

بسم الله الرحمن الرحيم

«مدد الفحول في مخّ الاصول»

تقريرات خارج الاصول
للأستاذ السيد محمود المددی الموسوی

المقصد الثاني: في النواهي

بتحرير الفقير مهدي بهرام بيكي

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 الاولى: فی مدلول كلمة 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 النهي تدل على مدلولهما في الأمر و لكن في الأمر طلب الفعل و في النهي طلب الترك.

مشهور بین فقها این است که مدلول کلمه نهی دقیقاً مثل هیئت و ماده امر است یعنی کلمه نهی دقیقاً 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 هیئت 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 رسولاً لله بكذا یعنی طلب كذا و اگر گفتیم نهی عن فلان یعنی طلب ترک كذا 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 الزجرية 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 منهیه است که مثل یک مدلول تصویری 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 زجریه. 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 موافقت 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 در کتب 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 يفهم أن تلفظ بهذه الهيئة 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 جمله هیئت نهی:

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

مرحوم خوئی قائلند که مدلول هیئت دائما یک تصدیق است.

مرحوم آخوند قائلند که مدلول هیئت دائما یک تصور است.

^۱بحوث ج ۳ ص ۱۲.

و مشهور قائلند که مدلول هیئت نه یک تصدیق است و نه یک تصور دائماً 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 تصویری را نمی تواند درست کند. دلالت تصویری نمی تواند می باشد و از آنجا که دلالت هیئت بر مدلولش دلالت وضعیه است، لذا دلالت هیئت دائماً یک دلالت تصدیقیه است.

مرحوم آخوند قائلند که مدلول هیئت دائماً 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 دائماً تصویری است و فرمایش مرحوم خوئی را کنار می گذارند و از طرف دیگر ذاتا و ماهیتاً فرق می گذارند بین معنای اسمی و معنای حرفی می گویند که مدلول در اسماء دائماً یک تصور است و مدلول در حروف دائماً 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 آقای 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 نسبیّت مشهور بهتر است و ابعاد اقوال، قول مشهور است که نسبیه باشد که اصلاً قابل تعقل نمی باشد.

هر کاری کنی درست در نمی آید.

توضیح کیفیة وضع الهيئات: أن وضعهما بالعلامية التي 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 من و علی 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 مدلول 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.

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^۱، 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 خودآگاه 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 دائماً 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.

^۱ ویا اینکه معانی جزئی مدبر که توسط قوه واهمه باشد یعنی حواس ظاهری یا محسوسات را درک می کند توسط حس مشترک یا معانی جزئی 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 ردع 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، مدرک شماست.

مثلا وقتی کسی صحبت می کند می فهمید که این گوینده مرد است، این درک شما دیگر دلالت نمی باشد بلکه شناسایی است چرا که خود این مرد بودن شخص پشت دیوار، نفس مدرک 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 بالعلامیه مصداقیت را در پی دارد. این را در تمام هیئات می گوئیم.

الجهة الثانية: في الدلالة النهي على الحرمة.

تمام آن کلماتی را که در امر گفتیم در اینجا می گوئیم: 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 الدالته 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 طلب 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 طیب 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 دائماً یک تصدیق است بخلاف دلالت بالانصراف که تصور می باشد.

۱ ما در بحث امر گفتیم فعل گفتاری مولا خودش طلب است همینکه می گوید صل و اذهب حقیقتاً 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 نوعاً از قرائنی می فهمیم که به مولا بما هو مولا صادر شده است یا خیر بما هو خیر 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 اولی نداریم.

عین این سخن را در نهی می گوئیم خود این تلفظ مولا به این هیئت، نهی است و زجر اما این نهی مولوی است یا غیر مولوی؟ باید از قرائن فهمید که گاهی 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 دائماً 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؟

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 ائمه علیهم السلام 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 محروم می 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 ائمه علیهم السلام در اوامر شخصی واجب الطاعة می باشند یا خیر؟

هذا تمام الكلام في دلالة هيئة النهي على الحرمة.

الجهة الثالثة: ما الفرق بين الاطلاق في النهي و الامر، في أنه في الامر بدلي و في النهي، شمولي؟

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 امثال 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 هر دو باید شمولی باشد؟

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

وجه الصدر رحمه الله: ' أن الفارق، امکان تطبیق الحكم المنهی علی فرد الطبیعی بخلاف الحكم المأمور به.

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 گوئیم: «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 گوئیم متعلق نهی اغتیب است. آنکه تحت نهی رفته است طبیعت اغتیب است نه حصه ای

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

وقتی فهمیدیم طبیعی مراد ست اگر تطبیق آن حکم بر تمام افراد ممکن باشد آنجا می‌گوییم که اطلاق ما شمولی است اگر تطبیق بر همه افراد ممکن نباشد، می‌گوییم 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 نمی‌باشد من می‌توانم 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 می‌توانم 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.

۱ نقد نظریه مرحوم صدر:

الإشكال الأول:

یک اشکال مبنایی است که به بحث ما مرتبط نمی‌شود و آن اشکال این است که مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت چه می‌باشد؟ در بحث مطلق و مقید می‌آید که ایشان قائلند که مقتضای اطلاق و مقدمات حکمت در موضوع و متعلق دائماً طبیعی است نه حصه.

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 مقتضای اطلاق در موضوع طبیعی نمی باشد.

این اشکال مربوط می شود به این که مقتضای 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. ظاهراً از این نکته می خواهند استظهار شمولیت و بدلیت را استفاده کنند.

ظاهراً 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 امثالش 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 امثال 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 امر 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 الكلام فی هذه الجهة.

الفصل الثاني: فی الاجتماع الامر و النهی.

هل يجوز اجتماع الأمر و النهی فی شيء واحد ام لا؟
آیا امکان دارد امر و نهی به یک شيء تعلق بگیرد یاخیر، ممکن نمی باشد؟

مقدمة فی تبیین محل النزاع:

دقت کنید اگر امر و نهی به شيء 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 بشيء واحد:

الصورة الأولى: تساوی العناوين المنهی عنها و المأمور بها مفهوما و
مصادقا.

امر و نهی به عنوانی تعلق بگیرد که مفهوما و مصادقا واحد باشد.
مثل اینکه مولا بگوید: «صل» و دوباره بگوید: «لا تصل». متعلق امر صلاة و متعلق
نهی، هم صلاة است که مفهوما و مصادقا 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 امثال این دو تکلیف را باهم
ندارد. شرط فعلیت تکلیف این است که طرف قدرت بر امثال 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 نهی 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: تساوى العناوين المنهى 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 تکرّم 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 المنهى عنها و المأمور بها مفهوما و مصداقا بنحو العموم المطلق مع عدم القدرة على 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 تکرّم 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 تکرّم الفاسق» که متعلق امر، اکرام عالم است و متعلق لا تکرّم، 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 القدرة.

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 التقيد.

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

متعلق الوجوب : صلاة

متعلق النهی : الصلاة في 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: كلا المتعلقين، مطلقان.

مولا فرموده اند: «اکرم عالما» و بعد مولا گفته است: «لا تکرّم النحوی».
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.

^۱ گفته نشود که در اینجا که مولا گفته است که لا تکرّم النحوی مشخص است که مراد لا تکرّم 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 است که در دو مثال طبیعی و حصه است اما در مثال اولی که صلاة و صلاة في الحمام و یا اکرم العالم و لا تکرّم 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 گوئیم 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.^۱

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 صورت 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.

^۱ 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 تقييد باشد. لذا گفتیم «تغاير» مفهومی نه تباین مفهومی. اما در نظر اصولیین برای تعدد عناوین، تباین نیاز است نه صرف تغاير لذا اختلاف به لحاظ تقييد و اطلاق، تعدد عناوین نمی آورد بلکه برای تعدد عناوین تباین مفهومی نیاز است.

۱. المقام الاول: تغاير العناوين مفهومًا و مصداقًا بنحو العموم المطلق مع القدرة على الامتثال معًا.

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 معًا می باشد آن وجه اینجا قطعاً 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

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 مستغنی است، در آینده می آید.

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

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 عمل محبوب امر می کند و از عمل 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 گوئیم و بعد هر چه گفتیم در مورد نهی هم می آید.

الحب: الميل 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 دائماً نفس است. که دائماً آن را تجربه کرده ایم.

متعلق الحب: مفهوم الشيء الذي يتعلق الحب اليه.

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 مثلاً 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 مثلاً 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 دائماً یک مفهوم است که یک کیف نفسانی است که معروض آن، نفس است. دائماً متعلق حب یک مفهوم است. حال موطن این مفهوم چه می باشد؟ مشهور قائلند که موطن آن قوه عاقله است و ما می گوئیم 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 دائماً معلوم به علم حصولی است.

چون نمی شود بین ذهن و خارج ارتباطی باشد لذا متعلق این حب که امر کیفی نفسانی است دائماً 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 المعلوم 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.

اصلاً ممکن است که شما تصمیم گرفته اید که اصلاً 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 در عصر 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 قطعاً نمی بینم چرا که ساعت در خارج اصلاً رنگی ندارد^۱ و آن ساعتی که می بینم در دست من نمی باشد لذا بالعناية 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.

^۱ و ما دائماً 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 تواند 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 مبعوض باشد در آن واحد و از جهت

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 في 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 في الحمام» است این نماز از جهت اینکه نماز است محبوب است و از جهت اینکه نماز في 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 في الحمام» مبغوض است.

قلت: ان التقيد لا يوجب التعدد.

حصة 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 حصة تعلق گیرد لازمه اش این است که یک فرد موجود از حصة هم محبوب باشد و هم مبغوض است هر امری که مستلزم محال است، آن امر ملزوم هم محال است.

اگر تقید مبعوض 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 اند 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 تشریعی 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.^۱

به عبارت دیگر این استدلال ایشان اشکال دارد.

دو اشکال این استدلال دارد:

الإشكال الأول: استحالة وجود الحب و البغض في المولى الشرعي لعدم امکان وجود الماهية المعروض لهما فيه.

این دلیل اگر هم تمام باشد فقط در موالی و تشریعاتی می آید که مولا مرحله تشریع و مرحله حب و بغض دارد 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 مبعوض واقع شود و هم محبوب و احکام شرعی از این قبیل می باشد چرا که شارع یا خداوند است یا رسول اکرم ﷺ.

^۱ 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 بگوید که اکرم عالم و لا تکرّم 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 امثال کرده باشم.

خوب رسول اکرم ﷺ که تشریع دارد، دایره احکامی که جعل کرده است بسیار اندک است لذا عملاً 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 مبعوضیت 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 دل 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 کارینداریم که خود طبیعی مصلحتاً مفسد هدارد یا خیر.

ما از کسانی هستیم که گفتیم که می تواند نفس تحریمو ایجا بمصلحتاً مفسد هداشته باشد.

لذا ما در متعلق ما لا کینمیا شیم اما در نفس تحریمو ایجا بملا کیمیا شیم.

یعنی اگر خود این تکلیف تا بعمل کو مصالحو مفسد می باشد و لو طبیعی مصلحتو ملا کنداشته باشد.

علت این امر این است که ما لا حکیم است و ایجا بو تحریم فعلو لا استو باید این فعلو لا همدار ایما کو حکمت باشد.

ارتباط برقرار کند. مثل اینکه می گویند: «ید الله فوق ایدیهم» و «ان الله على 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 امثال 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 بر این گفتیم که به لحاظ امثال محذوری در اجتماع نمی باشد و به لحاظ عالم جعل و انشاء 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 في الاشكال الأول من الآخوند: أن التشريع الشارع انقذ الحب و البغض في نفس النبوي ﷺ.

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 ﷺ یعنی اگر شارع امری بکنند بر اساس این تشريع در نفس پیامبر ﷺ حبی حاصل می شود و اگر شارع نهی کند بر اساس این نهی، کراهت و بغضی در نفس نبوی ﷺ حاصل می شود که بنا بر بیان ایشان ما تشريعی 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 ﷺ وقتی امر می کنند به نماز صبح این اراده و شوق، چه زمانی در نفس حضرت ﷺ پیدا می شود؟ در جعل پیدا می شود. نه اینکه بعد از نماز صبح ایجاد شده و دوباره بعد از نماز منقذ می شود و دوباره در نماز صبح روز بعد ایجاد می شود. فعلیتی که گفته می شود به این معنا است که منی که مثلاً 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 گوئیم فعلی شده است. لذا فعلیت در اینجا به معنای پیدا کردن طرف است 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 الاولى في مناقشة الآخوند: لا دليل على هذا الانقذاح.

اگر کسی این مطلب را بگوید این فرمایش اولاً دلیل و شاهی ندارد.

المناقشة الثانية في مناقشة الآخوند: و على هذا أيضا لا محذور في نفس المولى مع أن النبي ﷺ ليس بمولى في هذا الفرض.

سلمنا که این فرمایش را قبول کنیم خوب این حب و بغضی که در نفس نبی ﷺ حاصل می شود این حب و بغض نبی اکرم ﷺ است نه مولا و نبی اکرم ﷺ 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 ﷺ بغض به حصه یعنی «صلاة في غير الحمام» پیدا می شود اما حب به طبیعی در نفس ایشان حاصل و منقذ نمی شود بلکه به چیزی که مبغوض نمی باشد که «صلاة في غير الحمام» است تعلق می گیرد یعنی در واقع دو حصه تحقق می یابد یکی «صلاة في الحمام» که مبغوض مولا است و دیگر «صلاة في غير الحمام» که محبوب مولا است چرا که گفتیم معنا ندارد تعلق حب و بغض به امر واحد از جهت واحدة 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 ﷺ می باشد.

الا اینکه ایشان بگویند که این حب و بغضی که در نفس نبوی ﷺ حاصل می شود، یک مرحله تشريع 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.

الاشكال الثاني: امكان 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، مبعوض مولا است 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. مثلاً به لحاظ اینکه نسبت به امثال، در نفوس عباد امر به طبیعی موثر تر است مثلاً 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 عالماً» باشد نه «اکرم عالماً غیر نحوی» و لو اینکه در نزد مولا «اکرام عالم نحوی» مبعوض است اما در چنین تشریعی ملاک وجود دارد.^۱

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 مبعوض امر کند اما نگفتیم که این اکرام مصلحت و ملاکی هم ندارد. تنها مسئله ای که است اکرام نحوی مبعوض 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.

^۱ توجه شود که ثقل بحث در این است که امر ونهی دایره مدار حب و بغض نمی باشند بلکه ممکن است که دایره مدار مصلحت و مفسده باشد چه ما قائل باشیم که در نفس تکلیف ملاک و مصلحت 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 گاهی امر به شیء مبعوض و نهی از شیء محبوب مصلحت دارد و امر به محبوب و نهی از مبعوض مفسده دارد.

اما ممکن است اصلاً 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 مریضی 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 ثبوتاً 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 عقلاً 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 بقاء 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: 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.

الصور المتصورة في المسئلة:

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

الصورة الأولى: أن اجتماع المأمور به والمنهى عنه موردی لا مصداقی.

صورت اول جایی است که مصداق مشترکی ندارند و مورد 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 مورد با هم جمع شده است صلاة اسم است برای مجموعه ای از افعال: تكبيرة الاحرام، ركوع، سجود،^۱ و غصب هم عنوان برای تصرف عدوانی در مال دیگری است. خوب در اینجا این تخطم مصداق غصب است که هیچ یک از اجزاء نماز نمی باشد یعنی هیچ یک از اجزاء نماز مصداقش تخطم نمی باشد در اینجا اصطلاحاً می گویند که این دو عنوان اجتماعشان موردی است نه مصداقی. یعنی اتفاقاً با هم مقارن شده اند من شخص 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 مصداقاً تباین است بخلاف «غصب» و «صلاة» که عنوانا متباین و مصداقاً عموم و خصوص من وجه می باشند و لو اینکه در هر دو اجتماعشان موردی بود.

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

^۱ قیام از اجزاء نماز نمی باشد بلکه از شرائط قرائت است یعنی قرائت در حال قیام از اجزاء نماز است.

الصورة الثانية: اذا كان الاجتماع بينهما ليس مورديا بل يكون الفعل الواحد مصداقا لكل منهما.

صورت دوم جایی است که این دو عنوان 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 على الارض. که یکی از اجزاء نماز است وقتی در دار یا با مهر غصبی نماز می خوانم من وضع الجبهة على 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 يجوز اجتماع الامر و النهی فی العنوانين المجتمعين اجتماعا مصداقيا لا مورديا 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 المعنى 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 يفهم 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 مثلاً 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 مفهوم انسان.

چون با توجه به مفهوم است که بر آن حکمی می کنیم و مثلاً می گوئیم 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» حتماً 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 حتماً «الانسان»، عنوان است چرا که صحت این قضیه منوط بر این است که در «الانسان» حتماً 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، عنوان صلاة است یعنی این لفظ مسموع بما له من المفهوم.

المصداق: ما ينطبق عليه 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 گاهی 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 يشير اليه العنوان.

معنون عبارت از شیئی است که ذهن ما با عنوان به آن اشاره می کند یعنی مشارالیه عنوان در ذهن. یعنی با عنوان اشاره ذهنی می کنیم به امری که به آن امر معنون می گویند. این معنون گاهی با مصداق یکی است و گاهی دو تاست:

مثل اینکه می گویند: «الانسان يمشي»، 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 گاهی مصداق و معنون دو تاست مثلا می گویند: «الانسان کلی» در موضوع این قضیه عنوان «الانسان» است مصداق این الانسان زید و بکر و ... است اما مشارالیه و

معنون این عنوان مفهوم انسان 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 در مورد 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 مثلاً 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 در قضیه معقوله، موضوع محمول و مفهوم ممیاشند. موضوع، مفهوم انسان است که مصداق این مفهوم دیگر خودش، کلینی می باشد. اما در قضیه معلقه، موضوع محمول و عنوان می باشد. موضوع، عنوان انسان است. که مصداقش کلینی می باشد اما معنوش کلی است. چرا که کلیو جزئی وصف، مفهوم است و مصداق خارج جنه کلی است و نه جزئی. زید خارج جنه کلی است و نه جزئی بلکه خاص است. مصداقاً خاص است اما معنا می تواند عام و خاص باشد اما نمیتواند کلیو جزئی باشد اگر هم در مورد مصداق یا معنا کلمه جزئی بکار برده شد، به معنا شخصی است. خود این مفهوم انسان، مصداق انسان می باشد بلکه مصداق کلی، المفهوم موافی الذهن می باشد. معنوها من حکم می باشند.

عنواناً معنونا را ما مصداق می توان دانست و مثلاً اینک می گوید:

« شریک الباری تمتع الوجود » که معنونا را ما مفهوم شریک الباری از مفاهیمی است که مصداق ندارد. یا « المعدوم لا یخبر عنه » که اینا المعدوم معنونا را در عین حال مصداق ندارند.

این معنوها می توانند موجود باشند و می توانند موجود نباشند و می توانند واقعاً باشند اما مصداقاً ما امریست موجود.

الانظار في 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؟

القول الاول للمرحوم الصدر: رفع التنافي يحصل 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 عنوانها متعدد باشد و لو معنون یکی باشد، این تأثیری ندارد.

القول الثاني للمشهور: رفع التنافي يحصل بتعدد المعنون و هو على 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؟^۳

در اینجا در جواب این سوال سه طائفه شده اند:

^۱ 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 مصداقیاتش جایی است که 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 کرده اند که عنوان در مقام اول واحد است.

^۲ یکشنبه ۹۴/۸/۲۴.

^۳ 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 استحاله 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 الاولى و هو الآخوند^۱: أن تعدد العنوان لا يستلزم 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 الثانية: أن تعدد العنوان يستلزم تعدد المعنون.

طائفه دوم که از ایشان میرزای نائینی^۲ می باشد: تعدد عنوان مستلزم تعدد معنون است. لذا اجتماعی شده اند.

الطائفة الثالثة و هو الخوئی^۳: أن كان العناوين ذاتيا يستلزم و الا لا يستلزم.

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^۱، 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.^۲ 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. چرا که اگر دو نوع باشد می شود متباین و اگر نوع و فصل یا جنس و نوع باشند، می شود عموم و خصوص مطلق.

^۱ در اینجا بین صلاة و غضب رابطه آنها ذاتی و غیر ذاتی می باشد غضب غیر ذلتی میباشد 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 غضب 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 چرا که 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 غضب قرار می گیرند ماهیت مشترکی ندارند. غضبیت را اگر از صلاة بگیرد صلاة غیر صلاة نمی شود بخلاف حیوانیت که اگر از هر یک بگیرد، انواع معدوم می شود.

لذا ملاک همان است که در ذاتیات گفته شد و آن این که اگر این ذاتی را از شیء بگیرد 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.

^۲ أجود التقريرات ج ۲ ص ۱۳۶.

اما ایشان این را کلی فرموده اند و ظاهراً غفلت کرده اند که نمی شود در اینجا دو عنوان ذاتی باشد. لذا در نظر ایشان دائماً 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 معنوی می شود یا خیر؟

المرحلة الاولى: هل يكفي تعدد العنوان في رفع التنافي؟

ابتداءً اشاره کنم به دلیل مرحوم صدر:

ایشان قائلند که طلب و زجر و امر و نهی و حب و بغض دائماً 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 ببینید که واحد است یا متعدد اصلاً حب و بغض نفسی هیچ تعلقی به خارج ندارد و باید دائماً تنافی را برد در

متعلقات 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 بیانہ علیه السلام:

دو اصلاح در فرمایش ایشان و بعد نقد فرمایش ایشان:

الاصلاح الأول: أن الطلب و الزجر لا يتعلقان 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 گرفتاری و تلفظ این زجر و طلب است که متقوم به نفس نمی باشد فعل جوارحی است نه فعل جوارحی.^۱

الاصلاح الثانی: أن متعلق الحب و البغض، مفهوم لا عنوان.

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 دائماً به دو عنوان تعلق می گیرد چرا که ما مفهومی نداریم و دائماً مفهوم را به عنوان بر می گردانیم و مفاهیم الفاظ مسموع یا متخیل^۲ می

^۱ نگویید که فعل گرفتاری به نیاز به نفس دارد چرا که اگر زبان را از انسان بگیرند این دیگر فعل گرفتاری را ندارد باینکه نفس را دارد. اگر متقوم به نفس بود باید این فعل گرفتاری هم بود.

در حکمت مشاء بدن و نفس متباین می باشند در حکمت متعالیه تصور بدن و نفس وحدت است یعنی تصور بدن که صورت تنوعی است، صورت تشبیه در چوب صورت تنوعی است که در بدن صورت تعدد نیست و بعد صورت تنبیه است، مرتبها یا مراتب نفس است.

چرا که نفس تشکیک فلسفی دارد نه تشکیک منطقی.

نسبت بین نفس و این فعل گرفتاری نسبت بین علت و معلول است نه نسبت بین عرض و موضوع.

لذا بعد از مردن انسان فعل گرفتاری را ندارد اما چون نفس را در میت و اندک حب و بغض را داشته باشد.

در فلسفه مشاء محال است که حب و بغض را با خود ببرد و در همین دنیا میگذارد اما در حکمت متعالیه با خود میبرد.

^۲ اولاً 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 رحمته الله:

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 امثال 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 امثال 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.

و از عجائب این است خود ایشان در مقام اول فرموده بودند که به لحاظ عالم تشریع^۱ محذوری نمی باشد که امر و نهی به عنوان واحد تعلق گیرد.

لذا ملاک قدرت و عدم قدرت در امثال 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 تکرّم الفاسق» که متعلق امر، اکرام عالم و متعلق نهی، اکرام فاسق است که این متعلقها دو عنوان متعدد می باشند اما امثال 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 تکرّم 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 امثال کند. در اینجا اصلاً بعث و زجر هر دو یا حداقل یکی از آنها از مولا متمشی نمی شود و لو اینکه لفظاً امری کند مثلاً به دیوار بگوید بیا اصلاً 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 امثال دارد از مولا متمشی می شود.

خلاصه اینکه معیار در جواز و عدم جواز اجتماع امر و نهی قدرت امثال عبد معا می باشد.

این به لحاظ عالم تشریع و امر و نهی که ضابطه، قدرت بر امثال عبد معا می باشد نه تعدد عنوان، ملاک است و نه تعدد معنوی.

^۱ به مناسبت که بحث از عالم تشریع شد مناسب است به نکته ای اشاره کنیم و آن نکته این است که 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 امثال 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 معنوی 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 اصلاً 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 محبوب 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 خصوصیتی 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 مدرک 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 بلکه 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 چرا که 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 می‌گوییم که حب و بغض در نفس جمع می‌شود چرا که متعلق دو تا می‌باشد اما محبوب و مبغوض نمی‌تواند یکی باشد متعلق حب و بغض می‌تواند متعدد شود اما شیء واحد نمی‌تواند که هم محبوب باشد و مبغوض باشد. البته این تضاد، تضاد فلسفی نمی‌باشد بلکه تضاد وقوعی است یعنی خداوند ما را به گونه‌ای آفریده است که شیء واحد نمی‌تواند محبوب و مبغوض ما باشد. پس نمی‌تواند محبوب و مبغوض یکی باشد و لو متعلق‌ها دو تا باشد.

لذا در حب و بغض باید رفت سراغ معنوی نه عنوان.

۱ 'المرحلة الثانية : نقد كلام المشهور ای ان تعدد العنوان موجب لتعدد المعنوی او لا؟'

مشهور می‌گفتند که معیار دائما در تعدد معنوی است اما بحث را برده بودند که آیا تعدد عنوان مستلزم تعدد معنوی می‌باشد یا خیر؟

لذا بحث ما در مورد این است که تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می‌شود یا خیر؟

نقد الكلام كلياً: ليس التلازم في تعدد احدهما مع تعدد الآخر.

این را دقت کنید تلازمی بین تعدد عنوان و معنوی نمی‌باشد یعنی به این صورت که اگر یکی متعدد شد دیگری هم باید متعدد باشد. خیر اینطور نمی‌باشد، ما مواردی داریم که عنوان متعدد است و معنوی واحد است و بالعکس.

توجه داشته باشید این کلام، کلام مرحوم آخوند نمی‌باشد چرا که ایشان مطلقاً تلازم را رد می‌کرد اما ما در شقی این تلازم را قبول داریم.

تارة عناوين واحد است در عين حال معنونها متعدد است. مثلاً وقتی ما می‌گوییم «الانسان يمشي» و «الانسان كلي» موضوع این دو قضیه عنواناً واحد می‌باشد که «الانسان» باشد. امام معنوی در «الانسان يمشي» فرد الانسان است و در «الانسان كلي» معنوی، مفهوم انسان است.

در اینجا با اینکه عنوان واحد است معنوی دو تاست.^۱

و گاهی عنوان متعدد و معنوی واحد است مثل اینکه می گویند «الجسم متحيز» و «الابيض^۲ متحيز» که عناوین دو تا می باشد که «الابيض» و «الجسم» باشد اما هر دو عنوان معنوی واحدی دارد. این کاغذ سفید هم معنوی الجسم است و هم معنوی الابيض. لذا تلازمی بین تعدد این دو نمی باشد.

فی ما نحن فيه:^۳

اما در ما نحن فيه ما دو چیز داریم یکی امر و نهی و دیگری حب و بغض. آیا در اینجا تعدد عنوان موجب تعدد معنوی می شود یا خیر؟

فی الامر و النهی: أن تعدد العنوان ملازم مع وحدة المعنوی.

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 حتماً آن دو عنوان، معنوی واحدی دارند.

این را دقت کنید مثل «صلّ» و «لا تغصب». دو عنوان هستند که به حسب فرض رابطه ی بین اینها عموم و خصوص من وجه است که حتماً اینها معنوی واحد دارند. نمی شود که متعلق امر و نهی قرار گیرند و معنوی واحد نداشته باشند. معنوی واحد در اینجا «سجده بر مهر غصبی» می باشد.

چرا حتماً معنوی 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 در اینجا هر دو حملشایع است و لیذا تیوا و لیذا تیمعنا یدیدار و اگر هم بخاطر اختلاف حمل چینی شد ه باشد باز مشکلی ندارد.
بلاخره وحدت عنوان است ولی معنوی متعدد می باشد.

^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 شرعی 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 على التربة المغصوبة» 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 است که باید وحدت مصداقی باشد، لذا دائما معنون در امر و نهی واحد می شود.

این در ناحیه امر و نهی.

فی ناحیه 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 على التربة المغصوبة» می باشد.

دائما نسب اربعة را بين 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 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 تا است.

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 مجمعیان به مصداق است اما در حب و بغض مجمعیان 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 فرضاً متعدد است لذا در امر و نهی چون متعلق امر و نهی مصداق است و مصداق یکی است دائماً معنون یکی می باشد اما در حب و بغض محبوب و مبغوض ما حیثیت فرد و مصداق می باشد که دو تا است 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 الجبهه باشد معنوی و محبوب و مبعوض ما باشد چرا که «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 مبعوض و معنوی 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 معنوی می کردند، دائماً در ذهنشان مصداق بوده است مثلاً 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 دائماً مصادیقش متفاوت است. مثلاً علم و ضحک مصداقاً 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 معنوی چیزی جز مصداق نمی باشد. معنوی آن است که با عنوان به آن اشاره می کنیم که گاهی مصداق نمی باشد کأن در ذهن ایشان معنوی 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 معانی باشد اما به لحاظ حب و بغض اگر عنوانها متفاوت باشد معنوها هم دائماً 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 ثبوتاً 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 مسئله اجتماع الامر و النهی.

التنبيهات:

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.

اگر عملی هم مصداق غصب باشد و هم مصداق صلاة. می‌گوییم 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 می‌خواهیم 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 نمی‌باشد.

دیگر اینکه عمل هم باید صالح باشد عمل حرام دیگر صالح و مقرب نمی‌باشد. این نکته عقلی است که بین مقومیت عبادت و عمل ناشایست تنافی است.

در غصب که عمل محرم است حسن فاعلی می‌تواند باشد اما حسن فعلی نمی‌باشد یعنی این فعل و عمل^۱ 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 می‌شود حرام لذا صلاحیت مقربیت ندارد. و امر و نهی هم به عمل تعلق می‌گیرد نه به حیثیت.

حیث، مقرب نمی‌باشد بلکه عمل مقرب می‌باشد. این امری است عقلی که عمل حرام نمی‌تواند مقرب باشد و لو حیث ها متفاوت باشد. با توجه به اینکه مولا از این عمل بدش می‌آید.

ینبغی الإشارة الی امور:

در ذیل این تنبیه دو نکته و امر را باید متعرض شد:

^۱ چرا که در مفهوم عبادت، فعل و عمل بودن، خوابیده است لذا دائماً فعل و عمل است که عبادت است.

الامر الأول: اقسام الحرام عند الفقهاء.

در نزد فقها حرام سه قسم دارد:

الحرام التقديرى: الحرام ذات مصلحة و المانع من التشريع.

جایی است که عمل ملاک و مصلحت حرمت دارد اما شارع لمانع آن علم را حرام نمی کند.

الحرام الفعلى: الحرام المشرع ليس فيه استحقاق العقوبة.

حرمت فعلی دارد و شارع آن را حرام کرده است.

الحرام المنجز: الحرام الذى فيه استحقاق العقوبة.

حرمت فعلی 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 غافل 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 اصلاً 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 قسم 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 مسألة «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 تعريف الاصطلاحات:

یک تصرف در مال غیر داریم و یکی هم غصب.

الغصب: الاستيلاء علی مال الغير.

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 في مال الغير:

تصرف در مال غیر به دو صورت تکوینی و اعتباری است.

^۱ التصرف الاعتباري: ایجاد العقد او الايقاع على مال الغير.

تصرف اعتباری این است که ما در مال غیر، بدون هیچ تصرف خارجی، عقدی یا ایقاعی را انجام دهیم مثلاً عباى 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 اصلاً این مورد از محل بحث خارج است.

التصرف التكويني: التصرف الخارجى في مال الغير و هو على قسمين: مع الرضا و عدمه.

یک تصرف تکوینی داریم مثل روی عباى زید می نشینم یا عباى 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.

اقسام التصرف التكويني في مال الغير عندنا:

ما در این مسئله با فقها یک اختلافی داریم که در صلاة مغصوب خیلی مهم است. ما می‌گوییم که تصرف تکوینی در مال غیر بدون رضا دو قسم است: تارة عدوانی است و تارة غیر عدوانی است.

التصرف العدواني: التصرف المتعدى للمالك عند العرف.

تصرف عدوانی یعنی تصرفی که در نزد عرف - نه شرع - آن را تعدی و ظلم به مالک می‌دانند.

التصرف غير العدواني: التصرف غير المتعدى للمالك عند العرف و ان لم يكن المالك راض به.

تصرف غیر عدوانی یعنی تصرفی که در نزد عرف آن را تعدی و ظلم به مالک نمی‌دانند چرا که برای مالک حق نمی‌بینند.

مثل همین مثال که ذکر شده است مثلاً من در حال مرگ می‌باشم و بدون اذن از آب او بنوشم این را عرف تصرف عدوانی نمی‌بیند چرا که برای مالک در این صورت حقی نمی‌بیند لذا این تصرف غیر عدوانی است که امثله‌ی دیگری هم دارد مثل اینکه ما در کوچه به دیوار مردم تکیه داده‌ایم و مالک راضی نمی‌باشد که گفتیم که این تصرف در مال غیر عدوانی نمی‌باشد.

این تصرف غیر عدوانی حلال است. فقها گفته‌اند که در این صورت هم تصرف حلال است اما شارع اذن داده است اما ما می‌گوییم که عرف این را عدوانی نمی‌داند و بری مالک حقی نمی‌بینند. که این اختلاف ثمرات زیادی دارد.

بله اگر رضا باشد، این دیگر عدوانی نمی‌باشد.

این اختلاف ناشی از استظهار از روایت است. آنها به روایت «قَوْلُهُ ص لَا يَحِلُّ مَالُ أَمْرٍ مُسْلِمٍ إِلَّا بِطَبِيبٍ نَفْسِهِ»^۱ 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^۲ 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 نهج الحق و کشف الصدق؛ ص ۴۹۳، علامه حلی، حسن بن یوسف بن مطهر، نهج الحق و کشف الصدق - 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 چرا که 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 بلکه 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.

گاهها موردا جمع می شود مثل اینکه شخصی داخل خانه کسی رفته است و نمی گذارد صاحب خانه وارد شود .

مصدق 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 فقهاء 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 در مال 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 ليس من أجزاء الصلاة، فالمبعدة لا يخل بعبادية الصلاة التي لا يكون 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 الثاني: ان الركوع و السجود التي من أجزاء الصلاة، تصرف في 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 على 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

ا' جواب المرحوم الصدر: أن الركوع 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.

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.

خوب حال که خود رکوع ابقاء تصرف نمیشد و علت تصرف هستند، پست تصرف چه می باشد؟
کأن در نظرایشان، حرکت لباس تصرف است.

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 علة.

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.

مختارنا فی المسئلة: أن نفس الركوع، تصرف و لكن لا تصرفا عدوانيا لتحقيقه 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 باشد که 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 عدوانی 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 گفته 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 المكان 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:

الوجه الأول فی بطلان الصلاة فی المكان الغصبی: أن الركوع و السجود فی المكان 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 در ملک 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 ليس مملوكا.

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 باشیم. بلکه دیگران نمی توانند تصرفی را در این فضا کنند که منافعی انتفاع من باشد اما این به معنای

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 حیاضه 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 قبلاً مالک بودم.

فقهها نگفته اند و بحث نکرده اند که دقیقاً 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 المكان 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 نوعاً 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 مثلاً کنار زمین ایستاده است و سر بر ارض بیرون از ارض غیر می گذارد و صورت دیگر در جایی است که سجده شخص ایمانی باشد یعنی وظیفه او سجده ایمانی باشد در اینجا نماز او باطل نمی باشد.

تنها عضوی را که تصرف دیده اند و منافعی با تعلق امر دیده اند، سجده است.

مناقشة: أن السجود و ان كان تصرفاً و لكن لا يكون عدوانياً.

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: الروايات في هذا الباب.

به روایاتی تمسک کرده اند.

مناقشة: عدم تمامیتها دلالتا أو سنداً.

که یا سنداً تمام نمی باشد یا دلالتاً. ظاهراً روایتی که دلالت خوبی داشته است سند خیلی ضعیفی دارد و ظاهراً از مراسیل بوده است.

لذا نماز در مکان مغضوب مشکلی ندارد.

^۱ در تنبیه اول گفته شد که ما با اینکه جوازی هستیم اما در عبادات امتناعی هستیم.

سوال: أن الإمتناع في العبادات مع قدرة الامتثال، أشار الى نقطة أخرى 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 «صلِّ» 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

و اصلاً مجتمع ندارند اگر می‌گوییم صلاۀ در دار غضبی باطل می‌باشد به این معنی نمی‌باشد که در عین حالی که مصداق مأمور به است، باطل است خیر، این دیگر مصداق مأمور به نمی‌باشد یعنی اینکه اصلاً شما مجمعی ندارید. و اصلاً از موارد اجتماع امر و نهی خارج می‌شود. لذا اصلاً جایی که یک طرف عبادت است، اصلاً از محل بحث خارج است و تسامحتاً می‌گوییم اجتماع امر و نهی.

اینکه گفته شد ما در عبادات امتناعی شدیم، نه اینکه داخل در اجتماع می‌باشد که بعد ما از موارد اجتماع استثناء بزنیم بلکه اصلاً داخل نبود و تخصصاً خارج بود و نیازی به اخراج آن نبود. مثل اینکه شخصی در دار غضبی نمازی بدون رکوع بخواند، نه اینکه این نمازش باطل است اصلاً این نماز نمی‌باشد لذا حتی اگر در مسجد الحرام هم بود، باز باطل بود.

البته این هم در جایی است که نماز مصداق غضب باشد که حداقل طبق نظر مشهور این نماز مصداق غضب بود.

این نکته می‌بایست در تنبیه اول می‌آمد که فراموش شد لذا در اینجا مطرح کردیم.

التنبیه الثانی: اعتبار قید «غیر المندوحة».

بعضی از علماء گفته‌اند که باید در عنوان مسئله اجتماع امر و نهی یک قید «مندوحة» را اضافه کرد. یعنی «هل يجوز الاجتماع الأمر والنهی فی شیء واحد مع المندوحة أم لا؟».

مندوحة در لغت به معنای سعه است ما در اجتماع امر و نهی گاهی می‌توانیم امر را امثال کنیم بدون این که نهی را مخالفت کنیم مثل: «صلّ» و «لا تغصب» که من می‌توانم نماز را در زمین مباح به جا آوریم.

گاهی اوقات مندوحة نمی‌باشد مثل اینکه فقط یک مکان برای نماز موجود است یا مثال «اکرم عالماً» و «لا تکرّم الفاسق» و اتفاقاً یک عالم بیشتر نمی‌باشد که آن هم اتفاقاً فاسق است. من اگر بخواهم «عالم فاسق» را اکرام کنم مندوحة نمی‌باشد یا در

مثال نماز فقط یک جا وجود دارد که آن هم غصبی است مثلاً 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 عقلاً قدرت ندارد و اگر در مکان غصبی بخواند شرعاً قدرت ندارد چرا که غصب را برایش حرام کرده اند.

امتناع در این جا، اصلاً 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 دخلاً فیہ.

متأخرین گفته اند که این قید لازم نمی باشد اصلاً. همان عنوان مسئله «هل يجوز الاجتماع ام لا؟» کفایت می کند.

ما در یک تکلیف سه مرحله مهم را داریم:

۱- یکی مرحله حب و بغض که گاهی 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 مبعوض است.

در ذهن علماء ما مشکله ای پیش آمده است که عقلاً 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 معنوی
و اگر معیار معنوی است تعدد عنوان موجب تعدد معنوی 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 مندوچه بود که هیچ و اگر مندوچه نبود، داخل در بحث تراحم می
شد. لذا مندوچه و عدم مندوچه 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 اصلاً معنا ندارد که مندوچه و عدم مندوچه
تأثیر داشته باشد.

لذا این «مندوچه» 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 «مندوچه» نمی باشد.

التنبیه الثالث: الملائک فی هذا الأمر العقل او العرف؟

مرحوم آخوند فرمودند کسانی که در این مسئله وارد شده اند سه دسته اند:

گروهی امتناعی شدند

گروهی جوازی شدند

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 غضب 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 مبعوض قابل جمع نمی باشد اما عرف با همان ذهنیت
ساده اش تطفن به تفاوت بین مصداق و معنون ندارد و معنون یک عنوان را همان
مصداق می داند لذا محبوب و مبعوض 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 مبعوض 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 دقی 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 مثلاً 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 گوئیم الفاسق عالم و اکرم عالما را شامل عالم فاسق هم می دانیم یعنی لا فرق فی العالمیه 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 نهی 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 است که: 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 معنوی 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.

التنبیه الخامس: فی تصحیح الامتثال باتیان المجمع.^۲

اگر فرد در مقام امتثال واجب، مجمع را اتیان^۳ 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 تکرّم 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.

^۱ سه شنبه ۹۴/۹/۲۴.

^۲ 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 بعلم اینکه اولاً 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.

^۳ 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 امثال امر نمی باشد چرا که مراد از «اکرام 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^۱ شدیم که این دو صورت دارد:

صورت اول: مندوحة وجود دارد هم امثال کرده است و هم معصیت.

صورت اول که مندوحة وجود دارد یعنی عالم غیر فاسق است اگر ما زید را اکرام کردیم این عمل امثال 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 مندوحة: مولا گفته است: «اکرم عالما» و همچنین گفته است: «لا تکرّم الفاسق» در بلد ما فقط زید است که عالم است و اتفاقاً فاسق هم می باشد.

نظر مرحوم صدر: داخل می شود در تراحم 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 امثال می شود یا خیر؟

گفته اند این داخل می شود در باب تراحم چرا که قدرت بر امثال هر دو ندارم چرا اگر بخواهم امر را امثال کنم باید نهی را معصیت کنم و اگر بخواهم نهی را امثال کنم باید امر را معصیت کنم. وقتی داخل در تراحم شد، در باب تراحم، امثال محقق می شود به صورت ترتبی یعنی تصحیح به امر ترتبی محقق می شود.^۲

^۱ یعنی هم ثبوتاً و هم اثباتاً ما جوازی شدیم.

^۲ البته این در جای است که یک یا هم نباشد، چرا که اگر امر اهم باشد مثلاً دیگر مانعید را اینجا نداریم لذا از باب اجتماع امر و نهی خارج می شود.

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 قضا ندارد، چون ملاک تحصیل شده است مثلاً 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 تزاممی دائماً برگشتش به تعارض است و وقتی که به تعارض برگشت باید قواعد تعارض اعمال شود مثلاً ما گفتیم که ما یک تکلیف داریم به نماز و یک تکلیف داریم به انقاد. در ضیق وقت که من بین نماز و انقاد مخیر می باشم و قدرت بر اتیان هر دو را ندارم در اینجا اگر شارع مرا تکلیف کند به نماز و انقاد، 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 تزاممی به تعارض بر می گردد اگر ترتب امکان نداشته باشد وقتی ترتب را قائل باشیم با توجه به ترتب دیگر تعارضی نمی باشد^۱ چرا که نماز بر من

^۱ 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 تزامم. 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 لبا 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 تکرّم الفاسق تراحم داشته اند. ترتب می گوید اگر اکرم عالما را امثال نکردی، لا تکرّم الفاسق را امثال کن. که لازمه این امر این است که باید دائما فرد سومی باشد که در فرد سوم یکی از اینها را امثال کنی. در ما نحن فیه چون فرد سومی نمی باشد معنایش این است که اگر لا تکرّم زیدا را امثال نکردیم صرف قدرت در اکرام زید بکن. این معنا ندارد چرا که در اینجا امثال یکی معصیت دیگری است. در ترتبی معنایش این است که اگر یکی را در این مورد معصیت کردی، آن را در مورد دیگری اطاعت و امثال 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 امثال یکی برابر است با معصیت دیگری لذا باید رفت سراغ قواعد باب تعارض خواه متعلق امر و نهی یک شیء باشد مثل اکرم عالما و لا تکرّم 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 تراحم دو جعل فی حد نفس و بدون در نظر گرفتن عالم اثبات با هم تنافی ندارند و فقط اتفاقا بخاطر مسئله ای که برای مکلف حاصل شده است با هم تنافی دارند و این تنافی همه مثل عالم ثبوت تنافی نمی باشد که تمام مکلفین را در بر بگیرد بلکه فقط شامل مکلفی می شود که دو تکلیف در مورد او به تراحم برخورد کرده اند.

۱ و اما در واجب تعبدی:

مثلاً 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.^۲

اگر قائل به جواز شدیم تمام اباحتی 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 دهیم یعنی غضب متوقف بر نماز خواندن نمی باشد و امر ترتبی در جایی ممکن نبود که امثال یکی مساوی بود با معصیت دیگری اما در اینجا، معصیت نهی که غضب باشد متوقف بر نماز نمی باشد.^۳

بله اگر به گونه ای باشد که غضب فقط به نماز خواندن حاصل شود، در اینجا دیگر امر ترتبی امکان ندارد.

^۱ چهارشنبه ۹۴/۹/۲۵.

^۲ این بر فرض این است 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 کاملاً 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 اصلاً اجتماعی در کار نبود یا از باب اینکه اصلاً این عمل مصداق مأمور به نمی باشد که گفته شد و یا از باب اینکه این سجده دیگر غضب که عبارت از تصرف عدوانی، نمی باشد لذا امر شامل او می شود ولی نهی خیر.

^۳ گفته نشود که اگر اینطور باشد معنایش این است که شخص مندوحه دارد چرا که می تواند غضب کند بدون نماز خواندن. می گوئیم خیر در اینجا مندوحه ندارد چرا که در جانب امر فرض این است که نمی تواند نماز بخواند الا در مکان غصبی و همین مقدار کفایت می کند برای اینکه شخص مندوحه نداشته باشد و لو در جانب دیگر اینطور نمی باشد یعنی اینطور نمی باشد که غضب 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 غضب و غضب 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 ثبوت 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 گوئیم این عمل امری ندارد و صحیح نمی شود الا اینکه بگوئیم غرض حاصل شده است.

این علی القاعده است اما مشهور تفصیل داده اند.

علی قول المشهور: صحت العبادة فی الجاهل بالحرمة الفعلية 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 مثلاً در وضو شخصی با آب غصبی وضو می . وضو از تعبدیات است و ما هم فرضاً 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 دو حالت وضو صحیح باشد و اگر امتناعی باشیم در هر دو صورت وضو باطل است. وجه این تفصیل چه می باشد؟

على القول الخوئي رحمه الله: صحيح في الجهل الرافع للحرمة و باطل في الجهل الرافع للتنجز و في الناسي باطل في الغاصب و صحيح في غيره.

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 دائماً 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 مستقلى 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 دائماً 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 مبعوض است و در نظر ایشان این است که عمل مبعوض 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 مبعوض 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 مبعوض 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 مبعوض است و در غیر حرام مبعوض 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، مبعوض است. ایشان توضیحی نداده اند که در این دو صورت که حرمتی ندارد چرا در یکی مبعوض است و در دیگری مبعوض نمی باشد این را توضیح نداده اند. ظاهراً 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 مبعوض و در دیگری مبعوض نمی باشد، روشن نبوده است.

این تفصیل 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 التي بها ذهب المشهور الى التفصيل:

اشکال بر مشهور این بود که چرا فرق می گذارید بین علم و جهل اگر جوازی هستيد 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.

النکته الاولى: 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 عقلي ولا اثر له فيه.

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.

النکته الثانية: عدم تمشي قصد القرية 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 جاهل 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 القرية لا يتمشى من الجاهل البسيط ايضا.

این را دقت کنید اگر وجهش تمشي وجه قربت باشد از جاهل بسیط هم متمشی نمی شود، چرا که احتمال می دهد حرام باشد. بله بین سه صورت دیگر جاهل 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^۱ متمشی نمی شود.

لذا این وجه عدم امکان و امکان تمشي قصد قربت، نمی تواند وجه مشهور در تفصیل باشد.

مختارنا: صحيح في غير الناسي من الجاهلين و صحيح عند غير الغاصب من الناسي لان تصرفه عدواني بخلافهم.

ما تفصيل آقاي خوئی رحمته 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 جاهل غیر از نسیان تابع مشهوریم و در نسیان تابع مرحوم خوئی هستیم.

^۱ فرقی است بین تعبد و عبادت، عبادت خضوع و خشوع و پرستش است نماز عبادت است اما غسل و وضو و رکات تعبد است نه عبادت چرا که خضوع و خشوع عینم میباشد. مراد خضوع و خشوعی که در خود عمل است نه خضوع و خشوعی که بواسطه خصوصیتی که در اینها است یعنی چون این مصداق امثال می باشد، خضوع و خشوع در برابر مولاست لذا عبادت نمی شود بخلاف عبادت که در خودش خضوع و خشوع است مثل سجده. بلکه ما معینهم اینها تعبد است که شام عبادت هم میشود بخلاف تعبد که امکان دارد که عبادت باشد یا خیر. اما در عبادت تو تعبد قصد قربت نیاز است.

ما الملاك في عدم قابلية التقرب؟ المبعوضة و ان لم تكن مقارنتا للحرمة والمفسدة.

ما ها گفتیم عمل مبعوض قابلیت تقرب ندارد سوال این است که عمل مفسده دار قابل تقرب نمی باشد یا عمل حرام یا عملی که مبعوض مولا است؟

اینها همه، از هم موارد اجتماع و افتراق دارند.

ما قائلیم فقط یک عمل قابلیت تقرب ندارد و آن هم عمل مبعوض مولا است اما اگر عملی مبعوض نبود ولو حرام یا دارای مفسده بود، این می تواند مقرب باشد.

اما المبعوض: اینکه عمل مبعوض قابلیت تقرب را ندارد برهانی ندارد این وجدان ماست که عمل مبعوض، نمی تواند محرم باشد نهائیتا عبد معذور می باشد.

اما عمل محرم: فارق از این که مبعوض باشد یا خیر. عمل محرم گاهی می تواند مبعوض نباشد یعنی حرمت آن مصلحتی داشته باشد و لو مبعوض مولا نمی باشد. یعنی ما نمی دانیم که این حرمت بخاطر مبعوضیت 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 تکلیفیه آن مفسده است یا مبعوضیت 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 دائماً مفسده به عبد بر می گردد و برای مولا مفسده ندارد.

در این موارد مفسده به عبد بر می گردد نه مولا. بلکه گاهی 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، مبعوض^۱ مولا می باشد نه عمل مفسده دارد و نه عمل حرام.

البته مبعوضیت 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 مبعوضیت نفسیه می چربد.

پس ملاک، مبعوضیت و عدم مبعوضیت عمل است و فرقی بین جاهل و عالم نمی باشد.

۲ چرا ما جاهل را عملش را صحیح می دانیم؟ با اینکه مشهور در جاهل بسیط عمل او را محرم می دانند - و لو منجز نمی دانند - و مُحَرَّمِیت یعنی مبعوضیت.

ریشه این اختلاف در مبنای ما و اختلاف ما با مشهور در حقیقت غضب است که اینها مطلق تصرف در مال غیر را غضب و حرام می دانستند ولی ما تصرف عدوانی را حرام و غضب 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، غضب نبوده و حرام نمی باشد و وقتی حرام نبود دیگر مبعوض نمی باشد.

سوال: در ناسی غاصب چطور می گوئید که عمل او حرام و مبعوض است؟ چرا که ما نسیان را رافع تکلیف نمی دانیم^۳ لذا عمل او حرام است و وقتی حرام شد می

^۱ ان قلت: مگر گفته نشد که در مولای شرعی حب و بغض معنا ندارد، خوب پس چطور گفته می شود ملاک مبعوضیت 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 استظهارات آنها از ادله اثر می گذارد و معنا ندارد که خداوند نسبت به یک شیء واحد هم حب داشته باشد و هم بغض.

^۲ دوشنبه ۹۴/۹/۳۰.

^۳ ان قلت: شما در مورد جاهل مرکب و جاهل بسیط و غافل هم، جاهل را رافع تکلیف نمی دانید در عین حال چطور در اینها قائل به صحت عبادت شده اید اما در ناسی غاصب خیر؟

شود مبعوض. بله در ناسی غیر غاصب، دیگر تصرف او عدوانی نمی باشد لذا عمل او محرم نبوده و مبعوض 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 تکرّم 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 مرجح.

اما در مورد عالم فاسق دلیل لا تکرّم 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 اکرام عالما نسبت به زید می گوید که که اکرامش واجب است چرا که اکرام 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 باشد 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 اصلاً 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 مبعوض. یعنی به همان تصرف اول مبعوض بود و طرو نسیان هم اثری در رفع این مبعوضیت 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 توضاً به مدلول التزامی می گوید که حرام نمی باشد. لذا این دو 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 تکرّم 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 لاخوند 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 تکرّم 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 تکریم 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 عرف 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 تکریم الفاسق و اکرم عالما غیر زید الفاسق که در مجمع اینطور می شود.

تقیید حجیت را از بین 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 یکاھر باشد در سیره عقلاء در سیر محاورت اظهر نسبت به ظاهر قرینیت عرفی دارد و با وجود قرینه ذو القرینه از کرا می افتد

تطبیق در ما نحن فیه:

لا تکرّم الفاسق و اکرم عالما شامل زید می شود. کدام اظهر است؟ وجدان عرفی ما می گوید که شمولی لا تکرّم الفاسق اظهر است نسبت به اکرم عالما این وجدان ماست اما می توانیم توضیح دهیم که چرا اظهر است.

در مباحث الفاظ قبلا گفته بوده ایم الفاظی که واجد معنا هستند که نانگذاری 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 گویم الانسان کلی دقیقا ذهن من به چه چیزی اشاره می کند؟ به مفهوم انسان یعنی مفهوم انسان این خصوصیت را دراد که کلی است.

وقتی می گویم الانسان نوع اشاره 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 تکرّم 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 و همی اما در نظر عرف امری است واقعی.

لذا این نکته اظهریت است لذا ما کبری را که اظهر قرینه است بر ظهور یعنی نکته قرینیه، اظهریت است و تطبیقش را بر این مورد هم قبول داریم لذا ما هم مانند مشهور تابع شیخ می شویم.

یعنی این قرینیه وجدانی است و نکته آن هم آن بود که گفته شد.

توجیه دوم:

این را دقت کنید که اگر دو خطاب با هم تعرضی به نحو عموم و خصوص من وجه داشته باشند که سیره عقلاء این است که 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 است که هر دو ظهور دارد و فقط یکی از حجیت مقداری می افتد.

خوب اگر از اطلاق لا تکرم الفاسق دست برداریم و قید بزیم افراد زیادی را قید بزیم اما اگر اکرم عالما را قید می زنیم در امثال اشکالی پیش نمی آید و فقط دایره عمل ما محدود می شود اما اکرم عالما به تمامه امثال شده است و در نتیجه لا تکرم الفاسق هم امثال 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 امثال 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 در بر می گیرد بخلاف اکرم عالما.

این توجیه را هم قبول کردیم.

لذا ما تابع شیخ شدیم.

اگر ما تابع 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 توضاً 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.

^۱ 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 غصبی 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 باشد چرا که مکان غیر غصبی و آب غیر غصبی وجود ندارد.

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 باشد مندوحه یا عدم مندوحه مال مجعول میباشد 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 نهی که می گوئیم 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 - غیر از روزهای محرم - 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 في الحمام جوابهایی داده شده 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 في الحمام است و در جای خودش گفته شده است 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 نهی و کراهتی در کار نمی باشد و اجتماع امر و نهی نمی باشد. اجتماع عبادت و کراهت نمی آید.^۱

^۱ کفایهص ۱۶۴.

نوعاً 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 المكان 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 انجام ندهد سراغ این نماز نمی رود.

هر دو جواب فی نفسه قبول است اما نمی تواند هر دو درست باشد که باید ببینیم که استظهار ما از دلیل چه می باشد.

قسم دوم که بدل ندارد^۱ مثل صیام در روز عاشوراء.

دو جواب داده شده است یکی جواب آخوند و دیگری جواب مرحوم صدر.

^۱ فرق بین بدل داشتن و نداشتن در این است که در جایی که بدل دارد اگر منهی عنه را ترک کند می تواند آن را در زمان دیگر تدارک کند مثلاً 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 - 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 نپذیرفتند ایشان می گویند که مفضولیت قابلیت تقرب را ندارد.

مناقشه:

این فعل مفضول مطلقاً 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 مطلقاً 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 معمولاً بعضی از روزها را روزه می گیرند نه کل ایامی که روزه حلال است و عادتاً اینطور نبوده است که غیر از ایامی که روزه حرام است، تمام روزها را روزه بگیرند لذا شارع می فرماید 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 ثواباً 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 معمولاً 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.

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 گوئیم که اگر حرمت به عنوان ثانوی برداشته شود، آیا امر این فرد را می گیرد یا خیر؟ مثلاً گفتیم که نماز در دار غصبی باطل است اما کسی را در مکان مغضوب زندانش 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

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 کسانی که 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 اگر اه بر اتلاف آب کرده ست.

گاهها به سوء اختیار است: مثلاً 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 الاختيار.

شخصی را در مکان غصبی زندانی کرده اند. اضطرار حرمت را بر می دارد آیا نماز در مکان غصبی حرام است یا خیر^۱؟ 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 صحيح لأن المانع من الصحة هو الحرمة و هي 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 اگر اه 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.

^۱ این بنا بر این است که گفته شود نفس کون فی المكان 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 مثلاً 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 لا یوکل لحمه» را «وبر ما یوکل لحمه» که نمی کند اما باز نماز درست است به امر جدید بخلاف اینجا که اکراه عنوان غضبیت را به اباحه تبدیل می کند. مراد از مباح، مکان و آبی که تصرف شما در آن حلال باشد.

نظر المرحوم میرزا: أن الاكراه يرفع الحرمة لا المانعية من صحة الصلاة.

مرحوم میرزای نائینی در این مسئله با مشهور مخالفت کرده است. استدلال ایشان این است که نهی شارع از غضب یا بودن در مکان غضبی یا تصرف در آب غضبی 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 وقد احله الاضطرار» اما نداریم که «ما من مانع الا وقد رفعه الاضطرار». مقدار دلیل این است که 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 الأولى: النهی و الحرمة شيء واحد و الحرمة منتزعة من النهی فلا معنى لإرتفاع الحرمة مع بقاء النهی الموجب للمانعية في 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 نهی 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. اصلاً از اول این نهی شامل مضطر نمی شود و از اول مقید به عدم اضطرار می باشد.

المناقشة الثانية: أن ملاك الحرمة و المانعية واحد و هي المبعوضة فعند عدمها عدمهما.

ملاک مانعیت و حرمت یکی است و آن مبعوضیت است که در موارد اضطرار مبعوض نمی باشد و لو اثبات نشود که محبوب است یا خیر. در قابلیت تقرب عدم مبعوضیت 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 الثاني: الاضطرار بسوء الاختيار.

کسی رفته است در مکان غصبی و می داند که اگر به این مکان برود، احتمالاً یا قطعاً 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 مثلاً 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 الأولى: حكم الخروج الواجب العقلي، شرعا: في المسئلة 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 الثاني: أن الخروج محرم و واجب.

این خروجش شرعا هم واجب است و هم حرام است.

القول الثالث: أن الخروج واجب غير محرم، معاقب عليه للنهي 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 نهی که قبل از دخول داشت و با دخول ساقط شد. الان معصیت نکرده است و معصیت به دخول حاصل شد.

القول الرابع: أنه واجب غير 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: ليس له حكم شرعي و إن حكم 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 نهی 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.

^۱ 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 تمامية ادلة عدم الحرمة.

دلیل ما چیست؟

دو تا دلیل ذکر کرده اند برای سقوط حرمت ببینیم که تمام است یا خیر؟

الدلیل الأول على الحرمة: قبح تكليف العاجز.

این دلیل در کلام مرحوم خوئی هم آمده است.

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 المكان 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 مطلقاً.

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 ابقاء تکلیف 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 تفویض 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 است 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 باعشیت 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 كان الجعل بنحو الخصوص لا العموم الذى 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 می‌گوییم که تصرف و غصب حرام است، یک جعل بیشتر نمی‌باشد و تحت این جعل واحد دو طائفه است که یک طائفه قادر است و یکی هم عاجز به سوء اختیار که کلاً در این نحوه جعل‌های به نحو عموم حکمت و مصلحت‌هایی است که از آن تعبیر می‌کنیم به سیاق قانونیه و جعلیه چرا که در کارکردهای خودش اوقع فی النفوس است و فی الجملة باعث می‌شود 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 بیايد 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 نمی‌باشد و باعث می‌شود که کمتر دچار غفلت و جهل مرکب شود. بله در مورد عاجز لا بسوء اختیار این مسئله قبیح است و عقلاً جعل حکم برای عاجز را قبیح می‌دانند و در مقام استظهار آن را شامل عاجز لا بسوء اختیار نمی‌دانند.

لذا تحریم این خروج بر این شخص نه قبیح است چرا که عاجز به سوء اختیار است و لغو هم نمی‌باشد 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 نمی‌باشند و هر کدام ناظر به جایی است لذا اگر کسی اشکال به قبح کند ما جواب اول را می‌دهیم و اگر کسی اشکال لغویت را کند ما جواب دوم را می‌دهیم و اینطور نمی‌باشد که یکی از آنها متوقف بر دیگری باشد و به قول معروف طولی باشند.

ضمن اینکه در نظر موالی عرفی انجام کار لغو قبیح نمی‌باشد مثل اینکه کسی یکجا می‌نشیند و کاری نکند. این قبیح نمی‌باشد.

المسئلة الثانية: حكم الصلاة تكليفا و وضعاً في 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 ایماء 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 صلاة او و دیگری وظیفه او نسبت به نماز.

این را دقت کنید ما تارة قائل می شویم این تصرف خروجی حرام است یعنی «الكون في هذا المكان بالخروج» حرام است و تارة مثل شیخ رحمته الله قائل می شویم که حرام نمی باشد.

فرض این است که نماز اضطراری است یعنی نماز را می خواند و ایماء می خواند یا اگر هم می خواهد تام الاجزاء و الشرائط باشد یک فرضی دارد مثل اینکه در یک

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 فرقی با نماز بیرون از این مکان این است که آن نماز در مکان مباح است و در این نماز در مکان غصبی است.

الحکم عند القول بحرمة الخروج: مأمور بالصلاة الصحيحة نافلة كانت أو فريضة و لكن هذه الصلاة باطلة لمبغوضيتها.

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 فريضة اما این نماز او مصداق نماز صحیح نمی باشد و باطل است چرا که مبغوض مولا است و نماز صحیح، نماز مقرب است و مبغوض نمی تواند مقرب باشد. پس نسبت به این نماز امر ندارد. در نتیجه در این خروج قدرت امثال 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 تترك الصلاة بحال چرا که صلاة مقرب لا تترك 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 على فرضين:

اما اگر گفتیم که تصرف و کون فی المكان 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 الفريضة 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 فريضة 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 مبعوضیت 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 الثاني: 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 مبعوض است نمی تواند مقرب باشد لذا این شخص به صلاة امر ندارد - چه به نماز فريضة و چه نافله، - 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.

نکته: هل يمكن تصحيح العبادة في هذا الفرض؟

اما اگر بخواهیم بگوییم که نماز او صحیح است، آن زمانی است که از پیش فرض دوم مسئله که در ابتدای تنبیه هشتم در قسم تصرف بسوء اختیار گفته شد - که عبارت بود از اینکه نماز فی نفسه مصداق غصب است، - دست بر داریم و بگوییم که صلاة فقط بخاطر سجود غصب بوده و آن را هم می تواند ایماء بخواند.

۱. فی الفريضة:

با این فرض چون ترکیب بین نماز و غصب انضمامی می شود نه اتحادی، در نماز فريضة مسئله داخل در تراحم 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 اضطراب 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 تراحمی در کار نمی باشد چرا که تراحم دائماً 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 نافله این نافله 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 بر داشته 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 النافله فی الحرام که مبعوض می شود و باطل.

کسانی هم که می گویند این ده دقیقه حرمتش برداشته می شود شرطشان این است که ده دقیقه صرف خروج شود و فرض این است که صرف خروج کامل نشده است لذا این نافله مبعوض 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 مبعوض 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 اول 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 الكلام في التنبيه الثامن.

هذا تمام الكلام في المسئلة الاجتماع.

الفصل الثالث: في اقتضاء النهي للفساد.

اشاره به عنوان اين بحث.

مراد اين بحث اين است كه اگر نهیى تعلق گرفت به يك عمل آیا اين نهی مقتضى فساد اين عمل می باشد يا خير؟

در اين فصل در دو مسئلة بحث می شود:

المسئلة الأولى: اقتضاء النهي عن العبادة للفساد.

المسئلة الثانية: اقتضاء النهي عن المعاملة للفساد.

المسئلة الأولى: إقتضاء النهي عن العبادة للفساد.

در اين مسئلة بحث می كنيم كه اگر نهیى تعلق بگيرد به عبادتى از عبادات آیا اين نهی مقتضى فساد آن عبادت می باشد يا خير؟

مقدمة في تبیین المفردات:

ابتدا مفردات اين عبارت را توضيح دهيم:

الاقتضاء: الملازمة العقلية بين النهي عن العبادة و فسادها.

ملازمه عقلية مراد است يعنى آیا ملازمه اى است عقلا بين نهی و فساد معامله يا خير؟

اين بحث يك بحث كاملا عقلی است و مربوط به مبحث الفاظ نمى باشد و بحثی از ملازمات عقلیه می باشد اما چون مرحوم آخوند اين مسئلة را در مبحث الفاظ ذكر

کرده است بعد از ایشان هم در مبحث الفاظ می آورند اما اصلاً این بحث، یک بحث لفظی نمی باشد یعنی بحث اینطور نمی باشد که اگر نهی تعلق گرفت به عبادت آیا صیغه نهی دلالت بر بطلان عبادت می کند یا خیر؟ بحث اصلاً 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 الانشائي.

زجر و ردع انشائی را نهی می گوئیم اگر شارع ردع یا زجر کند انشاء 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 اصلاً امر و نهی به ارشادی و غیر ارشادی تقسیم نمی شود بلکه خطاب است که این تقسیم بندی را دارد و اصلاً معنا ندارد که در جایی که نهی و امر است یعنی زجر و ردع می باشد به ارشادی و غیر آن تقسیم بندی شود. مثلاً «اغسل ثيابك من الدم» این اصلاً بعث و امری نمی باشد بلکه ارشاد است به نجاست دم اینجا نهی در کار نمی باشد بلکه فقط تعبیر و صیغه انشائی است و الا اصلاً 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 الذي شرطه الإتيان على الوجه القريب.

مراد از عبادت، عمل تعبدی است که عبارت از عملی است که شرط صحت آن که عمل به نحو قریبی و مقرب باشد یعنی مکلف به قصد امتثال آن را اتيان کند نه اینکه به معنای پرستش باشد یعنی اگر امر داشته باشد باید به نحو قریبی اتيان 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 قریبی اتيان شود.

الفساد: عدم الإجزاء إن أتى به.

یعنی اگر آن را اتيان کرد مجزی از اعاده و قضاء نمی باشد یعنی عدم الاجزاء. عبادت فاسد عملی است که اگر در داخل وقت آن را انجام دهد اتيان 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 اقراءک». 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.

حكم المسئلة: البطلان عند الأكثر إن لم نقل عند الكل.

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 المبعوض لا يصلح للمقربة.

این را قبلاً گفتیم وقتی عملی منهی عنه واقع شد - فرق نمی کند که این نهی تنزیهی باشد یا تحریمی - یعنی شارع ردع و زجر کرده است از آن عمل، آن عمل نزد مولا مبعوض و مرجوح است و گفتیم در تعبدی قربیت و مقربیت شرط صحت است و معلوم است که عملی که مبعوض 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 جاننش را برای مولا فدا کند اما خود آن عمل مقرب نمی باشد مثلاً 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 ضمائماً عمل موجب تقرب شد این از بحث خارج است.

پس بنابراین نمی شود که عمل مبعوض 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 الثاني: عدم سقوط الأمر لإطلاقه عند إمتثال المجمع.

گفتیم که اگر ما یک امر و یا نهی 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 - تصرف هم در وجوب می کنیم نه متعلق وجوب -

و وقتی که واجب قید خورد معنای قید خوردن واجب این است که واجب شامل این فرد منهی عنه - به نحو کراهتی یا تحریمی - نمی شود.

وجوب این عمل که مفاد هیئت است این وجوب اطلاق دارد یعنی بر تو واجب است اکرام عالم مثلاً (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: «اکرام 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 «اکرام 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 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 بیان 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 الكلام في المسئلة.

التنبيهات:

التنبيه الاول: انحاء تعلق النهى بالعبادة.

تعلق نهى به عبادت به سه نحو تصوير می شود:

النحو الاول: تعلق النهى بنفس العبادة: بطل العمل لعدم قابلية المبعوض للتقرب كما مر.

تارة از نفس عبادت نهی می شود که حکم آن گذشت. مثل نهی از صوم عیدین و نهی از صلاة در حمام.

النحو الثاني: تعلق النهى بجزء العبادة: بطل العمل لفقدان الجزء.

گاهها 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 دائماً 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 زیاده چرا که من زاد فی صلاته فعلیه الاعاده ما نمازی که یک جزء آن 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 زیاده بلکه بخاطر دلیل خارجی.

النحو الثالث: تعلق النهی بشرط العبادۀ 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، أيضا عبادة: الشرط باطل لعدم كونها قريبا و العبادۀ باطل لانتفاء الشرط.

اگر شرط منهی عنه، خودش عبادت است شرط باطل و عمل هم از باب انتفاء شرط می شود باطل.

القسم الثاني: الشرط ليس بعبادة: العبادۀ صحيح لوجود الشرط و أن كان 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 است که این تستر عبادت نمی باشد. فقط این تستر معصیت است لذا گفتیم که در ثياب غصبی طواف و نماز صحيح 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 ثياب است که ما گفتیم که این رکوع و سجود تصرف عدوانی نمی باشد.

۱ التنبيه الثاني: أن الحرام التشريعي كالحرمه الذاتى مقتضى للفساد فى المعاملة.

در این تنبيه بحث این است که همانطور که نهی مقتضى فساد است آیا حرمت شرعی یک عبادت هم مقتضى فساد است یا خیر؟

قبل از ورود به مسئله مقدمه ای را ذکر کنیم در توضیح حرام ذاتی و شرعی:

مقدمة: فى تعريف الحرمة الذاتية و التشريعية.

حرمت شرعی در مقابل حرمت ذاتی است.

فقها حرام را تقسیم کرده اند به حرام ذاتی و شرعی و حرمت را هم به ذاتی و شرعی تقسیم کرده اند لذا تقسیم حرام به ذاتی و شرعی به لحاظ حرمت است.

الحرام الذاتى: الفعل الذى حرام بعنوانه.

تارة حرمت تعلق می گیرد به فعلی بما هو له من العنوان الأولى و الثانوى غیر شرعی 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 الثانوى و هو الغصب یا هتك. 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 شرعی است لذا می شود هر حرمتی که حرمت شرعی نباشد.

با این بیان دیگر عبادات به این صورت نهی و حرمت ذاتی به آنها تعلق نمی گیرد.

الحرام التشريعى: الفعل الذى حرام ليس 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

مصدق 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 گوئیم 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 الأولى: إتيان المعلوم عدم مطلوبيته بقصد المطلوبية.

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 اتيان 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 لغله لسان است. اصلاً 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 اصلاً 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 اشتباهات 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 اعاده یا قضاء می باشد یا خیر صحیح است و بعد از رفع جهل نیاز به اعاده و یا قضاء نمی باشد؟

می گوئیم که این عملش واقعا فاسد و باطل است. باز می گوئیم 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 تواند 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 است.

لذا چه در واقع امر داشته است و چه نداشته باشد عمل او باطل است حال یا مقرب نمی تواند باشد چرا که اصلاً 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: شك في مطلوبيته و الاتيان برجاء المطلوبة: يكون انقيادا مطلقا و امتثالا أن كان في محله.

صورت دوم این است که شک دارد که مطلوب است یا خیر؟ مثلاً 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: شك في مطلوبيته و الاتيان بناء على أنها مطلوب: هذا تشریع 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 نحو که بناء می گذارم امروز روز آخر رمضان است من روزه می گیرم، قصد قرۃ 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 بشيء يعلم 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 مثلاً 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 مخبر 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 گاهی 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 بتحقیق 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 مثلاً 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 مثلاً کسی می پرسد این دیوار چند متر است می گوئیم 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 است که 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 پرسشی که آیا آقای مسئول عنه عالم بود یا نه بگوئید که بله، خیر خیلی از اوقات اتفاق می افتد که می گوئید 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 شيء لم يكن و هو على صورتين:

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 الأولى: اخبار بأن لی ولاية التشريع و هو يعلم خلافة او يشك فرجع الى

احد القسمين الماضيين.

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 الثانية: جعل الحرمة من دون ادعاء على الولاية و هذا ليس محرم بهذا

المقدار من البيان.

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 پرسى 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 ظاهر 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 على البناء الفرضي الذي يعلم خلافة او يشك فيه و هذا معنى التشريع 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 مبعوض است و به این مطلوبیت یا مبعوضیت یا عالم نمی باشیم و شک داریم یا علم داریم به عدم مطلوبیت یا مبعوضیت در اصطلاح فقها به این تشریع می گویند.

من نمی دانم که غسل جمعه واجب است یا خیر بناء فرضی^۱ 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 مبعوض. نفس عملی که مقارن با بناء فرضی است تشریع است و حرام نه مجموع عمل و بناء یا بناء به تنهایی.

۲ 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.

^۱ ما بناء واقعیتو انیم بگذاریم و از ما متمشی نمی شود اصلاً زید غیر عالمر انیم تا اگر امکنیم ما هو عالمر حالیکه میدانم که ما انیم می باشد فقط لغز به با ناست چرا که قصد اختیارین می باشد.

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 بلکه تقسیم می شود به مولوی و غیر مولوی اما این غیر مولوی در مقابل مولوی است نه به معنای ارشادی آنهم به دو معنا:

المعنى الأول و المشهور من الردع الإنشائي المولوى فى مقابل غير المولوى: الفرق بين الصدور من المولا و من غيره.

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.

المعنى الثانى و المصطلح عندنا: كلاهما صادر من المولا اما المولوى 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 صديق و بما هو رحيم 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 نهی بود که در خصوص آن امر و نهی اعمال مولوی بود این می شود مولوی و اگر در خصوص آن مولوی 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.

المعنى الثانى من النهى: الخطاب و الصيغة الذى ينقسم الى مولوى و ارشادى.

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 مثلاً می گوییم: «لا تصل فى 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 مثال بخصوص وبر اما اگر گفته شود: «دعى الصلاة فى ایام اقراءک». در اینجا نهی نمی باشد بلکه امر است اما مضمون آن این است که «لا تصل ایام اقراءک» یا «اجتنب عن الخمر» که معنایش این است که «لا تشرب الخمر» یا «ایاک و الغيبة».

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^۱ یعنی هر کجا نهی به

^۱ ببینید مایک مصداق داریم و کمورد داریم مثلاً بیا ضو حلو را در نظر بگیرید.

مصداقاً نسبت به تمایز اندازند یعنی محال است که یک شیء واحد هم مصداق بیا ضا باشد هم مصداق اقلا وة یعنی شیرین باشد یک کیفمند و قوی که کیفمبصر است اما به لحاظ موردی با هم جمع میشوند یعنی در محلو احد با هم جمع میشوند مثلاً یک جسمی که هم معروض بیا ضا است و هم معروض حلو.

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 لا یوکل 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

اینرا میگویند که مصداقاً با هم متباین دارند و اما مورد ادا بل جمع میباشد و ربط آنها مورد اعمو مخصوص صمنو جهاست. اما بین حلول و ابیض مصداقاً اعمو مخصوص صمنو جهاست چرا که هیکشی و واحد هم مصداقاً مفهوماً لا بیض میباشد و هم مصداقاً مفهوماً لا یوکل میباشد. اینرا میگویند مورد اعمو مصداقاً.

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 التي فيها خطاب النهي:

این را مرحوم صدر شروع کرده به چهار صورت را ذکر کردن و در این چهار صورت به نکاتی می فهمیم که نهی ارشادی است یا مولوی.^۲

الصورة الأولى: اذا كان المنهى عنه عنوانا غير تعبدى منطبقا عليه.

ایشان می فرمایند تارة نهی تعلق می گیرد به عنوانی که عبادت نمی باشد اما گاهی بر یک عمل تعبدی منطبق است مثل غضب که عبادت نمی باشد اما تارة بر عمل دیگر که عبادت است منطبق می شود مثل وضو و غسل که خودشان عبادت است.

^۱ نهی ارشاد یا اخبار نمیشود چرا که اخبار از زمانیهست که به داعیه حکایت باشد و قتی که مولا میفرماید که این نماز مشروعه نمیشاید یکوقت میخواید اخبار کند مضمونش میشود خبر تارة میخواید را هنما ایکنند و در شما مانع انگیزه ایجاد کند این اخبار نمیشود بلکه ارشاد است. اخبار یکشرط دیگر هم دارد و یکاصطلاح میباشند و حتما باید بهصیغه خبر هم باشد لذا اگر بگوید که زید کجاست؟ و قصدش همان است که بگوید مناز جای زید خبر ندارم باین خبر نمیگویند چرا که بهصیغه خبر نبود. لذا اگر گفت که من جای زید را نمیدانم و میدانم که باستانما اگر بگوید که زید کجاست؟ و هدف او همان است که بهشما بفهماند که من جای زید را نمیدانم در حالیکه جای او را میدانند. اینرا در اصطلاح حکذ بنمیگویند که فلا نیدرو غ گفت چرا که این کلاما و در اصطلاح خبر نبود.

مراد ما از غضب تصرف عدوانی در مال غیر است. بلکه بعضی از محرمات هیچ زمان عبادتی مصداق آن نمی باشد مثل شرب خمر یا غیبت که هیچ زمانی نمی توانند عبادت باشند اما در غضب 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 است که 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. مثلاً 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. بلکه گاهی اوقات قرینه است مثلاً 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 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.

۱ ایشان فرمودند که این خودش سه قسم تعلق گیرد؟

قسم اول:

نهی به خود عبادت تعلق گرفته است نه خصوصیتی از عبادت. نهی از صوم یوم العاشوراء. ظهور این امر در ارشادیت است.

چراکه در صوم یوم العاشوراء توهّم امر است و در جای خودش گفته شده است که اگر نهی وارد شده باشد در مورد توهّم امر، با توهّم 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 توهّم 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 توهّم امر است. مثل اینکه امر به جزء یا شرطی تعلق می گیرد مثل اینکه نهی شده است از قرائت فاتحة الكتاب در نماز میت که در نماز میت فاتحة الكتاب 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 توهّم امر است معنایش این است که فاتحة الكتاب 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 است که می گوید شارع خواندن فاتحة الكتاب را داخل نماز مستحب کرده است یعنی امر کرده که این فاتحة الكتاب مستحب است این مبطل نمی باشد. چون خللی در قصد قربت ایجاد نمی کند.

صورت دوم:

یا اینکه به این صورت است که می‌گوییم که شارع به نماز با فاتحه‌الکتاب 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 نمی‌باشد 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 نمی‌باشد 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. کلاً 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 می‌فرمایند که در خصوصیت که توهم امر بود، این توهم امر قرینه بر این است که ارشاد است اما در صورتی که توهم امر نباشد، این توهم امر قرینه نمی‌باشد بلکه قرینه چیز دیگری می‌باشد.

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 می‌شود.

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 علیه السلام که به آن سنت می گوئیم 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 الكلام في التنبيه 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 شنیده 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؟
الكلام فی هذه المسئلة يقع فی جهات:

الجهة الاولى: مراد من اسماء العقود و الأیقات.

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 توصیلات - 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 - این اباحت 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 توصیلی 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.

فقهایی 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 موارد را روشن کنیم:

سبب و مسبب و اثر علی قول العلماء.

السبب: هو المبرز من اللفظ أو الكتابة أو الفعل الخارجي أو ...

در بیع مرحوم آقای خوئی فرموده 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 الملكية التي 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 اند که 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 در اینجا 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 است اما 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 ملک الی ملک آخر» می باشد در حالیکه در اینجا چیزی از ملک من خارج نشد بلکه او مالک شد اما از ملک من چیزی بیرون نرفت. همچنین جایی که ثمن کلی باشد که نوعاً 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.^۱

انشاء الله وارد می شویم در بحث سبب و مسبب و اثر که بینیم این فرمایشات درست است در این موارد یا خیر؟

۲ 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.

^۱ بحوث ۳ ص ۱۲۵.

^۲ سه شنبه ۱۵/۱۰/۹۴.

أن في العقد و في المثل البيع الأوامر الأربعة:

ما در بیع تلفظ به صیغه و یک انشاء و یکی تملیک و یکی ملکیت را داریم.

المبرز كالتلفظ بالصيغة الذي هو فعل من افعال المنشئ.

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 الكتاب بدینار و تلفظ به قبول هم این است که بگویم که قبلت.

تلفظ از باب مثال است می تواند مبرز غیر تلفظ باشد مثلاً 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 ایجاب 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 المعنى باللفظ» است و یکی هم تفسیر مرحوم خوئی است که حقیقت آن را ابراز و اعتبار می دانند. ظاهراً 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 بناء 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 الغير.

اعتباری که مرحوم خوئی می گویند یعنی فرض یعنی وقتی می گوید که 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 عرفی دارد و یا اجاره و یا قبول یا ... اسم است برای تلفظ یا مجموع تلفظ و قصد؟ مثلاً 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 حقیقت انشاء بیرون است بلکه شرط است که این تلفظ همراه با قصد انشاء می گوئیم 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 للغير.

تملیک یعنی «جعل مال ملکا للغير» 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: علقه اعتباریه 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 مثلاً وقتی که مالک گفت: «بعت هذا الكتاب 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 مملک، 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 گوئیم 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 می‌گوییم یکی از سه تای اول را سبب قرار می‌دهیم یعنی وقتی می‌گوییم 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 مثلاً 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 می‌توان گفت سبب یا مسبب. خوب دقیقاً بیع اسم کدام است؟ اینجا است که وارد بحث می‌شویم 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 المعنى:

لفظ «بیع» دو معنا داد اما یک معنای آن محل بحث ما است:

المعنى الجامد:

یک معنای جامد دارد مثلاً می‌گوییم: «البيع عقد من العقود» در اینجا لفظ «بیع» معنای جامد دارد. خوب دقت کنید ایجاب معنایی است حدی و همچنین قبول معنایی حدی است و مجموع دو معنای حدی می‌شود جامد مثلاً ضرب حدث است و اکل حدث است اما مجموع آن دو نمی‌شود حدث بلکه معنای جامد ساختگی است ما حدی نداریم که مجموع ضرب و اکل باشد. این معنای جامد بیع محل بحث نمی‌باشد چون مشخص است که اسم مجموع ایجاب و قبول می‌باشد که معنای جامدی است.

المعنى الحدی:

معنای دوم بیع معنای حدی است چرا که از آن مشتق داریم مثل مبیع و بایع و بعت و و حدث است که می‌تواند مشتق داشته باشد. این بیع به معنای حدی دائماً منتسب به یک نفر است بیع یعنی بیع بایع یعنی حدی که از بایع سر می‌زند نه حدی که از مجموع بایع و مشتری سر می‌زند. این است که محل بحث است وقتی می‌گوییم

که «باع زید داره» یا «هذا مبيع» یا «بعت» و دقیقاً مراد از این بیع به معنی الحدیث چیست؟ این بیع حدیثی اسم کدام است؟ چهارمی قطعاً خارج است چرا که ملکیت معنایش جامد است که علقه اعتباری بین مالک و مملوک می باشد اما سه معنای اول که هر سه حدیثی است کدام مراد است؟

معنای اول هم مسلماً 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 حقیقتاً بایع است و فعلشان بیع است حقیقتاً و مبيع هم ملک مشتری است حقیقتاً 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.

^۱ 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.

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^۱ 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 گوئیم 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 &&&&

^۱ 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 شبهه 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 متأ[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 گویم ورود زید قبل از ورود عمرو 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 است که می گویم 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 سیفوت 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 مصداق 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 بعث هذا الكتاب بدینار این انشاء است وصف مملکت و موثریت را ندارد چرا که وقتی گفتم این کتاب ملک مشتری نشد زمانی ملک مشتری می شود؟ مثلاً زمانی که مشتری قبول کرد. مثلاً بعد از یکساعت گفت قبلت. به محض گفتن قبلت آن انشاء یک ساعت قبل الان می شود مصداق مملکت.

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 در زمان 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. دائماً 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 الثانية: فی متعلق النهی فی المعاملة.

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.

بینیم 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 مقدماتاً باید دو امر ذکر شود.

الأمر الأول: المراد من النهي، الردع الانشائي التحريمي لا الخطاب الذي يمكن أن يكون 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 الثاني: سلوكنا على المبنى المشهور في المعاملة و هو كون المعاملات شرعية و عقلانية 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 عقلانی و یکی معاملات شرعی. 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 عقلانی 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. ماها 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 الكتاب بدینار» را بگویم اگر ملکیت حاصل شود این انشاء می شود موثر و اگر ملکیت حاصل نشد می شود غیر موثر.

اگر نهی تعلق بگیرد به انشاء اعم از این که موثر باشد یا خیر، یعنی انشاء حرام باشد مطلقاً.

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 لعن الله الخمر و شاربها و ساقیها و بايعها و مبتاعها و عاصرها و حاملها و المحمولة إليه و آكل 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 بگویند و اگر نگویند دیگر حرام نمی باشد اگر احتمال قبلت را بدهد و بعت را بگویند 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 نهج الفصاحة (مجموعه کلمات قصار حضرت رسول صلی الله علیه و آله) - 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 باشد چرا 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 و صحت چرا که مستلزم اجتماع نقیضین نمی شود. امری در نزد شارع مبعوض باشد اما در عین حال اگر کسی معصیت کرد و انشاء کرد مصلحت اقتضاء کند که آن را امضاء کند. مثلاً بگوید که انشاء بیع کلب و قرض ربوی در نزد من مبعوض 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 البيع» 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 صرفاً و کاری به استظهار ادله و مقام اثبات نداریم و آن به عهده فقه است نه اصول.

هذا تمام الكلام فی المقام الاول.

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 اصلاً معنا ندارد که ملکیت حرام شود بلکه مراد سبب الملكية است که عبارت بود از انشاء موثر و تملیک. اگر شارع نهی کند از انشاء موثر و مملک - نه فقط خود انشاء - آیا ملازمه ای است بین حرمت و فساد این انشاء؟

دقت کنید در اینجا قبل از اینکه وارد بحث شویم شبهه ای مطرح شده است که باید این شبهه را توضیح دهیم.

شبهه بتقریبین:

این شبهه به دو تقریب مطرح شده است:

التقريب الأول: في هذه المسئلة تناقض الجمع بين المؤثرية و النهي.

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 انشائی 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 بتقريب الاول: أن معنى المؤثرية، المؤثرية لولا النهي.

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 است که این انشاء موثر دیگر اثر نگذارد به گونه ای که اگر نهی نباشد این انشاء موثر است.

التقريب الثاني للشبهة: إن كان للأثر مفسدة فعدم الاعتبار أثر و أولى من النهي.

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 مبعوض 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 انشاء مملک محقق شود بگوید بیع الخمر غیر مملک و فاسد عندی. بدون این که تحریمی کند. چرا اکل 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 مملک 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 گوئیم 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^۱. یعنی در واقع تنها راه شارع در اینجا این است.

^۱ بحوث ۳ ص ۱۲۷.

مناقشة في الجواب الأول: هذا البيان قبول اشكال المستشكل.

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 الثاني للشبهة بتقريب الثاني:

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 مثلاً 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 اکل 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 فعلاً وارد بحث نشدیم لذا اشکال نشود که وقتی نهی مستلزم بطلان باشد دیگر اعتبار تأثیر چه اثری دارد؟

اشكال: هذا معناه المفسدة في 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 في القيد و المركب 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 - که گاهی فقهاء از اعتبار اثر، به این عنوان تعبیر می کنند - 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 بين النهي و الانشاء الموثر: هذا يكون على ثلاثة الأفرص:

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 الثاني: تحریم الإنشاء الموثر عند العقلاء.

الفرض الثالث: تحریم الإنشاء الموثر الجامع یعنی احد الموثرين. 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 النهي عن الموثر عند الشارع: معنى هذا، الملازمة بين الصحة و الحرمة.

بر من حرام کند که انشاء موثر در نزد شارع، را ایجاد کنم بگویند که تو نمی توانی بیه 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 قبلاً 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 النهي، هي القدرة على الترك و هي 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 الترك قهري و على هذا نهى الشارع كان قبيحا 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 موثر 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.

الفرض الثاني: اذا نهى الشارع عن الإنشاء الموثر عند العقلاء: لا ملازمة بالوجدان العقلي.

بگویند 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 نهى الشارع عن الإنشاء الموثر الجامع: عدم الملازمة لا بين الصحة و النهي و لا البطلان اما الاول لعدم المحذور الاول و اما الثاني للثاني.

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.

بگویند که تو انشاء موثری را ایجاد نکن. خوب چون در بین این انشاءها قدرت داریم برای انشاء موثر عند العقلاء داریم 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.

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 مثلاً 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 عقلاً 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 استهلاك 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 مثلاً می گوید که آن عباى 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.

نوعاً 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 عقلاً 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 میده را فروخته است.

مثل حَجَر 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 نوعاً اطمینان حاصل می شود که آن معامله باطل بوده است اما خیلی ها اشتباهات 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 الكلام في المقام الثالث وفي الجهة الثانية.

الجهة الثالثة: تطبيق الأبحاث 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 الإنشاء 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 شرائی باشد، معنای عرفی داشته است.

بنا براین ظهور نهی اولاً در نهی از مسبب است نه سبب و بعد هم مسبب به معنای انشاء موثر عند العقلاء باشد.

ظهور الخطاب في المولوية أو الإرشادية: في المولوية عقلاً عند فقدان القرينة.

آیا یک خطاب ظهور در مولویت دارد یا ارشادیت؟

در موالی اگر امر و نهی باشد و هیچ قرینه ای هم - و لو مناسبت حکم و موضوع - نباشد بر ارشادیت نباشد حمل می کنند بر مولویت لذا دائماً 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.

في الملازمة العرفية بين النهي عن المسبب العقلائي و بطلانه: عدم الملازمة.

اما شرعاً 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 اصاله 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 البيع» اگر حلیت وضعی مراد باشد یا «تجارة عن تراض». یعنی البيع و التجارة و العقد صحيح عند العقلاء را من امضاء کرده ام مگر مواردی که خرج بالدلیل. لذا دلیل لفظی داریم بر صحت و این اطلاق دارد سواء كان 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 الكلام في الجهة الثالثة.

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 و عقلائیه صحبتی است با مقدماتی که ضمیمه می شود برسیم به معاملات شرعیه.

ما عرض کردیم که این صحبت را قبول نکردیم چرا که ما اصلاً ما معاملات عقلانیه 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 جغرافیا^۱ 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 مثلاً 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 گوئیم عقلائی. مثلاً 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 آن 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

^۱ البته این عرف نباید باتبانی شکل گرفته شود الا این تبانی منشأ باشد بر آییند که عرفی خود به خود تشکیل شود 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 دهند اعراف دیگر به آن اگر احترام بگذارند و اموالش را از همسایه می خرنند 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 مثلاً در عرفی 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. مثلاً 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 قبلاً 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 است که مورد احترام قرار می دهند.

دائماً 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 باشد و 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 نوعاً.

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 اصلاً اطلاع پیدا کرد.

مثلاً 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 مثلاً 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 مثلاً 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. مثلاً 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. مثلاً 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 نسبه 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 گذارد به هر جهت اثر خودش را نمی گذارد مثلاً این بیع ربوی با اینکه حرام است نزد مسلمین صحیح است این بیع نزد عقلاء هم می شود صحیح. با این که شارع مقدس تحریم کرده است.

این نسبت به حکم تکلیفی .

اما نسبت به حکم وضعی:

شارع مواردی را تصرف کرد اما مثلاً تصرف کرده ست در احکام وضعیه یعنی در معامله ای کزنان تشریع و حجاز از ابتدای بعثت تا زما رحلت نبی اکرم معاملاتی بوده ست که در عرف آ» زمان این معلالت 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 پذیرفته اند مثلاً 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 پیامبر حق فسخ نداشتند این حق فسخ را پیامبر جعل کرده است یا خیار حیوان را که مشهور این است که 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 الكل 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 گوئیم 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 تأسیس 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 يوم القيامة 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 نداشته 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 و قبحما دستگاه معاملات عقلائی هم داریم اما اینطور نمی باشد.

گفتیم شارع مقدس می تواند پاره از معاملات را امضاء 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 اینطور 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 او فوا بالعقود این عقد را نمی گیرد چرا که قبلا گفته شده است که عقودی که در اینجا آده است یعنی عقد صحیح عقلائی.

انما الکلام در جایی است که اختلاف می شود بین عرف مسلمین و شارع یعنی وقت
یفقیه بادل 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 عقلاء 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 است که نهی وضعی است اگر مراد شارع این است که آن تکلیفی که در
باب وصیت گفته شد در اینجا ندارد مثلاً تنفیذ 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 وراثت 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 وراثت حلال باشد این اثر دارد.

پس برگردانیدیم به تکلیف یعنی تصرف وراثت در این حلال است و تصرف موصی له بر این ثلث حرام است و لو عقلاً مشکلی ندارد و حکم بالعکس است. احکام عقلاًئی اگر در کنار تکلیف نباشد احکام وضعی آنها لغو است.

لذا بطلان وصیت بر مازاد بر ثلث این زمانی اثر دارد که موجب تکلیف برای عبد شود که مثلاً در اینجا می شود حرمت تصرف موصی له در زائد.

این بر می گردد به نزاع ما مشهور و آن نزاع این است که 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 واقعاً.

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.

ماها می گوئیم 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 یا اذن 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 دائماً شریعت است که تابع ظلم و عدل است بلکه در دایره فعل خودش می تواند می تواند اذن به مخالفت دهد مثلاً در اصول &&&& مثلاً 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. بلکه 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 عقلاء 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 گوئیم 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 واقعاً 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 واقعاً 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 الكلام في مسألة إقتضاء النهی للفساد.