

کنیم. پس آقا طبق این ضابط ماده ی امر و ماده ی نهی استطرادی است؟ حالا ببینیم آقای مظفر تصریح به استطرادی بودن آن می کند؟ نمی دانم؟

بحث مشتق.

صورت مسأله ی مشتق را که بلدید گفتیم استعمال لفظ مشتق سه حالت دارد؟ استعمالش کنیم در "انقضی عنه التلبس" استعمالش کنیم در "تلبس بالفعل الآن" استعمالش کنیم در زمان آینده آینده ی آن اتفاقی بود که همه می گفتند مجاز است؟ حال آن اتفاقی بود که همه می گفتند حقیقت است. انما النزاع کل النزاع در گذشته است. آقای مظفر هم مثال می زند همان مثال آقای سبحانی کراهت "توضؤ بالماء المسخن بالشمس" اگر گفتیم مسخن حقیقت در گذشت است پس آبی که قبلاً یک سخوتی در آن ایجاد شد گرم شد و الان سرد شد یکره التوضؤ بهذا الماء. چرا؟ چون بالاخره به آن مسخن می گویند اما اگر گفتیم استعمال مسخن در آبی که یسخن سابقاً استعمال مجازی است دیگر این آب با آن وضو گرفتن اشکال ندارد. و بعد هم برای شما مقدمه دیگری گفتیم که آقا این که می گوئیم استعمال حقیقی است یا مجازی است یادتان است گفتیم آن جاهایی که قید زمان در جمله ذکر شده است محل بحث ما نیست اگر قید زمان آمد به عبارت دیگر حال جُرّی و حال اسناد برهم منطبق شد گفت "زید ضارب الان" حقیقت است. "زید ضارب أمس" حقیقت است. "زید ضارب غداً" حقیقت است چرا چون اینجا زمان جری یا زمان تلبس بگوئید زمان تلبس بهتر است. زمان تلبس ما "غداً" است حسب الفرض. فردا قرار است زید ضارب باشد الان هم در جمله اسناد غداً است. در جمله زمانی که برای اسناد مشخص شده است "غداً" است دعوا آنجایی است که بگوئیم "زید ضارب" اراده ی غداً کنیم این می شود مجاز. بگوئیم زید ضارب اراده ی "امس" کنیم این محل اختلاف است حالا نکته ای داشتیم سؤال: مگر اسم فاعل دلالت بر زمان می کند؟ چیزی که همه مفروغ عنه گرفته اند رفته اند دعوا کردند در علم اصول اسم که دلالت بر زمان نمی کند، مجاز یعنی چه؟ یعنی استعمال فی غیر ما وضع له یک چیزی باید در موضوع آن زمان حال باشد که استعمال آن در غیر زمان حال مجاز شود. خوب الآن مگر در مفاد اسم فاعل و اسم مفعول زمان وجود دارد که شما بر سر حقیقت یا مجاز بودن آن دعوا می کنید گفتیم یک کتاب اصولی وجود ندارد که این را برای شما تحلیل کند بفهمیم چرا دارد دعوا می کند؟ یک کسی بگوید بقی هنا سؤال. بعد جواب بدهد همه هم بحث کرده اند جواب چه دادیم؟ گفتیم دعوا بر سر زمان در موضوع له نیست می خواهیم ببینیم سعه و ضیق موضوع له چقدر است؟ آیا موضوع له را این قدر وضع کرده اند که فقط حال را می گیرد؟ یا این قدر وضع کرده اند که حال و گذشته را می گیرد؟ نسبت به آینده مرز بسته است اتفاقی است که دعوا نداریم. دعوا سعه و ضیق که لا ینطبق الّا علی زمان الحاضر، یا ینطبق علی الحاضر و الماضي دقت کنید این مهم است. این سؤال مفهومی است. تعبیر سعه و ضیق را خود آقای سبحانی به کاربرد که می خواهیم ببینیم سعه و ضیق موضوع له چقدر است و گرنه در موضوع له زمان وجود ندارد. آخرش هم اگر بخواهیم موضوع له را بفهمیم از چه چیزی باید استفاده کنیم علامات الحقیقه و المجاز آخرش ما باید با تبادر تکلیف خودمان را مشخص کنیم. اگر با تبادر است پس چرا الآن می خواهیم این همه دعوا کنیم؟ تا ۷ تا مقدمه بیاوریم. نقش اینها چیست؟ تعیین محل نزاع است قبلاً برایتان گفتم که تبادر در امر وجدانی است چه طور دعوا می شود بالاخره یا شما وجدان دارید یا من وجدان دارم؟ آیا می شود اینطور دعوا کرد؟ می گوئیم نه خیلی وقتها این طور است که بر یک مسأله تبادر اتفاق نمی افتد قیود خفیه ای وجود دارد به تعبیر بوعلی "الحيثيات فی العلوم البرهانية لا بد وأن تنظر" باید لحاظ شوند بعضی وقتها یک قیود ریزی وجود دارد که موضوع من به اضافه ی آن قید غیر از آن چیزی است که تو روی آن بحث می کنی من یک قید خاصی در آن دیدم لذا به خاطر همین مسأله ما سه چهارتا مقدمه می آوریم که اول مشخص کنیم سر چه داریم دعوا می کنیم بعد می گوئیم حالا ببینیم تبادر چه در می آید؟ اول باید محل را مشخص کنیم بعد یا علی را بگوئیم. این سه چهار تا مقدمه برای معقد تبادر است ظرف تبادر را می خواهد به ما نشان دهد.

دوستان عرض کردیم ملاک مسأله ی اصولی را دقت کنید باید ما ملاک را یک مقداری درست جا بیندازیم دوباره هم تأکید می کنیم آقای مظفر ملاکشان کثیر الدوران فی الفقه بودن نیست ملاک ایشان قاعده بودن اما فی طریق الاستنباط بودن است. قاعده ی فی طریق الاستنباط است. قاعده ی لا اعتبار الا بالمحصورات الاربع حالا از همین جا برویم سراغ این بحث چرا دوباره این را گفتند چون اولین جایی که ما می خواهیم بر مشتق این را پیاده کنیم همین است ما المراد من المشتق المبحوث عنه ببینیم مراد ما از مشتق در اینجا چیست؟ می فرمایند که مشتق اصولی با مشتق نحوی عموم و خصوص من وجه است چرا؟ بخاطر اینکه در مشتق اصولی دو شرط وجود دارد ۱. حمل يحمل علی الذات یا جری علی الذات که این هم را باید بعداً کمی دقیق تر کنیم ۲. اینکه وصف ذاتی موضوع خودش نباشد و موضوع با رفتن وصف نابود نشود. چرا این را می گویند؟ چون می گویند دعوای ما کجا بود؟ ثمره ی فقهی می خواهیم بگیریم که وصف برود وقتی وصف رفت سؤال کنیم انصاف هذا الموضوع الذائل عنه الوصف مجازی است یا نه پس باید وصف برود و ذاتی باشد تا نزاع جاری شود لذا اگر وصفی ذاتی موضوع باشد با رفتن وصف موضوع هم نابود می شود و دیگر نزاعی نداریم انقضی عنه المبدأ تصویر نمی شود. این یک نکته. نکته ی بعدی: حمل بر ذات هم که معلوم است چون اگر حملی بر ذات اتفاق نیفتد ما گیر می کنیم. مشتق نحوی چیست؟ مشتق نحوی همان چیزهایی است که از مصدر (اگر فرض کنیم مصدر اصل کلام است) اشتقاق پیدا می کند. خوب این ملاک ها با هم متباین هستند هیچ ربطی به هم ندارند. ببینید دوستان وقتی می روید در باب نسب اربع بگویند رابطه چطوری است؟ گفتید نسبت اربع چه موقع می آید؟ وقتی دو مفهوم ذاتاً متباین باشند حالا می خواهیم از لحاظ مصداقی بررسی کنیم، ببینیم مصداقی اینها برهم منطبق می شود یا منطبق نمی شود. آنجا باید این بحث را شروع کنیم. حال مشتق اصولی من ملاکاً با مشتق نحوی دوتا است. مشتق نحوی هر آنچه که از اصل کلام (فرض کنیم که اصل کلام مصدر است چون مسأله اختلافی است) اشتقاق پیدا می کند. فرض کنیم مشتق اصولی با این دو شرط. رابطه آنها؟ آقا می فرمایند من وجه است. من وجه در منطق یک "مابه الاشتراک" می خواهد دو تا "ما به الختلاف". ما به الاختلاف از جانب مشتق نحوی چیست؟ "افعال" چون "افعال" حمل بر ذات نمی شوند. دیگر چیست؟ ناطق بالنسبه الی الانسان. چرا؟ چون ذات است. ما به الافتراق از جانب مشتق اصولی چیست؟ زوجیت، رقیت. ما به الاشتراک هر چیزی غیر از اینها مثل قائم نسبت به انسان. ان قلت به این که افعال حمل می شوند؟ جواب افعال حمل هو حمل نمی شوند از لحاظ منطقی. ما جمله تشکیل می دهیم اما حمل بر مدار هو ویت می گردد، لذا وقتی می گویند زید قائم قائم را تحلیل کنید ذات ثبت له القیام زید ذات ثبت له القیام اینجا حمل هوویت بین زید و ذات است، کجا این را خواندید در حمل مواطاه و اشتقاق در منطق الحمل انواعه. پس من یک مشتق نحوی دارم یک مشتق اصولی دارم مشتق اصولی من دو شرط دارد يحمل علی الذات به معنی الهو هویت و لا یزول الذات بزوال الوصف اینها هم رابطشان می شود عموم و خصوص من وجه. آقای مظفر با این توضیحی که برای ما می دهند، شروع می کنند مثالها را پیاده کردن. حالا که اینطور شد آقای مظفر می فرمایند: هر مشتق نحوی مشتق اصولی نیست.

عبارت "کلفظ الزوج والاخ" یک سؤال آیا می شود بحث مفهوم لقب را به یک معنا بحث مشتق دانست؟ فرض لقب با وصف چه بود؟ موضوعی بود اما لقب همان وصف است در حالی که موضوعی نیست آیا می شود این را گفت؟ فکر کنید. مفهوم لقب چه بود؟ لقب هر چیزی بود که موضوع قرار بگیرد که اگر موضوعش ذکر می شد، وصف می شد مثل "السارق و السارقه فاقطعوا..."

عبارت: اما لو اجتثت الشجره "آقای مظفر این مثال را به چه دلیل می زند آقای مظفر می خواهد مثال برای شما بزند که ببینید اگر ذات نابود شود نزاعی معنادر بعضی از اوصاف اینطور هستند که با رفتن آنها ذات می رود مثل ناطق و صاهل می خواهد یک مثال بزنند که اگر ذات از بین برود دیگر نزاع معنا ندارد می گویند حال آن وصف ها کار را اینطور می کنند. که با رفتن آنها ذات نابود می شود. عبارت: اذلم یکن متلبساً بما هو خشب بالشجره ... خشب موضوعش غیر از شجره است اصلاً ربطی به هم ندارد اینطور نیست که خشب شجره بود نابود شد. آن موقع که شجره بود خشب نبود، الآن که خشب است دیگر شجره نیست سؤال: خوب جنس شجره خشب است؟ چه جواب می دهید؟ عنوان شجره و عنوان خشب دو عنوان عرض هستند ما بر سر عناوین عرفیه نزاع می کنیم، کاری نداریم که جنس و ذات و ذاتیاتش یا زیست شناسی بیاید بگوید جنس این از فیبر است یا از چوب است. کاری به این چیزها نداریم دوتا عنوان عرفی داریم. یکی عنوان الخشب و یکی عنوان الشجره، عرفاً این شجره، شجره است خشب نیست، شجره است. نگویند چوب است که به شما می خندند. اگر چوب شد دیگر به آن درخت نمی گویند. داریم روی عناوین عرفیه کار می کنیم حال دوباره باید بحث کنیم که عنوان خشب به چه چیزی اطلاق می شود؟ موضوع له به عنوان خشب عرفاً چیست؟ موضوع له عنوان شجره عرفاً چیست؟ باید دوباره آن را بتوانیم له آن را تصویر کنیم. آن جامع در بحث جامع بود یادتان است؟ ما به چه می گوئیم؟ حیات می گوئیم؟ به کل خشب حی می گوئیم شجره آن موقع عنوان خشب می شود جزء این شجره و

استعمال جزء در کل مجازا امکان داشت و شما می گوئید غلط است. بحث جامع از آن جایگاه هایی است که نشان می دهد عرف با یک سری بدیهیات کار می کند اما صدتا فیلسوف هم نمی تواند حلش کند که این چه بوده است؟ شارع بعضی وقتها این طور حرف می زند؟ شارع به شما می گوید لباس را شستی یا نه؟ بله آن را شستم یا وایتکس هم شستم می گوید خوب پاک است دیگر، همین که شستی کافی است بعد شما می گوئید خوب رنگ خون هنوز هست. نمی شود که عرض باشد ولی جوهر باقی نباشد، رنگ خون هست پس خون هست. شارع می گوید همان که شستی آن را فشار هم دادی تمام شد خون رفت رنگش هست خودش نیست موارد اینطوری داریم که اگر بخواهید آن را محکمه عقل ببرید اینها را ما باید ظرف اعتبار را معنا کنیم. نمی گوئیم خلاف عقل است می گوئیم حکم عقل است در ظرف اعتبار. عبارت و نباء علی هذین الشرطین عبارت "وینضح"

آقای مظفر خیلی منطقی فکر کردن را به طلبه یاد می دهد، اول برای شما روی مثالی فی الجمله گفت که اهم شی یعنینا فی ذلک اول بگوئیم نزاع فی الجمله چیست؟ بعد حال برای اینکه آن را بفهمیم من یک سری امور علمی را برای شما می گویم. در الموجز شما نفهمیدید مقدماتی که آمد برای چه آمد؟ آقای مظفر قشنگ اینها را به هم وصل کند. حالا که مقدمه را تمام کرد می گوید عبارت و لا یفرق فیه بین ان یکون مبدأ: آقای مظفر می گوید وقتی که من می گویم نزاع من اعم است هر چیزی که حمل بر ذات می شود ذات و ذاتیات هم نیست. حالا بعضی وقتها {منطقی با شما صحبت می کنم} یادتان است در منطق خواندیم محمول من صمیمه، محمول بالضمیمه محمول بالضمیمه یک چیزهایی بودند که باید اضافه به ذات می شدند تا ما بتوانیم محمول را بیاوریم در واقع آنجا از لحاظ برهانی گفتیم من موضوع دارم، محمول دارم، محمول می خواهد حمل شود، می گویند بر خودش حمل نمی شود یک چیزی اینجا وجود دارد با استفاده از این قید ما داریم حمل می کنیم، در واقع از لحاظ برهانی حمل برای این است و چون این شی با این اتحاد دارد ما داریم حکم احد المتحدین را به دیگری سرایت می دهیم. مثل الجسم ایض تا شما یک بیاضی اینجا نیاورید ایض برای بیاض است بیاض چون عرض جسم است در خارج متحد با جسم است. می گوئیم بیاض با جسم متحد شود و شما حکم بیاض را به جسم سرایت می دهید. لذا اینجا می گوئیم مجاز مجاز عقلی است عرفی نیست در عرف حقیقی است. اما عقلی این مجاز گویی است چون ایض از روز اول مال جسم نبوده است لذا این قضیه یک قضیه برهانی نیست. این قضیه را اگر در برهان بردید مفاصله درست می کنید چون محمول عرضی ذاتی موضوعش نیست. این محمولی که ما گفتیم محمول بالضمیمه بیاض اضافه شده است به این بیاض نسبت به جسم عرض خارجی می گویند. بعضی وقتها ما می گوئیم الجسم فوق وقتی من می خواهم عنوان فوق را درست کنم آیا من به جسم چیزی اضافه کردم که عنوان فوق را درست کردم؟ یا صرفا از مقایسه این جسم با جسم پایینی عنوان فوق انتزاع شد چیزی در خارج غیر از این دو جسم وجود ندارد به عبارت دیگر عنوان فوق محمول من ضمیمه است ما به اینها می گوئیم عرض تحلیلی امور انتزاعی چه خواهم بگویم آقای مظفر می گوید نزاع من هم این بیاض را می گیرد که شما می گوئید عرض خارجی هم عنوان فوق را می گیرد که به او می گوئید عرض تحلیلی که چیزی در خارج اضافه نشد فقط قانون همان است. یحمل علی الذات ولا یزول الذات بزواله.

حال یک سؤال مگر ما نگفتیم نزاعمان در مباحثی است که من جبهه عامه است یختص بالهیئات والاضاع النوعیه اینکه ناطق گیردارد و داخل بحث ما نسبت این گیر برای هیئت آن است یا برای ماده است؟ برای ماده ی آن است که آن ماده فصل انسان است نه برای هیئت آن خوب اگر نزاع در هیئت مشتق است پس چه طور این شرط را کردید؟ آقا گفتیم که یحمل علی الذات و لا تزول الذات بزوالها این لا تزول الذات بزوالها محل بحث من است. چرا این شرط را کردیم گفتیم چون وقتی من نزاع را در ناطق می خواهم پیاده کنم لا یتعلق النزاع، نزاع تصور نمی شود چون انقضی عنه المبدأ معنا ندارد، لذا من این شرط را کردم راست هم می گویند واقعا معنا ندارد این قسمت حرفشان درست است. اما سؤال ما از جای دیگری است شما گفتید من در اصول من جبهه عامه بحث می کنم. من جبهه عامه بحث هیئات است. لذا مشتقی داخل علم اصول است. که بحث آن بحث از هیئت باشد هیئت بحث عام است که لا یفرق بین ان یکون فی هذه الماده او فی هذه الماده. اختلاف بین جالس و ناطق مال ماده ی آنها است. ماده است که باعث شد که تو بگویی جالس در محل نزاع است و ناطق در محل نزاع نیست پس وقتی ماده را دخالت دادید نزاع شما دیگر در هیئت نیست نزاع در ماده است شما مقدمات محل بحثی را که می گویی یکی از آن ها از ماده آمده است پس چطور گفتید نزاع من در هیئت است؟ من می گویم مباحث اصولی من جبهه عامه هستند یک بار مثل الموجز می گویم مشتق داخل علم اصول نیست آن را در مقدمه گذاشتم چون ملاک مسأله ی اصولی من را ندارد یک با هم می گویم مشتق در علم اصول است خوب آقا ملاک شما چیست؟ می گوید ملاک من این است که قاعده است و آلیه فی الاستنباط دارد قاعده یعنی چه؟ یعنی محصورات اربع یعنی قضیه کلیت دارد گفت لذا بحث من در هیئات است (و تلك المباحث تقع فی هیئات الکلام) خوب وقتی بحث از هیئت کردی شرط دوم می رود به عبارت دیگر اگر مشتق اصولی با مشتق نحوی مشترک لفظی باشد لا محاله باید خصوصیه الماده را دخیل بدانم اگر خصوصیت ماده را دخیل دانستم با ملاک مسأله ی اصولی آقای مظفر گیر می کنم. اما اگر مشتق اصولی و مشتق نحوی

یک اصطلاح باشند هیئت المشتق. اما از آن طرف حالا ملاک آقای شهید صدر چه بود؟ آن ملاک اینجا درست است هر دو را می گیرد پس دوستان ببینید ملاک مسأله ی اصولی که ما روز اول روضه ای در تاریخچه آن خواندیم واقعا ثمره دارد گیر برای ما ایجاد می کند. الان من شرط دومم خلط ماده و هیئت است اگر من قرار است ماده را دخالت ندهم شرط دوم ندارم اگر شرط دوم ندارم مشتق اصولی و مشتق نحوی من معلوم نیست دو تا اصطلاح باشند اگر می خواهد دو تا اصطلاح باشد دخالت بدهم ماده را این دفعه داخل علم اصول نمی شود خوب نمی شود کیلویی حرف زد فکر کنید

تخصیص : شاید قضیه در علم نحو به قضیه در علم منطق فرق کند .
 قضیه ی منطوقه ، قضیه ی مقوله منتهی لفظ منطوقه باشد . قضیه ی منطوقه به صرف کلمات است و عملی نفع و ناسخ
 هم لفظ درستی در می آید و از آنجا ندارم که است قضیه ی منطوقه ، جمله منطوقه ، قضیه ی مقوله شود .
 ارجاع : اجماع ، ملاصدرا ، کتاب منطق ، اما صریحاً در منطق کلامی نیست ، سید مطهری

جریان النزاع فی اسم الزمان: دوستان عزیز حال آقای مظفر همین مطلب را بر سر اسم زمان و مکان پیاده می کنند. اگر خاطرتان باشد هیئت مفعول یا مفعول مشترک لفظی بین زمان و اسم مکان است. دوستان بحث شده که در هیئت مفعول یا مفعول که مال اسم زمان است ما نمی توانیم این بحث را جاری کنیم چرا؟ چون اینها اگر بروند روی اسم زمان، زمان یک ذاتی است که سیلان دارد جزء دوم آن وقتی می آید که جزء اول آن نابود شود زمان عین تصرف و زوال است عین حرکت است عین نابودی است دیگر معنا ندارد که من بگویم ذات انقضی عنه المبدأ مثل مقتل زمان ثبت فیه القتل حال بشود زمان انقضی عنه القتل این زمان دوم دیگر زمان اول نیست زمان اول نابود شد زمان اول عین وقوع قتل بود که رفت. انقضی عنه المبدأ تصور کنیم که این زمان باقی وزال عنه القتل ببینیم استعمال حقیقی است یا مجازی خوب نمی شود تعقل کرد زمان باقی باشد اما وقوع قتل از بین برود وقوع قتل وقتی از بین می رود که زمانش هم با آن رفته باشد پس زمانی باقی نیست زمان همین سیلان است. آقا می گویند بله راست می گویند در هیئت هم که مشترک است حالا اینجا دوتا حرف داریم ۱. اینکه هیئت مشترک معنوی باشد و دو فرد داشته باشد یکی به نام زمان و یکی به نام مکان بعد بگوییم در این فردش نمی توانیم جاری کنیم در این فرد می توانیم باز می توان مشکل را درست کرد یعنی می شود در مفعول و مفعول مشترک هیئت مفعول یا مفعول مشترک لفظی است در مفعول به معنای زمان نمی شود. در مفعول به معنای مکان می شود باز هم می توانیم نزاع را در مفعول و مفعول پیاده کنیم. صورت اولی که بگوییم مفعول مشترک معنوی است جمعی بین زمان و مکان داریم و مفعول برای آن جامع است یک فرد آن زمان است و یک فرد آن مکان است. می خواهیم بگوییم پیاده کردن نزاع دو جور می تواند باشد مفعول را مشترک لفظی بگیریم بگوییم در یک فردش نزاع داریم یا مفعول را مشترک معنوی بگیریم بگوییم در خود این معنا نزاع داریم به اعتبار یکی از افرادش. اما جواب می دهند که بین زمان و مکان که جامع تصور نمی شود که بگوییم مفعول وضع للجامع بین الزمان و المكان خوب ممکن است آن قلت کنید که جامع داریم ظرفیت. چطور می گوئیم "فی" ظرف زمان ظرف مکان، می فرمایند که این ظرفیت اولادیت عقلی است ثانیاً جمعی نیست که دست شما را پر کند عرفی نیست کسی با این کار نمی کند پس قبول داریم که مشترک معنوی نیست. و مشترک لفظی است اما بالاخره با مشترک لفظی هم مشکل حل می شود. چون به اعتبار یکی از معانی آن می توان نزاع را جاری کرد. عبارت: تقدیم انه یعتبر فی جریان: دوباره سر شرط دوم بحث را پیاده می کنیم شرط دوم اینکه بقاء الذات و زوال الوصف است در شرط دوم دوباره این مشکل پیش می آید. یعنی شرط دوم قضیه اش جدی است.

شکسته؟ چرا آقای مظفر می گوید یک فرد ~~می~~ باشد باعث نمی شود ما مشکل پیدا کنیم؟ چون تأکید مان این است که یکون فی وضع اصل الهیته که هیئت هم اعم است. به عبارت دیگر خصوصیات افراد را اگر بخواهیم دخیل در هیئت بدانیم یعنی سریان دادن خصوصیت مواد در اصل هیئت که این کار را خراب می کند چون قرار بوده است من بحثم اعم باشد دارم روی هیئت کار می کنم. هیئت لا یختص بالزمان أو المكان خصوصیت زمان و خصوصیت مکان از ماده ی هیئت می آیند نه از اصل هیئت. از مورد استعمال در می آیند پس چون ما داریم با هیئت کار می کنیم و ملاکمان هم من جهة عامه هیئت است همه اش را شامل می شود دوباره برگشت سر همان حرف ایشان حواسش هست که چه می گوید خوب حال پس شما هیئت را به خاطر اینکه خصوصیت مورد را در آن دخیل نمی دانی می گوئید روی هیئت دارم دغوا می کنم کاری به قسمت زمان آن ندارم من هم می گفتم روی هیئت اسم فاعل بحث می کنم کاری به فردی به نام نطق ندارم خوب می توانستم این را بگویم؟ بگویم اسم فاعل دو فرد دارد یکی جالس یکی ناطق در ناطق نمی توانم ولی در جالس می توانم نزاع یکون فی اصل الهیته شما که این قدر فیلسوف هستی و اینجا را درست می کنی خوب همین را آنجا بگو، کار درست ^۲ می آید. بعد آن موقع مشتق می شود مشتق اصولی یا مشتق نحوی؟ دیگر مشتق اصولی ندارم. مشتق نحوی خصوصیتش چیست؟ شرط دوم رفت، مشتق نحوی می شود شما دوش شرط زدی ۱ یحمل علی الذات ۲ لایزول الذات بزواله لا یزول الذات بزواله ما به الافتراق درست کرد والا مشتقات نحوی هم یحمل علی الذات هستند. الان تمام رکن دعوی تو بر نحوی و مشتق اصولی را زوم دارم بر سر رکن دوم و این رکن هم الان اینطوری شد بر گره بر می گردد پس اینها هر کدام حساب و کتابی دارد. الان قشنگ دارد همین را برای ما پیاده می کند نزاع من چون در اصل الهیته است و خصوصیه مورد لایکون دخیلا فیها لذا نزاع من در هیئت مفعول و مفعول درست است خوب همین را در هیئت اسم فاعل هم می توانی بگوئی ولو اینکه در یک فرد آن به نام ناطق نزاع جاری نمی شود یعنی ثمره ی اصولی ندارد خوب باشد.

اختلاق مشتقات من جهة المبادی

این همان دعوی معروف شما با صاحب فصول است، صاحب فصول آمد گفت بعضی از مشتقات واضح است که اعم از حال و انقضی عنه المبدأ هستند مثل حرفه و ملکه مثلا آدم نجار الان خواب است باز هم به او می گویند نجار. شما چه جواب دادید؟ اعمیت کل

مشتق بحسبه اعمیت مجتهد برای آن موقعی است که اطلاعات او فرصت شود. این می شود انقض عنه المبدأ، نجار هم همین طور مغازه ی نجاری اش را بست و دیگر هیچ وقت در عمرش نجاری نکرد. پس اعم در اینها تصور می شود اما اینها مشتقات کش دار هستند مشتق ها بعضی ها فعلی آنی هستند و بعضی ها کش دار هستند.

عبارت بل فی هذه من المتفق علیه: اگر کسی در همین فضای صاحب فصول به صاحب فصول می گوید اینها اعم هستند. اعم هستند یعنی در انقض عنه المبدأ حکم شرعی ثابت است. بود الماء المسخن بالشمس سابقا اگر می خواست اعم باشد دیگر الان با این آب وضو کراهت داشت، حکم ثابت می شد دیگر، اینها در انقضی عنه المبدأ حکم شرعی شان را دارند صاحب فصول می خواهد این را بگوید ما هم داریم به او می گوییم آنجایی که این حکم را دارند و توبه او می گویی اعم، اعم نیست، اینجایی که تو می گویی اعم مورد مصداق انقضی نیست. مصداق بالفعل آن است هنوز، پس ما هم با صاحب فصول در اینجا مشترکیم که اینجا هم حکم شرعی دارم فقط دارم به او می گویم که شما محل نزاع در درست تصویر نکرده اید. خوب یک بحثی بود قدیم می گفتند اگر مجتهد خوابید یا اگر او را بیهوش کردند دیگر تقلید از او امکان ندارد. این برای همین جا بود ثمره ی فقهی برایش پیدا کنید. اگر کسی در فضای صاحب فصول یعنی در همین فضایی که صاحب فصول گفت که این مصداق بالفعل و این مصداق انقض، در همین مصداق انقضی بگوید خصوص حال، ببینید من الان دارم ثمره ی عملی حرف صاحب فصول را قبول می کنم اما به او می گویم اینکه تو می گویی مصداق انقض است، انقض نیست بالفعل است که حکم ثابت است. حال اگر کسی در همین فضای صاحب فصول این را گفت انقضی و گفت مشتق وضع برای خصوص حال است و من قبول ندارم که اتفاقی است چه اتفاقی می افتد؟ دیگر شبها تقلید تعطیل می شود یا مجتهد را که زیر عمل جراحی بیهوش کردند تقلید تعطیل می شود. پس ببینید این بحث ثمره دارد. اگر ما رفتیم در فضای صاحب فصول بعد وضع برای خصوص حال را قبول کردیم گیر می کنیم. لذا این بحث مهم است.

استعمال المشتق بلحاظ حال التلبس حقیقه:

آقایون عزیز ما یک زمانی داریم به نام زمان نطق، زمانی که الان دارم حرف می زنم، زمانی داریم به نام زمان اسناد یعنی در قضیه اسناد به چه زمانی موقوف شده است و یک زمانی داریم به نام زمان تلبس، زمان تلبس یعنی محکی، چه موقعی این حرف اتفاق افتاد، زمان نطق همیشه الان است کسی در دیروز حرف نمی زند، کسی در فردا حرف نمی زند، همین الان حرف می زند، زمان جری و اسناد ممکن است متکلم دروغ بگوید. ممکن است یک حرفی بزند ولی اسناد آن را دیروز قرار دهد یوم الامس مثلا حال که این اتفاق برای فردا است زمان اسناد هم تابع متکلم است بستگی دارد متکلم در قضیه چه چیزی را اخذ کند به عنوان قید زمان، اگر هم چیزی به عنوان قید زمان اخذ نشد اگر جمله فعلیه باشد که زمان دارد، اما اگر جمله اسمیه باشد و قید زمان هم در جمله وجود نداشته باشد جمله زمان اسناد ندارد. زمان تلبس هم که دست من نیست واقعت در ظرف خودش اتفاق می افتد یا افتاده یا خواهد افتاد، حال نزاع ما کجاست؟ آنجایی که زمان اسنادی در کلام ذکر شود قبلا گفتیم: مشتق زمان بردار نیست چون اسم است پس چه طور ما نزاع را در آن پیاده می کنیم، گفتیم نزاع ما اینطور است که اگر زمان اسناد ذکر شود هیچ اختلافی وجود ندارد که اسناد حقیقی است نزاع آنجایی است که زمان اسناد ذکر نشود که در واقع مشتق انصرافی به حال بخواهد داشته باشد بعد آنجا می خواهیم ببینیم آیا اینقدر کش دارد که زمان ماضی را هم بگیرد یا نه

عبارت: و الاسماء مطلقا لا دلالة لها على الزمان:

مشتقات که از اسم هستند منظور هیئت المشتق است یا ماده المشتق هیئت پس چرا گفتیم هیئت معنای حرفی است پس باید مشتقات آن معادله ی قبلی را عوض کنیم پس اینطور نیست که همه ی معانی حرفیه برگردند و در حروف جمع شوند اسم هم داریم که وال بر معنای حرفی باشد. باید اینجا دقیق شویم بعد می گوییم بله بعدا می گوییم اسماء اشاره و اسم موصول اینها هم دال بر معنای حرفی هستند، الزامی نداریم که معنای حرفی اختصاص به حروف داشته باشد حواسمان را به این نکته بدهیم که مشتقات چون نزاع در هیئت مشتق است و هیئت مشتق هم من الاسماء.

عبارت: فان ذلك حقیقه بلا ریب:

شما بگویید اگر زمان اسناد با زمان تلبس موافقت نکردند چه می شود؟ اسناد حقیقی است اما کاذب است، مجاز به معنای کاذب نیست، زید ضارب امس اسناد ضارب به زید در زمان گذشته حقیقی است اما دروغ گفته، غلط یعنی کذب، کاذب بودن کلام شی مجاز یا حقیقت بودن شی، آخر، پس آقا این جمله هم که گفتیم به لحاظ تلبس، را هم کار نداریم هر وقت زمان اسناد بیاید حقیقی می شود هر وقت زمان اسناد ذکر نشود گیر ایجاد می شود. عدم انطباق حال اسناد با حل تلبس موجب کذب بودن کلام می شود نه موجب مجاز گویی.

عبارت ارید اطلاق المشتق: فعلا یعنی اگر "الان" نگویی "امس" نگویی زید ضارب مطلق و بدون قید انصراف به فعلا و الان دارد.

دوباره آقای مظفر در مشتق مختارشان را بیان می کنند با ذکر یک نکته می گویند اولاً ما اعم را قبول نداریم ما می گوئیم مشتق وضع شده برای خصوص متلبس بالمبدأ بالفعل. ان قلت به اینکه پس چرا یک عده ای سراغ اعم رفته اند؟ آقای مظفر می گویند بین این دو استعمال خلط کرده اند. می گویند دوباره برای شما تأکید کنیم که ما یک حال نطق داریم، یک حال اسناد داریم و یک حال تلبس داریم حال تلبس یعنی همان واقعیتی که اتفاق می افتد حال اسناد یعنی همان قید امس، غذا الان که در جمله می آید حال نطق هم که همین الان است. آقای مظفر می گویند اینها خلط کردند بین آن جایی که حال اسناد و حال تلبس با هم مساوی هستند زید ضارب امس این حقیقی است همان طور که زید ضارب غذا حقیقی است وقتی اسناد من ~~با~~ محکی خودش مطابقت می کند مشکلی ندارم، پس قضیه چیست؟ دعوی ما

بر سر آنجایی است که زید ضارب و بعد آرید منه زمان ماضی را یعنی تلبس آن در ماضی باشد. پس آقا این مورد را با این مورد خلط نکنید. اگر خلط نکنید در این مورد که قید نیامده است تبادر می کنید که مشتق بر خصوص متلبس بالفعل منطبق می شود. الباب الثانی الاوامر.

عبارت فیه مبحثان فی ماده الامر و خاتمه فی تقسیمات الواجب: آقای مظفر اجازه بده ببینیم خاتمه در تقسیمات واجب یعنی چه؟ یعنی تقسیمات واجب خارج از علم اصول است خاتمه است یعنی چه؟ یعنی خاتمه ی باب است اما داخل علم اصول است؟ یا چون ملاک مسأله اصولی ما این مورد را نگرقت استطرادی است و چون مناسبت با باب اوامر دارد آن را اینجا آوردیم؟ دو طرف است ختمه داخل علم اصول است اما خاتمه ی بحث اوامر است یا خارج از علم اصول است و ورودش هم در علم اصول استطرادی است اما حالا که خواستیم بیاورمش کجا آن را بیاورم مناسبت دارد با باب اوامر هر کدامش دلیل می خواهد اگر بگویم داخل علم اصول است اما خاتمه ی باب است خوب چرا آن را خاتمه ی باب کردم؟ به چه دلیل به ملاکتان چه بود؟ عنوان خاتمه را چرا آوردی؟ یعنی ضابطه ی باب آن را نمی گیرد ضابطه ی باب اوامر مگر چیست که این را نمی گیرد؟ این یک سؤال سؤال دوم مگر نه بحث از ماده ی امر قضیه ی شخصیه است نمی توانی از آن بحث کنی پس چرا می گویی فیه مبحثان. بحث اول فی ماده الامر؟ خوب این را هم باید بگویی

تمهید مقدمه پس چرا آوردی؟ این صریح در این دارد که آقای مظفر آن را در علم اصول گذاشته است پس حواشش بوده که باید باشد. پس چرا آنجا حواشش نبود که گفت اختصت المباحث بالهیئات؟

المبحث الاول ماده الامر

معنای کلمه ی امر موارد متعددی در کتاب قاموس لغات برای معنایش ذکر شده است اما به دو دلیل ما می گوئیم که این مشترک لفظی بین المعنیین است و جمیع آن معانی که ذکر شدند مصادیق یکی از این معانی هستند. معنای اولش طلب است. معنای دوم آن شیء الموجز چه گفت: فعل حال دو دلیل چیست؟ می فرمایند دلیل اول اینکه ما از کلمه ی امر دو تا جمع مکسر داریم این دو جمع مکسر نشانه و اماره ی دوتا وضع هستند که هر وضعی تنبیه و جمعی برای خودش می خواهد داشته باشد سالم آن قیاسی است مکسر آن سماعی است یجمع علی "اوامر" و علی "امور" اوامر جمع مکسر برای طلب "امور" جمع مکسر برای شیء یک نکته دیگر که می گویند مسأله ی اشتقاق است از "امر" که به معنای طلب است فعل درست می شود، امر، یا امر، اما از امر که به معنای شیء است مثلاً رأیت امرأ عجیباً از این "امر" که در اینجا آمده است اشتقاقی صورت نمی گیرد اگر اینجا قرار بود معنای آن معنای حدی باشد ~~مثل طلب اشتقاق می طلب این اشتقاق هر دو نشان می دهد که دلالت بر یک معنای غیر مصدری می کند معنای غیر مصدری مثل طلب اشتقاق می داشت. اینکه اشتقاق ندارد نشان می دهد که دلالت بر یک معنای غیر مصدری می کند معنای غیر مصدری~~ مثل طلب اشتقاق می داشت. اینکه اشتقاق ندارد نشان می دهد که دلالت بر یک معنای غیر مصدری می کند معنای غیر مصدری

غیر حدی اینجا وجود دارد. بعد یک نکته ای می گویند به دوستان طلب ما باید کمی روی آن دقت کنیم این مقدمه ای که آقای مظفر می گویند بسیار فنی است بعداً همین مقدمه است که درس خارج برای شما یک سری مسالک را تولید می کند یک سری مذاهب اینجا وجود دارد روی همین است این قدمگاه اصلی کل این حرفهاست طلب از مقوله ی انشاء است جعل است ایجاد است حالا سؤال این است که آیا همین که من یک چیزی را ایجاد می کنم در نفس خودم یک طلبی داشته باشم به آن می گویند طلب یا تا اظهار نکنم به آن طلب اطلاق نمی شود کدامشان را بگوئیم؟ بعضی ها گفتند: امر دو معنا دارد طلب وشی ووقتی آمده اند طلب را بگویند گفته اند: "الطلب بالقول" آقای مظفر می گویند نه این آقا چه در ذهنش بوده است؟ من ریشه ی آن را بگویم ایشان در ذهنش این بوده است که من صرف اینکه یک چیزی را اراده کنم در صقع نفس خودم یعنی طلبش کرده باشم انشاء کنم خواستش را اما ابرازش نکم به آن طلب اطلاق نمی شود نمی خواسته بگویند حتماً باید ابراز این طلب باقول باشد ایشان می خواهد بگویند باید ابراز شود مصداق بارزش قول است حال با کتابت باشد با اشاره ی دست باشد با اشاره ی سر باشد هزار تا راه می تواند باشد اما این نشان می دهد که اظهار الشوق اظهار اراده را طلب می گویند نه صرف الاراده والقصد به قصد خواستن

طلب اطلاق نمی شود می فرمایند حالا که اینطور شد در واقع که ما می گوئیم امر به معنای طلب است و امر را تعریف می کنیم به طلب این طلب به علاوه یک خصوصیتی است. خصوصیتش این است که اولاً باید این اظهار شود و ثانیاً یک سری خصوصیات هم فصل دوم برایتان می گوئیم (علو و استعلا بود) آنها هم خصوصیات دخیله هستند پس ما که می گوئیم امر یعنی طلب امر به هر طلبی گفته نمی شود طلب مخصوص، طلب مورد للاظهار بشروط التي سیاتی ذکرها پس به هر طلبی امر اطلاق نمی شود و حالا که می گوئیم امر یعنی طلب این تعریف الشیء بالمعنی الاعم است، با یک عنوان اعمی داریم تعریفش می کنیم. یک نکته هم در مورد شیء می گویند، باز هم می گویند این که داریم می گوئیم امر یعنی شیء باز هم تعریف به اعم کردیم چون به هر شیئی امر گفته نمی شود، مثلاً به اعیان شخصیه ی متشخصه ی متأصله ی خارجیه نمی گوئیم رأیت امرأ، مثلاً به جدار رأیت امرأ نمی گویند. بله اگر این پدیده ی خارجیه از جنس فعل باشد یا از حالات باشد از اوصاف باشد می گویند: رأیت امرأ عجیباً. حالتش یک جوری بود می گویند امر عجیب. پس به هر چیزی امر به معنای شیء اطلاق نمی شود.

عبارت: من باب تعریف الشیء بالاعم

حالا باید اینجا فکر بکنیم برگردیم و ظرف انشائیات را درست کنیم. عبارات جانانه آقای مظفر در بحث مفرد و مرکب، خبر و انشاء در المنطق را ببینید، ماهیت انشاء چیست؟ آیا اظهار باید باشد یا اگر اظهار نکنیم فایده ندارد؟ آیا اگر اظهار نکنیم لا تسمی طلباً، لا تسمی انشاءً یا انشاء هست اما لغو است؟ چون تا اظهارش نکنی کسی نمی رود برایت آب بیاورد. اینجا اگر کسی بخواهد کار کند باید مراحل فعل اختیاری را در اینجا پیاده کند.

تخصیص :- ببینید اینجا را، عملی است، واقعاً حقیقت منفیه است و وقت عمل است در وقت دلزم بازماند کاری کنیم
 باب سری خصایع عرضی دلزم کاری کنیم. وقت دلزم مرکبات اعتباری را توضیح می دادم، وقتش فعلی، چه در خصایع و چه
 در اعتباری، و ضمناً اعتباری است و مفروض است، کاره حقیقی است درباره اعتباری است. و لکن در خصوص
 که خاص حقیقی است، وقت عمل فعلی تو را است و وضع بر سر اتفاق افتاده است یا نه؟ مثلاً زمان را
 عرض در رد عملی که قرار می دهد، وقت عملی در رد عملی که قرار می دهد.

نویسندگان

فرمایش ایشان را دقت کردید؟ گفتند که شما در تعجب، ترجی و تمنی یک حالت نفسانی دارید که بعد از این حالت نفسانی لفظ پا به عرصه می گذاریم اما در امر نه، لفظ که انشاء شود تازه امر به وجود می آید. (حالات نفسانی که شما عقبه ی تعجب دارید، عقبه ی امر هم دارید) اینجا در دو نکته باید دقت کنید، آیا حالت نفسانی که قبل از تعجب و تمنی است، اسم آن تعجب است؟ یا انشاء به لفظ و انشاء به صیغه را تعجب می گوئیم؟ دیگر اینکه چون انشاء فعل اختیاری است مقدمات هر فعل اختیاری باید طی شود. آیا زائد بر آن مقدمات فعل اختیاری که در روند تحقق فعل اختیاری دارید در تعجب هم یک چیزی دارید به نام تعجبی که در نفس است؟ ببینید، چون امر فعل اختیاری است، انشاء امر فعل اختیاری است، انشاء تعجب هم فعل اختیاری است. همه این افعال اختیاری یک عقبه دارند. اگر بخواهیم روی آن عقبه دست بگذاریم که همه با یکدیگر مشترک هستند و اگر شما هم می گوئید امر انشاء است و با لفظش امر را درست می کند، یعنی می خواهید بگوئید آن عقبه درست است، اما آن عقبه لا یسمی (۱) یعنی نام ندارد. حالا در تعجب علاوه بر آن عقبه چیز دیگری هم دارید؟ این یک نکته. نکته ی دوم: اگر شما عقبه ای داشته باشید آن موقع رضی عنکم است اینها انشاء هستند یا اخبار؟ اگر من گفتم یک عقبه ای دارم و صیغه ی «ما أفعل» من، صیغه ی تعجب من از قبل از «ما أفعل» یک «ترجمه فعلی» چیزی بوده است آن وقت «ما أفعل» حاکی از آن می شود. آن موقع ما باید از انشاء بیرون برویم و در باب اخبار برویم؟ یا نزاع در «ترجمه فعلی» انشاء را یک پله عقب تر ببریم؟ پس این سؤال می ماند که ظرف انشاء کجاست؟ در کجا ما داریم انشاء را محقق می کنیم؟ بعد این الفاظ چه نقشی می توانند داشته باشند؟ ظرفش را باید معلوم کنیم. مثلا آقای مظفر گفتند: ما به مجرد الاراده و الرغبة امر اطلاق نمی کنیم. اراده جزء مقدمات فعل اختیاری است؟ یا نتیجه ی فعل اختیاری؟ انشاء چیست؟ ببینید انشاء فعل اختیاری، بعد هذا الفعل له مقدمات. در مقدماتش یک چیزی به نام اراده است، تصور مصلحت انشاء، تصدیق به مصلحت انشاء، اراده کردن برای انشاء، اگر مانعی ایجاد نشود و شوق ما زیادتر شود بعد انشاء می کنیم. بالاخره الآن آن در مقدمات انعقاد فعل اختیاری است و فعل اختیاری من انشاء است، حالا باید از اینجا شروع کنیم. قطعا به آن مقدمات انشاء اطلاق نمی شود. اما در این عبارت دعوا درست تصویر نشده است. نزاع ما بر سر این نیست که ما بگوئیم: شما گفتید من تصور مصلحت می کنم بعد تصدیق می کنم به مصلحت، بعد شوق پیدا می کنم، بعد اگر مانعی نباشد ازدیاد شوق است، ازدیاد شوق اراده را می آورد، اراده منجر به صدور فعل می شود. حالا این فعل در ما نحن فیه اگر اسمش انشاء باشد اینجا در صدور این انشاء قطعاً مقدماتی طی می شوند، اما ما انشاء را به فعل می گوئیم، اراده را کسی ~~ببیند~~ انشاء نمی گوید حالا دعوا سر این است که این فعل را که من به آن انشاء می گویم، این انشاء شکل می گیرد و بعد یک قول، یک فعل، یک کتابت می آید حاکی از او می شود مبرز او میشود، مظهر او می شود؟ یا نفس الانشاء می تحقق بلقول؟ اما اراده علی ای حال از محل نزاع خارج است. در مقدمه است. حالا فرض کنید این فعل اختیاری انشاء نیست و آب خوردن است باز هم اراده می خواهد حالا دقیق ترش کنیم، اگر اراده مظهر بخواهد معنایش چیست؟ معنایش این است که هذا المظهر حاک عن مر حله ی متقدمه یعنی اراده، آن موقع این داخل اخبار می شود، حالا نکته ی نهایی: اصلا دخالت این مقدمات تا صدور این فعل چه نوع دخالتی هستند؟ فعل چع ربطی با اینها دارد؟ اصلا رابطه ی این با رابطه ی ما تقدم خودش رابطه ی حکایت است یا رابطه ی معلولیت است؟ آنها سبب صدور این می شوند؟ یا این حاکی از آن است؟ ببینید حکایت در باب معلولیت یک مسأله است، حرف حکایت وجود لفظی از قصد انسان یک مسأله ی دیگر است. حکایت که دارم می گوئیم یعنی رابطه ی بین وجود لفظی و وجود ذهنی حکایت کنیم یک لفظی را آوردیم؟ آیا این لفظ نیست به آن اراده صرفا از قصد من حکایت می کند؟ مکانیسم اینجا در باب حکایت چه بوده است؟ ما هنوز باب حکایت را توضیح ندادیم، معلوم شده ما تا نرویم فیلسوفی گری نکنیم از اولش تحلیل دقیق به شما ندهیم اینها حل نمی شود، همینطور تناقض گویی است. ببینید دوباره این را یک تکلم پیاده کنم و شما در باب گفتار: «آقا» من در را دیدم "موجود واقعی خارجی به نام در، بتصور فی الذهن، تصویر ایجاد شد، این می شود وجود ذهنی در بعد من می خواهم این چیزی را که در ذهنم است تفهیمش کنم، می خواهم ما فی الضمیرم را به دیگری منتقل کنم، اینجا مصلحت من چیست؟ علی معلولی است. من تصور مصلحت می کنم منجر به تصدیق می شود تصدیق که آمد شوق پیدا می شود اینها حالات نفسانی است تا انسان تصدیق نکند شوق پیدا نمی کند شوق که لفظ را صادر می کنم اینها دخالتشان دخالت تکوینی است تا این فعل صادر شود. بعد که صادر شد آن فعل چه بود؟ صدور لفظ «در» مثلا بعد که لفظ «در» صادر شد، لفظ «در» حاکی از وجود ذهنی من، پس اینکه شما به آن می گوئید مظهر الاراده مظهر یعنی چه؟ اصلا کسی انشاء را اراده نمی داند، این هم مظهر نیست. دعوا مال بعد از اراده است. تو اراده می کنی فعلی از تو صادر شود به نام انشاء، فعل که صادر شد دعوا بر سر این است که آن انشاء چیست؟ آیا آن انشاء لفظ است؟ یا در جایی که باید ببینیم جایش کجاست انعقد، بعد لفظ اظهارش می کند اما هر دوی آنها غیر از اراده است؟ الآن داشتم این را توضیح می دادم این حرفی را که آقای... زدند غیر از عبارت آقای مظفر است. این باید اول دقیق شود، مقدمات طی شود. بگوئیم اراده را کنار بگذار من بر سر مراد صحبت می کنم. آن چیزی که بتعلق به الإرادہ یعنی فعل اختیاری من

جواب سوال

۱) یعنی نام ندارد

ترجمه فعلی

نشان از آنست

نشان از آنست

نشان از آنست

نشان از آنست

نشان از آنست

نشان از آنست

نشان از آنست

نشان از آنست

نشان از آنست

نشان از آنست

نشان از آنست

نشان از آنست

نشان از آنست

نشان از آنست

آن فعل اختیاری من یک بار خوردن است، یک بار استعمال لفظ است و یک بار انشاء است. حالا که می خواهیم انشاء داشته باشیم این انشاء ماهیتش باید انشاء باشد نه اینکه ماهیتش اخبار باشد. تفاوت إفعال با فَعْل در ماهیت إخبار و انشاء است. ماهیت انشاء یعنی لم یکن موجوداً من قبل. پس شما اراده را انشاء نگو. بگو مقدمات انشاء هستند یعنی اینها اسبابی هستند که باعث حصول فعل اختیاری می شوند که فعل اختیاری فیما نحن فیه هو الانشاء. حالا انشاء می خواهد تحقق پیدا کند، حالا ببینیم این انشاء همان قول است یا یک چیزی است که القول مظهر له؟ نه القول مظهر للإرادة. نگو القول مظهر للإرادة، الإرادة التي مورداً للإظهار ليس المسمى بالإنشاء. این حرف غلط است شما داری خلط بین سبب و مسبب می کنید، خلط مقدمات و نتیجه را می کنید. اینجا دو تا اعتبار با هم قاطی می شود. انشاء فرقی با إخبار دارد، إخبار نهایتاً منجر به چه می شود؟ صدور لفظ. صدور لفظ هم یک فعل اختیاری است دیگر، اعتباری است، جعل است، استعمال است، اینها همه اش در مقوله اعتبار و قرارداد است. در انشاء علاوه بر این قرارداد یک قرارداد دیگر هم وجود دارد. با دو تا اعتبار کار می کنیم. این می شود محل بحث ما، می شود ماهیة الإنشاء. لذا ملاصدرا که به اینجا رسید گفت اینها حالا کار دارد. نه اینکه اصول هنوز رشد نکرده بود؟ اینها قبل از شیخ انصاری بودند؟ اینجا دیگر اصول باید خدمت کند. ما در فهم الفاظ و مرادات قرآن هم این بحث ها را نیاز داریم. فلاسفه از حیث خودشان قرآن شناسی می کنند اما چون اصولشان ضعیف است نمی توانند کار کنند.

اعتبار العلو فی معنی الامر

آقای مظفر نکته ای را می فرمایند که ما «امر» را به هر طلبی می گوئیم؟ یعنی موضوع له امر چیست؟ قبلاً توضیح مفصلی در الموجز دادم. این اعتبار علو یا استعلا که می گوئیم چه نوع دخالتی است؟ بعد دلیل اینها چیست؟ اگر نگاه کنید دلیلی که برای اینها می آوردند تبادر است. یعنی چه تبادر؟ یعنی اینها دخل در موضوع له دارد. آقای مظفر عبارتش را قشنگ ساخته و پرداخته کرده است. گفت اگر به طلب امر اطلاق کنیم تعریف الشیء بالاعم است، چون مطلق الطلب لا یسمی بالامر. حالا اینجا سؤال است که الطلب العالی یسمی بالامر؟ یا الطلب العالی المستعلی یسمی بالامر؟ یا الطلب المستعلی یسمی بالامر؟ آقای مظفر می گویند: ما استعلا را نمی خواهیم، همان علو کفایت می کند. دلیلش؟ می گویند اگر یک آدم علی نشسته باشد و حرف بزند داد هم نزنند، حتی خطابش خطاب با صیغه افعال هم نباشد شما علو را که دیدید قانون می آورید که بعث المولی لا یترک بلاجواب. هر کسی اعتبار را درست تعقل کند این قانون را می فهمد. فی دائرة المولویة و العبودیة بعث المولی لا یترک بلاجواب. حالا این بعث لایترک؟ یا چون از مولی است لایترک؟ تمام الموضوع لوجوب الإمتثال، تمام الموضوع لعدم الترتک چیست؟ فی دائرة المولویة و العبودیة، شما نگفتید بعث المولی المستعلی لایترک، گفتید بعث المولی. چرا بعث المولی؟ چون تمام الموضوع للحکم من مولویت اوست، پس علو یکفیی استعلا نمی خواهیم.

دلالة لفظ الامر على الوجوب:

لفظ امر که ماده أمر را می گوئیم می خواهیم ببینیم دلالت بر وجوب دارد یا نه؟ اینکه دلالت بر وجوب دارد لاشک فیه است، اما دعوا بر سر این است که دلالتش چه نوع دلالتی است؟ آیا دلالتش بر وجوب به خاطر دلالت وضعی بر وجوب است؟ یا وجوب را در مرحله بعد ما در مقام استعمال کشف می کنیم؟ دخیل در مراد جدی متکلم اما دخیل در موضوع له نیست؟ مرز این را یاد بگیرید جدا کنید. اگر گفتیم وجوب دخیل در موضوع له است یعنی وجوب از ناحیه موضوع له به نحوی بر می آید یک طور است و اگر گفتیم از ناحیه استعمال و قرائن خارجی که مراد متکلم را به ما می فهماند ما وجوب را می فهمیم یک طور دیگر است. به عبارت دیگر ظهور امر در وجوب در مواردی که ظهور در وجوب دارد مستند به وضع است یا مستند به قرائن خارجی است؟ این محل بحث است. اگر بخواهد مستند به وضع باشد دو جور تصویر می شود، یکی اینکه امر وُضع للوجوب، اینکه امر وضع للجامع بین الوجوب و الاستحباب که بعد وجوب بشود یک فرد آن. جامع وجوب و استحباب چیست؟ خود طلب، خود بعث، اینجا اقوالی شده است بعضی ها گفته اند وضع برای وجوب شده است، بعضی ها گفته اند وضع برای جامع شده است. بعضی ها گفته اند وضع برای استحباب شده است که البته این قول کم است. یا نادر است یا اصلاً معدوم است. آقای مظفر می گویند دلالت بر وجوب دارد اما دلالتش مستند به وضع نیست، امر برای همان طلب مخصوص است. امر ظهور در وجوب دارد اما ظهورش در وجوب به خاطر قانون دائرة ی مولویت و عبودیت است که یکی از ظروف عقلانیة ظرف رابطه ی مولا و عبد است، در سیستم عقلا، ظرف رابطه ی رئیس و مرئوس است. در این ظرف عقلا هر امری را که دال بر طلب است ما لم یکن فیه قرینة، دال بر وجوب می دانند. از بین این اقوال، اسخف اقوال این است که بگوئیم امر وضع برای وجوب شده است اما قائل دارد. چرا اینها قائل شدند به وضع برای وجوب، قبلش گفتیم وضع برای طلب مخصوص شده است. اسم وجوبی نیامده پس چرا اینجا گفتند؟ سرش را اگر در بیاورید کار قشنگ می شود. اینجا دیدند که هر امری که استعمال می شود لو خلی و طبعه همه از آن وجوب را می فهمند. اگر قرار بود امر دال بر جامع باشد ارادة الوجوب من الجامع محتاج الی بیان زائد، تعیین این فرد یا این فرد محتاج به بیان زائد دارد. اگر قرار بود امر مشترک لفظی بین وجوب و ندب باشد باز هم تعیین وجوب یا ندب هر کدام محتاج قرینه بود. حال آنکه ما می بینیم طبق هردو تصویر که اصل در

به عبارت دیگر این نزاع که ما در بحث مشتق داریم متفرع بر بحث صحیح و اعم است. صحیح و فاسدش را باید درست کنیم بعد ببینیم که مصداق انقضی یعنی فاسد؟ چه ملازمه ای است بین قول به اعم در اینجا و قول به اعم در آنجا؟ پس دوباره یک چیزهایی ماهیتشان عوض شده، همان جا باید بگویید از چه بود؟ کلید چه بود؟ که الآن که دیگر در کوره ذوب شد دیگر کلید هم نیست؟ یک تکه فلز است. شجر عنوان حقیقی است برای درخت حی که الآن یک تکه چوب شد دیگر شجر نیست؟ پس چرا همین یک تکه چوب را وقتی بریدند و گوشه ی جنگل افتاده باشد می گویند درخت را بریده اند؟ پس درخت است. اما الآن اگر آن را از آن کنند و آن را شش لایه کنند باز کسی می گوید شجر؟ به تکه های وسط قطعاً شجر نمی گویند اما به تکه های دو طرف آن که هنوز یک حالت گردی دارد ممکن است بگویند یک تکه از درخت است که بریده بودند یعنی عنوان درخت در اینجا تبادر می شود که این یک تکه از آن است، اما آن تکه از وسط که دو طرفش صاف است می گویند یک تکه چوب، نمی گویند یک تکه از آن درخت. ممکن است هم که بگویند اما قدم اول تبادر به ذهن یک تکه چوب است. اینها را باید در بیاوریم و ببینیم ماهیت درخت چه بوده است؟ تأکید کردم بحث جامع در موضوع له عنوان عرفیه است نه در وضع آنها نه در لفظ آنها، در موضوع له. گفتم امور حقیقی وضعشان اعتباری است و موضوع له شان حقیقی. حالا عنوان شجر از آن موضوع له های حقیقی است یا موضوع له اعتباری؟ می گویند حقیقی است پس چرا الآن این اتفاق افتاد؟ اصلاً ما موضوع له حقیقی داریم؟ به چه می گویند شجره؟ زیست شناس می گوید: چیزی که از آوند تشکیل می شود، اینطوری باشد، از فلان سلول ها تشکیل شده باشد. اگر آن را بریدید و اره هم کردید شما چه می گویند؟ می گوید به آن چوب می گویم، می گویم باید به آن درخت بگوییم. چون این همان جنس آوند و سلول های فلان است، پس چرا به آن چوب می گویند؟ به آن بگو درخت. می گوید خوب آن را بریده اند، پس بریدن دخیل بود؟ جزء ذاتیاتش بود؟ حیاة چی؟ اینها سؤال هایی است که ما باید از او بپرسیم. پس اینها را باید کمی دقیق تر شویم. در عناوین عرفیه یک بار در ناحیه وضع و لفظ صحبت می کنیم و یک بار در ناحیه معنا و موضوع له. معنا و موضوع له شان امر تکوینی و حقیقی است؟ یعنی الکلّمه التي وضعت لهذا المعنى عنوان مشیر الی هذا الموجود الخارجی التکوینی؟ یا نه؟ یک چیزی را ما اعتبار کردیم داریم کلمه را برای آن می گویم؟ بعد آن مصداقش این می تواند باشد، این هم هست...؟ چوب را وقتی بریدند دیگر شجر نیست؟ قضیه چطوری است؟

صلاة هم در واقع بود. پیامبر اکرم یک کارهایی کرد، یک افعال خارجی بودند بعد من دیدمشان بعد جامع برایشان درست کردم. الآن شما کلید را هم بگو، کدامش کلید بود؟ کدامش ازّه بود؟ ما یک مصداق دیدیم می خواهیم محدوده اش را معین کنیم. یعنی تولید این صلاة فعل اختیاری من بود حالا من می خواهم محدوده ی این را مشخص کنم می گویم به این محدوده از افعال اختیاری می گویند.

شما باید بحث ادراکات اعتباری را بیشتر بشناسید. اصول فلسفه ی مرحوم آقای طباطبایی رحمه الله علیه ماهر چه از ادراکات اعتباری داریم از آنجا داریم و سپس میزان. عباراتی که حضرت امام در جای جای اصول دارند، عباراتی که خود آقای مظفر دارد. اینها به حمل شایع حرف میزنند، مثلاً الآن خود آقای مظفر که به حمل شایع شروع می کند به صحبت کردن ناخواهگاه حدود ادراکات اعتباری را معلوم می کند. آقای سبحانی در الموجز داشتیم؟ تعبیر آقای سبحانی که عبد مثل ید مولا است کما اینکه مولا اراده می کند و دستش را تکان می دهد، مولا اعتباراً اراده می کند عبد را تکان می دهد بعد آنجایی که در مجاز کار کردیم به شما یاد دادیم که ملاک هر اعتباری برمی گردد و به قانون ما هیت اعتبارات چیست؟ "قانون اعطاء خد شیء الی شیء آخر"

المبحث الثاني فی

دوباره اینجا ما یک معنای صیغه ی افعال را بحث می کنیم بعد هم ظهورش را در وجوب. یک نکته ای که هست اینکه صیغه ی افعال یک جاهایی برای تهدید استعمال شده است یک جاهایی برای تعجیز استعمال شده یک جاهایی برای بعث و طلب استعمال شده، موارد استعمال متعددی دارد. جواب می دهند که اینها مورد استعمال هستند، این داعی در کتاب های اصول توضیح داده نمی شود این حرف آخوند است. کلمه ی داعی را از عبارات آخوند آورده اند اینها گفتند پس امر مشترک لفظی بین همه ی این معانی است ما گفتیم نه مشترک لفظی نیست خوب اگر مشترک لفظی نیست، استعمال امر در اینها استعمال مجازی است اینک استعمال اعم من الحقیقه والحجاز؟ می گویم نه، استعمال مجازی هم نیست، می گویم پس اینها مصادیق یک معنای مشترک هستند؟ یعنی امر وضع للجامع بین هذه المعانی و اینها مصادیقش هستند؟ یعنی امر انحاء مختلفی است که بشود اینها اراده شود یا اینکه مشترک لفظی باشد و اینها معانی امر باشند یا اینکه اینها معانی مجازی باشند یا اینکه اینها مصادیق یک معنای جامع باشند؟ خوب جامع بین این معانی چیست؟ نداریم. نه! امر وضع للطلب مثلاً یک معنا بیشتر ندارد؟ پس اینها را از کجا اراده می کنید؟ اراده تان هم مجازی نیست؟ می گویند اینها انگیزه ی از بعث است، داعی در معنای فارسی یعنی انگیزه، انگیزه یعنی چه؟ یعنی

همان مصلحتی که می گفتیم تصور مصلحت بعد شوق پیدا می کرد، او تصور می کند مصلحت تعجیز را، تصدیق می کند مصلحت تعجیز را بعد شوق پیدا می کند به تعجیز بعد مانع نیست، اراده می کند که ادراک کند این تعجیز را بعد دال بر این تعجیز چیست؟ استعمال صیغه افعال آن هم استعمال "حقیقی" فی معنی الطلب. خوب این چه طوری آن مصلحت را در خارج محقق می کند؟ می گویم وقتی من از او طلب کردم و نتوانست انجام بدهد می گوید: شرمند. پس من استعمال می کنم، فی معناه الموضوع له هم استعمال می کنم، استعمال هم حقیقی است، اما به چه مصلحتی؟ پس در واقع استعمال صیغه افعال فی معناه الطلب مظهر و محقق لمصلحة التعجیز، پس داعی در سلسله جایش کجاست؟ قدم اول، این خیلی مهم است. ببینید استعمال یک فعل اختیاری است می خواهم لفظ را استعمال کنم پس باید مصلحتی داشته باشد. یک بار مصلحتم تحقق در خارج است پس من اعتبار می کنم، اعتبارت هذا العبدیدی، هوویت کما اینکه من اگر اراده کنم دستم بچرخد همان لحظه ی اراده ی من می چرخد، این عید من هم وقتی اراده کردم بچرخد باید بچرخد، اراده کردم نماز بخواند باید نماز بخواند، کما اینکه اگر اراده کنم دستم برود فلان کار را انجام دهد، انجام می دهد. من اراده می کنم استعمال صیغه افعال را، اراده ام به چه تعلق می گیرد؟ به اینکه مصلحت دارد عبد فلان کار را انجام دهد، اعتبار می کنم که این عبد مثل دست من است دستور من هم مثل دستور تکوینی به دست است. این دستور به صیغه و انشاء است و آن دستور تکوینی است. اینجایی است که استعمال من حقیقی در معنای طلب است و اراده ی ایجاد شیء در خارج می کنم. مصلحتم می شود ایجاد هذا الشيء فی الخارج، تصدیق بهش می کنم، شوق پیدا می کنم، حالا اینجا اعتبار است به جای اینکه با دستم کار را انجام بدهم می گویم ایها العبد جئنی بماء. به جای اینکه به پایم بگویم بلند شو برویم آب بیاوریم، به عبد می گویم جئنی بماء. جئنی هم واقعا اراده ی این را کرده ام که ایجاد شود می رود انجام می دهد. این استعمال که مشکل ندارد؟ این استعمال در طلب بود به داعی طلب، به داعی ایجاد فعل در خارج. داعی یعنی چه؟ انگیزه یعنی چه؟ یعنی همان مصلحت. یک بار انگیزه ی من تعجیز است، می خواهم به او بگویم تو عددی نیستی، چطور می توانم این را به او بفهمانم؟ تصدیق می کنم این را که شخص واقعا فکر کرده خبری است، تصدیق می کنم و بعد شوق پیدا می کنم که باید همین کار را انجام بدهم، مانعی هم نیست، حالا که این طور شد اراده می کنم، اراده می کنم تعجیزه فی الخارج، در خارج او را تعجیز کنم. یعنی همه بدانند که این کوچک است. حالا این تعجیز را چه طور ابراز می کنم؟ یک بار می روم جلوش و شترق می خوابانم در گوشش، می گویم اگر زور داری بیا دعوا کن. زدن در گوش می شود مصداق حقیقی تعجیز. یک بار سؤال علمی ازش می پرسم، باز هم این می شود مصداق تعجیز. انگیزه ام در خارج محقق شد. یک بار نه؛ خیلی محترمانه رنگش می کنم رنگ متالیک هم بهش می زنم، به او می گویم لطف بفرمایید فلان کار را انجام بدهید. از او می خواهم فلان کار را برایم انجام دهد. این هم فکر نمی کند که من واقعا می خواستم رنگش کنم، می خواهد برود انجام دهد، می رود هرچه سعی می کند می بیند نمی تواند. در واقع او از ابراز صیغه افعال چه فهمید؟ می خواهم لمس کنید چه می گویم. در واقع اینجا تعدد دال وجود دارد، می خواهم این را لمس کنید. ایشان می خواهد تعجیز محقق شود اما مخاطب که نمی فهمد تعجیز است. مخاطب از آنچه فهمید؟ ظهور صیغه افعال فی الوجوب، رفت انجام بدهد، یا در رودربایستی ماند - فرض کن من همسطح او هستم - یا من عالی هستم می خواهم عبدم را تربیت کنم. بالاخره همین ظهور صیغه افعال فی الوجوب را فهمید بلند شد که طلب من را اجابت کند، نتوانست. بعد از نتوانستن او است که یتحقق التعجیز فی الخارج. پس دوال بر تحقق تعجیز در خارج، آن دال هایی که می توانند مدلول تعجیز را برسانند متعدد هستند، یکی چک زدن است، یکی سؤال شفاهی پرسیدن است و یکی هم هل دادن است می گویم برو فلان کار را انجام بده. پس استعمال الامر فی الطلب حقیقتا لا مجازا و لیس ^{التعجیز} ~~در عداد معانی~~ موضوع له که بشود مشترک لفظی و لیس مصداقا للطلب که طلب بشود جامع برای تعجیز و تمنی و... یک حالت بیشتر ندارد، این انگیزه من بوده است از روز اول، که شما در اصول می گوید مراد جدی. مراد جدی همان مصلحت است که تصدیق به آن می کنند. پس الآن شاکله ای که ما لمس کنیم این داعی از کجا آمده است درست شود. حالا نکته ای را بگویم، همین را شما در المنطق هم داشتید. موقعی که دلالت تضمینی را برایتان گفت چه گفت؟ دلالة لفظ الكتاب علی الغلاف. گفت يفهم المشتري دخول الغلاف فيه. یعنی در واقع فرض کنید او الآن غلاف خواسته است، جلد کتاب را خواسته است، ~~کتاب~~ تا معنای موضوع له کتاب را تصور نکنید و نفهمید این غلاف جزء معنای موضوع له است به مراد جدی این آقا یعنی غلاف منتقل نمی شوید. گفت و لذلك أن الدلالة التضمينية فرع الدلالة المطابقة. حالا از آقای مظفر سؤال می کنیم: آقای مظفر مراد جدی کدام بود؟ تضمینیه بود یا مطابقیه؟ تضمینی بود، الآن جزء را خواسته است. دلالت می کند بر جزء یعنی چه؟ يفهم المشتري دخول الغلاف فيه. جلد را خواستم، جزء را خواستم، اما این مراد جدی که به جزء تعلق گرفته است یتفرع علی دلالت مطابقی. دلالت مطابقی اراده نشده است الآن. دلالت التزامی را دوباره بگو. در دلالت چای و قند. این آقا گفته که من چای می خواهم اگر قندش را نیاورد شما مؤاخذه اش می کنید، دوباره همین طور است. شما باید موضوع له را بیاورید بعد بگویید: این موضوع له با فلان شیء ملازمه دارد تا بعد به دلالت التزامی بتوانیم آن را اراده کنیم. مجاز. مجاز گویی تا شما موضوع له را تصور نکنید بعد لعلقه بینه و بین المعنی المجازی به معنای مجازی منتقل نشوید نوبت به مجاز نمی رسد. پس ارادة المجاز

یتفرع علی انتقال ذهن السامع من اللفظ الی المعنی الحقیقی و من المعنی الحقیقی الی المعنی المجازی، که شما معنای حقیقی را (۱) اراده نکرده اید، این هم در واقع همان می شود

حقیقت و مجاز علم بلاغت هیچ ربطی به سیستم منطقی من در باب دلالت ندارد. من وقتی دلالت را تابع اراده میدانم غیر از این است که بحث حقیقت و مجاز می کنم. میگویم دلالت مطلقاً سواء كان فی الحقیقه او فی المجاز یتفرع علی الاراده، اگر یتفرع علی الاراده باشد در مجاز نداریم کل استعمال استعمال حقیقی، مجاز یعنی چه؟ یعنی از لفظ به معنای موضوع له از موضوع له به معنای مجازی، چون علقه همین جا شکل می گیرد. اراده کدام است؟ دومی، حالا حلش کن!

بحث بعدی در مورد طلب. گفته اند صیغه افعال وضع للطلب، آقایان اشکال کرده اند گفته اند صیغه افعال معنای حرفی است و طلب معنای اسمی است چطور صیغه افعال وضع شده است برای طلب؟ هیئات دال بر معانی حرفیه هستند، پس چه کارش کنیم؟ ایشان گفتند که باید بگوییم وضع للنسبه الطلبیه. بعد یک عده دیگر آمدند گفتند: این طلب انصراف به طلب حقیقی دارد، فضا فضای اعتبار و انشا است، چه بگوییم؟ بگوییم بعث، بعث انصراف به انشاء دارد، به اعتبار دارد. حالا فرق بین طلب و بعث چیست باشد؟ برای کتاب های بالاتر فقط حالا شما این نکته را دقیق شوید که ماده ی امر چون معنای اسمی بود می رفت روی طلب اسمی ولی اینکه حرفی است نمی شود بگوییم وضع للطلب.

یک نکته ای بگوییم، بعد می فرمایند که حالا ما این حرف ها را زدیم (توضیحاتی که در فعل اختیاری و داعی دادیم) یک نکته ای آشکار می شود که اگر من جمله خبریه استعمال کنم، اما داعی اصلی ام طلب باشد، ایجاد الفعل فی الخارج باشد، باز معنای هیئتی، معنای طلب میدهد، این را گفتند و یک عده ای اشکال کردند که ای وای خراب شد. بابا جمله خبریه استعمال فی معناها داعی. از استعمال جمله خبریه طلب است نه اینکه جمله خبریه استعمال فی الطلب، مگه نه اینکه این را الآن در صیغه افعال برای من گفتمی خوب چرا می گویی جمله خبریه استعمال فی الطلب بعد بگویند هیئت جمله خبریه دلالت بر حکایت می کرد نه بر انشاء نه بر طلب، چرا دارید مغالطه می کنید، شد مجاز شد حقیقت تا این دعوای اتفاق بیفتد، بابا انگیزه از استعمال چه بود؟ حالا در جمله خبریه پیاده اش کنیم، شارع من چون می دانست من خیلی بچه خوبی ام، مطمئن بود این کاری را که می خواهد به من دستور دهد من انجام می دهم، در این فضا آمد به من گفت که این بنده خوب من، می دانم که فلان کار را انجام داد و تمام شد. داد یعنی (۲) چه؟ یعنی در اولین فرصت برو انجام بده. اگر گفت من می دانم انجام می دهد، یعنی تا عصر وقت داری، جعل الفعل علی عهده زودتر از وقت مکلف می کند، اخبار می کند از تحقق الفعل فی الخارج، به چه انگیزه ای؟ انگیزه اینکه تو بروی این را انجام بدهی. اینها کارهای تربیتی مولا است، نه اینکه دارد ما را تربیت می کند، ما خودمان را مخاطب دستورات بدانیم، مخاطب قرآن بدانیم، می نگوییم ما بر سر این باید برویم رساله بخوانیم، رساله بخوانیم قرآن هم بخوانیم، بعد که قرآن خواندیم میبینیم که خطاب های شارع به ما مختلف است، اینها همه شان اثر تربیتی روی مکلفین دارد، دستور وجوب را از آنجا بگیر اما انحاء خطابات را هم اینجا ببین، ادبیات هم خوب باشد که بفهمی اینجا چه خبر است، وقتی ادبیات درست شد آن وقت میفهمی چه چیزی چقدر شدیدتر است، لذا حج بیت من خیلی جدی است چون تنها دستوری است بین فروع دین که شارع ما با جمله خبریه گفته است "الله علی الناس حج البیت من ذریعتهم" استطاع الیه سبیلاً" گردنتان است. نماز مال خودتان، حج مال من، برو انجام بده. این نشان می دهد در حج خبری است. حالا آقا جمله خبریه هم در معنای طلب استعمال نشد، استعمال شد در معنای حقیقی خودش به انگیزه طلب. حالا از همین جا برویم سراغ وجوبش، دوباره گفته اند صیغه افعال وضعت للوجوب، وضعت للندب، وضعت للجامع، همان بحث های گذشته، آقای مظفر میگوید نه آقا، وجوب از کجا در می آید؟ قانون بعث المولی لا یتک بلا جواب، همان حرف هایی بود که دیروز زدیم دوباره همین جا میزنیم. حالا جمله خبریه دلالت بر وجوب می کند؟ میگوید بله؟ چرا؟ میگوید به خاطر اینکه مگه نه تو از جمله خبریه فهمیدی انگیزه مولا طلب است، پس تمام وجوب روی لفظ امر نرفت، الطلب يفهم من آئی دال از هر دالی فهمیده شود، هلمان بدهد، سرش را تکان دهد با دست بگوید، با اشاره ی پلک بگوید، با لفظ بگوید، با نوشته بگوید، واسطه بفرستد، هر جایی به آئی دال اگر من فهمیدم مولای من طلبی دارد، شوقی دارد نسبت به تحقق یک کاری یا یک چیزی، لابد لنا من امثال، به عبارت دیگر با این دو حرف فهمیده شد وجوب بر مدار چه می گردد؟ همان انگیزه از بعث، انگیزه از استعمال جمله، انگیزه است که مهم است، مراد جدی چه بوده؟ انشاء بگوید، ماضی بگوید، مضارع بگوید هیچ فرقی برای ما ندارد. اینها نشان میدهد که وجوب از صیغه افعال بما هی صیغه افعال در نیامده است والا از جمله خبریه در نمی آمد، از جمله خبریه الزاماً نیست والا از اشاره در نمی آمد، همه اینها چون مراد جدی را ایجاد فعل در خارج معرفی می کنند، انگیزه ی مولا را معرفی می کنند، و مولویت مولا هم حرف اساسی را برای ما میزند که فی دائره المولویه و العبودیه است کار تمام می شود.

عبارت: (الله الی صلی الامر) (۳)

حالا یک نکته: من قبول دارم که قانون "بعث المولى لا يترك بلا جواب" و جواب به من می دهد. اما این قانون را قرینه عقلانی در کلام می دانم. آن موقع چه چیزی دلالت بر وجوب می کند؟ صیغه اما به کمک قرینه، و القرینه اعم من الحالیة و المقالیة. پس سیاق بحث چه شد؟ آقای مظفر زوم کرد و گفت من دلالت لفظی بر وجوب ندارم، چون وجوب مستفاد از قانون بعث المولى است. حلی هم دارم می گویم نمی خواهم به روایت نقض کنم. آخرش و يشهد مثال نقضی برایت آوردم ، شاهد بر نقض را آوردم، آنها مؤید هستند. اصل ماجرا این است که من به تو میگویم لمّا و ملاکاً وجوب را عقل از قانون بعث المولى می فهمد، لذا لفظی نیست این را برایمان گفت ، حالا من یک سؤال از شما می کنم: آیا نمی شود وجوب از قرینه عقلی در بیاید اما باز هم این حرف صغرای حجیت ظهور باشد؟ اشکالی دارد؟ یعنی آقای مظفر من حرف شما را قبول کنم که ظهور صیغه فی الوجوب ندارم، اینجا در واقع حکم عقل است. این را آقای سبحانی قشنگ برای ما توضیح داد که بابا الا ای حال اگر اشاره مولى باشد من میگویم وجوب است اگر کتابت مولى باشد میگویم وجوب است اگر جمله خبریه باشد از مولى میگویم وجوب است، اینها برای این است که وجوب برای صیغه افعال بما هی صیغه افعال نبود، صیغه افعال دالی بود برای اینکه من بتوانم بعث المولى را بفهمم همین مقدار، اما وجوب از کجا می آید؟ از قانون حکم عقل عقلاء عالم، لذا "بأی نحو" ابرز المولى البعث فإننا نستفاد منه الحكم بالوجوب ما لم یرخص بالترك " چون قانون بعث المولى هست. لذا اینها مؤیدات سیستم آقای مظفر هستند که دیگر روی صیغه بحث نکنید روی ملاک بحث کنید، اینها دوالی هستند که بعث را به من بفهماند همین. حالا ما داریم سؤال میکنیم آیا نمی شود من این مکانیزم را قبول کنم اما آخرش این بحث را صغرای الفاظ بدانم؟ میخواهم سازمان مشهور را حفظ کنم که بحث اوامر را برده اند در بحث الفاظ. آقای مظفر صریح دارد میگوید: لیس من المدلولات اللفظیة. پس شما که این را دارید میگویند باید آن را در مستقلات می بردی چرا اینجا آوردی؟ حالا آنهایی که اینطور صریح نمیگویند مکانیزم را قبول میکنند اما آخرش میگویند فتکون من الدلالات اللفظیة، می شود این حرف را زد؟ یعنی هم مکانیزم را قبول کنم، هم قبول کنم که وجوب از حکم عقل درمی آید، هم قبول کنم که لفظی است. می شود دو مبنا را با هم جمع کرد؟ مبنای دلالت تابع اراده را کنار بگذارید با مبنای دلالت تابع اراده اوضح است، مبنای دلالت تابع اراده تمام تفکیک بین عقل و عقلا و لفظ را خراب میکند اصلاً واضح تر می شود. حالا با سیستم عادی حرف بزنید. بهتان بگویم این را کجا برایتان گفتم؟ پارسال در بحث مفاهیم، منطوقی صریح و غیر صریح که بحث کردیم حالا بماند تا مفاهیم در مفاهیم انشاء الله میگویم.

عبارت بأی مظهر کان و بأی لفظ کان سَبِيحَةٍ

رفقا من تا این عبارت را نخواندم نفهمیدم سازمان الموجز چیست. با اینکه آقای سبحانی ۷۰ سال بعد از آقای مظفر است عبارتش به این دقت عبارت آقای مظفر نیست؛ که نزاع در صیغه افعال، نزاع در جمله خبریه، نزاع در ماده امرّ اینها نزاع در دوال هستند که این دوال بأی نحو حقیقی یا مجازی یا هر چه بعث را بدهند که بعد که بعث آمد به حکم عقل وجوب در بیاید. نزاع اصولی اینجا است، این برای استنباط احکام است، و قبلس ظهورات لفظیه است و کاری با آنها ندارم، آقای مظفر میگوید از اینجا به بعد من بحث میکنم لذا بحث صغریات عقل است.

عبارت ربما یقال ان دلالة التحلی الضمیر ...

چرا آقای مظفر گفت ربما یقال؟ چون گفت یادعاء ان ... می شود مجاز عقلی، نه اینکه آخوند ظهور را برده است توی لفظ بعد جمله خبریه وضع برای انشائیات ندارد فضلا از اینکه از این انشاء وجوب کسب شود لذا استعمال جمله خبریه در مقام انشاء که بعد بخواهیم از آن وجوب بفهمیم استعمال مجازی است، حالا مجاز لفظی نیست، فی غیر ما وضع له نیست، مجاز عقلی است. لذا آقای مظفر میگوید ربما یقال. مجاز عقلی در بلاغت چه بود؟ شما در بلاغت دو جور مجاز کلی داشتید در استعارات یک مجاز سومی هم داشتید. دو جور مجاز کلی چه بود؟ مجاز در کلمه و مجاز در اسناد، اینها مجازات لفظی شما بودند. اینها عمومی بودند و باب مجاز را میگرفتند. در باب استعارات یک چیزی داشتید به نام مجاز عقلی که صاحب وقایه الاذهان آمد گفت آن حرفی بود که در مجاز عقلی سکاکی گفت، بقیه هم قبولش کردند و گفتند حرف بلیغی است، در بلاغت ما اینها را میگفتیم در استعاره، میگفتند استعاره ابلیغ المجازات است، چرا؟ به خاطر اینکه مصححش در لفظ دخالت نمی کند، یادعاء أنه هو ذاک، بعد صاحب وقایه آمد گفت همان حرفی که اینها زدند در کل باب مجازات جاری است نه فقط در استعاره. امام آمد تکمیلش کرد گفت: آقا این مبنا آن دو تای بعدی را در خودش می بلعد اما مجاز عقلی را قدما هم داشته اند در باب استعارات، پس شما در علم بلاغت سه تا مجاز خواندید، یعنی سه جور مجاز گویی، سه جور استعمال در غیر موضوع له حقیقی، یک جورش این است که استعمال مجاز در کلمه باشد، استعمال فی غیر ما وضع له باشد، یک جور اینکه مجاز در اسناد باشد به تقدیر یک کلمه ای که از کلام حذف شده است، یک جور مجاز عقلی است، مجاز عقلی استعمال فی ما وضع له است لکن فی ما وضع له یادعاء ان هذا المصدق نفس الموضوع له، استعمال الاسد فی الرجل الشجاع یادعاء ان الرجل اسدّ لانه شجاع ، این می شود مجاز عقلی. حالا میگوید جمله خبریه استعمال شده فی الوجوب،

فی الإنشاء بإدعاء تحقق الفعل، تحقق فعل یعنی چه؟ یعنی من یک چیزی خواستم، تو انجام دادی فتحقق. پس اسم تحقق که آمد ما را به وادی انشاء برد، چون تا یک کسی چیزی نخواهد و کسی نرود انجام دهد تحقق معنا ندارد. پس وقتی گفتیم بإدعاء، تحقق فعل یعنی بإدعاء اینکه وارد وادی انشاء شدیم، یک کسی خواست و چون ما وجوبی دیدیم رفتیم امتثال کردیم، میگوید این ادعائی است. به این ادعا ما جمله خبریه را داریم استعمال می کنیم. آقای مظفر میگوید ربما یقال، چون اصلا لفظی نیست تا بخواهی این دعواها را بکنی. وجوب داعی و انگیزه از استعمال است؛ استعمال هم فی ما وضع له است من دون آی ادعاء، واقعا مولا دارد از وقوعش خبر می دهد. مثل این است که من الآن قطعاً می دانم قرار است سر میدان امام کسی را اعدام کنند، خوب دارم خبر میدهم هنوز هم اتفاق نیفتاده است، چرا؟ چون می دانم، اطلاعیه اش را زده اند و من از انجامش خبر می دهم، حالا مولا میگوید من می دانم تا ۱۰ دقیقه دیگر غذا را می آورند چرا؟ چون عبدم را فرستادم که برای مهمانانم غذا بگیرد و بیاورد، خبر می دهد. ((لله علی الناس حج البیت)) خبر می دهد که شما بروید انجام دهید. آقای مظفر میگوید این بعث مال انگیزه ی مولاست نه مال موضوع له و مستعمل فیه، جمله خبریه هم واقعا خبری است. چرا خبری است؟ چون مولا آن را مفروضه تحقق گرفته است. لذا این دلالتش آكد است. آکیدیت آن را قبول دارم اما ادعائی بودنش را قبول ندارم. یقال بودن هم مال آكد بودن نیست مال ادعائی بودن است.

الثانی: ظهور الامر بعد الحظر او توهمه

آیا صیغه افعال بعد از اینکه بعد از نهی بیاید دلالت بر وجوب می کند یا نه؟ این را هم مفصل در الموجز داشتید، «فإذا حللتهم فاصطادوا» برای محرم صید حرام بوده است «غیر محل الصید و انتم حرّم» حالا آیه بعد آمده و گفته «فإذا حللتهم فاصطادوا» حالا اگر آن نهی قبلی از بین رفت و از احرام خارج شدی، امر کرده است «فاصطادوا» آیا این امر دلالت بر وجوب می کند یا نه؟ چند تا قول بود: اینکه ظهور در وجوب دارد، اینکه ظهور در اباحه دارد، اینکه دلالتی و ظهوری در هیچکدام از این موارد لو خلی و طبعه ندارد و محتاج به قرینه ایم. اما خودش به تنهایی یک قانونی نمی توانیم بدهیم که الامر بعد النهی ظاهر فی الوجوب او ظاهر فی الاباحه، نه هیچ نمی توانیم بگوییم، لم یکن ظاهراً فی احدهما، هیچ ظهوری ندارد. پس فقیه در عالم خارج چکار می کند؟ فقیه باید برود روی ادله، اگر در این دلیل خاص یک قرینه ای دید که امر دلالت بر وجوب می کند خوب همان است، اگر قرینه ای دید که امر دلالت بر اباحه می کند باز هم اشکال ندارد، اگر هیچ قرینه ای ندید و مقتضای قاعده ی اولی هم عدم ظهور است دلیل مجمل می شود. باید چکار کند؟ اگر دلیل اجتهادی دیگری هست به آن عمل می کند، مثلاً فرض کنید یک عامی بالای سر این هست، به عامش عمل می کنیم. یا دلیل اجتهادی نیست می رویم سراغ دلیل فقهائی، اصل عملی آقای مظفر میگوید نه، قانون. آقای سبحانی چه گفت؟ گفت ظهوری ندارد. آقای مظفر میگوید ظهور در اباحه دارد. چون این نوع مخاطبات عقلانیه بعد از نهی استفاده ی از صیغه افعال است برای جواز، این یک قانون عقلانی است، در محاورات عقلانیه، عقلاً بهد از نهی وقتی می خواهند جواز را بگویند با افعال می گویند. مثلاً تا دیروز پرهیز داشتی فلان غذا را نخور، بعد می روی دکتر، آقای دکتر چکار کنم؟ دکتر می گوید حالا بخور. حالا بخور نه یعنی همین الآن بخور یعنی حالا دیگر جایز است. این یک نحوه محاوره ی عقلانی است و شارع هم یتبع العقل فی محاوره مع المکلفین، حالا که شارع محاوره اش عقلانی است و ما در سیاق عقلاً از این ادبیات داریم و هیچ کس هم از این استفاده وجوب نمی کند، استفاده اباحه می کند ما هم استفاده اباحه می کنیم. حالا نکته بگوییم، چرا آقای مظفر می گوید: تنبیهان، خوب آقای سبحانی این را باب مستقلی می دانست، چرا می گوید تنبیهان؟ چون صیغه ی افعال دال لفظی بر بعث است که برود در مقتضای قانون عقلاً آقای مظفر می گوید اینجا صیغه ی افعال ظهور در بعث ندارد وقتی هم ندارد قانون عقلانی بعث المولی لا یتربح بلاجواب پیاده نمی شود، لذا می گوید آن المناط فی الجمیع واحد لذا استفاده ی وجوب اختصاص به صیغه ی افعال بما هی صیغه افعال ندارد این قرینه است برای اینکه گفتیم صیغه افعال و ما شابهها، و ما شابه صیغه افعال یعنی چه؟ یعنی هر آنچه که دال است که من بفهمم که در دل مولای من بعثی هست، اینها دال های خارجی هستند که من بفهمم مولای من بعثی دارد، اگر همین صیغه افعال باشد اما من از آن بعثی نفهمم هیچ استفاده ای نمی کنم. لذا آقای مظفر می گوید بعد از آن حرف هایی که من زدم این تکه تنبیه و تذکری است.

عبارت او توهمه

این توضیحی که بنده دادم ممکن است حظر را بگیرد اما توهم حظر را نمی گیرد

عبارت من اباحه او غیرها

رفقا نمره اش کجا در می آید؟ فرق این دو تا: ظاهر فی الاباحه، ظاهر فی الترخیص، رفع منع، اما اثبات حکم نمی کند؟ اباحه اجزاء

ساز است دومی اجزاء درش نیست

دوستان عزیز من یک عرائضی خدمت شما بزرگواران موقعی که داشتیم اول اصول آن ملاک مسأله اصولی را تحقیق می کردیم محضرتان عرض کردم. آن موقع محضرتان گفتم که یک نزاعی بود در موضوع علم اصول، صاحب قوانین مطلبی داشت، صاحب فصول اشکالی کرد بعد رسید به دست شیخ، شیخ از صاحب قوانین دفاع کرد، آخوند که آمد گفت آقا تمام حرف هایی که زدید بعد التیا و التی بین خودتان را کار ندارم، فرض کنیم هردو یک مطلب گفتید، ولی آخرش شما موضوع باب حجج را به ما دادید، اصول عملیه و صغریات را نتوانستید درست کنید. این مطلب حالا جدای از اشکال محقق خراسانی، حالا اشکال وارد هست، وارد نیست، آیا می شود از شیخ دفاع کرد؟ نمی شود از شیخ دفاع کرد؟ اما اینکه اینها آمده اند روی حجج زوم کردند، حالا فرض کنید اشکال هم وارد، این نشان می دهد اینجا یک خبری است. این مسأله حجج یک چیز استراتژیک است. شاید سازمان دفاعی ما در علم اصول سیستم پدافند موشکی اش از سازمان حجج شروع شود و این است که همه ی اغیار را ممکن است خراب کند و طرد کند این یک چیز مهمی است. سازمان اصولی ما را شکل می دهد که قبلا گفتیم حالا اضافه ای داریم، ثمرات فقهیه ی لا تحصی ای هم اینجا وجود دارد. خاطراتان هست فرق بین حجت اصولی و حجت لغوی را محضر شما در موجز عرض کردیم. بعدا باید مدی ارزش حجیت اصولی و لغوی در بیاید. اگر چیزی، حکم فقهی مدلول لفظ بود یک ثمرات فقهی دارد، اگر حکم فقهی متیقن بود از باب اخذ قدر متیقن عمل کردیم یادتان است کجا این مطلب را توضیح دقیق دادیم؟ اذا تعقب العام بجمل متعدده که فیها ضمیر یرجع الی العام. چه کار می خواستیم بکنیم آنجا؟ آنجا تعقب عام به جمل متعدده یک درگیری برای ما ایجاد کرد که بعد آنجا مسأله قدر متیقن را توضیح دادیم. گفتیم قدر متیقن از رجوع ضمیر، جمله ی اخیره است یک مسأله است، اینکه بگوییم متکلم این را خواسته است مسأله ی دیگر است. اینکه این متکلم این را خواسته یعنی ظهور لفظ که این مدلول ظهور جمله است مراد جدی متکلم است این بعدا برای ما در فقه ثمراتی دارد. مهمترین ثمره اش در باب اجزاء آشکار می شود. لذا این را باید کمی رویش کار کنیم، اباحه نتیجه ی ظهور این جمله است یا نتیجه قدر متیقنی است که عقل ما می گیرد. این را باید ببینیم. خیلی ثمره دارد اینکه دارم می گویم باب اجزاء ممکن است مدار حرف های فقهی ما عوض شود. می بینید فلانی می گوید اعاده و قضا دارد یک آقای دیگر می گوید اعاده و قضا ندارد، ریشه اش برمی گردد به اینجا، ملاک مسأله اصولی که باب اجزاء را مشخص می کند برای ما. لذا هم بدون این مطالب نمی شود فتوا داد. حالا باید این را کمی رویش کار کنیم.

التعبدی و التوصلی

آقا کل مطالب گذشته را ببوسید بگذارید کنار با عرض معذرت این تعبدی و توصلی خودش یک پرونده ی جدیدی است، حالا ربطش را با مسائل سابق و لاحق بعدا بررسی می کنیم. آقای مظفر می گویند: تعبدی و توصلی دو اصطلاح مقابل هم هستند. التعبدی یقابله التوصلی. تعبدی مشترک لفظی است باید ببینیم توصلی مقابل کدام معنای از تعبدی قرار می گیرد که به همین قرینه بفهمیم محل نزاع در باب تعبدی و توصلی کدام معنا است. چون طبق یک اصطلاح تعبدی مقابل ندارد. دوستان با این بیانی که دارم عرض می کنم دقت کنید، این طوری که دارم می گویم خلاف قرائت خیلی از شراح و اصولیون است. پس کلمه تعبدی مشترک لفظی است، طبق یک معنا مقابلی دارد به نام توصلی و چون محل نزاع اصطلاح توصلی مقابلش هست می فهمیم که نزاع روی همان معنایی است که مقابل دارد. آن معنای اول که مقابل ندارد محل بحث ما نیست. معنایی که مقابل دارد چیست که محل بحث ماست؟ معنای دوم چیست؟ تعبدی که در مقابلش توصلی دارد. اول توصلی را معنا کنید، چیزی که قصد قربت نیاز ندارد، ما یسقط امرها بمجرد الاتیان بها، همین. چه غافل باشی، چه ملتفت باشی. مثل کفن و دفن میت. مهم این است که این میت دفن شود، همین. بمجرد الاتیان یسقط الامر. تعبدی چیست؟ ما لا یسقط امرها بمجرد الاتیان. دوستان باز هم جلوتر نروید. ادبیاتی که دارد به کار می برم قصد قربت در آن نیست. اینها مهم است. ما لا یسقط امرها بمجرد الاتیان. حالا که این طور شد سؤال می کنیم پس چی می خواهد؟ یک چیزی به نام قصد می خواهد. یک قصدی باید در آن باشد به مجرد اتیان و لو غافل باشیم کار انجام نمی شود باید ملتفت باشیم، آگاه باشیم قاصد یک چیزی هم باشیم. قصد می خواهد. این اتیان به علاوه ی قصد می تواند امتثال را درست کند. حالا اینجا بحث است قصد چی؟ صرف قصد العبودیه؟ اینکه من بنده ی خدا هستم و خدا مولای من است و من به خاطر خدا دارم این کار را انجام می دهم؟ می شود وجد تک اهلا للعباده فعبدتک. صرفا قصد رجاء مطلوبیت؟ اینکه امید داریم خدا از این کار خوشش بیاید؟ قصد قربت الی الله؟ دوست داریم به خدا نزدیک شویم. یا قصد امتثال فرمان خدا، امر خدا؟ نقصد امرالله بالصلاة فأتینا به؟ اگر گفتیم که قصد عبودیت، می شود آتما نطعمکم لوجه الله. این طوری خیلی از اعمال ماها دیگر... اوحدی از انسانها توان این قصد را دراند. معصومین به جای خود، اوحدی از انسانها توان این کار را دارند. قطعاً شارع این را نخواست است بالادله العقلیه و السمعیة. این را بگذارید کنار. اگر گفتیم که رجاء مطلوبیت است. دوستان چرا این تعبیر رجاء مطلوبیت به کار برده شده؟ من همین جا دارم طوری بیان می کنم که شما لم هر کدام از این فرمایشات را بفهمید. آنهایی که گفتند رجاء مطلوبیت چرا گفته اند رجاء مطلوبیت، به امید اینکه مطلوب مولاست؟ محل بحث ما یعنی ادله اجتهادی ما حکم واقعی اند یا حکم ظاهری اند

در باب اجزاء؟ ظاهری اند. واقعی یعنی لوح محفوظ. قطع من هم واقعی نیست، چون قطع من یحتمل الخلاف است. در همین فضا یقین بالمعنی الاخص ندارم. اصولی آن را نمی فهمد چون معمولش اجازه نمی دهد، چون ملاکش حجیت است و حجیت مال حکم عقلا است. عقلا اصلا بالمعنی الاخص را نمی فهمند چیست. تطابق و عدم تطابق را نمی فهمند چیست. شأنت برهان معلوم نیست آنجا چقدر است؟ آنها با مشهورات کار می کنند. در سیستم عقلا صحت احتجاج به قطع نفسانی است. همین که تو احتمال خلاف ندهی معذوری، دیگر کسی با تو احتجاج نمی کند ولو جهل مرکب باشد. یعنی یقین بالمعنی الاعم، مطلق اعتقاد جازم. همین کافی است. این تمام الموضوع للحجیه است. وقتی این تمام الموضوع شد دیگر موضوعی آن طرف تر نیست. پس قطع ما هم حکم ظاهری است. حالا که این طور شد برگردیم سراغ ما نحن فیه مان، ما داریم با حکم ظاهری کار می کنیم، حکم ظاهری من احتمال انطباق بر واقع دارد، احتمال هم دارد انطباق پیدا نکند. پس من میتوانم قسم حضرت عباس بخورم که این مطلوب مولا است؟ لذا اینها گفتند به رجاء مطلوبیت و لو دلیل، دلیل اجتهادی باشد. حالا این حرف درست است، این حرف غلط است، ما مینا را ممکن است قبول کنیم که همه حکم ظاهری اند اما بگوییم قطعاً مطلوب مولا است. چرا؟ چون حجیت آن امر قطعی است. پس کسی که گفت رجاء مطلوبیت در ذهن شریفش چه می گذشت که این حرف را زد؟ این حرف تولید شده از این سازمان فکری است. او می گوید من دارم با حکم ظاهری کار می کنم، حکم ظاهری من ممکن است مطابقت با واقع نکند، واقع مطلوب مولاست نه اینها. اینها طریق برای رسیدن به آن هستند اگر ما را به آنجا نرسانند که مطلوب نیستند. حالا که این طوری شد پس اینها به رجاء مطلوبیت است. یعنی به رجاء مطابقت با واقع لکی یصیر مطلوباً، اگر مطابقت کردند مطلوبند چون ما به واقع رسیدیم، چون ما احتمال مطابقت این را می دهیم در امارات، در خبر واحد معمولاً مطابقت دارد و احتمال مطابقتش است لذا احتمال مطلوبیت هم هست، شد رجاء مطلوبیت. مصداق بعدی قصد قربت بود. قصد قربت یعنی چه؟ اینکه به خدا برسیم، تقرب الی الله. در احادیثی به این معنا حث و تحریک شده. همه را دعوت کرده اند که همه ی اعمالشان را به خاطر خدا و برای خدا انجام بدهند، سواء کان من التوصلیات یا تعبدیات. یعنی الآن من در فضای توصلیات می خواهم کفن میت و دفن میت انجام بدهم. میت ما مسلمان مؤمن است، اگر من همین کار را به قصد قربت انجام بدهم برایم ثواب می نویسند، امر به معروف و نهی از منکر قصد قربت نمی خواهد اما اگر من به قصد قربت انجام بدهم ثواب می نویسند. دوباره در بیاورید این قصد قربت از کجا تولید شد؟ از روایاتی که حث و تحریک دارند برای عبادالله که شما کارهایتان را به نیت خدا و برای تقرب الی الله انجام بدهید. این معنا باز هم اعم است، سواء کان من التوصلی ام التعبدی فرقی برای ما نمی کند. معنای چهارم چه بود؟ قصد امثال امر. آقایان می گویند معنای تعبدی یعنی همین. ما لا یسقط امرها بمجرد الاتیان بها بل لابد من قصد امثال امرها، می گویند قصد امثال می خواهیم، یا می گویند قصد امر می خواهیم اینها دیگر کثیرالدوران در اصطلاح اصولیین هستند. پس قوام تعبدیت به چه چیزی است؟ قصد امثال امر. دوستان یک بحث مفصلی هست که این چهار تایی که گوییم چون ما می گوییم تعبدی قوامش به این است، بعد یک عده ای می آیند اشکال می کنند که چه کسی گفته است قوامش به قصد امثال امر است؟ با سه تای قبلی هم می شود. روایتی داریم که گفته قوام تعبدی به قصد امثال امر است؟ بعد یک بحثی اینجا شکل می گیرد که ادله ی هر کدام از اینها چیست؟ چرا رجاء مطلوبیت آمد؟ چرا قصد قربت آمد؟ چرا قصد امثال امر آمد؟ آنجا باید بحث کنیم. الآن شما دلائلشان را فی الجمله یاد گرفتید. یک مطلب بالاتری اینجا وجود دارد که بعداً باید آن را تحقیق کنیم که محرک نحو العمل چیست؟ قصد امثال امر است؟ امر مولا است؟ بعث مولا است؟ یک بحثی باید آنجا بکنیم که آیا آن بعث المولی لایترک بلاجواب درست است؟ اگر درست باشد خودش چون مولا است فقط لا یترک بلاجواب است؟ و یا دلائل دیگری دارد؟ من فعلاً همه اش دارم با مولا کار می کنم. اینها همه اش یک پله بالاتر از کل این حرف هاست، شما فکر نکنید این حرف، حرف نهایی است. *بعث المولی لایترک بلاجواب* است. *بعث المولی لایترک بلاجواب* است.

می فرمایند تعبدی اصطلاح دیگری هم دارد. هر چیزی که ما ملاک حکم را در آن بلد نیستیم، علت حکم بیان نشده. لذا در آن فضاها می گویند تو چرا این کار را کردی. می گویی من باب تعبد این کار را کردم. چرا من باب تعبد؟ چون نمی دانم چرا. به من گفت لا تأکل الرمان لأنه حامض. چرا نمی خوری؟ چون ترش است. اما اگر دکتر به من گفت لا تأکل الرمان. چرا؟ به تو چه مربوطه. نخور تا سالم شوی، چه کار داری دیگر که چرا. اگر آنجا به تو بگویند چرا انار نمی خوری چه می گویی؟ می گویی چون دکتر گفت، نمی گویی چون ترش است. چون لانه در آن نیامده. بعضی از دستورات شارع آن لانه را دارند، گفت «کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون» یکی از ملاکاتش تقوا است لذا می گویند در راه رسیدن به تقوا از بهترین وسائل و وسائط صوم است. چرا؟ چون دلیل گفته است شارع دارد می گوید. اما حالا در صلاة شما همین لعلکم را ندارید «اقیموا الصلاة» چرا نماز می خوانید؟ چون خدا گفته. خوب خدا برای چه گفته است؟ می گوید یک جایی گفته تنهی عن الفحشاء والمنکر، یک جایی هم گفته قربان کل تقی بعد فهمیدیم حدیثش سند ندارد- حدیثش سند ندارد اما خوب مشهور فقها است- اما اینها هیچکدام در شان لآن نیامده. بله اگر بگویند: اقیموا الصلاة لکی تتقوا خوب است اما چون اقیموا الصلاة را جدا گفتند این ها را هم جدا گفتند، می فهمیم اینها فوایدی است برای نماز، نه الزاماً ملاک وجوب یا امر به صلا. پس ملاک مهم است برای ما. اگر ملاک

را نداشته باشیم می گوئیم من باب تعبد انجام می دهیم چون خدا گفته. این اصطلاح تعبد در مقابلش توصلی وجود ندارد. تعبدی ها را می گیرد، یک سری توصلیات را می گیرد و یک سری از تعبدی ها را نمی گیرد، آنهایی که ملاکشان معلوم است. یک سری از توصلیات را هم نمی گیرد. محل بحث ما همان اصطلاح اول است که در مقابلش اصطلاح توصلی است. پس معلوم شد چرا ما در معنای دوم کار نمی کنیم. ممکن است کسی به ما این قلت کند که خوب مگر ما مرض داریم که روی معنای اول دعوا کنیم؟ خوب روی معنای دوم دعوا می کنیم. چرا رفتید روی معنای اول؟ شما چه جواب می دهید؟ می گوئید عنوان باب تعبدی است که مقابلش توصلی وجود دارد، آقای مظفر می گوید: تعبدی مشترک لفظی یقابله التوصلی بأحد معانیه و عنوان باب هم تعبدی است که در مقابلش توصلی است که بر سر آن دعوا کنیم، چون می خواهیم بعد استفاده کنیم که إذا شککنا فی أن هذا الواجب تعبدی أو توصلی می خواهیم ببینیم مرجع قاعده و أصالة الإطلاق چیست؟ تعبدی است یا توصلی؟ پس باید توصلی مقابلش باشد. اگر توصلی در مقابلش نباشد که دعوایی وجود ندارد. پس تمام دعوای ما بر سر تعبدی است که مقابلش توصلی است یعنی همین اصطلاح. بله می توانیم دعوا کنیم که چه کسی گفته تعبدی قوامش به قصد امثال امر است؟ یک کسی بگوید با قصد قربت هم کارش تمام می شود. اما نمی شود گفت تعبدی در معنای دوم محل بحث ماست. آقا این بحث را چرا ما داریم انجام می دهیم؟ قبلا در موجز خواندیم، عند الشک در دوران امر بین تعبدی و توصلی، در دوران امر بین واجب تعیینی و تخییری ما می خواهیم ببینیم مرجع کدام قاعده است؟ تعبدی است یا توصلی؟ تعیینی است یا تخییری؟ حالا می خواهیم ببینیم که اگر شک کردیم یک واجب تعبدی است یا توصلی آقا مرجع شک به چه برمی گردد؟ یعنی شک داریم قصد امثالی در آن شرط شد یا شرط نشد؟ پس اگر گفتیم أصالة الإطلاق جاری است، یعنی چه؟ یعنی ما صلاة را دیدیم، قصد امثال را در اجزایش ندیدیم اگر مولا می خواست می گفت، حالا که نگفته پس نمی خواهد. ما اینطوری می خواهیم اصالة الاطلاق را جاری کنیم. اگر اصالة الاطلاق را این طوری جاری کردیم، اصل در عبادات چیست؟ اصل در واجبات؟ توصلی است. این توضیح بنا بر این است که مولا بتواند قصد امثال را بگوید. اگر کسی گفت که قصد امثال را اصلا مولا نمی تواند بیان کند چه اتفاقی می افتد؟ اصالة الاطلاق خدشه دار می شود. چون اصالة الاطلاق قوامش بر این است که مولا نگفته و اگر می خواست می گفت، حالا که نگفته پس نمی خواهد. اما الآن من این طوری با شما احتجاج می کنم، می گوئیم فرض کنید مولا می خواهد اما نمی تواند بگوید، چه کار کند؟ دیگر نمی توانید بگویید: اگر می خواست می گفت، حالا که نگفته پس نمی خواهد. این «پس» اینجا در نمی آید، چون نتوانسته بگوید. یعنی اگر می خواست هم نمی توانست بگوید. پس اگر می خواست باید یک کار دیگرش بکنیم. پس از راه اصالة الاطلاق و از راه نگفتن شارع نمی توانیم کشف کنیم که شارع قصد امثال را اراده نکرده است. چون اگر اراده هم می کرد توان بیانش را نداشت. پس اینجا ما چه کار می کنیم؟ می گوئیم اینجا دیگر باید برویم سراغ اصول عملیه. ثمره اش این می شود. فرض کنید نتوانست بگوید، ما می گوئیم مولا نمی توانست بگوید، شاید هم خواسته اما نتوانسته بگوید. اینجا وقتی اینطوری شد می رویم سراغ اصول عملیه. دوستان اگر رفتیم سراغ اصول عملیه اینجا باید یک کمی سینه بزنیم، یک بلایی سرمان می آید وایلا! اگر تکلیف خودمان را همین جا معلوم کنیم بهتر است. اگر رفتیم در اصول عملیه، قصد امثال شرطاً للصلاة یا جزء للصلاة می رویم سراغ بحث اقل و اکثر ارتباطی. یادتان است دوران یا متباینین بود یا اقل و اکثر. اقل اکثر یا استقلالی بود یا ارتباطی. ارتباطی شک در اجزاء و شرائط بود. می گفتیم نمی دانیم نماز با سوره یا نماز بی سوره. نماز با قصد امثال یا نماز بی قصد امثال. ما آنجا برائت جاری کردیم. یادتان است قول مقابلمان که بود؟ قول آخوند خراسانی. ما می گوئیم که شک در تکلیف زائد است برائت جاری می کنیم. می گوئیم قصد امثال یک کلفت زانده است و هو مما لا یعلمون و هو مرفوع عنهم. آخوند خراسانی گفت بایست ببینیم، چه طوری فهو مرفوع اینجا شک ما در وادی امثال است و در وادی امثال حاکم عقل است و عقل حکم به احتیاط می کند. عقل می گوید تو نمی دانی نماز با سوره محصل غرض مولاست یا نماز بی سوره، احتیاطاً نمازت را با سوره انجام بده. اقل و اکثر پهلوانی می خواهد، این دفعه سوره با قصد امثال فرق دارد. فرض کنیم در سوره توانستیم برائت جاری کنیم. فرض کنیم اشکال آخوند خراسانی را توانستیم ندیده بگیریم و به جای اینکه احتیاط جاری کنیم، گفتیم برائت جاری می کنیم. می خواهیم بگوئیم سوره را فحص کردیم دلیلی بر آن پیدا نکردیم فهو مما لا یعلمون فهو مرفوع عنهم. اما در قصد امثال باز هم این حرف را نمی توانیم بزنیم. چون نمی توانید بیانش کنید. نمی توانیم بگوئیم گشتیم دلیلی بر آن پیدا نکردیم، نگشته دلیل نیست، نگرد. چون مولا نمی توانسته بگوید. پس حتی اگر در شک در سوره و شک در اجزاء دیگر توانستید برائت جاری کنید در قصد امثال نمی توانید. لذا دیگر آنجا واقعا می تبیم توی گِل. حالا اگر مردی بیا بیرون. پس می خواستم عرض کنم که نه این قسمتش که ما داریم روی ادله اجتهادی بحث می کنیم که اصالة الاطلاق جاری است یا جاری نیست راحت است، همین جا معرکه است الآن، هم اگر رفتیم در اصول عملیه به این راحتی تکلیفمان معلوم نیست. حالا چرا این را گفتیم؟ آقا بحث تعبدی و توصلی را شما در تقسیمات واجب خواندید، اما اینجا تعبدی و توصلی را مستقل کردید، بعد از تعبدی و توصلی می روید خاتمه فی تقسیمات الواجب. چرا جدا کرده؟ آقای مظفر تو که قرار بود سازمانت را علی نهج مشهور نبندی و به سیستم مختار خودت بیایی جلو باید می بردیش در تقسیمات واجب. آقایان می گویند این بحث

تعبدی و توصلی بحث پدر مادر داری است و خیلی سنگین است و به این راحتی نمی توانیم تکلیفمان را با آن معلوم کنیم بگذار تکلیفمان را جدا معلوم کنیم.

عبارت: وللتعبدی و التوصلی تعریف آخر...

آقا عبارت تسامح دارد چرا؟ آقا کسی به این مقابل توصلی اطلاق نمی کند بین فقها. نمی گوید توصلی یعنی هر چه که ملاکش معلوم است، می گوید تعبدی یعنی هر چه که ملاکش معلوم نیست، مقابل ندارد. تسمیه به توصلی نمی شود. بروید کل عبارات قدما را از فقه القرآن راوندی تا هر کسی می خواهید بگردید. اصطلاح تعبدی اینطوری داریم ولی اصطلاح توصلی اینطوری نداریم من ازش دفاع کردم اما ایشان نباید این حرف را بزند.

عبارت: الا إذا ارید به.....

دوستان اگر با سیاق عبارت آقای مظفر بخواهیم کار کنیم حق با قدما است. چون تعبدی و توصلی عنوان اختراعی مجتهدین هستند یا عنوان اختراعی فقها هستند یا عنوان شرعی هستند. اگر تعبدی و توصلی عنوان شرعی باشند روایت برایشان نداریم. اگر روایت نداشته باشیم و نهایتاً شهره را قبول کنیم، شهره ی قدمائیه حجت است وقتی قدما رفتند روی تعبدی و توصلی اینطوری کار کردند اصطلاح شما به درد خودتان می خورد نه اصطلاح قدما. «لکن التعریف غیر صحیح» معنا ندارد. مگر شما بگویید من دارم اصطلاحی درست می کنم که هیچ دخلی هم به عالم روایات و آیات ندارد. اگر بخواهید روی آیات و روایات کار کنید باید با ادله ی شرعیه کار کنید. عنوان تعبدی و توصلی عنوان اختراعی شما مجتهدین است به ما چه مربوط؟ در فقه نیست. الا اینکه شهره را قبول کنیم. اگر شهره را قبول کردیم این معنای دومی درست است. چون شهره ی قدما سر این است. خودش می گوید تعریف قدما است. من با توضیحی که دادم از کل این اشکالات فرار کردم در واقع.

بسم الله الرحمن الرحيم

عبارت تکفید الطهارة فیها

دوستان چرا از بین اجزاء و قیود صلاة طهارت را مثال زده است؟ چون هر دو شرط صلاة هستند نه جزء مثل استقبال القبلة این هم شرط است جزء نیست فرق بین جزء و شرط چیست می ماند تا مقدمه واجب.

عبارت لنفی اعتبار ذلک القید

اینجا یک ان قلتی است که اگر مولا یک چیزی را بخواهد اما نتواند اخذ کند خوب دیگر تکلیف آور نیست، چون بیانش نکرده است. نتوانست اخذ کند کنایه از اینکه نتوانست بیان کند. در صلاة وقتی می خواست اجزایش را بشمارد نتوانست اسم قصد قربت را، وقتی نتوانست یعنی قصد قربت بیان نشد. پس ما علم غیب داریم به لوح محفوظ علم پیدا کنیم؟ راه رسیدن ما به او همین بیانات شارع است، در بیاناتش هم قصد قربت اخذ نشد قیداً للصلاة. آخرش تکلیف الزام آور نیست. چه می گویند؟ دوستان از همین جا یک بحثی داریم سر خطاب. بود بحثی با شما کردم سر خطاب قانونی و خطاب شخصی؟ آن مبحث خطاب در علم اصول باید بیاید اینجا چون خطاب اگر ممتنع شد تکلیف قبیح می شود. بالاخره ما احکام را تابع مصالح و مفاسد می دانیم، اما این تبعیت از مصالح و مفاسد در عالم واقع است، اما در عالم ما تا خطابی نیاد تا بیانی نشود ما متوجه اونطرف آب نمی شویم. آنطرف آب تا موقعی که خطابی بیاید برای ما الزامی نمی آورد. حالا اگر شما توانستید خطاب را منتفی کنید، بگویید مولای من بیان نکرد چون نمی توانست بیان کند، حالا چرا نمی توانست بیان کند؟ به خاطر همین که گفتید در متعلق اخذ نمی شود. اگر نتوانست بیان کند چه اتفاقی می افتد؟ بیان واصل نداریم. وقتی بیان واصل نداشتیم، فرض هم کنید مصالح و مفاسد این اقتضاء را دارند، چه اتفاقی می افتد؟ تکلیف گردن ما نمی آید. بعد همین جا این مطلب می شود یک درگیری اساسی که ما داریم و در جلد ۲ می خوانید. می شود اختصاص تکلیف بصلاة مع قصد القرية به عالمین به این تکلیف. فقط کسانی که می فهمند تکلیف دارند. چون شارع بیان نکرد و عمده ی مردم هم نسبت به این تکلیف جاهل هستند، این تکلیف گردنشان نمی آید.

عبارت: هذا ما یسمى عندهم باصل الاشتغال او اصاله الاحتیاط

پس آقا جعل مولا تمام. یک جعل داریم یک امثال داریم. امثال حاکمش کیست؟ عقل است. جهت فلش به سمت کیست؟ عبد است. جعل حاکمش کیست؟ شرع است. جهت فلش به سمت کیست؟ مولا. اگر ما جعل مولا را تمام شده دیدیم و در مقام جعل مولا نتوانست این قید را بیان کند، من باید بگویم که یقین دارم به وجوب الصلاة، نشک فی اعتبار هذا القید و لم یمكن للمولا بیان القید. جعل تمام، می روم در امثال. در امثال حالا چه خاکی به سرم بریزم؟ تا شک داری امثال حاصل شده یا نه باید ادامه بدهی. حالا این اشتغال سر چه چیزی سوار شد. جعل را بگو چیست؟ تکلیف چیست؟ اصل صلاة معلوم، شک در امثالش. حالا اگر کسی بگوید: اصل الصلاة که تکلیف من نیست، نزاع بر سر صلاة مع القصد است. اصل الصلاة مع القصد مشکوک، می شود شک در اصل تکلیف، برائت جاری می کنم. چه کسی گفته اصل الصلاة یقینی است؟ الآن نزاع من در اصل الصلاة نیست، در تکلیف به قصد قربت است. تکلیف به قصد قربت، فحوص کردم، دلیلی پیدا نکردم، مجرا برائت می شود. حالا این برائت قانون مقام جعل شد یا مقام امثال؟ الآن با این توضیحی که من دادم برائت، چه برائت عقلی چه برائت شرعی، قبح عقاب بلایبان قبح را برای چه کسی اثبات می کند؟ مولا. جهت فلش به سمت کیست؟ مولا. مال جعل است یا امثال؟ جعل. برائت شرعی، رفع ما لا یعلمون کی دارد رفع می کند؟ مولا. جهت فلش به سمت کیست؟ مولا. مال جعل است یا امثال؟ جعل. پس اگر کسی نتواند این برائت را با این تقریری که گفتیم خراب کند نوبت به اصاله الاحتیاط نمی رسد. اصاله الاحتیاط مال وادی امثال است و در رتبه دوم است. اگر کسی همین جا گفت دعوی من در تکلیف به قصد قربت است و فحوص کردم و دلیلی بر تکلیف به قصد قربت پیدا نکردم. شک در تکلیف زائد است. الصلاة مع قصد القرية له کلفة زائدة علی التکلیف باصل الصلاة، یک سختی اضافه ای دارد و الکلفة الزائدة بحديث الرفع مرفوع است. حدیث رفع امتنانی بود دیگر، هرچه سختی زائد است من برمی دارم. پس الآن آقای مظفر دارد یک معنا را می گویند، یعنی دارد می گویند من اصاله الاحتیاط دارم چون علم به اصل تکلیف دارم. این جواب به آن آقا نیست. چون او دارد می گویند من علم به صلاة محل بحثم نیست. دعوی من در تکلیف زائدی است به نام قصد قربت. بعد این می شود بحث اقل و اکثر ارتباطی، صلاة با سوره، صلاة بی سوره. صلاة با قصد قربت، صلاة بی قصد قربت. این دو تا نزاعی را هم که الآن دارم می گویم بعد از این است که اصاله الاطلاق جاری نشد. آن دلیل اجتهادی بود. یعنی من فرض کردم اشکالی که بعداً می خواهم بگویم می ماسد، لذا مولا توان بیان قصد قربت را در بین اجزاء صلاة ندارد، پس اصاله الاطلاق و دلیل اجتهادی برای کشف اراده جدی مولا ندارم، برویم در اصل عملی. در مقام اصل عملی این بیانی که آقای مظفر کرد، علم به تکلیف، شک در امثال، علم به تکلیف اصل صلاة است. آن آقای برائتی اینجا حرف دیگری می زند. می گوید دعوی من سر اصل صلاة نیست، دعوی من سر کلفت زانده ی قصد قربت است. چه کسی می تواند اینجا حل کند؟

حالا یک نکته ی دیگر، درست است که این بحث را در باب اوامر بخوانیم؟ بحثی که الآن داریم می خوانیم خوب این شد شبهه اصالة الاطلاق. اینها جزء صغریات چه هستند؟ آیا اصالة الاطلاق پا می گیرد یا نمی گیرد؟ خوب اینها شدند صغریات اصالة الاطلاق. نه این که از الآن داریم می گویم مولا در مقام بیان بود توانست، نتوانست، ببینیم مقدمات حکمت پا می گیرد یا نه، خوب اینها همه اش اصالة الاطلاق است. چرا داریم اینجا می خوانیم؟ این یک نکته.

نکته ی بعد: مؤثر ترین بحث در اینجا همین بحث جامع است. اگر کسی توانست ردش را برایم پیدا کند. جامع در صحیح و اعم بود هی زدم توی سر خودم گفتم مهم است مهم است، وهم و دفع آقای مظفر اشتباه کرد در وهم و دفع ذکرش کرده، بحث مال جای دیگر است. بروید کمی فکر کنید ببینید آن حرف را چطور می توانید اینجا پیاده کنید؟ چه اثری دارد؟ حالا برگردید بحث جامع را یک نگاهی کنید. اینکه موضوع له امور اعتباریه چطور تصویر شد بین مراتب صحیحه او فاسده؟

یک مقدمه ی دیگر هم برایتان بگویم. آقا یادتان است هل القضاء تابع للاداء أو بامر جدید؟ آنجا ملاک چه بود؟ استدلال ما به چه بود؟ با چه استدلال کردیم که به امر جدید است؟ وحدت مطلوب داریم. مطلوب ما صلاة مع هذا الزمان است. إذ انتفى الزمان انتفت مصلحة الصلاة. چون صلاة یک ^{مصلحت} ندارد و زمان یک مصلحت جدا. همه اش روی هم یک مصلحت دارد. وقتی زمانش رفت دیگر این صلاة ۹۹ جزء بدون آن جزء اخیر تأمین مصلحت نمی کند. دوباره اینجا باید ببینیم آیا اصل الصلاة یک مصلحت دارد و قصد قربت یک مصلحت؟ یا مجموع بما هو مجموع روی همدیگر؟ به عبارت دیگر ما وحدت مطلوب داریم یا تعدد مطلوب؟ آنجا اگر تعدد مطلوبی بودیم چه اتفاقی می افتاد؟ قضا واجب می شد. اینجا اگر تعدد مطلوبی بشویم چه اتفاقی می افتد؟ برائت جاری می شود. صلاة یک مصلحت دارد امثالش می کنیم، قصد قربت یک مصلحت سوائی دارد، مشکوک است، زائد است. اما اگر ما وحدت مطلوبی شدیم چی؟ فیه قولان. اینجا است که اگر اصول تکلیفش معلوم نشود ۱۵ هزار تا روایت دارد در باب صلاة نمی دانی چطور معنایشان کنی؟ تمام اجزاء و شرائط را در باب عبادات، (معاملات را قواعد فقهیه حل می کند) در باب عبادات می تپیم در گیل و دیگر در نمی آیم. اینها را فتوا می خواهی بدهی. یعنی اگر احتیاطی شدی، با قصد قربت بخوان. اگر احتیاطی نشدی فتوا می دهی قصد قربت نمی خواهد.

الاطلاق و التقیید فی تقسیمات الاولیة للواجب:

حالا مقدمات اشکال را می خواهیم بخوانیم. چه شد که در قصد امثال یلزم المحال، لذا مولا نمی تواند اخذش کند؟ پس آقا تا اینجا چطور آمدیم؟ گفتیم که یک تعبدی داریم یک توصلی. اگر بدانیم یک واجبی تعبدی است، فیهما. اگر بدانیم یک واجبی توصلی است فیهما. اگر شک کنیم که تعبدی است یا توصلی، ریشه ی نزاع شک برمی گردد به اینکه شک کنیم آیا قصد قربت آن هم قصد امثال از محققات قصد قربت در واجب اخذ شده یا نشده؟ آیا با اصالة الاطلاق می توانیم نفی هذا الجزء الزائد، هذا القید الزائد را بکنیم یا نه؟ اصالة الاطلاق باید اول مولا بتواند قید را بیان کند بعد از بیان نکردن کشف کنیم عدم اراده ی مولا را نسبت به قید. حالا اشکالی وجود دارد که مولا قصد امثال را نمی تواند بیان کند. چرا نمی تواند؟ حالا می خواهیم مقدماتش را بشماریم. مقدمه ی اول تفکیک بین اجزاء است. اجزاء دو جور هستند، ببینید شما با هر جزء می توانید واجب را تقسیم کنید. مثلا سوره، صلاة با سوره، صلاة بی سوره. رکوع، صلاة با رکوع، صلاة بی رکوع. هر جزئی می تواند ملاک تقسیم قرار بگیرد که واجب به حسب آن جزء یا عدم آن جزء تقسیم بشود. آقایان می گویند این تقسیمات، این اجزاء دو جورند. این اصطلاح را اولین کسی که این طور قشنگ گفت محقق نائینی است. حالا تقریر محل نزاع: بعضی ها را ما می گویم تقسیمات اولیه، اجزائی که سبب می شوند واجب تقسیم شود به تقسیمات اولیه. بعضی از قیود باعث می شوند واجب تقسیم بشود اما نه تقسیم اولیه بلکه تقسیم ثانویه. خوب آقا تقسیم اولیه تقسیم ثانویه چیست؟ تقسیم اولی موضوعش صلاة است بما هی هی، ذات الصلاة. صلاة را در نظر بگیرید، یا صلاة با رکوع است یا صلاة بی رکوع است. یا صلاة با سجده است یا صلاة بی سجده است. خود صلاة را ببینیم با این جزء می توانیم صلاة را تقسیم کنیم. تقسیمات ثانویه تقسیمات صلاة هستند اما نه بما هی هی. روی خود قصد امثال پیاده کنیم تا واضح شود. یکی از قیودی که باعث تقسیمات ثانویه می شود خود قصد امثال است. آقا ذات الصلاة اگر مولا هنوز امری به آن نکرده، آن را درست کرد، مرکب اعتباری است دیگر، ولی هنوز مکلف را به سمت این صلاة حرکت نداده، فرض کنید الآن تشریح نشده، امری به صلاة وجود ندارد. خوب الآن که من امری به صلاة ندارم می توانم بگویم که الصلاة تنقسم الی قسمین، إما الصلاة بقصد امثال امرها و إما بغیر این قید؟ هنوز امری ندارم تا بخوایم بگویم به قصد امثال امرها. ذات الصلاة من حیث هی هی درش فرض قصد امثال امر نمی شود. قصد امثال امر وقتی صلاة آمد به علاوه امر بها حالا می شود تقسیمش کرد که دو حالت دارد، یا بداعی امرها یا لا بداعی امرها. بقصد امثال امرها لا بقصد امثال امرها. تا امر مولا نیاید این تقسیم پا نمی گیرد. اگر امر را حذف کردم مطلق الصلاة نم توانم بگویم بداعی امرها. پس این ها پشت سر صلاة می آیند اما با یک رتبه فاصله. صلاة بیاید بعد امر به صلاة هم بیاید بعد تقسیمات می آیند. اما تقسیمات اولیه چی؟ همین که صلاة باشد یا با رکوع است یا بی رکوع است دیگر کاری به امر نداریم. پس صلاة به علاوه امر تقسیم می شود اما اولی ها این طور نیستند صلاة مستقیم تقسیم می شود. حالا اگر به انگیزه تقرب الی الله

بخواهد. صلاة را تقسیم کنیم اولی است یا ثانوی؟ می‌گوییم اولی است. چرا؟ چون صلاة یا به انگیزه تقرب است یا بدون انگیزه تقرب است. تقرب کاری به امر مولا ندارد. اما قصد امتثال امر روی امر سوار است. مثال دیگر بزیند برای تقسیمات ثانویه. آقا قصد وجه. قصد تمییز، آن چیزهایی که قدما می‌گفتند. این که آیا نماز ظهر است یا عصر (تمییز). این که نماز واجب است یا مستحب (وجه). قصد وجه یعنی این که نماز به قصد وجوب یا به قصد استحباب است. وجوب و استحباب کی می‌آید؟ وقتی که مولا امر کرد. لذا تا وقتی مولا امر نکند چیزی به نام قصد وجوب وسط کار نمی‌آید. پس صلاة با قصد وجه، صلاة بی قصد وجه ثانوی است. تمییز چی؟ ظهر است یا عصر؟ بستگی دارد ظهر یا عصر را در شناسنامه صلاة نوشته باشند یا بعد از امر معلوم شود ظهر است یا عصر. اینجا گیر داریم. اگر کسی گفت که ظهر و عصر را ما از امر در می‌آوریم، ثانوی می‌شود. اگر کسی گفت نه، ظهر و عصر در شناسنامه ی خود صلاة نوشته شده است، اولی می‌شود. مشهور محققین این است که ظهر و عصر از امر در می‌آید. چرا؟ انشاء الله این باشد پیش شما تا در واجب مطلق و مشروط برایتان توضیح دهم. خوب اگر این طور شد قصد تمییز هم تقسیمات ثانویه می‌شود.

عبارت صلاة مع الساتر و بدونه

دوستان آقای مظفر در اینجا خیلی حرفه ای عمل می‌کند. مثال هایی که دارد می‌زند اعم از اجزاء و شرایط هستند. استقبال قبله و طهارت شرط هستند سوره و سلام جزئند. آقای مظفر می‌گوید این بحثی که من دارم می‌کنم تقسیمات اولی و ثانوی غیر از آن بحث اجزاء و شرایط است. یعنی ممکن است کسی فکر کند تمام شرایط تقسیم ثانویه هستند، تمام اجزاء تقسیمات اولیه هستند. می‌گوید نه ملاک اولی یا ثانوی بودن امر و عدم امر است حالا سواء کان جزء او شرطاً. این‌ها بعداً مغالطه است الان آقای مظفر دارد با این عبارت از ده تا اشکال این وسط شما را رد می‌کند.

عبارت فإن وجوبها غیر مقید بوجوده و لا بعدمه

دوستان اینجا یک نکته ای هست. اجزائی که لایشرط هستند یعنی نه واجبند بودنشان نه ممتنع است بودنشان، خودشان دو مرتبه دارند، بعضی‌ها بودنشان مستحب است، بعضی‌ها مباحند. بعد اگر اینطوری شد باید دوباره برویم در بحث جامع. این اجزاء چطوری هستند؟ مستحب‌ها بالاخره یک نحو دخالتی دارند. اما چطوری است که هم جزئند چون الان در اجزاء صلاة قنوت هست، شارع گفته صلوا کما رأیتمونی اصلی. هر طور من نماز می‌خوانم شما هم بخوانید بعد در آن قنوت خوانده است. حالا برو در ارتکاز متشرعه بگو قنوت در نماز اصلاً شرط نیست شما می‌خندند. الان اگر شما قنوت نخوانی عقلاء قم به شما نمی‌گویند نماز ناقص بود بعد می‌گویند اما شارع گفته اشکال ندارد. پس چطوری است که قنوت جزء هست اما رفتنش نابود نمی‌کند. می‌شود حرف محقق خوئی بود، جزء در اعتباریات رفتنش نابود نمی‌کند. این‌ها را باید معلوم کنید. اجزاء دارد، موارد دارد ربط هم دارد.

عبارت متعلقه بالمطلق واقعاً

دوستان این قید واقعاً خیلی مهم است. یعنی ما با اصالة الاطلاق گردن متکلم می گذاریم که آقای متکلم قید را نخواسته است. یعنی از این در مرحله ی اثبات لایشرطیت را گردن متکلم می گذاریم. لذا اصالة الاطلاق صغرای اصالة الظهور است. ظهور یعنی مراد جدی متکلم، یعنی تطابق اراده ی استعمالی با اراده ی جدی. حجیت پیدا کردن ظهور یعنی متکلم ما قید را نخواسته و نگفته نه اینکه ما دلیلی بر آن نداریم. دوستان دقت کنید فرق عملی اطلاق و برائت یکی می شود اما برائت می گوید ما دلیل نداریم عقاب بر آن قبیح است، گردن متکلم نمی گذارد. اصالة الاطلاق می گوید متکلم قید را نگفته است و نخواسته، کشف داریم می کنیم.

عبارت ینقسم الی ما یؤتی به فی الخارج بداعی امره

این مثال برای قصد امثال امر. حالا یک مثال دوم هم دارد. واجب بعد از اینکه وجوب پیدا کرد یعنی فرض کنید در عالم مصالح و مفاسد، مصالحی دال بر الزام به این فعل داشتیم و مولا هم وجوبی جعل کرد. پیش ما مخطئه احکام تابع مصالح و مفاسد هستند. ما یک بحثی داریم در اصول خلافاً للمصوبه، معتزلی و اشعری قائل به تصویبند. دوستان این تصویب را اولین بار کجا برایتان توضیح دادیم؟ اول باب اجزاء. اگر خاطرتان باشد آمدیم گفتیم اجزاء یعنی چه؟ صورت مسأله باب اجزاء چیست؟ یک فعلی انجام شد بعد انکشاف الخلاف حالا می خواهیم نزاع کنیم، انکشاف الخلاف یعنی چه؟ یعنی یک چیزی بود این یکی با آن مطابقت نداشت. گفتیم آن چیزی که ثابت بود حالا این حجت ظاهری من یا یطابقه یا لایطابقه. پس اگر کسی آن مرز ثبات یعنی واقع و لوح محفوظ را انکار کرد دیگر اصلاً خطا معنا ندارد. اگر این برداشته شد خوب این همیشه خودش خودش است کار یک پای می شود باید دو پا وجود داشته باشد یک مرز ثابت، این پای ثابت پرگار است. یک مرز متحرک ما که امارات و اصول عملیه و دلائل ظاهریه هستند. یعنی آن چیزهایی که در مقام اثبات می آیند که بالاخره یا مطابقت با این بکنند یا مطابقت نکنند، که مقام باب اجزاء من در ظرف عدم مطابقت معنا پیدا می کرد. لذا اگر کسی گفت من واقعی ندارم، واقع همین هاست یا یک کسی گفت واقع دارم اما هر چه اینها دلالت کردند واقع من بر طبق اینها عوض می شود، باز هم این به منزله ی واقع نداشتن است. یعنی طرف ثابت پرگار اینجا وجود ندارد وقتی طرف ثابت پرگار وجود نداشته باشد به معنای این است که صورت مسأله ی باب اجزاء پاک شود. چون دیگر انکشاف الخلاف نداریم لذا به آنها می گویند مصوبه. تصویب یعنی همه راست می گویند، همه درست می گویند، یعنی خطا نداریم یعنی اعاده و قضا دیگر معنا ندارد. منتها شبهات موضوعیه اش با حکمییه اش فرق دارد، حکمییه اش محل بحث تصویب است نه موضوعیه. موضوعیه اش عدم اجزاء مطلقاً پیش همه. یک بحثی داریم در اصول فقه می خوانیم. این تصویب از یک جهت دیگر که بیاییم وارد بحث شویم تا برسیم به تصویب، یک بحثی دارند اصولیین که احکام بین عالم و جاهل مشترک است یا اختصاص به عالمین دارد فقط؟ اگر گفتیم که احکام اشتراک بین عالم و جاهل دارد، معنایش چیست؟ یعنی حالت نفسانی علم یا جهل من دخیلی به ملاک احکام ندارد. احکام تابع مصالح و مفاسدشان هستند و مصالح و مفاسدشان هم تابع علم یا جهل من نیستند. عالم باشم یا جاهل باشم مصلحت بود حکم هم تابعش هست نهایتاً من جاهل باشم دستم به آنها نمی رسد. فوقش این است که چوبم نزنند. معذور باشم. یعنی تکلیف لا یتنجز علی. منجز برای من نیست، عقاب نمی شوم اما بالاخره حکمی هست که من بر آن حکم عقاب نمی شوم. پس آقا اگر کسی گفت احکام مشترک بین عالم و جاهل هستند یعنی دارد مثل ما صحبت می کند یا مثل آقایان قائل به تصویب؟ مثل ما صحبت می کند. اما اگر گفتیم نه حکم در ظرف جهل من دیگر وجود ندارد معنایش این است که نظر مجتهد نظر مکلف، جهل من باعث شد حکم عوض شود. این می شود تصویب اعتزالی. اعتزالی می گفت حکمی هست اما با فتوای مجتهد عوض می شود یعنی مجتهد خلاف آن فتوا می دهد یعنی آن حکم واقعی دیگر برای مجتهد مجهول است، چون مجهول بود تبدل. لذا آنها می گویند احکام مختص به عالمین است. اشعری که می گوید اصلاً حکمی نداریم، هر چه تو کشف کردی. اعتزالی می گوید حکمی داریم اما این حکم با فتوای مجتهد عوض می شود. یختص آن حکم به عالمین به آن حکم. پس اختصاص الاحکام مال اعتزالی است نه مال اشعری. اشعری اصلاً این دعوا را نمی تواند بکنند. پس ما امامیه قائلیم به اشتراک بین عالم و جاهل، معتزلی قائل به اختصاص بالعالمین. بعد ما امامیه برای اینکه اثبات کنیم احکام مختص به عالمین نیستند یک استدلالی هم داریم. استدلالمان چیست؟ اخذ العلم فی متعلق الاحکام یوجب امرأ محالاً. مستلزم یک امر محالی است. همان طور که اخذ قصد القربه فی متعلق الاحکام مستلزم امر محال است. پس آقا علم مثل قصد قربت است اگر بخواهد در حکم اخذ شود مستلزم امر محال است. امامیه استدلال هم می کنند که علم نمی تواند در متعلق احکام اخذ شود. پس علم و جهل هم جزء تقسیمات ثانویه هستند.

عبارت و لازمه آن یکن الامر

حالا برویم سراغ محالی که اینها گفته اند. آقایان می گویند دور یا خلف پیش می آید. چرا؟ ما یک صلاة داریم یک امر داریم که يتعلق بالصلاة. می خواهیم در مقام اول یعنی این موضوع امر، این متعلق امر یک چیزی داشته باشیم به نام قصد امتثال امر یا علم به وجوب. وجوب از چه در می آید؟ از امر در می آید تا بشود اختصاص حکم الوجوب بالعالم. اینجا تا امری نباشد نوبت به قصد امتثال امر نمی رسد، پس من باید اول یک امری فرض کنم تا بعد در صلاة بتوانم قصد آن امر را اخذ بکنم، یا علم به آن امر را اخذ کنم، بعد پای امر بیاید وسط. می شود تقدم الشيء علی نفسه. حالا با یک بیان دیگر، شارع ما اول باید مرکب صلاة را درست کند بعد به آن امر کند. چیزی که می خواهد مرکب صلاة را درست کند، من جمله اجزایش قصد امر است، خوب هنوز امری وجود ندارد، پس باید یک امری سابق باشد بعد قصد امر را اینجا بیاوریم بعد امر بیاید وسط کار. می شود تقدم الشيء علی نفسه. یا بگویید خلف است، نگوید دور است. چرا؟ چون دور مال امور حقیقی است. آقای مظفر اینجا هواسش هست. خلف در این است که امر هنوز نیامده است. امر بعداً می آید، هنوز نیامده خلف است.

الآن با این بیانی که من کردم کدام مرحله از این حکم اشکال پیدا کرد؟ جعلش من قبل المولی. مولی نمی تواند جعل کند. ممکن است کسی بیاید و بگوید این اشکال مال مولی نیست، چون در مقام تصور مولی می تواند صلاة را تصور کند و بگوید جزء این صلاة قصد امتثال امرش است وقتی امرش کردم. پس دور و اینها به وجود نمی آید. این دوری که توضیح دادیم مربوط به این بود که من بگویم شارع نمی تواند. شارع نمی تواند یعنی چه؟ یعنی نمی تواند امر کند یا نمی تواند تصور کند؟ شارع خوب می تواند تصور کند، تصور کند یک صلاتی ۱۰ جزء دارد، رکوع و سجده و قرائت و یک هم قصد امتثالش است به داعی امرش. بگوید آقا این مرکب صلاة من بعد به بچه ها بگوییم هر وقت خواستید نماز بخوانید به انگیزه ی امرش بخوانید. تصورش که گیر ندارد. به عبارت دیگر دور یا خلف ثبوتی نداریم، یعنی شارع نتواند تصورش کند. مثل اجتماع امری. اجتماع امری چه بود؟ شارع نمی تواند بگوید صل و لا تصل. اصلا کاری به امتثال من ندارد. جهت فلش به مولا در مقام جعل است اصلا نوبت به امتثال نمی رسد. اجتماع امری این بود. لذا گفتیم بدیهه بحث اجتماع امر و نهی ربطی به اجتماع امری ندارد. چون اجتماع امری تکلیف محال بود، التکلیف الذی یتصف بالمحالیة، صفتش است. التکلیف المحال. تکلیفی که خودش محال است یعنی تو شارع نمی توانی این تکلیف را بکنی. آقا دقت کردید دور به این شکلش وارد نیست. برویم قدم بعد. بگوییم ما دورمان ثبوتی نبود نمی خواستیم بگوییم مولا نمی تواند تکلیف کند ما می خواستیم بگوییم فرض کنید مصالح و مفاسد هم آمد سر تعبدیت سر اینکه قصد امتثالی باید باشد، مولا هم تصورش کرد ما در اینها مشکل نداریم، اشکالمان این است که مولا نمی تواند خطاب بکند. یک بار اشکال این است که مولا نمی تواند تصور کند، یک بار اشکال این است مولا می گوید من تصورش کردم اما چه کنیم نمی توانم بیانش کنم. چرا؟ چون مولا وقتی بخواهد بگوید اقیموا الصلاة در صلاة نمی تواند قصد امر دخیل کند چون دارد امر و صلاتی که در ضمنش امر خوابیده دو تا را با همین یک امر بیان می کند. باید مولا بگوید اقیموا الصلاة بعدا قصد امتثال را اراده کند. نمی تواند قصد امتثال را بگذارد در صلاة بعدا همه اش را با همین یک خطاب تحویل بدهد. خطاب گیر دارد. با یک خطاب توان بیان وجود ندارد. پس اشکال مشکل تصویری مولا نیست. مشکل، مشکل خطاب است. رفقا اینهایی که دارم اینجا عرض می کنم کلید های علم اصول است. الآن جوابی که می دهیم جواب محقق نائینی است و جواب محقق نائینی یکی از شاه بیت های فکر محقق نائینی در علم اصول است. شهید صدر هم هر چقدر ارتزاق کرده از همین جا بوده. پس اشکال الآن به چیست؟ به خطاب است. دوستان الآن سؤال می کنیم اگر مولا نتوانست خطاب کند چه اتفاقی می افتد؟ باز هم تکلیف محال می شود. تکلیف محال می شود یعنی چه؟ یعنی تکلیفی نیست. اگر ما گفتیم سر قضیه ی علم و جهل مولا نتوانست تکلیف را مشترک بین عالم و جاهل بیان کند. خطاب مولا که مشترک باشد بین عالم و جاهل نمی شود به هیچ وجه از مولا صادر شود. ثمره اش چه می شود؟ اختصاص احکام به عالمین پیش می آید. اگر ما دست خطاب مولا را بستیم. فرض کنید مصالح اعم باشند لذا حکمی هم که تابع مصالح و مفاسد در لوح محفوظ جعل شد یعنی مقام انشاء اعم باشد اما در مرحله ی ابلاغ و خطاب یعنی فعلیت الحکم علی مکلفین مولا نتوانست بیان کند ثمره اش چه می شود؟ چون مولا نمی تواند به جاهلین خطاب کند. چه اتفاقی می افتد؟ احکام مختص به عالمین است. لذا اینجا اصولیین همه آمده اند پای کار. اشتراک احکام در مقام فعلیت را چطور درست کنیم؟ اگر ما دست مولا را بستیم مولا نتوانست خطاب کند؟ چرا؟ چون به آدم جاهل و غافل خطاب امکان ندارد. چون جاهل است ندیده وقتی ندیده چطور داری خطابش می کنی. خود به خود خطاب ها مختص به عالمین می شوند. پس تکلیف برای چه کسانی فعلیت پیدا می کند؟ برای عالمین. لذا در مرحله فعلیت ما دیگر اشتراک احکام نداریم. در انشاء اشتراکی هستیم یعنی مصالح و مفاسد اقتضا کردند که احکام اعم باشند. اما در مقام فعلیت مولا دستش بسته است می گوید آقا نمی توانم بیان کنم. اینجا چی کمک می کند؟ اینجاست که آن مسأله ی خطابات قانونی بود که در موجز می گفتیم این مهم است ممکن است این مشکلات را برای ما حل کند. یعنی هر وقت آمدیم سر محور خطاب. ببینید یک مصالح و مفاسد داریم آنها ربطی به ما ندارند امور حقیقیه هستند. انشاء حکم تابع مصالح و مفاسد است این هم مشکلی ندارد. تمام

دعوا مال ابلغ است مال فعلیت است مال بیان است. اگر گفتیم مولا نمی تواند تصویرش کند یعنی در انشاء هم نمی تواند. اگر گفتیم نه تصویرش کرد مشکل انشائی و مشکل ثبوتی نداریم؛ مشکل خطابی و ابلاغی داریم، می آییم در مقام فعلیت گیر می کنیم. چون حکم اول باید تصویر شود، صادر شود از مولا و انشاء شود، بعد که انشاء و جعل اتفاق افتاد مولا باید خطابش کند. مقام جعل ما دو مرتبه است. ۱ - اصل الحکم. ۲ - خطاب و ابلاغ حکم. اگر خطاب زیر سؤال رود قبح عقاب بلا بیان می آید می گوید تکلیف وقتی بیان واصل نداشته باشد به درد نمی خورد. لذا ما باید این دو مرتبه را رعایت کنیم. دوباره برگردم. اشکال این نیست که مولا اصلا در مقام تصور و انشاء حکم نمی تواند قصد امر را تصور کند، اشکال این است که مولا در مقام خطاب توان خطابش را ندارد. آقای مظفر می گوید: جواب می دهیم. مولا توان خطابش را با یک امر ندارد، اما با دو امر که دارد، اول بگوید اقیما الصلاة بعد بگوید: صل بداعی امره. ضمیر برگرداند. به این می گویند متمم جعل، اصطلاح محقق نائینی. آقای نائینی گفته جناب آقای آخوند اشکالت تصویری است یا خطابی؟ اگر اشکال تصویری باشد من قبول ندارم، اگر اشکال خطابی است با یک امر دوم حلس می کنم. قصد امثال را با امر دوم می گویم. حالا دقت کنید، آقا احکام تابع مصالح و مفاسدند اوامر تابع مصالح و مفاسدند، چه موقع امر ساقط می شود؟ موقعی که مصلحتش تأمین شود. حالا که اینطور شد این دو تا امر از یک مصلحت آمده اند. یعنی یک مصلحت بود که آن مصلحت یک صلاة به علاوه ی قصد امر داد به مولا در مقام این مصالح و مفاسد به آن می گویند عالم اقتضاء یا عالم مصالح و مفاسد. انشاء تو هم درست شد. چون مولا توانست تصورش کند اما در مقام خطاب، فعلیت یا ابلاغ مولا نمی تواند بیانش کند. برای اینکه نمی تواند با یک امر بیانش کند با دو امر بیانش می کند. اول می گوید اقیما الصلاة بعد می گوید صل بداعی امره. این دو تا امر از یک مصلحت و یک حکم آمده اند. حالا که این طور شد اگر اولی را امثال کردم دومی را امثال نکردم اولی ساقط نمی شود، چون مصلحتش ساقط نشده. اگر دومی را آوردم و اولی را نیاوردم باز هم همین طور است. باید دو تا باهم بیایند تا دو تا کنارهم قرار بگیرند مصلحت مولا را تأمین کنند. به عبارت اصولیین این دو امر ثبوتاً و سقوطاً لا یفترقان. با هم آمدند چون یک مصلحت آوردشان؛ با هم می روند وقتی امثالی درست شد که مصلحتنا تأمین شود. پس این دو تا امر کنار هم هستند. حالا محقق نائینی اینجا توضیح می دهد، می گوید: این را که من توضیح دادم اطلاق لفظی نیست. در اطلاق لفظی اصالة الاطلاق سر یک خطاب ما داشتیم کار می کردیم. می گفتیم مولا گفت اقیما الصلاة، مقید به قیدش نکرد پس نمی خواهد. الآن من دارم می گویم: دو تا خطابند. یعنی ما بودیم بدون این تحلیل دو تا خطاب را دو تا تکلیف می دانستیم. هیچ ربطی هم به همدیگر نداشتند. هر امری هم دلالت می کرد من یک مصلحت دارم، یک مطلوب دارم. یعنی ما بودیم و خومان می گفتیم اینجا تعدد مطلوب داریم. اما چون من این سیستم را به تو توضیح دادم تو متوجه شدی اینها دو امرند اما یک مطلوب دارند. محقق نائینی می گوید حالا که این را دیدی این را نمی گویند اطلاق لفظی چون اطلاق مصطلح ما نیست. ما داریم یک چیزی را از ملاک بحث اطلاق و تقييد استفاده می کنیم، ملاکش چه بود؟ هر چه که دخیل در غرض مولاست مولا باید بیانش کند، اگر بیان نکرد پس نمی خواهد. اصالة الاطلاق سر یک خطاب بود می گفت اگر دخیل بود مولا بیانش می کرد این توسعه اش بیشتر است. این می گوید هر آنچه که دخیل در غرض مولا بود مولا باید بیانش کند، چه با یک امر چه با دو امر چه با صد امر. لذا اگر ما فحص کردیم دیدیم مولا آن اوامر ثانوی و ثالث و رابع را بیان نکرده پس معلوم می شود که دخیل در غرضش نیست. روی یک امر پیاده نمی شود این دارد کل فقه را نشان میدهد. می گوید اگر من کل را گشتم دیدم آن امر سوم و چهارم نیامدند به این می گویم اطلاق مقامی. اطلاق مقامی سر یک خطاب نیست، سر چند خطاب است. محورش هم خطاب نیست. محورش غرض مولاست، ملاک است. در اطلاق می گفتیم مولا بیان می کرد، حالا که بیان نکرده پس نمی خواهد. اطلاق مقامی می گوید مولا نمی توانست در یک خطاب بیان کند اما مولا می توانست در چند تا خطاب بیان کند، حالا که آن چند تا نیامده است پس نمی خواسته است. چون خطاب دوم نیامد پس معلوم می شود قصد امثال را مولای من نخواسته است. لذا محقق نائینی می گوید من دارم با اطلاق مقامی کار می کنم نه اطلاق لفظی. نه اینکه ملاک اطلاق و تقييد را آوردم با آن ملاک دارم کار می کنم به این می گویم نتیجه التقييد. این خطاب اگر بیاید در واقع دارد این خطاب اول را مقید به صلاة با قصد امثال می کند. درست است که خطاب دوم است، درست است خطاب دوم هیچ ربطی به خطاب اول ندارد اما ملاکش به من می گوید این خطاب دوم در واقع قید زننده ی خطاب اول است. وقتی نتیجه التقييد وجود نداشت از نبود این نتیجه الاطلاق استفاده می کنم. ثمره اش می شود ثمره ی اطلاق. نتیجه ی اطلاق به دست می آید. نتیجه ی اطلاق چه بود؟ اینکه این قید را نخواسته. حالا اینجا می گویم مولا این خطاب را نمی خواسته. خطابی که در واقع می شود قید خطاب اول.

در عبارت

فرق اطلاق لفظی و اطلاق مقامی چی شد؟ در اطلاق لفظی دلیل دوم ناظر و مفسر دلیل اول است لذا تعارض مستقر در آنها وجود ندارد. اما اینجا این دو خطاب دو تا خطاب مستقلند هیچ ربطی به همدیگر ندارند، هیچ نظارت و تفسیری هم نسبت به هم ندارند

لذا ظاهرشان این است که این یک مطلوب دارد این هم یک مطلوب دارد. الا اینکه چون این ملاک را ما به شما دادیم دوتا را داریم با هم واحد می کنیم.

آقای مظفر الآن در صدر عبارت آمد قصد امثال و علم و جهل را یک شکل کرد گفت دوتا تقسیم ثانوی هستند بعد آمد با اطلاق مقامی یعنی نتیجه اطلاق اثبات کرد که واجبات اصلشان توصلیت است چون مشکل خطاب است مشکل خطاب هم با دو خطاب حل می شود، اگر خطاب دوم نیامد کشف می کنیم که دخیل نیست. خوب آقای مظفر همین مطلب را نمی توانی در باب علم و جهل بگویی؟ مگر نه علم و جهل هم مشکلش تقسیمات ثانویه بود؟ بروید جلد ۲ را نگاه کنید. در مقدمه ی مقصد ثالث آقای مظفر این را گفته بعد گفته از آن راهی که ما در قصد امثال گفتیم اینجا توان استفاده اش را نداریم.

فقد استأهل امر یعنی اینی که حق من حرام فعل بود اینجا هم قصد کنیم استأهل امر و کلام رو. قصد تربیت نفس کی آثارش بشه؟
جایی که امری نداریم، اما از به طایفه من فهمیم که مطلوب بگرایه یا عیب تردد مولایه، با قصد تربیت من توهم انباشت بدیم اما نه امری

مؤلفه با هم نمی تونیم به قصد استأهل امر اینجا هم بدیش این قصد استأهل امر اخص است به رضای مطوقیت پوش حاشیه، قصد تربیت نفس
خوبیو ش بد قصد عمومیت محض هم ترش باشه اما قصد استأهل امر برای طایفه است نه مجرد ارادته باشه.
یک بحثی بعداً داریم، آیا خطاب هم لازم است یا نه باشد یا نه؟

~~خطاب~~

باید درم نظر به بیان اوله. که معارضه اطلاق بیفته معارضه غیر مستر است. تو خطاب نظر. تو متصل که دو خطاب داریم بکنه
با اطلاق معارضه مستباه بشه. آقامی که من تو متصل بان دلیم دارم که سن دارم برون بکنه کار من کنم و کج فرقی بین عام

و معارضه و حکومیت و ورود هست قبل آقا چه که همی اینا درم که معارضه غیر مستر، طرف بین اینا معارضه احسان نمی کنه. آقا در
اینجا عرض طایفه به ترش سینه، طایفه هم قطرات بر خطاب قبله نذاره. ~~اینجا معارضه مستر~~ یعنی خوردن به تنهایی

مسئله نرا ما از اینا ~~خطاب~~ ^{تعدی} مطلوب من فهمیم، تعدی مطلوب من فهمیم، هر کدم بر خوردن خطاب بوی می توان دانسته
باشن، اصل هم همین. لولا این طلب که ما گفتیم که از برون قرینه شدیم کار حولا ما من تو شیم این دو تا خطاب هم مدار واحد

سوار کنیم چون ما این با زبانو گفتیم و گفتیم که خطاب امر واحد گیر داره و سوالا با خطاب هم بیان می کنه اینجا ما کشف می کنیم که
کل الخطابین نبوتاً و سقوطاً بر مدار واحد. این یعنی اطلاق معارضه. معارضه اطلاق معارضه صفای حجت ظهوره؟ اطلاق نظر

ظهور نظر به این قرینه من متصل اقرینت داشت محل المطلق علی المقید ^{دایه} ~~المستقیم~~ فی العوائین العرفیه. آقا اینجا در ما
خطاب مستقل ظهورش هم هر کدم سر ریل خوشه. لولا این سلاسی که فالزیرون به ما داریم این در ما در مدار واحد من تو شیم

جمع کنیم. در واقع اطلاق معارضه به انضمام به مقدمه کی خاصه که نمی بولیم از به ضمیمه داره کار رو عدم صراحت
حالا به نکتة این علم و ما الان قصد استأهل امر با همی حل کردیم. با خطاب متصل ~~خطاب~~ ما گفتیم که دلیل احد قصد

استأهل در متعلق اولی صبره! دلیل قصد استأهل، گفتیم که طلب عبارت عبارت ما در معارضه لاولی برای داریم که تو شیم معارضه
اهد

ما داریم بعضی می‌گویند آقا یون . عبارت هر اوش نبوی بود عبور کردیم اینستین کردیم و خطاب بین ترستیم با ~~تکلم~~ ^{اطلاق} تکلم
کنیم لذا گفتیم که آقا یون منظور همین طریقه در رساله ی علم و جهل پیش نرفته چرا؟ (راجعوا) چون اون دور نوشته لذا با اطلاق تکلم

گفته نمیشه حلش کن . علم و جهل رو باید تفهیم بیا به کنید و جلد ۲ - حالا اینارو دست . رض کنیم آقا یون منظور صدای استادش آقا
نابین روز غیر نیت . حالا اینو ببینیم بریم دوباره اهل ماجرا - تعبیری در اصطلاح داره ، ا - تعبیری در سائل التوسلی ۲ - تعبیری که سائل

نذاره . عبارت منظور هم حل برتبع کردیم که برا اون هم سائل درست کن چون اصفاً در عبارات نوا ، قدامی ، متافون و مطلقین در
و من نفاذ من کنیم اون تعبیری که بین یان تعبیر و تسلیم است رو نمیشه از قبله التوسلی . کس اینطور نمیگه . لذا این بحث من بعضی

له بوسلیت بود هم حل برتبع . آقا احرار می‌نند و می‌کنند که ملاک گفتن و رفتن سیت این بود که سیت ~~مجموعه~~ ^{مجموعه} روز زمین بود
گندش محیط اجتماع بود و فقط احرار می‌نند که ملاکش بدانست است یعنی بود ؟ نه دو نیم . اینه اینطور بود شاع باید یکتا بدین کار

هم باید رفتن به آقا گفته . بین ما صراحت کن و رفتن حیثیت کن رو بگه نیستیم . بین چه کار داریم من کنیم ما به محل عبودیت
در سائل التوسلی است . ما اون تعبیری که سائل نذاره رو به کسی نیت داریم چه به قدامی . آقا یون منظور گفت مشهور عنده الی و اون بود

و من لاون محل بحث ما نیست . بعد گفتیم سبب عبارت صدقیت ، انما صدقیت رو هم به چهار تا گفتیم ، نسبت تو صحیح کووم الا
صدق استمال شکل نداریم . آقا انما العلم کل العلم درسته که لونا گفتن باشن آقا اونا گفتن نیستند . من گفته ؟ بعد استمال

چرا ؟ اجماع . فعلا سوال می‌کنیم . اجماع از کجی جهت شد . مگر اجماع دلیل این شد که اصل الیهم دلیل لم یصل الینا ، بعد علم بنیم
لین اجماع که اینطور توضیح داریم فقط اجماع عصر وقت به عصر معصوم تا اوایل سیت کبری و قبل از عصر فتوی جمع ، یاد برن

بنا بر المیزان خلاصه ما این حرفا رو زدیم اونجا جنبه نماند باری همه تعبیری که این اصطلاح که اصلاً تو عباراتی قدامی نیست بین چه بود
ملاک عبارت عبارت به این معنی هست . با روزه کنیم ما بیه افوس می‌خیم این تعبیری و ترقی اصطلاح که ما مجتهدین در رساله داریم

یا ایات لز اول معصوم است و روش کتب می‌کنیم . اگر برده یا دلیل نیت یا تقصیر . دلیل لغوی بعضی کتاب و سنت . تا طریقی می‌ماند
لغوی بعضی کتاب و سنت به تعبیری به این معنا که ملاک صدق استماله نداریم . اجماع فتوی در اعصار ~~مجموعه~~ ^{مجموعه} نماید بر اینله اثر صدق استمال

وامع غنی و اطلاق الصیغہ

وامع غنی میں ہیں؟ مختلف ماہر اسٹال کہتے ہیں۔ واعم کنایہ میں ہیں؟
دو سنان اولاً یہ اطلاق صحت کہ واعم کنایہ میں جوڑی تصور میں ہے۔ چہ جوڑی اسٹال ٹھنی سرحد کفایت شخص دیکھ میں ہے۔ اسٹال جوڑی

بہ حسب۔ اسٹال اون کہ دخل بہ اسٹال سن ملانہ چہ جوڑی اسٹال اون لہر روز سن سا کھم کہ ہے۔ یہ کئی کرون ایجا۔ جویش واعم
جوڑیوں ہم ملید۔

حق اینہ کہ واعم کنایہ ترسرت داریم چہ خواہید چہ خواہید۔ اول الدلیل علی امکان التبرہ وقوتہ۔ البتہ تو اصول اینو بناید کنیم
باید توفیق کنیم تو اصول باید زمین رود رست کنیم چہ مخاطب مع قسم باید زبان کھفتی شارع رود رست کنیم۔ تو اصول با

اول الدلیل نہ تویم کہ کنیم باید سرفان ذھنوں اھاڑہ بید و کونہ ملکہ میں قسم۔ چون قوما کسنت و اعم کنایہ داریم میں فاعلم میں قسم
علی ای حال و اعم کنایہ داریم۔ اگر میں دانم و اعم غنی یا کنایہ است کہ صحیح آہ تک کہ ہم کہ کنیم؟

آقا توں میں اولاً و اعم غنی و کنایہ مرجع بہ یہ قید زائد۔۔ بعد از نظم وجہش ایساں مہر شارع یہ قیدی روی اعمادہ میں
کہ لا یعط بہ فعل الغیر یا یعط بہ فعل الغیر۔ اگر لا یعط بہ غنی۔ اگر یعط بہ کنایہ

آقا میں حضور کہ حوالہ کہ کتب انصوری نہ این کتب صحابہ اصالتہ الظہور۔ مرجع ہم میں کون بہ یہ قیدی درجہ لام۔ باید کتب کنیم سنیم
اون سیرہ هستن یا نہ حال اگر مخفی کردیم و قید رو نیدیم اصالتہ الاطلاق مہر آد؟ اینم از مودی نسبت کہ نسبت

مانوی درست کہتے، تیر بلکہ بہ نسبت مانوی نذرہ، نسبت اولی صحت۔ و قید تو حوالہ نسبت اولی میں ما و اصالتہ الاطلاق
حفظ ما سن باسی کہتے۔ میں کہو کہ ہم آہ قیدی بیجا ندریم میں ہم آہ سلا میں خواندہ مرادت حالانہ تلفظہ سن حکماستہ۔ میں فرمانیرہ حالانہ

انصوری نہ اصل ہم غنیہ کہ کنایہ مجامع بیان زائدہ۔ کنایہ میں چہ؟ غنی و اعم علیک و یعط فعل الغیر۔ آہ سولا و اعم علیک
رودت و یعط فعل الغیر رودت چہ انعامی میں آہتہ میں لم اصل ہم غنیہ۔ علاوہ میں این یہ دلیل غنی ہم داریم و آن اینہ کہ بہجت

سولا نسبت بہ ہمہ و جوہر رومی آہ، عبد بناید سہل انظار مانہ نسبت بہ مولا سن عالم مفضل بالکرب اما اگر ترک ہو دادہ جوہر

واحد بعین و اطلاق صریح

می نمایند که واحد بعین در مقابل واحد تخیریه. واحد بعین واحدی که عمل و فعل ندارد ولی واحد تخیریه عمل و فعل دارد. **واحد تخیریه چون تصرف در عمل موالع است.** دقیقاً مثل کتب سابقه. **بعین را یکی از اوله تخیریه درمی آید.** اگر دو مخاطب مستقل

باشند. این افطرت فاعلتی رقبه. این افطرت فاعلم بعین مستکیا. اگر خطاب با این طور باشد می ریم در ملاحظه اسباب و سبب اگر خطاب ها مستقل باشند و هیچ ربطی به هم نداشته باشند ما چه چیزی می خواهیم واحد تخیریه رو آنم در خطاب باشند و هیچ تفاوت

دارد تجربه با هم نداشته باشند. می جان الی اصلا ان مستقلان. آنم هر دو معلق بر یک طرف بعین به طور بی نهایت پس این سادگی ابیاتش بعضی خطابش. بعین چه چیزی ما واحد تخیریه روز اوله کنیم بدون.

به عده دیگر هم دارند که **واحد تخیریه می نه بیوتا.** هر چه است معلقین است مقنای بعین رقبه دارد. مصلحت دیگری استصفا (اطعام شقی سگیا دره. یک فعل مصلحت خودنو تکفیل می کنه و ملاحظه کنننه مصلحت فعل دیگر رو. به کنی هست اینجا.

گفتم به بعد از این سخن که بازم می بین **اول الدلیل علی امکان التخیل و تخیل.** گفتم که این خوبه اما... **آثار خطر نویان می نمایند که واحد تخیریه به تدریجانه دارد که با اصالة الاطلاق، این تدریج از تدریج نیست که تخیلات ثانویه بزران**

و بعد از او باشد، از همین لویه می دانست پس اصالة الاطلاق جاریه. با اصالة الاطلاق تدریجانه می کنیم، تدریجانه می کنیم چون این تخیریه است که تابع باید او را در آن دانسته باشد. بیان را در تابع اینست که با اصلا اولی این یک نظر است ۱۵۰۰.

دوباره اصلا محب سابقین مطرح می شه: اطلاق ما به مستقیم بعین واحد می رونه. آتای خطر و تخیل اصلا رودر این موضع می ره این موضع بعین از تدریج این در تعریف این دو بیان می کنه. این "توا" آنی **مفعل** "اف" غیر از تدریج است. آن با

تدریس با اصلا الاطلاق جاری کنی مستقیم ابیات می شه که با تدریجی این اصلا الاطلاق جاری کنی باید مستقیم می شه؟

واحد نفسی و اطلاق الصبیح

واحد نفسی واحد بر حرفه لا لاجل واحد آخر و در سماعین واحد غیره که لاجل واحد آخر.

نکته: دلیل گفته شده آنگاه منظور واحد عینی و کنایی اوست خویش بود که در تعبیر ذکرش ترس اما اطلاق نفسی در این دو مورد سوال این قیدهایی که قوانین صیغه ها گفته شده تعقیبات اولیایان یا ثانویه که گفته اند اینها فعل امر و استنباط و مترجم آن نیستند؟

چرا ما این صیغه یو به بار زنی صیغه فعلی می آیم و دوباره در خانه هم ذکرش. جنبه و اینها ذکرش کردن؟
علاوه بر بعدی رو بگویم تا واضح تر بشه.

غور و تراخی

غور و تراخی غور: منتهی دلالت الصبیح علی الغور و الترافض علی المره أو التکرار اما او با تعقیبات واحد بر حرفه هم تعیین و کنسیر می آید مترجم همینکه است. اینهمه صیغه فعلی ~~صیغه~~ ظهور بر کلام یک دارد. جنبه حاله که اینطور این بحث در سه صغری اطلاق نه

صغری صیغه فعلی. الآن داریم از چه استفاده میکنیم؟ امثال اطلاق. آنهمه ترس تو سخن گفتن باید سینه یا چه چیز دیگری ظهور موصول می کنی. با آچار رساله اطلاق. آنهمه اینطور مینماید علم ماب امثال اطلاق صغری ترس. او را سینه که صیغه ماضی است.

کننده من نه می آید موصول و او را سینه که که صیغه ماضی نه من ترس. امثال اطلاق انتقاد دارن ترسیت و استیلا و اینها نه ماضی ماضی و می آید موصول. آنهمه این صیغه نفسی من بحث و اصیغه بعد از آن آیم. الآن داریم سه ظهور صیغه فعلی در

تعیین و کنسیر و ... بحث میکنیم مثل ظهور در غور و تراخی. جنبه ماب از علم اصول و او امره؟ پس چرا تراخی آنرا خانه؟
کتابتون در باب صیغه فعلی نیست و سن اینها بر لزیم صیغه. دنباله دو قسم الآن می کشون، بعد از هم می کشن پس اون بعد از هم چون

تناوت مملکتی دارد با این که الآن می کشم. در واحد عینی و کنایی در عبارات و فیهما تعلیق نه سائله تشخیص احمد - پس اون
کتابی که اونجا می کشم در باب این بحث نیست به خاطر همین بردش تراخیه. جنبه حاله که بر این تراخیه چرا کوریش و خانه های لوازم

پیشتر و خانه های علم اصول. خانه غیره داخل علم اصوله و در داخل اولویت؟ یا نه ضابطه های علم نمی بردش اما نه ضابطه بیان اولویت

علم به صورت و به واسطه داره که ضابطه علم نه بر دهن . پس چرا این رو آوردن با اینکه ضابطه علم نه بر دهن ؟
این عبارتی تصویری و تصدیقیه علم که داخل بنیون و موقوفه آوردیم یا نسبت با بیان این علم دارن ولی ضابطه علم بر دهن

پس موقوفه آوردیم . این توضیح ما است . حالا بعضی از ابواب حقوق موقوفه دارن . سندیه ای ابواب خوش دو تا تصویر داره
یکه اینکه داخل علم هست ولی داخل مایه نیست ، اینکه داخل مایه که نیست هیچ بلکه داخل علم نیست اما از آنجا که در صورتی

اول بسیار تصویریه و تصدیقیه صور نیازه علم است ولی این عبارتی تصویریه و تصدیقیه این مایه نیست پس آوردن اینها
حالا برع بر مایه . ضابطه علم از سطح علم اما ضابطه علم بر دهن . اما خانه ای مایه اما داخل مایه نیست مایه داخل

علم هم نیست اما به نسبتی با این مایه داره مثال بر اون بریم ، بحث نسبت موقوفه (اصول علمیه) اونجا گفتیم که اینا از لب ما
حاضر قاعده و تقیه هستند داخل علم اصول بنیون و لاجل المناصبه در انکه هم علمیه و هم موقوفه در هر دو استقامت باید در

الآن کوردش تو اصل ارزش بحث کردم این و هم استوار . اینها لزوم بحث کردن تا توفقه راحت باشم .
اینجا هم همین . هر کس نسبت واجب بحث فقیه ربط به اصول نداره اما چون الآن بحث اوار کردم همواره نسبت فراهوش بحث کردم

آنگاه شروع کنیم . حالا بریم جلوتر تا بنیم کوروم یک از این دو است . تو چو این بقیه نسبتی بر بنا بروری . مثل واجب مطلق و شرط
تا و این بحث نسبت به سایرین است به مباحث صغیه افضل است . مطلق و شرط بر چه ؟ اینکه وجوب حلقه یا سینه .

صغیه فعلی بدل علم الوجوب ، حالا وجوب مطلق یا مقیده . بعد از آن نسبتی ربه مغل واجب تعیین و تشریح و چون سینه
لذا هم سیم اولی اند این وجوب مقیده لذا سیم ثانویه . آنکه استغره اند نسبت مطلق و شرط بر چه ؟ پس چرا بنا بر دهن ؟

حالا بریم سراغ نور در لغت . دوستان به وقتی بنید اولی کس که گفت صغیه فعلی وضع با نور در لغت شد . دو تا وضع داره . اینو
باید به کمی توضیح بدم . چرا ؟ دلیل قول خودمون بنیم تا از اون در بناید . ما می گیم نه نور نه راضی - تو مظهر خودیم چرا . چون

صغیه افضل به صورت داره و به جان و همگرم طالت با نور در لغت . حالا عمل به وقتی نور بر مظهر و به وقتی راضی
این ربه ربط به صفیات صحبت ظاهر نداره . پس نه نور نه راضی . بعد هم آنای شفر اون وقت که به راضی مایه

کسانی به این دو کلمه استناد کردند که قبیل دارند نه صورت نه مادی صغیر فعلی دلالت بر فاعل یا مفعول بران اما باید درستی فاعلی
دویم توجه که دلالت می کند - متصل به این دو کلمه در دلالت صغیر فعلی یا مفعول است.

دوستان ما قولی در باره استباق به نکتۀ اضافی گفتیم. استباق از فاعلی افعالی. پس رفیق دو کلمه ~~دو کلمه~~ دو کلمه است
که کون زعم پس بکنید. "فما سبوا المنيرات" یعنی بین خودتون در محیط افعال به بحث غیرت بین بکنید در بعضی به خود نزدیک

اگر شاعرا و سخن ما شد این املا سخن نماند.

حلالہ آتھی منظر سوال کر سکتی کہ آیا ایک قرینہ ہی کافی ہے یا نہیں کہ وہ اس سے عام ہے یا نہیں۔ وہاں اس قرینہ عامہ کنار اوامر توہ یا تکرار را بنویسیم۔
اسیوں میں دال دوم ما اصابہ الاطلاق . اصابہ الاطلاق قرعہ یہ ماسرہ . جہاں ۲ میں وہاں اسلوب سوال آتھی لہذا طلب ہے نہ۔

۱- صرف السی و احوالہ تائبہ جنب الطبیعی بعد بوجہ فرد واحد . ۲- اس کے حوالہ مطلوبین وجہ واحدہ بہ تہ و صحت
یعنی اگر یہ فرح اصابہ نہ کار خراب ہو نہ (اسیوں میں عامہ جو ہم) مثل تکلیف الاحرام و لغت تار کہ یہی لیت و اکتہ دو تہ فریب .
۳- حوالہ مطلوبین وجہ ۱ وجہ ماسورہ اولی وجہ متکثرہ . اس وجہ متکثرہ روحانہ تہ تہ تائبہ ، ۱- علی نحو عام مجموعہ ۲- عام استغاثہ

استغاثہ مثل فرجہ ہاں ۶۰ رمضان - عام مجموعی مثل تار حاسی ہوسہ . تار صیح دوسری بہ سلسلہ روایت (دور لکت) کہ یہی رفت مجموعہ رفت
ہیں ۶۴ تہ ۶۵ رفتہ - چون قسم ہوم سہوش ۱۰ رفتہ لکت .

آتھی منظر ہر اہل تہ و صحت و بہ تہ تکرارہ کہ جو سہ دوسرہ لمحاج بہ بیان تار تہ یعنی با بیان اول اہل الہویہ روح تہ ہر
و با بیان ثانی کیفیت رو . پس کہ سوال بیان ثانی روز لکت اہل بہ صرف الوجہ میں لکت . حالہ صرف الوجہ روحانہ تہ تہ تائبہ کہ

کہ صرف الوجہ لا تیسرے ولا تیسرے ، الطبیعی بعد بوجہ فرد واحد . پس تہ تہ اصابہ الاطلاق قرعہ است .

تطبیق

بار اولی کہ فی کمال الاستعمال بالجمع .
ما گنتیم کہ اصابہ الاطلاق ماریہ صرف الوجہ ہر ہونہ . اولی کہ حرف لہ وجہ ہر اہم زاد استمال لکت یافتہ . کلمہ وجہ ہر ہونہ

سہہ یعنی مفعول بہ و ماسورہ . کہ صفت مفعول کردہ مر تہ دفعہ اما اینجا بہ اس میں معنی استعمال نہ تہ اگر تہ تہ باہر قیدی لکت
در مرہ دفعہ وجہ ہر ہونہ نہ مایا عنایت قیدیہ کار ہر ہونہ . لہذا گنتیم اس عبارت آثار منظر مثل مایا اجزاء کہ ماہر گنتیم فعل اول
عبارت با بیان ہر ہونہ اول

کہ آمد اس حوالہ رو استمال و ماسورہ نہ . اگر تہ تہ اول رو در ہونہ استمال واحد در ہونہ دفعہ انما نام . نہ دوم و اولی لغو لکت
کہ میں باہر استمال دفعہ ہر ہونہ و ماسورہ صرف الوجہ لکت اولی مصلحت رو کھیل کہ نہ دفعہ اولی لغو تہ .

پس کسب الاستیصال به جمع منتهی چون نه اول صحت دوم می دارد و مقبیه لغوی است نه مشتق. این عبارت فقط به مقام کوی
صحیح منتهی. درصالحه ما داریم با تسمیه ای همانند الاطلاق که قسم اوله کاری کنیم. چون داره منتهی الاطلاق کذا حسب مقتضی الاطلاق

یعنی قسم اول. عبارت حوازی الاثبات با قرار کشید صحیح است چون فقط دوم رسوم ضرر و سبیل نیست و مرتبه استیصال حاقص هم نیست
چون همی لیا شایع به دلیل است. اما محصل الاستیصال با جمیع با عبارت کیون انسانی لغویاً مخصوصاً نه تازه.

ریشه ای کار بر گرفته به اینکه امیون داره دنت عقلی کنه. چرا جمیع بواورد در یاد داری؟ داره حاله و از مستقر دنت لغوی رسیه می کنه.
ام بخراصم از مستقر دنت عقلی بکنیم به همین شکل که الان توضیح دادم هر زنی که حامل بی محصل عقده و امر بواسطه می کنه. ام این

صوری حرف زدیم او کتوفع حرف آخره جات می محقیه. آقود گفته ام می خواهد بحث ثنونی و ثنوی و عقده و دلالت کنند ام مطلوب مولا
صرف الرجوعه بابت القلیه ما ه حرت استیصال در آن و امده نماید مگر استقامت. آقود می که اولی بود که داری محصل عقده و عام می کنه.

لغوی می دینیم بر لغوی دایب اخرا و صغیر می اول باور می دو که ما این حقه امی سخره. علی عیب به قانون و عوامی است که تو خود من گفته
عنوان حد تبدیل الاستیصال بالاستیصال الاخر. من به تار خودم بعد حاصله فرستم یاد از من بخوام دوباره بگویم. روایت داره که این دو بار خود من

استیصال بخاره روایت داره که خدا اونی که بهتر و کاملتره انتاب می کنه. همین جا تو تصویر محل بحث گیر کردی. من کن و من که استیصال اولی بود
انجام دادی و اونم جامع شروع صحت یا باطله یا صحیح. ام باطله باشد که تبدیل الاستیصال بالاستیصال معنا نزل چون اولی استیصال نیست.

که اول صحیح بود یا استیصال اول لغوی است پس استیصال دوم برای کلام امردار می آید، و استیصال دوم به لغوی می خورده چون امرداری
و وجه نزار. لذا دعوا شده. ریشه می درواهم از زبان آقود شروع شه. گفته دومی دو خوشگل تره ولی او بخاره امردار شده.

آقود شجاعت اهدا می کنه که تو روایت او مد که عقده من خواهد خوش بود نیست مگر بجزی نه اندیم این دو ما به بی او بخوره. لذا گفته که بخار
مگر کلام به عنوان استیصال اونی لغوی گفته اونی که بیشتر دوست داره. بیست دوست داره. الم از این که دوست داشتن برای به لغویانه

یا برای در امر باشد. آقود گفته استیصال دوم ام ترایین صلاحه جایزه فقط به خاطر این روایت. یعنی چون گفت صلح هم دلالت می
و چون به تسمیه می کنه یا انکار دینیم که باید می رسد به اینکه من به خاطر اونی امردار اولی استیصال در انجا هم نام استیصال

درم باید قصد قربت این امر مولا در کنیم نه امر امتیوا الصلاة چون امتیوا الصلاة حسب الوضوء رفته .
حلالا بهم سرای قره و کتزار . حلالا که سن با این باران صحبت کردم دیکه من تویم کنیم بحیل الاستال باجمع .

سنت ما افراد رو کنیم که مثل آنچه درین صورتی یا اینجا رو کنیم که نفس بحیل الاستال باجمع .

سوال ۱۰ : قسم دوم و قسم سوم غیر از عام محرمین (یعنی عام استغزائی) برای تریا توفیق و اوارده یا دفعه و رذلت . سرزد و اوله
اصلا تو صوم رمضان اصلا دفعه و رذلت مناننداره چون در هر دو قسم بیس از یک فرقه قابل تصور نیست . تو عام مجزی دفعه معنا

دارد نه معنا ندارد . ترسم دوم دفعه معنا ندارد . آنگاه نظرم من و اولاد و دفعه و رذلتش مافه شد ، هم دتن او صوم دفعه رو .
باید که قانونش بویاید نظره . دو اشغال دارم هم کتیره . این که لاکن تر عبارت کنیم بنابر این بود که برای تو رذلت باشد اما آن تو

رذلت باشد بحیل الاستال باجمع غلطه ، فقط بحیل الاستال باجمع برای عام مجزی است عام مجزی هم جامع به بیان زنده از
اصاله الاطلاق درین آد . اصلا الاطلاق به ماصرف الرجوع من و صرف الرجوع بایک دفعه عام باشد اگر نه ۲ و ۳ در دفعه و اوله بیان

۳ و ۲ و اوله مملک سینه چون مملک با نزه اول ساقه من نه . حلال اشغال نزاره ما دورا مقارن با هم استماع کردی . بنابر یکم وقت
عقلیو بالا ترسیم . تو اشغال در دفعه و آمده تصوریم کردیم که با اشغال و اوله دورا رو اشغال کردی کتیا . حلال است سوال می کنیم که

کردم اشغال امر مولا است ؟ آنچه می که سن نمی دران اما صلا رو تاس لوم چیزی سنت یا اینه یا اینه . در وقت که دلیل تکلف
لز قانون نیست . قانون ما که یک فرقه ، مطلوب صرف الرجوع بود بچه به امر عمالا یعنی صرف الرجوع حاصل شد ولی من نمی تویم تویم

من تویم تویم هر دو تویم چون دیکه صرف الرجوع نیست . آنچه چیزی من بوجه بود اینجا . آنچه دوتی مراد تو هر دویم از این صیغه اول
تویم تویم با فرقه که بعد مراد تویم اوله . تویم اوله دلیل حوجه هم داد یعنی . بعضی آثارین در آن تویم تویم خط حکمت و

اعتبار کرده . اون تویم تویم بویا دره تویم اوله و دلیل . اول گفته شترش چند وجه عقلی بر تویم دانسته باشد . حلال دلیل هر دویم
بود ما داد تویم تویم . دلیل تکلف لز قانون نمی کنه . قانونان عقلی من بندگون تویم تویم یعنی مولا درسته که تویم تویم تویم

اما در نونه اون چیزیکه برده محاله بخواد دسی اراده المولن حرف الرجوع به اهدما لا بعینه کفیل الاستمال و لا نعلم ایها و کلاً واحد
اگر نامه وصف بود بر من داریم من آیم من نونیم کلیم نه و لغزاد یا دفعه و دفعات . تراغ یکی لذت در واقع بعضی از واحیات نوسون دفعه

و دفعات تصور من سه مثل عاک مجموعی بعضی از واحیات فرد و افراد مثل قسم دوم و عاک استعزازی و قسم اول . اتفاقاً سوازه واحد
که نه و افراد در نونه تصور من سه بیشتر از نونار که که دفعه و دفعات بیشتر بر سه و اینکه دفعه و دفعات صدآمان تره اعم از فرد و لغزاد باشد

حرف مانی نیست که ما ملک و سه دفعه و دفعات بریم چه باین سلاک دارن . تو سفت به ما گفتن صد نسبت اربع کی شکل بر بگیره ؟ بعد از
تباین سه نونه هر یک تر فصل دستون . اینکه چه نسبت با هم دانسته باشن و طبعی به تباین سلاک و معنوی اینا نزاره . دفعه و دفعات غیر از

منه و لغزاد است سه نونه ما و سلاک و محرومانا . اینکه در صورتی گاهی دفعه و دفعات فرد و افراد را در بر بگیره به در ضمن من نوزده . آمانی
منظر در این نظری حرف هر سه . یعنی چون سن در فصلی نسبت اربع بر سه که این عاک و خاص حلقن من هم تراغ تو دفعه و دفعات . خوب

این نظری من نه . اینا در ملک طارن . صد ارباب من که نه و از در صورتی سه که نه دفعه سن اعم از لغزاد که منظر نسبت قد کفیل
برینعه واحد و قد کفیل بر دفعات که گفته در یک دفعه واحد اولو کسیری بر احتمال کردم دفعه بقیه اینها هستن من نونیم یکی بقیه نونیم

کفیل الاستمال بالجمع هم من واحیات رو عاک مجموعی من کنه . این خلاف وحدان و براهته . پس باید کلیم تراغ اعم . هم در فرد و لغزاد و
هم در دفعه و دفعات . نه اینکه کلیم تراغ در دفعه و دفعات که این دفعه و دفعات اعم لذت نه باید مثل آخو کلیم .

آمانی منظر خوانته حرف آخو در رو تخفیف کنه زود خرابش کنن .

مباحث و تکرار روانه من خواهد تحقیق کنید باید ریشه این کتب کنید یعنی سرید در عبارات مباحث و معانی
یعنی اول کتب صغیر و انفل . باید فرق بین تفسیر و تحقیق و خاصه کتب لغت .

باید بین اصطلاح اصطلاح سرشناس چه ، بیان سواد ، اسناد معتبره ، لوازم را در این مولودت و غیره .

هل یحل السخ الوجوه علی الجواز

دوستان با هم اینها حرف جدیدی نداریم فقط تو عبارات می خوانداری حلف داریم که اولی باید خودتون را برون کنید
بر زمانه اوست که او بعد ستمند او را و ما مل ستمند ما یا چیزی ستمند و جراتش هر دو .

آقای مطهر من دو قول داریم یعنی اولی امر که رفت جراتش هر دو ، و در حق من نه اولی ستمند جراتش
باقی نمی بماند . ریشه این کتب هرگز به ترک و باقیه احکام نمی بیند ، در واقع اگر بخواهید سابقه

باید که این کتب ریشه اش بر برگرد به قرآن که بین ستمند و منافقین داریم یعنی این دو با قول هم مثل ستم
و باقیه ، این دو با قول طویین با قول دوم اولی کامله ازین رفت . ندما در گفتن جواز هر دو ، منافقین

که این جواز هم ازین مرده . چرا؟ ریشه اش بر برگرد به منی ترا حکام تعلیفه و ندما در ستمند که احکام
تعلیفه می گذارند . این روایت کنیم با این . وجوب الزام به فعل و ستم از ترک ، استجاب الزام و

تحقیق ترک . حرمت اسخ از فعل و الزام کراهت اسخ از فعل و تحقیق

تو این زمان اینها را گفتن که جنبش و حرمت و استجاب به رجمان . این رجمان اگر به فعلی حرف به نام اسخ از

ترک بر نه و حرمت ، اگر فعلی حرف به نام جواز ترک و نه استجاب . حالا اگر حرمت ستم منوم الزام بر نه
یعنی فعلی رفت اسخ از ترک و جنبش باقیه هر دو ، جواز و رجمان باقیه . رجمان که نه هر دو هم جواز ترک

حکامه با هم با ندانسته باشیم . استجاب در آیات نمی کنیم . ممکن کسی اینها را که لا امل من الاستجاب ، تحقیق

مهرین نه بریم و چون و نه استیلا بجز چون فصلی در برابر چون احکام بقدری هستند ما را اندر بریم چه مکتبی
باقیه محاسبه به دلیل سحریم . اما جنس دو حکم باقیه . لنا قدر مستحق هرگز اصل الحجاز .

بعد از هاشم که احکام تعلیمی بطریق نه ترکیب . ام سبط بودن پس چه درین بین دعوت و اسباب و جمله دارد
هرگز در سراج حرف منطقیست . هرگز منطقیست به ما یاد دادن که استیلا بین (دو سویم) مکتبی تازه به اتمام فصلی

و خصوصیات مستقیم است و تازه به تکلیف به قدرت و معنی یا رتبه تو ضعیف و معنی . پس اگر در همین است
ما به الانه آق اونا به خصوصیت خارج از ذات نیست پس لا بر آن یکون زوق بینوا بالکلیک .

و تر امور سبط بودن ما دریا مستور داریم اینجا . مکتبی حجت سولا و دیگر بقص سولا . حجت سولا آن نه میدان
و حجت و آن ضعیف باشد استیلا به . بقص سولا آن نه میدان حجت و آن ضعیف باشد گراهم . دو حالت تفریق

و قدرت و ضعیف از قدرت و ضعیف این حالات تفریق سه ضعیف هر گزیده . پس این ترکیب که مافکر هر گزیده
حفظ این بود که تا لازم به نهی از رویای خوش می دانستیم . حجت سولیه لازم نیست که سولا دوست نظاره

این نعل ترک نه و بعد هر گزیده من الترف . صحیح منع من الترف لازم و کلام نه حقیقت الوجود . بعضی ها
که بعد از آمدن (بعد از ستا فزون) که حجت فلسفی نویسنده کردن مثل آمانی استیلا . گفتن اولاً اینها

حجت و بعضی و حجت و بعضی از حالات تفریق اندر حالات تفریق که امور سبط اند . ما اینها منع از ترک منع از
تو بعضی سولیه هر گزیده ، حرکت به سمت طیار از حجت سولیه هر گزیده چه حجت است . بعد منع از ترک سولیه

اینها استیلا با هم قابل هیچ نیست اینها سبط به نظر . سلام او غنیم حجتی تراست تو عالم العاطف .
مثل استیلا هر گزیده حجت عالم است . هر گزیده ترک واجب مستند دارد ، مستندش به حقیقتی نزدیک است

عالم واقع نه استیلا به مستند من بالفضل تو عالم واقع است . فرق بخارید من و مستندهای که از ترک واجب رجوع کرد
ما مستند استی که در انجیم حرام و کلام دارد این در سخن مستند ما نون . بعضی و بنا تکفیل کردن حاصلت مستند است

بعضی وقتها به مستندانی که کربا انجام میدهند کار به اون می‌رسد. اینها رو نباید (مطلب حارو) حایز به عام قاطع کنیم.
آنرا استثنا کردیم امری بود که در این باب نمی‌توانیم بگویم. می‌باید رو بناید قاطع کنیم. در حقیقت و امری بود که

که باید حایز به می‌شود لازم التحصیل، حرمت زنی به حرمت که بناید یعنی عمل ضربه بماند، آنکه بماند جمله
شرفیله، اشاره است هر چه به فراد بماند حرمت زنی را می‌باید به مستندانی که بناید بهش برسیم. بلیه لازم تا کار

حکمت کفیل به مستندان هست اما این مستند به آنرا هم مستندی یعنی تو واقع بناید با این قاطع نبی.
۴۵ سوال از خون که کنیم. روایت آمد "رُغِ الصَّلَاةِ اِنَّمَا اَرْكَعُ" - رُغِ صَغِيرٍ اَوْه. الا ان ما اینها بگویم امری

و حرمت ترک ما که بناید مجرب به نظر کنیم. در واقع این رُغِ نه است. نه اینکه بگویم حرمت در نماز بخوردن زنی
حائض بگویم یعنی مستندان هست در نماز خوردنش. علامه فراد با مستندانی افضل بیان نموده اما ما درش کرده.

و در بیان ما بناید با رُغِ حال نظر کار کنیم نه خود حکم.

حالا وقتی (حکم) تکلیف به اینان و حرمت امری است بین شیخ من الترتیب ندان، اما بعضی وقتها بناید. در حق

تفسیری نه پس در حق رُغِ امری که در امری از اراده می‌شود و به حرمت به وقت هم نفی می‌کند که حرمت
و اراده می‌شود و رُغِ حرمتی باقی نمی‌ماند. اصلش حکایت به بیان جدید. مگر نه توفیق دلیل را بناید.

بناید حرمت در این مورد.

البته باید گفت که اصل این حکایت و ترتیب سابقه من بکار آمد چون احکام شریعی اعتباری یافت در

لونا مغایره. آقای امیرالمؤمنین علیه السلام من با طاعت هر چه بقیع است نه حرمت و حرمت چون حرمت و

حرمت اعتباری. امور اعتباری نه ترکیب در با طاعت در خون مقدر می‌شود. منشا روح کار بناید. انما امر اعتباری

اصلا از ریح متناهی نیست نه آنکه این حرمت زنی هر چه حرف آتای سرش تو در اوقات اعتباری. اینها هیچ بناید

به هم بدارن. به همین بناید با طاعت امور خدایه نمی‌شود به طاعت. به خصوص در این امور اعتباری

که اینها اونو بناید به با طاعت درین و امسور بناید با طاعت. البته این بناید با طاعت اشغال بناید اما بناید این

در با طاعت مشترک نظر اند اما خود اینها ملحق به اشتراک نظر نیست چون احکام با طاعت در بیان می‌کنند.

اینجا نه قلعه است. باید به آثار مصر که گفت که دروازه های با این دروازه ها و رگت معانی است. و هم
چیز و همین و معنی می دید حکمت معانی هم در بار آوردند به شکلی. نه داری ترش حب و عقین امور شکلت

آیا این طمس آن اصول هر شد؟ اصول درباره می و حوب و رحمت صحبت می کنند اینها عرفان ما بعد از ادون عرفان
است تا هم با این حرف نه از اونا رو بر طرف می کنی آه و حوب و رحمت رو می کنی؟ و حوب و رحمت اعتبار
هستند با طقت از ادون معانی داره.

تطبیق این کتب (مبانی) خودش فیضی از ادون اما از سبب معنی که ما رو با ماهیت حکم شارع درگیر می کنه
و ما باید ماهیت حکم شارع رو در اصول رسیدگی کنیم تا ترسیم به شکل می گردیم. اندک حکم و معنی و تطبیق
عبارت و محاللات ما بهترین معلومه است.

... الامریه؟ مدتیست

آقای مظفر به ترفیح خبری می دون. این که می بینیم که خواهیم نتیم ساختن کنیم یا این ابروم قبل از ادول اول
یا بعد از ادول اول. آه بعد از ادول اول او بعد از ادول اول تا سنین و رحمت جدیدی که چون اولی اشکال منه
بین معلوم مولا پس مدبری خوانسته. اما آه ابروم قبل از اشکال اول اول او بعد از آه می مظفر می کنه ع و حوب و
مثل الحرف. یا این دروازه معنی می بینی مثل، مثل حوب این ظهور دروازه گیر داره. یا اینکه
هر دو به شرط حاضر دارن ان گفتت محدث ترضیا، اون گفتت محدث ترضیا تا هم دلالت می گیریم کنه.
یا اینکه یکی شرط داره و دیگری نداره یکی می بینیم دارن که در دیگری ذکر شده. ترضیا، این گفتت محدث ترضیا اینها
چه کار می کنیم؟ اینها هم کردید. ترضیا طلقه و اون یکی معنیه بین حمل و المطلق علی المعتبره. تعلق به ترضیا
بدریم. تید ریای مطلق و معنی از لحاظ ادبی انما و تلفظ در ترضیا دانسته باشه. هفا و آریست به صورت وصف
ذکر کنه. کجا اینو حوب یا در ترضیا؟ بهترین زبانی که انو می آریست به ترضیا یا در زبان انگلیسی. ترضیا
انگلیسی یا در ترضیا و ترضیا می خوانسته اجزاء جمله و ترضیا ترضیا اول تا فعل بعد فعل آخر فعل از اشکال عموم
برو می آیم بعد سرانج فعل حاضر بعد مفعول بعد مفعول یعنی عدو، زمان، مکان و ...
کلی می آید علی الفراف و مکان، عدو و ... تید لفظام را تید علی اصل اللفظ و آریست هم اینه که معلوم کرده این
زمان

اصل دعوی در صغیری لفظی، طلب ایجاب آن فعل در خارج است؛ مطلق و مشروط، آن است.

این خبر چه را هم در المطلب دانستیم. این مولا را اسیر کند، سال می زدم بیوری؛ سپه بزرگش بیوری؛ سپه کوچکش بیوری. مطلق کار را انجام دهد.

در اینجا ۲ حالت بود: ۱- حالت بیوری در حالت فعلی و در مقام ایجاب هم بیینیم چه می شود.

یک حالت اینست که بگویم مولا مصلحتش نقلی زود است؛ بعد در فعل آن فعلی در مقام فعلی می باشد؛ بجز کوچک بیوری، بجز کوچک واقعا کار را انجام دهد. مکنج هم هست؛ بگویم خبرش نقلی زود است؛ ۱۰ امثال آن واسطه می خواهد بداند، آن واسطه اسد مطلقی هست؛ نیست تا واقعا آن اسد کراخ واسطه واقعا مصلحتش زود و سولی هم کامل؛ سوادی آن ندارد؛ این آن تو تو هم انجام دهد؛ انجام ندهد.

حالت اول، حالت فعلی را هم زود. ما می خواهیم بیینیم، اگر تو تو هم (شماره اول) را اسیر انجام ندادی می بدانی یا نه اینم؟ دعوی بر سر اسد فعلی است. یعنی وقتی واسطه ایجاب کرد، تو تو هم حکم را باید بکنی؛ ۱۵ امثال هست یا نیست؟ این ریشه می نزاع است. می خواهیم بدانیم بعد در فعل از تو تو هم ذومصلحت است یا نه؟ مراد مولا بوده است یا نه؟ تو تو هم داریم.

در مقام ایجاب اگر ما اسد مولا غنیمیم، مولا تمام فرود من بر سر واسطه اول است و کارش بوی بندار خوب هیچی. اسد مولا بیوری اینطور هم داریم. بر قاصی لوقات می دانیم، واسطه باید تست شود. ۲۰

کامی لوقات می دانیم که مولا مصلحتش نقلی زود است؛ بعد در فعل از مولا تو تو هم فقط چون خودش رفتی؛ مگر تو تو هم ندهد، برای کوچک می فرستد در اینجا هم لا شکت، باید انجام دهد.

کامی لوقات غیر اینم، هیچ کدام از این خبر نداریم. اینجا یک مقدمه مطوی در کلام است و ۲۵ این مقدمه ذکر زود است یا واقعا ذکر زود است. حالا هم مقدمه دست ذکر زود و هم این مطلب جای تحقیق بود، این مقدمه در این خبر اتفاق در اینجا است و هم قبول دارند، این مقدمه می کند است؛ این خبر خودش اصلا می است.

از مقدمه هم اینست، نزاع ما در جایی نیست، واسطه، صلح الابدان اظهار کند دست طغش را از
خلف مدولای اعمی.

دعوا بوجه ^{آبایی} است، واسطه مستقل بیان کند در بیان ما، این واسطه منقبلی که مدولای است.

5 کاشی لوفات واسطه، هر فواصد خبر دار بسند، صرفاً نقل می کند، فلانی به صلح گفت، به تو بگویم، خذل کار را
انجام بدی. کاشی لوفات می گوید بر فلان کار را انجام بدی.

اینکه در این امر شخص منقبلی مدولای است، یک مانع است و این سخن در موقع خطب اظهار کند که
منقبلی کردی است.

10 بعضی ها این مقدمه را، تقسم: «محل نزاع در آن جایی است، دست طغش را ابراز کند و مستقلاً امر کند»
این مطلب را به عنوان یکی از مقدمات بحث ذکر کرده اند و این هم ذکر کرده اند.

15 واسطه مقدمه را صدیاً در محل نزاع ^{محل} ذکر نموده برای توضیح این مقدمه واضح است از آنکه هر دو بند درین
دو بند است به این مقدمه، مقصدی در محل ثبت نداشته باشد و علی طالع فیضی نزاع جاری باشد. چه اظهار
دست کند و چه اظهار دست کند. هر دو محل ثبت است. غایب الامر است مدعی می بوی و وقتی که اظهار
دست کند، خود دست طغش زنی شود بر و چون بر عهد هم و بلا اوجه اظهار ما علم اظهار آن رضی،
ملک می ندارد.

در حوض حالت محل ثبت می کند.

20 از واسطه ای بیاید و بعد مدولای را یک مانع نوی رسند. سواد اظهار ^{دست} دست طغش از م لا
می خراهم بدانیم این امر برای مانع هم الزام آورده است یا؟ از قرین داریم که مدولای غرضش در مدور عقل
از مانع هم است در این شخص فقط واسطه است.
«وقت کند: واسطه بران غیر از اظهار دست کند است»

25 یکبار در مانع هم غیر طغش، غرضش مدولای است کردن واسطه بر او است. اما آنکه مدور عقل را خزان است
در شخص واسطه هم اظهار دست کند کرده است.

بر سینه محل نزاع خورشید می خورد

آن چیزی که کار را دهنده می‌کند این است که ما یک قرینه‌ی عامه را در لوله‌ی عروقی که حاصل از مولا هستند.
آن قرینه‌ی عامه همه را می‌بینیم و بعد در چون نتیجه با یک حد وسط است. این قرینه را برتر از
نماد در این واسطه اظهار کنند یا نماند.

عند آنکه در لوله‌ی این قرینه وجود دارد. آن قرینه این است که آمد. یا خودانی، دلالت بر علت می‌کند. مگر
؛ معنی فعل ندارم، کتب کردم، آن چیزی، از آن بعد بعد اللوکی بود. حالا این چه مدتی
از قرینه‌ی که مضمون بود.

حالا که من از حال فهمیدم، این دال حکمی از یک علت در ناحیه‌ی نقد مولات، من باید برجم و دستاورد
کنم. حالا اینطور شد. عند آنکه در لوله‌ی چون لوله‌ی دال بر علت می‌شود و در دایره‌ی مولات
و مولات هم مالم بر نفس آنکه با آن محققان استقال کردن عبار را می‌برد، باید برود
استقال کنند.

10

این استقال، کردن عبار می‌برد، از آنجا به معنای اصالت الاحتیاط نیست. این استقال،
کند استقال این است که قانون بعد آنکه در آن را می‌دهد. وقتی اینطور شد، تا موقعی که
آن تا موقع هم تحصیل مؤمن نکرده است، یعنی مطمئن شده است که مولا از لوله‌ی قرینه‌ی است
باید برود و استقال کند. حالا چه واسطه اظهار و ساقط کنند چه اظهار کنند.

15

این قانون را ~~مستقل~~ اجزا کنند.
شاید می‌ان قلت کنند، اگر واسطه اظهار و ساقط کرد، آن تا موقع هم از بابی فهمید
واسطه من قبل مولا آمده است؟ این استقال صغری است.

ما در علم این جا می‌بینیم که با آن خود ما مودع فهمید، واسطه من قبل مولات، حالا تا موقعی که تحصیل
مؤمن نکرده است، تحصیل مؤمن ~~مستقل~~ من چه؟ یعنی من بدانم، اگر ~~مستقال~~ استقال کنیم.
خودا به من نمی‌گویند چرا علت مولات را استقال نکرده‌ای؟ تا موقعی که تحصیل مؤمن نکرده است باید
برود و استقال کند، می‌شود قانون علت آنکه لا تری بلا جواب الا انه بر نفس با آن. الا این
خودش اجاره‌ی ترن بهد.

20

این قانون صغری و نفس کتب را عمل می‌شود.

25

منبع ---
عبودت: اذا لم اجد احد عبیده... این عبارت ظهور در این دارد، واسطه اظهار و ساقط نمی‌کند.
عبودت: عملی خوش: ... ۱- اظهار و ساقط می‌کند ۲- اظهار و ساقط نمی‌کند.



سر تا محیط را معلوم کنیم بر کتب این نوع
حالا آنگاه مخطوطه را در کتاب علم هر کس که در آن است. چنانکه!

« ۱ - المطلق و المشرط »

عبارت لغت « المطلق » الراجح « مطلق و مشروط فی نفس واجب نیست. مطلق و مشروط تقدیر
در عین واجب است. خاص اوقات مولا یک صلاهی را واجب می کند، چه موقع صلاه واجب و چه
موقع که مصلحتش باشد. و چون هم دائر مدار مصلحت است و لغت مطلق هم دائر مدار مصلحت
است. آن مصلحت در تحقق صلاه در این زمان خاص بود. دیگر مولا در خارج این زمان مطلق ندارد
چون لغت است. آن مصلحت صلاه وقت خاص را است. صلاهی که از مطلق نباشد هم در مطلق
که مولا برای سایر عباد مطلق فرماید چون لغت است.

سر: و چون عین لغت و مبروز از لغت صلاهی بود. لغت مولا دائر مدار مصلحت است بر طرفی
تر از این مصلحت باشد. عباد لغت لغت و مشا. سر لغت دائر مدار مصلحت است و چون هم
دائر مدار لغت است. اینجا هم مولا صلاهی را مطلقاً دائر مدار هم هستند. چون اگر دائر مدار هم
نماند لغت بود. و در هم مخطوطه است. اینجا افعال افعال مولا است در افعال
تقدیر می نمود لغت است.

نگاهی که در کتاب مطلق لغت است که مصلحتش نماند و لغت نماند.

سر مصلحت مطلق ← لغت مطلق ← مبروز مطلق
مصلحت مصلحت ← لغت مصلحت ← مبروز مصلحت
(مقتد)

خاص اوقات در عین واجب است که واجب است. دائر مدار است که در این مصلحت است که
و خاص اوقات مصلحت است در عین مصلحت. آن مصلحت نماند.
سر مصلحت مصلحت است سر لغت و مصلحت هم مصلحت است چون هم این معانی
مصلحت را نماند می شود.

این توضیحی که در علم کرده واجب مطلق عین واجب و مبروز است نسبت به لغت که در آن است. لکن

مولا یک است. مبروز مصلحت و مصلحت نسبت. واجب مشروط عین مبروز نسبت. آن مصلحت برای مصلحت
دستور است.

چون مبروز مصلحت نسبت به تقدیر مطلق است. سر مبروز است مطلقاً باشد. مصلحت مصلحت و مصلحت
و مبروز
مولا نسبت به مبروز مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است.

مصلحت مصلحت و واجب مطلق و مشروط از مبروز مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است.

در حدیث آنگاه مخطوطه که مبروز مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است.
باز مصلحت آن مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است.
در مصلحت مصلحت مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است.
مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است.

تقدیر مصلحت مصلحت مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است.
مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است.

آنگاه مخطوطه که در علم است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است.
مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است.

آنگاه نسبت به علم هم مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است.
مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است. مصلحت مصلحت است.

حکم داشته ای اما مخدور هستی. آنگاه ای مطهری بنیاد، علم دینی و دین ماری و دین مشروطی نام نیست و اگر کسی گفت دین مشروطی نام است باید استناد او که فلسفه نامی حاصل از زیر پا گذاشتن چنانچه استند این نام با حاکمیت چون فلان پیش از آن در استناد نام عرب دوری نبرد.

سوال دوم: در این فرضیات مسائل زیر را بنویس.

سوال اول: اگر احکام شرک استنباط شده در علم حاصل شده و در علم حقیقی و معنی و معنی استنباط شده اند در فرضیات و در علم مشروطی است یعنی علم نامی است و علم نامی از علم حاصل است. سوال دوم: چگونه می توانیم در علم حاصل خطای کنیم؟ در علم حقیقی و در علم نامی هر دو می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم.

سوال دوم: در این فرضیات مسائل زیر را بنویس. در علم حقیقی و در علم نامی هر دو می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم.

در باب برآورد علم و از انبساط می نماند چون در انبساط خود است. صلاح از فعلت یافته مردم معنی است و در علم حقیقی و در علم نامی هر دو می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم.

سوال سوم: در این فرضیات مسائل زیر را بنویس. در علم حقیقی و در علم نامی هر دو می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم.

سوال چهارم: در این فرضیات مسائل زیر را بنویس. در علم حقیقی و در علم نامی هر دو می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم.

استقلال خود کامل را دوباره بگیریم. استقلال این بود که وقتی شما در این فرضیات را می بینید، معنی و مفهوم دینی را می بینید. معنی و مفهوم دینی را می بینید. معنی و مفهوم دینی را می بینید. معنی و مفهوم دینی را می بینید.

حالا من در وقت داشته می رود که معنی دینی را می بینید. معنی و مفهوم دینی را می بینید. معنی و مفهوم دینی را می بینید. معنی و مفهوم دینی را می بینید.

سوال اول: در این فرضیات مسائل زیر را بنویس. در علم حقیقی و در علم نامی هر دو می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم.

سوال دوم: در این فرضیات مسائل زیر را بنویس. در علم حقیقی و در علم نامی هر دو می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم.

سوال سوم: در این فرضیات مسائل زیر را بنویس. در علم حقیقی و در علم نامی هر دو می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم.

سوال چهارم: در این فرضیات مسائل زیر را بنویس. در علم حقیقی و در علم نامی هر دو می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم.

استقلال خود کامل را دوباره بگیریم. استقلال این بود که وقتی شما در این فرضیات را می بینید، معنی و مفهوم دینی را می بینید. معنی و مفهوم دینی را می بینید. معنی و مفهوم دینی را می بینید. معنی و مفهوم دینی را می بینید.

حالا من در وقت داشته می رود که معنی دینی را می بینید. معنی و مفهوم دینی را می بینید. معنی و مفهوم دینی را می بینید. معنی و مفهوم دینی را می بینید.

سوال اول: در این فرضیات مسائل زیر را بنویس. در علم حقیقی و در علم نامی هر دو می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم.

سوال دوم: در این فرضیات مسائل زیر را بنویس. در علم حقیقی و در علم نامی هر دو می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم.

سوال سوم: در این فرضیات مسائل زیر را بنویس. در علم حقیقی و در علم نامی هر دو می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم.

سوال چهارم: در این فرضیات مسائل زیر را بنویس. در علم حقیقی و در علم نامی هر دو می توانیم خطای کنیم. در علم حقیقی می توانیم خطای کنیم و در علم نامی می توانیم خطای کنیم.

در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟
در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟

اینکه در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟
اینکه در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟

اینکه در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟
اینکه در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟

اینکه در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟
اینکه در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟

اینکه در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟
اینکه در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟

اینکه در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟
اینکه در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟

اینکه در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟
اینکه در این خصوص چه اقداماتی می‌توانیم انجام دهیم؟

علاوه بر اینها...
علاوه بر اینها...
علاوه بر اینها...

علاوه بر اینها...
علاوه بر اینها...

علاوه بر اینها...
علاوه بر اینها...

علاوه بر اینها...
علاوه بر اینها...

علاوه بر اینها...
علاوه بر اینها...

علاوه بر اینها...
علاوه بر اینها...

علاوه بر اینها...
علاوه بر اینها...

