بسم الله الرحمن الرحیم

«مدد الفحول فی مخّ الاصول»

تقریرات خارج الاصول
للأستاذ السید محمود المددی الموسوی

سال ۹۵-۹۴

بتحریر الفقیر مهدی بهرام بیکی

تحریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی – محرر: مهدی بهرام بیکی

المقصد الاول: فی الاوامر.

[۱] ج۱ ۱۳۹۴/۰۶/۱۶

مرحوم صاحب کفایه مطالب علم اصول را در سه بخش قرار دادند. در مقدمه مسائلی که خارج از علم اصول است امّا از مبادی مسائل علم اصول است، را مطرح نموده اند. در خاتمه مباحثی مطرح شده است که خارج از علم اصول است امّا از مبادی علم اصول هم نیست امّا مناسبت با مسائل علم اصول دارد. این بخش همان بحث اجتهاد است که مرتبط به عامی است و بر عامی حجّت است نه بر مجتهد، لذا از مسائل علم اصول نیست. فتوی از اماراتی است که در شبهات حکمیه بر عامی حجّت است.

سپس مرحوم صاحب کفایه، در بین مقدمه و خاتمه، هشت مقصد از مسائل علم اصول را قرار داده اند. در مقصد اول که اوامر است، سیزده فصل بحث می شود. فصل اول مدلول کلمه امر، و فصل دوم مدلول هیئت امر، و فصل سوم اجزاء، فصل چهارم مقدمه واجب، بود که بحث از آنها گذشت.

الفصل الخامس: فی الضدّ

فصل پنجم بحث ضدّ می باشد. بحث ضدّ یعنی اینکه اگر عملی بر ما واجب باشد و آن عمل دارای ضدّ باشد (یعنی عملی که قابل جمع با عمل مذکور نیست)، حکم ضدّ چیست؟

در بحث ضدّ در پنج مقام بحث می شود. مقام اول در ضدّ خاصّ؛ مقام دوم در ضدّ عامّ (ضدّ عامّ هر عمل، ترک آن عمل است)؛ مقام سوم در ثمره بحث ضدّ؛ مقام چهارم در بحث ترتّب (مشهور بین متاخّرین قائل به ترتّب هستند امّا مرحوم آخوند ترتّب را محال می دانند)؛ مطرح شدند. و مقام پنجم در تزاحم است:

[۱] از اینجا به بعد به قلم فاضل گرامی حجة الاسلام مهدوی می باشد بدون بازبینی.

المقام الخامس: فی التزاحم

مرحوم آخوند بحث تزاحم را مطرح نکرده اند. امّا بنای ما بر این نیست که هر مطلبی را ایشان نیاورده اند، ما هم مطرح نکنیم. معمول متأخّرین بحث تزاحم را در این بحث مطرح کرده اند. ما هم مطالب بحث تزاحم را بر اساس کتاب مباحث مطرح می کنیم. در برخی کتب مانند کتاب بحوث، بحث تزاحم در ذیل بحث تعارض، مطرح شده است. امّا انسب همین است که در بحث ضدّ مطرح شود. در تزاحم دو مطلب داریم، اول تفاوت تزاحم با تعارض است، و دوم احکام تزاحم است.

مطلب اول: تفاوت تزاحم و تعارض

به عنوان مقدمه چهار اصطلاح توضیح داده می شود:

الف. تشریع: تشریع فعل شارع است که همان عملیة الجعل است. تفاوتی ندارد که تشریع از افعال خداوند باشد یا از افعال پیامبر صلّی الله علیه و آله؛ در بین متکلمین مشهور است که تمام احکام تشریع شده اند، که غالب احکام را خداوند تشریع نموده است، و تعدادی هم توسط رسول اکرم صلّی الله علیه و آله جعل شده است.

در اینکه این تشریع امری تکوینی است یا واقعی است، اختلاف است که البته در این بحث اهمیّتی ندارد. در کلمات علمای ما کثیراً لفظ «جعل» به معنای عملیة الجعل و تشریع به کار می رود. شاید اولین شخص شهید صدر بودند که این اصطلاح عملیة الجعل را در مورد تشریع به کار بردند، و آن را از جعل جدا کردند.

تشریع یک امر حادث است و تفاوتی بین تشریع خداوند و تشریع نبی اکرم صلّی الله علیه و آله نیست. تشریع نمی تواند ازلی باشد زیرا این محال است (هیچ فعلی نمی تواند ازلی باشد)، امّا امکان عقلی دارد که در زمانی قبل از بعثت هم تشریع شده باشد امّا در اذهان علماء همین است که تشریع خداوند هم در زمان بعثت است. تفاوتی هم ندارد که تشریع در زمان بعثت باشد یا در زمان خلقت حضرت آدم علی نبیّنا و آله و علیه السلام باشد. بله اگر تشریع ازلی باشد استصحاب عدم جعل جاری نخواهد شد، که ازلی بودن آن محال است.

ب. جعل: جعل در مقابل تشریع است، یعنی جعل همان حکم کلی شرعی است (و در اصطلاح ما به معنای عملیة الجعل نیست). به عبارت دیگر «وجوب الحجّ علی المکلف المستطیع»، همان جعل است. هر حکم کلی شرعی اعمّ از تکلیفی و وضعی می شود جعل، مثلاً «نجاسة الکلب» هم یک جعل است.

ج. مجعول: هر حکم جزئی شرعی، مجعول است. به عبارت دیگر هر حکم فعلی، مجعول است مانند وجوب نماز ظهر امروز بر زید، نجاسة هذا الکلب، و ملکیة زید علی هذه الدار. در نتیجه حکمی با عنوانِ «وجوب نماز صبح بر زید» نداریم یعنی نه جعل است نه مجعول، و «وجوب نماز صبح بر رجال» هم نداریم.

د. دلیل: در فقه و اصول مراد از دلیل همان حجّت بر تشریع یا جعل است. اماره ای که بر تشریع قائم شود دلیل است. اماره بر مجعول هم داریم که به آن، دلیل گفته نمی شود. البته در مسلک قوم باید گفت حجّت بر تشریع، امّا بر مبنای ما باید گفته شود اماره بر تشریع؛ تفاوت حجّت و اماره خواهد آمد.

ج۲ ۹۴/۰۶/۱۷

تعریف تعارض و تزاحم و مایز بین آنها

با توجه به مقدمه مذکور، وارد بیان تفاوت بین تعارض و تزاحم می شویم. ابتدا باید تعارض و تزاحم را تعریف کنیم تا تفاوت آنها معلوم شود.

تعارض همان تنافی دو دلیل است. یعنی اگر بدانیم یکی از دو دلیل خلاف واقع است، تعارض است. مثلاً یک دلیل نماز جمعه و دلیل دیگر نماز ظهر را در روز جمعه بر مکلف واجب کند، در این مورد علم داریم یکی از این دو دلیل کاذب است زیرا احتمال صدق هر دو را نمی دهیم. حداقل یکی از دو دلیل کاذب است. این تعارض مستقر است.

امّا تزاحم همان تنافی بین دو مجعول تکلیفی است. مراد از تکلیفی هم فقط وجوب و حرمت است. لذا دو مجعول تکلیفی می توانند دو وجوب یا دو حرمت یا یک وجوب و یک حرمت باشند. مثلاً کسی که نماز ظهر را تا ضیق وقت نخواند، نماز عصر بر وی واجب می شود. در همین زمان فردی در حال غرق شدن است که انقاذ غریق هم بر وی واجب می شود. در این مورد دو مجعولِ «وجوب انقاذ هذا الغریق»، و «وجوب نماز عصر امروز بر این فرد» وجود دارند که قدرت بر امتثال هر دو را ندارد. تزاحم همین تنافی بین این دو مجعول است. در این

مورد تعارضی بین دو دلیل نیست زیرا یک دلیل نماز عصر را واجب می کند و یک دلیل انقاذ را واجب می کند، که هر دو تکلیف هستند و تنافی هم ندارند. فقط در مرحله امتثال دو تکلیف فعلی دارد که قادر بر امتثال هر دو نیست. لذا تزاحم بین امتثال این وجوب با آن وجوب هست.

اشکال: تزاحم هم به تنافی بین دو دلیل منجرّ می شود

در این بحث اشکالی مطرح شده است. گفته شده است تزاحم دائماً به تعارض بر می گردد یعنی تزاحم از صغریات تعارض است. زیرا دلیلی که نماز عصر را واجب می کند شامل این فرد خاصّ هم هست یعنی چه انقاذ کنی چه نکنی نماز بر تو واجب است. دلیل وجوب انقاذ هم اطلاق دارد که چه نماز عصر بخوانی چه نخوانی. لذا تنافی بین دو دلیل حاصل می شود زیرا علم به کذب یکی از دو اطلاق هست. یعنی شارع نمی تواند شخصی را مکلف به تکلیف غیر مقدور کند و نمی تواند از مکلف دو تکلیف بخواهد که قدرت بر هر دو باهم ندارد.

جواب اول: در انقاذ غریقین، دو دلیل نداریم

تزاحم به دو نحو محقق می شود. گاهی دو واجب، مجعول یک دلیل اند، مثلاً زید و عمرو در حال غرق شدن هستند که قدرت بر انقاذ یکی هست. این مثال از امثله تزاحم است و به تعارض برنمی گردد زیرا دلیل هر دو وجوب، یک دلیل است در حالیکه تعارض اصطلاحی تنافی بین دو دلیل است. این تعارض مصطلح نیست بلکه تعارض داخلی است. بله این اشکال در تزاحم به نحو دوم وارد است یعنی گاهی تزاحم به این صورت است که دو دلیل بر دو مجعول تکلیفی وجود دارد مانند نماز و انقاذ؛ پس اگر هم اشکال قبول شود تعمیم ندارد.

جواب دوم: با امکان ترتّب اشکالی وارد نیست

در نحوه دوم تزاحم هم که دو دلیل بر دو مجعول وجود دارد، اگر منکر ترتّب باشیم مانند مرحوم آخوند، در این صورت، تزاحم مصداقی از تعارض خواهد شد. امّا اگر ترتّب را ممکن بدانیم، دیگر تزاحم از مصادیق تعارض نخواهد شد. زیرا هر تکلیفی عقلاً مشروط به قدرت است و هر خطاب یک قید لبّی دارد مثلاً «اقیموا الصلاة» یک مقیّد لبّی دارد، این را همه قبول دارند که تا قدرت نباشد تکلیفی هم نیست.

امّا قائل به ترتّب علاوه بر این قید لبّی هر تکلیف را مقیّد به یک قید دیگر هم می داند. یعنی اگر به واجب مزاحمی که اقلّ اهمیّةً نیست مشغول نباشد، تکلیف هست. پس اگر مشغول شود دیگر تکلیفی نیست. مثلاً انقاذ غریق واجب است امّا یک قید لبّی دارد که اگر مشغول به واجب دیگر نشود که اهمیتِش کمتر نباشد، یعنی اگر مشغول انقاذ دیگری شد، انقاذ این غریق واجب نیست. پس هر تکلیفی این قید را هم دارد. همانطور که قدرت را شرط تمام تکالیف می دانیم، این قید هم شرط تکالیف می باشد.

با توجه به این نکته، یک دلیل نماز را و دلیل دیگر انقاذ را واجب می کند. بنابر قول به ترتّب وقتی نماز واجب است که مشغول به اتیان واجب دیگر نشود. این تقیید هم عقلی است، یعنی به حکم عقل چنین قید برای هر تکلیفی هست. با توجه به این قید این دو دلیل تنافی ندارند. زیرا وقتی انقاذ کند دیگر مکلف به نماز نیست لذا علم به کذب یکی از این دو دلیل نداریم.

اگر ترتّب را منکر شویم در این موارد باید به مرجّحات باب تعارض رجوع کنیم، و اگر ترتّب را ممکن بدانیم در این موارد باید مرجّحات باب تزاحم را ملاک قرار دهیم.

مطلب دوم: احکام تزاحم

در متزاحمین عقلاً بین دو امتثال تخییر داریم البته در جایی که تکلیفی راجح نباشد. اگر یک تکلیف راجح باشد، در نظر عقل وظیفه اتیان همان تکلیف راجح است. اگر کسی مرجوح را اتیان کند، معصیت کرده است. در این بحث مواردی را بررسی می کنیم که موجب ترجیح یکی از متزاحمین می شود:

مرجح اول: تکلیف مشروط به قدرت عقلی، مقدّم بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی است

میرزای نائینی فرموده اند اگر یک تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشد، ترجیح دارد بر تکلیفی که مشروط به قدرت شرعی است. یعنی باید تکلیف مشروط به قدرت عقلی اتیان شود[1].

---

۱. أجود التقریرات، ج۱، ص۲۷۲: «***اما القسم الأول و هو ما كانت القدرة في أحدهما شرطاً شرعياً دون الآخر فيقدم فيه الواجب المشروط بالقدرة عقلا على الواجب المشروط بها شرعاً لأن ملاك الواجب الّذي لا تكون القدرة شرطاً لوجوبه شرعاً تام لا قصور فيه و لا مانع من إيجابه بالفعل فيكون وجوبه فعلياً لا محالة و موجباً لعجز المكلف عن الإتيان بالواجب الآخر و مانعاً عن تحقق ملاكه***

قدرت دو سنخ نیست که یکی عقلی و دیگری شرعی باشد. قدرت عقلی در ملاک آن عمل، اثری ندارد فقط در استیفای ملاک نقش دارد. قدرت شرعی در خودِ ملاک دخیل است، که طبیعةً در استیفاء هم دخیل خواهد بود. قدرت عقلی شرط تکلیف و خطاب (نه ملاک) است، امّا قدرت شرعی شرط تکلیف و ملاک است. مثلاً شخصی در حال غرق شدن است که انقاذ وی ملاک دارد، اگر زید عاجز از انقاذ باشد هم باز انقاذ غریق ملاک دارد. یعنی اگر بر فرض محال شخص عاجز، انقاذ کند این عمل دارای ملاک است و همان مصحلتی را دارد که شخص قادر انقاذ کند. ملاک همین است که شخص غریق زنده بماند. امّا گاهی قدرت شرط ملاک هم هست مثلاً پوشیدن کفش ملاک دارد که پای انسان حفظ می شود. کسی که فاقد کفش است پوشیدن وی محال است امّا اگر بر فرض محال، شخص فاقد کفش هم کفش بپوشد، این عمل وی ملاک دارد یعنی پایش حفظ می شود. امّا کسی که فاقد پا باشد قدرت بر پوشیدن کفش هم ندارد، چنین شخصی اگر بر فرض محال کفش هم بپوشد، ملاکی برایش ندارد که زیرا پایی که ندارد، محفوظ است چه کفش پوشیده باشد چه نپوشیده باشد.

پس قدرت دو اصطلاح دارد که اگر تأثیر در ملاک داشته باشد قدرت شرعی است و اگر دخیل بر استیفای ملاک باشد قدرت عقلی است.

ج۳ ۹۴/۰۶/۱۸

اولین مرجّح بین متزاحمین این است که تکلیف مشروط به قدرت عقلی بر تکلیف مشروط به قدرت شرعی راجح است. دلیل این رجحان این است که اگر تکلیف مشروط به قدرت عقلی اتیان شود، مخالفتی با تکلیف دوم نشده است و ملاکی هم از دست نداده ایم. امّا اگر تکلیف مشروط به قدرت شرعی اتیان شود، نسبت به واجب اول مخالفتی مرتکب نشده ایم، امّا ملاک تکلیف اول را از دست داده ایم زیرا قدرت در ملاک دخیل نبوده و قدرت عقلی بوده است (پس با انجام تکلیف دیگر هم هنوز این تکلیف ملاک دارد ولو قدرت بر انجام آن نیست). و همانطور که مخالفت با تکالیف قبیح است، تفویت ملاک هم قبیح است. یعنی عقل در هر دو صورت حکم به

المتوقف علی القدرة علیه علی الفرض و هذا بخلاف الواجب المشروط بالقدرة شرعاً فان وجوبه یتوقف علی تمامیة ملاکه المتوقفة علی عدم فعلیة الواجب الآخر فلو استند عدم فعلیته إلی فعلیة الوجوب المشروط بالقدرة شرعاً لزم الدور».

قبح می کند. لذا در این موارد عقل حکم می کند که باید تکلیف اول اتیان شود، تا نه مخالفت با تکلیفی و نه تفویت ملاکی لازم نیاید.

کلام شهید صدر ذیل مرجّح اول

شهید صدر کلام مرحوم میرزا را با توضیحی قبول کرده اند[1]. ایشان فرموده اند اگر مراد از قدرت که در یکی از تکالیف شرعی و در دیگری عقلی است، قدرت تکوینی بر اتیان باشد، در این صورت کلام ایشان صحیح نیست. زیرا قدرت تکوینی بر هر دو هست.

امّا اگر مراد اعمّ از قدرت تکوینی و عدم اشتغال به مزاحم باشد کلام ایشان صحیح است. شهید صدر فرموده اند حتی اگر مراد میرزا از قدرت، اعمّ از دو معنی باشد یعنی مراد عدم تکلیف به واجب مزاحم، باشد باز هم کلام ایشان صحیح است. ظاهراً مراد میرزا هم یکی از همین دو معنای اخیر است.

---

۱. مباحث الاصول، ج۳، ص۱۴۴: «*فإن قُصد بالقدرة: القدرة التكوينيّة فی مقابل العجز التكوينیّ ـ وهی القدرة بالمعنی الذی تكلّمنا عنها فی التقريب الأوّل والثانی من تقريبات عدم التعارض بين دليلی الحكمين المتزاحمين ـ رجع حاصل هذا الترجيح إلی القول بأنّ ما لا تكون القدرة التكوينيّة دخيلة فی ملاكه يقدّم علی ما تكون القدرة التكوينيّة دخيلة فی ملاكه. وهذا الكلام غير صحيح؛ وذلک لما عرفت فی ردّ التقريبين الأوّلين من أنّ القدرة التكوينيّة ثابتة بلحاظ كلا الحكمين، فالحكم الذی كان ملاكه مشروطاً بالقدرة قد تحقّق شرطه، فلا يبقی فرق بين الحكمين حتّی يكون أحدهما وارداً علی الآخر دون العكس؛ فإنّ المولی علی أیّ حال سوف يخسر أحد الملاكين، سواء اشتغل المكلّف بهذا أو بذاک. وإن قُصد بالقدرة: ما يشمل عدم الانشغال بالواجب المزاحم، قُدّم الحكم الذی لا تكون القدرة بهذا المعنی دخيلة فی ملاكه علی الحكم الذی تكون القدرة بهذا المعنی دخيلة فی ملاكه، وهذا كلام صحيح. وتوضيح ذلک: إنّهبالدقّة يجب أن نُدخل تعديلا علی ما ذكرناه من شرط الحكم، وهو عدم الانشغال بما لا يقلّ أهمّيّة عنه، وذلک بأن يقال: إنّ شرط الحكم هو عدم الانشغال بما لا يقلّ أهمّيّة عنه، ممّا لا يكون بنحو يرتفع ملاكه بمزاحمه دون العكس. أمّا إذا كان الانشغال بأحدهما رافعاً لملاک الآخر دون العكس، فلا محالة يقدّم الأوّل علی الثانی؛ إذ لو انشغل العبد بالأوّل لم يخسر المولی شيئاً من الملاكين: أمّا ملاک الأوّل فلإنّهقد حصل بالامتثال، وأمّا ملاک الثانی فلإنّهقد ارتفع موضوعه. ولكن لو انشغل بالثانی خسر المولی ملاک الأوّل، وعليه فيصبح الحكم الثانی مشروطاً بعدم امتثال الحكم الأوّل، ولا يكون الحكم الأوّل مشروطاً بعدم امتثال الثانی، بل يكون مطلقاً من هذه الناحية، فيكون الحكم الأوّل وارداً علی الحكم الثانی بالامتثال .... وإن قُصد بالقدرة ـ زائداً علی ما مضی ـ : عدم توجّه تكليف آخر إليه، بما يضادّ متعلّق هذا التكليف رجع حاصل الترجيح إلی أنّ الحكم الذی لا يكون عدم التكليف بما يضادّ متعلّقه دخيلا فی ملاكه، مقدّم علی الحكم الآخر الذی يكون عدم التكليف بالضدّ دخيلا فی ملاكه. وهذا الكلام صحيح؛ لأنّ التكليف الأوّل يكون وارداً علی التكليف الثانی بنفسه. وهذا الأمر تامّ حتّی لو قيل باستحالة الترتّب؛ فإنّ تعليق أحد الحكمين علی عدم توجّه الحكم الآخر إليه يرفع التنافی بينهما لا محالة، حتّی عند القائلين باستحالة الترتّب*».

این کلام شهید صدر فی نفسه صحیح است. امّا در معنای سومی که ایشان فرموده اند دیگر نمی توان قائل به ترتّب شد زیرا امر دوم شرطش عدم تکلیف به مزاحم است لذا امر ترتّبی بی معنی خواهد شد. در نتیجه این مرجّح صحیح است. امّا در ذیل آن اموری به عنوان تنبیه ذکر می شود:

تنبیه اول: این مرجّح در جایی است که اشتراط به قدرت شرعی یا عقلی، معلوم باشد

اگر دو واجب مزاحم داشته باشیم که بدانیم یکی مشروط به قدرت عقلی و دیگری مشروط به قدرت شرعی است این قاعده میرزا تطبیق می شود. امّا اگر در جایی این مطلب معلوم نباشد، یعنی می دانیم هر دو مشروط به قدرت است امّا نمی دانیم در کدام عقلی و در کدام شرعی است، در تنبیه سوم راه کار آن بیان می شود.

تنبیه دوم: هر دو واجب مشروط به قدرت شرعی باشند

این کلام مرحوم میرزا را قبول نمودیم که تکلیف مشروط به قدرت عقلی مقدم است. امّا گاهی هر دو خطاب مشروط به قدرت شرعی اند. اگر تکلیف در واجب اول مشروط به قدرت شرعی به معنای دوم باشد، یعنی تکلیف مشروط به عدم اشتغال به واجب مزاحم است، و در واجب دوم هم تکلیف مشروط به قدرت شرعی است امّا به معنای سوم، در این مورد تکلیف اول مقدم است. زیرا واجب دوم مشروط به عدم تکلیف به مزاحم است در حالیکه فرض این است که تکلیف به مزاحم هست. پس ملاک و تکلیف در واجب اول فعلی است امّا در واجب دوم نیست.

تنبیه سوم: قدرت به عنوان شرط عامّة تکالیف، عقلی است یا شرعی؟

مشهور بین فقهاء این است که هر تکلیف مشروط به قدرت است. شرائط عامّة تکلیف چهار مورد است: عقل؛ بلوغ؛ قدرت؛ التفات؛ با عدم یکی از این چهار مورد تکلیف فعلی نمی شود. برخی علماء قدرت را و برخی هم التفات را از شرائط عامّة نمی دانند. پس فقط عقل و بلوغ متّفق علیه است. ما هم شرائط عامّة تکلیف را سه چیز می دانیم عقل و بلوغ و قدرت. سوال این است که این قدرت که در تکالیف شرط است عقلی است یا شرعی؟ یعنی در ملاک دخیل است یا نیست؟

گاهی قدرت در خطاب اخذ نشده است، مانند «کتب علیکم الصیام» و یا «اقیموا الصلاة» و مانند آن. گاهی هم اخذ شده است مانند «لله علی الناس حجّ البیت من استطاع الیه سبیلاً»، و یا از «و ان لم تجدوا ماء فتیمموا» استفاده شده است که در دلیل وضو هم قدرت اخذ شده است. در قسم اول می دانیم قدرت شرط تکلیف هست امّا اینکه شرط ملاک هم باشد معلوم نیست. امّا در قسم دوم ظهور در این است که قدرت در ملاک هم دخیل است. زیرا اگر اینگونه نباشد تفاوتی بین گفتن و نگفتن قدرت نخواهد بود زیرا به هر حال عقل می فهمد که در خطاب دخیل است. لذا این بیان شارع نکته ای دارد که همان دخالت قدرت در ملاک است. پس اخذ قدرت در خطابی ظاهر در این است که قدرت در ملاک هم دخیل است.

به هر حال اصلی نداریم که ثابت کنیم قدرت در ملاک دخیل هست یا نیست، لذا باید از اصول عملیه کمک گرفت. مثلاً جایی که احتمال می دهیم ملاک لزومی باشد، برائت می گوید اگر هم ملاکی باشد عقاب نمی شوی! البته استطاعت در آیه شریفه به معنای قدرت نیست بلکه به معنای عملی را به سهولت انجام دادن است، لذا برای مثال ساده این دلیل بیان شد.

ج۴ ۹۴/۰۶/۲۱

تنبیه چهارم: واجب مشروط به قدرت شرعی، اهمّ باشد

اگر واجب مشروط به قدرت شرعی نسبت به واجب مشروط به قدرت عقلی، اهمّ باشد (در مباحث آینده خواهیم گفت اهمّ مقدم بر مهمّ است)، در این صورت باید شرط مشروط به قدرت شرعی بررسی شود:

اگر شرط واجب مشروط به قدرت شرعی، عدم اشتغال به واجب دیگر باشد، باید واجب مشروط به قدرت عقلی مقدم شود. زیرا با اتیان واجب مشروط به قدرت عقلی، دیگر شرط واجب دیگر فعلی نمی شود چون مشغول به واجب دیگر شده است، پس واجب مشروط به قدرت شرعی، اصلاً ملاکی ندارد (در حالیکه اگر واجب مشروط به قدرت شرعی را اتیان کند، هنوز واجب دیگر دارای ملاک است زیرا قدرت مأخوذ در آن عقلی است، پس ملاک از وی فوت شده است).

اگر شرط واجب (مشروط به قدرت شرعی) اهمّ، عدم اشتغال به واجبی باشد که لا یقلّ اهمیّةً منه، باید واجب اهمّ که مشروط به قدرت شرعی است، مقدم شود. زیرا اگر واجب مشروط به قدرت عقلی اتیان شود به

واجبی که لا یقلّ اهمیّة باشد اشتغال پیدا نشده است، پس واجب مشروط به قدرت شرعی هم فعلی است و ملاک اهمّ دارد، در حالیکه فوت شده است (امّا با اتیان واجب اهمّ، واجب مشروط به قدرت عقلی فوت می شود که ملاک مهمّ دارد، و در تعارض بین اهمّ و مهمّ باید اهمّ مقدم شود).

مرجّح دوم: تکلیفی که بدل ندارد، مقدم بر تکلیفی است که بدل دارد

این مرجّح هم از مرحوم میرزای نائینی است. ایشان فرموده اند واجبی که بدل ندارد بر واجبی که بدل دارد، مقدم می شود[1]. ابتدا باید مراد از بدل معلوم شود. بدل دو نوع دارد:

الف. بدل عرضی: یعنی در عرض واحد بین اتیان احد امرین مخیّر هستیم. مثلاً در افطار کفّارات کسی که عمداً افطار کرده است مخیّر بین اطعام ستّین و صیام ستّین است.

ب. بدل طولی: یعنی واجب دوم در جایی است که واجب اول ممکن یا متیسر نباشد. اگر امری ممکن یا متیسر نباشد نوبت به بدل دیگر می رسد. مانند نماز با تیّمم که بدل در طول نماز با وضو است. و مانند اداء و قضاء (روزه یا نماز)، که دائماً قضاء بدل طولی برای اداء است.

در بحث ما فقط بدل طولی داخل است زیرا بدل عرضی از بحث تزاحم خارج است. وقتی بدل عرضی هست تزاحمی نیست بلکه می شود همان بدل عرضی را اتیان نمود. تزاحم در جایی است که قدرت بر اتیان هر دو تکلیف فعلی نباشد. بحث در بدل طولی مانند نماز در ضیق وقت و ازاله است که بر فرض هر دو مهمّ هستند، امّا ازاله بدل ندارد در حالیکه نماز بدل دارد که همان قضاء می باشد. در این فرض میرزای نائینی ازاله را مقدم می دانند. یعنی این تکلیف ازاله نسبت به نماز، ترتّبی نیست بلکه نماز نسبت به ازاله، ترتّبی است. پس ترتّب از جهت واحده است. البته خودِ میرزا مثال هایی زده اند که از بحث تزاحم خارج است مانند وضو و تیّمم. بعد از ایشان بر امثله ایشان اشکال شده است. امّا با قطع نظر از امثله ایشان، و با توجه به مثالی که زدیم معلوم می شود اصل بحث صحیح است.

---

۱. اجود التقریرات، ج۱، ص۲۷۲: «***(و ثانیهما) ما إذا کان لأحد الواجبین بدل في طوله دون الآخر کما إذا وقع التزاحم بین الأمر بالوضوء و الأمر بتطهیر البدن للصلاة فبما ان الوضوء له بدل و هو التیمم فلا یمکن مزاحمة امره مع امر التطهیر فیقدم رفع الخبث و یکتفي في الصلاة بالطهارة الترابیة***».

اشکال بر کلام میرزای نائینی

اصل تقدّم تکلیف بدون بدل، بر تکلیفی که بدل دارد، صحیح است. البته این مرجّح مستقلّی نیست بلکه همان تقدیم اهمّ بر مهمّ است. تطبیق این مثال بر تقدیم اهمّ به اینگونه است که فرض می کنیم دو واجب مساوی باشند، در این صورت باید ازاله اتیان شود و نماز ترک شود. زیرا اگر فرض کنیم هر کدام از دو واجب ۱۰ درجه مصلحت دارد، پس با ترک هر کدام ۱۰ درجه ملاک فوت می شود.

اگر ازاله ترک شود ۱۰ درجه مصلحت فوت می شود. امّا اگر نماز اداء را ترک کنیم، مصلحت کمتری ترک می شود زیرا نماز قضاء لا اقلّ ۵ درجه ملاک دارد (ممکن است قضاء تمام ملاک اداء را داشته باشد)، در این صورت ۱۵ درجه ملاک به دست می آید. پس با ترک نماز اداء، ۱۵ درجه ملاک به دست می ِآید. امّا با ترک ازاله، و اتیان نماز اداء ۱۰ درجه ملاک به دست می آید. لذا ازاله می شود اهمّ، و نماز می شود مهمّ، و مراد از اهمّ این است که ملاک بیشتری تحصیل شود.

در بحث بعد خواهیم گفت که اهمّ مقدم بر مهمّ است، در نتیجه باید گفت این مرجّح، در باب تزاحم وجود دارد همان ترجیح به اهمّ است نه اینکه مرجّح مستقلّی باشد.

مرجّح سوم: تقدیم تکلیف اهمّ بر تکلیف مهمّ

اگر یک واجب به لحاظ ملاک و مصلحت اهمّ باشد گفته شده است باید واجب اهمّ اتیان شود و مهمّ ترک شود. اگر واجب اهمّ امتثال شود، حتی واجب مهمّ هم عصیان نشده است زیرا شرط مهمّ عدم امتثال اهمّ است، پس موضوع آن منتفی است. امّا اگر مهمّ اتیان شود تکلیف به مهمّ فعلی شده است زیرا شرط آن یعنی عدم امتثال اهمّ، محقق شده است، امّا اهمّ هم عصیان شده است زیرا شرطی نداشت. در تقدیم اهمّ سه فرض هست:

الف. گاهی اهمّیت یک تکلیف نسبت به تکلیف دیگر محرز است، مانند اینکه شخصی در حال غرق شدن است در ضیق وقت، در این صورت از واضحات است که انقاذ مقدم است.

ب. گاهی اهمّیت یک تکلیف محتمل است، مثلاً احراز نکرده ایم که نماز اهمّ از ازاله باشد امّا احتمال اهمّ بودن نماز هست، و احتمال اینکه ازاله اهمّ باشد را نمی دهیم. در این صورت مسئله دو احتمال دارد: اهمّ بودن نماز؛ و تساوی نماز با ازاله در اهمّیت؛

ج. گاهی هم احتمال اهمّیت در دو طرف هست امّا احتمال اهمّ بودن یک تکلیف قوی تر از احتمال اهمّ بودن دیگری است. مثلاً احتمال تساوی نماز و ازاله ۵۰ درصد است، و احتمال اهمّ بودن یکی از آنها هم ۵۰ درصد است. به این صورت که ۲۰ درصد احتمال اهمّ بودن ازاله و ۳۰ درصد احتمال اهمّ بودن نماز است. در این صورت سه احتمال هست: تساوی نماز و ازاله در اهمّیت، که ۵۰ درصد احتمال دارد؛ اهمّ بودن ازاله، که ۲۰ درصد احتمال دارد؛ و اهمّ بودن نماز، که ۳۰ درصد احتمال دارد.

ج۵ ۹۴/۰۶/۲۲

فرض اول: علم به اهمّیت یک تکلیف هست

در فرض اول که قطع به اهمّ بودن یک تکلیف داریم، باید اهمّ امتثال شود زیرا شرط مهمّ عدم اشتغال به اهمّ است، امّا تکلیف اهمّ شرطی ندارد و باید اتیان شود. در این صورت اهمّ امتثال شده است و تکلیف به مهمّ هم فعلی نیست.

فرض دوم: احتمال اهمّیت فقط یک تکلیف هست

در فرض دوم احتمال اهمیّت یکی داده می شود، و احتمال دیگر تساوی است، یعنی احتمال سومی داده نمی شود. مثلاً احتمال اهمّیت نماز نسبت به ازاله و احتمال تساوی بین این دو هست، در این صورت وظیفه این است که محتمل الاهمّیة اتیان شود.

در مورد دلیل تقدّم محتمل الاهمّیة گفته شده است نماز یا اهمّ است یا مساوی ازاله است. لذا با اتیان نماز، قطع به امتثال نماز و قطع به عدم معصیت ازاله داریم. به عبارت دیگر وقتی نماز اهمّ یا مساوی است شرط تکلیف به ازاله، عدم اشتغال به نماز خواهد بود که فعلی نشده است. یعنی قطعاً تکلیف به ازاله معصیت نشده است. امّا اگر ازاله اتیان شود و نماز ترک شود، امر به ازاله اتیان شده است امّا امر به نماز معلوم نیست مخالفت شده باشد. زیرا

احتمال هست که این تکلیف فعلی شده باشد (اگر نماز اهمّ باشد)، و احتمال عدم فعلیت هم هست (اگر نماز مساوی ازاله باشد). پس مقتضای اطلاق دلیل وجوب نماز این است که نماز از من ساقط نشده است (یعنی نماز واجب است چه ازاله اتیان شود چه نشود).

امّا آیا می شود به این اطلاق تمسّک کرد یا نه؟ در بحث عامّ و خاصّ خواهیم گفت نمی شود به این اطلاق تمسّک کرد. البته مانند میرزای نائینی می توانند به اطلاق در شبهه مصداقیه دلیل مخصّص تمسّک کند.

با اینکه دلیل را قبول نداریم امّا معتقدیم محتمل الاهمّیة مقدم است یعنی مدعی را قبول داریم، و دلیل بر اتیان نماز و ترک ازاله نزد ما چیزی دیگر است. دلیل خود را با ذکر یک مقدمه توضیح می دهیم. بر اطلاقات ادله دو قید وارد شد: اول قدرت بر امتثال، که قیدی عقلی است؛ و دوم عدم اشتغال به واجب اهمّ یا مساوی، که این هم قیدی عقلی است؛ با توجه به این مقدمه و با دقّت در قید دوم، درمی یابیم دائره این قید، وسیع تری است. در واقع قید این است که اشتغالی نباشد به واجب اهمّ یا مساوی، ولو این اهمّیت احتمالی باشد. به عبارت دیگر قطع به امتثال همراه قطع به عدم معصیت، مقدّم است بر قطع به امتثال همراه احتمال معصیت! زیرا این قرینه به دلیل عقل است یعنی دلیل لفظی ندارد، پس باید این قید لبّی وجود داشته باشد. به برائت هم نمی شود تمسک کرد زیرا (علاوه بر اینکه ادله برائت نقلی چنین اطلاقی ندارند و برائت عقلی را هم قبول نداریم) با قبول برائت عقلی هم در این مورد جاری نیست به دلیل قطع به وجود تکلیف، یا تکلیف فعلی و یا ترتّبی. یعنی با انجام ازاله، تکلیف به نماز هست یا تکلیف فعلی (اگر نماز اهمّ باشد)، و یا تکلیف ترتّبی (اگر نماز مساوی باشد که ترتّب دو طرفه می شود).

فرض سوم: احتمال اهمّیت یک تکلیف بیش از احتمال اهمّیت دیگری است

در فرض سوم احتمال اهمّیت در طرفین هست امّا در یک طرف احتمال بیشتری هست. مثلاً احتمال اهمّیت نماز ۶۰ درصد و احتمال اهمّیت ازاله ۴۰ درصد است. یا احتمال تساوی ۴۰ درصد و احتمال اهمّیت نماز ۴۰ درصد و احتمال اهمیّت ازاله ۲۰ درصد باشد. در این فرض هم عقلاً باید به تکلیفی که احتمال اهمّیت اقوی دارد تمسّک شود.

دلیل تقدّم در این فرض هم همان دلیل تقدّم در فرض دوم است. یعنی دائره قید دوم عقلی برای تمام تکالیف، اوسع است از آنچه در فرض دوم گفته شد (در فرض دوم عدم اشتغال به اهمّ یا مساوی، و یا محتمل الاهمّیة بود). قید این است که مشغول به واجب اهمّ یا محتمل الاهمّیة یا اهمٍّ اقوی احتمالاً، نباشد. زیرا در این فرض سوم هم احتمال عقاب هست و مؤمّنی نیست.

تنبیه مرجّح سوم: اثبات اهمّیت یک تکلیف

بنابر مرجّح سوم، تکلیف اهمّ بر تکلیف مهمّ مقدم است. این یک بحث ثبوتی است. امّا اهمّ بودن تکلیف چگونه تشخیص داده می شود؟ وجوهی برای شناخت اهمّ ذکر شده است:

وجه اول: تکلیفی که مطلق باشد اهمّ است

گفته شده اگر دلیل یکی از دو تکلیف اطلاق داشته باشد، همان تکلیف مطلق، اهمّ است. مثلاً در ضیق وقت تزاحم بین ازاله و نماز عصر شده است. دلیل وجوب نماز یک دلیل لفظی است «اقیموا الصلاة» و دلیل وجوب ازاله دلیلی لبّی است مثلاً اجماع است. دلیل وجوب نماز اطلاق دارد که شامل این فرد از نماز عصر هم می شود، امّا دلیل وجوب ازاله اطلاق ندارد زیرا لبّی است. پس نماز اهمّ از ازاله است.

این وجه ناتمام است، به دو اشکال: اول اینکه این کلام لازمه فاسدی دارد. زیرا اگر اطلاق در دو تکلیف متزاحم فرض شود، باب تزاحم داخل در باب تعارض خواهد شود اگر دو دلیل اطلاق داشته باشند. در حالیکه قبلاً توضیح داده شد تزاحم هیچگاه به تعارض برنمی گردد. به عبارت دیگر اطلاقی در دلیلین نیست بلکه هر دو قید لبّی دارند که مکلف مشغول به تکلیف مزاحم نباشد.

و اشکال دوم اینکه برای اطلاق نیاز است در مقام بیان بودن احراز شود، در حالیکه نوعاً چنین اطلاقی نیست زیرا مولی معمولاً ناظر به این نیست که اگر مزاحم به واجب دیگر هم شد باید نماز خوانده شود. در موالی عرفیه هم اینگونه است که نوعاً ناظر به تزاحم نیستند. پس نوعاً نسبت به تزاحم با تکالیف دیگر در مقام بیان نیست، لذا اطلاقی نیست.

ج۶ ۹۴/۰۶/۲۴

وجه دوم: تکلیفی که شارع تصریح به اهمّ بودنش نماید، اهمّ است

اگر شارع تصریح کند که یک تکلیف، نسبت به دیگری اهمّ است، در این صورت هم اهمّیت تکلیف ثابت می شود. امّا ظاهراً چنین تصریحی در شرع در واجبات، وجود ندارد (هرچند در مستحبات هست). البته باید یک نکته توجه شود که گاهی شارع کلامی دارد که برای مبالغه است، که دلالتی بر اهمّ بودن ندارد. مثلاً در برخی روایات آمده غیبت به مقدار پنج زنا است، و یا در برخی روایات آمده یک درهم ربا از زنای محارم بدتر است. این کلام ولو تصریح دارد که غیبت پنج برابر زنا است، امّا این امور برای مبالغه است. لذا هیچ فقیهی فتوای به این نمی دهد که غیبت بدتر است و اگر کسی را اکراه به احدهما کردند، زنا را انتخاب کند!

وجه سوم: تکلیفی که تصریح به شدّت عقوبتش شده، اهمّ است

اگر شارع تصریح نماید عقوبت یک عمل، شدید است، آن عمل نسبت به عملی که شدّت برایش ذکر نشده است، اهمّ خواهد بود. مثلاً در برخی روایات آمده کسی که حجّ را ترک کند کافر است، یا در حین مرگ به او گفته می شود اگر می خواهی با دین یهود از دنیا برو و اگر می خواهی با دین مسیحیت؛ لذا حجّ تکلیف بسیار مهمّی است.

در نتیجه اگر کسی نذری داشته باشد که نیاز به پول دارد، در حالیکه با آن پول مستطیع است، باید حجّ را مقدّم کند! البته به صاحب جواهر نسبت داده شده است که نذر را مقدم می دانسته اند، لذا قبل از ماه شوال (که در نظر ایشان وجوب حجّ قبل از اشهر حجّ فعلی نشده است) هر سال نذر می نموده اند که در روز عرفه مشغول زیارت سید الشهداء شود. و با این کار، معتقد به عدم وجوب حجّ بوده اند. امّا همانطور که گفته شد در این صورت باید به حجّ بپردازد، زیرا وجوب حجّ اهمّ است (خصوصاً طبق مبنای ما که فعلیت حجّ را به آمدن اشهر حجّ نمی دانیم بلکه به حدوث استطاعت، می دانیم). این وجه هم فی نفسه صحیح است.

وجه چهارم: تکلیفی که دارای خطابی دالّ بر اهمّیت است، اهمّ است

اگر خطابی بیاید که در حالات مختلف این تکلیف ساقط نمی شود، از آن خطاب استفاده می شود که آن واجب، اهمّ است. در روایات این مضمون آمده که نماز «لاتترک علی حالٍ»، و مراد اعمّ از نماز اختیاری و اضطراری است. پس مثلاً در مورد ازاله که چنین مطلبی نیست، وجوب نماز اهمّ است و نماز بر ازاله مقدم است.

همینطور روایات «الاسلام بنی علی خمس»، که از این روایات هم اهمّیت این اعمال نسبت به سائر اعمال استفاده می شود.

وجه پنجم: تکلیفی که در ارتکاز عقلائی و عرفی، مقدم است، اهمّ است

در برخی روایات آمده که مال دیگری را استفاده نکنید مگر به طیب نفس وی، پس تصرف در مال دیگران بدون رضایت آنها حرام است. از طرفی هم زید در حال غرق شدن است. برای نجات وی باید درب خانه عمرو شکسته شود، که عمرو هم راضی به شکستن درب خانه اش نیست. در ارتکاز عرف و عقلاء اهمّیت جان نسب به مال امری واضح است. در این صورت حفظ جان اهمّ از حفظ مال است و باید درب خانه عمرو شکسته شود و زید نجات داده شود.

این وجه از خود تکلیف استفاده می شود البته در صورتی که در ارتکازات عقلاء و عرف چنین چیزی باشد. مثلاً در مورد نماز و روزه، چنین ارتکازی نیست لذا نمی دانیم کدام اهمّ است. همچنین اگر یک طرف ارتکازی باشد، کافی نیست یعنی مثلاً در دوران بین نماز و انقاذ، ارتکازی بین عرف و عقلاء نیست. بله ممکن است از جای دیگری از شرع فهمیده شود که انقاذ نسبت به نماز هم اهمّ است، امّا در ارتکاز چنین مطلبی نیست. دلیل حجّیت این ارتکاز هم بنابر اماریت اطمینان است.

مرجح چهارم: تکلیف اسبق زماناً، مقدم است

در فقه معلوم و واضح است که با ثبوت هلال ماه رمضان، به تعداد روزهای ماه، وجوب روزه بر مکلف فعلی می شود. مثلاً اگر ماه سی روز باشد سی وجوب فعلی بر مکلف محقق می شود. مکلف هم ممکن است تمام تکالیف را اتیان یا معصیت کند و یا فقط برخی را اتیان کند. فرض کنیم شخصی تکویناً عاجز است و دو روز متوالی را نمی تواند روزه بگیرد. اگر دو روز اول را در نظر بگیریم، این شخص روز اول را می تواند روزه بگیرد به شرطی که روز دوم را روزه نگیرد. و روز دوم را هم می تواند روزه بگیرد به شرطی که روز اول را روزه نگیرد. بر این شخص روز اول و روز سوم، وجوب فعلی دارد. در این صورت وجوب روز اول مقدم است زیرا تکلیف

اسبق زماناً می باشد (این مثالی برای واجب معلّق می باشد). کسی که این مرجّح را قبول ندارد قائل است مکلف مخیّر است روز اول یا دوم را روزه بگیرد.

به مناسبت می گوییم مثالهایی برای این بحث، ذکر شده است که صحیح نیستند و داخل در این بحث نیستند. مثلاً گفته شده یک مثال برای این بحث این است که شخصی می خواهد نماز صبح بخواند، و قدرت بر قیام در هر دو رکعت ندارد. چنین شخصی وظیفه دارد یک رکعت را قائماً بخواند. برخی گفته اند مخیّر است که در رکعت اول یا دوم، قائم باشد. برخی هم گفته اند واجب است رکعت اول را قائماً بخواند. امّا این مثال از بحث ما خارج است زیرا بحث تزاحم در جایی است که دو تکلیف باشد. امّا چنین شخصی فقط یک تکلیف دارد، البته سه احتمال در مورد آن تکلیف هست: یا نمازی که رکعت اولش قائم است. یا نمازی که رکعت دومش قائم است، و یا جامع بین اینکه رکعت اول یا دوم قائم باشد. اگر دلیلی نباشد نوبت به اصل عملی می رسد، که در این مورد دوران امر بین اقلّ و اکثر است و با برائت از اکثر، ثابت می شود که شخص مخیّر است که هر کدام را قائم باشد.

ج۷ ۹۴/۰۶/۲۵

دلیل ترجیح به اسبق زمانی

شهید صدر فرموده اند مرجّح چهارم یعنی تقدم اسبق زمانی، در دو فرضی که قدرت شرعی باشد، وجود دارد؛ پس اگر هر دو تکلیف مشروط به قدرت عقلی باشند، مثلاً روزه امروز نسبت به فردا، که فرضاً قدرت در هر دو وجوب، شرط عقلی است و دخالتی در ملاک ندارد. در این صورت مکلّف مخیّر است. امّا اگر قدرت در دو تکلیف شرعی باشد، یعنی قدرت در ملاک تکلیف دخیل باشد، در این صورت در دو حالت، اسبق زمانی مقدم خواهد بود:

الف. حالت اول اینکه قدرت به معنی قدرت تکوینی بر عمل حین عمل باشد، نه اینکه قدرت اعمّ ولو در زمان سابق باشد، در این حالت باید سابق مقدم شود. زیرا وقتی قدرت هست، هم تکلیف امتثال شده است هم ملاک تحصیل شده است، و بر صوم روز دوم هم که قدرت ندارد پس صوم روز دوم اصلاً ملاکی ندارد. امّا اگر روز اول را ترک کند، ملاک داشته و ترک شده (قدرت شرعی است)، لذا ملاک از وی فوت شده است. عقل حکم می کند کاری انجام شود که ملاکی فوت نشود.

ب. حالت دوم اینکه شرط تکلیف، عدم اشتغال به واجب مزاحمی که مقارن یا متقدم است (نه متأخّر)، باشد. در این حالت هم با روزه روز اول نه تکلیف و نه ملاک فوت نمی شود. یعنی چون قید عقلی نیست بلکه به ید شارع است می تواند چنین قیدی قرار دهد، که در این صورت هم با اتیان اقدم زمانی، موضوع تکلیف متأخّر، مرتفع می شود. پس بازهم مقدم زمانی، ترجیح دارد[۱].

تحقیق مطلب در مورد ترجیح به اسبقیت زمانی

تحقیق مطلب این است که باید دو صورت به طور مستقل بررسی شوند:

الف. گاهی اسبقیت مربوط به زمان فعلیت تکلیف است، مانند نماز در ضیق وقت و ازاله که تکلیف به نماز عند الزوال فعلی می شود و تکلیف به ازاله زمانی فعلی می شود که مسجد متنجس شود. مثلاً اگر عند الزوال مسجد طاهر و در آخر وقت نجس شود، اول وجوب نماز و بعد وجوب ازاله می آید. در این صورت اسبقیت ملاک نیست. یعنی مکلف، مخیّر است بین دو تکلیف، و زمان هر دو یکی است.

ب. امّا گاهی زمان واجب اسبق است (زمان وجوب اسبق باشد یا نباشد) مانند وجوب صوم روز اول و وجوب روز دوم، که تا ماه رمضان داخل شود وجوب هر دو روز فعلی می شود. امّا زمان صیام روز اول اسبق است نسبت به صیام روز دوم. در این فرض شهید صدر فرمودند اگر قدرت عقلی باشد مخیّر هستیم. امّا ما اسبقیت

---

۱. مباحث الاصول، ج۳، ص۱۸۷:«*وتحقیق الکلام فی ذلک: إنّه إذا کان الواجبان مشروطین بالقدرة العقلیّة، بأن لم تکن القدرة دخیلة فی الملاک، فلا موجب للترجیح بالأسبقیّة زماناً، فلو کانا متساویین فی الأهمّیّة تمّ التوارد من کلا الطرفین؛ إذ المقیّد اللبّیّ نسبته إلیهما علی حدٍّ سواء، وهو عدم الانشغال بضدٍّ مساو أو أهمّ. ولو کان أحدهما أهمّ فلا محالة هو الذی ـ بامتثاله ـ یرفع موضوع الآخر، لتقیّده عقلا بعدم الانشغال بضدّ مساو أو أهمّ، دون العکس. وإذا کانا مشروطین بالقدرة الشرعیّة صحّ الترجیح بالأسبقیّة زماناً فی صورتین: الصورة الأُولی أن یُفرض أنّ القدرة الدخیلة فی ملاک الواجب کانت عبارة عن القدرة التکوینیّة علی الواجب فی ظرفه، لا القدرة التکوینیّة علیه مطلقاً ولو بلحاظ زمان سابق. وحینئذ فلو أتی بالواجب الأوّل لم یخسّر المولی شیئاً من الملاکین؛ فإنّ ملاک الواجب الأوّل قد حصل، وملاک الواجب الثانی قد ارتفع موضوعاً؛ لإنّه فی زمانه أصبح عاجزاً تکویناً. بینما لو عکس الأمر فقد خسّر المولی ملاک الواجب الأوّل؛ لإنّه کان قادراً حینه. الصورة الثانیة أن یُفرض إنّه من الدخیل فی الملاک أیضاً القدرة بمعنی عدم الانشغال بواجب آخر مزاحم، لکن کان الدخیل عدم الانشغال بواجب مقارن أو سابق، دون المتأخّر، وهذا أمر معقول؛ فإنّ هذا لیس شأنه شأن القید اللبّیّ الذی نسبته إلی الواجبَین علی حدٍّ سواء، وإنّما هو تقیید شرعیّ أمره بید الشارع، فقد یکون القید هو عدم الانشغال بواجب مقارن أو سابق، دون اللاحق، فیصبح الواجب السابق بامتثاله رافعاً لموضوع الواجب اللاحق، دون العکس هذا، والعکس أیضاً معقول، إلاّ إنّه غیر عرفیّ*».

را مرجّح می دانیم و وظیفه را روزه روز اول می دانیم که موضوع روزه برای روز دوم باقی نمی ماند. زیرا قدرت شرط فعلیت تکلیف است که شرطیت آن عقلاً اخذ شده است نه اینکه شارع اخذ کرده باشد. چه قدرتی شرط است؟ قدرت حین عمل شرط است. با آمدن روز اول، قدرت بر صیام روز اول هست حتی اگر روز دوم هم روزه بگیرد این قدرت بر صیام روز اول از بین نرفته است. یعنی قدرت تکوینی هست ولو ترک شود.

در علم اصول می آید که اگر موضوع محقق شود بر ما لازم نیست موضوع را حفظ کنیم، امّا نمی توانیم موضوع را از بین ببریم. مثلاً اگر حیوانی می خواهد آب را بریزد، و من می توانم اقدام کنم، باید جلوی وی را بگیرم. اگر کسی آب دارد و می خواهد استفاده کند، و اگر من بگویم آب را به من بده می دهد، در این صورت لازم نیست موضوع را حفظ کنم و در خواست آب کنم. ملاک این است که عرفاً رفع موضوع مستند به مکلف نشود. مثلاً اگر وضو نگیرد آب تبخیر می شود، در این صورت باید وضو بگیرد.

با توجه به این مقدمه، اگر روز اول روزه بگیرد قدرت فردا از دست می رود. زیرا قدرت شرط فعلیت تکلیف است که با روزه امروز قدرت حین عمل بر صیام فردا نخواهد بود. پس با روزه گرفتن قدرت از بین می رود و چون قیدی عقلی است، دلیلی نداریم که این قدرت باید حفظ شود! بله اگر قرصی بخورد که قدرت فردا از بین برود این جائز نیست. به عبارت دیگر قدرتی که صرف امتثال شود، و در عین حال قدرت بر تکلیف دیگری را از بین ببرد، دلیلی بر حفظ این قدرت نیست. لذا وقتی قدرت بر امروز دارد باید روزه بگیرد و تنها مانع متصور همان حفظ قدرت برای روزه فردا است که گفتیم حفظ این قدرت (حفظ موضوع)، دلیل ندارد.

ج۸ ۹۴/۰۶/۲۸

تنبیهات باب تزاحم

بحث از تفاوت باب تزاحم و تعارض، و بحث از احکام تزاحم، به پایان رسید. اکنون نیاز است تنبیهاتی در مورد تزاحم مطرح شود:

تنبیه اول: گاهی امر به مهمّ، ترتّبی نیست

در بحث تقدّم اهمّ نسبت به مهمّ گفته شد امر به اهمّ مقدم است و در مورد مهمّ، امر ترتّبی وجود دارد (اگر هر دو مساوی باشند امر به هر دو تکلیف، ترتّبی خواهد بود). امّا شهید صدر دو مورد را استثناء نموده اند، یعنی امر به اهمّ مقدّم می شود امّا امر ترتّبی به مهمّ هم نداریم:

الف. اول اینکه دو تکلیف مزاحم باشند در حالیکه تکلیف اهمّ مشروط به قدرت عقلی باشد، و تکلیف مهمّ مشروط به قدرت شرعی باشد، و شرط آن عدم تکلیف فعلی به واجب مزاحم باشد. در این حالت امر ترتّبی به مهمّ هم نداریم زیرا با وجود تکلیف فعلی به اهمّ، تکلیف مهمّ اصلاً ملاکی ندارد تا امر ترتّبی داشته باشد.

این استثناء صحیح است. به دلیل اینکه با وجود آن شرط، دیگرتزاحمی نیست. در واقع این مثال خروج از باب تزاحم است، نه اینکه متزاحمین باشند و امر ترتّبی به مهم نباشد.

ب. اگر دو تکلیف، ضدّان لا ثالث لهما باشند، امر ترتّبی به مهمّ نداریم. زیرا با معصیت تکلیف راجح، ضدّ دیگر محقّق می شود. مانند حرکت و سکون، که جسم حرکت نکند، سکون محقق می شود. در این صورت، امر ترتّبی معنی ندارد. زیرا معنی ندارد که گفته شود علی تقدیر ترک حرکت، باید سکون را اختیار کنی! یعنی سکون به خودی خود محقق می شود، و امر به آن بی فائده خواهد بود.

این استثناء هم صحیح است. زیرا در فرض تکلیف به حرکت، نمی شود تکلیف به سکون شود. امّا دو تکلیف به سکون و حرکت در یک زمان شده است که با هم تزاحم دارند. به عبارت دیگر قید تکلیف به سکون محقق نشده است تا تکلیف به مهمّ هم در آن زمان باشد[1].

امر دوم: تزاحم در واجبات ضمنی

در علم اصول واجب یا مستقل است مانند نماز، و روزه و مانند آنها؛ و یا ضمنی است مانند قرائت و سجده و مانند آن؛ همینطور واجب مستقل تقسیم به نفسی و غیری می شود. مراد از واجب ضمنی در این بحث، اعمّ از ضمنی و مستقل غیری است. بحث در این است که در واجب ضمنی هم تزاحم هست؟ مثلاً شخصی می خواهد نماز بخواند امّا قدرت بر یکی از رکوع و سجده دارد، یا مثلاً اگر قیام کند قدرت بر قرائت ندارد (در حال ایستاده

۱. ظاهراً این هم خروج از بحث تزاحم است، زیرا در یک زمان دو تکلیف فعلی نداریم.

نمی تواند قرائت کند)، یا مثلاً قدرت بر یک قیام دارد یا در رکعت اول یا در رکعت دوم؛ که این مثال ها در واجب ضمنی است. مثال دیگر اینکه کسی قدرت بر وضو و تطهیر لباس برای نماز، هر دو باهم ندارد. یعنی اگر آب را در یکی از آنها مصرف کند، قدرت بر دیگری ندارد. و یا مثلاً کسی وضو دارد امّا بدن و لباسش نجس است، و با صرف آب در تطهیر یکی از آنها، قدرت بر دیگری نیست؛ که این مثال ها در واجب غیری است. آیا این مثال ها، تزاحم است یا به تعارض برمی گردد؟ مرحوم میرزا قائلند همانطور که در واجبات مستقل تزاحمی بود که به تعارض برنمی گردد، در واجب ضمنی هم تزاحم هست که به تعارض برنمی گردد. امّا محقّق خوئی قائلند در واجب ضمنی دائماً تزاحم به تعارض برمی گردد.

عدم وجود تزاحم در واجبات ضمنیه

محقق خوئی با توجه به دو مقدمه فرموده اند در واجبات ضمنیه، تزاحم دائماً به تعارض برمی گردد:

الف. واجب ضمنی یک اصطلاح است نه اینکه حقیقةً وجوبی باشد و واجبی باشد! یعنی تحلیل عقلی یک واجب است. مثلاً وجوب به نماز تعلّق گرفته است که تحلیل می شود به وجوب های ضمنی، که مثلاً ده وجوب ضمنی هست. اگر دقّت شود یک وجوب بیشتر نیست که آن هم به مجموع تعلّق گرفته است (یعنی شارع یک طلب بیشتر ندارد)، امّا عقل ما این طلب واحد را به ده جزء تحلیل می کند. مانند مدلول تضمنی و مطابقی در منطق، که دلالت تضمنی تحلیلی است. مثلاً لفظ انسان سه مدلول حیوان و ناطق و انسان ندارد بلکه یک مدلول هست که عقل ما تحلیلش می کند به دو مدلول، که به آنها مدلول تضمنی گفته می شود. لذا اگر قدرت بر ایجاد ده جزء یا حتی یک جزء نباشد، تکلیف ساقط است. زیرا قدرت شرط فعلیت تکلیف است. لذا وقتی قدرت بر رکوع نیست معنی ندارد تکلیف به مجموعه ده جزئی که یکی از آنها رکوع است، بشود. تفاوتی هم ندارد که جزء غیر مقدور، معیّن باشد مثلاً رکوع رکعت اول باشد، و یا نامعیّن باشد مثلاً فقط در یک رکعت می تواند رکوع کند. لذا این قاعده اولیه هست که اگر بر مرکبی تماماً یا بعضاً و معیّناً یا غیرمعیّناً، قدرت نباشد آن تکلیف ساقط می شود. پس اگر تکلیفی باشد قطعاً تکلیف جدیدی خواهد بود. یعنی شخصی که قادر بر رکوع نیست مکلف به تکلیف جدیدی به نماز بدون رکوع می شود. البته تکلیف جدید نیاز به دلیل دارد، که در نماز، فقهاء قائل به وجود چنین دلیل هستند. این مقدمه واضح است.

ب. مقدمه بعد اینکه برخی خطابات بیان شرطیت یا جرئیت دارند، مثلاً «لاصلاة الا بطهور»، و یا «لاصلاة الا بفاتحة الکتاب». این خطابات مبیّن شرط و جزء هستند، که اطلاق دارند یعنی هم شامل عاجز و هم شامل قادر می شوند. زیرا با وجود اینکه تکلیف عاجز قبیح است، امّا می شود شرط صحّت نماز حتی از عاجز، طهارت باشد! نهایتاً تکلیف از عاجز از طهارت، ساقط می شود. یعنی دلیل وجوب نماز با طهارت، شامل عاجز نیست زیرا تکلیف عاجز قبیح است. امّا اینکه ادله شرطیت هم شامل عاجز شوند، قبحی ندارد. پس مقتضای ادله شرائط و موانع اطلاق دارد و شامل عاجز و قادر می شود.

ج۹ ۹۴/۰۶/۲۹

دو مقدمه محقق خوئی فرمودند که اول اینکه در واجب ضمنی فقط یک وجوب به مجموعه هست. و دوم اینکه با عجز از یک جزء یا تمام اجزاء، امر به مرکب ساقط می شود. مقدمه سوم هم در ضمن مقدمه دوم بیان شد که دلیل شرطیت یا جزئیت می تواند شامل عاجز هم بشود. یعنی مثلاً فاتحه جزء نماز است امّا اگر عاجز بود نماز ساقط است.

نتیجه این مقدمات در ضمن یک مثال این می شود که مثلاً مکلّفی فقط قدرت بر رکوع یا سجود دارد. یعنی با اتیان یکی، قدرت بر دیگری ندارد. چنین سخصی طبق مقدمه اول تکلیف به مجموع از وی ساقط است یعنی مکلف به نماز ده جزئی نیست. از خارج می دانیم و دلیل داریم که نماز با عجز از هر جزء یا شرطش، تکلیف به ما بقی هست. یعنی قاعده میسور در نماز مورد قبول است و فقهاء نوعاً در نماز این قاعده را قبول دارند. تکلیف به لحاظ عالم ثبوت از سه صورت خارج نیست. یا مکلف به نماز بدون سجده است. یا به نماز با سجده بدون رکوع. و یا به جامع بین نماز با رکوع یا با سجود. محقق خوئی فرموده اند با رجوع به دلیل جزئیت رکوع و سجود، اگر یکی از آنها اطلاق داشته باشد یعنی شامل عاجز هم بشود، و دیگری اطلاق نداشته باشد، اخذ به دلیل مطلق می شود. مثلاً اگر اطلاق در دلیل رکوع باشد و در دلیل سجود نباشد، فتوای به نماز با رکوع داده می شود. اگر هم بالعکس باشد فتوای به نماز با سجود داده می شود. اگر هر دو دلیل مطلق باشند یا هیچیک اطلاقی نداشته باشند، نتیجه تعارض و تساقط می شود. نوبت به اصل عملی می رسد، که در مانند نماز چون خارجاً علم به عدم

سقوط نماز هست، علم اجمالی سه طرف دارد. برائت از وجوب نماز با رکوع و وجوب نماز با سجود جاری شده و تخییر بین نماز با رکوع و سجده می شود. یعنی برائت از تعیین که همان اکثر است جاری می شود.

این فرمایش محقق خوئی است که در واجبات ضمنیه دائماً تزاحم را به تعارض برمی گردانند. یعنی احکام تعارض جاری می شود که اگر اطلاق در یک طرف باشد به آن اخذ می شود و اگر در دو طرف باشد یا در هیچیک نباشد، نوبت به اصل عمل می رسد.

فرمایش ایشان را قبول داریم که باید به دلیل جزئیت و شرطیت رجوع شود. و قبول داریم که اگر یک دلیل اطلاق داشت به آن اخذ می شود. امّا اگر اطلاقی نباشد قبل از اصل عملی باید کار دیگری کرد. در دو مورد به اصل عملی مراجعه نمی شود. اول اینکه اگر یکی از دو دلیل دارای اهمّیت باشد. مثلاً حجّ از واجبات است که نسبت به جواب سلام که واجب دیگری است، اهمّ است. هیمنطور در واجبات ضمنیه هم اهمّ هست. از ادله استفاده می شود که برخی اجزاء اهمّ هستند مثلاً رکوع از قرائت مهمّتر است. لذا باید جزء اهمّ اتیان شود. مثلاً یکی از اجزای نماز قیام در حال قرائت است. امّا با قیام، قدرت با قرائت ندارد، در این صورت امر دائر بین نماز قائماً با بدون قرائت، و بین نماز با قرائت بدون قیام، است. طبق نظر محقق خوئی باید مخیّر باشیم. امّا اگر گفتیم یکی اهمّیت بیشتری دارد مثلاً در ذهن عرف، قیام از حالات قرائت است. چون یکی از حالات دیگری است خودِ قرائت اهمّ از قیام است. لذا نوبت به اصل عملی نمی رسد بلکه باید نماز با قرائت نشسته بخواند. به عبارت دیگر این مورد از باب تزاحم خارج است چون یک تکلیف هست، امّا احکام تزاحم در این مورد هم جاری است. زیرا دلیل بر وجوب نماز ده جزئی، قطعاً ساقط شده است زیرا عاجز از نماز ده جزئی است. امّا علم به تکلیف جدید داریم به چه تکلیف شده است؟ به نماز مقدور یعنی نماز نُه جزئی. یعنی از ده جزء باید یک جزء حذف شود، این جزء متعیّن نیست زیرا خصوص قیام، غیر مقدور نیست و خصوص قرائت غیر مقدور نیست. بلکه احدهما غیر مقدور است. فهم عرفی در جزئی که باید حذف شود آیا اختیار است؟ یا حذف چیزی که اهمّیت کمتری دارد؟ فهم عرفی حذف چیزی است که اهمّیت کمتری دارد. این فهم عرفی در ظهورات تأثیر دارد که شارع هم باید در خطابات خود، این فهم عرفی را لحاظ نماید. در موالی عرفیه هم باید جزء اهمّ اتیان شود مثلاً مولی گفته آبگوشت بیاور، امّا با خرید نخود قدرت بر خرید ربّ ندارد، در این صورت فهم عرفی این است که باید نخود بخرد.

مورد دوم که قبل اصلی است، در جایی است که دو جزء مساوی است امّا تقدّم زمانی دارد. مثلاً قدرت بر قیام در هر دو رکعت ندارد. ترجیحی بین قیام رکعت اول و دوم نیست. امّا زمان قیام رکعت اول، اسبق است. در این مورد هم باید نماز را در رکعت اول قائماً و در رکعت بعد جالساً بخواند. زیرا دلیل بر وجوب ما بقی این است که اتیان به مقدور شود، و در قیام رکعت اول قدرت هست حتی اگر در رکعت دوم قائماً بخواند. به عبارت دیگر رکعت دوم کاری به رکعت اول ندارد. در رکعت اول قدرت بر قیام هست ولو رکعت دوم را قائماً بخواند. بله اکنون که رکعت اول خوانده نشده است قیام رکعت دوم هم مقدور است امّا حفظ قدرت لازم نیست.

بله اگر اهمّ یا اسبق نباشد، رجوع به اصل عملی می رسد.

الفصل السادس:لا یجوز أمر الآمر مع علمه بانتفاء شرطه.[1]

فصل ششم در این است که آمر فرضا می داند که شرط امر منتفی است آیا می تواند امر کند یا خیر؟

تحریر محل النزاع: أن المعلوم انتفاء شرطه هو المجعول لا الجعل و التشریع.

المراحل الثلاثة فی الحکم:

اگر در ذهن شما باشد گفتیم که حکم سه مرحله دارد لذا امر و تکلیف و ایجاب هم سه مرحله دارد:

مرحله اول: تشریع یا عملیة الجعل.

مرحله دوم: جعل است که از آن تعبیر می شود به حکم کلی.

مرحله سوم: مرحله مجعول است که عبارت است آن حکم جزئی فعلی.

[1] یکشنبه ۹۴/۷/۵. از اینجا به بعد به تقریر حقیر می باشد.

آمر علم دارد به انتفاء شرط این شرط، شرط جعل است یا تشریع یا مجعول؟

مراد شرط مجعول است نه شرط تشریع و جعل. چرا که با نبود شرط تشریع و جعل مشخص است که أمر معدوم است. انما الکلام در این است که شرط مجعول منتفی است و آمر علم به این إنتفاء دارد یعنی علم دارد که شرط موجود نمی باشد و موجود هم نمی شود آیا می تواند امر کند یا خیر؟

الموارد التی یکون شرط الجعل معدوما:

جایی که شرط مجعول منتفی است و موجود هم نخواهد شد دو مورد و مثال دارد:

مورد اول: تحقق شرط در خارج عقلا محال است مثل اجتماع ضدین که عقلا محال است آیا مولا می تواند امر کند اذا اجتمع الضدان فله التصدق؟

شرط مجعول یعنی وجوب فعل که در مثال ما اجتماع ضدین است که عقلا تحقق آن در خارج محال است.

آیا این ایجاب و تکلیف و امر معقول است یا خیر؟ ممکن است یا خیر؟

مورد دوم: شرط عقلا محال است اما عادتا محال است یعنی استحاله عادی دارد نه عقلی. مثل اینکه مولا امر می کند: «من اکل انجاسته فله التصدق».

این کار کاری است که طبع انسان از آن متنفر است مگر اینکه دیوانه ی فاقد تمییز باشد که آن هم تکلیف ندارد.

آیا در این مورد هم می تواند امر کند یا امر و تکلیف در اینجا محال است؟

حل النزاع: متوقف علی الأنظار فی حقیقة الطلب و الأمر.

در جواب این سوال باید برگردیم به حقیقت طلب و امر و تکلیف و ایجاب.

الانظار فیها:

دو نظر است:

المعنی الأول: البعث بداعی الإیجاد و الإنبعاث.

معنای اول: حقیقت تکلیف بعث است به داعی ایجاد. ما اگر کسی را بعث کنیم بر ایجاد یک عمل به داعی وجود آن فعل در خارج می باشد. من وقتی تکلیف به صلاة می کنم من او را بعث کردم به صلاة به داعی این که این فعل در خارج محقق شود.

بعضی ها گفته اند که حقیقت امر و تکلیف و طلب این است.

فی الشرط المستحیل تحققه عقلا: ان الأمر و الإیجاب و الطلب نحوه محال عقلا لاستحالة الانبعاث.

با توجه این معنی آن مورد اول که شرط عقلا منتفی بود، عقلا محال است که امر کنم به تصدق و داعی من ایجاد این تصدق باشد عند اجتماع ضدین. امکان ندارد که من کسی را بعث کنم به این تصدق چرا کحه ییقین دارم به عدم این عمل.

فی الشرط المستحیل تحققه عادتا لا عقلا: عند احتمال التحقق یمکن الأمر به.

اما قسم دوم که می دانم در خارج محقق نمی شود اما احتمال هم می دهم که شاید اتفاقا در خارج اتفاق بیفتد در اینجا امر ممکن است. لذا بعث می کنم آکل النجاسة را به تصدق عند الاکل.

اما اگر در اینجا هم احتمال تحقق ندهد باز امر ممکن نمی باشد.

المعنی الثانی: حقیقته البعث بإیّ داعی و ان لم یکن ایجاده فی الخارج.

اما اگر امر و ایجاب و تکلیف را به گونه ی دیگر معنا کردیم بلکه گفتیم که امر و طلب، بعث و طلب نسبت به شیئ باشد به هر داعی که باشد و لو ایجاد مأمور در خارج نباشد. مثل مولایی که به عبدش می گوید که برو آب بیار و فقط می خواهد عبد را امتحان کند.

فی کلا القسمین یمکن الأمر.

اگر امر را اینطور معنا کردیم یعنی «البعث و التحریک الی شیء بأیّ داعی کان»، در ما نحن فیه خود این انشاء طلب می باشد حقیقتا که در هر دو مورد ممکن است که مولا امر کند به آن فعل که عقلا یا عادتا شرط آن محقق نمی شود و غرض آن یک نکته ای دیگر غیر از ایجاد مأمور به می باشد یعنی در خود این تحریک مصلحت می باشد لذا مولا امر می کند یعنی وقتی خود امر مصلحت دارد به آن بعث و امر می کند.

پس تمام مطلب در این است که حقیقت این طلب و امر و تکلیف چه می باشد؟ که اگر اولی باشد در مورد دوم با وجود احتمال تحقق امر ممکن است و در معنای دوم در هر دو صورت ممکن است.

بله ما تارة امر می کنیم اما به داعیی غیر ایجاد مأمور به می باشد مثل اینکه به کسی می گوییم راه برو و می خواهیم به شخص بفهمانیم که قدرت بر راه رفتن ندارد که در اینجا حقیقت این أمر، اخبار به عدم قدرت از مشی است که طلب و بعث نمی باشد و از بحث خارج است اما در اینجا منظور این است که به او می گویم که آب بیاور، به داعی اختبار او.

لذا مثال تعجیز و اختبار با هم فرق می کند.

بحث در جایی است که مسئله به گونه ای باشد که نباید طلب، أمر را از طلب و بعث بودن خارج کند.

المختار: المعنی، المعنی الثانی عند العرف فعلیه یمکن الأمر نحو المأمور التی یکون شرطه منتفیا.

این به دست ما است که چطور معنایش کنیم اما طلب و بعث و تکلیف و ایجاب با توجه به معنای عرفی که دارند معنایش دومی است، نه اولی.

شاهد مثالش یکی امر به داعی اختبار است که عنوان طلب و امر بر آن طلب صدق می کند یا جایی که مولا یقین دارد که اگر امر کند، عبد معصیت می کند باز طلب و امر و تکلیف و ایجاب حقیقتا صدق می کند.[۱]

پس داعی من قطعا ایجاد مأمور در خارج نمی باشد چون فرضا یقین دارم که عبد آن را انجام نمی دهد، بلکه هدف من این است که در مجازات او دارای توجیه باشم یعنی مجازات او موجه باشد عقلا یا عقلاءا بنا بر هر حسن و قبحی که قبول کردیم.

اما در ما نحن فیه اگر مولایی گفت: اذا اجتمع الضدان فتصدق باید در این بعث مصلحتی باشد، حال مصلحت چیست این دائر مدار این است که مصلحت در این أمر چه باشد. پس فقط مصلحتی باشد، کفایت می کند الا اینکه مصلحتی در کار نباشد که در این صورت امر و طلب هم ممکن نمی باشد.

نزاعی است که آیا شخص ناسی و غافل و جاهل مرکب تکلیف دارد یا خیر؟ مشهور قائلند که تکلیف در مورد اینها فعلی نمی باشد بعضی غیر مشهور گفته اند: حرمت شرب خمر فعلی می باشد و لکن منجز نمی باشد آنها که می گویند فعلی نمی باشد می گویند که امر ناسی و تکلیف او لغو می باشد چرا که انبعاث در او صورت نمی گیرد.

جواب داده شده است که کافی است که در خود این بعث حکمت و مصلحتی باشد و لو مکلف منبعث نشود چرا که وقتی خطاب وسیع و شایع و قانونی می باشد، لازم است که از اول ضیق وضع شود و اثرش این است که باعث التفات بیشتر می شود. لذا مرحوم صدر قائل هستند که تکلیف در مورد ناسی و غافل و جاهل مرکب فعلی است و لکن منجز نمی باشد. [۲]

---

[۱] این یکی از دلائلی است که می گوییم که تکلیف عاصی را هم می گیرد.

[۲] این اختلاف مبتنی بر این اختلاف در معنای طلب نمی باشد چرا که اگر منشاء آن این اختلاف بود دیگر امر به ناسی لغو نمی شد بلکه غیر ممکن می شد و فرق است بین لغویت و قبح با غیر ممکن بودن. ضمن اینکه اصلا مشخص نمی باشد که مشهور چه تعریفی را از حقیقت طلب می کرده اند شاید در عین اینکه قائل به فعلیت در مورد ناسی نمی باشند در عین حال معنای دوم از طلب را قائل شده باشند.

این را هم باید توجه کرد که و لو اثبات شود که مصلحتی در کار نمی باشد این موجب استحاله نمی شود یعنی می شود فرض وقوع غیر محال کرد، بلکه امکان دارد اما واقع نمی شود.

تا الان بحث ثبوتی بود اما در شریعت داریم که در حالیکه یقین دارد به انتفاء شرط أمری صادر شده باشد یا خیر؟ ظاهرا ما در شریعت چنین تکلیفی نداریم.

هذا تمام الکلام فی فصل السادس.

الفصل السابع: فی تعلق الامر بالطبیعة او الافراد.[1]

در این فصل بحث می شود که امر تعلق می گیرد به خود طبیعت یا افراد طبیعت.

این مسئله مسئله قدیمی است اما نمی دانیم دقیقا در چند قرن پیش طرح شده است اما جدید نمی باشد.

در اصولیین قدیم گروهی می گفتند که تعلق می گیرد به طبیعت و بعضی می گفته اند که تعقل می گیرد به افراد طبیعت .

ما معنی تعلق الامر بهما:

در بین متاخرین اهمیت این سوال از بین رفته است و دو سوال دیگر پیش آمده است که اگر این دو سوال مشخص شود جواب آن سوال متأخرین هم مشخص می شود. این دو سوال این است:

اول: معنای اینکه امر تعقل می گیرد به طبیعت یا افراد طبیعت یعنی چه؟

دوم: ثمره ی این بحث است که آیا ثمره علمی دارد فقط یا خیر ثمره عملی هم دارد که در یک مسئله فقهی یا اصولی بتوان از آن استفاده کرد ؟

[1] دوشنبه ۹۴/۷/۶.

ما وارد بحث تفصیل و توضیح سوال اول می شویم که در اثناء ثمره نزاع هم مشخص می شود .

مرحوم صدر در تفسیر این سوال و مسئله چهار بیان دارند که بیان اخیر مال خود ایشان است . ما تفاسیر را از کلام ایشان نقل می کنیم نه کسانیکه که ایشان به آنها نسبت داده است. [۱]

التفسیر الاول: معنا تعلق الامر بالطبیعی أن التخییر عقلی و معنا تعلقه بالافراد أن التخییر شرعی.

تفسیر اول که قائل آن مشخص نمی باشد ما می دانیم که واجبات شرعیه افراد مختلفی دارد مکلف باید یکی از افراد را انجام دهد اما کدام افراد؟ به دست خود ملکف است مثل نماز ظهر که بر ما واجب است که از ظهر تا غروب می توانیم انجام دهیم و افراد زیادی دارد این نماز که بر من مکلف واجب است در امتثال آن کافی است که یکی را ایجاد کنم.

یا در روزه شهر رمضان که به عدد هر روز ما تکلیفی جداگانه داریم . حقیقت روزه عبارت است امساک از طلوع شمس تا غروب شمس که هر مکانی برای خودش غروب و طلوعی دارد . خوب بر من امساک بین کدام غروب و طلوع واجب است؟ طلوع و غروب قم؟ طلوع و غروب نجف؟ به دست من مکلف است اما هر کدام را انتخاب کردم باید در همان شهر باشم نمی شود که در قم باشم و بین زمان طلوع و غروب نجف امساک کنم. بله می توانم بین طلوع و غروب دو شهر امساک داشته باشم مثلا طلوع خورشید در نجف باشم و بعد حرکت کنم به سمت مشهد و به غروب آنجا افطار کنم.

در بقیه امثله هم اینطور می باشد .

پس واجبات افرادی دارند که مکلف مخیر است بین هر کدام.

---

[۱] بحوث ج ۲ ص ۴۰۱ به بعد.

سوال: این تخیر عقلی است یا شرعی؟

بعضی گفته اند که عقلی است به خاطر اینکه تکلیف تعقل گرفته است به طبیعی صلاة و عقل می گوید که طبیعی در خارج حاصل می شود به وجود هر فردی. این به اختیار شماست. و شارع هم چیزی نگفته است.

کسانی که قائلند تکلیف تعلق گرفته است به افراد گفته اند تخییر شرعی است. یعنی درست است که مولا تکلیف کرده است به نماز ظهر اما این امر به عدد افراد منحل می شود اما این تعلق تکلیف این خصوصیت را دارد که علی البدل است و مشروط است یعنی این فرد را باید امتثال کنی اگر افراد دیگر را ترک کنی. همان تفسیری که در واجب تخییری داریم.

خوب این تخییر شرعی است چرا که خود شارع به تعداد افراد طبیعی امر کرده است.

اینکه گفته اند که امر تعلق گرفته است به طبیعی یا افراد بسته به این است ک ما تخییر را عقلی بگیریم یا شرعی. اگر عقلی باشد به طبیعت تعلق گرفته است و هر که گفت که این تخییر شرعی است مشخص می شود که امر به افراد تعلق گرفته است.

مناقشة: أن الوجدان يحكم بوحدة التكليف على كل مكلف.

اگر این بیان مراد قائلین باشد یعنی سوال این باشد که امر تعلق به افراد گرفته است که تخییر شرعی باشد یا خیر امر به طبیعت تعلق گرفته است که که تخییر عقلی شود؟ اگر سوال این باشد که این وجدانی ماست که امر به افراد تعلق نگرفته است و ما یک تکلیف بیشتر نداریم نه اینکه هزاران تکلیف داشته باشیم که به صلاة ظهر تعلق گرفته است وجدانا. و بعد یک محذوری هم برای جایی که تعلق به افراد گرفته باشد، پیدا می شود و آن اینکه اگر هیچ یک از افراد را امتثال نکند، به عدد افراد معصیت کرده است و کسی این را نگفته است. حتی اگر تعلق تکلیف به نحو علی البدل باشد معنایش

این است که وجوب هر کدام مشروط است که با توجه به عدم امتثال یکی از افراد شرط همه فعلی شده و به عدد افراد تکلیف مخالفت مولا کرده است.

این گذشته از اشکالی است که ما اصلا این نحوه تفسیر از واجب تخییری را قبول نکردیم یعنی وجوب تکالیف علی البدل باشد اما گذشته از این اشکال و با قبول این مبنا، این اشکال وجدانی هنوز سر جای خود باقی است.

التفسیر الثانی للمیرزا: حقیقته ان الوجود هل یعرض علی الماهیة الشخصیة أو النوعیة؟

تفسیر دوم از مرحوم میرزای نائینی است.

ایشان از یک مسئله ی فلسفی استفاده کرده اند. در فلسفه گفته شده ست وجود عارض بر ماهیت است یعنی وجود از هر ماهیتی بیرون می باشد جزء مقوم هیچ ماهیتی نمی تواند باشد یعنی ماهیت در درون خودش از وجود خالی است و هیچ ماهیتی نمی باشد که وجود جزء آن باشد.

بعد گفته شده است که آن ماهیتی که با وجود متحد می شود این ماهیت شخصیه است یا نوعیه. مثلا زید ماهیتی دارد و وجودی دارد و این وجود خارج از ماهیت زید است و بر ماهیت عارض شده است . این ماهیتِ معروض وجود، ماهیت شخصیه است؟ یا ماهیت نوعیه و همان طبیعی است که مشترک بین تمام افراد است و این وجودات متکثره است که بر ماهیت واحده عارض شده است؟

مرحوم میرزا گفته اند که بعضی این بیان را دارند که وجود عارض می شود بر ماهیت شخصیه و بعضی گفته اند عارض می شود بر ماهیت نوعیه یعنی همان طبیعی می باشد.[1]

[1] ماهیت نوعیه داخل در ماهیت شخصیه است اما بحث در این است که وجود بر کدام عارض می شود.

حرف کسانیکه قائلند که وجود تعلق گرفته است به ماهیت شخصیه اینها گفته اند که امر تعلق می گیرد به ماهیت شخصیه که ما به عدد ماهیات شخصیه امر داریم و امر تعلق گرفته است به افراد.

اما کسانیکه گفته اند وجود عارض می شود به ماهیت نوعیه خوب ما یک ماهیت بیشتر نداریم که امر به آن تعلق گرفته است که همان تعلق امر به طبیعی است.

بعد ایشان در اینجا ثمره ای را ذکر کرده اند و گفته اند که اگر به طبیعی تعلق گیرد در مسئله اجتماع باید جوازی شویم چرا که یک شیء نمی تواند که هم متعلق امر باشد و هم متعلق نهی اما اگر فرد تعلق گیرد باید امتناعی شویم.

مناقشة: الکلام الکلام و هو حکم الوجدان بتکلیف واحد سواء کان المعروض، الماهیة الشخصیة او النوعیة.

بر این فرمایش اشکالات زیادی است که یکی از اشکالات که خود مرحوم صدر فرموده اند این است که تلازمی در کار نمی باشد.

اگر این تفسیر را قبول کردیم این اشکال قبلی هم اینجا وارد می شود که وجدانا ما یک تکلیف بیشتر نداریم و اما تفسیر ایشان فکر نمی کنم درست باشد چرا که من در ذهن و یاد ندارم که گروهی یا شخصی از فلاسفه ماهیت شخصیه برای افراد قائل باشد این بیشتر به کلام اصولیین شبیه است تا فلاسفه.

بعید می دانم کسی به این مسئله نظر داشته باشد چرا که اصلا فیلسوفان این کلام را نگفته اند که این مسئله مبتنی بر این مسئله اصولی باشد.

التفسیر الثالث: متوقف علی القول بوجود الماهیة فی الخارج او وجود افراده فقط.

تفسیر سوم تفسیر ی است از محقق اصفهانی که ایشان گفته اند که این نزاع ریشه آن در یک مسئله فلسفی است و آن مسئله فلسفی این است که آیا طبیعی در خارج موجود

است یا خیر در خارج حقیقتا موجود نمی باشد بلکه آن چه موجود است فرد طبیعی است نه خود طبیعت و ماهیت. سواء اینکه این ماهیت اعتباری باشد یا موهوم باشد.

ما در خارج انسان و شجر و حجر نداریم بلکه فرد الانسان و الشجر و الحجر داریم.

کسانیکه می گویند طبیعی در خارج موجود است گفته اند که امر تعلق گرفته است به طبیعی چرا که فردی نسبت به فرد دیگر تفاوتی ندارد و علی البدل هم نکته ای ندارد لذا امر به افراد موونه زائد می خواهد. لذا شارع از ما خواسته است که طبیعی را در خارج ایجاد کنیم که به یک فرد ایجاد می شود اما کسانی که قائلند که طبیعی در خارج موجود نمی باشد باید شارع امر کند به فرد چرا که طبیعی در خارج معدوم است و نمی تواند موجود شود لذا امر به آن نمی تواند تعقل بگیرد.

وزان طبیعی به فرد وزان مفهوم به مصداق است که مفهوم در خارج ایجاد نمی شود بلکه فرد آن ایجاد می شود.

مناقشة: کفایة وجود الطبیعی فی الخارج عند ذهن العرف، لتعلق التکلیف علیه.

این تفسیر نکات مختلف آن جای بحث دارد اما اشاره کنم به یکی از اشکالات آن و آن اینکه در فلسفه طبیعی موجود نمی باشد اما در ذهن عرف طبیعی موجود است و برای تعلق امر، همین ذهنیت عرفی کفایت می کند و لو مولا فیلسوف هم باشد باز با نظام عرفی با مردم ارتباط برخورد می کند و اگر بخواهد به بیان دقی غیر عرفی صحبت کند، مخاطبی نخواهد داشت.

لذا وقتی طبیعی در خارج موجود باشد شارع امر می کند به آن طبیعی در نزد عرف. این مسئله آنقدر در نظر عرف واضح است که حتی مشائیین از فلاسفه هم قائل هستند به وجود طبیعی در خارج اما متکثر به کثرت افراد که این طبیعی نوعیه است و اصلا طبیعی شخصیه در نظر تمام فلاسفه نداریم.

[1]التفسیر الرابع: ان منشأها اختلاف فی ان الامر تعلق بالعوارض المشخِّصَة عند العرف او لا.

تفسیر چهارم از مرحوم صدر می باشد قبل از ورود به تفسیر مقدمه ای ذکر شود در روشن شدن بیان ایشان.

مقدمة: ان تشخص الافراد بالوجود او العوارض.

بحثی بوده است که آیا کلی طبیعی در خارج موجود می باشد یا خیر در خارج موجود نمی باشد.

در فلسفه مشاء قائل بودن که کلی موجود است در ضمن فرد یعنی هر فردی علاوه بر این که فرد است طبیعی هم است. هر کلی طبیعی موجود است در ضمن فرد.

مثلا وجود زید هم وجود زید است و هم وجود انسان و بقیه افراد انسان هم همینطور می باشد.

اینها قائل بودند که طبیعی حقیقتا در ضمن فرد موجود است.

سوال: اگر طبیعی در ضمن افراد موجود است این طبیعی واحد است خوب این تشخصات افراد از کجا آمده است؟ چطور زید یک فرد انسان است و عمرو فرد دیگر انسان است؟

انظار فی المسئلة:

دو جواب داده شده است:

قول الفارابی و المتعالیة: ان المشخص هو الوجود.

جواب اول از فارابی: ایشان قائل بودند که تشخص این افراد دائما به وجود است یعنی وقت یک طبیعی با وجود متحد شد، طبیعی متشخص می شود بخاطر اتحادش با

[1] سه شنبه ۹۴/۷/۷.

این وجود اگر عمرو و زید متشخص است بخاطر تشخص امری است که این ذات با آن امر متحد شده است که آن امر وجود می باشد.

پس تشخص وجود ذاتی است و ذاتش عین تشخص است و اینطور نمی باشد که تشخصش از حقیقت وجود خارج باشد.

اگر در زید مثلا نگاه کنید ما سه چیز داریم: ذات و ماهیت، وجود ، اعراض این موجود مثل کم و کیف و متی و این و وضع و ...

در ما نحن فیه زید و عمرو و بکر و خالد در ماهیت یکسان می باشند که این ماهیت مشترک است بین تمام افراد انسانی. اما این تشخص ماهیت از کجا آمده است؟ از اتحاد این ماهیت با سه وجود متشخص آمده است و شده اند شخص.

این نظریه فارابی بوده است. که در نظر ایشان تشخص از وجود آمده است. فارابی از مشائیین می باشد. که همه مشائیین بخلاف اشراقیین اصالة الوجودی بودند.

سائر المشائیین: ان مشخص الماهیة هی العوارض.

جواب دوم از سائر مشائیین است: ایشان گفته اند که تشخص از عوارض است نه از وجود اگر این ماهیت زید شخصی است و ماهیت عمرو شخص دیگری است بخاطر عوارض آنها است بخاطر کم و کیف و وضع و ... مختلف آنهاست نه وجود آنها.

لذا هر فردی را در نظر بگیرید سه چیز را داریم یکی ماهیت که بین تمام افراد مشترک ست و یکی وجود و یکی هم عوارض. بحث این بود که این تشخص افراد به وجود است یا به عوارض چرا که خود ماهیت بخاطر وحدتش بین افراد،تشخص ندارد. در فلسفه مشاء وجودات افراد بسیط هستند و تباین به تمام ذات دارند منتها خصوصیت وجود این است که تباین آنها قابل درک ذهن ما نمی باشد بله یک عرضی دارد که همان مفهوم وجود است و بین تمام وجودات مشترک است بخلاف ذات وجودات که تباین کلی دارند.

بعد در حکمت متعالیه نظر فارابی را قبول کردند و علماء اصول هم نظر ایشان را قبول کردند که تشخص هر فرد و ماهیت به وجود است و ماهیت موجب تشخص نمی شود لذا اگر زید و عمرو وجودشان را از آنها بگیرند هیچ تمایزی و تشخصی ندارند. و لو به تمام عوارض در نظر بگیرید.

ذی المقدمة فی بیان الصدر رحمه الله: ان التشخص فی الحقیقة للوجود و لکن عند العرف بالعوارض التی ان کان تعلق الامر بها فالامر تعلق بالافراد و الا فلا.

اما بیان مرحوم صدر: مرحوم صدر این واضح است که تشخص افراد ماهیت به وجود است و لکن در ذهن عرف تشخص به عوارض است یعنی آنکه باعث شده است زید غیر از عمرو باشد عوارض اوست نه وجود و الا در نظر عرف وجود هم امر مشترکی است مثل ماهیت.

اجزاء الاشیاء:

ایشان می فرمایند ما در اینجا یک طبیعت و یک فرد و یک حصه داریم.

الطبیعة: الماهیة المشترکة .

طبیعت که عبارت باشد از ذات و ماهیت که در خارج و ذهن می تواند موجود باشد و می تواند در هیچ کدام موجود نباشد.

الفرد: مجموع الماهیة و الوجود و العوارض.

فرد در نظر ایشان عبارت است از مجموعه آن سه امر ماهیت و وجود و عوارض. و در نظر عرف تشخص به عوارض است.

الحصة: الماهیة المتحدة مع العوارض و الوجود.

حصه: این ذاتی است که متحد شده است با عوارض و وجود که حصه ای از افراد ماهیت انسان است.

در فرد عوارض داخل است نه در حصه.

ایشان می فرمایند که نزاع بین قوم این بوده است که تحت امر طبیعت است یا فرد که مرکب از سه جزء است: ذات و وجود و عوارض.

«صل» در کلام مولا، ایجاد طبیعی صلاة است یا ایجاد فردی از صلاة است که در فرد عوارض داخل و در ماهیت عوارض خارج است.

نتیجه اش هم این است که اگر ما گفتیم امر تعلق می گیرد به طبیعی صلاة در دار غصبی، این «کون فی الدار» دیگر تحت طلب نرفته است لذا اجتماع امر و نهی در اینجا مشکلی ندارد اما اگر گفتیم که امر تعلق گرفته است به فرد، عوارض در فرد داخل است وقتی عوارض داخل باشد، لذا «کون در این مکان» هم مأمور به است و هم منهی عنه که از صغریات امر و نهی می شود و باید قائل به امتناع شد.

ایشان می فرمایند که بعید نمی باشد که مراد اینها این بوده است. یعنی ذات می رود تحت امر ــ که عوارض تحت امر نمی رود ــ یا فرد است که تحت امر رفته است؟ اگر بگوییم طبیعت تحت امر رفته است، اگر بتوانیم که صلاتی را ایجاد کنیم که عوارض نداشته باشد، ما امتثال امر مولا را کرده ایم اما اگر فرد تحت امر رفته باشد، ما دیگر با صلاة بدون عوارض امتثال امر مولا نکرده ایم چرا که بخشی از مأمور به را امتثال کرده ایم نه همه را زیرا عوارض هم جزء مأمور به است.

مختار الصدر: ان الامر تعلق بالطبیعة لأن الوجدان یحکم بأن الملاک یکون فی الطبیعی لا العوارض.

جواب این است که امر تعلق به طبیعی پیدا کرده است چرا که ملاک در طبیعی صلاة است و طبیعی صلاة است که دخل در ملاک دارد و این عوارض دخیل در ملاک نمی باشند.

یعنی عمق بحث اینها به این بر می گردد که آیا عوارض هم داخل در حکم می باشند یا خیر؟ که اگر دخیل باشند، امر به فرد تعلق گرفته است و اگر دخیل نباشد، امر به طبیعی تعلق گرفته است.

وجدان ما این است که عوارض داخل در ملاک نمی باشد و لو عرف این را دخیل بداند در اینجا دیگر عرف ملاک ما نمی باشد. و الا ثبوتا مشکلی ندارد که ملاک به ماهیت با نسبت اضافیه به عوارض و تقید_ نه قید_ ، تعلق گیرد.

اینکه عنل ملاک دارد با اینکه عوارض آنا با هم تفاوت درد این مشخص می شود که عوارض دخیل در ملاک نمی باشند

طبیعی با تحقق وجود ذهنیش امتثال نمی شود، چرا که طبیعی در ذهن موجود می شود و لکن آنچه که در ذهن است، فرد نمی باشد چرا که خصوصیت فرد این است که وجودش عینی باشد.

مناقشه:

مناقشه ما به خاطر اختلاف ما با ایشان در معنا کردن این سه عنوان فرد و حصه و شخص می باشد و این برداشت ایشان از کلام حکماء، غلط بوده است و حتی فلاسفه ما هم این را نگفته اند و ایشان تشخص را عین تفرد گرفته است و از بیان ایشان مشخص می شود که شخص را همان فرد می داند.

[1]تفسیر پنجم:

در این تفسیر نقد تفسیر چها رم هم مشخص می شود.

مراد من از این تفسیر این نمی باشد که مراد قائلین این بوده است بلکه منظور ما ین است که اگر این سوال بخواهد سوال موجه و درستی باشد باید چننی تفسیری شود

قبل از ورود دو مقدمه ذکر شو د:

[1] چهار شنبه ۹۴/۷/۸.

مقدمه ا ول: تعریف طبیعی و فد و مناسبت حصه و شخص.

مراد از طبیعی ذات و ماهیت می باشد می دانید که حکماء این اعتقاد ر ا داشتند که هر موجودی را در عالم اشاره کنید متشکل است از یک ذات و یک وجود لذا موجودی نمی بینید که ماهیت یا وجود نداشته باشد مگر وجود حق تعالی که ماهیتی ندارد. یعنی ماهیتی وراء حقیقت وجود ندارد.

گفته نشود که حکماء می گفته اند که موجوات مصنوعی فاقد ماهیت هستند؟ چرا که فلاسفه نمی گفتند که اینها فاقد ماهیت نمی با شند بلکه می گفتند کهه اینها یک موجود نمی باشند بلکه مجموعه ای از موجودات کنار هم می باشند که هر یک از آن موجودات ماهیتی دارد . و در ذهن عرف اینها یک ماهیت داشته باشند اما در نظر عقل اینها موجوداتی می باشند که هر یک از آن موجودات ماهیتی دارند اما مجموع این موچودات دیگر ماهیتی جداگانه ندارد.

بعد ر فلسفه مطرح شدک ه آای این طبیعی در خارج موجود است یا خیر؟

مشائیین می گفتند که در ضمن فرد موجود است کما اینکه در ضمن تصور ماهیت موجود است اما به وجود ذهنی.

در حکمت متعالیه موجود است به وجود فرد نه در ضمن فرد فرق در رضمن و به در این است که مشائیین قائل بودند که در خارج طبیعی حقیقتا موجود است و متعالیه می گفتند که بالعرض و بالتجوز موجود است و آنچه موجود است فرد طبیعی است که انکار وجود حقیقی ماهیت است. نظیر اینکه می گوییم آب شور است یا نمک شور است. اما مشاء می گفتند که ما می گوییم ماهیت موجود است مثل این است که بگوییم نمک شور است.

هیچ ارتباطی این مطلب به اصالة الوجود و ماهیت ندارد. هیچ تاثیری هم ندارد.

فرد:

این طبیعی در خارج متحد[1] می شود با وجود مثلا زید را در نر بگیرید که ذات زید همان طبیع و ماهیت انسانی ااست که متحد شده استبا وجود ، عمرو را در نظر بگیرید که ماهیت انسان است داتش که اتحاد پیدا کرده است با وجود دیگری و هکذا دیگر افراد انسان.

در اینجا وقتی اتحادی حاصل می شد بین ماهیت و وجو د سه چیز حاصل می شود:

طبیعت، وجود، تقید و اضافه این ماهیت به وجود است. این تقیّد تحلیلی است. و طبیعت و وجود جزء خارجی می باشند که متحد می باشند.

در نظر هر دو این سه چیز وجود دارد با این تفاوت که مشاء می گفت که با این اتحاد ماهیت حقیقتا موجود می شود و متعالیه می گفت که با این اتحاد اسناد تجوزی وجود به ماهیت درست می شود.

دقت کنید در اینجا زید فرد است برای ماهیت انسان و طبیعی انسان. ما اگر یادتان باشد در خارج گفتیم ما سه جزء داریم کدام یک از این اجزاء داخل در فرد می باشند هر سه جزء فرد راتشکیل می دهد یا دوتاذش یا یکی از این سه چیز؟

دقت کنید در اینجا از این سه جزء فقط یک جزئش فرد ست آن ماهیت متحد وجود ست وجود دیگر جزء فرد نمی باشد و تقید هم دیگر جزء فرد نمی باشد. هیچ کدام از این دو دخیل در فرد نمی باشند که بعدها در علم اصولی اسم این ذاتی که تقید خارج است مرحوم آقا ضیاء گذاشت حصه توأمه که البته این اسم خوب نمی باشد. که قید که خارج است هیچ تقد هم خارج است.

[1] اتحاد وجود و ماهیت را ما اینطور درک می کنیم چرا که در انسان دو وجود نمی باشد بلکه یک موجود بیشتر نمی باشد و تعدد ماهیت و وحدت وجود یعنی اتحاد.

علت اینکه این دو جزء (وجود و تقید) از فرد خارج است، این است که در ماهیت جود و تقید به وجود اخذ نشده است و اگر بخواهد فرد این ماهیت داشته باشد، باید تطابق ماهیتی داشته باشد. لذا فقط ذات زید داخل در فرد است.

خوب فرق فرد باشخص چیست>

وجود عین تشخص است وقتی ذات را با ابضافه وجود بما هو وجود در نظر بگیریم می شود فرد و اگر ماهیت را با وجود خاصه زید در نظر بگیرید می شود، شخص.

از آن حیث که متحد شده استبا وجود بما هو وجود می شود فرد و از حیت اینکه متحد شده است با وجود خاص می شود شخص.

نمی شود فرد باشد و شخص نباشد و بالعکس لذا فرق اعتباری است کما اینکه به اعتبار دیگر می شود این فرد مصداق یعنی زمانیکه نسبت به مفهوم ماهیت بسنجیم.

حصه:

طبیعی را با توجه به خصوصیتی که خارج از ذات طبیعی است، در نظر بگیرند، آن طبیعی می شود حصه

مثل انسان شجاع، عالم

اصولیین این ذات را که متحد با وجود شده است این را گذاشته اند حصه .

چرا که آغا ضیاء اسمش را حصه توأمه گذاشت چرا که حصه توأم با وجود است و تقید خارج است.

&&&&

هذا تمام الکلام در مقدمه اول.

بنده معتقدم که فیلسوفان این مطالبی که گفته شده است، مرادشان این بوده است و از مجموع کلام اینها این را فهمیدم و الا مستقلا اینها را بیان نکرده اند.

مقدمه دوم:

در مباحث امر ما گفتیم انشاء و امر حقیقتا طلب است که یک فعل گفتاری اسکه این فعل خودش طلب است و قتی مولایی به عبدش می گوید صل این فعل گفتاری حقیقتا طلب است که طلب عبارت است التصدی لامر لحصول الی المطلوب. مثلا وقتی من حرکت می کنم برای آوردن آب این رفتن می شود، طلب است خود این فعل گفتاری حقیقتا به حمل شایع حقیقتا طلب است.

خوب مطلوب مولا چیست؟ مثلا می گوید صل قطعا مطلوب مولا صلاة نمی باشد بلکه ایجاد زید للصلاة است.

خوب وقتی گفتیم مطلوب ایجاد صلاة است خوب مراد مولا ایجاد فرد صلاة یا کلی صلاة یا شخص صلاة است حصه که نمی باشد چرا که مولا نفرمود: «صل فی المسجد» بلکه فرمود: «صل».

شخص قطعا مراد نمی باشد و یک صلاة خاص مراد مولا نمی باشد و شخص اشاره ذهنی به فرد خاصی را می خوهد که قطعا چنین اشاره ذهنی نکرده است، امر دائر بین دو چیز است: ایجاد فرد صلاة یا طبیعی صلاة.

این هم مقدمه دوم.

حال که این دو مقدمه را کنار هم بگذاریم مشخص می شود که حتما مطلوب ایجاد طبیعی است چرا که فرد ایجاد ناپذیر است چرا که فرد عبارت بود از ایجاد طبیعی به نحوی که متحد با وجود است و ایجاد آن تحصیل حاصل است که محال است. چراکه متحد با وجود است چطور دوباره موجودش کند لذا طبیعی فقط قابل ایجاد است که وقتی ایجادش کرد می شود فرد.

که نتیجه این ایجاد وجود فرد است نه ایجاد فرد. ایجاد فرد محال است.

مطلوبهای دیگر مطلوبهای طولی می باشد مثل تقرب به خدا و ....

آثاری هم دارد در بعضی از مباحث آینده مثل اجتماع امر و نهی که در آنجا انشاء الله بیان خواهیم کرد.

اما مهم نمی باشد که طبیعی وجودش بالعرض باشد یا حقیقی که اگر بالحقیقة باشد خدا ایجاد حقیقی را خواسته است و اگر بالعرض باشد ایجاد عرضی را خواسته است.

[۱]

[۲] &&&سوال سائل.

الفصل التاسع: فی الواجب التخییری.

ما در شریعت دو دسته از واجب داریم:

الواجب التعیینی: که طبیعت واحده بر ما واجب است مثل صلاة و صوم و حج و .....

در شریعت یک واجباتی داریم که این واجبات یک طبیعت نمی باشند بلک دو یا چند طبیعت می باشند مثل کفاره صوم اگر کسی در ماه رمضان عمدا یا معصیتا افطار کند باید کفاره دهد. کفاره حقیقتش یک طبیعت نمی باشد بلکه سه طبیعت است یکی اطعام و عتق و صیام که سه طبیعت می باشند در جایی که یک طبیعت واجب باشد واجب تعیینی می گویند اما اگر واجب چند طبیعت باشد به آن واجب تخییری می گویند.

در واجب تعیینی مشکلی نمی باشد مثلا می گوییم که امر تعلق می گیرد به این طبیعی واحده یا افراد آن.

سوال این است که در واجب تخییری که مأمور به چند طبیعت است، امر به چه تعلق می گیرد؟ به سه طبیعت که در این صورت باید سه کار را انجام دهیم؟ یا نه امر به چیز دیگری تعلق گرفته است؟ لذا این سوال مطرح شده است که حقیقت امر در واجبات تخییریه چه می باشد؟

---

[۱] ۹۴/۷/۱۱ نوشته نشده است.

[۲] ۹۴/۷/۱۲.

منظور از واجبات متعدد واجبات عرضیه است و در اصطلاح به واجبات طولی واجب تخییری نمی گویند.

الانظار فی متعلق الامر فی الواجبات التخییری:

در باب واجب تخییری نظراتی مطرح شده است که به اهم آنها اشاره می کنم و خیلی وارد جزئیات و اشکالات نمی شوم. &&&

القول الاول: ما یختار المکلف لو اراد الامتثال.

در واجبات تخییری یک طبیعت است و لکن طبیعتی که مکلف در مقام امتثال اختیار می کند. مثلا اگر اطعام را ایجاد کرد این شخص مکلف به اطعام بوده است و همینطور در مورد عتق و صیام.

اشکال: اگر مکلف هیچ یک را امتثال نکرد خوب چه می شود؟

لذا متأخرین این تعبیر را تصحیح کردند و گفته اند که متعلق امر در واجب تخییری عبارت است از «ما سیختار المکلف لو اراد الامتثال». اگر در مقام امتثال در می آمد یکی از آنها در نظر او مرجَّح بود، آن می شود متعلق امر.

مناقشه:

الاشکال الأول: هذا متوقف علی القول باستحالة الترجیح بلا مرجح.

این نظریه مبتنی بر این است که ترجیح بلا مرجح محال باشد و اگر محال نباشد، در صورتی که دو فعل یا سه فعل در نظر او یکسان باشد باز طبیعت مشخص نمی باشد. می دانید که اصولیین از کسانی هستند که ترجیح بلا مرجح را محال نمی دانند.

لذا با تصحیح این تعریف باز مشکل عدم تعیین طبیعت حل نمی شود و باز طبیعت در صورتی که ترجیحی در نزد مکلف نسبت به یکی از انها نباشد، مشخص نمی شود.

لذا استحاله ای ها می گویند که کسی که یکی از اینها را انجام نمی دهد قطعا قادر نمی باشد و عاجز هم که تکلیف ندارد اما در نظر غیر استحاله ای ها می تواند قادر باشد و درعین حال هیچ یک را اراده نکند در مورد این شخص تکلیف متعین نمی شود.

لذا اشکال ما به این نظریه فقط در جایی است که امتثال نمی کند.

الاشکال الثانی: یمکن اختلاف الترجیح عند المکلف باختلاف الشرائط.

حتی اگر بگوییم این ترجیح بلا مرجح محال است باز می توانیم فرضی کنیم که متعلق نا معین می باشد مثلا زید در شرایطی مرجح در نزد او عتق است و در شرایط دیگر مرجح اطعام است و در شرایط دیگر فرق می کند خوب الان زید مکلف به کدام است؟ یعنی اگر شرایطی از آن شرایط محقق نباشد یا شرائط یکی محقق باشد، با فرض اینکه از اول تا آخر عمرش یکی بیشتر بر او واجب نمی باشد، این مشکل پیش می آید که متعلق تکلیف باز مشخص نمی باشد.

القول الثانی(للمرحوم الاصفهانی): تعلق بجمیع التکالیف لانها ذوملاک مع ترخیص المولا للمخالفة فیها الا واحد منها.

این نظریه نظریه مرحوم اصفهانی می باشد که من از مرحوم صدر در بحو ث &&& نقل می کنم.

ایشان می فرمایند در واجبات تخییری طبایعی داریم که همه ملاک دارند و ما تکلیف داریم و مولا ترخیص داده است در همه آنها الا یکی از آنها.

اما خود تسهیل هم ملاک دارد لذا چهار کار انجام داده است گفته هر یک از اینها واجب است و در عین حال به تو اذن مخالفت با همه آنها غیر یکی شان را می دهم.

یعنی در نظر ایشان ما سه وجوب داریم اما درعین حال ترخیص در مخالفت داریم که عملا می شود یک وجوب.

حتی ملاک ملزمه فی نفسه هم داشته باشد باز می تواند ترخیص دهد چرا که می بیند این ترخیص هم ملاک دارد.

مناقشه:

دو اشکال است:

اشکال اول: هذا تبعید المسافة و یمکن وجوب واحد منها.

اگر این فرمایش را قبول کنیم چرا تبعید مسافت می کنید؟ از همان اول یکی را واجب کنید لازم نمی باشد ک عالم ملاک مطابق با عالم تشریع باشد شما فرض کردید که همه اینها و با تسهیل ملاک دارد. از همان اول می تواند یک ایجاب و یک طلب داشته باشد و بگوید یکی از اینها و احدهما بیشتر بر تو واجب نمی باشد و خیلی عرفی تر هم می باشد که یکی از اینها را انجام بده.

لازم نمی باشد که چون در عالم ملاک سه ملاک است، شما هم سه تشریع انجام دهید.

کأن در نظر ایشان لازم بوده است و عالم تشریع و عالم ملاک باید مطابق هم باشند خیر در عالم تشریع فقط باید آن ملاک را تحصیل کند که به صورتی که ماگفتیم حاصل شد.

اشکال دوم : لازم هذا القول ان طبایع واجب مشروط لا مطلق الذی یظهر من کلامه.

خوب ما یکی را امتثال کردیم، سوال می کنیم که دیگری بر او واجب است یا خیر؟

اگر بگوید واجب است این با ضرروت فقهی که دیگری ها بر او واجب نمی باشد، تناقض دارد چرا که بعد از اتیان یک طرف تکلیف به دیگری ساقط می شود.

اگر بگوید خیر تکلیف به دیگری ساقط شد، خوب اشکال این است که این تکالیف شرطی دارند که ایشان ذکر نکردند یعنی ایشان تکالیف را مطلق بیان کردند.

و اگر هم شرط داشته باشند برگشتش به نظراتی خواهد بود که در آینده می آید.

القول الثالث: نظریه فرد مردد است.

تطبیقش در ما نحن فیه این می شود که اینها قائل هستند که در واجبات تعیینی متعلق وجوب یک طبیعت معینه است مثلا در صلاة امر به طبیعی صلاة تعلق گرفته است اما در واجب تخییری امر به طبیعت مردده تعلق گرفته است. کدام دو طبیعت؟ صیام و اطعام. منظور از فرد، فرد در مقابل طبیعی نمی باشد بلکه منظور فرد مردد است.

یعنی «احدهما» به معنای فرد مردد نه جامع تعلق گرفته است.

یعنی تکلیف تعلق گرفته است به طبیعت مردده نه اینکه تکلیف به فرد تعلق گرفته شده باشد خیر باز به طبیعت تعلق گرفته است و طبیعتی که مردد بین چند طبیعت می باشد..

[1]اشکال مرحوم اصفهانی: ان کان المراد بالحمل الشایع، یکون مصداقه احدها او کلها و هذا باطل.

ایشان فرموده اند که اینها که قائل شده اند به فرد مردد سوال می کنیم که مراد شما فرد مردد به حمل اولی است یا به حمل شایع ؟ به حمل اولی یعنی مفهوم و به حمل شایع یعنی مصداق.

یعنی مفهوم الفرد المردد منظور شما است یا مصداق آن؟

اگر مراد شما مفهوم می باشد که مفهوم مردد، فرد مردد نمی باشد یعنی خود مفهوم فردد مردد، فرد فرد مردد نمی باشد بلکه موجودی است معین و مجرد و در وعاء ذهن انسان می باشد لذا خود مفهوم فرد مردد، دیگر مردد نمی باشد بلکه معین می باشد.

اگر مراد شما از فرد مردد مصداق فرد مردد است سوال ما این است که مصداق این فرد مردد، یکی از دو طبیعت است یا هر دو طبیعت است ؟ اگر مصداق فرد مردد،

---

[1] دوشنبه ۹۴/۷/۱۳.

یک طبیعت است اینکه دیگر مردد نمی باشد و اگر بگویید که هردو طبیعت مراد است این که تناقض است که مصداق هر دو باشد یعنی صوم در عین اینکه صوم است اطعام هم می باشد که دیگر صوم نمی باشد. چرا که صوم یک طبیعت است و اطعام طبیعت دیگر.

مرحوم صدر هم این اشکال را پذیرفته اند.

مناقشه در اشکال مرحوم اصفهانی: ان مصداقه الفرد المردد الواقعی عند العرف.

این اشکال وارد نمی باشد لذا باید اول فرد مردد را توضیح دهیم تا روشن بشود که ثبوتا معنای معقولی است.

انواع المفاهیم فی الذهن:

مفاهیم در ذهن انسان دو دسته اند:

المفاهیم التی لها مصداق: کمفهوم الانسان و الشجر.

مفاهیمی که مصداق دارند مثل انسان و حجر.

المفاهیم التی یستحیل ان یکون له مصداق کمفهوم اجتماع النقیضین و شریک الباری.

مفاهیمی که مصداق ندارند و مصداق برای آنها محال است مثل مفاهیم عدم، شریک الباری ،اجتماع نقیضین و ضدین و مثلث چهار ضلعی که این مفاهیم در اذهان ما می باشد و در عین حال مصداق ندارند و محال است که مصداق داشته باشند. لذا این مفاهیم هم می شوند مفاهیم وهمی یعنی در عالم واقع مصداق ندارند.

یکی از مفاهیمی که مصداق ندارد و محال است که مصداق داشته باشد مفهوم فرد مردد است. چرا که فرد عبارت بود از آن ذات متحد با وجود. خوب وجود عین تشخص است و حتما آن طبیعی متشخص است اگر همین فرد، بخواهد مردد شود یعنی متحد با وجود نشده است محال است فرد باشد و در عین حال متشخص نباشد. وجود، تشخص عین ذاتش می باشد.

اما عرف برای فرد مردد مصداق می بیند یعنی برای مصداقش واقعیت می بیند ؟ چرا عرف در عالم واقع مصداق می بیند ؟

یا بخاطر تسامح عرفی است یا به جهت نیازهای زندگی اجتتاعی است که مجبور است که برای آن واقعیتی در نظر بگیرد و در دستگاه معاملاتی و ارتباطی به معنی الاعمش استفاده می کند.

مثلا زید ده کیسه برنج دارد که یکی را بدون اینکه معین کند به عمرو می فروشد که می شود بیع کلی در معین که کسی در صحت این بیع اشکال نکرده است.

در اینجا بین فقها این سوال مطرح شده است که مبیع در اینجا دقیقا چه می باشد؟

بعضی گفته اند که مبیع فرد معین عند الله و مجهول عند االبایع و المشتری است و بعضی گفته اند که فرد در ذمه است و اما یک نظر که شاید مشهور و رایجتر از دیگران باشد، این است که مبیع فرد مردد می باشد.

یعنی یکی از این ده کیسه لا علی التعیین. که تطبیقش به ید بایع است که البته گفتیم در سیره این است که می تواند به ید مشتری بگذارد.

ما چنین چیزی در عالم وقاع نداریم اما عرف برای آن، واقعیت می بیند لذا عرف یکی را لا علی التعیین به مشتری تملیک می کند لذا بر ذمه بایع چیزی نمی آید.

مثال دیگر:

اگر مولای به عبدش بگوید: «اکرم عالما» فرضا ما در خارج صد عالم داریم که از این صد عالم آیا همه افراد عالم اکرامش واجب است؟ خیر. یک فرد معین اکرامش واجب است؟ خیر. هیچ عالمی اکرامش واجب نمی باشد؟ خیر. پس آن عالمی که اکرامش واجب است کیست؟ در نظر عرف یکی از این صد عالم لا علی التعیین، اکرامش واجب است، که تعیینش به ید عبد است.

لذا از این دو مثال ثابت شد که فرد مردد، در نزد عرف واقعیتی دارد.

در ما نحن فیه که واجب تخییری است و دو طبیعت است شارع می تواند بگوید که یجب علیک احد الامرین که این احد الامرین به نحو فرد مردد باشد یعنی طبیعت به نحو مردد بین طبیعت صیام و اطعام.

مثل اینکه مولا بگوید: افعل احدهما.

مثل اینکه من اشاره می کنم به زید و عمرو و می گویم که احدهما انسان که این قضیه عرفا صادق است در بحث مفاهیم گفتیم که ما دائما مشار الیهی داریم یعنی با این مفهوم اشاره می کنیم به امری که به آن مشار الیه می گوییم. که در واقع مفهوم مال آن مشار الیه است.ما به آن مشار الیه می گوییم محکی این مشاره الیه و محکی احدهما چیست؟ یا زید است یا عمرو است یا هر دو است یا فرد مردد است.

یکی از عمرو و زید که نمی باشد چرا که فرضا یکی از این دو خصوصیت ندارد و هر دو هم نمی باشد چراکه گفته است احدهما نه هر دو. پس می شود فرد مردد یعنی عرف در اینجا سه فرد می بیند زید، عمرو، احدهما لا علی التعیین. این سومی در نزد عرف است نه در واقع.

خوب در کفاره ما دو طبیعت داریم طبیعت صیام و طبیعت اطعام شارع می تواند یک طبیعت معینه را بر من واجب کند و می تواند احدی الطبیعتین را به نحو مردد بر من واجب کند. یعنی شارع گفته است که احدی الطبیعتین را لا علی التعیین در خارج ایجاد کن. البته در مرحله ایجاد دائما تعین پیدا می کند.

در جامع همه مصداق آن می باشند اما در فرد مردد مصداق یکی از همه است اما لا علی التعیین.

لذا این نظریه سوم هیچ محذور عقلی ندارد و هیچ مشکلی نمی باشد که فرد مردد در مرحله تشریع تحت امر رود.

فرد مردد اصطلاح دیگری دارد که در استصحاب می آید که در مقابل فرد کلی می آید که ربطی به اینجا ندارد که مشهور گفته اند که در فرد مردد استصحاب جاری نمی باشد بخلاف کلی.

[1]القول الرابع: الواجب، الجامع الانتزاعی.[2]

این نظریه، نظریه کسانی است که گفته اند واجب، جامع انتزاعی است اینها قائلند که فرق بین واجب تعیینی و تخییری در این است که در واجب تعیینی جامع ذاتی و حقیقی تحت طلب رفته است مثل طبیعت الصلاة و الصوم اما در واجب تخییری، واجب انتزاعی تحت طلب رفته است مثلا در مثال کفاره صوم رمضان شارع می آید یک مفهومی را از طبایع مختلفه می سازد و انتزاع می کند مثل کفاره و آن را تحت طلب می برد.

پس طبق این بیان تخییر بین افراد جامع انتزاعی هم می شود عقلی نه شرعی. تنها فرقی که بین این دو واجب است در این است که جامع در واجب تعیینی حقیقی و ذاتی است و در واجب تخییری جامع انتزاعی است. لذا کلام ایشان انکار واجب تخییری است چرا که تخییر در واجب تخییری شرعی است.

---

[1] سه شنبه ۹۴/۷/۱۴.

[2] خوب در اینجا خوب است فرق بین فرد مردد و معین و جامع انتزاعی و حقیقی را بیان کنیم:

فرق بین فرد مردد و جامع انتزاعی و جامع حقیقی و فرد معین در لفظ نمی باشد بلکه فرق در مشار الیه ذهنی ما است یکبار اشاره می کنم به فرد معین و گاها اشاره می کنیم به فرد مردد که وجودی فرضی دارد و تارة اشاره می کنیم به حیثیت مشترکه بین افراد که این حیثیت مشترکه تارة حقیقی و ذاتی است و تارة ساخته ذهن ماست مثلا در «رأیت احد الرجلین» به زید و عمرو اشاره می کنم و می گویم «رأیت احدهما امس» که اشاره می کنم به فرد معین که زید باشد و بعد می گویم «اکرم احدهما» که اشاره می کنم به فرد لا علی التعیین که واقعیت عینی و خارجی ندارد و فرضی می باشد اما اگر اشاره به فرد نکردم که به جامع بین او دو که هر دو فردش هستند اشاره می کنم که منظورم این است که جامع را ایجاد کن که برای ایجاد آن کافی است که یکی از افراد را ایجاد کنم.

اما چون در «احدهما» وحدت خوابیده است لذا جامع نمی تواند باشد اما فرد معین هم که نمی باشد لذا می ماند فرد مردد.

فرد مردد هم مثل جامع است که در نظر عرف اگر یکی از افراد خارجی را امتثال کنیم فرد مردد در ضمن فرد معین محقق می شود.

«من فی الغرفه» که دو فرد دارد و «احدهما» مشار الیهشان با هم فرق می کند در «من فی الغرفه» عنوان جامع است اما در احدهما فرد مردد است.

تنبیه: ان «احدهما» لیس بجامع انتزاعی بل فرد مردد.

در این کلام محذوری نمی باشد . اما اشکال ما در این است که ایشان جامع انتزاعی را «احدهما» گرفته اند که در واقع این احدهما فرد مردد است نه جامع. فرق بین جامع و فرد مردد این است که جامع همه را در بر می گیرد اما فرد مردد هیچ یک را در بر نمی گیرد.

مثلا من به زید و بکر اشاره می کنم و می گویم اکرم احدهما. مصداق احدهما کیست؟ یا زید است یا عمرو یا هردو؟ هر کدام از زید و بکر به تنهایی نمی باشد چر اکه ترجیح بلا مرجح است. هر دو نمی باشد چرا که تصریح کردیم که یکی می باشد نه هر دو. جواب این است که مصداق ان فرد لا علی التعیین است این جامع انتزاعی نمی باشد جامع انتزاعی باید هر دو را در بر بگیرد مثل العالم که همه افراد عالم را شامل می شود بخلاف احدهما که هیچ یک را شامل نمی شود.

لذا اشکال در این است که احدهما جامع انتزاعی نمی باشد بلکه «کفاره» جامع انتزاعی است.

پس نظریه سوم و چهارم محذوری ندارند.

القول الخامس(للآخوند): ان الواجب الطبائع المختلفه لکن مشروط علی ترک الآخر.

بیان ایشان به این صورت است که هر دو این طبیعت ملاکی داشته باشند و این ملاکها لزومی باشد اما این ملاکها در وجود باهم تنافی دارند که اگر ملاک یکی را بدست آوردید دیگر ملاک دیگری را نمی توانید به دست بیاورید در چنین حالتی و با این پیش فرضها باید شارع دو وجوب داشته باشد که روی هر دو رفته است اما مشروط به ترک آخری.

به این صورت که اگر یکی را انجام دهد دیگری ملاک ندارد و اگر هم هر دو را دفعتا با هم انجام دهد خصوصیت یکی از آن دو به صورتی است که دیگری ملاک پیدا نمی کند.

مرحوم خوئی و دیگران به این نظر اشکال کرده اند که مرحوم صدر به این اشکالات جواب داده است و ما این جوابها را قبول کرده ایم. [۱]

تنبیه: عدم لزوم تطابق عالم الملاک مع عالم التشریع.

فرمایش مرحوم آخوند اشکالی ندارد اما در این نظریه نکته ای است که باید توجه شود که در مبحث نواهی هم می آید.

در ذهن فقها این بوده است که عالم تشریع دائما باید با عالم ملاک و اراده مطابق باشد در حالیکه ما دلیلی نداریم که عالم تشریع دقیقا مثل عالم ملاک باشد کافی است که عالم تشریع به گونه ای باشد که آنچه را که در عالم ملاک است، تحصیل کند مثلا در اینجا لازم نمی باشد که دو طبیعت را به نحو مشروط واجب کند بلکه همینکه جامع انتزاعی یا فرد مردد را واجب کند، کفایت می کند یعنی با یکی از این دو کار، آنچه در عالم ملاک هم است استیفاء می شود. مثلا بگوید کف، یا یجب علیک احدهما.

ما حصل بحث تا اینجا این شد که هر سه نظر اخیری معقول می باشد.

[۱] کما اینکه در جامع انتزاعی که نظر مرحوم خوئی بود، تخییر عقلی بود، در فرد مردد و نظر اول هم تخییر عقلی است یعنی ما هم که فرد مرددی هستیم، تخییر در واجب تخییری را شرعی نمی دانیم و عقلی می دانیم و کلا اگر عنوان واحدی تحت امر برود و تطبیق آن به دست مکلف باشد این تخییر می شود عقلی و فقط طبق نظر مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی که یک عنوان تحت طلب نرفته است بلکه چند طبیعت به نحو مشروط تحت امر رفته است تخییر شرعی است. چرا که در نظر مرحوم اصفهانی هم در حقیقت وجوب مشروط بود.

ما حصل البحث: ان الانظار الثلاثة الاخیر، معقول مع ان النظر الاخیر غیر عرفی و الفرد المردد اقرب الی العرف بینها.

منتها این فرمایش مرحوم آخوند غیر عرفی می باشد و در میان دو نظریه دیگر، نظریه فرد مردد از همه عرفی تر است این بحث ثبوتی است اما در بحث اثباتی باید برویم سراغ ادله این وجوب تخییری.

ثمره این بحث چیست؟

در جایی است که ما یک واجبی داریم و شک می کنیم که این واجب تخییری است یا تعیینی؟ مثلا ما می دانیم که کسی که در رمضان افطار کرده است صیام ستین یوما بر او واجب است اما نمی دانیم به نحود واجب تعیینی واجب است یا به نحو واجب تخییری که عدل دیگر آن اطعام ستین یوما باشد.

بین کلام مرحوم آخوند و دو نظر دیگر ثمره حاصل می شود اما بین جامع انتزاعی و فرد مردد ثمره ای نیست.

مثلا ما می دانیم که صیام ستین واجب است اما نمی دانیم تخییری است یا تعیینی. خوب بعد از اطعام ستین شک می کنیم که صیام ستین هم بر من واجب است یا خیر؟ خوب برائت از تکلیف داریم.

روی این تقریب آخوند این دیگر شک بین تعیین و تخییر نمی شود .

اما بنا بر دو نظریه دیگر شک من به چه بر می گردد می دانم که یک تکلییفی داریم نمی دانم به طبیعت معینه تعلق گرفته است که صیام باشد یا به جامع بین صیام و اطعام در جامع انتزاعی یا یکی از اینها در فرد مردد تعلق گرفته است. جماعتی احتیاطی شده اند و جماعتی برائتی شدند که ما تابع برائتی ها شده ایم.

خوب پس طبق نظر آخر مجرای برائت است و در دو نظر دیگر اختلاف است.

هذا تمام الکلام فی الواجب التخییری و التعیینی.

مسئلة: فی امکان التخییر بین الاقل و الاکثر.

مرحوم آخوند در ذیل واجب تخییری، مسئله ای را مطرح کرده است که مهم است.

مسئله ی تخییر بین اقل و اکثر ربطی به اقل و اکثر علم اجمالی ندارد.

بحث این است که واجب تخییریی داریم که یک طرف آن اقل است و یک طرف آن اکثر اصلا تصویر واجب تخییری معقول است یا خیر؟

مثلا در تسبیحات اربعه که بعضی گفته اند سه تسبیح واجب است و بعضی گفته اند یک تسبیح واجب است و بعضی گفته اند واجب تخییری بین سه و یک تسبیح است لذا دو تسبیح نمی تواند بگوید، این تخییر معنی دارد یا خیر؟

یا ما در بعضی از اماکن متبرکه بین قصر و تمام مخییریم و یا در تسبیحات اربعه که گفته شد یا در سال خمسی ما مخیریم بی سنه قمری و شمسی که قمری از سنة شمسی کوچکتر است.

آیا تخییر بین اقل و اکثر محال است یا معقول می باشد؟

مشهور الفقهاء: محال است.

مشهور فقها گفته اند که محال است. نمی تواند شارع ما را به عملی واجب کند که دو طبیعی داشته باشد که یکی از آن دو اقل باشد و یکی اکثر باشد.

وجه استحاله:[1]

قبل از وجه نکته ای باید گفته شود:

اکثر دو نوع است یکبار دفعاتا می تواند ایجاد شود و گاها تدریجا ایجاد می شود.

---

[1] چهارشنبه ۹۴/۷/۱۵.

مثال دفعی که مولا عبد را مخیر می کند بین رسم خط بیست سانتی که عبد مخیر است بین دفعی و تدریجی. تدریجی مثل اینکه از اول با خودکار این بیست سانت را بکشد و دفعی هم مثل اینکه خط کشی را داخل جوهر گذاشته و روی کاغذ بگذارد. یعنی در یک آن این بیست سانت کشیده شود.

مثال فقهی دفعی جواب سلام است که سه نفر با هم جواب سلام بدهند نسبت به جایی که تدریجا سه نفر جواب دهند که البته این مثال تحقق واجب به صورت دفعی است نه تخییر چرا که در اینجا واجب تخییریی در کار نمی باشد.

بعضی از واجبات تخییری اکثر دائما تدریجی است یعنی اول باید اقل ایجاد شود تا اکثر ایجاد شود مثل تسبیحات اربعه. یا مثل قصر و تمام که نمی توانیم که قصر و تمام را یکجا ایجاد کنیم.

هر دو موردش مورد بحث است.

این بحث مطرح شده است دوران بین اقل و اکثر ممکن است یا خیر؟ گفته شده است محال است.

وجه الاستحالة فی الواجب التخییری التدریجی: مع تحقق الاقل یسقط التکلیف بالاکثر فیکون الواجب الاقل فقط.

استحاله تخییر در اقل و اکثر تدریجی:

تکلیف با موافقت و مخالفت ساقط می شود خوب شما می گویید که مخیر بین یک تسبیح و سه تسبیح می باشید خوب با انجام اقل تکلیف ساقط می شود و دیگر سه تسبیح واجب نمی باشد. لذا در جایی که فقط تدریجی است با انجام اقل تکلیف ساقط می شود و انجام عدل دیگر فایده ای ندارد. وقتی که ساقط شود دیگر اکثر نمی تواند فرد واجب باشد چرا که دیگر تکلیفی در کار نمی باشد.

وجه الاستحالة فی الواجب التخییری الدفعی:

می توانیم که اکثر را دفعتا ایجاد کنیم مثل همان خط بیست سانتی دفعی. سوال این است که قسمت زیادی در واجب دخیل است یا خیر؟ اگر بگویید نه از اقل و اکثر خارج است و اگر دخیل باشد یعنی اقل کافی نمی باشد و این خلف فرض است چرا که فرض این است که اقل محصل غرض است.

سوال به عبارتی روشن تر بیان می کنیم: در همان خط بیست سانتی می توانیم که آن ده سانت اضافه را نکشیم و به ده سانت کفایت کنیم یا خیر؟ اگر بله یعنی که زیادی در واجب دخیل نمی باشد و اگر خیر یعنی اقل کفایت نمی کند و این خلف فرض است چرا که فرض این است که اقل برای تحصیل غرض کفایت می کند.

سوال به شکل ساده تر: اگر خط بیست سانتی را رسم کردم ما می توانیم که ده سانت آن را پاک کنیم ؟ بله می توانم و مخالفتی نکردم. خوب معنایش این است که اکثر واجب نمی باشد و محصل غرض نمی باشد پس بنابراین معقول نمی باشد تخییر بین اقل و اکثر.

جواب مرحوم آخوند به این استحاله:

مرحوم آخوند در کفایه[1] جوابی فرموده است که مرحوم صدر و مرحوم اصفهانی خیلی تلاش کرده اند که این جواب را توجیه کرده و بپذیرند.

ایشان می فرمایند که ما می توانستیم آن ده سانت را رسم نکنیم و سه تسبیح را نگوییم اما بعد از تحقق اکثر، محصل غرض با اضافه است یعنی اگر ده سانتی کشیدی، ده سانت محصل غرض بوده است اما اگر بیست سانت را کشیدی دیگر ده سانت محصل غرض نمی باشد. یعنی الان که تسبیح سوم را آوردی محصل غرض یک تسبیح

[1] کفایه ص ۱۴۰.

نمی باشد بلکه مجموع سه تسبیح است. یعنی در اصل اقل، محصل غرض و تکلیف است به شرط عدم اتیان اکثر.[۱]

مناقشه فی جواب الآخوند: هذا الاصطلاح عنده خروج عن المسئلة.

اما دقت کنید که این همه زحماتی که کشیده اند فایده ندارد به جهت اینکه این اقل و اکثر اصطلاح اصولی است چه در بحث علم اجمالی و چه در اینجا و مراد از این اصطلاح اقل لا بشرط و اقل بشرط شیء یعنی نمی دانم که تکلیف تعلق گرفت است به اقل لا بشرط یا اقل بشرط شیء. این بیان مرحوم آخوند خروج از اصطلاح است این می شود دوران بین اقل بشرط لا و اقل بشرط.

لذا همانطور که گفته اند تخییر بین اقل و اکثر ممکن نمی باشد. لذا آنچه که در شریعت است دوران بین متباینین است و ظاهرش تخییر است مثل قصر که به شرط تسلیم است و تمام به شرط عدم تسلیم در رکعت دوم.

یا در تسبیح اقل بشرط لا از دو تسبیح است یا یک تسبیح به شرط اضافه دو تسبیح است. یعنی این جواب درست است و لکن اقل و اکثر اصطلاح اصولیین را درست نکرد.

هذا تمام الکلام فی الواجب التخییری.

الفصل العاشر فی الواجب الکفایی:

فقها واجب را به عینی و کفایی تقسیم کرده اند مثل نماز صبح که واجب تعیینی است و رد سلام و دفن میت که واجب کفایی است.

واجب عینی واجبی است که مکلف تا موافقت یا مخالفت نکند ساقط نمی شود مخالفت هم به این است که بگذارم طلوع آفتاب برسد و نماز صبح خوانده نشود.

---

[۱] یعنی این عدم اتیان اکثر شرط متأخر است.

اما واجب کفایی بدون موافقت و مخالفت ساقط می شود مثلا شخصی وارد می شود و به جمعی سلام می کند ـ نه به یک نفر که فقط بر شخصی که سلام کرده است، واجب عینی شود ـ وقتی سلام کرد، جواب بر همه واجب است اما اگر یک نفر جواب داد این تکلیف از همه ساقط می شود. خوب چطور؟ نه دیگران موافقت کردند و نه مخالفت، چرا که زمان هنوز باقی است و به مقداری فاصله نشده است که دیگر نگویند این جواب سلام است. پس این چه طور واجبی است و حقیقت آن چیست که به موافقت دیگری از دیگران ساقط می شود در حالیکه ما قاعده ای داریم که تکلیف به موافقت یا مخالفت خود مکلف، از او ساقط می شود.

این چه نوع واجبی است که بدون موافقت یا مخالفت ساقط می شود؟

[۱] علماء ما سه خصیصه را در واجب کفایی قبول کرده اند:

۱- در صورت ترک همه معصیت کرده اند.

۲- در صورت امتثال یکی از دیگران هم ساقط می شود.

۳- اگر همه در آن واحد آن تکلیف را انجام دهند همه ی این اتیان ها امتثال می باشد. یعنی در واقع همه این واجب را اتیان کرده اند البته این در صورتی است که همه با هم در یک آن انجام دهند.

سوال این است که حقیقت واجب کفایی چیست و فارق بین واجب عینی و کفایی کجاست؟

الانظار فی حقیقة الواجب الکفایی:

چهار نظریه مطرح شده است:

[۱] شنبه ۹۴/۷/۱۸.

النظرية الأولى: أن الواجب و المكلفَ به فيه واحد من دون مكلفٍ.

ما در واجب کفایی یک تکلیف بیشتر نداریم اما در این تکلیف، واجب و مکلفٌ به داریم اما مکلف نداریم مثلا این جواب سلام واجب است اما بر مکلفی واجب نمی باشد. شارع نماز بر میت را واجب کرده است یا انقاذ غریق را شارع واجب کرده است اما بر شخصی این انقاذ و رد سلام واجب نشده است لذا هر که انجام دهد آن تکلیف امتثال شده و ساقط می شود. بخلاف واجب عینی که تکلیف مختلف است و به ازاء هر تکلیف یک مکلف هم داریم.

النظرية الثانية: أن التكليف فيه واحد و المكلف مجموع المكلفين بما هو مجموع.

تکلیف واحد است مثل نظریه اول و لکن ما مکلف داریم که این مکلف عبارت است از مجموع مکلفین یعنی مجموع مکلفین مکلف می باشند به یک تکلیف که انقاذ غریق یا جواب سلام باشد. پس تکلیف واحد است و از این حیث با نظر اول مشترک است اما مکلف در اینجا موجود است که مجموعه مکلفین باشد بخلاف نظریه اول.

النظرية الثالثة: أن التكليف فيه واحد و المكلف، الفرد المردد.

یک تکلیف بیشتر نداریم و یک مکلف هم بیشتر نداریم و آن مکلف عبارت است از احد المکلفین به نحو فرد مردد این نظریه با نظریه اول و دوم در این که یک وجوب بیشتر نمی باشد مشترک است اما فرقش با نظریه اول در این است که ما یک مکلف داریم اما تفاوت آن با نظریه دوم این است که در آنجا مجموع مکلفین مکلف بوده اند اما در اینجا یک نفر مردد، مکلف است.

النظرية الرابعة: أن التكليف فيه بعدد المكلفين.

ما به عدد مکلفین تکلیف داریم و تعلق گرفته است به تک تک مکلف ها مثلا اگر یک نفر داخل اتاق شد و در اتاق صد نفر بود و سلام کرد صد تکلیف واجب است بر هر صد مکلف.

این چهار نظریه مطرح شده است.

المناقشات فی الانظار:

اما نقد این نظرات:

المناقشة فی الأنظار الثلاثة الأولی: لا یمکن فعلیة التکلیف من دون مکلف حقیقی.

این أنظار قابل قبول نمی باشند مشکل آنها در اینجاست که هر تکلیفی بدون مکلف نمی شود و آن مکلف هم باید دائما شخص حقیقی باشد چرا که تکلیف یعنی بعث و تحریک و شخص حقیقی قابل بعث و تحریک است بالوجدان. خوب در نظریه اول که ما اصلا مکلف نداشتیم. نمی شود تحریک و بعث باشد اما محرک و مبعوث نباشد. در نظریه دوم و سوم مکلف یک فرد اعتباری و انتزاعی است و حقیقی نمی باشد. اشخاص حقیقی قابل بعث می باشند نه اشخاص غیر حقیقی اعم از حقوقی(مثل دولت و مسجد) و اعتباری(مثل مجموع مکلفین) و انتزاعی یا فرضی(مثل احد مردد)؛ لذا در فقه مثالهای عدیده ای دارد. مثلا مسجد مالک زمین کشاورزی است به آن زمین خمس و زکات تعلق نمی گیرد چرا که خمس و زکات تعلق می گیرد به شخص حقیقی و مسجد شخصیت حقوقی است و تکلیف بردار نیست و مبعوث نمی شود.

نقد النظرية الرابعة: ظهر ببيان المختار.

در اینجا سوال پیدا می شود چطور دیگری امتثال می کند و از من ساقط می شود وجوه عدیده ای ذکر کرده اند که ما مختار خود را ذکر می کنیم و با بیان مختار خودمان

بطلان وجوه دیگر نیز مشخص می شود. یعنی این وجه چهارم که بیانهای متعددی برای آن ذکر شده است می تواند به بیان ما برگردد اما از آنجا که تفاسیر مختلفی از آن شده است و بیانهای مختلفی را در بر داشته است و ما هیچ کدام ار قبول نداریم لذا با بیان مختار ما ضعف دیگر اقوال در این نظریه مشخص می شود. برای دیدن تفاسیر دیگری که از این نظریه شده است می توانید به کتب معتبر رجوع کنید.

مختارنا: أن ارتفاع التکلیف بأرتفاع الموضوع کما یکون ثبوته بثبوته و الموضوع فیه مرتفع بامتثال قدر الکفایة بخلاف العینی.

تکلیف فقط به یک چیز ساقط می شود و به همان چیز هم ثابت می شود تکلیف زمانی فعلی می شود موضوع ش فعلی شود و زمانی ساقط می شود که موضوع آن مرتفع شود. تکلیف ثبوتش به ثبوت و فعلی شدن موضوع است و ارتفاع آن هم به ارتفاع موضوع آن است. اگر می گویند تکلیف به امتثال ساقط می شود به خاطر این است که موضوع آن برداشته می شود و اگر می گویند با مخالفت ساقط می شود بخاطر این است که موضوع آن برداشته می شود مثلا در نماز صبح. خوب این نماز که فعلی می شود، وقتی که موضوع آن فعلی شود که زمان طلوع فجر است خوب کی ساقط می شود با امتثال و مخالفت. خوب در زمان امتثال وقتی مکلفی آن را انجام داد، چون موضوع آن مرتفع می شود ساقط می شود چرا که موضوع نماز صبح «من لم یأت بصلاة الصبح» می باشد خوب وقتی شخص نماز صبح را انجام داد «من أتی بصلاة الصبح » می باشد لذا موضوع مرتفع شده و تکلیف هم ساقط می شود. خوب وقتی مخالفت می کنم حال یا معصیتا یا مخالفتا[1] زمانی که وقت داخل می شود تکلیف از من ساقط می شود چرا که بر من واجب بود دو رکعت نماز صبح بین طلوع الفجر و طلوع الشمس تا طلوع شمس می شود من قدرت بر ایجاد این صلاة ندارم و یکی از شرائط تکلیف هم قدرت است لذا موضوع مرتفع می شود نماز صبح بر مکلف قادر واجب است و من قادر نمی باشم.

[1] مثل اینکه ترک آن عمدا نمی باشد.

یعنی ضابطه کلی این است که تکلیف به فعلیت موضوع، فعلی و با ارتفاع موضوع مرتفع می شود.

در واجب عینی با انجام دیگری موضوع نسبت به من مرتفع نمی شود ام در واجب کفایی با انجام یکی موضوع نسبت به همه برداشته می شود.

در صلاة که واجب عینی است چون موضوع آن مکلفی است که نماز صبح نخوانده است، اگر کسی دیگر نماز خواند باز من مکلف به صلاة می باشم چرا که من هنوز مصداق کسی که نماز صبح نخوانده است، می باشم.

مثلا کسی به همه سلام می کند و یک نفر جواب می دهد وجوب از همه برداشته می شود چرا که موضوع وجوب، سلام غیر مردود می باشد و سلام مردود دیگر جوابش واجب نمی باشد.

در دفن میت موضوع وجوب، دفن میت غیر مدفون است لذا تا یک نفر دفنش کرد موضوع مرتفع می شود نه اینکه موضوع دفن میت مطلقا و لو میت مدفون شده، باشد که واجب باشد نبش قبر کرده و دوباره آن را دفن کرد.

در انقاذ غریق، هم موضوع نجات غریق در حال غرق شدن است نه نجات غریق مطلقا که غریقی که نجات یافته را هم در بر بگیرد و لازم باشد او را دوباره به آب انداخته تا به حال غرق شدن بیفتد و دوباره او را نجات داد.

پس این خصوصیتی است در واجب کفایی که با انجام یکی، موضوع آن مرتفع می شود اما در واجب عینی اینطور نمی باشد و تنها با امتثال خود مکلف از او ساقط می شود نه با اتیان دیگری.

به عبارت دیگر دائما در واجب عینی با انجام یکی، موضوع کما کان باقی است بخلاف واجب کفایی که با انجام به قدر کفایت، موضوع برداشته می شود.

مثلا در صلاة بر میت از روایت آن مشخص می شود که صرف الوجود صلاة موضوع واجب است نه مطلق وجود صلاة.

[1]الفصل الحادی عشر: فی الواجب الموقت.

انواع الواجب:

علماء واجب را تقسیم کرده اند به واجب موقت و غیر موقت.

واجب غیر موقت:

یعنی واجباتی که وقتی ندارند مثل دفن میت، وجوب رد سلام.

واجب موقت:

یعنی واجباتی که وقتی از سال یا ماه یا هفته یا روز تعیین شده است که ما واجب را در آن انجام دهیم. مثل صیام که ماهی از سال تعیین شده است که باید در آن انجام داد.

بعضی از واجبات باید در بخشی از ماه انجام شود مثل حج یا در روز معینی از هفته باید انجام شود مثل نماز جمعه که باید د ر روز معینی از هفته باید انجام شود. مثل صلاة یومیه مثل نماز صبح که در زمانی از روز بین الطلوعین باید انجام شود.

واجب موقت را هم به موسع و مضیق تقسیم کرده اند.

الواجب الموقت المضیق:

مضیق یعنی واجبی که تمام وقت را می گیرد و مستوعب تمام وقت است مثل روزه که وقت آن از طلوع فجر تا غروب است خود روزه که واجب است تمام وقت را می گیرد درست از اول طلوع فجر تا غروب باید امساک کرده و روزه بگیریم.

روز اول ماه رمضان یک واجب است و روز دوم واجب دیگری است.

---

[1] شنبه ۹۴/۸/۹.

الواجب الموقت الموسع:

اما گاها این واجب موقت، موسع است یعنی مستوعب وقت نمی باشد. مثل نماز صبح که واجب است بین طلوعین خوانده شود. خوب ما در بین الطلوعین می توانیم چند نماز بخوانیم و زمان واجب خیلی کمتر از زمان وجوب آن است.

همینکه مقدار زمان وجوب از اتیان خود واجب بیشتر باشد و لو خیلی کم، این می شود واجب موقت موسع.

هل الأداء تابع للقضاء او لا؟

در این مبحث مسائلی مطرح شده است که از میان آن مسائل، مسئله مهم و قابل طرح ، این است: «تبعيّة القضاء للأداء» یعنی آیا قضاء تابع اداء است؟ یعنی اگر کسی داخل وقت واجب را اتیان نکرد از دلیل واجب موقت می توان استفاده کرد که آن واجبی که داخل وقت نخوانده شده است را باید خارج وقت انجام داد؟ که اگر استفاده بکنیم می شود تبعیت القضاء للأداء و اگر استفاده از دلیل اداء نکردیم یعنی عدم تبعیة القضاء للأداء و اینکه قضاء تابع امر جدید است.

اکثر فقها عدم تبعیتی هستند و گفتند تابع امر جدید است و اگر ما باشیم و دلیل واجب موقت، قضاء بر ما واجب نمی باشد.

مختارنا: عدم التبعية و يحتاج الى امر جديد.

این را دقت کنید برای جواب این سوال می گوییم که ما تابع مشهور می باشم و از دلیل اداء نمی توان استفاده کرد و خود قضاء امر جدید می خواهد.

برای توضیح این مطلب مقدمه ای باید ذکر شود.

مقدمة: مراحل الثلاثة فی التکلیف:

ما در هر تکلیفی سه مرحله را داریم:

مرحله اول مرحله اراده و شوق است.

مرحله دوم مرحله تشریع است.

مرحله سوم مرحله تبلیغ است.

در یک مثال عرفی: فرض کنید مولای عرفی ابتداءا در نفسش نسبت به اکرام جیران اراده و شوقی ایجاد می شود.

خودش بعد این شوق و اشتیاقی که پیدا می کند به مرحله عملیة الجعل و الحکم و جعل و تشریع می رسد. این مرحله مرحله ای انشائی است که طلب انشائی محقق می شود فرض کنید که این مولا خادمی به نام زید دارد این مولا در مقام طلب و انشاء می گوید: لیکرم زیدٌ جیرانی. زید که خادم من است باید جیران من را اکرام کند که این مرحله حکم و تشریع و جعل است.

مرحله سوم: مرحله تبلیع است اگر شخصی به خادم گفت که مولا گفته که باید جیران را اکرام کنی یا خود مولا بعد از تشریع به خادمش بگوید که اکرم جیرانی، این مرحله، مرحله تبلیغ است.

خیلی از اوقات تشریع و تبلیغ با هم ایجاد می شود مثلا مولا در نفسش این شوق ایجاد می شود و همانجا به خادمش می گوید که اکرام جیرانی که به نفس این کلام که تشریع و انشاء باشد، تبلیغ هم ایجاد شد. پس گاها یکی می باشند و گاها این دو مرحله دو تا می باشد.

پس دائما شوق قبل از مرحله تشریع و تبلیغ است و تشریع گاها مقارن با تبلیغ و گاها قبل از تبلیغ است.

در دایره تکالیف شرعی علماء ما این سه مرحله را قبول کرده اند مرحله اراده و شوق و مرحله تشریع و مرحله تبلیغ.

این مرحله اول در تکالیف شرعی اصلا ثابت نمی باشد که بعدا خواهیم گفت که قرائن و مویداتی بر نبود این مرحله است. و نمی دانیم که حقیقت این تشریع چه می باشد.

لذا دو مرحله تشریع و تبلیغ می ماند.

در تکالیف شرعی و در احکام شرعی هیچ وقت مرحله تشریع و تبلیغ مقارن نمی شوند و ما دائما با خطاب تبلیغ سر و کار داریم و هیچ زمانی مواجهه با خطاب تشریع نداریم چرا که احکام عمدتا توسط ائمهΔ به ما رسیده است که ائمهΔ همه مبلغ می باشند.

اما احکامی که توسط کتاب به ما رسیده است مثل: وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً [1] اولین بار که تشریع شده مرحله تشریع و خطاب تشریع است بعد که توسط نبی_ برای ما گفته می شود، می شود تبلیغ. احتمال دارد که هنگامی که برای پیامبر_ قرائت می شده است خطاب تشریع بوده است و امکان دارد قبل از این مرحله تشریع بوده است و زمانی تشریع بوده است، که بر قلب و نفس جبرئیل وارد می شده است و نسبت به خود نبی_ هم تبلیغ بوده است.

حتی احکامی را که خود نبی مکرم اسلام_ تشریع کرده اند را ما با آن سروکار نداریم بلکه اصحاب سر و کار می توانستند داشته باشند چرا که احتمال دارد که به خود اصحاب هم خطاب تبلیغ داشتند یعنی قبلا تشریع کرده باشند و بعد به اصحاب فرموده باشند اما درگاهی اوقات قرینه است که این خطاب تشریع است مثل اینکه می فرمایند: أُشرِّع لکم هذا الحکم.

پس ما دائما تشریع و تبلیغی داریم و دائما مواجهه با خطاب تبلیغ داریم و هیچ یک از ما مواجهه با تشریع نداریم.

---

[1] آل‌عمران ، الجزء ۴، الصفحة: ۶۲، الآية: ۹۷

اما ما نحن فیه:

فروض المطلوب عند المولا:

در دلیل واجب موقت ما فروضی داریم:

مطلوب به طلب انشائی نه نفسی، یا واحد است یا متعدد یعنی یک مطلوب دارد یا چند مطلوب

وحدة المطلوب: هی حصة من الطبیعی و تلک اتیان العمل فی الوقت.

اگر یک مطلوب باشد حصه ای از عمل می باشد که عمل داخل وقت است.

تعدد المطلوب: اتیان طبیعی العمل و اتیانه فی الوقت.[1]

یا مطلوب دو تاست: یک طبیعی عمل و دیگر اتیان این طبیعت در وقت به نحوی که اگر عمل را در داخل وقت به جا نیاورد، فقط با مطلوب دوم مخالفت کرده است و مطلوب اول سرجای خودش باقی است. خواهیم گفت این تصویر از مطلوب، معقول است که شارع دو مطلوب داشته باشد.

فروض خطاب التبلیغ:

این در مقام طلب و تشریع از این دو حال خارج نمی باشد می رویم سراغ دلیل واجب موقت:

کلام امام علیه السلام دلیل واجب موقت است این کلام معصوم علیه السلام از سه حال خارج نمی باشد:

[1] قبلا گفته شد که شارع می تواند در امر تشریع اهمال کند یعنی تشریع کند اما متعلق این تشریع را مشخص کند اما در اینجا در احتالات تشریع این بیان نشد چرا که در اهمال، حتما باید مولا این اهمال را از بین ببرد لذا اهمال همیشه آخرین مرحله نمی باشد و قطعا بعد از این اهمال، شارع اهمال را از بین می برد لذا در مقام و مرحله بعد از اهمال دوباره یکی از این دو احتمال خواهد بود.

دال علی وحدة المطلوب: لا یدل علی وجوب القضاء.

یا دلالت می کند بر وحدت مطلوب که مطلوب شارع در عالم تشریع یکی بیش تر نمی باشد که ایجاد طبیعت در داخل وقت است.

اگر ظهور در وحدت مطلوب داشته باشد بعد از وقت، نمی توان استفاده کرد که قضاء واجب می باشد چرا که یک مدلول دارد و آن مطلوبیت عمل در داخل وقت.

دال علی تعدد المطلوب: یدل علی وجوبه و لکن هذا خروج عن محل النزاع.

یا از کلام معصوم علیه السلام استفاده می کنیم تعدد مطلوب است یکی ایجاد اصل عمل و دیگر ایجاد عمل در داخل وقت.

اما اگر ظهور در تعدد مطلوب داشته باشد یکی اصل عمل و یکی ایجاد عمل در داخل وقت.

اگر وقت خارج شد و ما امتثال نکردیم ما باید عمل را در خارج وقت قضاء کنیم اما این خروج از محل بحث است چرا که بحث جایی است که دلیل دلالت دارد بر واجب موقت و در اینجا دال بر واجب موقت نمی باشد بلکه دلیل اصل وجوب است یعنی در اصل دو دلیل داریم دلیل واجب موقت و دلیل واجب غیر موقت که ما از دلیل غیر موقت استفاده کردیم که باید در خارج وقت باید اتیان کنیم.

یعنی در اصل دلیل واجب موقت نمی تواند، به نحو تعدد مطلوب باشد چرا که در این صورت آن مقداری که دال بر وجوب اتیان در خارج وقت می باشد، این دیگر دلیل واجب موقت نمی باشد.

اجمال کلام المعصوم علیه السلام : دال علی القدر المتیقن و هو وجوب العمل فی الوقت.

و یا اینکه کلام معصوم علیه السلام اجمال دارد .

اما اگر اجمال داشته باشد که مطلوب واحد است یا خیر؟ آنچه مسلم است آنچه در داخل وقت عمل مطلوب است و در خارج وقت اجمال دارد.

لذا هیچ وقت قضاء تابع اداء نمی شود .

[1]الفصل الثانی عشر: الامر بالامر هل یدل علی الوجوب او لا؟

در ابتدای مبحث اوامر گفتیم که اگر مولا امر به فعلی کرد مثلا امر به نماز کرد گفتیم که صیغه امر دلالت بر وجوب می کند مبناءا یا تسلّما[2]. حال اگر مولایی به جای امر به نماز به کسی امر بکند که به زید امر به صلاة کند خود مولا به زید نگفت: «صلّ» به دیگری امر کرد که به زید امر به صلاة بکند. آیا این امر مولا به امر به صلاة، دلالت بر وجوب صلاة بر مأمور دوم دارد؟

مأمور اول، مأمور به امر به زید است و مأمور دوم مأمور به اتیان صلاة است، آیا امر مولا به مأمور اول دلالت بر وجوب صلاة بر زید می کند یا خیر؟

قول المتأخرین: دال علی الوجوب.

مشهور متأخرین: دلالت بر وجوب نماز بر زید می کند همانطور که اگر به خود زید امر می کرد دال بر وجوب بود امر به امر هم دال بر وجوب صلاة است. البته امر دوم نه امر تشریعی می باشد و نه ابلاغی بلکه یک فعل است که مأمور به آن است. چون آمر اول، نه شارع است و نه امر مولا را ابلاغ کرد بلکه خودش مأمور به أمر بود بلکه واسطه ای در تحقق امر مولا می باشد.

---

[1] یکشنبه ۹۴/۸/۱۰.

[2] یعنی یا این قول را می پذیریم یا اینکه خیر، تسلم می کنیم. چرا که ما طلب را خود این امر و فعل گفتاری می دانیم اما این تسلم در جایی است که ایشان هیئت انشاء را وجوب می دانسته اند ولی ما این را قبول نداشتیم اما به همان معنایی که برای هیئت گفتیم باز طبق نظر ما هم این مسئله موضوع دارد به این بیان که وقتی خود این فعل گفتاری مصداق انشاء باشد خوب این طلب &&& در بعد از کلاس دیده شود.

توضیح المطلب: ظهور کلام المولا فی أن الغرض مأمور به فی الامر الثانی.

در جایی که مولایی امر به دیگری می کند که به عبدم بگو نماز بخوان، سه احتمال عمده است:

الاحتمالات فی کلام المولی:

الاحتمال الأول: أن غرض المولی واحد و هو متعلق الأمر الثانی أی اتیان العمل و الأمر الأول طریق الیه.

یک غرض بیشتر نمی باشد که تحقق صلاة از مأمور دوم است و امر اول فقط طریق است. لذا اگر مأمور دوم خودش فهمید و نماز را خواند، بدون اینکه مأمور اول به او امری کرده باشد، اینجا غرض مولا حاصل شده است چرا که تنها و تمام غرض مولا انجام مأمور به توسط مأمور دوم بود، که حاصل شد.

الاحتمال الثانی: أن الغرض، مجموع المأمور به الاول و الثانی.

مولا یک غرض دارد که دو جزء دارد جزء اول امر مأمور اول به دوم و جزء دیگر اتیان مأمور به توسط مأمور دوم و هر کدام جزئی از غرض مولا است و هر کدام به تنهایی محصِّل غرض نمی باشد.

الاحتمال الثالث: أن الغرض، المأمور به الاول لا الثانی.

مولا تنها یک غرض دارد که أمر از مأمور اول صادر شود لذا اگر این امر کرد و مأمور دوم نماز نخواند غرض مولا حاصل شده است و اگر اتیان صلاة شد اما أمری صورت نگرفت، غرض حاصل نشده است.

احتمالات دیگری هم است ولی عمده این سه احتمال عرفی و عقلائی است.

سوال: ظهور أمر مولا در کدام یکی از این سه تاست؟

الاحتمال الاول ظاهر کلام المولی.

ظهور در احتمال اول است.

چون در نظر عرف این امر اول، طریق به مأمورٌ به دوم و امر دوم است لذا وقتی ظهور امر در وجوب بود، نتیجه، وجوب صلاة بر مأمور دوم می باشد.

لذا گفته اند که امر بعد از امر مولا ظهور در وجوب نماز بر مأمور دوم دارد.

مثلا در «مرو صبیانکم بالصلاة»[1] گفته اند که ظهور دارد در استحباب صلاة بر خود صبی. چون خارجا می دانیم که واجب نمی باشد اما استحباب را استفاده کرده اند.[2]

هذا تمام الکلام فی الفصل الثانی عشر.

الفصل الثالث عشر: الامر بعد الامر، تأسیسی او تأکیدی؟

اگر مولایی به عبدش امر کرد و قبل از امتثال عبد، مولا دوباره بدون کم و زیادی به همان اول، امر کرد مثل اینکه مولا گفت: «اکرم زیدا» و قبل از اکرام، دوباره بگوید: «اکرم زیدا». این امر دوم تأسیسی است که وجوب و بعث جدیدی باشد یا خیر تأکید امر اول می باشد و تشریعی در کار نمی باشد؟

اگر تأسیس باشد یعنی دو بعث و دو طلب و تشریع دارد و اگر تأکید باشد یعنی تکرار تشریع اول است نه تشریع و جعل و حکم جدید.

---

[1] ۴۴۰۱ـ ۵ـ مُحَمَّدُبْنُیَعْقُوبَعَنْعَلِیِّبْنِإِبْرَاهِیمَعَنْأَبِیهِعَنِابْنِأَبِیعُمَیْرٍعَنْحَمَّادٍعَنِالْحَلَبِیِّعَنْأَبِیعَبْدِاللَّهِعَنْأَبِیهِقَالَ: إِنَّانَأْمُرُصِبْیَانَنَابِالصَّلَاةِإِذَاکَانُوابَنِیخَمْسِسِنِینَفَمُرُواصِبْیَانَکُمْبِالصَّلَاةِإِذَاکَانُوابَنِیسَبْعِسِنِینَالْحَدِیثَ.(وسائلالشیعة؛ج۴ ؛ص۱۹Tشیخحرعاملی،محمدبنحسن ـ قم،چاپ: اول، ۱۴۰۹ ق.

[2] در این بحث نکرده اند که آیا امر اولی به شخص دوم، واجب است یا خیر؟ که بنا بر آن نگاه عرفی اگر شخص دوم مطلع شد، دیگر بر شخص اول امر واجب نمی باشد اما اگر مطلع نشد دیگر بر او امر واجب نمی باشد چرا تمام الغرض حصول مأمور به دوم است.

قول الآخوند: وقع التعارض بین ظهور الصیغة و المادة، فتقدم ظهور المادة لقرینیة التکرار فی التأکید.

مرحوم آخوند فرموده اند در ما نحن فیه وقتی مولا گفت: «اکرم زیدا» و دوباره گفت: «اکرم زیدا» ما دو ظهور متعارض داریم یکی ظهور صیغه و دیگر ظهور ماده ظهور صیغه در تأسیس است و ظهور ماده در تأکید است. یقع التعارض بین الصیغتین.

توضیح المطلب:

مولا وقتی امر می کند ظهور یک کلام در چیست؟ اصل عقلائی در این است که ظهور کلام در تأسیس است یعنی کلامی می خواهد بگوید که قبلا نگفته است تأکید خلاف اصل اولی می باشد یعنی وقتی ما می خواهیم سخنی را بگوییم، قصد داریم کلامی را بگوییم که قبلا نگفتیم.[1]

یعنی مولا دارد تشریعی می کند و حکمی را جعل می کند.

اما ظهور ماده در تأکید است یعنی از اطلاق ماده اکرام زید می فهمیم دقیقا تحت طلب چیزی رفته است که اول تحت وجوب رفته است. و یک شیء و طبیعت نمی تواند تحت دو طلب رود نتیجه می شود که خطاب دوم، تأکید است.

لذا مقتضای اطلاق هیئت تأسیس و ماده تأکید است .

کدام ظهور مقدم می شود؟ آخوند می فرماید که به خاطر قرینهّ، ظهور ماده مقدم می شود که این قرینه تکرار کلام دوم می باشد که این تکرار، قرینه است که امر دوم

[1] مرحوم آخوند وجه اینکه ظهور هیئت در تأسیس است را نفرمودند بلکه این اصل عقلائی که گفته شده است برای توجیه کلام ایشان است که ما می گوییم نه اینکه ایشان خودشان این بیان را دارند بلکه فقط ایشان فرمودند که ظهور صیغه در تأسیس است اما وجه آن را ذکر نکرده اند.و توجیهی که ما گفتیم مربوط به ظهور کلام و فعل است و ربطی به هیئت ندارد.

تکرار اول بوده و تأکید می باشد. لذا به این قرینه اخذ کرده و می گوییم خطاب دوم تأکید است.[۱]

این فرمایش مرحوم آخوند.

مناقشتان:

این فرمایش تمام نمی باشد به دو مناقشه:

المناقشة الأولی: أن الشوق النفسانی، لا یفرض فی التکالیف الشرعی و الأنشائی یتعلق بنفس الطبیعة الأولی لداعی عقابین فی صورة المعصیة.

این را دقت کنید اینکه ایشان فرمودند دو طلب نمی تواند به یک طبیعت تعلق بگیرد یا طلب نفسانی است یا طلب انشائی.

طلب نفسانی اگر مراد باشد یعنی دو اراده و شوق نمی تواند به یک طبیعت تعلق بگیرد مثلا تشنه اید و اشتیاق پیدا می کنید به نوشیدن آب اما شما یک اشتیاق دارید نه دو شوق یک شوق به شرب ماء و شوق دیگر به شرب ماء. منتها ما در دایره شریعت اراده و شوق را قائل نمی باشیم لذا طلب نفسانی و اراده نفسانی موضوع ندارد[۲]. که تأکید بیشتر آخوند روی همین مطلب بود. یعنی طلب نفسانی موجب مشکل می شود.

اگر مراد طلب انشائی می باشد، ایشان گفته اند که نمی تواند تعلق بگیرد چون لغویت[۳] حاصل می شود مثلا دو انشاء داشته باشد به اکرام زید. خوب در این صورت

---

[۱] کفایهص ۱۴۵.

[۲] اشکال نشود که شما همان حرف یا رکه در تشریع گفتید در مورد ارده و شوق هم بگویید یعنی چطور گفتید که خداوند عملیة الجعل دارد اما حقیقت آن برای ما مشخص نمی باشد، در اینجا هم بگویید که اراده و شوق دارد اما حقیقت آن برای ما مشخص نمی باشد این اشکال وارد نمی باشد چرا که عملیة الجعل خداوند می تواند توسط جبرئیل و دیگران صورت گیرد مثلا توسط جبرئیل انجام دهد لذا فعل جبرئیل تشریع خداوند می باشد اما در اراده وشوق کس دیگر مثل جبرئیل معنا ندارد که اراده وشوق جبرئیل باشد.

[۳] این لغویت وجه ظهور ماده در تأکید است نه وجه قرینیة تکرار در اینکه کلام دوم تأکید کلام اول است که ایشان در تقدیم ظهور ماده بر صیغه فرمودند.

بعد از اکرام یا هر دو طلب ساقط می شود یا یکی. اگر یکی ساقط شد یعنی متعلق یکی نبوده است چرا که با امتثال قهرا طلب ساقط می شود و اگر هر دو ساقط شود این لغو است که طلب کند اگر مراد ایشان این است که طلب انشائی تعلق نمی گیرد به طبیعت اول، چرا که لغو است این درست نمی باشد چراکه درست است که هر دو ساقط می شود عند الامتثال اما این لغو نمی باشد چرا که ثمره دارد و آن اینکه که اگر معصیت کرد و امتثال نکرد این استحقاق دو عقوبت دارد نه یک عقوبت.

البته فرض ما این است که طلب دوم تأکید، امر اول نمی باشد بلکه هر دو طلب تأسیسی می باشد.

تعدد عقوبت حکیمانه است و باعث می شود، که شخص اهتمام بیشتری به امتثال پیدا کند.

باید توجه داشت که ما مثال شرعی تأسیسی نداریم.

[1]المناقشة الثانية: أن اطلاق الهيئة لا يدل على شيء الا عدم مشروطية الطلب على شيء.

ایشان فرمودند که متقضای اطلاق هیئت، تأسیسیت است اما تکرار باعث می شود که هیئت دیگر ظهور در تأسیسیت نداشته باشد. این کلام درست نمی باشد در اطلاق هیئت یک چیز را بیشتر استفاده نمی کنیم و آن اینکه که مثلا در «اکرم زیدا» این وجوب اکرام زید مشروط به شرطی و معلق به خصوصیتی نمی باشد. اما از اطلاق نمی توان تأسیس یا تأکید یا چیز دیگر را فهمید حتی وجوب را هم نمی توان فهمید. یعنی فقط می توان فهمید که طلب و این وجوب یا استحباب، شرطی در آن نمی باشد.

[1] دوشنبه ۹۴/۸/۱۱.

مختارنا: أن الامر الثانی لا یدل علی التأسیس للغویة العرفیة.

خوب در مسئله چه باید گفت با اینکه ما قائلیم می تواند دو طلب انشائی به یک طبیعت واحد تعلق بگیرد اما می گوییم که ظهور امر دوم در تأکید است چرا که تعلق امر دوم به طبیعت اول غیر عرفی و لغو است چرا که فرض این است که با یک اتیان هر دو امتثال می شود لذا دیگر لغو است که امر دومی کند.[1] نکته تعدد عقوبتی که برای خروج از لغویت بیان کردیم، نکته ای عرفی نمی باشد که آن را از لغویت عرفی خارج کند، چرا که اصلا این در نظر عرف نمی آید و به آن منتقل نمی شود. بله لغویت عقلی را از بین می برد اما لغویت عرفی را خیر.

اما در عین حال بحث بی ثمری است چرا که این مسئله که امر دوم ظهور در تأکید دارد یا تأسیس مال جایی است که خطاب، خطاب تشریع علیهم السلام باشد و ما هرگز با خطابهای تشریعی سر و کار نداریم و تمام خطابهای ائمه خطاب تبلیغ است و لو هزاران بار یک مطلب را بگویند کلام آنها یک چیز بیشتر نمی باشد و ارشاد به یک تشریع است.

لذا در فقه و در احکام شرعی اصلا مثالی ندارد چرا که این مطلب مال جایی است که خطاب از خود مولا صادر شود و ما مواجهه ای با خطاب تشریع نداریم. و فقها از این مطلب غافل بوده اند. و نکته ای هم نداریم این خطابات تبلیغ عینا انعکاس خطاب تشریع باشد چرا که امام با توجه به طرف و سوال جواب می دهد. یعنی سخنان معصومین علیهم السلام عین سخنان فقها می باشد و فرقی بین کلام فقیه و معصوم علیه السلام نمی باشد الا اینکه معصوم علیه السلام از عصمت است و فقها از اجتهاد سخن می گوید و احتمال اشتباه است. بله معصوم علیه السلام تقیه می تواند بکند اما دچار خطاء نمی شود.

هذا تمام الکلام فی فصل الخامس عشر.

---

[1] چراکه اگر دو امتثال بخواهد یعنی به یک طبیعت تعلق نگرفته است بلکه به دو طبیعت تعلق گرفته است.

المقصد الثانی: النواهی.

مرحوم آخوند مباحث نواهی را در سه فصل آورده اند.

الفصل الاول: فی مدلول النهی.

در این فصل در جهاتی بحث می کنیم:

الجهة الاولی: فی مدلول کلمة النهی و هیئته.

کلمه نهی مدلولش چیست؟

مدلول هیئت «لا تغتب» دقیقا چیست؟

از هیئت به صیغه تعبیر می کنند. چون صیغه در دو جا بکار می رود: در هیئت و در مجموع ماده و صورة صیغه بکار می رود مثل این که می گوییم این کلمه، صیغه نهی است یا اینکه کلمه صیغه نهی است. در اینجا در مجموع ماده و صورت بکار رفته است و در هیئت بکار نرفته است. لذا برای اینکه اشتباه نشود ما از کلمه «هیئت» استفاده می کنیم.

ابتدا در کلمه نهی و بعد در هیئت نهی بحث می کنیم.

نهی مصدر است. مشهور می گویند ماده نهی ولی ما می گوییم کلمه نهی چرا که در نظر مشهور در مصدر دو وضع ماده و هیئت داریم اما ما در مصادر ثلاثی مجرد قائل به وحدت وضع می باشیم و فقط یک وضع دارد و وضع برای یک معنا شده است مثل کلمه انسان و شجر که وضع برای یک معنا شده اند.

قول المشهور: مادة و هيئة النهى تدل على مدلولهما فى الأمر و لكن فى الآمر طلب الفعل و فى النهى طلب الترک.

مشهور بین فقها این است که مدلول کلمه نهی دقیقا مثل هیئت و ماده امر است یعنی کلمه نهی دقیقا برای همان چیزی وضع شده است که امر وضع شده است که طلب باشد و هیئت نهی وضع شده است برای نسبت طلبیه ای که هئیت امر هم بر آن وضع شده است.

اما فرق این است که در هیئت و ماده امر طلب الفعل است اما در ماده و هیئت نهی طلب ترک است اگر گفتیم امر رسولا لله بکذا یعنی طلب کذا و اگر گفتیم نهی عن فلان یعنی طلب ترک کذا به طوریکه ترک ذکر نمی شود بلکه در خود نهی اشراب شده است کما اینکه در امر، فعل ذکر نمی شود و در خود امر اشراب شده است.

قول الصدر رحمه الله: مادته تدل على الزجر و المنع و هيئته تدل على النسبة الزجريه و الردعية.

مرحوم صدر در توضیح ماده و هیئت نهی فرموده اند ماده نهی وضع شده است که برای یک معنای اسمی که زجر و منع باشد. یعنی خلاف مشهور فرموده اند. اما هیئت نهی وضع شده است برای یک معنای حرفی که نسبت زجریه و ردعیه و منهیة است که مثل یک مدلول تصوری می ماند. یعنی مدلول هیئت خود نسبت است نه مفهوم نسبت اما در هیئت امر نسبت بعثیه و تحریکیه و در نهی نسبت ردعیه و زجریة. کما اینکه مشهور هم خود نسبت را مدلول می دانسته اند نه مفهوم نسبت، فقط آنها نسبت طلبیه را مدلول نهی می دانسته اند.

لذا در نظر ایشان مدلول کلمه نهی با امر دو تا است مدلول کلمه امر، طلب است و مدلول کلمه نهی زجر است و منع که یک مدلول اسمی است و مدلول هیئت امر و نهی

هم دو تاست. در امر نسبت طلبیه است و در نهی نسبت ردعیه و زجریه است که اینها یک معنای حرفی می باشند.[۱]

با توجه به مبانی مشهور در مبحث نهی، همین کلام مرحوم صدر را می بایست بفرمایند. یعنی در مشهور در بیان این نهی درست نگفته اند و با توجه به اینکه با مبانی مشهور موافقند می بایست مشهور هم این را می گفتند.

مختار ما:

فی کلمة النهی: تدل علی الزجر و المنع.

در معنای کلمه نهی با مرحوم صدر موافقیم و درکتب لغت هم مدلول ماده نهی، منع و زجر می باشد. در کتب لغت گفته شده است: « النهی هی المنع و الزجر».

البته مطلق زجر تکوینی و تشریعی اما بله بعدا رایج شده است در زجر تشریعی.

فی هیئة النهی: هی موضوعة بالعلامیة بحیث یفهم أن تلفظ بهذه الهیئة هو الزجر و المنع.

انما الکلام و تمام الکلام در مدلول هیئت نهی است. ما در مدلول هیئت نهی باید حرفی را بگوییم که در معنای اسمیه آن حرف را گفته ایم.

در مدلول هیئت سه نظریه بین علماء است که در باب هیئت ها این سه نظریه است من جملة هیئت نهی:

یک مختار مرحوم خوئی و یکی مختار صاحب کفایه و یکی هم مختار مشهور است.

مرحوم خوئی قائلند که مدول هیئت دائما یک تصدیق است.

مرحوم آخوند قائلند که مدلول هیئت دائما یک تصور است.

---

[۱] بحوث ج ۳ ص ۱۲.

و مشهور قائلند که مدلول هیئت نه یک تصدیق است و نه یک تصور دائما یک نسبت است.

دلیل مختار مرحوم خوئی چیست؟ ایشان قائلند که دلالت وضعیه یک دلالت تصدیقیه است، و وضع منشأ دلالت تصدیقیه است و وضع دلالت تصوریه را نمی تواند درست کند. دلالت تصوریه نمی تواند می باشد و از آنجا که دلالت هیئت بر مدلولش دلالت وضعیه است، لذا دلالت هیئت دائما یک دلالت تصدیقیه است.

مرحوم آخوند قائلند که مدلول هیئت دائما تصور است چرا که ایشان معنای حرفی را منکر است و می گویند که اسماء با حروف و هیئت در مدلول هیچ فرقی با هم ندارند و مدلول هر دو تصور است.

مشهور چه قائلند؟ آنها می گویند: دلالت وضعیه دائما تصوریه است و فرمایش مرحوم خوئی را کنار می گذارند و از طرف دیگر ذاتا و ماهیتا فرق می گذراند بین معنای اسمی و معنای حرفی می گویند که مدلول دراسماء دائما یک تصور است و مدلول در حروف دائما یک نسبت است. نه تصور است و نه تصدیق. لذا قائلند که مدلول هیئت یک نسبت است که در هیئت نهی یک نسبت زجریه و منعیه می باشد.

تصور در هیئت نهی یعنی تصور مفهوم زجر و منع است و تصدیق یعنی اینکه تصدیق می کنیم که مولا در مقام زجر و منع است یا به تعبیر مرحوم خوئی در مقام اعتبار و گذاشتن ترک این عمل در ذمه من است.

دقت کنید در این سه مبنا آنکه بیشتر قابل قبول است نظر مرحوم آقا ی خوئی است چون ایشان دلالت وضعیه را تصدیقی می داند که این مبنای ایشان در اسماء جواب گو نمی باشد اما در حروف جوابگو تر است.

بعد از نظریه مرحوم خوئی، نظر مرحوم آخوند، از نظر نسبیتِ مشهور بهتر است و ابعد اقوال، قول مشهور است که نسبیه باشد که اصلا قابل تعقل نمی باشد.

هر کاری کنی درست در نمی آید.

توضیح کیفیة وضع الهیئات: أن وضعهما بالعلامیة التی لا مدلول لها.

اما مختار ما در مسئله چه می باشد.

ما همان حرفی را قائلیم که کلا در حروف و هیئات قائلیم. ما ها گفتیم که وضع اسماء بالتسمیه است و در حروف و هیئات وضعشان به علامیت است یعنی ما در اسماء نامگذاری می کنیم نام شیئی را جبل و نام دیگری را انسان می گذاریم بخلاف حروف و هیئات اصلا نامگذاری در کار نمی باشد، نام شیئی مِن و عَلی و ... نمی باشد، نام شیئی هیئت نمی باشد بلکه با علامت گذاری است که می توانیم بازی با الفاظ را شروع کنیم در مقام تفکر و تعقل با این الفاظ کار کنیم و تکلم کنیم اگر وضع تمام اشیاء به یکی از این دو وضع بالتسمیه و یا علامیت بود، زبان جوابگو نبود.

خوب حالا این علامیت را در هیئت نهی توضیح دهم که دقیقا مدلول چیست؟

[۱] گفتیم که این سه نظریه را قبول نکردیم چرا که وضع هیئت و حروف، بالتسمیه نمی باشد یعنی هیئت و حروف نام چیزی قرار داده نشده اند، بلکه هیئات علامت می باشند و هیئت نهی علامت برای زجر و منع می باشد. خوب مدلول دقیقا چیست؟ تصور است؟ تصدیق است ؟ یا نسبت؟

ما قائلیم که هیئت فاقد مدولول است. یکی از خصوصیات علامیت این است که خود لفظ فاقد معنا و مدلول می شود، یعنی خود هیئت بما هیئت معنا ندارد.

اگر مدلول ندارد چطور وضع شده است؟

ابتدا مثالی می زنیم. و بعد تطبیقش می کنیم.

فرض کنید در یک اجتماعی قرار می شود برای احترام کلاه را از سر بردارند. خوب در اینجا که برای احترام دیگری کلاه از سر بر می دارند چه اتفاقی می افتد؟ قبل از این اعتبار کلاه از سر برداشتن، یک کلاه برداشتن بیشتر نبوده است اما بعد از این قرار داد خود این فعل، مصداق احترام می شود و واقعا احترام می باشد.

---

[۱] سه شنبه ۹۴/۸/۱۲.

اینجا دلالت از کار می افتد. دقت کنید که ذهن ما این قدرت را دارد که تا پدیده ای خارجی را احساس می کند چه شیء باشد و چه آن پدیده فعل باشد، بلا فاصله آن شیء یا فعل را شناسایی می کند که در مقابل این شناسایی است که اگر قرار باشد که فعلی را انجام دهد انجام می دهد. فرقی نمی کند که این احساس به کدام یک از حواس ظاهری باشد[1]، بعد از احساس بلافاصله ذهن ما آن محسوس به یکی از حواس ظاهری را بلافاصله شناسایی می کند.

این شناسایی دیگر یک دلالت نمی باشد چرا که دلالت انتقال بود، انتقال ذهن از دال به مدلول می باشد و اینجا انتقالی نمی باشد و یک عمل نا خودآ گاه و غیر ارادی است. احساس یک تصویر خالی است این ذهن ما است که به محض احساس یک شناسایی کرده است. شناسایی معرفت است در نظر ما معرفتی تخیلی و در نظر آقایان معرفتی است عقلی.

شما وقتی دود را می بینید، معرفت شما به دود و شناسایی دود، شناسایی است اما معرفت شما به وجود آتش دلالت می باشد. شناسایی یک معرفت تصدیقی شما نسبت به محسوس و اطلاعات شما نسبت به آن است.

اگر کسی برای اولین بار شیئی را می بیند با توجه به معلومات قبلی آن را شناسایی می کند و می گوید که یک ماشین است یا یک حیوان است اما دیگر مشخصات این ماشین و حیوان را نمی شناسد. یا اینکه این یک جسم است اما بچه که معلومات قبلی هم ندارد دائما در ذهن او فقط تصاویر است و شناسایی در کار نمی باشد.

اولین معرفتهای ما شرطی شدن است که باعث می شود که هسته معرفت تشکیل شود. اگر بخواهد تصدیق کند که این، این است نیاز به شرطی شدن دارد که با تکرار موکد صورت می گیرد.

---

[1] ویااینکهمعانیجزئیمدرکهتوسطقوهواهمهباشد یعنی حواس ظاهری یا محسوسات را درک می کند توسط حس مشترک یا معانی جزئیه را توسط قوه واهمه. که هر دو شامل شناسایی می شود.

وقتی کسی مواجه می شود با این کلاه برداشتن سریع شناسایی می کند، احترام شده است که این شناسایی به برکت آن قرار داد بوده است.

یک قطعه طلا و اسکناس واقعا مال هستند فرق بین این دو این است که مالیت طلا در خود طلا است اما در اسکناس منشأ مالیت، اعتبار است اما در طول اعتبار در مالیت هیچ فرقی بین طلا و اسکناس نمی باشد.

برداشتن کلاه یک اعتبار نمی باشد، یک فعل تکوینی است بلکه مصداقیت این عمل برای احترامی که قبلا مصداق آن نبود، در طول اعتبار و توافق و قرار داد می باشد.

من با برداشتن کلاه، ایجاد می کنم احترام را در خارج و شخص مقابل این را شناسایی می کند. در علامت خصوصیتی است که باب دلالت بسته است و در تسمیه است که دلالت است. اگر این توافق و قرار داد نبود واقعا این فعل مصداق احترام نبود و بعد از توافق است که این عمل واقعا و حقیقتا مصداق احترام است.

دلالت در وضع بالتسمیه است اما در علامیت سخن از دلالت نمی باشد بلکه سخن از شناسایی است.

تطبیقها فی هیئة النهی:

هیئت نهی علامت برای زجر و منع است وقتی می گویم لا تغتب و تکلم به این هیئت می کنم این فعل گفتاری به حمل شایع می شود ردعِ شخص مقابل از غیبت. من این ردع را ایجاد می کنم و مخاطب این فعل من را شناسایی می کند اگر این هیئت علامت بر ردع نبود من می گفتم لا تغتب این فعل حقیقتا ردع و زجر و منع نبود و شناسایی هم در نتیجه انجام نمی شد.

خود فعل من قرار دادی و توافق نمی باشد بلکه مصداقیت آن برای نهی و زجر و منع این توافقی و قرار دادی می باشد.

فرقی بین طلب حقیقی و انشائی نمی باشد و فقط فرق در آن عمل می باشد که یک عمل در طول وضع می شود ردع و یکی در طول وضع نمی باشد مثل اینکه جلوی کسی را دست بگیری، که این خودش زجر است.

لذا این علم شناسایی است نه دلالت چرا که در دلالت انتقال از مدرک به غیر مدرک می باشد اما در اینجا این تلفظ من که مصداق نهی است، مدرَک شماست.

مثلا وقتی کسی صحبت می کند می فهمید که این گوینده مرد است، این درک شما دیگر دلالت نمی با شد بلکه شناسایی است چرا که خود این مرد بودن شخص پشت دیوار، نفس مدرَک شما است نه اینکه منتقل می شود به غیر مدرک.

وقتی من لفظ لیوان را می شنوم و منتقل به معنایش می شوم سه چیز داریم: شناسایی خود لفظ و شناسایی اینکه شمای متکلم به این لفظ تلفظ کرده اید که این ها می شود شناسایی اما انتقال به معنای آن می شود دلالت.

وقتی می گویم اذهب معنای طلب در ذهن شما نمی آید بلکه شما این را شناسایی می کنید که این خودش طلب است.

اما اینکه می فهمیم که این طلب، طلب ذهاب است یا چیز دیگر این دیگر از متعلقات انشاء است نه اینکه جزء خود طلب و انشاء باشد.

وضع بالتسمیه دلالت را در پی دارد و وضع بالعلامیة مصداقیت را در پی دارد.

این را در تمام هیئات می گوییم.

الجهة الثانیة: فی الدلالة النهی علی الحرمة.

تمام آن کلماتی را که در امر گفتیم در اینجا می گوییم: عده ای در آنجا گفته اند دلالت بر وجوب نمی کند و عده ای گفته اند که دلالت می کند.

خود دلالتی ها سه نظر بوده اند:

عده ای گفته اند بالوضع دلالت می کند.

عده ای گفته اند که بالانصراف دلالت می کند.

عده ای گفته اند بالاطلاق دلالت می کند.[۱]

همه این حرفها در مورد نهی می آید. یعنی هیئت نهی دلالت می کند بر نهی تحریمی به یکی از سه شکلی که گفته شد.

علماء هر آنچه را در امر گفتند در اینجا هم گفته اند لذا اقوال علماء را در اینجا نقل نکردیم.

ما هیچ یک را نپذیرفتیم.

مختارنا: أن الدلالته تابعة للقرائن.

بر گردیم به مختار خودمان

فرق بین وجوب و ندب در چیست؟ اصل اختلاف ما یک اختلافی بود در حقیقت وجوب و حقیقت ندب.

مشهور قائل بودند که اگر مولا طلبی داشته باشد که ناشی از غرض لزومی باشد این طلب وجوبی می شود که در مخالفت آن استحقاق عقاب است. و اگر غرض غیر لزومی باشد می شود طللب ندبی.

ما گفتیم آنچه تأثیر دارد این است که طلب اگر ناشی از طلب مولا به ما هو مولا باشد، می شود طلب وجوبی است اما اگر از مولا بما هو طبیب یا خیرخواه صادر شود می شود ندبی. یعنی همین که طلب از مولا بما هو مولا صادر نشود حال به هر عنوانی از او صادر شود می شود ندبی.

ضرورتی ندارد که مولا دنبال اغراض لزومی خودش برود.

---

[۱] فرق بین اطلاق و انصراف در این است که اطلاقی ها می گفتند که هیئت به اطلاقه دلالت بر وجوب می کند و انصرافی ها می گفتند که هیئت وضع شده است برای طبیعت طلب اما منصرف است به حصه ای از آن که وجوب باشد. این فرق بین دلالت بالاطلاق با دلالت بالانصراف. مدلول دلالت بالاطلاق دائما یک تصدیق است بخلاف دلالت بالانصراف که تصور می باشد.

[1]ما در بحث امر گفتیم فعل گفتاری مولا خودش طلب است همینکه می گوید صل و اذهب حقیقتا مصداق طلب است سوال این است که این اذهب که فعل گفتاری است، طلب مولوی است یا طلب غیر مولوی است؟ در کدام ظهور دارد ؟ یا اینکه خیر این فعل اجمال دارد؟

به نظر می رسد این فعل لو خلی و طبعه مدلولی ندارد بلکه نوعا از قرائنی می فهمیم که به مولا بما هو مولا صادر شده است یا خیر بما هو خیّر صادر شده است. ما نمی توانیم بدون قرائن مثل مناسبت حکم و موضوع یا روحیات مولا که اعمال مولویتش زیاد می باشد یا کم می باشد ، مولویت یا غیر مولویت طلب را درک بکنیم. یک اصل اولیی نداریم.

عین این سخن را در نهی می گوییم خود این تلفظ مولا به این هیئت، نهی است و زجر اما این نهی مولوی است یا غیر مولوی؟ باید از قرائن فهمید که گاها قرائنی را نمی فهمیم یا در کار نمی باشد، که کلام مجمل می شود.

طلب فعل گفتاری است کلام مولا نمی باشد این فعل گفتاری اگر و لو به قرائن در طلب مولوی ظهوری داشت این می شود حرمت اما اگر ظهوری در غیر مولویت داشت می شود نهی کراهتی و گاهی اوقات با اجمال مواجه می شویم.

غیر مولوی، ارشادی نمی باشد.

این مطالب در مورد امر و نواهی تشریعی است در حالیکه ما دائما با اوامر نواهی تبلیغی سر و کار داریم ائمه علیهم السلام اگر امر و نهی کرده اند که مشخص می باشد که این امر و نهی آنها مولوی نمی شود.

آیا این امر و نهی امام علیه السلام ظهور دارد در ارشاد به نهی و امر وجوبی یا ندبی یا خیر، در اصل طلب ظهور دارد و یا اجمال دارد؟

---

[1]چهارشنبه ۹۴/۸/۱۳.

در اینجا عین همان حرف می آید اینطور نمی باشد که ظهور در یکی از طلبها داشته باشد بلکه از مجموع نکته ها و قرائن حکم و موضوعی می فهمیم که ارشاد به کدام است. در روایات ما امر و نهی در جایی که ارشاد به امر و نهی غیر مولوی است، زیاد وارد شده است. لذا صرف امر و نهی در کلام ائمهﷺ ارشاد به امر و نهی مولوی تشریعی نمی باشد.

لذا این خیلی بستگی دارد به انس ذهنی ما با شریعت و شناخت ما از آن.

لذا هیئت بر طلب و ردع دلالت ندارد بلکه فعل مولا طلب و نهی است که با قرائن مشخص می شود که مولوی است یا غیر مولوی.

علت فرق بین وجوب و ندب که در مولویت و غیر مولویت است چیست؟

دایره حق الطالعه در مولا کجاست؟ یعنی جایی که در مخالفت استحقاق عقوبت است. معلم کجا بر ما ولایت دارد که مخالفت با آن استحقاق عقوبت داشته باشد؟ در معلمیتش. اما اگر معلم گفت ماشین من را حول بده این به این معنا است که اگر اطاعت نکرد نمره از او کم کند یا محرومش کند. لذا دایره مولویت جایی است که طلبی از او صادر شود بما هو مولا.

لذا مرحوم آخوند در حاشیه بحث کرده است که آیا ائمهﷺ در اوامر شخصی واجب الطاعة می باشند یا خیر؟

هذا تمام الکلام فی دلالةهیئة النهی علی الحرمة.

الجهة الثالثة: ما الفرق بین الاطلاق فی النهی و الامر، فی أنه فی الامر بدلی و فی النهی، شمولی؟

علماء فرموده اند که هیئت امر و نهی به طبیعت تعلق می گیرد به تعبیر دیگر امر و نهی به طبیعت تعلق می گیرد وقتی می گوییم: «لا تغتب» و «صل» متعلق امر و نهی، طبیعت صلاة و غیبت است. این مطلب را قبول کرده اند، اما سوال این بوده است که

اطلاق در ماده و متعلق امر اطلاق بدلی است معنایش این است که صرف الوجود این صلاة مطلوب است نه تمام افراد این طبیعت اما در متعلق نهی، آن ممنوع و مردوع مطلق الوجود است یعنی اطلاق شمولی است نه بدلی و صرف الوجود. تمام افراد مردوع و ممنوع طبیعت، منهی عنه است نه یکی از آنها.

به عبارت دیگر گفته می شود که امر به لحاظ ماده و هیئت انحلالی نمی باشد اما نهی انحلالی است. این فرق از کجا ناشی شده است؟ چرا مطلوب در ماده و متعلق امر اطلاق بدلی است اما در نهی اطلاق شمولی است و همه افراد انعدامش شمولی است. با اینکه در هر دو طبیعت متعلق است و یک اطلاق هم بیشتر نداریم. این قطع نظر از امتثال بحث می شود یعنی ما از امر می فهمیم که مطلق الوجود مطلوب است و در نهی می فهمیم که مطلق الوجود مطلوب است.

چرا اطلاق در ماده و متعلق امر بدلی است و همین اطلاق در ماده و متعلق نهی شمولی است با اینکه مقتضای اطلاق باید در هر دو یکی باشد یا در هر دو باید بدلی باشد یا در هردو باید شمولی باشد؟

وجوه عدیده ای را گفته اند به یک وجه و نقد آن اکتفا می کنیم:

وجه الصدر رحمه الله:[1] أن الفارق، امکان تطبیق الحکم المنهی علی فرد فرد الطبیعی بخلاف الحکم المأموربه.

این وجه، وجه مرحوم صدر است. ایشان فرموده اند که اطلاق و مقدمات حکمت یک اقتضاء بیشتر ندارند و این اقتضاء اطلاق و مقدمات حکمت این است که از این متعلق امر و نهی، طبیعی اراده شده است نه حصه ای از طبیعی.

مثال: می گوییم: «اکرم زیدا» که متعلق طلب «اکرام زید» می باشد یا مثل «صل» متعلق طلب صلاة است مراد از این صلاة و اکرام طبیعی صلاة و اکرام است می گوییم متعلق نهی اغتیاب است. آنکه تحت نهی رفته است طبیعت اغتیاب است نه حصه ای

[1] بحوث ج ۳ ص ۱۷.

از آن. چه در متعلق امر و چه در متعلق نهی و چه در موضوعات،متقضای اطلاق طبیعی است نه حصه ای از طبیعی.

وقتی فهمیدیم طبیعی مراد ست اگر تطبیق آن حکم بر تمام افراد ممکن باشد آنجا می گوییم که اطلاق ما شمولی است اگر تطبیق بر همه افراد ممکن نباشد، می گوییم اطلاق بدلی است در هین مثال «صل» مقتضای اطلاق در ماده این است که مراد مولا طبیعی صلاة است. تطبیق این حکم بر تمام افراد محال است تمام افراد صلاة مقدور من نمی باشد من می توانم در ساعت اول در همه مکانها نماز بخوانم؟ خیر لذا تطبیق حکم بر تمام افراد محال است این قرینه عقلی است که مطلوب اطلاق بدلی و صرف الوجود است.

در مثال «لا تغتب» که حکم به غیبت تعلق گرفته است مولا گفته است که این طبیعت را در خارج ایجاد نکن. خوب در اینجا تطبیق حکم بر تمام افراد طبیعت یعنی ایجاد نکردن تمام افراد که ممکن است یعنی می توانم تمام افراد را ایجاد نکنم که کافی است که غیبت نکنم. کسی که ما را اجبار نکرده است که غیبت کسی را کنم.

پس در فعل ما قدرت نداریم اما در ترک که من قدرت تطبیق تمام افراد را دارم.

[1] نقد نظریه مرحوم صدر:

الإشکال الأول:

یک اشکال مبنایی است که به بحث ما مرتبط نمی شود و آن اشکال این است که مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت چه می باشد؟ در بحث مطلق و مقید می آید که ایشان قائلند که متقضای اطلاق و مقدمات حکمت در موضوع و متعلق دائما طبیعی است نه حصه.

[1] شنبه ۹۴/۸/۱۶.

ما از کسانی هستیم که بین متعلق و موضوع فرق گذاشتیم گفتیم مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت، در متعلق که بحث ماست، طبیعی است. اما گفتیم که متقضای اطلاق در موضوع طبیعی نمی باشد.

این اشکال مربوط می شود به این که متقضای مقدمات حکمت در موضوع چیست؟ که در مبحث مطلق و مقید می آید.

الإشکال الثانی:

ظاهر کلام ایشان این است اگر تطبیق بر جمیع افراد ممکن نبود می فهمیم مراد، عموم بدلی است و الا شمولی مقصود می باشد. ظاهرا از این نکته می خواهند استظهار شمولیت و بدلیت را استفاده کنند.

ظاهرا نکته استظهار نکته امکان تطبیق و عدم آن نمی باشد چرا که این نکته غالب اوقات مورد غفلت عرف قرار می گیرد.

نکته این است که در باب اوامر طلب و امر به چه تعلق گرفته است؟ به ایجاد طبیعت در خارج.

خوب ایجاد طبیعی در خارج امتثالش به چیست؟ به ایجاد یک فرد و مخالفت آن به ایجاد و انعدام تمام افراد.

همین نکته باعث استظهار این است که واجب مطلق الوجوب است.

مولا طلب کرده است به ایجاد طبیعی در خارج و طلب نکرده است طبیعی.

و در نهی طلب کرده است &&&

این در ناحیه امر است.

اما در نهی شارع ردع کرده است و زجر کرده است از ایجاد طبیعی در خارج که امتثال آن به ترک تمام افراد طبیعی. و معصیت آن به انجام فردما.

عرف استظهار می کند که منهی عنه تمام افراد است به نحو انحلال.

این نکته باتوجه به این است که طبیعی مأمور به و منهی عنه طبیعی نمی باشد.

نهی و امر به طبیعی تعلق می گیرد اما مأمور به و منهی عنه نمی تواند طبیعت باشد بلکه ایجاد طبیعی در أمر و عدم ایجاد تمام افراد در نهی، مأمور به و منهی عنه می باشد.

منهی عنه موضوع نمی باشد، موضوع متعلق المتعلق می باشد .

هذا تمام الکلام فی هذه الجهة.

الفصل الثانی: فی الاجتماع الامر و النهی.

هل یجوز اجتماع الأمر و النهی فی شیء واحد ام لا؟

آیا امکان دارد امر و نهی به یک شیء تعلق بگیرد یاخیر، ممکن نمی باشد؟

مقدمة فی تبیین محل النزاع:

دقت کنید اگر امر و نهی بهشیء واحد تعلق گیرد شش قسم و صورت می باشد. که از این صور ششگانه چهار صورت از محل بحث خارج می باشد و دو صورت در محل بحث داخل است.

صور تعلق الامر و النهی بشیء واحد:

الصورة الأولی: تساوی العناوین المنهی عنها و المأمور بها مفهوما و مصداقا.

امر و نهی به عنوانی تعلق بگیرد که مفهوما و مصداقا واحد باشد.

مثل اینکه مولا بگوید: «صل» و دوباره بگوید: «لا تصل». متعلق امر صلاة و متعلق نهی، هم صلاة است که مفهوما و مصداقا این متعلق، در هر دو یکی می باشند.

این صورت محال و از محل بحث خارج است وجوهی گفته شده است اما یک وجه آن که بین تمام وجوه مشترک است اینکه عبد قدرت امتثال این دو تکلیف را باهم ندارد. شرط فعلیت تکلیف این است که طرف قدرت بر امتثال داشته باشد. مولا نمی

توان ما را به تکلیفی مأمور کند که امتثال آن در قدرت من نباشد به هر یکی به تنهایی قدرت دارم اما بر امتثال هر دو من قدرت ندارم. این از مولای حکیم صادر نمی شود و با حکمت منافات دارد یعنی لازمه چنین امر و نهیی این است که مولا هم حکیم است و هم حکیم نمی باشد. یعنی در مرحله جعل حکمت ندارد لذا امتناع ذاتی و امکانی دارد.

الصورة الثانية: تساوی العناوين المنهی عنها و المأمور بها مصداقا لا مفهوما.

امر و نهی به دو عنوان تعلق گرفته است که مفهوما متغایر هستند اما مصداقا متساوی می باشند . مثل اینکه بگوید: «اکرم الانسان» و «لا تکرم المتعجب».

متعلق وجوب اکرام، انسان می باشد و متعلق حرمت اکرام، متعجب می باشد که انسان و متعجب مفهوما متغایر می باشند اما مصداقا متساوی می باشند تمام مصادیق انسان مصادیق متعجب می باشد و بالعکس.

در اینجا هم اجتماع امر و نهی محال است به همان وجه سابق که عدم قدرت بر امتثال هر دو معا باشد.

الصورة الثالثة: تغاير العناوين المنهی عنها و المأمور بها مفهوما و مصداقا بنحو العموم المطلق مع عدم القدرة علی الامتثال معا.

امر و نهی به عنوانی تعلق گرفته است که مفهوما متغایر می باشند اما مصداقا عموم و خصوص مطلق می باشند اما قدرت بر امتثال هر دو معا نمی باشد مثل اینکه مولا گفته است: «اکرم العالم» و بعد گفتند: «لا تکرم النحوی».

متعلق وجوب، اکرام عالم است و متعلق حرمت، اکرام نحوی می باشد که نسبت بین این دو عموم و خصوص مطلق است چرا که اکرام نحوی اخص از اکرام عالم است اما در مورد نحوی فرد قدرت بر امتثال ندارد چرا که خطاب «اکرام العالم» می باشد که

وجوبش به نحو شمولی است لذا خود نحوی هم اکرام دارد لذا اکرام نحوی مخالفت با نهی است و عدم اکرام، مخالفت با اکرم العالم می باشد.

این هم محال است چرا که عبد قدرت امتثال هر دو را معا ندارد.

الصورة الرابعة: تغاير العناوين المنهى عنها و المأمور بها مفهوما و مصداقا بنحو العموم من وجه مع عدم القدرة على الامتثال معا.

امر و نهی تعلق گرفته است به دو عنوان که مفهوما متغایر می باشند و مصداقا عموم و خصوص من وجه هستند. اما عبد قدرت بر امتثال این دو را معا ندارد مثل اینکه مولا فرموده است: «اکرم العالم» و «لا تکرم الفاسق» که متعلق امر، اکرام عالم است و متعلق لا تکرم، الفاسق می باشد که رابطه این دو عنوان، عموم و خصوص من وجه است.

عبد قدرت بر امتثال هر دو را در عالم فاسق ندارد چرا که خطاب «اکرام العالم» می باشد که وجوبش به نحو شمولی است لذا خود نحوی هم اکرام دارد لذا در صورت اکرام با نهی مخالفت کرده است و در صورت عدم اکرام با امر مخالفت کرده است.

این هم محال است لعدم القدرت.

این چهار تا از محل بحث خارج می باشد.

الصورة الخامسة: تغاير العناوين المنهى عنها و المأمور بها مفهوما و مصداقا بنحو العموم المطلق و القدرة على الامتثال معا.

متعلق امر و نهی عنوانی هستند که مفهوما مغایر می باشند و مصداقا نسبت بین آنها عموم و خصوص مطلق است و مکلف قدرت بر امتثال معاً را دارد.

مثال اول: الرابطة بين المتعلقين، الاطلاق و التقييد.

مولا فرموده است: «صل» و بعد گفته اند: «لا تصل فی الحمام».

متعلق الوجوب : صلاة

متعلق النهی : الصلاة فی الحمام.

نسبت: عموم و خصوص مطلق. این دو عنوان به صورت مطلق و مقید می باشند.

در «صل» صرف الوجود صلاة مأمور به است نه مطلق الوجود که محذوری پیش آید اما در نهی منهی عنه تمام افراد صلاة در حمام است.

عبد قدرت بر امتثال دارد و آن اینکه یک نماز در خارج حمام بخواند که هم مأمور به را انجام داده است و هم منهی عنه را ترک کرده است .

مثال دوم: کلا المتعلقین، مطلقان.

مولا فرموده اند: «اکرم عالما» و بعد مولا گفته است: «لا تکرم النحوی[1]».

متعلق الأمر: اکرام عالماً که شمول بدلی دارد نه استغراقی.

متعلق النهی : اکرام النحوی.

نسبت: عموم و خصوص مطلق.

اما بین متعلق ها مطلق و مقید نمی باشد و هر دو مطلق است.

عبد قدرت بر امتثال هر دو معا را دارد. کافی است که عالم غیر نحوی را اکرام کند. در این صورت هر دو تکلیف امتثال شده است.

آیا مولا می تواند چنین تکلیفی کند؟

اگر گفتیم ممکن است معنایش این است که اگر در حمام نماز خواند و اگر نحوی را اکرام کرد هم امر امتثال شده است و هم نهی مخالفت شده است.

[1] گفته نشود که در اینجا که مولا گفته است که لا تکرم النحوی مشخص است که مراد لا تکرم العالم النحوی لذا در اینجا هم مطلق و مقید است نه مطلق. این اشکال وارد نمی باشد چرا که اطلاق و تقیید از خصوصیات کلام است لذا درست استکه در دو مثال طبیعی و حصه است اما در مثال اولی که صلاة و صلاة فی الحمام و یا اکرم العالم و لا تکرم العالم النحوی علاوه بر حصه و طبیعی مطلق و مقید هم می باشند و اما در مثال دوم فقط طبیعی و حصه است اما مطلق و مقید نمی باشند بلکه هر دو مطلق می باشند لذا حصه و طبیعی اعم از مطلق و مقید می باشد.

در اینجا دو مثال زده شده است چرا که اصولیین بیشتر متعرض یک مثال شده اند و ما می گوییم که بحث در هر دو می آید و یکی است.

الصورة السادسة: تغاير العناوين المنهى عنها و المأمور بها مفهوما و مصداقا بنحو العموم من وجه مع القدرة على الامتثال معا.[1]

امر و نهی به دو عنوان تعلق گرفته است که مفهوما متغایر بوده و مصداقا نسبت آنها، عموم و خصوص من وجه است و عبد قدرت بر امتثال هر دو را معاً دارد.

مثل: «صل» و «لا تغصب».

متعلق امر : صلاة.

متعلق نهی: غصب است.

نسبت عموم و خصوص من وجه.

عبد قدرت امتثال بر هر دو را دارد کافی است که یک نماز بخواند در مکان غیر غصبی که در این صوررت هم «صل» امتثال شده است و هم «لا تغصب» امتثال شده است.

آیا تعلق امر و نهی در این مثال امکان دارد یا خیر؟

ما بحثمان را در دو مقام مطرح می کنیم:

مقام اول: در جایی که رابطه بین دو متعلق عموم و خصوص مطلق می باشد.

مقام دوم: در جایی که رابطه بین دو متعلق عموم و خصوص من وجه می باشد.

[1] این اقسام، اقسامی است منطقی به تقسیم منطقی که تعدد عناوین را به تفاوت مائی می داند حتی اگر به تباین مفهومی کشیده نشود و به نحوه اطلاق و تقیید باشد. لذا گفتیم «تغایر» مفهومی نه تباین مفهومی. اما در نظر اصولیین برای تعدد عناوین، تباین نیاز است نه صرف تغایر لذا اختلاف به لحاظ تقیید و اطلاق، تعدد عناوین نمی آورد بلکه برای تعدد عناوین تباین مفهومی نیاز است.

[1] المقام الاول: تغایر العناوین مفهوما و مصداقا بنحو العموم المطلق مع القدرة علی الامتثال معا.

مثل اینکه امر تعلق بگیرد به طبیعی و نهی تعلق بگیرد به حصه مثل: اینکه مولا بفرمایند: «صل» و بعد بفرمایند: «لا تصل فی الحمام». متعلق امر، طبیعی صلاة است و متعلق نهی حصه ای از صلاة که صلاة در حمام باشد، می باشد.

آیا این ممکن است یا خیر، محال است؟.

قدرت بر امتثال هر دو را داریم کافی است که نمازی را در غیر حصه ای که نهی شده است بخوانیم مثل خواندن نماز در مسجد.

آیا تعلق تکلیف در این صورت محال است فی نفسه یا ممکن است.

در آن چهار وجهی که گفتیم محال است. وجه استحاله عدم قدرت امتثال هر دو معا می باشد آن وجه اینجا قطعا منتفی است.

وجوه استحالة الاجتماع:

مشهور فقها قائل به استحاله شده اند و دو وجه ذکر کرده اند:

الوجه الاول: استحالة تعلق البعث و الزجر بأمر واحد.

گفته اند تعلق امر به طبیعی و تعلق نهی به حصه در قبل از مقام امتثال یعنی در عالم جعل و حکم، فی نفسه محال است.

چرا که امر عبارت است از بعث و تحریک و نهی هم عبارت است از زجر و ردع.

مولا نمی تواند نسبت به امر واحدی هم بعث کند و هم زجر و ردعی داشته باشد. بعث به طبیعی بعث به حصه هم می باشد و نهی او هم که نهی از حصه است لذا لازم می آید که مولا در مقام واحد هم باعث به حصه باشد و هم زاجر باشد. نمی شود زجر

---

[1] دوشنبه ۹۴/۸/۱۸.

نسبت به یک طبیعی داشته باشد با نهی از آن و بعث به حصه داشته باشد با امر و بعث به طبیعی.

مناقشة: لا محذور فی انشاء البعث و الزجر فی امر واحد.

خوب معلوم است که تحریک و بعث انشاء می باشد و منع و زجر آنهم انشاء است. انشاء بعث و انشاء زجر به امر واحد فی نفسه محال نمی باشد پس اگر استحاله ای باشد یا باید به مبدأ که مرحله حب و شوق است تعلق گیرد و یا به منتهی که مرحله امتثال می باشد. خوب در مرحله امتثال گفته شد که عبد قدرت بر امتثال دارد و در مرتبه مبدأ که حب و اراده است، بحث که وجه مستقلی است، در آینده می آید.

پس فی حد نفسه این انشاء مشکلی ندارد ـ چه انشاء به معنای ایجاد المعنی باللفظ باشد که مسلک مشهور است و چه اعتبار و ابراز باشدـ، مشکل به مبدأ یا امتثال باید بر گردد.

الوجه الثانی: استحالة تعلق الحب بالمبغوض.

عمده این وجوه، وجه دوم است گفته شده است که ایجاب و تحریم ناشی از حب و بغض به متعلق می باشد مولا به عملِ محبوب امر می کند و از عملِ مبغوض نهی می کند.

در افق نفس حب به طبیعی و بغض از حصه همان طبیعی، قابل جمع نمی باشد امکان ندارد که طبیعی صلاة محبوب شما باشد و در عین حال حصه ای از این طبیعی مبغوض شما باشد.

این دو قابل جمع نمی باشد لذا طلب نسبت به طبیعی و نهی نسبت به حصه آن طبیعی می شود محال.

لذا اگر گفته می شود که بیع مورد قبول مولا است و بیع ربوی مبغوض مولا است این معنا ندارد بلکه مشخص می شود که تعبیر تسامحی است و معنایش این است که

بیع غیر ربوی محبوب مولا است و حب او به طبیعی بیع تعلق نگرفته است بلکه به حصه ای از آن که بیع غیر ربوی است تعلق گرفته است.

ثابت نشده است که امر و نهی تابع مصلحت و مفسده باشد بلکه باید مطابق حکمت باشد.

توضیح اشکال: علت عدم قابلیت جمع بین حب طبیعی و بغض نسبت به حصه.

ما در هر حب و بغضی سه امر داریم یعنی حب و بغضی نمی شود که در وجود محقق شود و این سه امر را نداشته باشیم.

مثالها را در حب می گوییم و بعد هر چه گفتیم در مورد نهی هم می آید.

الحب: المیل الباطنی العارض علی النفس.

حب یک کشش و میل نفسی است و از اعراض می باشد و خودش زیر مجموعه کیف است و از اقسام اربعه کیف می باشد که عبارت است از یک کیف نفسانی و معروض آن دائما نفس است. که دائما آن را تجربه کرده ایم.

متعلق الحب: مفهوم الشیء الذی یتعلق الحب الیه.

امر دوم متعلق حب است: حب یک عرض ذات اضافه است نمی شود در افق نفسی حب باشد اما متعلق حب نباشد. حب بدون اضافه نمی شود مثلا بعضی از کیفیات نفسی متعلق نمی خواهند مثل خوشحالی، انبساط و انقباض نفس که اینها متعلق نیاز ندارد در افق نفس افسردگی ایجاد می شود اینها کیف نفسانی هستند اما متعلقی هم ندارند.

اما بعضی از امور هستند که متعلق می خواهند و بدون متعلق نمی شوند یعنی ذات اضافه می باشند در مثال مثلا در ما اشتیاق و حبی به زیارت سید الشهداء علیه السلام در اربعین ایجاد می شود این حب و اشتیاق کیف نفسانی است که متعلق آن زیارت سید الشهداء علیه السلام در اربعین است که خودش متعلق است.

این متعلق خودش چیست؟ عرض یا جوهر؟ عرض است و دائما یک مفهوم است که یک کیف نفسانی است که معروض آن، نفس است . دائما متعلق حب یک مفهوم است. حال موطن این مفهوم چه می باشد؟ مشهور قائلند که موطن آن قوه عاقله است و ما می گوییم که موطن آن قوه متخیله است که خیلی مهم نمی باشد.

گاهی وقتها به این متعلق می گویند محبوب بالذات. اگر در حد یک اصطلاح باشد مشکلی نمی باشد اما دقت کنید که متعلق هیچ وقت محبوب نمی باشد. یا اشتباهی می گویند این مفهوم، محبوب ماست یا تعبیر تسامحی است و در حد یک اصطلاح است.

بله متعلق، طرف اضافه است اما محبوب ما نمی باشد. باید توجه داشت که مفهوم دائما معلوم به علم حصولی است.

چون نمی شود بین ذهن و خارج ارتباطی باشد لذا متعلق این حب که امر کیفی نفسانی است دائما در افقی است که معروض است که عبارت باشد از نفس. همان ترکیب اتحادی که بین عالم و معلوم است در اینجا هم می باشد با این تفاوت که در اینجا اتحاد بین علم و معلوم است.

محبوب: الشیء المعدوم و الموجود فی الخارج.

امر سوم عبارت است از محبوب ما همان طور که حب بدون متعلق نمی شود بدون محبوب هم نمی شود.

این محبوب چیست؟ این محبوب تارة امر معدومی است مثل همین مثالی که زدم من حب پیدا کردم به زیارت سید الشهداء علیه السلام در اربعین امسال که محبوب من است که بدون اینکه وجود داشته باشد و امر معدومی است.

اصلا ممکن استکه شما تصمیم گرفته اید که اصلا به زیارت سید الشهداء علیه السلام نروید اما باز شما حب دارید به این زیارت.

و تارة امر موجودی است که دو قسم است :

تارة موجود بالفعل نمی باشد ولی در موطن خودش موجود است مثل علاقه به شیخ انصاری. شیخ الان معدوم است اما من به کی علاقه دارم ؟ به شیخ موجود درعصر خودش.

تارة موجود بالفعل است مثل علاقه پدر و مادر به فرزند خودش دارد که این فرزند موجود بالفعل محبوب اوست.

این را دقت کنید . چطور می توانید حب در افق نفس باشد و محبوب در عالم عدم یا وجود باشد؟

دقت شود که خطائی کرده اند که فکر کرده اند که وزان حب و محبوب، وزان علم و معلوم می باشد ما در هر ادراکی ما یک مدرک بالذات داریم و یک مدرک و محسوس بالعرض داریم من وقتی به ساعت نگاه می کنم این ساعت مبصر و مدرک من به ادراک بصری است در دست من یک ساعت است و من ساعت را می بینم این ساعتی را که می بینم ساعت در دست من است؟ خیر این ساعت را که در دست من است قطعا نمی بینم چرا که ساعت در خارج اصلا رنگی ندارد[1] و آن ساعتی که می بینم در دست من نمی باشد لذا بالعنایة و التجوز می گویم که این ساعت را می بینم. مبصر بالذات و مدرک بالذات، ساعت متصور و در ذهن من می باشد.

لذا در سراب ما آب می بینیم و مبصر بالذات ما ماء می باشد اما در حالیکه در خارج آبی نمی باشد لذا مبصر بالعرض نداریم و این موید این مطلب است که مبصر بالذات ما خارج نمی باشد و الا نمی بایست من در سراب، آب را ببینم.

اینها فکر می کردند که وزان محبوب و حب، همین وزان است اما در حب ما دو محبوب نداریم یکی در خارج و یکی در افق نفس. خیر یکی بیشتر نمی باشد که یا معدوم است یا موجود.

[1] و ما دائما یک رنگی را می بینیم و اگر رنگی نباشد اندازه و حجم و ... را هم نمی توانیم ادراک کنیم.

بله متعلق، بالذات و بالعرض دارد که بالذات می شود مفهوم و متعلق بالعرض می شود معنایی که مفهوم صورت آن است.

اینجا یک سوال پیش می آید و آن اینکه حب که در نفس من است و ذهن من با همین صور مدرکه ب خارج ارتباط بر قرار می کند، چطور می شود که محبوب من در عالم عدم و خارج باشد؟

دقت شود ما یک توجه و التفات داریم و یک ادراک داریم. ادراک محال است به خارج تعلق گیرد اما التفات و توجه میتواند به خارج تعلق گیرد ذهن من می توانند توجه کند به شیئی که در خارج وجود دارد. مفهوم وسیله اشاره است نه مشار الیه. التفات ذهن به خارج تعلق می گرد. لذا در حب هم همینطور است آن خارج از ذهن چه معدوم باشد و چه موجود باشد، آن ملتفت الیه ذهن ما می باشد و نفس ما به آن توجه دارد.

توجه و التفات یک حالت نفسانی من است که این قدرت را دارد که به اشیائی که خارج از افق نفس ما است التفات پیدا کنیم.

متعلق محال است معدوم باشد اما محبوب می تواند که در این صورت که محبوب امر معدومی است، ذهن توجه می کند به یک امر موهومی. حتی ذهن ما می تواند به امور معدوم محال توجه کند مثل اینکه اشتیاق داریم که در همه مکانها باشیم یا مجرد باشیم در حالیکه محال است که بدن انسان مجرد شود. یا اشتیاق دارد که واجب الوجود شود.

لذا فرق است بین محبوب و متعلق.

خوب بر گردیم به صورت مسئله: چرا محال است که حب تعلق بگیرد به مفهوم طبیعی و بغض به حصه ای از آن مفهوم طبیعی؟

[۱] به یک شیء واحد و موجود محال است که حب و بغض تعلق گیرد از جهت واحد نمی شود که زید هم محبوب شما باشد و هم مبغوض باشد در آن واحد و از جهت

[۱] سه شنبه ۹۴/۸/۱۹.

واحد یعنی ذهن ما این قابلیت را ندارد که در آن واحد و از جهت واحد حب و بغض نسبت به یک شیء واحد داشته باشد.

اما علة استحالة الاجتماع: مستلزم لمبغوضية الشيء الواحد من جهة الواحدة و هو محال.

اگر امر تعلق بگیرد به مطلق و نهی تعلق بگیرد به مقید یک لازم باطل و محالی دارد لازمه اش این است که یک شیء واحد از جهت واحد هم مبغوض باشد و هم محبوب. اگر فرض کردید که مولا امر کرده است به صلاة گفته است: «صل» و بعد گفت است: «لا تصل فی الحمام» اگر عبد نمازی در حمام بخواند این نماز عبد محبوب مولا است یا خیر؟ محبوب مولا است چرا که فردی از «صل» است و مبغوض مولا هم است چرا که فردی از »صل فی الحمام» است این نماز از جهت اینکه نماز است محبوب است و از جهت اینکه نماز فی الحمام است مبغوض مولا است. لازمه اش این است که یک امر موجود از یک جهت مبغوض و محبوب باشد.

ان قلت: للمتعلق جهتان لا جهة واحدة.

جهت دو تا می باشد از جهت «صلاة» محبوب است و از جهت «صلاة فی الحمام» مبغوض است.

قلت: ان التقيد لا يوجب التعدد.

حصه چیزی جز طبیعی متقید به قید نمی باشد. هیچ وقت تقید تکثر و تعدد نمی آورد و جهت را متعدد نمی کند و حتی قید خارج است و تقید داخل است. لذا محال است اکرام زید از آن حیث که عالم است محبوب باشد و از آن لحاظ که نحوی است مبغوض باشد. نحوی چیزی به جز طبیعی نمی باشد که عالم باشد فقط متقیدا عالم می باشد.

نتیجه این شد که اگر امر و نهی به خواهد به طبیعی و حصه تعلق گیرد لازمه اش این است که یک فرد موجود از حصه هم محبوب باشد و هم مبغوض است هر امری که مستلزم محال است، آن امرِ ملزوم هم محال است.

اگر تقید مبغوض باشد، نهی دیگر به حصه تعلق نگرفته است و از بحث خارج می شود.

لذا اگر گفته شود که اجتماع امر و نهی محال نمی باشد لازمه محالی دارد لذا خود ملزوم که اجتماع امر و نهی است، هم می شود محال.

این اشکال باعث شده است که مشهور علماء قائل شده ند که اجتماع به نحو طبیعی و حصه و مطلق و مقید محال است.

از معاریف کسی نمی باشد که قائل به امکان شده باشد و نکته را به حب و بغض و کراهت و اشتیاق برده اند که همان اراده تشریعیه است.

المناقشتان:

ما قبول داریم که تعلق حب و بغض به یک شیء واحد از جهت واحد ممکن نمی باشد و این اصل را پذیرفتیم اما در عین حال در حصه و طبیعی و مطلق و مقید، اجتماعی شده ایم.[1]

به عبارت دیگر این استدلال ایشان اشکال دارد.

دو اشکال این استدلال دارد:

الإشکال الأول: استحالة وجود الحب و البغض فی المولی الشرعی لعدم امکان وجود الماهیة المعروض لهما فیه.

این دلیل اگر هم تمام باشد فقط در موالی و تشریعاتی می آید که مولا مرحله تشریع و مرحله حب و بغضدارد اما مولایی که یک مرحله ای است و عالم حب و بغضی ندارد و فقط تشریع دارد، این محذور پیش نمی آید. چرا که حب و بغضی نمی باشد که عمل واحد هم مبغوض واقع شود و هم محبوب و احکام شرعی از این قبیل می باشد چرا که شارع یا خداوند است یا رسول اکرمﷺ.

[1] اگر چه در خصوص عبادت امتناعی هستیم که نکته ای خارج از بحث اجتماع امر و نهی دارد لذا اگر در غیر عبادت این امر و نهی باشد مشکلی ندارد مثل اینکه مولا بگیود که اکرم عالم و لا تکرم النحوی. که من بروم و عالم نحوی را اکرام کنم دیگر نیازی نمی باشد که بروم و یک عالم غیر نحوی را اکرام کنم تا امر را امتثال کرده باشم.

خوب رسول اکرمﷺ که تشریع دارد، دایره احکامی که جعل کرده است بسیار اندک است لذا عملا اثری ندارد. و اما خداوند متعال هم فقط تشریع دارد بدون هیچ گونه حب و بغضی اگر صلاة را ایجاب کرده است این بخاطر این نمی باشد که این صلاة محبوب مولا است بلکه بخاطر این است که این ایجاب حکمت است و مصلحت. و اگر شرب خمر را تحریم کرده است بخاطر مبغوضیت شرب در نزد خداوند نمی باشد بلکه بخاطر این است که در این تحریم مصلحت و حکمت است. [۱]

علت اینکه خداوند حب و بغض ندارد این است که خداوند واجب الوجود بالذات است و فاقد ماهیت، و موجودی که واجب الوجود است، نمی تواند ماهیت داشته باشد و هر عرضی معروضش یا عرض است یا جوهر اما وجود، معروض هیچ عرضی واقع نمی شود و اگر بخواهد معروض اعراض شود، یا جوهر می شود و یا عرض و نیاز به ماهیت دارد و این با وجوب وجودش نمی سازد.

لذا محال است که خداوند معروض عرضی واقع شود و این از مسلمات در فلسفه می باشد.

علم و قدرت و حیاة از اعراض نمی باشند بلکه از سنخ وجودند چرا که عین وجود می باشند و اگر حب هم مثل علم شود دیگر حب نمی باشد و می شود خود خدا. حبی که بحث می کنیم عرض است نه وجود.

خداوند دلی ندارد که حب و بغضی بخواهد به دل بگیرد و دلِ ذاتی هم دیگر دل نمی باشد.

اگر تعبیراتی هم است که اشعار به این دارد که خداوند حب و بغضی دارد این بخاطر این است که باید به گونه ای سخن بگوید که عرفی باشد و عرف بتواند با آنها

---

[۱] کاریندارید مکه خود طبیعی مصلحتیا مفسده دارد یا خیر.
ما از کسانی هستیم که گفتیم که همیتواند نفس تحریم و ایجاب مصلحتیا مفسده داشته باشد.
لذا ما در متعلق ملاکینمیباشیم اما در نفس تحریم و ایجاب ملاکیمیباشیم.
یعنی اگر خود این تکلیف تابع ملاک و مصالح و مفاسد میباشد ولو طبیعی مصلحت و ملاک نداشته باشد.
علت اینامر اینا ستکه مولا حکیما ست و ایجاب و تحریم فعل مولا است و باید این فعل مولا همدارای ملاک و حکمت باشد.

ارتباط برقرار کند. مثل اینکه می گویند: «ید الله فوق ایدیهم» و «ان الله علی العرش استوی» و .... که همه اینها از نظر عقل باطل است.

خداوند فقط ایجاب و تحریم دارد که بر اساس حکمت و مصلحت در خود تحریم و ایجاب است. اگر ایجاب کرد طبیعی صلاة را و اگر تحریم کرد حصه ای از آن را کافی است که این ایجاب و تحریم موافق حکمت باشد و مصلحت داشته باشد. مصلحت و حکمت در این است که ایجاب را روی طبیعی ببرد و تحریم را روی حصه ببرد.

ضمن اینکه عبد فقط و فقط در مقابل تشریعات مولا مسئول است و در مقابل حب و بغض مولا هیچ مسئولیتی ندارد لذا اگر مولای عرفی بگوید که من اشتیاق زیادی دارم به آوردن آب اما تو را امر و تکلیف به آوردن آب نمی کنم در اینجا عبد مسئولیتی نسبت به امتثال ندارد. اما اگر مولا امر و تکلیف کرد که برو آب بیار و عبد می داند که اصلا اشتیاقی به خوردن آب ندارد اما وظیفه عبد این است که آب بیاورد.

الا اینکه مولا حب و بغضی دارد اما قدرت بر بیان و امر به آن محبوب یا نهی از آن مبغوض را ندارد، اینجا وظیفه عبد، انجام عمل محبوب یا ترک مبغوض است مثل اینکه فرزند مولا در حال غرق شدن است و مولا هم خبر ندارد که فرزندش در حال غرق شدن است. اینجا وظیفه عبد انقاذ غریق است. چرا که طلب در دایره مولویت یا فعلی است یا تقدیری و این از موارد طلب تقدیری است که عبارت است از اینکه لولا المانع، مولا امر می کرد.

بنا براین گفتیم که به لحاظ امتثال محذوری در اجتماع نمی باشد و به لحاظ عالم جعل و انشاءِ حکم هم که محذوری نیست و تنها محذور در عالم حب و بغض بود که گفتیم که حب و بغض در خداوند محال است.

لذا این استدلال و اشکال اینجا وارد نمی باشد. این اشکال اول.

[۱] مناقشة فی الاشکال الأول من الآخوند رحمه الله: أن التشریع الشارع انقدح الحب و البغض فی نفس النبوی صلی الله علیه و آله.

مرحوم آخوند قائلند می باشند که حقیقت تکلیف عبارت است از حب و بغض که باید این حب و بغض، حب و بغض مولا باشد و تکلیف چیزی جز حب و بغض نمی باشد و چون ایشان در مورد خداوند قائل به حب و بغض نبودند حب و بغض را بردند در نفس نبوی صلی الله علیه و آله یعنی اگر شارع امری بکنند بر اساس این تشریع در نفس پیامبر صلی الله علیه و آله حبی حاصل می شود و اگر شارع نهیی کنند بر اساس این نهی، کراهت و بغضی در نفس نبوی صلی الله علیه و آله حاصل می شود که بنا بر بیان ایشان ما تشریعی نداریم که خالی از حب و بغضی باشد، نهایت چیزی که هست این است که حب و بغض در نفس نبوی یا ولوی حاصل می شود.

فرض کنید که خود نبی اکرم صلی الله علیه و آله وقتی امر می کنند به نماز صبح این اراده و شوق، چه زمانی در نفس حضرت صلی الله علیه و آله پیدا می شود؟ در جعل پیدا می شود. نه اینکه بعد از نماز صبح ایجاد شده و دوباره بعد از نماز منقدح می شود و دوباره در نماز صبح روز بعد ایجاد می شود . فعلیتی که گفته می شود به این معنا است که منی که مثلا اشتیاق دارم که کسی که داخل اتاق شد به او سلام کنم، من این اشتیاق را الان دارم اما وقتی کسی داخل اتاق شد و طرف پیدا کرد این اشتیاق طرف پیدا می کند که می گوییم فعلی شده است. لذا فعلیت در اینجا به معنای پیدا کردن طرف ست اما به لحاظ اینکه مقوم به نفس است این اشتیاق، بدون آمدن کسی فعلی است اما به لحاظ طرف تا زمانی که کسی نیاید، هنوز فعلی نشده است.

المناقشة الاولی فی مناقشة الآخوند رحمه الله: لا دلیل علی هذا الانقداح.

اگر کسی این مطلب را بگوید این فرمایش اولا دلیل و شاهدی ندارد.

---

[۱] چهار شنبه ۹۴/۸/۲۰.

المناقشة الثانية فی مناقشة الآخوند رحمه الله: و علی هذا أيضا لا محذور فی نفس المولی مع أن النبی صلی الله علیه و آله ليس بمولی فی هذا الفرض.

سلمنا که این فرمایش را قبول کنیم خوب این حب و بغضی که در نفس نبی صلی الله علیه و آله حاصل می شود این حب و بغض نبی اکرم صلی الله علیه و آله است نه مولا و نبی اکرم صلی الله علیه و آله نسبت به این احکام دیگر شارع نمی باشد. خوب پس باز محذوری ندارد که امر و نهی مولا تعلق بگیرد به شیء واحد از جهت واحدة.

بله در هنگام نهی و امر شارع در نفس نبی صلی الله علیه و آله بغض به حصه یعنی «صلاة فی غیر الحمام» پیدا می شود اما حب به طبیعی در نفس ایشان حاصل و منقدح نمی شود بلکه به چیزی که مبغوض نمی باشد که «صلاة فی غیر الحمام» است تعلق می گیرد یعنی در واقع دو حصه تحقق می یابد یکی «صلاة فی الحمام» که مبغوض مولا است و دیگر «صلاة فی غیر الحمام» که محبوب مولا است چرا که گفتیم معنا ندارد تعلق حب و بغض به امر واحد از جهت واحده لذا نمی شود که حب تعلق گیرد به طبیعی در عین اینکه بغض تعلق گرفته است به حصه ای از آن. اما این دیگر حب و بغض مولا نمی باشد بلکه حب و بغض نفس نبوی صلی الله علیه و آله می باشد.

الا اینکه ایشان بگویند که این حب و بغضی که در نفس نبوی صلی الله علیه و آله حاصل می شود، یک مرحله تشریع است یعنی این مرحله جانشین حب و بغض مولا در عالم شوق و اراده می شود. اگر اینطور بفرمایند، این مقدار را ما از ایشان قبول نمی کنیم لذا طبق این بیان اختلاف ما می شود مبنائی.

الاشکال الثانی: امکان الأمر و النهی من دون حب أو بغض عند الموالی العرفية.

این بیان و محذوری که مشهور بیان کرده اند، حتی در موالی که مرحله حب و بغض و اراده و کراهت دارند وارد نمی باشد چرا که درست است که در اکثر اوقات تکلیف ناشی می شود از حبی و بغضی که در نفس مولا به متعلق است، اما ممکن است که تکلیف از حب و بغض ناشی نشود بلکه ناشی از مصلحت و مفسده باشد. یعنی می تواند امر کند به چیزی که محبوب نمی باشد و یا نهی کند از چیزی که مبغوض مولا نمی

باشد بلکه بخاطر این است که در نفس این تکلیف مصلحت و حکمت است خوب در این صورت با توجه به اینکه اوامر و نواهی دامن عبد را می گیرد نه شوق و بغض مولا لذا و لو مأمور به مولا، مبغوض مولاست اما در عین حال عبد وظیفه ای نسبت به ترک آن ندارد.

خوب فرض این است که در نزد مولا حصه ای از نماز محبوب است اما به طبیعی امر می کند. مثلا به لحاظ اینکه نسبت به امتثال، در نفوس عباد امر به طبیعی موثر تر است مثلا اگر می گفت: «صل فی غیر الحمام» سی نفر نماز می خوانند اما اگر به طبیعی امر کند شصت نفر نماز می خوانند. فرض کنید که حب به «اکرام عالم غیر نحوی» تعلق گرفت است و بغض او به «اکرام عالم نحوی» تعلق گرفته است اما مصلحت این است که امر کند به طبیعی که «اکرم عالما» باشد نه «اکرم عالما غیر نحوی» و لو اینکه در نزد مولا «اکرام عالم نحوی» مبغوض است اما در چنین تشریعی ملاک وجود دارد.[1]

ان قلت:

با توجه به اینکه ما اجتماعی شدیم، ممکن است که عبد اکتفا کند به اکرام عالم نحوی.

قلت:

آنچه را ما گفتیم در مورد حب و بغض است نه مصلحت و مفسده یعنی گفتیم که می تواند به مبغوض امر کند اما نگفتیم که این اکرام مصلحت و ملاکی هم ندارد. تنها مسئله ای که است اکرام نحوی مبغوض است اما این طور نمی باشد که مصلحت اکرام عالم از بین برود خیر حاصل می شود اما همراه مفسده اما باز این مفسده را مصلحتی که در نفس تشریع به طبیعی است را جبران می کند.

[1] توجه شود که ثقل بحث در این استکه امر ونهی دائر مدار حب و بغض نمی باشند بلکه ممکن استکه دائر و مدار مصلحت و مفسده باشد چه ما قائل باشیم که در نفس تکلیف ملاک و مصلاحت است چه در متعلق آن. در اینجا فرقی نمی کند بلکه تنها چیزی که مهم است این است که شارع با توجه به مصلحت و مفسده امر کند نه با توجه به حب و بغض لذا گاها امر به شیء مبغوض و نهی از شیء محبوب مصلحت دارد و امر به محبوب و نهی از مبغوض مفسده دارد.

اما ممکن است اصلا مصلحتی هم در حصه مبغوض نداشته باشد یا مفسده آن از مصلحت بیشتر باشد. باز به مصلحت مولا است که امر به طبیعی کند. چرا که بوسیله این امر مفسده ای بزرگتر برداشته می شود که اگر امر به طبیعی نمی کرد مفسده اعظم محقق می شد.

اشکال نشود که نمی شود که امری هم مصلحت تامه و هم مفسده تامه داشته باشد لذا فرض شما باطل است.

خیر می شود مثل دارویی که مریضیی را کامل بر می دارد اما مریضی دیگری را که مفسده تامه دارد، ایجاد می کند این کسر و انکسار در مصلحت و مفسده در مرحله جعل صورت می گیرد.

لذا ما ثبوتا در مسئله اجتماع امر و نهی هیچ محذور عقلی نداریم.

تنبیه: أن العرف فی مقام الاثبات یحکم بعدم امکان الاجتماع.

نکته ای در اینجا وجود دارد و آن این است که ما عقلا در اجتماع امر و نهی محذوری نداریم اما با این حال عرف تنافی می بیند بین امر و نهی به شیء واحد از جهت واحد. شاید علت این تنافی همان ذهنیت نسبت به حب و بغض است وقتی که تنافی می بیند لذا در مقام اثبات دیگر نگاه، نگاه عرفی است و باید دید که در برخورد با این بیان چه می کنند؟ لذا مولا باید این ذهنیت عرفی را در نظر بگیرد لذا عرف در مقام استظهار دست به کار می شود.

در جایی که دو خطاب تبلیغ باشد عرف از اطلاق خطاب مطلق رفع ید می کند یعنی عند العرف این اطلاق بعد از خطاب مقید، دیگر حجت نمی باشد. به برکت حجیت «لا تصل فی الحمام» از این ظهور اطلاقی دست بر می دارد یعنی الصلاة دو حصه را شامل می شود: «صلاة خارج حمام» و «صلاة داخل حمام» این ظهور نسبت به صلاة داخل حمام دیگر حجت نمی باشد اما نسبت به صلاة خارج حمام حجت است.

این را مشهور هم قبول کرده اند که در مورد حصه ای از حجیت بیفتد و نسبت به دیگری بر حجیت باقی باشد. یعنی ظهور ثانوی بقاءا از حجیت ساقط می شود.

در اینجا دیگر با اطلاق نمی تواند کاری کند و باید به این اجتماع تصریح کند.

اما خطاب تشریع مقداری پیچیده تر است اما چون با خطاب تشریع برخوردی نداریم لذا متعرض نمی شویم.

این به لحاظ اثبات بود اما بحث ما در اجتماع در مقام ثبوت بود که ما اجتماعی شدیم.

المقام الثانی[1]: تغایر العناوین مفهوما و مصداقا بنحو العموم من وجه مع القدرة علی الامتثال معا.

این مسئله هم خودش نیاز به دقت دارد و پیچیده است و هم این که نکات خوبی مطرح می شود که این نکات سیال است و در جاهای دیگر به درد می خورد.

در اینجا تباین مفهومی است در جایی که تباین مفهومی است یا رابطه دو عنوان از نظر مصداق تباین است مثل: «صل» و «لا تنظر الی الأجنبیه» بین این دو عنوان دائما از حیث مصداق تباین است و از محل بحث خارج است و نقطه مشترکی ندارند.

و تارة نسبت بین این دو عنوان متباین، از حیث مصداق عموم و خصوص من وجه است مثل «صل» و «لا تغصب». رابطه این دو عنوان دائما عموم و خصوص من وجه است یعنی ما تارة فعلی داریم که فقط صلاة است و تارة فعلی داریم که فقط غصب است و گاه فعلی داریم که هم مصداق صلاة است و هم مصداق غصب.

[1] شنبه ۹۴/۸/۲۳.

الصور المتصورة فی المسئلة:

این را دقت کنید در اینجا در جایی که امر به دو عنوان تعلق می گیرد این خود دو صورت دارد:

الصورة الأولی: أن إجتماع المأمور به و المنهی عنه موردی لا مصداقی.

صورت اول جایی است که مصداق مشترکی ندارند و موردا اشتراک پیدا کرده اند. مثل اینکه متعلق امر صلاة است و متعلق نهی غصب است به این صورت که کسی در نماز انگشتر غصبی را دست می کند در اینجا موردا با هم جمع شده است صلاة اسم است برای مجموعه ای از افعال: تکبیرة الاحرام، رکوع، سجود،[1] .... و غصب هم عنوان برای تصرف عدوانی در مال دیگری است. خوب در اینجا این تختم مصداق غصب است که هیچ یک از اجزاء نماز نمی باشد یعنی هیچ یک از اجزاء نماز مصداقش تختم نمی باشد در اینجا اصطلاحا می گویند که این دو عنوان اجتماعشان موردی است نه مصداقی. یعنی اتفاقا با هم مقارن شده اند منِ شخصِ مکلف در حال انجام این دو مورد با هم می باشم.

توجه کنید «لاتنظر» از این باب نمی باشد متعلق امر «صلاة» است و متعلق نهی «نظر به اجنبیه است» نسبت بین «صلاة» و «نظر به اجنبیه» عنوانا و مصداقا تباین است بخلاف «غصب» و «صلاة» که عنوانا متباین و مصداقا عموم و خصوص من وجه می باشند و لو اینکه در هر دو اجتماعشان موردی بود.

یعنی اصلا مورد نظر به اجنبیه در عنوان مسئله داخل نبود که بخواهیم خارجش کنیم اما در مورد تختم غصبی در صلاة در مسئله داخل است و رابطه عموم من وجه می باشد.

[1] قیامازاجزاءنمازنمیباشدبلکهازشرائطقرائتاستیعنیقرائتدرحالقیامازاجزاءنمازاست.

الصورة الثانية: اذا كان الإجتماع بينهما ليس موردیا بل يكون الفعل الواحد مصداقا لكلٍّ منهما.

صورت دوم جایی است که این دوعنوان مصداقا مشترک می باشند و اجتماع پیدا کرده اند مثل نماز در دار غصبی یکی از اجزاء صلاة سجود می باشند تعریف سجود عبارت است وضع الجبهة علی الارض. که یکی از اجزاء نماز است وقتی در دار یا با مهر غصبی نماز می خوانم من وضع الجبهة علی المهر که می کنم این خود وضع الجبهة مصداق صلاة است و از آنطرف مصداق مفهوم غصب هم می باشد.

این مورد دوم محل کلام است و مورد اول محل کلام نمی باشد. در اینجا بحث است که این صلاة فرد مأمور به است و این غصب مصداق فرد منهی عنه باشد.

سوال: هل یجوز اجتماع الامر و النهی فی العنوانین المجتمعین احتماعا مصداقیا لا موردیا بنحو العموم من وجه؟

قبل از ورود به مسئله و اقوال در مسئله و بیان ریشه نزاع، مقدمه ای را ذکر کنیم.

مقدمة فی تعاریف عدة الفاظ:

در اینجا می خواهیم معانی «مفهوم»، «عنوان»، «مصداق» و «معنون» را بیان کنیم.

المفهوم: صورة المعنی فی الذهن.

مراد از مفهوم: الفاظی که دارای معنا می باشند صورة آن معنا را در ذهن اصطلاحا مفهوم لفظ می گویند. و نکته ی اینکه به آن می گویند مفهوم این است که چرا که آن صورة، ما یفهم من اللفظ می باشد مثلا لفظ انسان وضع شده است برای ماهیت انسان که آن طبیعت را می گویند معنا. وقتی آن ماهیت را تصور نمی کنید به آن می گویند مفهوم انسان.

کلمه زید را در نظر بگیرید که وضع شده است برای ذات این معنا که این معنا و ذات زید را که تصور می کنیم این می شود مفهوم لفظ زید. پس صورت معنای لفظ در ذهن شد مفهوم.

العنوان: اسم اللفظ بما له من المفهوم.

اسمی است برای لفظ نه بما هو هو بلکه بما له من المفهوم مثلا لفظ انسان را در نظر بگیرید که یک معنا دارد و یک مفهوم. خوب در اینجا ما سه چیز داریم: یک لفظ انسان و یک معنای انسان و یک مفهوم انسان را داریم. عنوان، اسم کدام یک از این سه است؟ عنوان، اسم برای لفظ انسان با توجه به مفهومی که دارد، می باشد نه لفظ خالی از مفهومِ انسان.

چون با توجه به مفهوم است که بر آن حکمی می کنیم و مثلا می گوییم این عنوان متعلق نهی است یعنی این لفظ با توجه به مفهومش متعلق امر یا نهی می باشد یعنی با لحاظ مفهوم متعلق شده است. لذا فارق بین اینکه یکبار لفظ عنوان است و یکبار عنوان نمی باشد لحاظ و عدم لحاظ مفهوم است. لذا وقتی من می گویم: الانسان لفظ. اگر زمانیکه می گویم الانسان، مراد از «الانسان» الانسان بما هو لفظ باشد بدون لحاظ مفهوم این لفظ انسان دیگر عنوان نمی باشد اما اگر این لفظ انسان را در نظر بگیرم با لحاظ مفهوم، این لفظ انسان می شود مفهوم و لو حکمی که بر آن بار کرده ایم حکم مفهوم انسان نمی باشد اما آنچه مهم است که من آن لفظ را با مفهوم لحاظ بکنم.

یا در «زید اسم» این «زید» حتما عنوان است چرا که این قضیه زمانی درست است و «زید» زمانی اسم است که مفهوم آن لحاظ شود یعنی زید با مفهوم است که اسم است. یا در «الانسان کلی» در اینجا هم حتما «الانسان»، عنوان است چرا که صحت این قضیه منوط بر این است که در «الانسان» حتما مفهوم لحاظ شود چرا که حکمی که در این قضیه آمده است، حکم مفهوم «الانسان» است نه چیز دیگر.

ما سه لفظ داریم:

ملفوظ که در خارج است و لفظ مسموع و متخیل که در ذهن می باشد. وقتی مولا می گوید صل متعلق، عنوانِ صلاة است یعنی این لفظ مسموع بما له من المفهوم.

المصداق: ما ینطبق علیه المفهوم.

مصداق را دائما به مفهوم می سنجند که هر موجودی که مفهوم بر آن حمل شود، می شود مصداق مثلا می گوییم: «زید انسان» و «هذا زید»، زید در اینجا مصداق مفهوم انسان و زید است. یا می گوییم که «زید جسم و حیوان و جوهر» که مشخص می شود که زید مصداق همه اینها می باشد.

عنوان اسم بود برای لفظ بما له من المفهوم لذا گاها مصداق را به عنوان هم می سنجند. لذا می گویند عنوان و مصداقش. این به اعتبار مفهومی است که دارد و الا مصداق را باید به مفهوم سنجید.

اگر معنا جزئی باشد دائما مصداق و معنا یکی است اما حیثیت مصداقیت و معناییت با هم فرق می کند.

المعنون: ما یشیر الیه العنوانُ.

معنون عبارت از شیئی است که ذهن ما با عنوان به آن اشاره می کند یعنی مشارالیه عنوانِ در ذهن. یعنی با عنوان اشاره ذهنی می کنیم به امری که به آن امر معنون می گویند.

این معنون گاها با مصداق یکی است و گاها دو تاست:

مثل اینکه می گویید: «الانسان یمشی»، موضوع الانسان می باشد. مصداق این الانسان زید است و عمرو است و بکر. معنون این عنوان همان مصادیق می باشد. زید بکر و خالد و...

اما گاها مصداق و معنون دو تاست مثلا می گویید: «الانسان کلی» در موضوع این قضیه عنوان «الانسان» است مصداق این الانسان زید و بکر و ... است اما مشار الیهِ و

معنون این عنوان مفهوم انسانِ در ذهن من و شما و دیگران است. که این مفهوم دیگر مصداق انسان نمی باشد.[۱]

این اصطلاحات خیلی در این بحث بکار می رود.

طرح المسئلة:

باید توجه داشت که مصداق در هر دو طلب باید یکی باشد که داخل در محل نزاع باشد. بحث در مورد تعدد و عدم تعدد عنوان و معنون می باشد نه درمورد مصداق لذا تعدد مصداق خروج از محل بحث می باشد.

علماء معتقدند که محال است که طلب و زجر و حب و بغض به یک عنوان واحد که معنون واحد دارد، تعلق بگیرد.

این یک امر وجدانی است شما مثلا هم حب به زید داشته باشید و هم بغض به زید داشته باشید. که عنوانا و معنونا یکی می باشد.

شما نمی توانید به صلاة هم امر داشته باشید و هم نهی داشته باشید. این مورد اتفاق همه است.

---

[۱] درقضیهمعقوله،موضوعومحمولدومفهوممیباشند. موضوع،مفهومالانساناستکهمصداقاینمفهومدیگرخودش،کلینمیباشد. امادرقضیهملفوظهموضوعومحمولدوعنوانمیباشند. موضوع،عنوانانساناست. کهمصداقشکلینمیباشدامامعنونشکلیاست. چراکهکلیوجزئیوصف،مفهوماستومصداقخارجینهکلیاستونهجزئی. زیدخارجینهکلیاستونهجزئیبلکهخاصاست. مصداقدائما خاص است اما معنا میتواندعاموخاصباشدامانمیتواندکلیوجزئیباشد اگر هم در مورد مصداق یا معنا کلمه جزئی بکار برده شد، به معنا شخصی است.

خوداینمفهومانسان،مصداقِانساننمیباشدبلکهمصداقِالکلی،المفهومومافیالذهنمیباشد. معنونهمانمحکیمیباشند.

عنواندائمامعنونداردامامصداقمیتواندنداشتهباشدمثلاینکهمیگویید:
«شریکالباریممتنعالوجود» کهمعنونداردامامفهومشریکالباریازمفاهیمیاستکهمصداقندارد. یا « المعدوملایخبرعنه » کهاینالمعدوممعنونداردرعینحالمصداقیندارد.

اینمعنونهامیتوانندموجودباشندومیتوانندموهومباشندومیتواندواقعیباشندامامصداقدائماامریستموجود.

[1]الانظار فی الفرار من هذه الاستحالة:

سوال این است که برای رفع استحاله و برای اینکه حب و بغض در افق نفس و امر و نهی در عالم تشریع با هم جمع شوند، باید عنوانها متعدد شود و لو معنونها یکی است کما علیه الصدر رحمه الله؟ یا باید معنونها متعدد شوند و لو عنوانها یکی باشند کما علیه المشهور؟

[2] القول الاول للمرحوم الصدر: رفع التنافی یحصل بتعدد العنوان.

در اینجا دو قول مطرح است یک قول متعلق به مرحوم صدر می باشد که ایشان قائلند برای رفع تنافی کافی است که عنونها متعدد باشد و لو معنون یکی باشد، این تأثیری ندارد.

القول الثانی للمشهور: رفع التنافی یحصل بتعدد المعنون و هو علی ثلاث طوائف:

در مقابل مرحوم صدر مشهور می باشند که در نظر آنها معیار رفع تنافی و تضاد تعدد معنون می باشد و تعدد عنوان فایده ای ندارد پس مهم تعدد معنون می باشد. اگر معنونها دو تا بود اجتماع جایز است و اگر یکی بود اجتماع محال است.

خود مشهور معیار را تعدد معنون و عدم تعدد آن می دادند اما با قبول این بیان این سوال را مطرح کرده اند که آیا تعدد عنوان باعث تعدد معنون می شود یا خیر؟[3]

در اینجا در جواب این سوال سه طائفه شده اند:

---

[1] این انظار در مقام اول نیامد چرا که همان طور که در مقام تقسیمات منطقی ششگانه صور تغایر مفهومی و مصداقی اشاره شد، در نظر منطقیین در شش صورت تعدد عناوین است اما در نظر اصولیین در جایی که رابطه عموم و خصوص مطلق باشد، اینجا دیگر تعدد عنوانی در کار نمی باشد بلکه برای تعدد عنوان اصولیین تباین مفهومی را لازم می دانند که در جایی می آید که دو مفهوم تباین داشته باشند که یکی از مصادیقش جایی استکه رابطه دو عنوان مصداقا عموم و خصوص من وجه باشد. لذا در مقام قبلی اصلا تعدد عنوانی در کار نمی باشد که این بحثها بیاید. کما اینکه مرحوم صدر اشاره کردهاند که عنوان در مقام اول واحد است.

[2] یکشنبه ۹۴/۸/۲۴.

[3] چرا ایشان سراغ این سوال رفته اند ؟ بخاطر اینکه فرض مسئله این است که ما دو عنوان داریم عنوان امر و نهی که با هم تباین مفهومی دارند و از طرفی قبول دارند که تعلق حب و بغض به عنوان واحد با معنون واحد محال است و از طرف دیگر هم گفته اند که این استحال با تعدد معنون بر طرف می شود لذا خوب وقتی عنوان بر فرض مسئله متعدد است حال آیا این دو عنوان جایز است که به آن امر و نهی شود خوب گفته اند که در صورتی جایز است که موجب تعدد عنوان شود؟ لذا رفته اند ببینند که آیا این تعدد عنوان مفروض مسئله موجب تعدد معنون می شود که جایز باشد که امر و نهی جمع شود یا خیر متعدد نمی شود و مستلزم تعدد نمی باشد، تا این اجتماع محال باشد.

الطائفة الاولی و هو الآخوند: أن تعدد العنوان لا یستلزم تعدد المعنون.

طائفه اول که بیان مرحوم آخوند می باشد: تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود. تعدد عنوان با وحدت معنون قابل جمع می باشد. لذا امتناعی هستند.

الطائفة الثانیة: أن تعدد العنوان یستلزم تعدد المعنون.

طائفه دوم که از ایشان میرزای نائینی می باشد: تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون است. لذا اجتماعی شده اند.

الطائفة الثالثة و هو الخوئی: أن کان العناوین ذاتیا یستلزم و الا لا یستلزم.

طائفه سوم: مرحوم خوئی هیچ یک از دو دسته بالا را به طور کلی قبول نکرده اند. ایشان فرموده اند که اگر ما عنوان ذاتی داشته باشیم این نشان می دهد که معنونها دوتاست چرا که یک شیء نمی تواند مصداق دو ماهیت باشد. که عنوان ذاتی عبارت است از جنس و نوع و فصل[1]، اما اگر عناوین ذاتی نباشند این نشان نمی دهد که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یعنی تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون نمی باشد.[2]

باید توجه داشت که در امر و نهی دو عنوان نمی توانند، دو عنوان ذاتی باشد چرا که رابطه ی بین این دو عموم و خصوص من وجه نمی تواند باشد که نتیجه اش با نظر آخوند یکی می شود. چراکه اگر دو نوع باشد می شود متباین و اگر نوع و فصل یا جنس و نوع باشند، می شود عموم و خصوص مطلق.

---

[1] دراینجا بین صلاة و غصب رابطه آنها ذاتی و غیر ذاتی می باشد غصب غیر ذلتی مباشد و صلاة ذاتی می باشد چرا که گذشته از اینکه اینها موجودات مرکب می باشند لذا یک ماهیت انتزاعی دارند اما ماهیت اینها قابل تطبیق بر ماهیات دیگر نمی باشد اما غصب اینطور نمی باشد که شامل ماهیات مختلف می شود. گفته نشود که جنس هم شامل ماهیات مختلف می شود اما با این حال ذاتی است چراکه در مثل جنس که مثلا حیوان باشد بر ماهیات مختلف شامل نمی شود بلکه شامل افرادی می شود که در ماهیت با هم مشترک می باشند. یعنی همه اینها در حیوانیت مشترک می باشند بخلاف افرادی که تحت غصب قرار می گیرند ماهیت مشترکی ندارند. غصبیت را اگر از صلاة بگیرید صلاة غیر صلاة نمی شود بخلاف حیوانیت که اگر از هر یک بگیرید، انواع معدوم می شود.

لذا ملاک همان است که در ذاتیات گفته شد و آن این که اگر این ذاتی را از شیء بگیرید آن شیء معدوم می شود و دیگر اینکه ذاتی بر ماهیات مختلف قابل صدق نمی باشد بخلاف عرضی و غیر ذاتی.

بله ذاتی و غیر ذاتی گفتن به اینها تسامح است اما این تسامح از ناحیه تغییر در تعریف ذاتی و غیر ذاتی نمی باشد بلکه از این ناحیه است که این موجودات یک موجود نمی باشند بلکه مرکب از چند موجود می باشد لذا یک ماهیت ندارند بلکه مجموعه ای از ماهیات می باشد اما ما فرض ماهیت واحده کرده ایم.

[2] اجود التقریرات ج ۲ ص ۱۳۶.

اما ایشان این را کلی فرموده اند و ظاهرا غفلت کرده اند که نمی شود در اینجا دو عنوان ذاتی باشد. لذا در نظر ایشان دائما دو عنوان در مسئله علی الاقل یکی غیر ذاتی است.

پس باید در دو مرحله بحث شود:

مرحله اول اینکه آیا تعدد عنوان برای رفع تنافی کافی است یا خیر؟

مرحله دوم اینکه آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا خیر؟

المرحلة الاولی: هل یکفی تعدد العنوان فی رفع التنافی؟

ابتداءا اشاره کنم به دلیل مرحوم صدر:

ایشان قائلند که طلب و زجر و امر و نهی و حب و بغض دائما به عنوان تعلق می گیرد و هیچ زمانی به خارج تعلق نمی گیرد و محال است که طلب و زجر و حب و بغض که در افق نفس مولا است به خارج تعلق بگیرد.

و لو اینکه سعی کرده اند که این را مستدل کنند اما نیاز به استدلال ندارد چرا که وجدانی ماست که نمی تواند چرا که اگر به خارج تعلق گیرد کأن در نفس من دیگر نمی باشد.

تعدد محبوب و مغبوض و مطلوب و مردوع و تعدد متعلق خود به خود تنافی و تضاد را بر می دارد مثل اینکه حب در نفس زید و بغض در نفس عمرو باشد.

دو عنوان جدا با هم متنافی نمی باشند چرا که دو معروض وجود دارد مثل بیاض عارض بر جسم الف و اسود عارض بر جسم باء است اینها با هم تنافی ندارند چرا که دو معروض است.

مگر طلب و زجر به خارج تعلق می گیرد که شما بروید ببنید که واحد است یا متعدد اصلا حب و بغض نفسی هیچ تعلقی به خارج ندارد و باید دائما تنافی را برد در

متعلقهای حب و بغض که در نفس است که فرض این است متعدد می باشند. همینکه دو عنوان شد کافی است که حب و بغض و طلب و زجر در افق نفس جمع شود.

ایشان محبوب و مبغوض را با متعلق یکی می دانند.

اصلاح فی بیانه:

دو اصلاح در فرمایش ایشان و بعد نقد فرمایش ایشان:

الاصلاح الأول: أن الطلب و الزجر لا یتعلقان بالنفس فإن نفس التلفظ و هذا الفعل زجر و طلب.

طلب و زجر در افق نفس نمی باشد بلکه خود این فعل گرفتاری طلب و زجر می باشد. حب و بغض متقوم به نفس می باشد اما طلب و زجر متقوم به نفس نمی باشد این فعل گفتاری و تلفظ این زجر و طلب است که متقوم به نفس نمی باشد فعل جوارحی است نه فعل جوانحی. [۱]

الاصلاح الثانی: أن متعلق الحب و البغض، مفهومان لا عنوانان.

مرحوم صدر می فرمایند که طلب و زجر و حب و بغض به دو عنوان تعلق می گیرند ایشان باید بگویند که طلب و زجر به دو عنوان تعلق می گیرد و حب و بغض به دو مفهوم تعلق می گیرد.

البته در مسلک ما حب و بغض دائما به دو عنوان تعلق می گیرد چرا که ما مفهومی نداریم و دائما مفهوم را به عنوان بر می گردانیم و مفاهیم الفاظ مسموع یا متخیل[۲] می

---

[۱] نگوییدکهفعلگفتاریهمنیازبهنفسداردچراکهاگرزبانراازانسانبگیرندایندیگرفعلگفتاریراندارددبااینکهنفسرادارد.
اگرمتقومبهنفسبودبایداینفعلگفتاریهمبود.

درحکمتمشاءبدنونفسمتباینمیباشنددرحکمتمتعالیهبینصورتبدنونفسوحدتاستیعنیصورتبدنکهصورتنوعیهاست،صورتخشبیهدرچوب صورتنوعیهاستکهدربدنصورتمعدنیهوبعدصورتنباتیهاست،مرتبهایازمراتبنفساست.

چراکهنفستشکیکفلسفیداردنهتشکیکمنطقی.

نسبتبیننفسواینفعلگفتارینسبتبینعلتومعلولاستنهنسبتبینعرضومعروض.

لذابعدازمردنانسانفعلگفتاریراندارداماچوننفسراداردمیتواندحبوبغضراداشتهباشد.

درفلسفهمشاءمحالاستکهحبوبغضراباخودببردودرهمیندنیامیگذارداماددرحکمتمتعالیهباخودمیبرد.

[۲] اولا گفته شد الفاظ متخیل یا مسموع و گفته نشد که صورت خیالی یا سمعی الفاظ بخاطر اینکه صورت زمانی گفته می شود که ما به ازاء خارجی داشته باشد و از آنجا که ما چیزی به عنوان قضیه ملفوظه در خارج نداریم لذا دیگر به این ها صورت گفته نشد و گفته شد

باشند. اما این طبق مسلک ما می باشد نه طبق مسلک مشهور که عبارت است از صورت عقلیه معنا.

اینها نقد نبود بلکه اصلاح بود که اگر هم گفته نمی شد در بحث اثری نداشت یعنی اگر این اشکالات ما هم وارد نبود و کلام مرحوم صدر درست بود، باز در بحثی که می آید اثری ندارد.

نقد کلام الصدر[1]:

ما هم در ناحیه امر و نهی و هم در ناحیه حب و بغض به کلام ایشان نقد داریم:

در بعث و زجر و امر و نهی و حب و بغض ایشان فرمودند که همینکه عنوانها متعدد شد تنافی و تضاد برداشته می شود.

فی الامر و النهی و البعث و الزجر:

ابتدا نگاه می کنیم به بعث و زجر: ایشان فرمودند: که در بعث و زجر همینکه عنوانها متعدد شوند دیگر تنافی نمی باشد. این را ما قبول نداریم و ملاک جواز امر و نهی به شیء واحد را تعدد عنوان نمی دانیم. در نظر ما ملاک و معیار برداشت تنافی اصلا تعدد عنوان نمی باشد بلکه یک ضابطه دارد و آن اینکه بعث و زجر زمانی امکان دارد که عبد قدرت امتثال هر دو را معا داشته باشد. این ملاک جواز بعث و زجر می باشد فرقی نمی کند این عناوین متعلق بعث و زجر متعدد باشند یا یکی باشد.

می تواند عناوین یکی باشد اما چون عبد قدرت بر امتثال معا دارد، بر آن عنوان واحد هم امر کند و هم از آن عنوان نهی کند مثل اینکه بفرمایند: «صلّ» و «لا تصلّ فی الحمام» که مرحوم صدر هم قبول دارند که در اینجا عناوین واحد است یعنی متعلق امر و نهی صلاة است و تنها فرق در تقیید و اطلاق است.

لفظ متخیل یا مسموع و ثانیا فرق بین لفظ مسموع و متخیل در این است که مسموع مقارن با تلفظ است بخلاف لفظ متخیل که مقارن با تلفظ نمی باشد.

[1] دوشنبه ۹۴/۸/۲۵.

و از عجائب این است خود ایشان در مقام اول فرموده بودند که به لحاظ عالم تشریع[1] محذوری نمی باشد که امر و نهی به عنوان واحد تعلق گیرد.

لذا ملاک قدرت و عدم قدرت در امتثال عبد معا می باشد همینکه قدرت نداشته باشد اینجا اجتماع امر و نهی ممکن نمی باشد و لو عنوان متعدد باشد مولا می گوید: «اکرم العالم» و «لا تکرم الفاسق» که متعلق امر، اکرام عالم و متعلق نهی، اکرام فاسق است که این متعلقها دو عنوان متعدد می باشند اما امتثال این دو معا برای عبد امکان ندارد. لذا با وجود اینکه عناوین دو تا می باشند در اینجا اجتماع بعث و زجر ممکن نمی باشد چرا که «اکرم العالم» به لحاظ موضوع انحلالی است و «لا تکرم الفاسق» به لحاظ موضوع و متعلق انحلالی می باشد لذا شخصی که هم عالم است و هم فاسق، در مورد آن شخص عبد نمی تواند هر دو امر و نهی را معا امتثال کند. در اینجا اصلا بعث و زجر هر دو یا حداقل یکی از آنها از مولا متمشّی نمی شود و لو اینکه لفظا امری کند مثلا به دیوار بگوید بیا اصلا قصد بعث از مولا متمشی نمی شود. چرا که بعث و زجر از عناوین قصدیه می باشد.

یعنی بعث به همین اطلاق و به لحاظ جمیع افراد از مولا متمشی نمی شود اما به غیر اطلاق متمشی می شود یعنی نسبت به مواردی که قدرت امتثال دارد از مولا متمشی می شود.

خلاصه اینکه معیار در جواز و عدم جواز اجتماع امر و نهی قدرت امتثال عبد معا می باشد.

این به لحاظ عالم تشریع و امر و نهی که ضابطه، قدرت بر امتثال عبد معا می باشد نه تعدد عنوان، ملاک است و نه تعدد معنون.

---

[1] به مناسبت که بحث از عالم تشریع شد مناسب است به نکته ای اشاره کنیم و آن نکته این استکه بعد از تشریع، هنوز تکلیف فعلی نمی شود تا زمانی که موضوع فعلی شود و بعد از فعلی شدن موضوع تکلیف منجز نمی شود الا بعد از خطاب ابلاغ. بعد از خطاب ابلاغ است که تکلیف منجز می شود.

خوب این ضابطه و ملاک در خطاب تشریع «صل» و «لا تغصب» است چرا که عبد این قدرت را دارد که هم امر را امتثال کند و هم لا تغصب را یعنی در دار غیر غصبی نماز بخواند یا در مهر غیر غصبی سجده کند. لذا اجتماع بعث و زجر در اینجا مشکلی ندارد.

فی الحب و البغض:

اما به لحاظ حب و بغض: می دانید که حب و بعض صفتی نمی باشند که در افق نفس با هم جمع نشوند هر کدام ازما حب ها و بغضهای زیادی داریم و همه در افق نفس می باشند و مانعة الجمع نمی باشند.

لذا اگر تنافی است به لحاظ متعلق می باشد.

ایشان قائلند که تمام محذور در عنوان است لذا اگر حب و بعض در افق نفس به دو عنوان تعلق بگیرد و لو معنون واحد باشد مشکلی نمی باشد. چرا که حب و بغض به بیرون سرایت نمی کند و در حد متعلق باقی می ماند خارج اصلا اجنبی و بیگانه از نفس ما می باشد. که ایشان از این متعلق به محبوب و مبغوض تعبیر می کردند. لذا ما باید مشکل تضاد و تنافی را در نفس درست کنیم و نیازی نمی باشد که در بیرون این مشکل را رفع کنیم. خوب این مشکل هم در نفس با تعدد در عنوان حل می شود.

این فرمایش ایشان را هم قبول نکردیم.

در این فرمایش به دو نکته توجه نشده است:

نکته اول:

ما در حب سه چیز داریم نه دو چیز.

حب: که کیف نفسانی است و موطن آن نفس است.

متعلق الحب: دائما یک مفهوم است یا به تعبیری یک عنوان است مثلا من حب دارم به زیارت سید الشهداء در اربعین متعلق حب من یک مفهوم است.

یکی محبوب: ایشان محبوب را متعلق حب می گیرند و هر دو را یکی می گیرند ما گفتیم این متعلق اصلا محبوب و مشتاق الیه ما نمی باشد محبوب و مشتاق الیه ما امر خارج از ذهن ماست که آن امر معدوم و یا موجود است که در مثال ما زیارت شید الشهداء موجود یا معدوم در بیرون می باشد. متعلق حب است که بالذات و بالعرض دارد اما محبوبِ بالذات و بالعرض نداریم.

بله یک بحث پیچیده ای است که حب و متعلق حب موجود به یک موجود می باشند یا موجود به دو موجود است؟

سه نظر است:

مرحوم صدر از بعضی از کلماتش اشعار به این دارد که بین این دو وحدت است یعنی حب عین متعلق است و متعلق عین حب است.

فرق بین اتحاد و وحدت این است که در وحدت یک وجود و یک ماهیت است اما در اتحاد یک وجود و دو ماهیت است.

گروهی قائل به ترکیب اتحادی شده اند

گروهی قائلند که ترکیب بین این دو انضمامی می باشد.

ما خودمان یک مدتی انضمامی بودیم و بعد اتحادی شده ایم اما الان بین اتحاد و انضمام در رفت و آمدیم اما وحدتی نشده ایم.

البته ما یک نحو اتحادی داریم در افق نفس که سنخ سومی از اتحاد است در نفس عرضی با معروض خودش متحد است لا محاله یک اتحادی بین دو عرض حاصل می شود فرض کنید ترکیب بین این دو انضمامی باشد خوب حب عارض بر نفس ست و مفهوم که متعلق باشد هم عارض بر نفس است خود به خود اتحادی بین این دو عرض حاصل می شود که این اتحاد مد نظر نمی باشد.

این اتحاد به معروض است اما بحث در مورد اتحاد به اعتبار خودشان می باشد.

خلاصه اینکه در نظر ما محبوب غیر متعلق می باشد و جایگاه آن هم خارج از ذهن است نه موجود خارجی.

نکته دوم: [۱]

تمام خصوصیاتی که در نفس ایجاد می شود اگر طرف و اضافه ای داشته باشد طرف و اضافه هم در نفس است اگر شما ادراکی می کنید امکان ندارد که مدرَک شما هم در افق نفس نباشد حتما محسوس شما هم در افق نفس است اگر حب و بغضی در نفس شما ایجاد می شود متعلق هم در موطن نفس است این را مرحوم صدر تعمیم داده است به تمام دریافتها و حالات نفس.

ما این مسئله را در همه جا از ایشان و مشهور قبول نکردیم. ما چیزی داریم از حالات نفس به نام اشاره و توجه نفس و ذهن که در این حالت نفس، متوجه الیه و ملتفت الیه و مشار الیه دیگر در نفس نمی باشد من وقتی اشاره ذهنی می کنم به زید مشار الیه ما صورت زید نمی باشد بلک خود زید است که در نفس نمی باشد و در خارج نفس است. مثل اینکه من با انگشت اشاره می کنم به دیوار، مشار الیه انگشت دیوار بیرونی است که با اینکه اصلا تماسی بین انگشت و دیوار نمی باشد. این مثال دیوار تقریب به ذهن می باشد.

در ادراک حسی و خیالی و وهمی و عقلی دائما طرف اضافه در نفس است اما توجه و التفات این طور نمی باشد در اینجا طرف اضافه خارج از ذهن می باشد. بله من بواسطه صورت اشاره می کنم به خارج اما این صورت ذهنی مشار الیه نمی باشد.

اما اصل مطلب با توجه به این نکته:

---

[۱] نکته دوم ذکر شد بخاطر اینکه با نکته اول نمی توان در کلام مرحوم صدر به گونه ای مناقشه کرد که نتیجه آن این شود که تعدد عنوان در رفع استحاله کفایت نمی کند چراکه نهایتا اثبات کردیم که متعلق حب و بغض با محبوب و مبغوض فرق می کند باز امکان دارد که جواب دهند که مشکلی ندارد اما از آنجا که حب و بغض در نفس است باز آن محبوب و مبغوض هم در نفس می باشد و نقد ما زمانی وارد می باشد که اثبات کنیم محبوب و مبغوض ما شیء خارجی است لذا هر دو نکته مکمل یکدیگر می باشند.

به ایشان می گوییم که حب و بغض در نفس جمع می شود چرا که متعلق دو تا می باشد اما محبوب و مبغوض نمی تواند یکی باشد متعلق حب و بغض می تواند متعدد شود اما شیء واحد نمی تواند که هم محبوب باشد و مبغوض باشد. البته این تضاد، تضاد فلسفی نمی باشد بلکه تضاد وقوعی است یعنی خداوند ما را به گونه ای آفریده است که شیء واحد نمی تواند محبوب و مبغوض ما باشد. پس نمی تواند محبوب و مبغوض یکی باشد و لو متعلق ها دو تا باشد.

لذا در حب و بغض باید رفت سراغ معنون نه عنوان.

[1] المرحله الثانیة : نقد کلام المشهور ای ان تعدد العنوان موجب لتعدد المعنون او لا؟

مشهور می گفتند که معیار دائما در تعدد معنون است اما بحث را برده بودند که آیا تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون می باشد یا خیر؟

لذا بحث ما در مورد این است که تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا خیر؟

نقد الکلام کلیا: لیس التلازم فی تعدد احدهما مع تعدد الآخر.

این را دقت کنید تلازمی بین تعدد عنوان و معنون نمی باشد یعنی به این صورت که اگر یکی متعدد شد دیگری هم باید متعدد باشد. خیر اینطور نمی باشد، ما مواردی داریم که عنوان متعدد است و معنون واحد است و بالعکس .

توجه داشته باشید این کلام، کلام مرحوم آخوند نمی باشد چرا که ایشان مطلقا تلازم را رد می کرد اما ما در شقی این تلازم را قبول داریم.

تارة عناوین واحد است در عین حال معنونها متعدد است. مثلا وقتی ما می گوییم «الانسان یمشی» و «الانسان کلی» موضوع این دو قضیه عنوانا واحد می باشد که «الانسان» باشد. امام معنون در «الانسان یمشی» فرد الانسان است و در «الانسان کلی» معنون، مفهوم انسان است.

---

[1] سه شنبه ۹۴/۸/۲۶.

در اینجا با اینکه عنوان واحد است معنون دو تاست.[۱]

و گاها عنوان متعدد و معنون واحد است مثل اینکه می گویید «الجسم متحیز» و «الابیض[۲] متحیز» که عناوین دو تا می باشد که «الابیض» و «الجسم» باشد اما هر دو عنوان معنون واحدی دارد. این کاغذ سفید هم معنون الجسم است و هم معنون الابیض.

لذا تلازمی بین تعدد این دو نمی باشد.

فی ما نحن فیه:[۳]

اما در ما نحن فیه ما دو چیز داریم یکی امر و نهی و دیگری حب و بغض. آیا در اینجا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یاخیر؟

فی الامر و النهی: أن تعدد العنوان ملازم مع وحدة المعنون.

ابتدا در امر و نهی بررسی می کنیم.

اگر متعلق امر عنوانی باشد و متعلق نهی عنوان دیگری باشد که نسبت بین اینها عموم و خصوص من وجه باشد حتما آن دو عنوان، معنون واحدی دارند.

این را دقت کنید مثل «صلِّ» و «لا تغصب». دو عنوان هستند که به حسب فرض رابطه ی بین اینها عموم و خصوص من وجه است که حتما اینها معنون واحد دارند. نمی شود که متعلق امر و نهی قرار گیرند و معنون واحد نداشته باشند. معنون واحد در اینجا «سجده بر مهر غصبی» می باشد.

چرا حتما معنون واحد دارند؟ چرا که مطلوب در امر «ایجاد فرد فی الخارج» . در نهی هم «ایجاد افراد الطبیعی فی الخارج» است وقتی گفتیم که نسبت عموم و خصوص

---

[۱] دراینجاهردوحملشایعاستنهاولیذاتیواولیذاتیمعنایدیگریداردواگرهمبخاطراختلافحملچنینشدهباشدبازمشکلیندارد. بلاخرهوحدتعنواناستولیمعنونمتعددمیباشد.

[۲] ابیض یعنی شیء له البیاض و با بیاض فرق می کند.

[۳] البته در این مقام همان دو اشکال مقام قبلی که عبارت بود از اینکه در مورد خداوند و شارع تکالیف شرعیه حب و بغض معنا ندارد و مناقشه دیگر که عبارت بود از اینکه همیشه تکالیف تابع حب و بغض نمی باشد بلکه تابع مصالح و مفاسد هم می تواند باشد در اینجا هم این دو مناقشه می آید.

من وجه است و متعلق هم فرد است، لذا باید امر فردی داشته باشد که متعلق نهی است که در مثال ما «وضع الجبهة علی التربة المغصوبه» می باشد که هم معنون صلاة است و هم معنون غصب.

به عبارت دیگر امتثال امر و نهی به ایجاد فرد و مصداق است و شما توسط متعلق امر و نهی اشاره به مصداق دارید لذا معنون شما مصداق است و فرض مسئله اجتماع امر و نهی این استکه باید وحدت مصداقی باشد، لذا دائما معنون در امر و نهی واحد می شود.

این در ناحیه امر و نهی.

فی ناحیة الحب و البغض: تعدد العنوان ملازم لتعدد المعنون.

اما در ناحیه حب و بغض :

دقت کنید که اگر حب و بغض تعلق گرفت به دو عنوان که عموم و خصوص من وجه است این نشان می دهد که حتما معنون ها دو تا می باشد. در مثال دقت کنید. حب به «صلاة» تعلق گرفته است و بغض تعلق گرفته است به «غصب». نسبت بین «صلاة» و «غصب» عموم و خصوص من وجه است. مجمع این دو عنوان هم «وضع الجبهة علی التربة المغصوبة» می باشد.

دائما نسب اربعه را بین دو مفهوم به لحاظ مصادیق می سنجند.

در اینجا «وضع الجبهة» هم فرد «صلاة» است و هم فرد «غصب» است این فرد هم محبوب است و هم مبغوض است اما محبوب است «بما هو صلاة» و همین فرد مبغوض است «بما هو غصب» این حیثها حیثیات تقییدیه است و تعلیلیه نمی باشد. معنایش این است که حیثیت صلاتی آن محبوب من است و حیثیت غصبی آن مبغوض است. اصلا ما در امور عقلی حیثیت تعلیلی نداریم. لذا دائما حیثیتها متفاوت می باشند و در نتیجه معنونها دو تاست.

پس این که گفتیم ملازمه ای نمی باشد، در حب و بغض این را قبول نداریم، چرا که در حب و بغض تعدد عنوان موجب تعدد معنون می باشد در امر و نهی مجمعشان به مصداق است اما در حب و بغض مجمعشان به معنون است که حیثیات معنون می باشد نه مصداق و فرد. لذا حیثیات که متعدد شد معنون هم متعدد می شود و اما مصداق و فرد یکی است و لو عناوین هم متعدد باشد، یعنی جمع شده اند در یک مصداق.

این با سرایتی که مشهور گفته اند که تعدد سرایت کند از عنوان به معنون فرق می کند چرا که در حب و بغض معنون خود محبوب و مبغوض می باشد که این محبوب و مبغوض ما دو تا می باشد ما در اینجا سه چیز داریم: عنوان که متعدد است و یکی مصداق که مجمع دو عنوان می باشد و یک معنون داریم که در حب و بغض همان محبوب و مبغوض می باشد، که متعدد است.

خوب در امر و نهی متعلق خود فرد است که یک فرد می تواند مجمع باشد اما معنون و محبوب و مبغوض، مصداق نمی باشند بلکه حیثیات است، که فرضا متعدد است لذا در امر و نهی چون متعلق امر و نهی مصداق است و مصداق یکی است دائما معنون یکی می باشد اما در حب و بغض محبوب و مبغوض ما حیثیت فرد و مصداق می باشد که دو تاست و لو مصداق یکی باشد حیثیات آن مختلف است لذا معنون متعدد می شود.

لذا در افق نفس چهار چیز داریم: حب و بغض و متعلق آنها اما در خارج سه چیز داریم که مصداق امر و نهی باشد که یکی باشد و دو حیث داریم که حیث صلاتی که معنون حب و محبوب ماست و حیث غصبی که معنون بغض و مبغوض ما می باشد. لذا در ذهن چهار چیز و در خارج سه چیز داریم.

این تفاوت در حیثیتی که بین محبوب و مبغوض می باشد این هم بر می گردد به همان استحاله که عبارت بود از اینکه در نفس این امکان نمی باشد که محبوب و مبغوض آن شیء واحد از جهت واحد باشد.

امکان ندارد که خود فعل که وضع الجبهة باشد معنون ومحبوب و مبغوض ما باشد چراکه «وضع بما هو صلاة» محبوب است و این معنایش این است که خود وضع نقش ندارد در غصب هم همینطور.

مثل اینکه انسان را بما هو ناطق دوست داریم یعنی انسان را دوست ندارم بلکه ناطقیت آن را دوست داریم اگر بگوییم که زید را از حیث اینکه متقی است دوست داریم یعنی زید را دوست نداریم بلکه بما هو متقی او را دوست داریم. لذا این وجدان ماست که محبوب و مبغوض و معنونِ حب و بغض ما حیثیات مصداق است نه خود مصداق و فرد.

حیثیت تقییدیه یعنی حب مال حیثیت است و حیثیت تعلیلیه یعنی که حب مال حیثیت نمی باشد.

اگر به کلمات آخوند و میرزا و مرحوم خوئی دقت شود می فهمیم که کأن ایشان وقتی صحبت از معنون می کردند، دائما در ذهنشان مصداق بوده است مثلا مرحوم آخوند گفته اند که شما می توانید بر خدا چند عنوان و مفهوم را بار کنید با اینکه خدا بسیط است، خوب ذهن آخوند کجا رفته است؟ سراغ مصداق رفته است.

یا میرزا فرق می گذارد بین مشتق و مبدأ اشتقاق و می دانید که مشتق و مبدأ اشتقاق مشکلشان در مصداق است. دو مشتق می توانند مصداق مشترک داشته باشند اما مبدأ اشتقاق دائما مصادیقش متفاوت است. مثلا علم و ضحک مصداقا دو تا می باشند اما عالم و ضاحک می توانند مصداق مشترک داشته باشند.

وقتی سراغ مرحوم خوئی می روید می گویند عناوین ذاتی و انتزاعی و می فرمایند که یک شیء نمی تواند دو ذات داشته باشد کأن در ذهن اینها این بوده است که معنون چیزی جز مصداق نمی باشد. معنون آن است که با عنوان به آن اشاره می کنیم که گاها مصداق نمی باشد کأن در ذهن ایشان معنون با مصداق جا به جا شده است. تمام صحبتهای اینها ناظر به مصداق است.

در متعلق حب و بغض مصداق مشترک دارند اما معنون متفاوت دارند.

نتیجه: اینکه اگر امر و نهی بخواهد به شیئی واحد تعلق بگیرد در عالم تشریع مشکلی ندارد چرا که ملاک قدرت امتثال معا می باشد اما به لحاظ حب و بغض اگر عنوانها متفاوت باشد معنونها هم دائما مستلزم تعدد معنون می باشد.

لذا اگر به دو عنوان تعلق بگیرد، باز ما جوازی می شویم.

در مقام اول به لحاظ حب و بغض امتناعی شدیم اما در آنجا گفتیم که خداوند چون حب و بغضی نمی باشد، لذا در احکام تشریعی مشکلی نمی باشد. اما در اینجا بخلاف مقام قبل ثبوتا نسبت به حب و بغض هم اجتماعی شدیم.

[۱] مشهور در مقام اول امتناعی شده اند اما در مقام دوم عده ای جوازی شده اند اگر چه باز مشهور امتناعی شده اند. ما در هر دو مقام اجتماعی شدیم.

در مقام اول نسبت به حب و بغض امتناعی شدیم اما به لحاظ عالم تشریع اجتماعی شدیم اما در مقام دوم در تشریع و غیر تشریع که حب و بغض باشد، اجتماعی شدیم.

اما این اختلاف بین ما و مشهور اثر عملی ندارد چرا که ما در مقام اثبات و عرف امتناعی شدیم.

هذا تمام الکلام فی مسئلة اجتماع الامر و النهی.

التنبیهات:

التنبیه الاول: مسئله الاجتماع فی العبادات.

ما که قائل به اجتماع شدیم در عبادات امتناعی می باشیم یعنی اگر امر تعلق گرفته شده باشد به عملی به نحو عبادت و نهی هم به عملی تعلق گرفته شده باشد ما امتناعی شدیم چرا که نمی تواند عملی هم حرام باشد و هم عبادت و مقرب.

---

[۱] چهارشنبه ۹۴/۸/۲۷.

اگر عملی هم مصداق غصب باشد و هم مصداق صلاة. می گوییم که این عمل باطل است.

امتناع ما نه بخاطر مسئله اجتماع امر و نهی است بلکه بخاطر نکته خارجی است و آن نکته این است که ما در عبادت هم حسن فاعلی می خواهیم و هم حسن فعلی. حسن فاعلی یعنی که نیت شخص صالح باشد. اگر کسی نماز شب بخواند به این نیت که بخواهد سر مردم کلاه بگذارد حسن فعلی دارد اما حسن فاعلی ندارد، این دیگر مقرب نمی باشد.

دیگر اینکه عمل هم باید صالح باشد عمل حرام دیگر صالح و مقرب نمی باشد. این نکته عقلی است که بین مقومیت عبادت و عمل ناشایست تنافی است.

در غصب که عمل محرم است حسن فاعلی می تواند باشد اما حسن فعلی نمی باشد یعنی این فعل و عمل[1] قابلیت مقربیت را ندارد. این عمل صلاحیت ندارد با اینکه نیت من صالح است.

لذا ما در عبادات امتناعی شدیم.

درست است که حیثیت مقربیت و حرمت یکی نیست اما مصداقشان واحد است لذا عمل می شود حرام لذا صلاحیت مقربیت ندارد. و امر و نهی هم به عمل تعلق می گیرد نه به حیثیت.

حیث، مقرِّب نمی باشد بلکه عمل مقرِّب می باشد. این امری است عقلی که عمل حرام نمی تواند مقرب باشد و لو حیث ها متفاوت باشد. با توجه به اینکه مولا از این عمل بدش می آید.

ینبغی الاشارة الی امور:

در ذیل این تنبیه دو نکته و امر را باید متعرض شد:

[1] چرا که در مفهوم عبادت، فعل و عمل بودن، خوابیده است لذا دائما فعل و عمل است که عبادت است.

الامر الأول: اقسام الحرام عند الفقهاء.

در نزد فقها حرام سه قسم دارد:

الحرام التقدیری: الحرام ذات مصلحة و المانع من التشریع.

جایی است که عمل ملاک و مصلحت حرمت دارد اما شارع لمانع آن علم را حرام نمی کند.

الحرام الفعلی: الحرام المشرِّع لیس فیه استحقاق العقوبة.

حرمت فعلی دارد و شارع آن را حرام کرده است.

الحرام المنجز: الحرام الذی فیه استحقاق العقوبة.

حرمت فعلیی است که در مخالفت با آن استحقاق عقوبت می باشد که اگر استحقاق عقوبت نباشد می شود فعلی غیر منجز.

فرض کنید خمری در اینجاست که یا من یقین دارم که خمر نمی باشد یا غافلم از خمریت آن. خوب شرب من چه حکمی دارد؟

مشهور گفته اند که حرمت آن تقدیری است یعنی تمام مفسده ها و ملاکهای حرمت را دارد ولی شارع بر من حرام نکرده است. چرا که التفات شرط فعلیت تکلیف است. مراد از التفات احتمال تکلیف است. مانع آن هم لغویت است اگر شارع بر من غافل و جاهل مرکب جعل حرمت کند این جعلش لغو است و مولای حکیم کار لغو انجام نمی دهد.

ایشان می گویند که مکلف عبارت است از کسی که چهار خصوصیت داشته باشد: قادر باشد و بالغ و عاقل و ملتفت.

لذا من مکلف نسبت به این شرب نمی باشم.

یا حرمت شرب این مایع نسبت به یک دیوانه که تقدیری است چرا که عقل ندارد و نسبت به بچه هم تقدیری است چرا که بلوغ ندارد.

اما نسبت به کسی که حرمت فعلی است: مثل اینکه نمی داند که خمر است یا خیر؟ اما استصحاب می گوید که این مایع خمر نمی باشد حالا حرمت شرب نسبت به این شخص فعلی است و احتمال خمریت و حرمت را می دهد. منجز است یا غیر منجز؟ غیر منجز چرا که استصحاب می گوید که خمر نمی باشد لذا شرب او حرام است اما بخاطر استصحاب مستحق عقاب نمی باشد. در اینجا احتیاط ممکن بود چون احتمال می داد اما در مقام قبلی احتیاط معنی ندارد اصلا نمی داند که خمر است یا یقین به عدم خمریت دارد.

جایی که حرمت فعلی منجز است مثل اینکه در اینجا این مایع خمر است و شخص هم می داند که خمر است یا استصحاب بر خمریت دارد و می خورد در اینجا حرمت فعلی منجز دارد و مستحق عقاب می باشد.

اگر گفتیم فعلی یعنی فعلی غیر منجز.

گفتیم عمل حرام مقرب نمی باشد کدام یک از این سه حرام مقرب نمی باشد؟ همه آنها یا یکی یا دو تا از آنها.

بعضی گفته اند که حرام منجز قابلیت مقربیت را ندارد اما تقدیری و فعلی قابلیت مقربیت را دارد.

بعضی گفته اند دو حرام قابلیت تقرب را ندارد حرام فعلی و حرام منجز.

بعضی گفته اند که هر سه حرام قابلیت تقرب را ندارد.

ما ها از کدام ها هستیم؟ ما از سومی ها هستیم. هیچ کدام قابلیت تقرب ندارند با اختلاف در اینکه ما حرام را که سه دسته می کنیم حرام تقدیری که ایشان گفته اند، ما یک شقش را یعنی جایی که شخص التفات ندارد را فعلی می دانیم نه تقدیری. و حرام تقدیری را در غیر ملتفت بالغ و عاقل و قادر قائل نمی باشیم یعنی بر دسته اول که جاهل مرکب یا غافل بود، حرام فعلی است چرا که ما التفات را شرط فعلیت نمی دانیم بلکه شرط تنجز می دانیم. اما در مورد دیوانه و غیر بالغ حرمت تقدیری داریم اما در آنجا هم

نمی تواند مقرب باشد. چرا که در اینها حسن فعلی را داریم اما حسن فاعلی را نداریم بر خلاف ممیز که ما قائلیم که حسن فاعلی هم دارد که اگر حسن فعلی داشته باشد و حرمت تقدیری نداشته باشد در اینجا می تواند عمل او مقرب باشد.

تجری از قسیم معصیت است از آن جهت که استحقاق عقوبت دارد اگر چه فعل او حرام نمی باشد. در نظر ما دو نفر استحقاق عقوبت دارند: متجری و عاصی. متجری حسن فاعلی و فعلی را ندارد چرا که فعل او هم قبیح است. یعنی اگر شرب خمر، قبیح است بخاطر این است که معصیت است. تجری هم عین معصیت است و در این که عمل اینها قبیح است این دو فرقی با هم ندارند.

تجری عنوان خود فعل است یعنی خود این فعل تجری است. که بله تجری از عناوین قصدیه می باشد.

به مناسبت بحث را کامل تر خواهیم کرد.

الأمر الثانی: البحث حول مسئلة «الصلاة فی المغصوب».

به مناسبت می خواهیم مسئله فقهی را که خیلی ها بحث کرده اند را بحث کنیم.

اصولیین زیادی این مسئله را به مناسبت در اصول مطرح کرده اند. هم به لحاظ فقهی و هم به لحاظ تطبیقی مسئله ی مهمی است و که ما بیشتر مسئله ی تطبیق آن را مد نظر داریم.

این مسئله عبارت است از صلاة در مکان و لباس مغصوب. که این دو را جدا بحث خواهیم کرد.

قبل از ورود به مسائل مقدمه ای را ذکر کنیم:

مقدمة فی تعریف الاصطلاحات:

یک تصرف در مال غیر داریم و یکی هم غصب.

الغصب: الاستیلاء علی مال الغیر.

غصب عبارت است از استیلاء بر مال غیر عدوانا.

استیلاء یک مفهوم انتزاعی است و جوهر و عرض نمی باشد یعنی از امور واقعی است نه حقیقی.

التصرف فی مال الغیر:

تصرف در مال غیر به دو صورت تکوینی و اعتباری است.

[۱] **التصرف الاعتباری: ایجاد العقد او الایقاع علی مال الغیر.**

تصرف اعتباری این است که ما در مال غیر، بدون هیچ تصرف خارجی، عقدی یا ایقاعی را انجام دهیم مثلا عبای دیگری روی میخ است بدون اینکه در عبا تصرف کنم می گویم که این عبا را به تو می فروشم. یعنی بیع فضولی که تصرف اعتباری در مال غیر است.

این خودش به مأذون و غیر مأذون تقسیم می شود که اصلا این مورد از محل بحث خارج است.

التصرف التکوینی: التصرف الخارجی فی مال الغیر و هو علی قسمین: مع الرضا و عدمه.

یک تصرف تکوینی داریم مثل روی عبای زید می نشینم یا عبای زید را متکا می کنم و زیر سر می گذاریم.

تصرف تکوینی دو قسم است:

تارة این تصرف با رضای مالک است و تارة بدون رضای مالک است و اگر تصرف با رضا باشد جایز است اگر بدون رضایت مالک باشد فقها گفته اند این تصرف که تصرف در مال دیگری بدون اذن است، حرام است.

فقها دیده اند که در شریعت ما مواردی داریم که تصرف در مال غیر بدون رضا جایز است لذا گفته اند که در این موارد شارع خودش اجازه داده است مثل اینکه من تشنه ام به حدی که در نخوردن خوف وقوع در هلاکت است در این موارد که مالک هم راضی نمی باشد گفته اند که تصرف در این مال حلال است.

---

[۱] شنبه ۹۴/۸/۳۰.

اقسام التصرف التکوینی فی مال الغیر عندنا:

ما در این مسئله با فقها یک اختلافی داریم که در صلاة مغصوب خیلی مهم است.

ما می گوییم که تصرف تکوینی در مال غیر بدون رضا دو قسم است: تارة عدوانی است و تارة غیر عدوانی است.

التصرف العدوانی: التصرف المتعدی للمالک عند العرف.

تصرف عدوانی یعنی تصرفی که در نزد عرف – نه شرع ـ آن را تعدی و ظلم به مالک می دانند.

التصرف غیر العدوانی: التصرف غیر المتعدی للمالک عند العرف و ان لم یکن المالک راض به.

تصرف غیر عدوانی یعنی تصرفی که در نزد عرف آن را تعدی و ظلم به مالک نمی دانند چرا که برای مالک حق نمی بینند.

مثل همین مثال که ذکر شده است مثلا من در حال مرگ می باشم و بدون اذن از آب او بنوشم این را عرف تصرف عدوانی نمی بیند چرا که برای مالک در این صورت حقی نمی بیند لذا این تصرف غیر عدوانی ست که امثله ی دیگری هم دارد مثل اینکه ما در کوچه به دیوار مردم تکیه داده ایم و مالک راضی نمی باشد که گفتیم که این تصرف در مال غیر عدوانی نمی باشد.

این تصرف غیر عدوانی حلال است. فقها گفته اند که در این صورت هم تصرف حلال است اما شارع اذن داده است اما ما می گوییم که عرف این را عدوانی نمی داند و بری مالک حقی نمی بینند. که این اختلاف ثمرات زیادی دارد.

بله اگر رضا باشد، این دیگر عدوانی نمی باشد.

این اختلاف ناشی از استظهار از روایت است. آنها به روایت «قَوْلِهِ صلَا يَحِلُّ مَالُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطِيبِ نَفْسِهِ[۱].[۲] » تمسک کرده اند. اینها گفته اند که اطلاق دارد ما اطلاق را قائل نمی باشیم ما گفتیم به نکته ای به تصرف عدوانی انصراف دارد.

لذا ما یک غصب داریم و یک تصرف حرام که این تصرف حرام در نزد مشهور تصرف در مال غیر بدون رضا است و در نزد ما تصرف عدوانی.

گفتیم حتی اگر شارع جایی اذن داده باشد، نه اینکه شارع اذن داده است بلکه از باب این است که شارع با این اذن موضوع را منقلب می کند یعنی تصرف عدوانی را به تصرف غیر عدوانی تبدیل می کند. ما جایی نداریم که شارع اذن داده باشد و اگر هم باشد این طور شد که عرض شد.

نسبت بین غصب و تصرف محرم به لحاظ مصداقی تباین است تصرف فعل ماست اما غصب مفهوم انتزاعی است[۳] اما به لحاظ موردی عموم و خصوص من وجه است اینکه علماء می گویند غصب مراد تصرف محرم است که به لحاظ مصداقی تباین دارند و به لحاظ موردی عموم و خصوص من وجه است ما جایی داریم که تصرف محرم است اما غصب نمی باشد مثل اینکه درب منزل باز است و غاصب داخل خانه او می شود بدون اذن و غاصب استیلائی بر مال او پیدا نکرده است اما تصرف در مال او بدون اذن است. یا می تواند غصب باشد اما تصرف حرام نباشد مثل اینکه ظالمی

---

[۱] (۸) التفسیر الکبیر ج ۱۰ ص ۲۳۲.

[۲] نهجالحقوکشفالصدق؛ص۴۹۳، علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، نهج الحقّ و کشف الصدق ـ بیروت، چاپ: اول، ۱۹۸۲ م.

[۳] عدم تباین که به تساوی یا به عموم و خصوص مطلق یا من وجه است در صورتی است که در مصداق وحدت داشته باشند و ترکیب، ترکیب انضمامی نباشد اما در اینجا ترکیب انضمامی است چراکه یک امر واقعی معنا ندارد که با یک امر حقیقی اتحاد داشته باشد اگر غصب و تصرف عدوانی در یک مورد اجتماع داشته اند باز غصب مصداق تصرف عدوانی نمی باشد و تصرف عدوانیهم مصداق غصب نمی باشد که مثال آن عبارت بود از اینکه شخصی داخل خانه غیر رفته باشد و درها را قفل کرده باشد و از ورود صاحبخانه جلوگیری کند در اینجا استیلاء او بر خانه غصب است و تصرف عدوانی نمی باشد و تصرفات او داخل خانه من جمله داخل خانه شدن غصب نمی باشد و تصرف عدوانی است حتی قفل کردن درب خانه تصرف است و غصب نمی باشد بله منع از ورود به خانه که توسط قفل کردن حاصل می شود و به قول معروف استیلائی که ایجاد می شود از قفل کردن درب خانه، این استیلاء که بعد از قفل کردن و در طول آن است، این غصب است اما خود قفل کردن درب غصب نمی باشد.

نگهبانی را در سر کوچه قرار داده است و گفته است که جلوی مالک را بگیر نگذار داخل خانه شود.

گاها موردا جمع می شود مثل اینکه شخصی داخل خانه کسی رفته است و نمی گذارد صاحب خانه وارد شود .

مصداق یعنی فردی که مفهوم بر آن منطبق می شود اما مورد یعنی تقارن.

محل بحث تصرف محرم در مال غیر است که فقهاء تعبیر به غصب کرده اند.

لذا استیلاء بود و نبودش در اینجا کالحجر فی جنب الانسان می باشد.

اما ذی المقدمه:

الصلاة فی المغصوب که این دو فرد دارد: نماز در لباس مغصوب و نماز در مکان غصبی می باشد.

الصلاة فی الثوب المغصوب.

نماز در لباس غصبی:

حال می خواهد ساتر بالفعل باشد یا خیر ساتر بالفعل نباشد که یا نازک است یا کوتاه است و تمام سطح را نمی پوشاند.

مشهور بین فقاء این است که لباس مصلی باید مباح باشد چه ساتر باشد یا خیر. لذا گفته اند نماز در این لباس غصبی باطل است. لذا گفته اند که اگر با لباسی که متعلق خمس است نماز بخواند آن نماز باطل است.

خوب چرا این نماز باطل است؟

دو وجه بار بطلان ذکر کرده اند:

الوجه الاول فی بطلان الصلاة فی الثوب المغصوب: الصلاة عبادة و المبعد لا یصلح ان یکون مقربا.

گفته اند که یکی از شرائط نماز تستر است که این تستر از یک طرف نماز است و از یک طرف تصرف درمال غیر و محرم است که یا در اصل مسئله اجتماع امر و نهی

امتناعی هستیم یا در بحث عبادت امتناعی هستیم چون یک عمل نمی تواند هم مقرب و عبادت باشد و هم حرام و مبعد. از آنجا که جانب نهی مقدم می شود که بعدا نکته اش خواهد آمد لذا این نماز باطل است.

این وجه اول مختص به جایی است که لباس ساتر است و اگر لباس ساتر نباشد این استدلال دیگر نمی آید. و لذا این را دلیل در جایی آورده اند که لباس ساتر بالفعل است و برای غیر ساتر بالفعل سراغ دلیل بعدی رفته اند. اما همه تصریح کرده اند که دلیل اول، دلیل ایشان است اگر چه با پذیرفتن دلیل دوم که شامل غیر ساتر بالفعل می باشد، استدلال بر بطلان نماز در ثوب غصبی ساتر یا غیر ساتر، کفایت می کرد.

مناقشة: ان التستر لیس من أجزاء الصلاة، فالمبعدیته لا یخل بعبادیة الصلاة التی لا یکون التستر من اجزائها.

این تستر شرط صحت نماز است نه جزء نماز. شرط از حقیقت نماز خارج است تستر شرط نماز می باشد نه جزء نماز . در شرائط، قصد قربت و قربت معتبر نمی باشد در اجزاء صلاة قصد قربت و قربی بودن معتبر می باشد اگر در وضو و غسل هم که صلاة نمی باشند بلکه از شرائط نماز می باشند، قصد قربت شرط است چرا که خود وضو و غسل خودشان عبادت می باشند. وضو و غسل متسحب عبادی است نه اینکه با وجود اینکه شرط نماز است قصد قربت در آن شرط می باشد.

الوجه الثانی: ان الرکوع و السجود التی من أجزاء الصلاة، تصرف فی الثوب المغصوب.

این وجه خیلی مهم است. گفته شده است رکوع و سجود دو جزء نماز است رکوع دولا شدن است و سجود وضع الجبهة است در اینجا دولا شدن کسی که لباسش غصبی است خود این دولا شدن هم رکوع است و هم تصرف در ملک غیر که این تصرف در ملک غیر حرام است. سجده «وضع الجبهة علی الارض» است که خود این وضع مصداق دو عنوان است هم مصداق سجود است و هم مصداق تصرف محرم است. چرا که همین وضع تصرف در لباس است و تصرف محرم می باشد.

رکوع اسم حالت و وضع نمی باشد بلکه دولا شدن و فعل است و سجود هم فعل است. لذا حتما فعل باید باشد تا تصرف صدق کند. خود پوشیدن لباس مصداق تصرف

محرم است اما جزء نماز نمی باشد لذا باید تصرفی را پیدا کنیم که از اجزاء نماز هم می باشد. که می شود رکوع و سجود که هر دو فعل می باشند و از اجزاء نماز می باشند.

لذا اگر کسی در حال قیام که جزء نماز نمی باشد لباس غصبی بپوشد، این اشکالی از لحاظ نمازی ندارد و لو فعلش حرام است و تصرف در مال غیر است و محرم اما چون جزء نماز نمی باشد مشکلی ندارد.

و لو عرف مصداق تصرف در مال غیر نبیند این تسامح تطبیقی است که عرف در اینجا اعتباری ندارد چرا که تطبیق کار عقل است.

از این شبهه دو جواب داده شده است که مرحوم صدر داده اند که قبول نکرده ایم و جواب دیگر

[1]جواب المرحوم الصدر: أن الرکوع علت التصرف علة ناقصة و لا محذور فی وجوبها مع حرمة المعلول.

ایشان می فرمایند که رکوع و سجود تصرف نمی باشند بلکه علت تصرف می باشند و از طرفی هم این رکوع و سجود علت تامه نمی باشد بلکه علت ناقصه می باشند و جزء العلة دیگر ابقاء این لباس در بدن می باشد. خوب پس اینجا ما یک علت تامه داریم که مجموع علل ناقصه باشد که مجموع رکوع و ابقاء اللباس در بدن است و یک معلول که تصرف باشد. خوب آنچه محذور دارد این است که علت تامه واجب باشد و معلول حرام باشد اما اگر علت ناقصه واجب باشد و معلول حرام باشد، این محذوری ندارد و محال نمی باشد لذا الان که این شخص با لباس غصبی رکوع می کند، این رکوع او علت ناقصه است لذا محذوری ندارد که واجب ضمنی باشد و در عین حال تصرف او هم حرام باشد. لذا ترکیب می شود انضمامی نه اتحادی در ترکیب اتحادی است که محذور است.

[1]یکشنبه ۹۴/۹/۱.

چرا این رکوع علت ناقصه است؟ چرا که می تواند لباس را در بیاورد و رکوع او دیگر تصرف نباشد لذا این اثبات می کند که رکوع علت ناقصه است نه علت تامه علت تامه زمانی می بود که در صورت در آوردن لباس هم این رکوع تصرف بود.

خوبحالکهخودرکوعوابقاءتصرفنمیباشندوعلتالتصرفهستند،پستصرفچهمیباشد؟ کأندرنظرایشان،حرکتلباستصرفاست.

سجده هم مانند رکوع است.

آنچه هم که در لباس شرط است این است که لباسی که ساتر است مباح باشد و لو ساتر بالفعل نباشد و اگر هم ساتر بالفعل است لا بد منه نباشد. فرض کنید که شخصی که دو شلوار داشته باشد یا دو دشداشه داشته باشد این در اصطلاح فقهی دو ساتر داریم نه این که یک ساتر بالفعل داشته باشیم.

مناقشة: أن الركوع، نفس التصرف لا علته.

به نظر می رسد که خود رکوع تصرف است نه علت تصرف یعنی خود دولا شدن این تحریک لباس که مبدأ حرکت لباس است، این خودش تصرف است. حرکت تصرف نمی باشد تحریک تصرف است وقتی لباس را حرکت می دهید یکی تحریک لباس است که تصرف است و یکی حرکت لباس که نتیجه فعل شماست.

این خیلی مهم است وقتی من دستم را حرکت می دهم یکی حرکت الید می باشد و دیگری تحریک الید است. فعل من، تحریک الید است و حرکت الید دیگر فعل من نمی باشد بلکه اثر فعل من است.

در این مثال تحریک العضو و تحریک الثوب فعل من است و حرکت الثوب فعل من نمی باشد، لذا تصرف نمی باشد کأن در نظر ایشان حرکت الثوب، تصرف بوده است.

من فاعل حرکت ید نمی باشم بلکه فاعل تحریک، من می باشم و فاعل حرکت ید در حکمت متعالیه عقل فعال می باشد.

خوب حال که تحریک فعل من است در مثال تحریک چیست؟ تحریک می شود رکوع که می شود فعل من و تصرف.

ایشان می خواستند ترکیب را انضمامی کرده و بگویند که تحریک علت است که این در صورتی است که حرکت لباس تصرف باشد و این درجایی است که حرکت لباس فعل من باشد، در حالیکه خود تحریک فعل من و تصرف است.

لذا خود رکوع می شود تصرف و ترکیب بین رکوع و تصرف می شود اتحادی نه انضمامی که در اینجا دیگر علت و معلولی نمی باشد. بله رکوع علت حرکت لباس است اما دیگر حرکت لباس تصرف نمی باشد. اما این علت و معلول در تصرف دخلی ندارد.

مختار نا فی المسئلة: أن نفس الرکوع، تصرف و لکن لا تصرفا عدوانیا لتحققه باللبس قبله.

این تصرف را قبول داریم که این رکوع تصرف است اما تصرف عدوانی نمی باشد لذا اگر کسی لباس کسی را بپوشد چند بار بنشیند و بایستد اینطور نمی باشد که بگوییم که عقوبت او بیشتر است خیر اینطور نمی باشدکه بگویند دو تصرف کردی خیر همان پوشیدن اول این لباس دارای عقوبت بوده است و تصرف عدوانی بوده است اما تصرف با دولا شدن در رکوع تصرف عدوانیِ دیگر نمی باشد عرف نمی گویند که اگر می خواهی بپوشی چرا دیگر دولا شدی؟! سیخ می ایستادی؟! کسی دیگر اینطور نمی گوید.

لذا این رکوع محرم نمی باشد و این شخص یک معصیت کرده است. این ابقاء تصرف نمی باشد نه این کلا ابقاء تصرف نمی باشد خیر ابقاء عرفی است و این مقدار که به خاطر دولا شدن در این لباس باقی است و ابقاء لباس بر بدن او محقق می شود در نظر عرف ابقاء نمی باشد بله بین یک روز و چند روز فرق است و ابقاء صورت می گیرد اما یک ساعت با دو ساعت فرقی نمی کند. لذا رکوع به لحاظ دولا شدن تصرف است اما عدوانی نمی باشد و اصلا ابقاء نمی باشد.

مرحوم صدر و ما نظر می دهیم که لازم نمی باشد در طواف و نماز لباس مباح باشد اما عده ای از باب تستر گفته اند حرام است که ما قبول نکرده ایم بعضی گفتته اند که بخاطر علت ناقصه مشکلی ندارد که ما باز قبول نکردیم ما گفتیم که این تصرف

عدوانی نمی باشد. پوشیدن که تصرف عدوانی است، جزء نماز نمی باشد و رکوع هم که جزء نماز است، تصرف نمی باشد لذا می شود مثل اینکه در حال نماز به اجنبیه نگاه کند.

الصلاة فی المکان الغصبی:

مراد از این مکان اعم از این است که ملک غیر باشد یا در اجاره غیر باشد یا حتی نسبت به این مکان حقی داشته باشد یا حتی نماز در جایی که فضایش غصبی است اما زمینش غصبی نمی باشد نماز باطل است. مثل اینکه کسی که در بیابان خیمه ای زده است و یک طرف آن باز است که نیاز به تصرف نباشد اگر برود و داخل خیمه نماز بخواند این نماز باطل است چرا که فضای این خیمه مال غیر است.

دو وجه برای بطلان نماز گفته شده است:

[1] الوجه الأول فی بطلان الصلاة فی المکان الغصبی: أن الرکوع و السجود فی المکان الغصبی تصرف فی الفضاء و الهواء الغصبی.

وقتی رکوع می کنید در فضا تصرف می کنید وقتی سجده می کنید در فضا تصرف می کنید این تصرف یا تصرف درملک یا متعلق حق غیر است. این تصرف محرم است لذا خود این رکوع و سجود تصرف در ملک غیر است که خود این فضا متصرف می باشد. لذا اتحاد است بین رکوع و سجود و تصرف در فضا به همین خاطر این عمل می شود باطل چرا که این فعل محرم نمی تواند مصداق عبادت باشد.

مناقشة: أن الفضاء و الهواء لیس مملوکا.

آن اشکال این است که فضا و هوا ملک مالک زمین نمی باشد وقتی ما مالک می شویم در واقع آنچه را ما مالک می باشیم سطح است اما فضایی و هوایی که بالای این سطح می باشد را مالک نمی باشیم. فضا و خاک این سطح را هم مالک نمی باشم. بله دیگران نمی توانند تصرفی را در این فضا کنند که منافی انتفاع من باشد اما این به معنای

[1] دوشنبه ۹۴/۹/۲.

ملکیت مالک بر آن فضا نمی باشد بلکه به منزله حریم ملک من می باشد لذا اگر کسی تصرف غیر مزاحم در هوا و فضا کند، این قابل اعتراض نمی باشد.

اگر کسی از کنار زمین رد شود و دست خود را در فضای بالای ملک و زمین بگیرد، این مشکلی ندارد حتی اگر حفره ای در زمین ایجاد شود سطوح کناری و ته چاه را باز من مالک نمی باشم. اگر آب چاه را من مالک می باشم بخاطر حیاضة می باشد.

من اگر خانه ای بخرم بناء و سطح زمین را من مالک می باشم اما فضای داخل خانه و هوا ملک ما نمی باشد.

بله این حق را دارم که زیر زمین بسازم در این صورت مالک بنای زیر زمین می باشم و سطح ته و سطوح اطراف زیر زمین را مالک نمی باشم. سطح سقف همان سطح ته خانه است که قبلا مالک بودم.

فقها نگفته اند و بحث نکرده اند که دقیقا من مالک چه می باشم اما ما معتقدیم که شخص سطوح را مالک می باشد.

لذا تصرف در فضا و هوا فقط نباید منافی حق الانتفاع من نباشد. و الا تصرف در ملک غیر نمی باشد.

لذا رکوع و سجود مشکلی ندارد چرا که تصرف در ملک دیگری نمی باشد چرا که این فضا و هوا ملک دیگری نمی باشد. این تصرف من در فضا منافی با حق او هم نمی باشد، چرا که فرض این است که خودش آنجاست و با بودنش منافات حاصل شده است و دیگر تصرف او در فضا منافی انتفاع او نمی باشد.

و این اشکال را قبول کردیم.

الوجه الثانی فی بطلان الصلاة: أن الصلاة فی المکان الغصبی، تصرف حرام بالسجود.

عمده این وجه است که بین متأخرین هم مقبول واقع شده است.

در اینجا مشکل در سجود است که «وضع الجبهة علی الارض» می باشد که فرقی نمی کند که این ارض ملک باشد یا متعلق حق باشد مثل خیمه ای که در بیابان زده شده است. این سجود هم مصداق سجده است و هم مصداق تصرف در ارض غیر است.

این وجه را نوعا متأخرین پذیرفته اند لذا گفته اند که اگر کسی نماز را در ملک غصبی بخواند اما سجده او در ملک غیر نباشد این نماز مشکل ندارد که این خودش دو صورت دارد مثلا کنار زمین ایستاده است و سر بر ارض بیرون از ارض غیر می گذارد و صورت دیگر در جایی است که سجده شخص ایمائی باشد یعنی وظیفه او سجده ایمائی باشد در اینجا نماز او باطل نمی باشد.

تنها عضوی را که تصرف دیده اند و منافی با تعلق امر دیده اند، سجده است.

مناقشة: أن السجود و ان کان تصرفا و لکن لا یکون عدوانیا.

این وجه را ما قبول نکردیم. و این هم با توجه به مبنای ما در تصرف محرم است. این سجده تصرف است اما تصرف عدوانی نمی باشد ما وقتی در زمین دیگری رفتیم، وقتی روی فرش دیگری رفتیم، وقتی در سجاده دیگری نماز خواندیم، فقط این رفتن و بودن است که تصرف عدوانی می باشد اما سجده کردن دیگر تعدی و ظلم و تصرف عدوانی نمی باشد. لذا معصیت کرده است اما نماز باطل نمی باشد.

بودن و بقاء در مکان غصبی مفهومی است، انتزاعی، که از ورود به زمین انتزاع می شود.

لذا در نظر عرف تصرف کسی که در زمین ایستاده است و کسی که در همان زمین صد سجده انجام داده است فرقی نمی کند و معصیت دومی بیشتر از اولی نمی باشد.

بله اگر مهر شخص غصبی باشد در اینجا نماز او باطل است چرا که تصرف بر مهر، تصرف عدوانی است. تعدد در سجده هر دفعه اش یک تصرف است اما بقاء در سجده تا مقداریش تصرف جداگانه ای نمی باشد.

الوجه الثالث: الروایات فی هذا الباب.

به روایاتی تمسک کرده اند.

مناقشة: عدم تمامیتها دلالتا أو سندا.

که یا سندا تمام نمی باشد یا دلالتا. ظاهرا روایتی که دلالت خوبی داشته است سند خیلی ضعیفی دارد و ظاهرا از مراسیل بوده است.

لذا نماز در مکان مغصوب مشکلی ندارد.

[۱] در تنبیه اول گفته شد که ما با اینکه جوازی هستیم اما در عبادات امتناعی هستیم.

سوال: أن الإمتناع فی العبادات مع قدرة الامتثال، أشار الی نکتة أخری توجبه؟

شما در تشریع و در جواز امر و نهی، یک ضابطه گفتید و آن اینکه قدرت بر امتثال معا برای عبد وجود داشته باشد در حالیکه در عبادات قدرت بر امتثال است. خوب چرا اجتماع جایز نمی باشد با اینکه قدرت بر امتثال وجود دارد؟ پس باید شرط دیگری هم باشد که باعث شود در عبادات به آن نکته امتناعی شوید. لذا مشخص است این ضابطه نقص و کمبود دارد.

جواب:

این را دقت کنید ما هیچ نکته ای را لازم نمی باشد که اضافه کنیم بحث ما در اجتماع امر و نهی کجا بود؟ در جایی بود که امر و نهی به دو عنوان تعلق بگیرد که این دو عنوان مجمع و مصداق واحد دارند و نسبت آنها عموم و خصوص من وجه است. مثل: «صلِّ» و «لا تغصب». اما اگر نسبت آنها تباین باشد از محل بحث خارج است مثل «صل» و «لا تغتب» به جهت اینکه مجمع ندارند.

اگر امری باشد و نهی هم داشته باشیم اگر بین متعلق امر و متعلق نهی، قصد قربت در یک طرف معتبر باشد نسبت از عموم و خصوص من وجه به تباین منقلب می شود

[۱] سه شنبه ۹۴/۹/۳.

و اصلا مجمع ندارند اگر می گوییم صلاة در دار غصبی باطل می باشد به این معنی نمی باشد که در عین حالی که مصداق مأمور به است، باطل است خیر، این دیگر مصداق مأمور به نمی باشد یعنی اینکه اصلا شما مجمعی ندارید. و اصلا از موارد اجتماع امر و نهی خارج می شود. لذا اصلا جایی که یک طرف عبادت است، اصلا از محل بحث خارج است و تسامحتا می گوییم اجتماع امر و نهی.

اینکه گفته شد ما در عبادات امتناعی شدیم، نه اینکه داخل در اجتماع می باشد که بعد ما از موارد اجتماع استثناء بزنیم بلکه اصلا داخل نبود و تخصصا خارج بود و نیازی به اخراج آن نبود. مثل اینکه شخصی در دار غصبی نمازی بدون رکوع بخواند، نه اینکه این نمازش باطل است اصلا این نماز نمی باشد لذا حتی اگر در مسجد الحرام هم بود، باز باطل بود.

البته این هم در جایی است که نماز مصداق غصب باشد که حداقل طبق نظر مشهور این نماز مصداق غصب بود.

این نکته می بایست در تنبیه اول می آمد که فراموش شد لذا در اینجا مطرح کردیم.

التنبیه الثانی: اعتبار قید «غیر المندوحة».

بعضی از علماء گفته اند که باید در عنوان مسئله اجتماع امر و نهی یک قید «مندوحة» را اضافه کرد. یعنی «هل یجوز الاجتماع الأمر و النهی فی شیء واحد مع المندوحة أم لا؟».

مندوحة در لغت به معنای سعه است ما در اجتماع امر و نهی گاها می توانیم امر را امتثال کنیم بدون این که نهی را مخالفت کنیم مثل: «صلِّ» و «لا تغصب» که من می توانم نماز را در زمین مباح به جا آوریم.

گاهی اوقات مندوحه نمی باشد مثل اینکه فقط یک مکان برای نماز موجود است یا مثال «اکرم عالما» و «لا تکرم الفاسق» و اتفاقا یک عالم بیشتر نمی باشد که آن هم اتفاقا فاسق است. من اگر بخواهم «عالم فاسق» را اکرام کنم مندوحه نمی باشد یا در

مثال نماز فقط یک جا وجود دارد که آن هم غصبی است مثلا ازدحام است و جای دیگری نمی باشد یا اجازه نماز خواندن به من نمی دهند.

آنها گفته اند که جایی که مندوحه نمی باشد، از محل بحث خارج می باشد چرا که واضح است و شارع امر و نهی هم نمی کند چرا که اگر امرش به نماز کند در کجا بخواند؟ در مکان مباح نماز بخواند که عقلا قدرت ندارد و اگر در مکان غصبی بخواند شرعا قدرت ندارد چرا که غصب را برایش حرام کرده اند.

امتناعِ در این جا، اصلا در آن بحثی نمی باشد و بحث در جایی است که مندوحه باشد. لذا بحث در اینجا می آید که آیا می تواند شارع هم امر کند به من و هم نهی کند؟

مختارنا: لا احتیاج بهذا القید لأن اصل البحث فیها، بحث فی امکان تعلق الحب و البغض بأمر واحد و المندوحة لیس لها دخلا فیه.

متأخرین گفته اند که این قید لازم نمی باشد اصلا. همان عنوان مسئله «هل یجوز الاجتماع ام لا؟» کفایت می کند.

ما در یک تکلیف سه مرحله مهم را داریم:

۱- یکی مرحله حب و بغض که گاها تعبیر می شود به مرحله اراده و کراهت.

۲- مرحله تشریع.

۳- مرحله امتثال.

مرحله اول و دوم مرتبط به مولا است و مرحله سوم متعلق به عبد است.

در ذهن فقهای ما این بوده است که مرحله تشریع تابعی از مرحله حب و بغض است یعنی مولا به عملی امر می کند که مصلحت دارد و محبوب است و از عملی نهی می کند که در نزد مولا مفسده دارد و مبغوض است.

در ذهن علماء ما مشکله ای پیش آمده است که عقلا آیا معقول است که حب بغض و اراده و کراهت به یک عنوان تعلق بگیرد و این دو عنوان مجمع و مصداق واحد داشته باشد یا خیر؟

اگر یادتان باشد که محال است که حب به طبیعی تعلق بگیرد و بغض به حصه؟ عین همین مسئله در اینجا می آید که آیا می شود که حب و بغض به دو امر تعلق بگیرد که اینها مصداق و مجمع واحد دارند یا خیر؟

در اینجا بوده است که این مسئله را مطرح کرده اند که ضابطه عنوان است یا معنون و اگر معیار معنون است تعدد عنوان موجب تعدد معنون می شود یا خیر؟

اگر در حب و بغض حلش می کردند در تشریع حل بود. لذا اگر در حب و بغض جوازی بودند در تشریع هم جوازی و اگر در حب و بغض امتناعی بودند، در تشریع هم امتناعی می شدند.

بعد اگر امتناعی می شدند در مقام امتثال، مسئله داخل در تعارض می شد و اگر جوازی می شدیم اگر مندوحه بود که هیچ و اگر مندوحه نبود، داخل در بحث تزاحم می شد. لذا مندوحة و عدم مندوحة تأثیری ندارد در اینکه اجتماع حب و بغض امکان دارد یا خیر؟

لذا اصل مبحث بر می گردد به امکان تعلق حب و بغض به دو امری که مصداق واحد دارند. خوب در تعلق حب و بغض اصلا معنا ندارد که مندوحة و عدم مندوحة تأثیر داشته باشد.

لذا این «مندوحة» در عالم حب و بغض و اراده و کراهت اثری ندارد لذا با توجه به اینکه بحث ما در آن عالم است، نیازی به این قید «مندوحة» نمی باشد.

التنبیه الثالث: الملاک فی هذا الأمر العقل او العرف؟[1]

مرحوم آخوند فرمودند کسانیکه در این مسئله وارد شده اند سه دسته اند:

گروهی امتناعی شدند

گروهی جوازی شدند

[1] چهارشنبه ۹۴/۹/۴.

گروهی تفصیلی شدند جوازی شدند در نظر عقل و امتناعی شدند در نظر عرف.

علماء مطرح کرده اند که ملاک عرف است یا عقل یعنی باید برای جواب این مسئله سراغ عرف برویم یا سراغ عقل؟

ابتدا توضیح دهیم مراد از نظر عقل و عرف چیست؟

وقتی می گویند که نظر عقل یعنی ببینید که امر به صلاة و نهی به غصب محذور عقلی دارد یا خیر؟ که این محذور تناقض و تضاد می باشد.

آیا این تعلق امر و نهی موجب تضاد و تناقض می باشد یا خیر؟

اما وقتی که می گوییم در نظر عرف، عرف خیلی با توجه به ذهنیتی که دارد این استلزامات را نمی بیند و متوجه این تلازماتی که بین یک امر با تضاد یا تناقض است نمی بیند بلکه صورت مسئله را ساده کرد و با همان نگاه عرفی ساده مسئله را بررسی می کند.

عرف دو مسامحه مهم در ما نحن فیه دارد که عقل این مسامحه ها را ندارد. عرف متوجه می شود که محبوب با مبغوض قابل جمع نمی باشد اما عرف با همان ذهنیت ساده اش تفطن به تفاوت بین مصداق و معنون ندارد و معنون یک عنوان را همان مصداق می داند لذا محبوب و مبغوض را مصداق می بیند.

عرف یک تلازمی می بیند بین حب و بغض و امر و نهی و امر و نهی را انعکاس دائمی حب و بغض می بیند لذا چون از یک طرف معنون را هما مصداق می بیند می گوید که نمی تواند شیء واحد هم محبوب مولا باشد و هم مبغوض مولا باشد.

لذا عرف به ذهنیت عرفیش متوجه این استلزامات نمی باشد حتی اگر توجهش هم دهی متوجه نخواهد شد لذا فرق است بین نگاه عرفی و نگاه دقی عقلی.

خوب به کدام یک از انظار در این مسئله باید نگاه کرد؟ به نظر عقل چرا که یک بحث ثبوتی است و دقّی و معنا ندارد که به عرف نگاه کرد.

انشاء الله در مسئله سیره عقلاء خواهیم گفت که نظر عرف کجا مرجعیت دارد و یکی از آنجا که مرجعیت عرف خیلی مشخص است مبحث الفاظ و مدالیل و معانی است اما در مباحث دیگر خواهد آمد.

اما در ما نحن فیه در عین اینکه عرف مرجعیت ندارد اما عرف نظر خودش را بر ما تحمیل می کند چرا که ما وقتی می رسیم به دلیل امر و نهی عرف به ذهنیت خودش به این دو دلیل نظر کرده و دست از ظهور دلیل امر بر می دارد و اخذ به اطلاق نهی می کند و بحث دلالت که می شود عرف به میان می آید و اخذ به نظر عرف می شود. لذا دیگر بحث ثبوتی در اینجا فایده ای ندارد.

فقط یک جا فایده دارد که دلیل امر و نهی دلیل لبی باشد یا به منزله دلیل لبی باشد مثلا روایت مجمل باشد. اینجا دیگر این جوازی شدن فایده دارد اما اگر هر دو دلیل لفظی باشد، جوازی هم باید تابع عرف باشد که این عرف قائل به امتناع می باشد.

خوب در صورت لبی بودن امتناعی ها که فرقی نمی کند چرا که عرف هم هم سوی با آنها می باشد.

چرا که در دلیل لبی اگر قدر متیقن داشت که هیچ و اگر نداشت می گوییم الفاسق عالم و اکرم عالما را شامل عالم فاسق هم می دانیم یعنی لا فرق فی العالمیة بین الفاسق منه و العادل.

التنبیه الرابع: ما الفرق بین هذه المسئلة و مسئلة الإقتضاء.

فرق بین مسئله اجتماع و مسئله اقتضاء چیست؟

انشاء الله بعد از مسئله اجتماع وارد مسئله اقتضاء نهی می شویم که دو بخش دارد:

یک بخش آن.

و یک بخش دیگر آن اقتضاء النهی لفساد العبادة.

خوب این مسئله با قسم اولی که «اقتضاء النهی علی فساد المعاملة» بود، وجه اشتراک ندارد چرا که در معامله امری نمی باشد و نهیی نیست. اما در قسم دوم امر است خوب فرق بین این دو چیست؟

هم در خود مسئله اختلاف است و هم در نکته ی بحث.

در مسئله اجتماع محمول این استکه: النهی ینافی الامر ای التکلیف او لا؟

اما در مسئله اقتضاء صورت مسئله این است النهی ینافی الصحة او لا؟ خوب صحة حکم وضعی است و امر حکم تکلیفی است که وجوب باشد لذا محمولا دو مسئله با هم فرق می کند.

نکته بحث هم فرق می کند در مسئله اجتماع مصب بحث این است که در تعلق حب و بغض آیا تعدد عنوان کافی است یا خیر؟ و بحث دیگر این است که آیا تعدد عنوان موجب تعدد معنون می باشد یا خیر؟ اگر دقت کنید ما در مسئله اجتماع این دو مسئله را بحث می کنیم.

اما در مسئله اقتضاء از این بحث می کنیم که آیا بین حرمت یک عمل و عبادیت آن عمل تنافی است یا خیر؟ عبادیت با حرمت جمع می شود یا خیر؟

علت بیان این سوال و بحث از فرق بین این مسئله و مسئله اجتماع شباهتی بوده است که بین این دو مسئله بوده است، چون در عبادت امر است و این بحث است که آیا امر عبادی با نهی می سازد یا خیر؟ خوب امر عبادی هم از صغریات امر است. خوب در اینجا بحث می کنیم که آیا نهی با امر به عبادت می سازد و در مسئله اجتماع بحث می کنیم که آیا امر با نهی می سازد یا خیر لذا شبیه به هم می باشند.

[1]التنبیه الخامس: فی تصحیح الامتثال بإتیان المجمع.[2]

اگر فرد در مقام امتثال واجب، مجمع را اتیان[3] کرد چه راهی برای تصحیح این عمل است؟

چه امتناعی شویم و چه جوازی باشیم.

واجب یا تعبدی است یا توصلی است.

اما در واجب توصلی:

مثل این که مولا فرموده است: «اکرم عالما» و بعد گفته است: «لا تکرم الفاسق». این مثال از موارد اجتماع امر و نهی است و توصلی است و زید هم مجمع است چرا که عالم فاسق است. آیا «اکرم عالما» امتثال شده است یا خیر؟

تارة ما امتناعی می شویم و تارة جوازی.

در صورت قول به امتناع: تعارض حاصل شده و امر قید می خورد و مأتی به دیگر فرد امر نمی باشد.

اگر امتناعی شدیم معنای آن این است که این دو خطاب با هم تعارض پیدا می کند که باید از اطلاق احد الخطابین، رفع ید کرد که باید از «اکرم عالما» که خطاب امر است، رفع ید کرد و باید آن را قید زد که باید گفت مراد از «اکرم عالما»، «اکرم عالما غیر فاسق» می باشد.

---

[1] سه شنبه ۹۴/۹/۲۴.

[2] کسی ممکن است که اشکال کند که وقتی در ابتدای این فصل، ما اجتماعی و امتناعی شویم خود به خود تکلیف امر و نهی مشخص می شود که در صورت قول به امتناع، مأتی به باطل و مصداق مأمور به نمی باشد و در صورت جواز، مأتی به صحیح بوده و مصداق مأمور به است دیگر وجهی برای بیان این تنبیه نمی باشد. این اشکال وارد نمی باشد بعلت اینکه اولا در اصل بحث ما صحبتی از ملاک و عدم ملاک که مبنای مرحو آخوند می باشد نکردیم اما اینجا به مناسبت از آن بحث می کنیم و دیگر اینکه به خاطر بیان این که آیا عبادت با حرمت جمع نمی شود یا با علم به حرمت لذا این تنبیه را بیان کرده اند.

[3] پای انجام و اتیان که به میان می آید یعنی واجب را امتثال کرده است چرا که امتثال نهی به ترک است نه اتیان و انجام.

لذا نتیجه این می شود که این اکرام زید امتثال امر نمی باشد چرا که مراد از «اکرم عالما»، «اکرم عالما غیر فاسق» بود و من عالم فاسق را اکرام کردم که مصداق و فرد امر نمی باشد.

در صورت قول به جواز که خودش دو صورت دارد:

اما در صورت جواز که ما جوازی[1] شدیم که این دو صورت دارد:

صورت اول: مندوحة وجود دارد هم امتثال کرده است و هم معصیت.

صورت اول که مندوحه وجود دارد یعنی عالم غیر فاسق است اگر ما زید را اکرام کردیم این عمل امتثال امر و نهی می باشد و مصداق اکرام عالم می باشد. چرا که ما اجتماعی شدیم.

صورت دوم: عدم وجود مندوحة.

اما در صورت عدم وجود مندوحه: مولا گفته است: «اکرم عالما» و همچنین گفته است: «لا تکرم الفاسق» در بلد ما فقط زید است که عالم است و اتفاقا فاسق هم می باشد.

نظر مرحوم صدر: داخل می شود در تزاحم و تصحیح هم به امر ترتبی است.

دقت کنید در اینجا اکرم عالما فقط یک مصداق بیشتر ندارد که زید است و زید هم فاسق است در اینجا وظیفه چیست؟ اگر من زید را اکرام کردم امر امتثال می شود یا خیر؟

گفته اند این داخل می شود در باب تزاحم چرا که قدرت بر امتثال هر دو ندارم چرا اگر بخواهم امر را امتثال کنم باید نهی را معصیت کنم و اگر بخواهم نهی را امتثال کنم باید امر را معصیت کنم. وقتی داخل در تزاحم شد، در باب تزاحم، امتثال محقق می شود به صورت ترتبی یعنی تصحیح به امر ترتبی محقق می شود.[2]

---

[1] یعنی هم ثبوتا و هم اثباتا ما جوازی شدیم.

[2] البتهایندرجاییاستکهیکیاهمنباشد،چراکهاگرامراهمباشدمثلادیگرمانهییدراینجانداریملذاازباباجتماعامرونهیخارجمیشود.

مرحوم آخوند تصحیح به امر ترتبی را محال می دانند لذا باید از راه تحصیل ملاک آن را تصحیح کرد. که در این صورت دیگر امری نداریم و اکرام دیگر مسقط است. ثمره در جایی می آید که عمل قضا داشته باشد. لذا در تحصیل ملاک دیگر قضاء ندارد، چون ملاک تحصیل شده است مثلا مولا گفته است: «اکرم زیدا یوم الجمعة» اگر من رفتم و زید را در پنجشنبه اکرام کردم، دیگر در روز جمعه نیازی به قضای آن نمی باشد چرا که ملاک که اکرام زید بود، محقق شده است.

این فرمایش مرحوم صدر بود.

مناقشه: خصوصیت مثال به گونه ای است که امر ترتبی معنا نداشته و قواعد تعارض جاری می گردد.

این فرمایش تمام نمی باشد.

یک مقدار برگردیم به عقب.

اگر یادتان باشد گفته شد که هر تزاحمی دائما برگشتش به تعارض است و وقتی که به تعارض برگشت باید قواعد تعارض اعمال شود مثلا ما گفتیم که ما یک تکلیف داریم به نماز و یک تکلیف داریم به انقاذ. در ضیق وقت که من بین نماز و انقاذ مخیر می باشم و قدرت بر اتیان هر دو را ندارم در اینجا اگر شارع مرا تکلیف کند به نماز و انقاذ، این تکلیف به غیر مقدور است لا محاله یکی از این تکالیف باید قید بخورد و نمی توان به اطلاق هر دو تمسک کرد و بگویم هر دو دلیل به اطلاقهما شامل این مکلف می باشد. وقتی تکلیف قید بخورد یعنی معنایش تعارض است که باید سراغ قواعد آن بریم.

ما جواب دادیم که هر تزاحمی به تعارض بر می گردد اگر ترتب امکان نداشته باشد وقتی ترتب را قائل باشیم با توجه به ترتب دیگر تعارضی نمی باشد[1] چرا که نماز بر من

[1] ان قلت: مگر نگفتید قواعد باب تعارض زمانی جاری می شود که ترتب امکان نداشته باشد خوب چرا در جایی که ما مامتناعی شدیم شما گفتید که سراغ قواعد باب تعرض می رویم بدون اینکه بررسی کرده باشید که آیا ترتب امکان دارد یا خیر؟

قلت: گفته شد که اگر ترتب امکان داشته باشد، سراغ قواعد باب تعارض نمی رویم، خوب باید توجه داشت که تعارض دو قسم است یک تعارضی که منشأ تعارض عالم ثبوت باشد و دیگری جایی اس که تعارض منشأش مجعول و عالم اثبات است نه عالم ثبوت مثل موارد باب تزاحم. ترتب در جایی که تعارض منشأش عالم ثبوت باشد، امکان ندارد لذا دیگر صحبت از امر ترتبی در جایی که امتناعی

واجب می باشد علی تقدیر عدم وجوب انقاذ و بالعکس اگر هر دو مساوی باشند که در این صورت لبّا این دو تکلیف قید دارد لذا اجتماعی صورت نمی گیرد تا تعارضی داشته باشد. خوب ما ترتب را قبول کردیم.

خوب در ما نحن فیه مثال به گونه ای است که امر ترتبی ممکن نمی باشد. دو خطاب اکرم عالما و لا تکرم الفاسق تزاحم داشته اند. ترتب می گوید اگر اکرم عالما را امتثال نکردی، لا تکرم الفاسق را امتثال کن. که لازمه این امر این است که باید دائما فرد سومی باشد که در فرد سوم یکی از اینها را امتثال کنی. در ما نحن فیه چون فرد سومی نمی باشد معنایش این است که اگر لا تکرم زیدا را امتثال نکردیم صرف قدرت در اکرام زید بکن. این معنا ندارد چرا که در اینجا امتثال یکی معصیت دیگری است. در ترتبی معنایش این است که اگر یکی را در این مورد معصیت کردی، آن رادر مورد دیگری اطاعت و امتثال کن. اگر زید را که فاسق است اکرام نکردی، عمرو را اکرام کن.

در این مورد که مندوحه نمی باشد، بازگشت آن به تعارض می باشد و تکلیف به اکرام عالم در کار نمی باشد.

پس بنابر این در ما نحن فیه به تعارض بر می گردد و دیگر عالم قید نمی خورد چرا که عالم غیر فاسق مقدور او نمی باشد و فقط اکرام عالم فاسق بر او مقدور است لذا ترتب معنا ندارد و وقتی ترتب معنا نداشت به تعارض بر می گردد.

لذا تصحیح آن به امر ترتبی که مرحوم صدر فرموده اند معنا ندارد لذا در اینجا امری نمی باشد، تا بخواهیم آن را قید بزنیم.

شدیم نکردیم چرا که در امتناعی ها منشأ تعارض یک امر ثبوتی است که عبارت باشد از عدم اجتماع حب و بغض در شیء واحد، خوب در اینجا دیگر امر ترتبی امکان ندارد چرا که امتثال یکی برابر است با معصیت دیگری لذا باید رفت سراغ قواعد باب تعارض خواه متعلق ا مر و نهی یک شیء باشد مثل اکرم عالما و لا تکرم الفاسق که متعلق امر و نهی اکرام باشد یا خیر دو امری باشد که از دلیل خارجی فهمیدیم که قابل جمع نمی باشند مثل وجوب نماز ظهر و جمعه در روز جمعه که از دلیل خارجی می فهمیم که یکی از اینها بر مکلف واجب است نه هر دو لذا می رویم سراغ قواعد باب تعارض.

اما در باب تزاحم دو جعل فی حد نفسه و بدون در نظر گرفتن عالم اثبات با هم تنافی ندارند و فقط اتفاقا بخاطر مسئله ایکه برای مکلف حاصل شده است با هم تنافی دارند و این تنافی همه مثل عالم ثبوت تنافیی نمی باشد که تمام مکلفین را در بر بگیرد بلکه فقط شامل مکلفی می شود که دو تکلیف در مورد او به تزاحم برخورد کرده اند.

[1] و اما در واجب تعبدی:

مثلا با آب غصبی وضو گرفتیم یا با آب غصبی غسل کردیم یا در مکان غصبی نماز خواندیم آیا راهی بر تصحیح این عمل عبادی که در مجمع اتیان می شود است یا خیر؟

ما جوازی شدیم: الکلام الکلام فی التوصلی.

تارة ما جوازی می باشیم یعنی جایز است که امر عبادی را در مجمع اتیان کنیم[2].

اگر قائل به جواز شدیم تمام ابحاثی که با همان نکات و توضیحاتی که در واجب توصلی گفتیم می آید فقط نکته ای که است این است که اگر مندوحه نباشد، امر ترتبی معقول است بخلاف واجب توصلی که اگر مندوحه نبود امر ترتبی محال بود. به این معنا که مولا می گوید که در مکان غصبی نرو اما اگر معصیت کرده و داخل مکان غصبی شدی کار دیگری نکن و نمازت را بخوان. چرا که ممکن است که ما داخل مکان غصبی شویم ولی نماز نخوانیم و کار دیگری انجام دهم یعنی غصب متوقف بر نماز خواندن نمی باشد و امر ترتبی در جایی ممکن نبود که امتثال یکی مساوی بود با معصیت دیگری اما در اینجا، معصیت نهی که غصب باشد متوقف بر نماز نمی باشد.[3]

بله اگر به گونه ای باشد که غصب فقط به نماز خواندن حاصل شود، در اینجا دیگر امر ترتبی امکان ندارد.

---

[1] چهارشنبه ۹۴/۹/۲۵.

[2] این بر فرض این است که که کسی قائل به جواز شود چون همانطور که خاطرتان است گفته شد که جوازی ها در عبادات امتناعی شدند و به عبارت دیگر در جایی که مأمور به عبادت است، دیگر مسئله از اجتماع امر و نهی خارج می شود. لذا این کاملا فرضی است.

گفته نشود که شما قائل شدید که نماز در دار غصبی درست است لذا این جواز امر فرضی نمی باشد چرا که ما که قائل به صحت نماز شدیم، بخاطر این بود که اصلا اجتماعی در کار نبود یا از باب اینکه اصلا این عمل مصداق مأمور به نمی با شد که گفته شد و یا از باب اینکه این سجده دیگر غصب که عبارت باشد از تصرف عدوانی، نمی باشد لذا امر شامل او می شود ولی نهی خیر.

[3] گفته نشود که اگر اینطور باشد معنایش این است که شخص مندوحه دارد چرا که می تواند غصب کند بدون نماز خواندن. می گوییم خیر در اینجا مندوحه ندارد چرا که در جانب امر فرض این استکه نمی تواند نماز بخواند الا درمکان غصبی و همین مقدار کفایت می کند برای اینکه شخص مندوحه نداشته باشد و لو در جانب دیگر ا ینطور نمی باشد یعنی اینطور نمی باشد که غصب حاصل نشود الا بنماز خواندن. لذا در اینجا عدم مندوحه دو گونه است: یکی اینکه در جانب امر فقط مندوحه نداشته باشد که در اینجا امر ترتبی امکان دارد اما دیگری این است که در دو طرف مندوحه نداشته باشد یعنی نماز متوقف بر غصب و غصب هم متوقف بر نماز باشد که در اینجا دیگر امر ترتبی امکان ندارد.

در اینجا مکانی برای نماز نمی باشد، الا مکان غصبی یعنی مندوحه ای نمی باشد.

ما امتناعی می شویم:

تارة امتناعی می شویم یا از باب اینکه ثبوتا امتناعی شدیم یا خیر در خصوص تعبدیات امتناعی باشیم.

اگر به لحاظ ثبوت جوازی و اثباتی امتناعی شدیم فرع قبل این را می گیرد چرا که بحث ما در عالم ثبوت است.

علی القاعده: عدم صحت عبادت.

اگر امتناعی شدیم علی القاعده نوبت می رسد به تعارض وقتی دلیل نهی را بر امر مقدم می دانیم می گوییم این عمل امری ندارد و صحیح نمی شود الا اینکه بگوییم غرض حاصل شده است.

این علی القاعده است اما مشهور تفصیل داده اند.

علی قول المشهور: صحت العبادة فی الجاهل بالحرمة الفعلیة و بطلانها فی العالم بها.

اینها قائل شده اند که اگر این شخص به آن حرمت فعلی جاهل باشد عمل صحیح می باشد و اگر عالم باشد عمل باطل می باشد مثلا در وضو شخصی با آب غصبی وضو می . وضو از تعبدیات است و ما هم فرضا در تعبدیات امتناعی شدیم حتی جوازی ها در تعبدیات امتناعی می باشند. در اینجا به عنوان مثال اگر عالم به غصب است وضو باطل است و الا صحیح است. رجوع کنید به عروه در بحث وضو شرائط وضو مسئله چهار. مشهور معلقین این تفصیل را قائل شده اند.

سوال: ما اثر هذا العلم و الجهل؟

خوب ما که امتناعی هستیم این علم و جهل چه اثری دارد؟ اگر جوازی باشیم باید در دوحالت وضو صحیح باشد و اگر امتناعی باشیم در هر دو صورت وضو باطل است. وجه این تفصیل چه می باشد؟

علی القول الخوئی رحمه الله : صحیح فی الجهل الرافع للحرمة و باطل فی الجهل الرافع للتنجز و فی الناسی باطل فی الغاصب و صحیح فی غیره.

جماعتی از این متأخرین من جمله مرحوم خوئی در جهل رافع تکلیف و جهل رافع تنجز تفصیل داده اند:اگر جهل رافع تکلیف باشد وضو صحیح و اگر جهل رافع تنجز باشد وضو باطل است.

توضیح کلام الخوئی رحمه الله :

جهل چهار قسم دارد:

جهل در مقابل قطع که از این قطع تعبیر به علم می شود، چهار قسم دارد:

جهل بسیط: که دائما همراه با شک و التفات است من نمی دانم این آب طاهر است یا نجس این جهل من را که شک در نجاست می باشد، جهل بسیط می گویند.

جهل مرکب: قطعی است که من دارم اما قطع من بر خلاف واقع است. من قطع دارم که این آب طاهر است و فی علم الله و فی الواقع آب نجس می باشد. من نسبت به نجاست جاهل هستم به جهل مرکب.

غفلت: من از نجاست و طهارت آب غافل می باشم و این آب در واقع طاهر است این طور نمی باشد که تا چشمم به آب بیفتد نسبت به طهارت و نجاست این آب التفات حاصل شود. در اینجا می گویم که من نسبت به نجاست این آب غافل می باشم. بله اگر التفات پیدا کنم ممکن است علم پیدا کنم به نجاست آن اما الان غافلم.

نسیان: قسم مستقلی از جهل نمی باشد، بلکه یا جهل مرکب است یا غفلت اما مسبوق به علم است یعنی من علم به نجاست داشتم اما الان نسبت به نجاست جهل مرکب دارم یا غافل می باشم یعنی دائما این را نسبت به حالت مقارن سابق، تعریف می کنیم.

اگر جاهل بسیط باشد الان ناسی نمی باشد چرا که در اینجا ناسی حکمی دارد که جاهل بسیط ندارد.

پس جهل چهار قسم می شود.

در مشهور بین علماء اینطور است که جهل بسیط رافع تنجز تکلیف است. این آب فرض کردیم نجس است و من نمی دانم نجس است یا خیر؟ در اینجا شرب این ماء بر من حرمت فعلی دارد اما این حرمت فعلی غیر منجز است یعنی موجب استحقاق عقوبت نمی شود فقط رافع تنجز است نه تکلیف. اما سه جهل دیگر رافع تکلیف است. اگر غافل یا ناسی یا جاهل مرکب شدم شرب این ماء واقعا بر من حرام نمی باشد.

لذا اینکه می گویند که احکام بین جاهل و عالم مشترک است، مراد جاهل بسیط است نه سه جهل دیگر که التفات در آنها نمی باشد در غیر جهل بسیط است، که التفات نمی باشد. حتی هر زمان بدون قرینه جاهل بگویند مراد جهل بسیط است.

من نمی دانم این آب غصبی است یا خیر؟ استصحاب یا ثقه گفته است که غصبی نمی باشد. در نظر مشهور هر چهار جهل وضویشان درست است اما در نظر مرحوم خوئی سه قسم غیر جاهل بسیط وضویش درست است بخلاف عالم و جاهل بسیط.

بخاطر اینکه برای من در جاهل بسیط، این استعمال آب واقعا حرمت دارد و مبغوض است و در نظر ایشان این است که عمل مبغوض قابلیت قصد قربت ندارد اما در غیر جاهل بسیط این غسلشان حلال می باشند چرا که این سه جهل رافع تکلیف می باشند و واقعا حلال می باشند، لذا مبغوض نمی باشد. بعد مرحوم خوئی باز در ناسی تفصیل داده اند گفته اند که فرق است بین غاصب و غیر غاصب اگر بعد از غصب، جاهل مرکب یا غافل شد، این هم وضویش باطل است اما اگر کسی دیگر غیر غاصب، جاهل مرکب یا غافل شد به این که این آب غصبی است، این وضو صحیح است. چرا که غاصب اگر چه عملش در حالت نسیان که یا جاهل مرکب است یا غافل، حرام نمی باشد اما مبغوض است بخلاف غیر غاصب.

غیر غاصب مثل عمرو می دانسته است که این آب را زید غصب کرده است اما در هنگام غسل نسیان حادث می شود یا غافل است یا جاهل مرکب می شود، در اینجا

مستولی زید است اما عمرو خانه زید آمده است و اگر غافل نمی شد، با این آب وضو نمی گرفت.

بله این را قبول داریم که عمل حرام مبغوض است و در غیر حرام مبغوض نمی باشد.

اما در تفصیل دوم که بین غاصب و غیر غاصب در نسیان فرق گذاشته اند که در اولی باطل و در دومی صحیح دانسته اند گفته اند که در مورد غاصب، مبغوض است.

ایشان توضحی نداده اند که در این دو صورت که حرمتی ندارد چرا در یکی مبغوض است و در دیگری مبغوض نمی باشد این را توضیح نداده اند. ظاهرا در نظر ایشان بین این دو فرق بوده است اما وجه فرق بین غاصب و غیر غاصب که برای هر دو غصب حرمت فعلی ندارد، اما در یکی مبغوض و در دیگری مبغوض نمی باشد، روشن نبوده است.

این تفاصیل را جمعیت کثیری از مرحوم خوئی قبول کرده اند.

لذا در ما نحن فیه ما چند تفصیل مواجه می باشیم: تفصیل مشهور که بین جاهل و عالم فرق گذاشته اند و دیگر تفصیل مرحوم خوئی که فرق گذاشته اند بین جهلی که رفع تکلیف می کند با جهلی که رافع تکلیف نمی باشد و فقط رافع تنجز است. در جهل بسیط که رفع تکلیف نمی کند چه غاصب باشد چه نباشد عمل باطل است و حرام و غافل و جاهل مرکب عمل صحیح می باشد و در ناسی غاصب عمل باطل و در غیر غاصب عمل صحیح می باشد. در جهل بسیط و ناسی غاصب، خود عمل قابلیت تقرب ندارد.

[۱] **النکات التی بها ذهب المشهور الی التفصیل:**

اشکال بر مشهور این بود که چرا فرق می گذارید بین علم و جهل اگر جوازی هستید مطلقا باید جوازی شوید چه عالم باشد چه جاهل. اگر امتناعی باشید باید مطلقا امتناعی باشید و فرقی نمی باشد بین علم و جهل.

نکته فرق بین صورت علم و جهل چیست؟

از کلمات مشهور دو جواب فهمیده می شود که در واقع نکته این تفصیل بوده است.

النکتة الاولی: الاجماع.

از طرف عده ای ادعای اجماع شده است که اجماع بر این بوده است که عمل جاهل صحیح است و اگر این اجماع نبود قائل به بطلان می شدیم.

مراد از جهل هم گفتیم قبلا که جهلی است که عذر باشد.

ظاهر کلام مرحوم حکیم در مستمسک همین است که علت ایشان همین اجماع بوده است.

متاخرین خیلی سعی کردند در این اجماع مناقشه کنند که این اجماع مدرکی است و نمی تواند کاشف از رای و نظر معصوم علیه السلام باشد.

مناقشه: ان هذا الامر عقلی و لا اثر له فیه.

ظاهرا نوبت به این مناقشه نمی رسد این استدلال عقلی است و اجماع در مباحث عقلی اثری ندارد و آن اینکه آیا عمل مبغوض می تواند مقرب باشد یا خیر؟ عمل غصبی می تواند مقرب باشد یا خیر؟ اگر مسئله نقلی بود، جای بحث از اجماع بود.

اگر عقلا ممکن باشد به اطلاق ادله عمل می کنیم و اگر ممکن نبود که دیگر جای تمسک به اجماع نمی باشد. مشهور هم قبول دارند که در امور عقلی نمیتوان به اجماع تمسک کرد.

---

[۱] شنبه ۹۴/۹/۲۸.

النكتة الثانية: عدم تمشى قصد القربة للعالم بخلاف الجاهل.

در ظرف علم قصد قربت از فرد متمشی نمی شود من می دانم این آب غصبی است و وضوء من حرام است قصد قربت متمشی می شود اما اگر جهل به غصب و حرمت داشته باشم قصد قربت از من متمشی می شود.

حتی ظاهر کلمات صاحب عروة همین وجه بوده است.

مناقشة: ان قصد القربة لا يتمشى من الجاهل البسيط ايضا.

این را دقت کنید اگر وجهش تمشی وجه قربت باشد از جاهل بسیط هم متمشی نمی شود، چرا که احتمال می دهد حرام باشد. بله بین سه صورت دیگر جهل با علم فرق است و از سه جاهل دیگر متمشی می شود. اما در مورد جاهل بسیط یعنی احتمال می دهید که این عمل حرام باشد به نظر می رسد وجدانا این قصد قربت[1] متمشی نمی شود.

لذا این وجه عدم امکان و امکان تمشی قصد قربت، نمی تواند وجه مشهور در تفصیل باشد.

مختارنا: صحيح فى غير الناسى من الجاهلين و صحيح عند غير الغاصب من الناسى لان تصرفه عدوانى بخلافهم.

ما تفصیل آقای خوئی رحمه الله به تمامه را قبول کرده ایم.

البته در آن نزاع بین مشهور و مرحوم خوئی ما تابع مشهور شدیم. یعنی ما در مورد جاهل بسیط هم قائل به صحت شده ایم.

اما در ما بقی که جاهل مرکب و غافل و ناسی باشد، تابع مرحوم خوئی شده ایم.

به عبارت دیگر ما در سه جهل غیر از نسیان تابع مشهوریم و در نسیان تابع مرحوم خوئی هستیم.

---

[1] فرقیاستبینتعبدوعبادت،عبادتخضوعوخشوعوپرستشاستنمازعبادتاستاماغسلووضووزکاتتعبدیاستنهعبادتچراکهخضوعوخشوعینم یباشد. مراد خضوع و خشوعی که در خود عمل است نه خضوع و خشوعی که بواسطه خصوصیتی که در اینها است یعنی چون این مصداق امتثال می باشد، خضوع و خشوع در برابر مولاست لذا عبادت نمی شود بخلاف عبادت که در خودش خضوع و خشوع است مثل سجده. بلهجامعبینهمهاینهاتعبداستکهشاملعبادتهممیشودبخلافتعبدکهامکاندارد کهعبادتباشدیاخیر. امادرعبادتوتعبدقصدقربتنیازاست.

ما الملاک فی عدم قابلیة التقرب؟ المبغوضیة و ان لم تکن مقارنتا للحرمة والمفسدة.

ما ها گفتیم عمل مبغوض قابلیت تقرب ندارد سوال این است که عمل مفسده دار قابل تقرب نمی باشد یا عمل حرام یا عملی که مبغوض مولا است؟

اینها همه، از هم موارد اجتماع و افتراق دارند.

ما قائلیم فقط یک عمل قابلیت تقرب ندارد و آن هم عمل مبغوض مولا است اما اگر عملی مبغوض نبود ولو حرام یا دارای مفسده بود، این می تواند مقرب باشد.

اما المبغوض: اینکه عمل مبغوض قابلیت تقرب را ندارد برهانی ندارد این وجدان ماست که عمل مبغوض، نمی تواند محرم باشد نهایتا عبد معذور می باشد.

اما عمل محرم: فارق از این که مبغوض باشد یا خیر. عمل محرم گاها می تواند مبغوض نباشد یعنی حرمت آن مصلحتی داشته باشد و لو مبغوض مولا نمی باشد. یعنی ما نمی دانیم که این حرمت بخاطر مبغوضیت عمل بوده است یا خیر بخاطر مفسده ی آن بوده است یا اینکه نه خود این تحریم مصلحت داشته است. این امور حرمت و حلیت امور اعتباری می باشند و صفات واقعی نمی باشند که منشأ اثر بوده و در قابلیت و عدم قابلیت اثر گذار باشد.

برای عبد هم تکلیف مهم است و مهم نمی باشد نکته تکلیفیة آن مفسده است یا مبغوضیت است یا چیز دیگر این مهم نمی باشد.

مفسده: تارة مفسده به عبد بر می گردد و تارة به مولا بر می گردد . در احکام شرعیه دائما مفسده به عبد بر می گردد و برای مولا مفسده ندارد.

در این موارد مفسده به عبد بر می گردد نه مولا. بلکه گاها مفسده به مولا بر می گردد اما مقرب است چه برسد به جایی که برای مولا مفسده نداشته باشد و فقط برای عبد مفسده داشته باشد مثل اینکه مولایی معتاد است و می داند که این اعتیاد ضرر دارد با این حال عبد می تواند با این اعتیاد و تزریق به مولا به مولا تقرب برساند.

چه برسد به جایی که عمل برای مولا مفسده ندارد و فقط برای عبد مفسده دارد.

لذا آنچه قابلیت تقرب ندارد، مبغوض[1] مولا می باشد نه عمل مفسده دارد و نه عمل حرام.

البته مبغوضیت هم کسر و انکسار می شود مثل مولای مریض که از آمپول می ترسد و عبد می خواهد به او آمپول بزند که در اینجا محبوبیت عقلیه آمپول زدن، بر مبغوضیت نفسیه می چربد.

پس ملاک، مبغوضیت و عدم مبغوضیت عمل است و فرقی بین جاهل و عالم نمی باشد.

[2]چرا ما جاهل را عملش را صحیح می دانیم؟ با اینکه مشهور در جهل بسیط عمل او را محرم می دانند ــ و لو منجز نمی دانند – و مُحرَّمیت یعنی مبغوضیت.

ریشه این اختلاف در مبنای ما و اختلاف ما با مشهور در حقیقت غصب است که اینها مطلق تصرف در مال غیر را غصب و حرام می دانستند ولی ما تصرف عدوانی را حرام و غصب می دانیم.

خوب در جاهل بسیط، چون همه قبول دارند که جهلش عن عذر است لذا این تصرف او تصرف عدوانی نخواهد بود و وقتی تصرف عدوانی نبود، غصب نبوده و حرام نمی باشدو وقتی حرام نبود دیگر مبغوض نمی باشد.

سوال: در ناسی غاصب چطور می گویید که عمل او حرام و مبغوض است؟ چرا که ما نسیان را رافع تکلیف نمی دانیم[3] لذا عمل او حرام است و وقتی حرام شد می

---

[1] ان قلت: مگر گفته نشد که در مولای شرعی حب و بغض معنا ندارد، خوب پس چطور گفته می شود ملاک مبغوضیت در نزد مولاست مولا که حب و بغض ندارد؟!

قلت: بله از نظر عقل حب و بغض در مورد ثابت شده نمی باشد اما در نظر عرف حب و بغض برای مولای شرعی هم وجود دارد و این ذهنیت عرف در استظهارت آنها از ادله اثر می گذارد و معنا ندارد که خداوند نسبت به یک شیء واحد هم حب داشته باشد و هم بغض.

[2] دوشنبه ۹۴/۹/۳۰.

[3] ان قلت: شما در مورد جاهل مرکب و جاهل بسیط و غافل هم، جهل را رافع تکلیف نمی دانید در عین حال چطور در اینها قائل به صحت عبادت شده اید اما در ناسی غاصب خیر؟

شود مبغوض. بله در ناسی غیر غاصب، دیگر تصرف او عدوانی نمی باشد لذا عمل او محرم نبوده و مبغوض نمی باشد لذا قابلیت تقرب را دارد و عمل او می شود صحیح.

التنبیه السادس: وجه تقدم النهی علی الامر&&&

اگر در اجتماع امر و نهی امتناعی بشویم دلیل امر با دلیل نهی متعارض است در مجمع یک دلیل می گوید اکرم العالم و دلیل نهی می گوید لا تکرم الفاسق که در مورد عالم فاسق تعارض می کنند. یک دلیل می گوید اقم الصلاة و دلیل دیگر می گوید که لا تغصب که در صلاة غصبی تعارض می کند که یا تساقطی می شویم و به عموم مراجعه می کنیم یا ترجیحی می شویم. رجوع می کنیم به دلیل مرجَّح.

اما در مورد عالم فاسق دلیل لا تکرم الفاسق می گوید که اکرام زید حرام است چرا که دلیل به لحاظ موضوع انحلالی است و زید هم فاسق است لذا از این دلیل می فهمیم که اکرام زید حرام است. دلیل اکرم عالما نسبت به زید می گوید که که اکرامش واجب است جرا که اکرم عالما اطلاق دارد و شامل غیر زید هم می شود. اگر ما امتناعی شدیم مدلول التزامی اکرم عالما این است که اکرام زید حرام نمی با شد و دلیل نهی می گوید که اکرام زید حرام است و ما می دانیم که که اکرام زید نمی تواند فی علم الله هم حرام باشد و هم حرام نباشد لذا یکی از این دو دلیل در مدلول خودش کاذب است. پس این دو دلیل با هم تعارض می کنند.

خوب ما یا تساقطی می شویم یا ترجیحی می شویم در صورت دوم یا خطاب امر را و یا خطاب نهی را مرجح می دانیم.

عین همین بیانها در مورد اقم الصلاة و لا تغصب می آید . لا تغصب انحلالی است و می گوید نماز در دار غصبی حرام است و اقم الصلاة هم اطلاق دارد و شامل

قلت: درست است که در اینها هم جهل رافع تکلیف نمی باشد اما فارق بین اینها و ناسی در این است که اصلا آنها تصرفشان عدوانی نمی باشد و در نتیجه حرامی را مرتکب نشده اند که حال بحث شود که آیا جهل رافع تکلیف است یا خیر. اما در ناسی غاصب چون تصرف او قبل از طرو نسیان عدوانی است و حرام، لذا نسیان هم که بیاید دیگر این نسیان نمی تواند رافع تکلیف باشد لذا بر حرمت خود باقی می ماند و می شود مبغوض. یعنی به همان تصرف اول مبغوض بود و طرو نسیان هم اثری در رفع این مبغوضیت ندارد.

نماز در دار غصبی می شود و به مدلول التزامی می گوید که حرام نمی باشد. بین این دو به نحو عموم و خصوص من وجه تعارض می شود.

در مورد وضوء با آب غصبی هم می آید خطاب لا تغصب می گوید که حرام است و خطاب توضأ به مدلول التزامی می گوید که حرام نمی باشد. لذا این د و دلیل با هم در ماده اجتماع با هم تعارض می کند.

مرحوم شیخ ترجیحی شده است. خطاب امر را بر نهی مقدم کرده است در مورد اکرم عالما و لا تکرم الفاسق اخذ به خطاب نهی کرده و اکرم عالما را قید می زنیم که می شود که اکرم عالما غیر فاسق که شامل این مورد که فاسق است نمی شود.

بحث در آنجائی است که ما امتناعی شدیم و در مرحله ثبوت با هم تعارض دارند و امر ترتبی هم امکان ندارد.

در مورد صل و لا تغصب هم اینطور می شود و خطاب صل فی مکان غیر المغصوب که صل دیگر شامل این مورد نمی شود لذا تعارض برداشته می شود.

پس در این صورت اخذ به اطلاق نهی شده و اطلاق خطاب امر قید می خورد.

مشهور هم به تبع شیخ، ترجیحی شده اند.

مرحوم آخوند تساقطی شده است و این دو خطاب با هم تعارض کرده و تساقط می کنند که مرحوم صدر و خوئی هم تبعا لآخوند تساقطی شده اند.

شیخ چرا ترجیحی شده است. قاعده ای را دارند که اگر دو خطاب به عموم و خصوص من وجه تعارض کنند و اطلاق یکی شمولی و اطلاق یکی بدلی باشد اطلاق شمولی مقدم بر اطلاق بدلی می شود.

مثل لا تکرم الفاسق که اطلاق شمولی دارد و شامل همه افراد فاسق می شود من جمله زید.

اکرم عالما شامل زید می شود؟ بله اما به نحو بدلی نه اینکه اکرام همه علماء واجب باشد، بلکه به نحو علی البدل شامل می باشد لذا اگر یکی را اکرام کردی اکرام دیگران واجب نمی باشد.

در اینجا فرمودند که اخذ به لا تکرم الفاسق می شود. مشهور هم به این بیان قبول کرده اند که البته خود این هم مدعاست.

یعنی در سیره عرف و عقلاء اطلاق شمولی را بر اطلاق بدلی مقدم می کنند اما این که نکته آن چه می باشد را بیان نکرده اند.

در مقابل مرحوم آخوند فرمودند که چرا باید اطلاق شمولی بر بدلی مقدم شود در هر دو شامل زید می شوند یکی می گوید اکرام زید حرام نمی باشد و دیگری می گوید حرام می باشد هر دو ظهور است چرا ظهوری بر ظهور دیگر مقدم شود.

گفته شده است که این مدعای شیخ مدعایی است بلا دلیل و وجدان ما هم می گوید دلیلی ندارد.

توجیه کلام شیخ:

چه وجهی می توانیم برای کلام شیخ بیان کرد.

دو توجیه است که مدعای شیخ را توجیه می کند یعنی عرفق و عقلاء اخذ به اطلاق شمولی کرده و از اطلاق بدلی رفع ید کرده و قید می زنند یعنی دو خطاب این طور می شود لا تکرم الفاسق و اکرم عالما غیر زید الفاسق که در مجمع اینطور می شود.

تقیید حجیت را از بینن نمی برد بلکه از حجیت می اندازد.

توجیه اول:

این توجیه قاعده ای است کلی که در اینجا تطبیق شده است اگر دو خطاب داشته باشیم که یکی اظهر و یکاهر باشد در سیره عقلاء در سیر محاورت اظهر نسبت به ظاهر قرینیت عرفی دارد و با وحود قرینه ذو القرینه از کرا می افتد

تطبیق در ما نحن فیه:

لا تکرم الفاسق و اکرم عالما شامل زید می شود. کدام اظهر است؟ وجدان عرفی ما می گوید که شمولی لا تکرم الفاسق اظهر است نسبت به اکرم عالما این وجدان ماست اما می توانیم توضیح دهیم که چرا اظهر ست.

در مباحث الفاظ قبلا گفته بوده ایم الفاظی که واجد معنا هستند که نانگذالری شده اند دائما در تکلم و محاوره اینها محکی و مشار الیهی دراند و ما با توجه محکی در مورد لفظ گذاره سازی و قضیه سازی می کنیم. این مشار الیه علاوه بر معنی و مفهوم و مصداق می باشد.

وقت یم گویم الانسان یموت با لفظ انسان ذهنم به چه چیزی اشاره می کنند؟ به تمام افراد انسان . یعنی تمام افراد انسان هستند که می میرند.

اما اگر می گوییم الانسان کلی دقیقا ذهن من به جه چیزی اشاره می کند؟ به مفهوم انسان یعنی مفهوم انسان این خصوصیت را درادکه کلی است.

وقتی می گوییم الانسان نوع مشاره الیه آن نه فرد است و نه مفهوم بلکه معنا می باشد.

لذا دائما با این الفاظ متکلم و متفکر مشار الیهی دارد که محکی می باشد.

خوب در لا تکرم الفاسق محکی و مشار الیه فاسق چه می باشد؟ تمام افرادی فاسق می باشند که یکی از آنها زید باشد.

اما در اکرم عالما، مشار الیه چیست؟ یا فرد است یا معنی و فرد هم یا معین است یا مردد. نه فرد معین است و نه افراد عالم است بلکه فرد مردد عالم است که یک وجود فرضی دارد نه عینی و فرضی لذا زید فرد مردد نمی باشد بلکه فرد مردد بر زید منطبق می شود.

لذا زید مشار الیه عالم و فاسق است اما فرد مردد نمی باشد لذا زید در این مثال زید مشار الیه عالما نمی باشد اما مشار الیه الفاسق می باشد. فرد مردد به لحاظ عقلی فردی است وهمی اما در نظر عرف امری است واقعی.

لذا این نکته اظهریت است لذا ما کبری را که اظهر قرینه است بر ظهور یعنی نکته قرینیة، اظهریت است و تطبیقش را بر این مورد هم قبول داریم لذا ما هم مانند مشهور تابع شیخ می شویم.

یعنی این قرینیة وجدانی است و نکته آن هم آن بود که گفته شد.

توجیه دوم:

این را دقت کنید که ا اگر دو خطاب با هم تعرضی به نحو عموم و خصوص من وجه داشته باشند که سیره عقلاء این استکه اگر قرار باشد از اطلاق خطابی رفع ید باشد یا دو خطاب را رفع و رجوع کنند به اقل اکتفا می شود به کمترین مقداری که می توانند دست بزنند، دست می زنند و نکته آن این استکه هر دو ظهور دارد و فقط یکی از حجیت مقداری می افتد.

خوب اگر از اطلاق لا تکرم الفاسق دست برداریم و قید بزنیم افراد زیادی را قید بزنیم اما اگر اکرم عالما را قید می زنیم در امتثال اشکالی پیش نمی آید و فقط دایره عمل ما محدود می شود اما اکرم عالما به تمامه امتثال شده است و در نتیجه لا تکرم الفاسق هم امتثال می شود تماما. یعنی از همان اول هم می توانستیم عالمی را اکرام کنیم که فاسق نباشد . لذا تقریبا هیچ کدام را قید نزدیم. اگر محدودیتی هم حاصل شد این اقل کاری بود که می توانیم بکنیم.

حتی اگر افراد فاسق هم زیاد باشد، باز می توانم اکرم عالما را امتثال کنم چرا که هر چه تعداد آن زیاد باشد باز تعداد آن از افراد لا تکرم الفاسق بیشتر نمی باشد چرا که لا تکرم الفاسق هر چه باشد را د ر بر می گیرد بخلاف اکرم عالما.

این توجیه را هم قبول کردیم.

لذا ما تابع شیخ شدیم.

اگر ماتابع آخوند شویم نتایج عجیبی دارد و آن اینکه وضو با آب غصبی حرام نمی باشد چرا که لا تغصب شامل حال آن نمی شود در عین حال به آن نمی توان اکتفا کرد چرا که توضأ هم شامل این نمی شود.

در مورد صلاة در دار غصبی، نماز حرام نمی باشد در عین حال به آن اکتفا هم نمی توان کرد.

وضو حتی مستحب هم نمی شود چرا که محبوب و مبغوض با هم جمع نمی شود.

اینها متعرض نشده اند که در مورد مجتمع چه باید گفت؟ لذا اینها باید بروند سراغ اصل عملی که در اصل عملی هم به مشکل بر می خورند.

لذا این است که اینها مویدی می باشد بر اینکه کلام آخوند درست نمی باشد و کلام شیخ درست است.

با توجه به این مطلب تعارض ما، یک تعارض بدوی است چرا که به نکته عرفی که گفته شد، بین هر دو جمع می شود و از مصادیق جمع عرفی است.

[1] بر این تنبیه ذیلی است که به صورت ان قلت، بیان می کنیم.

ان قلت:

اگر کسی اشکال کند که این وجه تقدیم در صورتی است که در ناحیه امر مندوحه باشد یعنی بتوانم نمازی در مکان غیر غصبی بخوانم یا وضو بگیرم با آب غیر غصبی اما اگر مندوحه نباشد و فقط در مکان غصبی بتوانم نماز بخوانم یا فقط با آب غصببی فقط می توانم وضو بگیرم در اینجا که مندوحه نمی باشد نمی توانید امر را قید بزنید مأمور به نماز در دار غیر غصبی و وضو با آب غیر غصبی می ب اشد چرا که مکان غیر غصبی و آب غیر غصبی وجود ندارد.

[1] سه شنبه ۹۴/۱۰/۱.

در اینجا هم خطاب امر را قید می زنید؟

قلنا:

در باب تعارض ما تصرفاتی که در دلیل می کنیم به لحاظ عالم جعل است نه به لحاظ عالم مجعول بنا بر قول به امتناع این دو جعل ممکن نمی باشد لا محاله وقتی در عالم جعل تصرف کردیم واجب نماز در مکان مباح می شود مأمور به وضوء با آب مباح می با شد مندوحه یا عدم مندوحه مال مجعول میب ا شد لذا فرقی بین مندوحه و غیر مندوحه نمی باشد خوب در صورتی که مندوحه نباشد، من نسبت به نماز تکلیفی نداریم چرا که مأمور به صلاة در مکان مباح بود. چرا که شرط تکلیف قدرت بر امتثال بود و فرض این است که من قدرت بر نماز در دار مباح یا وضوء با آب مباح را ندارم لذا من تکلیفی نسبت به نماز در دار مباح و وضوء با آب مباح ندارم. و اصلا خطاب شامل من نمی شود.

لذا اصلا معنا ندارد که گفته شود که در صورت عدم مندوحه شما امتناعی می شوید یا غیر امتناعی؟ چرا که امتناع و جواز مربوط به عالم جعل است و مندوحه و غیر مندوحه مال عالم مجعول است. بله تصرف در جعل اثر در مجعول هم می گذارد.

نتیجه اینکه در مجمع قائل به تقدم نهی شده و خطاب نهی مجمع را می گیرد بخلاف خطاب امر.

التنبیه السابع: العبادات المکروهة.

ظاهرا از مسلمات فقهی است که ما عباداتی داریم که شارع از آنها نهی کرده است مثل صلاة در حمام یا نهی از صوم در روز عاشوراء.

قبلا گفتیم که عبادت عملی است که قابلیت تقرب داشته باشد سوال این است که مگر می شود عمل مرجوح و مفضول مقرب باشد؟ همین مسئله بعضی را به این فکر واداشته است که نکند اجتماع جایز باشد بخاطر این که نهیی که می گوییم اعم از این

است که حرام باشد یا مکروه است کما اینکه امر اعم از واجب و مستحب است و مفروق عنه است که صلاة در حمام صحیح است و ثواب دارد و همچنین صوم در عاشوراء.

وجه بین عبادیت و مکروهیت چیست؟

بعضی از عبادات بدل دارد: مثل نماز در حمام که بدل آن نماز در مسجد یا خانه می باشد.

بعضی از عبادات بدل ندارد: مثل صوم در روز عاشوراء دیگر بدل ندارد چرا که صوم در دیگر از روزها عمل جداگانه ای است صوم هر روز ـ غیر از روزهای محرم ـ خودش یک امر دارد و یک عمل مجزاست و بدل از دیگری نمی باشد.

اما در قسم اول که بدل دارد مثل صلاة در حمام.

الصلاة فی الحمام جوابهایی داده اشده است که به دو جواب کفایت می کنم یک جواب از مرحوم آخوند و دیگری از مرحوم صدر ست.

جواب مرحوم آخوند:

این نهی از صلاة در حمام را ارشادی گرفته است نه مولوی ارشاد به این است که این فرد از افراد صلاة اقل ثوابا می باشد واجب بر ما صرف الوجود صلاة است که یکی از افراد آن صلاة فی الحمام است و درجای خودش گفته شده استکه که در عبادات ممکن است که در ثواب با هم تفاوت داشته باشند و این نهی مولا ارشاد به این مطلب است که این فرد صلاة نسبت به دیگر افراد صلاة اقل ثوابا و فضیلتا می باشد در اینجا دیگر نهیی و کراهتی در کار نمی باشد و اجتماع امر و نهی نمی باشد. اجتماع عبادت و کراهت نمی آید.[1]

[1] کفایهص ۱۶۴.

نوعا این جواب را پذیرفتند چرا که محذوری ندارد. درست است که اصل، مولوی بودن نهی است اما این محذور امتناع اجتماع امر و نهی قرینه و ظاهر است بر اینکه این نهی ارشادی می باشد.

جواب دومی را مرحوم صدر داده اند.

ایشان فرموده اند راهی است که این نهی را مولوی بگیریم و لکن منهی عنه مقید نمی باشد منهی عنه آن قید و خصوصیت است یعنی نهی به صلاة تعلق نگرفته است بلکه به خصوصیتی از خصوصیات نماز تعلق گرفته است که کونها فی الحمام می باشد یعنی خود صلاة منهی عنه نمی باشد بلکه کونها فی الحمام تحت نهی رفته است اگر خصوصیت تحت نهی رود مشخص می شود که ترکیب انضمامی است مثل نظر به اجنبیه در نماز. یعنی منهی عنه ایقاعها فی الحمام فی حال الصلاة است. و علت تعلق به خصوصیت نماز نه خود نماز همان محذور عدم امکان اجتماع امر و نهی است. در نماز در دار غصبی نماز کونها فی المکان الغصبی بود که انضمامی بود&&&& و مشکل در سجود بود. در اینجا هم کونها فی الحمام ترکیبش با نماز انضمامی می باشد و اجتماع در جایی است که باید ترکیب اتحادی باشد.

بنا بر جواب مرحوم صدر، شخص مکروه را انجام داده است بخلاف جواب مرحوم آخوند لذا کسی که دنبال این است که کار مکروه ا نجام ندهد سراغ این نماز نمی رود.

هر دو جواب فی نفسه قبول است اما نمی تواند هر دو درست باشدکه باید ببینیم که استظهار ما از دلیل چه می باشد.

قسم دوم که بدل ندارد[1] مثل صیام در روز عاشوراء.

دو جواب داده شده است یکی جواب آخوند و دیگری جواب مرحوم صدر.

[1] فرق بین بدل داشتن و نداشتن در این استکه که در جایی که بدل دارد اگر منهی عنه را ترک کند می تواند آن را در زمان دیگر تدارک کند مثلا اگر در حمام نماز نخواند می تواند در غیر حمام نماز بخواند اما در صوم روز عاشوراء که بدل ندارد اگر صوم روز عاشوراء را نگرفت دیگر ثواب این روزه از دست او رفته است و اگر تمام روزها را روزه بگیرد دیگر ثواب این روزه از دست او رفته است.

جواب آخوند:

این ممکن است از باب تزاحم در ملاک باشد یعنی این که روزه در روز عاشوراء مصلحت دارد مثل مصلحت روزه در دیگر روزه ها. همان روزه ترکش در روز عاشوراء عنوانی دارد که آن هم مصلحت و ملاک دارد مثل مخالفت با بنی امیه.

ملاک دومی در نظر شارع از ملاک اولی مهم است این نهی مولا از ترک صیام نهی مولوی است اما حقیقت آن امر مولوی به ترک صوم است – و لسانش لسان نهی است ـ چرا که در ترک صوم ملاکی است که از اتیان آن مهم تر است.

لذا عبادت مکروه نشده است بلکه دو امر در اینجا است که یکی امر به صوم شد و یکی امر به ترک صوم که این ترک افضل است.

جواب مرحوم صدر:

ایشان این جواب را نبپذیرفتند ایشان می گویند که مفضولیت قابلیت تقرب را ندارد.

مناقشه:

این فعل مفضول مطلقا نمی باشد که بما هو هیچ فضیلتی نداشته باشد بلکه مفضول نسبی است یعنی عمل فی حد نفسه رجحان دارد و مصلحت دارد اما در قیاس به ترک، مفضول است لذا این نوع مفضولیت قابلیت تقرب را دارد.

اینجا نسبت به ترک مفضول است و این مفضولیت به ترک، دو نوع است: یا مطلقا یا نسبی که نسبی قابل تقرب است بخلاف مفضولیت مطلق. لذا در آنجا که بدل است و این فرد از عمل نسبت به دیگر افراد مفضول است، این اشکال را مرحوم صدر نکردند چرا که اشکال ایشان در جایی است که مفضولیت، مفضولیت فعل نسبت به ترک همان فعل باشد نه مفضولیت نسبت به فعل دیگر افراد.

جواب دوم مرحوم صدر:

صوم یوم عاشوراء بدل ندارد اما عرفا بدل دارد کسانیکه روز عاشوراء را روزه می گیرند معمولا بعضی از روز ها را روزه می گیرند نه کل ایامی که روزه حلال است و عادتا اینطور نبوده است که غیر از ایامی که روزه حرام است، تمام روزها را روزه بگیرند لذا شارع می فرمایند که شما که می خواهی بعضی روزها را روزه بگیری آن بعض، روز عاشوراء نباشد بلکه دیگر ایام باشد. یعنی این ارشاد به این است که این روزه نسبت به روزه روزهای دیگر اقل ثوابا است.

این جواب همان جواب مرحوم آخوند است و فی حد نفسه مشکلی ندارد. اما سوال این است که کدام عرفی است اگر چه نتیجه هر دو یکی است که عدم کراهت روزه در روز عاشوراء می باشد. کما اینکه دعب فقها و علماء این بوده است که روزه نمی گرفتند و امساک می کردند.

همین غالبیت در اینکه افراد معمولا تمام روزها را روزه نمی گیرند کفایت می کند که برای ما ارتکازی حاصل بشود برای استظهار از این خطاب لذا به شخصی هم که تمام روزها را روزه می گیرد این ارشادیت را دارد که این روزه نسبت به دیگر روزها مفضول است، و شخص هم می خواهد هم افضل را بگیرد و هم افضل.

التنبیه الثامن: بقاء الامر مع سقوط الحرمة بالاضطرار.[1]

ما در عبادات امتناعی شدیم و جانب نهی را مقدم کردیم و گفتیم آن عمل حرام است و مصداق مأمور به نمی باشد و وضوی او باطل است. در اینجا می گوییم که اگر حرمت به عنوان ثانوی برداشته شود، آیا امر این فرد را می گیرد یا خیر؟ مثلا گفتیم که نماز در دار غصبی باطل است اما کسی را در مکان مغصوب زندانیش کرده اند که برای او فرقی نمی کند که بنشیند و یا نماز بخواند لذا هر کاری بکند فرقی نمی کند اگر نماز بخواند نماز او صحیح است یا خیر؟ آیا امر به صلاة این نماز را می گیرد یا خیر؟ اگر کسی را اکراهش کردند که این آب را اتلاف کند که در این اتلاف دیگر فرقی نمی کند

[1] چهارشنبه ۹۴/۱۰/۲.

که بریزد این آب را یا با آن وضو بگیرد، خوب اگر وضو بگیرد وضوی او صحیح است یا خیر؟ آیا امر به وضو این وضو را می گیرد یا خیر؟

این بحث حتی طبق نظر کسانیکه تساقطی هم شده اند می آید چرا که اینجا نهی بخاطر تساقط برداشته نشد بلکه بخاطر یک امر ثانوی برداشته شد، خوب در این صورت این بحث مطرح می شود که آیا امر این فرد را می گیرد یا خیر؟

پس بحث این است که در صورت اضطرار امر باقی است یا خیر، امر بر نمی گردد؟

اضطرار دو فرد دارد:

به سوء اختیار نمی باشد مثل اینکه ما را در مکان غصبی زندانی کرده است یا اکراه بر اتلاف آب کرده ست.

گاها به سوء اختیار است: مثلا وارد مکان غصبی می شود به اختیار و می داند که اگر برود تا آخر وقت نمی تواند برگردد.

المقام الاول: فی الاضطرار لا بسوء الاختیار.

شخصی را در مکان غصبی زندانی کرده اند. اضطرار حرمت را بر می دارد آیا نماز در مکان غصبی حرام است یا خیر[1]؟ یا وضو با آب غصبی صحیح است یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا امر به نماز و وضوء این مورد را می گیرد؟

نظر المشهور: أن العمل صحیح لأن المانع من الصحة هو الحرمة و هی مرتفع.

مشهور گفته اند که صحیح است چرا که وضوء و نماز در مکان غصبی و با آب غصبی حرام است و باطل اما در اینجا اکراه حرمت را برداشت لذا من نمازم در مکان غصبی نمی باشد و وضوی من هم با آب مباح است. خوب مولا گفته است در زمین مباح نماز بخوان و با آب مباح وضو بگیر، من هم همین کار را کردم لذا نماز و وضوی من صحیح است.

[1] این بنا بر این است که گفته شود نفس کون فی المکان الغصبی بالصلاة این حرام است و مبطل نماز می باشد یعنی و لو رکوع و سجود را ایمائی انجام دهد، باز بوسیله نماز تصرف در ملک غیر کرده است.

این مثل موارد دیگر نمی باشد مثلا من به خوردن ما لا یوکل لحمه مضطر باشم، خوب این اضطرار، «ما لا یوکل لحمه» را «ما یوکل لحمه» نمی کند و اگر این خوردن هم حلال است به امر جدید است.

یا گفته شده است که در «وبر ما لا یوکل لحمه» نماز نخوانید اگر مکره باشیم این اضطرار «وبر ما لایوکل لحمه» را « وبر ما یوکل لحمه» که نمی کند اما باز نماز درست است به امر جدید بخلاف اینجا که اکراه عنوان غصبیت را به اباحه تبدیل می کند. مراد از مباح، مکان و آبی که تصرف شما در آن حلال باشد.

نظر المرحوم میرزا: أن الاکراه یرفع الحرمة لا المانعیة من صحة الصلاة.

مرحوم میرزای نائینی در این مسئله با مشهور مخالفت کرده است. استدلال ایشان این است که نهی شارع از غصب یا بودن در مکان غصبی یا تصرف در آب غصبی این نهی در عرض هم دو اثر دارد یکی حرمت و یکی مانعیت. نماز اگر بخوانیم هم نماز حرام است و هم این نهی مانع از صحت نماز می باشد و این نماز صحیح نمی باشد.

خوب وقتی که اضطرار می آید یک قدرت بیشتر ندارد و آن اینکه حرمت را بر می دارد چرا که دلیل اضطرار می گوید: «ما من محرم الا و قد احله الاضطرار» اما نداریم که «ما من مانع الا وقد رفعه الاضطرار». مقدار دلیل این استکه حرمت را بر می دارد.

در نظر مرحوم میرزا مانعیت از حرمت نمی آید بلکه از نهی می آید لذا این دو حکم حرمت و مانعیت در عرض هم می باشند نه در طول هم.

مناقشة:

المناقشة الأولی: النهی و الحرمة شیء واحد و الحرمة منتزع من النهی فلا معنی لإرتفاع الحرمة مع بقاء النهی الموجب للمانعیة فی نظر القائل.

این فرمایش میرزا قابل قبول نمی باشد چرا که در نظر ایشان کأن سه چیز داریم: نهی و حرمت و مانعیت. نهی و حرمت یکی است و حرمت در واقع انتزاع می شود از این نهی. خوب فرض این است که برای شخص مضطر نهیی نمی باشد لذا حرمت و مانعیتی در کار نمی باشد. اینطور نمی باشد که نهی بماند و حرمت برود که حال از این

نهی، مانعیتش بماند. اصلا از اول این نهی شامل مضطر نمی شود و از اول مقید به عدم اضطرار می باشد.

المناقشة الثانية: أن ملاک الحرمة و المانعية واحد و هی المبغوضية فعند عدمها عدمهما.

ملاک مانعیت و حرمت یکی است و آن مبغوضیت است که در موارد اضطرار مبغوض نمی باشد و لو اثبات نشود که محبوب است یا خیر. در قابلیت تقرب عدم مبغوضیت مهم می باشد.

لذا نظر میرزا را نمی توان قبول کرد کما این که بعد از میرزا کسی قائل به کلام ایشان نشده است.

لذا فرمایش مشهور، فرمایش مقبول می باشد.

المقام الثانی: الاضطرار بسوء الاختیار.

کسی رفته است در مکان غصبی و می داند که اگر به این مکان برود، احتمالا یا قطعا نمازش فوت می شود یا می داند که اگر به آن خانه برود او را اکراه می کنند به وضوء بماء غصبی. می داند در آن خانه دیگر ماء مباح پیدا نمی شود و قبل از خروج هم نماز فوت می شود.

برای اینجا فقها مثالی زده اند که اگر کسی برود داخل خانه غصبی به گونه ای که اگر بخواهد بیرون بیاید نماز او قضاء می شود در اینجا وظیفه اش نسبت به نماز چیست؟ در حال خروج باید نماز بخواند یا خیر، باید بیاید بیرون و نماز را قضاء کند؟

فقها به این مناسبت وارد مسئله ی دیگری شده اند و گفته اند حکم شرعی این خروج چه می باشد مثلا ده دقیقه طول می کشد که من از این خانه خارج شوم، حکم این خروج چه می باشد؟ و بحث دیگر این که اگر در حال خروج نماز خواندیم حکم این نماز چیست؟

المسئلة الأولی: حکم الخروج الواجب العقلی، شرعا: فی المسئله اقوال خمسة:

این شکی نمی باشد که به لحاظ عقلی باید از آن خانه بیرون بیاییم و ترک معصیت کنیم نه اینکه در آنجا بنشینیم و مشغول قلیان کشیدن شویم. انما الکلام در حکم شرعی است.

اقوال در مسئله پنج تاست:

القول الاول: أن الخروج محرم.

شرعا این تصرفات حرام است و این خروج محکوم به حرمت است.

القول الثانی: أن الخروج محرم و واجب.

این خروجش شرعا هم واجب است و هم حرام است.

القول الثالث: أن الخروج واجب غیر محرم، معاقب علیه للنهی الأول المسقط بالدخول.

این خروجش واجب است و حرام نمی باشد اما آن نهی سابق یعنی قبل از اینکه داخل خانه شود نهی داشته است از دخول و مکث و خروج از این خانه اما همینکه داخل خانه شد این نهی ساقط می شود و به خاطر خروج عقوبت می شود اما به خاطر نهیی که قبل از دخول داشت و با دخول ساقط شد. الان معصیت نکرده است و معصیت به دخول حاصل شد.

القول الرابع: أنه واجب غیر معاقب.

این خروج واجب است و بر این خروج عقوبتی نمی شود. به مقدار دخول و مکث در خانه عقوبت می شود اما به مقدار خروج، عقوبت نمی شود. یعنی نهی سابق را زمانی معصیت می کند که نهی ساقط شده است. این قول شیخ است.

القول الخامس: لیس له حکم شرعی و إن حکم العقل بوجوب الخروج.

اصلا این خروج هیچ حکم شرعی ندارد نه واجب است نه حرام بلکه حکم عقلی وجوب را دارد یعنی عقل می گوید که از خانه خارج شو که به جای مثلا ده چوب، پنج چوب بخوری؛ چرا که همانطور که عقلا دفع ضرر محتمل واجب است دفع ضرر زائد

هم واجب است، اما عقوبت می شود بواسطه نهی سابق. نهی سابق تمام موارد مکث را حرام کرده بود لذا قبل از معصیت تمام موارد مکث را می گیرد لذا درست است که الان نهیی نمی باشد اما خروج او این مدت را کم کرده و اقل محذورا است نه اینکه گفته شود نهی که ساقط شد دیگر چراکه نباید بتواند در مکان بماند و واجب عقلی است که خارج شود.

این قول مرحوم آخوند و مرحوم خوئی و مرحوم صدر می باشد.

مختارنا: القول الاول و هو الحرمة.

ما تابع قول اول می باشیم و گفتیم که حرمت فعلیه دارد که همین الان دارد حرمت را مرتکب می شود و اما عقل می گوید که الان برو بیرون که به عقوبت بیشتر دچار نشوی.

این قول را، معاریف نگفته اند و من هم قائلش را یادداشت نکردم.

اما حرامی است که عقل می گوید که این را مرتکب شود تا حرام بعدی که عقوبت آن بیشتر است.

[1] عقل می گوید که این معصیت را مرتکب شو چرا که اگر این معصیت را مرتکب نشوی معصیت بزرگتر را مرتکب می شوی. همین الان حرام است که در حال خروج است نه قبل از خروج.

دلیلنا: عدم تمامیة ادلة عدم الحرمة.

دلیل ما چیست؟

دو تا دلیل ذکر کرده اند برای سقوط حرمت ببینیم که تمام است یا خیر؟

الدلیل الأول علی الحرمة: قبح تکلیف العاجز.

این دلیل در کلام مرحوم خوئی هم آمده است.

---

[1] شنبه ۹۴/۱۰/۵.

شرط تکلیف، بلوغ و عقل و قدرت است و اکثر علماء ما قائلند که قدرت شرط فعلیت تکلیف است لذا تکلیف عاجز عقلا قبیح است. و چون استحاله صدور قبیح از شارع امری ضروری و بدیهی است، تکلیف من به فعلی که من قدرت بر انجام آن ندارم، محال است.

حال اگر من قدرت بر ترک نداشته باشم و شارع بر من تحریم کند این هم قبیح است. در اینجا قدرت بر ترک این خروج نمی باشد لذا تحریم این خروج، بر شارع قبیح است چرا که باید حین خروج تصرف کنم و این خروج من لابد می باشد و گریزی از آن نمی باشد لذا من قدرت ترک این تصرف را عقلا ندارم. یعنی امکان ندارد که این مقدار کون فی المکان الغصبی که بخاطر خروج آن را مرتکب می شوم، ترک کنم. لذا تحریم این مقدار تصرف، تحریم بر عاجز است که از شارع قبیح است که صادر شود.

مگر از اولیاء باشد که طی الارض داشته باشد که اولیاء الله هم غصب نمی کنند. و مفروق عنه است.

این بیان مرحوم خوئی می باشد.

مناقشة: أنما القبیح هو تکلیف العاجز لا بسوء الاختیار لا العاجز مطلقا.

ما قبول داریم که عاجز است اما باز به تحریم قائلیم چرا که کسی که به سوء اختیار، خودش را عاجز کرده است یعنی بعد از فعلیت تکلیف خودش را عاجز کرده است تکلیف بر این شخص قبیح نمی باشد. قبل از ورود به ملک قدرت بر ترک این تصرف اضطراری را داشت و مرحوم خوئی هم قائل است قبل از ورود این تصرف به خروج بر او حرام است.

ما قائلیم که تکلیف عاجزی که عجزش به سوء اختیار باشد قبیح نمی باشد و این امر است وجدانی. این بحث را نمی توان برهانی و مدلل کرد.

منظور از تکلیف در اینجا، این است که ابقاءِ تکلیفِ شارع قبیح است یا خیر؟ که ما گفتیم عقلا قبیح نمی باشد.

ما گفتیم که تکلیف عاجز حدوثا و بقاء قبیح است اما یک شرطی دارد و آن اینکه باید این عجز به سوء اختیار نباشد.

تعجیز به سوء اختیار به این است که تکلیف فعلی شده است و قدرت بر امتثال داشته است و به سوء اختیار تکلیف خودش را تفویت می کند.

حسن و قبح چیزی نیست که بتوان استدلال کرد و مدلل کرد و این به ما بسته است که قبح را وجدان کنیم یا خیر.

در صورت اجمال دریافت حکم عقل یعنی شک کردم که عقاب عاجز بسوء اختیار عقلا قبیح است یا نه در اینجا دیگر نوبت به اصول عملیه نمی رسد چرا که اصول عملیه وظیفه مکلف را مشخص می کنند در اینجا ما یقین داریم که وظیفه این شخص خروج است و اصل عملیه نمی تواند اجرا شود که وظیفه او را تغییر دهد، فقط تما بحث در این استکه که حکم این خروجی که لابد منه است، چیست.

مرحوم خوئی می فرمایند که به خاطر مخالفت با تکلیفی که قبل از دخول داشت یعنی قبل از دخول همین خروج هم حرام بود، آن را به اضطرار معصیت کرده و تکلیف ساقط شد. به آن مخالفت و معصیت عقاب می شود.

الدلیل الثانی علی الحرمة: لغویة تکلیف العاجز.

مرحوم آقای صدر به این بیان تمسک کرده اند و گفته اند که تکلیف این شخص لغو است و تکلیف به داعی تحریک و باعثیت است امر تحریک به فعل و نهی تحریک به ترک است و معنا ندارد که عاجز را تکلیف و تحریک کنی چرا که این مقدار تصرف ضروری است چه خارج شود و چه بماند. لذا چون تکلیف لغو است، حرمت فعلیه ندارد.

مناقشة: هذا ان کان الجعل بنحو الخصوص لا العموم الذی له مصلحة.

این فرمایش را قبول نکردیم چرا که تارة مولا بر خصوص این مضطر می خواهد جعل تکلیف کند این لغو است و اما مولا می خواهد تکلیف را جعل کند که هم مختار

و قادر را بگیرد و هم عاجز به سوء اختیار را بگیرد در اینجا کافی است که این جعل عمومی مصلحت و نکته ای داشته باشد. ما که می گوییم که تصرف و غصب حرام است، یک جعل بیشتر نمی باشد و تحت این جعل واحد دو طائفه است که یک طائفه قادر است و یکی هم عاجزِ به سوء اختیار که کلا در این نحوه جعل های به نحو عموم حکمت و مصلحتهایی است که از آن تعبیر می کنیم به سیاقت قانونیه و جعلیه چرا که درکارکردهای خودش اوقع فی النفوس است و فی الجمله باعث می شود که کمتر به سوء اختیار خود را عاجز کند. این اشکال در مورد غافل و جاهل مرکب هم شده است جواب داده شده است که اگر شارع بیاید و حکم را بر غافل و جاهل مرکب جعل کند این لغو است اما اگر به نحو عموم جعل کند این موافق اعتبار است و اوقع فی النفوس است و لغو نمی باشد و باعث می شود که کمتر دچار غفلت و جهل مرکب شود. بله در مورد عاجز لا بسوء اختیار این مسئله قبیح است و عقلائا جعل حکم برای عاجز را قبیح می دانند و در مقام استظهار آن را شامل عاجز لا بسوء اختیار نمی دانند.

لذا تحریم این خروج بر این شخص نه قبیح است چرا که عاجز به سوء اختیار است و لغو هم نمی باشد چرا که جعل فقط برای او نکرده است و جعل به نحو عموم است.

این دو بیانی که گفته شد و و این دو دلیل در طول یکدیگر نمی باشند و هر کدام ناظر به جایی است لذا اگر کسی اشکال به قبح کند ما جواب اول را می دهیم و اگر کسی اشکال لغویت را کند ما جواب دوم را می دهیم و اینطور نمی باشد که یکی از آنها متوقف بر دیگری باشد و به قول معروف طولی باشند.

ضمن اینکه در نظر موالی عرفی انجام کار لغو قبیح نمی باشد مثل اینکه کسی یکجا می نشیند و کاری نکند. این قبیح نمی باشد.

[1] المسئلة الثانية: حكم الصلاة تكليفا و وضعا فی حال الخروج.

الان که می خواهد خارج شود وظیفه اش نسبت به نماز چیست و اگر نماز خواند حکم نماز چیست؟

مقدمة: هذا البحث يحتاج الى قبول مسئلتين:

این مسئله دو پیش فرض دارد:

المسئلة الأولى: فوت الوقت بعد الخروج.

پیش فرض اول: نمی تواند در خارج نماز بخواند و اگر از مکان بیرون بیاید زمانی برای اداء نماز نمی باشد.

یعنی اگر حین خروج اتیان نکند نماز قضاء می شود.

المسئلة الثانية: الصلاة غصب و إن لم يركع و يسجد.

پیش فرض دوم:بطلان نماز در مکان غصبی بخاطر سجود و رکوع فقط نباشد بلکه نماز کلا در دار غصبی باطل باشد لذا اگر فقط به خاطر سجود و رکوع باطل شده باشد این شخص می تواند ایماءا نماز بخواند.

حال این سوال پیش می آید آیا نماز حین الخروج صحیح است یا خیر و وظیفه او نسبت به نماز چیست؟

یعنی این دو مسئله است: یکی صحت و بطلان صلاةِ او و دیگری وظیفه او نسبت به نماز.

این را دقت کنید ما تارة قائل می شویم این تصرف خروجی حرام است یعنی «الكون فی هذا المكان بالخروج» حرام است و تارة مثل شیخ قائل می شویم که حرام نمی باشد.

فرض این است که نماز اضطراری است یعنی نماز را می خواند و ایماءا می خواند یا اگر هم می خواهد تام الاجزاء و الشرائط باشد یک فرضی دارد مثل اینکه در یک

---

[1] یکشنبه ۹۴/۱۰/۶.

وسیله مثل ماشین یا گاری نماز می خواند که تمام شرائط نماز را من جمله استقرار و استقبال می توان در آن رعایت کرد یعنی فرقش با نماز بیرون از این مکان این استکه آن نماز در مکان مباح است و در این نماز در مکان غصبی است.

الحکم عند القول بحرمة الخروج: مأمور بالصلاة الصحیحة نافلة کانت أو فریضتا و لکن هذه الصلاة باطلة لمبغوضیتها.

اما جایی که قائل به حرمت می باشیم:

در جایی که ما قائل به حرمت می باشیم کما اینکه مختار ما بود و لو اینکه فرض این است که نماز در دار غصبی حرام است و اگر در حین الخروج نخواند، زمانی هم در خارج از مکان برای او نمی ماند که نماز بخواند. چون این اضطرار به سوء اختیار می باشد لذا این شخص تکلیف به نماز صحیح دارد چه به نماز مستحبی و چه فریضه اما این نماز او مصداق نماز صحیح نمی باشد و باطل است چرا که مبغوض مولاست و نماز صحیح، نماز مقرِّب است و مبغوض نمی تواند مقرب باشد. پس نسبت به این نماز امر ندارد. در نتیجه در این خروج قدرت امتثال این امر را ندارد اما از آنجائیکه این عجز از ناحیه خودش بوده است و به سوء اختیار بوده است در عین حالیکه نمی تواند نماز بخواند و این نماز در این مکان امر ندارد در عین حال بخاطر فوت نماز عقاب می شود یعنی دو عقاب دارد یکی بخاطر غصب و دیگری بخاطر عدم اتیان نماز.

بله درست است که ما نماز در مکان غصبی را جایز می دانیم این در جایی است که فرض این است که ما نماز در دار غصبی را باطل می دانیم و ترکیب را اتحادی می دانیم نه انضمامی.

فرض کردیم که صلاة مقرب واجب است و این صلاة مقرب نمی باشد و لو اینکه لا تترک الصلاة بحال چرا که صلاة مقرب لا تترک بحال. لذا در فرض قبل نمی توان گفت در همه مکانهای غصبی باطل است الا اینجا که مضطر است.

الحکم عند القول بعدم حرمة الخروج: و هو علی فرضین:

اما اگر گفتیم که تصرف و کون فی المکان الغصبی حین الخروج حرام نمی باشد:

که قول مشهور و آخوند و شیخ بود. این دو فرض دارد:

الفرض الأول: تساوی زمان الخروج و الصلاة: وجوب صلاة الفریضة و استحباب النافلة و صحتهما.

نمازی که می خواند زمانش با زمان خروج یکی است: یعنی نماز باعث تطویل زمان خروج نمی شود. در این فرض اگر نماز فریضه است باید نماز را بخواند و این نمازی هم که می خواند صحیح است چرا که فرض شده است که به خاطر اضطرار حرمت برداشته شد لذا مبغوضیت فعل برداشته شده است و مصداق «صل» می باشد. و هکذا فی النافلة با این تفاوت که امر در صلاة نافله استحبابی است نه وجوبی.

الفرض الثانی: تطویل زمان الخروج بالصلاة: عدم الوجوب و الاستحباب.

نماز باعث تطویل زمان خروج می شود یعنی بدون نماز زمان خروج ده دقیقه است و با نماز دوازده دقیقه است در این فرض، چون صلاة مبغوض است نمی تواند مقرب باشد لذا این شخص به صلاة أمر ندارد ـ چه به نماز فریضه و چه نافله، ـ چرا که فرض این است که قدرت بر خواندن نماز صحیحة ندارد و اگر نماز هم بخواند نماز او باطل است و مرتکب حرام شده است. لذا اگر نماز نخواند، او در حین خروج مرتکب هیچ معصیتی نشده است و اگر نماز بخواند مرتکب یک معصیت شده و آن هم غصب است.

نکتة: هل یمکن تصحیح العبادة فی هذا الفرض؟

اما اگر بخواهیم بگوییم که نماز او صحیح است، آن زمانی است که از پیش فرض دوم مسئلة که در ابتدای تنبیه هشتم در قسم تصرف بسوء اختیار گفته شد ـ که عبارت بود از اینکه نماز فی نفسه مصداق غصب است، ـ دست بر داریم و بگوییم که صلاة فقط بخاطر سجود غصب بوده و آن را هم می تواند ایماءا بخواند.

۱. فی الفریضه:

با این فرض چون ترکیب بین نماز و غصب انضمامی می شود نه اتحادی، در نماز فریضه مسئله داخل در تزاحم می شود چون از یک طرف آن غصب دو دقیقه ای زائد حرمت دارد چرا که ده دقیقه غصب را مضطر است اما دو دقیقه را مضطر نمی باشد و

از طرف دیگر نسبت به نماز هم تکلیف دارد در اینجا اگر بخواهیم صلاتش را تصحیح کنیم دو راه دارد: یکی اینکه امر ترتبی داشته باشد یا اینکه از راه ملاک جلو رویم.

از راه ملاک:

از راه ملاک مبنای مرحوم آخوند است که اگر کسی ادعا کرد که علم خارجی داریم که این عمل ملاک دراد این عمل می شود مسقط تکلیف اما چون عبادت است مشکل است که این داشتن ملاک احراز شود.

اما امر ترتبی:

امر ترتبی نمی تواند داشته باشد بخاطر اینکه دو دقیقه آن محرم است و محرم که شد از مصداقیت عبادت می افتد و دیگر عبادت نمی باشد چرا که معنای ترتب این است که اگر غصب نباشد امر به صلاة داری و فرض این است که به خاطر ده دقیقه ی اضطرار غصب نمی باشد و می توانست امر داشته باشد اما چون به لحاظ دو دقیقه آخر محرم است و صلاة یک واجب مرکب است، لذا کل نماز امر ندارد و معنا ندارد که اجزائی امر داشته باشد و اجزائی امر نداشته باشد.یعنی از اول این صلاة نهی دارد از اول که به خاطر این دو دقیقه نهی داشت دیگر این عبادت می شود مبغوض.

لذا در اینجا تکلیف به نماز فریضه ندارد و تکلیف او به نماز ساقط می شود چرا که ذوق شارع این است که اهمیت مال دیگران در نظر شارع اهم است از نماز.

۲. فی النافلة:

این را دقت کنید این در صورتی است که بخواهد در این زمان نماز فریضه بخواند اگر نماز نافله بخواهد بخواند باز دوازده دقیقه طول می کشد در این فرض دیگر تزاحمی در کار نمی باشد چرا که تزاحم دائما بین دو تکلیف است و بین مکروه یا مستحب با یک تکلیف واقع نمی شود لذا تکلیف به نافله ساقط نمی شود و امر به نافلة این نافلة را می گیرد اما عقل می گوید که نافله را نخوان و به جای آن خارج شو و ده دقیقه غصب کن نه دوازده دقیقه.

اما اگر نافرمانی عقل را کرد و نافله خواند آیا نافله او درست است؟

خیر باطل است چرا که درست است که دو دقیقه اش را قدرت دارد فرض این است که حرمت ده دقیقه زمانی براشته می شود که این ده دقیقه صرف خروج شود لذا وقتی دوازده دقیقه تا خروج وقت است و از اول این وقت را صرف خروج نمی کند این ده دقیقه دیگر حلال نمی شود بلکه همه می شود حرام لذا می شود وقوع النافلة فی الحرام که مبغوض می شود و باطل.

کسانی هم که می گویند این ده دقیقه حرمتش برداشته می شود شرطشان این ا ست که ده دقیقه صرف خروج شود و فرض این ا ست که صرف خروج کامل نشده است لذا این نافله مبغوض است و محرم.

اما فرق بین فریضه و نافله که هر دو هم باطل شد در این است که در فریضه امر ساقط می شود بخلاف نافله و بطلان آن بخاطر این است که در فرد محرم و مبغوض اتیانش کرده است. اما در هر دو وقت از اول صرف خروج نشده است لذا تمام وقت می شود محرم. چرا که هر دقیقه که می گذرد یک دقیقه هم از خروج کم می شود یعنی مثلا اگر خروج ده دقیقه نیاز داشت و شما از اولِ دوازده دقیقه وقت را صرف نماز کردید، بعد از گذشت دو دقیقه اینطور نمی شود که وقتها در هم ادغام شود یعنی دقیقه اول از ده دقیقه باقی مانده به خروج، هم اولین دقیقه خروج باشد و هم سومین دقیقه نماز. خیر با گذشت دو دقیقه از نماز دو دقیقه هم از خروج کم شده است یعنی از نماز ده دقیقه باقی مانده است و از خروج هشت دقیقه. لذا چون این ده دقیقه الان دارد صرف خروج نمی شود، اینطور نمی باشد که فقط دو دقیقه محرم شود خیر از اول این ده دقیقه چون صرف خروج نشده محرم است مگر برسد به نقطه ای که ما بقی مضطر الیه شود.

باید توجه داشت که فرض این است که ده دقیقه اول صرف خروج نشده است و وقتی این خروج بر او حلال بود که صرف خروج می شد.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الثامن.

هذا تمام الکلام فی المسئلة الاجتماع.

الفصل الثالث: فی اقتضاء النهی للفساد.

اشاره به عنوان این بحث.

مراد این بحث این است که اگر نهیی تعلق گرفت به یک عمل آیا این نهی مقتضی فساد این عمل می باشد یا خیر؟

در این فصل در دو مسئله بحث می شود:

المسئلة الأولی: اقتضاء النهی عن العبادة للفساد.

المسئلة الثانیة: اقتضاء النهی عن المعاملة للفساد.

[1] المسئلة الأولی: إقتضاءالنهی عن العبادة للفساد.

در این مسئله بحث می کنیم که اگر نهیی تعلق بگیرد به عبادتی از عبادات آیا این نهی مقتضی فساد آن عبادت می باشد یا خیر؟

مقدمة فی تبیین المفردات:

ابتدا مفردات این عبارت را توضیح دهیم:

الاقتضاء: الملازمة العقلیة بین النهی عن العبادة و فسادها.

ملازمه عقلیة مراد است یعنی آیا ملازمه ای است عقلا بین نهی و فساد معامله یا خیر؟

این بحث یک بحث کاملا عقلی است و مربوط به مبحث الفاظ نمی باشد و بحثی از ملازمات عقلیه می باشد اما چون مرحوم آخوند این مسئله را در مبحث الفاظ ذکر

[1] دوشنبه ۹۴/۱۰/۷.

کرده است بعد از ایشان هم در مبحث الفاظ می آورند اما اصلا این بحث، یک بحث لفظی نمی باشد یعنی بحث اینطور نمی باشد که اگر نهیی تعلق گرفت به عبادت آیا صیغه نهی دلالت بر بطلان عبادت می کند یا خیر؟ بحث اصلا اینطور نمی باشد بلکه بحث در این است که آیا عقل این ملازمه بین نهی به عبادت و فساد آن را درک می کند یا خیر؟

ضمن اینکه اصل عملی هم فقط وظیفه عقلی یا شرعی ما را در ظرف شک بیان می کند و کاری به واقع که بطلان و فساد باشد، ندارد.

النهی: هو الزجر و الردع الانشائی.

زجر و ردع انشائی را نهی می گوییم اگر شارع ردع یا زجر کند انشاءا از یک عبادتی آیا ملازمه است بین این ردع و فساد عمل که یک عبادت است یا خیر؟ اما اینکه گفته می شود این نهی مولوی است یا ارشادی است این ربطی به نهی و امر ندارد بلکه وصف خطاب است خطاب نهی یعنی صیغه نهی. یعنی اصلا أمر و نهی به ارشادی و غیر ارشادی تقسیم نمی شود بلکه خطاب است که این تقسیم بندی را دارد و اصلا معنا ندارد که در جایی که نهی و أمر است یعنی زجر و ردع می باشد به ارشادی و غیر آن تقسیم بندی شود. مثلا «اغسل ثیابک من الدم» این اصلا بعث و امری نمی باشد بلکه ارشاد است به نجاست دم اینجا نهیی در کار نمی باشد بلکه فقط تعبیر و صیغه انشائی است و الا اصلا ردع و زجر یا بعثی در کار نمی باشد.

لذا اگر با لباس نجس نماز خواند صد بار هم نماز بخواند باز حتی یک عمل محرم یا مکروهی انجام نداده است و فقط عبادت او همه اش باطل است.

البته این ردع دو قسم است هم نهی و ردع تحریمی و هم ردع و نهی تنزیهی و هر دو در محل بحث داخل است.

العبادة: العمل الذی شرطه الإتیان علی الوجه القربیّ.

مراد از عبادت، عمل تعبدی است که عبارت از عملی است که شرط صحت آن که عمل به نحو قربی و مقرب باشد یعنی مکلف به قصد امتثال آن را اتیان کند نه اینکه به معنای پرستش باشد یعنی اگر امر داشته باشد باید به نحو قربی اتیان شود تا امتثال شود.

اگر دقت کنید به نظر می رسد ظاهر این تعبیر، تناقض دارد چرا که چطور عمل می تواند عبادت باشد و در عین حال منهی عنه هم باشد لذا مقصود این است که اگر امر داشته باشد شرط صحت آن این است که باید به نحو قربی اتیان شود.

الفساد: عدم الإجزاء إن أتی به.

یعنی اگر آن را إتیان کرد مجزی از اعاده و قضاء نمی باشد یعنی عدم الاجزاء. عبادت فاسد عملی است که اگر در داخل وقت آن را انجام دهد اتیان نکرده است و باید در داخل وقت آن را اعاده کند و در خارج وقت قضاء نماید.

پس عنوان مسئله این است: «اقتضاء النهی عن العباد للفساد». که مفردات همه معنا شد.

اگر مولا از عبادتی از عبادات نهی کرد که در فقه هم مسائلی را دارد مثل: «لا تصل فی الحمام» که به ظاهر نهی تنزیهی دارد یا مثل «دعی الصلاة ایام اقرائک». یا نهی تعلق گرفته است به صوم در ایام محرم یا نهی به قرائت سور عزائم در نماز. یا نهی شده است از صلاة در مکان غصبی یا وضوء با آب غصبی.

حکم المسئله: البطلان عند الأکثر إن لم نقل عند الکل.

در این موارد آیا این عمل باطل است و مجزی نیست یعنی اگر وقت باقی است باید در وقت اعاده شود و اگر وقت گذشته است باید در خارج وقت قضاء کنیم یا خیر اینطور نمی باشد و عمل صحیح است؟

اگر نگوییم کل، خیلی ها گفته اند که نهی به عبادت مقتضی فساد است که وجوه عدیده ای ذکر شده که به دو وجه اکتفاء می شود.

الوجه الأول: العمل المبغوض لا يصلح للمقربية.

این را قبلا گفتیم وقتی عملی منهی عنه واقع شد ـ فرق نمی کند که این نهی تنزیهی باشد یا تحریمی ـ یعنی شارع ردع و زجر کرده است از آن عمل، آن عمل نزد مولا مبغوض و مرجوح است و گفتیم در تعبدی قربیت و مقربیت شرط صحت است و معلوم است که عملی که مبغوض یا مرجوح است خود این عمل قابلیت تقرب به مولا را ندارد.

بله ممکن است که به خاطر امری این عبد تقرب به مولا پیدا کند مثل اینکه این عمل نشان دهنده این است که چه مقدار حسن نیت دارد یا چه مقدار این عبد حاضر است جانش را برای مولا فدا کند اما خود آن عمل مقرب نمی باشد مثلا فرزند مولا را به این عنوان که دشمن مولا ست کتک زد یا مجروح کرد. ممکن است به خاطر این حسن نیتش به مولا تقرب پیدا کند اما خود عمل که در مثال کور کردن چشم بچه مولا باشد، نمی تواند مقرب باشد اما اگر ضمائم عمل موجب تقرب شد این از بحث خارج است.

پس بنابراین نمی شود که عملِ مبغوض عند المولا مقرب عبد به مولا باشد. لذا معنایش این است که این عمل دیگر عبادت نمی باشد یعنی مجزی نیست و نیار به اعاده در داخل وقت و در صورت عدم اعاده در وقت، نیاز به قضاء در خارج وقت دارد.

الوجه الثانی: عدم سقوط الأمر لإطلاقه عند إمتثال المجمع.

گفتیم که اگر ما یک امر و یا نهیی داشته باشیم و این امر و نهی ما مجمعی داشته باشد که مصداق نهی و امر باشد در اینجا خطاب نهی بر امر مقدم می شود که معنایش این است که واجب قید می خورد ـ تصرف هم در وجوب می کنیم نه متعلق وجوب ـ

و وقتی که واجب قید خورد معنای قید خوردن واجب این است که واجب شامل این فرد منهی عنه ـ به نحو کراهتی یا تحریمی ـ نمی شود.

وجوب این عمل که مفاد هیئت است این وجوب اطلاق دارد یعنی بر تو واجب است اکرام عالم مثلا (اگر چه این اکرام مصداق عبادت نمی باشد) و نهی هم از اکرام فاسق می باشد در اینجا وجوب اکرام عالم قید می خورد یعنی می شود: «اکرم عالما غیر فاسق» این وجوب که مفاد هیئت است می گوید که اکرام عالم غیر فاسق بر تو واجب است چه اکرام کنی عالم فاسقی را یا خیر، در صورت اکرام فاسق که مصداق مأمور به نمی باشد، شک می کنم آیا وجوب بر گردن من می باشد یا خیر؟ اطلاق «اکرم العالم» می گوید که وجوب اکرام عالم از تو ساقط نشده است. یعنی از اطلاق وجوب می فهمیم که اکرام فاسق مجزی نمی باشد یعنی اکرام فاسق باطل است.

شارع به من گفته است تصدق الی فقیر من بجای صدقه صد رکعت نماز خواندم و احتمال می دهم که در صورت نماز خواندن دیگر صدقه دادن بر من واجب نباشد یعنی صد رکعت نماز ملاک صدقه را ایجاد می کند خوب دلیل شما چیست که این احتمال را می دهید که این صد رکعت کفایت از صدقه بکند؟ من نباید به این احتمال کفایت کنم دلیل من اصل عملی است یا اصل لفظی؟ اصل لفظی که اطلاق وجوب تصدق است و با وجود اصل لفظی نوبت به اصل عملی نمی رسد و اگر هم هم عرض باشند و جاری شود دلیل اصلی، اصل لفظی است. لذا دلیل، اطلاق هیئت است. ضمن اینکه اصل عملی به واقع کاری ندارد و وظیفه را مشخص می کند و در اقتضاء النهی للفساد بحث امر واقعی است.

بله این بیانِ وجه دوم ملازمه عقلی نشد بلکه دلیل لفظی شد و ملازمه در وجه اول بود اما در این وجه، بطلان و فساد را می خواستیم استفاده کنیم که استفاده کردیم.

ملازمه ملازمه عقلی است نه ملازمه لفظی لذا این بیان دوم که می گوید که صلاة فی غیر حمام بر تو واجب است به ملازمه لفظی می گوید که نماز در حمام فاسد و باطل است.

هذا تمام الکلام فی المسئلة.

التنبیهات:

التنبیه الاول: انحاء تعلق النهی بالعبادة.

تعلق نهی به عبادت به سه نحو تصویر می شود:

النحو الاول: تعلق النهی بنفس العبادة: بطل العمل لعدم قابلیة المبغوض للتقرب کما مرّ.

تارة از نفس عبادت نهی می شود که حکم آن گذشت. مثل نهی از صوم عیدین و نهی از صلاة در حمام.

النحو الثانی: تعلق النهی بجزء العبادة:بطل العمل لفقدان الجزء.

گاها نهی تعلق می گیرد به جزئی از عبادت مثل نهی از قرائت سوره عزائم در نماز. سوره جزئی از اجزاء نماز است.

اما در نهی از جزء نماز. در اینجا می دانید که اجزاء نماز هم عبادی هستند، چرا که ما در اینکه فلان چیز عبادت است، دلیل لفظی نداریم بلکه دلیل لبی است و دائما باید به ارتکازات متشرعه رجوع کرد و در ارتکازات متشرعه عمل چیزی جز اجزاء نمی باشد و مجموعه یک امر انتزاعی و اعتباری است و چیزی جزء تعدادی جزء متعاقب نمی باشد که همه باید به قصد قربت اتیان شود. لذا جزء جزء عمل در ارتکاز متشرعه باید به قصد قربت اتیان شود. خوب وقتی جزء باطل باشد، دیگر آن عمل باطل می شود بخاطر فقدان جزء و نقیصه الا اینکه تدارک کند که در این صورت درست است.

بله اگر من سوره عزیمه را خواندم به قصد جزئیت از همان اول نماز باطل است بخاطر زیادة چرا که من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده ما نمازی که یک جزء ان نماز سوره عزیمه باشد نداریم لذا در اینجا دیگر نوبت به نقیصه از جانب فقدان سوره نمی رسد. اما اگر به قصد جزئیت نخواندم خوب اگر بعد از سوره عزیمه، سوره غیر عزیمه خواندم نماز من صحیح است و اگر نخواندم نماز من به نقیصه باطل است. چرا که سوره را نخواندم.

بله اگر بدون قصد جزئیت هم رکوع و سجود زیادی بجا آورد این عمل باطل است اما نه بخاطر زیادة بلکه بخاطر دلیل خارجی.

النحو الثالث: تعلق النهی بشرط العبادة و هو علی قسمین:

و تارة نهی تعلق می گیرد به شرط عبادت: مثل نهی از تستر به لباس غصبی یا نهی تعلق می گیرد به وضوء با آب غصبی که اینها شرط می باشند نه جزء. خوب شرط صحت نماز تستر است اما تستر جزئی از نماز نمی باشد یا شرط صحت نماز داشتن وضو است اما می دانید که وضوء جزء نماز نمی باشد.

این خودش دو صورت دارد:

القسم الأول: الشرط المنهی عنه، أیضا عبادة: الشرط باطل لعدم کونها قربیا و العبادة باطل لأنتقاء الشرط.

اگر شرط منهی عنه، خودش عبادت است شرط باطل و عمل هم از باب انتفاء شرط می شود باطل.

القسم الثانی: الشرط لیس بعبادة: العبادة صحیح لوجود الشرط و أن کان محرما.

اما اگر خود شرط عبادت نباشد مثل نهی از ساتر غصبی عمل درست است چرا که شرط محقق شده است اما شرطش عملی محرم است که معصیت کرده است چون شرط صحت نماز تستر است نه تستر به مباح و تستر محقق شده است و لو اینکه این تستر حرام است اما این شرط نماز را حاصل کرده است نه اینکه شرط را حاصل نکرده باشد چرا که فرض این استکه این تستر عبادت نمی باشد. فقط این تستر معصیت است لذا گفتیم که در ثیاب غصبی طواف و نماز صحیح است.

دیگران هم که گفته اند که باطل است فکر کرده اند که این ترکیب اتحادی است یا خود این سجود مصداق حرام است و غصب در این لباس است و رکوع مصداق تصرف حرام در این ثیاب است که ما گفتیم که این رکوع و سجود تصرف عدوانی نمی باشد.

[1] التنبیه الثانی: أن الحرام التشریعی کالحرمة الذاتی مقتض للفساد فی المعاملة.

در این تنبیه بحث این است که همانطور که نهی مقتضی فساد است آیا حرمت تشریعی یک عبادت هم مقتضی فساد است یا خیر؟

قبل از ورود به مسئله مقدمه ای را ذکر کنیم در توضیح حرام ذاتی و تشریعی:

مقدمة: فی تعریف الحرمة الذاتیة و التشریعیة.

حرمت تشریعی در مقابل حرمت ذاتی است.

فقها حرام را تقسیم کرده اند به حرام ذاتی و تشریعی و حرمت را هم به ذاتی و تشریعی تقسیم کرده اند لذا تقسیم حرام به ذاتی و تشریعی به لحاظ حرمت است.

الحرام الذاتی: الفعل الذی حرام بعنوانه.

تارة حرمت تعلق می گیرد به فعلی بما هو له من العنوان الأولی و الثانوی غیر تشریعی مثل حرمت شرب خمر بما هو خمر و حرمت کذب به ما هو حرام است یا حرمت سجده در دار غصبی بما له من العنوان الثانوی و هو الغصب یا هتک. این حرمت ذاتی است لذا شرب خمر و کذب حرام ذاتی می باشند. که یکی از محرمات هم که حرمت ذاتی دارد تشریع است. یعنی تشریع بما هو، حرام است.

یعنی به عبارت دیگر حرمت ذاتی در مقابل حرمت تشریعی است لذا می شود هر حرمتی که حرمت تشریعی نباشد.

با این بیان دیگر عبادات به این صورت نهی و حرمت ذاتی به آنها تعلق نمی گیرد.

الحرام التشریعی: الفعل الذی حرام لیس بعنوانه بل بما هو تشریع.

تارة عملی حرام است نه بما هو بلکه بما هو تشریع مثل اینکه زن حائض نماز بخواند خود خواندن نماز از محرمات نمی باشد اما این فعلش که صلاة است اگر

---

[1] پنج شنبه ۹۴/۱۰/۹.

مصداق تشریع شد این فعل او حرام است بما هو تشریع نه بما هو صلاة. اگر زن حائض نماز بخواند به دو صورت می تواند نماز بخواند اما بما هو صلاة این فعل حرام نمی باشد بلکه بما هو تشریع این صلاة حرام است. مثل صوم عید فطر که بما هو صوم حرام نمی باشد بلکه بما هو تشریع حرام است.

لذا بعدا گفته خواهد شد که اینکه بعضی در یوم الشک احتیاط می کنند و به مسافرت می روند، این وجهی ندارد چرا که حرمت صوم روز عید فطر حرمت تشریعی است نه ذاتی لذا اگر عید فطر هم باشد این عمل ما حرام نمی باشد چرا که شک داریم که اول شوال است یا آخر رمضان بقصد رجاء این که آخر رمضان باشد و مطلوب باشد روزه بگیرد، این نه تنها حرام نمی باشد بلکه مصداق انقیاد می باشد بله اگر احتمال دهیم حرمت ذاتی داشته باشد بله اما این احتمال در مورد صوم نمی تواند بیاید.

حالا اگر عملی حرمت تشریعی داشت آیا این عمل باطل است یا خیر باطل نمی باشد؟

اگر می گوییم فعلی حرمت تشریعی دارد یعنی آن عمل که فی نفسه و بعنوانه مصداق محرم نمی باشد و همچنین در عین حالی که مأمور به نمی باشد آیا می تواند مقرب باشد یا خیر؟ می تواند صحیح باشد یا خیر؟ لذا یکی از این دو را قصد می کنیم که در مثال پیاده خواهیم کرد و هر دو را توضیح خواهیم داد.

صور التشریع:

تشریعی صوری دارد:

الصورة الأولی: إتیان المعلوم عدم مطلوبیته بقصد المطلوبیة.

می داند که عملی در شریعت مطلوب نمی باشد مثل نماز زن حائض که خودش می داند که مطلوب نمی باشد اما به قصد مطلوبیت و استحباب یا وجوب اتیان می کند این عمل از او باطل است چرا که با علم به اینکه امر به صلاة ندارد قصد قربت اصلا متمشی نمی شود و اگر هم قصد قربتی کرد و می گوید که خدایا من این را به قصد

تقرب به تو اتیان می کنم، این فقط لغلغه لسان است. اصلا قصد امتثال از او متمشی نمی شود.

این را دقت کنید فعل در عالم واقع از دو حال خارج نمی باشد یا واقعا امر ندارد یا واقعا امر دارد اما این اعتقاد دارد که این مطلوب نمی باشد.

اگر واقعا امر نداشته باشد معنای فساد این عمل یعنی این عمل دیگر مقرب نمی باشد چرا که اعتقاد دارد که امری ندارد و از او طلب نشده است و این شخص اصلا قصد قربت از او متمشی نمی شود لذا فساد یعنی عدم مقربیت این عمل.

اگر فی علم الله مطلوب باشد و واقعا امر به این عمل داشته باشد اما این زن اشتباها اعتقاد پیدا کرده است که این عمل امر ندارد و مطلوب نمی باشد در این صورت آیا این عمل واقعا فاسد است به نحوی که اگر رفع جهل شد باز نیاز به اعادة یا قضاء می باشد یا خیر صحیح است و بعد از رفع جهل نیاز به اعاده و یا قضاء نمی باشد؟

می گوییم که این عملش واقعا فاسد و باطل است. بازم می گوییم که اگر کشف خلاف شود این قضاء و اعاده برای او لازم می باشد چرا که در این صورت که قطع دارد که امر ندارد قصد قربت از او متمشی نمی شود و نمی تتواند قصد قربت کند چرا که قصد قربت دست انسان نمی باشد.

لذا اگر فی علم الله عمل امر نداشته باشد و مطلوب نباشد بطلان یعنی مقرب نمی باشد و اگر در واقع امر داشته باشد و شخص به نیت اینکه امر ندارد، باز عمل او فاسد است چرا که مجزی نمی باشد. لذا اگر به اعتقاد اینکه امروز پنج شنبه است و غسل جمعه کرد و بعد از غسل فهمید که امروز جمعه است باز غسلش باطل ست.

لذا چه در واقع امر داشته است و چه نداشته باشد عمل او باطل است حال یا مقرب نمی تواند باشد چرا که اصلا مطلوب شارع و مولا نمی باشد و یا خیر در واقع مطلوب مولا است اما چون قصد قربت متمشی نمی شود و این عمل به قصد قربت

مطلوب مولاست لذا فاسد است و مجزی نمی باشد. به عبارت دیگر صلاة قربی تحت امر رفته است و این مصداق صلاة قربی نمی باشد.

الصورة الثانية: شک فی مطلوبيته و الأتيان برجاء المطلوبية: يكون انقيادا مطلقا و امتثالا أن كان فی محله.

صورت دوم این است که شک دارد که مطلوب است یا خیر؟ مثلا نمی داند امروز آخر رمضان است یا اول شوال لذا شک دارد که صوم امروز مطلوب است شرعا یا خیر؟ اگر آخر رمضان است صوم مطلوب است و اگر اول شوال است مطلوب نمی باشد اگر به رجاء مطلوبیت امتثال کرد، این عمل خارج از تشریع است اگر در واقع امروز آخر رمضان باشد این عمل مقرب است و مجزی و اگر در واقع اول شوال باشد امساک امروز صوم نمی باشد اما عمل قربی است چرا که انقیاد که عمل مقرب است این مصداقش می باشد کما اینکه امتثال مقرب است.

الصورة الثالثة: شک فی مطلوبيته و الأتيان بناءا على أنها مطلوب: هذا تشريع و محرم و العمل باطل.

در حالیکه شک دارد که آیا امروز آخر رمضان است یا اول شوال است اما بنا را بر این می گذارد که امروز آخر رمضان است و نیت آخر رمضان می کند و روزه می گیرد در این صورت این عمل باطل است یعنی اگر اول شوال باشد خوب معلوم است که روزه اش باطل است و حتی اگر آخر رمضان هم باشد باز روزه اش باطل است و نیاز به قضاء دارد.

چرا باطل است؟ چرا که این شخص در قصدش قصد تقرب نبوده است چون به این نیت اتیان کرده است من به عنوان آخر رمضان روزه می گیرم و من خودم هم نمی دانم که آخر رمضان است و این نیت، قصد قربی نمی باشد و به این نحوکه بناء می گذارم امروز روز آخر رمضان است من روزه می گیرم، قصد قربة از او متمشی نمی شود.

چون بنا گذاشته است که آخر رمضان است و می داند که آخر رمضان بودنش مشخص نمی باشد، لذا احتمال مقربیت هم نمی دهد و قصد تقرب از او متمشی نمی شود و نفس این عمل با این بناء می شود مبغوض و غیر مقرب.

این را دقت کنید که این عمل حرمتش تشریعی است اما خود تشریع حرمتش ذاتی است.

لذا این صورت سوم هم تشریع است و محرم.

حقیقت التشریع:

و اما حقیقت تشریع در انتهای این تنبیه

انحاء الاخبار:

فقها گفته اند که یکی از محرمات الهی غیبت و کذب است و یکی از محرمات الهی هم تشریع است و مراد فقها از این تشریع چیست؟ قطع نظر از اینکه دلیل را از چه استفاده کرده اند.

۱- الخبر الکذب: اخبار المخبر بشیء یعلم خلافه الذی یکون حراما.

دقت کنید ما تارة خبر می دهیم از حکمی که در شریعت نمی باشد و می دانیم که چنین حکمی در شریعت مقدس نمی باشد مثلا می گوییم که روزه ماه شعبان مثل ماه رمضان واجب است و من هم می دانم که واجب نمی باشد. این اخبار بخاطر این که کذب است، حرام است. که اخبار بر خلاف واقع است و مخبِر می داند که خلاف واقع است. و این «**کذب مخبری**» است و حرام است کذب مخبری حرام است و کذب خبری حرام نمی باشد. در اینجا یک چوب بیشتر نمی خورد آن هم بخاطر کذب. نه اینکه بخاطر نسبت آن به شریعت یک چوب دیگر هم بخورد. کوچک و بزرگی دروغ چوب را بیشتر نمی کند مثل شرب خمر نمی باشد که شارب یک لیتری عذابش بیشتر از شارب یک استکانی است.

بله گاها عناوین ثانویه مثل هتک می آید که بخاطر آن هم چوب می خورد، اما این دیگر بخاطر هتک است نه کذب.

کذب به خدا و پیامبر هم اینطور است و فرقی نمی کند فقط کذب بر خدا موضوع حکم شرعی که بطلان صوم باشد هم قرار گرفته شده است لذا بخاطر بطلان روزه هم چوب می خورد.

۲- القول بلا علم: اخبار بتحقق شیء او عدمه و هو عنده مجهول و هو ایضا حرام.

تارة شک دارد که این در شریعت است یا در شریعت نمی باشد نمی داند مثلا در شریعت مقدسه غسل جمعه واجب است یا خیر مستحب است؟ اما در عین حال خبر می دهد که ایها الناس یکی از واجبات الهی غسل جمعه است با اینکه در نفس خود احتمال وجوب می دهد. این اخبار هم حرام است بخاطر اینکه این عمل «**قول بلا علم**» است و این اخبار از این باب حرام است مثلا کسی می پرسد این دیوار چند متر است می گوییم چهار متر ولی نمی دانم. این قول بلا علم است و حرام است. این با کذب فرق می کند و هیچ زمانی با هم جمع نمی شوند چرا که در کذب علم اخذ شده است. در قول بلا علم، عدم العلم اخذ شده است. همین که نداند کفایت می کند که مصداق قول بلا علم باشد و حرام. در قول بلا علم بخلاف کذب اثری ندارد که این اخبار مطابق با واقع است یا خیر.

اشکال نشود که این هم از باب کذب حرام است چرا که دلالت التزامی اخبار چنین شخصی بر این استکه من عالم به خبری که می دهم می باشم و چون عالم نمی باشد می شود کذب.

خیر اینطور نمی باشد و اینطور نمی باشد که وقتی از سائل بپرسی که آیا آقای مسئول عنه عالم بود یا نه بگوید که بله، خیر خیلی از اوقات اتفاق می افتد که می گوید نمی دانم. در حالیکه اگر دلالت التزامی بر این داشت که من عالمم، دیگر سائل این طور جواب نمی داد که نمی دانم عالم بود یا خیر.

اغراء به جهل با این فرق می کند و بما هو هو حرام نمی باشد.

۳- جعل شیء لم یکن و هو علی صورتین:

خودش جعل می کند و می گوید که فلان عمل در شریعت حرام نمی باشد اما من این عمل را بر شما حرام می کنم یا فلان عمل که واجب نمی باشد بر شما واجب می کنم که این دو صورت دارد:

الصورة الأولی: اخبار بأن لی ولایة التشریع و هو یعلم خلافه او یشک فرجع الی احد القسمین الماضیین.

می خواهد بگوید که من ولایت بر تشریع دارم که در این صورت به قسم اول بر می گردد که کذب باشد در صورت که می داند که این ولایت را ندارد و اگر شک دارد به قول بلا علم بر می گردد.

الصورة الثانیة: جعل الحرمة من دون ادعاء علی الولایة و هذا لیس محرم بهذا المقدار من البیان.

اما صورت دیگر این است که نمی خواهد بگوید که من ولایت دارم خیر می خواهد بگوید که من بر شما حرام می کنم فلان شیء را. یعنی اگر از خود شخص هم بپرسی که آیا ولایت داری یا خیر؟ می گوید که نه اما می دانم که چون اینها نمی داند که من ولایت ندارم اطاعت کرده و اجتناب می کنند لذا نهی یا امر می کنم. این تشریع به معنای عرفی است اما حرام نمی باشد مگر یک عنوان حرام دیگری بر آن منطبق شود.

حرمت ظهار هم به دلیل خاص است و اگر این دلیل خاص نبود، آن هم حرام نبود. تکالیف قانونی هم حرمت نمی آورد و حرمت اخروی نمی آورد اگر چه در دنیا مواخذه می کند.

۴- عمل علی البناء الفرضی الذی یعلم خلافه او یشک فیه و هذا معنی التشریع المحرم.

ما عملی را ترک می کنیم یا اتیان می کنیم اما بناء قلبی را بر این می گذاریم که این عمل در شریعت مطلوب یا مبغوض است و به این مطلوبیت یا مبغوضیت یا عالم نمی باشیم و شک داریم یا علم داریم به عدم مطلوبیت یا مبغوضیت در اصطلاح فقها به این تشریع می گویند.

من نمی دانم که غسل جمعه واجب است یا خیر بناء فرضی[1] می گذارم بر اینکه واجب است و غسل می کند، این عمل را تشریع گفته اند و از آیه ای آیات قرآن استفاده کرده اند که حرام است و مبغوض. نفس عملی که مقارن با بناء فرضی است تشریع است و حرام نه مجموع عمل و بناء یا بناء به تنهایی.

[2] التنبیه الثالث: کیف یعلم أن الخطاب ارشادی او مولوی؟

در ابتدای بحث گفته شد این که می گویند که نهی مقتضی فساد می باشد مراد نهی مولوی است نه ارشادی در نهی ارشادی بحثی نمی باشد چرا که نهی ارشادی یا ارشاد به بطلان است و یا ارشاد به عدم مشروعیت، که مشخص است در هر دو صورت عمل صحیح نمی باشد.

سوال می شود که از کجا بفهمیم که نهی ارشادی است یا مولوی؟

این تنبیه برای تشخیص این است که عناوین نهی مولوی است یا ارشادی.

در این بحث اکتفا می کنیم به نقل بحث مرحوم صدر و تقسیمات ایشان اما قبل از ورود مقدمه ای را ذکر می کنیم که مهم است که باید در تمام مباحث به آن دقت شود.

مقدمة: فی المعانی النهی:

نهی دو معنا دارد که خیلی وقتها با هم اشتباه می شود.

المعنی الأول: الردع الإنشائی.

اگر شخصی دیگری را از عملی ردع کند به ردع انشائی، به آن نهی گفته می شود مثل طلب انشائی که از آن تعبیر می کنیم به امر.

اگر در ذهن شریف شما باشد طلب دو نوع است: تکوینی و انشائی. ردع هم به دو قسم انشائی و تکوینی تقسیم می شود. لذا معنای اول نهی و ردع انشائی است.

---

[1] مابناءواقعینمیتوانیمبگذاریم و از ما متمشی نمی شوداصلازیدغیرعالمرانمیتواناکرامکنمبماهوعالمدرحالیکهمیدانمکهعالمنمیباشدفقطلغلغهزباناستچراکهقصداختیارینمیباشد.

[2] شنبه ۹۴/۱۰/۱۲.

این ردع انشائی از کدام امور است؟ چون امور یا حقیقی هستند یا واقعی، یا وهمی و یا اعتباری.

مشخص است که وهمی و اعتباری نمی باشد. واقعی است یا حقیقی؟ لعل مشهور حقیقی می دانند ما قائلیم که از امور واقعی است کأن بین مرز وجود و واقعی است. اگر امری باشد که وجود دارد می شود حقیقی او اگر وجود ندارد اما مرتبط به اذهان هم نباشد و وهمی هم نباشد می شود واقعی. به نظر می رسد مثل استحاله تناقض، عدم شریک الباری است که امور واقعی می باشند.

دقت کنید که این نهی تقسیم به مولوی و ارشادی نمی شود بله تقسیم می شود به مولوی و غیر مولوی اما این غیر مولوی در مقابل مولوی است نه به معنای ارشادی آنهم به دو معنا:

المعنی الأول و المشهور من الردع الإنشائی المولوی فی مقابل غیر المولوی: الفرق بین الصدور من المولا و من غیره.

نهی تارة از مولا صادر می شود و تارة از غیر مولا. مولوی یعنی ردع صادر از مولا و غیر مولوی یعنی ردع صادر از غیر مولا. مولا کسی که حق الطاعة دارد یعنی مخالفت با او قبیح است و مواخذه و عقاب بر مخالفت قبیح نمی باشد.

المعنی الثانی و المصطلح عندنا: کلاهما صادر من المولا اما المولوی صادر بما هو المولا.

معنای دوم که اصطلاح ما می باشد که سعی می کنم از این استفاده نکنم که با مصطلح اشتباه نشود.

تقسیم بندی دیگر این است که آنکه طلب و ردع صادر از مولا خودش دو قسم است: تارة صادر می شود بما هو مولا این مولوی است. و گاها صادر می شود بما هو صدیق و بما هو رحیم یا بما هو علیم یا بما هو خیرخواه که گفته شده است نهی یا طلب غیر مولوی است.

چرا ما این اصطلاح را درست کردیم؟ چرا ما این اصطلاح را درست کردیم. چرا که در نظر ما فارق بین ندب و واجب و کراهت و نهی همین است که در وجوب و حرمت طلب مولوی است و در کراهت و ندب غیر مولوی است.

به این معنای اول تقسیم نهی به مولوی و ارشادی غلط است. نهی به معنای ردع انشائی دیگر به معنای ارشادی در اینجا دیگر معنا ندارد. بله می توانیم تقسیم کنیم به نهی تحریمی و تنزیهی.

بله می توان تعریفی از مولوی کنیم که نیاز به دو تعریف نداشته باشد بگوییم اگر امر و نهیی بود که در خصوص آن امر و نهی اعمال مولویتی بود این می شود مولوی و اگر در خصوص آن مولویتی اعمال نشده بود، می شود غیر مولوی حال از مولا صادر شود یا نه از مولا صادر نشود.

نکته ای را دقت کنید که بعضی قیدی اضافه کرده اند گفته اند که نهی یعنی ردع انشائی از کسی که حق الطاعة دارد که این اشکالی ندارد.

المعنی الثانی من النهی: الخطاب و الصیغه الذی ینقسم الی مولوی و ارشادی.

معنای دوم عبارت است از یک کلام و خطاب که این کلام تارة صیغه نهی بکار رفته است و تارة مضمون صیغه بکار رفته است مثلا می گوییم: «لا تصل فی وبر ما لا یوکل لحمه» به این نهی گفته می شود بخاطر این که صیغه نهی بکار رفته است که معنای اول نیست در این مثالِ بخصوصِ وبر اما اگر گفته شود: «دعی الصلاة فی ایام اقرائک». در اینجا نهی نمی باشد بلکه امر است اما مضمون آن این استکه «لا تصل ایام اقرائک» یا «اجتنب عن الخمر» که معنایش این استکه «لا تشرب الخمر» یا «ایاک و الغیبة».

این معنای دوم با معنای اول نسبت به مصداق تباین می باشد هیچ زمان مصداق مشترک ندارند اما به لحاظ موردی عموم و خصوص مطلق است[1] یعنی هر کجا نهی به

[1] ببینیدمایکمصداقداریمویکموردداریممثلابیاضوحلورادرنظربگیرید.
مصداقانسبتبههمتبایندارندیعنیمحالاستکهیکشیءواحدهممصداقبیاضباشدهممصداقحلاوةیعنیشیرینیباشدیکیکیفمذوقویککیفمبصراستامابه لحاظموردیباهمجمعمیشوندیعنیدرمحلواحدباهمجمعمیشوندمثلیکجسمیکههممعروضبیاضاستوهممعروضحلو.

معنای اول داشته باشیم نهی به معنای دوم داریم چرا که نهی به معنای اول مبرز دارد و این مبرز هم همان صیغه نهی یا مضمون نهی است که مقوم نهی به معنای دوم است اما معنای دوم می تواند فرد داشته باشد که اولی نباشد مثل «لا تصل فی وبر ما لا یوکل لحمه» که نهی داریم بدون اینکه ردعی داشته باشیم حقیقت نهی اول از امور واقعی بود یا حقیقی که ظن ما به اولی بود اما دومی اگر لفظ باشد که داخل در کیف مسموع است در نظر مشهور که از امور حقیقی می باشد چرا که اعراض در نظر مشهور از امور حقیقی می باشد.

این نهی به معنای دوم تقسیم می شود به مولوی و ارشادی بخلاف معنای اول که این تقسیم بندی به این دوم غلط است. نهی مولوی کدام نهی است؟ در جایی که مولا در آن ردع انشائی داشته باشد اما اگر کلامی بود که در آن ردع انشائی نداشت این می شود ارشادی. مثل «لا تصل فی وبر ما لا یوکل لحمه» خوب در اینجا ردعی نمی باشد و تا می خواهی در این لباس نماز بخوان معصیت نکرده ای.

اگر در کلمات اصحاب دقت کنید گفته اند که بحث ما در جایی است که نهی مولوی باشد نه ارشادی اتفاقا بحث ما جایی است که نهی به معنای اول است تعلق بگیرد. آن تمام نکته بحث است. نهی مولوی و ارشادی وصف خطاب است که خطاب اثری ندارد.

پس در اینجا در واقع می خواهیم بحث کنیم که اگر خطاب نهی داشتیم از کجا بفهمیم که انشائی است یا مولوی؟ خطاب مولوی کدام خطاب است؟ خطابی که ما در آن ردع داریم. نه آنجائیکه صیغه نهی داریم ما در هر دو نهی داریم یکی «لا تغتب» و «یکی لا تصل فی وبر ما لایوکل لحمه» اما در اولی ردع است و در دومی ردعی نمی باشد بلکه ارشاد است.خواه در ارشادی، ارشاد به حکم وضعی اگر بطلان وضعی باشد

اینرامیگویندکهمصداقاباهمتبایندارندواماموردااقابلجمعمیباشندورابطهآنهاموردااعمومخصوصمنوجهاست.
امابینحلووابیضمصداقاعمومخصوصمنوجهاستچراکهیکشیءواحدهممصداقمفهومالابیضمیباشدوهممصداقمفهومالحلومیباشد.
اینرامیگویندموردااومصداقا.

یا به یک امر واقعی مثل عدم امر یا امر عقلی یا امر تکوینی یا عرفی یا عادی یا اخلاقی باشد لذا باید فقط ردعی نباشد اما ارشاد به هر چی باشد مشکلی ندارد.[۱]

لذا در اینجا از این می خواهیم بحث کنیم که اگر کلام و خطاب نهیی داشتیم از کجا بفهمیم که ارشادی است یا مولوی؟

این تقسیم به مقارنات است مثل اینکه انسان یا شرقی است یا غربی. وقتی می گوییم که خطاب مولوی است یعنی مولا با این خطاب ردع یا طلبی کرده است و وقتی می گوییم که ارشادی است یعنی مولا طلب و ردعی نکرده است.

تفصیلی که گفتیم هم در امر می آید و هم در نهی می آید و این را دقت کنید که این خیلی منشأ مغالطه می شود.

خوب حال از کجا بفهمیم که خطاب ارشادی است یا مولوی؟

الصور التی فیها خطاب النهی:

این را مرحوم صدر شروع کرده به چهار صوررت را ذکر کردن و در این چهار صورت به نکاتی می فهمیم که نهی ارشادی است یا مولوی.[۲]

الصورة الأولی: اذا کان المنهی عنه عنوانا غیر تعبدی منطبقا علیه.

ایشان می فرمایند تارة نهی تعلق می گیرد به عنوانی که عبادت نمی باشد اما گاها بر یک عمل تعبدی منطبق است مثل غصب که عبادت نمی باشد اما تارة بر عمل دیگر که عبادت است منطبق می شود مثل وضو و غسل که خودشان عبادت است.

---

[۱] نهیارشادیاخبارنمیباشدچراکهاخبارزمانیهستکهبهداعیحکایتباشدوقتیکهمولامیفرمایدکهایننمازمشروعنمیباشدیکوقتمیخواهداخبار کندمضمونشمیشودخبرتارةمیخواهدراهنماییکندودرشمامانعیاانگیزهایجادکنداینااخبارنمیشودبلکهارشاداست.
اخباریکشرطدیگریهمداردویکاصطلاحمیباشدوحتمابایدبهصیغهخبرهمباشدلذااگربگویدکهزیدکجاست؟وقصدشهماینااستکهبگویدمنازجای زیدخبرندارمبهاینخبرنمیگویندچراکهبهصیغهخبرنبود.
لذااگرگفتکهمنجایزیدرانمیدانمومیدانستاینکذباستامااگربگویدکهزیدکجاست؟وهدفاوهماینااستکهبهشمابفهماندکهمنجایزیدرانمیدانمدرحال یکهجایاورامیداند. اینرادراصطلاحکذبنمیگویندنمیگویندکهفلانیدروغگفتچراکهاینکلاماودراصطلاحخبرنبود.

[۲] بحوث ج ۳ ص ۱۲۴.

مراد ما از غصب تصرف عدوانی در مال غیر است. بله بعضی از محرمات هیچ زمان عبادتی مصداق آن نمی باشد مثل شرب خمر یا غیبت که هیچ زمانی نمی توانند عبادت باشند اما در غصب خود این وضو و غسل تصرف عدوانی می باشد.

اگر این طور باشد ظهورش در مولویت می باشد نه در نهی ارشادی نمی باشد چرا که اگر مولا انشائی بکار ببرد و هیچ قرینه ای در کار نباشد این ظهورش در این استکه مولا در حال طلب یا ردع است لذا خطاب نهی و امر او مولوی است نه ارشادی.

در نتیجه این وضو می شود مردوع و مصداق حرام و منهی عنه و حرام. این قسم اول.

یعنی در سیره عقلاء اینطور می باشد که موالی در دایره ای که حق الطاعة دارند اگر طلبی کنند و قصدش طلب مولوی نباشد باید قرینه ای ذکر کنند لذا اگر برای آن قرینه ای نگذارند، این ظهور در مولویت دارد و این خطاب مولوی است نه ارشادی. مثلا استاد که حق الطاعة دارد گفته است این مطالب را بنویس این ظهور در خطاب مولوی دارد چرا که اگر قصدش طلب نباشد باید قرینه ذکر کند. بله گاهی اوقات قرینه است مثلا اگر گفته باشد فردا که آمدید عطر بزنید مولا در این مورد حق الطاعة ندارد، این به مناسبت حکم و موضوع می فهمیم که خطاب در اینجا خطاب ارشادی می باشد چرا که استاد در امور درسی فقط حق الطاعة دارد. لذا نیاز هم نمی باشد که قرینه ی دیگری هم بیاورد.

در جایی که منطبق بر عبادت نشود، این در این بحث ما نمی آید چرا که بحث ما در جایی است که نهی به عبادت تعلق گرفته شده باشد.

&&& سوال رفقا.

جایی که نهی به خود عبادت تعلق بگیرد.

[1] ایشان فرمودند که این خودش سه قسم تعلق گیرد؟

---

[1] دوشنبه ۹۴/۱۰/۱۴.

قسم اول:

نهی به خود عبادت تعلق گرفته است نه خصوصیتی از عبادت. نهی از صوم یوم العاشوراء. ظهور این امر در اراشادیت است.

چراکه در صوم یوم العاشوراء توهم امر است و در جای خودش گفته شده است که اگر نهیی وارد شده باشد در مورد توهم امر، با توهم امر دیگر ظهوری برای نهی در مولویت باقی نمی ماند و نهی ارشاد به این است که این مأمور به نمی باشد لذا اگر به خود عبادت تعلق بگیرد ظهور آن در ارشادیت است و این توهم امر قرینه ای است که خطاب را از مولویت خارج می کند.

قسم دوم:

به خصوصیتی در عبادت تعلق گیرد نه به خود عبادت اما خصوصیتی که در آن توهم أمر است. مثل اینکه امر به جزء یا شرطی تعلق می گیرد مثل اینکه نهی شده است از قرائت قاتحة الکتاب در نماز میت که در نماز میت فاتحة الکتاب را نخوانید که این نهی تعلق گرفته است به یک جزء اینجا هم می فرمایند که ظهورش در ارشادیت است چرا که در اینجا هم توهم امر است معنایش این است که فاتحة الکتاب جزء نمی باشد نه اینکه منهی عنه باشد لذا نماز میت صحیح است نه باطل الا اینکه به قصد جزئیت بخواند که می شود تشریع و حرام و باطل.

این قصد تشریع دو صورت است:

صورت اول:

این استکه می گوید شارع خواندن فاتحة الکتاب را داخل نماز مستحب کرده است یعنی امر کرده که این فاتحة الکتاب مستحب است این مبطل نمی باشد. چون خللی در قصد قربت ایجاد نمی کند.

صورت دوم:

یا اینکه به این صورت است که می گویم که شارع به نماز با فاتحة الکتاب امر کرده این مبطل است چرا که مخل به قصد امتثال است. پس تشریعی که مخل به قصد قربت و امتثال است مبطل است به این خاطر اینکه آنکه اتیان کرده ام مأمور به نمی باشد و آنکه مأمور به است اتیان نکرده ام.

صورت سوم از تعلق نهی به عبادت:

نهی تعلق گرفته به خصوصیت اما در آن مورد توهم امر نمی باشد مثل اینکه نهی شویم از قرائت سوره دوم در نماز یعنی شارع امر فرموده که یک سوره بخوانید یعنی سوره دوم را بجا نیاورید. آن چه در نماز مترقب از امر به نماز است خود سوره اول است نه سوره دوم ایشان گفته است که متفاهم این است که در اینجا ارشاد به مانعیت است.

کلا اگر امر و نهی به خصوصیت تعلق بگیرد امر در آن مترقب و متوهم نباشد ظهور در شرطیت و جزئیت و مانعیت است اگر امر باشد ظهور در شرطیت و جزئیت دارد و اگر نهی باشد ظهور در مانعیت دارد.

نتیجه بحث این است که اگر نهی به خصوصیت تعلق گیرد این ظهورش در ارشادیت است و اگر به شیئی تعلق گیرد که عبادت نباشد و لو منطبق شود بر عبادت خطاب ظهور در مولویت دارد. &&&&

ایشان می فرمایند که در خصوصیت که توهم امر بود، این توهم امر قرینه بر این استکه ارشاد است اما در صورتی که توهم امر نباشد، این توهم امر قرینه نمی باشد بلکه قرینه چیز دیگری می باشد.

تعلق تکلیف به اجزاء ظهور اولیه در ارشاد به جزئیت و مانعیت و شرطیت است.

ما با کلام ایشان موافقیم با توضیحی:

هر خطابی که در مورد حکم وارد شود به تبلیغ و تشریع تقسیم می شود.

خطاب تشریع خطابی است که یک از مولا صادر می شود و دو مولا به نفس این خطاب تشریع می کند به نحوی که قبل از صدور این خطاب مولا چنین حکمی را نداشته است.

خطاب تبلیغ خطابی است که بعد از تشریع صادر می شود سواء این خطاب بعد از تشریع از مولا صادر شود یا از غیر مولا. این خطاب دیگری تشریع نمی باشد بلکه تبلیغ است.

مصادر ما در باب احکام یکی کتاب و دیگری قول معصوم علیهم السلام که به آن سنت می گوییم است. معظم فقه از احادیث به دست می آید که توسط ثقات برای ما نقل شده است. پس بنا بر این خطابات ائمه علیهم السلام تماما خطاب تبلیغ است یعنی ائمه علیهم السلام هیچ وقت در مقام تشریع نمی باشند و خطاب تشریعی ندارند دائما خطابات ائمه علیهم السلام در باب احکام خطاب تبلیغی می باشد. خوب در این تقسیم بندی مراد خطابی است که از مولا صادر شود که می شود ارشادی و مولوی اما خطاب از مبلغ دیگر خطاب مولوی نمی باشد لذا تمام امر و نهی در روایات ارشاد به آنچه که در عالم تشریع است، می باشد. اگر گفتیم کلام امام علیه السلام ارشادی است یعنی ارشاد به غیر تکلیف است و اگر گفتیم خطاب امام مولوی است یعنی ارشاد به تکلیف است.

نظر رایج بین فقهای ما این است که امامان علیهم السلام ولایت بر تشریع نداشته اند الا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله که دایره تشریع او کم بوده است و اصلا معلوم نمی باشد در دایره احکام تشریع کرده است یا خیر با توجه به این که این خطاب پیامبر صلی الله علیه و آله هم می تواند تبلیغی باشد.

هذا تمام الکلام فی التنبیه الثالث.

بله در مورد امیرالمومنین علیه السلام این احتمال است که خطاب تشریع را از پیامبر صلی الله علیه و آله شنیده باشند اما به حسب ظاهر دیگر معصومین علیهم السلام خطاب تشریع را از پیامبر صلی الله علیه و آله نشنیده اند.

&&&&

المسئلة الثانية: إقتضاء النهی عن المعاملة للفساد.

این مسئله از مسئله ی اول خیلی مهم تر می باشد این مسئله این است که آیا اگر نهیی از معامله شد، ملازمه ای است بین این نهی و بطلان و فساد معامله یا خیر؟

الکلام فی هذه المسئله یقع فی جهات:

الجهة الاولی: مراد من اسماء العقود و الأیقاعات.

مراد از معامله اعم از عقد و ایقاع است.

ایقاع یک انشاء است مثل طلاق که طلاق دهنده با یک انشاء طلاق می دهد.

عقد مجموع دو انشاء ایجاب و قبول می باشد. این مجموعه از ایجاب و قبول را می گویند عقد. لذا نهی از معامله یعنی نهی از عقد یا ایقاع.

در دیگر توصلیات ـ که عبارت باشد در جایی که مولا امری و یا نهیی دارد و در آنها قصد قربت شرط نمی باشد بغیر از عقد و ایقاع ـ این ابحاث مطرح نشده است چرا که اصلا فساد و بطلان به این معنا اصلا معنا ندارد. گفته نشود که فساد به معنای عدم سقوط امر است چرا که همین که آن را اتیان کند به هر طریق که اتیان شود فقط همینکه مصداق آن توصلی باشد امر ساقط می شود و اگر هم نهی آمده باشد و بحث شود که آیا این نهی باعث می شود که مصداق نباشد یا خیر، این دیگر بحث اقتضاء نهی للفساد نمی باشد بلکه داخل است در بحث اجتماع امر و نهی. مثل دفن میت در زمین غصبی که دفن محقق شده اما غصب است که این داخل است در مسئله اجتماع امر و نهی.

فقهای ما در معاملات قائلند که سه امر داریم: سبب و مسبب و اثر.

ما برای اینکه بحثمان روشن شود همه مباحث را در عقد بیع که عقدی آشنا است تطبیق می کنیم.

این بحث به این خاطر است که نهی یا به سبب تعلق گرفته است یا به مسبب و یا به اثر.

تبیین معنی السبب و المسبب و الاثر.

در بیع این موراد را روشن کنیم:

سبب و مسبب و اثر علی قول العلماء.

السبب: هو المبرز من اللفظ أو الکتابة أو الفعل الخارجی أو ...

در بیع مرحوم آقای خوئی فرموه اند که لفظ، سبب می باشد و مرحوم صدر فرموده اند که صیغه سبب می باشد که مراد مرحوم خوئی هم احتمالا همان صیغه می باشد. صیغه از نوع مبرز می باشد که این مبرز می تواند اشاره یا کتابت یا فعل خارجی باشد. یعنی این صیغه می تواند یکی از اینها باشد.

المسبب: هو الملکیت التی ادق من الانتقال المقول من المرحوم الصدر.

مرحوم خوئی فرموده اند که مسبب ملکیت است ملکیت عین برای مشتری و ملکیت بایع بر ثمن و مرحوم صدر فرموده اندکه مسبب نقل است نقل عین به مشتری و نقل ثمن از مشتری به بایع. ملکیت امری است اعتباری و نقل امری است انتزاعی و واقعی است.

دقت کنید تعبیر مرحوم خوئی دقیقتر است چرا که در تمام موارد بیع ملکیت حاصل می شود بدون این که در بعضی نقلی و انتقالی صورت گیرد مثل این که در بیع سلف من یک گندم کلی را می فروشم یا در بیع خارجی فرد مردد را می فروشم ده گونی برنج داریم و یکی از این ده تا را به زید می فروشم درا ینجا مشتری مالک مبیع که در اولی کلی در ذمه و دومی فرد مردد می باشد، می شود. او مالک ده کیلو گندم یا یکی از ده کیسه در ذمه من می شود که من قبل از بیع مالک آن ده کیلو یا فرد مردد نبودم من مالک ده کیسه معین بودم که هنوز چیزی از ملک من از این ده فرد معین خارج نشده استاما در عین حال ملکیت حاصل شده است و لو این که نمی توانم در ده تا تصرف کنم این

به معنای عدم ملکیت نمی باشد چرا که عدم تصرف فقط به خاطر عدم ملکیت نمی باشد بلکه بواسطه نذر هم می توانم در ملکم تصرف نکنم.

بله این عقد تأثیری داشته است اما این اثر غیر نقل و انتقال می باشد. نقل و انتقال معنایی عرفی دارد که به این اتفاقی که در بیع سلف و امثال آن می افتد، نقل و انتقال نمی گویند.

مراد از انتقال در اینجا، «انتقال ملکٍ الی ملک آخر» می باشد در حالیکه در اینجا چیزی از ملک من خارج نشد بله او مالک شد اما از ملک من چیزی بیرون نرفت. همچنین جایی که ثمن کلی باشد که نوعا هم اینطور است بایع مالک ثمن در ذمه مشتری می شود اما نقل و انتقالی صورت نگرفته است.

بعضی گفته اند مراد از نقل و انتقال حرکت اعتباریه است که این درست نمی باشد چرا که انتقالی که اینجا گفته شده است، انتقال از ملکیت است که امری است انتزاعی و واقعی نه اعتباری که از تعاقب خروج از ملک یکی و ورود به ملک دیگری انتزاع می شود نه انتقال تکوینی بلکه ملکیت است که اعتباری است.

الأثر: هو التصرف علی ما قال به المرحوم الصدر.

مثل اثر بیع که تصرف بایع در ثمن و تصرف مشتری در مبیع می باشد این نظر مرحوم صدر است مرحوم خوئی اینجا وارد تعریف اثر نشده اند.[1]

انشاء الله وارد می شویم در بحث سبب و مسبب و اثر که ببینیم این فرمایشات درست است در این موارد یا خیر؟

[2] نقد الکلام و توضیح المطلب علی مختارنا:

ما در معامله چهار چیز داریم که که مصب بحث کدام می تواند باشد و هر کدام که باشد آیا نهی مقتضی فساد است یا خیر. ما در بیع مثال می زنیم که روشن تر است.

---

[1] بحوثج ۳ ص ۱۲۵.

[2] سه شنبه ۹۴/۱۰/۱۵.

أن فی العقد و فی المثال البیع الأوامر الأربعة:

ما در بیع تلفظ به صیغه و یک انشاء و یکی تملیک و یکی ملکیت را داریم.

المبرز کالتلفظ بالصیغة الذی هو فعل من افعال المُنشِئ.

مراد از صیغه ایجاب و قبول می باشد لذا مراد از تلفظ، تلفظ به ایجاب و قبول می باشد مثل این که بگویم بعت هذا الکتاب بدینار و تلفظ به قبول هم این است که بگویم که قبلت.

تلفظ از باب مثال است می تواند مبرز غیر تلفظ باشد مثلا مبرز ما کتابت باشد یا مبرز ما اشاره باشد. چرا خود ابراز به عنوان جزء قرار نمی دهیم؟ چون تلفظ روشن است.

اگر دقت کنید من این مرحله را تلفظ کردم که گفتم: «بعت» این تلفظ فعل من است.

الإنشاء: هو المبرز المقارن للقصد.

انشاء اخص از تلفظ است یعنی ما که تلفظ می کنیم به ایحاب و قبول تارة انشاء نمی باشد اما تارة انشاء است مثل تلفظ من که در این بحث بارها گفتم: «بعت» در حالیکه انشاء نبود. زمانی انشاء است که همراه بشود با قصد انشاء که آن تلفظ می شود انشاء. یعنی من اگر قصد بیع داشته باشم و بگویم: «بعت» خود این تلفظ می شود انشاء و بعد هم به قصد قبول و بیع بگویم: «قبلت» که این هم می شود انشاء. لذا تلفظ به صیغه اعم از انشاء است. تلفظ همراه با قصد می شود انشاء.

در حقیقت انشاء اختلاف است و این که اختلاف است در مفهوم و مصداق و معنا اختلاف نمی باشد در تفسیر این معنا دو نظر است یکی تفسیر مشهور که گفته اند حقیقت انشاء عبارت است از: «ایجاد المعنی باللفظ» است و یکی هم تفسیر مرحوم خوئی است که حقیقت آن را ابراز و اعتبار می دانند. ظاهرا مرحوم صدر هم گویا بی تمایل به فرمایش مرحوم خوئی نمی باشد اما ما تابع مشهور شدیم.

انشاء عبارت است از حقیقتی است که بدون ابراز نمی تواند محقق شود. بله انشاء ابراز نمی باشد اما برای تحقق آن ابراز لازم است.

ما یک لفظ داریم و یک تلفظ که تلفظ عَرَضی است متقوم به من و لفظ عَرَضی است متقوم به هوا. وزان لفظ به تلفظ وزان ساختمان به ساختن است که ساختن فعل بنّاء است و ساختمان نتیجه فعل است تلفظ فعل من است و لفظ نتیجه تلفظ می باشد. انشاء یعنی ایجاد المعنی بمبرز.

اعتبار یعنی قصد است اما به معنای اعتبار کردن و فرض نمی باشد و در انشاء این نوع اعتبار به معنای فرض نداریم.

وجود غیر محقق ابراز نمی باشد یعنی ابراز یعنی اظهار نه اظهار عند الغیر.

اعتباری که مرحوم خوئی می گویند یعنی فرض یعنی وقتی می گویدکه برو در را باز کن اعتبار می کند این عمل در باز کردن را در ذمه او که ما گفتیم خیر چنین اعتباری در اینجا نمی باشد.

آیا بیع که معنای عرفیی دارد و یا اجاره و یا قبول یا ... اسم است برای تلفظ یا مجموع تلفظ و قصد؟ مثلا من که در مقام بیع گفتم: «بعت هذا بدینار» این تلفظ به ایجاب فقط انشاء است یا خیر این جزء دوم انشاء است و جزء دیگر آن قصدی است که در افق نفس حاصل شده است؟ به عبارت دیگر بیع اسم است برای این تلفظ که قصد شرط باشد یا خیر اسم است برای مجموع تلفظ و قصد است؟ یا به عبارت دیگر بیع اسم است برای انشاء یا خیر برای تلفظ به تنهایی که مقارن با قصد هم می باشد؟

ما ها ترجیح داده ایم که قصد از حقیت انشاء بیرون است بلکه شرط است که این تلفظ همراه با قصد انشاء می گوییم که در آینده خواهیم گفت یعنی این تلفظ به «بعت هذا بدینار» این تلفظ به شرط اینکه به قصد مقارن شد می شود، انشاء اما اگر با قصد همراه نبود می شود تلفظ به صیغه می باشد اما انشاء دیگر نمی باشد.

باید توجه کرد که به لحاظ موردی است که این دو عام و خاص مطلق می باشند نه به لحاظ مصداقی یعنی تلفظ ممکن است که انشاء نباشد اما اگر انشائی در کار باشد، تلفظ یا به عبارت دیگر فعل مبرز هم حتما خواهد بود.

این اختلاف در اینکه آیا قصد جزء الإنشاء است یا شرط، اثر عملی ندارد اما در صورتیکه جزء باشد مصداقی رابطه آنها می شود تباین و به لحاظ موردی تلفظ می شود اعم اما اگر قصد شرط باشد تلفظ به لحاظ مصداقی می شود اعم.

التملیک: جعل مال ملکا للغیر.

تملیک یعنی «جعل مال ملکا للغیر» مراد تملیک به حمل شایع است یعنی انشاء موجب ملکیت می شود یعنی انشائی که مملک است یعنی موجب ملکیت است و ملکیت مال را برای دیگری به دنبال دارد.

تارة ما تلفظ به ایجاب داریم و انشاء نمی باشد یا انشاء است اما تملیکی نمی باشد یعنی موجب ملکیت مال برای غیر نمی باشد مثل غاصبی یا فضولی که مال دیگری را بفروشد و بگوید: «بعت هذا بدینار» که این تلفظ به صیغه و انشاء است اما این انشاء، تملیک به حمل شایع نمی باشد چرا که ملکیتی برای مشتری حاصل نمی شود.

این ملکیتی که گفته می شود امری اعتباری است. یعنی علقه ملکیت یک علقه اعتباری است. ما در عالم واقع چیزی به عنوان مماراء نداریم لذا گفته نشود که این انشاء به نحو مماراء موجب ملکیت است. در واقع مملک انشاء است اما مملک بواسطة اگر بخواهیم مثال بزنیم که مماراء هم نباشد، مثل اینکه سفیه یا مجنون گفت: «بعت هذا بدینار» که قابل امضاء هم نمی باشد یا مثلا مال مباح را مثل جنگل و کوه و دریا را با دیگری معامله کرد که اصلا قابله اجازه و امضاء نمی باشند. اینجا صیغه و انشاء است اما تملکی به حمل شایع در کار نمی باشد. مراد از تملیک یعنی انشائی که مملک است.

اما نمی شود تملیک باشد و انشاء نباشد.

الملکیت: علقة اعتباریة بین شیء و شخص.

عبارت است از امری و علقه ای اعتباری بین یک شیء و یک شخص این علقه اعتباری را ملکیت می گویند آن شخص اعم از اینکه شخص حقیقی باشد یا شخص حقوقی این ملکیت یک امر اعتباری است که در طول تملیک حاصل می شود مثلا وقتی که مالک گفت: «بعت هذا الکتاب بدینار» آن علقه ملکیت بین این کتاب و مشتری حاصل می شود که در طول رتبی این تملیک و انشاء مملک، حاصل می شود.

تنها فرق این مورد چهارم با سه امر دیگر این است که در سه امر قبلی ما تفکیک داشتیم که یعنی می شد مرحله قبل باشد اما مرحله بعد نباشد اما در اینجا نمی شود که مرحله قبل محقق شود و در عین حال این مرحله محقق نشود. جایی بود که تلفظ به صیغه بود و انشاء نبود یا انشاء بود و تملیک نبود اما نمی شود تملیک باشد و ملکیت نباشد.

خوب در این چهارتا سه امر اول نسبت به ما بعد سبب می باشند تلفظ نسبت به انشاء سبب می باشد که اگر تلفظ نباشد انشاء حاصل نمی شود و انشاء نسبت به تملیک سبب می باشد که اگر انشاء نباشد تملیک امکان ندارد که باشد همیشه مملِّک، انشاء است و و تملیک نسبت به انشاء سبب می باشد که اگر تملیک نباشد ملکیتی در کار نمی باشد ملکیت در طول تملیک است.

پس سه تای اول نسبت به ما بعد سبب می باشند و سه تای آخر نسبت به ما قبل مسبب می باشند. انشاء مسبب از تلفظ و تملیک مسبب از انشاء و ملکیت مسبب از تملیک می باشند.

پس اولی فقط سببیت دارد و آخر فقط مسببیت دارد. حال که ما می گوییم سبب و مسبب کدام یک مراد است؟

یعنی مراد از سبب کدام از سه تای اول است و مراد ما از مسبب کدام از سه تای آخر است.

دقت کنید که اگر ما در حد یک اصطلاح کنیم می گوییم یکی از سه تای اول را سبب قرار می دهیم یعنی وقتی می گوییم سبب فلانی مراد است لذا در حد یک اصطلاح ارزش بحث ندارد مهم تمام نزاع در این است که ما یک الفاظی داریم که این الفاظ معنای عرفی دارند مثلا یکی از آن الفاظ بیع است این لفظ بیع از این چهار لفظ و امر اسم کدام است؟ اگر گفتیم که اسم اولی است یعنی فقط اسم برای سبب است و اگر گفتیم اسم چهارمی است اسم فقط برای مسبب است و اگر گفتیم که اسم یکی از دو تای وسط است در آنجا می توان گفت سبب یا مسبب. خوب دقیقا بیع اسم کدام است؟ اینجا است که وارد بحث می شویم که اگر اسم اولی یا چهارمی باشد اسم سبب است یا مسبب اما اگر اسم برای دو تای وسط باشد هم اسم برای سبب است و هم مسبب.

برای روشن شدن بر گردیم به لفظ «بیع».

للبیع صنفان من المعنی:

لفظ «بیع» دو معنا داد اما یک معنای آن محل بحث ما است:

المعنی الجامد:

یک معنای جامد دارد مثلا می گوییم: «البیع عقد من العقود» در اینجا لفظ «بیع» معنای جامد دارد. خوب دقت کنید ایجاب معنایی است حدثی و همچنین قبول معنایی حدثی است و مجموع دو معنای حدثی می شود جامد مثلا ضرب حدث است و اکل حدث است اما مجموع آن دو نمی شود حدث بلکه معنای جامد ساختگی است ما حدثی نداریم که مجموع ضرب و اکل باشد. این معنای جامد بیع محل بحث نمی باشد چون مشخص است که اسم مجموع ایجاب و قبول می باشد که معنای جامدی است.

المعنی الحدثی:

معنای دوم بیع معنای حدثی است چرا که از آن مشتق داریم مثل مبیع و بایع و بعت و .... و حدث است که می تواند مشتق داشته باشد. این بیع به معنای حدثی دائما منتسب به یک نفر است بیع یعنی بیعِ بایع یعنی حدثی که از بایع سر می زند نه حدثی که از مجموع بایع و مشتری سر می زند. این است که محل بحث است وقتی می گوییم

که «باع زید داره» یا «هذا مبیع» یا «بعت» و .... دقیقا مراد از این بیع به معنی الحدثی چیست؟این بیع حدثی اسم کدام است؟ چهارمی قطعا خارج ست چرا که ملکیت معنایش جامد است که علقه اعتباری بین مالک و مملوک می باشد اما سه معنای اول که هر سه حدثی است کدام مراد است؟

معنای اول هم مسلما بیرون است چرا که احتمال ندارد که تلفظ به صیغه بیع باشد چرا که من ده بار امروز در درس تلفظ به «بعت» کردم آیا من امروز بایع هستم و بیع انجام داده ام؟! انما الکلام در این است که آیا بیع اسم است برای انشاء یعنی تلفظ به صیغه ای که جزء دیگر آن یا شرطش قصد است یا اسم برای انشاء مملک است؟ در صورت اول تملیک می شود مسبب و در صورت دوم ملکیت می شود مسبب.

اگر گفتیم اسم برای انشاء است یعنی غاصب و فضول حقیقتا بایع است و فعلشان بیع است حقیقتا و مبیع هم ملک مشتری است حقیقتا و درست است که به غاصب بگوییم بایع و به فعلش بگوییم بیع بخلاف این که اسم برای تملیک باشد دیگر درست نمی باشد که به غاصب و فضول بگوییم بایع و اگر گفتیم مجازی است.

[1] اگر گفتیم بیع و اسامی معاملات وضع شده است برای اعم، بیع می شود اسم برای انشاء اعم از اینکه موثر باشد یا خیر. اما اگر گفتیم که وضع شده است برای صحیح، می گوییم که اسم است برای انشاء مملک و موثر. که به لحاظ دومی می شود مسبب.

در نظر من این واضح است که اسم است که برای تملیک یا انشاء مملک و موثر نه انشاء لذا مسبب می شود ملکیت. نه اینکه اسم برای انشاء باشد که مسبب تملیک شود. اگر هم عرف بگوید که «باع الفضول» این استعمالات استعمال عنائی می باشد نه حقیقی یعنی قبول داریم که عرف به غاصب و فضول بایع می گوید و به عمل این ها بیع هم می گوید اما اینها عنائی است.

---

[1] چهارشنبه ۹۴/۱۰/۱۶.

گفتیم که مراد علماء از سبب امر دوم و مرادشان از مسبب امر سوم است اگر چه تعبیر به ملکیت کرده اند اما تملیک به حمل شایع مقصود آنها است. چرا که مشهور متأخرین که گفته اند وضع شده است برای مسبب و بعد اشکال کرده اند که ملکیت در اختیار ما نمی باشد با اینکه همیشه امر و نهی تعلق می گیرد به امر اختیاری لذا در جواب اشکال گفته اند که مراد ما از مسبب و ملکیت به نحو مباشری است نه تولیدی[1] یعنی کاری بکنیم که ملکیت حاصل شود که آن کاری که انجام می شود تا ملکیت حاصل شود چیزی نمی باشد الا انشاء مملک.

ما یک ملکیت عقلائی داریم و یک ملکیت شرعی خواهیم گفت که مراد ما از ملکیت اعم از ملکیت شرعی و عقلائی است اما این که می گوییم این کلمه وضع شده است برای ملکیت یعنی ملکیت عقلائی.

هر مرکب و هر مقیدی نسبت کل به جزء، نسبتش نسبت علت است به معلول. اگر گفتیم که انشاء مملک یعنی انشاء مقید به اعتبار پس خود انشاء می شود جزئی از این مجموعه. اگر قصد و اعتبار را داخل کردیم در مسمی این می شود مرکب و اگر خارج کردیم از مسمی می شود مقید. فرق بین مقید و مرکب در این است که در مقید قید خارج است و در مرکب جزء داخل است. آیا حقیقت انشاء همین تلفظ است یا تلفظ است با آن قصد؟ اگر گفتیم تلفظ و قصد است که مرکب باشد کما اینکه ظاهر کلام مرحوم خوئی است چرا که فرموده اند اعتبار و ابراز که در این صورت هر جزئی نسبت به مرکب می شود سبب و علت. اگر گفتیم که مشروط به قصد است در مقید هم ما دو جزء داریم. در مقید یک جزء آن ذهنی است و در مرکب هر دو جزء خارجی است &&&&

[1] فعل یا مباشری است یا تولیدی. تولیدی فعلی است که آن فعل، فعل فاعل مرید نمی باشد بلکه فاعل غیر مختار است یعنی فعلی که بین فاعل و فعل اراده ای واسطه نشده باشد. حال اگر فاعلی ایجاد فاعل غیر مرید کند که فعلش هم بلافاصله حاصل خواهد شد این فعل محقق شده نسبت به فاعل مختار ایجاد کنند فاعل غیر مختار می شود فعل تولیدی و همان فعل نسبت به فاعل غیر مختار می شود فعل مباشری. لذا احراق که فعل نار است این احراق نسبت به آتش می شود فعل مباشری و نسبت به کسی که آتش و نار را ایجاد کرده است می شود فعل تولیدی.

اعتبار عقلاء به نحو شرط است نه مرکب. این شببه مطرح می شود که اسم است به برای مرکب یا برای مقید. در اعتبار عقلاء شرط تملیک است نه جزء &&&

اگر انشاء باشد و تملیک نباشد، این می شود بیع فاسد. این هم ضیق تعبیر است&&&

لذا سبب انشاء موثر و غیر موثر است و مسبب انشاء مملک که تملیک باشد می باشد.

نکته:

این را دقت کنید فعلی که از انسان صادر می شود و متصف می شود به وصفی اما مبدأ اتصاف یک خصوصیتی اسکه در زمان متأأ[ر حاصل می شود تاین دو قسم است :

تارة این فعل در زمان صدور متصف به آن وصف می شود مثل ایکه زید وارد مسجد می شو که فعلش ورود به مسجد است بعد از سک ساعت عمر و وارد مسجد می شود ورود زید آیا وصف قبلیت را دراد می گوییم ورود زید قبل زا ورود عمروز است این وصف قبلیت را قبل از ورود عمرو به خود می گیرد یعنی قبل از یک ساعت ورود عمرو این وصف بود یعنی به محض ورود قبلیت را حاصل شد یعنی فرض کردیم که بعد از یک ساعت ورود عمرو است. شاهدش این استکه می گوییم امروز قبل از فردا است با اینکه هنوز فردایی نیامده است. آ« تحقق ورود آن اتصاف به قبلیت است.

اما تارة بعضی از افعال است اینها متصف یم شوند به یک وصفی اما خصوصیت آن در زمان لاحق است اما اتصافشان هم در زمان لاحق اس و زمان تحقق فعل است مثل اینکه ضربه محمی زید به عمرو می زند و فردا عمرو می میرد ضربه مال امروز است و سببفوت هم همین ضربه امروز است اما زمان مردن فردا است. فعل ضربه است و امروز آیا زید قاتل است یا خیر؟ عمرو مقتول است یا خیر؟ نه ضرب مصداق مفهوم قتل است و زید مصداق قاتل است و نه عمرو مصدقا مفهوم مقتول است. اما فردا که

شود آیا عمرو مصداق مفهوم مقتول است یا خیر؟ درست است. آیا درتس اس که بگوییم زید قاتل؟ به این درست است آیا می توانم اشاره کنم که ذلک الضربه در دیروز قتل است؟ امروز می گوییم که ذلک الضرب قتل است و درست . این عجیب است که پاره ای از افعال در هنگام تحقق متصف به صفتی نمی شوند اما زمان بعد متصف به آن صفت می شوند &&& الان که عمرو زنده است و ضربه هم خورده است، مصداق مقتول نمی باشد. عمرو و زید فردا مقتول و قاتل می باشند نه امروز اما حدث که ضرب باشد، آن ضربه دیروز الان متصف به قتل شده است. یعنی ضرب دیروز که امروز نمی باشد می شود مصداق مفهوم قتل است. اما عمرو و زید دیروز، قاتل و مقتول نبودند حتی اگر اشاره کنیم امروز آنها دیروز مصداق قاتل و مقتول نمی باشند. در باب مفاهیم زمان دیروز در زمان آینده می شود مصداق. یعنی امروز اشاره می کنم به ضربه دیروز که الان نمی باشد، و می گویم قتل.

باب انشاء و تملیک که دو وصف می باشند اینطور است یعنی از نوع دوم است. وقتی می گویم بعت هذا الکتاب بدینار این انشاء است وصف مملکیت و موثریت را ندارد چرا که وقتی گفتم این کتاب ملک مشتری نشد زمانی ملک مشتری می شود؟ مثلا زمانی که مشتری قبول کرد. مثلا بعد از یکساعت گفت قبلت. به محض گفتن قبلت آن انشاء یک ساعت قبل الان می شود مصداق مملکیت.

عقد انشاء نمی باشد بلکه مجموع دو انشاء است بخلاف ایقاع که خودش انشاء است

بله در قبول انشاء است اما زمان تحقق انشاء و زمان تحقق تملیک یکی است. یعنی از نوع اول است بخلاف بیع. در نکاح هم اینطور است به محض گفتن انکحت این انشاء است اما این نکاح نمی باشد ببعد از قبلت زوجه می شود نکاح.

وزان اجازه به بیع و عقد وزان قبول است به ایجاب. یعنی بیع فضولی در قبولش هم از نوع دوم است یعنی فضول که می گوید قبلت. انشاء است اما موثر و مملک است

که وقتی مالک می گوید قبلت و اجازه دهد این باعث می شود که آن قبلت فضول درزمان سابق الان مصداق انشاء مملک و موثر می باشد.

انشاء مملک شرطش قبول مشتری است این شرط بیع است نه جزء بیع.

زمانی صدق مفهوم بیع و بایع و مبیع بعد از یک ساعت تحقق پیدا می کند. لذا این خیلی عجیب است شیء در ظرف وجودش متصف نمی شود اما در زمان غیر وجودش اتصاف می آید و این خیلی عجیب است.

لذا ما در بیع این چهار امر را داریم : تلفظ، انشاء، انشاء موثر، اثر. دائما عقد اسم است برای انشاء موثر نه انشاء و نه اثر.

و بالاخره فرمایش آقایان خالی از مسامحه است.

مرحوم خوئی فرموده اند که اثر تصرف است. اثر تصرف نمی باشد بلکه جواز تصرف است اگر تصرف تکوینی باشد جواز تکلیفی می باشد و اگر تصرف اعتباری باشد می گویند جواز وضعی است.

الجهة الثانیه: فی متعلق النهی فی المعاملة.[1]

ما در جهت اول گفتیم تلفظ به صیغه یا ملکیت از محل بحث خارج است. این نهی یا به سبب که انشاء باشد و یا به مسبب آن که انشاء موثر باشد و یا به اثر آن که مراد تصرف در مبیع و ثمن است، می باشد. مراد از اثر اینجا ملکیت یا بینونة در طلاق نمی باشد بلکه در بیع تصرف می باشد اعم از تصرف تکوینی یا اعتباری.

ببینیم که در این سه مقام بین نهی از یکی از اینها با فساد ملازمه است یا خیر؟

مقدمة فی امرین:

قبل از ورود به این سه مقام مقدمتا باید دو امر ذکر شود.

---

[1] شنبه۹۴/۱۰/۱۹.

الأمر الأول: المراد من النهی، الردع الانشائی التحریمی لا الخطاب الذی یمکن أن یکون ارشادا.

مراد ما از نهی همان ردع و زجز تحریمی است یعنی اگر مولا حرام بکند. لذا مراد ما خطاب نهی نمی باشد چرا که خطاب نهی می سازد با اینکه مولا ردعی داشته باشد یا خیر ردعی نداشته باشد و ارشاد باشد.

لذا مراد ردع تحریمی است یعنی شارع مقدس معامله ای را برای من حرام کرد. آیا ملازمه ای بین این تحریم و فساد معامله است یا خیر؟

الأمر الثانی: سلوکنا علی المبنی المشهور فی المعاملة و هو کون المعاملات شرعیة و عقلائیة دائما.

ما در این بحث طبق نظر مشهور در بحث معاملات بحث می کنیم که اینها قائلند که ما در تمام معاملات دو دستگاه داریم یکی معاملات عقلائیه و یکی معاملات شرعیه. مثلا در بحث صحت معامله ما دو صحت داریم صحت عند العقلاء و صحت عند الشارع. وقتی که ما دو دستگاه داشتیم به لحاظ موردی نسبت بین این دو مورد عموم و خصوص من وجه است تارة عقدی یا ایقاعی نزد عقلاء صحیح است اما نزد شارع صحیح نمی باشد یا بالعکس عقد یا ایقاعی نزد شارع صحیح است و نزد عقلاء صحیح نمی باشد و تارة نزد هر دو صحیح است و غالبا هم اینطور می باشد. اگر مشهور صحت عند العقلاء را که بحث می کنند می خواهند آن را ضمیمه کنند به امضائی که از سکوت یا اطلاق لفظی می فهمند و صحت شرعی را اثبات کنند و مهم هم در نزد ایشان صحت شرعی است و دائما مراد آنها صحت و فساد عند الشارع است. لذا بحث ما که آیا تحریم اقتضاء فساد را دارد یا خیر، مراد فساد شرعی است.

اما ما امضائی و دو دستگاهی نمی باشیم ما همانطور که در سیره عقلاء و فقه معاملات و بحث صحیح و اعم در اصول این مختارمان را توضیح داده ایم قائلیم که یک دستگاه در معاملات بیشتر نداریم و آن هم دستگاه و معامله عقلائی است و در معاملات دستگاهی به نام دستگاه شرعی نداریم و گفتیم که اگر معامله ای نزد عقلاء

صحیح بود و آن معامله موضوع حکم شرعی وضعی و تکلیفی واقع شد تمام آن احکام آن حکم شرعی بار می شود و اگر آن معامله موضوع حکم شرعی قرار گرفت و نزد عقلاء باطل بود دیگر آثار آن حکم شرعی مترتب نمی شود. ما ها یک دستگاهی هستیم و امضائی نمی باشیم در اصول در مبحث صحیح و اعم مبسوط توضیح داده ام و در مبحث سیره هم دوباره خواهیم توضیح داد.

اما در نزد فقهاء دو دستگاه وجود دارد و از میان این دو دستگاه آنچه مهم است دستگاه شرعی است. اگر این عقد نزد عقلاء فاسد است، بدرد ما نمی خورد تا زمانی که در نزد شارع هم فاسد باشد. اگر زید عند العقلاء مالک است این فایده ای ندارد تا زمانی که در نزد شارع هم مالک باشد.

لذا طبق مسلک مشهور بحث می کنیم.

المقام الاول: إذا تعلق النهی بالإنشاء.

نهی تعلق بگیرد به خود انشاء.

انشاء دو قسم بود انشاء موثر و غیر موثر. اگر این «بعت هذا الکتاب بدینار» را بگویم اگر ملکیت حاصل شود این انشاء می شود موثر و اگر ملکیت حاصل نشد می شود غیر موثر.

اگر نهیی تعلق بگیرد به انشاء اعم از این که موثر باشد یا خیر، یعنی انشاء حرام باشد مطلقا.

آیا مثال داریم که انشاء موثر یا غیر موثر حرام باشد؟

مثال انشاء غیر موثر حرام:

بله مثال داریم برای جائیکه انشائی بدون اثر است و در عین حال حرام هم می باشد: مثال بیع خمر اگر من فروختم خمری را به زید که مسلمان است این انشاء اثری ندارد لذا زید مالک خمر نمی باشد و من مالک ثمن نمی شوم نزد فقهاء مشهورشان این است که این انشاء اثر ندارد و بیع و شراء هم حرام می باشد. دقت کنید انشاء فاسد نمی

باشد انشاء فاسد یعنی انشاء نباشد خیر انشاء صحیح است اما بیع و شراء فاسد است. در روایت داریم که این انشاء حرام است.

۲۲۲۹ لعن‌اللّه الخمر و شاربها و ساقیها و بایعها و مبتاعها و عاصرها و حاملها و المحمولة إلیه و آکل ثمنها.[۱]

هم بیع حرام است و هم شراء در عین حال اثری هم ندارد.

وقتی در آینده گفتیم ملازمه ای نمی باشد لذا مشخص می شود که این عدم اثر بخاطر این نهی و تحریم نمی باشد.

یا مثال دیگر

برای انشاء غیر موثر که حرام است: بیع ربوی است مثل این که یک کیسه برنج را به دو کیسه می فروشم این می شود بیع ربوی که غیر قرض ربوی است. در بیع ربوی که این بعت و قبلت که گفتی می شود حرام. فقهاء قائل هستند که این انشاء غیر موثر است یعنی بیع فاسد است. یعنی هیچ نقل و انتقالی حاصل نمی شود و نه بایع مالک یک کیسه و نه مشتری مالک دو کیسه می شود. مشهور فقهای ما گفته اند که این انشاء به بیع و قبول خودش حرام است. من مرتکب حرام الهی شدم.

البته زمانی معصیت می شود که قبلت را بگوید و اگر نگوید دیگر حرام نمی باشد اگر احتمال قبلت را بدهد و بعت را بگوید می شود تجری.

اما انشائی که موثر است و حرام است:

انشاء موثر مثل انشاء بیع وقت النداء وقت اقامه نماز جمعه در نزد کسانی که وجوب نماز جمعه عینی است. یعنی بیعی انجام دهم که به نماز جمعه نرسم. انشاء و قبول بیع

---

[۱] نهجالفصاحة (مجموعهکلماتقصارحضرترسولصلىاللهعليهوآله) ؛ص۶۲۷، پاینده، ابو القاسم، نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۳۸۲ ش.

موثر است اما در عین حال حرام است. این دو انشاء محرم است اما در عین حال موثر است و بایع مالک ثمن و مشتری مالک مبیع می شود.

مثال دوم که قرض ربوی است قرض ربوی این است که قرض دهنده بگوید: «اقرضت دینارا بدینارین». خود انشاء و قبول قرض ربوی و حرام است. اما در عین حال این قرض موثر است به این معنا که مقترض مالک یک دینار می شود و قارض مالک عوضش در ذمه مقترض می شود که عوض یک دینار باشد نه دو دینار که اثر گذاشت اما نه اثر کامل.

البته به معنایی این ها قائل هستند که این اثر کامل بوده است که این عقد درست است و شرط باطل است که این اثباتش که اثر تام بوده است به نحو شرط یا خیر به عهده فقه است.

در تمام عقود ایجاب و قبول با هم حرام می باشد لذا ایجاب به تنهایی یا قبول به تنهایی محرم نمی باشد لذا اگر این عقد قبل از رباء به عنوان دیگر حرام بود مثل پول دزدی را قرض ربوی دهد در اینجا دیگر ایجاب و قبول ربوی حرام نمی باشد یا با سفیه قرض ربوی کرد در اینجا هم محرم نمی باشدچرا که اگر این بیع ربوی هم نبود باز حرام بود و صحیح نبود. لذا معنای بطلان این است که اگر این حرمت نبود عمل صحیح بود. که ما هم ملتزم شدیم و اثرات زیادی دارد.

آیا ملازمه است بین حرمت و صحت عند الشارع؟

البته باید توجه داشت که بحث ما در جایی است که نهی فقط مولوی باشد نه این که هم مولوی باشد و هم ارشاد به بطلان معامله.

مشخص است که بالوجدان ادراک می کنیم که ملازمه ای نمی باشد بین حرمت وصحت چرا که مستلزم اجتماع نقیضین نمی شود. امری در نزد شارع مبغوض باشد اما در عین حال اگر کسی معصیت کرد و انشاء کرد مصلحت اقتضاء کند که آن را امضاء کند. مثلا بگوید که انشاء بیع کلب و قرض ربوی در نزد من مبغوض است اما در عین

حال اگر کسی معصیت کرد و انشاء کرد مصلحت اقتضاء می کند که آن را امضاء کند. لذا فقهاء انشاء محرم و انشاء موثر را با هم جمع کرده اند مثل انشاء قرض ربوی و بیع عند النداء. البته در قرض ربوی عده ای از فقهاء قائل به بطلان شده اند اما مشهور و اکثر قائل به صحت شده اند.

اگر خیلی مختصر بخواهیم بگوییم که دلیل صحت آنها این است که اگر بالوجدان ملازمه عقلیه نباشد، «اوفوا بالعقود» و «تجارة عن تراض» و «احل الله البیع» اینها را می گیرد.

البته در بیع خمر، دلیلش که می گوید غیر موثر است، این عمومات را تخصیص زده است. اما اینکه شارع چرا از بیع و شرب خمر بغض دارد دلیلش در نزد ما نمی باشد و باید خود شارع بگوید. این که نگاه شارع آلی یا استقلالی بوده است بحثهای حدسی است و ما دلیلی بر اینها نداریم.

لذا هیچ ملازمه ای نمی باشد بین حرمت و فساد معامله به معنی الانشاء. این بحث یک بحث ثبوتی است صرفا و کاری به استظهار ادله و مقام اثبات نداریم و آن به عهده فقه است نه اصول.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

[1]المقام الثانی: فی النهی عن المسبب.

اگر مولا و شارع از مسبب نهی کند یعنی مسبب را تحریم کند. آنهایی که می گفتند مسبب ملکیت است متوجه بودند که وقتی اثر تحریم می شود ملکیت تحریم نمی شود و اصلا معنا ندارد که ملکیت حرام شود بلکه مراد سبب الملکیة است که عبارت بود از انشاء موثر و تملیک. اگر شارع نهی کند از انشاء موثر و مملک ــ نه فقط خود انشاء ــ آیا ملازمه ای است بین حرمت و فساد این انشاء؟

[1] یکشنبه ۹۴/۱۰/۲۰.

دقت کنید در اینجا قبل از اینکه وارد بحث شویم شبهه ای مطرح شده است که باید این شبهه را توضیح دهیم.

شبهة بتقریبین:

این شبهه به دو تقریب مطرح شده است:

التقریب الأول: فی هذه المسئلة تناقض الجمع بین الموثریة و النهی.

یک تقریب این است که این سوال شما در درون خودش تناقض دارد. عنوان بحث عبارت بود از اینکه: اگر شارع نهی کند از انشاء موثر آیا ملازمه است بین حرمت و بطلان این انشاء موثر؟ به معنای اینکه این إنشائی که موثر است، موثر نباشد. خوب اگر انشاء موثر، موثر نباشد معنای نهی از انشاء موثر این است که انشاء موثر ایجادش حرام است. چطور می تواند ملازمه باشد بین حرمت و فساد انشاء موثر؟ فساد انشاء موثر یعنی انشاء غیر موثر.

خوب انشاء غیر موثر که متعلق نهی نمی باشد از یک طرف انشاء فاسد باشد و از یک طرف حرام، انشاء موثر باشد گویا یک تناقضی در این بحث می باشد اگر این انشاء موثر است معنا ندارد که ملازمه باشد بین حرمت و فساد این انشاء موثر. نمی شود که در عین حالی که انشاء موثر است حرام هم باشد.

به عبارت دیگر اگر انشاء موثر است، یعنی دیگر حرام و منهی عنه نمی باشد و اگر منهی عنه و حرام است دیگر موثر نمی باشد لذا نمی شود بین حرمت و موثریت جمع کرد در حالیکه در فرض سوال هم فرض کردید موثریت را و هم فرض کردید حرمت و منهی عنه بودن را.

جواب الشبهة بتقریب الاول: أن معنی المؤثریت، الموثریت لولا النهی.

تناقضی در این عبارت نمی باشد مراد ما از انشاء موثر یعنی انشائی که لولا این نهی این انشاء موثر بود یعنی ملازمه با قطع نظر از این حرمت است یعنی این نهی مستلزم

این استکه این انشاء موثر دیگر اثر نگذارد به گونه ای که اگر نهی نباشد این انشاء موثر است.

التقریب الثانی للشبهة: إن کان للأثر مفسدة فعدم الاعتبار آثر و اولی من النهی.

اصلا نهی از انشاء موثر لغو است چرا که مراد از موثر یعنی مملک عند الشارع خوب اگر واقعا انشاء موثر مفسده دارد و عدم تأثیر آن ملاک دارد و مبغوض نزد شارع است چرا دیگر نهی کند. بیاید و اعتبار ملکیت نکند و وقتی اعتبار ملکیت نکند من عبد دیگر نمی توانم تملیک کنم و محال است که در خارج انشاءِ مملک محقق شود بگوید بیع الخمر غیر مملک و فاسد عندی. بدون این که تحریمی کند. چرا أکل از قفا شود. هر که بیع ربوی انجام داد اعتبار ملکیت مشتری و بایع را نسبت به ثمن و مبیع نکند. و ضمن اینکه در جایی که تحریم کند، معلوم نمی باشد که این انشاء را ایجاد کند یا خیر چرا که خیلی از عباد معصیت می کنند و آن انشاء محرم را ایجاد می کنند. فرض کردیم که انشاء مملِّک مفسده دارد و این انشاء مصلحتی ندارد. چون اثر و عدم تأثیر بید شارع است و بید کسی دیگر نمی باشد وقتی اعتبار عدم تأثیر کرد دیگر نمی تواند کسی آن را ایجاد کند.

جواب اول الشبهة للمرحوم الصدر: نهی الشارع یکون من الإنشاء الموثر عند العقلاء.

شارع می تواند نهی کند از انشاء موثر عند العقلاء چرا که وقتی می گوییم انشاء موثر تارة موثر است عند الشارع فقط و تارة موثر است عند العقلاء فقط و ثالثا موثر است عند الشارع و العقلاء. نهی شارع می تواند نهی از انشاء موثر نزد عقلاء باشد چرا که در این صورت بما هو شارع نمی تواند جلوی اعتبار عقلاء را بگیرد اینطور نهی کرده است کما اینکه نمی تواند جلوی غیبت و کذب و شرب خمر را بما هو شارع بگیرد الا این که فقط ردع کند[1]. یعنی در واقع تنها راه شارع در اینجا این است.

[1] بحوثج ۳ ص ۱۲۷.

مناقشة فی الجواب الأول: هذا البیان قبول اشکال المستشکل.

جواب مرحوم صدر در حقیقت جواب نمی باشد و قبول اشکال است یعنی ایشان قبول کرده اند که در انشاء موثر شرعیه این اشکال است و در نظر فقیه هم موثر عند الشارع می باشد لذا رفع اشکال کرده است به این که این نهی از انشاء موثر عقلائی است نه شرعی. لذا این جواب در حقیقت تسلیم به اشکال است نه جواب اشکال. اساس اشکال در نهی از موثر نزد شارع است.

اما این اشکال بر ایشان نشود که در غیبت و شرب خمر هم می تواند قدرت را سلب کند از عاصی ها جواب اینکه در اینجا دیگر بما هو خالق است نه بما هو شارع.

الجواب الثانی للشبهة بتقریب الثانی:

جواب دیگری که ایشان متعرض شده و می توان قبول کرد.

مولا تارة ملاک دارد که این انشاء موثر در خارج ایجاد نشود. اما ملاک عدم تأثیر جایی است که عبد آن را ترک کند نه مولا ترک کند. چون عدم ایجاد این تأثیر یکبار از ناحیه مولا می تواند باشد مثل اینکه عدم اعتبار ملکیت کند و یکبار از ناحیه عبد است یعنی عبد آن را ایجاد نکند مثلا بیع ربوی نکند. این ترک و عدم تأثیر از ناحیه عبد ملاک دارد. لذا شارع با توجه به اینکه ترک ملاک دارد و این ملاک در ترک از ناحیه مولا نمی باشد بلکه در ناحیه ترک عبد می باشد لذا اعتبار ملکیت می کند و در عین حال از آن نهی هم می کند. لذا این نهی از اثر از ناحیه مولا لغو نمی باشد و أکل از قفا نمی باشد.

دقت کنید این اشکال لغویت، از ناحیه این است که از یک طرف این انشاء تأثیر را بگذارد و از یک طرف نهی کند اما از ناحیه اینکه مستلزم فساد بودن و در عین حال اعتبار اثر این هم لغو است یا خیر فعلا وارد بحث نشدیم لذا اشکال نشود که وقتی نهی مستلزم بطلان باشد دیگر اعتبار تأثیر چه أثری دارد؟

اشکال: هذا معناه المفسدة فی اعتبار الشارع.

چطور می شود که انشاء عبد مفسده داشته باشد و در عین حال اعتبار کند؟ لذا مفسده به اعتبار مولا برخورد می کند.

جواب: أن المفسده فی القید و المرکب و هو الانشاء مع الاعتبار.

اعتبار مفسده ندارد بلکه انشاء مقید به اعتبار شارع می شود مفسده دار یعنی قید مفسده ندارد بلکه مقید و مرکب است که مفسده دارد.

خوب فرض هم این است که عدم اعتبار هم مفسده دارد و عدم امضاء این انشاء ـ که گاها فقهاء از اعتبار اثر، به این عنوان تعبیر می کنند ـ به این صورت که اثر حاصل نشود این هم مفسده دارد. لذا تنها راه آن این بود که اعتبار و امضاء کند اما این انشاء مقید به اعتبار و امضاء شارع مفسده دارد.

این بیان را گفتیم برای جواب این اشکال که چطور می شود که انشاء را محرم کرده باشد و در عین حال این را مولا این اثر را اعتبار کند؟! به بیان دیگر می خواهیم تصویر کنیم که آیا معقول است در عین حالی که تأثیر بید شارع است، شارع انشاء آن را تحریم کند؟

سوال هل الملازمة بین النهی و الانشاء الموثر: هذا یکون علی ثلاثة الأفرض:

آیا ملازمه است بین نهی از آن انشاء مملک و حرمت آن.

تحریم شارع این انشاء موثر را سه فرض دارد:

الفرض الاول: تحریم الإنشاء الموثر عند الشارع.

الفرض الثانی: تحریم الإنشاء الموثر عند العقلاء.

الفرض الثالث: تحریم الإنشاء الموثر الجامع یعنی احد الموثرین. یعنی بر من حرام است که انشاء موثر را ایجاد کنم اعم از اینکه این انشاء موثر عند الشارع باشد یا عند العقلاء یا در نزد هر دو موثر باشد.

الفرض الاول و هو النهی عن الموثر عند الشارع: معنی هذا، الملازمة بین الصحة و الحرمة.

بر من حرام کند که انشاء موثر در نزد شارع، را ایجاد کنم بگوید که تو نمی توانی بیع خمر کنی به انشائی که در نزد شارع موثر است آیا در اینجا بین حرمت و فساد ملازمه است یا خیر؟

ما در اینجا بالعکس قائل به ملازمه شده ایم. یعنی گفته ایم که در اینجا بین نهی شارع و صحت انشاء موثر ملازمه است. شارع نمی تواند نهی کند از انشاء موثر عند الشارع و در عین حال این انشاء موثر نباشد و فاسد باشد کما اینکه در ذهن فخر المحققین پسر علامه هم بین این نهی و صحت ملازمه بوده است. ارتکازی در ذهن ایشان بوده است که بین حرمت و صحت ملازمه است.

چرا ملازمه است بین این حرمت و صحت؟ در این فرض نمی تواند معامله فاسد باشد. چرا که قبلا گفتیم که قدرت شرط فعلیت هر تکلیفی است اگر شارع این انشاء موثر را تحریم کرده است یعنی در طول این انشاء اعتبار ملکیت نکرده معنای آن این است که فعلی را بر من حرام کرده است که من قدرت بر ایجاد آن را ندارم.

دقت کنید مراد ما در اینجا از موثریت، موثریت فعلی است بخلاف اشکال اول که مراد مستشکل موثریت اقتضائی است و جواب ما در حد حل اشکال عنوانی بود یعنی می خواستیم تناقض در عنوان را حل کنیم، در حالیکه در اینجا می خواهیم واقع را درست کنیم، لذا این اشکال، همان اشکال اول نمی باشد.

ان قلت: أن القدرة المشروطة عند النهی، هی القدرة علی الترک و هی حاصلة.

آن قدرتی که شرط است در فعلیت تکلیف، در اوامر قدرت بر فعل و در محرمات قدرت بر ترک است. در اینجا که انشاء را بر من حرام کرده است چیزی است که قدرت بر ترک آن دارم و قدرت بر ایجاد آن ندارم.

قلت: أن الترک قهری و علی هذا نهی الشارع کان قبیحا و هو محال.

ما ها از کسانی هستیم که می گوییم که در جایی که عبد در محرمات قدرت بر ایجاد ندارد این تحریم لغو است مثل اینکه مولایی بر من حرام کند جمع بین ضدین. یا حرام کند جمع بین نقیضین این خطاب لغو است چرا که من حتما جمع بین نقیضین نمی کنم یعنی ترک می کنم این جمع را، چه شارع تحریم کند چه نکند، لذا این تحریم لغو است. و این لغو نسبت به مولای حکیم و شارع قبیح است. من در صورت عدم اعتبار نمی توانم این انشاء موثر را ایجاد کنم ولو اینکه خودم بخواهم. لذا بالملازمه می

فهمیم از نهی شارع از انشاء موثرِ در نزد خودش، که این عمل صحیح است. یعنی ملازمه است عقلا بین صحت و حکمت حق تعالی.

فرض این است که این عدم قدرت در حق همه مکلفین علی حد سواء است.

[1] **الفرض الثانی: اذا نهی الشارع عن الإنشاء الموثر عند العقلاء: لا ملازمة بالوجدان العقلی.**

بگوید آن انشاء مملک عند العقلاء را ایجاد نکن. خوب از این اگر نهی کند در این صورت هیچ ملازمه ای نمی باشد نه بین نهی و بطلان و نه بین نهی و صحت چون شارع می تواند خودش آن انشاء را مملک قرار دهد و می تواند مملک قرار ندهد.

یعنی ما بالوجدان بعقل خودم ادراک می کنیم این عدم ملازمه بین نهی و بطلان یا صحت.

الفرض الثالث: اذا نهی الشارع عن الإنشاء الموثر الجامع: عدم الملازمة لا بین الصحة و النهی و لا البطلان اما الاول لعدم المحذور الاول و اما الثانی للثانی.

فرض سوم جائی است که شارع مرا نهی کند از انشاء موثر، جامع بین موثر عنده و عند العقلاء یعنی بفرمایند که انشاء موثری ایجاد نکن چه موثر عند العقلاء چه موثر عندی.

بگوید که تو انشاء موثری را ایجاد نکن. خوب چون در بین این انشائها قدرت داریم برای انشاء موثر عند العقلاء دارم لذا چون من قدرت دارم محذور فرض اول پیش نمی آید که از آن نتیجه گرفته شود عدم ملازمه بین نهی و بطلان و ملازمه بین نهی و صحت. لذا می تواند نهی کند و از آنجا که بین نهی از انشاء موثر عند العقلاء و بطلان آن هم همچنان که در فرض قبل گفته شد نمی توان ملازمه بین نهی شارع و بطلان معامله را نتیجه گرفت شارع می تواند امضاء کند و می تواند این انشاء موثر را امضاء نکند بید شارع است.

---

[1] دوشنبه ۹۴/۱۰/۲۱.

یعنی در اینجا دلیل ما شد یک عدم محذور فرض اول و وجدان عقلی بعدم ملازمه بین بطلان و نهی شارع یعنی مجمعی از دلائل دو فرض قبل.

پس این هم فرض سوم. خوب فقط در این سه فرض، در فرض اول قائل به ملازمه شدیم اما ملازمه بین صحت و نهی نه بطلان و نهی.

این سه فرضی بود که گفته شده است.

این مقام دوم بود که نهی تعلق گرفته است به مسبب که انشاء مملک بود.

المقام الثالث: فی النهی عن الأثر و هو التصرف.

مقام سوم این بود که شارع نهی بکند از اثر مراد تصرف است.

یعنی ما بر مالی انشائی و عقدی جاری کردیم مثلا شارع به بایع بگوید: که بر تو حرام است تصرف در ثمن و به مشتری بگوید که بر تو حرام است تصرف در مبیع. مثل اینکه در مورد بیع خمر گفته شده است: «ثمن الخمر سحت» یعنی حرام است که در ثمن خمر تصرف کند.

مراد از اثر، تصرف می باشد نه ملکیت چرا که ملکیت نمی تواند حرام باشد اگر هم مراد شارع باشد که این باطل است این خطاب می شود ارشادی و بحث ما در نهی مولوی است.

آیا ملازمه ای است عقلا بین نهی و حرمت تصرف و بطلان آن معامله یا خیر؟

دقت کنید شبهه ملازمه به این است که اگر قائل به عدم ملازمه شویم معنایش این می شود که وقتی ثمن در اختیار من بایع است و مبیع مال من مشتری است که تصرف من بایع در ثمن و تصرف من مشتری در این مبیع چه تصرف اعتباری یا تکوینی، حرام باشد. نمی شود در عین حالی که مال من است، در عین حال تصرف حرام باشد. یعنی هم قائل به صحت شویم و این ثمن مال بایع شود و مبیع مال مشتری در عین حال نتوانیم تصرف در اموالمان کنیم. این شبهه باعث می شود که قائل به ملازمه شویم.

تصرف در اموال از این دو قسم خارج نمی باشد:

تصرف تکوینی که از آن مال خارجا منتفع می شویم یا به استهلاک مثل بنزین ماشین یا سیگار یا خوردن ماء یا به انتفاع است مثل این که روی صندلی می نشینم یا عبا را می پوشم مشخص است بعد از انتفاع این ها از بین نمی روند.

تصرفات اعتباری که هیچ گونه تصرف تکوینی در مال نمی باشد بکله فقط یک عقد یا انشاء بر آن مال انعقاد می کند مثلا می گوید که آن عبای روی دیوار را به تو می فروشم به یک دینار. یا از بیرون، خانه را به او نشان می دهد چرا که قصد مشتری خرید زمین است و می خواهد خانه را خراب کرده و بسازد لذا تصرفی در خانه نمی کند و داخل خانه نمی شود و از بیرون می بیند و خرید و فروش می کند.

مراد ما از تصرف اعم از تکوینی است که تصرفات اعتباری را هم شامل بشود.

نوعا تصرفات ما در ثمن تصرف اعتباری می باشد. یعنی با آن معامله می کنیم نه این که آن را تابلو کنیم یا روی آن بنشینیم وقتی شارع بگوید که این تصرف تو حرام است. در این تصرفات اگر گفت حرام است آیا ملازمه است بین حرمت این تصرف و بطلان آن انشاء؟

خیر عقلا ملازمه ای نمی باشد به این صورت که می تواند شارع تصرف را حرام کند در عین حال عقد باطل نباشد. یعنی در عین حالی که ثمن مال بایع و مبیع مال مشتری می شود در عین حال تصرف هم در آن اموال حرام باشد، لذا گفته شده است که شخص می تواند که نذر کند یا قسم بخورد که در مالش تصرف نکند یعنی در عین حال که مال، مال اوست در عین حال که نمی تواند تصرف کند و تصرف او از نظر شرعی حرام است یعنی شارع حرام کرده است تصرف در این مال. یعنی به مجازات اینکه این خمر یا میته را فروخته است، نمی تواند در ثمن این خمر تصرف کند. هیچ گونه تصرفی نمی تواند در این مال بکند باید بگذارد تا به ورثه برسد.

هیچگونه لغوی هم پیش نمی آید چرا که کافی است که یک حکمتی داشته باشد مثل اینکه این مسئله یک نوع مجازات دنیوی است بخاطر اینکه رفته و خمر یا میته را فروخته است.

مثل حَجر که مال، مال اوست در عین حال نمی تواند هیچگونه تصرفی در مالش انجام دهد.

بحث ما عقلی و ثبوتی است و هیچگونه محذور عقلی در این عدم ملازمه نمی باشد.

بله ملازمه عرفیه است بین حرمت و بطلان اما این خارج از بحث است و بحث ما در ملازمه عقلیه است.

این ملازمه عرفیه اثری دارد که اگر دلیل حرمت تصرف لبی باشد به خاطر این ملازمه عرفیه نوعا اطمینان حاصل می شود که آن معامله باطل بوده است اما خیلی ها اشتباها فکر کرده اند که این ملازمه عقلی است به این صورت که آن انشاء را امضاء کرده باشد و در عین حال جمیع تصرفات را حرام کرده باشد در نظر عرف این امکان ندارد بخلاف ملازمه عقلی اما اگر دلیل نهی لفظی باشد ملازمات عرفیه می شود مدلول التزامی خود خطاب. هر خطابی در سه مدلولش حجت است مدلول مطابقی و مدلول التزامی عرفی و مدلول التزامی عقلی.

در مفهوم بحثی است که مدلول مطابقی است یا مدلول التزامی عقلی است؟ مرحوم صدر فرموده اند که مدلول التزامی است اما بعضی تردید کرده اند که انشاء الله در بحث مفاهیم خواهیم گفت که قسمی از مدلول است که نه مدلول مطابقی است و نه مدلول التزامی لذا مدالیل می شود چهار تا: مطابقی و التزامی عقلی و عرفی و مدلول مفهومی.

هذا تمام الکلام فی المقام الثالث و فی الجهة الثانیة.

الجهة الثالثة: تطبيق الإبحاث الماضية اثباتا.

تا اینجا مقام ثبوت را بحث می کردیم و از اینجا به بعد بحث می کنیم از مقام اثبات. اگر در دلیلی نهیی تعلق گرفت به عملی این نهی مولوی است یا ارشادی؟ این خطاب مولوی است یا ارشادی؟ اگر نهی مولوی به معامله تعلق گرفت به سبب تعلق گرفته است یا به مسبب؟ اگر به مسبب تعلق گرفته است نهی از مسبب است به فرض اول یا فرض دوم و سوم یعنی نهی است از موثر عند الشارع یا خیر عند العقلاء و یا خیر نهی از جامع؟

این مولولیت و ارشادیت را بعدا خواهیم گفت.

فی متعلق النهی اثباتا: هو المسبب.

اگر شارع نهی کرد از بیع خمر ظهورش در نهی از سبب است یا مسبب؟ اگر رباء را نهی کرده است نهی از بیع ربوی به نحو سبب است یا مسبب؟

گفتیم ظاهرش دائما در نهی از مسبب است چرا که گفتیم که این اسماء بیع و اجاره و ....، اسماء می باشند برای انشاء موثر نه برای انشاء اعم از موثر و غیر موثر نهی مولا از بیع خمر یعنی انشاء موثر نه انشاء مطلقا و ان لم یکن موثرا نه انشاء قرض و ان لم یکن موثرا.

پس ظهور این خطابات در نهی از مسبب است نه سبب.

المراد من الإنشاء الموثر: هو الانشاء الموثر عند العقلاء.

اگر نهی کرد از انشاء موثر این موثر عند الشارع است یا عند العقلاء یا عندهما؟ ظهورش در نهی از انشاء موثر عند العقلاء می باشد یعنی فرض دوم. چرا که بیع اسم است برای انشاء موثر در نزد عقلاء نه نزد شارع و نه نزد شخص یا اشخاص چرا که اگر عند اشخاص باشد، باید در جایی که دو نفر بیع می کنند و بیعشان از نظر عقلائی باطل است باید گفت این عقد بیع است. این اسامی قبل از اینکه شرائعی باشد، معنای عرفی داشته است.

بنا براین ظهور نهی اولا در نهی از مسبب است نه سبب و بعد هم مسبب به معنای انشاء موثر عند العقلاء باشد.

ظهور الخطاب فی المولویة أو الإرشادیة: فی المولویة عقلائا عند فقدان القرینة.

آیا یک خطاب ظهور در مولویت دارد یا ارشادیت؟

در موالی اگر امر و نهیی باشد و هیچ قرینه ای هم ـ و لو مناسبت حکم و موضوع ـ نباشد بر ارشادیت نباشد حمل می کنند بر مولویت لذا دائما در ارشادیت باید قرینه ای در کار باشد مثل این که معلمی یا حاکمی که ولایت بر امر و نهی را داشته باشد امر کرد که فلان کار را انجام دهد بله باید خیلی چیزها را باید نگاه کنیم که امری که می کند جزء دایره ولایت او است یا خیر، قرینه مقامی و مقالیه در کار نباشد بله یک خطابی از مولا صادر باشد و هیچ قرینه لفظی و غیر لفظی بر ارشادیت نباشد حمل بر مولویت می شود. لذا اگر شارع نهی از بیع یا قرض ربوی کرد این ظهور در مولویت است. یعنی قرضی که عند العقلاء صحیح است اگر من انشاء کنم این حرام است.

فی الملازمة العرفیه بین النهی عن المسبب العقلائی و بطلانه: عدم الملازمة.

اما شرعا صحیح است یا باطل؟ گفتیم که صحیح است و ملازمه ای نمی باشد. شارع گفت که ثمن البیع سحت. ملازمه عرفیه ای که گفته شد در قسم سوم است که نهی به اثر بخورد اما در غیر آن دیگر ملازمه عرفیه ای در کار نمی باشد.

حال که دلیل بر بطلان نداشتیم چرا که ملازمه را انکار کردیم، باید برویم سراغ دلیلی بر صحت.

این اصالة الفساد مال شبهات حکمیه می باشد که خودش استصحاب است. لذا اگر دلیلی بر صحت معامله نداشتیم این اصل دلیل است بر بطلان آن معامله.

خوب لذا ما برای صحت دلیل می خواهیم که اگر نباشد می گوییم که در نزد شارع باطل است. خوب ما «اوفوا بالعقود» را داریم لذا به اطلاق این آیه می گوییم که بیع خمر درست است. و لو حرام است.

یا «احل الله البیع» اگر حلیت وضعی مراد باشد یا «تجارة عن تراض». یعنی البیع و التجارة و العقد صحیح عند العقلاء را من امضاء کرده ام مگر مواردی که خرج بالدلیل. لذا دلیل لفظی داریم بر صحت و این اطلاق دارد سواء کان حلالا یا حراما. این ادله را ادله امضاء می گویند.

این در مسلک مشهور و قوم است که اطلاقی برای این ادله لفظی می بینند.

«ثمن الخمر سحت» می شود مقید این اطلاقات. در «ثمن الخمر سحت» ملازمه عرفیه بر بطلان می باشد یعنی مدلول التزامی عرفی آن این است که این عقد باطل است.

«اوفوا بالعقود» نسبت به وجوب وفاء، مولوی است و نسبت به صحت، مدلول التزامی عقلی یا عرفی که بسته به این است که چطور معنا کنیم.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثالثة.

[1]تنبیه: مختارنا فی هذا البحث.

در مختار ما این اقتضاء النهی للفساد دیگر موضوع پیدا نمی کند. قبلا اشاره شد که مشهور فقها در تمام مراتب معاملات قائل به دو دستگاه می باشند معاملات عقلائیه و معاملات شرعیه بیع عقلائی و بیع شرعیه یعنی بیعی که در نزد عقلاء مملک است و نزد شاعر مملک است. ملکیت که امری است اعتباری یا مملک آ« شارع سات یا عقلاء و مالکیت هم یا عقلائیه است یا شرعیه و فقیه دائما دنبال معاملات شرعیه است اگر از معاملات عرفیه وعقلائیه صحبتی است با مقداماتی که ضمیمه می شود برسیم به معاملات شرعیه.

[1] سه شنبه ۹۴/۱۰/۲۲.

ما عرض کردیم که این صحبت را قبول نکردیم چرا که ما اصلا ما معاملات عقلائیه نداریم به این معنایی که در ذهن ایشان است ما مجموعه ای از اعراف خاص داریم این عرفها تارة بر اساس قومیت و مذهب و دین و جعرافیا[1] می باشد هر عرفی برای خودش یک دستگاه معاملاتی دراد اما این دستگاه معاملاتی اعراف مختلف در کلیات مشترکاتی دارد نه در جزئیات شاید در اکثر عرفها معاوضه بین دو مال امر متعارفی باشد زید و عمر مال خود را معامله کنند. یا در اعراف دیگر ازدواج است که آثاری بر آن بار می کنند شاید بعضی کلیات مشترک باشد شاید شاید هم ازدواج و معاوضه نداشته باشند چرا که ما در آن مقدار که اطلاع داریم دارند اما در جزئیات با هم اختلاف دارند مثلا در معاوضه در مال شرائط عوضنی در عرف چیست؟ شرائط خود معاوضه به چیست؟ شروطی که در حین معاوضه باید رعایت کند خیلی بعید است که اکثر عرفها در این جزئیات با هم توافق داشته باشد لذا ما مجموعه ای از اعراف داریم که در دستگاههای معاملاتی با هم اختلاف دارند اما آنچه مهم است این دستگاه معاملاتی یک عرف اگر از طرف دیگر اعراف مورد احترام باشد یعنی به آن ترتیب اثر بدهند ما به آن می گوییم عقلائی. مثلا در یک عرف خاصی محارم با هم ازدواج می کنند و صحیح است و این معامله به معنای اعم است و لو عقد نمی باشد ولی معامله است و عرف دیگر احترام می گذارند و با آنها معامله مزدوج می کنند. به این ازدواج عرفی و عقلائی می کنند و لو در عرف دیگر این را تزویج نمی کند لذا اگر در ان عرف با محارم ازدواج کنند این دو دیگر مزدوجه نمی باشند. لذا مراد از احترام یعنی امضاء معامله آنها. یعنی این سیره و روش عرفی در نزد سایر اعراف مورد احترام است.

در معاملات این طور است که ما مجموعه ای از اعراف با دستگاههای معاملاتی مختلف داریم که مورد احترام دیگر اعراف هستند نه به معنای این که خود دیگر اعراف هم باید آنطور عمل کنند لذا گفتیم که اگر مرد مجوسی با محرم خودش ازدواج کرد این

[1] البتهاینعرفنبایدباتبانیشکلگرفتهشودالااینتبانیمنشأباشدبرایآیندهکهعرفیخودبهخودتشکیلشود چرا که تشکیل عرف یک امر طبیعی و تدریجی است.

ازدواج عقائی است نه این که دیگر عرفهای هم اینطور ازدواج می کنند خیر احترام می گذارند و با این دو معامله مزدوج می کنند اگر در یک عرفی اگر کسی بمیرد اموالش برا به همسایه می دهندد اعراف دیگر به آن اگر احترام بگذراند و اموالش را از همسایه می خرند این عمل می شود عقلائی. لذا لکل قوم نکاح علی القاعده می باشد.

در حسن و قبح عقلائی معنای دیگری گفتیم عقلاء را در دو جابه آن مراجعه می کنیم یکی در معاملات و یکی هم در حسن و قبح که عقلاء در حسن و قبح با عقلاء در اینجا تفسیرش فرق می کند.

لذا عمل عرف خاص مورد احترام اعراف دیگر می شود عقلائی. بخلاف جایی که احترام نگذارند مثلا درعرفی که فرزند جزء اموالش باشد این را سایر اعراف احترام نمی گذارند یعنی نمی روند بچه را از او بخرند. این را دیگر عقلائی نمی باشد یعنی ملکیت افراد بر اولادشان غیر عرفی می باشد.

البته این مهم است که اکثر و معظم اعراف به آن احترام بگذارند البته احصائش بر اساس ارتکازات خودمان است و این ارتکازات فله ای و قطره ای نمی باشد و زمینه های عینی و خارجی دارد . مثلا رد باب میراث احتمال نمی دهیم که وقتی این عرف می گوید که اموالش به پسر عمه می رسد سایر اعراف این را امضاء نکنند.

چرا که برای اعراف مهم نمی باشد اموال به چه کسی می رسد چرا که در ارتکاز اینها است ه هر کسی سلطنت بر اموال خود دارد الا این که بخواهد کاری کنند که به حقوق دیگران تصرف شود و یا نکاتی که قبلا گفته شد.

لذا هر عرفی را منطقه ای و دینی و جغرافیایی که دستگاهی داشته باشند که به حقوق دیگران تعدی نداشته باشد ارتکاز این استکه مورد احترام قرار می دهند.

دائما این مسئله را در زمان حال در نظر می گیریم اگر در زمان پیامبر انسان مملوک واقع می شود اما در اینجا سایر اعراف چون امضاء نمی کنند این عقلائی نمی باشد.

اینکه فقها می گویند که بیع خمر نزد شارع باطل و نزد مسلمین صحیح است خیر این طور نمی باشد اگر در عرف مسلمین صحیح باشد در نزد دیگر اعراف هم صحیح می باشد. یا عقد موقت هم اینطور است اگر در نزد مسلمین صحیح باشدو دیگر اعراف امضاء کنند این عند العقلاء هم صحیح است یعنی با دو شخص مزدوج مسلمات به عقد موقت معامله مزدوج می کنند. پس ملاک امضاء و احترام دیگر اعراف است اما این امضاء و احترام را توسط ارتکاز خود می فهمیم نوعا.

حتی اگر معامله ای بخشی را احترام بگذارند این مقدارش می شود عقلائی و مقداری دیگرش عقلائی نمی باشد.

این تعریف از عقلاء وجدان ماست که با این توسعه ارتباطات فهمیدیم که دستگاه معاملاتی یکسانی بین تمام اعراف نمی باشد و نمی توان اصلا اطلاع پیدا کرد.

مثلا در بعضی از اعراف هبه غیر منقول باطل است یا زمین را کسی مالک نمی شود یا شرائط بیع و اجاره را که دقت کنید این ها خیلی در بین اعراف مختلف، اختلاف دارند.

لذا این تعریف بر اساس واقعیتهای عینی اطراف ما می باشد.

لذا این تعریف ما نسبی می شود مثلا در مقطعی از زمان یک معامله می شود عقلائی و در یک زمان غیر عقلائی می شود مثل همین ملکیت بر انسان برای انسان که در زمان قدیم عقلائی بوده است اما در زمان حال دیگر نمی تواند عقلائی باشد یعنی ارتکاز ما می گوید که محترم نمی شمارند لذا عقلائی نمی شود. یا اینکه در زمان قدیم مجوسی ها مثلا با محارم ازدواج می کردند و عقلاء هم احترام می گذاشته اند لذا عقلائی بوده است اما الان با محارم ازدواج کردند باطل است، و عقلاء هم باز امضاء می کنند لذا دیگر ازدواج با محارم در نزد مجوسی ها عقلائی نمی باشد. لذا این دستگاه قرار دادی نمی باشد و مثل دستگاه زبانی است که بر اساس تردیج و زمینه هایی و اساس شرائط طبیعی و زمانی و مکانی شکل می گیرد که از دستگاه معاملی خیلی پیچیده تر

است می باشد. مثلا در جامعه ای اموال خیلی سخت بدست می آید شرائط معاملاتی بسیار بسیار سخت است بخلاف جامعه ای امولا در آن جا خیلی راحت بدست می آید. پول راحت بدست می آید. مثلا بیع ازمانی که در سالهای قبل نداشتیم.

بله قرار داد می تواند در این احترام و عدم احترام اثر بگذارد اما اینطور نمی باشد که بتوان قرار دادی کرد که این معامله اینطور باشد و در عین حال مورد احترام دیگران هم نباشد.

اما بریم سراغ شریعت:

مواقفی را که شارع می تواند اتخاذ کند.

انشاء و بیع فعل ماست اگر شارع تکلیف کند نسبت به معامله ای و بیعی و اجاره ای تحریم را کند تا اینجا مشکلی نمی باشد مثل گفته است بیع اعیان نسیه و میته حرام است کما اینکه این فتاوی از علمای قدیم رایج بود.

گاهی اوقات این تحریم شارع در اذهان مسلمین اثر می گذارد و این بیع می شود باطل و عند العقلاء هم می شود باطل.

تارة این تحریم اثر نمی گذاردد به هر جهت اثر خودش را نمی گذارد مثلا این بیع ربوی با یانکه حرام است نزد مسلمین صحیح است این بیع نزد عقلاء هم می شود صحیح. با این که شارع مقدس ترحیم کرده است.

این نسبت به حکم تکلیفی .

اما نسبت به حکم وضعی:

شارع مواردی را تصرف کرد اسا مثلا تصرف کرده ست در احکام وضعیه یعنی در معالمه ای کزنان تشریع و حجاز از اتبدای بعثت تازما رحلت نبی اکرم معاملاتی بودها ست که در عرف آ« زمان این معلمالت نبوده است و شارع تاسیس کرده است. همه اش از طرف پیغمبر اکرم بوده است و احتمال دارد که تشریع نبوده است پیامبر بما هو امام نه شارع وضع کرده است و مسلمین پذیرفتته اند مثلا وصیت ما زاد بر ثلث که به نظر

می رسد که عادی بوده است و مسلمین قبول کرده اند پیغمبر اکرام به هر شکل جلوی این وصیت ما زاد بر ثلث گرفته اند ما با فهم علماء تفسیر می کنند پیامبر فرمود که من این وصیت را امضاء نمی کنم

مثال دیگر خیار مجلس است که می دانید که متبایعین در عرف زمان یامبر حق فسخ نداشتند این حق فسخ را پیامبرجعل کرده است یا خیار حیوان را که مشهور این استکه این را پیامبر این را وضع کرده است.

بسیار خوب پیامبر بما هو شارع یا بما هو امام این را تأسیس کرده است و فرض این است که مسلمین پذیرفته اند اگر پذیرفته اند که مشکلی نمی باشد و دیگران اعراف هم می پذیرند و عند الکل حق فسخ دارد و اینها را قبول دارند البته از مسلمین می پذیرند.

حال فرض کنید در همین خیار مجلس و وصیت را که پیامبر تأسیس کرده است اما در عرف مسلمین اثر نگذاشت و عمل نکرد و بر خلاف آن عمل کرد و به این جعل احترام نگذاشت، باز هم می گوییم که عند العقلاء این عمل مسلمین صحیح است.

یعنی باز جانب عرف را می گیریم.

این به لحاظ خارج.

اما موقف فقیه چه باید بگوید؟

به ادله رجوع می کند می بیند که این خیار وضع شده است و به عرف نگاه می کند که این خیار در بین مسلمین نمی باشد . یا می بیند که ادله می گوید ه وصیت ما زاد بر ثلث باطل می باشد اما مسلمین باطل نمی دانند. و امکان می دهد این حکم ولایی بوده است نه شرعی و لازم است که امام بعدی آن را امضاء کند و رفع نکند و استصحاب هم جاری نمی شود. چرا که هر کسی در زمان حیاتش امام است بخلاف شارع لذا امضاء او به معنای تأسیس است چرا که وقتی به شهادت رسید دیگر امام نمی باشد و لذا حکم او هم از بین می رود لذا امضاء بعدی به معنای تإسیس است. خوب در اینجا فقیه نمی

داند پیامبر بما هو امام فرمودند نه بما هو شارع که احکام شرعی فسخ شدنی نمی باشد بخاطر حرامه حرام الی یوم القیامة و ... بخلاف حکم ولایی. فقیه باید بگوید که این بیع صحیح ست یا باطل است؟

پیامبر فرمودند بیع الخمر عندی باطل و در عرف مسلمین صحیح است، فقیه چه باید بکند؟

[۱] این تقسیم شما بنا بر این پیش فرض است که ما سلوک عقلاء بما هم عقلاء داشته باشیم که همه سلوک واحد دارند در حالی که ما عقلائی به این معنا نداریم.

ازدواج مسلمانان عرفی است یعنی در عرف خاصی این شکل خاص ازدواج و سلوک را دارند و عقلائی است یعنی اعراف دیگر به آن احترام می گذارند.

قبلا گفته شد که البته این احترام و امضاء بی قاعده و قانون و قطره ای نمی باشد بلکه دائر مدار دو نکته است و نکته اول این است که تعدی به دیگران و تعارض با حقوق دیگران نداشن باشد و دیگر این که با حقوق بشر و انسان منافات نداشته باشد. که در عصر اخیر بحث حقوق بشر هم مطرح شده است.

بله ما حسن و قبح عقلائی را داریم گویا فقها فکر کرده اند به وزوان خحسن وقبحما دستگاه معاملات عقلائی هم داریم اما اینطور نمی باشد.

گفتیم شارع مقدس می تواند پاره از معاملات راامضاء کند و بعضی را امضاء نکرده و بگوید که حرام است مثل موارد دیگر مثل حرمت شرب خمر و غیبت و بعضی دیگر را هم حرام نکرده است مثل سرکه یا گلاب لذا معاملات هم اینسطور است بعضی را حلال و بعضی حرام کند اگر این حرمت یک اثر تکوینی بگذارد و موجب این شود که در اذهان اینطور شود که باطل شود دیگر دلیل اوفوا بالعقود این عقد را نمی گیرد جرا که قبلا گفته شده است که عقودی که در اینجا آ»ده است یعنی عقد صحیح عقلائی.

---

[۱] چهارشنبه ۹۴/۱۰/۲۳.

انما الکلام در جایی استکه اختلاف می شود بین عرف مسلمین و شارع یعنی وقت یفقیه بادله رجوع می کند می بیند که عقدی ر بیع شارع باطل است و در عرف مسلمین صحیح است و به تبع در نزد عقلاء هم صحیح است در اینجا فقیه چه باید بکند؟

البته این سوال پیش می آید که چرا عرف مسلمین تبعیت نکرده اند؟ شاید این کلام به اینها نرسیده باشد یا عرف مسلمین بدون مبالات است و عمل نکند یعنی در نزد خود عرف صحت شکل گرفته است.

یا اینکه شارع گفته است ازدواج دوم در نزد من صحیح است ام ر عرف مسلمیت این ازدواج دوم و به تبع عقلاء باطل است.

در اینجا فقیه چه موضعی باید اتخاذ کند؟

دقت کنید این واضح است که این وصیت به زائد بر ثلث عقلاءا صحیح و عند الشارع باطل است. منتها فقیه در این مسئله چه می باشد این مهم است. وقتی شارع می گوید عندی باطل قسد شارع از این بطلان چه می باشد ؟ اگر منظور است که این حرام است فرض این استکه نهی وضعی است اگر مراد شارع این است که آن تکلیفی که در باب وصیت گفته شد در اینجا ندارد مثلا نتفیذ وصیت واجب است یعنی در اینجا تنفیذ اینجا واجب نمی باشد این هم اشکالی ندارد چرا که برگشت به تکلیف دارد.

اگر مراد این است که ملکیت باری موصی له حاصل نمی شود خوب ملکیت در نزد عقلاء صحیح است لذا در نزد شارع مالک بر ثلث نباشد اثری ندارد. دایره شارع دایره تکالیف است یعنی عبد باید با تکالیف شارع مخالفت نکند.

اگر مقصود این است که تصرف وراث در این ثلث حلال و تصرف عبد حرام است. لذا تا به تکلیف بر نگردد به درد عبد نمی خورد و مشکلی ندارد. لذا باید به تکلیف منتهی کنیم تا اثری داشته باشد و بر عبد اطاعت و معصیت معنا داشته باشد.

در احکام عقلائی اگر منتهی به حکم تکلیفی نشود باز لغو است.

لذا عدم ملکیت برای موصی یعنی حرمت تصرف باشد یا برای وراث حلال باشد این اثر دارد.

پس برگرداندیم به تکلیف یعنی تصرف وراث در این حلال است و تصرف موصی له بر این ثلث حرام است و لو عقلائا مشکلی ندارد و حکم بالعکس است.

احکام عقلائی اگر در کنار تکلیف نباشد احکام وضعی آنها لغو است.

لذا بطلان وصیت بر مازاد بر ثلث این زمانی اثر د ارد که موجب تکلیف برای عبد شود که مثلا در اینجا می شود حرمت تصرف موصی له در زائد.

این بر می گردد به نزاع ما مشهور و ان نزاع این استکه آیا عدل و ظلم تابعی از شریعت است یا شریعت تابع عدل و ظلم است اینها قائلند که عدل و ظلم تابع شریعت است. مشهور در فقه. فعل الهی که اشاعره می کنند غیر تشریع متصف به ظلم و قبح نمی شود بخلاف معتزله و امامیه.

اگر بخواهیم اموال دیگر را غصب کنم اگر شارع اجازه داد عدل است اگر اجازه نداد ظلم است و قبیح است واقعا.

مثل مالک که اگر اجازه تصرف بدهد تصرف شما قبیح نمی باشد و اگر اجازه ندهد قبیح می باشد خوب بجای مالک اعتباری مالک حقیقی را بگذار که شارع است که اگر ایشان اجازه داد و مالک اجازه نداد، این قبیح نمی شود در نظر فقیه.

ما ها می گوییم که شریعت تابع عدل و ظلم می باشد لذا اگر مالک اذن ندهد، این قبیح است و اذن خداوند قبیح و محال می باشد. البته اینها هم قبول دارند که اذن به قبیح قبیح است و محال اما اذن خداوند در جایی که مالک اعتبار یاذن نمی دهد دیگر قبیح نمی باشد لذا نزاع در این مورد صغروی است. یعنی با مبنای ما اذن خداوند در مورد عدم رضایت مالک می شود قبیح ولی در نظر فقها می شود غیر قبیح.

این را به مناسبت در سیره عقلاء در دوره قبل وارد شدیم .

ما گفتیم دائما شریعت است که تابع ظلم و عدل ا ست بله در دایره فعل خودش می تواند می تواند اذن به مخالفت دهد مثلا در اصول&&&& مثلا بگوید که در دایره جهل من اذن می دهم که مخالفت کنی.

حسن و قبح عقلائی منکر ندارد اما عقلی منکر دارد. لذا حسن و قبح عقلی ها حسن و قبح عقلائی را قبول دارند اما کسانی که حسن و قبح عقلائی را قبول دارند این ها حسن و قبح عقلی را قبول ندارند.

پس بنابر این روی مختار قوم پیش می آید که شارع به غیر مالک و وارث اذن دهد در ملک عقلائی دیگران تصرف کند این طبق مختار ما ظلم است لذا نمی تواند این اذن را دهد لذا در نظر ما جور در نمی آید. بله در تصرف خود مالک در ملک خود اگر می گوید این حرام است عندنا فقط می تواند به غرض این باشد که در نظر عقلاء هم بشود باطل است یعنی عقلاءا باطل کند. اما به این غرض نرسیده است. لذا بر وارث جایز نمی باشد بعد از وصیت بر مازاد تصرف کند. این در نظر ماست.

&&&&

بنویسد که تصرف&&& بر مازاد در شریعت باطل است و در عرف مقلدین این شخص بطلانش عرفی شود از اگر کسانی وصیت بر ثلث کردند باز هم می گوییم عند العقلاء باطل می باشد. بخصوص مرجعی که مقلدین کثیری دارد. بعد از عرف ساخته شد عقلاء عوض یم شود و خود مرجع هم باید عمل کند.

مثل اینکه در جایی جلوی ضریح نماز خواند هتک است و در نظر فقیهی نماز می شود باطل بخاطر اینکه این هتک واقعا برداشته باشد می گوید نماز خواندن جلوی ضریح فی نفسه صحیح است. قبل از این که از هتک خارج باشد نماز باطل می باشد اما مردم چون این فی نفسه را نمی فهمند جایز را فقط می فهمند لذا بر اساس این نماز خواندن مقلدین اگر کثیر هم شود آهسته آهسته می شود عرفی و هتک واقعا برداشته می شود.

لذا ما تابع عرف هستیم که اگر هر عقدی باطل بود در نزد عرفی و به تبع عقلاء هم باطل می دانسته اند این عقد نافذ نمی باشد و اگر صحیح باشد باز صحیح است و تنها کاری که نهی شارع می کند این است که آن را حرام می کند.

هذا تمام الکلام فی مسئلة إقتضاء النهی للفساد.

تحریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - محرر: مهدی بهرام بیگی

[1]المقصد الثالث: المفاهیم.

این بحث را در ضمن فصولی بحث می کنیم و قبل از ورود به فصول، مقدمه ای را در حقیقیت مفهوم بیان می کنیم.

فرض می کنیم که مفهومی داریم حقیقت آن چه می باشد؟ و بعد وارد فصول می شویم که اصلا مفهوم داریم یا خیر؟

مقدمة فی بیان حقیقة المفهوم:

در اصول گفته می شود که لفظ یا مفرد است یا مرکب. مفرد مثل لفظ «انسان» و مرکب هم یا تام است یا ناقص که تام را کلام می گویند مثل «زید عالم» یا مثل «اکرم زیدا» در اصول گفته اند که اگر کلام دارای مدلولی باشد که هست این مدولول یا منطوق است یا مفهوم.

به تعبیر دیگر مدلول کلامی بر دو قسم است: مدلول منطوقی و مدلول مفهومی.

در یک مثال که دارای ان دو مدول باشد این مطالب را تطبیق می کنیم: اگر مولایی به عبدش بگوید: «ان جائک زید فاکرمه». گفته شده است که برای این کلام دو مدلول است:

منطوق: «وجوب اکرام زید عند مجیئه»

و مدلول مفهومی: «عدم وجوب اکرام عند عدم مجیء زید».

[1] شنبه ۹۴/۱۰/۲۶.

کسانی که قائل به مفهوم هستند گفته اند در این جمله شرطیه، دو مدلول منطوقی و مفهومی است. مدلول اول منطوق است یعنی این مضمون را از ما نطق به و ما تلفظ به می فهمیم که ما تلفظ به عبارت باشد از: «إن جائک زید فأکرمه» بوده است.

اما مفهوم را از نطق و ما تلفظ به نفهمیدیم اما از کلام فهمیدیم که عبارت باشد از: «عدم وجوب اکرام زید عند عدم مجیئه» این را مفهوم گفته اند.

در منطوق معلوم است که مدلول مطابقی کلام است اما مفهوم مضمون کلام نمی باشد خوب سوال این است که این را از کجا فهمیده ایم؟ مدلول کلام یا مطابقی است یا التزامی به ملازمه عرفی یا عقلی. این مدلول از سنخ کدام مدلول است؟ مطابقی که نمی باشد اما التزامی چطور؟ آیا عقلا ملازمه است بین «وجوب اکرام زید عند المجیء» و «عدم الوجوب عند عدم المجیء»؟ عقلا هیچ ملازمه ای نمی باشد. یعنی شارع می تواند دو وجوب جعل کند: «یکی عند المجیء» و یکی «عند عدم المجیء». هیچ ملازمه عرفی هم بین «وجوب اکرام زید عند المجیء» و «عدم الوجوب عند عدم المجیء»در کار نمی باشد.

یعنی شارع می تواند سه کار انجام دهد:

فرض اول: وجوب عند المجیء واجب باشد

فرض دوم اکرام واجب باشد چه مجیئی محقق شود چه نشود

و فرض سوم دو وجوب یکی عند المجیء و یک عند عدم المجیء.

این سه فرض را در مورد وجوب شارع می توان فرض کرد.

کسی که قائل به مفهوم است هم فرض اول و هم فرض سوم را می خواهد نفی کند. یعنی نه اکرام مطلق است و نه دو وجوب جعل شده است بلکه فقط در مجیء وجوب اکرام جعل شده است.

انتقال ذهن از یک ادراک به ادراک دیگر را دلالت می گویند ادرک اول دال و ادراک دوم مدلول است و مدالیل یا تصور است و یا تصدیق و یا نسبت که مدالیل حروف است.

اگر مدلول تصدیق باشد دلالت تصدیقیه می گویند اما اگر مدلول تصور یا نسبت باشد در اصطلاح اصولیین دلالت تصوریه می گویند.

در منطق دلالت الفاظ بر مدلول خودشان دلالت فقط تصوریه است و مدلول را هیچ زمانی نسبت نمی دانستند. منطقیین دلالت بر نسبت را قبول نداشته اند لذا دلالت تصوریه در نزد آنها به سه قسم تقسیم می شود تطابقی، تضمنی و التزامی.

در علم اصول دلالتی که مد نظر است هر سه دلالت است هم تصوری و هم تصدیقی و هم نسبی یعنی جایی که مدلول یک نسبت است. سخن ما در دلالت کلام است که این دلالت دائما تصدیقی است. مدلولی است تصدیقی. و در دلالت تصدیقی چیزی به نام تضمنی نداریم.

در تصدیقی یا مطابقی است که مضمون کلام است و یا التزامی که دلالتی است تصدیقی خارج از مضمون کلام واین مدلول التزامی مدلولی است که دائما در صدق با مضمون کلام ملازمه عقلی یا عرفی دارد.

خوب مفهوم، دلالت التزامی هم نشد.

در اینجا مضمون کلام این بود: «یجب اکرام زید عند مجیئه» و اگر این کلام مفهوم داشته باشد که مشهور قائل هستند که جمله شرطیه مفهوم دار است ما یک مدلول دوم استفاده می کنیم که در اصطلاح اصولی مفهوم است که عبات است: «عدم وجوب اکرام زید عند عدم مجیئه». یعنی همین جمله «ان جائک زید.. » دال بر این مفهوم و مطلب که «عدم وجوب اکرام عند عدم مجیئه» می باشد، است. که این را مفهوم می گوییم خوب این مفهوم چه سنخ مدولی است؟ مطابقی که قطعا نمی باشد و التزامی عقلی و

عرفی هم نیست قطعا. خوب اگر این دو نمی باشد چه سنخ مدلولی است مگر می توانیم برای کلام تعقل کنیم مدلول و مفهومی را که غیر این دو باشد؟

آیا عرفا بین «وجوب اکرام و عدم مجیئه» استحاله ای است؟ آیا مثل «لا تشرب الخمر» است که از این به ملازمه عرفی می فهمیم که اشراب هم حرام است اما عقلا مشکلی نمی باشد که شرب حرام باشد و اشراب حرام نباشد.

آیا در اینجا بین وجوب اکرام زید فی حالة المجیء و عدم وجوب اکرام فی عدم حالة المجیء در عالم ثبوت ملازمه عرفی است؟ خیر. شاهدش هم این می باشد که اگر مولا می گفت: «یجب اکرام زید عند المجیئه» این مفهوم نداشت و نسبت به حکم اکرام در زمان عدم مجیء زید ساکت است. همه قائل می باشند. خوب اگر ملازمه بود این هم می بایست مفهوم عرفی داشته باشد در حالیکه کسی قائل نشده است. لذا ثبوتا هیچ ملازمه عرفی نمی باشد. اما در مورد حرمت شرب خمر ولو به کلام خبری هم بیاید این ملازمه را عرف می فهمد.

لذا علامت ملازمه عرفیه این استکه صیاغت را عوض کنید ببینید که این ملازمه عرفیه است یا خیر؟ یعنی این ملازمه باید در مضمون باشد به هر صیاغتی که باشد و صیاغت مهم نمی باشد.

اینجا اصولیین خیلی به زحمت افتاده اند چرا که از یک طرف به این مفهوم قائل شده اند و از طرف دیگر نه دیده اند این مدلول نه مدلول مطابقی است و نه التزامی اما بالوجدان این مفهوم را از کلام می فهمیدند.

لذا این مسئله مفهوم اصولیین را سخت گرفتار کرده است در نتیجه بعضی گفته اند که این مدلول التزامی است غیر از مدالیل التزامی دیگر.

یا بعضی مبهم سخن گفته اند که لازمه خصوصیتی است مثل مرحوم آخوند. یا بعضی گفته اند که اگر غالب را حفظ کنید و ماده را عوض کنید مفهوم است خوب

گذشته از این که درست نمی باشد خوب سلمنا چه فایده ای دارد؟ مثل اینکه در تعریف انسان بگوییم که هر کجا است اکسیژن است. این تعریف انسان نشد.

در منطق دلالت لفظ دائما تصوری است لذا اصلا ما دلالت لفظ بر معنا به نحو تصدیقی نداریم و دلالت تصوری لفظ یا تضمنی است یا مطابقی و التزامی و التزامی یعنی لازم بیِّن به معنی الاخص که معنی دارد اما در نظر اصولیین مدالیل کلام تصدیقی می باشد چه مطابقی چه التزامی و چه مفهوم. که اصلا لازم بین بمعنی الاخص اینجا معنا ندارد. چرا که اصلا کلام وضع نشده است که مدلول تصوری داشته باشد.

لازم به معنی الاخص را هم که منطقی ها قائل شده اند به خاطر این بوده است که دیده اند که در تصورات فقط لوازم بین به معنی الاخص را تصور می کنیم. لذا این قید را زده اند اما اصولیین در مدالیل تصدیقی صحبت می کنند و در نظر آنها هر مدلول التزامی کلام و لو با استدلالات بسیار بدست بیاید حجت است.

مختارنا: فی حقیقة المفهوم: هو المفهم من التکلم و التلفظ.

با بیان مختار ما نقد بیان دیگران روشن می شود. چون تمام بیانها یکی است و به یک چیز بر می گردد.

اجمال المختار:

اینها دائما دنبال مدلول کلام بودند ما در هر کلامی یک لفظ داریم و یک تلفظ. یک کلام داریم و یک تکلم لفظ بدون تلفظ نمی شود کلام بدون تکلم نمی شود. لفظ و تلفظ را بعد توضیح خواهیم داد.

اصولیین فکر می کنند که این مهفوم را از لفظ کلام استفاده می کنیم در حالیکه هیچ ربطی به این کلام و مفهوم و لفظ و مفهوم نبود این مفهوم را ـ اگر قائل شویم ـ از تکلم و تلفظ می فهمیم نه از لفظ و کلام اگر گفتیم جمله شرطیه مفهوم دارد این تلفظ به جمله شرطیه است که مفهوم دارد این مفهوم را از تلفظ و از تکلم می فهمیم.

لذا اشکال مشترک بین همه اینها این است که فکر می کردند که ما مفهوم را از لفظ و کلام می فهمیم. در حالیکه خیر از تلفظ و تکلم این مفهوم را می فهمیم.

[۱] لذا تا الان هم هر کسی هر چی گفته است بعدی ها دائما آن را نقد و اشکال کرده اند و اشکالات آنها هم درست بوده است و در عین حال نتوانستند به حقیقت مفهوم برسند.

لذا است که اگر شما رفتید سراغ مدلول کلام نمی توانید مفهوم را توجیه کنید.

تفصیل المختار:

ابتداءا فرق بین لفظ و تلفظ که یک فعل گفتاری است بیان کنیم

بیان الفرق بین اللفظ و التلفظ:

حقیقت اللفظ: هی کیف محسوس او نفسانی.

در حکمت معتقد بودند که لفظ کیف محسوس است یعنی عند تلفظ کیفی در عالم خارج ایجاد می شود که صوت معتمد علی مخرج الفم است که عارض بر هوا می شود این صوت و کیف محسوس عارض و هوا معروض می باشد اما اگر قوه سامعه در مجاورت این کیف باشد این کیف را احساس و ادراک می کند.

این را در حکمت قائل بوده اند وقتی من می گویم «زید» خود لفظ «زید» در خارج ایجاد می شود نه امواج و ارتعاش خیر اینها مال امروز است و در قدیم چیزی به نام امواج و ارتعاش ما نداشتیم این صوت عارض بر هوا می شود کما اینکه رنگ عارض بر دیوار می شود.

اما در الان اثبات شده است که ما چیزی به نام صدای لفظ در خارج نداریم بلکه همه فقط تموج هوا است که با گفتن زید حرکت و تموجی در هوا ایجاد می شود بدون این که لفظی ایجاد شود اما این امواج که به گوش من می خورد احساس سمعی به من

---

[۱] یکشنبه ۹۴/۱۰/۲۷.

دست می دهد لفظ چیزی جزء این احساس نمی باشد که این احساس کیف نفسانی است.

پس لفظ یک کیف محسوس یا یک احساس که کیف نفسانی باشد می باشد. این حقیقت لفظ است که کیفی است حال یا محسوس یا نفسانی.

در دلالت الفاظ یعنی جایی که دال ما دائما لفظ است که چه کیف محسوس را قبول بکنیم چه نکنیم اما در حقیقت دال ما یک کیف نفسانی است که احساس ما باشد.

تقسیم دلالت به تصوری و تصدیقی به اعتبار مدلول است به اعتبار مدلول دلالت یا تصوری است یا تصدیقی در نظر مرحوم خوئی که دلالت الفاظ تصدیقی است در دال اختلاف ندارند و تفاوت در مدلول است. در ظاهر حال دال می شود تصدیق.

اما ما از کسانی هستیم که دلالت الفاظ را تصوری می دانیم و در دلالت تصدیقی دال دائما تصدیقی می باشد.

اما حقیقة التلفظ:

تلفظ فعل لافظ و متکلم است. از مقوله «ان یفعل» است و عرضی است عارض بر خود متکلم و فاعل.

پس تلفظ فعلی از مقوله ان یفعل است نه از مقوله کیف. معروض آن فاعل است نه هوا یا ذهن. مقوله «ان یفعل» دائما معروضش فاعل است.

مثل حرکت دست و حرکت سر و حرکت پا که عارض برخود فاعل می شوند. تلفظ عبارت است از تحریک منشأ پیدایش این اصوات یا امواج مثل تحریک حنجره و لسان.

تلفظ را اصطلاحا می گویند فعل گفتاری اما به خوردن و ایستادن فعل گفتاری نمی گویند اگر چه فعل است اما فعل گفتاری نمی باشد مثلا می توان گفت فعل رفتاری یا کرداری. ما وقتی تلفظ به لفظی می کنیم این فعل دائما مصداق مفهوم تلفظ است.

توضیح المختار: أن وضع اللفظ موجب لمصداقیة التلفظ للإخبار.

پس تا اینجا ما یک لفظ داشتیم و یک تلفظ. در الفاظ در اصطلاح می گویند یک دلالت داریم یعنی از ادراک لفظ ذهن ما منتقل می شود به ادراک دومی این انتقال ذهن از ادراک لفظ به ادراک دوم را دلالت می گویند. دال لفظ است و مدلول ادراک دوم است. مدلول یا تصور است یا تصدیق و یا نسبت که مخترع اصولیین بوده است دلالت تصوریه جایی است که مدلول ما یک تصور است و تصدیقی جایی است که مدرک دوم ما تصدیق است.

منشأ دلالت الفاظ یک قرار داد است لذا به دلالت الفاظ دلالت وضعی می گویند.

اما چیزی که بسیار مهم است این است که الفاظ گاهی اوقات که وضع می شوند نه تنها دلالت را به دنبال دارد بلکه مصداقیتی به فعل گفتاری می دهد که که قبل از وضع این مصداقیت را نداشته است.

اول یک مثال تکوینی: مثلا کلاه از سر بر می داریم اگر در جامعه ای قرار بشود که برای احترام کلاه از سر بر دارند قبل از این قرار داد این کلاه سر بر داشتن فقط مصداق کلاه برداشتن است اما بعد از قرار داد مصداق احترام هم می شود.

این حالت در لفظ هم حاصل شده است یعنی بعد از وضع لفظ و بعد از دلالت، این تلفظ ما مصداق چیزی می شود که قبلا این مصداقیت را نداشته است وقتی هیئت امر وضع می شود برای طلب این تلفظ من به «صلّ» نه تنها تلفظ است این خودش حقیقتا می شود طلب و انشاء که ایجاد معنا بود به لفظ و در مورد استفهام هم اینطور اس. این خصوصیت مخصوص وضع به علامیت در هیئات می باشد. وقتی من هیئتی را برای اخبار وضع می کنم مثلا می گویم: «جاء زید» این فعل من نه تنها تلفظ است حقیقتا مصداق اخبار است. و واقعا مصداقیت پیدا می کند.

دقت کنید وقتی کسی می گوید: «جاء زید» ما گاهی اوقات می گوییم خبر داده است از آمدن زید. این اخبرنی عن مجیء زید مدلول جاء زید است؟ مدلول جاء زید اخبار از

آمدن زید نمی باشد. این فعل گفتاری من است که مصداق اخبار می باشد یعنی در واقع ذهن ما آن اخبار را شناسایی[1] می کند. این اخبرنی عن مجیء زید این مدلول جائنی زید نمی باشد. بلکه مدلولش تصور «قضیه جائنی زید» می باشد و یکی دیگر از اموری که برای ما بعد از شنیدن این خبر حاصل می شود، تصدیق به آمدن زید است که امر دیگر هم تصدیق به اخبار به آمدن زید است.

یا مثلا کسی بگوید: «زید عادل» در اینجا سه چیز برای من حاصل می شود:

یکی تصور این قضیه که مدلول این قضیه است.

و دیگر تصدیق من به عدالت زید

و دیگر هم تصدیق من به اخبار متکلم از عدالت زید.

تصدیق به عدالت زید مدلول نمی باشد چرا که گاها این تصدیق را ندارم یعنی با این اخبار برای من این تصدیق حاصل نمی شود. بلکه تصدیقی است که به مجموعه ای از قرائن برای من حاصل می شود که آن قرائن و نکات عبارتند از اینکه اولا قطع یا ظن داریم به اینکه زید دروغ نمی گوید و دوم قطع یا ظن من به اینکه زید اشتباه هم نمی کند و نکته ی دیگر شناسایی من به اینکه این مخبر اخبار می کند به عدالت زیداین مدلول فعل گفتاری من که تلفظ باشد می باشد. لذا این تصدیق نتیجه استنتاجی ذهن من است.

اما ما نحن فیه:

وقتی مولا می خواهد طلب کند از عبد می تواند به سه نحو طلب کند:

به نحو مطلق بگوید: «اکرم زیدا».

به نحو مشروط که خودش دو صورت دارد:

[1] منشأشناساییدائماحساساستیعنیمناولادودرامیبینموبعدآنراشناساییمیکنم.

مشروط معلق «اکرم زیدا ان جائک» (یعنی طلب شرط دارد نه واجب یعنی قید، قید طلب است نه مطلوب خیلی مهم است فرق بین واجب مشروط و واجب مقید. که در بحث مطلق و مقید می آید انشاء الله)

مشروط منجز: «اکرم زیدا عند مجیئه». «عند مجیئه» قید وجوب است. در جملات انشائیه این اشتباه می شود اما در جملات خبریه مشخص است: مثلا گفته می شود: «یجب عند المجیء اکرام زید» یعنی در واقع «عند المجیء» قید هیئت است نه قید ماده و متعلق.

این دو مشروط، در منطوق با هم تفاوت ندارند و در هر دو مقید می باشند که این قید هم قید وجوب است اما در یکی به نحو شرطی و یکی به نحو غیر شرطی در جائیکه به صورت شرطی باشد مفهوم دارد اما در صورتی که به صورت غیر شرطی این قید بیاید، دیگر مفهوم ندارد.

به عبارت دیگر تقیید دو صورت دارد: ایجاد لفظ مقید که این چیزی جز تلفظ نمی باشد اما یکبار تقیید فعل من است. اینجا مراد ما می باشد. آیا من در فعل خودم غیر از تلفظ کار دیگری می کنم آیا غیر از ایجاد لفظ مقید کار دیگری کردم یا خیر؟

در «عند المجیء» شما لفظ مقید را ایجاد می کنید اما در «إن» طلب را مقید می کنید به عبارت اخری قید تارة در لفظ است و تارة در تلفظ است که اولی مفهوم ندارد.

ماهیت این شروط با هم فرق نمی کند و تمام فرق در اظهار من است. طلب معلق عنوان فعل گفتای است تعلیق فعل لافظ است فعل متکلم است تمام سخن در این است که اگر طلب کنیم به فعل گفتاری و از تعلیق در این فعل گفتاری استفاده کنیم مفهوم را می توانیم استفاده کنیم؟ یعنی سه نحو می توانم طلب کنم از دو طلب به نحو مطلق یا مشروط منجز مفهوم استفاده نمی شود اما آیا در طلب معلق مفهوم استفاده می شود یا خیر؟

این که آیا می تواند طلب قید بخورد یا خیر؟ طلب یا است یا نیست. این را بعدا در واجب مطلق توضیح خواهیم داد.

این طلب معلق یا صیاغت تعلیقی یک طلب که با معلقی که در واجب مشروط گفتیم فرق می کند.

آیا از توصیف که عنوان فعل من است و استثنائی که حدثی است و فعل من است و تحدید که فعل من است و حصر که فعل من است یعنی به معنای حدثی می توان مفهوم گیری کرد یا خیر؟ یعنی آیا این افعال گفتاری من مفهوم دارد یا خیر؟ یعنی دعوای مشهور که آیا این مفهوم در این موارد گفته شده، وجود دارد یا خیر؟ اینها دائما دعوای سر فعل گفتاری من است در حقیقت.

تمام کلام در این است که از این فعل گفتاری که درش تعلیق و حصر و استثناء و تحدید است آیا مفهوم را استفاده می کنیم یا خیر؟

خلاصه کلام: منطوق دائما مدلول کلام است و مفهوم مدلول کلام نمی باشد و مدلول تکلم هم نمی باشد بلکه گزاره ای است که از فعل گفتاری خاص آن را استفاده می کنیم. از استثناء در فعل گفتاری، تعلیق در فعل گفتاری ، حصر در فعل گفتاری و .... آن را استفاده می کنیم. لذا مفهوم، مدلول نمی باشد ردع مدلول نمی باشد اخبار و انشاء خود فعل من است و ما فقط شناسایی می کنیم. از تعلیق در انشاء و حصر و استثناء در فعل گفتاری این گزاره را استفاده می کنیم.

لذا مفهوم ما نستفید من الکلام و اللفظ نمی باشد بلکه ما نستفید من التکلم و التلفظ بالکلام و اللفظ الخاص می باشد.

منطوق دائما از سنخ تصور است که مدلول الفاظ است که هیچ زمانی نمی تواند مدلول الفاظ تصدیق باشد اما مفهوم دائما یک تصدیق است که از این افعال گفتاری به آن می رسیم.

این اختلاف در حقیقت مفهوم باعث می شود که خیلی از بحثهایی که در بین علماء شده است و علماء روی آن بحث کرده اند مثل علت منحصره و حرفهای عجیبی که زده اند خیلی از اینها کنار رود.

[1]ینبغی التنبیه علی امور:

الامر الاول: أنواع المفهوم:

علماء مفهوم را تقسیم کرده اند: به مفهوم مخالف و موافق.

المفهوم المخالف: التصدیق المخالف للمنطوق.

مفهوم مخالف همانی است که تا اینجا در مورد آن بحث کرده ایم یعنی حکمی که در این مفهوم بدست می آید با منطوق مخالف است: «ان جائک زید فاکرمه». که مفهوم مخالف آن عبارت باشد از «عدم وجوب اکرام عند عدم المجیء».

المفهوم الموافق: القضیة الموافق للمنطوق.

مفهوم موافق: حکمی را که به ملازمه و اولویت عرفیه بدست می آوریم در این مفهوم، با حکم منطوق موافق و یکی است. مفهوم موافق در هر کلامی است بخلاف مفهوم مخالف که هر کلامی ندارد.

هر کلامی در سیره عقلاء در مدلول مطابقی و التزامی عقلی و عرفی حجت است و عقلاء بین این سه مدلول فرقی نمی گذارند.

در مثال «ان جاء زید فاکرمه» منطوق می گوید: «وجوب اکرام عند المجیء» و مفهوم مخالف آن می گوید: «عدم وجوب اکرام عند عدم المجیء».

فرض کنید مولایی می گوید: «ضرب زید حرام» منطوق می شود «حرمت ضرب زید» و مفهوم موافق می گوید: «حرمت قتل زید». در مفهوم موافق، مفهوم با منطوق

---

[1] دوشنبه ۹۴/۱۰/۲۸.

دائما ملازم در صدق است اما به ملازمه عرفی نه عقلی یعنی اگر در شریعت «ضرب زید» حرام باشد حتما «قتل زید» هم حرام است البته به ملازمه عرفیه نه ملازمه عقلی چرا که عقلا ملازمه ای نمی باشد به این صورت که ممکن است در «ضرب زید» مفسده ای است که در «قتل زید» نمی باشد مثل اینکه اگر او را بزنید می آید شما را می کشد اما در قتل دیگر زیدی نمی باشد که بیاید و شما را بکشد.

پس مفهوم موافق دلالت التزامی عرفی به اولویت است.

با توجه به این مطلب و مطلبی که در مقدمه گفته شد معلوم می شود که نمی توان تعریف جامعی ارائه دهیم که شامل هر دو مفهوم شود به بیان ما مشخص است که نمی توان بیان جامعی داشته باشیم که هر دو را بگیرد چرا که مفهوم موافق مدلول التزامی کلام است و مفهوم مخالف در نظر ما مدلول تکلم و تلفظ است. دلالت منطوقی و التزامی دائما قضیه می باشند که تصور است و غیر تصدیق می باشد. مفهوم موافق مدلول التزامی کلام است اما به ملازمه عرفیه نه عقلیه. اما مفهوم مخالف شناسایی ذهن است و شناسایی دائما یک تصدیق است لذا مفهوم مخالف می شود یک تصدیق.

لذا باید دو تعریف ارائه داد بخاطر این که اینها از سنخ واحدی نمی باشند. لذا ما بیان جامعی در مقام تعریف نمی توانیم ارائه دهیم.

الأمر الثانی: تقسیم الخطاب بالتبلیغ و التشریع.

در ذهن شریفتان اگر باشد ما خطابات را تقسیم کرده ایم به خطالب تشریع و خطاب تبلیغ.

الخطاب التشریع: الخطاب المشرِّع.

خطاب تشریع یعنی خطابی که به نفس این خطاب تشریع می شود به گونه ای که قبل از این خطاب ما تشریعی نداشتیم.

الخطاب التبليغ: الخطاب المُخبِر عن التشريع.

و خطابی که بعد از خطاب تشریع باشد خطاب تبلیغ است که در مورد خطاب تشریع صحبت می کند. این مهم است که باید ببنیم که ما در خطاب تشریع داریم صحبت می کنیم یا خطاب تبلیغ. مثلا در «ان جائک زید فاکرمه» باید روشن شود که در خطاب تشریع مفهوم دارد یا خطاب تبلیغ هم که باشد مفهوم دارد؟ در مباحث آینده روشن می شود که چه مقدار فرق می کند که ما به یک خطاب، به چشم خطاب تشریع نگاه کنیم یا به چشم خطاب تبلیغ.

الأمر الثالث: ثمرة البحث عن المفهوم المخالف.

فایده این بحث که آیا کلام مفهوم دارد یا خیر، چه اثری دارد؟ و اگر مفهوم نباشد چه اثری دارد مثلا در مثال «ان جائک زید فاکرمه» از آنجائیکه تمام مفاهیم مخالف حکم می کنند به «انتفاء الحکم عند انتفاء الشرط أو القید» مفهوم مخالف این کلام می گوید که اگر زید نیامد اکرام او واجب نمی باشد. خوب اگر این کلام مفهوم هم نداشت مرجع می شد اصل عملی و اصلی عملی هم برائت از وجوب اکرام زید عند عدم مجیئه می باشد. چرا که اگر زید نیامده از منطوق خطاب «ان جائک زید فاکرمه» نمی توان فهمید که اکرام زید واجب است، لذا می رویم سراغ اصلی عملی که حکم می کند به عدم وجوب. لذا عملا بین بود و نبود این مفهوم اثری نمی باشد.

فایده را در دو جا می توان تصور کرد:

اذا تخالف مفهوم خطاب مع منطوق خطاب آخر.

اول در جائی است که خطابی بیاید و با مفهوم مخالف باشد. در جایی که ما دو خطاب داشته باشیم مثلا خطاب اول بگوید: «ان جائک زید فاکرمه» و خطاب دوم بگوید: «ان رأیت زید فأکرمه».

خوب اگر گفتیم جمله شرطیه مفهوم دارد منطوق یکی با مفهوم دیگری تعارض می کند و قواعد باب تعارض جاری می شود و اگر گفتم که مفهوم ندارد این دو تعارضی ندارند و به هر دو خطاب اخذ می شود.

اذا کان حکم منطوق القضیة مخالفا للأصل الترخیصی.

دوم در جائی که حکم جمله شرطیه ترخیصی موافق با اصل عملی باشد که در نتیجه حکم در مفهوم مخالف آن مخالف با اصل عملی باشد مثل اینکه مولا بگوید: «إن جائک زید لا یجب علیک الإکرام».

البته نوعا مفهوم مخالف مطابق با اصل است چرا که در منطوق حکم تکلیفی معلق شده است بر شرط.

الفصل الاول: مفهوم الشرط.

مشهور است در نزد علماء از متأخری و متقدمین که جمله شرطیه مفهوم دارد که اگر در شریعت آمده باشد که «ان جائک زید فاکرمه» گفته اند مفهوم دارد یعنی «لا یجب اکرامه عند عدم مجیئه».

جماعتی گفته اند به تبادر و وجدان لغتی و عرفی خودشان تمسک کرده اند که ما مفهوم می فهمیم و اصلا استدلال نکرده اند.

این ارتکاز را قائلین همه قائل بوده اند اما سعی کرده اند که آن را مدلل کنند چرا که با توضیحی که در مقدمه داده شد با قواعد زبان و لغت جور در نمی آید چرا که مفهوم نه مدولول مطابقی بوده است و نه مدلول التزامی. پس چطور می توانیم مدلولی داشته باشیم که نه مدلول مطابقی باشد و نه التزامی. شاید اگر کسی بخواهد دلیل شسته و رفته بیاورد می گوید که این مفهوم مخالف، فهم و ارتکاز عرفی است یعنی اگر این کلام را به عرف بدهید مردم مفهوم می فهمند. لذا بعضی استدلال کرده اند به بعضی روایات که آنچه که معصوم علیه السلام استفاده کرده است از کلمات یا آیات قرآن، در منطوق آیه شریفه

نمی باشد بلکه در مفهوم آن است. اگر اثبات شود که عرف می فهمد این کفایت می کند الا اینکه این وسوسه ها و مناقشه هایی که مخالفین گفته اند را که انسان ببیند، دیگر این ارتکاز و استظهار عرفی خراب می شود و دیگر چنین استظهاری نمی کنند.

وجوه القائلین بالمفهوم فی الشرط:

کسانی که قائل به مفهوم شده اند به وجوه عدیده ای استدلال کرده اند و کمتر وجهی بوده است، که کسی اشکال نکرده باشد، هر کسی که چیزی گفته است دیگری اشکال کرده و خودش یک استدلال آورده است.

ما به دو وجه اشاره می کنیم:

الوجه الأول: عود المفهوم المخالف الی عدم الحکم المعتبر عند عدم قید المعتبر.

وجه اول وجه مرحوم خوئی می باشد که در دو سه خط در هامش اجود گفته است لذا ارجاع به آن می دهیم.[۱]

ایشان قائلند که جمله شرطیه اگر خبری[۲] باشد فاقد مفهوم است[۳] و اگر انشائی باشد مفهوم دارد[۴] لذا اگر گفتیم «إن قطعت رأس حیوان فهو یموت» مفهوم ندارد قطعا چرا که معنایش این نمی باشد که «إن لم تقطع فلا یموت» خیلی از حیوانات در حال حاضر می میرند بدون اینکه مرگ آنها مستند به سر بریدن شما باشد. علت مرگ حیوانات قطع رأس نمی باشد.

---

[۱] هامشاجودج ۲ ص ۲۵۴ چاپچهارجلدی.

[۲] فرقبینانشاءمشروطوحکایتمشروطدرنحوارتباطبینخبروانشاءبامشروطمیباشد.

[۳] خبر یعنی اینکه در سیاغت فقط نمی باشد بلکه بایددر معنا هم خبر باشد مثلا در ان جائک زید فیجب اکرامه که انشائی نمی باشد به ظاهر اگر خطاب تشریع باشد، این هم شرطیه انشائیه است اما اگر همین خطاب ارشاد به تشریع باشد که قاعدتا می شود خطاب تبلیغ در اینجا دیگر انشائی نمی باشد بلکه خبریه انشائیه است که مفهوم ندارد. یعنی می شود مثل «ان قطعت رأس حیوان فهو یموت» اما اگر خطاب تشریع باشد می شود مثل «ان جائک زید فأکرمه».

[۴] البته باید دیده شود که ایشان قائل به این می باشند که جمله خبریه شرطیه مفهوم ندارد یا خیر؟ چرا که مرحوم میرزا در اجود التقریرات ج ۱ ص ۴۱۵ در دو جلدی ها، قائل بودند که شرطیه خبریه هم مفهوم دارد.

این مفهوم ندارد و هیچ کسی هم این مفهوم را نمی فهمد. دیگران این را متعرض نشده اند اما مرحوم خوئی و بعضی دیگر متعرض آن شده اند لذا یکی از معضلات داشتن مفهوم در جملات شرطیه این است که اگر ادات شرط افاده مفهوم می کنند دیگر چه فرقی است بین جمله انشائیه و خبریه است که یکی افاده مفهوم می کند و دیگری افاده مفهوم نمی کند؟ لذا مشکل باید جای دیگری باشد.

نگویید که در تمام مواردی شرطیه خبریه اگر مفهوم نداریم، بخاطر قرائن خارجیه است یعنی ما از خارج می فهمیم که مفهوم مخالف آن صادق نمی باشد و نهایتا اگر مفهوم مخالف داشته باشد، نهایتا این ظهور حجت نمی باشد نه اینکه اصلا ظهوری نداشته باشد.

فقط در کلام انشائیه مفهوم موجود است.

ایشان می فرمایند که ما یک مبنائی داریم در بحث انشاء که روی مبنای ما این که جملات شرطیه انشائیه دارای معنا می باشند، خیلی روشن می شود.

حقیقت انشاء مثلا ایجاب در نزد ما «اعتبار فعل است در ذمه عبد و ابراز این اعتبار» مثلا وقتی می گوییم «اذهب» در نظر ایشان حقیت انشاء ایجابی این است که مولا این ذهاب را بر ذمه عبد اعتبار کرده است و این اعتبار را ابراز کرده است این می شود انشاء ایجابی. اگر فعلی را در ذمه غیر ایجاب کند و آن اعتبار را ابراز کند این می شود ایجاب. پس ما یک اعتبار داریم که فعل نفسانی مولا است و یک معتبَر داریم که آن فعل است و یک ابراز که فعل جوارحی مولاست. ایشان فرموده اند که اگر معتبر معلقا اعتبار شود بگوید این را اعتبار می کنم علی تقدیر «مجیء»، این «مجیء» نه قید اعتبار است و نه قید ابراز بلکه قید معتبر است. چرا که در بین این سه امر دو امر اول که اعتبار باشد و سوم که ابراز باشد اینها تکوینی می باشند و معتبر اعتباری است. امور تکوینی تعلیق بر نمی دارند امور اعتباری تعلیق را بر می دارند. خوب وقتی این فعل را به صورت معلق اعتبار کرد معنایش این است که عند عدم تحقق این قید و معلق علیه، این فعل دیگر معتبر نمی باشد. در مثال «إن جائک زید فأکرمه» وقتی که اعتبار کرد و

معتبر معلق بود بر «مجیء» معنایش این است که وقتی آن معلق علیه نیست من نسبت به او اعتباری ندارم. چرا که اگر معتبر باشد خلف اعتبار من است من معلقا اعتبار کرده ام و فرض این استکه معلق علیه محقق نشده است. مثل این که کتاب را اعتبار کنم ملک زید و عمرو مالک شود. اعتبار و ابراز یک امر شخصی تکوینی است اما معتبر به عدد معلق علیه ها یا به عبارت دیگر به عدد موضوعها انحلال پیدا می کند.

آقای خوئی آمده اند این بحث داشتن مفهوم را خیلی ساده اش کرده اند و فرموده اند، مگر حقیقت انشاء این اعتبار و ابراز نمی باشد؟ مگر معتبر معلق علیه نمی باشد؟ با عدم معلق علیه یا معتبر هست یا نیست اگر هست خلف فرض شما است و اگر نیست می شود حرف ما که جملات شرطیه انشائیه مفهوم دارد.

تعلیق در انحصار افتاده است لذا اگر بر چیز دیگری غیر از شیء اول، هم معلق باشد معنایش این است که بر این شیء اول معلق نمی باشد مثلا اکرام زید اگر بر غیر مجیء زید معلق باشد یعنی بر این مجیء معلق نمی باشد.

مناقشتان:[1]

ما به بیان ایشان دو اشکال داریم:

المناقشة الإولی:

ایشان که فرمودند که حقیت انشاء اعتبار است و ابراز. این نشان می دهد که ایشان ناظر به خطاب تشریع است چرا که اعتبار فعل در ذمه عبد در عالم تشریع است نه در خطاب و عالم تبلیغ در این صورت یعنی در خطاب تشریع دائما آن تکلیف و طلب شخصی است که در ذمه عبد قرار می گیرد، چرا که خود این فعل که طلب ما می باشد و معلق است یک طلب شخصی است و مراد از طلب شخصی، شخص این طلب است یعنی طلبی است شخصی نه سنخی همین طلبی که ایجادش کردیم معلق است نه هر طلب دیگر ما. خوب بله وقتی معلق علیه نباشد قطعا شخص این طلب در صورت عدم

[1] سه شنبه ۹۴/۱۰/۲۹.

مجیء، نمی باشد که این را قبول داریم اما معنای مفهوم این است که هیچ ایجابی در صورت عدم تحقق معلق علیه در کار نمی باشد.

یعنی فرمایش ایشان راقبول می کنیم اما این اثبات مفهوم نمی کند. یعنی در خطاب تشریع قبول داریم که با عدم معلق علیه دیگر این طلب شخصی نمی باشد اما مفهوم می گوید که عند عدم تحقق معلق علیه هیچ ایجاب و طلب دیگری نمی باشد.

اما فرمایش دیگران هم در خطاب تبلیغ می آید و هم در خطاب تشریع.

نمی توان این را اینطور درست کرد به اینکه اعتبار از شارع باشد و ابراز از کسی دیگر باشد چرا که ابراز جزء انشاء است لذا نمی تواند اعتبار از یکی و ابراز از دیگری باشد. در این صورت این ابراز خبر از اعتبار است و دیگر انشاء نمی باشد و خود ایشان هم این را می دانسته اند. انشاء که امری است شخصی با ابراز محقق می شود ابراز دیگری دیگر این انشاء این شخص نمی باشد.

بله در خطاب تبلیغ سنخ الطلب معنا دارد.

اشکال دوم:

خوب بیان ایشان در جایی هم که تعلیق به صورت مشروط نباشد می آید چه بفرماید یجب اکرام زید عند مجیئه یا ان جائک. لذا با این بیان ایشان در جایی تقیید به صورت منجز هم باشد نه به نحو معلق باید مفهوم داشته باشد که با بیان و مبنای ایشان مفهوم هم دارد در حالی که همه قبول دارند که به نحو منجز اصلا مفهوم ندارد و خود ایشان هم قائل نمی باشند.

الوجه الثانی: وجه المرحوم الصدر[1]: النسبة الدالة علیها الأداة هی التوقفیة.

ما وقتی می گوییم «إن جائک زید فأکرمه» گفته اند که هیئت جمله شرطیه یا «إن» شرطیه دلالت می کند بر نسبتی. در اینجا فرقی نمی کند که از «هیئت» جمله شرطیه یا

[1] دروس فی علم الاصول ج ۲ &&&

«ادات» این نسبت را بفهمیم. اما برای اینکه راحت باشیم و برای اختصار می گوییم «إن» شرطیه، دال بر این نسبت شرطیه است.

خوب ایشان فرموده اند که این نسبتی که «إن» شرطیه دال بر آن است، چیست؟ یا نسبت استلزامیه است یعنی این شرط مستلزم جزاء است شرط مجیئ جزاء وجوب است این مجیء مستلزم وجوب است یعنی هر وقت مجیء آمد وجوب هم می آید. یا دلالت می کند بر نسبت توقفیه یعنی جزاء در وجودش، متوقف بر شرط است یعنی تا شرط محقق نشود جزاء موجود نمی شود جزاء وجوب است. وجوب زمانی محقق می شود که شرط که مجیء باشد محقق شود.

پس ان شرطیه دال است بر یکی از این دو نسبت .

اگر بر نسبت استلزامیه دال بود این مفهوم ندارد می گوید که هر جا مجیء باشد اکرام است اما نمی گوید امر دیگری مستلزم وجوب نیست از آن ساکت است شاید دخول زید به حرم یا مسجد هم مستلزم وجوب اکرام باشد.

اگر گفتیم دال است بر نسبت توقفیه معنایش این است که وجوب متوقف برمجیء است یعنی وجوب محقق نمی شود مگر اینکه مجیء باشد اگر این طور باشد جمله مفهوم دارد اگر بدون مجیء وجوب بیاید معنایش این است که وجوب متوقف بر مجیء نمی باشد.

خوب ارتکاز عرفی و لغوی ما می گوید که نسبتی که «إن» شرطیه بر آن دلالت می کند نسبت توقفیه می باشد.دقت کنید که دیگر در ارتکاز نمی توانیم اشکال کنیم چون صحبت ارتکاز کرده است.

این بیان ایشان شسته و رفته ترین و واضحترین بیانی است که علماء در این مسئله داشته اند.

مناقشان:

این نقد با قبول مبناء است که مدلول حروف و هیئات نسبت است. دو اشکال وارد است:

المناقشة الأولی: لازمه المفهوم فی الجملة اللشرطیة الخبریة التی فیها «أداة» الدالة علی هذه النسبة.

اگر هیئت و حرف وضع شده است بر نسبت توقفیه با اینکه در جمله خبریه شرطیه این دلالت استلزامیه است و توقف نمی باشد و همه قبول دارند که جمله شرطیه خبریه مفهوم ندارد. مثلا وقتی گفته می شود که: «ان قطعت رأس حیوان فهو یموت» یعنی قطع سر مستلزم موت است نه این که موت متوقف بر قطع رأس باشد. لذا مفهوم ندارد در حالیکه هیئت و «ان» شرطیه در جائیکه جمله شرطیه خبریه باشد یا شرطیه انشائیه باشد به ارتکاز لغوی و عرفی ما به یک معنا می باشد.

این دو جمله شرطیه خبریه و انشائیه، در هیئت شرطیه یکی هستند و هیئت جزاء فرق می کند که یکی خبری است و یکی انشائی.

اشکال دوم:

فرض کنیم که فرمایش ایشان را قبول کنیم و بر این اشکالات توجیهی بکنند یا تسلم کنیم. این فرمایش ایشان در خطاب تشریع درست نمی باشد. در خطاب تشریع با یک حکم و طلب و شخص حکم سر و کار داریم نهایتا کلام ایشان در مفهوم درست شود مربوط می شود بر خطاب تبلیغ نه خطاب تشریع. در خطاب تشریع این حکم شخصی دیگر در صورت نبود شرط، وجود نمی باشد اما امکان دارد که من طلب دومی داشته باشم به نحو مطلق یا مشروط. بله این طلب شخصی و حکم شخصی من متوقف بر شرط است اما دیگر طلبهای من ممکن است که متوقف نباشد با اینکه امکان این است که خطابات قرآن تشریع باشد خطاب تبلیغ را می توانند درست کنند یعنی قبول کرده ایم که دال بر نسبت توقفیه است اما در خطاب تشریع شخص حکم متوقف بر شرط است. لذا در خطاب تشریع فقط دال بر انتفاء این طلب شخصی در صورت انتفاء شرط است

اما در خطاب تبلیغ جای بحث دارد. اما اگر صد حکم دیگر داشته باشد که متوقف نباشد این که اشکال ندارد و این تشریع دال بر این نمی باشد که حکم دیگری ندارد. &&&& طبیعت و سوال دوستان

تمام کلام این است که این بیان در خطاب تشریع نمی آید اما اینکه در خطاب تبلیغ می آید یا خیر وارد نشدیم. و بعدا خواهیم گفت.

مولا نمی تواند در مقام تشریع چند حکم را &&& اخر درس.

[1] مختارنا فی مفهوم الشرط: لیس له مفهوم و و ما فهم لشیء آخر.

ما از کسانی هستیم که قائلیم که شرط مفهوم ندارد و آنچه که در ارتکاز است و مخالف با مضمون قضیه منطوقه است، مفهوم نمی باشد چیز دیگری است که اشاره خواهم کرد.

توضیح المطلب:

گاها جمله شرطیه در خطاب تشریع است یعنی خطابی که از مولا صادر می شود و مولا به نفس این خطاب تشریع می کند به نحوی که قبل از این خطاب، تشریعی نداشته است. مثلا مولا به عبد می گوید که «إن جائک زید فأکرمه» بنفس این خطاب ایجاب می کند بر این عبد احترام زید را به بنحوی که قبل از این کلام و خطابی که از او صادر شده است، احترام زید بر عبد واجب نبود. مراد از خطاب تشریع این است .

خطاب تبلیغ خطابی که بعد از تشریع صادر می شود یعنی تکلیف جعل شده است و بعد این خطاب صادر می شود. خواه این خطاب صادر از مولا باشد یا از غیر مولا فرقی نمی کند در هر دو صورت این خطاب، خطاب تبلیغ است یعنی قبل از این خطاب وجوب جعل شده است. ما در شریعت دائما سرو کارمان با تبلیغ است چرا که در فقه،

[1] چهارشنبه ۹۴/۱۰/۳۰.

مستند ما کلام معصوم علیه السلام است که هیچ کدام خطاب تبلیغ نمی باشند ائمه علیهم السلام اگر امر و نهی می کنند با این امر و نهی فعلی را حرام یا حلال نمی کنند بلکه فعل قبلا تشریع شده است و کلام اینها ارشاد به تشریعی است که در قبل صورت گرفته است.

پس ما باید جمله شرطیه را در این دو خطاب بررسی کنیم. باید ببینیم که آیا جمله شرطیه در این دو خطاب مفید مفهوم می باشد یا خیر ؟ اصلا می تواند مفید مفهوم باشد یا خیر؟

در دو مورد بحث می کنیم: مفهوم در خطاب تشریع و مفهوم در خطاب تبلیغ.

مقدمة فی امور:

مقدمه ای را قبل از ورود به موردها در چند امر متذکر می شویم:

الأمر الأول: فی انواع الواجب:

علماء واجب را تقسیم می کنند به مطلق و مقید و یک تقسیم دیگر دارند به مطلق و مشروط.

اما الواجب المطلق و المقید: أن القید للواجب.

در واجب مقید متعلق وجوب که به آن واجب می گویند، قید دارد نه خود وجوب مثل اینکه صلاة با وضو واجب است صلاة با طهارت واجب است مقید صلاة است و قیدش طهارت است.

و اما الواجب المطلق و المشروط:

واجب المشروط عند المشهور: أن الشرط قید للطلب و الوجوب.

اما در واجب مشروط در مقابل واجب مطلق این شرط قید وجوب است نه واجب مثلا می گویند که صلاة عند الزوال واجب است. «زوال» قید صلاة نمی باشد بلکه قید وجوب است یعنی قبل از زوال نماز واجب نمی باشد و وجوب نمی آید بلکه بعد از زوال وجوب می آید اما بعد از زوال، آنچه که واجب است، نمازِ عند الزوال نمی باشد بلکه نماز مطلق است که واجب است.

واجب المشروط عند الشیخ: هو فی الحقیقة الواجب المقید الذی یکون الشرط قیدا للواجب و المطلوب.

این همان نزاع معروف بین شیخ و دیگران است که شیخ منکر وجوب مشروط بود و می فرمود که وجوب و طلب قید بر نمی دارد و همه واجبات مشروط را بر می گرداند به واجب مقید اما به قید استقبالی یعنی می فرمود صلاة مقید به زوالی که در آینده می آید واجب است.

ما هم موافق مشهور هستیم یعنی ما هم قائلیم که بین واجب مشروط و مقید فرق است اما با بیانی متفاوت از بیان مشهور که به طور خلاصة اشاره می کنیم.

مشهور می گفتند که فرق بین واجب مشروط و مقید این است که در واجب مشروط طلب قید دارد شیخ می گفت که وجوب قید بر نمی دارد بلکه مطلوب است که قید بر می دارد.

در هر طلبی ما سه چیز داریم: طالب و طلب و مطلوب.

قیود ما یا متعلق به طلب است که می شد واجب مشروط یا قید مطلوب است که می شد واجب مقید.

الواجب المشروط عندنا: أن الشرط قید للمطلوب منه و هو المکلف.

ما ها گفتیم که ما واجب مشروط داریم اما طلب قید بر نمی دارد کما اینکه مشهور می گفتند اما در واجب مشروط قید، قید مطلوب هم نمی باشد که به بیان شیخ به واجب مقید بر گردد. گفتیم در هر طلب انشائی چهار رکن داریم طالب، طلب، مطلوب و مطلوب منه که مکلف باشد قوام طلب انشائی به این چهارتا می باشد.

قیود ما یا به مطلوب بر می گردد که واجب مقید می شود که یا به مطلوب منه بر می گردد که می شود واجب مشروط.

یعنی وجدان شیخ درست بود که طلب قید بر نمی دارد و وجدان مشهور هم درست بود که واجب مشروط شرط، قید مطلوب نبود.

اما در واقع این شروط بر می گردند به مطلوب منه. این خیلی مهم نمی باشد. ما واجب مشروط را قبول کردیم اما قید به مطلوب منه بر می گردد. اما چون مشهور اینطور گفته اند ما هم در واجب مشروط می گوییم قید وجوب و طلب و دیگر نمی خواهیم جعل اصطلاح کنیم اما منظور مان قید «مطلوب منه» است.

در واجب مشروط وجوب و طلب قید می خورد. قیدی که برای وجوب ذکر می شود این را به دو لسان ذکر می توانند بکنند یکی به لسان قید و یکی به لسان اشتراط که ما از لسان اشتراط به لسان تعلیق تعبیر می کردیم اما به خاط عدم خلط با واجب معلق به همین اشتراط تعبیر می کنیم.

به نحو تقیید مثل : یجب علیک عند مجیئ زید اکرامه[1]. مجیء قید وجوب است اما از لسان تقیید استفاده شده است.

به نحو اشتراط: در این نحوه از تعبیر، قید به صورت شرط می آید: مثل «إن جائک زید علیک اکرامه» یا «فاکرمه» یا «یجب علیک اکرامه» .

این امر اول در توضیح واجب مشروط. تمام بحث ما در مورد واجب مشروطی است که شرطش به لسان و صیاغت اشتراط بیان شود.

الامر الثانی: فی بیان مفاد اداة الشرط.

در بیان مفاد ادات شرط است.

إن ، إذا، ... ادات شرط بر سر دو جمله دائما داخل می شوند. جمله دوم یا جمله خبریه است یا انشائیه اگر جمله دوم خبریه بود کل جمله می شود خبری. این در ذهن شریفتان باشد که جمله شرط مجموعا یک جمله است که از دو جمله شرط و جزاء می باشد اگر جمله جزاء خبر باشد جمله خبریه است و اگر انشاء باشد جمله شرطیه ما انشائیه است.«إن طلعت الشمس فالنهار موجود» از دو جمله «إن طلعت الشمس» و

[1] قید «عند مجیء زید» بعد از «یجب علیک» و قبل «اکرامه» آمده است تا مشخص باشد که «عند مجیئه» قید وجوب است نه واجب لذا در این تقدم و تأخر تعمد بوده است.

«النهار موجود» تشکیل شده است که دومی خبر است لذا می شود جمله خبریه. جمله شرطیه ی «إن طلعت الشمس فاکرم زیدا» که از «إن طلعت الشمس» و «اکرم زیدا» تشکیل شده است و جمله دوم که جزاء باشد، انشائیه است لذا کل جمله شرطیه می شود انشائیه.

اقوال فی مدلول اداة الشرط:

ادات شرط وضع شده اند، برای چه وضع شده اند؟

در مدلول ادات شرط چهار قول می باشد.

القول الاول: تصور.

مرحوم آخوند: یک تصور است.

القول الثانی: تصدیق.

مرحوم خوئی: یک تصدیق است.

القول الثالث: نسبة.

مشهور: یک نسبت است.

مختارنا: لیس لها مدلول بل بها تصیر الکلام مصداقا للاشتراط.

کلمات قوم فاقد معناست اصلا تصدیق نمی تواند مدلول واقع شود چرا که وعاء این دال و مدلول ذهن سامع است در ذهن سامع نمی تواند نسبت لزومیه باشد. تصدیق اصلا ممکن نمی باشد و معقول نمی باشد. اما تصور که کلام مرحوم آخوند باشد فی نفسه معقول است اما لازمه غیر معقول دارد. لازمه اش این می شود که در ذهن مجموعه ای از تصورات بی ربط داشته باشیم.

شاید از همه بی ربط تر بتوان گفت قول مشهور است.

مختار ما: حروف فاقد مدلول می باشد بلکه نقش حروف نقشی است که فعل گفتاری ما را معنا دارد می کنند. یکی از افعال گفتاری ما اشتراط است. این ادات وضع شده است برای اشتراط به این معنا که وقتی می خواهیم طلب کنیم به نحو اشتراط می

توانیم انشاء کنیم و وقتی می خواهیم اخبار و حکایت کنیم می توانیم به نحو اشتراط اخبار کنیم. لذا این نقش به این معنا نمی باشد که مدلولی تصوری یا تصدیقی داشته باشد. خود این طلب و اخبار اشتراطا می باشد و مصداق اشتراط است و من طلب و اخبار خود را معنا دار می کنم فعل ما مصداق امری می شود که اگر این وضع نبود این مصداقیت نبود.

در مختار ما متکلم جزاء را بر شرط معلق می کند. «إن جائک زید فاکرمه» اینجا وجوب را معلق کرده است بر «مجیء زید». متکلم در کلام خودش وجوب را معلق می کند بر «مجیء زید» وجوب اکرام مشروط می شود به «مجیء زید» در مثال «إن طلعت الشمس فالنهار موجود»، وجود نهار را معلق کرد بر طلوع الشمس.

این تعلیق تعلیق استلزامی است یعنی طلوع مستلزم و مستتبع وجود نهار است. مجیء زید مستلزم وجوب اکرام است یعنی اگر مجیء باشد حتما وجوب است و اگر طلوع باشد وجود نهار است. یعنی تلازمی استلزامی است نه توقفی. لازم وجوب اکرام و وجود نهار می باشند. استلزامی که در یک طرف لازم است و یک طرف ملزوم. شرط ملزوم و جزاء لازم است، لازم از ملزوم منفک نمی شود اما ملزوم از لازم منفک می شود. یک استلزام دو طرفی هم داریم که در اینجا نمی باشد.

حقیقت انشاء را هر گونه تفسیر کنیم مهم این است که ببینیم که از شکم این معنا می توانیم مفهوم بدست بیاوریم یا خیر؟ مفهوم را از قرائنی نوعا پیدا می کنیم نه از شکم این معنا.

الامر الثالث: المراد من طبیعة و شخص الحکم.

تا آنجائی که من می دانم این بحث طبیعی و شخص حکم در بحث مفاهیم آمده است و در جای دیگر نیامده است.

اینکه مشروط است و مقید است شخص حکم است یا طبیعی حکم؟

دقت کنید یک مثالی اول بزنم و بعد این را توضیح دهم که مراد از طبیعی و شخص حکم چیست؟

مثلا طبیعی انسان و فرد انسان. ما یک طبیعی انسان داریم که ماهیت انسان است و یک فرد انسان داریم که بکر و خالد و زید و من و شما و دیگری می باشیم.

می دانید که طبیعی در عالم خارج وجودی خارج از وجود فرد ندارد. نمی تواند که طبیعی موجود شود و در ضمن فرد نباشد لذا دائما ما در خارج فرد را داریم لذا موضوع له و مسمای کلمه و لفظِ انسان طبیعی است نه افراد لذا نمی توان به موجودی از موجودات خارجی اشاره کرد و گفت این موجود مسمای و معنای انسان است چرا که ما همه فرد انسان می باشیم نه مسمای انسان.

نکتة: انظار فی کیفیة ارتباط الطبیعی و الفرد.

این خیلی مهم است و در اصول خیلی انعکاس داشته است. رابطه بین طبیعی و فرد چه می باشد؟

عند المشائیین: عینیة الطبیعی مع الفرد.

مشائین قائل بودند که وجود طبیعی عین وجود فرد است درست است ما در خارج وجود طبیعی نداریم که وجود فرد نباشد اما وجود طبیعی، وجود فرد و وجود فرد عین وجود طبیعی است.

عند الحکمة المتعالیة: عدم امکان العینیة فإن الموجود هو الفرد حقیقتا و الطبیعی عنایتا و مجازا.

در حکمت متعالیه متوجه شدند که وجود طبیعی نمی تواند عین وجود فرد باشد چرا که لازمه این حرف این است که باید وجود فرد هم عین وجود فرد دیگر باشد. چرا که وجود عمرو و وجود زید و ... عین وجود طبیعی می باشند باید وجود این دو هم عین هم باشد[1] اما در حالی که عین هم نمی باشند. وجود طبیعی عین وجود زید و وجود

[1] عینیت یعنی وحدت در ماهیت و الوجود و اتحاد یعنی وحدت در وجود فقط. در عینیت حتما باید زید وعمرو عین یکدیگر باشد و با هم وحدت داشته باشند و این را مشائیین می گفته اند اما در حالیکه اگر این رابطه زید و طبیعی اتحاد بود، این اشکال حکمت متعالیه وارد نبود. چرا که می تواند دو شیء وجود شان با یک شیء مشترک یکی باشد در عین حال با هم اتحاد نداشته باشند مثل صفت نفس و علم و حب است یعنی نفس هم حیاة دارد و هم علم دارد در عین حال خود علم و حب با هم اتحاد ندارند. خصوصیت اتحاد این است که

طبیعی عین وجود عمرو است اما وجود عمرو و وجود زید عین هم نمی باشد لذا دیده اند که مشکله ای دارد در نتیجه در حکمت متعالیه حلش کرده اند و مبنا را به هم ریخته اند و گفته اند: وجود فرد وجود فرد است بالذات و وجود فرد وجود طبیعی است بالعرض و العنایة که معنایش انکار وجود طبیعی در عالم خارج است وجود فرد استنادش به فرد حقیقی است و به طبیعی بالتجوز است یکبار می گویید: «نمک شور است» و زمانی می گویید: «آب شور است» و زمانی هم می گویید که «استکان شور» است. ما در این مثال نمک داریم و آب و استکان، اگر بگوییم نمک شور است این کلام صادق است حقیقتا و اگر بگوییم آب شور است این هم صادق است اما نه حقیقتا بلکه بالعنایة و التجوز و اگر بگویم که استکان شور است،این غلط است.

درست است که دو قضیه ی «آب شور است» و «استکان شور است» در یک جهت مثل هم می باشند که هر دو شور نمی باشند اما در یکی تعبیر، بالعنایة صحیح است بخلاف اسناد شوری به استکان.

وقتی رسید به اصولیین، اصولیین غیر از مرحوم اصفهانی چون یک نگاه عرفی به مسئله داشته اند ــ و الا اصلا معلوم نمی باشد که این مسئله را بررسی کرده باشند و اصلا متوجه بوده اند که مشائیین این کلام را گفته اندــ تابع مشائین شدند اما مرحوم اصفهانی قائل به نظر حکمت متعالیه شده اند.

در ذهن شما باشد که این دو مسلک، دو مسلک کاملا متفاوت است که این اسناد وجود به طبیعی بالحقیقة است یا بالعنایة. در نظر مرحوم اصفهانی و حکماء استناد وجود به طبیعی می شود بالعنایة و در نظر اصولیین و مشائیین بالحقیقه است.

لذا در نظر اصولیین و مشائیین تعداد طبیعی به تعداد افراد است یعنی به تعدد افراد متعدد می شود.

طبیعی انسان موجود است به وجود فرد.

باعث اتحاد متحد علیها با یک شیء نمی شود بخلاف وحدت که معنا ندارد که حب و علم خداوند با هم عینیت و حدت نداشته باشد. لذا اشکال حکمت متعلیه بر مشاء اشکال به قیاس تساوی نمی باشدکه مساوی لمساوی شیء مساوی لذلک الشیء.

[1]در نظر رایج امروز تشخص به وجود است.

تطبیقها فی ما نحن فیه:

طبیعی حکم (یا سنخ حکم) و شخص حکم.

این بحث خیلی پیچیده است یعنی خیلی خوب منقح نشده است که طبیعی حکم چیست؟ و شخص حکم چیست؟ این را می خواهم توضیح دهم که مراد اینها چه بوده است.

اقسام الحکم:

در اصول حکم سه اصطلاح دارد یعنی اصطلاح حکم در اصول به سه چیز اطلاق می شود:

الإصطلاح الأول: التشریع و هو عملیة الجعل من المولی.

اصطلاح اول در حکم عبارت است از «تشریع» که فعل تکوینی مولا است که گاها تعبیر می شود به عملیة الجعل. مراد از تشریع انشاء حکم است که این انشاء، فعل و یک امر تکوینی است. بخاطر این که با جعل که بعدا می آید اشتباه نشود مرحوم صدر این اسم «عملیة الجعل» را بر آن گذاشته اند.

الاصطلاح الثانی: جعل و هو حکم الکلی.

اصطلاح دوم: مرادشان از حکم، «جعل» است که غیر از تشریع است. این «جعل» اصطلاحی است که مدرسه مرحوم میرزا درست کرده اند جعل یعنی حکم کلی چه وضعی و چه تکلیفی. مثل «وجوب الحج علی المکلف المستطیع» می شود جعل در حکم تکلیفی یا «نجاست الدم» که جعل است در احکام وضعیه.

حقیقت حکم کلی چیست؟ اعتباری است یا انتزاعی است؟ اختلاف است.

---

[1] شنبه ۹۴/۱۱/۳.

الاصطلاح الثانی: المجعول و هو الحکم الفعلی الجزئی.

اصطلاح دوم: «مجعول» است که عبارت باشد از حکم جزئی خواه تکلیفی باشد یا وضعی مثل «وجوب الحج علی زید» که این حکم جزئی تکلیفی است یا مثل «نجاست هذا الدم» این می شود حکم جزئی وضعی که به آن اصطلاحا «مجعول» می گویند.

در حقیقت این هم اختلاف شده است که امری است اعتباری یا انتزاعی یا وهمی؟ که همه هم قائل دارد.

پس در حکم سه اصطلاح است: تشریع یا عملیة الجعل، جعل و مجعول.

المراد من طبیعی الحکم:

ببینیم مراد اینها از طبیعی حکم و شخص حکم چیست؟

در این بحث مجعول بیرون است و مراد از شخص حکم مجعول نمی باشد مجعول نه طبیعی حکم است و نه شخص الحکم هیچ کدام مراد از مجعول نمی باشد.

می ماند یکی تشریع یا عملیة الجعل و یکی هم جعل و حکم کلی.

فی الاحکام التکلیفیة: هو الحکم التکلیفی مع المتعلق لا بقول المطلق.

دقت کنید مراد از طبیعی حکم خود آن جعل و حکم کلی است منتها وقتی می گوییم حکم کلی در احکام تکلیفیه مثلا وقتی می گوییم طبیعی وجوب مرادمان وجوب در مقابل حرمت به قول مطلق و بدون اضافه نمی باشد بلکه مراد دائما با متعلق است مثل وجوب الصلاة و وجوب الحج که این صلاة و حج می شود متعلق حکم ما در دایره احکام کلیه و شرع حکم کلی بدون متعلق نداریم حرمت کلی یا وجوب کلی بدون متعلق نداریم. این وجوب حج و صلاة می شود طبیعی حکم.

فی الاحکام الوضعیة: أن الحکم الوضعی من دون متعلق.

در احکام وضعی مراد از طبیعی حکم خود ضمان و طهارت و نجاست و ولایت و سلطنت می باشد به خود اینها طبیعی حکم می گویند اما در احکام تکلیفی با متعلق حکم کلی می گویند و متعلق را در نظر می گیرند.

این هم بخاطر این است که در احکام وضعیه متعلق حکم، دائما نقش موضوع را دارد یعنی وقتی می گویند موضوع دائما متعلق مراد است. که فرق مهمی بین موضوع و متعلقی که موضوع نیست، می باشد که بعدا هم می آید.

المراد من شخص الحکم:

اما شخص حکم مرادشان چه می باشد؟

فی الاحکام الوضعیة: هو الحکم الوضعی مع متعلقه الذی هو موضوعه.

در ماهیات گفتیم که تشخص به وجود است اما در احکام وضعی دائما تشخص یکی حکم وضعی به موضوعش می باشد یعنی شخص حکم وضعی یعنی «نجاست الدم» نه نجاست هذا الدم که مجعول است. تشخص احکام وضعی در عالم جعل به موضوع می باشد.

«نجاست» طبیعی حکم و «نجاست الدم» شخص حکم می باشد.

در «نجاست الدم» و «نجاست هذا الدم» در مدرسه میرزا و مرحوم خوئی هر دو اعتباری می باشد و می توان گفت که «نجاست الدم» در این «نجاست هذا الدم» که فرد باشد، می باشد. اما در نظر مرحوم صدر که مجعول وهمی است لذا دیگر وهمی نمی تواند فرد اعتباری باشد و در نظر ما اولی واقعی است که جعل باشد و دومی که مجعول است، اعتباری می باشد. یعنی در اینجا دیگر به نحو ارتباط بین نجاست الدم و نجاست هذا الدم نگاه نمی کنند بلکه به نحوه ارتباط «نجاست» و «نجاست الدم» نگاه می کنند. لذا اگر می گوییم طبیعی و فرد دیگر به همان وزان انسان و فرد نمی باشد و صرف یک مماثلة لفظی است لذا است که در اینجا بیشتر از لفظ «سنخ حکم» استفاده کرده اند تا اینکه از لفظ «طبیعی حکم» استفاده کنند.

پس در عالم حکم وضعی تشخص حکم کلی به موضوع آن می باشد.

فی الاحکام التکلیفیة باحد الأمرین:

اما در احکام تکلیفی تشخص به چه می باشد؟

جمله معترضه:

هر تکلیفی بدون استثناء یک موضوع عام دارد. تکالیف اربعه یک موضوع عام دارد که عبارت باشد از «المکلف».

یک موضوع خاص داریم موضوع خاص عبارت است از امری که در اصطلاح مدرسه میرزا فرض وجود شده است و این تکلیف مشروط به آن است که اگر فعلی نشود این تکلیف هم فعلی نمی شود که به حسب متعلق این تکالیف اربعه فرق می کند مثلا در وجوب حج غیر از مکلف که موضوع عام است موضوع خاص دیگری است که اگر نباشد این وجوب حج فعلی نمی شود که عبارت باشد از «استطاعت» که خاص گفته می شود بخاطر این که این استطاعت موضوع خاص حج است نه صلاة و صوم و دیگر تکالیف و احکام اربعه.

همه احکام این موضوع عام را دارند و موضوع خاص شروطی است که در فعلیت این حکم شرط می باشد.

متعلق المتعلق تارة موضوع است که شرط فعلیت هم می باشد و تارة شرط فعلیت نمی باشد مثل وضو که متعلق المتعلق است اما شرط فعلیت نمی باشد لذا زوال که شد صلاة واجب است چه مکلف وضوء داشته باشد یا نداشته باشد. مثل حرمت شرب خمر که متعلق حرمت، شرب است و متعلق المتعلق خمر می باشد که موضوع خاص است چرا که اگر نباشد حرمت، فعلی نمی باشد.

تشخص حکم تکلیفی به دو امر است:

الأمر الاول: الموضوع الخاص.

امر اول موضوع خاص است شما مثلا «وجوب الصلاة علی المکلف» را در نظر بگیرید یا استحباب فلان عمل علی المکلف را در نظر بگیرید. مکلف موضوع عام است یعنی اگر نباشد هیچ یک از احکام اربعه وجوب و حرمت و استحباب و کراهتی نمی باشد ــ بر مبنای کسانی که ندب و کراهت را شامل مکلفین می داند اما اگر شامل صبی

ممیز هم بدانند منظور از تکلیف وجوب و حرمت است – خوب وقتی می گوییم «وجوب الصلاة علی المکلف عند الزوال» این شخص حکم است، چرا که این زوال ــ در صورتی که قید تکلیف باشد نه قید واجب ــ موضوع خاص است. چرا که تا این زوال نباشد، وجوب الصلاة علی المکلف فعلی نمی شود. و گفتیم که مراد از موضوع خاص هر شرطی است که تا فعلی نشود تکلیف فعلی نمی شود.

«وجوب اکرام زید» می شود طبیعی حکم اما «وجوب اکرام زید عند المجیء» – در صورتی که «عند المجیء» قید وجوب و تکلیف باشد – می شود شخص وجوب اکرام زید چرا که « عند المجیء» موضوع خاص ما می باشد.

موضوع عام و خود متعلق حکم تکلیفی، موجب تشخص تکلیف نمی شود چرا که در عالم جعل ــ که حال یا یک عالم اعتباری است یا واقعی در نظر ما، شما وجوب بدون متعلق و موضوع عام پیدا نمی کنی دائما تکالیف بر مکلفین جعل شده است لذا در تشخص حکم موضوع عام دخیل نمی باشد لذا وجوب اکرام زید طبیعی حکم است اما عند المجیء که آمد می شود شخص حکم همین وجوب اکرام زید عند المجیء علی المکلف می شود شخص حکم کلی. و وجوب اکرام زید عند المجیء علی عمرو می شود مجعول و حکم جزئی. که نه طبیعی حکم است و نه شخص حکم.

الامر الثانی: نفس التشریع و عملیة الجعل.

مورد دوم نفس خود تشریع حکم تکلیفی است نفس خود عملیة الجعل در جعل حکم تکلیفی است. یعنی نفس تشریع، شخص حکم است.

دقت کنید فرقی است بین تشریع احکام تکلیفی و احکام وضعی وقتی مولایی به عبدش می گوید: «صلّ» خود این انشاء، طلب است و حکم است. اما وقتی مولا در مقام تشریع، تشریعا می گوید: «الخمر نجس» خود این انشاء دیگر حکم وضعی نمی باشد خود این انشاء، نجاست نمی باشد. این انشاء دیگر انشاء است فقط اما حکم وضعی نمی باشد بخلاف حکم تکلیفی که نفس انشاء، مثلا وجوب و حکم است.

در «صلّ» خود انشاء طلب است که طلب خودش دو قسم است: طلب وجوبی و طلب ندبی. وجوب از انقسامات طلب است. بله مفهوم وجوب غیر از وجوبی است که طلب به آن تقسیم می شود. وجوبی که در اینجا می گوییم وجوبی است که از انقسامات طلب است. خود این انشاء حکم و وجوب است خود نهی ردع و حرمت است.

به این تکلیف هم می گویند: «حکم شخصی» به شخص وجوب و طلب می گویند «شخص حکم و طلب». لذا شخص حکم می سازد با عامیت و کلیت حکم. لذا این غیر از تشخصی است که در دیگر طبیعیات می گوییم. اما در عین حال این شخص حکم در عالم جعل قرار می گیرد.

پس هر گاه می گویند طبیعی حکم و سنخ حکم، مراد جعل است. منتها جعلی است که در آن موضوع خاص مد نظر نمی باشد. از دقیقه ۲۵ شخص حکم خود تشریع است &&&& لذا وقتی می گویند ان جائک زید فاکرمه مجیء قید طلب است و خود این طلب مشروط است در خطاب تبلیغ بعدا خواهیم گفت که اصلا معنا ندارد که مجیء قید طبیعی حکم شود اما در خطاب تشریع اگر تکلیفی باشد این قید مجیء قید شخص حکم است.

خوب مشخص شد که طبیعی حکم در احکام تکلیفی و وضعی ناظر به عالم جعل است. و شخص حکم هم در عالم جعل است اما در تکلیفی یک مورد از شخص حکمی داریم که از عالم جعل بیرون می آید که عبارت باشد از خود انشاء و تشریع. بخلاف حکم وضعی که انشاء حکم وضعی دیگر حکم نمی باشد.

مشهور هم در ذهنشان و وجدانشان این بوده است اما نمی توانستند این را توضیح دهند. تبیین از ماست اما تبیین وجدان مشهور می باشد یعنی تبیین من از ذهنیت اصولی ها است.

حکمی که گفتیم سه اصطلاح دارد:

دو مورد شخص حکم را بکار می بریم وقتی می گوییم یجب اکرام زید عند مجیئه. اینجا دو حکم شخصی داریم:

یکی «خود این ایجاب و تشریعِ وجوب» که عملیة الجعل می باشد و به حمل شایع مصداق طلب است و یک فعل تکوینی و حقیقی در نظر مشهور می باشد و در نزد ما از امور واقعی است چرا که ما افعال را از امور واقعی می دانیم. و چون تسمیه اینها به حکم صرفِ یک اصطلاح است نه مناسبتی بین معنای این لفظ و مصادیق در نظر گرفته باشند لذا هم به یک عمل حدثی و تکوینی گفته اند حکم و هم به یک امر غیر حدثی لذا جامع بین اینها را هم حکم نگرفته اند مگر یک جامع انتزاعی در نظر گرفته باشد که عبارت باشد از خود عنوان «حکم».

یکی هم «وجوب اکرام زید عند مجیئه علی المکلف» می باشد که دیگر این فعل مولا نمی باشد و مورد اتفاق است که امر حقیقی نمی باشد و وجود ندارد انما الکلام در این است که واقعی است یا اعتباری.

یعنی حکم می تواند هم وجوب باشد و هم ایجاب و تحریم در جایی که تشریع را حکم می گیریم. که در این تشریع دیگر حکمی نمی باشد یعنی وقتی مولا می گوید: «یحرم الخمر» این «یحرم الخمر» در حد مفهوم است که این ها لازم است تا کلام مولا مصداق حکم شود و مصداق انشاء شود و الا خود این «یحرم الخمر» دیگر حکم نمی باشد بلکه بعد از این کلام است که جعل حاصل می شود و حکم محقق می شود. در مثال لا تشرب الخمر در مقام تشریع در اینجا اصلا مفهوم هم در کار نمی باشد چرا که از هیئت استفاده کرده است و هیئت در نظر ما مدلول ندارد. لذا مفهوم ــ در مقابل معنی نه در مقابل منطوق ــ ندارد.

[1]المقام الاول: فی خطاب التشریع.

مثلا مولایی در مقام تشریع از کلام مشروط استفاده کند مثلا بگوید: «ان جائک زید فاکرمه» که به نفس این انشاء تشریعِ وجوب کند اینجا همان نزاع مشهور و شیخ است که این «ان جائک زید» قید واجب است که مرحوم شیخ[2] می گفت یا قید طلب است که مشهور می گفتند؟ یعنی طلب مشروط به «مجیء زید» است یا خیر واجب مشروط به مجیء زید است به این معنا که مولا حصه ای از اکرام را خواسته است که مشروط به آمدن زید است؟ این نزاع را بر اساس مشهور بحث می کنیم چرا که مسلک شیخ مقیدیت است و مشروط را منکر می باشد و مشهور قائل به مشروطیت می باشند و در مشروطیت است که قائل به داشتن مفهوم می باشند اما در مقیدیت کسی قائل به مفهوم نمی باشد.

تمام الکلام در این است که این طلب که مشروط است، شخص طلب است یا طبیعی طلب؟ شخص طلب یعنی طلبی که الان مصداق آن حاصل شد. چرا تمام الکلام در این است که شخص طلب مشروط است یا سنخ الطلب؟ چرا که این را مشهور و غیر مشهور قبول دارند که اگر شخص تکلیف مشروط شد جمله فاقد مفهوم است. در اینجا شخص تکلیف و این انشاء و شخص طلب می باشد که مشروط است و این دیگر با

---

[1] یکشنبه ۹۴/۱۱/۴.

[2] در ارتکاز شیخ این بوده است که خود این طلب در خطاب تشریع، خود این طلب وجوب و حکم است و این هم که در مبحث الفاظ قائل به این نشده بود و فعل گفتاری را مصداق انشاء نمی دانست و قائل به وضع به علامیت برای هیئات نشده بودند نه به خاطر این بوده استکه این تلفظ را مصداق انشاء و وجوب نمی دانسته اند خیر بخاطر این بوده است که این ارتکاز را داشته اند اما نمی توانستند بین این فعل گفتاری و هیئت جمع کنند لذا در حقیقت وضع قائل به علامیت نشدند. لذا بوده استکه می فرمودند که اگر در واجب مشروط قید به واجب بر نگردد لازمه اش برگشت به وجوب است و این وجوب که طلب باشد محال است که قید بگیرد و معلق شود. مشهور هم التفات به این مطلب داشته اند که وجوب و طلب نمی تواند قید بردارد اما تمام التفات آنها به این بوده است که در واجب مشروط قید، قید واجب نمی باشد و واقعا و ارتکازا فرق است بین این دو لذا چون در نظر اینها در طلب سه رکن بوده است طالب، طلب و مطلوب و به مطلوب که ارتکازا می گفتند که قید تعلق نمی گیردو به طالب هم که معنا نداشت قید تعلق گیرد لذا می ماند طلب و اگر هم گفتند طلب به خاطر این بوده است که فقط نظرشان این بوده است که این قید، قید مطلوب نمی تواند باشد نه اینکه در مورد این که قید طلب باشد، فکر کرده بودند خیر چون تمام توجهشان به این بوده است که قید مطلوب نمی تواند باشد به این دیگر فکر نکرده بودند که قید طلب هم نمی تواند باشد.

لذا هم مشهور و هم شیخ ارتکازشان درست بوده است اما چون ارکان را سه تا می دانسته اند و قائل به مطلوب منه نبوده اند دچار چنین خطاهایی شده اند.

مفهوم فرق دارد یعنی ما قبول داریم که با رفتن قید این تکلیف شخصی منتفی می شود اما این دیگر مفهوم نمی باشد.

موید عدم مفهوم داشتن در جایی که طلب شخصی مشروط باشد، این است که اگر قبل از این طلبِ شخصی مولا یک طلب دیگری داشت مثلا گفته بودند: «ان رأیت زیدا فاکرمه» عرف بین این دو خطاب تشریع تنافی نمی بیند در حالی که اگر این طلب شخصی مفهوم داشت می بایست تنافی می دید چرا که معنای مفهوم داشتن در کلام اول این بود که وجوب اکرام زید منحصر است در دیدن زید نه در شرط دیگری من جمله آمدن زید و خطاب تشریع دوم هم می گوید که وجوب مشروط به آمدن زید است نه شرط دیگری من جمله دیدن زید. لذا مورد اعتراض عرف واقع می شد.

لذا در خطاب تشریع معلق دائما خطاب و طلب شخصی است و در این صورت دیگر مفهوم ندارد.

گفته نشود که اگر اینطور باشد هیچ زمان مولا نمی تواند به خطاب تشریع علت منحصره را ذکر کند. این اشکال وارد نمی باشد چرا کافی است که در اینجا برای اینکه خطاب تشریع هم در عین حالی که طلب شخصی است، مفهوم داشته باشد یک قیدی بیاورد که این را بما برساند که تشریعی غیر از این تشریع ندارد به این صورت که بگوید: «ان جائک زید فقط فاکرمه» یا «لا تکرم زیدا الا ان جائک».

اینکه رفتیم سراغ شخص حکم به معنای دوم به خاطر این است که مشهور در واجب مشروط قید را به طلب زده اند و شخص حکم که طلب باشد معنای دوم بود. لذا چون مشهور این شرط را قید طلب می داند ما سراغ شخص حکم به معنای دوم رفتیم.

در نزاع بین شیخ و مشهور دائما شیخ به خطاب تشریع نظر داشته است و مشهور به این ور و آنور نگاه می کردند و ایشان می فرمودند که معقول نمی باشد که این طلب، مشروط باشد و تمام نظر در مفهوم، به خطاب تشریع است. لذا در امکان داشتن مفهوم یا عدم امکان داشتن مفهوم دائما باید به سراغ خطاب تشریع برویم.

لذا چه طلب ما به نحو مشروط باشد یا قید باشد نمی توانیم مفهوم گیری بکنیم چرا که قید، قید طلب است که یک طلب شخصی می باشد.

در نظر ما هم که قائل به مفهوم نمی باشیم، باز طلب در خطاب تشریع، طلب شخصی است اما شرط در این شخصِ حکم به موضوع و مطلوب منه این شخص حکم که مکلف باشد، بر می گردد و در نظر مشهور به طلب و در نظر شیخ به مطلوب بر می گردد. لذا ما هم قبول داریم که در خطاب تشریع شخص حکم است اما تفاوت در این است که این شرط، شرط چیست؟ طلب شخصی؟ مطلوب در طلب شخصی؟ مطلوب من در طلب شخصی؟ کدام مشروط می باشد؟

المقام الثانی: الخطاب التبلیغ.

مهم در نظر ما هم خطاب تبلیغ است چرا که سر و کار ما با خطاب تبلیغ است.

اگر امام گفته باشد: «ان جائک زید فاکرمه» این خطاب تبلیغ است یعنی ارشاد است به تشریعی که قبلا شده است.

الاحتمالات فی التشریع فی العالم الثبوت: وحدة التشریع و تعدده.

وقتی این کلام از امام صادر می شود در مرحله ثبوت احتمالات دو تاست:

یا مولا یک تشریع دارد یا خیر تشریع متعدد است

الفروض فی وحدة التشریع:

اگر یک تشریع داشته باشد مولا این سه فرض دارد:

الفرض الاول: تشریع مطلقا.

فرض اول: وجوب اکرام جعل شده است برای مکلف به نحو مطلق و مقید به مجیء زید نمی باشد.

الفرض الثانی: تشریع مشروطا بصیاغة التقیید.

فرض دوم: وجوب اکرام به نحو واجب مشروط جعل شده است و در مقام تشریع از تقیید استفاده کرده است.

الفرض الثالث: تشریع مشروطا تشریعا و صیاغة.

فرض سوم : وجوب مشروط است و به صیاغت مشروط و اشتراط بیان کرده اند.

در فرض اول که تشریع واحد باشد خطاب امام یک احتمال را نفی می کند. و آن هم تشریع به نحو مطلق می باشد چرا که خطاب امام به صورت ارشاد به تشریع به نحو مشروط است و در غیر این صورت معنایش عدم تطبیق ارشاد با تشریع است و این به معنای نفی ارشادیت به مقام جعل است.

ظاهر کلام امام ارشاد به واجب مشروط است. لذا حتما آن تشریع مطلق نبوده است.

الفروض فی تعدد التشریع:

اما اگر در عالم تشریع، تشریع متعدد بوده است: این یک احتمال دارد:

الاحتمال الاول: مشروطیة فی کلیهما و لکن شرط احدهما غیر الآخر.

احتمال اول: که در یکی مشروط به «مجیء» بوده و یک تشریع دومی هم داشته است که مشروط به شرط دیگری بوده است مثلا به رویت زید مشروط بوده است.

الاحتمال الثانی: مشروطیة احدهما و اطلاق الآخر.

احتمال دوم این است که اولی که مشروط به مجیء زید است دومی به صورت مطلق بوده است.

لذا اگر متعدد باشد دو فرض می باشد: طلب دوم مطلق بوده است یا مشروط به شرط آخر بوده است.

آیا می توان از کلام امام که اشتراط است استفاده کرد که مولا تشریع دومی را نداشته است؟

نه به نحو مطلق و نه مشروط به شرط دیگر؟ اگر از کلام امام استفاده کنیم که مولا تشریع دومی ندارد این معنای مفهوم است.

اینجا است که می گوییم که شرط مفهوم دارد؟

آیا این از کلام امام استفاده می شود یا خیر؟

تقریب الصدر رحمه الله فی نفی التبلیغ تعددَ التشریع و اثباتِ المفهوم: أن التبلیغ ارشاد بالنسبة التوقفیه.

اگر ما بخواهیم استفاده کنیم از کلام امام علیه السلام که خداوند عالم، تشریع دومی ندارد؟ چه تقریبی را باید داشته باشیم؟

بهترین تقریب، تقریب مرحوم صدر است از این فهمیده می شود بین تشریع وجوب اکرام و مجیء زید نسبت توقفیه است. وقتی که مرحوم صدر اینطور می فرمایند معنایش این استکه اگر «مجیء زید» نباشد مولا تشریعی را ندارد.

الاحتمالات فی مراد الصدر رحمه الله من هذا التقریب:

این کلام مرحوم صدر سه جور معنا دارد:

فارق از اشکالات دیگر ببینیم که این بیان ایشان مفهوم را می رساند یا خیر؟

المعنی الاول: المراد النسبة التوقفیه بین الشرط و المجعول.

مراد از تشریع یعنی مجعول یعنی وجوب فعلی یعنی وجوب فعلی متوقف بر مجیء زید است یعنی هیچ وقت اکرام زید بر مکلفی واجب نمی شود مگر مجیء زید محقق باشد. این احتمال اول.

نقده: معناه عدم نظارة کلام الامام علیه السلام الی عالم الجعل.

معنای این کلام این است که کلام امام علیه السلام ناظر به عالم مجعول است نه به عالم جعل و دیگر ارشاد به جعل نمی باشد اگر چه به مفهوم به حسب ظاهر می رسد اما ناظر به عالم مجعول است در حالیکه ظهور کلام امام علیه السلام در این است که دائما ناظر به عالم جعل می باشد.

ان قلت:

وقتی با نظارت به عالم مجعول هدف حاصل می شود می تواند ناظر به عالم مجعول باشد.

قلت:

ظهور خلاف این است.

ان قلت:

ارتکاز این که مفهوم دارد و مفهوم هم در این صورت ناظر به مجعول باشد ساخته می شود، ظهور در نظارت به عالم مجعول پیدا می کند.

قلت:

این در صورتی است که برای ارتکاز مفهوم، بیان و توجیه دیگری نداشته باشیم.

المعنی الثانی: ان التشریع متوقف علی «الشرط».

این وجوب ناظر به شخص تکلیفی است که مولا کرده است یعنی تشریعی که شارع داشت نسبت به وجود اکرام این تشریع متوقف بر مجیء زید بوده است.

مناقشة: لا معنی لتعلیق فعل المولی علی «الشرط».

این معنایش غلط است اصلا معنا ندارد که طلب شخصی مولا موقوف بر مجیء زید باشد یعنی وقتی مولا می خواهد طلب کند متوقف بر این است که زید بیاید تا طلب کند. مشخص است که طلب ـ گذشته از اینکه فعل تعلیق بردار نمی باشد ـ مشروط بر این نمی باشد که زید بیاید و بعد من طلب کنم.

المعنی الثالث: &&&&

طبیعی وجوب اکرام چه در ضمن این طلب شخصی و دیگر تشریعات باشد.

نقد:

هیچ توقفی نمی باشد بین تشریع و «مجیء زید» یعنی هیچ طلبی از ناحیه شارع متوقف بر «مجیء زید» نمی باشد.

لذا هر تقریبی از کلام مرحوم صدر کنیم مفهوم را نمی رساند.

[۱] این خطاب امام فقط به ما می گوید که امام خطاب تشریعی دارد که مشروط به قیدی است که مثلا وجوب اکرام زید معلق بر مجیء زید می باشد اما اینکه به نحو تقیید است یا شرط و اینکه غیر این طلب، طلب دیگری ندارد، این را نمی تواند بیان کند.

حقیقة الذی فهموه المشهور من الجملة الشرطیة الإنشائیة عندنا:

اشکال معروف اینکه ما با این ارتکازمان چه کنیم. مشهور بین فقها این است که جمله شرطیه مفهوم دارد و این شهرت به ما می گوید که مشهور ارتکازشان این بوده است یعنی از طریق استدلال نرسیده اند بارها گفته شده است که علماء در هر علمی اول امری را وجدان می کنند و بعد دنبال استدلالی کردن و اثبات آن می روند. اول وجود خدا را وجدان می کنند و بعد مستدل می کنند کسی با دلائل خدا پرست نشده است و وحدت وجود هم در بین فلاسفه اینطور می باشد که اول اصالة الوجود و اعتباریت ماهیت را وجدان می کنند و بعد مستدل می کنند.

سوال اینکه این ارتکاز اگر مفهوم نمی باشد، چیست؟

ما این ارتکاز را قبول داریم اما به سه عاملی که هیچ کدام ربطی به جمله شرطیه ندارد. اگر آن سه عامل تمام شود این مفهوم می باشد و نوعا این سه &&&منشأ است.

این سه عامل حتما باید در خاطب تبلیغی باشد نه خطاب تشریع.

مقدمة فی الاشتراط و التوصیف:

قبل از ورود به این سه عامل نکته ای ذکر شود.

اشتراط و توصیف&&& فی الغنم صائمه زکات تقیید یجب اکرام زید عند مجیئه اینها فعل متکلم می باشند. و در اشتراط یک معونه زائد و عنایت فائقی است که در

[۱] دوشنبه ۹۴/۱۱/۵.

مبحث ما کمک می کند یا در اثر عرف محاوره ای یا بخاطر جمله بندی به گونه است که با دیگر افعال فرق می کند و ساختن به جمله شرطیه یک عنایت و توجه بیشتری است.

ساختن فعل ماست و عنایت فائقه و معونه زائده نکته ای است که از آن استفاده می کنیم برای گرفتن مضمون مفهوم.

العوامل التی دخیلة فی فهم هذا المعنی المرتکز عند المشهور المعبِّرون عنه بالمفهوم:

بر گردیم به عوامل مفهوم ساختن: این سه عالم باعث می شود که ما مفهوم اثبات کنیم؟

العامل الأول : التحدید المتسفاد من المعونة الزائدة فی الاشتراط الدالة علیه عرفا.

تحدید در اصطلاح فعل رفتاری است یعنی متکلم در مقام معنی و محدد کردن است که مقارن می شود با یک فعل گفتاری . تحدید خودش یک فعل است. در مقام محدد کردن &&&

خود تحدید معنا دار است وقتی شخص بجای توصیف و تقیید از اشتراط استفاده می کند که معونه زائده دارد نسبت به دیگر افعال گفتاری، این ظهور را به فعل مکلف می دهد که در مقام تحدید است و این تحدید خودش معنا دار است ما از تحدید چیزی را می فهمیم که از غیر تحدید نمی فهمیم یعنی می فهمیم در مقام تحدید تمام قیود حکم است می فهمیم در شریعت وجوب اکرام زید بر غیر موضوع خاص که مجیء باشد جعل نشده است. و خود عنایت فائقه و معونه زائده داشتن در اشتراط کمک می کند و قرینه عرفی است بر اینکه سامع و مخاطب بفهمد که متکلم در مقام تحدید است.

عنایت فائقه یعنی ساختار و ساختن جمله شرطیه خیلی سخت تر از جمله توصیفیه و تقییدیه است.

مفادش انحصار نمی باشد اما نتیجه اش انحصار می باشد.

تحدید یک تیغ دو لبه است هم اثبات دارد و هم نفی که این نتیجه اش همان حصر است اما چون حصر در جایی استکه از ادات حصر استفاده می کنند و اینجا ادات حصر بکار نرفته است، لذا مفادش حصر نمی باشد اما نتیجه اش حصر می شود.

&&&&

گفته نشود که ادات شرط وضع برای تحدید شده اند چراکه در این صورت در جمله ان قطعت راس زید فاکرمه باید مفهوم داشته باشد در حالی که این طور نمی باشد و گفته نشود در شرطیه انشائیه این طور می باشد باز گفته می شود که یعنی شما قائلیدکه وضع ادات شرطیه در انشائیه شرطیه و خبریه شرطیه دو وضع دارند؟ این خلاف وجدان ماست.

شما که روی به ساختار و ساختن سخت تری می روید یعنی غرضی دارید و این غرض در جمله اشتراطیه تحدید است. &&&

نوعا ساختار جملات وصفیه و غیر اشتراطیه راحت تر و روشن تر و ساده تر از اشتراط است.

یعنی استفاده از جمله شرطیه قرینه عرفیه است نوعا برای تحدید. &&& که قرینة را از دست نمی دهد یعنی احراز نمی شود که در این ساختار غرضش تحدید است.

&&&

همیشهسوالاینبودهاستکهچرایکیازمفاهیمکلامرامفهومتحدیدیهبیاننکردهاندمفهو محصر،مفهومغایتومفهومشرطوغایةو ...
داریمودائماایننمفاهیمراازمدالیلکلاممیدانستهاندامامفهومتحدیدرابیاننکردهاندچراکهبها رتکازدریافتهبودندکهتحدیدمدلولکلامنمیباشد.

عامل دوم: اطلاق مقامی.

یعنی متکلم در مقام بیان حکم و موضوع سات و این غیر از تتحدید می باشد و این اطلاق ماقمی تناسب با اشتراط دارد که در آن عنایت زائده است اطلاق مقامی اینکه در مقام بیان تام الحکم و موضوع بوده است و تنها این موضوع را بیان کرده است.

اطلاق مقامی سکوت است و تحدید فعل است. اطلاق مقامی ظهور سکوت است و تحدید ظهور فعل است.

جمله شرطیه چون عنایت زائده است و عنایت زائده قرینه بر در مقام بیان بودن متکلم است یعنی باعث می شود که ما در مقام بیان بودن را احراز کنیم.

عامل سوم:

علم خارجی است.

علم خارجی ماست یعنی ما می دانیم کحه مولا یک تشریع بیشتر نداشته است اگر ذهن شریفتان باشد گتفمی که خطاب مبلغ اگر اشتراط باشد از این استفاده می شود که در عالم تشریع مجیء زید است و عمل خارجی داریم ه نسبت به وجوب اکرام یک حکم بیشتر نداشته است. لذا تشریع مطلق یا مشروط دیگر نداشته است. یعنی علم خارجی می گوید یک تشریع داشته است که این خطاب تبلیغ ارشاد می کند که آن تشریع به نحو مشروط به این شرط در خطاب تبلیغ است. علم خارجی تصدیق است.

ان قلت:

این بیان در همه جا می آید وقتی مبلغ می گوید که فی الغنم سائمه زکاة و من علم داریم که شارع یک تکلیف بیشتر ندارد. آنجا هم این استفاده می شود. چرا در وصف نمی گویید؟!

قلت:

وقتی مبلغ می گوید که فی الغنم السائمة زکاة از این جمله می فهمیم که فی الغنم السائمة زکات می فهمیم که در غنم سائمه زکات است اما موضوع تشریع غنم سائمه است یا خیر؟ این را نمی فهمیم یعنی می فهمیم که موضوع وجوب زکات غنم سائمه

ست اما شارع تشریع دومی دارد یاخیر؟ این را دیگر نمی فهمیم اگر می فهمیدیم می شد مفهوم. یعنی علم خارجی داریم که غنم یک زکات بیشتر ندارد اما نمی دانیم &&&

مرشد الیه این استکه موضوع زکات غنم سائمه است یا خیر؟ در غنم سائمه زکات است اما موضوع زکات غنم است یا غنم سائمه این را نمی فهمیم.

یعنی علم خارجی داریم در اینجا اما مفهوم نداریم به این صورت که روایت ارشاد به این است که غنم سائمه زکات سات و به علم خارجی می دانیم که در غنم یک زکات بیشتر نمی باشد اما موضوع زکات غنم است یا غنم سائمه است این را نمی فهمیم.

اما اگر فرموده بودند ان کان الغنم سائمة فیجب علیک الزکاة. اینجا روایت ارشاد به این است موضوع وجوب غنم سائمه است یعنی ظهورش در این است که موضوع غنم سائمه است و علم خارجی داریم برای غنم شارع یک حکم بیشتر ندارد یا مطلق است یا مشروط است، نتیجه این است که در غنم معلوفه زکات نمی باشد.

لذا تفاوت بین وصف و اشتراط در ظهور این خطاب تبلیغی است که ظهور در خطاب تبلیغ به صورت توصیف این است که غنم سائمه زکات دارد اما ظهوری ندارد در ینکه موضوع وجوب زکات هم این غنم سائمه است یا غنم این را ظهور نمی رساند اما در اشتراط می رساند که غنم سائمه زکات دارد و موضوع هم غنم سائمه است. علم خارجی که ضمیمه می شود این می شود منشأ مفهوم.

دو عامل اولی هر کدام که باشد و دو عامل دیگر نباشد برای گرفتن این مهفوم کفایت می کند بخلاف عامل سوم که به کمک یکی از دو عامل دیگر می تواند مفهوم ساز باشد.

[1] تنبیهات:

التنبیه الاول: توجیة عدم المفهوم فی الشرطیة الخبریة مع أنها شرطیة أیضا.

نقضی شده است بر قائلین به مفهوم به این صورت که اگر جمله شرطیه مفهوم دارد چرا جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است. مثلا اگر گفتیم: «اذا شربت السم فسوف تموت». اگر سم بخوری حتما می میری. هیچ کسی از این جمله شرطیه مفهوم نمی فهمد به اینکه «اگر سم نخوری هرگز نمی میری». مشهور هم قبول دارند جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است.

مرحوم صدر می فرمایند که این اصعب مشکلات در باب مفهوم است چرا که ما می دانیم و این امر مرتکز ماست که ادات یا هیئت شرط یک وضع بیشتر نداشته است و در جمله خبریه و انشائیه ادات یا هیئت شرط به یک معنا است در عین حال ارتکاز ما می گوید که جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است.

این نشان می دهد که باید این شبهه را حل کرد و ایشان هم در حل این مشکل خیلی سعی کرده اند کما اینکه مرحوم خوئی هم خیلی سعی کرده اند چون هر دو قائل به مفهوم در جمله شرطیه انشائیه و عدم مفهوم درجمله شرطیه خبریه بودند. لذا به جواب این دو اکتفا می کنیم.

جواب المرحوم الخوئی[2]:

ایشان فرموده اند هیئت جمله خبریه برای «حکایت از واقع» یا به تعبیری «قصد حکایت از واقع» وضع شده است لذا مدلول اینجا مدلول تصدیقی است کما این که هیئت در جمله انشائیه وضع شده است برای اعتبار و ابراز.

---

[1] سه شنبه ۹۴/۱۱/۶.

[2] مصابیح الاصول ج ۲ ص ۱۲.

ایشان فرمودند که وقتی می گوییم: «اذا شربت الخمر فسوف یموت» از این جمله خبریه می فهمیم که متکلم قصد کرده است حکایت از موت را اما نه مطلقا بلکه موت علی تقدیر شرب السم پس قصد متکلم حکایت بوده است از موت علی تقدیر شرب سم. اما علی تقدیر عدم شرب سم اصلا قصد حکایت ندارد و ساکت است لذا نسبت به تقدیر دوم که تقدیر عدم شرب سم است اصلا نه حکایت از موت دارد نه حکایت از عدم موت بلکه ساکت است.

نسبت به عدم شرب سم ساکت است لذا چون ساکت است و قصد حکایت نسبت به عدم شرب ندارد نه سلبا و نه ایجابا این مفهوم ندارد.

مناقشة باشکالین:

ما در کلام ایشان به دو اشکال مناقشه می کنیم:

الإشکال الأول: أن الدلالة لیس تابعا للقصد.

اینکه گفته می شود هیئت جمله خبریه وضع شده است برای حکایت یا قصد حکایت معنایش این استکه ما می فهمیم که این شخص که مثلا گفته است: «زید عادل» قصد حکایت دارد از عدالت زید است نه اینکه ما این مطلب را در صورتی می فهمیم که او قصد حکایت داشته باشد به طوریکه اگر متکلم در همین مثال قصد حکایت از عدالت زید را نداشته باشد ما نمی فهمیم که متکلم قصد حکایت دارد. خیر معنا این نمی باشد بلکه ما به مجرد شنیدن این کلام استظهار می کنیم که متکلم قصد حکایت دارد الا اینکه قرینه ای باشد که قصد حکایت ندارد مثلا در مقام استهزاء است. یعنی کلام ظهور در این دارد که متکلم قصد حکایت دارد و لو قصد حکایت نداشته باشد من از این هیئت این را می فهممو تصدیق می کنم[1] که قصد حکایت دارد از عدالت زید. یعنی فهم من در گرو قصد حکایت او نمی باشد ظهور عرفی کلام در این است که او

[1] چرا که ایشان مدلول را تصدیق می داند.

قصد حکایت دارد چرا که دلالت تابع وضع است نه قصد متکلم. لذا قصد متکلم دخلی در دلالت ندارد.

خوب با این بیان و فرض اینکه جمله خبریه شرطیه هم منطوق دارد و هم مفهوم من از کلام این مفهوم را می فهمم و لو اینکه متکلم قصد افهام این مفهوم را نداشته باشد.

آقای خوئی می گویند که قصد در وضع اخذ شده است. اما نه به این معنا که دلالت تابع قصد من باشد.

الإشکال الثانی: إن کان معتبرا فقط فی المدلول المطابقی لا الإلتزامی الذی المفهوم منه.

اینکه گفته اند ما با قصد، مدلول را می فهمیم این در مدلول مطابقی است و در مدلول التزامی گفته اند که این طور نمی باشد حتی اگر متکلم غافل از مدلول التزامی باشد یا حتی قائل به عدم التزام باشد یا اصلا از مدلول التزامی غافل باشد، باز این دلالت را دارد مثلا گسی می گوید: «زید فی المسجد» که مدلول التزامی آن این است که زید لیس فی الحمام. این مدلول التزامیِ منطوق است با اینکه آقای لافظ اصلا غافل از حمام بوده است و قصدش فقط اخبار از این استکه زید در مسجد است. این قصد حکایت دائما ناظر به مدلول مطابقی است نه مدالیل التزامی. یعنی یک قصد حکایت دارد که مدلول مطابقی می باشد اما در مدلول التزامی که در نظر ایشان که مفهوم از این سنخ است اصلا قصدی ندارد. و ایشان قائلند که قصد هم نکنی این مدلول التزامی را دارد و این مدلول حجت هم است. لذا اگر گفتی که هیئت و ادات شرط وضع شده است بر نسبت توقفیه این مدلول التزامی و مفهوم را دارد و لو اینکه شما قصد نکنی.

جواب المرحوم الصدر[1]:

ایشان می فرمایند که در قضیه شرطیه خبریه مشروط موت نمی باشد بلکه اخبار به موت است که مشروط می باشد یعنی ما موت را متوقف نکردیم بر شرب سم که مفهوم دار شود بلکه اخبار را معلق کردیم بر شرب سم.

در این قضیه ی ما، حقیقتا اخبار از موت معلق بر شرب سم است نه موت.

مناقشات:

الاولی: هذا خلاف للارتکاز مضافا علیه لیس له المعنی المحصل.

اصلا این بیان قابل تصور نمی باشد قطع نظر از اینکه خلاف ارتکاز و وجدان ماست فی نفسه معقول هم نیست. اخبار معلق یعنی چه؟ اخبار معلق کدام است؟

اخبار به مضمون جمله شرطیه است؟ این اخبار به استلزام بین شرب و موت این که معلق نمی باشد.

اخبار به مضمون جزاء در جمله شرطیه مراد است؟ دقت کنید جزاء خبر است اما اخبار نمی باشد یعنی وقتی من جمله شرطیه تلفظ می کنم، من به جزاء خبر نمی دهم به استلزام اخبار می کنم لذا می تواند که جزاء محال باشد و قضیه هم صادق باشد. ان کان زید حمارا کان زید ناهقا. ما کی در شرط اخبار دادیم که حمار است؟ یا در جزاء کی خبر دادیم به ناهقیت زید؟ بلکه اخبار کردیم به اینکه بین حماریت زید و ناهقیت زید ملازمه است که اگر زید حمار باشد ناهق است با اینکه زید لیس به حمار و ناهق با این حال جمله صادق است.

اگر مراد اخبار به جزاء خارج از این جمله شرطیه معلق است؟ یعنی بگوید: «انت سوف تموت». این اخبار هم معلق بر شرب خمر نمی باشد چرا که می توانم اخبار به موت بدهم بدون اینکه جناب زید شرب خمری کرده باشد. بدون شرب سم زید. شرب سم هم نکند می توانم بگویم: «انت سوف تموت» و این هم صادق است.

---

[1] بحوث ج ۳ ص ۱۷۴.

آیا ظهور کلام شرطیه این است که اگر تو شرب سم بکنی من به تو می گویم «سوف تموت»؟ خیر خلاف ظاهر که چه عرض کنم خلاف نص است!!

لذا این کلام ایشان معنای محصلی ندارد.

دقت کنید فرق بین بیان مرحوم صدر و آقای خوئی در این استکه در نظر ایشان کلام خبریه شرطیه مفهوم دارد اما نه مفهومی که مضمون معلق باشد بلکه اخبار معلق می باشد.

گذشته از این اشکال دو اشکال دیگر بر کلام ایشان وارد است:

الثانیة: لازم هذا، فقدان القضیة الکاذبة الشرطیة فی العالم.

صدق این قضیه شرطیه منوط به موت نمی باشد منوط به این است که به محض ایجاد شرط من اخبار بدهم لذا می شود صادق لذا هر قضیه شرطیه به شرط اینکه بلافاصله بعد از انجام شرط من اخبار دهم می شود صادق. لذا این قضیه که اذا شربت الماء، فسوف تموت و هر قضیه دیگر و هر شرط دیگر که معلق بر موت کنید، صادق است به شرط اینکه من بلافاصله بعد از خوردن ماء یا تحقق آن شرط من به او بگویم فسوف تموت. مثلا این قضیه هم صادق است اذا نزل المطر فأنا نبی الله این هم صادق است به شرط این که وقتی باران آمد به او بگویم: «أنا نبی الله». چرا که اخبار به موت معلق به شرب سم بوده است و من اخبار دادم. در اینجا هم صدق این قضایای شرطیه با بیان مرحوم صدر که اخبار معلق باشد، صادق است و منوط بر این است که من بعد از تحقق شرط اخبار دهم و لو در واقع من نبی الله نباشم و با شرب ماء من نمی میرم. و هر قضیه شرطیه بی ربطی هم بگویی باز صادق است یعنی در واقع صدق و کذب قضیه ربطی به خارج ندارد بلکه ربط به اخبار من به جزاء بعد از تحقق شرط دارد؛ در حالیکه واضح است که این قضایا صادق نمی باشد و در نظر عرف کذب آنها بدیهی است.

در زید عادل صدق این خبر به عدالت زید در خارج است اما این قضیه که « من معتقدم زید عادل» این صدقش به خارج ربطی ندارد بلکه به اعتقاد من ربط دارد لذا اگر من معتقد باشم و درعین حال زید افسق فساق باشد این قضیه می شود صادق.

لذا صدق این قضیه از سنخ صدق « زید عادل» و «من معتقدم زید عادل است» می باشد.

الثالثة: علی هذا لیس للشرطیة الخبریة المخبر عن الحکم الشرعی، مفهوما.

اشکال دوم را دیگران هم کرده اند:

اگر از یک حکم شرعی خبر دادیم گفتیم که اذا زالت الشمس تجب علیک الصلاة انشاء نکردیم بلکه خبر از حکم شرعی دادیم. پس باید این جمله فاقد مفهوم باشد چرا که شما مفاد را معلق نگرفتید بلکه اخبار را معلق بر شرط کردید در حالیکه قائلین به مفهوم گفته اند این جمله مفهوم دارد و فرقی نیست در اینکه مولا یا امام بگوید به جمله انشائیه یا من خبر دهم از حکم شرعی. و این جمله شرطیه خبریه را از دیگر جمله شرطیه خبریه که مفاد آن حکم شرعی نمی باشد، استثناء کرده اند و گفته اند که مفهوم دارد من جمله مرحوم صدر.

این را دقت کردید این هم نقض بر ایشان. البته این اشکال بر مرحوم خوئی هم وارد است.

نکتة:

دقت کنید اینکه جمله شرطیه خبریه فاقد مفهوم است تقریبا اتفاقی است چرا که استقراء نکردیم اما احتمال نمی دهیم که کسی مخالفت کرده باشد. لذا این ادل موید است برای نداشتن مفهوم لذا جوابهای عجیب و غریبی داده اند. اگر ادات یا هیئت شرط مفهوم داشت هیچ فرقی نبود بین جمله شرطیه خبریه و جمله شرطیه انشائیه.

لذا دیگر این عنایت زائده در جمله شرطیه خبریه، قرینه عرفیه بر تحدید نمی باشد.

التنبیه الثانی: لماذا لا یکون للشرط المحقق للموضوع مفهوما؟[1]

در بین علماء اصول معروف است که اگر شرط آمده باشد برای تحقق موضوع اینجا جمله شرطیه فاقد مفهوم است مثل «ان رزقت ولدا فاختنه» یک حکم داریم که «وجوب ختان» باشد و موضوعِ وجوب، «وجود ولد» است و شرط، «رزق ولد» است.

«رزق ولد» عبارت اخری «وجود ولد» است لذا شرط و موضوع یکی است که وجود ولد است. گفته شده است که اینجا جمله شرطیه مفهوم ندارد.

یا مثل اینکه گفته شود: «ان یرکب الامیر خذ برکابه».

این معروف بین علمای ما می باشد که اینها مفهوم ندارند. وجه این عدم مفهومیت چیست؟

بیان المرحوم الصدر: لان لیست نسبة فی الکلام فیما یکون الشرط نفس الموضوع.

مرحوم صدر می خواستند که توضیح دهند در جملات شرطیه ای که شرط ذکر شده است برای تحقق موضوع و بیان موضوع چرا مفهوم ندارد؟

ما مفهوم را از ربط خاصی که بین شرط و جزاء است که نسبت توقفیه باشد، بدست می آوردیم. وقتی شرط خود موضوع است یعنی چیزی جزء موضوع نمی باشد فرقی بین این جمله شرطیه با این جمله: «فاختن ولدک» نمی باشد در واقع شرط و موقوف علیه و ربط خاصی نمی باشد. یعنی برگشت این مطلب به مفهوم لقب است که مفهوم ندارد.

مناقشة: هذا خلط مقام الثبوت مع الاثبات لأن فقدانها فی الثبوت و البحث فی الاثبات الدال علیها.

این فرمایش که فرمودند در اینجا آن نسبت خاص نمی باشد این درست نمی باشد و ایشان خلط شده است بین مقام اثبات با مقام ثبوت که خیلی هم اشتباه می شود.

---

[1] چهارشنبه ۹۴/۱۱/۷.

آنجائی که نسبت توقفیه نمی باشد در واقع واقع و نفس الامر است اما در بحث لفظ و دلالت که مقام اثبات است، این ربط و نسبت است چرا که این لفظ ربطی به عالم واقع ندارد کثیرا ما عالم دلالت و اثبات با واقع اشتباه می شود. درست است که در مقام واقع نداریم اما در دلالت داریم و بحث ما در مدلول است که دائما مربوط به عالم لفظ است و اثبات نه واقع.[1]

مثال:

در فلسفه قضیه را به هلیه بسیطه و هلیه مرکبه تقسیم می کنند. زید موجود و زید عالم. اما در منطق اثری از این مسئله نمی بینید در منطق قضیه تقسیم نمی شود به هلیه بسیطه و مرکبه چرا که در منطق دائما با قضیه ملفوظه و معقوله سر و کار داریم. قضیه به سه قسم تقسیم می شود: قضیه محکیه(یعنی محکی قضیه لفظیه اما به وزان) و معقوله و لفظیه. در منطق با دو تای آخر سر و کار داریم. چون با این دو سرو کار داریم لذا دو تا قضیه نداریم چرا که در مرتبه تصور هر دو قضیه هلیه بسیطه و مرکبه یکسان می باشند اما وقتی سراغ قضیه محکیه برویم با دو واقع برخورد می کنیم که «ثبوت الوجود لزید» غیر از «ثبوت العلم لزید» است. یعنی دائما فیلسوف با قضیه محکیه سرو کار دارد. اما یک اشتباهی که بعضی از علماء کرده اند بین این دو عالم خلط کرده و این دو قضیه هلیه بیسطه و مرکبه را در مقام قضیه لفظیه و معقوله هم مطرح کرده اند و گفته اند که آیا قضیه هلیه بسیطه و مرکبه در اجزاء با هم فرق دارد یا خیر؟ در حالیکه «زید عالم» و «زید موجود» در لفظ و تصور فرقی نمی باشد و از نظر تصور و اجزاء و ... عین هم می باشند.

در مفهوم جمله شرطیه می گوییم: «انتفاء الدلالة عند انتفاء الدلالة».

ما در بحث مهفوم می خواهیم بفهمیم که این جمله مدلول مفهومی اش چیست؟

---

[1] حلقات ج ۲ ص ۲۲۳.

نقد کلام المشهور:

ما گفتیم که اگر جمله شرطیه مفهوم دارد آن جمله ای هم که آمده است برای بیان موضوع، این هم مفهوم دارد یعنی «بیت زید لیس فی القم» در مورد زید که اصلا خانه ای ندارد، قضیه صادق است. «ان لم ترزق ولدا فاختنه» این هم انتفاء عند الانتفاء است و لو به خاطر سالبه به انتفاع موضوع می باشد. لذا دال بر انتفاء عند الانتفاء می کند.

نمی شود که جمله ای که مفهوم و مدلول التزامی دارد را فاقد مفهوم کنید الا به تصرف در منطوق چرا که یک مدلول تبعی است. نمی شود که قرینه ای آورد که منطوق را بر ندارد اما بخواهد مدلول التزامی را بردارد این نمی شود و دست من و شما نمی باشد این تبعی است. به وزان اجزاء و مرکب می باشد که نمی تواند شارع به مرکب امر کند و بگوید که سوره جزء نمی باشد. نمی شود چرا که ما جزئیت را از امر به مرکب فهمیدیم تنها چاره این است که دست از امر به مرکب بردارد.

وزان مفهوم به وزان شرائط و اجزاء می باشد تابعی از منطوق است نمی تواند قرینه تصرف در مفهوم کند بدون تصرف در منطوق. لذا مرحوم صدر دیده اند که چطور شده است که این جمله فاقد مفهوم شده است و این خیلی مشکل دارد و متوجه این نکته بوده اند لذا نگفته اند که قرینه است در اینجا چرا که نمی تواند قرینه تصرف در مفهوم کند بدون تصرف در منطوق. آن وقت قرینه این می شود که «ان» در اینجا دال بر نسبت استلزامیه است در حالیکه وجدان ما می گوید که بین «ان رزقت ولد فاختنه» با «ان جائک زید فاکرمه» هیچ فرقی نمی باشد.[1]

الا ان یقال:

[2]البته درست است که این جمله در نظر ما مفهوم دارد اما آن مفهوم اصطلاح اصولیین نمی باشد چرا که آن مفهومی که آنها نفی می کردند، آن مفهوم اصطلاحی

---

[1] گفتهنشوددراینجااگرمفهومداردبهنکتهعقلیمفهومداردکهاگرولدنباشد،دیگرختنهمعناندارد.
خیرمنافاتیندارد کهلفظیهمدالباشداماعقلیهماینطورباشد. لذااگربهلسانوصفهمبگوید: دلالتبرانتفاءمیکنداماقطعقلانهلفظاوعقلا.

[2] شنبه ۹۴/۱۱/۱۰

اصولی است که این نحو جملات شرطیه فاقد آن می باشند این را می خواهم توضیح دهم. لذا مشخص می شود که چطور از یک طرف می گویید مفهوم دارد و از طرف د یگر می گوید ارتکاز ما می گوید که آن مفهوم را ندارد قابل جمع است.

در مثال «ان جائک زید فاکرمه» این جمله ای استکه در نظر مشهور مفهوم دارد. مفاد این جمله شرطیه شخص حکم است که عبارت باشد از «وجوب اکرام زید عند المجیء». اما شرط و جزاء ما که دو جزء جمله شرطیه است چیست؟ شرط «مجیء زید» است و جزاء «وجوب اکرام زید» می باشد به جزاء معلق می گویند و شرط می شود معلق علیه. در جزاء چی معلق شده است؟ «وجوب اکرام زید» معلق شده است یا «وجود اکرام زید عند المجیء» معلق شده است؟

در جزاء فقط «وجوب اکرام زید» معلق شده است بر چی معلق شده است؟ بر مجیء معلق شده است پس جزاء ما «وجوب اکرام زید» و شرط ما «مجی زید» است. مفاد جمله شرطیه چیست؟ «وجوب اکرام زید علی تقدیر مجیء».

دقت کنید جزاء یعنی حکمی که در جزاء آمده است نسبت به حکمی که از جمله شرطیه فهمیده میشود نسبت طبیعی است به شخص.«وجوب اکرام زید» بر «مجیء» معلق شده و مستفاد از جمله شرطیه شخص حکم است. که عبارت باشد از «وجوب اکرام زید عند المجیء».

پس حکم در جزاء طبیعی حکم است و حکم مستفاد از اشتراط و جمله شرطیهشخص حکم می باشد.

مفهوم در نزد اصولیین انتفاء طبیعی حکم عند انتفاء الشرط می باشد. حکم در جزاء طبیعی حکم است و حکم مستفاد از جمله شرطیه شخص حکم می باشد:«وجوب اکرام زید عند المجیء». تشخص حکم به موضوع خاص است که مجیء زید باشد.

خوب پس بنابراین در ان جائک زید فاکرمه می گوییم مفهوم دارد یعنی دلالت می کند بر انتفاء سنخ حکم در انتفاء شرط است.

اما در جمله شرطیه و شرط محقق موضوع.

«ان رزقت زیدا فاختنه». شرط رزق ولد می باشد. جزاء «وجوب ختان ولد» است که بر وجود ولد که شرط باشد معلق شده ست. از کجا وجوب ختان ولد فهمیده می شود؟ از جمله شرطیه وجوب ختان ولد فهمیده می شود که حکمی است شخصی. خوب پس در اینجا حکم مستفاد از جمله شرطیه و جزاء یکی شد لذا در اینجا خود جزاء هم شخص حکم است نه طبیعی حکم. یعنی مستفاد از جزاء و جمله شرطیه حکم شخصی است. جزاء ما «وجوب ختان» نمی باشد بلکه «وجوب ختان ولد» است یعنی ختان هر کسی برای ما واجب نمی باشد بلکه ختان ولد[1] واجب است.

لذا در ناحیه جزاء شخص حکم راداریم. جمله شرطیه دلالت می کند بر «انتفاء جزاء عند انتفاء شرط» در اینجا جزاء ما حکم شخصی است و دلالت می کند بر انتفاء جزاء عند انتفاء شرط پس مفهوم دارد اما این مفهوم اصطلاحی در نزد اصولیین نمی باشد چرا که مفهوم در نظر اینها «انتفاء طبیعی الحکم عند انتفاء الشرط» می باشد.

لذا هم مفهوم دارد و هم مفهوم مصطلح اصولیین نمی باشد. در ارتکاز اصولیین این بوده است جمله شرطیه دلالت می کند بر «انتفاء سنخ حکم در انتفاء شرط».

لذا هم مفهوم دارد و هم مفهوم ندارد. مفهوم دارد چرا که دال است بر «انتفاء جزاء عند انتفاء الشرط» اما مفهوم نمی باشد چرا که مفهوم در نزد اصولیین،«انتفاء طبیعی الحکم عند انتفاء الشرط» می باشد و در اینجا جزاء شخص حکم است پس ارتکاز اصولیین این را نمی گیرد. لذا چون دائما در جایی که جمله شرطیه محقق موضوع است، دائما جزاء شخص حکم است مفهوم مصطلح اصولیین را ندارد.

پس مفهوم دارد اما نه مفهوم اصولی.

---

[1] ولدموضوعاستچونفرضوجودشدهاستامادروجوباکرامزید، «زید»متعلقالمتعلقاستوموضوعنمیباشدچراکهفرضوجودنشدهاست. تشخصحکمبهتشخصموضوعاستفرضوجودیعنیلازمنمیباشدایجادشکنید.

لذا در خطابات تبلیغ دائما جزاء طبیعی الموضوع معلق است و شرط در جزاء اخذ نمی شود لذا وجوب الصلاة معلق بر زوال شده است نه صلاة عند الزوال معلق بر زوال باشد.

[1]نکته:

مرحوم صدر وقتی خواسته مثال بزند به تکلیف مشروط به شرط و موضوع این مثال را زده است ان جائک زید فاکرمه یک حکم داریم که «وجوب اکرام» است و یک موضوع داریم که«زید» است و یک شرط داریم که «مجیء زید» است. در اینجا موضوع و شرط دو تاست.

این فرمایش دقیق نمی باشد در این مثال «زید» موضوع نمی باشد این از قضایایی است که موضوع مشخصی ندارد یعنی موضوعی غیر از «مجیء زید»[2] ندارد. چرا که در موضوع اصطلاح این استکه دائما باید فرض وجود شود یعنی صرف اصطلاح نمی باشد یعنی این قضیه شرطیه باید صادق باشد: «ان وجد فلان فیجب کذا» مثل«ان وجد زوال فتجب صلاة الظهر»، «ان وجد غروب فتجب صلاة المغرب». در ما نحن فیه زید علم شخصی است و موجود شده و «ان وجد» را نمی توانی بیاوری چرا که فرض وجود نشده استلذا باید بگویی «یجب اکرام زید» و این مجعول ماست نه جعل. پس در واقع حکم ما «وجوب اکرام» که جعل است، نمی باشد بلکه «وجوب اکرام زید» استکه مجعول است لذا موضوع زید نمی باشد.بله در اینجا حکم در مرتبه جزاء موضوع ندارد و فقط در مرتبه شرط موضوع دارد چون شرط از موضوعات است. فرض وجود شده است «ان وجد مجیء زید فیجب اکرامه».

هذا تمام الکلام فی التنبیه الثانی.

---

[1] این مطلب تا سر تنبیه سوم متعلق به روز قبل است چرا استدراک و «الا ان یقال» را استاد روز بعد فرمودند و مربوط به نقد کلام مشهور بود و مرتبط به آن بود این نکته را بعد از آن آوردیم.

[2] چون شرائط هم از موضوعهای تکلیف می باشند.

التنبیه الثالث: تعلق النهی بالعموم مساوق للنفی العام او العموم؟

اگر جزاء ما به لحاظ موضوع عام باشد مثلا مولا گفته باشد:«ان رزقت ولدا فاکرم کل فقیر». جزاء ما « اکرم کل فقیر» است،حکم جزاء ما «وجوب اکرام» است و موضوع ما «فقیر» است که عام است و شرط «وجود ولد» است. یا در روایت داشته باشیم: «الماء ان بلغ قدر کر لا ینجسه شیء». در این مثالها مفهوم ما انتفاء العموم است یا انتفاء العام است؟ انتفاء العموم یعنی سالبه کلی استفاده نمی شود فقط می فهمیم اما سالبه جزئیه صادق است یعنی اگر ولدی نداشتی جمیع فقراء اکرامش بر تو واجب نمی باشد اما منافاتی ندارد که بعضی از فقراء بر تو واجب باشد مثلا فقراء هاشمی اکرامشان واجب باشد. و انتفاء العام یعنی اینکه سالبه کلی صادق است یعنی «لا یجب اکرام فقیر من الفقراء» یعنی اگر خدا ولد نداد هیچ فقیری اکرامش بر تو واجب نمی باشد.

مفهوم کدام است انتفاء العموم یا انتفاء العام؟

انحاء العموم:

این دو صورت دارد:

الصورة الأولی: العام مجموعی و هذا خارج من محل البحث لان التکلیف واحد.

صورت اول این است که عام به صورت مجموعی لحاظ شود.در این صورت که به نحو عام مجموعی لحاظ شود یعنی یک حکم است که رفته روی مجموع و منحل به تعداد فقراء نمی شود. مثل این است که مولا بگوید« اکرم الفقراء مجموعا». مثلا صد فقیر داریم صد تکلیف نداریم بلکه یک تکلیف داریم که اکرام فقراء به صورت جمعی می باشد.

این از محل بحث خارج می باشد چرا که در حقیقت عامی در کار نمی باشد فقط در اسم گذاری می گوییم عام است اما یک تکلیف بیشتر نمی باشد. عام یعنی انحلال، عام مجموعی اصلا از انقسامات عام نمی باشد فقط اسمش عام است. «اکرم مجموعة العلماء» مثل «اکرم زیدا» می باشد. فقط اینجا چون موضوع تکلیف لفظ عامی است،

این رهزن است. مثل اسب دریایی که این اسم اسب رهزن است و الا این اسب دریایی از صنف اسب نمی باشد.

موضوع عام است یعنی متعلق یا موضوع ما عام است یعنی حکم به تعدد افراد موضوع منحل می شود و در اینجا انحلالی در کار نمی باشد.

در اصول که گفته می شود تکلیف عام است یعنی تکلیف به عدد افراد موضوع منحل می شود.

الصورةالثانية: العام استغراقی و هو علی نحوین:

عام به نحو استغراقی لحاظ شود.

اما در این صورت ما به تعداد مکلفین ما تکلیف داریم یعنی مثل اینکه بگوید:«اکرم کل فقیر».

یعنی در جایی که گفته است «ان رزقت ولدا اکرم کل فقیر» تارة معلق در ناحیه جزاء عام است و تارة عموم است.

أن المعلق هو العموم: ظهور الخطاب، نفی العموم و هذا غیر مناف مع التکلیف بالبعض.

آنجا که معلق عموم است مثل این مثال که گفته است «اکرم کل فقیر» یا «اکرم جمیع الفقراء».

در این مثالها، معلق «فقیر» یا «الفقراء» می باشد و «کل» و «جمیع» ادات عموم می باشند.

دقت کنید «ال» با کل فرق می کند که معنای حرفی دارد اما جمیع و کل معنای اسمی دارند.

در اینجا ظهورش در این است که عام[1] منتفی باشد اما اشکالی ندارد که بعضی اکرامشان واجب باشد

[1] شباهت این مورد با جایی که به صورت عام مجموعی لحاظ شده است این استکه در هر دو باید جمیع علماء اکرام شود چرا که در عام مجموعی چون مجموع تحت وجوب رفته است و تا ممجموع محقق نشود امتثال اصلا امتثالی صورت نگرفته است و در عام

أن المعلق هو العام ظهور الخطاب، نفی الحکم من واحد واحد من الموضوعات.

اما نه تارة معلق در ناحیه جزاء خود عام است یعنی مولا گفته است: «ان رزقت ولد اکرم العلماء» او «الفقراء».

اگر گفته شد «ان رزقت ولد اکرم الفقراء» یعنی «ان لم ترزق لا یجب اکرام فقیر و لا عالم» یعنی عموم الانتفاء است. در هر دو جزاء طبیعی حکم است چرا که شرط غیر از موضوع می باشد.

پس مهم است که عموم را معلق کنیم که نتیجه سالبه کلیه نمی باشد اگر عام را معلق کردیم نتیجه می شود نفی العموم که سالبه جزئیه صادق است و سالبه کلیه صادق نمی باشد.

دلیلش ظهور عرفی است و مهم است که مرکز تعلیق شما کجاست عموم یا عام؟

در نظر عرف اگر عموم معلق شود معنایش سلب العموم و سالبه کلی است اما اگر عام معلق شد سالبه کلیه صادق نمی باشد و نسبت به غیر موضوع ساکت است.

در احکام وضعی هم عین همین است:«اذا بلغ الماء قدر کر لا ینجسه کل شیء» باشد یا «لا ینجسه شیء». این بیانها می آید.

التنبیه الرابع: الحکم فی وحدة الشرط و تعدد الجزاء.[1]

اینکه اگر شرط ما واحد باشد اما جزاء ما متعدد است و در یک جمله شرطیه مثل اینکه مولا بگوید اذا رزقت ولد فصل رکعتین و تصدق علی فقیر.

استغراقی بخاطر این که تک تک افراد عالم موضوع وجوب می باشند لذا به تعداد علماء ما وجوب داریم و باید امتثال شود. اما فرق این دو در این است که در عام مجموعی اگر همه اکرام نشوند اصلا امتثالی صورت نگرفته است اما در عام استغراقی به تعداد افرادی که اکرام کرده ای امتثال کرده ای و به مقداری که اکرام نکردی معصیت کرده ای خوب حال که در عام استغراقی هم وظیفه ات اکرام جمیع علماء است، مولا به دو صورت می تواند نهی کند تکلیفی را که داری نسبت به جمیع بردارد و نسبت به بعضی باقی بگذارد یا خیر تکلیف نسبت به تک تک را بردارد.

[1] یکشنبه ۹۴/۱۱/۱۱.

سوال شده است که مفهوم این جمله شرطیه بنا بر مفهوم، چیست؟ عند فقدان شرط مجموع منتفی می شود یا خیر به طور مجموعی منتفی می شود لذا یکی ممکن است واجب باشد؟ یعنی مفهوم انتفاء المجموع است یا انتفاء الجمیع؟

مشهور بین علماء ما این استکه مفهوم انتفاء الجمیع است نه انتفاء المجموع. یعنی در صورت عدم روزی ولد نه تصدق و نه صلاة واجب نمی باشد. این برمی گردد به مدلول کلمه «واو» واو دائما در حکم تکرار است یعنی در واقع جمله این است که اذا رزقت ولدا تصدق علی فقیر و اذا رزقت ولدا صلی رکعتین. مثل اینکه می گوییم جائنی زید و عمرو یعنی جائنی زید و جائنی عمرو یعنی ارتکازی بوده است که واو یعنی تکرار که این با ارتکاز ما هم می خواند لذا ما تابع مشهور شدیم. این بخاطر ارتکاز از مدلول واو است لذا معرف شده است که «الواو» به منزلة التکرار . لذا مفهوم می شود انتفاء الجمیع.

التنبیه الخامس: حکم مفهوم الجمل الشرطیة المصدرة باسماء الشرط.

جمله شرطیه بر دو قسم است تارة شرط از ادات است و تارة شرط از اسماء است. اداة مثل ان جائک زید فاکرمه ادات یعنی حرف اصولی است یعنی وضع آن به علامیت است. . اما تارة شرط از اسماء است نه از حروف. من رایتک فاکرمه. لذا در بحث اسماء شرط این بحث است که معنای حرفی دارد یا اسمی دارد؟ یعنی واجد مفهوم است یا خیر؟

من سلم علیک فسلم علیک آیا این مفهوم دارد یا خیر؟

این جمله ها فاقد مفهوم است. چرا؟ به همان نکته ای که در تنبیه دوم گذشت. در تنبیه دوم گفتیم بحث مفهوم مال جایی است که جزاء طبیعی حکم است نه شخص حکم اگر شخص حکم باشد دیگر مفهوم اصطلاحی را ندارد. در ان رزقت ولدا فاقد مفهوم بود چون وجوب ختان ولد مشروط به ولد شده ست لذا شخص حکم معلق شده است

بخلاف ان جائک زید فاکرمه این مفهوم دارد چرا که طبیعی وجوب ا کرام متوقف بر مجیء زید است.

لذا در شخص حکم انتفاء حکم عقلی است.

من جائک فاکرمه در اینجا هم موضوع جزاء وجوب اکرام جائی است و شرط ما مجیء است. وجوب اکرام جائی معلق بر مجیء است. به عبارت دیگر تحقق شرط و موضوع یکی است. موضوع کی محقق می شود که مجیء محقق شود. یعنی ضابطه عدم مفهوم داشتن این است که در جزاء شخص حکم اخذ شده باشد و کجا شخص حکم است؟ در جایی است که فعلیت شرط مساوق با فعلیت موضوعی است که در جزاء اخذ شده باشد، در اینجا شخص حکم معلق است. وجوب اکرام در کجا فعلی می شود وقتی مجیء فعلی شود و مجیء در جزاء اخذ شده است.

التنبیه السادس: حکم تعدد الشرط و وحدة الجزاء.

در این تنبیه وارد می شویم در مسئله معروف تعدد الشرط و اتحاد الجزاء.

اگر شرط ما متعدد باشدو جزاء ما واحد باشد در این صورت بحث می کنیم در مفهوم جمله شرطیه.

الصورة المتصورة فیه:

در اینجا که شرط متعدد و جزاء واحد باشد، این خود دو صورت دارد:

الصورة الاولی: إن کانت الشروط المتعدده فی جملة واحدة.

تارة این شرط متعدد اما در یک جمله آمده است می گوییم:«ان جائک زید و سلم علیک فاکرمه» شرط ما متعدداست «مجیء زید» و «سلام کردن» اوست اما جزاء واحد است که «وجوب اکرام زید» باشد. این از بحث خارج است چرا که مفهوم آن این است که جزاء معلق بر هر دو امر است و اگر محقق نشود حال یا هر دو محقق نشود یا یکی محقق نشود، دیگر وجوب اکرامی در کار نمی باشد. یعنی مجموع شرط است و عدم

تحقق مجموع به دو صورت است هر دو منتفی شود یا یکی از آنها منتفی شود. این از بحث خارج است.

الصورة الثانية: أن كانت الشروط المتعددة فی الجمل المتعددة التی جزائها واحد.

انما الکلام این است که این دو شرط در دو جمله شرطیه آمده باشد. یعنی مولا گفته باشد: «اذا خفی الجدران فقصر» و «اذا خفی الاذان فقصر». در این دو جمله شرطیه شرطهای متفاوت دارنددر اولی «خفاء الجدران» و در دومی «خفاء الأذان» شرط ما می باشد. اما جزاء در هر دو یکی است که«وجوب قصر» می باشد . در این جا محل بحث است. در اینجا می دانیم که یک تکلیف بیشتر در کار نمی باشد. مثل این نمی باشد که اذا اکلت فتصدق و اذا شربت فتصدق که در اینجا هر کدام از اکل و شرب موضوع جداگانه ای برای تصدق است و برای هر کدام باید تصدق کند اما در اینجا می دانیم که یک تکلیف بیشتر در کار نمی باشد.

مشکل چیست؟ این دو خطاب در دو جا با هم تناقض می کنند و آن، دو جایی است که مصداق یکی محقق باشد و دیگری نباشد.

دو شرط داریم یکی خفاء اذان و یکی هم خفاء جدران است که اگر هر دو منتفی شود یا حاصل شود مشکلی نمی باشد. مشکل در تحقق یکی و عدم تحقق دیگری است که یکی به مفهومه با منطوق دیگری تعارض می کند.

اگر خفاء جدران نبود و خفاء اذان بود در اینجا وظیفه من قصر است یا تمام؟«اذا خفی الاذان» به لسان منطوقی می گوید که وظیفه تو قصر است اما دلیل دوم «اذا خفی الجدران» به مفهوم می گوید که قصر بر تو واجب نمی باشد.

منطوق خطاب اول با مفهوم خطاب دوم تعارض دارد. خوب وظیفه ما چیست؟

اگر مثال بالعکس شود یعنی خفاء جدران شود بخلاف خفاء الاذان، منطوق خطاب دوم با مفهوم خطاب اول تعارض دارد.

به عبارت دیگر اطلاق منطوق هر یک ازدو دلیل با اطلاق مفهومی دیگری تعارض می کند.

الوجوه الرافعة المقولة لرفع التعارض:

سه وجه برای حل این تعارض است:

الوجه الأول: رفع اليد من مفهومهما.

هر دو دلیل را از مفهوم ساقط کنیم مثل اینکه مولا گفته باشد:«قصر عند خفاء الجدران» و «قصر عند خفاء الاذان» در این صورت دیگر تعارضی نمی باشد اگر خفاء جدران شد دلیل اول می گوید که وظیفه ات قصر است و منطوق دلیل دوم ساکت است و بالعکس.

اما وجهی نداریم که دست از منطوق برداریم و مفهوم را بگذاریم باشد چرا که مفهوم مدلول تبعی منطوق است و اگر منطوق برود خود به خود مفهوم هم می رود.

الوجه الثانی:التصرف فی اطلاق «اوی» منطوقهما.

از اطلاق «اوی» هر دو منطوق رفع ید کنیم و بگوییم «اذا خفیت الجدران او الاذان فقصر» که شرط وجوب قصر می شود هر کدام از خفاء جدران یا اذان این «او» را از دلیل دیگر فهمیدیم یعنی از «اذا خفی الاذان» فهمیدیم که معنای «اذا خفی الجدران» این است: «اذا خفی الجدران او الاذان فقصر» و بالعکس. یعنیاز «اذا خفی الجدران » فهمیدیم که معنای «اذا خفی الاذان » این است: «اذا خفی الاذان او الجدران فقصر».

در مفهوم دست نبردیم چرا که مفهوم تابع منطوق است و وقتی منطوق بشود «اذا خفی الاذان او الجدران فقصر»مهفوم هم خود به خود دیگر اطلاقی ندارد که رفع ید کنیم.

الوجه الثالث: التصرف فی اطلاق «واوی» منطوقهما.

از اطلاق «واو»ی منطوق رفع ید کنیم یعنی قید بزنیم اما به «او» نه بلکه به «واو» یعنی «اذا خفی الجدران و الاذان فقصر» لذا دلیل قصر می شود خفاء هر دو باهم نه

یکی از آنها. لذا یکی کفایت نمی کند بخلاف اولی که هر کدام کفایت می کند برای وجوب قصر در اولی علت جمیع بود و در اینجا مجموع است.

[۱] دقت شود هر گاه دو دلیل با هم تعارض کرد اول می رویم سراغ جمع عرفی. کدام یک از جمع عرفی موارد بالا باید انجام شود؟ یا اصلا جمع عرفی ندارد که در این صورت یا یکی را مقدم می کنیم که ترجیح در اصطلاح می گویند یا ترجیح نمی دهیم و تساقطی می شویم و در این صورت اگر عام فوقانی باشد به اصل لفظی رجوع می کنیم و اگر عام فوقانی نباشد به اصل عملی رجوع می کنیم.

التحقیق فیالمسئلة:

این مسئله بخاطر نکاتی که دارد مسئله پیچیده ای را در اصول ترتیب داده است سعی این است که از پیچیدگی آن کم کنیم و تا بحث واضح و روشن و خیلی شسته و رفته شود.

طبیعتا «اذا خفی الجدران» و «اذا خفی الأذان» مفهوم دارد. در مفهوم دو مسلک شد مسلک مشهور که خود جمله دال بر مفهوم است اگر چه در نحوه دلالت اختلاف شده است.

یکی مسلک ما شد که ما گفتیم که از لفظ و جمله شرطیه و ادات، این مفهوم را استفاده نمی کنیم بلکه از مقارنات استفاده می کنیم که مقارنات یا تحدید بود یا اطلاق مقامی. در علم خارجی نیاز به یکی از اینها باز داشتیم. بله جمله شرطیه کمک می کند که نشان دهد که مولا در مقام بیان است اما باز لفظ دال نمی باشد لفظ منشأ دلالت است.

نکتة: الفرق بین الاطلاق المقامی و اللفظی.

فرق بین اطلاق مقامی و اطلاق لفظی در این است که در اطلاق لفظی دال ما لفظ است اما در اطلاق مقامی دال ما فعل است که سکوت باشد اطلاق لفظی یعنی ذکر یک

---

[۱] دوشنبه ۹۴/۱۱/۱۲

لفظ بدون قید. ما در اطلاق قائل نمی باشیم که لفظ وضع شده است برای اطلاق چرا که اطلاق یک تصدیق است در حالیکه مدلول وضع تصور است.

پس در دو مقام باید بحث کنیم:

مقام اول: بنا بر مسلک مشهور که مفهوم مدلول خود جمله شرطیه است.

مقام دوم: مسلک ما که مفهوم از غیر لفظ و مقارنات بدست می آید.

المقام الاول: تحقیق المسئلة علی مبنی المشهور.

در مقام اول بحث می کنیم بر طبق مبنای مشهور یعنی بنا بر اینکه مفهوم مدلول جمله شرطیه باشد نه متفاهم از مقارنات جمله شرطیه. حال یا مدلول ادات یا هیئت یا مجموع هیئت و ادات.

قبل از ورود به حل این تعارض بین مفهوم و منطوق نکاتی را باید ذکر کنیم.

مقدمة فی بیان نکات:

فرض این استکه اذان مخفی است و جدران مخفی نمی باشد در ینجا دلیل خفاء الاذان می گوید که قصر واجب است و دیگری می گوید وظیفه تو قصر است و وظیفه من یکی است حل این تعارض چه می باشد؟

النکتة الأولی: أن المراد من التعارض، التعارض بین اطلاق حکمی المنطوق و المفهوم.

وقتی میگوییم که بین منطوق خطاب اول و مفهوم خطاب دوم، تعارض می باشد، دقیقا مراد ما از تعارض،«تعارض بین دو اطلاق» می باشد اطلاق دلیل اول که منطوق باشد با اطلاق مفهوم خطاب دوم. بین اصل المفهوم و المنطوق تعارض نمی باشد بلکه تعارض بین اطلاق اینها است. این اطلاق کجاست که با هم تعارض می کنند؟

در هر خطابی چه تشریع و چه تبلیغ وقتی قیدی ذکر می شود این قیددائما یا قیدِ حکم است یا قید موضوع و یا قید متعلق. اطلاق هم یا اطلاق حکم است یا موضوع یا متعلق.

مثلا مولا گفته است: «اکرم العالم» که حکم «وجوب» است و متعلق «اکرام» است و موضوع «عالم» است. اگر بخواهد حکم را قید بزند چه باید بگوید؟ مثلا باید بگوید:«ان نزل المطر فاکرم العالم». «نزول المطر» در نظر مشهور قید «حکم» است. اگر بخواهد متعلق راقید بزند باید بگوید:«اکرم العالم بالضیافة» یعنی متعلق، «اکرام ضیافتی» است یعنی مهمانش کن و اگر بخواهد موضوع را قید بزند باید بگوید:«اکرم العالم العادل». اینها همه در نظر مشهور است چرا که اختلافی با مشهور داریم کهدر اینجا اثر ندارد.

از قید به حکم تعبیر می کنیم به قید «هیئت» چرا که غالبا با «هیئت» حکم بیان می شود[1]. از متعلق تعبیر می کنم به «ماده» چرا که در متعلق ماده را بر هیئت داخل می کنند موضوع هم که تعبیر به همان «موضوع» می شود لذا دائما قیود یا قید حکم است یا متعلق یا موضوع است هر زمان گفتند که اطلاق خطاب اطلاق کلی نداریم بلکه اطلاق یکی از این سه می باشد.

حال صحبت از این استکه اینکه گفته می شود از اطلاق استفاده می کنیم وجوب قصر عند خفاء الاذان این اطلاق کدام اطلاق است؟ حکم «وجوب» است و متعلق «قصر» است و موضوع «خفاء الأذان» می باشد.

برای اینکه دقیقا روشن شود بجای هیئت از مفهوم اسمی استفاده کنیم که در نظرمشهور مفاد آن، همان مفاد هیئت است.

خطاب اول عبارت است از «اذا خفی الاذان وجب القصر»و خطاب دوم عبارت است از: «اذا خفی الجدران وجب القصر» منظور از اطلاق، اطلاق حکم است. آیا «وجوب قصر»در خطاب اول مقید به «خفاء جدران» می باشد یا خیر؟ خیر، مقید نمی باشد لذا معنایش این می باشد «اذا خفی الاذان وجب القصر سواء خفی الجدران او لا». در موردلیل دوم «اذا خفی الجدران وجب القصر» در در مفهومش حکم وجوب است

[1] یعنی غالبا از هیئت فعل امر یا نهی استفاده می کنند تا اینکه از هیئت جمله خبریه استفاده کنند: بیشتر می گویند اکرم العالم تا یجب اکرام العالم مثلا.

که نفی شده است. آیا این نفی وجوب مشروط به خفاء اذان بود؟ خیر مشروط نبود لذا اطلاق دارد. معنا این می شود «لا یجب القصر ان لم یخف الجدران ان خفی الاذان او لا». خوب این دو دلیل در جایی است که اذان مخفی شده است و جدران مخفی نشده است با هم تعارض می کنند. اولی به منطوق می گوید:«وجب القصر» و دومی به مفهوم خودش می گوید:«لایجب القصر».

پس مراد از اطلاق اطلاق حکمی است. در منطوق دلیل اول «وجوب» و در مفهوم دلیل دوم«عدم وجوب» مطلق است و مشروط به خفاء موضوع دلیل دیگری نمی باشد.

در نظر مشهور قیود حکم به خود حکم بر می گردد بر خلاف ما که قیود حکم را بر می گردانیم به یکی از موضوعات چه خاص چه عام. شیخ هم می گفت که به متعلق و ماده بر می گردد.

النکتة الثانیة: النسبة بین المتعارضین بالمنطوق فی احدهما و المهفوم فی الاخری، عموم من وجه.

این را دقت کنید ما دو متعارض پیدا کردیم یکی اطلاق منطوق و یک اطلاق مفهوم. نسبت بین این دو متعارض عموم و خصوص من وجه است یعنی تارة اطلاق منطوق مصداق دارد و مفهوم مصداق ندارد یا بالعکس مفهوم مصداق دارد اما منطوق مصداق ندارد. در مثال ما اگر اذان مخفی باشد و جدران هم مخفی باشد. منطوق خفی الاذان مصداق دارد و مفهوم دومی مصداق ندارد. و اگر هر دو مخفی نباشند، منطوق اولی مصداق ندارد اما مفهوم دومی مصداق دارد. اما ماده اجتماع خفاء اذان و عدم خفاء جدران می باشد که هم مصداقِ منطوق اولی و هم مصداقِ مفهوم دومی می باشد.

پس نسبت بین این دو منطوق و مفهوم عموم و خصوص من وجه است و تعارض در ماده اجتماع است.

النکته الثالثة: التصرف فی المفهوم تابع للتصرف فی المنطوق و لا یمکن مع عدمه.

ما گفتیم که تعارض بین اطلاق منطوق اولی و اطلاق مفهوم در خطاب دوم می باشد. اگر بخواهیم از اطلاق منطوق رفع ید کنیم فقد کافی است که یک قید در منطوق اضافه کنیم اما اگر بخواهیم از اطلاق مفهوم رفع ید کنیم چه کنیم؟ این رادقت کنید

مفهوم قابل تقیید نمی باشد حتما باید قید را به منطوق وارد کنید چرا که مفهوم مدلول تبعی منطوق استو مدلول یک لفظ نمی باشد تابعی از مدلول منطوق می باشد لذا اگر گفتیم «ان جائک زید فاکرمه»اگر می خواهیدمفهوم را قید بزنید چه در ناحیه متعلق چه در ناحیه حکم چه در ناحیه موضوع باید در منطوق قیدبزنید. باید بگویید:«ان جائک زید یوم الجمعه فاکرمه» مفهوم هم مقید می شود:«ان لم یجئک فی یوم الجمعه لا یجب اکرامه».

تصرف در مفهوم اصلا دست شما نمی باشد و فقط شما می توانید در منطوق دست کاری کنید مفهوم در واقع انعکاس منطوق شماست.

بنابراین اگر ما بخواهیم تعارض را حل کنیم باید در اطلاق منطوقی هر دو یا یکی از اینها تصرف کنیم با اینکه تعارضها بین دو منطوق نبود اما تصرف در مفهوم ممکن نمی باشد الا به تصرف در منطوق. لذا حقیقتا تعارض بین دو منطوق است چرا که اطلاق در مفهوم بسته به کیفیت اخذ منطوق توسط شما است لذا در ظاهر مفهوم و منطوق تعارض دارند اما لبا و ریشه تعارض بر می گردد به تعارض دو منطوق.

[1]النکته الرابعة: لا بد لنا التصرف فی کلا المنطوقین استحالة الترجح بلا مرجح.

این را دقت کنید در ما نحن فیه پس ما گفتیم که تعارض بین اطلاق یک منطوق و اطلاق مفهوم دیگر می باشد که تصرف در مفهوم باید به تصرف در منطوق باشد . پس مصب تعارض حقیقتا بین دو منطوق است. وقتی بنا شد که تصرف در منطوق کنیم هر دو منطوق علی حد سواء می باشد هیچ ترجیحی بین دو منطوق نمی باشد لذا از مواردی است که نمی توانیم در یک منطوق تصرف کنیم بلکه باید یک تصرف در هر دو منطوق کنیم. هر دو تصرف هم باید به یک صورت باشد نمی شود در یکی به یک صورت و در دیگری به صورت دیگر تصرف کنیم. لذا باید اول در هر دو تصرف کنیم و باید به صورت یکسان هم تصرفات باشد. در این صورت جمع عرفی محقق می شود.

[1] سه شنبه ۹۴/۱۱/۱۳

لذا باید تمام توجه به تصرف در منطوق باشد و باید این تصرف هم در هر دو باشد و باید هم یکسان باشد. و تصرف در یکی یا در هر دو به تفاوت می شود ترجح بلا مرجح که محال است بخلاف ترجیح بلا مرجح.

این استحاله ترجح بلا مرجح امری است مرکوز در اذهان عرف و همین مرکوز عرفی باعث می شود که در هر دو تصرف کند و یکسان هم تصرف کند.

النکتةالخامسة: التقیید فی المقام اعم من تقیید التصرف فی الظهور الاطلاقی او الظهور الوجوبی.

بعد از قبول تصرف در هر دو منطوق، در جمع عرفی ما به دو نحو تصرفات داریم تارة بر اطلاق قید وارد می کنند مثلا در دو خطاب متعارض «اکرم العالم» و «لا تکرم النحوی» در اطلاق «اکرم العالم»، تصرف می کنند. تارة بغیر قید زدن جمع عرفی می کنند مثلا آمده است:«اکرم العالم» و «لا یجب اکرام زید». در خطاب اول می توانیم دو جور قید بزنیم: یکبار «عالم» را قید بزنیم و یکبار «ظهور» را قید می زنیم یعنی صیغه «اکرم العالم» که ظهور در دوجوب دارد را قید بزنیم و حمل بر استحباب کنیم که اصطلاحا تقیید نمی باشد. تقیید در اینجا اعم از تقیید در اطلاق است و تصرف در ظهور را هم می گیرد. تقیید مصطلح قید وارد کردن با عام یا مطلق است.

مانحن فیه:

جمله اول عبارت بود از: «ان خفی الاذان فقصر» و جمله دوم «ان خفیت الجدران فقصر»است. فرض این استکه این دو جمله مفهوم دارد به دو نکته:

نکته اول: ادات شرط دلالت می کند بر علة تامه یعنی شرط علت تامه است نه جزء العلة و علة ناقصه. گفته شده است که شرط ظهورش این است که علت تامه است.

نکته دوم: ادات شرط دال بر این است که این علت تامه منحصره هم می باشد منافاتی ندارد که علت تامه ای منحصره نباشد. اما این ظهور را ادات شرط دارند.

از این دو ظهور اینها مفهوم را در آورده اند یعنی اگر منتفی شود شرط، مننتفی می شود جزاء.

خوب پس بنابراین از این ادات این دو ظهور را استفاده کرده اند.

تمام مشکله ما در مرحله اول و ابتداءا بین مفهوم و منطق بود و مفهوم از این دو ظهور فهمیده شد در واقع ریشه این تعارض دو خطاب، این دو ظهور است یکی از این دو ظهور که دست بخورد جمله برداشته می شود.

ظهور جمله اول این بود که خفاء اذان علت تامه است که اگر از این ظهور دست برداریم یعنی «خفاء الأذان» علت ناقصه و جزء اول علت تامه باشد و جزء دوم این علت تامه می شود «خفاء الجدران»که در نتیجه معنا اینطور می شود: «اذا خفی الاذان و الجدران فقصر» جمله مفهوم دارد اما جمله ما علت ناقصه است و جمله دوم هم می شود:«اذا خفی الجدران و الاذان فقصر»که در این صورت دیگر بین این دو تعارض نمی باشد. منطوق جمله اول در صورت خفاء اذان و عدم خفاء جدران ساکت است و مفهوم می گوید: قصر واجب نمی باشد و مفهوم خطاب دوم هم می گوید که قصر واجب نمی باشد لذا دیگر تعارضی نمی باشد.

اگر بیاییم در ظهور دوم که علت منحصره باشد، رفع ید کنیم، تعارض از بین می رود و جمع عرفی درست می شود یعنی کلام اول اینطور می شود: «اذا خفی الاذان او الجدران فقصر» و کلام دوم هم اینطور می شود: «اذا خفیت الجدران او الاذان فقصر». خوب بنابراین در صورت «خفاء اذان» و «عدم خفاء جدران»، منطوق خطاب اول می گوید: وظیفه قصر است و مفهوم «اذا خفیت الجدران او الاذان فقصر» چه می گوید؟ ساکت است و چیزی نمی گوید. لذا تعارض برداشته می شود.

پس تمام کلام در این است که ما در کدام یک از این دو ظهور باید تصرف کنیم؟ ظهور اول یا ظهور دوم.

در اصطلاح فقها به تقیید اولی تقیید «واو»ی و به تقیید دومی، تقیید «او»ی می گویند اما این تقیید آن تقیید اصطلاحی نمی باشد بلکه نظیر حمل خطاب بر استحباب است.

تمام نزاع در این است که آیا می توانیم از این دو ظهور رفع ید کنیم؟ و اگر می توانیم از کدام رفع ید کنیم از هر دو یا یکی؟ از کدام؟

اصل مفهوم در این دو ظهور افتاده است و لو اینکه تعابیر مختلف است.

ما سه اطلاق داریم لفظی و مقامی و اطلاق عرفی که اخیری از محل بحث خارج می باشد و در ما نحن فیه تصرف در اطلاق لفظی یا اطلاق مقامی نمی باشد بلکه از باب تصرف در ظهور است یعنی از ظهور ادات در علیت تامه یا منحصره دست برداشتیم.

تقییداصطلاحی یعنی اینکه عنوان عامی وجود دارد (خواه حکم باشد یا متعلق یا موضوع باشد) که آن را قیدی زده و دایره مصادیق آن را تنگ می کنیم که در اینجا به این صورت ما تصرف نکرده ایم بلکه تصرف در ظهور در علیت تامه یا منحصره کرده ایم.

النکتة السادسة: أن مراحل رفع التعارض ثلاثة طولية: الجمع العرفی ثم الترجيح فالتساقط.

یک قاعده کلی است که اگر دو دلیل لفظی با هم متعارض کردند یا جمع عرفی دارند یا ترجیح دارد و یا هیچ کدام از دو مرحله قبلی را ندارند که نوبت می رسد به تعارض و تساقط. مرحله نخست جمع عرفی است و مرحله دو ترجیح است و مرحله سوم تساقط است. این سه مرحله طولی است و نمی شود ابتداءا برویم سراغ مرحله دوم یا سوم. یا بعد از مرحله اول، برویم سراغ مرحله سوم.

ما حصل بحث این می باشد که ما دو دلیل لفظیداریم که با هم تعارض دارند که در مرحله اول تعارض بین منطوق و مفهوم است و مآلا بر می گردد به تعارض بین دو منطوق. در اینجا برای رفع تعارض بین این دو دلیل لفظی باید سه مرحله را برویم: اگر جمع بود جمع عرفی و بعد ترجیح یکی و در آخر تساقط. در صورت تساقط یا رجوع به اصل لفظی و عام فوقانی می کنیم و اگر عام فوقانی و اصل لفظیی نداشتیم نوبت می رسد به اصل عملی. جایی از فقه را نداریم که مجرای اصل عملی نباشد. بله گاها برای فقیه روشن نمی شود که این جا مجرای کدام قاعده است، لذا توقف می کند.

البحث عن كيفية رفع التعارض:

ما از آخر شروع می کنیم.

المرحلة الاولى: هی المرحلة الاخيرة التی لا يحتاج الی الاثبات بعدهما.

خوب آخرین مرحله، مرحله تساقط می باشد که این مرحله نیاز به اثبات ندارد یعنی خود به خود وقتی دو مرحله اول امکان نداشته باشد نوبت به آن می رسد. پس می آییم سراغ ترجیح و بعد مرحله اول.

المرحله الثانية: و هی الترجيح و ليس الا ترجيح واحد و هو تقديم المنطوق علی المفهوم تقديم الاظهر علی الظاهر.

آیا مرجحی است یا خیر؟ یک مرجح ذکر کرده اند که ببینیم که تمام است یا خیر؟

گفته اند که ما دو مورد تعارض داریم:

مورد اول جایی که «خفاءاذان» باشد و «خفاء جدران» نباشد و تعارض دیگر این که بالعکس باشد.

در مورد اول: که «خفاء اذان» باشد و «خفاء جدران» نباشد تعارض بین منطوق خطاب اول و مفهوم خطاب دوم و در حالت دوم تعارض بین مفهوم خطاب اول و منطوق خطاب دوم است.

در خارج چهار حالت دارد که هر دو مخفی باشد یا هر دو مخفی نباشد که در این دو حالت تعارضی در کار نمی باشد و دو مورد که یکی مخفی باشد و یکی مخفی باشد. که در دو صورت اخیری تعارض است .

گفته اند که در سیره عقلاء ظهور منطوقی اقوای است از ظهور مفهومی که اظهر بر ظاهر مقدم می شود خوب در حالت اول از مفهوم خطاب دومدست بر می دارید و در حالت دوم از ظهور مفهوم خطاب اول دست بر می داریم یعنی در حالت اول می گوییم که «قصِّر» و در مورد دوم هم که خفاء جدران باشد می گوییم:«قصر».

در سیره عقلاء در باب محاورات در تعارض بین اظهر و ظاهر، ظاهر را فدای اظهر می کنند.

به این می گویند ترجیح. در جمع عرفی باید هر دو خطاب را حفظ کنید و در هر دو تصرف کنید. و در اینجا شما کلا مفهوم را از کار انداختید و تصرف نکردید به این صورت که در بخشی از مدلول آن را از کار بیاندازید. لذا هر دو جمله می شوند فاقد مفهوم و دیگر مفهوم آنها حجت نمی باشد.

این همان وجه اول جمع عرفی است که بعضی قائل شده اند.

این تنها توجیحی است که برای ترجیح گفته شده است.

مناقشة: ان التعارض حقیقتا بین المنطوقین و الظهورین لا الاظهر و الظهور.

گفتیم که با مفهوم تعارض دارد اما این تعارض بالتبع است و تمام تعارض بین دو منطوق است و عرفی نمی باشد که سراغ تابع بروید و متبوع را رها کنید. این در حقیقت ناشی می شود از منطوق. تفکیک در حجیت بین مفهوم و منطوق عقلائی نمی باشد و تفکیک در وجود بین این دو مدلول، عقلی نمی باشد. لذا نمی شود که در اینجا مفهوم داشته باشد اما حجت نباشد. که عدم حجیت مثل نبود است و با نبود فرق نمی کند. این تقدیم اظهر بر ظاهر در جایی است که یک طرف مفهوم نداشته باشد و مفهوم دلیل دیگر با این منطوق تعارض داشته باشد.

اصلا اینجا جای ترجیح نمی باشد چرا که این جا دو منطوق است و هر دو در ظهور مثل هم می باشند و اقوائیت و اشدیتی دیگر در اینجا در کار نمی باشد.

[1]جمع عرفی در نزد فقهاء یعنی این که اگر این خطاب را دست عرف بدهیم در یک ظهور[2] یا دو ظهور تصرف می کند می تواند این تصرف به تقیید یا تخصیص باشد یا به امر دیگری. ترجیح دو اصطلاح دارد: اصطلاح رایج یعنی یکی از مرجحات شرعیه را داشته باشد مثلا یکی موافق کتاب و دیگری مخالف آن باشد. یکی مشهور است و یکی غیر مشهور است اما یک ترجیح غیر اصطلاحی است یعنی ترجیحات غیر

---

[1] چهارشنبه ۹۴/۱۱/۱۴.

[2] در تقیید و تخصیص و حکومت دائما در یک خطاب دست می برند.

منصوصه است یعنی در خبرین متعارضین که جمع عرفی ندارد این خبر را عقلاء مقدم می کنند مثلا در سیره عقلاء ادعا شده است که در جایی که یکی از خبرین اوثق است و یکی ثقه است خبر اوثق بر خبر ثقه مقدم می شود. خبر متعدد بر خبر واحد را عقلاء مقدم می دارند این ترجیحی است عقلائی و غیر منصوصه مشهور علماء ترجیح را منحصر کرده اند در ترجیحات شرعی. در ترجیحات شرعی اختلاف کرده اند &&& در ترجیحات شرعی بعضی قبول نکرده اند و بعضی ترجیحات عقلائی را قبول کرده اند و در موارد ترجیح هم اختلاف کرده اند که همیشه اول جمع عرفی است تارة در جمع عرفی در دو ظهور تصرف می کنند و تارة در یکی . مثلا اکرم العالم و یکی گفته است لا تکرم الفاسق اطلاق هر دو راقید زده اند در ینجا در هر دو تصرف کرده اند و اگر اکرم العالم و لا تکرم النحوی در یکی تصرف کرده اند که اطلاق اولی باشد.

در ما نحن فیه ترجیحی نمی باشد نه منصوصه و نه عقلائی که اگر جمع عرفی نباشد نوبت می رسد به تساقط.

در خفاء اذان پیاده می کنیم در خفاء جدران هم می آید. ما دو ظهور داریم که باید در اینجا از یکی رفع ید کرده گفته شده است که از ادات شرط فهمیده می شود که این شرط تمام العلة است این ظهور اول و ظهور دوم این است که ظهور اداة شرط در این است که این علة تامه منحصره هم می باشد. ما باید در یکی از ظهورین تصرف کنیم در هر دو ظهور نمی توان تصرف کرد اگر در ظهور اول تصرف کنیم جا برای ظهور دوم نمی ماند و اگر تصرف در ظهور دوم کردیم دیگر جایی برای تصرف در ظهور اول نمی ماند. و این دو ظهور را از این جا فهمیدیم که ایشان فرمودند که ادات شرط دال بر نسبت توقفیه است و نسبت توقفیه مساوی است با علیت تامه منحصره.

عرفیا در کدام ظهور تصرف می شود؟

عرفیا در اضعف ظهورها تصرف می شود این یک نکته عرفی و عقلائی ندارد&& یعنی ظهور اضعف کدام است؟ وجدان ما می گوید که ظهور در انحصاریت اضعف الظهورین است نه ظهور در تمامیة علت موید ما هم این است که تمام الدعوی علماء

هم در مورد این انحصاریت است یعنی در تامیة آن دعوایی ندارند یعنی اصل استلزام را قبول کرده اند. لذا در تامیة تردیدی نمی باشد.

لذا عرف با توجه به این ارتکاز در اینجا تقیید «أو»ی را می فهمد یعنی «ان خفی الاذان او الجدران فقصر». مثل اینکه معلمی می گوید که اگر کسی این قضیه را حفظ کند من به او بیست می دهم و در روز بعد بگوید که اگر فلان کار را انجام دهد من بیست می دهم. وجدان شما چه می گوید؟ می گوید که استاد تناقض گویی کرده است؟ خیر . کسی می فهمد که باید هر دو را انجام دهد؟ خیر. فهم عرفی این است که یکی از این دو کار باعث گرفتن بیست می شود. اگر در محاورات عرفی دقت کنید این شایع است که در شرائط گفته شده، کسی جمع نمی فهمد. اصلا در ذهن عرف جمع نمی آید.

این کلام ایشان موید این است که از یک کلام و جمله شرطیه ما مفهوم را نمی فهمیم.

اگر از روز اول هم این قصه را عرفی می کردند و بررسی می کردند دیگر این همه پیچ نداشت.

مثلا کسی بگوید که اگر زید را دیدی اکرامش کن. بعد دوباره بگوید که اگر آمد مسجد اکرامش کن و بعد .... همه اینها را علت تامه غیر منحصره می فهمد.

لذا معنای جمله اول می شود: «اذا خفی الاذان او الجدران فقصر». و معنای جمله دوم می شود: «اذا خفیت الجدران او الاذان فقصر». این مثال، مثال حقیقی نمی باشد حتی گفته شده است که در روایت خفاء اذان آمده است و خفاء جدران نیامده است در روایت فقط مضمون آن آمده است در روایت آمده است«این مسافر بر اهل شهر مخفی شود» نه «اهل شهر بر او» اما فقها به لازم فتوا داده اند.

چون این خفاء از اهل بلد را مسافر نمی فهمد لذا عکس را گفته اند که برای مسافر عملی باشد. در روایت است اذا توارى من اهل البیوت یعنی مسافر از اهل بلد مخفی بشود.

لذا بعضی از فقها گفته اند که تنها راه فهمیدنش تلفن است، که قاعدتا موبایل هم باید باشد.

این به لحاظ نظر مشهور.

المقام الثانی: علی مختارنا.

در مختار ما مفهوم از مقارنات کلام است نه از مدالیل کلام شرطیه. ما گفتیم که ادات شرط و هیئت علامت بر استلزام است و استلزام ملازم با علیة تامه است نه علیت منحصره در کلام علامت و نشانه ای بر علت منحصره نداریم. در «ان جائک زید فاکرمه» می فهمیم که «وجوب اکرام» ملازم با «مجیء زید» است اما این که علت دیگری دارد یا خیر؟ این کلام از آن ساکت است بلکه از مقارنات می فهمیم. در مقام تحدید می فهمیم که تنها یک موضوع دارد و بیش از یک موضوع ندارد و چند موضوع نمی باشد از اطلاق مقامی هم می فهمیم که متکلم در مقام بیان تمام موضوع حکم بوده است و فقط یک موضوع راذکر کرده است لذا یک موضوع بیشتر نمی باشد. پس اصل علیت تامه را از کلام می فهمیم چرا که معنای علت تامه همان استلزامیه می باشد که استلزام شرط نسبت به جزاء می باشد اما اینکه این جزاء و حکم موضوع دیگری ندارد، این را از تحدید و اطلاق مقامی می فهمیم.

در ارتکاز ما است هر کس سلوک محاروه ای واحدی دارد وما انسانها محاورات متعارفی داریم و وقتی متکلم از یک سلوکی استفاده می کند که مشابه است با همان سلوکیکه من دارم از این نکته می فهمم که او چه اراده کرده است مثلا من در مقام تحدید خود را به تکلف می اندازم و موونه بیشتری استفاده می کنم، اگر متکلم هم اینکار بکند من می فهمم که او هم در مقام تحدید است. الا اینکه قرینه در کار باشد.

این در سیره محاوره ای عرف است اگر کلامی ظهوری داشته باشد، و بعد کلامی بیارود که با ظهور اولیه کلام قبلی منافات داشته باشد، آن ظهور دیگر بقاءا حجت نمی باشد.

مثلا مولا گفته است که «اکرم جیرانی» و بعد از مدتی می گوید:«لا تکرم زیدا» که «زید» از جیران مولا است. این امر دو حالت دارد ممکن است که نسخ کلام قبل باشد یا خیر تخصیص باشد. اما در مورد مولایی که نسخ احتمالش کم است این تقیید یا تخصیص می باشد. در اینجا دیگر کلام اول بقاءا ظهور او در وجوب اکرام زید حجت نمی باشد و وارد نزاع با مولا هم نمی شویم این تخصیص است.

یعنی می فهمم که تا این لحظه برای من حجت بوده است اما از این به بعد حجت نمی باشد.

در ما نحن فیه ما این انحصار را از مقام تحدید و اطلاق مقامی می فهمیم وقتی که چند روز بعد کلامی گفت که با کلام اولی خود منافات داشت دیگر آن ظهور تحدیدی و آن اطلاق مقامی حجت نمی باشد[1]. لذا استلزام می ماند. که علیت تامه است فقط بدون دلالت بر انحصار.

البته دقت کنید اینکه می گوییم تصرف می کنیم در انحصاریت این علت در مقابل علت دیگر که با آن در تعارض است را می گوییم اما در مقابل دیگر علل که احتمال آن را می دهیم اما خطابی در مورد آنهااز طرف شارع به ما نرسیده است این علّت باز علت منحصره است.

لذا در جمع بین دو کلام این چنین تصرف در اطلاق اوی می کنیم.

بله گاها قرینه منفصله کاری می کند که ظهور را منتفی می کند نه حجیت را .

[1] علت اینکه در اینجا می گوییم که از حجت می افتد و نمی گوییم دیگر ظهور ندارد این است که این انحصاریت، ظهور فعل که تحدید باشد، و زمانی خطابی دیگر ظاهر نمی باشد که ذهنیت ما نسبت به آن خطاب نسبت به قبل تغییر پیدا کند و فرض این است که نهایت کاری که می تواند خطاب دوم بکند این است که ذهنیت ما را تغییر دهد اما ظهور فعل را که نمی تواند از کار بیاندازد و در اینجا هم که فرض این است که این خطاب دوم ذهنیت ما را تغییر نداده است. لذا از حجیت می افتد نه اینکه ظاهر نباشد. ظاهر است اما بقاءا حجت نمی باشد.

التنبیه السابع:[1]

اگر دو جمله شرطیه داشته باشیم که جزاء متحد باشد و شرط متعدد باشد مثل اینکه ان جاء زید فتصدق علی فقیر و ان جاء عمرو فتصدق علی فقیر از خود این دو جمله یا از خارج علم داریم که هر یک این دو در شرطیه مستقل می باشند به این معنا که اگر زید آمد بر من تصدق واجب است نو اگر عمر وآمد تصدق بر من واجب است اگر هر دو آمد فرقی نمی کند با هم بیایند یا متعاقبا بیایند آیا دو تصدق بر من واجب است یا یک تصدق؟ من دو تکلیف و وجوب دارم یا یکی؟ اگر گفتیم هم در این صورت من یک تکلیف یا یک وجوب داریم این را اصطلاحا می گویند تداخل اسباب یعنی یک مجعول &&بیشتر نمی باشد اما اگر دو وجوب داشته باشم می شود عدم تداخل اسباب.

اگر گفتیم که ما دو تکلیف داریم یکی به خاطر آمدن زید و یکی هم بخاطر آمدن عمرو آیا در مرحله امتثال می توانم این دو تکلیف را با یک تصدق امتثال کنم یا خیر ؟با ید دو تصدق بدهم اگر گفتیم می توانیم در مرحله امتثال با یک تصدق انجام دهیم این می شود تداخل در مسببات اگر باید دو تصدق بدهم و دو امتثال به یک تصدق حاصل نمی شود در اینجا می شود عدم تداخل مسببات.

شخصی که مغبون می شود حق فسخ دارد در جایی که احد المعوضین معیب می شود آن شخص حق فسخ چیدا می کند الان ما مالی را خریدیم کهخ هم معبون شدیم و هم کالا معیوب است در اینجا یک حق قسخ داریم یا دو تا؟ اگر یکی باشد تداخل اسباب و اگر د و تا عدم تداخل در اسباب اس و در مقام اسقاط اگر یکی را اسقاط کردیم دیگری هم ساقط می شود که تداخل در مسببات می شود و اگر ساقط نشود می شود عدم تداخل در مسببات.

پس باید در دو مسئله بحث کنیم:

---

[1] شنبه ۹۴/۱۱/۱۷.

المسئله الاولی: تداخل فی الاسباب.

المسئله الثانیة: التداخل فی المسببات.

ینبغی ذکر مقدمة تشتمل علی امور:

الامر الاول:

ما که در حال بحث از تداخل و عدم تداخل است علی اقعده بحث می کنیککه اشاره می کنیم که ا ین قاعده چه می باشد اما اگر دلیل از خارج بگوید که تداخل میشو یاخیر این خارج ز بحث است مثلا فقها فرموده اند در باب وضو ما دلیل داریم که تداخل در اسباب صورت می گیرد لذا اگر خوابید و قضاء حاجت هم کرد دیگر نیاز به دو وضو نمی ب اشد و یک وضو کافی است و برای هر دو کدام نمی خواهد دو وضو بگیرد. فارق از اینکه مثال دقیق است یا خیر در حد تقریب به ذهن مثال خوبی است. به دلیل خارجی ما می دانیم که یکی کفایت می کند.

تداخل در مسببات مثال غسل را زده اند که اگر چند غسل به گردنش بود با انجام یک غسل اغسال دیگر را هم امتثال کرده است یعنی چند تکلیف دارد اما در مقام امتثال می تواند به نیت ما فی الذمه یا همه اغسال یک غسل انجام دهد.

این جایی است که از بحث خارج است.

بحث ما این است که ما باشین و این دو جمله ان جائک زید فتصدق علی زید ان جائک عمرو تصدق علی فقیر . مقتضی قاعده تداخل یا عدم تداخل در اسباب یا مسببات می باشد یا خیر؟ تداخل در مسببات را جایی بحث یم کنیم که در مقام قبل قائل به عدم تداخل در اسباب باشیم و اگر در مسئله اول تداخلی شدیم دیگر نوبتبه مسئله دوم نمی رسد و تسلمی و فرضی باید بحث کنیم.

الامر الثانی:

اگر ما بحث کردیم در این بحث و مسئله برای ما روشن نشد که متقضای قاعده تداخل است یا عدم تداخل مقتضای اصل عملی چه می باشد؟ آیا متقضای اصل عملی تداخل یا عدم تداخل در مسببات یا اسباب است یا خیر.

اما مقتضای اصل عملی در تداخل یا عدم تداخل اسباب:

تداخل اسباب. باید رجوع کنیم به اصل علمی که سه اصل فرض دراد استصحاب و برائت و احتیاط.

اگر آن سبب، سبب تکلیف بود که می دانم که وجوب تصدق داریم اما نمی دانم وجوب دوم را دارم یا خیر؟ برائت می گوید که جعل نشده است نتیجه می شود برائت که نتیجه آن با تداخل اسباب یکی است. استصحاب می گوید که جعل نشده است و چون استصحاب عدم حکم است جاری می شود .

در حکم وضعی من نمی دانم که مغبون شدم در ضمن این عبا معیوب شات هم گران به من فروخته است و این عبای من هم معیوب است من در اینجا یک حق فسخ داریم یا دو حق فسخ داریم؟ استصحاب می گوید که یک حق فسخ بیشتر نداری. می دانم خیار فسخ دارم اما نمی دانم که خیار عیب هم دارم یا خیر؟ استصحاب می گوید که نداری.

ما استصحاب را در شبهات موضوعیه عدمی و وجوبی جاری می دانیم اما در شبهات حکمیه یک مورد را جاری می دانیم یکی اینکه شبهه مفهومیه نباشد و مستصحب امر عدمی باشد.

پس در مسئله اول برائت و استصحاب جاری است و نتیجه آن با تداخل اسباب یکی است.

اما در شک در امتثال و تدخل مسبات:

سه اصل برائت و استصحاب و اصل احتیاط تمام اصلی است که در اصول درایم و تخییر برگشتش به برائت است و قاعده اشتغال همان اصالة الاحتیاط است با این تفاوت که شبههه در آ« موضوعیه است.

لذا تمام اصول عملیه در اصول این سه تاست.

برائت در نظر مشهور دو برائت عقلی و شرعی است. استصحاب یکی اصل بیشتر نمی باشد که شرعی استو احتیاط هم فقط اصل عقلی است. پس ما دو اصل عقلی داریم برائت عقلی و احتیاط و دو اصل شرعی داریم برائت شرعی و استصحاب.

یک اصل عملی داریم که در شبهات حکمیه می آید که در اصول بحث نمی کنند که اصالة الطهارة باشد.

اما بقیه را در اصول بحث می کنند.

لذا اصول منحصر در همان سه تا است که گفته شده است که در شبهات حکمیه جاری می شود و در اصول هم بحث می شود.

فرض کردیم که در مسئله اول عدم تداخلی شدیم شک می کنیم که با یک تصدق امتثال می شود هر دو یا خیر؟ مجرای احتیاط است چرا که با یک تصدق یقین داریم که یکی ساقط شد و شک داریم که امر اول امتثال شد یا خیر؟ مجرای احتیاط است و چرا برائت جاری نمی شود این در بحث اصول عملیه می آید. استصحاب می کنیم بقاء تکلیف دوم را در نظر کسانی که در اینجا جاری می دانند.

ما دو اصل عقلی بیشتر نداریم قبح عقاب بلا بیان که برائت عقلیه است و وجوب دفع ضرر محتمل که موضوع احتیاط است. مرحوم صدر و ما برائت عقلی را قبول نداریم.

نتیجه می شود عدم تداخل مسببات.

البته این مسئله را فرضی بحث کردیم چرا که در مقام قبل قائل به تدخل در اسباب شدیم.

الامر الثالث:

این که بحث از تداخل مسببات می کنیم تارة جزاء قابل تکرار است. مثل تصدق و اکرام و گاها قابل تکرار نمی باشد مثل روزه این جمعه ای که می آید دیگه نمی شود روز معین را دو بار روزه بگیرد. فسخ هم اینطور است که بعد از فسخ اول دیگر عقدی نمی ماند که دوباره فسخ شود.

اما اگر قابل تکرار باشددر محل بحث داخل است اما اگر قاابل تکرار نباشد تارة تعدد نتیجه دارد یعنی این دو جعل سبب لغو نمی باشد مثل اینکه یک شخصی که دو نفر را به قتل برساند قصاص قابل تکرار نمی باشد و نمی توان دوبار کشتش و نتیجه دارد اگر دو نفر را به قتل رساند و برای ولی هر دو مقتول حق قصاص بگذارند و مشخص است که دو مرتبه نمی توان قصاص کرد، اینجا حق الاقصاص فایده دارد مثلا اگر یکی عفو کرد می تواند دیگری قصاص کند اگر اولی مطالبه پول کنندا ین اثر دارد و می تواند به هر دو پول دارد. این هم داخل بحث است در فسخ هم اینطور می باشد اگر این دو حق فسخ داشته باشد می تواند یکی ار اسقاط کند و یکی را اعمال کند و می تواند برای عدم اسقاط هر کدام در خواست مبلغ کند.

اما اگر این تعدد نتیجه نداشته باشد اما تأکد دارد می دانید وجوب و حرمت شدت و ضعف را به معنایی دارد یک وجوب و حرمتی بیشتر از وجوب و حرمت دیگری است که ثمره شدت شدت عقوبت را می داند یا شدت استحباب را دراد&&& اگر کسی با ذات محرمی زنا کرد فلان عقوبت را دارد اگر دو بار زنا کرد در اینجا مثل قصاص نمی باشد که قابل اسقاط باشد چرا که تکلیف است و کسی نمی تواند این را اسقاط کند و دو بار هم که نمی تواند بکشد در اینجا می گویند که وجوب قتل تأکد پیدا می کند. فقهای ما در وجوب و حرمت تأکدی می باشند.

صورت چهارم که تعدد و نتیجه وتأکد ندارد مثل احکام غیر تکلیفیه مثلا شخصی بر فعل حرام مکره شد مثلا مکره شد در شرب خمر شارع ترخیص واقعی داده است در شرب خمر واقعا شرب خمر واقعا بر او مباح است مثل شرب ماء حال اگر مضطر بر

شرب خمر هم می باشد از طرفی مکره شده است و از طرفی هم مریضی دارد که اگر این شرب را نکند می میرد. نسبت به این شرب هم مکره است و هم مصطر اکراه سبب ترخیص است و اضطرار هم سبب الترخیص است در اینجا تأکد در ترخیص معنا ندارد یعنی حرمت برداشته می شود. این امثله از محل بحث خارج ست.

پس یکی از سه امر که تکرار می پذیرد یا نتیجه دارد تکرر یا اگر نیتجه ندارد تکرر، تأکد دارد اینها در محل بحث است اما در غیر این موارد از محل بحث خارج ست چرا که امتثال ندارد.

ما در فقه همیشه مطالبی را بحث می کنیم که مربوط به عقوبت و جزاء اخرت است لذا در موارد تأکد عقوبت در فقه بحث می کنیم. بحث از وجوب و حرمت برای فرار از عقوبت یا عقوبت بیشتر است.

[1]المسئلة الاولی: فی التداخل فی الاسباب.

فرض کنید ما دو کلام داریم: «اذا جاء زید فتصدق علی فقیر» و یک کلام دیگر اینکه:«ان جاء عمرو فتصدق علی فقیر» واضح است که هر کدام از «زید» یا «عمرو» بیایند یک صدقهبر من واجب است اما اگر هر دو معا یا تناوبا آمدند من در اینجا یک وجوب صدقه دارم که معنایش تداخل در اسباب است یا خیر دو صدقه دارم که به معنای عدم تداخل اسباب باشد؟

قول المشهور فی المسئلة: عدم التداخل.

مشهور متأخرین عدم تداخلی شده اند گفته اند که اگر هر دو شرط محقق شد چه معا و چه متناوبا ما دو تکلیف و دو واجب و وجوب داریم ولو این دو جزاء و دو واجب یکی می باشند من دو «وجوب تصدق علی فقیر» دارم. این مقتضای قاعده اولیه است.

در بیان این قاعده اولیه توضیحات مختلفی دارند که اکتفا می کنیم به بیان مرحوم خوئی که بیان روشنی در اینجا دارند.

---

[1] یکشنبه ۹۴/۱۱/۱۸..

بیان المرحوم الخوئی فی کیفیة اقتضاء القاعدة الاولیة فی عدم التداخل:

ایشان می فرمایند به دو نکته ما این عدم تداخل را می فهمیم:

النکتة الاولی: فی تعلیق الحکم، یفهم ان القید علت تامة للحکم.

که هر خطابیچه به صورت جمله شرطیه باشد وچه به آن صورت نباشد مثلا مولا بگوید «تصدق عند مجیء زید» یا «ان جاء زید فتصدق» ظهور این خطاب در این است که این شرط و موضوع علت تامه است برای این حکم نه علت ناقصه چرا که اگر علت ناقصه بود و تامه بود آن جزء دوم ذکر می شد از این عدم ذکر این ظهور در علت تامه شکل می گیرد. در نظر ایشان این ظهور، اصطلاحا اطلاق مقامی نمی باشد بلکه ایشان قائلند که این اطلاق لفظی است.

چون این شرط را از قیود تکلیف می دانند و تکلیف را مطلق می دانند لذا از اطلاق لفظی این استفاده را کرده اند.ما هم اگر شرط را از قیود موضوع و مطلوب منه بگیریم، باز موضوع مطلق است و از اطلاق موضوع می توانیم این علیة تامه را استفاده کنیم.

شما در این کلام «تصدق عند نزول المطر » می فهمید که «عند نزول المطر» صدقه واجب است یعنی نزول مطر علت تامه تصدق است عرف هم این را می فهمد یا در «صل عند الزوال» و «عند الغروب» همه می فهمند که زوال و غروب علت تامه برای وجوب نماز است.

النکتةالثانیة: أن الحکم ینحلّ عدد افراد الموضوع عند العرف.

نکته دومی که ایشان می فرمایند این است که هر خطابی چه به صورت شرطی و چه به صورت غیر شرطی ظهور در انحلال حکم به تعداد افراد موضوع دارد. شما از «اکرم العالم» می فهمید که اکرام تمام مصادیق «العالم» واجب است و این معنای انحلال راعرف می فهمد. حتی در قضایای عرفی هم این طور است مثلا شخصی بگوید «النار محرقة» عرف می فهمد که همه افراد نار محرقه است. هر قضیه به تعداد افراد موضوع منحل می شود. اگر مولا گفت:«اکرم العالم» معنایش این است که اکرام تمام مصادیق عالم واجب است.

خوب بعد ایشان بعد از بیان این دو نکته می فرمایند: این دو ظهور هیچ تأملی در آن نمی باشد و جای هیچ شک و شبهه ای در آن نیست.وقتی این دو ظهور را کنار هم بگذارید می فهمید که «مجیء زید» علت مستقله است برای «وجوب تصدق»ی که مجعول است و «مجیء عمرو» هم علت مستقله ای برای «وجوب تصدق» که مجعول است، می باشد. هم اینطور این را هم می فهمید که حکم به عدد این افراد موضوع متعدد می شود «مجیء زید» یک فرد دارد لذا یک وجوب دارد و «مجیء عمرو» هم یک فرد دارد لذا یک وجوب دارد.این انحلال امری نمی باشد که مادر این موارد آن را نفهمیم.

«مجیء عمرو» و «مجیء زید»هر کدام علت مستقله ای هستند و یک موضوع مجیء زید و یک موضوع مجیء عمرو است و به تعداد افراد موضوع هم که حکم منحل می شود.

این انحلال نکته اش این استکه «عنوان موضوع» عنوان مشیر است به مصادیق و حکم در حقیقت حکمِ مصادیق است نه حکم معنا یا مفهوم یا طبیعی.

این بیان مرحوم خوئی.[1]

نقد کلام المرحوم الخوئی:

المناقشة الأولی فی النکتة الأولی: أن معنی العلیة التامة لیس تعدد المعلول و لو وردوا علی المعلول معا.

اما مطلب اول ایشان که ظهور کلام در این است که هر کدام از این شروط علت تامه باشند.

[1] البته بیان اول ایشان برای اثبات تعدد حکم و معلول کفایت می کرد یعنی ایشان با فرض اینکه در صورتی که هر دو علت با هم بیایند، هر دو باز علت تامه هستند همین کفایت می کند برای اینکه بگوییم دو حکم وجود دارد لذا نکته دوم نیاز نبود اگر چه بودنش غلط نمی باشد و ضرری نمی زند اما نبودش هم اثبات مطلوب می کند.(اواخر ت ب ک اص ۹۴/۱۱/۱۸) البته در روز بعد ایشان این را در کردند و فرمودند که به این مقدمه نیاز داریم چرا که کسانی که قائل به خطابات قانونیه هستند که گفته اند بعد از تحقق موضوع یک حکم کلی فعلی می شود و این حکم کلی منحل نمی شود و افراد مکلف می توانند با این یک حکم کلی و قانون موافقت کنند یا مخالفت کنند.ما یک قانون بیشتر نداریم و افراد متعدد می توانند با این قانون مخالفت کنند یا موافقت کنند. (ت ک اص ۹۴/۱۱/۱۹ دق ۴)

این را دقت کنید این مغالطه ای است که زیاد اتفاق می افتد که علت تامه گفته می شود اما در واقع به دو معنا می باشد و این علت تامه با علتناقصه بودن قابل جمع است.

در ضمن یک مثال این را توضیح می دهیم یک بار می گوییم «الف» علت تامه «جیم» است در «جیم» اشاره بهیک شخص و موجود خاصی نمی کنم مثل این که می گویم: «نار علت تامه حرارت است» به یک حرارت خاصی اشاره نمی کنم. خوب معنای این جمله این است که «اگر نار محقق شد حرارت موجود می شود» و اینطور نمی باشد که باید «الف»موجود شود و یک ضمیمه ای دیگر هم بخواهد تا «جیم» محقق شود خیر نیاز به ضمیمه ندارد این معنای اول از علت تامه و مستقله است.

یکبار می گوییم: «نار علت تامّه این حرارت است» یعنی اشاره به فرد خاصی از معلول می کنم بین این دو خیلی فرق است در اولی اگر گفتیم علت تامه «جیم» است منافاتی نمی باشد که علت ناقصه «جیم»هم باشد مثل اینکه در خارج «جیم» معلول دو علت است یکی «الف» و یکی «ب» اگر هر کدام موجود شود «جیم»هم موجود می شود یعنی «جیم» دو علت تامه غیر منحصره داشته باشد اما فرض کنید که هر دو علت با هم ایجاد شدند سوال این استکه علت تامه این «جیم» در اینجا چه می باشد؟ هیچ کدام. هر دو علت ناقصه است.

فرض کنید ما یک آبی داریم که اگر حرارت هزار درجه به او برسد درجه آب صد درجه می شود می دانید حرارت آب از ۱۰۰ درجه بیشتر نمی شود و بعد از آن بخار می شود. تارة این آب را در روی دو شعله ۵۰۰ درجه ای قرار می دهید که در این صورت دمای صد درجه آب معلول این دو حرارت است اگر آ ب را روی دو شعله هزار درجه ای بگذاریم و درجه آب بشود صد درجه،علت این دمای صد درجه چیست؟ هر دو. خوب به نحو علت تامه است یا به نحو علت ناقصه است؟علت ناقصه.

این در فلسفه از مسلمات است که اگر دو علت تامه بر معلول واحد وارد شوند معا می شوند علت یعنی دیگر علت تامه نمی باشند و هر دو علت ناقصه می شوند[1].

مثلا یکتیر همزمان به قلب و یکی به مغز وارد شود و هر دو علت مستقله ای می توانند باشند برای موت اما اصابت هر در یک زمان بوده است در اینجاعلت موت چه می باشد؟ هر دو به نحو علت ناقصه.

این خیلی مغالطه می شود اینکه گفته می شود نار علت حرارت است به حرارت خاصی اشاره نمی کنیم و فرض این است که وجود نار برای وجود حرارت کفایت می کند اما همین نار با یک چیز دیگری همزمان موجب حرارت خاصی می شوند همین علت تامه در عین حالی که تامه است یعنی به تنهایی کفایت برای حرارت غیر خاص می کند در همین عین علت ناقصه است برای این حرارت خاصه چرا که به تنهایی موجب این حرارت خاص نشده است و همزمان با علت دیگری موجب این معلول و حرارت خاص شده است.

لذا علت تامه بودن با علت ناقصه بودن قابل جمع است. چون علت تامه است برای حرارت که شاره به حرارت خاصی نمی کنیم و علت ناقصه است نسبت به حرارت خاصه. لذا نار هم علت تامه است و هم علت ناقصه. چرا که تعریف علت ناقصه یعنی جزء العلة نه علتی که برای تحقق معلول به تنهایی کفایت نمی کند طبق تعریف اول از

[1] اشکال نشود که این با قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» منافات دارد چرا که فرض شده است که این دو علت تامه هر دو موجب یک معلول شده اند چرا که در اینجا که گفته می شود که هر دو با هم وارد بر معلول شوند، دیگر هر کدام علت تامه نمی باشند بلکه علت ناقصه هستند. و در صورتیکه می گوییم علت تامه هستند دیگر معلول آن ها وحدت شخصیه ندارد بلکه وحدت نوعیه دارد یعنی هر کدام علت یک حرارت می باشند که بین این دو حرارت فرق است و فقط وحدت نوعیه دارند نه اینکه وحدت شخصیه داشته باشند. وحدت نوعیه با تعدد می سازد. در آنجا هم که حرارت وحدت شخصیه دارد که حرارت خاص باشد دیگر این دو با هم علت تامه می باشند و هر کدام جزء العلة می باشند. لذا اگر منظور از حرارت، حرارت شخصی باشد که وحدت شخصی دارد دیگر این دو علت، علت تامه نمی باشند و هر کدام جزء العلة می باشند و اگر جایی را فرض کنیم که هر کدام از علل، علت تامه می باشند دیگر حرارتها وحدت شخصیه ندارند بلکه تنها وحدت نوعیه دارند.

علت ناقصه[1]، بین این دو علت تامه و ناقصه می توان جمع کرد اما طبق تعریف دوم از علت ناقصه[2]، روشن است که قابل جمع با هم نمی باشند.

پس چون موضوع تعریف علت تامه با موضوع تعریف علت ناقصه فرق می کند با هم جمع می شوند یعنی به این صورت که نسبت به یک شیء که طبیعی حرارت باشد علت تامه و همین نار نسبت به شیء دیگر که حرارت خاص و شخصی باشد، علت ناقصه باشد.

تطبیقها فیمانحن فیه:

از دو خطاب فهمیدیم که «مجیء زید» و »مجیء عمرو» هر دو علت تامه وجوب تصدق است ــ وجوب تصدق مجعول ماست ــ اما معنای آن این است که اگر هر دو معا در کنار هم ایجاد شوند هر دو علت ناقصه می باشند. این بیان در اعتباریات هم می آید و تابع اعتبار است لذا اگر شارع دو چیز را موضوع مستقل قرار داد منافات ندارد که هر دو با هم علت ناقصه باشند. لذا بحث در این استکه اگر هر دو علت مستقله بود، منطقیا می توان نتیجه گرفت که اگر این دو موجود شد، ما دو وجوب و مجعول داریم؟ این نتیجه را نمی توانیم بگیریم.یعنی ایشان از این مقدمه از تعدد موضوع می خواهند تعدد حکم را استفاده کنند که این را گفتیم منطقیا نتیجه نمی دهد.

پس ما قبول کردیم که هر دو «مجیء»، موضوع مستقل برای وجوب است اما معنایش این است که اگر هر دو با هم محقق شدند لزوما موجب دو معلول و دو وجوب می شوند؟ خیر معنایش این نمی باشد. لذا ممکن است که معا محقق شوند، در عین حال یک معلول و وجوب حاصل شود.

در صورت وجود هر دو علت تامه به صورت تناوبی باز این بیان می آید چرا که باز حرارت بالفعل آب معلول هر دو است.

---

[1] یعنی جزء العلة

[2] علتی که به تنهایی محقق معلول نمی تواند باشد.

گفته نشود مراد ایشان از تحقق دو علت تامه،تحقق مقارن نمی باشد بلکه تحقق تناوبی مراد است چرا که اگر هم مراد چنین باشد باز بیان فرقی نمی کند و ضمن اینکه ایشان تصریح کرده اند که فرقی نمی کند که مقارنا محقق شوند یا متناوبا.

[1] **المناقشة الثانية فی النكتة الثانية: ليس للانحلال هنا موضوعا لان المتعدد نفس الموضوع لا افراده.**

اینکه فرمودند حکم به تعداد افراد موضوع منحل می شود ربطی به ما نحن فیه ندارد چرا که در اینجا شروط، ــ که در مثال ما «مجیء زید» و «مجیء عمرو» باشدــ افراد موضوع نمی باشد بلکه خود موضوع می باشند و خود موضوع متعدد است انحلال یعنی چند فرد از افراد موضوع در خارج فعلی شود.

اگر ایشان بگویند که همانطور که افراد موضوع مورد تعدد حکم می شود تعدد خود موضوع هم موجب تعدد می شود اشکال می کنیم که این خود مدعی است که اگر موضوع حکم دو تاشد، حکم هم دو تا می شود یا خیر؟

تمام بحث در این استکه بعد از تحقق این دو موضوع ما دو وجوب داریم یا یک وجوب. لذا می شود مصادره به مطلوب.

لذا فرمایش و بیان ایشان راقبول نمی کنیم.

هذا تمام الكلام فی نقد كلام المرحومالخوئی.

مختارنا: عدم التداخل.

ما عدم تدخلی هستیم و بیان خود را باید توضیح دهیم.

تحقيق المسئله:

مقدمة: أن البحث فی عالم الثبوت لا الاثبات.

این بحث کاملا ثبوتی است و اثباتی نمی باشد.

---

[1] دوشنبه ۹۴/۱۱/۱۹.

دقت کنید مرحوم نائینی قائل شده اند که هر حکم وضعی یاتکلیفی دو مرحله دارد جعل و مجعول.

مرحله جعل:جعل حکم کلیی می باشد که نتیجه عملیة الجعل است که بعد از تشریع، این حکم کلی حاصل می شود مثل «یجب الحج علی کل مکلف مستطیع» که مثال حکم تکلیفی می باشد و حکم وضعی مثل «الدم نجس».

فرق ما با مرحوم میرزا این است که ایشان می فرمایند در عالم اعتبار یک حکم کلی پیدا می شود ما می گوییم در عالم اعتبار این پیدا نمی شود حکم کلی امری است انتزاعی و واقعی نه اعتباری.

مرحله مجعول: عبارت است از یک حکم جزئی که دائما موضوع آن شخص است حال یا شخص انسان یا شخص شیء.مثل «وجوب الحج علی زید» که «زید» موضوع ما می باشد و مثل «نجاست هذا الدم».«هذا الدم» شخصی است و موضوع ماست. مجعول یعنی حکم فعلی که دائما فعلیت حکم حدوثا و بقاءا و انتفاءا دائر مدار فعلیت موضوع است.مجعول حکم شخصیی است که تابعی از فعلیت موضوع جعل است.[1]

خوب مشخص شد که ما یک جعل داریم و یک مجعول.

در بحث تداخل اسباب این مفروق عنه است که ما دو «جعل» داریم:«جعل وجوب التصدق عند مجیء زید» و «جعل وجوب التصدق عند مجیء عمرو». این مفروق عنه است که دو جعل داریم و انما الکلام و تمام الکلام در این است که نتیجه این دو جعل، دو مجعول است یا خیر؟

دقت کنید که ما در اینجا ــ در جایی که شروط متعدد و جزاء واحد است ــ حالات مختلفی داریم درمثال خودمان توضیح می دهیم:

---

[1] مرحومآقایخوئیمیفرمودندمجعولامریاستاعتباریومرحومآقایصدرمیفرمودندکهمجعولامریاستوهمیماگفتیمکهاحکامتکلیفیمیشودان تزاعیوواقعیچراکهماقائلیمتماماموراننتزاعیازاموروواقعیمیباشند.
ودرحکموضعیحکمیاستانتزاعیوواقعیدرمثلجزئیتوشرطیتومانعیتوصحتوفسادامادرملکیتونجاستوزوجیتوسلطنتوبینونة...
انتزاعنمیشونداینهااعتباریمیباشند. چراکهایننجاستامریاستاعتبارینهامرانتزاعیاینهاانتزاعنمیشوند.
ظاهراباایننملکیتوزوجیتدرعالمواقعاتفافینمیافتد. اینکهامریاعتباریاستیاواقعییاوهمیوحقیقیوجدانمامیباشدوبرهانیندارد.

- یک حالت اینکه «مجیء زید» است و «مجیء عمرو» نمی باشد که در اینجا شکی نمی باشد که دو جعل است اما یک مجعول.
- یا بالعکس «مجیء عمرو» است و «مجیء زید» نمی باشد در اینجا هم دو جعل داریم و یک مجعول.
- یکبار هم اینطور است که بعد از «مجیء زید» من صدقه دادم و بعد عمرو می آید در این هم بحث نمی باشد که باید دوباره صدقه بدهم.یعنی یک مجعول دیگر محقق شد.
- انما الکلام در دو صورت است: اولین صورت این است که «مجیء زید» محقق شود و من صدقه ندهم تا «مجیء عمرو» محقق شود. در اینجا این سوال است که آیا آمدن دوم موجب مجعول دومی هم می شود یا خیر،همان مجعول اول باقی می ماند؟
- فرض دوم این است که هر دو با هم بیایند در اینجا یک مجعول پیدا می کنیم یا یکی؟

مخلص کلام که تمام بحث ما ثبوتی است نه اثبات کما اینکه ظاهر کلام مرحوم میرزا و مرحوم خوئی و آخوند این است که اثباتی است و دیگر اینکه مفروق عنه است که دو جعل است و تمام بحث در وحدت و تعدد مجعول است نه تعدد جعل کما اینکه مرحوم صدر گفته است.

البته مرحوم صدر مثال هم که می زنند تمام الاشکال را روی مجعول می برند.

شاهد این که بحث ثبوتی است نه اثباتی این است که مرحوم خوئی هم گفته اند که فرقی نمی باشد که خطاب شرطی باشد یا خیر در حالی که اگر بحث اثباتی بود نحوه خطاب باید اثر داشت و فرق می کرد.

ذی المقدمة: أن المحذورین المقولین فی صورة عدم التداخل کلیهما مفقودان و هما:

خوب محذور «عدم تداخل» چه بوده است که این بحث را مطرح شده است؟

گفته اند که اگر «دو مجیء» باعث دو «وجوب تصدق» شوند، دو محذور پیش می آید:

المحذور الاول: أن عدم التداخل موجب لاجتماع المثلین المحال.

این دو «وجوب» در صورت آمدن هر دو، به طبیعت واحد که در مثال ما «طبیعی تصدق» باشد، تعلق گرفته است که معنایش تعلق دو طلب به یک طبیعت است و می شود اجتماع مثلین و این محال است. یعنی با توجه به اینکه جعلها متعدد است و موضوع هم در هر تکلیف غیر دیگری است یعنی موضوعها هم متعدد است، اگر بخواهد این دو موجب دو مجعول شود معنایش دو وجوب فعلی جزئی است که هر دو بر طبیعت تصدق تعلق گرفته است. و این اجتماع مثلین است.

المحذور الثانی: أن تعدد المجعول موجب لکون المطلوب تعدد «صرف الجود» و لیس بقدور.

وقتی طلب و وجوب تعلق گرفته است به تصدق مطلوب ما چیست؟ مطلوب ما «صرف الوجود» است نه «مطلق الوجود» طلب اول و طلب دوم به «صرف الوجودِ طبیعت» تعلق گرفته است یعنی تکلیف تعلق گرفته است به طبیعتی که تحقق آن به نحو صرف الوجود از ما خواسته شده است در حالیکه صرف الوجود قابل تعدد نمی باشد. چرا که «صرف الوجود» یعنی «وجود ناقض عدم» و وقتی وجود اول محقق شد، ناقض عدم شد لذا دیگر محال است که وجود دوم ناقض عدم باشد در نتیجه من و هر کس دیگر نمی تواند، صرف الوجود دیگری را ایجاد کند.نتیجه چنین امری تعلق تکلیف به امر غیر مقدور و تکلیف به ما لا یطاق است.

این مشکل، مشکلی است عقلی و شارع هم نمی تواند در صورت بروز این مشکل، تداخل در اسباب کند. البته توجه کنید مجعول به دست شارع نمی باشد بلکه جعل به دست شارع است بخاطر اینکه تابع تشریع است و تشریع هم فعل مولاست. مولا می تواند تشریع نکند اما اگر دو تشریع کرد دیگر نمی تواند که مجعولش را با جعلش تطبیق نکند. جعل متعدد باشد و در عین حال مجعول واحد باشد.

این دو محذوری است که گفته شده است که اگر بتوانیم این دو شبهه را حل بکنیم مشکل حل می شود و تداخلی می شویم.

اگر این دو مشکل حل شود با توجه به اینکه فرض کردیم که تمام محذور این دو محذور است و محذور دیگری در کار نمی باشد، تداخل ممکن می شود چرا که قاعده کلی این است که ما دو تشریع داریم و در نتیجه دو جعل داریم چرا که جعل دائما تابع تشریع است. وقتی دو جعل داشتیم یعنی دو موضوع داریم. فعلیت موضوع فعلیت جعل و تحقق مجعول است.

این دو محذور هیچ کدام تمام نمی باشد.

المناقشة فی المحذور الاول: لا یجتمع المثلان، لأن المطلوب معدوم دائما.

اما محذور اول که قائل بود در اینجا در صورت عدم تداخل موجب اجتماع مثلین می شود و این محال است.

اینجا اجتماع مثلین اصلا پیش نمی آید.

ما ها قائلیم که «طلب»،معنایش: «السعی نحو المطلوب» است.

طلب به دو قسم است: طلب تکوینی و طلب انشائی. وقتی مولایی به عبدش می گوید:«اذهب» این تلفظ و فعل گفتاری او طلب انشائی است اما وقتی مولا به عبدش می گوید:«اذهب غدا». این تلفظ انشاء است اما طلب انشائی نمی باشد فردا که نمی آید همان انشاء و تلفظ دیروز، امروز واقعا متصف می شود به «طلب انشائی» که همان مجعول است یعنی مجعول عبارت است از «انشاء» متصف به طلب انشائی است یعنی واقعا اتصافش حاصل می شود اما متصف همان شیء دیروزی است یعنی دیروز حاصل شده است اما اتصاف امروز است. مولا در مقام تشریع فرموده است «تصدق عند مجیء زید» و بعد فرموده است:«تصدق عند مجیء عمرو» هر کدام یک انشاء مجزا است اما طلب انشائی نمی باشد. مطلوب در هر دو «صدقه دادن» است. گفته شد در طلب انشائی و تکوینی، مطلوب دائما معدوم است. تا می رسد به تحقق این دو موضوعها که معدوم

است یکی «مجیء زید» و دیگری «مجیء عمرو» وقتی «زید» آمد این انشاء که طلب انشائی نبود بعد از آمدن زید، همان انشاء می شود «طلب انشائی» بار دوم هم گفته بود «تصدق عند مجیء عمرو» تا «عمرو» خارجا نمی آید همان انشاء دوم از آنِ مجیء عمرو متصف می شود به «طلب انشائی» که همان مجعول است.

این دو طلب انشائی، یکی انشاء اول و یکی هم انشاء دوم با توجه به اینکه مطلوبشان معدوم است، کجا اجتماع مثلین است؟! فرق نمی کند که باهم بیایند یا متناوبا بیایند چون مطلوب معدوم است لذا دیگر اجتماع مثلین نمی باشد. این دو مجیء اثرشان «اتصاف انشاء» قبل از وجودشان، به «طلب انشائی» است. پس ما دو «طلب انشائی» داریم که مطلوب منه ما یک نفر است که جناب زید باشد. این اشکالی ندارد می توانیم که یک مطلوب منه داشته باشیم و صد طلب باشد مثلا مولا از زید صد طلب داشته باشد. خوب دو «انشاء» زمان و عصر تشریع محقق شد در کجا؟ نمی دانیم ولی می دانیم تشریع محقق شد. خوب در هزار سال بعد از عصر تشریع که «زید» آمد الان آن «انشاء» هزار سال قبل، متصف می شود به «طلب انشائی». زمانی که «عمرو» هم آمد «انشاءِ» دومِ هزار سالِ قبل هم الان می شود طلب انشائی.

[1] **المناقشة فی المحذور الثانی: أن المطلوب، ایجاد الطبیعی لا صرف الوجود.**

محذور دوم این بود که مطلوب و متعلق تکلیف «صرف الوجود» طبیعت است که در مثال ما «صرف الوجود طبیعت تصدق» می باشد و «صرف الوجود» متعدد نمی شود و یک طبیعت نمی توانند دو «صرف الوجود» داشته باشد لذا من قدرت بر اتیان امر مولا را ندارم و تکلیف به آن می شود «تکلیف به ما لا یطاق».

این محذور هم تمام نیست. در بحث تعلق امر که آیا امر تعلق میگیرد به «طبیعی» یا «فرد» و اگر به «فرد» تعلق می گیرد به «صرف الوجود» تعلق می گیرد یا به «وجود فرد» در آنجا گفتیم که ما ها از کسانی هستیم که گفتیم مطلوب به طلب انشائی نه طبیعت است و نه فرد و نه صرف الوجود بلکه «ایجاد الطبیعة فی الخارج» مطلوب است. مولا

[1] سه شنبه ۹۴/۱۱/۲۰.

که می گوید:«صلّ»طلبی دارد از من که مطلوب این طلب انشائی«ایجاد طبیعی صلاة فی الخارج» است بله گفتیم که ایجاد دو صورت دارد تارة یک ایجاد را محقق می کنیم در خارج و تارة چند ایجاد را در خارج ایجاد می کنیم ایجادی بعد از ایجاد.به عبارت دیگر مطلوب یک ایجاد است یا دو ایجاد یا چند ایجاد؟ این در جایی که ایجاد قابل تکرار است مثل تصدق و صلاة و ..اثر دارد بخلاف جایی که ایجاد قابل تکرار نمی باشد مثل قتل. خوب در جایی که ایجاد قابل تکرار می باشد، کدام مطلوب مولاست؟گفتیم که ایجاد واحد کفایت می کند. می گوییم که از اطلاق مقامی استفاده می کنیم «یک ایجاد» مطلوب مولاست یعنی از اینکه فقط فرموده اند «صل» و نفرموده اند: «صل مرتین یا مرات» مشخص می شود که مطلوب مولا یک ایجاد است.

ما در اینجا دو «طلب و وجوب تصدق» داریم. یک طلب به «ایجاد تصدق عند مجیء زید»تعلق گرفته است ویکی هم به «ایجاد تصدق عند مجیء عمرو»مطلوب در این دو، صرف الوجود طبیعی تصدق یا صرف الوجود ایجاد نمی باشد بلکه «ایجاد طبیعی تصدق» را از ما خواسته است. یعنی مولا از ما دو «ایجاد طبیعت تصدق» را خواسته است اما موضوع یکی «مجیء زید» است و موضوع دیگری «مجیء عمرو» می باشد. لذا اگر زید آمد و من امتثال کردم و طبیعی تصدق را ایجاد کردم و بعد عمرو آمد من باید ایجاد صدقه کنم اما اگر قبل از صدقه دادن، عمرو هم بیاید آیا باید در مقام امتثال دو صدقه بدهم یا نه مربوط به این است که ما در مسبباتتداخلی شویم یا خیر.

پس مطلوب در طلب انشائی صرف الوجود نمی باشد بلکه «ایجاد طبیعی» است.

اگر این محذور دوم تمام بود معنایش این بود که هر دو با هم و مقارنا فعلی نمی شوند چرا که قبلا گفتیم که اگر در فعلی شدن یک تکلیف، تکلیف به غیر مقدور پیش آید آن تکلیف فعلی نمی شود و اگر در فعلیت هر دو مقارنا و معا تکلیف به ما لا یطاق حاصل شود، هر دو معا و متقارنا، فعلی نمی شوند.

پس در ناحیه اسباب عدم تداخلی شدن، محذوری ندارد. لذا ما هم در ناحیه تداخل در اسباب ما ها عدم تداخلی هستیم چرا که:

اولا: از یک طرف قاعده ای وجدانی داریم یعنی وجدان ما حکم می کند که در هر جایی موضوع هر حکمی که فعلی شد حکم و جعلی هم فعلی می شود خوب مفروق عنه بود که دو جعل داریم یعنی در مثال ما تکلیف تعلق گرفته است به ایجاد اما دو طلب تعلق گرفته است یکی «عند مجیء زید» و یکی هم «عند مجیء عمرو».و در اینجا دو موضوع هم فعلی شد لذا دو حکم هم باید فعلی شود و دو مجعول داشته باشیم.

البته همانطور که اشاره شد، این قاعده وجدانی بود و برهانی بر اثبات آن اقامه نشده است.

ثانیا: تنها می ماند دو محذوری که در فعلیت دو حکم و دو مجعول بود که یکی «اجتماع مثلین » و دیگری «عدم امکان تعدد در صرف الوجود طبیعی» بود، که این دو محذور را هم جواب دادیم و گفتیم که وارد نمی باشد.

ثالثا: و این را هم توافق کردیم که محذوری غیر این دو محذور نمی باشد چرا که ما فقط محذور گفته شده را ابطال کردیم و اثبات کردیم که محذور و مانع گفته شده، مانع نمی باشد اما اثبات نکردیم که مانعی دیگری ندارد ممکن است که مانعی باشد و به ذهن ایشان نرسیده باشد[1]. لذا فقط در صورت این توافق است که می توانیم به نتیجه دلخواه که اثبات عدم تداخل است برسیم.

بله این توافق اثری بیش از اثبات مدعای ما ندارد و الا که توافق ما اثر در واقع نمی گذارد و موانع را که از میان نمی برد.

رابعا:این محذور را که ممکن است دو موضوع به نحو علیت ناقصه عمل کنند و در عین حالیکه دو جعل است و دو موضوع، موجب یک مجعول شوند این را هم قبول نکردیم چرا که ما موضوع را علت نمی دانیم چرا که در نظر ما مجعول همان انشاء می باشد که با فعلی شدن موضوع، به مجعول و طلب انشائی متصف می شود لذا این

---

[1] اشکالنشودکهاینمسئلهدرتماممواردمیآیدبهاینبیانکهمادائمامحذورهایگفتهشدهراابطالمیکنیماماثباتنمیکنیمکهمحذوردیگرینمیب اشداینااشکالدربعضیازمواردواردنمیباشدچرادربعضیازاوقاتروایتیداریمکهباظاهرشمطلبیرامیگویدکهمحذورآنراابطالکردیملذاظاهربرایمامیشود ،حجت.

موضوع مبدأ وجود این طلب انشائی نبوده است و علت یعنی مبدأ وجود یعنی قبل از اینکه این موضوع فعلی شود این انشائی که با آمدن موضوع متصف به «طلب انشائی» می شود، وجود داشته است و ضمن اینکه رابطه علی و معلولی بین او وجود است و این اتفاقی است که انشاء وعملیة الجعل امر حقیقی نمی باشد.

در نتیجه دو جعل مستلزم دو مجعول می شود. و با بیانی که در موضوع گفتیم و اینکه آن را علت نمی دانیم مشخص شد، که نه تنها عدم تداخل محال نمی باشد بلکه متعین است و تداخل محال است. چرا که وقتی گفتیم که مفروق عنه است که انشاء دو تاست و مجعول همان انشاء است که بعد از فعلیت موضوع همان انشاء متصف به طلب انشائی و مجعول می شود، خوب انشاء که دو تا بود، مجعول هم دوتا می شود لا محاله.[1]

پس در حقیقت دلیل ما وجدان است نه اینکه بر این مسئله ما برهانی داریم چرا که ما فقط محذورات عدم تداخل را ابطال کردیم اما آن را اثبات نکردیم چرا که هم تداخل محذوری ندارد و هم عدم تداخل محذوری ندارد. اما ما به وجدان خود عدم تداخل را اختیار کردیم. ضمن اینکه اصلا این مسئله برهانی نمی تواند باشد چرا که امری است واقعی و امر واقعی راهی جز وجدان ندارد و برهان بردار نمی باشد.

دقت کنید بحث در این است که اگر دو جعل داشتیم و شرط هر دو فعلی شد، ما دو مجعول داریم یا خیر؟ اما ظهور ادله چه می گوید این بحث اثباتی است.

بحث اثباتی مهم نمی باشد چرا که بحث اثباتی این مسئله، اصولی نمی باشد چرا که محذورها جواب داده شد و محذوری ندارد که ما عدم تداخلی شویم و تداخل هم که محذوری ندارد خوب کدام واقع شده است؟ استظهار از ادله کار فقیه است. اما این دیگر بحث اصولی نمی باشد و بحث فقهی است.

---

[1] اشکال نشود پس اگر موضوع علت تامه نمی باشد پس چرا به بیان مرحوم خوئی در نکته اول در بیان اثبات عدم تداخل، اشکال کردید؟ ما به استدلال ایشان اشکال کردیم که موضوع را علت تامه می دانست یعنی با فرض اینکه علت تامه است اشکال کردیم.

ضمن اینکه اصلا ظهور دلیل نمی تواند اینجا مشکلی را حل کند چرا که خطاب تبلیغ دائما ناظر به مقام جعل است نه مقام مجعول لذا نهایتا خطاب تبلیغ به ما می گوید که دو جعل داریم یا یک جعل خوب دو جعل باشد اثبات نمی کند که دو مجعول است، لذا اصلا نمی توان از لسان ادله فهمید که دو مجعول داریم یا خیر.

هذا تمام الکلام فی المسئلة الاولی.

المسئله الثانیة: فی تداخل المسببات و عدمه.

در این مسئله بحث این است که ماکه دو وجوب داریم در مرحله امتثال دو بار باید صدقه بدهیم یا خیر یک تصدق کفایت از هر دو تکلیف می کند وامتثال هر دو مجعول را کرده ام؟ دو «تصدق» انحائی دارد: یکی این که به یک فقیر دو بار صدقه بدهم. یا به دو فقیر صدقه بدهم. یکراه دیگر این است که دو تصدق را به یک ایجاد، ایجاد کنم مثلا زید و عمرو هر دو فقیر می باشند و یک وکیل مشترک در اخذ دارند. به وکیل می گویم این پول را می دهم برای هر دو. در اینجا به یک ایجاد دو تصدق می کنم.

دقت کنید که بعد از فراغ از عدم تداخل از اسباب، نوبت به این بحث می رسد. ما قائل به عدم تداخل در اسباب شدیم و به این مسئله رسیدیم که آیا دو تصدق نیاز است یا یک تصدق کفایت می کند.

مقتضای قاعده، تداخل است یا عدم تداخل؟

فی الجمله تداخل مسببی مشکلی ندارد مثلا مولا گفته است:«اکرم هاشمیا» و بعد دوباره فرمودند: «اکرم فقیرا». شخصی «فقیر هاشمی» را اکرام می کند و تکلیف از او ساقط می شود. در اینجا کسی اشکال نکرده است. یعنی گفته اند که در اینجا مشکلی ندارد و امتثال هر دو تکلیف است. و جای شبهه ای در کفایت امتثال نمی باشد. یا مثل کسی که گفته است که من نذر می کنم که دو رکعت نماز بخوانم. بعد این شخص به برای اداء نذر خود، نماز صبح می خواند که در این صورت هر دو وجوب یعنی وجوب اداء نذر و وجوب نماز صبح امتثال کرده است.

[۱] یا مثلا نذر می کند که روز جمعه را روزه بگیرد و در روز جمعه روزه قضاء می گیرد. این کفایت از هر دو می کند و کسی اشکال نکرده است.

در نماز ظهر و عصر متعلقها دو تاست نه یکی. متعلق «نماز ظهر» نماز چهاررکعتی به نیت ظهر است و در نماز عصر نماز چهاررکعتی به نیت عصر است خوب مشخص است که هر کدام از نمازهای مصداق یکی از متعلقها می باشد و نمی توانند متعلق دیگری باشد. بخلاف تصدق که در هر دو تصدق است.

قول المشهور: عدم التداخل بوجوه منها:

مشهور بین متأخرین عدم تداخلی هستند وجوهی ذکر شده است که ما کفایت می کنیم به دو وجه:

وجهالمرحوم الخوئی[۲]: قاعدة الاشتغال.

دلیل ایشان قاعده اشتغال است که یک قاعده عقلی است.به این صورت که من دو تکلیف به «تصدق» داشتیم که یک تصدق کردم یقین دارم که یکی ساقط شد خوب دومی ساقط شده است یا خیر؟ احتمال دارد که ساقط شده باشد و احتمال دارد که ساقط نشده باشد «قاعده اشتغال» می گوید که اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد لذا باید یکبار دیگر صدقه بدهد.

این فرمایش مرحوم خوئی.

المناقشة الاولی:أن الاتیان الاول، مصداق للمأمور به الاول و الثانی، احراز الإمتثال، رافع موضوع الاشتغال.

این رادقت کنید «قاعده اشتغال» درست است که حکم به تعدد امتثال می دهد اما این قاعده مال جایی است که احراز امتثال نکنیم و در اینجا وجدان می کنیم که امتثال کردیم و امتثال یعنی «اتیان متعلق تکلیف و ایجاد مصداق مأمور بهدر خارج» مگر من مصداق مأمور به اولو دوم را ایجاد نکردم؟! چرا که در هر دو مأمور به «تصدق علی

---

[۱] چهارشنبه ۹۴/۱۱/۲۱.

[۲] مصابیحج۲ ص ۳۲

فقیر»بود اما در هر کدام مشروط به موضوعی بود که از قیود متعلق نبود از قیود موضوع بود.

آیا در تعبدیات هم این را می گویید؟ ما یک «موافقت» و «امتثال» داریم و یک «مخالفت» و «معصیت» داریم. «موافقت» یعنی «اتیان مصداق مأمور به» است و «امتثال» یعنی «اتیان مأمور به به داعی امتثال» است. در توصلیات «موافقت» لازم است و در تعبدیات «امتثال» نیاز دارد. اگر در توصلیات می گوییم امتثال منظور ما موافقت است. اما در تعبدیات موافقت به امتثال است. لذا در تعبدیات مراد از موافقت امتثال است و در توصیلیات مراد همان موافقت است.

پس ما احراز کردیم که «تصدق» اتیان شده، «تصدق» ما هم مصداق مأمور به در تکلیف اول است و هم مصداق مأمور به در تکلیف دوم است.

لذا نوبت به شک نمی رسد که موضوع «قاعده اشتغال» باشد. اشتغال یقینی فراغ یقینی می خواهد نه دو فراغ و نه هر کدام فراغ مستقلی می خواهد و هیچ قاعده و دلیلی نداریم که هر تکلیف فراغ مستقلی می خواهد. لذا ما یقین به اشتغال داریم لذا یقین به فراغ هم حاصل شده است.

المناقشة الثانية: ليس هذا موضوعا للاشتغال مع أن رفع الشبهة بيد الشارع.

سلمنا که شک کردیم که آیا تکلیف دوم ساقط می شود یا خیر؟ یک تکلیف ساقط شد یا دو تکلیف؟ اینجا مجرای «برائت» است نه قاعده اشتغال. گفتیم که شک در بقاء تکلیف وقتی مجرای قاعده اشتغال است که رفع شک و شبهه وظیفه مولا و شارع نمی باشد. مثل اینکه اذان ظهر را گفته اند و یک ساعت گذشته است و من شک دارم که نماز ظهر خوانده ام یا خیر؟ اینجا مجرای قاعده اشتغال است چرا که وظیفه شارع در این مورد رفع شک من نمی باشد و اگر از شارع هم سوال کنم که من نمیدانم نماز ظهر را خوانده ام یا خیر، می تواند بگوید که به وظیفه ات عمل کن و لازم نمی باشد که رفع شبهه کند.

اما درجایی که رفع شبهه به دست مولاست مثل جایی که میتی مرده است و بر من واجب است که نماز بخوانیم و صبی ممیز رفت بر این میت نماز خواند و لا محاله شک می کنیم وجوب نماز میت باقی است یا خیر؟ چرا که هم احتمال می دهیم که نماز ممیز کفایت کند و هم احتمال می دهیم شرط سقوط تکلیف این است که بالغ نماز بخواند. در اینجا وظیفه شارع است که رفع شبهه کند. لذا شارع نمی تواند بگوید که به من مربوط نمی باشد.

لذا اینجا دیگر مجرای قاعده اشتغال نمی باشد و مجرای برائت است لذا اگر من شک کنم که بعد از خواند صبی آن تکلیفی که قطعا بر من فعلی شد یا خیر؟ رجوع می کنم به برائت چرا که وظیفه شارع است که رفع شبهه کند و فرض این است که از طرف شارع هم بیانی نرسیده است و هر جا اصل مؤمِّن جاری شود وارد است بر قاعده عقلی منجز.

ما نحن فیه مثل نماز میت است قبل از تصدق یقین داشتم که دو تکلیف داریم به دو تصدق بعد از یک تصدق نمی دانم که تکلیف دوم ساقط شد یا خیر؟ در اینجا وظیفه شارع است که رفع ید کند. لذا رجوع می کنم به برائت چرا که حدیث رفع اینجا را می گیرد. موضوع قاعده اشتغال شکی است که رفع آن شبهه و شک به ید شارع است.

شارع بیکار نمی باشد که بنشیند و تمام شبهات ما را رفع کند.

دقت کنید تمام شبهات مربوط است به مجعول اما این منشأ شبهه تارة «جعل» است و تارة «امور خارجی» است و تارة امری است که رفع شبهه به ید شارع نمی باشد.

در مورد اول مجرای قاعده «برائت» است و در دو مورد دیگر مجرای قاعده «اشتغال».

بله ممکن است که شبهه استصحاب بقاء تکلیف باشد که در این صورت دیگر برائت جاری نمی باشد. این را ما جاری نمی دانیم کما اینکه مرحوم خوئی هم جاری

ندانسته اند چرا که شبهه، شبهه حکمیه است. بله اگر جاری بود هم حاکم بر برائت بود و هم وارد بر اشتغال چر اکه ایشان اصل موافق طولی را جاری نمی داند.

لذا قاعده اشتغال جاری نمی شود.

الوجه الثانی للصدر[1]: استحالة اجتماع المثلین، مانعة من تعلق التکلیف علی الواحد فیکون الثانی مقید بقید یباین الاول منه.

ایشانمطلبی را بر اساس مبنای خودشان اختیار کرده اند. گفته اند که دو تکلیف به متعلق واحد تعلق نمی گیرد به خاطر محذور «اجتماع مثلین» لذا باید متعلقها به صورتی باشد که بر هم منطبق نشود یعنی دائما یکی قیدی دارد که از دیگری جدا می شود یعنی در مثال ما اصل دو خطاب این طور بوده است: «ان جائک زید فتصدق علی فقیر» و « ان جائک عمرو فتصدق علی فقیر مرة اخری».لذا باید قیدی اضافه شود که آنها را مباین کند لذا در اینجا حتما قیدی دارد لذا باید عدم تداخلی شویم چرا که متعلقها متباین می باشد و تداخل اصلا محال است در نظر ایشان.

بله اگر به دو عنوان تعلق گیرد که به صورت عموم وخصوص من وجه است مشکلی ندارد.

مناقشة: لیس هذا الموضع، موضوعا لاجتماع المثلین.

بله اگر با مبنای ایشان جلو رویم فرمایش ایشان درست است اما ما ها قائلیم که تعلق طلب متعدد و دو تکلیف به متعلق واحد ذاتا، محذوری ندارد و اجتماع مثلین پیش نمی آید مثلا مولا بگوید: «صل عند الزوال» و «صل عند مجیء زید» لذا بعد از زوال و آمدن زید می توانم یک نماز بخوانم با این تفاوت که باید قصد امتثال هر دو را بکنم البته اگر قصد امتثال معتبر باشد.

ان قلت: علی هذا الامر الثانی یکون لغوا.

اگر امتثال دائما به یک اتیان حاصل می شود، امر به متعلق برای بار دوم لغو می شود؟

---

[1] بحوثج ۳ ص ۱۹۸.

قلت: الثمرة حاصلة عند تحقق موضوع واحد منهما بعد اتیان احدهما.

ثمره در اینجا مشخص می شود که بعد از زوال نماز بخوانم و بعد زید بیاید باید دوباره نماز بخوانم یا اینکه من دو تکلیف تعبدی دارم و قصد امتثال یکی را می کنم در این صورت باید یکبار دیگر مصداق مأمور به را ایجاد کنم[1].

اما در صورتی که یکی باشد و دیگری نباشد دیگر ثمره ندارد چرا که مولا می توانست با یک جعل هر دو موضوع را بیان کنند بگویند:«ان جائک زید او زالت الشمس صل» در این صورت باز در جایی که یکی بود و نبود حکمش مشخص بود اما باز تکلیف در جایی که با هم متناوبا می آیند با این جعل واحد هدف مولا حاصل نمی شود چرا که در صورتیکه جعل واحد باشد به همان بیانی که گفته شد اگر زوال بشود و صدقه بدهد و بعد زید بیاید دیگر صدقه ندارد.

لذا ما در اسباب عدم تداخلی هستیم و در مسببات تداخلی می باشیم.

نتیجه این که خود این جمله شرطیه مفهوم ندارد اما نوعا مقارناتی دارد که عبارت باشد از تحدید یا اطلاق مقامی و علم خارجی که این ها هستند که باعث می شوند ما از جمله شرطیه چیزی بفهمیم که دیگران نام آن را مفهوم گذاشتند.

هذا تمام الکلام فی التنبیه السابع و مسئلة مفهوم الشرط.

[2]الفصل الثانی: مفهوم الوصف.

آیا «جمله وصفیه» مفهوم دارد؟ مولا گفته است:«اکرم العالم العادل». مفاد این کلام عبارت است از:«وجوب اکرام عالم عادل». آیا این کلام بر «عدم وجوب اکرام عالم غیر عادل» دلالت می کند؟ اگر دلالت کرد یعنی جمله وصفیه مفهوم دارد و اگر دلالت نکرد یعنی جمله وصفیه مفهوم ندارد.

---

[1] البته ما قصد امتثال را شرط نمی دانیم و فقط قائلیم که عمل باید قربی باشد، لذا اگر برای اولی هم قصد امتثال کرد باز کافی است چرا که قصد امتثال تکلیف اول عمل را قربی کرده و این عمل قربی صلاحیت برای مصداقیت دومی هم دارد، لذا باز کافی است. بخلاف کسانی که قصد امتثال را سبب جداگانه ای ــ غیر از قربی بودن عمل ــ می دانند.

[2] شنبه ۹۴/۱۱/۲۴.

دقت کنید اگر از این کلاماستفاده شود که «اکرام غیر عالم عادل» واجب نمی باشد این دیگر ربطی به مفهوم لقب دارد نه مفهوم وصف لذا از بحث ما خارج است.

خوب آیا این «جمله وصفیه» مفهوم دارد یا خیر نسبت به جایی که قید منتفی می شود،ساکت است؟ اگر ساکت باشد یعنی مفهوم ندارد.

قبل از ورود به مسئله مقدمه ای در توضیح جمله وصفی.

مقدمة: فی حقیقة الوصف الاصولی.

وصفی که در اصول گفته می شود مساوی نعت در نحو نمی باشد بلکه اعم است اگر گفت شد:«سلم علی العالم ماشیا». بنا بر اینکه این «ماشیا» حال برای عالم یا فاعل باشد. در اینجا در نحو حال است اما در اصول داخل در مفهوم وصف است.

حال که مقصود از «وصف اصولی» اعم از نعت در نحو شد میگوییم مراد از وصف، قیود موضوع استبه هر نحوی که بیان شود و بحث در این است که اگر آن قیود منتفی شد حکم منتفی می شود یا خیر؟

«موضوع» یعنی امری که فرض وجود آن شده است که لازمه آن این است که فعلیت حکم منوط بر فعلیت آن است. احکام تکلیفی، علاوه بر «موضوع»، دائما «متعلق» هم دارند که عبارت باشد از «فعل اختیاری».

پس در حکم تکلیفی ما یک «حکم» و یک «متعلق» و یک «موضوع» داریم مثلا مولا گفته است: «اکرم العالم» حکم «وجوب» است و متعلق الحکم «اکرام العالم» استکه فعلی است اختیاری و یکی از موضوعات هم «مکلف» است و یکی هم «عالم». یا مثلا در «لا تکذب» ما یک حکم داریم که «حرمت» باشد و «کذب» متعلق است و موضوع ما هم که در اینجا یک موضوع بیشتر نمی باشد، عبارت است از «مکلف». فرض وجود یعنی اگر آن موضوع باشد آن حکم می باشد. سوال رفقا&&&

خوب قیودی که در کلام می آید یا قید حکم است یا قید متعلق است و یا قید موضوع به مثالهای زیر توجه کنید:

قید الحکم:در مثال «ان جائک زید فاکرمه» که «ان جائک زید» قید حکم است. و در این مثال: «اکرام زید واجب عند مجیئه»، «عند مجیء زید» قید حکم و وجوب است.

قید المتعلق:در مثالهای «الحج عند الاستطاعة واجب» یا «الصلاة عند الزوال واجبة». این «عند الاستطاعة» و «عند الزوال» قید متعلق است.

قید الموضوع:در مثال «الحج واجب علی المکلف المستطیع». این «المستطیع» قید موضوع است که موضوع مکلف باشد.

در حکم وضعی که می گوییم «الدم» یا «الخمر نجس» دم و خمر اصطلاحا موضوع می باشد اگر گفتیم: «الخمر المتخذ من العنب نجس» اینجا موضوع، «خمر» است و قید، «المتخذ من العنب» می باشد که اگر این قید منتفی شد، نجاست برداشته می شود یا خیر؟

در بحث جمله وصفیه فقط در جایی که قید، قید «موضوع» باشد داخل بحث است یعنی در آنجا بحث می کنند که اگر قید موضوع منتفی شد حکم هم منتفی می شود یا خیر؟ بخلاف جائی که قید، قید حکم یا قید متعلق باشد که خارج از بحث می باشد.

لذا از میان مثالهای بالا، فقط مثال آخری داخل در بحث می باشد: «الحج واجب علی المکلف المستطیع». آیا این جمله، مدلول مفهومی دارد یا خیر؟

ینبغی التنبیه علی امرین:

در اینجا دو مطلب باید ذکر شود:

الامر الاول: المراد من الوصف، قید الموضوع لفظا لا لبّا.

اشکال اول اینکه ما طبق مبنای خودمان اصلا قید حکم نداریم. لذا مثال اول «الحج واجب عند الاستطاعة»،«عند الاستطاعة» لبّا قید مکلف و موضوع است بخلاف مشهور که آن را قید حکم می دانند یعنی کلام در حقیقت اینطور بوده است: «المکلف المستطیع یجب علیه الحج». لذا به نظر می رسد که باید طبق مبنای ما قید موضوع و آنچه که در نظر مشهور قید حکم است، داخل بحث باشد لذا هم مثال اول و هم مثال سوم باید در نظر ما در بحث داخل باشند.

جواب اینکه ما که گفتیم قید حکم به قید موضوع بر می گردد، معنایش این نمی باشد که به لحاظ لفظ هم به موضوع بر می گردد بلکه لُبّا قید موضوع است اما لفظا قید حکم می باشد و محل بحث که قیود موضوع است، قیود لفظی موضوع مراد می باشدنه قیود لبی موضوع. چون دائما این بحث ما اثباتی است و در مقام دلالت است. و در دلالت هم این نکات لفظی اثر دارد. لذا ولو ما در موارد قیود حکم آن را به قیودموضوع بر می گردانیم این لبّا است نه لفظا لذا تا این مقدار با مشهور موافقیم یعنی ما هم فقط قسم سوم را داخل در بحث می دانیم نه قسم اول و سوم. لذا بحث ما شامل قیود حکم عند المشهور نمی شود. &&

لذا اینکه ما گفتیم قیود حکم از محل بحث خارج می باشد، یعنی لفظا قید حکم است که در مورد اول ما هم قائلیم که قید، لفظا قید حکم است نه موضوع اما لبا بخاطر آن محذور گفته شده، به قید مطلوب منه و موضوع بر می گردد. در نتیجه آنکه در بحث مفهوم وصف داخل است قید لفظی موضوع است.

الامر الثانی: علت خروج القیدین الآخرین من البحث.

چرا دو قید دیگر خارج از بحث است؟ کسانی که قائل به مفهوم یا عدم آن شدند به خاطر نکته ای است که این نکته فقط در «قید موضوع» می آید نه دو قید دیگر به عبارتدیگر این شبهه است که این حکمی که ثابت می شود برای ذات المقید در موضوع «سنخ الحکم» باشد، نه «شخص الحکم» که انتفاء الحکم عند شخص الحکم، عقلی

است و دیگر مفهوم نمی باشد اما در جایی که «انتفاء سنخ حکم» باشد این مفهوم است نه مدلول امر عقلی. در ذات المقید ـ یعنی موضوع به اضافه تقیید نه قیدـ، این شبهه است که سنخ حکم باشد اما در قیود حکم و متعلق دائما قید شخص حکم است نه سنخ حکم. کما این که در متعلق گفتیم که متعلق «اکرام» که طبیعی باشد، نیست بلکه «اکرام العالم» است.

الأقوال فیالمسئله:

در این مسئله، سه قول است:

القول الاول، قول المشهور: عدم الدلالة علیه مطلقا.

قول اول که قول مشهور علماء باشد این است که مطلقا دال بر مفهوم نمی باشد. داریم که: «فی الغنم السائمة زکاة» از این استفاده نمی شود که «غنم غیر سائمة» زکات ندارد بلکه ساکت می باشد.

القول الثانی، قول غیر المشهور:

قول دوم قائل است که جمله وصفیه مطلقا مفهوم دارد. این قولمنسوب به مرحوم آغا ضیاء است. در «اکرم العالم العادل» می گویند: یعنی «عالم غیر عادل» وجوب اکرام ندارد. یا در مثال: «اعتق رقبه مومنة» این کلام دال است بر «عدم وجوب عتق رقبة غیر مومنة».

القول الثالث قول المرحوم الخوئی و الصدر:

این قول، قائل به تفصیل در مسئله است که مرحوم خوئی قائل شده اند و مرحوم صدر هم پذیرفته اند. ایشان قائلند که جمله وصفیه، دال بر مفهوم است به نحو موجبه جزئیه یا سالبه جزئیه نه سالبه کلیه یعنی «انتفاء القید دال علی انتفاء حکم البعض لا الکل» در «اکرم العالم العادل» از این فهمیده نمی شودکه «عالم غیر عادل واجب الاکرام» نمی باشد ممکن است که در شریعت هم «اکرام عالم عادل» واجب باشدو هم

«اکرام عالم هاشمی» یا «اکرام فقیه». اما یک چیز از این جمله فهمیده می شود که موضوع وجوب اکرام،«العالم» نمی باشد یا «عالم عادل» است فقط یا خیر علاوه بر عالم عادل، موضوع،عالم به قید دیگری هم است.

یعنی جمله وصفیه فی الجمله مفهوم دارد که البته به آن مفهوم فی الجمله اصطلاحا مفهوم نمی گویند اما مدلولی است که غیر منطوق است.

اما مشهور می گفتند که این مقدار را هم نمی فهمیم شاید موضوع وجوب اکرام، عالم هم باشد.

غیر مشهور می گفته اند که خیر موضوع اکرام عالم عادل است و غیر این نمی باشد. ایشان می گویند که خیر ممکن است که علاوه بر عالم عادل، چیز دیگری هم موضوع باشد.

البحث حول الاقوال:[1]

القول الاول المشهور: نفی المفهوم مطلقا.

قول المشهور که گفته اند جمله وصفیه، نه به نحو جزئی و به نحو کلی دال بر مفهوم نمی باشد اگر در دلیل آمده بود:«اکرم العالم العادل»یعنی «عالم عادل» وجوب اکرام دارد اما در مورد عالم غیر عادل نفیا و اثباتا دلالتی ندارد. این نظر مشهور می باشد.

دلیل مشهور که به تقاریب مختلف آمده است، ناشی از استدلال آنها بر مفهوم شرط است به این صورت که گفته اند که آن نکته ای که در مفهوم شرط باعث وجود مفهوم می شده است در اینجا آن نکته وجود دارد یا ندارد لذا قائل به وجود یا عدم مفهوم در جمله وصفیه شده اند.

از میان وجود گفته شده، اکتفا می کنیم به بیان مرحوم صدر.

---

[1] یکشنبه ۹۴/۱۱/۲۵.

وجه المشهور علی نفی المفهوم ببیان المرحوم الصدر:

ایشان در بیان مختار خودشان گفته اند که جمله شرطیه کی دال بر مفهوم می باشد؟ زمانی که دلالت بر نسبت توقفیه کند یعنی جمله «ان جائک زید فاکرمه» زمانی مفهوم داشت که «وجوب اکرام» که جزاء بود، موقوف است بر شرط که «مجیء زید» بود. از این موقوفیت استفاده می کردیم که اگر «شرط» و «موقوف علیه» منتفی شود «جزاء» و «موقوف» هم منتفی می شود. یعنی از ادات شرط نسبت توقفیه بین جزاء و شرط استفاده می کردیم.

در مثال «اکرم الفقیر العادل». در اینجا ما اصلا نسبت توقفیه داریم؟ ما یک مفاد هیئت «اکرم» داریم که «وجوب» است و یکی هم «ماده» داریم که هیئت بر آن داخل شده است که عبارت باشد از ماده «اکرام» یک نسبت ناقصه بین «اکرام»و«فقیر» و یکی هم نسبت ناقصه بین «فقیر» و «عادل» کجا نسبت توقفیه است؟ اصلا این کلام مشتمل بر نسبت توقفیه نمی باشد. این دو نسبت هم دو نسبت ناقصه می باشند در حالیکه نسبت توقفیه نسبت تامه می باشد البته با آن مبنایی که ایشان دارند که فارق بین دو نسبت تامه و ناقصه در چیست. ما بیش از این نداریم لذا نسبت توقفیه نداریم که دال بر مفهوم شرط باشد.

این فرمایش مرحوم صدر.

مناقشة: مبناه مردود عندنا و الحاکم علی نفیه عندنا وجداننا العرفیة.

صحت این کلام منوط بر این است که کلام ایشان در جمله شرطیه را قبول کنیم لذا کلام ایشان علی المبنا درست است که ما نپذیرفتیم.

اما در مبنای ما که توضیح می دهیم که قائلیم جمله وصفیه اصلا دال بر مفهوم نمی باشد یعنی همان مبنای مشهور.

ما ها خطابات را به تشریع و تبلیغ تقسیم می کنیم. جمله وصفیه در «خطاب تشریع» مثل «اکرم الفقیر العادل». از این کلام چه فهمیده می شود؟ از این فهمیده می

شود یعنی از این «انشاء» که فعل مولاست، فهمیده می شود که مولا از ما طلب کرده است «اکرام فقیر عادل» را با این انشاء این طلب انشائی را کرده است.

قیدی برای موضوع در نظر نگرفتیم که الان آن قید فعلی نبوده و به این انشاء، طلب انشائی نگویند، خیر عنوان ما «فقیر عادل» بوده است که نوعا در هر زمان پیدا می شود. لذا آن انشاء، می تواند آن تحقق طلب انشائی باشد، خصوصا زمانی که به صورت انحلالی نباشد مثلا مولا گفته باشد: «اکرم فقیرا عادلا». که همیشه یک فقیر عادل در بیرون پیدا می شود. «طلب» فعل گفتاری مولا است آیا از این فعل گفتاری استفاده می کنیم که قبلا یا بعدا مولا نسبت به فقیر طلبی نداشته و ندارد؟! یعنی آیا می فهمیم که اصلا طلبی حتی نسبت به فقیر هاشمی یا به مطلق فقیر نداشته و یا ندارد؟! نه چنین استفاده ای نمی کنیم فقط دال بر این است که «اکرام فقیر عادل» واجب است. وجدان ما می گوید که تنافی در این نمی باشد که مولا قبلا یا بعدا طلبی داشته باشد و در عین حال این کلام را بگوید.

اما در «خطاب تبلیغ» مثلا مولا فرموده اند:«اکرم فقیرا عادلا» دو استفاده از این کلام می توانیم داشته باشیم یعنی این خطاب انشائیه ارشادیه مولا را اگر بخواهیم به قضیه بر گردانیم فهمیده می شود «فقیر عادل در شریعت اکرامش واجب است» آیا از این استفاده می شود که «فقیر فقیه» یا «غیر عادل» اکرامش واجب نمی باشد؟خیر، این وجدان درست نمی باشد.

احتمال دیگر که در این کلام است همان است که قول سوم می گوید و آن اینکه:از این خطاب تبلیغ فهمیده می شود که «موضوع وجوب اکرام فقیر عادل است»و «فقیر» موضوع وجوب اکرام نمی باشد. نه اینکه معنایش این باشد که «فقیر عادل واجب الاکرام است». چرا که این کلام دومی می سازد با جایی که فقیر موضوع واجب باشد لذا فقیر عادل می شود واجب الاکرام.

این دومی را می فهمیم یا خیر در نقد کلام سوم و قول به تفصیل خواهیم گفت.

اما این مقدار را نمی فهمیم که هیچ فقیر دیگری غیر عادل اکرامش واجب نمی باشد. لذا چه وصف در خطاب تبلیغ یا تشریع باشد، این مفهوم ندارد.

قول سوم در ارتکازشان این بوده است که بیانشان در خطاب تبلیغ می آید و در تشریع نمی آید اما بیان نکرده اند.

القول الثانی: القول بالمفهوم مطلقا.

اما قول دوم: کسانی که قائل شده اند که جمله وصفیه مفهوم دارد یعن ما از اکرم الفقیر العادل دو مدلول می فهمیم که یکی وجوب اکرام فقیر عادل است و مدلول دوم این که اکرام فقیر غیر عادل واجب نمی باشد. به وجوهی استدلال کرده اند که عمده وجود دو جه است:

وجوه الاستدلال:

الوجه الاول: تقیید المطلق بالمقید شاهد علی وجود المفهوم.

وجه اول: یک وجه استشهادی می باشد به این معنا که شاهد بسیار قویی را بر مدعای خودشان ذکر کرده اند که در کلمات آغا ضیاء آمده است و این نشان دهنده این است که جمله وصفیه در نظر علماء مفهوم دارد در مطلق و مقید گفته اندکه اگر دو خطاب داشته باشیم که یکی مطلق باشدو یکی مقید و خارجا علم داریم به وحدت جعل و حکم در اینجا مطلق را بر مقید حمل می کنند مثل این خطاب در روایتی آمده است اعتق رقبة در خطاب دوم آمده است اعتق رقبة مومنة و ما خارجا علم داریم که مولا یک تشریع و یک جعل و یک طلب بیشتر ندارد که موضوع طلب إمّا و إمّا است یا رقبه است یا رقبه مومنه است علما چه کار می کنند؟ مطلق را بر مقید حمل می کنند این امر مسلمی بین اینها می باشد. این شاهد بر این مطلب است که در ذهن علماء و ارتکاز اینها قید، مفهوم داشته است اگر قید، مفهوم نداشته باشد جمله اعتق رقبه می گوید عتق رقبه واجب است و دومی می گوید که عتق یک رقبه مومنه واجب است اگر مفهوم نداشته باشد باید به هر دو اخذ کنیم. این دو که با هم تنافی ندارند و تنافی از مفهوم شروع می

شود. می دانیم یک طلب بیشتر نداریم به هر دو اخذ می کنیم من در مقام امتثال می توانم یک رقبه غیر مومنه یا مومنه را امتثال کنم. این دو خطاب مثبتین است اما مومنه را ذکر کرده اند بخاطر این که فرد اقوی می باشد. اما ما از این دو خطاب می فهمیم که موضوع وجوب، عتق رقبه است نه رقبه مومنه.

از خطاب اول می فهمیم که موضوع رقبه است و از خطاب دوم می فهمیم که عتق رقبه مومنه واجب است نه اینکه موضوع وجوب رقبه مومنه می باشد.

لذا اینها فهمیده اند که علماء به ارتکازشان دریافته اند که موضوع رقبه مومنه است و معنای این مفهوم جمله وصفیه است لذا در مقام افتاء می نویسند عتق رقبه مومنه واجب است. یعنی به مفهوم جمله دوم خطاب اول را قید می زنید.

مشهور فقها تقییدی می باشند.

جمله داخل پرانتز.

شاهد این بود که حمل مطلق بر مقید می کنند در جایی که علم خارجی به وحدت طلب و جعل داریم بعضی ها مثل مرحوم خوئی گفته اند که علم داریم که متعلق صرف الوجود است و بعضی دیگر مثل مرحوم صدر متفطن شده است صرف الوجودی درست نمی باشد و اثر ندارد گفته اند می فهمیم حکم انحلالی نمی باشد باید بدلی باشد من تعبیر کردم که خارجا علم داریم که طلب و جعل و حکم واحد است.

شرطش این است که گفتیم نه آنکه گفته اند. صرف الوجودی و انحلالیت و عدم انحلالیت اثری ندارد. اگر فکر شود فرق بین این دو مشخص می شود.

مناقشتان:

به این کلام ما دو اشکال داریم:

المناقشة الاولی: علی هذا لابد أن یکون للقب مفهوما و لیس کذالک.

اشکال اول که اشکال نقضی است. اگر مولا به جای اعتق رقبه مومنه بفرمایند:«اکرم عالما» و بعد بگوید که «اکرم فقیها» و خارجا علم داریم بر جعل واحد

آیا اینجا عالم را بر فقیه حمل می کنیم؟ بله حمل می کنیم با اینکه در مفهوم لقب شما قبول دارید که لقب مفهوم ندارد در حالیکه با این بیانتان باید در اینجا هم قائل به مفهوم باشید. چرا که حمل عنوان عام بر خاص می کنید.

المناقشة الثانية: لحمل المطلق على المقيد، محمل متصور آخر و هو بيان القائلين بالقول الثالث.

این شاهد را ما قبول می کنیم این شاهد اثبات قول دوم نمی کند و با قول دوم هم می سازد یعنی ممکن استکه بخاطر ارتکاز متناسب با قول دوم، این کلام را گفته باشند. مرحوم آقایخوئی در اعتق رقبه مومنه می فرمایند که می فهمیم که موضوع وجوب، عتق رقبه نمی باشد و علم خارجی هم داریم که مولا یکم طلب بیشتر ندارد وقتی این علم را داریم در اینجا است که این قید را می زنیم نه اینکه مطلقا مفهوم دارد یعنی می گوییم که رقبه مومنه موضوع وجوب عتق می باشد و علم خارجی می گوید که موضوع دیگری ندارد لذا این را به علم خارجی فهمیدیم نه به مفهوم.

المناقشة الثالثة: أن العرف مع هذا العلم الخارجي يحكم بهذا الحمل و إن لم يكن يجوز الاخذ بكليهما.

در اینجا گفته شده است که اگر ما باشیم و این دلیل«اعتق رقبة» این مطلق است از این «اعتق رقبة» می فهمیم که اگر «رقبه غیر مومنة» را عتق کردم تکلیف ساقط است و از «اعتق رقبة مومنة» هم فهمیده می شود که اگر من رقبه را عتق کردم از این کلام فهمیده می شود که تکلیف باقی است و شک در مسقطیت کردم و عقل می گوید که تکلیف باقی است. باید به برکت این علم خارجی،یکی از دو تصرف را داشته باشم یا باید بگوییم که اطلاق او حجت نمی باشد یا خطاب دوم را حمل بر استحباب کنم. در اینجا باید به کدام تصرف اخذ کنم؟ باید در اطلاق اول تصرف کنم یا خیر کلام دوم را حمل بر استحباب کنم؟ تصرف در اطلاق و حمل آن برمقید، این یک نحوه محاوره عرفی متداول است لذا در جمع عرفی اخذ می کنند به روش متداول. اما در تصرف در دومی این قرینه نمی باشد و این عرفی و متداول نمی باشد که اگر بخواهند کلامی بیاورند که دال بر استحباب باشد،ذکر مقید بعد از مطلق کنند و این به برکت علم خارجی

ما می باشد. اگر این علم خارجی نباشد، ما به هر دو اخذ می کنم و یک رقبه مومنه یا اول یک غیر مومنه و بعد یک مومنه را عتق می کنم.

الوجه الثانی: بمقدمتین:[1]

این وجه مستفاد از کلام محقق عراقی رحمه الله است به نقل مرحوم صدر[2] می باشد.

ایشان برای استدلال بر مدعای خودشان از دو مقدمه استفاده می کند:

المقدمة الاولی: أن الانتفاء عند الإنتفاء، فیها مفروق عنه والشک فی المنتفی هل هو طبیعی الحکم أو شخصه؟

ایشان در مقدمه اول می فرمایند: در این که جمله وصفیه دلالت می کند بر انتفاء حکم عند انتفاء الوصف شکی نمی باشد و مفروق عنه است این مشخص استکه اگر فقیری باشد و عادل نباشد اکرامش واجب نمی باشد تمام خلاف در یک کلمه است که حکمی که منتفی می شود عند انتفاء الوصف طبیعی حکم است یا شخص حکم؟ اگر سنخ حکم و طبیعی حکم باشد مفهوم می باشد و الا مفهومی در کار نمی باشد.

لذا باید اثبات بکنیم که طبیعی حکم است.

المقدمة الثانیة: اطلاق هیئة الدالة علی الوجوب، مطلق دال علی الطبیعی.

ایشان در مقدمه دوم هم می فرمایند که حکمدر «اکرم الفقیر العادل»، وجوب اکرام است که مفاد هیئت است. این وجوب که مفاد هیئت است به متقضای مقدمات حکمت و اطلاق، «طبیعی اکرام» است.

پس ایشان دو مقدمه دارند:

مقدمه اول: مفروق عنه بودن دلالت جمله وصفیه بر انتفاء حکم عند انتفاء وصف.

مقدمه دوم: حکم منتفی شده که مفاد هیئت می باشد، به مقتضای مقدمات حکمت و اطلاق، طبیعی حکم است می باشد. برای وجوب قیدی ذکر نشده است.

---

[1] دوشنبه ۹۴/۱۱/۲۶.

[2] بحوثج ۳ ص ۲۰۳

المناقشة الاولی فی الاولی:

این فرمایش شاید خیلی دقیق است که ما نمی فهمیم اما در نظر ما هر دو مقدمه نا تمام است.

مقدمه اول: این که فرمودند مسلم و مفروق عنه است که این جمله دلالت می کند بر انتفاء الحکم عند انتفاء الوصف، این امر مسلم،انتفاء شخص الحکم عند انتفاء القید می باشد که این مدلول کلام نمی باشد بلکه به نکته عقلیاین انتفاء را می فهمیم چرا که فعلیت حکم بقاءا و حدوثا و رفعا تابع موضوع خودش می باشد. و اما آن امر که مسلم و مفروق عنه است و از مدالیل کلام هم می باشد این استکه جمله وصفیه دلالت می کند بر ثبوت حکم بر این موضوع و این فرق می کند با اینکه دال باشد بر اینکه این موضوع حکم است و یا اینکه به انتفاء این قید، حکم هم منتفی می شود. یعنی می تواند بر ثبوت حکم برای این موضوع دلالت کند و در عین حال دلالت بر دو مطلب گفته شده، نباشد.

اما الثانیة فی الثانیة:أنه خلط فی اطلاق الهیئة مع المادة لأن اطلاق الهیئة لا یدل علی طبیعی الحکم.

این گویا خیلی درست بکار نرفته است که مقتضای هیئت وجوب است و به مقتضای اطلاق، طبیعی حکم مراد است. تقیید و اطلاق در هیئت و ماده و موضوع به سه معنا می باشد نه به یک معنا. اطلاق و تقیید در هیئت با اطلاق و تقیید در هر یک از ماده و موضوع فرق می کند و هر کدام یک معنای جداگانه ای دارند.

مشهور حکم را فقط مدلول «هیئت» می دانند نه مجموع «هیئت» و «ماده». این معنایی که برای هیئت گفته اند بنابراین که درست باشد این معنای اطلاق در ماده است که طبیعی مراد است نه حصه. این معنای اطلاق در ماده است نه اطلاق در هیئت. و ایشان به دنبال اطلاق در هیئت است.

وجوب معنای حرفی است طبیعی و حصه در معنای اسمی معنا دارد نه در معنای حرفی. مدلولِ کلمه ی«وجوب»، اسمی است و معنای «هیئت»، حرفی است لذا«هیئت» و «وجوب» مرادف نمی باشند.

وقتی می گوییم:«اکرم فقیرا» سه دال داریم: هیئت و ماده و فقیر. مفاد هیئت وجوب است و ماده اکرام است و مفاد فقیر، فقیر است در اینجا سه اطلاق داریم مفاد هیئت مفادش می شود «وجوب». در نظر اینها «قید» یا مفادِ هیئت یا ماده و یا مفاد موضوع را قید می زند. ما که می گوییم حکم قید نمی خورد از این باب است که کلا معنای حرفی قید بر دار نمی باشد و کلا در مفاهیم اسمی ما قائل به اطلاق و تقیید می باشیم اما در معنای حرفی قائل نمی باشم بله حکم می تواند مفاد معنای اسمی باشد مثلا الصلاة واجبة عند الزوال که در اینجا قید حکم است که لبا بر می گردد به قید موضوع. &&&& یعنی بر این مدلول نمی توانید قید بزنید. در نظر اینها هر سه حالت می تواند مقید شود.در «اکرم عند مجیء زید فقیرا»،«مجیء زید» قید هیئت است در نظر اینها. &&

این کلام آقا ضیاء کأن «اطلاق در هیئت» را به مثابه «اطلاق در ماده» گرفته اند. ما می گوییم که هیئت اکرم مدلول ندارند و اگر مدلول هم داشته باشد از سنخ مدالیلی است که قید بر نمی دارد.

اصل اشکال این است که اینجا که می گویید «طبیعی»، به معنای طبیعی مصطلح نمی باشد. طبیعی مصطلح یعنی حکم، بدون در نظر گرفتن موضوع خاص. اگر مولا گفت ان جائک زید فاکرمه مفاد هیئت «اکرم» در نظر آقایان وجوب است. تمام کلام در این است که آن حکمی که معلق شده است بر «مجیء زید»،«وجوب اکرام زید» است یا «وجوب اکرام زید عند المجیء» معلق ست؟«وجوب اکرام زید» می شود که طبیعی است. یعنی قید اخیر لحاظ نشده است. تعلیق جزاء بر شرط تعلیق خود جزاء بدون قید معلق است. وجود «نهار» معلق بر طلوع شده است نه وجود «نهار عند الطلوع».

مفاد هیئت در اکرم فقیرا عادلا که وجوب است، سوال این است که واجب چیست؟ اکرام؟ اکرام فقیر؟ اکرام فقیر عادل؟ خوب سومی است اکرام فقیر عادل وجوب تعلق گرفته است به اکرام فقیر عادل. نه اکرام فقیر. بله اگر اینطور بود ان کان الفقیر عادلا اکرمه. در اینجا جزاء اکرام فقیر است نه اکرام فقیر عادل لذا در جمله

شرطیه سنخ حکم معلق شده است. اما در اینجا وجوب هیئت به اکرام فقیرعادل تعلق گرفته است که شخص حکم است که اکرام فقیر عادل است نه اکرام فقیر لذا دائما شخص حکم است. همیشه قیود، دخیل در واجب است در جمله وصفیه. بخلاف جمله شرطیه که قیود دخیل در واجب نمی باشد. و قید شرط است.

این فرمایش آغا ضیاء که هر دو مخدوش بود.

پس این قول دلیلی ندارد. عمده این دو قول بود که هر دو رد شد.

القول الثالث: قول المرحوم الخوئی و صدر.

گفته اند که از اکرم فقیرا عادلا استفاده نمی کنیم که فقیر غیر عادل واجب الاکرام نمی باشد ممکن است که فقیر هاشمی هم واجب الاکرام است. اما مدلول دیگری غیر از منطوق می فهمیم. منطوق این است که اکرام فقیر عادل و اجب است اما مدلول دیگر غیر منطوق این استکه موضوع وجوب اکرام طبیعی فقیر نمی باشد.

این را از کجا فهمیدیم ما؟

می فرمایند که ظهور قید در احتزایت است اگر موضوع واقعا طبیعی فقیر باشد دیگر این قید عادل احترازی نمی باشد. خوب در این صورت می فهمیم که عالم عادل موضوع حکم است. یعنی در واقع مفاد هیئت شخص حکم است و از احترازیت قید فهمیدیم که اولا موضوع فقیر نمی باشد و ثانیا این فقیر عادل هم موضوع می باشد.

مناقشة:

این فرمایش تمام نمی باشد قبل از نقد یک نکته ای را ذکر کنیم

معنای ظهور در احتزایت یعنی اینکه توضیحی نمی باشد ما هم که قائل به این قول سوم نمی باشیم قید را احترازی می دانیم.

ما وقتی عنوانی را داریم این عنوان مفهومی دارد و این مفهوم مصادیقی دارد مثل مفهوم انسان که مفهومی دارد و مصادیقی دارد. تارة ما در این مفاهیم ترکیبی ناقص

ایجاد می کنیم به نحو اضافه کتاب زید یا به توصیف است مثل الانسان الابیض یا به ذکر متعلق است القائم فی المسجد. این دو فرض و حالت دارد تارة بعد از ین ترکیب به لحاظ مصداقی مصداقش کم نمی شود مثل الانسان مصادیقی دارد که قید متحیز را به آن اضافه می کنید یعنی انسانی که مکانی را اشغال می کند این مفهوما قید خورداما به لحاظ مصداقی تغییری پیدا نکرد. مصادیق انسان و الانسان متحیز یکی است.

تارة مصادیق کم می شود مثل الانسان العالم. که مصادیق زیادی از انسان است که عالم نمی باشند.

این دو شق را داریم. تارة قیدی اضافه می شود شک می کنیم که از قیودی است که تضییق ایجاد می کند یا خیر؟ الانسان الضاحک شک می کنیم که مراد از ضاحک بالقوه است یا ضاحک بالفعل می باشد؟ اگر بالقوه باشد تضیق نمی شود و توضیحی می شود اما اگر بالفعل مراد باشد اینجا می شود تضییق و احترازیت. در اینجا می گوید که ظهور قید در احترازیت می باشد تا یک لغویت حاصل نشود چرا که تغییری در مصداق حاصل نشد. بله تارة حکمتی است که با وجود اینکه قیدی را که می آوریم، تضییق نمی کند اما از لغویت خارج می کند.

ما که منکر مفهوم هستیم حتی فی الجمله. اکرم الفقیر العادل این قید عادل را احترازی می دانیم چرا که اگر این قید نبود مدلول جمله وجوب اکرام فقیر بود و اگر احترازی باشد، مدلول جمله اکرام فقیر عادل می باشد. ما هم قائلیمکه مفاد جمله وجوب اکرام فقیر عادل است. اما در عین حال قائل به این نمی باشیم که این جمله حتی فی الجمله هم مفهوم دارد.

تمام بحث در این استکه مفاد این جمله این است که اکرام فقیر عادل واجب است یا خیر می فهمیم که موضوع وجوب اکرام فقیر عادل است؟ ما می گوییم که مفاد آن اولی می باشد. یعنی می فهمیم که «فقیر عادل، وجوب اکرام دارد» اما اینکه این وجوب اکرام بخاطر این استکه موضوعِ وجوب، فقیر است لذا فقیر عادل، اکرامش واجب

است یا خیر موضوعِ وجوب، اکرام فقیر عادل است لذا اکرامش واجب است نسبت به این مقدار ساکت است.

یعنی احترازی بودن تأثیری در داشتن مفهوم ندارد یعنی فقط می رساند که تضیق در مصادیق کرده است[1]. به همین مقدار. اما این مطلب را قبول نکردیم که از این جمله استفاده می شود که موضوع وجوب اکرام، فقیر نمی باشد.

[2] توضیح المطلب:

گفته ایم این خطابِ مشتمل بر وصف یا خطاب تبلیغ است یا خطاب تشریع. اگر در کلمات این دو بزرگواردقت کنید می بینید که اینها دائما در حال رفت و آمد بین این دو خطاب بوده اند. گاها کلماتی می گفتند که مشخص می کرد که ناظر به خطاب تشریع می باشند و تارة کلماتی میگفتند که مشخص می کردکه ناظر به خطاب تبلیغ می باشند.

فی خطاب التشریع:

اگر در خطاب تشریع آمده باشد، اکرم فقیرا عادلا خوب در این طلب و تشریعش فقیر موضوع طلب نمی باشد چرا که در مقام طلب و این انشاء که نفس طلب است موضوع را فقیر عادل قرار داده است نه این که مدلول کلام است. از این طلب می فهمیم که مولا طلب دومی که موضوعش فقیر باشد نداشته و نخواهد داشت؟! خیر این را نمی فهمیم. کافی است که قبلا اکرم فقیر داشته باشد و این هم لغو نمی باشد می خواسته است زمینه سازی برای کلام دوم کند.

---

[1] یعنی به واسطه این قید مصادیق مقید، تضییق شده است و به تبع حکم رفته است روی دایره مضیق از مصادیق مقید، اما معنای این مطلب این نمی باشد که نفی حکم از ما عدای مصادیق مقید که قید آنها را در بر می گیرد، می کند و مرحوم صدر و مرحوم آقای خوئی هم به ای مطلب قائل می باشند، یعنی احترازیت نتیجه اش این استکه حکم را شامل مصادیق مضیق شده، مقید می کند و درمورد ما بقی ساکت است چرا که اگر نفی حکم از ما بقی مصادیق مقید که بواسطه قید خارج شده اند بکندمعنای آن داشتن مفهوم است که فرض این است که اینها قائل به مفهوم در جمله وصفیه نمی باشند بلکه قائل به مفهوم فی الجمله می باشند.

[2] سه شنبه ۹۴/۱۱/۲۷.

فی خطاب التبلیغ:

تمام الکلام در این خطاب تبلیغ است کلام امام ارشاد به حکم شرعی و تشریع است از این کلام استفاده می کنیم که اکرام فقیر عادل واجب است فقط؟ یا خیر استفاده می کنیم که درشریعت مقدس موضوع وجوب اکرم، فقیر عادل است و فقیر موضوع نمی باشد؟ در اولی ممکن است که موضوعِ وجوب، فقیر عادل باشد یا خیر فقیر باشد.

از کلام امام چه استفاده می شود؟ بیش از اولی استفاده نمی شود.

خوب باید اشکال شود که اگر موضوع فقیر عادل نمی باشد، ذکر عادل لغو است!!می گوییم همینکه نکته ای داشته باشد کافی است که از لغویت خارج شود. مثل اینکه می خواسته است افضل الافراد را به ما نشان دهد. خارج از اینکه در مقام تحدید است. یا اینکه می داند که اگر این قید را نیاورد این شخص چون بسیاری از فقراء فاسق هستند، اکرام نمی کند لذا مقید می آورد.

لذا ما از ذکر قید در خطاب تبلیغ استفاده می کنیم که اکرام فقیر عادل واجب است.

در عین حال نمی توانم در مقام امتثال به اکرام فقیر غیر عادل اکتفا کنم چرا که نمی دانم که نسبت به فقیر غیر عادل اصلا تکلیفی است یا خیر؟ و دراین قید هم فقط احتمال افضل الافراد را می دهم احراز که نکردیم البته همین مقدار برای رفع لغویت کفایت می کند. خوب در مورد فقیر عادل که یقین دارم تکلیف دارم برائت هم اینجا جاری نمی شود &&&& لذا نوبت به قاعده اشتغال می رسد و به اکرام فقیر عادل می توانیم اکتفا کنیم.

حتی اگر موضوع فقیر عادل نباشد گفتن این قید نه تنها لغو نمی باشد مستهجن هم نمی باشد.

س: عقلاء اینجا برائت ندارند؟ چرا؟ چی دارند؟

اینکه یک قاعده عرفی که ظهور در هر کلام این استکه «کل ما یرید یقول» هیچ جا به درد نمی خورد چرا که ما از کجا بفهمیم چه اراده کرده است؟ فرض کنیم که امام فرموده است اکرم فقیرا عادلا این فقط نشان می دهد که شخص ارشاد کرده است به مقام تشریع اما از کجا بفهمیم که اراده کرده است که این قید موضوع است؟!

لذا ما قائل به مفهوم وصف مطلقا نمی باشیم.

[1]استدراک نسبت به مفهوم وصف:

کلمه اول که جا افتاده بود که یادمان رفته بود که ذکرش کنیم:

ما نسبت به مفهوم فی الجمله که ایشان قائل شده بودند به این صورت که قید دال است که موضوعِ حکم، طبیعی نمی باشد یعنی مثلا از «اکرم الفقیر العادل» می فهمیم که واجب، اکرام فقیر نمی باشد بله ممکن است موضوع حصه ای از طبیعی باشد اما طبیعی نمی باشد و این را از ظهور قید در احتزایت و خروج از لغویت می فهمیم که موضوع طبیعی نمی باشد. دقت کنید که حتی اگر هم فرمایش ایشان را قبول کردیم این دیگر مدلول کلام نمی باشد و بحث ما در این استکه این مفهوم مدلول کلام می باشد یا خیر؟ بلکه این را از ذکر قید استفاده می کنیم قید لفظ من است اما ذکر قید فعل ما می باشد نه تنها مفهوم اصطلاحی نمی باشد بلکه مدلول کلام هم نمی باشد بلکه مستفاد از فعل متکلم است که ایجاد قید و لفظ است. البته این که این مفهوم نمی باشد، این را قبول کرده اند اما این مقدار را مدلول کلام می دانند که ما می گوییم که مدلول کلام نمی باشد این مستفاد از ذکر قید و تقیید که فعل است می باشد. این فعل، فعل گفتاری است با این ضمیمه که شخص کار لغو انجام نمی دهد.

نگویید که با این بیاندیگر ما مدلول کلام نداریم چرا که دائما متکلم لفظ را می آورد، چرا که ما در جواب می گوییم که انسان را اگر دیوار هم بگوید ما معنای این را می

[1]چهارشنبه ۹۴/۱۱/۲۸.

فهمیم اما اگر این قید را دیوار بگوید چون نمی دانیم که کار لغو انجام می دهد یا خیر، این مقدار را هم اگر از انسان صادر می شد می فهمیمدیم آن را هم نمی فهمیم.

یعنی اینجا می خواهیم بگوییم اگر در جمله شرطیه هم قبول کنیم که مفهوم مدلول کلام است در اینجال قبول نمی کنیم.

نکته دوم:

ما با فرمایش مرحوم خوئی و صدر موافق نبودیم اما یک مورد را می خواهیم استثناء کنیم اگر امامفرمود:«اکرم فقیرا عادلا» از این کلام که عمومش به صورت عموم بدلی است، استفاده می کنیم موضوعِ وجوبِ اکرام، فقیر نمی باشد. در «اعتق رقبه مومنة»این فرمایش ایشان را قبول می کنیم یعنی جایی که عموم بدلی است اما درجایی که عموم شمولی است قبول نمی کنیم.

علت چیست؟

در «اکرم فقیرا عادلا» قضیه مستفاد از این جمله چیست؟ «اکرام یک فقیر عادل در شریعت واجب است». اگر در عالم تشریع موضوع وجوب اکرام، «فقیر» باشد آیا اکرام یک «فقیر عادل» واجب است؟ نه لازم نمی باشد. بر من اکرام یک فقیر لازم است. چرا که این فقیری که اکرامش واجب است، به نحو عام بدلی در خطاب اخذ شده است، و هیچ مصداقی در خارج ندارد نه تنها نمی توانی بگویی که اکرام فقیر عادل واجب است نمی توانی جمله دیگری غیر از اکرام فقیر واجب است بگویی چرا که هر چه در خارج است قید دارد یا عادل است یا غیر عادل و هیچ یک مصداق آن نمی باشد چرا که مصداق فرد مردد می باشد که هیچ مصداقی در خارج ندارد.

بله با هر یک از افراد خارجی می توان آن را امتثال کرد. اما نه از باب اینکه مصادیق آن می باشد.

لذا اگر موضوع وجوب اکرام، «فقیر» باشد، و در عین حال مولا در مقام تبلیغ فرموده باشند، «اکرم فقیرا عادلا» لازم می آید که تبلیغ با تشریع تطابق نداشته باشد. و این خطاب تبلیغ می شود کاذب البته به کذب خبری نه مخبری[1].

بله می تواند فقیرا فقیها باشد یا هر موضوع دیگری بغیر از فقیر بما هو فقیر.

اما اگر گفته باشند:«اکرم الفقیر العادل» یعنی به نحو عام شمولی اگر در عالم تشریع موضوع فقیر باشد، این قضیه هم صادق است که اکرم الفقیر العادل. این مقدار قبول کردیم که جایی که اطلاق بدلی باشد نه شمولی این جا دال بر این استکه فقیر موضوع نمی باشد.

لذا اگر به نحو عام بدلی خطاب تبلیغ بود، من فقیر غیر عادل را اکرام کردم می دانم که آن اماره ای را که می گوید اکرم فقیرا عادلا را امتثال نکردم لذا باید آن را اکرام کنم و نمی توانم به اکرام فقیر غیر عادل اکتفا کنم.

البته بیان ما غیر بیان این بزرگواران بود و آن هم کذب بودن خطاب تبلیغ و لزوم عدم تطابق آن با عالم تشریع می باشد.

الفصل الثالث: مفهوم الغاية.

اگر جمله ای مشتمل بر غاية باشد که اصطلاحا می گویند جمله غائیه. آیا استفاده می شود انتفاء الحکم عند تحقق الغاية مثلا از صم الی الیل فهمیده می شود که بعد از تحقق لیل دیگر صیام واجب نمی باشد یا خیر بعد از تحقق غاية و در مورد بعد از لیل ساکت است؟

غاية را به چهار قسمت ذکر کرده اند:

---

[1] چرا که به جمله انشائیه امام فرمودند، چرا که کذب مخبری در جایی است که کلام خودش به صورت قضیه باشد نه به صورت انشائی مثلا من به کسی دست در بینی کرده است، بگویم برو دستت را بشوی که معنایش این استکه دست تو نجس شده است برو بشور. عرف در اینجا نمی گویند که تو دروغ گفتی لذا من کاذب نمی باشم اما خبر من کذب است چرا که مفادش این استکه دست داخل بینی کردن موجب نجاست می شود. اما اگر همین کلام به صورت قضیه بود یعنی امام می فرمودند که «یجب اکرام فقیر عادل فی الشریعة» این هم کذب خبری بود و هم کذب مخبری. چرا که در اینجا در نظر عرف من کاذب محسوب می شوم و می گویند که دروغ گفتی.

تارة این غایت به موضوع بر می گردد مثال ذکر شده از فقهاء این است «فاغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق» این «الی المرافق» قید «ایدی» است که «ایدی» موضوع «وجوب» است. ایدی را تا مرفق بشوی.

اگر تأمل کنید این مثال ظاهرا مشکل دارد. ظاهرا به موضوع بر نمی گردد اما باید مثالی دیگر ذکر کنیم در اینجا ناظر به ابعاض وضو است در واقع خود موضوع است نه غایة موضوع.&&& موضوع به لحاظ افرادش انحلالی است نه به لحاظ ابعاضش.

فعلا به عنوان مثال قبولش می کنیم چون مثال دیگری پیدا نکردیم غایة قید موضوع باشد.

&&&& اجزاء و ابعاض البدن.

این مثال حداقل به سه مورد دیگر فرق می کند و جداست.

قسم دوم: از قیود متعلق است یعنی غایة متعلق است مثل صم الی الیل که الی الیل صیام است که متعلق وجوب است.

قسم سوم: غایة حکم است و حکم استفاده شده است از انشاء صم حتی تصبح شیخا. این حتی تتصبح شیخا غایة صیام نمی باشد معنایش این استکه تا الان امساک کن تا زمانی که شیخ شدی. وجوب را از انشاء استفاده کردیم که صم باشد.

قسم چهارم: غایة حکم است و حکم دال اسمی دارد مثل الصیام واجب الی الیل. که این الی الیل غایة صیام نمی باشد غایة وجوب است. این «الی الیل» در حد لفظی و مقام تصور قید واجب است.

هر چهار قسم را می خواهیم بحث بکنیم که جمله غائیه آیا مفهوم دارد یا خیر؟

مرحوم خوئی می فرمایند قسم سوم و چهارم که هر دو غایة حکم بود مفهوم دارد.

مرحوم صدر در هر چهار قسم قائل می باشند که جمله غائیه فاقد مفهوم است. تفصیلات دیگری هم داده شده است این دو قول را متعرض می شویم.

قول مرحوم خوئی: مصابیح ج ۲ ص ۴۲.

این بیان مرحوم خوئی دو قسمت دارد:

قسمت اول که دو قسم اول مفهوم ندارد به همانکاتی که در مفهوم وصف گفتند. &&&&

قسمت دوم در بیان مفهوم داشتن این دو می باشد.

قول مرحوم صدر:

حکم و متعلق منحل نمی شوند دائما دائر مدار انحلال موضوع است&&&

پس ما فرمایش مرحوم خوئی و صدر را قبول می کنیم در عام بدلی بخلاف عام شمولی. لذا شاید بتوان توجیه کرد که در ذهن این بزرگواران این مثالهای به نحو عام بدلی بوده است.

[۱] اگر ما یک جمله غائیه داشته باشیم یعنی جمله ای داشته باشیم که غایة در آن آمده باشد آیا این جمله مفهوم دارد یعنی دلالت می کند بر انتفاء الحکم عند تحقق الغایة؟

مثلا مولا فرموده است: «صم الی اللیل» از این استفاده می کنیم عند تحقق الیل صم واجب نمی باشد؟

اقسام الغایة:

غایتی که ذکر می شود چهار قسم است:

القسم الاول: اذا کانت الغایة، غایة الموضوع.

قسم اول اینکه غایة، غایة موضوع باشد: «و اغسلوا وجوهکم و ایدیکم الی المرافق» این «الی المرافق» قید «ایدیکم» می باشد که موضوع وجوب غسل می باشد.

---

[۱] شنبه ۹۴/۱۲/۸.

القسم الثانی: اذا کانت الغایة، غایة المتعلق.

قسم دوم: غایة غایة متعلق می باشد مثل اینکه مولا بفرمایند «الصیام الی الیل واجب» در اینجا«الی الیل» قید «صیام» است که متعلق وجوب است نه موضوع وجوب.

القسم الثالث: اذا کانت الغایة، غایة الحکم المدلول الیه بالدال الحرفی.

قسم سوم این است که غایة قید حکم است اما دال بر حکم ما، دال حرفی است نه دال اسمی مثل این مثال «صوموا حتی تصبحوا شیخا». این «حتی» متعلق به صیام نمی باشد اگر متعلق صیام باشد معنا این می باشد که امساک کنید از الان تا سن پیری. بلکه معنا این است که صیام واجب است تا سن پیری لذا می شود «قید الحکم» البته حکمی که هیئت که یک دال حرفی است، بر آن دلالت می کند.

القسم الرابع: اذا کانت الغایة، غایة الحکم المدلول الیه بالدال الإسمی.

قسم چهارم است که غایة، قید حکم است اما دال بر حکم، یک دال اسمی است نه دال حرفی الصوم واجب الی الیل. «الی الیل» متعلق به «واجبٌ» می باشد وجوب صیام را از کلمه واجب فهمیدیم که یک دال اسمی است.

این چهار قسم را گفته اند آیا جمله غائیه در همه این ها یا در بعضی از اینها مفهوم دارد؟ یا خیر اصلا مفهوم ندارد؟

الاقوال فی المسئلة:

قول المرحوم الخوئی:

ایشان قائلند که در دو قسم اول فاقد مفهوم می باشد اما در دو قسم اخیر واجد مفهوم است.[۱]

در دو قسم اول مفهوم ندارد چرا که در مفهوم وصف گفته شده است که در آنجا دیگر حکم شخصی می شود نه طبیعی لذا مفهوم ندارد به همان بیانی که در مفهوم وصف فرموده اند.

اما در دو قسم دیگر که قید حکم باشد مفهوم دارد. چرا که ما استفاده می کنیم که حکم مغیی به این غایة است لازمه عقلی مغیی بودن، انتفاء حکم بعد از تحقق غایة است و اگر این طور نباشد معنایش عدم مغیی بودن است و این تناقض است که غایة، نهایة نمی باشد.

لذا فرموده اند که واضح است که واجد مفهوم است چراکه آنچه که در کلام است مغیی می باشد و در عین حال اگر نخواهد مفهوم داشته باشد این تناقض است.

لذا بالملازمه دال بر انتفاء حکم عند انتفاء الغایة است.

بجای مناقشه در کلام مرحوم آقای خوئی کلام مرحوم صدر را می گوییم که چون ناظر بر کلام مرحوم خوئی می باشد، نقد بر ایشان هم است و از طرف دیگر اثبات قول خودشان هم می باشد.

---

[۱] مصابیح ج ۲ ص ۴۲

كلام المرحوم الصدر: ليس لها مفهوم لأنها، غاية شخص الحكم لا سنخه.

ایشان از کسانی هستند که قائل اند که در هر چهار قسم، جمله فاقد مفهوم می باشد.[۱]

ایشان می فرمایند که در مفهوم شرطیه،که قائل به مفهوم شدیم، ضابطه مفهوم دو چیز بیشتر نبود:

ضابطه اول: اثبات علیت منحصره.

ضابطه دوم: این علیت منحصره برای سنخ حکم باشد نه شخص حکم.

هر زمان گفته شد علت به نحو تام و بدون قید یعنی علت تامه.

ایشان می فرمایند که از این دو ضابطه در جمله غائیه یکی از آنها که اولی باشد، می باشد یعنی دال بر اینکه این قید، علت منحصره می باشد اما ضابطه دومی موجود نمی باشد یعنی در جمله غائیه علت منحصره ی شخص حکم مطرح شده است نه سنخ حکم.

اما ضابطه اول:

در مثال «الصیام واجب الی الیل». از این «الی الیل» استفاده می شود که «لیل» غاية برای وجوب است غاية نسبت به مغیی علت منحصره عدم وجوب می باشد. لذا استفاده می شود که غاية، علت منحصره عدم وجوب است که اگر نباشد یعنی جمله مغیی نمی باشد.

ضابطه دوم:

اما آن حکم و وجوبی که علت عدمش، دخول لیل است «شخص الحکم» است در این جمله یا خیر «سنخ الحکم» است؟

---

[۱] بحوثج ۳ ص ۲۱۲.

علت منحصره وجود و عدم حکم یکی است چرا که عدم هم اضافه شده است به وجوب. حال اگر علت منحصره وجود باشد، به انتفاء این علت حکم منتفی می شود و اگر علت منحصره عدم باشد، به وجودش، حکم برداشته می شود.

ایشان برای توضیح مسئله از یک مثالی استفاده کرده و بعد وارد بحث شده است.

اگر مولا بگوید:«وجوب الصیام مغیی بالیل». این «وجوب الصیام»، «موضوع»قضیه است و «محمول»،«مغیی بالیل» است. آن وجوب صیامی که در موضوع قضیه اخذ شده است سنخ الحکم است یا شخص الحکم؟ سنخ الحکم چون موضوع ما، وجوب الصیام است نه وجوب الصیام المغیی بالیل که «المغیی بالیل» صفت الصیام باشد. سنخ الحکم «وجوب الصیام» است و شخص الحکم، وجوب الصیام المغیی بالیل» است.

لذا این جمله مفهوم دارد یعنی با آمدن غایة و لیل سنخ الحکم که وجوب الصیام باشد، برداشته می شود.

اما اگر جمله را عوض کنیم مثلا امام در مقام تبلیغ این طور بگوید: «جعل الشارع وجوب الصیام المغیی بالیل». در اینجا «مجعول» ـ چون دارد «جعل الشارع» ـ مجعول ـ در حد دلالت نه در واقع[1] ـ وجوب الصیام است یا وجوب الصیام المغیی بالیل؟ «وجوب الصیام المغیی بالیل». مجعول شخص الحکم است. خوب این منافاتی ندارد که وجوبی جعل کرده باشد که مغیی به «فجر» باشد. خوب در اینجا دیگر مفهوم ندارد.

اما ما نحن فیه:

صم الی الیل یا الصیام واجب الی الیل مفاد این دو جمله کدام از مثالهای می باشد؟ مفاد وجوب الصیام معیی بالیل است یا مفاد «جعل الشارع وجوب الصیام مغیی بالیل؟

[1] چرا که گفته شد که در واقع نمی تواند حکم مقید باشد و محال است.

اگر از این جمله بخواهیم یک جمله وصفیه بسازیم از کدام از دو جمله مثال زده شده استفاده می کنیم؟

ایشان می گوید که مفادش دومی است. دلیل ایشان چیست؟ بر گردیم به آن دو جمله وجوب الصیام مغیی بالیل نسبت بین وجوب و بین مغیی ناقصه است یا تامه؟ تامه است.

برویم سراغ جعل الشارع الوجوب المغیی بالیل نسبت بین وجوب و مغیینسبت تامه است یا ناقصه؟ ناقصه است.

یعنی اگر تبدیل کنیم به موضوع و محمول، موضوع و محمول نمی شود چرا که نسبت بین این دو ناقصه است. یعنی الشارع جاعل للوجوب المغیی. دائما بین غایة و مغیی نسبت ناقصه است.

بین مغیی و وجوب در جمله اول نسبت تامه است اما در جمله دوم نسبت ناقصه است.

در «صم الی الیل» یا «الصوم واجب الی الیل» نسبت بین «وجوب» و «الیل» نسبت ناقصه است که مفاد قضیه دوم می باشد یعنی «جعل الشارع وجوب الصیام المغیی بالیل» نه مفاد قضیه اول. در حالیکه مفهوم مال مفاد قضیه اول است نه دوم.

یعنی «الی الیل» دال بر نسبت ناقصه و قیدیه است نه نسبت تامه.

چرا مفاد قضیه دوم گرفته اند؟ چرا که اگر مفاد قضیه اول بگیرند معنایش این استکه در این جمله دو نسبت تامه وجود دارد در حالیکه در یک جمله نمی توان دو نسبت تامه داشت و در اصل دو جمله است. یعنی جمله در اصل این دو جمله است: «الصیام واجب» و «الوجوب مغیی باالیل». در حالیکه وجدان ما می گوید که قضیه اول یک جمله است.

لذا از این بیان مرحوم صدر اشکال کلام مرحوم خوئی مشخص می شود. یعنی می گوییم که درست است که غایة، قید حکم است اما قید شخص حکم است نه سنخ حکم

لذا نمی توانیم بفهمیم که شارع جعل دیگری برای وجوب صوم ندارند. یعنی مرحوم خوئی ارتکازا دریافته بودند که مفاد این جمله «صم الی الیل» یا «الصیام واجب الی الیل»، مفاد قضیه اول است و مرحوم صدر مفاد آن جمله را مفاد، قضیه دوم گرفته اند.

ایشان انحصار را از اطلاق بدست آورده اند اما از اطلاق لفظی ما از اطلاق مقامی می دانیم.

این کلام ایشان لازمه اش این است که دائما نسبت ناقصه به هر بیانی که باشد، دال بر شخص حکم است و طبیعی و سنخ حکم را ما می توانیم از نسبت تامه بفهمیم چرا که در نسبت ناقصه قید و مقید یک مدلول دارند نه دو مدلول.

به عبارت دیگر در نظر ایشان جمله ای که در آن حکم قیدی دارد، دائما این حکم زمانی سنخ حکم است که نسبت بین این حکم و قید، نسبت تامه باشد و اگر این نسبت، نسبت ناقصه باشد این دیگر سنخ حکم نمی باشد بلکه شخص حکم است.

[1]خوب همانطور که گفته شده بود، مفهوم دائما انتفاء «سنخ الحکم» است و غایة در این جمله غائیه، غایة «شخص الحکم» است. لذا ایشان منکر مفهوم در جمله غائیه شده اند.

بله برای مبرهن کردن اینکه نسبت ناقصه است،این مقدار کفایت نمی کند. این وجدان ماست که حکم می کند به اینکه مفاد این جمله غائیه جمله اول است که نسبت تامه دارد یا خیر مفاد جمله دوم است که نسبت بین حکم و قید نسبت ناقصه است. یعنی این کلام امام ارشاد به «الوجوب المغیّی» است نه به این که این «وجوب در شریعت مغیی» است.

[1]یکشنبه ۹۴/۱۲/۹.

مختارنا: عدمه.

ما با فرمایش ایشان موافق می باشیم که جمله غائیه فاقد مفهوم است و موافق هم هستیم که این کلام امام ارشاد به وجوب مغیی است.

اما آن نکته جنبی که با ایشان موافق نمی باشیم این است که ایشان مثل مرحوم خوئی قائل می باشند که دال بر غایت حکم هم می تواند اسمی باشد و هم حرفی. اگر مولا گفت:«صم الی الیل»، این «الی الیل» هم می تواند غایت وجوب و حکم باشد و در مثال صوموا حتی تصبحوا شیخا این «حتی» می تواند قید الحکم باشد یا در مثال «یجب الصیام الی الیل»، این «الی الیل» غایت الحکم است. ما قائلیم به لحاظ دلالت و مقام اثبات ــ نه به لحاظ واقع که اصلا نمی تواند قید حکم باشد ــ اگر بخواهدغایت، قیدالحکم باشد، باید دال اسمی باشد تا غایت حکم باشد و الا اگر دال حرفی باشد مثل «صوموا الی الیل» یا «صوموا حتی تصبحوا شیخا» این قید،به لحاظ دلالی و اثباتی قید متعلق است نه قید الحکم.بلهلبّا می فهمیم که مراد جدی به مناسبت حکم و موضوع یا غایة متعلق است یا غایة موضوع.

لذا در جایی که دال، دال حرفی باشد اصلا مفهوم منتفی است. چون قیدی برای حکم نداریم که بعدا بخواهیم بحث کنیم که این قید که قید حکم است، سنخ الحکم است یا شخص الحکم. چراکه دائما در مقام لفظ دال حرفی قید متعلق است یا موضوع چراکه حرف معنا ندارد که مفهوم داشته و مفهوم قید بخورد.

یعنی فرمایش ایشان را در دال اسمی قبول داریم و میگوییم که مفهوم ندارد اما در دال حرفی قبول نداریم چراکه اصلا موضوع ندارد یعنی در مقام لفظ و دلالت اصلا قید الحکم نمی تواند باشد که بخواهیم بحث کنیم که منتفی سنخ الحکم است یا شخص الحکم.

دقت کنید «اکرم زیدا عند الزوال» مشهور می گویند این عند الزوال می تواند قید مفاد هیئت که وجوب باشد باشد و هم قید مفاد ماده اکرم که متعلق باشد می تواند

باشد. شیخ می گفت فقط قید ماده «اکرم» است. ما می گوییم که عند الزوال به لحاظ لفظ و دلالت این قید وجوب مستفاد از هیئت نمی تواند باشد چراکه هیئت معنا و مفهوم ندارد که قید بخورد و فقط می تواند قید متعلق باشد و به لحاظ ثبوت و مراد جدی یا قید متعلق است یا قید مکلف. اما اگر گفت:«یجب عند الزوال اکرام زید» این «عند الزوال» به لحاظ دلالت قید وجوب است اما به لحاظ ثبوت و مراد جدی فقط قید مکلف است نه قید وجوب. یعنی «علی المکلف الموجود عند الزوال یجب اکرام زید».

پس نتیجه این که جمله غائیه مفهوم ندارد یعنی عند انتفاء الغایة نسبت به انتفاء و عدم انتفاء سنخ الحکم ساکت است ، چه این غایة غایة حکم باشد یا غایت موضوع یا غایت متعلق باشد. اما نسبت به انتفاء شخص الحکم لسان دارد و می گوید که منتفی است که این دیگر مفهوم نمی باشد.

اگر غایة قید موضوع باشد، دیگر از صغریاتمفهوم وصف می شود چرا که وصف اصولی اعم از نعت نحوی بود، و مراد قید الموضوع بود به هر صورتی و لو به غیر نعت وصفی بود، باز داخل در وصف است. لذا مرحوم صدر تصریح کرده اند در آنجا مفهوم فی الجمله دارد. به همان بیانی که در مفهوم وصف داشتند قائلند.

الفصل الرابع: مفهوم الحصر.

آیا جمله حصریه دارای مفهوم است یا خیر؟

جمله حصریه دو نوع است:

تارة از ادات حصر استفاده می کنیم مثل «انّما».

تارة از ادات استثناء استفاده می کنیم مثل «الاّ».

المقام الأول: فی الحصر بأداته.

به لحاظ ادبی گفته اند که «انما» بر حصر دلالت می کند که این حصر یا حصر موصوف در وصف یا حصر وصف در موصوف.

حصر موصوف در وصف مثل «انما زید فقیه» یعنی زید در بین علوم فقط فقیه است و علم دیگری ندارد.

حصر وصف در موصوف یعنی این صفت منحصر در این موصوف است یعنی انما الفقیه زید یعنی این وصف فقاهت فقط برای زید ثابت است یعنی فقیه منحصر در زید است.

در دیگر موارد حصر که قبول کردیم مثل «تقدیم ما حقه التاخیر» هم این بحثها می آید.

اگر بخواهیم برای مسئله خودمان مثالی بزنیم که حکمی داشته باشد باید مثال بزنیم به جایی که حصر حکم است در موضوعمثل این جمله: «انما واجب الاکرام الفقیر» مفاد این کلام این است که «فقیر واجب الاکرام» است و مفهوم این استکه غیر فقیر واجب الاکرام نمی باشد. آیا این مفهوم را دارد یا خیر؟

منطوق این جمله این استکه «واجب الاکرام، فقیر» است. اما آیا دلالت می کند بر این که «غیر فقیر واجب الاکرام» نمی باشد یا ساکت است؟ اگر دال باشد می شود مفهوم.

قول المشهور: إن مفهومه من اظهر المفاهیم.

در اینکه اگر گفته شود: «فقط زید واجب الاکرام است» از این جمله استفاده می شود که «اکرام غیر فقیر در شریعت واجب نمی باشد» بحثی نمی باشد. ظاهرا ادعا شده است که در مفهوم داشتن این محل بحث نمی باشد.

لذا اگر در روایت دومی آمد یجب اکرام العالم یا الفقیه تعارض بین این دو و مفهوم این جمله حصریه تعارض می شود.

مرحوم صدر و مرحوم خوئی هم گفته اند که در داشتن مفهوم حصر نزاعی نمی باشد.

در این که این جمله دو لسان دارد به وضوح وجدان ما هم می گوید انما الکلام در این است که آیا این مدلول دوم، مدلول منطوقی است یا مفهومی؟

[1]دلیل المرحوم الصدر علی اظهریة المفهوم فیه: إن لم یکن الحکم فیه، سنخه فیکن الانحصار لغوا.

مرحوم صدر فرموده بودند که این اظهر مفاهیم است سرّ این هم که وقتی می گوییم: «انما واجب الاکرام الفقیر»، مراد سنخ الحکم است، این است که خود حصر قرینه است چرا که اگر شخص حکم باشد انحصار معنا ندارد چرا که هر شخص حکمی منحصر در موضوع خودش می باشدو لو کلام حصریه نباشد یعنی معنای «انما واجب الاکرام الفقیر» بدون حصر، این استکه «اکرام الفقیر واجب» که شخص حکم است یعنی وجوب تعلق گرفته است به «اکرام الفقیر» نه به «اکرام». لذا دیگر نیاز به انحصار نمی باشد و اگر هم بیاید، انحصار لغو می شود.

تعلیقة: أن المستفاد منها بالظن القویّ، المدلول المنطوقی الالتزامی لا المفهوم.

دقت کنید وقتی میگوییم:«انما واجب الاکرام الفقیر» از این کلام دو مطلب را می فهمیم:

یکی اینکه «فقیر واجب الاکرام» است.

و دیگر این که «غیر فقیر واجب الاکرام نمی باشد» این را قبول داریم انما الکلام در این است که این دومی مفهوم است یا منطوق؟

این منطوق راتوضیح مختصری بدهیم.

المراد من المنطوق فی الاصول: هو المدلول المطابقی و الالتزامی العقلی أو العرفی.

ما وقتی که یک جمله ای می گوییم چه به صورت قضیه باشد مثل «زید عالم» که یک جمله خبریه است و چهبه صورت انشاء باشدمثل «اکرم زیدا»، در نزد علماء در این

[1] دوشنبه ۹۴/۱۲/۹.

جملات ما سه چیز داریم. این را در«زید عادل» که واضح تر است توضیح دهیم در جمله انشائیه هم به همین شکل است.

ما در جمله «زید عادل» سه چیز داریم:

یک «قضیه محسوسه» و «ملفوظه» که در خارج است که من با تلفظ به این جمله آن را در فضای خارج ایجاد کردم.

و یک قضیه «مسموعه» داریم و آن عبارت است از: «زید عادل» ی است که به قوه سامعه آن را شنیدم که در قوه سامعه و ذهن ما می باشد.

بعد از گفتن«زید عادل» و بعد از اینکه این «زید عادل» را شنیدیم قضیه سومی در قوه عاقله و ذهن ما پیدا می شود که به آن قضیه «متصوره» یا «معقوله» می گویند یعنی تا شما قضیه «زید عادل» را می شنوید در ذهن و قوه عاقله شما قضیه ای حاصل می شود که به آن قضیه معقوله می گویند که در واقع مرکب از سه جزء می باشد یکی «تصور زید»که تصور شما می باشد از زید که فقط قابل صدق بر «زید» می باشد مثلا تصور فرزند بکر یا خالد است که منحصر در زید است این تصور و تعقل زید است. و یکی«تصور عادل» و یکی هم «نسبت» بین این دو تصور که نه از سنخ تصور است و نه تصدیق حال یا امری است واقعی یا از مقوله است.

این مجموعه سه جزء را قضیه متصوره یا معقوله می گویند.

از میان این سه قسم قضیه، قضیه «مسموعه»،«دال» است و قضیه سوم که «معقوله» باشد «مدلول» باشد.

شما گفتید «زید عادل» این قضیه ی معقوله، مدلول شما است. این قضیه در صدق باچه قضایایی تلازم دارد؟در صدق و کذب با هر قضیه ای که تلازم عقلی یا عرفی ندارد،مثلا با «زید لیس بفاسق» ملازمه در صدق دارد یعنی اگر «زید عادل»صادق باشد،

این قضیه «زید لیس بفاسق»[1] هم صادق است. آن قضیه ای که در کذب و صدق با قضیه معقوله ما تلازم دارد و لو در صورت تحقق دال، به ذهن هم نمی آید، در اصطلاحی به آن می گویند «مدلول التزامی» وبه اولی می گویند «مدلول مطابقی». هر دوی این مدلولها، مدلول «منطوقی» آن قضیه مسموعه می باشد که «زید عادل» بود. لذا مدلول منطوقی، مدلول مطابقی و مدلول التزامی کلام را می گویند.

اصولیین متوجه شده بودند که ما شق سومی از مدلول داریم که نه مدلول مطابقی است و نه مدولول التزامی به بیانی که گفته شد. مثلا گفته شود:«فی الغنم السائمة زکاة» اگر این جمله مفهوم داشته باشد، مفهومش این می شود:«لیس فی الغنم المعلوفة زکاة». خوب دیده بودند که این مدلول نه از قسم اول است و نه از قسم دوم، لذا این مطلب ذهن اینها را خیلی مشغول کرده بود که این از کدام نوع است؟ و فارق بین این مدلول سوم با مدلول دوم چیست؟

شاید بهترین بیان در فارق بین این دو کلام مرحوم صدر باشد و لو اینکه در این کلام ایشان مناقشه کردیم و قبول نکردیم.

مرحوم صدر بین این دو، فارقی گذاشته اند گفته اند که مدلول التزامی مرتبط است با مفاد و مضمون کلام یعنی مرتبط است با مدلول منطوقی و اما مدلول مفهومی مرتبط است با سیاقت کلام. لذا اگر مفاد جمله را حفظ کردید و سیاق را تغییر دادید مفهوم از بین می رود بدون اینکه مدلول التزامی کلام را از دست بدهیم. مثلا اگر گفتید:«ان جائک زید فاکرمه»، مفهومش می شود «لا یجب اکرام زید عند عدم مجیئه». اگر سیاقت را تغییر دادید و گفتید:«وجوب اکرام زید موقوف علی مجیئه» این جمله دوم با جمله اول در نظر ایشان از حیث محتوا کاملا یکی است اما در جمله اول مدلول مفهومی داشتید

[1] این قضیه هم درست است که یک قضیه معقوله است اما مدلول التزامی است بدون در نظر گرفتن حیثیت وجودی آن ذر ذهن و عقل یعنی اصلا آن را لحاظ نمی کنند و لازم هم نمی باشد در اینکه ملازمه در صدق داشته باشد، حتما آن حیث آن در نظر گرفته شود. در نظر گرفته شود یا خیر، ملازمه در صدق دارد. بخلاف مدلول مطابقی که دائما حیثیت وجود آن در ذهن در نظر گرفته می شود چرا که این حیثیت مقوم این مدلول می باشد و اگر معقوله نباشد دیگر مدلول مطابقی نمی باشد و اصلا فارق بین دال و مدلول همین حیثیت وجودی آن در عقل می باشد. یعنی اگر «زید عادل» مسموعه باشد دال است و اگر معقوله باشد، مدلول ما می باشد. بخلاف مدلول التزامی که این حیثیت، در ملازمه در صدق و کذب با قضیه معقوله، هیچ گونه دخل و تأثیری ندارد.

اما در جمله ی دوم این مدلول را دارید که:«لا یجب اکرامه عند عدم مجیئه» اما دیگر مفهوم نمی باشد مدلول التزامی می باشد. فرق این شد که این جمله «لایجب» را از سیاقت لفظی جمله که ادات شرط بود فهمیدید اما در جمله دوم از مفاد جمله فهمیدید نه از سیاقت. یعنی با تغییر سیاقت مفهوم شما می شود مدلول التزامی.

ما نحن فیه:

انما واجب الاکرام الفقیر. منطوق ما این بود اکرام الفقیر واجب. مفهوم ما این می باشد لا یجب اکرام غیر الفقیر. با توجه به توضیحی که دادم این مدلول التزامی است یا مفهوم است به عبارت دیگر لا یجب را از سیاقت فهمیدیم یا از محتوا فهمیدیم.

به نظر می رسد که این کلمه انما معادل فقط است در فارسی که این را ما از محتوا بدست آوردیم وقتی از محتوا باشد داخل در مدالیل التزامی شود نه مدالیل مفهومی.

ما هم می گوییم که مدلول التزامی را داریم اما این در واقع مربوط به محتوا و مضمون است.

یعنی ما گفتیم که ما مفهوم را از فعل متکلم می فهمیم و مدلول التزامی را از کلام می فهمیم که در نظر ما ظن قوی این است که «انما» به منزله «فقط» در فارسی است نه به منزله «ادات شرط» که این کلام متضمن ادات شرط می شود مصداق اشتراط است که فعل رفتاری متکلم است. اما ظن قوی این است که از مفاد کلام این انحصار را می فهمیم.

بله در انحصار تقدیم ما حقه التأخیر فهمیدیم بله در آنجا از فعل رفتاری می فهمیم و این مفاد می شود مفهوم اما این اشکال ندارد که در بعض امثله انحصار مفاد مفهومی باشد یا منطوقی با شد.

اگر ما یک مدلولی را از هیئت فهمیدیم می شود فعل گفتاری اما اگر از کیفیت تلفظ فهمیدیم می شود فعل رفتاری در همین جا اگر ما انحصاری را که از تقدیم ام حقه التأخیر فهمیدیم اگر این را از تلفظ اول موخر و تلفظ دوم مقدم فهمیدیم این می شود

فعل رفتاری و اگر از این هیئتی که این دو دارند بفهمیم این می شود فعل گفتاری یعنی از تلفظ به هیئت فهمیده شود فعل گفتاری می شود.

مراد از مدلولی که در اینجا مفهوم را هم جزء آن دانسته ایم، یعنی مستفاد نه آنچه که کلام دال بر آن است که در این صورت دیگر مفهوم مدلول نمی باشد.

المقام الثانی: فی ادات الاستثناء.[1]

امام فرموده اند: «یجب اکرام الفقراء او الفقیر الا الفاسق». ظاهرا هیچ اختلافی نمی باشد که این جمله واجد دو مدلول می باشد:

مدلول اول: «یجب اکرام الفقیر غیر الفاسق».

مدلول دوم: «لا یجب اکرام الفقیر الفاسق». از کلمات علماء هم استفاده می شود که اختلافی نمی باشد که این جمله این دو مدلول را دارد.

نزاع در این است که آن مدلول دوم که می گوید: «لا یجب» نفی وجوبی است که در مدلول اول است، یعنی نافی «شخص الحکم» است یعنی آن وجوبی که تعلق گرفته است به اکرام فقیر غیر فاسق، در فقیر فاسق نمی باشد، که در این صورت این مدلول دوم دیگر مفهوم نمی باشد. یا اینکه «لایجب» نفی «وجوب اکرام» می کند نه نفی «وجوب اکرام فقیر غیر فاسق» که بشود نفی «سنخ الحکم»؟

تمام نکته و نزاع در این منفی است که کدام وجوب می باشد؟

اگر نفی وجوب مدلول اول باشد می شود «منطوق» و اگر نفی «اکرام» باشد می شود «مفهوم».

ما برای اثبات مفهوم حتما نیاز به این داریم که اثبات کنیم که این کلام دو مدلول دارد.

---

[1] سه شنبه ۹۴/۱۲/۱۱.

اینکه دو مدلول دارد دلیلش این است که تعدد صدق و کذب دارد مثلا اگر کسی بگوید:«کل انسان اسود الا الزنجی». اینجا دو دروغ گفته است این نشان می دهد که این جمله دو نسبت تامه و مدلول دارد. یعنی گفته است:«کل انسان اسود» و دیگر اینکه «زنجی ها اسود» نمی باشد و هر دو کذب می باشد.[1]

اما مدلول دوم، نفی کدام وجوب است؟

قول المرحوم الصدر: القول به فی «البحوث» و بعدمه فی «الدروس».

مرحوم صدر در «تقریرات»[2] قائل به مفهوم شده است قائل شده است که مدلول کلام دوم،«نفی سنخ الحکم» است نه شخص الحکم است اما در «حلقات»[3] قائل به «نفی شخص الحکم» شده است و گفته است فاقد مفهوم شده است. یعنی مثل این است که مولا گفته باشد:«اکرم الفقیر غیر الفاسق» تنها فرقش این است که این یک مدلول دارد اما کلام استثنائیه دو مدلولی است.

این ظاهرش این است که ایشان در حلقات از نظر خود، عدول کرده است چرا که اولا این کتاب او، متأخر از تقریرات است و ثانیا اینکه در حلقات فرموده اند که «و هذا هو الأصح» و «الأصح» اشعار به این مطلب دارد که قول اول صحیح نبوده است و الا نمی شود که هر دو درست باشد چون معنایش این استکه هم مفهوم دارد و هم مفهوم ندارد.

کلام مرحوم آقای صدر توضیح داده شود که کلام ایشان در تقریرات و حلقات مشخص شود:

---

[1] اینمثالیکهزدهشد،مثالجاییاستکهحکمدرمستثنیمنه،موجبهاستلذاحکمدرمستثنیمنفیاستامادرمثالدیگرمیتواندحکمدرمستثنیمنهمن فیباشدوبهتبعحکمدرمستثنیموجبباشدمثلاینکهمولابفرماید: « لاتکرمالعالمالنحویالاالهاشمیمنه».

[2] بحوثج ۳ ص ۲۱۳

[3] دروسج ۲ ص ۲۲۶. از دروسی که دو جلدی است و به سیاقت جدیدی نوشته شده است.

دلیله فی البحوث: الحکم فی المستثنی، طرف النسبة التامة فیکون سنخ الحکم.

ایشان از ضمیمه کردن دو قاعده به این نتیجه رسیده اند:

در قاعده اول ایشان می فرمایند: که اگر بین یک حکم و امری نسبت تامه داشته باشیم آن حکم «سنخ الحکم» است چراکه نسبت ناقصه حکم را قید می زند بخلاف نسبت تامه که حکم راقید نمی زند.

اما قاعده دوم: ایشان قاعده ای در باب نِسَب دارند فرموده اند: نسبت دو قسم است: نسب «ذهنیه» و نسب «خارجیه و واقعیه». خارجیه مثل نسبت بین «زید» و «دار» در جمله:«زید فی الدار» که این نسبت ناظر به یک نسبت خارجی که ظرفیت باشد،است. یک نسبت ذهنیه هم داریم که این نسبت اصلا در عالم خارج وجود ندارد مثل نسبت استثنائیه «جائنی القوم الا زیدا». در عالم خارج از ذهن چیزی به نام استثناء نداریم. بعد می گویند نسبت ذهنیه دائما تامه است.

لذا «نفیی» که مدلول دوم کلام استثنائیه ما است و آن را از استثناء فهمیدیم، نفی وجوبی است که در مستثنی منه آمده است و وجوب در مستثنی منه نسبت به مستثنی ـ نه مستثنی منه ـ ، وجوب سنخی است چرا که طرف نسبت تامه است نه نسبت ناقصه یعنی یک طرف حکم است که در جمله قبل از «الا» آمده است و طرف دیگر مستثنی است که بعد از «الا» آمده است و نسبت بین این دو «حکم» و «مستثنی»، استثناء است که از نسب ذهنیه بوده و تامه است، لذا هر کدام می شوند طرف نسبت تامه، و حکم هم می شود سنخ الحکم.[1]

[1] یعنی ما اینجا دو وجوب و حکم داریم: یک وجوب و حکمی که در جمله قبل از ادات استثناء و «الا» می باشد که در مثال ما اثبات حکم است و نسبت بین این حکم و قید نسبت ناقصه است لذا این حکم شخص الحکم است و دیگری وجوب و حکمی که بوسیله استثناء نفی شده است و می شود همان وجوبی که در جمله اول آمده است و قید آن بعد از ادات استثناء آمده است که بین این حکم که نفیش را از «الا» فهمیدیم، و قید ادات استثناء و «الا» فاصله شده است که نشان دهنده این استکه بین این دو رابطه استثناء است و این رابطه و نسبت یک نسبت ذهنی است که تامه است لذا بین این حکم در قبل الا و قید بعد از «الا» نسبت تامه برقرار است.

و اما فی الحلقات: مفاد المدلول الثانی المستفاد من الاستثناء، کلام یکون بینهما، نسبة الناقصة حین التعبیر عن الاستثناء بالدال الاسمی.

اما در حلقات یک روش و شیوه ای به ذهن ایشان رسیده است که این راخیلی تکرار کرده است و آمده است، جای دوال حرفی، دوال اسمی قرار داده اند. در ما نحن فیه هم ایشان گفته اند معانی حرفی را به معنای اسمی تبدیل کنیم ببینیم چه اتفاقی می افتد. جمله استثنائیه ما این بود:«یجب اکرام الفقیر الا الفاسق». این را تعبیر کنیم به وسیله دال اسمی که دو احتمال در آن است:

احتمال اول: مفاد جمله ی «یجب اکرام الفقیر الا الفاسق»،«وجوب اکرام الفقیر یستثنی منه الفاسق» می باشد که ضمیر «منه» به قرائنی ظاهرا بر می گردد به وجوب چرا که این «یستثنی» قید حکم است.

احتمال دوم: مفاد جمله ما، «جعل الشارع وجوب اکرام الفقیر مستثنا منه الفاسق» باشد.

خوب ترجمه دقیق جمله، اولی است یا دومی؟ ما خبر می دهیم از استثناء شارع از حکم یا از جعل شارع به نحو مقید به استثناء خبر می دهیم؟

ایشان می گویند که اصح، دومی است وقتی این شد ما در ما نحن فیه یک وجوب مقید داریم یعنی بین این حکم و قید نسبت ناقصه است. یعنی من خبر می دهم از جعل شارع نه از استثناء شارع از حکم که معنایش نفی «شخص الحکم» است.

مختارنا: قبول کلامه رحمه‌الله فی الحلقات و هو القول بعدمه.

ما فرمایش ایشان رادر حلقات قبول کردیم و مویّدی هم بر این مطلب ذکر می کنیم و آن این است که در مقام تشریع اگر مولا بفرمایند که «اکرم الفقیر الا الفاسق» و در قبل یا بعد فرموده باشند یا بفرمایند: «اکرم الفقیر الفاسق» و هر کدام یک جعل مستقل و تشریع دوم است،آیا آن کلام با این کلام استثنائیه، تنافی دارد؟ خیر تنافی نداردلذامولا را مواخذه نمی کنیم.

این موید را در همه جا می توانیم بیاوریم و اگر آورده شود مشخص است که مفهومی در کار نمی باشد. لذا اگر حتی در جمله شرطیه هم توانستیم بیاوریم،این نشان می دهد که کلام ما در اینکه در جمله شرطیه هم مفهوم ندارد درست بوده است، و در این صورت این امر قرینه استبر اینکه آن ظهور در تحدیدی که ما گفته بودیم از افعال رفتاری مولاست نه از مدالیل لفظی کلام و موجب آن معنایی است که مشهور آن را مفهوم می گرفتند،آن ظهور دیگر حجت نمی باشد.

ما وقتی می گوییم که جمله ای مفهوم دارد فرق نمی کند که در خطاب تشریع باشد یا تبلیغ. بله این را قبول کردیم در جمله وصفیه و آن هم در خطاب تبلیغ و آن هم به نحو بدلی مفهوم فی الجمله را داریم و این را در جمله استثنائیه به شرط اینکه عام بدلی باشد و در خطاب تبلیغ باشد این را هم می گوییم. یعنی اگر امام در خطاب تبلیغ به نحو عام بدلی بگوید: «اکرم فقیرا الا الفاسق» اینجا هم می گوییم که به وزان مفهوم وصف است لذا مفهوم فی الجمله را دارد. && سوال ما از استاد در مورد خطاب تشریع و تبلیغ و نسبت تامه و ناقصه.

محصل کلام اینکه در جمله استثنائیه ما مفهوم نداریم و دقیقا حکم در مستثنی منه آن چیزی است که در مستثنی بر موضوع اثبات کردیم.

الفصل الخامس: مفهوم اللقب و العدد.[1]

مفهوم اللقب: لا دلالة علی انتفاء الحکم عند انتفاء العنوان.

مراد از لقب آن عنوانی است که در خطاب اخذ می شود: «اکرم العالم». آیا از اخذ یک عنوان در خطاب استفاده می شود انتفاء الحکم عند انتفاء العنوان؟ از «اکرم العالم» استفاده می شود که اکرام غیر عالم واجب نمی باشد؟

[1] چهارشنبه ۹۴/۱۲/۱۲.

این جمله دلالت می کند بر «وجوب اکرام عالم» اما آیا دال است بر «عدم وجوب اکرام غیر عالم»؟

این خیلی واضح است که دال بر این مطلب نمی باشد که «اکرام غیر عالم واجب نمی باشد».

ذکر وصف بدون موصوف، این هم از «مفاهیم لقب» است.

مفهوم العدد:

مثل اینکه مولا فرموده باشند: «اکرم خمسة من العلماء» آیا این عدد مفهوم دارد یا خیر؟ این را دقت کنید وقتی می گوید:«اکرم خمسة من العلماء»تارة مراد این است که یک تکلیف استکه به صورت مجموعی تعلق گرفته است به «اکرام پنج عالم» به طوریکه اگر همه اینها را اکرام نکند و لو تعدادی از اینها را اکرام کند، امتثالی انجام نداده است اما تارة حکم منحل به تعداد افراد می شود یعنی من پنج تکلیف و اکرام دارم و بهتعدادی که اکرام شود من امتثال کردم و به تعدادی که اکرام نکنم مخالفت کرده ام.

اگر مجموعی مراد باشد، مراد این استکه آیا مجموعه دیگری هم واجب است یا خیر؟ که داخل می شود در «مفهوم لقب».

اما تارة عام استغراقی است و حکم انحلالی است. یعنی پنج وجوب دارم. و برای هر کدام یک امتثال و یک مخالفت دارم. آیا از این استفاده می شود که اکرام عالم ششم واجب نمی باشد.

این داخل در بحث عدد است آیا نفی می کند وجوب اکرام ششم یا هفتم را؟ یا خیر نفی وجوب اکرام بیش از عدد را نمی کند و نسبت به ما بقی ساکت است؟

که اگر لسان داشته باشد یعنی مفهوم دارد و در وجوب اکرام ما بقی رجوع به همین کلام می کنیم و اگر ساکت باشد و برای وجوب و عدم وجوب نیاز داریم به اصل عملی.

در اینجا عدد مفهوم ندارد یعنی لسان ندارد که بگوید که ما بقی واجب نمی باشد و ساکت است و فقط می گوید که این پنج تا وجوب اکرام دارند و حکم در اینجا شخص الحکم است و اگر سنخ الحکم هم باشد باز مفهوم ندارد چرا که ساکت است و لسان ندارد اما فهم عرفی است که ذکر عدد ظهورش در مقام تحدید است که یک فعل رفتاری است این تحدید خودش فعلی است که می گوید نفر ششم و هفتم واجب الاکرام نمی باشد.

لذا کسی از متأخرین قائل به مفهوم نشده اند با توجه به چیزی که در ذهن ماست و لکن استقراء نکردیم.

دقت کنید که این خیلی عجیب است که علماء گفته اند: اگر متکلم در مقام تحدید باشد،این موجب مفهوم است که فعل رفتاری است اما یکی از مفاهیم ذکر نکرده اند. مثل اینکه فقها خیلی به سیره تمسک می کنند اما آن را به عنوان یک دلیل بیان نکرده اند. البته واقعا سیره دلیل نمی باشد بخاطر اینکه سیره موجب اطمینان یا علم می شود و این علم و اطمینان است که دلیل است. شاید اینهم بخاطر این که است که به ارتکاز فهمیده بودند که از سنخ دیگر مدالیل نمی باشد که از مدالیل کلام باشد از مدالیل فعل رفتاری است.

ما حصل اینکه ما برای کلام یک مدلول التزامی و مطابقی قائل می باشیم که مدالیل تصوری می باشند اما به چیزی به نام مفهوم قائل نمی باشیم و دائما اگر مستفادی غیر از مدلول منطوقی باشد، مدلول فعل متکلم می باشد یا فعل گفتاری یا فعل رفتاری دائما تصدیق می باشد. مفهوم موافقی هم که گفته می شود مدالیل التزامی عرفی می باشد.

پس دو فرق اساسی بین مدلول منطوقی و مفهومی وجود دارد:

مدلول منطوقی اولا مستفاد از کلام است و تصوری می باشد اما مدلول مفهومی دائما مستفاد از فعل گفتاری یا رفتاری متکلم بوده و یک مدلول تصدیقی می باشد نه تصوری.

ظاهرا آقایان التفات نداشته اند که مدلول منطوقی دائما تصوری است و یک قضیه است و مفهوم دائما تصدیق است لذا دیده می شده است تارة از تعبیر تصور استفاده می کرده اند و تارة از تصدیق استفاده می کرده اند.

فقط اختلاف است که قضیه تصور یک چیز است یا مجموع از تصورات دو یا سه چیز است.

هذا تمام الکلام فی مبحث المفاهیم.

محرر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - محرر: مهدی بهرام بیگی

المقصد الرابع: العام و الخاص.

تقریبا مهم ترین مباحث اصولی از اینجا به بعد شروع می شود. و تا آخر اصول ادامه دارد و سعی ما در این است که تا آنجا که امکان دارد ساده گفته شود و مطالب سخت حذف شود.

بحث از آن در چند فصل مطرح می شود که صاحب کفایه مطالب را در سیزده فصل نقل کرده است:

الفصل الاول: فی تعریف العام و اقسامه.

در این فصل می خواهیم عام را تعریف کرده و اقسام عام را بیان کنیم.

تعریف العام: العنوان الذی یشمل الحکم جمیع افراده بأداة العموم.

گفته شده است که در لغت «عموم» یعنی «شمول» و «عام» یعنی «شامل». اما در اصطلاح اصولی «عموم» یعنی «شمول الحکم لجمیع افراد مدخول اداة العموم».

خوب این تعریف شاید دقیق نباشد اما در ضمن توضیح، مراد روشن می شود.

الأشیاء التی یتصف بالعموم:[1]

عام وصف واقع می شود برای سه چیز:

عنوان، حکم و یکی هم خطاب.

---

[1] شنبه۹۴/۱۲/۱۵.

الحکم العام: الحکم الذی یکون موضوعه او متعلقه عاما.

گاهی اوقات «حکم» موصوف می شود به «عام» مثلا در همین مثال:«اکرم کل فقیر» می گوییم که «وجوب» عام است یعنی حکمی که «متعلق[1]» یا «موضوع» آن، عنوان عامی می باشد. اینکه متعلق ما عنوان عامی باشد مثل اینکه گفته شود: «یحرم کل کذب». که «کذب» عام است این کذب عنوان عام است که «متعلق» حرمت است لذا می گوییم که حرمت حکمی است عام. و اما اینکه «موضوع» ما عنوان عامی باشد مثل اینکه در خطاب آمده باشد: «یجب اکرام کل فقیر» می گوییم که این «وجوب» عام است بخاطر این که «موضوع» آن فقیری است که عنوانی است عام. در اینجا «متعلَّق»، «اکرام» است که این «اکرام» عام نمی باشد، بلکه مطلق است.

باید دقت داشت که این عمومیت به معنای لغوی است اما به لحاظ اصطلاحی حکم نه عام است و نه خاص.

الخطاب العام: الخطاب المشتمل علی العنوان العام.

تارة «خطاب» موصوف به «عموم» می شود و خطاب عام یعنی خطابی که مشتمل برعنوان عام است، مثلا خطاب «یجب اکرام کل فقیر» عام است بخاطر این که عنوان «فقیر» که «موضوع» باشد در این خطاب اخذ شده است که عام است. یا در مثال: «یحرم کل کذب»این خطاب ما هم عام است چرا که مشتمل بر عنوان «کذب» ی است که عنوانی است عام و «متعلق الحکم».

البته این عامی هم که صفت این خطاب است به معنای لغوی می باشد.

العنوان العام و هو المصطلح الاصولی: موضوع الحکم الذی یشمل جمیع افراده باداة العموم.

اگر خطاب

---

[1] متعلق در احکام تکلیفی دائما فعل اختیاری است و موضوع هم چیزی است که فعلیت حکم دائر مدار فعلیت آن است و دائما مفروض الوجود است.

تبلیغی

این بود: «اکرم کل فقیر» از این خطاب استفاده می شود که حکم در اینجا «وجوب اکرام هر فردی از افراد فقیر» است. «فقیر» را اصطلاحا «عام» می گویند. «کل» عام نمی باشد «فقیر» عام ما می باشد. این «وجوب اکرام»، همه افراد فقیر را می گیرد این شمول و سعه را از ادات عموم فهمیدیم که در این مثال «کل» باشد.

اصل این اتصاف مال عنوان است و در اصول از این می خواهیم بحث کنیم. پس عام وصف برای عنوان است که به خطاب مشتمل بر این عام و حکمی که بر این عام بار شده است عام می گوییم.

اینکه گفته شد: «مدخول عام» از باب غلبه است بعضی اوقات ادات عموم بعد از عنوان عام می آید مثل «اکرم العلماء جمیعا» لذا فرق نمی کند که ادات قبل یا بعد عنوان اخذ شود و این که این ادات اسمی باشد یا حرفی باشد.

فرق بین عام و مطلق در این است که دلالت بر عموم در عام، به وضع است و دال ما لفظی است که به آنها ادات عموم می گوییم لذا نیاز به مقدمات حکمت نداریم اما در مطلق منشأ این عمومیت، مقدمات حکمت است.

انشاء اللّه در ذیل این بحث گفته خواهد شد که این عموم دقیقا چیست؟ آیا یک مدلول تصوری است یا تصدیقی؟

اقسام العام:

عام را به سه قسم تقسیم کرده اند:

بدلی،شمولی و مجموعی. عموم را به این سه قسم تقسیم می کنند گاهی اوقات از شمولی تعبیر می شود به استغراقی.

القسم الأول: العام الشمولی او الإستغراقی.

قسم اول عبارت است از «عام شمولی» یا همان «عام استغراقی». مثل «اکرم کل فقیر» که عام در اینجا را «عام شمولی» می گویند یعنی عامی که حکم به تمام افراد این عنوان عام سرایت می کند و به عدد این افراد ما حکم داریم در همین مثال «اکرم کل فقیر» با پیش فرض این که عدد فقراء صد است ما صد حکم داریم.

یا اگر گفتیم «یحرم کل کذب» یک شخص به عدد دروغهایی که می تواند بگوید حرمت دارد. عدد کذبها بی نهایت است مثلا کسی بگوید عدد یک از دو بزرگتر است یا بگوید که عدد یک از عدد سه بزرگتر است تا بی نهایت؛ چرا که سلسله اعداد بی نهایت است این فقط در سلسله اعداد است که دروغها بی نهایت است. اما در هر زمانی به مقداری که قدرت داریم بر ما حرمت و تکلیف است. مثلا در الان یک قضیه کاذبه می توانم بگویم اما این قضیه کاذبه محدودیت ندارد تا جایی که به من اجازه می دهد بر من حرمت دارد و تکلیف بر من فعلی است. و قدرت بر امتثال همه دروغهایی که است را دارم به این صورت که دروغ نگویم لذا همه قابل امتثال است البته به مقداری که می توانم دروغ بگویم.

در اینجا می گویند که حکم وجوبی به عدد افراد «موضوع» منحل می شود. در محرمات به عدد «موضوع» و «متعلق» هر دو منحل می شود. مثلا اگر گفته شده است نظر به مرأة اجنبیه حرام است معنایش این نمی باشد که به این زن یک نظر حرام است خیر ده بار هم نظر شود حرام می شود.

خوب سوال این است که اینکه می گویند حکم منحل می شود، یعنی چه منحل می شود؟

معنی الانحلالیة فی الاحکام:

قضایایی که ما در آنها انحلال داریم سه قسم است:

قسم اول و دوم قضایایی که مشتمل بر حکم اعتباری است یعنی محمول ما حکم شرعی تکلیفی یا وضعی است و قسم سوم قضایایی که ناظر به عالم تکوین است مثل «کل شیء جسم».

قضایائیکه ناظر به عالم تکوین است را کنار می گذاریم.

اما در قضایایی که نظر به عالم اعتبار دارند: مثلا داریم:«کل دم نجس»که مشتمل بر حکم وضعی است یا می گوییم «اکرم کل فقیر» که مشتمل بر یک حکم تکلیفی است. پس هر دو مشتمل بر حکم است.

فی الاحکام الوضعیة:

عندنا: ای تعدد الاحکام الوضعیة الجزئیة الاعتباریة بعدد افراد العام.

در باب احکام وضعی مثل «کل دم نجس» و «کل خمر نجس» و «کل ماء طاهر» ما ها در این احکام از کسانی هستیم که قائلیم به عدد افراد موضوع احکام وضعی داریم. در مورد «هذا الدم» و «ذاک الدم» و ... حکم وضعی و یک نجاست اعتباریه داریم یعنی به عدد افراد موضوع، حکم وضعی اعتباری داریم. که این احکام همان مجعول می باشند یعنی هر خمر و دمی نجاست خاصه خودش را دارد که امری است اعتباری نه امری حقیقی یا واقعی.

مثل ملکیت که به عدد اشخاص و اموال علقه ملکیت داریم که این علقه های ملکیت اموری اعتباری می باشند یعنی «ملکیت بین من و عبای من» ملکیتی است مخصوص به خود و «ملکیت بین من و کتاب من» ملکیتی مخصوص به خود و «ملکیت بین زید و مال زید» ملکیت مخصوص به خود می باشد و لو سنخا یکی می باشند اما شخصا با هم تفاوت دارند و هر کدام ملکیتی خاص به خود است.

مثلا اگر در عالم هزار دم داشته باشیم هزار نجاست داریم و لو یک جعل دارد اما این یک جعل می شود اعتبار هزار حکم. این خصوصیت امور اعتباری است که با یک جعل می توان هزاران امر اعتباری جعل کرد. یعنی شارع به یک اعتبار امر کلی، هزار

حکم جزئی را اعتبار کرده است. یعنی این عملیة الجعل یک امر انتزاعی واقعی است که با این امر انتزاعی واقعی، هزاران حکم اعتباری جعل شده است.یعنی شارع با یک عملیة الجعل هزار حکم جزئی را اعتبار کرده است.

مثل

اینکه کسی گفته باشد: «سمیت کل من یولد فی هذا الیوم علیا» آیا این درست است که در مورد صد نفری که امروز متولد شده اند در مورد تک تک اینها بگویم که فلانی این را علی نامید؟ درست است. با اینکه در مقام تسمیه، یک عملیة التسمیة داشت با این حال این کلام که «فلانی اسم این شخص و آن شخص و ... را علی نامید، صادق است.

در مقابل این قول، دو قول دیگر است:

عند المرحوم الصدر: تعدد الاحکام الوضعیة الموهومة بعدد افراد العام.

یکی قول مرحوم صدر است که ایشان قائلند که این انحلال در احکام وضعی، امری موهوم است.

عند الشیخ رحمه‌الله: تعدد الاحکام الوضعیة الإنتزاعیة بعدد افراد العام.

و قول دیگر قول شیخ است که ایشان قائلند که احکام وضعیة اموری انتزاعی و واقعی می باشند. لذا فارق شیخ با ما این است که ایشان این احکام را انتزاعی می داند یعنی ایشان می گویند که به عدد افراد دم ما نجاست انتزاعیه و واقعیه داریم و ما می گوییم اعتباری است. یعنی ما می گوییم که شارع به این تشریع واحد، هزار حکم دیگر جعل و اعتبار کرده است و لکن مرحوم شیخ می فرمایند که یک عملیة التشریع و یک اعتبار بیشتر نمی باشد و بقیه انتزاع ما از این تشریع واحد است.

این در احکام وضعی.

%فی الاحکام التکلیفیة:

اما در احکام تکلیفی مثل:«یجب اکرام کل فقیر».

عند مدرسة المیرزا: وجود الاحکام الاعتباریة بعدد الافراد.

مدرسه میرزا منهم مرحوم خوئی و تبریزی اینها قائلند ما به عدد افراد موضوع، احکام اعتباریه تکلیفیه داریم مثلا «این فقیر یک وجوب اکرام» دارد که اعتباری است و فقیر دوم وجوب دوم و فقیر سوم وجوب سوم و .... ما به عدد افراد فقیر وجوبات داریم و این وجوبها امور اعتباری می باشند.

لذا تکالیف امر اعتباری است.

عند المرحوم الصدر: تعدد الاحکام الموهومة عدد الافراد.

مسلک آقای صدر در اینجا مثل مسلک ایشان در احکام وضعی است ایشان قائلند ما به عدد افراد موضوع، وجوب داریم اما این وجوب امری موهوم است یعنی امری است که واقعیت و حقیقت ندارد و اعتباری هم نمی باشد و عقلاء و شارع مفهومی به نام وجوب این فقیر و آن فقیر اعتبار نکرده اند لذا ایشان گفته اند که ما به عدد فقراء وجوب اکرام موهومی داریم و صرف موهوم بودن، وحدت ایجاد نمی کند.

البته به نظر ما ایشان در زمانی که می گفتند که حکم جزئی وهمی است ناظر به احکام تکلیفی بوده اند و غافل از احکام وضعی بوده اند چرا که خیلی بعید است که بگویند که این علقه ملکیت بین این شیء و مالک امر موهومی باشد.

در بحث جمع بین احکام ظاهری و واقعی خواهیم گفت که این وجوبها انتزاعی و واقعی می باشند یعنی وجوب وحرمت را &&

ما قائلیم طلب انشائی امری است واقعی هر طلب انشائی مقوم به سه امر است: طالب و مطلوب و مطلوب منه. و گفتیم که هر سه اینها هر کدام متکثر شود، طلب انشائی هم متکثر می شود خوب حالا می آییم سراغ ما نحن فیه: در مثال اکرم کل فقیر. مطلوب اکرام زید است یا اکرام زید و عمرو و بکر؟ ما به عدد افراد فقیر مطلوب داریم

و مولا هم به عدد فقراء طلب دارد طلب چه در ناحیه زجر یا در ناحیه بعث. حقیقت تکلیف اعتبار و اعتباریات نمی باشد بلکه یک طلب انشائی است جامع بین بعث و ردع است. سوال این است که وقتی مولا طلب کرده است چند مطلوب دارد؟ به عدد فقیر مطلوب دارد لذا به همین عدد مطلوب ها، صد طلب دارد لذا صد امتثال و معصیت دارد.

این که می گوییم که تکلیف انحلالی است مراد ما دائما طلب انشائی است. که امر واقعی است و خصوصیت این امر واقعی این است که این انشاء که فعل گفتاری مولاست، می تواند هزاران بار مصداق طلب انشائی قرار بگیرد. یعنی این انشاء از اموری است که می تواند اتصافش در بعد از وجودش باشد مثل مفهوم قتل که ضربی صورت می گیرد و بعد موجب مرگ می شود که همین ضرب امروزی در هنگام قبل روح می شود مصداق قتل. این اکرم کل فقیر، مصداق طلب اکرام زید و عمرو می باشد کما اینکه مصداق طلب اکرام فقیر می باشد.

القسم الثانی: العام البدلی.[1]

قسم دوم از اقسام عام، «عام بدلی» می باشد. تارة در مثال آن گفته شده است: «اکرم أیّ فقیر» تارة گفته شده است: «اکرم احد الفقراء» و تارة گفته شده است:«أکرم فقیرا أیّ فقیر کان» در این سه مثال قدر متیقن مثال سومی است مثال دومی ظاهرا مثال درستی نمی باشد چرا که در اینجا «احد الفقراء» مطلق است نه عام و مثال اولی هم محل تأمل است چرا که نمی دانیم، آیا کلمه «أیّ» در زبان عربی به معنای «یکی» می باشد یا به معنای «هر» می باشد.

قدر متیقن «اکرم فقیرا أیّ فقیر کان». در این مثال، عام ما «فقیر» اول است و الفاظ عموم یا «أیّ» است یا مجموع «أیّ فقیر کان» می باشد. اگر «أیّ فقیر کان» نباشد یعنی اینطور باشد: «اکرم فقیرا» می شود مطلق.

---

[1] یکشنبه ۹۴/۱۲/۱۶.

آقای صدر که عرب زبان است «أیّ فقیر» را مثال زده است که شاید بتوان به ارتکاز ایشان اعتماد کرد اما مشکل این استکه ایشان «احد الفقراء» را هم مثال زده اند که در نظر ما روشن است که مطلق است و عام نمی باشد، لذا این یک نوع تهافت در کلام ایشان را نشان می دهد لذا دیگر نمی توان به ارتکاز ایشان اعتماد کرد.

حقیقة العام البدلی:

گفته اند در عام بدلی حکم منحل نمی شود و یک حکم بیشتر نمی باشد و لکن به افراد علی البدل سرایت می کند یعنی شامل عمرو و بکر و زید و خالد ... می شود اما به صورت عام بدلی نه شمولی یعنی گفته اند که شامل تمام افراد می شود لا علی التعیین بلکه علی البدل.

این «علی البدل» یا «لا علی التعیین» معنای محصلش چه می باشد؟ به عبارت دیگر در «اکرم کل فقیر» این شامل زید و بکر و خالد می شود اما اگر گفت:«اکرم فقیرا أیّ فقیر کان»، زید را شامل می شود؟ درست است بگویم که «زید واجب الاکرام» است یا خیر صادق نمی باشد؟ مشخص است که این قضیه صادق نمی باشد. پس معنای شمول علی البدل چیست؟ بله معنایش این است که یک نفر را باید اکرام کنی این را بلدیم اما مصداق و فرد این فقیر در این خطاب چه می باشد؟ اگر گفته شود که اکرام زید واجب است اما به اکرام دیگری اکرام می شود این می شود واجب کفایی نه علی التعیین.

گفتیم این که «شامل می شود علی البدل و لا علی التعیین» معنای محصلی ندارد. بلکه ما یک «فرد معین» داریم و یک «فرد مردد».

«فرد معین» مثل فرد معین از انسان که زید باشد یا عمرو. ما در قبال افراد معین انسان «فرد نا معین» و «فرد مردد» هم داریم که امری است موهوم یعنی در عالم خارج و ذهن موجود نمی باشد ــ چرا که ما وجود نا متعین نداریم و همه موجودات معین می باشند ــ اما عرف در مواردی برای آن واقعیت می بیند و بر اساس این واقعیتی که برای

آن می بیند در ارتباطات و روابط خودش آن را موضوع اثر قرار می دهد مثل اینکه می گویم: «رایت رجلا» و «زید» را من مثلا دیده بودم اما نمی دانستم که «زید» است این رجل ناظر به چه می باشد ناظر است به یک فرد معین.

اما گفتیم «اکرم رجلا» این رجل «فرد مردد» است یعنی متکلم اصلا اشاره به افراد و یا فرد معین نکرد بلکه اشاره به فرد مردد است که واقعیت ندارد اما عرف برای آن، واقعیت می بیند. دقت کنید مطابَق این فرد تمام افراد می باشند نه این که این تمام افراد، مصداق این مفهوم می باشند خیر، بلکه مطابَق این مفهوم می باشند. اصلا شخص که گفته است:«اکرم رجلا» به فرد معینی اشاره نکرده است بلکه به یک فرد مردد موهوم اشاره کرده است.

زید مطابَق این فرد مردد است لذا در مقام اکرام هر کدام را که اکرام کند آن فرد لا علی التعیین امتثال شده است. ماهیتش ماهیت انسان است اما لا معین است.

دو نفر هستند که زید و عمرو باشند می گویم:«یکی از این دو، انسان است»خوب این قضیه صادق است اما من به کدام اشاره دارم؟ یکی از اینها یا هر دوی اینها؟ هیچ کدام یعنی در عالم واقع هم مشخص نمی باشد، با اینکه قضیه صادق است این یکی اشاره دارد به یک فرد نا معین که این فرد معین دو مطابَق دارد که یکی زید باشد و یکی عمرو.

در مثال «اکرم فقیر أیّ فقیر کان» واقعا «اکرام زید» و فرد معین مطلوب مولا نمی باشد.

لذا فرد مردد در عام بدلی بر من واجب است که تک تک افراد معین مطابَق این فرد مردد می باشند لذا اینکه گفته شود که عنوان عام ما در کلام، شمول لا علی التعیین یا علی البدل دارد معنای محصلی ندارد.

گفته نشود که این که مطابَق آن هر کدام از افراد معین باشد، این با جزئیت این فرد مردد نمی سازد می گوییم که جزئیت آن به این است که با یکی امتثال می شود نیاز نمی

باشد برای تطبیق آن همه افراد اکرام شود. بله شخصی نمی باشد و تمام الافراد هم نمی باشد اما جزئی است یعنی یک فرد است نه جزئی در باب مفهوم و شخصی در باب مصداق. لذا این فرد مردد اشاره به تمام افراد و فرد معین هم نمی باشد اشاره به فردی در عالم وهم است اما به یکی از افراد معین تطبیق می شود.

لذا ما قائلیم موضوع در عام بدلی، فرد مردد است که فردی است موهوم.

در مرحله انشاء موضوع فرد مردد است اما مطلوب، اکرام فرد مردد است که این لا یمکن اکرامش و امتثالش الا به امتثال فرد معین.

گفته نشود که در عام بدلی تکلیف تعلق گرفته است به تمام افراد معین به شرط اینکه دیگری امتثال نشود این درست نمی باشد چرا که در این صورت معنایش این است که ما به تعداد افراد تکلیف داریم در حالیکه ارتکاز و فرض این است که یک تکلیف بیشتر نداریم.

ما حصل این که عام بدلی یک حکم بیشتر نمی باشد که مشهور گفته اند که حکم رفته است روی تمام افراد موضوع لا علی التعیین و علی البدل. ما این را قبول نداریم بلکه قائلیم حکم رفته است روی یک فرد مردد که قابل انطباق بر هر یک از افراد معین عموم می باشد که این تطبیقش را بر هر یک از افراد معین موضوع را، از ادات عموم فهمیدیم.

القسم الثالث: العام المجموعی.

اما عام مجموعی:

گفته اند که این عام هم مثل عام بدلی به افراد تعلق نمی گیرد اما به فرد هم تعلق نمی گیرد بلکه به مجموع تعلق می گیرد.

مثل اینکه مولا گفته است: «اکرم جمیع جیرانی» یا «اکرم جیرانی مجموعا» به صورتی که یکی از جیران را اکرام نکند، تکلیف را امتثال نکرده است.

این عام مجموعی روشن است که در واقع عام نمی باشند چرا که اگر مجموع شد دیگر افراد مجموعه، افراد نمی باشند بلکه اجزاء می باشند یعنی یک تکلیف و یک فرد واجب است، که صدتا جزء دارد.

این انقسامات عام.

[1]مرحوم آخوند در کفایه مسئله ای را مطرح کرده است که آیا این الفاظ عام است و بعد حکم به اینها تعلق می گیرد یعنی قبل از تعلق حکم، این اقسام عام را داریم؟ یا خیر قبل از تعلق حکم، عمومیتی ندارند بلکه بعد از تعلق حکم می فهمیم که این عام بدلی است یا مجموعی؟ به عبارت دیگر، عام وصف است برای این عناوین قبل از آمدن در جمله و بعد با این صفت می آید و در جمله قرار می گیرد یا خیر بعد از آمدن در جمله این اوصاف را می گیرند؟ مثلا «اکرم کل فقیر» این لفظ «فقیر» قبل از آمدن در جمله عام می باشد یا بعد از آمدن در جمله این صفت را می گیرد. به عبارت سوم عام صفت است مطلقا یا بعد از آمدن در جمله و در ضمن جمله است که این صفت را می گیرد؟

خلاصه این که بعد از حکم، این عنوان عام می شود و به این سه قسم، تقسیم می شود یا قبل از آمدن در جمله و استعمال این انقسامات را قبول کرده است؟

مرحوم آخوند فرمودند این انقسامات در کلام عام می شود و بعد از استعمال است و الا فی نفسه نه عام است و نه خاص. «الفقراء» بدون استعمال با «فقیر» هیچ فرقی نمی کند.

اگر بخواهیم دقیقا «الفقراء» را تشبیه کنیم، شبیه «فقیر» نمی باشد بلکه مثل «کل فقیر» یا «جمیع الفقراء» می باشد خوب «فقراء» مدخول هیئت و ادات است و بدون هیئت و ال فقیر است و فرقی ندارد. این «فقیر» عام نمی باشد و لو مدخول هیئت و ادات است.

لذا «فقیر» و «الفقرا» و «کل فقیر» عام نمی باشند.

---

[1]یکشنبه ۹۴/۱۲/۱۷.

اینها قائلند که الفاظ وضع شده اند برای طبیعت نه برای افراد.

پس این «فقیر» عام است به دو شرط:

مدخول ادات عموم باشد

در جمله بیاید.

اگر یکی از این شرائط نباشد دیگر این عنوان عام نمی باشد. یعنی ایشان می فرمایند که این عمومیت مربوط به تعلق حکم است و این که این عام کدام یک از اقسام است؟ این هم با تعلق حکم مشخص می شود.

در مقابل ایشان مرحوم صدر است این نحو عموم ربطی به کلام نمی باشد و وجدان شما می گویند که بین «جمیع فقراء» و «احد الفقراء» و «مجموع الفقراء» با هم متفاوت می باشند و اینطور نمی باشد که این سه مفهوم متفاوت در کلام حاصل شود. بخاطر این تفاوت است که در جاهای مختلف بکار می بریم. &&&

مختارنا:

ما تابع مرحوم آخوند می باشیم و در جمله است که عنوان متصف به عام یا اطلاق می شود و در خارج متصف به هیچ یک نمی شود. اکتفا می کنیم &&به نقل کلام مرحوم صدر.

ما وجدان ایشان را قبول می کنیم یعنی قبول می کنیم که وجدانا بین ایها اینکه فرمودند «جمیع الفقراء» یک مرحوم&&& مرکب می باشد در اصول این جمیع الفقیراء عام ما «فقیر» است که سه ادات عموم داخل شده است یکی «ال» و دیگر «هیئت جمع» و یکی هم جمیع. بله بین جمیع الفقراء و مجموع الفقراء فرق است اما اینها عام ما نمی باشند بلکه عام ما فقیر است که این فقیر عام نمی باشد بله بین جمیع و مجموع فرق است اما این دیگر عام ما نمی باشد.

مشهور قائل شده اند که جمیع الفقراء دو تا تصور و یک نسبت ناقصه بین این دو تصور می باشد مثلا می گوییم جمیع الفقراء یک تصور از جمیع و یک تصور از فقراء

یک نسبت بین این دو داریم که مصداق سنجی ما به لحاظ مدلول اول است. جمیع الفقراء مصداقی ندارد چرا که جمیع مفهومی است که فاقد مصداق در خارج می باشد. مثلا در کتاب علی، مصداق ما «این کتاب» است که مصداق مفهوم معنای جزء اول است. زید فقیر مصداق جمیع الفقراء نمی باشد.

آقای صدر نسبت ناقصه را منکر می باشد و این نسبت تحلیلی است تحلیل ذهن ماست و جمیع الفقراء یک تصور بیشتر نمی باشد و از دو مفهوم، یک مفهوم سومی بدست می آید، که مصداق ندارد. عام ما «فقیر» است که مدخول سه ادات است، فقراء و الفقراء و جمیع الفقراء اینها اصلا مصداق ندارند و عام ما نمی باشند.

اینکه مصداق ندارد این شاهد است که عام ما نمی باشد. هر مفهومی قابل حمل بر مصداق می باشد و نمی توان گفت که زید جمیع الفقراء.

بله زید و بکر و خالد جمیع الفقراء که این مصداق می باشند که این دیگر عام شمولی نمی باشد بلکه عام مجموعی می باشد در حالیکه ایشان مثال برای عام شمولی زده اند.

&&سوال رفقا تحلیل و انحلالی

اما در مثال «احد الفقراء» این مثال اصلا درست نمی باشد چرا که اگر در کلام هم باید عام نمی باشد چه برسد به جایی که مفرد بیاید این مثال در اصل مفرد می باشد مصادیق عدیده ی هم عرض دارد اما حکم به لحاظ موضوع انحلالی نمی باشد به این معنا که همه اینها مصادیق می باشد

این احد الفقراء وقتی در خارج کلام باشد، لفظی است کلی و تمام فقراء مصادیق آن می باشند اما در جایی که استعمال می شود یکی از افراد مطابَق آن می باشند و دیگر کلی نمی باشد و مراد اکرام یک فقیر است.&&&

و اما «مجموع الفقراء» این اصلا حقیقتا عام نمی باشد این شکل عام را دارد در واقع «الفقراء» عام نمی باشد موضوع ما نه فقیر است و نه فقراء بلکه مجموع الفقراء

است در عام شمولی عام و موضوع ما«فقیر» است اما در اینجا موضوع ما «مجموع الفقراء» می باشد که مصداق آن یک مجموعه است.

پس این عام وصف عنوانی است که در جمله آمده باشد نه در خارج از کلام.

لذا فقیر در کل فقیر که در جمله نمی باشد عام نمی باشد.

عموم آیا مدلول است یا ظهور است به عبارت دیگر این عمومی که استفاده می کنیم و می گوییم این عنوان عام است این عمومیت مدلول است یا مراد؟

ما برای کلام یک مدلول قائلیم و یک مراد که به جدی و استعمالی و

ظهور از مرادات است فرق بین ظهور&&&

عموم و اطلاق مربوط به مراد است نه مدلول.

فرق بین ظهور و نص در ظنیت و قطعیت است و ما تصور ظنی نداریم وقتی می گوییم که صیغه امر دلالت بر وجوب دراد یعنی دلالت ظنی دارد و الفاظ دلالت ظنی نمی تواند داشته باشد&&&

الفصل الثانی: هل یکون للعموم صیغة تخصه؟[1]

این فصل دوم را مرحوم آخوند در کفایه طرح کرده اند چون می خواستیم ترتیب مطالب به هم نخورد مطرح می کنیم و اگر ایشان مطرح نمی کردند جایی برای طرح نداشت.

انواع الصیغ:

مرحوم آخوند فرمودند ما سه گونه صیغه داریم: صیغةالخصوص، صیغةالعموم و صیغة مشترکة بین العموم و الخصوص.

[1] سه شنبه ۹۴/۱۲/۱۸.

صیغة الخصوص: الصیغ التی تدل علی الخصوص ک«بعض».

صیغه خصوص یعنی الفاظی که دلالت بر خصوص می کند مثل کلمه بعض اکرم بعض الفقرء یا بعض النحویین.

الصیغة المشترکة بین العموم و الخصوص کالجمع المحلی ب«ال».

صیغه مشترک بین عموم وخصوص مثل جمع محلی به «ال» در این مثال دقت کنید:«اکرم العلماء» اگر «ال» در «العلماء» عهدیه باشد،«الفقراء» می شود خاص اشاره به جماعت معینی از «علماء» دارد و اگر «ال» جنسیه باشد این صیغه می شود عموم. در اینجا «ال» مشترک لفظی است و دو وضع داشته است.

صیغة العموم و هی الصیغة المختصة بالعموم کلفظ «کل».

صیغه عموم: مثل لفظ «کل» و «جمیع» که فقط برای عموم وضع شده اند:«اکرم کل فقیر» یا «جمیع الفقراء» که این الفاظ دلالت بر شمول حکم نسبت به تمام مصادیق فقراء می کنند.

اشکالان فی وجود الصیغ المختصة بالعموم:

بعضی اشکال کرده اند که ما صیغه عموم نداریم و دو اشکال وارد کرده اند:

الإشکال الأول: لا بد لنا فی العمومات الاخذ بالقدر المتیقن.

اشکال اول به این صورت است که شما در هر عامی یک قدر متیقنی دارید لا محاله در این موارد باید به قدر متیقن اخذ کنید مثلا شارع بفرمایند:«اکرم کل فقیر» قدر متیقن از «فقراء» واجب الاکرام، «فقراء عدول» است چون احتمال می دهیم که شارع اکرام همه فقراء را واجب کند یا فقط عدول اینها را واجب الاکرام کند اما احتمال نمی دهیم

که اکرام فساق را فقط واجب کند و در جایی که قدر متیقن است قاعده این است که به قدر متیقن اخذ شود.

مراد از قدر متیقن، قدر متیقن در حکم می باشد یعنی افرادی که به یقین مشمول حکم می باشند نه قدر متیقن خارجی و مقام تخطاب. قدر متیقن خارجی دیگر ناظر به حکم نمی باشد مثل اینکه ما در خارج فرد مشکوک داریم و فرد یقینی هم داریم.

خوب وقتی اخذ به قدر متیقن شود، یعنی مدخول این صیغ دیگر عام نمی باشد و این الفاظ دال بر عموم نمی باشند.

مناقشة: أن القاعده فی العناوین المجملة لا الظاهرة فی العموم.

ما در عناوین مجمله است که به قدر متیقن اخذ می کنیم نه در عناوین ظاهره اجمال یعنی عدم الظهور مثلا مولا گفته است:«لا تکرم الفساق» نمی دانیم مراد از «فساق»،«فاجر» است یا «عاصی»؟ به قدر میتقن اخذ می کنیم یا مولا فرموده است:«اکرم العلمآء» نمی دانیم مراد علماء دین است یا خیر علماء تمام علوم؟ به قدر متیقن اخذ می کنیم.

الاشکال الثانی: أن قاعدة «ما من عام إلا و قد خص» تحکم باستعمال الصیغ، فی غیر العموم.

اشکال دوم این است که ما جمله و قاعده ای داریم به این شکل:«ما من عام الا و قد خص» که این قاعده در تمام عمومات می آید الا یک عام که خود این کلام عام باشد یعنی«ما من عام الا و قد خص» که تخصیص نخورده است یعنی اکثر قریب به اتفاق عمومها تخصیص خورده است. منظور از «عمومات»، «عمومات الفاظی» است یعنی «عام لفظی» نه «عام عقلی» که اشکال بشود که این عمومات عقلی، تخصیص نمی خورد. خوب لذا استعمال الفاظ عام می شود در مورد خاص لذا می شود مجاز مشهوری

و ظهورش را در عام از دست می دهد و مجمل می شود که مراد از این عامی که در کلام آمده است، معنای مجازی است که خاص باشد یا معنای حقیقی که عام باشد؟به عبارت دیگر یا ظهور در خصوص دارد یا مجمل است. لذا ما صیغه عموم نداریم چرا که عموم یعنی ظهور در عموم دارد. لذا درست است که ما صیغه ای که ظهور بر عموم داشته باشد، نداریم.

این اشکال ظاهرش از اشکال اول بهتر است.

مناقشة: أن التخصيص لا ينجرّ بسقوط العام من عموميته.

این اشکال هم وارد نمی باشد. دقت کنید تخصیص را به حسب ظاهر تقسیم می کنند به تخصیص متصل و منفصل.

تخصیص متصل مثل اینکه مولا می گوید:«اکرم کل فقیر الا الفساق منهم» و تخصیص منفصل این طور است که یکبار مولا می گوید:«اکرم کل فقیر» و بعد در مجلس دیگر می گوید:«لا تکرم فساق الفقراء». در مورد اول که تخصیص متصل است اصلا عام نداریم یعنی به عبارت بهتر ما اصلا اینجا در حقیقت تخصیصی نداریم چرا که عام ما در اینجا «الفقراء» نمی باشد بلکه «الفقراء غیر الفاسق» می باشد یعنی در اینجا، مدخول «کل»، «فقراء» نمی باشد بلکه «فقراء غیر فاسق» است.

اما در دومی که تخصیص منفصل باشد، خطاب و جمله اول در عام استعمال شده است و تجوزی در کار نمی باشد، اما بقاءا این ظهور از حجیت می افتد. لذا ما در تخصیص اصلا تجوزی نداریم چرا که تخصیص یا منفصل است یا متصل که اگر منفصل باشد ما، در حقیقت تخصیصی نداریم و اگر هم منفصل باشد، که صیغ عموم، در عام استعمال شده اند و اصلا تجوزی در کار نمی باشد اما بقاءا این ظهور در عموم از حجیت می افتد.

خوب گفتیم این فصل محلی برای بحث نداشت چرا که مطالبی بود که روشن بود و با اندک تأملی مشخص می شد اما چون ایشان مطرح کرده بودند ما هم تبعا اشاره کردیم تا ترتیب مطالب به هم نخورد.

هذا تمام الکلام فی الفصل الثانی.

الفصل الثالث: ادوات العموم.

ادوات العموم: گفتیم که ما در عموم دوال لفظی داریم در اصول از این ادات بخاطر نکاتی که دارند بحث شده است و در فقه استفاده می شود.

ادوات عموم را به چند دسته تقسیم کرده اند:

الاول: اسماء العموم مثل «کل»،«مجموع»،«جمیع» و ...اینها از ادواتی هستند که اسم می باشند.

الثانی: الجمع المحلی ب «ال».

الثالث:النکرة فی السیاق النفی او النهی[1].

مشهور ظهور در عمومیت را در مفرد محلی به «ال»، قبول نکردند لذا ما هم از آن بحث نکردیم.

به همین ترتیب بحث می کنیم:

الاولی: أدوات العموم الإسمیة او الأسماء العموم:

ادوات عموم اسمیة مثل «کل»،«جمیع»،«تمام» و «مجموع». مثلا مولا گفته است: «اکرم جمیع یا مجموع الفقراء» این اداتِ در جمله، دلالت بر استیعاب و شمول می کنند.

[1] در صطلاح اصولی ادات العموم یعنی مادل علی العموم که می تواند اسم باشد یا حرف باشد یا هیئت باشد لذا گفته نشود که در نکره در سیاق نفی یا نهی، عموم مدلولِ هیئت می باشد نه ادات.

الأنظار فی کیفیة دلالتها علی العموم:

در این که این ها از ادات عموم می باشند و دلالت بر استیعاب می کنند، بحثی نمی باشد، تمام بحث این است که این دلالت بر استیعاب و شمول این اسماء، چگونه است؟

دو نظریه مطرح شده است:

النظریة الأولی: اسماء العموم تدل علی استیعاب ما ینطبق علیه العنوان العام[1].

نظریه اول این است که اسماء عموم دال است بر استیعاب جمیع ما ینطبق علیه العنوان العام و المدخول. یعنی لفظ «جمیع» دال است بر استیعاب جمیع ما یدخل علیه لفظ «جمیع».

النظریة الثانیة: اسماء العموم تدل علی استیعاب ما یراد من العنوان العام.

نظریه دوم هم این است که «کل» و «جمیع» و ... دلالت می کند بر استیعاب و شمول ما یراد من المدخول.

فرق اول با دوم این است که در نظریه اول یعنی برای دلالت بر استیعاب جمیع ما ینطبق علیه العنوان العام، نیاز به مقدمات حکمت نمی باشد چرا که مستوعب «جمیع مصادیق» است نه «جمیع ما یراد» لذا مدخول اسماء عموم، مراد نمی باشد بلکه«ما ینطبق علیه العنوان» یعنی «مصادیقِ» مفهوم و عنوان عام می باشد و در انطباق عنوان بر مصادیق، دیگر نیاز به مقدمات حکمت نمی باشد.

---

[1] دقت شود که این نزاعی که است در حقیقت بین مدلول مدخول ادات اسمیه عموم است نه در خود مدلول ادات اسمیه عموم، چرا که اینها دال بر استیعاب و شمول می باشند اما نزاع در این است که دال بر استیعاب جمیع ما ینطبق علیه العنوان العام است یا خیر، استیعاب ما یراد من مدخول ادات عموم است لذا در هر صورت دال بر استیعاب می باشند اما بحث در این است که مراد از عنوان عام مصادیق است یاخیر، ما یراد من العنوان العام است؟ اما خوب چون به تبع مدخول، مدلول ادات عموم اسمیه هم فرق می کند گفته شد نزاع در مدلول این ادات عموم اسمیه است اگر چه اگر گفته می شود نزاع در این است که مدلول عنوان عام در جایی که دال لفظی ما اسماء عموم است، ما ینطبق علیه العنوان العام است یا ما یراد منه، بهتر بود. (ت ق ک اص۲ اس مد ۹۵/۱/۲).

اما در دوم «مراد» داخل می شود یعنی مدخول اسماء عموم، «ما یراد من العنوان» است که نمی دانیم که «طبیعی» اراده شده است یا «حصه»؟ اگر بگوییم که طبیعی یا حصه را متکلم اراده کرده است، دیگر اسماء عموم از دلالت بر این مقدار ساکت می باشند لذا باید دست به دامن مقدمات حکمت شویم.

لذا این نزاع معروف از زمان آخوند مطرح شده است که آیا ما در مدخول اسماء العموم نیاز به مقدمات حکمت داریم یا خیر؟ تمام ریشه نزاع در این است که مراد از کل، «کل فرد ینطبق علیه العنوان» است یا «کل ما أُرِیدَ من العنوان»؟

این نزاع معروفی است در بین اصولیین.

دقت کنید در عموم بنا بر قول دوم ما برای اینکه بفهمیم مراد از عنوان چه می باشد، نیاز به مقدمات حکمت داریم اما در استیعاب جمیع افراد عنوان عام و مدخول اسماء عموم، از ادات استفاده می کنیم اما در اطلاق در هر دو از مقدمات حکمت استفاده می کنیم. هم در اینکه مراد از عنوان چه می باشد و هم در استیعاب حکم نسبت به جمیع افراد یعنی اینکه آیا جمیع افراد عنوان، مشمول حکم می باشند یا بعض آنها، در اینجا هم نیاز به مقدمات حکمت داریم پس در قول دوم در یک مقدمه نیاز به مقدمات حکمت است اما در اطلاق در هر دو هم در استیعاب و هم در تشخیص مراد از طبیعی لذا با این بیان باز عام ظهورش اقوی از اطلاق است چرا که دلالتش بر یکی باز لفظی است بخلاف اطلاق که دلالتش بر هر دو لبی است.

مشهور قائل به قول اول می باشند مثل مرحوم خوئی و صدر که جزء نحله اول می باشند و قائلند که اسماء عموم دلالت می کنند بر استیعاب «ما ینطبق علیه المفهوم».

اما از میان معاریف مرحوم میرزای نائینی قائل به قول دوم می باشند. گفته است که خود اسماء عموم کافی نمی باشد بلکه فقط دلالت می کند بر استیعاب افراد اما اینکه از عنوان که مدخول این اسماء باشد چی اراه شده است، نیاز به مقدمات حکمت داریم که مشخص شود مقصود جمیع افراد طبیعی است نه حصه.

پس دو قول در مسئله است قول مشهور و قول میرزا.

هر دو جماعت ادله ای را اقامه کرده اند البته دو دسته دلیل: یکی در ابطال قول خصم و یکی هم در اثبات قول خود. لذا با چهار دسته دلیل روبرو هستیم.

بجای دخول در دلائل ـ که هر چهار دلیل را منکر می باشیم ـ اکتفا می کنم به مختار خود و وجه آن، که اگر دقت شود وجه مناقشه آن اقوال هم مشخص می شود.

مختارنا: اسماء العموم تدل علی استیعاب کل ما ینطبق علیه العنوان العام.

ما ها تابع قول مشهور می باشیم و همان را قائلیم که مشهور به ارتکاز خود دریافته بودند پس «کل فقیر» یعنی «کل من یکون مصداقا لعنوان الفقیر» یا «کل من ینطبق علیه عنوان الفقیر» لذا در فهم عمومیت نیازی به اجرای مقدمات حکمت نمی باشد.

نکتة: الفرق بین «الفرد» و «المصداق» و « ما ینطبق».

وقتی شیء را به معنا می سنجیم می گوییم فرد وقتی به مفهوم می سنجیم می شود مصداق و قتی به عنوان می سنجیم ما ینطبق می گوییم. خود فقیر هم عنوان است و هم مفهوم دارد و هم معنا دارد که باید ببینیم که کدام را لحاظ می کنیم.

مقدمه ای را باید گفت و بعد وارد تطبیق شویم.

مقدمة:[1]

آیا این «کل» به تنهایی این شمولیت در افراد را می رساند یا به کمک مقدمات حکمت این دلالت را دارد؟

در باب الفاظ کلا در زبان عربی یا هر زبانی، ما الفاظ را دائما به دو دسته تقسیم کرده ایم و ما معتقدیم که در همه زبانهای این دو دسته از الفاظ را داریم: «اسم» و

[1] چهارشنبه ۹۴/۱۲/۱۹.

«علامت» اگر لفظ نام و اسم چیزی باشد می شود «اسم» و اگر نام نباشد می شود «علامت».

در زبان عربی اسم مثل «انسان»، «حجر»، «شجر»، «زید»، «قمر»، «اکل»، «شرب»، «ضاحک»، «عالم» و ....

و علامت مثل تمامی «حروف»، «اسماء اشاره»، «ضمائر»، و «هیئات».

کلا لفظ یا اسم است یا علامت بله ما از الفاظ مواردی را داریم که مرکب از «اسم» و «علامت» است که ماده اش اسم است و هیئت آن علامت است.

در باب محاورات محال است که زبانی را پیدا کنید که تمام الفاظ آن اسم یا تمام الفاظ آن علامت باشد اصلا با این دو تفهیم و تفهم و تفکیر و تفکر و محاوره معنا پیدا می کند.

ماده در فعل مصدر ثلاثی مجرد است و ماده ای که نفی کردیم &&&

«عام» دائما یک «اسم» است و «علامت عام» پیدا نمی کنید.

از اینجا وارد اسماء می شویم و علامات را کنار می گذاریم.

گفتیم در هر «اسم»ی ما دائما یک معنا و مسمایی را داریم و «اسم» نمی شود که فاقد موضوع له باشد. معنی و موضوع له و مسمی یکی است اما به سه اعتبار.

این معنی را به دو قسم تقسیم کرده ایم:

معنای ما یا «خاص» است مثل زید، عمر، مکه و حجاز و...

یا «عام» است: انسان، کاتب، حجر، ضرب و ...

دائما اسماء عموم داخل بر الفاظی می شوند که معنای آنها عام می باشد. پس «علامت» و اسمی که معنای «خاص» دارد خارج شد. اگر گفتیم: «اکرم کل زید» یا مراد من «کل من یسمی بزید» است که عام است و یا «کل اجزاء زید» است که این دیگر عام نمی باشد چرا که عام «شمول افرادی» است نه «شمول اجزائی».

ما تا اینجا با معنای در اسماء آشنا شدیم.

ما چیزی داریم در قبال معنا به نام مفهوم.

مفهوم عبارت است از «صورة المعنی عند العقل». صورت عقلی معنا را در نظر مشهور مفهوم می گویند.

در نظر ما دریافت ما از معنا یا صورت معنی &&&در ذهن عبارت است از مفهوم. مجموعه ی دریافت ما از اطلاعات را کد گذاری می کنیم به آن کد گزاری مفهوم می گوییم.

اگر عقل را تعبیر به ذهن کنیم فعلا مشکل ما حل می شود.

مفهوم یا «کلی» است یا «جزئی». صورت «معنای عام» می شود «مفهوم کلی» و صورت «معنای خاص» می شود «مفهوم جزئی».

پس دائما عام، «اسمی» است که دارای «معنای عام» و «مفهوم کلی» می باشد.

تا اینجا با معنا و مفهوم آشنا شدیم.

امر سومی داریم که بسیار مهم است که نه معنا است و نه مفهوم که ما نام آن را «محکی» گذاشتیم هرگاه «اسمی» در یک جمله یا کلامی[1] بکار برده شود علاوه بر معنی و مفهوم، یک امر سومی پیدا می شود که بسیار مهم است و در بحث تقیید و اطلاق و تخصیص خیلی نقش دارد. در کلام امر سومی پیدا می شود که نه معناست است و نه مفهوم که آن امر سوم عبارت است از «مشار الیه آن لفظ». امکان ندارد که در کلام معنا دار «اسم» را بکار ببری و آن اسم فاقد مشارالیه یعنی «ملتَفَت ذهنی» باشد. یعنی دائما با این لفظ التفات به چیزی پیدا می کنی که آن ملتفت الیه عبارت است از «محکی» که اگر این «محکی» نباشد محاوره امکان ندارد.

این را در چند مثال توضیح می دهیم:

---

[1] یعنی محکی فقط در کلام و جمله است که محقق می شود.

مثال اول: مثلا می گوییم: «الانسان نوع» که موضوع در اینجا «الانسان» است در اینجا با انسان ذهن ما به چه اشاره دارد که می گوییم نوع؟ چی نوع است؟ دقیقا اشاره می کنیم به معنا که «طبیعت» و «ذات» انسان باشد یعنی طبیعتی که مسمی و معنای این لفظ «انسان» است.

مثال دوم: اگر گفتید:«الانسان کلی» که باز موضوع انسان است اما مشارالیه این لفظ، «مفهوم» می باشد چرا که معنا کلی و جزئی ندارد این مفهوم است که کلی و جزئی دارد.

مثال سوم: اگر گفتید: «الانسان فان» مشار الیه «الإنسان»، جمیع «افراد انسان» است.

مثال چهارم: اگر گفتید:«بعض الانسان فقیه».مشار الیه «الإنسان» در این «بعض الانسان» چه می باشد؟ «پاره ای معین از افراد انسان».

البته این مثال را بعدا بیشتر توضیح می دهم.

مثال پنجم: «رایت انسانا صباح الیوم» مشارالیه این «انسان»، «فرد معین» است مثلا زید را صبح دیدم.

مثال ششم: «اکرم انسانا» مشارالیه این انسان «فرد مردد» می باشد. به زید اشاره نکردم به فرد مردد اشاره کردم.

پس ما دائما یک محکی و مشارالیه داریم که تمام الحکم برای این مشار الیه و محکی می باشد. محکی می تواند در ذهن یا خارج ذهن باشد می تواند موهوم یا واقعی و یا حقیقی باشد.

در حمل اولی &&و شایع دائما مشارالیه دائما افراد می باشند.

پس ما در اسمی که در کلامی بکار می بریم دائما معنا و مفهوم و محکیی است.

محکی مصداق باشد&&&

سوال این است که وقتی «کل» و «بعض» و «ال» و «جمیع» و امثال ذلک بر سر عنوانی داخل می کنیم با توجه به «معنا»ی آن عنوان است یا «مفهوم» آن یا با توجه به «محکی» می باشد که اسماء عموم را داخل می کنیم؟ گفتیم این الفاظ دائما نظر به «محکی» و «مشار الیه» دارند.

وقتی می گوییم «کل عالم» یا «کل فقیر» یا «کل رجل» در این عناوین متکلم ناظر به «افراد» می باشد. اگر «کل» بیاید یا نیاید کاره ای نمی باشد. «کل» را بیاورید یا نیاورید ناظر به تمام افراد می باشند اما «کل» را که می گویید این نظارت را بیان و ابراز می کنید.

این ادات تنها کاری که می کنند «محکی» شما را ابراز می کنند و نشان می دهند وقتی می گویید: «اکرم کل الفقیر» در اینجا دائما شما با «الفقیر» نظارت به افراد دارید و «کل» این نظارت را ابراز می کند و اصلا اگر نظارت به غیر محکی باشد معنا غلط است اگر بگوید «کل انسان نوع» و یا «کل انسان کلی» این غلط است لذا منطقیها دریافته بودند که «کل» و «بعض»، جزء الموضوع نمی باشند چرا که معنا غلط می باشد لذا در مدخولِ این ادات یا ناظر به عموم است یا به بعض و این ادات این نظارت را بیان می کنند و ابراز می کند. با توجه به این مطالب، «ال» دائما عهدیه است و در «ال» ی که به آن «ال» جنسیه می گویند در واقع این «ال»، «الِ»عهدیه ای است که مدخولش ناظر به معنا است.

محکی دائما یا معناست یا مفهوم است یا بعضی از افراد معین یا بعضی از افراد مردد یا به فرد معین یا فرد مردد است. &&&

لذا اگر می خواستیم برای هر مشارالیه یک لفظ داشته باشیم به مشکل برخورد می کردیم.

کل دلالتی ندارد &&&

اگر حتی دیوار بگوید که کل انسان یموت مدلولش این است که کل افراد الانسان یموت اما مقدمات حکمت در مورد دیوار و غیر انسان نمی آید.

اما این عموم مراد است یا خیر؟ بحث دیگری می باشد.

فرق«الانسان یموت» با «کل الانسان یموت» این است «ال» در «الانسان» عهد است و کل عهد نمی باشد برای استیعاب افراد است. &&&

ما یک قضیه داریم و یک تصدیق، مدلول کلام دائما قضیه است که یک تصور است و مدلول تصدیقی ما نداریم، تصدیق، مدلول فعل و ایجاد این قضیه است.

اگر در یک قضیه علامتی نباشد، قضیه ای تشکیل نمی شود، وضع بالعلامیة در حد تصور است&&&

ما دائما در اسماء عموم ناظر به افراد می باشیم

لذا ما وقتی می گوییم کل انسان یموت از سه لفظ استفاده کر&&& مشهور ناظر به معنا و مفهوم بوده اند و کل نمی تواند به لحاظ نظارت عنوان به معنا وارد شود و اصلا معنا ندارد بلکه به لحاظ نظارت به افراد وارد می شوند. و این کل این نظارت را بیان می کند.

[1]نزاع در نحوه دلالت اسماء عموم در این است که برای دلالت بر استیعاب اسماء عموم کفایت می کند یا نیاز به مقدمات حکمت به لحاظ مدخول هم می باشد.

ما ها از کسانی هستیم که قائل می باشیم به قول مشهور. چرا که دائما هر عنوانی یک محکی دارد که کل فقط دایره این افراد را نشان می دهد و این مجموعه را از کل می فهمیم و نیاز به مقدمات حکمت نمی باشد.

هر عنوان اسمی — نه عنوان علامی که حروف باشند ـ را که در خطاب می آورید دائما یکی محکی را نیاز دارد وقتی شما ناظر به محکی باشید محکی به طور عادی یا

[1]شنبه ۹۵/۱/۱۴.

مفهوم است یا معناست یا جمیع الافراد است یا بعض الافراد است یا فرد معین یا فرد مردد یا ... شما در این کل به شما نشان می دهد تمام افراد عنوان است. سیاق لسانی می گوید که آنچه که عنوان بر آن می شود منطبق. حال اگر کسی ادعا کرد که ما ینطبق طبیعی است یا حصه این دیگر از بحث خارج است و دست من و شما نمی باشد. لذا کل فرد ما یراد نمی باشد بلکه کل ما ینطبق علیه العنوان می باشد که هر چه می خواهد می باشد. شما وقتی «کل» را می آورید التفات تفصیلی به افراد و محکی پیدا می کنید. منشأ این اختلاف این است که از محکی این ها غافل بودند و دنبال طبیعی و معنا بودند لذا سراغ این نظر رفته اند.

التفات مشهور هم به محکی در کلماتشان نیامده است و اگر نظری به محکی داشته اند، ارتکازی بوده است. در حالیکه اگر با عنوان فقط نظر به معنا داشته باشیم دست ما بسته می باشد یعنی قضایایی را می توانیم بگویم که راجع به معنا باشد نمی توانیم بگوییم الانسان یأکل چرا که فرد انسان یاکل نه معنی الانسان.

الثانية: الجمع المحلى ب«للام».

لا اشکال که «اکرم کل فقیر» عام است نزاع در این است که آیا «اکرم الفقراء» عام است یا خیر؟ دو نظریه مطرح شده است:

نظریه اول که لعل مشهور باشد و در ذهن ما هم اینطور است که قول مشهور این باشد این است که این عنوان «الفقراء» عام است که اگر عام باشد در این شمول نیاز به مقدمات حکمت نداریم.

در مقابل کسانی قائل شده اند که عنوان «الفقراء» مطلق است که اگر مطلق باشد در این شمول و استیعاب آن نیاز به مقدمات حکمت می باشد.

الاقوال المحتملة فی المراد من «العنوان العام» و «ادات العموم»:

حال که این عام شد کدام عام است و کدام ادات عموم است؟ فقط گفته اند که «الجمع المحلی باللام» عام است اما تفکیک تفصیلی نکرده اند بین «العنوان العام» و «ادات العموم» اما کلماتی گفته اند که می توان از این کلمات اینها را فهمید. البته بعضی از انظار ابهام دارد لذا در حد احتمال است. لذا از مجموع این کلمات می توان احتمال پنج قول را در مورد تفکیک بین «العنوان العام» و «ادات العموم» داد:

القول الاول: أن «العنوان العام»، «المادة» و «أدات العموم»، «هیئة الجمع».

قول اول محتمله این است که عنوان عام ما «ماده» است که «فقیر» باشد و «هیئت جمع» هم که عارض بر این ماده شده است ادات عموم ما می باشد. «ال» از ادات عموم نمی باشد و تنها تأثیری که دارد این است که این «هیئت جمع» زمانی از ادات است که با «ال» بیاید یعنی در اداتیة «هیئت جمع» تقارن آن با «ال» شرط است اما «ال» جزء ادات العموم نمی باشد.

این نظر را به مرحوم آخوند نسبت داده اند اما از کلمات ایشان این بر نمی آید.

النکتة الأولی: أن الآخوند ﷺ لم یذکرها فی هذا الفصل.

مرحوم آخوند جمع محلی بال را اینجا مطرح نکرده است و در این فصل مبسوطا نیاورده است و بعدا می آورد.

النکته الثانیة: أن المادة هنا یختلف مع المادة المذکورة فی باب المشتق و لیست الحروف المقطعة المتعاقبة.

ماده در مقابل هیئت دو مورد دارد مثلا کلمه «ضارب» را در نظر بگیرید که یک «ماده» دارد و یک «هیئت» یا کلمه «ضَرَبَ» هم همینطور یک «ماده» و یک «هیئت»

دارد و کلمه «فقراء» هم یک «ماده» دارد و یک هیئت. این «ماده» در «ضارب» و «ضَرَبَ»، «ضَرب» نمی باشد بلکه حروف مقطعه ی متعاقبه ی «ض» و «ر» و «ب» می باشد. اما در جمع و تثنیه وقتی «ماده» و «هیئت» می گویند: «ماده»، «فقیر» است نه «ف» و «ق» و «ی» و «ر» یعنی آن حروف مقطعه متوالیه نمی باشد.

القول الثانی: أن «المادة» هی العنوان العام و «ال» اداة العموم.

قول محتمل دوم این است که «ماده»، عنوان عام ما می باشد و «ال» از ادات عموم می باشد. تنها نقش «هیئت جمع» این است که این «ال» اگر با این «هیئت» بیاید می شود ادات عام لذا این هیئت شرط است نه از اجزاء ادات العموم.

القول الثالث: أن «المادة» هی «العنوان العام» و مجموع «ال» و «هیئة الجمع»، «اداة العموم».

قول محتمله سوم این است که «ماده» و مفرد لفظ عام ما می باشد و «مجموع ال و هیئت» از ادات عموم می باشد.

القول الرابع و هو اقوی الاقوال: أن «الجمع» هو العنوان العام و «ال»، اداة العموم.

قول محتمله چهارم که قویترین احتمال است که شاید بیشتر ناظر به این احتمال باشند این است که، جمع که «فقراء» باشد عنوان عام ما می باشد و «ال» از ادات عموم است.

القول الخامس المنسوب الی الآخوند:أن «الجمع المحلی بأل» عنوان عام بوضع واحد مستقل من دون وجود اداة.

احتمال پنجم که در کلام مرحوم آخوند مطرح شده است این است که ما در اینجا عام داریم اما اصلا ادات عموم نداریم یعنی خود «جمع محلی به ال» وضع شده است

برای عموم به یک وضع مستقل از قبیل وضع عام موضوع له خاص هر کدام این وضع را دارد اما به یک وضع، وضع شده است.

البته این شبهه است که این بیان ایشان برگشت کند حقیقتا به احتمال سوم که مجموع «ال» و «هیئت جمع» ادات باشد و فقیر عام ما باشد.

این دو احتمال در کلام مرحوم آخوند می باشد.

این هم احتمالات موجود در اقوال علماء نسبت به عنوان عام و ادات عموم.

البته می توان احتمال ششمی را که عقلی باشد تصور کرد مثل این که گفته شود جمع وضع شده است برای عام مشروط به مقارنت با «ال» که در اینجا هم ادات نداریم.

احتمال هفتم هم نمی رود که «ماده» که «فقیر» باشد وضع بر عموم شده باشد مشروط به مقارنت به هیئت و ادات چرا که ما لفظ مفرد را که «فقیر» &&&باشد نداریم بر خلاف «جمع» که داریم.

[۱] احتمالات پنجگانه را گفتیم.

اظهر و اقوای الاحتمالات احتمال چهارم می باشد. که لفظ و عنوان عام ما «فقراء» می باشد و «ال» از ادات عام می باشد.

بیان المختار: یقع البحث فی اوجه الثلاثة:

با این پیش فرض ما احتمال چهارم می باشد و با این پیش فرض جلو می رویم.

آیا «الفقراء» عام است یا مطلق؟

علماء اصول دو دسته شده اند دسته ای که لعل مشهور باشند، قائل شدند که «الفقراء» عام است اما جماعتی از علماء ما مثل مرحوم آخوند قائل شده اند که «الفقراء» مطلق است و اصلا عام نمی باشد.

---

[۱] یکشنبه ۹۵/۱/۲.

برای ورود به تحقیق در مسئله فقط اشاره می کنیم به مختار و بیان خودمان و در جهاتی و سه جهت متعرض می شوم.

الجهة الاولی: مدولول «ال».

الجهة الثانیة: مدلول «هیئت الجمع».

الجهة الثالثة: مدلول «الجمع المحلی به ال».

الجهة الاولی: فی مدلول «ال».

در کتب نحوی «ال» را به دو قسم تقسیم کرده اند:

«ال» اسمی: که موصول باشد که به معنای «الذی» باشد.

«ال» حرفی: که این «ال» حرفی خودش به دو قسم تقسیم می شود:

- «ال زائدة» که فاقد مدلول است و برای درست کردن وزن شعر، در جایی که نباید «ال» بکار برده شود، می آید یا برای تزیین لفظ می آید خصوصا در جایی که بر سر اسم علم داخل می شود.
- «ال غیر زائده». که این را به عهدی و جنسی تقسیم کرده اند.

بحث ما در «ال» است که «حرف» است و «غیر زائد» هم می باشد. «ال» زائد و اسمی از محل بحث ما خارج می باشد.

در این اختلافی نمی باشد که معنای «ال»، معنای حرفی است. می دانید که در معنای حرفی در بین مشهور دو نظر را داریم که مرحوم آخوند می باشد که قائل است مدلول حروف عین مدلول اسماء یک تصور است و یکی که نظر مشهور که می گویند کمدلول حرف یک نسبت می باشد.

هیچ کدام از مبانی در اینجا جواب گو نمی باشد وقتی می گوییم الرجل اینجا یک تصور داریم یا دو تصور داریم طبق مبنای آخوند وجدان ما می گوید که ما یک تصور بیشتر نداریم.

در نظر مشهور هم مدلول «ال»، یک نسبت نمی باشد چرا که در رجل باید دو تصور باشد که یک نسبت باشد چرا که دائما نسبت بین دو تصور است. و وجدان ما می گوید که دو تصور نداریم. لذا در «ال» در همه جا این دو نظریه مشهور جوابگو نمی باشد.

به نظر نمی آید که مرحوم آخوند قائل شده ب اشد که در همه جا «ال» بی مدلول است.

ما ها علامتی هستیم و گفتی که «ال» غیر زائد حرفی وضع شده است للإشارة بالعلامیة.

لذا فرقی بین «ال» جنس و عهد نیست. یعنی وقتی که داخل می کنیم بر چیزی یعنی مجموع داخل و مدخول پیش من شناخته شده است تارة مشارالیه امر واقعی است مثل علیت و استحاله و تارة حقیقی است یعنی وجود دارد حال ای در عالم خارج یا ذهن مثل الجزئی و الکلی و الکتاب. یا وهمی است مثل الانسان[1] &&&(این ربطی به اصالة الوجود) ندارد یا اشاره به امر اعتباری دارد مثل الملکیت یا الزوجیة یا ...&&&

مدلول جمیع الفقراء با الفقراء یکی می باشد؟ یعنی در ذهن متکلم در هر دو یک چیز تصور می شود؟ خیر وجدان ما غیر این را می گوید. سوال دیگر مدلول «ال» در «الفقراء» و «الرجل» دو تاست؟! خیر یکی است و جمیع را در دومی اگر در اولی با شد، تصور نمی کنیم.

ما در طول این چند سالی که با کتب عرفی سر و کار داشته ایم این ارتکاز در معنای «ال» برای ما ایجاد شده است قطعا.

&&&بین تثنیه و جمع و مفرد به لحاظ مصداقی دائما تباین است و نمی توانی مصداقی را بیابی که مصداق هر سه باشد.

لذا «ال» وضع شده است برای اینکه اشاره که مجمع داخل و مدخول&&

[1] ماهیت انسان امر حقیقی است یا واقعی است یا وهمی؟ این وهمی است حیثیاتش واقعیت دارد مثل &&&

الجهة الثانية: فی مدلول هیئت الجمع.

یکی از هیئات هیئت جمع است. تارة جمع به «حرف» است که در اصطلاح نحو به آن جمع سالم گویند و تارة به «هیئت» است که به آن در اصطلاح جمع «مکسر» گویند. «ملسمون» و «مسلمات» جمع به حرف است و «کتب» و «فقرآء» و «حکماء» جمع به هیئت است.

لا اشکال که هیئتِ جمع، وضع دارد و لا اشکال که این هیئت را وقتی بر کلمه ای داخل می کنیم معنا فرق پیدا می کند. مفهوم «عالم» با «علماء» فرق می کند کما اینکه در مصداق هم تفاوت دارند. و لا اشکال در این که معنای هیئت، معنای حرفی است. یعنی وضع آن به علامیت است.

دقیقا مدلول هیئت چه می باشد؟

ما وقتی می گوییم «علماء» یا «رجال»، این کلمه یک مدلول دارد یا دو مدلول؟ در نزد اصولیین که اشکالی نمی باشد که ما دو مدلول داریم چون دو وضع داریم. یکی مدلول ماده که «رجل» باشد و یکی مدلول «هیئت جمعی» است که بر این ماده وارد شده است.

ما ها از کسانی هستی که قائلیم «علماء» و «رجال» و «مسلمون» و «مومنون» تمام اینها یک مدلول بیشتر ندارند در عینی که چند وضعی می باشیم اما یک مدلولی می باشیم. چند وضع و یک مدلول حتی اگر «ال» را هم داخل کنیم در نظر مشهور سه مدلول می باشد اما ما باز تک مدلولی می باشیم کما این که در مشتقات هم ما قائل به یک مدلول می باشیم.

مشهور چند مدلولی می باشند و ما یک مدلولی می باشیم.

ما در مثل «العلماء» چهار وضعی می باشیم یکی وضع «علم» و یکی وضع «هیئت عالم» و یکی وضع «ال» و یکی وضع «هیئت جمع» اما در این جا مشهور می گویند که «علم» که مصدر ثلاثی مجرد باشد، وضع ندارد بلکه «ع» و «ل» و «م» وضع دارد ما می

گوییم که مصدر ثلاثی مجرد وضع دارد. و &&&ما در عین حال می گوییم که یک مدلول بیشتر نمی باشد.

در الفقراء یکی وضع هیئت جمع و یکی هیئت فقیر که صفت مشبهه باشد و یکی هم وضع فقر و یکی هم ال وضع دارد &&& اما در عین حال یک مدلول دارد.

اگر بخواهیم مشهوری شویم که مدلول اسماء تصور است&&&

، یک تصور بیشتر نداریم

[1]ما از کسانی هستیم که قائلیم در هر لغتی مجموع الفاظ به دو دسته «اسم» و «علامت» تقسیم می شوند. «اسم» یعنی لفظی که نام است برای شیئی از اشیاء مختلف مثل «جبل»، «حجر»، «زید» و امثال ذلک اینها اسم می باشند و ما الفاظی داریم که اینها علامت می باشند مانند: «حروف»، «ضمائر» و «اسماء اشاره»، «هیئات» و «اعراب» در زبان عربی. نقش این علامتها متفاوت است و اصلا زبان که وسیله ای است برای تفکر و مفاهمه اگر این دو دسته از الفاظ را نداشته باشیم این دو اصلا امکان ندارد. باید بخشی از الفاظ ــ به معنای اعم که شامل اعراب و هیئات هم شودــ علامت باشند و بعضی اسم باشند لذا وضع به دو دسته تقسیم می شود وضع به علامیت و وضع بالتسمیه. اگر این دو وضع نباشد اصلا تفکر و مفاهمه ممکن نمی باشد و وجدان ما حکم می کند به استحاله تحقق این دو.

اینکه بعضی از اصولیین ادعا کرده اند که در بعضی از السنه ما حروف نداشتیم معنایش این نمی باشد که ما علامت نداشتیم خیر ممکن است بجای حروف از هیئات استفاده می کردند لذا باید حتما هر دو باشند.

این علائم در ایفاء نقش متفاوت می باشند. یکی از نقشهای علائم، اسم سازی است یعنی ما بوسیله این علائم اسم می سازیم.

این اسم سازی توسط علائم را می خواهیم توضیح دهیم.

---

[1] دوشنبه ۹۵/۱/۱۶.

ما در یک زبان عادتا نمی توانیم برای تمام اشیائی که مورد نیاز ما است اسم گذاری کنیم. شما فقط همین سلسله اعداد را در نظر بگیرد فرض کنید از عدد یک تا بی نهایت تا بی نهایت هم نه تا یک میلیارد، یک میلیارد مرتبه عددی داریم هر مرتبه ای هم یک اسم دارد. و هیچ اسم مشترکی هم از اول تا آخر مشترک نمی باشد اگر قرار باشد برای هر مرتبه ای یک اسم غیر ترکیبی اختصاص داده شود شما نیاز به یک میلیارد اسم دارید که اصلا ذهن ما توان ضبط آن را ندارد. تازه این در مورد یک میلیارد بود نه بی نهایت.

اگر بخواهید در روز روزی هشت ساعت فقط بشماریم و در هر ثانیه یک عدد را بشماریم، حدود ده سال طول می کشد که بتوانید به عدد یک میلیارد برسیم. لذا اگر ما فقط بخواهیم برای هر مرتبه ای از اعداد اسمی مجزا و غیر ترکیبی قرار دهیم عمر ما کفاف نمی دهد و ذهن ما هم توان ضبط این همه را ندارد. دیگر سراغ دیگر اشیاء و نام گذاری آنها نمی رویم.

لذا باید در زبان یک امکانی باشد که بتوانیم از اسماء موجود اسم سازی کنیم دستگاه زبانی باید این امکان را برای ما فراهم کند. از عدد یک تا یک میلیارد فقط چهل اسم غیر دستوری است که تحت ضابطه ای با هم ترکیب می شود و هیچ اشتراکی در اسماء روی نمی دهد و هر کدام بر یکی مرتبه عددی دلالت می کنند. لذا است که توانسته ایم تا یک میلیارد را بشماریم و عدد را حفظ کنیم. یعنی چهل اسم را حفظ کردیم و قاعده ترکیب اینها را هم بلد بوده آن چهل اسم را با هم ترکیب کردیم.

ما در هر زبان این را حتما نیاز داریم. ما اصطلاحا اسم اینها را گذاشته ایم «اسماء دستوری» یعنی اسمائی که ما طبق یک دستور و گرامر زبانی آن را می سازیم و خود لغت آن را وضع نکرده است.

حتما باید هر زبانی این امکان را داشته باشد. اگر این امکان نباشد، نمی توانیم برای معانی که در تفکر و مفاهمه به آن نیاز است، اسم گذاری کنیم و تعداد آنقدر زیاد می شود که تعلم آن عادتا امکان ندارد.

بله دستور زبانی را ممکن است کسی وضع کرده باشد یا در طول زمان ساخته شده باشد اما اسماء ترکیبی را کسی به وضع غیر ترکیبی، وضع نکرده است. اینطور نمی باشد که لفظ هزار و سیصد و بیست و پنج را مثل لفظ هفت، که اسم برای مرتبه هفت قرار داده اند، برای مرتبه هزار و سیصد و بیست و پنج وضع کرده باشند یعنی اسم این مرتبه را اسم بسیطی گذاشته باشند خیر این هزار و سیصد و بیست و پنج یک ترکیب است نه یک اسم بسیط که ترکیب از اسماء بسیط قبلی نباشد.

پس یکی از نقشهائی که هیئات و ترکیبها دارد این اسم سازی است.

ما در بسیاری از موارد و کلمات غیر از اعداد، این اسم سازی را قبول کردیم یکی از موارد مشتقات است مثل عالم و ضارب. «علم» و «کتابت» و «ضرب» به صورت غیر دستوری وضع شده اند برای معنایی اما کسی که متلبس به «ضرب» یا «علم» و «کتابت» است ساختن اسم برای این ها قواعد دستوری دارد که عبارت است از وارد کردن هیئت فاعل بر این اسماء.

در هیئت «جمع» و «تثنیه» هم این را قائل می باشیم. یکی از طوابع و ذوات اسم «رجل» است یک رجل و دو رجل اسم ندارد بوسیله اعراب این «رجل» را اسم می کنیم برای «یک رجل» و می گوییم «رجلٌ» مثلا و با کمک «ان» اسم سازی می کنیم برای «دو رجل» و می گوییم: «رجلان» و بوسیله هیئت اسم می کنیم برای «چند رجل» بیش از دو و می گوییم: «رجال».سه رجل، شش رجل، ده رجل و ... مصداق مفهوم رجال می باشند.

پس رجال اسم است برای تعدادی از افراد رجل که کمتر از سه نمی باشد. یک میلیون رجل فرد مسمی برای عنوان رجال می باشند.

«علماء» اسم است برای مجموعه ای از افراد از عالم ها که کمتر از سه نمی باشند.

البته این اسم سازی اختصاص به هیئت ندارد با بعضی از حروف و تراکیب و اعراب هم اسم سازی می کنیم که رایجترین آن اسم سازی بوسیله ترکیب است.

«اخ زید»، اسم است که یک مفهوم و یک معنا دارد که عام می باشد.

فرق بین اسم جمع و جمع هم از اینجا نشأت می گیرد و آن این است که وضع «اسم جمع» وضع لغوی است و وضع «جمع» وضع دستوری می باشد.

وضع بالعلامیة و علامت یعنی لفظی که اسم نمی باشد لذا اعراب و ترکیب و هیئات و حروف اسم نمی باشند لذا می شوند علامت لذا لازم نیست در آنها دقیقا دنبال همان معنایی که در علامت در ذهن ماست، باشیم علامت یعنی «اسم» نمی باشد و وضع «بالتسمیه» ندارد.

ما با هیئات الفاظ ـ غیر از هیئت فعل و هیئت جمله ـ ، اسم سازی می کنیم. اما با هیئت فعل مثلا خبر سازی می کنیم نه اسم سازی.

هذا تمام الکلام فی الجهة الثانیة.

الجهة الثالثة: فی المدلول الجمع المحلی ب«ال».

با توجه به این بحث مدلول «العلماء» چه می باشد؟ و آیا عام است یا مطلق؟

در همین مثال «الفقراء» دقت کنید که اسم است برا ی مجموعه ای از فقراء که کمتر از سه نمی باشند فرض کنید ما در عالم ده فقیر داریم ببینیم مفهوم «فقراء» در این ده فقیر چند مصداق دارد؟

«فقراء» فقط یک مصداق ندارد از فقیر یک تا ده مصداق فقراء است یک و دو و سه همینطور یک و سه و پنج همینطور، از یک تا هشت هم مصداق فقراء است و از یک تا هفت هم مصداق فقراء است و .... حساب نکردیم شاید در حدود صد مصداق داشته باشد این فقراء در این ده فقیر.

این مصادیق هم متداخل است.

پس مصداق «فقراء» یکی نمی باشد.

خوب وقتی گفته شد: «اکرم الفقراء». گفتیم که «ال» برای اشاره است خوب با «الفقراء» اشاره می کنیم به مجموعی از فقراء که در نزد متکلم و سامع متعین است. خوب در «الفقراء» اشاره به کدام مصداق متعین می کنیم؟ هیچ کدام تعین ندارد الا یک مصداق که در نزد همه تعین دارد آن هم مجموعه جمیع فقراء می باشد. این هم بخاطر ویژگیی است که در این مصداق است و در دیگر مصادیق نمی باشد و باعث تعین این مصداق شده است و سامع کلام و مراد متکلم را می فهمد، و آن ویژگی این است که این مصداق، تمام مصادیق را در بر دارد یعنی با اینکه یکی از مصادیق عنوان، «فقراء» است اما در عین حال تمام مصادیق در درون آن می باشند.

اگر با این «ال» اشاره به غیر این مصداق داشته باشد خلاف ظاهر است چرا که دیگر مصادیق ـ غیر این مصداق ـ نسبت به دیگر مصادیق ترجیحی ندارد که یکی را اراده کند و دیگری را اراده نکند.

&&& حتما تراک بعد از کلاس گوش داده شود و این مطلب که عام در اینجا استغراقی است نه مجموعی به همین مکان اضافه شود.

خوب این «الفقراء» که مصداقش مشخص شد، می شود عام یا مطلق؟ می شود مطلق چرا که توسط دال لفظی که شمولیت این مصداق بر تمامی افراد فقراء را که نفهمیدیم بلکه توسط این خصوصیت عقلی و این ویژگی این شمول را فهمیدیم.

نگویید که «ال»، دال لفظی بر عموم است، خیر «ال» وضع برای اشاره شده است نه برای شمول لذا بر مفرد هم داخل می شود، وجدان ما هم می گوید که «ال» در مفرد و جمع به یک معنا می باشند.

این بیانها تحلیل است از ارتکاز شما لذا نگویید که اینها در ذهن متکلم اصلا نمی آید چرا که نباید هم بیاید چون ارتکازی می باشد.

[1]جمع بندی:

[1] سه شنبه ۹۵/۱/۱۷.

گفتیم که هیئت جمع وضعش بالعلامیة اتش و حمک به ما می کند در اسم سازی که این رجال و علما یک مدلول بیشتر ندارد و در نظر مشهور مدلول الفاظ مدلول تصوری است ون در رجال و علماء یک مدلول بیشتر به ذهن ما نم یادی و این ها اسماء هست که واضع این را وضع نکدره است بلک متکل برا اساس یک قاعده زبانی این را می سازد و ال هم گفتیم وضع شده است برای اشاره خود ال اشاره نیست بلکه با مدخولش اشاره است حال یا مشار الیه متعین ست یا در طول اشاره معین می شود.

به مناسبت اشاره باید مشار الیه افراد الفقراء باشد که به مناسبت حکم و موضوع که وقتی الفقراء گفته می شود و هیچ زمینه قبلی هم &&&نبوده خود به خود مشار الیه آن یمش ود تمام فقراء یا به عبارت دیگر این الفقراء این را اشاره به تمام مصادیق می بیند و این ده فقیر در حقیقت تمام مصادیق می باشد. و لو یک مصداق است.

لذا «ال» و «هیئت» ادات عموم نمی باشند ال برای اشاره است آ«هم نه تمام افراد و این جمیع افراد را ما به مناسبت فهمیدیم نه به این «ال» و هیئت جمع هم برای اسم سازی است.

اگر این تعین قبل از ال باشد و قبل از اشاره باشد می شود ال می شود عهدی و اگر قبلا معین نباشد اینها گفته اند که ال جنسی است و ما گفتیم می تواند &&&

تمام این مثالهایی که زده شد به تناسب حکم و موضوع بود.

ما گفتیم که آنچه که در کتب ادبی گفته شده است و اصولی ها هم گفته اند، که «ال» جنسی بر مفرد داخل می شود، قبول نکردیم و گفتیم که بر جمع داخل می شودو بر&&&

رجل و رجال امکان ندارد که یک مصدقا داشته باشند و دائما تباین دارند حتی عموم و خصوص هم نمی باشند به لحاظ مصداقی.

«ال» می تواند بر سر اسم دستوری یا لغوی بیاید.

بعد از دخول این «ال» می رویم سراغ مقدمات حکمت چرا که فرض شد که این «الفقراء» مسبوق به عهد و ذکر نمی باشد.

مجموع داخل و مدخول «ال» اشاره است با مجموع «ال» و «رجل» اشاره به رجل متعین می کنیم.

قاعده عقلی در این که «الفقراء» مصداقش جمیع است این است که فرض است که بین من و سامع هیچ عهدی نمی باشد و تنها به یک فرد می توانم اشاره کنم که متعین بین من و سامع باشد که جمیع فقراء باشد و این غیر عرفی است که الفقراء بگویم و به غیر این مصادیق از مصادیقهای دیگر اشاره کنم.

قدر متیقن در ظهورات اعتبار ندارد و در اجمالات است که اعتبار دارد. لذا گفته نشود که در این موارد به قدر متیقن اخذ می شود با توجه به این که این «الفقراء » ظهور در عام دارد.

خلاصه کلام اینکه «الجمع المحلی ب«ال»» عام نمی باشد بلکه مطلق است.

هذا تمام الکلام فی الجمع المحلی ب«ال».

الثالث: النکرة فی سیاق النفی او النهی.

مولا فگته است ل«لا تکرم فاسقا» فاسقی را اکرام نکن این خطاب شامل همه فساق می شود و این شمولیت است و شکی در آن نمی باشد. سوال این است که فاسق در این خطاب عام است یا مطلق؟

این هم مثل قبلی محل اختلاف است بعضی گفته اندی ان عام است و خطاب هم می شود عام چرا که مشتمل بر عنوان عام است؟ بعضی گفته اند که این عنوان مطلق است و خطاب هم مطلق است؟

وجه قائلیین به عمومیت&&&: ما می بینیم که انعدام طبیعی به ا نعدام جمیع افراد آن طبیعی ست هر گاه بخواهد طبیعی رد خارج منعدم شود باید جمیع افاردش منعدم

باشد اگر بخواهد اکرام فاسق منعدم شود باید تمام افراد فقیر اکرامش منعدم شود لذا می شود عام.

مناقشه به دو اشکال واضح:

اشکال اول:

این در جایی درست است که طبیعی متعلق حکم باشد نه موضوع. مثل اینکه مولا بگوید لا تغتب که متعلق غیبت است که انعدام به انعدام تمام افراد غیبت است.

اما در اینجا فاسق موضوع است نه متعلق که منهی عنه است مولا ما را از طبیعی نهی نکرده است بلکه از افراد طبیعی نهی کرده است.

اشکال دوم با تسلم اشکال اول:

این اثبات می کند که این مطلق است نه عام چرا که در عام شمول به دال لفظی است در اینجا شمولیت را از قاعده اعقلی اکه انعدام طبیعی به انعدا تمام افراد است نتیجه گرفته اید.

مختار ما:

در لا تکرم فاسقا یک مطلب مفروق عنه است که عرف از خطاب شمول را می فهمتاا که اکرام هر فاسقی حرام است. تمام کلام این است که ین شمول از کجای خطاب فهمیده می شود از هیئت نکره در سیاق فهمیده می شود که می شود عام که این هیئت می شود دال یا به نکته عقلی فهمیده می شود که در این صورت شود مطلق؟ خوب حال این شمول را از کجا می فهمیم؟

این را دقت کنید ما ها قائلیم این از هیئت بدست نمی آید به هیچ وجه.

توضیح مطلب:

وقتی مولا می گوید «لا تکرم فاسقا» فاسق حتما محکی دارد و نمی تواند یک محکی و مشار الیهه ارتکازی نداشته باشد. احتمالات در محکی می آید چهار تا بیشتر نیم ب اشد این احتالات تعرفی است.

محکی طبیعت باشد.

محکی افراد باشد یا تمام افراد یا تعدادی از افراد.

محکی فرد معین باشد.

محکی فرد نا معین یا مردد باشد.

احتمال اول و احتمال دوم تنوین نهیش می کند تنوین دلالت بر وحدت می کند طبیعت و ا فراد با وحدت نمی سازد.

فرد معین را هم فرض نفیش می کند چرا که فرض این است که بین من و متکلم عهدی نمی باشد.

لذا احتمال چهارم می ماند که فرد مردد باشد. یعنی محکی فرد نا معین و مردد می باشد.

خوب دقت کنید شما هر فردی را اکرام کنید مطابق الیه فرد مردد می باشد این خصوصیت فرد مردد است.

یک نکته باقی می ماند که آن این است حال که هر فرد معین را اکرام کنم امتثال کنم این حرمت انحلالی است یا بدلی؟ یک فرد حرمت دارد یا همه افراد اکرامش حرمت دارد؟ این را از قرینه استفاده می کنیم. به مناسبت حکم و موضوع استفاده می کنیم.

لذا نتیجه این شد شمولیت را از &&&

لذا در اکرم عالما بدلی است و در لا تکرم فاسقا شمول انحلالی است.

پس استیعاب و شمولیت را از محکی استفاده می کنیم و این که حکم انحلالی است نه به نحو بدلی این را به مناسبت حکم و موضوع و قرینه مقامی استفاده می کنیم

لذا برای این شمول دالی نمی باشد، لذا می شود مطلق نه عام. اگر اکرام فاسق مفسده دارد در همه افراد فاسق دارد یعنی این فسق است که مفسده دارد&&

خوب در اینجا یعنی «لا تکرم فاسقا» شمولش استغراقی است که این را از تنوین ما نفهمیدیم. لذا تنوین نمی شود ادات عموم.

لذا از میان این سه علامت فقط اسماء عموم را به عنوان ادات عموم قبول کردیم و دو مورد دیگر مطلق بودند

هذا تمام الکلام فی الفصل الثالث.

[۱] الفصل الرابع: فی حجیة العام فی غیر مورد التخصیص.

اگر عامی د اشته باشیم و در خطاب منفصلی تخصیصی بر این عام داخل شود مثلا خطاب عامی[۲] داریم که می گوید: «اکرم کل فقیر» و در خطاب خاصی آمده است: «لا تکرم زیدا» «اکرم کل فقیر» نسبت به زید که از فقراء است می گوید: اکرام زید واجب است و «لا تکرم زیدا» که خطاب خاص ما می باشد، می گوید اکرام زید واجب نمی باشد ما به کدام اخذ کنیم؟ به خاص عمل می کنیم. چرا؟ بحث آن در تعارض ادله می آید که چرا ظهور خاص بر ظهور عام مقدم می شود و بر من حجت است و خطاب عام را از حجیت می اندازد.

می رویم سراغ فقیر دیگری غیر از زید مثل «عمرو» قبل از آمدن خطاب خاص، خطاب عام می گفت: که اکرام عمرو واجب است و بر من حجت بود اما بعد از آمدن خاص این خطاب عام بر من نسبت به اکرام عمرو حجت است یا خیر؟ اگر حجت نباشد یعنی نسبت به اکرام عمرو منجِّز و حجتی ندارم.

---

[۱] چهارشنبه ۹۵/۱/۱۸.

[۲] تخصیص دائما در خطاب تبلیغ است حال این تبلیغ، تبلیغِ تشریع مولای شرعی باشد یا مولای عرفی. لذا مولای عرفی نمی تواند یک عام و خاص متعارض بیاورد لذا اگر بیاورد این نسخ است نه تخصیص.

در میان علماء همه قائل می باشند، خطاب عام نسبت به وجوب اکرام عمرو منجز و حجت است و من نمی توانم بخاطر تخصیصی که نسبت به زید وارد شده است دست از اکرام عمرو بردارم.

الشبهتان فی عدم حجیة العام فی غیر مورد التخصیص:

اگر همه قائلند چرا این مسئله مطرح شده است؟ در ما نحن فیه دو شبهه است که نتیجه این دو شبهه این است که این خطاب عام بعد از آمدن خطاب خاص، دیگر در مورد وجوب اکرامِ دیگر افراد فقیر حجت نمی باشد. این دو شبهه باعث شده است که علماء وارد این بحث شده اند. که بعد از ورود به این دو شبهه مشخص می شود که این دو شبهه بسیار جوابش مشکل است.

این دو شبهه در کلمات قدما و قبل از مرحوم صدر خیلی از هم تفکیک نشده بود اما در زمان صدر تفکیک شده است به صورت روشن.

حتی در کلمات مرحوم صدر که نسبت به بقیه روشن تر است در واقع یک شبهه است و دیگری را در شکم شبهه دیگر مطرح کرده است.

دقت کنید عمده بحث، در مورد خاص منفصل است.

الشبهة الأولی:

شبهه اول که از دومی مهتر است:

در «اکرم کل فقیر» این شبهه را مطرح می کنیم. فرض می کنیم که تعداد فقراء ده نفر است. خطابی داریم که می گوید: «اکرم کل فقیر» ما در این خطاب سه ظهور داریم:

ظهور اول: «وجوب اکرام جمیع فقراء».

ظهور دوم: «وجوب اکرام زید».

ظهور سوم: «وجوب اکرام عمرو».

نسبت این سه ظهور، با هم به این صورت است که ظهور اول، ظهور استقلالی است و ظهور دوم و سوم ظهور ضمنی و انحلالی است. یعنی ظهور اول را عقل تحلیل می کند به دو ظهور دوم و سوم و در حقیقت یک ظهور بیشتر ندارد که همان ظهور استقلالی باشد که ظهور دارد در «وجوب اکرام جمیع فقراء».

یعنی یک ظهور حقیقی و دو ظهور عقلی داریم. اگر فقراء چهار تا بودند عقل به چهار ظهور تحلیل می کرد یعنی عقل ظهور عام را به تعداد افراد موضوع عام تحلیل می کند. که این ظهورها دائما تحلیلی می باشند و اگر مرحوم صدر هم تضمنی گفته اند مرادشان ضمنی است.

بعد خطاب خاص وارد شده است که: «لا تکرم زیدا». در بحث عام و خاص خواهیم گفت هنر خاص همین مقدار است که ظهور را از بین نمی تواند ببرد بلکه ظهور را بقاءا از حجیت ساقط می کند.

خوب خاص آن ظهور را بقاءا از حجیت می اندازد. خوب در عام ما سه ظهور داشتیم. یک ظهور استقلالی و دو ظهور عقلی. خطاب «لا تکرم زیدا» کدام را از حجیت می اندازد. ظهورهای تحلیلی را نمی تواند از حجیت بیاندازد چرا که ظهوری نمی توانند باشند فقط عقلی هستند لذا ظهور اول را می تواند بیاندازد که ظهور در «اکرام جمیع فقراء» می باشد وقتی این ظهور از حجیت افتاد می رویم سراغ ظهور تحلیلی دوم که ظهور در وجوب اکرام عمرو است و این است که شاید بتواند در وجوب اکرام عمرو حجت باشد، این ظهور سوم هم، تحلیلِ ظهوری است که آن حجت نمی باشد، لذا حجت نمی باشد. لذا ما نسبت به «وجوب اکرام عمرو» اصلا حجت نداریم.

&& سوال و پاسخ استاد بین من و ایشان.

این اصلی ترین شبهه ای است که می گوید عام نمی تواند در مورد غیر خاص، حجت باشد.

این اشکال علاوه بر این که مهمترین اشکال است اشکال عامی است یعنی هم در جایی که می دانم نسبت به عمرو تخصیصی نخورده است، می آید چه برسد به جایی که احتمال تخصیص در مورد فردی را بدهم&&

الشبهة الثانية:

اکرم کل فقیر خطاب عام است و خطاب خاص لا تکرم زیدا است . بعد از خطاب اکرم کل فقیر تارة می گوییم که مقدمات حکمت در مدخول نیاز نیست یا است. اگر مقدمات حکم جاری نشود کما علیه المشهور، در اینجا عام، «اکرم کل فقیر» است. از خاص که «لا تکرم زیدا» باشد، می فهمیم که «کل» در جمیع استعمال نشده است و در «بعض» استعمال شده است لذا وقتی در «بعض» استعمال شد می شود مجمل لذا در مورد «بکر» که از فقراء است، شک کردیم که اکرامش واجب است یا خیر؟ در شک در مجمل به قدر متیقن اخذ می کنیم یعنی اخذ می کنیم به کسانی که یقین داریم که در آن عنوان وارد است یعنی می دانم که مثلا عمرو تخصیص نخورده است لذا در مورد او اکرام را انجام می دهم.

اما اگر قائل شدیم در مدخول عام مقدمات حکمت جاری می شود خطاب عام «اکرم کل فقیر» است و خاص «لا تکرم زیدا» می باشد. «کل» به معنای خودش استعمال شده است یعنی «جمیع ما یراد من المدخول» که در اینجا «فقیر» باشد. می دانم از مدخول که «فقیر» باشد، مطلق اراده نشده است چرا که اگر مطلق اراده می شد، زید خارج نمی شد چرا که اگر مطلق اراده می شود و زید هم خارج می شد، اگر می شود نسخ و فرض این است که این تخصیص است نه فسخ. زید که خارج شده است چرا که تخصیص است نه فسخ. وقتی که مطلق اراده نشود می شود مجمل، لذا در مورد بکرِ فقیر نمی توانم به عام تمسک کنم چرا که شک دارم که از آن خطاب عام بکر اراده شده است یا خیر. فقط می توانم مواردی را اکرام کنم که می دانم از عام آنها اراده شده اند مثل عمرو که می دانم تخصیصا خارج نشده است.

این اشکال دومی است در زمان شیخ این اشکال مطرح شده است و تا زمان ما ادامه دارد. این اشکال مهم نمی باشد. عمده اشکال اول است و حل سهل الوصولی دارد.

فرق بین اشکال و شبهه اول با شبهه دوم این است که در شبهه اول خطاب از ظهور از عمومیت نیفتاد و مجمل نشد بلکه فقط از حجیت افتاد اما در اشکال دوم خطاب از ظهور افتاد.

ردّ الشبهة الأولى:

من در کلماتی که نگاه کردم دیدم که هیچ کس حتی مثل مرحوم آقای صدر نتوانسته است این اشکال را دفع کند لذا از راه دیگر رفته اند که در سیره عقلاء حجت می باشد ولو نکته جوابش را نتوانستیم بگوییم و نتوانستیم شبهه را حل کنیم که این ظهور از حجت افتاد چطور می تواند در مورد غیر خاص، تمسک کنیم.

این را دقت کنید.

این در نظر ما قابل حل ا ست.

ما برگردیم به اصل مطلب ما سه ظهور داریم که فرض کردیم که تعداد فقراء دو نفر است

ظهور در وجوب اکرام جمیع فقراء و ظهور تحلیل رد وجوب اکرام زید و ظهور تحلیل در وجوب اکرام عمرو.

کدام حجت است؟ فقط ظهور استقلالی حجت است و ظهور دوم و سوم ظهوری در واقع نمی باشند تحلیل عقل است لذا حجت نمی باشند.

جمله معترضه: نکته ای ذکر شود:

حجیت به معنای منجزیت و معذریت است . دقت کنید منجر و معذر فقط و فقط به دو شیء تعلق می گیرند و شیء سوم نتدری ک معدذر و منجز تعلق به آ« بگیرد.

یکی وجوب فعلی و یکی حرمت فعلی یعنی وجوب و حرمت مجعوله.

این دو حکم جزئی هستند که قابل تنجز و تعذر می باشند.

وقتی میگوییم خطاب اول حجت است یعنی منجز است یعنی منجز وجوب اکرام زید و عمرو است.

اگر ده فقیر داشته باشیم منجز ده وجوب فعلی است. جمله معترضه تمام.

ما نحن فیه :

حجت ما خطاب اکرم کل فقیر است . این خطاب اکرم کل فقیر تعداد فقراء حسب فرض دو تاست زید وعمرو. وقتی می گوییم کحجت است یعنی منجز است دو حجیت دارد یا یک حجیت؟ دو حجیت دارد. هم وجوب اکرام زید و هم وجوب اکرام عمرو منجز است یعنی حجیت این خطاب انحلالی است به تعداد افراد وجوب، حجت داریم که افراد وجوب هم به تعداد افراد مکلف است.

می رویم سراغ خطاب خاص که گفت «لا تکرم زیدا». از این دو حجیت انحلالی کدام را از حجیت انداخت؟ حجیت خطاب نسبت به وجوب اکرام زید را بقاءا از حجیت انداخت.

در این مثال قرینه منفصل در اینجا از حجیت می اندازد و البته تارة ظهور را می اندازد قرینه منفصل و مخصص. اما مشهور می گویند که قرینه منفصل همیشه از حجیت می اندازد و نمیتواند در ظهور تصرف کند.

اینها ظهور را تحلیلی می دیده اند و نمی توانستند حل کنند اما ما می گوییم که ظهور وجوب اکرام عمرو تحلیلی است اما حجیت به تعداد افراد وجوب و تکلیف انحلالی است. یعنی می گوییم که این ظهور استقلالی واحد به تعداد افراد وجوب، حجیت

انحلالی دارد و خوب نسبت به حجیت خطاب نسبت به عمرو ساکت است و لسان ندارد لذا حجیت خطاب نسبت به وجوب اکرام عمرو باقی می باشد[۱]. &&&

[۲]رد الشبهة الثانية:

شبهه دوم این بود که خطابی داریم که عام است: «اکرم کل فقیر» و یک مخصص منفصل، «لا تکرم زیدا» می گوید که از عام زید اراده نشده است و اگر مقدمات حکمت را در عمومیت جاری کنیم، می دانیم که در مدخول الفاظ عموم اطلاق مراد نمی باشد. خوب وقتی «کل» در معنی حقیقی استعمال نشود یا در مدخول الفاظ عموم، اطلاق مراد نباشد خطاب اول می شود مجمل. لذا حال که در مورد عمرو شک داریم که آیا خطاب عام شامل آن می شود یا خیر، چون خطاب اول مجمل است در نتیجه به قدر متیقن باید اخذ شود که افرادی می باشد که می دانیم تخصیص نخورده است مثلا در مورد بکر یقین داریم که تخصیص نخورده است.

این شبهه ی دوم بود.

جواب این شبهه که در کلمات متأخرین هم آمده است این است که در تعارض ادله می آید که تخصیص و تقیید منفصل تصرف در ظهور نمی کند بلکه بقاءا آن ظهور از حجیت می افتد. لذا بعد از آمدن مخصص باز «کل» در جمیع استعمال شده است اگر مقدمات حکمت در عموم نیاز نباشد و از «فقیر» هم اطلاق اراده شده است اگر در عمومیت مقدمات حکمت شرط باشد اما این ظهور دیگر بقاءا حجت نمی باشد. این عدم حجیت هم به سیره اثبات شده است که در سیره آن حجت نمی باشد و اینکه این ظهور از کار نمی افتد این هم مربوط به وجدان ماست لذا یک نکته پیچیده ای ندارد.

---

[۱] درست است که حجیت فرع و تابع ظهور است اما چون حجیت یک امر انتزاعی است گفته شده است که یک امر می تواند چند امر انتزاعی از آن منشعب شود و این مشکلی ندارد. مثل قیام زید در جلوی چند نفر که قیام یک فعل بیشتر نمی باشد اما همین قیام نسبت به تمام کسانی که واردشده اند و زید به احترام آنها بلند شد، احترام است و ما به تعداد آنها احترام داریم.

[۲] شنبه ۹۵/۱/۲۱.

پس این شبهه، شبهه ی مهمی نبوده است که از زمان شیخ مطرح شده است و شیخ هم جواب داده است.

الفصل الخامس: فی حجیة العام مع المخصِّص المجمل.

اگر ما عامی داشته باشید مثل: «اکرم کل فقیر» بعد مخصصی داریم که مجمل است. در موارد اجمال مخصِّص آیا آن عام حجت است یا خیر؟ در دو مقام بحث می شود:

مقام اول: اجمال مفهومی.

مقام دوم: اجمال مصداقی است.

قبل از ورود به دو مقام یک مقدمه ای ذکر شود:

مقدمة فی الامرین:

الامر الاول فی انحاء الاجمال.

مجموعا ما شش قسم اجمال داریم:

القسم الاول: الاجمال الوضعی: الاجمال فی الموضوع له.

اجمال وضعی این است که برای ما موضوع له لفظ معلوم نمی باشد فرق نمی کند که آن لفظ حرف باشد، یا اسم باشد و یا هیئت.

مثلا در لفظ «صعید» اختلاف شده است که موضوع له آن، «تراب» است یا مطلق «وجه الارض» می باشد.

یا در موضوع له هیئت «امر» بین علماء اصول اختلاف شده است که این هیئت امر وضع برای چه شده است؟

یا در هیئت باب «مفاعله» اختلاف شده است که این هیئت باب مفاعله برای چه وضع شده است؟

یا در حرف «الا» اختلاف شده است که این «الا» برای چه وضع شده است؟

یا ادات شرط مثل «اذا» و «إن» وضع برای چه شده است؟ نسبت استلزامیه یا نسبت توقفیه؟

یا خود «أمر» موضوع له آن چه می باشد؟

پس «اجمال وضعی» یعنی مواردی که شک در موضوع له کنیم.

القسم الثانی: الاجمال المعنوی: عدم الحد المعین لمعانی بعض الالفاظ مع تعین موضوع له.

این اجمال از اضافات ماست اما این نوع اجمال در کلمات علماء نیامده است.

ما بسیاری از الفاظ را داریم که معانی آنها دارای حاشیه مبهم است فی نفسه . خود معنی حاشیه مبهم دارد و لو اینکه موضوع له مشخص است اما خود معنی در ذات خودش ابهام دارد. مثال فراوان دارد اگر نگوییم اکثر معانی این طور است خیلی از الفاظ این طور است مثل لفظ «شاب». تا چه سنی را می گویند شاب؟ یعنی حاشیه آن مشخص است به طوریکه اگر یک ساعت از آن دیرتر شود دیگر به آن شاب نگویند؟! بله مثلا به انسان چهل ساله «شاب» نمی گویند و انسان «پانزده» ساله «شاب» است اما انسان سی ساله چطور؟

یا مثل لفظ «مکه» که معنای آن شهری است در حجاز. آیا مرزی داریم که آن طرف آن «مکه» نباشد و این طرف آن «مکه» باشد. در مورد دیگر شهرها هم این سوال مطرح می شود.

یا مثل «شیخ» دقیقا از کی این عنوان محقق می شود؟ آیا مرز دقیقی دارد مثلا شصت سالگی می باشد به نحوی که یک دقیقه قبل از تحقق آن دیگر شیخ نمی باشد؟!

یا مثل «فقیه» دقیقا معنای آن چه می باشد که باید مثلا دقیقا چند مسئله را باید حفظ کند تا فقیه باشد؟

یا در تکوینیات هم این طور است مثل کلمه «ماء». می دانید که اگر نمک به آب اضافه شود دیگر «ماء» نمی باشد خوب چه مقدار باید نمک اضافه شود تا به آن ماء نگویند؟

در اینجا حاشیه ی معنی فی علم الله هم مشخص نمی باشد بخلاف اجمال وضعی که معنی خط و حد و مرزی دارد اما آن معنی و موضوع له دارای حد و مرز مشخص، برای ما مشخص نمی باشد اما در اینجا اصلا خطی نمی باشد که حال بخواهیم بحث کنیم که آیا فی علم الله هم مشخص است یا خیر. نکته اش این است که وضع و تحدید و خط گذاری آن به دست خدا نبوده است و کس دیگر هم این تحدید را انجام نداده است، لذا مشخص نمی باشد مثل اینکه برای معنایی، اسمی قرار نداده باشند فی علم الله هم این معنا، اسمی ندارد.

خیلی از موادی که می گویند که اجمال مفهومی دارد، اجمال مفهومی نمی باشد بلکه اجمال معنوی است.

البته الفاظی است مثل متر، کیلو، گرم و نوعا اصطلاحات، حاشیه ی اینها مشخص می باشد اما فرسخ یا ذراع یا ... حاشیه آن مشخص نمی باشد. حتی معانیی داریم که حاشیه متغیر دارد مثل قم که در طول سالها حد و مرز آن در تغیر بوده است.

گاهی اوقات مشکل عدم تحدید متعلق به خود معنا می باشد که اصلا قابلیت محدد کردن را ندارند مثل زشت و زیبا.

این عدم تحدید معنا در وضع بالعلامیة هم می آید مثل اینکه اگر فرض شود که هیئت امر وضع شده است برای طلب عالی از سافل است، آیا هر طلب هر عالیی را که از این هیئت استفاده می کند برای طلب، این هم موضوع له این هیئت می باشد یا خیر؟

لذا این «معنوی» که در عنوان اجمال معنوی آمده است به معنای «معنی» که مرادش موضوع له اسماء است، نمی باشد.

القسم الثالث: الاجمال المفهومی و الاجمال فی ما فهم العرف منه.[1]

اجمال مفهومی یعنی اینکه شک و تردید ما در ناحیه مفهوم است نه وضع و نه معنا.

توضیح المعنی و المفهوم و المفهوم العرفی.

این سه واژه معنا و مفهوم و مفهوم عرفی را باید توضیح داد.

ما گفتیم که هر لفظی یا نام و اسم است یا علامت.

معنی: موضوع له الاسماء.

موضوع له در اسماء را اصطلاحا می گوییم «معنا».

المفهوم: صورة المعنی اللغوی.

مفهوم، صورت معنا در ذهن ما می باشد. و به این اعتبار به این صورت می گویند مفهوم که این صورت آن شیء و امری است که ما از لفظ و عنوان می فهمیم.

المفهوم العرفی: ما فهم العرف من اللفظ و العنوان.

مفهوم عرفی: عبارت است از مفهومی که عرف از یک اسم یا عنوان می فهمد که ما بازاء آن را می گویند معنای عرفی که مفهوم صورت همین معنای عرفی می باشد. و در مفهومی که قبل از این تعریف شد، هم به ازای آن را معنای لغوی می گویند.

رابطه معنای عرفی با معنای لغوی تارة تباین است و تارة عموم مطلق یا من وجه می تواند باشد. مثلا کلمه «دکتر» را در نظر بگیرد که یک کلمه خارجی است که وضع

[1] یکشنبه ۹۴/۱/۲۲.

شده است برای کسی که در یکی از رشته های علمی مدرک دکتری دارد اما معنا و مفهوم عرفی دکتر کسی است که مدرک دکتری در علم پزشکی دارد.

یا مثلا کلمه «بینه». معنای موضوع له و لغوی «بینه» عبارت است از «ما یبیّن الشیءَ» است اما در معنای اصطلاحی فقهی آن عبارت است: «شهادت عدلین». در این دو مورد رابطه لغوی و اصطلاحی این دو عموم و خصوص مطلق بود.

معنای عرفی تارة به معنای حقیقی می رسد و تارة در حد اطلاق مجازی است.

ما در حدیث داریم که « إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَاتِ وَ الْأَيْمَان..[1]». بین فقها بحث شده است که این «بینه» در این حدیث، معنای عرفی آن در زمان صدورِ این حدیث، چه بوده است؟ یعنی عرف از این «بینه» چه می فهمیده اند؟ با اینکه قبول دارند که در لغت «بینه» برای شهادت عدلین وضع نشده است بلکه وضع شده است برای «ما یبین الشیء» و شهادت عدلین یکی از مصادیق آن می باشد.

بعضی گفته اند که عرف آن زمان از این کلمه، معنای لغوی را می فهمیده است و بعضی گفته اند که عرف از این «بینه» همان معنای مصطلح فقهی را می فهمیده است.

علمای اصول قبول دارند که در عصر امام صادق‌علیه‌السلام به بعد معنای عرفی آن، «شهادت عدلین» شده است. انما الکلام در زمان قبل از ایشان است.

علمای اصول ضابطه ای دارند که هر گاه عنوانی در کلامی واقع شود دائما آن را حمل می کنند بر معنا و مفهوم عرفی زمان و مکان صدور آن کلام نه معنا و مفهوم لغوی.

اگر وقف نامه ای را به دست یک فقیه بدهند اول می رود ببیند که این وقف نامه مال چه زمانی و چه مکانی است که عناوین عرفی در این وقفنامه را با توجه به عرف آن زمان و مکان معنا کند.

پس بنابراین ما دائما کلام را حمل می کنیم بر معانی و مفاهیم عرفی.

---

[1] الكافي (ط ـ الإسلامية) ؛ ج۷ ؛ ص۴۱۴،کلینی، محمد بن یعقوب، الكافي (ط ـ الإسلامية) ـ تهران، چاپ: چهارم، ۱۴۰۷ ق.

معنای اجمال مفهومی این است این کلمه و عنوان وضع دارد و وضعش هم برای ما مشخص می باشد و این معنا و موضوع له یا حاشیه ندارد یا اگر دارد مورد بحث و ابتلاء ما نمی باشد و تمام الشک در این است که عرف از این عنوان و کلمه چه می فهمد؟

القسم الرابع: الاجمال الاستعمالی و هو التردید فی المعنی المستعمل. و هو علی ثلاثة اقسام:

این اجمال استعمالی خودش سه مورد است:

المورد الاول: اذا کان التردید فی المعانی المشترکة.

مورد اول این است که خود لفظ مشترک لفظی است مثل «زید» که اسم «ابن بکر» است و اسم «ابن عمرو» نمی دانم که این «زید» را در کدام یک از دو معنا استعمال کرده است.

المورد الثانی: إذا کان التردید بین المعنی الحقیقی و المجازی.

مورد دوم جایی است که دوران الامر بین الحقیقة و المجاز است مثل کلمه «اسد» که دو معنا دارد یک معنای حقیقی دارد که حیوان متفترس باشد و معنای مجازی آن رجل شجاع است و نمی دانیم که این کلمه را در معنای مجازی استعمال کرده است یا معنای حقیقی.

المورد الثالث: اذا کان التردید بین الکنایة و الحقیقة.

مورد سوم این است که شک در معنای کنایی و غیر کنایی یک کلام است. متکلم گفته است: «زید کثیر الرماد» شک کردیم این کلام او کلام کنایی است که یعنی زید جواد است یا کلام غیر کنایی است یعنی واقعا آدمی است که خاکستر بسیار زیادی دارد.

این سه مورد اجمال استعمالی است[1] که این سه مورد در جایی است که قرینه ای در کار نمی باشد که به یک طرف ظهور دهد.

القسم الخامس: الاجمال الاطلاقی ای عدم تمامیة مقدمات الحکمة.

این را دقت کنید اطلاق در جایی است که مقدمات حکمت تمام باشد جایی که مقدمات حکمت تمام نباشد می گویند که این کلام اطلاق ندارد و مجمل است یعنی کلام فاقد اطلاق است مثل اینکه داریم: « أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَ حَرَّمَ الرِّبَا »[2] بحث شده است که این بیع مطلق است یا خیر؟ بعضی از فقها گفته اند که اجمال دارد ما هم قبول کردیم که اجمال دارد لذا عنوان «بیع» در آیه شریفه فاقد ظهور می شود که اگر قدر متیقن باشد به آن اخذ کنیم و الا از اعتبار ساقط می شود. مثلا نمی توانیم به این اخذ کنیم و بگوییم که ماضویت و عربیت شرط نمی باشد بله قدر متیقن آن بیع به لفظ عربی و ماضی می باشد.

القسم السادس: الاجمال المصداقی و هو التردید فی مصداقیة فرد لعنوان.

اجمال مصداقی مال جای است که ما نمی دانیم فردی یا افرادی از افراد این معنی و مصادیق این عنوان می باشد یا خیر و منشأ شک و اشتباه و تردید ما هم امر خارجی است مثلا مولا گفته است: «اکرم الفقیر» نمی دانم «زید» از افراد فقیر است یا خیر؟ منشأ آن این است که نمی دانم که پول دار است یا خیر؟ خورد و خوراک و لباسش را که نگاه می کنیم هم می خورد که فقیر باشد و هم اینکه نه این شخص غنی است اما در دنیا زاهد است چرا که گاهی اوقات پولهایی را می بخشد که به اغنیاء می خورد. لذا این می شود اجمال مصداقی.

---

[1] بعضی این ها را از موارد مراد جدی گرفته اند و ما همه را از موارد مراد تفهیمی گرفتیم و مراد تفهیمی که ما می گوییم بعضی این را برده اند در مراد استعمالی و بعدی در مراد جدی ولی ما این مراد تفهیمی را بین این دو مراد استعمالی و جدی نگه داشته ایم.

[2] البقرة ، الجزء ۳، الصفحة: ۴۷، الآیة: ۲۷۵

در این شش قسم همه پنجتای اول را تحت یک عنوان بحث می کنیم به نام «اجمال مفهومی» و قسم ششم را تحت عنوان «اجمال مصداقی» بحث می کنیم.

هذا تمام الکلام فی الأمر الأول.

الامر الثانی فی انحاء المخصص.

در لسان اصولیین مخصص دو نوع است متصل و منفصل.

المخصص المنفصل: البعد المجلسی او الزمانی بین الخطاب العام و المخصص.

مخصص منفصل این است که در یک مجلس خطابی آمده است: «اکرم کل الفقیر». در مجلس دیگر یا در سال دیگر گفته شده است: «لا تکرم الفقیر الفاسق». این می شو د مخصص منفصل.

المخصص المتصل: عدم البعد المجلسی او الزمانی بین العام و المخصص.

اما مخصص متصل که تمام بحث در این امر اول توضیح مخصص متصل است، که این خودش سه قسم دارد که بحث است آیا ما مخصص متصل داریم یا خیر؟ این موارد مخصص می باشد یا خیر؟ به عبارت دیگر معیار مخصصیت و تخصیص چه می باشد؟

اقسام المخصص المتصل:

[1]سه نوع می باشد:

تخصیص بالتقیید: اکرم کل فقیر غیر فاسق.

تخصص بالاستثناء که بجای قید استثناء بیاورد اکرم کل فقیر غیر الا الفساق.

---

[1] سه شنبه ۹۵/۱/۲۴.

تخصیص بالانضمام: که کلامی را به کلام اول که عام است ضمیمه کند اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام زید زید احد الفقراء می باشد یا بگوید و لا تکرم زیدا.

التخصیص بالتقیید: مثل «اکرم کل فقیر غیر فاسق» و مثل هذا لا یکون تخصیصا لعدم انعقاد الظهور فی العموم اصلا.

در قسم اول که تخصیص بالتقیید است آیا این قسم تخصیص است یا خیر؟

معنای تخصیص این است که یک ظهوری در عموم داریم و بعد این ظهور در عموم بقاءا از حجیت می افتد و اگر ظهور در عام منعقد نشود دیگر تخصیصی در کار نمی باشد به این می گویند تخصیص.

در «اکرم کل فقیر غیر فاسق» آیا عامی منعقد شده است؟ در «اکرم کل فقیر غیر فاسق» عام ما که مدخول «کل» می باشد، «فقیر» نمی باشد بلکه «فقیر غیر فاسق» است لذا عمومی در «کل فقراء» منقعد نشده است که «غیر» بیاید و آن را تخصیص بزند لذا از باب تسامح به این قسم گفته می شود تخصیص متصل. و الا در تقیید اصلا تخصیصی در کار نمی باشد.

التخصیص بالاستثناء: مثل «اکرم کل فقیر الا الفساق منهم» الملحق الی القسم التالی.

اما در قسم دوم: «اکرم کل فقیر الا زیدا». دقت کنید معنای «الا» اسمی یعنی استثناء نمی باشد بلکه استثناء فعل من است که عقیب یک کلام ایجاد می کنم.

سوال این است که در اینجا تخصیص است یا خیر؟ ظهوری در عموم منعقد شده است که بقاءا حجت نباشد؟ آیا این «اکرم کل فقیر الا زیدا» مثل تخصیص بالتقیید است یا فرق می کند؟ به عبارت دیگر مدخول در این جمله «فقیر» است یا «فقیر الازیدا» می باشد؟ ما قائلیم مدخول «فقیر» است نه «فقیر الا زیدا».

این «الا زیدا» نقش ضمیمه را دارد و مثل «فقیر غیر زید» نمی باشد. به عبارت دیگر «الا زیدا» استثناء از «فقیر» نمی باشد که مانند تخصیص بالتقیید شود بلکه استثناء

از « کل فقیر» می باشد و «کل فقیر» مستثنی منه می باشد نه «فقیر». یعنی در واقع وجدان ما به این مطالب حکم می کند و می گوید که این ملحق به تخصیص به الضمیمه است یعنی معنای این کلام این است: «اکرم کل فقیر و استثنی منه زیدا».

این تا اینجا در استثناء.

سوال که آیا این واقعا تخصیص می باشد یا خیر؟ هر چه در قسم سوم گفتیم در اینجا هم می گوییم.

القسم الثالث: التخصیص بالانضمام ک «أکرم کل فقیر و لا یجب اکرام زید».

قسم سوم: تخصیص بالانضمام مثل اینکه مولا فرموده باشند: «اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام زید». کلام تمام شد بلا اشکال مدخول «کل»، «فقیر» است بعد جمله را منضم کرد که «لا یجب اکرام زید». وقتی می گوییم مخصص متصل این قسم سوم دائما مراد است چرا که شبهه تخصیص در این قسم است.

در قسم سوم اختلافی نمی باشد که مدخول «کل»، «فقیر» است.

آیا اینجا تخصیصی است یا مثل قسم اول که حقیقتا تخصیص نمی باشد، تخصیصی در کار نمی باشد؟

مشهور بین علماء متأخر این است که عموم منعقد نمی شود اما نتوانسته اند وجه آن را مشخص کنند. خوب چرا منعقد نمی شود با اینکه مدخول «کل» ، «فقیر» می باشد و دو کلام هم می باشد نه یک کلام، چرا تخصیص نمی باشد؟ در ذهن و ارتکاز مشهور بوده است که عامی منعقد نمی شود که تخصیص محقق شود با اینکه دو جمله و کلام است.

ما هم این ارتکاز مشهور را قبول داریم یعنی عامی ما نداریم و عمومی منعقد نمی شود و «اکرم کل فقیر» شامل زید نمی شود که بعد به برکت تخصیص باید خارج کنم.

توضیح مطلب نیاز به مقدماتی دارد که قصد بیان مقدمات را نداریم اما به گونه توضیح داده می شود که بدون مقدمات هم قابل فهم باشد.

مختارنا فی القسم الثالث ای التخصیص بالضمیمه: لا ظهور له فی العموم.

دو کلمه دلالت و ظهور را معنا کنم.

مقدمة فی تعریف الدلالة و الظهور:

الدلالة: انتقال الذهن من ادارک الی ادراک آخر.

انتقالی است در ذهن از ادراکی به ادراکی این انتقال ذهنی را دلالت می گویند. ادراک اول دال و ادراک دوم می شود مدلول. مثل لفظ انسان که معنای آن را تصور می کنیم. انسان مسموع می شود دال و معنای متصور می شود مدلول.

این انتقال دلالت است و از امور واقعی است.

دلالت دو قسم دارد: یکی از تقسیمات رایج دلالت به تصوری و تصدیقی است. این تقسیم دائما به لحاظ مدلول است اگر مدلول ما یک تصور باشد آن دلالت تصوری است و اگر مدلول یک تصدیق باشد، دلالت تصدیقی می گویند.

الظهور: الدلالة التصدیقیة الظنیة.

ظهور چیست؟ ظهور از افراد دلالت است. دلالت که به دو قسم تقسیم شد و ظهور عبارت است از دلالت تصدیقی. هر دلالت تصدیقی را به آن ظهور نمی گویند. تصدیق به دو قسم است. تصدیق قطعی و تصدیق ظنی. اگر دلالت، دلالت تصدیقی ظنی باشد به آن ظهور می گویند. اگر تصدیق قطعی باشد می شود نص.

پس با این حساب با چهار اصطلاحِ دلالت، دلالت تصوری، دلالت تصدیقی و ظهور آشنا شدیم.

تطبیق المطلب فیما نحن فیه:

عبارت ما این بود «اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام زید». پس ما دو کلام داشتیم: «اکرم کل فقیر» و دیگری «لا یجب اکرام زید».

اما کلام اول اگر این کلام دوم ضمیمه نشده بود، عام بود یا خیر؟ عام بود. آیا بعد از انضمام هم عام است یا خیر؟ وقتی می گوییم عام است، مراد این است که مدلول آن عام است یا ظهور در عام دارد؟ مراد این است که ظهور در عام دارد لذا عام مدلول نمی باشد بلکه ظاهر است. لذا کلام ظهور در عموم دارد نه دال بر عموم است. در این کلام فقط یک کلمه «کل» است که دال بر عموم است و در این «کل» هم نمی توان گفت ظهور در عموم دارد بلکه دال بر عموم است.

پس عمومیت و اطلاق مال مرتبه ظهور است نه مرتبه دلالت تصوری.

بعد از این مرحله سه تصدیق حاصل می شود: استعمالی، تفهیمی، جدی. در مرحله استعمال عمومی شکل نمی گیرد بلکه در مرتبه تفهیمی ایجاد می شود تصدیق به این که متکلم خبر می دهد از فناء پذیری کل انسان در مثال «کل انسان فان». &&&

مرحوم صدر قائل هستند که در مرحله ظهور جدی تصدیق به عموم شکل می گیرد که ظهور جدی ایشان همان ظهور تفهیمی ما می باشد چرا که ایشان تفهیمی را در ظهور جدی برده اند و ما این را قسم دومی گرفتیم. &&&

نقش ظهور استعمالی تصدیق است و نقش آن این است که اگر نباشد، ظهور تفهیمی صورت نمی گیرد.

در ظهور تفهیمی است که عموم شکل می گیرد نه در دلالت تصوری. این ظهور تفهیمی به اتمام کلام شکل می گیرد یا به اتمام خطاب؟ بعد از اتمام خطاب. دقت کنید خطاب، یک کلام یا مجموعه ای از کلامها می باشد متحدا و مرتبطا که می تواند یک کلام یا شش کلام باشد.

مثال برای تقریب به ذهن: قانونی است که چهار تبصره دارد قانون با تبصره ها می شود قانون نه اینکه ما یک قانون و چهار تبصره داریم.

خوب در مثال «اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام زید». کلام اول با فقیر تمام شد اما کلام دوم مرتبط به کلام اول است. خطاب زمانی شکل می گیرد که خطاب تمام شود و

تمام کلامهای یک خطاب تمام شود اما مدول تصوری به اتمام کلام حاصل می شود لذا در کلام اول، «فقیر» دال بر عموم می باشد.

در ظهور استعمالی یعنی تصدیق به اینکه متکلم الفاظی را که بکار برده است به لحاظ معانی عرفی آن بکار گرفته است لذا در این جا ظهور در عمومی در کار نمی باشد.

قضیه مسموع، قضیه معقوله و تصدیق استعمالی و تصدیق تفهیمی و تصدیق جدی مراحلی هستند که بعد از شنیدن یک قضیه در ذهن من به همین ترتیب رخ می دهد که البته تارة مراد جدی و تفهیمی یکی می باشد و تارة متفاوت می باشد.

لذا تخصیص بالانضمام حقیقتا تخصیص نمی باشد چرا که ظهور در عمومی شکل نمی گیرد. لذا وقتی می گوییم تخصیص متصل دائما این قسم مراد می باشد.

در قسم دوم هم این «الا» در ظهور تفهیمی نقش می گذارد اما در دلالت تصوری عنوان ما فقیر است و دال بر عموم هم می باشد اما ظهور در عموم در مرحله ظهور تفهیمی منعقد نمی شود. ما خطابی نداریم که شامل زید شود بله کلامی داریم که شامل زید شود اما در مرحله دلالت تصوری است نه ظهور یا همان دلالت تصدیقی ظنی.

&&&

[1] نکته: تقسیم المخصِّص بالفظی و اللبی.

مخصص را به دو قسم مخصص لبی و لفظی تقسیم کرده اند.

آنچه تا الان گفته شد مخصص لفظی بود. مخصص لبی عبارت است از اجمال، سیره عقلاء یا سیره متشرعة یا یک گذاره عقلی یا ارتکاز اگر یکی از اینها موجود باشد، به خاطر این امور از آن عام رفع ید می کنیم.

آیا مخصص لبی مخصص متصل است یا مخصص منفصل است؟

[1] چهارشنبه ۹۵/۱/۲۵.

این ها هم این دو قسم را دارند تارة منفصل است یعنی مانع انعقاد ظهور نمی باشد، بلکه آن ظهور را بقاءا از حجیت می اندازد مثل اجمال&&، مثل قضیه عقلی که بعد از تفکر و تأمل به آن می رسد و به برکت آن می فهمد که این حکم نمی تواند عام باشد.

یعنی ظهور در عموم منعقد می شود و اما بقاءا حجت نمی باشد.

تارة به منزله متصل است تارة مدخول را قید می زند مثل موارد انفصال قرینه ای نمی باشد اما در حد وضع هم نمی باشد اما مدخول را قید می زند تارة به حد انضمام می شود یعنی &&& اما مانع انعاد ظهور می شود.

اما بحث ما در مخصص لفظی است اما از مطالبی که در مخصص لفظی گفته شده است می توان حکم مخصص لبی را هم فهمید.

هذا تمام الکلام فی المقدمة.

المقام الاول فی الاجمال المفهومی.

اگر مخصص ما مجمل باشد این مخصص، بر دو قسم بود متصل و منفصل. و این اجمال مفهومی تارة مردد و مجمل است بین اقل و اکثر و تارة مردد بین متباینین، که ضرب دو در دو می شود چهار صورت لذا این بحث چهار صورت دارد که هر کدام را جداگانه بحث می کنیم.

الصورة الأولی، فی المخصِّص المتصل المجمل بین الأقل و الأکثر: سرایة الاجمال الی العام و الرجوع الی البرائة.

مخصص مجمل مفهومی ما متصل است و مردد بین اقل و اکثر می باشد.

مثل اینکه ما در خطاب داریم: «اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام الفساق من الفقراء».

عام ابتدائی ما «اکرم کل فقیر» است و مخصص متصل ما «لا یجب اکرام الفساق من الفقراء» می باشد.

«فاسق» اجمال مفهومی دارد حسب فرض مردد بین «عاصی» و «فاجر» است. نمی دانم معنای عرفی «فاسق»، «عاصی» است یا معنای عرفی آن عبارت از «فاجر» می باشد؟

دقت کنید: «عاصی» یعنی کسی که مخالفت با تکلیف منجز می کند. عصیان یعنی مخالفت با تکلیف منجز که تکلیف دوتاست وجوب و حرمت.

فرقی نمی کند معصیت او از معاصی کبیره باشد یا از معاصی صغیره باشد.

مثلا اخذ ربی کرده باشد یا نگاه به اجنبی کرده باشد هر دو عاصی است و و لو معصیت یکی کبیره است و یکی صغیره.

«فاجر» کسی است که مرتکب «معصیت کبیره» شده باشد. حالا معصیت صغیره را مرتکب شده باشد یا خیر؟

لذا «عاصی» اعم از «فاجر» است پس اگر کسی مرتکب صغیره شود عاصی است اما فاجر نمی باشد اما فاجر عاصی است یعنی «کل فاجر عاصی و لیس کل عاصی بفاجر».

حالا «فاسق» اجمال دارد نمی دانم آیا «فاسق» یعنی عاصی یعنی فقیر عاصی اکرامش واجب نمی باشد یا خیر فاسق یعنی فاجر یعنی کسی که مرتکب کبیره شده باشد؟ عاصی اکثر و اعم مطلق است و فاجر اقل و اخص مطلق می باشد.

وظیفه ما در مورد این خطاب مجمل چه می باشد؟

فقراء سه دسته شده اند:

دسته اول: فقرائی که عاصی نمی باشند.

دسته دوم: فقراء عاصی غیر فاجر یعنی مرتکب صغیره شده اند و مرتکب کبیره نشده اند.

دسته سوم: فقرائی که فاجر می باشند یعنی مرتکب کبیره شده اند.

«اکرم کل فقیر» قطعا این عنوان شامل فقیر عادل می شود. فاسق هر کدام از دو معنا را داشته باشد خطاب عام شامل «عدول از فقراء» می شود.

این «اکرم کل فقیر» شامل «فقراء فاجر» نمی شود چرا که «فاسق» به هر معنایی که باشد شامل فاجر می شود.

اما فقراء عاصی چطور؟ نه تصدیق به شمول و نه تصدیق به عدم شمول برای ما پیدا نمی شود. شمول «فقیر» را نسبت به او نفیا و اثباتا تصدیق نمی کنیم.

پس بنابراین با فرض اینکه یکی از این فقراء زید است که این فقیر عاصی است ولی عادل و فاجر هم نمی باشد. من احتمال وجوب اکرام این شخص را می دهم چرا که شاید معنای «فاسق»، فاجر باشد. در این صورت حجت بر وجوب اکرام عاصی دارم؟ حجت ظهور است، ظهور دارم؟ خیر. یعنی من شک دارم نسبت به شمول عام نسبت به «زید عاصی» که شک در حجیت مساوق است با قطع به عدم حجیت.

وقتی حجت نداشتم مرجع من «اصالة البرائة» است. یعنی اجمال مخصص به عام سرایت می کند و عام من هم می شود مجمل.

پس در قسم اول که اجمال مفهومی متصل در اقل و اکثر باشد اجمال مخصص به عام سرایت پیدا می کند و عام را از حجیت در مورد مشکوک می اندازد.

نکتة: ما الفرق بین الإجمال المعنوی و المفهومی فی هذه الصورة:

این مثال مال جایی بود که اجمال مفهومی دارد اما در جایی که اجمال معنوی داشته باشد. در اینجا از لحاظ عملی فرقی نمی باشد و تمام فرق از حیث نظری می باشد.

در اجمال مفهومی من نمی دانم که معنای فاسق چه می باشد یعنی اجمال برای من رخ داده است. ظهور امر شخصی نمی باشد ظهور یعنی ما یستظهره العرف و در اجمال مفهومی این کلمه مجمل در نظر عرف یا در عاصی ظهور دارد یا خیر، اما من نمی دانم که استظهار عرف چیست.

در این صورت من هستم که حجتی برای وجوب اکرام زید عاصی ندارم.

اما اگر اجمال معنوی شد به این صورت که این «فاسق» حواشی یا حاشیه نامعین داشته باشد مثلا گفتیم عاصی از حاشیه مبهم و نا معین معنای فاسق است در این صورت نباید بگویم که نمی دانم شامل می شود یا شامل نمی شود بلکه می دانم که شامل نمی شود یعنی این نه نسبت به من ظهور دارد و نه نسبت به هیچ کس دیگری و در کثیر من الامثله من می دانم که ظهور ندارد.

پس فرق یک فرق نظری شد که من نمی دانم ظهور دارد یا خیر یا اینکه می دانم که ظهور ندارد. در اجمال مفهومی من نمی دانم که ظهور دارد یا خیر نه اینکه کلام برای من ظهور ندارد اما در اجمال معنوی می دانم که ظهور ندارد و شامل نمی شود.

اما نتیجه هر دو اجمال یکی است یعنی من حجیتی بر اکرام زید ندارد و مرجع من دوباره برائت می شود.

این صورت اول که نتیجه این شد که در صورت اجمال مفهومی مخصص متصل در دوارن بین اقل و اکثر اجمال مخصص به عام سرایت کرده و در مورد مشکوک اصل برائت دارم.

الصورة الثانية: ان كان متصلا مجملا مفهوما بين المتباينين.

مخصص متصل است و اجمال مفهومی است و دروان بین متباینین است.

خطاب ما این است: «اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام زید الفقیر».

ما دو زید داریم که مردد بین دو نفر است اجمال مفهومی از نوع اجمال استعمالی است.

نسبت بین ابن عمرو و ابن زید تباین است.

در اینجا در قبال این عام چه باید کرد؟

عنوان عام ما «الفقیر» بود که ابن عمرو و ابن بکر را معا شامل نمی شود بخاطر اینکه وقتی گفت &&& مجمل نسبت به متیقن نص است. یعنی در واقع متعین است و در نظر من تعین ندارد یعنی یقین دارم که یکی را اراده کرده است و هر دو را شامل نمی شود چون گفته است لا یجب اکرام زید الفقیر.

پس هر دو را شامل نمی شود عنوان «فقیر» اما یکی از این دو را معینا مثل ابن عمرو را شامل می شود یا خیر؟ این را هم ظهور ندارد این احتمال است که مراد او ابن بکر است &&& و این هم ترجیح بلا مرجح است که یکی را شامل شود و یکی را شامل نشود.

فقط حالت سومی است و آن فردی که فی علم الله اراده کرده است.

&&&می توانم بگویم شامل یکی شده ولی نمی دانم آین یکی کدام یم باشد نتیجه می شود حجت اجمالی. حجیت اجمالی بر وجوب اکرام یکی از این دو.

حجت اجمالی:

در بحث علم اجمالی گفته شد تارة من به تکلیف علم اجمالی درایم مثلا علم دارم یکی از این دو نجس است. این حجت اجمالی دو فرض دارد:

فرض اول:

ثقه ای می آید می گوید احدهما نجس است این حجت اجمالی است.

ثقه نگفت اناء یمین یا یسار نجس است گفت احدهما نجس است.

فرض دوم:

اشاره می کند به یک اناء و می گوید یمین نجس است و بعد از مدتی من یادم می رود که به کدام اناء اشاره کرد و گفت نجس است.

در علم اجمالی می آید که حجت اجمالی مثل علم اجمالی است در هر دو قسمش آن حرمت فعلی را بر من منجز می کند.

در ما نحن فیه این ظهور حجت اجمالی است از قسم خبر ثقه بر نجاست احدهما است.

ظهور شامل یکی از اینها شده است اما ما نمی دانیم. یعنی وجوب اکرام زیدی که از لا یجب اکرام زید اراده نکرده بود، منجز است بر من به حجت اجمالی.

لذا باید هر دو زید را اکرام کنم.

در اینجا دوران بین وجوب و عدم وجوب است نه وجوب و حرمت.

[1] الصورة الثالثة: فی المخصص المنفصل و الاجمال المفهومی فی الأقل و الأکثر.

مخصص ما منفصل و امر دائر مدار اقل و اکثر است در خطاب اول آمده است اکرم کل فقیر و در خطاب دوم آمده است لا تکرم الفقیر الفاسق به صورت منفصل است و امر فاسق مردد است بین عاصی و فاجر.

حال شخصی داریم به نام زید که مرتکب صغیره اس و مرتکب کبیره نمی باشد شک می کنیم که آیا اکرام آن واجب است یا خیر؟ اگر فاسق شامل او باشد اکرام او واجب نمی باشد و اگر نشود واجب است.

خطاب عام شامل زید می شود چرا که قرینه منفصل ظهور منعقد شده است اما ظهور حجت است یا خیر؟ حجت است چرا که حجت معارض نداریم چرا که معارض حجیت

[1] شنبه ۹۵/۱/۲۸.

منفصل است الفقیر فاسق یا نسبت یه زید ظهور ندارد و اگر هم داشته باشد من آن ظهور را احراز نکردم. آن ظهور بر حجیت بقاءا باقی است.

در اجمال معنوی ظهور منعقد نمی شود اما در اجمال مفهومی من ظهور را احراز نمی کنیم شاید باشد. فرقی نمی کند نتیجه یکی می باشد. لذا من به معارضی بر نمی خوردم لذا در مثل زید می گوییم اکرام کل فقیر در مورد زید ظهور دارد و حجت هم می باشد. این صورت مثل صورت اول نمی باشد در آنجا خطاب مجمل می شد اما در اینجا عام ما مجمل نمی شود و بقاءا حجت می باشد.

فرض این استکه خاص در مورد مشکوک ظهور ندارد یا من آن را احراز نمی کنم. حجت تا محرز نشود به حد حجیت نمی رسد مثل اینکه شخص ثقه ای کلام بیاورد که برای من این وثاقت محرز نشده است اگر چه فی علم الله این شخص ثقه می باشد اما واقعا این قول او برای منی که وثاقت او را احراز نکردم، حجت نمی باشد.

در صورت اول مرجع اصل عملی بود و در اینجا ظهور کلام اول که اماره باشد.

الصورة الرابعة: اذا كان المخصص منفصلا مجملا بين المتباينين.

صور چهارم این است که مخصص مجمل ما منفصل است و امر دائر مدار بین متباینین می باشد .

در خاطب اول آمده است اکرم کل فقیر و در خطاب دوم که خص اس آ»ده اس لا تکرم زیدا الفقیر و ما در بین فقراء دو زید داریم ابن بکر و ابن عمرو و شک کردیم زید در خطاب خاص زید بن بکر است یا زید بن عمرو. در ما نحن فیه وظیفه ما چیست؟

اکرم کل فقیر شامل هر دو زید می باشد و این مفروض است و این ظهور سر جای خود باقی است چرا که مخصص ما منفصل است.

خوب آیا این ظهور نسبت به وجوب اکرا هر دو معا حجت است ؟ خیر چرا عمل وجدانی داریم که اکرم یکی از این دو واجب نمی باشد می دانید اماره با وجود علم تفصیلی یا اجمالی بر خلاف حجت نمی باشد مثلا اماره می گوید این دو اناء طاهر است و علم اجمالی دارم که یکی از این دو نجس است.

نسبت به احد معین مثل ابن عمرو هم حجت نمی باشد چر اکه ترجیح بلا مرجح است و ضمن اینکه احتمال دارد که مورد تخصیص همین ابن عمرو باشد.

اما نسبت به یکی علی الاجمال یعنی وجوب اکرام زید ابن عمرو یا زید ابن بکر، این ظهور حجت است و این حجت اجمالی مثل علم اجمالی است و وظیفه من احتیاط است.

این صورت چهارم با دوم در نتیجه یکی است اما به لحاظ نظری در صورت دوم ظهور منعقد نمی شد و رجوع می کردم به اصل عملی اما در اینجا ظهور منعقد می شود اما &&&

پس نتیجه این چهار صورت این شد که در صورت اول رجوع به برائت می کنم و در صورت سوم به اماره و اصالة العموم رجوع می کنیم و در صورت دوم و چهارم مرجع اصالة الاحتیاط می باشد.

هذا تمام الکلام فی المقام الاول.

المقام الثانی فی الاجمال المصداقی.

اجمال مصداقی این است که عنوان مأخوذ در خاص مفهوما مشخص است و هیچ اجمال مفهومی و معنایی ندارد اما درخارج فردی ست که نمی دانم مصداقش است یا خیر؟

مثل اینکه گفته است لا تکرم الفقیر الفاسق معنای فاسق یعنی عاصی اما نمی دانم این فقیر از عدول است یا از فساق یعنی نمی دانم که مرتکب معصیت شده است یا خیر؟

در اینجا صور مسئله مثل مقام قبل چهارتا است.

صور را تقریبا به همان ترتیب ذکر می کنیم.

فقط ترتیب بین صورت سوم و چهارم را چرا که صورت سوم بحث مبسوطی دارد به عنوان صورت چهارم ذکر می کنیم.

الصورة الأولی: فی المخصص المتصل المجمل بین الأقل و الأکثر.

صورت اول این است که مخصص مجمل ما متصل است و امر دائر مدار بین اقل و اکثر است.

مثل این مثال در خطاب آمده است اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام الفقیر الفاسق. معنای فاسق یعنی عاصی است. اما در خارج زید که از فقراء است قطعا شک در فسق و عدالت او را دارم اگر عادل باشد تخصیص نخورده است و می شود اقل و تخصیص نخورد است و اگر فاسق باشد می شود اکثر و تخصیص خورده است. اگر زید فقیر عادل باشد تعداد خارج شده است تحت عام نه نفر است&&& و اگر فاسق باشد می شود تعداد خارجین از وجوب اکرام ده نفر.

ما در اینجا وظیفه ما چیست؟

خود اکرم کل فقیر عام ما می باشد در شمولش نسبت به زید اجمال پیدا می کند و نمی دانم شامل می شود یا خیر؟ می شود شبهه مصداقیه که در اینجا نمی توانیم به عام رجوع کنیم چرا که شمول را احراز نمی کنیم و ظهور را احراز نمی کنیم وقتی ظهور

را احراز نمی کنم و مرجع می شود اصل عملی که برائت می باشد چرا که شک در تکلیف دارم.

چرا که من اماره ای بر وجوب اکرام ندارم.

عین صورت اول در مقام اول.

الصورة الثانية: فی المخصص المتصل المجمل بين المتباينين.

صورت دوم به این صورت است که مخصص مجمل متصل است و امر ما دائر مدار بین متباینین می باشد.

در خطاب آمده است اکرم کل فقیر و لا تکرم زیدا الفقیر. در بین فقراء یک زید بیشتر نداریم که فقیر است. منتها در خارج دو فقیر است که می دانم یکی از این دو زید و یکی هم غیر زید است اما کدام زید است، من نمی دانم.

اجمال مفهومی و معنایی نمی باشد.

در ما نحن فیه تمام حرفهای صورت دوم مقام اول در اینجا می آید. این ظهور عام شامل هر دو نمی شود شامل زید هم قطعا نمی شود و شامل غیر زید هم قطعا می شود اما من نمی دانم زید کدام است لذا این ظهور شامل یکی از این دو علی الاجمال می شود لذا حجت اجمالی داریم مرجع می شود اصالة الاحتیاط. لذا باید هر دو را اکرم کرد.

الصورة الثالثة: فی المخصص المنفصل المجمل بين المتباينين.

صورت سوم این است که مخصص مجمل ما منفصل می باشد و امر دائر مدار متباینین می باشد.

در خطاب اول آمده است اکرم کل فقیر و در خطاب دوم آمده است لا تکرم زیدا الفقیر.

در خارج زید یکی بیشتر نداریم که مثلا ابن عمرو است و اما در مورد یک فقیر نمی دانیم زید این است یا خیر؟ کلام قبلی اینجا هم می آید که بر هر دو حجت ندارم بر اکرام غیر زید هم حجت دارم اما آن را نمی شناسم لذا حجت اجمالی دارم بر اکرام لذا مرجع می شود اصالة الاحتیاط.

هذا تمام الکلام فی الصور الثلاثة الاولی و العمدة، الصورة الرابعة.

[1] فأمّا العمدة الصورة الرابعة: فی المخصص المنفصل المجمل بین الأقل و الأکثر. یبحث عنها فی جهات:

اما صورت چهارم که اصل بحث ما در اینجاست و عمده بحث این بخش را تشکیل می دهد عبارت است از جائی که مخصص مجمل منفصل است و امر آن دائر مدار بین اقل و اکثر می باشد.

این عمده بحث است و در اصل هفت صورت گفته شده مقدمه برای بیان این صورت می باشد.

در خطاب وارد شده است : «اکرم کل فقیر» و بعد در خطاب منفصلی وارد شده است : «لا تکرم الفقیر الفاسق». مفهوم فاسق برای ما روشن است یعنی عاصی چه معصیت صغیر چه کبیر.

اما یکی از فقراء به نام زید نمی دانیم فاسق است یا خیر؟ فقر او پیش ما معلوم است اما فسق زید برای ما معلوم نمی باشد احتمال می دهیم که فاسق باشد و احتمال می دهیم عادل باشد.

---

[1] یکشنبه ۹۵/۱/۲۹.

در اینجا بحث این است که آیا می توانیم به خطاب عام تمسک کرده نسبت به وجوب اکرام زید و بگوییم اکرام زید بر ما واجب است؟ به تعبیر دیگر این خطاب عام «اکرم کل فقیر» نسبت به وجوب اکرام زید منجز می باشد یا خیر؟ آیا مرجع ما آن خطاب عام است یا خیر باید رجوع به مرجع دیگری شود؟

در این مسئله از جهاتی بحث می کنیم:

الجهة الأولی: ما هو المرجع فی شبهة مصداقیة الدلیل المخصِّص؟

در شبهه مصداقیه ی دلیل مخصص مرجع آیا خطاب عام است یا خیر؟ ما هو المرجع فی شبهة مصداقیة الدلیل المخصص؟

جماعتی از علماء به مشهور قدماء نسبت داده اند که مرجعیت با عام بوده است. یعنی دائما اخذ به آن خطاب عام می کرده اند. مثلا ما که نمی دانیم که زید فاسق است یا خیر؟ عام می گوید که اکرام زید واجب است.

به این شکل ظاهرا در کلمات علماء نیامده است لعل بعضی از فقهاء که اقوال قدماء را تتبع کرده اند دیده اند که دلیلی نمی تواند داشته باشد الا تمسک به عام. کما اینکه گفته اند که صاحب عروة قائل بوده است در شبهات مصداقیه دلیلِ مخصص، مرجع عام می باشد. فقهاء برای بیان خود به فروعی استشهاد کرده اند که مرحوم صاحب عروة در آن فروعات فقهی به عام تمسک کرده است. بعضی هم اشکال کرده اند که مرجع سید در آن فروعات عام نبوده است.

&&وجه تقریب حجیة العام: العام الظاهر فی المشکوک حجة لعدم تعارض المخصص المجمل فی المشکوک فی حجیته.

خطاب عام، «اکرم کل فقیر» است و خطاب خاص ما که «لا تکرم الفقیر الفاسق» باشد، ظهور خطاب عام را منعدم نمی کند لذا خطاب «اکرم کل فقیر» شامل «زیدِ» فقیر می شود و ظهور این خطاب بعد از تخصیص به مخصص منفصل کما کان باقی است و از بین نمی رود و پیش همه مسلم است.

تمام الکلام در این است که این ظهور بعد از ورود مخصص آیا حجت است یا خیر؟ اگر این ظهور بخواهد از حجیت بیفتد باید حجت مزاحم و معارض داشته باشد و تنها معارض ظهورِ مخصص منفصل است که «لا تکرم الفقیر الفاسق» می باشد که این خطاب یقینا نسبت به «زید» حجت نمی باشد. چرا که اگر زید، عادل باشد این را نمی گیرد. و اگر «زید» فاسق باشد شامل می باشد اما حجت نمی باشد چرا این شمول خطاب منفصل به من نرسیده است چرا که اجمال مصداقی دارد. چرا که در فسق آن مشکوکیم.

چرا ظهور عام حجت نباشد؟ چرا که مزاحم و معارضی ندارد. لذا ظهور عام وجوب احتمالی آن را بر من منجَّز می کند. پس این ظهور عام بر من حجت است.

این وجهی برای تمسک به عام است و ظاهرا تمام مقدمات آن هم تمام است.

وقتی تمام مقدمات درست باشد نتیجه هم می شود درست لذا این وجهی است برای اخذ به عام در شبهات مصداقیه دلیل مخصص.

مناقشة: المخصص المجمل، مخصص موضوع العام فیسری اجماله الی العام.

این مقدمات درست است اما قبل از اینکه به نتیجه نهایی برسد برخی از اصولیین مقدمه ای را داخل کرده اند که آن باعث می شود که این استدلال درست &&نباشد.

این که عام ظهور دارد درست است و اینکه خطاب مخصص نسبت به زید حجت نمی باشد. این هم درست است اما اینکه می گویند این ظهور عام معارض ندارد، این درست نمی باشد.

توضیح مطلب:

وقتی خطاب عام آمد: «اکرم کل فقیر» فرض کنید تعداد فقراء صد نفر است این خطاب یک ظهور بیشتر ندارد ما به عدد افراد فقیر مجعول یا وجوب فعلی داریم. وجوب اکرام فعلی زید و بکر و خالد و ....

آن ظهور واحد بر تک تک این وجوبات حجت است و این حجیت انحلالی می باشد. یعنی به عدد وجوبهای جزئی و فعلی ما حجیت داریم. یعنی این ظهور که یکی بیشتر نمی باشد نسبت به «وجوب اکرم زید» و «خالد» و ... حجت می باشد. این حجیت از &&&مفاهیم انتزاعی است انتزاع می شود از تکلیفی که در مخالفت آن استحقاق عقوبت باشد آنچه که باعث شد در مخالفت این تکلیف استحقاق عقوبت بیاید آن می شود منجِّز.

تا رسید به خطاب منفصل وقتی خطاب منفصل: «لا تکرم الفقیر الفاسق» وارد شد. آن ظهور واحد چند ظهور تحلیلی داشت؟ صد ظهور تحلیلی. بعد از آمدن این منفصل آن صد ظهور تحلیلی باقی می ماند اما حجیت انحلالی این ظهور استقلالی که صد تا بود آن صد حجیت پنجاه تای آن بقاءا از بین می رود چون ۵۰ نفر فقراء مثلا فاسق می باشد. یعنی آن ظهور نسبت به «وجوب اکرام زید عادل» حجت می باشد اما نسبت به «وجوب اکرام عمرو فاسق» حجت نمی باشد.

«زید» فقیر است اما نمی دانیم «فاسق» است یا «عادل». آن ظهور استقلالی الان هم شامل «زید» می شود امّا آیا حجت است یا خیر؟ اگر عادل باشد آن ظهور حجّت است و اگر فاسق باشد، حجّت نمی باشد. حال که شک در فسق و عدالت زید داریم،&&&شک در حجیت مساوی است با قطع به عدم حجیت فعلی.

فرقی نمی کند که در واقع زید عادل باشد یا خیر فاسق باشد. در حجیت، وصول، شرط فعلیت حجیت است لذا اگر معصوم ﷺ بگوید این آب نجس است و من نمی دانم ایشان معصوم ﷺ است این قول واقعا بر من حجت نمی باشد. لذا در شرب این اناء مستحق عقوبت نمی باشم استنادا به قاعده طهارت[1].

یعنی نمی دانم که این ظهور در مرحله بقاء بر زید حجت است یا خیر؟

لذا می رویم سراغ اصل برائت و نسبت به اکرام زید تکلیفی نداریم.

---

[1] فرضا من استصحاب نجاست و هیچ اصل منجزی ندارم.

پس این وجه در تمسک به دلیل عام، درست نمی باشد.[۱]

نکتة: اقامة الحجة لا تثبت التکلیف فی الواقع.

در تخصیص از اول حجت بر تکلیف داشته ام اما واجب یا حرام نبوده است چرا که اگر واجب یا حرام بوده است بعد از آمدن مخصص، می شود نسخ بله حجت بر تکلیف داشته ام اما نه اینکه این تکلیف فعلی شده است. لذا تکلیف دائر مدار اقامه حجت نمی باشد چرا که ما تخطئه ای هستیم یعنی گاها حجت بر تکلیف داریم بر وجوب حرمت داریم اما در عین حال فی الواقع وجوب و حرمتی در کار نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی الجهة الاولی.

نتیجه اینکه عام در مورد مخصص مجمل حجت &&&نمی باشد.

&&&&[۲] سوال دوستان گوش داده شود.

الجهة الثانیة: فی التفصیل المنسوب الی الشیخ.

به ایشان نسبت داده شده است که ایشان قائل بوده اند که اگر مخصص منفصل، لفظی باشد نمی توانیم در شبهات مصداقیه به عام اخذ کنیم به خلاف مخصص لبی که می توان اخذ به عام کنیم.

این کلام منسوب به شیخ است.

---

[۱] دقت کنید دایره ظهور خطاب عام در قبال مخصص منفصل دائما یکی است و تغییری پیدا نمی کند و اما حجیت این ظهور دائر مدار ظهور مخصص منفصل است و تا جائی که مخصص منفصل ظهور دارد، دیگر ظهور عام حجت نمی باشد. خوب در اجمال مفهومی ظهور و به عبارت بهتر نص مخصص منفصل در قدر متیقن از فاسق که «فاجر» باشد بود لذا ظهور عام ما بعد از تخصص منفصل باز شامل «فقیر فاجر» می شود اما دایره حجیت آن عبارت بود از «فقیر غیر فاجر» و در مورد «فقیر عاصی» که «زید» باشد،خطاب منفصل ما دیگر ظهوری نداشت تا حجیت ظهور عام را در عاصی مانع شود اما در مخصص منفصل به شبهه مصداقی، ظهور مخصص منفصل در فاسق به معنای عاصی بود، لذا ظهور عام به مقدار «فقیر غیر عاصی» حجت است و شک در فسق زید شک در حجیت خطاب عام نسبت به آن است لذا دیگر حجت نمی باشد چرا که شک در حجیت مساوق با عدم حجیت است. پس فرق بین شبهه مصداقیه و شبهه مفهومیه که در اولی عام حجت نبود و در دومی حجت بود در این است که در شبهه مصداقی خطاب منفصل و مخصص ما ظهور در عاصی داشت لذا در آن مقدار حجیت عام را قید می زد و مانع می شد اما در شبهه مفهومیه نسبت به «عاصی» مخصص ما ظهوری نداشت تا مانع حجیت ظهور عام در مورد «عاصی» شود.

[۲] دوشنبه ۹۵/۱/۳۰.

مرحوم آخوند در کفایه[1] از این کلام حمایت کرده است و این اصطلاح از مرحوم صاحب کفایه است.

ایشان گفته اند که مخصص منفصل اگر «لبی» باشد وظیفه ما أخذ به عام است بخلاف جایی که مخصص منفصل ما «لفظی» باشد.

مثلا مولا گفته باشد «اکرم جیرانی» و بعد ما قطع و علم پیدا کردیم که جیرانی که عدو مولا می باشند واجب الاکرام نمی باشند.[2] نمی دانم «زید» عدو مولا می باشد یا خیر؟ در این صورت در نظر عرف و عقلاء باید این زید را اکرام کنم یا خیر؟ باید اکرام کنم به خاطر این که مولا خودش گفت «اکرم جیرانی». آیا اگر اکرام نکنم و بگوییم که احتمال دادم که از اعداء شما باشد، در نظر عقلاء مستحق عقاب می باشم یا خیر؟ بله می باشم. ایشان می فرمایند: که در سیره قطعیه عقلاء بنده مستحق عقاب می باشم و فقط در موارد عدم اکرام افراد قطعی العداوة من مستحق عقاب نمی باشم.

این فرمایش مرحوم آخوند دارند.

بعدی ها آمدند به مرحوم آخوند اشکال کرده اند گفتند که هیچ فرقی نمی باشد بین مخصص لفظی و لبی اگر خود مولا بعدا می گفت: «لا یجب اعدائی من الجیران» نمی توانستیم به عام اخذ کنیم در اینجا هم که قطع پیدا کردم، همین طور است و عام در مورد مشکوک هم واجب الاکرام نبوده لذا باز هم مرجع «اصالة البرائة» است.

اما خیلی وارد آن نکته نشده اند که این وجدان عرفی و عقلائی ما می گوید که باید اکرام کنی.

ما هم تابع مستشکلین به آخوند می باشیم اما اینکه وجدان عرفی و عقلائی می گوید باید اکرام کنی این وجدان را قبول داریم و ما هم این وجدان را داریم و انکار نمی کنیم و می گوییم قطع و علم ما این است که اعدائی که عدوت آنها معلوم است اکرامش

---

[1] کفایه ص ۲۲۲

[2] این که می گوییم «بعد» قطع و علم پیدا کردیم، بخاطر این است که می خواهیم این را از مخصص متصل خارج کنیم.

واجب نمی باشد نه آنکه عداوتش مشکوک است و فرض این است که این شخص عداوتش مشکوک است و معلوم نمی باشد. لذا آشتی می شود بین بیان ما و وجدان ما. یعنی مولا اکرام «افراد معلوم العداوة» را واجب نکرده است و این شخص مصداق «افراد معلوم العداوة» نمی باشد. یعنی علم ما به این است که معلوم العداوة ها واجب الاکرام نمی باشند. لذا این تفصیل منسوب به شیخ و مورد قبول آخوند را قبول نکردیم و تابع مشهور شدیم. سوال فاضل فتاحی.&&&

الجهة الثالثة: فی التمسک بالعام بعد الرجوع الی استصحاب العدم الازلی.

ما گفتیم به عام رجوع نمی کنیم اما می توانیم استصحاب اصل منقح را جاری کنیم که گاهی استصحاب عدم ازلی می باشد؟ یعنی بعد از اجرای اصل منقح به آن عام تمسک کنیم؟ مثلا در خطاب آمده است: «اکرم کل فقیر» و بعد در خطاب دیگر وارد شده باشد: «لا تکرم الفقیر الفاسق» و زیدی مشکوک العدالة و الفسق داریم، استصحاب می گوید که قبلا فاسق نبوده است و الان هم نمی باشد. بعد از احراز عدم فسق او بالاصل العملی، عام برای ما حجت باشد یعنی موضوعیت آن برای عام بالتعبد حاصل شود. آیا با این کار عام در مورد زید مشکوک، حجت است یا خیر؟

می تواند استصحاب عدم نعتی هم باشد مثلا وجدانا تا دیروز فاسق نبوده است و لذا آن عدم فسق وجدانی دیروز را استحصاب می کنیم که می شود عدم نعتی.

در این بحث در چند مقام بحث می شود. &&&

مثل اینکه آیا این استصحاب عدم ازلی اصلا جاری می شود یا خیر؟ در اصول عملیه مطرح نشده است. و جهات دیگری.

المقدمة:

قبل از ورود به مقامات باید دو اصطلاح و عنوان مقدمتا توضیح داده شوند. اقسام موضوع و خود استصحاب عدم ازلی.

المقدمة الأولى: فی المراد من الموضوع.

این «موضوع»ی که بکار می بریم دقیقا معنایش چیست؟

احکامی که در طول انشاء و تشریع ایجاد می شود سه دسته است: «تکلیفی»، «وضعی» و «انتزاعی».

احکام تکلیفی مثل «وجوب» و «حرمت».

احکام وضعی مثل «طهارت»، «نجاست»، «ضمان»، «زوجیت»، «ملکیت» و ...

احکام انتزاعی مثل «جزئیت»، «شرطیت»، «مانعیت»، «صحت»، «بطلان» و «حجیت»...

«موضوع» در این سته دسته احکام بکار می رود. &&&

دو دسته احکام وضعی و انتزاعی را فعلا کنار می گذاریم و بحث می کنیم در مورد «موضوع در احکام تکلیفی».

«موضوع» در احکام تکلیفی یعنی موضوع در «وجوب» و «حرمت». وجوب و حرمت دائما تعلق می گیرند به فعل اختیاری مکلف. پس احکام اولا به فعل تعلق می گیرند و ثانیا این فعل اختیاری است در نتیجه احکام تکلیفی به هیچ چیز دیگری تعلق نمی گیرد. متعلق احکام تکلیفی مثل «صلاة»، «روزه»، «حج»، «اداء زکات»، «دروغ گفتن»، «غیبت کردن»، «شرب خمر» و ....

این فعل اختیاری، تارة متعلَّق ندارد مثل: «صم» و «صل» که متعلقی ذکر نمی شود و تارة متعلقی ذکر می شود مثل: «صل یوم الجمعة»، «صل عند الزوال»، «صل مع الوضوء»، «لا تغتب المومن».

این متعلقی که برای متعلق وجوب وحرمت ذکر می شود خودش دو دسته است:

- یک دسته متعلقاتی است که تحصیل و ایجادش بر مکلف واجب نمی باشد مثل اینکه مولا گفته است: «اکرم المسافر» متعلق وجوب، «اکرام» است که

فعل اختیاری است و متعلق المتعلق «مسافر» است. بر مکلف واجب نمی باشد مسافری را ایجاد کند.

- و دسته ای از متعلقات المتعلقات می باشند که بر مکلف تحصیلش واجب است: مثل «صل مع الوضوء» و «صل مع التستر». بر مکلف، ایجاد «تستر» و «وضو» لازم می باشد.

به آنکه ایجادش بر مکلف واجب نمی باشد، «موضوع» می گویند و به آنکه تحصیلش واجب است، «متعلق المتعلق» می گویند.

موضوع وقتی در عالم خارج فعلی شود تکلیف فعلی می شود لذا قبل از تحقق آن «لا یجب» و «لا یحرم» صادق است و بعد از تحقق موضوع «یجب» و «یحرم» صادق است مثلا قبل از زوال، لا یجب صلاة الظهر صادق است و بعد از زوال یجب صلاة الظهر صادق است. قبل از تحقق «خمر»، «لا یحرم» صادق است و بعد از تحقق خمر «یحرم» صادق است.

«موضوع» تکلیف آن است که حدوث و بقاء و فعلیت تکلیف دائر مدار حدوث و بقاء و فعلیت آن است. و به عبارت دیگر «موضوع» آن است که در تکالیف فرض وجود آن شده است.

موضوع سه دسته است:

۱. «بسیط» مثل «اکرم الفقیر» موضوع وجوب اکرام، «فقیر» است
۲. و تارة «مرکب» است مثل «اکرم من کان فقیرا و کان عادلا» موضوع مرکب از دو جزء است: «کان فقیرا» و «کان عادلا» هم باشد.
۳. تارة موضوع «مقید» است مثل «اکرم فقیرا عادلا» در این جا موضوع مقید است .

وضع و&&&مرکب و مقید در عالم خارج تحققشان یکی است و مساوق و تنها فارق نظری و ذهنی است و نسبت به اجرای اصل عملی است نمی شود جایی که «مرکب» مصداق داشته باشد و «مقید» مصداق نداشته باشد. و بالعکس.

[1] المقدمة الثانية: فی توضیح استصحاب العدم الأزلی.

دقت کنید ما در هر استصحابی دو تا قضیه را داریم: «قضیه متیقنه» و یک «قضیه مشکوکه» که اجزاء این دو قضیه یکی است و تنها اختلاف آنها در زمان است می گوییم: «زید عادل امس یقینا» و «زید عادل الیوم احتمالا».

تارة این دو قضیه «موجبه» است مثل مثالهایی که گذشت و تارة «سالبه» است «زید لیس بفاسق امس یقینا» و «زید لیس بفاسق الیوم احتمالا».

به این معنا که باید «قضیه متیقنه»، سابق بر «قضیه مشکوکه» باشد.

اگر این دو قضیه، «موجبه» باشند یه این استصحاب می گویند «استصحاب وجودی» و اگر این دو قضیه سالبه باشند می گویند «استصحاب عدمی».

شما این را می دانید در &&&قضیه سالبه دو صدق دارد یعنی در دو مورد صادق است:

- یکجا موردی است که محمول نمی باشد یعنی موضوع است اما محمول نمی باشد مثلا می گوییم: «زید لیس بعادل» چرا که محمول که «عدالت» باشد برای «زید» موجود و محقق نمی باشد.
- صورت دوم این است که موضوع وجود نداشته باشد مثلا می گوییم: «لیس ولد زید بعادل» این قضیه صادق است چرا که «زید» ولدی ندارد.

لذا هر دو ضدینی که «لیس لهما بثالث» را می توانی از موضوع سلب کنی. می گوییم: «ولد زید لیس بمتحرک» این قضیه صادق است و «ولد زید لیس بساکن».

---

[1] سه شنبه ۹۵/۱/۳۱.

پس قضیه سالبه دو صدق دارد یکی به «انتفاء محمول» و یکی به «انتفاء موضوع». «استصحاب عدمی» یعنی قضیه متیقن و مشکوک ما سالبه است.

این «قضیه مشکوکه» دائما «سالبه به انتفاء محمول» است و «قضیه متیقنه» اگر «سالبه به انتفاء محمول» باشد می شود: «استصحاب عدم نعتی» و اگر «سالبه به انتفاء موضوع» باشد می شود «استصحاب عدم ازلی».

«زید لیس بفاسق امس» سالبه به «انتفاء محمول» است لذا «زید لیس بفاسق الیوم» این استصحاب عدم نعتی است.

«زید لیس بفاسق قبل ولادته» این «سالبه به انتفاء موضوع» است لذا «زید لیس بفاسق الیوم» این «استصحاب عدم ازلی» است. چرا که «قضیه متیقنه» ما «سالبه به انتفاء موضوع» می باشد یعنی فاسق نبود، چون نبود. کما این که عادل هم نبود.

اختلاف استصحاب «عدم نعتی» و «عدم ازلی» با هم در «قضیه متیقنه» است نه قضیه مشکوکه.

از شروط استصحاب این است که قضیه مشکوکه باید اثر شرعی داشته باشد. یعنی امروز که عدالت زید مشکوک است باید اثر داشته باشد چرا که امروز صیغه خوانده شده است.

وارد می شویم در مقاماتی که می خواهیم بحث کنیم:

المقام الاول: فی موضوع الحکم بعد ورود التخصیص.

اگر ما عامی[1] داشته باشیم مثل: «اکرم کل فقیر» و بعد تخصیص بخورد و گفته شود: «لا یجب اکرام الفقیر الفاسق». وجوب اکرام موضوعش چیست؟

[1] در مطلق هم اینطور است.

دقت شود آن چیزی که مسلم است، «فقیر» موضوع وجوب اکرام نمی باشد اینطور نمی باشد که هر فقیری موجود شد اکرامش واجب باشد. موضوع وجوب اکرام چه می باشد؟

گفته شد موضوع یا بسیط است یا مرکب یا مقید. در اینج موضوع بسیط نمی باشد چرا که اگر بسیط باشد، «فقیر فاسق» هم واجب الاکرام می باشد در حالیکه فرضا تخصیص خورد.

احتمالات در موضوع چهار تا می باشد:

احتمال اول: موضوع «مقید» باشد به «عدالت» یعنی موضوعِ وجوب اکرام، «فقیر عادل» باشد.

احتمال دوم: موضوع «مقید» به «عدم فسق» باشد یعنی موضوعِ وجوب اکرام، «فقیر غیر فاسق» باشد.

احتمال سوم: موضوع «مرکب» از «دو امر وجودی» باشد: «کونه فقیرا و کونه عادلا».

احتمال چهارم: موضوع «مرکب» از «یک امر وجودی» و «یک امر عدمی» باشد: «کونه فقیرا» و «عدم کونه فاسق».

این احتمالات برای ما مهم است در ظرفی که شک می کنیم و می خواهیم استصحاب جاری کنیم در اینجا این احتمالات بدرد ما می خورد چرا که باید ارکان استصحابی که می خواهیم جاری کنیم کامل باشد.

مثلا شک در «عدالت» دارید و موضوع «عدالت» باشد و شما استصحاب «عدم فسق» کنید این استصحاب «اصل مثبت» است چرا که لازمه عقلی غیر فاسق، عدالت است و یا بالعکس موضوع شما عدم فسق است و استصحاب عدالت کنید.

دو خطاب هم بیشتر از امام نداریم: «اکرم کل فقیر» و «لا یجب اکرام الفقیر الفاسق».

قول المشهور فی المقام: الموضوع مرکب و جزئه الثانی یفهم من لسان الخطاب الخاص.

مشهور متأخرین ترکیب فهمیده اند نه تقیید. ما از خطاب خاص می فهمیم که موضوع وجوب اکرام، مرکب است. کدام مرکب؟ مربوط به خطاب خاص است که اگر به نحو سلبی اخذ شده باشد می شود مرکب از امر سلبی و وجودی و اگر به نحو وجودی باشد مرکب از دو امر وجودی است.

اگر خطاب خاص اینطور بود: «و لیَکُن الفقیر عادلا» موضوع می شود مرکب از دو امر وجودی : «کونه فقیرا و کونه عادلا».

اما اگر خطاب خاص این طور بود: «لا یجب اکرام الفاسق» موضوع مرکب از یک امر وجودی و یک امر عدمی می باشد: «کونه فقیرا» و «عدم کونه فاسقا».

خوب بنا براین در ما نحن فیه که خاص ما «لا یجب اکرام الفقیر الفاسق» است موضوع مرکب از یک امر وجودی و عدمی است: «کونه فقیرا» و «عدم کونه فاسقا» زید فقرش وجدانی است و انما الکلام فی کونه فاسقا و عدم کونه فاسقا می باشد در اینجا می خواهیم رجوع کنیم به اصل و تعبد.

چرا ما استفاده ی ترکیب می کنیم نه تقیید؟ چرا که تقیید معونه زائد می خواهد در تقیید به نحو اتصاف یک بیان زائد نیاز دارد این مقدار بیان فقط اشعار به ترکیب دارد. اگر مقید بود می بایست بفرمایند: «یجب اکرام کل فقیر» و بعد بگویند: «یجب اکرام الفقیر العادل» یا «یجب اکرام الفقیر غیر الفاسق».

این بیان و مقام در مباحث آینده خیلی مهم است که اگر ترکیب را نفهمیدیم یا امر دائر مدار بین ترکیب و تقیید باشد دیگر نمی توانیم به این اصل عمل کنیم.

مناقشة:

فی الجمله بیانشان درست است اما نه بالجمله.

ما با این بیان موافق نمی باشیم. ما خطابی که حاوی تکلیف است به دو قسم تقسیم کرده ایم:

خطاب تشریع و خطاب تبلیغ.

در هر کدم بطور جداگاه بیان اینها بررسی شود.

الموضوع فی خطاب التشریع: مرکب بعد نسخ العام بالمخصِّص.

مراد از خطاب تشریع خطابی است که از مولا صادر می شود و به نفس این خطاب شارع، تشریع می کند و به نحوی که قبل از این خطاب جعل و تشریعی نمی باشد. اگر مولا در خطاب اول بفرمایند: «اکرم کل فقیر» و در خطاب دوم و مجلس دوم خود مولا بفرمایند: «لا تکرم الفقیر الفاسق». این لا تکرم ظهور در عدم وجوب اکرام فقیر فاسق دارد نه حرمت اکرام. این خطاب دوم اصطلاحا نسخ است در نظر ما و دیگر تخصیص نمی باشد از موارد فرق بین خطاب تشریع و تبلیغ این مطلب است که تخصیص مخصوص خطاب تبلیغ و نسخ مخصوص خطاب تشریع است نه خطاب تشریع چرا که از شئون امام نسخ نمی باشد بلکه از شئون شارع است. و تخصیص در مقام تشریع معنا ندارد بخاطر این که تشریع نفس این طلب انشائی به این خطاب می باشد و به نفس این خطاب تشریع حاصل شد و دیگر تخصیص معنا ندارد همینکه مولا فرمودند: «اکرم کل فقیر» با نفس این خطاب اکرام زید فقیر و لو فاسق باشد، واجب شد و اگر در آینده بیاید و مولا به خطاب دیگر بفرمایند: «لا تکرم الفقیر الفاسق» آن وجوب قبلی را در ناحیه مجعول که زید باشد، نسخ کرد.

طلب در عالم تشریع یک امر واقعی و مستمر است و در قبل از آمدن خطاب خاص، موضوع اکرم کل فقیر، فقیر بود و بعد از آمدن خطاب خاص موضوع همان خطاب اول متبدل می شود و می شود فقیر غیر فاسق. خوب این تبدل موضوع یعنی فسخ.

این خطاب دوم ناسخ وجوب اکرام فقیر فاسق است. مولا می تواند هم جعل و هم مجعول و هم پاره ای از مجعولات را نسخ کند که این جا سومی است نسخ پاره ای از مجعولات که وجوب اکرام فقراء فاسق باشد، است.

بعد از این نسخ آنیکه باقی می ماند موضوعش چه می باشد؟ موضوع قطعا فقیر نمی باشد چرا که فقیر فاسق واجب الاکرام نمی باشد.

همیشه تحدید موضوع به ید خطاب است به نحو اخذ آن در خطاب تشریع نه آنچه که در ذهن مولاست. مولا دو خطاب دارد: «اکرام فقیر واجب است» و «فقیر فاسق واجب الاکرام نمی باشد». موضوع مرکب از یک امر وجودی کونه فقیرا و عدم کونه فاسقا می باشد. لذا به نظر می رسد که مشهور ناظر به خطاب تشریع بوده اند نه خطاب تبلیغ. پس تحدید موضوع تابع تشریعات و خطاباتش است نه ملاک و آنچه در ذهن مولاست.

لذا ما قبول کردیم که در خطاب تشریع که اگر عام و ـ به ظاهر ـ خاص باشد چرا که نسخ است، در این صورت موضوعی که بدست می آید مرکب است از امر وجودی و وجودی اگر خاص وجودی باشد و مرکب از وجودی و عدمی در صورتی که خطاب خاص سالبه باشد.

در ذهنِ عبد، محبوب مولا نمی آید بلکه آنچه که در خطاب اخذ کرد، در ذهن عرف می آید. و اگر آنچه در ذهن مولاست با آنچه که در خطاب است فرق کند فردا مولا نمی تواند عبد را مواخذه کند.

حب و بغض و غرض مولا به عهده عبد نمی آید بلکه فقط امر و نهی مولا به عهده عبد می آید. حتی اگر بدانم نهایت شوق به کاری را دارد و به من هم گفته است که شوق دارم اما امر نکند عبد تکلیفی ندارد و در عدم اتیان آن مواخذه نمی شود.

بله در طلبهای تقدیری یعنی اگر مولا التفات داشت، امر می کرد عبد مکلف است مثلا بچه مولا در حال غرق شدن است و مولا نمی داند و می دانم که اگر می دانست مرا امر به انقاذ می کرد در اینجا من تکلیف به انقاذ بچه مولا دارم.

طلب تقدیری یعنی لو کان قادرا لیطلب.

این دو خطاب اکرم کل فقیر و لا یجب اکرام فقیر فاسق یک موضوع مرکب که کونه فقیرا و لا یکون فاسقا می باشد.

الموضوع فی خطاب التبلیغ: مبهم لصحة تعبیر المبلغ بالتقیید او الترکیب مقام الآخر عرفا.

امام فرموده اند: «اکرم کل فقیر» و بعد فرموده اند: «لا تکرم الفقیر الفاسق» در عالم تشریع موضوع وجوب اکرام چیست؟ فقیر قطعا موضوع نمی باشد. یا موضوع مقید است یا مرکب یا مقید و مرکب به دو امر وجودی یا یک امر وجودی و سلبی. در هر چهار صورت این کلام مولا در خطاب تبلیغ عرفی است و مشکلی ندارد.

فرض کنید در خطاب تشریع این بوده است: «اکرم الفقیر العادل» این کلام شارع نسخ نمی باشد بلکه تخصیص است. و بعد از این تشریع امام فرموده اند: «اکرم کل فقیر» و بعد فرموده اند: «لا یجب اکرام فقیر فاسق». این کلام نه تنها عرفی است بلکه فنی هم است. لذا در خطاب تبلیغ نمی توانیم بفهمیم موضوع در عالم تشریع مقید است یا مرکب و اگر مقید است یا مرکب است به کدام نحو؟

حال اگر زید فقیر است ولی شک در عدالت یا عدم فسقش داریم آیا اصلی داریم؟

آیا می توانیم ما مجموعه از اصول یا پاره ای از اصول را بکار ببریم. &&&

این استصحاب عدم کونه فاسقا در جایی است که ما استفاده کنیم نقیض &&&آن عنوان را که ما نمی توانیم این را استفاده کنیم. احتمال فقیر عادل، فقیر غیر فاسق و کونه فقیرا و کونه عادل و کونه فقیر و عدم کونه فاسقا باشد. فقط می توانیم از اصلی استفاده کنیم که هر چهار موضوع را نفی کند لذا استصحاب عدم ازلی فایده ای ندارد.

[۱] در خطاب تبلیغ عام است اکرم کل فقیر و در مخصص منفصل لا یجب اکرام الفقیر الفاسق. موضوع وجوب اکرام را نمی دانیم؟ فقیر عادل یا فقیر غیر فاسق یا فقیر &&&

اما خارجا می دانیم که اگر فقیر عادلی باشد اکرامش واجب است و اگر فقیر فاسقی در خارج باشد،می دانم اکرامش بر من واجب نمی باشد . اما اگر فقیری را پیدا کردیم که شک در فسق و عدالتش داریم اگر چهار استصحاب را در اینجا داشته باشیم این استصحابات برای ما کار ساز است یعنی ارکان این چهار استصحاب برای من تمام باشد. استصحاب کان فقیر عادلا را داشته باشم استصحاب کان فقیر غیر فاسقا را داشت باشم و استصحاب کان عادلا را داشته باشم و استصحاب لم یکن فاسقا را داشته باشم یکی از این استصحابها بر من منجز است. چون احتمالات در موضوع چهارتاست.

اینجا تکلیف بر من به برکت این چهار استصحاب منجز می شود اما اگر یکی از این استصحابها ارکانش تمام نباشد، نوبت به اصل عملی محکوم می رسد که دائما برائت. چرا که احتمال دارد اتفاقا موضوع تکلیف همانی باشد که این استصحابی که جاری نشد، می خواست آن را استصحاب کرده و اثبات و منقح کند.

اگر موضوع فقیر عادل باشد به نحو مقید استصحاب عدالت می شود اصل مثبت کما این که دو استصحاب دیگر هم می شود اصل مثبت و اگر موضوع مرکب باشد از کونه فقیر و کونه عادلا استصحاب فقیر عادل و دو استحصاب دیگر می شود اصل مثبت.

یعنی دائما سه استصحاب، نسبت به یک استصحابِ دیگرِ باقی مانده از چهار استصحاب، می شود اصل مثبت.

هذا تمام الکلام فی المقام الأول.

---

[۱] چهارشنبه ۹۵/۲/۱.

المقام الثانی: فی حجیة العام بعد جریان الاصل المنقح.

ما تا اینجا گفتیم که به خطاب عام نسبت به «زید» مشکوکه العدالة نمی توانیم اخذ کنیم به عبارت دیگر گفتیم آن خطاب عام حجت نمی باشد حالا می آییم تنزل می کنیم از مقام اول و می گوییم با اخراج یک فرد یا افراد توسط مخصِّص، موضوع وجوب اکرام، مرکب می شود از دو عنوان که یکی وجودی و یکی عدمی است و قبول کردیم موضوع وجوب اکرام، «کونه فقیرا» و «عدم کونه فاسقا» می باشد.

«فقرِ زید» محرز بالوجدان ماست و جزء دیگر که «کونه فاسقا» است را به اصل، منقح و احراز کردیم آیا بعد از جریان اصل استصحاب، عام در طول این جریان حجت است یا خیر؟ این بحث این مقام است.

این بحثی است که در بین اصولیین به این صورت مطرح شده است که: «فی جواز الاخذ بالعام بعد جریان اصل الموضوعی» اصل موضوعی یعنی اصل منقح موضوع یعنی آیا عام بعد از جریان اصل منقِّح و محرِز موضوع، نسبت به مصداق مشکوک حجت است؟

استصحاب می گوید که قطعا زمانی فاسق نبود و الان فاسق نمی باشد. آیا می توان به این عام اخذ کرد؟

مختارنا: عدم شمول العنوان للأفراد التعبدی المثبت بالاصل العملی المنقح نعم یثبت حکم العام فلأصل منقح لحکم العام لا الموضوع.

این را دقت کنید این خطاب حجت نمی باشد و لو بعد از جریان استصحاب. چرا که گفتیم هر خطابی که ناظر به افراد است، افراد واقعی را می گیرد نه افراد تعبدی را. مثلا مولا بگوید: «اکرم العالم» ناظر به «افراد عالم» است. خوب افراد عالم دو دسته هستند: «افراد وجدانی» یعنی افرادی که علم دارند و «افراد تعبدی» که شارع گفته است عالم می باشند مثلا مولا گفته است: «کل مومن عالم». این را بارها در بحثهای حکومتِ دلیل حاکم نسبت به محکوم گفته ایم که هر زمان فرد تعبدی درست می شود آن خطاب

اول نسبت به فرد تعبدی حجت نمی باشد. وقتی مولا می گوید: «اکرم العالم» و بعد خود مولا بگوید: «زید عالم». قبل از گفتن «زید عالم» خطاب اول شامل نمی شد الان هم که گفت: «زید عالم» شامل نمی شود.

این بخاطر این است که گفتیم دائما اطلاق، شامل مصداقی می شود که به لحاظ مفهومی، مطلق شامل آن باشد. عالم «هاشمی» است و «غیر هاشمی». مفهوم «العالم» زمانی «غیر هاشمی» را شامل می شود که مفهوما آن را بگیرد. خوب مفهوم دست مولا نمی باشد دست هیچ کسی نمی باشد «العالم» یک مفهوم دارد و یک اطلاق و مفهومش «فردی است که واجد علم است» و فردی که فاقد علم است مصداق آن نمی باشد. در دایره مصادیق است که شارع می توان عنوان خود را مطلق قرار دهد یا خیر. مصداق امر ضروری است و به ید کسی نمی باشد. پس باید اول مفهوم، مصداقی را بگیرد تا شارع بتواند کلام را مطلق قرار دهد. اگر مولا بگوید: «زید عالم» که خطاب حاکم است و خطاب «اکرم العالم» محکوم است. خوب با توجه به اینکه خطاب محکوم این «زید» را نمی گیرد معنای این خطابِ حاکم یعنی «زید عالم» اگر این حکومت واقعی باشد این است که «اکرم زیدا» که این یک تشریع جدید است و ربطی به تشریع اول هم ندارد. اما اگر حکومت ظاهری باشد معنایش این است که «یجب علیک الإحتیاط فی زید». این دائر مدار این است که حکومت ظاهری باشد یا واقعی. پس هیچگاه بعد از آمدن یک تعبد، خطاب عام شامل آن نمی شود.

اما در ما نحن فیه:

مولا فرموده است: «اکرم کل فقیر» و بعد خطاب مخصِّص منفصلا گفت: «لا تکرم الفقیر الفاسق» خطاب اول شامل «زید» شد، چرا که از آنجائیکه «زید» فقیر است، ظهور دارد اما حجت است یا خیر؟ این دائر مدار این است که فاسق باشد یا عادل؟ اگر غیر فاسق باشد ظهور حجت است و اگر فاسق باشد ظهور حجت فعلی نمی باشد و چون من نمی دانم، در هر دو صورت این عام نسبت به او حجت نمی باشد. شارع به برکت استصحاب تعبد کرد که «زید لیس بفاسق». و بعد از جریان استصحاب اگر

بخواهم بگویم آن ظهور حجت است، معنایش این است که اکرام زید واقعا بر من واجب است چه فاسق باشد در واقع چه عادل باشد و این خلف فرض است که اگر فاسق باشد فی الواقع اکرامش واجب نمی باشد به معنای دیگر شمول عام نسبت به این «زید» مشکوک یعنی موضوع وجوب اکرام فقیر غیر فاسق نمی باشد.

لذا اگر بخواهم بگویم وجوب اکرام دارد باید بگویم که وجوب ظاهری دارد که معنایش این است که من به عام اخذ نمی کنم بلکه به برکت تعبد به عدم کونه فاسقا که به استصحاب برای من اثبات شد، باید در اکرام زید نسبت به زید احتیاط کنم.

نگویید که بعد از استصحاب می فهمیم که موضوع ما در عنوان عام معنای مجازی آن است نه حقیقی یعنی فقیر واقعی و تعبدی. استصحاب نمی تواند این کار را کند و این خروج از فرض است چرا که فرض این است که از عنوان عام، از معنای واقعی خود خارج نمی شود.

لذا در اینجا فرد مشکوک بعد از جریان اصل منقح، حکم عام را دارد نه اینکه عام نسبت به او حجت است.

لذا اصولیین گفته اند اخذ به عام می کنیم و خود مرحوم صدر در حلقات هم فرموده اند اخذ به عام می کنیم اما مرحوم صدر در بحوث گفته اند که این شخص مشکوک بعد از جریان اصل منقح موضوع، حکم عام را دارد یعنی اخذ به عام نشده است بلکه حکم آن عام که وجوب اکرام است را دارد. لذا لعل مقصود اصولیین هم این باشد.

نتیجه این شد که بعد از جریان اصل آن عام نسبت به این مشکوک حجت نمی باشد اما حکم آن عام را دارد که عبارت باشد از وجوب اکرام به حکم ظاهری.

لذا این اصل می شود اصل منقحِ حکمِ عام نه اصلِ منقحِ موضوعِ عام.

[1] المقام الثالث: فی اعتبار استصحاب العدم الأزلی فی نفسه.

در این مقام می خواهیم بحث کنیم آیا استصحاب عدم ازلی فی نفسه معتبر می باشد یا خیر؟ به عبارت دیگر در استصحاب عدم ازلی ارکان تمام است یا خیر؟

این بحث را در این مقام برای ورود به مقام چهارم است و مقدمه برای آن است و جایگاه این بحث در بحث استصحاب است اما در آنجا بحث نکرده اند و بحث آن را در این جا مکفی دانسته اند با اینکه در اینجا هم بحث نکرده اند و جریان آن را مفروق عنه گرفته اند کما اینکه مشهور قائل به جریان آن می باشند. نجفی ها قائل به جریان بوده اند و قمی ها قائل به عدم جریان می باشند.

استصحاب عدم ازلی استصحاب عدمی است که قضیه متیقنه سالبه به انتفاء موضوع و قضیه مشکوکه آن سالبه به انتفاء محمول است مثال معروف آن مرأة قریشیه است اشاره می کنیم به آن مرأه قرشیه و می گوییم زمانیکه نبود قرشی نبود بعد از اینکه موجود شد و متکون شد شک در قرشی بودن آن می کنیم استصحاب می گوید لم تکن قرشیة و الان کذلک. لذا احکام مرأه قرشیه بر آن بار نمی شود. یا این رجل را نمی دانیم هاشمی است یا خیر؟ اگر هاشمی باشد سهم سادات به آن تعلق می گیرد و الا خیر؟ استصحاب عدم ازلی می گوید که آن زمانی که نبود هاشمی نبود و الان هم هاشمی نمی باشد لذا سهم سادات به او تعلق نمی گیرد.

این استصحاب عدم ازلی را مشهور بین متأخرین گفته اند که ارکان در آن تمام می باشد.

ارکان استصحاب: یک یقین ویک شک که این یقین و شک شما مقارن و معاصر و هم زمان می باشند منتها زمان متیقن باید سابق بر زمان مشکوک باشد. باید یقین و شکی فعلی داشته باشید این یقین فعلی تعلق می گیرد به یک شیء در سابق و شک شما هم به آن شیء در لاحق تعلق می گیرد. مثل اینکه الان یقین داریم در عدالت زید در

---

[1] یکشنبه ۹۵/۲/۵.

شنبه و همین الان شک دارم به عدالت زید در یکشنبه. آثار شرعی عدالت بر او بار می باشد. در قاعده یقین زمان یقین و شک دو تاست اما زمان متیقن و مشکوک یکی است و در استصحاب بالعکس است&&&.

یقین دارم به عدم قرشی بودن مرأة و عدم هاشمی بودن زید قبل از وجود و شک در قرشی بودن مرأة و هاشمی بودن زید بعد از وجود دارم. استصحاب می کنم عدم قریشی و هاشمی بودن را و می گویم که الان هم قرشی و هاشمی نمی باشد این می شود، استصحاب عدم ازلی.

می دانید عرفا اشخاص و ذات آنها قبل و بعد از وجود یکی است و فرقی نمی کند. لذا به ذات موجود که اشاره قید موجود خارج است. حتی به صورت حصه توأمه اشاره می کنم که قید و مقید هر دو خارج باشد قید عنوان مشیر است مثلا می گویم آن مرد نشسته را احترام کنم در اینجا قید و تقید خارج است از این قید استفاده کردم برای اشاره به این صورت نمی باشد که اگر ایستاد یا خوابید احترام او واجب نمی باشد فقط قید زده ام که بتوانم اشاره کنم.

مختارنا: عدم جریانه لعدم وحدة الموضوع عرفا.

دقت کیند ما ها از کسانی هستیم که استصحاب عدم ازلی را جاری نم یدانیم دقت شود در استصحاب باید آن شیء در زمان یقین وشک یکی باشد ما در یک زمان الان زید بیست سالش است و نیم دانم ریش دارد آن زمانی که دیدنم یک روزه بود ریش نداشت احتمال دارد در طول این بیست سال ریش پیدا نکرده باشد در اینجا می توانم استصحاب کنم. می توانم بگویم این زید ریش دار نبود الان هم ریش دارد نمی باشد. در اینجا این استصحاب را کسی جاری نمی د اند چرا که متعلق یقین و شک شما دو تا می باشد عرفا نه یکی. مثل اینکه بگویید که زید ریش نداشت پس نتیجه بگیرم عمرو ریش ندارد زید و عمرو یکی نمی باشند وزان این بچه و این شخص بیست ساله وزان زید و عمرو است. بخلاف حیاة که استصحاب می شود اما در اینجا استصحاب حیات زید نمی باشد استصحاب حیاة او نمی باشد.

حرف ما این استکه زید قبل از وجود و زید بعد از وجود مثل استصحاب زید یک روزه و بیست ساله است در نظر عرف و لو به دقت عرفی[1] یکی می باشند.

اشکال: لیس الملاک فی التطبیق العرف.

از این شبهه جواب داده اند:

گفته اند که بله عرفا دو تا می باشد اما در تطبیق ضابطه عرف نمی باشد بلکه عقل است که این ذات تارة با وجود متحد می شود و تارة با عدم متحد می شود. لذا عقلا یکی می باشد و تطبیق می شود. &&&

عقلا و دقیقا متعلق یقین و شک یکی است و لو عرف متعلق را دو تا ببیند.

جواب الاشکال: عدم ملاکیته فی امکان تنبیهه.

این جواب را قبول نکرده ایم این فرمایش درست است در صورتی که اگر عرف را اللتفات بدهیم قبول کند مثلا عرف می گوید که این گندم یک کیلو است به عرف می گوییم که یک کیلو چند گرم است می گوید ۱۰۰۰ گرم و این گندم را با ترازو می کشیم و مشخص می شود ۹۹۹ گرم است و عرف قبول می کند که یک کیلو نیست لذا در اینجا مرجعیت با عقل است لذا در صدقه به یک کیلو ۹۹۹ گرم مکفی نمی باشد اما در جائیکه عرف قبول نمی کند و متلفت نمی شود در اینجا دیگر عقل حجت نمی باشد باز همان تطبیق عرفی حجت است. این بیانهایی که گفته شد را اگر برای عرف بگویی عرف می گوید آنچه را گفتی ندانستم چه گفتی اما هر چه را گفتی اشتباه است و این دو یکی نمی باشد.

[1] در فلسفه زید دارای ذات نمی باشد و انسان است که ذات دارد در نظر عرف خود زید ذات دارد که در این ذات وجود اخذ نشده است. لذا این ذات با وجود و عدم جمع می شود.اگر وجود در این ذات اخذ شده باشد گفتن زید معدوم تناقض گویی است مثل مثلث چهار ضلعی. ضمن اینکه ذهن ما ین توانایی را دارد که این ذات را از وجود منخلع و منفرد کنیم و در عین حال باقی باشد. اما در عین حالی که وجود در ذات اخذ نشده است اما به این معنا نمی باشد که در اینجا هم موضوع را یکی ببیند خیر در مورد بچه یکروزه و بیست ساله هر دو موجود می باشند اما در عین حال دو موضوع می بیند.

لذا این بحث یک بحث علمی نمی باشد بلکه بحث در این است که آیا در استحصاب عدم ازلی این متعلق یقین وشک یکی است عرفا یا خیر؟ بعد از تنبه زید قبول می کند یا خیر؟ ما قائلیم که عرف متنبه نمی شود. لذا این تطبیق عرفی در اینجا حجت است.

لذا ما قائلیم استصحاب عدم ازلی فی نفسه جاری نمی باشد.

هذا تمام الکلام فی المقام الثالث.

[1] المقام الرابع: فی جریان استصحاب العدم الازلی لاحراز حکم العام بعد التسلیم لجریانه فی نفسه.

آیا ما می توانیم تمسک کنیم به استصحاب عدم ازلی و بعد از انضمام به وجدان حکم عام را در مورد این فرد ثابت کنیم مثل اینکه مولا گفته است اکرم کل فقیر و بعد فرموده است لا تکرم فقراء بنی امیه . زید از فقراء است اما نمی دانیم از بنی امیه است یا از غیر بنی امیه است پس موضوع ما مرکب از د و جزء است یک جزء ان فقیر است یک جزاء عدم کونه من بنی امیه است . ما نمی انیم زید از بنی امیه است یا خیر؟ استصحاب عدم ازلی می گوید: لم یکن من بنی امیه قبل ووجوده و لا یکون من بنی امیه فی الحال . خوب فقرش را به وجدان احراز کردم و جزء دیگر را تعبدا به استصحاب عدم ازلی اثبات و احراز کردم و بعد حکم عام که وجوب اکرام بود را بر آن اثبات کنیم.

استصحاب عدم ازلی این است که یک عنوانی وجودی از تحت آن عنوان خارج شود که قبلا گفتیم که موضوع مرکب از دو جزء است من کان فقیرا و لم یکن من بنی امیه زید کان فقیرا و اشک فی کونه من بنی امیه او لا که با استصحاب عدم ازلی این جزء دوم را اثبات کردیم . این محل بحث ماست.

---

[1] دوشنبه ۹۵/۲/۶.

قول المرحوم الآخوند: جريانه لاحراز احد جزئيه بالوجدان و الآخر بالأصل.

مرحوم آخوند گفته اند که استصحاب عدم ازلی جاری شده و حکم عام بر این موضوع مشکوک بار می شود به برکت این استصحابت کفایه ص ۲۲۴ بعد از ایشان با ایشان موافقت کرده اند و میرزای نائینی در أجود ج ۲ ص ۳۲۸ که جاری نمی شود.

بیان مرحوم آخوند توضیحش روشن شد که استصحاب عدم ازلی جاری می شود به بیانی که گفته شد فقر زید که محرز بالوجدان است و عدم کونه من بنی امیه بالتعبد با استصحاب عدم ازلی اثبات شد. یک جزء موضوع وجدانی و یک جزء ان بالتعبد است.

بحث امروز توضیح کلام میرزای نائینی است.

اشکال المیرزا ﷺ: جريانه فی تنقيح الموضوع، جريان الاصل المثبت بمقدمات ثلاثة:

میرزا قائل است که این اصل مثبت است و این بحث را مبسوطا مطرح کرده است برای اثبات اصل محرز بودن . با مقدماتش کلام ایشان را توضیح می دهیم و برای بیان کلام ایشان از شاگردشان مرحوم خوئی بیان می کنیم که خیلی دقیق بیان کرده اند. محاضرات ج ۴ ص ۳۶۲.

مرحوم میرزای نائینی برای اینکه این اصل مثبت است سه مقدمه ذکر کرده اند:

المقدمة الأولى: انحاء لحاظ الموضوع من المولى غير المهمل، لا بشرط و بشرط شيء و بشرط لا.

مولا در مقام جعل گفته است باید متعلق تکلیف و موضوع تکلیف را لحاظ کنید این موضوع و متعلق از سه حالت خارج نمی باشد:

یا لا بشرط لحاظ می کند یا به شرط شیء یا بشرط لا. یا عنوان را به لحاظ آن خصوصیت به یکی از این سه حالت احراز می کند و غیر این محال است چرا که فرض است که در مقام تشریع وقتی عنوانی را به عنوان متعلق یا موضوع اخذ می کند ملتفت است و غافل نمی باشد. اهمال در مقام ثبوت یعنی قبل الخطاب و حین الخطاب امکان

ندارد که ملتفت باشد و اهمال بگذارد اما اثباتی اهمال امکان دارد که به خاطر نکته ای این قید را نگوید. چه در مقام در تشریع یا تبلیغ اگر مبلغ ملتفت باشد.

مثلا مولا گفته است اکرم الفقیر که الفقیر موضوع است این فقیر را که در نظر می گیرد به لحاظ عدالت که خصوصیتی خارج از فقیر است یا به شرط شیء یا به شرط لا یا لا بشرط است . یعنی به شرط عدالت یا به شرط عدم عدالت یا لا بشرط عدالت.

این مقدمه اول.

المقدمة الثانية: وجب وجود الموضوع فی العدم النعتی.

مرحوم میرزا گفته است که وجود و عدم دو قسم است:

وجود و عدم محمولی درایم ویک وجود و عدم نعتی. اگر وجود وعدم به ماهیتی اضافه شود می شود وجود و عدم محمولی مثل عدم الانسان وجود البیاض و عدم البیاض. محمولی کفته می شود به خاطر این که می توانیم نسبت به آن ماهیت این وجود و عدم را محمول قرار دهیم مثل اینکه الانسان موجود یا معدوم&&

وجود و عدم نعتی به عرض اضافه می شود نه به جوهر به لحاظ ذات آن عرض خیر بلکه به لحاظ جسم. وجود البیاض للجسم او عدمه. && بخلاف عدم البیاض و عدم الانسان که به لحاظ ذات عرض است و می شود محمولی.

این رادقت کنید یک عدم نعتی داریم یک استصحاب عدم نعتی داریم آن استصحاب عدم نعتی گفته می شود در مقابل عدم محمولی نمی باشد بلکه درمقابل استصحاب عدم ازلی می باشد.

فرق بین عدم نعتی و محمولی این است که در عدم محمولی وجود یک شیء لازم نمی باشد بدون اینکه وجود داشته باشد عدم را به آن حمل می کنیم می گوییم الشجر موجود او المعدوم بدون این که شجر و انسانی موجود باشد و اگر موجود ب اشد ا صلا عدم، حمل نمی شود اما در عدم نعتی وجود معروض لازم است جرا که در اتصاف وجود معروض و منعوت و موصوف لازم است. باید جسمی باشد که بگوییم عدم

البیاض للجسم در نعتی اتصاف العدم است و در عدم محمولی عدم الاتصاف است و در عدم اتصاف نیاز به وجود موضوع نمی باشد.

المقدمة الثالثة: أن تركيب الموضوع على انحاء خمسة و الموضوع ههنا مركب من الجوهر و عرضه.

اگر در شریعت موضوع یک تکلیف مرکب بود از دو امر به حسب استقراء ای این پنج قسم خارج نمی باشد.

یا دو جوهر یا دو عرض یا یک جوهر و یک عرض می باشند و اگر مرکب از دو عرض باشد آن هم دوقسم دارد یا دو عرض و دو معروض است و یا دو عرض و یک معروض می باشندو. اگر مرکب از جوهر وعرض آن هم دو قسم دارد از جوهر عرض خود همین جوهر یا از جوهر و عرض معروض یا جوهر دیگری.

القسم الأول: الموضوع مركب من جوهرين.

مرکب از دو جوهر ابشد مثل اینکه موضوع یک تکلیفی مرکب باشد از وجود زیدو عمرو شارع گفته باشد ان وجد زید و وجد عمرو فعلیک التصدق که موضوع وجوب تصدق دو جوهر است وجود زید و عمرو در این قسم باید هر دو جزء را احراز کنیم فرقی نمی کند که هردو محرز بالوجدان یا بالتعبد باشد یا یکی بالوجدان و یکی بالتعبد اباشد.

القسم الثانی: الموضوع مركب من عرضين لموضوع واحد.

موضوع مرکب از دو عرض باشد اما دو عرض یک معروض. مثل عدالت و اجتهاد موضوع جواز تقلید یکی عدالت و یکی اجتهاد است یعنی شک شخص واحد هم باید عدالت باشد و هم اجتهاد اگر زید عدالت داشته باشد و عمرو اجتهاد داشته باشد از هیچ کدام نمی توان تقلید کرد.

بعد میرزا فرموده است که این قسم دوم هم مثل قسم اول است یک بار بالوجدان عدالت و اجتهاد برای من محرز است اگر یکی بالوجدان و یکی بالتعبد باشد باز مشکلی

ندارد یا هر دو مشکوک است و بالتعبد و الاستصحاب احراز می شود این هم مشکلی ندارد و می توان تقلید کرد.

القسم الثالث: الموضوع مرکب من عرضین لموضوعین.

موضوع مرکب از دو عرض دو موضوع می باشد مثل اسلام وارث و موت مورث مورث عنوان مشیر است به کسی که به دیگری ارث می رساند مثلا پدر موضوع ارث اسلام وارث و موت مورث می باشد وارث ولد است و مورث پدر است. اگر موت محقق شد و در ظرف موت، اسلام وارث هم محقق بود این نقل و انتقال صورت می گیرد. اگر اسلام باشد اما موتی نباشد باز ارثی صورت نمی گیرد.

در اینجا هم هر دو می تواند محرز بالوجدان یا بالتعبد بالاستصحاب باشد یا یکی بالوجدان و یکی بالتعبد باشد. در همه این صور موضوع حکم محقق است و حکم جاری می شود.

القسم الرابع: الموضوع مرکب من جوهر و عرض جوهر آخر.

موضوع ما مرکب است از یک جوهر وعرض یک جوهر دیگر مثلا فرض کید موضوع ما مرکب از وجود زید و عدالت عمرو است زید جوهر است و عدالت عرض است اما عدالت زید نه عدالت عمرو این مثل قسم اول است و می توان هر دو محرز بالوجدان یا بالتعبد بالاستصحاب باشد یا یکی بالوجدان و یکی بالتعبد محرز باشد.

القسم الخامس: الموضوع مرکب من جوهر و عرضه.

که محل بحث است. موضوع مرکب از یک جوهر و عرض همان جوهر می باشد. مثل اینکه موضوع حکمی عالم و عدالت همان عالم باشد یا فقیر باشد و عدالت همان فقیر باشد یعنی موضوع مرکب باشد کونه فقیرا و کون الفقیر عادلا. این قسم با چهار قسم دیگر بخاطر خصوصیتی فرق می کند و آن این که اگر هر دو را به یک شکل محرز کردیم ا شکال ندارد اما باید توجه داشت که جزء دوم وجود و عدمش نعتی است چرا که موضوع ما مرکب از زید و عدالت یا عدم فسق زید است و عدالت زید و عدم فسق

زید وجود و عدم نعتی است. &&&وجوب یا عدم به نحو محمولی به درد نمی خورد باید وجود وعدم به نحو نعتی باشد تا بتوان استصحاب کرد این مقدمات مرحوم میرزا.

سه مقدمه تمام شد.

عدالت زید محمولی است و عدالت لزید می شود نعتی&&

جوهر در اینجا هم جوهر حقیقی است مثل انسان و هم جوهر اعتباری مثل ابیض. مثلا فقیر در اینجا و عالم در اینجا جوهر حقیقی نمی باشد بلکه اعتباری است.

[1]مرحوم میرزا لا اقل استصحاب عدم ازلی را در اصول قبول کرده اند اما در منقح موضوع آن را دائما اصل مثبت است.

أما ذی المقدمة: استصحاب العدم المحمولی لاثبات العدم النعتی، استصحاب مثبت.

فاسق از بنی امیه گفتنش راحتر است اگر چه اثباتش نیاز به استصحاب عدم ازلی ندارد.

اکرم کل فقیر عام ما و مخصص ما لا تکرم الفقیر الفاسق است. این عام ما موضوعش چیست که وجوب اکرام است.

یا فقیر لا بشرط فسق است یا فقیر به شرط فسق یا فقیر به شرط لا از فسق است، کدام است؟ موضوع وجوب اکرام کدام است؟

طبق مقدمه اول از یکی از این سه نمی تواند خارج باشد. احتمال اول و دوم که نمی باشد. چرا که تخصیص آن را خارج می کند. تخصیص گفته است که اکرام فقیر فاسق در مخصص خارج شد.

[1] سه شنبه ۹۵/۲/۷.

خوب می شود احتمال سوم که به شرط عدم فسق است. این عدم چه عدمی است؟ عدم محمولی یا عدم نعتی؟ عدم آن نعتی است یعنی موضوع فقیر باشد و متصف باشد به عدم فسق. بخاطر مقدمه سوم که گفتیم که &&&

تا اینجا ثابت شد که اولا که موضوع فقیربه شرط لا اس تو عالین عدم عدم نعتی است.

خوب مستصحب شما چیست؟ عدم فسق در زمان نبود زید عدم محمولی است چرا که عدم نعتی در زمانی دارید که تحقق موضوع باید باشد، قبل از وجود زید محال است که عدم نعتی زید را داشته باشید. عدم محمولی یعنی عدم اتصاف به فسق یعنی زید زمانی که نبود متصف به فسق نبود یعنی عدم الاتصاف نه اتصاف به عدم فسق. &&&

لازمه عقلی عدم اتصاف یک شیء به یک وصف اتصاف به عدم است. بعد الوجود اگر متصف به فسق نباشد لا محاله متصف به عدم فسق می باشد که این می شود اصل مثبت.

بعد از ورود تخصیص موضوع وجوب اکرام فقیر به شرط لا است. باید یکی از این سه گونه باشد فقیر لا بشرط یا بشرط شیء یا بشرط لا چرا که اهمال محال است. که سومی خواهد بود چرا که تخصص دو احتمال اولی را نفی می کند.

این مقدمه اول.

مقدمه سوم: این عدم فسق عدم محمولی است یا عدم نعتی. گفتیم که این قسم پنجم از موارد شد که عدم در آ«ها نعتی بود.

مستصحب ما لم یکن فاسقا قبل الوجود طبق مقدمه دوم می شود عدم محمولی چرا که می گفت عدم نعتی محال است قبل از وجود موضوع. پس مستصحب و متیقن ما عدم اتصاف می باشد. شارع متعبد می شود به متیقن که عدم اتصاف باشد. خوب تعبد به این که اثری ندارد چراکه مشکوک ما اتصاف به عدم است و مستصحب ما عدم

اتصاف است. خوب تعبد به اتصاف به عدم فسق این لازمه عقلی مستصحب ما که عدم اتصاف است. چرا که لازمه عقلی عدم اتصاف هر عنوان به شیئی عبارت است از اتصاف آن عنوان به عدم شیء می باشد. این می شود اصل مثبت.

موضوع ذات فقیر نمی باشد بلکه فقیر موجود موضوع است یعنی اذا وجد فقیر غیر فاسق فاکرمه. فعلیت حکم دائر مدار وجود ذات است نه خود ذات.

مرحوم خوئی و صدر این فرمایش را قبول نکرده اند و هر دو جواب داده اند که این جوابها نقطه مشترک و اختلاف دارد که نقطه اختلاف کم نمی باشد.

جواب الأمام الخوئی ﷺ: أن المستصحب، عدم محمولی و المولی مهمِل الموضوع لأن عدمه لغو.

اول جواب مرحوم خوئی[1]:

ایشان اگر چه ابتداءا گفته اند که تمام مقدمات درست است و نتیجه غلط است اما در واقع می بینیم که مقدمه اول در نظر ایشان تمام نبوده است.

ایشان فرموده اند که اگر عام ما «اکرم کل فقیر» و خاص ما «لا تکرم الفقیر الفاسق» باشد موضوع در نظر میرزا مرکب از امر وجودی و امر «عدمی نعتی» است در حالیکه در واقع جزء دوم موضوع «عدم محمولی» است یعنی موضوع عبارت از «کونه فقیرا» و «اتصافه بعدم الفسق» نمی باشد کما اینکه میرزا می گفته است. خیر موضوع «کونه فقیرا» و «عدم اتصافه بالفسق» است. این موضوعِ مرکب است در نظر مرحوم خوئی.

یعنی موضوع فقیری است که متصف به فسق نباشد نه این که متصف به عدم فسق باشد. لذا استصحاب تمام است فقرش به وجدان اثبات شد و عدم اتصافش به فسق به استصحاب اثبات شد.

چرا موضوع این است؟ بعدا توضیح خواهیم داد.

---

[1] المحاضرات ج ۴ ص ۳۷۰

اشکال المیرزا رحمه الله: معنا کلامکم اهمال فی بیان الموضوع و مع عدمه یکون العدم نعتیا.

در اینجا باید اشکالی حل شود میرزا سوال می کند «فقیر» که موضوع است نسبت به «فسق»، چه طور لحاظ شده است؟«لا بشرط» یا «بشرط الشیء» یا «بشرط لا»؟ اگر بگویید «لا بشرط» است معنایش این است که «فاسق» باید اکرام شود اگر بگویید که به «شرط الشیء» لحاظ شده است یعنی «عادل» اکرامش واجب نمی باشد و اگر به «شرط لا» باشد می شود «عدم نعتی» نه عدم محمولی.

چرا که هر مفهومی که در نظر بگیرید و لو در مقام جعل نباشد این به لحاظ خصوصیت خارجی این سه نحو لحاظ را دارد: لا بشرط یا بشرط شیء یا بشرط لا.

جواب الاشکال: الموضوع مهمل بنحو یکون عدم اهماله لغو و محال.

جواب مرحوم خوئی که فرق اساسی بین جواب مرحوم صدر و مرحوم خوئی در همین جواب مشخص می شود.

ایشان می فرمایند که موضوع در اینجا نسبت به «فسق» مهمل است. از این کلام مرحوم خوئی استفاده می شود که ایشان مقدمه اول را قبول نکرده اند و لو اینکه در ابتدا گفته اند مقدمات تمام است.

*باید این کلام سوال شود: در نظر مرحوم میرزا موضوع مرکب فرض ندارد اما در نظر مرحوم خوئی مرکب فرض دارد.

سوال از مرحوم خوئی: مگر نگفتید که اهمال محال است ایشان می گویند اهمالی که منشأش جهل باشد در خداوند محال است اما اگر اهمال به خاطر این باشد که این سه نحو لحاظ لغو است این دیگر محال نبوده و بلکه بخاطر فرار از لغویت این اهمال واجب است.

دقت کنید ایشان می فرمایند اگر موضوع قیدی دارد که بی نهایت لوازم دارد&&& مثلا مولا گفته است وقت الزوال &&&رو به طرف شمال بایست. قاعدتا طرف راست

مشرق است و طرف چپ مغرب است و پشت سر او جنوب است. معلوم است که هر که به طرف شمال باشد این چهار طرف خود به خود وجود دارد. خوب در این صورت مولا موضوع وجوب را نسبت به دیگر لوازم به چه صورت لحاظ کرده است؟لا بشرط است یا به شرط شیء است یا به شرط لا؟ هیچ کدام. چرا که هر که به سمت شمال باشد رو به طرف جنوب نمی تواند باشد لذا نیاز نمی باشد که قید بزند یا به طرف جنوب به شرط لا باشد. فرض کنید که در ۳۶۰ درجه به طرف یک درجه باید باشد نسبت به ۳۵۹ درجه لازم نمی باشد به شرط لا باشد چون خود به خود وقتی رو به یک درجه می ایستد به طرف دیگر درجه ها نمی باشد.

تطبیق مطلب در ما نحن فیه:

موضوع «عدم اتصاف به فسق» است لذا «فقیر» نسبت به وجود و عدم فسق مهمل است چرا که کسی که متصف به فسق نباشد حتما متصف به عدم فسق هم است. لذا می تواند مهمل باشد چرا که خود به خود این «بشرط لا» که عدم نعتی است اتفاق می افتد تا جائیکه عدم اهمال و لحاظ «به شرط لا» می شود لغو و نباید بگوید چرا که صدور لغو از مولای حکیم قبیح است.

پس مرحوم خوئی جواب داده اند:

اولا جزء دوم «عدم اتصاف» است نه «اتصاف به عدم»

و ثانیا مولا جزء اول را نسبت به جزء دوم مهمل گذاشته است اهمالی که منشأ آن جهل نمی باشد لذا این اهمال واجب است.

جواب مرحوم صدرکه ایشان در این نکته که جزء دوم عدم اتصاف است موافق با مرحوم خوئی است اما دو نکته ای ذکر کرده اند که &&

[1] الجواب الأولی[2] من السید الصدر: أن المستصحب، عدم محمولی بیان سیأتی.

جواب مرحوم صدر یک مورد اشتراک با مرحوم خوئی دارد و دو مورد اختلاف.

ایشان می فرمایند که در این موارد که امر &&وجودی از موضوع خارج می شود، این خروج به نحو «عدم الاتصاف» است یعنی «عدم محمولی» اینکه در خطاب اول است: «اکرم کل فقیر» و در خطاب دوم است: «لا تکرم الفقیر الفاسق» می فهمیم که موضوع عبارت است از: «من کان فقیرا و من لم یکن فاسقا» نه اینکه من کان غیر فاسق. لذا متفاهم عرفی عدم الاتصاف است[3] که عدم محمولی است و در استصحاب عدم ازلی مستصحب ما عدم محمولی است و اصل مثبت نمی باشد. این جواب اول ایشان که مشترک است با جواب مرحوم خوئی. &&&

الجواب الثانی منه التسلّمی: إمکان أن یکون المستصحب، عدما نعتیا لأن ثبوت موضوع کل شیء بحسبه.

جواب دوم ایشان جواب دیگری غیر از جواب اول است قبول می کنیم جزء الموضوع «عدم نعتی» است یعنی «اتصاف به عدم فسق» است لذا موضوع مرکب ما این است: «من کان فقیر و من کان متصفا به عدم فسق». اشکال شما چه بود؟ گفتید که مستصحب شما در عدم ازلی، عدم محمولی است چرا که عدم نعتی متوقف بر تحقق موضوع است و در عدم ازلی تحققی نمی باشد. مرحوم صدر می گویند که باید تحقق

---

[1] چهارشنبه ۹۵/۲/۸.

[2] بحوث ج ۳ ص ۳۳۶.

[3] یعنی در اینجا مولا می تواند این عدم مأخوذ در موضوع را که به عنوان جزء دوم مأخوذ شده است، به نحو عدم نعتی لحاظ کند که بشود «بشرط لا» یا به نحو عدم محمولی که حاکم به اینکه به چه صورت لحاظ شده است عرف است و عرف می فهمد که جزء دوم عدم الاتصاف است که عدم محمولی است نه اتصاف به عدم که عدم نعتی است. خوب اگر عدم محمولی شدیم مولا موضوع را مهمل گذاشته است یا خیر؟ ما چون اطلاق را رفض القیود معنا کردیم می شود «لحاظ به نحو لا بشرط» بخلاف مرحوم خوئی که عدم محمولی یعنی اهمال در موضوع چرا که اطلاق را جمع القیود می گیرند. لذا حاکم به اینکه در اینجا عدم محمولی است یعنی عدم الاتصاف است عرف است نه اینکه ما اطلاق را رفض القیود معنا کردیم اما تحلیل آن چه می شود یعنی وقتی که عدم را محمولی گرفتیم جزء اول را نسبت به جزء دوم مولا چطور لحاظ کرده است اینجا تفاوت بیان در تفسیر اطلاق بکار می آید که اگر رفض القیودی شدیم یعنی به نحو لا بشرط لحاظ کرده اند و اگر جمع القیودی شدیم یعنی موضوع را مولا مهمل گذاشته است.

موضوع و عدم تحقق موضوع را نسبت به هر عالمی جداگانه و به حسب خودش در نظر گرفت نه تحقق آن در عالم وجود. ایشان می گویند که چهار عالم داریم که عبارت باشد از: «عالم حقیقی»، «عالم واقعی»، «عالم اعتباری» و «عالم وهمی». ذات زید امر واقعی است که متصف می شود به عدم فسق چرا که این قضیه صادق است که «زید قبل وجود لم یکن فاسقا» یعنی «یکون متصفا به عدم الفسق» مشخص است که ذات متصف به عدم فسق است چرا که اگر اینطور نباشد یعنی در مرتبه ذات فسق اخذ شده است. در حالی که هر انسانی فسق در ذاتش اخذ نشده است. &&&

کما اینکه وجود هم اخذ در ذات نشده است اما معنایش این نمی باشد که این ذات به فسق و وجود و عدم متصف نشود.

قبل از وجوده یعنی عالم واقع. خوب در عالم واقع متصف به فسق نمی باشد. عرف برای زید ذاتی می بیند. &&&&

همانطور که در ازل عدم محمولی داریم عدم نعتی هم داریم و ما عدم نعتی را استصحاب می کنیم که اصل مثبت پیش نیاید. &&&&

مرحوم صدر با مرحوم میرزا و مرحوم خوئی &&&می گویند که قبل از وجود عدم الاتصاف و اتصاف به عدم را دارد یعنی عدم محمولی و عدم نعتی هم دارد. این دو عدم نعتی با هم یکی است درست است که یکی عدم نعتی در عالم واقع و یکی در عالم وجود است اما چون در هر دو نظر به ذات دارید لذا یکی می شود و این کونه فی العالم الواقع و فی العالم الوجود دخیل نمی باشد.

اشکال المیرزا رحمه الله للمرحوم الصدر فی جوابه الأولی: لازمه اهمال المولی للموضوع.

اما نسبت به اشکال میرزا که این فقیر نسبت به فسق یا لا بشرط است یا به شرط شیء یا به شرط لا در حالیکه لازمه بیان شما اهمال در موضوع است.

جوابه ﷺ له ﷺ: لحظ الموضوع بنحو «لا بشرط» لأن الاطلاق «رفع القيود» لا جمع القيود.

جواب اولی ایشان جواب اصلی بود جواب دوم سلمنایی بود. خوب جواب اول عدم الاتصافی بود. این اشکال پیش می آید که فقیر نسبت به فسق مهمل است. ایشان قائلند که در اینجا موضوع نسبت به جزء دوم «لا بشرط» از فسق است یعنی موضوع مطلقه است چرا که ایشان قائل هستند که اطلاق، جمع القیود نمی باشد بلکه «رفض القیود» می باشد یعنی ماهیت فقط لحاظ می شود نه این که تمام القیود با آن لحاظ شود که تنافی حاصل شود. این فارق دوم مرحوم صدر با کلام مرحوم خوئی که اطلاق را جمع القیود می دانند.

تعليقة على كلام الصدر ﷺ: أن الذات فی العدم الازلی و همی لا الواقعی.

تعلیقه ای بر فرمایش مرحوم صدر داریم و غیر این تعلیقه بقیه ی کلام ایشان را قبول داریم.

قبول داریم که «فقیر» نسبت به «فسق»، «لا بشرط» لحاظ شده است این را قبول داریم و قبول داریم که عدم جزء دوم به نحو «عدم محمولی» است یعنی عدم اتصاف است. اما با کلام ایشان که گفته بودند که ذات فقیر و انسان قبل از وجودش، امر واقعی است مخالفیم این ذات امر واقعی نمی باشد بلکه امری است «وهمی» به نگاه دقی عقلی. زید قبل از وجودش از آن چهار عالم، در عالم وهم است. و لو در نگاه عرف در عالم واقع باشد اما در تطبیقات عرف حجت نمی باشد.

خوب اتصاف این امر موهوم که ذات زید باشد، به عدم فسق امر واقعی است. اتصاف و عدم الاتصاف از امور واقعی می باشند.[1] وقتی ذات فقیر و زید که امر واقعی نمی باشد و امر موهوم[2] است. خوب سوال: این امر موهوم «متصف است به عدم فسق»

---

[1] البته این ذات بعد از وجود، امر حقیقی است هم در نظر ما و هم در نظر مرحوم صدر.

[2] شما زید را در نظر بگیرید که یک ذاتی و وجود و هستیی دارد خود ذات زید و ذات الانسان منهای وجودش واقعیت دارد یا خیر؟ نه واقعیت ندارد. اگر این ذات واقعیت دارد به خاطر اتحاد با وجود که امر واقعی است، واقعیت پیدا می کند.

یا «عدم اتصاف به فسق» را دارد؟ یعنی به عبارت دیگر این ذات موصوف به عدم فسق است یا موصوف نمی باشد؟ به نظر می رسد که عدم الاتصاف است اگر چه در مورد اتصاف به عدم هم تردید است اما احتمال اول قوی تر است. شاید منشأ اشتباه ایشان واقعی انگاشتن ذات است. مثل تناقض بین وجود شریک الباری و &&&واجب الوجود که وجود شریک الباری امر وهمی است اما این تناقض امر واقعی است. لذا مشکل نمی باشد که طرفین یک امر واقعی، امر وهمی یا امر وجودی یا اعتباری باشد. لذا استصحاب جاری نمی شود چرا که این عدم محمولی امر موهوم است نه امر واقعی و چیزی نمی باشد که استصحاب شود و یا از باب اینکه مشخص نمی باشد که در ازل این عدم الاتصاف است یا اتصاف به عدم است. &&&

پس بنابراین، فرمایش این دو بزرگوار را قبول کردیم یعنی موضوع «عدم محمولی» است. لذا جزء اول «لا بشرط» اخذ شده است جزء اول فقیر لا بشرط است و امر وجودی است و جزء دوم عدم محمولی است که امر &&&

چرا که در نظر ما اطلاق «رفض القیود» است نه جمع القیود یعنی لحاظ ذات بدون هیچ خصوصیتی.

همه اینها در خطاب تشریع است نه در خطاب تبلیغ اما ایشان این بیانات را در خطاب تبلیغ هم قبول کرده اند. لذا ما قائلیم که در تشریع اولا نسخ است و ثانیا بعد از نسخ در پاره ای از مصادیق، موضوع «من کان فقیر و لم یکن فاسقا» می باشد نه من کان غیر فاسقا. در عالم تشریع به احتمال خیلی زیاد یک خطاب بیشتر نبوده است چرا که خیلی احتمال کم است که نسخ صورت بگیرد.

این را هم مرحوم صدر و هم مرحوم خوئی دارند که وقتی مولا می گوید اکرم کل فقیر و لم یکن الفقیر فاسقا آیا فهمیده می شود که && خطاب اول یک مضمون بیشتر نباشد که واجب الاکرام فقیر باشد و خطاب دوم می گوید که واجب الاکرام فاسق نباشد. این کلام مرکب است نه مقید و کجا از این دو که ذکر قید است اتصاف فهمیده می شود. بیش از این استفاده نمی شود اما این لحاظهایی که مرحوم میرزا گفته اند دائما

در جایی است که موضوع مقید باشد با اینکه&&&&عدم اتصاف امر واقعی است که مستصحب می باشد و در اتصاف به عدم در موهومیت و واقعیت آن تردید داشتیم و ذات موهوم بود اما مستصحب ما عدم الاتصاف بود نه خود ذات که امر موهوم می باشد. &&&

[۱] **هذا تمام الکلام فی المقام الرابع.**

بقیت هنا امور:

الامر الاول: قول المرحوم حکیم فی جریان استصحاب العدم الازلی فی الذاتیات و لوازمها.

در این امر به کلام مرحوم حکیم متعرض می شویم ایشان از کسانی هستند که استصحاب عدم ازلی را جاری می داند و اصل مثبت نمی داند اما در عدم ازلی که قائل به جریان شده است دو مورد را استثناء کرده است و گفته است که فی نفسه استصحاب عدم ازلی جاری نمی شود مورد اول لوازم ماهیت و مورد دوم ذاتیات است.

لوازم ماهیت لوازمی است که از ماهیت لا ینفک است یعنی در هر وعائی آن لوازم با ماهیت است چه در ظرف عدم و چه در ظرف وجود، اعم از وجود خارجی و وجود ذهنی این لوازم می باشند.

این لوازم ماهیت در ذهن اصولیین.

در حکمت چنین لوازمی را قبول ندارند لوازم ماهیت دائما لوازم وجود ماهیت است چه وجود عینی و چه وجود ذهنی.

ذاتیات از مقومات است مثل جنس و فصل منحصر در این دو نمی باشد بلکه این دو از مقومات می باشند و ممکن است غیر اینها هم باشد.

---

[۱] شنبه ۹۵/۲/۱۱.

مرحوم حکیم فرموده اند که اگر مشکوک از لوازم ماهیت یا از ذاتیات باشد این استصحاب عدم ازلی جاری نمی باشد. چرا که ماهیت قبل از وجوده لوازم ماهیت و ذاتیات را دارد زید قبل از وجود جسم بود و جوهر بود و قبل از وجود، انسان و حیوان بود. اینطور نبود که قبل از وجود انسان وحیوان نبود. عدد اربعه قبل از وجوده این عدد زوجه بود یا فرد؟ زوج بود. می دانید زوجیت برای اربعه از لوازم است و حیوانیت و انسانیت و جسمیت و جوهریت از ذاتیات است.

این فرمایش مرحوم حکیم در حقائق ج ۱ ص ۵۰۶.

مناقشة المتأخرین:

مشهور بین متأخرین این است که این دو مورد استثناء ایشان را قبول نکرده اند.

اما در لوازم ماهیت فرمایش ایشان را قبول نکرده اند به یک اشکال خاص و یک اشکال عام که در ذاتیات هم می آید.

اما الإشکال الخاص بلوازم الماهیات:

آنچه که فیلسوفان و حکیمان در مورد لوازم ماهیت گفته اند که ما لوازم ماهیت نداریم یعنی لوازم وجود ذهنی و عینی می باشد و در ظرف عدم این لوازم نمی باشد، صحیح است. بلکه در ظرف وجود است اما به نحو اعم از وجود که شامل وجود ذهنی و عینی می شود .

این اشکال مبنائی می باشد. که لوازم ماهیت دائما بر می گردد به لوازم الوجود.

جملة معترضة:

با فرمایش فیلسوفان موافق نمی باشیم ما با لوازم وجود و لوازم ماهیت موافقت نکردیم یعنی لوازم وجود و ماهیت نداریم.

الإشکال العام فی الذاتیات و لوازمها:

اشتباهی صورت گرفته است بین حمل اولی و حمل شائع الانسان انسان بالحمل الاولی فی ظرف العدم ولکن بالحمل الشایع لیس بانسان در حالیکه ما در احکام و موضوعات احکام با حمل شایع سرو کار داریم.

لذا این عدد اربعه به حمل شایع از اعداد زوج نمی باشد و زید به حمل شایع انسان نمی باشد در ظرف عدم. اما به حمل اولی انسان است یعنی در تعریف آن اخذ شده است این حیوانیت و انسانیت اما فر د و مصداق انسان در ظرف عدم نمی باشد.

مولا فرموده است اکرم انسانا اگر این موجود مشکوک، انسان باشد می شود واجب الاکرام و اگر نباشد واجب الاکرام نمی باشد می گوییم این موجود آن زمان که نبود لم یکن انسانا و الان کذلک. مولا فرموده است اکرم کل من کان انسانا یعنی من کان انسانا بالحمل الشایع نه به نحو اولی ذاتی.

پس استصحاب عدم ازلی در لوازم ذات و ذاتیات جاری می شود من دون فرق. مختص به عوارض و لوازم وجود نمی باشد بلکه در عوارض و لوازم ذات و خود ذاتیات جاری است.

الامر الثانی: فی جواز التمسک بالعام لإخراج الفرد الخارج من الحکم، من تحت العنوان تخصُّصا.

ما عامی داریم و فردی داریم که می دانیم که عام شامل آن نمی شود اما نمی دانیم این عدم شمول از باب تخصیص است یا تخصص. مولا فرموده است: «اکرم کل فقیر» و فرموده است: «لا یجب اکرام زید[1]». می دانم زید واجب الاکرام نمی باشد اگر زید فقیر باشد مشخص است آن عام ما تخصیص خورده است و اگر زید فقیر نباشد خروج آن بالتخصص است.

[1] دقت کنید که خطاب دوم این است: «لا تکرم زیدا» نه «لا تکرم زیدا الفقیر» چرا که در صورت دوم مشخص است که این خروج تخصیصی است.

بحث در این است که آیا ما می توانیم به اصالة الظهور و خطاب عام تمسک کنیم و بگوییم: «جناب زید لا یکون فقیرا» و خروج آن از تحت حکم تخصصی است. به عبارت دیگر از خطاب خاص می توان استفاده کرد که «زید لیس بفقیر او لا»؟

چگونه می توان استفاده کرد؟

قاعده کلی هر قضیه ای که صادق باشد تمام مدلولات التزامی آن هم صادق است و هر قضیه ای که حجت باشد مدالیل التزامی آن هم حجت می باشد.

مثلا گفتیم «زید فی المسجد» اگر صادق باشد مدلول التزامی آن که «زید لیس فی المدرسه» صادق است چرا که فرض این است که زید نمی تواند در آن واحد در دو مکان باشد و اگر «زید فی المسجد» حجت باشد این «زید لیس فی المدرسه» هم حجت است. (حجیت از باب سیره می باشد)

ما نحن فیه:

امام فرمودند: «یجب اکرام کل فقیر» می دانید که هر گزاره ای در صدق با عکس نقیضش یکی است یعنی اگر صادق باشد عکس نقیض آن صادق است یعنی به عبارت دیگر عکس نقیض آن از مدالیل التزامی آن می باشد. عکس نقیض عام ما می شود: «من لا یجب اکرامه فلیس بفقیر». پس بنابراین، کلام امام دو مضمون دارد: مدلول اول که مطابقی است: «یجب اکرام کل فقیر» و مدلول التزامی دوم «من لا یجب اکرامه فلیس بفقیر».

خوب زید حکمش روشن است که عدم وجوب اکرام است پس حکم آن می شود: «زید لیس بفقیر» چرا که «زید» از مصادیقِ مدلولِ التزامی و عکس نقیض می شود. لذا خروج زید می شود تخصُّصی نه تخصیصی.

ثمره این است که اگر از جمله: «اکرم کل فقیر» استفاده کردیم که زید فقیر نمی باشد تمام احکام فقیر بر زید بار نمی شود. مثلا از احکام فقیر این است که واجب الاکرام و واجب العیادة می باشد ما فقط می دانیم که زید واجب الاکرام نمی باشد اما

از عکس نقیض فهمیدیم که واجب العیادة هم نمی باشد چون فقیر نیست. لذا فایده دارد.

حکم المسئلة: عدم جواز التمسک علی الاتفاق.

مشهور بین متأخرین این است که ما از خطاب عام نمی توانیم استفاده کنیم که خروجش تخصصی است و مشکوک از افراد عام نمی باشد این را به ارتکاز فهمیده بودند اما وجهش را نیافته بودند چرا که ظهور از امارات است و اماره در مثبتاتش هم حجت است.

وجوه المذکور فی وجهه:

قول المرحوم الآخوند: عدم جواز لعدم الحجیة عند السیرة الحاکمة بحجیة الظهور.

این بیان وجهی است از مرحوم آخوند: ایشان می فرمایند که دلیل حجیت ظهور سیره است اگر بدانیم شخص از موضوع است اما در وجوب اکرام شک داریم عام حجت است اما اگر قضیه بالعکس شود موضوعیت آن را نمی دانیم اما حکم را می دانیم که واجب الاکرام نمی باشد در اینجا دیگر به ظهور رجوع نمی کنیم چرا که ظهور از ادله لبی است و در دلیل لبی به قدر متیقن اخذ می کنیم که موردی است که حکم برای ما مشکوک است.[1]

مناقشه: الجواب صحیح و لکن غیر مفید.

ایشان یک جواب کلی داده اند که جواب درستی است اما به درد ما نمی خورد. مثلا کسی گفته است که چرا زید مُرد؟ می گوید تقدیر الهی بود یا بگوید که عمرش تمام شد این کلام درست است اما به درد ما نمی خورد.

جواب ایشان هم اینطور است.

---

[1] کفایه ص ۲۲۶.

خوب ما می دانیم که در سیره حجت نمی باشد ما که نگفتی که در سیره حجت نمی باشد و در عین حال حجت است&&& اما نکته چیست که در سیره در مشکوک الحکم با عام اخذ می شود اما در مشکوک الموضوع اخذ نمی شود.

لذا کلام مرحوم آخوند در عین حالی که درست است حل مشکل نمی کند.

این جواب مرحوم آخوند.

الوجه الثانی من الآغا ضیاء العراقی: عدم نظارة الخطابات الشرعیة بالمجعول و المصادیق.

جواب دوم از آقا ضیاء عراقی می باشد. ایشان فرموده اند که خطاباتی که به ما می رسد دائما ناظر به مقام جعل و حکم شبهات حکمیه و احکام شرعی کل می باشند و اصلا ناظر به مجعول و افراد و مصادیق موضوعات نمی باشند وقتی خطاب می گوید: «اکرم کل فقیر» در مقام بیان جعل است اما نظر به این ندارد که کی فقیر است و کی فقیر نمی باشد؟ آیا زید اکرامش واجب می باشد یا خیر؟ می گوید در شریعت شارع اکرام فقیر را واجب کرده است؟ آیا زید فقیر است یا خیر؟ اصلا ناظر به این نمی باشد.

لذا ایشان می فرمایند که شبهه مصداقیه دو نوع است:

- تارة نمی دانم جناب زید فقیر است یا خیر؟ یعنی شک داریم در اینکه اکرامش واجب است یا خیر واجب نمی باشد؟ کلام امام اصلا ناظر به این مورد نمی باشد و ساکت است.

در شبهات مصداقیه که نمی دانم تخصیص خورده است یا نه همین است. من می دانم فقیر واجب الاکرام است اما نمی دانم زید فقیر است یا خیر؟ کلام امام ناظر به زید نمی باشد و احوال زید را برای ما مشخص نمی کند.

- اما تارة یکبار دیگر اینطور است که می دانم که زید واجب الاکرام نمی باشد اما نمی دانم فقیری است که واجب الاکرام نمی باشد یا خیر غنیی است که

واجب الاکرام نمی باشد؟ باز خطاب امام در این مورد هم اصلا ناظر نمی باشد و ساکت است.

ایشان می فرمایند که کلام امام اصلا ناظر به این دو مورد نمی باشد که احوال زید را برای ما مشخص کند.

اما ایشان دیگر وارد این بحث نشده اند پس تکلیف این قاعده کلی که اگر قضیه حجت باشد، مدلولات التزامی آن هم حجت است، چه می شود.

این فرمایش را از مرحوم صدر نقل می کنیم. ایشان آدرس مرحوم آقا ضیاء را درکتابشان داده اند.[1]

مناقشة:

این فرمایش درست نمی باشد چراکه تارة شک در فقر او داریم که اگر «فقیر» باشد واجب الاکرام است و اگر «فقیر» نباشد واجب الاکرام نمی باشد بله در اینجا از عام نمی توانیم بفهمیم که فقیر است یا خیر؟ این درست است.

اما در اینجا این کلام درست نمی باشد چراکه می دانیم که زید واجب الاکرام نمی باشد . مدلول التزامی «یجب اکرام فقیر» این است که «زید لیس بفقیر» چراکه لازمه «یجب اکرام فقیر» این است که «من لا یجب اکرامه لیس بفقیر». «زید» هم واجب الاکرام نمی باشد لذا «زید» می شود مصداق این مدلول التزامی.

حجیت مدلول التزامی عقلی و عرفی مفروق عنه ست اما نکته آن محل اختلاف است که آیا حجیتش از باب «کاشفیت» است یا از باب «سیره» است.

[1] البحوث ج ۳ ص ۳۵۴.

[۱] الوجه الثالث فی عدم جواز التمسک بالعام فی اثبات الخروج التخصصی.

امام فرموده اند: «یجب اکرام کل فقیر» مدلول التزامی و عکس نقیضش این بود که «من لم یجب اکرامه فلیس بفقیر» که مدلول التزامی آن این است که «زید لیس بفقیر». اینکه گفته می شود مدلول التزامی این است که «من لم یجب اکرامه لیس بفقیر» تقدیری دارد که تقدیر این است: «من لم یجب اکرامه فقیر نمی باشد اگر در لوح واقع مخصِّصی نباشد» و اگر در لوح واقع مخصِّصی باشد این خطاب همین الان می شود مخصَّص ولو مخصِّص به ما نرسیده باشد.

دقت کنید نگویید ظهورش در عموم نفی این تخصیص می کند خیر اینطور نمی باشد، نفی تخصیص نمی کند.

پس مدلول التزامی یجب اکرام کل فقیر این اشد که من لم یجب اکرامه فلیس بفقیر بنا بر اینکه این خطاب عام مخصَّص نباشد. ما نمی د انیم که مخصَّص می باشد یا خیر اما ظهور این خطاب می گوید که مخصَص نمی باشد که در آینده می آید که ظهور نفی تخصیص و تقیید می کند این را در جای خودش می کند این نفی نفی تنجیزی ست نه نفی واقعی یعنی این ظهور بر شما منجز می باشد نه اینکه واقعا در عالم واقع تخصیصی نمی باشد نسبت به واقع ساکت است. اما نفی تخصیص بظهور عام نفی واقعی نمی باشد نفی تنجیزی می باشد یعنی این تکلیف بر شما منجز است و این احتمال تخصیص برای عدم تنجیز فایده ای ندارد بلکه باید حجت تنجیزی برای عدم تکلیف داشته باشید.

لذا مدلول التزامی این استکه من لم یجب اکرمه فلیس بفقیر ان لم یکن مخصِّص لعموم دلیل العام.

---

[۱] یکشنبه ۹۵/۲/۱۲.

لذا با خطاب عام و عموم نمی توانیم تخصص را اثبات کنیم و تخصیص را نفی کنیم.

مرحوم صدر توضیحی مفصلی شروع کرده اند و بیان کرده اند که شاید مراد مرحوم صدر از آن کلام همانی باشد که گفته شد. [۱]

هذا تمام الکلام فی هذین الامرین و این مقام تمام می شود و فصل پنجم هم تمام می شود که در اجمال مخصص بود.

الفصل السادس: الفحص عن المخصِّص.

ظاهرا اتفاق بین علماء این است که ظهور زمانی حجت است که از مخصص آن فحص شود لذا اگر عمومی را در روایت پیدا کنیم این عموم حجت نمی باشد اگر در معرض مخصص باشد باید از مخصص فحص کنیم و بعد از فحص و نرسیدن به مخصص آن و عدم ظفر عام می شود حجت. این در جایی است که احتمال تخصیص و معرضیت تخصیص را بدهیم اما اگر در عامی باشد که احتمال تخصیص را نمی دهیم دیگر فحص لازم نمی باشد.

یقع البحث فی المقامین:

المقام الاول:

دلی ما بر وجوب فحص چیست؟ اگر عامی باشد بعد از فحص از مخصص حجت است این شرطیت از کجا آمده است؟

وجوهی ذکر شده است به سه وجه اکتفا می کنیم.

وجه اول را جمعی از علماء من جمله مرحوم خوئی محاضرات ج ۴ ص &&

[۱] یعنی ما قبول داریم که مدالیل التزامی هم حجت است اما این مدلول التزامی که شما گفتید در اینجا نمی باشد.

ایشان فرموده اند لوز فحص و عدم حجیت عام قبل از فحص از روایات و ایا مربوط به وجوب تعلیم دین فهمیدیم. در این روایات آماده است که باید برود سراغ مسائل شرعی و اگر مکلفی بر اثر جهالت و ترک تعل و جهل اگر مخالفت کرد با تکلیفی در روز قیامت مغلور نمی باشد و صرف انیک ه جاهل بوده است فایده ندارد بکله باید مکلفین بروند و شریعت را تعلم کنند و حرام و حلال لاهی را یاد بگیرند. بله اگر رفتند و پیدا نکردند و مخالفت کردند معذور است.

مهمترین دلیل روایت «هلا تعلمت» است که در روایت آمده است که چرا عمل نکردی؟ اگر جواب دهد که نمی دانستم به او گفته می شود که چرا نرفتی یاد بگیری.

وجوب تعلم را نفسی نمی دانند و طریقی می دانند&&&

لذا نمی توانیم به اصول لفظی مثل اصالة اللاطلاق و العموم و و اصول عملی مثل برائت و استصحاب قبل از فحص رجوع کنیم.

مناقشه:

این فرمایش ایشان در اصول عملیه درست است اما در اصول لفظی درست نمی باشد چرا که مراداز لزوم تعلم که آمده است تحصیل علم نمی باشد و تحصیل حجت می باشد و &&& اگر ظهور حجت باشد قبل از فحص حجت باشد تحصیل حجت شد لذا با اخبار تعلم نمی توانیم بگوییم این ظهور حجت نمی باشد اگر این ظهور حجت باشد فحص لازم نمی باشدو اگر حجت نباشد فحص لازم است اما اخبار تعلم نسبت به این که چه حجت است و چه حجت نمی باشد، ساکت است. خوب این ظهور قبل از فحص حجت سات یا ننمی باشد اخبار تعلم چیزی نمی گوید اگر حجت باشد فحص لازم نمی باشد و اگر حجت نباشد فحص لازم است.

اگر این حجت با شد خوب به مقتضای اخبار تعلم تحصیل حجت کردم لذا نیاز به تعلم دیگر نمی باشد.

وجه دوم:

تمسک به علم اجمالی است به این صورت که ما عموماتی در روایات و آیات داریم که می دانیم که بخشی از آنها تخصیص خورده است و بخشی از این ظهورات حجت نمی باشد لذا این عمومات برمن حجت نمی باشد مثلا پنج نفر ثقه به شما خبر داده اند که یقین داریم به عدم حجیت یکی از این قولها که در این صورت دیگر کلام هیچ کدام بر شما حجت نمی باشد.

قبل از فحص می دانم که بعضی از این ظهورها حجت نمی باشد در واقع علم اجمالی به مخصص پیدا کردمی و وقتی علم اجمالی باشد قبل از فحص از مخصص نی داونم به این عمومات تمسک کنیم.

مناقشه:

اشکالات عدیده ای دارد و یکی از آنها این است که اگر فحص کردیم و علم اجمالی ما منحل شد در این صورت دیگر دیگر عمومات حجت است مثلا ما می دانیم که بیست مخصص داریم بعد از پیدا کردیم بیست مخصص بقثه عمومات حجیت است در بحث علم اجمالی می اید که بعد از انحلال علم اجمالی &&&& مثلامی دانم که صد لیوانی که داریم ده تای آنها حداقل نجس است بعد از فحص ده لیوان پیدا می کنم بعد از این در نودتای بقیه علم اجمالی در نجاست ندارم لذا احتیاط نیاز نمی باشد و لو اینکه احتمال نجاست آنها را هم می دهم.

پس بنابر این این بیان هم فایده ای ندارد چرا که که بعد الز پیدا کردم بیست مخصص دیگر نیاز به فحص از مخصص نمی باشد.

وجه سوم که مرحوم خوئی گفته اند و دیگران هم قبول کرده اند این استکه دلیل حجیت عام سیره عقلاء است و امضاء این سیره و این ظهور قبل از فحص در سیره عقلاء حجت نمی باشد. یعنی در اینجا که ما احتمال عقلائی وجود مخصص را می دهیم این ظهور عام در سیره عقلاء حجت نمی باشد الا اینکه فحص از مخصص است و این وجدان ماست از سیره و اعتقاد داریم که دیگران هم این وجدان را داریم. حتی در

جایی که علم اجمالی نداریم احتمال مخصص باعث می شود که عقلاء هم آن را حجت نداند و امضاء سیره در جایی است که عقلاء هم آن را قبول داشته باشند. &&&

در سیر باید ارجاع بدهیم به وجدان خودش و در قانون عقلائی این است که قانون معمولا تبصره دارد لذا در قانون هم به دنبال تبصره هم می روند و بعد از یأس از مخصص به آن قانون عمل می کنند.

این در مورد خطاب تبلیغ است چرا که در تشریع تخصیص معنا ندارد و ضمن اینکه ما تخصیص و تقیید کتاب را به خبر واحد قبول نکردیم.

المقام الثانی:

مقدار فحص چه مقدار است؟ به مقدرای ه عموم را از معرضیت تخصیص خارج کند به مقداری که احتمال عقلائی وجود مخصص از بین برود که در اینجامعرضیت از بین می رود و این ظهور در عموم در سیره عقلاء هم می شود حجت.

پس مقدار فحص دائر مدار از بین رفتن معرضیت است و رفتن معرضیت هم به انعدام احتمال عقلائی است.

این فحص هم نسبی است یعنی فحص زمان شیخ به درد نمی خورد چرا که مرحوم شیه در آ« زمان می توانست ده کتاب را نگاه کند اما در اینجا ما هزار کتاب را با وسائل جدید فحص کنیم باید این کار را کنیم اگر احتمال عقلائی وجود مخصص در آن کتابها باشد لا زم است. در زمان شیخ با ده کتاب دیگر احتمال عقلائی مخصص نبود بخلاف زمان ما که با ده کتاب این احتمال عقلائی کما کان می باشد.

هذا تمام الکلام فی المقام الثانی و الفصل السادس.

[۱] &&&کجا عقلاء به احتمال اعتنا می کنند در جایی که عامل کیفی یا کمی قوی باشد اگر قوی شد&&&

[۱] دوشنبه ۹۵/۲/۱۳.

در زمان متأخر به فحص خود اکتفا نمی کنیم بلکه به فحص دیگران را هم تمسک می کنیم مثلا ما وقتی کتاب جواهر و وسائل را که می بینیم و وقتی روایتی پیدا نمی کند مطمئن می شود که مخصصی در مورد روایاتی که به ما رسیده است وجود ندارد&&&

الفصل السابع: الخطابات الشفاهية.

اگر ما خطابی داشته باشیم که در این خطاب از الفاظ مخاطبه استفاده شده باشد مثل «یا ایها الذین امنوا»، «یا ایها الناس» و «یا ایها المومنون»... آیا این خطابات که مخاطبه است شامل افراد حاضر در مجلس می شود یا هم شامل آنها و غائبین و هم معدومین می شود؟

حاضرین قدر متیقن است و بعد غائبین و بعد معدومین.

مرحوم آخوند در این مسئله فرمودند که سه بحث داریم که باید آنها از هم جدا شود.

بحث اول این است که آیا تکلیف به معدومین محال است یا ممکن؟ ما می توانیم تکلیفی داشته باشیم که این تکلیف مربوط باشد به معدومین؟ یا اصلا تکلیف به معدوم محال است؟

مراد از موجودین کسانی است که در زمان این تشریع موجود می باشند و اختصاص به حاضرین در مجلس ندارد. معدوم یعنی کسی که در آینده موجود می شود والان معدوم است.

این یک بحث عقلی می باشد.

بحث دوم این است که آیا ما می توانیم افراد حاضر در مجلس را طرف خطاب قرار دهیم و مخاطبه کنیم آیا با افراد غائب تخاطب و مخاطبه ممکن است یا خیر؟ با افراد معدوم چطور؟ این بحث هم کاملا عقلی می باشد.

بحث سوم این است که وقتی ما عنوانی را بعد از الفاظ خطابه و مخاطبه اخذ می کنیم مثل «الناس» یا «المومنین» یا «مسلمون» آیا این عناوین که شامل حاضرین می شود شامل افراد غائب و معدوم هم می شود؟ یا خیر به قرینه الفاظ مخاطبه شامل حاضرین می شود. این بحث یک بحث لفظی است. که آیا این الفاظ مخاطبه&&& وضع شده است برای حاضرین یا اعم از حاضر و غیر حاضر که غیر حاضر اعم از غائب و معدوم است.

این ابحاث را مرحوم آخوند در کفایه از هم جدا کرده اند.[1]

بحث اثباتی در مقام سوم است که باید در آنجا از این سه بحث فارق شویم.

البحث الأول: فی امکان التکلیف نحو المعدوم عقلا.

آیا تکلیف نسبت به معدوم محال است یا ممکن است؟ آیا می توانیم الان تکلیفی داشته باشیم به فردی که در بعد موجود می شود؟

آیا تکلیف معدوم عقلا محال است یا ممکن؟

جواب این سوال منوط بر این است که حقیقت تکلیف را ما چه بدانیم.

نظرات دیگران را بگذاریم کنار بر اساس مختار خود بیان می کنیم.

مختارنا: لا یمکن لأن التکلیف طلب انشائی مقوم بتحقق المطلوب منه.

حقیقت تکلیف در نظر ما چیست؟

دقت کنید ما گفتیم حقیقت تکلیف عبارت است از طلب انشائی این را توضیح داده ام اما اشاره بکنم که شاید خالی از فایده نباشد.

[1] کفایه ص ۲۲۸

گفتیم طلب عبارت است از «السعی النحو المطلوب و المقصود». این سعی نحو المقصود دو نوع است: تکوینی و انشائی.

طلب تکوینی در طول یک اعتبار و وضع نمی باشد مثل این که به طرف مشرق می روم برای وصول به ماء که این حرکت به مشرق را طلب تکوینی می گویند. این طلب دو رکن دارد: طالب و مطلوب و متقوم به مطلوب منه نمی باشد.

طلب انشائی طلبی است در طول وضع و اعتبار. وقتی هیئت «إفعل» وضع می شود برای انشاء وقتی من به لفظی با این هیئت تلفظ می کنم خود این تلفظ می شود انشاء و طلب. این «تلفظ» خودش «سعی نحو المقصود» است که مقصود ایجاد کردن این فعل توسط مکلف است.

آیا «اراده» مقدمه این طلب انشائی است؟ گفتیم اراده اگر مراد این است که این فعل ارادی است، بله اراده مقدمه است اما اگر «اراده» به معنای «حب» باشد، وجودش لازم نمی باشد حتی اگر مبغوض باشد و مولا بگوید: «إفعل» این طلب انشائی است و امتثال آن واجب است.

طلب انشائی به حمل شایع متقوم به سه رکن است که اگر این سه رکن نباشد طلب محقق نمی شود: طلب و طالب و مطلوب منه.

اگر مولایی به زید بگوید: «صلِّ» طالب می شود «مولی» و «صلاة» می شود مطلوب و «زید» می شود مطلوب منه.

اگر شخصی انشاء کرد و لکن «مطلوبٌ منه» ی در خارج نمی باشد. مثلا گفت: «فلیصل ولد زید» ولد زید باید نماز بخواند و زید فعلا ولدی ندارد طالب که مولا باشد داریم و مطلوب هم داریم که صلاة است اما مطلوب منه نداریم وقتی ولد که مطلوب منه است در خارج محقق می شود آن انشاء که قبلا محقق شده است و آنِ انشاء سابق مصداق حقیقی طلب نبود، آنِ تحقق مطلوب منه متصف می شود به طلب. طلب فعلی می شود یعنی آنِ اتصاف آن انشاء سابق به طلب، آنِ تحقق طلب است.

مثل اینکه زید در روز شنبه به عمرو تیر زد و عمرو نمرد و روز یکشنبه عمرو مرد در امروز درست است که بگوییم زید قاتل و عمرو مقتول. خوب دقت کنید قتل ضرب است که ظرف تحقق ضرب شنبه است و ظرفِ اتصافِ ضربِ روزِ شنبه به قتل، روز یکشنبه است.

اگر بخواهیم زمان قتل را بیان کنیم باید بگوییم قتل زید عمروا یوم السبت؟ یا قتل زید عمروا یوم الاحد؟ هیچ کدام چرا که قتل زمان ندارد. چرا که تحقق آن در دو روز بود. &&

این از مواردی است که اگر بین یک فعل و وصف آن فعل زمانا دو تاشد موصوف که زمان سابق بود لا زمان می شود &&

اگر بین یک فعل و اتصافش دوئیت زمانی شد دیگر آن موصوف زمان ندارد&&&

در ما نحن فیه عین همین اتفاق افتاده است.

انشاء طلب کی بود؟ قبل از وجود زید. این انشاء کی متصف شد به طلب؟ بعد از وجود زید. این انشاء ذات موصوف است، کی؟ قبل از وجود زید و این انشاء کی متصف شد بأنه طلب؟ بعد از وجود زید. تکلیف طلب انشائی است این طلب انشائی بعد از وجود زید محقق شد یا قبل از وجودزید؟ هیچ کدام چرا که ذات الطلب که انشاء است قبل از وجود زید آمد و اتصافش به طلب بعد از وجود زید. لذا &&&

در ما نحن فیه آیا تکلیف معدوم ممکن است یا خیر؟ اگر مراد ذات الطلب است ممکن است و اگر اتصاف به طلب است ممکن نمی باشد اگر موصوف است ممکن نمی باشد.&&&

بعد از روز دوشنبه می توانم بگویم: «قتل زید عمروا» اما نمی توانم بگویم که «قتل زید عمروا فی یوم السبت او الاحد». در حالی که در روز شنبه و یکشنبه نمی توانستم بگویم «قتل زید عمروا».

بعد از وجود زید و بلوغ او می توانم بگویم: «طلب المولی من زید» اما نمی توانم بگویم: «طلب المولا من زید الیوم»&&&. اخبار درست است اما مقید کردن خبر به زمان درست نمی باشد.

زمان مجعول زمان اتصاف انشاء سابق به طلب می باشد. &&

پس تکلیف عبارت است از طلب انشائی آیا معدوم طلب انشائی دارد؟ خیر اما به این معنا که ذات الطلب که انشاء باشد بله الان محقق می شود. اتصاف به طلب در آنِ وجود مطلوب منه ـ که مکلف با تمام قیود و شروط باشد،ـ می باشد. ما طلب انشائی برای معدوم نداریم بلکه ذات الطلب که انشاء باشد را داریم بعد از وجود مطلوب منه طلب داریم اما نه به این معنا که الان موجود می شود بلکه آن انشاء سابق متصف می شود به طلب.

پس شخص معدوم محال است طلب فعلی داشته باشد چرا که مقوم به سه رکن است محال است که تکلیف فعلی و طلب به حمل شایع داشته باشیم و درعین حال یکی از طالب و مطلوب و مطلوب منه را نداشته باشیم.

یک انشاء بیشتر نداریم اما به عدد افرادِ مطلوب منه اتصاف داریم مثل اینکه یک تیر می زنیم این تیر از صد نفر عبور می کند و در طول زمان یکی یکی بر اثر آن تیر کشته می شوند و هر کدام از اینها یک قتل است یک تیر صد اتصاف دارد همین تیر متصف است به قتل عمرو و قتل زید و قتل بکر و .... این یعنی انحلالیت یعنی به عدد افراد مطلوب منه ما اتصاف داریم.

انشاء زمانی تکلیف فعلی می شود که طلبِ انشائی شود و زمانی طلب انشائی می باشد که مطلوب منه فعلی شود که آنِ فعلیت مطلوب منه، آنِ تحقق طلب فعلی است و طلب انشائی و تکلیف فعلی.

هذا تمام الکلام فی البحث الاول[1].

[2] البحث الثانی: فی امکان التخاطب نحو الغائب و المعدوم عقلا.

بحث دوم این است که آیا مخاطب قرار دادن شخص غائب و معدوم ممکن است یا خیر؟

المعانی فی التخاطب:

این بستگی دارد به اینکه معنا و مراد ما از خطاب و تخاطب چه باشد؟ &&&وقتی ممکن است یا محال کدام یکی از معانی را از خطاب در نظر می گیریم.

المعنی الأول: توجیه الخطاب نحو الغیر فقط: ممکن.

معنای اول: توجیه الخاطب نحو الغیر اعم از این که این غیر خطاب را بفهمد یا خیر. اگر به این معنا باشد بله معدوم را و غائب را و شخص فاقد شعور را می توانیم مورد خطاب قرار دهیم بگوییم ایها الشجر و الجبل و ایها النائم حتی به شخصی که محال است موجود شود مثل شریک الباری بگوییم: «یا شریک الباری».

اگر مراد از خطاب توجیه الخطاب باشد خطاب به غائب و معدوم ممکن است.

المعنی الثانی: توجیه الخطاب نحو الغیر بحیث یفهم و لو فی المستقبل: ممکن.

معنای دوم از خطاب: توجیه الخطاب و الکلام نحو الغیر باشد و لکن آن غیر متوجه بشود و لو فی الستقبل متوجه شود. مثل اینکه من کلامی را برای شخص غائب

---

[1] خوب اشکال نشودکه با این بیانی کهما داشتیم و قائل به استحاله تکلیف به معدوم شدیم دیگر نوبت به سوالات بعدی نمی رسد. چرا که این اشکال وارد نمی باشد به این بیان که درست استکه تکلیف محال است اما انشاء که امکان دارد که انشاء شود و وقتی که در آینده مکلف حاصل شود تکلیف هم فعلی می شود لذا باز دو سوال بعدی هم محل پیدا می کند که آیا انشاء به غیر حاضرین حجت است یا خیر؟

[2] چهارشنبه ۹۵/۲/۱۵.

می گوییم اما غائب بعد از وصول کلام به او متوجه می شود. مثلا من کلامی را توجیه می کنم نحو المعدوم و شخص بعدا به این کلام واصل می شود و می فهمد و قصد من هم این است که بعدا که به او واصل شد بفهمد.

این هم ممکن است مثل نامه ای که برای انسانهای هزار سال بعد یا غائبین در این مجلس می نویسم. این خطاب ممکن است.

المعنی الثالث من الخطاب: توجیه الخطاب نحو الغیر بحیث یفهم آنَ التوجیه: لا یمکن.

معنای سوم از خطاب است توجیه الخطاب است نحو الغیر به گونه ای که همین الان متوجه کلام و خطاب من بشود.

اگر این معنای سوم مراد باشد به این صورت تخاطب به معدومین و غائبین محال است.

البحث الثالث: فی شمول العناوین المعقبه باداة الخطاب لغیر الحاضرین وضعا.

این بحث لغوی بود که مرحوم آخوند فرمودند: اگر بعد از ادات تخاطب یک عنوانی را آوردیم آیا این عنوان شامل غائب و شخص معدوم می شود یا خیر به خاطر ادات می گوییم شامل نمی شود مثل اینکه نمی گوییم یا ایها لامومنون یا مسلمون یا الناس. این عناوین مومنون و مسلمون و ناس شامل کسان یکه در مجلس خطاب نبوده اند می شود اعم از غائب و معدوم؟

ما یکبار می گوییم که المومنون فی الجنة یا الکافرون فی النار اینجا مشخص است که شامل فقط مومنون و کافرون غائب و موجود نمی شود در این بحثی نمی باشد.

بحث در این که است که قرینه ای در کار است که عقیب آمدن این عناوین بعد از ادات خطاب باشد.

ما از کسانی هستیم که ادات تخاطب از عناوین قصدیه است&&& یعنی من که می گوییم که ایها لاناست قصد من چه کسانی است؟ حاضرین؟ حاضرین و غائبین از موجودین؟ یا معدومین؟ هر کدام را قصد کنم استعمال ادات مجازی و عنائی نمی باشد.

بگویم ایها الناس الذین سیأتون الی یوم القیامة این استعمال «یا ایها» استعمالش به مجاز نمی باشد. این ادات وضع بالعلامیة است. مجاز در حروف و ذو العلامة معنا دارد که در ذو العلامة بکار نرود مثلا کلمه «باء» را در تبعیض بکار رود در حالیکه علامت برای تبعیض وضع نشده است. این «یا ایها » به نحو مشترک معنوی وضع بالعلامیة وضع شده است.

یعنی برای مخاطب قرار دادن غیر اعم از اینکه بفهمد یا خیر. این که بگویم «ایها القمر» یا «ایها الناس» در هر دو استعمال «یا ایها» مجازی نمی باشد و حقیقی است.

لذا ادات خطاب وضع شده است برای مخاطب قرار دادن، اعم از اینکه مخاطب بفهمد یا خیر.

هذا تمام الکلام فی الخطابات الشرعیة.

خوب ثمره این بحث چه می باشد؟

ثمره را در فصل بعدی گفته است چرا در یک فصل جداگانه ای گفته اند نفهمیدیم.

الفصل الثامن: فی ثمرة البحث السابق.

ثمره این خطابات شرعیه چه می باشد. ثمراتی را ذکر کرده اند که دو ثمره آن خیلی مهم است که ایشان هم این دو ثمره را فرموده اند.

الثمرة الاولی:

اگر گفتیم این عناوین خطابیه شامل غائبین و معدومین می شود نسبت به معدومین و غُیَّب این خطابات حجت است و اگر شامل نشود دیگر این خطابات حجت نمی باشد.

این ثمره مبتنی بر دو مقدمه است که هر دو مخدوش است:

مقدمه اول:

حجیت ظهور مبتنی بر این است که ظهور حجت الی من قصد افهامه کما این که میرزای قمی می فرمودند و الا نسبت به من لم یقصد افهامه حجت نمی باشد.

مقدمه دوم این استکه مقصود از این خطابات در قرآن مجید خصوص مشافهین است هر جا پیغمبر فرموده است یا ایها الناس یا یا اهل الکتاب یا ایها الکافرون یا ایها المسلمون یا ایها الانسان یا ایها الذین آمنوا این عناوین که در قرآن آمده است مخصوص مشافهین بوده است.

اگر این دو مقدمه تمام شود این ثمره درست است. اما هیچ کدام درست نمی باشد.

مقدمه اول در ظهور می آید که ظهور هم نسبت به من قصد و هم نسبت به لم یقصد حجت می باشد.

اما مقدمه دوم : از روایات استفاده می شود که این خطابات بر همه تا روز قیامت حجت است و شامل خصوص مشافهین یا کسانی که در عصر پیامبر بوده اند نمی باشد.

با خدشه ایشان در مقدمه اول موافق می باشیم.

اما با خدشه ایشان در مقدمه دوم: ما تابع قصد متکلم می باشیم وقتی می گوید یا ایها الناس یا ایها المومنون یا یا ایها الذین آمنوا چه کسانی را اراده کرده است؟ موافقیم که خصوص مشافهین نمی باشد احتمال هم نمی دهیم که کسانی که درزمان پیامبر بوده اند و آن نزول به پیامبر ایمان آورده اند نمی باشد.

بلکه کسانی که در زمان پیامبر مومن شدند و بعد از ایشان در عصر تشریع مومن می شوند.

اما اینکه شامل همه انسانها تا روز قیامت بشود تابع قرینه است مثلا در یا ایها الانسان انک کادح الی ربک ... این شامل همه انسانها می شود. اما در همه خطابات این طور است این نیاز به کار میدانی دارد که من این کار را نکردم.

اما اینکه ایشان می گویند که روایات می گوید که همه را شامل می شود اگر هم اینطور باشد و سند همه تمام باشد&&&

روایت گفت هر جا که یا ایها الذین آمنوا آمده است شامل همه افراد مومنین می باشد دیگر دلیل &&&

فرض کردیم که یا ایها الذین آمنوا نسبت به ما ها ظهور ندارد و روایات گفته است که مراد از این خطاب عموم است دیگر دلیل ما آیه نمی باشد بلکه روایت است اثرش این است که در این صورت اگر روایتی گفت که این حکم وجوب نماز جمعه متعلق به عصر حضور است این روایت معارض با این آیه شریفه نمی باشد بلکه معارض با آن روایتی است که می گوید که یا ایها الذین آمنوا مراد مومنین تا روز قیامت می باشد.

نکته دوم: اگر این اخبار صیح و معتبر باشد فقط در آیاتی بدرد ما می خورد که متضمن حکم شرعی است اما نسبت به آیاتی که متضمن تکلیف نمی باشد دیگر معتبر نمی باشد. مثلا آیه شریفه گفته است «یا ایها الانسان انک کادح...» و فرض این است که این آیه شریفه اجمال دارد، این روایات دیگر دلالت نمی کند که مراد این آیه همه انسانها می باشند چرا که بحث حجیت است و حجیت در تکالیف می آید و لا غیر.

دقت کنید که این آیات قرینه منفصل می باشند و قرینه منفصل ظهور ساز برای ذو القرینه است کلام با تمام شدن ظهورش منعقد می شود و اگر مخصص یا قرینه ای آمد در این ظهور تصرف نمی کند.

هذا تمام الکلام فی الثمرة الاولی.

[۱] الثمرة الثانیه:

اگر گفتیم این عناوین تعمیم دارد و شخص غائب و معدوم را می گیرد، شخص غائب و معدوم می تواند به این اطلاق اخذ کند فرض این است که این اطلاق هم شامل اوست و هم شامل مشافهین مثلا در آیه شریفه آمده است: «اذا نودی فی الصلاة من یوم الجمعة فاسعوا الی ذکر الله» ما که می گوییم که شامل غیر مشافهین می شود باید به این آیه شریفه اخذ کرد لذا در زمان نماز جمعه حضور در نماز جمعه لازم است.

این آیه شریفه یا ایها الذین آمنوا که شامل مشافهین می شود می گوید که لازم است که در نماز جمعه حاضر شوید.

اگر گفتیم این خطاب مختص به مشافهین است شامل غیر مشافهین نمی شود پس برای غیر مشافهین از قاعده اشتراک استفاده می کنیم اگر حضور در نماز جمعه بر غیر مشافهین لازم است بخاطر این آیه شریفه نمی باشد بلکه بخاطر قاعده اشتراک می گوید که غیر مشافه و مشافه در حکم با هم مشترک می باشند و این قاعده است که باعث تنجیز تکلیف می شود نه آیه شریفه.

وقتی اینطور شد با توجه به اینکه قاعده اشتراک، یک قاعده ای است که لبی است و دلیلش اجماع است لذا در جایی می آید که مشافهین و غیر مشافهین صنفا و سنخا یکی باشد لذا اگر احتمال بدهیم که این وجوب نماز جمعه به خاطر حضور معصوم علیه السلام بوده است، دیگر در اینجا قاعده اشتراک در زمان غیر مشافهین که معصوم علیه السلام حضور ندارد، نمی آید.

این قاعده را همه قبول دارند و کسانی هم که قبول ندارند این بخاطر این استکه در عناوین تعمیمی شده اند و آنها را شامل غیر مشافهین هم می دانسته اند لذا نیازی دیگر به این قاعده ندارند.

---

[۱] شنبه ۹۵/۲/۱۸.

این اجماع مدرکی نمی باشد و حلال محمد حلال الی یوم القیامة و ... نمی تواند مدرک آن باشد چرا که این روایت می گوید که حلال و حرام الهی نسخ نمی شود نه این که احکام شامل معدومین و مشافهین می باشد. لذا اگر این آیه شریفه شامل مشافهین بوده است تا روز قیامت این حکم الهی در مورد مشافهین بوده است و در مورد غیر مشافهین نبوده است و این حکم نسخ نشده است لذا در عین حالی که ما تعمیمی نشده ایم این روایت را هم قبول داریم.

البته این احتمالاتی که باعث می شود که نتوانیم به قاعده اشتراک تمسک کنیم باید احتمالاتی عقلائی باشد نه هر احتمالی. مثلا نگوییم که این حکم بخاطر این بوده است که آن زمان در شبه جزیره بوده اند و اما ما که در شبه جزیره نمی باشیم این حکم شامل ما نشود.

مرحوم آخوند این ثمره دوم را فی الجمله قبول کرده اند نه بالجمله. فرموده اند که اگر گفتیم عناوین مختص به مشافهین است باید رجوع کنیم به قاعده اشتراک اما یک جا است که به قاعده اشتراک تمسک نمی کنیم و به خود اطلاق رجوع می کنیم مثل جایی که آن خصوصیت خاص در حال زوال است مثلا در مورد این آیه شریفه نماز جمعه احتمال می دهیم که این آیه مال آنها بوده است چرا که مال اصل تشریع بوده است لذا اطلاقی ندارد که شامل ما که در عصر بعثت نمی باشیم شود. در اینجا دیگر قاعده اشتراک کار ساز نمی باشد. مائی که در محضر نمی باشیم. اگر این احتمال را بدهیم اطلاق این را نفی می کند می گوید که ای مشافهین در نماز جمعه حاضر شوید حتی زمانی که من در زمان شما نمی باشم چرا که این خصوصیت حضور پیغمبر امکان زوال است. اطلاق می گوید که لا فرق بین عصر الحضور و غیر الحضور فی المشافه.

یعنی ولو من رفتم از میان شمای مشافهین باید در نماز جمعه حضور یابید.

این اطلاق می گوید که این خصوصیت دخیل نمی باشد. قاعده اشتراک می گوید که این حکم شامل غیر مشافهین هم می شود. &&&

بله اگر خصوصیتی باشد که زوال ندارد مثل اینکه در محضر معصوم بودند دیگر جای اطلاق نمی باشد عصر حضور معصوم چه زمانی تمام شد؟ سنه ۳۶۰ هجری معلوم است هیچ کدام از مشافهین پیامبر گرامی اسلامﷺ تا بعد از آن عصر نبودند لذا این خصوصیت قابل زوال برای مشافهین نمی باشد. و مضمون التحقق است لذا نیاز به قید زدن نمی باشد.&&& یعنی بگوییم اینکه این آیه شریفه نماز جمعه آمد به مشافهینی که در عصر حضور معصومند لازم نمی باشد این قید را در کلامش ذکر کند چرا که این خصوصیت برای آنها تضمین شده است. لذا اطلاق گیری نسبت به این قید نمی توانیم بکنیم. لذا در این صورت این ثمره درست است. اگر احتمال دادیم این که این حکم مخصوص به مشافهین است بخاطر حضور معصوم است قاعده اشتراک &&&

فرمایش ایشان فرمایش متینی است.

هذا تمام الکلام فی الفصل الثامن.

الفصل التاسع: فی تعقب العام بضمیر یرجع الی بعض افراده.

اگر ما یک عامی داشته باشیم که بعد از عام ضمیری بیاید که به بعض افراد عام رجوع کند آیا اصالة العموم اینجا جاری است یا خیر؟

مثال زده اند به این آیه شریفه: « وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ..وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِكَ... »[1]. این آیه شریفه می فرماید: زنان مطلقه سه طهر، عده نگه می دارند.

طلاق دو قسم است طلاق بائن و رجعی. این آیه می فرمایند که در هر دو طلاق باید سه طهر، عده نگه دارد.

[1] وَ الْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاَثَةَ قُرُوءٍ وَ لاَ يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِكَ إِنْ أَرَادُوا إِصْلاَحاً وَ لَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَ لِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَ اللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿۲۲۸﴾ البقرة ، الجزء ۲، الصفحة: ۳۶، الآية: ۲۲۸.

«المطلقات» جمع محلی به «ال» است که در نظر مشهور عام است اما در نظر ما اطلاق دارد که در این بحث اثری ندارد که آن عنوان مطلق باشد یا عام باشد.

در ذیل این آیه می فرمایند: «...وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذٰلِكَ...». ضمیر «بعولتهن» بر می گردد به زنان مطلقه. یعنی شوهران اینها حق دارند که اینها را بر گردانند یعنی رجوع کنند بعد از رجوع عده ی اینها منتفی می شود مثل زن آنها قبل از طلاق است. «المطلقات» صدر آیه شامل بائن و رجعی می شود ذیل آیه می فرمایند: «بعولتهن» همسران آن مطلقات که مطلقه می باشند به طلاق رجعی یعنی مراد جدی از ضمیر «هن» مطلقات رجعی می باشند چرا که در طلاق بائن که حق رجوع ندارند. پس بر می گردد به بعضی از افراد «المطلقات» به طلاق رجعی.

در اینجا بحث این است که ما دو اصل لفظی داریم که نمی توان به آنها با هم تمسک کند یکی «اصالة العموم» یا «اصالة الإطلاق» در «المطلقات» می باشد که شامل طلاق رجعی و بائن می باشد و یکی هم «اصالة عدم استخدام» در ضمیر «بعولتهن» است. اگر ضمیری بیاوریم که به بعضی از افراد مرجع بر گردد این استخدام است و خلاف اصل است. خوب اگر به «اصالة العموم» اخذ کنیم در ناحیه «بعولتهن» می شود استخدام و اگر به «اصالة عدم الإستخدام» اخذ کنیم باید به «اصالة العموم» در ناحیه «المطلقات» اخذ نکنیم.

لذا ما در این آیه صدرا و ذیلا دو اصل داریم که باید به یکی اخذ کنیم اخذ به «اصالة العموم» و عدم اخذ به «اصالة عدم الإستخدام» یا اخذ به «اصالة عدم الاستخدام» و عدم اخذ به «اصالة العموم».

الاقوال فی المسئلة:

اقوال در مسئله سه تا است.

قول اول: اخذ به «اصالة العموم» کما علیه «المیرزا»رحمه‌الله.

قول دوم: اخذ به «اصالة عدم الاستخدام» کما علیه «المرحوم الخوئی».

قول سوم: به هیچ کدام نمی توان اخذ کرد و خطاب در این دو ناحیه مجمل است در ناحیه عموم اصالة العموم نداریم و در ناحیه استخدام هم، اصل عدم استخدام را نداریم کما علیه «الآخوند رحمه الله».

[1] قول المرحوم الآخوند: عدم جواز الأخذ بهما.

مرحوم آخوند فرموده اند[2] به هیچ یک از دو اصل نمی توان اخذ کرد. به «اصالة العموم» نمی توان اخذ کرد به خاطر ذیل که «یصلح للقرینیة» است که اگر یصلح للقرینیة در کلامی باشد ظهور در عموم منعقد نمی شود کما اینکه در خصوص هم ظهوری شکل نمی گیرد. لذا «المطلقات» می شود مجمل که قدر متیقن آن خصوص است نه از باب یصلح للقرینیة بلکه از باب قدر متیقن.

به «اصالة عدم الاستخدام» نمی توان اخذ کرد چرا که قاعده ی کلی این است که اصول لفظیه مثل اصالة العموم، اصالة الاطلاق، اصالة الحقیقة، اصالة عدم الإستخدام، اصالة عدم القرینة و ...که اصولی است عقلائی که عقلاء برای عدم اختلال در محاوراتشان، در محاروات به آن اخذ می کنند؛ مختص به جایی باشد که مراد جدی متکلم برای ما معلوم نمی باشد. مثلا نمی دانیم از اسد حیوان مفترس را اراده کرده است یا رجل شجاع، حمل می شود بر حقیقت بنا بر اصالة الحقیقة یا اصالة العموم. اما در جاییکه مراد مشخص است و شک داریم کیفیت استعمال چگونه است مثلا می دانیم از اسد رجل شجاع را اراده کرده است اما نمی دانیم استعمالش به نحو حقیقی است یا مجازی؟ در اینجا اصول لفظیه نمی آید.

در ما نحن فیه مراد از «هن» در «بعولتهن» مشخص است که مطلقات رجعی می باشد اما نمی دانیم به نحو «استخدام» است که مراد از «المطلقات» عام باشد یا غیر

---

[1] یکشنبه ۹۵/۲/۱۹.

[2] کفایه ص ۲۳۳

استخدام بوده است بنا بر این که مراد از «المطلقات»، مطلقات رجعی باشد، این را نمی دانیم که اصل لفظی عدم استخدام جاری نمی شود.

لذا کلام ما در عمومیت و عدم آن و استخدام و عدم استخدام مجمل است اما مراد از ضمیر در «بعولتهن» برای من مشخص می باشد یعنی «بعولة المطلقات الرجعية احق بردهن».

اما اینکه تمام المطلقات یتربصن یا مطلقات رجعية یتربصن؟ کلام مجمل است اما قدر میتقن مطلقات رجعی، یتربصن می باشد.

اجمال در «المطلقات» در مراد است و اجمال در «بعولتهن» در کیفیت است نه در مراد.[1]

قول «الميرزا» رحمه الله: اخذ «بأصالة العموم» لعدم معارض.

مرحوم میرزا مخالفت کرده اند و فرموده اند: که «اصالة العموم» را در اینجا داریم اما در اینجا اصل عدم استخدام را نداریم و جاری نمی شود.

مراد از «المطلقات» عام است بمقتضی اصالة العموم یعنی مطلقات اعم از رجعی و بائن اما در ضمیر «بعولتهن» مراد روشن است و اجمالی ندارد و مراد مطلقات رجعی می باشد اما در عین حال به گونه ای مقصود مطلقات رجعی می باشد بدون اینکه استخدامی صورت گرفته باشد یعنی بدون اینکه ضمیر به بعض «المطلقات»ی که در صدر آیه شریفه است، برگردد که حال به چه صورت می شود که مراد روشن باشد و درعین حال به بعض هم بر نگردد به زودی توضیح می دهیم.

[1] لذا در نظر مرحوم آخوند «المطلقات» می شود مجمل و قدر متیقن آن می شود مطلقات رجعی و مراد جدی از ضمیر در «بعولتهن» هم مشخص است که به رجعیات بر می گردد بنابر این معنای آیه در نظر ایشان عبارت است از اینکه مطلقات رجعیه باید سه طهر عده نگه دارند.

&&&اما این اصالة عدم الاستخدام جاری نمی شود. چرا؟ به جهت اینکه مراد معلوم است و شک در کیفیت استعمال است لذا اصل عدم استخدام را ما نداریم.[۱]

اصالة العموم هم جاری می شود چرا که معارض ندارد معارض آن اصالة عدم الاستخدام بود که ما این اصل را نداریم لذا اصالة العموم بدون معارض جاری می شود.

لذا مراد از «المطلقات» عموم مطلقات رجعی و بائن است و نسبت به ضمیر در «بعولتهن» هم مراد روشن است که مطلقات رجعی می باشند.

به هر ترتیب استخدام است در آیه یا خیر؟ این برمی گردد به معنایی که از آیه می کنیم. اگر ضمیر «بعولتهن» را به همه «المطلقات» برگرداندیم این ضمیر شامل رجعی و بائن می شود و استخدامی صورت نگرفته است.

خوب سوال پس چه گونه با حفظ عمومیت در «المطلقات»، مراد از ضمیر در «بعولتهن» مطلقات رجعی است؟ به این صورت که این ضمیر در بعولتهن که عام است تخصیص می خورد به روایاتی که می گویند: «شوهران به برگرداندن زنانشان احق می باشند مگر مطلقات بائن که احق نمی باشند» لذا مراد جدی می شود مطلقات رجعیة.

بله یک احتمال هم دارد که بر گردد به خصوص مطلقات رجعی که در این صورت استخدام صورت گرفته است.

اما ما این را نمی دانیم که به کدام بر می گردد که استخدام شود یا تخصیص. ما اصلی نداریم که یکی از اینها را مشخص کند. و مهم نمی باشد و اثری هم ندارد چرا که مراد برای ما روشن است. در هر دوی این دو صورت «مطلقات» عام است.

---

[۱] البته این بدان معنا نمی باشد که در آیه شریفه استخدام صورت گرفته است یعنی نفی اصالة عدم الاستخدام، اثبات استخدام نمی کند چرا که می تواند درعین حالی که استخدامی صورت نگرفته است مراد جدی از ضمیر «بعولتهن» خصوص مطلقات رجعی باشد کما اینکه در توضیحی که بعدا می آید روشن خواهد.

مناقشة: مع وجود «ما يصلح للقرينية» لا ينعقد العموم للخطاب.

در این کلام مغالطه کوچکی است. مرحوم میرزا در اینجا گفته اند اصالة العموم معارض ندارد بله اصل معارض ندارد اما «يصلح للقرينية» که در این کلام است و این احتمال است که ضمیر در «بعولتهن» بر گردد به خصوص مطلقات رجعیه و استخدامی صورت گرفته باشد و خود استخدام خلاف ظاهر است و برای از بین بردن خلاف ظاهر دو راه است از همان اول قائل به تخصیص در ضمیر بعولتهن شویم یا خیر از همان اول بگوییم که مطلقات خصوص است. لذا ما قائل می شویم اصالة العموم جاری نمی شود.

به عبارت دیگر شما قائل به اصالة العموم شدید و چون اصالة عدم الاستخدام هم جاری نمی شد، و در عین حال مراد از «هن» در ضمیر بعولتهن هم مشخص بود برای جمع بین عدم جریان اصالة عدم الاستخدام و در عین حال مخصَّص بودن ضمیر «بعولتهن» در مراد جدی، قائل به تخصیص شدید. اما این بیان شما احتمال استخدام را نفی نکرد و با توجه به اینکه این احتمال است که استخدام صورت گرفته باشد و این خلاف ظاهر است باید به گونه ای با این آیه رفتار شود که احتمال این خلاف ظاهر هم نباشد و آن دو راه دارد عمومیت در صدر و تخصیص در ذیل یا خیر، این احتمال هم است که اصلا صدر ما عام نباشد وقتی این احتمال است لذا ذیل می تواند «صلاحیت برای قرینیة» داشته باشد و همین ذیل مخصِّص صدر باشد چرا که در این صورت یعنی در صورتی که احتمال استخدام باشد، دیگر ظن به عموم که همان ظهور در عموم است زایل می شود بخلاف جائی که این احتمال استخدام نباشد، دیگر ظن به عموم داریم و نمی تواند ذیل صلاحیت قرینیة داشته باشد. پس تمام اشکال ما در این استکه در کلام شما احتمال استخدام است و این «صلاحیت در قرینیة» را برای ذیل منتفی نمی کند لذا جایی برای تمسک به اصالة العموم نمی ماند.

پس نبود اصل معارض مساوی نیست با جریان اصالة العموم بلکه وجود یصلح للقرینیة هم جلوی انعقاد ظهور در عموم را می گیرد.

لذا عموم می شود مجمل و ضمیر در بعولتهن به لحاظ کیفیت می شود مجمل نه به لحاظ مراد.

قول المرحوم الخوئی[1]: اخذ باصالة عدم الاستخدام لا أصالة العموم بحکم السیرة العرفیة.

فرمایش سوم فرمایش مرحوم خوئی است که خلاف این دو بزرگوار عمل کرده اند و می گویند که اصالة عدم استخدام در تعارض با اصالة العموم مقدم می شود لذا ضمیر در «بعولتهن» در اینجا بر می گردد به همان که در «المطلقات» اراده شده است که مراد از مطلقات رجعیة است.

وجه هذا البیان: حکم السیرة العرفیة علی ذلک.

ایشان استدلالی کرده است که نمی توان آن را رد کرد گفته اند که عرف اینکار را می کند. این یک نکته ی عرفی است و شما نهایتا بگویید که عرف اینکار را نمی کند

ایشان هیچ تبیینی نکرده اند و احاله داده اند به عرف و اگر هم ما با مراجعه به عرف چنین چیزی را فهم نکردیم این نقض کلام ایشان نمی باشد چون ما نفهیدیم نه اینکه عدم آن را وجدان کردیم.

اما منتها می توان مقداری این کلام مرحوم خوئی را توجیهش کرد به این صورت که استخدام خیلی غیر عرفی تر است از حمل عموم بر خصوص. در این صورت اصل عدم استخدام بر اصالة العموم مقدم می شود و مراد در ما نحن فیه از «المطلقات»، مطلقات رجعیه می باشد.[2]

---

[1] محاظرات ج ۴ ص ۴۴۶.

[2] لذا در نظر مرحوم خوئی «المطلقات» می شود ظاهر در مطلقات رجعیه و مراد جدی از ضمیر در «بعولتهن» هم مشخص است که به رجعیات بر می گردد بنابر این معنای آیه در نظر ایشان عبارت است از اینکه مطلقات رجعیه باید سه طهر عده نگه دارند. که این نتیجه همان نتیجه کلام مرحوم آخوند بود با این تفاوت که مرحوم آخوند از باب قدر متیقن به این مطلب رسیدند چرا که در نظر ایشان «المطلقات» مجمل بود و لکن مرحوم خوئی از طریق ظهور در خصوص.

مناقشتان:

فرمایش ایشان نکاتی دارد که قابل تأمل است که با هم جور در نمی آید.

المناقشة الأولی: دفع الاستخدام حاصل مع رجوع الضمیر فی المراد الاستعمالی بالأعم.

اصالة عدم استخدام را عرف مقدم می کند اگر عرف این کار را می کند لازم نمی باشد که اصالة العموم را ذبح کند به این صورت است که مراد استعمالی از ضمیر در «بعولتهن» عموم باشد و مراد جدی رجعیه باشد یعنی قائل بشویم به همان کلام مرحوم میرزا البته این صورتش که روایات این «هن» را تخصیص زده باشد. این اصول لفظیه در مقام مراد استعمالی است. یعنی این مراد جدی در این کلام را با روایات مخصص بدست بیاوریم نه حتما با ذبح اصالة العموم.

المناقشة الثانیة: الاصول جار ان لم یکن المراد معلوما و هنا لیس کذلک.

اشکال مرحوم آخوند را جواب نداده اند که این اصول را درجایی جاری می کنند که مراد مشخص نباشد و در اینجا مراد مشخص است و شک در کیفیت استعمال است.

[1] مختارنا: مختار المرحوم الآخوند.

ما در این بحث تابع مرحوم آخوند شدیم و گفتیم که «اصالة العموم» بخاطر «یصلح للقرینیة» جاری نمی شود و مراد در «المطلقات» مجمل است و نمی دانیم که رجعی اراده شده است یا اعم از رجعی و «اصل عدم استخدام» هم جاری نمی باشد چرا که مراد مشخص است و شک در کیفیت است و اصلی هم نداریم که در دائر مدار بودن

[1] دوشنبه ۹۵/۲/۲۰.

بین تخصیص و استخدام یکی را ترجیح دهیم. لذا گذشته از این مثال که آیا مثال این بحث است یا خیر کلاً با فرمایش مرحوم آخوند موافقیم.

ینبغی التنبیه علی الامرین:

در خاتمه این فصل باید به چند امر اشاره کنیم:

الامر الاول: المراد من الاستخدام.

عند المرحوم الخوئی: رجوع الضمیر الی بعض افراد المرجع.

مرحوم خوئی به حسب تقریرات، استخدام را این طور معنا کرده بودند «یرجع الضمیر الی بعض افراد المرجع» مثلا گفتیم: «یجب اکرام العالم و یجوز تقلیده» مراد از «عالم» در کلام اول «تمام علماء» است و در کلام «یجوز تقلیده» مراد بعضی از افراد عالم که «فقهاء» باشند، می باشد چرا که معلوم است تقلید در مسائل شرعیه از غیر فقها جایز نمی باشد.

عند المرحوم الصدر: رجوع الضمیر الی بعض مدلول المرجع.

مرحوم صدر تعریف کرده بودند: «رجوع الضمیر الی بعض مدلول المرجع».

مختارنا فی معنی الاستخدام:

هر دو تعریف را قبول نداریم.

توضیحی در مورد استخدام بدهیم و توضیح این استکه من می گوییم مثلا «رایت رجلا و اکرمته» یا «اکرم الناس و احترمهم» دقیقا مرجع ضمیر چه می باشد؟

مرجع اکرمته آیا لفظ رجل است که یک لحظه قبل تلفظ کردی یا معنای رجل یا مفهوم این لفظ است؟

مقدمتان:

ما دو مقدمه را ذکر کنیم:

المقدمة الأولى: الضمائر الغائبة وضعت للإشارة.

مقدمه اول این است که ما ضمائر را از قبیل اشاره می دانیم و کارش کار اسماء اشاره است ما با ضمائر اشاره می کنیم با تفاوتی که با اسماء اشاره دارد لذا «مشار الیه» می شود «مرجع». بله ضمائر مخاطبه و متکلم اینها برای اشاره نمی باشند اما باقی ضمائر برای اشاره می باشند.

المقدمة الثانية: أن المشار اليه فی الضمير هو محكی مرجعه.

اگر یادتان باشد ما در هر خطابی که عناوین اسمی ـ نه علائمی ـ که اخذ می کنیم یعنی اسمائی که وضعشان بالتسمیه است، یک اشاره ای داریم که آن مشار الیه محکی می باشد که در تمام عناوین اسمیه دائما این محکی است که تارة معنا است تارة مفهوم است و تارة فرد ست و تارة افراد است و تارة غیر اینهاست.

ضمیر دائما اشاره است به محکی آن عنوان اسمی وقتی می گویم: «رایت رجلا و اکرمته» با این ضمیر اشاره دارم به محکی این رجل حال هر چه که می خواهد باشد.

پس دائما با ضمیر اشاره می کنیم به محکی آن مرجعش که عناوین اسمیه باشد.

فأما انحاء الاستخدام:

استخدام انحائی دارد:

- **الإشارة بالضمير الى غير محكی المرجع.**

تارة اشاره می کنم به محکی دیگری غیر از محکی آن عنوان اسمی. مثل اینکه گفته شود: «الانسان نوع و هو یموت». چون محکی «الانسان»، «معنا و طبیعت» است و «ضمیر» اشاره دارد به محکی دیگری که «افراد انسان» می باشد. این استخدام است.

- **الإشارة بالضمير الى بعض افراد محكى المرجع.**

یک استخدام دیگر که رایج تر و شایعتر می باشد محکی جمیع افراد است اما ضمیر به جمیع افراد بر نمی گردد بلکه به بعض الافراد بر می گردد این استخدام رایج است.

مثل این که می گویم: «یجب اکرام العلماء و یجوز تقلیدهم» که محکی «العلماء»، «تمام افراد علماء» است و «مرجع ضمیر»، بخشی از افراد محکی است که «فقهاء» می باشد.

- **الإشارة بالضمير الى فرد آخر من محكى المرجع.**

استخدام دیگری داریم که از همه دورتر است به این صورت که محکی مرجع یک فرد است و ضمیر به فرد دیگر از محکی بر می گردد مثل «رأیت رجلا و اکرمته» مراد از «رجلا»، «زید» است و «مرجع ضمیر» محکی دیگری است که «عمرو» باشد.

عمرو محکیی است که می تواند حاکی آن «رجل» باشد مثل مثال «الانسان نوع و هو یموت» که محکی «هو» افراد است که «الانسان» می توان حاکی آن باشد.

لذا مهم این استکه مرجع ضمیر شأنیت حکایت از محکی ضمیر را داشته باشد. لذا در رأیت رجلا و اکرمته این کلام درست نمی باشد اگر مرجع اکرمته «فاطمه» باشد چرا که «رجل» شأنیت حکایت از «فاطمة» را ندارد.

در قواعد عربی باید ضمیر را متناسب با مرجع لفظی در کلام بیاوریم اما در مرجع ضمیر اشاره دائما به محکی است. لذا در اینجا که محکی ضمیر در محکی فاطمه است جایز نمی باشد که بگویم «اکرمتها» چرا که مرجع ضمیر لفظی در کلام که در قواعد باید به آن توجه داشته باشیم، «رجل» است که مذکر است.[1]

[1] مثل این مثال: «رایت انسانا و اکرمته» بنا بر اینکه مراد از انسان اول، «زید» و انسان دوم، «فاطمه» باشد در اینجا چگونه باید تعبیر بیاوریم؟ بگوییم: «رایت انسانا و اکرمته» یا « و اکرمتها». باید بگویم: « و اکرمته» و مراعات مرجع لفظی که «انسان» است را بکنم نه مرجع حقیقی که «فاطمه» است و مونث می باشد.

- **الأشارة بالضمير الى معنى الآخر من محكى المرجع المشترک اللفظى.**

استخدام دیگری هم است که مشترک لفظی را بکار بریم که محکی عنوان یک معنا باشد و محکی ضمیر معنای دیگر آن باشد. مثلا «وجدت عینا و اعطیته فقیها». محکی از «عین» اولی «ذهب» باشد و مراد از «محکی» ضمیر «فضه» باشد.

دقت کنید در تمام این انحاء در هنگام استعمال مرجع لازم نمی باشد که محکی ضمیر را لحاظ کنم اما در هنگام استعمال ضمیر لازم است که محکی مرجع را لحاظ کنم.

مرحوم خوئی ظاهرا نظر داشتند به نوع دوم استخدام که فرد شایع استخدام می باشد.

اما مرحوم صدر که فرمودند: «رجوع الضمیر الی بعض مدلول المرجع» در این کلمه «مدلول» که بکار برده اند دو احتمال است:

احتمال اول این است که مراد ایشان از «بعض مدلوله» بعض مدلول «تصوری» باشد.

احتمال دوم هم این است که مراد ایشان، بعض مدلول «تصدیقی»باشد.

اگر مراد مدلول تصوری باشد معنایش این است که محکی ضمیر بعض التصور است که معنا ندارد که مدلول بعض التصور باشد و اگر مراد ایشان مدلول تصدیقی باشد که همان کلام مرحوم خوئی می شود که عبارت باشد از بعض الافراد. مدلول تصدیقی یعنی افراد به حمل شایع عنوان. یعنی افرادی که ما تصدیق می کنیم افراد این معنا می باشد.

اگر این مراد باشد که این اشکال مرحوم خوئی بر ایشان هم وارد می شود و آن اینکه این موردی که شما فرمودید یکی از موارد ستخدام است نه تمام آن.

پس دائما در استخدام تفاوت و اختلاف در محکی است که تارة بین این محکیها اختلاف می شود. یعنی محکی «مرجع»یکی شیئی و محکی «ضمیر» شیئی دیگر است مثل نوع اول و سوم و چهارم.

البته دائما محکیِ «ضمیر» را از قرائن می فهمیم.

الامر الثانی: معنی الآیة الشریفة.

این آیه شریفه را چگونه معنا می کنیم؟

الاحتمالات فی معناها عندنا:

دو احتمال در آیه شریفه در نزد ما وجود دارد ولو احتمالات دیگری هم داده اند.

الإحتمال الأول: اجمال «المطلقات» و المراد من ضمیر «بعولتهن» الرجعیات.

احتمال اول این است که با توجه به اختیار خودمان در بحث «تعقب عام بضمیر خاص» این است که «المطلقات» می شود مجمل که نمی دانیم خاص که «مطلقات رجعی» باشد، اراده شده است یا اعم از آن. و مقصود از ضمیر «بعولتهن» را در حد مراد جدی می دانیم که «رجعیات» است حال یا به نحو استخدام یا به غیر استخدام[1].

الاحتمال الثانی: المراد من «المطلقات» و الضمیر، العام و اما کون «البعل» للرجعیات قرینة علی ان بعلها احق بردهن.

احتمال دیگری که کسی نگفته است و خود شاید نشان می دهد که دور از ذهن است این است که از هر دو، عموم اراده شده است و مراد از «بعل»، بعل بالفعل است و بعل بالفعل یعنی مقدمات بینونة حاصل شده است اما هنوز بینونة حاصل نشده است و این اتفاق در طلاق رجعی روی می دهد که بعد از اجرای صیغه طلاق بینونة حاصل نمی شود الا بعد از گذشت زمان عده لذاست که همه استمطاعاتی که زن و شوهر می

[1] ای التخصیص بالروایات.

توانند از هم داشته باشند را می توانند قبل از عده داشته باشند الا مجامعت که آن هم تعبدا رجوع حساب می شود[1] و لو قصد رجوع نداشته باشد، باید نفقه زن مطلقه رجعی را در ایام عده بپردازد و خلاصه همه کارهایی که زن و شوهر انجام می دهند و هر تکلیفی که شوهر نسبت به همسر خود دارد را باید انجام دهند و این خود نشان دهنده این است که هنوز بینونة حاصل نشد است.

خوب چرا گفتیم مراد مطلقاتی هستند که بعل بالفعل دارند؟ چرا که گفته شده است که «بعل» در اصل یعنی کسی که کسی یا چیزی را رعایت می کرده است و «خورشید» هم که به آن «بعل» می گفتند از آنجا بوده است که یکی از معبودها بوده است و معبود هم عبادش را مورد التفات و رعایت قرار می دهد. وبه شوهر هم از این باب گفته شده است «بعل» چرا که رعایت حال متکفِّلین خودش را می کند.

با توجه به این مطالب معنای آیه شریفه این است که هر مطلقه ای «یتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء» و مراد از «بعولتهن» یعنی مطلقاتی که بعل دارند که لا محاله مختص به «رجعیات» می شود، «احق بردهن». لذا ضمیر در «بعولتهن» هم می شود عام.

مثل اینکه مولا فرموده باشند: «اکرم العلماء و اولادهم» و فرض این است که از میان هزار عالم، پانصد تای آنها اولاد دارند. در اینجا ضمیر «هم» در «اولادهم» به چه کسانی بر می گردد؟ به همه علماء یا به علمائی که اولاد دارند؟ به همه علماء بر می گردد لذا اینکه نصف ایشان اولاد دارند باعث نمی شود که ضمیر «هم» به همان نصف برگردد.

لذا ضمیر در «بعولتهن» به همه بر می گردد اما کدام بعل دارند؟ رجعی ها یعنی کسانیکه «بعل» دارند ــ نه به اعتبار «ما کان» بلکه به اعتبار «ما یکون» که رجعی ها باشد — از میان همه مطلقات «احق بردهن».

---

[1] چراکه اگر روایت نداشتیم، این را ما رجوع نمی دانستیم چرا که رجوع انشاء است و انشاء متقوم به دو چیز است: قصد و مبرز اگر این شخص بدون قصد رجوع مجامعت می کرد این رجوع نبود اما چون روایت داریم گفتیم که مجامعت رجوع است و لو قصد رجوع نداشته باشد حتی اگر قصد عدم هم داشته باشد باز این رجوع ست و رجوع قهری است تعبدا.

در این صورت هر دو اصل جاری می شود هم «اصالة العموم» و «اصالة عدم الاستخدام». بنا بر اینکه مراد جدی از ضمیر در «بعولتهن» دیگر رجعیات نمی باشند که در این صورت حتی احتمال استخدامی هم نمی باشد که مشکل «یصلح للقرینیة» حاصل شود و با «اصالة العموم» منافات داشته باشد.

الفصل العاشر: فی تخصیص العام بالمفهوم[1]

ما عامی داریم منطوقی، و مفهومی داریم خاص. آیا این مفهوم می تواند منطوق عام را تخصیص بزند؟ دقت کنید بحث ما در مخصِّص منفصل است.

در خطاب اول داریم: «اکرم کل فقیر» و در خطاب دوم آمده است: «اکرم الفقیر ان کان عادلا». منطوق این خطاب می گوید: «فقیر عادل اکرامش واجب است» و مفهومش می گوید: «فقیر غیر عادل اکرامش واجب نمی باشد». خطاب اول که عام است و می گوید: «اکرم کل فقیر» با منطوق خطاب دوم تنافی ندارد اما می رویم سراغ مفهوم خطاب دوم که می گوید: «اکرام فقیر غیر عادل واجب نمی باشد». منطوق خطاب اول با این مفهوم خطاب دوم، تنافی دارد چرا که این مفهوم می شود اخص از خطاب اول. عموم ما منطوق است و خصوص ما مفهوم است.

خوب حال سوال این است که آیا خطاب اول با مفهوم خطاب دوم تخصیص می خورد یا خیر؟

اقوال در مسئله:

در مسئله اقوالی است: عمده اقوال دو قول است و اقوال دیگر در اصل تفصیل در این مسئله نمی باشد تفصیل است اما نسبت به امر دیگری که نباید اینجا مطرح شود که مثلا تارة گفته اند که دلالت مفهوم بالوضع است یا بالاطلاق؟ که این به مسئله ما ربطی

[1] سه شنبه ۹۵/۲/۲۱.

ندارد بحث در اینجا این است که آیا مفهوم خاص ما می تواند منطوق را تخصیص بزند یا خیر؟

خوب حال آیا آن مفهوم می تواند منطوق عام را تخصیص بزند یا خیر؟ خوب مشخص است که این بحث مبتنی بر این است که جمله شرطیه دارای مفهوم است.

اقوال مربوط به مسئله دو قول است. متعرض دو قول می شویم:

القول الأول: تقدم العام.

قول اول این است که این مفهوم نمی تواند مخصص باشد و ما عام را مقدم می کنیم. یعنی همانگونه که فقیر عادل اکرامش واجب است فقیر غیر عادل هم اکرامش واجب است. این قول را نسبت به جماعتی دادند که قول غیر مشهوری است.

وجه هذا القول: تقدم دلالة وضعی العام الاظهر علی دلالة الخاص الظاهرة.

اینها گفته اند خطاب عام دلالتش بر عموم بالوضع و منطوق است و خطاب خاص دلالتش بر خصوص بالمفهوم است و مفهوم ظهورش اضعف است نسبت به ظهور منطوق و قاعده ای دارند که در تعارض بین ظاهر با اظهر و نص، نص و اظهر را بر ظاهر مقدم می کنند.

مناقشة: أن وجه التقدم القرینیة و هی هنا مفقود.

اشکال این قول یک اشکال مبنائی است و آن در بحث تعارض ادله در مبحث جمع عرفی خواهد آمد که جماعتی که ما هم از آن جماعت تبعیت کردیم تقدم نص و اظهر بر ظاهر را قبول نکرده اند و اگر نص یا اظهر را مقدم می کنیم از باب قرینیة است این قرینیة یعنی چه؟ قرینیة تقسیم می شود به قرینیه شخصی و عرفی یا همان نوعی. این قرائن عرفیه برگشت به یک تداول و تعارف در باب محاورات است در محاورات عرفیه تخصیص و تقیید متعارف است و در محاروات عمومیة&&& کلامی را ملغی می کند

و خصوص را بعدا بیان می کند این تداول باعث قرینیة شده است که اگر عامی آمد و خاصی بعد ذکر شد عام را با خاص تخصیص می زنیم. یعنی در بین عرف با اینکه مقصودش عام نمی باشد و از اول هم می داند که مقصود عام نمی باشد با این حال اول عام را می آورد و بعد خاص را ذکر می کند و آن عام را با آن خاص تخصیص می زند یعنی از اول از عام اراده عموم نکرده بود.

این روش خودش می شود قرینیة عرفیه. البته این روش همیشه نمی باشد مثلا کسی بگوید تمام ماه رمضان را روزه گرفتم و بعد بگوید که ۵ روز را روزه نگرفتم این قرینیة نمی باشد و می گویند یکی از کلامها کاذب است.

این تداول عرفیه قرینه شده است که ما کلام عام را بر خاص حمل کنیم. ما از باب قرینیه عرفیه قائلیم به تقدیم خاص نه از باب اظهریت.

ظهور یعنی دلالت ظنیه ظن مقول به تشکیک است مثل قطع نمی باشد لذا شمول خطاب عام نسبت به یک فرد تارة اقوی است از شمول خطاب دیگر نسبت به همین فرد. مثلا خطاب اول می گوید که اکرم کل فقیر و زید فقیر است و خاص این است که لا تکرم فقیر الفاسق هر دو خطاب شامل زید می شود اما شمول خطاب دوم نسبت به زید اقوی است نسبت به خطاب اول.

&&& سوال دوستان.

به ندرت پیش می آید که یک نفر در تمام عمرش بر خورد نکند به کسی که از این امر تخصیص تخلف نکند لذا خود این باعث می شود ظنی در ما ایجاد شود مثلا ما برای مثال صد بار شعله آتشهایی پیدا کنیم که می سوزاند در شعله صد و یک که تجربه نکردیم اعتقاد به سوزاندن داریم که این دستگاه ذهنی ماست که در اثر تکرار باورهای ظنی در ما بوجود می آورد مثل ترس از مار &&&

چرا که ما تا حال دهها مار را تجربه کردیم و این حالت در ما ایجاد می شود خود به خود محاورات هم این طور است و قانون وی&&&

لذا رویه است که باعث جمع می شود نه اظهریت لذا اظهریت ملاک تقدیم و تقدم نمی باشد بلکه رویه ملاک تقدم است.

اگر نص هم مقدم شود از باب نصیت نمی باشد بلکه از باب قرینیة است لذا اگر در جایی قرینیة نباشد این تقدیم نص بر ظاهر صورت نمی گیرد.

تخصیص رویه محاوره ای عرف است نه از باب اینکه خاص اظهر از عام است. لذا در خطابی است یجب اکرام کل فقیر و خطاب دیگر یحرم اکرام کل فقیر ای فقیر کان فاسقا کان او عادلا هاشمیا کان او غیر هاشمی این دو با هم تعارض می کند و در این تعارض بین نص و ظاهر، هیچ کدام مقدم نمی شود چرا که قرینیة عرفیه در بین نمی باشد. خطاب وجوبی ظاهر است و خطاب تحریمی نص است.

این قول اول تمام نمی باشد.

در مختار ما که روشن است که اینها را مدلول کلام نمی دانیم بلکه مدلول فعل گفتاری است. اما در نظر مشهور &&&

القول الثانی قول المشهور:التخصیص لأن تقدیم العام علی الخاص المفهومی التبعی متوقف علی تقدیمها علی منطوقه الذی لا یکون معارضا.

تخصیص می زنند و می گوید که عام به مفهوم تخصیص می خورد اما وجهی ذکر کرده اند که محل تأمل است.

دلیل اینها این بوده است که ما سه مدلول داریم یک مدلول خطاب عام است یکی منطوق خاص و یکی مفهوم خاص است .

تعارض در بین منطوق عام و مدلول مفهومی خاص است و مدلول منطوقی خاص طرف تعارض نمی باشد و می گوید که اکرام فقیر عادل واجب است. تعارضی نمی باشد.

عام می گوید اکرام فقیر واجب است و مفهوم خاص می گوید اکرم فقیر غیر عادل واجب نمی باشد. خطاب عام اگر بخواهد مقدم بر مفهوم شود و مفهوم را ساقط کند مفهوم یک مدلول تبعی است و تبع از منطوق خاص است. اگر بخواهد مفهوم ساقط شود باید منطوق ساقط شود و منطوق را هم نمی تواند ساقط کند چرا که طرف معارضه نمی باشد.

حتی در حجیت هم مفهوم تابع منطوق است و حجیت استقلالی ندارد. مشهور قائل به حجیت تبعی می باشد.

لذا مفهوم بر سر جای خودش باقی است و معنایش این می شود که خطاب عام نسبت به مفهوم مغلوب می شود و در ناحیه خاص اخذ به خاص می کنیم.

این وجهی است برای تخصیص عام به خاص.

نمی توان گفت که منطوق خاص حجت نمی باشد چرا که منشأ اثر نمی باشد می گوییم که نمی خواهد خودش منشأ اثر باشد بلکه که مدلول دیگر و لازم آن حجت باشد کفایت می کند مثلا خبر می گوید زید در مسجد استو این منشأ اثر نمی باشد و نبود زید در مدرسه منشأ اثر نمی باشد.

مناقشتان:

در این وجه مشهور دو مناقشه وجود دارد:

المناقشة الأولى: دل العام على موضوعية العام للحكم و منطوق الخاص على عدمه و هذا تعارض.

این وجه عجیب است.

شما می گوید &&

پس بنا براین اگر مفهوم معارض بود با عام حتما منطوق هم معارض است چرا که در منطوق نکته ای نمی باشد و این که علت منحصره اکرام فقیر نمی باشد عدالت آن است که خطاب عام این علت منحصره عدالت را نفی می کند پس تعارض است.

المناقشة الثانية: بعد التسليم على عدم المعارضة بين المنطوقين ينجر هذا على التعارض لا تقدم الخاص.

اشکال دیگر بر بیان مشهور این است که در صورت امکان &&&&تقدم عام بر مفهوم نهایتا تعارض بین این دو است نه تقدم خاص.

مختارنا: يخصص العام بالخاص للقرينية.

پس وجهی این نمی باشد که می گوید بلکه وجه همان است که گفته شد که قرینة عرفیه باشد که عامی را اول بیان کنند و بعد خطاب خاص را بیاورند و عام را تخصیص بزنند.

الفصل الحادى عشر: فى الاستثناء المتعقب لجمل متعددة.

ما اگر چند جمله داشته باشیم و بعد از چند جمله استثنائی ذکر شود آیا این استثناء بر می گردد به جمله اخیر یا به جمیع؟ به عبارت دیگر بحث در اینجا بحث صغروی است&& مثلا اگر گفتیم اکرم العلماء و اکرم الشیوخ و اکرم الهاشمیین بعد گفتیم الا الفساق ظهور این استثناء بعد از چند جمله در رجوع این استثناء است به جمیع یا به جمله اخیر؟

الأقوال فى المسئلة:

در ما نحن فیه مجموع اقوال چهار قول است:

قول اول: ظهورش در رجوع به جمله اخیر است.

قول دوم: ظهور در رجوع به جمیع دارد.

قول سوم: مجمل است در رجوع به هر کدام اما رجوع به اخیر قدر متیقن است.

قول چهارم: که معروف بین متأخرین است تفصیل در بحث است.

[۱]باید چند عنوان ولو به صورت ضمیر در کلام باشد که هر کدام از این عناوین عام یا مطلق باشند نه اینکه یک عنوان باشد و چند حکم و لو اینکه این هم می تواند داخل در آن بحث شود ــ البته باید ضمیر هم نباشد چون خود ضمیر هم عنوان است ــ اما علماء متذکر آن نشده اند.

قول مشهور المتأخرین:

مشهور بین متأخرین تفصیلی است که قائل شده اند &&&که ما متعرض این تفصیل می شویم:

اقسام الاستثناء:

القسم الاول: کون المتعدد متعددا فی الموضوع و المحمول فلإستثناء للأخیر.

گفته اند این دو جمله یا دو عنوان تارة در دو جمله است که موضوعا و محمولا متعدد می باشند مثل این مثال اکرم العلماء و اکرم الشیوخ الا الفساق اینجا دو جمله است که موضوعا و محمولا متفاوت می باشند. در جمله اول موضوع علماء است و در جمله دوم الشیوخ است و در جمله اول و دوم هم دو محمول است که هر دو اکرام است.

در این جا قائل شده اند که استثناء مال اخیر است یعنی الا الفساق من الشیوخ.

---

[۱] چهارشنبه ۹۵/۲/۲۲.

القسم الثانی: لم یکن متعددا فی کلیهما و هو علی صورتین ایضا:

قسم دوم این است که اینطور نمی باشد که موضوعا و محمولا دوتا&&& باشند که دو قسم است:

الصورة الإولی: کون ما قبل الاستثناء متحدا فی الموضوع و متعددا فی المحمول.

قسم اول: اتحاد در موضوع و تعدد در محمول. اکرم العلماء و قلدهم الا الفساق. در هر دو علماء موضوع است و محمول اولی اکرام است و در دومی محمول تقلید است.

الصورة الثانیة: کونه متحدا فی المحمول و متعددا فی الموضوع فلاستثناء فی کلتیهما یرجع الی الجمیع.

قسم دوم اتحاد در محمول و تعدد در موضوع اکرم العلماء و الشیوخ الا الفساق. موضوع متعدد است العلماء و الشیوخ و محمول اکرام است.

در این دو صورت استثناء بر می گردد به هر دو عنوان. در اولی یعنی لا یجوز اکرام و تقلید فاسق و در مثال دوم یعنی لایجب اکرام العلماء الفاسق و الشیوخ الفاسق.

این نظریه مشهور بین متأخرین است و مرحوم صدر هم موافقت کرده اند و وجهش را ذکر کرده اند ما هم اکتفا می کنیم به نقد کلام ایشان.[1]

وجه المرحوم الصدر من المشهور فی القسم الاول:

در صورت اول که استثناء عقیب دو جمله مستقل است مثل اینکه خطاب اینگونه است: اکرم العلماء و اکرم الشیوخ الا لفساق. مشهور گفته اند که این استثناء بر می گردد به شیوخ ظاهرش در این است که لا تکرم الشیخ الفاسق.

---

[1] بحوث ج ۳ ص ۳۹۴.

مرحوم صدر برای این نظر از یک نکته ثبوتی و اثباتی استفاده کرده اند. بیان ایشان این است که می دانید که در نظر ایشان ادات استثناء مثل همه حروف وضع شده است برای نسبت اخراجیه و استثنائیه وقتی می گوییم الا الفساق یک نسبت استثنائی داریم یا دو نسبت استثنائی؟ اگر بگویید دو استثناء است یعنی استعمال شده است الا در دو نسبت یعنی لازمه اش این است که استعمال شده باشند در اکثر از معنای واحد.

اگر نسبت استثنائیه یکی است لازمه اش به هر دو برگردد یا این الا استعمال شده است در جامع این محال است چون نسبت و معنای حرفی دائما جزئی و شخصی است و جامع ندارد و اگر آن جامع در ناحیه مستثنی منه لحاظ شده است یعنی جامع بین علماء و شیوخ خوب این تحدد و جامع بین این علماء وشیوخ که در کلام نیامده است و فرض نشده است. پس لا محاله باید برگردد به یکی از این دو یا به الشیوخ یا به العلماء ظهورش در همین جمله دوم است چرا که این استثناء جزئی از کلام دوم است و خیلی غیر عرفی است که به جمله اول بر گردد.

کسانی هم که قائل به این می باشند که به اولی هم بر می گردد می گویند که کلام تمام نشده است اما قبول دارند که جمله اول که تمام شده است و استثناء جزء جمله دوم است.

ایشان اول وجدان کرده اند که به اخیری بر می گردد و بعد این وجدان را می خواهند مدلل کنند.

مناقشتان:

المناقشة الأولى المبنائی: ما وضع «الا» للنسبة.

یک بحث مبنائی است که قائل شده است که وضع بر نسبت شده است که ما اصلا وضع بر نسبت شده اند این را قبول نداریم و این نسبت را هم قبول نکرده ایم یعنی چیزی در عالم واقع به نام نسبت استثنائیه و اخراجیه نداریم.

المناقشة الثانية البنائی: أن الاستثناء لمحکی الضمير المذکور او المقدر فی المستثنی منه.

اما ما دائما ما در نایحه مستثنی ما یک ضمیری را داریم که یا مذکور است یا در تقدیر است و در این تقدیر تارة عوض آن «ال» می آید مثل الفساق که فساقهم بوده است و بعضی در تقدیر است و چیزی هم جایگزین نمی باشد مثل اینکه جائنی القوم الا زید. تمام نزاع این استکه این مرجع ضمیر مقدر یا مذکور در مستثنی به شیوخ بر می گردد یا به علماء یا به هر دو بر می گردد. می دانید اگر ضمیر در هر سه صورت به هر کدام از مراجع گفته شده بر گردد مشکلی ندارد و ضمیر این امکان را دارد که به افراد و مجموعه های مختلف بر گردد مثل اینکه گفته می شود رایت زیدا و رایت عمروا و ضربت بکرا و اصبت خالدا و هم مجتهدون. که هم به همه بر می گردد. صحبت در این است که ظهور در مرجع ضمیر چیست؟

با توجه به اینکه در جمله دوم واقع شده است ظهور در این دارد که مرجع ضمیرش شیوخ می باشد. و مطالب گفته شده راقبول بکنیم یا خیر، ربطی به این مطالب ندارد. یا احتمال چهارم هم است که اجمال داشته باشد و از این کلام نمی توان مرجع را فهمید که احتمال اول که به اول فقط برگردد احتمال محاوره ای نمی باشد یا به هر دو بر گردد یا به اخیری که قدر متیقن اخیری است.

اما در نظر ما اجمال ندارد و ظهور دارد در برگشت به دومی. نکته استظهار دومی این است که استثناء و مستثنی را در یک کلام می آورند.

همه این مطالب در جائی است که قرینه ای در کار نباشد.

لذا ما هم با ایشان موافقیم که ظهورش در رجوع به اخیر است اما به بیان خودمان نه بیان ایشان.

[1] وجه المرحوم الصدر من المشهور فی القسم الثانی فی الصورة الأولی: رجوع الضمیر الی الأخیر فقط استعماله فی غیر الاشارة وضع لها.

موضوع واحد و محمول متعدد می باشد مثل این مثال اکرم العلماء و قلدهم الا الفساق موضوع العلماء است و در قلدهم به موضوع سابق اشاره کرده ایم اما محمول در اولی وجوب اکرام و در دومی وجوب تقلید می باشد.

مشهور گفته اند در صورت دوم این الفساق به هر دو بر می گردد به عبارت دیگر استثناء از هر دو جمله است یعنی تقلید و اکرام عالم فاسق جایز نمی باشد.

مرحوم صدر در وجه اینکه استثناء در اینجا به هر دو بر می گردد گفت اند این «هم» برای اشاره است به صورت ذهنیه حالا اگر برگردد به این دومی که قلدهم باشد معنایش این است که دیگر برای اشاره بکارنرفته است و مستقلا بکار رفته است و این خلف فرض است که ضمیر برای اشاره است. صورت ذهنیه العلماء است. این فرمایش و توجیه مرحوم صدر می باشد.

لذا در این صورت استثناء به هر دو بر می گردد که اشاره به صورت ذهنیه درست شود.

مناقشتان:

المناقشة الأولی: أن الضمیر وضع للإشارة الی المحکی لا الصور الذهنیة.

مرحوم صدر قائل می باشند که ضمائر اشاره است به صورت ذهنیه عنوان یعنی در این مثال متکلم اشاره می کند به صورت ذهنیه العلماء. ما گفتیم که ضمائر برای اشاره می باشند اما نه اشاره به صورت ذهنیه عنوان بلکه به محکی آنها مثلا در این مثال اکرم العلماء و قلدهم عنوان فرد علماء است لذا اشاره می کند به افراد علماء. این واضح است که افراد عالم را باید اکرام و تقلید کنی نه صورت ذهنیه را.

---

[1] شنبه ۹۵/۲/۲۵.

بله اگر گفته شود مراد آقای صدر این است که این صورة ذهنیه مرآت است اگر این گفته شود این مشکلی ندارد.

المناقشة الثانية: أن الاستثناء اخراج فرد او افراد من تحت حكم العام و ظهورها هنا اخراج من تحت الحكمين لا حكم الأخير.

از این نکته که بگذریم این فرمایش نا تمام است قبلا گفتیم استثناء، اخراج یک فرد یا عنوان از موضوعی از تحت حکم است &&عنوان ما علماء است و فاسق را از تحت این حکم علماء خارج کردیم. سوال این است که این خروج به لحاظ یک حکم وجوب تقلید است یا به لحاظ هر دو حکم وجوب تقلید و اکرام؟ &&&& ظاهرش در این است که وقتی مستقل ذکر نکردیم و با ضمیر آوردیم استثناء از هر دو حکم است. این عرفی است که برای خروج از دو حکم از این سیاقت استفاده می کنند اما اگر خروج از یک حکم باشد در عرف از این سیاقت استفاده نمی کنند بلکه مثلا می گویند اکرم العلماء و قلد العلماء الا الفساق.

لذا نتیجه ایشان را قبول داریم که استثناء به لحاظ هر دو حکم است اما وجهش این نمی باشد که ایشان فرمودند. ایشان می فرمایند که برگشت استثناء فی الاخیر لازمه اش استعمال ضمیر در غیر اشاره است نه ما می گوییم که خیر اینطور نمی باشد اگر عرفی بود که از این سیاق برای استثناء در دوم استفاده کنیم، در عین حالی که ضمیر در اشاره بکار رفته است، باز استثناء از دوم است. ایشان می فرمایند در صورتی که بر گردد به دومی فقط استعمال ضمیر فی غیر ما وضع له است و محذور عقلی پیش می آید ما می گوییم خیر در آنجا هم در اشاره بکار رفته است اما عرفی نمی باشد. یعنی استعمال فی ما وضع له است. یعنی در همین مثال می تواند به دومی فقط بر گردد در عین حال برای اشاره است اما غیر عرفی است. &&&

وجهه فی الصورة الثانیة منه:

تعدد در ناحیه موضوع است نه در ناحیه محمول. اکرم العلماء و الشیوخ الا الفساق. محمول هر دو وجوب اکرام است و موضوع یکی العلماء و موضوع یکی الشیوخ است. در اینجا هم فرموده اند که استثناء به هر دو بر می گردد. وجه ایشان این است که وحدت محمول باعث می شود که اشعار به این داشته باشد که متکلم بین این دو موضوع وحدتی را اعتبار کرده است. و گفته است این مجموعه ی علماء و شیوخ اکرامشان واجب است و بعد یک استثناء کرده و از تحت آن مجموعه یک عنوان را استثناء کرده است که آن عنوان فساق است پس مستثنی منه العلماء یا الشیوخ نمی باشد بلکه مجموعه علماء و شیوخ است و این مجموعه را از وحدت محمول فهمیدیم.

لذا استثناء از هر دو جمله است یعنی اکرام عالم و شیخ فاسق واجب نمی باشد.

این فرمایش ایشان.

مناقشه:

ظاهر کلام مرحوم صدر یک ظاهر ثبوتی است نه اثباتی یعنی اصلا ممکن نمی باشد که به اخیری برگردد یعنی در واقع ما دو موضوع نداریم بلکه یک عنوان و موضوع واحد داریم العلماء و الشیوخ یا بگوییم مجموع العلماء والشیوخ و یک حکم هم که بیشتر نداریم. یعنی نمی تواند به اخیر بر گردد چرا که عنوان بنام شیوخ اصلا نداریم بلکه موضوع مجموعة العلماء الشیوخ می باشد.

مثل اینکه موضوع علماء باشد و استثناء را از رجال از علماء بگیریم این اصلا امکان ندارد.

گفتیم این محذور فقط اثباتی است نه ثوبت یعنی خلاف ظاهر است که بخواهد استثناء از خصوص شیوخ باشد &&اما وجهش چیست؟ این مبتنی بر پیش فرضی است که هر قضیه متقوم به سه جزء است موضوع و محمول و نسبت و اگر یک محمول داشته باشیم نمی توانیم دو نسبت داشته باشیم و اگر دو موضوع داشته باشیم نمی توانیم

یک نسبت داشته باشیم. آمده است که موضوع را یکی کرده است و بعد اشکالی در ذهن ایشان بوده است که چرا محمول را دو تا نکرده ای در اینجا خوب یک محمول در تقدیر بگیرد و واو عاطفه در حکم تکرار است. ایشان متفطن به این مطلب بوده است اما می دانسته است که باید دو طرف موجود باشد محمول که دو نسبت بیاید و طرف تقدیری نسبت نمی سازد. در اینجا موضوع دوتاست و یک محمول خوب محمول که یکی شد و نمی تواند دو تا باشد اما موضوع را می تواند یکی کند، لذا تصرف در موضوع کرده است. اما مشکل این استکه اصلا ما چنین نسبتی نداریم اصلا نسبتی نمی باشد که یک طرف باشد یا دو طرف این مبتنی است که ما قضیه ی معقوله داشته باشیم و یک جزء آن نسبت باشد و این نسبت دائما متقوم به دو طرف است و نسبت سه طرف نداریم یا یک نسبت است یا دو نسبت.

ما اصلا قائل نمی باشیم که نسبتی در قضیه معقوله موجود می باشد.

لذا ایشان دیده بودند که اگر بخواهد دو موضوع باشد می شود یک محمول با &&&&

نه ما دو جمله داریم یا یک جمله دو موضوعه داریم بعد گفته الا الفساق یعنی الفاسق منهم سه احتمال است که به اولی یا به دومی یا به هر دو بر گردد و ظهورش در این است که به هر دو بر گردد چون یک جمله آورده است.

ایشان فهمیده بودند که آمدن معنا نسبت ساز نمی باشد درست است که معنای محمول دوم آمده است و نسبت ساز نمی باشد. تقدیر قضیه معقوله بدرد نمی خورد و وجدان ما بین جائی که محمول دوم ذکر شده است و دیگری که ذکر نشده است اما معنایش&& آمده است، بین این دو قضیه معقوله تفاوت می بیند.

هذا تمام الکلام فی الفصل الحادی عشر.

[1]الفصل الثانی عشر: تخصیص الکتاب بالخبر الواحد.

آیا عمومات کتاب به خبر واحد تخصیص می خورد یا خیر؟

مشهور این است که علماء عامه قائلند که تخصیص جایز نمی باشد و فقهای اصحاب و فقهای امامیه تجویز کرده اند تخصیص عموم کتاب را به خبر واحد. گویا مخالفی در کار نمی باشد و کسانیکه حجیت خبر واحد را قبول کرده اند تخصیص عمومات کتاب را جایز دانسته اند.

در کتاب داریم «المطلقات یتربصن» و در روایت داریم که «الیائسة لا یتربص». آیا از این دو می توان فهمید که یائسه تربص ندارد؟

شبهتان علی القول بجوازه:

دو اشکال عمده در تخصیص وجود دارد که دو اشکال مطرح شده را می گوییم و بعد وارد در تحقیق مسئله می شویم:

الشبهة الأولی: عدم جواز الرجوع من قطعی السند الی ظنی السند.

شبهه اول: کتاب قطعی السند و الصدور است و خبر ظنی السند و الدلالة می باشد چطور می توان از قطعی السند اعراض کرده و به ظنی السند رجوع کنیم دائما اخبار احتمالا کلام امام علیه السلام می باشد.

جواب الشبهة: ظنیة دلالته تصیره ظنیا فتقع التعارض بین الظنیین.

دلالت کتاب ظنی است و سندا قطعی است و اخبار ظنی السند و الدلالة است لذا کتاب می شود دلیل ظنی و تعارض می شود بین دو دلیل ظنی لذا دیگر کتاب قطعی

[1] یکشنبه ۹۵/۲/۲۶.

نمی شود. در تعارض بین این دو دلیل ظنی، فرض این استکه خاص بر عام مقدم می شود.

الشبهة الثانية العمدة فی المقام: نفی اخبار العرض علی الکتاب المخصص الخبری.

اشکال دومی که شده است و از اشکال اول مهمتر است این است که ما روایات زیادی داریم که از ائمهﷺ وارد شده است کلام ما را بر کتاب عرض کنند اگر کلامی از ما نقل شده بود که آن کلام معارض با کتاب بود آن کلام زخرف است و باطل است و کلام ما نمی باشد و فاضربه علی الجدار. روایات زیادی می باشد که لعل در حد تواتر است که کلام ما را عرضه کنید بر کتاب اگر کلامی مخالف کتاب دیدید بدانید کلام ما نمی باشد.

خوب در ما نحن فیه همین روایت خاص را عرضه می کنیم بر کتاب. کتاب می گوید: مطلقه یائسه عده دارد و روایت می گوید که یائسه عده ندارد. طبق روایات عدیده این روایت اعتباری ندارد و حجت نمی باشد. از اعتبار ساقط است. لذا به عموم کتاب اخذ می کنیم و مطلقه یائسه باید سه طهر عده نگه دارد.

الجواب الأول المشهور بین المتأخرین: أن المخصِّص قرینة عرفا لا معارض له.

جوابی معروف شده است بین متأخیرین بعضی گفته اند اگر یک روایت و کلامی عام و دیگری خاص باشد عرفا به این دو مخالف نمی گویند. عرف این را به منزله قرینه در نظر می گیرد. مثل اینکه شخصی به شما بگوید رایت اسدا فی المسجد. شما نمی گویید چرا حرف مخالف می زنی که اگر در مسجد است اسد نمی باشد و اگر اسد است در مسجد نمی باشد این را عرف قرینه می بیند که منظور رجل شجاع است در اینجا هم این دو را عرف مخالف نمی بیند.

الجواب الثانی: علمنا بأن مرادهم المخالف غیر التخصیصی و التقییدی لأن التخصیص و التقیید فی الکتاب من المسلمات.

جواب دومی که گفته شده است و عده ای هم پذیرفته اند این است که گفته اند که بله اینها مخالف می باشند اما از خارج علم داریم که مراد ائمه در روایات عرضه بر کتاب مخالفت تخصیصی و تقییدی نمی باشد چرا از مسلمات است که در کتاب و سنت مخالفت به نحو تخصیص عام و تقیید مطلق داریم و مراد ایشان غیر این مخالفت بوده است.[1]

مناقشة فی کلا الجوابین: المراد من روایات العرض، کلام الامام بما هو امام لا بما هو ثقة و ناقل التخصیص.

منتها این اشکال را هم قبول نداریم اشکال را جواب بدهم.

ما یک خبر ثقه داریم و یک قول اهل خبره داریم و یک کلام امام داریم خبر ثقه حجت است و قول اهل خبره حجت است و کلام امام هم حجت است اما این سه مورد مختلف می باشند خبر ثقه حجیتش به یک نکته است و قول اهل خبره به یک نکته دیگر و قول امام هم به نکته دیگر حجت می باشد.

وقتی سخنی که امام می فرمایند تارة حجیت سخن امام از باب حجیت خبر ثقه است مثل این که امام کلامی را از امام قبل از خود بیان می فرمایند. این قول حجت است اما به حجیت خبر ثقه و تارة کلام امام از باب قول اهل خبره حجت است مثل اینکه امام می فرمایند که قبله شام یا عراق به آن طرف است و در این إخبار از علم امامت استفاده نمی کنند بلکه از خبرویت خود استفاده کند آنجا قول امام از باب قول اهل خبره حجت است و مواردی است که قول امام حجت است اما از باب کلام امام مثل آنچه امام در باب احکام کلی و عقائد می فرمایند حجت است از

[1] حکومت بالتضییق هم داخل در تخصیص است و حکومت بالتوسعه هم اصلا نداریم و حقیقت آن جعل حکم دومی است مثلا بجای اینکه شارع بگوید که الطهارة معتبرة فی الطواف فرموده باشند: الطواف صلاة.

باب حجیت کلام امام‌ﷺ. فرق بین فقیه و امام‌ﷺ این است که کلام فقیه حجت است از اباب حجیت قول اهل خبره اما امام‌ﷺ کلامش در باب احکام حجت است از باب کلام امام‌ﷺ.

اینکه کلام امام‌ﷺ را عرضه کنید به کتاب به نکته سومی است که اگر معارض با کتاب بود این کلام امام‌ﷺ نمی باشد اما اگر کلام امام‌ﷺ از باب قول ثقه یا اهل خبره ایراد شده است عرضه بر کتاب کنید فقط برای فهمیدن این که کلام امام است یا خیر؟ عرضه بر کتاب کنید&&&.

حال امام‌ﷺ که احکام شرعی را نقل از پیامبرﷺ کنند کلام ایشان از باب اهل ثقه حجت می باشد یعنی در واقع امام‌ﷺ در حال بیان مخصِّصات احکام الهی است. بله کلام امام‌ﷺ است و نقل می کند مخصص کتاب را. به صورت احتمال هم اگر بگوییم اگر امام خبر از تخصیص دهد و خبر ثقه هم حجت است و حتی اگر غیر امام از ثقات بگوید که این کلام در مورد یائسه نمی باشد، با این پیش فرض که کلمات کتاب تخصیص پذیر است، کلام او مسموع و حجت است. پس قبول داریم که این کلامها را امام‌ﷺ نقل می کند حال سوال این است که از باب قول ثقه یا خبره یا امام است؟ مثلا امام‌ﷺ فرمودند که من زید را در مسجد دیدم که این کلام امام‌ﷺ است اما حجیت آن از باب قول ثقه است نه از باب اینکه کلام امام‌ﷺ است.

از روایات استفاده می شود که ائمه‌ﷺ احکام شرعی را بدون اینکه پیامبرﷺ واسطه شده باشند، نقل نکرده اند امام‌ﷺ علم غیب به تشریعات و &&& دارند اما اخذ احکام شرعی از طریق نقل پیامبرﷺ و تعلیم ایشان بوده است یعنی امامان‌ﷺ ما از طریق آباء خودشان این را از پیامبرﷺ گرفته اند نه از طریق علم امامت. حتی در روایات داریم که پیامبر گرامیﷺ به ائمه‌ﷺ تعلیم داده شده است بله پیامبرﷺ آنها را تعلیم داده است که در عصر یکی از ائمه‌ﷺ متأخر بیان شود نه در عصور امامان اول.

روایات می گوید که کلام امامؑ به ما هو امامؑ را عرضه کنید اما نگفته است که کلام امامؑ را بما هو ثقه یا اهل خبرة عرضه بر کتاب کنید. اگر کلام امامؑ بما هو ثقة یا اهل خبرة عرضه به کتاب باید بشود کلام غیر امام به طریق اولی باید عرضه شود.

فرق بین فقهاء و امامؑ در این است که در شریعت کلام فقهاء به ما هو اهل خبرة حجت است و اما امامؑ که احکام را سینه به سینه از آباءؑ خودشان نقل می کنند از باب حجیت قول ثقه کلام او حجت است و اگر احکام کلی را غیر از این طریق نقل کند ظاهرش این است که به ما هو امامؑ نقل می کنند که احتمال دارد از باب اهل ثقه باشد. بیان ما این بود که تمام احکام از پیامبرﷺ رسیده است به اینها اما یکبار به نقل عادی و یکبار به نقل غیر عادی که بر می گردد به ودائع امامت. که نمی دانیم حقیقت آن چیست. مراد ما این بود که خود امامؑ به ما هو امامؑ نمی تواند مخصصی را بر کتاب وارد کنند چرا که اینها احد الشارعین نبوده اند و پیامبرﷺ بوده است که احد الشارعین بوده است. ائمهؑ می توانند که از خود خداوند متعال اخذ کنند اما در روایات آمده است که این احکام را تماما از پیامبرﷺ گرفته اند و خداوند متعال نگرفته اند.

خوب کلام اینها نهایتا نقل مخصص به ما هو ثقه است.

&&&&لذا فقط در جایی که منقول هم کلام امامؑ باشد نه کلام پیامبرﷺ عرضه به کتاب می شود

اما کلامی که مربوط به شارع و پیامبرﷺ باشد مثل بیان تخصیص، این دیگر عرضه بر کتاب نمی شود.

آیا اگر امامؑ از اجداد خودشان کلامی را نقل کردند یا اگر از علم خبرویت خود کلامی را بیان کرده اند باید عرضه بر کتاب شود؟!!

کلام منِ امام را عرضه بر کتاب بکن یعنی کلامی که کلام من بما انا امام عرضه بر کتاب شود یعنی می خواهند بفرمایند که امامؑ کلام مخالف کتاب نمی گویند. مراد از روایات عرضه کلام امامؑ به ما هو امامؑ است اما بیان تخصیص، کلام امامؑ به ما

هو امام نمی باشد. فرمودند که کلام ما را یعنی کلام ما ائمهﷺ را نه کلام من جعفر بن محمد یا محمد بن جعفر علیهما السلام، خیر کلام ما که شأن ما شأن امامت است، عرضه بر کتاب کنید. خوب ما کی در نقلمان از شأنیت اماممان استفاده کردیم؟ در جایی که ناقل باشیم از غیر بما نحن ثقة او اهل خبرة لذا شامل احکام شرعی که دائما نقل از پیامبر اکرم صلوات الله علیه و آله است حال به طریق عادی یا طریق غیر عادی، نمی شود.

اما آیا عمومات و اطلاقات کتاب قابل تخصیص است یا خیر؟ این باید بحث شود چرا که اینها جواز این تخصیص را مفروق عنه گرفته اند و بحث دیگر این است که اگر تخصیص جایز است به تخصیص خود شارع یا پیامبر یا حتی امام یعنی خود خداوند و پیامبر تخصیص وارد نکردند و خود امام تخصیص زده اند این جایز است یا خیر؟

[۱] گفتیم که همانگونه که خبر واحد می تواند اصل حکم عام را اثبات کند می تواند تخصیص را هم اثبات کند و از روایات عرضه بر کتاب نمی توان استفاده کرد که در کلام امامﷺ نمی توانسته است تخصیص وارد شود چرا که آنچه که در کلام ائمهعلیهم السلام از تخصیص بیان شده است لبا بر میگردد به نقل تخصیص نه خود تخصیص.

المقام الأول: هل الآيات تقبل التخصيص بالأخبار الآحاد؟

در این مقام بحث می کنیم که آیا مطلقات و عمومات قرآن قبول تخصیص می کنند یا خیر؟

<u>على القول بأن الكتاب بالفاظه خطاب تشريع: أن حقيقته النسخ لا التخصيص.</u>

دقت کنید که عمومات و مطلقاتی که در کتاب داریم تارة قبول می کنیم که این الفاظ تشریع می باشند یعنی شارع به نفس جمله «المطلقات یتربصن» و یا به نفس « و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا » وجوب حج و عده را تشریع کرده است

[۱] دوشنبه ۹۵/۲/۲۷.

و تارة قائل می شویم این الفاظ در واقع خطاب تشریع نمی باشد بلکه تبلیغ و نقل آن تشریع می باشد.

اگر این خطابات والفاظ، الفاظ تشریع باشد یعنی به نفس این الفاظ « و لله علی الناس » یا « المطلقات یتربصن » شارع تکالیف را تشریع کرده است ما در خطاب تشریع تخصیص را قبول نکرده ایم گفتیم اگر مولایی گفت: «اکرم جیرانی» و بعد در جلسه دیگر گفت: «لا تکرم زیدا» این کلام تخصیص حکم قبل نمی باشد بلکه نسخ «وجوب اکرام زید» است یعنی در خطاب اول «اکرام زید» بر من واجب شد و بعد از خطاب دوم نسخ این وجوب مجعول است. چرا این نسخ است نه تخصیص؟ چرا که تکلیف و تشریع چیزی جز طلب انشائی نمی باشد وقتی که مولا گفت: «اکرم جیرانی» این مولا نسبت به عبد طلب انشائی برای اکرام زید دارد این طلب انشائی خودش می شود وجوب اکرام زید و به نفس این انشاء، اکرام زید می شود واجب و لو در افق نفس مولا هیچ اراده و حبی نسبت به اکرام زید نباشد این اراده و حب مولا کالحجر فی جنب الإنسان است و تنها تکلیف مولا به عهده عبد می آید و این حب و اراده اصلا داخل در دایره مولویت او نمی شود. مثلا یک مولایی است که حکیم نمی باشد دائما امر و نهی می کند و اصلا در امر و نهیش غرضی ندارد ولو اتیان عبد مطلوبیت نفسانی ندارد و فقط مطلوب انشائی اوست در اینجا بر عبد امتثال و اتیان واجب است. بر عهده عبد در دایره تشریع این طلب است که می آید وجدانا. وقتی گفت اکرم جیرانی نسبت به اکرام زید طلب انشائی دارد. پس این اطلاقات کتاب و عمومات کتاب اگر خطاب تشریعی باشد دیگر تخصیص بر نمی دارد. بعد از آمدن «لا تکرم زیدا» دیگر ظهور خطاب اول، حجت نمی باشد.

در تخصیص کشف می شود که از اول واجب نبود اما در اینجا کشف می کنیم که از الان واجب نمی باشد و تا الان واجب بود. چرا که وجوب و تکلیف یعنی طلب انشائی و مولا با اکرم جیرانی تا الان که نسخ آمد، نسبت به زید طلب انشائی داشته است.

تخصیص اثباتی است نه ثبوتی. یعنی در تخصیص من توهم وجوب داشتم و در واقع از اول واجب نبوده است.

&&& طلب تقدیری و سوال دوستان.

مولا قصد نفسانی به اکرام ندارد اما قصد نفسانی به انشاء عموم دارد. &&&

یعنی اکرام زید محبوب و مطلوب نفسانی مولا نمی باشد و الا &&&عموم را اراده کرده است و اگر اراده نکرده باشد دیگر عمومی در کار نیست و از بحث خارج می شود و تخصیص معنا ندارد. عام دست نمی خورد بعداز تخصیص این عام حجت نمی باشد.

خوب گفته شد که خطاب تشریع تخصیص بر نمی دارد لذا مولا می تواند در تشریعات به نحو اجمال تشریع کند و بعد ظان&&& اجمال را تبیین کند که این هم به دو صورت است:

تار ة مأمور به در نزد عبد مکلف نا معین است مثلا مولایی به عبدی پاکتی و کاغذی را می دهد و می گوید کسانی را که اسماء آنها در کاغذ است اکرام کن در اینجا طلب و تکلیف محقق شد که طلب اکرام اسامی در این کاغذ است اما در نزد عبد نامعین است و در نزد مولا معین است این اشکالی ندارد این اول بدون خواندن نامه یا بعد از این عبد با خواندن نامه می فهمد که چه کسانی بوده اند این تخصیص نمی باشد چرا که مولا از اول اینها را خارج می دانست و تخصصا خارج بوده است یا بگوید همه دوستان را اکرام کن الا کسانی که در این کاغذ است که مولا می داند کدامند اما عبد نمی داند. این هم تبیین است.

تارة در پیش خود مولا نامعین است مثلا به عبد می گوید که دوستانی را که بعدا به تو خواهم گفت اکرام کن این وجوب فعلی شد با اینکه خود مولا هم نمی داند که این دوستان که دعوت خواهد کرد چه کسانی است و باید فکر کند یا مولایی است که بر

اساس استخاره عمل می کند[1]. یا می خواهد دوستان را به قرعه دعوت کند. این اشکال ندارد و بعد که مشخص می کند این تخصیص نمی باشد و این خطاب دوم تبیین است این فی علم الله مشخص است اما نزد مولا مشخص نمی باشد.

این را قبول کردیم که این امکانش در تشریع است که نه تخصیص است و نه نسخ.

حالا اعم از اینکه اسم کسانی که بعدا می گوید بداند یا خودش هم نداند.

خوب اگر در آیات قرآن مطلقاتی و عموماتی را داشته باشیم چرا که در قرآن عامی هم که در باب احکام گفته اند عام نمی باشند و مطلق می باشد و عامی نداریم و اکثر مطلقات، مطلق نمی باشند. مطلقاتی که گفته اند مثل: «اوفوا بالعقود» و «احل الله البیع و حرم الربی» و «المطلقات یتربصن» و آیات ارث. در این امثله تنها موردی است که بتوان مثال جدی گرفت این مثال: «المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثة قروء» است اما دیگر مطلقات ذکر شده را اطلاقشان را قبول نکردیم.

«اوفوا بالعقود» اگر عام باشد، عقود ایمانی است نه عقود احکامی است.

بنا براین اگر اطلاق «المطلقات» را پذیرفتیم لا محاله قائل به نسخ می شویم و اگر اطلاق نداشته باشد یا به نحو اجمالی است که بیان کردم که این خودش قرینه است که این عنوان عرفی مراد نمی باشد بلکه عنوانی است که خود مولا تبیینش می کند و تخصیص نمی باشد یعنی از اول خود کتاب به یک قرینه عمومی و آن اینکه جزئیات نباید در خود کتاب بیاید مثل کتاب قانون که کلیات گفته می شود اما معنایش نمی باشد که کلیات آن اطلاق دارد و اگر خاصی بعدا آمد منافاتی باشد و اصل قانون به اجمال گویی است. در خطابات قرآنی قرینه ای است که در مقام اطلاق نمی باشد لا اقل به قسم اجمالش است که بعد خود شارع تبیین و تفسیرش می کند. اگر خطاب قرآن تشریع باشد، این خطابات مطلق نمی باشند و نسخی نمی باشد بلکه اجمال دارد یعنی همه مطلقات غیر آنهایی که اسم خواهیم آورد. قرینه این استکه خود آیات منقطع هستند و

[1] بعضی برای صدقه هم استخاره می کردند هم برای نفس صدقه و هم برای کسی که صدقه را به او می دهد. لذا بعضی اهل استخاره هستند.

آیات یک سوره در مقصود و مراد با هم مختلف می باشند و حتی گاها صدر و ذیل به هم نمی خورد و این خود نشان می دهد که این کتاب، کتاب بیان احکام نمی باشد. حتی آیاتی که به صورت خاص ذکر شده است به لحاظ آن مذکورات اجمال ندارد اما باز به لحاظ آنها که ذکر نشده است، اجمال دارد.

ان کان خطاب القرآن، خطابا تبلیغیا: یمکن التخصیص.

بله اگر خطابات قرآن خطابات تبلیغ باشد بله تخصیص بر می دارد که خواهیم گفت.

اما این آیات خطاب تشریع است یا تبلیغ؟ این را نمی دانیم. بله در حد اینکه آیاتی مثل «کتب علیکم الصیام» لسانش لسان تبلیغ است

اگر قبول کردیم که خطاب تبلیغ است، تخصیص را قبول کردیم اما مائی که قائل هستیم تخصیص عرفی است این تخصیص و تقیید در نزد عرف زمانی است که باید عام و خاص از یک متکلم یا از یک جهت صادر شده باشد نمی شود که متکلمِ به عام، زید و متکلم به خاص عمرو باشد مگر این که هر دو یک سمت و جهت مشترک را داشته باشند. ما خدای عالم, و رسول اکرم و امامان علیهم السلام را داریم که خدای متعال مشرِّع است فقط و اگر مبلغ هم باشد &&& رسول صلی الله علیه و آله هم مشرع و هم مبلغ است و امام علیه السلام هم فقط مبلغ است اگر در خطاب قرآن خطاب تبلیغ باشد در نزد عرف و مسلمین برای ائمه علیهم السلام قائل به امامت نمی باشند و در اذهان مومنین است که ائمه امام می باشند&&& و اگر بخواهد به نحو عرفی دستگاه ا&&& باید مخصص در کلام شارع که نبی اکرم صلی الله علیه و آله است باشد نه اینکه این خطاب &&& عرض ما این است ه در نز عرف مسلمین ائمه امام نمی باشند لذا استظهاری از این کلام که خودش تخصیص باشد نه نقل تخصیص باشد این ارتکازی در ذهن مسلمین نمی باشد لذا اگر مخصِّص کتاب در کلام امام آمده باشد و قبول کرده باشیم که المطلقات خطاب تبلیغ است و این تخصیص در کلام امام باشد با توجه به ارتکاز عرف مسلمین به خصوص در زمان ائمه علیهم السلام که تعداد مومنین خیلی کم بوده است حتی به عنوان یک مذهب شناخته شده نبوده بودند این را تخصیص کتاب

نمی بینند. ما ها استظهارمان این است که این نقلِ تخصیص است نه خود تخصیص. یعنی امام علیه السلام بیان می کند نقل می کند مخصصی که در کلام شارع است که حال یا خداوند متعال است یا رسول اکرم. اگر به طرق عادی باشد و الا اگر به طرق غیر عادی باشد&&&&&

جمع بندی بحث این استکه احتمال قوی می دهیم که این خطاب تشریع باشد و احتمال قوی می دهیم در این صورت که در المطلقات از قبیل اجمال است اگر خطاب در قرآن خطاب تشریع باشد که خاص ها می شود تبیین اینها نه نسخ است و نه تخصیص.

اما اگر خطابات قرآن تبلیغ باشد، &&&

الفصل الثالث عشر: فی التخصیص و النسخ و البداء.[1]

در این فصل سیزده می خواهیم این سه اصطلاح را توضیح روشنی دهیم و فارق بین این سه اصطلاح را هم بیان کنیم.

الاول: التخصیص.

تخصیص به حسب اصطلاح تعریفی که برای آن ذکر شده است عبات است از «اخراج[2] ما تناوله العام اثباتا». کما اینکه در اصطلاح، تقیید عبات است از: «اخرج ما تناوله المطلق اثباتا».

در تعریف، کلمه «اثباتا» اخذ شده است.

مراد این است که این «اثبات» در تعریف قید «تناوله» است نه قید اخراج. یعنی ما بعض ما تناوله العام را که اثباتا عنوان عام متناول او است، خارج کنیم. اثباتا متناول

[1] سه شنبه ۹۵/۲/۲۸.

[2] کما اینکه در بعد خواهد آمد مراد از اخراج، اخراج عن الظهور نمی باشد بلکه اخراج عن الحجیة است.

است یعنی ثبوتا داخل نمی باشد فقط اثباتا داخل است. در خطاب آمده است: «اکرم کل فقیر» این خطاب شامل فقیر عادل و فاسق می شود.

منتها می دانید به لحاظ ثبوتی «فقیر فاسق» را شامل نمی شود یعنی «فقیر فاسق» واجب الاکرام نمی باشد اما این خطاب «اکرم کل فقیر» هم شامل عادل و هم شامل فاسق می شود.

بعد خطاب دوم می آید: «لا تکرم الفقیر الفاسق». متکلم با این کلام «فقیر فاسق» را که اثباتا[1] داخل کلام بود خارج می کند. این اخراج را می گویند «تخصیص».

خوب دقت کنید وقتی مولا می گوید: «اکرم کل فقیر» با فرض اینکه بعد مولا خواهد گفت: «لا تکرم زیدا» این «اکرم کل فقیر» شامل «زید» می شود و لو اینکه «زید» در واقع و ثبوت واجب الاکرام نمی باشد و متکلم در «اکرم کل فقیر» واقعا «زید» را اراده کرده بود یعنی متکلم در این کلام عموم اراده کرده بود نه فقط افرادی غیر زید. خوب بعد یک فرد را از تحت این عام خارج می کنیم می گوییم: «لا تکرم زیدا» یعنی فردی که خطاب شاملش بود اخراج می کنی، نتیجه این اخراج چیست؟ بعدا می گوییم. اما این فرد که اسمش «زید» است خطاب اثباتا شامل آن بود و ثبوتا شامل آن نبود یعنی مفاد این خطاب عبارت است واجب الاکرام بودن فقراء و زید در واقع واجب الاکرام نبود اما این طور نمی باشد که کشف کند از اول این مراد متکلم نبود خیر از اول مراد متکلم در عالم اثبات بود یعنی وقتی متکلم گفت: «اکرم کل فقیر» حقیقتا عموم را اراده کرده بود.

مراد ما از اثبات در اینجا یعنی خطاب و مراد از ثبوت یعنی حکمی که خطاب متضمن آن است خطاب عام شامل «زید» که از افراد فقیر است می شود اما در واقع واجب الاکرام نمی باشد. ما در تخصیص می آییم آن زید را که قبل از آمدن این تخصیص، آن عام شامل آن می شد و خطاب هم در مورد او حجت بود، از تحت

[1] یعنی ظاهر خطاب عام شامل آن می شد.

حجیت آن خارج می کنیم یعنی در این مثال این اخراج معنایش این است که ما کاری کردیم که از این به بعد این خطاب و ظهور حجت نمی باشد. مراد از اخراج، اخراج از ظهور نمی باشد اخراج عن الحجیة است.

اراده مولا هم در این جمله عموم بود ولکن «زید» از اول وجوب اکرام نداشت بعد که امام می فرمایند: «لا تکرم زیدا» این اخراج است فقط به لحاظ حجیت یعنی آن خطاب اول نسبت به «زید» از این بعد که خطاب مخصِّص آمد، دیگر حجت نمی باشد. یعنی قبل از این آن ظهور بر وجوب اکرام زید منجِّز بود و از الان به بعد که خطاب دوم آمد دیگر آن ظهور اول منجر نمی باشد. این مراد مشهور از تخصیص است.

از این تعریف مشخص می شود که این تعریف خطاب تشریع را اصلا نمی گیرد و فقط شامل «خطاب تبلیغ» است. چون در عالم تشریع اصلا اکرام زید جعل نشده است که اخراجی صورت گیرد و ضمن اینکه اثبات در خطاب تشریع معنا ندارد و اثبات یعنی خطاب تبلیغ و اگر جعل شده باشد و بعد تخصیص بیاید می شود نسخ. حال یا نسخ تمام المجعول یا بعض المجعول.

بعضی در تعریف «تخصیص» گفته اند: «اخراج ما تناوله الخطاب اثباتا» ما لفظ «خطاب» را برداشتیم بجایش «العام» گذاشتیم که تعریف ما شامل «تقیید» نشود چرا که این تعریف هم شامل عام می شود و هم شامل تقیید. اما تعریف ما فقط شامل «تخصیص» می شود نه تقیید. فرق بین تقیید و تخصیص در خود تقییید و تخصیص نمی باشد بلکه در طرف این تقیید و تخصیص می باشد که طرف تقیید مطلق و طرف تخصیص عام می باشد.

حال امام در خطاب تبلیغ فرمودند: «اکرم کل فقیر» اما در خطاب تشریع این بوده است: «اکرم کل فقیر عادل». اما خطاب تبلیغی امام «اکرم کل فقیر» است خوب وقتی امام بفرمایند: «اکرم کل فقیر » زید که واجب الاکرام نمی شود چرا که وجوب اکرام زید مربوط به عالم تشریع است نه تبلیغ و فرض این است که در عالم تشریع وجوب

اکرام برای فقیر عادل جعل شده است و «زید» فاسق است و خطاب تبلیغ هم که جعل را عوض نمی کند.

بعد از خطاب خاص تبلیغی می فهمیم که موضوع وجوب اکرام فقیر عادل بوده است. بلکه فقیر با قیدی بوده است.

اقسام التخصیص:

تخصیص را تقسیم کرده اند به تخصیص «منفصل» و «متصل».

الاول: التخصیص المتصل: مجیء الخاص قبل اتمام الخطاب العام.

تخصیص «متصل» یعنی آمدن خاص بعد از اتمام کلام عام و قبل از اتمام خطاب حال این آمدن خاص یا به صورت استثناء است مثل: «اکرم کل فقیر الا زیدا» یا به صورت انضمام: «اکرم کل فقیر و لا تکرم زیدا».

این تخصیص متصل اسما تخصیص است ولی در واقع تخصیص نمی باشد چرا که اکرم کل فقیر چه زمانی ظهور درعام پیدا می کند؟ زمانی که خطاب تمام شود و خطاب کی تمام می شود؟ زمانی که استثناء بیاید و وقتی استثناء بیاید دیگر ظهور در عام پیدا نمی کند اکرم کل فقیر. لذا دیگر اخراج از تحت عام موضوع ندارد. اما این مثال اشتباه است که بگوییم اکرم کل فقیر عادل این عامی است که تخصیص بر آن وارد نشده است.

التخصیص المنفصل: وصول الخاص بعد اتمام الخطاب العام.

و اما تخصیص منفصل مثل اینکه امام علیه السلام بفرمایند: «اکرم کل فقیر» بعد در مجلس دیگری یا در همین مجلس بعد از اتمام خطاب امام علیه السلام بفرمایند: «لا تکرم زیدا» این را تخصیص منفصل می گوییم. ملاک اتمام خطاب این است که مطلب تمام شود مثلا امام علیه السلام وارد مطلب دیگری شوند و بعد از اینکه می خواهند از مجلس بیرون روند دوباره کلامی خاص در مورد مطلب قبلی بگویند. این می شود کلام جدید. خلاصه باید قرائن

حالیه و مقالیه و ... به گونه ای باشد که اشعار داشته باشد که از مطلب قبل فارق شده است.

این تخصیص منفصل است که در حقیقت مخصِّص و تخصیص می باشد.

در تخصیص اصلا در مراد استعمالی دستکاری نمی شود و فقط حجیت مراد تفهیمی را می اندازد.

حالا که تخصیص دو نوع منفصل و متصل است گفته اند که تخصیص دو کار انجام می دهد تارة مانع انعقاد ظهور و تارة مانع حجیت ظهور می شود.

در تخصیص متصل می گویند مانع انعقاد ظهور می شود اگر مولا گفت: «اکرم کل فقیر الا زیدا»، این «الا زیدا» مانع انعقاد ظهور «کل فقیر» در عموم می شود یعنی مخصص متصل نقش مانعیت در انعقاد ظهور را دارد.

اما در مخصص منفصل آن را بقاءا از حجیت ساقط می کند اگر مولا گفت: «اکرم کل فقیر» و بعد گفت: «لا تکرم زیدا» خطابِ «اکرم کل فقیر» دیروز ظهور در «وجوب اکرام زید» داشت و حجت بود و امروز که گفت: «لا تکرم زیدا» این کلام از امروز این ظهور را از «حجیت» در «وجوب اکرام زید» انداخت اما در ظهور دیروزی و حجیت آن در دیروز کاری نمی تواند بکند.

بعد از تخصیص من نسبت به وجوب اکرام زید «معذِّر» دارم که مخصِّص باشد چرا که هنوز هم با آمدن مخصِّص منفصل، احتمال اکرام زید را می دهم لذا اگر اکرام زید در واقع واجب باشد من معذر داشتم و معصیت نکرده ام.

معذر دوم که برائت شرعیه یا عقلیه باشد، دارم یا خیر؟ موکول می شود به بحث اصول که ما قائلیم که هیچ یک از برائت ها را نسبت به این شخص مکلف نداریم و معذِّر من فقط همین خطاب خاص می باشد.

پس کلا تخصیص یا مانع انعقاد ظهور است که در مخصص متصل باشد یا مانع بقاء حجیت ظهور است که در مخصص منفصل باشد.

المراد من الظهور و زمان تحققه: الظهور و المراد التفهیمی بعد انعقاد الخطاب.

دقت کنید این «ظهوری» که می گوییم با «مدلول» فرق می کند. «مدلول کلام» اکرم کل فقیر از آنِ شروع، شروع می کند به شکل گرفتن که با تمام شدن کلام مدلول هم که یک تصور است تمام می شود اما ظهور تصدیق است که این زمانی حاصل می شود که کلام و ما یرتبط به الکلام باید تمام شود لذا باید خطاب تمام شود. اگر گفتیم: «اکرم کل فقیر و لا تکرم زیدا» در اینجا دو کلام و یک خطاب داریم و مدلول «اکرم کل فقیر» بعد از این کلام و قبل از ورود به کلام «لا تکرم زیدا» حاصل می شود اما ظهور و تصدیق بعد از اتمام کلام دوم که اتمام خطاب است، حاصل می شود.

این ظهوری که می گویم ظهور عام مراد است این را دقت کنید اجمالا اشاره بکنم که این ظهور عام دقیقا مراد چه می باشد زمان انعقاد حجیت آن چه زمانی است؟

اگر گفتیم «ا کرم کل فقیر»، این جمله «اکرم کل فقیر» در مجموع چهار مدلول دارد ـ با تسامح می گوییم مدلول ـ :

یک مدلول تصوری و سه مدلول تصدیقی دارد.

مدلول «تصدیقی اول» را می گوییم «مراد استعمالی» و مدلول «تصدیقی دوم» را «مراد تفهیمی» می گوییم و مراد «تصدیقی سوم» را «مراد جدی» می گوییم.

به مدلول اول ظهور نمی گویند چرا که ظهور یعنی دلالت ظنیه و ظن از انقسامات تصدیق است تصدیق دو قسم است تصدیق جزمی و ظنی. چون مدلول اول تصور است به آن ظهور نمی گویند. اما به سه مدلول دوم ظهور می گویند. مراد و ظهور استعمالی و تفهیمی و جدی. مراد یعنی تصدیق و ظهور یعنی دلالت البته از نوع تصدیقی آن. پس ما سه مدلول داریم که تفصیل آن در بحث ظهورات می آیند.

اینکه می گوییم ظهور در عام دارد مراد کدام ظهور است؟ اینکه می گوییم ظهور حجت است یا حجت نمی باشد کدام مراد است؟

بعضی می گویند که مراد ظهور تفهیمی است و بعضی می گویند مراد ظهور جدی است. کسی مراد استعمالی و مدلول تصوری را نگفته اند.

ما مقصودمان از ظهور «مراد تفهیمی» است.

ما ها سه مراد و ظهور داریم استعمالی و تفهیمی و جدی. مشهور دو تایی می باشند استعمالی و جدی می باشند. بعضی اوقات ظهور استعمالی را جوری معنا می کنند که شامل تفهیمی ما می شود و بعضی مراد جدی را به گونه ای معنا می کنند که شامل مراد تفهیمی می باشد.

پس ظهور در عام دارد یعنی مراد تفهیمی عام است و این ظهور حجت است یعنی ظهور تفهیمی حجت است. اینکه می گوییم مخصص مانع انعقاد ظهور می شود یعنی مانع انعقاد ظهور تفهیمی می شود و می گوییم مخصص ظهور عام را از حجیت می اندازد یعنی ظهور تفهیمی را از حجیت می اندازد.

أسئلة:[1]

در اینجا سه سوال مطرح می شود که باید جواب شود:

سوال اول: ظهور کی شکل می گیرد؟

سوال دوم: حجیت این ظهور کی شکل می گیرد؟

سوال سوم: حجیت این ظهور کی زائل می شود؟

السوال الأول: متی ینعقد الظهور؟ بعد اتمام الخطاب.

سوال اول این است که ظهور کی شکل می گیرد؟

برای یک کلام با یک تعبیر تسامحی ما چهار مدلول داریم یک مدولول تصوری و سه مدلول تصدیقی که آن سه مدلول تصدیقی را مراد استعمالی و تفهیمی و جدی می

[1] چهارشنبه ۹۵/۲/۲۹.

گوییم. مراد از ظهورِ یک خطاب در عموم ظهور و مراد «تفهیمی» است خود ظهور در عموم، از افراد ظهور «تفهیمی» است.

همیشه مدلول تصوری یک کلام عبارت است از همان کلام به نحو معقول یعنی صورت معقوله ی آن کلام. در نظر مشهور این قضیه معقوله مرکب است. «دال»، قضیه «مسموعه زیدٌ عادلٌ» است و «قضیه معقوله ی زیدٌ عادلٌ» می شود «مدلول تصوری».

ظهور خصوصا این ظهور تفهیمی که محل بحث ما می باشد، کی شکل می گیرد؟ ظهور استعمالی قبل از تفهیمی و ظهور جدی بعد از ظهور تفهیمی زمانا شکل می گیرد. زمان این ظهور تفهیمی بعد از اتمام خطاب است نه کلام.

فرق بین کلام و خطاب اگر جمله ای باشد که مشتمل بر نسبت تامه باشد می شود کلام و جمله. و اگر در جمله نسبت ناقصه باشد فقط جمله گفته می شود ولی کلام گفته نمی شود لذا جمله اعم از کلام می باشد هم شامل الفاظی است که نسبت ناقصه دارند و هم الفاظی که نسبت تامه دارند.

خطاب یعنی کلامی است که تمام شده باشد و ما یرتبط و یتعلق به مثل قرینه و تبیین و توضیح و تفسیر آن هم تمام شده باشد. «اکرم زیدا اعنی ابن عمرو» که در اینجا دو کلام و یک خطاب است. مجموعه این دو کلام، یک خطاب است.

ظهور زمانی شکل می گیرد که خطابی تمام شود اگر گفت: «اکرم کل فقیر » و اضافه ای به این کلام نداشت خطاب تمام شده و ظهور در عموم دارد. «اکرم کل فقیر الا زیدا» ظهور در عمومش که نسبی است یعنی اکرم کل فقیر غیر زید بعد از زیدا محقق می شود.

اگر گفت: «اکرم کل فقیر» این کلام تمام شد و «الا زیدا» که در دنباله این کلام می آورد جمله ای دیگر است اما دنباله خطاب است و بعد از اتمام این جمله ظهور شکل می گیرد و خطاب تمام می شود لذا ظهور زمانی شکل می گیرد که خطاب تمام شود نه کلام.

السوال الثانی: متی ینعقد حجیته؟

سوال دوم: این ظهور کی حجت است؟

معنی الحجة: المنجِّز و المعذِّر.

معنای حجت: از ابتدای اصول تا انتهاء، حجیت یعنی «تعذیر» و «تنجیز». «حجت تنجیزی» یعنی امری که بعد از اقامه آن، عقوبت بر مخالفت با تکلیف قبیح نمی باشد این می شود حجت منجز و «حجت تعذیری» یعنی امری که بعد از اقامه آن عقوبت بر مخالفت با تکلیف عقلا یا عقلائا قبیح می باشد.

کی ظهور حجت است یعنی کی منجز یا معذر است؟

«اکرم کل فقیر» این ظهور منجز است اگر خطاب آمده باشد: «لا یجب اکرام ایِّ فقیر» این ظهورش معذر است. هر دو ظهور در عموم دارند اما یکی منجز و یکی معذر است.

فی کیفیة انعقاد الحجیة للظهور فی الصور الثلاثة:

سوال این ظهور در عموم کی حجت است؟

الصورة الأولی: وجود الظهور المنجز مع احتمال المعذر: تنعقد بعد انعقاد الظهور.

ظهور یا تنجیزیی است یا تعذیری.

صورت اول: اگر ظهور در عموم ظهور تنجیزی باشد و احتمال بدهیم که مولا مواردی را تخصیص زده باشد به گونه ای که اکرامشان واجب نباشد مثلا احتمال بدهم که فقیر فاسق یا زید اکرامش واجب نباشد. در این صورت این ظهور منجز است و نیاز به فحص نمی باشد. نسبت به وجوب اکرام محتمله منجز می باشد و فحص هم نیاز نمی باشد. در اینجا فحص نیاز نمی باشد چرا که موافق احتیاط است و نهایتش این

است که کسانی که احتمال عدم وجوبش را می دهیم اکرام کرده باشیم، خوب ضرری ندارد.

الصورة الثانية: وجود الظهور المنجز مع احتمال منجز مخالف فی بعض افراده: تنعقد بعد الفحص عن المنجز الآخر و اليأس.

صورت دوم ظهور عموم تنجیزی است و احتمال تخصیص می دهم به تکلیف مضادّ یعنی احتمال می دهم که بعضی از افراد عام اکرامشان حرام باشد. مثلا مولا گفته باشد: «یحرم اکرام فقیر فاسق یا زید». در صورتیکه این احتمال را دادم این ظهور دیگر منجز نمی باشد بله این ظهور محقق شد اما منجز نمی باشد کی حجت است و منجز؟ زمانی که فحص کنم و نسبت به وجدان مخصص یأس حاصل شود. یا بعضی از مخصصها را پیدا کنم و نسبت به مابقی مأیوس شوم. در این صورت این ظهور در عموم حجت می باشد. یعنی این ظهور در عموم نسبت به ما بقی حجت می باشد چرا که فرض در مخصص منفصل است و ظهور منعقد شده است.

الصورة الثالثة: وجود الظهور المعذر مع احتمال المنجز: تنعقد بعد الفحص من المنجز و اليأس.

صورت سوم: صورتی است که ظهور ما ترخیصی است یعنی تعذیری است مثلا امام فرموده است: «لا یجب اکرام ایّ فقیر» تا احتمال تخصیص دادم یعنی احتمال دادم که فقرائی باشد که اکرامشان واجب باشد و تخصیص خورده باشد این ظهور دیگر حجت نمی باشد این ظهور تعذیری زمانی حجت و معذر می باشد که فحص کنم و از مخصِّص مأیوس شوم.

پس در صورت دوم و سوم حجیتشان متوقف بر فحص است بخلاف اولی.

السوال الثالثة: متی تزول الحجية بعد انعقادها؟ بعد وصول المخصِّص.

سوال سوم: این حجیت بقاءا کی زائل می شود ؟

بحث ما در جایی است که حجیت منعقد شده است حال یا این حجیت قبل از فحص آمده مثل صورت اول و یا بعد از فحص آمده است مثل صورت دوم و سوم. خوب در این موارد این ظهور که حجت است، کی بقاءا این حجیتش زائل می شود؟ وجود و صدور مخصص اثری ندارد. کی این مخصِّص این ظهور را از حجیت می اندازد؟ زمانی که واصل شود. لذا در صورت اول که فحص نکردیم این «اکرم کل فقیر» این ظهور در عمومش، وجوب اکرام زید را بر من منجَّز کرد و این ظهور نسبت به وجود اکرام زید بر من حجت شد بعد از اینکه برخورد کردم به مخصِّص مثلا به «لا تکرم زیدا» برخورد کردم، این ظهور دیگر حجت نمی باشد.

یا در صورت دوم فحص کردم و مخصصی پیدا نکردم و ظهور حجیت پیدا کرد، بعد که به مخصص رسیدم این ظهور دیگر حجت نمی باشد.

لذا زوال حجیت به «وصول» مخصِّص است نه وجود و ورود مخصص حتی اگر مخصصی واصل شود و وارد نشده باشد مثلا زراره اشتباها مخصصی را ذکر کرده باشد مثلا امام علیه السلام فرموده باشند: «لا تکرم عمروا» و زرارة اشتباها گفته باشد: «لا تکرم زیدا» با وصول این مخصص دیگر آن ظهور «اکرم کل فقیر» که تا قبل از وصول این مخصص اشتباهی بر من حجت بود، با وصول این مخصص اشتباه، حقیقتا دیگر آن عام در مورد وجوب اکرام زید بر من حجت نمی باشد و لو در لوح واقع اکرام زید واجب است من دیگر نسبت به وجوب اکرام زید معذر دارم که آن خاص باشد و آن ظهور در مورد زید دیگر از حجیت می افتد.

حتی اگر راوی بگوید که امام علیه السلام پنج سال پیش به من این مخصص را گفت، از الان که به من رسید دیگر عموم حجت نمی باشد اما تا الان عموم نسبت به من حجت

می باشد و لو مخصص پنج سال پیش محقق شده است و لکن چون به من نرسیده است بر من این ظهور در عموم[1] حجت بوده است.

پس ملاک زمان وصول مخصص است نه ورود مخصص لذا اگر تخصیص اولا وارد شود مثلا امام علیه السلام فرموده اند: «لا یجب اکرام زید» و بعد از این زمان همان امام یا امام بعدی فرمودند: «اکرم کل فقیر»، اما «اکرم کل فقیر» به من رسید و «لا تکرم زیدا» به من نرسید بعد از وصول «اکرم کل فقیر» این مخصِّص به من رسید از آن وصول این مخصص، این ظهور عموم بر من حجت نمی باشد.

لذا فقهاء به مناسبت وارد این بحث شده اند و گفته اند که خوب تارة عام و خاص با هم وارد می شود و تارة اول عام و بعد خاص و تارة بالعکس وارد می شوند.

اگر اول عام وارد شود و بعد خاص مثل اینکه اول امام علیه السلام فرمودند: «اکرم کل فقیر» و بعد فرمودند: «لا یجب اکرام زید».

اول خاص وارد شود و بعد عام مثل اینکه امام اول بگویند: «لا یجب اکرام زید» و بعد بفرمایند: «اکرم کل فقیر».

هر دو با هم وارد شوند مثل اینکه امام باقر علیه السلام در یک مجلس بفرمایند: «اکرم کل فقیر» و امام صادق علیه السلام در همان زمان در مجلس دیگر بفرمایند: « لا تکرم زیدا».

فقهاء این تقسیمات را کرده اند و بعد بحث کرده اند که اینکه می گوییم خاص مخصص است در هر سه صورت مخصص است یا در دو صورت یا فقط در یک صورت است؟ طبق بیان ما مشخص شد که این بیان درست نمی باشد و ملاک ورود و صدور نمی باشد بلکه ملاک وصول خاص است لذا اگر اول عام واصل شود و بعد خاص عام حجیت در عام پیدا می کند و بعد از وصول مخصص این ظهور حجت نمی

[1] در اینجا یعنی در مواردی که مولا فرموده است: «اکرم کل فقیر» و مخصص به من نرسیده است، ظهور تفهیمی و جدی یکی است. ظهور استعمالی و تفهیمی دائما است و ظهور جدی بعضی اوقات با ظهور تفهیمی تفاوت دارد و شکل می گیرد. ما گفتیم که این سه ظهور را داریم اما نگفتیم که در هر کلامی این سه ظهور می باشد.

باشد اما اگر اول خاص و بعد عام واصل شود در این صورت برای عام نه ظهور و نه حجیت در عموم شکل نمی گیرد و اگر هر دو با هم بیایند باز ظهور منعقد نمی شود.

لذا معیار وصول است و اگر خاص بعد از عام واصل شود این حجیت در عموم را بقاءا زائل می کند اما اگر وصول خاص قبل یا مقارن با وصول عام باشد این مانع انعقاد ظهور خطاب عام در عموم می شود که به تبع دیگر حجیتی هم در کار نمی باشد.

این مطالب را مشهور هم پذیرفته اند.

النسخ:[1]

نسخ در لغت برایش دو معنا است:

معنای اول : زائل کردن.

معنای دوم: نقل کلمه استنساخ از این قبیل ست نسخه یعنی نقل شده از نوشته دیگر.

در اصطلاح هم دو معنا دارد:

این معنا با توجه به معنای اول در لغت است.

معنا الول عبارت است رفع الحکم عن موضوعه فی عالم التشریع و الجعل. یعنی در عالم جعل حکمی ه برای موضوعی ثابت است از آن موضوع بر داریم مثل اینک ه باری مسلمین نماز به سوی بیت المقدس جعل شده بود بعد این حکم نسخ شد و وجوب دیگری قرار داده شد که وجوب نماز به سوی کعبه بود.

فرق نمی کند که این حکم از کل موضوع یا افرادی از موضوعی رفع شده باشد. هیچ حکمی هم نمی باشد که موضوع نداشته باشد.

این معنای اول است.

---

[1] دوشنبه ۹۵/۳/۳.

معنای دوم عبارت است انتهاء الحکم به انتهاء امده المعلوم عند الله المجهول عند الناس.

این المعلوم و المجهول وصف امد می باشد. یعنی نسخ این اسکه امد حکمی تمام شده باشد که این امد در نزد شارع مشخص می باشد بخلاف مردم. مثلا وجوب نما زجمعه که در علم الله امدش عصر ظهور بوده است اما مردم فکر می کردند که امد آن تا روز قیامت می باشد.

می خواهیم وارد شویم در این دو معنا که ببینیم این دو معنا فی نفسه معقول و ممکن است یا خیر؟

جماعتی گفته اند که معنای اول و بعضی گفته اند معنای دوم معقول نمی باشد.

اما المعنی الاول:

معنای اول این بود که رفع الحکم عن موضوعه فی عالم التشریع و الجعل.

گفته اند این محال است چرا که مستلزم این استک ه حق تعالی عالم یا حکیم نباشد که هر دو یعین عدم العلم و عدم الحکمة برای شارع محال است.

گفته اند که وقتی خداوند حکمی راجعل می کند و بعد آن ر ا رفع می کند مثلا بعد از مدتی وجوب نماز به طرف بیت المقدس را رفع می کند. سوال ما این است که در زمانی که حکم رفع می کند باقیء حکم یا مصلحت دراد یا خیر؟ اگر بقاء مصلحت دارد این رفعش خلاف حکمت است و اگر مصلحت ندارد بقائش وضعش از اول به این صورت یعنی ابدی این نشانه عدم علم خداوند است. &&& این اشکالی است که مطرح شده است .

مرحوم خوئی در محاظرات ج ۴ ص ۴۹۳ این اشکال را قبول نکرده اند چرا که :

اولا: احکام و تکالیف این طور نمی باشد در آن زجر و منع باشد تارة تکالیف امتحانی است که در تکالیف امتحانی بعث نمی باشد مثلا خداوند می خواهد عبدی را امتحان کند که می گوید هر روز نماز بخوان حکمت اقتضاء می کند که تکلیف را موبد

کند بعد از گذشت چند روز این استکه مقتضای حکمت رفع حکم می کند اما اگر زودتر می گفت امتحان حاصل نمی شود و حکیمانه نبود مثل اینکه اگر می گفت این یکماه نماز بخوان طرف می گوید که یکماه ارزش ندارد و امتثال می کند نه اینکه آدم منقادی است اما اگر از اول بداند که تکلیف موبد است و این خیلی مشکل است اگر امتثال کند می شود منقاد و مطیع واقعی. سرش این استکه در تکالیف امتحانی زجر و منعی نمی باشد. چراکه خداوند می داند که این امتحان است و از اول موبد نمی خواسته است چطور نسبت به موبد بعث یا زجر داشته باشد. &&&&

مثلا آب نمی خواهم می خواهم امتحان کنم و می گویم برو آب بیاور ا ین بعث در حقیقت نمی باشد و فقط انشاء می باشد. لذا حقیقتا طلب نمی باشد. عبد توهم طلب و بعث دارد.

این جواب اول.

الاشکال الثانی:

اشکال ندارد نسخ به معنای رفع الحکم محال ااست نه نسخ به معنای انتقاء الحکم عند انتهاء امده المعلوم عند الله المجهول عند الناس. شارع تکلیف می کند به نماز جمعه و امد را بیان نمی کند و مرد فکر می کردند که موبد است اما در واقع و فی علم الله امد دار بوده است. لذا عدم حکمت و جهل پیش نمی آید.

سه اشکال بر کلام ایشان داریم:

اولا:

این ختلاف مبنائی اسکه ما در اوامر امتحانی حقیقتا طلب و بعث داریم منتها داعی او بر این بعث امتحانش است یعنی امتحان در طول بعث و طلب است و شاهدی هم ذکر کردیم بر اینکه آیا مولا امر امتحانی کرد وگفت در را باز کن و اصلا مطلوب مولا در باز کردن نباشد اما عبد هم باز نکرد آیا می تواند عقوبت کند عرفا؟ بله می تواند عقوبت فرض معصیت است و معصیت در جایی است که زجر و منع و بعثی باشد.

لذا اگر حضرت ابراهیم ذبح اسماعیل نمی کرد مستحق عقوبت بود.

ما می گوییم که در اوامر امتحانی این طور نمی باشد که ضرورتا بعث و منعی نمی باشد بلکه می تواند بعث و منعی باشد.

لذا ممکن است من به بچه ام می گویم که آب بیاورد می خواهم بدانم که بیدار است یا خواب در اینجا اصلا بعثی نیست و طلبی نمی باشد چرا که همین که گفت که چی می گی؟ مشخص می شود که بیدار است لذا لازم نمی باشد که برود آب بیاورد. اما در بعضی از مواقع بعث هم در کار است و لو این طلب به داعی امتحان می باشد.

الإشکال الثانی:

این جواب دوم تسلیم اشکال است نه رد اشکال چرا که تمام اشکال مستشکل در معنای اول نسخ به معنای رفع الحکم بود که گفته بود محال است اما به معنای دوم را قائل به استحاله نمی باشد.

الإشکال الثالث:

این انتهاء الحکم به انتهاء امده المعلوم عند الله المجهول عند الناس ما این را قبول نداریم این نسخ به این معنا را ما قبول نکردیم که در معنای دوم توضیح خواهیم داد که چرا نمی تواند نسخ باشد.

آیا معنای اول ممکن است یا خیر؟

در دوره سابق ما معتقد بودیم که ممکن است که خداوند عالم حکمی را موبد جعل کند لمصلحة لجعل الموبد ولو خداوند علم دارد بعد از گذشت چند سال این حکم رانسخ می کند. یعنی متقضای این جعل بوده است که این جعل حکم به صورت موبد باشد یعنی الان اگر موبد جعل نکند خلاف حکمت است مثلا استاد می گوید که تا آخر کتاب از شما امتحان می گیریم و از الان می داند که بخشی را حذف می کند برای امتحان اما اگر الان بگوید که مقداری در امتحان نمی آید این خلاف حکمت است. بعد از مدتی می گوید که مقداری نمی آید این مثال دقیقی نمی باشد.

این را دوره سابق قائل بودیم و گفتیم محذوری ندارد که خداوند حکمی را جعل کند موبد لحکمة و بعد نسخ کند لحکمة بخاطر این که تابع بودیم در مبنائی بر مدرسه میرزا. اما از این مبنا رفع ید کردیم لذا از این قول هم در اینجا عدول کردیم.

[۱] این بیان در مورد احکام وضعی درست است اما در احکام تکلیف ینمی آید . احکام شرعی به دو قسم وضع یو تکلیفی می باشد . تکلیف یمنظور وجوب و حرمت می باشد و احکام وضعی احکام شرعی غیر این می باشد مثل ضمان و ملکیت و طهارت.

چرا در احکام وضعی درست است بخلاف تکلیفی؟

در قبل قائل بودیم که حقیقت حکم چیزی جزء اعتبار نمی باشد و احکام شرعیه چیزی جز احکام اعتباریه و امور اعتباریه نمی باشد مثل وجوب و حرمت و ضمان و طهارت.

از این مبناء برگشتیم و تفصیل دادیم بین حکم وضعی و تکلیفی.

در حکم وضعی گفتیم چیزی جز اعتبار نمی باشد یعنی اعتبار طهارت و ملیکت و سلطنت و ولایت و زوجیت و امثال ذلک اینها امور اعتباری می باشند.

اما در باب تکلیف گفتیم که حقیقت کلیف دیگر اعتبار نمی باشدت حقیت تکلیف گفتیم چزی جزء طلب و بعث و زجر نمی باشد طلب انشائی به حمل شای بعث و زجر به حمل شایع می شود تکلیف و وجوب و حرمت گفلتیم که دو مفهوم انتزاعی و واقعی است نه ادو امر اعتباری مثل طهارت و نجاست و سلطنت نمی باشد وجوب و حرمت دو مفهوم انتزاعی می باشت که ما در مفاهیم انتزاعی قائل هستیکه امز امور وقغاعیه هستند.

بنابر این مبنای دوم ما دیگر نسخ به معنای رفع لاحکم در باب تکلیف دیگر ممکن نمی ابشد در باب وضع ممکن است که شارع اعتبار نجاست و طهار می کند به نحو تأبی = و موبد لمصلحه در این اعتبار بعد هم لحکمة نسخ می کند و لو در ابتدا می

---

[۱] سه شنبه ۹۵/۳/۴.

دانسته استکه بعدا این حکم را نسخ خواهد کرد. مثلا اعتبار نجاست برای کافر می کند به نحو ابدی و بتعد این اعتبار را بر می دارد البته این مثال است نه اینکه این اتفاق افتاده است .

بخلاف تکلیف بعث است و طلب اس و زجر است به حمل شایع وقتی ملا رد مقام اشناء بگوید که نماز جمعه بخوانید و بعد می داند که می گوید که در مورد عنصر حضور است در اینجا حقیقتا نسبت به مکلفین در عصر غیبت بعثی و طلبی ندارد طلب یعنی انشاء به داغعی انبعاث است و بعثی که در کار نباشد انبعاث هم معنا ندارد.. &&&&

لذا حکم به معنای تکلیف دیگر نسخ در آن معنا ندارد.

مثلا به زید می گویم که نماز بخوان و من می دانم کهزید قبل از ظهر می میرد این دیگر بعث است ؟ خیر چرا که بعث باید به داعی انبعاث است و اینجا انبعاثی صورت نمی گیرد مثلا من می دانم که طرف مشرق آبی نمی باشد و به طرف مشرق حرکت کنم این آیا من طالب الماء می باشم یا خیر؟ خیر.

حقیقت طلب و بعث جایی که داعی من بر طلب و بعث امکان انبعاث به غیر باشد.

این را دقت کنید من وقتی م دانم این زید قبل از زوال خواهد مرد به زید می گویم صل عند الزوال این انشاء من حقیقت ا بعث و طلب است ؟ خیرچون امکان انبعاث نمی باشد چون می دانم زید از دنیا خواهد رفت.

در اینجا من می دانم که بعث خود را نسخ می کنم لذا بعث باید به داعی انبعاث باشد و می دانم که انبعاثی در کار نمی باشد&&&

پس بنابراین نسخ به معنا که رفقع الحم عن موضوعه فی عالم الشتریع معنا ندرد چرا که خداوند می داندک ه در عالم تشریع این حکم را بر خواهد داشت.

ما نسخ به معنای رفع لاحکم در یک صورت قبول کردیم در خود تکلیف و آن در جایی است که شارع و مشرع ما نبی اکرم باشد یعنی نبی اکرم لحکمة تکلیفی راتشریع می کند و خود نبی اکرم یا خداوند متعال این حکم را بعد اذز بشریع نسخ می کند و بعد خداوند لحکمة این که این حکم را خداوند یا نبی در آینده این را نسخ می کند این را از نبی مخفی می کند چرا که علم غیبت به اذن الله می باشد، لمصلحة چرا که در نفس پیامبر آن بعث منقدح شود.

و نسبت به نسخ علم غیب می خواهد در این موارد خداوند می تواند جلوی این علم غیب نبی را بگیرد و مطلعش نکند که نبی در آینده نسخ خواهد کرد مثل آیه نجوا بنابراین که شارعش نبی اکرم است.

پس بنابراین این تشریع اشکال ندارد به شرط اینکه از جانب نبی اکرم این تشریع باشد.

مایک انشاء داریم که می فرمایند مولا صلو عقیب الصلاة در خود این انشاء تردید است که از امور تکوینی و حقیقی است یعنی موجودی از موجودات اس یا واقعی است از واقعیات می باشد و منشأ این اشکال این اس که فعل و تکلم و مشیئ و کلا فعلی که از منا صادر می شود از امور حقیقی هستند و تکوینی یا از امور واقعی؟ فلاسفه و اصولیین می گویند که از امور تکوینی و حقیقی می باشند اما ما می گوییم که فعل یک امر واقعی است نه حقیقی چه فعل انسان و چه فعل حیوان اما در مورد خداوند این بیان نمی آید چرا که در مورد خدا خود موجودات فعل خداوند است &&

هر وجودی خودش قدرت الله است دیگر ذاتی نمی ابشد قدرت فعل یو علم فعلی است هر وجودی علم و قدرت الله می باشد اما قدرت و علم فعلی است در مقابل علم و قدرت ذاتی . علم ذاتی و قدرت ذاتی یعنی علم و قدرت عین ذات الهی است و علم و قدرت فعلی یعنی علم و قدرتی که عین فعل الله است. &&&&

افعال الهی امر واقعی می باشد بخاطر اینکه وجود از امور واقعی است در نزد اصولیین و در نزد فلاسفه از امور حقیقی است.

من که می گویم صلو این انشاء است و این فعل مولا است خود این انشاء طلب و بعث است به حمل شایع. در طلب مطلوب می خواهیم گفت اقیموا لصلاة اما مطلوب در اقیموا لالصلاة چیست؟ مطلبو رد صل و اقیموا لاصلاة ، صلاة نمی باشد صلاة یک مطلوب منه می خواهد که مکلف باشد و مکلف بما هو مکف از او چیزی طلب نمی شود این اقیموا الصلاة طلب صلاة است از زید و عمرو به عدد افراد مکلف ما طلب درایم و به عدد افراد مکلف مطلوب درایم در ما نحن فیه یکم انشاء فعل بیشتر نداریم اگر فرض کردیم هزار مکلف درایم این فعل واحد به نحو انحلالا هزار طلب است به عدد مکلفین همین انشاء طلب الصلاة من عمرو و همین انشاء طلب الصلاة من زید اس.

در ما نحن فیه حقیقت تکلیف این انشاء نمی باشد این طلب ها می باشد. اگر بخواهیم مثالی بزنیم این استکه وقتی ده نفر وارد شد شما بلند می شوید که یکبار ایستادید که این استادن واحد مصداق احترام زید و عمرو و بکر و خالد می باشو

انشاء به ما هو انشاء تکلیف نیم باشد بلکه بما هو بعث و طلب تکلیف است و این انحلالی است مولا یکبار گفته است اقیموا ل اصلاة این اقیموال صلاة به عدد مکلفین اتصاف به طلب و بعث پیدا ی کندد این اتصاف انحلالی ااست. این انشاء طلب و بعث است که تکلیف است پس ما هزار تکلیف درایم و هزار مطلوب داریم و هزار مطلوب منه داریم اما یک انشاء دار یم حال اگر من گفت ام اقیموا الصلاة و انسانها هزار نفر می باشند و من می دانم جناب زید قدرت بر صلاة ندارد این انشاء هزار طلب است یا ۹۹۹طلب؟ ۹۹۹ طلب می باشد اما مصداق این طلب ها یک فعل است. چرا که در مورد ۹۹۹ نفر انبعاث صورت می گیرد.

لذا مصلحت در انشاء است اما مصلحت در طلب نمی باشد لذا این انشاء نسبت به زید انشاء است اما طلب نمی باشد چرا که زید منبعث نمی شود.

لذا وقتی می خواهم بگویم که بر تو در زمان غیبت نماز جمعه واجب نمی باشد یعنی من فقط نسبت به زید فقط انشاء داشته ام نه طلب.

بله در جاهل نسخ امکان دارد اما در عالم نسخ امکان ندارد و محال است.

در امتحان هم به داعی امکان انبعاث است اما غرض او از انبعاث آن فعل نمی با شد بله اطلاع خود مولا بر اینکه عبد منبعث می شود یا خیر؟

در احکام وضعی هم که نسخ را قبول کردیم چرا که در احکام وضعی طلب و بعثی در کار نمی باشد.

اما در احکام تکلیفی اگر نسخی بوده است به همان تشریع پیامبر بوده است اگر قابل تشخیص باشد که نسخ بوده است چرا که ممکن بوده است که کلام اولی فقط انشاء بوده است و طلبی در کار نبوده است که حال این کلام دوم بشود نسخ. فرض این است که این انشاء بدون اینکه طلب باشد، درش مصلحت است مثل اینکه می داند که اگر این انشاء را بکند طرف می رود آماده شود در مسائل عرفی هم این طور است که مثلا قطار حرکتش ساعت ۹ است و ساعت ۶ امر می کنیم به حرکت تا اینکه به قطار ساعت ۹ برسند و آماده شوند.

لذا مطلوب دائما در نظر ما یک عنوان اضافی است صلاة امروز از زید مثلا.

هذا تمام الکلام در معنای اول.

[۱]

اما المعنی الثانی انتفاء الحکم عند انتهاء امد الحکم المعلوم عند الله المجهول عند الناس. آن دلیلی که این انتفاء را می کند ناسخ است&&&.

مشهور این تعریف را پذیرفتند و گفتند نه جهل و نه عدم حکمتی در مورد شاعر حاصل می شود.

---

[۱] چهارشنبه ۹۵/۳/۵.

بحث امروز نقد این کلام است ما قائلین این معنا محال است.

این که گفته اند امدی معلوم عند الله و مجهول عندنا است این جهالت بخاطر این اس تکه در خاطب تشریع اخذد نشده است یا خیر در خطاب تشریع اخذ شده است در خطاب تبلیغ اخذ نشده است.

اگر در خطاب تشریع اخذ نشده باشدو در خطاب دوم که ناسخ باشد امد ذکر شده باشد اگر این مراد باشد این برگشت این به معنای نسخ به معنای اول است. حکم دائر مدار تشریع است سعة و ضیقا نه به افق نفس مولا حتی اگر علم غیب هم داشته باشیم که در افق نفس مولا اکرام زید واقعا محبوب است اما تشریع نمی کند بر عهده عبد چیزی نمی آید اگر در خطاب تشریع ذکر نشده است این حکم حقیقتا موبد است و در خطاب دوم اگر بیاید به معنای نسخ به معنای اول رفع الحکم عن موضوعه فی عالم التشریع.

این مشکل حتی اگر در حقیقت تکلیف به واقعیت قائل نشویم و اعتباری هم شویم باز این مشکل حاصل می شود.

اما اگر در خطاب تشریع اخذ شده باشد اما در خطاب تبلیغ نیامده است بعد در خطاب دوم ذکر می شود این حقیقتش تخصیص است و نسخ نمی باشد. تخصیص مربوط به عالم تبلیغ است که حکمی عاما ذکر می شود و بعد افرادی خارج می شود. اخراج ما بعض تناوله العام اثباتا.

مکلفین در عصر غیبت خارج می شوند و در عالم تشریع هم از اول داخل نبوده است.

پس بنابراین نسخ به معنای دوم ممکن نمی باشد نسخ به معنای اول را در احکام وضعیه مطلقا قبول درایم و در احکام تکلیفیه هم در جایی که شارع رسول اکرم باشد، امکان دارد و بعید هم نمی باشد که اگر نسخی هم ثابت شود، می شود از قبیل جایی که شارع نبی اکرم باشد و ناسخ آن شارع باشد.

گفته نشود در آیه نجوا اینکه عبارت این است اذا ناجیتم الرسول می رساند که شارع خداوند بوده است نه رسول چرا که این عرفی است که شخصی در مورد خودش به صورت غائب صحبت کند مثلا مرجعی در مورد &*&&

هذا تمام االکلام فی النسخ.

البداء:

برای بداء دو معنا گفته شده اسکه این دو معنا نزدیک به هم است امایکی ا عم و یکی اخص است .

معنای لغوی و اصطلاحی یکی است معنای اول ظهور الرای بعد أن لم یکن. برای ذی شعوری رایی پیدا شود که قبلا یان رأی نبوده است.

معنای دومی که برای بداء گفته شده اعبارت است اتخاذ الرأی علی ما کان سابقا.

انسانی رأیی را اتخاذد کند برخلاف رأی سابقش.

بین این دو معنای را بسنجی اول اعم است و دومی اخص اولی می سازد با اینکه اصلا رأیی نداشته است یا رأیی داشته است اما در دومی حتما رأی داشته سات در اصول دومی محل بحث می باشد.

اتخاذ الرأی علی ما کان سابقا.

تصمیم و اراده ای خلاف تصمیم و اراده سابق چیدا کنیم.

در اصول بحث شد ه است که آیا بداء به معنای دوم بر خداوند محال است یا خیر؟

در ما انسانها که روشن است که روز و شب در حال بداء می باشیم و اگر اینطور نباشد شاید به این معنا است که فکر نمی کند.

آیا در خداوند اتخاذ الرأی خلاف ما کان سابقا ممکن است؟ این بحث کلامی است. در معصوم این بداء می آید چرا که علم غیب او بإذن الله است و به جهاتی است که خداوند اخفاء نکرده باشد.

علماء شیعه سه طائفه شده اند در بداء:

طائفه اول حکماء مشاء و متلمین که بداء را برای خداوند محال می دانند. دلیل ما چیست؟ مرحوم خواجه در تاب تلخیص المحصل خواجه هم فیلسوف است و هم متکلم این کتاب نقد کتاب محصل فخر رازی است که تلخیص نمی باشد و نقد کلام ایشان است و معروف شده است به نقد المحصل در آنجا که بداء را به شیعه نسبت می دهد خواجه می گوید لا یقولون به از این مشخص می شود که اگر کسی قائل به بدآء بود در بین بزرگان متلکمین و فیلسوفین شیعه قائل به این مطلب بود این عبارت را بکار نمی برده است. بعد ایشان می فرمایند که یک روایت داریم که در مورد اسماعیل است که خبر واحد لا یوجد علما و ظنا ص ۴۲۱یا ۳۱.

بوعلی سینا در یکجا هم اشاره به بداء نکرده است که یک توجیهی بخواهد ذکر کند لذا مشخص می شود که مشائیین قائل به بداء نبوده اند .

این طائفه اول که منکر بداء می باشندد.

طائفه دوم: فقهای شیعه می باشند مشهور لعل جمیع قائل به بداء هستند لذا مخالفین یکی از تشنیعات بر شیعه دارد اعتقاد اینها به بداء می باشد فقها هم قائل بودند و هم ادعای اجماع و ضرورت کرده اند مستند اینها روایات عدیده ای است که ظاهرشان بداء است.

شیخ مفید و امثال اینها به عنوان فقهاء می باشند نه متکلمین.

مرحوم صدر می فرمایند که بیش از ۵۰ روایت که در آن یا لفظ بداء یا مضمون بداء آمده است که ۲۰ تای آن صحیح است سندا و ادعای کرده است تواتر اجمالی بر بداء داریم. تواتر لفظی یعنی تواتر لفظ و تواتر معنوی یعنی تواتر معنا و تواتر اجمالی &&&

بعد می گویند که در کتب اهل سنت هم داریم در مورد بداء که لا ا قل از روایات شیعه مرحوم مجلسی از &&& نقل می کند که روایات بداأء در کتاب اهل یسن از روایات شیعه بیشتر می باشد.

مرحوم صدر می فرمایند که در آیات هم بداء داریم ایشان که بحث بداءدر ا کرده اند دو تا در تقریرات ایشان بداء نیامده اسم مباحث و بحوث باشد در تمهید ایشان ج ۷ ص ۴۴۶ آمده است. همان بحوث عبد الساتر.

مثل یمحو الله ما یشاء و یثبت و عنده ام الکتاب.

این مجموعه آیات و روایاتی است که ضمنا ا دعا شده است که از اجماعی است و محروم مجلسی تنها شیعه متفرد در این است&&&

طائفه سوم مرحوم ملا صدرا و من تبع است ایشان قائل به بداأء می ابشد اما چرا ایشان را جدا کرده ایم چرا که تفسیری که از بداء می کند هیچ یک از فقها ء ندارند اگر جه خودشان هم تفاسیرشا متعدد است اما نقطه مشتریک دارند که ذکر خواهد شد اما نظر ایشان نقطه مشترکی ندارند حتی نظریه فقهاء مبتنی بر مقدمه ای است که ایشان مخالف آن می باشند. &&&

شواهد ص ۴۰۸ و ما بعد چندین فصل مرتبط به بداء ایشان دارند.

این سه نظریه در بداء می باشد.

متکلمین را باید نظرشان را کنار گذاشت چرا که گفت اند یک روایت بیشتر نمی باشد در حالیکه کافی است که به سفینه ذیل کلمه بدء مراجعه کرد تا روایات دیده شود با اینکه معنای ایشان از بداءهمان معنای اتخاذ الرأی می باشد.

منتها مخالفین و اهل سنت مطالبی را نسبت داده اند به شیعه که شیعیان قائل نمی باشند مثلا گفته اند که شیعه قائل اس تکه خداوتد جاهل است در حالی که اینطور نمی باشد.

محاظرات ج ۴ ص ۴۹۷&&&یک تفسیر است و کلام مرحوم صدر به بعضی تفصیلات را نقل کرده است در همان تمهید.

نظر فقهاء متفاوت است تمام فرمایشات فقهاء در دو مقدمه مشترک می باشد: مقدمه اول: خداوند عالم واجد علم حصولی است هر قضیه ای را از خداوند سوال کنید خدا جواب دارد و تمام قضایا در نزد خداوند حاصل دارد. علم حصولی حصول صورة الشیء عند الذهن او العقل.

هم خود اشیاء&&& و هم صورت اشیاء حاصل است در نزد خداوند مثل اینکه ما خودمان را تصور می کنیم و در نزد خودمان حاصل است.

علم حضوری خداوند اختلافی نمی باشد و تمام الاختلاف در مورد علم حصولی خداوند است.

یعنی خداوند به همه قضایا عالم است و هیچ یک قضیه ای در نزد خداوند مجهول نمی باشد.

مقدمه دوم:

خداوند دارای اراده حادثه و متجدده می باشد و زائد بر ذات است. یعنی صفت فعل می دانند این اراده را.

در همه این تفاصیل فقهاء در این دو مقدمه مشترک می باشند و این دو مقدمه هر دو در نزد حکماء محال است.

هر دو ی علم حصولی واراده در مورد خداوند محال است چه در نزد مشاء و چه در نزد حکمت متعالیه که در نزد مشاء اختلافی بود و در حکمت متعالیه اتفاقی بود .

اما چیزی که گفتیم که این که اراده و علم حصولی بر خداوند محال است اگر خداوند موجود مجردات است که است علم حصولی و اراده در مورد مجردات محال است یا مجرد را دقیقا نفهمیدیم یا باید تعریف را از مجرد عوض کنیم تا بتوانیم علم حصولی و اراده را حمل بر خداکنیم.

&&&& مهم این است که بتوانیم تصور کنیم وجود علم حصولی و اراده در مورد موجود مجرد تام را.

این کلام فقهاء را نفهمیدیم و القول علی عهدتهم.

ما نمی توانیم تصر کنیم موجودی که در عنین مجرد است علم حصولی و اراذ ده دراد مراد از مجرد مجرد تام است.

این هم کلام فقهاء

اما کلام مرحوم ملا صدرا: نظریه ملاصدرا در بداء است ایشان می گویند ما سه عالم عقل عالم مثال و عالم ماده را داریم.

در عالم عقل همه موجودات در آ«جا مجردات تامه می باشند. حتی آنقدر مجرد می باشند که نمی توان گفت در عالم ربوبیت می ابشند و اختلافی دارند که فکر می کند در عالم مربوبیت است لذا تارة می گویند فی سقع عالم الربوبیة یعنی آنقدر بالا می باشند .

بعد عالم مثال که در مورد مراد ایشان در مورد عالم مثال اختلاف است. مثلا شما زید را در عالم خواب می بینید در عالم خواب موجودی مثالی می باشد و معدوم که نمی باشد بلکه موجود بود و در کدام عالم بود؟ عالم مثال. این موجود مثالی است. ما وقتی شیئی را تخیل می کنیم متخیل موجودی است مثالی. که مجرد از ماده می باشد اما واجد عوارض ماده می باشد.

بعد عالم ماده که دو بخش دارد عالم فلک و عالم طبیعت تحت فلک. مرحوم ملا صدرا معقد است این بدآء کجا حاصل یم شود اینن را دقت کیند عالم علم خداوند هم است چرا که هر موجودی وجودش علم فعلی خداوند است لذا این عوالم که وجود دارند علم خداوند هم می باشند. ایشان معتقد می باشند که در عالم عقل ثبات است و ازلیت است و ابدیت هیج جیزی کم وزیاد نمی شود و تغییری حاصل نمی شود لوح محفوظ عالم عقل است اسم عقل ا خیر است آخیرین عقل آخرین موجود مجرد تام که مشائین

می گویند عقل فعال و ما می گوییم عقل اخیر می شود لوح محفوظ. این عقل اول قلم است و عقل اخیر لوح محفوظ است چرا ک گفته قلم چرا که این عالم را با این قلم که عقل فعال باشد می نویسد. &&&

اما عالم مثال: ضمنا همه عوالم تنزلی است عالم مثال تنزل از عالم عقل است و عالم ماده تنزل از عالم مثال اس. در عالم مثال تا ابد همه چیز نوشته شده است تمام چیزهای زید از تولذد تا موت درعالم مثال است اما خصوصیتی است که در عالم مثال دائما نوشته ها پاک می شود نوشته می شود مثلا نوشته شده است که زید از درخت می افتد و می میرد و بعد که نگاه می کنیم می بینی که این پاک شده است و زیر ماشین می رود و می میرد. این درعالم مثال همه چیز است متنها دائما پاک می شود و اثبات هم بعدش است . فقط عالم مثال یکجا است که پاک نمی شود وقتی تنزل پیدا کرد به عالم ماده اگر زید در عالم ماده رفت زیر ماشین دیگر عالم مثال محو نمی شود. لذا کثیری پاک می شود و کثیری پاک نمی شود لذا صدقه ای که ما می دهیم در عالم مثال تأثیر دارد. در لوح محفوظ است که ما زیر ماشین نمی رویم چرا که در لوح محفوظ معلوم است که ما صدقه خواهیم داد. عالم ذر هیچ کدام است که عالمی است به یک اعتبار به عالم عقل متعلق است.

ایشان قائل است که این محو و اثبات مال عالم مثال است . این اصلا ربطی به کلام فقهاء ندارد و مقدمات خودش رادارد.

این نظریات ایشان در نظریه ما دو عالم درایم عالم عقل و مثال. ما دلیلی نداریم که این دو عالم باشد دلیلی هم نداریم و استدلال ایشان را به هیچ وجه قبول نداریم و اگر تجربه هم کرده باشند تا به علم حصولی تبدیل نشود فایده ای ندارد &&& ما این دو عالم را انکار نمی توانیم بکنیم اما علی تقدیر صحته قابل فهم نمی با شد.

ما در بداء مختاری نداریم مشکله ما تصدیق نمی باشد بلکه مشکل ما تصور آن است و از اعتقاداتی نمی باشد که در آخرت از انسان سوال کنند. &&&& یعنی من نمی توان تفسیری ارائه دهیم قابل فهم و خالی از اشکال ما از کسانی هستیم که نمی

دانیم حقیقت علم خداوندی چه می باشد. وقتی نمی دانیم چطور تفسیر از بداء بدهیم بدائی که رابطه مستقیم با علم خداوند دارد. آنچه اصولیین می گویند مربوط به علم حصولی خداوند است و ما این علم را قبول نداریم.

تحریر درس خارج اصول استاد سید محمود مددی موسوی - محرر: مهدی بهرام بیگی