرم، در این مورد وفاء به وعده واجب نیست حتی حسن هم نیست. در جای دومی که وفاء به وعده واجب نیست جایی است که قدرت بر انجام نیست مثلاً پدر به ضرورت وعده ای می دهد که اگر دارو بخوری فلان شیء را می خرم، در حالیکه اصلاً پول خرید آن را ندارد و قدرت بر وفاء ندارد. در این مورد هم لازم نیست وفاء شود و وجوبی ندارد.

این دو مورد در خداوند منّان جاری نیست زیرا خداوند قادر بر انجام است و بهشت و نعمت های آن هم به مصلحت وعده شونده می باشد؛ لذا در این مورد وفاء به وعده واجب خواهد بود (با قبول همان دو مقدمه ای که مطرح شد). یعنی عقلاً لازم است که خداوند در روز قیامت اجر و ثواب دهد به سبب وفاء به وعده؛

البته اصل وجوب وفاء به وعده از نظر حقوقی و عقلائی مورد تردید است هر چند وجوب و لزوم اخلاقی دارد! لذا وجوب وفاء به وعده هم باید قبول شود تا این ثواب ثابت شود.

بله اگر کسی برهانی آورد که خداوند مطلق کارهای حسن را انجام می دهد، در این صورت باز هم ثواب دادن ثابت است البته وجوب ثواب ثابت نمی شود.

در نتیجه استحقاق ثواب، را قبول نکردیم مگر با مقدماتی ثابت شود خداوند ثواب می دهد.

ثواب در اتیان اوامر غیری

با قبول استحقاق ثواب در اوامر نفسی، سوال این است که در اوامر غیری استحقاق ثواب هست یا نه؟ مشهور علماء قائلند استحقاق ثواب نیست؛

نظر محقق خوئی: استحقاق ثواب

در مقابل مشهور، محقق خوئی قائلند استحقاق هست. ایشان استحقاق ثواب را اینطور معنی نموده اند، که استحقاق از باب اجرت یا وفاء به وعده نیست بلکه استحقاق ثواب به معنی این است که اهل مثوبت است یعنی عبدی که واجبات را انجام می دهد و محرمات را ترک می کند، اهل ثواب الهی خواهد بود. در مورد اوامر نفسی، استحقاق به این معنی شد. ایشان در واجبات غیری، هم استحقاق به این معنی را قبول نموده اند یعنی اگر کسی غسل کرد و یا به مکه رفت برای حجّ، امّا اتّفاقاً نتوانست واجب نفسی را انجام دهد؛ مثلاً راه حجّ بسته شد و یا مرد و نتوانست نماز بخواند، و یا مریض شود و عذری داشته باشد که نتواند واجب نفسی را انجام دهد. چنین کسی استحقاق ثواب دارد، و عقل ما اینگونه حکم می کند.[1]

مناقشه در کلام محقق خوئی

این شایستگی که ایشان فرموده اند، دارای ابهام است. اگر مراد حُسن ثواب باشد یعنی فعل خداوند حُسن دارد، که معلوم است ثواب دادن کار خوبی است و حتی اگر چنین کاری را هم انجام نمی داد، ثواب دادن به وی حَسن بود. حتی اگر خداوند عاصی را هم ببخشد و به بهشت ببرد کار حَسنی است.

اگر هم مراد ایشان این است که شایستگی یک صفت واقعی است، نه وهمی و اعتباری؛ اولاً چنین درکی نداریم و وجدان نکردیم. و ثانیاً واقعی بودن مهمّ نیست بحث در این است که استحقاق هست یا تفضّل، این کلام ایشان هم به تفضل برمی گردد. یعنی به فعل خداوند برنمی گردد، بلکه صفتی است برای عبدی که امر غیری را انجام داده است. به عبارت دیگر وقتی بر خداوند وجوب عقلی نداشت، استحقاق نیست و تفضّل است.

در نظر ما اگر استحقاق ثواب باشد از باب وفاء به وعده است. اگر در واجبات نفسی استحقاق را قبول نمودیم در واجبات غیری نمی شود گفت زیرا ظاهراً وعده الهی در مورد واجبات غیری نداریم البته گاهی مقدمه مستحب نفسی است مانند وضو و غسل و پیاده روی در راه کربلا، که این موارد از بحث خارج است و مستحب نفسی هستند. لذا اگر بر یک واجب غیری، وعده ثواب داده شود، وفاء به آن واجب عقلی است.

---

۱. محاضرات فی اصول الفقه، ج۲، ص۲۳۰:«*وإن أرادوا بذلک أنّ العبد بقیامه بامتثال أوامر المولی ونواهیه یصیر أهلًا لذلک، فلو تفضّل المولی باعطاء الثواب له کان فی محلّه ومورده فهو متین جداً ولا مناص عنه، والظاهر بل المقطوع به أ نّهم أرادوا بالاستحقاق هذا المعنی*».

در وجوب اطاعت خداوند، سه قول است: اول اینکه عقلاً واجب است از باب شکر منعم، که مشهور متکلمین این قول را اختیار نموده اند؛ دوم اینکه عقلاً واجب است از باب دفع ضرر محتمل؛ و سوم اینکه فطرتاً واجب است از باب دفع ضرر محتمل؛

جمع بندی بحث

نتیجه بحث این است که اگر سه مقدمه قبول شود در مورد واجب نفسی وجوب عقلی ثواب ثابت می شود، یعنی حسن و قبح عقلی، و اتّصاف افعال الهی به حسن و قبح، و وجوب عقلی وفاء به وعد، اگر قبول شود این اعتقاد پیدا می شود که بر خداوند عقلاً واجب است که ثواب دهد؛ و در مورد واجب غیری لا اقل وعده ای نیست تا وجوب عقلی ثواب دادن ثابت شود.

الجهة الرابعة: وجه قربیت طهارات ثلاث

در ذهن علماء دو مطلب هست که ظاهراً با هم تهافت دارد. اول این که در وضوء و تیمم و غسل، قصد قربت شرط است یعنی بدون قصد باطل هستند. و دوم اینکه اوامر غیری توصلی هستند و نیاز به قصد قربت ندارند. این دو مطلب در ظاهر با هم تهافت دارند. این دو چگونه با هم جمع می شوند؟

مرحوم آخوند جوابی داده اند، که بر جواب ایشان اشکال گرفته اند. اختصار بر جواب ایشان و اشکالات میرازی نائینی بر ایشان می کنیم.

ج۱۲۱ ۹۴/۰۲/۰۹

مرحوم آخوند جواب فرموده اند که این سه طهارت مستحبّ نفسی هستند. شارع نماز را مقیّد به این سه مستحب نفسی نموده است. لذا عبادیت و قربیت را از امر نفسی استحبابی گرفته اند نه از امر وجوبی غیری! لذا از حیث مستحب نفسی بودن، قصد قربت دارند، امّا از حیث واجب غیری بودن، توصلی هستند.[1]

خودِ ایشان چند اشکال دارند و دیگران هم اشکالاتی دارند. میرزای نائینی سه اشکال دارند. فقط متعرض اشکالات میرزای نائینی می شویم:

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۱۱: «*فالتحقیق أن یقال إن المقدمة فیها بنفسها مستحبة و عبادة و غایاتها إنما تکون متوقفة علی إحدی هذه العبادات فلا بد أن یؤتی بها عبادة و إلا فلم یؤت بما هو مقدمة لها فقصد القربة فیها إنما هو لأجل کونها فی نفسها أمورا عبادیة و مستحبات نفسیة لا لکونها مطلوبات غیریة و الاکتفاء بقصد أمرها الغیری فإنما هو لأجل أنه یدعو إلی ما هو کذلک فی نفسه حیث إنه لا یدعو إلا إلی ما هو المقدمة فافهم*».

اشکال اول: تیمّم استحباب نفسی ندارد

این استحباب نفسی فقط در غسل و وضوء ثابت است، و استحباب تیمّم ثابت نیست. در تعلیقه عروة هم که ماتن فرموده خودِ تیمّم هم مستحب نفسی است، برخی حاشیه دارند که این ثابت نیست. مراد از استحباب تیمّم در جایی است که مسوغات تیمّم هست، همانطور که استحباب غسل در جایی است که مسوغات غسل هست.

جواب اشکال اول: دلالت روایتی بر استحباب تیمّم

این اشکال وارد نیست زیرا در روایتی عنوان طهور اطلاق بر تیمّم شده است. روایت در وسائل اینگونه نقل شده است:«مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ عَنِ الْمُفِيدِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنِ الصَّفَّارِ وَ سَعْدٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ سَعِيدٍ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ فِي حَدِيثٍ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ ع إِنْ أَصَابَ الْمَاءَ وَ قَدْ دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ قَالَ فَلْيَنْصَرِفْ فَلْيَتَوَضَّأْ مَا لَمْ يَرْكَعْ فَإِنْ كَانَ قَدْ رَكَعَ فَلْيَمْضِ فِي صَلَاتِهِ فَإِنَّ التَّيَمُّمَ أَحَدُ الطَّهُورَيْنِ»؛ لذا مشهور فقهاء قائل به استحباب نفسی تیمّم هم هستند. به ضمیمه «ان الله یحب المطهّرین»؛

اشکال دوم: اندکاک استحباب، در وجوب

میرزای نائینی فرموده اند این سه هم مستحب نفسی هستند و هم واجب غیری هستند. اگر یک عمل واجب شود، استحباب آن زائل می شود یعنی مندکّ در واجب می شود. میرزا قائلند یک عمل نمی تواند هم واجب باشد هم مستحب باشد. وقتی استحبابی نباشد، دیگر نمی توان با امر نفسی استحبابی، قربی بودن را توجیه نمود. و فقط مستحب در واجب مندکّ می شود و واجب در مستحب مندکّ نمی شود.

جواب اول از اشکال دوم: اندکاک صحیح نیست

بر این کلام دو اشکال است که اولی مبنایی است. اگر یک عمل دو عنوان پیدا کند این بحثی است که آیا استحبابش باقی است یا مندکّ می شود مثلاً اگر نذر کند نماز شب بخواند، نماز شب خواندن مستحب است یا واجب است و یا هم مستحب است هم واجب؟ میرزا قائل به وجوب در این موارد می باشد. ما اندکاک را قبول نداریم، زیرا بعد نذر هم نماز شب مستحب است و عمل دیگری بر فرد واجب است که وفاء به نذر است که اگر بخواهد این واجب را اتیان کند باید آن امر استحبابی را امتثال کند. لذا این نماز شبی که می خواند هم فرد واجب است و هم فرد مستحب است. این هم مشکلی ندارد زیرا ما در بحث اجتماع امر و نهی، قائل به جواز هستیم.

---

۲. وسائل الشیعة، ج۳، ص۳۸۱، ابواب تیمّم، باب ۲۱، حدیث ۱.

در تفاوت مستحب و واجب مبانی مختلفی هست. با توجه مبنای ما اندکاک محال است یعنی مولی هم نمی تواند از دو امر رفع ید نموده و آن دو را امر واحدی نماید. لذا این اشکال اول است که حتی اگر قائل به این مبنا هم نباشیم وجهی برای اندکاک نیست.

جواب دوم از اشکال دوم: با اندکاک هم می شود قصد امر نفسی استحبابی نمود

با قبول مبنای اندکاک، حدّ ندبی از بین می رود نه خصوصیات ندبی! یعنی مستحب بحدّه مندکّ می شود نه اینکه خصوصیات آن از بین برود. مثلاً اگر پنج سیب هست که یک سیب به آن اضافه شد، پنج مندکّ در سیب شده امّا خصوصیات آن هست. و یا اگر یک لیتر آب هست که یک لیتر دیگر اضافه شود حدّ یک لیتر بودن از بین رفته است امّا آب که از بین نرفته و تبدیل به نفت نشده است! خصوصیت قربیت از عوارض محدود است و ربطی به حدّ ندارد. به عبارت دیگر این فعل قربی است نه اینکه استحباب آن قربی باشد، و با اندکاک استحباب از بین می رود نه قربی بودن.

اشکال سوم: غافل از امر استحبابی نفسی، هم می تواند قصد قربت کند!

اگر قربی بودن از امر نفسی استحبابی است، چرا کسی که غافل از این امر استحبابی است یا اعتقاد دارد امر نفسی وجود ندارد، باز هم گفته شده تیمّم باید به نحو قربی اتیان شود؟ لذا اگر کسی ریاءً تیمّم کرد، نمی تواند با آن نماز بخواند! حتی کسی که معتقد به عدم امر نفسی است، اگر به قصد امتثال امر نفسی تیمّم اتیان کند، این تشریع و حرام است. لذا تیمّم وی باطل است. اکثر مردم هم غافل از امر استحبابی نفسی این طهارات ثلاث هستند، و غافل نمی تواند قصد قربت کند.

جواب از اشکال سوم: مبنای مختار در قصد قربت مقدمات ثلاث

این اشکال بر کلام آخوند وارد است. یعنی اگر فقط از راه استحباب نفسی، قربی بودن توجیه شود با این اشکال مواجه است. باید جوابی به این اشکال داده شود که قربی بودن طهارات توجیه شود، ولو راه مرحوم آخوند بسته شود.

تفاوت عمل قربی با عمل عبادی

قبل جواب می گوییم عمل تعبدی یا عبادی غیر از عمل قربی است:

الف. عملی که به آن امر داریم و قصد قربت، عقلاً یا شرعاً در مأمور به اخذ شده است، «عمل عبادی یا تعبّدی» است.

ب. عمل قربی شامل عمل عبادی هست، امّا شامل دو مورد دیگر هم می شود: اول جایی که امری نیست امّا داعی انسان در اتیان عمل، امتثال امری است که به این عمل تعلق نگرفته است. مانند اینکه زمین کنده می شود تا به آب برسد تا وضوء بگیرد تا نماز بخواند. داعی شخص امتثال امر به نماز است. این عمل قربی است یعنی مقرّب عبد است هر چند امری ندارد؛ و مورد دوم جایی است که امر هست امّا در متعلق امر نه عقلاً و نه شرعاً قصد قربت اخذ نشده است. مانند جواب سلام و قرض دادن به دیگری، که امر دارند امّا امر آنها توصلی است. یعنی در متعلق امر قصد قربت اخذ نشده است (جواب سلام امر وجوبی و قرض امر استحبابی دارد). در این مورد اگر انسان به قصد امتثال امر خداوند به کسی قرض دهد (یعنی داعی وی این است که امتثال کند)، این عمل غیر عبادی است امّا قربی هست و موجب تقرب می شود. به عبارت دیگر هر توصلی که به داعی امتثال اتیان شود، عمل قربی می شود هر چند عبادی نیست.

مقدمات ثلاث، اعمال قربی هستند نه عبادی

در بحث ما هم شارع به سه نحو می تواند وضوء را مقدمه نماز قرار دهد: اول اینکه ذات وضوء، مقدمه نماز شود؛ دوم اینکه وضوی عبادی مقدمه شود؛ و سوم اینکه وضوی قربی، مقدمه نماز باشد؛

فقط در یک حالت باید امری برای وضوء وجود داشته باشد، یعنی اگر وضوی عبادی مقدمه نماز باشد. آنچه از ادله استفاده می شود این است که باید نماز بعد از طهارت قربی اتیان شود و مهمّ نیست که خودِ وضوء هم امر داشته باشد یا نداشته باشد. یعنی همین که وضو بگیرد به داعی امتثال امر نماز کافی است. لذا شرط نماز وضوی قربی است نه وضوی عبادی! شخص غافل هم می تواند وضوی قربی را اتیان کند.

در مورد ریاء هم باید گفت برخی افراد ریاء با قربی بودن سازگار نیست و در مورد باقی افراد ریاء هم باید گفت در مورد ریاء روایت خاصّ داریم که موجب بطلان عمل است. یعنی خداوند شریک خوبی است و تمام عمل را به شریک خود می دهد. یعنی حتی اگر یک درصد هم عمل برای دیگری باشد خداوند این عمل را به همان دیگری می دهد. به عبارت دیگر، در صورت ریاء کردن، یا عمل قربی نیست و یا اگر هم قربی است امّا شارع قبولش نکرده است.

ج۱۲۲ ۹٤/۰۲/۱۵

الجهة الخامسة: تبعیت وجوب غیری از نفسی در اطلاق و اشتراط

واجب غیری تابع واجب نفسی است. وجه این هم واضح است زیرا واجب غیری از وجوب نفسی مترشح شده است. در این مطلب اشکالی نیست.

سعه و ضیق وجوب مقدمه

کلام در این است که بنا بر قول به وجوب مقدمه آیا تمام مقدمات واجب هستند یا برخی واجب هستند؟ اقوال در مساله چهار قول هست[۱]:

الف. مشهور: تمام مقدمات، واجب غیری هستند.

ب. صاحب معالم: مقدمه ای واجب است که از شخصی صادر شود که اراده اتیان ذی المقدمه را دارد. یعنی اگر شخصی قصد انجام نماز را دارد، وضوی وی وجوب غیری دارد. امّا اگر برای طهارت وضو بگیرد این وضو وجوب غیری ندارد، ولو با آن وضوء نماز هم بخواند.

ج. شیخ انصاری: حصّة ای از مقدمه واجب است که به قصد توصّل به ذی المقدمه باشد. یعنی وضو بگیرد به قصد نماز خواندن! یعنی اگر وضو به قصد قرائت قرآن بگیرد، و با همان وضوء نماز بخواند چنین وضویی از افراد واجب غیری نیست.

تفاوت نظر شیخ، با نظر صاحب معالم با توجه به دو احتمالی که در مراد صاحب معالم داده می شود، به دو بیان برمی گردد:

۱. اول در نظر صاحب معالم، اراده شرط وجوب غیری باشد نه شرط واجب؛ یعنی وضوء برای کسی واجب است که اراده اتیان نماز دارد. به خلاف شیخ که اراده را شرط واجب غیری می داند، یعنی وقتی مصداق واجب محقق می شود که به قصد توصّل اتیان شود.

۲. ممکن است مراد صاحب معالم این باشد که کسی که اراده کرده نماز را اتیان کند چه با این وضوء چه با وضوی دیگری، این وضوی وی متّصف به وجوب غیری می شود. به خلاف شیخ که اگر با همین وضوء قصد نماز خواندن کند، مصداق واجب غیری می شود.

د. صاحب فصول: فقط مقدمه موصله واجب است. مقدمه غیر موصله مقدمه ای است که منتهی به ذی المقدمه نمی شود؛ مثلاً وضو می گیرد امّا نماز نمی خواند. یا حجّ به جا نمی آورد. و مقدمه موصله مقدمه ای است که منتهی به ذی المقدمه می شود. ایشان تمام مقدمات را یا موصله یا غیر موصله می دانند، زیرا یا ذی

---

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۲۳۹.

المقدمه حاصل می شود یا نمی شود؛ لذا ایشان مقدمه غیر موصله را واجب نمی داند یعنی اگر وضوء گرفته شود و با آن نماز نخواند این وضوء از افراد واجب غیری نیست.

در این چهار قول، قول دوم و سوم، ملحق به تاریخ علم اصول شده است. یعنی کسی این دو قول را قبول ندارد و قائل ندارد، حتی خودِ شیخ معلوم نیست قائل باشد لذا گفته می شود این قول منسوب به شیخ است.

امّا قول صاحب فصول در بین متأخرین مخالفین سرسخت و موافقین سرسخت دارد. مرحوم آخوند به شدّت مخالف است و این قول را فی نفسه ناتمام و محال می دانند. شهید صدر هم از موافقین این قول است و فرموده اگر قائل به وجوب مقدمه شویم فقط مقدمه موصله واجب خواهد بود.

فقط به برهان شهید صدر اکتفاء می کنیم زیرا اگر این برهان قبول شود، تمام اشکالات قول صاحب فصول دفع می شود. اگر هم برهان ناتمام باشد لااقلّ دلیل بر قول صاحب فصول نیست.

دلیل اول بر وجوب مقدمه موصله

ایشان دو دلیل ذکر نموده است. اول وجدان، که وقتی شوق غیری به مقدمه پیدا می شود (بعداً بحث خواهد شد که وقتی شوق نفسی به ذی المقدمه هست، یک شوق غیری هم به مقدمه آن پیدا می شود)، به چه شوق حاصل شده است؟ واضح است که به مقدمه موصله زیرا این مشتاق الیه نیست که فقط ذهاب به مکّة نماید و بعد حجّ انجام ندهد! لذا شوق به مقدمه موصله است یعنی ذهابی که بعد آن حجّ به جا آورده شود. وجدان ما هم همین را می گوید، یعنی شوق به مطلق ذهاب نیست بلکه شوق نسبت به حصّة ای از ذهاب که متعقّب به اعمال حجّ است ایجاد می شود.

دلیل دوم وجوب مقدمه موصله

دلیل دوم ایشان این است که واجب غیری علی القول به، ملاک دارد یا ندارد؟ قطعاً باید ملاکی داشته باشد تا واجب شود. این ملاک یا نفسی است یا غیری است؟ اگر نفسی باشد خروج از بحث است زیرا بحث ما در واجب غیری است. اگر ملاک غیری دارد، فقط یک ملاک تصوّر می شود یعنی «حصول ذی المقدمه». مقدمه موصله که ملاک دارد و واجب است، امّا مقدمه غیر موصله فاقد ملاک است لذا نباید واجب باشد (اگر هم ملاک قدرت بر انجام ذی المقدمه باشد این یک ملاک نفسی می شود که خروج از محلّ بحث است).[1]

---

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۲۴۹:«*و حاصله: ان ملاک إیجاب المقدمة لا یمکن ان یکون الا التوصل إلی ذی المقدمة إذ أی ملاک غیره اما ان یفرض ملاکا نفسیا، و لو کان هو التهیؤ و القدرة، أو غیریا من أجل غرض آخر، و الأول خلف وحدة الغرض و وحدة المطلوب النفسیّ. فلا بد من الثانی أی ان یکون الملاک غیریا و من أجل غرض آخر، فان کان ذلک الغرض الآخر غیر الواجب النفسیّ و کان نفسیا أیضا*

متعلق وجوب غیری

بنا بر اینکه حصّة موصوله از مقدمه واجب است، دقیقاً وجوب به چه تعلق گرفته است؟ ایشان احتمالاتی را می دهد که همه را ردّ نموده و فقط یک احتمال را قبول می کند. یعنی وجوب تعلق گرفته به مجموعه مقدماتی که بعد تحقق آنها تحقق ذی المقدمه ضروری است. یعنی علّت تامّة انجام ذی المقدمه است.[1]

ج۱۲۳ ۹٤/۰۲/۱٦

شهید صدر فرمودند تمام مقدمات مجموعاً واجب هستند به یک وجوب غیری! بعد فرمودند «ما یتوقف علیه ذی المقدمه» فقط یک عنوان مشیر است. یعنی خودِ تهیه آب و ساتر و .... واجب هستند. تمام این افراد واجبات ضمنی هستند در ضمن وجوب غیری. به عبارت دیگر تمام چیزهایی که واجب نفسی متوقف بر آن هست و خارج از واجب هستند، یک وجب غیری دارند. لذا هر واجب فقط یک مقدمه دارد، و مجموعه اعمالی که مقدمه هستند که واجب منفکّ از آنها نیست، یک وجوب غیری دارند.

اشکال اول: اراده هم از اجزاء مقدمه است

شهید صدر بر نظریه خود اشکالاتی را مطرح نموده اند و جواب داده اند. فقط یک اشکال را مطرح می کنیم، که یکی از اجزاء مقدمه همان اراده است. لذا باید اراده هم تحت وجوب غیری باشد. پس باید اراده هم وجوب ضمنی غیری داشته باشد. در حالیکه امر نفسی یا غیری به چیز غیر اختیاری تعلق نمی گیرد! زیرا خودِ اراده امری غیری ارادی و غیر اختیاری است.

توضیح اینکه فعل ارادی فعلی است که مسبوق به اراده و اختیار باشد. در مورد حقیقت اراده دو نظریه هست:

الف. مرحوم آخوند حقیقت اراده را عبارت از شوق اکید می داند؛ یعنی وقتی شوق اکید ایجاد شود دست را حرکت می دهد. البته اگر مانعی باشد مثلاً کسی دست را گرفته باشد حرکتی نخواهد بود. لذا شوق اکید همان

لزم الخلف الّذی أشرنا إلیه، و ان کان غیریا لزم التسلسل، و ان کان نفس حصول الواجب النفسیّ کان معناه ان الملاک من أول الأمر انما هو حصول الواجب النفسیّ و ان ملاکا من هذا القبیل لا یثبت أکثر من إیجاب الحصة الموصلة من المقدمة. و هذا البرهان یطابقه الوجدان أیضا لکل من راجع أشواقه الغیریة بدقة».

۲. همان:«*التصویر الرابع: ان الوجوب الغیری متعلق بمجموع المقدمات المساوق مع العلة التامة و حصول ذی المقدمة و لکن لا بعنوان المقدمیة و العلیة التی هی کالموصلیة عناوین انتزاعیة لا دخل لها فی وجود ذی المقدمة، بل یتعلق الوجوب المذکور بواقعها و عنوانها الذاتی دون أخذ حیثیة الإیصال تحت الوجوب و الشوق الغیری و هذا التصویر هو الصحیح».*

شوقی است که مبدأ حرکت شأنی است یعنی اگر مانعی نباشد موجب حرکت می شود. محقق خوئی و شهید صدر هم همین نظر را قائلند و اراده یک کیف نفسانی می شود؛ مرحوم آخوند اراده را غیر ارادی می داند یعنی شوق اکید مسبوق به شوق اکید نیست. اگر هر شوق مسبوق به شوق دیگر باشد تسلسل لازم می آید؛ شهید صدر با قبول همین مبنا که شوق غیر ارادی است سعی کرده اند جبر را پاسخ دهند.

ب. در مقابل ایشان مرحوم نائینی اراده را کیف نفسانی نمی داند بلکه فعل نفس می داند. ایشان تعبیر به «هجوم نفس» و «هجمه» نموده اند. همانطور که در خارج به سمت کاری هجوم برده می شود نفس هم هجوم می برد. این هجمه را ایشان همان اراده و اختیار می داند. هر فعلی مسبوق به هجوم نفس باشد ارادی و اختیاری است. خودِ این هجمه ارادی و اختیاری است بذاته، یعنی بدون سبق اراده و اختیاری است. یعنی حقیقت آن ارادی است و منفکّ از اراده نمی شود امّا مسبوق به اراده نمی شود. تمام افعال اختیاری بودنشان به همین هجمه است. میرزا قائلند تمام افعال اختیاری چون حقیقت ذاتی ندارد و عرضی هستند و «کل ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات»، لذا باید تمام افعال اختیاری به چیزی برگردند که اختیاری بودنش ذاتی باشد.

با توجه به این مقدمه اشکال فقط بر مبنای مرحوم آخوند وارد است که اراده را غیر اختیاری می داند. امّا با مبنای میرزا که اراده را اختیاری می داند، اشکالی وارد نیست. مرحوم آخوند اراده را واجب الوجود بالغیر می داند امّا میرزا اراده را دائماً ممکن می داند، و تنها چیزی که از قانون علیت، تخلف کرده است همین اراده است. شهید صدر اراده را واجب بالغیر می داند، امّا خودِ فعل را ممکن می داند.

به هر حال این اشکال بر مبنای آخوند و شهید صدر، که اراده را غیر اختیاری می دانند، وارد است؛ نه بر مبنای میرزای نائینی که اراده را اختیاری می داند!

جواب شهید صدر از اشکال: فقط وجوب نفسی بر امر غیر اختیاری، قبیح است

شهید صدر خودشان جوابی به این اشکال داده اند، فرموده اند اینکه فعل غیر اختیار تحت وجوب نمی رود دو دلیل دارد:

الف. اول اینکه فعل غیر اختیاری معنی ندارد تحت وجوب برود زیرا ارادی نیست مثلاً کسی که چشمش باز است نمی شود گفت نبین! لذا نمی شود بعث نحو آن کرد.

ب. دوم اینکه عقلاً قبیح است کسی را بر ترک فعل غیر ارادی عقاب کرد.

از این دو بیان معلوم می شود که هر دو مختصّ واجب نفسی هستند زیرا اولاً در وجوب غیری بعث نیست و ثانیاً بر مخالفت وجوب غیری عقابی نیست. توجه شود که فعل غیر ارادی مقدور مکلف است مثلاً تمام افعال مقدور هستند امّا با اراده که غیر ارادی است انجام می شود.

نتیجه بحث از سعه و ضیق وجوب مقدمه

در نتیجه اگر ما هم قائل به وجوب غیری می شدیم (که نشدیم) باید مقدمه موصله را واجب بدانیم. البته این بحث اثر فقهی ندارد، که مطلق مقدمه واجب باشد یا مقدمه موصله واجب باشد. به همین دلیل بحث را بسیار مختصر مطرح نمودیم. یک ثمره هم برای این بحث ذکر شده است که خواهیم گفت صحیح نیست.

ج۱۲٤ ۹٤/۰۲/۱۹

تنبیه: ثمره قول به وجوب مقدمه موصله یا وجوب مطلق مقدمه

قول به وجوب مقدمه موصله نسبت به قول به وجوب مطلق مقدمه چه ثمره ای دارد؟ متاخرین یک ثمره بیان نموده اند. دو واجب را در نظر بگیریم که با هم متضاد باشند یعنی در زمان واحد نمی شود بین آنها جمع نمود، در حالیکه یکی از دو واجب عبادت باشد. مثلاً ازاله نجاست از مسجد واجب است و وجوب ازاله فوری است؛ اگر داخل وقت مسجد نجس باشد، دو واجب داریم یکی ازاله و دیگری نماز؛ وجوب ازاله فوری و وجوب نماز موسّع است. وظیفه این است که ابتدا ازاله نمود، سپس سراغ ازاله رفت. در بحث ضدّ مطرح شده است که مقدمه هر یک از دو ضدّ، ترک ضدّ دیگر است. ترک نماز مقدمه ازاله می شود، لذا ترک نماز واجب می شود. البته ازاله وجوب نفسی و ترک نماز وجوب غیری دارد. اگر ازاله ترک شود و نماز خوانده شود، این نماز صحیح است یا باطل است؟ گفته شده صحّت نماز متوقف بر مقدمه موصله است یعنی اگر مقدمه موصله واجب است این نماز صحیح است و اگر مطلق مقدمه واجب باشد این نماز باطل است.

توضیح بطلان اینکه در صورت وجوب مطلق مقدمه، ترک نماز وجوب غیری دارد، و امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ است (که در بحث ضدّ خواهد آمد)، لذا خودِ نماز منهی عنه می شود. نهی در عبادت موجب بطلان است. با این سه مقدمه، بطلان نماز ثابت می شود. هر تعداد نمازی که خوانده شود، باطل است تا زمانیکه وقت برای یک نماز بماند، که چون نماز اهمّ از ازاله است صحیح خواهد بود.

و توضیح صحّت بنا بر قول به وجوب مقدمه موصله، این است که ترک نماز نسبت به این شخص که ازاله نمی کند، موصله نیست لذا واجب غیری نیست و وقتی ترک نماز واجب نباشد فعل نماز منهی عنه نیست و باطل نخواهد بود.

اشکال در ثمره

این ثمره تمام نیست. حتی اگر مقدمه موصله را واجب بدانیم باز هم این نماز را باطل می دانیم. در این مسأله سه مقدمه پیش فرض است که نزد اصولیون متأخر باطل است. یعنی مقدمه اول که ترک ضدّ مقدمه ضدّ دیگر است، و دوم اینکه امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ است، و سوم اینکه نهی غیری موجب بطلان عبادت است (البته نهی ضمنی، بدون اختلافی بین اصولیون موجب بطلان عبادت هست، امّا در مبطل بودن نهی غیری اختلاف هست)، این سه خواهد آمد که در بین متأخرین تمام نیستند.

حتی با تسلّم این سه مقدمه هم ثمره بار نمی شود. زیرا گفته شده که بنابر قول به وجوب مقدمه موصله نماز صحیح است، زیرا ترک نماز نهی غیری ندارد. این مبتنی بر ذهنیت اشتباه است زیرا گمان کرده اند وصول (موصله بودن مقدمه) شرط وجوب است! در حالیکه وصول شرط واجب است، یعنی از الآن ترک نماز موصل به ازاله واجب است. لذا وقتی ترک نماز واجب شد خودِ نماز منهی عنه است لذا باطل است. به عبارت دیگر از حین زوال، طبیعی وضوء بر شخص واجب نیست امّا حصّه موصله وضوء، از حین زوال واجب است. در نتیجه امر غیر به ترک نماز وجود دارد لذا فعلِ نماز منهی عنه است و نماز باطل می شود.

الجهة السادسة: ثمره وجوب یا عدم وجوب مقدمه

ثمره برای مساله اصولی این است که در استنباط یک حکم شرعی فقهی، از این مساله استفاده شود. آیا وجوب مقدمه ثمره فقهی دارد، یعنی می شود با کمک این مسأله در فقه یک حکم شرعی استفاده کرد؟

اصل مساله اصولی این است که «هل توجد ملازمة بین الوجوبین ام لا؟»، اگر قائل به وجود ملازمه شویم چه ثمره ای دارد؟ چند ثمره ذکر شده که برخی مهمّ نیست، فقط به چند ثمره اشاره می شود:

ثمره اول: وجوب شرعی مقدمات نماز

ثمره اول که بیان شده است این است که گفته شده با کمک این مساله وجوب شرعی مقدمه ثابت می شود مثلاً مقدمه نماز و حجّ و ... واجب می شود.

اشکال: این وجوب، حکم تنجیزی نیست

بر این ثمره اشکال شده است که وجوب این مقدمه اثر تنجیزی ندارد، یعنی استحقاق عقوبت ندارد. لذا فقیه بما هو فقیه، که همّ وی این است که احکامی را به دست آورد که با عمل به آنها، عقوبتی نباشد، نیاز ندارد که این وجوب غیری را ثابت کند. وجوب مقدمه برای فقیه مهمّ نیست.

اشکال نشود که تمام احکام وضعی هم تنجّز برنمی دارد. زیرا جواب داده می شود که تمام احکام وضعی موضوع احکام تکلیفی است که تنجزّ برمی دارد! لذا فقیه دنبال احکامی است که با واسطه یا بی واسطه، تنجز داشته باشد.

ثمره دوم: قربی شدن عمل با قصد امر غیری

ثمره دوم این است که گفته شده اگر قائل به وجوب مقدمه شویم، می توانیم این مقدمات را به قصد امتثال امر اتیان کنیم تا عمل تقرّبی شود. امّا اگر واجب ندانیم نمی توانیم مقدمه را به قصد امتثال امر اتیان کنیم.

اشکال: عمل بدون امر غیری را هم می توان به نحو قربی اتیان کرد

این ثمره به دو صیاغت تقریب شده است. اول این که اگر وجوب غیری ثابت باشد، می توانیم مقدمه را به قصد امتثال امرش اتیان کنیم، و اگر نه نمی توانیم به قصد امتثال امرش اتیان کنیم. این صیاغت صحیح است، امّا این نمی تواند یک ثمره فقهی باشد زیرا حتی اگر امر هم نباشد می توانیم با این عمل تقرّب جوییم، لذا اگر مراد قصد امر خودِ مقدمه باشد این صیاغت صحیح است که ثمره فقهی نیست.

صیاغت دوم این است که اگر امر غیری نباشد این عمل را نمی توانیم به نحو قربی اتیان نماییم. امّا اگر امر غیری داشته باشیم می توانیم عمل را به نحو قربی اتیان کنیم. این صیاغت صحیح نیست زیرا ولو امر غیری نباشد می توانیم این عمل را به نحو قربی اتیان کنیم، زیرا همانطور که قبلاً گفته شد هر عملی را می توان به نحو قربی اتیان نمود ولو امر نداشته باشد یعنی هر عملی در طریق امتثال باشد می توان به نحو قربی اتیانش کرد. به عبارت دیگر شارع در مورد قربی بودن یا نبودن بیانی ندارد، لذا واگذار به همان مطلب عرفی شده است یعنی همانگونه که یک عمل در عرف، قربی می شود؛ در شرع هم به همان نحو، قربی می شود؛ هر عملی در طریق امتثال باشد قربی است در نظر عرفی.

ثمره سوم: عدم جواز اجرت بر واجب غیری

اگر قائل به وجوب مقدمه شویم اخذ اجرت بر انجام مقدمه جائز نیست، و اگر واجب نباشد اخذ اجرت بر انجام مقدمه جائز است.

اشکال: اخذ اجرت بر واجب جائز است

این ثمره در بحث مکاسب مطرح شده است که بین متأخرین مشهور است که اخذ اجرت بر انجام واجب اشکالی ندارد چه واجب عینی باشد چه کفایی باشد چه توصلی باشد چه عبادی باشد. لذا با توجه به این نظر و مبنا، ثمره ای نیست. البته در واجبات عبادی باید منافات با قصد قربت نداشته باشد، زیرا در این صورت در واقع واجب را اتیان نکرده است.

ج۱۲۵ ۹٤/۰۲/۲۰

ثمره چهارم: تحقق فسق

بین فقهاء مشهور است که فسق به این است که یا مرتکب کبیره شود یا اصرار بر صغیره داشته باشد. اگر شخصی یک واجب را ترک کند، ترک ذی المقدمه گناه صغیره است و واجبات غیری هم از کبائر نیستند، لذا اگر مجموعه اینها را ترک کند، فاسق می شود. امّا اگر منکر وجوب غیری شویم اگر یک ذی المقدمه و ده مقدمه را ترک کند، هم مرتکب فسق نشده است. مراد از اصرار بر صغیره این نیست که یک گناه صغیره را ده بار انجام دهد بلکه تفاوتی ندارد که یک صغیره را مکرراً انجام دهد یا چند گناه صغیره مختلف را مرتکب شود، در هر دو صورت فاسق است.

اشکال اول: با ارتکاب یک صغیره هم فسق محقق می شود

اشکال مبنایی این است که مشهور بین متأخّرین این است که اگر کسی مرتکب یک معصیت شود فاسق می شود چه صغیره باشد چه کبیره؛ و تا وقتی بر این معصیت باقی است و توبه نکرده است فاسق باقی خواهد ماند. این نظر رائج امروزه است که ما هم قبول نمودیم.

اشکال دوم: مخالفت با وجوب غیری، معصیت نیست

اشکال دوم این است که با قبول مبنی، اصرار بر معصیت موجب فسق است امّا معصیت عبارت از مخالفت با تکلیف منجّز است، و تنجّز از صفات واجب نفسی است. یعنی واجب غیری منجّز نمی شود (مخالفت با آن استحقاق عقوبت ندارد) و مخالفت با آن معصیت نیست. لذا در هر دو صورت مرتکب یک معصیت شده است.[1]

---

۱. اقول: یک اشکال مبنایی سوم هم هست که مقدمه موصله واجب است و مجموعه مقدمات یک وجوب غیری دارند لذا با ترک واجب دو معصیت محقق شده است که اصرار بر گناه نیست تا فسق محقق شود.

ثمره پنجم: داخل شدن در بحث اجتماع امر و نهی

اگر قائل به وجوب مقدمه شویم، در جایی که مقدمه عملی حرام باشد داخل در بحث اجماع امر و نهی می شود. امّا اگر قائل به وجوب مقدمه نشویم داخل بحث اجتماع امر و نهی نیست. داخل شدن در بحث اجتماع امر و نهی هم آثار خاصّ خود را دارد. مثلاً اگر با آب غصبی وضوء گرفته شود، بنا بر قول به وجوب مقدمه اجتماع امر و نهی می شود و بنا بر قول به عدم وجوب داخل بحث اجتماع امر و نهی نیست.

اشکال: وارد شدن در بحث اجتماع امر و نهی ثمره ای ندارد

این ثمره هم تمام نیست. زیرا اگر مقدمه واجب غیر عبادی باشد مانند مشی به مکه که مقدمه حجّ است، در این صورت اگر مشی حرام باشد چه جوازی شویم چه امتناعی شویم، چه مقدمه را واجب بداینم چه ندانیم، تفاوتی ندارد. زیرا در هر صورت حجّ انجام شده صحیح است، زیرا مشی توصلی است. و اگر مقدمه عبادی باشد مانند طهارات ثلاث، در این صورت اگر قائل به جواز اجتماع شویم این وضوء صحیح است و نماز هم صحیح است. اگر هم امتناعی شدیم این وضوء باطل و نماز هم باطل است. و تفاوتی نیست که مقدمه را واجب بدانیم یا ندانیم. البته مشهور قائل به امتناع هستند مطلقا (چه واجب تعبدی باشد چه توصلی)، امّا شهید صدر و ما، در توصلیات قائل به جواز هستیم، و در تعبدیات قائل به امتناع هستیم. در نتیجه در تعبدیات همه قائل به امتناع هستیم.

جمع بندی جهت سادسه

ثمرات دیگری هم ذکر شده است که عمده همین پنج ثمره است. ظاهراً ثمره اصولی برای اثبات ملازمه یا نفی آن نیست یعنی نمی توان حکم شرعی را با کمک این مسأله اثبات کرد. و مطرح کردن بحث از مقدمه واجب، به دلیل بحث های مفیدی است که در آن هست.

الجهة السابعة: شک در ملازمه

اگر بعد از بحث از مقدمه واجب، به نتیجه نرسیدیم و شک کردیم که ملازمه وجود دارد یا ندارد؟ مقتضای اصل عملی چیست؟ دو مسأله وجود دارد یک مساله اصولی که آیا ملازمه هست یا نه؟ و مترتب بر آن یک مساله فقهی است که مقدمه واجب است یا نه؟ لذا باید مقتضای اصل عملی در مساله اصولی و مساله فقهی بررسی شود.

اصل عملی در مساله اصولی

اگر شک در ملازمه عقلی بین وجوب شرعی ذی المقدمه و مقدمه اش کنیم، آیا اصل عملی وجود دارد که ملازمه یا عدم آن را ثابت کند؟ برای اثبات ملازمه هیچ اصلی نیست. امّا ممکن است برای اثبات عدم ملازمه به استصحاب عدم ملازمه تمسّک شود.

نظر آخوند: عدم جریان استصحاب عدم ملازمه

مرحوم آخوند فرموده اند هیچ اصل عملی وجود ندارد. زیرا تنها اصل ممکن همان استصحاب عدم ملازمه است، یعنی یقین به عدم ملازمه داشتیم که اکنون شک در حدوث ملازمه داریم، لذا استصحاب عدم ملازمه جاری می شود.

امّا این اصل هم جاری نیست زیرا ملازمه از امور واقعی است که زمان و مکان ندارد بلکه ابدی و ازلی است. یعنی حدوث و ارتفاع ندارد. در نتیجه حالت سابقه ملازمه عدم نیست یعنی زمانی را نمی یابیم که قطعاً ملازمه نباشد. استصحاب دائماً در امور زمانی است.[1]

اشکال شهید صدر: جریان استصحاب در قضیة خاصّ

شهید صدر اشکال دارند که گاهی سخن از ملازمه به نحو قضیه حقیقیه است که در این صورت حقّ با مرحوم آخوند است، که ملازمه حالت سابقه یقینی ندارد. امّا گاهی سخن از ملازمه بین دو قضیه خاصّ است مثلاً بین وجوب نماز و وضوء ملازمه هست؟ این ملازمه حالت سابقه دارد زیرا زمانی که وجوب نماز نبود، ملازمه هم نبود. و بعد از برقراری وجوب، آیا بین این وجوب مجعول، و وجوب مقدمه اش ملازمه ای هست؟ وقتی شک شد، استصحاب عدم ملازمه جاری است.[2]

جواب اشکال شهید صدر: ملازمه از امور واقعی است که ابدی و ازلی است

این فرمایش را قبول نداریم، زیرا هم کبرای ملازمه و هم صغرای ملازمه هر دو ازلی هستند. اگر آتش و حرارت باشد، سه واقعیت هست وجود آتش و وجود حرارت و ملازمه بین آنها، وجود آنها حادث است امّا

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۲۵:«*اعلم أنه لا أصل فی محل البحث فی المسألة فإن الملازمة بین وجوب المقدمة و وجوب ذی المقدمة و عدمها لیست لها حالة سابقة بل تکون الملازمة أو عدمها أزلیة*».

۱. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۲۷۴:«*و هذا الإشکال یمکن دفعه: بان الملازمة لو أرید منها القضیة الحقیقیة الشرطیة الصادقة علی تقدیر ثبوتها قبل تحقق الشرط و الجزاء فهی کما أفید لا حالة سابقة لها، و اما لو أرید بها القضیة الفعلیة الخارجیة أی العلیة و اللزوم الفعلی من قبل الوجوب النفسیّ الفعلی للوجوب الغیری الفعلی المنتزعة فی طول وجود العلة خارجا فهی مسبوقة بالعدم و لو العدم الأزلی قبل تحقق الملزوم*».

ملازمه بین آنها ابدی و ازلی است یعنی قبل وجود آتش هم ملازمه بین نار و حرارت وجود داشته است، و بعد معدوم شدن نار هم باقی خواهد بود. در نتیجه امور واقعی ازلی و ابدی هستند، و استصحاب در آنها جریان ندارد.[۱]

ج۱۲۶ ۹۴/۰۲/۲۱

اصل عملی در مساله فقهی

اگر در وجوب غیری تیمّم و مشی به مکه و یا مقدمه ای دیگر، شک نمودیم، آیا اصل عملی هست که وظیفه را مشخص کند؟ در مساله فقهی هم اصل عملی وجود ندارد. با بیان دو نکته این امر واضح می شود:

الف. تمام اصول عملیه در علم اصول، سه اصل است برائت و احتیاط و استصحاب (اصل تخییر هم به دو برائت برمی گردد) می باشند. البته اصول عملیه دیگری هم هست مانند قاعده فراغ و تجاوز و قاعده صحّت و طهارت و قرعه، امّا به دلیل جریان این اصول در شبهات موضوعیه، در علم اصول از آنها بحث نمی شود و اگر هم بحث شود یک بحث استطرادی خواهد بود (استصحاب را برخی در شبهات موضوعیه جاری می دانند، امّا این نزاع در شبهات حکمیه وجودی است که برخی منکر آن هستند. امّا در شبهات حکمیه عدمی استصحاب بدون هیچ اختلافی جاری است، لذا در علم اصول از آن بحث می شود). در مورد این سه اصل هم، برائت اصل معذّر است و احتیاط اصل منجّز است، و استصحاب گاهی معذر و گاهی منجز است.

ب. در تمام احکام شرعی فقط دو حکم وجوب و حرمت، هستند که متصف به تنجز و تعذر می شوند. تکلیف منجز یعنی تکلیفی که در مخالفت آن استحقاق عقوبت است، و تکلیف معذر یعنی تکلیفی که در مخالفت آن استحقاق عقوبت نیست. لذا تنها دو حکم وجوب و حرمت متصف به تعذر و تنجز می شوند.

با توجه به این دو امر که مطرح شد، اگر شک در وجوب غیری وضوء شود، این وجوب تنجز و تعذر ندارد، زیرا فقط وجوب نفسی متّصف به تعذر و تنجز می شود. وجوب غیری استحقاق عقوبت ندارد لذا تنجز و تعذر در مورد آن، بی معنی است. برائت فقط در تکلیف تنجزپذیر جاری است. در استحباب و کراهت نمی توان برائت جاری کرد زیرا در مخالفت مکروه ومستحب استحقاق عقاب نیست. احتیاط هم فقط در جایی است که تکلیف تنجزپذیر باشد، یعنی وقتی شک در تکلیف شود و مقرون به علم اجمالی باشد، احتیاط جاری است. امّا وجوب غیری تنجز ندارد. وقتی تنجز یا تعذر نداشت، استصحاب هم جاری نمی شود. زیرا استصحاب گاهی معذر و گاهی منجز است.

---

۲. اقول: به عبارت دیگر ملازمه همان قضیه تعلیقی است یعنی ملازمه بین نار و حرارت این است که «اگر آتشی باشد حرارت هم خواهد بود»، لذا بین دو موجود جزئی اینگونه می شود که «اگر این آتش باشد آن حرارت هم خواهد بود»؛ لذا این ملازمه از قبل وجود دارد.

اگر اشکال شود، فقهاء در موارد بسیاری این اصول را در احکام وضعی جاری می کنند مانند ملکیت و طهارت و زوجیت و مانند آن، پس استصحاب مختصّ تکلیفی که تنجز یا تعذر دارد، نیست.

جواب این است که در تمام این موارد، حکم وضعی موضوع حکم تکلیفی است. حتی اگر حجر هم موضوع یک حکم تکلیفی شود، استصحاب در حجر جاری است. لذا بحث ما که در نفس وجوب غیری است، استصحاب در آن جاری نیست. یعنی نمی شود گفت قبل جعل نماز، وجوب وضوء هم جعل نشده بود الآن شک در جعل وجوب هست، استصحاب عدم جعل جاری شود! زیرا وجوب غیری تعذر ندارد.

جمع بندی بحث شکّ در وجوب غیری مقدمه

با توجه به این مطلب در هر دو مساله اصولی و فقهی، اصل عملی وجود ندارد تا مرجع ما شود. لذا باید مقتضای دلیل را بررسی کرد که ملازمه وجود دارد یا ندارد. البته اگر ثمره ای برای قول به وجوب مقدمه واجب وجود داشته باشد اصل عملی در آن ثمره جاری خواهد بود.

بحث از مقدمات بحث مقدمه واجب، به پایان رسید. اکنون باید از ملازمه بین وجوبین بحث کنیم:

تحقیق ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه اش

آیا ملازمه عقلی، بین وجوب شرعی یک عمل، و وجوب شرعی مقدمه آن عمل، وجود دارد؟ فقهاء قائلند هر تکلیف سه مرحله دارد: ملاک، اراده و شوق، جعل و انشاء؛ مثلاً در نماز، خود این فعل دارای ملاک و مصلحت است، سپس در نفس شارع شوقی نسبت به اینکه عبد این فعل را انجام دهد، ایجاد می شود. سپس اگر مفسده ای بر این اتیان مترتب نبود، جعل وجوب می کند. در هر سه مرحله باید وجود یا عدم تلازم را بررسی نماییم:

تلازم در مرحله ملاک

در مرحله ملاک هیچ تلازمی نیست، یعنی مثلاً اگر نماز دارای مصلحت است ملازمه ندارد که وضوء هم حتماً مصلحت داشته باشد. یا مثلاً آب کشیدن از چاه هم مصلحت داشته باشد!

علاوه بر اینکه اگر خودِ مقدمه ملاک و مصلحت داشته باشد، باید واجب نفسی باشد. یعنی اگر مصلحت داشته باشد و این مصلحت لزومی باشد شارع آن را واجب می کند و اگر لزومی نباشد شارع آن را مستحب می کند، به عبارت دیگر شارع طلب می کند.

لذا در مرحله ملاک تلازمی بین مصلحت داشتن ذی المقدمه با مصلحت داشتن مقدمه وجود ندارد.

تلازم در مرحله جعل و انشاء

جعل، فعل تکوینی مولی است، که از آن تعبیر به «عملیة الجعل» می شود. تفاوتی هم ندارد که این فعل مولی یک امر حقیقی باشد یا یک امر واقعی باشد. آیا بین جعل وجوب ذی المقدمه، و جعل وجوب مقدمه آن ملازمه هست؟

ج۱۲۷ ۹٤/۰۲/۲۲

آیا بین جعل و انشاء تکلیف نفسی و جعل تکلیف غیری، ملازمه است؟ اگر این انشاء و جعل امر غیری، قهری باشد خلف فرض است زیرا جعل فعل اختیاری مولی است. و اگر این جعل، اختیاری باشد باید دارای مصلحت (ابراز ملاک) باشد تا مولی جعل نماید. لذا داعی مولی مصلحت است، که واجب غیری ندارد؛ و یا داعی بعث است که واجب غیری بعث ندارد؛

در نتیجه بین جعل وجوب نفسی و جعل وجوب غیری، ملازمه ای نیست.

تلازم در مرحله شوق و اراده

شهید صدر فرموده اند، در نفسی مولی حتماً شوقی نسبت به مقدمه ایجاد می شود. به دو امر هم استدلال نموده اند:

الف. وجدان: اگر شوقی نسبت به عملی در نفس پیدا شود شوق به مقدمه هم در نفس پیدا می شود.

ب. دلیل دوم شاهد و مویّد وجدان است. در واجبات نفسی مولی نسبت به آنها شوق دارد امّا این شوق به دلیل خودِ واجب نیست بلکه به لحاظ مصلحتی است که در آن وجود دارد. قبلاً هم مطرح شد که واجب نفسی به لحاظ مصلحت واجب غیری است.

در نتیجه شهید صدر واجب غیری را به لحاظ جعل و انشاء قبول نکرده امّا به لحاظ اراده و شوق قبول نموده اند. با توجه به اینکه ایشان روح تکلیف را همان شوق و اراده می دانند (یعنی آنچه ما به واسطه آن عقاب می شویم همان شوق و اراده است)، به یک نحو باید گفت وجوب غیری را پذیرفته اند.[1]

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۲۸۳.

اشکال اول: مرحله شوق در مورد احکام شرعی، ثابت نیست

در علم اصول، بحث مهمّ، بحث از تکالیف شرعیه است، هر چند در اصول به نحو اعمّ بحث می کنیم. مرحله دوم که همان شوق و اراده در احکام ثابت نیست زیرا یا باید معروض همان حق تعالی باشد یا محلّ دیگری باشد (همانطور که ظاهر عبارت مرحوم آخوند این است که در نفس نبی یا امام منقدح می شود).

امّا در مورد حقّ تعالی در فلسفه گفته شده است که هیچ عرضی بر خداوند عارض نمی شود حتی معروض علم هم واقع نمی شود لذا علم وی نه جوهر است نه عرض و کیف! علم ما دائماً یا عرض است یا جوهر. علم خداوند از سنخ دیگری است، که این ادعای حکیمان است.

امّا در مورد نفس نبی یا امام، دلیل عقلی بر این نیست که احکام تابع اراده و شوق در نبی یا امام باشد، و دلیل نقلی هم برخورد نکرده ایم. این خیلی با اعتبار هم موافق نیست و با نصوص خیلی سازگاری ندارد که مثلاً ابتدا شوق به حجّ در نفس نبی محقق شود و سپس وجوب حجّ جعل شود! این در ذهن فقهاء هم نبوده است و اگر نگوییم مخالف با ارتکاز است لا اقل موافق نیست. علاوه بر اینکه در اذهان این است که شارع خداوند است مگر در موارد اندکی! یعنی رسول اکرم صلی الله علیه و آله، فرستاده شده برای بیان احکام اند.

در نتیجه این مرحله دوم در احکام شرعی ثابت نیست. یعنی دلیل ندارد. برخی شوق و اشتیاق را به علم شارع برگردانده اند. یعنی این شوق شارع از سنخ علم است. امّا هر علمی که در حقّ تعالی به عرض برگردد علم حصولی می شود که حکماء این را محال می دانند. در حکمت عقول مجرده معروض هیچ عرضی واقع نمی شوند. یعنی هم در حق تعالی و هم در ملائکة، علم حصولی محال است.

اشکال دوم: شوق غیری را وجدان نکردیم

اشکال دوم به شهید صدر این است که این مطلب را وجدان نمی کنیم. مثلاً کسی که تشنه است شوق به نوشیدن آب است امّا در افق نفس یک میل و رغبت و علاقه به رفتن به سمت یخچال ایجاد نمی شود. یعنی ظاهراً همان جذبه نوشیدن آب در رفتن به سمت یخچال نیست. خوردن غذا مورد اشتیاق است امّا خریدن نان و پختن غذا مورد اشتیاق نیست. بله همان جذبه به نوشیدن ما را به سمت یخچال می برد امّا در خودِ رفتن به سمت یخچال شوقی نیست. البته خیلی روشن نیست و به طور قطعی نمی گوییم به مقدمات شوقی نیست، امّا این مطلب را وجدان نکرده ایم.

آن مویّد شهید صدر هم تمام نیست زیرا اگر مرحله شوق را منکر شویم که واضح است، و اگر هم قبول کنیم این همان وجدان است و مویّد نیست زیرا از کجا که شوق به واجب نفسی هم هست؟ شاید همان شوق به

مصلحت موجب تشریع شده است و این که شوقی به واجب نفسی علاوه بر شوق به مصلحت هست، این همان شوق به مقدمه است که وجدان است نه موافق وجدان!

ج۱۲۸ ۹٤/۰۲/۲۳

تتمه بحث مقدمه واجب: مقدمه مستحب و مکروه و حرام

بعد از قبول یا تسلّم ملازمه وجوب مقدمه با وجوب ذی المقدمه، وارد این بحث می شویم که مقدمه مستحب هم مستحب است؟ مقدمه مکروه هم مکروه است؟ مقدمه حرام هم حرام است؟

مقدمه مستحب

در مقدمه مستحب ظاهراً اختلافی نیست که قائل به مقدمه واجب باید قائل به مقدمه مستحب هم باشد زیرا دقیقاً همان بیان مقدمه واجب در مقدمه مستحب هم می آید. مثلاً شهید صدر فرمود اشتیاق به واجب موجب اشتیاق به مقدمه آن می شود، لذا در مستحب هم شوق به مستحب موجب شوق غیری به مقدمه مستحب می شود. البته در این مورد شوق غیر الزامی است.

مقدمه حرام

در مقدمه حرام میرزای نائینی مقدمات حرام را به سه قسم تقسیم نموده و در هر مورد بحث نموده اند:

الف. اول اینکه بعد اتیان مقدمه اراده ای نیست و بدون اختیار حرام انجام می شود. مثلاً اگر در فلان مکان برود خمر را در دهان انسان می ریزند. در این قسم بین مقدمه و ذی المقدمه فاصله نیست. در این مورد مقدمه حرام است امّا نه به حرمت غیری بلکه حرام نفسی است.

ب. قسم دوم این است که بین مقدمه و ذی المقدمه تلازم نیست بلکه مکلف بعد انجام مقدمه اختیار دارد که ذی المقدمه را انجام دهد یا ندهد، در حالیکه قصد از انجام مقدمه توصّل به حرام است. در این صورت این مقدمه، حرمت غیری دارد.

ج. قسم سوم این است که بین مقدمه و ذی المقدمه اختیار مکلف فاصله می شود، امّا قصد از انجام مقدمه توصّل به حرام نیست. در این مورد رفتن مقدمه شرب خمر هست زیرا اگر به آن مکان نرود قدرت بر شرب

خمر ندارد. در این مورد نه حرمت نفسی هست نه حرمت غیری دارد. حتی اگر شرب هم انجام شود، باز این ورود حرمت غیری ندارد.[۱]

از این فرمایش ایشان، فقط قسم سوم مورد قبول واقع شده است.

قسم اول: مقدمه علّت تامّة انجام حرام باشد

امّا قسم اول، که بعد انجام مقدمه، فعل حرام بدون اختیار محقق می شود، در این مساله سه نظر هست:

الف. میرزای نائینی، نفس مقدمه را حرام نفسی می داند. ذی المقدمه هم نه شرعاً و نه عقلاً حرام نیست زیرا فعل غیر اختیاری است.

ب. مقدمه، حرمت شرعی ندارد فقط حرمت عقلی دارد. یعنی عقل حکم می کند به این مکان نرو تا مستحق عقوبت نشوی! این حکم عقل به سبب وجوب دفع ضرر محتمل است، که بر مبنای ما وجوب فطری است. این نظر مشهور است. خود ذی المقدمه، نه حرمت عقلی دارد نه حرمت شرعی دارد، زیرا غیر اختیاری است.

ج. مقدمه، فقط عقلاً حرام است. امّا خودِ ذی المقدمه، حرمت نفسی شرعی دارد. البته حرمت شرعی داشتن منافاتی با حرمت عقلی هم ندارد (در مثال شرب خمر، فقط حرمت شرعی دارد امّا برخی افعال حرمت عقلی هم دارند مانند قتل نفس)؛

نظر مختار: حرمت عقلی مقدمه، و حرمت شرعی ذی المقدمه

ما تابع نظر سوم هستیم، امّا نظر میرزای نائینی که مقدمه، حرمت شرعی نفسی دارد، مورد قبول نیست. زیرا اگر فعل غیر اختیاری یک مقدمه اختیاری داشته باشد، این فعل اختیاری می شود. این مطلب را میرزا هم قبول دارد. لذا وقتی ورود به خانه اختیاری باشد، شرب خمر هم اختیاری خواهد بود. پس وجهی برای حرمت ورود به خانه در شرع نیست.

امّا در مورد نظر مشهور که حرمت عقلی مقدمه را قبول داریم. امّا دلیل مشهور بر عدم حرمت شرعی خود شرب خمر، نهایتاً این است که تکلیف وجود ندارد زیرا فعل غیر اختیاری متعلق تکلیف واقع نمی شود. جواب این است که اگر کل فعل یک تکلیف باشد، یعنی قبل ورود شرب خمر بر این شخص حرام است و این تکلیف تا آخر باقی است، چنین تکلیفی لغو نیست و حتی موافق اعتبار است و در بین عقلاء هم همین طور است که کسی

۱. أجود التقریرات، ج۱، ص۲۴۸.

خودش را مضطر کند معذور نیست. بله اگر بعد از ورود و زمانی که اختیاری نیست تکلیف جعل شود، این لغو است.

در نتیجه معلوم می شود که مقدمه حرمت عقلی دارد، و ذی المقدمه هم حرمت شرعی دارد. این همان قول سوم است[1]

اشکال: شرب خمر، عرفاً مستند به شخص نیست

اشکال دیگری شده است که اگر شرب غیر اختیاری محقق شد، عرفاً مستند به وی نیست یعنی شرب خمر نیست بلکه اشراب الخمر است امّا در فقه شرب حرام است. اشراب هم اگر حرام باشد فعل این شخص نیست.

جواب: ایجاد شرب حرام است، نه شارب بودن!

جواب این است که شرب خمر حرام است به این معنی است که ایجاد شرب حرام است یعنی ولو عنوان شارب محقق نشود، امّا توسط همین ورود به خانه ایجاد شرب می کند. مثلاً وقتی گفته شود «کذب نگو» فهم عرف این است که ایجاد کذب نکن، نه اینکه کاری کن که کاذب نباشی!

در نتیجه شرب در آنِ تحقق مستند به شخص است به نحو موجِد، نه به نحو شارب! در نظر مشهور هم از باب تفویت ملاک مستحق عقاب می شود.

قسم دوم: اتیان مقدمه با قصد توصّل به حرام

در قسم دوم، چه مقدمه موصله واجب باشد چه مطلق، در این مورد تحقق حرام متوقف بر این عمل نیست. بلکه احتیاج به اراده و اختیار شرب هست، لذا نکته ای برای سریان حرمت شرب به این مقدمه نیست[2] بلکه بحث تجری ممکن است باشد که بحث آن جداست. در قسم اول نفسِ ورود حرمت غیری دارد، امّا حرمت نفسی ندارد.

---

۱. اقول: و اگر قائل به وجوب مقدمه شویم، این قسم از مقدمه حرام هم حرمت غیری خواهد داشت.

۱. اقول: این ورود شخص به خانه، مقدمه حرام است زیرا در فرض مذکور انجام حرام یعنی شرب، متوقف بر ورود است، که همین برای مقدمه بودن کافی است و اگر نه مثلاً وضوء هم مقدمه نماز نخواهد بود! بنا به نقل هم بحثی، بعد از درس استاد این مطلب را قبول نمودند که حرمت غیری در این مورد بنابر قول به وجوب مقدمه، هست.

قسم سوم: اتیان مقدمه بدون قصد توصّل به حرام

در قسم سوم هم با میراز موافق هستیم که نه حرمت نفسی دارد نه حرمت غیری؛

لذا فقط در قسم اول حرمت غیری را قبول نمودیم.

مقدمه مکروه

در مقدمه مکروه هم نفس کلام در مقدمه حرام می آید. لذا فقط در قسم اول کراهت مقدمه را قبول داریم و در باقی اقسام قبول نداریم.

ج۱۲۹ ۹٤/۰۲/۲۷

الفصل الخامس: مبحث الضدّ

بحث در این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ آن شیء هست یا نه؟ علماء ضدّ واجب را تقسیم به دو قسم نموده اند:

الف. ضدّ خاصّ: مراد از ضدّ خاصّ هر عملی است که با واجب قابل جمع نباشد. در حین نماز برخی افعال با نماز قابل جمع هستند، مثلاً گوش دادن، روزه بودن، نگاه کردن به مقابل، و مانند آن؛ و برخی افعال قابل جمع نیستند مانند خوردن، تکلم کردن، دویدن، راه رفتن در حین نماز فریضه، خندیدن و مانند آن؛ این افعال که با نماز جمع نمی شوند، ضدّ خاصّ نماز هستند.

ب. ضدّ عامّ: ضد عامّ یک عمل، فقط یک چیز است که ترک آن عمل است. مثلاً نماز فقط یک ضدّ عامّ دارد که همان ترک نماز است.

در این فصل بحث می شود که امر به شیء مقتضی از نهی از ضدّ آن شیء هست یا نه؟ در این مسأله در پنج مقام بحث می کنیم: اول ضدّ خاصّ؛ دوم ضدّ عامّ؛ سوم ثمره بحث؛ چهارم ترتّب؛ و پنجم تزاحم:

مقام اول: ضدّ خاصّ

در این مقام بحث می شود که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ خاصّ هست یا نه؟ یعنی آیا ملازمه ای بین وجوب یک شیء و حرمت ضدّ خاصّ آن هست یا نه؟ لذا این بحث داخل بحث ملازمات عقلیه است؛ به عنوان مثال داخل وقت نماز، مسجد نجس شود. در این حالت ازاله نجاست واجب است، و ضدّ خاصّ آن نماز است.

اگر مشغول نماز شود نمی تواند ازاله نماید. فرض این است که نماز وقتش موسّع است و ازاله ضیق است. اگر مشغول نماز شود این نماز حرام است یا نه؟

مشهور علماء انکار ملازمه نموده اند. لذا ازاله واجب است امّا نماز حرام نیست. در مقابل برخی قائل به ملازمه شده اند. برای ادّعای خود دو دلیل ذکر نموده اند:

دلیل اول برای اثبات ملازمه: حرمت ملازم حرام

دلیل اول برای اثبات حرمت ضدّ خاصّ هر عمل، سه مقدمه دارد:

الف. ضدّ عامّ هر واجبی، حرام است؛ در این مثال که ازاله واجب است ترک ازاله حرام می شود؛

ب. ضدّ خاصّ ملازم ضدّ عامّ است، یعنی دائماً با تحقق ضدّ خاصّ، ضدّ عامّ هم محقق شده است؛ یعنی اگر مشغول نماز شود حتماً ترک ازاله محقق می شود؛

ج. ملازم حرام هم حرام است؛ مثلاً نماز که ملازم حرام است حرام خواهد بود.

با این سه مقدمه اثبات می شود که ضدّ خاصّ هم حرام است.

بررسی استدلال: ردّ مقدمه سوم

مقدمه اول مبتنی بر این است که امر به شیء مقتضی نهی از ضدّ عامّ است، این بحث خواهد آمد، که ملازمه را قبول نداریم؛ امّا اکنون که بحث نشده است این مقدمه را تسلّم می کنیم.

مقدمه دوم تمام است یعنی نمی شود نماز خواند و ترک ازاله محقق نشود!

امّا مقدمه سوم، تمام کلام در این مقدمه است. این مقدمه اثبات نشده است، یعنی نه برهانی دارد و نه مطابق وجدان است. حتی ممکن است گفته شود وجدان در مقابل آن است. البته ملازمه غیر از استلزام (علت و معلول) است، که شاید در استلزام قائل به حرمت شویم امّا در ملازمه دلیلی نیست که این کار که لوازمی دارد تمام آنها حرام باشند؛ لذا دلیل شرعی یا عقلی نداریم بر حرمت ملازم حرام؛

لذا با این استدلال نمی توان، حرمت ضدّ خاصّ را اثبات نمود.

دلیل دوم: ترک ضدّ، مقدمه ضدّ دیگر است

دلیل دوم مهمّترین دلیل است و محلّ بحث واقع شده است. این دلیل هم سه مقدمه دارد:

الف. ترک یک ضدّ، مقدمه ضدّ دیگر است؛ در مثال مذکور، نماز و ازاله ضدّین هستند که ترک نماز مقدمه ازاله است یعنی ازاله محقق نمی شود مگر نماز ترک شود؛

ب. مقدمه واجب هم واجب است؛ در مثال مذکور، واجب همان ازاله است که یکی از مقدمات آن ترک نماز است، لذا ترک نماز واجب است، و وجوب غیری دارد.

ج. ضدّ عامّ واجب حرام است. در مثال دو واجب هست یکی ازاله که وجوب نفسی دارد، و دیگری ترک نماز که وجوب غیری دارد. در این مثال ترک نماز واجب است که ضدّ عامّ آن یعنی نماز، حرام است.

با این سه مقدمه ثابت می شود ضدّ خاصّ هر واجب حرام است.

بررسی استدلال دوم: ردّ مقدمه اول

اگر این سه مقدمه تمام باشد حرمت ضدّ خاصّ ثابت می شود. در این سه مقدمه از مقدمه سوم شروع می کنیم، که این مقدمه را تسلّم می کنیم زیرا بحث آن بعداً خواهد آمد.

مقدمه دوم را هم مفصلاً بحث نمودیم، که ما قبول نکردیم امّا این مقدمه را هم تسلّم می کنیم زیرا جماعتی از علماء مقدمه واجب را هم واجب می دانند.

برهان مقدمه اول: عدم مانع از اجزای علّت تامّة است

تمام کلام در مقدمه اول است که اگر ثابت شود استدلال تمام است. مدّعا این است که ترک یک ضدّ، مقدمه است برای ضدّ دیگر؛ برهان اثبات این مقدمه، این است که هر علتی مرکب از سه جزء (مقتضی؛ شرط؛ و عدم مانع) می باشد؛ مثلاً اگر چوبی با نار بسوزد، این نار به تنهایی موجب سوختن چوب نیست بلکه اگر نار باشد و مجاورت که شرط است محقق شود و عدم مانع یعنی عدم رطوبت باشد در این صورت سوختن محقق می شود. هر کدام که نباشند سوختن محقق نمی شود. در ما نحن فیه، دائماً وجود یک ضدّ مانع ضدّ دیگر است یعنی بیاض مانع از سواد است. نماز هم مانع ازاله است، یعنی اگر نماز بخواند دیگر نمی تواند ازاله کند! برای تحقق ازاله نیاز است که نماز هم ترک شود. لذا ثابت شد که ترک احد ضدّین عدم مانع است که از اجزای علّت است. مقدمه هم همان علت یا جزء علت تامّة است.

اشکال در برهان: نماز، مانع ازاله نیست

این برهان مخدوش است، زیرا در این برهان یک مغالطه است. اینکه هر علت سه جزء، مقتضی و شرط و عدم مانع، دارد امری صحیح است. امّا مانع زمانی مانع می شود که مقتضی و شرط موجود باشد، و اگر نه

مانعیت فعلی نیست. مثلاً اگر یک چوب مرطوب باشد و ناری نباشد، در این مورد رطوبت مانع احتراق نیست زیرا اگر رطوبت هم نباشد چوب نمی سوزد. و اگر نار باشد و مجاورت نباشد باز هم رطوبت مانع نیست زیرا اگر رطوبت هم نباشد چوب نمی سوزد. وقتی مقتضی و شرط هر دو محقق باشند رطوبت مانع خواهد بود.

در ما نحن فیه دائماً این مانع وقتی محقق می شود که مقتضی موجود نیست. زیرا فرض بر این است که ازاله واجب است و نماز مانع آن است، در حالیکه نماز وقتی مانعیت دارد که مقتضی ازاله موجود باشد. مقتضی ازاله دائماً اراده است زیرا ازاله فعلی ارادی است (در افعال ارادی دائماً اراده مقتضی فعل است). وقتی اراده ازاله باشد نماز محقق نمی شود، و نماز وقتی محقق می شود که مقتضی یعنی اراده ازاله نباشد. لذا عدم مانع جزء علت هست امّا در صورتی که مقتضی و شرط محقق باشند.

ج۱۳۰ ۹٤/۰۲/۲۸

در ضدّ خاصّ ثابت شد هیچ ملازمه بین وجوب یک عمل، و حرمت ضدّ خاصّ آن عمل نیست.

مقام دوم: ضدّ عامّ

مراد از ضدّ عامّ همان نقیض عمل است، مثلاً ترک نماز، ضدّ عامّ نماز است؛ و ضدّ عامّ ترک نماز می شود همان نماز؛ آیا اگر یک عمل واجب شود، نقیض آن بر ما حرام است؟ آیا چنین ملازمه ای هست؟

مرحوم شهید صدر فرموده اند که مشهور فقهاء قائل به اقتضاء هستند؛ یعنی اگر عملی واجب شد، ترک آن حرام است. شاید نظر شهید صدر به دوران گذشته بوده است، و اگر نه بعد دوره شاگردان مرحوم آخوند، نظر رائج عدم اقتضاء است. البته فحص کامل هم ننموده ایم. قائلین به اقتضاء وجوهی ذکر نموده اند:

دلیل اول ملازمه: امر به شیء، عین نهی از ترک است

به برخی نسبت داده شده است که قائل به عینیت هستند. یعنی وجوب یک عمل عین همان حرمت نقیض آن عمل است. یعنی وجوب نماز همان حرمت ترک نماز است. قائل این قول هم معلوم نیست.

این وجه بلا وجه است زیرا وجوب هم به لحاظ معنی و هم به لحاظ مصداق و هم به لحاظ مفهوم غیر از حرمت است. یعنی معلوم است هر کدام از احکام خمسه غیر از دیگری است که در ارتکاز هم همین است. لذا قول اول قابل دفاع نیست.

دلیل دوم: عینیت طلب شیء و نهی از ترک، در تأثیر

گفته شده است که وجوب شیء با حرمت ضدّ عامّ در تأثیر عینیت دارند. یعنی در ذات یکی نیستند بلکه در اثر یکی هستند. وجوب در واقع مبعِّد از ترک است و حرمت ترک عمل هم مبعِّد از ترک است. یعنی اثر هر دو یکی و واحد است.

این وجه مورد قبول است امّا ادّعا را ثابت نمی کند. بله اثر یکی است و هر دو موجب تبعید هستند امّا این نتیجه نمی دهد هر عمل واجب باشد ترک آن حرام است! صرف اثبات یک اثر موجب این نیست که حرمت آمده است. به عبارت دیگر اگر شارع تحریم می کرد، این اثر را داشت؛ امّا تحریم نموده است یا نه؟ از قضیه شرطیه نمی توان صدق شرط را نتیجه گرفت. اگر شارع ترک را تحریم نماید نتیجه همان نتیجه ایجاب است امّا از این نتیجه نمی شود که تحریم کرده است.

دلیل سوم: نهی همان طلب نقیض است

برخی حقیقت نهی را همان طلب نقیض می دانند؛ اگر شارع از ترک نماز نهی کند، در واقع نماز را طلب کرده است! حقیقت نهی همین است. در نتیجه حقیقت طلب نقیض، همان نهی می شود! یعنی حقیقت نهی از ترک نماز همان وجوب نماز است.

این وجه دو اشکال دارد: اول اینکه حقیقت نهی همان زجر و ردع است نه طلب نقیض! مثلاً وقتی مولی از سیگار کشیدن نهی کند، یعنی از این کار بدش می آید نه اینکه از ترک آن خوشش می آید.

دوم اینکه با قبول مبنا یعنی اینکه نهی همان طلب نقیض است، نتیجه این نیست که هرگاه شیئی واجب باشد باید نقیض آن هم منهی باشد! یعنی از وجود نهی پی به طلب نقیض می بریم، امّا از وجوب شیء که به نهی از نقیض نمی رسیم. به عبارت دیگر حقیقت نهی همان طلب نقیض است، امّا حقیقت طلب که نهی از نقیض نیست! اگر مراد این است از همان ابتدا این بیان می شد که مطلوب راحت تر ثابت شود!

دلیل چهارم: وجوب، طلب فعل همراه نهی از ترک است

حقیقت وجوب مرکب از دو چیز است، یکی طلب شیء و دیگری نهی از ترک؛ اگر حقیقت وجوب این باشد متضمن نهی از ترک خواهد بود. یعنی نهی از ترک جزء وجوب است.

اشکال این وجه این است که بین متأخّرین این نظر در مورد حقیقت وجوب مقبول نیست. در حقیقت آن اختلاف است امّا در بسیط بودن وجوب متاخرین اتفاق نظر دارند. ما هم طلب مولوی را طلب وجوبی می دانیم، که امری بسیط است.

دلیل پنجم: تنها حکم متناسب برای ترک فعل، حرمت است

این وجه عمده وجه برای اثبات حرمت ضدّ عامّ است. این وجه از میرزای نائینی[1] و محقق عراقی[2] نقل شده است. این دو بزرگوار قائل به ملازمه شده اند، یعنی عقلاً تلازم هست. بیان ساده این است که اگر عملی واجب شود مولی نمی تواند نسبت به ترک ترخیص دهد، و وقتی نتواند ترخیص دهد حتماً از آن فعل، منع نموده است. زیرا ترخیص با وجوب یک عمل قابل جمع نیست یعنی شارع نمی تواند بگوید این عمل بر تو واجب است در عین حال می توانی ترک کنی! لذا باید ترک هم منهی عنه باشد.

اشکال اول: الزام به دو نحو، متصور است

شهید صدر فرموده اند بله ترخیص با وجوب قابل جمع نیست. امّا شارع به دو نحو می تواند الزام داشته باشد یکی اینکه ترک را حرام کند، دیگری اینکه فعل را واجب کند. به عبارت دیگر ایشان عبارت میرزای نائینی و محقق عراقی، را اینگونه معنی نموده اند که الزام با ترخیص سازگاری ندارد، لذا باید نهی از ترک شده باشد؛ و سپس پاسخ داده اند الزام به دو نحو قابل تصور است و نیاز نیست حتماً نهی از ترک شود.[3]

---

۱. فوائد الاصول، ج۱، ص۳۰۳:«*نعم: لا بأس بدعوی اللّزوم بالمعنی الأخصّ، حیث انّ نفس تصوّر الوجوب و الحتم و الإلزام یوجب تصوّر المنع من التّرک و الانتقال إلیه، و ذلک معنی اللازم بالمعنی الأخصّ. و الحاصل: انّه سواء قلنا: بأنّ الوجوب عبارة عن مرتبة شدیدة من الطّلب، أو قلنا: بأنّ الوجوب عبارة عن حکم العقل بلزوم الانبعاث من بعث المولی، یلزمه المنع من التّرک، کما لا یخفی*».

۲. نهایة الأفکار، ج۲، ص۳۷۷:«*و حینئذ یتعیّن الأمر بکونه علی نحو الالتزام، نظرا إلی ما هو الواضح من الملازمة التامّة بین إرادة الشیء و کراهة ترکه بحسب الارتکاز بحیث لو التفت إلی الترک لیبغضه و یمنع عنه، نعم لا بأس بدعوی العینیّة بینهما بحسب الإنشاء بلحاظ کونه مبرزا عن مبغوضیّة الترک کإبرازه عن محبوبیّة الوجود و مطلوبیّته فتدبّر*».

۱. دروس فی علم الأصول، ج۲، ص۲۸۰:« *و قال البعض: انه بملاک الملازمة، و ذلک لأنّ المولی بعد أمره بالفعل یستحیل أن یرخّص فی الترک، و عدم الترخیص یساوق التحریم. و الجواب: انّ عدم الترخیص فی الترک یساوق ثبوت حکم الزامی، و هو کما یلائم تحریم الترک، کذلک یلائم ایجاب الفعل، فلا موجب لاستکشاف التحریم*».

جواب از اشکال: خالی نبودن ترک فعل از احکام خمسه

اگر مراد این دو بزرگوار، همین باشد که ترخیص در ترک، ممکن نیست و باید نهی از ترک شود؛ اشکال شهید صدر وارد است.

امّا اگر مراد این باشد که وقتی نماز واجب باشد شارع نمی تواند ترخیص در ترک دهد، لذا نتیجه می گیرند که باید یکی از این احکام خمسه را داشته باشد که وقتی ترخیص بالمعنی الاعم نتواند بدهد (واضح است که وجوب نماز با تحقق هیچ یک از این احکام در ترک جمع نمی شود) لذا باید حرام باشد. اگر مراد این باشد، اشکال شهید صدر وارد نیست. زیرا بحث در این نیست که اگر یک الزامی باشد چگونه باید باشد! بلکه بحث در این است که ترک نمی تواند خالی از حکم باشد، و وقتی نمی تواند ترخیص بالمعنی الاعم باشد، باید حرام باشد.

اشکال دوم: ترک می تواند خالی از حکم شرعی باشد

این بیان بهترین تقریب این اشکال است که فقط یک جواب دارد که مبنا را قبول نداریم! یعنی اگر مراد این است که وقتی نماز واجب است ترک نماز هم باید حکمی داشته باشد و نمی تواند خالی از حکم باشد. این اشکال مبنایی هست که نیاز نیست هر واقعه ای حکمی داشته باشد. اینکه هر واقعه ای باید حکم داشته باشد، نه برهان عقلی دارد و نه دلیل شرعی دارد! بله شارع نسبت به ترک نماز نمی تواند ترخیص دهد، امّا نیاز نیست حتماً حکمی داشته باشد.

امّا اگر مراد آنها همین کلام و بیان شهید صدر است که وقتی ترخیص نیست باید الزامی باشد، اشکال شهید صدر وارد است که شارع می تواند فعل را الزام کند، که این خودش مانع ترخیص است. چنان که می تواند ترک را الزام کند که ترخیص نباشد.

ج۱۳۱ ۹۴/۰۲/۲۹

مقام سوم: ثمره بحث از حرمت ضدّ

آیا در فقه قول به اقتضاء و عدمه دارای ثمره است؟ یعنی اگر در اصول قائل به حرمت ضدّ شویم در پاره ای از استنباطات شرعی هم اثر دارد؟ دو ثمره برای ضدّ خاصّ مطرح شده است که ظاهراً در ضدّ عامّ ثمره ای وجود ندارد.

ثمره اول: صحّة نماز مزاحَم با ازاله

اگر دو واجب داشته باشیم که یکی مضیّق است و دیگری موسّع، و واجب موسّع عبادی است. در این صورت ثمره ظاهر می شود. مثلاً اگر مسجدی نجس شود ازاله نجاست واجب است که وجوب فوری دارد. در این زمان، وقت نماز ظهر هم داخل می شود که واجبی موسّع است. این واجب موسّع عبادی است. در این صورت وظیفه شخص این است که اول ازاله نموده و سپس نماز بخواند زیرا ازاله مضیّق است. اگر این شخص ابتدا نماز خواند، این نماز صحیح است؟

جواب داده اند که صحّت و بطلان این نماز بستگی دارد به قول ما در مساله اصولی ضدّ خاصّ؛ اگر قائل به عدم حرمت شویم نماز صحیح است و فقط یک معصیت ترک ازاله مرتکب شده است؛ امّا اگر قائل به حرمت شویم، این نماز نهی دارد که نهی در عبادت موجب بطلان است؛ در نتیجه اگر قائل به اقتضاء شویم نماز باطل و اگر قائل به عدم اقتضاء شویم نماز صحیح است.

ثمره دوم: صحّت نماز مزاحَم با انقاذ

یک واجب اهمّ داریم و دیگری مهمّ است که متزاحمین هستند، یعنی قدرت امتثال هر دو را ندارد. واجب مهمّ عبادی است و اهمّ تفاوتی ندارد که عبادی باشد یا نباشد. گفته شده مساله ضدّ خاصّ در این مورد هم ثمره دارد. مثلاً شخصی در حال غرق شدن است در انتهای وقت فریضه، که اگر مکلف مشغول انقاذ شود نماز از وی فوت می شود، و اگر مشغول نماز شود انقاذ فوت می شود؛ در این صورت انقاذ اهمّ است، که نماز مهمّ خواهد بود. در این صورت وظیفه مکلف این است که انقاذ کند و یک تکلیف فعلی دارد، زیرا قدرت بر امتثال هر دو ندارد، و تکلیف به نماز هم ندارد زیرا انقاذ اهمّ است. اگر مکلف ترک انقاذ نماید، و نماز بخواند، در این صورت نماز وی صحیح است؟

گفته شده صحّت و بطلان نماز عصر، مبتنی بر مساله اصولی ضدّ خاصّ است. اگر ضدّ خاصّ را حرام ندانیم این نماز صحیح است، زیرا نماز حرمتی ندارد؛ و اگر قائل به حرمت ضدّ خاصّ شویم، این نماز نهی دارد که نهی در عبادت موجب بطلان عبادت است.

بر این دو ثمره اعتراضات بسیاری شده است که مهمّ دو اعتراض است:

اعتراض اول: در هر دو فرع نماز باطل است

نسبت به شیخ بهایی داده شده است که ایشان فرموده اند قول به اقتضاء و عدمه ثمره ای ندارد بلکه در هر صورت نماز باطل است. یعنی قائل به عدم اقتضاء هم باید حکم به بطلان نماید. بنابر اقتضاء که بطلان واضح است. بنابر عدم اقتضاء، این نماز امر ندارد تا عبادی شود و صحیح شود! زیرا در فرع اول شارع نمی تواند امر به انقاذ و نماز، و در فرع دوم امر به ازاله و نماز نماید! زیرا مکلف قدرت بر جمع بین دو تکلیف ندارد. و چون اهمّ یا مضیّق در بین هست، امر هم متوجّه همان می شود. لذا وقتی امری به مهمّ (نماز) نیست، نماز صحیح نیست و فرد مامور به نیست.

بر این اعتراض جوابهایی داده شده است که به دو جواب اکتفاء می کنیم:

جواب اول: امر ترتّبی متوجه نماز است

جواب اول ناظر به هر دو فرع است. گفته شده ما امر داریم، امر ترتّبی وجود دارد. مراد از ترتّب خواهد آمد که این است که نسبت به اهمّ امر مطلق داریم و نسبت به مهمّ امر مشروط داریم یعنی در صورت عدم اتیان اهمّ تکلیف به مهمّ هست. مشهور متأخرین امر ترتّبی را قبول دارند که ما هم تابع مشهور هستیم.

جواب دوم: امر به جامع بین فرد مقدور و غیر مقدور ممکن است

جواب دوم به محقق ثانی نسبت داده شده است که ناظر به فرع اول است. ایشان فرموده اند وقتی ازاله واجب است فقط یک حصّة از نماز مزاحم با ازاله است، فقط نماز در ظرف اول؛ شارع به خصوص این حصّة امر نکرده است بلکه به طبیعی نماز امر نموده است. وقتی یک فرد از طبیعی غیر مقدور باشد، یعنی امر به جامع شود که یک فرد غیر مقدور باشد تکلیف شامل فرد غیر مقدور می شود! مثلاً شارع بگوید «اکرم زیداً» که اکرام زید افرادی دارد یکی اکرام در صبح یکی اکرام در شب و ...، و فرض شود اکرام صبح غیر مقدور است، امّا این تکلیف شامل تمامی افراد می شود. مانند امر به جابه جا کردن یکی از دو سنگ ۱۰ و ۵۰۰ کیلویی؛

یعنی شارع می تواند بگوید یک نماز از الآن تا غروب امتثال کن! و در عین حال ازاله هم بکن! بله اگر کسی قدرت را صرف نماز نماید این فرد هم از افراد مامور به است و امر دارد.[1]

۱. این جواب فقط مشکل فرع اول را حلّ می کند؛ زیرا در فرع دوم نماز فقط یک فرد مقدور دارد که آن هم به سبب تزاحم با امر به انقاذ، غیر مقدور می شود! لذا امر به جامع نماز، وجود داشته که به واسطه تزاحم ساقط می شود یعنی نه امتثال شده است نه عصیان شده است، بلکه مانند جایی است که تا وسط وقت نماز نخوانده و ناگهان غیر قادر می شود.

در نتیجه اعتراض اول وارد نیست، و تا اینجا ثمره ثابت است.

ج۱۳۲ ۹٤/۰۲/۳۰

اعتراض دوم: در هر دو فرع نماز صحیح است

بر خلاف اعتراض اول که نماز را در هر صورتی باطل می دانست، اعتراض دوم این است که این عمل به هر حال صحیح است، چه اقتضاء را قبول کنیم چه قبول نکنیم. این اعتراض از مدرسه میرزاست که میرزای نائینی[1] و محقق خوئی[2] هم قبول نموده اند. اگر اقتضائی باشیم نهی از ضدّ خاصّ یک نهی غیری است یعنی به دلیل مفسده نیست بلکه به دلیل مزاحمت با اهمّ است. لذا آن نماز واجد ملاک است نه اینکه ملاک نداشته باشد. لذا شارع برای حفظ ملاک اهمّ از نماز نهی نموده است. حتی اگر امر هم نباشد همین که یک عمل به قصد ملاک اتیان شود، کافی است تا قربی شود (فرض این است که نماز امر ندارد لذا عبادی نیست و با نماز قربی هم دیگر نیاز به قضاء نیست). یعنی لازم نیست به قصد امر اتیان شود. در نتیجه در هر دو صورت نماز صحیح است.

شهید صدر دو جواب از این اعتراض داده اند و ثمره را تمام می دانند:

جواب اول: مبغوضیت با محبوبیت جمع نمی شود

جواب اول این است که شهید صدر فرموده اند: اگر مراد میرزای نائینی از ملاک، محبوبیت باشد؛ صحیح نیست. زیرا وقتی عملی نهی داشته باشد مبغوض است و مبغوضیت حتی اگر غیری هم باشد با محبوبیت جمع نمی شود. این قاعده کلی است که مبغوضیت با محبوبیت جمع نمی شود ولو یکی یا هر دو غیری باشند. در نتیجه بنا بر قول به اقتضاء این نماز نهی دارد، لذا نمی تواند محبوب باشد. حبّ و بغض وقتی به جهات مختلف در عملی جمع شوند کسر و انکسار می شود که اگر یکی بیشتر باشد باقی می ماند، و اگر مساوی باشند هر دو

---

۲. أجود التقریرات، ج۱، ص۲۶۲:«*(و أورد علیه) بأنه اما ان یعتبر فی صحة العبادة تعلق الأمر بها فعلا و اما ان یکتفی فیها باشتمالها علی ملاک الأمر و محبوبیتها الذاتیّة و ان لم یؤمر بها فعلا لأجل المزاحمة اما علی الأول فتفسد العبادة عند المزاحمة بالمضیق أو الأهم سواء قلنا باقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضده أم لا إذ لو لم یقتض الأمر بالشیء للنهی عن ضده فلا محالة یقتضی عدم الأمر به لاستحالة الأمر بالضدین فإذا کان الضد العبادی غیر مأمور به بالفعل فیقع فاسدا لفرض اشتراط صحة العبادة بکونها مأموراً بها فتنتفی بانتفائه و اما علی الثانی فتصح مطلقا اما بناء علی عدم القول باقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضده فواضح و اما بناء علی الاقتضاء فلان العبادة حینئذ و ان کانت منهیا عنها إلّا ان هذا النهی غیری نشأ من مقدمیة ترکها أو ملازمته للمأمور به و لم ینشأ من مفسدة فی متعلقه لیکون موجبا لاضمحلال ما فیه من الملاک الصالح للتقرب بما اشتمل علیه و بالجملة صحة العبادة و عدمها فی فرض المزاحمة انما تدوران مدار کفایة وجود الملاک فی وقوع الفعل عبادة و عدم کفایته فیه سواء فی ذلک القول باقتضاء الأمر بالشیء للنهی عن ضده و القول بعدمه*»؛

۳. محاضرات فی أصول الفقه، ج۲، ص۳۳۹.

ساقط می شوند و باقی نخواهند ماند؛ اگر هم مراد میرزای نائینی از ملاک، مصلحت باشد؛ این عمل قربی نیست. مثلاً اگر شخص روزه بگیرد به دلیل وجود مصلحت برای روزه، و یا نماز بخواند به دلیل اینکه نماز معراج مومن است، این عمل قربی نیست. زیرا فقط وقتی عمل اضافه به خداوند شود قربی می شود. یعنی صرف مصلحت عمل را قربی نمی کند.[1]

مناقشه در جواب: مبغوضیت غیری با محبوبیت نفسی جمع می شود

در جواب اول شهید صدر که مراد از ملاک محبوبیت یا مصلحت است، و هیچکدام نمی تواند اراده شود. اشکال این است که محبوبیت مراد است امّا مبغوضیت غیری با محبوبیت قابل جمع است. و این مطلب را به وجدان احاله نموده اند، یعنی شخصی که انقاذ غریق نمی کند، آیا نماز را هم ترک کند بهتر است یا نماز را بخواند؟ حال مولی در کدام صورت بهتر است؟ وجدان انسان می گوید اگر نماز هم ترک شود، دو ملاک را تفویت نموده است امّا اگر نماز بخواند فقط یک ملاک را تفویت نموده است. لذا همین کشف می کند که مبغوضیت غیری می تواند با محبوبیت جمع شود که این برهان هم ندارد و فقط وجدان شاهد ماست. به عبارت دیگر مبغوضیت نماز به دلیل مفسده در خودِ نماز نیست، بلکه به دلیل مزاحمت با اهمّ است لذا در مورد تارک اهمّ مولی به این نماز حبّ دارد! لذا ولو نتوانیم این جمع حبّ و بغض غیری را تحلیل کنیم، امّا وجدان شاهد است در این مورد جمع شده اند.[2]

این مناقشه به شهید صدر وارد است.

---

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۳۲۷:«*و فیه- أولا- انه إن أرید بالملاک المحبوبیة فمستحیلة بناء علی الاقتضاء، لأن القائل به یدعی وجود مبغوضیة فی الضد و هی لا تجتمع مع المحبوبیة، و إن أرید بالملاک مجرد المصلحة فهی لا تصلح للمقربیة لما تقدم منا فی مباحث التعبدی و التوصلی ان قصد المصلحة بما هی هی و من دون إضافته إلی المولی لا یکون مقربا و فی المقام تکون المصلحة مضافة إلی المولی بإضافة البغض لا الحب فلا یمکن الإتیان بها من أجله*»؛ مباحث الاصول، ج۳، ص۶۳.

۱. حاشیة بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۲۷:«*إلّا أن هذا البغض غیری ناشئ من فوات ملاک الأهم فلا ینافی التقرب بالمهم فی قبال ان یترکه أیضا فیخسر المولی کلا الملاکین. فالحاصل: إضافة فعل إلی المولی یعقل کلما کان حال المولی علی تقدیر الفعل أحسن من حاله علی تقدیر عدمه و لا إشکال فی ان فعل المهم علی تقدیر ترک الأهم أحسن للمولی من ترکهما معا و المفروض ان النهی عنه لیس نفسیا لتکون مخالفته عصیانا و قبیحا فیمنع عن التقرب*».

جواب دوم: ملاک، از وجود امر کشف می شود

جواب دوم شهید صدر این است که نمی شود گفت این عمل امر ندارد، امّا ملاک دارد! اگر امر ندارد از کجا متوجه شدید که ملاک دارد؟ ملاک داشتن فقط با امر کشف می شود. فرض هم این است که ولو به نحو ترتّب امر ندارد. در نتیجه شهید صدر فرموده اند این دو فرع ثمره برای ضدّ خاصّ می باشند.[1]

مناقشه در جواب: وجود امر ترتّبی

در جواب دوم شهید صدر که بدون امر ملاک را نمی فهمیم، اشکال شده است که امر ترتّبی وجود دارد. زیرا نهی ای که وجود دارد یک نهی غیری از نماز است. یعنی مولی می خواهد بگوید نمازی که منجر به ترک انقاذ شود، را انجام نده! امّا اگر کسی انقاذ را ترک کند، نمازش نهی ندارد. لذا چه قائل به اقتضاء شویم چه نشویم، امر ترتّبی وجود دارد.[2]

جمع بندی بحث ثمره

در نتیجه اعتراض اول به دو فرعی که برای ثمره بیان شدند، وارد نیست امّا اعتراض دوم از میرزای نائینی تمام است، لذا در هر صورت این نماز صحیح است ولو قائل به اقتضاء شویم. پس این مساله ضدّ در فقه ثمره ای ندارد. ما هم اعتراض میرزا را قبول نمودیم.[3]

ج۱۳۳ ۹٤/۰۳/۰۲

---

۲. بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۲۷:« *و ثانیا- هذا فرع إمکان إثبات وجود الملاک و إحرازه فی الفرد المزاحم و قد تقدم انه بعد سقوط الأمر بالعبادة المزاحمة لا یمکن إثبات وجود الملاک فیها و بناء علی الاقتضاء لا یمکن إحرازه حتی بنحو الترتب لمکان النهی*».

۳. ضواء و آراء ؛ تعلیقات علی کتابنا بحوث فی علم الأصول، ج۱، ص۳۱۳:« *فإنّ النهی أو البغض الغیری کما لا ینافی الأمر بالضد المهم- کما شرحناه سابقاً- لا ینافی المقربیة أیضاً؛ لأنّ مخالفته لیس تمرداً و لا قبیحاً عقلًا، کما أنّ عدم المحبوبیة فعلًا للملاک من جهة البغض الغیری لا یمنع وجداناً عن إمکان اضافته إلی المولی .... لا ینبغی الشک فی وجدانیة امکان الترتب و الأمر بالواجب المهم حتی إذا وقع اتفاقاً ترکه مقدمة لفعل واجب أهم فی سلسلة علله، فإنّه لا شک فی أنّه سوف یریده المولی علی تقدیر ترک الأهم لکی لا یفوت علیه کلا الملاکین- بناءً علی امکان الترتب- و هذا الوجدان علی حدّ وجدانیة امکان الترتب بین الضدین بل وجدانیة حب الضدین الأهم و المهم فی المقام أوضح من الأمر الترتّبی؛ لأنّ الحب یتعلق بغیر الممکن أیضاً فلا ینبغی الشک فی انّ المولی یحب فی المقام کلا الواجبین و الملاکین بحیث لو کان الجمع ممکناً لأمر بهما مطلقا*».

۱. اقول: استاد دام ظلّه در جلسه پرسش و پاسخ فرمودند ما فقط در ادّعا با میرزای نائینی موافق هستیم امّا راه حلّ میرزا قصد محبوبیت و ملاک بود؛ و راه حلّ ما این است که امر ترتّبی وجود دارد!

مقام چهارم: ترتّب

بحث در این است که امر ترتّبی ممکن است یا محال است؟ امر ترتّبی در جایی است که دو تکلیف مزاحَم هستند. آیا در این مورد می شود به دو تکلیف یا به یکی امر ترتّبی کرد؟ مثلاً دو نفر در حال غرق شدن هستند، و قدرت بر انقاذ هر دو نیست. در این مورد مکلف مأمور به انقاذ هر دو هست، یا مکلف به انقاذ فقط زید یا فقط عمرو، یا مکلف به انقاذ احدهما؟ یک صورت معلوم است که ممکن نیست زیرا قدرت بر انقاذ هر دو ندارد. و دلیلی بر انقاذ زید به تنهایی یا عمرو به تنهایی هم نداریم.

امّا صورت پنجمی هم تصور شده است که مامور به انقاذ هر دو به نحو ترتّبی هستیم. یعنی تکلیف مشروط است یعنی اگر زید را انقاذ کند، امر به انقاذ زید را امتثال کرده است امّا شرط وجوب انقاذ عمرو محقق نشده است لذا تکلیف به انقاذ عمرو هم نیست. آیا این امر ترتّبی ممکن است؟

گاهی ترتّب از یک طرف هست مثلاً دو تکلیف مزاحَم نماز و انقاذ باشند، در این مورد انقاذ اهمّ است لذا امر به انقاذ هست، امّا آیا امر ترتّبی به نماز ممکن است؟

دو قول وجود دارد، مشهور قائل به امکان ترتّب هستند. و قول غیر مشهور مختار مرحوم آخوند است که امر ترتّبی را محال می داند. در جهات عدیدة ای بحث می کنیم:

الجهة الاولی: ثمره بحث

آیا امکان ترتّب یا استحالة آن ثمره ای دارد؟ دو ثمره برای این بحث مطرح شده است که اولی از مشهور و دومی از شهید صدر است:

ثمره اول: صحّت نماز در صورت ترک انقاذ

مشهور ثمره را در صحّت عبادتی می دانند که با واجب اهمّ تزاحم دارد. مثلاً اگر در آخر وقت نماز عصر کسی در حال غرق شدن باشد به نحوی که مکلف قدرت بر انقاذ و نماز باهم ندارد. در این صورت اگر مکلف انقاذ را ترک کند و نماز بخواند، اگر قائل به امکان ترتّب شویم، نماز وی صحیح است زیرا نماز امر ترتّبی دارد؛ و اگر قائل به استحالة ترتّب شویم، نماز امری ندارد و باطل است.

ثمره دوم: استقلال باب تزاحم از باب تعارض

شهید صدر فرموده اند ثمره مشهور صحیح است؛ امّا بحث اساسی تری هست. اگر ترتّب را محال بدانیم باب تزاحم داخل در باب تعارض می شود؛ لذا باید قواعد باب تعارض اعمال شود. و اگر ترتّب ممکن باشد باب تزاحم جدای از باب تعارض می شود که تزاحم قواعد خاصّ خود را دارد.[1]

مراد از تعارض

گذشت که خطاب دو قسم است، خطاب تشریع که مولی به نفس این خطاب تشریع می کند طوری که قبل این خطاب تشریعی نبوده است؛ و خطاب تبلیغ خطابی است که تشریع انجام شده را با آن بیان می کنند. تمام خطابات ائمه علیهم السلام خطاب تبلیغ است. زیرا آنها تشریع نمی کرده اند بلکه تشریعات را ابلاغ می نمودند. ما فقط با خطاب تبلیغ سر و کار داریم. البته ائمه هم ولایت بر حکم دارند، یعنی می توانند امر و نهی کنند و اطاعت از آنها واجب است. امّا ولایت بر تشریع ندارند یعنی نمی تواند حکم شرعی را کم یا زیاد کنند.

با توجه به این مقدمه می گوییم تعارض، وصفی بین دو خطاب تبلیغ است. خطاب تبلیغ ابلاغ جعل و تشریع می کند. دو خطاب تبلیغ وقتی تعارض می کنند که یک خطاب ابلاغ یک جعل کند و خطاب دیگر ابلاغ جعل دیگری کند که این دو جعل متعارض باشند. این دو خطاب تبلیغ متعارض هستند مانند اینکه روایتی که غسل جمعه را واجب می کند با روایتی که آن را مستحب می کند، در حالیکه می دانیم در شریعت فقط یک حکم برای غسل جمعه هست (اگر امتناعی شویم، که معلوم است و اگر اجتماعی شویم علم خارجی داریم).

---

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۳۳۰:«*و الثمرة المقصودة من ذلک انه علی القول بإمکان الترتب لا یدخل الخطابان المتعلقان بالمتزاحمین فی باب التعارض لعدم التعارض بینهما بحسب الجعل الّذی هو مدلول الخطاب لأن کل خطاب مقید بالقدرة علی متعلقه و فی موارد التزاحم لا توجد للمکلف إلا قدرة واحدة لو صرفها فی کل منهما ارتفع موضوع الآخر و هذا هو البیان الأولی الساذج لتقریب عدم التعارض و سوف یأتی تعمیقه و شرح نکاته. و اما بناء علی عدم إمکان الترتب فتقع المعارضة بین الخطابین و یدخل موارد التزاحم فی التعارض بین الدلیلین، إذ یکون سقوط أحد الخطابین مما لا بد منه و إلا یلزم طلب الضدین المستحیل. و السید الأستاذ قد جعل الثمرة لبحث الترتب عبارة عن صحة العبادة المزاحمة مع الأهم مطلقا و کذلک صحة العبادة الموسعة المزاحمة مع الواجب المضیق بناء علی مبنی المحقق النائینی (قده) من استحالة الأمر بالجامع الموسع للفرد، المزاحم، لاستحالة التقیید به المستلزم لاستحالة الإطلاق له. و لکن الأفضل علی ضوء ما تقدم جعل الثمرة بالنحو الأوسع و یکون بطلان العبادة و صحتها أحد مظاهر و آثار تلک الثمرة*».

مراد از تزاحم

اگر دو تکلیف باشند که مکلف قدرت امتثال هر دو را (در یک زمان) ندارد. امّا قدرت بر اتیان هر یک از دو تکلیف دارد. به عنوان مثال در ضیق وقت کسی در حال غرق شدن باشد، مکلف فقط می تواند انقاذ کند، یا فقط می تواند نماز بخواند.

توضیح ثمره دوم

ممکن است اشکال شود که تزاحم دائماً به تعارض برمی گردد. با توجه به تعریف تعارض، در ما نحن فیه این مکلف که در ضیق وقت واقع شده است، آیا وجوب نماز نسبت به وی جعل شده است؟ وجوب انقاذ جعل شده است؟ خطاب تبلیغ وجوب نماز، نماز را بر این مکلف هم واجب می کند؛ و خطاب تبلیغی وجوب انقاذ هم انقاذ را بر وی واجب می کند؛ از طرفی می دانیم نمی شود بر این مکلف هم وجوب نماز جعل شده باشد و هم وجوب انقاذ! علماء یک قاعده کلی دارند که شرط تکلیف قدرت است یعنی اگر شرائط عامّة تکلیف (بلوغ و عقل و قدرت و التفات) نباشند، تکلیفی نیست (البته در بین متاخرین در التفات تشکیک شده است). لذا مورد تسالم فقهاست که شخص غیر قادر تکلیف ندارد. همینطور شخصی که قدرت بر جمع بین دو تکلیف ندارد، تکلیف به هر دو معاً ندارد؛ در نتیجه معلوم می شود هر دو با هم جعل نشده اند. در تعارض فقط دو قاعده هست یکی ترجیح و دیگری تساقط؛ که مشهور علماء ابتدا قاعده ترجیح و اگر تطبیق نشد قاعده تساقط را اعمال می کنند. در مورد انقاذ و نماز هم باید ترجیح یا تساقط جاری شود. که در صورت تساقط، نوبت به اصل عملی می رسد.

امّا اگر ترتّب را قبول نمودیم یعنی بر این مکلف انقاذ مطلقاً واجب است؛ و نماز هم واجب است مشروطاً یعنی مشروط به ترک انقاذ؛ خطاب اول مطلق است، و خطاب دوم مشروط است. بین این دو جعل تعارضی نیست و تهافتی ندارند. شارع دو تکلیف دارد یکی وجوب مطلق انقاذ و دیگری وجوب مشروط به ترک انقاذ، است! این دو جعل تهافتی ندارند. لذا از باب تعارض بیرون می آید.

همینطور اگر هر دو تکلیف مهمّ باشند، مثلاً زید و عمرو در حال غرق شدن هستند که قدرت بر انقاذ هر دو نیست. قائلین به ترتّب می گویند انقاذ زید واجب است مشروط به ترک انقاذ عمرو، و انقاذ عمرو واجب است مشروط به ترک انقاذ زید؛ در این مورد قواعد باب تزاحم جاری است، که ابتدا ترجیح و سپس تخییر است. مثلاً در این مورد اگر ترجیح داده نشد (مرجحات باب تزاحم در این بحث ضدّ خواهد آمد)، نوبت به تخییر می رسد.

وجه مختار از ثمره دوم

این مطلب شهید صدر فی الجمله صحیح است. یعنی اگر ترتّبی شویم باب تزاحم غیر از باب تعارض خواهد بود. البته باید این نکته توجه شود که متزاحمین دو قسم هستند؛ گاهی دو تکلیف و دو خطاب مستقل وجود دارد که با هم تزاحم نموده اند، مانند انقاذ و نماز، که در این مورد کلام شهید صدر صحیح است؛ و گاهی متزاحمین دو فرد از یک تکلیف هستند، مانند انقاذ زید یا عمرو، که در این صورت کلام شهید صدر صحیح نیست؛ زیرا دو خطاب وجود ندارد که تعارض رخ دهد، بلکه این تعارض داخلی است که احکام و قواعد تعارض را ندارد.

در نتیجه ثمره بحث این است که اگر ترتّبی شویم باب تزاحم جدای از باب تعارض است؛ و اگر ترتّب را محال بدانیم تزاحم در دو تکلیف داخل در باب تعارض می شود.

ج۱۳٤ ۹٤/۰۳/۰۳

برای بحث ترتّب دو ثمره ذکر شد، که ثمره مشهور را قبول نمودیم و ثمره شهید صدر را نیز با یک اصلاح قبول نمودیم.

الجهة الثانیة: اقسام متزاحمین

بحث ترتّب در متزاحمین هست، و مراد از متزاحمین دو عمل واجبی هستند که در یک زمان نمی شود هر دو را انجام داد. در مجموع سه قسم تزاحم تصویر می شود:

الف. دو تکلیف که هر دو واجب موسّع هستند. مانند نماز یومیه و نماز آیات؛ یعنی می تواند ابتدا نماز یومیه یا نماز آیات را بخواند.

ب. دو تکلیف که یکی واجب موسّع و دیگری واجب مضیّق است. مانند اینکه در ابتدای وقت نماز ظهر، مسجد نجس شود. نماز ظهر موسّع است و ازاله مضیّق است. مراد از مضیّق این است که فوری است و باید سریع انجام شود. در این مورد اگر ابتدا نماز ظهر بخواند با تکلیف ازاله مخالفت کرده است.

ج. دو تکلیف که هر دو واجب مضیّق هستند. مانند اینکه در انتهای وقت نماز عصر، مسجد نجس شود. وجوب نماز و ازاله هر دو فوری هستند، هر کدام را انجام دهد موجب مخالفت با تکلیف دیگر است.

ترتّب در کدام قسم از تزاحم جریان دارد؟

با توجه به اینکه تزاحم سه قسم دارد، و ترتّب هم در جایی است که دو تکلیف مزاحَم باشند، این سوال مطرح می شود که آیا در تمام اقسام تزاحم، بحث ترتّب می تواند جریان داشته باشد؟ باید هر مستقلاً بررسی شود:

الف. در قسم اول اتفاق نظر هست که بحث ترتّب جریان ندارد. یعنی هم نماز ظهر و هم نماز آیات واجب هستند و می تواند هر دو را (یکی را ابتدا و سپس دیگری را) اتیان نماید، و محذوری ندارد.

ب. در قسم سوم هم اتفاق نظر هست که بحث ترتّب جریان دارد. یعنی وقتی دو واجب مضیّق در یک زمان فعلی باشند که مکلف نمی تواند آنها را اتیان کند، بحث ترتّب پیش می آید.

ج. در قسم دوم هم مشهور قائلند بحث ترتّب جریان ندارد، زیرا دو تکلیف فعلی وجود دارد که مکلف قادر بر امتثال هر دو می باشد. برای امتثال کافی است ابتدا ازاله کرده و سپس نماز بخواند؛ امّا میرزای نائینی فرموده اند در این مورد هم بحث ترتّب جریان دارد. یعنی در زمان وجوب ازاله، نماز ظهر هم واجب است که وجوبش مشروط به ترک ازاله است. در نظر مشهور وجوب نماز ظهر هم مطلق است و شرطی ندارد.

دلیل جریان بحث ترتّب در قسم دو تزاحم: استحاله اطلاق با محال بودن تقیید

مرحوم میرازی نائینی در بحث اطلاق و تقیید بحثی دارد که در این مورد از آن استفاده نموده اند. در نظر مشهور در زمان وجوب ازاله، فردی از نماز ظهر واجب است که از ابتدای وقت (زوال) تا انتهای وقت می تواند امتثال کند. امّا عقل حکم می کند که نماز اول وقت را اتیان نکند بلکه ابتدا ازاله کند سپس نماز بخواند. یعنی حتی نماز اول وقت هم فردی از ماموربه و واجب است. امّا میرزای نائینی می فرماید مولی نمی تواند چنین تکلیفی داشته باشد یعنی نمی تواند فردی از زوال تا غروب ماموربه باشد. زیرا هرگاه اختصاص ماموربه به یک فرد عقلاً محال شد، اطلاق هم نسبت به آن فرد محال است. شارع نمی تواند امر کند که فرد اول وقت را اتیان کند، زیرا تکلیف ازاله هم هست که تکلیف به هر دو غیر مقدور مکلف است. وقتی تقیید فرد نماز به فرد اول وقت محال باشد، اطلاق نسبت به آن فرد هم محال است یعنی نمی شود تکلیف به یک فرد از افرادی شود که این فرد اول وقت هم داخل در آن باشد. لذا اگر بخواهد امری متوجه فرد اول وقت باشد باید به نحو ترتّب باشد، یعنی امر شده یک فرد از نماز اتیان کن و اگر ازاله ترک شد، مکلف به اتیان فردی از زوال تا غروب می باشد. یعنی تقیید ملکه است و اطلاق عدم ملکه است که هر جا یکی محال باشد دیگری هم محال است.

توجه شود که این کلام، در قسم اول تزاحم نمی آید. زیرا هر دو تکلیف موسّع هستند و البته نمی شود هر دو تکلیف مقیّد به فرد اول وقت باشند زیرا مکلف قادر به اتیان هر دو تکلیف در اول وقت نیست؛ امّا با این توضیح، مجموع دو تقیید محال شد. و می دانیم مجموع دو تقیید ملکه نیست که عدم ملکه یعنی مجموع دو اطلاق محال باشد! به عنوان مثال زید یک فرد از افراد انسان است و عمرو هم یک فرد از افراد انسان است امّا مجموع زید و عمرو، که فردی از افراد انسان نیست!

مناقشه در دلیل جریان ترتّب: با محال بودن تقیید، اطلاق محال نیست

اشکال این فرمایش میرزا، تنهای اشکالی مبنایی است، و کسی این مبنا را قبول نکرده است. امّا با قبول این مبنا که اطلاق و تقیید همان ملکه و عدمه هستند و با قبول اینکه اگر تقیید محال باشد اطلاق هم محال خواهد بود این کلام صحیح خواهد بود.

در نتیجه ترتّب مختصّ به قسم سوم تزاحم خواهد بود، و در دو قسم دیگر نمی آید.

الجهة الثالثة: بحث ترتّب یک بحث ثبوتی است

بحث در مورد ترتّب یک بحث ثبوتی است، یعنی بحث از امکان و استحالة است، نه اینکه در شریعت اتفاق افتاده است یا نه؛ زیرا اگر ممکن باشد تحقق آن در شرع قطعی است، و اگر محال باشد عدم تحقق آن در شرع هم قطعی است. یعنی برای وقوع آن نیاز به دلیل نیست.

سرّ این مطلب یک قاعده مورد تسالم است، که علماء وقتی دو خطاب داشته باشند که با هم تعارض دارند، از این تکالیف به چه مقدار رفع ید می شود؟ سیره عقلاء بر این است که به مقدار محذور تهافت رفع ید شود. مثلاً «اکرم العلماء» و «لاتکرم الفاسق»، زید عالم فاسق، مصداق هر دو است. در این تعارض، فقط در این فرد از دو خطاب رفع ید می کنیم نه در مورد بکر عالم، و نه در مورد عمرو فاسق! در ما نحن فیه هم نمی شود هم نماز وجوب فعلی داشته باشد و هم انقاذ؛ اگر قائل به امکان ترتّب شویم شارع می تواند انقاذ را مطلقاً واجب کند و نماز را مشروط به ترک انقاذ؛ اکنون دو خطاب وجوب انقاذ و وجوب نماز، نمی شود اطلاق داشته باشند زیرا اطلاق هر دو به این معنی است که تکلیف به هر دو هست در حالیکه مکلف قدرت به اتیان هر دو ندارد. لذا یا باید گفت وجوب نماز اصلاً نیست چه انقاذ شود چه نشود، و یا باید گفت فقط در حالت انقاذ این خطاب شامل مکلف نیست. طبق قاعده عقلائی به حداقل که رفع محذور شود اکتفاء می کنیم. به عبارت دیگر رفع اصل تکلیف به نماز هم محذور را برطرف می کند امّا این بیش از مقدارِ محذور است.

در نتیجه بحث از ترتّب یک بحث ثبوتی است که با امکان ثبوتی، در اثبات نیازی به دلیل ندارد. ضمناً معلوم شد این بحث یک بحث کاملاً عقلی است و ربطی به الفاظ ندارد. این بحث غیر از بحث تبعض در حجیّت است زیرا در این بحث بقاءً از حجیّت می افتد امّا در تبعض در حجیّت حدوثاً حجّت نخواهد بود.

ج۱۳۵ ۹٤/۰۳/۰٤

الجهة الرابعة: وقوع ترتّب در شریعت

گذشت که بحث از ترتّب یک بحث ثبوتی است، و باید از امکان و استحالة آن بحث کرد. اشکال شده است که در شریعت امر ترتّبی واقع شده است، لذا نباید از امکان آن بحث کرد. یکی از ادله امکان ترتّب هم همین وقوع قطعی امر ترتّبی در شرع ذکر شده است. مثالهای مختلفی مطرح شده است که به دو مثال اکتفاء می شود:

الف. واجبات فوری دو قسم هستند، یک دسته با عدم اتیان در زمان اول، دیگر واجب نیست؛ و دسته دیگر با عدم اتیان در زمان اول، باید در زمان دوم و سپس زمان سوم و ... اتیان شود. مثال ذکر شده برای وقوع ترتّب در شرع، از نوع دسته دوم است که وجوب فوراً ففوراً دارد. در این مثال ها یک تکلیف به زمان اول هست و یک تکلیف دیگر در زمان دوم به شرط عدم اتیان در زمان اول هست. همین طور باقی زمان ها هم تکلیف مستقل دارند. به عنوان مثال ازاله مسجد در زمان اول واجب است، و در زمان دوم هم واجب است به شرط عدم اتیان در زمان اول. و یا مانند قضاء نسبت به اداء، یعنی وجوب قضاء مشروط به عدم اتیان در وقت است.

ب. اگر در شهر رمضان سفر کردن واجب باشد (مثلاً نذر کرده است که سفر کند)، روزه هم واجب است بنا بر عدم خروج به سفر! لذا اکنون سفر واجب است و روزه هم واجب است که این وجوب روزه به شرط عدم اتیان سفر و امر اول است. در این وجوب روزه هیچ اختلافی نیست. وجوب روزه امر ترتّبی دارد.

باقی امثله همه به یکی از این دو مثال برمی گردد. برخی مانند محقق خوئی اشکال را قبول کرده اند، و فرموده اند وقوع امر ترتّبی در شرع، ادلّ دلیل بر امکان امر ترتّبی است؛ در مقابل برخی مانند شهید صدر تمام این امثله را خارج از بحث ترتّب می دانند.

نظر مختار: خروج امثله از بحث ترتّب

امّا مثال اول، واضح است از بحث ترتّب خارج است. زیرا در واجب فوری هیچگاه شخص دو تکلیف فعلی همزمان ندارد. در زمان اول فقط یک تکلیف فعلی دارد، و در زمان دوم فقط یک تکلیف فعلی دارد. در حالیکه تمام مشکل در بحث ترتّب این است که در یک زمان واحد دو تکلیف فعلی باشند! لذا وقتی زمان اول است

شرط تکلیف در زمان دوم محقق نشده است تا فعلی شود؛ هر تکلیف فعلی هم به عدم امتثال و معصیت ساقط می شود و در زمان دوم تکلیف اول فعلی نیست. آنِ فعلیت تکلیف دوم همان آنِ سقوط تکلیف اول است. در اداء و قضاء هم همینطور است، که در یک زمان دو تکلیف فعلی نیست.

امّا مثال دوم از مثال اول پیچیده تر است. در ماه مبارک وجوب صوم فعلی است و وجوب سفر هم فعلی است، زیرا موضوع آن (نذر اینکه در روز اول ماه مبارک سفر برود) محقق است. و وقتی شهر داخل شود مسافر نیست لذا وجوب صوم هم فعلی است. امّا این مثال هم از بحث ترتّب خارج است، زیرا در ترتّب یک مشکل وجود دارد که به دلیل همان، برخی قائل به استحالة شده اند. آن مشکل در این مثال نیست.

مشکل در موارد امر ترتّبی این است که بین دو تکلیف معانده است یعنی احد التکلیفین دیگری را نفی و طرد می کند. در مثال وجوب انقاذ و نماز، وجوب انقاذ می گوید نماز را نخوان و قدرت را صرف انقاذ کن! وجوب نماز می گوید نماز بخوان، البته نمی گوید انقاذ نکن زیرا شرط وجوب نماز، ترک انقاذ است. امّا وجوب انقاذ طرد نماز خواندن می کند. این نهی از ضدّ نیست بلکه مقتضای وجوب انقاذ دعوت به انقاذ است که لازمه آن و مدلول التزامی آن دعوت به ترک نماز است. نماز هم دعوت به اتیان نماز می کند. لذا تعاند هست که وجوب نماز دعوت به اتیان نماز، و وجوب انقاذ دعوت به ترک نماز می کند. این باعث شده است برخی قائل به استحاله شوند.

امّا این مشکل در مثال دوم نیست زیرا دو امر هست یکی امر به سفر است، که دعوت به ترک صوم ندارد زیرا با سفر کردن صومی واجب نیست و مسافر وجوب صوم ندارد. امر به صوم هم دعوت به صوم می کند امّا دعوت به ترک سفر نمی کند! تکلیف دعوت به شرط وجوب خودش نمی کند مثلاً بر جنب غسل واجب است، این دعوت به جنب شدن نمی کند. تکلیف دعوت به مقدمات و شروط وجوب نمی کند. پس بین وجوب صوم و وجوب سفر، معانده نیست.

محقق خوئی این مثال را دارای امر ترتّبی دانسته اند، امّا شهید صدر متفطن شده است که این مثال هم امر ترتّبی ندارد.

در نتیجه در فقه دلیل بر وقوع امر ترتّبی نداریم، و تمام مثالهای ذکر شده به این دو مثال برمی گردد.

الجهة الخامسة: ادله امکان ترتّب

در این جهت، ادله قائلین به امکان را ذکر می کنیم. وجوهی برای امکان ترتّب ذکر شده است:

وجه اول: وجدان

گفته شده است در وجدان اجتماع نقیضین و ضدین محال است. در حالیکه در وجدان امر ترتّبی محال نیست. همین دلیل بر امکان امر ترتّبی است. در استدلال ها قیاس و برهان بازگشت به استحاله تناقض می کند، در این مورد هم ابتداءً به سراغ وجدان می رویم. لذا این از هر برهانی قوی تر می شود، و امّ براهین است. به وجدان که رجوع می کنیم هیچ اشکالی در امر ترتّبی نیست، مثلاً مولایی بگوید برو گوشت بخر، اگر نخریدی باید ده مرتبه دور حیاط بدوی!

مناقشه اول: وجدان امکان ترّتب واضح نیست

جواب این است که این مثال ها از بحث ترتّب خارج است. امّا در خودِ مثالِ ترتّب چنین وجدان واضح و روشنی نداریم. لذا نمی توان به این دلیل تمسّک نموده و امکان ترتّب را ثابت کرد.

مناقشه دوم: وجدان در این مورد نمی تواند دلیل باشد

البته اگر کسی این وجدان را هم داشته باشد، نمی تواند به این وجدان استدلال کند؛ زیرا در مثال خصوصیتی هست که نمی شود به وجدان استناد کرد. این یک مغالطه رائج است که گفته شود استدلال هم به وجدان برمی گردد پس وجدان اضعف از برهان نیست.

ج۱۳٦ ۹٤/۰۳/۰٥

در مساله خارج از افق نفس، وجدان در مورد علم حصولی اثبات مدّعی نمی کند

کلمه «وجدان» در دو مورد به کار می رود، در علم حضوری و در علم حصولی؛ شهید صدر در اشتیاق به مقدمه، تمسک به وجدان نمود که این ادراکی حضوری است. در مقابل گاهی مراد از وجدان علم حصولی است مانند اینکه استحالة تناقض وجدان می شود یعنی اگر التفات به موضوع شود تصدیق حاصل می شود. تصدیق و تصور از افراد علم حصولی هستند. لذا اگر به وجدان در علم حضوری تمسک می شود مانند اشتیاق مشکلی ندارد. امّا در علم حصولی اگر به وجدان تمسک می شود یعنی این قضیه هم مانند قضایای دیگر بدیهی است.

---

۱. محاضرات فی أصول الفقه، ج۲، ص۳۹۹:« *إنّ کل من رجع إلی وجدانه وشهد صفحة نفسه مع الاغماض عن أیّة شبهة ترد علیها، لا یری مانعاً من تعلّق الأمر بالضدّین علی نحو الترتب، فلو کان هذا محالًا کاجتماع الضدّین أو النقیضین وما شاکلهما لم یصدّق الوجدان ولا العقل إمکانه*».

در بحث ما، نمی شود به وجدان به معنای علم حصولی تمسک کرد زیرا اگر مراد وجدان خودِ مستدلّ است برای خصم کارایی ندارد. و اگر مراد وجدان همه است این به معنی تکذیب خصم است که یعنی خصم دروغ می گوید. البته می شود گفت این مطلب وجدانی است (یعنی منبّه است) امّا نمی شود گفت این وجدان یک دلیل است! در بحث علمی دائماً باید از تخطئه استفاده کرد نه از تکذیب!

تشبیه به استحاله تناقض، مع الفارق است

این تشبیه به استحالة تناقض هم صحیح نیست. زیرا استحالة تناقض یا تضادّ در وعاء ذهن ماست که علم ما نسبت به وعاء ذهن علمی حضوری است. علم به خارج می شود علم حصولی؛ در علم حصولی دائماً یک معلوم بالذات هست یک معلوم بالعرض؛ با نگاه به ساعت، یک معلوم بالذات هست که همان صورت ساعت در ذهن است، و ساعتِ خارج از ذهن معلوم بالعرض است. یعنی در واقع رابطه ای بین ذهن و خارج نیست. در وعاء ذهن ما هیچگاه تناقض یا تضاد شکل نمی گیرد، در حالیکه ذهن در اختیار ماست. مثلاً یک شتر را می توانیم به انحاء مختلف تصور کنیم، بزرگتر یا کوچکتر یا شاخ دار یا بی دم یا ...، امّا روی این تصویر نمی شود اجتماع ضدّین شود. مثلاً نمی شود شتر در آنِ واحد رنگ تمام بدنش هم سفید و هم زرد باشد. یعنی با اینکه می توانیم هر طوری تصور کنیم امّا نمی توانیم در این تصویر جمع ضدّین و یا نقیضین کنیم. این امر موجب شده است یقین پیدا کنیم که اجتماع ضدّین محال است! اگر در ذهن قدرت بر جمع بین ضدّین داشتیم قائل به امکان می شدیم.

با توجه به این مقدمه در ترتّب اینگونه نیست که اگر در ذهن ترتّب ایجاد شود، قائل به امکان شویم. زیرا در مثال اجتماع ضدّین و نقیضین وجدانی است زیرا عجز و عدم قدرت را شهود کرده ایم، و تجربه شخصی ماست. در ذهن نتوانسته ایم جمع بین ضدّین کنیم در حالیکه دست ما بسیار باز است. امّا ترتّب در افق ذهن نیست بلکه مربوط به عالم اعتبار است و در ذهن تجربه نشده است. خصم می گوید محال است که ادله قائلین به استحاله خواهد آمد. به عبارت دیگر در وجدان به معنای علم حصولی، دو قسم وجود دارد. یک قسم تجربه ذهنی داریم که استدلال تمام است و یک قسم تجربه ذهنی نداریم مانند ترتّب که این استدلال را قبول نداریم. و علم حصولی دائماً در جایی است که یک معلوم بالذات هست یک معلوم بالعرض، به خلاف علم حضوری! علم از سنخ وجود است و مقوله یا کیف نیست. به عبارت دیگر از حیث وجود، علم است.

وجه دوم: وقوع در بین موالی عرفی و در شرع

محقق خوئی فرموده اند، وقوع تکلیف ترتّبی در موالی عرفیه و در شرع، دلیل بر امکان ترتّب است. ایشان امثله متفاوتی دارند که یکی همان مثال دوم بحث ما بود. این هم دلیل بر امکان ترتّب است.[1]

مناقشه: خروج امثله از بحث ترتّب

جواب این وجه گذشت که تمام این امثله خارج از بحث ترتّب است. البته مثال های ایشان از قسم دوم است و خودِ ایشان هم قبول دارند قسم اول خارج از ترتّب است.

وجه سوم: امر ترتّبی، طلب الضدّین است نه طلب الجمع بین ضدّین

محقق خوئی فرموده اند امکان ترتّب با دو مقدمه ثابت می شود: اول اینکه هیچ تکلیفی دعوت به موضوع خود نمی کند. مثلاً «اکرم زیداً ان جاءک» هیچ گاه دعوت به آوردن زید نمی کند. حتی گاهی آوردن موضوع حرام است مانند «من قتل مؤمناً فقد وجب علیه الکفّارة»؛ مقدمه دوم اینکه شارع امر به جمع بین ضدّین نمی کند زیرا جمع بین ضدّین مقدور کسی نیست.[2]

---

۱. محاضرات فی أصول الفقه، ج۲، ص۳۹۹:«*لا إشکال فی وقوع ترتب أحد الحکمین علی عصیان الحکم الآخر فی موارد الخطابات العرفیة، وفی جملة من المسائل الفقهیة، ومن الواضح جداً أنّ وقوع شیء أکبر برهان علی إمکانه وأدلّ دلیل علیه، ولیس شیء أدل من ذلک، ضرورة أنّ المحال لا یقع فی الخارج، فلو کان هذا محالًا استحال وقوعه خارجاً، فمن وقوعه یکشف إمکانه وعدم استحالته بالضرورة. أمّا فی موارد الخطابات العرفیة: فهو فی غایة الکثرة، منها: ما هو المتعارف فی الخارج من أنّ الأب یأمر ابنه بالذهاب إلی المدرسة، وعلی تقدیر عصیانه یأمره بالجلوس فی الدار مثلًا والکتابة فیها، أو بشیء آخر. فالأمر بالجلوس مترتب علی عصیان الأمر بالذهاب. وکذلک المولی یأمر عبده بشیء وعلی تقدیر عصیانه وعدم إتیانه به یأمره بأحد أضداده، وهکذا. وعلی الجملة: فالأمر بالضدّین علی نحو الترتب من الموالی العرفیة بالاضافة إلی عبیدهم، ومن الآباء بالاضافة إلی أبنائهم ممّا لا شبهة فی وقوعه خارجاً، بل وقوع ذلک فی أنظارهم من الواضحات الأوّلیة، فلا یحتاج إلی إقامة برهان ومؤونة استدلال. وأمّا فی المسائل الفقهیة: ففروع کثیرة لا یمکن للفقیه إنکار شیء منها، نذکر جملة منها فی المقام: الأوّل: ما إذا وجبت الاقامة علی المسافر فی بلد مخصوص، وعلی هذا فان قصد الاقامة فی ذلک البلد وجب علیه الصوم لا محالة، إذا کان قصد الاقامة قبل الزوال ولم یأت بمفطر قبله، وأمّا إذا خالف ذلک وترک قصد الاقامة فیه فلا إشکال فی وجوب الافطار وحرمة الصوم علیه. وهذا هو عین الترتب الذی نحن بصدد إثباته، إذ لا نعنی به إلّاأن یکون هناک خطابان فعلیان متعلقان بالضدّین علی نحو الترتب، بأن یکون أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً بعصیانه، وفیما نحن فیه کذلک، فان وجوب الافطار وحرمة الصوم مترتب علی عصیان الأمر بقصد الاقامة الذی هو مضاد له- أی الافطار- ولا یمکن لأحد أن یلتزم فی هذا الفرض بعدم جواز الافطار ووجوب الصوم علیه، فانّه فی المعنی إنکار لضروری من الضروریات الفقهیة ....*».

۲. محاضرات فی أصول الفقه، ج۲، ص۴۱۷:«*إنّ عصیان الأمر بالأهم فی محلّ الکلام وترک متعلقه، بما أ نّه مأخوذ فی موضوع الأمر بالمهم، فهو لا یکون متعرّضاً لحاله وضعاً ورفعاً، لما عرفت من أنّ الحکم یستحیل أن یستدعی وجود موضوعه أو عدمه، وإنّما هو یستدعی إیجاد*

با توجه به این دو مقدمه امر ترتّبی محذوری ندارد. انقاذ و نماز متزاحمین هستند زیرا در زمان واحد مکلف نمی تواند هم انقاذ کند و هم نماز بخواند. امّا شارع می تواند امر به هر دو کند که انقاذ کن، و نماز بخوان به شرط ترک انقاذ؛ طبق مقدمه اول موضوع وجوب نماز همان ترک انقاذ است، که این تکلیف دعوت به ترک انقاذ نمی کند. وجوب انقاذ دعوت به وجود انقاذ می کند، و وجوب نماز هم دعوت به وجود نماز می کند، و به ترک انقاذ دعوت نمی کند، بلکه ساکت است. شارع دو ضدّ را واجب نموده است، در این مورد شارع جمع بین دو ضدّ را نخواسته است بلکه طلب ضدّین است نه طلب جمع ضدّین! وقتی انقاذ شود تکلیف به نماز فعلی نیست. در نتیجه واضح است که شارع می تواند امر به اهمّ مطلقاً و امر به مهمّ مشروطاً بنماید.

مناقشه: تکرار ادّعا بدون ذکر دلیل

این دلیل ایشان در واقع دلیل نیست بلکه توضیح ترتّب است. یعنی توضیح دادند در ترتّب محذور عقلی نیست امّا دلیل بر امکان نیاوردند. اگر وجوه استحالة انکار شود، ممکن است باز هم محال باشد، مثلاً به نکته ای که کسی متفطن آن نشده است. لذا اینکه براهین استحالة ابطال شوند باز اثبات امکان نمی کند.

تمام این ادله ای که تا کنون بیان شد همان توضیح دلیل اول یعنی وجدان هستند.

ج۱۳۷ ۹۴/۰۳/۰۶

وجه چهارم: اختلاف در رتبه، تمانع را برطرف می کند

مرحوم اصفهانی وجه چهارم را از برخی قائلین امکان نقل نموده است[1] ایشان فرموده اند قائل امر به مهمّ و اهمّ را فعلی می داند، امّا امر به مهمّ رتبةً از امر به اهمّ متأخّر است. این تأخّر موجب می شود تنافی بین آنها

متعلقه علی تقدیر وجود موضوعه فی الخارج، هذا من ناحیة. ومن ناحیة اخری: أنّ الأمر بالأهم محفوظ فی ظرف عصیانه، إمّا من جهة الاطلاق کما ذکرناه، أو من جهة أنّ الأمر یقتضی الاتیان بمتعلقه وإیجاده فی الخارج، وهذا عبارة اخری عن اقتضاء هدم موضوع الأمر بالمهم ورفعه، وهو عصیانه وعدم الاتیان بمتعلقه. فالنتیجة علی ضوء هاتین الناحیتین: هی عدم التنافی بین هذین الأمرین أبدا».

۱. نهایة الدرایة فی شرح الکفایة، ج۱، ص۴۵۲:« *أحدها: أنّ اقتضاء کلّ أمر لإطاعة نفسه فی رتبة سابقة علی إطاعة، کیف و هی مرتبة تأثیره و أثره، و من البدیهی أنّ کلّ علّة منعزلة فی مرتبة أثره عن التّأثیر بل تمام اقتضائه لأثره فی مرتبة ذاته المقدّمة علی تأثیره و أثره و لازم ذلک کون عصیانه، و هو نقیض إطاعته أیضا فی مرتبة متأخّرة عن الأمر و اقتضائه، و علیه فإذا أنیط أمر بعصیان مثل هذا الأمر فلا شبهة أنّ هذه الإناطة تخرج الأمرین عن المزاحمة فی التأثیر إذ فی رتبة الأمر بالأهمّ و تأثیره فی صرف القدرة نحوه لا وجود للأمر بالمهمّ و فی رتبة وجود الأمر بالمهمّ لا یکون اقتضاء للأمر بالأهمّ فلا مطاردة بین الأمرین بل کلّ یؤثّر فی رتبة نفسه علی وجه لا یوجب تحیّز المکلّف فی امتثال کلّ منهما، و لا یقتضی کلّ من الأمرین إلقاء المکلّف فیما لا یطاق بل کلّ یقتضی موضوعاً لا یقتضی غیره خلافه هذا ملخص ما أفید و هو غیر سدید بل غیر مفید*»؛ راجع: بحوث فی علم الاصول، ج۲، ص۳۳۹.

نباشد. امر به مهمّ مشروط به ترک اهمّ است. هر حکمی نسبت به موضوع متأخّر است. نقیض ترک اهمّ همان فعل اهمّ است. نقیضین در یک رتبه هستند. لذا ترک اهم و فعل اهم در یک رتبه هستند و فعل اهم در طول امر به اهم است زیرا هر فعلی در طول امر است. در نتیجه امر به مهمّ در طول امر به اهمّ است. وقتی طولیت حاصل شد دیگر تمانعی نیست و امر به اهمّ مانع از مهمّ و بالعکس نیستند. به عبارت دیگر امر به اهمّ مانع ازمقتضای امر به مهمّ نیست. و همینطور بالعکس مانع نیست.

مناقشه اول: ضدّین در یک زمان قابل جمع نیستند ولو در یک رتبه نباشند

با فرض صحّت این کلام فی نفسه، باز هم دفع محذور نمی کند. زیرا ضدّین قابل جمع نیستند ولو اختلاف رتبه داشته باشند. محذور ما جمع بین ضدّین در یک زمان و یک مکان است؛ حتی اگر اختلاف رتبه هم باشد جمع محال است. به عنوان مثال نمی شود یک جسم در یک زمان و یک مکان، هم اسود باشد هم ابیض، در صورتیکه بر فرض اسود علّت بیاض باشد تا بیاض متأخّر رتبی باشد، باز هم محال است. محذور جمع بین ضدّین، اتّحاد رتبی نبود که با این بیان حلّ شود بلکه اتّحاد زمانی است.

مناقشه دوم: تأخّر در رتبه در علّت و معلول حقیقی است

علاوه بر اینکه این طولیت های مطرح شده هم ناتمام است زیرا اختلاف رتبه در علّت و معلول است در حالیکه در این مساله علت و معلولی نیست! زیرا موضوع مانند علّت برای حکم است امّا حقیقةً علّت نیست. و اگر هم اختلاف رتبه باشد اختلاف رتبه اعتباری است نه اختلاف رتبه حقیقی!

علاوه بر اینکه وقتی دو چیز مساوی هستند (ترک اهمّ و فعل اهمّ)، و یک چیز متأخّر از یکی از آنهاست، دلیلی نیست که از دیگری هم متأخّر باشد.

وجه پنجم: محذور در امتثال است، که با ترتّب محذوری نیست

شهید صدر فرموده اند محذور ما این است که نمی شود در یک زمان هم امر به نماز باشد هم امر به انقاذ؛ ایشان فرموده اند با توجه به دو مطلب معلوم می شود هیچ محذوری نیست: مطلب اول این است که دلیل محال بودن امر به ضدّین چیست؟ در کدام مرحله مشکل هست؟ بالوجدان تکلیف در مرحله ملاک و مرحله شوق، و مرحله جعل مشکلی نیست. بلکه محذور در مرحله تأثیر و امتثال است. محذور این است که قدرت بر امتثال هر دو ندارد. مطلب دوم اینکه اگر شارع به ضدّین به نحو ترتّبی امر کند این محذور از بین می رود. زیرا امر به اهمّ

مانع از اتیان به مهمّ نیست و امر به مهمّ هم مانع از اتیان امر به اهمّ نیست. از ناحیه امر مهمّ، موضوع ترک اهمّ است. لذا معنی ندارد مانع شود زیرا امر دعوت به موضوع خود نمی کند؛ بلکه می گوید علی تقدیر ترک، مأمور به مهمّ هستی؛ امّا در ناحیه امر به اهمّ هم مانعی نیست، زیرا اگر بخواهد مانع باشد یا در ظرف عدم امر به مهمّ است (وقتی اهم را اتیان کند)، باید مانع باشد. که این معقول نیست زیرا در این ظرف اصلاً امر به مهمّ نیست. یا در ظرف وجود امر به مهمّ (وقتی تارک اهمّ شده است)، باید مانع باشد. که در این حالت مقتضی برای اهمّ نیست زیرا قصد انقاذ ندارد. وقتی مقتضی نباشد، امر به مهمّ هم نمی تواند مانع باشد. زیرا مانع در صورت وجود مقتضی است. در نتیجه ایشان قائل به امکان امر ترتّبی شده اند، یعنی مولی می تواند امر به ضدّین کند در یک زمان، به نحوی هر دو یا یکی ترتّبی باشد!

مناقشه: محذور عدم قدرت بر تکلیف، حلّ نشد

این فرمایش هم حلّ مشکل نمی کند. زیرا مشکل این است که قدرت بر امتثال شرط تکلیف است. در نزد علماء مفروغ عنه است که مولی نمی تواند تکلیفی کند که مکلف قدرت بر اتیان ندارد. لذا نمی تواند تکلیف به ضدّین در یک زمان کند. به عبارت دیگر صحیح است که امر به مهمّ تأثیری در ترک اهمّ ندارد، امّا مشکل این نیست که داعی بر اهمّ دارد یا ندارد! تفاوتی از این ناحیه نیست. بلکه مشکل این است که هر دو فعلی هستند در یک زمان، که قدرت بر آنها ندارد! شبهه مقدوریت باید حلّ شود. زیرا مهمّ نیست عبدی انجام دهد یا ندهد؛ بلکه عبدی که انگیزه ندارد که اصلاً تکالیف مولی را انجام دهد، این موجب نمی شود که امر به غیر مقدور برای وی ممکن باشد.

---

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۳۵۹:«*الجهة السابعة- فی بیان الفذلکة الرئیسیة لوجه إمکان الترتب و عدم استحالته و ذلک بأحد بیانین: البیان الأول- و یتکون من نقطتین: الأولی- انه لا ریب و لا إشکال فی أن المحذور الموجود فی الأمر بالضدین انما هو بلحاظ التمانع بینهما فی مقام التأثیر و الامتثال بحیث لو قطع النّظر عن ذلک لم یکن هناک محذور آخر من تناقض أو اجتماع ضدین، لعدم التضاد ذاتا بین الأمرین کما هو واضح. الثانیة- ان التمانع بین الأمرین فی مقام التأثیر یرتفع من البین فیما إذا رتب الأمر المهم علی عدم فعل الأهم، لاستحالة مانعیة الأمر بالمهم حینئذ عن تأثیر الأمر بالأهم و استحالة مانعیة الأمر بالأهم عن تأثیر الأمر بالمهم ...* و اما الاستحالة الثانیة- فلأن الأمر بالأهم إذا کان مانعا عن تأثیر الأمر بالمهم فی فرض عدم وجود الأمر بالمهم فهو غیر معقول إذ المانع عن تأثیر مقتضی ما لا بد أن یفرض فی ظرف وجود ذلک المقتضی، و إن کان مانعا عن تأثیره فی فرض وجوده ففرض وجوده هو فرض وجود موضوعه الّذی هو عدم الأهم و هو ظرف محرومیة الأمر بالأهم عن التأثیر فی نفسه، لأن الأمر بالمهم بحسب الفرض مرتب علی فرض عدم الأهم الّذی یعنی عدم تأثیر الأمر بالأهم فی إیجاد متعلقه فی نفسه و علیه فمانعیة الأمر بالأهم عن تأثیر الأمر بالمهم فی هذا الظرف مستحیلة أیضا لأنه خلف، و هکذا یتبرهن عدم إمکان التمانع بین الأمرین».

وجه سادس (وجه مختار): شرط تکلیف، قدرت بر خروج از مخالفت است

برای توضیح امکان امر ترتّبی باید ابتدا محذور موجود در بینف تقریب شود؛ و سپس حلّ شود:

محذور: عدم امکان تکلیف به دلیل عدم قدرت مکلف

تمام محذور این است که مولی در زمان واحد نمی تواند دو تکلیف فعلی به ضدّین نماید. زیرا مکلف قدرت امتثال ندارد. تکلیف به غیر مقدور عقلاً ممکن نیست. شرط صحّت تکلیف عقلاً، قدرت بر امتثال است و مهمّ نیست که انگیزه دارد یا نه؛ و مهمّ هم نیست که داعی مولی تحریک باشد یا ابراز ملاک زیرا با این تکلیف قرار است استحقاق عقوبت به وجود آید.

حلّ محذور: قدرت بر امتثال، شرط تکلیف نیست

در این محذور یک پیش فرض است که آن را قبول نداریم. گفته شده قدرت بر امتثال شرط صحّت تکلیف است. ما شرط عقلی صحّت تکلیف را قدرت بر عدم مخالفت می دانیم. این شرط در بحث ما هم جاری است. لذا باید دو بحث کنیم: اول بحث کبروی، که شرط تکلیف قدرت بر امتثال است یا قدرت بر عدم مخالفت؛ و دوم بحث صغروی که بر این بحث منطبق می شود یا نه؟

بحث کبروی: شرط تکلیف، قدرت بر عدم مخالفت است

شرط عقلی تکلیف قدرت بر عدم مخالفت است. زیرا کسانی که شرط را قدرت بر امتثال می دانند دلیلشان این است که عقلاً قبیح است که خداوند مکلف را بر مخالفت تکلیفی که قدرت بر امتثال آن ندارد، عقاب کند! اگر دلیل این است که سوال می شود اگر قدرت بر امتثال ندارد، امّا قدرت بر عدم مخالفت دارد یعنی می تواند کاری کند که مخالفت نکند، در این صورت عقاب وی قبیح است؟ قبیح نیست.

مثلاً شارع امر نموده است میّت را دفن کن، و من قدرت بر امتثال ندارم، امّا می توانم کاری کنم که با این تکلیف مخالفت نکنم مثلاً به کسی که قدرت دارد خبر دهم. با این کار موضوع تکلیف از بین می رود، لذا مخالفت نکرده ام. حفظ موضوع تکلیف هم واجب نیست مثلاً کسی که دستش قطع شده است می تواند دفن نکند با اینکه این تکلیف فعلی است، بلکه موضوع را از بین ببرد مثلاً دستش را پیوند بزند. این وجدان و عقل ماست که درک می کند کسی که قدرت بر عدم مخالفت دارد، عقابش قبیح نیست.

بحث صغروی: تطبیق این کبری بر مسأله ترتّب

اگر این کبری قبول شود، بحث ما هم صغرای این بحث است. زیرا شارع دو تکلیف فعلی دارد، که انجام هر دو ممکن نیست. امّا قدرت بر عدم مخالفت با هر دو هست. همین که انقاذ نماید با وجوب انقاذ مخالفتی نشده است زیرا اتیان شده است، و با وجوب نماز هم مخالفت نشده است زیرا موضوع آن منتفی است و تکلیفی نیست. لذا اگر کسی فقط مهمّ را انجام دهد، قدرت بر عدم مخالفت اهمّ را داشته است امّا مخالفت کرده است، و همین مصحّح عقوبت بر ترک اهمّ است. و وقتی قدرت بر عدم مخالفت هر دو تکلیف را دارد، صحیح است که دو تکلیف شود.

مثالهای بسیاری می توان زد که قدرت بر امتثال نیست بلکه قدرت بر عدم مخالفت هست.

ج۱۳۸ ۹٤/۰۳/۰۹

الجهة السادسة: ادله استحاله ترتّب

بر وقوع ترتّب اشکالاتی مطرح شده است. یعنی اگر ترتّب واقع شود مستلزم محذوراتی است. اگر وقوع امری مستلزم محال باشد خودش هم محال می شود. لذا ادله قائلین به استحاله به صورت اشکال مطرح می شود، یعنی ادله قائلین به استحالة، اشکال به ترتّب است:

اشکال اول: محذور امر به ضدّین در مرتبه امر به مهمّ

مرحوم آخوند بر وقوع ترتّب اشکال نموده اند که لازمه وقوع ترتّب امری محال است لذا ترتّب محال است. ایشان بحث را در جایی برده اند که یک امر اهمّ و دیگری مهمّ است، و فرموده اند در مرتبه امر به اهمّ، امر به مهمّ نیست؛ امّا در مرتبه امر به مهمّ، امر به اهمّ باقی است (اگر باقی نباشد از بحث ترتّب خارج است)، لذا این معنایش امر به ضدّین است. امر به ضدّین محال است. شارع دو ضدّ نماز و انقاذ را طلب نموده است که قابل جمع در زمان واحد نیستند!

بعد ایشان اشکال و جواب هایی مطرح می کند، که یک اشکال مهمّ این است که امر به اهمّ مطلق است و امر به نماز ترتّبی است یعنی مشروط است. به عبارت دیگر امر به اهمّ نمی گوید مهمّ را ترک کن؛ و امر به مهمّ

نمی گوید اهمّ را ترک کن! ایشان جواب می دهد امر به مهمّ طرد نمی کند؛ امّا امر به اهمّ که طرد می کند و می گوید نماز را رها کن و انقاذ را انجام بده، و امر به نماز می گوید نماز را اتیان کن!

جواب اول: وجود دو امر مشکلی ندارد، اگر قدرت بر عدم مخالفت باشد

بر این فرمایش می شود جواب داد، که قبول که امر به اهمّ در زمان فعلیت امر به مهمّ باقی است امّا چه مشکلی دارد؟ همین که قدرت بر عدم مخالفت باشد، کافی است که مشکلی نباشد. یعنی قدرت بر عدم مخالفت دو تکلیف هست. با انجام انقاذ با هیچیک از تکالیف مخالفتی نشده است.

این امر هم لغو نیست یعنی موجب می شود شرط را ایجاد نکند، و همین برای عدم لغویت کافی است و نیاز نیست حتماً محرکیت نحو متعلق داشته باشد.

جواب دوم: وقتی یک امر مشروط باشد، بین دو امر مطارده نیست

جواب دوم این است که این مطارده هم صحیح نیست. زیرا امر به اهمّ می گوید نماز را رها کن در فرض انقاذ؛ و امر به نماز دعوت می کند به نماز در فرض عدم انقاذ! این مطارده نیست. یعنی امر به نماز دعوت نمی کند که نماز بخوان چه انقاذ کنی چه نکنی؛ اگر اینگونه باشد مشکل هست. به عبارت دیگر با انقاذ امر به مهمّ مخالفت نشده است، بلکه از فعلیت افتاده است. در نتیجه مطارده ای بین این دو امر نیست.

اشکال دوم: طلب ضدّین، به طلب جمع بین ضدّین برمی گردد

در ظرف امر به مهمّ، امر به اهمّ هم هست که متعلق آنها ضدّین هستند. دو امر که تعلق به ضدّین بگیرد مانند طلب ضدّین است. همانطور که طلب ضدّین محال است دو امر متعلق به ضدّین هم محال است. در واقع در این صورت هم شارع جمع بین ضدّین را خواسته است.

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۳۴:« *قلت ما هو ملاک استحالة طلب الضدین فی عرض واحد آت فی طلبهما کذلک بقوله فإنه و إن لم یکن فی مرتبة طلب الأهم اجتماع طلبهما إلا أنه کان فی مرتبة الأمر بغیره اجتماعهما بداهة فعلیة الأمر بالأهم فی هذه المرتبة و عدم سقوطه بعد بمجرد المعصیة فیما بعد ما لم یعص أو العزم علیها مع فعلیة الأمر بغیره أیضا لتحقق ما هو شرط فعلیته فرضا .... إن قلت فرق بین الاجتماع فی عرض واحد و الاجتماع کذلک فإن الطلب فی کل منهما فی الأول یطارد الآخر بخلافه فی الثانی فإن الطلب بغیر الأهم لا یطارد طلب الأهم فإنه یکون علی تقدیر عدم الإتیان بالأهم فلا یکاد یرید غیره علی تقدیر إتیانه و عدم عصیان أمره. قلت لیت شعری کیف لا یطارده الأمر بغیر الأهم و هل یکون طرده له إلا من جهة فعلیته و مضادة متعلقه للأهم و المفروض فعلیته و مضادة متعلقه له*».

جواب اول: امر به ضدّین در صورت قدرت بر عدم مخالفت، اشکالی ندارد

اگر مولی جمع بین ضدّین کند علی تقدیرٍ به نحوی که عبد قادر باشد بر عدم مخالفت، این اشکالی ندارد! مثلاً اگر وارد خانه شدی باید بیاض و سواد را با هم جمع کنی؛ این محال نیست. بله بدون شرط جمع بین ضدّین محال است زیرا قدرت بر عدم مخالفت نیست.

جواب دوم: همیشه امر به ضدّین، امر به جمع بین ضدّین نیست

امر به ضدّین امر به جمع بین ضدّین نیست. شاهد این است که اگر عبد بر فرض محال هر دو ضدّ را اتیان کرد، نمازش مامور به نیست زیرا طلب نماز مشروط به عدم اتیان انقاذ بود! لذا در این صورت فقط انقاذ مطلوب است. همین نشان می دهد مولی جمع بین ضدّین را نخواسته و اگر نه باید در صورت اتیان هر دو بر فرض محال، هر دو مطلوب باشند.[1]

اشکال سوم: شرط فعلیت مهمّ، مستلزم محذوراتی است

این اشکال ادقّ اشکالات است یا بسیار مهمّ است. این اشکال در کلمات جماعتی آمده است. امر به مهمّ ترتّبی است، سوال این است که مترتّب علیه چیست؟ گفته شده عصیان اهمّ است. هر شرطی یا متقدم است یا مقارن است یا متأخّر است. سوال این است که عصیان اهمّ، از کدام قسم است؟ هر کدام محذور دارد:

اگر شرط متقدم باشد یعنی در زمان اول عصیان می شود و در زمان بعد وجوب مهمّ فعلی می شود. در این صورت از بحث ترتّب خارج است. زیرا این را همه قبول دارند. زیرا امر به اهمّ در زمان اول با عصیان ساقط شده است و امر به مهمّ در زمان دوم فعلی شده است.

اگر شرط مقارن باشد یعنی مقارن با عصیان اهمّ، امر به مهمّ هم وجود دارد. زمان عصیان اهمّ می شود زمان امتثال مهمّ. در این صورت باید زمان امتثال با زمان امر یکی باشد! این محال است زیرا باید امر محقق شود بعد تحقق امر مکلف آن را امتثال یا عصیان کند.

اگر شرط متأخّر باشد یعنی وجوب مهمّ قبل زمان عصیان اهمّ، محقق شده است. این مبتنی بر قول به امکان شرط متأخّر و واجب معلّق است، که هر دو محال می باشند.

---

۱. اقول: قبل از عصیان اهمّ، نمی توان هر دو بر صفت مطلوبیت اتیان نمود؛ امّا حین عصیان اهمّ اگر بر فرض محال هر دو اتیان شوند بر صفت مطلوبیت خواهند بود؛ زیرا مهمّ مطلوب است چون شرط آن یعنی عصیان محقق شده است. و اهمّ هم مطلوب است چون اگر بر فرض محال بتواند اهمّ را امتثال کند مطلوب است و مطلوبیت آن مشروط به چیزی نبود!

صیاغت این اشکال دقیق نیست. باید اصلاح شود تا معلوم شود چرا این صیاغت صحیح نیست. با این اصلاح، اشکال سختی می شود.

ج۱۳۹ ۹٤/۰۳/۱۰

اشکال سوم با صیاغت جدید

به عنوان مقدمه باید گفت در احکام شرعی فقط دو حکم شرعی هستند که متّصف به معصیت می شود. مخالفت با وجوب منجّز و مخالفت با حرمت منجّز، معصیت است. چون بحث ما در واجب است فقط در امتثال و عصیان «وجوب» بحث می کنیم.

در اصطلاح گفته می شود عصیان و امتثال واجب از امور زمانی نیست بلکه دفعی است. حکماء حوادث را به حادث زمانی یا تدریجی، و حادث دفعی یا آنی، تقسیم می کنند. عصیان و امتثال وجوب نماز، را در نظر بگیریم. عصیان در آخرین جزء زمان که می شود واجب را در آن اتیان کرد، است. یعنی عصیان در یک آن محقق می شود. مثلاً اگر یک نماز ده دقیقه وقت بخواهد، همین که این دقیقه تمام شد، در یک آن، عصیان هم محقق می شود. امتثال هم وقتی محقق می شود که آخرین جزء نماز امتثال شود (البته در مورد حرمت خصوصیتی هست که هم امتثال و عصیان زمانی دارد هم آنی دارد). در مورد عصیان امر اهمّ و مهمّ در بحث ما سه صورت دارد که همگی آنی است، و همه داخل بحث ترتّب هستند:

الف. گاهی آنِ عصیان اهمّ، مقدم بر آنِ عصیان مهمّ است. به عنوان مثال فرض کنیم دوازده دقیقه به آخر وقت نماز باقی است و شخصی در حال غرق شدن است. این شخص بعد از دوازده دقیقه غرق می شود. عملیة الانقاذ ده دقیقه نیاز دارد، و اتیان نماز هشت دقیقه وقت نیاز دارد. اگر آنِ عصیان اهمّ مقدم باشد، یعنی تا زمان عصیان امر به اهمّ فقط دو دقیقه فرصت هست. بعد این مدت دیگر کمتر از ده دقیقه فرصت هست، و حتی اگر شروع به انقاذ نماید هم غریق نجات نمی یابد. امّا تا زمان عصیان نماز چهار دقیقه فرصت هست. در این صورت آنِ معصیت اهمّ مقدم بر آنِ معصیت نماز است. در این صورت دو فرض هست:

۱. اول اینکه شرط امر مهمّ عصیان اهمّ است به صورت شرط مقارن، یعنی آنِ عصیان اهمّ، همان آنِ فعلیت امر مهمّ است. این فرض از بحث خارج است زیرا دو تکلیف با هم جمع نشده اند، یعنی زمان امر به مهمّ با زمان امر به اهمّ دو تا هستند. آنِ اتمام امر اهمّ آنِ شروع امر مهمّ است.

۲. فرض دوم جایی است که عصیان شرط متأخّر است، یعنی اکنون مکلف به نماز هست به شرط اینکه بعد از گذشت دو دقیقه عصیان اهمّ نماید. این فرض داخل بحث ترتّب است.

ب. گاهی آنِ معصیت مهمّ، مقدم بر آنِ معصیت اهمّ باشد. این در جایی است که مثال قبل بر عکس شود؛ یعنی زمان نماز ده دقیقه و زمان انقاذ هشت دقیقه است، که دوازده دقیقه وقت دارد. در این صورت عصیان امر به نماز در دو دقیقه و عصیان امر به انقاذ در چهار دقیقه محقق می شود.

در این صورت قطعاً باید عصیان اهمّ نحو شرط متأخّر باشد. یعنی بعد اتمام دو دقیقه مهمّ عصیان شده و ساقط می شود و عصیان اهمّ در چهار دقیقه بعد است. اگر امر مهمّ بخواهد مشروط به عصیان اهمّ باشد حتماً شرط متأخّر خواهد بود.

ج. گاهی آنِ عصیان اهمّ و مهمّ برابر است. یعنی برای انقاذ و نماز ده دقیقه فرصت لازم است، که با گذشت دو دقیقه هر دو عصیان می شود.

در این صورت هم فقط شرط متأخّر خواهد بود زیرا آنِ عصیان اهمّ همان آنِ عصیان مهمّ است.

در نتیجه در هر سه صورت اگر بخواهد مشروط باشد، به نحو شرط متأخّر خواهد بود. لذا اشکال این است که کسی که شرط متاخّر را محال می داند، باید ترتّب را هم محال بداند. لذا اینکه شهید صدر تلاش نموده اند که ترتّب را به نحو شرط مقارن تصحیح کنند، قابل قبول نیست. اشتباه ایشان این است که عصیان اهمّ را تدریجی دانسته اند.

با این توضیح معلوم می شود، جواب هایی که به این اشکال داده شده است صحیح نیست.

جواب: امکان شرط متأخّر

جواب این اشکال فقط این است که شرط متأخّر را قبول کنیم. لذا این اشکال مبنایی است. اگر کسی شرط متأخّر را محال بداند این اشکال قابل حلّ نیست.

اشکال چهارم: تعدد عقاب

مرحوم آخوند فرموده اند اگر ترتّب ممکن باشد، کسی که هر دو تکلیف را ترک کرده است، باید دو عقاب شود. در حالیکه بداهت عقل می گوید کسی که قدرت بر یک عمل دارد نباید دو عقاب شود! آیا ترتّبی قائل به تعدّد عقاب می شود؟

---

۱. کفایة الاصول، ص۱۳۵:«*ثم إنه لا أظن أن یلتزم القائل بالترتب بما هو لازمه من الاستحقاق فی صورة مخالفة الأمرین لعقوبتین ضرورة قبح العقاب علی ما لا یقدر علیه العبد*».

جواب: دو عقاب مشکلی ندارد

بعد از مرحوم آخوند جواب هایی که داده شده است احاله به وجدان شده است. مثلاً محقق خوئی فرموده اند بدیهی است و وجدان انسان است که باید دو عقاب شود!

امّا جواب همین است که عقاب مربوط به قدرت بر امتثال نیست؛ بلکه مربوط به قدرت بر عدم مخالفت است، که مکلف می توانست با این دو تکلیف مخالفت نکند. با قبول این مبنا واضح است که مستحق دو عقوبت است. شاید در ذهن محقق خوئی هم همین بوده، که دو عقاب را مطابق وجدان می دانستند.

ج۱٤۰ ۹٤/۰۳/۱۱

الجهة السابعة: ترتّب از جانبین

بحث در ترتّب تا کنون در مورد اهمّ و مهمّ بود، که از یک طرف ترتّب وجود داشت یعنی ترتّب یک جانبه بود. بحث در این جهت در مورد امر ترتّبی از دو طرف می باشد یعنی هر دو امر ترتّبی باشد مانند انقاذ زید و عمرو؛ کسانیکه ترتّب را قبول کرده اند نوعاً ترتّب از جانبین را هم قبول کرده اند.

اشکال ترتّب از جانبین: دور

در این نوع از ترتّب یک اشکال هست که در ترتّب یک طرفه نیست. محقق عراقی[1]فرموده اند این مستلزم دور است. لذا چون دور محال است ترتّب از جانبین هم محال است. فرض کنیم دو واجب یکی ازاله و یکی نماز است، که بر فرض اهمّیت هر دو یکسان است. اگر دو امر ترتّبی به ازاله و نماز باشند امر به ازاله موقوف بر عصیان امر به نماز است که عصیان هم موقوف بر امر به نماز است (اگر امر به نماز نباشد، عصیان آن بی معنی است). امر به نماز هم موقوف به عصیان امر ازاله است که عصیان موقوف به امر به ازاله است. در نتیجه امر به نماز موقوف بر امر به ازاله است و امر به ازاله هم موقوف بر امر به نماز است، که این دور است.

جواب اول: دور در علّت وجودی محال است

در مساله دور، چند مرتبه تکرار شده است که فقط یک دور محال است که طرفین دور در وجود متوقف بر یکدیگر باشند. به عبارت دیگر اگر علّت وجودی باشد دور محال است. لذا معلوم است که امر به ازاله مبدأ

---

۱. نهایة الافکار، ج۱، ص۳۶۷.

وجود امر به نماز نیست! بلکه امر یک فعل از افعال مولی است. لذا نمی شود وجود الف از وجود ب باشد و وجود ب از وجود الف باشد، امّا باقی دورها محال نیست.

جواب دوم: امر به نماز متوقف بر ترک ازاله است نه عصیان ازاله

امر ازاله موقوف به ذات العصیان است که همان ترک نماز است. ترک نماز موقوف بر امر به نماز نیست بلکه فقط عصیان موقوف بر امر است. امر به نماز هم بر ترک ازاله موقوف است، که ترک ازاله موقوف بر امر به ازاله نیست. یعنی می توان نماز یا ازاله را ترک کرد بدون اینکه امری به آنها وجود داشته باشد.

نتیجه بحث از ترتّب از جانبین

در نتیجه قائلین به امکان ترتّب که ما هم قائل به امکان شدیم، تفاوتی نمی گذارند که ترتّب از یک طرف باشد یا از دو طرف باشد. لذا ترتّب از جانبین هم ممکن است.

الجهة الثامنة: تطبیق فقهی

در ذیل بحث ترتّب یک فرع فقهی مطرح شده است که مشکلی ایجاد کرده است. برای حلّ این مشکل از ترتّب کمک گرفته اند. فقط بررسی می کنیم این فرع فقهی با ترتّب حلّ می شود یا نه؟

فرع فقهی: نماز جهری، جهلاً اخفاتی خوانده شود

در برخی نمازهای یومیه مانند نماز صبح، قرائت باید جهراً خوانده شود؛ اگر عمدا نماز صبح را اخفاتاً بخواند باطل است. امّا اگر جاهل اخفاتاً بخواند، گاهی جاهل قاصر است که نماز صبح وی صحیح است و معصیتی مرتکب نشده است زیرا حدیث لا تعاد شامل وی می شود؛ امّا گاهی جاهل مقصّر است یعنی نمی دانست نماز صبح جهری است یا اخفاتی و نرفت یاد بگیرد و اخفاتی خواند، در این صورت حدیث لا تعاد شامل وی نیست، و فقهاء فتوا داده اند عاصی است امّا نماز وی صحیح است. عاصی است زیرا وظیفه واقعی وی نماز جهری بوده است، امّا نماز اخفاتی در فرض جهل هم صحیح است زیرا اگر عالم باشد نماز جهری باید بخواند. اگر عصیان کرده است چگونه نماز صحیح است؟ این فرع فقهی نظیر هم دارد که فقط در همین مثال بحث می کنیم. این فتوا را فقهاء از روایات به دست آورده اند و سعی نموده اند با قواعد هم توجیه نمایند یعنی نماز اخفاتی صحیح است و نیازی نیست که دوباره بخواند امّا عقاب هم می شود زیرا عاصی است.

توجیه فرع فقهی: امر ترتّبی

مرحوم کاشف الغطاء فرموده اند مشکل با امر ترتّبی حلّ می شود. یعنی مکلف باید نماز جهری بخواند و بنابر عصیان آن، باید نماز اخفاتی بخواند. لذا وقتی نماز جهری را ترک کند، عاصی است و عقاب می شود. و چون نماز اخفاتی خوانده است نمازش هم صحیح است.[1]

اشکال مرحوم شیخ بر ترتّبی بودن این فرع فقهی: غیر معقول بودن ترتّب در این مورد

فقهاء در علم اصول دو بحث دارند، اولاً این مساله از موارد امر ترتّبی است یا نه؟ و اگر نیست، توجیه این فرع فقهی چیست؟ برخی ناچار شده اند دست از این فرع فقهی برداشته قائل شوند عصیانی رخ نداده است! به هر حال اشکالات از مرحوم شیخ شروع شده است که فرموده اند در این مورد ترتّب، «لا یعقل» است.[2] بعد اختلاف شده است که مراد شیخ چیست و چرا در این مثال غیر معقول است؟ مرحوم میرزا و بعد ایشان در این ترتّب اشکالاتی دارند.

امّا شیخ این را محال می داند. گفتیم عصیان و امتثال در واجب، آنی هستند. اگر نماز اخفاتی مشروط به عصیان نماز جهری باشد، عصیان به اتیان نماز اخفاتی محقق می شود که در این حین به نماز اخفاتی مکلف هست! یعنی تکلیف نیاز به بعث دارد، و با این شرط، بعثی از تکلیف محقق نمی شود! مانند اینکه گفته شود اگر نماز خواندی باید نماز بخوانی! ظاهراً در ذهن مرحوم شیخ این بوده است که این نامعقول است.

جواب از اشکال مرحوم شیخ: شرط متأخّر مشکلی ندارد

امّا این فرمایش هم صحیح نیست زیرا اشکال وقتی وارد است که عصیان شرط مقارن باشد؛ امّا در شرط متأخّر مشکلی نیست. یعنی اینکه گفته شود «اگر نماز صبح بخوانی الآن مکلف به نماز صبح هستی»، این مشکلی ندارد. یکی از فوائد آن، تصحیح قصد قربت و ماموربه است. لذا این هم معقول است.

---

۱. کشف الغطاء عن مبهمات الشریعة الغراء، ج۱، ص۱۷۱:« *و أیّ مانع من أن یقول الأمر المطاع لمأموره: إذا عزمت علی معصیتی فی ترک کذا فافعل کذا؟ کما هو أقوی الوجوه فی حکم جاهل الجهر و الإخفات، و القصر و الإتمام، فاستفادته من مقتضی الخطاب، لا من دخوله تحت الخطاب، فالقول بالاقتضاء و عدم الفساد أقرب إلی الصواب و السداد*».

۲. فرائد الأصول، ج۲، ص۴۳۹:«*و الثالث، بما ذکره کاشف الغطاء رحمه اللّه: من أنّ التکلیف بالإتمام مرتّب علی معصیة الشارع بترک القصر، فقد کلّفه بالقصر و الإتمام علی تقدیر معصیته فی التکلیف بالقصر. و سلک هذا الطریق فی مسألة الضدّ فی تصحیح فعل غیر الأهمّ من الواجبین المضیّقین، إذا ترک المکلّف الامتثال بالأهمّ. و یردّه: أنّا لا نعقل الترتّب فی المقامین، و إنّما یعقل ذلک فیما إذا حدث التکلیف الثانی بعد تحقّق معصیة الأوّل، کمن عصی بترک الصلاة مع الطهارة المائیّة، فکلّف لضیق الوقت بالترابیّة*».

اشکال شهید صدر بر ترتّبی بودن این فرع فقهی: ترتّب در امر ضمنی ممکن نیست

شهید صدر فرموده اند یکی از اجزاء نماز همان قرائت است که دو حصّة جهری و اخفاتی دارد. وجوب قرائت، ضمنی است که ترتّب در واجبات ضمنی نا معقول است زیرا وجوب ضمنی یک وجوب انتزاعی و تحلیلی است. و خودِ رکوع و قرائت امری ندارند حقیقةً! این وجوب ضمنی تحلیل عقل ماست. امّا خود نماز جهری و اخفاتی متضادّین نیستند، انسان در سعه وقت می تواند هر دو را بخواند. به عبارت دیگر در دو واجب ضمنی تضادّی نیست، و دو واجب استقلالی یعنی نماز جهری و نماز اخفاتی هم تضادّی ندارند و قابل اتیان در سعه وقت هستند.[1]

این اشکال شهید صدر وارد است و این از بحث ترتّب خارج است.

۱. بحوث فی علم الأصول، ج۲، ص۳۶۸:« *ان الترتب لا یعقل بین الأمرین الضمنیین سواء جعلا عبارة عن الأمر بالجهر و الأمر بالإخفات أو الأمر بالقراءة الجهریة و القراءة الإخفاتیة، و انما الترتب بین الأمر بالصلاة الجهریة و الأمر بالصلاة الإخفاتیة. و الوجه فی ذلک: ان افتراض الترتب بین الأمرین الضمنیین فی خطاب واحد یستلزم أخذ ترک الجزءین کالجهر مثلا شرطا للأمر الضمنی بالإخفات، فان أخذ شرطا فی موضوع الأمر الضمنی خاصة فهو غیر معقول لأن مقتضی ضمنیته ان هناک أمرا واحدا بالمجموع فلا بد و أن یکون الشرط مأخوذا فی ذلک الأمر الواحد الاستقلالی، و ان أخذ شرطا فی موضوع الأمر الاستقلالی بالمرکب- بنحو شرط الوجوب- لزم منه أخذ ترک الجهر مثلا فی الخطاب الواحد الّذی من ضمنه الأمر بالجهر و هو مستحیل، و ان أخذ شرطا فی متعلق الأمر بالإخفات- بنحو شرط الواجب- لزم فعلیة کلا الأمرین الضمنیین أی الأمر بالجهر و بالإخفات المقید بعدم الجهر و هو طلب الجمع بین الضدین المحال*».