

باسمه تعالی

آنچه در ادامه آمده است تایپ ابتدایی مباحث درس خارج اصول حضرت استاد قائمی از سال ۱۳۸۵ تا ۱۳۸۹ (ابتدای مباحث علم اصول تا ابتدای بحث اقتضاء النهی للفساد) است که بدون هیچ گونه غلط گیری و ویرایش و بر اساس تقاضای طلاب محترم و با اجازه حضرت استاد و صرفاً جهت اطلاع طلاب محترم از مباحث مطرح شده منتشر شده است **بنابراین انتساب این مطالب به حضرت استاد صحیح نیست مگر در مواردی که توسط خود ایشان تایید شود.**

خارج اصول

a. جلسه ۱ - ۸۵/۸/۷

قبل از ورود در مسائل علم اصول مرحوم آخوند اموری را به عنوان مقدمه مباحث عنوان فرموده‌اند که از اینها اصطلاحاً به مبادی هم تعبیر می‌شود. برخی از این امور متمر ثمر و برخی بی‌تدثیر در مقام عمل هستند. مثلاً بحث از کنه و حقیقت وضع بحثی بی‌تأثیر است چه اینکه وضع را جعل و قرار دادن نقطی بر معنایی بدانیم یا اینکه وضع را به معنای تعهد بدانیم به هر حال اثر عملی ندارد.

ولی جمله‌ای از این مقدمات بحث از آنها دارای اثر عملی است. مثلاً بحث از علائم حقیقت و مجاز، بحث از ثبوت اشتراک، بحث از تعارض احوال در موارد دوران امر بین حقیقت و مجاز و اشتراک و دیگر حالات وضع، بحث از حقیقت شرعی و ... دارای اثر علمی نه فقط در مباحث فقط بلکه در اوسع از مباحث فقه هستند.

از جمله مهمات این مقدمات بحث از تمایز علوم، ضابطه وحدت علم، معیار و میزان در تعدد علم و بحث از تعریف علم اصول و ضابطه مسائل علم اصول است.

این مقدمه اول بحث از حقیقت هر علمی و ضابطه وحدت هر علمی است و به تبع از ضابطه مسائل علم اصول، کلام مرحوم آخوند دو بخش است. بخش اول در تغایر و ملاک در وحدت و تغایر علوم و بخش دوم در تعریف علم اصول و ضابطه علم اصول است.

اما نسبت به بخش اول کلام ایشان که ممیز هر علمی چیست؟ ایشان فرموده‌اند در هر علمی بحث می‌شود از عوارض ذاتی آن علم کانه برای هر علم به عنوان میزان و محور و ملاک وحدت آن علم موضوعی فرض می‌شود که بحث از عوارض آن موضوع مسائل آن علم است و آنچه باعث وحدت آن علم است و مسائل متشکلت را جمع می‌کند غرض از مسائل آن علم است.

در کلام آخوند قیدی که آمده این است که بحث از عوارض از موضوع که عبارتند از مسائل علم شرطش ایناست که عوارض ذاتی موضوع باشد. بحث از مطلق عوارض جزء مسائل علم به حساب نمی‌آید بلکه بحث از خصوص عوارض ذاتی موضوع مندرج در مسائل هر علمی است.

خود مرحوم آخوند توضیح داده‌اند که عوارض ذاتی یعنی عارض موضوع می‌شوند بلاواسطه فی العروض.

واضح و پیدا است که عروض محمولات نسبت به موضوع، گاهی عروض مباشری است و در فرضی عروض تبعی است نه مجازی. (اینکه در بعضی تعبیرات، تعبیر به عروض مجازی کرده‌اند اشتباه است.)

عروض مع الواسطه، عروض تبعی است. بیاض مثلاً عارض دیوار است بلا توسیط شیء که این بیاض عارض آن شود و آن شیء عارض دیوار شود بلکه این بیاض مباشرة عارض بر دیوار است چه به واسطه ذات دیوار باشد یا به واسطه امری خارج از ذات باشد. به هر حال این بیاض **خامری** بر خود دیوار است این عروض مباشری است.

اما عروض تبعی: شما دست را حرکت می‌دهید به تبع حرکت دست شما، کلید هم می‌چرخد، حرکت کلید به تبع حرکت دست شماست اما امری حقیقی است نه مجازی، منتهی تبعی است.

فرق است بین عروض تبعی و مجازی. این مورد را قیاس کنید به جریان **المیزاب**.

جریان مربوط به آب داخل ناودان است و ناودان جریان ندارد حقیقتاً. نسبت حرکت و جریان به ناودان، نسبت عنایی و مجازی است. لذا ناودان حرکت تبعی نیز ندارد. بخلاف حرکت کلید یا کسی که در ماشین نشسته است. که حقیقتاً در حرکت است اما به تبع دست یا ماشین.

مرحوم آخوند برای بیان ضابط مسائل می‌فرماید که بحث از عوارض ذاتی موضوع علم است در مقابل عوارض تبعی. و فرقی نیست در عارض ذاتی (با این تقریب) بین این که عروض به واسطه امری داخل ذات باشد مثل جنس و فصل یا عروض به اقتضاء امری خارج از ذات باشد مثل تعجب که امری خارجی از ذات انسان است و ضحک به واسطه امری خارج بر انسان است. و ضحک عارض ذاتی انسان است.

همین که **استتباع** تکیه‌گاه مرحوم صدر در فرق بین عارض ذاتی و تبعی است.

ایشان می‌فرمایند: یعنی آن موضوع مستدعی و مستتبع آن اثر است حال ازاته یا لامری ذات.

چرا این حرف‌ها را اینجا زده‌اند و بحث ذاتی را اینجا تبیین کرده‌اند، سرش این است که اصطلاح منطقیین و حکماء با اصطلاح اصولیین در این مورد متعارف است.

اگر بخواهیم بر اساس اصطلاح حکماء مشیء کنیم عامه مسائل علوم از علوم خارج می‌شوند و حداقل جمله‌ای از علوم محملات در مسائل آنها اعتباراتند و در اعتبارات عروضی نیست.

مثلاً در فقه، بحث از وجوب و حرمت می‌کنید و موضوع را فعل مکلف قرار می‌دهید در حالی که احکام خمس عرض به معنای فلسفی نیست و صرفاً یک اعتبارند پس باید جزء مسائل علم فقه نباشند.

علاوه که آنچه آنها برای ضابطه عروض ذاتی فکر کرده‌اند (اگر عروض را یک نوع توجیه کنیم که شامل اینها نیز بشود به اینکه عروض ولو در اعتبار است) با این حال حکما گفته‌اند عروض ذاتی عبارت است از عروض محمول بر موضوعی در جایی که عروض به اقتضای **ذات** باشد (بلاواسطه باشد) مثل **زوجیت بر اربعه** یا اگر با واسطه است با واسطه‌ای باشد که مساوی با ذات باشد و یا اگر به امر خارج از ذات است به امری باشد که مساوی با ذات باشد.

اما اگر عروض به واسطه علم باشد، اینها جزء اعراض غریبه‌اند و عروض را به عنوان عروض غریب مطرح کرده‌اند. مرحوم آخوند گفته‌اند معیار در ضابطه مسائل این است که بحث از محمولات، محمولاتی باشند که عارض اصلی باشند نه به تبع. حال عروض با واسطه باشد یا بلاواسطه، مهم نیست.

مرحوم صدر کلامی از آقاضیاء نقل می‌کند که در ضمن آن اصطلاح حکما در عروض ذاتی و موارد عروض در کلام ایشان آمده ۷ مورد از عروض ذکر کرده‌اند و بعد می‌فرمایند اگر ما معیار در مسائل را اسناد حقیقی عرض به معروض و موضوع بدانیم در عامه این موارد که ۶ مورد از موارد هست عروض هست و عروض ذاتی هم هست.

ولی کلام مرحوم آخوند فرق دارد. آقا ضیاء می فرمایند اگر اسناد حقیقی باشد ۶ مورد از ۷ مورد داخل است. بعد مرحوم آخوند وارد در موضوعات مسائل علم می‌شوند و می‌فرمایند موضوع علم با موضوعات مسائل علم متعدد است اتحاد الکلی و افراده. و محمولات موضوعات در حقیقت محمولات همان موضوع علمند.

بحثی که در اینجا مطرح است این است که آیا باید موضوع واحدی برای علم داشته باشیم تا با واسطه آن علم از علوم دیگر تمییز پیدا کند یا اینکه موضوع علم شرط تمایز علوم نیست.

بحث این است که بین مسائل موضوعات یک علم باید یک جامع ماهوی وجود داشته باشد یا اینکه وحدت علم یک امر اعتبار است.

بعضی گفته‌اند وحدت علم یک امر حقیقی است برای همین خواسته‌اند موضوع را تعیین در واحد بکنند که جامع ماهوی در موضوعات مسائل باشد.

مرحوم آخوند می‌فرمایند چنین چیزی لازم نیست و آنچه جامع پراکندگی مسائل است وحدت غرض است. و وحدت غرض تأمین کننده‌ی وحدت علم است.

مثلاً در علم اصول، غرض تأمین ادله و مقدمات استدلالات فقهی است که در همه مسائل علم اصول جاری است. حال آیا واقعاً اینگونه است؟

بعضی تلامذه ایشان مثل مرحوم بروجردی اعتراض کرده‌اند که وحدت علم مقدم بر وحدت غرض است اول علم یک جامع ما حصول بین موضوعات مسائلش هست که آن جامع وحدت عرض را به دنبال دارد. پس چیزی وحدت را موجب می‌شود وحدت غرض نیست بلکه یک وحدتی است بین موضوعات مسائل که می‌شود تعبیر به سنخیت کرد. ستع مسائل طب با ستع مسائل اصول متفاوت است جدا از وحدت غرض و تفاوت غرض.

گویا خواسته‌اند بگویند وحدت علم به وحدت غرض نیست اگر چه در علم واحد غرض واحد است ولی وحدت غرض فرع بر وحدت علم است.

لذا آقای بروجردی قائلند معیار وحدت غرض نیست بلکه جامع واحدی بین موضوعات است.

اما به نظر می‌آید: اگر منظور شما وحدت علم به وحدت غرض نیست بلکه به امری سابق است اگر می‌خواهید جامع ماهوی فرض کنید که وحدت حقیقی دارد نسبت به موضوعات مسائل چنین حرفی تمام نیست.

اشکالی که آقای خوئی دارند ایناست که بین موضوعات مسائل فقه، جامعی را می‌خواهید فرض کنید و بین محمولات می‌خواهید جامع فرض کنید. خیلی وقت‌ها تباین دارند و جامعی بین آنها قابل تصور نیست. اگر منظور شما این است که وحدت علم به یک جامع حقیقی عینی باشد باید در علم واحد نشود یک سری موضوعات عرض باشد و یک سری جوهر. یا بعضی موضوعات یک عرض باشند و بعضی دیگر عرض دیگر. و هذا واضح البطلان.

و اگر می‌خواهید بگوئید در **ربطه** سابق بر غرض جامعی مثل سنخیت مغروض است در این صورت آن حرف مشهور نیست که می‌خواهند جامع ماهوی فرض کنند طبق قاعده «الواحد لا یصدر الا من الواحد» و ظاهر کلام آقای بروجردی

این است که می‌خواهند جامع ماهوی درست کنند.

چیزی که به ذهن می‌رسد این است که لازم نیست جامع ماهوی باشد زیرا وحدت علوم اعتباری است و این منافاتی با سنخیت ندارد و منظور این نیست که هر مسئله‌ای را بتوان در هر علمی قرار داد و استحسان طباع در مرز بندی علوم قابل انکار نیست. اگر چه اعتباری است اما قانون دارد.

b. جلسه ۲ - ۸/۸/۸۵

مرحوم آخوند بعد از آنکه ضابط مسائل علم را این قرار داد که بحث از مسائل بحث از عوارض ذاتی موضوع است و فرمود تمایز علوم به تمایز اعراض است وارد تعریف علم اصول می‌شوند.

برهانی که بر عدم کفایت تعدد موضوع بر تعدد علم ارائه می‌کنند یک برهان نقضی است و می‌فرمایند اگر اختلاف موضوع و اختلاف محمول کافی باشد برای تغایر دو علم باید اختلاف مسائل در علم واحد به موجب تعدد علم به تعداد مسائلیش شود و قطعاً این حرف درست نیست و خود قائلین به این امر این مقدار را ملتزم نیستند و این خود شاهد عدم صحت این قول است.

از طرف دیگر وحدت موضوع باعث وحدت علم نمی‌شود ممکن است علوم متعدد فرض شود ولی موضوع آنها متفاوت باشد و اگر وحدت موضوع ضابطه وحدت علم باشد لازمه‌اش این است بحث از موضوع واحد و لو از حیثیات مختلف باید علم واحد باشند مثلاً علم لغت و علم نحو و علم صرف و ... که همه از کلمه ولی از لحاظ و جهات مختلف بحث می‌کنند.

پس نه تعدد موضوع موجب تعدد علم است و نه وحدت موضوع موجب وحدت علم است بلکه ملاک تعدد و وحدت، تعدد و وحدت غرض است.

بعد وارد می‌شوند که درست است برای هر علمی موضوعی مغروض است و آن جامع بین مسائل آن علم است ولی لازم نیست ما آن جامع را به عنوان خاصی بشناسیم.

بلکه کافی است از طرف غرض تمایز بین این علم و دیگر علوم محقق باشد ولو جامع فقط به عنوان جامع باشد. چرا که جمع کننده بین مسائل وحدت غرض است حال اینکه جامع بین این موضوعات مسائل مختلف چه باشد و بشناسیم آن را یا نه تفاوتی ندارد.

کأنّ مرحوم آخوند در مقام دفع اشکالاتی هستند و آن اینکه اگر برای علم نتوان موضوع واحد در نظر گرفت چطور می‌توان مسائل پراکنده را تحت عنوان علم واحد در آورد؟

و این اشکال به ایشان متوجه نیست؛ زیرا ما غرض را موجب وحدت علم و مسائل آن دانستیم و بعد وارد تعریف علم اصول می‌شوند.

پس موضوع علم اصول، جامع بین مسائل علم اصول است اگر چه به طور خاص آن را نشناختیم. بنابراین در مشکلاتی که دیگران در تعریف علم اصول گرفتار آن شدند، ما گرفتار نیستیم.

بعضی گفته‌اند موضوع علم اصول ادله اربعه هستند با وصف دلالت یعنی بعد از فراغ از دلالت و اعتبار. مثلاً بحث از عوارض کتاب می‌کنید بعد از فراغت از حجیت آن. چرا که حجیت کتاب بحث کلامی است. مثلاً از حجیت ظواهر کتاب، آیا خطابات برای غیر مشافهین حجت است یا خیر؟ والا بحث از حجیت کتاب مثل بحث از نبوت و امامت است و یک مسئله کلامی است. این کلام را نسبت به میرزای قمی داده‌اند.

عده‌ای دیده‌اند قسمت زیادی از مسائل علم اصول خارج می‌شود برای همین گفته‌اند بحث از ذوات ادله اربعه است. و بما هی ادله مورد نظر نیست بنابراین حتماً بحث از دلالت بحث اصولی است و این را نسبت به **حسب ضاف؟؟؟** داده‌اند. وجه سوم هم مثلاً در بحث سنت است.

مثلاً سنت در **نزد ما** قول و فعل و تقریر واقعی معصوم است. در حالی که بحث از حجیت خبر که در این مورد نیست برای همین تعمیم داده‌اند به حکایت از نسبت.

مرحوم آخوند می‌فرمایند ما که مشکلی نداریم چرا که غرض را معتبر دانستیم و موضوع را جامع بین مسائل دانستیم به خلاف دیگران که اعظم مباحث در نزد آنها **استطراوی** می‌شوند و خارج از علم اصول. مثلاً بحث از حجیت خبر، تعادل و تراجیح.

زیرا جهت خبر نه از عوارض ذات سنت است و نمی‌توان کاری کرد که حجیت خبر از عوارض سنت شود به این صورت که سنت آیا با خبر ثابت می‌شود و تعبداً یا نه. که موضوع خود سنت می‌شود و محمول **تنجز** آن در ظرف حدایت یا خبر.

ولی این کافی نیست زیرا در بحث از حجیت خبر آیا بحث از تحقق به عنوان **مفاد کان** تامه است یا از اتصاف و مفاد کان ناقصه.

اگر بحث از تحقق باشد بحث از عوارض مسئله به حساب می‌آید زیرا بحث از عوارض بحث از مفاد کان ناقصه باید باشد. و ما در حجیت خبر بحث از بود و نبود نمی‌کنیم بلکه بحث از اتصاف می‌کنیم و اتصاف مفاد کان ناقصه است. اگر مفاد کان تامه باشد بحث از تحقق موضوع است و آن از مبادی علم می‌شود نه مسائل علم.

بعضی خواسته‌اند درست کنند که حرف شما درست بود اگر بحث ما بحث از وجود واقعی بود در این صورت بحث از تحقق و عدم تحقق موضوع بود.

اما بحث ما، بحث از تحقق یا عدم تحقق تعبدی است. و بحث از وجود تعبدی مفاد کان ناقصه است و این بحث از عوارض است.

مرحوم آخوند جواب می‌دهند این مفاد کان ناقصه که شما گفتید از عوارض سنت نیست بلکه از عوارض خبر است. چرا که موضوع خبر خواهد بود نه سنت.

البته اشکال مرحوم آخوند به تقریب خودشان است نه به تقریبی که ما داشتیم و موضوع را سنت قرار دادیم.

ج. جلسه ۳ - ۸۵/۸/۹

بحث منتهی به تعریف علم اصول و تعیین موضوع آن شد. مرحوم آخوند که از ابتدا راحت از تعیین موضوع علم هستند. اما دیگران احتیاج دارند که موضوع را تعیین کنند.

البته ذکر یک نکته لازم است اینکه آخوند نگفت جامع بین مسائل باید جامع ماهوی باشد بلکه می تواند جامع عنوانی باشد. اما مرحوم خوبی در محاضرات از کلام ایشان استفاده کرده اند. جامع ماهوی و به ایشان اشکال می کنند که لازم نیست موضوع علم جامع ماهوی باشد و بلکه ممتنع است در مواردی جامع، جامع ماهوی باشد زیرا موضوع مسائل ممکن است اجناس عالی و جواهر مختلف یا اعراض مختلف باشند که نسبت آنها تباین است.

لکن انصافاً در کلام آخوند ظهوری در اعتبار جامع ماهوی بین موضوعات مسائل دیده نمی شود بلکه صرف جامع است چه ماهوی چه عنوانی.

شاید تلقی خوبی از کلام مرحوم آخوند از آن جهت است که آخوند تعبیر کرده اند به کلی و فرد، طبیعی و افراده که نسبت بین موضوع و موضوعاتی مسائل را شرح می دادند. در حالی که منظور از این طبیعی وجود حقیقی نیست بلکه امور اعتباری را نیز شامل است چرا که موضوعات بعضی مسائل اعتباری است.

پس منظور مرحوم آخوند از طبیعی چیزی است که اعتباریات را نیز شامل است پس اشکال مرحوم خوبی وارد نیست.

بعد ذکر می کنند بعضی اقوال در موضوع علم اصول را که دیروز گذشت.

مرحوم آخوند از حجیت خبر که طبق این اقوال داخل در علم اصول نیست اینگونه جواب می دهند. اما قبل از آن جواب مرحوم شیخ:

ما می توانیم مبنای میرزای قمی را قبول کنیم با یک توجیه. و آن اینکه یکی از موضوع علم اصول سنت است عبارت است از قول معصوم و خبر معلوم نیست قول معصوم باشد زیرا اگر معلوم بود دیگر احتیاجی به بحث از حجیت نداشتیم. و موضوع در حجیت خبر، معتبر نیست بلکه سنت است و بحث در خبر و محمول در بحث حجیت خبر عبارت است از ثبوت تعبدی سنت به واسطه خبر.

مرحوم آخوند اشکال می کنند اگر موضوع در بحث حجیت خبر سنت به معنای قول واقعی معصوم است اما محمول شما بحث از ثبوت تعبدی قول معصوم است. این دو احتمال دارد. اول: ثبوت تعبدی سنت یا به معنای واقعی و تحقق سنت است که مفاد کان تامه است و یا دوم: منظور از ثبوت تعبدی ثبوت به مفاد کان ناقصه است.

اگر منظور شما اول باشد خودتان قبول دارید تحقق موضوع از مسائل علم به حساب نمی آید و بحث از عوارض نیست. و ضابطه‌ی مسئله در آن جاری نیست. چون مسئله باید موضوع، مفروع الوجود باشد و عرض را بر آن حمل می کنید. پس تحقق یا عدم تحقق سنت نمی تواند از مسائل علم اصول باشد.

مرحوم خوبی قصد داشتند این اشکال را به دو اشکال برگردانند. ۱- ثبوت به مفاد کان تامه تعبداً معنا ندارد و تناقض

گویی است. زیرا مفاد کان تامه یعنی تحقق الشیء حقیقه. اما شما می‌خواهید بگویید ثبوت تعبدی. و ثبوت تعبدی غیر از ثبوت حقیقی است. و بعد اشکال مرحوم آخوند را به عنوان اشکال دوم مطرح می‌کنند.

اگر منظور این باشد آیا سنت که قول واقعی معصوم است به واسطه خبر اثبات می‌شود یا نه؟ بحث از اثبات است نه تحقق. و وجود تعبد الاخبر هست یا نیست؟

مرحوم آخوند اشکالی می‌کنند و این هم حل مشکل نمی‌کند زیرا بحث از ثبوت تعبدی از عوارض سنت نیست بلکه از عوارض خبر است. زیرا شما می‌گویید خبر حجت است یا نه و نمی‌گویید سنت حجت است یا نه.

باید منظور از حجیت روشن شود تا اشکال مشخص شود: مبانی در حجیت عبارتند از: در حکم ظاهری.

اول: مبنای مرحوم شیخ: حجیت عبارت است جعل حکم مماثل ولو بر اساس مصلحت سلوکی.

جعل حکم مماثل یعنی وقتی خبر حجت شد شارع طبق مفاد آن خبر یک حکم جعل می‌کند. یعنی مثلاً معنای صدق العامل همین است که طبق همین حکم که معلوم نیست با واقع مطابق است یا خیر جعل می‌کند. حال حکم یا حکم واقعی است که باید به ملاک مصالح و مفاسد واقعی باشد. و اگر ظاهری باشد طبق مصلحت سلوکیه باید باشد. یعنی شارع در مفاد اماره یک حکمی ظاهری به ملاک مصلحت سلوکی کرده است.

دوم: مبنای مثل مرحوم نائینی: مبنای جعل طریقی و حلیت.

شارع که می‌گوید خبر ثقه حجت است یعنی خبر ثقه علم است. ما دو علم داریم یک علم وجدانی و حقیقی و یک علم تعبدی و قراردادی.

دوم: مبنای آخوند حجیت یعنی منجزیت و معذرت.

اگر اول مراد باشد: شما که می‌گویید خبر حجت است یعنی جعل حکم مماثل و شما قائلید یعنی جعل مماثل خبر ظاهراً پس موضوع حجیت خبر شد نه سنت. و واقع و قول واقعی معصوم در بحث شما موضوعیت ندارد.

اما اگر مسلک دوم باشد با زر و شن است شارع خبر را علم اعتبار می‌کند نه سنت را، پس علمیت و حجیت از عوارض خبر شد نه سنت.

طبق این دو مبنا اشکال آخوند به شیخ وارد است.

اما اگر تعبیر کنیم قول واقعی معصوم با خبر تنجز پیدا می‌کند یا خیر که طبق مبنای خود آخوند می‌شود. گر چه ظاهر هر کلام آخوند این است که طبق این تعبیر نیز اشکال وارد است. اما انصاف این است طبق این تعبیر و روی مسلک آخوند دیگر اشکالی به این حرف وارد نیست. چون تنجز از عوارض قول واقعی معصوم است یعنی اگر خبر حجت است قول معصوم منجز است والا نه.

پس کلام مرحوم خوبی که فرموده‌اند حتی طبق مسلک آخوند اشکال وارد است صحیح نیست.

d. جلسه ۴ - ۸۵/۸/۱۰

تعریفی که مرحوم آخوند از علم اصول ارائه می‌کند مبتنی است بر همان تعریف و ضابطه‌ای که ایشان در تعریف علوم

فرموده‌اند و هم ایشان از این تعریف فرار از اشکالی است که بر مبنای خود ایشان پیش می‌آید. و آن اشکال این است جدای از احکام در باب حجج و امارات که از آنها تعبیر به حکم ظاهری می‌شود اصلاً حکم نیستند مثل حجیت خبر یا اصول عملیه شرعیه مثل استصحاب. اینگونه احکام ظاهریه که مبتنی بر حجیت شرعیه هستند اصلاً حکم نیستند بلکه صرفاً منجز واقعند در صورت مطابقت و **عذرند** در صورت مخالفت با واقع و بارها **نکر** کرده‌اند حجت و امارات از تعیین بالاتر نیستند. شما اگر یقین پیدا کنید، یقین شما حکم‌ساز نیست بلکه نهایت چیزی که ثابت می‌کند در صورت مطابقت تنجز واقع است نه اینکه واقع منوط به آن علم است ما چه عالم باشیم چه نباشیم واقع هست و علم نقشی در آن ندارد و فقط اگر مطابق آن باشد منجز می‌کند واقع را بر ما و الا عذر ما هستند.

حجج و امارات با تنزیل شارع در رتبه علم می‌آیند. [البته این **غر** مبنای مرحوم نائینی است. مرحوم آخوند می‌گوید شارع با حجیت و جعل حجیت خاصیت علم را که منجزیت و معذرت است برای آنها قرار می‌دهد و همان اثری که در صورت وجود علم هست در این جا نیز باید بار کرد، اما مبنای مرحوم نائینی می‌گوید شارع جعل منجزیت و معذرت نمی‌کند بلکه اصلاً علم اعتبار می‌کند، می‌گوید خبر واحد علم است، استصحاب یقین است و به تبع یقین و علم تو منجزیت و معذرت بر آن مترتب است.]

طبق مبنای آخوند رد موارد حکم ظاهری، مرحوم آخوند حکم نمی‌بیند. بنابراین تعریف قواعد **المهرة** للإستنباط احکام الشرعیة طبق مبنای آخوند خیلی از مسائل اصلاً حکم نیستند تا تعریف آنها را شامل بشود. بنابراین تعریف را عوض می‌کند.

مسئله دیگر ظن انسدادی بنابر حکومت است و ایشان قصد دارند تعریف به گونه‌ای باشد که آن را نیز شامل بشود. اگر ما قائل شدیم به عدم اعتبار ظنون خاصه مایل نمی‌شود ما به آن ظنون مثل جز واحد عمل نکنیم. منتها معنا فرق می‌کند عده‌ای از باب ظن خاص قائلند و عده‌ای از باب اینکه گمان در فرض عدم تمکن از یقین از نظر حکم عقل جایگزین یقین است.

این یک شاخه انسداد است و شاخه دیگر آن از باب کشف است که در واقع برگشت آن به همان ظنون خاص است. یعنی شارع حجیت کرد. مطلق ظن را و کاشف از این حجیت انسداد است نه اینکه حجیت به ملاک انسداد باشد. در شاخه اول معنای حکومت این است که در ظرف انسداد عقل می‌گوید در عمل کردن به گمان معذورید و حق مطالبه بیش از آن از شما نیست. و عقل می‌گوید شارع جعل خاصی نکرده است بلکه محول نکرده به عقول مردم که در ظرف انسداد به حکم عقل خود عمل کند. بنابراین مسلک ما دیگر حکم شرعی نداریم بلکه گمانی داریم که در حکم یقین است عقلاً و توهم اینکه شارع با جعل حجیت حکم مماثل می‌کند اینجا نیست. و عقل می‌گوید همانطور که در ظرف انفتاح عمل به یقین می‌کنید در فرض انسداد باید عمل به ظن بکنید و همانطور که علم در آنجا منجز بود در اینجا نیز ظن حجت است. پس تعریف علم اصول این مورد را نیز شامل می‌شود. نگوئید لازم نیست بر جمیع مبانی مسئله اصولی باشد بلکه از یک جهت کافر است ولی این کلام درست نیست و بحث اصولی باید از جمیع جهات باید اصولی باشد.

و تعریفی که خود مرحوم آخوند ارائه می‌کند تمام این سه موارد را شامل می‌شود.

صناعة يعرف بها حو احد التی یمكن ان نفتح طریق استنباط الاحکام او التی ینتهی الیها فقیه فی مقام العمل.

که با شق دوم باب حجج و امارات و اصول عملیه و ظن انسدادی بنا بر حکومت را شامل می‌شود. یک بحث مهم در مقام باقی می‌ماند:

تفاوت مسائل علم اصول با جمله‌ای از علوم روشن است. نه اینکه اختلاف ما هوی داشته باشد اما طباع مستقله آنها را عدم مستقله می‌بینند.

اما عده‌ای از مسائل هست که بین آنها و بین اصول مرز دقیق و روشنی نیست و آنها عبارتند از بخشی از مسائل ادبیات و نحو که ممکن است در طریق استنباط واقع شود و دخیل باشد و مسائل منطق و در فقه نیاز به بکارگیری ادبیات و منطق هست.

دیگر اینکه عده‌ای از مسائل فقه هست که برای جدا شدن اصول از آنها نیز احتیاج به دقت است و آن همان مسائل است که به آنها قواعد فقه می‌گویند.

و اصلاً تعریف قواعد فقهیه چیست.

ابتدا جواب سوم را می‌دهیم:

بعضی از اجله تصریح دارند قواعد فقهیه از مسائل اصولیه است مثل قاعده طهارت در شبهات حکمیه و از طرف دیگر مثلاً استصحاب در شبهات موضوعیه را گفته‌اند قواعد فقهیه است نه مسائل اصولیه.

و اینکه چرا قاعده طهارت را در فقه بحث می‌کردند و استصحاب را در اصول، جواب داده‌اند قاعده طهارت در مسائل و شبهات موضوعیه قاعده فقهیه است و چون در شبهات حکمیه جدا و زیادی ندارد و دیگر باب خاصی برای آن در اصول باز نکرده‌اند و در استصحاب بالعکس.

از متأخرین شهید صدر در حالی که تعریف است قاعده طهارت بر حسب مبانی قوم جزء مسائل اصولیه است اما خودشان قبول ندارد اما مرحوم صدر ضابطه داده‌اند که همان عنصر مشترک است و آن اینکه مسائل اصولی باید مشترک در جمیع ابواب فقه باشد.

مرحوم نائینی مبنای دیگری دارند و آن اینکه هر کجا قاعده‌ای در تطبیق و به کارگیری نیاز به فقاہت و اجتهاد دارد آن مسئله اصولی است والا قاعده فقهی است. مهم در به کارگیری است نه در بحث از اصل قاعده و پذیرفتن قاعده و اگر مسئله جزئی باشد مسئله فقهی است و کلی باشد قاعده فقهی است.

مرحوم خوئی همین را تغییر داده‌اند و به این حرف مرحوم نائینی چند اشکال نقض کرده‌اند که یک سری مسائل هستند که طبق ضابطه قاعده فقهیه‌اند اما به کارگیری آنها احتیاج به اجتهاد دارد.

مثل کل شرط خالف کتاب الله و السنة فهو باطل. که قاعده فقهی است اما به کارگیری آن کار مجتهد است.

از آثار این بحث این است که تقدیر در مسائل اصولی جایز نیست و در قواعد فقهیه جایز است و تا مرز روشن نشود

معلوم نیست می شود تقلید کرد یا خیر. غیر از اینکه برای خود فقیه نیز مهم است که در قواعد فقه مسئله را مطرح کند یا در اصول.

e. جلسه ۵ - ۸۵/۸/۱۳

بحث در فرق بین قواعد فقهی و مسائل اصولی بود تشابه بین برخی قواعد فقهی و مسائل اصولی باعث خلط بین این دو شده است.

مرحوم آخوند در بحث برائت متوجه این اشکال بودند و فرق بین این دو را آنجا ذکر نکرده اند که: فرق بین اصالة الطهارة در شبهه حکمیه که قاعده است و اصالة الحلیة در شبهه حکمیه تفاوتی نیست. پس چه تفاوتی وجود دارد؟
مرحوم آخوند دو جواب می دهند یکی پذیرش اصولی بر قاعده طهارت است و چرا در اصول بیان نشده است این است که قاعده طهارت در شبهات موضوعیه قاعده فقهیه است [بلا شک] بحث از مدارک قاعده در شبهه موضوعیه موکول به فقه است و بعد از آن بحث از قاعده طهارت در شبهات حکمیه ولو مسئله اصولیه است اما چون دیگر بحث خاصی وجود دارد در علم اصول مجدداً بحث نشده است.

و مانند استصحاب در شبهات موضوعیه که بلا شک قاعده فقهیه است اما در فقه مطرح نشد. چون در اصول بحث شده استصحاب در شبهات کلیه و مدرک هر دو یکی است.

بعد جواب دومی را می دهند که این است که قاعده طهارت عنصر مشترک و سیال در جمیع ابواب و استدلالات فقهی نیست و بنابراین حتی قاعده طهارت در شبهات حکمیه نیز قاعده فقهی است.

مرحوم نائینی که گفتیم نیاز مسئله به فقاہت در تطبیق و عدم آن را ملاک قرار داده است.

یک بیان در کلام مرحوم خوئی است که ایشان بنا بر آن تقریب اشکال کرده اند.

اما به نظر ما مرحوم نائینی چیز دیگری می گویند.

در مورد ثمره باید بگوییم در مورد تقلید در مسائل اصولی:

اگر مدرک مشروعیت تقلید را سیره متشرعه بدانیم یا نصوص خاص بدانیم استفاده مشروعیت تقلید در اصول مشکل است.

ولی اگر مدرک مشروعیت تقلید را سیره عقلا بدانیم در سپره عقل فرقی در حجیت بین مسائل فقه و مسائل اصولی نیست چون ملاک خبرویت است و فرقی نیست خبیر در مسئله فقه اظهار نظر کند یا در مسئله اصول.

اما تقریر مرحوم خوئی:

حقیقت مسئله اصولی این است که به فقاہت در تطبیق احتیاج دارد به خلاف مسئله اصولی.

مرحوم خوئی فرق؟؟؟ کتب بلکه فرق یک مرتبه دیگر است و آن اینکه مسئله اصولیه دخل آن در مسائل حکمیعی و حلش در مسائل استنباط است و در مسائل قواعد فقه به صورت تطبیق است. حال در استنباط و تطبیق چه به صورت کبری باشد و چه شبهات صغری و چه احتیاج به تطبیق باشد و چه نباشد.

و حرف مشاوروست؟؟؟ نیست کما اینکه مثال زدیم.

f. جلسه ۶ - ۸۵/۸/۱۴

بحث در کلام مرحوم نائینی بود. ایشان در مقدمه استصحاب ضابطه مسئله اصولی را همین جهت می‌داند که تطبیق آن نیاز به فقاہت دارد به خلاف قاعده فقهی.

اگر به همین مقدار باشد کلام ایشان اشکالی که شده به ایشان وارد است و آن اینکه قواعد فقهی وجود دارند که تطبیق آن قواعد احتیاج به فقاہت دارد.

و بر همین اساس گفته‌اند ملاک و معیار در اصولی بودن **توسیط** در استنباط و استدلال است و آگونه فقهی است حال چه تطبیق آن نیاز به فقاہت داشته باشند چه نداشته باشند.

پس مسئله اصولی باید از باب **توسیط** باشد نه تطبیق.

آنچه به ذهن می‌آید که مرحوم نائینی پی آن باشد کسی ذکر نکرده است ولی به نظر ما ایشان ناظر به جهت دیگری است. حتی گفته‌اند مقررین درس ایشان به کنه مطالب ایشان در بعضی موارد نرسیده‌اند و به خاطر همین مورد اشکالات واضح و عدیده از طرف معاصرین و متأخرین واقع شده‌اند.

ما احتمال می‌دهیم کلام ایشان حاصلش این است:

اگر کبرایی که فرض می‌کنید در نهایت مطاف و در پایان ریز کردن در تطبیق نیاز به فقاہت نداشته باشد مسئله فقهی است. و اگر آن کبری را فرض کردید در پایان ریز کردن که هنوز کبرویت آن محفوظ است احتیاج به فقاہت دارد مسئله اصولی است.

مثلاً: حجیت خبر مسئله اصولی است زیرا تا وقتی کبرای حجیت خبر را داریم و هنوز از کبرویت خارج نشده و هنوز تطبیق نشده مثلاً بر خبر زرارة [بحث کبری است] تطبیق آن نیاز به فقاہت دارد. زیرا عامی نمی‌تواند تشخیص دهد خبر زرارة از موارد حجیت خبر است یا نه.

اگر تطبیق بر خبر زرارة کردید و از کبرویت خارج شد. احتیاج به فقاہت ندارد و همینطور مثلاً اگر کبری جامع بین خبر باشد و اجماع.

پس مادامی که کبرویت محفوظ است احتیاج به فقاہت دارد تطبیق آن.

اما اگر کبری در ریز کردن، قبل از آنکه از کبرویت خارج شود احتیاج به فقاہت نداشته باشد تطبیق آن.

مثل کل شرط خالف کتاب و سنت فاسد.

که این کبری احتیاج به فقاہت دارد پس باید اصولی باشد ولی جواب این است که این کبری می‌تواند ریز شود و آن اینکه شرط امری که حرام باشد فاسد است و این هم ریز می‌شود که اگر در ضمن معامله شرط ارتکاب شرب خمر بر مقابل کردید این شرط فاسد است و این کبری است. و تطبیق این کبری بر صغریات و موارد احتیاج به فقاہت ندارد. اینکه در معامله شخص کذایی این شرط شده یا نه فقاہت احتیاج ندارد و مربوط به فقیه نیست.

از موارد دیگر نقض ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده بود.

ولی این ریز می شود که هبه فاسد موجب ضمان نیست. و تطبیق این نیاز به فقاہت ندارد.

اگر منظور مرحوم نائینی این باشد دیگر اشکالاتی که به ایشان کرده اند و مثال های نقضی که زده اند بر ایشان وارد نیست و مندفع می شود.

در رسائل عملیه کبراتی که به دست عامی می دهند به پایان ریز کردن رسیده است.

مثال دیگر:

استصحاب حجت است. عامی نمی تواند تطبیق کند این آب انگور قبل از جوش آمدن پاک بود الان شک است،

استصحاب پاکیت می کنیم زیرا احتیاج به فحص از ادله دارد.

به نظر می آید نظر ایشان همین بیان بوده است.

در کلام مرحوم نائینی تصریح شده اصول عملیه در شبهات موضوعیه، قاعده فقهیه است ولی اصول عملیه مربوط به

شبهات حکمیه مسئله اصولی است.

مرحوم روحانی به خلاف این تفصیل تصریح دارند که فرقی در اصولی بودن بین این دو قسم اصول عملیه نیست.

چرا؟

این هم مخالف کلام مرحوم نائینی است و هم کلام مرحوم آخوند و غیر از آن.

ایشان گفته اند ضابط در اصولی بودن مسئله ایناست که اگر مسئله ای که شما می خواهید از آن به مقام استنباط کمک

بگیرید اگر در مقام رفع احتمال به کارگیری شود یا وجداناً تا بعداً این مسئله اصولی است و اگر برای تعیین محتمل و

حکم است نه در مقام رفع احتمال وجداناً تا بعداً این مسئله فقهی است.

مثلاً اگر بحث می کنید از وجوب نماز و عدم آن این مسئله فقهی است زیرا مورد نظر این است که این حکم هست یا

نیست و کاری به برهان بر خصوصیت احتمال ندارید.

اما اگر مقام، اثبات و نفی احتمال باشد وجداناً مثل وجوب مقدمه که شیء که وجوب داشته باشد مقدمه آن نیز وجداناً

واجب است به خاطر ملازمه. یا بعداً مثل حجیت و در این جهت فرقی نیست که اصل عملی [در مورد احتمال و تنجز

سر کار دارد] در شبهات موضوعیه باشد یا در شبهه حکمیه.

مثلاً در استصحاب نجاست این لباس، استصحاب می گوید احتمال طهارت را باز نکن و شما معذورید در صورت

مخالفت واقع. و در کار ندارد که در واقع این لباس پاک است یا نجس.

باقی می ماند کلام مرحوم صدر:

ایشان ادعا می کند در کلام قوم خلطی واقع شده و بعضی موارد که اصلاً قاعده نیستند قاعده معرفی شده اند و بعد بحث

شده که قاعده فقهی است یا اصولی، در حالی که اصلاً قاعده نیست. و مثال زده به قاعده لاضرر که اصلاً قاعده نیست.

زیرا در قاعده یک خصوصیتی معتبر است که در هر کبرایی این خصوصیت نیست و آن اینکه اگر کبری ثبوتش به خاطر یک نکته مشترک در صغریاتش باشد می‌شود قاعده.

یعنی تطبیق آن بر موارد صغریاتش به خاطر آن نکته مشترک است. مثل قاعده طهارت که مشکوک النجاسة بودن محکوم به طهارت است. فرقی ندارد میز باشد لباس باشد کتاب باشد ...

و همین‌طور نجاست دوم. که بر همه دماء تطبیق می‌شود به خاطر یک نکته مشترک. بعد می‌گویند بعضی کبریات، کبری هستند اما قاعده نیستند:

بعد مثال می‌زنند مثل هر تکلیفی منکر دارد و مؤنث هم دارد که به آن قاعده اشتراک می‌گویند، این اصلاً قاعده نیست. این خاطر یک نکته مشترک در بین موارد نیست. اینکه زن باید نماز بخواند با اینکه زن باید حج کند دو ملاک دارند و مشترک نیستند و اینکه هر چیزی بر مرد واجب است بر زن واجب است نکته مشترک نیست زیرا در خود مرد هم وجوب نماز به ملاک دیگری است غیر از وجوب زکات بر او. پس اصلاً قاعده نیست.

g. جلسه ۷ - ۸۵/۸/۱۵

بحث در کلام مرحوم صدر در فرق بین قواعد فقهی و اصولی بود. ایشان فرمودند: آنچه به عنوان قواعد فقهی مطرح می‌شود به یکی از ۵ عنوان زیر برمی‌گردد. باید دید این پنج عنوان با علم اصول خلط می‌شود یا نه. و ما باید اصول را به نوعی تعریف کنیم که شامل این پنج قسم نشود.

عنوان اول: که گفتیم مثل قاعده لاضرر. که قوم به عنوان قاعده فقهی مطرح کرده‌اند اما قاعده نیست و با همان جزء اول تعریف اصول که گفتیم قواعدی است این قسم خارج است.

چرا این‌ها قاعده نیستند؟ زیرا قاعده به کبریاتی اطلاق می‌شود که آن کبری یک جهت مشترک در صغریاتش باشد که جهتی باشد ثابت در تمام موارد.

و منظور ما از وحدت یا وحدت ثبوتی و واقعیتی است مثل قاعده تلازم وجوب شیء وجوب مقدمه. که یک جهت اشتراک واقعی و یک وحدت در تقرر خروش دارد که در تمام صغریات بر اساس آن وحدت منطبق می‌شود فرقی ندارد مقدمه نماز باشد یا حج یا روزه یا ...

یا نوع دیگر وحدت، وحدت جعل است. که با یک جعل ایجاد شده است. مثل قاعده اتلاف. بنابراین وحدتی که با یک قرار و جعل مطرح می‌شود جزء قواعد است و یک جعل بیشتر نمی‌طلبد.

اما لاضرر به عنوانی تقیید احکام به عدم ضرر وحدتی نداریم. نه وحدت تقیدی که روشن است و وحدت به عنوان وحدت جعل نداریم. زیرا برگشت آن به تقییدان مختلف در احکام اولیه است. که هر کدام به ملاک خود و مختلف است. به این معنا که اگر حج به عدم ضرر مقید است به خاطر یک ملاکی است مثلاً مقتضی ندارد اما در وضوء نیست چون مقتضی عدم وجوب هست و هكذا.

بله. لا ضرر یک تعبیر است اما با یک قاعده بودن فرق دارد یعنی به یک تعبیر احکام مختلف را بیان کنیم.

و این قاعده مثل قاعده اشتراک در احکام است. که ثبوت حکم برای زن به نکته ثبوت حج بر زن باشد که یک ملاک داشته باشند. که یقیناً اینطور نیست پس قاعده اشتراک از باب تعبیر واحد است نه قاعده. چطور کسی توهم نکرده ثبوت احکام برای مرد و بر اساس قاعده است برای همین نباید گفت در زن با قاعده است.

بله. لاضرر به عنوان حرمت اضرار قاعده فقهی است. که شیخ الشریعة گفته است به نظر می‌رسد لزومی نیست ما قاعده را اینگونه تفسیر کنیم. و البته قاعده اثر شرعی ندارد تا بر سر عنوان قاعده بحث کنیم و اثر عملی ندارد.

اما اصطلاحاً می‌گوییم این اصطلاحی است که شما جعل کرده‌اید به این معنی. والا خود قوم از لا ضرر تعبیر به قاعده می‌کنند معلوم می‌شود قاعده همین است که لاضرر را هم شامل می‌شود و اگر شما قبول ندارید اصطلاح خاص شما می‌شود.

ثانیاً سلمنا که قاعده یعنی همین که شما می‌گویید چه کسی گفته قاعده اشتراک نکته واحده ندارد که شما به عنوان شاهد می‌گیرید.

به همان بیانی که شما قبول دارید ظهور امر در وجوب قاعده اصولی است قاعده اشتراک در احکام نیز اصولی است. چون در بحث ظهور امر به وجوب این است که این قاعده را به کار می‌گیریم در استنباط احکام از ادله مختلف و این را اصول می‌دانید. و می‌گویید امر چه امر به صلوة باشد، چه امر به صوم باشد و ... در حال یک نکته دارند و آن وضع امر برای وجوب است.

در این صورت در قاعده اشتراک، ظهور و وضع واحد داریم. ظهور تعبیر الرجل در تعبیرات قانونی بر اراده مطلق مکلف.

و کسانی که قاعده اشتراک قائلند همین را می‌گویند که متفاهم از الرجل اعم از زن و مرد است و متفاهم از امر و وجوب است.

h. جلسه ۸ - ۸۵/۸/۱۶

چهار قسم از قواعد فقهیه باقی می‌ماند.

یک قسم عبارت است از قواعد فقهیه مقرر در شبهات حکمیة مثل اینکه شرط مخالف کتاب فاسد است و از حیث اینکه اینها کبریاتی هستند که دارای تعریف قاعده می‌باشند ممکن است با مسائل اصول مشتبه شوند. و همین‌طور قاعده ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده.

قضاوت این قسم با مسائل اصول چیست؟ مرحوم صدر می‌گویند خروج این قواعد بر اساس همان استنباطی بودن احکام از مسائل اصول است. یعنی مسائل اصول کبریاتی هستند که رسیدن آنها به مسئله فقهی بر اساس استنباط حکم فقهی از آنها است. اما این قواعد به کارگیری‌اش در نتیجه گیری فقهی بر اساس تطبیق است نه استنباط. قسم سوم از قواعد فقهیه:

قواعدی هستند که حکم ظاهری و طریقی‌اند و ما صغرای احکام شرعیه را با آن تعیین و تنقیح می‌کنیم. به خلاف قسم

قبل که از احکام واقعیه‌اند.

مثل قاعده فراغ، تجاوز که مجعول آنها طریقی است اگر چه جعل آنها واقعی است. یعنی حقیقتاً جعل شده‌اند اگر چه مؤدی و مجعولات آنها حکم ظاهری است.

این قسم قاعده هستند پس با مسائل اصولی مشترکند.

همان نکته که باعث خروج قسم دوم شد موجب خروج همین قسم نیز هست. یعنی نتیجه فقهی آنها از باب تطبیقات است.

قسم چهارم از قواعد فقهیه:

قواعد فقهی که حکم ظاهری هستند و دخالت آنها در رسیدن به حکم به نحی توسط و استنباط است. مثل قاعده طهارت در شبهات حکمیه.

کأن مفروغ عنه است که در شبهات موضوعیه مسئله فقهی است.

و قسم پنجم:

قواعدی که در اصول مطرح نشد، و در فقه مورد بحث قرار می‌گیرد مثلاً امر به شیء در ضمن مرکب ظهور در جزئیت دارد. یا نهی از شیء در ضمن مرکب ظهور در مانعیت دارد. یا اینکه نهی از معامله ظهور در صحت دارد.

جواب مرحوم صدر: اینها از مسائل اصول نیستند چون عنصر مشترک در تمام ابواب فقه نیستند.

و قواعد اصولی باید در تمام ابواب فقهی مورد استفاده واقع شود.

قسم چهارم که روشن است اما قسم پنجم نیز روشن است که در تمام ابواب فقه جاری نیست.

در قسم پنجم ایشان فرض کرده‌اند که از قواعد فقهیند مسلماً و در پی چاره جویی برای خروج از اصول هستند.

اما مسئله این است که چرا باید قسم پنجم را خارج از اصول بدانیم. چرا داخل در اصول و جزء مسائل اصولی نیست.

از کجا باید مسائل اصولی در تمام ابواب فقه بیابند نه بلکه باید قابل استفاده باشند والاّ دلیلی بر این نداریم. پس لازم

نیست در تمام ابواب فقه بیابند بلکه در چند باب فقه کاری باشد کافی است.

۱. جلسه ۹ - ۸۵/۸/۱۷

بیانی از صاحب منتقی در تعریف مسائل اصول مطرح شد که بر اساس آن ضابطه مسئله اصولی این است که در مسیر

رفع احتمال و شک به کار گرفته شود که ناظر به تعیین حکم نیست از قبیل وجوب و حرمت و ...

بلکه مسئله اصولی ناظر به رفع ابهام از حیث موقف عملی ولو تعبداً هست.

نکته‌ای که در کلام ایشان عمدتاً مطرح بود بعد از تعیین ضابطه مسئله اصولی در بیان گذشته، در مورد اصول جاری

در شبهات موضوعیه بود که بر اساس نظر ایشان مندرج در علم اصول است. چرا که همان ضابطه‌ای که لحاظ استصحاب

در شبهات حکمیه، استنباط را مسئله اصولی قرار می‌دهد همان ضابطه استصحاب در شبهات موضوعیه را هم داخل در

اصول می‌کند.

استصحاب در شبهه حکمیة رفع ابهام در موقف عملی می‌کند به لحاظ حکم کلی شرعی ولی استصحاب در شبهه موضوعیه رافع ابهام است عملاً اما در خصوص مورد.

بله. اصل طهارت داخل در علم اصول نیست به لحاظ همان عنصر مشترک بودن که مقوم مسئله اصولی است. لازمه این کلام این است که جمله‌ای از مواردی که قواعد فقهی شناخته شده‌اند مندرج در علم اصول شوند و آنها عبارتند از قسم ۴ قواعد فقهیه که در کلام مرحوم صدر آمد که قواعد فقهی که در تنقیح موضوعات احکام شرعیه وجه عنوان حکم ظاهری هستند مثل قاعده فراغ و اصاله الصحة و ... مسائل اصولی خواهند بود و اگر فرقی باشد نسبت به وسعت بعضی از دیگری است مثلاً استصحاب موارد تطبیق بیشتری از اصاله الصحة دارد. این جهت از لوازم قول است و البته محذوری نیز در التزام به آن نیست چرا که خود علمای با قاعده فراغ را در اصول مطرح کردند.

تنها چیزی که هست مخالفت مشهور است که هیچ کس ملتزم به اصولی بودن آنها نیست و همه قائل به فقهی بودن آن هستند. مثل حجیت خبر در شبهات موضوعیه. آنچه مورد تسالم در اصول بوده است حجیت خبر در شبهات حکمیة است، خبر واحد در شبهات حکمیة مسئله‌ای است اصولی اما حجیت خبر در شبهات حکمیة این مسئله‌ای است فقهی. و لذا حجیت در ثقه در فقه مطرح می‌شود و اولین جا در کتاب الطهارة است. یا حجیت بینه در موضوعات.

مطلب دیگر که باقی می‌ماند: این است که مناسباتی از مسائلی غیر اصولی هست که با علم اصول تناسب دارند و جای بحث آن نیز در علم اصول است اگر چه این مسائل اصولی نیستند. جمله‌ای از آنها در اصول فعلی ما مطرحند که مسائلی لغوی و اجلی هستند.

سَرش این است که طرح این مسائل در غیر اصول به خاطر غرضی است که اصولی را آن طرح و غرض اشباع نکرده است و از نظر اصولی و فقهی آنچه ادیب از مسائل می‌گوید صحیح نیست و از طرف دیگر این مسائل اجلی در نتایج فقهی مؤثر است. پس ناچار است فقیه این مسائل را در فقه یا اصول مطرح کند و مناسب‌ترین جا مسائل ابتدائی اصول است که قبل از ورود به مسائل اصلی عدم اصول است. ضمن اینکه روشن است مسائل اصولی نیستند.

و برای همین اگر اصولی یک مورد از مسائل علوم دیگر را بر خلاف چیزی که مشهور قبول دارند قبول نداشته باشد باید در ابتدای علم اصول بحث کند. مثلاً اگر در منطق قبول ندارد کبری در قسم چهارم قیاس کبری کلی باشد باید در مقدمه علم اصول مطرح کند.

و خیلی از مسائل ابتدائی اصول از این نوعند. مثل علامات حقیقت و مجاز، معانی حرفیه، وضع و ممکن است اصولی در اینجا از نظر ادیب یا منطقی نیز کمک بگیرد.

مطالب بعدی که مقام باقی می‌ماند تعریف علم اصول است که در کلام مرحوم صدر آمده است و باید تعریف را به گونه فرض کنیم که علم اصول شامل علم رجال و امثاله نشود.

در مشهور می‌گویند مسئله اصولی مسائلی هستند که ضم آنها با مسئله فقهی منتبج مسئله فقهی است و الاً اگر ما تمام مسائلی که در استنباط و نتیجه‌گیری فقهی دخالت دارند مسئله اصولی بدانیم، اصول اعمل از لغت، منطق، رجال و ...

خواهد بود و یقیناً نیست.

مرحوم صدر می‌گوید:

عناصر مشترکی که برای خصوص فقیه اهمیت دارد نه برای دیگران. مثلاً منطق هم برای فقیه اهمیت دارد و هم غیر او پس جزء مسائل اصول نیست.

با این بیان علوم لغت، منطق و مقدماتی اصول خارج می‌شوند.

پس تعریف علم اصول از نظر ما این است:

قواعد و عناصر مشترک که در مقام تعیین وظیفه عملی برای تشریح به کار گرفته می‌شود یا برای فقیه. و منتبع قریب باشد. و من خصائصها عدم التمكن العامی من التطبيق.

اگر بخواهیم اصول جاری در شبهات موضوعیه را داخل در علم اصول بدانیم برای متشرح به کار گرفته می‌شود باید در انتهای تعریف باشد و الاً برای فقیه در آخر تعریف قرار می‌گیرد. یعنی قواعد و عناصری مشترکی که در مقام تعیین موقف عملی بر استنباط برای فقیه است.

مرحوم نائینی گفتند اگر مسئله تطبیق بر صغریات احتیاج به فقاہت ندارد مسئله فقهی است والا اصولی. این تعریف تمام است اگر ما مسائل شبهات موضوعیه و اصول جاری آن را مسئله اصولی بدانیم و الاً اگر اصول جاری در شبهات موضوعیه را جزء علم اصول بدانیم تعریف فوق تام نیست.

و تعریف ما تام است حال آن قواعد و عناصر احتیاج به فقاہت در تطبیق داشته باشد، مثل اصول جاری در شبهات حکمی و چه احتیاج به فقاہت نداشته باشد مثل اصول جاری در شبهات موضوعیه.

ج. جلسه ۱۰ - ۸۵/۸/۲۰

مرحوم آخوند راجع به وضع تمهیداً برای معانی حرفیه تعریف اجمالی از بحث ارائه فرموده و این بحث در کلمات بزرگان متأخر از آخوند مورد بررسی وسیع و مفصل قرار گرفته در حالی که این بحث در کلمات سابقین بر مرحوم آخوند به تفصیل مطرح بوده است.

برخی قائل به ذاتی و تکوینی بودن وضع بودند و وضعی که عبارت است از اختصاص بین لفظ و معنی امری است واقعی و تکوینی و ذاتی یعنی لفظ زمین با مفهوم زمین رابطه ذاتی دارد یک واقعیت ارتباطی بین آن لفظ و موضوع وجود دارد ارتباط تکوینی بین لفظ و معنا اختصاص به لغت خاص ندارد کسانی که ادعای تکوینی بودن دارند در همه زبان‌ها و همه جا قائل به تکوینی بودن هستند. مثل ربط بین آتش و حرارت.

هجمه متأخرین بر این ادعا:

اذهان سریباً این نظر را پس می‌زد شاهد اینکه اگر بین الفاظ و فعلیه رابطه ذاتی وجود داشته باشد لازمه‌اش این است که لغات نیاز به تعلم و یادگیری نداشته باشد هر شخصی از هر ملتی همانطور که احساس حرارت از آتش می‌کند باید لفظ سماء را که شنید مفهوم سماء را تصور کند لذا در لغت نباید نیاز به تعلم داشته باشیم.

گفته‌اند دلالت ذاتی لغات باطل است:

بعید نیست که این قائل مراد دیگری داشته باشد که واضح البطلان نباشد.

الفاظ بر ۲ قسم‌اند:

برخی الفاظ کاملاً دلالتشان بر معانی قراردادی و وضعی است و توهم ذاتی بودن آنها واضح البطلان است.

اما یک قسم از الفاظ داریم که اگر کسی ادعای دلالت ذاتیه بکند حرف گزافی نزده و آن اسماء اصوات است که در تمام زبان‌ها تشاکل و تناسب دارند. همان‌طور که حکایت نقوش از صاحب نقاشی ذاتی است. اسماء اصوات اینگونه‌اند. و بعد وضع گسترش پیدا کرد و لکن ابتدای وضع از این تلازم ذاتی و نکته ذاتی بوده است. [شبیبه مرحوم صدر که ابتدای وضع را تکوین می‌داند]. پس ممکن است منظور این قائل این باشد که بعضی از الفاظ دلالتش بر معانی ذاتی بود و این ابتدای وضع به معنای وسیع بود و انسان بعد از آن خودش را محدود نکرده و اجازه داد الفاظ را برای معانی که هیچ شباهتی به هم ندارند قرار دهند.

این توجیه این نظریه بود که انسان‌های اولیه قدرت وضع نداشتند و حالتی پیش آمد که توانستند الفاظ شبیه معانی به کار گیرند و قطعه کنونی به شکل کنونی درآمد، اگر چه هیچکدام از علمای ما به فکر توجیه این حرف نبوده‌اند موجه باشد گروهی عاقل این بحث را گفته‌اند.

و شاهد نیز آورده‌اند که در کلمات مثلاً در تفخیم و تغلیظ و یا ضد آن مناسبت بین الفاظ و معانی است مثل خصم و قعلم.

بعد از این قول نوبت می‌رسد که رابطه لفظ و معنا اعتباری است نه تکوینی و این خود شامل اقوالی است. قبل از آن یک قول دیگر وجود دارد که لفظ نه اعتباری است نه تکوینی بلکه واسطه‌ی بین تکوین و اعتبار است این را نسبت به مرحوم نائینی داده‌اند و بعداً بحث خواهیم کرد.

مهم آخوند قائلند وضع اعتباری است و می‌فرمایند نحو اختصاص للفظ بالمعنی. و منشأ آن مرة تعیین است که به وضع تعیینی تعبیر می‌شود و یا کثرة استعمال است که به آن وضع تعیینی می‌گویند.

و جامع بین آن دو همان خصوصیت و ارتباط بین لفظ و معنی است.

مرحوم آخوند دیگر بحث بیشتری نکرده‌اند. در کلمات متأخرین مورد انتقاد قرار گرفته که این اختصاص از آثار وضع است نه خود وضع. و این معلول وضع را تعریف برای وضع قرار دادید.

تقریباً همه شاگردان آخوند با ایشان مخالفت کرده‌اند مرحوم اصفهانی، مرحوم عراقی، مرحوم نائینی.

و متأخرین با آنها مخالفت کرده‌اند و آقای خوبی یک مبنا و آقای صدر یک مبنا دارند.

جمعاً ۷ نظریه است. یک وضع ذاتی ۲. وضع آخوند ۳. اصفهانی ۴. عراقی ۵. نائینی ۶. خوئی ۷. صدر.

مرحوم نائینی یک ثمره عملیه مترتب کرده‌اند و ما ابتدا کلام ایشان را بررسی می‌کنیم.

مرحوم نائینی طبق تقدیر ایشان قائلند که برزخ بین تکوین و اعتبار است. ایشان فرموده‌اند وضع امر تکوینی نیست.

[ایشان تکوینی را همان معنای ذاتی فرض کرده‌اند] زیرا باید همه مردم همه لغات را می‌فهمیدند حال که نمی‌فهمند پس وضع امر تکوینی و ذاتی نیست.

وضع اعتباری نیز نیست زیرا ما یقین داریم کسی نبوده که در هر لغت، لغات را برای معانی وضع کرده است و دیگران پیروی از او کرده‌اند. چرا که اگر بودند یقیناً در تاریخ نقل می‌شد. و اصلاً محال است زیرا لغات بی‌نهایتند و همین‌طور معانی که مستلزم وضع بی‌نهایت است و این برای انسان عملی نیست. پس وضع اعتباری نیز نیست. وضع یک امر سوّم است که خداوند جل جلاله الهام کرده به بشر وضع را و قرار دادن الفاظ به معانی وحی نشده پس اعتباری تشریحی نیست تا نیاز به رسالت داشته باشد بلکه الهام است و احتیاج به نبوت ندارد. و به بشر وضع الفاظ برای لغات الهام شده است. که ایشان گاهی تعبیر می‌کنند وضع الهی است و گاهی می‌گویند وضع الهام شده است. پس در نهایت وضع از الهام الهی است.

ایشان ثمره‌ای نیز مترتب کرده‌اند که بعداً ذکر خواهیم کرد. و نیز ایشان اشکال شده و عجیب است که چرا ایشان تمسک به بعضی نصوص و روایات نکرده‌اند و کسی نیز اشاره نکرده است. مثلاً در یک روایت داریم: اول من شق لسانه بالعربیة اسماعیل الهم ذلک الهاماً. این روایت را هم اهل سنت نقل کرده‌اند و هم شیعه. در کنز العمال: در تحف العقول و بحار الأنوار.

k. جلسه ۱۱ - ۸۵/۸/۲۱

بحث در حقیقت وضع بود آیا وضع امور ذاتی است یا جعلی و اعتباری. متفق علیه بین متأخرین اعتباری بودن است. مسلک مرحوم نائینی برزخی بین ذاتی و اعتباری است. موضع از نظر مرحوم نائینی امری الهی است نه تکوینی صرف است نه اعتباری صرف. وضع به الهام الهی به شخصی یا نوع بشر است و بر اساس آن بشر الفاظی را برای معانی در نظر می‌گیرد بر این اساس ربط، ربط ذاتی مثل آتش و حرارت نیست اعتباری صرف از قبیل تکنیک نیز نیست. وضع قائم به اعتبار نیست چون الهام در اختیار ما نیست خاصیت امور اعتباری اختیاری بودن است و الفاظ الان با اختیار مردم قابل کتم و زیاد شدن نیست در نار و حرارت خداوند تأثیر تکوینی و ذاتی آتش را خلق کرد و از لوازم ذات است از بین بردن حرارت به منع وجود آتش است. مرحوم نائینی می‌گوید وضع حقیقتی است الهامی نه از اختراعات بشر بلکه به واسطه الهام الهی محقق شده ولی از قبیل سوزاندگی آتش نیز نیست که خود لفظ در جوهره‌ی خودش معنا را داشته باشد نه ولی خود این لفظ برای معنا را خود قرار داده نه بشر.

بعد می‌فرمایند: وضع در حروف که گفته شده وضع عام موضوع له خاص با مسلک ما ناسازگار است زیرا این حقیقت در واضع خاص متصور است اما در امور تکوینی معنا ندارد وضع عام موضوع له خاص. بلکه طبق این مسلک یا وضع خاص موضوع نه خاص است یا وضع عام موضوع له عام که دومی صحیح است.

مرحوم صدر به کلام ایشان که می‌رسد می‌گوید کلام ایشان دافعی ندارد ولو اثبات نیز ممکن نباشد اما نفی این کلام نه. یعنی امری است ممکن اما احتیاج به اثبات دارد و ما برهانی بر ناممکن بودن نداریم بلکه بعضی از امور مؤید و مثبت

بودن نظر ایشان باشد.

مثل تعلیم الهی اسماء به حضرت آدم که شاید جزء آنها وضع باشد و الفاظ برای معانی. اگر چه شاید بعداً بشر ممکن است آنرا گسترش داده است.

ثمره‌ای که مرحوم نائینی مترتب کردند در تقریرات مرحوم کاظمی آمده و ظاهراً نامفهوم است. یعنی اگر پذیرفتم وضع امر الهی است همان‌طور که اگر بشری باشد وضع عام موضوع له خاص محدودی نداشت در این جا نیز مشکل ندارد. کلام ایشان گر مثبتی داشته باشد قابل التزام است که شاید بعضی از روایات مثبت آن باشد و مؤید آن باشد. بعد کلامی مرحوم اصفهانی دارند و کلامی نیز مرحوم آقا ضیاء.

در بحث وضع باید دانست وضع نه حکمی است شرعی و نه موضوعی است برای حکم شرعی. پس بحث از حقیقت وضع اثر شرعی به دنبال دارد ما باید ببینیم در مورد وضع آن اموری که صورت گرفته چیست مثل اسمش وضع با شریعت وضع باشد و یا معلوم وضع باشد. چه اینکه ما وضع را قرن بدانیم یا تعهد یا الهام یا ... باید دی در جایی که ما لفظی را دال به معنایی می‌دانیم چه اتفاقی افتاده و می‌افتد تا بعد ببینیم کدام وضع است.

الفاظ دلالتش بر معانی ذاتی نیست. پس الفاظ که برای این معانی در نظر گرفته است به الهام بوده کار بشر بوده و یا ... در هر حال ربطی بین الفاظ و معنا در نظر گرفته شده است بعد از آنکه چنین ارتباطی نبوده است.

حال این ارتباط را مرحوم نائینی تعبیر به الهام می‌کند مرحوم خوبی تعهد مرحوم صدر قرن.

پس بین لفظ و معنا ارتباطی است قائم به اعتبار که اگر این اعتبار نباشد هیچ‌گونه ربطی و اسمی وجود نداشت شاید یک استحساناتی برای الفاظ و معانی باشد و لکن این ارتباط در حد لزوم تکوینی نیست.

حال این ربط به هر مبدایی باشد باید باشد.

حال این ارتباط گاهی به این نحو است که می‌گوئیم این لفظ را بر این معنا قرار دادیم حال آیا تا تعهدی نیست به این وضع نباشد آیا خاصیت و اثر لفظ که همان ربط بین لفظ و معناست محقق می‌شود.

پس ما یک لزوم احتیاج داریم و آن این که واضح نسبت به استعمال خودش پایبند باشد و امر سوم اینکه دیگران نیز پایبند به آن وضع باشد.

پس فهم معنا از الفاظ منوط به این امور است. حال عده‌ای می‌گویند منوط به وضع است بعد گیر می‌کنند که وضع چیست؟

در حالی که ما گفتیم وضع حکم و موضوع حکم شرعی نیست. حال این هر چه می‌خواهد باشد.

ما در مسئله وضع در پی فهم معانی از الفاظ هستیم و ما بدانیم این فهم مترتب بر چه اموری است.

۱. این لفظ برای معنا در نظر گرفته شود.

۲. خود واضح متعهد و پایبند به آن باشد.

۳. اهل لغت او و دیگران نیز باید آن تعهد و پایبندی را داشته باشند.

اگر این دو تعهد نباشد منشأ آن ارتباط هرچه باشد فایده ندارد الهام باشد یا غیر آن.
۴. این مربوط به بحث اثباتی است و آن اینکه من نمی‌دانم وقتی امام صادق (ع) این الفاظ را استفاده می‌کند تا متعهد به همان معانی معهوده است یا نه. پس بحث می‌شود آیا شارع اصطلاح جدیدی دارد یا خیر.
مادامی که از اهل یک لغت نقض آن تعهد عام اثبات نشود حمل می‌شود که بر اساس لغت عام و اصطلاح و تعهد عام صحبت می‌کند. و این اصل است در بنای عقلا مادامی که نگویید من اصطلاح خاصی دارم که حقیقت شرعیه معنایش همین است.

اگر شک کنیم آیا این متکلم و همین الفاظی که همه استعمال کنند، استعمال می‌کند نمی‌دانیم در همان معانی معهوده استفاده می‌کند یا نه. بنای عقلا بر این است که طبق فهم عام صحبت می‌کند. در اصول از این بنای عقلا تعبیر به حمل الفاظ شرع بر معانی لغوییه مقتضای اطلاق مقامی است می‌شود.
ما برای فهم نیاز به این ۴ مرحله حتماً داریم حال ابتدای آن به الهام باشد یا جعل باشد یا تعهد یا قرن و ... ما این ۴ مرحله را با تمام مبانی نیاز داریم.

۱. جلسه ۱۲ - ۸۵/۸/۲۲

بحث از عنوان وضع به لحاظ ثمره و اثری است که بر این حقیقت مترتب است و چون وضع نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی باید دید آنچه منشأ اثر مطلوب و اثری که در مقام عمل ظاهر می‌شود چیست. حال مسمی به وضع باشد یا خیر؟

گفتیم در این مقام ۴ مرحله داریم: ۱. اعتبار لفظ برای تفهیم معنا بعد از فراغ از عدم ذاتی بودن وضع
۲. تعهد واضع به ادای لفظ در هنگام قصد همان معنا ۳. تعهد اهل لغت و دیگران. این سه مرحله مربوط به مقام ثبوت است مرحله چهارم، مربوط به مقام اثبات است و حکم مرضی که تعهد مستعملین نسبت به تفهیم معنایی که برای لفظ در نظر گرفته شده، مشکوک باشد که مربوط است به مقام اثبات.

حال فرق ندارد ما مرحله اول را وضع نام‌گذاری کنیم یا مرحله دوم یا سوم. وضع در حقیقت به اعتبار اثرش برای ما مهم بود و این امر در فرضی که لفظی را برای معنایی در نظر گرفتند و مستعملین متعهد به این بوده‌اند ما باید لفظی را که شنیدیم حمل بر آن معنا کنیم. فرقی ندارد وضع الهی باشد، بشری باشد، مرحله اول باشد، دوم باشد، ناشی از قرن اکید باشد ثبوت هریک از اینها یا عدم آن نقشی در آن اثر ندارد.

در مقام اثبات نیز گفتیم یک اصل عقلایی هست که تعیین می‌کند متکلم پایبند به تعهد عام و اصطلاح عام است و به بیان دیگر تعبیر کردیم به اطلاق مقامی.

نسبت به اصل عقلایی که منشأ اثر عملی است در محاورات و مکالمات و در مقام احتجاج و لجاج بنا بر محل لفظ در اصطلاح عام است مگر اینکه اصطلاح خاصی برای متکلم ثابت و احراز شود و نتیجه‌اش این است که اگر شارع الفاظی استعمال کرد و ندانستیم معنای لغوی مورد نظر است یا اصطلاح جدید. حمل بر معنای لغوی می‌شود مادامی که اصطلاح

جدیدی حاصل نشود.

اما اطلاق مقامی. فرق بین آن و بین اصل عقلایی فرق بین اماره و اصل عملی است. یعنی موجب قطع و با ظن است. به این بیان:

شاعر به همین الفاظی که در لغت مورد استفاده قرار می‌گیرد اکتفای کرده و الفاظ جدیدی اختراع نکرده است نمی‌دانیم این الفاظ به حسب معنا با کلماتی که در غیر شارع استعمال می‌شود یکی است یعنی شارع همان معانی را اراده می‌کند و قصد تفهیم دارد که اهل لغت عرب در مقام استعمال الفاظ اراده می‌کنند و قصد تفهیم دارند یا اینکه شارع معانی جدیدی در نظر گرفته است اینجا می‌گوئیم همان معانی را در نظر گرفته به خاطر اطلاق مقامی.

ملاک اطلاق مقامی با اطلاق لفظی متفاوت دارد و فقط اشتراک دو لفظ دارند معنا این است:

شارع این الفاظ را استعمال کرده و اگر شارع معنایی جدید و مغایر با اصطلاح عام در نظر داشت باید بیان می‌کرد با بیانی رسا و مورد توجه همه، وگرنه [اگر شارع این کار را نکند] مستعین بر اساس ارتکاز و غفلت این الفاظ را حمل بر معنای لغوی می‌کنند و کردند نتیجه اینکه شارع اغراء کرده مردم را در بیان منظور خودش با الفاظی که رسای منظور و مقصود او نبوده و خلاف آن بوده و شارع مردم را به خلاف واقع کشانده و موجب تفویت اغراض خودش شده و این خلف غرض است. و هدف شارع نجات مردم است نه ابهام‌گویی. پس به واسطه اینکه شارع اگر معانی دیگری در نظر داشت باید می‌گفت و نگفته یقین پیدا می‌کنیم معانی که شارع در نظر گرفته همان معانی است که همه می‌فهمند.

در اطلاق مقامی ما به قطع و یقین می‌رسیم برخلاف اطلاق لفظی که فقط حجت است به ملاک ظهور یا وضعی یا به مقدمات حکمت. اما ملاک اطلاق مقام اغراء به جهل است.

اطلاق مقامی تطبیقات زیادی در فقه دارد یکی از مواردش وضع است.

وضع‌ی که حقیق شد شارع که بعد از وضع لغت آمده قانون عقلایی این است که از آن وضع پیروی کند و ملاک این قانون اصل عقلایی و اطلاق مقامی بود.

برای نقض اطلاق مقامی یک روایت و دو روایت کافی نیست بلکه باید نقض شود مثل سره عقلا و تا وقتی نقضش ثابت نشود متبع و ثابت است زیرا در این موارد اگر شارع نقض کند اگر یک جا بگوید برای انتشارش کافی است چون دواعی انتشار آن زیاد است چرا که مورد ابتلاء همگان است.

از نظر ما دیگر بحث از اینکه وضع چیست واضح کیست مهم نیست و اثر عملی ندارد. اما چون در کلمات مطرح شده به طور خلاصه بیان می‌کنیم:

نظر سوم در مقام:

نظر مرحوم محقق اصفهانی.

وضع عبارت است از اینکه لفظی را بر معنایی اعتبار کنند و قرار دهند کأنه از یک امر تکوینی گرفته‌اند که عبارت است از اینکه علائم را بر مقاصد نصب می‌کنند مثلاً علامتی را علی رأس الفرسخ می‌گذاشتند که وضع شده بر یک مفهومی

که همان رأس الفرسخ است. مثل علائم راهنمایی و رانندگی. وضع آنها حقیقی است یعنی در خارج وجود دارند و قرار می‌دهند. وضع لغت نیز از همین برگرفته شده و مثلاً لفظ ماد را بر معنا مثل علامت علی رأس الفرسخ قرار می‌دهید. مرحوم خوئی اشکال می‌کنند که حقیقت وضع این نیست زیرا اگر وضع قرار دادن لفظ بر معنا بود مثل قرار دادن علامت علی رأس الفرسخ شما باید معنا را موضوع علیه می‌نامیدند نه موضوع له. و مرحوم خوئی از این استفاده می‌کنند که حقیقت لفظ این که شما می‌گویید نیست.

مرحوم صدر به مرحوم خوئی اشکال کرده‌اند که شما اشکال لفظی کرده‌اید. در حالی که آقای خوئی این را منبه قرار داده‌اند بر اینکه این چیزی که شما می‌گویید حقیقت وضع نیست.

نظر چهارم:

نظر مرحوم آقا ضیاء عراقی:

وضع اولاً امری است اعتباری یعنی دلالت ذاتی نیست ثانیاً نتیجه‌ی این اعتبار امری است تکوینی یعنی لفظ وضع برای یک معنایی دارد ابتدا اعتبار است اما بقاء حقیقت و تکوین است.

یعنی ابتدا و اول هیچ مناسبتی بین لفظ و معنا نبود و صرف اعتبار بود اما بعد از آن لفظ و معنا یک حقیقت پیدا می‌کنند و لفظ را کسی که می‌گوید نظر به آن نظر آلی است و معنا منظور است.

مرحوم عراقی می‌گویند وضع ابتدایش اعتباری است اما بقاء و دوام دیگر نیازی به اعتبار ندارد و رابطه تکوینی است. اشکالی کرده‌اند چطور ممکن است امر حقیقی از امر اعتباری توحید شود باید بین علت و معلول سنخیت باشد. نمی‌شود با اعتبار حرارت ایجاد کرد.

ولی در جواب مثال می‌زدیم به ورود که ابتداء اعتبار است. مثلاً حجیت خبر امری است اعتباری اما این حجیت خبر موضوع قبح عقاب بلا بیان را حقیقتاً از بین می‌برد پس دواماً حقیقی است. حجیت اعتباری است اما بیان بودن حقیقی و تکوینی است.

از اعتبار که حجیت بود امر حقیقی که بیان است خارج شد و تولید شد.

مرحوم عراقی چنین ادعایی دارند که وضع مبدأش اعتباری است اما در بقاء ربط تکوینی شد پس بسیاری از اشکالاتی که به ایشان وارد کردند، وارد نیست.

m. جلسه ۱۳ - ۸۵/۸/۲۳

کلام مرحوم اصفهانی گذشت و اشاره به برخی اشکالاتی که به ایشان شده بود.

خلاصه اینکه حقیقت وضع عبارتست از قرار دادن لفظ بر معنا همان‌گونه که علائم بر ذی‌العلامات قرار داده می‌شوند. قرار دادن لفظ بر معنا دال بر مفهوم و معناست.

اشکال اساسی که شده است ایناست که به همان‌گونه که وضع علائم دلالت آنها به ملاک وضع نیست وضع الفاظ نیز به ملاک وضع و قرار دادن اعتباری باشد.

در علام خود قرار دادن خارجی دال بر ذی العلامة است. ولی وضع الفاظ اعتباری است. ولی در علامت تکوین است. قرار دادن تکوینی امری است حقیقی ولی در لفظ اعتباری است.

بر این اساس وضع لغوی را از تکوین مهم می‌دانند. و عقلاً همان را در لفظ اعتبار کرده‌اند و نقطه ضعف این حرف اینجاست. در تکوین و خارج اگر علامت را از محل خودش جایجا کنیم دیگر دلالت بر ذی العلامة ندارد پس قرار دادن آنها در جای خاص خودش دلالت دارد و این می‌شود امر اعتباری و قائم به اعتبار. شاهد همین است که اگر در غیر محل خودش باشد دلالتی ندارد. پس تعهد تکمیل کننده این دلالت است. و اگر ملاک دلالت این تعهد است دلالت از این تعهد سرچشمه می‌گیرد نه از تکوین.

و همین تعهد وضع است و وضع از تکوین سرچشمه نگرفته است.

و کسانی که وضع را تعهد می‌دانند یا اعتبار این اشکال را به مرحوم اصفهانی گرفته‌اند.

ولی به نظر می‌آید اشکال وارد نباشد: مقصود مرحوم اصفهانی از اینکه می‌فرمایند وضع الفاظ الهام گرفته از وضع اشارات است مطلبی است که در حقیقت **دیگران این مطلب را به ایشان گفته‌اند**. مرحوم اصفهانی نمی‌گوید دلالت علامت بر رأس الفرسخ یک امر تکوینی است. به نظر مقصود ایشان این است که دلالت بر فرسخ اعتباری است اما این اعتبار به سختی بر اعتبار لفظ الفاظ بر معانی دارد. لفظ بر معنا دلالت اعتباری است و علامت فرسخ نیز دلالت اعتباری دارد اما بین آن دو تفاوت و تدرج در واقعیت است. یعنی بشر اول علامت را وضع کرد و قرار داد یعنی اشاره سابق است و عقلاً آن را ابتداءً اختراع و ابداع کرده‌اند. و بعد جلوتر رفتند و لفظ را بر معنا اعتبار کردند. و این همان قرن اکید مرحوم صدر است. که ذهن ابتداءً از لفظ و یا صدا به لفظ و یا صدای معنا منتقل می‌شویم و بعد به خود معنا و مفهوم. اول اشارات را برای تفهیم مقاصد به کار گرفتند و آن اشارات اعتباراً حکایت می‌کنند از ذی اشاره. و در مرحله بعد به جای اشاره و نقاشی اسم و لفظ قرار داد و این همان حرف مرحوم اصفهانی است.

و به نظر برداشتی که اجله از مرحوم اصفهانی کرده‌اند اشتباه است. و طبق این تقریب هیچ کدام از آن اشکالات وارد نیست چرا که دلالت علامت بر ذی العلامة تکوینی نیست بلکه اعتباری است و آن اشکالات فقط در صورتی وارد است که دلالت تکوینی باشد.

پس حرف ایشان نیز ثبوتاً معذوری ندارد ولی اثبات آن احتیاج به دلیل دارد.

اما کلام مرحوم آقا ضیاء عراقی.

ایشان و به تبع بعضی از اجله فرموده‌اند وضع ابتداءً اعتبار بود اما بقاء تکوین شد و در ابتداءً لو لا اعتبار هیچ ربط و دلالت و مناسبتی نبود. اما به عدد اعتبار [به هر نحو که باشد] بین معنا و لفظ یک ارتباط تکوینی در اذهان برقرار شد و این دیگر اعتباری نیست برای همین نمی‌توان جلوی آن را گرفت و این ارتباط به نحوی محکم است که این لفظ اگر از غیر قاصد معنا و غیر ذی شعور شنیده شود معنا نیز به ذهن خطور می‌کند.

در حقیقت وضع اعتبار وحدت بین لفظ و معنا است اما این اعتبار ابتدایی است و در ادامه تکوینی است.

ظاهر کلام مرحوم عراقی این است که وضع به معنای دلالت تصدیقی است نه دلالت تصویری. وضع تصدیقی یعنی اینکه مراد این متکلم از لفظ این معناست. اما دلالت تصدیقی بدون تصدیق به مرادیت است اگر چه معنا در ذهن خطور می‌کند اما تصدیق نیست. دلالت تصدیقی منوط به شعور و اراده است. لذا اولین اشکالی که به ایشان شده است ایناست که این امر تکوینی برای دلالت تصدیقی کافی نیست. و این برای اثبات مراد متکلم کافی نیست. پس برای دلالت تصدیقی سوای از این تکوین یک مرحله دیگر نیز احتیاج داریم و دلالت تصویری که وضع نیست. و آن مرحله دوم وضع است که باعث پیدایش دلالت تصدیقی است. و این بیان مرحوم عراقی همان کلام مرحوم صدر است که ایشان کمی تغییر داده‌اند. ولی اشکال به مرحوم صدر وارد نیست چون خود ایشان وضع را دلالت تصویری می‌دانند اما مرحوم عراقی وضع را دلالت تصدیقی معنا کردند پس اشکال به ایشان وارد است.

n. جلسه ۱۴ - ۸۵/۸/۲۴

بحث در رابطه با کلام مرحوم عراقی در رابطه با وضع بود. یک استدراکی در مورد کلام اصفهانی ذکر کنیم: گفتیم کلام مرحوم اصفهانی ثبوتاً محذوری ندارد و الهام گرفتن وضع الفاظ بر معانی از وضع دوال و اشارات بر امکان مانعی ندارد. ثبوتاً محذوری ندارد اما به حسب اثبات می‌تواند اشکال کرد به اینکه دلالت در مسئله وضع دوال و اشارات که از قرار دادن علائم بر مواضع سرچشمه می‌گیرد. آیا اینگونه است یا اینکه قرار دادن اشارات از قبیل استعمال است. یعنی علامت رأس الفرسخ دلالت بر مسافت می‌کند اما این دلالت از قبیل استعمال است نه از قبیل وضع لغوی که عبارتست از ایجاد علقه بین لفظ و معنی. و لذا اگر خواستیم معنای استعمال را تنظیم کنیم باید بگوئیم استعمال الفاظ در معانی قبیل وضع دوال بر موضع خارجی است و این غیر از وضع به معنای ربط لفظ و معناست. وضع الفاظ بر معانی رتبه‌ی سابق از دلالت دوال بر خارج است و فرع بر وضع است. استعمال در اینجا فرع بر وضع است که در مقام استعمال آن وضع را تطبیق کردیم. پس مرحوم اصفهانی قدس سره اگر می‌خواست تنظیم کند بین استعمال و علائم اشارات، اشکال نداشت. اما بین علقه لفظ و معنی و علقه علام مسافات درست نیست. زیرا علقه بین علائم اشارات از این وضع خارجی سرچشمه نمی‌گیرد بلکه سابق است بر این وضع خارجی. برمی‌گردیم به تقریر کلام مرحوم عراقی. ایشان گفته بودند وضع عبارت است از اعتبار علقه‌ای بین لفظ و معنا که امری است اعتباری و این اعتبار در دوام مبدل می‌شود به تکوین. و هر وقت این لفظ به سماع بیاید معنا تصور می‌شود.

بر این اساس این علقه اگر چه در ابتدای امر اعتباری بود اما در دوام تکوینی است. و ما آن را تشبیه کردیم به مسئله ورود که در ابتدا احتیاج به تعبد دارد اما بعداً حقیقتاً در موضوع تصرف می‌کند.

گفتیم ایشان وضع را دلالت تصدیقی می‌دانند و با این بیان خواسته‌اند این نوع دلالت را توجیه کنند.

[دالت لفظ خاص ولو از غیر ذی شعور دلالت تصویری است یعنی صرف آمدن معنا به ذهن از لفظ گر چه بدانیم آن معنا اراده نشده است در مقابل این دلالت، دلالت تصدیقی است و معنایش این نیست امر واقعی در بین باشد و مراد واقعی. بلکه یعنی شخصی که این لفظ را استعمال کرده اراده کرده است فهم همین معنا را. حال جدی مرادش بود یا غیر آن. هر دو دلالت تصدیقی هستند اگر چه ممکن است مراد جدی او نباشد. اگر مراد جدی نباشد دلالت تصدیقی استعمالی است و اگر مراد جدی نیز باشد در این صورت دلالت تصدیقی جدی است. که البته این مقدار برای اینکه بگوئیم یک امر واقعی است کافی نیست بلکه در مرحله بعد احتیاج به اصالة التطابق داریم. ۱- لفظ را استعمال کرده ۲- به داعی جد استعمال کرده است. حال آیا تقيه کرده یا حکم واقعی را اراده کرده است. ۳- اصل این است حکم واقعی هم همین است یعنی اصل تطابق بین مراد جدی است و امر واقعی.] و رتبه اصالة التطابق بعد از اصالة الجد است. این انحاء دلالت بود.

کلام مرحوم عراقی در تصویر وضع نیست به دلالت تصویری تمام است اما ایشان منظورشان وضع به معنای دلالت تصدیقی است. و بین لفظ و اراده معنا در مقام استعمال هیچ تلازم تکوینی نیست بلکه بین لفظ و خطور معنا ملازمه تکوینی است.

کلام مرحوم عراقی نیز تمام شد.

دو مبنای دیگر باقی است.

۱. نظریه تعهد

۲. نظریه قرن اکید

اصحاب این دو قول در این اعصارند و نظریه تعهد اگر چه در سابق زمینه دارد مثل کلام مرحوم نائینی رد کرده است و همین طور اصفهانی. ولی به مرحوم خوبی نسبت داده می‌شود و قرن اکید نظر مرحوم صدر است که گفتیم همان کلام آقا ضیاء است و ما ابتداءً این را تقدیر می‌کنیم.

قرن اکید:

مرحوم آقای صدر که خود را مبتکر این قول می‌داند می‌گوید ضوع از یک یا دو قانون تکوینی سرچشمه گرفته است. ایشان می‌فرمایند اگر یک صدای تقلیدی را شنیدید مثل صدای شیر را از فردی شنیدید یک قانون تکوینی سماع و شنود است و صورت ذهنیه همین که شنیده است پیدا می‌شود.

در قانون تکوینی به دنبال این است که مبنا و مبدأ وضع الفاظ است:

قانون بعدی اینکه از شخص این صدا منتقل می‌شودید به شبیه این صدا که صدای شیر حقیقی است. و صدای حقیقی

نیز به ذهن شما می‌آید. این قانون اول ثانوی است.

و قانون آخر اینکه خود شیر نیز به ذهن نمی‌آید و صورت آن در ذهن حاضر می‌شود.

و این قانون ثانی ثانوی است. این دو قانون ثانوی ناشی از نوعی خلقت و قوه‌ای است که خداوند در بشر قرار داده است.

به خاطر اینکه بین آن صدا و صدای شیر تقارن بود و بین صدای شیر واقعی و شیر حقیقی و آن هیكل خاص یک تقارن بود این تقارن باعث انتقال ما از صدای شیر واقعی به شیر حقیقی و هیكل خاص می‌شود. همان‌طور که بین قانون اول و قانون اول ثانوی نیز این تشابه هست و باعث انتقال همین تشابه است. پس بین قانون اول و قانون اول ثانوی تشابه است که باعث انتقال از صدای زید که شبیه شیر است به صدای حقیقی شیر می‌شود.

و بین قانون اول ثانوی و دوم ثانوی تقارن بین صدای شیر و خود شیر باعث انتقال از صدای حقیقی شیر به خود شیر است.

انسان ابتدا از نقاشی شروع کرد برای انتقال مقاصد خودش. این همان قانون اول ثانوی است که از شبیه به شبیه منتقل شدن. و یک مرحله پیش رفت و قانون ثانی ثانوی را به کار گرفت یعنی از مقارن به مقارن منتقل شدن. و لفظ شیء و یاء و راء را گذاشت کنار شیر واقعی و حقیقی به جای اینکه صدای شیر که کنار شیر بود محرک دال بر شیر واقعی باشد لفظ شیر را نیز مقرون شیر واقعی قرار داد. اعتبار و قرن اکید ایجاد شد که یا ناشی از کثرت استعمال است یا از شدت کیفیت استعمال.

حکم شیر حکم همان صدای واقعی شیر شد که مقارنت باعث انتقال می‌شود.

و وضع در این صورت تکمیل شد و از مرحله نقاشی به مرحله‌ی الفاظ که هیچ‌گونه تشابهی ندارند رسید و توانست بین آنها اقتران برقرار کند.

○ جلسه ۱۵ - ۸۵/۸/۲۷

حاصل کلام مرحوم صدر تعیین وضع در اعتباری که از آن تعبیر به قرن اکید فرمودند. که ناشی از دو قانون تکوینی ثانوی بود. نیازی به تکرار نیست.

آنچه می‌توان گفت این است که نهایت چیزی که فرموده‌اند یک امری است که علی‌تقدیر تمامیت مصحح وضع می‌تواند باشد. یعنی به حسب ثبوت اگر وضع به این صورت شکل گرفته محذور عقلی ندارد که بر اساس تقارن بین لفظ و معنی ارتباط بین لفظ و معنی بر اساس قانون تکوینی که ایشان فرمود شکل گرفته باشد اما اثباتاً دلیلی ندارد. و این صرف استیناس است که ایشان به عنوان دلیل ذکر کرده‌اند.

و ایشان می‌فرمایند این تکوینی است لذا اگر از غیر ذی شعور شنیده شود همین‌طور می‌کند و بر مبنای تعهد دلالت تصدیقی است اما طبق نظر ایشان دلالت تصویری است.

و دلالت تصویری طبق نظر ایشان مبنی بر چیزهای دیگری است و وضع فقط دلالت تصویری دارد.

و اراده لافظ بعد از فراغ از وضع است. نهایت چیزی که هست این است که مبنای ایشان امری است ممکن ولی اثباتاً دلیلی ندارد.

آخرین کلام و نظر نظریه تعهد است.

که منسوب به آقای خویی است اگر چه در کلام سابقین هست و در کلام نائینی و اصفهانی مورد اشاره و ردّ قرار گرفته است و حتی به قبل از آن دو بزرگوار نیز نسبت داده‌اند. حاصل این است:

ما در حقیقت وضع احتمالاتی را که مطرح است بررسی کنیم به این نتیجه می‌رسیم که وضع چیزی جز حقیقت نیست. ایشان بعد از ردّ تمام اقوال می‌فرمایند وقتی به وجدان مراجعه می‌کنیم وضع را فقط تعهد می‌دانیم.

و واضح خودش را متعهد کرده که هر گاه این معنای خاص را اراده کرد از این لفظ خاص استفاده کند. این تعهد در موارد وضع هست و غیر از آن چیز دیگری نه ذاتاً و تکویناً و نه اعتباراً نداریم. ذاتاً نیست چون دلالت الفاظ بر معانی اعتباری است نه ذاتی. و اعتباراً چیزی نیست چون اعتباراتی که برای تصحیح وضع ذکر شده‌اند، صحیح نیست.

و آن تعهد یک رابطه و ملازمه بین لفظ و معنا ایجاد می‌کند. تعهد به لحاظ ظرف استعمال است و قبل از استعمال است منتهی گاهی این تعهد قبل از استعمال تبیین شده و گاهی به لحاظ خود استعمال کشف می‌کند.

بر این حرف متفرع است اولاً: دلالت، یک دلالت تصدیقی است. و در استعمال تصدیق مفروض است و دلالت تصویری ناشی از وضع نیست.

ثانیاً: هر مستعملی یک واضع است. و ما به تعداد افراد واضع داریم.

گر چه ابتداءً از قصد صادر شده اما در باقی استعمالات نیز همه‌ی مستعلمین واضعند چون حماده خصوصیت که در واضع اول بود در بقیه مستعلمین نیز وجود دارد. و آن تعهد بعینه وجود دارد.

بله. وضع واضع اول مسبوق به وضع سابق نیست. ولی این مهم نیست. ولی اصطلاحاً از شخص اول تعبیر به واضع می‌کند و الاً تفاوتی بین او و دیگران نیست.

این سخن مورد نقد و اشکال قرار گرفته بعضی اشکالات، اشکالات لفظی‌اند و بعضی دیگر نه.

از جمله اشکالات این است که شما گفتید حقیقت وضع در مقام تعلیل به این است که در استعمال لفظ قصد تفهیم باشد در حالی که ما مواردی داریم که استعمالی صورت نمی‌گیرد اما وضع وجود دارد. و حقیقت وضع ربطی به استعمال ندارد، چه استعمال محقق شود یا نه وضع وجود دارد. اشکال دیگری که شده این است در بعضی موارد فرد وضع می‌کند و اصلاً بنای بر استعمال ندارد یا در کلام استعمال نام دیگری استفاده می‌کند.

در این موارد فرض این است که استعمالی صورت نمی‌گیرد ولی وضع واقع است.

این اشکال اگر چه قابل رفع است زیرا تعهد منوط به استعمال فعلی نیست زیرا می‌توانیم استدلال کنیم که ولو الان استعمال نشده ولی وضع شده است. و ثانیاً شخصی که اخوس است استعمال لفظی ندارد اما می‌تواند به استعمال اشاره کند.

در کلام مرحوم صدر اشکالی که شده بیشتر شبیه به اشکال لفظی است. و آن اینکه این نظریه با سباطت وضع ناسازگار است و میان شما که نظریه تعهدات بسیار پیچیده است و مشکل‌زا است.

ولی این نیز وارد نیست زیرا درست است وضع امر سطحی است و قائل به وضع نیز به ذلک پاسخ می‌دهند. ولی این قائل، ایراد امر مسهل را حقیقت آن را تحلیل می‌کند، وجود یک امر واضح است به روی همه اما تحقیقاً حقیقت وجود تعریف دارد.

و ممکن است این وضع به ارتکاز صورت بگیرد و اگر ما بخواهیم آن را بیان کنیم مشکل باشد و پیچیده شود. و همین معنا مورد اختلاف است حتی در بین لغویین. و استعمال امر پیچیده‌ای نیست و در عین حال نیاز به سنگ و تأمل دارد.

آنچه به نظر می‌آید به عنوان اشکال این است که شما پی چه چیزی هستید؟ اگر منظور شما بیان معنای اصطلاحی وضع است که خودتان گفتید واضح کسی است که اول وضع را ضبط می‌کند و لفظ قرار می‌دهد و اگر قرار است کاری که در مقام استعمال کننده صورت بگیرد و این کافی نیست و اگر امر سؤال است و آن اینکه لفظ اگر بخواهد مفهوم معنا باشد باید استعمال کننده متعهد یک لفظ و معنا باشد ولی این دلیل نمی‌شود که وضع همین باشد.

و صرف تعهد مستعمل کافی است در اینکه حمل بر مراد او شود حال چه واضح باشد یا نباشد و یا وضعی صورت بگیرد و یا نه.

پس منظور از حقیقت وضع جایی است که اثر عملی بر آن مترتب شود و در اینجا اثر عملی متصف بر تعهد است و اگر متعهد نباشد لفظ در مقام استعمال حمل بر آن معنا نمی‌شود چه دیگران این لفظ را اعتبار برای معنا کرده باشند چه نکرده باشند.

p. جلسه ۱۶ - ۸۵/۸/۲۸

واضح لفظی را که برای معنایی وضع کند ۴ فرض می‌تواند تصوراً داشته باشد. حال همه مکملند یا نه بحث خواهد شد. لفظی که می‌خواهد وضع کند یک مفهوم و معنا عام در نظر می‌گیرد و یا اینکه یک معنای خاص و جزئی در نظر می‌گیرد. و در هر کدام یا لفظ را برای همان معنا که تصور کرده است قرار می‌دهد یا بر معنایی دیگر غیر از آن. منظور از عینیت و مغایرت، عینیت یا مغایرت از ناحیه عموم و خصوص است.

حال کدام از این ۴ صورت ممکن و کدام واقعند بحث جدا دارد. در مقام چند نکته مطرح است:

اول: لفظی را که برای معنا وضع می‌کنند یا موضوع له و معنای لفظ را به شخصه در نظر می‌گیرند که تعبیر می‌شود به وضع خاص موضوع خاص ??? تردیدی در صحت این نیست چه معنا عام باشد و چه خاص. و یا اینکه معنایی را که در نظر می‌گیرد بشخصه متصور نباشد خودش دو صورت دارد یک صورت را مرحوم آخوند ممکن می‌دانند و یک صورت را ممتنع. اگر معنایی را که در حال وضع باید تصور کند معنای مفهوم عام باشد در این فرض می‌تواند موضوع له را غیر از معنای عام قرار دهد و یک معنای خاص قرار دهد اگر چه مفهوم خاص تصور نشد اما عام می‌تواند معرف و آئینه

خاص باشد. حال واقعیت است یا خیر. بحث خواهد شد و معروف این است که در حروف اینگونه است. فرق بین اسم و حرف چیست در حالی که در هر دو یک مفهوم عام در نظر می‌گیرند و برای آن وضع می‌کنند پس چرا در یکی خاص و در دیگری عام است؟ جواب: در اسم در حال وضع مفهوم عام را که در نظر گرفتند لفظ را برای همان مفهوم به همان گستردگی وضع کردند برای آن مفهوم عام که مشترک معنوی است. اما در حرف برای خصوص موارد استعمال است نه مفهوم عام مثل مشترک لفظی. پس لفظ در اسم مشترک معنوی است و در حرف مشترک حرف. اگر چه اصطلاحاً در حرف به مشترک لفظی تعبیر نمی‌کنند زیرا در مشترک لفظی اوضاع متعدد فرض می‌کنند اما در حروف با یک وضع ایجاد می‌شود و الاً از نظر نتیجه بین موضوع له در مشترک لفظی و موضوع له در حروف تفاوتی نیست.

حتی اگر در یک جمله یک حرف چند بار تکرار شود برای هر کدام از استعمالات یک وضع دارد بر خلاف مشترک لفظی که استعمال در معنای واحد یک وضع دارد.

و مرحوم نائینی تصریح دارند که اگر در حروف وضع عام موضوع له خاص باشد مشترک لفظی است. وضع امری اختیاری است. بنابراین باید معنا را حتماً تصور کند یا به شخصه یا به عنوانه. و فرقی نیست وضع را اعتبار بدانیم یا تعهد یا قرن اکید یا ...

مرحوم آخوند امکان این قسم یعنی وضع عام موضوع له خاص را می‌پذیرند زیرا ما در وضع احتیاج به تصور معنا داریم. حال تصور تفصیلی باشد یا تصور اجمالی باشد.

اما اگر وضع خاص باشد امکان دارد برای یک مفهوم عام وضع کند. مثلاً مفهوم زیر را تصور کند ولی لفظ را برای انسان وضع کند. مرحوم آخوند می‌فرماید غیر ممکن است اگر چه به عده‌ای امکان را نسبت داده‌اند که ناشی از خلط با قسم قبل است.

یعنی اگر وضع عام موضوع له خاص ممکن بود باید وضع خاص موضوع نیز عام باشد. زیرا شکل در اولی این بود که موضوع له باید تصور شود در قسم دوم همین مشکل بعینه است. زیرا در وضع عام موضوع له خاص شما مفهوم عام تصور کردید نه خاص را، ولی وضع کرده‌اید پس اگر ممکن است باید در این طرف نیز تمام باشد.

ولی این توهم است زیرا یقیناً ما به تصور احتیاج داریم اما تصور اجمالی کافی نیست و تصور تفصیلی لازم نیست. عام می‌تواند تصور خاص باشد به صورت اجمالی و عام عنوان برای خاص است اما بالعکس ممکن نیست و خاص نمی‌تواند آئینه و دریچه کل افراد و عام باشد. یک نکته هست و آن اینکه خاص می‌تواند تصورش مبدأ تصور عام باشد و این غیر از آن است که عام را از دریچه و آئینه خاص تصور کنید.

اگر خاص مبدأ تصور عام باشد تصور عام بنفسه است ولو اینکه بعد از خاص بوده است. در حالی که در وضع خاص موضوع له فرض این است که شما فقط خاص را تصور کنید نه عام را و لفظ را برای عام قرار دهید. و این دومی معقول نیست زیرا خاص نمی‌تواند کاشف و آئینه عام باشد.

و فرق بین تصور عام بنفسه بعد از تصور خاص بین تصور شیء بوجه. که یعنی عام را اصلاً تصور نکردید و حاکی از آن را تصور کنید.

مرحوم آخوند می‌گویند این مسئله اشتباه شده که خلط بین قسم سوم و چهارم کرده است.

بعد از این مرحوم آخوند متعرض وقوع می‌شوند که از این سه قسم که ممکن است کدام واقع شده در خارج و دو قسم را که روشن است که وقوع خارجی دارد وضع خاص موضوع خاص مثل اعلام شخصیه و وضع عام موضوع له عام مثل اسماء اجناس.

اما قسم دوم وضع عام موضوع له خاص توهم کردند وضع حروف از قبیل است و درست نیست و فرقی بین حروف و اسماء اجناس نیست. این را به بعضی از ادباء نسبت می‌دهند اما مرحوم آخوند جزء نوادر اصولیین است که قائل به کلام شده‌اند.

و عده‌ای گفته‌اند اصلاً حروف موضوع له ندارند و یا وضع در حروف مثل حرکات و اشاراتی است که در او لب به کار می‌رود. و معنا همانطور از حروف شنیده و فهمیده می‌شود که فاعلیت را از رفع در اعراب فهمیده می‌شود. و بین این قول و قول آخوند حروف مشهور است که معنا دارند اما ناقص.

و مرحوم آخوند تقریباً منحصر در این نظر است و همه بعد از او قائل به همین نظر وضع عام موضوع له خاص هستند.

q. جلسه ۱۷ - ۸۵/۸/۲۹

کلام در نحوه وضع معانی حرفیه بود. اشاره شد که بین اصولیین در نحوه وضع حروف اختلاف هست. سه قول مطرح است:

۱. حروف اصلاً معنا ندارند نظیر حرکات اعراب.

۲. حروف معانی دارند مثل اسماء و فرقی بین معنای آن دو نیست. فقط اسماء وضع شده‌اند تا در موارد لحاظ استقلالی استعمال شوند و در حروف لحاظ آلی.

۳. حروف دارای معنای ناقص هستند یعنی مفهوم حرف در عالم تصور قائم به طرف و محل است. همانطوری که عرض قائم به محل است در خارج نه در ذهن.

در نزد اصولیین مرتبه حرف از مرتبه عرض هم پائین‌تر است و حرف نه تنها در خارج وابسته است در عالم وجود ذهنی و تصور نیز غیر مستقل است و وابسته به طرفین خودش می‌باشد.

مرحوم آخوند نظر سوم را توهم می‌داند و می‌فرماید همان‌طور که اسم مفهوم مستقلی دارد و وابستگی ندارد در واقعیت مفهوم حرف هم مفهومی است مستقل و غیر وابسته. اگر چه وضع اسم مختص به مواردی است که استقلالاً استعمال می‌شود و وضع حرف مختص به جایی است که رابط استعمال شود. وگرنه در معنا عین همند. و تفاوتی ندارند و فقط سرّ فرق در تفاوت نهادن واضح در موارد استعمال است.

سپس برهان می‌آورند که قبل از آن یک نکته وجود دارد.

معروف بین اصولیین در حروف وضع عام موضوع له خاص است بر خلاف مرحوم آخوند. وضع عام موضوع له عام هیچ مشکلی نه در تصور دارد و نه در وجود. اما وضع عام موضوع له خاص آیا منظور این است که یک معنای عام در نظر گرفته شده و برای بعضی مصادیق و موارد وضع کرده است؟ این که هیچ دخالتی در وضع ندارد و اگر یک معنای خاص در نظر گرفته شده وضع عام یعنی چه؟

واضع وقتی جامع را در نظر گرفت، آنها حاکی از افراد با مشخصات فردیه قرار دارد نه از این جهت که جامع بین آنها است. چطور ممکن است جامع حاکی از خصوصیات فردیه باشد.

پس منظور این است که جامع در نظر گرفته اما لفظ را برای مجموع وضع نکرده بلکه برای جمع وضع کرده و هر یک وضع شدند مثل اشتراک لفظی. پس وضع عام یعنی وضع اختصاص به هیچکدام ندارد ولی موضوع له یکی نیست بلکه حاکی از بی‌نهایت است. پس بی‌نهایت معناست. و این بزنگاه نقطه اختلاف آخوند و دیگران است که معنای حرف یکی است و در مورد استعمال متعدد هر کدام یک وضع مستقل دارند. اما مرحوم آخوند می‌گوید که خصوصیت مورد خارج از مفهوم وضع است و فقط در استعمال است و در همه موارد یک وضع دارند. و موارد متعدد فقط مصادیق یک وضعیت داریم.

مشهور برای آن جامع تنظیر می‌کنند به لفظ شخص که با این که جامع است اما حکایت از افراد به شخصه می‌کند. مرحوم آخوند قبول ندارند و برهان می‌آورند.

که منظور شما از خصوصیتی که باعث می‌شود وضع در حروف خاص باشد چیست؟ دو گزینه وجود دارد:

۱. خصوصیتی است که به واسطه‌ی آن امر جزئی خارجی می‌شود مثل اعلام.

۲. خصوصیتی که موجب می‌شود امر جزئی ذهنی شود نه جزئی خارجی.

کدام منظور است اگر اول مورد نظر است این از غرائب است و ما بارها می‌بینیم جزئیت آنها و کم بزرگ بزرگ شدن آنها نقششی در معنا ندارد. و قابلیت انطباق بر متعدد دارد پس چگونه جزئی شد و جزئی نمی‌تواند انطباق بر بیش از یکی داشته باشد.

و اگر جزئی ذهنی باشد یعنی معنای حرف که خاص است جزئی ذهنی است نه جزئی خارجی. حال اگر این جزئی ذهنی همان لحاظ آلیته باشد باعث شده حکم به جزئیت کنید سه اشکال دارد که می‌آید. جزئی ذهنی یعنی اینکه در حرف در مرحله وضع لحاظ شده اعتبار شده که در موارد ربط استفاده شود. و چون لحاظ یک امر ذهنی است و متعلق به جزئی است پس حرف نیز معنایش ذهنی و جزئی است.

۲. جلسه ۱۸ - ۸۵/۹/۴

بحث در تقریر کلام مرحوم آخوند در معانی حرفیه بود. ایشان فرمودند فرق بین معانی اسمیه و حرفیه در موضوع له نیست. و همان طور که استعمال در اسامی باعث اختصاص موضوع له نمی‌شود در معانی حرفیه نیز همین طور. و به تعبیر دیگر مثلاً «الابتدا و من» مترافند مثل انسان و بشر.

مخالفین می‌گویند من وضع شده بر هر یک از موارد استعمال نه برای یک معنای عامی که بر موارد استعمال و خاص تطبیق شود. مرحوم آخوند سه اشکال بر این کلام می‌کنند:

[البته گفتیم این سه اشکال بر مبنای این است که منظور از جزئیت، جزئی ذهنی باشد].

اشکال اول: نقضی است در خور اسم، اسامی اجناس موضوع له عام دارند و واضح اسماء را وضع کرده و لحاظ کرده که اسم به صورت مستقل در نظر گرفته شود و استعمال شود و اگر این لحاظ در حرف موجب شد موضوع له جزئی ذهنی و خاص شود در اسم نیز همین طور باید باشد.

و اینکه شما در اسم معنای عام تصور کردید باعث نمی‌شود لحاظ نیز کلی باشد بلکه لحاظ یک امر جزئی و خاص است. بنابراین یا در اسم و حرف باید موضوع له جزئی باشد و یا در هر دو کلی باشد.

و هر حلی بر اسم بیان کنند ما در حرف بیان می‌کنیم.

اما اشکال دوم: که جواب حلی است.

اگر واضع لحاظی را که در نافیه معنا آورده یک لحاظ دیگر در ناحیه استعمال هست. پس در ناحیه استعمال ناچار به لحاظ هستیم چون یک امر اختیاری است و اگر قرار باشد در ناحیه موضوع له هم لحاظ باشد باید در ناحیه استعمال دو لحاظ داشته باشید. یک لحاظ تحقیقاً للاستعمال و یک لحاظ تحقیقاً للمعنی و بالوجدان ما یک لحاظ بیشتر نداریم.

و تصور مقدمه استعمال است نه مستعمل فیه یا موضوع له. پس لحاظ نه در اسامی و نه در حروف نه داخل در معنای مستعمل فیه است و نه داخل در موضوع است و نه داخل در وضع است. بلکه فقط مقدمه استعمال است.

و اشکال سوم: اگر بخواهیم بگوئیم حرف موضوع له آن جزئی ذهنی است پس حرف باید در نوع موارد مجازاً استعمال شود. زیرا مثلاً در جنت من البیت مبدأ حرکت یک نقطه مشخص خارجی است نه یک نقطه ذهنی و در هر حالی که معنای من جزئی ذهنی است پس لفظ من مجازاً استعمال شده زیرا معنا جزئی ذهنی است و مستعمل فیه جزئی خارجی است در حالی که هیچ عنایتی نیست و هیچ مجازی نیست بالوجدان. پس موضوع له در حروف عام است.

بعد از مرحوم آخوند تلامذه ایشان مرحوم نائینی و اصفهانی نظری دیگر اختیار کردند اما مرحوم آقا ضیاء اگر چه عنوان حرف ایشان متفاوت است اما ظاهراً لب کلام و عمق کلام ایشان همان کلام مرحوم آخوند است.

اگر چه بعداً نسبت خلط به ایشان داده‌اند اما خواهیم گفت می‌توان کلام ایشان را به حرف مرحوم آخوند برگرداند.

S. جلسه ۱۹ - ۸۵/۹/۵

اشکالی که به مرحوم آخوند متوجه شد این بود که اگر اسم و حرف مترادف دارند پس باید هر یک جای دیگری صحیح باشد استفاده شود و این خلاف وجدان است. در حالی که غلط است نشان دهنده تفاوت جوهری اسم و حرف است.

مرحوم آخوند جواب می‌دهند که درست است که غلط است اما دلیل این نیست که من فوق جوهری دارند. اینکه می‌بینید استعمال به جای هر یک جائز نیست دلیلش قصور وضع است.

مرحوم نائینی جواب را اینگونه تقریر کرده‌اند که ولو معنای اسم و حرف یک چیز است اما عدم صحت استعمال به خاطر این است که واضع اجازه نداده است و واضع شرط کرده است.

و ایشان دو اشکال دارند به این تقریر: و ۵ شرط واضع دو صورت دارد: ۱- شرط واضع برگردد به تحدید معنا و تعیین معنا ۲- شرط غیر از این باشد در این صورت تبعیت لزومی ندارد. اگر چه در صورت اول تبعیت لازم بود.

دوم. اگر فروض لزوم تبعیت از شرط باشد اما عدم تبعیت باعث غلط بودن استعمال نیست بلکه صرف سرپیچی و معصیت است.

اما مرحوم آقا ضیاء بگونه‌ای دیگر تقریر کرده‌اند:

غلط بودن استعمال به خاطر قصور وضع است نه تفاوت معنا. یعنی واضع یک حال خاصی را تصور کرد در هنگام تصور. که آن حالت خاص جزء معنا نیست. اما اگر در غیر آن حالت استعمال کنید وضع ندارد.

پس حرف در حین لحاظ غیر مستقل باید اراده شود و اسم در حین لحاظ مستقل و در هر حال لحاظ جزء معنا نیست. یعنی متقوم به لحاظ علقه و ربط بین لفظ و معنا است. گاهی ربط را مطلقاً در نظر می‌گیرید و گاهی در یک ظرف خاص در نظر می‌گیرید.

مرحوم نائینی اشکال سومی دارند که بر فرض شرط واضع تبعیت وضعی نیز داشته باشد اما این لفظ در معنای حقیقی است نه در معنای مجازی. و باید استعمال مجازی صحیح باشد.

که جواب می‌دهیم استعمال مجازی باید با مناسبت باشد و این مناسبات مورد پسند و طبع عرف باشد و عرف این را نمی‌پسندد که حرف را به جای اسم به کار ببریم و بالعکس.

اما کلام مرحوم آقا ضیاء:

مرحوم آقا ضیاء همین حرف مرحوم آخوند را دارند با یک تفصیل.

این که گفته‌اند معنا در اسم و حرف یکی است غلط است اما وضع عام موضوع له عام است در وضع حرف.

معنای اسم عبارت است از مثل جواهر یا قسمی از اعراض [تمام اعراض در وجود خارجی قائم جوهرند و قائم به محلند. ولی دو قسم عرض داریم بعضی به حسب مفهوم مستقلند و تصور آنها مستدعی تصور امر دیگری نیست. اما بعضی اعراض نسبی و اضافی هستند که تصور آنها مستقلاً ممکن نیست]. حروف از همین قسمند یعنی برای اعراض نسبی و اضافی وضع شده‌اند و معانی حروف عرض نسبی و اضافی هستند. البته در عرض نسبی اگر چه مرتبط با یک امر دیگر است اما این ارتباط جزء آن نیست. و معنای حرفی در ذهن وابسته و بغیره است ولی این معنایش این نیست که مرکب است از معنا و امر مفهوم به آن. مثلاً من وابسته است به اطراف [مثلاً بصره] اما جزء معنایش نیست.

پس معنای اسم و حرف فرق کردند. و حرف وضع برای عرض نسبی و اضافی شده اما اسم برای جوهر و عرض مستقل.

بعد هم گفته‌اند بنابراین عرض یک مفهوم مستقلی است و ربط بین مفردات چگونه برقرار می‌شود؟

جواب: هیأت ترکیبی در جمل رابط بودن و ربط است. یعنی هیئت جمل جزء معانی حرفیه نیست. بخشی از معانی حرفیه عرضند و بخشی ربطند و عین ربطند.

پس در حروف [به معنای اعم از من و هیئت ترکیبی] باید تفصیل بدهید. بعضی معنایش غرض اضافی است و بعضی اصلاً عرض نیستند و فقط ربطند و هیچ مفهومی غیر از ربط ندارند چه عرض چه جوهر. و اصلاً وجود آن ربط است و مفهوم آن ربط است.

این تقریر مرحوم آملی است و معلوم نیست نسبت صحیح باشد. لذا از تقریر مرحوم بروجردی تقریری دیگر استفاده می‌شود که معنای حرفی همه‌جا ربط است.

f. جلسه ۲۰ - ۸۵/۹/۶

کلام در تقریر مرحوم عراقی بود.

در نهایت افکار کلام ایشان به گونه‌ای دیگر تقریر شده است:

موضوع‌له در اسماء با موضوع‌له در حروف تباین دارند. به این معنا که موضوع‌له در اسماء مفاهیم مستقلند اما در حروف قص نسبت است نه عرض اضافی و نسبی.

در اسم شما در مفاهیمی که دارید مفاهیم مستقلند چه در وجود ذهنی و چه در وجود خارجی و بعضی دیگر در ذهن وجود مستقل دارند اما در خارج نه مثل اعراض.

پس هر دو در ذهن وجود مستقل دارند.

اما ما یک سنخ دیگری از وجود داریم که نه در ذهن و نه در خارج وجود مستقل ندارد و آن ربط بین مستقلات مثل جوهر و عرض است.

و این همان مفهوم حروف است پس معنای حرف تباین و تغایر ذاتی دارد با معنای اسم.

حتماً در ذهن هم وجود مستقل ندارد.

و بعد ایشان استدلال می‌کنند:

اولاً تبادر داریم و متبادر از معنای حرفی چیزی بیش از نسبت نیست و ما فقط ربط را می‌فهمیم.

ثانیاً برهان همین را اقتضا می‌کند.

اگر مفهوم حرف همان مفهوم اسم باشد لا محاله اسمی خواهد بود و مستقل خواهد بود پس مفهوم هر دو یکی خواهد

شد. در این صورت رابط بین این مفاهیم مستقل چیست؟

اگر مرحوم آقا ضیاء طبق تقریر دیروز بگوید بین عرض مستقل و نسبی فرق هست در این صورت برهان و دلیل

ایشان اشکال بر خود ایشان می‌شود چون عرض نسبی در وجود ذهنی یک مفهوم مستقل است.

مرحوم خوئی اشکال کرده‌اند بر آقا ضیاء الدین:

شما قائلید مفاد حرف ربط است نه مفاهیم مستقل. این حرف تمام نیست.

[آقای خوبی یک اشکال دارند که شما گفتید عرض منتسب ما می‌بینیم حروف در مواردی استعمال می‌شود که اصلاً عرض منتسب معنا ندارد. مثل علی العرض استوی، الله عالم بعیاده و ... آیا این از قبیل عرض منتسب است یعنی علم خدا عرض برای اوست و این واضح البطلان است. پس کلام شما صحیح نیست، این اشکال مربوط بود به کلام قبلی مرحوم آقا ضیاء. و نمی‌توان گفت حرف اینجا مجازاً استعمال شده و از معنای حقیقی منسلخ شده زیرا ما هیچ مجازی اینجا درک نمی‌کنیم و عین موارد دیگر است، البته این اشکال جواب دارد که مرحوم آقا ضیاء در عرض منتسب که فرض کرده عرض در مقابل جوهر نیست بلکه معنایش امر اضافی است نه عرض به معنای فلسفی. مثل ابوت و نبوت یعنی امری که احتیاج به اضافه دارد. و لذا خود مرحوم خوبی هم باید این موارد را معنا کند که الله عالم یک امر اضافی است و شما می‌گوئید تضییق در نسب و روابط است باید معنا کنید چون این امر اضافی اقتضاء دارد تعدد را. هر بیانی شما بگوئید در مورد کلام آقا ضیاء می‌آید. که اضافه تعدد را لازم ندارد بلکه تغایر مفهومی کافی است و تعدد مفهومی هست.] اما اشکالی که مرحوم خوئی بر تقریر دوم وارد کرده‌اند:

شما گفتید حرف وضع شده برای ربط و منسبت. تبادل که قاب کلام مرحوم آخوند را هم دارد. اما برهان ایشان حرف مرحوم آخوند را دفع می‌کند ولی مختار ایشان را تعیین نمی‌کند. اگر کسی بگوید موضوع له در حرف عبارتست از مفاهیم مستقله و ربط. یعنی حرف وضع شده بر آن مفهوم اسمی علاوه بر ربط.

در این صورت حرف شما تعیین نمی‌شود.

یا اینکه بگوئیم معنای حروف همان معنای اسم است و ربط هیئت ترکیبیه است. و این هیئت ترکیب بین اسامی به نوعی است و بین اسم و حرف به نوع دیگر. و خود مرحوم آقا ضیاء معترفند که هیئت ترکیبی ربط است در مثل زید قائم که حرفی به کار گرفته نمی‌شود.

u. جلسه ۲۱ - ۸۵/۹/۷

کلام مرحوم عراقی به دو تقریر گذشت.

بحث در اشکالات مرحوم خوبی بود مرحوم آقای خوبی سه اشکال غیر از اشکال دیروز به آقا ضیاء گرفته‌اند که چون همان‌ها را به مرحوم اصفهانی گرفته‌اند بعداً در ذیل کلام ایشان بحث خواهیم کرد. اما کلام مرحوم نائینی:

بین کلام مرحوم نائینی و اصفهانی تشابه وجود دارد. مرحوم نائینی در این مقام با مرحوم آخوند مخالفت کرده‌اند البته ایشان هم قائلند که موضوع له در حروف عام است اما در تعیین موضوع له با مرحوم آخوند مخالف است. آخوند گفت موضوع له همان موضوع له در اسماء است و فقط در طور استعمال متفاوتند.

اما مرحوم نائینی می‌گوید معنای حرفی تفاوتی ما هوی با معنای اسمی دارد. معنای اسمی یا در خارج وجود مستقل دارد یا ندارد اما در هر حالی در ذهن وجود مستقل دارد. اما معنای حرفی غیر مستقل است حتی در ذهن و مفهوم. تا اینجا با مرحوم اصفهانی مشترکند. بعد می‌گوید معنای حرفی ایجاد است اما معنای اسمی اخطاری است.

یعنی: بعضی مفاهیم تقرر دارند با قطع نظر از مفاهیم دیگر و با قطع نظر از استعمال. مثل بیاض، میز، و ... حال در خارج تقرر مستقل داشته باشند و چه نداشته باشند. بنابراین استعمال فرع تقرر است. این معنای اخطاری است. اما بعضی معانی و مفاهیم ایجادیه هستند یعنی با قطع نظر از استعمال تقرری ندارند. مثلاً همه قبول دارند عده‌ای از معانی حرفیه ایجادیه هستند مثل یاء حرف نداء. که یاء وضع شده برای همان استعمال، و مفهومی جدای از مقام استعمال نیست. مثلاً استفهام. و لذا استعمال در قسم اول در یک مفهوم متقرر استعمال می‌شود اما در این قسم برای وجود استعمال می‌شود نه برای حکایت.

برای تقریب به ذهن با انشاء مقایسه کنید که با انشاء یک معنا و مفهوم ایجاد می‌شود. بله فرقی که دارند این است که در انشاء یک مفهوم مستقل ایجاد می‌شود ولی در نداء یک مفهوم ربط و غیر مستقل ایجاد می‌شود. اصلاً یک ربط ایجاد می‌شود.

بعد می‌فرمایند وقتی در بعضی حروف روشن است این امر، در باقی حروف هم همین است. و همه حروف معنا ایجادیه است.

این تقریر مشهور از کلام مرحوم نائینی است. [خویی و کاظمی]

طبق این مرحوم نائینی می‌گوید معنای اسمی تفاوت ماهوی با معنای حرفی دارد. اما اینکه موضوع له عام است این عموم با عموم در اسماء متفاوت است. در اسم که موضوع له عام است منظور یعنی یک مفهوم مستقل متقرری است که مصادیقش دارد و انطباقی دارد. در حقیقت معنای اسمی محمول در قضایا قرار می‌گیرد. ولی در حرف مفهوم محمول قرار نمی‌گیرد. بلکه موضوع قرار می‌گیرد یعنی الربط موجود. و ربط مصداقی ندارد مثل معانی اسمیه. و ربط حمل بر چیزی نمی‌شود. و مقصود این است که در موارد استعمال حروف یک جامعی هست که به آن جامع فقط با یک مفهوم اسمی می‌توانیم اشاره کنیم. این معنای اسمی معنای حرف نیست بلکه اشاره است به آن. یعنی به حمل شایع. نه به حمل اولی.

اما در بین تمام این مصادیق یک جامعی هست که با یک معنای اسمی به آن اشاره می‌کنیم. ولی این جامع، جامع ماهوی نیست. واقعیت حرف یعنی ربط و وابستگی نه شیئی که رابط است یا وابسته است. همین ربط است. در ذات استقلال ندارد و عدم استقلال عین ذات آن است نه اینکه شیء باشد عدم استقلال حمل بر آن شود.

نقطه اصلی کلام مرحوم نائینی همین اخطاری و ایجادیه بودن است.

مرحوم عراقی، کلام نائینی را حکایت می‌کند و به نوع دیگری تقریر کرده است. و بعداً اشکال کرده است.

اما مرحوم آقای خویی به تقریر خودشان از کلام نائینی ۳ اشکال کردند:

۱. مفهوم اسمی اخطاری است اما معنای حرفی ایجادیه نیست زیرا اگر ایجادیه بود یعنی جدای از استعمال واقعیتی ندارد. در حالی که واقعیت دارد جدای از استعمال. یعنی اینکه ابتدای سیر از بصره بوده است یک واقعیت است در خارج و لذا ممکن است صدق باشد ممکن است کذب باشد.

قبل از استعمال بصره و آمدن واقعیت داشت و همین‌طور اینکه ابتدا سیر از بصره بوده و واقعیت داشته اما طبق کلام شما نباید واقعیت داشته باشد.

مثل مثل اسم اخطاری نیست بلکه بین است. در اسم اخطاری مستقل است. در ذهن و مفهوم مستقل دارد. اما حروف و آن نسبت مثل اسم نیست اما مثل انشاء هم نیست که با استعمال ایجاد شود بلکه واقعیتی است غیر مستقل. که حرف حکایت از آن می‌کند. پس مثل اسم اخطاری است که حکایت از یک امر متقرر می‌کند اما فرق این است که یک امر غیر مستقل و ربط است به خلاف اسم.

۷. جلسه ۲۲ - ۸۵/۹/۸

فرق اساسی در کلام مرحوم نائینی اخطاری بودن معنای اسمی و ایجادی بودن معنای حرفی بود. در حقیقت اختلاف بین این دو مثل اختلاف مصداق و مفهوم است. وجود و مفهوم است. معنای اسمی مفهوم است در ذهن موجود است و در خارج مصداق دارد. اما وجود در ذهن ذهنیت و در خارج خودش، خودش است و مصداق ندارد. اولاً: مرحوم خوئی گفتند درست است که معنای اسم و حرف تفاوت دارند اما این تفاوت فرق به ایجاد اخطار نیست. زیرا این ربط که حرف آن را ایجاد می‌کند فرع یک معنایی است که برای ربط محفوظ است و حرف آن را حکایت می‌کند. و بعداً خواهیم گفت آن ربط تضييق معانی مستقلة است. پس حرف جدای از استعمال یک واقعیت و حقیقت دارد و آن ربط به خاطر واقع معنای حرف است. و شاهد اینکه خود این معنای من و حرف مطابقت با واقع می‌کند یا نمی‌کند پس متصف به صدق و کذب می‌شود.

و ثانیاً: شما فرمودید رکن معنای حرف این است که مغفول عنه است و فقط ربط فهمیده می‌شود و چیزی که مورد التفات است معنای اسمی است و حرف فقط نقش ربط بین معانی اسمیه دارد و معنای آن مورد التفات نیست. چه طور معنای حرفی مورد التفات و توجه نیست در حالی که در مواردی معنای اسمی هدف نیست و اصل هدف معنای حرفی است مثل «امن البصرة جئت ام من الكوفة؟» که خود معنای حرفی و من مهم است.

[البته این اشکالات مبتنی بر تقریر خود ایشان از کلام نائینی است که مغفول عنه یعنی مورد توجه تفصیلی و بالخصوص نیست و فقط برای ربط است].

و ثالثاً: شما با این بیان خیلی از اسامی را ملحق به حروف می‌کنید. مثلاً مصادر اسم هستند اما طبق بیان شما باید حرف باشند زیرا اسم مصدر و مصدر این فرق را با هم دارند که در یکی معنا مغفول است و در دیگری نه. و اگر این تفاوت معنای اسمی و حرفی باشد باید مصدر اسم نباشد و حرف باشد ولی اسم مصدر، اسم باشد.

زیرا در مصدر معنا جامد است و بر اساس اینکه بیان‌گر انتساب است یعنی مصدر عبارت است انتساب و نسبت دادن فعل اما اسم مصدر فعلی است که منتسب است واقعاً.

در هر حال اسم مصدر یعنی ذات الحدث و العمل ولی مصدر یعنی انتساب حدث و نسبت الفعل الى الفاعل. پس معنای مصدر مغفول است پس باید حرف باشد.

اما جواب این اشکالات:

جواب اشکال سوم: این اشکال سزاوار از شما نیست زیرا مصدر که اسم است آیا به اعتبار داده مصدر است یا به اعتبار هیئت.

اگر منظور این بود که ماده مصدر است که در مصادر ماده هست پس منظور هیئت مصدر است. اگر چه مشهور نحاة اینست که مصدر را ماده فرض می‌کنند ولی مصدر علاوه بر ماده هیئت دارد. در هر حال مصدر مشتمل بر دو چیز است. ماده و هیئت.

اگر منظور این بود که هیئت اسم است حرف شما درست بود زیرا هیئت مفعول عنه است و خود شما هم قبول دارید معنای حرفی است و خود مرحوم نائینی هم قبول دارند و تصریح دارند که حرف است پس چه نقضی به ایشان وارد می‌کنید. همان‌طور که تمام هیئات معنای حرفی دارند.

و ماده اسم است چه در مصدر باشد چه در فعل. و در اسم مصدر که می‌گویند اسم است منظور ماده است نه هیئت. پس همان‌طور که هیئت در فعل معنای حرفی است باید در مصدر هم معنای حرفی باشد پس نقض شما درست نیست و شما ملتفت فرق ماده و هیئت در مصدر نبوده‌اید.

اما اشکال دوم و اول مبتنی بر تقریر خود ایشان از کلام نائینی است. که ایجاد میت را به گونه‌ای تقریر کرده که آن دو اشکال وارد است.

اما کلام مرحوم نائینی تقریر دیگری دارد. در نه‌ایة الافکار مرحوم عراقی که این اشکالات بر آن تقریر وارد نیست.

W. جلسه ۲۳ - ۸۵/۹/۱۱

اشکالات مرحوم خویی مبتنی بر تقریری بود که گذشت. حقیقت اشکال ایشان در نهایت بر می‌گردد به اینکه خلاف وجدان نمی‌زنند حتماً باید کلام تأویل شود.

کلام مرحوم نائینی این بود حرف موجد معنا است همان‌طور که انشاء موجد معنا است و هیچ معنایی جدا از استعمال ندارد.

اما تقریر مرحوم آقا ضیاء به گونه‌ای دیگر است که در کلام مرحوم صدر و روحانی نیز آمده است.

نکته اساسی کلام نائینی اختطاری بودن معنای اسمی و ایجاد بودن معنای حرفی است.

اینکه معنای حرف ایجاد است چیزی است و اینکه حرف ایجاد کننده باشد چیز دیگری است. اشکال مرحوم خویی

این بود که حرف ایجاد کننده نیست. اما مرحوم نائینی می‌گوید معنای حرف ایجاد است یعنی ما برای حرف حقیقتی

مستقل غیر از وجود برای حرف نمی‌بینیم چه وجود ذهنی باشد چه خارجی. یعنی حرف حقیقتش عین وجود ذهنی است

و حقیقتی ورای وجود ذهنی ندارد. برای همین استعمال حرف به تنهایی معنایی ندارد.

نتیجتاً معنای حرفی، معنایی است قائم به اطراف چه در وجود ذهنی و چه در وجود خارجی. یعنی مرحوم نائینی

می‌گوید حرف معنا را ایجاد می‌کند و معنای حرفی معنایی است وابسته به معانی دیگر و صرف نظر از آنها حرف واقعیتی

و حقیقتی ندارد.

بنابراین اگر حقیقت حرف قائم به وجود است معنای حرفی مساوی است با وجود و اگر وجود در نظر گرفته نشود معنای حرفی نیز نیست.

و اگر نباشد معنای حرفی قائم به وجود باشد و ماهیتی ندارد به خلاف معنای اسمی معلوم می‌شود حرف در مقام استعمال و حرفی که در ذهن در نظر گرفتید با وجود خارجی دو چیز است و جامعی بین آنها نیست به خلاف اسم که بین وجود ذهنی آن و وجود خارجی آن جامع وجود دارد اگر به عنوان حکایت در نظر گرفته است می‌شود کلی منطبق بر خارج. و اگر خصوصیت وجود ذهنی را از آن القا کنیم همان وجود و واقع خارجی است. ولی در حرف اینگونه نیست و خود واقع خارجی که به ذهن نمی‌آید. حرف حکایتش از خارج حکایت مماثل از مماثل است نه حکایت عنوان و معنوی. اما در اسم حکایت عنوان و معنوی است.

زیرا در معنای حرفی یک وجود ذهنی دارد و یک وجود خارجی که وجود ذهنی انطباق بر وجود خارجی ندارد زیرا انطباق فرع وجود جامع است و اینجا طبیعی نیست بلکه مباین هم هستند فقط مشابه و مماثل یکدیگرند. و اگر این دو مماثل هم باشند و در یک جهت باشند کلام صادق است والا کاذب است.

یعنی حکایت وجود ذهنی حرف از وجود واقعی حرف مثل حکایت سایه از صاحب سایه است. پس برای حرف معنایی وجود دارد جدای از استعمال، نه اینکه استعمال موجد آن معنا است زیرا استعمال نمی‌تواند خارج ایجاد معنا و ربط کند و اگر منظور در ذهن است اگر ذهن شنونده باشد اسم هم ایجاد می‌کند و اگر در ذهن گوینده باشد معنا نمی‌دهد که استعمال لفظ در معنا موجود معنا است زیرا استعمال فرع تصور است.

با این بیان کلام ایشان قابل طرح است و مرحوم روحانی نیز آن را پذیرفته است.

مرحوم صدر یک تصرفی در کلام می‌کنند. ایشان می‌فرمایند اصل این حرف درست است اما باید تعدیل شود و بعد از آن، آن را می‌پذیرد و می‌گوید مرحوم خوئی هم همین را می‌گوید.

مرحوم آقا ضیاء چند اشکال به این کلام دارند که اصلی‌ترین آنها این است که این حرف شما مبتنی بر این است که بگوئیم موضوع له در اسامی طبایع مجردند و به تعبیر اصطلاحی لا بشرط منتهی‌اند در حالی که حق این است که وضع شده برای طبایع مرحله از حیث تقید به شرط یا لا بشرط.

توضیح: مبنایی است که دلالت اطلاق بر اساس وضع است یعنی وضع لغوی همان‌طور که نسبت به عمومات هست نسبت به اطلاقات هست پس موضوع له العالم طبیعت عالم است بدون هیچ شرط و خصوصیتی و مجرد. یعنی لفظ موضع برای طبیعت مطلقه است.

در مقابل این است که اسامی وضع شده برای طبایع محمله یعنی عالم هم می‌تواند در عالم عادل استفاده شود و هم در عالم فاسق و غیر مشروط به عدل. طبیعت محمله و مبهمه که بالاخره شرط خواهد بود یا لا بشرط. ولی وضعش برای جامع است که تعبیر می‌شود به لا بشرط قسمی. یعنی عالم لا بشرط است حتی از لا بشرط بودن.

طبق این مسلک دوم احتیاج به مقدمات حکمت دارد.

محقق عراقی می‌گویند کلام مرحوم نائینی در معانی حرفیه مبتنی بر مبنای اول که اسامی وضع شده‌اند برای ماهیات مجرد و لا بشرط قسمی. اما حق این است که اسامی وضع شده بر ماهیات مهمله و مبهمه. در این صورت معنا نمی‌آید معنای حرف ایجاد می‌باشد زیرا معنا در ذهن یا بشرط می‌آید یا لا بشرط.

ولی ماهیت مهمل در ذهن معنا ندارد. اگر خصوصیتی در نظر بگیرند می‌شود بشرط والا بشرط.

و اسمی که می‌خواهد به واسطه حرف گره بخورد و ربط پیدا کند مطلق است یا مقید. اگر مطلق است نسبت به آن معنای حرفی مطلق معنا ندارد مقید فرض شود. اگر مقید است تحصیل حاصل است. یعنی معنای اسم مقید است به معنای حرفی و شما می‌خواهید با معنای حرفی قیدش بزیند و این تحصیل حاصل است.

X. جلسه ۲۴ - ۸۵/۹/۱۳

مرحوم اصفهانی در اصل مبنا با مرحوم آخوند مخالفت کرده و قائل به مابینت معنای حرفی و اسمی است. در تفسیر مطلب خودش بیانی دارد که با کلام مرحوم نائینی متفاوت است اما جهات مشترک عمده‌ای دارند و تمایز جوهری عمده‌ای با کلام ایشان ندارند.

اما تقریر کلام ایشان:

مرحوم اصفهانی می‌فرماید معنای حرفی عبارت است از نسبت و ربط بین مفاهیم مستقله که این معنا در خارج ما بازا دارد. منظور از ماء بازاها این نیست که آن عین خارجی مفاد حرف باشد بلکه یعنی در موازات آن معنای ذمی ذهنی یک وجود خارجی هست. ایشان وجود را دو قسم کرده‌اند:

وجود واجب و وجود ممکن

وجود ممکن سه قسم است: ۱- وجود جوهر ۲- وجود عرض ۳- وجود ربط.

وجود واجب فی نفسه و بنفسه است. منظور از فی نفسه [در مقابل فی غیره که همان قسم سوم از اقسام ممکن است]

و بنفسه در مقابل عرض است. و بنفسه در مقابل ممکنات است که علتی ندارد.

جوهر نیز فی نفسه و بنفسه هست اما بغیره است. وجود عرض نیز فی نفسه است اما لغیره است.

وجود ربط همان ربط بین مفاهیم اسمی و وجودات دیگر است مثل قیام سفیدی به دیوار که یک امر تکوینی و خارجی و عینی و واقعی است.

بعد می‌فرمایند کسی نگوید ما در خارج واجب و جوهر و عرض داریم اما قیام عرض به جوهر و نسبت و ربط آن دو در خارج چیزی جدای آن از دو وجود دارد.

این نسبت وجودش مستقل نیست تا احتیاج به ربط داشته باشد. و اصلاً خاصیت آن ربط است خود ربط است، عین ربط است و حقیقتش ربط است. و مفاهیم حرفی و موضوع له حروف همین وجود ربط است.

و این امر غیر از جوهر و عرض است و برهان بر وجودش این است: گاهی علم به جوهر داریم و علم به عرض داریم اما علم به قیام عرض به جوهر نداریم. یعنی دیوار را تصور کردیم، سفیدی را هم تصور کرده‌ایم اما نمی‌دانیم دیوار سفید است یا نه؟ و اگر چیز سوم نباشد جمیع بین تقیضین [علم و عدم علم، ابهام و عدم ابهام] پیش می‌آید.

مرحوم خوئی سه اشکال به این کلام کرده‌اند:

و بعد از ایشان مرحوم روحانی و صدر به نوع دیگر کلام مرحوم اصفهانی را تقریر کرده‌اند که این اشکالات وارد به آن نیست.

اما اشکالات مرحوم خوئی:

[البته مرحوم اصفهانی می‌گوید حکایت این موضوع له حروف از ربط در ذهن از ربط خارجی، حکایت مماثل از مماثل است.]

مرحوم خوئی منظور مرحوم اصفهانی را اینگونه دریافت کرده‌اند که موضوع له حرف واقع ربط خارجی است پس اشکال کرده است.

۱. ملازمی نیست که در خارج ربط باشد و مدلول حروف نیز همان باشد. اصلاً معنا ندارد وضع در الفاظ به لحاظ وجود باشد. چه وجود خارجی چه وجود ذهنی. بلکه برای مفاهیم است.

اگر بگوییم برای وجود خارجی وضع شده است باید وجود خارجی در ذهن موجود شود با استعمال در حالی که وجود خارجی نمی‌تواند به ذهن بیاید.

و اگر بگوییم برای وجود ذهنی است این نیز معقول نیست. زیرا باید در معنای آب لحاظ را اخذ کرده باشید و در این صورت وجود ذهنی انطباقاً بر وجود خارجی ندارد.

و وجود ذهنی که خود ذهن موجود است. پس الفاظ به ازاء ذات معنا وضع شده است که قابلیت وجود ذهنی و خارجی را دارد.

اگر حرف بر وجود خارجی وضع شده باشد این مشکلات را دارد.

مرحوم روحانی گفته‌اند در اینجا که خود مرحوم اصفهانی این حرف را زده‌اند و خود شما از او گرفته‌اید و خود ایشان تصریح دارند این قانون در غیر حرف است در استم است و الا در حرف وارد نیست.

این اشکال مرحوم خوئی وارد نیست و همین‌طور اشکال مرحوم روحانی وارد نیست و هم در اسم هم در حرف الفاظ وضع برای مفاهیم و ذات شده‌اند و فرقی بین آنها نیست.

لذا مرحوم صدر این اشکال را نکرده‌اند.

۷. رفع اشکال - ۸۵/۹/۱۴

حرف مرحوم نائینی به سه معنا قابل تطبیق بود که بین آنها ارتباط است.

ایجاد بودن معنای حرفی سه تفسیر دارد:

۱. مفاهیم اسمیه یک مفاهیمی هستند که با واقع این مفاهیم اتحاد دارند اما اتحادشان، اتحاد عنوانی است نه اتحاد در حقیقت.

پس اینکه می‌گوئیم زید با انسان عین هم هستند یعنی انسان عنوان زید است اما حقیقت انسان منطبق بر مفهوم انسان نیست.

نتیجه‌ی مفاهیم اسمیه اتحاد عنوانی دارند با واقعیت خارجی.

ولی حرف اینگونه نیست و هم عنواناً و هم وجوداً با واقعیت خارجی اتحاد دارد. که مرحوم صدر از آن تعبیر به تصدیقی می‌کنند.

پس معنای حرفی متحد با واقعیت حرف است هم عنواناً اتحاد با معنا درد و هم اینکه خودش و آن مفهوم، حقیقتاً معنای حرفی است.

بنابراین ایجاد بودن یعنی شما هر چه را به عنوان معنا حرفی فرض کنید خودش حقیقت معنای حرفی است نه اینکه آن مفهوم ذهنی عنوان واقعیت حرفی باشد.

و لازمه‌اش این است که ماهیت حرفی تقرر ندارد. چون ماهیت ندارد و تقررش به وجود است.

در معنای اسمی اگر انسانی هم در خارج نباشد اما در ذهن تقرر دارد و وقتی به ذهن می‌آید ذهن به آن وجود نمی‌دهد بلکه تصویر خارج است.

اما در معنای حرفی، مفهوم ذهنی خودش نیز معنای حرفی است و منظور این نیست که حکایت از خارج نمی‌کند و فقط در ذهن است و منظور هم این نیست که معنای حرفی، واقع خارجی را ایجاد می‌کند. این که واضح البطلان است.

پس یا ایجاد در ذهن شنونده است که در معنای اسمیه نیز همین‌طور است و اسم و حرف تفاوتی با هم ندارند.

و اگر ایجادیت در ذهن متکلم منظور است فرض این است که هم اسم و هم حرف را باید تصور کند و استعمال مسبوق به تصور است.

اینها که از شأن مرحوم نائینی بعید است.

۲. پس باید گفت منظور این نیست که حرف ایجاد کننده است بلکه یعنی معنای حرفی، جدای از در نظر گرفتن معنا هیچ تقرری ندارد بدون اینکه بخواهد بگوید ایجاد کننده است در ظرف استعمال.

و حرف واقعیتی جز آنچه ربط ذهنی است و ربط خارجی است تقرری ندارد.

۳. حالا که مبنا شد معنای حرفی تقرری ندارد و معنای اسمی تقرر دارد. پس بین وجود خارجی معنای حرفی وجود ذهنی جامعی وجود ندارد.

یعنی مبدأیت سیر از بصره خارجاً با آن ربطی که در ذهن است جامعی وجود ندارد و متباینند.

چون معنای حرفی از سنخ وجود است نه از حیث ماهیت. و در بین وجودات جامعی وجود ندارد و چون وجود بسیط است. [بله بین موجودات جامع هست اما بین وجودات نیست.]

پس حکایت وجود ذهنی از وجود خارجی از قبیل حکایت اسماء از واقعیت خارجی نیست. در اسماء حکایت کلی عن فرد است. اما در حرف حکایت مماثل از مماثل است.

این کلام مرحوم نائینی و ایجادیت معنای حرفی در نظر ایشان.

و مرحوم اصفهانی نیز همین را می‌گویند فقط اسم وجود رابط را برای آن قرار داده‌اند.

مرحوم صدر به کلام مرحوم اصفانی که رسیده‌اند می‌بینند کلام ایشان با اینکه معنای حرفی تقرری ندارد سازگار است.

مرحوم روحانی که از ابتدا گفتند درحروف وضع برای ذوات معانی نیست بلکه برای وجود ذهنی است. به خلاف

اسماء که وضع برای ذوات معانی شده‌اند.

اما مرحوم صدر این را نگفته‌اند و نتوانسته‌اند حل کنند که این حرف با عدم تقرر بسازد و گفته منظور اصفهانی این

است که ماهیت نسبت باشد معنای حرفی ماهیت نسبت است.

و خواسته‌اند بگویند معنای حرفی وجود ذهنی است.

و مرحوم صدر گفته‌اند معنای حرفی ماهیت النسبة است. و این منافات دارد که مرحوم اصفهانی می‌گویند معنای حرفی

ماهیت ندارد.

اما کلام ما:

اینکه می‌گوییم معنای ذمی و اسمی جامع ندارد درست است اما خلط شده بین جامع ماهوی و جامع عنوانی.

معنای حرفی جامع ماهوی ندارد چون از متبع وجود است اما مرحوم اصفهانی تصریح دارند جامع عنوانی دارد. پس

چه اشکال دارد بگوئیم حرف بر آن جامع عنوانی وضع شده نه بر جامع حقیقی تا اشکال شود جامع ماهوی نیست.

جامع عنوانی یعنی جامعی که عنوان است و حقیقی نیست مثل جامع بین عرض و جوهر.

وضع قائم به اعتبار است و لازم نیست حتماً جامع حقیقی باشد بلکه می‌تواند جامع عنوانی باشد و در این صورت

صدق و کذب قضایا محل خواهد شد.

و دیگر اشکالات وارد به مرحوم روحانی و صدر و خویی وارد نیست.

و ما می‌بینیم در حرف نیز مانند اسم وضع شده برای ذات المعنا و معنای جزئی نیز در ذهن حضور پیدا می‌کند و آن

همان جامع عنوانی بین وجود ذهنی و خارجی است. و جامع ذهنی مصداق آن جامع عنوان است. و عنوان است برای

وجود خارجی معنای حرفی.

نتیجتاً اینطور نیست که کشف حرف از معنای خروش کشف مماثل از مماثل باشد بلکه مثل وجود اسمی تقیدش در

ذهن جزء معنا نیست.

و حکایت وجود ذهنی معنای حرفی حکایت عنوان از معنون است نه حکایت مماثل از مماثل مثل معنای اسمی. و

اصلاً حکایت مماثل از مماثل ممکن نیست مگر با تکلف.

کلام مرحوم اصفهانی در تحقیق معنای حرفی گذشت و حاصلش اینکه همان‌طور که در خارج قسمی از وجود داریم جدای از وجود و عرض که تعبیر به وجود رابط می‌کنیم در مفاهیم هم یک ربطی بین وجودات ذهنیه داریم. مثل ربط بین شخص و قیام او. یا سید و ابتداء و حرف وضع به ازاء این مفهوم شده است.

مرحوم خوبی سه اشکال کرده‌اند که اشکال اول گذشت و حاصلش این بود که اگر ما وجودی را جدای از عرض و جوهر در خارج بپذیریم و به ازاء آن مفاهیم در ذهن را بپذیریم اما وضع حرف به ازاء ربط را قبول نداریم چون الفاظ وضع برای ذوات معانی شده‌اند نه معانی به قید وجود ذهنی یا خارجی.

چون وجودات خارجی قابل وجود در ذهن نیستند و وجودات ذهنی قابلیت لحاظ ندارد.

اشکال دوم مرحوم خوبی:

شما گفتید حرف وضع شده برای ربط و برای نسبت ظاهر مرحوم خوبی این است که تلقی کردند حرف وضع شده برای نسبت و ربط خارجی. و لذا اشکال ایشان مبتنی بر آن است، که ما می‌بینیم در مواردی حرف استعمال می‌شود که وجود ربط خارجی نداریم مثل الله موجود. (الوجود لله واجب)

از این کشف می‌کنیم معنای حرفی چیزی غیر از حقیقت ربط است.

و تفهیم اشکال مفاهیم حرفیه را در جایی استفاده می‌کنیم که ما بازاء خارجی ندارد مثل انسان ممکن، الله واجب که معقولات ثانویه هستند.

هم اشکال اول و هم اشکال دوم مبتنی بر تلقی ایشان از حرف مرحوم اصفهانی است که حروف وضع شده‌اند برای ربط خارجی.

در حالی که مرحوم اصفهانی می‌گوید منظور از ربط، ربط ذهنی و بین مفاهیم ذهنی است نه ربط خارجی. یعنی همان‌طور که بین زید و قیام ربط هست بین مفهوم زید و مفهوم قیام در ذهن ربط هست و ایجاد می‌شود و همین‌طور در الله موجود چون تغایر بین این دو مفهوم است.

اما اشکال سوم: شما حقیقت تکوینی ادعا کردید در قبال جوهر و عرض. که همان ربط عرض و جوهر است. اصلاً در خارج غیر از جوهر و عرض چیزی نداریم. و استدلال کردید به اینکه علم به جوهر و عرض داریم اما به ربط آن دو علم نداریم پس معلوم می‌شود جدای از آن حقیقت دیگری است.

مرحوم خوبی از این استدلال جواب می‌دهند: درست است در آن واحد نمی‌توان علم و عدم علم به چیزی داشت و باید متعلق آن دو فرق کند. اما تعهد در مقام ذهن و به لحاظ حصر کافی است. و تغایر بین متعلق علم و شک تغایر بین کلی و حصر است. و این مصحح متعلق علم و شک است. و اگر شما بگویید ربط وجود مستقلی در خارج دارد لازمه‌اش این است که یقین به وجود خدا داریم اما شک می‌کنیم مرید هست یا نه. [بنا بر اینکه اراده این ذات خداست] و شک در اراده یعنی شک در وجود خدا. اما چون در ذهن متغایر دارند نه در خارج باعث کفر و شک در وجود خدا نیست.

یعنی خداوند با صفاتش در ذهن تغایر دارد و اگر چه در خارج عین هم هستند.

پس با تعدد متعلق یقین و شک در خارج درست نمی‌شود.

اما این اشکال درست نیست. یعنی آقای خوبی می‌خواهد بگوید ربط بین مفاهیم اسمی واقعیت ندارد. حالا که شما چنین حرفی بزنید.

و اگر می‌خواهید بگویید ربط وجودی به غیر از وجود و عرض ندارد وجود مستقل و منعاز ندارد حرف صحیح است.

اما مرحوم اصفهانی نگفته است وجود ربط یک وجود مستقل و منعاز از وجود جوهر و عرض است.

aa. جلسه ۲۶ - ۸۵/۹/۱۵

مبنای مرحوم خوبی:

معنای حرفی نه مثل مفهوم اسمی است در ذات که آخوند می‌گفت و نه معنای حرفی ربط و نسبت است که اعلام ثلاثه می‌گفتند بلکه معنای حرفی تطبیق در معانی اسمی است.

مفهوم اسمی یک مفهومی است که به نحو مشمول تمام حصص و تطبیقات خودش را شامل می‌شود.

مثلاً مفهوم سیره تقیدی به مبدأ خاص، زمان خاصی ندارد. و معنای اسمی اختصاص به حصه خاصی ندارد.

اگر متکلم بخواهد این معنای اسمی را مقید کند به حصه خاصی باید قیدی بیاورد که این قید محدود کننده شمول

معنای اسمی است و با این تقیید یک تضيیقی در معنای اسمی پیدا می‌شود که دیگر قابلیت انطباق بر دیگر حصص را ندارد.

معنای حرف همین تقیید و تضيیق است.

برهان ایشان بر مدنی:

اولاً آنچه نسبت به دیگر اقوال گفته شد همه نادرست و اشتباه بود.

ثانیاً: به وجدان که مراجعه می‌کنیم برای معانی حرفی چیزی غیر از این نمی‌فهمیم. (تبادر)

در حقیقت برهان ایشان ارتکاز و تبادر است و معین کلام ایشان همین است.

بعد فرموده‌اند این مبنای ما مبتنی بر مبنای ما در وضع است که همان تعهد است. که اشکال شده تلازمی نیست بین

مبنای تعهد و این کلام.

و لذا آنچه از کلام ایشان بر می‌آید که از ثمرات مبنای وضع تعیین معنای حروف است صحیح نیست.

و در ضمن کلام ایشان آمده که این مبنای ما همه حروف را در بر می‌گیرد. ایشان به مشایخ خود اشکال کرده بود که

کلام شما در همه جا و همه حروف قابل التزام نیست.

مرحوم صدر و روحانی اشکال کرده‌اند:

این حرف شما یعنی چه؟

اولاً باید تصحیح کرد کلام ایشان را که معنای ذمی، معنای اسمی نیست [زیرا از کلام مقررین استفاده می‌شود تفاوت

معنای اسم و حرف در عموم و خصوص و در شمول و ضیق است و الا هر دو یک معنا دارند] و منظور خود تضييق است که ربطی است بین معنای اسمی و قید آن.

اما اشکال:

اگر منظورتان این است مفهوم تضييق مفاد معنای حرفی است، تضييق که معنای اسمی است.

و اگر منظورتان این است که واقع التضييق است اگر منظورتان ضیق و مفهوم خارجی است که خودتان قبول دارید خارج معنای کلمه نیست.

و اگر منظورتان این است که ربطی است که تضييق از آثار آن است همان کلام اعلام ثلاثه است و تضييق از آثار حرف است نه مدلول حرف.

اشکال دیگری در کلام مرحوم صدر آمده که شما گفتید اینبیان در تمام موارد استعمال حرف هست و عموم حرف را شامل می‌شود.

در موارد اضراب (جاء زيد بل عمر) چه تضييقي وجود دارد و ایجاد می‌کند.

در موارد استثناء، در موارد عطف هیچ تضييقي نیست. اگر یک مبنایی در تمام موارد استعمال حروف قابل تطبیق نشد در هیچ جا قابل التزام نیست چون مدلول همه حروف یکی است.

و بعد مرحوم صدر وارد مبنای خودشان می‌شوند که مفاد حرف عبارت است از نسبت تحلیلی.

مرحوم صدر می‌گوید مفاد حرف نسبت تحلیلی است.

یعنی ایشان به مرحوم اصفهانی نسبت می‌دهد که حرف برای واقع الربط است یعنی ربط با عمل الاولی که وجود ذهنی

خودش ربط است. و نسبت می‌دهد که ما دو امر مستقل داریم و یک ربط بین آن دو. که سه چیز می‌شود.

بعد می‌فرمایند ولی من می‌گویم در ذهن یک شیء است و خلاقیت ذهن اقتضاء می‌کند آن را تحلیل کند به دو مفهوم

مستقل و یک ربط.

و در ذهن سه چیز نداریم. دو مفهوم مستقل و یک ربط. زیرا اگر در ذهن دو مفهوم مستقل باشند باید بین آنها تباین

باشد و بین متباینین ربط غیر ممکن است حتی با وجود ذهنی.

مثلاً در سیر و بصره این ربط از کجا سرچشمه می‌گیرد و آیا از ربط واقعی خارجی سرچشمه می‌گیرد که محال است

زیرا القابل لا يقبل المقابل.

پس ربط باید چیز دیگری باشد آیا مفهوم ربط است که یک امر مستقل است و خود احتیاج به ربط دارد.

پس تنها راه حل مشکل این است که در ذهن یک چیز وجود دارد و دوئیت نیست و احتیاج به ربط داشته باشیم.

بله. این یک چیز را ذهن تحلیل می‌کند مثل انسان که حیوان ناطق تحلیل می‌شود.

نسبت معنای حرفی به ذهن، نسبت ماهیات ذهنی به خارج است.

همان‌طور که ماهیات مرکبند ولی تحلیلی و در ذهن و در خارج یک چیز است حرف هم این‌گونه است. مفهوم حرف

بسیط است که ذهن برای سهولت ادراک تحلیل می‌کند به دو مفهوم مستقل و یک ربط.

پس در معنای حرفی ربط بین متباینین نداریم.

پس مفاد معنای حرفی همان تضييق است اما نه تضييقي که آقای خوبی گفت که قید و مقید مستقل بودند و نسبت آن

دو معنای حرفی است. نه بلکه یک چیز است که با تحلیل و تأمل به سه چیز تقسیم می‌شود.

ولذا می‌گوییم النار و یک موقد در نظر می‌گیریم که دو مفهوم مستقلند. ما می‌توانیم معنای حرفی را با اسم واحد تصور

کنیم مثلاً فانوس. اما نه اینکه خود فانوس معنای حرفی است بلکه معنای اسمی است. بلکه به این معنا که به واسطه حرف

همان بودن آتش در موقعیت خاص را می‌رسانیم.

و بعد اشاره به ثمره شده است که اصل آن در کلام مرحوم شیخ انصاری است که گفته از ثمرات این است یکی از

حروف ادات شرط است، اگر بگوییم معنای حرفی یک معنای اسمی است ول اینکه به نحو آلی و غیر مستقل استعمال

شود نتیجه می‌شود که در واجبات مشروط، شرط می‌تواند به معنای اسمی بخورد.

اما اگر گفتیم معنای حروف خاص است دیگر تقييد در آن معنا ندارد و از ابتدا مضيق است.

در کلمات متأخرین اشکال شده اینکه شما گفتید در حروف خاص است اشکال ندارد قید به حرف بخورد زیرا معنای

تقييد هیئت این نیست که هیئت باید شامل باشد و بعد تقييد بخورد بکله یعنی اینکه به هر صورتی شکل بگیرد و

همان طوری است و قابل تغییر نیست و لذا قید به حیات می‌خورد و از همان ابتدا به صورت محدود انشاء می‌شود.

bb. جلسه ۲۷ - ۸۵/۱۰/۱۹

فی الجملة شکی نیست در هر جا برای لفظ ظهوری محقق شود آن ظهور حجت است برای همان معنایی که لفظ در

آن ظاهر است مگر اینکه قرینه‌ای به خلاف آن قائم شود.

حجیت ظهور الفاظ در بین عقلا هیچ تردیدی نیست اگر چه در بعضی از خصوصیات آن اختلاف است. و فرقی نیست

که لفظ ظاهر حقیقت در معنا باشد یا مجاز. ظهور در هر دو صورت حجت است.

نکته بعدی که بر اساس آن بحث علائم حقیقت و مجاز جایگاهش مشخص می‌شود این است که لفظ حجت در معنای

حقیقی است مگر اینکه قرینه‌ای بر خلاف آن نصب شود.

حال نوبت به این می‌رسد چگونه تشخیص دهیم لفظ حقیقت در معنایی است یا غیر آن.

علائم حقیقت دو نوع هستند و طرق اثبات حقیقت به دو صورتند.

۱. بر اساس امارات مثل قول لغوی که این بحث محول به بحث امارات است.

۲. بر اساس علم وجدانی. که بحث از تبادر و غیر آن همین است که در مقدمه مباحث الفاظ می‌آید. که بر اساس علم

و قطع است نه تعبد و حجیت.

مرحوم آخوند متعرض شده‌اند و ابتداءً تبادر را فکر کرده‌اند و آن را طریق قطعی بر معنای حقیقی گرفته‌اند. بیان

طریقی تبادر:

۱. تبادر یعنی چه؟

۲. تبادر در چه شرایطی دلیل بر حقیقت است.

اما جواب سؤال اول: مراد از تبادر این است که لفظی در موردی استعمال شده و معنای آن قرینه‌ای ندارد. [نه بر اراده معنای حقیقی و نه بر معنای مجازی] صرف استعمال باعث می‌شود ذهن به یک معنا توجه کند و یک معنا به ذهن بیاید. این آمدن معنا در ذهن سامع به صرف استعمال تعبیر به تبادر یا انسباق می‌کنند. و یا حتی انسباق معنا به صرف تصور لفظ.

پس به ذهن آمدن یک معنا از یک لفظ بدون قرینه و به صرف استعمال یا تصور لفظ تبادر است.

و این تبادر و انسباق دلیل است که لفظ حقیقت در آن معنا است.

اما شرط تبادر:

تبادر باید از حاق لفظ باشد و مستند به خود لفظ و با قطع نظر از خصوصیت و قرائن خارجی چه حالیه و مقالیه و ... باشد. زیرا اگر تبادر معنا به سبب قرینه باشد نه از حاق لفظ در موارد مجاز هم معنا متبادر از لفظ است ولی معنا ناشی از وضع نیست و حقیقت نیست.

و بعد مرحوم آخوند متعرض یک اشکل می‌شوند که در سایر کلمات نیز هست. تقریر اشکال:

تبادر موقوف بر علم به وضع است زیرا دلالت الفاظ ذاتی نیست بلکه دلالت لفظ بر معنا بر اساس علم به وضع است پس چگونه علم به وضع متوقف بر تبادر است و این چیزی غیر از دور نیست. و این دور صریح است. تبادر موجب علم به وضع است در حالی که موقوف بر علم به وضع است. هذا تقدم ما يوجب تأخره و تقدم الشيء على نفسه. جواب:

مرحوم آخوند دو جواب می‌دهند که هر دو تمام است اگر چه مورد اشکال نیز واقع شده‌اند ولی وارد نیست.

جواب اول: تبادری که ما دلیل بر علم وضع قرار می‌دهیم، تبادر در نزد عرف عام است و ما این تبادر را دلیل بر معنا عند الجاهل قرار می‌دهیم.

پس سبب با مسبب دو چیز است و دو علم است پس دوری نیست. و در دور اتحاد در شخص ملاک است نه اتحاد در نوع.

و لذا تبادر علامت بر جاهل به وضع است. اما تبادر در عند اهل العلم.

جواب دوم: تبادر موقوف بر علم به وضع است و علم به وضع هم موقوف بر تبادر عند شخص واحد تبادر موقوف بر علم اجمالی به وضع است اما حاصل آن علم تفصیلی بر وضع است.

علم اجمالی یعنی ارتکاز و علم فی الجملة. اهل هر لغت معانی که ذهنشان به صورت ارتکاز هست اما این ارتکاز کافی نیست و باید به فعلیت برسد.

و این علم ارتکازی متوقف بر تبادر نیست بلکه ناشی از تناول و مشاهده استعمالات مختلف است. و تبادر موقوف بر

این علم ارتکازی است اما حاصل آن یک علم تفصیلی است.

پس تبادر متوقف بر علمی است و نتیجه آن علمی دیگر است.

مرحوم صدر بر این جواب اشکال کرده‌اند و گفته‌اند اصلاً معقول نیست تبادر علت علم به وضع باشد و شاید علم ارتکازی در ذهن باشد و موجب علم تفصیلی بشود اما تبادر محال است دلیل بر وضع باشد. به این بیان اگر منظور شما این است که تبادر معلول خود وضع است نه علم به وضع. که با مبنای شما سازگار نیست. زیرا شما می‌گویید وضع اعتباری است پس چگونه می‌تواند علت تبادر باشد زیرا تبادر با فرض علم به وضع محقق می‌شود و با صرف وجود وضع تبادری حاصل نمی‌شود تا علم به وضع نباشد.

تبادر معلول علم به وضع هم نیست. زیرا اگر با تبادر علم به وضع می‌آید این علم یا در نفس شما هست که در این صورت علم حاصل از تبادر تحصیل حاصل است. علاوه بر این که ما برای تحصیل علم نیازی به تبادر نداریم و آنچه در ذهن است به نحو علم حضوری و حضور است و احتیاجی به تبادر نداریم.

CC. جلسه ۲۸ - ۸۵/۱۰/۲۰

بحث در علامیت تبادر بود.

مرحوم آخوند علامیت تبادر را پذیرفته‌اند.

تعبیر جامع تبادر: حضور معنا در ذهن در ظرف حضور لفظ در ذهن به لحاظ مورد استعمال و این با همه مسالک در وضع سازگار است.

اشکال تبادر مطرح شد و جواب آخوند نیز گفته شد.

یک نکته اینکه علم اجمالی در آنجا یعنی مرتکز و ارتکاز یعنی مورد التفات نیست نه اصلش و نه سعه و ضیق معنا مورد التفات فعلی نیست.

و بعد از التفات هم اصل معنا و هم حد معنا ظاهر و بارز می‌شود.

گفتیم مرحوم صدر این جواب را نپذیرفتند و می‌گویند بر مبانی دیگران غیر از قرن اکید معقول نیست تبادر علامت حقیقت باشد.

چون دو صورت هست.

۱. شما می‌خواهید با تبادر اصل وضع را کشف کنید.

۲. شما می‌خواهید با تبادر علم به وضع را کشف کنید.

و هیچ کدام صحیح نیست. اما اول اگر می‌خواهید اصل وضع را کشف کنید یعنی می‌خواهید بگویید خود وضع منشأ تبادر است ولو علم به وضع نباشد و هذا باطل و با مبنای ذاتی بودن دلالات سازگار است که باطل بود.

و اصلاً وضع مبنای تبادر نیست [کان در قسمت اول می‌گفتند تبادر جزء العلة است اما اینجا می‌گویند اصل وضع هیچ نقشی ندارد] و تمام العلة علم به وضع است یعنی ولو وضعی نباشد و خیال وضع باشند. و تمام مؤثر اعتقاد و علم به وضع

است.

و اگر بگویید تبادر ناشی از علم اجمالی به وضع است این نیز صحیح نیست. زیرا باین بیان شما وجود علم را در نفس فرض کرده‌اید و حضور آن در نفس نیاز به برهان ندارد و صرف التفات کافی است و احتیاجی به تبادر نداریم. پس تبادر علامت حقیقت نیست.

بله. بر مسلک خودشان تبادر علامت حقیقت است. به بیانی که خواهد آمد.

اما به نظر ما کلام ایشان تمام است.

برمی‌گردیم به جایی که تبادر کاشف از وضع باشد و ایشان اشکال کردند اینگونه نیست. ما می‌گوییم اگر علم به وضع جزء علت باشد و وضع جزء دیگر و تبادر معلول هر دو باشد در این صورت حصول تبادر کاشف از اصل وضع هم است. و لذا تبادر ناشی از وضع است و کاشف از وضع است و کاشف از علم به وضع است.

بله. اشکال دیگر که صرف اعتقاد بر وضع برای تبادر کافی است و احتیاجی به اصل وضع نیست صحیح است و وارد

است.

در هر حال این مشق منظور نیست بلکه منظور آخوند این است که وضع کاشف از علم به وضع است. در جواب شهید صدر می‌گوییم علمی که در نفس است همان علم ارتکازی است و مادامی که تبادر نیست آن مغفول عنه است و التفات به آن نیست پس منشأ اثر نیز نیست.

اگر توجه کردم التفات به معنا نیز حاصل می‌شود به تبع التفات به لفظ. و البته امر جدیدی نیست اگر منظور شما این است بدون توجه به لفظ التفات به معنا حاصل می‌شود که صحیح نیست و خلاف وجدان است.

و خود ایشان با مبنای قرن مبتلا شده‌اند به اینکه علم به وضع را اخذ کرده‌اند.

سه مطلب در بحث تبادر باقی می‌ماند:

۱. در کلام آخوند مبهماً مورد تعرض قرار گرفته است.

اینکه می‌گوییم تبادر علامت حقیقت است جایی که مجرد از هر قرینه‌ای باشد و باید احراز شود از حاق لفظ و با مجرد از قرینه است. و اصل عدم قرینه اینجا جاری نیست. چون باید مجرد از قرینه در تبادر احراز شود و در صورت احتمال وجود قرینه اصل عدم قرینه جاری نیست زیرا: اصل عدم قرینه یا استصحاب است یا اصل عقلایی است و هیچکدام جاری نیست.

اصل عقلایی جاری نیست زیرا جای آن جایی است که لفظ استعمال شده و معنای حقیقی و مجازی را می‌دانیم ولی نمی‌دانیم در این استعمال معنای حقیقی اراده شده یا معنای مجازی اراده شده بدون قرینه اصل عدم قرینه جاری می‌شود و می‌گوییم معنای حقیقی مراد است. و اصل عدم قرینه و عدم غفلت در شک در مراد جاری می‌شود نه در اینجا که معنا را نمی‌دانیم و در موضوع له جاری نیست. و در اینجا ما مراد را می‌دانیم اما موضوع له حقیقی را نمی‌دانیم.

و این اشاره است بر کلام سید مرتضی که استعمال را علامت حقیقت می‌داند.

ما در تبادل احراز وجدانی استثناء تبادل به حاق لفظ می‌خواهیم. و اما استصحاب در فرض جریان، اصل مثبت است چون می‌گویید استصحاب می‌کنیم قرینه نیست یا مدخلیت ندارد پس مستند به حاق لفظ بوده و این لازمه عقلی آن استصحاب است. پس استصحاب جاری نیست و کلام آخوند تام و صحیح است.

dd. جلسه ۲۹ - ۸۵/۱۰/۲۳

یک نکته در تکمیل حرف جلسه قبل احتمال استناد به قرینه، یا قرینه موجود است یا قرینه محتمله. قرینه موجوده مثل اینکه امر کرده به شیء با تهدید به عقوبت که ظهور در وجوب دارد ولی اصل عدم قرینه اینجا کارساز نیست. در برخی کلمات آمده فرقی ندارد قرینه داخلی باشد یا خارجی. اما اگر قرینه خارجی باشد یا قرینه حالی است که در حکم قرینه‌ی لفظی است. اما اگر قرینه، یک قرینه لفظیه منفصله باشد که به عنوان قرینه باین نشده اما نشان دهنده منظور در کلام اول است. مرحوم آخوند می‌فرماید «وان احتمل استناد التبادر الی القرینة» و ما در این مورد احتمال استناد به قرینه نمی‌دهیم زیرا در قرائن منفصله ظهور ساز نیست اما حجت ساز است. پس اگر منظور از قرینه خارجی در آن کلام این باشد کلام مرحوم آخوند ناظر به این نیست.

اما قرینه محتمله داخل در بحثی است که اخلاص به نقل قرینه عمدی یا سهوی بوده و در آنجا اصل عدم قرینه قطعاً حجت است. صورت مسهور غفلت گاهی از طرف خود متکلم محتمل است یا از طرف ناقل و اینجا اصل عدم غفلت جاری است. و در غفلت از ناحیه راوی اصل دیگری است که شخصی ثقه و ضابط غفلت در نقل نمی‌کند. در ناحیه خود متکلم این بود که عقلاً از بیان مقصود خود غفلت نمی‌کنند و منظور خود را کامل و وافی بیان می‌کنند. اما اگر احتمال فوت قرینه به خاطر عمد باشد این احتمال با وثاقت و اصل وثاقت منافات دارد. و اصل ضبط و اصل وثاقت دو چیز متفاوتند که از هر کدام ممکن است تعبیر به اصالت عدم قرینه شود. اما تنبیه دوم:

بعد از فرض اینکه تبادل علامت وضع است و ظهور حجت است، آیا تبادل در معنا و ظهور لفظ حجت است به لحاظ فرد و شخص است یا عند العموم و عند النوع حجت است؟

شکی نیست که معیار تبادل شخصی نیست و معیار تبادل نوعی است. زیرا ما در الفاظ شارع وقتی در نظر بگیریم می‌گوییم بعد از آنکه شارع اصطلاح خاصی در نظر نگرفته و از همان اصطلاح عموم استفاده کرده است و بر اساس عرف عام تکلم کرده است. و اما اجمال اینکه بر اساس فهم یک شخص تکلم کند اصلاً محتمل نیست و لذا می‌گویند معیار در فهم کلام شارع، عرف عام است نه عرف خاص.

وضع غلط بردار نیست یعنی وقتی لفظی بر معنایی وضع شد ولو غلط و به لحاظ تصور غلطی وضع شده باشد اما بعد از وضع، دیگر غلط نیست. و شارع هم بر اساس همین وضع صحبت می‌کند اگر چه اصل وضع آن بر اساس خیالات بوده است.

پس کلمات شارع - چون تکلمش بر اساس عرف عام است - متدل بر فهم عمومی و عرف عام است. و دلیل آن نیز اطلاعات مقامی و عدم ردع است.

اطلاق مقامی یعنی شارع سخن گفت و می دانست مردم بر اساس عرف عام از آن برداشت می کنند و چیزی نگفت این نشان می دهد که منظور او همان عرف عام است و الا باید می گفت تا مردم به راه اشتباه نروند.

حال بحث در این پیش می آید که فهم از یک کلام - که یک فهم شخصی است - من باید بدانم فهم دیگران از این فهم چیست حال یک بار باید دید فهم متکلم چیست و بار دیگر فهم عرف عام چیست؟

یعنی سه مسئله است: ۱. فهم شخص ۲. فهم عرف عام ۳. فهم شارع

در صورتی که ندانیم فهم شخصی ما، فهم عرف عام است و فهم شارع است این فهم شخصی ارزشی ندارد.

اینجا مرحوم صدر می گوید این فهم شخص قابل اعتماد است کما سیأتی.

و در صورت دیگر ما ادعا داریم فهم شخصی ما همان فهم عرف عام است و اصلاً فهم ما به خاطر این است که من هم احد من الافراد العالم هستم این فهم ارزش دارد. و اگر فقیه ادعای ظهور می کند از این باب ارزش دارد.

و این فهم به ملاک تعبد نیست بلکه به ملاک یقین است. و اگر ما بدانیم این فهم شخصی، فهم عرف عام نیست، اعتبار ندارد.

پس فهم باید مطابق با عرف عام باشد بالجزم والیقین نه با حرف تعبد و اصالة التتطابق.

حال اگر در عرف عام مطلبی ظاهر باشد و ما نمی دانیم شارع بر اساس عرف عام مشی کرده یا اصطلاح خاص دارد حمل می کنیم بر عرف عام.

حال اگر شارع تکلم کرده و مقصود او را فهمیدیم حال نمی دانیم آیا در عرف عام نیز همین است یا اصطلاح شارع است یعنی در اینجا ما عرف عام را نمی دانیم آیا می توانیم با استعمال شارع، عرف عام را کشف کنیم این همان اصالة الحقیقة مرحوم سید مرتضی است.

و اینجاست که استعمال اعم از حقیقت است. و اثرش جایی ظاهر است که اگر شارع بار دیگر همان کلام را بدون قرینه استفاده کند که اگر بگوییم کشف از عرف عام می کند در این جا نیز حمل بر همان معنا می کنیم والا نه.

در نتیجه برای فهم سه مرحله است: فهم شخصی که باید برگشت به فهم عموم و عرف عام بکند و در این صورت ارزش دارد و باید اطمینان داشته باشیم ولی اگر اینگونه نبود و ما عرف عام را بدانیم ولی استعمال شارع را ندانیم اینجا اصالة التتطابق جاری است بین عرف عام و مقصود شارع. و اگر برعکس شد که اصطلاح شارع را بدانیم و عرف عام را ندانیم نمی توان کشف کرد عرف عام را مگر با اصالة الحقیقة سید مرتضی.

پس اصالة التتطابق بین فهم شخصی و فهم عرفی که در کلام شهید صدر است اشتباه است و عقلاً چنین اصلی ندارند و شاید ذهن ایشان از باب وثوق باشد یعنی ما وثوق داریم به اینکه فهم ما همان فهم عرف عام است.

والا در غیر این صورت ما اصلی نداریم که ثابت کند تطابق بین فهم شخصی و فهم عرف عام. و حکم به اجمال

می‌شود.

پس کلام ایشان تمام نیست.

پس تبادل عند الشخص وقتی حجت است که بالجزم تبادل عند العموم باشد نه بالاصل والاّ اثری ندارد و تبادل عند الشخص اگر کشف از تبادل عرف عام نکند حجت نیست و علامت حقیقت نیست. و اصل تطابق نیز وجود ندارد.

شهید صدر نیز قبول دارند که تبادل عند الشخص وقتی حجت است که کشف از تبادل عند العموم کند ولی ایشان قائل به اصالت تطابق هستند که در موارد عدم جزم و شک حکم به تطابق می‌کنند در حالی که چنین اصلی نیست.

ee. جلسه ۳۰ - ۸۵/۱۰/۲۴

تنبیه سوم:

اصالة عدم النقل

بر فرض که تبادل علامت وضع باشد ولی دلیل بر وضع فعلی است یعنی در همان زمان تبادل، وضع لفظ برای آن معنا است. ولی آنچه برای فقیه مهم است اثبات وضع در زمان شارع است.

چرا که الفاظ در لسان شارع استعمال در معانی شده‌اند که الفاظ در آن زمان حقیقت در آن معنا بوده‌اند در معنایی که بعداً پیش می‌آید.

آنچه وجداناً می‌توانیم بگوئیم بر اساس تبادل و برخی علائم دیگر است که این الفاظ الان موضع برای آن معانی دارند. و این منشأ اثر نیست. آنچه منشأ اثر است این است که در زمان شارع چه وضعی داشته‌اند نتیجتاً تبادل به تنهایی اثر مطلوب برای ما ندارد.

در مقام اصل عقلایی است که ثابت می‌کند آنچه فعلاً متبادل و مفهوم است اگر ندانیم در گذشته و زمان شارع نیز اینگونه بوده یا متفاوت بوده است در گذشته نیز همین بوده است که از آن به اصالة عدم النقل یا اصالة الثبات تعبیر می‌کنند. بعضی در این اصل تشکیک کرده‌اند و گفته‌اند ما اصلی به عنوان اصل عدم نقل نداریم و اگر احتمال بدهیم معانی فعلی الفاظ با معانی گذشته متفاوت باشد اصلی که اثبات کند هر دو معنایی است نداریم. و اگر اطمینان به اتحاد داشته باشیم معتبر است و الاّ دلیل و اصلی بر اتحاد نداریم.

ولی حق این است اگر منظور تشکیک عملی در اصالة عدم نقل است که صحیح نیست اما اگر منظور باشد که اصل عدم نقل موضوعیت ندارد بعید نیست.

اصل عدم نقل برگشت به اصالة الثبات می‌کند یعنی اگر این لغت که الآن این معنای خاص را دارد در گذشته معنای دیگری داشته است پس باید این معنا تفاوت کرده باشد و لازمه آن این است که یک تحول و نقطه عطفی رخ داده و یک امر عام و فراگیر متحول شده است. تحولات و نقاط کلی از این قبیل سنت تاریخ و الهی اقتضاء می‌کند این نقاط ثبت شوند و نقل شوند.

منظور از تحولات یعنی اموری که مخفی نیست و سنت تاریخ بر نقل و ثبت این امور است برخلاف امور جزئی که تأثیر عمومی ندارند.

در اصل عدم نقل حرف این است که در نست تاریخ اگر نقلی بود باید ثبت می شد. کتب لغت از ابتدای اسلام بوده و در کنار آنها کتب تاریخ نیز بوده اما ثبت تغییر نشده است. اصل عدم نقل یعنی اینکه با توجه به کتبی که داریم از لغت و تاریخ و چنین تحولی ثبت نشده است نتیجه می گیریم نقلی صورت نگرفته است.

این بیان بر این است که ما اصل عدم نقل را به عنوان اصل تبعدی قبول نکردیم بلکه از باب اینکه اماره‌ای است بر عدم نقل که موجب وثوق می شود قبول کردیم و وثوق حجت است.

که اگر در جایی از قرائنی احساس کردیم نقلی صورت گرفته دیگر جای جریان اصالة عدم النقل نیست و لذا گفته اند اگر اصل نقل معلوم بود ولی تاریخ آن معلوم نبود در زمان مشکوک نمی توانیم اصالة عدم نقل را جاری کنیم. زیرا به عنوان اصل تبعدی آن را قبول نداریم.

طبق این تقریر عدم نقل دیگر اصل نیست بلکه یک اماره‌ی موجب وثوق است.

اما بیان دیگر این است که بگوئیم اصالة عدم النقل یک اصل عقلایی است و عقلاً همان طور که لفظ را حمل بر ظاهر می کنند و حمل بر معنای حقیقی می کنند [اصالة الظهور، اصالة الحقيقة] همان طور اصل عدم نقل را جاری می کنند و پذیرفته اند شاهد این است که الفاظی را که در کتب و نوشته قدیمی پیدا می کنند ناخودآگاه الفاظ را حمل بر معنای فعلی می کنند و به احتمال نقل اصلاً اعتنا نمی کنند.

و آنچه در کلمات مرحوم خویی و نوع علماء و بزرگان ما آمده همین است. که البته حرف بعیدی نیست و چه بسا اختصاص به الفاظ هم ندارد و در مطلق امور عامه جاری است و به نظر می آید قوم نیز همین را می گویند.

مثلاً در باب حجیت خبر الثقة. که بناء عقلاً الان بر حجیت جزء الثقة است اما از کجا ثابت می شود که در زمان شارع نیز جز ثقه حجت بوده است با همین اصل عدم نقل می گوئیم همان موقع نیز سیره و بناء عقلاء بر حجیت خبر ثقه است. و در واقع همان اصالة الثبات است. که در باب لغت به اصالة عدم النقل حروف است و در باب سیر و بناءات عقلایی به عنوان اصالة الثبات شناخته می شود.

ff. جلسه ۳۱ - ۸۵/۱۰/۲۵

تنبيه چهارم:

بعد از اینکه فرض کردیم تبادر علامت حقیقت است و مبتنی بر ارتکاز معنای لفظ است نباید غافل شد نسبت به امور جدید الحدوث صورت نمی گیرد و وضع نیز باید جدید باشد.

امر چهارم ناظر به مواردی است که قطعاً جدید و نو است و اطلاق لفظ بر آن معنا جدید است اما نباید فکر کرد اطلاق جدید مساوق با وضع جدید است.

مثلاً نور و روشنایی مفهومی دارند و یک مصادیق داشته اند در همان زمان وضع مثل خورشید، آتش و ... اما الآن

یک مصادیقی وجود دارد که در آن زمان اصلاً وجود نداشته است اما همان وضع شامل این موارد جدید نیز می‌شود و احتیاج به وضع جدید ندارد. لازمه حدوث مصداق حدوث وضع برای آن نیست.

و همان معنا و مفهوم با همان معنا و مفهوم که صدق بر خورشید می‌کند با همان معنا و مفهوم صدق بر مصادیق جدید می‌کند.

و بر همین اساس سفر با وسایل جدید که قبلاً نبوده همان احکامی را دارد که سفر قبلاً داشته و فقهاء به ادله همان سفرها استدلال می‌کنند بر سفر الآن با این وسائل جدید.

و لذا اطلاعات در جدیدترین مسائل و مصادیق قابل استناد است همان‌طور که در مصادیق گذشته و قدیم قابل صدق است.

این‌ها معانی جدید نیستند اینها مصادیق جدیدند. و درست است که ما گفتیم الفاظ حمل شود بر معنای زمان شارع. اما منظور این نیست که لفظ حمل شود بر مصادیق زمان شارع. این دو بحث است و ربطی به هم ندارند. بله. گاهی یک مصداق خاص موضوع حکم است که حکم فقط مترتب بر آن موضوع و مصداق خاص است.

تنبیه پنجم:

الفاظ که با تبادر معانی آنها مشخص می‌شود و تبادر مشروط بود که معنا مستند به حاق لفظ باشد. شرط دیگر این است که معنا نباید معنای مسامعی باشد. و تبادر نباید بر اساس تسامح باشد و اگر بر اساس تسامح استعمال یا تبادری مشکل گرفت علامت حقیقت نیست بلکه علامت مجاز است.

و لذا گفته‌اند تسامحات عرف در تطبیقات پذیرفته نیست.

بله. تسامحات عرف در مفاهیم مقبول است و تطبیقات مردود است. فرق این است که تسامحات در مفهوم به حد وضع برمی‌گردد. و لذا غلط عرف در باب مسامحات مفهومی معنا ندارد.

مثلاً حیات را وضع کرده برای حیات کامل و حیات در زمان مرگ مغزی.

اما تسامحات در تطبیقات یعنی عرف برای لفظ یک مفهوم در نظر گرفته است و این مفهوم را یک مصداق عنایتاً و مجازاً جاری می‌کند.

مثلاً یک کیلوگرم یعنی هزا گرم. اما مسامحتاً و مجازاً ر ۹۹۰ گرم نیز یک کیلو می‌گویند و یا معنایش این است که آثار یک کیلو را دارد.

پس تسامح در تطبیقات برگشتش بر این است، یا استعمال مجازی یا بار کردن آثار مفهوم واقعی بر آن.

و راه تشخیص این دو رجوع منبهاست. مثلاً گذشت در یک مورد و عدم گذشت در مورد دیگر.

تنبیه ششمی باقی می‌ماند که چون انسب به باب صحت حمل است در آنجا مطرح می‌کنیم اگر چه بدون آن تبادر ناقص است و در اینجا نیز جاری است.

صحت حمل

علامت دومی که بر حقیقت ذکر کرده‌اند صحت حمل معنایی بر لفظ یا حمل لفظی بر معنا است.

این در کلام مرحوم آخوند و قبل از ایشان بوده و صحیح است. اما مرحوم اصفهانی اشکالاتی دارند بر این من جمله که اولاً: صحت حمل نه حمل و ثانیاً در موارد حمل اولی علامت وضع است نه در موارد حمل شایع. و شاگردان ایشان مانند مرحوم خوبی و صدر نیز از ایشان پیروی کرده‌اند. و علی الظاهرین اشکال از ابتکارات مرحوم اصفهانی است و قبل از آن مطرح نبوده است.

مرحوم آخوند می‌گویند حمل و صحت آن علامت وضع است و فرقی نیست حمل، اولی باشد یا شایع. اشکال دور در اینجا قابل طرح است و به همان بیان قابل دفع است. و اول باید وضع ثابت شود تا صحت حمل ثابت شود و اگر از صحت حمل بخواهید وضع را ثابت کنید دور است. و جواب همان است که صحت حمل متوقف بر علم ارتکازی است و نتیجه صحت حمل، عمل تفصیلی به وضع است.

و در اینجا نیز صحت الحمل عند المستعلم و عند اهل اللسان مانند تبادر.

بحث در علامیت صحت حمل و عدم صحت حمل برای حقیقت بودن و عدم حقیقت بودن نه بر مجاز بودن بود. عدم صحت حمل مساوی با مجاز نیست بلکه با غلط نیز می‌سازد. پس عدم صحت حمل دال بر عدم حقیقت است نه مجاز کما قاله بعض.

مرحوم آخوند فرمودند حمل و صحت آن به دو صورت ممکن است. ۱. اتحاد موضوع و محمول، در مفهوم که حمل اولی گفته می‌شود و دلیل بر حقیقت و وضع است.

۲. موضوع و محمول در وجود اتحاد دارند نه در مفهوم. یعنی در مصداق و وجود خارجی اتحاد دارند.

و این نیز دلیل بر حقیقت است. (عند الآخوند)

و بعد با دفع اشکال دور بحث حمل را تمام می‌کنند.

نکته قابل ذکر اینکه [در تبادر نیز قابل جریان است] ما لفظی را حمل بر معنایی می‌کنیم و این دلیل بر وضع است. اشکال این بود که یا شما آن معنا را برای لفظ یا در نظر دارید یا ندارید، اگر دارید که احتیاجی به صحت حمل نیست و اگر ندارید صحت حمل پیش نمی‌آید و قوم و آخوند به علم ارتکازی و تفصیلی جواب دادند.

اما ما جواب می‌دهیم، صحت حمل بیان دیگری دارد و آن اینکه ما لفظ را که حمل می‌کنیم، حمل بر معنا نمی‌کنیم تا این اشکال پیش بیاید، بلکه لفظ را به لحاظ موارد استعمال می‌سنجیم نه به لحاظ معنا. لفظ وقتی حمل بر معنایی می‌شود به لحاظ ارتکاز موارد استعمالش حمل می‌شود نه به لحاظ ارتکاز معنا.

بنابراین حتی اگر اشکال شهید صدر را بپذیریم در علم ارتکازی و تفصیلی باز هم تبادر و صحت حمل دلیل بر وضع و حقیقت است.

یکی از علائم تشخیص وضع صحت حمل و علامت عدم صحت حمل است. این علامت را مشهور پذیرفته‌اند اما در کلمات متأخرین مورد نفی یا تفضیل یا تشکیک قرار گرفته است.

بعضی علامیت صحت حمل را مطلقاً نفی کرده‌اند. بحث به تفصیل مرحوم اصفهانی رسید. مرحوم آخوند فرمودند حمل چه اولی باشد چه شایع صحتش دلیل بر وضع است.

مرحوم اصفهانی تفصیل داده‌اند صحت حمل ذاتی و اولی دلیل بر وضع است اما در حمل شایع برخی موارد دلیل وضع است و برخی دلیل نیست.

ایشان در حمل ذاتی می‌فرمایند: بعضی اشکال کرده‌اند حمل اولی دلیل بر وضع نیست زیرا حمل یا در موردی است که موضوع و محمول عین همدیگرند یا تغایر دارند. اگر عین هم باشند اصلاً حمل معقول نیست. زیرا حمل مستلزم تعدد و تغایر است. و اگر تغایر باشد خودش دلیل بر عدم اتحاد و عدم صحت حمل است.

بعد می‌فرمایند این اشکال صحیح نیست زیرا در حال تغایر در بعض جهات کافی در صحت حمل است و لازم نیست از هر جهت تغایر باشد.

در حمل اولی تغایر مصحح حمل وجود دارد و آن اختلاف موضوع و محمول به اجمال و تفصیل است. و این تغایر واقعی است نه فرضی. و فرض تغایر مصحح حمل نیست.

پس صحت حمل به حمل اولی دلیل بر وضع است.

مرحوم صدر در اینجا می‌فرمایند اگر شما تغایر اعتباری را برای صحت حمل کافی می‌دانید لازم نیست تغایر به اجمال و تفصیل باشد بلکه اگر تغایر به تفاوت لفظ هم باشد کافی است مثل انسان و بشر.

مرحوم صدر اشکال دارند بر علامیت صحت حمل که صحت حمل دلیل بر صحت استعمال است و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و شما باید قبلاً معنا را در جای دیگری در نظر بگیرید. بعداً این اشکال را جواب خواهیم داد.

اما مرحوم اصفهانی صحت حمل شایع را تقسیم می‌کند: یا از قبیل حمل کلی بر فرد است زید انسان. و یا از قبیل حمل دو تساوی بر همدیگر است مثل الناطق ضاحک یا از قبیل حمل عام بر خاص است مثل الناطق حیوان.

در قسم اول که حمل کلی بر فرد است صحت حمل دلیل بر وضع است. اما در قسم دیگر صحت حمل دلیل بر وضع نیست مگر در یک مورد استثنائاً.

در حمل کلی بر فرد صحت حمل دلیل بر وضع است زیرا حمل کلی بر فرد برگشتش به این است که کلی مثل انسان بما له من الحقیقة در ضمن زید محقق است. یعنی در ضمن زید بما هو زید با جمیع خصوصیات فردی اش نگویید این حمل برگشتش به حمل اولی است کما اینکه محقق رشتی گفته است زرا در حمل انسان بر زید شما زید را حقیقت فردیه‌اش منسلخ کردید و حمل می‌کنید انسان را بر انسان و این حمل اولی است. که جواب داده می‌شود در حمل کلی بر فرد، فرد را با مشخصات فردیه‌اش در نظر می‌گیریم اما منظور ما این نیست که کلی بر آن خصوصیات فردیه منطبق

است بلکه معنای آن اتحاد در وجود است. در واقع زیر آن حقیقت است و آن اضافه.
پس در کیل و فرد هر کجا صحت حمل باشد با اینکه حمل شایع است دلیل بر وضع است.
اما در غیر این مورد از موارد حمل شایع صحت حمل دلیل بر وضع نیست. و بعد استثناء کرده‌اند حمل فصل بر نوع
و همین‌طور حمل جنس بر فرع دلیل بر وضع است.

hh. جلسه ۳۴ - ۸۵/۱۱/۱۶

بحث در کلام مرحوم اصفهانی در علامتی صحت حمل بود و ایشان تفصیل داده‌اند بین موارد حمل شایع اگر چه
علامیت را در حمل اولی پذیرفته‌اند.

و البته مرحوم رشتی در حمل اولی فرموده‌اند برگشتش به حمل شایع است مثل حمل حیوان ناطق بر انسان. زیرا
حمل اولی مختص به حمل مفهوم بر مفهوم است. و در این مثال شما حیوان ناطق را حمل بر مفهوم انسان نمی‌کنید بلکه
حمل بر ما یسمی بالانسان می‌کنید. و نظر به اتحاد مفهومین نیست بلکه نظر به اتحاد در وجود است.
که مرحوم اصفهانی فرموده‌اند این خلط از ایشان است و مرجعش به انکار حمل اولی است.
بعد اشاره می‌کنند به حمل شایع می‌فرمایند حمل کلی بر فرد دلیل وضع است اما حمل مساوی بر مساوی و حمل عام
بر خاص دلیل وضع نیست و فقط استثناء کرده‌اند حمل فصل بر نوع و حمل جنس بر نوع که در این دو مورد نیز علامت
حقیقت است.

ایشان می‌گویند حمل شایع معنایش این است که محمول و موضوع متحد در وجودند. بنابراین در حمل کلی بر فرد
مثل زید انسان، وجود خارجی واحد است اگر چه مفاهیم متفاوتند. و معنایش این است هر چه زید بر آن صدق کند
انسان نیز بر آن صدق می‌کند. اما صرف حمل شایع برای علامیت وضع کافی نیست بلکه حمل کلی بر فرد خصوصیت
دارد که مفهوم انسان و حقیقت آن در مورد و حقیقت زید مفروض التحقق است.

یعنی حقیقت زید چیزی نیست غیر از انسان. و این با ضاحک و ناطق فرق دارد که حقیقت هر کدام هیچ ربطی به
دیگری ندارد و هیچ اجتماعی ندارد فقط تصادق در وجود دارند. و الا یکی عرض است و دیگری ذاتی است. و در مفهوم
هیچ تلاقی و ربطی به هم ندارند. به خلاف زید و انسان که زید یعنی انسان با خصوصیات فردیه خاص. و حقیقت زید و
واقع و مفهوم او، انسان است. و انسانیت در آن مفروض است. و چیزی که موجب شده صحت حمل شایع در این قسمت
علامت وضع باشد احتمال موضوع در مفهوم و واقعش بر مفهوم محمول است. و این نکته در حقیقت همان نکته‌ای است
که در صحت حمل اولی دلیل بر وضع است. با کمی توسعه که همان تحقق مفهومی در ضمن مفهوم دیگر ولو به نحو
عینیت و تساوی. که در حمل شایع علاوه بر اخذ انسان در مفهوم زید یک زیادی نیز دارد. در حقیقت علامت حقیقت
اشتمال حقیقت موضوع بر ماهیت و حقیقت محمول است چه اشتمال به نحو عینیت و تساوی و انحصار باشد کما در
حمل اولی و چه به نحو زیاده باشد کما در این قسم حمل شایع.

با این توضیح آن دو موردی که استثناء کرده‌اند همین خصوصیت را دارند. یعنی حمل فصل بر نوع و حمل جنس بر

نوع دقیقاً همین ملاک را دارد. مثل الانسان ناطق. که با اینکه حمل مساوی بر مساوی است و همین طور الانسان حیوان که حمل اعم بر اخص است. نکته همان است که حقیقت ناطقیت و حیوانیت در حقیقت و مفهوم انسان مفروض است. و در واقع مثل حمل مفهوم بر مفهوم است. منتهی گاهی حمل مفهوم بر مفهوم از باب عینیت و انحصار است که حمل اولی است و یک بار از باب حمل مساوی بر مساوی است در حمل فصل بر نوع یا حمل اعم بر اخص است در جنس بر نوع و گاهی محمل کلی بر فرد است.

که در هر چهار مورد، علامت حقیقت دخول محمول در حقیقت و واقع موضوع است.

اما حمل شایع غیر از این سه قسم که حمل مساوی بر مساوی مثل الضاحک ناطق دلیل بر وضع نیست و همین طور حمل عام بر خاص مثل الناطق ما شی. زیرا وقتی حمل می‌کنیم محمول داخل در مفهوم موضوع نیست و ناطقیت در مفهوم ضاحکیت مفروض نیست. و همین طور در الناطق ما شیء.

حمل در این موارد صحیح است اما دلیل بر وضع نیست.

بعد ایشان در پایان کلام یک مورد را نیز استثناء می‌کنند و آن جایی است که مثل الجدار ایض است که حمل صحیح است و هیچ کدام از موارد سابق نیست. و بعد می‌گویند برگشت آن به حمل کلی بر فرد است.

زیرا ابهام شمار در مشتق به لحاظ هیئت نیست و به لحاظ ماده است یعنی نمی‌دانید بیاض چیست و با صحت حمل می‌خواهید آن را کشف کنید. حال شما بیاض را حمل بر جدار می‌کنید آیا حمل عرض بر جوهر می‌کنید این که اشتباه است بلکه در واقع حمل سفیدی دیوار بر سفیدی است. یعنی سفیدی را حمل بر سفیدی خاص کنید و این حمل کلی بر مصداق است. دقیقاً مثل زید انسان.

یعنی حمل عرض موجود دلیل وضع است چون برگشتش به حمل کلی بر فرد است.

پس ضابطه حمل و وضع این است که مفهوم و حقیقت محمول داخل در مفهوم و حقیقت موضوع باشد حال چه به حمل اولی چه به حمل شایع و یکی از آن اقسام.

کلام ایشان تمام شد اما حرف و سخن با ایشان این است که صحت حمل از بین رفت چون اول باید معنا را تشخیص داد و بعد حمل کند.

به این بیان که معیار را در علامیت صحت حمل در حمل شایع این قرار دادید که حقیقت محمول در حقیقت موضوع مفروض است. چه کسی گفته این ملاک علامیت است. ملاک علامیت صحت حمل لفظی بماله من المفهوم نه بر مفهوم دیگر بلکه بر مصداق مفهوم دیگر است. شما قبول دارید این ملاک حمل شایع است اما ما می‌گوییم ملاک علامیت نیز همین است. و هر کجا حمل شایع بود علامیت نیز هست. وقتی ملاک حمل شایع، اتحاد در وجود است همین تمام ملاک علامیت است. و توضیح ذلک یأتی.

ii. جلسه ۳۵ - ۸۵/۱۱/۱۷

بحث در صحت حمل بود. تفصیل مرحوم اصفهانی گذشت و گفتیم تنها در مواردی که محمول در حقیقت موضوع

باشد علامت وضع است.

گفتیم به نظر ما فرقی بین موارد نیست و در همه جا علامت وضع است. و کلام مرحوم اصفهانی ناشی از خلط بین حمل مفهوم بر مفهوم و حمل مفهوم بر مصداق است.

گفتیم دو نوع حمل داریم: اولی ذاتی ۲. شایع.

مرحوم اصفهانی علامیت حمل اولی را پذیرفت اما در شایع تفصیل داد جواب ما این است که ملاک حمل شایع داخل بودن محمول در حقیقت موضوع نیست کما اینکه خود شما هم قبول دارید بلکه ملاک تصادق در خارج است.

بله. در برخی موارد حمل شایع، محمول جزء ماهیت موضوع است اما این ملاک نیست شاهدش اینکه مواردی داریم که محمول جزء موضوع نیست اما حمل صحیح است مثل الضاحک ناطق. مرحوم اصفهانی نیز این را قبول دارند و قبول دارند محل صحیح است در این موارد. اما علامیت را قبول ندارد در این موارد.

به نظر ما ملاک علامیت این است که محمول منافر با موضوع نباشد با وجود آن مناظر نباشد. و البته منظور ما از حمل شایع فقط این است که بگوئیم استعمال این لفظ در این معنا حقیقتی است و مراد ما کشف حقیقت معنا و حدّ معنا و مفهوم آن نیست. بلکه فقط اثبات حقیقی بودن استعمال است نه مجازی.

و لذا در حمل اولی هم خصوصیت حمل اولی نیز هست و ملاک علامیت حمل لفظ بر مورد لفظ است و یک چیزی شبیه حرف محقق رشتی که حمل می‌شود بر ما یسمی به الانسان حمل می‌شود و مسمی در نظر گرفته شده نه مفهوم. و منظور محقق رشتی این نیست که حمل اولی نداریم و هیچگاه نمی‌شود مفهوم را بر مفهوم حمل کرد بلکه می‌خواهند بگویند در محل متعارف ولو حمل اولی حمل مفهوم بر مصداق است نه حمل مفهوم بر مفهوم.

و گفتیم حمل به لحاظ استعمالات معنا است و این استعمالات به لحاظ مورد معنا است نه به لحاظ مفهوم معنا.

برای همین هیچ گاه در حمل متعارف نوع را که حمل می‌کنیم به نحو اجمال و مندرج فصل و جنس و مفهوم حمل نمی‌کنیم بلکه به عنوان مشیر به مصداق حمل می‌کنیم.

و بعد از ایشان قوم پا را فراتر نهادند و گفتند صحت حمل دلیل بر صحت استعمال است و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است. یعنی صحت مربوط به عالم واقع و معنا است اما حقیقت بودن مربوط به عالم اعتبار است.

که در حقیقت برگشتش به همان اشکال مرحوم اصفهانی است و جواب آن روشن شد که ما حمل فقط به اعتبار عالم واقع حمل نمی‌کنیم بلکه به اعتبار عالم اعتبار نیز هست. یعنی یک لفظ یک مفهومی دارد که در مورد آن موضوع این لفظ منافرت ندارد و بلکه انس با آن دارد به همان نحوی که در تبادر گفته می‌شد.

و همان‌طور که تبادر معنا از لفظ دلیل وضع بود و تبادر لفظ از معنا نیز علامت بعد صحت حمل مورد بر مفهوم و حمل مفهوم بر مورد هر دو علامت حقیقت است. و هر کس علامیت صحت حمل را انکار کند علامتی تبادر را نیز باید انکار کند و این دو قابل ارجاع به هم هستند.

بنابراین اشکال شهید صدر به مرحوم اصفهانی که فرق در موارد حمل شایع فقط در وسعت و ضیق احصاء است. مبتنی

بر این است که ما بخواهیم حد مفهوم را از حمل بفهمیم و دانستیم که اشتباه است و این دو واقع رد خود مرحوم صدر نیز هست.

ج.ج. جلسه ۳۶ - ۸۵/۱۱/۱۸

علامت سوم اطراد است. همان طور که عدم اطراد دلیل بر عدم وضع است. و ایشان آغاز بحث می کنند که اطراد به معنای کثرت و شیوع استعمال. و اگر بخواهیم این را علامت بر وضع قرار دهیم اشکال واضح است که استعمال در معنای مجازی نیز با تحفظ بر علائق شایع است.

مرحوم آخوند برای توجیه و جواب می فرماید لعلّه بلحاظ نوع العلامه.

مرحوم اصفهانی نیز احتمال اول را رد می کنند.

اما احتمال دوم: لفظ اگر به خاطر آن معانی که در باب لغت ذکر شده و معلوم نشده حقیقت است یا مجاز استعمالش در آن معنا اطراد داشته باشد دلیل بر وضع است.

مثلاً لفظ انسان معنایی برایش ذکر شده که نمی دانیم حقیقت است یا مجاز ولی می بینیم لفظ انسان در معنا شایعاً استعمال می شود و این دلیل بر وضع است. در حالی که در معنای مجازی این شیوع نیست در تمام موارد و حالات. مثلاً استعمال لفظ اسد به علاقه مشابَهت در تمام شبهات غلط است و صحیح نیست و شیوع و اطراد ندارد.

مرحوم اصفهانی می فرماید: در مواردی که لفظ اطلاق شده و می دانیم این اطلاق به لحاظ فرد و خصوصیت خاص نیست بلکه به خاطر یک معنای عامی است و وقتی شیوع داشته باشد علامت وضع است. ان قلت: درست است که لفظ در معنای مجازی به لحاظ نوع علاقه اطراد ندارد اما به لحاظ شخص بسنجید. و این نیز اطراد دارد. قلت: شما خارج از چارچوب ما علامت را فرض کردید در حالی که در واقع اینگونه نیست و به لحاظ نوع علاقه و عام است اگر چه منظورشان خاص است و وقتی شیوع نداشت می فهمیم مجازی است و آن علاقه خودش نشان دهنده مجاز است.

و ما در اطراد از صحت استعمال نمی خواهیم حقیقت بودن را استفاده کنیم چرا که استعمال در معنای حقیقی درست است هم در معنای مجازی بلکه از عمومیت استعمال می خواهیم حقیقت بودن را استفاده کنیم و استعمال در معنای مجازی عمومیت ندارد.

این کلام مرحوم اصفهانی اضافه بر کلام مرحوم آخوند نیست بلکه توضیح همان است.

خود مرحوم اصفهانی قبول می کنند علامت اطراد را مگر در یک مورد و آن جایی که یک مورد علائق متعددی در آن مفروض باشد. که در اینجا اطراد استعمال در معنای مجازی نیز وجود دارد. اگر چه این مورد بعید نیست مجرد فرض باشد و نمونه خارجی نداشته باشد. پس علامت به جای خود باقی است. و اطراد علامت وضع است.

مرحوم خوئی می فرماید عمده علامات حقیقت اطراد است و جای تبادر و صحت حمل خیلی کم است. کلام مرحوم اصفهانی صحیح است و این اطراد علامت حقیقت است اما آیا به همین جا ختم می شود یا وسیع تر است؟ بحث خواهیم کرد.

یعنی آیا علامت دیگری برای کشف وضع داریم یا نه، حال اسم آن اطراد گفته شود یا نشود؟

kk. جلسه ۳۷ - ۸۵/۱۱/۲۱

تقریر دیگری از اطراد از مرحوم بروجردی و ایروانی در حاشیه کفایه وارد شده است که ما گفتیم لازم نیست حتماً اسم آن اطراد باشد بلکه مهم این است که می‌تواند علامت حقیقت باشد یا نه. بیان این است:

لفظ استعمالش در یک معنا به لحاظ استعمالات مختلف اگر صحیح باشد دلیل وضع است و صحت استعمال اینجا دلیل وضع است و البته نباید با کلام سید مرتضی خلط شود. اگرچه شاید اصلاً نسبت درست نباشد.

به سید نسبت می‌دهند صحت استعمال و اصل استعمال علامت وضع است اما در اینجا می‌گویند اطراد صحت استعمال دلیل بر وضع است. بله اصل استعمال اعم از حقیقت و مجاز است اما اطراد صحت استعمال یکی به معنایی بود که از مرحوم اصفهانی گذشت که اطراد استعمال به لحاظ تطبیق بود. و در اینجا به معنای صحت استعمال و اطراد آن در ترکیبات مختلف است.

فرق است بین اطراد استعمال در تطبیقات مختلف و در ترکیبات مختلف.

به این معنا که اسد را در دو معنا استعمال می‌کنید. ۱. حیوان مفترس ۲. رجل شجاع. صحت استعمال اسد له حیوان مفترس در ترکیبات و مواضع مختلف دلیل بر وضع است. مثلاً فاعل باشد، مفعول باشد، آمد رفت مرد و ... همه استعمالات صحیح است.

ولی در معنای رجل شجاع در بعضی از ترکیبات صحیح نیست و در آنها نه لطافت در استعمال دارد و نه مصحح استعمال. چرا که مجاز یک ادعا است در حقیقت دروغ است و مسامعی صحیح است و این ادعا در همه جا صحیح نیست کاربرد و استعمال آن. پس صحت استعمال مجازی به لحاظ مقام استعمال است و منوط به استحسان طبع است. و این غیر از بیان مرحوم خویی و صدر است. و البته این کلام نیز تمام است و عموم صحت استعمال در ترکیبات مختلف دلیل بر وضع است.

بیان سوم بیانی که مرحوم صدر دارند: تفاوت بین حقیقت و مجاز این است که در مورد استعمال حقیقی، استعمال، طرد است در مقابل مجازی. اطراد به معنای شیوع استعمال است. نه به معنای شیوع استعمال در تطبیقات مختلف و نه در ترکیبات مختلف. بلکه کثرت استعمال در یک تطبیق و ترکیب علامت وضع است. استعمال لفظ در معنای مجازی بدون قرینه اگر چه صحیح است اما کثیر نیست. بر خلاف استعمال حقیقی. در کلام آخوند و بروجردی از ابتدا مشخص است استعمال مجازی است اما طبق بیان شهید صدر بعداً مشخص می‌شود.

کثرت استعمال در یک تطبیق و یک ترکیب دلیل بر وضع است چون استعمال مجازی بدون قرینه اگر چه صحیح است ولی کثرت و شیوع ندارد.

البته اشکالی به کلام ایشان وارد است که ذیل نظر ما خواهد آمد.

بیان چهارم بیانی است که از مرحوم خوبی نقل شده است که ما احتمال می‌دهیم منظور ایشان چیز دیگری است. ظاهر عبارت ایشان این است که اطردی که علامت حقیقت است این است که لفظی در یک معنا استعمال شده و به شیوع استعمال شده اما شیوع به این معنا که در هر استعمال احتمال می‌دهیم قرینیت شیء باعث اراده آن معنا شده است. و احتمال دارد معنا چیز دیگری باشد. اما با قرینه این معنا اراده شده است. ایشان می‌فرمایند در این صورت اگر کثرت پیدا کرد و در موارد مختلف شد و در هر استعمال احتمال قرینیت چیزی بود که در مورد دیگر نیست این احتمال ضعیف می‌شود تا جایی که دیگر احتمال قرینیت نمی‌دهیم و بناء عقلاء آن احتمال ضعیف را اعتنا نمی‌کنند. این کشف می‌کند از عدم قرینیت موارد خاص و کشف می‌کند از وضع و حقیقت.

و ایشان این را سهل‌ترین و عمومی‌ترین راه‌ها برای کشف وضع می‌دانند.

// جلسه ۳۸ - ۸۵/۱۱/۲۳

بحث در علامیت اطراد بود. وجه دیگری که برای تشخیص وضع است چه به عنوان تقریری برای اطراد و چه جدای از آن این است که اگر لفظی استعمال در معنایی شد و خود کلام مشتمل بر قرینه‌ای در تعیین معنا نبود (قرینه‌ی مقصوده) حال یا اصلاً قرینه‌ای در کلام نیست چه مقصود، و چه غیر مقصود، یا قرینه‌ای در کلام هست ولی مقصود نیست. از این استعمال می‌فهمیم غرض متکلم تفهیم معنا جدای از قرینه و بدون قرینه است. و این لفظ در مقام تفهیم نیاز به قرینه ندارد و اکتفای او به صرف استعمال لفظ حاکی است که او این لفظ را کافی در تفهیم معنا می‌داند و نتیجه آن این است که یک شهادت حالیه وجود دارد که این لفظ وضع برای آن معنا است. اگر چه متکلم جزء از وضع نیست و فقط در مقام استعمال لفظ بود. اما دلالت التزامیه این نحو استعمال دال بر وضع و کاشف از حقیقت است.

این شهادت حالیه است بر وضع که مقصود نیست و التزامی است.

حال اگر یک استعمال اینگونه بینیم یک شهادت داریم اما چون متکلم در مقام شهادت نبود احتمال کذب در آن نیست و این شهادت اصلاً مغفول بوده است و بر همین اساس می‌گوئیم روایت ضعیف برای اثبات وضع و حقیقت کافی است. چرا که روایت ضعیف در مقام اخبار از حکم است نه اخبار از وضع و شهادت به وضع التزاماً اراده شده و اخبار از وضع اصلاً مغفول عنه است و کذب در آن راه ندارد.

و حجیت این با حجیت قول لغوی متفاوت است زیرا لغوی در مقام اخبار از وضع است و لذا احتمال کذب در آن راه دارد به خلاف اینجا که احتمال کذب در آن راه ندارد و برای همین نه احتیاج به توثیق دارد و نه احتیاج به اثبات حجیت خبر واحد ثقة به خلاف قول لغوی.

و اگر یک احتمال ضعیف کذب در اینجا باشد این احتمال را به اطراد آن استعمال برطرف می‌کنیم. پس فقط احتمال اشتباه در شهادت می‌ماند بلکه احتمال کذب نیست اما احتمال سهو و اشتباه هست و شاید خود اشتباه در تشخیص معنا کرده باشد.

این احتمال با دو راه برطرف می‌شود: ۱. اطراد و شیوع استعمال آن لفظ در آن معنا از افراد مختلف و متعدد. ۲. اصالة

عدم الغفلة که حتی اگر موارد متعدد نبود و یک مورد بود جاری است چون وضع امر حسی است نه حدسی و لذا شهادت در آن مقبول است نه به ملاک حجیت قول جزء بلکه به عنوان شهادت. و لذا بدون تعدد و اثبات ثقه بودن قابل قبول است.

و لذا ما حتی با یک استعمال می‌توانیم وضع را تشخیص دهیم و با اطراد آن یقین به وضع پیدا می‌کنیم. و لذا می‌بینیم برای اثبات وضع به یک بیت شعر از اشعار یا یک آیه از قرآن استناد می‌کنند و این یعنی شهادت حسیه حالیه به وضع و غیر مقصود بوده است و لازمه استعمال است.

و ما با کثرت استعمال از اشخاص مختلف یا با یک استعمال ولو با اصالة عدم الغفلة کشف از وضع و حقیقت می‌کنیم. این بیانی بود که اگر چه اطراد نباشد اما علامت بر حقیقت است و ما بعید نمی‌دانیم مرحوم سید مرتضی که استعمال را علامت حقیقت می‌داند این استعمال مورد نظر است.

والا دور از جلالت و شأن سید مرتضی است که نداند استعمال اعم از حقیقت است و استعمال با مجاز هم با قرینه جایز است. پس باید گفت منظور سید استعمال بدون قرینه است و استعمال بدون قرینه با این بیان ما علامت حقیقت است. و اکتفاء به لفظی بدون قرینه برای تفهیم معنا نشان از وضع دارد والا خلاف غرض عقلا است چون غرض از استعمال تفهیم است و تفهیم معنای مجازی بدون قرینه ناممکن است.

این بحث تمام شد، فقط یک استدراک نسبت به صحت حمل و تبادل داشته باشیم ولو اسم آن را تبادل و یا صحت حمل قرار ندهیم.

یک بیان دیگر از مقایسه استعمال با استعمالات ارتکازی:

آنجا گفتیم شما لفظی را در یک معنا خاص قصد دارید بدانید حقیقت است یا نه. گفتیم این لفظ را به لحاظ آن معنا می‌سنجیم با استعمالات ارتکازی که از این لفظ داریم. هم استعمالات حقیقی در ذهن ما هست هم استعمالات مجازی نه به عنوان حقیقت و مجاز بلکه به واقع حقیقت و مجاز. که همان انس آن لفظ و معنا و نامأنوس بودن آن دو می‌باشد.

فرق این است که در صحت حمل و تبادل معنای حقیقی را بحدّه تشخیص می‌دهیم و معنا را بحدّه به صورت اجمالی داریم. و مقایسه می‌کنیم بین آن معنا و این لفظ در این معنا.

اما در این تقریر حمل معنا به ذهن نیست و تصور نشده و فقط می‌دانیم استعمال حقیقی است. از راه مقایسه بین استعمال با موارد استعمال مرتکز.

قوم می‌گویند لفظ را حمل می‌کنیم بر معنا بحدّه یا تبادل در معنا بحدّه ولی ما می‌گوییم مقایسه بین این استعمال و استعمالات ارتکازی. و این با آنچه قوم گفته‌اند منافات ندارد.

مرحوم روحانی می‌فرماید بحث علائم حقیقت و مجاز ثمره ندارد چون ما تابع ظهور هستیم چه وضعی باشد یا نباشد و اگر ظهوری نباشد بدر نمی‌خورد چه وضعی باشد چه نباشد.

مرحوم خوئی و صدر جواب داده‌اند همان طوری که ظهور عند العقلاء حجت است همان طور استعمال در معنای حقیقی

حجت است و از آن یک امر وسیعی آمد که ولو وضع نباشد و ظهور باشد حجت است. اما با این حال احتیاج به تشخیص معنای حقیقی داریم. زیرا یکی از مصادیق ظهور لفظ موضوع است و آن را فقط با این علائم می‌توانیم تشخیص دهیم. اگر چه حجیت ظهور اعم از آن است. ظهور مصادیقی دارد که یکی از موارد آن استعمال در معنای حقیقی است و ما باید آن را تشخیص دهیم. و لذا قبلاً گفتیم اینجا تشخیص از روی قطع و یقین است و تشخیص از قول لغوی از روی تعبد است. و البته فرمایش شهید صدر که همان تطابق بین شخص و نوع است را قبلاً رد کردیم. و کلام مرحوم خوبی اگر این منظور باشد صحیح است. و فرمایش شهید صدر در باب صحیح و امارات سازگاری دارد نه اینجا چون از باب ظن است و یقین آور نیست.

جلسه ۳۹ - ۸۵/۱۱/۲۸ .mm

یکی از مباحثی که در اصول مطرح است بحث حقیقت شرعیه است. منظور از حقیقت شرعیه اثباتاً و نفیاً این است که الفاظی قبل از حدوث شریعت اسلام دارای معانی بودند و بعد از اسلام این الفاظ در معانی جدیدی استعمال شدند و این معنای جدید، معنای حقیقی این الفاظ است. در مقابل احتمالاتی دیگر که از جمله آنها این است که این الفاظ جدیداً استعمالش در آن استعمال مجازی است یا اینکه استعمال الفاظ در این موارد همان معنای لغوی است با قیود و خصوصیات. قبل از ورود به بحث اشاره‌ای به بعضی موارد ثمره بحث می‌کنیم. مثلاً لفظ طهر، غسل، بیع، ربا ولی این موارد به خاطر غفلت از نکته اصلی بحث است و لذا مورد اعتراض قرار گرفته‌اند که حقیقت شرعیه معنای دیگری دارد.

مثلاً گفته‌اند بیع لغوی موضوع حکم شارع نیست و بیع صحیح مورد نظر شارع است پس از ثمرات حقیقت شرعیه است ولی این درست نیست. آنچه صحیح است از بحث حقیقت شرعیه بحث در موضوع له حقیقی الفاظ عند الشارع است. درست است شارع بیع صحیح را قبول دارد اما دلیل نمی‌شود هر جا بیع استعمال کرد منظور بیع صحیح است بلکه اصلاً بیع نزد شارع همان بیع عرفی است با یک قیود و اختصاصاتی. اگر قید مراد جدی باشد که ربطی به معنای موضوع له ندارد و موارد استعمالی با مراد جدی تفاوت دارد و اگر چیزی مراد جدی نبود معنایش این نیست که لفظ در همان مراد استعمالی ضیق بوده و لذا قرائن منفصله حجیت ظهور استعمالی را مختل می‌کند نه خود ظهور استعمالی را. تفصیل آن در بحث ثمره ولی یک مثال صحیح آن این است که در بعضی روایات آمده که در زمینی که ذمی آن را به مسلمانی بفروشد فیه الخمس. خمس معنای لغوی آن یک پنجم است. حال در این روایت یعنی معنای لغوی یا نه. فقهاء گفته‌اند خمس اصطلاحی است مثل خمس غنائم. و خمس به این معنا، اصطلاح شرعی است نه معنای لغوی. اگر چه این معنا نیز از مصادیق خمس لغوی است اما خمس لغوی مطلق است در حالی که خمس شرعی آن است که نصفش سهم سادات و نصفش سهم امام علیه السلام است. و این معنای لغوی نیست. و در آن مصرف آن نیز نهفته است. مثال دیگر صلاة که معنای شرعی آن با معنای لغوی آن متفاوت است. یعنی خود لفظ صلاة که وضع برای دعا شده

است الان در شرع وضع شده برای مجموع دعا و این قیود و حرکات و افعال خاص و این حقیقت شرعیه است. و در خیلی مواردی که مثال زده‌اند حقیقت شرعیه نیست بلکه از باب تعدد دال و مدلول است و موارد استعمال تغییری نکرده است بلکه مراد جدی را محدود می‌کند.

در همان بحث خمس عده‌ای گفته‌اند خمس اینجا اصطلاح خاصی ندارد بلکه منظور زکات اصطلاحی است. و در حقیقت انکار حقیقت متشرعه نیز در این مورد کردند.

بنابراین ثمره حقیقت شرعیه و تشرعیه این است و از این نوع قبیل. و همین بحث در خمس مال مختلط به حرام نیز هست.

بنابراین هر تغییر معنا حقیقت شرعیه نیست بلکه استعمال نزد شارع مغایر با معنای لغوی است. اما تقریر کلام مرحوم آخوند:

ایشان از طرفداران اثبات حقیقت شرعیه هستند. منظور از شارع زمان خود پیامبر اکرم (ص) هستند و متشرعه بعد از آن زمان هستند.

ابتدا یک مقدمه دارند اینکه این الفاظ استعمال شده در معنای شرعی در لسان شارع تردیدی نیست و اینکه وضع تعیینی نیز به لسان خاص نکرده است نیز تردید ناپذیر است.

وضع تعیینی دو قسم داریم: یک وضع تعیینی این است که به لسان می‌گویید و این یقیناً از شارع متحقق نشده است. یک وضع تعیینی دیگر داریم که واضح یک لفظی را استعمال در آن معنا می‌کند بدون سابقه وضع. و با همین استعمال وضع هم می‌کند.

بار اول احتیاج قرینه است ولی این قرینه مجاز نیست بلکه قرینه وضع است.

و هر دو در قبال وضع تعیینی هستند. که لفظ مجازاً در یک معنا استعمال می‌شود و در اثر کثرت استعمال حقیقت در آن معنا مجازی سابق می‌شود. و تا قبل از تحقق این مرحله از کثرت استعمال، استعمال در آن معنا مجازی است و احتیاج به قرینه دارد.

بعد از مقدمه می‌گوئیم حقیقت شرعیه با وضع تعیینی بالاستعمال حرف گزاف و بیهوده‌ای نیست اگر چه اگر وضع تعیینی باللسان آمده بود هدف جزافی بود زیرا اگر چنین چیزی بود یقیناً برای ما نقل می‌شد.

nn. جلسه ۴۰ - ۸۵/۱۱/۲۹

بحث در حقیقت شرعیه بود و آنچه محل نزاع است بیان شد و گفتیم بحث جایی است که شارع وضع جدیدی داشته باشد به صورتی که معنای لغوی مهجور باشد و صرف استعمال ولو به نحو تعدد دال و مدلول دلیل بر حقیقت شرعیه نیست و از موارد نزاع نیز خارج است.

مرحوم آخوند مدعی ثبوت حقیقت شرعیه شد و مقدمه استدلال ایشان در قسمت قبل گذشت.

بعد می‌فرمایند انصافاً ادعای حقیقت شرعیه طبق این نوع وضع امر بید و جزافی نیست.

و اما اثبات وضع بر اساس تبادر است. زیرا متبادر از محاورات شارع فقط همین معانی شرعیه است. بعد می‌فرمایند اینها همه مبتنی بر این است که این الفاظ حقائق لغویه نباشند که بعید نیست کسی ادعا کند که همین الفاظ قبل از اسلام در همین معنا نیز استعمال می‌شدند و وضع شده بودند.

به این تقریر که در قرآن می‌بینیم از قول ادیان و پیامبران گذشته از اعمال با همین الفاظ یاد می‌کند و اگر حقیقت لغویه ثابت شد، حقیقت شرعیه نفی می‌شود و بر آن اساس ثمره‌ی مترتب بار نمی‌شود.

ممکن است اشکال شود بر مرحوم آخوند که این الفاظ در قرآن آمده، یعنی صلاة و صوم و زکات در ادیان قبل بوده اما این دلیل نیست که آنها نیز به همین الفاظ از آن تعبیر می‌کردند. بنابراین این موارد ثابت نمی‌کند این الفاظ در شرایع قبل بوده بلکه ثابت می‌کند که این اعمال در ادیان قبل بوده، اصلاً لغتی که آنها با آن صحبت می‌کردند عربی نبوده و اینکه قرآن از آنها به عربی نقل می‌کند نقل به معنا است نه اینکه آنها عربی صحبت می‌کردند. و هیچگونه دلالتی نیست که آنها با همین الفاظ صحبت می‌کردند.

خب، این اشکال خیلی ساده و پیش پا افتاده است منظور مرحوم آخوند صرف این نیست که در اشکال آمده بلکه ما یقین داریم به همین الفاظ بوده چون عده‌ی زیادی از اهل کتاب عرب بودند و عربی صحبت می‌کردند و غیر از زبان مذهبی خودشان به عربی تکلم می‌کردند و این عبارات را داشتند و اگر به لفظ دیگری بود معهود می‌شد که در لسان عرب از آن عبادات به اسم خاص خودشان یاد شود. در حالی که این نماز و روزه و ... برای اعراب و مشرکین و اهل کتاب آن زمان معهود بوده و می‌فهمیدند و رویه قرآن بر جعل اصطلاح نیست و حتی یک لغت نیست که قرآن را جعل کرده باشد و الاً دیگر قرآن به لغت عربی نبود بلکه از لغات دیگر و عربی تشکیل شده بود و الفاظ غیر عربی که در قرآن است جزء الفاظ عرب درآمده بود و تعریب شده بودند.

و اگر اعراب آن زمان اصطلاح دیگری در این عبادات داشتند خداوند همان الفاظ را به کار می‌برد و اینکه همین الفاظ را استفاده کرده نشان می‌دهد که معهود آنها هم از این الفاظ همین است که در اسلام ثابت است. ولی اگر حقیقت لغویه ثابت شد بر خلاف نظر بعضی که فکر کرده‌اند همان ثمره را به طریق اولی دارد صحیح نیست.

و به نظر مرحوم آخوند ثمره حقیقت شرعیه در این صورت مترتب نیست چون اگر این الفاظ حقیقت لغویه شد، می‌شود مشترک و مشترک که شد لفظ مجمل می‌شود. در حالی که اگر حقیقت شرعیه باشند دیگر مجمل نمی‌شوند.

و لذا مرحوم روحانی گفته‌اند رکن حقیقت شرعیه در کلام مرحوم آخوند دو چیز است: ۱. وضع بالاستعمال ۲. عدم تحقق وضع لغوی و حقیقت لغویه.

و ما سومین چیزی که اضافه می‌کنیم ادعای تبادر است زیرا صرف امکان وقوع دلیل بر وقوع نیست و لذا مرحوم آخوند تبادر را راه اثبات وقوع دانسته است.

که ممکن است اشکال کنند تبادر با حقیقت لغویه نیز سازگار است و لذا مرحوم آخوند گفت بعید نیست قول به حقیقت لغویه.

بعد مرحوم آخوند وارد مرحله سوم می‌شوند اگر حقیقت شرعی و حقیقت لغوی را منکر شدیم. انصاف این است که وضع در کلام شارع و تابعیه لیس بمجازفه. که البته دیگر آن اثر حقیقت شرعی را ندارد و کسانی که اشکال کرده‌اند، اشکالشان وارد نیست.

یعنی در لسان شارع و اطرافیان شارع. یعنی شارع تنها وضع نکرده است بلکه به خاطر کثرت استعمال در لسان شارع و اتباع همزمان با شارع باعث شد که حقیقت شود. و این امر بعید نیست. چرا بعید نیست؟ این یک مسئله است. و در صورت اثبات آیا اثر حقیقت شرعی را دارد یا نه؟ این یک مسئله دیگر است. و هر دو مسئله مورد اشکال قرار گرفته است.

اینکه چرا بعید نیست چون اگر نباشد شارع این الفاظ را بر اساس مجاز استعمال کرد ولی به واسطه تکرر در لسان شارع و اطرافیانش وضع جدیدی پیدا می‌کند و یا حداقل مجاز مشهور می‌شود چرا که نوع اوضاع از کثرت استعمال نشأت گرفته است.

و این وضع تعینی در لسان شارع و اتباع شارع است. مرحوم هر روز نماز می‌خوانند هر سال روزه می‌گیرند، خمس و زکات می‌دهند و ...

اما مقطع دوم خاصیت حقیقت شرعی را ندارد و ثمره آن مترتب نیست. عده‌ای اشکال کرده‌اند که این همان ثمره را دارد بنابراین فرقی ندارد و مرحوم صدر این اشکال را کرده ولی صحیح نیست.

زیرا اگر در لسان شارع و اتباع حقیقت شود در کی زمان متأخری وضع صورت می‌گیرد و از کجا معلوم آن مورد شک ما را شارع قبل از کثرت استعمال و تحقق وضع استعمال نکرده است تا حمل بر معنای شرعی شود. حتی بالاتر که اگر از مرحله وضع اول دست برداریم و فقط بر اساس استعمالات شارع باشد نه شارع و اتباع. باز هم ثمره باز نمی‌شود زیرا همین اشکال بر آن وارد است.

و لذا حقیقت شرعی و ثمره آن فقط در صورت اول است که وضع بالاستعمال است. و لا غیر.

۰۰. جلسه ۴۱ - ۸۵/۱۱/۳۰

مرحوم عراقی و اصفهانی به مقدمه مرحوم آخوند اشکال کرده‌اند. حال مرحوم اصفهانی می‌فرمایند این استعمال خود وضع است و مرحوم عراقی برداشت کرده است که استعمال کاشف از وضع است. که بعید نیست مرحوم آخوند همین مد نظرشان بوده است.

مرحوم عراقی اشکال کرده‌اند که وضع با استعمال نمی‌تواند منکشف شود زیرا وضع نیازمند لحاظ لفظ به طور استقلال است و استعمال نیازمند لحاظ لفظ به طور آلی و غیر مستقل است. و اگر قرار باشد وضع با استعمال تحقق گیرد لازم می‌آید لفظ هم لحاظ استقلالی داشته باشد هم لحاظ آلی و هذا محال.

و بعد خودشان خواستند جواب بدهند، جوابی که مرحوم روحانی نیز پسندیده‌اند: درست است لحاظ استعمال آلی است و وضع استقلالی است. اما این‌ها دو چیزند به یک لحاظ آلی است و به لحاظ دیگر استقلالی است. استعمال عبارت

است از فعلیت وضع عام، وضع تعلق به خصوص این لفظ نمی‌گیرد. پس به لحاظ وضع جامع بین الفاظ و طبیعی اللفظ در نظر گرفته می‌شود اما در مقام استعمال شخص همان استعمال مورد نظر است. پس لحاظ استقلالی به مطلق اللفظ و جامع الالفاظ تعلق گرفته و آنکه استعمال وابسته به آن است شخص این لفظ است و این شخص لحاظش آلی است. بنابراین اگر چه در لحاظ در زمان واحد جمع شدند اما در شیء واحد جمع نشدند.

به نظر می‌آید نیاز به این همه تعقید نیست بلکه بین لحاظ آلی و استقلالی تضادی نیست.

منظور از اینکه می‌گویند استعمال لحاظ آلی دارد این نیست که استعمال بدون لحاظ آلی و با لحاظ استقلالی متحقق نمی‌شود بلکه مراد این است در استعمال حداقل لحاظ آلی مورد نیاز است نه اینکه با لحاظ استقلالی استعمال ممکن نیست.

و حتی مرحوم خوئی می‌گویند نظر در استعمال استقلالی است و این از اخلاط مشهور است که لحاظ در استعمال آلی است.

ما تا این حد نمی‌گوییم با هر دو لحاظ استعمال متحقق می‌شود و منظور از لحاظ در استعمال آلی است این است که حداقل باید لحاظ آلی باشد و لازم نیست لحاظ استعمالی باشد. و لذا می‌بینیم در بین الفاظ مترادفه آن که زیباتر است را برمی‌گزینیم.

اشکال مرحوم اصفهانی: وضع متقوم به لحاظ است و استعمال هم همین‌طور و هر دو متقومند به حکایت لفظ از معنا. یعنی جدای از خود وضع حکایت نیز باید در وضع باشد. یعنی هم در استعمال هم در وضع احتیاج به سه چیز داریم: ۱. لفظ ۲. معنی ۳. حکایت لفظ از معنی.

با این تفاوت که واضع در وضع به حکایت لفظ از معنا نظر استقلالی دارد اما در استعمال حکایت لفظ از معنا مورد نظر آلی است نه استقلالی.

بنابراین اجتماع دو لحاظ پیش می‌آید. همان جوابی که آقا ضیاء ذکر کرده‌اند در اینجا نیز می‌آید: که وضع متقوم به نوع و مفهوم دلالت و حکایت است ولی در استعمال به شخص حکایت و دلالت متقوم است. و در وضع لحاظ استقلالی هست به لحاظ نوع و مفهوم دلالت و در استعمال لحاظ آلی هست به لحاظ شخص دلالت. پس اجتماع لحاظ آلی و استقلالی در شیء واحد نشد.

و مرحوم روحانی همین جواب را به مرحوم اصفهانی داده‌اند.

اما حلّ مرحوم اصفهانی بیانی است که مرحوم خوئی آن را در حل مشکل آقا ضیاء به کار گرفته است. و آن این است که: لحاظ آلی و استقلالی هست اما به لحاظ دو مقام است یعنی کانه در شیء واحد است اما به لحاظ دو مقام و مرحله. مقام وضع یک مرحله است و مقام استعمال یک مرحله دیگر ولو هر دو در یک مورد تحقق پیدا کردند. استعمال رتبه‌ی متأخر از وضع دارد ولو اینکه در یک زمان و وجود جمع شده‌اند مثل مرکب و اجزاء که وجوداً یکی هستند اما رتبه اجزاء مقدم بر رتبه مرکب است و همین‌طور رتبه علت مقدم است بر رتبه معلول اگر چه در زمان منفک نیستند.

شاید منظور ایشان این بود که رتبه جعل و اعتبار تقدم بر رتبه استعمال دارد و تا جعل و اعتبار و وضعی نباشد استعمال معنا ندارد و در اینجا هر دو با هم هستند آن که لحاظ آلی می‌خواهد مرتبه استعمال است و آنکه لحاظ استقلالی می‌خواهد مرتبه وضع است.

مرحوم روحانی به مرحوم اصفهانی اشکال کرده‌اند که اختلاف رتبه و مرحله حل اجتماع ضدین نمی‌کند والا باید می‌شد بین سیاهی و سفیدی در خارج جمع کرد به لحاظ اختلاف در رتبه.

و مرحوم روحانی همین اشکال را به مرحوم خوبی کرده‌اند.

و بعید است مرحوم اصفهانی غفلت از این نکته داشته باشند بلکه می‌خواستند بگویند وضع یک امر اعتباری است و استعمال یک امر حقیقی است و به لحاظ یکی استقلالی است و در دیگری آلی است.

ولی همان جوابی که ما در جواب آقا ضیاء ذکر کردیم در همین جا و در جواب مرحوم اصفهانی نیز می‌آید.

توجیه کلام مرحوم اصفهانی: یعنی این دو لحاظ به دو چیز تعلق گرفته است نه به یک چیز و با صرف اختلاف رتبه. یعنی از وضع به لحاظ طبیعی دلالت و از استعمال به لحاظ شخص دلالت تعبیر به اختلاف در رتبه کرده‌اند در حالی که خود ایشان اهل فن هستند و بعید است قائل به حرفی بشوند که مرحوم روحانی به ایشان نسبت داده است و البته جواب مرحوم روحانی نیز در هر دو مقام تمام است.

و در هر حال مدعای مرحوم آخوند ثابت است. و بعد مرحوم آخوند وارد بحث ثمره حقیقت شرعیه شده‌اند کما اینکه گذشت.

pp. جلسه ۴۲ - ۸۵/۱۲/۱

مرحوم آخوند در مقام تقریر ثمره بحث حقیقت شرعیه فرمودند اگر حقیقت شرعیه ثابت شود نتیجه‌اش این است که در کلام شارع حمل بر معنای مخترع و جدید و شرعی می‌شود ولی اگر حقیقت شرعیه ثابت نشد الفاظ حمل بر معنای مخترع نمی‌شوند البته حمل بر معنای لغوی نیز نمی‌شوند یعنی لفظ مجمل می‌شود.

اینکه چرا معنای لغوی حمل نمی‌شوند، دلیل اینکه چرا باید حمل بر معنی لغوی شود عبارتند از استصحاب و نتیجه استصحاب این است که در زمان شارع وضع جدیدی صورت نگرفته است پس حمل می‌شود بر معنای لغوی. اصل دیگر، اصل عدم نقل است.

اما هیچ‌کدام از این دو دلیل درست نیست. استصحاب صحیح نیست زیرا این استصحاب اصل مثبت است زیرا با این استصحاب عدم وضع جدید در زمان استعمال شارع می‌خواهید اثبات کنید که شارع این الفاظ را در معنای لغوی استعمال کرده است. با استصحاب عدم حدوث وضع جدید یا با استصحاب انحصار معنا در معنای لغوی. هر دو استصحاب مثبت است. زیرا استعمال شارع در معنای لغوی لازمه عقلیه این دو استصحاب است نه از آثار شرعیه آن.

عده‌ای به نوع دیگر استصحاب تمسک کرده‌اند که قطعاً استعمال شده و قطعاً وضعی متحقق شده است نمی‌دانیم کدام متأخر و کدام متقدم است. یعنی با اصل تأخر حادث اثبات شود استعمال در معنای شرعی صورت گرفته است. یعنی

استصحاب تأخر استعمال. این استصحاب جاری نمی‌شود اولاً مثبت است ثانیاً معارض است با استصحاب تأخر وضع از استعمال.

در نتیجه با استصحاب نمی‌توان ثابت کرد تأخر استعمال از وضع را. تا ثابت شود حمل بر معنای شرعی. اما اصل عدم نقل که جدای از استصحاب است و اصل عقلایی است و مثبتات آن نیز حجت است ثابت می‌شود استعمال در معنای شرعی و یا ثابت می‌شود در معنای لغوی استعمال شده ولی حق بطلان آن است. یعنی با این اصل نه می‌شود اثبات کرد در معنای شرعی استعمال شده و نه می‌شود اثبات کرد در معنای لغوی استعمال شده است.

اما اینکه چرا نمی‌توان ثابت کرد در معنای لغوی استعمال شده زیرا اصل عدم نقل یک استصحاب قهقرایی است و اقتضای استصحاب قهقرایی اگر ثابت باشد در اینجا حمل بر معنای شرعی است نه حمل بر معنای لغوی. و نتیجه معکوس معنای لغوی است. چون الآن معنای لغوی نیست و معنای شرعی است و با این اصل می‌خواهیم همین معنا را در گذشته نیز ثابت کنیم. و این اصل برای اثبات معنای لغوی اصلاً موضوع ندارد. اما اگر بخواهید اثبات کنید در معنای شرعی استعمال شده است به خاطر این استصحاب قهقرایی و اصل عدم نقل. مرحوم آخوند جواب می‌دهند اصل عدم نقل که مبنای عقلایی دارد جایی است که اصل وضع جدید و نقل جدید مشکوک باشد نه در جایی که اصلاً نقل یقینی است و زمان آن مجهول است.

و مورد ما اصل نقل و وضع جدید یقینی است و می‌دانیم صورت گرفته اما زمان آن را نمی‌دانیم یعنی می‌دانیم این الفاظ قبلاً یک معنای لغوی داشتند و می‌دانیم این الفاظ نقل پیدا کردند به معنای جدید اما زمان این نقل را نمی‌دانیم آیا در زمان شارع بوده تا در استعمالات او حمل بر معنای شرعی و جدید شود یا در زمان متأخر و متشرعه بوده تا در استعمالات شارع حمل بر معنای شرعی نشود. و اصل عدم نقل در این جا مبنای عقلایی ندارد و عقلاً آن را جاری نمی‌کنند.

و لذا با هیچ وجهی نمی‌توان اثبات کرد در صورت عدم حقیقت شرعی استعمالات شارع حمل شود. معنای شرعی یا لغوی پس مجماً باقی می‌ماند.

ما قبلاً گفتیم حقیقت شرعیه مرحوم آخوند برای این است که استعمالات شارع را حمل بر معنای شرعی کند و اگر حقیقت شرعیه ثابت نشود حمل بر معنای لغوی نمی‌شود بلکه مجمل می‌شود مگر اینکه خلاف آن ثابت شود.

عده‌ای گفته‌اند کبرای شما صحیح است اما هیچ مصداقی در خارج ندارد و بحث حقیقت شرعیه ثمره عملی فعلی ندارد.

۸۵/۱۲/۲ - ۴۳.جلسه. qq

بحث در ثمره مسئله حقیقت شرعیه بود که مرحوم آخوند فرموده بودند.

گفتیم اگر بدانیم این الفاظ وضع جدیدی پیدا کردند ولی نمی‌دانیم این وضع جدید بعد از استعمال شارع است یا قبل

از آن و مبدأ وضع مشکوک است نه اصل وضع جدید. در اینجا مرحوم آخوند حکم به اجمال فرمودند. و در وجه برای حمل بر معنای خاصی ذکر کردند یکی استصحاب و دیگری اصل عدم نقل که هر دو را رد کرد. استصحاب یعنی تأخر استعمال از وضع اثبات می‌کند استعمال بعد از وضع جدید است پس معنای شرعی استعمال شده است. مرحوم آخوند در جواب فرمودند به دو جواب و ما به سه جواب برگردانیم. متن کلام آخوند استصحاب تأخر استعمال از وضع معارض است با استصحاب تأخر وضع از استعمال. و ما گفتیم اصل مثبت هم هست و دو تقریب برای آن ذکر کردیم و هر دو تقریب می‌تواند مورد نظر مرحوم آخوند باشد.

یک تقریب عام است که استصحاب تأخر، تأخر نیست بلکه به معنای عدم تقدم است و الاً عنوان تأخر وجودی است و با استصحاب قابل اثبات نیست. و حالت سابقه ندارد. و اصل عدم تقدم نمی‌تواند اثبات کند تأخر را چون مثبت است. شما با استصحاب عدم تقدم و با فرض علم اثبات تأخر حادث فقط می‌توانید ثابت کنید قبلاً استعمال نبوده و این کافی نیست بلکه باید ثابت شود استعمال بعداً بوده و این مثبت است.

اما بیان دوم گفتیم نهایت این است که تأخر را اثبات کردید به هر نحوی. باز هم اصل مثبت است زیرا ملاک در حمل الفاظ ظهور است یعنی شما حق دارید الفاظ را آن معانی حمل کنید که لفظ ظهور در آن دارد پس ملاک در حمل ظهور است و ظهور امر جعلی شارع نیست بلکه تابع وضع و جعل عرف است و اگر لفظی در زمان وضع آن بر یک معنایی استعمال شد این لفظ ظهور در آن معنا دارد بر اساس وضع نه بر اساس تعبد شرعی. لازمه تأخر استعمال این است که لفظ ظهور در این معنا دارد و این [ظهور لفظ] از آثار وضع لفظ است نه از آثار تعبد شرعی در تأخر استعمال.

ان قلت خود شارع واضع است پس ترتب شرعی شد.

جواب این است که شارع من حیث هو شارع وضع نکرده است بلکه من حیث هو واضع وضع کرده است و شارع من حیث هو شارع واضع نیست و استصحاب آثاری را مترتب می‌کند که شارع من حیث هو شارع قرار داده است. ما اضافه کردیم با استصحاب اگر بخواهید استعمال در معنای لغوی را اثبات کنید یعنی وضع شارع متأخر است از استعمال. یعنی قبلاً که وضع جدیدی نبود نمی‌دانیم در موقع استعمال پیش آمد یا نه استصحاب می‌کنیم نبوده است. و همین را جواب دادیم که مثبت است البته فقط از یک جهت. زیرا این استصحاب متقوم بر تأخر نیست بلکه مترتب بر همان عدم تقدم است و عدم وجود وضع جدید. ولی به معنای دومی که دیروز ذکر کردیم مثبت است.

اما نسبت به کلامی که از مرحوم خوئی نقل کردیم که کبری ثابت است ولی صغری ندارد و هیچ ثمره‌ی عملی ندارد. چون استعمال مشکوکی نداریم و استعمالاتی که داریم که زمان ائمه متأخر ما علیهم السلام بوده که یقیناً حقیقت در معنای شرعی شدند.

مرحوم صدر بر این کلام اشکالی کرده‌اند که ما استعمالات مشکوکی داریم. زیرا محل بحث فقط در مورد روایات

نیست بلکه در قرآن نیز هست. و ما در الفاظ قرآن شک داریم.

مرحوم آقای تبریزی نیز همین اشکال را بر مرحوم خوئی کرده‌اند. و مثال زده‌اند به قد افلح من تزکی و ذکر اسم ربه فصلی. که مراد از صلی چیست نماز است، نماز عید است یا غیر آن.

و مرحوم صدر یک اشکال دیگر کرده‌اند که بعضی روایات ما ائمه علیهم السلام عین عبارات و الفاظ پیامبر (ص) را نقل کرده‌اند.

ما می‌گوئیم این اشکالات بر مرحوم خوئی وارد نیست و حرف مرحوم خوئی نیز صحیح نیست.

این اشکالات بر مرحوم خوئی وارد نیست زیرا همه موارد در قرآن و الفاظ پیامبر اگر در روایات ما اشاره به آن شده که اخذ به آن می‌کنیم و اگر نداشته باشیم که منکر حقیقت شرعیه شدیم. و اثبات حقیقت شرعیه در آیات قرآن به درد ما نمی‌خورد و تفاوت آن فقط در تکثیر و تقلیل ادله است و الا از روایات همه آن‌ها را استفاده می‌کنیم. و این آیاتی را که مثال زده‌اید منظور از آنها مشخص است.

در مورد کلام پیامبر (ص) که ائمه علیهم السلام نقل کرده‌اند ما قبول نداریم عین الفاظ باشد برای تبرک و تیمن که شما گفتید بلکه اشاره به آن بوده برای الزام مخالفین ولی در هر حال امام علیه السلام باید طبق عرف و فهم الآن تکلم کرده باشند نه عرف فهم آن موقع.

۲۲. جلسه ۴۴ - ۸۵/۱۲/۵

مرحوم خوئی وفاقاً با مرحوم نائینی فرمودند بحث حقیقت شرعیه ثمره فقهی عملی ندارد زیرا کبری اگر چه تمام است ولی کبری، صغری ندارد و موردی ندارد.

ولی ما قبلاً گفتیم اینطور نیست و تطبیق دارد که بعضی از آنها را ذکر خواهیم کرد و بعضی نه تنها مبتنی بر حقیقت شرعیه است بلکه می‌تواند بر حقیقت شرعیه‌ای باشد.

۱- خمس که قبلاً گفتیم که خودش چند مورد دارد:

۱. شخص ذمی زمینی را از شخص مسلمانی بخرد و اگر چه کافر مجبور به فروغ نیست و او را ملزم به انجام آن نمی‌کنند. ولی این یک مورد استثناء است و باید خمس بدهد. و خمس را در اینجا حمل بر خمس مصطلح کرده‌اند. و تنها تفاوتی که دارد این است که قصد قربت در اینجا شرط نیست.

این منوط به این است که ما خمس را حقیقت شرعیه بدانیم. و الا معنای لغوی خمس اگر چه یک پنجم است اما موارد مصرف خاص ندارد. در حالی که خمس شرعی، موارد خاص مصرف دارد و البته از موارد تعدد دال و مدلول نیست بلکه معنای حقیقی آن است.

اگر گفتیم در زمان شارع اینگونه نبوده ولی در زمان تشریح حقیقت در این معنای جدید شده بود می‌شود حقیقت تشریحیه. اما اگر هیچ‌کدام را قبول نکرده‌ایم و گفتیم نه اصطلاح شرعی داریم نهن اصطلاح تشریحیه و موارد خاص مصرف از باب تعدد دال و مدلول است و حکم خاص آن موارد است مثلاً مورد خاص غنیمت آن موارد خاص مصرف را دارد

والاً خمس به معنای لغوی است و آن یعنی یک پنجم و مصرف آن علم است.

اگر گفتیم معنای شرعی ندارد خمس، آن را می‌توان و باید در مواردی که امام تعیین کرده مصرف است و اگر تعیین نشد جای خاصی ندارد و موارد خاص مصرف ندارد بلکه هر جا صلاح باشد یا مجتهد بخواهد مصرف می‌کنند. اما اگر گفتیم شرعی ثابت نشد اما حقیقت متشرعیه ثابت است که حمل بر آن می‌شود اما اگر معلوم نباشد که در آن زمان حقیقت متشرعیه در مثل خمس محقق نیست پس حمل بر معنای لغوی می‌شود. اگر گفتیم این خمس، اصطلاحی است به خود زمین تعلق می‌گیرد اما اگر خمس اصطلاحی نباشد دیگر به خود زمین معلوم نیست تعلق گرفته باشد بلکه شاید فقط زمین زراعی را شامل می‌شود.

۲. مورد بعدی که ما اشاره می‌کنیم و باقی محول بر خود و طلاب. مال مختلط به حلال و حرام است.

یکی از مواردی که خمس در آن واجب است مال مختلط به حرام است و بحث زیادی دارد. و مشهور حمل بر خمس اصطلاحی کرده‌اند و همان موارد مصرف را برای آن در نظر گرفته‌اند. اما اگر خمس اصطلاحی نباشد دیگر مصرف خاصی ندارد. بلکه مثلاً باید صدقه داد یا فرقه بین اصحابک.

۳. در بعضی روایات آمده صاع بصاع النبوی(ص) یا مدّ بمدّ النبوی(ص). از این تعبیر استفاده می‌شود پیامبر(ص) یک اصطلاح خاصی داشتند غیر از اصطلاح عرفی و عام. و کأنّ امام(ع) گوشزد می‌کنند این لغت وضع خاص دارد. چه بسا گفته می‌شود ائمه ما علیهم السلام نسبت به احکام مسلم و معروفی که بوده و درست بوده متعرض آنها نشده‌اند مثلاً نهی النبوی(ص) عن بیع الغرر نشان می‌دهد مورد قبول بوده و ائمه علیهم السلام به آن اشاره نکردند و جاهایی اشاره کردند که آنها یا جعل کردند یا اشتباه کردند.

الصحيح والاعم

یکی از مباحث مهم اصولی بحث صحیح و اعم است. آیا الفاظ وضع برای خصوص صحیح از معانی شده‌اند برای اعم از صحیح و غلط.

قبل از ورود به بحث، یک ثمره مطرح می‌کنیم: مثلاً صلاة دو گونه استعمال دارد یک استعمال، این است که الفاظ متعلق امر قرار گرفته‌اند چه ماده امر چه هیئت امر.

در این بخش از استعمالات عده‌ای گفته‌اند که شکی نیست چون اگر صحیحی باشیم که اثری ندارد و اگر اعمی باشیم از خارج می‌دانیم شارع صحیح را می‌خواهد پس ثمره ندارد.

این حرف هم صحیح است هم اشتباه که بعداً بررسی خواهیم کرد.

اما بعضی از استعمالات شارع جایی است که آن الفاظ موضوع برای حکم دیگری قرار گرفته‌اند مثل لا یجوز لاجل ان یصلی و بخدائه امرأة تصلی.

اگر بدانیم نماز این زن باطل است حال اگر صحیحی باشیم نماز خواندن در کنار او اشکال ندارد اما اگر گفتیم وضع

برای جامع شده نماز مرد باطل است و حق ندارد به کنار او نماز بخواند.

SS. جلسه ۴۵ - ۸۵/۱۲/۷

بحث به اعم و صحیح رسید و آیا الفاظ در استعمالات شارع خصوص صحیح مورد نظر است یا اعم از آن. قبل از ورود به بحث گفتیم این بحث متمر است و عمدتاً در جایی است که الفاظ موضوع برای حکم دیگری قرار گرفته باشند نه جایی که متعلق حکم قرار گرفتند. که البته در آنجا هم ثمره تمام است و در مورد تمسک به اطلاق و عدم آن.

یک مورد دیگر غیر از مثالی که قبلاً ذکر کردیم این است که اگر کسی قصد ده روز در جایی کرد و بعد منصرف شد در بقیه مدت نماز را باید تمام بخواند یا شکسته. فقها گفته‌اند باید تمام بخواند و موضوع وجوب اتمام مبنای ماندن ده روز به اضافه یک نماز کامل در آنجا خواندن.

حال اگر این فرد یک نماز ۴ رکعتی خواند و بعد منصرف شد و تبیین که نمازی که خوانده باطل بوده و فاسد بوده و باید نماز را اعاده کند حال چه؟ باید نماز معاد را کامل بخواند یا شکسته، نمازهای دیگر را چه؟ اگر صحیحی باشیم باید شکسته بخواند و اگر اعمی باشیم نه و باید کامل بخواند.

اگر چه می‌تواند در این مورد به خصوص اشکال کرد زیرا در نص آن مسئله قرینه‌ای هست که روشن می‌کند منظور نماز صحیح است. نه به خاطر انصراف زیرا در آن صورت دیگر قول به اعم هیچ جا به درد نمی‌خورد بلکه چون در روایت آمده من صلی فریضة تماماً... نماز باطل و فاسد که فریضة نیست و فریضة نماز صحیح است. مگر اینکه بگوئیم فریضة عنوان مشیر است یعنی صلی به نیت فریضة که این خلاف ظاهر است.

نکته دیگر اینکه بحث صحیح و اعم، بحث اصولی نیست و لذا در مبادی مذکور است. زیرا ولو اینکه نتیجه بحث در طریق استنباط واقع می‌شود ولی سابقاً گفتیم از ارکان مسئله اصولی اشتراک در عامه ابواب فقه و جمیع مسائل فقهی باشد. و این مسئله تطبیقات عام در فقه ندارد مثل حقیقت شرعی که هر دو مسئله نتیجه‌ی عام در جمیع ابواب فقه ندارد. و اینکه می‌گوئیم حقیقت شرعی یا صحیح و اعم از قبیل جمع در تعبیر است نه از باب جامع حقیقی. و اینگونه نیست که هر مورد به خاطر جامع ثابت باشد به خلاف مسئله اصولی مثل استصحاب. مرحوم آخوند ابتداءً یک سری مقدماتی را ذکر کرده‌اند که در منقح شدن محل بحث نقش دارند و همین‌طور بعضی از مقدمات در نتیجه‌گیری یکی از اقوال مؤثرند.

مقدمه اول: آیا این بحث اختصاص به قائلین حقیقت شرعی دارد و کسانی که قائلند الفاظ وضع برای معنای شرعی شدند حق شرکت در بحث دارند یا نه قائلین به مجاز نیز می‌توانند شرکت در بحث کنند.

یعنی اگر منکر حقیقت شرعی شدیم فقط باید اعمی شویم یا نه می‌توانیم صحیحی نیز بشویم.

اینکه چرا مرحوم آخوند این بحث را مطرح کرده‌اند زیرا اگر قائل به حقیقت شرعی شدیم یعنی مهار این الفاظ به دست شارع است و می‌تواند حمل بر صحیح یا اعم کند اما اگر حقیقت شرعی را منکر شدیم و قائل به مجاز شدیم دیگر

شارع نمی‌توان هیچ تصرفی در معنا بکند بلکه منوط به ملاحظه علاقه است و اگر علاقه بود استعمال می‌شود و الا نه. و قبلاً گفتند مجاز منوط به ترخیص نیست.

حال که شارع استعمال مجازی کرده ما باید حمل بر صحیح کنیم یا اعم. فرقی ندارد زیرا در هر دو مناسبت وجود دارد و بین آنها فرقی نیست. بنابراین باید اعمی شویم.

اما جواب مرحوم آخوند به این اشکال: درست است که مجازاً لفظ هم می‌تواند در صحیح استعمال شود هم در فاسد. اما ممکن است بگوئیم مجاز مراتب دارد یک مرتبه از مجاز در مورد صحیح است که در اعم نیست یا بالعکس به نحوی که لفظ انس آن با یکی از آنها بیشتر است.

و راه تشخیص آن هم تشخیص راه و سیره شارع است یا با تصریح با کشف از عمل او. که در نهایت مرحوم آخوند همین را اشکال می‌کنند و می‌گویند نمی‌توان این را ثابت کرد.

اشکالاتی که بر مرحوم آخوند است این است که کلمات شما در اینجا با سخنان شما در باب مجاز تنافی دارد. زیرا مجاز با حسن استعمال شکل می‌گیرد نه با تصریح شارع.

و تصریح شارع می‌شود که شارع مراد جدی خود را روشن کرده است و از استعمالات عام حقیقی یا مجازی خارج می‌شود و با استعمال عام نمی‌توانید مراد جدی شارع را اثبات کنید.

ff. جلسه ۴۶ - ۸/۱۲/۸۵

بنابر مجاز، تصویر نزاع اختصاص دارد به قول به صحیح و گرنه قول به اعم مشکلی ندارد.

حاصل حلّ مرحوم آخوند این است که ما می‌توانیم قول به صحیح را تصویر کنیم به این بیان که بین معنای اعم و معنای صحیح دو مرتبه قائل شویم. ولو استعمال در هر دو مجازاً صحیح است. ولی این دو تفاوت در رتبه دارند و در مقام تردید آن که نزدیک‌تر به معنای حقیقی است را اخذ می‌کنیم. یعنی با عدم وجود قرینه بر عدم اراده معنای حقیقی. یا اراده آن ما لفظ را حمل بر معنای حقیقی می‌کنیم. در اینجا هم همین‌طور. مجازاً بعد به نسبت به مجاز اقرب حال مجاز نسبت به معنای حقیقی است.

اما چگونه این اختلاف رتبه را ایجاد کنیم. مرحوم آخوند می‌فرماید این نیاز به دو چیز دارد: ۱. علاقه بین یک معنای مجازی و معنای حقیقی اعتبار شده است و مجدداً بین آن معنای مجازی و یک مجاز دیگر اعتبار علاقه شده است.

۲. اثبات کنیم بنای شرع مستقر است بر اینکه هر گاه قرینه صارفه از معنای اقامه کرده دیگر برای اراده معنای مجازی اقرب احتیاج به اقامه قرینه دیگر نباشد. و با صرف قرینه صارفه از معنای حقیقی لفظ را حمل بر معنای مجازی اقرب کند.

و مرحوم آخوند می‌فرماید هیچ کدام از این دو امر قابل اثبات نیست. و دلیلی برای اثبات آنها نداریم.

مرحوم نائینی کلام مرحوم آخوند را پذیرفته است و اشکال ایشان را دفع کرده است. رفع اشکال اینگونه است: شما ولو منکر حقیقت شرعی شدید اما حقیقت متشرعیه قابل انکار نیست. اگر این الفاظ در حرف متشرعیه و نه شارع حقیقت

در معنای شرعی شدند کاشف از این است که در رتبه سابق که شارع مجازاً استعمال می‌کرده به طور خاصی استعمال کرده است. اگر در عرف مشرعیه ببینیم الفاظ حقیقت در صحیح است معلوم می‌شود شارع نیز مجازاً در صحیح استعمال می‌کرده است و اگر در عرف مشرعیه ببینیم که حقیقت در اعم شده است می‌فهمیم شارع مجازاً در اعم استعمال کرده است.

بنابراین ما آن دو مقدمه آخوند را اثبات کردیم پس بیان تمام است.

و تصور نمی‌شود در نزد مشرعه در خصوص صحیح حقیقت شده اما شارع در اعم استعمال کرده است یا بالعکس.

بنابراین حقیقت مشرعیه دلیل و گواهی ما بر استعمال عند الشارع است.

این کلام را مرحوم روحانی نقد کرده‌اند و با شدت با آن برخورد کرده‌اند. به نظر ما حرف مرحوم نائینی اشکال دارد

اما نه آن چیزی که مرحوم روحانی می‌گویند.

عمده اشکال کلام مرحوم نائینی این است که با فرض عدم اشکال ثبوتی در کلام مرحوم آخوند، آیا با حقیقت مشرعیه

این کلام تمام است یا نه. یعنی اگر شارع استعمال در اعم می‌کرده است اما مشرعه در صحیح استعمال کرده‌اند و حقیقت

در صحیح شده است.

شارع در استعمالاتش قرینه معینه می‌آورده است اما مشرعه در خصوص صحیح یا اعم وضع کرده‌اند. اینگونه نیست

که وضع تابع استعمال اول باشد.

اگر چه مرحوم نائینی می‌تواند دفاع کند که وضع تابع استعمال اول است زیرا استعمال تابع نیاز است و اگر نیاز شارع

به استعمال در اعم باشد در نزد مشرعه نیز وضع در اعم خواهد شد.

البته این کلمات هیچ کدام تعیین ندارند. اما در هر حال کلمات مرحوم نائینی قابل طرح است و واضح البطلان نیست

چنانکه مرحوم روحانی ادعا می‌کنند.

مرحوم اصفهانی بیان دیگری برای تصویر نزاع دارند که البته در نهایت همان اشکال مرحوم آخوند در مورد اثبات را

به این تصویر نیز می‌کنند. اگر چه بعضی از اشکالات مرحوم آخوند را ندارد.

از اینجا معلوم می‌شود تلفی مرحوم اصفهانی از انی سهم باثبات ذلک فقط به اثبات بنای شارع زده است. در حالی که

ما هم به آن زدیم و هم به اثبات سبک مجاز از مجاز است.

در حقیقت کلام مرحوم اصفهانی احتیاجی به مجاز از مجاز ندارد اما اثبات بنای شارع را می‌خواهد.

ایشان اصل بیان را از کلام مرحوم شیخ آورده‌اند به این بیان که اصلاً دو مجاز نداریم تا تقدم و تأخر رتبه احتیاج

داشته باشیم. ما یک حقیقت و یک مجاز داریم. و از آنچه تعبیر به مجازاً بعد می‌شود مجاز در ادعا است نه مجاز در کلمه

تا مجاز از مجاز شود.

تصویر نزاع بنابر قول صحیحی این است: معنای حقیقی معنای لغوی است و معنای مجازی صحیح از آن عبارات و

الفاظ است. و شارع علاقه را بین صحیح و معنای حقیقی سنجیده است. و استعمال در فاسد به این بیان است که فاسد را

ادعاءً صحیح می‌بیند و معدوم را متوجه موجود تصور کرده است. در حقیقت همان مجاز در استعاره‌ای که به سکاکی نسبت می‌دهند.

پس لفظ در صحیح استعمال شده است در لسان شارع به عنوان مجاز در کلمه، و در فاسد استعمال شده بر اساس مجاز در ادعا و اسناد.

uu. جلسه ۴۷ - ۸۵/۱۲/۹

کلام در تقریر بیان مرحوم اصفهانی بود.

گفتیم ایشان یک مجاز در صحیح تصور می‌کنند و فاسد را با حقیقت ادعائی درست می‌کنند. بنابراین یک مجاز بیشتر نداریم پس اشکال مرحوم آخوند برای اثبات استقرار بنای شارع وارد نیست.

و در جایی که فاسد اراده شده باشد باید قرینه بر این تصرف عقلی وارد کند و اگر وارد نکرد اصل استعمال این است که معنای حقیقی و واقعی آن مراد جدی است نه معنای ادعایی آن.

در مورد قول به اعم به مرحوم شیخ اشکال می‌کنند که لازمه حرف شما توقف است و این خلاف فرض شماست زیرا مرحوم شیخ صحیح و اعم را متباین فرض کردند پس اگر قرینه‌ای اقامه نشود توقف باید کرد.

اما مرحوم اصفهانی می‌گوید مجاز اعم است و تفهیم هر کدام از صحیح و فاسد با دال دیگری باید رسانده شود و اگر دال دیگری نیامد حمل بر اعم و جامع می‌شود و تمسک به اطلاق آن می‌شود.

و مرحوم اصفهانی می‌فرمایند با این بیان نیازی به اثبات بنای شارع نداریم. البته اشکال دیگر مرحوم آخوند که اثبات عملی آن بود و آن که اثبات کنیم شارع علاقه را اولاً بین معنای لغوی و صحیح اعتبار کرده است و بین صحیح و اعم مجاز در ادعاست نه مجاز در کلمه و اینکه اثبات کنیم مجاز دوم از مجاز اول نشأت گرفته از معنای لغوی. و دلیلی بر اثبات هیچ یک از سه امر نداریم.

و البته اشکال می‌کنند در استعمال در جامع نیز حقیقت ادعائی جایی ندارد زیرا جامع فاقد چیزی نیست تا مقوله واجد باشد.

نتیجه حرف مرحوم آخوند و مرحوم اصفهانی هر دو این است که اگر قائل به مجاز شدیم باید اعمی شویم و صحیح جایی ندارد و نزاع جاری نیست.

مگر به تقریری که مرحوم نائینی داستند.

کلام بعدی، بیان مرحوم صدر است که قصد دارند اشکالات را دفع کنند به این بیان: بر اساس یک قرینه‌ی عامه که شارع بر اساس آن لفظ را در خصوص صحیح استعمال می‌کند و آن قرینه عامه باید بدانیم که آیا نتیجه‌اش در خصوص صحیح است یا اعم از آن.

و دیگر مشکل اثباتی نداریم زیرا با تبادل، مفهوم آن قرینه را پیدا می‌کنیم.

ما از ایشان می‌پرسیم منظور شما از قرینه عامه چیست آیا همان بنای شارع بود که در کلام مرحوم آخوند بود که در

این صورت اشکال باقی است و اگر چیز دیگری است مفهوم محصلی ندارد.

بیان آخری که به نظر مآید قابل طرح است و مشکل اثباتی ندارد این است که ما لفظ را فرض کردیم مجازاً در صحیح استعمال شده است. و فرض این است صحیح خصوصیتی ندارد و مناسبت هم بین صحیح و فاسد است و مجازاً در هر دو استعمال می شود. پس چگونه صحیحی می شوید؟

می گوئیم یک مجاز، مجاز مشهور است و دیگری غیر مشهور، استعمال در هر دو صحیح بود ولی چون مورد نیاز شارع بیشتر صحیح بود، استعمال در صحیح می کرد و با قرینه خاص، و کم کم تبدیل به مجاز مشهور شد. و این لطمه ای به صحت استعمال در فاسد نمی زند.

قائل به مجاز می تواند بگوید صحیح، مجاز مشهور است و در مقابل اعمی می گوید اعم و جامع مجاز مشهور است و ثمره مترتب است.

و این مجاز، هم با مجاز غیر مشهور یقینی و قطعی است.

و یکی از طرف اثبات مجاز مشهور بودن همان کلامی است که مرحوم نائینی فرمودند.

البته از کلمات مرحوم اصفهانی و مرحوم روحانی می توان قول به مجاز مشهور را استخراج کرد.

بعد مرحوم آخوند وارد تصویر نزاع بنابر قول باقلانی شده اند و تصویر کرده اند که بعد از آنکه لفظ در معنای لغوی استعمال شده ولی مراد جدی شارع و منظور شارع معنای لغوی به اضافه قیود دیگر است حال که می دانیم مراد شارع معنای لغوی با اضافه است آن اضافه چیست. بنابر صحیحی، کل شرایط دخیل در صحت بنا بر اعمی اعم، پس نزاع تصور دارد.

و بعد اشکال می کنند که انی لهم باثبات ذلک.

اما به نظر می آید بنابر قول باقلانی، عدم جریان نزاع و قول به اعم روشن است. باید دید شارع قیودی را که بیان می کند، چیست؟ اگر همه را گفته صحیح مراد است والا مطلق است و اعم را تمسک می کنیم.

و چون اصل قول مطرود است و اعمی برای بحث ندارد.

و بعد وارد معانی صحت و فساد می شوند.

۷۷. جلسه ۴۸ - ۸۵/۱۲/۱۲

بحث در صحیح و اعم بود. بحث به معنای صحت و فساد رسید. این بحث در دو جای اصول مطرح است یکی در اینجا و دیگری در نهی از عبادات موجب فساد است یا نه.

مرحوم آخوند می فرمایند صحیح یعنی تمامیت و صحیح تام است و فاسد ناقص است. و مرحوم آخوند این را به دیگران نیز نسبت می دهند. یعنی حتی کسانی که صحت را به معنای مطابقت با امر یا سقوط اعاده گرفته اند. در واقع تفسیر به لازم کرده اند یعنی نزد آنها نیز صحت به معنای تمامیت است.

مثلاً اثر سهم برافقیه سقوط اعاده و قضاء است لذا صحت را به این لازمه تمامیت تفسیر کرده است و اثر مهم برای

متکلم موافقت با امر است لذا صحت را تفسیر به این لازمه تمامیت کرده است.

بنابراین مرحوم آخوند می‌گویند صحت در تمام کلمات به معنای تمامیت است. و بعد می‌فرمایند صحت و فساد امر اضافی هستند. چرا که ممکن است یک عملی نسبت به فردی یا زمانی تام باشد و نسبت به فرد و زمان دیگر تام نباشد. دیگران کلمات دیگری دارند و به مرحوم آخوند نسبت می‌دهند که در بحث نهی در عبادات صحت را به معنای دیگری تفسیر کرده‌اند.

مرحوم اصفهانی و مرحوم صدر بیان دیگری دارند و مرحوم خوبی بیان سومی دارند.

قبل از ورود به این بحث یک نکته را متذکر می‌شویم و آن اینکه کسانی که قائلند به وضع برای صحیح، منظورشان وضع برای مفهوم صحیح نیست بلکه وضع برای واقع صحیح است و این مطلب را اغلب بزرگان قبول دارند. یعنی اینکه صلاة وضع برای نمازی شده است که عبارت است از تکبیر و قرائت و رکوع و سجود و ... در مقابل اینکه وضع برای عنوان و مفهوم شده است یعنی صلاة وضع شده برای نمازی که صحت است از مکلف و اینچنین چیزی در خارج واقع نشده است. بلکه همان وضع برای واقع، صحیح است.

و بعضی احتمالاتی که بعداً می‌آید مبتنی بر این است که وضع برای مفهوم شده و این خلط است.

مرحوم خوبی فرمودند: صحیح به معنای یک واقعیتی است جدای از مطابقت امر و نیز آثار بلکه صحیح یعنی تام الاجزاء والشرائط. آن واقعیتی که عبارت است از اجزاء به شرط شرائط موضوع له لفظ صحیح است. (به شرط شرائط یعنی شرائط خارج از مقید است اما تقید به شرائط داخل در مرکب است.)

یعنی صحیح وضع برای عمل خارجی شده است که جامع تمام اجزاء و شرائط است. و صحیحی می‌گوید صلاة یعنی آن عمل خارجی تام الاجزاء والشرائط در مقابل اعمی می‌گوید آن عمل خارجی ناقص الاجزاء والشرائط نیز نماز است و صلاة بر آن صدق می‌کند.

در مقابل کلام ایشان عده‌ای می‌گویند صحیح به معنای تام و اینکه یک واقعیت باشد معنا ندارد.

منظور آقای خوبی این است که تمامیت یک واقعیت است در مقابل کسانی که می‌گویند تمامیت امر نسبی است و می‌گویند یا به لحاظ سقوط امر است یا موافقت امر است و ... می‌گویند واقعیتی جدای از آن اثر ندارد. بلکه مرحوم خوبی می‌گویند تمامیت یک واقعیت است و جدای از اثر واقعیتی دارد و منظورشان همان است که اشاره کردیم که صحیح یک واقعیت است نه مفهوم صحیح. و اینکه می‌گوئیم صحیح تام الاجزاء والشرائط است یعنی با قطع نظر از امر که امر هم به آن تعلق گرفته است.

معنی یک واقعیتی جدای از امر و تعلق آن که تام الاجزاء والشرائط است و حتی تصور آن منوط به تصور امر شارع نیست. و امر شارع بعداً تعلق به آن گرفته است. و چه بسا این واقعیت متعلق امر نباشد. یعنی این واقعیت واقع الصحیح است ولی عنوان صحیح را ندارد و چون هنوز شارع امر نکرده است تا به لحاظ امر شارع و موافقت آن حکم به صحت آن بکنیم. و این امر یک امر نسبی نیست.

پس اشکالی که به ایشان شده است تام یعنی چه وارد نیست. زیرا واقع تام مورد نظر است ولو الآن عنوان تام ندارد. و لذا ایشان می فرمایند توهم نکنید امر و امثال آن دخیل در نسبی است بلکه آنها متفرع بر نسبی است و اگر بگوئید امر دخیل در نسبی است باید بگوئید امر تعلق گرفته بر امری که از خود امر نشأت گرفته است و هذا واضح البطلان. پس منظور ایشان از واقعیت یعنی جدای از تعلق است و با قطع نظر از آن. پس واقع الصحیحی که با قطع نظر از امر، واقع است و واقعیت دارد.

مرحوم روحانی اشکال کرده اند. باید این واقعیت را به لحاظ یکی از آن آثار در نظر بگیرند ولی مرحوم خوبی می گویند منظور ما از اجزاء و شرایط یعنی واقع الاجزاء و الشرائط نه جزء و شرط بما هو ما مرز بها. منظور مرحوم خوبی این است ولو شاید مقرر نتوانسته خوب این مطلب را برساند. و بعد تصریح دارند که یک واقعیتی است جدای از امر شارع که امر شارع بعداً به آن تعلق می گیرد. که بعداً به لحاظ تعلق امر به آن از آن تعبیر به مأمور به می کنیم.

و با این بیان آن اشکال بر مرحوم خوبی وارد نیست.

قول بعدی مربوط به مرحوم اصفهانی است که صحیح مطلق التام نیست بلکه تام مضاف است یعنی ??? (این قسمت ها چاپ نشده اند؟؟?) و تام به لحاظ سقوط قضاء است و لذا امر دخیل در مسمی می شود چون نمازی ??? است که مأمور بها باشد. و لذا باید این مسئله را توجیه کنند.

؟؟؟ کلام نزد آنها تام به لحاظ اثر است. و شما باید نماز را از همه جهت تام بیاورید حتی از زمانی که اخذ آن در امر ممکن نیست مثل قصد قربت. و لذا توجیه کردند که منظور با قطع نظر از ??? و امر است.

مرحوم خوبی اشکال کرده اند که اشکال شما در این است که صحیح را نسبی فرض می کردید. مرحوم روحانی نیز قائل به همین مقاله مرحوم اصفهانی هستند.

جلسه ۴۹ - ۸۵/۱۲/۱۳ . WW

مرحوم خوبی در ادامه می فرمایند کسانی که قائلند صحت امر نسبی و اضافی است بین صحت شرعی و مدلول کلمه خلط کرده اند و فکر کرده اند صحت شرعی مراد است که مدلول امر است و بعد گفتند این امر نسبی است. در حالی که منظور قائل به صحیح، صحت مدلول کلمه مراد است یعنی تام الاجزاء والشرایک که یک واقعیت است قبل از تعلق امر و امر بعداً به او تعلق گرفته است.

اما فرق کلام مرحوم خوبی و آخوند این است: که در کلام مرحوم خوبی صحیح یک واقعیت است که اسقاط الاعاده و قضاء از لوازم آن نیست بلکه از لازمه تعلق امر به آن است. در حالی که طبق کلام مرحوم آخوند سقوط اعاده و قضاء از لوازم صحت است.

تمامیت در کلام آخوند لازم با سقوط اعاده و قضاء است. البته می توان کلام آخوند را نوع دیگری بیان کرد که با کلام مرحوم خوبی یکی باشد. و آن اینکه منظور از تمامیت در کلام آخوند، تمامیت قبل از تعلق امر است که بعد از تعلق امر

باعث سقوط اعاده و قضاء است.

یعنی ناظر به تمام اقتضاء است یعنی آن تمامیتی که اقتضاء دارد اگر امر به آن تعلق بگیرد باعث سقوط اعاده و قضاء است. و با این بیان با کلام ایشان در باب نواهی جمع می‌شود و این همان بیانی است که مرحوم روحانی در جمع بین دو کلام آخوند ذکر می‌کنند.

حال صحت که به معنای تمامیت است از چه جهت: هفت وجه وجود دارد:

۱. تمامیت از جهت اجزاء نه شرایط و امور دیگر دخالت در تمامیت و صحت ندارد. که صحیحی از حیث شرایط اعمی است.
۲. تمامیت از جهت اجزاء و شرایط. به همین بیانی که در کلام مرحوم خوبی گذشت.
۳. تمامیت از جهت اجزاء و شرائط ماعدا قصد قربت. یا با قصد قربت.
۴. تمامیت از جهت اعم از امر. یعنی صحت به معنای متعلق امر بودن بالفعل یا بالقوه. یعنی اگر نماز امر نداشته باشد صحیح نیست تا هست. یعنی در صحت امر دخالت دارد یا ندارد.
۵. تمامیت به لحاظ عدم نهی یا عدم آن. یعنی عدم نهی شارع مدخلیت در وضع دارد یا نه.
۶. آیا در صدق صحیح و تمامیت عدم تراحم با واجب دیگر مدخلیت دارد.
۷. تمامیت به لحاظ اثر مثلاً در نماز معراج مؤمن بودن، قربان کل تقی و ... باید دید صحت همه اینها است یا بعضی از آنها.

آیا صحیحی منظور از تمامیت، تام از تمام این شرائط است تا بعضی از آنها برای تمامیت کافی است.

هر هفت وجه و مورد قابلیت تصویر دارد و محذور عقلی ندارد. گر چه از بعضی کلمات مرحوم نائینی ظاهر است که بعضی از وجوه محذور عقلی دارد و لذا مرحوم خوبی اشکال کرده‌اند که شکل اینها اثباتی است نه ثبوتی. که بعید نیست منظور مرحوم نائینی نیز همین باشد.

نسبت به تام الاجزاء قدر متیقن است از صحت. اما نسبت به شرائط این هم قدر متیقن است.

از صحت: البته شرایط به غیر از پنج مورد بعدی که می‌آید که ممکن است بعضی نیز شرط باشند.

مثل مرحوم خوبی در مورد قصد قربت می‌فرمایند نمی‌تواند دخیل در مسمی باشد. زیرا قصد قربت متفرع بر امر است و در قبل تعلق امر نمی‌تواند دخیل باشد.

به نظر ما صحیح نیست بلکه اشکالی ندارد و درست است قصد قربت متوقف بر امر است اما قصد قربت خارجی متوقف بر امر است ولی تصور آن در قبل از تعلق امر محذوری ندارد و با فرض امر نیز سازگار است. و بعید است صحیحی به نماز بدون قصد قربت، نماز بگوید.

و به نظر ما قصد قربت با یک امر قابلیت اخذ در مأمور به دارد و مشکل دور ندارد و زیرا آنچه متوقف بر امر است قصد قربت واقعی و خارجی است و قبل از امر تصور قربت کافی است. تمام الکلام فی محله.

اما نسبت به دخالت امر. ظاهر این است که وجود امر دخل در تسمیه ندارد زیرا اگر شارع امر به ذوات اجزاء کرده بود و بعد تسمیه وضع صورت گرفته بود احتمال داشت یکی از شرایط خود آن امر باشد در حالی که شارع در اوامر خود قبل از آن تسمیه و وضع را محقق گرفته. پس امر شارع دخیل در تسمیه نیست. اگر بگوئیم دخیل است لازم می آید شارع در امر خود چیزی را اخذ کرده که با امر او به وجود می آید. و این مشکل اثباتی دارد نه ثبوتی به بیانی که در قصد قربت گذاشت.

XX. جلسه ۵۰ - ۸۵/۱۲/۱۴

به مقام اثبات رسیدیم یعنی بعد از آنکه صحت به معنای تمامیت شد و بدون در نظر گرفتن اثر نیز تعقل داشت حال تمامیت را به چه چیز می دانیم. چهار مورد گذشت.

مسئله نهی در عبادت که دال بر فساد است، شأن این نهی، شأن همان امری است که گفته شد یعنی همان طور که امر دخل در تمامیت ندارد، عدم نهی نیز دخل ندارد به همان بیان. زیرا فرض شده بود متعلق جدای از امر فرض شده و امر به آن تعلق گرفته پس متعلق مستقلاً فرض شده بود همان کلام در نهی می آید که نهی به چیزی مستقل بیرون از آن تعلق گرفته است.

این کلام در جایی بود که بین نهی و متعلق آن تقابل فرض شده است مثلاً گفته لا تصل. اما در مسئله نهی از عبادت موجب فساد است چیزی اعم از آن است و نهی از اجزاء را نیز شامل می شود مثلاً لا تسجد. آیا این نشان می دهد که آن چیزی را که فرض کرده صلاة است. پس جایی نهی مدخلیت در مسمی و تمامیت ندارد که تقابل فرض شده است و نهی از عنوان خاص آن شده باشد. اما اگر نهی از اجزاء شده باشد نمی توان گفت عدم این نهی داخل در تمامیت و مسمی نیست بلکه شاید دخیل در آن باشد و این مسئله داخل در رسانه نهی از عبادت موجب فساد است. پس این عدم این نهی داخل در تمامیت است. اما اگر نهی از عنوان باشد، عدم آن شرط نیست.

آن نهی اول در واقع برگشت به شرط دارد. حال اگر گفته شود نهی دوم نیز مثل اشتراط است جواب می دهیم بله شرط است ولی خصوصیت آن این است که خود شارع آن شرط را خارج از تمامیت و مسمی فرض کرده است. در حالی که در جایی که به جزء بخورد اینگونه نیست بله آنجا هم فرض شده سجود جلالی از نهی ولی آیا صلاة مشتمل بر آن صلاة است معلوم نیست.

اما مورد بعدی مسئله عدم تراحم است. از کلام سابق معلوم شد، عدم تراحم نیز می تواند دخیل در تمامیت باشد و می تواند نباشد.

اگر شارع بین عنوان و عنوان دیگر تراحم فرض کرده است عدم تراحم داخل نیست زیرا فرض شده است که جدای از آن عدم تراحم فرض کرده است تمامیت و مسمی را. اما اگر تراحم بر اساس خواهد باشد بر اساس کلام شارع، در این صورت باید دید در باب تراحم چه مسلکی انتخاب می کنیم اگر گفتیم ترتب نداریم یعنی عمل مهم باطل است در این صورت عدم تراحم داخل در تمامیت و صحت است اما اگر نگفتیم مهم باطل نیست به هر ملاکی که گفتیم در اینجا عدم

تزام داخل در تمامیت و صحت نیست.

اما نسبت به مسئله ترتب اثر. اثر اینجا به معنای سقوط اعاده و قضاء و امثال آن نیست. آن موارد گذشت و گفتیم داخل نیست اما آثار دیگر مثل معراج و قربان کلی تقی و ... این آثار نیز داخل در تمامیت نیست. به همان بیانی که در امر و نهی گذشت. زیرا حقیقت فرض شده جدای از آن اثر.

و اصلاً احتمال نمی‌دهم این آثار مدخلیت در وضع داشته باشد زیرا بسیار از نمازها فاقد این آثارند و یا اعمال دیگر فاقد آثار اینگونه خودشان هستند.

نتیجه اینکه آنچه داخل در تمامیت بود اجزاء و شرایط و قصد قربت است و در عدم نهی و عدم التزام نیز تفصیل داریم که گذشت.

حال بحث می‌رسد به اشاره اجمالی به کلام مرحوم اصفهانی و من وافقه که صحت را امری نسبی دانستند و تمامیت با یک اثر است.

معنی تمامیت باید با آن اثری که مورد نظر است سنجیده شود اگر آن اثر بر آن مترتب بود می‌شود صحیح والا می‌شود فاسد.

با کلمات سابق تقابل بین این کلام و کلام مرحوم خوبی روشن است. که جناب خوبی یک واقعیت برای تمامیت جدای از اثر و هدف و امر فرض می‌کردند به خلاف مرحوم اصفهانی.

البته منظور مرحوم اصفهانی این نیست که آن امر یا هدف و اثر مقوم مسمی و وضع است نه خود مرحوم اصفهانی تصریح دارند که آنها مقوم وضع نیست. هم مرحوم خوبی و هم مرحوم اصفهانی می‌گویند آن اجزاء خارجی موضوع له هستند. ولی مرحوم اصفهانی می‌گوید این تام بدون هدف معنی ندارد زیرا مثلاً سه جزء یک تام است، چهار جزء تام است، پنج جزء تام است اگر اثری فرض نشود در قبال آنها شما چرا می‌گویید پنج جزء مثلاً. پس حتماً باید یک هدفی باشد و به نسبت آن، آن تام سنجیده شود.

اما مرحوم خوبی می‌گوید نه احتیاجی نیست و واضع می‌تواند بدون در نظر گرفتن هدف، وضع را انجام دهد. بله. واضع می‌تواند بدون در نظر گرفتن هدف، وضع را انجام دهد. بله. واضع در اغلب هدف دارد از این وضع ولی فرق است که وضع ممکن باشد بدون هدف ولی در بیرون هیچ وقت بدون هدف واقع نشود.

مرحوم خوبی نهایتاً اشکال می‌کنند به مرحوم اصفهانی که شما خلط کردید بین وضع و داعی وضع و خود شما هم می‌دانید داعی وضع، مقوم وضع نیست.

و اینکه چرا آن پنج جزء را انتخاب کرده نه سه جزء را بدون هدف ممکن است و احتیاج به داعی ندارد ولو اینکه معمولاً داعی دارد اما آن عرض مقوم وضع نیست. مقوم وضع لحاظ معنای موضوع له است نه آن غرض. در واقع ترجیح بلا مرجح ممکن است و آنچه محال است ترجیح بلا مانع است. بلکه ترجیح مرجوح نیز ممکن است. در اینجا نیز چرا برای پنج جزء وضع شده، داعی مرجح است اما می‌تواند مرجح نداشته باشد.

بحث در تصویر جامع بین افراد موضوع له رسید.

مرحوم آخوند ابتداءً می‌فرماید چاره‌ای از تصور جامع نیست چه قائل به صحیح باشیم چه قائل به اعم.

مقصود مرحوم آخوند از این قصور جامع نفی اشتراک لفظی است. یعنی افراد مختلف یک ماهیت مشترک لفظی نیستند.

حال چه از باب وضع عام، موضوع له عام باشد یا از باب وضع عام موضوع له خاص.

نکته قابل تذکر این است که موضوع له خاص، نسبی است یعنی از قبیل وضع در حروف نیست، در حروف این بود

که هر کدام از موارد استعمال به لحاظ انواع و به لحاظ اشخاص موضوع له است. اما در اینجا قطعاً اینگونه نیست. بلکه

به لحاظ انواع است.

و به لحاظ اشخاص اصلاً محتمل نیست و سرّ آن این است که در حروف گفتند چون حرف تفرج جدایی از طرفین ندارد

و چون هر کدام از اشخاص وجود جدا دارند هر کدام از حروف حتی در تفاوت اشخاص موضوع له جدا هستند. اما در

اینجا ماهیت تقرر مستقل دارند. ولی چون جامع نتوانستیم تصور کنیم بین اصناف متفاوت ماهیت موضوع له خاص شد

ولی هر کدام از اصناف وجود مستقل دارند. یعنی در اینجا موضوع له خاص از باب قصور در مفهوم نیست بلکه از باب

قصور در قصور جامع است.

و چه بسا مرحوم شیخ اعظم در تقریرشان ناظر به این مطلب بودند که فرمودند هو نظیر وضع الحروف.

مرحوم آخوند پس وارد تصویر جامع شدند و می‌فرمایند تصور جامع بنا بر قول به صحیحی مانعی ندارد زیرا برای

هر یک از عبادات، آثار خاصی تصور شده که این آثار بسیطند و ترکیبی ندارند و این اثر واحد بر اساس الواحد لا یصدر

الا من الواحد نشان از وحدت ماهیت در تأثیر است.

پس باید یک امر واحد باشد که الفاظ برای آن وضع شده است. اگر چه آن چه ما می‌فهمیم یک امر مرکب است ولی

کانه الفاظ برای این چه ما می‌بینیم وضع نشده بلکه برای یک مفهوم وضع شده که یک امر واحد و بسیط است که معلول

این مرکبات نیست بلکه مرقد است با این مرکبات. پس مرحوم آخوند صلاة را یک امر حقیقی می‌دانند و جامع مقومی

ذاتی برای آن تصور کردند. و به این بیان اشکال را از خود دفع کردند که قاعده الواحد در اعتبارات جاری نیست.

پس اشکالی مطرح می‌کنند که در کلمات مرحوم شیخ آمده است جامع یا بسیط است یا مرکب و هر دو محذورند.

مرکب نمی‌تواند باشد زیرا شما خودتان قبول دارید هر مرکبی از شخصی صحیح است و از شخصی فاسد پس جامع

نشد.

اگر بگویید جامع بسیط است، این جامع یا مطلوب است یا امری ملازم با مطلوب، و هیچ کدام از آنها قابل التزام

نیست. مطلوب نمی‌تواند جامع باشد زیرا سه اشکال وارد است اولاً مطلوبیت متفرع بر امر است پس قبل از امر باید بتوان

آن را صحیحاً تصور کرد و صحت متفرع بر امر نمی‌تواند دخیل در صحت قبل از امر باشد.

ثانیاً؛ اگر بنا باشد وضع برای مطلوب باشد لازمه اش این است که مترادف با مطلوب باشد و هذا واضح البطلان. زیرا

متبادر از این الفاظ مطلوب نیست.

و اگر واقع المطلوب باشد که به کلام مرحوم آخوند برمی‌گردد.

و ثالثاً: لازمه این کلام این است که قائل به صحیح نتواند در موارد شک در اقل و اکثر چه ارتباطی و چه استقلالی

نتواند تمسک به برائت کند در حالی که مشهور بین اصولیین با اینکه صحیحی هستند کمک به برائت می‌کنند.

چرا این لازمه است زیرا اگر صلاة وضع شده برای مطلوب، پس امور به اجمالی ندارد و اجمال در امتثال و محصل

است پس جای احتیاط است نه برائت. این حاکی از آن است که جامع عنوان مطلوب نیست.

البته مرحوم آخوند می‌فرماید این اشکال سوم آنها اشکالی است که وارد است اگر جامع عنوانی بسیط ملزوم با

مطلوبیت باشد. و البته اشکال دوم که محذور تبادر بود نیز وارد است.

نتیجه اینکه مطلوب موضوع له نشد و ملزوم مطلوب نیز نمی‌تواند باشد.

مرحوم آخوند جواب می‌دهند منظور ما از اینکه جامع یک عنوان بسیط است همین امر آخر است یعنی مرکب نیست

و بسیط مطلوب نیز نیست زیرا می‌دانیم مأمور به یک عنوانی است که با صرف نظر از امر مفروض است. بکله عنوانی

ملزوم با مطلوب است. و اشکال سوم شما مردود است زیرا خلط شده بین آنچه در مقام است و بین اینکه عنوان موضوع

له معلول و سبب امر خارجی باشد.

آنچه موضوع له لفظ صحیح است حقیقتی است که متحد است و منطبق است بر عمل خارجی. اما آنچه شما گفتید

جایی است که عنوان مأمور به معلول و مسبب از آن عمل خارجی باشد.

عنوانی که از مکلف خواسته شده گاهی با عمل مکلف متحد است و یکی است ولی این عمل در خطاب شرعی مورد

تکلیف قرار گرفته است. یعنی صوم عین امساک المکلف است نه معلول آن.

و گاهی آنچه مأمور به است با آن عنوان دو چیزند و از باب علت و معلول هستند.

مثلاً یک بار می‌گوید آتش روشن کن که در این صورت فعل مکلف با مأمور به یکی است و متحد است ولی گاهی

می‌گوید بسوزان و من نمی‌دانم با این آتش سوزندگی محقق می‌شود یا نه باید احتیاط کرد و سوزندگی معلول فعل مکلف

است. درخواست اجمال نیست بلکه در امتثال تردید است.

پس گاهی مأمور به متحد است با عمل مکلف در اینجا اصل برائت جاری است اما اگر فعل مکلف سبب مأمور به

است و امر روی سبب رفته روی سبب در اینجا جای احتیاط است.

و اگر در مقام اثبات شک کنیم که از کدام موارد است مرحوم نائینی ضابطه خوبی کرده‌اند و اینطور نیست که هر جا

امر شارع روی سبب رفت در تولیدیات قائل به احتیاط شویم چه بسا متفاهم عرفی از آن سبب است نه مسبب.

و این مورد بحث ما از جاهایی است که اصل برائت جاری است و مأمور به با فعل مکلف متحد است و یکی است.

و لذا اشکال شما وارد نیست و ما جامع را تصور کردیم.

بحث در این است که آیا لابد من تصویر الجامع یا نه؟ برای اینکه احتیاجی به تصور جامع نداریم و احتمال می‌دهیم: ما در مقام احتمال اشتراک لفظی به این معنا که واضح تصریح کرده باشد بر وضع لفظ بر هر یک از انحاء صلاة نمی‌دهیم. به همان بیانی که مرحوم آخوند در حقیقت شرعیه احتمال وضع تعیینی تصریحی را رد کردند.

و به همان بیان که وضع تعیینی لفظی استعمالی را تقریب نمودند اشتراک لفظی قابل اثبات است. و اگر شک کردیم که مثلاً در نماز جزئی معتبر است یا نه ثمره‌ای که برای بحث صحیح و اعم ذکر کرده‌اند تمسک به اطلاق بنا بر قول به اعمی است و عدم جواز تمسک به آن بنا بر قول به صحیحی.

حال اگر اشتراک لفظی بود بین افراد صحیح، لفظ مجمل می‌شود. همان‌طور که اگر جامع تصور کردیم بین افراد صحیح لفظ اجمال داشت در اینجا نیز مجمل می‌شود.

اما اگر اشتراک لفظی بود بین اعم و جمیع افراد، باز هم لفظ مجمل می‌شود.

مرحوم نائینی بیان دیگری دارند به تبع مرحوم شیخ و فرموده‌اند ما احتیاجی به تصویر جامع نداریم ولی به اشتراک لفظی نر دیده‌اند و البته ثمره را منتفی دانسته‌اند.

مرحوم شیخ احتمال بالا را که ما ذکر کردیم به عنوان اشتراک لفظی متشرعیه تصریح به آن دارند.

شارع لفظ را وضع کرد مثلاً برای صلاة جامع تمام اجزاء والشرايط و آن مرتبه اعلی. حال در یک مرحله نازل، شارع خود عنایه «صلاة» را در آن استعمال کرده و مثلاً نماز با تیمم معنای مجازی صلاة است و مصداق عنایه صلاة است. اگر شک کنیم کدام فرد صلاة خواسته شده است اگر ثابت شود صلاة غیر حقیقی نیز قبول است که هیچ و گرنه صلاة در معنای حقیقی استعمال شده و باید همان را بیاورد. در این بیان دیگر صلاة مجمل نشد و بلکه تا زمان عدم ثبوت خلاف لفظ در معنای حقیقی استعمال شده است.

فقط یک مسئله می‌ماند که اگر ما شک کردیم جزئی یا شرطی در آن مرحله اول و تام دخیل است یا نه که در این صورت باز هم لفظ مجمل می‌شود. پس ثمره‌ای مشهور ذکر کرده‌اند روی این مسلک نیز می‌آید.

که جواب می‌دهیم منظور ایشان عدم ترتب ثمره است به نسبت غیر مرحله تام و اعلی. و نسبت به دیگر مراحل ثمره منتفی است.

پس طبق این بیان در هر جا شک کنیم آیا شارع بدلیت را پذیرفته است یا از لفظ نفی بدلیت می‌کند به تبع نفی معنای مجازی.

مرحوم آخوند فرمودند ما برای افراد صحیح جامع ماهوی و حقیقی داریم. و ماهیت صلاة بسیط است نه مرکب چون ماهیت مرکب نمی‌تواند جامع بین جمیع افراد صحیح فقط باشد و زیرا هر مرتبه از صحیح، به طور فاسد نیز تصور می‌شود. و آن ماهیت با حقیقت الصلاة یکی است و آن جامع با حقیقت نماز یکی است نه اینکه معلول از نماز باشد.

این کلام از ناحیه دیگران و تلامذه ایشان مورد اشکال قرار گرفته است به شدت و حتی گفته شده خلاف معقول است و بعید از ایشان.

از جمله اشکالات:

۱. شما گفتید صلاة عبارت است و یک حقیقت بسیط که متحد با مرکب است. فرض این است که صلاة مرکب از مقولات متعدده است. اگر شما یک حقیقت واحده را فرض کنید که با این مقولات متحد باشد لازم آن این است که شما یک جنس بالاتر از همه مقولات فرض کرده‌اید و هذا بدیری البطلان و غیر معقول.

۲. از این اشکال اول و روشن تر اینکه اتحاد مرکب و بسیط معنا ندارد. معنای این کلام یعنی شیء واحد هم مرکب است هم بسیط و این اجتماع ضدین است. اگر منظور شما جامع عنوانی است. یعنی موضوع له لفظ صلاة که یک امر بسیط است یک امر عنوانی است. می‌تواند با مرکب متحد باشد ولی دیگر یک مقوله و حقیقت نیست.

۳. شما گفتید صلاة وضع بر یک واقعیت شده است که نمی‌توانیم آن را تعیین کنیم و فقط از راه خواص و آثارش به آن اشاره می‌کنیم. آیا مفهوم مثل صلاة بر اساس فهم متشرعی یک امر نامفهوم و مبهم است یعنی در ذهن هیچ چیزی نمی‌آید. در حالی که این خلاف وجدان است و مفهوم واضح و قابل مرکب برای همه دارد.

او باید دید اشکال تصویر جامع از کجا نشأت گرفته است یک اشکال این بود که چطور می‌تواند یک شیء علی تقدیر وجود، مقوم باشد و علی تقدیر عدمه مخلّ نباشد. و یک اشکال این بود که بین افراد مختلف آن نمی‌توان جامع تصور کرد.

و ما می‌خواستیم اولاً اشتراک لفظی را نفی کنیم و ثانیاً وضع عام موضوع له خاص نیز نباشد. و ما گفتیم اشتراک لفظی تصریحی نیست صحیح است اما مشترک لفظی استعمالی نیز نیست مبعودی ندارد.

در واقع قوم چون جامع را یک امر مسلم و مفروض دانسته‌اند اشتراک لفظی را نفی کرده‌اند و ما می‌گوئیم اگر جامع تصور می‌شود و به خاطر آن اشتراک را نفی می‌کنید و دیگر چرا می‌گویید جامع دشوار است تصویرش.

و جامع باید بین امر اعتباری باشد نه امر حقیقی. چون در جامع اعتباری لازم نیست در صور ظاهری اشتراک باشد. همان‌طور که جامع اعتباری را می‌توان در جایی فرض کرد که اجزاء مساوی دارند همان‌طور می‌توان در جایی تصور کرد که تساوی در اجزاء ندارند.

مثل خانه که خانه ۱۰۰ متری خانه است و خانه ۲۰۰ متری خانه است و خانه است نه خانه به علاوه چیز دیگری. فقط یک مشکل در بین است که در کلمات آقا ضیاء آمده است و آن اینکه اگر جامع امر اعتباری شد جامع بین قصد و تمام وجود دارد یعنی امر به صلاة امر به جامع قصد و تمام است پس باید از مسافر نماز تمام صحیح باشد و بالعکس یا به جای نماز صبح نماز ظهر خواند چون جامع در ضمن همه محقق است و هذا واضح البطلان. پس معلوم می‌شود امر به جامع نشده و یا جامع وجود ندارد.

مرحوم عراقی جوابی ذکر می‌کنند.

صلاة وضع بر جامع بین قصر و تمام است اما قصر از مسافر و تمام از حاضر نه هر قصر و تمامی. آن جامع اعتباری، جامع بین قصر از مسافر است و تمام از حاضر. اگر مسافر تمام بخواند مصداق جامع را نیاورده پس مجزی نیست. اگر حاضر قصر خواند مصداق جامع را نیاورده است. و صلاة وضع بر این نشده است. یعنی جامع بین دو رکعت فجر و چهار رکعت ظهر است. پس دو رکعتی که عند الظهر باشد مصداق جامع نیست. تا مجزی و مبدی ذمه باشد. بله جامع ماهوی نیست ولی جامع اعتباری و عنوانی هست و لذا ما گفتیم صلاة یک امر اعتباری است ز یک حقیقت متولی.

و همین ضمیمه برای مرحوم اصفهانی و کلام ایشان صحیح است و آقا ضیاء نیز خود مطرح کردند.

.bbb جلسه ۵۴ - ۸۶/۱/۲۰

دیروز گفتیم تصویر جامع هیچ محذور عقلی و مانعی ندارد علی الصحیح. چرا که اصل شبهه و شک در تصویر جامع مبتنی است بر قیاس امور اعتباریه بر امور حقیقیه و مقولات ذاتیه.

اشکال در مقام که جامع معنایی که برای نماز هست و وضع برای آن وضع شود سرچشمه می گیرد از اینکه در بین افراد نماز اشتراک در صورت نیست پس جامعی نیست و تباین است.

اگر تباین بود و جامعی نبود پس وضع لفظ برای جامع موضوع ندارد.

و اشکال دیگر این بود که چطور شیء واحد علی تقدیر وجود دخل در ماهیت داشته باشد و در صورت عدم خلل به ماهیت وارد نکند.

و ما جواب دادیم اشکال این است که در امور اعتباری را با امور حقیقی قیاس کردید در حالی که این گونه نیست و تفصیل آن گذشت.

و جوابی از آقا ضیاء نقل کردیم و گفتیم شهید صدر در جاهای مختلفی از همین راه استفاده کرده اند من جمله تقیید شرطیت و جزئیت به علم.

و بعداً خواهد آمد تصویر جامع بر همین منوال علی الاعم نیز ممکن است. مثلاً در همان مثال خانه، اگر خانه آشپزخانه نداشته باشد خانه است حقیقتاً ولی معیوب و فاسد است پس قصد جامع بین صحیح و اعم از آن نیز ممکن است.

کلام مرحوم اصفهانی:

کلام بسیار عمیقی است و حرف صحیحی است که کلام ما برگشت به همین کلام دارد.

ایشان فرمودند:

امور بر دو قسم اند یا وجود لا فرض می کنید یا ماهیت.

اینها امور حقیقه اند و قسم سومی داریم که تعبیر به تفاهیم یا اعتباریات یا ماهیت ترکیبیه و اعتباریه می کنیم. وجود یعنی نقیض عدم و حقیقت آن طرد العدم است.

ماهیت حقائق اشیاء است. مثل ماهیت انسان که حیوان ناطق است. این دو در یک جهت مشترکند و آن اینکه در هر

دو اطلاق قابل فرض است. و همین‌طور تردید در این دو راه ندارد نه در وجود نه در ماهیت. این در ماهیات حقیقیه بود. اما ماهیات اعتباریه بحث دیگری دارند. مرحوم اصفهانی اینجا می‌فرماید اطلاق در وجود و ماهیت منشأ بالعکس دارند اطلاق وجود از فعلیت و شدت است و اطلاق ماهیت از ابهام و ضعف است. ابهام نه به معنای غموض و تردید بلکه یعنی طواری و عوارض مدخلیت ندارند. یعنی به لحاظ ذات ماهیت اطلاق معنا ندارد بلکه از حیث عوارض و طواری معنا پیدا می‌کند. اما در امور ماهیات ترکیبیه که ماهیات اعتباریه‌اند که ماهیات مستقله‌ای نیستند و ترکیب مقولات ایجاد ماهیت جدید نمی‌کند.

در ماهیات اعتباریه اطلاق به معنای ابهام حتی به لحاظ خود ماهیت اشکال ندارد بر خلاف ماهیت حقیقیه که به لحاظ خود ماهیت و ذاتش اطلاق معنا نداشت و نسبت به عوارض بود اما در ماهیات اعتباریه ابهام حتی به لحاظ خود ماهیت نیز ممکن است.

و البته این اطلاق است نه تردید. و تردید حتی در امور اعتباریه نیز محال است.

جلسه ۵۵ - ۸۶/۱/۲۱ .CCC

بحث در تقریر کلام مرحوم اصفهانی در تصویر جامع بود و کلام ایشان را تقریباً کل متأخرین از ایشان نقل کردند که نشان از اهمیت آن دارد.

گفتیم اگر الفاظ وضع بر خصوص صحیح از عبادات شده‌اند که خود دو صورت دارد:

۱. اشتراک لفظی. این احتمال مردود است و جایی تصور می‌شود که بتوانیم جامعی بین افراد تصور کنیم که لفظ وضع به ازاء آن شده باشد.

ولی اگر جامع تصور کنیم نوبت به اشتراک لفظی نمی‌رسد.

هنر مرحوم اصفهانی همین تصویر جامع است در بین افرادی که تفاوت در تعداد اجزاء و تباین در صورت دارند. مرحوم اصفهانی از راه شمول و اطلاق در ماهیت پیش آمده‌اند. کما مر و چون می‌خواهیم اطلاق در صلاة را مثلاً معنا کنیم همین بحث عکس بودن وجود و ماهیت در اطلاق را بیان کرده‌اند.

گفتیم اطلاق و شمول در وجود موقعی است که وجود فعلیت و شدت داشته باشد. و هر چه وجود فعلیت بیشتر و قوت و شدت بیشتر داشته باشد شمول و سریان و اطلاق آن بیشتر است.

اما در ناحیه ماهیت بالعکس است. ماهیت هر چه مبهم‌تر و ضعیف‌تر باشد شمول و گستره‌ی بیشتری دارد.

مثلاً شمول و اطلاق حیوان از حیوان ناطق بیشتر است.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید: هم در وجود و هم در ماهیت تردید معنا ندارد. و اینکه گفتیم ابهام غیر از تردید است. اطلاق غیر از تردید است.

وقتی می‌گوییم تردید یعنی احد الامرین معنا ندارد. یعنی احد الامرین، احد الوجودین وجود ندارد.

وجود یا محقق است یا محقق نیست و تردید معنا ندارد. پس اطلاق در وجود غیر از تردید است. ابهام در ماهیت نیز تردید در ماهیت نیست و معنای ابهام غموض و جهل در ماهیت نیز نیست. ماهیت مطلق است یعنی سهم است و مبهم است یعنی مطلق است. اطلاق غیر از غموض است و بلکه عین وضوح است. شمول هم وهم است نه یا و یا. پس ماهیت اطلاقش به عدم فعلیت و ابهام است. به این بیان: ماهیت به لحاظ مقومش هیچ ابهامی ندارد و به تبع هیچ اطلاقی ندارد. اینطور نیست که ناطقیت در صورت بودن دخل در آن داشته باشد و اگر نباشد مشکلی ایجاد نکند. پس ابهام در ماهیت فقط به لحاظ عوارض و طواری ماهیت است. مثلاً انسان به لحاظ سفید بودن و سیاه بودن، عرب و عجم بودن، بلند و کوتاه بودن و ... اطلاق دارد. یعنی ابهام دارد. یعنی انطباق انسان بر سفید به وصف سفید بودن نه به خاطر سفید بودن است که خصوصیت دخل در ماهیت داشته باشد. پس در ناحیه ماهیت اطلاق به لحاظ عوارض معقول است نه به لحاظ ذات. تمام این بحوث در ماهیت حقیقیه بود. اما ما یک قسم سومی داریم که ماهیات اعتباریه و مرکب هستند مثل صلاة که مقولات متباین با یکدیگر ترکیب شده‌اند و اعتباراً ماهیتی ساخته‌اند به نام صلاة. این ماهیت نیز اطلاق دارد. و اطلاق در این ماهیت حتی به لحاظ ذات ممکن است. و اطلاق در اینجا به لحاظ ذات است. نه به لحاظ عوارض و طواری و مطلوب ما همین است. و در ماهیات اعتباریه آن ابهامی که در ماهیات حقیقیه معقول نبود - ابهام به لحاظ ذات ماهیت - معقول و ممکن است. ابهام یعنی قابلیت تطبیق. این مسئله بسیار مهم است و بسیاری از اشکالات را که به کلمات مرحوم اصفهانی شده است را مندفع می‌کند. مرحوم اصفهانی می‌فرماید ما در ماهیت اعتباری تصویر می‌کنیم اطلاق یعنی قابلیت انطباق حتی با لحاظ ذات. یعنی خصوصیت دخیل در ماهیت هست در صورت وجد و در صورت عدم ضرری نمی‌زند. مثلاً چهار رکعتی بودن و دخل در ماهیت صلاة است و اگر نبود و دو رکعتی بود باز هم صلاة است و ماهیت باقی است. بر خلاف ماهیات حقیقیه که خصوصیات دخل در ماهیت نداشتند و انسان بلند انسان است بدون دخل بلند بودن و همین‌طور انسان کوتاه. پس اطلاق غیر از تردید هست و غیر از غموض است. و هر یک از خصوصیات در صورت بودن مقوم ماهیت است و در صورت نبودن مخل نیست و بلکه نبودن آن مقوم است و این برخلاف ماهیات حقیقیه است.

از اینجا روشن است که برای تکمیل و بدون نقص بود کلام ایشان باید آن کلامی که از مرحوم آقا ضیاء گذشت به آن ضمیمه کنیم.

و ایشان می‌فرمایند از اینجا روشن می‌شود که جامع اعمی همین‌طور تصویر می‌شود. جامعی که شما می‌گویید عنوان است یا واقع‌العنوان است. اگر عنوان باشد که خودتان نفی کردید و اگر بگویید واقع‌العنوان می‌گوییم (واقع‌العنوان یعنی مفهومی که انطباق دارد بر واقع خارجی، چون الفاظ وضع برای حقایق خارجی نمی‌شوند بلکه وضع برای مفاهیم می‌شوند). اگر واقع‌العنوان باشد لازم می‌آید وضع عام موضوع در خاص در حالی که شما وضع عام موضوع له عام می‌گویید. جواب: مرحوم اصفهانی نمی‌گوید وضع برای خصوصیات شده تا وضع عام موضوع له خاص بشود بلکه برای جامع وضع شده که جامع انطباقات متعدد دارد.

مرحوم صدر اشکال کرده‌اند ماهیت ابهام دارد یعنی به لحاظ ثبوت که معنا ندارد. (ابهام را به معنای تردید گرفته‌اند) و اگر به لحاظ اثبات است یعنی انطباق آن غامض است اصلاً این‌طور نیست بلکه در نزد متشرعه انطباق آن در نهایت وضوح است. (ابهام را به معنای غموض گرفته‌اند) که ما جواب دادیم ابهام نه به معنای تردید است نه غموض.

جلسه ۵۶ - ۸۶/۱/۲۲ .ddd

مرحوم آقا ضیاء موضوع له در اسماء عبارات را بنا بر لفظ برای خصوص صحیح وضع شده است اینگونه تصویر کرده‌اند.

صلاة یک حقیقت وجود دارد و یک حیثیت ماهیتی. اجزاء نماز وجودشان دو حیث دارد یکی اینکه وجود است که از این حیث بین وجودات یک جهت جامعه است. یعنی هم در نماز هم در دیوار حقیقت وجود هست و تفاوتی ندارد. و تفاوت از ناحیه مقولات و ماهیت آنها است.

و حیث دیگر حیث ماهیت و مقوله آن است.

حال اگر بگوئیم نماز وجود یا حیثیت و خصوصیت مقولی است همان مشکل پیش می‌آید که چطور می‌توان جامعی تصور کرد که بر مقولات متباینه وضع شده باشد.

پس صلاة وضع برای وجود شده است همان وجودی که مشترک است بین حدود صلاة پس این جامع صلاة است. نگوئید که پس باید صلاة منطبق باشد بر فرش و دیوار و ... جواب می‌دهیم که آن وجود مقید است به قید عدمی که مثلاً وجودی که غیر از این ارکان نباشد یا غیر از این اجزاء نباشد.

در این صورت اولاً مفهوم جامع صلاة یک امر بسیط است و ثانیاً قیدی دارد این وجود که باعث می‌شود بر هر چیزی انطباق نکند.

و برای اینکه مراتب صحت و فساد متداخلند و ما در صدد آن هستیم که فقط بین افراد صحیح تصور جامع کنیم همان کلام را که قبلاً ذکر کردیم از ایشان در ذیل کلام اصفهانی، اینجا مطرح می‌کنند.

پس صلاة وضع شده برای حیث وجود، وجوداتی که منطبق بر غیر صلاة نیست اما خصوصیات دخیل در آن نیست
صلاة با خصوصیت رکوع نیست ولی به فرش و طواف هم قابل انطباق نیست.

و تنظیر کرده‌اند مقام را کلمه و مفهوم سیراب کننده. که بر یک لیوان آب و یک حوض آب و یک قاشق آب منطبق
است بدون دخل خصوصیت.

به نظر می‌رسد کلام ایشان اگر به کلام مرحوم اصفهانی برگردد که صحیح است و گرنه اگر منظورشان این باشد که
صلاة وضع شده برای مفهوم وجود واضح است که از صلاة مفهوم وجود نمی‌فهمیم بلکه وجود خاص با خصوصیات در
ذهن می‌آید.

اگر می‌گویید وضع برای واقعیت وجود شده است که واقعیت آن با خصوصیات مفروض باشد که عین کلام مرحوم
اصفهانی است.

در مقام یک کلام قابل اعتنا که در تقسیم مطلب دخیل است باقی ماند و آن کلام مرحوم صدر است.
جان کلام ایشان برمی‌گردد به تقریری که ما از کلام مرحوم اصفهانی نقل کردیم کاری که مرحوم صدر کرده است این
است که این را به صورت مثال درآورده است.

البته از نظر ایشان کلام جدایی از کلام اصفهانی است و کلام اصفهانی را رد کرده است که ما گفتیم صحیح است.
ایشان می‌گویند اولاً جامع ترکیبی است ما چند سنخ اجزاء و خصوصیات داریم:

۱. در تمام نمازها خودش دخیل است و مدل ندارد مثل نیت و تکبیر.
۲. در بعضی نمازها یک بدل عرضی دارد مثل تسبیحات اربعه که بدل عرضی آن حمد است. پس علاوه بر تکبیر
وضعیت جامع بین حمد و تسبیحات نیز داخل داخل در نماز است.
۳. بعضی از اجزاء و خصوصیات به نحو تعیین معتبر است اما در حق بعضی به نحوی و در حق بعضی دیگر به نحو
دیگر معتبر است. مثلاً محدث به حدث اصغر باید وضوء بگیرد و محدث به حدث اکبر غسل باید کند. پس احد الامرین
در وضوء محدث و غسل الجنب نیز دخیل است.
۴. بعضی از اجزاء صلاة بدل طولی هستند مثل وضوء در مختار و تیمم در مضطر که جامع بین وضوء از مختار و تیمم
از مضطر اخذ شده است.
۵. بعضی از اجزاء بدل دارند مثلاً اگر در شرایط اختیار هستند باید نماز باسم الله الرحمن الرحیم خوانده شود اما در
صورت تقیه اسقاط می‌شود. در اینجا بین وجود و عدم دیگر جامعی نیست تا در نماز اخذ شود.

این مشکل را به دو بیان حل می‌کنند:

- ۱- ما جامع را این گونه تصور می‌کنیم چیزی که نماز برایش وضع شده است عبارت است از بسم الله از کسی که در
شرایط تقیه نیست و بقیه اجزاء از کسی در تقیه است. و بین مشتمل بر بسم الله و غیر مشتمل بر بسم الله جامع وجود دارد
و چون هر دو وجودی هستند.

۲- جامع بین این جزء و تقید الاجزاء به حال تقیه و نحو آن.

پس جامع تصور شد و جامع ترکیبی شد و اشکال مرحوم آخوند نیز دفع می‌شود که جامع ترکیبی قد یکون صحیحاً و قد یکون فاسداً.

و می‌فرمایند اگر اشکال شود این صلاة در عرف متشرعه اینگونه نیست و به این پیچیدگی نیست جواب می‌دهند که نماز با این شرایط گسترده‌ای که دارد همین است و اگر عرف متنبه شود همین را می‌فهمد. به نظر ما این کلام همان بیان مرحوم اصفهانی است و چیز جدایی از آن نیست.

جلسه ۵۷ - ۸۶/۱/۲۵ .eee

مرحوم آخوند بعد از آنکه فرمودند الفاظ می‌توانند بر خصوص عبادات صحیحه شده باشند به نحوی که عبادات فاسده، اسم آن عبادت اصلاً بر آن صدق نکند.

تا حال انتخاب نکرده‌اند و فقط امکان وضع بر صحیح را بررسی کرده‌اند اما اینکه می‌شود برای اعم هم تصور کرد یا نه منوط بر این است که بتوان جامع بین افراد صحیح و اعم تصور کرد.

مرحوم آخوند پنج تصویر برای جامع بین افراد صحیح و فاسد ذکر می‌کنند و به هر پنج تصویر اشکال می‌کنند و در نهایت تصویر جامع بر اعم را معقول نمی‌دانند پس قول به اعم در همین مرحله از دور خارج می‌شود و در مرحله اثبات فقط قول به صحیح باقی می‌ماند.

آنچه از ما در تعقیب کلام مرحوم اصفهانی گذشت در تصویر جامع علی‌الصحیح، در همین جا قابل تطبیق و تصور است.

ما گفتیم جامع یک جامع اعتباری است و همان‌طور که خانه صدق می‌کند بر خانه یک اتاقی و دو اتاقی و چهار اتاقی و ... همین‌طور نماز. و شکلی نیست از ناحیه تصور جامع بین افراد متباین چون جامع یک جامع اعتباری است. و از جهت صدق جامع بر اقل و اکثر نیز مشکلی نبود به همان بیان.

غایه الامر اینکه ما نیاز داشتیم در آنجا برای معرفی افراد صحیح و نشان دادن جامع به اینکه با یک ملازم با آن تعبیر کنیم. مثلاً ناهی از فحشاء و منکر یا آنچه در اوقات مخصوصه واجب است.

در اینجا هم برای اشاره به افراد صحیح و اعم می‌گوییم آنچه در اوقات مخصوص در بعضی از مکلفین اسقاط تکلیف می‌کند.

پس همان دو نکته در اینجا جاری است. ۱. لازم نیست تمام افراد از مقوله واحده باشند.

۲. جامع بر اقل و اکثر صادق است.

حال وجه اوایل که مرحوم آخوند برای تصویر جامع علی‌الاعم بیان می‌کنند.

کلام مرحوم قمی است که صلاة وضع شده بر ارکان نماز علی‌الاعم. و بیش از آن‌ها واجبات هستند اما داخل در مسمی نیستند. مثلاً جواب سلام در نماز واجب است اما داخل در نماز نیست بقیه اجزاء دقیقاً مثل همین هستند با یک

تفاوت که جواب سلام شرط صحت نماز نیست اما دیگر اجزاء شرط صحت نماز هستند.
مرحوم آخوند دو اشکال به این کلام دارند و مرحوم نائینی اشکال دیگری دارند.
اشکالات مرحوم آخوند مبتنی است بر همان که گفتیم که فرض کرده‌اند که الفاظ انطباق بر عمل خارجی دارند به تمام اجزاء.

اشکال اول: ما می‌بینیم اگر کسی فقط ارکان را به جا آورد به آن یقیناً نماز نمی‌گویند در حالی که اگر تمام اجزاء را انجام دهد و فقط یک رکن انجام ندهد صدق صلاة می‌کند در حالی که طبق مبنای شما نباید صدق کند.
پس طبق مبنای شما باید در جایی که صدق صلاة نمی‌کند، صلاة بگویند و در جایی که صدق صلاة می‌کند، نباید صلاة بگویند.

و این اشکال صحیح است و وارد است اگر چه مربوط به مقام اثبات است یعنی متبادر از صلاة فقط ارکان نیست بلکه یک چیزی اوسع از ارکان است.

اشکال دوم:

بر فرض که صلاة بر ارکان وضع شده است باید صدق صلاة بر اجزاء غیر از رکن مجاز باشد در حالی که اعمی می‌گوید اگر اجزاء دیگر باشند داخل در مسمی است و صدق صلاة مجاز نیست پس باز هم جامع شما برای اعمی کارساز نشد.
مرحوم نائینی اشکال دیگری کرده‌اند: اگر فرد نماز بخواند و ارکان را انجام داد و واجبات را هم انجام داد حال چیزی را که دارد انجام می‌دهد علاوه بر ارکان اگر بگویید جزء نماز نیست خلاف فهم و مرتکز است.
و اگر داخل در تسمیه است یعنی اگر بود نماز است و جزء آن است و اگر نبود باید ماهیت خلل پیدا نکند. (بنابر تقریر ما از مرکب اعتباری را در نظر بگیرید بلکه مرحوم نائینی حمل بر ماهیات حقیقیه کرده است) در حالی که این معقول نیست.

کلام ما به محقق نائینی این است که شما خلط بین جامع حقیقی و جامع اعتباری کرده‌اید و مرحوم خوبی نیز همین اشکال را بر استاد خود وارد دانسته‌اند.

البته کلام مرحوم خوبی کلام مرحوم اصفهانی است نه دفاع از میرزای قمی پس حرف مقرر که کلام مرحوم خوبی دفاع از محقق خوبی است خیلی غریب است.

اشکال چهارمی هست: که میرزای قمی شما ارکان را یک چیز گرفتی شاید کلام صحیح بود ولی ارکان ازهرکش متفاوت است مثل رکوع مختار و مریض و مفنطر و ... فرق می‌کند چطور جامع درست می‌کنید. اگر بگویید هر سه عرض است مثلاً کیفر نفسانی در ذهن برای کسی که قادر بر هیچ نیست را چطور جمع می‌کنید.

پس اگر می‌خواهید بگویید بر آنکامل و تمام وضع شده که خلف فرض است والا تصور جامع ممکن نیست.

البته این اشکال مبتنی بر آن مبنا است که ما بخواهیم جامع مقولی تصور کنیم والا جامع اعتباری در بین همه قابل تصور است.

بیان و تصویر دوم جامع:

صلاة وضع شده برای معظم الاجزاء.

خوب حال این معظم الاجزاء بر هر معظمی صادق است. پس مصداق صلاة است.

اشکال همان است که مرحوم آخوند ذکر کرده که پس بر اجزاء مازاد بر معظم الاجزاء با مجازاً صدق بر همان‌ها باشد.

اشکال دوم اشکالی که از مرحوم نائینی نقل کردیم که خوب کدام معظم الاجزاء منظور است قبول اجزاء چه طور

تصور می‌کنید. که اگر باشد مقوم باشد و اگر نباشد مخل نباشد. (البته بر فرض جامع مقول)

پس این کلام مبتنی بر تصور جامع مقولی است و الا بنابر جامع اعتباری مشکلی نیست.

fff. جلسه ۵۸ - ۸۶/۱/۲۶

تقریب سوم جامع اعمی این است که الفاظ عبادات و وضعشان شبیه وضع اعلام است. همان‌طور که در اعلام شخصیه

حالات متفاوت و سنین مختلف تغییری در مسمی نمی‌دهند در اسامی عبادات نیز همین‌گونه است.

پس تغییر اجزایی که داخل در ماهیت نماز نیست مخل به صدق ماهیت نیست.

مرحوم آخوند اشکال می‌کنند قیاس شما مع الفارق است چرا که در الفاظ اعلام وضع برای ذوات اشخاص شده است

که آن ذات در تما محالاً تو عوارض محفوظ است. و ذات باقی است و فقط عوارض است که مبهم است و متغیر است.

اما در نماز این‌گونه نیست و اجزای متغیر همه داخل در حقیقت نماز هستند.

بیان چهارم برای تصویر جامع و قبلاً در کلام مرحوم نائینی گذشت این است که الفاظ عبادات وضع بر یک معنا شده

و این معنا منطبق است هم بر صحیح و هم بر فاسد.

و جامع این‌گونه است: صلاة وضع شد اول بر یک معنایی که یک مصداق داشت و آن همان عمل تام الاجزاء و الشرائط

است. و غیر از آن اصلاً نماز نیست.

بعد واضح همین نماز را که وضع بر تام الاجزاء او الشرائط شده است تصور می‌کند انطباق بر غیر آن مجازاً و اطلاق

می‌کند نماز را بر غیر مشتمل بر تمام الاجزاء و الشرائط یا جایگزین بعضی از اجزاء او الشرائط است و آن را مثل مجاز

سکاکی ادعا می‌کند که نماز است و واضح نماز ادعا در فاقد الاجزاء او الشرائط و فاسد نیز اطلاق می‌کند.

از باب مشاکله در صورت و بر نمازهای صحیح غیر از اعلی مراتب از باب مشارکت در اثر.

بعد از گذشت مدتی این ماجز منقلب به حقیقت می‌شود و دیگر مجاز ادعایی نیست.

پس در جایی که تام الاجزاء او الشرائط است تمام اجزاء او الشرائط حقیقتاً نماز هستند و داخل در حقیقت نماز و

همین‌طور در نماز فاسد هم حقیقت است. و طبق مجاز ادعایی سکاکی دیگر دو معنا نیست یک معنا است با افراد حقیقی

بسیار.

پس جامع نماز تمام الاجزاء او الشرائط است و نماز فاسد هم تمام الاجزاء او الشرائط است ادعائاً و مجازاً در ابتدا و

حقیقت در استمرار.

مرحوم آخوند جواب می‌دهند که تصویر شما باز هم به درد نمی‌خورد. چون اگر نماز صحیح تام یک نماز بود، شاید می‌شد این حرف را زد ولی همان نماز تام اعلی مرتبه یکی نیست نماز صبح هست، ظهر هست، مغرب هست، آیات هست، الکوف هست، میت هست و ...

به خلاف اسماء معاجین که یک مرحله تام دارد و بقیه از آن ناقصند و حرف شما صحیح می‌تواند باشد.

تصویر آخر برای جامع اعم که مرحوم آخوند نقل می‌کنند عبارت است از اینکه:

صلاة وضع از قبیل وضع اوزان و مقادیر است. (این بیان مانند بیان قبل است و به یک حقیقت برمی‌گردند و فقط اختلاف در تعبیر است.)

مثلاً یک کیلو وضع برای ۱۰۰۰ گرم شده است ابتدا اما در استمرار ۹۹۰ گرم هم کیلو بر آن اطلاق شد ادعائاً و بعد حقیقت شد. و همین‌طور ۱۰۱۰ گرم.

این بیان عین بیان قبل است فقط آنجا بعض العاجین را مثال زد. اینجا اوضاع اوزان و مقادیر و امثال زده‌اند.

مرحوم آخوند همان جواب را می‌دهند که در اوزان و مقادیر یک مرتبه شخص و اعلی دارد بخلاف نماز که افراد در عرض هم دارد و تعیین ندارد پس وضع این‌گونه امکان ندارد.

از مرحوم آخوند عجیب است که چطور پذیرفته است که اوضاع در اوزان و مقادیر در این صورت واقع است و حقیقی است و انکار اطلاق کیلو بر ۹۹۰ حقیقت است در حالی که خودشان در فقه در باب کرّ می‌فرمایند که وقتی کر را تعیین می‌کنند حتی یک گرم را هم اگر کم شود کرّ نمی‌دانید. این نشان می‌دهد که ناقص و زائد حقیقت نیست پس شما باید از همان ابتدا جلوی این استدلال را می‌گرفتید و می‌گفتید این را در اوزان و مقادیر نیز قبول نداریم و اوزان وضع بر یک مقدار معین دقیق شده‌اند و حقیقت در زائد و کمتر نیستند و اطلاق عرف مسامحی است. و اطلاق عرف به یکی از دو امر برگشت می‌کند که قبلاً در موضوعات مستحدثه گذشت که یا مجازاً است پس به درد نمی‌خورد. و یا عرف آثار آن تام را بار می‌کند. مثلاً با یک کیلو برائت دندانبار می‌شد در ۹۹۰ گرم هم همان آثار را بار می‌کند. و گفتیم نظر عرف در وضع محکم است ولی نظر عرف و مسامحات عرف در احکام را نمی‌پذیریم. بله مسامحات عرف در وضع قابل قبول است ولی اینجا از باب مسامحه در حکم است.

جلسه ۵۹ - ۸۶/۱/۲۷ .ggg

مرحوم آخوند در اینجا متعرض ثمره بحث می‌شوند. ایشان سه ثمره در کلامشان ذکر می‌کنند که ثمره اول را از همه جهت می‌پذیرند که هم ثمره است هم ثمره مسئله اصولی است. اما ثمره دوم را نمی‌پذیرند از هیچ جهت و ثمره سوم را از جهت ثمره بودن می‌پذیرند اما ثمره اصولی بودن آن را انکار می‌کنند.

جدای از این سه ثمره، ثمره چهارمی را قبلاً ذکر کردیم که از همه جهات تمام است و آن همان است که اگر الفاظ متعلق حکم دیگری واقع شده باشد و تفصیل آن خواهد آمد.

اما ثمره اولی که مرحوم آخوند مطرح می‌کنند و قبل از ایشان نیز بیان شده است این است که اگر بپذیریم الفاظ عبادات

وضع برای صحیح شده‌اند و شک بکنیم در اعتبار چیزی شرطاً یا شرطاً در نماز مثلاً یعنی علاوه بر آنچه می‌دانیم واجب است شک داریم آیا چیز دیگری که مثلاً سوره واجب است یا نه؟

در اینجا و چنین فرضی اگر صحیحی باشیم شک در جزئیت یا شرطیت برگشت می‌کند به شک در صدق صلاة و لفظ بر جایی که مشکوک نباشد. یعنی شک است در صدق صلاة بر نماز بدون سوره. چون صلاة وضع برای صحیح شده است و همان‌طور که اجزاء والشرايط داخل در مسمی هستند وصف صحت هم داخل در وضع است پس دیگر به اطلاقات نمی‌توانیم تمسک کنیم برای دفع شک در جزئیت یا شرطیت.

به خلاف اینکه اگر اعمی شویم چرا که اطلاقات محکمند و اطلاقات نفی جزئیت یا شرطیت محتمل را می‌کند و نتیجه آن است که آن عمل فاقد مشکوک صحیح هم است.

یعنی قائل به اعم با اطلاق امر احراز صحت می‌کند و در مرتبه قبل احتیاج به احراز صحت ندارد اما صحیحی نمی‌تواند با اطلاق احراز صحت کند بلکه باید قبل از آن صحت را احراز کرده باشد زیرا صدق صلاة بر آن معلوم نیست تا اطلاق شامل آن بشود. و لفظ نسبت به آن مجمل است.

در اینجا شأن صحیحی شان الفاظ معاملات است نسبت به قیود عرفیه محتمله.

مثلاً بیع آیا معنایش تملیک عین است یا تملیک منفعت هم بیع است. یا مثلاً حق را نیز در بر می‌گیرد. اگر شک کردیم نمی‌توانیم به اطلاقات تمسک کنیم چون بیع بودن تملیک منفعت یا حق مشکوک است پس تمسک به اطلاق نمی‌توان کرد.

اما اعمی می‌تواند تمسک به اطلاق دقیقاً مثل اینکه قیود مشکوک را در اعتق رقبه نفی می‌کنیم. مرحوم آخوند این ثمره را پذیرفته‌اند. اما در کلمات متأخرین سه اشکال مطرح شده است:

اشکال اول: این ثمره تمام نیست و قول به صحیح و اعم در این زمینه تفاوتی ندارد و هیچ کدام نمی‌توانند تمسک به اطلاق کنند برای نفی مشکوک الجزئیه والشروطیه.

صحیحی نمی‌تواند تمسک کند به همان بیانی که گذشت.

اعمی نمی‌تواند تمسک کند چون اطلاقات در باب عبادات در مقام بیان نیستند و یکی از شرایط اطلاق در مقام بیان بودن است. و مولی در باب عبادات در مقام اهمال یا اجمال است. پس عدم تمسک اعمی به خاطر این است که اطلاقی نیست تا به آن تمسک کرد.

این اشکال تمام نیست به دو بیان:

اول: بر فرض پذیرفتیم بعضی از مطلقات در مقام بیان نیستند یا هیچ مطلقاً در مقام بیان نیست ولی آیا همه این را قبول دارند.

شاید عده‌ای قائل باشند که این اطلاقات در مقام بیان است. و ما برای ثمره اصولی بودن همین کافی است که نتیجه بتواند در طریق استنباط واقع شود ولو فعلاً واقع نیست کافی است.

بلکه وجود قائل هم لازم نیست و صدق احتمال و معرضیت وجود قائل ولو بعداً کافی است.
دوم: بر فرض اتفاق داریم مطلقاً بر مقام بیان نیستند اگر منظور این است که بعضی مطلقاً در مقام بیان نیستند و اما بعضی از مطلقاً در مقام بیان هستند از نظر بعضی. همین در ترتب ثمره و اصولی بودن مسئله کافی است.
اگر بعضی از ادله عبادات برای بعضی در مقام بیان بود کافی است برای ترتب ثمره.
این اشکال و این جواب در کلمات مرحوم اصفهانی آمده است.
اشکال دوم: اشکالی است که در کلام مرحوم آقا ضیاء به آن اشاره شده است که ما پذیرفتیم ثمره مسئله اصولی جایی ثمره است که صغری داشته باشد.

ولو در نزد بعضی. ولی باز هم ثمره، ثمره نیست زیرا اگر فرض کنیم مطلقاً در مقام بیان نباشند ولی اطلاقاتی داریم که هر دو تمسک به آن می‌کنند و آن اینکه یک سری اطلاقات داریم که به جای آنکه بگویند اقم الصلوة یا توضع گفته است امر به تفصیل که هر وقت خواستی وضو بگیری صورت و دست را بشوی و سر و دو پا را مسح کن. در اینجا دیگری جایی برای عدم تمسک به این نیست بلکه هم در مقام بیان است و هم جایی برای شک در مسمی نیست.
یعنی اطلاقات بیانیه نیست به تفصیل عبادات داریم. و همین کافی است.
در کلمات آقا ضیاء اطلاقات مقامی آمده است که این منظور اطلاقی مقامی نیست و منظور همین است که ما گفتیم.
و اطلاق مقامی مصطلح به قطع عقلی و نفی غرض برمی‌گردد که اینجا محل بحثش نیست.
بنابراین باز هم ثمره مترتب نشد. و عملاً تفاوتی بین صحیح و اعم از این جهت تفاوتی ندارند.
جواب: این اشکال صحیح نیست زیرا اولاً ما در تمام عبادات اطلاقات بیانی نداریم. و ثانیاً بر فرض که در همه عبادات باشد ولی آیا همه این را قبول دارند. همه قائلند در مقام بیان است.

جلسه ۶۰ - ۸۶/۱/۲۸ .hhh

بحث در ثمره بود ثمره‌ای که ذکر شد به عنوان مهم‌ترین ثمره ذکر شده و دو اشکال آن را مطرح کردیم.
اشکال سوم که از اشکالات اساسی این بحث است که از قدیم مطرح بوده است.
به این بیان چه قائل شویم که الفاظ وضع برای صحیح شده و چه قائل به اعم شویم نمی‌توانیم به اطلاق تمسک کنیم.
در صحیح به همان بیان که گذشت و اما بنابر اعم چون نهایت چیزی که وضع الفاظ برای اعم اثبات می‌کند ایناست که استعمال هم در صحیح و هم در فاسد حقیقت است. اما اینکه شارع لفظ را در صحیح استعمال کرده یا در اعم بحث دیگری است و ما می‌دانیم شارع لفظ را فقط برای صحیح استعمال کرده است. و مطلوب یقیناً صحیح است.
در مسلک صحیحی، صحت در خود صحیح و لفظ موجود است و در اعلم با علم خارجی ما است و ارتکاز ماست پس لفظ لباً و حقیقتاً مقید است و اطلاق ندارد.

جواب‌های مختلفی ذکر کرده‌اند که ما ابتداءً جواب صحیح را ذکر می‌کنیم.

این اشکال مغالطه است و خلط است بین صحیح و بین مقدمات اطلاق. اگر ما در کنار مطلق می‌داریم یک لفظ مقید

آمده بود حتی اگر قائل به اعم شویم باز هم لفظ مطلق مجمل بود. مثلاً گفته بود اقم الصلوة الصحيحة.

ولی الآن اینگونه نیست و مولی لفظ مطلق را با لفظ صحیح مقید نکرده است بلکه چون مولی مثلاً فرموده نمازی بخوانید که با رکوع باشد، با لباس، مباح باشد و ... پس قید، قید صحیح نیست بلکه ما از آن قیود تعبیر به صحیح می‌کنیم ولی عنوان قید مجمل نیست.

مغالطه همین جاست اینکه می‌گوییم صلاة وضع برای اعم شده یعنی صلاة وضع شده برای اعم از واقع الصحیح و واقع الفاسد نه عنوان صحیح و فاسد.

اگر اینگونه شد می‌گوییم شارع فقط صلاة را وضع کرده برای نماز با رکوع و بی‌رکوع، با سوره و بی‌سوره و ... اگر مطلق شد شارع گفته اقم الصلوة آنچه من می‌دانم این است که این مطلق نیست بلکه قطعاً مقید است یعنی مثلاً نماز با رکوع است. حال نمی‌دانیم قید دیگری هست یا نه می‌گوییم اگر دلیل بود یک قید دیگر وارد می‌کند والا خیر.

دقیقاً مثل اعتق رقبه. که در صورت شک در خصوصیات به اطلاق نفی می‌کنیم.

یا اعتق رقبه مؤمنه که شک می‌کنیم آیا زن بودن یا مرد بودن دخالت دارد تمسک به اطلاق می‌کنیم. پس هیچ اجمالی در مدلول استعمال بنا بر اعم نیست.

بله. مطلق در مواردی که تقیید خورده رفع ید از آن می‌شود و در باقی محکم است. اشکال مستشکل خلط بین مراد

جدی و استعمالی بود.

بله. بعضی از این موارد که مشمول مراد استعمالی است مشمول مراد جدی نیست.

یک مثال در باب فقه:

احل الله البیع داریم. نمی‌دانیم بیع باید با لفظ عربی باشد یا نه، نمی‌دانیم باید لفظ باشد یا معاطاتی صحیح است.

در فقه تمسک به اطلاق می‌کنیم.

شیخ در مکاسب می‌فرمایند شاید کسی بگویند نمی‌توانید به احل الله البیع تمسک کنید. زیرا اگر اینگونه باشد یعنی خداوند بیع‌های فاسد را نیز احل و حلال شمرده و ما یقین داریم بیع‌های فاسد را حلال نمی‌داند. پس احل الله البیع الصحیح نمی‌تواند شک را برطرف کند چون شاید آن قید صحت باشد.

و عین همین جواب را داده‌اند. که احل الله البیع قید صحت نخورده است بلکه یعنی آنچه عرفاً بیع است و این قید خورده که ربا نباشد. پس می‌شود احل البیع غیر الربا. پس باز هم با اطلاق موارد شک ما را شامل می‌شود و باعث رفع شک می‌شود.

پس ما این قید صحت را خودمان از موارد تقیید استفاده کرده‌ایم و عقل از مطابقت مأمور به با مقیدات صحت را انتزاع

می‌کند و به عمل وصف صحت می‌دهد. پس ما از واقع عمل مطابق با مأمور به تعبیر به صحیح می‌کنیم.

پس صحیح بودن واقع القید نیست بلکه عنوان القید است.

پس اشکال تمام نیست و اگر تمام بود به هیچ اطلاقی در فقه نمی‌توان تمسک کرد.

پس نتیجه بحث این شد که مقید اطلاق عناوین مبینه است و اگر شک کنیم این عنوان قیدی بیش از آن قیود مبینه دارد اطلاق محکم است و نفی قیود مشکوک می‌کند.
بیانات دیگری نیز هست که به بعضی اشاره خواهیم کرد.

iii. جلسه ۶۱ - ۸۶/۱/۲۹

در بحث ثمره صحیح و اعم که خطابات علی الصحیح اجمال دارند و علی الاعم اطلاق دارند اشکال سومی مطرح شد و جواب آن نیز گذشت.

بعضی جواب دیگری داده‌اند. که بعضی از آنها به همین جواب که ما ذکر کردیم برمی‌گردد که از ذکر آنها خودداری می‌کنیم اما عده‌ای جواب‌های دیگری داده‌اند مثلاً:

۱. گفته‌اند درست است که علی الاعم نیز خطابات صحیح مراد است اما تفاوت است بین اینکه صحت داخل در حاق کلمه باشد که در صورت شک لفظ مجمل است و بین اینکه صحت را از خارج ضمیمه کنیم.

حال اگر این قید خارج لفظی باشد باز هم کلام مجمل می‌شود. اما اگر مقید لَبی باشد مثل حکم عقل، در این صورت کلام مجمل نیست. و به تعبیر دیگر فاقد مشکوک شبهه مصداقیه است اما تمسک به عام در شبهه مصداقیه در مخصص لَبی جایز است.

اما این جواب مبنایی است و اگر کسی نپذیرد که تمسک به عام در آن مورد جایز است، این جواب حل مشکل نمی‌کند و باید به همان جواب ما برگردد که علی جمیع مبانی رفع اشکال می‌کند.

jjj. جلسه ۶۲ - ۸۶/۲/۱

بعد از آنکه مرحوم آخوند یک ثمره را مطرح کردند متعرض ثمره دوم می‌شوند و به آن اشکال می‌کنند و بعد جمعی به تبع مرحوم اصفهانی به ایشان اشکال کرده‌اند که در نهایت این ثمره قابل اثبات است.
تقریب ثمره این است:

اگر ما قائل شویم الفاظ عبادات وضع برای اعم شده‌اند در جایی که شک کنیم که آیا در عبادتی جزئی یا شرطی معتبر است داخل در بحث اقل و اکثر ارتباطی می‌شود و باید بحث در آنجا روشن شود که یا قائل می‌شویم تکلیف منحل است به یقین و شک و جای برائت است و یا اینکه قائل می‌شویم جای احتیاط است.

اما اگر قائل شویم به وضع الفاظ عبادات برای صحیح که مشهور بین اصولیون شاید همین باشد دیگر باید احتیاطی شد و جایی برای برائت نیست.

به تعبیر دیگر بحث صحیح و اعم اگر صحیحی شویم فقط باید احتیاط کنیم و دیگر جای بحث اقل و اکثر نیست زیرا طبق قول صحیح نمی‌دانیم نماز بدون سوره صدق نماز می‌کند یا نه. پس باید احتیاط کرد.

مرحوم آخوند به این ثمره اشکال کرده‌اند که تمام نیست زیرا خلط شده است بین موارد شک در تحقق عنوان و موارد شک در محصل.

در موارد شک در محصل، حکم به احتیاط می‌شود یعنی اگر تکلیف به امری داریم و نمی‌دانیم آن با چه چیزی حاصل می‌شود مثلاً امر به خوب کردن بیمار داریم حال این تکلیف ممکن است با داروی ده جزئی حاصل شود و شاید با داروی یازده جزئی در اینجا همه می‌گویند باید احتیاط کرد.

هر کجا خواسته مولا امری باشد که متوقف بر علت و سببی باشد و ما ندانیم آیا این امر خارجی سبب آن خواسته هست یا نه همه قائل به احتیاط هستند.

اما مسئله ما از این باب نیست و از موارد شک در محصل نیست چون ضابطه شک در محصل این است که بین مأمور به و فعل خارجی تعدد و دوئیت نباشد. و مأمور به مفعول فعل خارجی است و فعل خارجی سبب مأمور به است. پس ملاک دوئیت و سبب و مسبب بودن است.

و اشکال نشود پس مأمور به مقذور نیست زیرا مقذور با واسطه نیز مقذور است و لازم نیست مقذور مباشر و بدون واسطه باشد.

پس در تولیدیات تکلیف متعلق به معلول است و فعل شما عل تاست. اگر علیت احراز شود که هیچ اما گر شک کنیم باید علیت احراز شود و جای برائت است.

اما مسئله از این قبیل نیست زیرا نسبت معلول به علت و سبب و مسبب نیست. اینگونه نیست که نماز معلول فعل خارجی ما باشد بلکه صلاة عین فعل خارجی ماست. و منطبق بر هم هستند.

اینجا علت و معلول نیستند بلکه عنوان و معنون هستند و شما خلط کردید بین تولیدیات و بین عنوان و معنون. آنچه شما شنیدید که خارج از بحث اقل و اکثر است و باید احتیاطی شد. در تولیدیات و سبب و مسبب است. اما در اینجا که عنوان و معنون است داخل در بحث اقل و اکثر است اگر قائل به انحلال شدیم جای برائت است و الا احتیاط. بنابراین صحیحی مجبور نیست احتیاط کند بلکه می‌تواند برائت اختیار کند.

مرحوم اصفهانی در مقام دفاع از ثمره اشکال کردند به مرحوم آخوند.

توضیح مطلب:

اولاً مرحوم آخوند مأمور به را دو قسم قرار دادند. ۱. تولیدی ۲. عنوانی

در تولیدیات مأمور به معلول فعل مکلف است و در عنوانیات مأمور به متحد و منطبق با فعل مکلف است.

مرحوم آخوند فرمودند در تولیدیات باید قائل به احتیاط شد. در موارد شک و جای غیر آن نیست.

در اینجا می‌گوئیم: تولیدیات دو قسم هستند: ۱. همین که شما گفتید ۲. قسم دوم و اجناب صدر فکر کرده‌اند.

قسم اول تولیدیات غربی.

قسم دوم تولیدیات شرعی.

در تولیدیات عرفی حق با مردم آخوند است و جای برائت نیست بلکه باید احتیاط کرد. اگر شارع به تولیدیات عرفی

امر کند و ما شک در سبب کنیم باید احتیاط کرد مثل اینکه مأمور به اعدام و مرگ است و این غیر از مار زدن یا تیرباران

است. حال اگر ندانیم آیا با یک تیر اعدام و مرگ محقق می‌شود و یا بیشتر باید احتیاط کرد.
اما در قسم دوم که تولیدیات شرعی هستند یعنی عرف از سبب و تولید آن چیزی نمی‌فهمد مثل طهارت و پاکی که
مسبب از وضوء یا غسل است.

حال اگر شک کنیم طهارت با وضو یک بار غسل محقق می‌شود یا دو بار. با صرف مسح محقق می‌شود یا جریان
آب احتیاج دارد.

مرحوم آخوند فرمود در مطلق تولیدیات باید احتیاط کرد. ولی جناب صدر می‌فرمایند در تولیدیات شرعی از نظر
عرف و فهم عرف چون ما نمی‌دانیم با چه چیزی حاصل می‌شود و چون معلول ناشناخته است از دید عرف. امر منصرف
می‌شود بر روی علت. و اینکه می‌گوید طهارت می‌خواهد یعنی سبب طهارت و وضو می‌خواهد.

پس متفاهم عرفی از امر به معلول در تولیدیات شرعی، امر به علت است و در این صورت داخل در اول و اکثر
ارتباطی می‌شود و می‌توان هم برائتی شد و هم احتیاطی.

آیا فرمایش ایشان تمام است یا نه بحثی استظهاری است و عهدتها علی مدعیها. و معروف بین اصولیون عدم فرق
است. اگر چه جرقه‌ها و ریشه‌های کلام ایشان در کلمات مرحوم نائینی نیز هست.

اما مرحوم آخوند فرمودند در عنوان و معنون با تولیدیات فرق است.

باید گفت:

در عنوان و معنون دو قسم تصویر دارد:

اولاً نقطه اشتراک هر دو قسم این است که در خارج یک چیز بیشتر نیست که هم عنوان بر آن صدق می‌کند و هم
معنون.

قسم اول: عنوان و معنون علاوه بر اتحاد در وجود اتحاد در مفهوم هم دارند یعنی هم وجوداً یک چیز است و هم
مفهوماً. مثل انسان و حیوان ناطق که هم مفهوماً یکی هستند و هم وجوداً.

قسم دوم: جایی است که فقط اتحاد در موجود هست اما مفهوماً تباین دارند.

مثل آتش و سوزنده. که یک مصداق دارند و در خارج متحد هستند و یک وجود بیشتر نیست که هم آتش اس تو هم
سوزنده.

اما مفهوماً دو چیز متباین با هم هستند.

حال آیا هر دو قسم یک حکم دارند یا فرق دارند. مرحوم اصفهانی و روحانی و صدر تفصیل داده‌اند بر خلاف مرحوم
آخوند.

جلسه ۶۳ - ۸۶/۲/۲ .kkk

اشکال در ثمره دوم بود.

اشکال جناب صدر و تقسیم ایشان به تولیدیات عرفی و تولیدیات شرعی گذشت.

و رسیدیم به بحث عناوین.

و عناوین را دو قسم کرده‌ایم. که تارة عنوان و معنواً همان‌طور که وجوداً یکی هستند، مفهوماً نیز یکی هستند. و تارة مفهوماً متباین هستند اگر چه وجوداً یکی هستند.

مرحوم آخوند به طور مطلق فرمودند که اگر نسبت مأمور به و فعل خارجی نسبت عنوان و معنون باشد دیگر داخل در قسم اول و اکثر ارتباطی است و اگر آنجا انحلالی شدیم قائل به براءت هستیم و اگر قائل به عدم انحلال شدیم اشتغالی خواهیم شد.

مرحوم اصفهانی اشکال کرده‌اند که شما بین ضابطه مسئله اقل و اکثر و ضابطه احتیاط خلط کرده‌اید.

ایشان می‌فرمایند اگر مأمور به بالحمل الشایع یعنی خواسته نهایی امر کننده عنوانی باشد که مفهوم روشنی دارد و اگر مکلف نداند عمل خارجی او بر آن عنوان منطبق است یا نه باید احتیاط کند. اگر چه نسبت سبب و مسبب نباشد بلکه نسبت کلی و فرد و منطبق و منطبق باشد.

ملکا در جواب احتیاط تولیدی بودن نیست بلکه روشن بودن خواسته مولا است که مکلف باید آن را تأمین کند به احتیاط ولو نسبت کلی و فرد و انطباق باشد.

اما اگر خواسته مولا، روشن نیست بلکه مجهول و مجمل است در این صورت داخل بحث اقل و اکثر خواهد شد و باید دید که احتیاطی می‌شویم یا براءت.

اگر یک وصفی بر عمل منطبق است یعنی خواسته مولا ناهی از فحشا و منکر است اما حالا آیا این نماز با سوره است یا بی‌سوره. در این صورت باید احتیاط کرد و برخلاف نظر آخوند و برخلاف اینکه نسبت انطباق است با این حال باید احتیاط کرد.

و شما ای مرحوم آخوند می‌فرمایید اگر عنوان و معنون بود داخل در بحث اقل و اکثر است ولی ما می‌گوییم عنوان بودن یعنی چه؟ آیا عنوان و معنون در قبال تولیدیات است یا نه عنوان می‌تواند تولیدی نیز باشد. عنوان عبارت است از یک فائده و ثمره و مصلحتی که مترتب است بر ذات عمل و مأمور به بدون در نظر گرفتن امر به آن. در این صورت غرض و مصلحت عنوان آن عمل است.

مثل همین ناهی از فحشاء و منکر که عنوان است برای این حرکات خارجی رکوع و سجده. ولی این ناهی از فحشاء و منکر نمی‌تواند عنوان عمل باشد چون این حرکات وقتی ناهی است که با قصد امر در نظر گرفته شود و اگر نباشد قصد امر داخل باشد غرض و مصلحت نمی‌تواند عنوان برای باشد چون مصلحت مترتب بر ذات مأمور به نیست.

اینکه چرا نمی‌تواند عنوان باشد چون عنوان باید مقدم بر عمل باشد و مقدم بر امر باشد در حالی که قصد امر متأخر از امر است.

و از طرف دیگر در همان سبب و مسبب عنوان معنا دارد و مثل طهارت و وضوء.

که از آن می‌توان دو تعبیر کرد می‌توان گفت ظهور واجب است که شد عنوان و می‌توان گفت طهارت واجب که می‌شود

تولیدی.

و مرحوم اصفهانی می‌گوید اگر امر به عنوان شود لزوم احتیاط واضح‌تر است از جایی که امر به مسبب کند. زیرا ظهور بودن متوقف است که محقق آن غرض باشد و اگر محقق غرض نباشد اصلاً ظهور نیست.

نهایت کلام این است که عنوان بودن با تولیدی بودن منافات ندارد. و ممکن است عنوان و معنون باشد و توحیدی هم باشد زیرا عنوان یعنی مصلحت و فایده مبدأ برای آن مشتقی قرار گرفته که از آن تعبیر به عنوان می‌کنید. و این منافات ندارد که مبدأ از مبادی تولیدی باشد.

و ملاک احتیاط این نیست که بحث تولیدی باشد یا عنوان و معنون، بلکه ملاک روشن بودن خواسته مولا است. اگر ملاک مولا روشن باشد باید احتیاط کرد فرقی نیست مورد از موارد عنوان و معنون باشد یا از موارد تولیدی. و اگر خواسته مولا روشن نبود و مجمل و مجهول بود و قدر متیقنی داشت و قدر مشکوک داشت داخل در بحث اقل و اکثر می‌شود و اگر قائل به انحلال شدیم برائت جاری است و اگر انحلالی نشدیم احتیاط باید کرد.

III. جلسه ۶۴ - ۸۶/۲/۳

حاصل بحث ثمره دوم از ثمرات بحث صحیح و اعم این شد که مرحوم آخوند این ثمره را نپذیرفت و مرحوم اصفهانی کلام مرحوم آخوند را نپذیرفت.

مرحوم اصفهانی فرمود علاوه بر تولیدیات که شما فرمودید باید احتیاط کرد در یک قسم از عنوان و معنون نیز باید احتیاط کرد که ولو عنوان و معنون یک چیز است اما دو مفهوم دارند.

مرحوم نائینی در مورد ثمره اول فرمودند ثمره صحیح نیست و ثمره دوم صحیح است. اگر قائل به وضع برای صحیح شویم باید احتیاطی شویم ولو در اقل و اکثر برائتی شویم.

زیرا اگر شارع امر به صلاة فرمود لا محاله به اعتبار تصویر جامع است و آن جامع هم باید بسیط باشد و این امر بسیط وحدتش را یا باید از ملاکات گرفت و یا به جهت اثر واحد و تقیدش به آن.

حال در این صورت آنچه از ناخواسته عمل مقیده است یعنی این اعمال با قید بازدارندگی است.

پس اگر فاقد را بیاوریم شک داریم که این قید حاصل شده یا خیر؟ زیرا آنچه در خواسته مولی است انجام نگرفته؛ زیرا عملی بود که بازدارنده باشد بلکه ابهام در این است که مصداق آن عمل بازدارنده چیست؟

چون در خواسته مولی ابهامی نیست باید احتیاط کرد ولو نسبت خواسته شما با عمل مولی حکم و مصداق باشد.

می‌بینیم که کلام به همان کلام اصفهانی بر می‌گردد.

مرحوم خوبی اشکال کرده به ایشان که شما خلط کردید بین صحت خارجی متفرع بر امر و بین صحت که صحیحی قائل است.

کلام شما متوقف است که صحیحی بگوید صحت یعنی امر متفرع بر عمل خارجی در حالی که کسی این را نمی‌گوید بلکه تمامیت مورد نظر صحیحی بدون لحاظ امر است. پس ثمره نادرست است و حرف آخوند تمام است.

اما این اشکال وارد نیست و جناب خوبی تلقی صحیح نکرده‌اند کلام جناب نائینی را. و مرحوم نائینی صحتی را که فرض کرده همان صحت به معنای تمامیت است.

ایشان می‌فرمایند نماز تام یک عرفی دارد که عنوان صحت است که تعبیر به ناهی از فحشا می‌کنیم.

حال اگر معرف یک امر روشن است باید احتیاط کنیم چون خواسته مولا را باید انجام دهیم.

شبیه همین اشکال را مرحوم حائری دارد به مرحوم آخوند وارد کرده‌اند که اگر صحیحی شویم باید احتیاط کرد زیرا درست است عمل خارجی با مأمور به یکی است اما نمی‌دانیم منطبق است یا خیر.

و مرحوم نائینی می‌گوید اینکه می‌گویید مشهور با اینکه صحیحی شده از قائل به برائت شده‌اند اشتباه کرده‌اند. و غفلت از لازمه مبنای آنها است.

کلام مرحوم حائری مثل کلام نائینی است و صدق مأمور به بر عمل خارجی فاقد مشکوک است.

کلام این سه بزرگوار چکیده‌اش این است که همان‌طور که عقل در تولیدات می‌گوید باید احتیاط کرد در عنوان و معنوی که خواسته مولا روشن باشد و ما شک در تحقق خواسته داشته باشیم نیز حکم به احتیاط می‌کند.

قبل از ورود به ثمره بعد اشاره می‌کنیم به بحثی که جناب نائینی مطرح نموده‌اند:

در تولیدیات باید احتیاط کرد. اما نباید بین تولیدیات و داعی خلط شود. غرض گاهی از قبیل تولیدیاتی است و در مواردی از قبیل داعی. آنچه موجب احتیاط است غرض در تولیدیات است اما غرض در داعی باعث احتیاط نیست.

فرق این است که جدای از تکلیف، یک فاعل به اختیار عملی که انجام می‌دهد گاهی تولیدی است و گاهی به داعی صورت می‌گیرد. کار تولیدی یعنی در اختیار ماست. یعنی تمام اجزاء علت یا بعضی اجزاء آن در اختیار اوست و لذا اراده تعلق می‌گیرد به نتیجه و معلول. این تولیدی است. اما یک سنخ خواسته به داعی صورت می‌گیرد مثلاً بذر یک گیاه کاشته می‌شود اراده به همین کاشت تعلق گرفته نه به درخت شدن. چون درخت شدن در اختیار ما نیست. و آنچه ما را وادار می‌کند داعی بر درخت شدن است. این در تکوینیان بود در اعتباریات نیز همین‌گونه است.

گاهی امر می‌کنیم به موردی که همه علت یا جزئی از آن در اختیار مکلف است در اینجا اراده مولا تعلق به معلول و نتیجه گرفته است اما گاهی امر به چیزی کرده که نتیجه در اختیار ما نیست بلکه امر به مقدمات و مهیئات است و لذا اراده مولا به همین افعال تعلق گرفته نه معلول و امر نیز کذلک. بلکه نتیجه داعی است.

ایشان فرمودند تولیدیات باید حتماً قسمتی از علت در اختیار ما باشد. و ما در شرع گاهی روشن است از تولیدیات است و گاهی روشن است از داعی است و گاهی مشکوک است که ضابطه ذکر می‌کنند. پس می‌فرمایند موارد ذکر شده مثل ناهی از فحشاء، قربان کلی تقی و ... داعی هستند نه تولیدی. و ما امر به همان مقدمات داریم زیرا اینها در اختیار ما نیست. بلکه فقط مقدمات در دست ماست و لذا عللی که عموماً در روایات آمده اغراضی از قبیل داعی بر فعل مکلف هستند نه علت و سبب تولیدی.

بعد در ضمن کلام صحت طبق مبنای خود شاه را مطرح کرده‌اند که ما دیگر مطرح نمی‌کنیم.

بحث بعد ثمره سوم است. ان شاء الله تعالی.

جلسه ۶۵ - ۸۶/۲/۴ .mmm

یکی از ثمراتی که برای این بحث مطرح شده است مسئله نذر است مثلاً اگر نذر کرده باشید اگر زید نماز خواند صد تومان به فقیر بدهد.

آیا اگر نماز فاسد خواند هم باید بدهد یا نه این مترتب بر بحث صحیح و اعم است. اگر وضع برای صحیح باشد لازم نیست بدهد و اگر وضع برای اعم شده باشد باید بدهد. مرحوم آخوند این ثمره را قبول ندارند و می‌گویند مسئله نذر نمی‌تواند ثمره برای کبرای اصولی بحث صحیح و اعم باشد.

و در باب نذر وجوب وفاء و عدم وجوب وفا تابع قصد است نه تابع وضع. اگر مقصود او صلاة صحیح باشد در مثال وجوب وفاء ندارد و اگر مقصود او اعم از صلاة صحیح و فاسد است باید به نذر خود وفا کند و بحث صحیح و اعم دخلی در ثمره عملی ندارد. به عبارت دیگر معیار در نذر قصد است نه وضع و لغت. ثمره چهارم که قبلاً اشاره کردیم و در کلمات مطرح نیست جایی است که عبادات موضوع حکم شرعی دیگران قرار گرفته باشد یا قید متعلق حکم باشد.

ثمراتی که تاکنون مطرح شد اگر یکی از عبادات متعلق امر واقع شود آیا صحیح مورد نظر است یا اعم. و بحث در خود متعلق امر و نهی بود اما در این ثمره جایی است که تعلق حکم دیگری و موضوع حکم دیگری باشد. اگر موضوع حکم قرار بگیرد مثل اینکه شارع بگوید اگر نماز در وقت خواند قضا بر او واجب نیست، موضوع وجوب قضا من لم یصل است. اینجا صلاة یا عدم آن موضوع وجوب قضا قرار گرفته است. در اینجا صلاة متعلق امر نیست و بلکه موضوع برای حکم دیگری قرار گرفته است. اگر بگوییم صلاة یعنی صلاة صحیحه یعنی من لم یصل صلاة صحیح باید قضاء کند حال چه اصلاً نماز نخوانده باشد یا خوانده باشد ولی فاسد. اما اگر گفتیم وضع برای اعم شده است یعنی من لم یصل چه نماز صحیح و چه فاسد. پس اگر نماز فاسد بخواند باز هم قضاء بر او واجب نیست.

پس نماز فاسد هم می‌تواند موضوع حکم شرعی باشد. و اگر قید متعلق باشد مثل مثانی که قبلاً زدیم که موردی نماز می‌خواند در محازات یک زن. و لا تصل و بحذائه امرأة تصلی داریم.

در اینجا متعلق امر نماز خود مرد است و قید آن این است که نماز زنی در کنارش نباشد. پس قید متعلق است. پس ممکن است اگر صحیحی باشیم فقط در جایی است که زن نماز صحیح می‌خواند. یا اگر اعمی شویم چه نماز صحیح بخواند چه فاسد بخواند حکم جاری است. و مثل مسئله نذر نیست که تابع قصد باشد نه تابع وضع.

چند مثال دیگر برای نمونه ذکر می‌کنیم:

۱. فقهاء گفته‌اند در باب حج ضرورت متعین است درمان حلق کند. و در غیر آن می‌تواند تقصیر کند. حال ضرورت کیست؟ کسی که لم یجع و غیر ضرورت کسی است که قبلاً حج کرده است و یا مثلاً داریم کسی که وصیت به حج کند اگر حج کرده ضرورت باشد از اصل مال است و اگر حج نکرده باشد ضرورت نباشد از ثلث مال است. حال اگر فرد قبلاً انجام داده باشد اما فاسد بوده است آیا حال که وصیت کرده است باید از ثلث مال باشد یا از اصل مال.

اگر صحیحی شویم از اصل مال است و الا از ثلث مال.

در اینجا موضوع حکم دیگری قرار گرفته است.

در عده‌ای موارد ممکن است ادعا شود که منصرف صحیح است. اما انصراف نیاز به اثبات دارد و اصل اطلاق است. و در بعضی موارد اصلاً مناسبت معین انصراف هم در جین حکم و موضوع نیست. مثل: در بعضی روایات آمده اگر نماز خلف مشخص عادل باشد جماعت صحیح است و نتیجه لازم نیست مأوم قرائت کند و قرائت امام کافی است.

و در بعضی روایات دیگر آمده است اگر پشت سر فرد فاسق نماز بخوانید جماعت برگزار نمی‌شود و صحیح نیست و لذا باید قرائت کرد و اگر در نماز جهریه، قرائت بلند موجب هتک شود باید یواش خواند ولو به شکل حدیث نفس. حال شاهد این است که آمده ان صلیت خلف الفاسق فقرأ ولو حمساً. و در اینجا اخلال به قرائت جهریه و حتی قرائت اخفائیه است. ولی نماز صحیح است.

حال آیا فاسقی که نماز می‌خواند باید نمازش صحیح باشد یا نه اگر نماز فاسد هم باشد باز هم وظیفه داریم قرائت اخفائیه یا حدیث نفس داشته باشیم.

اینجانب که مناسبت حکم و موضوع نیست در صحت. زیرا در هر حال جماعت منعقد نشده است و لذا در مشکوک نمی‌توان به او رجوع کرد. حال آیا در جایی که نماز او صحیح باشد قرائت ساقط است یا نه، حتی اگر نماز فاسد باشد نیز ساقط است. مترتب بر بحث صحیح و اعم است.

یا در بعضی روایات آمده لذا حلیت خلف من لم یؤتم بصلاته. حتی اگر فرد عادل باشد ویل نمازش فاسد باشد آیا همین حکم است یا خیر. مترتب بر بحث صحیح و اعم است.

مثال دیگر:

قران در طواف یعنی طواف به صورت مقرون به دو طواف نباشد. مثلاً دو طواف پشت سر هم بدون اینکه نماز طواف فاصله بین آنها شود نباید واقع شود. و الا طواف اول نیز باطل است.

حال اگر کسی قران کرد و طواف دوم او باطل بود آیا طواف اول یا صحیح است یا نه، مترتب بر همین مسئله است و همین‌طور قران بین سورتین در نماز واحد.

اقول: این ثمره در کلمات مرحوم حائری در مبانی الاحکام آمده و ما به استاد نشان دادیم و ایشان پذیرفتند.

جلسه ۶۶ - ۸۶/۲/۵ .nnn

اصولیین اختلاف کرده‌اند که آیا اسامی عبادات مخترعه (نه عبادات لغویه مثل سجده) وضع بر صحیح شده‌اند یا بر اعم و هر کدام برای نظر و مختار خود استدلال به وجوهی کرده‌اند.

مرحوم آخوند چون جامع برای اعم تصور نکردند یک جا قائل به صحیح شدند. اما باز هم ادله‌ای ذکر کرده‌اند.

۱. تبادر صحیح

۲. صحت سلب از فاسد

۳. طریقه عقلا. که وضع بر صحیح می‌کنند که البته خود ایشان هم نپذیرفته‌اند.

۴. خصوصیات و آثار مترتب بر این الفاظ در روایات و چون ما می‌دانیم این خصوصیات فقط در صورت صحت

مترتب است پس می‌فهمیم در غیر این آثار، اصلاً حقیقت و ماهیت صادق نیست.

مؤید آن اینکه آمده لا صلاة الا مفاتحة الكتاب. نگفته لا تصح الصلاة بسلكه، گفته صلاة نیست. و نفی ماهیت همان

خواسته و مطلوب ماست. و این ترکیب حتی در مواردی که در آداب و مستحبات استعمال شده باشد باز هم معنایش نفی

ماهیت است نه نفی صحت و نفی کامل. ولی به نحو کنایه و مجاز در ادعا.

پس مرحوم آخوند بر اساس سه وجه پذیرفته گرچه نیازی به این هم نبود چون تصویر جامع طق اعم در نظر ایشان

ممکن نبود.

اما به نظر می‌رسد وفاقاً للعامة المحققین که الفاظ وضع برای اعم از صحیح و فاسد شده‌اند و همان‌طور که نماز صحیح

نماز است نماز فاسد هم نماز است ولی صحیح نیست.

برای این نظر باید اول جامع تصور شود چون فرض این است که اشتراک لفظی نیست، که به نظر ما ممکن بود و

گذشت.

و دلیل اول تبادر است و عدم صحت سلب صلاة از فاسد هم هست.

و دلیل آخوند در مورد نفی حقیقت صلاة در صلوات فاسده موجود است که شارع گفته لا صلاة می‌دانیم منظور او

چیست می‌دانیم که لا صلاة الا بفاتحة الكتاب یعنی صلاة بدون فاتحه در مقام امتثال کافی نیست.

بر این منظور و مقصود با دو گونه استعمال قابل تفهیم است. ۱. بگوید نمازی که بدون فاتحه است اصلاً وضعاً نماز

نیست که در این صورت منظور روشن است و مقصود از نفی وضع نفی از اجزاء است.

۲. نفی حقیقت ادعایی باشد. یعنی نمی‌خواهد بگوید وضع نشده نماز برای بدون فاتحه، بلکه ادعا می‌کند نماز بدون

فاتحه نماز نیست ادعاً.

البته منظور نهایی شارع روشن است. و در هر صورت ما می‌دانیم نفی حقیقی وضع نیست. بلکه یا کنایه است از نفی

اجزاء یا ادعا است که صلاة نیست.

بنابراین نمی‌توان با این دلیل، عدم وضع را اثبات کرد.

ادعای تبادر که متقابل با ادعای تبادر بود و همین‌طور صحت سلب و عدم آن.

دلیل چهارم را که خود آخوند پذیرفته است. و دلیل سوم هم روشن شد. جامع هم که تصور شد. پس راه فقط در

تشخیص تبادر است و از نظر ما تبادر اعم است و محذوری ندارد چون جامع تصور شد.

بعضی وجوه دیگر برای قول به اعم در کلام آخوند آمده که قابل اعتماد نیست و اشکالات آخوند بر آنها وارد است و

در نهایت استعمال را اثبات می‌کند و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است.

بعد از این بحث منتهی می‌شود به اسامی معاملات.

آیا الفاظ معاملات وضع بر صحیح شده یا بر اعم از صحیح و فاسد.

مرحوم آخوند می‌فرماید اگر در معاملات بگوئیم الفاظ وضع بر میسآت شده‌اند دیگر بحث به صحیح و اعم نمی‌رسد

زیرا امر مسبب دائر است بین وجود و عدم. و شق سومی ندارد. پس نزاع صحیح و اعم معقول نیست.

اما اگر بگوئیم الفاظ معاملات وضع بر اسباب شده است. این می‌تواند متصف به صحت و فساد شوند و بعد فرموده‌اند

اگر این حرف را بزیم حق این است که وضع برای صحیح از معاملات شده است.

و مرحوم آخوند قائل است صحت معاملات به معنای تأثیر در اثر، مری است واقعی نه اعتباری. یعنی بیع صحیح بیعی

است که واقعاً تأثیر در نقل و انتقال دارد.

یعنی بیع عرفاً وضع شده بر مؤثر واقعی. ولی هم نظر شارع و هم نظر عرف طرق به احراز آن واقعیت است.

مثل مسکر که وضع برای مست کننده واقعی شده و حال اگر عرف چیزی را مسکر بدانند، که مسکر نیست، عرف خطا

کرده نه در وضعش بلکه در استعمالش و در تشخیصش. و شارع هم همین‌طور اگر مسکر را در یک جا استعمال کند یعنی

مسکر واقعی است ولو اینکه عرف نتوانسته تشخیص دهد آن مسکر است.

مثال دیگر مهلک است. که آنچه واقعاً نابود کننده است و تمام این کلمات در آن نیز می‌آید مثلاً ممکن است عرف،

شرکت در جهاد را مهلک بدانند این نه از باب اینکه مفهوم مهلک در نظر عرف چیزی دیگر است بلکه از باب اشتباه در

تشخیص و کشف است.

پس تخطئه عرف از طرف شارع، تخطئه در تطبیق است نه تخطئه در اصل وضع. بنابراین بیع ربا، بیع نیست نه اینکه

شرعاً بیع نیست واقعاً بیع نیست و عرف در تشخیص اشتباه کرده است و در تطبیق به خطا رفته است.

مدعای مرحوم آخوند این است که الفاظ معاملات وضع شده برای خصوص عقد مؤثر و منظور از اثر و مؤثر یعنی

تأثیر واقعی نه اعتباری. پس در مواردی که شارع حکم به فساد یا نفی حقیقت می‌کند، اشاره است که اثر واقعی ندارد و

عقد نیست نه اینکه عقد است ولی فاسد است.

آیا مرحوم آخوند می‌گوید بیع وضع شده بر مؤثر یعنی ملکیت مثلاً امر واقعی است و از مقولات است و وجود عینی

دارد و قائم به اعتبار نیست کما اینکه مرحوم اصفهانی اینگونه تلقی کرده‌اند از کلمات مرحوم آخوند و در صدد توجیه آن

برآمدند.

یا اینکه می‌خواهد بگوید مؤثر واقعی منافاتی با اعتباری بودن اثر ندارد. درست است بیع یعنی بیع مؤثر واقعاً. اما مؤثر یعنی واقعاً اعتباراً.

در این صورت نوعاً اشکال کرده‌اند که ملکیت و آثار عقود، اعتباری هستند نه واقعی.

جلسه ۶۷ - ۸۶/۲/۹ .۰۰۰

بحث در الفاظ معاملات بود و مرحوم آخوند تفریحی را مطرح کرد که اگر قائل شویم الفاظ وضع برای مسببات شده باشند دیگر نزاع جاری نیست و امر دائر مدار بین وجود و عدم است. چون منظور از مسببات امور واقعی و حقیقی است که متعاقدین نسبت به آن سبب هستند.

ولی اگر بگوییم الفاظ معاملات وضع برای اسباب شده‌اند جای نزاع باقی است.

ظاهر کلام مرحوم آخوند از مسبب امری است واقعی.

مرحوم آخوند می‌گویند در صورت وضع الفاظ بر اسباب و جریان نزاع، وضع برای صحیح شده‌اند و تفاوتی نیست بین عرف و شرع. هر دو متفقند بیع وضع شده برای بیع صحیح و مؤثر، و مؤثر واقعی، نه مؤثر عند الشرع او العرف. نهایت امر اینکه عرف چیزی را مؤثر می‌داند که شرع نمی‌داند و عرف را تخطئه می‌کند که مؤثر نیست. پس نهی از ربا مثل نهی از صلاة در مواردی است که محکوم به فساد است. پس بیع ربا بیع نیست و اگر تعبیر به بیع می‌شود مجاراة للعرف است.

پس صحت امر اعتباری نیست بلکه یک امر واقعی و حقیقی است. و مواردی که بیع مؤثر نباشد شرعاً دیگر بیع نیست حقیقتاً.

حال ممکن است کسی بگوید بنابراین ادله مطلق در معاملات نیز مجمل است و قابلیت تمسک ندارد به همان بیانی که در الفاظ عبادات بنا بر وضع آنها بر صحیح گذشت.

و شما نمی‌توانید نه به احل الله البیع و نه اوفوا بالعقود و نه به تجارة عن تراض و ... تمسک کنید. چون تمسک به اطلاق در شبهه مصداقیه است.

مرحوم آخوند جواب می‌دهند حرف شما در اطلاق لفظی درست است اما در اینجا اطلاق مقامی داریم.

ما احل الله البیع داریم و بیع یعنی مؤثر واقعی. حال اگر شک کردیم معاطات بیع است یا خیر.

چون شارع احل الله البیع را گفته و اگر در صدد بیان قیود و خصوصیات مؤثر واقعی بود مرجع تعیین شارع بود ولی فرض این است که شارع فقط احل الله البیع گفته است و این دو معنا می‌تواند داشته باشد یک اینکه لغو باشد ولی این از شأن شارع بدور است. دوم اینکه شارع تکیه کرده بر چیز دیگری و اینجا چیز دیگری نداریم پس معلوم می‌شود شارع عرف را معتمد قرار داده و گفته هر چه عرف بیع بداند من هم بیع می‌دانم و امضاء می‌کنم. و این اطلاق مقامی است. یعنی بعد از روشن بودن مفهوم این‌ها.

مصدق آن را از مسیری باید تعیین کرد و چون شارع نیست، عرف است و هو المقصود. این اطلاق مقامی که در گذشته داشتیم با این تفاوت دارد زیرا در گذشته اصلاً شارع در مقام بیان آن وجه نبود و اصلاً استفاده از کلام شارع نبود بلکه از اطلاق مقام و نفی غرض استفاده می‌کردیم. اما در اینجا استفاده از بیان شارع است. یعنی شارع در مقام بیان است. زیرا در غیر این صورت کلام او باید اخو باشد و هذا محال. و لازمه این حرف این است که در مقام بیان بودن در معاملات خلاف اصل است. زیرا اطلاق مقامی خلاف اصل است به خلاف اطلاقات لفظیه.

و در اطلاق مقامی باید احراز کرد که در مقام بیان است و این منبر است که فقهای ما که تمسک به این مطلقات کرده‌اند و اصل را در مقام بیان بودن دانسته‌اند نشان می‌دهد تمسک به اطلاق لفظی کرده‌اند و این نشان می‌دهد مبنای مرحوم آخوند در اینجا که وضع بر صحیح واقعی شده‌اند را نپذیرفته‌اند.

جلسه ۶۸ - ۸۶/۲/۱۰ .ppp

مرحوم آخوند فرمودند اسماء معاملات اگر وضع شده باشند برای اسباب نزاع جای دارد. منظور از سبب در کلمات بدواً به نظر می‌آید که خود عقد باشد اگر بیع به معنای عقد مؤثر در ملکیت باشد اتصاف عقد به صحت و فساد معقول است.

آنچه نظر بدوی در عقد است خصوص لفظ ایجاب و قبول است و حقیقت بیع همان لفظ و ایجاب و قبول است. اما علی الظاهر این صحیح نیست و بیع عبارت است از تملیک معوضی که انشاء شود حال مبرز آن لفظ بعث باشد یا داد و ستد باشد یا اشاره باشد و ... فرقی ندارد. یک واقعیت و حقیقتی برای بیع هست که متقوم بر لفظ خاصی نیست و آن واقعیت با هر لفظ و مبرزی، ابراز شود آن واقعیت مفروض است ولو اینکه شارع امضاء نکند. بیع تملیک معوض است ولو اینکه با لفظ اجاره یا صلح انشاء شود. پس جدای از امضاء شرع، بیع یک واقعیتی است قائم به اعتبار و متقوم به خود متعاقدین است.

پس همان عرفی که موضوع و حقیقت بیع را تعیین می‌کند بیع را به صحت و فساد متصف می‌کند و اگر چه مؤثر نباشد، بیع است، خود عرف هم دو قسم برای بیع قائل است بیع مؤثر و بیع غیر مؤثر. پس خلاف آنچه مرحوم آخوند گفت بیع و معاملات یک حقیقت و واقعیت عرفی ارتجالی دارند و فرق است بین مسکر و مهلک و معاملات.

و نباید بین معاملات و امور واقعی و حقیقی خلط کرد. و لذا کلام مرحوم آخوند که جایی که عرف را شرع تخطئه می‌کند، حقیقتاً بیع نیست درست نیست و خود عرف تقسیم می‌کند به و بیع صحیح و فاسد. و لذا تمام محققین به ایشان اشکال کرده‌اند که چه حرفی است که آثار معاملات، آثار واقعی‌اند. بله معاملات یک حقیقتی دارند که قائم به لفظ نیست و لذا حتی اگر شرعی نبود و عرفی نبود و یک ایجاب و قبول بین متعاقدین و یک

تملیک معوضی رخ می‌داد و بیع بود.

پس در عقود حقیقت آنها متقوم به متعاقدين است و در ایقاعات متقوم به منشأ است. و احتیاجی به عرف و جعل عرفی و اعتبار عرف نیست.

و بیع اعتبار شرعی نیست نه به خاطر اینکه ایجاد آن ممکن نبود چون قدرت بر سبب قدرت بر مسبب است بلکه چون در عرف حقیقت بیع قائم به متعاقدين است و لا غیر.

و بیع عبارت است از تملیک معوضی که انشاء شود و تا وقتی انشاء نشود بیع نیست.

بله. حقیقت بیع متقوم به لفظ نیست ولی متقوم به انشاء و ابراز می‌باشد و لذا اگر انشاء یا ابراز نباشد عقد نیست.

بله در انتشاراتی که به الفاظ خاصی درست می‌شوند اشکالی پیش می‌آید که در صورت انشاء شما ایجاد می‌کند یک حقیقتی را که مقید است به انشاء. توجه کنید انشاء شرط تحقق بیع است نه جزء بیع. پس کلام آقای خوبی که بیع عبارت است از تملیک به عوض و انشاء صحیح نیست و انشاء شرط بیع است و قید آن می‌باشد.

بله. در عقود و انشائاتی که مقید به الفاظ خاص هستند در اشکال هست زیرا آن لفظ و آن انشاء یا جزء مناست یا قید آن. که جواب ایناست که بعث را مثلاً در یک مفهوم استفاده می‌کنید که عبارت از تملیک و تملک معوض با انشاء است. و لفظ در یک معنای عام استفاده شده است و مفهوم انشاء یک امر عامی است که بر اساس یک مصداق عینیت پیدا می‌کند که عبارت است از شخص این بعث که استعمال می‌شود.

پس بیع متقوم است به عموم انشاء نه این انشاء خارجی و خاص، ولی چون با همین بیع محقق می‌شود چون از مصادیق آن عموم است دیگر احتیاجی به انشاء جدید نیست.

بنابراین که معاملات حقایق قائم به متعاقدين است اگر مرود امضاء شرع بشود می‌شود صحیح و الا فاسد شرعی. و همین‌طور اگر مورد قبول عرف قرار گرفت می‌شود صحیح عرفی و الا فاسد عرفی.

و لذا نزاع جریان دارد و همینجا هم می‌گوئیم الفاظ وضع برای اعم از صحیح و فاسد شده‌اند و دیگر احتیاجی به اطلاق مقامی نداریم.

و احل الله البیع ولو بیعی که فاسد عرفی است را شامل می‌شود و شارع دائر مدار احکام عرفیه نیست اگر چه تعیین موضوع در دست عرف است.

پس احل الله البیع یعنی یا بیع در نظر متعاقدين یا بیع در نظر عرف (اگر خیلی با مرحوم آخوند مماشات کنیم) این بیع در نظر شارع صحیح است. و این تمسک به اطلاق لفظی است.

اما مثل مرحوم آخوند نمی‌توانند تمسک به اطلاق لفظی کنند و باید به اطلاق مقامی تمسک کنند که مناط آن وجود لغویت در کلام شارع است.

و مرحوم آخوند، خودش را در این مخصصه انداخته است با یک قید اضافی که مد نظر گرفته است.

تا اینجا نتیجه این شد که الفاظ معاملات وضع برای آن حقایق و واقعیت شده‌اند و امضاء شارع نسبت به آنها ممکن

است.

یک نکته باقی است اگر گفتیم الفاظ وضع بر ممسبات شده، مرحوم آخوند فرمودند نزاع جای ندارد که گذشت. ولی آیا بحث ثمره ندارد. نزاع صحیح و اعم جاری نیست اما نزاع مشابه قابل فرض است که اگر گفتیم وضع بر ممسبات شده‌اند، صحت و فساد جاری نیست اما وجود یا عدم آن احتیاج دلیل دارد.

خود ممسبات در اختیار ما نیست اما سبب آن‌ها در اختیار ماست. حال آیا ادله معاملات نشان از تأثیر آنها و هر سببی در آن ممسبات دارند یا نه. و در حقیقت نزاعی محول به فقه و کبرای آن این است که ادله دال بر ممسبات دال بر تحقق آن مسبب با هر سببی باشد ادله دال بر معاملات دال بر صحت هر سبب عرفی است.

اما مرحوم نائینی فرموده‌اند ادله معاملات ناظر بر خصوص مسببات بعد از آنکه فرض کرده اگر ما قائل شویم به وضع بر مسببات، ادله مسببات نظارتی بر سبب ندارد و سکوت دارند.

اما مرحوم آقای خویی فرمودند چه مسبب به اسباب متعدد وجود پیدا می‌کند اگر شارع نگوید در کجا مسبب هست در همه جا هست و ناظر است بر اسباب.

و لذا این نزاع، نزاع صغروی است که آیا ادله مسببات آیا ناظر بر اسباب نیز هست یا خیر. مرحوم نائینی می‌گوید نیست، مرحوم خویی می‌گوید هست.

ولی کبرا مسلم است.

هذا تمام الکلام فی الحث فی المعاملات و جریان النزاع علی الصحیح والاعم فیه.

جلسه ۶۹ - ۸۶/۲/۱۱ .qqq

مرحوم آخوند به لحاظ اینکه چه اموری مقوم مأمور به است و چه اموری نیست پنج امر به عنوان جزء، شرط یا مقارن است تقسیم می‌کنند که بعضی مقوم ماهیتند قطعاً و بعضی مقوم نیستند قطعاً و بعضی مورد تردید است.

قسم اول و دوم: اجزاء و شرائط مأمور به و منظور مرحوم آخوند از شرط اعم از موانع است.

قسم سوم و چهارم: اجزاء و شرائط مشخصه افراد. که از اجزاء و شرائط ماهیت مأمور به نیستند اما مشخصه فردند. مثل قنوت در نماز و مسجد در نماز. و منظور از شرائط اعم از چیزهایی است که موجب حرازه عمل می‌شود و یا موجب کمال می‌شود.

قسم پنجم که تنها عمل ظرف مطلوبیت آن است. و آن کار هیچ مدخلیتی در عمل نه به لحاظ صحت و نه به لحاظ کمال ندارد و نماز فقط ظرف مطلوبیت آن است.

و ممکن است ما فرد دیگری فرض کنیم که ظرف کراهت و یا ممنوعیت آن در ظرف نماز باشد بدون آنکه دخالتی در نماز داشته باشد. مثل عدم رد سلام در هنگام نماز. و یا نظر به نامحرم کردن در نماز که البته اینها مثال نیست فقط برای تقریب به ذهن است.

نسبت به آنچه خارج از مأمور به است جزءاً و شرطاً و خارج از مشخصات حرفیه است جزءاً و شرطاً که همین قسم

پنجم بود یقیناً خارج از مسمی است.

و اجزاء و شرایط کمالیه نیز داخل در ماهیت و مسمی نیستند و لذا شک در اعتبار آنها موجب اجمال در دلیل خطاب نیست.

اما شکی نیست اجزاء مأمور به داخل در صحت هست و در صورت شک دلیل مجمل می شود.

اما شرایط مأمور به، شکی نیست که داخل در صحت می باشد اما آیا داخل در مسمی نیز هست. و حق این است که همین است و وضع برای صحیح شده از حیث اجزاء و شرایط و برهان آن همان است که وحدت اثر کاشف از وحدت مؤثر است و باید آن امر واحد جامع اجزاء و شرایط باشد.

اینها قبلاً گذشته بود اما نکته اضافی کلامی است که در بیان مرحوم اصفهانی آمده است. از قول بعض اعلام العصر.

ایشان ابتدا اشاره می کند مشخصات فردیه چیست؟ و می فرماید هر ضمیمه را مشخصات فردیه نمی گویند بلکه منظور اموری است که وجود منفک از آن خصوصیت یا یکی از اضداد آن نباشد.

مثل زمان. بر خلاف پوشیدن لباس یا نبوشیدن لباس. و مثل بلندی و کوتاهی یا سفیدی و سیاه که وجود منفک از آنها نیست.

ممکن است بگوییم این امور مثل پوشیدن لباس نیز از امور داخل در طبیعت است و لذا خصوصیات کمالیه افراد را مشخصه فرد قرار می دهید به تأویلی که ذکر کرده اند.

بعض اعلام عصر فرموده اند فرق است بین اجزاء کمالیه و بین اموری که خارج از عمل هستند ولی ظرف آنها عمل است و ثمره آنها در دو مورد ظاهر می شود.

مورد اول: اگر آن جزء فاسد شد، فسادش موجب فساد عمل می شود اگر از اجزاء کمالیه باشد والا موجب فساد نمی شود اگر از قبیل اجزاء می باشد در ظرف عمل است.

و احتمالاً منظور از فساد، فساد از ناحیه ریا است. که یکی فساد همه عمل به ریا یا عدم آن مورد نظر است. و لذا همان گونه که اگر حمد ریا شد نماز باطل است اگر در قنوت مثلاً ریا شود نماز نیز باطل است برخلاف مورد دیگر. و همین طور ریا در اذان و اقامه مبطل نماز است.

این یک ثمره. زیرا ادله حرمت ریا، ظاهرش عملی است که متصف به ریا شود یا به خاطر اینکه در جزء عمل ریا شود یا در جزء منتخب آن ریا شود که باز هم عمل متصف به ریا می شود.

مورد دوم: اگر در اثناء جزء مستحب شک شود، اگر از اجزاء نماز حساب شود، شک قبل از فراغ است ولو به اعتبار جزء مستحب آن. ولی اگر عبارت بود از مستحب نفسی که ظرفش آن عمل است ولی نه جزء واجب است و نه جزء مستحب. بلکه شاید اگر واجب نفسی باشد و ظرف آن عمل باشد در این صورت شک بعد از فراغ حساب می شود و اعتنا نباید کرد.

و بعد ایشان اشکال می کنند ولی حق این است که وارد نیست و دو ثمره تام است.

بحث بعد در اشتراک است که دو بحث دارد:

اول: آیا اشتراک معقول است یا نه. و منظور اشتراک، اشتراک لفظی است نه اشتراک معنوی که شکی در وقوع آن نیست.

مرحوم آخوند می‌فرماید اشتراک هم معقول است هم واقع. و بعد از بعضی نقل می‌کند بعضی گفته‌اند در قرآن اشتراک نیست. و از بعضی دیگر نقل می‌کند که بلکه واجب است استعمال اشتراک و این بحث ارتباط دارد با بحث استعمال لفظ در یک معنا.

دوم: و بحث دیگر آیا استعمال لفظ مشترک در معانی متعدده ممکن است یا نه و در صورت امکان آیا ظاهر است یا خلاف ظاهر.

و بعضی مثل مرحوم نائینی این بحث را فاقد ثمره دانسته‌اند و طرح نکرده‌اند ولی حق ترتب ثمره است بر این بحث کما سیأتی.

rrr. جلسه ۷۰ - ۸۶/۲/۱۲

یکی از مباحثی که در بحوث تمهیدیه اصول امکان و وقوع اشتراک در لغت عرب است.

بعضی از ادله‌ای که در امتناع اشتراک گفته شده برگرفته از ادله امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنا است. و هر دو بحث گره خورده به هم هستند و اولی مقدمه دومی است.

بحث اول در امکان اشتراک

شکی نیست که وضع امری است ممکن، حال آیا همان‌طور که وضع لفظ برای معنا ممکن است برای چند معنا نیز ممکن است یا نه؟

مرحوم آخوند از ابتدا بحث را بر وقوع برده است تا امکان را مفروغ حساب کند. اما بعضی قائل به امتناع اشتراک شده‌اند زیرا با هدف وضع ناسازگار است. البته منظور از امتناع، امتناع عقلی نیست بلکه امتناع وقوعی و عقلایی است. البته گفته‌اند وضع با اشتراک ناسازگار است زیرا هدف از وضع تفهیم معانی بلاواسطه است و این با اشتراک ناسازگار است و البته هدف وضع با حقیقت و مجاز ناسازگار نیست زیرا یکی حقیقی است و دیگری به تبع است و لفظ در مقام استعمال سرگردان نیست و تفهیم ممکن است بر خلاف اشتراک محذور اجمال در اشتراک است نه در حقیقت و مجاز. مرحوم آخوند دو جواب می‌دهند: زیرا جایی اجمال رخ می‌دهد که لفظ مجرد از قرینه استعمال شود اما با وجود قرینه، اجمالی در معنای لفظ نخواهد بود.

و ثانیاً بسا اجمال موافق غرض باشد. بله. اگر منظور از اجمال محل باشد این با هدف وضع ناسازگار است اما در اجمال این‌گونه نیست و در اشتراک گویایی و تفهیم بالاجمال است.

بعد عده‌ای گفته‌اند اشتراک واقع است اما در قرآن ممکن نیست.

و عده‌ای گفته‌اند اشتراک واجب الوقوع است زیرا معانی نامتناهی است وضع متناهی است و لفظ متناهی است. اگر

برای همه معانی وضع نشود خلاف غرض است و اگر بخواهیم با همان الفاظ محدود معانی نامحدود را برسانیم همان اشتراک است و الاً باید الفاظ نامحدودی تصور کنید.

مرحوم آخوند می‌فرماید این قول نیز صحیح نیست و چهار جواب می‌دهند.

اول: اگر قائل به اشتراک هم شویم باز هم باید قائل به وضع نامحدود شوید و این همان محذوری را دارد که الفاظ نامحدود دارد.

این جواب در واقع جواب نقضی بود.

که البته بعضی جواب داده‌اند که مراد از بی‌نهایت اینجا نسبی است یعنی معانی بیشتر از الفاظ هستند.

جواب دوم: بر فرض که معانی نامحدود باشد اما بشر نیاز به استعمالات محدود دارد و غرض از وضع نیز استعمال است. و حال که استعمالات محدود است وضع نیز محدود است و معانی نیز محدود است که معانی مورد استعمال و بیشتر از آن نیازی نیست.

جواب سوم: بر فرض که لفظ بر معانی نامحدود باید دلالت کند ولی نیاز نیست این دلالت حتماً با وضع باشد بلکه مجاز نیز ممکن است.

جواب چهارم: معانی نامحدود است ولی از نظر موارد و مصداق ولی، برای وضع نیاز به اوضاع تعذر نداریم بلکه می‌توانیم با وضع بر کلیات و جوامع تمام معانی را تفهیم کنیم.

این بیان برگشت به اشتراک معنوی دارد. و یعنی دلیل شما حداکثر اشتراک را اقتضاء دارد اما حال اشتراک لفظی یا اشتراک معنوی معلوم نمی‌کند.

اما کلام وسط که اشتراک در قرآن ممکن نیست زیرا اشتراک در قرآن اگر بدون قرینه باشد مستلزم اجمال است و اگر با قرینه باشد تطویل بلا طائل است.

مرحوم آخوند می‌فرماید:

اولاً: استعمال مشترک ممکن است بدون اینکه اجمال باشد و استلزام قرینه تطویل را جایی است که قرینه لفظیه باشد و الاً قرینه حالیه مشکلی نمی‌سازد.

ثانیاً: اجمالی مشکلی ندارد و خود قرآن می‌گوید در قرآن متشابه وجود دارد و بعضی اوقات غرض اجمال است. نه به نحو تفهیم اجمالی بلکه بالاتر و به نحو هیچ نفهمیدن مثل حروف مقطعه.

SSS. جلسه ۷۱ - ۸۶/۲/۱۵

نزاع مشهوری است که آیا استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد جایز است یا نه عقلاً یا وضعاً؟

و نزاع دیگر اینکه اگر جایز باشد استعمال حقیقی است یا غیر حقیقی. و نزاع سوم اگر حقیقی هم باشد، عرفی است یا خلاف عرف است.

آنچه محل بحث است باید موارد استعمال لفظ در متعدد روشن شود چون فی الجملة استعمال لفظ در متعدد یقینی و

قطعی است. استعمال در متعدد چند صورت دارد:

اول: استعمال در مجموع مرکب. که شکی در صحت و حقیقت آن نیست و موضوع له اصلاً مرکب است و مجموع است و استعمال در ابعاض آن یا غلط است یا مجاز. این مورد قطعاً محل بحث نیست.

دوم: جایی که موضوع حکم متعدد باشد از قبیل عمومات افرادی. این هم محل بحث نیست. مثل اینکه هر عالمی خاشع است. منظور این نیست مجموع علماء من حیث المجموع خاشع است بلکه موضوع حکم هر یک از افراد است. و هر یک از این افراد موضوع مستقلی برای حکم است. اینکه تردیدی ندارد و افراد مستعمل فیه می‌توانند موضوع جداگانه حکم باشند شکی در آن نیست. و این ربطی به مسئله استعمال ندارد.

می‌شود الفاظ متعددی باشد که قیدی در استعمال متعهد نیست ولی در عین حال مجموع در مدالیل در اکثر از یک فرد یا در افراد جایز است یا نه بحث دیگر است و تلازمی میان آن دو نیست.

اینکه می‌گوییم اگر استعمال لفظ در اکثر از معنا جایز است می‌تواند مورد حکم من حیث المجموع قرار گیرد و یا تک تک افراد موضوع باشند. و هر چه باشد از استعمال الفاظ متعدد که بیشتر نیست و دانستیم در آن تلازمی بین دو مسئله نیست چه رسد به اینجا.

و مرحوم اصفهانی می‌فرماید ابهامی که در بعضی عبارات هست که به جای استقلال به لحاظ استقلال در موضوع حکم آورده است باعث توهم نباشد و منظور از استقلال در موضوع حکم یعنی استقلال در نسبت حکمیه که در هر جمله وجود دارد و دو طرف دارد می‌باشد.

پس ایسن تعدد هم منظور نیست.

سوم: مفهومی مطلق که نسبت به قیود لابلشروط است یعنی وجود مصادیق متعدد برای یک مفهوم این نیز محل بحث نیست و شکی در وقوع و امکان آن نیست.

یعنی هر مفهومی مصادیقی دارد که هر مصداق، مصداق تمام مفهوم است. به خلاف مورد قبل که در عموم هر فرد مصداق کامل آن مفهوم نیست.

به این نکته نیز مرحوم اصفهانی اشاره کرده‌اند. که کل عالم منطبق بر هر مصداق نیست بلکه منطبق بر ساری در مصادیق است برخلاف مورد سوم.

چهارم: یک لفظ استعمال شود در مفاهیم متعدد. هر مفهوم مستقل از دیگری است و لفظ در هر کدام بالاستقلال استعمال شود یعنی در مقام استعمال بود و نبود لفظ دیگر هیچ تفاوتی ایجاد نکند مثل اینکه دو بار و دو لفظ و دو استعمال باشد.

آنچه ابتداءً به ذهن می‌خورد در نامعقولی این بحث که باعث شده مرحوم ایروانی و حائری و نائینی را از طرح بحث منصرف کند این است که اراده جمع بین دو معنا یعنی قصد کند تحقق هر دو را. چه به عام مجموعی و چه به عام افرادی که محل بحث نیست.

پس چیزی که بدواً به ذهن می‌آید این است که یک لفظ استعمال شود در جمع بین دو معنا نامعقول است اما به نحو تخییر که نامعقول نیست پس منظور از این بحث چیست؟

در اینجا مرحوم روحانی و شاهرودی ثمره‌ای مطرح کرده‌اند تا بحث را ثمره دار کنند.

دو بحث اینجا هست اول اینکه موضوع بحث چیست؟ معقول است یا نامعقول؟

بحث دوم اینکه آیا ثمره دارد یا بحث یا نه.

اینکه بحث معقول است یا نامعقول بیانش این است: مرحوم ایروانی می‌گوید استعمال لفظ در دو معنا به نحوی که هر معنا به طوری مراد باشد که انگار آن معنای دیگر مراد نیست. آیا می‌خواهید تناقض درست کنید. اینکه اصلاً معقول نیست. یعنی کسانی که می‌گویند جایز است یعنی می‌خواهند بگویند اجتماع نقیضین جایز است؟! این که ممکن نیست. یعنی دو باشد و دو نباشد اینکه غیر معقول است.

بله. معقول آن است که هر یک موضوع مستقل حکم باشد.

و لذا مرحوم ایروانی گفته‌اند اصلاً موضوع بحث نامعقول است.

و تقلی مرحوم حائری نیز همین است.

پس باید ابتدا موضوع بحث تصوراً معقول باشد و می‌گوییم منظور این است که لفظ استعمال در متعدد بشود ولی نه به نحوی که مرکب لحاظ شود و یک واحد مرکب درست شود.

یعنی مستقل در استعمال و به تبع مستقل در نسبت حکمیه یعنی حکمی خاص که شما فرض می‌کردید. آیا می‌شود لفظ در هر یک از دو معنا استعمال شود که هر کدام موضوع مستقل نسبت حکمیه و طرف آن باشد، مانند اینکه دو لفظ در دو استعمال استفاده شده باشند؟

آیا می‌تواند یک لفظ بار دو معنا را بکشد و هر معنا طرف مستقل نسبت حکمیه باشد؟ حال عنوان مشخص شد اما آیا بحث ثمره دارد یا نه؟

توهم شده بحث ثمره‌ای ندارد زیرا اگر گفت تصدیق بعین ذهب او فزه که می‌گوید قطعاً یا طلا یا نقره. حال استعمال کرده اما چه جوری مهم نیست مهم افاده مراد بود که محقق شد با قرینه.

و اگر بدون قرینه باشد که چون خلاف ظاهر است حمل بر معنای متعدد نمی‌شود و با قرینه که باید حمل بر متعدد شود. پس ثمره بحث چیست؟

اینجا مرحوم روحانی و شاهرودی ثمره ذکر کرده‌اند که هر دو بیان اشتباه است کما سیأتی.

ttt. جلسه ۷۲ - ۸۶/۲/۱۶

بحث در ثمره استعمال لفظ در متعدد و تجویز آن بود. گفته شد ممکن است تصور شود بحث استعمال لفظ در متعدد بی‌ثمره است چرا که اگر اراده معنای متعدد از یک لفظ قرینه داشته باشد، لفظ محمول بر معانی متعدد است به هر گونه تصویر شده خواه به نحو در معنای متعدد و خواه به نحو استعمال در مجموع.

و با عدم قرینه لفظ حمل بر معنای متعدد نمی‌شود ولو استعمال در اکثر از معنا معقول و جایز باشد. پس بحث اثری ندارد.

و کسانی که ممتنع می‌دانند استعمال لفظ در اکثر از معنا، استعمال در مجموع را جایز می‌دانند و اگر قرینه بر اراده مجموع باشد لفظ باید حمل بر مجموع شود چه استعمال در متعدد جایز باشد چه نباشد و اگر قرینه نداشته باشیم حمل بر متعدد نمی‌شود ولو جایز است استعمال در متعدد.

ولی این حرف صحیح نیست و بحث دارای ثمره مهمی است اگر چه ثمرات ذکر شده صحیح نیست.

مرحوم اصفهانی در فرق بین استعمال در متعدد و استعمال در مجموع بعد از آنکه فرموده‌اند غرض از استعمال در متعدد با استعمال در مجموع محقق می‌شود. ولی این دلیل نمی‌شود که بحث ثمره ندارد و فرموده‌اند: فرق درد ولو غرض حاصل می‌شود ولی تفاوت است. اینکه غرض حاصل می‌شود چون ممکن است عام به نحو عام افرادی باشد یا به نحو عام استغراقی. و اما تفاوت و فرق این دو:

اگر بگوئیم استعمال در لفظ در متعدد علاوه بر جایز بودن، حقیقی نیز هست فرق بین استعمال در متعدد و استعمال لفظ در مجموع واضح است. زیرا استعمال لفظ در مجموع قطعاً مجاز است. پس در صورت استعمال لفظ و می‌دانیم متعدد منظور است نمی‌دانیم متعدد به نحو مجموع و ترکیب است یا به نحو استعمال لفظ در متعدد لفظ در معنای حقیقی استعمال شده است و اصل این است.

ولی اگر گفتیم استعمال در متعدد ولو جایز است ولی مجاز است باز هم تفاوت وجود دارد زیرا استعمال در مجموع یک مجاز است و استعمال در جمیع نیز مجاز است اما مقدم است بر استعمال مجموع. زیرا در استعمال مجموع یعنی هر یک از اجزاء به نحو جزء الموضوع هستند و مستقلاً موضوع حکم نیستند ولی در استعمال لفظ در متعدد ظهور قضیه در این است که مستقلاً موضوع حکم هستند.

و ظهور قضیه این است که هر قسمت قضیه موضوع مستقل است و اینکه مجموع موضوع باشد قرینه زیادی می‌خواهد. بنابراین ولو در استعمال در متعدد نیز می‌تواند مجموع موضوع حکم باشد ولی ظاهر خلاف آن است و در قضیه هر جزء موضوع مستقل حکم است.

کلام تام است اما به این مقدار کافی برای بحث نیست زیرا در جایی که لفظ استعمال شد و قرینه اقامه شد که متعدد مراد است حال امر دائر شد بین مجموع و یا تک تک و متعدد گفتید حمل بر متعدد می‌شود.

اما اگر در جایی قرینه‌ای نبود چه؟ مثلاً گفته تصدق بعین و قرینه‌ای نیست و از طرفی استعمال لفظ در اکثر از معنا جایز است ولی بدون قرینه حمل بر آن نمی‌شود و لذا مرحوم روحانی در صدد تصویر ثمره در این مورد است.

مرحوم روحانی گفته‌اند یک ثمره هست که عبارت است:

مثلاً امر به دو چیز داریم مثل امر به غسل جنابت و جمعه. و بعد از خارج قرینه اقامه شد که امر به غسل جمعه الزامی نیست و مستحب است ایشان می‌فرمایند اگر استعمال در متعدد را عقلاً جایز بدانیم می‌گوییم امر نسبت به غسل جمعه

استحباب اراده شده ولو مجازاً، اما در امر به نسبت به غسل جنابت که شک داریم حمل بر وجوب می‌کنیم. ولی اگر ممتنع باشد استعمال در متعدد چون می‌دانیم امر به غسل جمع استحبابی است باید امر را حمل بر استحباب کنیم و نمی‌دانیم وجوب غسل جناب را از آن استفاده کنیم. به خلاف قسم قبل که حتماً باید یکی را حمل بر استحباب کنیم و دیگری را حمل بر وجوب. و این حتماً را ثمره قرار داده‌اند.

و؟؟؟(ص ۱۸۲) از این بحث در فقه وسیع است.

ولی کلام ایشان صحیح نیست و از ایشان بعید بود زیرا:

اولاً: اگر گفتیم امر استعمال در طلب می‌شود و وجوب و استحباب عقلی هستند غایه الامر اگر ترخیص در امر بود عقل می‌گویند در حمل بر استحباب است و الاً وجوب و استفاده می‌کند و این ربطی به استعمال لفظ در متعدد ندارد. و ثانیاً: بر رض که وجوب مدلول استعمالی و وضعی است نه عقلی چون اگر ما قائل شدیم امر استعمال شد نسبت به واجب و مستحب در دو مورد به قرینه منفصله این موجب استعمال لفظ در دو معنا نیست زیرا طبق مبنای خود ایشان قرینه منفصلیس مدلول استعمالی را تخصیص نمی‌رود. و مدلول را ضیق نمی‌کند.

در این صورت اگر امر شد به اذان و اقامه و قرینه داشتیم که اذان واجب نیست با این حال وجوب از امر فهمیده می‌شود لا غیر. بله. در قرینه متصله این بحث می‌آید ولی موارد زیادی در عقد ندارد.

پس ثمره مذکور ایشان نیز حل مشکل نمی‌کند. نکته باقی مانده: ایشان اذان و اقامه را فرض کرد این مثال بالخصوص مشکل دارد زیرا اگر امری بود که متعلق آن اذان و اقامه بود حرف ایشان درست بود ولی آنچه در ادله داریم اذن و اقم است و این از محل بحث خارج است و اگر اقم استحباب باشد چه ربطی به اذن دارد.

و لذا ما مثال را عوض می‌کنیم به اغتسل للجمعة والجنابة. و مقام ایشان اجل از غفلت از این نکته و همان نکته‌های قبلی است.

این ثمره را جناب شاهرودی نیز گفته که صحیح نیست و سیأتی ثمره‌ای که خودمان در بحث داریم.

uuu . جلسه ۷۳ - ۸۶/۲/۱۷

بحث در ثمره بحث استعمال در اکثر از معنا بود به نحوی که عملی باشد نه صرف بحث علمی.

تصویری از دیگران نقل کردیم ولی عملی نبود گر چه در مقام تصحیح ثمره عملیه بودند. بیان دیگری که برای ثمره به نظر می‌آید قابل طرح باشد این است که لفظ مشترک را در بیش از یک معنا استعمال کردن اگر به این معنا باشد که وزان مشترک در مقام استعمال در معنای متعدد وزان لفظ مطلق باشد در استعمال در مصادیق متعدد معنی همان‌گونه که لفظ مطلق که دارای یک مفهوم است اگر استعمال شد و اراده شد مطلق و جامع و نامحدود لفظ مشترک به لحاظ نه مصادیق بلکه به لحاظ مفاهیم نامحدود باشد می‌شود استعمال در متعدد یعنی همان‌طور که اعتق رقبه معنایش این است که هر چیزی بر آن رقبه صدق کند محقق و ممتثل وظیفه است چه زن چه مرد، کافر و مسلم و ... استعمال لفظ مشترک در معنای متعدد از این قبیل در مفاهیم متعدد باشد وقتی گفت تصدق بعین یعنی هر کدام از طلا و نقره مسقط وظیفه است.

پس وزان، وزان لفظ مطلق است با این تفاوت که در مطلق مصادیق متعدد یک مفهومند اما در مشترک مفاهیم متعدددند. مرحله بعد اینکه این گونه استعمال دو صورت درد گاهی به نحو اصل اولی و معنای حقیقی لفظ تلقی شود مثل مطلق و دیگری آنکه خلاف اصل باشد. آنچه بحث را ثمره دار می‌کند این است که اگر قائل شویم مشترک استعمال می‌شود در معنای متعدد به نحو استعمال مطلق در مصادیق متعدد و معنای حقیقی و موافق اصل نیز می‌باشد در این صورت اقتضا می‌کند جمع معانی را دقیقاً مثل مطلق که اقتضاء می‌کند جمع مصادیق را به معنای نفی قید. آنچه مهم است طرح موضوع بحث به این نحو است که در اهل سنت این گونه طرح شده است که حتی به شافعی نسبت داده‌اند که ظهور اولی لفظ مشترک در تمام معانی است.

پس مدعا علاوه بر جواز عقلی در اصل اولی بودن نیز هست.

پس بعد از ظهور در جمع معانی حال از قبیل شمولی است یا بدلی دقیقاً مانند اطلاق است.

در فصل لربک وانحر، در وانحر، گفته‌اند در تعدد استعمال شده در اقامه الصلب، قربانی و رفع الیدین الی انحر و به نحو شمولی است یعنی هر سه مطلوب است.

حال باید وارد بحث اثباتی شویم. این بحث نیاز به دو مطلب دارد. ۱. امکان عقلی ۲. مساعده ظهور و عرف. اما مرحله اول که بحث امکان و امتناع عقلی است. مرحوم آخوند و بعضی تلامذه ایشان مثل مرحوم اصفهانی قائل به امتناع عقلی شده‌اند. هر کدام به بیانی. بیان مرحوم آخوند: ممتنع است زیرا استعمال عبارت از مطلق دلالت و افهام معنی نیست و هر گونه فهماندن معنا استعمال نیست بلکه استعمال متقوم به فناء لفظ در معنا است و دلالت باید به نحو فنا باشد پس هر دلالتی استعمال نیست اگر چه هر استعمالی دلالت دارد. منظور از فناء یعنی لفظ در مقام تفهیم معنا معدوم می‌شود و دیگر وجودی جدای از وجود تفهیم معنا مفروض نیست. و معنا با لفظ موجود می‌شود و خودش فناء می‌شود. و استعمال در اکثر تناقض است چون وقتی فنای در معنا شد دیگر زمینه‌ای برای استعمال نیست و اگر فنا نباشد تفهیمی نیست. و برای همین گفته‌اند وجود لفظ آلی است. و پس گفته‌اند استعمال لفظ در اکثر از معنا فقط نزد احوال العینین ممکن است.

سنجیدن کلام ایشان منوط به دانستن حقیقت استعمال است. تا دید آیا حقیقت آن افناء است یا نه؟

آنچه به نظر می‌آید این است که استعمال عبارت است از استخدام کلمه، به کارگیری کلمه. یعنی اطلاق می‌شود. لفظ اطلاق بر معنا می‌شود. این معنای استعمال است. حال در حقیقت استعمال نه وضع معتبر است و مفهوم بودن و قصد تفهیم نیز معتبر نیست. و لذا استعمال به صحیح و غلط تقسیم می‌شود و حتی قابلیت تفهیم نیز معتبر نیست.

پس استعمال متقوم به لفظ و معنا است و بین لفظ و معنا باید دوئیت باشد و اگر شخص لفظ را بگوید دیگر استعمال نیست.

بنابراین شروطی که جناب صدر برای استعمال ذکر کرده‌اند هیچ کدام معتبر نیست. آنچه می‌ماند همین است که آیا استعمال متقوم به فناء است یا خیر؟

ما در بحث استعمال در بند شرع نیستیم چون نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی است.

و آنچه بحث عملی دارد همان بحث فناء است کما سیأتی. آیا استعمال متقوم به فناء است؟ و آیا اگر متقوم است لفظ نمی‌تواند در دو معنا فانی شود؟ آیا این خلط بین امور حقیقی و تکوینی و امور اعتباری نیست؟ سیأتی.

۷۷۷. جلسه ۷۴ - ۸۶/۲/۱۸

مرحوم آخوند استدلال کرده بود بر عدم جواز استعمال لفظ عقلاً در بیش از یک معنا به اینکه استعمال مستدعی افناء لفظ در معنا است. تقریب کردیم کلام ایشان را به اینکه منظور ایشان از افنای در معنا. معدوم شدن لفظ در القای معنا و تفهیم معنا است. و به تعبیر دیگر لفظ لحاظش، لحاظ آلی است. و نمی‌شود لفظ آلت تفهیم دو معنا قرار گیرد و معدوم شود. گفتیم حقیقت استعمال عبارت است از به کار گرفتن لفظ در تفهیم معنا. و در این جهت تفاوتی نیست که لفظ وضع داشته باشد یا نه، قابلیت تفهیم داشته باشد یا نه و ... و شاهد آن استعمالات غلط است.

ولی گفتیم استعمال موضوع حکم شرعی نیست تا در معنای آن معطل شویم بلکه منظور آخوند یک امر حقیقی است که ربطی به استعمال ندارد. گاهی فرد خودش یک لفظی را برای خودش وضع می‌کند. مهمل نمی‌گوید ولی لفظ قابلیت فهم معنا ندارد.

کلام در آنجایی است که ایشان گفت استعمال متقوم است به افناء لفظ در معنا. و چون دو افناء معقول نیست پس استعمال در اکثر از معنا نیز معقول نیست. از ایشان باید پرسید منظور شما چیست احتمالات افناء یکی از دو امر است. ۱. لفظ باید بیش از یک از آن خواسته نشود اینکه تکرار ادعاست. اگر منظور آنچه دیروز تقریب شد که لفظ باید در مرحله استعمال معدوم شود و لفظ باید فنای در معنا شود و بعد از استعمال لفظ معدوم است یعنی وجود اعتباری برای حکایت از معنا برای او متصور نیست زیرا آن وجود اعتباری در معنای اول تمام شد.

این خلط بین امر حقیقی و اعتباری است. بله. چیزی که معدوم شد دوباره معدوم نمی‌شود و این در تکوینیات صحیح است بلاشک. اما این ربطی به استعمال ندارد. زیرا استعمال اعدام حقیقی نیست. بلکه اعدام اعتباری است و در این صورت قابلیت افناء در دو معنا را دارد مگر اینکه بگویید لفظ بعد از استعمال و افناء دیگر قابلیت استعمال مجدد و افناء مجدد ندارد زیرا لفظ تمام شد و معنا با استعمال شکل گرفت و اگر دوباره بخواهیم آن را شکل دهیم تغییر الشیء عما وقع علیه است.

ولی در استعمال دو معنا این‌گونه نیست و از همان ابتدا این‌گونه شکل می‌گیرد. پس چه اشکالی دارد لفظ در آن واحد وسیله تفهیم دو معنا باشد و دو بار فنا شود.

برهان این هم این‌گونه است که وضع لفظ بر دو معنا که معقول است بالاجمال والاتفاق.

وضع یعنی لفظ را فانی در معنا فرض کردن و در صورت استعمال آن قضیه حقیقی وضع متحقق در خارج می‌شود و عینیت پیدا می‌کند و فناء خارجی و مصداقی پیدا می‌کند. اگر قائل به عدم تعقل لفظ در دو معنا شوید باید قائل شوید وضع برای دو معنا نیز معقول نیست.

و این فناء در وضع طبق جمیع مبانی در وضع است. در واقع قبل از استعمال و در ۵ مرحله وضع شما فناء در متعهد

را فرض کرده‌اید. یعنی نسبت لفظ به معنا نسبت شخص به سایه است. آیا نمی‌شود شخص دو سایه داشته باشد.

پس آنچه در کلمات ایشان آمده که افناء مقوم استعمال است یا برگشت به تکرار ادعا می‌کند و یا خلط بین امور حقیقه و اعتباریه است. و لذا نقص مرحوم حاج شیخ نسبت به وضع عام موضوع له خاص وارد است و اولی بود به نفس مشترک نقض شود. مرحوم اصفهانی استدلال کرده‌اند بر امتناع عقلی به نحو دیگر: و از آن نقض جواب داده‌اند که وضع افناء نیست که ما می‌گوییم یعنی چه؟ به هر معنایی تصور کنید لازم است. اما مرحوم اصفهانی بیان دیگری دارند که شاید در بین اعتباریات و معقولات خلط کرده‌اند. ایشان فرموده‌اند لفظ موجد معنا است اعتباراً و حقیقتاً دو چیز هستند. ولی اعتباراً لفظ و معنا یکی فرض شده. پس ایجاد لفظ و وجود معنا به وجود لفظ همان. یعنی تحقق لفظ ایجاد معنا خواهد بود. در این صورت همان‌طور که ایجاد وجود یکی هستند و معقول نیست یک ایجاد محقق دو وجود باشد و متعلق به وجود واحد است و معقول نیست وجود واحد با دو ایجاد معنا پیدا کند. در اینجا نیز همین‌طور است اگر لفظ بخواهد دو معنا را ایجاد کند یعنی یک ایجاد بتواند دو وجود داشته باشد و هذا محال عقلاً.

ولی این خلط بین وجود حقیقی و اعتباری است. و چه اشکال دارد که یک ایجاد اعتبار به نسبت دو وجود داشته باشد. و مرحوم امام نیز می‌گویند هذا بالمخالطة شبهة من الاستدلال. و شما بین امور عقلی و اعتباری خلط کرده‌اید.

و این اشکال نیز حق است و بر مرحوم اصفهانی وارد است.

نتیجه بحث تا الآن این است که استعمال لفظ در اکثر از معنا امتناع عقلی ندارد.

و بقیه کلمات که به مرحوم نائینی و امثاله نسبت داده‌اند که در آن واحد نمی‌توان دو لحاظ تصور کرد و ... شبهه شیء بالشعر و ما از فهم آن عاجزیم.

و اول شیء علی الامکان وقوعه. کما سیأتی بعضی از امثله آن.

حال آیا استعمال در متعدد بر ظهور و عرف مطابق است یا نه. اصلاً در مقام اثبات صحیح است یا نه و در صورت صحت اما مطابق با ظهور است یا نه. سیأتی.

۲) خارج اصول

a. جلسه ۷۵ - ۸۶/۲/۱۹

بحث در امکان استعمال لفظ در متعدد بود و گفتیم عقلاً محذوری ندارد و فرقی نیست در موارد متعدد بین معنای حقیقی و مجازی و یا هر دو مجازی و یا هر دو حقیقی.

قبل از مشکل اثباتی ممکن است توهم شود در امتناع و امکان بین اینکه معنای حقیقی باشد که جایز نیست و بین جایی که معنای حقیقی و مجازی باشد در این صورت امتناعی ندارد.

چون در معنای حقیقی و مجازی موارد استعمال متعدد نیست و مدلول استعمال تعددی ندارد، آنچه متعدد است مراد جدی است. و مدلول استعمال یک امر است اما به دو داعی. و این محال نیست.

ولی حق این که فرق بین این موارد نیست و اگر ممتنع است همه ممتنع است و الاً همه جایزند بله. در اینجا استعمال در متعدد نشده است ولی حکم آن یکی است. زیرا اگر چه معنای استعمالی یک چیز است و تعدد به داعی است و مراد جدی متعدد است ولی آنچه باعث امتناع بود افناء لفظ در بیش از یک معنا بود یعنی تفهیم در بیش از یک معنا ممکن نیست. و در اینجا هم نمی شود دو معنا را تفهیم کرد ولو مراد استعمالی متعدد نیست ولی ملاک مراد افهامی است نه مراد استعمالی و نمی شود با استعمال لفظ واحد دو معنا را تفهیم کرد ولو مراد استعمالی متعدد نیست ولی ملاک مراد افهامی است نه مراد استعمالی و نمی شود با استعمال لفظ واحد دو معنا را تفهیم کرد.

و اما در مقام اثبات: همان طور که استعمال در دو معنای حقیقی خلاف اصل است و احتیاج به قرینه دارد در جایی که استعمال در معنای حقیقی و مجازی بشود نیز خلاف اصل است.

b. جلسه ۷۶ - ۸۶/۲/۲۲

بعد از اینکه مرحوم آخوند استعمال در اکثر از معنی محال است وارد کلمات مرحوم صاحب معالم و مرحوم قمی می شوند.

که مشکل این دو نفر عقیل نیست بلکه وضعی و اثباتی است.

مرحوم صاحب معالم فرمودند جایز نیست زیرا لفظ وضع برای معنا شده به قید وحدت یعنی به قید اینکه در مقام استعمال یک معنا بیشتر نداشته باشد و منظور از آن در مقام استعمال واحد باشد و استعمال لفظ در اکثر از معنا خلاف وضع است.

این کلام اگر یعنی اراده نشود معنای مستقل دیگری در این صورت استعمال در معنای دیگری قطعاً جایز نیست زیرا جزء قیود موضوع له است و باید در مقام استعمال رعایت شود.

اما ما از واضع چیزی نداریم که بدانیم به قید وحدت در استعمال وضع شده. بنابراین میرزای قمی فرمودند که لفظ وضع شده برای معنا در حال وحدت.

کلام ایشان مقدماتی دارد که یکی از آنها این است:

واضع وقتی وضع می‌کند لحاظ می‌کند اموری را که دخیل در موضوع است. هر امری که دخیل داشته باشد آن را معتبر می‌کند و هر امری را لحاظ نکرد جزء معنا نیست و هر خصوصیتی را که اخذ نکرد نمی‌توان لفظ را در موارد آن خصوصیات استعمال کرد. و فقط می‌توان در آنچه تصور کرده استعمال کرد ولو قید به وحدت آن خصوصیات نخورده است.

یعنی وضع توفیقیس است به هر مقدار که وضع واضع ثابت شود به همان مقدار استعمال صحیح است. و هر مقداری که رخصت ثابت نشود ولو منع هم ثابت نشود صحیح نیست.

نتیجه اینکه استعمال نیاز به مرخص دارد و اگر ترخیص محقق نشود در منع احتیاج به اثبات نداریم بلکه همان عدم ترخیص کافی است.

تفاوت کلام میرزای قمی و مرحوم صاحب معالم این است که صاحب معالم قید وحدت را داخل در موضوع له دانست اما مرحوم قمی گفت ما در عدم جواز استعمال نیاز به منع نداریم بلکه عدم ترخیص کافی است و عدم ترخیص مساوی است با ممنوعیت.

مرحوم آخوند بین کلمات صاحب معالم و صاحب قوانین فرق گذاشته‌اند. به همین بیان که صاحب معالم می‌گوید واضع وحدت را شرط موضوع له قرار داده و چون واضع همچنین شرطی نکرده است میرزای قمی گفته‌اند واضع وضع کرده در حال وحدت و باز هم جایز نیست نه به خاطر منع واضع که به خاطر عدم ترخیص واضع.

مرحوم آخوند جواب می‌دهند منع واضع به معنای محدود کردن وضع است، اگر منع صورت گرفت استعمال هم محدود می‌شود و الا استعمال نامحدود است. و منع واضع اگر به محدود کردن وضع برنگردد حداکثر موجب معصیت است نه بطلان استعمال. و در ثانی احتیاج به پیروی از واضع در غیر موضوع له نداریم.

طبق کلام میرزای قمی استعمال در اکثر از معنا، استعمال در وحدت نیست و این منع ندارد اما ترخیص هم ندارد و پس غلط است.

کلام ما در اینجا این است که منظور صاحب معالم نیز به همان کلام قمی برمی‌گردد و یکی است و یقیناً صاحب معالم هم می‌گوید هر مقدار وضع که مرخص شد، وضع محقق است و الا وضع محقق نیست و استعمال غلط است نه اینکه مردد است مثل توقیفیت در عبادات. که خدا اگر امر نکرد باز هم شروع نیست و لازم نیست منع کند. و چیزی را که خدا امر نکرده نمی‌توان به عنوان امر خدا انجام داد ولو اینکه منع نکرده باشد. و این همان افترا بی است که خداوند می‌گوید.

بنابراین اشکال به صاحب معالم که شرط واضع مادام به موضوع برنگردد لازم نیست تبعیت آن و حداکثر معصیت دارد وارد نیست. که مرحوم آخوند وارد کرده‌اند.

C. جلسه ۷۷ (استعمال لفظ در اکثر از معنا) - ۸۶/۲/۲۳

در مورد کلام مرحوم قمی، به ایشان ظلم شده و غفلت از عمق کلام ایشان منشأ اعتراضاتی به ایشان شده است. به طور اجمال کلام ایشان این بود که الفاظ مشترک وضع برای معنا شده‌اند در حال وحدت که نتیجه وضع عدم حقیقی

بودن استعمال در بیش از یک معنا است و در نهایت موضوع له اختصاص پیدا می‌کند.

مرحوم قمی تخصیص موضوع له را از مسیری پیموده که غیر از آن را از صاحب معالم تلقی کرده گفتیم اختصاص موضوع له به وحدت به دو گونه ممکن است.

۱. تصریح واضع. واضع بگوید این لفظ را وضع بر معنا کردم در حالی که در استعمال بیش از یک معنا اراده نشود. با این کیفیت وضع اختصاص پیدا می‌کند. این آنچه است که از کلمات صاحب معالم برداشته شده است. و این تصریح واضع به معنای شرط تکلیفی و حکم جدای از وضع نیست بلکه معنایش این است که وضع اختصاص داشته باشد. منظور صاحب معالم از قید وحدت از قبیل شرط در عبادات یا معاملات نیست بلکه اختصاص وضع است. و یعنی شرط موضوع له است.

و مرحوم قمی نیز از صاحب معالم اینگونه تلقی کرده است.

و چون این تصریح از واضع معهود نیست محقق قمی مسیر دیگری طی کرده است.

۲. اگر واضع، لفظ را به لحاظ بعضی حالات وضع کرده و به حالات دیگر توجه نکرده است باز هم وضع اختصاص پیدا می‌کند به همان حالت ملحوظ.

درست است که نفی غیر نکرده اما لحاظ غیر هم نکرده و همین برای اختصاص وضع کافی است.

وضع توقیفی است مثل عبادات. و نیاز به لحاظ دارد اگر واضع لحاظ کرد به هر مقدار لحاظ کند، به همان مقدار وضع صورت می‌گیرد و غیر از آن ولو نهی نکرده ولی وضع برای آن صورت نمی‌گیرد.

و برای صحت استعمال، ترخیص از ناحیه واضع نیاز دارد، ترخیص نه به معنای تکلیفی بلکه به معنای تحریر موضوع له.

پس نتیجه کلام ایشان اختصاص موضوع له است.

کلام صاحب معالم وحدت بالحمل الاولی بود و کلام میرزای قمی وحدت بالحمل الشایع است.

و اشکال مرحوم آخوند که فرمودند اگر در حال وحدت اگر مقید کند موضوع له را که هیچ والا تبعیت از حالات واضع لازم نیست. وارد نیست.

و همان شق است یعنی طبق کلام میرزای قمی موضوع له مقید و مختص می‌شود.

و ما گفتیم کلام صاحب معالم نیز همین کلام مرحوم قمی است. ایشان فرمودند وضع برای معنای مختص و واحد شده است اما از کدام راه، آیا تصریح واضع یا کلام قمی هیچ کدام را مشخص نکرده است پس برداشت از کلام ایشان که تصریح واضع است صحیح نیست.

با این بیان اشکالاتی که بر این دو بزرگوار وارد شده است، مندفع می‌شود و کلمات این دو بزرگوار تام است.

بعد مرحوم آخوند می‌فرمایند: ما گفتیم استعمال در اکثر از معنا ممتنع است عقلاً. مرحوم صاحب معالم و میرزای قمی فرمودند جایز نیست وضعاً و لغتاً. اما لو تنزعا عن هذا، یعنی پذیرفتیم استعمال جایز است و مشکل، مشکل وضع است،

گفته‌اند مشکل وضع حلّ شدنی است زیرا وضع برای استعمال حقیقی است ولی استعمال مجازی نیاز به وضع ندارد. در مفرد استعمال لفظ در اکثر از معنا جایز است مجازاً و در تشبیه و جمع صحیح است حقیقتاً. این که در مفرد جایز است مجازاً به قرینه جزء و لک است. و در استعمال قید وحدت را القاء کردیم و لفظ موضوع برای کل را در جزء استعمال کردیم. مثل لفظ موضوع برای انسان در جزء انسان. و در تشبیه و جمع احتیاج به این هم نداریم چون وضع بر متعدد شده‌اند و استعمال در متعدد اشکال ندارد. مرحوم قمی فرمودند در تشبیه و جمع هم مجاز است. مرحوم آخوند گفتند استعمال مفرد در اکثر از معنا نه حقیقتاً جایز است نه مجازاً.

d. جلسه ۷۸ (استعمال لفظ در اکثر از معنا) - ۸۶/۲/۲۴

کلام مرحوم قمی گذشت و همین طور کلام صاحب معالم. مرحوم آخوند چند اشکال دارند به کلام صاحب معالم که در مفرد مجاز است. اول این بود که عقلاً جایز نیست. اما اشکال دوم این است که اگر قید وحدت را داخل در معنا بدانیم و لفظ را وضع کرده باشیم برای معنا با قید وحدت باز هم استعمال لفظ در اکثر جایز نیست حتی وضعاً و حتی مجازاً. حقیقتاً جایز نیست چون خود شما هم قبول کردید که وحدت داخل در موضوع له است. اما مجازاً جایز نیست زیرا نسبت معنای متعهد به معنای واحد نسبت جزء به کل نیست بلکه نسبت معنای به شرط شیء به معنای به شرط لا است و به تعبیر دیگر این‌ها متباینین هستند نه جزء و کل. معنای واحد، معنای به شرط شیء و وحدت است و معنای متعدد به شرط اجتماع است و بین به شرط شیء و وحدت و به شرط اجتماع تباین است نه جزء و کل. و این از علائق مجازات نیست. استعمال در وحدت یعنی معنا به شرط لا و استعمال در متعدد یعنی معنا به شرط شیء و این استعمال مجازاً هم صحیح نیست. و بعد ایشان وارد بحث تشبیه و جمع می‌شود ولی قبل از آن باید گفت مرحوم آخوند خلط عظیمی کرده‌اند که از ایشان بعید بود حتی مرحوم اصفهانی استعمال در متعدد مجموعاً. اگر مفرد استعمال شود در مجموع متعدد، یعنی یک معنا باشد این می‌شود معنای به شرط شیء در حالی که ادعای صاحب معالم و اصلاً تمام بحث در استعمال لفظ در متعدد در جایی است که استعمال کالمتعدد باشد نه استعمال در مجموع تا اشکال شما پیش بیاید. و مرحوم اصفهانی اشکال کرده‌اند که در این صورت هیچ‌گاه قید وحدت ملغی نمی‌شود پس صاحب معالم باید بگوید نه تنها جایز است بلکه حقیقت هم می‌باشد. زیرا هر کدام مستقل در لحاظ است و ما قید وحدت را الغاء نکردیم. بلکه قید وحدت جایی ملغی می‌شود که استعمال در مجموع شود که این مورد خارج از بحث ماست. که جواب می‌دهند: قید وحدت، دو وحدت متصور است: یک وحدت همانی است که در قبال آن مجموع است. یک وحدت آن است که در قبال آن جمیع است.

آنچه مرحوم آخوند فرمود وحدت در مقابل مجموع، این وحدت مورد نظر صاحب معالم نیست، این وحدت اگر الغاء شود استعمال لفظ در متعدد نیست. بلکه در معنای واحد و مجموع است. اما آنچه مورد نظر صاحب معالم است وحدت در قبال جمیع است. یعنی لفظ لحاظ شود نسبت به معنا و معنای دیگری با آن لحاظ شود. یعنی یک لحاظ باشد نه یک ملحوظ. وحدت یعنی یک لحاظ بودن در مقابل دو لحاظ بودن نه یک ملحوظ در مقابل دو ملحوظ ولو به لحاظ واحد. یعنی صاحب معالم علاوه بر وحدت در مقابل مجموع یک وحدت دیگر در قبال جمیع برای مفرد و استعمال در اکثر از معنا لازم می‌دانند.

و وحدت در قبال جمیع با استعمال لفظ در اکثر از معنا منافات دارد.

بعد مرحوم آخوند به صاحب معالم اشکال کرده‌اند که گفتید استعمال تنبیه و جمع در متعدد اشکال ندارد چون تنبیه و جمع وضع بر معنا به قید وحدت نشده است بلکه وضع شده بر معنا به قید تعدد. پس استعمال هم جایز است و هم حقیقت است.

اما ما می‌گوییم تنبیه وضع شده برای تعدد از یک واحد. زیرا ظاهر از تنبیه و جمع تعدد از یک معنا است و اراده دو معنا خلاف ظاهر تنبیه است.

اینجا نوبت به امتناع عقلی نیست بلکه صحبت از وضع و استظهار است.

و بعد فرمودند اگر بگویید موارد روشنی داریم که تنبیه استعمال شده به لحاظ دو معنا مثل رأیت زیدین. که زید هر کدام یک معنا و مفهوم مستقل دارد.

و جواب داده‌اند که در مثل این موارد کلام بر اساس تأویلی شکل گرفته است.

و این دو فرد و دو معنا معنای واحد است. و جامع دارند زید یعنی مسمی به زید و زیدان یعنی مسمیان به زید. پس یک معنا و مفهوم دارد.

و بعد فرموده‌اند لفظ مشترک در صورت تنبیه اگر استعمال مورد معنا شود ولی این از استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست چون تنبیه در قوه تکریر است یعنی عینان یعنی عین و عین. که استعمال دو لفظ در دو معنا است و این مشکلی ندارد. بلکه اگر رأیت عیین یعنی ۴ چیز استعمال لفظ حداکثر از معنا است.

e. جلسه ۷۹ (استعمال لفظ در اکثر از معنا) - ۸۶/۲/۲۵

مرحوم صاحب معالم در تنبیه و جمع فرمودند هم صحیح است استعمال لفظ از اکثر از معنا و هم حقیقت است مرحوم آخوند دو جواب دادند که اولاً اشکال عقلی دارد و بر فرض عدم آن، اشکال وضعی دارد.

اما کلام مرحوم آخوند از غرائب است چون مقصود صاحب معالم روشن است عینان یعنی طلا و نقره و جایز است حال شما اشکال می‌کنید این استعمال لفظ در متعدد نیست، خُب باشد شما به تعبیر مرحوم صاحب معالم اشکال دارید

والا اگر صحیح است حرف صاحب معالم صحیح است.^۱

قبل از ورود به بحث دیگر مطلبی باقی ماند و آنکه کلام صاحب قوانین آیا صحیح بود یا نه؟

آیا استعمال تشبیه و جمع نیز خلاف وضع است؟

و تشبیه به لحاظ تکرر یک معنا است نه متعدد.

در مفرد اگر شک کنیم حق با محقق قمی است ولی اینکه باید از کجا تشخیص دهیم که لفظ محدود به وحدت هست

یا نه محل بحث است.

به نظر ما در مفرد حق با محقق قمی است ولی بحث در جایی است که استعمال لفظ در متعدد آیا مثل مطلق است

یعنی در صورتی که مفرد در متعدد استعمال شد و مجاز هم بود ولی آیا مثل مطلق است یا نه. و مرحوم قمی باید ادعا

کند تبادر از تصدق بعین معنای واحد و وضعی وارد است.

در حالی که ممکن است در قبال ایشان ادعا شود نه همان طور که سلب مطلق از افرادش صحیح نیست سلب مشترک

نیز جایز نیست.

و خود محقق قمی متوجه قضیه بوده‌اند و در لای نفی جنس هم همین حرف را زده‌اند یعنی لایعین یعنی مجمل است.

مرحوم آخوند تشبیه در اعلام را نیز به تأویل برد که ما خدمت ایشان عرض می‌کنیم که این تشبیه نشان می‌دهد استعمال

لفظ در اکثر معنا نه امتناع دارد و نه خلاف ظاهر است.

و احتیاجی به تأویل ندارد. و شاهد دوم آیات قرآن که بعضی کلمات قرآن در روایات حمل بر معانی گوناگون شده‌اند

که نفی آنها ممکن نیست و این غیر از روایات بطون است.

و شاهد دیگر قرائت قرآن و قصد انشاء به قرآن است. اگر فرد در نماز قرائت نکند و کاری به قرآن بودن نداشته باشد

بلکه به عنوان ذکر و دعا مطرح کند، نمازش باطل است و در صورت قرائت می‌تواند از قرائت دعا را نیز اراده کند و به

نظر ما این دلیل بر جواز استعمال لفظ در اکثر معنا است.

اما کسانی که امتناعی شوند باید جواب دهند و لذا مثل مرحوم اصفهانی در صدد جواب برآمده‌اند.

جواب اولی که داده‌اند: شما قرآن را حکایت می‌کنید و مقارن آن دعا را نیز در نظر گرفته‌اید نه با این لفظ.

که این جواب مشکل دارد زیرا یعنی مقارن شما می‌تواند هیچ ربطی به لفظ و حکایت نداشته باشد. و این خیلی بعید

است.

و جوابی که نقل می‌کنند و رد می‌کنند که لفظ حاکی از لفظ است و آن معنا و انشاء الله لفظ محکی است نه از لفظ

حاکی.

^۱. اقول: کلام استاد از غرائب و عجائب است و اشکال ایشان بر آخوند وارد نیست و حتی این است که صاحب معالم خلط کرده است. و ان الجواد قد

یکبو.

f. جلسه ۸۰ (استعمال لفظ در اکثر از معنا) - ۸۶/۲/۲۶

بحث در مورد استعمالات متعدد قرآن بود. یک طایفه روایات در مور قصد انشاء در هنگام قرائت قرآن در نماز بود. مثل روایاتی که می‌گویند خداوند حمد را بین خود و بنده‌اش تقسیم کرده است.

یک مؤکد و مؤید در مورد جواز قرائت و قصد انشاء تسالم اهل سنت بر ذکر آمین در پایان حمد است. مرتکز در اذهان مسلمین آن است که آنچه در نماز صورت می‌گیرد علاوه بر قرائت قرآن، دعا نیز هست. و اگر دعا نبود طلب استجابت صحیح نبود. بله. اگر چه در شیعه کسی این کار را نمی‌کند، اما به خاطر عدم فهم دعا از قرائت بلکه به خاطر منعی که از این کلمه آمده است و الا در شیعه نیز کلمات دیگری مثل الحمد لله وارد است.

و اگر استعمال در اکثر از معنا ممتنع بود در مذهب آنان نیز زمینه این تشریح پیش نمی‌آمد حال باید دید قرائت یعنی چه؟ آیا حقیقت آن با قصد دعا و یا مباشرت ناسازگاری دارد؟

شکی نیست که قرائت قرآن مثل قرائت کتب دیگر است و وزان خواندن قرآن مثل خواندن کتب شیخ طوسی یا مثل خواندن کتاب شعر حافظ است.

پس مفهوم قرائت هم در مورد قرآن هست هم در مورد غیر قرآن.

اما اینکه قرائت یعنی چه؟ مفروغ عنه است که قرائت یعنی حکایت الفاظ دیگری ولو قصد معنا هم نشود.

حکایت متقوم اسناد قول به دیگری است اما استناد آن لفظ به خود خلاف و چیز دیگری غیر از حکایت است و در

این شکی نیست. اما آیا آن منافات با حکایت دارد یا نه؟

مرحوم اصفهانی و امثال ایشان گفته‌اند در حال حکایت الفاظ قصد معنا نیست بلکه معنی همان الفاظ دیگری است.

چون حکایت یعنی نقل الفاظ دیگری. و محکی الفاظ شما، الفاظ دیگری است و اگر هم قصد معنا کنید قصد معنای آن

فرد را کرده‌اید و استعمال در همان معنایی است که او استعمال کرده است.

و محکی شما در صورت قصد معنا از ظرف خود مابین با قصد خود است. و لذا قابل تبعیض است. و این یعنی استعمال

لفظ در دو مفهوم و یعنی استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد.

برای حل این مشکل کسانی که قائل به امتناع هستند برای خروج این مسئله از استعمال لفظ در معنای واحد راه‌هایی

ارائه کرده‌اند.

اول: لفظ فقط در الفاظ دیگری استعمال شده و مقارن آن ما معنایی اراده می‌کنیم بدون استعمال. ولی مقارن با استعمال.

در این صورت لفظ فقط در یک معنا اراده شده و معنای دیگر بدون لفظ اراده شده و لفظ اصلاً در آن استعمال نشده

است.

که اشکال آن این است که دیگر تفهیم ممکن نیست و از کجا باید فهمید در کنار آن لفظ و حکایت معنایی در ذهن

خود موجود است مگر یک قانون جدید قرار دهیم که خارج از طور استعمال عرف است و ظواهر ادله سازگار با آن

نیست. و شما چون قائل به امتناع شدید این کار را کردید.

دوم: مرحوم اصفهانی فرمودند بعضی کلام گفته‌اند که شما در مقام حکایت لفظ را استعمال در لفظ می‌کنید و محکی شما فقط الفاظ است و شما قصد می‌کنید معنای در ذهن خودتان را از لفظ محکی اراده می‌کنید. نه از لفظ حاکی تا لازم بیاید قرائت را اراده کرده باشید و از آن معنا را نیز اراده کرده باشید. البته اشکال از مرحوم تهرانی صاحب محجه است. مرحوم اصفهانی اشکال می‌کنند خداوند با آن لفظ محکی خودش قصد معنا کرده است و من که استعمال می‌کنم لفظ را در قول خداوند استعمال کردم و خداوند خود لفظ خود را که محکی ماست در معنا استعمال کرده است. و من هم اگر بخواهم آن را استعمال کنم باز هم در معنای دیگری استعمال کردم و بطلان این واضح است.

دوم: خود مرحوم اصفهانی گفته‌اند که قرائت حکایت نیست بلکه قرائت یعنی مماثل و مشابه حرف دیگری را به کار ببرید با توجه به اینکه کلام دیگری است ولی خودشان قصد معنا می‌کنید. وقتی شعر می‌خوانید شما استعمال کرده‌اید و شما قصد معنا نسبت به خودتان کرده‌اید ولی با توجه به اینکه از شعر از شاعر است.

g. جلسه ۸۱ (استعمال لفظ در اکثر از معنا) - ۸۶/۲/۲۹

بحث در قرائت قرآن در نماز همراه با قصد انشاء بود. و سه جواب از آن را بیان کردیم. جواب مرحوم اصفهانی را نقل کردیم که نظیر قرائت شعر بود. قرائت متقوم به حکایت لفظ غیر نیست تا حکایت لفظ از لفظ باشد تا لفظ را در معنا استعمال می‌کنیم و معنا غیر از لفظ است و آنچه موجب می‌شود که قرائت صدق کند شباهت الفاظ به الفاظ دیگری و توجه به این مطلب است.

این کلام حل مشکل نمی‌کند چون شما اگر کلام دیگری را نقل کنید و قصد معنا نکنید صدق قرائت و حکایت نمی‌کند و قطعاً قصد شما مقوم قرائت است اما آیا مغل هست یا نه؟ محل بحث است پس قرائت و حکایت متقوم به نقل کلام غیر است و صرف توجه به مشابهت بین دو کلام باعث صدق قرائت نیست.

و لذا فقهاء گفته‌اند در قرائت قرآن قصد حکایت معتبر است و بدون آن قرآن نیست.

چهارم: جواب مرحوم روحانی است که تعمیق کلام اصفهانی است. هر کلام یک ماهیت دارد و یک وجوب و هر ماهیت بدون وجود مفروض است.

و اولین نفر که آن را استعمال می‌کند مثل حافظ یک وجود برای آن ماهیت ایجاد می‌کند و شما نیز که قرائت می‌کنید وجود جدید و فرد جدیدی از آن ماهیت است.

پس مماثلت مثل مماثلت فرد این کلی است. و اینکه چرا به اولین نفر نسبت می‌دهند چون او اولین کسی است که وجود آن ماهیت را ابتکار کرد.

در قرآن هم همین‌طور است. ماهیت قرآن مفروض است قبل از وجود آن.

و خداوند اولین فرد آن را ایجاد نمود و ما هم هنگام قرائت یک وجود دیگر از آن ماهیت محقق می‌کنیم.

این همان کلام مرحوم اصفهانی است. یعنی کلام محکی مماثل با کلام حاکی است و وجه المماثلة اتحاد در ماهیت است.

که همان اشکال وارد است که این مقدار برای صدق قرائت کافی نیست و قرائت حکایت کلام غیر است. ما دو بیان دیگر داریم:

پنجم: کنایه باشد. ما کلام دیگری را حکایت می‌کنیم و حکایت کلام دیگری به دو داعی است گاهی به داعی حکایت است و دیگری به داعی انشاء است و داعی انشاء کنایه است.

قرآن هم همین است خدا گفته است: «اهدنا الصراط المستقیم» و حکایت قول خدا می‌کنیم اما کنایه است از مراد جدی ما که انشاء طلب است.

شما قصد می‌کنید حکایت می‌کنید ارائه به داعی حکایت، بلکه به داعی کنایه است.

h. جلسه ۸۲ (استعمال لفظ در اکثر از معنا) - ۸۶/۲/۳۰

بحث در کیفیت قرائت قرآن در نماز بود و چند توجیه برای آن ذکر شد.

توجیه ششم:

قرائت عبارت است از حکایت لفظی که دیگری آن را به کار برده و تلفظ کرده است.

و آن لفظ دیگری دو صورت دارد: ۱. به عنوان استعمال خودش به کار می‌گیرد در این صورت اگر ما لفظ او را نقل کنیم که او معنایی اراده کرده است و من هم بخواهم آن را در معنایی به کار ببرم استعمال لفظ در اکثر از معناست. ۲. کلام او علی وجه تلقین صادر شده نه علی وجه استعمال لفظ در معنا.

یعنی کلام را گفته تا ما بگوییم. در این صورت اگر حکایت کنیم لفظ دیگری را و اراده کنیم معنا را استعمال لفظ در واحد است. زیرا مفاد الفاظی که محکی الفاظ ماست استعمال شده در معنایی که من باید بگویم. پس قرائت و حکایت هست و معنا اراده شده اما استعمال در متعدد نیست.

قرآن در جمله‌ای از موارد از این قبیل است مثل قل هو الله احد. و همین‌طور ایاک نعبد و ایاک نستعین. اگر مقوم قرائت نباشد حداقل منافی با قرائت نیست چون استعمال لفظ در اکثر از معناست.

و یک سری موارد در قرآن مثل «ربِّ هب لی من لدنک ذریة» این توجیه در آن جای ندارد و باید توجیه قبل یا یکی از آن توجیهاست سابق در موارد آن ذکر کرد.

سپس مرحوم آخوند اشاره کرده‌اند به بطون قرآن. و فرموده‌اند بطون قرآن نقض بر ما نیست و دلیل بر جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست. زیرا اگر برهان بر امتناع اقامه کردیم تمام موارد را باید تأویل کرد. و تمام روایات دال بر بطون را رد کرد.

و این روایات دو توجیه دارند:

۱. بطون قرآن استعمال لفظ در متعدد نیست و الفاظ قرآن در یک معنا استعمال شده و مقارن با این استعمال معانی دیگری اراده شده نه از لفظ و استعمال بلکه بدون لفظ اراده شده‌اند.

اما این کلام صحیح نیست زیرا این روایات در مقام تحسین و تکبیر قرآن هستند اما این روش که تحسین و هنریست

و همه می‌توانند همچنین کاری بکنند و لذا مرحوم خوبی اشکال کرده‌اند به مرحوم آخوند و به تبع مرحوم اصفهانی.
۲. معنای بطون قرآن یعنی لوازمی برای معنا هست که آنها بطون قرآنند. در اشخاص معمولی کلام یا لوازمی ندارد یا مغفول عنه است.

اما در کلام خداوند لوازمی هست که بعضی از آنها را ما متوجه می‌شویم و بعضی را نه و باید از ائمه معصومین علیهم السلام کمک گرفت و بعضی را اصلاً متوجه نمی‌شویم.

پس لازم المعنی یعنی لازمه عقلی نه کنایه که مرحوم اصفهانی فرموده‌اند.

۳. شاید منظور لوازم عرفی یعنی کنایه باشد و این هم معقول است.

این سه مطلب در کلمات مرحوم آخوند و اصفهانی آمده است.

و اما توجیه چهارم بحث الغاء خصوصیات است. اما این الغاء خصوصیات گاهی همه می‌فهمند مثل رجل که منظور مطلق المكلف است و گاهی الغاء خصوصیات را فقط اهل آن و من خوطب به می‌فهمند.

و توجیه پنجم را مرحوم اصفهانی ذکر کرده‌اند که تطبیقات مختلف قرآن، بطون قرآن است. و مثلاً صراط و میزان یک منطبق آن همین جاده و ترازوی عرفی است. و یک مصداق دیگر آن امام(ع) است. و این یک بطن قرآن است.

جلسه ۸۳ - ۸۶/۲/۳۱

جمع‌بندی مباحث گذشته

۱. استعمال لفظ در اکثر از معنا امتناع عقلی ندارد و امتناع عقلی آن مساوی است با امتناع عقلی اشتراک. چون استعمال فعلیت مقام وضع است.

و مسئله فناء در مرحله وضع مفروض است و اگر این آلیت و فناء منشأ امتناع استعمال لفظ در اکثر از معنا باشد قبل از آن باید اشتراک نیز محال باشد و وجدان شاهد بر وقوع اشتراک است.

۲. نه لفظ استعمال لفظ در معنای متعدد ممکن است بلکه امتناع اثباتی و وضعی نیز ندارد آنچه استعمال در متعدد را خلاف ظاهر جلوه می‌دهد بعضی استعمالات است که استعمال در اکثر از معنا در آنها حداقل خلاف ظاهر است.

اما این نه به خاطر امتناع استعمال لفظ در اکثر از معناست بلکه حتی در آن موارد اراده تعدد افراد از یک معنا نیز مشکل و خلاف ظاهر است. لفظ واحد ظهور در واحد دارد هم در مقابل دو فرد و هم در مقابل دو معنا. و اگر مصادیق متعدد و معنای متعدد به نحو مجموع مورد نظر باشد خلاف ظاهر است.

ولی ضابطه این است هر کجا اراده فرد متعدد از یک معنا بدون محذور بود، اراده معنای متعدد نیز مشکلی ندارد. و فرقی بین مفرد و تثنیه و جمع نیست.

و فرق این است که در استعمال در افراد یک معنا، مستقیماً در افراد استعمال نشده بلکه در یک مفهوم جامع آنها استعمال شده به خلاف استعمال در معانی مختلف.

اگر کسی بگوید در استعمال در معانی مختلف نشان دهنده استعمال در جامع است مثلاً المسمی بعین نظیر بیانی که در

تنبيه و جمع اعلام گفته‌اند.

جواب این است که تأویل مشکل ندارد و صحیح است اما دیگر شما در معنای خاص استعمال نکرده‌اید بلکه در عنوان المسمی استفاده کرده‌اید و این اگر چه معقول است اما داعی ندارد و چون مبتنی است که شما ابتداءً امتناع را تصور کنید و فهمیدیم که چنین چیزی نیست. و متبادر بدون تأویل است.

و تسمیه یعنی وضع مصحح استعمال در معنا است نه اینکه لفظ در عنوان المسمی به کار رود. و در استعمال در متعدد اراده افراد متعدّد از یک معنا شکل ندارد و همین‌طور معانی مختلف از یک لفظ.

i. جلسه ۸۳ _ ۸۶/۲/۳۱

و البته استعمال لفظ مفرد در متعدد غلط است نه مجاز است بلکه غلط است چون واحد با متعدد متباین است. و تعدد در تنبیه از قبیل قید متقوم است و مفرد متقوم به وحدت است و این دو باهم متباینند. و این جواب طبق مبنای صاحب معالم بود و جواب آخوند به ایشان تام نبود.

و بعد به تناسب بحث قرائت قرآن و بطون قرآن را مطرح کردیم.

و در اینجا مرحوم آخوند متعرض بحث مشتق می‌شوند و مشهور اصولیین آن را در مبادی مطرح کرده‌اند و بعضی مثل شهید صدر آن را جزء مسائل علم اصول دانسته‌اند که این منوط به روشن شدن مفهوم بحث مشتق است.

از طرفی یک کبرای کلیه در هیئت مشتق بدست می‌دهد و حتی از مسئله امر کلی‌تر است چون امر یک هیئت است ولی مشتق هیئت‌های متعددی را شامل می‌شود. و کبرا محقق ظهور است و به ضمیمه کبرای ظهور در فقه مصادیقی پیدا می‌کند. و تطبیق آن به دست عامی نیست بلکه به دست مجتهد است.

بنابراین مسئله مشتق، اصولی است و حق این است که در مسائل علم اصول قرار گیرد. سپس مرحوم آخوند یک سری مقدماتی ذکر می‌کند.

اول: بین مشتق اصولی و مشتق ادبی، عموم و خصوص من وجه است. ضابط مشتق اصولی این است، هر مفهومی که جری بر ذات داشته باشد یعنی اتحاد داشته باشد که حمل بر ذات شود حمل هو هو و شرط دوم اینکه منتزع از مقام ذات نباشد. زیرا با انقضاء مبدأ ذات باقی نمی‌ماند و بر همین اساس که حتی قائلین به حقیقت در اعم، استحاله را از مطهرات می‌دانند.

j. جلسه ۸۴ _ ۸۶/۳/۱

بحث در وضع به لحاظ هیئت بود و آیا وضع آنها مختص به حال تلبس است یا اعلم از آن و عن انقضاء عند المبدأ. اینکه می‌گوییم منقضى شده یعنی ذات آن امر واقعی منقضى شده نه اینکه اتصاف این ذات به آن امر منقضى شده چون بحث در این است بعد از انقضاء آن امر حقیقی آیا اتصاف هست یا منقضى شده است. پس بحث در صورت انقضاء آن عرض حقیقی است و بحث در اتصاف آن است. آیا اتصاف متوقف بر آن امر عینی و حقیقی است و در صورت انقضاء آن اتصاف نیز منقضى است یا اینکه اتصاف یک امر وضعی است و در صورت انقضاء امر عینی، اتصاف هست بحث در

وضع و استعمال است.

مرحوم آخوند در امر اول متذکر تفاوت مشتق اصولی و ادبی شدند که دیروز ذکر شد. گفتیم اولاً باید جری بر ذات داشته باشد و قابلیت حمل بر ذات داشته باشد که با این قید مشخصات نحوی مثل افعال و مصادر خارج می‌شود.

و ثانیاً از ذاتیات نباشد و مقوم ذات نباشد مبدأ مشتق. مثل ناطق. و یا موجود.

بعد می‌فرمایند در جریان بر ذات فرقی بین انحاء مشتقات نیست اسم فاعل و مفعول و مبالغه و صفت مشابهه و اسم زمان و مکان ...

اما مرحوم صاحب فصول بین اسم فاعل و ما بحکمه مثل صفت مشبیه و بین اسم مفعول و ما بحکمه تفصیل داده است. و نزاع را در اسم فاعل جاری می‌دانند اما در اسم مفعول نزاع جاری نیست و در اسم مفعول مورد اتفاق است که حقیقت در اعم است.

مرحوم آخوند جواب می‌دهند این کلام نادر است و جا ندارد و آنچه ایشان را به اشتباه انداخته، این است که معانی مفروض ایشان یک معانی مسلم است. ایشان ماده را در نظر گرفته است و ماده‌ای در نظر گرفته که دائم وجود دارد مثل قتل، ولی بحث ما در هیئت است.

و باید توجه داشت بعضی از مواد فعلیت دارند بعضی شأنیت یعنی صنعت بعضی ملکه. و این مورد بحث ما نیست بلکه یک بحث لغوی است نه اصولی.

و آنچه محل بحث ماست، بررسی هیئت است نه ماده.

بحث این است که اگر آن معنا و مبدأ به هر نحوی که بعد منقضی شد آیا اتصاف از نظر هیئت باقی است یا نه؟ صاحب فصول بین ماده و هیئت خلط کرده است.

ولی ما احتمال می‌دهیم صاحب فصول چیز دیگری می‌خواهد بگوید که بعضی از مواد، موادی آنی هستند و بعضی موادی مستقر هستند. مواد آنی مثل ضرب و مواد مستقر مثل سفیدی.

و در ناحیه اسم فاعل موارد دائمی و مستقر در ذهن ایشان بوده و لذا نزاع را جاری دانسته و در اسم مفعول موادی دیده که آنی بوده است مثل قتل و و اینجا را خارج از محل نزاع می‌داند.

و آنچه صاحب فصول خلط کرده مواد مستقر را در ناحیه اسم فاعل در نظر گرفته و مواد آنی را در ناحیه اسم مفعول در نظر گرفته است.

وآلّا اگر خلط بین مواد خلط کرده بود دیگر بین نمی‌باشد اسم فاعل و مفعول فرقی بگذارد زیرا اگر قتل در مقتول دوام دارد در رقائل هم دوام دارد. و اگر مبدأ را یک چیز فرض کرده بود و خلط در ناحیه ماده بود این اشتباه را نمی‌کرد. این نشان می‌دهد خلط در بین نوع مواد بود و در ناحیه اسم مفعول مبادی آنی را مد نظر گرفته است و در ناحیه اسم فاعل مبادی مستقر را در نظر گرفته است.

نکته‌ای که می‌ماند اینکه کسی بگوید مبادی آنی مطلقاً مورد بحث نیست چه در اسم فاعل و چه در اسم مفعول. و همه باید قبول کنند حقیقت در اعم است.

ولی این کلام صحیح نیست زیرا سرّ در آن موارد که مشتق صدق در اعم می‌کند شاید به لحاظ این باشد استعمال مشتق به لحاظ حال تلبس باشد نه حال نطق.

k. جلسه ۸۵ - ۸۶ / ۳ / ۲

گفتیم در بعضی از مبادی که آنی هستند به خلاف مبادی ثابت ممکن است کسی ادعا کند مشتق حقیقت است در اعم از تلبس.

ولی باید گفت در مبادی آنی اطلاق مشتق اگر به لحاظ ظرف انقضاء باشد درست است بعد از انقضاء نیز متصف می‌شود به مبدأ. اما گفیم شاید این اتصاف به لحاظ حال تلبس به مبدأ باشد نه به لحاظ نطق و جری.

اما تفاوت مبادی آنی و مبادی قار این است که در مبادی آنی ظهور در استعمال به لحاظ حال تلبس است برخلاف مبادی قار که ظهور در تلبس فعلی دارد و ظهور در حال نطق دارد.

نهایت اینکه در مبادی آنی نه ظهور در حال تلبس دارد و نه ظهور در حال نطق اما در مبادی قار ظهور در حال نطق دارد یعنی در همین حال نطق متلبس هستند.

مرحوم آخوند ضابطه مشتق را اینگونه تعریف کرد که اولاً جری بر ذات داشته باشند پس مثل افعال و مصادر که مشتق نحوی هستند خارجند و در عوض بعضی جواهر مثل زوج، حرّ، رقیّت عبدو ... داخل در محل نزاع هستند. و ثانیاً از ذاتیات نباشند که در صورت عدم ذات نیز معدوم با آن می‌شود این داخل در مشتق اصولی نیست. با این بیان چهار امر از امور مورد بحث مرحوم آخوند روشن شد و بحث در اسم زمان باقی می‌ماند.

l. جلسه ۸۶ - (المشتق) ۸۶ / ۳ / ۵

شرط دوم در بحث بقاء ذات با انقضاء مبدأ بود که بر اساس آن گفته‌اند اسم زمان خارج است. اگر مبدأ برود ذات هم رفته است و ذات جدید چیز دیگری است.

در اینجا جواب‌هایی داده شده است:

اول: جواب مرحوم آخوند است که **مقتل** که اسم زمان است داخل در بحث اصولی هست زیرا اسم زمان گر چه خارجاً یک فرد وی یک مصداق بیشتر ندارد و آن عبارت است از فرد متلبس به مبدأ قتل مثلاً ولی مفعوم اسم زمان اختصاصی به آن مورد خاص ندارد. و لفظ وضع بر آن مفهوم عام شده است. اگر چه آن مفهوم یک مصداق داشته باشد. مثلاً در لفظ جلاله، لفظ الله وضع بر یک مفعوم عام شده است. در حالی که یک مفهوم عام است یک مصداق بیشتر ندارد و اصلاً ممتنع است داشته باشد ولی لفظ وضع بر آن مصداق نشده بلکه وضع برای مفعوم عامی شده که منحصرأ یک مصداق دارد.

همین سخن در اسم زمان هم می‌آید، مصداق آن منحصر در یک وجود است و آن زمان مقارن با مبدأ است اما لفظ وضع برای مفعوم عامی شده که زمان وقوع فعل است و این مفهوم یک فرد دارد که زمان وقوع فعل است و زمانی است

که تلبس بالمبدأ و وجود خارجی دارد و یک فرد دارد زمانی که لم تلبس بالمبدأ و گر چه محال است وجود خارجی آن.

دوم: مرحوم اصفهانی کلام آخوند را مطرح می‌کند ولی می‌فرماید حرف مرحوم آخوند اگر چه حق است و انحصار مصداق باعص انحصار وضع نمی‌شود ولی اگر شما می‌خواهید بگویید با این راه ثمره بر بحث درست می‌شود اینکه معنا ندارد چون خارجاً وجود زمانی که خارج از تلبس به مبدأ باشد نداریم پس ثمره‌ای مترتب بر آن نیست. و حق با کسی است که قائل است نزاع از اسم زمان جاری نیست.

سوم: نزاع تصویر دارد زیرا اسم زمان هیئت مختصی ندارد و اسم زمان با اسم مکان در هیئت مشترک است. چون اینگونه است و یا اسم زمان مختصی نداریم تا از محل نزاع خارج باشد و هیئت مفعول داخل در بحث اصولی است ولو به لحاظ اسم مکان آن.

این کلام تمام نیست. زیرا کسی که می‌گوید اسم زمان خارج است اراده نکرده که هیئت مفعول خارج است بلکه یعنی هیئت اگر در مورد زمان به کار رود معنایی ندارد نزاع در آن.

m. جلسه ۸۷ (المشتق) ۸۶ / ۳ / ۶

کلام در امکان جریان نزاع در اسم زمان بود.

گذشت که به حق نزاع در اسم زمان جریان ندارد. دو توجیه گذشت که هر دو مشکل بود اما توجیه سوم مرحوم اصفهانی را از صاحب مجتهد نقل کرده که در اسم زمان استمرار متصور است و استمرار مساوق با وحدت عرفیه است. درست است که اجزاء زمان متباین و متفاوتند اما این منافات با استمرار عرفی و وحدت عرفیه آن ندارد. به همان بیانی که در استصحاب می‌آید و مورد قبول است.

و مرحوم اصفهانی جواب داده‌اند که شما بین وحدت اتصالیه و آن وحدتی که در بحث مشتق نیاز داریم خلط کرده‌اید. در بحث استصحاب آن اتصال نه اتصال مسامحی است بلکه منشأ وحدت حقیقیه اتصالیه است ولی وحدت بالهویه نیست. و در عین اینکه زمان واحد حقیقی است اما وحدت اتصالیه دارد اما آنات به هم متصله عین یکدیگر نیستند. و آنچه ما در مشتق نیاز داریم وحدت بالهویه است یعنی آن چیزی که متصف و متلبس به مبدأ بود همان باشد بدون تلبس به مبدأ. باید هویت هر دو یکی باشد و یک چیز باشد. ولی در زمان وحدت بالهویه نیست.

بله. زمان یک وحدت اتصالیه دارد که منقضی نمی‌شود حتی یقوم الساعة به این معنا هیچ وقت انقضائی متصور نیست برای اسم زمان. و یک وجودات اعتباریه دارد زمان مثل روز، هفته، ماه، سال که در این صورت تا وقتی آن اعتبار باشد صدق می‌کند مشتق حقیقتاً.

بعد مرحوم آخوند متعرض بحث اختلاف مبادی می‌شوند که قبلاً اشاره کردیم و مرحوم آخوند فرمودند اختلاف مبادی نقشی در بحث اصولی ندارد و نزاع بر سر هیئت مشتق است.

مرحوم اصفهانی یک اضافه دارند که برخی موارد اختلاف و اینکه آیا مدلول قضیه چیست؟ نه مربوط به هیئت است

و نه مربوط به ماده. بلکه مربوط به امر ثالثی است که این امر نباید دور از ذهن بماند.

و اختلاف در جری هست و مصحح جری مختلف است مثل اینکه می‌گوییم زید کاتب است و عمرو کاتب سلطان است. در اینجا زید کاتب است یعنی بالفعل در حال نوشتن است اما عمرو کاتب السلطان یعنی قوه‌ای دارد که کتابت در آن است ولو بالفعل کاتب نباشد.

مرحوم آخوند این اختلاف را به اختلاف مبدأ حل می‌کنند که در یکی مبدأ به نحو فعلیت است و در یکی به نحو اقتضاء.

اما مرحوم اصفهانی می‌گویند در هر دو مثال مبدأ به یک معنا است و مصحح جری عمرو کاتب السلطان عبارت است از یک مصحح جری که حتی در حالت عدم اشتغال نیز صدق می‌کند. و آن همان استعداد است که باعث صدق کاتب حتی در زمان خواب می‌شود.

بعد مرحوم آخوند متعرض امر منعم می‌شوند که منظور از حال در عنوان چیست. شکی نیست مشتق اصولی با فعل که مشتق نحوی است تفاوت دارد گفته‌اند در اسم فاعل و مفعول و ... زمان دخالت ندارد اما در افعال زمان جزء معنای آن است گر چه خود مرحوم آخوند این را قبول ندارند اما همه قبول دارند مثل اسم فاعل، زمان دخالت ندارد. پس حال در عنوان منظور حال النطق است یعنی مشتق ظاهر است در اینکه هنگام نطق تلبس هست یا اینکه منظور حال تلبس است.

اینکه می‌گوییم مشتق حقیقت در متلبس بالحال است منظور حال نطق است یا حال تلبس.

آخوند می‌فرماید قطعاً حال نطق نیست و لذا اگر الآن مشتق را به لحاظ حال تلبس استعمال کنید حقیقت است بلا ریب.

و منظور از حال، حال تلبس و جری است. اگر اطلاق و جری یعنی توصیف به لحاظ زمانی باشد که ذات متلبس است قطعاً این اطلاق حقیقت است. ولی اگر این توصیف به لحاظ زمانی باشد که قطعاً متلبس نیست آیا باز هم حقیقت است یا نه؟

این است معنای حقیقت بودن مشتق در خصوص متلبس یا اعم از آن و از این انقضی عند المبدأ.

پس منظور از حال، حال متلبس است و نزاع این است آیا توصیف ذات بعد از انقضای حالت تلبس باز هم حقیقی است یا نه فقط وقتی حقیقی است که به لحاظ حال تلبس باشد.

و اگر توصیف و جری به لحاظ حال تلبس باشد، قطعاً حقیقی است یا نه همان‌طور که توصیف و جری به لحاظ تلبس در آینده قطعاً مجاز است. ولی در همین جا اگر به لحاظ تلبس در آینده باشد و توصیف و جری هم در آینده باشد قطعاً حقیقت است.

و دلیل اینکه منظور از حال تلبس است اجماع است که زمان داخل در مشتق نیست پس حال النطق و زمان النطق مورد نظر نیست.

بعد مرحوم آخوند وارد تأسیس اصل در مسئله می‌شوند و می‌فرمایند اصل واحدی نداریم و نمی‌شود تصور کرد. اصول لفظیه مثل اصل عدم اشتراک و اصل عدم مجاز و ... که گفتیم اعتباری ندارد و مقتضای اصلی عملی یعنی برائت یا احتیاط وضع بر اهم است یا خصوص متلبس. آخوند می‌فرمایند: اصل عملی واحد نداریم و طبق موارد فرق می‌کند. و بعضی مواقع اقتضاء می‌کند وضع بر اعم را و بعضی وقت‌ها وضع بر خصوص متلبس. اما در هر دو حالت اصل عملی، وضع را درست نمی‌کند بلکه نتیجه آن با نتیجه وضع یکی است. بعد وارد انتخاب قول می‌شوند و می‌گویند اقوی این است که حقیقت است در خصوص متلبس. و ادله بر این اقامه می‌شود.

n. جلسه ۸۸ - ۸۶/۳/۷

مرحوم آخوند حق این است که مشتق است در خصوص حال تلبس و در غیر آن مجاز است. ایشان شروع به استدلال می‌کنند.

اول: تبادر. منظور یعنی وقتی لفظ مشتق شنیده می‌شود به ذهن می‌آید ذات در زمان توصیف متلبس به مبدأ است.

دوم: صحت سلب از منقضى عند المبدأ.

مرحوم آخوند در اینجا یک مکمل ذکر می‌کنند که می‌گویند چه بسا دلیل مستقلى باشد و آن اینکه بین مشتقات به لحاظ مبادی تقضاد هست مثل نائم و قائم و قاعد و ... بین این مبادی تضاد است. و همان تضادی که بین این مبادی هست بین مشتقات هم دیده می‌شود و اگر مشتق اعم از متلبس باشد نباشد بین مشتقات مختلف به اعتبار مبادی اختلافی باشد در حالی که جمع بین این موصوفات ممکن نیست.

بعد مرحوم آخوند به صحت سلب بر می‌گردند و می‌گویند منظور شما از صحت سلب چیست سلب به قول مطلق است یا سلب مقید.

اگر منظور سلب مقید است یعنی قیام مقید به الآن را می‌خواهید سلب کنید صحیح است ولی این صحت سلب دلیل بر مجاز نیست.

و اگر منظور سلب مطلق است، صحت سلب نیست و سلب امکان ندارد.

آنچه دلیل بر مجاز است سلب مطلق است که اینجا ممنوع است و آنچه اینجا هست سلب مقید است که دلیل بر مجاز نیست بلکه با حقیقت نیز سازگار است.

منظور ما صحت سلب مطلق است، اطلاق یعنی تمام حالات و لفظ موضوع برای یک معنا را در هیچ حالتی نمی‌توان سلب کرد و اگر شما بتوانید مقیداً سلب کنید معلوم می‌شود برای آن مورد وضع ندارد.

اگر منظورتان این است که سلوب مقید است ما می‌گوییم در مورد حقیقت سلوب مقید هم قابل سلب نیست.

مرحوم اصفهانی در اینجا فرمودند استدلال به تبادر و صحت سلب تکلف است و احتیاجی به آنها نیست.

اصلاً معقول نیست وضع مشتق بر اعم از متلبس تا نوبت به وضع برسد بر مسلک ما که قائل به بساطت مفهوم مشتق

هستیم واضح است.

مسلك ایشان این است: معنای مشتق عبارت است از تلبس ذات به مبدأ. قائم یعنی تلبس ذات به قیام. ذات سهم که در کلمات ایشان آمده است یعنی همین. اتصاف ذات به مبدأ. منتهی اتصاف ذات، ذات که تقوم عنوان قائم است نه با خصوصیت خارجیه مثل زید بودن، یا انسان بودن، بلکه به مقداری که مبدأ قیام تحقق پیدا کند به حیثی که اگر می‌شد از زید اسمی فرض نکنیم و قیام را در خارج فرض کنیم همان معنای مشتق بود. قائم یعنی قیام تحقق یافته، قائم معنای زید ایستاده ندارد بلکه یعنی ایستادگی واقع و متعلق که مطابق آن همان زیدی است که در خارج ایستاده است.

پس ذات به مقداری اخذ شده که مصدر را از حالت مصدری خارج کند.

پس قائم یعنی قیام ولی قیام تحقق یافته و موجود شده.

در این صورت اگر قیام تحقق یافته در معنای قائم باشد در صورت انقضای تلبس دیگر قیام تحقق نیافته است دیگر واجدیت ندارد پس اصلاً معنا ندارد وضع بر اعم شده باشد.

و بنابر ترکیب هم همین‌طور یعنی قائم ذات قائم حال یا ذات له القیام و یا ذات حصل القیام باز هم همین کلام است. و سیأتی ان شاء الله تعالی.

○ جلسه ۸۹ - ۸۶/۳/۸

بحث در دلیل اختصاص مشتقات به خصوص حال تلبس بود و اینکه مثل عالم اختصاص دارد به کسی که در حال توصیف مشتمل بر مبدأ علم است. و در غیر آن توصیف به مشتقات مجاز است. این نظر آخوند و معروف بین محققین است.

تا اینکه بحث به استدلال مرحوم اصفهانی رسید. ایشان فرمودند بحث عقلی است و با وجود دلیل عقلی مجالی برای تردید باقی نمی‌ماند تا اثبات این قول نیاز به تبادل و دیگر علائم وضع داشته باشد. به این تقریب:

اگر ما قائل به بساطت مفهوم مشتقات شدیم - همان‌طور که هستیم - چه به بیانی که خود ما بساطت را قائلیم چه به بیان دیگر - حتماً مشتق خصوص در متلبس است و بعد از انقضاء وضع برای آن معقول نیست.

بساطت و ترکیب مشتق از امور مورد بحث اصولیین در این باب است.

و این بحث اگر چه در نگاه اول بحث بی‌ثمری می‌نماید اما مثل مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی ادعا کرده‌اند این بحث پایه و اساس اقوال مسئله است.

و حاصل این بحث این است که آیا مشتق مفهوم آن عبارت است از علاوه بر تلبس بر مبدأ، ذاتی که مبدأ به آن قائم است آیا آن ذات هم داخل در معنای مشتق هست یا نه. اگر بگوییم مرکب است ذات را داخل می‌دانیم و الا بسیط.

کسانی که می‌گویند مرکب است می‌گویند مشتق با مبدأ فرق دارد و علاوه بر دلالت بر مبدأ دلالت بر ذات متلبس به آن نیز می‌کند.

حال این بساطت یا ترکیب مفعوم یعنی چه؟ آیا یعنی مفاد آن لفظ به حسب وضع و لغت ذات متلبس است یا خود مبدأ. این را هیچ‌کس قائل نیست و کسانی که قائل به ترکیبند یعنی نمی‌گویند که معنای وضعی مشتق ذات در آن ملووظ است. این منظور نیست زیرا چون معنای وضعی الفاظ، یک لفظ وضع بر یک معنا دارد و وقتی می‌تواند یک معنا، یک معنا باشد که در آن تعدد فرض نشود و یکی باشد. یک معنا، به این نیست که مرکب نیست و بسیط است بلکه معنی آنچه از آن لفظ به ذهن می‌آید که همان موضوع له است حالت انفراد و وحدت دارد اگر چه شاید در ذاتش تعدد و ترکیب باشد مثل خانه یا انسان.

کسانی که می‌گویند در مشتق ذات داخل است، منظورشان این نیست که معنای وضعی عالم، مشخص عالم باشد. بلکه منظورشان این است که اگر یک معنایی که وضع لفظ برای آن است، آن معنا در ذهن وقتی تحلیل می‌شود یک معنای مرکب است و کسانی که می‌گویند بسیط است یعنی در تحلیل ذهنی بسیط است.

معنای موضوع له لفظ همیشه بسیط است، و یک معنای واحد دارد و آنچه محل بحث است ترکیب یا بساطت حقیقی و تحلیلی معناست.

ذهن تصویر می‌کند طبق تصویر خارجی و صرف خیال و وهم نیست ولی به هر حال، معنا مطلقاً بسیط است و لفظ وضع شده بر یک معنا، ولی آیا آن یک معنا در تحلیل ذهنی نیز یک معنا و یک جزء دارد یا نه؟ مثلاً مبدأ مثل سفیدی، علم، قیام در تحلیل ذهنی هم یک معنای بسیط دارد و مطابق خارجی آن هم همان معنای بسیط است.

و گاهی ذهن در مقام تحلیل، اجزایی برای معنا تصور می‌کند طبق اجزای آن در خارج مثل انسان.

یعنی همان معنای بسیط در تحلیل ذهنی مرکب است و مرکبی است که طبق مطابق خارجی است.

با این مقدمه کسانی که قائل به ترکیب هستند می‌گویند مشتق را اگر در ذهن تحلیل کنیم مثل این می‌ماند که انسان را در ذهن تحلیل کنیم. همان‌طور که انسان در ذهن بعد از تحلیل عبارتست از حیوان و ناطق. مشتق نیز در تحلیل عبارت است از ذات و مبدأ و نسبت آن دو. نه معنای وضعی آن بلکه معنای تحلیلی آن.

حال کلام در این است ممکن است کسی بگوید معنای در مفهومش بسیط است و در تحلیل ذهنی نیز بسیط است اما از این بسیط ذهنی می‌شود تعبیری مرکب کرد.

این تعبیر مرکب را نباید مساوی با ترکیب معنا در ذهن گرفت.

یعنی عالم یک مفعوم بسیط دارد و در تحلیل ذهنی نیز بسیط است. اما اگر بخواهیم از آن بسیط ذهنی تعبیر کنیم، تعبیر ما مرکب خواهد بود.

تعبیر بسیط یعنی ذات در تعبیر شما نیاز نیست علم یعنی دانایی که بسیط است ولی اگر مرکب باشد یعنی ذات نیاز دارد. یعنی عالم ذات ثبت له العلم. ولی این به آن معنا نیست که معنای در ذهن شما بسیط نیست و مرکب است. پس ترکیب در تعبیر از امر ذهنی آمد نه در خود امر ذهنی. و این دقیق است که دیگران را به اشتباه انداخته است.

مرحوم اصفهانی می‌گویند مشتق، بسیط لحاظاً، بسیط تحلیلاً، مرکب تعبیراً به خلاف مبدأ که بسیط لحاظاً و بسیط تحلیلاً و بسیط تعبیراً.

آنچه مصحح حمل مشتق بر ذات است و فارق مبدأ و مشتق است همین تعبیر است نه اعتبار. با اعتبار هیچ مسئله‌ای حل نمی‌شود. بلکه تعبیر مهم است و در تعبیر از مشتق که بسیط ذهنی است یک ذات مبهم متصور است ذات مبهم به حدی که حتماً قابل حمل بر مبدأ است.

ولی در علم اینگونه نیست و در تعبیر هم بسیط است ولذا حمل بر ذات نمی‌شود این تحقیق کلام اصفهانی است و منظور ایشان همین است و عبارات ایشان با این جمع می‌شوند و دیگر تناقض و اضطرابی ندارد.

p. جلسه ۹۰ - ۸۶/۳/۱۲

کلام مرحوم اصفهانی و وجه آن گذشت و ایشان می‌گویند بنا بر بساطت وضع بر اعم نامعقول است و بلکه بالاتر بنا بر ترکیب نیز نامعقول است پس دیگر نیازی به وجوه اثباتی از قبیل تبادر و صحت سلب و ... نداریم.

بنا بر بساطت، و تفاوتی نیست بساطت را به نحوی که دوانی می‌گوید مدعی شویم تا به نحوی که ما می‌گوییم. زیرا چه در مسلک ما و چه در مسلک دوانی مبدأ مقوم مشتق است حال یا علم منستب به موضوع که ما می‌گوییم یا علم از اطوار موضوع که دوانی می‌گوید، بنابراین با زوال مبدأ، مشتق هم زائل می‌شود. و اگر علم رفت، عالم هم رفته است چه بگوییم وضع برای خود مبدأ شده و مشتق و مبدأ یک چیزند، ذاتاً و اختلاف اعتباری دارند، که دوانی گفته است و یا بگوییم تفاوت اساسی و جوهری دارند که ما می‌گوییم.

و بلکه امر بنا بر ترکیب هم واضح است و بلکه اوضح است از امر در بساطت زیرا برای ترکیب، دو بیان وجود دارد:

۱. مشتق و مثلاً عالم یعنی من حصل منه العلم.

۲. مشتق و مثلاً عالم یعنی من له العلم.

در صورت اول: ممکن است بگویند، ثبوت فعلی مبدأ و علم لازم نیست بلکه صرف حصول آن کافی است برای صدق مشتق.

ولی این درست نیست زیرا معنایش این است که مفاد فعل ماضی داخل در مفهوم مشتق است در حالی که کسی کلامی چنین نگفته است.

و اگر ما بگوییم زید عالم غداً باید مجاز باشد، زیرا از مفهوم حصول مبدأ برای ذات منسلخ شده و به يحصل له القیام تغییر یافته است در حالی که کسی قائل به این صحبت نیست و بنابراین قول تلبس مقوم صدق مشتق است.

و در صورت دوم که من له العلم بود امر اوضح است زیرا ذات در صورتی له العلم است که متلبس به علم باشد.

و اگر بگویید نسبت در قضیه محمل است یعنی این له العلم چه در فعل باشد و چه در انقضاء که جواب می‌دهیم در

این صورت اگر اجمال نسبت نسبت به فعلیت کارساز باشد یعنی در صورت عدم تلبس اصلاً نیز باید حقیقت باشد.

اما این کلام از مرحوم اصفهانی خبطی است که نشأت گرفته از اوراج بعضی امور عقاید در امور وضعیه و عرفیه.

این کلام با تمام دقتش در عرفیات و وضعیات که جای تسامح است جای ندارد. به این بیان: ما فرض می‌کنیم مشتق بسیط است و بساطت به نحوی که خود ایشان می‌گویند یعنی مبدأ منتسب به ذات مبهم، عالم یعنی علم منتسب به ذاتی.

و شما گفتید علم مقوم است و اگر رفت، مشتق هم می‌رود، ما خدمت ایشان عرض می‌کنیم آیا اطلاق مشتق بعد از انقضاء در صورت مجازی نیز صحیح نیست؟ اقتضای اطلاق شما این است که معقول نیست و در معقول نبودن، فرقی بین حقیقت و مجاز نیست و خود شما قائل به این نیستید؟ این نقضا.

اما فعلاً: اگر گفتیم مشتق بسیط است یعنی اینکه ذات داخل در مشتق نیست و یک بیان این است که شما گفتید و شما فرمودید اگر علم رفت، عالم هم می‌رود، این فرع این است که آیا علم الآن هم باشد یا نباشد و کسی که می‌گوید حقیقت دیگر متلبس است یعنی ذات انقضی عند المبدأ متصف است به علم حقیقتاً.

آنچه معقول نیست تلبس به علم است و یک امر حقیقی است اما اتصاف که یک امر وضعی است، مقوم به تلبس نیست و کسانی که می‌گویند مشتق در این انقضی عنه المبدأ نیز حقیقت است می‌گویند اتصاف می‌تواند باشد در حالی که تلبس نیست.

زیرا اتصاف یک امر وضعی و عرفی است نه امر حقیقی و می‌توانند وضع کنند مشتق را برای من انقضی عنه المبدأ، همان‌طور که خودتان گفتید این بحث یک بحث وضعی است. پس چرا خودتان در دام افتادید و بحث را عقلی فرض کرده‌اید.

و اگر نبود صراحت کلام ایشان در عقلی بودن بحث، یقیناً کلام ایشان را توجیه می‌کردیم ولی با این صراحت امکان ندارد و بگوییم منظور ایشان از نامعقول یعنی نامأنوس.

مناسبات عقلیه که وضع ساز نیست و بر اساس مناسبات عقلی که نمی‌توان وضع اثبات کرد، ملاک وضع، استعملات و تبادر و ... می‌باشد نه صرف تناسب یا عدم تناسب عقلی.

و این کلام از ایشان سزاوار نبود. وجود شما که در این مسئله در بساطت و ترکب مشتق، توانستید خلط دیگران بین امور عقلی و عرفی را بیابید و آن را اصلاح کنید چرا در اینجا گرفتار این خلط شده‌اید؟

و لذا حق این است که ما چه قائل به بساطت شویم یا قائل به ترکب، وضع برای اعم معقول است حال واقع است یا نه، احتیاج به اثبات دارد که مرحوم آخوند عدم وقوع آن را اثبات کردند؟

و بعد بیشتر از ایشان این که گفتند بنابر ترکب نیز معنا ندارد در صورت فقد تلبس، مشتق صدق کند، یا مرحوم اصفهانی آیا مشکلی دارد ذات فاقد تلبس را متصف به مبدأ بدانیم آیا فرض اشتراک لفظی اینجا نامعقول است چه برسد به اشتراک معنوی.

اگر بنابر بساطت ممکن بود توهم شود بنابر ترکب توهم نمی‌شود زیرا ذات در هر دو صورت متصور است و مشکلی

ندارد واضح مشتق را وضع کرده باشد بر ذات در هر دو حالتش.

بنابر دلیل بر وضع برای خصوص متلبس، همان است که مرحوم آخوند گفته‌اند و کلام ایشان صحیح است و کلام اصفهانی ناتمام است و اصلاً بساطت و ترکب مشتق هیچ دخلی در اتخاذ قول وضع بر خصوص یا اعم ندارد.

q. جلسه ۹۱ - ۸۶/۳/۱۳

ادله قول به ظهور مشتقات در خصوص متلبس گذشت که آخرین دلیل کلامی از مرحوم اصفهانی بر اساس تقریر عقلی بود که مرحوم صدر نیز از ایشان تبعیت کرده است.

استدلالی در کلام شیخ انصاری مطرح است که فرموده‌اند: شأن مشتقات، شأن جوامد است واحدی در جوامد توهم وضع برای اعم از متلبس نکرده است.

ایشان در مقام بحث از بساطت و ترکب این بیان را مطرح کرده‌اند که می‌تواند دلیلی بر اختصاص باشد.

و حاصل اینکه وقتی می‌گویید شجر یا حجر، مفهوم آنها ذات در آن نیست.

معنای شجر، شیء ثبت له اشجریه نیست یا حجر ذات له الحجریه نیست بلکه بسیط است و به همین بساطت مفهوم مشتق بسیط است.

و اگر بسیط شد بر اساس قیاس به جوامد، همان‌طور که در جوامد احتمال صدق بود از تلبس نیست در مشتق نیز بالضرورة بعد از انقضاء تلبس، صدق نیست.

با این تفاوت که در جوامد، مبدأ جعلی است مثل شجریه ولی در مشتقات مصدر حقیقی دارند نه جعلی.

از جوابی که به مرحوم اصفهانی دادیم جواب از این کلام نیز روشن می‌شود و اوضاع خارج از عقل هستند. در جوامد که اختصاص دارند نه به خاطر زوال مبدأ بلکه چون شرط دوم مشتقات اصولیه را ندارد یعنی با زوال ذات نیز از بین می‌رود و شجریه داخل در ذات شجر است که اگر زوال یافت، ذات نیز زایل است بر خلاف مشتق اصول.

اما قول به وضع مشتق بر اعم که نسبت به مشهور امامیه داده‌اند، برای این قول ادله‌ای مطرح کرده‌اند که مرحوم آخوند به سه وجه تمسک می‌کنند:

وجه اول: تبادل است که مرحوم آخوند می‌گویند ما گفتیم متبادر خلاف دین است.

وجه دوم: عدم صحت سلب در عده‌ای از مشتقات مثل مقتول. که آخوند جواب می‌دهند این به لحاظ این است که مبدأ یک مبدایی است که بعد از گذشت زمان هنوز پایدار است.

مضروب یعنی زده شدن یا مقتول یعنی کشته شدن که این معنایی است که بعد از گذشت زمان، باز هم صادق است. و مبدأ از مبادی است که با انقضاء زمان باز هم تلبس باقی است. که قبلاً گفتیم عده‌ای در مبادی آنی همین ادعا را کرده‌اند. و ممکن است در این موارد اطلاق مشتق به لحاظ حال تلبس باشد.

وجه سوم: بعضی روایات است که دلیل بودن آنها در مورد ما، نیاز به بررسی جنبه‌ی سندی آنها ندارد. گرچه مرحوم آخوند می‌خواهند صحت آنها را نیز برسانند.

در بعضی روایات آمده است کسانی که متصدی خلافت شده‌اند اینها به نص قرآن صلاحیت خلافت و امامت نداشتند چون خداوند فرمودند: «لا ینال عهدی الظالمین».

و چه ظلمی بالاتر از عبادت اوئان و بت پرستی.

اگر غاصبین خلافت به ظلم و ظالم متصف گشته‌اند دلیل است بر وضع مشتق بر اعم.

زیرا، اگر مشتق مخصوص متلبس باشد، دیگر این استدلال تمام نیست و اینها در دوران تصدی خلافت که ظالم نبودند چون بت پرست نبودند به حسب ظاهر. و بلکه کان ظالماً. پس اطلاق ظالم در این روایت بر آنها و تمام بودن استدلال منوط است که مشتق اعم از خصوص متلبس بالمبدأ باشد.

و نمی‌توانید جواب دهید این استعمال است و آیه این را استعمال کرده به اعم از متلبس و این استعمال اعم از حقیقت است زیرا امام(ع) نمی‌خواهند تعبداً بگویند آنها ظالمند بلکه می‌خواهند بر اساس یک معنای ظاهر که وضع با آن مناسب است استدلال کند.

مرحوم آخوند می‌فرمایند این استدلال تمام نیست؛ زیرا:

اوصاف که عناوین در ادله قرار گرفته‌اند سه قسمند: اول: عناوینی هستند مشیر و هیچ‌گونه مدخلیتی در حکم ندارند. دوم: عناوینی که مدخلیت در حکم دارند اما به وجوه الحدوثی. و فقط حدوث این عنوان موجب حکم است ولو در ظرف حکم آن عنوان موجود نباشد. مثل استطاعت در جمع. که با آمدن وجوب جمع می‌آید ولو اینکه بعداً زائل شود.

قسم سوم: حدوث آنها منشأ حدوث حکم است و بقاء آنها نیز شرط بقاء حکم است.

اگر چه در جای خودش اقسام دیگری هست که بعداً ذکر خواهیم کرد.

ایشان ادامه می‌دهند آنچه در آیه آمده منظور از ظالم عنوان مشیر نیست اما امر دائر است که مدخلیت آن از قبیل قسم دوم باشد که حدوثه برای حدوث و بقاء حکم کافی است یا از قبیل قسم سوم هست و حدوث و بقاء شرط است برای حدوث و بقاء حکمی.

استدلال قائل به وضع بر اعم مبتنی است که از قسم سوم باشد.

در حالی که ما می‌گوییم می‌تواند از قسم دوم باشد. و چون جایگاه امامت، جایگاه مهم و خطیری است حتی یک لحظه ظلم و بت پرستی برای بقاء و حکم کافی است.

به این روش هم استدلال امام(ع) تمام است و هم دلیل بر وضع بر اعم نیست.

حال ممکن است ادعا کند که این به خاطر حقیقت و ظاهر حال اینها بوده و استدلال امام(ع) نیز ظاهر در آن است نه به خاطر مجاز.

که مرحوم آخوند می‌گویند ممکن است جواب امام(ع) به لحاظ حال تلبس آنها باشد و در این صورت هم استدلال تمام است و هم به کار گیری حقیقی است نه مجازی.

نکته باقی مانده اینکه مرحوم آخوند بحث را جایی برد که تمام بحث مشتق از انتفاع افتاده؛ زیرا ما قبول داریم حقیقت

در خصوص متلبس است اما یک کلام باقی است که مرحوم اصفهانی فرموده‌اند که علاوه بر آن ظاهر حال مشتق این است که توصیف به نسبت به حال نطق است در قبال حال تلبس.

و کسانی که می‌گویند حقیقت در اعم است می‌گویند همین الان هم حکم ثابت است و همین الان موصوف است به آن وصف و شما مرحوم آخوند فرمودید به لحاظ حال تلبس است.

پس هم بنابر کلام شما و هم بنابر کلام آنها ثمره مترتب شد.

ولی حق این است که مشتق حقیقت در خصوص متلبس است و ظهور دین است که در حال نسبت حکمیه توصیف و تلبس مفروض است در حالی که این استدلال برای امام(ع) تمام است و برای قائل به وضع بر اعم تمام نیست.

امام(ع) فرمودند و استشهاد کردند به «لا ینال عهدی الظالمین» در خصوص آیه قرینه است که خصوص حال تلبس، مورد نظر نیست و مثل ضارب است.

زیرا وقتی حضرت ابراهیم می‌گوید از ذریه من قرار بده یقیناً منظورشان این نیست که در حال بت‌پرستی امام باشند بلکه یعنی در حالی که بت‌پرست نیستند و خداوند جواب می‌دهند ظالمین به عهد من نمی‌رسند.

و این قرینه از قبیل قرینه حاضر است که اهل تسنن نیز قبول دارند. پس استدلال امام(ع) تمام است و هیچ دلالتی بر وضع مشتق بر اعم ندارد.

والسلام علیکم ورحمة الله وبرکاته
 و آخر دعوانا ان الحمد لله رب العالمین
 پایان درس به سال تحصیلی ۸۶-۱۳۸۵
 مصادف با ۱۶ جمادی الاول ۱۴۲۸

(٣) بحوث الأوامر

a. جلسه ۹۲ (اوامر - ماده امر) ۸۶/۷/۲۹

بحث در امر دو فصل واقع می‌شود یک ماده و دوم هیئت.

بحث از امر چه از نظر ماده و چه از نظر هیئت جزء مسائل علم اصول است و از مسائل اصلی علم اصول است. و قدر متیقن از مباحث الفاظ علم اصول بحث اوامر است.

و از نظر برهان ضابطه مسائل علم اصول منطبق بر آن است.

یعنی مسئله‌ای که مشترک در جمع ابواب فقه است و دخل در استنباط حکم دارد. یعنی قواعد مشترکی در مقام استنباط حکم یا تعیین موقف عملی برای فقیه بالخصوص اهمیت داشته باشد.

بنابراین اصولی بودن بحث اوامر مسلم است و تفاوتی بین صیغه امر و ماده امر نیست.

فصل اول: ماده امر. (همزه میم و راء)

مفهوم ماده امر چیست؟ به حسب عرف و لغت و اصطلاح

آیا این ماده ظهور در طلب الزامی دارد؟

مرحوم آخوند می‌فرماید به حسب عرفی و لغت برای امر معانی ذکر شده است:

اول: طلب مثل «ان الله یأمر بالعدل والإحسان».

دوم: شأن سوم: تعجب چهارم: فعل عجیب پنجم: شیء و ...

و بعد مرحوم آخوند می‌فرماید این کلام درست نیست و بعید نیست مفهوم امر و موضوع له امر به حسب عرف و لغت فقط لب و شیء باشد.

و بقیه معانی ذکر شده، معنای امر نیستند بلکه مصادیقی از همین دو معناست.

و چه بسا در بعضی موارد از باب تعدد دال و مدلول باشد.

مثلاً از جمله معانی که گفته‌اند غرض است. مثلاً جئت لأمر کذا. اما آخوند می‌فرماید در اینجا امر به همان معنای شیء است. و خصوصیت غرض بودن مفاد امر نیست بلکه مفاد لام است.

پس غیر از طلب و شیء مصادیقند یعنی مصادیقی که اتفاقاً در موارد این دو معنا محقق شده‌اند. و خصوصیات مصداق، مقوم معنا و مستعمل فیه نیست بلکه مقارنات اتفاقی معنا است.

و مرحوم آخوند می‌گویند آنچه مهم است معنای عرفی و لغوی است و معنای اصطلاحی چندان مهم نیست.

و امر استعمال در معانی متعددی شده است و تشخیص اینکه کدام حقیقی و کدام مجازی است بسیار دشوار یا ناممکن است.

این کلام با آن کلام ابتداءً ناسازگاری دارد و ظاهر در این است که معنای امر بیش از دو چیز (طلب و شیء) می‌باشد.

اینکه چرا می‌گویند معنای حقیقی قابل تشخیص نیست زیرا نهایت چیزی که از کتب لغت به آن است پیدا می‌کنیم این

است که این معنا برای این لفظ هست و لفظ در آن معنا استعمال شده است. حال این استعمال حقیقی بوده یا مجازی،

کتاب لغت در این مقام نیستند و نه اینکه اصل و قاعده‌ای داریم.

این اشاره است به کلامی که به مرحوم سید مرتضی نسبت می‌دهند که اصل در استعمال حقیقی است. و این که لفظ در معنایی استعمال شود اصل این است که آن معنا، معنای حقیقی است. اگر چه ما در اصل این نسبت به سید تشکیک کردیم و برای آن وجهی مطرح کردیم.

و این چیزی غیر از اصالة الحقیقة است که ما معنای حقیقی و معنای مجازی را از خارج می‌دانیم و شک در مراد گوینده داریم.

پس وقتی نه در کتاب لغت چیزی داریم و نه اصل و قاعده‌ای داریم در موارد فاقد قرینه لفظ مجمل می‌شود. و جوهی که برای ترجیح بعضی جملات داده‌اند مثل الحجاز خیر من الاشتراک، یا اشتراک لفظی بهتر از اشتراک معنوی است. همه یا معارضند به مثل و یا دلیلی بر اعتبار آنها نداریم.

تا اینجا این دو مطلب آخوند با یکدیگر تعارض دارند. اما بعد از این مرحوم آخوند یک کلامی دارند که بعید نیست ادعا کنیم امر در فرض اطلاق منحرف به طلب است. یعنی شاید امر حقیقت در معانی متعدد باشد اما در صورت عدم قرینه انصراف به خصوص طلب دارد و این منافات با وضع برای معانی دیگر ندارد.

و این کلام تا حدی رفع تعارض می‌کند که امر حقیقت در طلب و شیء است اما انصراف در طلب دارد. اما این کلام آخوند می‌خواهد بگوید معنای حقیقی امر مجمل است ولی انصراف به طلب دارد پس هنوز تناقض صدور ذیل یک کلام آخوند پابرجاست.

نتیجه عملی کلام آخوند این است که امر در صورت عدم قرینه حمل بر طلب می‌شود. حال آیا یعنی وضع برای طلب دارد یا وضع برای طلب و غیر آن دارد و انصراف به طلب دارد کلام مرحوم آخوند گرفتار تناقض است.

مرحوم آخوند می‌فرمایند معنای اصطلاحی امر گفته شده است قول مخصوص است یعنی صیغه و هیئت امر. یعنی هیئت افعال مدلول ماده امر است.

مرحوم آخوند می‌گویند امر را اگر به معنای قول بگیرید، قول یک چیز جامد است و در این صورت امر نباید قابلیت تصریف داشته باشد. در حالی که امر صرف می‌شود و لذا قول مخصوص مدلول امر نیست. و لذا بعضی گفته‌اند یعنی طلبی که با قول مخصوص انشاء می‌شود.

و لذا چون طلب قابل تصریف است، امر نیز صرف می‌شود. در این صورت این مشکل حل می‌شود.

به هر حال معنای اصطلاحی امر هر چه می‌خواهد باشد آنچه مهم است همان معنای عرفی و لغتی معنای امر است.

نسبت به اینکه ایشان فرمودند کتاب لغت معدّ برای موارد استعمالات است این یعنی چه؟

این دو معنا دارد که در دو جای کلام مرحوم آخوند به آن اشاره شده است که به آن خواهیم پرداخت.

و بعد به کلام مرحوم اصفهانی و مرحوم نائینی در باب معنای امر می‌پردازیم.

b. جلسه ۹۳ - (اوامر. ماده امر) ۸۶/۷/۳۰

مرحوم آخوند گفتند چون کتب لغت در مقام تشخیص معانی مجازی و حقیقی نیستند بنابراین تشخیص حقیقی و مجازی بودن معنا ممکن نیست.

در اینجا مرحوم آخوند قول لغوی را صغریاً و کبریاً برای تشخیص معنای حقیقی معتبر نمی‌دانند.

ایشان در اینکه آیا لغوی خبره است یا نه؟ آیا قول خبره حجت است یا نه؟ آیا لغوی در مقام تشخیص معنای حقیقی است یا نه؟ در همه تشکیک می‌کند.

ایشان در ادامه می‌گویند اگر در کتب لغت به معنایی برخوردیم، نه تنها حقیقی و مجازی بودن قابل تشخیص نیست بلکه اصلاً معنا بودن قابل تشخیص نیست.

آنچه از کتاب لغت قابل استفاده است این است که استعمال لفظ در آن صحیح است حال یا حقیقتاً یا مجازاً اما اینکه آن مفهوم از لفظ است یا یکی از مصادیق معنا است را نیز نمی‌توان فهمید.

ایشان در این ادله، یک پله بالاتر آمده‌اند از سخن قبل خودشان و می‌گویند: اصلاً معنا بودن قابل تشخیص نیست! بلکه فقط می‌توان گفت استعمال لفظ در آن مورد صحیح است و غلط نیست اما معنا چیست نمی‌فهمیم و معلوم نیست.

پس آنچه از کتب لغت قابل دستیابی است فقط صحت فی الجملة استعمال لفظ در آن مورد است.

و در مورد امر می‌گویند در مواردی که در کتب لغت ذکر شده می‌دانیم که معنا نیست چه برسد به حقیقت یا مجاز بودن. بلکه این موارد مصادیق معنای امر است که یکی طلب است و یکی شیء است.

این مجموع بیانات مرحوم آخوند بود. تفصیل این بحث مربوط به حجیت قول لغوی است اما به صورت اشاره این است که لغوی در کتب لغت فقط در مقام بیان موارد استعمال نیست بلکه معمولاً در صدد ذکر معنا است. اما در ضمن این موارد استعمال را نیز بیان می‌کند. و شاهد اینکه وقتی یک معنا را ذکر می‌کند می‌گوید: ومنه ... یعنی اینها موارد استعمال و تطبیقات آن معنا است.

و همین‌طور در مورد حقیقت و مجاز بودن که در صدد بیان معنای حقیقی است و معنای مجازی را معمولاً به یک نحو دیگر بیان می‌کند.

لغوی علاوه بر تبادر و صحت سلب و حمل، به موارد استعمال نیز واقف است. بله ممکن است کسی قول لغوی را حجت نداند ولو اینکه خبره است.

آنچه مهم است که لغوی خبره است و در مقام فکر معانی و تشخیص معانی حقیقی و مجازی هست اما قول آن اعتبار ندارد.

زیرا قول لغوی یا بر اساس حدس است یا بر اساس حس و وجدان است و هیچ کدام نمی‌تواند مبنای اعتبار آن باشد. اگر بر اساس حدس باشد زیرا قول خبره در صورتی حجت است برای دیگران که خود آن‌ها از اصل خبره نباشند. و در اینجا خود فقیه اهل خبره اس تو خود او می‌تواند حدس بزند پس قول اصل خبره بر اهل خبره حجت نیست. یعنی

اینجا هر دو اهل خبره‌اند و فقط یکی ابزار ندارد و قول خبره برای خبره معتبر نیست.

و از باب حسّ و به خاطر خبر بودن حجت باشد یا نباشد مسئله این است که خبر از یک امر حسی جایی معتبر است که آن مورد نقل برای منقول الیه قابلیت حسّ نداشته باشد و در این صورت اعتبار ندارد.

جایی خبر حسی حجت است که منقول الیه نواند به آن محسوس دسترسی داشته باشد وگرنه حجت نیست. و عقلاً که بنای آنها مبنای حجت خبر است این خبر را حجت نمی‌دانند و لذا قول لغوی نمی‌تواند حجت باشد.

آنچه در کلام آخوند آمده بود که مواردی که باب امر گفته شده است معنا نیستند بلکه مصادیق معنا می‌باشد و امر دو معنا بیشتر ندارد یکی طلب و دیگری شیء.

این کلام یعنی لفظ امر در شیء استعمال شده است و این شیء یا حادثه است یا غرض است یا فعل است و این لفظ در همان مفعوم عام شیء استعمال شده اگر چه از باب قرینه خارجیه یک شیء خاصی باشد. و این خصوصیت از لفظ امر نیست بلکه از یک امر خارجی است.

مرحوم اصفهانی فرموده‌اند این تعبیر مرحوم آخوند اصطلاحاً صحیح نیست و اینکه آخوند گفته‌اند این موارد از باب اشتباه مصداق به مفهوم است صحیح نیست.

موارد اشتباه مفهوم به مصداق اینجا نیست. توضیح اینکه گاهی لفظ در یک مصداقی استعمال شده اما به اعتبار و لحاظ اینکه یک مصداقی از مفهوم است. اینجا از قبیل اشتباه مصداق و مفهوم است.

اما در اینجا استعمال در یک مصداق خاص است اما نه به اعتبار اینکه مصداق آن مفهوم است بلکه با قطع نظر از مصداقیت آن است. و این اشتباه مصداق و مفهوم نیست.

در حقیقت این اشکال به تعبیر مرحوم آخوند است.

حال آیا کلام آخوند که فرموده‌اند امر وضع بر طلب و شیء شده است صحیح است یا نه؟

مرحوم اصفهانی می‌گویند مفهوم امر فقط طلب است و اگر در غیر آن استعمال شود مصحح آن طلب است نه چیز دیگر؟ حتماً در اعیان خارجیه نیز می‌توان کلام را گفت. که چون وجود آنها مورد مشیت نیست.

و همین طور در افعال. چون افعال قابلیت خواست و طلب دارند امر بر آنها اطلاق شده است.

مرحوم ایروانی یک ضمیمه به این مطلب اضافه کرده‌اند که شاید مورد امر عدم باشد. مثل اجتماع النقیضین امر محال. و این یک توسعه است. و در عدمیات که وجود و مشیت نیست نیز اطلاق امر کرده‌اند.

مرحوم نائینی نیز فرموده‌اند امر یک معنا دارد و آن حادثه و واقعه مهم است.

صحت یا عدم صحت این کلمات را عرض خواهیم کرد.

C. جلسه ۹۴ - (اوامر. ماده امر) ۸۶/۸/۱

بحث در ماده امر بود و نظر آخوند گذشت، مرحوم نائینی گفتند معنای یک چیز است و آن حادثه مهم است. و اگر بر هم اطلاق می‌شود چون طلب هم یک حادثه مهم است. بر این ادعا چند اشکال قابل طرح است:

۱. این ادعا هیچ شاهدهی ندارد و او از ادعای عکس نیست که بگوئیم امر طلب است و حادثه چون مورد اراده است به آن امر اطلاق شده است.

۲. طبق حرف شما اگر امر اطلاق بر حادثه غیر مهم شود دیگر صحیح نیست. پس تقیید امر به امر غیر مهم از باب استعمال لفظ در غیر موضوع له است. مثلاً گفته می‌شود امر مهمی نیست. خُب طبق حرف شما اصلاً امر نیست. در حالی که این شاهد امر هم می‌تواند مهم باشد و هم می‌تواند مهم نباشد.

۳. امر به لحاظ حادثه قابل اشتقاق و تصریف نیست در حالی که امر یقیناً اشتقاق دارد و تصریف می‌شود حال به لحاظ یکی از معانی‌اش. اما طبق نظر شما یک معنا دارد و آن یک معنا قابلیت تصریف و اشتقاق ندارد.

۴. اختلاف در جمع. امر به جمع بسته می‌شود. اوامر، امور. و این نشان از اختلاف در معنا دارد. چرا که در موارد یکدیگر نمی‌توانند به کار روند به حوادث می‌گویند امور الاوامر اشتباه است.

در قبال مرحوم نائینی، مرحوم اصفهانی ادعا کرده‌اند معنای امر فقط طلب است و معنای دیگری ندارد. در همه موارد امر به معنای طلب است. اگر امر در مورد اشیاء و اعیان یا افعال یا حادثه اطلاق می‌شود به خاطر این است که مورد اراده و مشیت است.

این کلام نیز دچار اشکالاتی شبیه اشکالات مرحوم نائینی است. یعنی این کلام شاهدهی ندارد و یک ادعای صرف است. و این از قبیل اثبات لغت به استحساناتی بعید از عرف و عقلا است. و فقط یک امکان عقلی است که عرف اصلاً مساعد با آن نیست. و ادعای عکس این کلام نیز ممکن است. و حرف مرحوم نائینی نیز دارای استحسان بود. می‌گوییم طلب نیز شیء و با حادثه. و اشکال دیگر اینکه امر اگر به معنای طلب باشد امر قابل تصریف است اما به لحاظ بعضی از امور مثل اشیاء قابل تصریف و اشتقاق نیست. و این نشان از اختلاف در معنا دارد.

و عجب از ایشان که خود ایشان تصریف و عدم تصریف را در جای دیگر شاهد تعدد معنا قرار می‌دهند. و اشکال دیگر همان تعدد جمع و عدم صدق هر کدام در موارد دیگر نشان از تعدد معنا دارد. و از طرف دیگر شما گفتید امر فقط به معنای طلب است. در حالی که خود ایشان در کلامی متأخر جواب خود را داده‌اند و گفته‌اند هم تعدد جمع و هم تصریف و عدم آن دال بر تعدد معناست.

اگرچه خود ایشان برای تعدد جمع توجیهی ذکر کرده‌اند که در جمع امور، برای امر حیثیت حدثی و صدور از فاعل را در نظر نمی‌گیریم اما در جایی که به اوامر جمع بسته می‌شود برای حیثیت حدثی و صدور از فاعل است.

به نظر ما این اعتراف به تفاوت معناست و خود این کلام نشان از تعدد معناست و معنای مفرد در هر جمع مباین با دیگری فرض شد.

در یکی حیثیت صدور از فاعل در مفرد اخذ شده و در دیگری نه و این یعنی تفاوت در معنا. و کلام ایشان از این جهت دچار تضاد است.

و این اشکالات بعینه بر مرحوم ایروانی نیز وارد است.

از نظر ما حق این است که معنای امر متعدد است. یک معنای امر چیزی است که در فارسی از آن تعبیر به دستور و فرمودن می‌شود. اینکه در کلام بزرگان آمده طلب این صحیح نیست و شاید عنوان مشیر باشد. و شاید معادل برای آن پیدا نکردند.

و معنای دیگر معنایی است که جامد است حال شیء است یا حادثه است یا شأن است و ... مهم نیست. زیرا بحث ما یک بحث اصولی است نه یک بحث لغوی. صرف آنچه بحث از ماده امر و اصولی می‌کند امر به معنای فرمان و طلب است اما بقیه معانی آن مانند بحث از مفهوم و معنای صعید است. اگر در دلیل شرعی امر به این معنا مورد حکم بود باید در مسئله فقهی بحث شود منظور از امر چیست؟

آنچه بحث را اصولی می‌کنند ماده امر به معنای دستور و فرمان است.

اگر خود این ماده امر به همین معنا موضوع دلیل شرعی بود مثلاً صروا صبیانکم ... این بحث یک بحث اصولی نیست و یک بحث موردی است.

امری از بحث اصولی است آن امر به حمل شایع و مصداق امری است که در دلیل شرعی بوده مثلاً امام(ع) امر کرده باشند. این یک بحث اصولی است.

بنابراین بحث از اینکه معنای دیگر امر چیست در اصول مهم نیست.

بله. اگر امر مردد شد که به معنای فرمان باشد یا به معنای شیء یا حادثه است (اگر چه یک مورد هم ندارد) شاید بتوان گفت بحث اصولی است. اما یک بحث بی‌مورد است که حتی یک مورد هم ندارد زیرا در جایی که به معنای دستور است صرف می‌شود.

تنها بحث اصولی این است که آیا مفاد امر به معنای فرمان چیست؟ آیا الزام است آیا وجوب است؟ آیا استحباب است؟ و ...

امر به معنای دستور و طلب مجاراة للقوم چیست؟ آیا امر به معنای اراده و اشتیاق، امر است یا اینکه امر متضمن طلبی است که انشاء شده باشد.

طلب منشأ در فارسی تعبیر به دستور می‌شود. امر آن است که طلب انشاء شده باشد و گرنه صرف میل و خواستن امر نیست مادامی که انشاء نشود پس امر هر طلبی نیست بلکه طلب منشأ است.

اگر این‌گونه است یک اشاکل مطرح می‌شود که پس مبرز جزء معنای امر است و صرف اراده و میل امر نیست. پس امر یعنی طلب به علاوه مبرز. (البته این بحث در صیغه هم می‌آید.) پس این بروز داخل در معنای امر است چه ماده امر و چه امر و چه صیغه امر.

اگر این است و مبرز مقوم معنا است وقتی امر می‌شود امر استعمال می‌شود در طلب و خود آن لفظ. یعنی لفظ در خودش استعمال می‌شود. این اشکال در باب معاملات نیز می‌آید که بیع عبارت است که تملیک منشأ. پس بیع در خودش هم استعمال شده است و مبرز داخل در حقیقت بیع است. داخل در مفهوم بیع است. داخل در مفهوم امر است. و ...

پس در همه این موارد استعمال لفظ در خودش پیش می‌آید. این را قبلاً جواب داده‌ایم که صحیح است امر متقوم به مبرز است و همین‌طور و صیغه امر، اما معنای این، این است که متقوم به همانی است که ابراز می‌شود نه به چیز دیگر. و این اشکال ندارد. و تنظیر کردیم به عمل و صورت ذهنی. زیرا علم متقوم به صورت ذهنیه است و صورت ذهنیه متقوم به علم است و گفتیم این یعنی علم تعلق می‌گیرد.

(?)

یعنی امر متقوم است به مبرز، مبرزی که همین استعمال است و لازم نیست به چیز دیگر و مبرز دیگر متقوم باشد.

d. جلسه ۹۵ - (اوامر. ماده امر) ۸۶/۸/۲

یکی از مباحث ماده امر این است که آیا امر متقوم به استعلاء است یا نه؟ که با نحوه بحث در کتب اصولی بحث لغو و بی‌اثری جلوه می‌کند. در حالی که یکی از مباحث مهم است.

آنچه آخوند مطرح کرده‌اند این است که آیا امر متقوم به علو است یا خیر؟ کسی که علو ندارد و بالا نیست اگر طلب کرد آیا امر است یا اینکه طلب و امر متقوم است به اینکه او علو و ولایت داشته باشد حال ولایت عرفی منظور است. و باید توجه داشت در اینجا امر عرفی منظور است نه امر ادبی و اصطلاحی.

آخوند فرموده امر متقوم به علو است و آنچه از سافل نسبت به دانی صادر شود امر نیست.

در قبال ایشان عده‌ای گفته‌اند امر متقوم به علو نیست بلکه متقوم به استعلاء است یعنی آمر در مقام امر کردن و محرکتی و صدور فعل خود را بداند.

برای این کلام دلیل آورده‌اند که به شخص دانی می‌گویند لم تأمر؟ این نشان می‌دهد صرف استعلاء کافی است برای صدق امر. و آنچه از او صادر شده امر است اما توبیخ می‌شود که تو نباید امر کنی تو لیاقت امر کردن نداری.

مرحوم آخوند جواب می‌دهند این توبیخ و تقبیح به خاطر امر نیست بلکه یا به خاطر این است که خودش را عالی و بزرگ فرض کرده است.

و یا به خاطر این است که چرا این وضعیت از تو صادر می‌شود که از آن عنایه و مجازاً تعبیر به امر می‌شود. چرا امر غیر حقیقی از تو صادر می‌شود. این را مرحوم اصفهانی ذکر کرده‌اند. و این اطلاق مجازی است و استعمال تلازمی با حقیقت بودن ندارد.

مرحوم آخوند در جواب عده‌ای نیز که می‌گویند احد الامرین لازم است یا علو یا استعلاء می‌فرمایند این صحیح نیست و دلیل آن صحت سلب امر از امر مستعلی است. و این نشان از عدم صدق امر حقیقتاً است.

تا این مقدار بحث اثری ندارد چون بحث اصولی امر صادر از شارع است پس اثری ندارد زیرا شارع عالی است و حتماً امر است و اینکه اگر کسی عالی نبود به آن امر گفته می‌شود یا نه این بحث اصولی نیست.

بحث باید اینگونه مطرح شود: آیا حقیقت امر متقوم است به اینکه آمر در مقام اعمال مولویت باشد یا نه؟

امر وقتی امر است که آمر در مقام اعمال مولویت باشد با فرض عالی بودن. یعنی اوامری که از شارع صادر شده است

علاوه بر اینکه علو در آن شرط است آیا استعلاء به معنای در مقام اعمال مولویت بودن نیز شرط است؟ شخص عالی دو گونه می‌تواند از سافل چیزی بخواهد یکی به عنوان ارشد و تبیین و در غیر مقام اعمال مولویت. و دیگری در مقام امر و اعمال مولویت.

پس در امر هم علو شرط است و هم استعلاء به این معنا که در مقام اعمال مولویت باشد. البته این غیر از وجوب اتباع است. یعنی ممکن است حتی در جایی که در مقام ارشاد باشد نیز واجب الاتباع باشد. این یک بحث دیگر است.

اما آنچه بحث را ثمره‌دار می‌کند این است که بر فرض هم امر باید از عالی باشد و هم در مقام استعلاء، حال اگر یک صیغه امر صادر شده مثلاً شارع گفته این را بخور یا این کار را انجام بده. حال شک کردیم آیا در مقام استعلاء نیز بوده یا نه، فقط در مقام ارشد و تبیین بوده است. آیا اصلی داریم که بگوید اصل در مقام اعمال مولویت است یعنی اصل این اس تکه امر است مگر آنکه خلاف آن ثابت شود. آیا چنین اصلی داریم یا نه؟

بعید نیست ادعا شود که اصل در صدور امر از عالی این است که در مقام اعمال مولویت و استعلاء نیز هست. و این یک ثمره عملی مهم برای این بحث است.

و تفاوت ما با مرحوم نائینی در اینجاست ایشان علاوه بر اینکه ثبوتاً امر را متقوم به علو و استعلاء می‌داند در مقام اثبات نیز احراز هر دو را لازم می‌دانند. اما به نظر ما احراز لازم نیست و اصل این است که در مقام استعلاء نیز هست. یعنی امر لازم الاتباع است مگر اینکه احراز شود در مقام استعلاء و المحال مولویت نیست و شاید بنای مشهور نیز بر این باشد اگر چه در کتب اصولی این را به گونه‌ای دیگر مطرح کرده‌اند.

مسئله سوم که در کلام آخوند آمده این است که آیا مستفاد از امر، طلب الزامی است و اگر چه بحث در ماده‌ی امر است اما همین مسئله و هم مسئله قبل در صیغه امر نیز بعینه جاری است.

بحث در این است که اگر آمد «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا» از این امر طلب الزامی فهمیده می‌شود یا اعم از طلب الزامی و طلب استحبابی است.

حال اگر بگوئیم طلب الزامی و وجوبی است بحثی است که این وجوب از چه مستفاد می‌شود آیا مقتضای وضع و لغت است یعنی امر وضع بر طلب الزامی شده است که اگر در طلب استحبابی استعمال شود مجاز است. مشهور بین اصولیین همین است.

قول دیگر، کلامی از مرحوم نائینی است که امر جامع بین طلب الزامی و غیر الزامی است اما هر جا امری از مولا صادر شود و قرینه‌ای بر استحباب نباشد، باید حمل بر طلب الزامی بگوئیم و این مستفاد از حکم عقل است. و این خود دو احتمال دارد: ۱. مقام ثبوت ۲. مقام اثبات.

یعنی یک احتمال این است که حقیقت وجوب به حسب ثبوت همین است که امری باشد و ترخیص در ترک نباشد. و احتمال دیگر اینکه امر جامع هر دو طلب است اما اگر در مقام اثبات قرینه‌ای بر استحباب نبود حمل بر وجوب

می‌شود.

و قول سوم کلام مرحوم آقا ضیاء است که استفاده وجوب نه از عقل است و نه از وضع بلکه مستفاد از مقدمات حکمت و اطلاق است.

e. جلسه ۹۶ - (اوامر. ماده امر) ۸۶/۸/۵

غیر از اقوالی که در جلسه گذشته ذکر کردیم، قول چهارمی وجود دارد که امر به وضعاً و نه عقلاً و نه از باب مقدمات حکمت دال بر وجوب نیست. اما در استعمالات انصراف به وجوب دارد.

مثل حیوان که اگر چه وضع بر انسان نیز شده است و عقلاً نیز چیزی دیگر فهمیده نمی‌شود اما منصرف از آن غیر از انسان است. و استعمال در انسان اگر چه حقیقی است اما خلاف انصراف است.

قبل از بحث از این اقوال متعرض دو ثمره از دو جهت می‌شویم:

۱. جهت اینکه امر ظاهر دو وجوب است.

۲. از جهت اینکه این ظهور ناشی از چیست؟

یک مورد از ثمره در جایی است که با ماده امر حکمی انشاء شود مثل «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا». آیا این یعنی ملزم به اداء امانات هستید یا نه. فقط یک طلب و ترغیب است.

یک مورد دیگر مواردی است که حکم با غیر ماده امر انشاء شده است مثلاً با صیغه انشاء شده است و در این موارد احتمال قرینه می‌دهیم که منظور از امر الزام نباشد، حال اگر تعبیر از امر، تعبیر از صیغه بود مثلاً گفته بود: «ان الله يامرکم بالاستشهاد فی الطلاق» که اشاره است به فاستشهدوا، یعنی خداوند از شما با صیغه طلب کرده است. حال آیا مفاد امر وجوب و الزام است یا اعم از آن.

آیا از ماده امر که تعبیر از صیغه است دال بر وجوب است یا خیر. و اگر گفتیم دال بر وجوب است نشان می‌دهد مراد از صیغه نیز وجوب است و قرینه‌ای خلاف آن نبوده است.

مثال دیگر در باب جهاد. اگر جنگ به امر امام باشد غنائم تقسیم می‌شود اما اگر به امر امام نباشد غنائم مال امام است و تقسیم نمی‌شود.

آیا اینکه به امر امام باشد یعنی اذا الزموکم الامام یا نه، اگر ترغیب کرد و الزام نبود باز هم امر است.

مثال دیگر «مروا صبیانکم» است آیا منظور الزام صبیان است یا نه منظور ترغیب است. اگر بگوییم امر ظاهر دو وجوب است یعنی الزام کنید و گرنه ترغیب است.

البته این مثال اخیر در واقع ثمره فقهی است اما کلیت مسئله یک ثمره اصولی است چرا که در همه ابواب فقه جریان دارد.

حال آیا ظاهر امر وجوب است یا اعم از وجوب و استحباب.

مرحوم آخوند وفاقاً للمشهور الاصولیین می‌فرمایند امر دال بر وجوب است و ظاهر در وجوب است.

و گفتیم این مشهور این لکام را بر طبق ۴ مبنا گفته‌اند.

۱. وضع

۲. عقل

۳. مقدمات حکمت

۴. انصراف

مشهور قائلند که امر ظاهر در وجوب است به خاطر وضع. و این ظهور به علت وضع است.

مرحوم آخوند همین را می‌فرمایند و دلیل ایشان انسباق و تبادر است. و تبادر دلیل بر وضع است.

و متمم این دلیل این است که در عرف اگر مولا به عبد امر کند و دستور بدهد، مأمور اگر سرپیچی کرد به این دلیل که

شاید منظور استحباب بوده است در این صورت مولا، عبد را عذاب می‌کند و تنبیه می‌کند و بهانه او پذیرفته نیست و عقلاً او را مستحق عذاب می‌دانند.

و این کاشف از وضع امر در وجوب است زیرا در صورت عدم وضع بر وجوب استحقاق عذاب نبود و بهانه عبد پذیرفته بود.

این عمده دلیل مرحوم آخوند است.

و اگر کسی ادعای انصراف کند با همین بیان اثبات انصراف می‌کند. همین استحقاق و سرزنش نشان از انصراف دارد.

بعد مرحوم آخوند یک سری مؤیدات ذکر می‌کنند که موارد استعمالات است.

مثلاً در بعضی آیات آمده «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» البته باید گفت این موارد به عنوان دلیل در کلمات قوم

ذکر شده اما چون مرحوم آخوند می‌دانسته‌اند استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و استعمال دال بر حقیقت نیست به

عنوان مؤید ذکر کرده‌اند و جوهر را در ردّ این آیه بر دلالت بر وجوب ذکر کرده‌اند.

۱. منظور از آیه این است که از امرهای الزامی حذر کنید. مراد از آیه اوامر الزامی است اما این دلیل نمی‌شود هر جا

امر بودنشان از الزام است.

و خود وعده عذاب و حذر نشان دهنده این است که مراد از امر الزام است.

۲. این آیه حداکثر می‌گوید امر خداوند دال بر وجوب است اما این نشان دهنده وضع عرفی و لغوی نیست.

یعنی ممکن است امر ظهور در وجوب نداشته باشد و وضع بر اعم باشد اما اوامر شارع دال بر وجوب است.

مرحوم آخوند مؤیدات دیگری ذکر کرده‌اند که در متن کفایه موجود است.

f. جلسه ۹۷ - (اوامر. ماده امر) ۸۶/۸/۶

گفتیم مرحوم نائینی گفته‌اند وجوب مستفاد از امر (چه ماده امر و چه صیغه امر) ناشی از حکم عقل است. و امر از

نظر وضع و لغت فقط دال بر طلب است.

مرحوم نائینی یک ثمره ذکر کرده‌اند که خیلی مهم نیست. ایشان فرموده‌اند ما مواردی داریم که امر استعمال شده است

و منظور برای یک متعلق وجوب است و برای متعلق دیگر استحباب است مثل اغتسل للجمعة والجنابة. مرحوم نائینی فرمودند با بیان ما این مورد حلّ می‌شود چرا که کسانی که قائلند ظهور در وجوب به خاطر وضع و لغت است دچار مشکل می‌شوند چون استعمال لفظ در متعدد است. و لذا باید از مجال بودن تعدد معنا در استعمال واحد رفع ید کند یا اینکه در این مورد دچار مشکل می‌شوند. اما طبق مبنای خود مرحوم نائینی مشکلی وجود ندارد زیرا امر در طلب استعمال شده است و عقل نسبت به جنابت حکم به وجوب و عدم جواز ترک می‌کند به خلاف جمعه که چون دلیل بر ترخیص داریم دیگر عقل حکم نمی‌کند.

این ثمره محسوب نمی‌شود زیرا ما در حکم مشکلی نداریم و می‌دانیم جمعه مستحب است و جنابت واجب است. و فقط این مورد خاص توجیه می‌شود این اثر فقهی و اصولی نیست بلکه یک بحث لغوی است. بلکه این بحث از نظر ما یک ثمره مهم دارد:

اگر موردی باشد که امری در شریعت دارای دو متعلق باشد مثلاً اغتسل لمسّ المیت و لشهر رمضان. نسبت به شهر رمضان دلیلی واقع شد که وجوب ندارد اما نسبت به غسل مسّ میت دلیلی بر عدم وجوب نداریم ولی دلیل بر وجوب غیر از این مورد هم نداریم. آیا در این مورد می‌توان گفت غسل مسّ میت واجب است در حالی که دلیل داریم غسل شهر رمضان واجب نیست.

طبق مبنای محال بودن حکم به استعمال لفظ در اکثر از معنا در اینجا نمی‌توان حکم به وجوب غسل مسّ میت کرد بلکه باید حکم به استحباب کرد زیرا وجوب و استحباب دو معنای متباینند بنابراین یک معنا بیشتر ندارد و آن استحباب است.

و حتی اگر یک امر دیگر به صورت مستقل گفت اغتسل لمسّ المیت، این دلیل باید حمل بر استحباب شود زیرا دلیل اول سفارش شدیست غسل لمسّ المیت و لشهر رمضان و این دلیل دوم امر آمده که هم با استحباب می‌سازد و هم با وجوب. و این دلیل قرینه منفصله است که امر در اینجا استحباب اراده شده است.

این طبق مسلک مشهور که وجوب را مدلول وضع می‌دانند اما طبق مبنای مرحوم نائینی این گونه نیست. زیرا مدلول امر طلب است و وجوب از حکم عقل است.

اغتسل ظاهر در وجوب است نسبت به غسل شهر رمضان دلیل بر ترخیص داشتیم اما نسبت به مسّ میت نداریم پس واجب است به حکم عقل. و استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد لازم نمی‌آید.

و این در فقه نمونه زیاد دارد و چه بسا منظور مرحوم نائینی نیز همین بوده است. یک نمونه دیگر مثلاً گفته صلّ و ما می‌دانیم قنوت مستحب است طبق نظر مشهور امر نسبت به دیگر اجزاء و نیز باید حمل بر استحباب شود برخلاف مبنای مرحوم نائینی.

و احتمال قوی منظور مرحوم نائینی همین بوده و حد کلام مقرر بر تقریر شده است. اما اصل کلام مرحوم نائینی (قدس سره): ایشان گفته‌اند: مدلول امر یک نسبت است نه معنای اسمی مستقل. مدلول امر

یک معنای حرفی است که همان نسبت ایقاعیه است.

مرحوم نائینی می‌فرماید: صلّ یعنی وقوع الصلاة من المکلف که به داعی طلب آمر صادر شده است. گاهی به داعی طلب نیست مثلاً به داعی تعجیز است در این صورت امر نیست بلکه باید به داعی طلب و خواستن باشد. و این امر است.

نکته مهم اینجا این است که مرحوم نائینی مدلول امر را اخذ کرده است از اراده تکوینی. گفتند امر وضع شده برای نسبت ایقاعیه به داعی طلب نه نسبت طلبیه.

شما وقتی اراده می‌کنید نوشیدن آب را، حمله نفس پیش می‌آید به سمت فعل و کار در خارج صورت می‌گیرد. امر در لغت از همین امر تکوینی وضع شده است. در تکوین اراده منشأ تحقق مراد شما است در تشریح و امر، قرار است آنچه تکویناً صورت می‌گرفت الان تشریحاً صورت می‌گیرد. در تکوین نفس حمله می‌کرد و در تشریح، امر می‌خواهد شما را بعث به حمله کند. پس امر همان انجام کاری است که با اراده و داعی طلب امر کننده صورت بگیرد. پس مدلول وضعی امر عبارت است از تحقق مطلوب اما طلب معنای امر نیست بلکه مقوم معنا هست اما یک معنا ندارند.

امر وضع شده برای تحقق مطلوب که به داعی طلب آمر باشد.

در تکوینات اراده منشأ فعل است و در تشریحات، امر مولی منشأ است و طلب مولی منشأ است و تنها تفات این است.

در تکوینات دو ستم کار انجام گیرد: ۱- گاهی بسیار بسیار تشنه هستید و اراده می‌کنید خوردن آب را. ۲- اما گاهی آب می‌خورید اما نه به صورت حتماً.

اما در این دو مورد آب خورده شده اس تو در این دو مورد اراده هیچ تفاوتی ندارد. اگر اراده باشد نفس حمله می‌کند چه امر مستحب باشد و چه واجب است.

پس اراده تفاوتی نمی‌کند و اگر اراده باشد فعل انجام می‌گیرد و اگر نباشد تفاوتی ندارند و فعل انجام نمی‌گیرد.

و همین‌طور در تشریحات. امر یعنی تحقق نسبت ایقاعیه نسبت به طلب و همان‌طور که اراده دو اراده نبود و فرقی نمی‌کرد، امر که محقق فعل است دو چیز نیست و در استحباب و وجوب امر یک چیز است و تفاوتی ندارند.

مدلول امر و معنای موضوع‌له امر در مقایسه با تکوین روشن می‌شود. اراده و طلب امر و عین همد و یک کار انجام می‌دهند. امر همان اراده تشریحی است. و طلب همان اراده تکوینی است.

همان‌طور که اراده و طلب در تکوین در موارد استحباب و وجوب تفاوتی ندارد امر نیز در تشریح تفاوتی ندارد. چه به استحباب باشد و چه به وجوب.

امر در اینجا یک حقیقت تشکیکی نیست. نه اینکه نمی‌تواند وضع بر مقدمات اراده که تشکیکی هستند بشود اما منظور از امر در مقایسه با طلب تکوینی مشخص است و این امر و طلب تفاوتی در استحباب و وجوب ندارند. بلکه اراده در

استحباب و وجوب در ملاک متفاوتند. اراده مستحب ناشی از ملک ضعیفی است و اراده در واجب ناشی از ملاک قوی است. اما امر وضع بر آن مقدمات نشده تا تفاوت بکند بلکه وضع بر اراده شده است. نه اینکه شارع نمی‌تواند چیزی را واجب کند نه بلکه امر وضع بر چیزی شده که تفاوت ندارد نه در استحباب و نه در وجوب.

g. جلسه ۹۸ - (اوامر. ماده امر) ۸۶/۸/۷

بنابر اینکه در موارد امر حکم به وجوب می‌شود بحث در این بود که آیا وجوب مقتضی وضع و لغت است یا مقتضای حکم عقل است یا مقتضای اطلاق است یا مقتضای انصراف است.

و گفتیم بحث یک بحث علمی است و ثمره مهمی دارد اگر چه در کلمات بزرگان اشاره به ثمره نشده است. گفتیم از نظر مرحوم نائینی طلب (نسب ایقاعیه) در وجوب و استحباب هیچ تفاوتی ندارند. اراده و طلب در هر دو یکی است و شدت و ضعف ندارد. بلکه وجوب حکم عقل است از طلب در موارد عدم ترخیص در ترک. و استحباب طلب است در مواد ترخیص در ترک و این یک حکم عقلی است. و با این بیان مشکل استعمال در متعدد را حل کردند.

حال آیا این کلام صحیح است یا حرف مرحوم آخوند صحیح است؟

مرحوم نائینی احتمالاتی را در حقیقت وجوب مطرح کرده‌اند. وجوب یعنی چه؟ آیا یعنی شدت شوق در مقابل استحباب که ضعف شوق است؟ یا اینکه وجوب یعنی طلب با عدم ترخیص در ترک؟ چهار احتمال در حقیقت وجوب مطرح است: و این زیربنای کلام مرحوم نائینی است.

احتمال اول: وجوب یعنی اذن در فعل با منع در ترک. در مقابل استحباب یعنی اذن در فعل با ترخیص در ترک. ایشان می‌گویند وجوب نیست زیرا باید ارتکاز وجوب را یک امر موکب نمی‌دانیم بلکه یک امر بسیط است. بلکه اشید در تحلیل عقلی به چنین چیزی برسیم اما معنای وجوب یک امر بسیط است. که از آن در عقل تحلیل به مرکب می‌شود. اما معنا بسیط است. که توضیح مطلب در بحث مشتق در کلام در بساطت و ترکب مشتق گذشت.

تا اینجا حق با مرحوم نائینی است.

احتمال دوم: وجوب امری بسیط است، وجوب یعنی اراده همان‌طور که استحباب یعنی اراده اما این اراده در وجوب شدید است و در استحباب ضعیف است.

پس اختلاف در وجوب و استحباب اختلاف تشکیکی است مانند نور.

طبق این احتمال وجوب مدلول لفظی کلمه است. مثل احتمال اول.

مرحوم نائینی می‌گویند این کلام نیز درست نیست. اختلاف در وجوب و استحباب به اختلاف در شدت و ضعف اراده نیست.

برای روشن شدن ابتدا در واجبات و مندوبات تکوینی بررسی می‌کنیم. گاهی انسان تشنه است در نهایت تشنگی و

حیات شما وابسته به آن است. و این واجب است. اما گاهی تشنگی به حدّ زیاد نیست. و برای خنک شدن است و این مستحب است.

حال آیا در این دو اراده تفاوت دارد؟ آنچه در فلسفه آمده این است که الشیء ما لم یجب لم یوجد. و این کلام در تکوینیات صحیح است.

اگر اراده به حدّی باشد که شیء را به وجوب برساند آن شیء، تحقق پیدا می‌کند و تفاوتی ندارد این شیء واجب باشد یا مستحب.

حال معیار در تحقق یک مرحله از اراده است که فرقی نمی‌کند در واجب یا مستحب بلکه در تحقق شرط است.

و تفاوت در واجب و مستحب در مبادی اراده است مانند شوق و علم به غایت و

گاهی شوق به حدی است که وادار به اراده می‌شود که واجب است و گاهی این‌گونه نیست می‌شود.

مستحب: اما اراده متولد از این مقدمات تفاوتی نیست. و اراده همان حملة النفس و هجمة النفس است.

تشریح نیز عین تکوین است. شارع امر می‌کند یعنی طلب می‌کند این طلب جایگزین همان اراده در تکوینیات است و همان‌طور که در تکوین تفاوتی در اراده نبود در تشریح نیز تفاوتی در طلب و خواست مولا نیست. و این مسئله لغوی نیست بلکه یک امر حقیقی و وجدانی است.

بنابراین وجوب با اختلاف در اراده قابل توجیه نیست.

احتمال سوم: که به صورت صریح در کلمات ایشان نیامده است: اختلاف در وجوب و استحباب به لحاظ شدت و ضعف اراده نیست بلکه به لحاظ قید اراده است. اراده‌ای که از مصلحت تام نشأت بگیرد وجوب است و اگر از مصلحت ناقص باشد مستحب است. این در کلمات مرحوم صدر و مرحوم تبریزی است که مرحوم صدر آن را انتخاب کرده‌اند.

اراده در وجوب و استحباب یکی است و فقط قید آن دو متفاوت است.

طبق این، باز هم می‌تواند از مدلول لفظ باشد. یعنی واضع امر را بر اراده‌ای که از مصلحت تام نشأت بگیرد وضع کرده است.

مرحوم نائینی می‌گویند طبق این کلام بر فرض اثبات باید در اغتسل للجمعة والجنابة باید استعمال لفظ در اکثر از معنا شده باشد.

اما این کلام ثبوتاً نیز صحیح نیست زیرا حتی اشعری که قائل به عدم ثبوت ملاک و مصلحت و مفسده است اما وجوب و استحباب را قبول دارد و وجوب و استحباب از بدیهیات است یعنی حتی در جایی که علم به عدم مصلحت داریم مثل مولای دیوانه، باز هم وجوب قابل درک است پس مصلحت نقشی در وجوب ندارد.

اما مختار خود ایشان که احتمال چهارم است:

۱. وجوب نه مرکبی است که اول گفته شد و نه دو احتمال دیگر است بلکه وجوب یعنی طلب به علاوه عدم رخصت

در ترک.

و این با امر اول متفاوت است. وجوب یک مفهوم بسیط است که منشأ انتزاع آن عبارت است از طلب و اراده غیر مقرون به ترخیص در ترک. وجوب یک امر انتزاعی است و این بحث ثبوتی است. عقل وجوب را انتزاع می‌کند از طلب مولا به علاوه عدم مقرونیت طلب به ترخیص در ترک.

پس منشأ انتزاع وجوب در حقیقت است و مرکب است.

در این صورت وجوب حکم عقل است نه مدلول وضعی کلمه. امر در وجوب و استحباب در یک چیز استعمال شده و آن طلب است و عقل از ترخیص یا عدم آن وجوب و استحباب را انتزاع می‌کند و موضوع حکم عقل به وجوب امر مولاست با عدم رخصت در ترک.

پس امر نه در واجب استعمال می‌شود و نه در استحباب بلکه همیشه در طلب استعمال می‌شود. و قضاوت عقل فرق بین وجوب و استحباب است. و این چیزی غیر از وضع و لغت است.

h. جلسه ۹۹ - (اوامر. ماده امر) ۸/۸/۸۶

بحث در تقریر کلام مرحوم نائینی بود.

وجوب حکم عقل است و مدلول لفظ نیست. مدلول لفظی امر، نسبت ایقاعیه ناشی از طلب است و این طلب در وجوب و استحباب تفاوتی ندارد.

و فرق در وجوب و استحباب این است که در وجوب در کنار طلب اذن و ترخیص در ترک نیست اما در استحباب دارد. یعنی منشأ انتزاع وجوب که یک امر بسیط است همین است.

بسائط منشأ انتزاع دارند و این منشأ انتزاع می‌کند می‌تواند مرکب باشد.

بحث اینجا بحث ثبوتی است یعنی هر کجا طلبی بود و ترخیصی نبود این وجوب است نه اینکه ترخیصی به شما نرسیده باشد.

حال اینکه از کجا بدانیم مولا ترخیص در ترک داده است یا نه؟ یعنی بحث اثباتی. باید از اطلاق در مقام اثبات استفاده کنیم. یعنی اینکه گفته اغتسل لمس المیت یک مطلق است و شک در ترخیص، شک در مخصص منفصل است و آن اطلاق نفی قیود منفصله می‌کند. اطلاق در مقام اثبات حاکی از اطلاق در مقام ثبوت است. و این اطلاق در مقام اثبات حجت است بر اطلاق در مقام ثبوت اصالة التطابق بین مقام الاثبات و مقام الثبوت جاری است. با این بیان وجوب از موارد امر ثابت است اما به واسطه حکم عقل.

البته این کلام را بسیاری از متأخرین اشتباه تلقی کرده‌اند. و ناشی از عدم دقت است.

حال آیا کلام مرحوم نائینی صحیح است یا خیر؟ به این کلام اشکالاتی متأخرین وارد کرده‌اند اما با این بیان که ما گفتیم هیچ کدام از آن اشکالات به آن وارد نیست. البته کلام تام و صحیح نیست. اما حرف واضح البطلانی نیست و بارها گفتیم هرگاه کلام واضح البطلانی را به یکی از اعظم نسبت داده‌اند یقیناً اشتباه است و کلام آن بزرگوار را نفهمیده‌اند.

مرحوم آقا ضیاء نیز در مقالات می‌گویند من فکر نمی‌کنم که مرحوم نائینی چنین حرفی زده باشند و اشکال از مقرر

ایشان است.

و متأخرین کلامی به مرحوم نائینی نسبت داده‌اند که هیچ عاقلی نمی‌زند.

اما کلام مرحوم نائینی اشکال دارد:

اگر چه بعضی از بزرگان (مرحوم روحانی) در ابتدا این کلام را رد کرده‌اند و بعداً پذیرفته‌اند.

اشکال کلام این است:

ما احتمال پنجمی ابداع می‌کنیم و آن اینکه وجوب یعنی طلب، اما نه طلب مطلق و نه طلب مرکب، بلکه طلب مقید. طلبی که مولا راضی به ترک نیست. این طلب وجوب است. نه طلبی که ملاک داشته باشد که اشکال کنید. بلکه طلبی که مولا راضی به ترک نیست. و این مدلول لغت و لفظ است.

افعل یعنی جایی مولا طلب کرده که راضی به ترکش نیست و اگر راضی به ترک باشد استعمال افعل در آن مجاز است: و با این بیان بساطت وجوب حفظ شده است.

یعنی عدم رضایت مولا در ترک را از این می‌فهمیم که در لغت برای طلب مقید به عدم رضا به ترک شده است. و گر بخواهد با رضایت به ترک این صیغه را استفاده کند خلاف وضع عمل کرده و مخل بالمقصور است. و چه بسا اینکه مشهور می‌گویند وجوب طلب است با منع از ترک همین را می‌خواهند بگویند نه اینکه بگویند وجوب مرکب است.

طلب مقید با طب مرکب متفاوتند.

اگر وجوب حکم عقل باشد، وقتی طلب دو گونه است و هر دو گونه از مولا صادر می‌شود عقل چگونه قضاوت کند؟ عقل که در تعیین مصداق دخالتی ندارد. عقل کلی حکم می‌کند اگر وجوب بود باید انجام داد و اگر استحباب بود باید نیست. اما کدام مورد واجب است و کدام مورد مستحب است عقل نمی‌تواند درک کند.

پس کلام مرحوم آخوند صحیح است و هر کجا قرینه بر ترخیص در ترک نباشد معنای لغوی امر وجوب است. و اگر قرینه اقامه کرد، قرینه بر مجاز و عنایت است.

البته یک اشکالی باقی می‌ماند و آن هم همان موارد اغتسل للجمعة وللجنازة می‌باشد.

جواب این اشکال با قطع نظر از مبنای عدم اشکال استعمال در متعدد خواهد آمد.

گفتیم حقیقت وجوب عبارت است از طلبی که مولا راضی به ترک و مخالفت نیست. و این گونه طلب منشأ انتزاع وجوب است. و امر وضع برای این گونه طلب شده است به حکم متبادر و عرف و حکم عقل به لزوم نیست آن گونه که مرحوم نائینی می‌گفت.

فقط یک اشکال باقی می‌ماند و آن اینکه در مواردی که می‌دانیم یک طلب داریم و دو متعلق دارد که به نسبت یکی

الزامی است و به نسبت دیگری غیر الزامی است. استعمال را چگونه تصور کنیم.

مثال زدیم به اغتسل للجمعة والجنازة.

برای توجیه این استعمالات دو بیان با فرض اینکه وجوب مقتضای وضع است نه حکم عقل وجود دارد.

اول: با فرض اینکه وجوب مدلول لفظی امر است با این فرض امری که استعمال شده در مثل اغتسل للجمعة والجنابة لازم نمی آید استعمال لفظ در متعدد.

زیرا از مسلمات است که قرینه منفصل تغییری در مدلول استعمالی کلمه نمی دهد.

اگر مولا یک عامی داشته باشد و در دلیل منفصل مخصصی بیاید، عام بدون شک تخصیص می خورد اما این معنایش این نیست که ظهور عام در عمومیت از بین می رود. ولی این ظهور مراد جدی نیست. یعنی استعمال لفظ در عموم به داعی بیان حکم واقعی نیست بلکه داعیه دیگری دارد که ضرب قاعده است.

یعنی ظهور عام در نسبت به خود مخصص حجت نیست و حکم واقعی ندارد. و اینکه مدلول استعمالی امری باشد و مدلول جدی و مراد جدی امر دیگری باشد چیز بعیدی نیست. که در تمام کنایات همین گونه است.

مثل فلان کثیری الرماد که مدلول استعمالی کثرت خاکستر است امام مراد جدی جواد و کرم فلان است.

در اینجا نیز همین کلام را می گوئیم امر یک مدلول استعمالی دارد و آن طلب الزامی و وجوبی است.

اما آیا این مدلول استعمالی، مراد جدی نیز هست و حکم واقعی دارد یا این مدلول استعمالی به داعیه حکم واقعی نیست بلکه به یک داعی دیگر تشویق است و برای اهتمام است.

پس مدلول استعمالی با وجود قرینه همان است که اگر قرینه نمی بود اینجا مراد استعمالی وجوب است اما همه آن مراد جدی نیست.

۱. جلسه ۱۰۰ - (اوامر. ماده امر) ۸۶/۸/۹

مدلول استعمالی حجت است در مراد جدی تا وقتی قرینه برخلاف نباشد.

پس در مواردی که امر تعلق به دو چیز گرفته است مدلول استدلالی هیچ تغییری ندارد بلکه مراد جدی در یکی استحباب است و در دیگری وجوب. اما مراد استعمالی در هر دو متعلق وجوب است.

بنابراین اشکال جواب داده می شود در حالی که وجوب مدلول وضعی امر است و استعمال لفظ در اکثر از معنا نیست اگر چه طبق مبنای ما استعمال لفظ در اکثر از معنا اشکال ندارد.

دوم: مرحوم روحانی یک جواب دیگر داده اند که با اینکه وجوب مدلول وضعی امر است اما استعمال لفظ در اکثر از معنا پیش نمی آید.

در اغتسل للجنابة والجمعة این در قوه تکریر است یعنی اغتسل للجمعة و اغتسل للجنابة در این صورت حمل بر استحباب منافاتی با حمل دیگری بر وجوب ندارد و استعمال لفظ در متعدد نیست.

یعنی ایشان پذیرفته مدلول استعمالی نیز متعدد است.

عطف در قوه تکریر است و وجوب مدلول استعمالی برای یک اغتسل است و استحباب مدلول استعمالی یک اغتسل دیگر است.

این بیان تا اینجا مشکلی ندارد و این تفاوت دارد با اینکه تنبیه و جمع در قوه تکریر است. اما یک نکته را باید توجه کرد که اگر امر تعلق به دو چیز بگیرد و قرینه بر استحباب یکی اقامه شود اگر قرینه منفصل باشد حق همین است که گفته شد.

اما اگر قرینه متصل باشد، حداقل موجب اجمال می‌شود یعنی امر را نمی‌توانیم نسبت به متعلق که قرینه ندارد حمل بر وجوب کنیم.

مثلاً روایت گفته: «لا هدی الا من کامل ولا ذبح الا بمنی.»

فقهاء از این روایت استفاده کرده‌اند که ذبح در منی شرط است.

عده‌ای اشکال کرده‌اند ما یقین داریم «لا هدی الا من الابل» مستحب است پس چگونه می‌گوییم «لا ذبح الا بمنی» وجوب است. بلکه باید گفت استحباب.

جواب داده‌اند در هر دو جمله مدلول استعملی وجوب است و مراد جدی در یکی استحباب است. اما این کلام در این مورد اشتباه است زیرا «لا هدی الا من الابل» قرینه متصله دارد که واجب نیست. و قرینه متصله ارتکاز و ضرورت شرع است.

و در فضای ضروری بودن بعد از ذبح غیر از گوسفند اگر جمله گفته شود این ضرورت به حکم قرینه متصله است اما غیر لفظی است.

در این صورت چون قرینه متصله داریم نمی‌توانیم تمسک به فرقه دوم بر وجوب بکنیم بلکه مجمل می‌شود اگر نگوییم دال بر استحباب است.

ج. جلسه ۱۰۱ - (اوامر. ماده امر) ۸۶/۸/۱۲

نوبت به مبنای مرحوم عراقی رسیده است. ایشان می‌گویند وجوب مقتضای وضع و لغت نیست و حکم عقل نیز نیست. ایشان دو بیان در استفاده وجوب مطرح فرموده‌اند:

اول: وجوب عبارتست از اراده، طلب، خواست یعنی یک امر وجودی است. اما در هر حال وجوب مرحله‌ای از مراحل طلب است و چیزی خارج از طلب در ترک است.

در این صورت وجوب نیاز به قید ندارد و هنگامی که طلب انشاء شود، وجوب انشاء شده مادامی که قیدی که خلاف آن است تبیین نشود.

اطلاق طلب اقتضاء دارد که هیچ قیدی در آن دخیل نیست و از آنجا که استحباب طلب مقید است در صورت اطلاق طلب وجوب از آن فهمیده می‌شود.

اما این اطلاق احتیاج به مقدمات حکمت دارد زیرا اطلاق در مقام اثبات است.

این بیان را مرحوم آقای صدر به یک بیان پذیرفته‌اند که تعبیر صناعی است اما به یک بیان نپذیرفته‌اند و مشکل دارد. به نظر ما این بیان صناعی نیز نیست. زیرا ایشان گفت وجوب یعنی طلب ولا غیر، اما استحباب یعنی طلب با قید و

اطلاق مساوق با وجوب است.

اشکال این است که از کجا وجوب هر مطلبی است در مقابل استحباب که قید دارد. بلکه وجوب نیز مرحله خاصی از طلب است که قید دارد و آن عدم جواز ترک است. به نحو تقلید تا بساطت وجوب حفظ شود.

بلکه اگر گفتید وضع امر بر حسب لغت برای طلب است و وجوب را از اطلاق خواستید استفاده کنید می‌گوییم اگر معنای امر بر حسب لغت وضع بر طلب شده است، اطلاق طلب نفی وجوب می‌کند. زیرا آنچه امر اقتضاء می‌کند این است که طلبی هست، حال آیا وجوبی است یا استحبابی، اطلاق هیچ‌کدام را اقتضاء ندارد و جامع بین وجوب و استحباب را اقتضاء دارد اگر نگوئیم اقتضاء دارد نفی وجوب را.

و به تعبیر دیگر:

اطلاق امر اقتضای طلب را دارد اما طبق کلام خود مرحوم عراقی، وجوب یک مرتبه‌ی خاصی از طلب است. در این صورت اطلاق امر، اقتضای اصل طلب را دارد اما مرحله خاصی از آن را با اطلاق نفی می‌کند.

بیان دوم: ایشان بیان را عوض کردند به صورتی که این اشکال به آن وارد نیست.

همان‌طوری که وجوب دارای قید است، استحباب دارای قید است.

استحباب یعنی طلب مقید و همین‌طور وجوب.

اما استحباب مقید است به امری وجودی. یعنی طلب با قید رخصت در ترک. اما وجوب مقید است به امر عدمی. یعنی

طلب با قید عدم جواز ترک.

در ارتکاز و بنای عقلا این‌گونه است که امر عدمی را یا اصلاً به آن توجه نمی‌کنند به طوری که اگر ذات را بیان کردند و قیدی نیاوردند کانه که آن قید عدمی مورد نظر آنها است. یا اگر هم توجه به آن کنند، مؤونه اثبات آن کمتر است و کافی است در اثبات آن سکوت. اما امر وجودی مؤونه بیشتری دارد.

پس وجوب ولو مقید است اما این قید عدمی است و تحرز از ذکر هر امر وجودی اثبات کننده آن امر عدمی است.

پس استحباب امری است مقید یک امر وجودی و این نیاز به بیان دارد و اگر آن را بیان نکردند گویا آن قید عدمی را ذکر کرده‌اند.

نظیر آنکه می‌گویند اطلاق رفض القید است نه جميع القيود.

با این بیان اشکال سابق به این وارد نیست.

اشکال این است که اگر پذیرفتید وجوب نیز مقید است، ادعای اینکه در قید عمومی عدم ذکر قید اثباتی کافی است ادعایی است که شاهی ندارد.

زیرا طبق بیان شما وجوب یک امر وجودی است ولو اینکه قید آن عدمی است و اگر شما بخواهید این امر انتزاعی را

اثبات کنید دلیلی بر اصالة الاطلاق در این مورد نداریم و عقلا آن را اثبات نمی‌دانند. بلکه همان‌طور که قید وجودی را نیازمند تبیین می‌دانند قید عدمی را نیز نیازمند تبیین می‌دانند و لذا در حالت شک تمسک به اصالة البراءة می‌کنند.

بیان سومی که در کلمات خود ایشان در کلمات مرحوم صدر است و مرحو صدر این را پذیرفته این است: وجوب عبارت است از طلب اما نه هر طلبی، بلکه یک طلب خاص. ولی طلب اقتضاء می‌کند که آن شیء موجبات عدمش از هر ناحیه‌ای بسته باشد. کسی که چیزی را طلب می‌کند طلب اقتضاء می‌کند موجبات نبود آن طلب همه منتفی باشند.

یعنی طلب اقتضاء می‌کند سرّ ابواب عدم را از هر جهت.

پس اگر در امری طلب مطلق بود یعنی از همه جهات آن را می‌خواهد و تمام جهات عدمی آن منتفی است.

اما در استحباب مطلق نیست بلکه اقتضاء می‌کند سه ابواب عدم را فی الجملة.

اگر طلب مطلق باشد و هیچ مانعی نداشته باشد و قیدی نیامده باشد در این صورت این یعنی سرّ ابواب عدم از همه جهات.

اما این کلام تمام نیست، چه کسی گفته مطلق یعنی سرّ جمیع ابواب عدم. بله اگر طلب الزامی باشد اقتضاء دارد سه ابواب عدم را اما اگر طلب استحبابی باشد این‌گونه نیست.

شما گفتید طلب اگر مطلق باشد اقتضاء دارد در ابواب عدم را. این فرع الزامی بودن طلب است والا طلب مستحبی چنین اقتضایی ندارد. ثبت العرش ثم انقش.

مطلق طلب اقتضای سرّ ابواب را ندارد.

و لذا حق آن است که گذشت که وجوب مقتضای وضع و لغت است.

بحث بعدی، بحث طلب و اراده است که یک بحث فلسفی است و ربطی به علم اصول ندارد. و لذا ما خیلی محدود متعرض آن خواهیم شد در حدی که شبهه جبر مندفع شود و کلام مرحوم نائینی در تفاوت طلب و اراده را خواهیم گفت.

k. جلسه ۱۰۲ - (اوامر، طلب و اراده) ۸۶/۸/۱۳

قبل از ورود به بحث طلب و اراده دو نکته را متعرض می‌شویم:

اول: مرحوم نائینی وجوبی را که در موارد امر استفاده می‌شد بر اساس حکم عقل قائل شدند و فرمودند مدلول امر، طلب جامع بین وجوب و استحباب است.

اینکه فرمودند وجوب عقل است این یک حکم ثبوتی است نه حکم اثباتی و به ملاک احتیاط یعنی ایشان می‌گویند حقیقت وجوب استفاده می‌شود از حکم عقل از دو امر طلب، و عدم رخصت در ترک.

و لذا نباید گفت آنچه ایشان گفتند همان حق الطاعة است که مرحوم صدر در شبهات حکمیه قائلند حق الطاعة حکمی است اثباتی به ملاک احتیاط.

یعنی یک وجوب هست و یک استحباب اما نمی‌دانیم این موضوع چه حکمی دارد؟ عقل می‌گوید باید احتیاط کرد.

این حکم یک حکم طریقی وجه ملاک احتیاط است و این با حرف مرحوم نائینی که در مقام ثبوت است متفاوت

است.

مرحوم نائینی می‌گویند حقیقت وجوب این است که طلب باشد و عدم ترخیص در ترک باشد حال اگر این طلب مشکوک باشد حکمش چیست. مرحوم نائینی می‌گوید: اصالة البرائة جاری است و مرحوم صدر می‌گوید احتیاط به ملاک حق الطاعة است.

و همین‌طور اصالة الحذر با حق الطاعة فرق دارد.

اصالة الحذری که قدماء گفته‌اند معنایش احتیاط نیست بلکه یعنی اگر جایی مولا تجویز نکند تصرف در ملک را همین برای حرمت کافی است. یعنی حرمت فقط منع و نهی نیست بلکه عدم ترخیص کافی در حرمت است و این با حق الطاعة فرق می‌کند.

اصالة الحذر می‌گوید اگر ترخیص نبود، ولو منع نباشد حقیقتاً حرام است. اما حق الطاعة در موارد شک احتیاطاً حرام است.

اصالة الحذر یعنی خداوند مالک همه اشیاء و هم عالم است و تصرف در ملک او بدون رضایت او جایز نیست. و در رضایت، تصریح به آن لازم است و این در مقام ثبوت است اما حق الطاعة در مقام اثبات است.

نکته دوم: مرحوم نائینی در بحث اوامر می‌گویند حکم به وجوب یک حکم عقلی است. مرحوم نائینی باید نظیر این کلام را در بحث نواهی بفرمایند.

یعنی دلیل جاری است. آنجا باید حرمت و کراهت را از حکم عقل استفاده کنند. یعنی نهی جامع بین حرمت و کراهت است و استفاده هر کدام از حکم عقل است.

طلب و اراده

یک بحث مهم است. بعد از آنکه گفتند امر وضع بر طلب شده یا بر نسبت ابقاعیه طلب است. در هر حال طلب را تصور کرده‌اند یا از باب مدلول امر یا از باب داعی بر امر یا از باب معنای اسمی یا از باب معنای حرفی. آیا طلب و اراده یک حقیقت است یا دو حقیقت دارند.

عده‌ای خواستند این را یک مسئله اصولی مطرح کنند که امر دال بر طلب است و این بحث اصولی بود و همان‌طور که بحث در مدلول امر اصولی بود می‌توان گفت آیا مدلول امر اراده است یا خیر؟

اگر مدلول امر اراده است آیا الزامی است یا اعم از آن است؟ بحث اصولی است منشأ اینکه آیا مدلول امر اراده است این است که آیا طلب و اراده یک حقیقتند یا دو ماهیتند.

اما از آنجا که این بحث ثمره‌ای ندارد به عنوان مسئله اصولیه. (یعنی وقتی مدلول امر طلب شده دیگر اینکه با اراده یکی است یا خیر ثمره‌ای ندارد) لذا باید از طرح این مسئله به عنوان یک مسئله اصولی خودداری کرد.

گرچه به عنوان مبادی علم اصول قابل طرح است به این بیان:

بحث اصولی، بحث از حجت بر حکم فعل مکلف است. مثلاً آیا امر ظهور در وجوب دارد یا نه؟ یعنی آیا امر ظهور

در وجوب نماز که فعل مکلف است دارد یا نه؟ آیا حجت بر فعل مکلف هست یا نه؟
و آنچه محل بحث است افعال اختیاری مکلف است.

بنابراین فعل اختیاری مکلف از قیود موضوع در مسئله اصولی است. و بحث از موضوع مسئله، از مبادی است نه از مسائل. و بحث از عوارض موضوع از مسائل است.

و بحث در طلب و اراده این است که ملاک اختیاری بودن فعل مکلف چیست؟ آیا اراده است یا طلب است؟ آیا اراده غیر از طلب است یا عین یکدیگرند.

و ثمره آن در آنجا است که ملاک اختیاری هر چه بود صحت حکم در آنجا است.
حال اصل بحث:

ابتداء مطرح کردند آیا طلب عین اراده است یا نه؟ طرح بحث به این نحو هیچ اثری ندارد بلکه باید گفت ملاک در اختیاری بودن که مصحح تکلیف است چیست؟

پس آنچه مهم است صحت تکلیف بر فعل اختیاری است نه وحدت طلب و اراده.
در اینجا برای اثبات اختیاری بودن باید دو مرحله را طی کرد:

اول: اثبات کنیم فعل به انسان نیز منتسب است. و صرف اضافه کافی نیست.
دوم: این فعل منتسب باید از روی اختیار باشد نه از روی جبر.

مرحله اول:

آیا افعال صادر از انسان، نسبت به انسان پیدا می‌کند سه مبنا وجود دارد:

یک: مبنای اشعری که فاعل فقط خداوند است. و هیچ نسبتی به انسان ندارد.

همان‌طور که آتش سوزاننده است، افعال با هم همان‌گونه است. و انسان فقط محل افعال خداوند است. و استدلال می‌کنند به: و ما رمیت از رمیت ولكن الله رمی.

ابطال این کلام ساده است و احتیاج به برهان ندارد زیرا قطعاً خلاف وجدان است و بطلان آن واضح است اگر چه بر بطلان آن برهان نیز اقامه شده است. و اوضاع آنها وجود ادله تکالیف است و همین‌طور سرزنش و تشویق معنا ندارد.

مبنای دوم معتزله است که می‌گویند فاعل انسان است. و انتسابی به خداوند ندارد. و این مسلک، تفویض می‌گویند. و علت فقط در حدوث باید باشد و بقاء لازم نیست.

و این همان است که یهود می‌گفتند یدالله نعلولة.

عمده برهان معتزله همان است که معلول در بقاء نیاز به علت ندارد. و فقط در حدوث کافی است.

بطلان این کلام جدای از نقل هم برهاناً و هم وجداناً محقق است. وجداناً اگر این افعال که انسان انجام می‌دهد هر لحظه و هر آن وابسته است به خداوند. مانند روشن بودن لامپ به برق.

برهان نیز اقامه شده که معلول هم در حدوث و هم در بقاء احتیاج به علت دارند. و ممکن هم در حدوث ممکن است

و هم در بقاء ممکن است.

وجود معلول عین ربط است. نه شیء له ربط است.

سوم: امر بین الامرین است که مبنای شیعه است. همان امر بین الامرین یعنی چه؟

یعنی توان و نیرو از طرف خداوند است و بعد از آن انسان باید بخواهد تا انجام شود هر کدام نباشند فعل انجام نمی‌گیرد

توان که باشد قابلیت فعل پیش می‌آید اما باید انسان انجام دهد.

تا اینجا نسبت فعل به انسان درست شد اما آیا این فعل منتسب از روی اختیار است یا از روی جبر است؟

l. جلسه ۱۰۳ - (طلب و اراده) ۸۶/۸/۱۴

در اینجا باید وارد مرحله دوم شویم که ملاک اختیار چیست؟

گفتیم مسئله طلب و اراده بحث از مبادی علم اصول است. و بحث به ملاک اختیاری بودن رسید.

الامر بین الامرین دو بیان دارد که دیروز به یکی اشاره کردیم و بیان دیگر بر دقتی است که می‌توان به کتب مربوط

رجوع کرد.

و به نظر ما صحیح همان است که گفتیم که به نحو طولی است. این نسبت هم به خداوند و هم نسبت به انسان وجود

دارد به نحو طولیت.

اما صرف نسبت کافی نیست و اختیاری بودن باید ملاک دیگری داشته باشد.

آیا اختیاری بودن بر اساس اراده است یعنی هر فعلی بر اساس اراده محقق شود، فعلی است اختیاری و این مشهور

بین فلاسفه است.

یا اختیاری بودن امری است و رای اراده که مرحوم نائینی از آن تعبیر به طلب و حملة النفس می‌کنند.

مشهور کلام اول را گفته‌اند که چون افعال انسان مسبوق به اراده است پس اختیاری است به این بیان:

فعل یا صدور بالجبر دارد و یا صدور به اراده دارد. هر گاه صدور فعل بر اساس اراده باشد این فعل اختیاری است و

هرگاه صدور بدون اراده باشد فعل جبری است. و چون اساس بر اساس اراده کاری انجام می‌آهد فعل او اختیاری است.

مرحوم اصفهانی به این تصریح دارند که اختیاری یعنی ارادی بودن و اختیاری یعنی «لو اراد فعل» نه لو شاء اراد و از

اراد فعل.

اراده مستلزم اراده دیگری نیست که موجب تسلسل است.

مرحوم صدر بعد از نقل این کلام اشکالی دارند که خواهد آمد.

m. جلسه ۱۰۴ - (طلب و اراده) ۸۶/۸/۱۶

داشتن اختیار یک امر وجدانی است که ما به حقیقت درک می‌کنیم و از این جهت مشکلی نیست و مشکل برهانی

کردن این وجدان است و وجه این اختیار است. وگرنه اختیار داشتن قطعی است و مشکل حل تنافی اختیار با بعضی از

قواعد فلسفی است.

مشهور در مسلک اختیاری بودن گفته‌اند ملاک در اختیاری بودن ارادی بودن است. جایی که وجود فعل وابسته به اراده فاعل باشد، آن فعل اختیاری فاعل است.

این مسلک را قبلاً اشاره کردیم. و فلاسفه یک قاعده پذیرفته‌اند «الشیء ما لم یجب لم یوجد» و گفتیم بدو اعدای بین این قاعده و اختیار تنافی دیده‌اند خدا به مسالک بعدی روی آورده‌اند.

مسلک دوم این است که اختیاری بودن به اولویت است نه به اراده. یعنی قاعده عقلیه «الشیء ما لم یجب لم یوجد» را انکار کرده‌اند و گفته‌اند با اولویت موجود می‌شود. اختیاریت فعل با اراده است و فعل از ممکنات است و بعد از اراده اولویت پیدا می‌کند و وجود پیدا می‌کند نه وجوب.

مسلک سوم قاعده عقلی را قبول دارند چرا که اثبات مبدأ نیز منوط به آن است و این قاعده یک امر بدیهی است. این مسلک مرحوم نائینی است که اصل قاعده را قبول دارند اما اطلاق آن را در افعال قبول ندارند و این قاعده را در اشیاء تکوینی قبول دارند نه در افعال. و لذا اراده و مبادی آن به نحو مرجع است نه وجوب. و آنچه باعث وجود شیء و افعال می‌شود طلب است که غیر از اراده است و یک فعل نفسانی است و ملاک اختیاری است.

مسلک چهارم که کلام مرحوم صدر است. ایشان گفته‌اند امری که ملاک اختیار است سلطنت است.

آنچه قبول است همان مسلک اول است به یک بیان دیگر که خواهد آمد.

اما مسلک دوم که انکار قاعده کردند کلام بی‌اساسی است و قاعده از مسلمات و بدیهیات و وجدانی است و شیء با اولویت تحقق پیدا نمی‌کند.

کلام مرحوم نائینی: به نظر می‌رسد بین آنچه مرحوم نائینی تعبیر به طلب می‌کند و آنچه مشهور تعبیر به اراده کرده‌اند تفاوتی نیست.

آخوند گفته‌اند اراده چیزی است که تخلف مراد از آن ممکن نیست و این همان طلبی است که مرحوم نائینی می‌گوید و اینکه آخوند طلب و اراده را یکی می‌داند دلیلش وجدان است و اینکه مرحوم نائینی آن را دوتا می‌داند دلیلش نیز وجدان است.

اما کلام مشهور که گفتند ملاک در اختیاری بودن ارادی بودن است. مرحوم صدر اشکال کرده‌اند.

ایشان کلام مشهور را توضیح دادند که هر وقت فعل ارادی باشد یعنی اختیاری است. یعنی لذا اراد فعل. معنای تعلق اراده هم این است که تحقق فعل وابسته به اراده است.

مرحوم صدر اشکال کردند که اگر بحث شما در اصطلاح فلاسفه است بحثی در اصطلاح نداریم اگر بحث یک بحث لغوی است یعنی اختیار در لغت برای فعل وابسته به اراده وضع شده است بحث با بحث لغوی نیست.

و اگر در پی رفع لغویت تکالیف هستید یا در پی حسن و تبع عقاب.

در مورد فعل اختیاری عقوبت جا دارد و در مورد فعل غیر اختیاری نه.

آیا با اراده قبح عقاب بر مخالفت نیست؟ یعنی چون نماز خواندن، ارادی است در صورت نخواندن عقوبت جا دارد.

این که حل مشکل نمی‌کند. چون فعل وابسته به اراده است و اراده بالضرورة فعل را ایجاد می‌کند و اراده نیز بالضرورة ناشی از مبادی آن است و آن هم بالضرورة ناشی از علل است تا به واجب الوجود برسد. و این قبیح است عقلاً عقاب بر آن.

اما ایشان غفلت کرده‌اند. بیان کلام مشهور این است: ملاک اختیاری بودن ارادی بودن است و قاعده الشیء ما لم يوجد را نیز قبول داریم به اطلاقه.

اما این وجوب به معنای جبر نیست بلکه به معنای حتم است. سوزندگی آتش وجوب به معنای جبر دارد.

اما وجوب به معنای حتم مراد قاعده الشیء ما لم یجب است. یعنی شیء تا حتمی نشود موجود نمی‌شود.

و این حتم گاهی غیر اختیاری است و گاهی اختیاری.

اختیاری بودن فعل به اراده است و این اراده خود مرجع وجود می‌خواهد که خارج از خودش است. مرجع اراده به نظر ما در خود اراده است. مرحوم داماد کلامی دارد که اصفهانی اگر چه اشکال کرده اما کلام این است که مرجع در اراده از خود اراده است نه از خارج از اراده. اگر بگوییم خارج از اراده است همان اشکالات پیش می‌آید.

اما مرجع اراده از خود اراده است. یعنی اختیاریت هر شیء به اراده است اما اختیاریت اراده به ذات آن است. مثل چربی روغن که به ذات اوست اما چربی اشیاء دیگر به اوست.

یا انکشاف هر چیزی به علم است و خود علم برای نفس منکشف است. و این انکشاف خود علم یک علم دیگر است اما نه به علم دیگر تا تسلسل برسد بلکه به ذات علم است. یعنی حضور هر شیء للنفس با علم است ولی حضور علم برای نفس به ذاته است نه به علم دیگر.

اختیاری بودن اشیاء به اراده است اما اراده به خودش اختیاری است. نه با چیزی خارج از ذاتش. یعنی «الارادة مرادة بنفسها مثل العلم معلوم بنفسها.» یعنی الارادة مرادة به اراده دیگری تا تسلسل پیش بیاید.

در این صورت اختیاری بودن را باید در جوهر اراده جست و مرجع وجود نباید خارج از مراد تصور شد تا گرفتار جبر شویم بلکه در خود اراده و ذات اراده است.

مثل علم به علم که در ذات علم است و چربی در ذات روغن است. و اراده همان است که یستبغ وقوع الشیء را. اگر اراده بود شیء حتماً محقق می‌شود اما این حتم به معنای جبر نیست.

n. جلسه ۱۰۵ - (طلب و اراده) ۸۶/۸/۱۹

گفتیم، اختیار با قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» منافاتی ندارد. وجوب یعنی حتم. و این حتم می‌تواند از جبر ناشی شده باشد و می‌تواند در اختیار ناشی شده باشد.

هر حتمی جبر نیست اگر چه هر جبری حتم است.

فعل انسان، بر اساس این قاعده معلول حتم است. و متوهم فکر کرده این ناشی از جبر انسان است.

در جواب می‌گوییم چهار احتمال در مقام وجود دارد:

اول: حتمی بودن فعل انسان به اراده خداوند، یعنی هر جا خداوند اراده کند فعل محقق می‌شود چه انسان بخواهد و چه نخواهد. این احتمال منافات با اختیار دارد. اما این احتمال، محتمل نیست.

دوم: حتمی بودن فعل انسان به اراده خداوند که تعلق گرفته به وقوع فعل از اراده و اختیار انسان. حتماً فعل واقع می‌شود اما آیا این حتمیت با اختیار سازگار است؟

اینجا جبر، خلاف اراده خداوند است. پس این حتمیت موافق اختیار است و با جبر ناسازگار است.

سوم: حتمی بودن فعل انسان به اراده خود انسان. دیگر مبدء اول را نادیده باید گرفت. آیا این حتمیت خلاف اختیار است؟ خیر. زیرا به اراده خود انسان است.

چهارم: وقوع اراده حتمی است و لذا وقوع فعل حتمی است. اما این حتمیت اراده ناسازگار با اختیار نیست. پس وجود اراده در خارج به نحو حتم نیز با اراده ناسازگاری ندارد.

پس قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» یعنی حتمیت و در این حتمیت چهار احتمال متصور است که مفروض ما نیست. و سه حتم دیگر، متضمن اختیار است.

و گفتیم حقیقت اختیار را باید در ذات اراده جستجو کرد نه در خارج از اراده و آنچه در کلمات قوم به عنوان مرجحات اراده است خلط است بین مکونات اراده و زراعی اراده.

مرجح اراده، خارج از ذات اراده نیست. و آنچه که گفته‌اند مثل سعادت ذاتی و شقاوت ذاتی دواعی بر وجود اراده‌اند نه مرجحات اراده.

در کلمات قوم بین دواعی اراده و آنچه اراده را حتمی می‌کند خلط شده است. آنچه اراده را حتمی می‌کند نفس است و لذا گفته‌اند حتی ترجیح مرجوح نیز جایز است اگر چه خلاف حکمت است.

و اراده خداوند دخالت به نحو تکوین دارد.

و دواعی هیچ‌گونه علیتی نسبت به معلول ندارند.

گفتیم اختیار بر اساس وجدان است. کسانی که قائل به جبر شوند باید بگویند خداوند هم مجبور است. و اگر قائل به اختیار شوند باید بگویند انسان نیز مختار است.

اگر اراده امری است حادث و احتیاج به مرجحی از خارج دارد و اراده یقیناً جزء صفات فعل است و قدیم نیست. اگر مرجع اراده خدا، ذات خداوند است که فرض این است که ذات او بوده و اراده نبوده است والا باید بگویند خداوند نغوذ بالله در اراده مجبور بوده است. پس آنجا هم باید گفت اراده خداوند نیز معلول ذات نیست.

و لذا آقای صدر می‌گویند خداوند مختار است بالبرهان پس امتناع عقلی ندارد. حال آیا چیزی غیر از خداوند مختار است یا خیر. احتیاج دلیل اثباتی داریم که وجدان و ادله تکالیف کافی است.

هذا تمام الکلام فی حقیقت الارادة والاختیار.

اما مسلک مرحوم نائینی و صدر باقی می‌ماند. آیا این دو کلام تام است یا خیر؟ خواهد آمد.

ان شاء الله تعالى.

۵. جلسه ۱۰۶ - (طلب و اراده) ۸۶/۸/۲۰

گفتیم اختیار مقوم به اراده است و مرجع اراده خود نفس است و نباید خارج از آن طلب کرد. و این احتمالاً مقصود کلام میرداماد است که الارادة مرادة بنفسها.

و امور خارج از اراده فقط داعی هستند نه علت و جزء علت. مرحوم اصفهانی روایتی نقل کرده‌اند که گویای همین مطلب است.

روایتی را مرحوم کلینی در کافی نقل کرده است به سند معتبر. «ان الله خلق الاشياء بالمشيئة وخلق المشيئة بنفسها.» یعنی مشیت الهی به نفس خودش نه مشیتی دیگر از جنس خودش تا تسلسل پیش آید و نه چیز دیگر. چون چیزی غیر از خدا نیست بلکه به نفس مشیت خلق کرده است.

پس کلام ما که اراده به نفس خودش تکلیف و انزال الرسل و هدایت در ناحیه داعی است. و لذا گفته‌اند امر داعییت بر فعل دارد نه علیت.

اگر صدها روایت هم در اثبات جبر داشتیم همه را طرح می‌کردیم زیرا روایتی که برخلاف وجدان و عقل باشد نمی‌توان به آن ملتزم شد.

اگر در مجال جبر نصوص قطعی السند داشته باشیم باید ظاهر آن را تأویل کرد و اگر قطعی الدلالة باشد و قطعی السند نباشد آن را طرح می‌کنیم.

و دلیل نقلی بر جبر که هم قطعی الدلالة و هم قطعی السند باشد نداریم. علاوه که صدق العادل روایات در باب اعتقادات را شامل نمی‌شود.

جبریون ظواهر بعضی از ادله را دلیل بر جبر گرفته‌اند مثل: «وما تشاؤون إلا ان یشاء الله». اما حق این است که ظاهر آیه حتی جبر نیست چه اگر جبر بود آن را تأویل می‌کنیم.

فرض کنید پزشکی مریضی دارد و مریض غذایی می‌خورد که سم مهلک است برای او. پزشک می‌تواند کاری کند که غذا نخورد و زنده بماند. اما پزشک می‌خواهد مریض بمیرد، و این حقیقت است و مریض می‌خورد و می‌میرد و دکتر نیز حقیقتاً می‌خواست او بمیرد اما مریض با اختیار خودش غذا را خورد و مرد ولی اگر پزشک نمی‌خواست می‌توانست جلوی او را بگیرد و غذا را برمی‌داشت و دیگر مریض نمی‌توانست خودکشی کند. پس مشیت مریض منوط به مشیت پزشک است. و او نمی‌خواهد مگر اینکه پزشک بخواهد و در صدق خواستن دکتر، عدم ایجاد مانع کافی است.

آیه هم می‌گوید شما چیزی را نمی‌خواهید مگر آنکه خدا بخواهد و خواستن خدا به عدم ایجاد مانع است. و روایتی را هم مرحوم صدوق در کتاب توحید و هم مرحوم کلینی در کافی ذکر کرده‌اند در باب جبر و تفویض در توضیح امر بین الامرین.

که اگر شما می‌بینید کسی گناه می‌کند و شما او را نهی می‌کنید ولی او گوش نمی‌دهد و شما او را ترک می‌کنید و او

گناه انجام می‌آهد و او گناه کرده است نه شما و نقش تو فقط در عدم ایجاد مانع است. نقش خدا نیز همین است که قدرت داده و در موارد اراده انسان مانعی ایجاد نمی‌کند و این یعنی خدا می‌خواست ولی نه به جبر بلکه به اختیار انسان. روایات در باب جبر و تفویض و امر بین الامرین در اینجا بسیار راه‌گشا هستند.

p. جلسه ۱۰۷ - (طلب و اراده) ۸۶/۸/۲۱

مسلك امام خمینی:

ایشان می‌گویند ملاک اختیار، امری غیر از اراده است. اراده امری است غیر اختیاری و نمی‌شود فعل اختیاری متقوم به امر غیر اختیاری باشد.

ما فعل خارجی داریم و یکی صفت نفسانی داریم که اراده است و این دو ملاک اختیار نیست و آنچه ملاک اختیاری بودن است طلب است که واسطه بین فعل خارجی و اراده است.

و این طلب فعل را اختیاری می‌کند. پس طلبی مغایر با اراده است و دو چیزند.

فعل خارجی معلول طلب است که طلب معلول اراده نیست بلکه فعل نفس است. نسبت طلب و اراده، نسبت معلول و علت نیست بلکه نسبت داعی است.

اراده برای تحقق طلب کافی نیست و آنچه باعث طلب است و علت آن است نفس است و لا غیر. اگر بگوئید نفس مقهور در طلب است این یعنی جبر.

اگر بخواهیم اختیار را درست کنیم باید جایی باشد که فخر و جبر از آن برداشته شود و فلاسفه ناچار جبری شده‌اند. زیرا اراده صفتی است نفسانی و غیر اختیاری که بر اساس قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» معلول و مقهور علل خود می‌باشد و فلاسفه صفتی دیگر غیر از اراده قائل نیستند پس جبری هستند.

در حالی که ما به وجدان درک می‌کنیم گاهی اراده هست و طلب نیست و فعل نیست پس یک مرحله‌ای هست که فعل نفس اس تو بدون آن فعل محقق نمی‌شود اگر چه اراده باشد و این طلب همان حملة النفس است و هجوم نفس است. تأثیر اراده فقط در حدّ داعی است.

ایشان می‌گویند قاعده «الشیء ما لم یجب لم یوجد» مخصوص اشیاء است و افعال را شامل نمی‌شود و فعل اگر معلول وجوب باشد دیگر اختیاری نیست.

دلیلی که ایشان اقامه می‌کنند این است که آنچه فلاسفه گفته‌اند که اراده ملاک اختیار است صحیح نیست زیرا اراده معلول چیزی خارج از خودش است و این یعنی جبر.

و طلب ملاک اختیار است و دلیل آن وجدان است و اینکه آنچه از نفس صورت می‌گیرد فعل است و آنچه در نفس وجود دارد و صفت است که یک کیف نفسانی است. از نفس فعل سر می‌زند. نفس کاری انجام می‌دهد پس باید از مقوله فعل باید باشد نه کیف.

فعل خارجی انفعال است و انفعال فعل می‌خواهد نه صفت. تا فعلی نباشد یا ایجاد نباشد انفعال و موجودی نیست.

و صفت غیر از فعل و ایجاد است.

پس طلب و اراده دو چیزند و ملاک اختیاری بودن طلب است.

به کلام ایشان اشکالاتی شده است از جمله:

چرا شما راه را بعید می‌کنید. شما گفتید طلب غیر از اراده است در مقابل مرحوم آخوند.

واقعیتی که در خارج هست شما یک تعبیر کرده‌اید و مرحوم آخوند یک تعبیر دیگر. و اشکال شما لفظی است.

زیرا مرحوم آخوند گفته است اراده چیزی است که «یستتبع الحركة العضلات». و مقدمات آن اراده نیست. اگر چه

شوق باشند. اما اراده چیزی است که بعد از آن فعل واقع می‌شود.

و این همان است که شما تعبیر به طلب کرده‌اید و مبادی اراده را تعبیر به اراده کرده‌اید. پس در حقیقت و جدای از

تعبیر شما چیز دیگری نمی‌گویید.

مرحوم نائینی گفتند طلب علت است هر کاری که شما انجام می‌دهید تا فعل به واسطه طلب اختیاری شود. همان کار

را برای اراده انجام دهید چرا راه دور می‌کنید؟

شما گفتید طلب مقوله فعل است و خارج از قاعده و خوب است خُب بگویید اراده مقوله فعل است و خارج است.

به تعبیر دقیق‌تر، قاعده تخصیص نخورده بلکه قاصر از شمول است.

و اینجا اشکال کرده‌اند که آن قاعده یک امر فطری است و بر تمام ممکنات منطبق است و فرقی بین فعل و شیء

نیست.

پس کلام مرحوم نائینی نیز حل مشکل نمی‌کند.

مرحوم صدر گفته‌اند ملاک اختیار چیز دیگری است و ما قاعده و خوب را قبول داریم. ملاک اختیار امری است غیر

از اراده و طلب که سلطنت نام دارد.

سلطنت چیزی است در قبال وجود و امکان. اختیار در وجود و امکان قابل تصور نیست.

اولاً: قاعده الشیء ما لم یجب لم یوجد حقیقت آن همان قاعده علیت است.

ثانیاً: به وجدان شیء امکانش برای تحقق کافی نیست. و امکان شیء باعث وجود نیست. و برای تحقق آن یا باید

وجود باشد یعنی علیت تام که همان جبر است و با وجود اختیار معنایی ندارد.

و یا باید سلطنت باشد. و سلطنت نیز برای وجود ممکن کافی است و سلطنت تلازمی با جبر ندارد.

اینکه نفس می‌تواند انجام دهد کافی است برای وجود و سلطنت برای تحقق وجود احتیاج به ضمیمه‌ای ندارد و اگر

احتیاج به ضمیمه داشته باشد می‌شود جبر.

ثالثاً: و اینکه آنچه من در خارج انجام می‌دهم از قبیل سلطنت است یا وجود وجدان حاکم است که از قبیل سلطنت

است.

برهان می‌گوید خدا سلطنت دارد پس محال نیست و برای اثبات آن برای انسان وجدان کافی است.

وقتی سر دو راهی متساوی رسیدید ولی یک راه انتخاب می‌شود و این بر اساس سلطنت است. و چیزی غیر از سلطنت در نفس نیست و مرجعی نیست.

پس ملاک اختیار در نظر ایشان سلطنت است.

اشکال کلام ایشان این است که با کلام سلطنت قائل به اولویت شدید و قاعده ما لم یجب لم یوجد را انکار کردید.

q. جلسه ۱۰۸ - ۸۶/۸/۲۲

بعد از مباحث مربوط به مرحوم آخوند به صیغه امر می‌پردازند.

اول: معنای صیغه امر

برای صیغه امر معانی مختلفی ذکر شده است مثل طلب، ترجی، تمنی، استفهام و

آیا امر وضع برای همه این معانی شده است یا در همه این موارد استعمال شده است؟

مرحوم آخوند می‌گویند مشهور قائل به تعدد معانی امر هستند. و نتیجتاً امر مشترک لفظی است اما مرحوم آخوند می‌گویند این حرف، کلام باطلی است. و امر فقط برای طلب وضع شده است.

و امر در تهدید و استفهام و ... معانی دیگر، حتی استعمال هم نشده است نه حقیقتاً و نه مجازاً.

و عدّ این امور از معانی امر، خلط بین دواعی استعمال و معنای استعمالی است.

در تمام این موارد، امر در طلب استعمال شده است اما داعی گاهی جدّ و بعث است و گاهی تهدید است و گاهی

استفهام است و

دواعی استعمال، دواعی استعمال لفظ در معنای موضوع آن لفظ هستند نه اینکه خودشان مستعمل فیه باشند

بله یک کلام می‌توان گفت: امر وضع شده بر طلب خاص و آن طلب به داعی جدّ و بحث و خواست حقیقی است. نه

طلب به داعی استفهام و تهدید و ... و اگر طلب استعمال شود در طلب به داعی استفهام و ... استعمال مجازی است. و باز

هم مستعمل فیه طلب است.

معنای این سخن این نیست که مفاد امر طلب به علاوه چیز دیگری است بلکه امر بسیط است و آن طلب خاص است.

و این دقیقاً موافق با کلامی است که ما در تقریر سخن آخوند در معانی حرفیه گفتیم.

مرحوم صدر در ذیل این کلام آخوند مطلبی مطرح کرده‌اند که اصل آن متعلق به مرحوم اصفهانی است که:

مرحوم آخوند گفتند قضیه مدلول استعمالی در تمام موارد طلب است و فقط دواعی مختلف است اما در عین حال

وضع می‌تواند طلب به داعی خاص باشد.

مرحوم اصفهانی در اینجا غفلتی کرده‌اند که در این غفلت کلام خوبی گفته‌اند که اگر امر وضع بر طلب شده است و ما

نمی‌دانیم این امر خاص به داعی جدّ است یا به دواعی دیگر آیا لفظ مجمل می‌شود یا خیر؟

مرحوم اصفهانی گفته‌اند مجمل نمی‌شود به سه بیان:

مرحوم آخوند خودشان گفتند که داعی جدّ جزء معنا موضوع له است پس در همه موارد تا وقتی قرینه برخلاف نباشد

باید حمل بر طلب به داعی جدّ کرد اما مرحوم اصفهانی از این نکته غفلت کرده‌اند و سه راه مطرح کرده‌اند:
۱. لفظ منصرف است به داعی جدّ. زیرا غالباً استعمال امر به داعی جدّ است و این به منزله‌ی قرینه متصله است که کلام همیشه محفوف به آن است.

بعد خودشان جواب می‌دهند چنین غلبه استعمالی وجود ندارد و طلب به دواعی دیگر خیر از جدّ کم نیست.
۲. اصل در امر این است به خاطر مقدمات حکمت و اطلاق. هر کجا امر صادر شد حمل می‌شود بر طلب به داعی جدّ.

دواعی خارج از معناست و هر کدام را در نظر بگیریم به دقت قید است اما در متفاهم عرف آنچه نیاز به بیان دارد دواعی غیر از جدّ است. اگر آن دواعی بیان نشد همین کافی است برای حمل به داعی جدّ. و لازم به تصریح و بیان قید جدّ نیست. این قید نیاز به بیان ندارد و هر کجا قیود دیگر نیامد، همین قید مورد نظر است.
این مرحوم آغاضیاء نیز احتمالاً ذکر کرده‌اند و مرحوم صدر نیز این کلام را گفته‌اند.
۳.

۲. جلسه ۱۰۹ - (صیغه امر) ۸۶/۸/۲۳

گفتیم مرحوم اصفهانی علیس الظاهر تلقی کرده‌اند در هر جا مستعمل فیه لفظ تفاوت بکند استعمال حقیقی است. و اگر نباشد مستعمل فیه امر در همه موارد طلب باشد پس این‌گونه نیست که در یک مورد حقیقت باشد و در یک مورد مجاز. بلکه در همه موارد حقیقت است و لذا طلب به داعی جدّ و بحث نیاز به معین دارد.
ایشان سه احتمال برای تعیین طلب به داعی جدّ ذکر کردند که دو احتمال و بیان آن گذشت. اما بیان سوم: عقلاء یک اصل دارند به نام اصالة التطابق.

که همان اصالة الحقیقة است.

اما یک اصالة التطابق داریم چرا که اینجا از نظر مرحوم اصفهانی استعمال در طلب جدی و استهزائی هر دو حقیقت است پس آن اصالة التطابق به درد اینجا نمی‌خورد.

مرحوم اصفهانی اصالة التطابقی که ذکر کرده‌اند یک اصل دیگر است که اصل عقلائی بر این است که وقتی معنای استعمالی روشن است تطابق دارد با جدّ و مراد جدّی. یعنی بر طبق این موارد استعمالی، مراد جدّ است نه استهزاء.

در هر حال مرحوم آخوند اجازه نداد کار به اینجا بکشد و با اصالة الحقیقة کار را تمام کرد و از آنجا که ما هم قائل به وضع هستیم احتیاجی به این اموری که مرحوم اصفهانی گفته‌اند نداریم.

دو نکته باقی می‌ماند:

در بسیاری موارد می‌گویند امر، ارشاد به جزئیت یا شرطیت است آیا ارشاد به جزئیت یا شرطیت یک معنای دیگر امر است ولو مجازاً.

آیا بین کلام آخوند تهافت هست. حق این است که نه. و در این موارد امر در طلب استعمال شده است ولی گاهی

طلب، طلب تکلیفی است مثل طلب نماز و گاهی طلب وضعی است مثل طلب وضوء. یعنی گاهی راهی برای طلب حکم تکلیفی است و گاهی داعی بر طلب ارشاد به جزئیت یا شرطیت است. به همان بیان که در موارد تمهید و استهزاء گذشت. یعنی این ارشاد مدلول استعمالی نیست تا چه رسد معنای آن باشد. اما استفهام از طلب در مواردی که طلب به شیء تعلق گرفته در ذهن چیزی جزئیت استفاده می‌شود و طلب شیء به خاطر شیء دیگر، شرطیت استفاده می‌شود. دوم: در بعضی موارد می‌گویند مفاد امر صحت و نفوذ است مثل «اوفوا بالعقود» آیا در این موارد امر در صحت و نفوذ استعمال شده است؟

خیر، امر در این موارد که ارشاد به صحت است استعمال در طلب شده است ولی داعی طلب در اینجا صحت است. پس صحت داعی است نه مستعمل فیه. در مقام دو مطلب باقی می‌ماند: ۱. مسلک مرحوم خوئی مبنی بر اشتراک لفظی امر در طلب و تهدید و تعجیز و ... ایشان گفته‌اند مفاد امر یعنی جعل العهدة علی المکلف. که آقای روحانی می‌گویند این مسیر فقه را عوض می‌کند. ۲. امر وضع بر طلب شده است آیا مفاد طلب: طلب فعلی است یا طلب اقتضایی. که زیربنای بسیاری از بحوث اصولی مثل اجتماع امر و نهی، ترتب، خطابات قانونیه می‌باشد. که بحث در این دو مقام خواهد آمد.

S. جلسه ۱۱۰ - (صیغه امر) ۸۶/۸/۲۶

امر با هیئتش دال بر طلب است نه به ماده. اما این هیئت یا اطلب متفاوت است هر دو دال بر طلب هستند اما یکی به معنای حرفی و دیگری به معنای اسمی. و البته بر غیر مبنای آخوند است که معنای حرفی و اسمی را یکی دانست. اما مشهور به خاطر تفاوت بین آنها گفته‌اند مبنای هیئت امر، طلب نیست بلکه نسبت طلبیه است که یک معنای حرفی است. کسانی که گفته‌اند نسبت طلبیه است، سنجیده‌اند نسبت ماده را امر کنند. بعضی تعبیر کرده‌اند به نسبت ارسالیه. بعضی گفته‌اند نسبت وقوعیه است. که نسبت ماده به مأمور را در نظر گرفته‌اند. بعضی دیگر گفته‌اند نسبت صدوریه. و تعابیر دیگر. در هر حال هر کدام از این‌ها باشد هیچ اثری ندارد و بالاخره در موارد امر، عبد باید اتیان کند مفاد امر هر چه می‌خواهد باشد.

آنچه مهم است بعد از این امور این است که آیا مدلول امر، طلب فعلی است یا طلب اقتضایی است. و این بحث بسیار مهم و ثمره دار است و اختصاص به اوامر ندارد بلکه در نواهی نیز جاری است. اگر مفاد امر، طلب است به هر نوعی (استقلالی یا آلی) آنچه مفاد است آیا طلب فعلی است یا طلب حیثی و اقتضایی؟ یعنی اینکه مولا گفته است صلّ از قبیل بعث و ارسال تکوینی است یعنی بعث و ارسال تشریحی است و فعلی است یا اینکه بعث و ارسال اقتضایی است یعنی مولا برای حکم خودش موضوعی دارد. (منظور از اقتضایی ملاک نیست زیرا

اشاعره نیز این بحث را دارند) و آیا این موضوع و متعلق از حیث اینکه صلاة است اقتضاء مطلوبیت دارد؟ و این صلاة حصص متعدده دارد، صلاة در مسجد الحرام، صلاة در مسجد، صلاة در خانه، صلاة در مکان مغضوب.

همه این صلاة‌ها از حیث صلاة بودن مطلوبند و اقتضاء مطلوبیت دارند.

و گاهی صلاة همین اقتضاء مطلوبیت را ندارد مثل «لا تصل فی وبر ما لا یأکل لحمه» این صلاة در «وبر ما لا یأکل لحمه» مطلوبیت ندارد زیرا نماز مطلوب یک قید دارد و آن اینکه در وبر ما لا یأکل لحمه نباشد. و این با صلاة در مکان غصبی تفاوت دارد. زیرا مولا نگفته است «لا تصل فی مکان الغصبی» بلکه گفته است صلّ مطلقاً و گفته است لا تغصب مطلقاً.

در این صورت صلّ مطلق است و صلاة از حیث صلاة مطلوبیت دارد همان طور که از حیث غصب، مغبوضیت دارد.

اگر دقت شود می بینیم طبق طلب اقتضائی مسئله اجتماع امر و نهی و ترتب حلّ است.

مرحوم آخوند تصریح دارند بین دو طلب فعلی تعارض است اما بین دو طلب اقتضائی تعارض نیست بلکه تراحم است.

و بر همین اساس مسئله اجتماع امر و نهی را حلّ کرده است. ایشان اگر چه قائل به امتناع هستند اما امتناع در دو طلب فعلی نه دو طلب اقتضائی.

پس بحث این است که مدلول امر، چیست، آیا طلب فعلی است یا حیثی است.

در نماز در دار غصبی، طلب فعلی نیست اما طلب حیثی و اقتضائی دارد. و لذا مرحوم آخوند بعد از مطرح کردن بحث ملاک گفته است بل هو امتثال.

اگر طلب فعلی باشد برای حل تعارض باید قائل به تقیید شویم به خلاف طلب اقتضائی.

و همین طور در بحث ترتب و ضدّ. مولا هم امر به انقاذ غریق کرده است و هم امر به حفظ مال مردم.

اگر طلب فعلی باشد تعارض وجود دارد به خلاف طلب اقتضائی.

مرحوم امام در باب خطابات قانونیه می توان بخشی از کلام ایشان را حل کرد که خطابات قانونیه یعنی خطابات اقتضائیه نه خطابات فعلیه.

اگر چه مقررین ایشان نتوانسته اند به کنه مطلب برسند و بد تقریر کرده اند و لذا مورد اشکال همگان قرار گرفته است اگر چه باز هم اشکالاتی به ایشان وارد است. و للكلام تتمه.

۴. جلسه ۱۱۱ - (صیغه امر) ۸۶/۸/۲۷

بحث در حقیقت مستفاد از ادله احکام اعم از اوامر و نواهی و ترخیص بود که آیا مفاد آنها حکم فعلی است یا حکم حیثی و اقتضائی. و گفتیم منظور از اقتضاء ملاک نیست.

گفتیم شارع قیودی را اخذ می کند که مدخلیت در موضوع حکم او دارد و اگر اخذ نکرد یعنی در همه جا مصلحت دارد. مثل امور تکوینیه. در سیراب شدن ملاک فقط آب است حال آب مباح یا غصبی تفاوتی نسبت به آن حکم ندارد.

و بعضی از قیود مدخلیت دارند مثلاً در سیراب شدن شور نبودن مدخلیت دارد و آب شور باعث سیراب شدن نیست. کسانی که در بحث اجتماع امر و نهی تقید قائل می‌شوند مثل این است که سیراب شدن را قید به اباحه آب بزنند. طبق اقتضائیت حکم، دیگر تنافی بین احکام نیست حتی بین وجوب و حرمت. و اگر گفتیم حکم فعلی است تنافی هست چون از قبیل هل دادن و کشیدن تکوینی است به خلاف اقتضائیت.

و آنچه در ارتکاز قوم هست و حتی تصریح دارند در احکام ترخیص و الزامی آشکار است. گفته‌اند بین حلیت آب و حرمت غصب تنافی و تضادی نیست. زیرا حلیت آب ترخیص اقتضائی و حیثی است. یعنی از حیث آب بودن تفاوتی نیست بین آب مباح و آب غصبی و این منافاتی ندارد با حرمت غصب.

و این به خاطر این است که اباحه متضمن ترخیص اقتضائی است و اگر آب غصبی خورده شود، یک عقاب دارد نه دو عقاب. برخلاف خوردن خمر غصبی.

و همان‌طور که اتقضائی و حیثی بودن در اباحه را همه پذیرفته‌اند ولو به ارتکاز باید بین وجوب و حرمت نیز تنافی نباشد و بگویند وجوب نیز اقتضائی و حیثی است.

و در این صورت مشکل در اجتماع امر و نهی حل می‌شود. و همین‌طور در بحث ضد نیازی به ترتب نداریم. هر دو خطاب دارند، خطاب اقتضائی، نه ملاک. نهایت امر مصلحت یکی بیشتر است. اما هر دو خطاب اقتضائی دارند و اصلاً نیازی به ترتب نداریم.

و مرحوم امام که قائل به خطابات قانونیه شده‌اند از همین باب است یعنی در هنگام وضع قانون موضوع و هر چه دخیل در آن است می‌گوید اما عوارض دیگر را مد نظر قرار نداده و لذا عاقل باید خطابات را کنار یکدیگر بگذارد و بگوید همان‌طور که نماز مصلحت دارد، مفسده غصب نیز هست. پس نماز در مکان غصبی هم مصلحت دارد و هم مفسده.

U. جلسه ۱۱۲ - (فعلی و اقتضائی) ۸۶/۸/۲۸

بحث در مستفاد عرفی از امر به معنای طلب بود. که آیا مدلول آن طلب فعلی است یا طلب اقتضائی. این بحث، بحثی است به تبع مقام ثبوت. یعنی جعل حکم به حسب واقع به دو گونه ممکن است گاهی جعل حیثی و اقتضائی است و گاهی جعل فعلی است و مقام اثبات حاکی از آن مقام ثبوت است. در این صورت باید حکم جدای از نظر به مقام اثبات و مدلول امر، روشن شود که امر و نهی کشف از چه واقعیتی می‌کند. آن حکم واقعی چیست؟

حکم واقعی، اجمالاً به دو گونه جعل است و به دو نوع تقرر و ثبوت دارد چه مقام اثبات حکایت از آن بکند چه نکند. ۱. حکم فعلی ۲. حکم اقتضائی و حیثی. هر دو ممکن است. حکم در واقع به هر دو نحو قابل جعل است. و هر دو حکم هستند. حال تعبیرات در مقام اثبات حکایت از چه چیز می‌کنند؟

پس باید اول فرق بین حکم فعلی و حیثی روشن شود تا بعد نوبت به مقام اثبات برسد. گفتیم قیودی که در مقاصد مولا مدخلیت دارند قیم هستند و هر کدام حکم خاصی دارند.

قسم اول اموری هستند که در غرض مولا از تعلق حکم به یک موضوع مدخلیت دارند به نحوی که اگر آن قید نباشد مولا غرضی از تعلق حکم به آن موضوع خاص ندارد. مثل طهارت که قید صلاة است. حکم وجوب متعلق به صلاة با قید طهارت است و اگر قید طهارت نباشد، نماز فاقد طهارت هیچ غرض و ملاکی ندارد و حکم وجوب به آن تعلق نمی‌گیرد. یا مثلاً قید استقبال در نماز.

البته گاهی قید مطلق است و گاهی مقید. مثلاً استقبال قید مطلق است اما بعضی از قیود مقید به علم، یا عدم عذر، یا عدم اضطرار و یا قدرت هستند. که اگر نباشد در این صور باز اشکالی ندارد.

و در تکوینیات مثلاً سیراب شدن به آب شیرین مقید است یعنی آب شور سیراب کننده نیست اصلاً.

قسم دوم: قیودی که مدخلیت دارند اما به نحو مقوم بلکه به نحو تعدد مطلوب یعنی اگر آن قید نباشد ذات عمل خودش دارای غرض و ملاک است. این مورد نظر ما نیست. اما کمتر مصلحت دارد.

قسم سوم: بعضی از قیود دخالت در غرض مولا دارند ولی در غرض متعلق به آن حکم خاص مدخلیت ندارند. یعنی مولا از آن قید منظوری دارد ولی نه به تعلق گرفتن آن قید به موضوع خاص.

مثلاً انقاز غریق می‌تواند با طناب غصبی باشد و می‌تواند با طناب مباح باشد. در تعلق حکم وجوب به انقاز غریق مباح بودن طناب مدخلیتی ندارد. همان‌طور که در تکوین نیز دخالتی ندارد.

این کلام تمام حصص و قسمت‌های انقاز را شامل می‌شود. و انقاز با طناب غصبی همان مقدار حکم و ملاک دارد که انقاز با طناب مباح دارد.

مدخلیت غصبی نبودن به نحو حیثی است نه به نحو مقوم. اگر این قید نباشد مصلحت هست به تمام و کماله نیز هست. اما اگر قید نباشد مفسده‌ای وجود دارد در کنار این مصلحت و اگر قید باشد فقط مصلحت است.

این به حسب مقام ثبوت بود و اینکه ما گفتیم ملاک و غرض برای مثال بود وگرنه همین بحث طبق مبنای اشعری نیز می‌آید.

نوع سوم تمایز دهنده حکم فعلی و حکم حیثی است.

اما در مقام اثبات از کجا مقام ثبوت را کشف کنیم. اگر مولا دو حکم دارد. و متعلق آن دو یک چیز است. و نسبت آن دو تساوی است. مثلاً نماز اول با مستحب است و نماز اول ماه مستحب نیست. در این صورت می‌شود تعارض. یعنی جمع موضوعی ندارد. اگر متعلق هر دو یکی باشد و نسبت مساوی باشد راهی از تعارض نیست. و گاهی جمع حکمی دارند مثلاً آمده امر به نماز اول ماه و آمده «لا بأس بترك صلاة اول الشهر» که اولی حمل بر استحباب می‌شود و این جمع حکمی است یعنی تعارض مستقر نیست.

پس در این صورت نتیجه یا تعارض مستقر است یا جمع حکمی. و جمع تبرعی بی‌ارزش است.

اما اگر نسبت عموم و خصوص مطلق یا من وجه باشد خواهیم گفت ان شاء الله تعالی.

۷. جلسه ۱۱۳ - (فعلی و اقتضائی) ۸۶/۸/۲۹

بحث در مقام اثبات بود و یک نوع از آن گذشت.

دوم: اگر نسبت بین دو دلیل عموم و خصوص مطلق باشد. مثلاً گفته است صلّ و در دلیل دیگر آمده است «لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه». یا لا صلاة إلا بطهور.

در اینجا جمع بین تخصیص می‌شود و می‌گویند منظور از عام، غیر از خاص است. یعنی صلاة در وبر ما یؤکل لحمه امر دارد.

خاص قید عام قرار داده می‌شود عام را معنون به عنوان خاص مأمور به حساب می‌کنند مثل جایی که مخصص متصلاً وارد شده باشد. فرق بین قید منفصل و متصل این است که در قید متصل از ابتدای ظهوری در عام منعقد نمی‌شود ولی در منفصل ظهور ابتدائی در عام منعقد می‌شود اما آن ظهور حجت در غیر خاص است. در نتیجه هر دو یکی هستند. تا این دو دسته اقوال متفق است.

سوم: جایی که بین دو دلیل عموم و خصوص من وجه باشد مثل صلّ و لا تغصب و یا صلّ و ازل النجاسة عن المسجد و یا نجات غریق و لا تغصب.

آیا همان‌طور که در مورد عام و خاص حکم به تخصیص می‌شود و می‌گفتیم خاص مخصص عام است آیا در اینجا نیز دو تخصیص داریم. و امر دائر بین دو تخصیص است و چون مرجعی در بین نیست حکم به تعارض می‌کنیم که نظر مشهور این است.

و یا اینکه اصلاً تعارضی نیست چون تعارض فرع تکاذب بین دو دلیل است و در اینجا تکاذبی بین دو دلیل نیست. مشهور می‌گویند چون هر دو حکم فعلی است تکاذب در میان است پس حکم به تعارض می‌کنیم و جمع عرفی معارض به مثل خودش است پس تعارض مستقر است حکم به تساقط می‌شود.

اما طبق نظر ما و مرحوم امام حکم در اینجا اقتضائی و حیثی است. یعنی از نظر نماز خواندن قیدی ندارد و از حیث نماز مطلوبیت دارد. همان‌طور که از حیث غصب بودن، قرفی بین موارد غصب نیست و همه مغبوضیت دارد. پس جمع هم حیثیت مطلوب دارد و هم حیثیت مغبوض.

پس مفد امر و نهی هر دو حیثی است اما گاهی بین عنوان مطلوب و مغبوض تلازم دائمی هست در اینجا تعلق امر و نهی به آن ولو حیثی لغو است. زیرا این تلازم باعث می‌شود وحدت حیثیت پیش آید. و دیگر نسبت عموم و خصوص من وجه نیست.

مرحوم امام نیز در خطابات قانونیه همین سخن را دارند البته به نحوی اوسع که ما به آن وسعت نمی‌گوییم.

گفتیم همان‌طور که مشهور بین ترخیص و الزام تنافی نمی‌بینند فرقی بین ادله احکام نیست. و دلیل دوم ما اطلاق مقامی است. به این بیان.

در قاموس عقلا و در تدوین قوانین عقلائی به نحو احکام را جعل می‌کنند که حیثی است یعنی در هر مرحله ناظر به

آن حیثیت خاص هستند و کاری به حیثیات دیگر که گاهی اتفاقاً مجتمع با این حیثیت هستند ندارند. در قانون عقلا این گونه است. و اگر شارع ابداع کرده باشد طریق دیگری را باید می گفت و اگر نگوید خلاف غرض خودش است و اگر نگوید یعنی حمل بر طریق عرف می شود. آنچه طریق عرف سات اگر شارع نگوید طریق دیگری دارد حمل بر همان طریق عرف می شود و این اطلاق مقامی است چه اگر طرق خاصی را داشته باشد و نگفت نقض غرض است. همان طور که به اطلاق مقام الفاظ در لسان شارع حمل بر معنای عرفی می شود و یا امر حمل بر وجوب می شود و ... اطلاق مقامی یک حکم گسترده است که یکی از تطبیقات آن همین جا است. به همان بیانی که امر عقلاء حمل بر حکم حیثی می شود امر شارع نیز حمل بر حکم حیثی می شود. بعداً چند اثر عملی این بحث را مطرح خواهیم کرد.

W. جلسه ۱۱۴ - (اقتضائی و فعلی) ۸۶/۸/۳۰

بعد از آنکه گفتیم ظاهر ادله احکام، حکم اقتضائی است. باید دانست بین فعلیتی که اینجا مطرح است با فعلیتی که مرحوم آخوند و فعلیتی که مرحوم نائینی می گویند متفاوت است.

مرحوم آخوند به احکامی که الآن متنجز نیست و در زمان ظهور حضرت صاحب الامر (ع) منجز می شود انشائی می گویند که حتی علم به آن احکام تأثیری در تنجز آنها ندارد. و در مقابل آن احکامی که در زمان غیبت منجز هستند فعلی هستند.

مثلاً در روایات داریم حضرت در زمان ظهور بر اساس بینات و ایمان قضاوت نمی کنند بلکه با علم لدنی خود قضاوت می کنند. در حالی که الان در زمان دیگر ائمه علیهم السلام بر اساس بینات و ایمان قضاوت می کنند.

منظور از فعلی بودن و اقتضائی بودن این نیست. بلکه ما فرض کردیم دو حکمی که بر اساس اصطلاح آخوند فعلی هستند اقتضائی می باشند.

مرحوم نائینی یک فعلیت دیگر گفته اند که قضایای حقیقیه مادامی که موضوع در آنها محقق نشود فعلی نیستند و وقتی موضوع آنها در خارج محقق شد فعلی می شوند. قضایای حقیقیه متکفل وجود و عدم موضوع نیست بله. اگر در جایی موضوع در معرض تحقق نباشد و یا امکان تحقق نداشته باشد، جعل حکم لغو می شود اما در هر حال قضایای حقیقیه تا زمانی که موضوع در خارج نداشته باشند از نظر مرحوم نائینی انشائی هستند و به محض وجود موضوع فعلی می شوند. منظور ما از فعلی بودن و اقتضائی بودن این نیست بلکه حتی در فرضی که هر دو حکم بر مبنای ایشان فعلی هستند، از نظر ما اقتضائی هستند.

بله. این اقتضائی بودن به اصطلاح ما را مرحوم آخوند در بحث اجتماع امر و نهی ذکر کرده اند که اگر مکلف بنا بر امتناع رفت و در خانه غصبی نماز خواند نمازش صحیح است چون ملاک دارد و بلکه این نماز امثال امر است. و این یعنی قائل به امر اقتضائی هستند. به اصطلاحی که ما گفتیم.

یعنی اگر چه اگر دو امر فعلی باشند، اجتماع ممتنع است اما به نظر ایشان ادله تکالیف اقتضائی و حیثی است و لذا قائل به امتثال می‌شوند.

و کسانی که قائل به اجتماع هستند منظورشان اجتماع دو حکم فعلی است نه دو حکم اقتضائی.

البته فرق آخوند با ما این است که ایشان می‌گویند امر علاوه بر ظهور تکلیف اقتضائی ظهور در فعلیت هم دارند و لذا قائل به تراحم بین امر و نهی هستند.

اما ثمره بحث:

اولین ثمره بحث در باب ترتب ظاهر می‌شود. اجمال بحث ترتب این است:

اگر گفته شده است ازاله نجاست از مسجد واجب است. و تطهیر مسجد با نماز جمع نمی‌شود چون جمع نمی‌شود حال

اگر در عین نجاست مسجد، کسی نماز بخواند آیا این نماز صحیح است یا نه؟

عده‌ای گفته‌اند این نماز امر ندارد زیرا امر فعلی به ازاله نجاست است و اگر هر دو فعلی باشند امر به ضدین است و

امر به نماز از فعلیت ساقط است.

حال که نماز امر ندارد آیا صحیح است یا نه؟ عده‌ای مثل آخوند گفته‌اند چون ملاک دارد صحیح است. و این غیر از

امر است. و ایشان ترتب را غیر معقول می‌دانند.

دیگران اشکال کرده‌اند نماز که امر ندارد از کجا معلوم است که ملاک دارد و ما نمی‌توانیم کشف ملاکات کنیم. بنابراین

قائل به ترتب می‌شویم.

امر فعلی ندارد نماز اما امر مشروط ترتبی دارد. یعنی وجوب ازاله نجاست فعلی است ولی اگر عصیان شد امر فاز

فعلی می‌شود. این که آیا صحیح است یا نه جای خودش.

اما طبق مبنای ما، احتیاج به ترتب نداریم و راه منحصر در ترتب نیست. و حکم اقتضائی حلال مشکل است همان‌طور

که مرحوم امام نیز فرموده‌اند.

نماز از حیث نماز بون مطلوب است و فرقی ندارد با وجوب ازاله جمع شود یا نشود.

و احتیاجی به خطاب ترتبی نداریم.

ترک ازاله و نماز خواندن، امتثال امر اقتضائی است و عصیان نهی است. و فرق آن با ترتب دو چیز است:

۱. فرق علمی. که ترتب قائلند خطاب به مهم وقتی هست که خطاب به اهم عصیان شود خطاب به مهم مترتب است

به عصیان اهم.

قبل از عصیان اهم، خطاب به مهم نداریم. یعنی مثل وجوب جمع قبل از خصوص استطاعت است.

اما طبق مبنای ما هر دو در همه حال خطاب دارند.

۲. و فرق عملی دارد. قائلین به ترتب تفصیل داده‌اند بین موارد ترکیب انضمامی و ترکیب اتحادی. با ترتب موارد

انضمامی را حل کرده‌اند اما گفته‌اند اتحادی حل نمی‌شود.

ترکیب انضمامی یعنی نماز خواندن عین نشستن مسجد نیست بلکه مقارن آن است و نماز خواندن متحد با عصیان نیست بلکه منضم و تقارن عصیان است.

عصیان الایم یک چیز است و فعل المهم یک چیز دیگر است که اتحاد در وجود پیدا کردند.

اما ترکیب اتحادی عین همدند. مثل نماز و غضب. که خود نماز خواندن غضب است.

گفته‌اند موارد ترکیب اتحادی با ترتب قابل حل نیست که تفصیل آن خواهد آمد. اما طبق مبنای ما در هر دو هم ترکیب

انضمامی و هم ترکیب اتحادی مشکل حل است

نماز در هر حال از حیث نماز بودن مطلوب است چه عین غضب باشد و چه با عصیان عین هم نباشند.

ثمره دوم بحث: بحث اجتماع امر و نهی است. بعضی امتناعی شده‌اند و بعضی جواز گفته‌اند که در جلسه بعد خواهیم

گفت.

X. جلسه ۱۱۵ - (صیغه امر) ۸۶/۹/۳

ثمره دیگر بحث اجتماع امر و نهی است.

در این بحث، سؤال این است آیا در شیء و عمل واحد که دو عنوان بر آن منطبق است یک عنوان ما مردم است و

یک عنوان منهی عنه است.

عده‌ای قائل به جواز اجتماع هستند و می‌گویند مشکلی ایجاد نمی‌کند. اما عده‌ای قائل به امتناعند و می‌گویند جایز

نیست.

تمام این نزاع که آیا اجتماع جایز است یا ممتنع مبنی بر این است که هر دو حکم را فعلی فرض کرده‌اند این همه‌اش

مبتنی است بر اینکه فعلیت را در حکم فرض کنیم. اما اگر گفتیم اقتضای احکام حکم حیثی و اقتضائی است در این

صورت حتی کسانی که در صورت فعلیت قائل به امتناع شده‌اند اینجا قائل به جواز می‌شوند. همان‌طور که اجتماع

مصلحت و مفسده در عمل واحد و در شیء واحد مشکلی ندارد کذلک حکم حیثی.

بنابراین جواز ما، با جواز کسانی که در بحث اجتماع قائل به جواز شده‌اند متفاوت است. آنها می‌گویند اجتماع در

حکم فعلی جایز است و ما می‌گوییم اجتماع دو حکم حیثی مشکلی ندارد ولو اینکه شاید اجتماع دو حکم فعلی مشکل

داشته باشد که محول به بحث اجتماع است.

یک نکته در مورد کلام مرحوم امام: کلام ما با کلام ایشان یک سری مشترکات دارد و یک سری تفاوت.

از جمله نمودهای حکم حیثی، خطابات قانونیه است.

ایشان در ضمن خطابات قانونیه کلمات دیگری دارند که بحث مفصل آن موکول به محل خودش است اما اجمالاً

ایشان می‌گویند اگر یک عامی داشته باشیم و یک خاصی. مخصص خطابات قانونیه را تخصیص نمی‌زند بلکه از حیث

تنجز آن را تخصیص می‌زند. و عذر برای مکلف درست می‌کند. ولی از لحاظ جعل، عام جعل می‌شود و مخصص فقط

عذر را صحیح می‌کند.

که ما این را قبول نداریم و قرینه بر تخصیص اگر متصل باشد، حکم و قانون مختص می‌شد، همین‌طور در مخصص منفصل مراد جدی را تخصیص زده است و اصلاً خاص جعل نشده است برای آن حکم.

و همین‌طور ایشان می‌فرمایند خطاب شامل عاجز نیز هست اما عجز عذر اوست.

و تفاوت دیگر اینکه ایشان همین بود که گفتیم. یعنی ایشان عجز را به لحاظ متعلق حساب کرده‌اند و آن را عذر گرفته‌اند اگر چه خطاب قانونی شامل اوست.

اما خطاب اقتضائی که ما می‌گوئیم این نتیجه را ندارد. بلکه اصلاً قدرت مأخوذ است. یعنی در امر به نماز ایستاده خواندن به کسی است که فرض کرده‌اند توانایی ایستادن دارد. یعنی مکلف را متمکن از متعلق خطاب فرض کرده‌اند.

و مرحوم نائینی نیز قدرت را مفروض در خطابات می‌داند.

البته امام خطاب نسبت به عاجز به خصوصه را قبیح می‌دانند. بلکه در ضمن متمکنین به او صحیح است خطاب شود. ولی به نظر ما فرقی در این جهت نیست. خطابات در قصور از مشمول عاجز یکسانند. اگر به خصوص به او بگویند لغو است و اگر شمول داشته باشد ولو او را نیز بگیرد لغو است.

به نسبت به او. و کشف ملاک در حق او فایده و ثمره‌ای ندارد. و خطاب قانونی در حق عاجز هیچ اثری ندارد.

و ما به وجدان عرفی خلاف این را مشاهده می‌کنیم.

یکی از آثاری که ایشان مترتب کرده‌اند در موارد علم اجمالی است مشهور گفته‌اند شرط تنجز علم اجمالی این است که همه اطراف شبهه در محل ابتلاء باشند.

اما طبق خطابات قانونیه اگر یکی یا چند طرف از اطراف شبهه از محل ابتلاء خارج باشند باز هم علم منجز است.

که ما این را نیز قبول نداریم و بحث آن در محل خودش.

نکته‌ای که قبلاً گفتیم که مرحوم خوبی می‌گویند وجوب یعنی جعل الفعل علی عهده است در قبال دیگران که گفته‌اند وجوب نسبت طلبیه است.

مرحوم روحانی گفته‌اند این دو مبناء اثر و ثمره مهمی دارند که مسیر فقه را عوض می‌کنند. آیا صحیح است یا نه؟ ان شاء الله فردا.

۷. جلسه ۱۱۶ - (صیغه امر) ۸۶/۹/۴

در بحث مفاد امر کلامی از مرحوم خوبی نقل کردیم اما بیان این مطلب:

مرحوم آخوند گفتند مفاد امر طلب است، امر در تهدید و تعجیز و امتحان و ... استعمال هم نشده است و این‌ها فقط صرف داعی هستند.

مرحوم خیلی فرموده‌اند امر در تمام این معانی حقیقت است. و امر به عنوان مشترک لفظی است. یعنی یک معنای امر مطلب است، یک معنا تهدید است، تعجیز است، استهزاء است و ...

البته ایشان می‌گویند در معنای امتحان و تهدید استعمال مجازی است نه حقیقی.

و این کلام ایشان مبتنی بر مسلک ایشان در بحث وضع است. یعنی طبق مسلک ایشان راهی جز این نیست و اصلاً نمی‌توانند قائل به کلام مرحوم آخوند شوند.

ایشان قائل به تعهد بودند و گفتند وضع یعنی تعهد یعنی واضح متعهد است لفظ خاص را در معنای خاصی استعمال کند. و لذا هم در هر استعمال واضعند. و ایشان وضع را مدلول تصدیقی می‌دانستند نه مدلول تصویری. که این مطالب در بحث وضع گذشت.

و ایشان بنا بر این باید بگویند به تعداد این دواعی که مدلول تصدیقی است، معنا دارد.

چون در باب انشاء، واضع متعهد است به ابراز امر نفسانی. و در این جا آنچه با امر ابراز می‌شود، یک چیز نیست بلکه متفاوتند پس وضع متعدد است.

مرحوم روحانی و مرحوم صدر کلام ایشان را نقل کردند.

مرحوم صدر می‌گویند این کلام مبتنی بر مبنای ایشان در باب وضع است و چون مبنای شما را قبول نداریم، پس کلام شما رد شد.

اما این بی‌مهری به کلام مرحوم خوئی است زیرا این اشکال مبنایی است و خود مرحوم خوئی نیز قبول دارند.

اما مرحوم روحانی می‌گویند این کلام مسیر فقه را عوض می‌کند. زیرا ابراز امر نفسانی یعنی ابراز جعل تکلیف بر عهده مکلف.

پس امر یعنی قرار دادن تکلیف بر عهده مکلف.

مثل قرار دادن بدهی به ضمان بر عهده دیگری.

اثر این کلام در دو جا ظاهر می‌شود:

اول: اگر فرض کردیم علم اجمالی داریم و یکی از موارد از محل ابتلاء خارج بود طبق نظر مشهور که می‌گویند امر طلب است. اینجا علم اجمالی منجز نیست و احتیاط لازم نیست. زیرا شکل داریم آیا طلب متوجه به مکلف شده است یا نه. و لذا شک بدوی است و جای اصالة البراءة است.

اما طبق مسلک مرحوم خوئی باید اجتناب کرد زیرا بر عهده مکلف قرار داده شده است. و در دین لازم نیست مقدور باشد. و عجز باعث سقوط دین نمی‌شود. و از آنچه مقدور است باید اجتناب کرد. حکم تکلیف، حکم دین است. تکلیف دین خداوند است بر عهده مکلف.

یعنی تکالیف حکم وضعی می‌شوند و همان‌طور که حکم وضعی ساقط نیست با عجز کذلک تکلیف.

به نظر ما اگر چه مرحوم خوئی فرمودند تکلیف یعنی جعل الفعل علی العهدة. اما در علم اجمالی می‌گویند شرط تنجز این است که همه موارد محل ابتلاء باشد. آیا اشکال مرحوم روحانی این است که آقای خوئی دچار تناقض‌گویی شده‌اند و این بعید از شأن مرحوم خوئی است و همین‌طور بعید از کلام مرحوم روحانی که ملتفت این مورد نبوده باشند.

و حق این است از لوازم مسلک مرحوم خوئی این مطلب نیست. و تنافی بین این دو مبنا وجود ندارد.

آنچه ایشان در بحث اوامر مطرح کرده‌اند که امر یعنی جعل التکلیف فی العهده. اما هدف از این چیست؟ هدف که فقط صرف اشغال ذمه نیست بلکه هدف بعث و تحریک به سوی کار است. البته در جایی که مقدور باشد. در این صورت همان طوری که اگر مستقیماً مفاد امر بعث و تحریک بود و خروج اطراف از محل ابتلاء باعث تنجز علم اجمالی بود کذلک حال که متعلق تکلیف جعل التکلیف علی عهده المکلف به خاطر بعث و تحریک است. دو مقام تفاوتی با یکدیگر ندارند. زیرا جایی که بعث و تحریک نباشد، صرف بودن تکلیف بر عهده فایده‌ای ندارد. و هدف از جعل تکلیف بر عهده بعث و تحریک خارجی است.

Z. جلسه ۱۱۷ - (صیغ انشائیه) ۸۶/۹/۵

بحث در کلام مرحوم خوبی بود. کلام مرحوم روحانی را ذکر کردیم و گفتیم کلام ایشان تمام نیست. اما نسبت به کلام مرحوم خوبی آیا صحبت ایشان تمام است یا نه. دو نکته باید بگوییم: اول: این کلام فی نفسه تمام نیست. یعنی معنای مثل قرار دادن صلاه بر عهده نیست. بلکه مفاد آن بعث و تحریک و طلب است. و مفاد امر بیش از طلب نیست. و آیا شما می‌گویید لازمه طلب و بعث جعل تکلیف بر عهده است؟ لوازم معنا که جزء معنا نیست.

دوم: نسبت این کلام به مرحوم خوبی تمام نیست. مرحوم خوبی در بحث معنای امر که آیا فقط طلب است و بقیه فقط داعیند یا اینکه نه معنای متفاوت است گفته است حق با مشهور است و معنای امر متعدد است به تعداد این امور. و در ضمن این بحث از آنچه داعی برای معنای طلب حقیقی است گفته است به داعی جعل الشیء فی العهده. یعنی داعی طلب حقیقی جعل تکلیف در عهده است نه اینکه بخواهد بگوید معنا امر این است.

یعنی در مقابل امر امتحانی: امر در طلب حقیقی نیز استعمال شده است. و امری که به داعی طلب حقیقی است در مقابل معنای دیگر قرار دارد. و لذا ایشان می‌گویند مفاد امر فقط طلب است و وجوب را باید از چیز دیگری استفاده کرد. منظور ایشان در اینجا فقط جدا کردن موارد استعمال امر از یکدیگر است.

و اصلاً جعل الشیء فی العهده یک معنای اسمی است و چطور می‌تواند مدلول هیئت که به معنای حرفی است و از نظر ایشان معنای اسمی و حرفی متفاوتند، باشد. حتماً ایشان غفلت از مبنای خود نکرده‌اند. پس اصل نسبت به ایشان صحیح نیست.

والحاصل من جمیع ذلک: که معنای امر، طلب است. یا نسبت طلبیه بنا به تفاوت تعبیر بعد از این مرحوم آخوند بعد از آنکه فرمودند امر وضع بر طلب شده است و استعمال امر در موارد غیر نشده است. یک مطلب در مورد دیگر صیغ انشائیه دارند.

معنای متعددی که برای صیغ انشائیه ذکر شده است نیز غلط است و خلط بین داعی و معنا است.

حرفی که در امر زدیم به عینه در تمام صیغ انشائیه جاری است. مثلاً در صیغه تمنی، ترجی، استفهام علمای ادب برای هر کدام از صیغ معانی ذکر کرده‌اند.

مرحوم آخوند می‌فرماید معنای اینها یک چیز است و بقیه دواعی است. معنای استفهام طلب فهم است اما گاهی به داعی علم است و گاهی به داعی انکار و گاهی به دواعی دیگر.

حق این است که کلام ایشان صحیح است و یک نکته اضافی نیز هست: اصل اشکالی که مطرح شده است نه تنها خلط بین معنا و دواعی است و بلکه معنا نیز مورد توجه قرار نگرفته است. مثلاً معنای هل، طلب فهم نیست بلکه طلب جواب است حال این طلب جواب ممکن است به داعی فهمیدن باشد و یا به داعی اقرار یا

معنای استفهام طلب فهم است اما صیغ استفهام وضع برای طلب فهم نشده است بلکه وضع برای طلب جواب شده‌اند. از طرف دیگر طبق این جواب خداوند نیز انشاء استفهام می‌کند یا انشاء تمنی یا ترجی می‌کند. بله شاید بگویید معنای تمنی یعنی طلب شیء خارج از قدرت وجود و این معنا در حق خداوند محال است پس چگونه باید توجیه کرد. باید گفت منظور یعنی آنچه خارج از اراده خداوند است و مثلاً به اراده عبد است.

بعد از این مرحوم آخوند وارد بحث می‌شوند که امر یعنی طلب آیا طلب لزومی یا جامع بین طلب لزومی و استحبابی. و مرحوم آخوند می‌گویند امر وضع شده بر خصوص طلب وجوبی و در طلب استحبابی خلاف حقیقت است و نیاز به قرینه دارد. چون متبادر از امر، این است.

و بعد اشاره می‌کنند به کلام مرحوم صاحب معالم، که فرموده‌اند استعمال امر در استحباب در روایات ما آنقدر زیاد است که مشکل است مطلق امر را حمل بر وجوب کنیم. یعنی ولو عرف عام طلب را حمل بر وجوب می‌کنند اما عرف خاص این‌گونه نیست.

مرحوم آخوند می‌گویند این کلام صحیح نیست. زیرا:

اولاً: اگر چه استعمال امر در استحباب شایع است اما استعمال در وجوب نیز شایع است.

ثانیاً: بر فرض استعمال امر در موارد استحباب زیاد باشد ولی وقتی استعمال در معنای مجازی، باعث مجاز مشهور می‌شود که بدون قرینه در معنای مجازی استعمال شود وگرنه اگر با قرینه مصحوبه بود باعث به وجود آمدن مجاز مشهور نمی‌شود.

پس کلام صاحب معالم تمام نیست.

بحث بعد در تعبدی و توصلی است.

aa. جلسه ۱۱۸ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۰/۹

اگر شک در تعبدی و توصلی شود یعنی امر مردد باشد به تعلق امر با قصد قربت یا بدون آن مقتضای قاعده چیست؟ بعد از آنکه می‌دانیم در شریعت اعمال منقسم به دو قسمند: ۱. قسمی مبادی‌اند یعنی امتثال امر آنها منوط به انجام آنها با قصد تقرب است و قسمی توصلی‌اند که انجام مأمور به منوط به قصد قربت نیست.

آیا قاعده‌ای داریم که در فرض شک یک طرف را تعیین کند یا خیر؟
مرحوم آخوند دو مرحله بحث کرده‌اند:

۱. اصل لفظی

۲. اصل عملی.

یعنی اگر مولا امر به عملی کرد و آن عمل را مقید به قیدی که می‌توانست مولا آن را کند، نکرد. شکی نیست اگر مقدمات اطلاق تمام شوند، اطلاق نافی قیودی است که مولا می‌توانسته آنها را اخذ کند.

بحث این است که آیا همان‌طوری که اطلاق نفی می‌کند، قیودی را که تصور آنها معلق بر تصور امر نیست، نه اینکه معلق بر وجود امر نیست، همان‌طور اطلاق نفی می‌کند قیودی که از سنخ قصد قربت هست یا نه؟
اگر شک در اعتبار قصد قربت داشتیم، آیا اطلاق همان‌طور که نفی مؤمنه بودن رقبه را می‌کند، نفی قصد قربت هم می‌کند.

خصوصیت این قید چیست؟ این است که قصور آنها بدون تصور حکم ممکن نیست. یعنی قصد تقرب بدون تصور امر، ممکن نیست حال آیا امر وجود خارجی دارد یا نه. مهم نیست زیرا تصور آن بدون وجود خارجی امر ممکن است اما بدون تصور امر ممکن نیست و همین‌طور قصد وجه.

مرحله بعد این است که اگر گفتیم اطلاق چنین قدری ندارد و نمی‌تواند نفی قصد قربت کند، نوبت به اصول عملیه می‌رسد. مقتضای اصل عملی چیست؟ احتیاط است یا براءت؟

و این بحث جدای از بحث در تکالیف مشکوک است که محل براءت است. یعنی ممکن است آنجا کسی بگوید براءت و اینجا احتیاط کند. و حتی در اقل و اکثر ارتباطی ممکن است کسی قائل به براءت شود اما اینجا قائل به احتیاط شود. و لذا خود آخوند اینجا احتیاطی هستند اما حداقل و حداکثر براءتی هستند.

بحث تعبدی و توصلی، بحثی است دو جنبه‌ای. هم بحثی است لفظی و هم بحث اصل عملی است.

مرحوم آخوند مقدماتی را مطرح کرده‌اند تا نتیجه بگیرند اطلاقات قاصر از نفی قصد قربت هستند و مقتضای اصل عملی احتیاط و لزوم قصد تقرب است.

میزان قصد وجه، همان وزان قصد قربت است. اما آخوند می‌گوید در قصد وجه شک نداریم زیرا اطلاق مقامی قصد وجه می‌کند، اما اطلاق مقامی قصد قربت را نمی‌تواند نفی کند کما سیأتی و البته قصد تمیز نیز از همین باب قصد وجه است.

مقدمه اول: اگر شک در تعبدی و توصلی باشد باید بدانیم معنای تعبدی و توصلی چیست؟
ان شاء الله فردا خواهیم گفت.

bb. جلسه ۱۱۹ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۰/۱۰

این بحث گفتیم دو جنبه دارد لفظی و اصول عملیه. و جای بحث آن همان‌طور که مرحوم اصفهانی تذکر کرده‌اند در

مباحث مطلق و مقید است نه در مباحث امر. زیرا بحث در اطلاق ماده است نه اطلاق هیئت و صیغه یعنی در وجوب تعبدی و توصلی فرقی نیست بلکه در واجب تعبدی و توصلی تفاوت وجود دارد که به ماده بر می‌گردد به خلاف اقسام دیگر وجوب که همه مربوط صیغه و هیئت امر هستند و به ماده کاری ندارند.

مقدمه اول بیان حقیقت تعبدی و توصلی

مرحوم آخوند می‌فرماید واجب تعبدی آن است که وقوع آن واجب در خارج بدون قصد قربت کافی برای غرض مولا نیست.

واجب توصلی آن است که وقوع واجب در خارج با شرائط و قیودش بدون قصد قربت وافی به غرض مولا است. پس نکته تفاوت در قصد تقرب و عدم آن است. در عمل مبادی غرض مولا متقدم به قصد قربت است و بدو آن مقصود مولا حاصل نمی‌شود و این بر خلاف توصلی است که حصول غرض متقوم به قصد قربت نیست. توصلی که گفته می‌شود معنایش این است که قصد قربت لازم نیست اما این به این معنا نیست که هیچ شرط دیگری در مأمور به فصل نباشد.

ممکن است در بعضی توصیلات حصول فعل به ایّ نحو اتفاق، محصل غرض باشد مثل شسته شدن لباس نجس. اما این با دلیل خاص است و نه قاعده بلکه توصیلات نیز می‌توانند شروط خود را داشته باشند.

مقتضای تعلق امر به ماده آن ماده‌ای است که منسوب به مکلف باشد نه بایّ نحو اتفاق. مثلاً دفن میت واجب است. و این یعنی دفنی که منسوب به مأمور به باشد پس اگر بر اثر طوفان دفن شود، مأمور به اتیان نشده است. اگر چه دفن اسم مصدری حاصل شده اما مکلف دفن نکرده است.

مثلاً اتفاق به زوجه ساقط نمی‌شود ولو اینکه زید به زوجه عمر اتفاق کند. اصلاً معقول نیست فعل دیگری و منسوب به دیگری متعلق امر من باشد. بله وجود دلیل خاص اشکال ندارد در کفایت وقوع فعل حتی غیر منسباً. اما اصل در تعلق امر فعل، فعل منتسب است.

و لذا گفته‌اند اصل در اعمال مباشرت است و نیابت در اعمال خلاف مقتضای تعلق امر است.

و این نباید به سانه انتفاء حکم در صورت انتفاء موضوع خلط شود. مثلاً در مثال میت درنده‌ای جنازه را بخورد، حکم دفن ساقط است چون حکم به انتفاء موضوع ساقط است.

و در جاهایی که دلیل خاص داریم بر کفایت وقوع فعل بایّ نحو اتفاق در واقع رجوع می‌کند به تقيید وجوب و هیئت امر.

و نکته دیگر اینکه اصل مباشرت و انتساب در احکام تکلیفیه است نه احکام وضعیه مثلاً در باب طهارت که حکم وضعی است ما احتیاجی به مباشرت نداریم و حکم تکلیفی در آنجا نیست و این طهارت بایّ نحو اتفاق کافی است.

پس ضابطه اطلاق فعل منتسب است فقط نکته‌ای شرط است که در انتساب بعضی امور مباشرت شرط است و در بعضی امور مباشرت، شرط انتساب نیست. مثلاً ذبح در منا مباشرت، شرط در انتساب نیست. و علی القاعده در این موارد

مباشرت شرط نیست. و این ضابطه‌ای دارد که خواهد آمد. و بر همین اساس بین وکالت و تسبیب فرق است مثلاً در حلق اگر وکیل باشد باید شیعه باشد اما اگر تسبیب باشد کافر هم باشد کافی است.

CC. جلسه ۱۲۰ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۰/۱۱

بحث در شک در عبادیت و توصلیت عمل بود. و آیا مقتضای اطلاق لفظی نفی تعبدی بودن است یا نه؟ و مقتضای اصل عملی چیست؟

غیر از دو معنایی که برای تعبدی و توصلی ذکر کردیم معانی دیگری نیز وجود دارد که می‌توانند محل بحث باشند اگر چه آخوند اشاره‌ای به آنها نکرده است.

۱. توصلی یعنی مجزی بودن وقوع عمل ولو به فعل حرام. اما تعبدی یعنی وجود عمل به نحو مباح فقط.

حال آیا اطلاق امر اقتضاء می‌کند مجزی بودن ولو به فعل حرام یا خیر باید مباح باشد.

مرحوم نائینی این معنا را ذکر کرده‌اند.

و اگر اطلاق نبود، اقتضای اصل عملی چیست؟

۲. توصلی یعنی آنچه فعل غیر ارادی و اختیاری کافی است برای انجام مأمور به و تعبدی آنچه که فقط با اختیار و اراده است.

آیا اطلاق اقتضای توصلی بودن به این معنا را دارد یا اقتضای تعدی بودن دارد و مقتضای اصل عملی چیست؟

مقدمه دوم: که مرحوم آخوند ذکر کرده‌اند بررسی مقتضای اطلاق لفظی است.

قصد قربت دو معنا دارد: ۱. قصد امر. ۲. قصد محبوبیت

مرحوم آخوند می‌گویند قصد قربت به معنای قصد امر قابلیت اخذ در متعلق امر ندارد و در این صورت اطلاق معنا ندارد. زیرا اطلاق و تقید ملکه و عدم هستند.

اینکه چرا نمی‌تواند اخذ شود زیرا ماهیت قصد امر، متقوم به ماهیت امر است پس نمی‌تواند در موضوع امر اخذ شود.

اگر مولا بخواهد امر کند به موضوع به علاوه قصد امر، مثلاً صلاة با قصد امر، صلاة بدون امر و حکم، تقرر داشته باشد

و تصور شود و کذلک قصد امر. اما قصد امر جدای از حکم و امر تصور نمی‌شود یا حکم به آن تعلق بگیرد.

قصد امر فرع تصور امر است پس امکان ندارد اخذ قصد امر در موضوع امر. قصد امر به دو رتبه از موضوع امر متأخر

است پس چگونه می‌تواند در رتبه موضوع اخذ شود. این بدیهی البطلان است و محال است.

مرحوم آخوند نمی‌گویند قصد امر متوقف بر وجود خارجی امر است تا جواب بدهند که بالتصور امر مشکل حل

می‌شود. بلکه قصد امر در هر رتبه و مقام که تصور شود فرع تصور امر است در همان رتبه و مقام.

قصد امر در وجود ذهنی و در مقام تصور، فرع بر تصور امر در همان وجود ذهنی و مقام تصور است.

حاصل اینکه قصد الامر نمی‌تواند در متعلق امر اخذ شود زیرا قصد الامر در مقام تصور متفرع بر تصور امر است و

خود تصور امر متفرع است بر تصور متعلق امر. پس قصد امر بود رتبه متأخر از موضوع و متعلق است پس اخذ آن در

dd. جلسه ۱۲۱ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۰/۱۲

گفتیم از نظر آخوند قصد الامر نمی تواند در متعلق امر اخذ شود تا بتوان از اطلاق نفی آن را استفاده کرد.

ایشان می فرمایند تا وقتی ذات عمل متعلق امر نباشد مکلف تمکن از اتیان عمل به قصد امر ندارد.

امثال جایی ممکن است که امری باشد، امر نمی تواند تعلق بگیرد به قصد الامر، پس جایی مکلف تمکن از امتثال دارد

که قصد امر اخذ امر نشده باشد.

اگر قصد الامر، قید مأمور به باشد قدرت بر امتثال آن وجود ندارد.

به عبارت دیگر، در تعلق امر، فرقی بین تعبدی و توصلی نیست. همان طوری که توصلیات را می توان علی وجه العباق

انجام داد، تعبذیات هم باید خالی از اخذ قصد امر، در متعلق باشد.

حال اگر اشکال شود چه مشکلی هست که قصد الامر در متعلق امر اخذ شود هر دو محذور شما قابل حل است.

مشکل در مقام تشریح و جعل به این بیان حل است که همان طور که نماز بدون قصد امر قابل تصور است، نماز با قصد

امر قابل تصور است. بعد از تصور، امر تعلق می گیرد به صلاة با قصد امر.

اما مشکل قدرت بر امتثال این گونه حل می شود که بعد قبل از امر تمکن ندارد اما بعد از امر تمکن و قدرت پیش

می آید و آن تمکن و قدرتی که شرط در تکلیف است، در هنگام امتثال است نه هنگام جعل و تشریح. همان طور که در

واجب معلق هست. مثل اقم الصلوة در لوک الشمس.

مرحوم آخوند جواب داده اند: بله تصور قصد الامر ممکن است اما این ربطی به حرف ما ندارد و مشکل ما نیست،

آنچه ما گفتیم این است که خود قصد امر، همان امر متأخر، در متعلق همان امر ممکن نیست به هیچ وجه، آنچه شما تصور

کردید قصد امر دیگری است. بله ممکن است اخذ قصد امر دیگر در متعلق امر دیگر اخذ شود اما این حرف ما نیست.

در همین فرض هم، مشکل امتثال وجود دارد زیرا ما امر دیگری نداریم. پس تا وقتی امری به ذات عمل تعلق نگیرد،

امثال ممکن نیست.

یعنی امر به ذات عمل به همراه قصد امر داریم اما امری را که در موضوع فرض شده نداریم.

پس تمکن از انجام نداریم. نه تنها امر نداریم بلکه نمی توانیم داشته باشیم زیرا محال بود اخذ آن. پس در فرض

عبادیت امر، عدم عبادیت آن لازم می آید.

امر تعلق گرفته به صلاة به قصد امر، در هنگام امتثال آن امر که وجود ندارد پس امتثال ممکن نیست.

ان قلت: ما همان امر را ایجاد می کنیم و درست می کنیم. زیرا مولا امر به ذات عمل و قصد امر کرده است. این امر در

واقع هم به ذات عمل خورده و هم به قصد. یعنی امر مدخل است به عمل و قید. پس امر داریم.

قلت: امر به قید، منحل نمی شود به امر به ذات و امر به قید. عمل بدون قید اصلاً امر ندارد بلکه فقط مقید امر ندارد.

ان قلت که حرف شما درست است اگر قصد امر، شرط باشد، ما جزء می دانیم و شما خودتان قبول دارید امر به مرکب،

امر به اجزاء است چون کل و مرکب چیزی جز اجزاء نیست.

امر منحل به اجزاء است. پس امر داریم و تمکن از امتثال هم داریم.

قلت: این امر انحلالی چیزی جدای از امر کلی نیست. یک امر ذهنی و انحلالی است این امر انحلالی چیزی جدای از

امر کلی نیست. یک امر بیشتر وجود ندارد، به دید اجمالی، امر به مرکب است و به دید تفصیلی امر به اجزاء است.

همان طور که قصد امر در امر به مرکب قائل تصور نبود، در امر انحلالی و ضمنی همان امر هم قابل تصور نیست.

پس قصد امر در متعلق امر ممکن نیست و قصد امر دیگر اگر چه ممکن است اما باعث سلب قدرت بر امتثال است.

پس قصد امر، حکم عقل است نه حکم شرع.

ee. جلسه ۱۲۲ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۰/۱۵

مرحوم آخوند فرمودند قصد امر در عبادت عقلاً معتبر است و امکان اخذ از سوی شارع ندارد نه با یک امر و نه با

دو امر.

با یک امر چون قصد امر متفرع بر امر است و آنچه متفرع بر امر است در متعلق امر قابل اخذ نیست و مکلف وقتی

عملی را به عنوان عبادت انجام می‌دهد که امر شارع تعلق بگیرد به ذلت عمل.

و گفتیم امر ضمنی و انحلالی نیز نمی‌تواند حلّ مشکل کند.

حال آن قلت که شارع با دو امر قصد قوت را اخذ می‌کند، یک امر متعلق به ذات عمل و یک امر به انجام عمل با قصد

همان امر متعلق به ذات عمل. یعنی دو جعل وجود دارد ثبوتاً نه اینکه از دو دلیل یک جعل را کشف می‌کنیم.

در این صورت اگر شارع امر به عملی کرد و دلیل دیگری بر قصد قربت نیامد، صیغه اقتضاء می‌کند توصلیت را و اگر

اخذ کرد عمل تعبدی است شرعاً نه عقلاً.

قلت: این حرف تمام نیست زیرا اولاً در عباراتی که به دست ما رسیده است چنین چیزی نداریم. دو امر وجود دارد

بلکه یک امر است و بس. پس شارع در عبارات به یک امر اکتفا کرد. و در یک امر که اعتبار قصد امر، ممکن نیست پس

لا محاله اعتبار قصد امر موقوف به عقل است و ثانیاً قصد امر بر این فرض شما که به دو امر است، ممکن نیست و یک

امر متعلق به قصد امر لغو است.

در صورت انجام ذات عمل، امر تعلق به ذات عمل یا ساقط می‌شود یا نمی‌شود. اگر ساقط می‌شود و غرض از آن با

انجام ذات عمل حاصل می‌شود، دیگر امر دوم به قصد امر لغو و بیهوده است.

و اگر غرض با ذات عمل محقق نمی‌شود با انجام ذات عمل، امر ساقط نمی‌شود در این صورت عقل حکم به تأمین و

تحقق غرض مولی می‌کند و با صرف اتیان متعلق تکلیف ساقط نیست بلکه غرض مهم است و بحث ما ثبوتی است پس

اشکال اینکه از کجا بدانیم غرض مولی ساقط می‌شود یا نمی‌شود مربوط به مقام اثبات است و وارد نیست.

پس ما وجود حکم عقل به لزوم اتیان غرض مولی باعث می‌شود باز هم به قصد امر بیهوده و لغو باشد. و احتیاجی به

آن نداریم.

پس باز هم قصد امر شرعی نیست و بلکه عقلی است و اخذ آن ممکن نیست در یک امر یا دو امر. بله قصد قربت به معنای قصد محبوبیت اخذش در متعلق امر ممکن است و هیچ مشکلی ندارد زیرا محبوبیت ناشی از امر نیست بلکه امر ناشی از محبوبیت است. بله. مشکلی ندارد اما یقیناً این قصد لازم نیست در عبادات. پس قصد قربت به معنای قصد امر که حتماً لازم است قابل اخذ نیست و آنچه اخذش ممکن است حتماً لازم نیست. پس قصد قربت باید با دلیل عقل اخذ شود و اخذ آن در دلیل شرعی ممکن نیست.

ff. جلسه ۱۲۳ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۰/۱۶

مرحوم آخوند در مقدمه سوم در واقع نتیجه گیری می کنند و می فرمایند بعد از آنکه قصد امر، امکان اتخاذ در متعلق نداشت بنابراین از اطلاق کلام شارع در مقام ثبوت نمی توانستیم نفی قصد امر کنیم. و در مقام اثبات نیز از اطلاق فقط کشف می کنیم اطلاق در مقام ثبوت را و چون در آنجا اخذ قصد متعلق ممکن نبود در اینجا نیز چنین کشفی ممکن نیست. اطلاق در مقام اثبات شأنی بالاتر از اطلاق در مقام ثبوت ندارد و فقط کشف از عدم جعل در مقام ثبوت می کند و وقتی جعل در مقام ثبوت ممکن نبود پس نفی آن را نمی کند. پس اطلاق در مقام اثبات اقتضای توصلیت ندارد. اطلاق در مقام اثبات کاشف از اطلاق در مقام ثبوت دارد. و اطلاق در مقام ثبوت که عدم جعل است اگر قید، جزء قیودی باشد که اخذ آنها ممکن است، عدم جعل آنها نشان از عدم مدخلیت در غرض است اما قیودی که اخذ آنها ممکن نیست عدم جعل نشان از عدم مدخلیت ندارد بلکه امکان جعل نبوده است اما شاید در غرض مدخلیت داشته باشد. یک راه دیگر باقی است که اگر متکلم فقط در مقام بیان متعلق امر نباشد بلکه علاوه بر آن در مقام بیان کل ماله مدخلیه فی غرضه باشد در این صورت نشان از عدم مدخلیت در غرض دارد که بعضی وقت ها به این اطلاق، اطلاق مقامی می گویند و گاهی اطلاق لفظی. اما این اطلاق مقتضای اصل نیست بلکه باید احراز شود. اطلاق در مقام بیان متعلق امر مقتضای اصل است و این اصل یک اصل عقلایی است اما در اینجا اصل چنین چیزی نیست پس باید در مقام بیان غرض بودن باید احراز شود. پس در مقام عدم احراز، لفظ مجمل است و نوبت به اصل عملی می رسد که طبق نظر آخوند اشتغال است و بعداً خواهد آمد.

والحاصل: اطلاق ماده امر، نمی تواند نفی قصد امر بکند.

و اما اطلاق مقامی که اطلاق ماده نیست بلکه اطلاق میان غرض اوست اگر چه نفی تعبدیت می کند اما خلاف اصل

است.

این اطلاق گاهی تعبیر به اطلاق مقامی می‌شود و گاهی اطلاق لفظی.

در هر حال با اطلاق لفظی متعلق امر و ماده امر متفاوت است. و همین‌طور با یک اطلاق مقامی که حقیقتاً با این اطلاق لفظی است تفاوت دارد.

آن اطلاق مقامی هم ملاکاً و هم حقیقتاً با اطلاق لفظی متفاوت است. حقیقت اطلاق لفظی ظهور لفظ است. اگر این ظهور ربر پایه مقدمات حکمت باشد.

اما اطلاق مقام اولاً ظهور لفظ نیست و ثانیاً ملاک آن مقدمات حکمت نیست.

مثلاً مولی لفظی را استعمال می‌کند و می‌گوید اغسل. این الفاظ یک وضع لغوی دارند که وضع است از طرف دیگر احتمال می‌دهیم یک معانی دیگر را اراده کرده باشد. شاید یک حقیقت و وضع مخصوص خودش دارد. ولی همچنین چیزی را نگفته است. یعنی لفظی را استعمال کرده است و نگفته این خلاف آنچه شما می‌فهمید می‌باشد و از طرفی در مقام بیان حکم بود نه در مقام بیان وضع.

اگر مولی غرض و منظورش غیر از وضع مشهور باشد باید بیان کند زیرا اگر بیان نکند همه حمل بر همان معنای مشهور حمل می‌کنند. پس غرضش فوت می‌شود.

از اینکه چیزی نگفت، معلوم می‌شود با حمل بر معنای مشهور و عرفی، غرض او فوت نمی‌شود و این اطلاق مقامی است.

یعنی مقام شارع، مقام تحفظ بر اغراض است. و ملاک آن مقدمات حکمت نیست بلکه حکم عقل به تحفظ بر اغراض است.

پس سکوت او معنایش عدم فوت غرض اوست و این اطلاق مقامی است که البته طول و تفصیل بسیار دارد و موقوف به محل خودش می‌باشد.

اطلاق مقامی هیچ ظهوری به لفظ نمی‌دهد بلکه حکم عقل است.

ملاک اطلاق مقامی تحفظ بر غرض و اغراض است بر خلاف اطلاق لفظی. اطلاق مقامی حکم قطعی عقل است بر اراده یک معنا. اطلاق لفظی ظهور یک لفظ است.

این اصطلاح صحیح اطلاق مقامی است اما گاهی از اطلاقات لفظی نیز تعبیر به اطلاق مقامی می‌کنند مثل صحیح حماد در صلاة.

اطلاق، در اطلاق لفظی و مقامی اشتراک لفظی است و دو حقیقت متباین هستند و جامع ندارند.

و این اطلاق محل بحث دراز غرض بود، اطلاق لفظی است چون در مقام بیان غرض است و از مقدمات حکمت استفاده می‌شود.

اشکالی به اصل کلام آخوند وارد است. ایشان گفت قصد امر، قطعاً دخیل است ولی قابلیت اخذ ندارد و قصد ملاک و

محبوبیت که قابلیت اخذ دارد، یقیناً دخیل نیست.

سؤال: چرا جامع بین قصد امر و قصد محبوبیت را دخیل ندانیم و اخذ نشود جامع که هم ممکن است زیرا قدرت بر بعضی افراد کافی است برای قدرت بر جامع.

و این هم ممکن است و قابل اخذ است. و توضیح آن خواهیم گفت.

عدم تمکن به بعضی از حصص موجب تقید به حصر مقدور نمی‌شود.

gg. جلسه ۱۲۴ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۳

گفتیم آخوند قائل است قصد قربت به معنای قصد امتثال امر، فقط عقلاً می‌تواند اخذ در عبادات شود نه شرعاً. و قصد محبوبیت اگر چه اخذش شرعاً ممکن است اما قطعاً مأخوذ نیست و لازم نیست. پس اطلاق ادله نفی عبادیت نمی‌کند.

hh. جلسه ۱۲۵ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۶

اثر بحث تعبدی و توصلی روشن شدن مقتضای اطلاقات ادله برای نفی اشتراط قصد قربت و همین‌طور تمسک به اصل برائت می‌باشد.

اگر اعتبار قصد قربت را عقلی بدانیم مانند مرحوم آخوند، اطلاق خطابات مجمل خواهد بود به نسبت این قید. و ادله به نسبت این قید اطلاقاتی ندارد.

اما اگر اعتبار را شرعی بدانیم در این صورت ادله اطلاق دارند و این اطلاق نفی اشتراط تعبدیت می‌کند.

مرحله بعد نسبت به مقتضای اصل عملی است. اگر دلیل لفظی در مقام اجمال و اهمال بود مقتضای اصل عملی بر مسلک مرحوم آخوند احتیاط است و طبق مسلک مخالف ایشان برائت است.

مرحوم آخوند قصد قربت را عقلی دانستند و گفتند قصد امر نمی‌تواند در متعلق امر اخذ شود. و قصد قربت به معنای قصد محبوبیت قطعاً دخیل نیست.

پس آنچه قطعاً معتبر است اخذ آن ممکن نیست و آنچه اخذش ممکن است. قطعاً لازم نیست.

اشکال ما به مرحوم آخوند این است که صیحت است قصد امر قابل اخذ در متعلق امر نیست. و صحیح است قصد محبوبیت با اینکه قابل اخذ است لازم نیست.

اما ما می‌گوییم نه قصد امر اخذ شده است و نه قصد محبوبیت. بلکه جامع بین قصد محبوبیت و قصد امر در عبادات اخذ شده است.

و قید جامع قابلیت اخذ در متعلق امر دارد.

بلکه یکی از حصص این جامع ممکن نیست لحاظش و دیگری لازم نیست. اما این حصه با خصوصیات و قید حصه است اما جامع اینگونه نیست.

جامع اخذش هم ممکن است و هم به دست شارع است.

شارع نمی‌تواند قصد الامر را لحاظ کند اما جنس آن را و جامع آن را که قصد القربة است را می‌توان لحاظ کند. در

این صورت اگر شارع در دلیل قصد قربت و جامع را اخذ نکرد دلیل اطلاق دارد و نفی اشتراط قصد قربت می‌کند. در صحت تکلیف به جامع، تمکن از جمیع حصص لازم نیست و تمکن از بعضی حصص کافی است و تمکن از بعضی حصص موجب تقیید تکلیف به حصه متمکنه نمی‌شود.

مرحوم خوئی نیز این سخن را دارند.

اشکال دوم ما به مرحوم آخوند این است که شما گفتید قصد امر نمی‌تواند در متعلق امر مدخلیت داشته باشد اما دخل در غرض ممکن است.

و اگر مولا در مقام بیان غرض باشد عدم ذکر قصد امر، نفی تعبدیت می‌کند ولی اصل در مقام بیان غرض بودن نیست بلکه اصل عقلایی فقط در مقام بیان متعلق حکم است.

در مقام بیان غرض بودن نیاز به احراز دارد.

ما می‌گوییم خیر. اصل این است که مولی در مقام بیان غرض خود است و اصلاً در مقام بیان متعلق بودن به خاطر دخالت در غرض است.

پس اصل و اساس غرض است و متکلم در مقام بیان غرض خودش می‌باشد پس با عدم ذکر آن، نفی تعبدیت می‌کنیم.

ii. جلسه ۱۲۶ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۷

گفتیم از نظر آخوند تبیین دخالت قصد امر در غرض شارع اشکالی ندارد ولی مثبت ندارد.

دیروز اشکالی را مطرح کردیم و حال توضیح بیشتر آن اشکال.

مرحوم آخوند گفتند اگر احراز شود که در مقام بیان غرض است و ذکر نکرد قصد قربت را می‌توان از اطلاق استفاده کرد نفی اشتراط قصد قربت را.

اما اگر احراز نشود نمی‌توان چنین استفاده‌ای کرد زیرا اصل بر این است که متکلم فقط در صدد بیان اموری است که قابل اخذ در متعلق حکم است و فقط متعلق حکم را بیان می‌کند اما اصلی نداریم که شارع و متکلم در صدد بیان کل ما له دخل فی الغرض باشد.

یعنی اصالة البیان در متعلق حکم و قیودی که در آن قابل اخذ است فقط جاری است.

ما گفتیم عقلاً همان‌طور که اگر شک در دخل قیدی در متعلق حکم داشته باشند حکم به نفی آن قید به اطلاق می‌کنند همان‌طور اگر شک در دخل قیدی در غرض داشته باشند اصل را بر دو مقام بیان غرض بودن قرار می‌دهند و به اطلاق نفی قید می‌کنند.

و اصلاً نفی قیود دخیل در متعلق حکم به خاطر دخالت متعلق حکم در غرض است. یعنی چون متعلق حکم و قیود آن دخیل در غرض مولاست آنها را بیان می‌کند و اگر بیان نکرد به اطلاق نفی می‌شوند.

پس اصل و اساس اصالة البیان در مقام بیان غرض است.

مرحوم صدر نیز همین اشکال را مطرح کرده‌اند.

اشکال سومی نیز به مرحوم آخوند وارد است. ایشان گفتند دست مولا نسبت به قصد امر بسته است و جعل آن برای او امکان ندارد. و لذا اطلاق کلام او نفی آن را نمی‌کند و اصل عملی نیز نه برائت شرعی و نه برائت عقلی هیچ کدام را جاری ندانستند.

چون دخالت قصد امر، جعلی نیست بلکه عقلی و واقعی است قابلیت رفع ندارد پس مجرا احتیاط است. بعد گفتند دخالت امور دیگر در غرض حتی قیودی که قابلیت اخذ دارند نیز دخالت واقعی دارند پس نباید قابل دفع با برائت باشند. و جواب دادند که این قیود واقعی هستند اما قابلیت جعل از طرف شارع دارند و می‌تواند جزء شرطیت را جعل نکند. پس چون اعتبار و عدم اعتبار آن به دست شارع است مجرای اصالة البراءة است.

اما در مثل قصد امر که دخالت واقعی عقلی دارد و وضعی نیست، رفع آن نیز ممکن نیست. جواب و اشکال ما این است که شارع می‌تواند دخالت یا عدم دخالت آن را در غرض خودش بیان کند. حال اگر شارع بگوید دخیل در غرض نیست عقل حکم به دخالت نمی‌کند. پس باز هم اعتبار و عدم اعتبار آن در غرض به دست مولی و شارع است پس قابلیت رفع دارد. حکم عقل به خاطر احتمال دخالت در رغض مولی است و وقتی دخیل نباشد به گفته خود شارع، پس عقل حکمی ندارد.

مثل موارد علم اجمالی که ترخیص در بعضی اطراف باعث نفی احتیاط می‌شود.

یکی دیگر از مقاطع کلام آخوند این بود که اخذ قصد امر نه با یک امر و نه با دو امر ممکن نیست.

نسبت به هر دو این مبانی اصولیین ما اشکالاتی مطرح کرده‌اند.

در مورد اخذ قصد امر با یک امر کلامی را به میرزای بزرگ نسبت داده‌اند که مرحوم نائینی که شاگرد ایشان است از ایشان نقل کرده است به این بیان:

قصد امر را نمی‌توان با یک امر اخذ کرد اما می‌توان عنوان معارفی با قصد امر ار در متعلق امر اخذ کرد.

مثلاً بگوید با دواعی نفسانی انجام نده. در این صورت اخذ این امر و متعلق امر ممکن است و متأخر از امر نیست و از طرف دیگر امتثال آن فقط با قصد امر و یا قصد محبوبیت ممکن است این شبیه کلامی است که در تقیید موارد حکم به علم و یا نسیان و جهل بیان کرده‌اند.

که البته اصل کلام در آنجا از شیخ انصاری است اما تطبیق آن در اینجا از مرحوم میرزا شیرازی است صحت و سقم این کلام بعداً خواهد آمد.

بحث دیگر کلامی است که کلام مرحوم اصفهانی و مرحوم عراقی آمده است و آن حصه توأم است و این برای تقیید حکم به موارد علم نیز کاربرد دارد.

مثلاً حکم مخصوص شود به عالین و غیر آنها اصلاً جعل نداشته باشد. این حکم حصصی دارد، آن حصه توأم با علم به حکم را در نظر بگیرد. نه حصه مقید به علم بلکه حصه توأم با علم به حکم را در نظر بگیرد و حکم را برای آن جعل کند.

ایشان در باب قصد امر نیز همین را می‌گفتند یعنی می‌تواند جعل حکم کند برای حصه‌ای که مقارن و توأم با قصد امر است. و قصد امر قید نیست.

jj. جلسه ۱۲۷ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۸

اخذ در موضوع حکم ندارد.

اگر بگویند ای کسانی که مقارن علم به حکم هستید شما محکوم به حکم هستید. بت این کلام همان سخن مرحوم شیرازی است.

مقارن بودن موضوع حکم است اما بدون مقید بودن به اقترا. مرحوم میرزای شیرازی ملازم موضوع را متعلق قرار داد و مرحوم عراقی مقارن موضوع را در متعلق اخذ کرد.

آنچه برای شارع مطلوب است و مأمور است ذات صلاة است بدون تقید به اقترا. اما نمی‌توان صلاة را غیر مقارن با قصد امر به جا آورد.

برای مثال اگر مطلوب شارع ذبح حیوان و جنس حیوان باشد. بله در خارج جنس بدون فصل محقق نیست اما آنچه مطلوب است فقط جنس است. یعنی اگر محالاً می‌شد که جنس را بدون فصل در خارج ایجاد کرد همان برای مطلوب شارع کافی بود.

در اینجا شارع می‌گوید ای کسانی که نماز را با قصد امر می‌خوانید من این نماز را می‌خواهم. مطلوب فقط نماز است. یعنی اگر می‌شد نماز همراه قصد امر را بدون قصد امر آورد همان کافی بود.^۱

kk. جلسه ۱۲۸ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۹

بحث در تصویر لحاظ قصد امر، در متعلق امر بود شرعاً. اشاره به حصه توأم کردیم. که مرحوم عراقی و مرحوم اصفهانی ذکر کرده‌اند. که نتیجه صحت تمسک به اطلاقات و اصل برائت برای نفی قصد قربت در موارد شک می‌باشد. مرحوم عراقی کلامی دارند نسبت به قیود و خصوصیات که در متعلق امر قابل اخذ نیست از جمله علم و یا قصد امر. بنابراین در صورت شک اطلاقات نفی دخالت علم چه تفصیلی و چه اجمالی می‌کند. بله شاید در موارد عدم علم تنجز نباشد که ربطی به بحث ما ندارد.

اما حقیقت همه توأم یعنی چه؟

حکم شارع بر روی نماز رفته است و گفته صلّ و نمی‌تواند قصد امر را بگوید، اینکه گفته نماز بخوانید به دو صورت امکان دارد یک اینکه هر نمازی و هر حصه از آن را قبول دارد. نماز چه با قصد امر و چه بدون قصد امر.

آنچه خواسته شده ذات صلاة است در ضمن هر حصه‌ای موجود شود.

دوم اینکه بگویند نمازی را که همراه قصد امر است آن نماز را می‌خواهم. مطلوب فقط همان نماز است نه قصد امر.

^۱. لا افهم له معنی محصل.

اما نمازی که در ضمن حصه با قصد امر محقق شده است.

در این صورت بدون اینکه امر به قصد امر کند عبد را در مسیری قرار داده است که اگر عبد بخواند نماز بخواند باید با قصد قربت بخواند.

پس اگر عبد نماز بدون قصد قربت را بخواند خواسته مولا را به جا نیاورده است چون مولا نمازی را می‌خواهد که در ضمن قصد قربت باشد بدون اینکه آن مقارن بودن قید یا جزء یا شرط باشد.

مثلاً تحقق شیء در خارج بدون اعراض متبادره‌اش ممکن نیست. این جسم بالاخره یک رنگی دارد و نمی‌تواند بدون هیچ رنگی موجود شود و یا بدون مکان محقق شود. این جسم خودش به ذاته مطلوب است اما هر گاه بخواند متحقق شود باید در ضمن یکی از آن اعراض محقق شود اگر چه هیچ کدام از آن اعراض داخل در خواسته و مطلوب او نیست. پس می‌شود امری ملازم شیء باشد و قابلیت تفکیک از وجود خارجی شیء را نداشته باشد اما غرض و مطلوب نباشد و مطلوب و خواسته ذات شیء باشد.

در قصد امر نیز همین سخن جاوی و ساری است.

// جلسه ۱۲۹ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۱۰

تاکنون چهار راه برای تمسک به اطلاق و اصل برائت ذکر کردیم. که چهارمی بحث حصه توأم بود. البته بین کلام مرحوم عراقی و مرحوم اصفهانی تفاوتی وجود دارد.

مرحوم اصفهانی حصه توأم را ذکر کرده‌اند برای دفع محذوری و مرحوم عراقی برای محذوری دیگر. مرحوم عراقی دفع محذوری را با حصه توأم گفته که مرحوم اصفهانی نیازی به دفع آن محذور از طریق حصه توأم نمی‌بیند و آن را حل شده می‌داند.

مرحوم عراقی فرمودند بین قصد امر و بین متعلق امر، اختلاف در رتبه وجود دارد و لذا قصد امر نمی‌توان متعلق امر باشد. این قصد امر را توأم می‌توان به آن رسید. یعنی آقا ضیاء برای دفع محذور اختلاف رتبه به حصه توأم تمسک جسته است.

پس ایشان محذور در اختلاف رتبه را پذیرفته است و سعی کرده با حصه توأم محلّ مشکل تمسک به اطلاقات را بکند.

مرحوم اصفهانی این محذور را قبول ندارند و نیازی به حصه توأم در اینجا نمی‌بینند، ایشان قبول ندارد رتبه قصد امر از امر متأخر است. و تأخر طبعی وجود ندارد. قصد امر، متقوم به امر نیست زیرا می‌توان بدون اینکه امری در خارج وجود داشته باشد و با خیال و اعتقاد امر قصد کرده. بنابراین قصد امر موقوف بر امر نیست بلکه موقوف بر تصور امر است. و آنچه شارع اخذ می‌کند، قصد امری است که متوقف بر امر نیست. بلکه قصد امر بدون خیال امر ممکن نیست. پس قصد امر متوقف بر امر نیست پس می‌تواند در متعلق امر اخذ شود.

اما محذور دیگری وجود دارد که شبیه علیت شیء لنفسه است. شارع اگر قصد امر را در متعلق امر اخذ کند یعنی

امری که صلاحیت و اهلیت داعویت ندارد، خود آن امر، خودش را صالح برای داعویت قرار دهد و این مثل علیت شیء لنفسه است.

شارع گفته نماز با قصد امر بخوانید. اگر قصد امر را اخذ نکرده و این امر صلاحیت داعویت عبد به سمت نماز نداشت. زیرا اگر صلاحیت داشت اخذ قصد امر نخواست. زیرا بدون اخذ آن، این نماز را به خاطر آن امر به جا می‌آورد پس تحصیل حاصل است. و اگر صلاحیت ندارد و اینکه گفته با قصد امر بخوان داعی بر انجام کار به خاطر امر می‌شود. این یعنی امری که می‌خواهد محرک باشد، خودش محرکیت خودش را ایجاد می‌کند. و این محال است که شیء مراد خودش باشد. یا مولد چیزی در خودش باشد.

یعنی امر آنچه را دارا نیست می‌خواهد در خودش ایجاد کند.

پس اینکه قصد امر در متعلق امر قابل اخذ نیست چون یا تحصیل حاصل است و یا علیت شیء لنفسه است. مرحوم اصفهانی این محذور را با حصه توأم دفع کرده است. یعنی امر تعلق گرفته به ذات نه به داعویت امر. یعنی امر متعلق به ذات است ولی ذاتی که همراه و مقارن با قصد امر است. بدون اینکه قید یا جزء آن باشد.

پس این محذور با این بیان مندفع است و لذا می‌توان به اصالة الاطلاق و البراءة تمسک کرد. ما به مرحوم اصفهانی عرض می‌کنیم محذوری که شما گفتید ناشی از یک خلط است. اینکه می‌گوییم داعویت این دو معنا دارد: یک داعویت به معنای داعویتی است که هم در امر عبادی است و هم در امر توصلی.

امر ذاتاً این داعویت را دارد و نیازی به قصد داعویت ندارد و لازم نیست داعویت در آن لحاظ شود. خاصیت ذاتی امر این داعویت است و داخل در حقیقت امر است.

و یک داعویت دیگری داریم که در فرض توجه به خاطر امر کار را انجام دهد. امر ملازم با این داعویت نیست مثل توصلیات.

هر امری معنایش این نیست که به خاطر آن امر انجام گیرد کما اینکه در توصلیات این گونه است.

قصد امری که در عبادات معتبر است این داعویت است. یعنی اگر توجه داشت به خاطر امر آن را انجام دهد.

شما گفتید امر یا داعویت دارد که اخذ قصد امر، تحصیل حاصل است. جواب این است که امر داعویت دارد ولی این غیر از قصد امر است و در هر امری داعویت هست.

و گفتید یا داعویت ندارد که محال است قصد امر در آنها را ایجاد کند.

می‌گوییم امر داعویت دارد به متعلقش هر چه باشد و وقتی قصد امر در آن اخذ شود، داعویت اول می‌خواهد داعویت دوم را ایجاد کند و این عدت الشیء لنفسه نیست و هیچ محذوری ندارد. بله شاید محذور در اخذ قصد امر در متعلق باشد که بحث دیگری است.

انجام امر به قصد امر تابع جعل و قرارداد است. اگر اخذ در امر شود لازم است والا خیر.

پس داعویت به دو معنا داریم. داعویت اول منفک از امر نیست و بدون قصد امر نیز این داعویت را دارد. اما داعویت

معتبر در عبادات که داعویت دوم است ناشی از داعویت اول است و در صورت جعل در متعلق امر، از داعویت اول ایجاد می‌شود و این هیچ محذوری ندارد.

مرحوم اصفهانی بعد از این کلامی دارند که این محذوری که گفتیم بعضی خواسته‌اند اختلاف رتبی را با جوابی دیگر حل کنند که دفع محذور نمی‌کند.

گفته‌اند اگر قصد شخص امر در متعلق امر اخذ شود این نامعقول است اما قصد طبیعی امر در متعلق امر اشکالی ندارد. بله طبیعی امر مصداقی در خارج غی راز شخص همین امر ندارد اما شخص امر در متعلق اخذ نشده است.

.mm جلسه ۱۳۰ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۱۳

بحث به مبنای مرحوم نائینی می‌رسد.

مرحوم نائینی با مقطع اول کلام آخوند موافقتند که قصد امر در متعلق امر با یک امر ممکن نیست. اما در مقطع دوم که اخذ با دو امر است مخالف ایشان هستند.

ایشان نسبت به مقطع اول این‌گونه می‌فرمایند: قصد امر که نمی‌تواند متعلق امر باشد زیرا قصد امر اگر متعلق امر باشد باید از مکلف صورت بگیرد. مثل رکوع و سجود. خود قصد امر فعل ممکن است اما قید آن که امر است فعل مکلف نیست و خارج از اختیار مکلف است بنابراین متعلق امر نیست بلکه قید متعلق امر است و غیر اختیاری است. بر خلاف طهارت که قید متعلق است اما اختیاری است و قیود متعلقی که خارج از حیطه اختیار است. موضوع الحکم هستند نه متعلق امر. مثل استطاعت و تحصیل موضوع ممکن نیست و اصلاً حکم معقول نیست نسبت به موضوع نفیاً یا اثباتاً نظری داشته باشد و مرتبه حکم بعد از فراغ از تحقق الموضوع است.

پس حکم نسبت به امر سکوت دارد و نمی‌تواند مولد و موجد موضوع باشد که در اینجا امر است.

و اینها مفروض الوجودند و اگر امر که قید قصد الامر است خارج از حکم است و امر ما هیچ نسبتی به آن قید نباید داشته باشد.

حال اگر شارع قصد امر را در متعلق اخذ کند نباید امر شارع و حکم شارع نقشی در آن قید داشته باشد در حالی که تحقق آن قید منوط به حکم است.

پس نمی‌توان قصد امر را داخل در متعلق امر دانست.

این نسبت به مقطع اول کلام مرحوم نائینی که اگر چه بیان کمی متفاوت است اما موافق با آخوند است.

اما مقطع دوم کلام آخوند که نسبت به قصد امر با دو امر است ایشان مخالفند و قائلند با دو امر امکان اخذ قصد امر وجود دارد و لذا جای تمسک به اصالة الاطلاق و اصالة البراءه وجود دارد.

با یک امر ذات صلاة مأمور می‌شود و امر دوم امر می‌کند به انجام ذات صلاة به قصد امر.

آخوند این را قبول نداشت و گفت در هر صورت وجود امر دوم لغو است. زیرا امر اول یا بدون قصد قربت ساقط می‌شود که دیگر جایی برای امر دوم نیست و یا ساقط نمی‌شود که عقل کافی است برای وجوب تحصیل غرض مولی. و

باز هم احتیاج به امر دوم نیست.

اما مرحوم نائینی می‌گوید با دو امر ممکن است و شما خلط کردید بین دو امری که هر کدام غرض مستقلی دارد و امتثال مستقل دارند و بین دو امری که ناشی از غرض واحدند و لذا امتثال واحد دارند. همان طور که اگر رکوع را بدون سجده انجام دهید غرض از رکوع نیز اتیان نمی‌شود و امر ساقط نمی‌شود کذلک در اینجا که به جز دو امر متعلق به ذات صلاه و قصد امر هستند ناشی از غرض واحدند و لذا یک امتثال دارند و امر اول بدون اتیان امر دوم ساقط نمی‌شود.

nn. جلسه ۱۳۱ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۱۵

بحث در تقریر کلام مرحوم نائینی بود.

ایشان فرمودند قیود متعلق داخل در موضوع حکم هستند.

موضوع حکم عبارتست از آنچه تحقق آن مفروض است و حکم دعوتی نسبت به آن ندارد. مثل بالغ بودن و فرقی نیست در موضوع بین اینکه تحت اختیار مکلف باشد و یا اینکه خارج از اختیار مکلف باشد.

پس حکم نه دعوتی به ایجاد و نه دعوتی به عدم موضوع دارد.

در مقابل موضوع، متعلق حکم است که حکم دعوت به انجام یا ترک آن می‌کند.

مرحوم نائینی می‌فرماید قیود متعلق، در حکم موضوع است. یعنی قصد امر که خود متعلق حکم است و یک قیدی دارد که امر است یعنی متعلق التعلق است.

و امر شارع که قید متعلق است خارج از اختیار مکلف است و این باید داخل در موضوع باشد و لازمه اخذ قصد امر در متعلق امر یعنی در هنگام امر باید امر را در رتبه موضوع مفروض الوجود فرض کند و این یعنی حکم در موضوع خودش اخذ شده است. یعنی در فرضی که حکم نیست و در رتبه موضوع. حکم مفروض است یعنی در جایی که حکم معدوم است موجود باشد و این یعنی اجتماع تقیضین که بالهداهه محال است.

مرحوم خوبی اشکال کرده‌اند که قصد امر در متعلق امر هیچ مشکلی ندارد. و لازم نیست امر در موضوع حکم اخذ شود. به عبارت دیگر در اینجا امر قید متعلق است ولی موضوع حکم نیست.

اینکه امری، موضوع باشد بر اساس دو معیار است:

۱. دلیل خودش بگوید و ظاهرش این باشد مثل استطاعت برای وجوب حج.

۲. اگر قید متعلق تحت اختیار مکلف نباشد. مثل عاقل بودن و یا بالغ بودن. و لذا در این موارد، قیود مفروض الوجود هستند.

و این دو معیار در مورد امر شارع نیست.

امر درست است که تحت اختیار مکلف نیست اما چون با همین خطاب و حکم شارع موضوع محقق می‌شود دیگر معنا ندارد که مفروض الوجود باشد.

اینکه قیود متعلق موضوع باشند چون امر نقشی در ایجاد آنها ندارد و لذا مفروض الوجودند. اما در اینجا امر نقش در تولید آن دارد. و لذا این قید متعلق داخل در موضوع نیست و مفروض الوجود نیست. اشکال مرحوم خویی برمی‌گردد به اینکه قدرت بر قصد امر، وابسته به امر است، اما چون این قدرت با نفس خطاب شارع محقق می‌شود احتیاجی نیست در رتبه موضوع اخذ شده باشد.

اشکال ما این است که اینکه قدرت شرط حکم است. ما دو نوع قدرت داریم: ۱. یک نوع قدرت باید جدای از حکم شارع باشد تا امر به آن صحیح باشد. این قدرت همان قدرتی است که با امر تولید نمی‌شود. مثل ظهر و زوال.

۲. قدرتی که با خود امر تولید می‌شود. این قدرت معقول نیست داخل در موضوع باشد.

این قدرت در رتبه حکم است نه در رتبه موضوع.

مرحوم نائینی خلط بین این دو قدرت کرده‌اند. و همین‌طور مرحوم صدر.

بنابراین این قدرت که از جمله قدرت بر قصد امر است در رتبه موضوع نمی‌تواند اخذ شود و متأراً از خود حکم است. اگر نباشد قدرتی که به واسطه امر می‌آید یا به واسطه حکم عقل می‌آید، مفروض التحقق باشد و حکم نقشی در آن نداشته باشند نباید فرقی بین حکم عقل و حکم شرع بشود. در حالی که شما قبول دارید اخذ قصد امر در متعلق امر با یک امر در اوامر شرعیه ممکن نیست اما با اوامر عقلیه و احکام عقلیه می‌شود. و این همه ناشی از خلط بین آن دو قدرت است.

مرحوم صدر نیز همین اشتباه را کرده‌اند فقط ایشان به جای اینکه امر را مقوم قدرت بدانند وصول امر را ولو به احتمال مقوم قدرت می‌دانند.

و این وصول امر خارج از قدرت مکلف است و لذا باید در رتبه موضوع اخذ شود و مفروض الوجود باشد. تا اینجا مرحوم نائینی با مرحوم آخوند موافق بود و گفت قصد امر در متعلق امر با یک امر قابل اخذ نیست. آخوند فرمود شارع با دو امر هم نمی‌تواند قصد امر را اخذ کند پس قصد قربت از حیث اختیار شارع خارج است و یک امر عقلی است.

به این بیان که امر اول متعلق به ذات فعل، اگر بدون قصد قربت ذات فعل اتیان بشود در این صورت یا آن امر اول ساقط می‌شود که دیگر جایی برای امر دوم باقی نیست و موضوع ندارد و از طرف دیگر خلف فرض عبادیت عمل است. و یا آن امر اول ساقط نمی‌شود دیگر احتیاجی به امر دوم نیست و عقل حکم به اتیان با قصد قربت می‌کند.

مرحوم نائینی می‌گوید: با اتیان ذات فعل، امر اول ساقط نمی‌شود و این عدم سقوط ممکن است به دو علت باشد. ۱. آنچه متعلق امر است نیآورده‌اید. در این صورت حق با شماست اما علت دوم عدم تحقق غرض شارع بشود. یعنی با اینکه متعلق امر آورده شده اما غرض محقق نیست و لذا امر ساقط نیست.

آخوند گفت در این صورت جایی برای امر دوم نیست مرحوم نائینی می‌گویند خیر در اینجا یک غرض واحد است و اگر امر دوم را آورد نشان از عدم تحقق غرض است. این دو امر یک غرض واحد دارند و گره به یکدیگر خورده‌اند.

یعنی اگر متعلق امر را بیاورید اما امر ساقط نمی‌شود چون غرض تأمین نمی‌شود و آن غرضی باید تأمین شود که شارع بیان کرده باشد. وگرنه تأمین آن لازم نیست. پس تا وقتی شارع امر دوم را نیاورد، عقل حکمی به تأمین غرض ندارد. زیرا بیاد غرض را شارع بیان کند و آن ممکن نیست مگر با امر دوم از طرف شارع. مرحوم آخوند بین دو وجوب ناشی از یک ملاک و دو وجوب ناشی از دو ملاک خلط کرده‌اند و کلام ایشان در صورت تعدد ملاک صحیح است نه در دو وجوب ناشی از یک ملاک که گره به هم خورده‌اند. بنابراین اصل توصلیت است و اگر امر واحد آمد و امر دومی نیامد، این اطلاق نفی تعبدیت می‌کند. یعنی نتیجه این عدم تمیم جعل، نتیجه اطلاق است و اگر امر دوم بیاید نتیجه‌اش، نتیجه‌ی تقیید است. و در صورت شک، اصالة البراءة حاکم است.

۵۰. جلسه ۱۳۲ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۱۶

یکی از بحث‌هایی که در نزد متأخرین مطرح شده است این است که آیا اصل در افعال مباشرت است یا اعم از مباشرت و عدم مباشرت؟ یکی از بحث‌های پر ثمره در فقه است. شکی نیست واجبات در شریعت اعم از توصلی و تعبدی دو قسمند: قسمی در آن مباشرت شرط است. و بدون مباشرت واجب ساقط شود. بیشتر واجبات اینگونه‌اند. و این تفاوتی بین واجبات عبادی و غیر عبادی نیست. و قسمی دیگر از واجبات برای امتثال مشروط به مباشرت نیستند. هم در تعبدیات داریم و هم در توصلیات. مثلاً اداء دین که در توصلیات است و مثل اینکه پسر بزرگ که قضای نماز پدر بر او واجب است اجیر گرفت کافی است. این هم تعبدیات است.

حال اگر شک کردیم که یک واجب از کدام قسم است آیا اصل عام داریم که یکی از طرفین را اقتضا کند یا خیر؟ و این هم یا اصل لفظی مانند اطلاق است یا اطلاق عملی است.

به مشهور نسبت داده‌اند اصل عدم وجوب مباشرت است چه اصل لفظی و چه اصل عملی.

اما چون این مسئله حادث است و قدیم نیست خیلی قابل قبول نیست و اجماعی در میان نیست. اگر شک در وجوب یا عدم وجوب مباشرت داشته باشیم، منشأ شک یکی از سه امر است: که در هر کدام مقتضای اصل متفاوت است و باید جداگانه بررسی شود.

ما سابقاً گفتیم در کفایت فعلی که در مقام امتثال انجام می‌گیرد به حسب وضع امر انتساب به مأمور به معتبر است.

یعنی هیئت امر به حسب وضع و لغت نه به حسب اطلاق، اقتضاء دارد منتسب به مأمور باشد و این ناشی از وضع هیئت امر است.

اما این کبری اقتضای مباشرت ندارد زیرا فعل منتسب ملازم با مباشرت نیست. افعال بسیاری با اینکه مباشرتاً صورت نمی‌گیرد اما منتسب است. مثل افعالی که از وکیل انسان صورت می‌گیرد و این مسلم بین فقهاء است.

و لذا ما در صحت معاملات وکیل احتیاج به دلیل خاصی برای صحت توکیل نداریم. بلکه دلیل بر صحت خود معامله کافی است در صحت فعلی که از وکیل سر زده می‌شود.

پس برای صحت وکافت در معاملات احتیاج به دلیل خاص نداریم.

و بلکه در بعضی عبادات و امور غیر اعتباری نیز بدون مباشرت نیز فعل منتسب است.

مثل سعی بین صفا و مروه و یا طواف. که اگر سوار بر شخصی یا حیوانی شود رد می‌کند، مباشرتاً سعی نکرده است اما فعل منتسب است.

و اگر در جایی اثر مترتب نمی‌شود نه به خاطر عدم انتساب است بلکه به خاطر شرط بودن مباشرت است و یا به خاطر عدم انتساب است.

pp. جلسه ۱۳۳ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۱۷

گفتیم ظاهر از وضع امر، فعل منتسب است و در این میان فرقی میان احکام تکلیفی و وضعی نیست.

بله گاهی احکام وضعی با غیر امر انشاء می‌شوند مثلاً «ما راه اسلما یطهر» در این صورت مباشرت یا انتساب شرط نیست.

پس اطلاق هیئت امر و وضع هیئت امر اقتضاء می‌کند فعل منتسب مأمور به است و ماده نیز در اینجا کاری از پیش نمی‌برد.

گفتیم و در انتساب عرفی، مباشرت شرط نیست و تلازمی بین مباشرت و انتساب نیست. به این معنا که بدون مباشرت نیز گاهی انتساب صدق می‌کند. انتساب و استناد اعم از مباشرت است.

در خیلی از کلمات بین لزوم مباشرت و لزوم انتساب خلط شده است. از جمله در کلام مرحوم خوئی که فرموده‌اند اصل مباشرت است. در حالی که در فقه قبول دارند بعضی از افعال بدون مباشرت منتسب است و کافی است. از جمله در کتاب حج. که ایشان عدم مباشرت و کفایت انتساب از علی القاعده می‌دانند. مثلاً حلق رأس که از عبادات است و از ارکان حج است و از شرایط صحت عبادت ولایت اهل بیت (علیهم السلام) است اما با این حال اگر یک سنی یا کافر سر فرد را بتراشد کافی است و علی القاعده است و همین‌طور در قربانی که شرط آن اسلام است نه شیعه خود؟؟؟

حال آیا اگر در مواردی شک کردیم آیا مباشرت لازم است یا خیر منشأ شک سه امر است:

اول: در جایی که می‌دانیم در انتساب، مباشرت شرط نیست، اما احتمال می‌دهیم مباشرت شرط است در خود عمل. مثل طواف یا سعی. که می‌دانیم این فعل اگر مباشرت هم نباشد به مأمور انتساب دارد اگر با حیوان سعی کند با اینکه مباشرت نیست انتساب هست اما شاید مباشرت شرط در صحت سعی باشد و در صورت عدم مباشرت ولو انتساب هست سعی صحیح نباشد.

دوم: می‌دانیم انتساب با عدم مباشرت نیست ولو احتمال کفایت می‌دهیم. مثلاً نماز قضای پدر بر پسر بزرگ واجب است و اگر پسر خود مباشرت در نماز نداشته باشد انتسابی نیز به او ندارد اما شاید همان نماز غیر مباشر که عدم انتساب

دارد کافی باشد.

سوم: شک داریم آیا بدون مباشرت، انتساب صدق می‌کند یا خیر؟ یعنی شبهه مفهومی است آنچه خواسته شده فعل مستند است و می‌دانیم صرف انتساب کافی است اما شک داریم همان‌طور که با مباشرت انتساب هست آیا با تسبیب و عدم مباشرت نیز انتساب هست تا کافی باشد یا خیر؟

مثل اینکه در طواف اگر فشار جمعیت فرد را حرکت دهد و طواف کند اختلاف هست.

عدای می‌گویند صحیح نیست چون فعل را منتسب نمی‌دانند و عده‌ای می‌گویند صحیح است چون با اختیار مطاف شدن را کافی در انتساب می‌دانند و همان را صحیح می‌دانند که عده‌ای از جمله آقای خوبی این فتوا را دارند.

بحث در این سه منشأ در دو مقام واقع است:

الف. مقتضای اصل لفظی که اطلاقی است چیست؟

ب. مقتضای اصل عملی چیست؟

۲۱. جلسه ۱۳۴ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۲۰

قبل از مبنا در بحث دو امر باید اضافه کنیم.

اول: این بحث اختصاص به واجبات ندارد و فرقی در لزوم استناد بین واجب و مستحب نیست و در محرمات و مکروهات نیز جاری است.. یعنی آنچه متعلق نهی است فعل مستند به مأمور به است.

و این یعنی فعل مستند نهی است پس فعل دیگران نهی برای این مأمور به نیست. مثلاً در اکل غذایی که نجس است برای کسی که نجاست را می‌داند نهی وجود دارد اما کسی که نمی‌داند لازم نیست من نهی کنم زیرا نهی در حق او نیست.

دوم: متعلق احکام فعل مستند است. آیا استناد ضابطه خاصی دارد؟ در چه مواردی استناد هست و در چه مواردی

نیست؟

ضابطه استناد یکی از دو امر علی سبیل منع خلو است:

۱. سببیت و علیت تکوینی. اگر فعل تکویناً منشأ فعل دیگری شود، فعل استناد به علت پیدا می‌کند منظور علیت تامه

است یا ناقصه.

۲. نتیجه مقصود است و سبب از نظر عرف موضوعیت ندارد. بعضی از افعال نتایجی که دارند فقط مترتبات بر صدور

از فاعل و شخص خاص مثل میسر شدن که ناشی از غذا خوردن است. اما بعضی افعال فقط نتیجه مهم است حال اگر به

فعل مباشری باشد استناد پیدا می‌کند اگر به سبب دیگری نیز شخصی دیگر انجام دهد کافی است. مثل ساختن مسجد که همان‌طور که با مباشرت بانی مستند است با عدم مباشرت نیز مستند به بانی است.

۲۲. جلسه ۱۳۵ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۲۱

در موارد اول از شک که می‌دانیم بدون مباشرت استناد وجود دارد اما احتمال می‌دهم مباشرت شرط باشد. مثل اینکه

شک می‌کنیم آیا در پرداخت زکات مباشرت شرط است یا خیر؟ با اینکه می‌دانیم در غیر صورت مباشرت، و با تسبیب

استناد وجود دارد. مقتضای قاعده چیست؟

اگر اطلاقی در دلیل لفظی باشد و مقدرات حکمت در آن تمام باشد مثلاً باشد آتو الزکاة. نتیجتاً می‌گوییم مباشرت لازم نیست. و اطلاق همان‌طور که قبود دیگر را نفی می‌کند، مباشرت را نیز نفی می‌کند.

مباشرت قیدی است زائد بر طبیعت مهمله و اطلاق تمام قبود زاید بر طبیعت را نفی می‌کند و اعتبار قید مباشرت مؤونه می‌خواهد و نیاز به دلیل بر تقييد دارد. پس اطلاق دلیل اگر تمام باشد نافی قید مباشرت است و صرف استناد کافی است ولو با تسبیب باشد.

اما اگر در جایی اطلاق تمام نبود و اطلاق لفظی نداشتیم مثلاً در آتو الزکاة، گفتیم در مقام اصل تشریح است نه در مقام بیان تفصیل آن.

مقتضای اصل عملی در اینجا مقتضای اصل عملی در اقل و اکثر ارتباطی است.

یعنی این مورد از صغریات آن بحث است.

حکم این مباشرت اگر واجب باشد حکم رکوع مثلاً است. یعنی همان‌طور که اگر رکوع انجام نگیرد کانه هیچ کاری نکرده است و سجده آن نیز فایده ندارد و همه اجزاء مرتبط به یکدیگرند.

در اینجا نیز اگر مباشرت لازم باشد در صورت انجام ندادن آن کانه هیچ کاری انجام نگرفته است.

در اقل و اکثر ارتباطی مقتضای قاعده وفاقاً للمشهور المحققین اصل برائت است و اصل عدم شرطیت مباشرت است.

همان‌طور که در صورت شک در نماز با سوره اصل برائت نفی وجوب سوره می‌کند.

پس با اصل برائت مباشرت نفی می‌شود.

تفصیل بحث اقل و اکثر ارتباطی در اصول عملیه خواهد آمد ان شاءالله تعالی.

این در واجبات بود. اما در محرمات اگر چنین شکی کردیم مثلاً گفته است که روز جمعه خرید و فروش نکنید. حال

اگر فرد شخصاً خرید و فروش نکند بلکه وکیل او خرید و فروش کند که انتساب و استناد وجود دارد اما مباشرت نیست.

آیا معنای نهی، خرید و فروش مباشری است یا خرید و فروش مستند است ولو مباشرت نباشد.

مقتضای اطلاق لفظی اگر باشد، مشمول نهی در صورت وجود استناد است ولو مباشرت نباشد.

اما اگر اطلاقی نباشد اصل عملی در معاملات مقتضای فساد است. اما در احکام تکلیفیه‌اش جای اصل برائت است.

به عبارت دیگر اگر شک در صحت یا فساد معامله کنیم اصل مقتضی فساد است. اما اگر علم به صحت داریم اما

نمی‌دانیم حرمت تکلیفی که بین هست مربوط به فرض مباشرت است یا اعم از آن. در اینجا قدر متیقن مباشرت است و

اصل برائت در صورت عدم مباشرت نفی حرمت می‌کند.

و این اصل برائت، اصل جاری در استقلالی است زیرا در محرمات، حرمت منحلّ به جمیع افراد است. و هر یک از

افراد حرام، حرمت جداگانه‌ای دارد. حرمت در صورت مباشرت یقینی است. اما در صورت غیر مباشرت، شک در تکلیف

است و اصل در شک در اصل تکلیف مجرای برائت است.

پس اگر چه جای برائت است اما نتیجه عکس نتیجه و اصالت بود. زیرا در اینجا حرمت در صورت غیر مباشرت کلفت زائده دارد و در آنجا مباشرت کلفت زائده داشت.

و البته فرض شک در حرمت تکلیفیه در صورت علم به فساد معامله نیز جریان دارد که حکمش از آنچه گفته شد روشن است.

اما شک ناشی از اینکه علم به عدم استناد در صورت عدم مباشرت داریم اما احتمال کفایت همان فعل را می‌دهیم. مثلاً اگر فردی تبرعاً از طرف کسی دیگر خمس او را اداء کند. در اینجا چون تبرع است فعل مستند نیست یقیناً. اما آیا کفایت می‌کند و خمس از ذمه آن و ساقط است یا خیر؟ مقتضای قاعده چیست؟

در اینجا نیز گاهی اصل لفظی داریم و گاهی اصل عملی.

در اینجا دو صورت متصور است که هر کدام حکم خاصی دارد.

گاهی دیگری انجام داده است و این فرد هیچ نقشی تسبیبی در آن نداشته است مانند همین مثال که گفتیم.

اما گاهی دیگری انجام داده است و فعل انتساب ندارد اما این فرد سبب انجام بوده است مثل اینکه پسر بزرگتر کسی را اجیر کند تا نماز قضای پدرش را بجا آورد.

در اینجا انتساب نیست اما پسر بزرگتر سبب آن بوده است آیا این کفایت می‌کند یا خیر؟

در فرض اول که فعل مستند نیست و تسبیبی هم در کار نیست. اگر ما اطلاق لفظی داشته باشیم گفتیم اطلاق اقتضاء می‌کند فعل مستند را. پس در اینجا نیز باید فعل مستند باشد در حالی که فعل مستند نیست در اینجا. پس اطلاق اقتضاء می‌کند فعل غیر مستند کافی نیست.

این کلام در صورت بعد نیز که تسبیب هست اما انتساب نیست نیز جاری است. و فعل غیر منتسب بنابر اقتضای اطلاق کافی نیست.

اما اگر اطلاقی در میان نبود و نوبت به اصل عملی رسید. در صورت اول که نه انتساب وجود دارد و نه تسبیبی در میان هست.

در این صورت اگر مباشرت لازم باشد یعنی این فعل واجب است مطلقاً. اما اگر تبرعاً کافی باشد وجوب مشروط است. وجوب مشروط به عدم تبرع دیگری است.

در بالا گفتیم اطلاق اقتضاء دارد وجوب مطلق باشد پس مباشرت لازم است.

اما در اصل عملی اقتضاء می‌کند یعنی نمی‌دانیم این خمس واجب مباشری است یا ولو غیر مباشری کافی است.

و در اینجا محل جریان استصحاب اشتغال ذمه است.

یعنی جریان استصحاب در شبهات حکمیه است نه شبهات موضوعیه. و اگر استصحاب را در شبهات حکمیه جاری بدانیم مقتضای آن بقاء تکلیف است و لازمه آن لزوم مباشرت است. اما اگر استصحاب را جاری ندانستیم داخل در بحث اقل و اکثر ارتباطی می‌شود و جای اصل برائت است. زیرا ذمه من مشغول است به جامع اداء مباشری و غیر مباشری.

اگر احتمال دهیم شرطی مشروط است مقارن تکلیف محقق شود در این صورت استصحاب نیز جاری نیست. در همین مثال اگر قبل از بلوغ باشد و بعد از بلوغ مقتضای استصحاب براءت است. یعنی در جایی که شرط مقارن تکلیف محقق باشد استصحاب اشتغال جاری نیست. و همین‌طور در جایی که شرط به نحو شرط متأخر باشد.

SS. جلسه ۱۳۶ - (تبعی و توصلی) ۸۶/۱۱/۲۳

منشأ دوم شک خود، دو صورت داشت در یکی تسبیب بود و در دیگری تسبیب نیز وجود نداشت و در هر دو صورت عدم انتساب نیز بود.

مقتضای اطلاق در هر دو صورت بحث شد و استناد لازم بود.

و اگر اطلاقی نبود بدین دو صورت تفصیل دادیم:

در فرض اول که تبرعاً بود و هیچ تسبیبی در میان نبود: گفتیم این کفایت فعل یا عدم آن در حقیقت برمی‌گردد به اینکه آیا آن وجوب مشروط است یا مطلق. اگر تبرع دیگری موجب سقوط شود معنایش این است که وجوب مشروط به عدم تبرع دیگری است.

و اگر فعل دیگری موجب سقوط نشود یعنی وجوب مطلق است. و لذا اگر تمسک کردیم به اطلاق لفظی در حقیقت به نفی وجوب شروط و اثبات وجوب مطلق برمی‌گردد. یعنی اطلاقات امر اقتضاء می‌کند وجوب مطلق باشد نه مشروط. نتیجه مطلق بودن وجوب، مشروط بودن مباشرت است.

و اگر دلیل لفظی نبود گفتیم در فرض تبرع در مقتضای اصل عملی تفصیل دادیم:

گاهی شرط وجوب یا آنچه احتمال دارد شرط باشد، مقارن تکلیف مفروض الوجود است و گاهی مقارن وجوب مفروض عدم تحقق است.

یعنی گاهی فرض می‌شود شرط وجوب در حال تکلیف هست و گاهی نیست.

مثلاً در فرض نماز گفتیم اگر مقارن تکلیف، شرط عدم وجوب که تبرع دیگری بود مفروض باشد. مثلاً پسر بزرگ نابالغ است پس تکلیف ندارد و در همین عدم بلوغ کسی تبرعاً به جا آورد، حال بچه بالغ می‌شود. مقتضای قاعده و اصل این است که این پسر تکلیفی ندارد. زیرا شک داریم بعد از بلوغ تکلیف ایجاد شد یا خیر؟ چون احتمال می‌دهیم واجب مشروط بوده است.

اصل براءت می‌گوید تکلیفی ندارد و همین‌طور استصحاب می‌گوید تکلیفی نیست.

پس نتیجتاً مباشرت لازم نیست.

اما صورت دیگر که محتمل الشرطیه نباشد در هنگام تکلیف. که پسر بزرگتر بالغ است و ذمه او مشغول شد، حال اگر کسی تبرع کند در اینجا استصحاب قاضی به بقای اشتغال ذمه است. پس نتیجه اینکه مباشرت لازم است.

اما فرض دوم که تسبیب وجود دارد. با اینکه عدم انتساب نیز هست.

گفتیم اصل لفظی نیز در اینجا دال بر لزوم مباشرت است. اما ملاک، به ملاک وجوب مطلق نیست بلکه حقیقت امر

برمی‌گردد به اینکه اگر فعل تسبیبی کافی باشد یعنی مکلف است به جامع بین نماز مباشری و بین تسبیب به خواندن نماز. و اگر بگوییم مباشرت لازم است یعنی واجب تعیینی است. پس این فرض دوران امر بین تعیین و تخییر است نه بین وجوب مطلق و مشروط.

در فرض قبل نمی‌توانست دوران بین تعیین و تخییر باشد زیرا فعل تبرعی دیگری نمی‌تواند مورد تکلیف برای من واقع شود و من اختیاری نسبت به آن ندارم تا مخیر بین آن و چیز دیگر باشم. پس در آنجا دوران بین مطلق و مشروط بود.

اما در اینجا چون فعل دیگری که من تسبیب آن هستم در اتیبار من است پس می‌تواند مورد تکلیف باشد. بنابراین دوران بین تعیین و تخییر است.

و در دوران بین تعیین و تخییر، اطلاق امر اقتضاء می‌کند تعیینیت را.

اما مقتضای اصل عملی در اینجا داخل در بحث دوران بین تعیین و تخییر است و مورد اختلاف است و حق این است که اصل برائت است. و اصل برائت اقتضاء دارد تخییر را که نتیجتاً عدم لزوم مباشرت است.

البته در بحث دلیل لفظی اگر حقیقت واجب تخییری را به واجب مشروط برگردانیم ملاک تعیین مباشرت همان ملاک فرض سابق است که دوران بین وجوب مطلق و مشروط بود. اما اصل این کلام درست نیست. و واجب تخییری چیز غیر از واجب مشروط است.

از این فروض مورد بحث، حکم فعل محرم نیز روشن است. که آیا فعل مباشری حرام است یا تسبیب نیز کافی است. اصل لفظی اقتضاء می‌کند لزوم مباشرت را. اما از نظر اصل عملی گفتیم محرمات منحل به افراد هستند.

در اینجا اصل می‌گوید نسبت به تسبیب برائت جاری است. زیرا شک در تکلیف زائد است به ملاک اقل و اکثر استقلالی. یک تکلیف حرمت مباشرت است در تکلیف دیگر که مشکوک است حرمت تسبیب است و اصل در این تکلیف زائد برائت است.

این تمام کلام در صورت شک از منشأ دوم بود.

اما منشأ سوم که شک در لزوم مباشرت به خاطر این بود که ما شک داریم آیا با عدم مباشرت و تسبیب فعل استناد پیدا می‌کند یا خیر؟

اگر استناد پیدا کند می‌دانیم تکلیف ساقط است اما شک در استناد با عدم مباشرت داریم.

ff. جلسه ۱۳۷ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۲۴

بحث در صورت سوم بود که منشأ شک استناد فعل به شخص با عدم مباشرت بود؟ یعنی شک داریم آیا فعل بدون مباشرت هم مستند است یا خیر؟

نسبت به اصل لفظی نمی‌توانیم استناد کنیم زیرا شبهه مفهومی است و در شبهه مفهومی به دلیلی که متضمن عنوانی

است که مفهوم آن عنوان شکوک الصدق است نمی توان استناد کرد.

دلیل متکفل حکم، دلالتی به متعلق حکم از حیث تحقق و عدم آن ندارد.

اما اصل عملی.

در شبهات مفهومی محل اختلاف است که مجرای براءت است یا احتیاط. و البته این بحثی است با ثمرات زیاد. و حق

در این مسئله جریان براءت است.

مرحوم شیخ اعظم و آخوند بحث را مطرح کرده اند و گفته اند فرق است بین عنوان و معنون و محصل و محصل.

که خیلی اوقات بین آنها خلط می شود مثلاً نمی دانیم آیا اگر هر طبقه دوم مسجد الحرام طواف کند، آیا صدق طواف

گرد کعبه می کند یا خیر؟ این شبهه مفهومی است.

شبهه مصداقیه جایی است که نمی دانیم آنچه در خارج است مصداق کدام مفهوم است در حالی که مفهوم کاملاً روشن

است. نمی دانیم این مایع خارجی، مسکر است تا خمر باشد یا نیست تا آب باشد.

اما در شبهه مفهومی، وجود فعل خارجی شکی ندارد، ناحیه شک از حیث مفهوم و وضع است. نمی دانیم آیا طواف

همان طور که با چرخیدن به دور کعبه صدق می کند و وضع بر آن شده است آیا وضع بر چرخیدن از طبقه بالا نیز می کند

یا خیر؟

در شبهه مفهومی اصل عملی چیست؟ یعنی ما می دانیم طواف واجب است ولی نمی دانیم آیا طواف بر این حصه صدق

می کند یا خیر؟

ممکن است گفته شود اصل احتیاط اقتضاء می کند حصه یقینی را انجام دهد. چون اشتغال ذمه قطعی است و براءت از

آن مشکوک است پس جای احتیاط است.

اما این صحیح نیست. زیرا فرق است بین اینکه بگویند مریض را مداوا کن و شک کردیم آیا مداوا کردن با یک فرق

است یا دو قرص. اینجا باید احتیاط کرد.

و بین مثال ما؛

فرق این است که اختلاف بین متعلق تکلیف و آنچه در خارج اتفاق می افتد گاهی از قبیل سبب و مسبب است در

اینجا جای احتیاط است.

و گاهی اختلاف بین متعلق تکلیف و فعل خارجی از قبیل عنوان و معنون است. اینجا جای براءت است.

مثلاً خوب شدن مریض که تعلق تکلیف است. در حکم مسبب است و سبب آن خوردن قرص است. آنچه خواسته

شده مسبب است و اجمالی ندارد و آنچه در خارج انجام می گردد سبب است. شک در چگونگی تأمین مسبب است که

روشن است. و ابهام در محصل و مسبب است و عقل حکم به احتیاط می کند. زیرا درخواست تردید و اجمالی وجود

ندارد. بلکه ابهام در تأمین کننده آن غرض است پس باید غرض تأمین شود و این احتیاط را می طلبد.

اما در مورد عنوان و معنون با اینکه نمی دانیم با فعل خارجی، عنوان پدید می آید یا نه؟ اما جای براءت است.

مثلاً گفته‌اند نماز بخوان و نمی‌دانیم آیا کار بدون قنوت صدق نماز بر آن می‌شود یا نه؟ در نتیجه شک داریم آیا قنوت واجب است یا خیر؟

در اینجا عقل می‌گوید در اینجا که احتمال می‌دهیم قنوت جزء نماز باشد اما چون یقین نداریم جای برائت است. زیرا خواسته شارع بر فعل مکلف منطبق و متحد است. یعنی نماز همان مجموعه افعالی است که مکلف مباشرةً انجام می‌دهد.

فرق بین صلاة و ریزکارها، اختلاف در تعبیر است.

نسبت، نسبت حیوان ناطق به انسان است. از قبیل سبب و مسبب نیست.

پس نمی‌دانیم بدون قنوت نماز صدق می‌کند یا خیر؟ به تبع نمی‌دانیم آنچه از ما خواسته‌اند چیست؟ آیا آن افعال به علاوه قنوت است یا بدون قنوت.

و لذا اگر چه صدق عنوان نماز بر آن مشکوک است اما این شک به خواسته مولا بر می‌گردد زیرا حقیقت خواسته مولا همان افعال خارجی است.

و این شک در اقل و اکثر ارتباطی است و جای برائت است و چه عینه همین بیان در طواف نیز منطبق است.

بحث ما نیز از قبیل عنوان و معنوی است. نمی‌دانیم مباشرت لازم است یا نه چون نمی‌دانیم بدون مباشرت استناد پیدا می‌کند یا نمی‌کند و این از قبیل عنوان و معنوی است نه سبب و مسبب.

و مجرای اصل برائت است.

پس مقتضای شک در شبهات مفهومی برائت است.

البته اگر جایی فرض شود که در زمان عدم تکلیف فعل غیر مباشری متحقق شود و بعد از تکلیف جاری برائت است و توهم اشتغال نیز جا ندارد.

uu. جلسه ۱۳۸ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۲۷

در گذشته گفتیم مقتضای وضع و لغت این است که متعلق باید استناد به مکلف داشته باشد نسبت به این سخن یک استدراک را باید عرض کنیم و آن اینکه این سخن در جایی بود که امر به صورت معلوم تعلق گرفته باشد. البته بحث اختصاص به امر ندارد بلکه در جمل خبریه که فعل ماضی یا مضارع انشاء می‌شود همین کلام جاری است. مثلاً صلّ یعنی فعل مستند به مکلف را می‌خواهد. یصلّی نیز همین معنا را می‌دهد.

این همه در افعال مبنی للمفعول است یعنی فعل معلوم باشد. اما اگر حکم با فعل مبنی للفاعل یعنی افعال مجهول انشاء شد، مثلاً به جای اینکه بگوید «یُصَلِّي عَنْ أَبِيهِ» بگوید «يُصَلِّي عَنْ أَبِيهِ» در این موارد دیگر حتی فعل مستند هم لازم نیست. و این علی القاعده است.

زیرا وقتی می‌گوید «يُصَلِّي عَنْهُ»، یعنی از طرفش نماز خوانده شود و در این میان فرقی نیست بین پسر و دیگران. زیرا در اینجا در همه صور و هر کس بخواند صدق «يُصَلِّي عَنْهُ» می‌کند برخلاف اینکه اگر بگوید «يُصَلِّي ابْنَهُ»

عنه» که اگر دیگری به خواند صدق نمی‌کند «يُصَلِّي ابْنَهُ».

و این از طرف انشاء واجب کفایی است. یعنی با صدور فعل از هر فاعلی فرض محقق می‌شود و امتثال صدق می‌کند. و حال جواب کفایی مکلف کیست به معنا ندارد احد الافراد باشد. بلکه معنا این است که همه مکلفند و تکلیف همگانی است ولی امتثال با یک نفر صدق می‌کند اما اگر هیچ کس انجام ندهد، همه عقاب می‌شوند به طور جداگانه و علی حدقه. و عجیب است از مرحوم خویی که واجب کفایی را مطرح کرده‌اند و گفته‌اند واجب کفایی تکلف به خود مرد است. یقیناً خلل از مقرر بوده است چون ایشان در محل فروش استحاله تکلیف به فرد مرد را کالبدیهی گرفته‌اند. بلکه واجب کفایی تکلیف به همه است اما از فرد متمثل به امتثال ساقط است و از دیگران به انتفاء موضوع ساقط می‌شود.

پس روشن می‌شود که اطلاق وجوب عینی است نه کفایی، به طور مطلق صحیح نیست. بلکه اگر به صورت فعل مجهول باشد اقتضای اطلاق وجوب کفایی است نه عینی. البته این در اصل لفظی بود.

اگر دلیل لفظی مجمل بود مقتضای اصل عملی در این مورد چیست آیا وجوب عینی است یا کفایی است؟ در اینجا نیز یک مقام بحث از مقتضای اصل لفظی و اطلاق است و یک مقام نیز بحث از مقتضای اصل عملی است. در اینجا ماهیت واجب کفایی نقش دارد. اگر بگوییم در واجب کفایی همه مکلفند با امتثال بعضی از همه ساقط اسقاط می‌شود. در این صورت هم اگر عینی باشد و هم اگر کفایی باشد وجوب به همه تعلق می‌گیرد و فرق آنها فقط در اسقاط با فعل دیگری است.

پس در هر دو صورت ذمه مشغول است و شک داریم آیا با فعل دیگری ذمه بری می‌شود یا خیر در این صورت استصحاب اشتغال تعیین می‌کند وجوب عینی را. اما مسئله دوم که مهم است و تطبیقات مهمی نیز دارد بحث از اختصاص امتثال به خصوص خود مباح یا عدم آن یعنی ولو در ضمن فرد حرام نیز امتثال است.

آیا امتثال یک واجب تعبدی و چه توصلی فقط با اتیان فعل در ضمن افراد مباح محقق می‌شود یا در ضمن افراد حرام نیز امتثال صدق می‌کند.

در اینجا نیز یک مقام بحث از مقتضای اصل لفظی و اطلاق است و یک مقام نیز بحث از مقتضای اصل عملی است. در بحث اصل لفظی نزاع بین مرحوم نائینی و مشهور است. که مرحوم نائینی می‌گوید اطلاق اقتضاء می‌کند اختصاص به فرد مباح برخلاف مشهور که در ضمن فرد حرام را نیز امتثال می‌دانند. باید بدانیم تفاوت این بحث با بحث اجتماع امر و نهی چیست؟ تصادق این دو که واضح است.

۷۷. جلسه ۱۳۹ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۲۸

قبل از ورود به بحث، جایگاه این مسئله نسبت به چند مسئله اصولی باید روشن شود و روشن شود این بحث، مستقل

است و ربطی به آن مباحث ندارد.

سه بحث جدای از این بحث مطرح است که تفاوت آنها باید روشن شود.

اول بحث اجتماع امر و نهی است. آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا خیر. چیزی غیر از این بحث است.

یعنی حقیقت بحث جواز امتثال واجب در ضمن حصه حرام و عدم جواز آن به مسئله جواز اجتماع امر و نهی یا عدم

آن بر می‌گردد.

یعنی اگر گفتیم اتیان واجب در ضمن حرام جایز است معنایش این است که اجتماع امر و نهی محذوری ندارد.

و کسی که می‌گوید اتیان و انجام واجب در ضمن حرام کافی نیست می‌گوید اجتماع امر و نهی جایز نیست. و مثال

نماز در خانه غصبی در این جا نیز جا دارد همان‌طور که در بحث اجتماع امر و نهی جای دارد.

این توهم اتصال دو مسئله بود.

این توهم فاسد است و این دو مسئله جدا هستند بحث در مسئله اجتماع به این جهت تعلق دارد که آیا اطلاق امر و

نهی با هم سازگاری دارند یا نه؟ یعنی هنوز نه وجوبی ثابت است و نه حرمتی. بلکه فقط امر و نهی است. آیا این دو با

یکدیگر درگیرند پس اجتماع جایز نیست یا درگیر نیستند.

اما بحث فعلی ما، حرمت در ناحیه حصه مفروع عنه است. حرمت قطعی است و حال سؤال این است که می‌شود

واجب را در ضمن حصه‌ای که قطعاً حرام است انجام دهیم. یعنی انجام واجب در ضمن حرام کافی است برای سقوط

واجب یا خیر.

پس در رساله اجتماع نه حرمت، نه وجوب نسبت به مجمع محقق نیست و لذا احتمال دارد بر اثر تعارض هر دو

تساقط می‌کنند یا احتمالات دیگر. در هر حال هنوز حرمت ثابت نیست.

پس موضوع مسئله اتما امر و نهی است و حکم هم جواز یا عدم آن است. اما در مسئله ما موضوع وجوب و حرام

مسلم است و حکم جواز اتیان واجب در ضمن حرام است یا عدم آن.

پس در موضوع متفاوت وجود دارد و تکرار هم نیستند.

اما مسئله بعدی که در اصول مطرح است عبارت است از بحث نهی در عبادات. آیا نهی در عبادات مفسد است یا

خیر؟ ممکن است توهم شود این دو مسئله یکی هستند یا نه؟

آیا حرمت مصداقی موجب فساد مأمور به در ضمن آن می‌شود یا نه؟

این توهم نیز درست نیست زیرا بحث نهی در عبادات مخصوص عبادات است و اینکه اگر عبادات مورد نهی واقع شد

آیا آن عبادات فاسد است یا نه؟

اما بحث در این مسئله بحث عام است و توصیلات را نیز شامل می‌شود.

و البته بحث در اینجا بحث تکلیفی است.

یعنی در بحث نواهی، بحث این است که اگر نهی از عباداتی شد از حصه آن نهی شد یعنی نسبت مأمور به و منهی عنه،

عموم و خصوص مطلق بود آیا نهی مفسد است یا نه؟

اما در بحث نسبت عموم و خصوص من وجه است.

پس اولاً آنچه موضوع بحث در عبادات است خصوص عبادات است و اینجا اعم از عبادات و توصیلات است.

و در توصیلات نیز بحث جاری است. و اگر کسی گفت تطبیق مأمور به بر حصه حرام جایز نیست اگر زمانی اتفاق

افتاد، واجب انجام نشده و باید دوباره انجام گیرد. حتی اگر بگویند نهی از عبادات مفسد نیست.

و ثانیاً آنچه در بحث در نهی از عبادات است این است که اگر نهی خاصی از حصه‌ای از عبادات بود آیا این نهی

باعث فساد آن عبادات هست یا نه؟ نسبت عموم و خصوص مطلق است.

اما در محل بحث ما نسبت عموم و خصوص من وجه است نه مطلق.

اگر واجب در امر ضمن حرام انجام داد آیا دو عقاب دارد به خاطر حرام و ترک واجب، یا یک عقاب دارد و آن

عقوبت حرام است فقط.

و بحث سوم، تفاوت این مسئله با بحث اجزاء است.

در بحث اجزاء این است که اتیان به مأمور به مجزی است یا مجزی نیست. پس بحث، کفایت یا عدم کفایت انجام

مأمور به است.

و اینجا نیز می‌گوییم آیا انجام مأمور به در ضمن حرام کفایت می‌کند و اجزاء دارد یا خیر؟ آیا اتیان به مأمور به در

ضمن حرام مجزی است یا خیر؟

اما این مسئله تبیین دارد. بحث در اجزاء بحث در این است که بعد از مشخص شدن مأمور به آیا اتیان مأمور به علی

وجه اقتضاء اجزاء دارد یا خیر؟

اما در مسئله ما بحث در تعیین مأمور به است. بحث این است که مأمور به چیست؟ و این بحث صغرای بحث اجزاء

را تأمین خواهد کرد.

یعنی آیا امر دعوت می‌کند مأمور به را انجام دهد ولو در ضمن حصه حرام.

پس مأمور به هنوز متعین نیست. و بعد از تعیین نوبت به مسئله اجزاء می‌رسد.

پس اختلاف هر دو مسئله واضح است.

اما اصل مسئله: آیا مقتضای جعل وجوب برای شیء این است که مأمور به حتماً باید در ضمن حصه مباح اتیان شود

یا نه؟

در ضمن این بحث عقلی است نه لفظی. یعنی بحث در دلالت امر نیست بلکه بحث در این است که وجوب شیء اگر

ثابت شد عقلاً مقتضای تقیید واجب به اتیان در ضمن حصه حلال و جایز است یا خیر؟

یعنی اگر وجوب شیء ثابت شد ولو به غیر لفظ: آیا وجوب عقلاً مستدعی عدم جواز امتثال آن واجب در ضمن حرام

است یا خیر؟

آیا مقتضای قاعده انحصار امتثال ضمن حصه مباح است یا خیر؟

www. جلسه ۱۴۰ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۱/۲۹

بحث در وجود از تطبیق حرام بر حصه حرام از مصداق بود و اینکه آیا در مقام امتثال و سقوط امر، جایز است عقلاً تطبیق واجب بر حصه حرام مأمور به یا خیر؟

این بحث محل خلاف است. و بعضی تفصیل داده‌اند بین واجبات عبادی و توصلی. یعنی تا حال سه قول وجود دارد:

۱. تطبیق واجب بر حصه حرام جایز است چه در عبادات و چه در توصلیات.

۲. نفی جواز چه در عبادات و چه در توصلیات.

۳. شیخ به بعضی از افاضل نسبت داده‌اند که در واجبات توصلی جایز می‌دانند و در تعبدیات کافی نمی‌دانند و موجب سقوط امر نیست.

قول چهارمی را خود شیخ به آن اشاره می‌کنند و مختار ایشان است که در توصلیات امر ساقط می‌شود اما به بیان دیگر، یعنی در عبادات کافی نیست. اما در توصلیات موجب سقوط می‌شود ولی نه به خاطر امتثال بلکه به خاطر انتفاء موضوع.

نکته دیگر اینکه از کلام شیخ روشن می‌شود قبل از ایشان این مسئله مطرح بوده و اصل این مسئله از یک برداشت اشتباه رخ داده است.

یعنی تعبدی و توصلی به همان معنای قصد قربت و عدم قصد قربت بوده است. بعضی وقتی خواسته‌اند تعبدی و توصلی را تعریف کنند به غلط تعریف کرده‌اند و گفته‌اند تعبدی آنچه که با فعل حرام ساقط نمی‌شود به خلاف توصلی. اینان نمی‌خواستند تعریف جدیدی و فرض جدیدی تعریف کنند بلکه خواسته‌اند همان تعبدی و توصلی را با لازم تعریف کنند.

یعنی دیده‌اند بعضی تعبدیات با حرام ساقط نمی‌شوند و بعضی توصلیات با حرام ساقط می‌شود و فکر کرده‌اند این یک لازمه عام در تمام تعبدیات و توصلیات است و لذا آن را تعریف تعبدی و توصلی قرار داده‌اند. مثل آنکه توصلی را تعریف کرده بودند به سقوط امر به حصول فعل بای نحو اتفق. اما اصل مسئله:

ابتدا مقتضای اصل، لفظی را بررسی می‌کنیم آیا دلیل لفظی دلالت بر کفایت و عدم کفایت دارد یا خیر؟ این بحث از نظر مبانی، شبیه بحث اجتماع امر و نهی است اگر چه در بحث متفاوتند. یعنی دلیل بر جواز اجتماع دلیل بر جواز تطبیق واجب بر حرام است. همان‌طور که دلیل بر امتناع. دلیل بر عدم جواز تطبیق واجب بر حرام است. تفصیل بحث اجتماع. محول به جای خودش می‌باشد و لذا ما فقط مختار خود را بحث اجتماع در اینجا مطرح می‌کنیم. اگر چه قبلاً به آن اشاره کرده‌ایم.

گفتیم خطباتی که متضمن احکام می‌باشند این خطابات مدلول آنها به حسب وضع و لغت بیش از حکم حیثی و اقتضائی نیست. و فرقی در این جهت بین واجبات و محرمات نیست.

در توضیح این جهت گفتیم قیودی که در واجبات در نظر گرفته می‌شود، این قیود دو قسم هستند. همان‌طور که در تکوین نیز دو قسمند.

قسمی از قید مقوم غرض در تشریعیات و مقوم حقیقت در تکوینیات است و قسم دیگری از قیود دخالت به نحو مقوم ندارند بلکه به نحو تعدد و مطلوب هستند.

و در مقابل قیودی هستند که هیچ مدخلیتی نه در تکوین و نه در غرض دارند. یعنی در حقیقت قید نیستند و در نظر گرفتن آنها در تشریح لغو است.

مثلاً آب سیراب کننده است البته به شرطی که شوری مفرط نداشته باشد. سیراب شدن تکویناً وابسته به عدم شوری آب است.

اما اگر شوری مفرط نباشد، تکویناً سیراب کننده است.

قید عدم شوری مفرط، مقوم سیراب کنندگی است.

و این قید که شور نباشد اصلاً به نحو تعبد مطلوب است.

اما یک سری امر هیچ مدخلیتی ندارند مثل غصبی نبودن آب و ...

وقتی در تکوین این‌گونه بود در تشریح نیز همه اینها وجود دارد.

دو اجتماع امر و نهی آنان که قائل به جواز هستند که می‌گویند امر هست پس امتثال نیز وجود دارد.

اما قائلین به امتناع یکی از راه‌هایی که برای تصحیح فعل پیموده‌اند بحث ملاک است. این راه اگر چه کبرویاً صحیح است اما از نظر صغری قابلیت تشخیص ندارد.

نهایت راهی که برای کشف ملاک گفته‌اند این است که اگر مثلاً نماز در جای غصبی ملاک نداشته باشد مولی باید تقیید بزن و بگوید من نماز در غیر مکان غصبی می‌خواهم و عدم تقیید کاشف از وجود ملاک است.

ولی جواب این است که عدم امر اعم از نبود ملاک و وجود محذور است. اینکه تقیید زده دلیل نمی‌شود که ملاک داشته ولی محذور داشته بلکه شاید اصلاً ملاک نداشته باشد.

مثل اینکه در قید غالبی می‌گویند قید غالبی مفهومی ندارد اما این باعث نمی‌شود جمله شامل قید غالبی مطلق باشد. مثلاً در حرمت ربیبه، در حجر بودن قید غالبی است و مفهوم ندارد که ربیبه غیر حجر حرام نیست اما این باعث نمی‌شود آیه مطلق باشد و هم حکم ربیبه در حجر را بگوید و هم حکم ربیبه در غیر حجر را.

بلکه حکم ربیبه در غیر حجر را باید از خارج استفاده کرد نه از آیه.

یعنی مفهوم نداشتن مساوی با اطلاق نیست بلکه ممکن است حکم محمل باشد.

در صدد اثبات حیثی بودن احکام بودیم. تشریح همسون با تکوین است و فرق آنها این است که در تکوین، تحقق وابسته به تکلیف نیست اما در تشریح همان امر تکوینی بر عهده مکلف اعتبار می‌شود.

حال غرضی که موجب تکلیف می‌شود یا مقوم به قیدی است که اگر آن قید نباشد اصلاً غرض محقق نشده است حتی جزئی از آن نیز محقق نشده است. و گاهی آن قید به نحو تعدد مطلوب است که اگر آن قید آورده نشود باز هم به نسبتی غرض تأمین شده است و این غرض در ملاکات نیز جاری است.

تا اینجا بین ما و قوم هیچ اختلافی نیست. اما قوم گفته‌اند اینکه ملاک می‌تواند از حکم تکلیفی جدا شود صحیح است مثلاً آب غصبی نیز می‌تواند غرض مولا را تأمین کند اما در مرحله حکم وقتی گفت آب بیار. این یعنی آب مباح بیاور یا اینکه رفع تشنگی مراد است ولو با آب غصبی باشد.

مشهور می‌گویند حکم یعنی حکم فعلی. یعنی می‌گوید آب بیاور و قیودی نمی‌زند یعنی هر حصه‌ای که آب بر آن صدق کند محقق حکم است. نتیجه این اطلاق یعنی آب غصبی نیز کافی است.

از طرف دیگر می‌گویند غصب نکن. چه آب و چه غیر آب. و این یعنی غصب آن ولو برای رفع تشنگی مولی حرام است.

گفته‌اند نمی‌شود بین این دو جمع کرد اگر آب غصبی کافی است دیگر جایی برای حرمت نمی‌ماند و اگر غصب است جایی برای امر نمی‌ماند.

یعنی فرض کرده‌اند حکم فعلی است از جمیع جهات. و هیچ محذوری دیگر در بین نیست.

در این صورت بین این دو خطاب حتماً تنافی وجود دارد. و این نزد قوم مجمع علیه است یعنی حتی قائلین به اجتماع امر و نهی و جواز آن نیز این مطلب را قبول دارند و در موارد اجتماع می‌گویند تعارض وجود دارد و این نشان می‌دهد حکمی که در این مقام هست، حکم اقتضائی است.

و هیچ‌کدام فعلی نیست. یعنی درگیری بین دو حکم فعلی باعث می‌شود این دو حکم را حمل بر اقتضائی کنیم. پس پذیرفته‌اند ظاهر احکام فعلی بودن است.

نه اینکه بگویند اجتماع دو حکم فعلی اشکال ندارد و حتی قائلین به امتناع، اجتماع دو حکم فعلی را ممتنع می‌دانند نه اجتماع دو حکم اقتضائی را.

پس همه قبول دارند ظاهر احکام فعلیت مطلق است. اما قائلین به امتناع تعارض را مستقر می‌دانند و می‌گویند تساقط می‌کنند اما قائلین به اجتماع تعارض را مستقر نمی‌دانند و لذا حمل بر اقتضائی می‌کنند.

قائلین به ترتب گفته‌اند می‌توان در محل اجتماع یک حکم فعلی درست کرد زیرا اطلاق در دلیل با هم تعارض دارد و در این صورت اگر اطلاق یکی از آن دو را مقید کنیم تعارض از بین می‌رود اما حکم به فعلیت باقی است. یعنی ضرورات تقدر بقدرها. یعنی خطاب در ظرف عصیان اهم فعلی است اما اگر اهم را عصیان نکرد و خطاب به نماز و مهم

فعلی نیست اما خطاب اهم فعلی است.

اما در هر حال قائلین به ترتب نیز ظاهر احکام را فعلی می‌دانند.

اگر احکام را فعلی بدانیم هر کجا فعلیت از بین برود ملاک دیگر کاشف ندارد.

بحث ترتب از مرحوم کاشف الغطاء وجود دارد و بعد از آن در کلمات مرحوم صاحب حاشیه است و بعد در فصول.

و بعد از آن مرحوم شیخ نیز آن را مطرح کردند و منکر ترتب هستند و بعد هم کلمات مرحوم شیرازی و آخوند و نائینی.

در بحث ترتب فرض شده است ظاهر احکام فعلی از جمیع جهات است.

ما می‌گوییم در ادله احکام بیش از اقتضاء و به تعبیر دیگر حیثی بودن احکام به لحاظ متعلقات نداریم و لذا اصلاً

درگیری پیش نمی‌آید.

اگر هم باشد احکام را حمل بر حیثی باید کرد. نه به بیانی که قائلین به اجتماع می‌گویند بلکه به یک بیان دیگر.

وقتی امر به فعلی می‌شود یا نهی از آن می‌شود معنایش این نیست که فعل مأمور ملاک دارد یا فعل منهی مفسده دارد.

بله امر و نهی از راهی مصلحت و مفسده نشأت گرفته اما داعی، مدلول نیست. مدلول امر در امسال است و مدلول نهی

زجر است. و لذا در این بحث حتی اشعری نیز می‌توان باشد.

نمازی که مأمور است به حسب ثبوت یا نمازی است که در مکان غصبی نباشد یا حتی اگر در مکان غصبی باشد

غرض امر را تأمین می‌کند.

اگر نماز غصبی تأمین غرض نکند باید مقید بگوید و اگر مقید نگفت و مطلق گفت ملاک نماز یا هدف آن اعم از نماز

در مکان غصبی است یا در نماز در غیر مکان غصبی است.

و اگر نماز در مکان غصبی خوانده شد غرض و هدف تأمین می‌شود مثل سیرابی که حتی با آب غصبی نیز تأمین

می‌شود.

امر بیش از این دلالت ندارد و از حیث امر نماز در مکان غصبی و غیر غصبی تفاوتی ندارد. معنای امر به نماز این

نیست که این فعل نماز از هیچ حیثیتی مشکل ندارد. بلکه فقط از لحاظ نماز مشکل ندارد اما این دلیل نمی‌شود مفسده‌ای

دیگر نداشته باشد.

مثلاً وقتی می‌گوید دارو علاج فلان مرض است معنایش این نیست که این دارو هیچ ضرر دیگری ندارد بلکه آن

مریض را خوب می‌کند اما در جایی دیگر مشکل ایجاد می‌کند.

امر نیز مانند این دارو است. یعنی متعلق امر مانند دارو از حیث امر خوب است اما از حیث مفسده دیگر دلالتی ندارد.

اصلاً وقتی می‌گوید نماز بخوان این معنایش این نیست که پس نماز از هیچ جهت دیگر مشکل ندارد. اصلاً می‌گوید

من این را نگفتم نه اینکه گفتم ولی منظورم این نبود.

برای اثبات حیثی بودن قبلاً دو بیان گفتیم یکی تسالم در احکام ترخیصیه بود و دیگری بحث اطلاق مقامی بود. و

یک راه سوم نیز هست که بیان خواهیم کرد.

و البته این غیر از خطابات قانونیه مرحوم امام است و با آن تفاوت دارد همان طور که با ترتب نیز تفاوت دارد.

yy. جلسه ۱۴۲ - (تعبیدی و توصلی) ۸۶/۱۲/۱

در شرعیات برای تعدد مطلوب می توان به نحو اتمام در مکان قصر و اخفات در محل جهر و بالعکس مثال زد. بعد از اینکه در سفر باید نماز شکسته خوانده شود اما این نماز یک مطلوب است و قصر مطلوب دیگر، حال اگر نماز را تماماً به جا آورد امر به نماز ساقط است و دیگر قابل جبران نیست اما مطلوبیت قصر به جا نیاورده و قابل جبران نیست. پس قید قصر، قیدی است که مدخلیت در یک غرض زائد دارد.

گفتیم مشهور حکم را مساوق با فعلیت از جمیع جهات گرفته اند و لذا در اجتماع امر و نهی به شکل برخورد کرده اند ما گفتیم حکم اصلاً متوقف بر فعلیت نیست و حکم فقط حیثی است.

قبلاً تذکر دادیم منظور از حیثی و اقتضائی بودن عدم فعلیت مورد نظر مشهور نیست بلکه این احکام همه فعلی هستند اما فقط از حیث خودشان.

اقتضائی و فعلی از نظر مشهور در تطبیق بر مصادیق است و حکم اقتضائی بالکل اصلاً لغو است یا لا اقل خلاف ظاهر است.

هر حکمی در خارج تطبیقاتی بدون هیچ محذور دارد و این ظاهر حکم است. کسانی که می گویند حکم فعلی است از جمیع جهات یعنی تمام تطبیقاتش بدون محذور است. اما ما که می گوئیم حکم حیثی است یعنی تطبیقات بدون محذور دارد امام ممکن است تطبیقات دارای محذور نیز داشته باشد.

حکم الزامی، فعلیت دارد جایی که تطبیقاتی بدون محذور داشته باشد. این از دید ما می باشد اما مشهور می گویند حکم وقتی فعلیت دارد که تمام تطبیقات آن بدون محذور باشد و لذا بین امر به نماز و امر به غضب تنافی می بینند.

پس ملاک فعلیت از نظر ما و مشهور متفاوت است. حال ما ادعا می کنیم نهایت چیزی که از دلیل حکم استفاده می شود این است که این حکم تطبیقات بدون محذور دارد و ما می گوئیم یعنی ظاهر احکام حیثی و اقتضائی است و لذا بین صلّ و لا تغصب تنافی وجود ندارد. اما مشهور می گویند ظاهر ادله این است که تمام تطبیقات حکم بدون محذور است و لذا بین صلّ و لا تغصب تنافی می بینند.

به عبارت بهتر همه احکام فعلیند و اقتضاء و حیثی بودن در تطبیق است و در ترخیص در تطبیق است.

پس صلّ حکم فعلی است و ما می گوئیم ما در تطبیق مرخصیم که نماز را بر حصه در خانه یا در مسجد یا در مکان غضبی منطبق کنیم برخلاف مشهور.

از نظر ما تطبیق نماز بر همه مصادیق از نظر نماز بودن مشکلی ندارد. بلکه در حصه نماز در خانه ترخیص در تطبیق نیز فعلی است یعنی هیچ مشکلی ندارد. اما در حصه در مکان غضبی ترخیص فعلی نداریم بلکه ترخیص حیثی را اقتضائی داریم یعنی از نظر نماز بودن مشکلی ندارد.

مشهور می گویند تطبیق بر همه مصادیق ترخیص فعلی دارند و ما می گوئیم غیر لازم نیست ترخیص فعلی داشته باشد

بلکه از ادله احکام فقط ترخیص حیثی و اقتضائی فهمیده می‌شود.

بله. اگر حکم هیچ تطبیق بدون محذوری نداشته باشد یعنی در هیچ کدام از تطبیقات ترخیص بالفعل نداشته باشیم یعنی حکم اقتضائی کلی باشد این لغو است و یا لااقل خلاف ظاهر است. این بیان حقیقت مدعا بود و اما ادله آن چیست ان شاء الله خواهیم گفت.

ZZ. جلسه ۱۴۳ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۲/۴

حکم به وجوب نماز متضمن دو حکم است: ۱. وجوب و الزام نماز ۲. ترخیص مکلف در تطبیق نماز بر حصص موجود. ک این یک حکم عقلی است مترتب بر حکم اول.

گفتیم برای فعلیت احکام باید حداقل یکی از موارد تطبیق آن هیچ محذوری نداشته باشد در نتیجه اگر تمام موارد حکم محذور داشته باشد آن حکم فعلی نیست.

اما لازم نیست تمام موارد آن بدون محذور باشند. پس حکم فعلی است اما در ترخیص در تطبیق که یک حکم عقلی بود این اقتضائی است. بله ترخیص در بعضی حصص نیز فعلی است و باید فعلی باشد تا حکم نیز فعلی باشد اما لازم نیست جمیع حصص فعلی باشد.

و این بر خلاف مشهور است که در جمیع حصص فعلی می‌دانند.

بنابراین ظاهر ادله این است که بعضی مصادیق ترخیص فعلی دارند. اما مشهور گفتند ظاهر این است که همه مصادیق ترخیص فعلی دارند.

اما ادله‌ای که می‌تواند کلام ما را اثبات کند.

۱. مسئله احکام ترخیصیه و احکام الزامیه. که قوم نیز قبول دارند هیچ تعارضی وجود ندارد. مثل حلیت گندم و حرام بودن غصب و خوردن مال دیگری. نسبت در اینجا عموم و خصوص من وجه است.

اگر بنا باشد احکام فعلیه از جمیع جهات باشند باید بین این دو دلیل نیز تعارض باشد. مثل وجوب نماز و حرمت غصب. و وجه تعارض در هر دو جا یکی است.

اما مشهور در اینجا تعارضی ندیدند و گفته‌اند حکم در اباحه، اقتضائی است. یعنی از حیث گندم بودن همه حلال است اما این معنایش این نیست که حیث دیگر مثل غصب نیز مشکل نداشته باشد.

پس مشهور کلامی را که ما می‌گوییم در احکام ترخیصیه و اباحه پذیرفته‌اند. و ما همین را در احکام الزامیه نیز می‌گوییم و تفاوتی وجود ندارد.

هر نکته‌ای که در حکم ترخیصی است در احکام الزامی نیز وجود دارد.

این بیان را قبلاً گفته بودیم و اکنون آن را تمیم می‌کنیم:

تا الآن نتیجه گرفتیم فرقی بین احکام ترخیصی و الزامی نیست. اکنون می‌گوییم اصلاً ما در حکم ترخیصی می‌گوییم حیثی است نه الزامی. چرا که گفتیم تخییر مکلف در تطبیق بر مصادیق یک حکم ترخیصی است مانند حلیت گندم.

پس دقیقاً تا همان جایی را می‌گوییم که مشهور پذیرفته‌اند حکم حیثی است.

این وجه اول استدلال بر مختار ما.

۲. اطلاق مقامی گفتیم تقنینات شارع و استعمالات او، بر اساس استعمالات عقلا و عرف عام است و شارع روش جدیدی ندارد. اگر شارع روش خاصی داشت باید بیان می‌کرد تا کلمات او بر اساس روش او تفسیر شود و اگر بیان کرده بود حتماً به دست ما می‌رسید.

در این صورت، بنا و روش عقلا در تقنین همین‌گونه است. یعنی قانونی را جعل می‌کنند از حیث آن قانون آن حکم را دارد نه از حیثیت دیگر.

پس این به عین در شرعیات نیز می‌آید.

۳. ما فرض می‌کنیم اطلاق امر به شیء اقتضاء می‌کند ترخیص فعلی را نسبت به تمام حصص و تطبیقات.

به نظر ما این اطلاق باید رفع ید از آن شود اما الزام طبیعت و ترخیص حیثی محفوظ است.

مدلول ترخیص دو امر است. هم ترخیص حیثی است و هم ترخیص فعلی. از حیث نماز بین تمام حصه‌ها تفاوتی نیست و دیگر اینکه تمام این حصص بالفعل مجازند و از حیثیت دگیری غیر از نماز نیز محذوری ندارند.

آنچه را که می‌دانیم در مجموع و تخصیص خورده است، ترخیص فعلی است و این قید خورده است. اما اینکه حیثاً نیز مجاز نیستیم دلیل ندارد. الضرورات تقدر بقدرها. ما فقط برای رفع ید از ترخیص فعلی دلیل داریم نه از حیث ترخیص حیثی.

آنچه باعث درگیری شده بود، ترخیص فعلی در تمام حصص بود برای تعارض از آن رفع ید می‌کنیم اما چرا از حیثیت و ترخیص حیثی دست برداریم. ترخیص حیثی که تعارضی ندارد تا آن را نیز قید بزنیم.

با این بیان ما از اطلاق دلیل امر، صحت را استفاده می‌کنیم نه با اطلاق متعلقی که مشهور گفته‌اند و آن مشکل داشت. تنها اشکال این است که این ترخیص حیثی از کجا آمده است؟ اگر مدلول تطبیقی کلام مختل شد مدلول التزامی نیز مختل می‌شود. در این صورت اگر ترخیص فعلی مختل شد، ترخیص حیثی نیز مختل است و لذا جایی برای اثبات ترخیص حیثی باقی نمی‌ماند.

aaa. جلسه ۱۴۴ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۲/۵

دلیل عمومی را که دیروز مطرح کردیم گفتیم امر به صلاة دلالت دارد بر مطلوبیت صلاة و این مورد قبول ما و مشهور بود.

و دلالت داشت بر اینکه بعضی از تطبیقات ترخیص فعلی دارند که این را ما ادعا کردیم و دلالتی دیگر داشت که در تمام تطبیقات ترخیص حیثی دارد که آن را ما ادعا کردیم.

و دلالتی دیگر داشت که در تمام تطبیقات ترخیص حیثی دارد که آن را ما ادعا کردیم.

و دلالتی دیگر که در تمام تطبیقات ترخیص فعلی وجود دارد که این را مشهور ادعا می‌کردند.

هم ما و هم مشهور در یک نقطه اتفاق نظر داریم که ترخیص حیثی ثابت است و نقطه اختلاف این است که مشهور می‌گویند علاوه بر ترخیص حیثی، ترخیص فعلی نیز ثابت است اما ما می‌گوئیم ترخیص فعلی لازم نیست در تمام حصص. و ما گفتیم فقط باید آنچه باعث تعارض است را قید بزنیم و از اطلاق خارج کنیم. و آنچه در اینجا موجب تعارض بود فعلیت ترخیص بود و فقط از آن باید دست برداریم پس ترخیص حیثی باقی است و به این وسیله صحت آن را با خود دلیل حکم اثبات می‌کنیم. اشکالی که مطرح بود این بود که ترخیص و تجویز فعلی مستلزم تجویز حیثی است. و تجویز حیثی از لوازم تجویز فعلی است.

و وقتی تجویز فعلی از بین رفت آنچه از لوازم آن است که همان تجویز حیثی است نیز از بین می‌رود. مدلول مطابقی دلیل تجویز نماز در مکان غصبی است و این تجویز فعلی است و وقتی این مدلول مطابقی به هم خورد، مدلول التزامی نیز از بین می‌رود.

این اشکال دو جواب دارد:

۱. ما قبول نداریم اگر مدلول مطابقی از بین رفت، مدلول التزامی از بین می‌رود، مدلول التزامی تابع مدلول مطابقی است در انعقاد، اما در حجیت تابع آن نیست. و چه بسا مدلول مطابقی حجت نباشد ولی دلیل التزامی حجت باشد. مثلاً یک دلیل می‌گوید نماز ظهر واجب است و دیگری می‌گوید نماز جمعه واجب است و لذا تعارض می‌کنند و مدلول مطابقی آنها به تعارض ساقط است. اما مدلول التزامی این دو دلیل که نفی وجوب نفی سومی است حجت است و ساقط نیست.

هر دو این دلیل‌ها نفی وجوب مثلاً تصدق را می‌کنند و این دلالت التزامی ساقط نیست. و البته گفتیم حجیت دلالت التزامی، متوقف بر حجیت دلالت مطابقی نیست. اما وجود آن متوقف بر وجوب مدلول مطابقی است و اگر مدلول مطابقی نباشد، مدلول التزامی نیز نیست. در محل بحث ما نیز همین‌طور. دلیل در ناحیه مدلول مطابقی حجت نیست اما در ناحیه دلالت التزامی حجت است که مرحوم نائینی نیز همین را قبول دارند.

۲. ثانیاً این بحث ما توقفی بر آن بحث ندارد و سلمنا که سقوط حجیت دلالت مطابقی باعث سقوط حجیت دلالت التزامی است.

اما باز هم اینجا دلیل بر سقوط ترخیص حیثی نداریم. زیرا ترخیص حیثی در تطبیقات از لوازم ترخیص فعلی نیست بلکه دلالت به تضمن است.

ترخیص فعلی منحل است به دو امر: ۱. ترخیص حیثی ۲. عدم مانع از حیثیات دیگر. و در این صورت همه قبول دارند که سقوط دلالت مطابقی باعث، سقوط دلالت تضمینی نیست.

با این بیان نتیجه این شد که در ادله احکام علاوه بر طلب فعلی و ترخیص فعلی در بعضی مصادیق ترخیص حیثی در

سایر تطبیقات است نه بیشتر.

اما تطبیق این کبری بر محل بحث ما.

بحث در این بود آیا اگر واجب را در ضمن حرام قطعی انجام داد، امتثال است یا خیر؟ و فرقی نیست بین واجب توصلی و تعبدی به معنای اشتراط قصد قربت.

مثلاً نماز در مکان غضبی و دفن در مکان غضبی.

در این جا باید تفصیل داد: اگر امر به واجبی که فرض شده است یک مصداق و حصه‌ای که ترخیص فعلی دارد، موجود است و این حصه، حصه منحصر برای امتثال نیست، در این صورت اگر در آن حصه‌ی بدون محذور انجام دادید و در این حصه حرام انجام دادید امتثال است زیرا این حصه ترخیص حیثی داشت و مقید به آن حرام نبود پس مأمور به جامع بودید و آن را انجام دادید.

امر به نماز یا دفن در حق شما فعلی است زیرا حصه بودن محذور دارد و رخصت در بعضی مصداقی فعلی است، و در این مکان غضبی رخصت حیثی دارد. پس انجام واجب در ضمن آن امتثال است و واجب ساقط بالامتثال است.

اما اگر رخصت فعلی در بعضی مصداقی نبود و حصه منحصر در همین حصه حرام شد، در این صورت گفتیم اصلاً حکم فعلی نیست و نه امر به دفن وجود دارد نه امر به صلاة. و در اینجا گفتیم راهی برای کشف ملاک نیست.

پس این تفصیل در مقام ما جا دارد و صحیح است. و در این فرض دوم حتی ترخیص حیثی نیز ثابت نیست. زیرا ترخیص در تطبیقات فرع فعلیت حکم بود و در اینجا که حکم فعلی نیست ترخیص در تطبیق نیز وجود ندارد نه حیثی و نه فعلی.

فقط یک نکته باقی است که با اثبات حیثی بودن احکام، احتیاج به ترتب نداریم و اگر ترتب ثابت شد، حیثی بودن از بین می‌رود. این صحیح نیست بلکه به هر دو احتیاج داریم و هر کدام متکفل یک بحث هستند.

در فرض تعارض اهم و مهم که فعلیت مهم را بر اساس ترتب حل کرده‌اند، ترتب جایی حل مشکل می‌کند که ترکیب بین واجب و عصیان، ترکیب انضمامی باشد.

اما اگر ترکیب اتحادی باشد، ترتب مشکلی را حل نمی‌کند اما با حیثی بودن احکام قابل حل است.

و جایی داریم که با حیثی بودن احکام قابل حل نیست اما با ترتب قابل حل است. مثل جایی که انجام و امتثال واجب حصه حرام منحصر باشد.

که ما انحصار در حصه حرام، با حیثی بودن احکام قابل حل نیست اما با ترتب قابل حل است. و لذا ما هم با ترتب احتیاج داریم در اصول و هم به حیثی بودن احکام.

.bbb جلسه ۱۴۵ - (تعبدی و توصلی) ۸۶/۱۲/۶

گفتیم تطبیق واجب بر حصه حرام، بر حسب اصول لفظی و اصول عملیه باید بحث شود. در مورد اطلاق صحبت کردیم اما در مورد اصل عملی.

بحث در اشتراط بر عدم تطبیق بر حرام برگشت به شک در شرطیت دارد. و شک در شرطیت داخل در اقل و اکثر ارتباطی است و حق جریان برائت است.

مسئله بعد در مورد مقتضای قاعده در جواز اکتفاء به فعل غیر ارادی یا تعیین امثال به فعل ارادی است. اصول لفظی و عملی در این مسئله چه اقتضائی دارند.

قوم برای فعل غیر ارادی مثال زده‌اند به فعل نائم. اگر مولی امر به فعل کند و آن فعل از شخص نائم صادر شد آیا کافی است یا خیر؟

برای مثال می‌توان به فعل در حالت سکر و مستی مثال زد. فرد مست، کاری که انجام می‌دهد غیر ارادی و اختیاری است.

در ارادی بودن چند احتمال وجود دارد:

۱. مقابل فعلی که به نحو قهر و الجاء انجام بگیرد.

این فعل مصداق مأمور به و متعلق حکم نمی‌تواند باشد زیرا این فعل مستند نیست و ظاهر ادله فعل مستند است. و این محل بحث ما نیست.

۲. منظور در مقابل فعل اکراهی باشد. یعنی ارادی بودن این است که اکراهی نباشد.

این هم منظور نیست. البته فعل اکراهی می‌تواند مصداق مأمور به باشد. اما فعل اکراهی چون عمدی و اختیاری است محل بحث نیست.

۳. در مقابل فعل اضطراری باشد. این نیز منظور نیست. فعل اضطراری مثل فروش خانه در هنگام ناچاری. در اینجا کسی او را اکراه نکرده است. این فعل نیز اختیاری است و می‌تواند مصداق مأمور به باشد.

۴. در مقابل فعلی که قصد ندارد. یعنی ارادی بودن و قصدی بودن در امری که ماهیت آنها متقوم به قصد است. این نیز منظور نیست. مثل تعظیم، سجده و رکوع که در این موارد بدون قصد اصلاً عنوان صدق نمی‌کند و کلام ما در جایی است که بدون اراده آن عنوان صدق کند.

۵. منظور از ارادی بودن یعنی فعلی که تکلیف در آن مورد صحیح و بجا باشد یعنی آیا امثال واجب منحصر است به حصه‌ای که تکلیف در مورد آن صحیح است یا حتی اگر تکلیف در مورد آن صحیح نباشد باز هم امثال کافی است. با این بیان مسئله‌ی حسن فاعلی حل می‌شود. مرحوم نائینی می‌گوید علاوه بر حسن فاعلی باید حسن فاعلی نیز داشته باشد. مرحوم خوئی گفته‌اند حسن فاعلی یعنی چه؟ یعنی قصد قربت داشته باشد. ما می‌گوئیم منظور مرحوم نائینی از حسن فاعلی یعنی صلاحیت تکلیف داشته باشد.

مرحوم نائینی فرموده‌اند تطبیق واجب بر حصه غیر ارادی کافی نیست و امثال نیست.

چهار وجه برای این کلام ذکر شده است.

۱. تعلق تکلیف به خاطر داعویت و محرکیت است. یعنی تکلیف باید وادار کننده باشد. عقلا وادار کنندگی را در مورد

فعل غیر ارادی صحیح نمی‌دانند.

و اداری کردن جایی صحیح است که فرد قابلیت تحریک و انبعاث داشته باشد. و فردی که اراده ندارد و حصه غیر ارادی قابلیت تحریک و انبعاث ندارد.

و لذا متعلق امر خصوص فرد ارادی است و در غیر ارادی را شامل نمی‌شود.

یعنی اگر در بعضی موارد وجوب با فعل غیر ارادی ساقط می‌شود یعنی وجوب مشروط داریم. یعنی وجوب مشروط به عدم فعل غیر ارادی است.

و یعنی اطلاق وجوب اقتضای وجوب مطلق می‌کند. یعنی وجوب مشروط به فعل غیر ارادی نیست. و چه فعل غیر ارادی انجام شود، چه نشود وجوب هست و این یعنی وجوب مطلق است.

جلسه ۱۴۶ - (تعبیدی و توصیلی) ۸۶/۱۲/۷ .CCC

کلام در وجوه استدلال مرحوم نائینی بود.

متعلق امر متقوم به ارادی بودن نیست و بسیاری از موارد و افعال امور ارادی نیستند.

بلکه از قبیل صفات خارج از اراده هستند. بنابراین مواد افعال و ماده امر وضع بر خصوص حصه ارادی نشده است. پس اینکه می‌گوییم فعل غیر ارادی کافی نیست نه به خاطر اینکه ماده امر اقتضای ارادی بودن دارد و نه به خاطر اینکه هیئت امر اقتضای ارادی بودن دارد. بلکه به خاطر اینکه منشأ امر و آنچه باعث می‌شود مولی، امر کند محرکیت و داعویت امر است. یعنی امر، مکلف را وادار به انجام کند. و این مقصود فقط در آن سنخ افعالی قابل پیاده شدن است که ارادی باشند.

معقول نیست امر وادار کننده مکلف باشد به انجام کاری که از اختیار و اراده او خارج است. پس به خاطر داعی امر که طلب است و محرکتی و انبعاث است چنین اقتضائی دارد. یعنی اطلاق امر اقتضاء می‌کند عدم سقوط امر را به انجام فعل غیر ارادی.

مرحوم صدر و خوبی از این استدلال جواب داده‌اند که شما می‌گویید به خاطر داعی امر، امر اختصاص پیدا می‌کند به خصوص حصه ارادی. و این موجبی ندارد. آنچه امر اقتضاء می‌کند ایناست که مأمور به می‌تواند جامع بین حصه ارادی و غیر ارادی باشد. و جامع بین ارادی و غیر ارادی، یک امر ارادی و اختیاری است. و آن حصه غیر ارادی نیز تأمین کننده غرض است. و امر به آنچه تعلق می‌گیرد که غرض به آن تعلق می‌گیرد. پس امر اختصاص به حصه ارادی ندارد و حصه غیر ارادی را نیز شامل می‌شود.

اما به نظر می‌آید این جواب صحیح نیست و ناشی از عدم دقت است. زیرا این جواب می‌گوید امتثال همان طور که در ضمن حصه ارادی محقق می‌شود و همان طور در ضمن حصه غیر ارادی محقق می‌شود.

اما مرحوم نائینی می‌گوید آن حصه غیر ارادی نمی‌تواند مصداق امتثال باشد زیرا از حیثه قدرت و اراده او خارج است.

نائبینی نمی‌گوید غرض متقوم به فعل اراد است ایشان می‌گویند غرض حتماً ممکن است به فعل غیر منتسب هم ساقط شود اما امتثال وابسته به ارادی بودن است. و وقتی امتثال معقول نباشد، امر نیز معقول نیست.

بله جامع یک امر ارادی است اما این دلیل نمی‌شود که حصه نیز ارادی باشد پس آن حصه غیر ارادی امتثال نیست و نمی‌تواند باشد پس مصداق مأمور به نیست و اگر تأمین کننده غرض باشد و باعث سقوط امر بشود به خاطر امتثال نیست. و مقصود امر امتثال است.

پس امتثال وابسته به اراده است.

بله. کلام نائبینی یک اشکال دارد و آن اینکه ما در تکلیف امتثال نمی‌خواهیم، تکلیف همان‌طور که با امتثال ساقط می‌شود، با فطرت موضوع نیز ساقط است و همین کافی است.

مدعی در اینجا این است که اگر مولا امر کرد و عبد تمکن از برخی حصص را داشت معنای این، این است که مأمور به ولو امتتالش به فعل ارادی است اما مطلوب تحقق آن ذات و غرض است ولو به فعل غیر ارادی. مرحوم نائبینی فکر کرده‌اند امر تعلق گرفته به ذات فعل و اراده. یعنی فعل و اراده را از ما خواسته‌اند. اگر مفهوم امر این بود حرف ایشان صحیح است.

اما امر و مفهوم از آن این است که متعلق الاراده را می‌خواهد یعنی مطلوب به امر، فعل مستند است و چون اگر فعل مستند تمام حصص آن خارج از اختیار باشد، تکلیف محال است و معنا ندارد. اما اگر بعضی از حصص ارادی و تحت قدرت باشد لازم نیست تکلیف مختص به آن حصه مقدور باشد. بلکه اگر حصه مقدور آورده شود امتثال است و اگر حصه غیر مقدور آورده شود موضوع حکم از بین می‌رود و لا محاله حکم ساقط است.

پس مقدور و ارادی بودن حصص باعث صحت تکلیف است نه با عدم اختصاص تکلیف به آن.

معنای تکلیف به جامع این است که فقط حصه اداری متعلق تکلیف است. پس امتثال متقوم به اراده است و به اینکه موضوع باقی باشد، اگر موضوع از بین برود دیگر حکمی نیست تا انشائی باشد. اگر موضوع از بین رفت تکلیف به تبع ساقط است.

پس تکلیف تعلق به جامع گرفته است و این یعنی تحقق فعل مستند، اما امتثال فقط با فعل ارادی است اما ناخواسته مولا امتثال نیست بلکه امتثال یا فوات موضوع است.

بله. سقوط تکلیف با فعل غیر ارادی جایی است که تکلیف مفروض التحقق باشد. یعنی جایی فرض شود که تکلیف باشد تا با فعل غیر ارادی ساقط شود. و این در نائم و امتثال آن جاری نیست و فقط در غافل قابلیت تصور دارد.

مثلاً تکلیف به دفن مسلم‌الآن دارد. اما نمی‌داند که این میت مسلمان است بلکه فکر می‌کند یک کافر است و میت مسلمان دیگری است. و آن میت را دفن کرد در اینجا او اراده دفن مسلمان را ندارد اما با دفن آن میت که در واقع مسلمان است موضوع از بین می‌رود و لذا امر به فعل غیر ارادی ساقط است.

۲. وجه دومی که مرحوم نائبینی ذکر کرده‌اند این است که کافی نیست برای اینکه شیء محقق امتثال باشد. صرف حسن

فعلی. بلکه علاوه بر حسن فعلی به حسن فاعلی نیز احتیاج است.

حسن فاعلی نه به معنای صدور با قصد ترتب یعنی اراده بودن یعنی جایی که تکلیف در موردش معقول باشد و در فعل غیر ارادی تکلیف معقول نیست پس حسن فاعلی ندارد.

پس فعل غیر ارادی متعلق تکلیف نیست پس سقط تکلیف نیست. و اطلاق امر اقتضاء می‌کند اتیان متعلق امر را. جواب هم این است که امتثال وابسته به حسن فاعلی است اما سقوط امر وابسته به امتثال نیست بلکه هم با امتثال ساقط است و هم با فوات موضوع، و خواسته مولا فقط فعل مستند است و اعم از ارادی و غیر ارادی و اعم از امتثال و غیر امتثال.

اما جوابی که مرحوم خوبی داده‌اند که لازمه حرف شما عبادی بودن تمام افعال است حتی توصیلات ناشی از غفلت از کلام مرحوم نائینی است و لا ینبغی صدور من المرحوم الخویی. این دو وجه در کلمات مرحوم نائینی آمده است.

دو وجه دیگر برای کلام نائینی آمده یکی در کلمات مرحوم خوبی و یکی در کلمات مرحوم صدر، هر دو ناتمام است و دچار اشکال است.

مرحوم صدر می‌گویند:

تعلق امر به حصه غیر ارادی خارج از اختیار است و این لغو است. تعلق تکلیف به امر خارج از اختیار لغو است. بعد خودشان جواب داده‌اند که فعل خارج از اراده می‌تواند مسقط غرض باشد. پس می‌تواند امر به جامع تعلق بگیرد و تکلیف با فعل غیر ارادی ساقط است به خاطر افوات موضوع. وجه مرحوم خوبی را نیز خودتان رجوع کنید.

این مقتضای اصل لفظی بود.

اما مقتضای اصل عملی در صورت نبود اصل لفظی، اصل جاری در شک اقل و اکثر ارتباطی است. که گفتیم برائت است. پس با فعل غیر ارادی نیز ساقط است. و تکلیف تعلق نگرفته به حصه‌ای که مشقت در آن بیشتر است که اکثر است.

ddd. جلسه ۱۴۷ - (نفسی - تعیینی - عینی) ۸۶/۱۲/۲۱

مرحوم آخوند فرموده‌اند اگر واجب مردد بین نفسی و غیره باشد مقتضای اطلاق نفسی است و اگر مردد بین تعیینی و تخیری باشد مقتضای اطلاق تعیینی است و اگر مردد بین عینی و کفایی مقتضای اطلاق عینی بودن است. ایشان استدلال کرده‌اند که وجوب غیره و تخیری و کفایی نیازمند تقییدی هستند که مقابل آنها نیاز به قید ندارند و اطلاق در مقام اثبات نفی قید می‌کند. لا محاله نفسی و عینی و تعیینی نتیجه می‌دهد.

بحث در تردد واجب بین این اقسام در حقیقت سه مسئله است و هر کدام بحثی مستقل می‌طلبد. و در هر کدام باید از لحاظ اصل لفظی و اصل عملی بحث شود.

مسئله اول: دوران بین وجوب نفسی و غیره

مثلاً غسل مس میت واجب است و شک داریم آیا یکی از واجبات نفسی است یا اینکه واجب غیری است و مقدمه نماز است.

آیا اگر مس میت کرد قبل از غسل می تواند نماز بخواند یا خیر؟ اگر بگوییم وجوب نفسی دارد بله. می تواند بخواند و تلازمی ندارند به خلاف وجوب غیری.

ابتدا بررسی می کنیم مقتضای اصول عملیه چیست؟ اگر دلیل اجتهادی نداشتیم مقتضای اصل عملی چیست؟ برای روشن شدن بحث باید آثار و تفاوت های واجب نفسی و غیری را در نظر بگیریم و بعد مقتضای ادله را بررسی کنیم.

عمده بحث در نفسی و غیری محول به بحث مقدمه واجب است. اما به طور خلاصه:

اثر اول: واجب نفسی وجوب ثابت دارد ولو چیز دیگری واجب نباشد. در قبال واجب غیری که وجوب آن تابع وجوب غیر است.

اثر دوم: در واجب نفسی انجام آن عمل دخلی به صحت عمل دیگر ندارد برخلاف واجب غیری که انجام آن دخلی در واجب دیگری است.

اثر سوم: در واجب نفسی وقوع غیر دخلی در صحت این واجب نفسی ندارد. یعنی همان طور که این واجب دخلی در صحت غیر ندارد، غیر هم دخلی در صحت آن نیست برخلاف واجب غیری.

اثر چهارم: واجب غیری مستدعی وجوب یک غیر است برخلاف واجب نفسی.

در اثر اول گفتیم وجوب واجب غیری وجوب غیر است و در اینجا می گوییم اگر شیء وجوب غیری داشت یعنی غیری نیز واجب است.

حال اگر شک کنیم مقتضای اصل عملی این است که وقتی بر فرد نماز واجب نیست آیا غسل مس بر او واجب است یا خیر؟ اصل برائت می گوید واجب نیست و این با وجوب غیری همخوانی دارد. این نسبت به ثمر اول.

اما به لحاظ اثر دوم: این غسل اگر واجب غیری باشد صحت غیر وابسته به آن است حال شک داریم آیا صحت نماز وابسته به غسل مس باشد مقتضای اصل عملی عدم وابستگی است پس در نتیجه با وجوب نفسی همخوانی دارد.

اما به نظر اثر سوم: آیا صحت غسل وابسته به انجام نماز است یا خیر. در اینجا مقتضای اصل عملی برائت از شرطیت نماز است و این همخوانی با وجوب نفسی دارد.

اما نسبت به اثر چهارم: شک داریم آیا وجوب غسل مس مستدعی وجوب نماز است یا خیر؟ اصل برائت در اینجا مقتضای عدم استدعا دارد. و این یعنی نفسی بودن.

پس نتیجه اینکه مقتضای عملی نسبت به اثر اول وجوب غیری است و نسبت به سه اثر دیگر وجوب نفسی است.

تفاوت اثر اول با باقی آثار این بود که در اثر اول فرض شده عدم وجوب نماز برخلاف سه اثر دیگر که فرض شده وجوب نماز.

اما مقتضای اطلاق چیست؟ مرحوم آخوند فرمودند مقتضای اطلاق نفسی است. باید مقتضای اطلاق را به هر چهار اثر ببینیم.

اول: نمی‌دانیم غسل واجب است حتی اگر نماز واجب نیست، حق با آخوند است و اطلاق اقتضای نفسیت دارد. یعنی این واجب است «وجب شیء آخر ام لم یجب».

اما اثر دوم: نمی‌دانیم آیا صحت نماز وابسته به غسل مس است یا خیر؟ مقتضای اطلاق در اینجا نمی‌توانیم برای صحت نماز به اطلاق دلیل غسل تمسک کنیم بلکه باید به اطلاق دلیل نماز رجوع کنیم و اطلاق در آنجا می‌گوید نماز وابستگی به غسل ندارد و این اقتضای نفسیت دارد. مرحوم آخوند این اطلاق را ذکر نکرده‌اند.

اما اثر سوم که وابستگی غسل مس به نماز است. در اینجا اطلاق اقتضاء دارد عدم وابستگی و این یعنی نفسی بودن و خوب.

اثر چهارم ان شاء الله جلسه آینده.

جلسه ۱۴۸ - (نفسی - تخییری) ۸۶/۱۲/۲۲ .eee

گفتیم واجب نفسی و غیره یک امر حیثی است و ممکن است یک فعل از یک لحاظ و خوب غیره داشته باشد و از لحاظ دیگر و خوب نفسی داشته باشد.

و باید توجه کرد اطلاقاتی که دیروز بیان کردیم بعضی اطلاق هیأت امر بود و بعضی اطلاق ماده بود.

بحث به اثر چهارم رسید. که خوب غیره مستلزم و خوب نفسی دیگر است. آیا از اطلاق امر به غسل مس میت و خوب شیء دیگر است یعنی واجب نفسی است.

بقیه بحث از نفسی و غیره موقوف به بحث مقدمه واجب است.

مسئله دوم: دوران امر بین واجب تعیینی و تخییری

در اینجا باید به لحاظ اصل عملی و دلیل اجتهادی بحث کرد.

مقتضای اصل عملی:

اثر واجب تعیینی این است که با فعل دیگر تکلیف ساقط نمی‌شود و تا خود آن انجام نگیرد تکلیف باقی است و در مقابل آن واجب تخییری است که انجام فعل دیگر باعث سقوط تکلیف است.

در اینجا باید حقیقت واجب تخییری بیان شود:

مرحوم نائینی چهار احتمال ذکر کرده‌اند که دو احتمال آن اصلی است:

۱. ماهیت واجب تعیینی یعنی آنچه باید انجام بگیرد و به فعل دیگر ساقط نمی‌شود یعنی وجوبش مطلق است چه شیء دیگر انجام بگیرد یا نگیرد. اما واجب تخییری وجوب مشروط دارد به عدم فعل دیگر. یعنی مشروط است به نحو شرط مقارن. یعنی همین که فعل واجب شود تا وقتی است که فعل دیگر انجام نگیرد یعنی شرط فعلیت دارد. همان وقتی که فعل

دیگر بیاید، و جوب ساقط است نه اینکه کشف می‌کند از سقوط در گذشته تا شرط متأخر شود.

۲. وجوب تعلق به حصه گرفته است در وجوب تعیینی. اما در واجب تخییری تعلق به جامع گرفته است. یعنی جامع احد الامرین.

حکم واجب تخییری از قبیل واجب مثل نماز ظهر است که حصص مختلف دارد و جامع آنها واجب است. بله در مثل نماز ظهر تخییر بین حصص عقلی است و در واجب تخییری شرعی است که بعد از حکم شارع باز هم تطبیق بر حصص عقلی است.

و حق در واجب تخییری همین احتمال دوم است که تفصیل کلام در جای خودش که مقدمه واجب است. حال اصل عملی طبق این مبنا متفاوت است.

طبق مبنای اول بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمی، استصحاب بقاء حکم می‌کنیم بعد از انجام فعل دیگر. و اگر گفتیم وجوب جامع است در اینجا مجرای برائت است زیرا نمی‌داند تکلیفی که بر عهده او آمده چیست آیا حصه به او تعلق گرفته یا جامع.

و در هر حال جامع به او تعلق گرفته یا در ضمن حصه و یا خود آن.

حال شک داریم آیا ذمه به بیش از جامع مشغول شده است یا نه. بنابر جریان اصل برائت در اقل و اکثر ارتباطی در اینجا حکم به برائت می‌کنیم.

اما اقتضای اطلاق همان است که آخوند فرمودند که واجب تعیینی است یعنی شما باید واجب را انجام داد چه فعل دیگر انجام بگیرد یا نگیرد.

این اطلاق در ناحیه صیغه است و البته به بیانی دیگر در ماده نیز جاری است که در جای خودش. هذا تمام الکلام در مسئله دوم.

fff. جلسه ۱۴۹ - (تعیینی و تخییری) ۸۶/۱۲/۲۵

متن موجود نیست.....

ggg. جلسه ۱۵۰ - (مرّۀ و تکرار) ۸۷/۱/۱۷

یکی از مباحث مهم اصول بحث مرّۀ و تکرار است. این بحث در حقیقت مستبطن سه مسئله است که در ذیل یک عنوان به هر سه اشاره شده است.

مسئله اول: آیا امر که ظهور در الزام متعلق دارد، آیا ظهور در الزام متعلق به لحاظ یک بار دارد و مطلوبیت یک بار را دارد یا اینکه ظهور امر در طلب و خواست مکرر است. که صدر مسئله به خاطر این بحث مطرح شده است.

مسئله دوم با فرض اینکه متعلق امر یک بار باشد، آیا استفاد از اطلاق امر این است که آیا تکرار همان‌طور که لازم نیست شروع هم نیست. یا اینکه تکرار ولو لازم نیست اما جایز است. که به آن مسئله جواز تبدیل امتثال می‌گویند.

مسئله سوم: بعد از آنکه مطلوب امر، مره است آیا مراد از مره و مراد از واحدی که مطلوب به امر است آیا واحد فلسفی وحدت به اصطلاح حکماء است یا اینکه منظور از واحد فی واحد به معنای مصداق مأمور به و مصداق طبیعت است. ولو وحدت نداشته باشد و جزء واحد باشد.

مثلاً کسی سرش را مسح می‌کند با صدق مسمی مسح ولو یک سانتی‌متر واجب محقق شده است. و این در صورتی است که مره به اصطلاح اصولی مد نظر باشد و مصداق مأمور به است و اگر آن مسح ده سانتی‌متر باشد بقیه از آن مقدار واجب، یک عمل اضافه است. اما اگر واحد فلسفی مراد باشد در این صورت تا وقتی دستش را بر ندارد واحد فلسفی تحقق پیدا نکرده و مأمور به ساقط نشده است.

به این مسئله، تخییر بین اقل و اکثر می‌گویند. آیا معقول است یا خیر؟ اگر چه آخوند این بحث را در کفایه مطرح نکرده است.

البته جای دیگر این بحث در مسئله اجزاء است.

مسئله اول: آیا مدلول امر مره است یا تکرار است؟

در اینجا سه نظر می‌توان فرض کرد:

۱. مره مطلوب است.

۲. تکرار مطلوب است.

۳. نه مره و نه تکرار بلکه مطلوب طبیعی است که با یک بار محقق می‌شود و امر ساقط می‌شود.

باید توجه داشت این مسئله و مسئله تبدیل امتثال از دو جهت قابل طرح است:

آیا مراد از مره و مرات و تبدیل و عدم تبدیل، فرد و افراد است و یا دفعه و دفعات است. یعنی اگر گفتیم یک فرد و اگر گفتیم تکرار یعنی افراد ولو در ضمن یک دفعه واحد باشد.

یا اینکه اینطور از مره، دفعه است ولو در ضمن یک دفعه افراد متعدد انجام گیرد تا دفعات متعدد است.

آیا متفاهم امر، مره است یا تکرار یا طبیعت؟

آخوند می‌فرماید حق سوم است. یعنی طبیعی مأمور به را می‌خواهد و این طبیعی با تحقق اولین مصداق امتثال پیدا می‌کند.

یعنی یا تحقق اولین مصداق، الزام امر ساقط است اما آیا زیادی مشروعیت دارد یا خیر موقوف به بحث دوم است.

توضیح: بعضی از واجبات را داریم که یکبار واجب است و دلیل بر این مسئله داریم مثل حج که یک بار در تمام عمر واجب است.

و بعضی از واجبات که از آنها تعبیر به واجبات انحلالی می‌کنیم، دلیل داریم که هرگاه موضوع آنها محقق می‌شود باید انجام گیرد. مثل اداء دین که هر گاه دین تحقق پیدا کند واجب می‌شود.

اما اگر امر شد و قرینه و دلیل نداشتیم بر هیچ طرف. نه بر مره‌اش و نه بر تکرارش. آیا امر اقتضاء چه چیزی دارد؟

آخوند گفتند اطلاق امر اقتضاء می‌کند در این موارد انجام طبیعی را که با یک بار محقق می‌شود.

باید دید کسانی که می‌گویند تکرار، چه چیزی می‌خواهند بگویند.

این افراد انکار نمی‌کنند که واجباتی داریم که فقط یک دفعه واجب است بلکه آن را خلاف ظاهر امر می‌دانند و نیاز به دلیل خاص می‌دانند.

حال از نظر این افراد، حدّ تکرار چیست و چقدر است؟ از ادله‌ای که مطرح کرده‌اند برداشت‌های گوناگونی شده است:

بعضی از ادله ظاهر است یعنی تا وقتی امکان دارد و تا پایان عمر.

بعضی از ادله ظاهر است که تکرار تا حدّ توان.

مثلاً از ادله ایشان این است که اگر امر کرده‌اند به برخورد خوب با پدر و مادر یعنی تا وقتی شما زنده‌اید و آنها زنده‌اند

باید با آنها برخورد خوب کرد نه اینکه اگر یک بار برخورد خوب داشتید ساقط است امر.

و در این میان فرقی میان واجبات متفاوت نیست.

دلیل دیگر آنها روایتی است که می‌گویند پیامبر(ص) امر به مسئله‌ای فرموده‌اند و راوی سؤال کرد چند بار حضرت با

تندی فرمودند سؤال نکنید که اگر عددی را بگویم باید تا همان عدد انجام دهید بلکه تا جای که توان دارید انجام دهید.

ولی حق این است که ادله تکرار ناقص است و واجباتی که تکراری هستند همه در شریعت مشخص هستند و معلوم

هستند.

و لذا قول به تکرار باطل است و اصلاً معلوم نیست قائل داشته باشد. مگر در مسئله تبدیل امتثال که تکرار جایز بدانند.

اما اینکه وجوب تکرار باشد معلوم نیست قائل داشته باشد.

مرحوم آخوند فرمودند ظهور امر در طلب طبیعت است و نه در مرة و نه در تکرار ظهور ندارد. دلیل این است که امر

نه به هیأت و نه به ماده‌اش دلالتی بر طلب فرد و مره یا تکرار نیست.

زیرا هیأت امر که افعال است مفادش وجوب است و دلالتی بر طلب متعدد یا طلب واحد ندارد. و نه در ماده چنین

دلالتی نهفته است.

هم مرة و هم تکرار خارج از مفاد هیأت و ماده امر هستند. و مدلول هیأت امر طلب است و مدلول ماده طبیعت آن

ماده است نتیجتاً امر دلالت بر طلب طبیعی ماده دارد که با پیدا شدن اولین مصداق آن در خارج طبیعی ماده در خارج

موجود شده است و امر ساقط می‌شود. اینکه یک فرد کافی است نه چون مدلول امر مره است بلکه به خاطر اینکه مدلول

امر با یک بار تحقق پیدا می‌کند و لذا ساقط می‌شود.

نتیجه این است که اگر مکلف چند فرد را در آن واحد و در دفعه واحد انجام دهد همه آنها مصداق مأمور به هستند و

تکلیف ساقط می‌شود زیرا تعیین هر کدام از آن افراد ترجیح بلا مرجح است.

اما اگر گفتیم امر دال بر مرة است در اینجا که افراد متعدد با یک دفعه انجام می‌شوند باید بحث کند آیا اصلاً به درد

نمی‌خورد که خلاف ارتکاز است و اگر کافی است به کدام یک امتثال تحقق پیدا کرده هر کدام از آنها بر دیگری برتری

ندارد و ترجیح ندارد و هم نیز نمی‌تواند امتثال باشد. زیرا قائل به مرّة است.

مرحوم آخوند در اینجا اشاره به اشکالی کرده‌اند که ادعای اجماع شده که مصدر دلالتی بر بیش از طبیعی و ماهیت ندارد بنابراین اگر اجماعاً ماده دلالت بر بیش از ماده نمی‌کند پس کسانی که می‌گویند تکرار است باید منشأ را هیأت بدانند.

پس نزاع در این مسئله در هیأت امر است و ربطی به ماده امر ندارد و آن خارج از محل نزاع است. مرحوم آخوند جواب داده‌اند که نزاع هم در هیأت جاری است و هم در ماده جاری است. این اجماعی که شما گفتید درست است اما ماده که مصدر نیست و این از اغلاط است بلکه ماده خود آن حروف است مثلاً «ص ل ی» و یا «ض ر ب» است و مصدر خودش یک هیأت است که عارض بر ماده می‌شود. و معقول نیست مصدر که خودش هیأت دارد ماده یک هیأت دیگر باشد. بله اصل کلام مصدر است اما ماده هر هیأت و ترکیب مصدر نیست. و این نکته اصل کلام مصدر است بیانی دیگر ندارد که خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

.hhh جلسه ۱۵۱ - (مرّة و تکرار) ۸۷/۱/۱۸

مرحوم آخوند فرمودند امر دلالت بر طلب طبیعت دارد و هیأت و ماده هیچ‌کدام دلالتی بر بیش از طبیعت ندارد. آنچه در اینجا بیان شد در بحث فور و تراخی هم جاری است. یعنی بر همین اساس با فور و تراخی از مدلول امر از نظر هیأت و ماده خارج است.

مرحوم آخوند فرمودند نزاع در این بحث هم در هیأت جاری است و هم در ماده. و کلام صاحب فصول را که فرموده بودند نزاع فقط در هیأت است نه در ماده ردّ کردند.

ایشان فرمودند کلام صاحب فصول چند اشکال دارد. اشکال اول این است که شما خلط کردید بین ماده که در هر اشتقاقی وجود دارد. و بین مصدر و هر فعلی و غیر آن که مشتق باشد متضمن ماده هست اما ماده غیر از مصدر است. مصدر خود هیأتی است که دارای ماده است. ماده اضرب، «ض ر ب» استعانه ضرب که مصدر است. ماده صل، صل، ص ل ا است نه صلاة.

ماده همان حروف خام است که در تمام اشتقاقات محفوظ است حتی در مصدر هم محفوظ است. و این منافاتی ندارد با اینکه اصل کلام مصدر باشد. اصل کلام مصدر است اما ماده کلام مصدر نیست. اصل کلام است یعنی آنچه اولاً به وضع شخصی، وضع شد مصدر بود و بعد که نوبت به وضع فعل رسید، مصدر را طریق برای تشخیص ماده‌ای که در ضمن آن بود قرار دادند. و فعلی را که وضع کردند از آن ماده مصدر اشتقاق کردند. یعنی هیأت مصدر را نادیده گرفتند و فقط ماده آن را در نظر گرفتند و از ماده اشتقاق کردند.

مصدر به ماله من المعنی ماده قرار نگرفت. برای دیگر اشتقاقات چرا که بین معنای مصدر و معنای آنها تباین است. بلکه معنای ماده مصدر، مبدأ اشتقاقات بود.

و از طرف دیگر همه قبول ندارند که مصدر اصل کلام است بلکه عده‌ای می‌گویند فعل اصل کلام است. خلاصه اینکه

نزاع هم در ماده جاری است و هم در نزاع جاری است.

مرحوم اصفهانی همین کلام را پذیرفته‌اند ولی در جایی که ایشان گفتند مصدر اصل کلام است کلام آخوند را قبول ندارد.

ایشان گفته‌اند اینکه می‌گویند مصدر اصل کلام است یعنی مصدر تقدم رتبی بر فعل دارد یعنی معنای مصدر که نسبت ناقصه است و فعل که نسبت تامه است. مشخص است که نسبت تام متأخر از نسبت ناقصه است. پس معنایش این است که رتبه مصدر مقدم بر رتبه فعل است. و آنها که می‌گویند فعل اصل کلام است یعنی اشرف است زیرا تام اشرف از ناقص است.

و اینکه ابعاد نزاع کردند نشان می‌دهد مصدر را ماده کلمات نمی‌دانند زیرا اگر فعل اصل کلام باشد یعنی فعل ماده اشتقاق است و این معقول نیست. پس کسانی که مصدر را اصل کلام می‌دانند، آنها نیز نظر به ماده بودن مصدر برای کلمات ندارند.

iii. جلسه ۱۵۲ - (مرّة و تکرار) ۸۷/۱/۱۹

مرحوم اصفهانی برخلاف آخوند و صاحب فصول فرموده‌اند محل نزاع فقط در ماده امر است و در هیأت نزاعی نیست. زیرا هیأت دلالت بر طلب دارد و اگر قرار باشد هیأت دال بر تکرار باشد یعنی طلب‌های متعدد، مدلول امر باشد و این واضح البطلان است زیرا مدلول امر طلب واحد است که گاهی متعلق آن طلب واحد، افراد متعدد هستند و گاهی فرد واحد است.

اینجا اشکالی به مرحوم آخوند شده که مرحوم ایروانی و محقق داماد ذکر کرده‌اند و آن اینکه ماده گفتید حروف خامی است که سیال در تمام مشتقات است و طبق کلام شما مصدر خودش از مشتقات است و اگر مصدر دلالت ندارد شاید ماده داشته باشد. اشکال این است که اگر ماده دلالت بر مرّة و تکرار داشته باشد نمی‌تواند مصدر دلالت نکند و اگر مصدر دلالت ندارد معنایش این است که ماده هم دلالت ندارد. پس نزاع نباید در ماده باشد و اگر امر دال بر مهیا تکرار باشد باید ناشی از هیأت امر باشد.

اگر بخواهیم جواب بدهیم باید بگوییم هیأت ممکن است دلالت ماده را ملغی کند و لذا مصدر دلالت بر مرّة و تکرار یک اشکال ما بر مرحوم آخوند داریم که شما گفتید مصدر ماده نیست و ماده آن حروف خام است. و مشتقات عبارتند از ماده به علاوه زیادی و نمی‌تواند معنای مشتقات مباین با معنای ماده باشد. اشکال این است که چرا مصدر نمی‌تواند ماده باشد مرحوم اصفهانی گفتند چون معنای مصدر نسبت ناقصه است و مشتقات دیگر نسبت تامه دارند.

ما می‌گوییم تمام مشتقات شامل این معنای ناقصه به علاوه یک زیادی هستند. و همان معنای مصدر در تمام مشتقات وجود دارد.

بله. هر مشتقی «بماله من المعنی» نمی‌تواند ماده مشتق دیگری قرار گیرد اگر **ثمین** بین آنها باشد. اما با صرف نظر از

آن اشکالی ندارد. و لذا می‌گویند فعل امر را از فعل مضارع اشتقاق کرده‌اند.

نکته‌ای باقی می‌ماند که بین اسم مصدر و مصدر متباین است و لذا اسم مصدر نمی‌تواند از مصدر مشتق شود لذا عده‌ای مثل مرحوم اصفهانی گفته‌اند ماده اسم مصدر است. زیرا هیأت اسم مصدر معنایی که آن را مابین با دیگر مشتقات قرار دهد ندارد. و این بعید نیست.

بعد از این مرحوم آخوند فرمودند مره و تکرار به دو معنا می‌تواند باشد. ۱. فرد و افراد ۲. دفعه و دفعات. حال نزاع در کلام از این دو معنا می‌باشد؟

مرحوم آخوند می‌گویند نزاع می‌تواند در هر دو معنا باشد و به لحاظ ظاهر در ممکن است.

بعضی گفته‌اند منظور دفعه و دفعات است زیرا اگر منظور فرد وافر بود، مسئله مره و تکرار مبنا له و متمم بحث دیگری است که آیا مدلول امر فرد است یا طبیعت که بعداً خواهد آمد.

اگر منظور فرد وافر بود باید در آن مسئله می‌گفتند اگر امر دلالت بر فرد کند، آیا فرد واحد مراد است یا افراد متعدد مراد است؟ و دیگر نباید مسئله مره و تکرار را به عنوان مسئله جدایی مطرح کنند.

پس باید منظور دفعه و دفعات باشد.

آخوند جواب می‌دهند که فرد در اینجا با فرد در آن مسئله متفاوت است.

و لذا همان‌طور که در آن مسئله بنا بر قول به فرد می‌توان قائل به فرد یا افراد در این مسئله شد، اگر قائل به طبیعت هم بشویم ممکن است قائل به فرد یا افراد در این مسئله شویم.

منظور از فرد در آنجا که خواهد آمد، وجود خارجی با خصوصیات مفرد و تشخیص آن است که مشخصات حصه نیز مطلوب است. و قائل به طبیعت می‌گوید خصوصیات و تشخیصات فرد مطلوب نیست بلکه طبیعت مطلوب است.

اما منظور از فرد و افراد در اینجا یک بار و چند بار است. یعنی یک بار حال آیا با خصوصیات مطلوب است یا صرف طبیعت مطلوب است یا چند بار حال با خصوصیات یا طبیعت.

اصلاً حیثیت بحث در دو مسئله متفاوت است.

هذا تمام الکلام در مسئله اول

اما مسئله دوم که تبدیل امتثال است و مرحوم آخوند در ضمن تنبیه اشاره کرده‌اند و این بحث این است که اگر مکلف مأمور به را با تمام خصوصیاتش انجام داد و آیا می‌تواند مجدداً مأمور به را انجام دهد آیا مشروع است.

زز. جلسه ۱۵۳ - (مره و تکرار) ۸۷/۱/۲۰

مرحوم آخوند در اینجا تبدیل امتثال را بحث کرده‌اند و تنمه آن را در بحث اجزاء آورده‌اند.

ایشان گفتند اینکه امر مقتضی دلالت بر مره و تکرار نیست و فقط صرف طبیعت را می‌رساند، ممکن است کسی توهم کند این ملازم با تبدیل امتثال و تکرار آن است.

اگر کسی قائل به مره شود روشن است که جایی برای تبدیل امتثال باقی نمی‌ماند زیرا با یک بار انجام دادن مأمور به

ایتان شده و امر ساقط است و جایی برای تبدیل امتثال نیست.

بنابر قول به تکرار نیز لزوم تکرار روشن است.

اما بنابر اینکه مدلول امر مطلوبیت طبیعت است نه مره و نه تکرار.

در این صورت گاهی امر به شیء و اطلاق ندارد و در مقام اهمال یا اجمال است. در اینجا نوبت به اصول عملیه می‌رسد.

اما اگر اطلاق داشت و در مقام بیان باشد، شکی نیست در این فرضی که اطلاق مقتضای بیان است و اگر یک بار انجام داد آیا تجدید و تبدیل امتثال جایز است یا خیر؟ شکی نیست که اکتفاء به همان یکبار جایز است و تکرار لازم نیست.

اما آیا تبدیل و تکرار جایز و مشروع است یا خیر؟

ممکن است کسی بگوید چون امر به طبیعت تعلق گرفته و نه مقید به مره است و نه مقید به تکرار؛ بنابراین می‌توان طبیعت را در ضمن واحد امتثال کرده یا تکرار کرد و در ضمن متعدد امتثال کند.

مرحوم آخوند می‌فرماید در این صورت باید تفصیل داد:

اگر با تحقق طبیعت درباره اول غرض نهایی مولی محقق می‌شود، در این صورت جایی برای تکرار امتثال و اعاده امتثال باقی نمی‌ماند. چه اینکه امتثال را در ضمن این فرد مجدد فرض کنیم یا چه اینکه در ضمن مجموع فرض کنیم. یعنی الغاء امتثال سابق و تعیین امتثال لاحق جایز نیست و ضمیمه هر دو به یکدیگر نیز جایز نیست.

اما اگر غرض نهایی مولی با صرف انجام محقق نشود جا برای تبدیل امتثال باقی است.

منظور از غرض اقطبی در کلام آخوند چیست؟

ایشان یک غرض اوفی در نظر گرفته که همان انبعاث و تحرک مکلف است و اینکه مولی امکان داشته باشد و یک غرض اقصی در نظر گرفته‌اند که محقق و فعلیت غرض مولی در خارج است. مثلاً امر به آب آوردن می‌کند و غرض اقصی آشامیدن آب است در حالی که غرض اوفی حضور آب و تمکین از شرب داشته باشد.

در اینجا امکان تبدیل امتثال برای عبد جاری است زیرا هنوز غرض اقصی محقق نشده است. اما اگر غرض اقصی محقق شود، دیگر جایی برای تبدیل امتثال باقی نمی‌ماند.

ایشان در بحث اجزاء ضمیمه‌ای دارند که فرموده‌اند اگر مولی امر کرد و نمی‌دانیم با انجام یک بار آیا غرض اقصی محقق شده است یا خیر؟ مقتضای قاعده چیست؟ ایشان فرموده‌اند یجوز که تبدیل امتثال کند زیرا احتمال بقاء غرض اقصی وجود دارد.

در این کلام ایشان دو احتمال وجود دارد: ۱. تبدیل امتثال قطعاً جایز است ۲. چون تحقق غرض لفظی معلوم نیست تبدیل امتثال رجاءً جایز است نه قطعاً.

این تمام کلمات آخوند در مورد تبدیل امتثال بود. چند نکته را باید ذکر کنیم:

اولاً: بحث تبدیل امتثال یک بحث مثمر در فقه است.

مثلاً: در بحث سفر اگر کسی مسافر بود و مبنای بر اقامه ده روز ندارد و اولین نماز را شکسته خواند و بعد از قصدش برگشت و قصد ده روز بعدی را کامل بخواند یا شکسته؟ اگر بگوییم تبدیل امتثال جایز است باید کامل بخواند زیرا دلیل داریم مسافر اگر یک نماز کامل بخواند باید نمازهایش را کامل بخواند.

اما اگر گفتیم تبدیل امتثال جایز نیست در این صورت باید شکسته بخواند زیرا نماز کاملی که خوانده بود لغو بوده و صحیح نبود پس باید نماز شکسته بخواند.

ثمره دیگر: در همین فرض که نماز کامل را خوانده عده‌ای به او اقتدا کردند حال آیا نماز آنها صحیح است یا خیر؟ این داخل در نصوص اعاده صلاة جماعة نیست. حال اگر تبدیل امتثال را جایز بدانیم نماز آنها صحیح است و الاً خیر. بله. اگر دو رکعتی می‌خواند صحیح بود به خاطر همان نصوص ولی فرض ما خواندن نماز کامل است و جمله موارد دیگری که در نصوص اعاده صلاة مندرج نمی‌شود.

مثلاً کسی نمازی خوانده فرادی، و اگر بعد نماز جماعتی پیدا کرد اجماعاً جایز است می‌تواند نمازش را مجدداً بخواند با جماعت «والله یختار احبهما الیه».

بعضی موارد از این نصوص خارج است مثل اعاده بار دوم با جماعت. اگر تبدیل امتثال را علی القاعده بدانیم جایز است برخلاف اینکه اعاده امتثال را جایز ندانیم.

و این بحث ثمرات دیگر نیز دارند. از جمله تبدیل امتثال تمام افعال که در تمام ابواب جاری است. و یا بحث قران در طواف. و ...

kkk - جلسه ۱۵۴ - (تبدیل امتثال) ۸۷/۱/۲۱

بحث در تبدیل امتثال بود و کلام مرحوم آخوند بیان شد.

دلیل ایشان نیز مبنای عقلا بود که تا وقتی فرض اقصی محقق نشده است وجداناً تبدیل امتثال جایز است. به معنای اینکه دومی امتثال باشد نه مجموع دو فعل امتثال باشد.

و دلیسل دوم که ایشان در بحث اجزاء مطرح کرده‌اند روایاتی است که اگر فرد نماز فرادی بخواند و بعد نماز جماعت پیدا کند، نماز را به جماعت بخواند «ویجعلها الفریفته والله یختار احبهما».

به نظر ما استدلال ایشان بر صحت تبدیل امتثال در هنگام عدم تحقق غرض اقصی به این روایت تمسک کرده‌اند در حالی که وقتی عقل این مسئله را ممتنع می‌داند و تبدیل امتثال را جایز نمی‌داند، دلیل شرعی و روایت نمی‌تواند دلیل بر امکان باشد.

حال اگر گفته شود در اینجا امتناع عقلی که قطعی نیست شاید ممتنع باشد و ما شک داریم.

در این صورت می‌گوییم دلالت این روایت بر مقصود شما محل شک و شبهه است. شاید اگر تنها راه معنای دلالت تبدیل امتثال بود حرف شما درست بود اما در این روایات احتمالاتی دیگر نیز موجود است.

و اگر هم گفته بود تبدیل امتثال باید آن را تأویل کنیم تا ناسازگاری با حکم عقل نداشته باشد.

اما در مورد بنای عقلاء باید بگوییم در این مثالی که مرحوم آخوند گفته‌اند صحیح است و عقل خود تعویض را می‌دانند اما آیا به ملاک تبدیل امثال؟ شاید فرد دوم امثال مأمور به نباشد و با اتیان فرد اول امر ساقط می‌شود اما اگر فرد دوم را آورد امثال نیست اما غرض اول را محقق می‌کند.

و یا شاید اصلاً تبدیل امثال نیست بلکه الغاء امثال اول است.

در اینجا غرض مولی از امر، خوردن آنب است و لذا اگر قبل از خوردن بریز باید به خاطر همان امر اول و همان غرض دوباره آب بیاورد.

یعنی مأمور به آب آوردن با یک شرط متأخر است که مولی آن را بخورد و اگر نخورد مأمور به ساقط نیست. نه اینکه طبق کلام آخوند امر ساقط است اما ملاکش باقی است.

و لذا مثل مرحوم اصفهانی تبدیل امثال را معقول نمی‌دانند و امثله ایشان را از باب تبدیل امثال نمی‌دانند.

و همین بیان شرط متأخر در باب روایات صلاة نیز جاری است. یعنی شرط متأخر در امر به صلاة عدم اتیان صلاة دیگر است. و اگر اولی را بیاورد و بعد از آن دوباره بیاورد، آن اولی مصداق مأمور به نیست زیرا فاقد شرط است. و حتی می‌توان برای تصحیح یختار احبهما بگوییم شرط متأخر عدم اتیان صلاة افضل و بهتر است حال خداوند آن را که افضل است انتخاب می‌کند.

برای روشن شدن بحث باید در چند مرحله بحث کنیم:

بحث سه مرحله دارد:

۱. الغاء امثال اول و تعیین امثال در فرد دوم. (تبدیل امثال)

۲. فرد اول نیز امثال باشد و فرد دوم هم امثالی مستقل باشد. (ضمّ امثال)

۳. هر دو فرد به ضمیمه یکدیگر امثال واحد باشند و یکی از شعب آن تخییر بین اقل و اکثر است که در ابتدای مسئله

به عنوان مسئله سوم ذکر کردیم. (تبدیل امثال در ضمن اول به امثال در ضمن مجموع اول و دوم).

در هر کدام از این سه مرحله یک بحث ثبوتی داریم که آیا معقول است یا خیر؟ و یک مرحله اثباتی داریم که آیا دلیل

بر اثبات داریم یا نه؟

مقام ثبوت:

۱. مرحله اول: که الغاء امثال اول است از بیانات گذشته روشن می‌شود که این قسم معقول است یعنی امثال امر مولی

وابسته است به شرط متأخر که عدم تعقیب بر فرد دیگر است. در اینجا هر چند بار که عمل را تکرار کند معقول است.

۲. مرحله دوم حق این است که معقول نیست.

۳. مرحله سوم نیز حق این است که معقول نیست.

زیرا بعد از اینکه مولی به حسب ثبوت چیزی را خواسته و اتیان مأمور به با تمام شرایط و خصوصیات باعث سقوط

امر است و تفکیک بین این دو معقول نیست.

نمی‌شود مأمور به بیاید و امر ساقط نشود. اصلاً اگر تبدیل امتثال به این معنا معقول باشد باید واجب باشد زیرا با فرض عدم سقوط امر با اتیان فرد اول، هنوز الزام به اتیان مأمور به باقی است چون امر باقی است این نمی‌شود که برزخی در این میان باشد یا امری نیست. پس اتیان جایز نیست یا امر باقی است پس اتیان واجب است و در این میان واسطه‌ای نیست.

/// جلسه ۱۵۵ - (تبدیل امتثال) ۸۷/۱/۲۱

کلام در تبدیل امتثال بود.

آیا قسم سوم را نمی‌توان به نحو شرط متأخر صحیح دانست. یعنی فعل مشروط است به عدم اتیان فرد دیگر و اگر فرد دیگر بیاید هر دو امتثال هستند.

متأخر می‌توان تصحیح کرد. یعنی شرط متأخر امر این باشد که فرد دیگری نیاید وگرنه فرد اول جزء امتثال است و مجموعاً امتثال واحد می‌شوند.

در واقع برگشت این قسم به نوعی به قسم اول است. با این تفاوت که در قسم اول، امتثال اول کلاً ملغی می‌شود ولی در این قسم استقلال آن ملغی می‌شود و جزء مأمور به می‌شود.

این نسبت به مقام و تعقل.

اما در مقام ثبوت و لوح

اگر شارع بخواهد امر به شیء بکند و برای تبدیل امتثال راهی باقی بگذارد، باید به نحو شرط متأخر جعل کند. این یعنی مقیداً جعل کند نه مطلقاً. مثلاً جعل کند صلّ فرادی، «ان لم تصل بعدها جماعة».

و در همین قسم در مقام اثبات مثلاً در روایات آمده نماز بخوانید چه فرادی و چه جماعت. این مطلق است و این کاشف از اطلاق در مقام ثبوت است. پس مولی شرط متأخری در نظر نگرفته است.

mmm . جلسه ۱۵۶ - (تبدیل امتثال) ۸۷/۱/

نتیجه بحث‌های گذشته این شد هر کجا امری برسد و مقید به شرط متأخر نشود و مطلق بیاید، مقتضای آن عدم جواز تبدیل امتثال است نه به نحو اول و نه به نحو سوم.

مرحوم آخوند استدلال فرموده بودند به روایات در باب اعاده صلاة جماعة بعد از اتیان صلاة فرادی.

آیا این روایات که قطعی هستند و چه بسا ادعای تواتر بشود کرد، علل بر تبدیل امتثال هستند و مشروعیت تبدیل

امتثال را می‌رساند یا خیر؟

در مقام دو مسئله وجود دارد:

مسئله اول: اعاده نمازی که اولاً به صورت وظیفه واقعی انجام داده است و بعد در جایی که اهل سنت اقامه جماعت

کرده‌اند یا به صدر اقامه هستند، آیا تکرار نماز با آن جماعت مشروع است یا خیر؟ فرقی نمی‌کند او بخواهد امام باشد یا مأموم باشد.

مسئله دوم: نماز را فرادی خوانده است و بعد جماعتی از شیعه را پیدا می‌کند، آیا تکرار نماز با جماعت مشروع است. اماماً یا مأموماً.

نسبت به مسئله اول سه طائفه روایت داریم و هیچ یک از آنان دلالتی بر مشروعیت اعاده امتثال ندارد.

طائفه اول این عنوان را دارند که امر و ترغیب شده به صلاة بعد از صلاة.

امر شده اگر شما نماز خواندید و بعد دیدید اهل سنت نماز جماعت دارند نماز بخوانید. و عنوان اعاده در آنها نیامده است. این طایفه اصلاً ربطی به تبدیل امتثال ندارد. اینکه دو نماز داشته باشیم یکی واجب و دیگری مستحب بعید نیست. دلیلی نیامده است که نماز با جماعت امتثال همان امر اول است. و اینکه داریم در یوم و لیلة پنج نماز بیشتر بر او واجب نیست فقط مراد نماز واجب است. و گرنه نماز مستحب می‌توان بیش از این موارد باشد.

بعضی روایات مسئله:

۱. صحیح زرارہ عن ابی جعفر (ع) فی حدیث قال لا ینبغی للرجل ان یدخل معهم فی صلاة وهو لا ینویها الصلاة بل ینبغی له ان ینویها وان کان قد صلی فانه له صلاة اخرى.

این روایت هیچ دلالتی بر تبدیل و یا اعاده صلاة ندارد.

باب ۵۴ از ابواب صلاة جماعة. روایت ۲.

۲. مرسله صدوق قال و قال رجل للمصدق (ع): اصلی فی اهلی ثم اخرج إلى المسجد فیتومونی قال، تقدم و صل بهم.

احادیث این باب ۵۴ و باب ۶ از ابواب صلاة الجماعة دال بر این طایفه هستند.

از روایات باب ۶:

۱. معتبره عمر بن یزید: عن ابی عبدالله (ع) انه قال ما منکم احد یصلی صلاة فریضة فی وقتها ثم یصلی معهم صلاة تقیة وهو تنوضاً إلا کتب الله بها خمساً وعشرین درجة.

این که گفتند حضرت (ع) خمس وعشرین درجه چون در روایات عدیده داریم ثواب نماز جماعت حداقل بیست و پنج برابر نماز فرادی است. و امام (ع) می‌خواهد بگویند به اندازه یک جماعت شیعه ثواب دارد.

در بعضی روایات دیگر داریم ۲۴ درجه به شما ثواب می‌دهند. که خالص نماز جماعت است زیرا یک درجه آن برای خود نماز هست، که ولو فرادی خوانده شود یک ثواب دارد. و تفاضل فراوانی جماعت ۲۴ درجه است.

پس این روایت تعارضی با هم ندارند. که شاهد جمع آن روایاتی است که در باب اول از صلاة الجماعة آمده است مثل صحیحة عبدالله بن سنان.

و اهل سنت نیز این روایات را دارند که می‌توان به حدیث ۳ از باب اول صلاة جماعة اشاره کرد. در هر حال روایات باب ۶ نیز فقط ناظر به اجر و ثواب است مثل اینکه آمده است هر که زیارت امام حسین (ع) برود ثواب حج مقبول به او می‌دهند.

این طایفه اول روایات:

اما طایفه دوم که عنوانش این است اگر کسی نماز خواند و بعد با مخالفین نماز خواند، نمازی که با آنها خوانده است افضل و اتم حساب می‌شود یا افضل آن دو را حساب می‌کنند.

در مرسله صدوق در باب ۵۴ از صلاة جماعة آمده است: انه یجیب به افضلهما واتمهما. مرحوم اصفهانی در حاشیه کفایه متعرض این روایات شده و احتمالات را ذکر کرده‌اند.

طایفه سوم که در همین مورد آمده ولی گفته نماز دوم با مخالفین را تسبیح و ذکر قرار بده. این طایفه سوم که هیچ دلالتی بر تبدیل امتثال و اعاده امتثال ندارد.

.nnn جلسه ۱۵۷ - (تبدیل امتثال) ۸۷/۱/۲۶

بحث در دلالت روایات اعاده نماز به صورت جماعت و مشروعیت تبدیل امتثال بود.

گفتیم این روایات خود مربوط به دو مسئله است.

مسئله اول این بود که مکلف صلاة را با وظیفه اختیاری انجام داد و بعد جماعتی با اهل سنت پیش آمد. آیا جایز است نماز خواندن با آنها.

گفتیم خود این روایات سه طایفه هستند. طایفه اول هیچ دلالتی بر مشروعیت امتثال ندارد. و طایفه دوم که مرسله صدوق است.

و روی انه یحسب له افضلهما واتمهما.

که ظاهر کلام در مورد قبل است.

آیا این روایت دال بر جواز تبدیل امتثال دارد یا ندارد.

این روایت را به دو صورت می‌توان قرائت کند.

اگر بنا باشد مرحوم آخوند منحصراً این روایت را مدرک خود قرار دهند. این روایت مرسله است و قابل اعتماد نیست و بحث تواتر مضمون روایات طائفه اول بود.

صورت اول قرائت ربطی به بحث تبدیل امتثال دارد. و آن اینکه افضل و اقم به رفع خوانده شود و نائب فاعل یحسب باشند. به این صورت روایت دلالت بر تبدیل امتثال دارد.

صورت دوم اینکه افضل و اتم را نه نصب خوانده شود و نائب فاعل غیر مذکور باشد و این دو مفعول دوم یحسب باشند که در این صورت ربطی به بحث تبدیل امتثال ندارد.

توضیح اینکه: اگر به رفع بخوانیم یعنی افضل آن دو نماز به حساب می‌آید و هم اولی و هم دومی می‌توانند امتثال باشند.

اما اگر به نصب بخوانیم، نائب فاعل جماعت دوم است و یعنی این نماز جماعت دوم که افضل و اتم است برای او حساب می‌شود یعنی ثواب این نماز دوم بیشتر و اتم از نماز اول است. اگر چه امتثال همان فرد اول بود و امر با آن ساقط شده اما نماز دوم هم مستحبی جدا است که ثواب آن بیشتر از نماز واجب اول است.

در این صورت روایت ربطی به تبدیل امتثال ندارد.

بلکه می‌گوید این نماز دوم اجر و ثواب بیشتری دارد ولی ربطی به تبدیل امتثال ندارد. مثل روایات گذشته که می‌گفت ۲۵ درجه ثواب دارد.

یا مثل روایاتی که می‌گویند زیارت امام حسین(ع) ثوابش بیش از جمع است.

پس مطلوب آخوند فقط در صورتی تمام است که حدیث ضبطش به رفع باشد و هذا اول الکلام.

زیرا به حسب صناعت با نصب صحیح است زیرا مرحوم صدوق این روایت را ذیل روایت قبل آورد که صلّ و این مطلوب است و بعد می‌گوید روایتی هست که این نماز اجر بیشتری دارد. پس بهتر است بخوانند یعنی صدوق نیز این روایت را با نصب تلقی کرده و قرائت کرده است.

یعنی اولاً روایت بر نصب قرائت می‌شود. ثانیاً مردد است بین نصب و رفع پس مجمل است و ثالثاً فرضاً اگر به رفع هم باشد هم دلالتی ندارد زیرا اگر فرض کردیم تبدیل امتثال غیر معقول است ناچاریم این روایت را تأویل کنیم. و تأویل آن این است که نسبت به اجر و ثواب است و قرینه آن بقیه روایات است که در زمینه اجراست.

و رابعاً اگر فرض کردیم نسبت به تبدیل امتثال، محذور عقلی نبود، چرا روایت را به معنای الغای امتثال اول ندانیم. که گفتیم با شرط متأخر ممکن و معقول است نه اینکه روایت دال بر امتثال بعد از امتثال باشد.

و خامساً با تحفظ بر ظاهر روایت و قرائت رفع، روایت دلالت می‌کند افضل العملین به حساب می‌آید یعنی فقط افضل العملین امتثال است و یکی دیگر لغو است. پس باز هم یک امتثال واحد داریم. نه امتثال بعد از امتثال.

و اشکال ششم هم ارسال روایت بود.

و اما طایفه سوم از روایات دال بر این است نماز بعدی را بخوانید با اهل تسنن ولی آن ر ذکر و تسبیح قرار دهید.

و این واضح است که هیچ ربطی به تبدیل امتثال ندارد.

یکی از روایات که روایت ۸ باب ۵۴ در ابواب صلاة جماعت است که معتبره عبيدالله الحلبي است. از امام صادق(ع): اذا اصلیت وانت فی المسجد وفقد اقيمت الصلاة فان شئت فاخرج وان شئت فصلّ معهم واجعلها تسبيحة و روایت دیگر در باب ۶ از ابواب صلاة الجماعة آمده است. روایت پنجم:

که امام(ع) مورد سؤال واقع شده‌اند عن الامام که لا اتق به؟ نماز پشت سرش بخوانم. امام(ع) فرمودند نه. گفت آیا می‌توان نماز مستحبی قرارش داد. امام فرمودند «لو قبلت التطوع لقبلت الفريضة ولكن اجعلها مسحة».

و البته این روایات دال بر اجزاء نیستند و تلازمی با اجزاء ندارند.

بحث نسبت به مسئله اول تمام شد.

اما مسئله دوم که خواندن جماعت شیعی بعد از ایشان صلاة فرادی.

آیا روایات مسئله دلالتی بر مشروعیت امتثال دارد یا خیر؟

روایات این مسئله سه طایفه هستند:

طایفه اول: که مضمون آنها این است که کسی که نماز را افرادی خواند و بعد نماز جماعتی قرار است تشکیل شود، برود نماز جماعت بخواند «وليجعلها الفريضة». حال در یک صحیحه قید ان شاء الله دارد در دیگری ندارد. این طایفه، دسته اصلی مستدلین هستند و از نظر سندی صحیحه هستند. در باب ۵۴ از ابواب صلاة الجماعة حدیث یک و یازده.

مرحوم آخوند نیز تعبیر همین روایات را آورده‌اند.

در مدلول این روایت ۶ احتمال مطرح است:

۱. احتمال اول تبدیل امتثال است که مرحوم آخوند گفتند. یعنی امتثال بعد امتثال باشد.
۲. می‌توان به نحو الغاء امتثال باشد یعنی جایی مطلوب است که صلاة جماعتی بعدش نباشد و همین احتمال ظاهر از روایت است که فریضه را منحصر در یکی می‌داند.
۳. اینکه منظور از روایت عنوان مشر باشد، یعنی یک نماز فریضه را با جماعت بخوانید. نه اینکه نماز مستحبی بخوانید. یعنی مشیر به نمازهای یومیه باشد. یعنی یک نماز فریضه ظهر مثلاً بخوانید. اما این نماز مستحب است. و این احتمال خلاف ظاهر است. فریضه یعنی آنچه فریضه فعلی است نه اینکه مشیر به شباهت با عناوین نمازهای یومیه باشد. اصلاً اصل در عنوانین اصالت است و مشیر بودن خلاف ظاهر است. بله. اگر گفتیم امتثال بعد از امتثال معقول نیست می‌توانیم خلاف ظاهر را مرتکب شویم. البته اگر این احتمال منحصره بود.

۴. این احتمال را شیخ طوسی مطرح کرده‌اند.

جلسه ۱۵۸ - (تبدیل امتثال) ۸۷/۱/۲۷ .۰۰۰

و مرحوم اصفهانی می‌گوید ایشان بر اساس سلامت طبع که دارد و تبدیل امتثال را محال بی‌دیده است دیده معنا را گفته است.

این روایت منظورش این است که اگر مشغول نماز فرادی شدی و در حین نماز، جماعتی برپا شد، دو کار می‌توان کرد. ۱. نماز را فرادی ادامه داد و تمام کرد.

۲. این نماز را نافله قرار دهد و سلام بگوید و بعد برود اگر خواست نمازش را با جماعت بخواند.

و این ربطی به امتثال بعد از امتثال ندارد.

و مرحوم وحید نیز این احتمال پذیرفته‌اند و یک شاهد از روایت دارند و یک شاهد هم خارج از روایت که همین هشام بن سالم یک روایت دیگر به همین مضمون دارد.

این روایت هشام بن سالم عن ابی عبدالله(ع) است.

و آن روایت نیز که صحیحه است هشام بن سالم عن سلیمان بن خالد قال سألت ابا عبدالله(ع) عن رجل دخل المسجد وافتتح الصلاة و... باب ۵۶ از ابواب صلاة الجماعة حدیث اول.

و شاهد در روایت هم یصلی است که فعل مضارع ظاهر در استمرار است.

ولی این احتمال خلاف ظاهر روایت است. زیرا ظاهر این روایت به کمک فهم فقهاء این است که مکلف نمازش را فرادی خوانده است و بعد نماز جماعتی می‌بیند. در اینکه در حین نماز جماعتی برپا شود.

۵. این احتمال که مرحوم اصفهانی آن مطرح کرده‌اند که منظور روایت از «وليجعلها الفريضة» این است که این عمل را «اجعلها لما فات». یعنی نماز قضا بخوانید.

و شاهد را روایتی دیگر گرفته‌اند که عن اسحاق بن عمار عن ابی عبدالله(ع) «تقام الصلاة وقد صليت: قال صل واجعلها لما فات». باب ۵۵ از ابواب صلاة جماعة.

ولی انصاف این است که این احتمال خلاف ظاهر است و حتی از احتمال شیخ طوسی بیشتر خلاف ظاهر است.

۶. احتمال ششم که مرحوم اصفهانی این احتمال را مطرح کرده‌اند رد کرده‌اند. ان شاء الله فردا.

جلسه ۱۵۹ - (تبدیل امتثال) ۸۷/۱/۲۸ .ppp

احتمال ششم را که مرحوم اصفهانی ذکر فرمودند و البته در کلام شیخ اعظم در صلاة الجماعة آمده است. البته هر دو این کلام را رد کرده‌اند.

اینکه در روایت آمده «وليجعلها الفريضة» گفتیم یکی از احتمالات عنوان مشیر بود. در این احتمال می‌گوید منظور این است که نماز جماعت در ظهر قرارش بده، نه نماز ظهر جماعت.

یعنی مکلف خصوص فضیلت نماز ظهر واجبش را با این نماز درک می‌کند اگر چه امتثال امر واجب با فعل اول بود. اما این کار جماعت در آن نماز را درک می‌کند.

یعنی «وليجعلها جماعة في الفريضة الساقطة».

و البته جواب این احتمال این است که خیلی خلاف ظاهر است و تکلف و تعسف آن ظاهر است.

مرحوم اصفهانی یکی نماز قضا خواندن و دیگری عنوان مشیر بودن را قبول کردند و ما گفتیم خلاف ظاهر است. و احتمال دوم که ما مطرح کردیم قبلاً معقولیت آن را ثابت کردیم و از نظر ظاهر هم، ظاهر روایت با آن درگیر نیست. اگر موافق نباشد.

مرحوم اصفهانی به مرحوم شیخ اعظم حمله‌ای کرده‌اند و بعد از نقل کلام شیخ در صلاة جماعة در احتمال ششم و رد این احتمال که این در واقع امتثال بعد از امتثال است و معقول نیست. و مرحوم شیخ فرمودند.

اگر فرد صلاة فرادی خواند و بعد به جماعت خواند، اگر فهمید نماز فرادی باطل بود اگر بگوییم این نماز فریضة است یعنی همین صلاة جماعت کافی است و احتیاج به اعاده ندارد و اما اگر گفتیم جماعت در فریضة است دیگر نمی‌شود بگوییم کافی است زیرا در فریضة انجام نگرفته است.

مرحوم اصفهانی حمله کرده‌اند که این مصداق تبدیل امتثال است. زیرا اجزاء نماز جماعت مبتنی بر صحت و معقولیت تبدیل امتثال است.

با رجوع به کلام شیخ روشن می‌شود کلام اصفهانی صحیح است و در کلام شیخ مبنی بر صحت تبدیل امثال است. اما از نظر ما می‌توان بدون احتیاج به صحت تبدیل امثال حرف شیخ را تصحیح کرد و گفت همین نماز جماعت کافی است به این بیان:

نمازی را که مکلف در حال انجام است به عنوان نماز ظهر انجام می‌دهد البته نماز ظهر مستحب. نماز ظهر واجب، نمازی است که اولاً به عنوان نماز ظهر اقامه شود و ثانیاً قبل از آن نماز ظهر واجبی اقامه نشده باشد.

اگر چه این مکلف آن را به عنوان استحباب آورده، اما عنوان استحباب محصص و مفرد نیست. زیرا قصد وجه که لازم نیست.

و با این بیان فتوای شیخ تصحیح می‌شود اما تقریب ایشان مشکل دارد. این طایفه اول از روایت.

در مورد قید ان شاء که در صحیح حفص آمده است باید اینگونه بگوییم که گفتیم با نماز دوم، نماز اول الغاء می‌شود اما این واجب نیست که نماز دوم را بخواند. یعنی ان شاء قید صلّ است نه قید «وليجعلها» یا اینکه مراد باشد «وليجعلها الفريضة ان شاء» و یا «وليجعلها القضاء ان شاء» و ...

و یا اینکه مراد ان شاء الله بوده است که در روایات ما آمده است والله افتاده است.

طایفه دوم: که یک روایت دارد اگر چه ظاهر کلمات بیشتر است. و آن روایتی است که تعبیر و عنوان اعاده آمده است. در کلمات فقهاء اعاده یعنی دوباره خواندن. اما خود تعبیر اعاده و یعید خصوصیت دارد. زیرا معنایش این است که از سر بگیرد. یعنی همان را که انجام دادن از سر بخوان یعنی همان طور که در موارد بطلان آمده است.

در اینجا ظاهر روایت این می‌شود که این همان نماز واجب است که از سر می‌خوانید. و این یعنی همان تبدیل امثال است. زیرا فرض است بین نماز ظهر واجب را از سر بخوان و یا اینکه نماز بخوان ولو مستحباً.

معتبره عمار: قال سألت ابا عبدالله(ع) عن الرجل يصلی الفريضة ثم یجد قوماً یصلون جماعة لا یجوزان یعید الصلاة معهم؟ قال(ع) نعم وهو افضل. قلت فان لم یفعل قال لیس به بأس.

حدیث ۹ از باب ۵۴ از ابواب صلاة الجماعة.

این روایت برای تبدیل امثال به جائز است اگر چه آخوند این روایت را مطرح نکرده است.

اما این روایت را می‌توان به همان الغاء امثال حمل کرد و کامل ظاهر روایت است ... و مشکلی با روایت ندارد. پس اگر حرف آخوند معقول هم باشد، که نیست. باز هم روایت تعینی در کلمات ایشان ندارد.

طایفه سوم: روایتی که بعد از ترغیب در صلاة جماعة آمده «والله یختار احبهما الیه».

به این تقریب که یعنی شما در صلاة فريضة خوانده‌اید و خداوند که بهتر است را انتخاب می‌کند. و این یعنی تبدیل امثال جایز است که خداوند بهترین آن دو را انتخاب می‌کند.

روایت ابا بصیر: «... اصلی وقد ادخل المسجد...».

حدیث ۱۰ باب ۵۴ از ابواب صلاة الجماعة.

در رابطه این روایت دو احتمال در کلمات بزرگان مطرح شده است از جمله در کلمات مرحوم اصفهانی که در جلسه بعد خواهیم گفت ان شاء الله تعالی.

جلسه ۱۶۰ - (تبدیل امتثال) ۸۷/۱/۳۱ .qqq

به طایفه سوم از روایات رسیدیم.

گفتیم مرحوم اصفهانی دو احتمال در این روایت مطرح کرده‌اند.

احتمال اول: منظور روایت اختیار احب الصلاتین است در مقام اجر و ثواب نه اختیار احبهما الیه در مقام احتساب امتثال.

امتنال با همان صلاة اول حاصل شد اما در مقام احتساب اجر، آنچه اجر و ثواب بیشتر دارد را ثواب آن را به او می‌دهند.

احتمال دوم: عمل اول و صلاة اول یک اثری فی النفس ایجاد می‌شود اما با صلاة دوم یک اثر دیگری ایجاد می‌شود که آن اثر اول مندرک و مضمحل در آن اثر دوم است. یعنی آن اثر اول وجود منحاظ و مستقلى ندارد.

ایشان فرمودند با این دو احتمال، روایتی دلالتی بر تبدیل امتثال ندارد.

و بعید نیست که روایت یحتسب له افضلهما و اتمهما همین احتمال دوم جاری باشد و به رفع خوانده شود.

ولی اشکال این است که شما تصور کردید تبدیل امتثال به هیچ نحو، معقول نیست و لذا به خلاف ظاهر متمسک شدید، اما راه منحصر در این دو نیست تا خلاف ظاهر را مرتکب شویم.

بلکه ظاهر روایت این است که در مقام احتساب امتثال ان الله یختار احبهما الیه. و آن احتمال شرط متأخر که ما فکر کردیم در اینجا نیز جاری است. و موافق با ظاهر روایت است.

همان باید دید تبدیل امتثال که به نحو شرط متأخر معقول است و این کلام آخوند فرق دارد و آخوند می‌گوید ضم امتثال الی امتثال که هر دو امتثال مستقل باشند.

و ما گفتیم اگر عمل دوم آمد عمل اول ملغی است.

از بعضی کلمات مرحوم اصفهانی برمی‌آید که منظور آخوند همین سخن ماست و ایشان هم شرط متأخر می‌گویند:

مرحوم اصفهانی به شرط متأخر که ما بیان کردیم اشکالی کرده‌اند و ظاهر این است که به حرف آخوند اشکال می‌کند. در هر حال مهم جواب از اشکال مرحوم اصفهانی است ولو مرحوم آخوند این حرف را نزده باشد.

اشکال این است که لازمه شرط متأخر این است که اگر کسی از ابتدا بخواهد هر و عمل را انجام دهد، دیگر نتواند برای عمل اول قصد قربت کند، زیرا می‌داند عمل اول او فاقد شرط است. و بلکه اگر احتمال هم بدهد و جازم نباشد به اینکه عمل اول مأمور به است پس باید به صورت مردد نیت کند و رجاء باید نماز اول را بخواند. پس شرط متأخر شکل

دارد و قابل اثبات در اینجا نیست.

اما جواب ایشان این است که اینکه اولی نباید مصداق امتثال باشد بلکه صحیح است. ما خود گفتیم شرط متأخر یعنی الغاء امتثال اول. حداکثر این است که شما ادعا می‌کنید در باب صلاة اینگونه نیست. که ما نیز قبول نداریم. این اشکالات شما دقیقاً مدلول شرط متأخر است و ما که قائل به شرط متأخریم این مسائل را نیز می‌پذیریم.

rrr. جلسه ۱۶۱ - (تبدیل امتثال) ۸۷/۲/۱

گفتیم بعید نیست منظور آخوند نیز همین حرف ما را بزند. همان‌طور که مرحوم اصفهانی نیز چنین تلقی کرده‌اند آخوند نیز تعبیر به تبدیل امتثال کرده‌اند که ظاهر همان الغاء عمل اول است.

کلام مرحوم صدر نیز که تعبیر می‌کنند به فعدم امتثال سابق، همین مراد ماست که الغاء امتثال اول.

در اینجا باید به ثمره بین شرط متأخر در اینجا و ضم امتثال الی امتثال اشاره کنیم.

اگر بر نماز صحیح اثری مترتب باشد طبق مسلک ضم امتثال اثر بر عمل اول مترتب است اما طبق مسلک دوم که شرط متأخر بود اثر بر عمل اول مترتب نیست.

مثلاً اگر فردی اجیر شده باشد برای اقامه نماز در مکان خاص. و او در آن مکان خاص نماز خواند و بعد رفت و بار دیگر نماز را در جای دیگر خواند. طبق مسلک الغاء امتثال اخذ اجرت مشکل است اما طبق مسلک ضم امتثال اخذ اجرت مانعی ندارد.

و مقتضای اصل عملی در موارد تبدیل امتثال چیست؟

آیا تبدیل امتثال جایز است یا خیر؟

مرحوم آخوند اشاره به اقتضای اصل عملی نکرده‌اند.

به نظر ما اصلی فراتر از اصل عملی جاری است در بعضی نقاط عموم است و در بعضی فروض اصل عملی است. ابتداءً باید بگوییم اصلی نداریم که ثابت کند تبدیل امتثال معقول است و مستحیل نیست. همان‌طور که مرحوم آخوند در بحث تعبد به ظن فرموده‌اند.

اما آثار تبدیل امتثال با اصول قابل جریان است. مثلاً یکی از آثار تبدیل امتثال، صحت عمل اول بود و در اینجا ممکن است آثار عمل صحیح را بر عمل اول جاری کرد با اصول جاری.

و همین‌طور آثار عمل صحیح را بر عمل دوم. اصل عملی که جاری است اصل عدم صحت است که استصحاب است و در معاملات به بیان فساد جاری است.

یعنی قبل از این نماز دوم صحتی نداشت حال نمی‌دانیم آیا صحیح است یا نه؟ اصل عدم صحت است.

و این اصل سیال و جاری در تمام موارد است.

اما در بعضی موارد ممکن است اصل اجتهادی باشد و نوبت به اصل عملی نرسد.

مثلاً اگر فرد بنای اقامه ده روزه نداشت و یک نماز شکسته خواند و بعد قصد اقامه ده روز کرد و همان نماز را دوباره

کامل خواند و بعد دوباره قصدش برگشت گفتیم صحت نماز دوم مبتنی بر جواز تبدیل امتثال است. حال برای نماز بعد نمی داند باید کامل بخواند یا نه؟ دلیل لفظی داریم المسافر یقصد مگر اینکه یک نماز صحیح کامل خوانده باشد و ما شک داریم نماز کاملی که خوانده صحیح باشد.

و اینجا عنوان صلاة صحیح تصحیح نخورده است بلکه مواردی خارج شده است مثلاً مسافر است و اشتباهاً نماز کامل می خواند یا قصد اقامه کرده و نماز کامل خواند بعد از قصدش برگشت. اما شک داریم که این مورد هم خارج شده است یا نه، عموم شاملش می شود.

و در اینجا نوبت به اصل عملی نمی رسد.

پس مقتضای اصل عملی فساد عمل است و عدم صحت است ولی اگر دلیل اجتهادی داشته باشیم نوبت به اصل عملی نمی رسد.

هذا تمام الکلام در تبدیل امتثال.

کلام در مسئله سوم باقی ماند.

تخیر بین اقل و اکثر در اجزاء [نه در افراد]

مثلاً نماز با یک تسبیحه یا دو تسبیحه. یا با یک سلام و با دو سلام. آیا تبدیل امتثال جایز است. مثلاً نماز را با یک سلام خوانده که اکتفاء به آن جایز است؟ آیا می تواند سلام دوم را به جا بیاورد. به این دلیل که تمام عمل امتثال باشد نه اینکه سلام دوم مستحب باشد بلکه جزء واجب و مابه الامتثال باشد.

در اینجا الغاء به معنای الغای استقلال عمل اول معنا دارد اما الغاء کامل معنا ندارد.

آیا تخیر بین اقل و اکثر معقول است یا خیر؟

گذشته گفتیم می توان با شرط متأخر این مورد را نیز معقول تصور کرد. یعنی شارع بگوید جایی نماز تا سلام اول مأمور به است که به دنبالش سلام دیگر نیاید وگرنه مأمور به تمام است نه فقط تا سلام اول. پس شارع می تواند تخیر بین اقل و اکثر را تشریح کند و معقول است.

SSS. جلسه ۱۶۲ - (تخیر بین اقل و اکثر) ۸۷/۲/۲

آیا تخیر بین اقل و اکثر معقول است یا خیر؟ و اگر معقول است آیا ظاهر ادله و اطلاقات با آن مساعد است یا خیر؟ اما بحث به حسب ثبوت و امکان قبلاً گفتیم اگر چه معروف بین اصولیین امتناع تخیر بین اقل و اکثر است و لذا اگر دلیلی ظاهر در آن بود اقل واجب است و اکثر مستحب مستقل است.

که توجیه آنان این است بعد از آنکه اقل در خارج محقق شد لا محاله امر ساقط می شود و دیگر امری نیست تا اکثر امتثال آن باشد.

اگر امر باقی است یعنی اقل امتثال نیست و برای امتثال کافی نیست که این خلاف فرض است و اگر اقل کافی برای امتثال است دیگر معقول نیست با وجود آن در خارج امر باقی باشد. و دیگر الزامی به ادله ندارد.

اما ما گفتیم با شرط متأخر می توان تخییر بین اقل و اکثر را تصحیح کرد، یعنی اقل وقتی کافی است و وقتی امتثال امر است که به دنبال آن اکثر محقق نشود وگرنه اقل کافی نیست و امر ساقط نیست بلکه مجموع و اکثر امتثال است و امر را ساقط می کند.

اما در مقام اثبات باید تفصیل داد:

گاهی اقل: وجود مستقل در خارج دارد یعنی وجود غیر متصل و منحاظ دارد در مقابل وجود واحد، مثل سلام دوم در نماز یا تسبیحه سوم در نماز.

و گاهی وجود واحد ممتد و متصل درد مثل مسح که اقل آن یک انگشت است و اکثر چهار انگشت مثلاً وحدت صلاة در اجزائش وحدت حقیقی نیست بلکه وحدت اعتباری دارد برخلاف خط که وحدت حقیقی دارد هم خط ۲ سانتی متری خط حقیقی و وحدت حقیقی دارد و هم خط ۱۰ سانتی متری وحدت حقیقی دارد.

برخلاف نماز

اگر از نوع اول باشد یعنی وجود مستقل داشته باشد و واحد حقیقی نباشد در این صورت با انجام اقل واجب ساقط است و اکثر مستحبی مستقل است این ظاهر از این ادله است مثل نماز و سلام و دوم در آن.

اما اگر یک وجود باشند و وجود واحد داشته باشد مثل مسح ممتد.

در این صورت هر کدام امتثال است به نحو شرط متأخر.

زیرا اگر بخواهیم بگویم با اقل امر ساقط می شود، اکثر لغو است نه این که مستحب باشد.

زیرا ظاهر دلیل گفته مسح کنید و مسح ۲ سانتی متری مسح واحد صدق می کند و مسح ۱۰ سانتی متری هم مسح واحد است و دلیل هم مسح واحد می خواهد.

یعنی ظاهر ادله واحد حقیقی است و مسح ۲ سانتی متری و ۴ سانتی متری هر کدام مسح واحد حقیقی هستند.

از ثمرات این است. اگر مسح کرد و جایی از محل مسح نجس بود به صورتی که اگر مسح ۲ سانتی متری بکند همه مسح در محل پاک است و اگر ۴ سانتی متر مسح کند در محل نجس است.

حال اگر مسح ۴ سانتی متری کند طبق حرف ما، مسح باطل است چون مسح واحد است در محل نجس بوده است.

اما اگر اقل و اکثر را محال بدانیم در این صورت اکثر دیگر مسح نیست پس باطل نیست.

یا اینکه اگر با آب قلیل بر محل نجس بریزند اگر آب بریزد و قطع شود محال پاک است اما اگر قطع نکند و همین طور بریزد در حالی که ازاله عین شده است در این صورت آیا آبی که می ریزد پاک است یا نجس است.

مرحوم صاحب عروه می گوید: احتیاط نجس بودن آن است زیرا تا وقتی آب قطع نشود هنوز یک بار محقق نشده است و ما دلیل داریم غساله دفعه اول نجس است.

و لازمه این قول این است که در این صورت هنوز محل نیز نجس است.

مرحوم عراقی گفته است اقوی این است که نجس است.

مرحوم حکیم می گوید در اینکه پاک باشد تأمل است.

و منشأ این کلام همین بحث است.

و از موارد دیگر در بحث این است که اگر دست نجس به بول بود و با آب قلیل یک بار آب بر روی آن ریخته شود هر چند این یک بار هر چقدر طول بکشد به اجماع فقهاء پاک نشده است اما اگر بار اول ریخت و قطع کند و بار دوم را دارد می ریزد آیا پاک است یا نجس است. مرحوم سید می گوید هنوز نجس است زیرا دفعه دوم هنوز محقق نشده است. یا در بحث اداء زکات فطره گفته اند سه کیلو اداء شود و کافی است. حال اگر کسی ده کیلو داد آیا این زکات فطره است و مابقی آن صدقه است یا اینکه همه اش مصداق زکات فطره است. اگر بگوییم تخییر بین اقل و اکثر معقول است همه اش زکات فطره است. و فرق این دو قول در آثار و مصرف روشن است. یا اینکه در کفارات احرام آمده صدقه بدهد در این صورت نیز بحث اقل و اکثر جا دارد. و یا اداء دین به زیاده که بحث اقل و اکثر جا دارد که اداء زیاده است یا اداء به زیاده است. که از آثار آن رجوع در زیاده است.

۳/۲/۸۷ (اکثر و اقل) - جلسه ۱۶۳ - (تخییر بین اقل و اکثر)

در مقام اثبات تفصیل داریم و گفت یا اقل و اکثر دو وجود مستقلند و امر به هر یک از اجزاء مستقلاً تعلق می گیرد. ولو به امر ضمنی.

گفتیم در این صورت جزء فرائد از قبیل مستحب مستقل است و این ظاهر از دلیل است.

و بعضی مواقع اکثر به حسب وجود خارجی، جزء اقل باشد یعنی اقل و اکثر وحدت حقیقی را داشته باشند و اکثر وجود مستقل و خارج وجودی از اقل نداشته باشد مثل مسح.

گفتیم در این مواقع ظاهر دلیل شرط متأخر است و هر کدام تحقق پیدا کند همان مصداق مأمور به است.

ظهور ساعد با این است که مجموع واحد خارجی به هر مقدار که باشد مصداق امثال است.

پس آنچه در دوران بین تعیین و تخییر گفته اند اطلاق اقتضای تعیینیت دارد در اقل و اکثر صحیح نیست. زیرا در متباینین صحیح ست و مشکلی ندارد اما در اینجا اطلاق اقتضاء می کند تخییریت را. مثلاً گفته اسعوا، یا اغسلوا و می شود بحث را تعمیم داد از جایی که واحد حقیقی باشد به جایی که واحد عرفی باشد.

مثلاً آمده: المحرم اذا اكل الزعفران فعلیه الكفارة.

حال اگر محرم مرتکب شد تا حالا گفتیم اگر به یک بار بخورد، چون یکبار خورده است یک کفاره بر عهده اش آمده است و حال اگر به چند باره بخورد باز هم وحدت عرفیه هستن. اگر چه واحد حقیقی نیست. بعید نیست بگوییم در اینجا نیز یک کفاره باید بدهد.

مثل کفاره افطار روزه رمضان که آیا باید برای هر لقمه یک کفاره بدهد یا برای یک وعده غذا یک کفاره باید بدهد ولو اگر یک لقمه هم می خورد تمام می شد باز هم کفاره باید می داد.

و این بحث اختصاص به اوامر ندارد و در نواهی نیز جاری است مثل همین بحوث کفاره. یعنی گاهی انجام ملاک و مصداق امتثال است و گاهی سبب کفاره است.

اما بحث اصل عملی نیز احتیاج به توضیح ندارد و واضح است.

دلالت بر فقه و تراخی

آیا مدلول امر و متفاهم از امر در مقام اثبات در جایی که امر تعلق به طبیعت گرفته و مقید به فوریت هم نشده است. ۱. وجوب فوری متعلق امر است یا وجوب متراخی است و یا هیچ‌کدام. متفاهم این است که مدلول طبیعت غیر مقید به فهد و تراخی است که نتیجه آن این است که تراخی جایز است.

مرحوم آخوند می‌فرماید حق این است که امر دلالت بر طبیعت می‌کند و دلالتی بر فهد و تراخی ندارد و بعضی با تسلیم این جهت که اطلاق امر فی حدّ نفسه اقتضای طلب طبیعت می‌کند اما دلیل خارجی داریم که لزوم فوریت مگر اینکه تراخی اثبات شود.

و استدلال کرده‌اند به عده‌ای از نصوص قرآنی مثل «واستبقوا الخیرات، وسارعوا إلی مغفرة من ربکم؟» این دلیل اگرچه وضع امر برای فوریت را اثبات نمی‌کند اما دلیل خارجی و منفصل بر لزوم فوریت است. مرحوم آخوند می‌فرماید:

اولاً: این آیا حکم غیر الزامی دارند و حکم لزومی ندارند. زیرا لسان آنها اگر لزومی بود جا داشت با لسان تهدید و وعید پیش بیاید نه با لسان وعده.

و حداقل یصلح للقرینة است.

ثانیاً: فرضاً دلالت بر وجوب و لزوم کند اما این امر را نمی‌شود بر وجوب کرد زیرا مستلزم تخصیص اکثر است چون می‌دانیم در بسیاری از واجبات فور لازم نیست. نماز، دفن میت و ...

پس این امر یا در جامع وجوب و استحباب استعمال شده و یا در استحباب استعمال شده است و علی کل تقدیر دلالت بر مدعای شما ندارد.

ثالثاً: این امر ارشادی است مثل اطیعوا الله و اطیعوا الرسول.

یعنی شما اگر نماز خواندید دو امتثال نکرده‌اید هم نماز را امتثال کرده‌اید و هم اطاعت را امتثال کرده‌اید. این آیات نیز امر ارشادی است.

مرحوم اصفهانی اشکال کرده‌اند در امر «اطیعوا» اصلاً نمی‌تواند ارشادی نباشد برخلاف «ما نحن فیه».

یعنی دو وجوب داریم یکی به اصل عقل و دیگری به فوریت.

ولی به نظر ایشان سخن مرحوم آخوند را خوب تلقی نکرده‌اند.

بلکه آخوند می‌گوید:

وقتی شارع امر به استباق و سارعت کرده است می‌خواهد بگوید خود سرعت و استباق هیچ مصلحتی ندارد بلکه

می‌خواهد مصلحت واجب را از دست ندهید.

یک مصلحت بیشتر نیست و آن انجام کار است و استباق و فوریت مصلحتی ندارد. بلکه ارشاد بر تحقق مصلحت مأمور به است.

حال اگر می‌خواهید اشکال کنید باید بگویید این خلاف ظاهر است و حتی اگر علم به انجام عمل در آخر وقتداشته باشم باز هم امر به فوریت هست.

و یا اینکه می‌گوید از هم پیشی بگیرید و این ربطی به ارشادی که شما می‌گویید ندارد. پس کلام آخر آخوند ناتمام است.

۰۰۰۰ . جلسه ۱۶۴ - (تخیر بین اقل و اکثر) ۸۷/۲/۴

در فوریت دو احتمال وجود دارد:

۱. فوریت واجب فی واجب. یعنی در صورت عصیان فوریت، باعث سقوط اصل تکلیف نمی‌شود و بعد از سقوط فوریت، تکلیف کماکان باقی است. مثل فوریت در اداء دین در صورت مطالبه مالک.

۲. فوریت به نحو تقیید و به نحوی است که اگر عمل به فوریت نشود اصل تکلیف هم ساقط است. مثل وجوب اسراء در آوردن آب برای کسی که مشرف به هلاکت است.

و هر دو این احتمالات در بحث دلالت امر به فوریت مطرح است. آیا فوریت به نحو تعدد مطلوب از اطلاق امر فهمیده می‌شود یا نه؟ و آیا فوریت به نحو وحدت مطلوب از اطلاق امر فهمیده می‌شود یا نه؟

بحث در جایی نیست که فوراً را به صراحت خواسته باشد بلکه بحث در اطلاق امر است.

اینجا بحث یکبار از ناحیه دلالت وضعیه است چه بحث نسبت به فوریت به نحو تعدد مطلوب و چه به نحو وحدت مطلوب و بار دیگر به لحاظ اصل عملی است.

اما احتمال فوریت به نحو تعدد مطلوب خود و احتمال مطرح دارد:

الف. فوریتی است در زمان اول فقط. یعنی امر دلالت بر فوریت دارد و در صورت عصیان فوریت لازم نیست فوریت رعایت شود و دیگر واجب موسع است.

ب. فوریت در تمام ازمنه. یعنی در صورت عصیان فوریت در زمان اول، عمل باید فوراً قصوراً آورده شود و باز هم در زمان متأخر فوریت لازم است.

مرحوم آخوند فرمودند اگر پذیرفتیم امر دلالت بر فوریت دارد اما ادعای دلالت بر فوراً قصوراً بی‌زمینه است و سخیف است.

مرحوم محقق داماد اشکال به آخوند کرده‌اند که امر نه تنها دلالت بر وجود خود دارد بلکه دلالت بر فوراً قصوراً دارد.

اینجا باید به مرحوم آخوند گفت چرا این ادعا را می‌کنید که فوراً قصوراً اصلاً جا ندارد اگر نظرتان این است که دلالت

ندارد یک حرفی است اما اینکه جا ندارد بعید است و این حرف از شما پذیرفتنی است.

حال به بحث برگردیم.

اوامر به حسب دلالت وضعی چنانچه در بحث مرة و تکرار گفتیم در اینجا قابل تطبیق است. نزاع هم در ماده است و هم در هیأت نزاع جاری است. و امر دلالت بر طبیعت ماده دارد و نه دلالت بر فوریت دارد و نه بر تراخی. بلکه مدلول امر، طلب طبیعت و ماهیت است و لذا فوریت اخذ نشده است نه به نحو تعدد مطلوب در اول ازمنه و نه فوریت به نحو فوراً قصوراً و نه فوریت به نحو تقيید و وحدت مطلوب.

و اینکه در ذهن مرحوم داماد است، خلطی است به لحاظ قضایای خارجیه‌ای که مخوف به قرائن است. پس فور با اطلاق امر نفی می‌شود به هر سه معنا و همین‌طور لزوم تراخی نفی می‌شود.

اما اقتضای اصل عملی چیست؟

نسبت به فوریت به معنای واجب به هر دو قسمش مقتضای اصل برائت است. اما در فوریت به نحو سوم مقتضای اصل و احتیاط است.

نسبت واجب فی واجب اصل و وجوب عمل را می‌دانیم یعنی می‌دانیم در صورت عدم فوریت، تکلیف همچنان باقی است اما نمی‌دانیم زائد بر آن فوریت واجب است یا نه؟ اصل عدم آن است و برائت از این تکلیف زائد است.

و در اینجا تفاوتی بین دو قسم این فوریت نیست.

و این برگشتن به اقل و اکثر استقلالی است و حتی قائلین به احتیاط در اقل و اکثر ارتباطی نیز باید قائل به برائت شوند.

اما شک در فوریت به نحو تقيید بود. و وحدت مطلوب بود مثلاً گفته نماز آیات را بخوانید. آیا اصل فردیت است یا عدم آن. مقتضای اصل احتیاط است.

ممکن است گفته شود از موارد اقل و اکثر ارتباطی است و ما در آنجا برائتی هستیم ولی این حرف صحیح نیست.

زیرا اینکه می‌بینیم در اقل و اکثر ارتباطی برائت از قید جاری می‌شود زیرا اصول در اطراف علم اجمالی جاری نمی‌شود تا تساقط پیدا کند.

جایی علم اجمالی منشأ احتیاط است که اصول در اطراف آن تعارض کنند و گرنه علم اجمالی منشأ احتیاط نیست.

و لذا در موارد خروج از اطراف از محل ابتلاء احتیاط لازم نیست.

حال در اقل و اکثر ارتباطی می‌گوییم اصل برائت در اکثر جاری است و در اقل جاری نیست زیرا یقین به لزوم اقل داریم. یعنی اصل در اینجا اثر ندارد زیرا ترخیص در مخالفت قطعیه است. والا اصل مثبت است.

اما در اینجا این کلام جاری نیست.

یعنی اینجا در صورت عدم فوریت یقین به بقای عمل نداریم. بلکه چون احتمال تقيید داریم اگر فوریت بخوانیم دیگر معلوم نیست عمل واجب باشد به خلاف اقل و اکثر ارتباطی که اگر اکثر نباشد وجوب اقل قطعی است و وجوب اقل متوقف بر وجوب اکثر نیست به خلاف اینجا که وجوب اقل ممکن است متوقف بر وجوب اکثر باشد.

در بحث تقیید و جوب به فوریت که اگر فوریت نباشد شاید اصلاً عمل نباشد جای احتیاط است زیرا اصل جاری در طرف قید معارض است با اصل جاری در طرف مقید.

و فرق بین فوراً قصوراً با اینجا روشن است زیرا اصل عملی علی کل تقدیر واجب است برخلاف اینجا و لذا اصل برائت عدم لزوم فوریت و اصل برائت عدم لزوم اصل عمل تعارض دارند زیرا به مخالفت قطعیه می انجامد. پس محل احتیاط است.

۷۷۷. جلسه ۱۶۵ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۷

از مباحث مهم اصول بحث اجزاء است و عنوان بحث در کفایه این است که شبهه‌ای نیست که اتیان مأمور به مجزی است فی الجملة اما در بعضی تفصیلات کلام و بحث وجود دارد.

مرحوم آخوند ۴ مقدمه برای ورود به بحث مطرح می کنند.

عنوان: آیا اتیان به مأمور به است مقتضی اجزاء هست یا خیر؟

الاتیان بالمأمور به علی وجه هل یقتضی الاجزاء ام لا؟

مقدمه اول: در مورد علی وجه باید گفت منظور از وجه، قصد وجه در باب عبادات نیست بلکه یعنی انجام مأمور به به نحوی باید انجام بگیرد اعم از مشروط شرعی و عقلی.

پس مراد وجه در قصد الوجه نیست و تنها قیود معتبره شرعی نیز نیست. بلکه اعتبار قصد قربت که عقلی بود از نظر آخوند، آن هم داخل در علی وجه است.

مقدمه دوم: این مسئله عقلی است یعنی آیا انجام مأمور به موجب سقوط امر می باشد عقلاً؛ و در باب کشف و دلالت نیست و فرقی بین اجزاء به امر خودش و یا اجزاء به امر دیگر و هر دو عقلی است. البته به نظر ما این صحیح نیست و بحث لفظی است.

مقدمه سوم: اجزاء یعنی چه؟

اجزاء به معنای عدم وجوب اعاده یا عدم وجوب قضا است یا خیر؟

مرحوم آخوند می گوید اجزاء همان معنای لغوی اش مراد است یعنی کفایت و سقوط اعاده یا قضاء از ملازمات مکفی بودن است.

مقدمه چهارم: تفاوت مسئله اجزاء و مسئله مره و تکرار و مسئله قضاء تابع اداء است که به نظر ما مهم نیست.

بحث در اجزاء در دو موضع است:

۱. اجزاء هر مأمور به از امر خودش. چه به امر واقعی و چه به امر اضطراری و چه به امر ظاهری.

آیا انجام مأمور به به هر امری موجب سقوط همان امر هست یا خیر؟

شکی نیست هر امری از امر خودش مجزی است و در این امر تردیدی نیست و به قول شیخ انصاری کسی که در این

مسئله تردید کند من اصحاب السوء است.

و اصلاً معقول نیست با انجام مأمور به امر باقی باشد و ساقط نشده باشد.

و مطرح کردن این بحث یکی از این سه منشأ است.

اول: طرح این مسئله تمهید برای بحث تبدیل امتثال باشد. یعنی تردیدی نیست اتیان هر امری موجب سقوط امر

خودش می‌باشد اما آیا تبدیل امتثال نیز جایز نیست؟ یا تبدیل جایز است؟

این همان کاری است که مرحوم آخوند انجام داده‌اند.

دوم: طرح این مسئله تمهید برای مقام دوم بحث است که آیا اتیان مأمور به امر اضطراری مجزی از امر واقعی است

یا خیر؟

سوم: در بحث انجام مأمور به به هر امری نسبت به امر خودش زمینه‌ای برای عدم اجزاء نیست یعنی عدم اجزاء معقول

نیست و اجزاء قهری است و قابل تعبد به خلاف نیست اما در مقام دوم که اتیان مأمور به مجزی از امر دیگری باشد

قابلیت تعبد به خلاف هست. یعنی جای این را دارد که شارع تعبد به عدم اجزاء کند. یعنی اجزاء عقلی نیست.

این را از کلمات مرحوم شیخ می‌توان فهمید.

مرحوم آخوند سپس وارد تبدیل امتثال می‌شوند که ما قبلاً بحث کردیم.

۲. الموضوع الثانی. اجزاء مأمور به از امر دیگر. که خودش دو مسئله است:

مسئله اول: آیا انجام مأمور به به امر اضطراری مجزی از امر اختیاری هست یا نه؟

مسئله دوم: آیا انجام مأمور به به امر ظاهری مجزی از امر واقعی بعد از انکشاف خلاف هست یا نه؟ اگر با آب

مشکوک الطهارة وضو گرفت و نماز خواند به خاطر اصالة الطهارة آیا بعد از انکشاف خلاف و معلوم شدن نجس بودن

آب، دیگر احتیاج به خواندن نماز هست یا نه؟

و البته در هر دو مسئله جدای از دلیل خاص و از انقضای قاعده اولیه بحث می‌کنیم.

مسئله اول:

آیا اتیان مأمور به اضطراری مکفی و مجزی از امر اختیاری هست یا خیر؟

یا اینکه آیا اگر مأمور به اضطراری اتیان شود، امر واقعی‌تان را انجام داده‌اید یا خیر؟

آیا امر واقعی به جامع تعلق گرفته تا با اتیان یک فرد، سقوطش قهری باشد یا به حصه تعلق گرفته تا سقوط قهری

نداشته باشد.

این بحث را از دو منظر می‌توان دید: ۱. دید اثباتی در اینجا یک حکم واقعی اضطراری داریم و یک حکم واقعی

اختیاری.

۲. دید ثبوتی: در اینجا یک حکم حقیقی و واقعی داریم و یک وظیفه بیشتر نداریم حال آن وظیفه چیست؟ آیا جامع

است یا حصه است؟

بحث در اجزاء امر اضطراری از امر اختیاری است. و این یک بحث موردی نیست بلکه محل بحث این جهت است که

امر اضطراری عموماً ظهور در کفایت اتیان متعلقش نسبت به وظیفه اختیاری دارد یا نه؟ واگر نه آیا دلیل عامی ولو اصل عملی وجود دارد یا خیر؟

بحث از اجزاء در موارد خاص نیست. و بعضی بحوث مواردی مثل نماز یا مثل اجزاء عمل بر اجتهاد و سابق و ... از بحث اجزاء نیست. و اصلاً بعضی از آنها بحث اصولی نیست. مثل اجزاء بحث نماز. و یا اجزاء عمل بر اجتهاد سابق از مباحث اجتهاد و تقلید است نه از مباحث اوامر.

اما اصل مطلب:

مباحثی که باید مطرح شود شش بحث است:

بحث اول: آیا انجام فعل اضطراری موجب سقوط تکلیف از عهده مکلف و جواز اکتفاء به آن و عدم لزوم اتیان وظیفه اختیاری می‌شود یا خیر؟

بحث دوم: مقتضای قاعده بنابر قول به اجزاء. آیا اجزاء به ملاک وفای فعل اضطراری به مصلحت ملزمه است؟ یا به خاطر عدم تمکن از استیفاء مصلحت ملزمه بعد از انجام فعل اضطراری است؟

بحث دوم: آیا مقتضای قواعد در اضطرار که موضوع حکم اضطراری است. اضطرار است و صرف طرو اضطرار کافی است ولو فی بعض الوقت یا ظاهر ادله اضطرار مستوعب است.

آیا مثل سخر است که صرف طرو آن کافی است برای قصر نماز یا خیر، باید اضطرار در تمام وقت باشد؟

بحث چهارم: با فرض اینکه ضرورت طاری ولو فی بعض الوقت موضوع تکلیف اضطراری است، آیا تکلیفاً، شرعاً یا عقلاً جایز است فعل اضطراری را انجام دهد. یعنی آیا بدار جایز است تکلیفاً. ولو می‌داند عذر او بر طرف می‌شود. یعنی اگر چه وضعاً صحیح است اما آیا تکلیفاً نیز جایز است یا خیر؟

اگر گفتیم اجزاء به ملک و فاء به مصلحت ملزمه است بدار جایز است. اما اگر به ملاک تفویت باشد، بدار جایز نیست.

www . جلسه ۱۶۶ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸/۲/۸۷

بحث پنجم: آیا اضطراری که موضوع حکم اضطراری است، اضطرار مطلق است یعنی ولو بالاختیار ایجاد شده باشد یا فقط اضطرار بدون سوء اختیار است.

بحث ششم: آیا ایقاع نفس در اضطرار، تکلیفاً جایز است یا خیر؟ یعنی با فرض اینکه در بحث قبل اضطرار مطلق موضوع است حال آیا ایقاع نفس در اضطرار تکلیفاً جایز است یا خیر حرام است. که این هم مانند بدار منوط به ملاک اجزاء است. اگر به ملاک، و فاء به تمام مصلحت باشد جایز است والا اگر به ملاک تفویت باشد، حرام است.

بحث اول:

آیا انجام عمل اضطراری مجزی است یعنی مکلف به اتیان فعل اختیاری بعد از زوال عذر نیست؟ آیا امتقضای قاعده اجزاء است؟

در اینجا ما مبنا را می‌گذاریم بر اینکه صرف طرو اضطرار کافی است برای فعلیت حکم اضطراری، حال آیا اگر نماز

با تیمم خواند، بعد از پیدا کردن آب، باید مجدداً نماز را بخواند یا لازم نیست؟

مرحوم آخوند در اینجا بحث را در دو مرحله قرار داده‌اند:

بحث ثبوتی که فعل اضطراری به حسب صور ثبوتی عقلی، چند وجه دارد و حکم هر وجه چیست؟

بحث اثباتی اصولی. مقتضای ادله عامه اضطرار چیست؟ و یا مقتضای عام ادله افعال اضطراریه چیست؟

و این مقام را دو قسمت کرده است اصل عملی و اصل اجتهادی.

در مقام ثبوت فعل اضطراری به چهار صوت قابل تصور است:

اول: فعل اضطراری وافی به تمام مصلحت فعل اختیاری باشد. و فعل اضطراری در ظرف ضرورت و اضطرار چیزی

از فعل اختیاری در ظرف اختیار کم نداشته باشد. بلکه شاید هم بیشتر داشته باشد.

در این صورت شکلی نیست عمل اضطراری مجزی است و لازم نیست عمل اختیاری انجام بگیرد.

دوم: فعل اضطراری در ظرف اضطرار وافی به مصلحت ملزومه فعل اختیاری است. و مصلحت باقیمانده ملزومه نیست.

در این صورت نیز فعل اضطراری مجزی از فعل اختیاری است. زیرا تفویت مصلحت غیر ملزومه اشکالی ندارد.

سوم: فعل اضطراری وافی به مصلحت ملزومه نیست ولی امکان تدارک ندارد.

XXX. جلسه ۱۶۷ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۹

دو صورت از صور ثبوتی امر اضطراری را ذکر کردیم.

صورت سوم: فعل اضطراری وافی به مصلحت ملزومه نیست یعنی مصلحتی که باقی می‌ماند الزامی است اما با انجام

فعل اضطراری امکان تدارک آن مصلحت باقی نیست. و آن مصلحت فوت می‌شود.

در اینجا نیز فعل اضطراری مجزی است نه به خاطر وفاء به مصلحت بلکه به خاطر تفویت و عدم امکان تدارک

مصلحت.

صورت چهارم: فعل اضطراری وافی به مصلحت ملزومه فعل اختیاری نیست و امکان تدارک آن مصلحت باقی است.

در این صورت فعل اضطراری مجزی از فعل اختیاری نیست.

بعد مرحوم آخوند به بحث چهارم پرداخته‌اند که آیا بدار تکلیفاً جایز است یا خیر؟

بحث چهارم

مرحوم آخوند در بدار تفصیل داده‌اند:

در صورت اول و دوم همان‌طور که قائل به اجزاء شده‌اند می‌فرمایند بدار نیز جایز است تکلیفاً:

و البته چون فعل در صورت اضطرار مصلحت دارد از مختار صحیح نیست.

اما در صورت سوم بدار تکلیفاً جایز نیست چون باعث فوت مصلحت و غرض ملزومه است.

بله. اگر غرض اهمی در بین باشد مثلاً مصلحت درک وقت، در این صورت که اگر بدار نکند مصلحت اهم را از دست

می‌دهد در این صورت بدار جایز است و بلکه واجب است.

اما در صورت چهارم اگر چه مجزی نبود اما بدار جایز است زیرا مکلف در صورت انجام فعل اضطراری چیزی از دست نمی‌دهد بلکه شاید واجب هم باشد.

مکلف مخیر است در این فرض بین انجام فعل اضطراری و اختیاری و بین اکتفاء به فعل اختیاری بعد از ارتفاع عذر. و این تخییر بین اقل و اکثر است.

و بعد مرحوم آخوند اشاره به بحث سوم کرده‌اند که آیا موضوع حکم اضطراری، اضطرار طارمی است یا اضطرار مستوعب و اشاره کرده‌اند به چند احتمال و انتخابی نکرده‌اند و جواز بدار را مبتنی بر این مسئله کرده است. و ما آن را در جای خود بحث خواهیم کرد.

مرحوم آخوند وارد بحث اثباتی می‌شوند. ایشان می‌گویند مقتضای اطلاقات ادله اضطراریه اگر دلیل خاص نباشد، اجزاء است.

و اگر اطلاق تمام نباشد، مقتضای اصل عمل نیز اجزاء است. و این اصل برائت است از اعاده و قضا؛ زیرا شبهه حکمیه (؟؟؟ حرفیه) است ایضاً واضح است زیرا موضوعش فوت است.

بله. اگر قضا موضوعش انجام ندادن فعل اختیاری باشد ولو فعل اختیاری بر او واجب نباشد در این صورت عدم اجزاء است ولی این مجرد فرض است و موضوع قضاء همچنین نیست.

و باید گفت اصل عدم استیفاء مصلحت فی الوقت مثبت است؛ زیرا باید گفت قبل از اتیان که مصلحت استیفاء نشده بود الآن هم استصحاب می‌گوید استیفاء نشده است. اما این اصل مثبت است زیرا اگر مکلف استیفاء مصلحت نکرده باشد، باید دوباره بخواند موضوع حکم شارع به قضاء نیست. بله لازمه عقلی عدم استیفاء مصلحت در وقت فوت است که موضوع قضا است. پس اصل برای اثبات فوت مثبت است و حجت نیست.

ما باید بگوییم اطلاقی که مرحوم آخوند بیان کردند و آن را اجزاء فرمودند به شهادت تلامذه ایشان همان اطلاقی است که ایشان قبلاً گفتند اطلاق امر یقتضی الوجوب تعیناً و نفی وجوب تخییری می‌کند.

زیرا از نظر ایشان فعل اضطراری اگر مجزی نباشد صورت چهارم بود که نتیجه‌ی آن تخییر بین اقل و اکثر بود و چون اطلاق نفی تخییر می‌کند، نفی صورت چهارم را می‌کند پس مجزی است هر کدام از سه فرض قبل که می‌خواهد باشد.

yyy. جلسه ۱۶۸ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۱۰

وجه اولی که برای اجزاء مطرح شده کلام مرحوم آخوند است که تمسک کرده‌اند به اطلاقات ادله اضطراری که اگر عدم اجزاء باشد یعنی مکلف مخیر است بین فعل اضطراری و اختیاری و بین فعل اختیاری. و از آنجا که اطلاق امر نفی تخییر می‌کند، پس فعل اضطراری مجزی است.

این کلام آخوند مشتمل به خلطی فاحش است. که برای اینکه مقتضای اطلاق امر، وجوب تعینی است را فی الجمله پذیرفته‌ایم.

آنچه شما می‌خواستید نتیجه بگیرید تعیین فعل اضطراری است. یعنی وقتی گفتند نماز با تیمم بخوان معنایش وجوب

تعیینی است. یعنی انجام نماز با وضوء لازم نیست و اکتفاء به نماز با تیمم جایز است. اما این اشکال دارد؛ زیرا یقیناً اینجا وجوب تعینی نیست بلکه تخییری است زیرا در فرض عنه غیر مستوعب یقیناً ترک فعل اضطراری و انجام فعل اختیاری بعد از عذر جایز است.

اینکه لازم نیست فعل اختیاری را انجام دهد یک مسئله است و تعیین فعل اضطراری یک مسئله دیگر. پس اگر فعل اضطراری واجب باشد به صورت تخییری واجب است.

و علاوه که اگر چیز دیگری بگوید و آن اینکه فعل اضطراری مکفی است. نه واجب تعینی باشد و اینکه مکفی است بر اساس واجب تخییری مکفی است.

یعنی مخیر است مکلف بین انجام فعل اضطراری و بین انجام فعل اختیاری بعد از ارتفاع عذر. و این با اطلاق قابل اثبات نیست.

و امر دائر است بین اینکه فعل اضطراری را انجام دهد و یا فعل اختیاری بعد از ارتفاع عذر را انجام دهد و یا اینکه مجموع هر دو فعل را انجام دهد.

در اینجا دلیلی بر تعیین فعل اضطراری و یا انجام اختیاری بعد از عذر نداریم.

۳. ما دلیل لفظی بر تعیین وجوب تعینی نداشتیم بلکه بر اساس دین بود که اگر شارع امر کرد و در مقام بیان بود اطلاق اقتضاء می‌کند آن واجب عدلی ندارد.

و این در جایی تمام است که تخییر بین متباینین باشد. اما در دوران بین اقل و اکثر بنا بر (؟؟؟ معیوتیت) آن اطلاق اقتضای تعیین ندارد.

بله اطلاق همان طوری که اقتضاء می‌کند وجوب تعینی را، اطلاق اقتضاء می‌کند وجوب شیء را و نفی جزئیت شیء آخر.

اما این دو مسئله ربطی به هم ندارند.

بله. اطلاق دیگری در میان است و آن اطلاق مقامی است. آیا در اینجا تمام است یا نه بعداً خواهیم گفت. پس استدلال به اطلاق دلیل اضطراری ناتمام است.

و ایشان می‌گویند اگر اطلاقی در بین بود که این اگر نبود اصل عملی اقتضای اجزاء می‌کند. آیا مقتضای اصل عملی اجزاء است باید تفصیل داد.

نسبت به قضا اصل عدم وجوب قضاء است و حق با مرحوم آخوند است.

اما در مورد اداء و اعاده در وقت، مرحوم آخوند تمسک به برائت کردند اما به نظر ما جایی تمسک به برائت جا دارد که دلیل وجوب فعل اختیاری اطلاق نداشته باشد. اما اگر دلیل فعل اختیاری اطلاق داشته باشد و چه اجزاء طبق حرف شما چیست؟

و اگر فعل اضطراری صلاحیت تخصیص داشته باشد که هیچ‌گونه اصل عمل جاری نیست و فعل اختیاری کماکان

پابرجاست.

وجه دیگری که برای اجزاء گفته شده است که مرحوم خوبی گفته‌اند: عقل حکم به اجزاء می‌کند. از چهار صورت ذکر شده، فقط صورت چهارم مجزی نبود و مقتضای آن تخییر بود که گذشت و این معقول نیست؛ زیرا تخییر بین اقل و اکثر است و آن محال است پس عمل مجزی است به هر کدام از سه صورت دیگر باشد فرقی نمی‌کند.

ZZZ. جلسه ۱۶۹ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۱۱

بحث در استدلال برای اجزاء بود به وجهی که مرحوم خوبی ذکر کرده بودند رسیدیم. انحا و صور وقوع فعل اضطراری چهار صورت بود که بر اساس سه تصویر از آنها فعل اضطراری مجزی بود و طبق یک صورت مجزی نبود.

اما فعل اضطراری طبق تصویر چهارم به یکی از سه صورت است:

اول: واجب تعیینی باشد.

دوم: واجب تخییری به نحو بین متباینین باشد.

سوم: واجب تخییری به نحو بین اقل و اکثر باشد.

و هر سه وجه محال هستند پس امر فعل اضطراری طبق صورت چهارم نیست و طبق هر کدام از آن سه وجه مجزی است.

توضیح اینکه:

صورت اول از وجه چهارم که امر به نحو واجب تعیینی باشد و این نادرست است زیرا قطعاً امر تعیینی به فعل اضطراری نشده است در عذر غیر مستوعب. بلکه یقیناً اتیان فعل اختیاری بعد از عذر جایز و مکفی است.

صورت دوم که به نحو واجب تخییری بین متباینین باشد. یعنی انجام نماز به فعل اضطراری و یا انجام فعل اختیاری. و این با فرض صورت چهارم ناسازگار است زیرا فرض این بود که فعل اضطراری مانع از تدارک فعل اختیاری نیست و در این صورت معنا ندارد با انجام اضطراری امر اختیاری نیز ساقط شود که مفروض این فرض دوم بود.

و اما صورت سوم که تخییر بین اقل و اکثر بود یعنی مکلف مخیر است بین فعل اقل که عبارت از فعل اختیاری است و بین فعل اکثر فعل اختیاری همراه با فعل اضطراری است. و تخییر بین اقل و اکثر محال است و معقول نیست.

پس امر اضطراری به یکی از آن سه صورت اول است که هر سه صورت مصادف با اجزاء است.

از نظر ما کلام آقای خوبی از سه جهت ناتمام است.

اول: این کلام مبتنی بر محال بودن تخییر بین اقل و اکثر است که ما قبلاً آن را رد کردیم و گفتیم معقول است و لذا این استدلال صحیح نیست.

دوم: بر فرض که تخییر بین اقل و اکثر محال باشد، شما گفتید به عدم اجزاء طبق صورت چهارم است و در صورت

چهارم سه نحو متصور است که هر سه نحو محال است. از نظر ما احتمال چهارمی مطرح است و آن اینکه فعل اضطراری واجب نباشد. یعنی فعل اختیاری واجب باشد و فعل اضطراری مستحب باشد.

پس اگر تخییر بین اقل و اکثر نامعقول است دلیل نمی‌شود شما آن را مستحب فرض نکنید.

سوم: بر فرض که فعل اضطراری مستحب نیست و باید واجب باشد. اما در این صورت واجب مردود می‌شود بین فعل اضطراری و بین فعل اختیاری. یعنی نمی‌دانیم آنچه واجب است فعل اضطراری است یا فعل اختیاری است و دلیل فعل اضطراری و فعل اختیاری تعارض می‌کنند.

مرحوم آقای صدر دو اشکال به آقای خوئی کرده‌اند:

اول: اشکال نقضی به آقای خوئی است که خود شما در بعضی موارد تخییر بین اقل و اکثر را تصور کردید و به آن ملتزم شده‌اید چطور اینجا می‌گویید نامعقول است. مثلاً در بحث مطلق و مقید گفته‌اید اگر باشد اعتق رقبه و آمده باشد اعتق رقبه مؤمنه.

اینجا دو روش برای جمع بین این دلیل است: ۱. حمل مطلق بر مقید و اینکه واجب عتق رقبه مؤمنه است.

۲. مکلف دو تکلیف دارد یا یک تکلیف به نحو واجب تخییری. یعنی آنچه بر شما واجب است دو عدل دارد: که یک عدل آن دو عدلی است. یعنی واجب است عتق رقبه مؤمنه به شرط لا عتق کافر قبلاً. و عدل دیگر عتق واجب است عتق رقبه مؤمنه به شرط سبق عتق رقبه کافر قبلاً.

یعنی اقل و اکثر را با به شرط لا و شرط شیء به متباینین برگردانده است و این در همه اقل و اکثرها ممکن است.

در اینجا هم بگویید بر مکلف واجب است نماز با وضوء به شرط سبق فعل اضطراری قبلش و یا واجب است نماز با وضوء بر شرط عدم سبق فعل اضطراری.

پس دوران بین تباینین است و مشکلی ندارد.

به نظر ما این نقض به مرحوم خوئی وارد است.

aaaa. جلسه ۱۷۰ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۱۴

بحث در وجهی بود که مرحوم خوئی برای اجزاء ذکر کرده‌اند.

اشکالات خود را بیان کردیم و به اشکالات مرحوم صدر رسیدیم.

اشکال اول ایشان این بود که خود مرحوم خوئی در بحث مطلق و مقید بیانی دارند که جایی که مطلق داریم و مقیدی داریم جمع بین این دو، به دو تصویر ممکن است:

مثلاً آمده اعتق رقبه و اعتق رقبه مؤمنه.

جمع اول حمل مطلق بر مقید که جمع متعارف است و خود مرحوم خوئی نیز از نظر اثباتی این جمع را قبول دارند.

جمع دوم این است که واجب است احد الامرین به نحو تخییر. یا اعتق رقبه مؤمنه به شرط عتق رقبه مطلق و یا عتق رقبه مؤمنه مشروط به عدم سبق عتق رقبه ای قبلاً.

یک شق مشروطه شیء است و یک شق مربوط به لا است و این دو متباینند. و آنچه معقول نیست تخییر بین اقل و اکثر است.

این تصویر در محل بحث ما نیز قابل پیاده کردن است. و شما که معقولیت این را پذیرفته‌اید در این جا نیز باید بپذیرید. در اینجا بگویید انجام فعل اختیاری مشروط به سبق فعل اضطراری یک عدل و فعل اختیاری مشروط به عدم سبق فعل اضطراری عدل دیگر است.

و چون این معقول است استدلال مرحوم خوبی تمام نیست.

و گفتیم این اشکال بر مرحوم خوبی وارد است و در حقیقت مرحوم خوبی تخییر بین اقل و اکثر را به بیانی دیگر پذیرفته است اما آیا اصلاً کلام ایشان تمام است. آیا صرف به شرط شیء و به شرط لا باعث تباین این دو است. به نظر این فرمایش تمام نیست.

یک بحثی در احتیاط مطرح است که به شرط شیء و به شرط لا متباینند. مثلاً در دوران شک بین جزئیت و مانعیت مرحوم آخوند این مطلب را خلط کرده‌اند و در بحث مطلق و مقید اشتباهاً داخل کرده‌اند. مشروط به لا و مشروط به شیء که معقول است. در اینجا نیست.

اشکال دوم شهید صدر که اشکال حلّی است:

ایشان در تصویر چهارم از صدر فعل اضطراری می‌فرماید غیر از سه شقی که شما معرفی کردید ما یک شق دیگر داریم. که معقول است.

آقا ضیاء در بحث اجزاء گفته‌اند که فعل اضطراری مجزی نیست ایشان گفته‌اند شارع باید دو امر داشته باشد و ایشان می‌گویند (؟؟؟ص ۲۳۷) کافی نیست.

اگر فعل اضطراری مصلحت فعل اختیاری را داشته باشد معنا ندارد امر تعییناً به فعل اضطراری تعلق گرفته بلکه باید به جامع اضطراری و اختیاری تعلق گرفته باشد.

پس ما می‌گوییم در اینجا نیز یا امر تعلق به جامع گرتفه و یا به خصوص حصه اختیار تعلق پیدا کرده است.

طبق تصویر چهارم شما سه نحو تصور کردید و ما خود چهارمی را تصور می‌کنیم.

که معقول است.

این اشکال هم وارد است.

و بعد مرحوم صدر ان قلت و قلت مطرح می‌کنند که ان قلت در این صورت امر به حصه لغو است.

و ایشان جواب می‌دهند که تما ماست و فلیرجع.

bbbb . جلسه ۱۷۱ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۱۵

یکی از وجوهی که برای اجزاء مطرح شده است وجهی است که مورد قبول ما نیز هست و قابل استظهار از عبارات بسیاری از بزرگان است.

دلیل حکم اضطراری به صدد بیان وظیفه در ظرف اضطرار است نه آنچه وظیفه مکلف است بلکه به صدد بیان تکلیفی در ظرف اضطرار است.

یعنی مدلول دلیل این نیست که تمام آنچه بر عهده مکلف هست چیست بلکه می‌گوید این تکلیف ثابت است و این منافات ندارد با اینکه تکلیف دیگری در این ظرف ثابت باشد.

۲. ادله‌ای که متکفل بیان وظیفه مکلف به معنای آنچه تمام وظیفه مکلف است می‌باشند.

ادله وظایف اضطراری بعضی از قبیل صورت اول هستند. مثل ادله اضطرار عدم و تقیه عام. التقیه واجبه فی کل شیء یضطر إليه ابن آدم.

این ادله تطبیقاتی دارند و در بعضی موارد تقیه واجب است و باید تقیه کرد و این یکی از وظایف واجب در شریعت است. و این‌ها هم از صورت اول هستند و فقط بیان یک تکلیف در آن ظرف می‌کنند و نظارتی ندارند که تمام وظیفه آن است نه نفی می‌کنند و نه اثبات.

همان‌طور که دلیل تقیه نفی وجوب دعای اول ماه را نمی‌کند، نفی نماز دیگری را نمی‌کند.

شان دلیل تقیه نسبت به نماز اختیاری مثل شأن دلیل نماز به روزه است که نسبت به نفی و اثبات آن سکوت دارد.

و بعضی ادله حکم اضطراری از نوع دوم هستند که ناظرند به تعیین وظیفه مکلف در ظرف اضطرار. که مثل ادله تعمیم که سفارش در مورد صلاة این است که در صورت اضطرار این وظیفه با تیمم است و این ناظر به تعیین وظیفه مکلف در ظرف اضطرار است و اگر مکلف بخواهد این وظیفه را انجام دهد از طرف اضطرار از این راه می‌تواند.

در این صورت دیگر عدم اجزاء معنا ندارد زیرا وظیفه مکلف در ظرف اضطراری فعل اضطراری بوده است و آن را انجام داده است.

یعنی نمازی را که بر مکلف واجب است وظیفه‌اش برای اتیان نماز در صورت وجود آب، نماز با طهارة مائیه است و در صورت عدم آب، نماز با طهارة ترابیه است. و در صورت انجام آن وظیفه‌اش را انجام داده و امرش ساقط است و جایی برای اعاده نیست.

همان‌طور که در همین آیه تعمیم غسل به جای وضو قرار داده شده و لذا کسی نگفته است در صورت غسل کردن باید وضو را نیز بگیرد. زیرا آیه در مقام بیان ما هو وظیفه المكلف است می‌باشد.

این بیان در تمام مواردی که دلیل اضطراری در مورد خاصی است جاری است و فرقی ندارد عمل اضطراری و اختیاری از یک سنخ باشند یا نباشند.

مثلاً در رابطه با هدی در حج که فما انستیر من الهدی و اگر کسی نداشت باید روزه بگیرد. روزه غیر از هدی است اما دلیل می‌گوید وظیفه غیر متمکن روزه است و در صورت روزه دیگر جایی برای عدم اجزاء و اعاده هدی نیست.

طبق این احتمال اصلاً احتمال عدم الاجزاء نیست. بزرگان قوم بعضی از این وجه تعبیر به اطلاق مقامی کرده‌اند و بعضی تعبیر به حکومت کرده‌اند و بعضی تعبیر به حکم اختیاری نموده‌اند. حکم اختیاری در ظرف اضطرار نماز با تیمم

است و حکم اختیاری در ظرف اختیار نماز با آب است مثل نماز شکسته در سفر و نماز تمام در حضر. البته بعضی از این تعابیر اشکال دارد مثلاً اطلاق مقامی که در اینجا گفته‌اند با اطلاق مقامی مصطلح متفاوت است و چون اطلاق مقامی خلاف اصل است اشکال کرده‌اند که مثبت ندارد و خلاف اصل است. بله در مورد ادله اضطرار عام که از صورت اینجا آن اطلاق مقامی نیست بلکه نوعی اطلاق لفظی است. و لذا آقای خوبی گفته‌اند قسمی از ادله تقیه نسبت به اجزاء ساکنند اما قسمی دیگر از ادله خاص تقیه اقتضای اجزاء می‌کند.

و ما بعید نمی‌دانیم تمام قوم این تفصیل را قبول کنند و یا لااقل در ادله خاص تقیه قائل به اجزاء باشند چون عدم اجزاء معقول نیست.

CCCC. جلسه ۱۷۲ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۱۶

اشاره کردیم به دو قسم ادله اضطرار و ادله تقیه عام و تقیه خاص. و گفتیم بعضی از این وجه تعبیر به حکومت کرده‌اند و بعضی تعابیر دیگری دارند. و گفتیم فرقی نیست آیا فعل اضطراری و اختیاری از یک سنخ باشند یا از دو سنخ متفاوت. و باید توجه کرد بر اساس این وجه اجزاء یک امر روشن و مطابق اصل است چرا عده‌ای اجزاء را انکار کرده‌اند و این وجه را قبول نکردند؟

به نظر می‌رسد منشأ این امر خلطی است که در کلمات واقع شده است. وقتی حکم به اجزاء می‌خواستند بلکه ثبوتاً صور امر اضطراری را تصویر کردند و گفتند فعل اضطراری لازم نیست حتماً وافی به تمام مصلحت باشد و از طرف دیگر فرض کردند موضوع امر اضطراری، عذر طاری است در حالی که در مقام اثبات به نظرشان عذر مستوعب موضوع اوامر اضطراری است.

و بعد توجه نکردند آیا فعل اضطراری در ظرف اضطرار مأمور به است و مجزی نیست یا اصلاً مأمور به نیست و مجزی نیست. آنچه باعث شده اشان ناخواسته اجزاء را منکر شوند این است که از نظر ادله اثباتی، فعل اضطراری در ظرف اضطرار در وقت مأمور به نیست و لذا مجزی نیست اما ایشان خلط کرده‌اند در اینکه فرض کرده بودند عذر طاری موضوع امر اضطراری باشد.

و اگر توجه به این مطلب داشتند در اجزاء تشکیک نمی‌کردند.

و لذا در عند مستوعب کسی قائل به وجوب قضاء نشده است. چون دلیل فعل اضطراری بیان وظیفه مکلف را در ظرف اضطرار می‌کند.

به همین بیان بیاد در فرضی که موضوع حکم اضطراری عذر غیر مستوعب باشد، قائل به اجزاء شوند. پس چون در مقام ثبوت دلیل عقلی بر اثبات اجزاء نبود در مقام اثبات نیز عذر مستوعب را در نظر گرفته‌اند و حکومت را تصور نکردند در عند غیر مستوعب؛ لذا حکم به عدم اجزاء کرده‌اند. در حالی که اگر توجه می‌کردند در فرض اینکه

موضوع عند طاری باشد، همان حکومت که در حکم اضطراری مستوعب هست در اینجا نیز هست. و لذا در جایی که مرجع قربانی پیدا نکرد در روایت آمده که یک نفر را توکیل کند که برای او در سال آینده قربانی کند. در اینجا همه گفته اند با توکیل او وظیفه‌اش را انجام داده و باید بقیه مناسک را انجام دهد و این طبق همین بیان است که ما گفتیم.

پس ادله احکام اضطراری، اگر دلیل خاص برای وظیفه اضطراری در موضع خاصی باشد، عمل مجزی است.

ddddd. جلسه ۱۷۳ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۱۷

حاصل وجهی که ذکر کردیم این بود که اگر دلیل خاص مقتضای فعل اضطراری باشد، مجزی است و گفتیم فرقی در هم سنخ بودن فعل اضطراری و اختیاری و غیر هم سنخ بودن نیست. نکته‌ای که باید گفته شود این است که احتمال عدم اجزاء به لحاظ تکلیف اختیاری باشد یا به لحاظ احتمال ثبوت تکلیف دیگری باشد.

یعنی مفاد دلیل تیمم این است که وظیفه شما همین است و نه موظف به صلاة با وضوء بعداً نیستید و نه موظف به فعل دیگری جهت میزان نقص نیستید.

مثلاً در روایات آمده کسی که نماز عشاء را نخواند علاوه بر قضا روز بعد را روزه بگیرد. حال اگر دلیلی گفت با تیمم نماز را بخوانید این علاوه بر اینکه تکلیف اختیاری را ساقط می‌کند، تکلیف دیگر را نیز ساقط می‌کند. یعنی همان نکته‌ای که باعث سقوط اعاده بود باعث عدم وجوب فعل دیگری جهت حیوان نقص است. پس وجهی که ما گفتیم علاوه بر اجزائی که قوم می‌گویند اهم است و حتی وجوب فعل دیگر را جهت جبران نقص شامل می‌شود. وجه دیگری که در مسئله ذکر شده است کلام مرحوم نائینی است. این کلام آن‌طور که مرحوم خوبی نقل کرده‌اند این است که اگر بنا باشد فعل اضطراری مجزی نباشد باید در شبانه روز بیش از پنج نماز واجب باشد و این خلاف ضرورت است پس امر اضطراری مجزی است. و سپس به ایشان اشکال کرده‌اند.

اما با مراجعه به تقریرات مرحوم کاظمی و همین‌طور کلامی که مرحوم آقا ضیاء از ایشان نقل کرده‌اند روشن می‌شود منظورشان این نیست بلکه ایشان نیز همان حرفی را می‌زنند که ما گفتیم. که وظیفه مکلف در رابطه با آن عمل خاص همین فعل اضطراری است.

وجه دیگری نیز که در مسئله ذکر شده کلامی است که به مرحوم بروجردی نسبت داده می‌شود که مکلف یک امر بیشتر ندارد و امتثال این امر به دو صورت است برای مختار به نوعی است برای مضطر به نوعی است. برای مسافر به نوعی است برای حاضر به نوعی است. برای مسافر به نوعی است برای حاضر به نوعی است برای زن به نوعی است برای مرد به نوعی است. اصلاً در شریعت دو امر، یکی اضطراری و یکی اختیاری در کنار هم نداریم. طبق این بیان لا محاله اجزاء هست.

ظاهراً منظور ایشان نیز همین است که ما گفتیم. یعنی بله در مقام اثبات دو امر داریم اما همه مکلفین به یک متعلق

موظفند و دلیل حکم اضطراری می‌گوید انجام آن متعلق در حق مضطر این گونه است و در حق مختار به گونه‌ای دیگر است.

وجه دیگری که در مقام برای اثبات اجزاء ذکر شده کلامی است از مرحوم عراقی در مقالات.

البته ایشان کلامشان را در دو موضع بیان کرده‌اند.

بیان ایشان دقیق است و البته احتیاج به ضمیمه‌ای از کلام مرحوم اصفهانی دارد که بیان خواهیم کرد. در رابطه با فعل

اضطراری سه احتمال وجود دارد:

۱. فعل اضطراری وافی به مصلحت فعل اختیاری نیست و مانع از استیفاء مصلحت اختیار باشد. یعنی همان تفویت.

۲. فعل اضطراری وافی به تمام مصلحت فعل اختیاری است.

۳. فعل اضطراری وافی به مصلحت فعل اختیاری نیست و مانع از استیفاء مصلحت فعل اختیاری نیز نیست.

در این صورت فعل اضطراری مجزی نیست.

ایشان می‌خواهند منحصر کنند ادله احکام اضطراریه را در قسم اول و دو صورت دیگر را رد کنند.

ایشان می‌گویند مقتضای دلیل اثبات این است که فعل اضطراری مفوت غرض است و از قسم اول است و مجزی است.

اگر تکلیف از قبیل احتمال دوم و سوم باشد امر باید به جامع تعلق بگیرد نه به حصه. زیرا اگر فعل اضطراری وافی به

تمام مصلحت باشد مولی باید امر به جامع بکند و معنا ندارد امر به خصوص حصه اضطراریه یا خصوص حصه اختیاریه

بکند.

در حالی که در مقام اثبات امر به جامع نشده است بلکه امر به حصه شده است یک امر به حصه اختیاریه شده است

و یک امر به حصه اضطراریه اضطراریه شده است. پس این احتمال منتفی است.

و اما احتمال سوم. این بیان را مرحوم آقا ضیاء اینگونه نفی می‌کنند به همان بیانی که مرحوم اصفهانی نفی کرده‌اند.

اگر بنا باشد کسی مکلف به فعل اضطراریه باشد و فعل اضطراریه بدل فعل اختیاریه باشد این در جایی است که فعل

اضطراری بخشی از غرض فعل اختیاریه را داشته باشد و الاً معقول نیست بدل باشد. ولو اینکه لازم نیست وافی به تمام

مصلحت باشد.

و این به امر به جامع برمی‌گردد. امر به جامع بین فعل اضطراری به علاوه فعل اختیاری که یک غرض مولی را تأمین

می‌کند و امر به فعل اختیاری به خصوص که یک غرض دیگر مولی را تأمین می‌کند.

پس مولا دو غرض دارد: یک غرض فقط با فعل اختیاری حاصل می‌شود و یک غرض با جامع فعل اضطراری و

اختیاری.

مرحوم اصفهانی در اینجا سه احتمال مطرح می‌کنند و رد می‌کنند و می‌گویند حتماً باید دو غرض مستقل باشد. که

بعداً در ذیل کلام ایشان خواهیم گفت ان شاء الله تعالی.

مرحوم عراقی می‌گوید پس اگر فعل اضطراری از احتمال سوم باشد امر باید به جامع تعلق بگیرد یعنی جامع بین فعل

اضطراری و فعل اختیاری. و لذا اگر فرد مضطر صبر کند و فعل اختیاری را انجام دهد مجزی است و اشکالی ندارد. بلکه فعل اختیاری مصلحتی دارد که فعل اضطراری آن را تأمین نمی‌کند. پس طبق صورت سوم هم باید امر به جامع شده باشد در حالی که در مقام اثبات امر به حصه شده است پس مقام اثبات این احتمال را هم ردّ می‌کند. بنابراین فقط احتمال اول می‌ماند که آن هم مجزی است.

eeee. جلسه ۱۷۴ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۱۸

بیان مرحوم عراقی را نقل کردیم.

مرحوم آقا ضیاء فرموده‌اند لازمه وفاء فعل اضطراری به تمام مصلحت، جوزاً بدار و بلکه جواز ایقاع نفس در اضطرار است.

اما این کلام صحیح نیست زیرا ممکن است فعل اضطراری غیر از مس اختیار وافی به مصلحت باشد. طبق کلام آقا ضیاء به حسب اثبات فعل اضطراری ثبوتاً منحصر است در تفویض. و البته اگر دستور شارع نباشد، عقل چنین اجازه‌ای را نمی‌دهد زیرا باعث تفویض غرض و مصلحت است پس ترخیص در انجام فعل اضطراری شرعی و مولوی است و نشان می‌دهد که او نمی‌خواهد تحفظ بر مصلحت باشد. و امر اضطراری ظهور دارد که خصوصیت فعل اضطراری دخیل در غرض است و امر تعیینی است. و این موافق با احتمال تفویض بود.

اما دو ظهور دیگر با این ظهور تنافی دارد.

۱. ظهور امر اضطراری در تنزیل فعل اضطراری در تمام شؤون فعل اختیاری از جمله مصلحت.

و این امر با احتمال وفاء به مصلحت است.

۲. ظهور امر اختیاری در عدم اجزاء. که موافق با احتمال عدم اجزاء است. یعنی اطلاق امر اختیاری نیز اقتضای تعیین

دارد.

چرا باید ظهور اول امر اضطراری در تعیینیت را ترجیح دهیم؟

ایشان می‌گویند: ظهور امر اضطراری در مطالبه خصوصیت امر اضطراری ظهور وضعی است اما در ظهور دیگر اطلاقی هستند. و در همه جا ظهور وضعی مقدم بر ظهور اطلاقی است.

زیرا اطلاق امر اضطراری اقتضا می‌کند در همه جهات نازل منزله فعل اختیاری است و اطلاق امر اختیاری اقتضا کرد تعیینیت را.

اما اینکه خصوصیت فعل اضطراری را می‌خواهد وضعی است زیرا اگر جامع را بخواهد (مقالات ۵/۱) الغای عنوان

پیش می‌آید و این با وضع که عنوان در مطلوب و غرض دخیل است منافات دارد.

مرحوم صدر دو اشکال به آقا ضیاء دارند که هیچ کدام وارد نیست و سیاتی ان شاء الله تعالی.

مرحوم صدر دو اشکال به مرحوم عراقی دارند.

۱. مرحوم عراقی فرمودند ظهور امر اضطراری در خصوصیت فعل اضطراری بر ظهور امر اختیاری در تعیین فعل اختیاری و ظهور امر اضطراری در وفاء به تمام غرض مقدم است.

نتیجه این حرف این است که یا امر اضطراری که استعمال شده است حقیقتاً استعمال نشده است و یا حقیقتاً استعمال شده است. اگر حقیقی باشد یعنی اگر فعل اضطراری ترک شود عقوبت دارد ولو نماز اختیاری هم اداء شود باز هم باید فعل اضطراری انجام داده شود وگرنه عقوبت دارد.

لازمه این حرف در مطلوبیت خصوص فعل اضطراری عدم تأمین این غرض با فعل دیگر است. پس اگر فعل اختیاری آمده شود و باز هم باید فعل اضطراری اداء شود و عقوبت دارد و هذا کما تری و قطعاً جایز است ترک فعل اضطراری و انجام فعل اختیاری. و اگر هیچ‌کدام را انجام نداد یک عقوبت بیشتر ندارد. و نه دو عقاب.

و اگر هم بگویید امر حقیقی نیست بلکه فقط ترخیص در انجام فعل اضطراری است و لزوم را نمی‌رساند و این با امر ناسازگار است زیرا معنای امر بعث است و اگر هم ترخیص باشد نمی‌توان ارشاد به تفویض مصلحت باشد.

پس ظهور امر در مطلوبیت فعل اگر حمل شود بر ارشاد به ترخیص تفویض مصلحت این مخالفت ظهور کمتر از آن مخالفت با ظهوری که شما ملتزم شدید ندارد. و می‌توان ظهور فعل اختیاری بعد تعیینیت و یا ظهور امر اضطراری در وفاء به تمام غرض را مقدم کرد.

ما در جواب به ایشان عرض می‌کنیم. ظهور امر در بعث و تحریک است اما اطلاق این امر اقتضاء می‌کند در هر حالت باید آن را انجام داد و این یعنی تعیین آن. اگر این اطلاق را به نحو ترتب تقیید کنیم اشکال شما وارد نیست. امر به فعل اضطراری، یک امر ترتبی است یعنی فعل اضطراری باید انجام شود و این اطلاق دارد ولی این اطلاق مقید می‌شود به جایی که امر اختیاری اتیان نشود و معصیت شود.

و خود مرحوم صدر خودشان این ترتب را تصور کرده‌اند هر آنچه آنجا گفته‌اند اینجا نیز باید بگویند.

پس امر اضطراری دو ظهور دارد: ۱. ظهور در دخل خصوصیت که معنایش مفوت بودن فعل اضطراری است. ۲. ظهور اطلاق که امر اضطراری به نحو ترتبی نیست بلکه مطلق است. و آن ظهور اول، مقدم بر ظهور دوم است.

اشکال دوم مرحوم صدر:

مرحوم عراقی گفتند امر اضطراری ظهور در تعیین فعل اضطراری دارد اینکه خصوصیت فعل اضطراری مقوم است. اگر خصوصیت مقوم باشد ناچاراً باید از این ظهور رفع ید کرد و گفت خصوصیت دخیل نیست. و لذا جایز است ترک بدار و اکتفاء به خصوص فعل اختیاری.

فقط یک احتمال هست که وجوب فعل اختیاری مشروط به عدم اتیان اضطراری باشد.

در اینجا باید گفت خصوصیت یا دخیل در غرض است یا نیست. اگر دخیل باشد انجام اضطراری لغو است و امر به

آن تعلق نمی‌گیرد. و اگر دخیل نباشد و عدم سبق اضطراری دخالتی دارد و در این صورت اگر مفوت غرض هم باشد، مشکلی ندارد و فوت غرض وقتی قبیح است و غرض باید نوعی باشد که فعلی باشد و الاً صرف وجود محصلت دلیلی بر لزوم اتیان آن نداریم.

و این یعنی امر به جامع خورده است جامع به انجام امر اضطراری و اختیاری و یا انجام اختیاری فقط پس ترخیص در فعل اضطراری عقلی است نه شرعی و مولوی. با بیانی که سابقاً داشتیم وجه اندفاع روشن می‌شود.

جلسه ۱۷۶ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۲۲ .gggg

کلام مرحوم عراقی را ذکر کردیم و گذشت.

تنها اشکالی که به نظر ما به کلام ایشان وارد است دو اشکال است:

اول: اشکال مبنایی است و آن اینکه اقتضای اجزاء بر اساس بیان ایشان مبتنی بر این است که دلالت وضعی بر دلالت اطلاقی مقدم باشد.

اساس بیان ایشان مبتنی بر این مبنا بود.

تمام یا ناتمام بودن این بیان و مبنا محول به بحث اطلاق و تقيید است و آن‌جا خواهیم گفت ان شاء الله تعالی.

دوم: اشکال این است که کلام ایشان مبتنی بر تقدیم ظهور امر اضطراری در تعیین و دخل خصوصیت بر ظهور امر اختیاری در تعیین بوده.

ایشان ظهور امر اضطراری در تعیین فعل اضطراری وضعی حساب کرد و ظهور امر اختیاری را اطلاقی دانست در حالی که فرقی بین این دو نیست.

نفی عدل و ظهور در تعیینیت همان‌طور که در امر اختیاری به اطلاق است در امر اضطراری نیز به اطلاق است.

و لذا کلام ایشان تمام نیست.

عده‌ای دیگر که گفتند ظاهر امر اضطراری جایگزینی این امر به جای امر اختیاری در تمام شؤون و مراتب هست. و لذا مجزی است.

اما تمام بودن این بیان متوقف بر تمام بودن بیانی است که ما اختیار کردیم.

بیان دیگر در اثبات اجزاء:

این بیان در رابطه با اصل عملی است ولی در بحث اصولی. که کلام مرحوم اصفهانی است.

تمسک به برائت برای اثبات اجزاء متناسب با بحث اصولی باید باشد و گرنه مسئله فقهی خواهد بود.

توضیح اینکه گاهی می‌گوییم در مورد خاص، اطلاق امر اختیاری وجود ندارد. و شک می‌کنیم آیا بعد از انجام فعل

اضطراری، فعل اختیاری ثابت است یا خیر؟ این مسئله فقهی است نه اصولی.

اما در اینجا بحث ما اصولی است. پس مسئله باید عام مطرح شود و منحصر به مورد خاص نباشد. مسئله باید اینگونه

مطرح شود که اگر دلیل اختیاری اطلاق داشته باشد، آیا حیثیت تعلق امر اضطراری به یک فعل، اقتضاء می‌کند دلیل حکم اختیاری یا تخصیص بخورد و یا همین خصوصیت امر اضطراری باعث از کار افتادن اطلاق دلیل اختیاری شود. نه موردی بلکه در همه جا.

یعنی چون امر اضطراری آمد، امر اختیاری اطلاقش را از دست بدهد. به خاطر اصل عملی. اگر بگوییم به خاطر تخصیص و حکومت از کار می‌افتد، می‌شود دلیل مختار ما.

فرق آن وجه با این وجه فرق دلیل امارات با اصل عملی است.

ما اصل عملی را در دو مقام مطرح می‌کنیم. یکی بر اساس بیان مرحوم اصفهانی و دیگری بر اساس بیان مرحوم آخوند.

مرحوم صدر کلام اصفهانی را نقد کردند اما ناقص است.

مرحوم اصفهانی فرموده‌اند:

اگر فعلی را شارع به عنوان بدیل فعل دیگری تشریح کند لا محاله بدیل و مبدل باید مشترک در وفاء به غرض واحدی باشند.

یعنی غرض واحدی فرض می‌شود که این فرض با و عمل قابل تأمین است.

حال چه این بدل طولی باشد مثل صلاة با وضو و صلاة با تیمم و یا عرضی باشند مثل عتق رقبه و روزه ۶۰۰ روز.

ظاهر ایشان باید به خاطر الواحد لا یصدر الا من واحد این سخن را گفته باشند.

و مرحوم اصفهانی فرمودند اگر نباشد بدل، در عرض بدل باشد لا محاله بدل، باید وافی به کل مصلحت الزامی مبدل باشد. یعنی در واجب تخییری عدل‌ها باید همه وافی به مصلحت ملزمه باشند. والا امر تخییری ممکن نیست و مستلزم تفویض غرض و مصلحت لزومیه است.

اما اگر بدل، در طول بدل باشد یعنی در طول عجز از عملی، بدل دیگری را تشریح کرد. در این فرض بدل می‌تواند وافی به کل مصلحت مبدل باشد و می‌تواند نباشد اما باید در غرض مساتح با مبدل باشد یعنی هر دو یک غرض را تأمین کند نهایتاً اینکه مبدل غرض بیشتری را از بدل تأمین می‌کند.

پس بدل یا وافی است به تمام مصلحت که مجزی است.

و یا وافی به کل مصلحت الزامیه نیست عقلاً سه صورت متصور است و باید دید مقام اثبات با کدام یک متناسب است و بر اساس کدام یک از این صور اجزاء نتیجه خواهد داد و طبق کدام یک عدم اجزاء.

اول: فرض شود و مصلحت مستقل و غرض مستقل وجود دارد که یکی از آنها در جامع فعل اضطراری و اختیاری است و دیگری در خصوص حصه اختیاری است.

مثال یک ملاک در نماز هست چه با وضو باشد و چه با تیمم و این ملاک مستقل است یعنی فعل اضطراری مجزی هم نباشد و فعل اضطراری اتیان شود یک غرض از وی اتیان شده است.

و یک ملاک لزومی دیگر در حصه اختیاری و با وضوء هست.
و این غرض دیگر، در خصوصیت حصه اختیاریه نیست بلکه در فعل با خصوصیت اختیاری بوده است. مصلحت در وضو نیست بلکه در نماز با وضو است.
نتیجه این صورت عدم اجزاء است. اگر امر اضطراری از این قبیل باشد به حسب مقام اثبات مقتضای قاعده عدم الاجزاء است زیرا دو واجب هست: یکی جامع اختیاری و اضطراری و دیگری در فعل با خصوصیت حصه اختیاری.
اگر در مقام اثبات مقتضای ادله این باشد، یعنی جامع فعل اختیاری و اضطراری یک واجب و خصوص فعل اختیاری یک واجب دیگر، ملتزم به عدم اجزاء می شویم.
اما مقام اثبات متناسب با این وجه نیست.

hhhh . جلسه ۱۷۷ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۲۳

در تقریر کلام مرحوم اصفهانی بودیم.

گفتیم اگر بدل وافی به تمام مصلحت مبدول نباشد به سه صورت قابل تصور است ثبوتاً.
صورت اول را گفتیم که دو مصلحت مستقل وجود دارد یکی در جامع و دیگری در فعل با خصوصیت حصه اختیاریه.
صورت دوم: یک غرض و مصلحت هست اما دارای مراتبی است. یک مرتبه از آن با فعل اضطراری محقق می شود و یک مرتبه با فعل اختیاری. و به نحوی است که اگر هر کدام از آن مراتب اتیان شود مرتبه دیگر قابل اتیان نیست. مثلاً صلاة در بیت و صلاة در مسجد. که یک مصلحت دارند اما مراتب مختلفی دارند و اگر هر کدام از آن دو مرتبه اداء شود، مرتبه دیگر قابلیت اتیان ندارد.

یعنی در اینجا یک مرتبه مصلحت به جامع متقوم است و یک مرتبه به جامع به علاوه خصوصیت.

و تفاوت این صورت با صورت قبل این است که در صورت قبل دو مصلحت مستقل بود و در این صورت یک مصلحت هست که دارای دو مرتبه است.

صورت سوم: دو مصلحت مستقل وجود دارد. یک مصلحت در جامع بین فعل اضطراری و فعل اختیاری است. و یک مصلحت در خصوصیت است نه در جامع با خصوصیت.

یعنی یک خصوصیت در جامع صلاة است و یکی در خصوصیت و وضو می باشد.

مرحوم اصفهانی می فرماید در مقام اثبات وقتی امر اضطراری هست و فرض شود، متفاهم عرفی از آن امر به جامع است. و البته جامعی که وافی به تمام مصلحت نیست. پس جامع با فعل اضطراری محقق می شود. و دیگر باقی مصلحت در ضمن فعل اختیاری قابل انجام نیست.

زیرا اگر جامع اتیان شود یعنی غرض جامع اتیان شده حال اگر قرار باشد مصلحت زیادی اتیان شود باید یا یک امر به خصوصیت باشد یا یک امر به جامع یا خصوصیت.

اگر امر به جامع با خصوصیت باشد یعنی دو امر واقعی داریم یکی امر به جامع بین اضطراری و اختیاری و یکی به

جامع با خصوصیت داریم. حال اگر جامع با خصوصیت اتیان شود هر دو امر امتثال شده است. ما صورت چهارمی فرض کردیم که مصلحت واحد باشد و دارای دو مرتبه باشد. یک مرتبه به جامع بین اضطراری و اختیاری و یک مرتبه به خصوص خصوصیت نه به جامع با خصوصیت. البته این قسم در حکم شریک با قسم دوم یا سوم است، اما اگر جامع با خصوصیت اتیان نشود، فقط یک امر را امتثال کرده و باید دوباره دیگری را بخواند. بلکه باید در ضمن جامع باشد و در این صورت جامع باید مطلوب مقدمی باشد برای درک خصوصیت و این خلاف چیزی است که در شریعت داریم.

و اینکه دو امر داشته باشیم نیز با مقام اثبات ناسازگار است؛ زیرا این خودش دو حالت دارد:

۱. اینکه جامع اتیان شود و بعد جامع با خصوصیت اتیان شود مثل نماز جماعت بعد از نماز فردی.

۲. اینکه بعد از انجام جامع دیگر انجام جامع با خصوصیت ممکن نباشد.

در اثبات امر به جامع شده است و حتی امر به صلاة با وضوء امر به جامع با خصوصیت است. در این صورت اگر جامع اتیان شود اتیان خصوصیت ممکن نیست مگر اینکه جامع مقدمه باشد و این خلاف مقام اثبات است. به حسب مقام اثبات یک فعل خواستند که در ضمن اضطراری و اختیاری قابل اتیان است و در ذیل هر کدام اتیان شود ساقط است.

پس این دلیل نمی‌گوید فعل اضطراری مجزی است بلکه می‌گوید ادله فعل اختیاری از شمول کسی که فعل اضطراری را انجام داده قاصر است.

بله. معقول اضطراری، باعث شد امر اختیاری از صلاحیت شمول کسی که فعل اضطراری را انجام داده ساقط شود. و تکلیف جدید را هم با اصالة البراءة نفی کردیم.

پس در اینجا برای اتمام دلیل احتیاج به اصالة البراءة داریم. بر خلاف وجهی که ما گفتیم این بیان مرحوم اصفهانی از بعضی کلمات مرحوم نائینی در بحث اجزاء از قضاء قابل استحصال است و ایشان در اجزاء از قضا همین کلام را دارند. البته در بیان مرحوم نائینی اشاره به اصالة البراءة نکردند چون بیان ما و حکومت را قبول دارند.

گفتیم مرحوم نائینی و مرحوم اصفهانی حرف مشترکی دارند که نتیجه‌ی آن اثبات اجزاء است. اما مرحوم نائینی بر اساس دلیل اجتهادی و مرحوم اصفهانی بر اساس اصل عملی.

نقطه مشترک هر دو بیان این است که دلیل امر اضطراری، دلیل امر اختیاری را از کار می‌اندازد.

اما مرحوم اصفهانی می‌فرمایند شاید واجب شرعی دیگری بر عهده مکلف باشد تا درک مصلحت خصوص حصه بکند و نفی این احتمال با اصالة البراءة ممکن است.

اما مرحوم نائینی می‌فرمایند دلیل امر اضطراری نه تنها دلیل امر اختیاری را از کار انداخت بلکه احتمال وجوب عمل دیگر را هم نفی می‌کند.

یعنی دلیل صلاة اضطراری دلیل بر بدلیت تیمم از وضوء نیز هست.

و این همان وجه حکومتی است که ما گفتیم و بسیاری از بزرگان آن را پذیرفته‌اند. و مثل مرحوم روحانی فرموده‌اند اصلاً نام‌گذاری به امر اضطراری اشتباه است و این یک حصه از امر اختیاری است.

کلام مرحوم اصفهانی دو اشکال مبنایی دارد و یک اشکال سومی دارد.

اشکالات مبنایی ما به مرحوم اصفهانی این است:

۱. تمام این حرف‌ها مبتنی بر این است که ما از ادله اضطرار حکم طاری را موضوع عذر مستوعب است دیگر جایی برای ضمیمه اصالة البراءة نمی‌ماند.

۲. ایشان باید فرض کنند دلیل اختیاری جایی متوجه مکلف می‌شود که اضطرار برطرف شود و در ظرف اضطرار تکلیف به امر اختیاری نیست.

اما اگر مبنایی را که ما فرض کردیم که حتی در زمان اضطرار نیز مکلف به فعل اختیاری است دیگر جایی برای بیان ایشان نیست.

زیرا اگر گفتیم امر اختیاری از ابتدا متوجه است دیگر جایی برای اصالة البراءة نیست زیرا یقیناً تکلیف اختیاری هست و اینجا مجری استصحاب است.

اما با قطع نظر از این دو اشکال، اشکال سومی بر ایشان وارد است.

iii. جلسه ۱۷۸ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۲۴

ایشان فرمودند به خاطر ظهور امر اختیاری در وجوب نفسی دیگر امر اختیاری با آمدن امر اضطراری مختل می‌شود. چرا که اگر قرار باشد مجزی نباشد باید صلاة در امر اختیاری، مقدمه باشد.

ما به ایشان می‌گوییم این رکن تمام نیست. شما از کجا می‌گویید امر ظهور دارد در وجوب نفسی به این بیان شما.

شما اطلاق امر یقتضی کون الوجوب نفسیاً را در اینجا پیاده کردید در حالی که قابلیت تطبیق ندارد.

اینکه اطلاق الوجوب یقتضی کون الوجوب نفسیاً دو معنا دارد. ۱. یعنی وجوب این شیء تابع وجوب غیر نیست. یعنی در مقابل وجوب غیری. چه غیر واجب باشد چه نباشد این شیء واجب است.

۲. یعنی این شیء واجب است چه شیء دیگر بیاید چه نیاید، شما نماز برایتان واجب است چه صدقه واجب اداء کنید چه نکنید. یعنی صحت این عمل وابسته به غیر نیست.

اطلاق وجوب هر دو را نفی می‌کند.

حالا در فرض ما آمده صلاة مقید با وضوء می‌خواهد. در اینجا صلاة را نمی‌توان از قید وضوء جدا کرد. حال شما اگر نماز با تیمم بخوانید، حتی نماز را هم نیاوردید بلکه دلیل نماز با وضوء می‌خواست نه نماز را.

یعنی شما اگر بخوانید نماز را انجام دهید چه مقدمه باشد چه نفسی باشد باید نماز اتیان شود.

اما اگر خصوصیت طهارت با وضوء را بخوانید یعنی غیری است و اگر خودش را بخواند نفسی است.

پس نماز در هر حال باید اتیان شود.

پس اطلاق امر به اتیان نماز با وضو اقتضاء می‌کند، نماز را بیاور ولو قبلش نمازی دیگری را آورده باشی. یعنی اطلاق در اینجا اثبات می‌کند. وجوب نماز در ضمن وضو وابسته به هیچ نمازی دیگر نیست. یعنی شما چه قبلش نمازی بخوانید چه نخوانید، باید نماز را بخوانید.

پس نکته اطلاق که اقتضاء می‌کند وجوب نفسی را. اینجا اقتضا می‌کند برای کسی که قبلاً نماز خوانده وجوب غیرى دارد.

پس اطلاق در اینجا یقتضی کون الوجوب غیرباً. زیرا اطلاق اقتضا می‌کند علی کل تقدیر بیاره چون وجب شیء آخر ام لم یجب، اتی بشیء آخر ام لم یأت.

و در اینجا این اطلاق یعنی وجوب غیرى است اگر قبلاً نماز خوانده است. و در جاهای دیگر این اطلاق اقتضا می‌کند نفسیت را.

ایشان توجه به این نکته اطلاق نداشتند بلکه فکر کرده‌اند نفسی بودن یک امر نصی در کنار امر است. همان اطلاقى که در بقیه موارد اقتضا می‌کند نفسیت را در اینجا اقتضا می‌کند غیریت را. فانهم واغتنم!

۱۷۹ - (الاجزاء امر اضطراري) ۸۷/۲/۲۵

بیان دیگری از تقریر اصل عملی برای اثبات طرح است که در کلمات آخوند به آن اشاره شده است. آیا مقتضای اصل عملی اجزا است!

تمام بحث‌های تا الآن به نسبت به اعاده در وقت بود اما اگر عذر مستوعب بود، آیا قضا واجب است یا خیر؟ در مسئله وجوب قضا اگر شک داریم که آیا قضا واجب است یا خیر؟ وجوهی که برای اجزاء از اعاده گفتیم در اینجا نیز جاری هستند اما آیا تمام هستید یا نه؟ همان وجهی که ما خود طبق آن اجزاء از اعاده را پذیرفتیم در همین جا جاری است و اجزاء از قضا را نیز ثابت می‌کند. دلیل عدم وجوب قضاء همان نکته‌ای است که می‌گفت اعاده واجب نیست. چه از آن تعبیر به حکومت شود یا تعبیر به اطلاق مقامی و ...

یعنی همان وظیفه‌ای که در حق مختار، نماز با وضو است در حق مضطر نماز با تیمم است. اما بقیه وجوهی که ذکر شدند و به نظر ما تام نبودند اما اگر فرضاً آنجا تام باشند در اینجا تام نیستند. وجه اول که کلام مرحوم آخوند بود و فرمودند مقتضای اطلاق نفی وجوب تخییری است. و اگر قرار باشد عمل مجزی نباشد یعنی او مخیر است بین مجموع اضطراری و اختیاری و یا اختیاری بعد از عذر. و این تخییر بین اقل و اکثر است. اگر این وجه تمام باشد در اینجا قابلیت پیاده کردن ندارد.

زیرا در بحث اعاده آن تخییر بود اما در عند مستوعب تخییر نیست بلکه باید صلاة داخل وقت اضطراری اداء شود و اگر مجزی نباشد علاوه بر آن باید خارج از وقت هم قضا شود. پس عدم اجزاء اینجا مستلزم تخییر نیست تا با اطلاق

نفی شود.

وجه دوم کلام مرحوم آخوند در اصل عملی بود که اصل برائت از وجوب اعاده بو. خود مرحوم آخوند ادعا کرده‌اند در قضا جاری است اما به نظر ما همان‌طور که مرحوم ایروانی گفته تام نیست.

یعنی اگر پذیرفتیم اصل عدم وجوب اعاده تام است اما آیا این نفی وجوب قضا می‌کند؟ این اصل مثبت است. یعنی بگوییم چون عدم وجوب اعاده داریم با اولویت وجوب قضاء نداریم. این تلازم نیست. بلکه اگر دلیلی بر وجوب قضا داشته باشیم شاید بتوان گفت دلیل بر وجوب اعاده هم هست. و این یک بحث اصولی است.

اگر دلیلی گفت باید قضا شود ولو در وقت فعل اضطراری را انجام دهد نشان می‌دهد آن خصوصیت اینقدر مهم است که بعد از وقت هم باید قضا کند و این یعنی به طریق اولی باید در وقت اعاده کند.

وجه سوم که منهج عقلی مرحوم خوبی بود اینجا تام نیست. زیرا احتمال دارد خارج وقت واجب تعیینی باشد. و فعل اضطراری هم در داخل وقت تعیینی است. و در این صورت از نظر ایشان یک صورت فعل اضطراری معقول است و آن تعیین بود. پس وجه ایشان ناتمام است.

وجه پنجم وجهی است که مرحوم عراقی گفته بودند. ایشان فرمودند امر اضطراری ظهور در تعیینیت دارد و این یعنی ترخیص مولوی دارد و خصوصیت آن خواسته مولی است و به ملاک تفویض مجزی است. و گفتند این ظهور فعل اضطراری بر ظهور فعل اختیاری است.

ولی این وجه اینجا ناتمام است. زیرا در اینجا دلیل وجوب قضا، تعیینی است و ظهورش این است و اطلاق دارد. دلیل گفته در وقت نماز اضطراری بخوان و بعد از وقت هم باید قضا شود و این عدم اجزاء تخییر را در پی ندارد بلکه همان تعیینیت باقی است و با ظاهر امر اضطراری سازگار است.

حال اگر فرض کردیم شک کردیم در وجوب اعاده و قضا اصل عملی چیست؟

مرحوم آخوند فرمودند هر دو جا اصل برائت جاری است.

مرحوم عراقی فرمودند در شک در وجوب اعاده از موارد دوران بین تعیین و تخییر است و با شک در قرب است که هر و محل جریان احتیاط است.

اما شک در وجوب قضا تفصیل داده شده که قضا اگر به امر جدید باشد جای برائت است اما اگر گفتیم به همان امر سابق است حکم قضا حکم اعاده است.

kkkk جلسه ۱۸۰ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۲۸

بحث به اصل عملی رسید که اگر نوبت به اصل عملی رسید مقتضای اصل چیست؟ آیا اجزاء است یعنی عدم وجوب اعاده و قضاء است یا عدم اجزاء است؟

مرحوم آخوند در اعاده و قضاء هر دو فرمودند اصل عدم وجوب است و اجزاء است.

فرض ایشان در جایی است که دلیل حکم اضطراری اطلاق نداشته باشد. والّا مقتضای اطلاق اجزاء است. اولین اشکالی که به ایشان وارد است این است هیچ نظری به دلیل حکم اختیاری ندارند. اگر دلیل حکم اختیاری را قاصر از اطلاق فرض کرده‌اید، بحث را فقهی و جزئی کرده‌اید. و این بحث ناقص است و صحیح نیست. و اگر فرض کرده‌اید دلیل اختیاری اطلاق دارد و حکم به اجزاء کرده‌اید که حرف بعید و اشتباهی است. یعنی با وجود اختیاری که حکم اجتهادی است نوبت به اصل عملی نمی‌رسد.

بله. با بیان مرحوم اصفهانی این اشکال وارد نیست.

پس باید در مقام تفصیل داد:

دلیل حکم اختیاری اطلاق داشته باشد. در این صورت نوبت به اصل عملی نمی‌رسد و مرجع، اطلاق دلیل حکم اختیاری است.

دلیل حکم اختیاری اطلاق نداشته باشد. در این صورت نوبت به اصل عملی می‌رسد.

مرحوم آخوند فرمودند اصل براءت است.

مرحوم عراقی به ایشان اشکال کرده‌اند.

باید به یک نکته توجه داشت که تمام بحث در جایی است که دلیل اختیاری مختص به زمان ارتفاع عذر است و در زمان اضطرار اصلاً حکم اختیاری نیست.

اما اگر فرض کردیم حکم اختیاری در زمان اضطرار نیز هست در این صورت جای براءت نیست و بلکه جای استصحاب است. [البته بنا بر اینکه استصحاب در شبهات حکمی جاری است که از نظر آخوند جاری است].

مرحوم عراقی فرموده‌اند اصالة البراءة در صورتی که دلیل حکم اختیاری و اضطراری اطلاق نداشته باشد جاری نیست بلکه بی‌احتیاط است.

زیرا احتمال اجزاء در فعل اضطراری بکه یکی از این دو ملاک است که هر دو جای احتیاط است.

اجزاء یا به ملاک وفاء به تمام مصلحت فعل اختیاری است. یعنی اگر فعل مجزی باشد وافی به تمام مصلحت است و

اگر مجزی نباشد به ملاک عدم وفاء [صورت چهارم] است.

و یا اجزاء به ملاک تفویت است. یعنی اگر مجزی باشد مفوت مصلحت اختیاریه است و اگر نباشد به ملاک عدم

تفویت است.

در صورت اول برگشت شک بین اجزاء و عدم اجزاء به دوران بین تعیین و تخییر است.

زیرا اگر وافی به مصلحت باشد یعنی مخیر است بین فعل اضطراری و اختیاری و اگر مجزی نباشد یعنی فعل اختیاری

معیناً واجب است. و در دوران بین تعیین و تخییر جای احتیاط است تو تعیین مقدم است پس باید فعل اختیاری را تعیناً

انجام داد و این یعنی عدم اجزاء.

و در صورت دوم برگشت شک در اجزاء و عدم اجزاء به شک در قدرت است. زیرا اگر مجزی باشد، دیگر قدرت در

تدارک مصلحت فعل اختیاری نیست و اگر مجزی نباشد یعنی قدرت هست.

در شک در قدرت مجرای احتیاط است نه برائت. پس نتیجه با عدم اجزاء یکی است.

پس اصل برائت در هیچ‌کدام از دو مقام جاری نیست و جای احتیاط است.

مرحوم صدر از اشکالات مرحوم عراقی جواب داده‌اند.

در فرض دوران امر بین وفاء به تمام ملاک و عدم وفاء چند صورت متصور است.

اگر مبنای خود مرحوم عراقی را پذیرفته باشیم که در تصویر وافی نبودن گفتند یک امر به جامع بین اضطراری و اختیاری دارد و یک امر به خصوص حصه اختیاریه داریم.

در این صورت مکلف عملی را انجام می‌دهد که وافی به موفی مصلحت هست. و ما در هر دو صورت چه وافی باشد چه نباشد امر به جامع داریم که با انجام عمل اضطراری ساقط است و شک داریم آیا تکلیف زائد و جدیدی به خصوص حصه اختیاریه داریم یا نه جای برائت است، نه احتیاط.

اما اگر مبنای مرحوم خوئی را پذیرفتیم که دوران بین اقل و اکثر محال است دوران بین تعیین و تخییر می‌شود که خودتان رجوع کنید به کلمات ایشان.

اما در فرض دوران بین تفویت و عدم تفویت در اینجا نیز چند صورت متصور است.

اینجا نیز از موارد شک در تکلیف است نه شک در قدرت.

ما دلیلی نداریم که هر کجا شک در قدرت بود باید احتیاط شود بلکه اینکه در موارد شک در قدرت باید احتیاط کرد جایی است که اگر عجز مکلف نباشد، خطاب هیچ مشکلی ندارد. تنها شکل عجز مکلف است.

اما در محل بحث ما، شک در مضمون بودن فعل اضطراری برگشتش به این است که آیا فعل اضطراری موجب قصور دلیل اختیاری هست یا نیست؟

احتمال دارد فعل اضطراری باید عدم شمول دلیل حکم اختیاری باشد پس اینگونه نیست که تنها مشکل عجز مکلف باشد بلکه عدم شمول خطاب خود مشکلی دیگر است. یعنی احتمال می‌دهیم دلیل اختیاری مقید به عدم اتیان اضطراری باشد.

این یعنی اگر اضطراری آمد شک در تکلیف داریم نه شک در قدرت. و در شک در تکلیف جای برائت است.

بعد مرحوم صدر تعقیب می‌کنند که ان قلت اینجا علم اجمالی در میان هست و به ملاک علم اجمالی احتیاط لازم است.

مکلف اجمالاً می‌داند یا تکلیف اضطراری به او متوجه است الآن یا اینکه خطاب اختیاری اطلاق دارد و حتی در صورت اتیان به اضطراری باز هم مکلف به آن هستیم.

در اینجا باید احتیاط کرد و جمع کرد بین دو تکلیف. یا تنها فعل اختیاری را انجام داد چون علم به عدم لزوم اضطراری داریم.

ایشان جواب داده‌اند این علم اجمالی منجز نیست. این علم یک طرفش فعلی است که خطاب اضطراری است و طرف دیگرش منوط به عدم ضرر و رفع اضطرار است. اما بعد از ارتفاع اضطرار و انجام فعل اضطراری، یک طرف از محل ابتلاء خارج می‌شود و در طرف دیگر جای برائت است. ما نسبت به هر دو بخش کلام ایشان اشکال داریم.

اولاً این علم اجمالی باید منجز باشد زیرا علم اجمالی در تدریجیات است. من می‌دانم یا الان تکلیف اضطراری به من متوجه شده است و یا بعد از ارتفاع عذر تکلیف اختیاری متوجه است. و شما خودتان قبول دارید علم اجمالی در تدریجیات منجز است. پس جای احتیاط است. و بقیه اشکال در جلسه بعد این شاء الله تعالی.

//// جلسه ۱۸۱ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۲/۲۹

بحث در اصل عملی در مبحث اجزاء بود.

کلام مرحوم آخوند و عراقی و صدر گذشت.

ما یک دفاع از کلام مرحوم عراقی داریم که مرحوم صدر گفتند شک در قدرت در اینجا ملازم با شک در تکلیف است. سؤال این است در همه جا شک قدرت و مستلزم شک در تکلیف است و مگر نه ایناست که شما قبول دارید عقلاً در شک در قدرت احتیاط می‌کنند.

طبق کلام شما شک در قدرت که مجرای احتیاط باشد هیچ جا نیست.

از طرف دیگر اشکال به کلام مرحوم عراقی داریم. مرحوم عراقی فرمودند اینجا شک در قدرت است و مجرای احتیاط است.

ما می‌گوییم اینجا شک در قدرت است و عقلاً نیز در موارد شک در قدرت حکم به احتیاط می‌کنند. اما مضمی بر اینکه احتیاط در تمام موارد شک در قدرت لازم است نداریم. بلکه بنای عقلا قدر متیقنی دارد که در اینجا وجود ندارد.

شک در قدرت، گاهی جایی است که قدرت دخیل در ملاک نیست. بلکه قدرت دخیل در استیفاء ملاک است. و در بعضی موارد قدرت دخیل در ملاک است و اگر قدرت نباشد اصلاً ملاک نیست. و ملاک تابع قدرت است.

قدر متیقن از وجوب احتیاط در شک در قدرت جایی است که بدانیم قدرت دخیل در اصل ملاک نیست بلکه دخیل در استیفاء ملاک باشد. عقلاً در این موارد حکم به احتیاط می‌کنند.

و در اینجا چه بسا در حکم اختیاری که عجز با فعل اضطراری از آن حاصل شده است ملاک نداشته باشد پس جای برائت است نه احتیاط.

و شک در قدرت گاهی در موردی است که بعد از به دنبال عمل رفتن، وضعیت مشخص می‌شود که آیا قدرت هست یا نه؟ یعنی با احتیاط وضعیت روشن می‌شود. در این موارد قدر متیقن از احتیاط است.

اما گاهی وضعیت روشن نمی‌شود مثلاً روشن نمی‌شود ولو با احتیاط، که آیا قدرت بر استیفاء ملاک هست یا نه. مشخص نمی‌شود که آیا ملاک قابلیت استیفاء داشت یا نه.

این موارد جای احتیاط نیست.

حاصل اینکه قدر متیقن از بنای عقلاء در موارد شک در قدرت دو قید است:

۱. قید قدرت دخیل در استیفاء ملاک باشد.

۲. با احتیاط روشن بشود آیا قدرت هست یا نه.

و هر جا این دو قید نباشند ما دلیلی بر احتیاط نداریم.

شاید مرحوم صدر نیز همین مطلب را در نظر داشته‌اند اگر چه عبارات ناقص است و وافی به این منظور نیست.

تنبیه: اگر احتیاط در موارد شک در قدرت حرجی باشد آیا ادله لاحرج همان‌طور که مخصص ادله احکام است،

مخصص دلیل احتیاط که بنای عقلا هست، می‌تواند باشد.

در اینجا اختلافی بین مرحوم آخوند و قوم وجود دارد. مرحوم آخوند ادله لاحرج را حاکم نمی‌داند و مرحوم شیخ

حاکم می‌داند. این بحث مهمی است و ثمرات زیادی دارد.

مرحوم آخوند در بحث لاضرر این بحث را مطرح کرده‌اند.

مرحوم صدر اشکال دیگری به مرحوم عراقی کرده‌اند که اگر شما فرض کردید فعل اختیاری دارای مصلحت ملزمه

است و فعلی است اما نمی‌دانیم آیا فعل اضطراری مانعیت دارد یا ندارد. شما فرمودید شک در قدرت است و باید احتیاط

کرد.

مرحوم صدر می‌گویند ما در اینجا می‌دانیم فعل اختیاری فعلیت دارد. اما شک در صحت داریم که آیا صحت آن مقید

است به عدم سبق فعل اضطراری یا مقید نیست. و از موارد شک در اقل و اکثر است و براءت از مقید بودن جاری می‌کنیم.

پس باید اختیاری انجام گیرد.

اما این حرف از غرائب است. شما خودتان قبول دارید در موارد شک در تکلیف حکم به براءت می‌شود و در موارد

شک در سقط تکلیف جای احتیاط است.

در اینجا اگر شما می‌دانید حکم فعلی اختیاری هست و شک در اسقاط آن داریم، جای استصحاب است اما اگر طبق

حرف خودتان، حکم اختیاری فعلی نیست و شک در فعلیت داریم در این صورت در کجا آمده است اصل براءت باعث

اثبات تکلیف می‌شود.

اصل براءت نفی تکلیف می‌کند نه اثبات تکلیف. شما با اصل براءت می‌خواهید ثابت کنید تکلیف به فعل اختیاری

هست.

در کجا آمده مفاد اصل براءت اثبات تکلیف است. این حرف بسیار بسیار غریب است.

مرحوم عراقی یک اشکال دیگر به مرحوم آخوند مطرح کرده‌اند که خود مرحوم آخوند استصحاب تعلیقی را قبول

دارند و استصحاب تعلیقی حاکم بر اصل براءت است.

استصحاب تعلیقی اینگونه است: مکلف اگر نماز با تیمم نمی‌خواند و اگر عذرش برطرف می‌شود وظیفه‌اش نماز با

وضو بود، همین الآن استصحاب می‌کنیم بقاء آن اگر را. یعنی الان که عذرش برطرف شده نماز با وضو بر او واجب است. مثل اینکه اگر کشمش وقتی انگور بود غلیان می‌کرد حرام می‌شد الان هم اگر غلیان کند حرام می‌شود. مرحوم صدر جواب داده‌اند این استصحاب تعلیقی صحیح نیست حتی در فرض حجیت استصحاب تعلیقی. در اینجا احتمال می‌دهیم فعل اضطراری وافی به ملک باشد و در این صورت جامع جواب می‌بود نه فعل اختیاری به خصوص.

پس در اینجا حالت سابقه محذره نداریم که فعل اختیاری واجب باشد.

و بر فرض جامع واجب باشد ممکن است استصحاب تعلیقی اینگونه باشد که فعل اختیاری را اگر انجام می‌داد مصداق مأمور به می‌بود نمی‌دانیم الآن نیز مصداق مأمور به هست یا نه؟ استصحاب می‌کنیم و مصداق مأمور به است و باید انجام داد.

اما این استصحاب مثبت است زیرا مصداق بودن مأمور به یک امر عقلی است و احتیاجی به جعل شرعی ندارد. و ترتیب امر عقلی در استصحاب مثبت است.

و مرحوم عراقی فرموده‌اند اگر استصحاب تعلیقی را اینگونه جواب دادید که هیچ؛ ولی اگر بخواهید به استصحابات دیگر تمسک کنید مثل استصحاب عدم استیفاء ملاک و ... اینها همه از انحاء اصل مثبت است و جاری نیست.

mmmm. جلسه ۱۸۲ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۳/۴

بحث در اجزاء امر اضطراری بود. مختار ما اجزاء بود. و پنج بحث دیگر باقی می‌ماند.

بحث دوم: آیا اجزاء امر اضطراری و عدم وجوب اعاده به ملاک وفا به مصلحت است یا به ملاک تقویت است. یا مجمل است.

هر کدام از وجوهی که برای اجزاء مطرح کردیم نتیجه خود را دارد.

وجه اول که بیان مرحوم آخوند بر اساس اطلاق بود. بعید نیست مقتضای آن اجزای به ملاک وفا باشد. زیرا مقتضی اطلاق امر نفی وجوب تخییری می‌کند و اگر فعل اضطراری به نحو تعیینی باشد این با وفاء به مصلحت سازگار است. اما حق این است که با تقویت هم سازگار است. پس وجه مرحوم آخوند مجمل است و اجزاء را ثابت می‌کند اما به کدام بیان مشخص نیست.

یک وجه دیگر کلام مرحوم عراقی بود که تنزیل فعل اضطراری منزله فعل اختیاری اقتضاء می‌کند. تنزیل در تمام شؤون و جهات و روشن است طبق این اجزاء به ملاک وفاء است.

وجه دیگر اصل عملی بود که در کلام آخوند اشاره شد و این نیز اقتضائی ندارد و صرف اجزاء را ثابت می‌کند.

وجه دیگر کلام مرحوم خوئی بود که از باب حصر عقلی فرمودند مجزی است. طبق این بیان نیز اجزاء ثابت می‌شود اما نه ملاک وفاء ثابت می‌شود و نه ملاک تقویت. بلکه اقتضایی ندارد.

وجه بعدی که انتخاب خود ما بود و اجزاء به خاطر ظاهر دلیل اضطراری بود که در آن متعلق خاص، فعل اضطراری

به نحو تعیین وظیفه فعلی است و این یعنی شما موظف به اعاده و قضا نیستید.

این وجه اقتضا می‌کند اجزاء به ملاک وفا به تمام مصحلت ملزمه است. زیرا می‌گوید وظیفه فعلی از همه جهت این است و الاً اگر فعل اضطراری مفوت بود باید مانع می‌شد از انجام فعل اضطراری. وجه دیگر بیان مرحوم عراقی بود که خود تصریح کردند اجزاء به ملاک تفویت است و اصلاً اجزاء را بر این اساس، اثبات کردند.

وجه آخر نیز بیان مرحوم اصفهانی بود و لازمه حرف ایشان اجزاء به ملاک تفویت است زیرا ایشان گفتند اگر فعل اضطراری انجام بگیرد و تمکن از فعل اختیاری نیست زیرا باید مقدمه باشد و این یعنی فعل اضطراری جلوی فعل اختیاری را می‌گیرد. زیرا مأمور به شما ذوالخصوصیه بود و لذا یعنی فعل اضطراری مفوت مأمور به است. البته ایشان اشاره ندارند به این که آیا این فعل اضطراری که معجز از فعل اختیاری است مصحلت فعل اختیاری را وفا می‌کند یا نه. هر دو محتمل است.

پس نتیجه حرف ایشان این است که ملاک مردد است که به ملاک وفا باشد یا تفویت.

مبحث سوم: آیا اضطرار که موضوع حکم اضطراری است، عذر مستوعب است یا اضطرار طاری است.

این بحث در کلمات قوم مطرح نشده است و نسبت به آن بی‌مهری شده است.

این بحث مسئله فقهی است و باید در دلیل مسئله حکم اضطراری بحث کرد که کدام موضوع است. ممکن است یک دلیل اضطراری عند مستوعب را بگوید و ممکن است یک دلیل دیگر عذر طاری را موضوع قرار دهد. بله. یک نکته اصولی را می‌توان در ذیل این بحث، قرار داد که ممکن است اطلاق امر اضطراری بدو اقتضاء کند اضطرار مطلقاً موضوع است چه مستوعب و چه طاری.

پس هر وقت برای فعل قیام شد و اضطرار بود می‌توان انجام داد.

بحث این است ولو اطلاق اقتضاء می‌کند موضوع مطلق اضطرار است ولی مناسبات حکم و موضوع و اضطراری بودن فعل اضطراری، اقتضاء می‌کند موضوع عذر مستوعب باشد. یعنی جایی که تمکن از فعل اختیاری اصلاً نیست.

ولی در عین حال اگر دلیل فعل اضطراری مطلق اضطرار فهمیده شود، در آنجا دلیل محکم است.

مبحث چهارم: که متفرع بر آن است که آیا تکلیفاً می‌توان بدار کرد در انجام فعل اضطراری. یعنی اگر فعل اضطراری صحیح بود آیا بدار جایز است یا نه؟

در اینجا باید تفصیل داد:

اولاً فعل اضطراری فی حدّ نفسه مشکلی ندارد و مانعی ندارد و این محل بحث ما نیست بلکه بحث در مانعیت فعل اضطراری است.

در اینجا می‌گوییم گاهی دلیل فعل اختیاری، اطلاق دارد. در این صورت نتیجه این است که انجام فعل اضطراری تکلیفاً مشکلی ندارد. یعنی نتیجه آن اطلاق نفی مانعیت است.

اما اگر اطلاق نداشت مقتضای اصل عملی چیست؟ از بعضی کلمات مرحوم صدر برمی آید که این داخل در بحث اقل و اکثر ارتباطی است و اصل برائت از مانعیت جاری است. و ما جواب آن را داریم.

زیرا اصل برائت از مانعیت در کبرای اقل و اکثر ارتباطی جایی صحیح است که فعل محتمل المانعیه موجب احتمال سقوط تکلیف نباشد. اما اگر فعل محتمل المانعیه موجب احتمال سقوط تکلیف باشد جای برائت نیست و باید احتیاط کرد.

در صورت عدم احتمال سقوط تکلیف، اصل تکلیف منجز است و لذا شک در مانعیت از صحت داریم و اصل برائت جاری است.

اما اگر احتمال سقوط تکلیف باشد در اینجا اصل تکلیف منجز نیست زیرا اصل برائت در اینجا با اصل برائت از اصل تکلیف معارضه می کند.

مبحث پنجم: آیا ادله اضطرار موضوعشان اضطرار است مطلقاً ولو بسوء اختیار یا فقط اضطرار لا من سوء اختیار موضوع است.

آیا وظیفه اضطراری از کسی که عن سوء اختیار مضطر شود، فعل اضطراری است یا خیر؟

این مسئله نیز بحث فقهی است و باید رجوع به ادله کرد. و می توان نظیر آن بحث اصولی را در اینجا نیز بگوییم که شاید اطلاق بدری اقتضاء کند مطلقاً را، ولی مناسبات حکم و موضوع اقتضا کند این وظیفه اضطراری در جایی است که لا عن سوء اختیار باشد. و شاید هم آن مناسبات اینجا انکار شود.

مبحث ششم: آیا اگر موضوع مطلق اضطرار ولو من سوء اختیار باشد، تکلیفاً جایز است ایجاد اضطرار و ایقاع در اضطرار.

اما این مسئله نیز فقهی است ولی یک نکته دارد که متفاهم از ادله اضطراریه عدم جواز تکلیفی است. هذا تمام الکلام در اجزاء امر اضطراری.

nnnn . جلسه ۱۸۳ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۳/۵

اگر مکلف معذور از فعل اختیاری بود، بنا بر اینکه موضوع اضطرار مستوعب باشد آیا با استصحاب استمرار عذر تا پایان وقت می توان موضوع حکم اضطراری را اثبات کرد و ثمره اش در جایی ظاهر می شود که استصحاب کرد و بعد کشف خلاف شد. آیا عمل اضطراری مجزی است یا نه؟ مربوط به بحث اجزاء امر ظاهری است.

بحث امر اضطراری صغری این بحث را ایجاد می کند که اگر عذر مستوعب بود وظیفه فعل اضطراری است حال اگر اصلی یا اماره ای موضوع و استیعاب را احراز کرد مجزی است یا خیر؟ این ربطی به اجزاء امر اضطراری ندارد. بلکه باید در اجزاء امر ظاهری بحث شود.

و لذا ما هم این بحث را در ضمن امر ظاهری بحث خواهیم کرد. ان شاء الله تعالی.

یک نکته دیگر در مورد امر اضطراری این است که گفتیم اگر فعل اضطراری مفوت مصلحت فعل اختیاری باشد و

وافی به تمام مصلحت نباشد بدار جایز نیست زیرا باعث تفویت مصلحت الزامی است.

و اگر جایی بدار جایز باشد، باید تفویت نباشد.

اشکالی در اینجا مطرح است که اگر بنا نباشد فعل اضطراری مفوت باشد، چگونه این فعل صحیحاً واقع می‌شود در عبادت.

بین صحت و بدار تلازمی نیست.

به عبارت دیگر چگونه می‌شود عبادت در حالی که تکلیفاً جایز نیست، صحیح باشد. یعنی بین منع تکلیفی و صحت در عبادات ناسازگاری است.

طبق مبانی ما یعنی صحیح امر بالفعل دارد و حرام است تکلیفاً مثل غضب است.

ما قبول داریم یک عمل هم مأمور به باشد و هم منهی عنه باشد.

اما طبق مسلک قوم نیز مشکلی وجود ندارد. زیرا صحت را به ملاک ترتب درست می‌کنیم.

یعنی نهی فعلی است اما اگر مرتکب شد و عصیان کرد امر فعلیت پیدا می‌کند.

اجزاء مأمور به امر ظاهری از امر واقعی.

۰۰۰۰ . جلسه ۱۸۳ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۳/۵

مسئله از مسائل متمر است و در همه جای فقه ثمره دارد اگر فعلی را طبق امر ظاهری انجام داد و بعد کشف خلاف شد آیا موظف به اعاده و قضا هستید یا خیر. همان مجزی و کافی است.

و فرقی نیست انکشاف خلاف به واقع و واجدان باشد یا به اماره واصل و حکم ظاهری دیگری باشد.

یک بحث اجزاء موردی مطرح است که ممکن است در این بحث کلی به عدم اجزاء برسیم ولی در ابواب خاصی اجزاء باشد به دلیل خاص. مثلاً عمل طبق اجتهاد مجزی باشد و ...

پس بحث اجزاء در دو مقطع مطرح است: یک بحث عام و یک بحث خاص و موردی. قبل از ورود به بحث به دو نکته اشاره می‌کنیم:

اول: بحث در اجزاء که اینجا مطرح است جهات مختلفی دارد. ۱. آیا منظور کشف خلاف به علم وجدانی است یا ولو به اصل و اماره؟ آیا اجزاء و یا عدم آن در هر دو صورت هست یا فقط مختص به یک صورت است و صورت دیگر تفاوت دارد؟

۲. آیا اجزاء تفاوت دارد. در اینکه مبنای عمل اصل باشد یا مبنای عمل اماره باشد؟ شاید دو مقام یک حکم داشته باشند و شاید متفاوت باشند.

۳. امر ظاهری ممکن است علم وجدانی باشد. این کلام را مرحوم آخوند هم دارند یعنی مکلف یقین به امری پیدا می‌کند و طبق آن انجام می‌دهد بعد انکشاف و خلاف می‌شود آیا مجزی است یا نیست؟
مرحوم آخوند می‌گویند شاید عمل طبق قطع مجزی نباشد اما دیگر امکان تدارک نباشد.

۴. بحث اجزاء هم به لحاظ اعاده مطرح است و هم به لحاظ قضاء شاید دو مقام متفاوت باشند.

دوم: به یک نکته باید توجه کرد که محط بحث باید در جایی باشد که امر واقعی نسبت به مقام اثبات در مورد انجام فعل ظاهری اطلاق داشته باشد. یعنی چه طبق وظیفه ظاهریه عمل شود یا نه، امر واقعی باید اطلاق داشته باشد. و اگر امر واقعی اطلاق نداشته باشد، بحثی ندارد زیرا شک در اصل تکلیف می‌شود و جای برائت است و مجزی است. و یا نوبت به استصحاب می‌رسد. بنابر جریان استصحاب در شبهات حکمیه.

اما در هر حال بحث اجزاء جاری نیست.

و اگر دلیل امر واقعی اطلاق داشته باشد لازمه‌اش عدم اجزاء نیست. زیرا امر ظاهری می‌تواند حکم واقعی را تخصیص بزند و از اطلاق و شمول بیاندازد.

پس تصور در امر واقعی نیست اما آیا امر ظاهری می‌تواند آن را مختل کند به هر چه، تخصیص حکومت و

و اگر اطلاق امر واقعی افطار شود در واقع بحث جزئی و فقهی می‌شود مثل همان‌که اطلاق امر اختیاری در بحث گذشته افطار شود.

pppp . جلسه ۱۸۴ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۳/۶

مرحوم آخوند در اجزاء امر ظاهری تفصیل داده‌اند که از ابتکارات ایشان است.

ایشان گفته‌اند:

آنچه دال بر حکم ظاهری است چه اماره و چه اصل باشد اگر بر حکم کلی الهی باشد، مجزی نیست. یعنی در مورد متعلق خاص نباشد بلکه حکم نفسی باشد مثلاً اماره‌ای دال بر وجوب صلاة جمعه بود و بر وفق آن عمل شد و بعد انکشاف خلاف شد و اینکه واقع وجوب صلاة ظهر بوده است، آنچه مکلف انجام داده مجزی نیست نه نسبت به اعاده و نه نسبت به قضا.

اما اگر حکم ظاهری، حکم نفسی کلی نبود بلکه مربوط به تعیین اجزاء و شرایط حکم مفروض در مسئله بود. مثلاً وجوب صلاة معلوم است و اماره‌ای اقامه شود بر جزئیت سوره در نماز. یا شرطیت طهارت در نماز.

اینجا مرحوم آخوند تفصیل داده‌اند بین اصول و امارات.

اگر آنچه دال بر وظیفه مکلف است اصل عملی باشد اجزاء هست.

اما اگر دال اماره باشد باز هم تفصیل دارد طبق مبانی اماره. که آیا به ملاک طریقت است یا سببیت.

اگر دال بر حکم ظاهری اصل عملی باشد و آن اصل عملی متعلق و موضوع حکم باشد در اینجا قائل به اجزاء هستند چه شبهه حکمیه باشد و چه موضوعیه.

مثلاً شک داریم آیا این لباس پاک است یا نه و قاعده طهارت جاری می‌کنیم. (موضوعیه)

یا لباس ملاقات با خونی کرده که نمی‌دانیم آن خون نجس است یا پاک و قاعده طهارت جاری است (حکمیه)

آنچه مقتضای دلیل اعتبار شرطیت است این است که طهارت شرط است و قاعده طهارت یک مصداق حقیقی از شرط

را ایجاد می‌کند.

بله. اگر طهارت واقعی شرط باشد، قاعده طهارت کشف از طهارت واقعی نمی‌کند و لذا اگر کشف خلاف شود، معلوم می‌شود طهارت واقعی نبوده است.

اما در طهارت ظاهریه کشف خلاف تأثیر ندارد. یعنی در ظرف عمل اگر شک باشد، ظاهر ظاهری است و اگر بعداً هم انکشاف خلاف شود باز هم در ظرف عمل طهارت ظاهری بوده است.

کشف خلاف به لحاظ واقع معنا دارد و کشف خلاف به نسبت حکم ظاهری معنا ندارد.

اگر حکم ظاهری اصل عملی باشد در مورد متعلق حکم [قاعده طهارت استصحاب طهارت] مجزی است.

و مفاد این اصل این است که شرط اعم از واقعی و ظاهری است. یعنی قاعده طهارت که طهارت ظاهریه جعل می‌کند در دلیل شرطیت تصرف می‌کند و منظور آن را اعم از واقعی و ظاهری و لذا کشف خلاف معنا ندارد.

حکم انکشاف خلاف بعد از نماز با جریان قاعده طهارت از قبیل این است که نجاست بعد از صلاة طاری شود.

مرحوم آخوند اینجا تعبیر به حکومت دارند و می‌گویند قاعده طهارت حکومت دارد بر دلیل شرطیت طهارت در صلاة. یعنی اگر قاعده طهارت نباشد، دلیل شرطیت می‌گوید طهارت واقعیه شرط است اما قاعده طهارت آن را توسعه می‌دهد

که طهارت که شرط است اعم از طهارت ظاهریه و واقعیه است.

مرحوم آخوند به خاطر دلیل قاعده طهارت، دلیل شرطیت را توسعه می‌دهد علاوه بر اینکه طهارت ظاهریه را جعل می‌کند.

یعنی قاعده طهارت دو کار انجام می‌دهد: ۱. جعل طهارت ظاهریه ۲. توسعه دلیل شرطیت طهارت.

پس قاعده طهارت به لسانش جعل حکم ظاهری طهارت می‌کند.

اما اگر دلیل حکم ظاهری اصل نباشد بلکه اماره باشد و بعد کشف خلاف شود مجزی نیست. یعنی لسان اماره لسان توسعه دایره شرط نیست بلکه لسان تحقق شرط است.

در این صورت اگر کشف خلاف شد دلیلی بر اجزاء نداریم. زیرا دلیل امار شرط را توسعه نداد و خودش هم جعل طهارت نکند پس بعد از کشف خلاف روشن می‌شود عمل فاقد شرط بوده است و لذا باطل است و اجزاء نیست.

بعد از این مرحوم آخوند می‌فرمایند این در صورتی است که ما جعل امارات را از باب طریقیقت بدانیم. زیرا با کشف خلاف اماره هیچ خاصیتی ندارد.

اما اگر از باب سببیت بدانیم لازمه این حرف اجزاء است.

و اگر شک کردیم از باب طریقیقت است یا سببیت، حکم به عدم اجزاء می‌کنیم.

و البته این در اداء است اما در قضاء اگر شک در طریقیقت و سببیت کردیم حکم به اجزاء می‌کنیم اگر قضا به امر جدید باشد والا نه.

توضیح مطلب:

اگر اماره به ملاک طریقت حجت باشد یعنی اماره فقط طریق است مثل علم و این طریق فقط عذر است و باعث تنجز است ولی واقع را عوض نمی‌کند. خاصیت اماره عین خاصیت علم است با این تفاوت که خاصیت علم ذاتی است و خاصیت اماره مجعول است.

اما سببیت مراحلی دارد:

۱. سببیت اشاعره. که هیچ واقعیتی نیست و فقط اماره داریم.

۲. سببیت معتزله که واقع هست و مقید است به عدم اقامه اماره بر خلاف.

۸۷/۳/۷ (الاجزاء امر اضطراری) - جلسه ۱۸۵ .qqqq

گفتیم مرحوم آخوند می‌گویند اصل عملی اگر لسانش، توسعه در شرط بود و جعل شرط می‌کرد مجزی است اما اگر هر کدام از این شروط نباشد مجزی نیست.

استصحاب را نیز ایشان می‌گوید اگر جعل حکم مماثل دانستیم در این صورت مثل قاعده طهارت است و مجزی است اما اگر در استصحاب نپذیرفتیم جعل حکم مماثل در این صورت مجزی نیست. یعنی اگر گفتیم استصحاب جعل علم است مثل امارات و مجزی نیست.

و لذا مرحوم آخوند فقط استصحاب دلیل و طهارت را محلق به قاعده طهارت کرد ولی این نه به خاطر خصوصیات این دو، بلکه در همه جا همین است. بلکه آنچه مهم است استصحاب اجزاء و شرایط مجزی است. در صورتی که وجود و عدم آن دو اثر متناقض نداشته باشند.

مرحوم آخوند در امارات گفتند اگر قائل به طریقت شویم اجزاء نیست اما اگر قائل به سببیت شویم اجزاء هست. و فرمودند اگر شک کردیم که بنابر طریقت است یا سببیت در موارد اعاده حکم به عدم اجزاء می‌کنیم و در صورت قضا حکم به اجزاء.

در مسلک طریقت سه روش وجود دارد:

۱. روش مرحوم آخوند یعنی هر حکمی علم که اعتبار ذاتی دارد. اماره به خاطر جعل شارع دارد علم واقع را در صورت واقع، منجز می‌کنند و در صورت مخالفت، عذر است.

به این مسلک جعل منجزیت و معذرت می‌گویند.

۲. جعل حکم مماثل که مسلک مشهور است و مفاد حجیت را جعل حکم مماثل می‌دانند یعنی حکمی را طبق مؤدای اماره انشاء می‌کند اما طریقیاً.

۳. جعل علم. که یعنی شارع با جعل حجیت علم تولید می‌کند. علم دو حرف دارد: ۱. علم وجدانی ۲. علم ایجادی.

اما طبق مسلک سببیت آخوند مطلقاً گفت مجزی است.

برای سببیت تصاویر متعددی هست که به نظر ما یعنی مستدعی اجزاء است و بعضی مستدعی اجزاء نیست.

۱. سببیت اشاعره. واقعی جز مؤدای امارات نداریم.

یعنی حکمی جعل نشده‌است بلکه بر طبق مؤدای جعل حکم می‌شود.
که بدون شک ملازم با تصویب است و این وجه نه تنها معقول نیست بلکه مقام اثبات نیز با آن سازگار نیست و ملازم با اجزاء است.
۲. سببیت معتزله. که قائلند واقع داریم اما مقید و معینی است به عدم اقامه اماره بر خلاف آن. اگر اماره بر خلاف اقامه شد، واقع تبدیل می‌شود و دگرگون می‌شود.
این نیز ملازم با تصویب است و اجزاء نیز ثابت است. زیرا با اقامه اماره بر خلاف واقعی غیر از اماره نداریم تا مجزی نباشد.

جلسه ۱۸۶ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸/۳/۸۷ .rrrr

بحث در اقسام سببیت بود.

دو قسم گذشت.

۳. سببیت اماره در وجود مصلحت در مؤداً. اما سنخ آن با سنخ مصلحت واقع متفاوت است.

این فرض مستلزم تصویب نیست زیرا واقع به حال خود باقی است و مجزی هم نیست.

۴. مؤدای اماره فاقد مصلحت است ولی ترخیص در عمل به اماره که موجب تفویت مصلحت واقع در صورت عدم مصادفت با واقع است. و چون قبح تفویت مصلحت عقلی است. اذن شارع باعث عدم قبح تفویت می‌شود.
و اگر اذن شارع نبود، تفویت قبیح بود.

در اینجا تصویب نیست و اجزاء نیز نیست. زیرا مصلحت واقع باقی است و اذن شارع فقط نسبتی که فوت شده قبح را برداشته است.

۵. مصلحت سلوکیه که مرحوم شیخ مطرح کرده‌اند. حجیت اماره در صورت عدم مصادفت با واقع، باید دارای مصلحت باشد. یعنی سلوک اماره و عمل بر اساس اماره مصلحت دارد اما مؤدای اماره مصلحت ندارد.

این صورت نیز ملازم با تصویب نیست ولی اجزاء را نیز لازم ندارد.

طبق این مسلک به هر اندازه از مصلحت واقع فوت شود به همان اندازه مسلوک اماره مصلحت دارد.

۶. تفویت و مانعیت است. یعنی قیام اماره سبب عمل بر وفق اماره است و مؤدای اماره نوعی است که با انجام آن، دیگر نمی‌توان واقع را درک کرد. مثل همان قضیه جهر و اخفات.

یعنی اماره سبب عدم تمکن استیفاء واقع است.

این قول ملازم با تصویب نیست ولی مجزی است البته به ملاک مانعیت و تفویت دقیقاً مثل بحثی که در اضطراری داشتیم.

البته آخوند اسم اجزاء را بر این اطلاق نمی‌کنند. [در تذنیب اول]

مرحوم آخوند می‌گویند اینجا اجزاء نیست و یک امر اتفاقی است. یعنی این مانعیت در همه جا نیست بلکه در موارد

خاصی پیش آمد کرده است.

و اطلاق امر واقعی نسبت به مقام اثبات، نفی مانعیت حکم ظاهری می‌کند.

که جواب این است که اگر مانعیت باشد، اطلاق تقیید می‌خورد. این اطلاق در صورت استیفاء و در صورت تقویت

تقیید می‌خورد و هر دو اجزاء است. پس لا محاله باید تعبیر به اجزاء را بپذیرند.

SSSS. جلسه ۱۸۷ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۳/۱۱

بیان هفتم از انحاء سببیت، بیانی است که مرحوم اصفهانی دارند و در صدد آن هستند که اجزاء را به ملاک استیفاء

مصلحت اثبات کند، بدون اینکه محذور تصویب پیش بیاید. البته این وجه مورد قبول خود ایشان نیست و ایشان نیز قائل

به طریقت هستند.

مرحوم آخوند می‌گویند اگر امارات از سببیت حجت باشند، اجزاء هست و البته اجزاء ملازم با تصویب نیست. مرحوم

اصفهانی در صدد این است که این کلام را توجیه کنند.

مرحوم اصفهانی ابتداءً اشکالی را به مرحوم آخوند ذکر می‌کنند که اگر سببیت قائل شوید، لا محاله باید قائل به تصویب

شوید زیرا لا محاله باید امر به جامع بین واقع و مؤدای اماره شود.

اگر بنا شود غرض شارع هم با عمل به واقع تأمین شود و هم با عمل به مؤدای اماره دیگر موجبی برای امر تعیینی به

واقع نیست و باید امر به جامع بخورد.

و این عین تصویت است زیرا مؤدای اماره که مصداق جامع است، واقع است. نهایتاً این است که طبق مسلک اشاعره،

واقع منحصر در مؤدای اماره است و طبق مسلک شما واقع دو مصداق دارد یکی مؤدای اماره و یکی واقع. و چون تصویب

باطل است، سببیت شما نیز باطل است.

اما مرحوم اصفهانی می‌خواهند این اشکال را دفع کنند اگر چه خودشان سببیت را قبول ندارند اما این بیان را برای

رفع این اشکال از سببیت دارند.

ایشان می‌گویند:

آنچه امر شارع به آن تعلق گرفته نسبت به مؤدای اماره، مؤدای اماره است اما نه مطلقاً بلکه با یک قید که با آن

نمی‌تواند امر به جامع بین واقع و مؤدای اماره تعلق بگیرد.

شارع مؤدای اماره را حجت قرار داده است یعنی سبب تدارک مصلحت واقعیه فائده قرار داده است اماره‌ای است که

مخالف با واقع است.

یعنی قید مخالفت با واقع، قید اماره‌ای است که حجت است و این قید یعنی ما واقعی دارمی متعین و جدای از اماره و

این اماره مخالف با واقع است و آن واقع دارای مصلحت است و این اماره مخالف با واقع نیز مصلحت دارد و این یعنی

عین التزام به تخطئه و بطلان تصویب.

این التزام هیچ سنخیتی با تصویب ندارد و لزوم امر به جامع ندارد. در حالی که سببیت هم هست. با این

قید، محال است امر به جامع تعلق بگیرد. هم به لحاظ جعل معقول نیست امر به جامع و هم به لحاظ مصلحت و ملاک محال است امر به جامع و هم به لحاظ فعلیت امکان امر به جامع نیست.

پس تعلق امر به جامع سه محذور دارد و با نفی تعلق امر به جامع، نفی تصویب هم می‌شود.

بیان محاذیر سه گانه:

اگر بنا باشد ملاک در مواردی اماره مخالف للواقع باشد پس رتبه اعتبار و حجیت اماره متأخر از واقع است زیرا در موضوع آن واقع فرض شده است. و حکم متأخر رتبی از موضوع است.

و دو شیء که اختلاف رتبه دارند نمی‌توانند دارای حکم واحد باشند و بین آنها فرض جامع محال است زیرا باید متأخر را متقدم فرض کنید.

و اگر بخواهد امر به جامع تعلق بگیرد هم جامع یک حکم دارد و این یعنی واقع و مؤدای اماره یک حکم داشته باشند و هذا محال.

البته این طبق مسلک مشهور است اما مرحوم اصفهانی خودشان این محذور را قبول ندارند و می‌گویند اشکال ندارد دو شیء که اختلاف رتبه دارند، حکم واحد و در عرض هم داشته باشند.

و به لحاظ ملاک و مصلحت نیز نمی‌تواند ملاک در جامع باشد زیرا نمی‌تواند دو شیء که در دو رتبه قرار دارند ملاک در عرض هم داشته باشند. ملاک در عرض یعنی در یک رتبه بودن.

و البته این نیز طبق مسلک مشهور است و خود مرحوم اصفهانی قبول ندارند.

اما محذور سوم را خود مرحوم اصفهانی قبول دارند و لذا امر به جامع که از لوازم آن تصویب است را محال می‌دانند. و این محذور فعلیت حکم جامع است.

و اگر فعلیت حکم جامع معقول نباشد یعنی حکم به جامع معقول نیست. زیرا یعنی مکلف مخیر باشد بین عمل به واقع و بین مؤدای اماره.

در حالی که هیچ وقت این تخییر نیست زیرا اگر واقع منکشف باشد، نوبت به اماره نمی‌رسد و اگر اماره باشد و واقع منکشف نباشد، واقع منجز نیست و عمل به آن لازم نیست و هیچ جا تصور نمی‌شود تخییر بین این دو. بنابراین امر به جامع مشکل دارد و ممکن نیست.

مسئله دیگر که در مقام باقی است بحث تخییر شرعی است. تا حال از تخییر عقلی بحث کردیم یعنی یک جامع و غرض است ولی دو محقق دارد. اما تخییر شرعی جایی است که دو غرض است اما این دو غرض قابلیت اجتماع ندارند. [والا باید امر تعیینی به هر دو می‌شد] و لذا باید امر تخییری شرعی باشد.

تا اینجا امر به جامع را نفی کردیم. در تخییر شرعی نیز مشکل وجود دارد به لحاظ جعل و ملاک به همان بیانی که گذشت. در تخییر شرعی نیز مکلف در مقام فعلیت هیچ‌گاه فرد را مخیر نمی‌بیند. زیرا یا واقع معلوم است که اماره جا ندارد یا واقع معلوم نیست و اماره هست که دیگر واقع منجز نیست.

اشکال ما به کلمات مرحوم اصفهانی این است [این کلام را مرحوم صدر نیز نقل کردند و اشکالاتی کردند که بعید نیست خلط از مقرر باشد].

محذور شما این بود که این حکم هیچ‌گاه فعلیت پیدا نمی‌کند، باید در دو جهت بحث کنیم. آیا این عدم فعلیت محذور است یا خیر؟ اگر قائل به جامع شدیم این ملازم با تصویب است؟

کجا آمده است اگر امر به جامع شد، این تکلیف فعلیت پیدا نمی‌کند، شارع امر به جامع می‌کند. اگر منظور شما از عدم فعلیت این است که مکلف خود را مخیر نمی‌بیند، خوب نبیند. برای صحت امر به جامع کافی است که امر لغو نباشد و برای دفع لغویت اجزاء کافی است.

مثل بحث جامع بین این ناشی و ملتفت. جامع بین نماز با سوره از ملتفت و بدون سوره از ناسی مطلوب است. در اینجا هیچ‌جا مکلف خودش را مخیر نمی‌بیند. اما همین صحت نماز بدون سوره از ناسی و اجزاء کافی است برای دفع لغویت امر به جامع.

و ثانیاً مکلف نیز خود را مخیر می‌بیند بین عمل به اماره و بین احتیاط و جمع بین اماره و واقع. زیرا برای عمل به واقع لازم نیست التفات تفصیلی و وصول تفصیلی واقع، بلکه التفات اجمالی کافی است. پس مکلف نیز در اینجا خود را مخیر می‌داند.

پس امر به جامع از ناحیه فعلیت هم محذوری نارد و این سببیت بدون مشکل از این جهت است.

اما آیا لازمه آن تصویب است یا خیر؟ خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

.tttt جلسه ۱۸۸ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۳/۱۲

بحث به اینجا رسید که اگر امر به جامع تعلق بگیرد آیا تصویب هست یا خیر؟

[اینکه مرحوم اصفهانی قید مخالفت واقع را از کجا اضافه می‌کنند این است که چون در صورت مصادفت با واقع

احتیاجی به سببیت نداریم].

جواب این است در صورت تعلق امر به جامع تصویب باطل پیش نمی‌آید. شما ولو به این تصویب بگویید اما هر تصویری باطل نیست. آن تصویری باطل است که محذور داشته باشد. در تصویب اشعری اصلاً واقعی نیست و واقع همان است که اماره به آن برسد و در تصویب معتزلی که واقعیت هست تا وقتی اماره‌ای بر خلاف نرسد و گرنه اماره واقع است در این دو تصویب محذور خلف و دور وجود دارد.

اما در این بیان ما، واقع وجود دارد چه قبل از قیام اماره، و چه بعد از قیام اماره تنها فرق این است که قبل از قیام اماره واقع یک چیز است و بعد از قیام اماره دو چیز واقع است.

البته خود مرحوم اصفهانی نیز این سببیت و تصویب را قبول ندارند و ما نیز قبول نداریم. زیرا اولاً امارات طریقتند و نه سبب. و ثانیاً بر فرض سببیت باشد اما سببیت مستلزم اجزاء نیست زیرا سببیت در نهایت قیام مصلحت در مؤدای اماره را ثابت می‌کند. اما وقتی اجزاء هست که این مصلحت بدل واقع باشد و از سنخ آن باشد اما سببیت همچنین چیزی را

ثابت نمی‌کند بلکه ممکن است مصلحتی در عرض واقع باشد و از یک سنخ نباشند و ما مثبتی برای اثبات بدلیت نداریم. تفصیل کلام در بحث مرحوم اصفهانی است. رجوع کنید.

تا اینجا بحث ثبوتی بود، اما از نظر اثبات اطلاق سببیت اقتضاء می‌کند اجزاء امارات را علی طریق السببیه یعنی اگر چه سببیت خود چند صورت داشت که بعضی از آن صور مقتضی اجزاء بود و بعضی نبود اما اگر قائل به سببیت در امارات باشیم، ظاهر ادله اقتضای اجزاء می‌کند.

حال این اطلاق چیست. آیا همان اطلاق در تعیینیت است. یا اطلاق در جایگزینی امر ظاهری در جمیع شؤون. همان بحث‌هایی که در امر اضطراری گفتیم اینجا هست و اشکالات ما نیز هست. البته باین ما برای اجزاء در امر اضطراری در امر ظاهری پیاده نمی‌شود. بعد از بحث‌ها مرحوم آخوند می‌گویند این در جایی بود که سببیت و یا طریقت امارات روشن باشد اما اگر شک کردیم که از کدام باب است. آیا امارات طریقتند یا سببند.

مرحوم آخوند می‌فرمایند اصل عدم اجزاء است نسبت به اعاده ولی نسبت به قضا اگر قضا به امر جدید باشد مجزی است و اگر به امر سابق باشد مجزی نیست.

اگر در قضا گفتیم به امر سابق است بعد از اتیان امر ظاهری، نمی‌دانیم برائت ذمه حاصل شد یا خیر اشتغال جاری است و باید قضا کرد.

اما اگر به امر جدید باشد نمی‌دانیم آیا از ما چیزی فوت شد یا نه؟ زیرا فوت متوقف بر عدم اتیان فعل و عدم اتیان چیزی که جبران آن کند هست و اینجا شک داریم فوت هست یا نه اصل عدم است لذا قضا واجب نیست. اما در صورت اعاده مرحوم آخوند می‌فرمایند اصل عدم اتیان بما یسقط معه التکلیف است. منظور از این اصل چیست؟ [البته فرض ایشان در جایی است که حکم واقعی اطلاق نداشته باشد وگرنه آن اطلاق ثابت است و نوبت به اصل عملی نمی‌رسد].

قبل از اتیان مأمور به به امر ظاهری [مثلاً نماز جمعه] نماز ظهر واجب بود الآن شکل داریم آیا با انجام نماز جمعه وجوب نماز ظهر ساقط شده یا خیر؟ استصحاب حکم به بقاء وجوب می‌کند.

یا قاعده اشتغال که یعنی شک در مسقط داریم یعنی شک در فراغ ذمه داریم اصل اشتغال است.

بعد خود مرحوم آخوند به خودشان ایراد گرفته‌اند که در اینجا یک اصل دیگر داریم و آن استصحاب عدم فعلیت حکم واقعی است. یعنی در زمان اماره که واقع فعلیت نداشته ولی الان که علم داریم احتمال می‌دهیم فعلیت پیدا نکند چون شاید اماره آن را جبران کند. [چون احتمال سببیت وجود دارد] در اینجا استصحاب می‌کنیم عدم فعلیت حکم واقعی را و لذا لازم نیست آن را انجام دهیم.

مرحوم آخوند می‌فرمایند این اصل مثبت است و لذا جاری نیست زیرا شما می‌خواهید نتیجه بگیرید. ما اتی به مسقط است و این فقط در صورت حجیت اصل مثبت جاری است. و لذا قاعده اشتغال و یا استصحاب بقاء تکلیف واقعی اقتضاء

می‌کند عدم اجزاء را و لذا اعاده واجب است.

ان قلت: چرا در امر اضطراری با شک قائل به اجزاء شدید و در اینجا قائل به عدم اجزاء؟
قلت: در حکم اضطراری در ظرف اضطرار اصلاً تکلیف به حکم واقعی قطعاً نبود و لذا استصحاب اقتضاء می‌کند نبود
آن را به خلاف اینجا که تکلیف واقعی هستند حتی در صورت جهل و لذا احتیاط اینجا ممکن است به خلاف امر اضطراری
که احتیاط ممکن نیست.

اما آیا این کلام تمام است یا خیر؟ ان شاء الله فردا خواهیم گفت.

uuuu . جلسه ۱۸۹ - (الاجزاء امر اضطراری) ۸۷/۳/۱۳

در رابطه با کلام آخوند دو بحث باقی مانده است.

اول: آنچه مرحوم آخوند در رابطه با تمسک به اطلاق ادله اصول عملیه جاری در اجزاء و شرایط بیان فرمودند که
فرمودند شرط صحت اعم از جزء و شرط واقعی و ظاهری می‌شود و این ادله حاکم بر ادله واقعی هستند.
این حرف تمام نیست. مرحوم نائینی چهار اشکال به این کلام دارند. [طبق کلام مرحوم کاظمی]
که روح همه آنها به یکی بر می‌گردد.

یک اشکال تقضی کرده‌اند که اگر اصالة الطهارة را جاری کردیم در ...؟؟؟.

اما اشکالات حلّی ایشان که هر سه آنها به یک روح بر می‌گردند:

موجبی برای التزام برای توسعه در شرط و اینکه شرط اعم از ظاهری و واقعی است وجود ندارد. آنچه ظاهر ادله است
این است که اشیاء به وجودات واقعیّه شان معتبرند. آیا در ادله اصل عملی مثل اصل طهارت دلالتی که آن شرط اختصاص
به وجود واقعیّه ندارد، هست یا نه؟

چنین دلالتی نیست. آنچه آمده این است که مشکوک الطهارة نیز ظاهر است اما آیا این یعنی حتی در صورت کشف
خلاف باز شرط هست. اثر طهارت منحصر در نماز نیست بلکه در نجاست ملاقی و دیگر آثار نیز هست. اثر اصول عملیه
منحصر در صلاة نیست تا اگر شارع متعبد به اثر آن نکرد، اصل لغو باشد کافی است برای دفع لغویت ترتب آثار در ظرف
شک. اگر شارع بگوید در ظرف انکشاف حتی آثار سابق مخل هستند آیا جعل اصل عملی لغو است؟ خیر. بلکه همان
نشان دهنده‌ی وظیفه شک کافی است برای دفع لغویت و در غالب موارد کشف خلاف نیز نمی‌شود.

به تعبیر دیگر شما گفتید دلیل اصل حکومت دارد بر دلیل شرط و توسعه در آن می‌دهد. اما باید آنچه توسعه می‌داد
مناسب محکوم باشد. آنچه محکوم است دلیل واقعی و شرط واقعی است و دلیل حاکم شرط ظاهری است. نه اینکه یک
چیز نمی‌تواند دو چیز را ثابت کند نه ولی دلیل اصل طهارت چیزی بیشتر از اثبات طهارت ظاهریه نیست. و مساق آن
توسعه در دلیل شرط نیست. [اشکال اثباتی است].

به تعبیر دیگر حکومت سه قسم داریم: ۱. حکومت واقعی مثل نفی ربا بین والد و ولد، نفی شک کثیر الشک در این
موارد کشف خلاف جا ندارد.

۲. حکومت ظاهریه که کشف خلاف در آن جا دارد. دلیل حجیت خبر ثقه حاکم بر ادله حرمت عمل به غیر علم است اما در این جا، کشف خلاف امکان دارد.

و ادله اصل عملی بر ادله اجزاء و شرایط حکومت ظاهری دارند. این اشکال مرحوم نائینی تمام است. نتیجه تا اینجا این شد که امارات مجزی نبودند چه امارات اقامه شده بر اصل حکم و چه امارات اقامه شده در اجزاء و شرایط. و در اصول عملیه نیز اجزاء ثابت نشده.

یک نکته اینجا باقی است: برای اجزاء عمل در احکام ظاهریه به برخی وجوه دیگر تمسک شده است از جمله:

۱. ادعای اجماع بر اجزاء

از این اجماع جواب داده‌اند: اولاً مدرکی است. ثانیاً اصل ادعای اجماع مشکوک است. و ثالثاً قدر متیقن دارد مثلاً مواردی که از عدم اجزاء حرج پیش بیاید.

۲. از عدم اجزاء حرج پیش می‌آید.

جواب این وجه این است که اولاً این وجه اصولی نیست و یک مسئله فقهی است. پس مقتضای قاعده عدم اجزاء است مگر حرج پیش بیاید.

۳. عدم اجزاء حرج نوعی است

جواب این است که باز هم وجه اصولی نیست. و ثانیاً معیار رفع حکم حرج شخصی است نه حرج نوعی.

۴. ما اشاره کردیم نصوصی که در تعارض روایات و تعارض فتاوی آمده است، مقتضای اطلاق لفظی این ادله یا اطلاق مقامی آنها مقتضای اجزاء است. و البته اجزاء را به صورت عام ثابت نمی‌کند بلکه در خصوص جایی که بر اساس نظر مجتهد عمل کردن یا بر اساس احد الخبرین عمل است اجزاء را ثابت می‌کند.

ولی در جایی که برای خود مجتهد تبدل پیش بیاید را شامل نمی‌شود.

و از جمله نصوص دیگر اینکه اگر کسی سنی بود و شیعه شد لازم نیست اعمالش را مجدداً انجام دهد غیر از زکات.

شاید کسی ادعای اولویت کند به طریق اولی اگر از شیعه تقلید کرد و انکشاف خلاف شد باید مجزی باشد.

دوم: اگر در امارات شک در طریقیّت و سببیت کردیم مرحوم آخوند فرمودند مقتضای اصل عدم اجزاء و وجوب اعاده است.

ایشان گفتند اصل عدم اتیان بما یسقط معه التکلیف است.

گفتیم این اصل یا استصحاب است یا قاعده اشتغال است. اما با مقام علمی آخوند سازگار نیست. مرادش استصحاب باشد. زیرا این استصحاب در شبهات مفهومی است که محل اشکال است. مثل استصحاب یوم بعد از استتار قرص خورشید و قبل از زوال حمزه.

و لذا می‌گویند استصحاب مثبت اوضاع و لغت نیست.

در اینجا وقتی نماز جمعه خوانده و می‌دانیم نماز ظهر واجب واقعی است و مؤدای اماره نماز جمعه بوده است اینجا

شک در مسقط شک در شبهه مفهومیه است و لذا استصحاب عدم سقط معنا ندارد.

ان قلت این بود که استصحاب می‌کنیم عدم فعلیت تکلیف واقعی را. زیرا قبلاً که فعلی نبود الان هم احتمال می‌دهیم نباشد چون شاید با اتیان حکم ظاهری ساقط شده باشد. پس استصحاب می‌کنیم عدم فعلیت را و نتیجه این اجزاء است. و چه بسا در صورت تعارض استصحاب مقدم باشد؛ زیرا اصل موضوعی است در حالی که اشتغال اصل حکمی است. قلت مرحوم آخوند جواب داده‌اند این استصحاب مثبت است؛ زیرا با اصل عدم فعلیت می‌خواهید ثابت کنید حکم ظاهری مسقط است. و این مثبت است و لذا جاری نیست.

اصل عدم فعلیت، اثبات مسقطیت نمی‌کند. پس اصل اشتغال بلامعارض جاری است.

[باید توجه کرد اصل شک در طریقیّت و سببیت مجرد فرض است.]

مرحوم اصفهانی به این کلام آخوند اشکال کرده‌اند که اصل عدم فعلیت را باید به نحو دیگر رد کرد و گرنه اگر جاری باشد اصل مثبت نیست. زیرا استصحاب عدم فعلیت کافی است برای عدم لزوم اعاده. لازم نیست مسقط بود مأمور به ظاهری را ثابت کنیم تا مثبت باشد.

مرحوم اصفهانی گفته‌اند اصل عدم فعلیت اصلاً جاری نیست زیرا اگر در خود فعلیت بخواهید اصل جاری کنید، اصل جاری نیست زیرا فعلیت مجعول شرعی نیست.

و اگر منظور جریان اصل در منشأ انتزاع آن باشد که وجود تکلیف واقعی و وصول آن است در این صورت اصل مثبت فعلیت است نه نافی آن. و فرقی در وصول نیست بین علم و اماره و اصل.

زیرا استصحاب می‌گوید تکلیف هست و وصول آن نیز با خود استصحاب محقق است پس فعلیت هست و لازم الاجراء است. مثل اینکه به جای استصحاب، اماره‌ای اقامه می‌شود فرقی میان این دو در وصول حکم نیست.

و لذا اصل عدم فعلیت جاری نیست و اصل اشتغال بلامعارض جاری و محکم است.

بحث بعد در سال آینده مقدمه واجب خواهد بود. ان شاء الله تعالی.

پایان سال تحصیلی ۱۳۸۷-۱۳۸۶

والحمد لله رب العالمین

یکی از مباحث مهم اصول، بحث مقدمه واجب است و برخلاف تصور برخی این بحث هم مهم است و هم مثمر. گرچه مرحوم آخوند در آخر بحث مقدمه متعرض وجود ثمره می‌شود و ثمرات مطرح شده را متعرض اشکال و ردّ قرار داده‌اند اما این بحث بی‌ثمر نیست.

این که این بحث را بی‌فایده بدانیم ناشی از غفلت از دو امر است:

۱. بحث از مقدمه واجب، بحث از خصوص وجوب مقدمه نیست. گرچه بحث از وجوب مقدمه نیز در آن آمده است. یعنی بحث مقدمه واجب منحل به چند مسئله است که یکی از آنها وجوب مقدمه است. و مسائل فراوانی به مناسبت و استطراد در مقدمات این بحث مطرح شده که بسیار مفید هستند و قابلیت طرح استقلالی دارند.

مثلاً تقسیم واجب، که هر یک از آنها احکام خود را دارند. حتی تقسیم مقدمه نیز مثلاً تقسیم مقدمات به داخلیه و خارجیه و تقسیم به شرط متقدم و متأخر و مقارن.

و یا تقسیم واجب به معلق و غیر معلق. آیا واجب معلق داریم یا خیر؟ آیا معقول است؟

از مباحث دیگر وجوب و عدم وجوب تحفظ بر مقدمات است. آیا تحفظ بر مقدمه واجب است؟

این بحث در ضمن واجب مطلق و مشروط مطرح شده است. و این مباحث گره خورده به مبحث وجوب مقدمه نیست. یعنی چه مقدمه شرعاً واجب باشد و چه نباشد این مباحث همه‌جا دارند.

و یا بحث مقدمات مفوته که از مباحث مهم است. آیا معقول است مقدمه واجب قبل از تکلیف به ذی المقدمه، واجب باشد.

و همین‌طور بحث عبادیت طهارت ثلاث است. با اینکه مقدمات واجب را توصلی می‌دانند، چرا این سه مقدمه عبادی است؟

۲. این بحث ثمره دارد ولی بی‌ثمر نیست. مرحوم آخوند این بحث را متأخر از مباحث مقدماتی مطرح کرده‌اند. ما در اینجا فقط یک ثمره را مطرح می‌کنیم و باقی در جای خودش. ان شاء الله تعالی.

اگر تصور کنیم نفس محترمه را باید نجات داد و نجات دادن منوط به تصرف در مال دیگران است.

یک بحث این است که آنچه واجب است آیا خصوص مقدمه موصله است یا مطلق مقدمه است؟

حال آیا این تصرف در فعل غیر واجب است یا حرام؟ اگر بگوییم مطلق مقدمه واجب است حرام نیست و اگر خصوص موصله واجب باشد اگر نفس محترمه را نجات نداد، حرام است.

از مترتبات بر این امر، این است که حال در زمین دیگران که برای نجات آمده‌اید اگر نماز خواندید، آیا این نماز صحیح است یا باطل؟ اگر گفتیم مطلق مقدمات واجب است نماز یقیناً صحیح است اما اگر گفتیم فقط مقدمه واجب است

بحث وارد در اجتماع امر و نهی می شود.

.XXXX جلسه ۱۹۱ / ۲ - (وجوب مقدمه بحث اصولی است). ۸۷/۷/۱۵

بحث در لزوم بحث از مقدمه واجب بود و اهمیت بحث.

گفتیم این بحث مثمر است و به یک ثمره اشاره کردیم.

ثمره دیگری که بر بحث مترتب است این است که اگر قائل به وجوب مقدمه شویم نتیجه این است که جایی که واجب متوقف بر مقدمه حرام خواهد بود، دلیل واجب آن مقدمه را شامل نمی شود؛ زیرا وجوب شیء مستلزم وجوب مقدمه است اما مقدمه ای که مباح باشد و مستلزم وجوب مقدمه حرام نمی تواند باشد و دلیل واجب آن مصداق را که متوقف بر مقدمه حرام است شامل نمی شود و از قبیل قرینه لفظیه است. و جایی که واجب متوقف بر حرام مشمول امر نخواهد بود صحت آن برای کسانی که منکر ترتبند از راه ملاک است اما این ملاک فرع مقید نبودن امر است و اگر امر مقید باشد کاشفی از ملاک وجود ندارد و لذا در این صورت امثال مرحوم آخوند اگر مقدمه را واجب بدانند راهی برای تصحیح آن مورد از واجب که متوقف بر حرام است ندارند.

ثمره سوم: وجوب یا عدم وجوب مقدمه هر کدام منشأ تنقیح بحث تعارض یا تراحم بین دو دلیل است و لذا عده ای این مسئله را از مبادی احکامیه گرفته اند.

جایی که واجبی متوقف بر حرام است در این جا بین دو خطاب یا تعارض است اگر قائل به وجوب مقدمه شویم و تراحم است. اگر قائل به عدم وجوب مقدمه شویم. اگر بگوییم مقدمه واجب است بین دلیل وجوب مقدمه [که همان دلیل واجب است] و دلیل حرمت مقدمه تعارض وجود دارد.

اما اگر منکر وجوب مقدمه شدیم نسبت به فعل حرام خطاب دال بر وجوب نداریم و بین دلیل واجب و دلیل حرمت مقدمه تراحم است نه تعارض؛ زیرا موضوع واحد ندارند و مشکل ناشی از عجز مکلف است.

باقی ثمرات را ذیل کلام آخوند مطرح خواهیم کرد ان شاء الله تعالی.

مرحوم آخوند در اینجا وارد بحث از مقدمات شده اند.

امر اولی که آخوند متعرض شده اند دو قسمت است:

۱. آیا بحث وجوب مقدمه، از مباحث اصولیه است یا فقهیه است یا کلامیه است یا از مبادی احکامیه است.

۲. اگر این بحث اصولی است آیا بحث لفظی است یا عقلی است؟

اما جهت اول موقوف بر این است که بدانیم منظور از عنوان چیست؟

هفت احتمال در وجوب مقدمه وجود دارد:

۱. منظور از وجوب مقدمه، توقف تکوینی باشد. اگر این باشد این عقلاً بدون شک است پس این منظور نیست.

۲. منظور از وجوب مقدمه، عقلاً مکلف معذور از ترک واجب با ترک مقدمه نیست یعنی از ناحیه ترک مقدمه، ترک

واجب بشود مکلف معذور نیست.

این مورد نیز عقل حکم دارد چه قائل به وجوب مقدمه باشیم چه قائل به عدم وجوب مقدمه.

۳. مراد این باشد که مقدمه واجب استقلالاً باشد و به خاطر ملاک نفسی واجب شده باشد. این نیز مراد نیست زیرا بر انجام و ترک مقدمه ثواب و عقاب مستقل مترتب نیست.

۴. منظور در بحث وجوب، اسناد وجوب به مقدمه مجازی است نه حقیقی یعنی مجازاً و بالعنایه مقدمه نیز واجب است.

این نیز نیست و این یک بحث لغوی است و ربطی به اصول ندارد.

۵. مراد از وجوب مقدمه، وجوب استلزامی است در مقابل وجوب مطابقی.

مثلاً استقبال قبله ملازم با پشت به طرف دیگر است و مراد از وجوب مقدمه یعنی وجوب مقدمه منفک از وجوب ذی المقدمه نیست این نیز مراد نیست. استلزام خارجی در تحقق.

۶. مراد این است که خطاباتی که به مقدمه داریم و یا اینکه نداریم یعنی بحث صغروی و فقهی است. این نیز مراد نیست زیرا قائلین به عدم وجوب حتی در مواردی که خطاب هست می‌گویند واجب نیست و قائل به وجوب مقدمه در موارد عدم خطاب نیز حکم به وجوب می‌کند.

۷. اگر شیء واجب باشد یعنی مقدمه اش نیز واجب است ولو به نحو التفات اجمالی یعنی مستلزم خواست مولوی مقدمه است.

بحث از وجوب شرعی مقدمه است البته وجوب غیری نه نفسی. یعنی جعل واجب همان و جعل مقدمه نیز همان.

یعنی همان‌طور که اراده تکوینی فی المقدمه از اراده تکوینی مقدمه منفک نیست و همه قبول دارند اراده تشریحی ذی المقدمه و اراده تشریحی مقدمه نیز منفک نیستند.

اما منکر وجوب این قسمت را انکار می‌کند که تلازمی بین اراده و جعل تشریحی ذی المقدمه و مقدمه نیست.

بر این اساس آیا این بحث فقهی است یا اصولی؟

جلسه ۳ / ۱۹۲ - (اصولیه المسأله) ۸۷/۷/۱۶ .yyyy

گفتیم مقصود از وجوب مقدمه و عدم وجوب آن این است که آیا همان‌طور که ذی المقدمه وجوب شرعی دارد، وجوب مقدمه نیز شرعی است.

یعنی اراده تشریحی حتماً به مقدمه تعلق گرفته است نمی‌شود وجوب برای شیئی جعل شود و برای مقدمات آن وجوب جعل نشود. ولو التفات تفصیلی نباشد.

پس باید مقدمه نیز جعل غیری و وجوب غیری داشته باشد وگرنه منکرین وجوب مقدمه تلازم عقلی را منکر نمی‌شوند.

و متفرع بر این، مسئله دیگری است که وقتی تلازم باشد بین مقدمه و ذی المقدمه آیا جعل وجوب ذی المقدمه به

حسب تعبیر و لفظ دلالت بر وجوب مقدمه دارد یا نه؟ [بین به معنای اخص]

مرحوم آخوند می‌گویند این بحث فقط عقلی است و لفظی نمی‌تواند باشد البته این کلام توجیهی دارد که خواهیم گفت

ان شاء الله تعالى.

هر کدام از دو بحث بالا که تصور شود بحث و جواب مقدمه، بحث اصولی است نه فقهی.

ظاهر کلام آخوند این است که بحث اگر با عنوان مقدمه واجب، واجب است مطرح شود یک مسئله فقهی است ولی چون بحث از ملازمه است بحث اصولی است.

بحث فقهی، بحث از متعلقات احکام تکلیفی و وضعی است و در اینجا اینگونه نیست و وقتی بحث را می‌توان اصولی مطرح کرد چرا آن را فقهی بدانیم تا در اصول استطراد شود.

حال چه بحث عقلی باشد از ملازمه و چه لفظی باشد در هر دو صورت بحث اصولی است.

اما حرف آخوند تمام نیست و این مسئله اصلاً نمی‌تواند فقهی باشد زیرا ضابطه علم اصول هر چه باشد مهم نیست اما خصوصیتی دارند که تطبیق مسائل علم اصول از توان عامی خارج است.

فرق بین فقه و اصول به حسب لازم این است که مسائل فقهی را عامی می‌تواند تطبیق کند اما اصول را فقط مجتهد می‌تواند تطبیق کند.

در بحث و جواب مقدمه، حتی اگر عنوان این باشد که آیا مقدمه واجب، واجب است؟

باز هم تطبیق آن بر مصادیق خود احتیاج به استنباط و فقاہت دارد زیرا باید ابتداءً و جواب ذی المقدمه استنباط شود و عامی نمی‌تواند این کار را بکند.

البته موضوعات مستنبطه [شکله] شأن اینها، شأن مسائل اصول است با تفاوتی که فرق حرمت عناء ولو عامی نمی‌تواند تشخیص دهد، اما باز هم در صورت روشن شدن مسئله، باز هم عامی می‌تواند تطبیق کند.

حاصل اینکه در هر حال بحث و جواب مقدمه یک بحث اصولی است و فقهی نمی‌تواند باشد. عنوان مسئله هر چه می‌خواهد باشد.

این ضابطه [تطبیق یا عدم آن توسط عامی] را مرحوم شیخ اعظم نیز دارند. اگر چه به مرحوم نائینی نیز نسبت می‌دهند. و مرحوم شیخ فرموده‌اند و همین که مهره فن این بحث را در اصول مطرح کردند خود نشان از اصولی بودن مسئله دارد. حال که این مسئله اصولی است، آیا بحث عقلی است یا لفظی.

مرحوم آخوند فرمودند بحث عقلی است یعنی مقدمه نیز واجب شرعی است عقلاً. و روشن است که بحث عقلی است و لذا حرف صاحب معالم را رد کرده‌اند که چرا گفته‌اند لیس فی الامر باصر الدلالات الثلاث. دلالة علی وجوب المقدمه.

.zzzz جلسه ۱۹۳ / ۴ - (اصولية المسألة) ۸۷/۷/۲۰

عده‌ای از بزرگان وجوه دیگری برای اصولی بودن مسئله بیان کرده‌اند که پنج بیان برای نفی فقهی بودن مسئله آمده است که به نظر ما هیچ کدام تمام نیست.

اولین بیان، در ضمن کلام آخوند بود که آنچه موضوع مسئله است یکی از احکام خمس یا بعضی احکام وضعیه به آن تعلق گیرد.

و لذا اشکال شد که پس بحث از وجوب مقدمه باید فقهی باشد که ایشان عنوان مسئله را عوض کرد که بحث از تلازم است.

بیان دوم: مسئله فقهی آن است که حکم متعلق به عنوان خاصی باشد مثل صلاة، صوم و ... یعنی هم باید حکم در عنوان باشد و هم موضوع و متعلق عنوان خاصی باشد.

بر این اساس گفته می‌شود مسئله وجوب مقدمه گرچه حاری عنوان حکم است ولی موضوع خاص نیست و لذا فقهی نیست.

بیان سوم: مسئله فقهی آن است که متعلق حکم به ملاک واحد متعلق حکم باشد مثلاً روزه واجب است مسئله فقهی است زیرا وجوب روزه در موارد مختلف به ملاک واحد است.

و اینجا ملاک وجوب مقدمه در هر مسئله متفاوت است. این کلام را به آغاضیاء نسبت داده‌اند.

بیان چهارم: که در کلمات مرحوم خوبی آمده است که مسئله فقهی، آن است که در آن از احکام خاص بحث می‌شود نه از عنوان خاص. و ما در بحث مقدمه، بحث از حکم خاصی نمی‌کنیم بلکه خط بحث اعم از مقدمه وجوب و استحباب است و ما از خصوص یکی از آن بحث نمی‌کنیم تا مسئله فقهی باشد.

این کلام را مرحوم آغاضیاء نیز دارند که بحث در مقدمه، بحث از احکام اربعه است و بحث از مقدمات واجب، مستحب، حرام و مکروه می‌کنیم.

البته این کلام مرحوم خوبی تفاوت دارد زیرا آغاضیاء می‌گوید بحث ما از هیچ حکمی نیست بحث از تلازم است نا نه به شخصه و نه به جامعه بحث از خصوص وجوب نمی‌کنیم.

بیان پنجم، که در کلمات مرحوم روحانی آمده است:

ضابطه مسئله فقهی آن است که در آن از حکم شرعی عملی بحث می‌شود. یعنی اگر اثر عملی در آن باشد فقهی است. تمام این بیانات مورد اشکال قرار گرفته است و اشکالات آنان در کلمات خود بزرگان مطرح است و این ضوابط همه اختراعی است و هیچ کدام دلیل بر صحت ندارند و موارد نقض دارند.

بنابراین بحث مقدمه اصولی است به همان بیانی که گفتیم.

حال بحث این است که مرحوم شیخ در مقام بیانی مطرح کرده‌اند که عبارت مقرر قاصر است و مرحوم آخوند نیز همان مطلب را تلقی کرده‌اند.

مرحوم شیخ فرموده است اینکه می‌گوییم بحث عقلی است صحیح است که مرحوم صاحب معالم دلالت را در بحث دخیل کرد. ولی آن صحیح نیست.

مقرر اینجا گفته معقول نیست که بحث لفظی باشد. اما در ادامه آن را توضیح داده که متعارفاً مسئله لفظی جایی است که یک مفهوم مقرر وجود دارد و خارجاً نیز می‌تواند محقق شود. در اینجا بحث است آیا لفظ دلالت بر آن مفهوم مقرر دارد یا ندارد؟

بحث دلالت لفظ چیزی را ایجاد نمی‌کند و شأن آن به حکایت و کشف است.

اما در بحث مقدمه واجب، بحث اینگونه نیست یعنی مفروغ عنه باشد تلازم بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه و بحث شود آیا لفظ بر آن دلالت می‌کند یا نه؟ بلکه اصل تلازم محل بحث است.

و اگر تلازم بود و بین به معنی اخص بود ما منکر نیستیم لفظ بر آن دلالت کند ولی الآن که بحث از تلازم است مسئله لفظی نیست و عقلی نیست.

یعنی اگر نفی دلالت لفظی شد [همان طور که صاحب معالم گفته‌اند] نفی تلازم نمی‌شود زیرا ممکن است تلازم بالمعنی الاعم باشد و لفظ بر آن دلالتی ندارد.

و لذا شیخ گفته این بحث به مباحث الفاظ شباهتی ندارد.

مرحوم آخوند نیز همین مطلب را می‌گویند.

و این کلام حق است و لذا این بحث عقلی است گر چه طرح آن به عنوان بحث لفظی نیز جا دارد به همان بیانی که گذشت.

در اینجا مقدمه اول مرحوم آخوند تمام است.

مقدمه دوم در مورد تقسیمات مقدمه است و مقدمه سوم در مورد تقسیمات واجب است.

تقسیمات مقدمه:

اولین تقسیم: مقدمه داخلی و خارجی

مقدمه خارجی که خارج از ماهیت مأمور به و ذی المقدمه است مثل وضوء برای نماز و طی مسافت برای حج.

مقدمه داخلی که آن است که داخل در ماهیت مأمور به است و جزء ذی المقدمه است. که در اعمال، اجزاء همگی مقدمه داخلی‌اند.

در بیان این تقسیم مرحوم آخوند دو امر را بیان می‌کنند:

۱. آیا مقدمه داخلی یا همان اجزاء اصلاً تعبیر به مقدمه صحیح است یا این خود ذی المقدمه است. مقدمیت اقتضای

مغایرت و دو چیز بودن و مقدم بون دارد در حالی که اجزاء اینگونه نیستند.

۲. بر فرض که صحیح باشد آیا نزاع در مقدمات داخلی نیز هست یا نه؟

نسبت به امر اول:

بیان عدم صدق مقدمه گذشت و آخوند جواب داده‌اند که اجزاء با ماهیت و مرکب دوتا است ولی تغایر اعتباری دارند نه تغایر عینی.

اجزاء اگر لا بشرط به لحاظ اجتماع در نظر گرفته شود مقدمه است و اگر به شرط اجتماع و انضمام در نظر گرفته شود، ذی المقدمه و مرکب است.

یکی از مباحث مهم اصول، بحث مقدمه واجب است و برخلاف تصور برخی این بحث ثمرات زیادی نیز دارد. گرچه مرحوم آخوند متعرض وجود ثمره می‌شوند و ثمرات مطرح شده را رد می‌کنند اما در جای خودش این سخن را بررسی خواهیم کرد.

بی‌ثمر دانستن این بحث ناشی از غفلت از دو امر است.

۱- در این بحث در خصوص مقدمه واجب بحث نمی‌شود. این مسأله منحل به چند مسأله است که یکی از آنها وجوب مقدمه است. مسائل دیگری نیز در این بحث به مناسبت مطرح شده‌اند که بسیار مفید هستند و قابلیت مطرح شدن استقلالی را دارند. مثلاً تقسیمات واجب و یا تقسیمات مقدمه که خود از بحث‌های مهم و پر ثمره هستند. مثلاً تقسیم مقدمه به شرط متقدم و متعارف و متأخر و یا تقسیم واجب به معلق و غیر معلق. آیا واجب معلق معقول است؟ آیا چنین واجبی داریم؟ یا بحث وجوب و عدم وجوب تحفظ بر مقدمات. آیا تحفظ بر مقدمه واجب است؟ این بحث در ضمن واجب مطلق و مشروط بیان شده است. این مباحث گره خورده به بحث مقدمه واجب نیست یعنی چه مقدمه شرعاً واجب باشد و چه شرعاً واجب نباشد این مباحث جا دارند و مطرح هستند. بحث دیگر، بحث مقدمات مفوته است. آیا معقول است مقدمه واجب قبل از تکلیف به ذی المقدمه واجب باشد؟ و یا عبادیت طهارت ثلاث.

۲- این بحث ثمره دارد. ما در اینجا فقط به چند ثمره اشاره می‌کنیم و باقی آنها را ذیل کلام مرحوم آخوند بررسی خواهیم کرد. ان شاء الله تعالی.

اگر تصور کنیم نفس محترمه‌ای را باید نجات داد منوط به تصرف در مال دیگران است. یکی از بحثی که مطرح است این است که آیا مصرف مقدمه موصله واجب است یا مطلق مقدمه؟

حال آیا تصرف در فعل غیر واجب است یا حرام؟ اگر بگوییم مطلق مقدمه واجب است تصرف حرام نیست و اگر خصوص مقدمه موصله واجب باشد اگر فرد نفس محترمه را نجات نداد، تصرف حرام است. حال اگر در زمین دیگران که برای نجات نفس محترمه به آن وارد شده است نماز خواند آیا این نماز صحیح است یا باطل؟ اگر گفتیم مطلق مقدمات واجب است نماز یقیناً صحیح است اما اگر گفتیم فقط مقدمه موصله واجب است بحث وارد اجماع امر و نهی می‌شود.

۲- ثمره دیگر بحث این است که اگر قائل به وجوب مقدمه شویم نتیجه این است که در جایی که واجب متوقف بر مقدمه حرام است، دلیل واجب آن مقدمه را شامل نمی‌شود زیرا وجوب شیء مستلزم وجوب مقدمه است اما مقدمه‌ای که مباح باشد و مستلزم وجوب مقدمه حرام نمی‌تواند باشد و دلیل واجب آن مصداق را که متوقف بر مقدمه حرام است شامل نمی‌شود و این از قبیل قرینه لفظیه است.

جایی که واجب متوقف بر مقدمه حرام است مشمول امر نخواهد بود و صحت آن برای کسانی که منکر ترتیب‌اند از راه ملاک خواهد بود.

اما این ملاک داشتن فرع مقید نبودن امر است و اگر امر مقید باشد کاشفی از ملاک وجود ندارد و لذا در این صورت امثال مرحوم آخوند، اگر مقدمه را واجب بدانند راجعی برای تصحیح آن مورد از واجب که متوقف بر مقدمه حرام است ندارند.

۳- وجوب یا عدم وجوب مقدمه منشأ تنقیح بحث تعارض یا تراحم بین دو دلیل است. و لذا عده‌ای این مسأله را از مبادی احصایه گرفته‌اند. جایی که واجبی متوقف بر حرام است، اگر قائل به وجوب مقدمه شویم بین دو خطاب تعارض است و اگر قائل به عدم وجوب مقدمه باشیم بین دو دلیل تراحم است. اگر بگوییم مقدمه واجب است بین دلیل وجوب مقدمه که همان دلیل واجب است و دلیل حرمت مقدمه تعارض وجود دارد. اما اگر منکر وجوب مقدمه شویم نسبت به فعل حرام خطاب دال بر وجوب نداریم و بین دلیل واجب و دلیل حرمت مقدمه تراحم است نه تعارض زیرا موضوع واحد ندارند و مشکل ناشی از عجز مکلف است نه تکاذب دلیلین. باقی ثمرات را ذیل کلام آخوند مطرح خواهیم کرد. ان شاء الله تعالی.

مرحوم آخوند در اینجا وارد بحث از تمهیدات شده‌اند که برای بحث لازم است.

امر اولی که ایشان متعرض شده‌اند دو قسمت است:

۱- آیا بحث وجوب مقدمه از مباحث اصولیه است یا فقهیه است؟

۲- اگر این بحث اصولی است آیا بحث لفظی است یا عقلی؟

اما جهت اول:

باید ابتداء بدانیم مقصود از عنوان بحث آیا مقدمه واجب، واجب است چیست؟

هفت احتمال در وجوب مقدمه مطرح می‌شود:

۱- منظور از وجوب مقدمه، توقّف تکوینی باشد

این عقلاً بدون شک و شبهه است پس محلّ بحث این نیست. یعنی منظور قائلین به وجوب، وجود توقّف تکوینی

نیست همان‌طور که مقصود منکرین وجوب انکار توقّف تکوینی نیست.

۲- منظور از وجوب مقدمه این است که عقلاً مکلف معذور از ترک واجب به خاطر ترک مقدمه نیست. یعنی اگر از

ناحیه ترک مقدمه، واجب ترک شود مکلف معذور نیست. در این مورد نیز عقل حکم قطعی دارد چه قائل به وجوب مقدمه شویم یا نه.

۳- مراد این باشد که مقدمه واجب استقلال‌ی باشد و به خاطر ملاک نفسی واجب شده باشند. این نیز مراد نیست زیرا یقیناً مقدمه واجب نفسی نیست و بر انجام و ترک مقدمه ثواب و عقاب مستقل مترتب نیست.

۴- منظور این باشد که آیا اسناد وجوب به مقدمه حقیقی است یا مجازی؟ یعنی نزاع در این باشد که همان‌طور که وجوب به ذی‌المقدمه حقیقتاً اسناد پیدا می‌کند، آیا به مقدمه نیز حقیقتاً اسناد پیدا می‌کند یا مجازاً و بالعنایه. این نیز یک بحث لغوی است و ربطی به اصول ندارد.

۵- مراد از وجوب مقدمه وجوب استلزامی باشد در مقابل وجوب مطابقی. یعنی مثلاً همان‌طور که در خارج استقلال قبله ملازم است با استدبار جدی آیا وجوب ذی‌المقدمه ملازم خارجی است با وجوب مقدمه‌اش یا نه. این نیز منظور نیست. زیرا بحث از صرف تحقق خارجی نیست.

۶- مراد این باشد که آیا خطاب به مقدمه داریم یا نداریم یعنی یک بحث صغروی و فقهی است. این نیز مراد نیست زیرا قائلین به عدم وجوب، حتی در صورت وجوب به خطاب به خطاب به مقدمه آن را واجب نمی‌دانند و آن را حمل بر ارشاد به حکم عقل می‌کنند و قائلین به وجوب نیز مقدمه را واجب می‌دانند ولو خطابی وجود نداشته باشد.

۷- بحث در ملازمه بین وجوب شرعی و خواست و اراده شرعی ذی‌المؤونه و وجوب شرعی غیره و خواست و اراده شرعی مقدمه باشد ولو به التفات اجمالی. یعنی همان‌طور که اراده تکوینی ذی‌المقدمه از اراده تکوینی مقدمه منفک نیست و همه این را قبول دارند، اراده تشریحی ذی‌المقدمه و اراده تشریحی مقدمه نیز منفک نیستند؟ یعنی جعل واجب همان و جعل مقدمه همان. اما منکرین وجوب این را انکار می‌کنند که تلازمی بین اراده و جعل تشریحی ذی‌المقدمه و اراده و جعل تشریحی مقدمه نیست.

این احتمال هفتم مراد و منظور از عنوان بحث مقدمه واجب است و واضح است این یک بحث اصولی است نه فقهی یا کلامی و یا...

گفتیم مقصود از وجوب مقدمه و عدم وجوب آن این است که آیا همان طور که ذی المقدمه وجوب شرعی دارد، مقدمه نیز وجوب شرعی دارد یا خیر؟ پس بحث از وجوب شرعی است ولو به دلالت عقل و گرنه منکرین وجوب مقدمه، منکر تلازم عقلی نیستند. و بعد بر این مسأله متفرع می شود که وقتی تلازم بود آیا به حسب دلالت و لفظ نیز دلالت دارد؟ اگر ملازمه بین بالمعنی الاخص باشد، دارد و گرنه خیر.

ظاهر کلام مرحوم آخوند در این قسمت این است که اگر بحث با عنوان آیا مقدمه واجب، واجب است مطرح شود یک مسأله فقهی است و اگر بحث از ملازمه باشد بحث اصولی است. این کلام آخوند تمام نیست و ایم مسأله اصلاً نمی تواند فقهی باشد زیرا ضابطه علم اصول هرچه باشد مهم نیست اما خصوصیتی دارد که تطبیق مسائل علم اصول از توان عامی خارج است. یعنی فرق بین فقه و اصول به حسب لازم این است که مسائل فقهی را عامی می تواند تطبیق کند اما اصول فقط در توان مجتهد است.

در بحث وجوب مقدمه، حتی اگر عنوان این باشد که آیا مقدمه واجب، واجب است؟ باز هم تطبیق آن بر مصادیق خود، احتیاج به استنباط و فقاہت دارد زیرا ابتدا باید وجوب ذی المقدمه استنباط شود و عامی از عهده این کار عاجز است. البته موضوعات مستنبطه [مشکله] شأن اینها شأن مسائل اصول است. البته در این موضوعات نیز بعد از روشن شدن مفهوم موضوع عامی توانایی تطبیق دارد.

حاصل اینکه بحث از وجوب مقدمه در هر حال یک بحث اصولی است و فقهی نمی تواند باشد، حال عنوان مسأله هرچه باشد. این ضابطه و خصوصیت مسأله اصولی اگر چه منتسب به مرحوم نایینی است اما مرحوم شیخ نیز آن را ذکر کرده اند. مرحوم شیخ علاوه بر این فرموده اند: و همین که اصولیین این بحث را در اصول مطرح کرده اند خود نشان از اصولی بودن مسأله دارد.

عده‌ای از بزرگان وجود دیگری برای اصولی بودن مسأله بیان کرده‌اند که پنج بیان برای نفی فقهی بودن مسأله آمده است و به نظر ما هیچ یک تمام نیست.

۱- اولین بیان در ضمن کلام آخوند مطرح شد که ایشان می‌فرماید: آنچه موضوع مسأله فقهی قرار می‌گیرد بحث از یکی از احکام خمس است. و لذا اشکال شد که پس بحث مقدمه باید فقهی باشد و لذا ایشان عنوان مسأله را عوض کردند.

۲- مسأله فقهی آن است که حکم متعلق به عنوان خاص باشد، مثل صلاة و صوم و... یعنی هم باید یکی از احکام خمس در عنوان باشد و هم موضوع و متعلق عنوان خاص باشد. این بیان به مرحوم نایینی نسبت داده شده است و لذا گفته‌اند مسأله اصولی است زیرا موضوع که مقدمه است یک عنوان خاص نیست.

۳- مسأله فقهی آن است که متعلق حکم به ملاک واحد متعلق حکم باشد. مثلاً روزه واجب است، مسأله فقهی است زیرا وجوب روزه در موارد مختلف به ملاک واحد است. و در این بحث ملاک وجوب مقدمه در هر مسأله متفاوت است. این کلام را مرحوم آقا ضیاء فرموده‌اند.

۴- که در کلمات مرحوم خوبی آمده است که مسأله فقهی آن است که در آن از احکام خاصه بحث می‌شود نه از عنوان خاص. و ما در بحث مقدمه بحث از وجوب و استحباب می‌کنیم نه صرف وجوب پس مسأله فقهی نیست. این کلام را مرحوم آقا ضیاء نیز دارند که بحث در مقدمه بحث از احکام اربعه است نه خصوص وجوب. البته آقا ضیاء می‌خواهد بگوید پس بحث ما از حکم خاص نیست و بحث از تلازم است پس با کلام مرحوم خوبی تفاوت دارد.

۵- مرحوم روحانی فرموده‌اند ضابطه مسأله فقهی آن است که در آن از احکام شرعی عملی بحث می‌شود. یعنی اگر مسأله اثر عملی داشته باشد فقهی است و چون این مسأله اثر عملی ندارد اصولی است. که البته جواب این است که بحث وجوب مقدمه نیز اثر عملی دارد.

این بیانات همگی اشکالاتی دارند که جای طرح آنها این‌جا نیست، اما همه این‌ها ناتمام است و در کلمات خود بزرگان مورد نقض و ابرام قرار گرفته و همه عناوین و معارف و ضوابط اختراعی هستند که دلیل بر صحت ندارد. برخلاف ضابطه ما که اثر از یک ضابطه حقیقی بود و آن دخالت در استنباط بود. پس بحث اصولی است.

حال آیا این بحث یک بحث لفظی است یا عقلی؟ مرحوم آخوند فرموده‌اند بحث عقلی است. در اینجا به نظر ما کلام آخوند همان کلام شیخ است.

شیخ اعظم در اینجا کلامی دارند که عبارت مقید قاصر است. ایشان فرموده‌اند بحث عقلی است و مقرر گفته معقول نیست بحث لفظی باشد. اما در ادله توضیح داده که متعارفاً مسأله لفظی جایی است که یک مفهوم مقرر وجود دارد و خارجاً نیز می‌تواند محقق شود، در این صورت بحث می‌شود آیا لفظ دلالت بر آن مفهوم مقرر دارد یا نه؟ بحث لفظی و دلالت لفظ چیزی را ایجاد نمی‌کند و شأن آن حکایت و کشف است. اما در بحث مقدمه واجب اینگونه نیست یعنی تلازم

بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه مفروغ عنه باشد و بحث شود آیا لفظ بر آن دلالت می‌کند یا نه؟ بلکه اصل تلازم محل بحث است. بعد گفته‌اند اگر تلازم بود و بین بالمعنی الاخص بود ما منکر دلالت لفظ بر آن نیستیم ولی الان بحث از تلازم است که یک مسأله عقلی است.

یعنی اگر نفی دلالت لفظیه شد [همان طور که صاحب معالم گفته‌اند] نفی تلازم نمی‌شود زیرا ممکن است تلازم بین بالمعنی الاعم باشد که لفظ بر آن دلالتی ندارد. مرحوم شیخ گفته‌اند این بحث، به مباحث الفاظ شباهتی ندارد. مرحوم آخوند نیز همین مطلب را می‌گویند. و ما نیز این مطلب را قبول داریم و بحث عقلی است گرچه طرح آن به‌عنوان مسأله لفظی نیز جا دارد به همان بیانی که گذشت. امر دوم که مرحوم آخوند مطرح کرده‌اند تقسیمات مقدمه است.

تقسیمات مقدمه

۱- مقدمه داخلی و خارجی

مقدمه خارجی آن است که خارج از ماهیت مأموریه و ذی المقدمه است، مثل وضوء برای نماز و طی مسافت برای حج. مقدمه داخلی آن است که داخل در ماهیت مأموریه است و در واقع همان اجزاء است. بعد از این مرحوم آخوند دو امر مطرح می‌کنند.

۱- آیا مقدمه داخلی یا همان اجزاء اصلاً مقدمه هستند و تعبیر به مقدمه صحیح است. مقدمیت اقتضای دو چیز بودن و مغایر با ذی المقدمه دارد در حالی که اجزاء عین ذی المقدمه هستند.

۲- بر فرض که صحیح باشد آیا نزاع در مقدمات داخلی نیز هست یا خیر؟

نسبت به امر اول آخوند می‌فرماید اجزاء با مرکب تغایر اعتباری دارند و این کافی است برای صدق مقدمه بر آنها. اجزاء اگر لابلشروط به لحاظ اجتماع در نظر گرفته شوند مقدمه هستند و اگر به شرط اجتماع و انضمام در نظر گرفته شوند ذی المقدمه و مرکب هستند پس اطلاق مقدمه بر اجزاء به این اعتبار صحیح است.

بحث در تقسیم مقدمه به مقدمه داخلی و خارجی بود ایشان بعد از تعریف فرمودند آیا اجزاء اصلاً مقدمه هستند. اصلاً آنچه تعبیر به جزء می‌شود شباهتی به بحث مقدمه دارد یا نه؟

ایشان فرمودند بله مقدمه داخلی، مقدمه است. توهم عدم صدق این است که مقدمیت مستلزم معایت با ذی المقدمه است و اجزاء عین ذی المقدمه و مرکب‌اند و لذا تعبیر به مقدمه اشتباه است.

آخوند جواب دادند که ولو در خارج بین اجزاء و مرکب اتحاد و عینیت است، اما آنها تغایر اعتباری دارند. تغایر به شرط شیء و به لا شرط است. یعنی مقدمه لا بشرط است و مرکب بشرط شیء است.

بعد مرحوم آخوند متعرض اشکالی می‌شوند مرحوم شیخ تغایر مقدمه و ذی المقدمه در اینجا را تغایر به شرط لا در مقدمه و مرکب لا بشرط دانسته‌اند.

مرحوم آخوند فرمودند اگر اشکال شود که گفته‌اند اجزاء خارجی [ماده و صورت] به شرط لا است پس تعریف شما اشتباه است جواب می‌دهیم حیثیت شرط لا در ماده و صورت مراد ما نیست. منظور از به شرط لا بودن اجزاء و خارجیه این است که این دو محل بر یکدیگر نمی‌شوند و حمل بر مرکب نیز نمی‌شوند. سپس حیثیت حمل و اتحاد در این منظور است.

یعنی در اجزاء خارجی حیثیت محل و اتحاد را در نظر گرفته‌اند و دیده‌اند ماده و صورت و مرکب متحد نیستند و لذا بشرط لا اخذ کرده‌اند بر خلاف اجزاء تحلیلیه که حیثیت حمل و اتحاد را دارند و لذا لا بشرط در نظر گرفته‌اند.

اینکه ما گفتیم اجزاء لا بشرطند حیثیت اتحاد در نظرمان نبود بلکه حیثیت انضمام در نظرمان بود. و اجزاء خارجی از این حیثیت انضمام لا بشرطند.

اما جهت دوم بحث: آیا مقدمات داخلی و اجزاء داخل در نزاع بحث مقدمه هست یا نیست؟ در اینجا نیز بین مرحوم شیخ و آخوند یک نزاع است و بین آخوند و دیگران نزاع دیگری است. مرحوم آخوند می‌فرمایند مقدمات داخلی خارج از محل نزاع‌اند و اگر قائل به وجوب مقدمه شویم در مقدمات داخلی این صحبت را نداریم. مرحوم آقا ضیاء فرموده‌اند این بحث ثمره عملی دارد که اگر ما قائل به دخول مقدمه داخلی در نزاع و وجوب آن شویم در اقل و اکثر ارتباطی باید احتیاط کرد و برائت جاری نیست برخلاف این که آن را واجب ندانیم. آیا این ثمره تمام است یا نه خواهیک گفته‌ان شاء الله تعالی.

مرحوم آخوند برای خروج مقدمات داخلی از بحث، دو بیان دارند:

۱- اینکه محذور اجتماع مثلین پیش می‌آید. یعنی قائل به وجوب مقدمه نمی‌تواند اجزاء را به خاطر مقدمیت واجب بداند زیرا اجزاء یک واجب نفسی استقلالی دارند چون مرکب همان اجزاء است. حال اگر بخواهد یک واجب غیری به آن ضمیمه شود اجماع مثلین پیش می‌آید.

ان قلت: در بحث اجتماع امر و نهی می‌گوییم تعدد جهت مصحح اجتماع دو حکم متضاد است چه برسد به دو حکم

مماثل. و وقتی شیء واحد دو جهت و عنوان دارد محذوری ندارد از تعلق دو حکم مماثل یا متضاد شما این را قبول ندارید اما عده‌ای قبول دارند و نزاع برای آنها جاری است.

جواب: ولو تعدد جهت را مصحح اجتماع دو حکم دانستیم ولی اینجا تعدد جهت نیست. فرق دارند دو مقام با یکدیگر. آنچه اینجا واجب غیر باید باشد حیثیت مقدمیت نیست و عنوان مقدمه نیست بلکه واقع آن است. مقدمیت اینجا حیثیت تعلیلیه است. آنچه واجب است به عنوان مقدمه، واقع المقدمه است نه عنوان المقدمه.

حکم وجوب غیر متعلق به آن است که به حمل شایع مقدمه است و فرض این است واقع المقدمه در اینجا همان جزء است. پس وجوب غیر به آن جهت و آن چیزی تعلق می‌گیرد که واجب نفسی به آن تعلق گرفته است. پس یک واقعیت هم واجب است به وجوب نفسی چون خود مرکب است و هم واجب است به وجوب غیر چون جزء مرکب است و مقدمه است.

بعضی اشکال به آخوند کرده‌اند که در همه جا حکم بر واقع است و عنوان نیست. اینها غافل بوده‌اند که خود آخوند توجه به این مطلب دارد و اصلاً در بحث اجتماع به خاطر همین مسأله قائل به امتناع اجتماع شده‌اند. جواب این اشکال خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

پس مرحوم آخوند می‌فرمایند حتی قائلین به جواز اجتماع با تعدد جهت در اینجا نیز حلّ مشکل نمی‌کنند زیرا اینجا تعدد جهت نیست. و وجوب غیر به واقعیت و حقیقت خارجی که واقع المقدمه است تعلق گرفته است و وجوب نفسی اگر چه به عنوان تعلق گرفته اما جزء خارجی مصداق آن عنوان است و واجب نفسی است. حیثیت مقدمه در اینجا تعلیلی است به خلاف عناوین باب اجتماع که حیثیت تقییدی هستند.

گفتیم در بحث اجتماع امر و نهی حکم بر روی عناوین رفته است گرچه عناوین پس هستند به واقع العنوان و دو جهت بحث وجود دارد اما در بحث ما حکم روی واقع رفته و به عنوان تعلق نگرفته است. وجوب به عنوان مقدمه تعلق نگرفته است بلکه به عنوان مقدمه تعلق گرفته و حیثیت مقدمیت تعلیلی است.

سرّ این مطلب این است که احکام عقلیه از قبیل احکام خارجیّه است. یعنی عقل حکم بر روی عناوین نمی‌کند بلکه واقع و خارج را می‌بیند و بر آن حکم می‌کند. اما شارع نمی‌تواند بر روی قضایای خارجیّه حکم کند و از عناوین در ادله استفاده می‌کند. حکم قضایای خارجیّه، حکم تکوین است و قضایای شرعیّه قضایای خارجیّه نیستند و لذا حکم حمل بر عنوان شده‌اند.

اما عقل حکم را مستقیماً بر روی واقع می‌برد و احتیاج به توسیط عنوان نیست. بر این اساس جزء مرکب که قطعاً واجب نفسی است و لذا بدون حکم عقلی به اثبات وجوب گیری برای آن اجتماع مثلین است.

مرحوم شیخ در مقام بیانی متفاوت دارند. ایشان نیز قائل به خروج اجزاء و مقدمات داخلیّه از نزاع هستند.

مرحوم شیخ می‌فرماید: جزء به شرط لا از لحاظ اجزاء دیگر مقدمه است و مغایرت با مرکب دارد. و اگر جزء لا بشرط از لحاظ اجزاء دیگر در نظر گرفته شود در این صورت جزء مغایرت با کل و مرکب ندارد و لا بشرط یجامع الف شرط. به تعبیر دیگر لحاظ استقلالی برای جزء و عدم لحاظ استقلالی برای جزء. بعد مرحوم شیخ می‌فرماید درست است که مغایرت وجود دارد اعتباراً اما نزاع جاری نیست. مرحوم آخوند حیثیت تعلق امر را در نظر گرفته است که مرکب را به شرط شیء گرفته و جزء را لا بشرط گرفته است.

اما مرحوم شیخ حیثیت لحاظ استقلالی و عدم لحاظ استقلالی را در نظر گرفته و لذا جزء را بشرط لا و مرکب را لا بشرط دانسته‌اند. و چون این امور نسبی هستند لذا بین کلمات شیخ و آخوند تنافی و ضدّیت وجود ندارد.

البته مقرر شیخ تعبیر اشتباهی دارند که باعث شده مرحوم نایینی به شیخ اشکال کنند. مرحوم شیخ می‌فرماید قائل به وجوب مقدمه، برای وجوب درست می‌کند که اثری دارد که قبلاً بعضی از آنها گذشت مثلاً اگر وجوب هب مقدمه تعلق بگیرد در صورت حرام بودن مقدمه تعارض است و اگر وجوب تعلق نگیرد تراحم است. و این اثر در مقدمات داخلیّه بدون احتیاج به وجوب مقدمه مترتب است.

برای ثمرات بحث لازم نیست وجوب گیری بر وجوب نفسی اثبات شود و آن آثار با همان وجوب نفسی مترتب است و احتیاج به اثبات وجوب گیری ندارد. مرحوم نایینی سه مرحله بحث دارند. در یک مرحله گفته‌اند نزاع در مقدمات داخلیّه تصویر ندارد. مرحله دوم که زمان مرحوم کاظمی است گفته‌اند نزاع جاری است. مرحله سوم که زمان مرحوم خوبی است فرموده‌اند نزاع جاری نیست. در مرحله اول ایشان تغایر اعتباری را درست کرده‌اند. به بیان مرحوم آخوند و نزاع را به خاطر محذور اجتماع مثلین جاری ندانسته‌اند. در مرحله بعد گفته‌اند نزاع جاری است، زیرا ما فکر می‌کردیم جزء لا بشرط و بشرط شیء یکی است اما الآن می‌گوییم تباین است. جزء لا بشرط یعنی لحاظ نمی‌کنید ضمیمه جزء دیگر

به آن که در این صورت مقدمه است. و جزء به شرط شیء یعنی لحاظ وحدت اعتباری. نه به لحاظ اجتماع با دیگر اجزاء. و لذا این واحد اعتباری یک طلب دارد و مطلوب واحد است. پس آنچه مقدمه است جزء لا بشرط و آنچه مرکب است واحد است. سپس جزء می تواند امر نفسی داشته باشد آنجا که واحد است و امر غیری داشته باشد جایی که جزء در نظر گرفته می شود.

دلیل این که مرکب اجزاء به ضمیمه نیست بلکه به قید وحدت است این است که اگر اجزاء اتیان شود بدون در نظر گرفتن وحدت، کافی نیست و امثال نیست. مرکب مجموع الاجزاء است نه جمیع الاجزاء. مرحوم کاظمی اشکال کرده اند که بالاخره چه شد؟ بالاخره این جزء واحدی است که دو حیثیت دارد و یک چیز است و این چیز هم واجب نفسی دارد و هم واجب غیری پس محذور باقی است.

و در دوره سوم همین اشکال مرحوم کاظمی را قبول کرده اند و فرموده اند انصاف این است که نزاع جاری نیست در اجزاء زیرا بالاخره جزء خارجا یک چیز است که نمی تواند مجمع دو حکم متمائل باشد. اما مرحوم خوئی این را قبول ندارند.

مقدمات داخلی

بحث منتهی به کلام مرحوم خوبی شد که ایشان کلام وسط مرحوم نایینی را پذیرفته‌اند و اجزاء را داخل در محل نزاع دانسته‌اند.

ایشان دو موکد برای کلام مرحوم نایینی اقامه کرده‌اند. مرحوم نایینی گفته‌اند اجزاء می‌توانند علاوه بر وجوب نفسی، وجوب غیری نیز داشته باشند مرکب صرف اجتماع الاجزاء نیست بلکه مجموع با وحدت است. این لحاظ وحدت موجب حدوث مرکب است و روشن است جزئی که مستقلاً لحاظ شده با جزء به لحاظ وحدت متفاوت است. جزء مستقلاً واجب غیری است و واحد واجب نفسی است.

ایشان به آخوند فرموده‌اند این حلّ مشکل می‌کند و محذور اجتماع مثلین حلّ است و این دو وجوب منک در یکدیگرند. مرحوم خوبی این حرف را تماماً پذیرفته‌اند و موکد برای آن ذکر کرده‌اند. اینکه دو وجوب منک در یکدیگر شوند و مؤکد باشند در تکوین نمونه دارد مثلاً وقتی دو مرتبه شدید و ضعیف از رنگ را مخلوط با یکدیگر کنیم، یک وجود واحد پیدا می‌شود و اندکاک در یکدیگر دارند و دیگر وجود مستقل ندارند.

در تشریحات نیز مثلاً اگر صوم رمضان را نذر کند در این صورت دو وجوب منک در یکدیگر می‌شوند و وجوب قوی‌تری پیدا می‌شود. براین اساس ایشان فرموده‌اند اجزاء مرکب و مقدمات داخلی داخل در محل نزاع هستند ما چند اشکال داریم:

۱- نسبت به کلام مرحوم نایینی باید بگوییم عجیب است از ایشان این کلام. ایشان برای اثبات سخن خود که مغایرت درست کند گفتند اگر اجزاء متناوباً و بدون قصد جمع و وحدت آورده شوند تکلیف ساقط نیست پس مرکبی که مقابل اجزاء است عبارت است از مجموع واحد و مرکب صرف اجتماع اجزاء در وجود نیست. ما عرض می‌کنیم این عدم اجزاء به خاطر عدم قصد امر است یعنی اگر اجزاء متناوباً و جدا جدا آورده شود قصد امر تحقق پیدا نمی‌کند. شاهد این که مشکل این است نه عدم قصد وحدت از این روشن می‌شود که در توصیلات ولو اجزاء جدا جدا و بدون قصد امر آورده شود کفایت می‌کند. پس نکته عدم سقوط امر، نه لحاظ وحدت است بلکه عدم قصد امر است.

۲- اما کلام مشترک ایشان و مرحوم خوبی باید عرض کنیم ایشان فرمودند وجوب منک است این نیز صحیح نیست. مرحوم آغا ضیاء جواب این کلام را داده‌اند که اندکاک دو حکم در یکدیگر مشکلی ندارد ولی وجوب غیری وجوب معلول از وجوب نفسی است پس چگونه می‌تواند در مرحله علت دو وجوب جمع شود علت و معلول این از غرائب است.

مرحوم آقای خوبی قصد جواب داشته‌اند و کلامی گفته‌اند که مرحوم روحانی جواب داده‌اند و صحیح جواب داده‌اند

و حق با آغا ضیاء است که خود آقایان رجوع کنند.

در مورد کلام مرحوم آخوند باید عرض کنیم محذور اجتماع مثلین دفع مشکل نمی‌کند و با این محذور باید گفت اجتماع مثلین در دو وجوب چه مشکلی دارد. اجتماع مثلین که در فلسفه مطرح شده است به اشتباه در اجتماع دو وجوب تطبیق شده است.

در تکوینیات وقتی اجتماع مثلین جایز نیست زیرا برگشت آن به فرض تعدد واحد است. یعنی واحد باید متعدد باشد یعنی واحد جایز نیست متعدد باشد. انضمام غیر از اجتماع است و اجتماع یعنی اندکاک و یکی شدن. وگرنه انضمام مثلین مشکلی ندارد البته عدم جواز اجتماع مثلین، عدم جواز اجتماع ضدین است زیرا وحدت و تعدد ضدین هستند.

پس در تکلیف و وجوبات متعدده این کلام پیاده نمی‌شود. همه این بزرگان تسالم کرده‌اند بر عدم جواز اجتماع مثلین و خواستند توجیه کنند. در حالی که احتیاج به اینها نیست. با فرض تعدد نیز مشکلی وجود ندارد حتی در فرض خود مرحوم خوبی نذر صوم رمضان، دو ثواب دارد و دو عقاب دارد و با اندکاک و یکی شدن معنا ندارد دو ثواب و دو عقاب باشد. پس چه مشکلی دارد در مقدمه مصداق دو وجوب باشد.

مرحوم نائینی بحث تأکد را پیش کشیده‌اند ولی به نظر ما وقتی دو وجوب تغایر با یکدیگر دارند ولو فعل واحد است مشکلی ندارد. اگر مشکل این است که فعل واحد نمی‌تواند مصداق دو وجوب باشد که مورد ذکر کردیم که می‌شود و اگر دو وجوب نمی‌تواند جمع شود که ادعای بدون دلیل است خصوصاً وقتی یکی نفسی و یکی غیری باشد.

پس اگر محذور تنها این بود کفایت نمی‌کند، اما وجه دومی در میان است که مرحوم آخوند آن را در تعلیقه ذکر کرده‌اند: جزء داخل در نزاع نیست زیرا قصور در مقتضی وجوب غیری و عدم وجود مقتضی برای وجوب مقدمه است. یعنی مقتضی وجوب غیری نیست نه چون وحدت است و تغایر ندارند.

نکته این است که عقل می‌گوید اگر امر ذی المقدمه را می‌خواهد حتماً مقدمه را می‌خواهد زیرا وجود ذی المقدمه بدون مقدمه مکلف نیست و این در جایی است که اگر مکلف خواست بتواند یکی را بدون دیگری بجا آورد و در اینجا چنین چیزی نیست. یعنی نمی‌تواند جزء را بیاورد ولی مرکب را بیاورد لذا عقل در اینجا حکمی ندارد ولو در جایی که تغایر عینی دارند حکم به وجوب کند. پس اصلاً مقتضی وجوب مقدمه نیست.

حق همین است که در حاشیه مرحوم آخوند آمده است و لذا مقدمات داخلیه و اجزاء داخل در محل نزاع نیستند. اگر چه در متن گفته بودند شاید منظور این باشد که ملاک و مقتضی نزاع وجود دارد اما در تعلیقه این را رد می‌کنند که اصلاً مقتضی و ملاک وجود ندارد جایی که عینیت هست تمهید فرقی ندارد. نتیجه بحث خروج اجزاء و مقدمات داخلیه از محل نزاع است.

تقسیمات مقدمه

مرحوم آخوند فرمود اجزاء داخل در نزاع نیستند نه به خاطر عدم تغایر بین جزء و کل بلکه به خاطر وجود مانع در تعلق وجوب غیری به جزء که مانع محذور اجتماع مثلین است.

مرحوم نایینی فرموده‌اند اجتماع دو حکم متمائل مشکلی ندارد زیرا وجوبان در یکدیگر منک می‌شود و تأکید می‌شوند و لذا اگر جایی امکان و قابلیت تأکید باشد اجتماع دو حکم متمائل مشکلی ندارد. پس ایشان اجتماع مثلین را در تکوینیات رد کرده‌اند و در اعتباریات پذیرفته‌اند.

مرحوم عراقی اشکال کرده‌اند که اگر تأکید را بپذیریم در بحث وجوب مقدمه نمی‌پذیریم زیرا وجوب غیری، وجوب متفرع و معلول از وجوب نفسی است و این دو اختلاف رتبی دارند. تأکید در دو چیز که در یک رتبه‌اند مشکل ندارد ولی اینجا تأخر رتبه دارند و نمی‌توان آنها را جمع کرد.

ما گفتیم اجتماع مثلین در احکام محذور به حساب نمی‌آید و اجتماع مثلین در تکوین محال است زیرا به اجتماع ضدین بر می‌گردد و در اعتباریات اجتماع ضدین نیست و مشکلی وجود ندارد. و لذا گفتیم دو اثر و دو ثواب و عقاب وجود دارد یعنی تأکید اگر امکان هم داشته باشد موجب ندارد البته در جایی که لغو نباشد.

مرحوم اصفهانی کلامی دارند که در اصل مربوط به بحث اجتماع است اما اجمالاً ایشان به آخوند اشکال کرده‌اند که اجتماع مثلین در تکوین است و ربطی به اعتباریات ندارد اما با این حال اجتماع دو وجوب جایز نیست به ملاک دیگر. لازمه اجتماع دو وجوب در اعتباریات تأثیر متعدد در واحد است و صدور واحد از متعدد است و الواحد لا یصد الا من الواحد. یعنی علل متعدد در معلول واحد نمی‌توانند تأثیر بگذارند یعنی دو علت مستقل از یکدیگر که تأثیر مستقل دارند معلول واحد داشته باشند. زیرا این غیر از تأثیر مرکب در واحد است زیرا آنجا مستقل نیستند ولی اگر مستقل بودند جایز نیست زیرا اولاً خلاف وجدان است و به حسب برهان علیت نیاز به سنخیت دارد و شیء علت است که با معلول سنخیت داشته باشد و الا اثر کل شیء فی کل شیء. و اگر توارد علل متعدد بر معلول واحد جایز نیست پس اجتماع دو وجوب در یک شیء ممکن نیست. بعد مرحوم اصفهانی فرمودند اگر شما کلام را در ناحیه ایجاب ببرید یعنی دو جعل می‌شود باز هم مشکل وجود دارد زیرا خاصیت ایجاب خروج فعل در تشریح از امکان به وجوب است و هنوز این مشکل وجود دارد.

ما دو اشکال به ایشان داریم:

- ۱- شما گفتید توارد دو علت بر معلول واحد جایز نیست بلکه این مسأله در تکوینیات پذیرفته شده است ولی اینجا که اعتبار است مشکلی ندارد زیرا سنخیت اینجا می‌تواند باشد و دو نسبت به دو علت.
- ۲- شما که احکام را حیثی دانستید و اجتماع حکم متضاد را جایز دانستید چرا اینجا این کلام را دارید؟ اگر اختلاف

حیثیات آنجا حلّ مشکل می‌کند اینجا به طریق اولی حلّ مشکل می‌کند.

و عجیب است از مرحوم خوبی که اینجا قائل به تأکد شده‌اند، در مقدمات عبادی می‌گویند دو حکم دارد یک استحباب نفسی و وجوب غیری. اینجا قائل به امتناع اجتماع مثلین شدند و آنجا حکم به جواز حکمین ضدین می‌کنند؟ و ایشان نیز در بحث اجتماع قائل به جواز شده‌اند.

مرحوم عراقی ثمره‌ای برای وجود مقدمه در اجزاء مطرح فرموده‌اند: در بحث اقل و اکثر ارتباطی، اینکه مجرای براءت است یا احتیاط محل بحث است که محققین قائل به جریان براءت هستند. ایشان فرموده‌اند آن مسأله منوط به اینجاست. اگر در اجزاء قائل به عدم وجوب غیری شویم جای براءت است زیرا یک تکلیف داریم که نمی‌دانیم به اقل تعلق گرفته است یا به اکثر. در این صورت براءت جا دارد و اگر چه احتیاط نیز جا دارد. چرا براءت جاری است زیرا اقل یقیناً متعلق وجوب است نمی‌دانیم اکثر نیز متعلق حکم است یا نه؟ پس تکلیف در آن مشکوک است و جای براءت دارد. همان‌طور که جای احتیاط نیز هست.

اما اگر گفتیم وجوب غیری نیز دارد ربما یقال بالاحتیاط. یعنی علاوه بر آن نکته احتیاط نکته دیگری نیز برای احتیاط وجود دارد. زیرا در اینجا که دو تکلیف وجود دارد اقل حتماً تکلیف دارد یا نفسی یا غیری. پس اقل علی کل تقدیر تکلیف دارد در این صورت عقل حکم به احتیاط می‌کند زیرا عقل در هر حال حکم به وجوب اقل می‌کند^۱. البته براءت نیز جا دارد. اینکه این ثمره تمام است یا ناتمام جای خود ان شاء الله تعالی.

۱. زیرا اگر اقل واجب به وجوب غیری باشد به تنهایی کفایت نمی‌کند و باید آن جزء اکثر آورده شود. یعنی علم اجمالی منحلّ نیست زیرا در صورتی که وجوب غیری باشد با انجام اقل، امثال نیست. و وجه براءت این است که در اینجا به واقعیت نگاه کنیم که در این صورت می‌توان حکم به براءت کرد.

تقسیمات مقدمه

نسبت به ثمره‌ای که مرحوم عراقی فرمودند تکمله‌ای باقی مانده است. گفتیم ایشان نمی‌گویند بنابر قول به وجوب مقدمه حتماً باید احتیاطی شد و بنابر عدم وجوب مقدمه باید برائتی شد. بلکه ایشان ملاک دیگری را علاوه بر ملاک‌های سابق مطرح می‌کنند که می‌تواند منشأ قول به احتیاط شود.

به نظر ما برعکس نظر مرحوم عراقی ممکن است گفته شود اگر قائل به وجوب مقدمه شوین چون نمی‌دانیم اقل تکلیف به حده دارد در اینجا انحلال پیش می‌آید و حکم به برائت می‌شود مثل اقل و اکثر استقلالی. انکار این ثمره بر مرحوم عراقی به خاطر این است که فکر کرده‌اند ایشان می‌گویند حتماً باید قول به احتیاط یا برائت را انتخاب کرد ولی ما گفتیم ایشان می‌گویند می‌توان احتیاطی شد به ملاک دیگر و یا برائتی شده به ملاک دیگر.

تقسیم دوم مقدمه:

شرعی، عقلی، عادی

مقدمه گاهی عقلی است، یعنی با قطع نظر از تعبد، انجام واجب منوط به تحقق آن مقدمه است به تعبیر دیگر مقدمیت نیاز به جعل ندارد. اصلاً شارع نمی‌تواند خلاق مقدمیت را در آن فرض کند. به خلاف شرعی که مقدمیت نیاز به جعل از طرف شارع دارد مثل وضو. اما مقدمه عادی دو احتمال دارد که بنابر یک احتمال به مقدمه عقلی برمی‌گردد و بنابر یک احتمال اصلاً مقدمه نیست

اگر مراد این باشد که برای وصول به ذی المقدمه ناچاریم از مقدمه استفاده کنیم ولی عقلاً توقف ندارد. مثلاً صعود به سطح نیازمند نردبان است چون ما توان پرواز نداریم والا عقلاً توقفی ندارد.

مرحوم آخوند می‌فرمایند این بن مقدمه عقلی برمی‌گردد و به هما ملاکی که مقدمه عقلیه تصور می‌شود و نزاع در آن جاری است. در اینجا نیز صعود به سطح برای کسی که بال ندارد عقلاً فقط نردبان است.

احتمال دوم اینکه یعنی تنها راه منحصر رسیدن به ذی المقدمه این مقدمه نباشد یعنی عقلاً انجام ذی المقدمه متوقف بر مقدمه ندارد بلکه راه دیگر نیز ندارد در این صورت این قسم اصلاً مقدمه نیست و از محل بحث و نزاع خارج است. ملاک مقدمه و نزاع وجوب آن، حصر و تعیین است. در اینجا نیز جامع بین جمع راه‌های وصول به ذی المقدمه، مقدمه است.

مقدمه وجود، صحت، وجوب، علمیه

مقدمه صحت بر می‌گردد به مقدمه وجود که در واقع همان مقدمه عقلیه و شرعیه است. جایی که توقف ذی المقدمه بر مقدمه منوط به بیان و جعل شارع نباشد و عقلی باشد مقدمه وجود است. و اگر منوط به جعل بود مقدمه صحت است. و همان‌طور که گفتیم بعد از جعل شارع، توقف عقل می‌شود و مقدمه شرعی به عقلی برمی‌گردد. در اینجا نیز مقدمه صحت به وجود برمی‌گردد و اگرچه ما قائل به وضع لفظ برای اعم شویم با این حال همه می‌دانیم آنچه خواسته شده نماز صحیح است پس مقدمه صحت به مقدمه وجود مأمور به برمی‌گردد اگرچه به وجود ماهیت آن نیست.

این دو قسم داخل در محل نزاع‌اند.

مقدمه واجب بالاجماع والضرورة از محل نزاع خارج است یعنی آنچه شرط وجوب است مثل استطاعت برای جمع، تملک نصاب برای زکات و... واجب نیست. یعنی مقدمه تکلیف واجب نیست. پس تکلیف واجب نیست و مقدمات امتثال واجب است.

اما مقدمه علم، منظور از این علم، تعلم نیست یعنی اینکه یادگرفتن احکام وجوب مولوی ندارد و وجوب ارشادی است و نصوص و روایات این باب هم ارشاد است. منظور از مقدمه علم احراز امتثال است. یعنی احراز امتثال و علم به امتثال منوط بر آن است. مثل جایی که نجس مردد بین دو چیز است که برای علم به امتثال باید از هر دو اجتناب کرد. و یا وضو می‌گیرید در هر عنصر کمی بیشتر از مقدار واجب را می‌شوید برای احراز انجام واجب. آیا این مقدمه در محل نزاع داخل است؟ خیر. زیرا ملاک وجوب مقدمه علمیه با ملاک وجوب تعدد تفاوت دارد. ملاک وجوب مقدمه، توقف تکوینی است اما ملاک وجوب مقدمه علمیه احراز علم و توقف علم امتثال بر آن است و این خود ملاک دیگری است و ربطی به وجوب مقدمه ندارد. ولذا اگر هر دو ظرف را استفاده کرد و از قضاء هر دو پاک بود، تکلیف نفسی در بین انجام گرفته و عقابی ندارد. [بحث تجری جداست]

به نظر می‌رسد اگر مرحوم آخوند تقسیم قبل را ذکر نمی‌کرد و مقدمه عادی را در این قسم ذکر می‌کرد بهتر بود زیرا مقدمه وجود و صحت همان عقلیه و شرعیه بود.

شرط مقارن و متأخر و متقدم

شکی نیست که مواردی داریم که ظاهر آن حکم منوط و مشروط بر متأخر شیء است ولی از آنجا که ظواهر و تعبدیات تا جایی اعتبار دارند که معقول باشند و لذا اگر شرط متأخر غیر معقول باشد ناچار به تأویل آن ظواهر داریم. مورد معروف و مشهور از شرط متأخر، اجازه در باب معاملات فضولی و اکراهی است. اجازه معامله را ناقد قرار می‌دهد به نحو کشف. آیا می‌شود اجازه کاشف از گذشته باشد و یا چون معقول نیست اجازه ناقل است؟ [البته ممکن است کسی با تعقل شرط متأخر، باز هم اجازه را ناقل بداند]

واز جمله بحث فسخ است. به ضرورت فقه اگر کسی معامله‌ای را فسخ کرد، معامله از حین فسخ به هم می‌خورد و فسخ موثر در زمان خودش. در حالی که ممکن است گفته شود فسخ حل معامله است از حین وقوع. و اثر آن در نماوات بین عقد و فسخ روشن می‌شود و کشف انقلابی یعنی همین که چیزی که موثر در شیء بود واقعاً و حقیقتاً از همان حین غیر موثر بشود به خاطر امری متأخر.

۱- مشکل شرط متأخر چیست؟

جواب: مگر می‌شود امر متأخر تأثیر در متقدم داشته باشد. این اشکال دو بیان دارد و امر متأخر به وجدان سلیم نمی‌تواند مؤثر در متقدم باشد به خاطر قانون علت و معلول که اقتضاء دارد تقدم علت و اینکه باید به تمام اجزاء و شرایط بیاید تا اثر کند و معلول ایجاد شود و اگر شروط جزء العلة هستند پس شرط متأخر محال است زیرا هنوز علت نیامده است معلول موجود شده است. التزام به شرط متأخر، انکار قانون علیت و التزام به عدم نیاز معلول به علت است.

۲- الشی الا ینقلب عما وقع علیه. نمی‌شود شیء به صورتی محقق شود و بعداً از آن برگردد و عرض شود. و این نیز بدیهیات است که شیء اگر حالتی داشت معقول نیست در همان زمان و ظرف از آن حالت برگردد و این به اجتماع ضدین برمی‌گردد. باید این دو محذور حل شود تا شرط متأخر معقول شود.

مرحوم آخوند ابتدا فرموده‌اند که این شرط متأخر، موارد نادر در شریعت نیست بلکه امثله زیادی دارد. اجازه در فضولی، قبض در صرف و...

و مرحوم آخوند فرمودند این اشکال اختصاص به شرط متأخر ندارد و در شرط متقدم نیز جاری است. یعنی بیان اول که انکار قانون علیت بود در شرط متقدم نیز جاری است. زیرا علت و معلول زماناً باید یکی باشند اگر چه رتبه فرق دارند و نمی‌شود بین علت و معلول جدایی زمانی تصور کرد پس نمی‌شود الان علت بیاید و معلول نباشد. انفکاک معلول از علت معقول نیست. و هر عقدی مبتلا به این مشکل است زیرا اغلب اجزاء عقد انفکاک زمانی از اثر دارند. و در تمام علل مرکبه باید همه علت در زمان وجود معلول حضور داشته باشد.

مرحوم آخوند تا اینجا اشکال را تقدیر کردند و وارد حل مشکل می‌شوند که می‌گویند از ابتکارات خود ایشان است.

جواب آخوند اینگونه است: باید تفصیل در مقام داد نسبت به بعضی موارد که اصلاً شرط متقدم و متأخر نیست و در بعضی موارد مشکل ندارد. آنچه شرط است یا شرط حکم تکلیفی است و یا شرط حکم وضعی است. و یا شرط مأموریه است. نسبت به آنچه شرط حکم است چه تکلیفی و چه وضعی، اصلاً شرط متأخر و متقدم نیست و شرط متأخر و متقدم در این موارد محال است اما این شروط همگی مقاوم هستند. و نسبت به شرایط مأموریه چون اعتباری است مانعی ندارد. در شرط حکم تکلیفی وقتی شارع امر می‌کند به چیزی [مثل واجبات تعلیقی که امر متأخر موجب حدوث تکلیف سابق است] و در وضعیات نیز همین‌طور [مثل اجازه در فضولی] حکم منوط به وجود خارجی نیست بکله شرط حکم وجود لحاظی شرایط است. یعنی وقتی شارع می‌گوید الان مکلف هستی یعنی تصور می‌کند و لحاظ می‌کند شرط متأخر را و همان وقت انشاء می‌کند تکلیف می‌آید.

یعنی شرط حکم شارع همان لحاظ و تصور است که مقارن با حکم اوست.

شرط متأخر

مرحوم آخوند در صدد جواب دادن به اشکالات شرط متأخر بودند.

ایشان گفتند اگر شرط در حکم تکلیفی باشد و یا در حکم وضعی باشد اصلاً شرط متأخر نیست و شرط مقارن است. تکلیف شارع به عبد به معنای جعل نماز ظهر بر عهده مکلف نیازی به تحقق خارجی ندارد بلکه وابسته به لحاظ تصور شارع است یعنی تصور کند تکلیف واجد شرط هستند و لازم نیست بدانند واجد شرط است و همین کافی است برای جعل تکلیف. یعنی تصور اموری که مدخلیت در غرض دارند و لحاظ آنها برای تکلیف کافی است و قضیه را به نحو حقیقیه محل جعل می‌کند.

قیدی که دخیل در غرض اند از نظر وجود خارجی یا متقدم‌اند یا مقارن و یا متأخر و وجود خارجی آنها موجب فعلیت غرض است ولی برای تکلیف و جعل لحاظ آنها کافی است.

لحاظ با قطع نظر از حکایت آن، شرط عقلی تکلیف است زیرا تکلیف امر اختیاری است و متقدم به اراده است که از مبادی آن لحاظ است و اراده او مقید به آن خصوصیات است و یقیناً مراد وجود خارجی آن خصوصیات نیست بلکه به لحاظ آنها وابسته است پس از مرحوم نایینی سزاوار نبود این اشکال به آخوند که وجود خارجی آن خصوصیات نمی‌تواند باشد.

مرحوم نایینی گفته‌اند درست است تکلیف به نحو قضیه حقیقیه متقدم به وجود خارجی نیست ولی این تکلیف حقیقی نیست تکلیف آن است که در خارج مکلف منبعث شود و این تکلیف حقیقی و فعلی است و مکلف وقتی وا دارد منبعث به تکلیف می‌شود که موضوع آن محقق شود. پس آنچه که مرحوم آخوند فرمود در جعل حقیقی بود و جعل حقیقی تکلیف حقیقی نیست بلکه تکلیف انبعاث در خارج است. و انبعاث در خارج تحقق خارجی موضوع را لازم دارد و از شرایط آن وجود متأخر است و لذا عاد المحذور.

عبارات آخوند در اینجا ساکت است و احتیاج به ضمیمه دارد و آن اینکه این امر متأخر، تعبیر به شرط اشتباه است و این موضوع تکلیف است و فرق است بین موضوع الحکم و شرط التکلیف. شرط یعنی یکی جود عینی و حقیقی در یک وجود عینی و حقیقی دیگری تأثیر کند و در این موارد اگر جعل شارع نبود هیچ گاه این تأثیر نبود. و لذا موضوع الحکم است. و هم اشتباه نایینی از اینجا صورت گرفته که اطلاق شرط شده بر آن امر خارجی و این را قیاس به شرط تکوینی کرده است.

مرحوم نایینی محذور شرط متأخر را به گونه‌ای دیگر بیان کرده‌اند که محذور این است که تکلیف قبل از تحقق موضوعش موجود شود. این بدیهی است که تکلیف وابسته به موضوع خود می‌باشد و وجود خارجی متأخر موضوع تکلیف است و تا وقتی نیاید محال است تکلیف باشد. این کلام ایشان ناشی از غفلت از یک امر است. اینکه موضوع باید

در خارج باشد یعنی موضوع باید عینیت پیدا کند و وصف تاخر. و لذا مرحوم نایینی تصور را موضوع دانسته و خلاف ظاهر دانسته‌اند و اگر عقلاً محال است معنا ندارد بگویند خلاف ظاهر است.

یعنی اگر شارع موضوع را به وصف تقدم لحاظ کرده باید شرط به وصف تقدم عینیت پیدا کند و اگر به وصف تأخر لحاظ کرده باید به وصف تاخر عینیت پیدا کند و در خارج موجود شود.

کلام مرحوم آخوند تمام است اگر چه خلأئی داشت و آن اینکه شرط تکلیف لحاظ و تصور آن است و آنچه در خارج است موضوع التکلیف است و آثار شرط را ندارد. بنابراین از نظر ایشان در حکم تکلیفی و وضعی شرط متأخر نیست و دخالت امر خارجی در تکلیف و بعث حقیقی انکار نشدنی است لذا این دخالت به نحو موضوع است.

شرط متأخر

گفتیم کلام آخوند تمام است، گرچه ناقص است و احتیاج به تتمیم دارد. ایشان گفتند تکلیف منقوم به لحاظ است نه ب محکی لحاظ. جعل و تکلیف کردن از امور عینی است و تکوینی است و امور تکوینی شرط متأخر قبول نمی‌کنند. شرط کویینی نمی‌تواند متأخر باشد ولو تاثیر آن به نحو سببیت و موثریت به نحو مقتضی نباشد و به نحو آماده کردن وحدّ باشد. علت منحصر در مقتضی نیست و شرط نیز از اجزاء علت است و به همان بیان که مقتضی نمی‌تواند متأخر از معلول باشد شرط نیز نمی‌تواند متأخر از معلول باشد. شرط باید مقارن جعل و تکلیف وجود داشته باشد و نه متقدم و نه متأخر. حال که جعل امر عینی و تکوینی است نمی‌توان امر متأخر را موثر در جعل دانست بلکه لحاظ و تصور آن موثر در جعل است و البته وجود خارجی آن تاثیری در جعل ندارد و جعل ممکن است حتی اگر آن شرط هیچگاه در خارج محقق نشود و چه بسا اصلاً با خود جعل کاری کند که دیگر موضوع آن در خارج فعلیت پیدا نکند. جعل حکم لغو نباید باشد پس وجود و فعلیت موضوع در خارج ربطی به جاعل ندارد و آنچه ربط به جاعل دارد لحاظ آن شروط است که همیشه مقارن جعل است. و مراد از لحاظ یعنی تصور دخالت و تاثیر شرط در حکم. نه علم به وجود آن شرط در خارج. سؤال: آیا جاعل وقتی جعل تکلیف می‌کند لحاظ الشرط را در تکلیف اخذ کرده یا واقع ملحوظ را؟ مسلماً آنچه مهم است وجود خارجی شرط است؟ پس لحاظ طریق به خارج است.

جواب: بله آنچه شرط است وجود خارجی شرط است ولی این شرط جعل نیست بلکه شرط فعلیت حکم و بر عهده آمدن تکلیف است.

سؤال: اشکال را در قسمت فعلیت جاری می‌کنیم. پس در فعلیت موضوع متأخر از فعلیت حکم است. یعنی حکم فعلی می‌شود در حالی که قسمتی از موضوع آن هنوز تحقق پیدا نکرده است؟ و تا موضوع محقق نشود، حکم فعلیت پیدا نمی‌کند؟

جواب: این مغالطه است و خلط در آن شده است. اینکه باید موضوع در خارج باشد یعنی فرضاً نباید باشد بلکه باید موضوع باشد تا حکم بیاید ولی این تکلیف و موضوع آن امر اعتباری است و در آن محذوری نیست موضوع به وصف تاخر یا تقدم شرط حکم و فعلیت آن باشد. این منوط به اعتبار و محاظ است.

سؤال: این جواب خلط است چگونه ممکن است وجود متأخر و عنوان تعقب باعث فعلیت شود. اگر این را گفتید پس در تکوینیات نیز با عنوان تعقب باید قائل به تاثیر شوید و این باطل است یقیناً. پس عنوان تعقب حلّ مشکل نمی‌کند. و شاید مرحوم شیخ، کلامی را که در واجب مشروط دارند همین باشد که مرحوم آخوند اینجا دارند.

شیخ اعظم می‌گوید در واجبات مشروط، وجوب مشروط نیست و مطلق است و واجب مشروط است. به نظر این نسبت درست نیست و شیخ می‌گوید وجوبی که در واجب شروط انشاء می‌شود با وجوبی که در واجب مطلق انشاء

می‌شود تفاوتی ندارد زیرا امر حقیقی هستند و این امر یا هست یا نیست. پس جعل هر دو هست یا نیست و آنچه متوقف بر شرط است و تفاوت بین واجب مشروط و مطلق است فعلیت حکم است. پس وجوب که یک امر عینی و حقیقی است نمی‌تواند مشروط باشد بلکه امرش دایر مدار وجود و عدم فعلیت یا هست یا نیست. و بین واجب مطلق و مشروط در جعل بودن و طلب بودن تفاوتی ندارند.

بلکه فعلیت حکم منوط بر شرط است و لذا شیخ گفته وجدان سلیم درک می‌کند حقیقت طلب و جعل به حسب حقیقت نوعی‌اش تفاوتی در واجب مشروط و مطلق ندارد. فقط اشکالی است در کلام شیخ که اگر مراد ایشان این است چرا معانی حرفیه را مطرح کردن که جواب آن در بحث واجب مشروط و مطلق خواهیم گفت. ان شاء الله تعالی.

شرط متأخر

در جواب مرحوم نایینی گفتیم اینکه موضوع باید محقق شود دو معنا دارد:

- ۱- موضوع در خارج محقق شود و حکم بر آن مترتب شود یعنی حکم بعدیت زمانی دارد این باطل و اشتباه است.
- ۲- منظور این است که موضوع باید از فرض به وقوع تبدیل شود این صحیح است و تا موضوع در خارج محقق نشود حکم فعلیت ندارد اما اینکه آن موضوع چیست متقدم است یا مقارن است یا متأخر تابع اعتبار معتبر و جاعل است. پس در احکام چه معنای جعل الحکم و چه به معنای فعلیت حکم اشکال مندفع است که در جعل الحکم شرط متأخر نداریم و مقارن است و در فعلیت الحکم شرط متأخر هست ولی در واقع موضوع الحکم است و شرط متأخر در اعتبارات مشکلی ندارد و آن در تکوینات است که محال است.

و خلط بین امور حقیقیه و اعتباریه موجب مشکل در مسائلی از علم اصول شده است شاهد این کلام ما که در موضوع وجود سابق لازم نیست بلکه باید عینیت پیدا کند این است که مرحوم نایینی واجب معلق را قبول دارد در حالی که وقتی وجوب آمد شروط آن ممتد در آینده می آید و مهم هم قدرت در زمان امتثال است پس منظور سبق زمانی موضوع نیست بلکه عینیت آن مهم است و عینیت آن به همان صورتی است که جاعل اعتبار کرده است. (شرایط تکلیف همه به موضوع بر می گردند ولی شرط مکلف به و یا صحت به موضوع بر نمی گردد)

همین کلمات مرحوم آخوند را در دو بخش دیگر یعنی شرایط وضع و شرایط مأموریه می توان تطبیق کرد.

مثال شرایط وضع همان اجازه مالک در معامله فضولی است و عده ای آن را به نحو کشف ناقد می دانند. و کشف یعنی شرط متأخر. یعنی حکم به ملکیت می شود از زمان عقد به شرط اجازه متأخر مالک.

همان کلمات که در شرط تکلیف آمده در اینجا نیز هست. جاعل در حکم به وضع دو مرتبه دارد: ۱- مرحله جعل که مثل تکلیف است. ۲- مرحله فعلیت و مجعول.

در مرحله جعل آنچه مهم است لحاظ است و حکم تابع لحاظ شرایط است. در مرحله فعلیت و مجعول نیز شرط متأخر مؤثر در وضع اعتباری جاعل است. ملکیت در خارج مقوم به اجازه خارجی از مالک است و این مشکلی ندارد زیرا قائم به اعتبار است و موضوع در هرگونه جاعل تصور کند همان همان است.

شرط متأخر

بعد از شرط متأخر در تکلیف و وضع مرحوم آخوند شرط متأخر مأموریه را مطرح می‌کنند. کلام ایشان دارای تعقیدی است که آغا ضیاء را به اشتباه انداخته است.

آخوند: تصویر شرط متأخر در مأموریه اشکالی ندارد یعنی مولا متعلق امر خودش را منوط به تأخر موردی بداند این اشکال ندارد. آنچه شرط صحت مأموریه است عبارت است اضافه عمل به آن متأخر. همان‌طور که در شرط تکلیف گفتیم لحاظ وجود یک امر متأخر مهم است. اینجا نیز اضافه عمل مهم است. و همان‌طور که عمل می‌تواند اضافه به متقدم و مقارن شود می‌تواند به متأخر نیز اضافه شود.

اضافه همیشه مقارن است و طرف اضافه گاهی متقدم و متأخر و مقارن است. گویا مرحوم آخوند قصد دارند اینجا را نیز با شرط متأخر توجیه کند و همان‌طور که در شرط موضوع شرط مقارن بود در اینجا نیز شرط مقارن است. مرحوم آخوند مرحله مأموریه را نیز دو مرحله تصویر می‌کند: مأموریه به حسب حکم و جعل و مأموریه به حسب فعلیت. یک مرتبه حکم و جعل مثل مرحله حکم و جعل در تکلیف است. در این مرحله کافی است عمل را مضاف به متأخر یا متقدم در نظر گرفت.

عمل براساس اضافه به یک امر دیگر، مأموریه قرار بگیرد و مأمور به شدن براساس شرط متقدم یا متأخر مبنی بر یکی از دو امر است علی سبیل منع فلو:

۱- حسن و قبح. یعنی عمل جایی مأموریه است که حسن باشد.

۲- غرض و ملاک

و هر دو اینها تابع وجوه و اعتبارات است و همان‌طور که عمل به اضافه به متقدم و متأخر اتصاف به حسن و قبح پیدا می‌کند، اتصاف به محقق غرض و ملاک پیدا می‌کند.

حسن و قبح و غرض و ملاک تابع امر بالفعل هستند همان‌طور که تابع امر متقدم و متأخر هستند. یعنی تابع وجوه و اعتباراتی هستند که این اعتبارات تابع اضافه است.

اضافه مقارن است ولی فعلیت تابع وجود طرف اضافه در خارج است. این تعبیر اعتبارات مرحوم عراقی را به اشتباه انداخته است. مرحوم آخوند می‌گویند عمل به وجوه و اعتبارات است نه اینکه اعتباری است.

این به اعتبار یعنی حیثیت نه در مقابل حقیقت. و شاهد اینکه حسن و قبح امر اعتباری نیستند و تابع اعتبار نیستند. اما مضاف بودن و اختلاف با حیثیات و وجوه تفاوت دارد با اعتباری بودن.

نتیجه اینکه مرحوم آخوند شرط متأخر مأموریه را چون مبتنی بر حسن و قبح یا تأمین غرض و ملاک می‌دانند و این دو به اعتبارات و وجوه هستند و در اعتبارات اضافه همیشه مقارن است ولو طرف اضافه متقدم و متأخر است پس شکل

ندارد.

و از اینجا ایشان حساب تکوینیات یعنی امور عینی در خارج را از امور حقیقی غیر تکوینی جدا می‌کنند. در تکوین شرط متأخر محال است اما در امور حقیقی غیر تکوینی مثل اغراض و حسن قبح مانعی از شرط متأخر نیست. حقیقی غیر تکوینی یعنی اعتباری و قرار دادی نیست اما وجود عینی خارجی ندارد و ندا و عاء واقع اعم از خارج است و واقعیات منحصر در اعیان و وجودات خارجی نیست. حسن و قبح واقعیت هستند اما تکوینی نیستند. ولذا مرحوم آخوند در آخر فرمودند همان طور که در شرط وضع و تکلیف بیان شد، در ماموربه نیز کذلک. و همان تفصیل بین جعل و فعلیت وجود دارد.

در مرحله جعل انجام حکم شرع به وجوب یا وضع بود اما اینجا حکم عقل به حسن و قبح یا محقق غرض بودن است. آنجا شرط موضوع بود، اینجا شرط متعلق است. اشتباه مرحوم عراقی نیز فقط در تعبیر به اعتباری بود. مرحوم آخوند در مرحله تکلیف و وضع، جعل را در نظر گرفته است چون اصل جعل آن است. اما در ماموربه مرحله فعلیت و خارج را در نظر گرفت چون آنچه در خارج محقق شود. همان مرحله فعلیت است و مرحله جعل مفروغ عنه از نظر عقل است. لذا اگرچه جواب ایشان در هر سه مرحله به یک چیز برمی‌گردد اما به این نکته ایشان بین آنها تفکیک کردند و کلام ایشان کلام الحق است.

مرحوم نایینی کلام مرحوم آخوند را پذیرفته است و قائل به امتناع شرط متأخر شده‌اند بعد از اینکه ۴ مقدمه برای تعیین محل بحث ذکر کرده‌اند:

۱- کلام مرحوم آخوند در تصویر شرط متأخر در مأموریه لازم نیست. زیرا نزاعی در شرط متأخر مأموریه نیست و شرط متأخر مأموریه مثل جزء مأموریه است و همان‌طور که اجزاء می‌توانند دفعی باشند می‌توانند متعاقب باشند که بیشتر اعمال از این قسم هستند.

شرط متأخر اسود حالاً از جزء متأخر نیست و وقتی جزء متأخر دخیل می‌تواند باشد شرط متأخر نیز همین‌طور است.

باید عرض کنیم شأن جزء متأخرشان شرط متأخر است و هر کس جزء متأخر را قبول کرد، شرط متأخر را نیز قبول دارد. زیرا هر جزئی که شرط در ترتب اثر است. ولذا کلام نایینی که فرمودند خارج از نزاع است مبتنی بر غفلت است که محال بودن شرط متأخر یعنی محال بودن جزء متأخر.

۲- علل فائقه. یعنی علت غایی. این‌ها نیز از محل نزاع خارج‌اند یعنی مشکلی نیست که علت غایی می‌تواند متأخر از عمل واقع شود و لازم نیست مقارن با معلول باشد و ایشان فرموده‌اند علت تشریح همه از این قبیل هستند. مثلاً الصلاة قربان کل تقی یا معراج کل مؤمن همه علل غایی هستند که داخل در بحث شرط متأخر نیستند.

۳- عناوین انتزاعی نیز محل نزاع نیست. عنوان تقدم و تاخر و... همه مقارن عمل‌اند و تصویر شرط متأخر که اینگونه جعل شده است از نزاع خارج است. مثل اینکه بگویند عقد فضولی مشروط به تعقب اجازه است که عنوان تعقب همین الان مقارن با عقد وجود دارد. در بعضی موارد عنوان قبل از فعلیت طرف اضافه فعلی است یعنی بگوید اساکي داشته باشید که بعد از آن غسل می‌آید و این یعنی این وصف قبل از تحقق غسل موجود است. شکی نیست اگر شرط به این لسان باشد اصلاً شرط مقارن است، نه شرط متأخر و محل بحث نیست.

۴- از واضحات است که در علل تکوینی نزاع در شرط متأخر معنی ندارد و محال است و نامعقول. بنابراین محل نزاع جایی است که شرط متأخر، شرط تکلیف یا وضع باشد و از تکوینات نباشد و عنوان انتزاعی و علل غایی نیز نباشد. وجوب مرحوم آخوند حلّ مشکل نمی‌کند زیرا شما فرمودید در شرط حکم اصلاً شرط متأخر نداریم و آنچه شرط است لحاظ و صورت علمیه است که مقارن است. این بیان شما فقط در قضایای خارجی حلّ مشکل می‌کند نه در قضایای حقیقیه که قضایای شرعیه از این قبیل‌اند.

بعد ایشان به تفصیل وارد فرق قضیه خارجی و حقیقیه شدند که خلاصه این است: قضیه خارجی یعنی شخص خاصی موضوع حکم قرار می‌گیرد یعنی خود حاکم متکفل تعیین و تشخیص موضوع است و محول نشده است تشخیص موضوع به مخاطب.

اما در قضایای حقیقیه، تشخیص موضوع محلو به مکلف است. یعنی حاکم در حیطه تشریح، علم به موضوع شرط

صحت تکلیف نیست. حکم فقط خصوصیات موضوع را در نظر می‌گیرد و به صورت کلی حکم را جعل می‌کند جدای از اینکه چنین موضوعی در خارج هست یا نیست. و فرق همین است که در قضیه خارجی خود حاکم متکفل تطبیق و تشخیص موضوع است به خلاف قضیه حقیقیه.

البته باید جعل جعل حکم لغو نباشد. یعنی معرضیت وقوع داشته باشد و یا خود جعل مانع از وقوع موضوع باشد. یعنی قضیه با قطع نظر از حکم، معرضیت وقوع داشته باشد. و قضایای شرعی از قبیل قضایای حقیقیه هستند. بنابراین معنا دارد شرط حکم لحاظ باشد در قضایای خارجی علم و لحاظ مقارن جعل هست و فعلیت مقارن جعل است و قضیه خارجی وابسته به همین لحاظ و علم است زیرا جعل و فعلیت هم زمان هستند زیرا حالت منتظره ندارد. اما در قضایای حقیقیه این نیست و فعلیت هم زمان با جعل نیست و این حکم وقتی فعلیت پیدا می‌کند در خارج محقق می‌شود که موضوعش در خارج محقق شود. حال آیا می‌شود یک امر متأخر از زمان فعلیت حکم دخیل در فعلیت حکم باشد. این دیگر با لحاظ تصحیح نمی‌شود. نمی‌شود ملکیت از الآن بیاید در حالی که اجازه در آینده خواهد آمد.

این صورت با لحاظ و صورت عملیه تصحیح نمی‌شود و قضیه حقیقیه با لحاظ فعلیت پیدا نمی‌کند. پس قضیه شرط متأخر حلّ نشد و شرط متأخر معقول نیست و از قضایایی است که قیاساتها معها و اگر در جایی ظاهری با آن همخوانی داشت باید از ظهور دست برداشت. بعد فرمودند سه توهّم در اینجا وجود دارد:

۱- آنچه معقول نیست تأثیر مقتضی متأخر است نه شرط متأخر که جواب روشن است که شرط جزء علت تامه است و باید قبل از معلول باشد.

۲- شرط متأخری که معقول نیست در تکوینیات است نه در اعتباریات و اعتبار حفیظ المؤمنه است جواب داده‌اند فرق از این جهت نیست اگر واقعا شرط باشد و اگر شرط نیست ولی اسم آن را شرط گذشته‌اید از محل بحث ما خارج است.

۳- احسن ما قبل فی المقام. همان عنوان تعقب است یعنی عقدی مؤثر است که ملحق به اجازه باشد و این عنوان انتزاعی مقارن است.

مرحوم نایینی می‌گویند این معقول است ولی نیاز به دلیل دارد در مقام اثبات و باید دلیل محکم عقلی بر آن اقامه شود. زیرا عقل نمی‌پذیرد شرط تأخر را در هر صورت.

بحث در موردی بود که مرحوم نایینی احسن ما قیل فی المقام دانسته بودند که همان عنوان تعقب یا تقدم بود و گفتند این شرط مقارن است. اما اشکال کردند این وجه در صورتی صحیح است که ظاهر با آن سازگار باشد و همین طور از عقل و اعتبار دلیل بر اثبات آن داشته باشیم.

منظور از عقل، یعنی فهم و درک عرفی یعنی گاهی عرف شرطیت متأخر را اثباتاً نمی‌پذیرد یعنی عرف ولو ظاهر بدوی را شرط متأخر می‌داند اما ظاهر مستقر آن را شرط مقارن می‌داند. مثلاً اجازه و رضایت در عقد فضولی را عرف ولو براساس مناسبات حکم و موضوع اینگونه تلقی می‌کن که اجازه جزء الموضوع است مثل عقد، و باید رضایت باشد تا ملکیت حاصل شود. یعنی ذهن عرف نمی‌پذیرد همان طور که نمی‌پذیرد عقد تأثیر در گذشته داشته باشد و ما باید ادله را براساس عرف بررسی کنیم.

بله در بعضی موارد اعتبار با شرط متأخر سازگار است مثل مرکبات اعتباریه. در نماز، تکبیرة الاحرام مشروط به تعقب اجزاء متأخره است. تعقب اجزاء متأخره شرط است هم در تعلق تکلیف و هم در صحت. بعد ایشان به مناسبت اشاره به اقوال و وجوه مختلف در اجازه عقد فضولی می‌کنند. خود ایشان نقل را پذیرفته‌اند. و آن را شرط تأخر نمی‌دانند بلکه شرط مقارن حصول ملکیت می‌دانند و حصول ملکیت را از همان زمان اجازه و رضایت می‌دانند. بعد ایشان می‌فرمایند عده‌ای قائل به کشف حکمی شده‌اند. کشف حکمی دو اصطلاح دارد:

۱- کشف حکمی به معنای کشف انقلابی.

۲- کشف حکمی یعنی اگر عقد واقع شد و بعد از آن اجازه آمد، ملکیت از زمان اجازه است اما آثار ملکیت را از زمان عقد مترتب می‌دانند. یعنی آثار بدون ملکیت مترتب می‌شوند. مثلاً غاءات بیع و... هر زمان قبل از اجازه و عدم ملکیت متعلق به مشتری است. یعنی در حکم مالک است ولو ملک نیست. و اغلب از کشف حکمی است این مورد و م عنای دوم مراد است.

مرحوم نایینی گفته‌اند این نامعقول است ولی باید دلیل داشته باشد و دلیل ندارد. معنای اول کشف حکمی که همان کشف انقلابی است با این معنای دوم بر آثار متفاوت نیست. یعنی این مبیع تا زمان اجازه ملک خود ملک و بایع بود اما بعد از اجازه انقلابی رخ می‌دهد و از زمان عقد نقل و انتقال رخ می‌دهد و از زمان عقد، ملکیت مشتری پیش می‌آید. از این کشف انقلابی، تعبیر به کشف حقیقی نیز می‌شود.

مبنای دیگر نیز کشف حقیقی است یعنی اجازه فقط کاشف محض است و هیچ تأثیری در انتقال و ملکیت ندارد و فقط کشف از خصوصیتی در عقد می‌کند که باعث نقل و انتقال می‌شود و این اجازه خود هیچ تأثیری ندارد.

مرحوم نایینی نقل را قبول دارند و بقیه را رد می‌کند. بعضی گفته‌اند مقتضای قاعده کشف حکمی است و دلیل خاص نمی‌خواهد زیرا اجازه یعنی تنفیذ عقد. یعنی همان مضمون عقد را امضاء می‌کند. مضمون عقد حصول ملکیت من حین العقد است نه من حین الاجازه.

و وقتی عقد اجازه می‌شود و تنفیذ می‌کند همان را امضاء می‌کند اجازه بیع و عقد جدید نیست. همان‌طور که اجازه در ارکان عقد و در خصوصیات عوضین تغییری ایجاد نمی‌کند کذلک نمی‌توان ملکیت منشأ از زمان عقد را تغییر دهد. پس کشف علی القاعده است.

مرحوم نایینی می‌فرماید این حرف ناتمام است زیرا صحیح است که اجازه مضمون عقد را تنفیذ می‌کند اما مضمون عقد تملیک مال بعوض است و زمان ظرف انشاء است نه جزء و مضمون عقد.

بعد می‌گویند اینکه به فخر المحققین نسبت داده‌اند کشف حقیقی راه اشتباه است و ایشان نقل می‌کند وگرنه خودشان عقد فضولی را باطل می‌دانند.

فخر المحققین دلیلی بر کشف اقامه کرده‌اند و آن اینکه اگر کشفی نشوین و قائل به نقل شویم لازمه‌اش تأثیر معدوم است. زیرا اگر قائل به نقل شویم یعنی عقد مقارن اجازه مؤثر می‌شود پس عقد در زمان معدوم بودن و نبودنش مؤثر می‌شود و این عقلاً محال است.

مرحوم نایینی می‌فرماید این سخن اشتباه است زیرا آنچه ممتنع است شرط متأخر است اما شرط متقدم و موضوع مشکلی ندارد و لذا مرکبات مرکبات که مندرج در حصول‌اند همه در حصول اثر بعد از آخرین جزء مؤثرند. و ما در شریعت بسیار از این موارد داریم تمام عقلای که ملکیت آنها متأخر از عقد است. مثل حرف، مسلم. و سرّ این، این است که تأثیر اینها به نحو تأثیر علل اعدادی است و علل اعدادی مانعی که انفکاک زمانی نیست. مثل بالا آمدن از پله‌ها نسبت به روی پشت بام قرار گرفتن این کلام را مرحوم اصفهانی نیز دارند و ایشان گفته‌اند ما سه قسم شرط داریم شرطی که متهم فاعلیت فاعل است. شرطی که مقوم قابلیت قابل است این دو باید مقارن معلول باشند. شرط اعدادی که لازم نیست مقارن باشد. و به آخوند اشکال کرده‌اند که اینکه شما گفتید اشکال در شرط متقدم هست اشتباه است زیرا اینها از باب مقدمات اعدادیه هستند که مشکل ندارد.

کلام مرحوم نایینی تمام شد. گفتیم ایشان اشکالی به فخر المحققین مطرح کردند که مرحوم اصفهانی نیز دارند که اجزاء و شرایط متقدم مشکلی ندارد و باینها به نحو معدّ مؤثرند. اشکالات ما به مرحوم نایینی روشن است:

۱- اینکه فرمودند لحاظ شرط حکم است و لحاظ مقارن است و علم مؤثر در قضایای خارجی است نه حقیقه مبتنی بر سوء برداشت از کلام آخوند است. منظور آخوند در همان مقام جعل بود، تصور کرده‌اید کلام آخوند در مقام فعلیت است و اشکال کردید که در قضایای حقیقه علم دخیل نیست. و لحاظ ربطی به فعلیت در مقام خارج ندارد. ولی باید گفت کلام آخوند ناظر به مقام جعل است و لذا چون امر تکوینی است امری متأخر یا متقدم نمی‌تواند در آن اثر کند و لحاظ از مقدمات جعل است و همیشه مقارن با جعل است.

۲- و آنچه را مرحوم آخوند مقوم جعل دانستند لحاظ و تصور بود نه علم به تحقق خارجی. شما خلط کردید. لحاظ و تصور با شک یا علم به عدم تحقق خارجی نیز سازگار است. مرحوم آخوند فرمودند علم مقوم جعل است تا اشکال کنید این فقط در قضایای خارجی است. مرحوم آخوند نیز می‌دانند در قضایای حقیقه علم به تحقق خارجی موضوع معتبر نیست بلکه در خود جعل لحاظ و تصور جاعل دخیل است. و بعید نیست این اشتباه مقرر باشد.

۳- مرحوم نایینی گفتند اگر اشکال را در مقام جعل پاسخ دهید اما در مقام فعلیت جواب وجود ندارد و تا موضوع در خارج محقق نشود فاعلیتی حکم ندارد و شرط متأخر یعنی موضوع بعداً محقق شود و حکم قبلاً فعلیت پیدا کرده است. جواب این بود که موضوع تابع لحاظ است و جاعل می‌تواند موضوع حکم را امری مقارن یا متقدم یا متأخر تصور کند. یعنی موضوع را متقوم و مشروط به شروط متأخر یا متقدم بداند. این تابع اعتبار است و موضوع الحکم، علت الحکم نیست. تأثیر موضوع در حکم از قبیل تأثیر علت در معلول نیست و چون موضوع مثل حکم تابع اعتبار است لذا اشکالی ندارد.

مرحوم نایینی نیز در حقیقت این را پذیرفتند ولی گفتند این شرط مقارن است که عنوان تعقب یا تقدم است. در کلام مرحوم نایینی اشاره به معدّ شد ایشان گفتند در شرط متقدم اشکالی نیست زیرا از قبیل معدّ است. و در معدّ نیز شرط و مشروط و علت و معلول از یکدیگر زماناً منفک نیست. زیرا خود علل اعدادی مثل بالا رفتن پله‌ها برای رسیدن به سطح که باعث نزدیک شدن معلول به علت هستند خود یک اثری دارند. مثلاً رفتن از پله اول علت قرار گرفتن در پله دوم است و اثر آن همان تهیا و نزدیک شدن است. پس در معدّات نیز انفکاک زمانی علت و معلول رخ نمی‌دهد. معدّ با معلول خودش همزمان است و بع معلول نهایی همزمان نیست.

مرحوم خوئی نیز همین حرف را تایید کرده‌اند. مرحوم اصفهانی این مطلب را فلسفی بیان کرده‌اند: ایشان فرموده‌اند سه قسم شرط داریم: ۱- شرط مؤثر در فاعلیت فاعل ۲- شرط مؤثر در قابلیت قابل ۳- معدّ

دو قسم اول معقول نیست منفک از معلول باشند و همیشه باید مقارن وجود معلول باشند.

اما مد معدّات و شرط معدّ انفکاک از معلول اشکالی ندارد. ولذا تقدم معدّات اشکالی ندارد و احکام شرعی همه از

قبیل نیستند. مرحوم صدر اشکال کرده‌اند ما اصلاً چیزی به اسم معدّ نداریم و قانون علیت در همه جا حاکم است و هر جا علت و معلول فرض شد انفکاک زمانی نامعقول است. منظور شما از معدّ چیست؟ اگر منظور شما چیزی است که ممتنع بالذات را ممکن کند. این غیر معقول است. اگر می‌گویید ممتنع بالغیر (بالعدم العلة) را ممکن می‌کند و ممکن بالذات را نزدیک می‌کند ما چنین چیزی را نمی‌بینیم و اگر مراد شما همین امکان استعدادی است ما در اصطلاح بحثی نداریم. مراد از امکان استعدادی یعنی اینکه مثلاً تخم مرغ برای جوجه شدن احتیاج به وجود گرما و بقاء آن دارد و این چیزی که حدوثش به تنهایی مؤثر نیست و بقاء نیز احتیاج دارد. این که شرط متأخر و معدّ نیست و همان است که مرحوم نایینی گفتند و انفکاک شرط از شروط نیست. خود مرحوم صدر هم فهمیده‌اند که با الفاظ بازی می‌کنند و در نهایت فرمودند لا مشاحه فی الاصطلاح. باید توجه کرد اگر معدّ را نسبت به معلول نهایی در نظر بگیرد، معدّ است و منفک از معلول است. و اگر آن را نسبت به معلول خودش در نظر می‌گیرد، دیگر معدّ نیست بلکه علت است و انفکاک نیست. و این تغییر در اصطلاح مانعی ندارد. و تعبیر به معدّ به خاطر این است که اگر معلول آن نباشد، معلول نهایی نیز نیست. ولذا نسبت تأثیر علت العلل، به معلول نباشد خودش، انفکاک نیست و نسبت به معلول نهایی معدّ است. ولذا اشکال نایینی و اصفهانی و دیگران به آخوند که شرط متقدم اشکالی ندارد وارد است و شرط متقدم نزاعی ندارد و از قبیل معدّ است.

جلسه بعد کلام مرحوم صدر در توجیه شرط متأخر را بیان خواهیم کرد. ان شاء الله تعالی.

مرحوم صدر در مورد شرط متأخر بیانی متفاوت دارند و براساس مبانی خودشان قصد حل دارند ایشان نیز در دو قسم شرط متأخر را مطرح کرده‌اند.

۱- وجوب و حکم

۲- مأموریه و واجب

در شرط واجب یعنی چیزی شرط صحت عمل و امتثال و وقوع مأموریه باشد. ایشان فرموده‌اند این قسم را باید در دو جهت بررسی کرد.

۱- آیا می‌توان صحت منوط به متأخر باشد. ایشان نیز مانند مرحوم نایینی فرمودند این واضح است که مشکلی ندارد. و برگشت شرط متأخر به مأموریه بودن کل است.

۲- بحثی که مهم است بحث ملاک است. چگونه متأخر می‌تواند دخیل در ملاک و مصلحت که از امور حقیقی هستند شود. مرحوم آخوند حل کردند به اینکه حسن و قبح تابع وجوه و اعتبار است و ملاک احکام چیزی جز حسن و قبح نیست. مرحوم صدر می‌فرمایند این کلام درست است ولی حل مشکل نهایی را نمی‌کند زیرا ملاک محدود به حسن و قبح نیست بلکه گاهی مفسده و مصلحت است و این و از امور عینی و تکوینی هستند و جواب آخوند در اینجا نمی‌آید. مرحوم صدر در اینجا فرموده‌اند در این موارد شرط متأخر نداریم و این موارد همه از قبیل است که قسمت اول و عمل خود منشأ یک اثر است و بقاء این اثر منوط به شرط متأخر است که خود شرط متأخر اثر استقلالی دارد نه اینکه مولد اثر در قبل باشد. ایشان تعبیر به حلقه مفقوده می‌کنند. یعنی بین علت و معلول نهایی یک حلقه مفقوده وجود دارد که معلول علت اول است و علت معلول نهایی است. و لذا ایشان فرموده‌اند در این موارد شرط مقارن است نه شرط متأخر.

و اما شرط متأخر در حکم و وجوب: یعنی تحقق چیزی در ظرف متأخر موجب اتصاف عملی به حکم و وجوب شود در گذشته. ایشان می‌گویند باید در سه جهت بحث کنیم: ۱- از لحاظ جعل ۲- از لحاظ مجعول و فعلیت ۳- از لحاظ ملاک.

جهت اول را با بیان آخوند جواب داده‌اند حل می‌کنند. و از اشکال مرحوم نایینی را به همان جواب ما جواب داده‌اند. بعد از این جهت وارد مرحله دوم می‌شوند. ایشان می‌فرمایند اشکال در اینجا همان اشکال مرحوم نایینی است. ایشان می‌فرمایند این اشکال مبنایی است. ما اصلاً مقام فعلیت نداریم. مرحوم نایینی می‌گویند وقتی موضوع حکم در خارج پیدا شد، احکام فعلیت پیدا می‌کنند. ایشان می‌گویند ما اصلاً چنین چیزی نداریم. جعلی که قبل از تحقق موضوع در فرض تحقق موضوع فعلیت پیدا می‌کند منظور باید یکی از سه مورد باشد.

۱- یعنی با تحقق استطاعت در خارج چیزی در خارج محقق می‌شود که مجعول جعل است. جعل محدود به زمان خود جعل نیست. و قرار خارجی آن با همان جعل باشد. اگر منظور این باشد یعنی نسبت ایجاد به وجود باشد. این واضح البطلان است. زیرا این تغایر ایجاب و وجوب مثل تغایر ایجاد و وجود اعتباری است. و برای وجوب واقعی ورای جعل

فرض نمی‌شود.

۲- نسبت به وجوبی که باید فعلیت پیدا کند نسبت به علت به معلول است؟ یعنی فعلی معلول جعل باشد.
و این؟؟؟ زیرا کسی ادعایی نمی‌کند که واقعیتی به عنوان معلول در خارج محقق می‌شود.

بحث در تقریر کلام مرحوم صدر در فعلیت حکم بود ایشان با مبنای خودشان قصد حلّ مشکل داشتند. ایشان اشکال را ناشی از فرض مرحله فعلیت برای حکم دانستند. گفتند با توجه به اینکه تحقق موضوع که شرط متأخر جزء آن است، موجب فعلیت حکم است لذا اشکال شرط متأخر وجود دارد ولی اگر مرحله فعلیت را انکار کنیم مشکلی نداریم. ایشان می‌فرمایند با این بیان مشکل شرط متأخر و واجب مشروط و استصحاب در شبهات حکمیه حلّ خواهد شد.

نظر ایشان این است: مرحوم نایینی فرمودند قضایای حقیقیه از جمله قضایای شرعیه دو مرحله دارند. ۱- مرحله جعل ۲- مرحله مجعول که تعبیر به فعلیت نیز می‌شود.

مرحوم نایینی قیاس کرده‌اند قضایای حملیه را بر قضایای شرطیه که یک مرحله شرط ایت و یک مرحله حمل. مثلاً وقتی می‌گوید الخمر حرام. یک جعل دارد که شرطیه است و صدق آن بسته به صدق طرفین نیست یعنی ان کان الخمر موجوداً فهو حرام. مثل ان کان الشمس طالعة فالنهار موجوده. و مرحله دیگر حمل خارجی است که در فرض تحقق موضوع اتفاق می‌افتد. وقتی خمر خارجاً محقق شد، حرمت بر او حمل می‌شود. مثل اینکه اگر شمس خارجاً باشد حمل نهار صحیح است و گرنه خیر. در قضایای شرعیه نیز همین دو مرحله وجود دارد. یک مرحله جعل و یک مرحله مجعول و فعلیت. «الحج واجب علی المستطیع» یک جعل دارد که ولو هیچ مستطیعی وجود نداشته باشد، صحیح و صادق است یعنی اگر مستطیعی باشد حج واجب است و یک مرحله فعلیت دارد که وقتی مستطیع در خارج موجود شد وجوب حج بر او حمل می‌شود فعلاً.

مرحوم صدر فرمودند در قضایای شرطیه حرف شما صحیح است هم مرحله شرط و هم مرحله حمل وجود دارد. اما در قضایای شرعیه مرحله جعل وجود دارد ولی مرحله فعلیت وجود ندارد.

برهان بر این مطلب این است: اینکه شما فرمودید با تحقق موضوع در خارج حکم فعلیت پیدا می‌کند و اتفاقی می‌افتد این اتفاق سه احتمال دارد.

۱- این مجعول و اتفاق یک امر واقعی است که با خود جعل در مرحله تحقق موضوع شکل می‌گیرد. یعنی رابطه جعل و مجعول حقیقی دارند. این محال است زیرا جعل و مجعول مثل ایجاد و وجود یکی هستند. شیء واحدی است که به دو اعتبار سنجیده می‌شود. و اگر شما می‌گویید با قضیه ایجاد می‌کند وجود را ولی وجود بعداً می‌آید این اشتباه است زیرا جعل متقوم به اعتبار شارع و تصور شارع است و آنچه از او شکل می‌گیرد نیز باید یک امر اعتباری باشد. نمی‌شود یک امر خارجی و واقعیت خارجی را محقق کند.

آنچه در ذهن می‌آید صورت اشیاء است نه وجود خارجی. ولذا می‌گویند معلو بالذات صورت ذهنیه است و این اضافه در ذات علم دخیل است. حکم نیز مانند علم است. آنچه اعتبار می‌کند و حکم می‌کند در ذات اوست و واقعیت خارجی، معروض بالذات حکم نیست بلکه معروض بالعرض است و معروض بالذات جعل و حکم همان صورت ذهنیه است. پس با جعل وجوبی در خارج شکل نمی‌گیرد.

احتمال دوم: جعل او در قضیه از قبیل، سبب و مقتضی باشد که مسبب و مقتضای آن مجعول و وجوب خارجی است. پس نسبت جعل و مجعول، نسبت سبب و مسبب است. همان طور که آتش غیر از سوزاندگی است جعل و مجعول دو چیزند. ایشان می گوید اگر مرادتان این است که با جعل یک حقیقت عینی و یک امر خارجی شکل می گیرد این واضح الفساد است زیرا احکام شرعیه حقیقت عینی و امر خارجی نیست بلکه یک امر اعتباری هستند.

احتمال سوم: منظورتان این باشد که در نفس مولی و جاعل یک حالتی ایجاد می شود و پیش می آید. یعنی وقتی موضوع در خارج محقق شد جاعل و مولی حالت دیگری پیدا می کند. این نیز اشتباه است زیرا ممکن است موضوع در خارج محقق شود و اصلاً مولی نفهمد که در خارج موجود شده است یا به خطا فکر کند موجود نشده است و با این حال حکم اثر خود را بر موضوع خارجی دارد.

بنابراین فعلیتی که مرحوم نایینی ادعا کردند، باطل است و چنین چیزی وجود ندارد. بله، یک انطباق خارجی وجود دارد. یعنی وقتی موضوع در خارج محقق شد انطباق نیز می آید. یعنی حکم منطبق بر آن موضوع خارجی می شود و این انطباق ربطی به حکم و تأثیر و... ندارد. حکم هم اگر نبود انطباق بود. یعنی ولو جعل وجوب حج نشود باز هم استطاعت در خارج موجود است و مستطیع بر این منطبق است. و انطباق ربطی به جعل ندارد. و این این انطباق یک خاصیت دارد و آن ایجاد فاعلیت و باعثیت برای حکم است و به خاطر حکم عقل است و فاعلیت یک امر خارجی نیست و ربطی به خارج ندارد. پس حکم فعلیتی ندارد و فاعلیت دارد.

اصول این کلام از بیان مرحوم آغا ضیاء است. ایشان می گوید یک انطباقی حقیقه هست و یک تصور توهم وجود دارد که جاعل و حاکم در ظرف تحقق موضوع خیال می کند چیزی در خارج ایجاد کرده است و این یک توهم و تصور است و گرنه در خارج چیزی شکل نگرفته است.

ایشان می گوید با این بیان بحث شرط متأخر حل است زیرا مشکل این بود چگونه امر متأخر می تواند در فعلیت حکم نقش داشته باشد و وقتی ما انکار کردیم در خارج چیزی باشد این مشکل پیش نمی آید و امر متأخر تأثیری در وجود سابق ندارد زیرا فعلیت وجودی ندارد. و همین طور در واجب مشروط حل مشکل می شود زیرا در واجبات مشروطه فعلیتی نیست. و همین طور در استصحاب مرحوم آقای خوبی فرمودند استصحاب عدم وجود مجعول با استصحاب وجود مجعول معارض است. ایشان می گوید این مشکل حل است و با این که نظر تصویری و توهمی است حل مشکل می شود و شبهه معارضه دفع می شود. این تمام بیان مرحوم صدر. اما این فرمایش ناتمام است و کلام مرحوم نایینی تمام است. مرحوم صدر گفتند با جعل وجوب چیزی در خارج محقق نمی شود تا نسبت آن ایجاد و وجود باشد. این نادرست است. زیرا منظورتان این است که یک امر عینی در خارج محقق نمی شود، مرحوم نایینی چنین حرفی نمی زنند و اگر منظورتان این است که یک امر واقعی محقق نمی شود ما این را قبول نداریم. تا وقتی تحقق موضوع نبود، موضوع حکم عقل نیز نیست و با تحقق موضوع، موضوع حکم عقل شکل می گیرد و امر می کند و این یک واقعیت است که منوط به تحقق موضوع در خارج است. اینکه در خارج چیزی محقق می شود یعنی یک امر واقعی وجوب انبعاث محقق می شود و مرحوم

نایینی همین را می‌گویند.

مرحوم صدر مقام فعلیت را اکار کردند و گفتند غیر از جعل حکم و انطباق موضوع حکم و فاعلیت حکم حقیقتی دیگر نداریم.

اما مرحوم نایینی می‌فرمایند مرتبه حقیقی حکم همین مرتبه فعلیت است و تعبیر از بقیه به حکم مجاز است. ایشان می‌گویند در هنگام جعل، جاعل موضوع حکم خود را تصور می‌کند و سپس جعل می‌کند و قبل از تحقق موضوع در خارج اصلاً حکمی نیست بلکه انشاء الحکم و جعل الحکم است. حکم انشایی اصلاً مسأله است.

ولی مرحوم صدر گفتند غیر از جعل چیزی نداریم و حقیقت حکم هما جعل است که باعثیت پیدا می‌کند.

سؤال ما این است هنگامی که حکم در خارج باعثیت پیدا می‌کند آیا در خارج حکمی هست و می‌خواهد باعثیت پیدا کند و یا اینکه نیست و قرار است باعثیت پیدا کند. اگر نیست که عدم نمی‌تواند باعثیت پیدا کند. اگر ذات تحقق موضوع قرار است باعثیت پیدا کند که شما گفتید این غیر از انطباق نیست. پس باید حکمی باشد تا باعثیت پیدا کند.

مرحوم نایینی می‌گوید حکمی که باعثیت پیدا می‌کند، حکم موجود بالفعل است. انشاء از قبل و گذشته بوده است اما ظرف تحقق آن، ظرف تحقق موضوع است. یعنی ایجاب کرد حج بر ظرف استطاعت را.

فرق بین جعل حقیقی و اینجا این است که در تکوینیات جعل و مجعول از یکدیگر جدا نمی‌شوند. اما در اعتباریات می‌تواند جعل باشد به لحاظ ظرف متأخر. و این فاصله زمانی را نادیده بگیرد.

در اعتبار، زمان از قبیل مکان است. همان‌طور که جعل النار می‌تواند در هو مکانی باشد [اگرچه زماناً منفک نیستند] در جعل الوجوب می‌تواند در زمان متأخر جعل کند.

مرحوم صدر که گفتند فاعلیت پیدا می‌کند یعنی چه؟ یعنی حکمی نیست و فاعلیت پیدا می‌کند؟

مرحوم نایینی می‌گویند ابتدا باید فعلیت پیدا کند و به تبع فعلیت، فاعلیت پیدا می‌کند. یعنی موضوع فاعلیت است. قبل از تحقق موضوع اگر چه انشاء الحکم است ولی حکم وجود ندارد. تفاوت این دو حرف این شد که مرحوم نایینی می‌گوید چون حکم به لحاظ ظرف تحقق موضوع است بعد از تحقق فعلیت فاعلیت به تبع می‌آید. ولی مرحوم صدر می‌گویند بعد از تحقق انطباق هست و فاعلیت می‌آید. حرف ما به مرحوم صدر این است که اگر منظور شما از انطباق موضوع یعنی موضوع با قطع نظر از حکم که مشکل آن این است قبل از حکم نیز انطباق موضع هست پس باید فاعلیت باشد و اگر انطباق موضوع الحکم مرادتان است پس حکم را در نظر گرفتید و این همان است که مرحوم نایینی فرمودند.

مرحوم صدر قصد داشتند ما بقی فعلیت، شرط متأخر را حل کنند که مشکل حل نمی‌شود زیرا همه مشکل در فعلیت می‌آید.

ایشان گفتند در خارج فعلیت حکم نداریم تا مشکل شرط متأخر آن باشد. ولی ایشان فاعلیت را پذیرفتند که قبل از شرط فاعلیت وجود دارد و شرط آن متأخر است و لذا اشکال پابرجاست است. هر حلی که در مقام فاعلیت ارائه کردید در مقام فعلیت همان جاری است. پس این کلام حل مشکل نمی‌کند همان‌طور که در واجب مشروط و استصحاب نیز حل

مشکل نمی‌کند.

در شرط متأخر دو نکته باقی است:

تمام آنچه گذشت معقولیت شرط متأخر را توجیه کرد و نتیجه این است که اگر ظاهر دلیلی شرط متأخر بود لازم نیست آن را تأویل کنیم. اما همان‌طور که مرحوم نایینی و خوئی فرموده‌اند شرط متأخر خلاف ظاهر است و مقتضای ترکیبات شامل شروط، شرط مقارن است و قبل از شرط حکمی نیست.

مرحوم عراقی اشتثناء کرده‌اند از این قاعده عقد فضولی و اجازه آن را. مرحوم خوئی علاوه بر این موردی دیگر را نیز اشتثناء کرده‌اند قدرت بر مرکبات که همان است که مرحوم نایینی ذکر کرده‌اند.

یعنی اگر شارع امر به مرکبی کرد، قدرت بر انجام اجزاء متأخره مشروط در حکم سابق است. و وقتی دلیل بود بر نفوذ عقد فضولی با اجازه متأخر یعنی اجازه شرط متأخر است. یعنی حکم به ملکیت و انتقال می‌شود از زمان عقد به واسطه اجازه. یعنی همان کشف انقلابی. این کلام آقای خوئی است.

مرحوم عراقی کشف حقیقی فرموده‌اند که این اجازه متأخر کشف می‌کند از ملکیت و انتقال از زمان عقد. در کلام مرحوم نایینی رد کشف انقلابی گذشت زیرا گفتند ظاهر دلیل این است اجازه ناقل است و از زمان اجازه ملکیت می‌آید. گفتند مضمون عقد، ملکیت از زمان عقد نیست بلکه صرف ملکیت و انتقال است و اجازه نفوذ همان است. ولی مرحوم خوئی می‌گویند مضمون عقد ملکیت از زمان عقد و بالفعل است و اگر این مضمون عقد نباشد تعلیق عقد لازم می‌آید. و اجازه نفوذ عقد است و چون مضمون عقد ملکیت از زمان خود عقد است همان نفوذ می‌شود پس مقتضای قاعده کشف انقلابی است. و سابقاً گفتیم کشف فقط کشف حقیقی است و کشف حکمی و کشف انقلابی کشف نیست بلکه اجازه مؤثر است. پس شرط متأخر به معنای دقیق فقط کشف حقیقی است. اما همه اقسام کشف (انقلابی، حقیقی، حکمی) همه خلاف ظاهر است و خلاف قاعده است.

کلام مرحوم صدر در مورد مقام جعل و مجعول گذشت. اما نسبت به مرحله ملاک ایشان شبهه را مستحکم تر می‌دانند. شرط متأخر در ملاک یعنی امری دارای مصلحت و ملاک خودش وابسته است به چیزی در آینده که این از قبیل تأثیر آینده در وجود سابق است. سنخ مصلحت و ملاک، سنخ وجود عینی و حقیقی است.

مرحوم تبریزی می‌گویند مرحوم آخوند این شبهه را حل کردند به بیانی که ایشان نسبت به شرط متأخر مأمور به لحاظ ملاک و غرض داشتند. ایشان فرمودند حسن و قبح تابع اعتبار و وجودند و می‌تواند شیء متأخیری دخیل در حسن و قبح سابق شود. آنجا بحث در واجب بود و در اتصاف آن به حسن و قبح نقش داشت. اما اینجا بحث از فعل جاعل و شارع است. چرا که خود جعل و حکم نیز باید مصلحتی داشته باشد حال یا در متعلق و یا در خود جعل. و همان جواب در این مقام نیز جاری است اما به حسب فعل مولی و جعل. و این حرف تمام است.

مرحوم صدر خواسته‌اند با بیانی متفاوت حل مسأله کنند. ایشان می‌گویند تقدم ملاک و غرض به امر متأخر، چیز بعیدی نیست و به دو بیان قابل تصویر است:

۱- یک فرض همین است که بیان شد در ضمن کلام آخوند و مرحوم تبریزی. که امر متأخر، مولد فرض سابق و جعل است. یعنی در حقیقت برگشت جعل سابق به جعل مقدمه‌ای است که اثر آن تا زمان وجود شرط متأخر باقی می‌ماند. البته گاهی آن واجب، واجبی است که در ظرف شرط متأخر تامین نمی‌شود. در این صورت یک امر مضیق و محدود می‌شود. و گاهی غرض در اوسع از تحقق فعل در ظرف سابق است. در این صورت امر موسع می‌شود و امر به جامع می‌کند که نتیجه آن توسعه بر عبد است.

۲- گاهی امر متأخر، شرط متأخر نیست و دخیل در ملاک نیست. و این امر متأخر دخیل در تحقق ملاک در ظرف امتالش است. مثل اینکه امر به شرب دوا می‌کند و می‌گوید به شرطی که تا فردا چیزی خاصی را نخوری. اثر این دوا در زمان شرب حاصل شد و غرض از آن نیز همان بود اما آنچه متأخر است چون دخیل در بقاء آن اثر دارد و چه بسا رعایت نکردن آن باعث مفسده‌ای شدیدتر شود. پس آن امر متأخر دخیل در غرض و ملاک واجب قبل نبود ولی برای اینکه آن غرض و ملاک از بین نرود امر به شیء متأخر می‌کند. یعنی غرض آن تحفظ بر غرض سابق است. پس در حقیقت این شرط متأخر نیست. این بیان نیز تمام است. ولو اینکه شاید بتوان این را به همان بیان اول و بیان مرحوم آخوند برگرداند.

تقسیمات واجب

امر دومی که آخوند وارد آن می‌شوند بحث تقسیمات واجب است:

اول: واجب مطلق و مشروط

ایشان این بحث را تمهیداً فکر کرده‌اند تا روشن شود مقدماتی که محل نزاع است آیا مقدمات واجب مطلق است یا واجب مشروط نیز داخل در محل بحث است.

آیا مقدمات وجودیه واجب مشروط داخل در بحث است یا مقدمات وجوبیه نیز واجب‌اند. و چون روشن است مقدمات وجوبیه لازم التحصیل نیست و نزاع ندارد پس بحث فقط در مقدمات واجب مطلق و مقدمات وجودیه واجب مشروط وجود دارد.

مرحوم عراقی ثمره‌ای نیز برای اصل بحث از حقیقت واجب مطلق و مشروط فکر کرده‌اند. و سیأتی ان شاء الله تعالی. مرحوم آخوند می‌فرمایند در بیان دوم تعاریف زیادی برای واجب مطلق و مشروط ذکر شده است و مورد نقض قرار گرفته‌اند. اما ایشان این تعاریف را شرح اللفظ می‌دانند و لذا مناقشه در آنها را قبول ندارد. ایشان می‌گویند واجبی که فرض می‌شود اگر ملاحظه و مقایسه شود با یک امر دیگری، گاهی نسبت به آن مشروط نیست. وجود و عدم وجود آن در وجوب این واجب تأثیری ندارد. در این صورت وجوب آن واجب نسبت به آن شرط مطلق است. مثل وجوب صلاة نسبت به وضوء یا عرب بودن. و گاهی نسبت به آن شرط است. یعنی وجوب وابسته به وجود یا عدم وجود آن امر است. در این صورت وجوب آن واجب مشروط است. مثل وجوب زکات نسبت به تملک مضاب و یا وجوب حج نسبت به استطاعت. پس خود وجوب مقید است.

مرحوم آخوند می‌فرماید: پس اولاً واجب مطلق و مشروط امری است نسبی. یعنی ممکن است وجوب شیء به لحاظ امری مطلق باشد و نسبت به امر دیگری مشروط باشد. بنابراین واجب به قول مطلق نداریم چرا که لااقل تمام واجبات مشروط به شرایط عامه تکلیف‌اند. و ثانیاً: در واجبات مشروطه وجوب مشروط است و مشهور می‌گویند و خود آخوند نیز قبول دارد یا اینکه وجوب مطلق است و واجب مقید است که به مرحوم شیخ اعظم نسبت می‌دهند. یعنی همین الآن نیز جمع مستطیعاً واجب است. الله به صورتی که تحصیل قید را لازم نمی‌دانند. و توضیح بیشتر خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

مرحوم آخوند بعد از تعریف واجب مطلق و مشروط متعرض حقیقت واجب مشروط شدند. ایشان گفتند قید درو اجبات مشروطه، قید وجوب و اراده است نه قید مراد و واجب که مشهور اصولیین این کلام به آنها نسبت داده شده است. پس در فرض عدم تحقق قید وجوبی وجود ندارد. ولی اینکه وجوب مطلق باشد و قید واجب باشد می‌گوید نسبت الی شیخنا العلامة که ظاهراً خود ایشان صحت نسبت را قبول ندارند.

در هر حال به مرحوم شیخ نسبت داده شده که واجب مقید است و وجوب مطلق است پس از لحاظ وجوب فرقی میان واجب مطلق و مشروط نیست و فرق در متعلق است. سپس می‌گویند شیخ گفته است در اینجا دو ادعا داریم: ۱- واقعاً قید وجوب نمی‌واند باشد و بلکه باید قید مراد باشد. ۲- از نظر اثبات نیز قید نمی‌تواند به هیأت برگردد که وجوب از آن استفاده می‌شود از همین بیان می‌توان صحت انتساب کلام به شیخ را رد کرد و گفت شیخ همچنین حرفی نمی‌زند. زیرا اگر قید واقعاً به وجوب نمی‌تواند بگردد معنایش این نیست که گفته‌اند بلکه یعنی مثلاً مع المستطیع واجب است. در حقیقت ایشان سه چیز می‌گوید:

۱- قیود نمی‌تواند به وجوب و اراده تعلق بگیرد با قطع نظر از استعمال یعنی این مختص به واجباتی نیست که از هیأت امر فهمیده می‌شود.

۲- بنابراین در مقام اثبات، قید نمی‌تواند قیدی چیزی باشد که وجوب از آن استفاده می‌شود. حال چه به هیأت انشاء شده باشد و چه به مفهوم اسمی. امر وجوب دائر مدار وجود و عدم است و نمی‌شود مقیداً موجود باشد.

۳- در مقام استعمال اگر دالّ وجوب هیأت امر باشد، ولو ظاهر قواعد عربی رجوع قید به هیأت و وجوب است اما جدای از اینکه گفتیم وجوب تقییدبردار نیست شاید چون معنای حرفی است و معنای حرفی تقییدبردار نیست که مرحوم آخوند برداشت کرده‌اند. و قید لا محالة لبا به ماده برمی‌گردد زیرا شخص اگر التفات به چیزی پیدا کند یا اراده می‌کند آن را یا اراده نمی‌کند (اراده اعم از اراده نفسانی و یا جعل) اگر نمی‌خواهد از محل بحث ما خارج است و اگر می‌خواهد گاهی وجود و عدم چیز دیگری در آن تاثیر ندارد و خواست او محدود به وجوب شیء خاصی نیست و گاهی وجود یا عدم چیز دیگری در آن تاثیر دارد در صورت دوم که مقید به چیزی است گاهی امری است اختیاری و گاهی امری است غیر اختیاری. و اگر اراده مقید است واجب مشروط است و اگر نباشد مطلق است و در هر حال می‌خواهد یعنی اراده فعلی است. برخلاف آنچه به مشهور نسبت می‌دهند که اراده و خواستن مقید است. از نظر شیخ اراده تفاوت ندارد، فقط گاهی اراده چیزی مطلق است و گاهی اراده چیزی مقید است. این حرف شیخ در قبال حرفی است که به مشهور نسبت داده‌اند. اگرچه از نظر ما این نسبت صحیح نیست و شیخ عرف مشهور را توجیه می‌کنند.

مرحوم آخوند بعد از نقل کلام شیخ می‌فرمایند حرف شیخ ناتمام است و حرف مشهور که قبل از تحقق شرط اراده نیست و بعد از تحقق موضوع اراده شکل می‌گیرد، صحیح و درست است. مرحوم آخوند می‌فرمایند به کلمات شیخ اشکال وارد است. آخوند می‌گوید شیخ به خاطر می‌گوید قید به هیأت بر نمی‌گردد چون معنای حرفی، جزئی است و جزئی تقییدبردار

نیست. ولذا اشکال می‌کنند: اولاً معنای حرفیه، معانی جزئیّه نیستند و تفاوتی با معانی اسمیه ندارند و هر دو معانی عام هستند و قابلیت تقیید دارند. و ثانیاً اینکه گفته شده معنای جرفی جزئی است بر فرض قبول یعنی بعد از استعمال جزئی است و تقییدبردار نیست اما قبل از استعمال اگر بخواهند آن را مقیداً استعمال کنند اشکالی ندارد. یعنی ایجاد آن مقیداً مشکلی ندارد. پس اگر قید دالّ بر مشروط بودن وجوب متصل باشد مشکلی ندارد ولی اگر منفصل باشد قیدبردار نیست و وجوب مطلق است.

مرحوم آقای خوبی چون همین برداشت را از کلام شیخ داشته‌اند اشکال کرده‌اند بر فرض که مفهوم حرفی قابل تقیید نباشد ولی این در جایی است که وجوب مستفاد از هیات باشد ولی اگر مستفاد از مفهوم اسمی و جمله اسمی یا فعلی غیر حرفی باشد. وجوب تقییدبردار است. این هم مبتنی بر غفلت از جهت اول در کلام شیخ است.

مرحوم آخوند بعد از این می‌فرمایند ان قلت: مولی وجوب را انشاء کرد و شما می‌گویید قبل از تحقق شرط وجوب و حکم نیست. لازمه این حرف انفکاک انشاء از منشأ است. یعنی انشاء وجوب شده ولی منشأ که وجوب است محقق نشده است. قلت: که تفکیک نیست. و اگر حرف شیخ را بگوییم این لازمه‌اش تخلف انشاء از منشأ است.

شیخ می‌گوید قبل از تحقق شرط وجوب هست پس وجوب که به لحاظ ظرف استطاعت جعل شده است قبل از استطاعت وجوبی ندارد و اگر بخواهد وجوب قبل از استطاعت باشد تخلف انشاء از منشأ است. طبق حرف آخوند وجوب مقید به ظرف استطاعت انشاء شده است و اگر بخواهد وجوب قبل از ظرف استطاعت باشد تخلف انشاء از منشأ است.

مرحوم آخوند دلیل اول شیخ از نظر خودشان را رد کردند. و اراده‌ای قبل از تحقق شرط نیست نه اینکه اراده باشد و مراد مقید باشد بله اراده معلقه وجود دارد و مرحوم نایینی از همین جا استفاده کرده و گفته اراده تقییدبردار نیست ولی تعلیق‌بردار است. پس اراده در واجبات مشروطه معلوم است و اراده موجود شیخ موجود معلوم است. کما سیأتی ان شاء الله تعالی.

بحث در مرجع قید در واجب مشروط بود. مشهور نسبت داده‌اند که شیخ می‌گوید در واجبات مشروط قید، به ماده برمی‌گردد و هیأت و وجوب مطلق است. دلیلی اولی که از ایشان نقل کردند که قید نمی‌تواند قید وجوب باشد زیرا هیأت معنای حرفی است و قابل تقيید نیست.

مرحوم آخوند دو اشکال به این حرف کردند که تفصیل آن گذشت.

بحث به دلیل دومی رسید که به شیخ نسبت داده‌اند. دلیل دوم این است که حتما قید باید به ماده برگردد زیرا اگر قید به مطلوب برگردد لازمه‌اش این است که در واجب مشروط طلبی وجود نداشته باشد. و این همان است که مرحوم صدر نیز گفته‌اند.

یعنی یا قید باید به ماده برگردد و یا وجوبی به اسم واجب مشروط نخواهیم داشت و چون در واجبات مشروطه بالوجدان وجوب داریم این قید نباید به هیأت برگردد و باید به ماده برگردد.

اینکه اگر به هیأت برگردد وجوب نیست دلیلش این است که یا شیء مطلوب است یا مطلوب نیست بنا بر دوم حرفی نداریم زیرا یعنی واجب نیست نه مطلق و نه مشروط. حالا که لا کلام علی الثانی و در وجوب چه مطلق چه مشروط طلب هست نتیجه این است که در واجبات مشروطه طلب هست حتی قبل از تحقق قید در خارج باید طلبی باشد زیرا اگر طلب نباشد یعنی واجب نیست در حالی که فرض کردیم طلب هست و مشروط است.

به تعبیر دیگر آنچه به مشهور نسبت می‌دهند یعنی واجب مشروطی نداریم. بعد مرحوم شیخ می‌فرمایند اگر طلب هست یا علی کل تقدیر طلب دارد و طلب قیدی ندارد و یا اینکه طلب علی تقدیر خاص است و بدون آن تقدیر طلب نیست. حال گاهی آن خصوصیت امری غیر اختیاری است و گاهی اختیاری است و اگر اختیاری بعد گاهی لایجاد قید مطلوب است و گاهی مطلوب نیست. که این دومی واجب مشروط است. پس در واجبات مشروطه طلب هست و قید قید مطلوب و متعلق است و طلب قید ندارد حج قید دارد نه طلب الحج.

پس با این بیان شیخ در واجبات مشروطه را مانند قید وجود در واجبات مطلقه قرارداد همانطور که قید الوجود به طلب بر نمی‌گردد و طلب را مقید نمی‌کند در واجبات مشروطه نیز کذلک. این نهایت بیانی است که در کلام آخوند نسبت به تقریر کلام شیخ می‌توان مطرح کرد. پس طلب هست ولی به نحوی که دعوت به ایجاد قید نمی‌کند.

مرحوم آخوند می‌فرمایند این حرف مردود است زیرا مصادره است چون شما گفتید یا طلب هست یا نیست. این اول کلام ممکن است طلب باشد ولی مشروط است. شما گفتید اگر طلب هست یعنی مطلب است و باید قید به ماده برگردد ولی ما می‌گوییم اینجا طلب هست ولی معلق است.

این جاعل که التفت الی شیء و طلب دارد می‌شود طلبش بدون تعلیق باشد و می‌شود طلبش معلق باشد. مرحوم آخوند می‌خواهد واجب مشروط را انکار کند زیرا همان‌طور که خواهد آمد این واجب مشروط شیخ همان واجب معلقی است که آخوند پذیرفته است بلکه می‌خواهد بگوید لزومی ندارد قید را قید راه حساب کنید و وجوب را مطلق فرض

کنید و لذا می‌فرمایند همانطور که می‌شود جایی طلب باشد و تحصیل قید لازم نباشد می‌تواند طلب مشروط باشد و می‌تواند طلب مطلق باشد و قید، واجب باشد که برگشتش به واجب معلق است و در هر دو صورت تحصیل قید لازم نیست. پس به هر دو صورت ممکن است و قصوراً و ثبوتاً هر دو خالی از اشکال است.

حال در مقام اثبات خود شیخ قبول دارد طبق قواعد عربیه قید به هیأت برمی‌گردد و شما گفتید قید نمی‌تواند به هیأت برگردد که ما آن را قبول نداریم. ولی در دلیل دوم شما خواستید بگویید محال است طلب نباشد در واجبات مشروطه، در مقام اثبات گاهی طلب ملاکش مقید است و گاهی طلب ملاکش مطلق است پس قید از نظر آخوند به طلب برمی‌گردد. یعنی ولو می‌شود طلب را مطلق انشاء کند اما چون از نظر ما علایم احکام تابع مصالح و مفاسد هستند وقتی مقید باشد نمی‌تواند طلب مطلق انشاء کند. مصالح و مفاسد یا در خود طلب است و یا در متعلق طلب است. اگر گفتیم در خود طلب است نه حرف آخوند و مشهور روشن است و اگر جایی طلب ملاک نداشت نمی‌تواند مطلق انشاء کند ولی اگر مصالح را به متعلقات احکام بدانیم و گفتیم ظاهر ادله وجود مصالح و مفاسد در احکام با توجه به متعلقات است ممکن است کسی بگوید باید حرف شیخ را گرفت یعنی قید را قید ماده دانست همچون ملاک در ماده مقید است نه در طلب مقید. پس حرف مرحوم شیخ که ثبوتاً مانعی نداشت در مقام اثبات نیز باید آن را پذیرفت.

پس آخوند نیز باید قید را به واجب برگرداند نه به خاطر جزئی بودن معنای حرفی و هیأت که شیخ می‌گفت بلکه چون مصلحت و ملاک در مطلوب مقید است. جواب این است که لازم نیست قید به مطلوب برگردد زیرا مصالح در متعلقات است بما اینکه احکام واقعی هستند نه به اینکه احکام فعلی هستند. منظور آخوند از حکم واقعی یعنی احکامی که به خاطر بعضی مصالح و اقتضائات واقعا انشاء شده‌اند اما از ما خواسته نشده است و فعلی نیست. این احکام واقعی در قبال حکم ظاهری نیست بلکه در مقابل احکام فعلی است. ولذا مصالح ولو در متعلقات احکامند اما از این جهت که در احکام واقعی هستند نه در احکام فعلی. حکم فعلی یعنی به لحاظ مقتضی و مانع ولو واقعی است. و این منافات ندارد در احکام فعلیه خود حکم قید داشته باشد. ولو در احکام واقعی (اقتضائیه) قید به متعلق خورده است و حکم مطلق باشد اما در احکام فعلیه اشکالی ندارد که قید به حکم برگردد. پس مصلحت چه در خود طلب باشد و چه در متعلق طلب باشد، می‌تواند قید حکم باشد.

ان قلت: اگر قید، قید وجوب است، انشاء چه فایده‌ای دارد؟

اولاً: با این انشاء دیگر لازم نیست بعد از تحقق قید در خارج انشا وجوب کند. همان انشا سابق در حق او فعلیت پیدا می‌کند.

ثانیا: کسانی که در هنگام انشا واجد شرط‌اند، همان موقع مکلف به این واجب می‌شوند.

پس خطاب و انشا فایده دارد. در اینجا به نظر آخوند حرف شیخ مردود شد و کلام مشهور خود آخوند که وجوب قید دارد نه واجب ثابت شد.

به مرحوم شیخ نسبت داده شده که مخالف مشهور است و در واجب مشروط نیز وجوب مطلق است و تنها تفاوت وجوب مطلق و مشروط در این است که در واجب مطلق تحصیل قید لازم است و در واجب مشروط چون وجوب اتفاقی شرط شده است تحصیل قید لازم نیست. مراد از وجود اتفاقی، غیر ارادی نیست بلکه منظور وجود لا عن تحریک امر و غیر ناشی از وجوب امر شارع است. عرض ما این است آنچه به مرحوم شیخ نسبت داده‌اند اشتباه است و ناشی از اشتباهاتی است که در تقریرات مرحوم شیخ آمده است. برای این سخن خود دو جهت داریم:

۱- تصریح مرحوم شیخ در مواضعی از کلماتش که پراکنده‌اند به اینکه وجوب و طلب و اراده مقید است و بدون قید و شرط تکلیف و طلب وجود ندارد.

برخی از این موارد عبارتست از:

الف - در بحث مقدمات معوقه اینگونه می‌گوید:

قلت: اتصاف الفعل فی الحال بالوجوب فی وقته یکفی فی اتصاف المقدمه بعد جواز الترتک.

ب - در فرق بین مقدمات واجب مطلق و واجبات مشروط

انه لا شک فی دخول مقدمه الوجود فی النزاع و خروج مقدمه الوجود اذ لا یعقل ان یکون مقدمه الوجود واجبه لان

وجوب ذیها متفرع علی وجودها فما لم یوجد لم یتحقق، وجوب

ج - در تعریف واجب مشروط می‌گوید:

والا سد الاخصر هو ان یقال ان الاطلاق والتقیید ان جعلناهما من الامور الاضافیه فینبغی ان یقال ان الواجب بالنسبه

الی کل شیء یلاحظه الملاحظ معه اما ان یکون وجوبه موقوف علیه اولا فعلی الاولی هو واجب مشروط و علی الثانی هو

واجب مطلق وان لم نجعلها من الامور الاضافیه فینبغی ان یقال ان الواجب المطلق ما لا یتوقف وجوبه علی شیء والمشروط

ما کان وجوبه موقوف علی شیء.

با توجه به عبارات شیخ که بسیار زیادند جای شک و شبهه‌ای باقی نمی‌ماند که مرحوم شیخ همان حرف، مشهور را

می‌زنند و آخوند و دیگران با کمال عظمتش اشتباه کردند.

۲- دفع ایهام از برخی عبارات شیخ که باعث این نسبت به شیخ نشده است. مرحوم شیخ کلامی که برای این حرف

دارند این است که ایشان نسبت می‌دهد اطلاق واجب بر وجوب مشروط حقیقت نیست و مجاز است.

عده‌ای گفته‌اند: در اینکه تحصیل قید در واجبات مشروط لازم نیست تردیدی نیست و اینکه گفته‌اند مقدمات واجب

است، فقط واجبات مطلقه است پس باید گفت مقدمات واجب مطلق واجب است.

شیخ بهایی گفته‌اند قید لازم نیست زیرا خود واجب یعنی واجب مطلق و واجب مشروط واجب بالعنایه است به علاقه

اول و مشارف.

شیخ اعظم در اینجا می‌فرمایند: این حرف مبتنی بر این است که استعمال مطلق در مقید مجاز است در حالی که کسی

این حرف را نمی‌زند.

بین واجب مطلق و مشروط فرقی در طلب نیست و فرقی در تقید مطلوب است. اگر مطلوب قید داشت می‌شود واجب مشروط و اگر مطلوب مطلق بود می‌شود واجب مطلق. و این منشأ نسبت شده است به شیخ ولی همین کلام نیز حمل بر این نسبت نمی‌شود.

مرحوم شیخ می‌گویند: ای شیخ بهایی شما گفتید اطلاق واجب بر واجب مشروط مجاز است این در صورتی است که ماهیت طلب را در واجب مطلق و طلب در واجب مشروطی متفاوت بدانیم.

ولی این اشتباه است و طلب در هر دو قسم، طلب است و فرقی ندارد. صرف تصور قید که این قید ولو به طلب برگردد، موجب نمی‌شود حقیقت طلب فرق کند. برای مثال واجب مطلق گاهی قیدی دارد و گاهی ندارد مثلاً صلاة مقید به طهارت است و مقید به پوشیدن لباس سفید نیست. همان‌طور که تقیید مامور به موجب تفاوت طلب و مجاز بودن نمی‌شود، کذلک تقیید در طلب باعث نمی‌شود طلب وجود به این و ماهیتی متفاوت داشته باشد تا بگویید مجاز است.

مرحوم شیخ در صدد این است که بگوید طلب در مطلق و مشروط هر دو حقیقت هستند و مجاز نیست و در صدد آن حرفی که مشهور به ایشان نسبت داده‌اند نیست. ایشان می‌خواهد اثبات کند طلب در هر دو جا ماهیتاً واحد است. ولی تقیید مطلوب گاهی موجب ضیق طلب نیست و گاهی موجب تقیید و ضیق طلب است و لذا می‌گویند کون الطلب علی تقدیر موجب مجازیت نیست. این مقید و مضیق بودن طلب به خاطر مقید و مضیق بودن مطلوب است.

گفتیم در کلام مرحوم شیخ هیچ دلالتی بر اینکه در واجبات مشروط کلامی غیر از سخن مشهور دارند وجود ندارد. ایشان می‌گویند در واجبات در واجبات مشروطه، وجوب منوط به قید است.

بحث در دفع ایهام از کلام شیخ بود یک قسمت از این کلام گذشت. ایشان در جواب شیخ بهایی که گفته بودند اطلاق واجب بر واجبات مشروطه مجاز است فرمودند طلب در واجبات مشروطه تفاوتی با طلب در واجبات مطلقه ندارد و هر دو یک موردند و یک ماهیت‌اند و وجدان شاهد است که طلب در دو مورد تفاوتی ندارند.

و بعد فرمودند تفاوت واجب مشروطه و واجبات مطلقه این است که در واجبات مشروطه قید، قید مراد و مطلوب است ولی در واجبات مطلقه مراد بدون قید است. البته قید مواد لازم التحصیل نیست. زیرا مطلوب مواد در ظرف قید است و اگر قید نباشد نه مطلوبی وجود دارد و نه طلب وجود دارد. یعنی اگر استطاعت نباشد، طلب فعلی به حج تعلق نگرفته است. بله طلب انشایی یا انشاء الطلب وجود دارد و الآن نیز حج در ظرف استطاعت مطلوب است اما چون موضوع ندارد فعلی نیست.

ان قلت: پس چرا شیخ مسأله هیأت را مطرح کرده‌اند و گفته‌اند چون قید به هیأت بر نمی‌گردد باید به ماده برگردد در حالی که طبق حرف شیخ تفاوتی بین وجوب منشأ با معنای حرفی و وجوب منشأ با معنای اسمی نگذارند در حالی که فرق گذاشته‌اند.

قلت: اینکه ایشان هیأت را مطرح کرده‌اند از باب مورد مطرح کرده‌اند و گرنه ایشان در معانی سمیه نیز همین حرف را می‌زند.

اینکه به شیخ نسبت داده‌اند می‌گوید هیأت معنای حرفی است و تقیید بردار نیست مطلب اصلی شیخ نیست و به تناسب مطرح کرده‌اند و ایشان می‌گویند بین طلب در واجبات مشروطه و واجبات مطلقه تفاوتی نیست حال چه این وجوب با معنای حرفی انشاء شود یا با معنای اسمی انشاء شود.

قبل از تحقق قید در خارج طلب و وجوبی نیست ولی استعمال وجوب حقیقی است زیرا استعمال در طلب شده است در ظرف وجود قید و شکی نیست مشتق به لحاظ حال تلبس ولو تلبس در آینده باشد حقیقت است. طلب در واجبات مشروطه به لحاظ طلب در ظرف وجود قید می‌باشد و حقیقت است.

۲- نقطه دومی که منشأ توهم در کلام شیخ شده است و در کلمات مرحوم نایینی نیز به آن اشاره شده است این است: مرحوم شیخ در بحث واجب معلق همین برهان دوم مرحوم آخوند که العاقل اذا التفّت الی شیء اما ان یرده اولاً یریده... را ذکر کرده‌اند برای اینکه بگویند صاحب فصول ما غیر از واجب مشروط و مطلق چیزی نداریم.

در این قسمت کدام شیخ آمده است که قید، قید مطلوب است و قوم از این انتزاع کرده‌اند که طلب اطلاق دارد و مطلوب مقید است. ولی این دور از انصاف است و شیخ انصاری چیزی غیر از حرف مشهور ندارند. ایشان می‌گویند غیر از واجب مطلب و مشروط چیز سومی نداریم به اسم واجب معلق. و طبق تصریح آخوند واجب معلق صاحب فصول

همان تقریری است که مشهور به شیخ در واجب مشروط نسبت می‌دهند. در حالی که اگر این بود معنا نداشت شیخ واجب معلق صاحب فصول را رد کنند. بلکه باید می‌گفتند این همان حرفی است که در واجب مشروط دارند. خود این اشکال شیخ به صاحب فصول دلیل محکمی است که شیخ حرف خودش را غیر از واجب معلق می‌داند. ولذا قطعاً این بخش از کلام دلالت بر این مطلب ندارد.

مرحوم نایینی نیز همین حرف را دارند و گفته‌اند شیخ نیز حرف ما را می‌زند که قضایای شرعی قضایای حقیقی هستند و... و سیأتی ان شاء الله تعالی.

ولذا از مرحوم میرزا نقل شده است که در نسبت به شیخ اشتباه کرده‌اند و شیخ می‌گوید انشاء تقییدبردار نیست نه طلب تقییدبردار نیست. انشاء چون از سنخ تکوین و وجود است تقییدبردار نیست اما منشا وجوب تقییدبردار است ولذا آنچه نسبت داده‌اند که قید به ماده برمی‌گردد صحیح نیست.

والحاصل: مرحوم شیخ در واجب مشروط، قید را قید مطلوب می‌دانند نه به این معنا که طلب مطلق است. بلکه یعنی طلب در واجبات مطلقه و مشروطه تفاوتی ندارند اما اینکه قید مطلوب است باعث تضییق طلب می‌شود و طلب نیز قید دارد. ولی مرحوم نایینی چون این احتمال مطرح شده، در صدد حلّ معضل برمی‌آیند و چون سرنوشت واجب مشروط و معلق گره خورده است ایشان هر دو را مطرح می‌کنند و غرض کسانی که واجب معلق را تصور کرده‌اند که حلّ مقدمات مفوته بوده است همان غرض کسانی است که حرف منتسب به شیخ را قبول کرده‌اند مثل مرحوم عراقی.

لذا مرحوم نایینی در صدد برطرف کردن مشکل واجب مشروط و معلق و مقدمات مفوته هستند. و سیأتی ان شاء الله تعالی.

مرحوم نایینی فقهای را ذکر فرموده‌اند تا فرق بین واجب مشروط و مطلق روشن شود.

اول: فرق بین قضایای حقیقیه و خارجییه

قبلاً تعریف این دو گذشت و حاصل اینکه قضایای خارجییه ناظر به اشخاص است و قضایای حقیقیه ناظر به عناوین و فروض مقدر است و فرق در جزئی و کلی بودن نیست. مثلاً اگر من فی العسکر خارجییه است و کلی است. ایشان می‌فرمایند خاصیت قضایای خارجییه این است که تشخیص موضوع به عهده حاکم است و خود حاکم متصدی تشخیص تحقق یا عدم تحقق موضوع است. ولی در قضایای حقیقیه تشخیص حکم به عهده حاکم نیست بلکه فعلیت حکم تحقق موضوع در خارج است چه حاکم بداند چه نداند. اصل این حرف صحیح است اما اثری بر این مترتب کرده‌اند که بنابراین شرط متأخر ممتنع است زیرا فعلیت حکم منوط به تحقق موضوع است و شرط متأخر با تحقق موضوع منافات دارد. در قضایای خارجییه چون تشخیص موضوع بر عهده حاکم است این مشکل وجود ندارد اما در قضایای حقیقیه چون تحقق موضوع در خارج موجب تحقق حکم است تا وقتی موضوع محقق نشود، حکم محقق نمی‌شود پس شرط متأخر محال است. قبلاً جواب دادیم که تحقق موضوع تابع اعتبار است و لازم نیست حتماً مقارن باشد. بهتر بود ایشان امر صحیح و مهم‌تری را مترتب می‌کرد که در قضیه خارجییه تمسک به عام در شبهه مصداقیه به جاست ولی در قضایای حقیقیه جا ندارد. در قضایای حقیقیه چون خود حاکم متکفل تحقق یا عدم تحقق موضوع نیست پس محول به مکلف است و اگر مکلف شک در تحقق موضوع کرد تمسک به عام با شک در تحقق موضوعش جا ندارد و حکم متکفل اثبات موضوع نیست.

اما در قضایای خارجییه خود جاعل متکف بیان موضوع است و لذا در موارد شک نمی‌توان به عام تمسک نکرد بلکه چون موضوع را خودش تشخیص داده است لذا تمام مصادیق موضوع را باید انجام دهد. ایشان فرمودند در قضایای خارجییه انشاء و منشأ زمانا متعدند. در همان زمانی که وجوب را انشاء می‌کند وجوب نیز محقق می‌شود. اما در قضایای حقیقیه زمان انشاء و منشأ جدا است و به مجرد انشاء، منشأ تحقق پیدا نمی‌کند. انشاء با جعل مولا تحقق پیدا می‌کند و منشأ با تحقق موضوع در خارج فعلیت پیدا می‌کند.

همانطور که می‌تواند وجوب مطلق باشد و زمان انشاء و منشأ یکی باشد می‌شود بین انشاء و منشأ فاصله باشد. و منشأ وجود علی تقدیر باشد و وجوب معلق منشأ است و فعلیت این حکم، منوط به تحقق موضوع در خارج است و همان‌طور که می‌شود موضوع حکم مقارن انشاء محقق باشد می‌شود موضوع حکم تأخر از انشاء باشد. و فرموده‌اند این باب انشاء و منشأ با باب کسر و انکار و ایجاد و وجود متفاوت است و لازم نیست زمانا یکی باشند. در اینجا وجوب تعلق گرفته به موضوع مقدری و می‌شود موضوع یک امر مقدر و مفروض و متأخری فرض کند. در مثل احکامی که خود ما انشاء می‌کنیم مثل ملکیت واضح است که می‌توان ملکیت را مقارن زمان انشاء اعتبار کرد و می‌توان ملکیت معلق و منفصل انشاء کرد مثل باب وصیت. چون ملکیت امر اعتباری است و من بیده الاعتبار در این موضوع مختار است.

و وجوبی که به اعتبار شارع است نیز تابع اعتبار شارع است و اگر موضوع را مقارن انشا کرد منشأ نیز همان موقع هست و واجب مطلق است و می‌تواند موضوع را متأخر انشاء کند منشأ بعد از تحقق آن در خارج حکم فعلیت پیدا می‌کند و واجب مشروط است. در حقیقت ایشان می‌گویند ایجاب الان هست اما وجوب مکلف است بعداً باشد و وجوب معلق است. یعنی وجوب معلق الآن هست.

مرحوم صدر کلامی از مرحوم نایینی نقل کرده‌اند که احتمالاً به اجود ناظرند که در آن تعبیر شده است به موجود معلق. یعنی وجوب الآن انشا می‌شود اما وجوب حقیقی و مجعول حقیقی در ظرف تحقق موضوع است از این مرحوم خوبی تعبیر کرده‌اند که وجوب یا هست یا نیست ولی موجود به این ممکن است معلق باشد. اراده وجودش تعلیق بردار نیست ولی موجود ممکن است معلق باشد و تعلیق در وجود نیست در موجود است. این عبارت اخری همان است که در فوائد آمده است. یعنی ایجاب محقق شد و جعل شد وجوب در زمان تحقق موضوع.

مرحوم صدر گفته‌اند این یعنی وجود تعلیق بردار نیست اما موجود می‌تواند معلق باشد و اشکال کرده‌اند که ایجاد و وجود عین همدیگرند و تفکیک بردار نیستند لذا تعلیق در هیچکدام جای ندارد.

ایشان اگر به فوائد رجوع می‌کرد می‌فهمید که مرحوم نایینی چون اینجا را اعتباری می‌دانند و تابع اعتبار است این اشکال به ایشان وارد نیست. زیرا آنچه ایشان فرمودند در وجود و موجود حقیقی صحیح است اما موجود به وجود اعتباری تابع اعتبار است و می‌تواند امر معلقی باشد همان‌طور که می‌تواند معلق نباشد.

امر دوم: قضایای شرعی، قضایای حقیقیه‌اند در حکم در قضایای حقیقیه مترتب بر موضوعش می‌باشد ثبوتاً و اثباتاً. یعنی آنچه حکم ثبوتاً بر آن سوار است موضوع است و اثباتاً نیز فرع محقق موضوع است و هیچ دلالتی بر اثبات موضوع ندارد و فرقی نیست به نحو قضیه حملیه انشاء شود یا به صورت قضیه شرطیه و چه اینکه قید، قید حکم باشد و چه غیر آن و علی کل تقدیر واجب مشروط است چه بگوید یجب اکرام زید ان جاء و یا بگوید یجب اکرام زید الجائی.

هر دو تفاوتی در این جهت ندارد چه وجوب را مطلق فرض کنیم و مقید مطلوب باشد و یا اینکه وجوب را مشروط تصور کنیم. در هر دو صورت نتیجه حکم متفاوتی ندارد. در نسبت است تفاوتی ندارد اما به حساب قواعد عربی، ادات شرط به وجوب می‌خورد یا به واجب می‌خورد؟

ایشان می‌فرمایند باید قضایا تحلیل شوند اجمال کلام ایشان این است که ادات شرطیه در جمله چه به نحو ادات شرط استعمال شوند یا به نحو قضیه حملیه تعلق پیدا می‌کند به مفهوم از مجموع جمله نه به مفردات جمله. بر این اساس آن حرفی که به شیخ نسبت داده‌اند باطل است که قید به ماده می‌خورد نه به هیأت.

قید مربوط به مفردات نیست بلکه مربوط به مفهوم کلی جمله است که همان نسبت طلبیه است. یعنی اگر وجوب الحج مفهوم جمله است قید به وجوب الحج برمی‌گردد نه به مفردات جمله.

تقریر مرحوم نایینی گذشت و ظاهر کلام ایشان این است که می‌خواهند بیان مشهور و شیخ را به حرف خودشان برگردانند.

امر دوم کلام ایشان این بود:

نزاع در اینکه قیود آیا به هیأت برمی‌گردد یا به ماده جا ندارد و قید نه به ماده و نه به هیأت بر نمی‌گردد. زیرا اولاً فرقی در قید بین اخذش به نحو قضیه حملیه و شرطیه نیست. ان استطعت یجب علیک الحج و یجب الحج علی المستطیع در این دو قضیه تفاوتی از جهت موضوع نیست و هر دو مفهوم واحد دارند. اما از نظر ادبی باید دید قید به چه برمی‌گردد. هر قضیه مشتمل بر اجزایی است ان استطعت یجب الحج باید دید قید ان استطعت به کجای قضیه یجب الحج برمی‌گردد و ظاهر قضیه این است که به نتیجه و حاصل از مجموع قضیه برمی‌گردد نه به مفردات پنج احتمال وجود دارد:

۱- به موضوع که حج است برگردد.

۲- به مجموع که وجوب است برگردد.

۳- به نسبت حکمیه که نسبت وجوب به جمع است و از آن تعبیر بن نسبت ایقاعیه می‌شود برگردد.

طبق احتمال اول می‌شود همان حرفی که مشهور به شیخ نسبت داده‌اند که الحج المستطیع واجب مطلقاً.

احتمال دوم که قید وجوب است همان است که به مشهور نسبت داده‌اند که اگر قید نبود وجوب نیز نیست. ایشان می‌فرمایند این دو احتمال باطل است زیرا ظاهر قید این است که مفردات جمله بر نمی‌گردد بلکه به حاصل و نتیجه و مفهوم از همه قضیه است.

پس این حرف اشتباه است و آنچه نسبت به شیخ و مشهور داده‌اند، نسبت صحیح نیست. علاوه بر اینکه اگر به طلب برگردد اشکال دیگری دارد که طلب در اینجا که استفاد از هیأت است معنای حرفی است. یعنی ولو مفهوم آن عام باشد ولی مفاد حرف مفاد التفات تفصیلی نیست. ولو مقصود باشد ولی این طلب که مقصود است ولی ملحوظ به لحاظ کلامی از نظر رجوع قید نیست. و ترکیب اقتضاء می‌کند قید به چیزی بخورد که ملحوظ اصلی هستند. و این اجزاء اگرچه مقصوند اما وسیله‌اند برای رسیدن حاصل و نتیجه.

اندکاک مفهوم و ذات مفهوم حرفی است و حج و اسم اگرچه در جمله مندک است ولی جدای از جمله معنای مستقل و غیر مندکی دارد ولی وصف در خارج از جمله نیز چنین قابلیت ندارد.

ایشان می‌گویند اگر بخواهد قید را به اجزاء بزند باید قید را به صورت وصف بیاورد ولی شرط به مفهوم متصل از جمله برمی‌گردد. اما احتمال سوم که قید به انشاء و نسبت ایقاعیه برگردد این نیز باطل است زیرا انشاء از سنخ وجود است و تقیید بردار نیست یا هست و یا نیست و نمی‌تواند مقیداً باشد. اما دو احتمال دیگر:

۴- قید به موضوع برگردد ولی نه به ذات الموضوع بلکه من حیث هو موضوع الحکم. یعنی حج که به لحاظ اینکه

موضوع وجوب است به وصف موضوعیت حکم.

۵- قید به محمول برگردد ولی نه محمول به وصف محمول بودن للموضوع نه به ذات محمول. یعنی وجوب حج قید دارد نه وجوب.

این دو تفاوتی ندارند چه گفته شود وجوب حج مقید است و یا اینکه حج واجب مقید است. هو در این تعبیر اقتضاء می‌کند فرض موضوع را و حکم دعوت به ایجاد موضوع نمی‌کند. و حرف مشهور و شیخ را به همین برمی‌گرداند. در فوائد آمده است المحمول المنتسب و در اجود آمده است المادة المنتسبة و فرقی ندارند و نتیجتاً یکی هستند. در فوائد توضیح مختصر آمده است. المحمول المنتسب یعنی وجوب منسوب به حج. قید اگر به این برگردد سفارش بعد از مفاد جمله است و مراد از این بعدیت، زمانی نیست چرا که اگر این باشد فسخ است نه واجب مشروط. و این ناظر زمانی مساوق با فسخ است. (بعدیت ثبوتاً)

قید یعنی اگر بخواهید موضوع را در رتبه خود موضوع یا محمول را در رتبه محمولیت یعنی به مفردات برگردد یعنی ذات الموضوع و ذات المحمول این نیست صحیح نیست زیرا قبلاً اشکال آن را مطرح کردیم. قید به موضوع برگردد در رتبه متأخر از موضوعیت و یا محمول در رتبه متأخر از محمولیت. البته در تعبیر ایشان یک سری تساهل وجود دارد که با توجه به تقدیر فوق مواضع تساهل روشن است و مقصود ایشان نیز روشن می‌شود. مرحوم نایینی مترتب کرده‌اند پس موضوع ربتی به حکم ندارد و لذا بطلان واجب معلق انظار می‌شود و همین طور روشن می‌شود که در واجب مشروط، وجوب دعوت به قید نمی‌کند.

مرحوم اصفهانی نیز همین حرف را دارند ولی به بیانی دیگر که با این بیان کلام نایینی و شیخ روشن تر می‌شود. مرحوم اصفهانی تفصیلی داده‌اند که مرحوم آخوند می‌گویند قید به وجوب برمی‌گردد حرف حقی است چه قائل به مسلک ادباء شویم و چه قائل به مسلک مناطقه شویم.

مرحوم اصفهانی موافق با آخوند و مشهور است و کلام ایشان در تفصیل به آغا ضیاء ناظر است. مرحوم عراقی به مخالفت مشهور برخاسته است.

حاصل کلام مرحوم عراقی این است که بدون تحقق قید، وجوب فعلیت دارد و قبل از تحقق قید حکم حقیقی وجود دارد زیرا احکام شرعیه ناظر به همان تصویری است که حاکم در ظرف حکم نسبت به موضع حکم در نظر می‌گیرد. یعنی شارع مستطیع را تصور می‌کند و وجوب را بالفعل برای آن جعل می‌کند اینگونه نیست که فرضی در خارج تصور شود و موضوع حکم او باشد بلکه همان لحاظ و تصور موضوع حکم است و این حکم فعلی است، فاعلیت و محرکیت آن وقتی است که فردی در خارج به وجود آید. ایشان می‌گویند اینکه مشهور گفته‌اند قضایای شرعیه از قبیل قضایای حقیقیه‌اند و حکم بر فرض و تقدیر است خلط اساسی کرده‌اند و آن اینکه قیاس کرده‌اند احکام شرعیه را بر عوارض حقیقی.

مثلاً دیده‌اند حرارت از عوارض آتش است ولی یقیناً از عوارض آتش خارجی است نه عارض تصور او ولذا قضایای شرعیه را نیز اینگونه حساب کرده‌اند که هم عروض و هم اتصاف در خارج است. (معقولات اولیه) در حالیکه احکام شرعیه از قبیل معقولات اولیه نیستند بلکه گاهی ایشان تعبیر کرده‌اند و هم عروض و هم اتصاف در ذهن است (معقولات ثانویه منطقیه) و جایی دیگر تعبیر کرده‌اند عروض در ذهن است اما اتصاف در خارج است (معقولات ثانویه فلسفیه).

پس ایشان می‌گویند در واجبات مشروطه، وجوب وابسته به تحقق موضوع در خارج نیست بلکه قبل از تحقق قید، وجوب به صورت فعلی وجود دارد و بعد از تحقق قید هیچ اتفاق دیگری در خارج نمی‌افتد. ایشان می‌گویند با این بیان مقدمات مفوته حل می‌شوند. یعنی مقدماتی که از نظر مشهور قبل از وجوب ذی المقدمه، واجب بودند و این مشکل داشت چون وجوب ذی المقدمه نیامده است وجوب مقدمه آمده است.

اما با بیان ایشان از نظر ایشان مشکل حمل است. ایشان می‌گویند علم به تحقق موضوع در خارج کافیهست تا حکم فاعلیت نسبت به مقدمات مفوته پیدا کند و البته این علم باعث فاعلیت نسبت به مقدمات غیر مفوته نمی‌شود.

ایشان می‌فرمایند اگر حرف ما را کسی نپذیرد مشکل مقدمات مفوته را نمی‌تواند حل کند. پس حاصل کلام ایشان این است که وجوب در واجبات مشروطه قبل از تحقق قید هم جعل دارد و هم فعلیت دارد. مرحوم اصفهانی می‌فرماید حق با مشهور است و وجوب قبل از تحقق شرط فعلیت ندارد. ایشان می‌گویند هرکجا فعلیت باشد، فاعلیت نیز یقیناً هست و تفکیک این دو محال است. ایشان می‌فرمایند مرحوم آخوند فرموده‌اند ثبوت وجوب منوط به تحقق شرط است، این کلام طبق مسلک علمای منطق روشن و واضح است.

علمای منطق قضایای شرطیه را اینگونه تعبیر کرده‌اند که قبل از تحقق شرط، مشروط هیچ ثبوتی ندارد و حکم به ثبوتی ندارد و قضیه از حکم فسخ است. یعنی حکم به وجود و ثبوت مشروط و تالی در صورت وجود و ثبوت مقدم

نمی‌کنید. بلکه آنچه قضیه شرطیه متکفل بیان آن است فقط تلازم مقدم و تالی است و این تلازم مصب حکم است. بنابراین در واجب مشروطه نیز طبق این بیان حکم به ثبوت نسبت به مشروط نداریم بلکه صرف تلازم بین وجوب و شرط است. و ایشان در نهایت این کلام مناطقه را رد می‌کنند و می‌فرمایند حقیقت قضیه شرطیه همان است که علمای ادب فرموده‌اند که در قضیه شرطیه حکم به ثبوت تالی علی تقدیر ثبوت مقدم است. یعنی ثبوت وجوب علی تقدیر مشروط. ایشان می‌فرمایند طبق این مسلک فقد یتوهم که قبل از تحقق شرط باید یک وجوب ثابتی تصور شود. یعنی یک وجوب بالفعل قبل از تحقق شرط موجود است.

مرحوم شیخ نیز همین قول علمای ادب را پذیرفته و قول علمای منطق را رد کرده‌اند و گفته‌اند این تلازم، لازمه مدلول مطابقی و استعمالی قضایای شرطیه است. مرحوم اصفهانی می‌فرمایند قبل از تحقق استطاعت در خارج وجوب بالفعلی نیست زیرا اگر بنا باشد حکمی مترتب شود بر فرض و تقدیر و تصور یعنی حکم تابع لکن تقدیر است و معنا ندارد بدون تحقق آن تقدیر، حکم در خارج تحقق پیدا کند. یعنی اگر حکم به ثبوت روز در فرض و تقدیر طلوع شمس می‌شود یعنی علی تقدیر طلوع، روز موجود است و بالفعل روز موجود نیست. اصلاً مفاد حکم و ثبوت حکم به در نظر گرفتن شرط و تقدیر می‌باشد. ثبوت تابع مقدر له است. اگر شرط و تقدیر وقوعش فرض است حکم نیز وقوعش فرض است و اگر آن تقدیر در خارج محقق است حکم نیز خارج محقق است. پس حکم تابع مرتب علیه است.

پس قبل از تحقق شرط، حکم تقدیری وجود دارد و از این روشن است که اولاً حکم مترتب بر وجود خارجی مفروض است. یعنی حاکم وجود خارجی را در نظر می‌گیرد و حکم می‌کند. تصور و فرض آن جنبه حکایت از وجود خارجی دارد فرض مصحح حکم بر موضوع حال عدم تحقق خارجی آن است اما حکم بر مفروض خارجی و وجود خارجی و ظرف حکم نیز خارج است یعنی هم عروض و هم اتصاف در خارج هستند بله فرض الحکم در ذهن است ولی مفروض بالعرض آن در خارج است و حکم ولو عرض حقیقی نیست ولی اعتبار برای موضوع خارجی شده است. و از قبیل عرض است.

و ثانیاً حکم علی تقدیر یعنی تابع تقدیر است و کسی توهم نکند که اگر حکم تابع فرض است شارع و جاعل، حکمش را تمام کرده است و اگر شما بگویید حکم وقتی محقق می‌شود موضوع در خارج محقق می‌شود یعنی شی دیگری در حکم باید مداخلت داشته باشد و این یعنی خلاف فرض جاعل.

این توهم باطل است زیرا همان فرض مولا وجود خارجی موضوع است ثالثاً کسی اشکال نکند که پس حکم تعلیقی دیگر جا ندارد و استصحاب تعلیقی دیگر معنا ندارد و آن حکم علی تقدیر موضوع است و اگر موضوع نبود حکمی نیست تا استصحاب شود. مرحوم آخوند گفته‌اند آن حکم معلقه را که در نحو ثبوت استصحاب می‌کنیم. مرحوم آغا ضیاء آنجا به آخوند اشکال کرده‌اند. مرحوم اصفهانی جواب می‌دهند که آن حکم له نحو ثبوت ولی آن ثبوت تابع فرض است. ثبوت دارد ولی ثبوت تقدیری و تعلیقی. نه ثبوت بالفعل و مرحوم آخوند همان ثبوت تقدیری را استصحاب می‌کنند.

پس ثبوت تقدیری است که قبل از تحقق موضوع در خارج هست ولی ثبوت تحقیقی نیست مگر بعد از فرض تحقق

وجود شرط در خارج. ولذا قضیه شرطیه قبل از تحقق خارجی شرط صحیح است.

حاصل کلام مرحوم عراقی این شد که قید مثل استطاعت در واجب مشروط قید حکم فعلی نیست و حکم به مجرد جعلش فعلی است و نیازی به تحقق قید در خارج ندارد.

مرحوم عراقی فعلیت حکم را به مجرد جعل می‌دانند در جایی که حاکم تحقق موضوع را بداند ولو در ظرف حکم موضوع در خارج محقق نشده باشد. آنچه ایشان نفی کرده‌اند از وابسته بودن فعلیت حکم به تحقق موضوع در خارج در ظرف فعلیت است نه انکار تحقق خارجی. یعنی تحقق خارجی موضوع در آینده و علم جاعل به آن باعث فعلیت از الآن می‌شود و نتیجه این است که نسبت به مقدمات مفوته مکلف معذور نیست. زیرا اراده و اشتیاق مولی نسبت به حج قبل از تحقق شرط است. ایشان نسبت به کسانی که هیچ‌گاه مستطیع نیستند و یا علم به استطاعت آنها نیست حکم به فعلیت نمی‌کند. ایشان می‌گویند فعلیت تابع لحاظ است.

فعلیت تابع لحاظ است و اگرچه در آینده مکلف واجد شرط است و موضوع در خارج محقق شود از همین الآن فعلیت دارد به شرط علم به تحقق در آینده. و اگر علم به تحقق شرط در خارج در آینده داشته باشد فاعلیت دارد نسبت به مقدمات مفوته.

پس اگر کسی معلوم الواجبه نبود حکم در حق او فعلیت ندارد. عرض ما نسبت به ایشان. اولاً، در کلام ایشان تهافتی است که دیروز به آن اشاره شد که ایشان جایی می‌گویند حکم بر موضوع هم عروض او در ذهن است و هم اتصاف او در ذهن است و جایی دیگر می‌گویند عروض در ذهن است و اتصاف در خارج است. طبق اول یعنی وجوب حکم ذهنی است که بر موضوع خودش که جمع ذهنی است مترتب است و طبق دوم یعنی وجوب در ذهن حمل بر حج می‌شود و عروض آن در ذهن است اما حج خارجی واجب است. یعنی موضوع حکم مستطیع ذهنی نیست بلکه مستطیع خارجی است.

و احتمالاً منظور ایشان دوم بوده است و نسبت اول به ایشان تعبیر است. آنچه به ذهن می‌آید مستطیع خارجی نیست بلکه مستطیع ذهنی و مفهوم آن در ذهن است و معروض وجوب است اما چون خارج است پس محکوم به حکم در خارج است.

ثانیاً ایشان فرمودند از آثار تحقق فعلیت قبل از تحقق موضوع در خارج، وجوب مقدمات مفوته است. مقدمات مفوته یعنی آنچه در ظرف تحقق وجوب قابل انجام نیست. مثلاً گرفتن گذرنامه برای حج که در موسم حج امکان‌پذیر نیست و باید قبل از آن انجام داد. و یا وجوب گرفتن وضو در صورتی که اگر در وقت آن نباشد و مشخص است وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است و اگر این است با عدم وجوب ذی المقدمه می‌توان مقدمه را ترک کرد و واجب نیست. مرحوم آغا ضیاء گفت چون علم به تحقق کافی است در فعلیت، پس وجوب مقدمات مفوته اشکال ندارد. عرض ما این است که اگر وجوب قبل از تحقق موضوع فاعلیت ندارد و فعلیت دارد شما نیز گرفتار مشکل مشهور هستید زیرا اگر حکمی فاعلیت نداشته باشد، نسبت به مقدمات نیز فاعلیت ندارد.

مشهور می‌گویند حکمی که فعلیت ندارد نسبت به مقدمات نیز فعلیت ندارد. فرق شما و مشهور این است که مشهور می‌گویند حکم فعلیت ندارد و شما می‌گویید فاعلیت ندارد. مشهور می‌گویند حکمی که فعلیت ندارد چگونه دعوت به مقدمات کند. این اشکال طبق حرف شما این است که حکمی که فاعلیت ندارد چگونه دعوت به مقدمات می‌کند. نهایت این است که ایشان می‌گویند نسبت به مقدمات مفوته فاعلیت دارد سؤال این است که این فاعلیت از کجا آمده است هر سخنی در فاعلیت حکم نسبت به مقدمات مفوته بگویید مشهور نسبت به فعلیت می‌گویند. شما فقط لفظ را عرض کردید و حقیقت را عوض نمی‌کنید. شما به هر طریقی فاعلیت حکم را نسبت به مقدمات مفوته تصحیح کردید، ما نسبت به فعلیت حکم نسبت به مقدمات مفوته می‌گوییم. پس شما هیچ راهی ارائه نکردید و کاری درست نکردید. این تغییر لفظ هیچ حلّ مشکل نمی‌کند و حلّ اساسی چیزی است که در آینده سیّاتی ان شاء الله تعالی.

کلام مرحوم عراقی تقریر شد و اشکالات آن بیان شد اشکال سومی نیز هست که ایشان فرمود وجوب واجبات مشروطه قبل از تحقق شرط در خارج فعلی هستند و اراده و شوق به آن تعلق گرفته است. حقیقت این کلام به این برمی‌گردد که ایشان تمام شروط واجبات مشروطه را به شرط متأخر برمی‌گرداند.

زیرا ایشان می‌گویند علم به تحقق شرط در آینده، برای فعلیت از الآن کافی است پس تمام شروط واجبات مشروطه را به شرط متأخر برمی‌گرداند.

زیرا ایشان می‌گویند علم به تحقق شرط در آینده، برای فعلیت از الآن کافی است پس تمام شروط که مقارن هستند ولاریب، از نظر ایشان شرط متأخر هستند و در سابق گفتیم شرط متأخر اگرچه معقول است ولی خلاف ظاهر ادله است و ظهور با آن مساعد نیست ولذا خود این قطعی بر خلل در کلام ایشان است. علم مکلف نقش در فعلیت تکلیف دارد یعنی از طرف جاعل لحاظ شرط فعلیت است و از طرف عبد، علم لازم است. اشکال دیگر اینکه طبق حرف ایشان همه بنی بشر از بدو تولد مکلف هستند ولو در انجام ندادن معذور هستند ولی تکلیف هست. و این اشکال اساسی است زیرا رفع قلم از صبی از مسلمات شریعت است.

نکته‌ای در مورد مقدمات مفوته باقی است. در واجبات مشروطه مکلف اگر بداند این شرط بعداً فعلیت پیدا خواهد کرد ولی انجام این واجب بدون انجام مقدمه‌ای قبل از تحقق شرط وجوب در ظرف خودش ممکن نیست. مثلاً کسی می‌داند در مراسم حج مستطیع خواهد شد و اگر بخواهد حج را انجام دهد باید قبل از آن مقدمه‌ای را انجام دهد مثلاً طی مسیر کند یا گذرنامه اخذ کند. به این مقدمه، مقدمه مفوته می‌گویند حال آیا مقدمه مفوته واجب است یا خیر؟

مقدمه مفوته، مقدمه‌ای است که انجام آن قبل از تحقق شرط وجوب، لازم است. مقدمات مفوته باید در سه جهت بحث شوند.

۱- مقدماتی که تحقق واجب برای هیچ کس و انجام نهی المقدمه، بدون انجام مقدمه قبل از ظرف وجوب ممکن نباشد. یعنی مقدمه‌ای که در تمام موارد برای انجام ذی المقدمه قبل از تحقق وجوب باید انجام شود وگرنه جعل وجوب ذی المقدمه لغو است. اگر واجبی در شریعت از این قبیل باشد بلا شک و شبهه نام این مقدمه واجب است قبل از تحقق شرط وجوب و نکته وجوب همان است که بدون وجوب مقدمه، جعل وجوب برای ذی المقدمه لغو است.

۲- مقدمه‌ای لزوم انجام آن قبل از شرط وجوب همیشگی نیست. در حق بعضی اینگونه است و در حق بعضی نه. مثل اخذ گذرنامه برای حج یا طی مسافت برای حج. و لذا جعل وجوب لغو نیست. مثل وضوء که وقت شرط وجوب نماز است و مکلف نمی‌داند قبل از وقت اگر وضوء نگیرد دیگر نمی‌تواند در داخل وقت وضوء بگیرد اما این در حق همه نیست و بعضی نیز می‌توانند در بعد از وقت وضوء بگیرند. و لذا وجوب لغو نیست زیرا عده‌ای متمکن از انجام بعد از تحقق شرط وجوب هستند. در اینجا باید وجهی برای وجوب این مقدمات مفوته پیدا کرد که مرحوم عراقی در صدد اثبات

این بودند. آیا می‌شود از دلیل اثبات کرد وجوب مقدمه‌ای که در حق این مکلف خاص، مفوته است؟

مرحوم عراقی گفتند بله استفاده می‌شود. و فاعلیت جعل را در حق این مکلف با علم تصحیح کردند ولی به نظر ما جواب ایشان تمام نبود و از دلیل واجب مشروط نمی‌توان استفاده کرد ولو مکلف می‌داند در آینده شرط محقق شود. و باید دنبال راه دیگری برای وجوب مقدمه مفوته بود. در بعضی روایات داریم که قبل از تحقق وقت می‌تواند جنب شود ولو می‌داند بعدا آب پیدا نمی‌کند. از نظر ما این علی القاعده است ولی از نظر مرحوم عراقی روایت خلاف قاعده است. در این مثال قبل از وقت، تکلیفی ندارد و بعد از وقت تمکن ندارد و پس معصیتی صورت نگرفته است و اصلا در حق این مکلف مقدمه مفوته نیست. و لذا روایاتی که هست که می‌داند اگر وارد این زمین برفی شود، دیگر نمی‌تواند نماز بخواند، وارد نشود. از نظر ما این خلاف قاعده است و از نظر مرحوم عراقی موافق قاعده است.

ما انکار نکردیم که ادله خاص می‌تواند مقدمه‌ای را واجب کند ولی بحث اینجا این است که مقتضای اطلاقات چیست یعنی اگر دلیل خاص نداشتیم، باید قائل به وجوب مقدمه شویم یا نه؟

۳- جایی که دلیل خاص بر وجوب مقدمه داشته باشیم و در این نیز ریب و شکی نیست.

مرحوم عراقی فرمودند وجوب واجب مشروط قبل از تحقق شرط در خارج هست و اراده فعلی وجود دارد و این اراده و اشتیاق در ظرف تحقق شرط نیست و بر این مترتب کرد لزوم انجام مقدمات مفوته.

این بحث ولو در واجبات مشروطه بیان شده است ولی این بحث به تمامه در محرمات نیز جاری نیست.

حرام نیز دو قسم است حرام مطلق و حرام مشروط. حرمت کذب مطلق است ولی حرمت تروک احرام مشروط به احرام است و به همان بیان که ایشان فرمودند وجوب فعلی است قبل از تحقق شرط در خارج باید در حرام نیز بگویند برای کسی که شرط در آینده حاصل می شود قائل به حرمت فعلی شوند. و این حرف بنا بر کلامی که مشهور به شیخ نسبت داده اند نیز می آید.

بنابراین حرف، الآن که مکلفین برای حج که باید از وسائل نقلیه سقف دار استفاده کنند باید مرحوم عراقی بگویند حج از اینها مشروع نیست. زیرا محرم می داند اگر احرام ببندد مجبور به استفاده از تروک است. زیرا فرد مستطیع می داند قبل از احرام اراده مولی فعلی است و حرام فعلیت دارد. و این از نظر فقهی ممکن الالتزام نیست. اما طبق مسلک ما و مشهور قبل از تحقق موضوع در خارج حکم فعلیت ندارد و قبل از احرام تکلیفی ندارد و بعد از احرام دلیل داریم هرچه محرم مضطر به آن شود می تواند انجام دهد پس احرام او صحیح است و حال باید کفاره بدهد یا ندهد علی خلاف بین الفقهاء. یا اینکه زن کاری کند که خود را حائض کند و روز نگیرد. همین بحث است.

مرحوم صدر لب کلام مرحوم عراقی را گرفته اند و همان حرف را زده اند و بلکه اشد از آن را تقریر کرده اند. ایشان می گویند در واجبات مشروطه یک مرحله مصلحت داریم و یک مرحله اراده داریم و یک مرحله جعل و اعتبار داریم. به لحاظ مرحله ملاک و مصلحت وجوب مشروط است یعنی قبل از تحقق شرط را خارج وجوب اصلاً ملاک ندارد. به لحاظ مرحله اراده، معروف و مشهور گفته اند در واجبات مشروطه اراده نیز مقید است و قبل از تحقق شرط اراده نیز نیست. و ایشان می فرمایند حق این است که در واجبات مشروطه یک اراده و اشتیاق فعلی قبل از تحقق شرط در خارج داریم. و این اشتیاق و اراده به وجوب علی تقدیر الاستطاعة فعلی نیست. بلکه یک اراده فعلی غیر از آن حکم مشروط وجود دارد. در واجبات مشروطه جاعل دو اراده دارد.

۱- اراده مشروط که به دنبال آن حکم و وجوب مشروط است. یعنی اگر استطاعت بود حج واجب است.

۲- اراده بالفعل قبل از تحقق شرط. جاعل اراده دارد به جامع بین دو چیز. جامع بین فعل واجب علی تقدیر شرط و بین عدم استطاعت. یعنی مبدا ترک واجب با شرط جمع شود. حال عدم جمع بین ترک واجب و شرط به این است که یا شرط نباشد و یا اگر شرط بود واجب باشد. پس اراده فعلی مولی به این جامع تعلق گرفته است.

آنچه مهم است جمع نشدن عدم واجب با وجود شرط است. حال چه به عدم شرط باشد و چه به انجام واجب در ظرف شرط باشد. بعد ایشان مثال عرفی می زنند که وجوب شرب ماء مشروط به عطش و تشنگی است یعنی وجوب شرب مقید است. ولی یک اراده فعلی هست به جامع بین عدم تشنگی و یا شرب آب در صورت تشنگی است. و چون

اراده فعلی اینگونه هست لذا مقدمات مفوته واجب هستند زیرا اگر آن را انجام ندهد، جمع بین ترک واجب و وجود شرط خواهد شد. و بالاتر و شدیدتر اینکه اگر نتوانستی آب با خود ببری و می دانی تشنه می شود و آنجا آب نیست نباید بروی. و آن اراده مشروط شکل گرفته از این اراده فعلی و مطلق است و اصل در واجبات مشروطه همین اراده فعلیه و محققه هست. و بعد ایشان می گوید دیگران احساس یک اراده فعلی داشتند ولی گفتند پس وجوب فعلی است. ولی من می گویم وجوب مشروط است ولی کی اراده فعلیه هست در مقام.

و بعد ایشان وارد مرحله سوم که مرحله جعل و اعتبار است می شوند ولی می گویند اگر مرحله جعل و اعتبار را قبول کردیم و گفتیم غیر از مصلحت و اراده مرحله سوم وجود دارد در این صورت در این مرحله قید به وجوب برمی گردد. زیرا وجوب یک امر اعتباری است و می توان آن را مقیداً و غیر مقیداً اعتبار و انشاء کرد.

یک نکته باید عرض کنیم که شما یک اراده اختراع کردید و شاهد آن را مثال خود قرار دادید که اگر می داند برود آب پیدا نمی کند و تشنه می شود نباید برود اولاً چنین اراده ای نداریم و اگر اصرار بر وجود داشته باشید ما می گوییم همان اراده معلقه و مشروطه خود، همین را تأمین می کند و احتیاج به اراده فعلیه نداریم. وقتی می گوید تشنگی در صورت رفتن مبعوض است و همین اراده مشروطه می گوید نرو اگر تشنه می شوی و آب نداری. و اگر اراده فعلی باشد همین اراده مشروطه اصل است و آن نشأت گرفته از این اراده مشروطه است نه بالعکس. و همان اشکال که به آقا ضیاء مطرح کردیم به ایشان نیز وارد است. پس حق همان است که گفتیم که در واجبات مشروطه طلب و وجوب مقید است و لذا انجام مقدمات واجبات مشروطه لازم نیست.

مرحوم روحانی می گویند اصل وجوب مقید است ولی وجوب مدلول حرف و استعمال نیست حتی در جایی که با هیأت منشأ شود بلکه وجوب یک معنای اسمی نفسانی است که مقارن با استعمال معنای حرفی موجود می شود.

مرحوم آخوند به خاطر تشابهی که بین واجب مشروط و قسمی دیگر از واجب وجود دارد بحث واجب معلق را مطرح کرده‌اند.

ظاهراً مرحوم صاحب فصول به فکر این قسم از واجب است. ایشان می‌گویند واجب مطلق یا منجز است یا مطلق. اگر واجب منوط به امر غیر مقدوری نباشد باید واجب منجز باشد. مثل بسیاری از واجبات مطلقه که اینگونه‌اند خود ایشان مثال به معرفت زده‌اند. از نظر ایشان منجز و معلق را مطلق می‌دانند نه نسبی و واجب منجز واجبی است که هیچ مقدمه غیر مقدور نداشته باشد.

منظور از معرفت، علم به احکام شرعیه است که وجوب آن به هیچ مقدمه‌ای منوط نیست. (البته ظاهراً به غیر از شرایط عامه تکلیف)

واجب معلق، واجبی است که تحقق و حصول واجب و مأموریه در خارج توقف بر مقدماتی دارد که غیر مقدور مکلف است و از حیثه اختیار مکلف خارج است.

ایشان گمان کرده‌اند بعضی تکالیف به طور مطلق در خارج فعلی است و محقق است ولی حصول مأموریه در خارج متوقف بر بعضی امور غیر مقدور است. مثلاً نماز قبل از وقت. که تکلیف از قبل آمده است و فعلی است، اما انجام آن متوقف بر دخول وقت است که مقدور نیست. ایشان دخل وقت در نماز را مانند دخل طهارت در نماز می‌دانند. و تفاوت آنها این است که یکی مقدور است و دیگری غیر مقدور است.

تمام هم ایشان این است که با این بیان وجوب مقدمات مفوته را تصحیح کند. ایشان خودشان مثال به وجوب حج بعد از تحقق استطاعت نسبت به انجام مناسک زده‌اند. که بعد از استطاعت وجوب حج فعلی است اما متوقف بر رسیدن زمان مناسک است. البته ایشان گفته‌اند وجوب حج بعد از تحقق استطاعت یا خروج رفته. این احتمال غیر معروف است و دیگران احتمال نداده‌اند وجوب حج متوقف بر خروج رفته باشد. به نظر سرّ این کلام ایشان این است که صحیح است در نصوص شرعیه، وجوب حج متوقف بر استطاعت است ولی احتمالاً زمان ایشان استطاعت منوط به داشتن همراه بوده است و به خاطر خطر اشعراء، از باب خلد رب و باز بودن راه، خروج رفته شرط استطاعت بوده است.

بعد ایشان می‌فرمایند فرق بین وجب مشروط و معلق این است که در واجب مشروط وجوب متوقف بر آن امر متأخر است و قبل از آن وجوبی نیست اما در واجب معلق، وجوب فعلی و مطلق است اما مأموریه و واجب متوقف بر امری متأخر است.

مرحوم آخوند بعد از ذکر کلام ایشان، پنج اشکال به کلام ایشان ذکر می‌کنند که سه اشکال از خودشان است و دو اشکال دیگر از افراد دیگری است.

اشکال اول: این اشکال در حقیقت اشکال مرحوم شیخ است. مرحوم شیخ بعد از آنکه از نظر مشهور واجب مشروط را تفسیر کرد به غیر از تصویر واجب مشروط در نزد مشهور و واجب را مقید دانست نه وجوب را.

لذا به صاحب فصول اشکال کرده اند که این کلام شما و تقسیم شما تکراری است و واجب مشروط همین واجب معلق است. یعنی شیخ تمام واجبات مشروط را، واجب معلق قرار داد.

آخوند می‌فرماید: چون شیخ واجبات مشروط مشهور را تصویر نکرده‌اند این اشکال را به صاحب فصول مطرح کرده‌اند پس یک اشکال مبنایی است و طبق مبنای مشهور از واجب مشروط، این تقسیم مستدرک نیست و اشکال به او وارد نیست. و لذا مرحوم صاحب فصول، واجب معلق را قسمی از واجب مطلق قرار داده‌اند. و در حقیقت این اصلا اشکال نیست زیرا برگشت این حرف این است که حرف صاحب فصول مورد قبول است ولی اسم آن واجب مشروط است.

اشکال دوم: که مرحوم آخوند آن را وارد بر صاحب فصول می‌دانند این است که فایده این تقسیم چیست. غرض از این تقسیم چیست؟ آنچه مهم است این است که شما قصد تصحیح وجوب مقدمات را دارید. در حالی که وجوب وقتی فعلی و مطلق بود، مقدمات آن نیز واجب است. به عبارت دیگر وجوب مقدمات، ناشی از فعلیت و اطلاق وجوب است و در این جهت فرقی بین واجب معلق و منجز نیست. پس برای تصحیح وجوب مقدمات احتیاجی به این تقسیم نداریم. بله این تقسیم معقول است ولی فایده‌ای ندارد و می‌توان صدها تقسیم معقول دیگر ارائه داد. پس اشکال مهم آخوند این است که این تقسیم شما، اثر و فایده‌ای ندارد. ولی به نظر می‌رسد، ایشان به کلام صاحب فصول توجه نکرده‌اند و ایشان قصور تصحیح مقدمات مفوته را داشته‌اند که مثلا قبل از رسیدن وقت، واجب است.

علی ای حال لب اشکال مرحوم آخوند این است که تقسیم وقتی صحیح است که تفاوت در آثار داشته باشند و این تقسیم اینگونه نیست. واجب چه معلق و چه منجز تحصیل مقدمه‌اش واجب است و این وجوب تحصیل مقدمه، به خاطر اطلاق و فعلیت وجوب است و واجب معلق و منجز هر دو در این جهت مشترک‌اند.

مرحوم صاحب فصول برای تصحیح مقدمات مفوته، واجب را تقسیم به معلق و منجز نمودند و لذا مرحوم شیخ در ضمن بحث مقدمات مفوته یکی از راه‌هایی را که برای تصحیح ذکر کرده‌اند همین است.

البته به نظر اشکال اول آخوند تمام نیست و مرحوم صاحب فصول در این بحث قصور تشریح موضوعی دارند که مقدمات مفوته فقط در این قسم از واجب مطلق، تصویر می‌شود.

مرحوم صاحب فصول برای تقریب به ذهن مثال زده‌اند به وجوب عملی در مکانی خاص. مثلاً بر شما واجب است نماز در مسجد. در این صورت ولو شما در مسجد نباشید، تکلیف بر شما هست ولی مأمور به فقط در مسجد حاصل می‌شود. همان‌گونه که مأمور به می‌تواند مقید به مکان خاصی باشد، می‌تواند مقید به زمان خاصی باشد. و اگر تکلیف الآن بود، تحصیل مقدمات قبل از زمان واجب است. به خلاف واجب مشروط که چون قبل از حصول شرط، تکلیف نیست، تحصیل مقدمات نیز لازم نیست.

مرحوم صاحب فصول، وجوب مشروطه‌ای را که مشروط به زمانند، واجب معلق دانستند و وجوب مقدمات مفوته علی القاعده است.

پس همان‌طور که شیخ گفته‌اند از نظر صاحب فصول تفاوت واجب مشروط و واجب معلق در تعبیر است و تفاوت ماهوی ندارند. مثلاً اگر بگویند ان دخل الوقت فصل این واجب مشروط است و اگر بگویند صلّ ان دخل الوقت واجب معلق است. و در یکی تحصیل مقدمات لازم است و در دیگری لازم نیست.

یعنی صاحب فصول علاوه بر ثمره عملیه در مواردی که وجوب مقدمه مفوته معلوم است و قصد توجیه وجود دارد، ثمره عملیه نیز مترتب کرده‌اند که اگر تعبیر واجب، وجوب معلق باشد در این صورت تحصیل مقدمات اگر تمکن در ما بعد نباشد، واجب است علی القاعده و اگر به تعبیر واجب مشروط باشد تحصیل مقدمات لازم نیست. مرحوم آخوند گفتند، شیخ انصاری انکار کرده‌اند این تقسیم را بر صاحب فصول. چون همان واجب مشروطی است که خودشان گفته‌اند و این اشکال را لفظی دانسته‌اند.

اما آنچه شیخ اشکال می‌کند به صاحب فصول این نیست بلکه می‌گویند واجب معلق دفع هیچ مشکلی نمی‌کند و ثمره‌ای ندارد. ملاک وجوب مقدمه، عقل است و عقل با اختلاف تعبیر، مختلف نمی‌شود چه بگویند ان دخل الوقت صلّ یا صلّ ان دخل الوقت، در هر دو صورت تفاوتی از نظر عقل نیست. این واجب معلق اصلاً حقیقتی ندارد. نه اینکه اشکال کند این همان واجب مشروط است که ما گفتیم. اگر مقدمه واجب است در هر دو صورت واجب است و اگر واجب نباشد در هر دو تعبیر واجب نیست.

اشکال اول مرحوم آخوند که از شیخ انصاری بود، گذشت و گفتیم در تقریرات شیخ اثری از این اشکال نیست. مرحوم شیخ به صاحب فصول اشکالی کرده‌اند که بعداً آن را ذکر خواهیم کرد. بعد مرحوم آخوند اشکال اول خودشان را مطرح کرده‌اند که همین تقسیم اثری ندارد و ما قبلاً جواب آن را دادیم.

بحث به اشکال سوم مرحوم آخوند رسید که اشکال دوم خود آخوند به صاحب فصول است. ایشان می‌گویند شما در تعریف واجب معلق گفتید، حصول تحقق و امتثالش منوط به مقدمات غیر مقدوره است که این وجوب معلق بر چیزی مثل وقت است که از قدرت مکلف خارج است.

در حالی که واجب معلق منحصر نیست به جایی که فعل واجب موقوف بر مقدمه غیر مقدوره باشد بلکه حتی اگر مقدمه مقدور باشد ولی متأخر باشد باید واجب معلق باشد از نظر صاحب فصول.

هدف شما از واجب معلق تصحیح وجوب مقدماتی بود که در ظرف واجب انجام آنها ممکن نباشد. به این بیان که چون وجوب قبل از ظرف انجام ذی المقدمه هست بنابراین وجوب مقدمه رافعی ندارد. در این صورت لزومی ندارد مقدمه غیر مقدوره باشد بلکه اگر مقدمه‌ای مقدور باشد اما متأخر باشد نیز همین‌طور است و شما باید همین را نیز واجب معلق به حساب آورید. بنابراین وجهی برای محدود کردن واجب معلق به جایی که مقدمه غیر مقدوره باشد نیست. نهایتاً این است که اسم آن را واجب معلق نمی‌گذارید ولی ملاک و مناط در هر دو یکی است. پس تفاوت واجب مشروط و معلق در جایی که مقدمه مقدوره باشد ولی متأخر باشد وجود دارد. این بخش اول اشکال بود بعد مرحوم آخوند می‌گویند شما خواستید مشکل مقدمات مفوته را با واجب معلق تصحیح کنید و گفتید این قسمی از واجب مطلق است. ما بیانی نداریم که همین را در قسمی از وجوب مشروط پیاده می‌کند. یعنی ممکن است واجب مشروط باشد در عین حال مقدمات مفوته واجب باشد.

در جایی که واجب مشروط است در جایی که شرط متأخر است ولی قطعاً محقق خواهد شد. اگر وجوبی مشروط است به شرط متأخری که تحقق آن در طول زمان معلوم است پس فعلیت وجوب آمده است زیرا مکلف می‌داند شرط محقق است و در این صورت مقدمات مفوته بر او واجب است و باید مقدمات وجود را همه را انجام دهد. در حقیقت آخوند می‌گویند مشکل مقدمات مفوته را حتی با واجب مشروط به شرط متأخر می‌توان حل کرد.

نتیجه اشکال آخوند این شد که شما در واجب معلق شرط دانستید توقف بر مقدمات غیر مقدوره. ایشان فرمودند اولاً چنین شرطی لازم نیست و حتی اگر منوط به مقدمه مقدوره متأخر باشد نیز همان ملاک واجب معلق در آن وجود دارد و بلکه حتی اگر واجب مشروط باشد به تحقق شرط متأخر معلوم التحقق نیز همان ملاک در آن وجود دارد.

یک عبارتی مرحوم آخوند در اینجا دارند که قطعاً سهواً از ناسخ است مرحوم آخوند فرمود واجب اگر متوقف بر مقدمه مقدور متأخر هم باشد باز واجب معلق است. دنبالش دارد حث مترشح علی الوجوب اولاً. این کلمه اولاً سهواً است و زیاده است. زیرا اگر واجب به نحوی نباشد که مطلق باشد و موجب ترشح وجوب بر مقدمه نباشد، خاصیتی که مرحوم

صاحب فصول در نظر داشتند بر آن مترتب نیست. و با صدر و ذیل کلام آخوند نیز سازگاری ندارد و بعد از آن می‌گویند پس آنچه موجب ترتب این خاصیت است اطلاق وجوب است نه تعلیق آن و کاش مرحوم آخوند مراجعه به کلام صاحب فصول می‌کردند تا می‌دیدند این کلام در تعبیر خود مرحوم صاحب فصول آمده است. و خود صاحب فصول هر دو شق را ذکر کرده‌اند.

و مرحوم آخوند دیگر به ذیل کلام ایشان مراجعه نکرده است و چه بسا اصلاً خود ایشان به کلام فصول مراجعه نکرده است و همان مقدار عبارت را نیز از جای دیگر نقل کرده است. مرحوم مشکینی خودشان این عبارت را به بهانه دیگر آورده‌اند. ایشان خواسته‌اند بین واجب معلق صاحب فصول و واجب مشروطی که به شیخ نسبت داده‌اند تفاوت بگذارند و لذا این عبارت را نقل کرده‌اند.

عبارت این است: و من هذا النوع كل واجب مطلق توقف وجوه علی مقدمات مقدورة غير حاصله فانه يجب قبل وجوب المقدمات ایجاد الفعل بعد زمان يمكن ایجادها فيه.

بعضی اشکالات به صاحب فصول شده است که ناشی از غفلت کلام ایشان است و این همان شق اول کلام آخوند است. شق دوم هم که بحث شرط تأخر بود.

عبارت خود فصول این است: واعلم انه كما يصح ان يكون وجوب الواجب علی تقدير حصول امر غير مقدور كذلك يصح ان يكون وجوبه علی تقدير حصول امر مقدور فيكون بحيث لا يجب علی تقدير عدم حصوله وعلی تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله وذلك كما لو توقف الحج المنذور علی حصول دابة تعصوبة.

و این همان شرط متأخر است. پس اشکالات مرحوم آخوند هیچکدام به صاحب فصول وارد نیست.

دو اشکال دیگر در کفایه آمده که مرحوم آخوند از دیگران نقل کرده‌اند و هر دو را جواب می‌دهند و به صاحب فصول وارد نمی‌دانند. یکی از این دو اشکال این است که واجب معلق معقول نیست زیرا مستلزم تکلیف به غیر مقدور است. بعد از آنکه مثل وقت خارج از قدرت مکلف است و اگر مولی مکلف کند عبد را به امری مقید به امر خارج از قدرت معقول نیست همان‌طور که مکلف کند او را به خود امر غیر مقدور. امر غیر مقدور چه خودش غیر مقدور باشد و چه قیدش غیر مقدور باشد معقول نیست. و طبق نظر صاحب فصول قبل از ظرف عمل وجوب بر عهده او آمده است و قبل از وقت، مقدور نیست انجام فعل. و قبل از حضور وقت، توجه وجوب نیز نامعقول است.

این توهم جواب داده می‌شود به اینکه آنچه شرط تکلیف است تمکن مکلف در ظرف واجب است نه در ظرف تکلیف و وجوب. یعنی قدرت در ظرف امتثال کافی است و لازم نیست در زمان وجوب و تکلیف قدرت داشته باشد. اشکال آخری که در کلام آخوند آمده و مرحوم آخوند در جواب آن مفصل بحث کرده‌اند که کلام بعض اجلة اهل العصر است و از مرحوم آخوند نقل شده و همین‌طور در کلمات دیگر این اشکال به ملا علی نهایندی صاحب تشریح اصول نسبت داده شده است.

و بعضی نیز احتمال داده‌اند این اشکال از مرحوم سید محمد فشارکی استاد مرحوم نایینی است. و از بعضی کلمات مرحوم نایینی همین برمی‌آید که استاد ایشان نیز چنین اشکالی داشته‌اند و چه بسا نهایت و لب کلام نایینی در واجب معلق نیز همین است. در هر حال تقریب اشکال اینگونه است. واجب معلق نامعقول است. اینکه قبل از وقت، تکلیف بر عهده مکلف باشد نامعقول است.

وزان طلب در تکالیف وزان اراده در تکوین است. هر کجا اراده تکوینی قابل تعلق به شیء باشد، اراده تشریحی نیز قابل تعلق است و هر کجا خواست تکوینی ممکن نباشد، طلب تشریحی نیز ممکن نیست. این حرف تا اینجا عین ادعاست ولیکن به دو بیان این حرف قابل تقریب است:

۱- طلب تشریحی و امر تعلق می‌گیرد به فعل دیگری و انجام فعل از مکلف و به گونه‌ای است که اگر این واسطه نبود، خود امر این کار را انجام داد یعنی امر و طلب تسبیب به وقوع فعل از دیگری است که اگر این واسطه نبود خود امر آن را انجام نداد. پس فعل دیگری باید به نوعی باشد که اگر واسطه نبود خود امر آن را مولی ممکن باشد و نمی‌شود اراده تعلق بگیرد و به کار آینده و قبل از وقت، اراده به آن تعلق نمی‌گیرد زیرا غیر مقدور است. پس اراده تشریحی آن نیز محال است.

پس این قائل حقیقت طلب را، اراده می‌داند و اراده فقط به مقدرات تعلق می‌گیرد و اگر اراده تکوینی نتواند تعلق بگیرد اراده تشریحی نیز تعلق نمی‌گیرد زیرا اراده تشریحی محدود به مواردی است که اراده تکوینی ممکن باشد.

۲- مولی، طلبش به فعل دیگری تعلق می‌گیرد و آنچه طلب به آن تعلق می‌گیرد باید مقدور مکلف باشد. تفاوت این دو تقریب در همین است که در اینجا می‌گوییم باید مقدور مکلف باشد ولی در تقریب قبل می‌گفتیم باید مقدور خود امر

باشد. پس متعلق تکلیف باید قادر بر انجام آن باشد و قدرت شرط صحت تکلیف است و قبل از آمدن وقت نمی‌شود از مکلف انجام کاری را در آن وقت طلب کرد.

مرحوم آخوند حرف ایشان را ساده گرفتند به این معنا که مبنای خودشان را بر ایشان تحمّل می‌کنند و بر آن مبنای می‌خواهد جواب ایشان را بدهند.

آخوند می‌گویند شما فرمودید وزان طلب تکلیفی وزان اراده تکوینی است ما هم قبول داریم. ولی اراده تکوینی به امر متأخر تعلق می‌گیرد پس تکلیف هم تعلیق می‌گیرد. همان‌گونه که اراده تکوینی به امر حال تعلق می‌گیرد. ولذا وقتی اراده کاری در آینده را می‌کنید، شروع به انجام مقدمات آن کار می‌کنید.

یقیناً اراده شما به امر متأخر تعلق گرفته که شما مقدمات آن را انجام می‌دهید و الاً اگر اراده نبود مقدمات انجام نمی‌گرفت. و بعد مرحوم آخوند می‌فرمایند شاید موجب این اشتباه این است که اراده را تعبیر کرده‌اند به مستتبع حرکت عضلات. و این ذکر کرد یعنی این دو باید متصل هم باشند یعنی اراده همان و ترک عضلات هم همان. و این غفلت است از اینکه این کنایه از تاکد شوق است که حتماً انجام می‌گیرد نه اینکه تحرک و شوق مقارن یکدیگرند زماناً.

و چه بسا اراده باشد اما مراد چند سال دیگر انجام گیرد چون مقدمات متعدد دارد که باید انجام گیرد. بعد مرحوم آخوند می‌فرمایند اصلاً واجب غیر معلق نداریم و همه واجبات مطلقه معلقند زیرا مولی واجب می‌کند و می‌خواهد که بعد از علم به تکلیف و بعد از وصول تکلیف و بعد از تصور لزوم انجام تکلیف باید انجام دهد. پس هر تکلیفی به اندازه علم به تکلیف و قصور آن فاصله دارد با طلب. فعل مکلف منفک از اراده و مبادی آن نیست.

و اگر نباشد تعلق تکلیف به فعلی متأخر ممکن باشد ولو زمان اندک باشد با زمان زیاد تفاوتی ندارد چون محذور مستکشل عقلی بود و در فرق آن فرقی بین زمان کم یا زیاد نیست.

یعنی در واجبات منجز، هم فعل متصل متصل به طلب نیست و فاصله بین واجب و طلب افتاده است پس باید بگوید واجبات و طلب تشریحی به کلی محال است و هذا باطل.

پس اگر در واجبات منجز جا داشت تفکیک بین طلب و فعل در واجبات معلق نیز ممکن است و در حقیقت همه واجبات به وقت عقلی معلقند.

جواب آخوند این است که شما اراده را تفسیر به شوق کردید و گفتید شوق به امر متأخر هم تعلق می‌گیرد و شوق اراده نیست و در نظر عده‌ای از محققین اراده حمله النفس و هجمه برای کار است و غیر از آن شوق است و اراده به این معنا به غیر از مقدور و حال تعلق نمی‌گیرد و تحرک عضلات معلول اراده است نه شوق و چه بسا شوق هست ولی تحریک عضلات نیست.

والسلام.

مرحوم آخوند به ملا علی نهایندی دو اشکال کردند:

۱. اگر چه طلب مساوق با اراده است ولی اراده در تکوینیات نیز مقید به امر استقبالی می‌شود و فقط متعلق به امور حالی نیست.

۲. تمام تکالیف حتی منجز هم برگشتش به طلبی معلق است یعنی بین زمان طلب و زمان انجام فاصله‌ای متخلل است ولو فاصله تأمل نسبت به تکلیف.

گفتیم اشکال اول ایشان مبنایی است زیرا ایشان اراده را به شوق تفسیر کرده است و شوق به امر مستحیل نیز تعلق می‌گیرد چه رسد به امر استقبالی.

ولی مرحوم نهایندی منظورش از اراده همان حملة النفس و هجمه است و این منفک از مراد نیست و این اراده به غیر ممکن تعلق نمی‌گیرد.

ولی اشکال این است که اراده تکوینی همان‌طور است که ایشان فرمودند به خلاف اراده تشریحی که اینگونه نیست. اراده تشریحی می‌تواند تعلق بگیرد به امر استقبالی و هیچ اشکالی هم در این نیست. زیرا اراده در جایی از حکم صادر نمی‌شود که لغو باشد و وقتی تکلیف یا در حال و یا در آینده انجام می‌گیرد لغو نیست. و لذا تکلیف عاجز محال عقلی نیست ولی هدف لغو است حکیم آن را انجام نمی‌دهد. یعنی امتناع عقلی ندارد بلکه امتناع عقلایی دارد.

اما اشکال دوم مرحوم آخوند که تمام واجبات را معلق می‌دانند و چون محذور مرحوم نهایندی عقلی بود و طول و کوتاهی زمان در بطلان این محذور تفاوت ندارد.

مرحوم نایینی از این اشکال جواب داده‌اند که آن را ذکر خواهیم کرد ان شاء الله تعالی.

مرحوم نایینی واجب معلق را نامعقول می‌دانند. ایشان می‌گویند قیودی خارج از محدوده طلب هستند و بعضی قیود داخل در دایره طلبند.

یعنی بعضی از قیود با فرض تحقق آنها تکلیف می‌آید و طلب به اینها تعلق نگرفته است. در مقابل بعضی قیود در دایره طلبند و تحقق آنها نیز خواسته شده است.

قسم اول قیود وجوبند و قسم دوم قیود واجبند.

واجب به نسبت به قیود قسم اول، وجوبش مشروط است و دعوتی نسبت به آنها ندارد.

ضابطه اینکه قید از کدام قسم است احدالامرین است:

۱. قید امر غیر اختیاری باشد. در این صورت قید خارج از محدوده طلب است و طلب به آنها تعلق نگرفته است.

اما قیود اختیاری هم می‌تواند داخل در محدوده طلب باشد و هم خارج از محدوده طلب و ... مثلاً تحصیل پول برای حج شرط وجوب است ولی برای نفقه شرط واجب است.

۲. در این موارد ظاهر دلیل معتبر است و باید دید از دلیل چه فهمیده می‌شود؟

ایشان به صاحب فصول می‌گوید پس وقت شرط وجوب است نه به خاطر اینکه وقت امر استقبالی است تا مرحوم آخوند جواب بدهند بلکه مشکل در غیر اختیاری بودن زمان است.

و امور غیر اختیاری حتماً از قیود وجوبند و خارج از محدوده طلب هستند.

زیرا اگر داخل در محدوده طلب باشند تحصیل آن امر غیر اختیاری لازم است و این لغوی باطل است. و در تکوینیات وقتی اراده تعلق می‌گیرد به چیزی و متعلق غرض است.

گاهی غرض تعلق می‌گیرد به آن مطلقاً و قیدی ندارد که در این صورت اراده به آن تعلق می‌گیرد.

و گاهی غرض بر فرض خاصی تعلق می‌گیرد و آن تقدیر خاص یا حاصل است یا غیر حاصل. و غیر حاصل گاهی اختیاری است و گاهی غیر اختیاری و در غیر اختیاری معنا ندارد اراده به آن تعلق بگیرد. و بر همین قیاس است اراده امر و تشریحی.

گاهی اراده تعلق می‌گیرد به چیزی مطلقاً. و گاهی به آن در صورت خاص تعلق می‌گیرد. و آن صورت خاص گاهی قید طلب است و گاهی قید امتثال است. و این گاهی ارادی است و گاهی غیر اختیاری است.

پس از نظر مرحوم نایینی مشکل استقبالی بودن نیست بلکه غیر اختیاری بودن است.

ان قلت: شما که واجب معلق را معقول نمی‌دانید چون قید را غیر اختیاری می‌دانید. اما واجبات مطلقاً داریم که قیود غیر اختیاریه دارند و اراده تشریحی به آنها تعلق گرفته است ولو اراده تکوینی به آن تعلق نمی‌گیرد.

مثلاً اگر مولی گفت صلّ فی مسجد الکوفة و مکلف در جایی است که تا وقتی به مسجد کوفه برسد، عند الفجر است و زودتر از آن نمی‌رسد. پس این مکلف قابلیت دارد که به او امر شود صلّ فی مسجد الکوفة. و این واجب مطلق است و لذا واجب است رفتن به مسجد کوفه. و همین الآن قبل از رفتن به مسجد کوفه اراده تکوینی به انجام نماز در مسجد کوفه تعلق نگرفته است ولی همین الآن تکلیف و اراده تشریحی دارد. پس مواردی هست که اراده تکوینی تعلق نمی‌گیرد ولی اراده تشریحی تعلق می‌گیرد. و فرقی بین صلّ فی مسجد الکوفة و صلّ عند الفجر فی مسجد الکوفة نیست. اگر محال است هر دو محالند و الا هر دو معقولند.

قلت: مرحوم نایینی در جواب کلمات مضطربی دارند. ایشان می‌گویند بین دو مثال فرق است.

در مثل صلّ فی مسجد الکوفة، مقدور مکلف است ولو با واسطه. زیرا مشی به مسجد در اختیار مکلف است و به تبع صلاة در آن. پس تکلیف به امر غیر اختیاری تعلق نگرفته است به خلاف صلّ عند الفجر که فجر در اختیار مکلف نیست. و اینکه می‌بینیم مشی لازم است نه به خاطر اطلاق وجوب؛ زیرا وجوب مشروط است. بلکه به خاطر تفویت واجب است. و این حتی در صلّ عند الفجر فی مسجد الکوفة جاری است و به ملاک تفویت شیء به مسجد واجب است نه به خاطر اینکه واجب اطلاق دارد که حرف صاحب فصول است. والحاصل واجب معلق ممکن و معقول نیست.

در مورد کلام ایشان نقض و اشکالات بسیار مطرح شده است ولی یک مورد نقض برای ایشان ذکر می‌کنیم که جواب ندارد.

اگر مولی امر کند به واجبی که دارای مقدماتی است و مجموع وقتی که مولی مقرر کرده است فقط به اندازه واجب و مقدمات آن است.

مثلاً فرصت مکلف به اندازه نماز آیات و وضوء یا غسل است. این مکلف بعد از تحقق آیه باید وضوء بگیرد یا غسل کند. و وقتی وضوء یا غسل ندارد انجام نماز با طهارت بر او ممکن نیست و لذا اراده تکوینی به آن تعلق نمی‌گیرد در حالی که تکلیف یقیناً وجوب و اراده تشریعی هست. و هر جوابی در این نقض بدهید در توجیه کلام صاحب فصول همان را خواهیم گفت.
والسلام.

جلسه ۲۲۶/۳۷ - ۲۲۲/۱۰/۱۳۸۷ (واجب معلق)

گفتیم مرحوم صاحب فصول برای توجیه مقدمات مفوته، واجب معلق را اختیار کردند و تقریباً همه کسانی که بعد از ایشان این واجب را پذیرفته‌اند از این دید به آن نگاه کرده‌اند.

اما گفتیم یک ثمره عملی بر آن مترتب است و آن وجوب تحصیل مقدماتی است که دلیل خاص بر آن نداشتیم. یعنی این مقدمات برای واجب، کسانی که واجب معلق را انکار می‌کنند همه واجب مشروط می‌شود و لذا انجام مقدمات لازم نیست ولو علم به تمکن و حصول شرط در آینده باشد اما طبق نظر صاحب فصول تحصیل مقدمات لازم است زیرا وجوب فعلی است و واجب معلق است.

کمی از کلام مرحوم نائینی را نقل کردیم. ایشان قائل به استحاله واجب معلق بودند و گفتند حقیقت واجب معلق، همان واجب مشروط مشهوری است.

مرحوم نائینی فرموده‌اند واجب معلق نه در قضایای حقیقیه و نه در قضایای خارجی معقول نیست.

در قضایای حقیقیه بدهاۀ ممکن نیست و در قضایای خارجی نیز برهاناً ممکن نیست پس در قضایای شرعیه واجب معلق بدهاۀ محال است.

و دلیل محال بودن این نیست که اراده به امر استقبالی تعلق نمی‌گیرد بلکه تعلق اراده به امر استقبالی ضروری است؛ زیرا در قضایای شرعیه اراده شارع از ازل بوده است و تعلق گرفته است زیرا شخص عاقل اگر التفات به چیزی پیدا کند یا آن را می‌خواهد یا نمی‌خواهد و اگر می‌خواهد یا با قید می‌خواهد یا بدون قید و اگر با قید یا به نحو واجب مشروط است یا مطلق است ... پس اراده از ازل بوده است.

در اینجا مرحوم نائینی می‌گویند این نسبتی که به شیخ داده‌اند که در واجب مشروط اراده فعلی است اشتباه است و شیخ می‌گوید قضایای شرعیه، قضایای حقیقیه‌اند.

و قضایای شرعیه قضایای خارجی نیستند. شارع از ازل اراده کرده است یا به نحو واجب مطلق و یا به نحو واجب مشروط اراده کرده است پس اراده قید دارد ولی حارث نیست و ازلی است. اینگونه نیست که عند تحقق شرط اراده

حارث شود. بله در قضایای خارجیّه اینگونه است.

پس قید، قید اراده و وجوب است اما این اراده از ازل بوده است.

بنابراین سرّ امتناع واجب معلق عدم تعلق اراده به امر استقبالی نیست بلکه برای این است که واجب با تمام قیودش مقدور مکلف باشد و اگر قیدی خارج از اراده و قدرت مکلف بود باید قید وجوب و حکم باشد نه قید واجب و متعلق حکم.

بله. امر مقدمه می‌تواند هم شرط واجب باشد و هم شرط وجوب، اما غیر مقدور فقط می‌تواند شرط وجوب باشد.

و از آنجا که وقت مقدور مکلف نیست بنابراین واجب معلق ممتنع است و وقت شرط وجوب و حکم است. و لذا اعدام

مقدمات در جایی که دلیل خاص بر وجوبش قبل الوقت نداریم مشکلی ندارد.

بعد اشکالی وارد کردند بر خودشان که بین دو مثال صلّ عند الفجر فی مسجد الکوفة و صلّ فی مسجد الکوفة فرقی نیست در حالی که طبق حرف شما اولی ممتنع است و دومی ممکن است در حالی که یا هر دو باید محال باشد یا هر دو ممکن باشد. زیرا در صلّ فی مسجد الکوفة فرض می‌کنیم. مکلف باید شیء کند که وقتی می‌رسد عند الفجر است. مثال دوم را شما جایز می‌دانید پس باید اول هم جایز باشد یا هر دو ممتنع باشند زیرا گفتید چون زمان خارج از قدرت مکلف است. شرط وجوب است، در مثال دوم نیز مکلف تمکن بر مأمور به با قیودش ندارد زیرا قید آن در مسجد کوفه است که الان نمی‌تواند آن را انجام دهد. پس این قید هم غیر مقدور است پس باید مثال دوم هم محال باشد. والسلام.

جلسه ۲۲۷/۳۸ - ۱۳۸۷/۱۰/۲۳ (واجب معلق)

بحث در کلام مرحوم نائینی بود و نقض ایشان به خودشان را نقل کردیم.

ایشان سعی دارند از این نقض جواب بدهند به نظر می‌رسد ایشان دو جواب دارند:

۱. این جواب می‌گوید در مثل صلّ عند الفجر فی المسجد الکوفة مرحوم نائینی تحصیل مقدمه را لازم می‌دانند.

۲. این جواب می‌گوید در این مثال تحصیل مقدمات را لازم نمی‌دانند.

جواب اول ایشان این است که در مورد نقض ما قبول داریم، واجب مطلق است یعنی در صلّ فی المسجد الکوفة وجوب مطلق دارد و لذا واجب است از همین الآن مقدمات آن را مثل شء فراهم کند. زیرا مکلف در اینجا تمکن بالواسطه دارد و قدرت دارد. زیرا اینجا مطلق است و مقید به وقت نیست. پس چون واجب قیدی ندارد و امتثال این امر بر او ممنوع است و مقدمات آن را می‌تواند انجام دهد.

به خلاف صلّ عند الفجر فی مسجد الکوفة، زیرا در اینجا نماز در فجر حتی با واسطه نیز مقدور مکلف نیست و تا وقتی وقت نیاید تمکن از امتثال ندارد.

در این جواب مرحوم نائینی می‌گوید تحصیل مقدمات صلّ عند الفجر فی مسجد الکوفة لازم نیست.

و بعد از حصول وقت چون قدرت بر انجام ندارد و شرط تکلیف که قدرت است وجود ندارد پس لازم نیست انجام دهد.

مرحوم نائینی در جواب دوم می‌فرماید اینکه دیده می‌شود تحصیل مقدمات در همین مثال واجب است نه به خاطر وجوب گیری است بلکه چون مفوته است و به ملاک تفویت است که واجب شده‌اند.

یعنی مکلف چون می‌داند وجوب یقیناً خواهد آمد و ملاک وجوب تمام است یعنی قدرت دخیل در ملاک نیست دخیل در استیفاء ملاک است در این صورت به خاطر تمام بودن ملاک و به ملاک تفویت مقدمات را انجام دهد.

پس در حقیقت مرحوم نائینی نیز تحصیل مقدمات را در صلّ عند الفجر فی مسجد الکوفه واجب می‌دانند اما نه به خاطر وجوب معلق بلکه به خاطر ملاک تفویت.

و لذا مرحوم نائینی در صدد توجیه مقدمات مفوته موجود است در حالی که گفتیم اثر عملی دارد و با بیان صاحب فصول بسیاری از واجبات معلقند نه مشروط به خلاف منکرین واجب معلق که تمام واجبات مشروط به زمان را مشروط می‌دانند نه معلق.

والسلام.

جلسه ۲۲۸/۳۹ - ۱۳۸۷/۱۰/۲۴ (واجب معلق)

بحث در کلام مرحوم نائینی بود گفتیم ایشان واجب معلق را محال می‌دانند. دلیل اول ایشان همان کلام بعض الاجله در کفایه است که وزان اراده تشریحی، وزان اراده تکوینی است و محال است اراده باشد و مراد نباشد. یا مراد باشد و اراده نباشد پس اگر جایی مراد نبود، اراده نیز نیست. در تشریحات نیز جایی تعلق طلب و اراده تشریحی صحیح است که امکان انبعاث وجود داشته باشد.

مهم این تعبیر امکان انبعاث است. بعضی نقض‌ها به مرحوم نائینی ناشی از عدم دقت در کلام ایشان است. ایشان نمی‌گویند انبعاث فعلی وجود داشته باشد بلکه می‌گویند امکان انبعاث باشد.

دلیل دوم ایشان این است که قیود غیر مقدور، حتماً قیود حکم هستند نه قیود متعلق حکم. وجوب نمی‌تواند به نسبت به قیود غیر مقدور، مطلق باشد بلکه حتماً مشروط است اگر چه نسبت به قیود مقدور، می‌تواند مشروط باشد، می‌تواند مطلق باشد.

و آخرین قسمت کلام ایشان همان نقض و دفع آن است که گذشت و حاصلش این است که وقت قید وجوب است اما مقدمات غیر حاصله مقدوره قید متعلق حکم است و طلب فعلی است و انجام آنها لازم است و تفصیل آن گذشت.

اما آیا حرف مرحوم نائینی صحیح است یا خیر؟

نسبت به برهان و دلیل ایشان که قیاس اراده تشریحی و اراده تکوینی بود جوابش از آنچه در کفایه گفتیم روشن شد.

گفتیم از کجا وزان طلب تشریحی، وزان اراده تکوینی است؟ طلب اعتبار و جعل است و همان طور که می‌توان به امر حال تعلق بگیرد می‌تواند به امر استقبالی تعلق بگیرد. طلب بالفعل وجود دارد اما مطلوب آن در آینده است. جاعل می‌بیند این شیء مقدماتی دارد که باید از قبل انجام شود وگرنه انجام آن واجب در آینده ممکن نیست پس برای لزوم مکلف به انجام آن مقدمات طلب را از قبل انشاء می‌کند و طلب به فعلیت می‌رسد اما زمان واجب استقبالی است.

حتی مصلحت نیز می‌تواند مقید به زمان خاص باشد ولی طلب قبل از آن انشاء شود. لذا این کلام خلاف وجدان است. البته مرحوم اصفهانی نیز همین دلیل را ذکر کرده‌اند و به خاطر همین دلیل قائل به امتناع واجب معلق شده‌اند. اما دلیل دوم ایشان که گفتند وجوب نمی‌تواند نسبت به امور غیر مقدور، مطلق باشد. ما در توضیح کلام ایشان و در توضیح کلام صاحب فصول خواهیم گفت این اشکال وارد نیست. خود مرحوم صاحب فصول نیز قبول دارند که وجوب به نسبت به امر غیر مقدور مشروط است اما مشروط به نحو شرط متأخر.

و اینکه گفته این قسمی از واجب مطلق است دو نکته دارد:

۱. اینکه منظورش این است که نسبت به مقدمات مفوته وجوبش مطلق است نه نسبت به قید وقت.
۲. ایشان می‌گویند وجوب در واجب معلق مطلق است، در مقابل مشروط به شرط مقارن یا متقدم. چون اصطلاح شرط متأخر در آن زمان نبوده است منظور آنها از مشروط نیست یعنی مشروط به شرط مقارن یا متقدم نیست ولی مشروط به شرط متأخر ممکن است باشد. منظورشان از واجب مطلق یعنی واجب فعلی، و وجوب مشروط به شرط متأخر، قبل از حصول شرط، فعلی است و لذا تعبیر به واجب مطلق کرده است.

اینکه می‌گویند زمان قید واجب است یعنی وجوب قبل از آن فعلیت پیدا کرده است.

و لذا گفتیم اشکال مرحوم آخوند در شرط متأخر به ایشان وارد نیست.

و این اشکال به ایشان ناشی از عدم مراجعه به کلمات ایشان است و عدم تعمق در کلمات ایشان است. و خود مرحوم خوئی می‌گویند واجب معلق شما، قسمی از واجب مشروط است اما مشروط به شرط متأخر. و کاش ایشان در رجوع به کلام فصول می‌کرد تا می‌دید خود ایشان همین حرف را دارند. والسلام.

جلسه ۲۲۹/۴۰ - ۱۳۸۷/۱۰/۲۵ (واجب معلق)

بحث در نقضی رسید که مرحوم نایینی بر خودشان مطرح کردند و گفتیم مرحوم اصفهانی نیز همین نقض را مطرح

کرده‌اند و درصدد جواب هستند.

ایشان گفتند اگر قرار باشد واجب به نیست به وقت مشروط باشد پس تا قبل از وقت بر او واجب نیست و بعد از وقت هم به خاطر عدم انجام مقدمات توانایی انجام ندارد پس واجب از او ساقط است و عصیان هم نکرده است. و واجبات مطلقه نیز که مشتمل بر مقدماتی است که باید قبل از واجب شکل بگیرند همه واجب مشروط باشند. و این را ملتزم نمی‌شوند.

مرحوم نایینی جواب داده‌اند که فرق است بین واجب معلق و این مثال نقض.

واجب معلق غیر مقدور است ولی مثال مقدور با واسطه است.

در جایی که می‌گوید وقت فجر نماز بخوان، مکلف توانایی انجام این عمل را ندارد اما وقتی می‌گوید نماز بخوان، مکلف توانایی انجام این عمل را با واسطه و انجام مقدمات دارد.

مرحوم اصفهانی این جواب را رد کرده‌اند و گفته‌اند جای این حرف شما آنجاست که واجب از مسببات تولیدی است. مثلاً گفتند این چوب را بسوزان. سوزاندن در قدرت مکلف نیست بلکه در آتش انداختن مقدور مکلف است و آتش آن را می‌سوزاند. در این موارد قدرت اگر چه بر خود مسبب نیست اما چون قدرت بر سبب هست کافی است.

اما فیما نحن فیه که هم مقدمه و هم ذی المقدمه از افعال مکلفند و از افعال تولیدی نیستند جای این جواب نیست.

مرحوم اصفهانی می‌فرمایند حق در جواب این است که بگوییم:

بین دو مثال فرق است واجب معلق ممتنع و نوعی است و تکلیف باید به ممکن وقوعی تعلق بگیرد و امکان ذاتی در توجه تکلیف کافی نیست.

در جایی که هنوز وقت نرسیده است و تکلیف متوجه مکلف می‌شود امکان وقوعی نیست در حالی که در جایی که وقت رسیده و امر می‌کند، در همه لحظات امکان وقوعی هست عقل در اولین لحظه وقت امکان وقوعی دارد به این صورت که قبل از وقت مقدمه را انجام دهد. و برای کسی که مقدمه را انجام نداده است تکلیف ممتنع بالغیر است نه تمنع وقوعی.

یعنی می‌شود در یک جا تکلیف باشد ولی در واجب معلق تکلیف محال است. و امکان وقوعی با قطع نظر از بود و نبود علت، ممکن است و گرنه هیچ چیز ممکن نیست. پس ملاک صحت تکلیف امکان وقوعی است یا نظر به امکان علتش.

این همان بیان مرحوم نایینی است و مرحوم اصفهانی در متن این جواب را پذیرفته‌اند اما در پاورقی این جواب را رد کرده‌اند و گفته‌اند این جواب حلّ مشکل نمی‌کند.

مکلفی که الان فاقد مقدمه است با این قید وقوع ذی المقدمه از او ممکن نیست.

و همان محذور واجب معلق در اینجا نیز وجود دارد و مثال نقض هم امکان وقوعی ندارد.

همان طور که در واجب معلق امکان وقوعی نبود برای انجام تکلیف مقید به وقت قبل از وقت. در این مثال نیز قبل از

مقدمه، امکان وقوعی تکلیف مقید به مقدمه نیست. پس تا اینجا جوابی از نقض ندارند.

اما ایشان در حاشیه جواب دیگری ارائه داده‌اند و گفته‌اند بین واجب معلق و واجب مقید به قید مفقود فرق است. زیرا اگر هر دو امکان وقوعی ندارند اما در مثال نقض امکان استعدادی وجود دارد و در صحت تکلیف نه امکان ذاتی کافی است و نه امکان وقوعی. بلکه امکان استعدادی مصحح تعلق تکلیف است.

امکان استعدادی یعنی قوه منبث در جوارح و عضلات وجود دارد ولو قبل از مقدمه. و بعد از انجام مقدمه، تغییری در این قوه پدید نمی‌آید. به همان نسبتی که قبل از ظهر توان و قوه انجام وضو را دارد. همان موقع قوه و توان انجام نماز را هم دارد بالمباشره. اما این قوه به فعلیت نرسیده است.

پس امکان استعدادی از سابق هست و تا مانعی وجود دارد به فعلیت نمی‌رسد ولی وقتی مانع برطرف شد به فعلیت می‌رسد.

اما در واجب معلق قبل از رسیدن وقت امکان استعدادی نیز وجود ندارد و قبل از ظهر امکان استعدادی به نسبت به انجام آن در قبل از ظهر وجود ندارد.

مرحوم صدر فرموده‌اند منظور شما از امکان استعدادی چیست؟ اگر مرادتان این است که قوه سابق **متموری** وجود دارد که چون مانع وجود دارد به فعلیت نمی‌رسد روشن است این امکان استعدادی شرط در صحت تکلیف نیست و اگر برگشت به امکان وقوعی می‌کند که همان اشکال بر آن وارد است.

والسلام.

جلسه ۲۳۰/۴۱ - ۱۳۸۷/۱۰/۲۸ (واجب معلق)

بحث در کلام مرحوم اصفهانی بود ایشان فرمودند در صحت تکلیف امکان ذاتی معقول نیست. و در صحت تکلیف امکان وقوعی نیز معتبر نیست. چه بسا تکلیفی امکان وقوعی نداشته باشد اما تکلیف به آن صحیح است. و آنچه مصحح تکلیف است امکان استعدادی است. و در جواب معلق امکان استعدادی نیست ولی در واجب متوقف بر مقدمات غیر حاصله امکان استعدادی وجود دارد.

مرحوم صدر به ایشان اشکال کردند منظور شما از امکان استعدادی چیست؟ اگر مرادتان آن قابلیت است که وجود دارد و فرق آن با امکان ذاتی آن است که در امکان ذاتی یک وجود عینی در خارج وجود ندارد اما در امکان استعدادی به معنای قوه **معدّ** یک واقعیت عینی و خارجی است وجود دارد.

پس شما می‌گویید در واجب معلق قابلیت وجود در خارج نیست و امکان تحقق واجب نیست جواب این است که در صحت تکلیف وجود چنین امکانی شرط نیست و امکان استعدادی در ظرف تکلیف شرط نیست بلکه در ظرف امثال کافی است.

و اگر مرادتان از امکان استعدادی، امکان وقوعی است خودتان قبول کردید امکان وقوعی شرط تکلیف نیست.

و لذا این جواب شما حلّ مشکل نمی‌کند.

باقی اشکالات به مرحوم نایینی و اصفهانی در ذیل توضیح ما از واجب معلق خواهد آمد. ما در رابطه با تحقیق واجب معلق چند امر را ذکر می‌کنیم:

امر اول: شکی نیست از اینکه وجوب واجبی در ظرف خاصی به علاوه وجوب امری دیگری قبل از آن ظرف ممکن است بلکه واقع است. به تعبیر دیگر وجوب مقدمات مفوته شکی در امکان و وقوعش نیست و بحث در تحلیل و چگونگی آن است.

شارع می‌تواند بگوید کسی که در ظهر آب ندارد باید قبل از آن وضو بگیرد. همان روایت سجده بر برف که فرموده بودند این ارض موبقه است دلیل به وقوع این دسته از اوامر است.

حتی منکرین، قائل به عدم امکان این مسئله نیستند فقط کسانی که قائل به واج معلقند وجوب آن را از باب مقدمه می‌دانند و منکرین از جهت دیگر آنها را واجب می‌دانند.

گفتیم تنها تفاوت منکرین و قائلین این است که قائلین وجوب مقدمات مفوته را علی القاعده می‌دانند و منکرین خلاف قاعده می‌دانند.

امر دوم: نسبت به مقدمات مفوته باید واجب معلق را تحلیل کنیم.

در اینکه حقیقت واجب معلق چیست در کلام فصول ۴ امر را می‌بینیم و وجوب را نسبت به آنها باید بسنجیم. مثلاً در نماز ظهر چهار امر وجود دارد:

۱. زوال که زمان و وقت است و از حیظه قدرت مکلف خارج است.

۲. بلوغ مکلف به این زمان.

۳. خود ماهیت مأمور به و خود نماز.

۴. ربط بین مانعیت مأمور به و زوال و وقت.

باید دید وجوب نسبت به کدام مطلق است و نسبت به کدام مشروط است.

نسبت به وقت واضح است که وجوب نسبت به آن اطلاقی ندارد و وجوب مشروط به آن است. حتی اگر مقدور بود ظاهر خطاب عدم وجوب تحصیل آن است.

خطاب نسبت به وقت مشروط است. و لذا مرحوم خوبی کلامی دارند که عدم جواز سکنی در قطبین و جاهایی که شب و روز آن تفاوت دارد با شب و روز طبیعی می‌گوید از ضرورت شرع می‌فهمیم که انسان باید جایی را انتخاب کند که نتواند نماز بخواند و ربطی به خود خطاب صلاة ندارد.

پس خود فصول هم می‌گوید خطاب در مورد وقت مشروط است.

در مورد بلوغ مکلف به آن زمان نیز همین‌طور است. و خطاب نسبت به بلوغ مشروط است.

نه فقط به خاطر عدم مقدور بودنش بلکه حتی اگر مقدور بود هم خطاب نسبت به آن مشروط بود.

اما در مورد ذات مأمور به که یک امر ممکن است. و در مورد ربط این عمل به زمان خاص که امری است که ممکن و مقدور. یعنی همان طور که می تواند نماز را ظهر بخواند می تواند قبل از ظهر بخواند.

واجب معلق را باید نسبت به این سنجید. ظاهر دلیل و واجب معلق این است که تکلیف هر دو مورد را شامل می شود و نسبت به آنها اطلاق دارد و بر مکلف واجب است هم اصل مأمور به را انجام دهد و هم اینکه آن ربط را رعایت کند. و نماز را در ظهر بخواند.

پس مشکلی در فعلیت تکلیف نسبت به این دو مورد وجود ندارد و از همان ابتدا نسبت به این دو تکلیف وجود دارد.

پس واجب معلق امر نامعقولی نیست می ماند بحث اثباتی آن که محول به علم فقه است.

پس اصل وجوب مقدمات هم از نظر همه ممکن بود.

امر سوم برهان بر واجب معلق است که خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

والسلام.

جلسه ۲۳۱/۴۲ - ۱۳۸۷/۱۰/۲۹ (واجب معلق)

بحث در برداشت ما از واجب معلق بود. اگر چه وجوب را نسبت به وقت و بلوغ به آن مشروط تصور کردیم اما این مشروط بودن نه نحو شرط متأخر است نه شرط متقارن و تمایز واجب معلق از واجب مشروط به همین نکته است که تعبیر از واجب مشروط یعنی واجب به شرط مقارن که تا شرط نباشد وجوب هم نیامده است اما واجب معلق مشروط به شرط متأخر است و قبل از تحقق طرف شرط در خارج وجوب فعلیت می یابد. و قبل از وقت و تحقق بلوغ او مکلف است البته اگر در خارج بعداً به آن برسد. و تحقق طرف شرط در خارج کاشف از سبق تحقق وجوب است.

امر سوم: بعد از آنکه مشخص شد ثمره نزاع در واجب با معلق و وجوب مقدمات مفوته روشن شد حقیقت واجب معلق برگشتش به یک بحث لفظی است نه یک بحث حقیقی.

اینکه می گوئیم آیا واجب معلق ممکن است یا خیر؟ مراد این است که آیا می شود تعبیری که در واجبات معلقه آمده است دال بر وجوب مقدمات مفوته باشد یا نه؟

یعنی اگر قید به حسب ظاهر به وجوب و حکم تعلق نگرفت آیا می توان از آن وجوب مقدمات مفوته را برداشت کرد یا خیر؟

حقیقت و لب و اساس نزاع به این برمی گردد؟

چون امکان وجوب مقدمات مفوته ثبوتاً که در آن نزاعی نبود فقط ملاک وجوب تفاوت داشت.

یعنی آیا این تعبیر به واجب مشروط برمی گردد تا وجوب مقدمات مفوته را نتوان از آن استنباط کرد یا خیر. به وجوب مشروط بر نمی گردد تا وجوب مقدمات را از آن استفاده کرد. پس بحث یک بحث لفظی است نه واقعی و حقیقی.

در عمق و حقیقت این بحث چیزی غیر از این نیست.

امر چهارم: ادله اثبات واجب معلق یا همان اطلاق دلیل واجب بر وجوب مقدمات مفوته.

۱. ظهور که قبل از آن تعبیر به وجدان کردیم. یعنی از ظاهر خطاب واجب معلق ظهور را در این می‌بینیم که اگر قید را قید وجوب قرار دهد واجب مشروط است و اگر قید واجب قرار داد از آن واجب مقدمات مفوته را می‌فهمیم. یعنی مقدمات قبل از ظرف امتثال واجب، واجب هستند.

که از کلمات فصول نیز همین برمی‌آید.

۲. قیاس قضایای حقیقیه به قضایای خارجی است. همان‌که عکسش را مرحوم نایینی فرمود.

در قضایای خارجی می‌تواند به راحتی تفاوت بین دو تعبیر را دریافت.

قضایای حقیقیه و خارجی از این دست تفاوت ندارند فقط در این است در قضایای خارجی حکم بر یک موضوع مشخص خارجی تعلق گرفته است و در قضایای حقیقیه بر موضوع مفروض الوجود کلی تعلق گرفته است. وجدان و ظهور نیز همین است که خطاب را به دو گونه می‌توان بیان کرد و یکی به تعبیر وجوب مشروط و دیگری به تعبیر وجوب مطلق که واجب معلق است.

و اینکه بحث در وجوب مقدمه، بحث عقلی است نه لفظی و تعبیر در آن تفاوت ندارد که مرحوم شیخ فرموده‌اند صحیح نیست و اتفاقاً بحث لفظی است و همه پذیرفته‌اند وجوب مقدمات مفوته عقلاً امکان دارد حال آیا لفظ دلالت دارد یا ندارد؟

والسلام.

جلسه ۲۳۲/۴۳ - ۱۳۸۷/۱۰/۳۰ (واجب معلق)

دلیل بعدی بر واجب معلق.

۳. گفتیم حقیقت واجب معلق قائم به اعتبار است و همان‌طور که می‌شود تکلیفی را اعتبار کرد مثل واجب منجز که ظرف وجوب و واجب یکی است و می‌شود تکلیف به نحو واجب معلق اعتبار شود.

تکلیف عاجز امتناع عقلی ندارد زیرا تکلیف امر اعتباری است اما چون لغو است مشکل دارد. امتناع عقلی آن به لحاظ حکمت و لغویت است.

و در اینجا لغویت وجود ندارد و وجوب مقدمات و خبر در تام بودن ملاک آنها کافی است برای وجوب معلق.

خصوصاً مثل مرحوم اصفهانی که خودشان قبول دارند تکلیف اعتبار است و مشکلاتی مثل اجتماع ضدین و ... در اعتبار و تکلیف جا ندارد.

خصوصاً بر مسلک ما که احکام اقتضایی و حیثی هستند نه فعلی اوضح است. پس تکلیف فعلی است و وجوب مطلق نسبت به مقدمات مفوته دارد. اما نسبت به وقت و اموری که خارج از اختیار مکلف است مشروط است به نحو شرط متأخر.

و عجب است از مرحوم نایینی که ایشان شرط متأخر با عنوان انتزاعی را جایز می‌دانند ولی این وجوب معلق را انکار کرده‌اند.

و عجب است از مرحوم صدر که واجب معلق را مقابل واجب مشروط به شرط متأخر و مقارن قرار می‌دهند. این نشان می‌دهد ایشان نیز به کلام صاحب فصول مراجعه نکردند. این واجب معلق که در کلام شهید صدر آمده است از ابتکارات خود ایشان است و آن نیست که صاحب فصول می‌گویند.

حتی واجب معلق که مرحوم خوبی تصور کردند همین واجب مشروط به نحو شرط متأخر است. اما مرحوم صدر واجب معلق را پذیرفته ولی واجب معلق که مشروط به شرط متأخر هم نیست و به صاحب فصول نسبت می‌دهند. اثبات این واجب بر عهده خود مرحوم صدر است و کلمات ایشان وافی به این مطلب نیست و کلمات ایشان خلط بین امر اول و چهارمی است که ما عرض کردیم.

یعنی بین زمانی که شرط است و بین ربط فعل و زمان که شرط نیست خلط کرده‌اند و گفته‌اند وجوب مشروط به زمان نیست زیرا مضمون التحقق است.

سؤال این است آیا اگر امری حتمی بود دیگر وجوب نمی‌تواند به آن مشروط باشد؟ ماه رمضان قطعی الحصول است اما قبل از آن قطعاً تکلیف نیست. بله. چون حتمی است مولی آن را به حساب نمی‌آورد و در لسان دلیل آن را اخذ نمی‌کند اما حقیقتاً و واقعاً که مشروط است.

حاصل و نتیجه اینکه واجب معلق ممکن است و استحاله‌ای ندارد و قبل از زمان وجوب فعلی است و زمان به نحو شرط متأخر اخذ شده است.

۴. دلیل چهارم بر امکان وجوب معلق، وقوع و بلکه شیوع واجب معلق در شریعت است. یعنی موارد نقض امتناع واجب معلق است.

یکی آن بود که خود مرحوم نایینی و اصفهانی بیان کردند واجباتی که مقدماتش حاصل نیست. و حقیقت این واجب معلق است.

نقض دوم همان است که قبلاً گفتیم که در جایی که تکلیف به واجب صحتش مشروط به مقدمه و امری که آن مقدمه هم مشروط به وقت واجب است باشد. مثلاً می‌گوید نمازی واجب است که وضوی آن باید در وقت باشد. مثلاً به زن

مستحاضه گفته‌اند نماز و غسل هر دو باید در وقت نماز باشند. آیا تکلیف به این واجب صحیح است یا خیر؟

یقیناً صحیح است و شما که قائلید وجوب مشروط به وقت است پس مقدمه نیز مشروط به وقت است. در مثال‌های خود ایشان می‌گفتند امکان وقوعی هست اما در اینجا امکان وقوعی هم نیست.

نماز مقید به وقت مقید به مقدمه به وقت. امکان وقوعی ندارد. یعنی این در وقت این نماز امکان وقوعی ندارد. یعنی در اول وقت امکان ندارد نماز را با وضوی در وقت بخواند.

نقض سوم واجبات تدریجیه است. آیا در این واجبات نیز تکلیف محال است در حالی که نمی‌تواند در اول وقت

آخرین جزء واجب را به جا آورد در حالی که شما می‌گویید در صحت تکلیف شرط است در اول وقت بتواند جزء را انجام دهد و الا واجب نیست.
والسلام.

جلسه ۲۳۳/۴۴ - ۱۳۸۷/۱۱/۱ (واجب معلق)

کلام در نقض‌هایی بود که به منکرین واجب معلق وارد بود و این‌ها خود می‌تواند دلیلی بر امکان واجب معلق باشد. گفتیم واجبات تدریجیه نقض سوم است. برخی از واجبات دفعتاً ممکن نیستند بلکه به صورت تدریجی در خارج محقق می‌شوند و بیشتر واجبات ما از این قبیلند. مثل نماز و روزه و حج. و اگر بنا باشد جعل وجوب در جایی امکان داشته باشد که امکان انبعاث در آن لحظه واجب باشد لازم می‌آید در تمام این موارد بگوییم در زمان جزء اول: وجوب جزء آخر و بعدی هنوز فعلیت پیدا نکند و متوقف به رسیدن زمان خودش و امکان انبعاث باشد. و این را به حسب ارتکاز نمی‌تواند به آن ملتزم شد. این نقض هم در کلام مرحوم نایینی آمده است و هم در کلمات مرحوم اصفهانی بیان شده است. ما ابتدا سراغ کلمات مرحوم نایینی می‌رویم:

دو بزرگوار این نقض را از ایشان نقل کردند و دو بیان متفاوت در جواب نقل کرده‌اند:
یک بیان آن است که مرحوم شاهرودی که از اجله شاگردان مرحوم نایینی است ذکر کرده‌اند. مرحوم مروج که شاگرد ایشان است تقدیر درس ایشان را دارد.

حلی که نقل کرده‌اند این است که وجوب فعلی در واجبات تدریجی اشکال ندارد اگر چه امکان انجام جزء متأخر متصل به حکم وجود ندارد و در عین حال واجب معلق باطل است. فرق این است که در مرکبات یک وحدت و اتحاد عرفی است و گویا وجوب و حکمی که می‌آید متصل به کل اجزاء است. یعنی چون اولین جزء و آخرین جزء واحد عرفی‌اند و وحدت اعتباری دارند، ولو به دقت آخرین جزء منفک از حکم است ولی عرفاً و اعتباراً متصل است و باید مجموعه واجب متصل به حکم باشد نه تک تک اجزاء.

و لذا در موضوعات عرفی که وحدت دارند، عرفاً همین‌گونه است. مثلاً اگر آب قلیلی باشد که مسافت طولانی را گرفته است در صورت تماس اولین جزء آن با نجاست باعث می‌شود عرفاً آخرین جزء آن را نجس‌داند و آن را یک واحد عرفی می‌داند و لذا می‌گوید کل به نجس تماس گرفته است ولو تک تک اجزاء این تماس را نداشته‌اند.

و بر همین اساس من وجوب، واجبات تدریجیه است اما در واجب معلق اینگونه نیست.

احتمالاً مرحوم نایینی ناظر به نکته دیگری هستند که بعداً ذکر خواهیم کرد.

اشکال این کلام را ابتدا از خود مرحوم شاهرودی نقل می‌کنیم.

بحث ما در عرفیان نبود در عقلیات بود. آیا بحث در جایی که امکان انبعاث نیست ممکن است شما گفتید نه. پس

نظر عرف دخالتی ندارد. جایی فعلیت حکم ممکن است که انبعاث ممکن باشد پس در این صورت شما با نظر عرف نمی توانید حل مشکل کنید.

مرحوم شاهرودی بعد از این بیانی دارند برای توجیه کلام مرحوم نائینی که دقیقاً همان بیان خود مرحوم نائینی است و فقط یک مثال اضافه کرده اند و آن استصحاب است و احتمالاً مقرر نتوانسته است به لب مطلب ایشان برسد. خود مرحوم شاهرودی در صدد توجیه برآمدند قبل از این بیان و آن را با شرط متأخر حل کرده اند که خود مرحوم صاحب فصول به آن اشاره کرده اند.

بیان دوم که از مرحوم نائینی نقل شده است. مرحوم روحانی نقل کرده اند و منبع خودشان را ذکر نکرده اند. بیان ایشان همان شرط متأخر است. در اول جزء، جزء آخر نیز واجب است اما مشروط به شرط متأخر که تا آن موقع برسد و بماند. البته اگر این جواب مرحوم نائینی باشد حدوث ایشان باید عرض کرد، پس واجب معلق را نیز با شرط متأخر می توان حل کرد. همان طور که خود صاحب فصول گفته اند. و همین بیان در واجب معلق می آید. با این بیان روشن می شود که در نهایت مرحوم نائینی تقض را پذیرفته است. والسلام.

جلسه ۲۳۳/۴۵ - ۱۳۸۷/۱۱/۲ (واجب معلق) مقدمات مفوته

از بحث واجب معلق نکته ای باقی مانده است و آن اینکه همان طور که واجب معلق تصویر شد و بر آن وجوب واجبات مفوته را مترتب کردند و می توان حرام معلق را تصویر کرد.

همان طور که حرام مطلق و مشروط داریم، حرام معلق و منجز نیز هست و همان طور که در واجب معلق وجوب مقدمات مفوته مترتب بود در حرام نیز همین اثر را دارد. یعنی حرمت فعلی است قبل از تحقق آن ظرف و زمان، اما امتثال و اجتناب در آن ظرف خاص است. مثلاً در باب تروک احرام، اگر اینگونه باشد که تروک احرام به نحو حرمت معلقه حرام باشد، یعنی الان که متلبس به احرام نیستی حرام است ایجاد تظلیل در حال احرام. و نتیجه این است که اگر مکلف بداند اگر محرم شود ناچار از تظلیل است. جایز نیست محرم شود.

اما اگر حرمت مشروط باشد یعنی وقتی محرم شدی حرام است تظلیل، در این صورت احرام مشکلی ندارد. و تمام کلمات در واجب معلق در اینجا نیز جاری است. و بیشتر تقسیمات جاری در واجبات در محرمات نیز جاری است.

i. مقدمات مفوته

مرحوم آخوند وارد بحث مقدمات مفوته شده اند که از مباحث مثمر و مهم در فقه است. ایشان می فرمایند اینکه گفته شد مقدمات در واجبات باید حفظ شوند و تحفظ بر آن لازم است حال چه به وجوب شرعی و چه به وجوب عقلی در جایی است که وجوب فعلیت پیدا کند فعلیت وجوب نیز به سه چیز است علی سبیل منع

الخلو:

۱. وجوب مشروط باشد و شرط آن تحقق پیدا کند بلا فرق که شرط مقارن باشد یا متأخر.

و بعد از فضیلت شرط واجب نیز فعلی است و وجوب مقدمات غیر فعلی است.

۲. وجوب منجز باشد.

۳. واجب معلق باشد. که وجوب در آن فعلی است.

از اینجا روشن می‌شود آنچه که مقدمه تصور شده است، مقدمه وجوب نباید باشد و مقدمه وجوب تحصیلش لازم

نیست.

مقدمه وجوب نیز سه گونه است:

۱. جاعل به صراحت وجوب را معلق بر آن کند. اگر استطاعت محقق شد، وجوب هست. و بگوید شرط وجوب این

است که می‌تواند با جمله شرطیه بگوید.

۲. آنچه مقدمه است در عنوان مکلف اخذ شود، مثلاً المستطیع یجب علیه الحج، المسافر یقصر و ... در این صورت نیز

مقدمه وجوبیه است و تحصیل آن لازم نیست.

بلکه مستحیل است در این موارد حکم دعوت به ایجاد موضوع کند زیرا مانند علّت برای حکم است و معلول نمی‌تواند

علّت خودش را محقق کند.

۳. جایی که شارع وجوب را وابسته به مقدمه‌ای کرده است در ظرفی که مقدمه بودن اختیار موجود شود یا ولو به

اختیار موجود شود اما وابسته به وجود اتفاقی آن باشد.

یعنی شارع تصور کرده وجود این مقدمه از ناحیه امر شارع و دعوت او نباشد بلکه جایی که وجود آن اتفاقی باشد.

حال این اتفاق چه به اختیار باشد و چه بدون اختیار باشد.

بلکه ممکن است وجود حرام چیزی موجب حکم شود.

در تمام این موارد تحصیل مقدمه لازم نیست و همه مقدمه وجوب هستند.

اما با فرض فعلیت وجوب، تحصیل مقدمه لازم است.

والسلام.

جلسه ۲۳۵/۴۶ - ۱۳۸۷/۱۱/۵ مقدمات مفوته

مقدمه بحث را از کلام آخوند نقل کردیم. و گفتیم مقدمات وجوب خارج از محل نزاعند و لامز التحصیل نیستند.

ایشان گفتند وجوب با جمله شرطیه یکی از طرف اخذ شیء برای مقدمه وجوب است و طریق دیگر اینکه عنوانی در

ناحیه موضوع اخذ شود. و راه دیگر این بد که وجود اتفاقی شرط دخیل در حکم باشد در مقابل اختیاری و یا اختیاری

غیر ناشی از دعوت شارع به ایجاد ذی المقدمه.

البته شاید عبارت آخوند در قسم سوم بیان دیگری داشته باشد و آن اینکه شارع می‌تواند یک امری را به نحو وجود اتفاقی در مقابل وجود قصری در دلیل اخذ کند. و این در مقام ثبوت و تصور است. یعنی وجود اتفاقی باشد حال چه امر غیر اختیاری باشد یا امر غیر اختیاری مکلف باشد ولو در اختیار دیگری باشد مثل بذل در تحصیل استطاعت. مرحوم آخوند در ادامه می‌فرمایند در توجیه وجوب مقدمه قبل از تحقق وجوب و رسیدن زمان واجب تنها راه واجب معلق صاحب فصول نیست.

راه دیگر واجب مشروط به شرط متأخر است. یعنی مقدمه وجودیه به وجوب مقدمی واجب باشد بر اساس واجب به شرط متأخر. و لذا وجوب قبل از رسیدن شرط فعلیت می‌یابد و وجوب فعلی است و لذا مقدمه نیز واجب است. پس تاکنون سه راه یا دو راه ایشان ارائه دادند. واجب معلق، واجب مشروط منسوب به شیخ، واجب مشروط به نحو شرط متأخر.

ایشان می‌فرمایند اگر دلیل اقامه شد بر وجوب مقدمه مفوته، آنّا کشف می‌کند وجوب ذی المقدمه حالی و فعلی است حال فعلی یا وجوب معلق یا شرط متأخر.

و حال اگر قطع داشتیم وجوب ذی المقدمه فعلی و حالی نیست و هیچ کدام از این سه راه چاره‌ساز نبود و وجوب مشروط به شرط مقارن است.

راه وجوب مقدمات مفوته، واجب نفسی تهیوی است. یعنی وجوب مقدمه به دلیل خاص اگر ثابت شد، دیگر وجوب تبعی و مقدمی نیست زیرا فرض شده هنوز ذی المقدمه وجوب فعلی ندارد بلکه وجوب نفسی دارد. و البته چون غرض در خود مقدمه نیست بلکه غرض رسیدن برای ذی المقدمه است و لذا عقاب مستقل ندارد که اگر مکلف ترک ذی المقدمه کرد به واسطه ترک مقدمه، یک عقاب بیشتر ندارد، پس وجوب نفسی تهیوی است.

حال ان قلت: اگر نباشد ذی المقدمه وجودش فعلیت پیدا کند قبل از رسیدن زمان واجب، دیگر باید تمام مقدمات آن به نحو موسع واجب باشد و دیگر مقدمه مفوته خصوصیتی ندارد. یعنی مقدماتی که بعد از وقت نیز امکان انجام آنها وجود دارد قبل از وقت واجب باشند به نحو موسع.

قلت: که این لازمه حرف ماست و مناصی از آن نیست مگر اینکه مقدمه خصوصیتی داشته باشد که قبل از وقت صحیح نباشد مثلاً وضوی بعد از وقت یا غسل بعد از وقت مقدمه باشد.

و این همان قسم سوم از وجوب مشروط است که ایشان فرمودند.

این تمام کلام آخوند بود.

قبل از تحقیق مطلب توضیحی در مورد واجب نفسی تهیوی ذکر کنیم. بعید نیست وجوب تعلّم از این قبیل باشد یعنی تعلّم نسبت به واجب قبل از حصول شرط و فعلیت وجوب واجب است و مکلف معذور از ترک واجب به خاطر تعلّم نیست. و این وجوب نفسی تهیوی است.

و شاید از این باب گفته شود تعلیم و تبلیغ احکام مستحبات واجب باشد و این محذوری ندارد و عمل مستحب است

و تعلیم با تعلّم آن واجب باشد زیرا در همین یاد گرفتن یا یاد دادن غرض و ملاک هست. و خود همین زمینه‌ساز انجام مستحبات است.

و این همان است که در کلمات شهید صدر آمده است و شارع بربید سدّ ابواب العدم من هذه الناحية. یعنی عدم از ناحیه عدم تعلّم در خارج نباشد. والسلام.

جلسه ۲۳۶/۴۷ - ۱۳۸۷/۱۱/۶ مقدمات مفوته

تحقیق در مقدمات مفوته مستلزم تکلم در دو امر است:

امر اول: محل نزاع و محل اختلاف قوم.

۱. تعبیر مقدمات مفوته ممکن است تعبیر موهمی باشد و کسی توهّم کند جایی برای نزاع نیست.

منظور از مقدمات مفوته اگر این باشد که جایی که وجود غرض و ملاک در آنچه با ترک آن ذی مقدمه فرق می‌شود معلوم است که لازم است و جای تردید نیست.

لذا مراد مفوته لویی است. یعنی اگر مولی غرضی داشت به گونه‌ای است که حصول غرض بدون آن مقدمه ممکن نیست. اما اصل وجود غرض مشکوک است.

و محل نزاع همین است که آیا مولی در مورد آن ذی المقدمه غرض الزامی دارد یا ندارد تا اگر داشته باشد مقدمه واجب باشد.

یعنی آیا مولی در نماز ظهر برای کسی که تمکن از وضو بعد از ظهر نارد و غرض دارد یا ندارد، اگر دارد وضو قبل از وقت واجب است و الا واجب نیست.

پس باید تعبیر عوض شود و گفته شود مقدماتی که ترک آنها باعث انجام ندادن واجب است اما اینکه چیزی فوت می‌شود یا نه معلوم نیست. پس بحث در صغریت مفوته است یعنی آیا مفوت هست یا نیست؟

۲. بحث در مقدمات مفوته در مقدمات وجودیه است نه مقدمات وجوبیه و مقدمات وجوبیه، کسی توهّم وجوب آنها را نکرده است و فرقی نیست در عدم وجوب مقدمات وجوبیه که بر چه اساس در وجوب اخذ شده باشند با جمله شرطیه یا با اخذ عنوان یا با وجود اتفافی

۳. بحث در مقدمات مفوته، در غیر مقدمات مقارن واجب است. یعنی اگر مقدمات عرفی باشند که فقط مقارن با واجب انجام می‌گیرند. داخل بحث نیست و آنها تردیدی در وجوبشان نیست بلکه مقدماتی مراد است که می‌تواند آنها را خارج از وقت و قبل از واجب انجام داد.

۴. بحث در وجوب مقدمات مفوته به لحاظ فرض اتصالات ادله است یعنی بحث این است که اگر ما باشیم و اتصالات ادله و دلیل خاصی بر وجوب مقدمات مفوته نداشته باشیم آیا آنها واجبند یا نه؟ وگرنه اگر دلیل خاص بر وجوب مقدمات

مفوته داشته باشیم کسی شک در وجوب آن ندارد. حال وجوب آن بر هر اساسی تجیه شود واجب معلق یا مشروط به شرط متأخر یا واجب نفسی تهیوی.

۵. نزاع در مقدمات مفوته دو نزاع است: یکی نزاع صغروی است و دیگری کبروی است و آنچه مهم است بحث کبروی است توضیح اینک:

یک بحث در این است که آیا واجب معلق معقول است یا نه؟ این نزاع صغروی است یعنی نزاعی در این نیست که اگر جایی واجب مطلق بود انجام مقدمات آن لازم است ولی نزاع این است که واجب معلق واجب مطلق است یا واجب مشروط است. یعنی آیا این مقدمه، مقدمه واجب مطلق است تا مفوته باشد یا مقدمه واجب مشروط است تا مفوته نباشد؟ نزاع کبروی در این است که جایی که واجب مشروط است. یعنی حتماً واجب مشروط به شرط مقارن است و قبل از تحقق شرط وجوب فعلیت ندارد حال آیا می‌توان وجوب مقدمه این واجب را تصور کرد؟ یعنی با اینکه هنوز خود واجب فعلی نشده و بر عهده مکلف نیامده است می‌شود مقدمه آن بر عهده مکلف آمده باشد؟ این نزاع کبروی است تمام در صغروی و عدم تکلیف به ذی المقدمه فرض شده است و نزاع کبروی است.

بحث از واجب معلق بحث از صغری است و آنچه کبری است وجوب مقدمات واجب مشروط قبل از تحقق شرط است.

۶. روشن شد آنچه محل بحث است وجوب مقدمات واجب مشروط. بنابر مسلک مشهور است که قید را شرط وجوب و هیئت می‌دانند اما بر مبنای مرحوم عراقی که قید را قید متعلق حکم و واجب می‌دانند و قبل از تحقق شرط اراده و وجوب را فعلی می‌دانند و فقط فاعلیت نارد در این صورت وجوب مقدمات وجودیه علی القاعده است و محل بحث نیست. فقط آن مقدماتی که شرط فاعلیت است واجب التحصیل نیستند.

پس بر مسلک مرحوم آغاضیاء مشکلی در وجوب نیست و بحث صغروی است.

۷. آنچه محل بحث است جایی است که توقف آن واجب بر مقدمه قبل از وقت دائمی نباشد. یعنی انجام واجب اتفاقاً و تصادفاً متوقف بر انجام خارج از وقت مقدمه شده است. اما اگر جایی توقف بر انجام خارج وقت دائمی باشد مثل انجام حج که وابسته است به مسیر الی المشاعر و این دائمی است، شکی در وجوب این مقدمه نیست و حتی منکرین وجوب مقدمه مفوته، در اینجا باید قائل به وجوب باشند. این را مرحوم صدر دارند.

ما می‌گوییم اینکه گفته می‌شود توقف واجب بر مقدمه اگر دائمی بود تحصیلش لازم است به ملاکی است که اگر آن ملاک باشد واجب التحصیل است و الا لازم التحصیل نیست ولو دائماً باشد. آن ملاک لغویت جعل است. یعنی اگر جایی از عدم وجوب آن لغویت جعل شارع پیش بیاید واجب است آن مقدمه. و ما برای این تاکنون مثالی پیدا نکرده‌ایم.

گرچه کبری صحیح است اما صغریاً مثالی پیدا نکردیم و مثال مرحوم صدر ناتمام است. در این مثال مراد شما سیر قبل از استطاعت است یا بعد از استطاعت. اگر مرادتان بعد از استطاعت است که شکی در وجوب آن نیست و وجوب فعلیت پیدا کرده است و دیگر مقدمه مفوته نیست. پس ایشان باید جایی را بگویند که سر مقدمه بل از استطاعت است

یعنی انجام حج موقوف بر سیر قبل از استطاعت است و این دائمی نیست و در حق همه نیز اینگونه نیست پس مثال صحیح نیست حتی اگر ملاک لغویت جعل هم نبود ملاک دائمی نبود.

بلکه اصلاً شاید توقف واجب بر مقدمه دائمی باشد و آن مقدمه حرام باشد مثل موضوعات حدود، حد فواحش موقوف بر صدور گناه است و این توقف دائمی است در حالی که این مقدمه حرام است.

طبق حرف مرحوم صدر که لغویت جعل را نگفتند و ملاک را دائمی بودن دانستند باید در این موارد قائل به وجوب مقدمه شوند.

در حالی که چون ما لغویت را ملاک دانستیم و در این موارد لغویت نیست پس وجوب نیز نیست.

والسلام.

جلسه ۲۳۷/۴۸ - ۱۳۸۷/۱۱/۷ مقدمات مفوته

بحث در مقدمه بحث بود آخرین مقطع در امر اول این است:

۸. وجوب مقدمات مفوته ملاکش به این است که آیا ملاک تام است به گونه‌ای که تحقق ملاک در آن واجب مشروط، منوط به شرط نیست و بدون شرط ملاک هست ولی خطاب وابسته به شرط است یا اینکه ملاک تمام نیست و ملاک نیز وابسته به شرط است.

اگر ملاک تمام باشد، حتماً تحصیل مقدمه لازم است و اگر ملاک تمام نباشد در این صورت مقدمات مفوته واجب نیست.

به حسب وجدان می‌بینیم در واجبات در بعضی قید قدرت، قید ملاک است یعنی اگر قدرت نباشد ملاک وجود ندارد نه اینکه ملاک دارد انجام آن واجب نیست. مثل کسی که پا ندارد پوشیدن کفش برای او ملاک ندارد نه اینکه ملاک دارد و انجام آن برای ذی مقدمه نیست. تقریباً در ادله حدود و قصاص که شرط، شرط ملاک است یعنی شرط وجوب حدّ شرب خمر است و قبل از شرب خمر، حدّ ملاک ندارد.

اما در بعضی دیگر قدرت قید ملاک نیست بلکه ملاک و عبد دارد ولی خطاب مشروط است و این قدرت قید استیفاء ملاک است.

اکرام میهمان ملاک دارد ولو قدرت بر آن نباشد اما عدم قدرت باعث سقوط وجوب می‌شوند نه سقوط ملاک.

در این قسم دوم تحفظ بر مقدمات مفوته لازم است و نبود قدرت در این صورت باعث جواز ترک نیست چون ملاک وجود دارد، حال گاهی در صورت انجام ندادن مفوته بعداً از ترک ذی المقدمه معذور است و گاهی معذور نیست.

هر دو قسم این دو وجوب، وجوب مشروط است ولی در یکی ملاک مشروط است و در یکی نیست.

و در موارد شک که نمی‌دانیم از کدام قسم است، آیا دلیلی بر تمام بودن ملاک وجوب تحفظ بر آن داریم، ظهوری که

این را برساند داریم یا نداریم؟

مرحوم اصفهانی در جایی که ملاک تمام است ولی خطاب نیست برای بیان وجوب مقدمات مفوته می‌فرمایند:
وجوب مقدمه مفوته در اینجا فطری و جبلی است مثل مواردی که واجب فعلیت پیدا کرده است.
به همان بیانی که در واجبات مطلقه، انجام مقدمه لازم است در اینجا نیز چنین است و از قیاس وجوب مقدمه در
تشریح و تکوین این مسئله روشن می‌شود.

در تکوینیات آنچه امر به انجام مقدمه می‌کند حبّ ذات است نه عقل و لذا حیوانات که ذی العقول نیستند این کار را
انجام می‌دهند. پس در تکوین آنچه باعث انجام مقدمه می‌شود فطرت و جبلة است نه عقل.
انسان نیز حبّ ذات دارد و حبّ نفع و آنچه نفعش به او برمی‌گردد دارد و این حبّ فعلی و فطری در همه است و بر
این اساس اگر آنچه محبوب است متوقف بر مقدمه‌ای باشد، حبّ تبعی به آن مقدمه تعلق می‌گیرد و حبّ تبعی معلول،
حبّ ذاتی نیست بلکه اختلافشان در اختلاف طبعی و رتبی است. حال اگر تکویناً چیزی که محبوب است توقف بر
مقدمه‌ای نداشته باشد، اراده که جزء اخیر علت است به خود آن فعل تعلق می‌گیرد اما اگر متوقف بر مقدمه باشد، اراده به
ذی المقدمه تعلق نمی‌گیرد اما اراده به مقدمه تعلق می‌گیرد و اراده به مقدمه، معلول اراده به ذی المقدمه نیست تا در
صورت نبود اراده به ذی المقدمه، اراده به مقدمه نباشد بلکه هر دو اراده معلول علتّ ثالثه هستند و آن همان حبّ ذات
است.

تشریح نیز مانند تکوین است و اراده به مقدمه، معلول اراده ذی المقدمه نیست بلکه ناشی از شوق و حبّ است که
همان ملاک است.

در تشریح اراده انجام از غیر است. و گاهی اراده فعلیت دارد و لذا مقدمه هم باید انجام گیرد، اما اگر اراده فعلی نبود،
همین که ملاک تمام باشد و خواسته شد که مکلف فعل را در زمان خودش انجام دهد، اراده‌ای از این ملاک نشأت می‌گیرد
به مقدمات شیء.

و انجام این مقدمات لازم می‌شود چون می‌دانم انجام آن ذی المقدمه در وقت خودش بدون انجام مقدمه الآن امکان
پذیر نیست.

پس اراده به مقدمات، معلول اراده به نهی المقدمه نیست. بلکه معلول حبّ ذات است همان‌طور که اراده به ذی المقدمه
معلول حبّ ذات است.

ان قلت: پس چرا وجوب مقدمه را تبعی می‌دانید، در این صورت وجوب مقدمه نفسی باید باشد؟

قلت: چون غرض اصلی در ذی المقدمه است و مقدمه غرض اصلی ندارد و اینکه محبوب تبعی است منظور معلول
بودن نیست.

الّا اینکه تمام بحث در این است که آیا غرضی در مقام هست یا مقدمه آن واجب التحصیل باشد.

والسلام.

چکیده بحث این شد که محل نزاع در مقدمات وجودیه واجب مشروط است و تحقق آن قبل از زمان تحقق شرط وجوب باشد.

با این فرض بحث واقع می‌شود که آیا مقدمه واجب است یا نیست؟

آنچه استدلال برای وجوب شده یا می‌تواند بشود وجوهی اس:

وجه اول: آنچه از آخوند و دیگران به مرحوم شیخ در واجب مشروط بیان شد و نسبت داده شده است. که وجوب فعلی است قبل از شرط و شرط، قید واجب و فعل است. تنها تفاوت این قیود تا قیود دیگر در لزوم تحصیل و عدم لزوم تحصیل است ولی هر دو قید واجبند. اینکه لازم التحصیل نیست را هم قبلاً گفتیم که شارع آن را به وجود اتفافی غیر حاصل از امر شارع اخذ کرده است.

اگر چه این نسبت به شیخ صحیح نیست اما از عده‌ی دیگر التزام به این قابل استخراج است و طبق این مسلک مقدمات مفوته واجبند. زیرا وجوب فعلی است پس وجوب مقدمات نیز فعلی است.

و این حرف تمام است مگر اینکه کسی مبنای شیخ را نپذیرد.

وجه دوم: بیان مرحوم عراقی از واجب مشروط است. ایشان می‌گویند قید، قید وجوب است و با قطع نظر از این قید وجوبی نیست. اما آنچه شرط است لحاظ و وجود ذهنی شرط است نه وجود خارجی آن. به خلاف مسلک مشهور که وجود خارجی شرط مهم است. و طبق این حرف آغا ضیاء قبل از تحقق خارجی شرط، چون لحاظ شرط هست وجوب فعلی است. یعنی لحاظ در حال انشاء وجود دارد پس با همان انشاء وجوب فعلی است چون شرط آن محقق است. و تحصیل وجود خارجی شرط لازم نیست زیرا این وجوب اگر چه فعلی است اما فاعلیت و باعثیت ندارد و فاعلیت با تحقق خارجی شرط پدید می‌آید. و اگر علم به تحقق خارجی شرط در آینده باشد در این صورت فاعلیت هم دارد و با وجود فاعلیت، مقدمات واجب التحصیل هستند. و با این بیان وجوب مقدمات علی القاعده است.

نسبت به کلام ایشان دو اشکال داریم:

۱. اشکال مبنایی که سابقاً مفصلاً گذشت که این حرف از غرائب کلام است و اینکه لحاظ شرط است یعنی چه؟ اگر لحاظ شرط انشاء و جعل است این معنایش این نیست که وجوب فعلی است بلکه انشاء قید ندارد اما منشأ قید دارد و اگر منظورتان این است که لحاظ شرط منشأ و وجوب است، که لحاظ به ماهو لحاظ قید وجوب نیست بلکه ملحوظ قید وجوب است و در ملاک و مصلحت دخیل است.

۲. بر فرض که مبنا صحیح باشد شما گفتید خطاب قبل از تحقق شرط فاعلیت ندارد و مشهور می‌گفتند فعلیت ندارد. سؤال این است که اگر فاعلیت نسبت به ذی المقدمه نیست چطور می‌تواند فاعلیت نسبت به مقدمه داشته باشد و اگر می‌گویید علم به حصول شرط باعث وجوب مقدمات می‌شود مشهور همین حرف را می‌زنند نسبت به فعلیت. به هر بیانی شما فاعلیت به مقدمات قبل از فاعلیت به ذی المقدمه را تصحیح کردید مشهور به همان بیان نسبت به فعلیت می‌گویند.

پس این بیان حلّ مشکل نمی‌کند.

وجه سوم: بیان متلاطم و مضطرب مرحوم صدر در واجب مشروط است. ایشان همان کلام مرحوم عراقی را قبول دارند و می‌گویند هیچ بیانی در حلّ مقدمات کافی نیست جز بیان مرحوم صدر خودشان در واجب مشروط. ایشان در واجبات مشروطه قائل به وجود دو اراده هستند یکی فعلی و دیگری مشروط و می‌گویند آنچه دعوت به مقدمات مفوته می‌کند اراده فعلی است و این اراده فعلی در تکوینیات نیز هست.

والسلام.

جلسه ۲۳۹/۵۰ - ۱۳۸۷/۱۱/۹ مقدمات مفوته

کلام در تقریر وجه سوم برای حلّ مسئله مقدمات مفوته بود که بیان مرحوم صدر بود. ایشان در تحلیل واجب مشروط و در تحلیل وجوب مقدمات مفوته ذکر کرده‌اند و البته تعرضی به اینکه کجا واجب است کجا نیست ندارند.

ایشان فرموده‌اند مشور در واجبات مشروطه این است که قید وجوب، قید اراده است و این حرف صحیح است برخلاف آنچه به شیخ نسبت داده شده است. ولی هر واجب مشروطی با تحلیل به دو اراده برمی‌گردد یکی اراده همان اراده مشروط و مقید است و تا قبل از تحقق شرط فعلیت ندارد. و اراده دیگری در عرض این اراده یا سابق بر این اراده وجود دارد و آن یک اراده فعلی غیر مقید است.

ایشان می‌فرمایند در تکوینیات وجود این دو اراده واضح است. مثلاً شوق و اراده شرب الماء در ظرف عطش. در همه انسان‌ها این اراده مقید وجود دارد بلکه قبل از تحقق شرط شاید قید مبعوض باشد.

ولی در کنار این اراده یک اراده دیگر وجود دارد و آن متعلق به جامع بین عدم عطش و شرب الماء در صورت عطش است. این یک اراده فعلی غیر مقید است و غیر از آن اراده مقید است.

ونه فقط این اراده غیر از آن اراده مقید است که آن اراده تطبیقی از حصص همین اراده است. یعنی یک اراده وجود دارد و آن اراده تطبیقات و حصصی دارد یعنی اراده جامع بین عدم عطش و شرب الماء در صورت عطش است و هر کدام از این دو حصه محقق شود و غرض و ملاک حاصل است. یعنی مراد و غرض واحد است و تطبیق این غرض و تحصیل این مراد دو حصه دارد.

در حقیقت این اراده حصه تطور این اراده جامع است.

ایشان می‌فرمایند برهان همین حرف این است که شخص اگر بداند جایی برود که تشنه می‌شود و دسترسی به آب ندارد، به آنجا نمی‌رود و این به خاطر همان اراده فعلیه غیر مقیده است ولی از اراده مشروطه مقیده چنین چیزی نمی‌آید. و اینکه اگر بداند جایی برود تشنه می‌شود آب با خود می‌برد. این بعینه در تشریحات وجود دارد و مانند تکوینیات است زیرا تشریح اراده فعلی دیگری است.

در تشریحات نیز دو اراده وجود دارد و مانند تکوینیات است زیرا تشریح اراده فعل دیگری است.
در تشریحات نیز دو اراده وجود دارد یک اراده فعلی و بدون قید و اراده دیگر اراده مقید و مشروط.
ایشان تحلیل واجب مشروط این کلمات را برای حلّ مشکل واجب مشروط ذکر کرده‌اند که قوم دیده‌اند در واجب مشروط: اراده مقید است و از طرف دیگر دیده‌اند اراده مطلق وجود دارد و در همین موارد مثال و شاهد اختلاف کرده‌اند و حلّ آن به همین بیان است.

و ایشان فرموده‌اند چون اراده فعلیه و مطلقه وجود دارد شارع جعل خطاب مشروط می‌کند زیرا خود این جعل از مقدمات مراد است و کسانی که این اراده فعلیه را انکار کرده‌اند نمی‌توانند توجیه کنند چرا شارع جعل خطاب مشروط کرده است.

در بحث واجب بودن مقدمات مفوته گفته‌اند هر جا مقدمه مفوته واجب باشد توجیه آن اشکال ندارد زیرا در همه آن موارد یک اراده فعلیه و مطلقه وجود دارد.

ایشان این حرف را در توجیه مواردی می‌گویند که لزوم و وجوب مقدمه مفوته ثابت است ایشان می‌گویند واجبات مشروطه دو قسم است گاهی قدرت، قید ملاک است و خطاب و ملاک هر دو متوقف بر فرض قدرت هستند. در این صورت مقدمات مفوته لازم نیستند زیرا ترک مقدمات باعث تفویت قدرت می‌شود که شرط ملاک است.

اما گاهی قدرت قید ملاک نیت بلکه قید ترتب ملاک است. یعنی خطاب الان موجود است و آن زمان شرعاً ظرف تحقق ملاک است. در این موارد تحصیل مقدمات مفوته لازم است زیرا تفویت غرض لزومی شارع جایز نیست.

لازمه این حرف ایشان این است که چون در همه واجبات مشروطه دو اراده وجود دارد، یک اراده فعله و یک اراده میده و لذا حتی در واجبات مشروطه‌ای که قدرت شرط ملاک است دو اراده وجود دارد و لذا باید در همه موارد قائل به وجوب مقدمات مفوته شوید.

و این لازمه حرف شماست.

و تا قبلاً این حرف ایشان را ردّ کردیم و خود ایشان نیز با همین دو قسم کردن واجبات مشروطه حرف خودشان را ردّ کرده‌اند زیرا پذیرفته‌اند در بعضی موارد که قدرت قید ملاک است اراده فعلی وجود ندارد. پس تحلیل ایشان از واجب مشروط اشتباه است.

و اگر بخواهیم با تعابیر خود ایشان جواب دهیم باید بگوییم: گرچه قبل از آن کلام ایشان ردّ شد و مردّ کلام ایشان این است که در واجبات مشروطه حکم متعرض موضوع خودش نیز هست برخلاف کلام مشهور که حکم متعرض موضوع نیست. اما ایشان می‌گویند آن اراده فعلیه که در واجبات مشروطه هست متعرض موضوع است و تکلیف موضوع خودش را روشن می‌کند و آن مطلوبیت عدم موضوع است و خود ایشان نیز پذیرفته‌اند حکم تعرضی به موضوع ندارد.

مجازاتاً به ایشان می‌گوییم آن دلیل واجب مشروط ناظر به یک حصه است و آن اینکه در صورت وجود عطش، شرب الماء شود و این حکم نمی‌گوید تشنه نباش. آن راده مطلقه از این اراده مشروطه در نمی‌آید.

و اصلاً شما گفتید شاید موضوع منفور مولا باشد و لذا عدم آن را می‌خواهد ما می‌گوییم بله. اما در بعضی موارد، وجود موضوع مطلوب مولا است پس حرف شما که می‌گویید حکم دعوت به اعلام موضوعش می‌کند صحیح نیست و حق این است که حکم متعرض موضوع نیست نه اثباتاً و نه نفیاً. آنچه ایشان را به اشتباه انداخته است این است که واجب مشروط اقتضایی نسبت به عدم شرط ندارد یعنی اگر تشنه نشد، این حکم چیزی نمی‌گوید ایشان خلط کرده‌اند و گفته‌اند عدم تحقق موضوع و به شرط مطلوب است. در حالی که دلیل واجب مشروط قصور دارد از شمول عدم موضوع. و این از باب عدم مقتضی است نه از باب مقتضی و مطلوبیت عدم موضوع.

پس کلام ایشان صحیح نیست و از کلام ایشان در واجب مشروطه بر می‌آید که حلّ مشکل واجب مشروط و مقدمه مفوته هر دو مقدمه مفوته هر دو منحصر به این راه ایشان است در حالی که اینگونه نیست. و ما قبلاً گفتیم مصحح خطاب موضوعیت فعلیت حکم است نه آنچه شما گفتید و حلّ وجوب مقدمات مفوته منحصر به راه شما نیست.

جلسه ۲۴۰/۵۱ - ۱۳۸۷/۱۱/۱۲ مقدمات مفوته

به کلام مرحوم صدر چند اشکال کردیم که یکی این بود که بین کلام ایشان در بحث واجب مشروط و اینجا منافات وجود دارد.

اما ظاهراً این اشکال به ایشان وارد نیست. ایشان در مقدمات مفوته می‌گویند ثبوتاً وجوب در گونه تعلق می‌شود و در واجبات مشروطه در جایی است که واجب مشروط تصور شود حال وجوب به هر چه شرط شود از علم قدرت. اما در وتهمات مفوته می‌گویند گاهی وجوب، خطاب می‌تواند مشروط باشد ولی ملاک نباشد. وجه چهارم: مبانی است که از کلمات مرحوم عراقی در بحث اجتماع امر و نهی استفاده می‌شود. از اطلاعات می‌توان استفاده کرد قدرت دخیل در ملاک نیست. و این در حقیقت به دلیل خاص بر وجوب مقدمات است.

هر دلیلی در واجبات مشروطه دو مدلول دارد: یک مدلول مطابقی و یک مدلول التزامی.

مدلول مطابقی وجوب جزاء در صورت وجود شرط است چه قدرت باشد چه نباشد حال مقدمه مفوته که تحصیل آن منحصراً قبل از تحقق شرط وجوب ممکن است اگر ما باشیم و اطلاق دلیل، اقتضا می‌کند چه مقدمه را انجام داده باشید و چه نداشته باشید واجب است.

اما مدلول التزامی این است که مولی غرضی در این تکلیف دارد که این غرض از ناحیه مقدمه محدود نیست و این غرض وجود دارد و چه مقدمه مفوته انجام بگیرد و چه نگیرد.

یعنی در دلیلی که مدلول مطابقی آن باشد که اطلاق نسبت به قدرت داشته باشد یعنی غرض مولی نیز محدود به قدرت و مقدمه مفوته نیست.

پس هر خطابی چه مشروط و چه غیر مشروط دو مفاد دارد یکی مدلول مطابقی و آن ثبوت تکلیف در صورت وجود شرط و هیچ قیدی دیگر مدخلیتی در تکلیف ندارد.

و دیگری اینکه هیچ قیدی نیز دخیل در غرض مولی نیست حتی قید قدرت.

و از آنجا که اطلاق خطاب عقلاً نسبت به موارد عجز و عدم قدرت، قید می خورد ولو این عجز به سبب سوء اختیار خود او باشد ولی مدلول التزامی خطاب که وجود ملاک و غرض در موارد اطلاق خطاب بود، قید نمی خورد و معنای قید خوردن اطلاق خطاب به معنای این نیست که مدلول التزامی نیز قید باید بخورد و عقل فقط در مدلول التزامی حکم به تخصیص کرد نه در هر جا.

پس غرض و ملاک باقی است. و تفاوتی نیست بین تکالیف مولی و غرض مولی و هر دو را باید تحصیل کرد و اینجا اگر خودش عرض را تفویت کند، معذور نیست خصوصاً اگر به سوء اختیار خود عبد باشد یعنی مقدمه مفوته را انجام ندهد تا قدرت او از بین برود.

ایشان ذیل همین بیان فرموده اند فرق است بین این بیان و بیان قوم که خواسته اند کشف ملاک را از ناحیه اطلاق ماده و تقیید هیئت استفاده کنند.

آن بیان ناتمام است زیرا اگر اطلاق مقید شد و هیئت اطلاقش را از دست داد کشف ملاک ممکن نیست بر خلاف این راه حل.

این کلام را ایشان در مقالات دارند و مرحوم بروجردی نیز در تقریرات همین کلام را با یک ضمیمه دارند.

پس این بیان اگر چه خود مرحوم عراقی برای حل مشکل مقدمات مفوته ذکر نکرده اند اما قابل استفاده است.

این کلام دو اشکال دارد:

اول: این حرف مبتنی بر کبرایی است که در جای خودش محل خلاف است که اگر مدلول مطابقی و منطوق یک کلام از حجیت ساقط شد، مدلول التزامی آن نیز ساقط می شود یا نه؟ آنجا اختلاف است. و این بحث کبروی در جای خودش باید بحث شود. البته خود مرحوم عراقی غافل از این نکته نبودند ولی مبنای ایشان عدم سقوط مدلول التزامی به تبع سقوط مدلول مطابقی است.

اما در هر حال این کلام مبنایی است.

ایشان حجیت را یک امر عقلی تصور کرده اند که تبعیض در آن ممکن است و گفته اند همان طور که مدلول مطابقی تبعیض بردار است اینجا نیز چنین است.

ولی اشکال این است که (بیست؟؟؟) یک امر عقلی نیست و موکول به عرف است و اگر عرف بپذیرد قابل التزام است.

و لذا این قیاس ایشان صحیح نیست و قبول تبعیض در مدلول مطابقی مثل عام و خاص دلیل بر قبول آن در اینجا نیست.

دوم: شما فرمودید خطاب دو مدلول دارد یک مدلول مطابقی و یک مدلول التزامی.

سؤال این است که آیا اطلاق دلیل در فرض عجز باقی است و عقل آن را تقیید می‌زند تا بگویند مدلول التزامی باقی است.

یا مبنای مرحوم نایینی صحیح است هر خطابی ظاهرش این است که به داعی بعث و تحریک نحو انجام متعلق انشاء می‌شود و اگر به حسب غرض عقلایی، غرض از تکلیف انبعاث و انزجار است، این غرض فقط در موارد تمکن و قدرت قابل تأمین است و خطاب مقید به همان غرض عقلایی است. و هر جا انبعاث ممکن نباشد، خطاب اطلاق ندارد یا جزماً و یا به خاطر دلیل محفوف بما یصلح للقرینه است.

پس جعل مولی از اول محدود به موارد عدم قدرت و عجز است و در این صورت در موارد عجز کاشف از ملاک و غرض نداریم: شاید ملاک باشد ولی کاشف ندارد.

قید عقلی و عرفی حکم قید متصل به خطاب است و مانع از شکل‌گیری اطلاق خطاب می‌شود.

پس کاشف از ملاک در موارد عجز نداریم و لذا دلیلی بر وجوب مقدمات مفوته نداریم. پس بیان مرحوم عراقی نیز ناتمام است.

والسلام.

جلسه ۲۴۱/۵۲ - ۱۳۸۷/۱۱/۱۳ مقدمات مفوته

وجه پنجم: در برخی کلمات به این وجه برای استدلال بر وجوب مقدمه مفوته تمسک شده است و نه فقط برای توجیه مواردی بلکه برای همان منظور، نیز استفاده شده است.

آنچه محل نظر بود اینکه وجوب مقدمه فقط با فرض وجوب و فعلیت ذی المقدمه شکل می‌گیرد و وجوب ذی المقدمه وابسته به وجوب شرط می‌باشد و چون در بحث مقدمات مفوته فرض جایی است که هنوز شرط نیامده و وجوب ذی المقدمه فعلی نشده است.

(این وجه می‌گوید وجوب مقدمه فقط محدود به تحقق وجوب ذی المقدمه نیست.)

بلکه تحفظ بر ذی المقدمه به مجرد علم به وود شرط مقارن فیما بعد واجب است یعنی اگر علم به تحقق استطاعت باشد ولو الآن متحقق نباشد ولی علم دارد بعداً محقق می‌شود عقل حکم می‌کند به تحصیل مقدمات مفوته به خاطر تحفظ بر واجب و ذی المقدمه.

این کلام در کلمات مرحوم اصفهانی به آن اشاره شده است و اصل این حرف از مرحوم حاج شیخ است.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید این وجه ناتمام است و این کلام مستلزم خلف است از یک طرف می‌گوید تا شرط وجوب محقق نشود وجوبی نیست و از یک طرف علم به استطاعت و شرط خلف فرض است و اصلاً این مقدمات مفوته نیستند زیرا با علم، وجوب فعلی می‌شود و مقدمات هم شرط واجبند نه شرط وجوب.

این قائل می‌گوید وجوب ذی المقدمه با علم به تحقق شرط فیما بعد فعلی می‌شود و باعث فعلیت وجوب مقدمه

می‌شود.

این اشکال مرحوم اصفهانی بود.

عرض ما این است که بعد از آنکه قرار شد قدرت بر انجام فعل بعد از وجود شرط، شرط خطاب و وجوب باشد که ما این را پذیرفتیم ولو این عدم قدرت از ناحیه اختیار خود او باشد [شاید عقاب داشته باشد ولی تکلیف و خطاب ندارد] شما فرمودید آنچه شرط تنجز است وجود خارجی شرط نیست بلکه علم به تحقق شرط کافی است ولی خود این قدرت تمکن نیز شرط است، و وقتی باید رعایت تکلیف کنیم که بدانیم موضوع در آینده به تمام جوانب آن محقق می‌شود و تمکن نیز جزء موضوع است و قدرت از ناحیه مقدمات مفوته نیز شرط تکلیف بود پس رعایت تکلیف وقتی لازم است که بدانیم فیما بعد شرط عقلی و شرعی محقق خواهد شد و در این صورت وجوب مقدمه مفوته جایی ندارد یعنی می‌دانم به تحقق شرط در آینده و انجام مقدمه مفوته در آینده. وقتی علم به حصول تمکن عقلی فیما بعد داریم که مقدمات مفوته را انجام دهیم.

پس اگر نمی‌دانم در آینده تمکن دارم به اینکه احتمال می‌دهم مقدمات مفوته را ترک کنم، دیگر انجام واجب نیست زیرا علم به تحقق موضوع فیما بعد نداریم.

وجه ششم: مطلبی است که در کلمات مرحوم اصفهانی به آن اشاره شده است.

ایشان فرموده‌اند: اگر مکلف مقدمات مفوته را انجام دهد موجب تحفظ بر مولویت مولی شده است و زمینه اعمال مولویت مولی را فراهم کرده است.

اما اگر مقدمات مفوته را ترک کند، باعث می‌شود مولی اعمال مولویت نکند و نتواند به او امر و نهی کند. و این که مولویت مولی را محدود کند خلاف زیّ رقیّت است و عقلاً قبیح است و لذا باید کاری کند که مقدمات مفوته را انجام دهد.

مرحوم اصفهانی در اشکال به حرف دارند.

۱. اگر بپذیریم واجب است تحفظ بر مولویت مولی و قیح تفویت آن، این خود یک وجوب نفسی است و ربطی به وجوب ذی المقدمه یا مقدمه مفوته ندارد. و اگر عبد تفویت کرد، حرام نفسی انجام داده است و عقاب بر ترک همین وجوب می‌شود نه اینکه عقاب شود بر ترک ذی المقدمه به خاطر ترک مقدمات مفوته. و این آن نیست که قائلین به وجوب ذی المقدمه می‌خواهند اثبات کنند.

۲. ما قبول نداریم که وجوب تحفظ باشد. حقیقت این حرف به چیزی برمی‌گردد که بر همه واجب است انجام همه شرط‌های وجوب به خاطر به فعلیت رسیدن آنها پس باید همه شروط حدود و ... را انجام دهد.

آنچه بر عهده عبد است وجوب تحفظ بر خطابات فعلی مولی و یا حداکثر بر ملاکات یقینی و قطعی و فعلی است.

اما چنین حکمی بر تحفظ اعمال مولویت برای فعلیت رسیدن خطابات مشروطه نداریم.

اصلاً خطابات فرض حکم در صورت تحقق موضوع است و نسبت به ایجاد و اعلام موضوع ساکت است.

در حالی که برگشت این حرف به این است که ایجاد موضوعات احکام نیز واجب است و این حرف ناتمام است. و همه جا می‌گویند خطاب نسبت به موضوع خودش تعرضی ندارد. وجه هفتم: الظن یحلق الشیء بالاعم الاغلب. و چون در اغلب موارد قدرت شرط ملاک نیست و ملاک بدون آن متحقق است و قدرت شرط امتثال و استیفاء است. پس موارد شک نیز کذلک. اشکال این حرف این است که اولاً دلیل بر این مطلب کبروی نداریم و دلیل نداریم شیء یلحق بالاعم الاغلب. و ثانیاً این کبری در اینجا صغری ندارد. شما می‌گویید چون در عرفیات اغلب قدرت شرط ملاک نیست در شرعیات نیز کذلک. این دو ربطی به یکدیگر ندارند. این از قبیل سرایت موضوعی از عرف به شرع. شما با ادعای کبری قصد اثبات صغری دارید. و ما در شریعت دلیلی نداریم که قدرت غالباً شرط ملاک نباشد و شرط ترتب باشد. والسلام.

جلسه ۲۴۲/۵۳ - ۱۳۸۷/۱۱/۱۴ مقدمات مفوته

وجه هشتم که از برخی کلمات به آن استناد شده است. عقل همان‌طور که در موارد فعلیت حکم به فعلیت شرطش حکم به تنجز می‌کند همان‌طور عقل و عقلاً با علم تنجز تکلیف در آینده حکم به مراعات آن تکلیف می‌کند. فرق این وجه با آنچه از مرحوم حاج شیخ نقل کردیم چیست؟ این بیان متفاوت با بیان سابق است. اینجا می‌گوییم عقل و عقلاً حکم می‌کنند به لزوم رعایت تکلیفی که بعداً محقق خواهد شد. اما به ملاکی متفاوت. آن ملاک احتیاط است بر خلاف وجه قبل. فرق این وجه با آن وجه بین حکم ظاهری و واقعی است. حکم عقل به احتیاط با حکم عقل به لزوم رعایت تکلیف معلوم به تفصیل متفاوت است. حاج شیخ فرمود عقل حکم می‌کند تکلیف که به عهده مکلف می‌آید تفاوتی نیست شرطش الآن محقق شود یا بعداً محقق شود و موضوع الحکم واقعاً اعم است از تحقق شرط در خارج یا علم به تحقق آن در آینده.

اما اینجا می‌گوییم علم به تحقق شرط در آینده کافی نیست وقتی بدانیم قدرت دخیل به ملاک است و این علم باعث فعلیت تکلیف نیست و عقل می‌گوید جایی که می‌دانی قدرت دخیل در ملاک نیست یا شک داری حکم به احتیاط می‌کند. و اینجا حکم عقلی یک حکم طریقی است یعنی در مواردی شک در دخالت قدرت در عمل احتیاط کن. و اشکال نشود اینجا شک بدوی است و جای برائت است نه احتیاط. جواب این است که اجرای برائت در شک بدوی همه‌جا نیست و همان‌طور که شک در قدرت محل احتیاط است ولو شک بدوی در تکلیف است اینجا نیز می‌تواند جای احتیاط باشد.

بنابراین حکم به احتیاط بعید نیست. و اینجا نیز می‌گوید اگر شک در دخل قدرت در ملاک یا عدم آن بود جای احتیاط است.

ولی این حرف نیز ناتمام است زیرا چنین حکم عقلی فحد نیست و آن مواردی که استشهاد شده به آنها مواردی است که علم به عدم دخل قدرت در ملاک داریم نه در موارد شک.

ادعای اینکه در موارد شک در دخل قدرت در ملاک، عقل حکم به احتیاط می‌کند ولی صغرای آن مهم است. وجه نهم: استشهاد به برخی روایات که در آنها حکم به لزوم رعایت مقدمات مفوته در مواردی شده است که بعضی مشتمل بر تعلیل است و بعضی فاقد آن است که با تعلیل و الغای خصوصیت می‌توان حکم را تعمیم داد.

صحيحه محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلام مسأله عن رجل يقيم بالبلاد الاشهر ليس فيه الماء من جل الراعى و صلاح الابل؟ قال لا. وسائل ٢، ب ٢٨ از ابواب تیمم، ح ١.

شاهد این است که فردی که چند ماه در جایی که آب نیست اقامت می‌کند هنوز تکلیف به نمازهای آینده ندارد با طهارت مائیه تا حکم به لزوم رعایت مقدمات آن شود و نمی‌توان روایت را حمل بر واجب معلق کرد؛ زیرا اطلاق دارد نسبت به واجبات مشروطه یعنی مثلاً روزه را نیز شامل می‌شود که یقیناً مشروط به دخول شهر است. پس روایت دال بر لزوم رعایت مقدمات مفوته است.

روایت دیگر از محمد بن مسلم عن ابی عبدالله(ع) قال سألته رجل اجنب فی سفر ولا يجد الا ائبلع او ناراً جامداً فقال هو بمنزلة يتمم ولا امری:

این روایت دلالت بر لزوم رعایت مقدمات مفوته است یعنی ولو جایی ناچار بر بدل شود، حق ندارد و باید قدرت بر وظیفه اختیاریه را حفظ کند. وسائل ج ٢، ب ٩ از ابواب تیمم، ح ٩.

مرحوم صدوق مرسله‌ای رد مقنع دارند که احتمالاً همین روایت است:

روی ان اجنبت فی ارض ولم تجد ماءً جامداً ولم تخلص الی الصعید فصل بالتمسح ثم لا تعد الی الارض التی توبق دینک ... وسائل، ج ٢، باب ٢٨ از ابواب تیمم، ح ٣.

معتبره حسین بن ابی العلاء عده ابی عبدالله(ع) ان رجل انی ابا جعفر(ع) فقال ان نتجر بالجبال ... لا نصلی الاعلی الثلج فقال افلا ترضی ان تكون مثل فلان یرضی بدون ثم قال لا تطلب التجارة فی ارض لا تستطيع ان تصلی الا علی الثلج. وسائل، ج ١٢.

در اینجا ممکن است به این روایات استشهاد شود و در جمله‌ای از روایات آمده است مقداری آب داریم که اگر آن را برای وضو مصرف کنیم خوف عطش وجود دارد آمده است که لازم نیست آب در وضو صرف شود.

ارتکاز این روایات این است که اگر نبود ضرورت عطش، جایز نبود تیمم و از این روشن می‌شود تحفظ بر مقدمات مفوته لازم است.

ولی انصاف این است که این روایات دلالت بر لزوم رعایت مقدمات مفوته ندارد زیرا:

اولاً این روایت در موارد خاصی وارد شده است که الغای خصوصیت آنها معلوم نیست. شاید نماز یک خصوصیتی دارد که نمی‌توان از آن دست برداشت و تعلیل آن روایت اطلاق ندارد زیرا می‌گوید اگر نمازت ترک شود موبق دین است. و حتی در مورد صلاة نیز از این روایات نمی‌توان تعدی کرد و لذا در بعضی روایات داریم که تفویض مقدمات مفوته صلاة مشکلی ندارد. که ذکر خواهیم کرد ان شاء الله تعالی.

والسلام.

جلسه ۲۴۳/۵۴ - ۱۳۸۷/۱۱/۱۶ مقدمات مفوته

وجه نهم تمسک به برخی روایات بود که با الغای خصوصیت آنها یا تمسک به تعلیل وارد در آنها که موبق دین است آنها را به سایر ابواب سرایت داده بودند.

گفتیم این روایات نمی‌تواند چنین مواردی را اثبات کند زیرا اولاً در موارد خاص وارد شده است و تعدی از آنها ممکن نیست.

و ثانیاً روایاتی داریم خلاف آنها که نشان می‌دهد تعجیز نفس از مقدمات مانعی ندارد.

روایت احمد بن محمد بن داود صرفی قال سألت ابا الحسن (ع) قلت انی اخرج فی هذا الوجه و ربما لم یکن توضیح اصلی فیہ من الثلج قال ان امکنک ان لا تسجد علی الثلج فلا تسجد علیه وان لم یمكنک فسوه سجد علیه.

ج ۳، باب ۲۸ از ابواب مکان مصلی.

این روایت دقیقاً مرود بعضی از روایات سابق است که حکم به عدم رفتن به آنجا کرده بودند و اگر نگوییم اطلاق لفظی این روایت آن را شامل می‌شود حداقل اطلاق مقامی آن را شامل خواهد شد.

روایت دیگر متعبره اسحاق بن عمار قال سألت ابا عبدالله (ع) عن الرجل یكون معه اهله فی سفر لا یجد الماء اهله قال ما احب ان یفعل الا ان یخاف علی نفسه قلت فیطلب بذلک اللذة او یكون سبتاً الی النساء فقال ان الشیق یخاف علی نفسه قال سأله هذا فقال ایت اهلک تؤجر فقال یا رسول الله آتیهم واجر فقال رسول الله (ص) کما اتیت حراماً اذرت کذلک اذا اتیت الحلال اجرت فقال ابو عبدالله (ع) اما ترى انه لذا خاف علی نفسه فاتی الحلال اجرت.

این روایت دال بر صحت تعجیز نفس است. ممکن است گفته شود این روایت مورد خاص است و آن در جماع است و لا غیر.

ولی این روایت حداقل مانع الغای خصوصیت از روایات سابق است.

وجه دهم: که می‌توان برای اثبات وجوب مقدمه مفوته فرض کرد به این تقریب: مدلول التزامی خطابات واجبات مشروطه عدم معذوریت مکلف از ناحیه مقدمه مفوته است یعنی خطاب به دلالت التزامی دال بر وجوب مقدمه مفوته است نه به آن بیانی که از مرحوم عراقی نقل کردیم بلکه بعد از آنکه مثلاً استطاعت را موضوع خطاب قرار داد و قدرت از ناحیه مقدمات را موضوع قرار نداد متفاهم از این خطاب این است که ملاک و غرض به گونه‌ای است که بدون قدرت نیز

ملاک موجود است ولو به نکته اینکه در غالب موارد واجبات عقلایی و عرفیه قدرت داخل در ملاک نیست و در خصوص این مورد باعث حجیت این غلبه می‌شود. پس بگوییم گرچه خطاب فعلیت پیدا نکرده است دال بر وجوب مقدمه مفوته است.

جواب این است که این بیان صرف ادعاست و بیش از معقول بودنش قابل اثبات نیست اما اینکه اینگونه است اثباتاً نمی‌توان ثابت کرد.

و ثانیاً اگر این ادعا تمام باشد فقط در مواردی است که نکته‌اش تمام باشد که چون غالباً قدرت دخیل در ملک نیست در موارد مشکوک نیز بر همین حمل می‌شود اما تعدی به واجبات شرعیه دلیل می‌خواهد و قدرت شاید در واجبات شرعیه اینگونه نباشد و شاید به عکس باشد و ملاک الزام عاجز نباشد ولو مصلحت باشد.

پس حق این است که دلیلی بر وجوب مقدمه مفوته نداریم و در واجبات مشروطه قبل از تحقق مشروع وجوب مقدمات مفوته نیست و مکلف می‌تواند کاری کند که بعداً قادر نباشد و تکلیف از دوش او برداشته شود و این ثمرات متعدد دارد مثلاً کسی که می‌داند اگر محرم شود مجبور به انجام بعضی محرمات است.

جلسه ۲۴۴/۵۵ - ۱۳۸۷/۱۱/۱۹ تعلّم

بحث به وجوب تعلّم رسید که به مناسبت مقدمات مفوته مطرح شده است و برخی از صورت‌های تعلّم داخل در مقدمات مفوته است و آن جایی است که امتثال متوقف بر تعلّم است و قدرت دخیل در اصل تمکن امتثال است. ولی قوم در اینجا به این مناسبت صور مختلف تعلّم را بحث کرده‌اند و ما نیز چنین خواهیم کرد ان شاء الله تعالی. چهار فرض می‌توان ارائه کرد:

۱. احکامی فعلیت پیدا کرده‌اند حال چه از باب اینکه وجودش مطلق بوده است و یا اینکه اگر مشروط بوده است شرطش در خارج تحقق پیدا کرده است.

آیا این تعلّم واجب است؟

۲. احکامی قطعاً مشروط است و شرط آن نیز فعلی نیست ولی می‌دانیم در آینده شرط محقق می‌شود و به گونه‌ای است که تعلّم بعد از تحقق شرط ممکن نیست.

مثلاً قبل از دخول وقت، آیا تعلّم عربی برای کسی که نمی‌داند واجب است یا نه؟

۳. واجبات مشروطه‌ای که می‌داند مشروط بودن و عدم تحقق شرط آنها را. ولی احتمال می‌دهد در آینده شرط آن محقق شود. آیا تعلّم این احکام واجب است یا خیر؟

مثلاً تعلّم احکام حج قبل از استطاعت وقتی احتمال می‌دهد که مستطیع شود و می‌داند بعد از استطاعت وقت تعلّم ندارد.

۴. احکامی که مکلف می‌داند این حکم در حق او فعلیت پیدا نخواهد کرد و شرط آنها برای او محقق نمی‌شود. مثلاً

مرد می‌داند احکام حیض برای او هیچ‌گاه فعلیت پیدا نمی‌کند آیا تعلم چنین احکامی واجب است؟
فرض چهارم که می‌داند در حق او فعلیت پیدا نخواهد کرد، واضح است که این قسم بر مکلف به عنوان مقدمه بر او واجب نیست نه به ملاک تفویت، نه مقدمی و نه تهیوی. بلکه از باب تفقه در دین به صورت وجوب کفایی واجب است.
و این فرض از محل بحث ما خارج است.

فرض اول نیز حکمش روشن است و جای بحث ندارد زیرا فرض این بود که وجوب فعلیت پیدا کرده پس تعلم از باب مقدمه واجب است و احتیاج به دلیل خاص نداریم و فرقی نیست که امتثال موقوف بر تعلم باشد یا احراز امتثال موقوف بر تعلم باشد.

گاهی امتثال موقوف بر تعلم است مثلاً کسی که عربی نمی‌داند اصلاً تمکن از امتثال ندارد و گاهی تمکن از اصل امتثال دارد ولی راهی برای احراز امتثال بدون تعلم ندارد مثلاً در وقت نماز آیات که وقت تنگ است نمی‌داند نماز او چند رکوع دارد و وقت او وفاقی بر یک نماز بیشتر نیست در این مورد اصل امتثال موقوف بر تعلم نیست ولی احراز امتثال متوقف بر تعلم است.

در این موارد وجوب تعلم احتیاج به ملاک تفویت و دلیل خاص ندارد.
البته این دو صورت یک تفاوتی دارند در جایی که اصل امتثال متوقف بر تعلم است، تعلم واجب است به ملاک مقدمه وجودیه. زیرا تعلم دخیل در تحقق وجوب و امتثال است.
و این داخل در اصل بحث مقدمه است و داخل در مقدمه مفوته نیست.

اما جایی که احراز امتثال متوقف بر تعلم است. در این موارد تعلم واجب است به ملاک قاعده اشتغال. که اشتغال یقینی مستدعی فراغ یقینی است و در اینجا فراغ یقینی متوقف بر تعلم است و تعلم از این جهت واجب است.
پس فرض اول نیز از محل بحث ما، خارج است.
اما دو فرض باقیمانده که محل بحث ما هستند.

این موضوع هر کدام سه صورت دارند که محل بحث ما هستند پس در نتیجه ۶ صورت را باید بحث کنیم:
صورت اول در هر فرض این است که تعلم دخیل در اصل قدرت بر امتثال باشد یعنی بدون تعلم امتثال ممکن نیست. عامه مکلفین می‌دانند بعداً مستطیع خواهد شد و می‌داند اگر عربی را یاد نگیرد بعداً نمی‌تواند یاد بگیرد و اصل امتثال نماز طواف او متوقف بر تعلم است.

صورت دوم جایی که تعلم مقدمه احراز امتثال است نه اصل امتثال.
مکلف بعداً مستطیع خواهد شد و عربی نیز می‌داند، اما نمی‌داند نماز طواف چگونه است و نمی‌تواند احراز امتثال کند مگر با تعلم.

صورت سوم جایی است که تعلم مقدمه اصل امتثال و احراز امتثال نیست. و هر دو بدون تعلم ممکن است. حال یا به تعلم بعد از تحقق فعلیت و یا با احتیاط.

این صورت سوم نیز بحث ندارد یعنی جایی که تمکن از تعلم در آینده دارد و یا می‌تواند احتیاط کند بحثی در وجوب تعلم نیست و لازم نیست یاد بگیرد و هر دو صورت و فرض دوم و سوم مشترک در این موردند که تعلم واجب نیست. بنابراین جمعاً ۴ صورت موجود است و محل بحث است.

اما فرض اول: که اصل تمکن مکلف از امتثال متوقف بر تعلم است قبل از فعلیت وجوب و تحقق شرط. در جایی که می‌داند در آینده شرط محقق خواهد شد و بعد از شرط نیز نمی‌تواند تعلم کند. اصلی‌ترین و مشکل‌ترین صورت بحث همین فرض است.

مثال آن نیز تعلم برای کسی که عربی نمی‌داند نسبت به نماز. این مورد از موارد مقدمات مفوته است. مقتضای قاعده همان‌طور که گذشت عدم وجوب است زیرا گفتیم مقدمات مفوته واجب نیست. ولی دلیل خاص بر وجوب تعلم داریم. و ما قبلاً وجوب مقدمات مفوته را معقول دانستیم. دلیل خاص نیز روایاتی است که در باب وجوب تعلم آمده است که ... هلا تعلّم که مستفاد از آن این است که مکلف از ناحیه جهل در ترک واجب معذور نیست.

و مقید به بعد از تحقق شرط نشده است. جایی که نیاز به تعلم قبل از وقت است و قبل از شرط است این روایت آن را شامل می‌شود و اگر جایی نیاز به تعلم بعد از وقت باشد نیز روایت آن را شامل است.

جلسه ۲۴۵/۵۶ - ۱۳۸۷/۱۱/۲۰ تعلّم

گفتیم عده‌ای گفته‌اند تعلم دلیل خاص بر وجوبش داریم گرچه از اطلاقات واجبات مشروطه چنین استفاده‌ای نمی‌شود. و تعلم گرچه ثبوتاً می‌تواند دخیل در ملاک باشد یا دخیل در ملاک نباشد و دخیل در امتثال باشد اما اثباتاً از این ادله می‌فهمیم که تعلّم در ملاک دخیل نیست.

ممکن است به این بیان اشکال شود که این ادله قاصرند از شمول بعضی موارد.

دلیل وجوب تعلم دال بر این است که تعلم جایی که طریقت صرف دارند و هیچگونه مدخلیتی در ملاک نداشته باشد بله مکلف معذور نیست اما این دلیل که موضوع خودش را اثبات نمی‌کند و اینکه کجا اینگونه است و کجا اینگونه نیست از این روایات استفاده نمی‌شود.

ولی این اشکال ناتمام است و حق این است که دلالت روایات تامّ است زیرا این روایت خودش در میان وظیفه مکلف است و اگر قرار باشد این روایت از ناحیه اینکه در چه مواردی تعلم واجب است مجمل باشد، این روایات لغو می‌شوند و استفاده‌ای ندارند. موضوع این است که هر کجا احتمال دهد با ترک تعلم، ترک انجام عمل کند و واجب واقعی را انجام ندهد واجب است تعلّم و یادگیری.

روایت متعرض تعیین موضوع که هست و موضوع آن است که هر کجا ترک واجب واقعی از ناحیه تعلم نشأت بگیرد. پس در تمام این موارد بر مکلف احتیاط لازم است و اطلاق روایات این را اثبات می‌کند و لذا این کلام مرحوم خوبی

که می‌گویند خود این روایات بیان‌کننده این است که تعلم دخلی در ملاک ندارد، تمام است. بله. اگر جایی احراز شد تعلم دخیل در ملاک است، تعلم واجب نیست اما اگر جایی مشکوک بود مانند مواردی که یقیناً تعلم دخیل در ملاک نیست تعلم واجب است.

این صورت اول بود.

اما صورت دوم اینکه مکلف می‌داند شرط در آینده محقق خواهد شد ولی احراز امتثال و قطع به امتثال متوقف بر تعلم است ولو اصل امتثال متوقف بر تعلم نیست.

مانند اینکه می‌داند در آینده کسوفی محقق خواهد شد و در زمان آن تمکن از خواندن یک نماز بیشتر ندارد. باید برود یاد بگیرد یا بتواند احراز امتثال کند.

حق این است که اینجا نیز تعلم واجب است با همه آن بیانات سابق و یک اضافه زیرا فرض اینجا این است که اگر مکلف یک طرف را انجام داد و طرف دیگر را رها کرد، واجب واقعی را ترک کرده است و این ترک ناشی از ترک تعلم است و مقتضای نصّ این بود که هر کجا ترک تعلم موجب ترک واجب واقعی شود، مکلف معذور نیست.

جدا از اینکه اگر این روایت نیز نبود باز هم قائل به وجوب تعلم در اینجا می‌شدیم زیرا مکلف وقتی می‌داند شرط وجوب محقق می‌شود یعنی می‌داند امتثال متوقف بر تعلم است پس وجوب بر او فعلیت پیدا می‌کند و لذا اگر در ترک تعلم معذور بود و ترک تعلم کرد و شرط محقق شد آیا می‌تواند واجب را من رأس ترک کند یا اینکه باید تبعیض در احتیاط کند و موافقت احتمالی کند ولو به انجام بعض اطراف و این نشان از فعلیت تکلیف دارد.

و در این صورت چون مقتضای اطلاق دلیل تکلیف این است که تکلیف تنجز دارد بر کسی که ترک تعلم کرده است چه عام باشد و چه مقصر. پس مکلف می‌داند در آینده تکلیفی بر او منجز خواهد شد و ملاکش تمام خواهد بود و اگر بخواهد احراز امتثال کند با یاد بگیرد، تعلم بر او واجب است و گفتیم اگر مکلف بداند مولی غرض تام دارد یا خواهد داشت و وابسته به آن مقدمه نیست آن ملاک، بر او لازم است حفظ آن ملاک و احتیاط بر آن ملاک. مثل عطش و شرب الماء که قبلاً مثال آن گذشت.

و اینجا نیز از همان قبیل است که مکلف می‌داند تعلم و قدرت از ناحیه آن، دخالتی در ملاک ندارد و ملاک بر او منجز است و بر او واجب است حفظ قدرت خودش از ناحیه تعلم.

پس در این دو صورت وجوب تعلم که مقدمه مفوته بود واجب است.

در یکی به خاطر اخبار تعلم و در دیگری به خاطر اخبار و به خاطر خود دلیل و اطلاق واجب مشروط.

ببقی الکلام فی الصورتین الاخبرتین و سیأتی ان شاء الله.

والسلام.

بحث به صورت سوم رسید و آن جایی که شبهه مصداقیه مقدمه مفوته بود در جایی که تعلّم مقدمه تمکن از اصل امتثال است قبل از تحقق شرط ولی تحقق شرط تکلیف در آینده مشکوک است.

مثلاً مکلف در جایی است که نمی‌داند زلزله واقع می‌شود یا نه ولی اگر بخواهد نماز آیات در هنگام زلزله بخواند باید قبل از تحقق آیه تعلّم کند از باب اینکه نماز آیات فوری است و یا اینکه وقت نماز تنگ است [در غیر زلزله]، آیا تعلّم در این موارد واجب است یا خیر؟

از آنجا که این مورد شبهه مصداقیه تکلیف است یعنی مکلف نمی‌داند آیا تکلیف به تعلّم دارد یا خیر؟ [البته این در فرض آن است که در صورت قبلی که علم به تحقق شرط بود تعلّم واجب است وگرنه اگر آنجا نفی وجوب تعلّم کردیم اینجا یقیناً نفی می‌شود].

پس اینجا شبهه موضوعیه تکلیف است و علی القاعده محکوم به حکم شبهه موضوعیه خواهد بود که یا حکم به براءت می‌شود یا استصحاب الّا اینکه مقتضای قاعده ولو این بود ولی جعل احتیاط در شبهات موضوعیه ممکن است کما اینکه در بعضی شبهات موضوعیه مثل شبهات در باب دماء و خروج قائل به احتیاط شده‌اند. و از آن موارد این بحث است که دلیل وجوب تعلّم این موارد را شامل می‌شود و هیچ‌گاه ترک واجب نباید مستند به ترک تعلّم باشد.

به همان بیان گذشته که از کلمات مرحوم نایینی نیز قابل استحصال است.

از ادله تعلّم می‌فهمیم مکلف در هیچ‌جا، در ترک واجب از ناحیه ترک تعلّم معذور نیست. هر کجا ترک عمل، مستند به ترک تعلّم و جهل و ندانستن حکم باشد، مکلف عذری ندارد و در این فرقی نیست بین اینکه می‌دانیم شرط وجوب در آینده مقدمه می‌شود یا جایی که احتمال وقوع شرط در آینده می‌آید. با این برداشت از ادله تعلّم، فرقی بین این موارد نیست و لذا اگر کسی که احتمال وقوع شرط را می‌داد و حال شرط واقع شود آیا از ناحیه ترک تعلّم معذور است؟ خیر به مقتضای ادله تعلّم.

و از اینجا فرق بین این شبهه موضوعیه و شبهه موضوعیه‌ای که شک داریم آیا همین الآن شرط وجوب محقق شده است یا نه؟ در این موارد جای براءت و استصحاب است و لازم نیست تحقیق کند آیا شرط محقق شده است یا نه و لازم نیست تعلّم کند یا نه.

زیرا این مورد جای اصل عملی است و ترک واجب مستند به ترک تعلّم نیست بلکه مستند به اصل عملی است و لذا حتی اگر عالم هم باشد باز هم می‌تواند واجب را ترک کند و این ترک واجب مستند به اصل عملی و ترخیص در شبهه موضوعیه است.

پس بین دو مورد فرقی از جهت اجرای براءت یا استصحاب علی القاعده نبود ولی ادله تعلّم مورد اول را شامل می‌شود اما این مورد را شامل نمی‌شود.

نوبت به صورت چهارم می‌رسد یعنی جایی که وقوع و تحقق شرط در آینده مشکوک است ولی احراز امتثال بعد از تحقق شرط برای او ممکن نیست مگر با تعلّم قبل از تحقق شرط.

این مانند صورت دوم است و شبهه موضوعیه همان صورت است.

در آنجا گفتیم هم ادله تعلم و هم اطلاق دلیل واجب، حکم به وجوب تعلم می‌کند و اینجا شبهه موضوعیه همان است. اینجا نمی‌دانند آیا شرط در آینده محقق می‌شود یا نمی‌شود و اگر آن دو دلیل سابق نبود مقتضای اصل، برائت بود اما به خاطر همان دو دلیل جای برائت نیست.

زیرا اگر شرط محقق شد و مکلف تعلم نکرده است و واجب واقعی را ترک کرد این ترک مستند به ترک تعلم است و لذا ادله تعلم این مورد را شامل می‌شود و لذا تعلم قبل از تحقق شرط واجب است.

اما دلیل دیگر نیز همان وجه در صورت دوم است که حتی اگر اخبار تعلم هم نبود اینجا می‌گفتیم تعلم واجب است. زیرا مکلف می‌داند وجوب بر او فعلیت پیدا می‌کند. اما این دلیل سوم در این صورت جاری نیست.

در این صورت تنها دلیل ما ادله تعلم است و اگر ادله تعلم نباشد اینجا تعلم واجب نیست زیرا مکمل احتمال می‌دهد اصلاً شرط محقق نشود و وجوب بر او فعلیت پیدا نکند و لذا از آن دلیل نمی‌توان وجوب تعلم را استفاده کند.

در مورد این دو صورت اخیر بحثی در کلمات بزرگان آمده است و آن اینکه از جهاتی تشکیک در جریان اصول مؤمنه کرده‌اند و گفته‌اند اگر اخبار تعلم هم نبود آن اصول جاری نبود و از طرف دیگر عده‌ای ادعا کرده‌اند که با استصحاب می‌توان موضوع ادله تعلم را نفی کرد.

اشکال اول به صاحب جواهر نسبت داده شده است که استصحاب استقبالی جاری نیست. و این در بحث استصحاب ردّ شده است و فرقی نیست در جریان استصحاب نسبت به حوادث آینده و فعلی.

اشکال دوم به مرحوم خوبی مربوط است. ایشان فرموده‌اند استصحاب جاری نیست زیرا علم اجمالی داریم تا اجمالاً می‌دانیم به بعضی وقایع و حوادث مبتلا خواهیم شد و بعضی موضوعات در حق ما فعلی می‌شود و استصحاب در اطراف علم اجمالی جاری نیست.

مرحوم صدر دو جواب به ایشان داده‌اند که هر دو تمام است. و حاصل اینکه علم اجمالی در اینجا مدخل است زیرا ابتلای به جمله‌ای از موارد را به تفصیل می‌دانیم پس علم اجمالی منحل به علم تفصیلی و شک بدوی است. و یا اینکه می‌دانیم در بعضی موارد که مبتلا خواهیم شد تعلم در زمان خودشان ممکن است و تعلم از سابق لازم نیست.

والسلام.

جلسه ۲۴۷/۵۸ - ۱۳۸۷/۱۲/۱۱ وجوب تعلّم

گفتیم در بعضی صور ابتلاء مکلف به محل تکلیف مشکوک بود اما اگر مبتلی می‌شد اصل امتثال یا احراز امتثال متوقف بر تعلم قبل از ابتلاء است.

عده‌ای استصحاب عدم ابتلاء را جاری می‌دانستند و لذا حکم به عدم وجوب تعلم کرده‌اند. نسبت به این استصحاب پنج اعتراض مطرح شده است که دو تا گذشت یکی عدم جریان استصحاب استقبالی بود و دیگری معارضه با علم اجمالی بود که از مرحوم خوبی مطرح شد و جواب آن دو نیز گذشت. اشکال سوم که از مرحوم خوبی است این است که جریان استصحاب باعث لغویت اخبار تعلم است زیرا با جریان استصحاب یا محلی برای جریان اخبار تعلم باقی نمی‌ماند و یا اگر بماند آنقدر کم است که مثل تخصیص اکثر است. یعنی حکم اخبار تعلم نسبت به استصحاب، حکم قاعده فراغ نسبت به استصحاب است همان‌طور که در قاعده فراغ و استصحاب نسبت عموم و خصوص وجه است اما اصلاً نسبت سنجی نمی‌شود و قاعده فراغ را جاری می‌دانیم و گرنه جایی برای اجرای قاعده فراغ نیست.

این اشکال نیز ناتمام است زیرا اخبار تعلم محدود و محصور به موارد شک در ابتلاء نیست تا همیشه معارض با استصحاب باشد بلکه اخبار تعلم اعم است و مواردی که مکلف می‌داند مبتلا خواهد شد را نیز شامل می‌شود و این موارد آنقدر زیاد هستند که هیچ لغویتی پیش نمی‌آید.

اشکال چهارم این است که اگر موضوع اخبار تعلم وقایع مبتلا به بود در این صورت استصحاب در موارد شک به ابتلاء نفی تحقق موضوع اخبار تعلم می‌کرد و حکم شک تحقق موضوع در آینده حکم شک در موضوع در حال است. اگر اینطور استصحاب جاری بود اما اخبار تعلم مخصوص به وقایع مبتلی به نیست بلکه همه موارد را شامل می‌شود و فقط قضایای علم به عدم ابتلاء به آنها خارج شده است.

اما موارد علم به ابتلاء و احتمال ابتلاء هر دو مندرج در اخبار تعلم هستند. و استصحاب عدم ابتلاء، علم به عدم ابتلاء نمی‌آورد بلکه تعبد به آثار عدم ابتلاء است نه تعبد به آثار علم به عدم ابتلاء باشد.

یعنی استصحاب موجب علم نیست و نفی احتمال و شک نمی‌کند بلکه تعبد به آثار مستحب است. پس استصحاب تعبد به آثار قطع به مستحب نیست.

اگر اثری بر عدم ابتلاء مترتب باشد، استصحاب آن را نفی می‌کند اما اگر اثری بر علم به عدم ابتلاء مترتب باشد استصحاب آن را نفی نمی‌کند.

مگر بر طبق مبنای مرحوم نایینی و مرحوم خوبی استصحاب را جایگزین علم می‌دانند. به تعبیر دیگر استصحاب آثار مشکوک را مرتفع می‌کند نه آثار شک و احتمال را. و شک و احتمال موضوع استصحاب است و استصحاب نمی‌تواند آن را نفی کند. البته حقیقتاً نمی‌تواند آن را نفی کند و معقول نیست اما نفی حکمی معقول است اما دلیل استصحاب آن را شامل نمی‌شود.

به تعبیر دیگر جریان استصحاب در جایی است که یا خود حکم شرعی باشد و یا موضوع حکم شرعی باشد و در اینجا عدم ابتلاء نه حکم شرعی است و نه موضوع حکم شرعی است.

و عجیب است از مرحوم بجنوردی که قصد داشتند با استصحاب نفی احتمال و شک کنند مگر طبق مبنای مرحوم

نایینی.

علاوه که اگر فرض کردیم استصحاب عدم ابتلاء را جاری کنیم تا آثار نفی احتمال مترتب شود این استصحاب مثبت است. و اگر موضوع وجوب تعلم ابتلاء و عدم ابتلاء بود یعنی موارد علم به عدم ابتلاء خارج شده و فرض می‌کنیم با استصحاب عدم ابتلاء علم به عدم ابتلاء را ثابت می‌کردیم.

اما فرض این است که مخصص ما لفظی نبود بلکه لیبی است و شاید آن عنوانی که به واسطه آن همین موارد علم به عدم ابتلاء خارج شده است، عنوان ملازمی باشد که در این مورد جاری نباشد.

یعنی اگر موارد علم به عدم ابتلاء به خاطر عنان علم به عدم ابتلاء خارج شده بودند استصحاب شاید بر مبنای مرحوم نایینی جاری بود.

اما اگر عنوان ملازم باشد مثلاً مواردی که امر طریقی ممکن نیست و وجوب تعلم ممکن نیست باشد در این صورت استصحاب جاری نیست.

و امکان وجوب تعلم حالت سابقه عدم ندارد و لازمه اینکه در آینده مبتلی نمی‌شود این است که پس وجوب تعلم طریقی ممکن نیست و این بسیار روشن است که مثبت است.

پس حتی طبق مسلک مرحوم نایینی نیز استصحاب جاری نیست.

والسلام.

جلسه ۲۴۸/۵۹ - ۱۳۸۷/۱۲/۱۲ وجوب تعلم

بحث در موانع جریان استصحاب و اصول مؤمنه بود.

چهار وجه در بیان موانع گذشت.

وجه پنجم: شاید این وجه مراد مرحوم نایینی باشد. متحصل از دلیل وجوب تعلم این است که مکلف از ناحیه جهل نسبت به ترک تکلیف معذور نیست.

موضوع این ادله مخالفت با تکالیف ناشی از جهل است و حکم آن عدم معذور است.

و با استصحاب نمی‌توان نفی مخالفت کرد. استصحاب اگر بخواهد جاری باشد در ناحیه موضوع باید جاری شود.

استصحاب عدم ابتلاء که نمی‌تواند نفی مخالفت کند چون مثبت است. یعنی چون ابتلائی حاصل نمی‌شود پس مخالفتی نیز صورت نمی‌گیرد.

و اگر استصحاب در مخالفت جاری شود یعنی استصحاب کنیم عدم مخالفت را. در این صورت اصل مثبت نیست ولی

این استصحاب اثری ندارد زیرا این استصحاب می‌گوید در آینده مخالفتی صورت نمی‌گیرد حال اگر مخالفتی شد چه؟

استصحاب در این مورد ساکت است و نه حکم به معذرت می‌کند. و اخبار حکم به عدم معذرت می‌کند.

پس استصحاب عدم مخالفت نسبت به معذرت مثبت است و اصلاً ملازم با معذورت نیست. استصحاب احتمال وقوع مخالفت را وجداناً نفی نمی‌کند و هیچ مؤمنی وجود ندارد که اگر مخالفت صورت گرفت مکلف معذور باشد.

نتیجه این شد که در تمام چهار صورت سابق وجوب تعلم ثابت است. یک نکته باقی است که ممکن است توهم شود مقتضای ادله تعلم، وجوب تعلم بر صبی قبل از بلوغ است در مواردی که می‌داند بعد از بلوغ قادر به تعلم نیست و لذا قادر به امتثال نیست. آیا تعلم بر غیر مکلف و صبی واجب است؟ ظاهر کلام مرحوم نایینی این است که واجب است. ولی این حرف ناتمام است.

زیرا اگر منظور این است که اطلاق ادله تعلم مقتضی این است شاید بپذیریم ولی همان دلیل که تقیید تکلیف به بالغین را اثبات می‌کند این اطلاق را نیز تقیید می‌زند. و به همان نکته ادله تعلم نیز مختص به بالغین است. علاوه که اطلاقات ادله تکالیف به نسبت به صبی مثل وجود قرینه متصله بر عدم تکلیف است و این مورد از قبیل قصور مقتضی است نه تقیید.

مگر اینکه مرحوم نایینی در این مطلب بخواهد تشکیک کند که آنچه مسلم است قصور در غیر تعلم است و در تعلم چنین ارتکازی وجود ندارد.

ولی بر فرض اطلاق دلیل تعلم روایات رفع القلم عن الصبی حتی یحتلم، مقید آن اطلاقات است. بحث بعد دوران قید بین ماده و هیئت است.

اگر دلیلی بر تکلیفی ثابت شد اطلاق آن دلیل اقتضاء می‌کند وجوب و واجب قیدی ندارد و بعد قیدی آمد به صورت منفصل. و این قید دائر بود که قید وجوب باشد و یا قید واجب باشد. که اگر قید وجوب باشد بدون آن قید تکلیفی نیست. و اگر قید واجب باشد، بدون آن تکلیف هست ولی امتثال متوقف بر آن قید است.

مثلاً دلیلی بر وجوب صوم داریم و دلیل دیگری داریم یجب الصوم حال الاقامة و نمی‌دانیم اقامه قید وجوب است تا لزوم تحصیل نداشته باشد یا قید واجب است تا لازم تحصیل باشد.

اگر در قواعد لفظی و عربی، دلیلی داشته باشیم که قید به هیئت یا ماده برمی‌گردد که روشن است اما اگر موجبی نباشد مرحوم آخوند می‌فرماید کلام مجمل است و نوبت به اصول عملیه می‌رسد و مرحوم آخوند نسبت به اقتضای اصل عملی سکوت کرده‌اند.

در کلام مرحوم آخوند نکته‌ای آمده است که اگر قید دائر بین تعلق به هیئت یا ماده بود ایشان تقسیم فرموده‌اند چه به نحو شرط مقارن و چه به نحو شرط متأخر در هیئت و وجوب. و در شرط واجب فرموده‌اند چه یجب تحصیله و چه لا یجب تحصیله.

حال اگر فرض کردیم قید واجبی که لا یجب تحصیله و امر دائر شد بین قیدی که یا قید هیئت است و یا قید ماده است علی نحو لا یجب تحصیله ثمره بحث چیست؟ جواب و ثمره این است که نسبت به مقدمات دیگر تأثیر دارد. اگر قید هیئت باشد بدون این قید وجوب نیست و لذا تحصیل مقدمات دیگر نیز لازم نیست اما اگر قید واجب باشد یعنی تکلیف وجود دارد و این قید ولو لازم التحصیل نیست ولی بقیه قیود و مقدمات لازم التحصیل هستند. مرحوم خوئی به مرحوم آخوند نسبت داده‌اند که با فرض تردد قید، شیخ معتقد است که به ماده برمی‌گردد و آخوند معتقد است به هیئت برمی‌گردد. این از عجایب و غرایب است و ما نفهمیدیم از کلام مرحوم آخوند چنین استفاده شود. به نظر می‌رسد مقتضای اصل عملی عدم وجوب تحصیل قید باشد و اصل برائت جاری است. یا خیر؟ مقتضای اصل برائت عدم وجوب است و نتیجه این با نتیجه لحوق قید با هیئت یکی است و شاید همین منظور مرحوم خوئی بوده است. بعد مرحوم آخوند از مرحوم شیخ نقل کلام می‌کنند که قید به ماده تعلق می‌گیرد و هیئت سالم از تقیید است. طرح این بحث در کلام شیخ، خود دلیل بر نادرستی نسبت مشهور به شیخ در واجب مشروطه است زیرا اگر شیخ قائل است قید به هیئت بر نمی‌گردد و به ماده متعلق است دوران معنا ندارد. و دوران فرع امکان تعلق امر به هیئت است. والسلام.

جلسه ۲۴۹/۶۰ - ۱۳۸۷/۱۲/۱۳ دوران قید بین ماده و هیئت

بحث در دوران قید بین ماده و هیئت بود. آیا قاعده‌ای وجود دارد که یک طرف را تعیین کند. گفتیم اگر نباشد نوبت به اصل عملی می‌رسد که در فرض بحث برائت از لزوم تحصیل قید است. در این جا مرحوم آخوند و عده‌ای دیگر قائلند کلام مجمل است و قاعده‌ای وجود ندارد.

اما مرحوم شیخ و عده‌ای دیگر قائلند تعلق قید به خصوص ماده است و هیئت مطلق باقی می‌ماند. البته این نزاع از قدیم بوده است.

مرحوم شیخ در این بحث بیانی اجمالی از حقیقت واجب مطلق و مشروط دارند و فرموده‌اند فرق ماهوی این دو بعد از آنکه مفروض است که قیدی مفروض است اگر آنگونه باشد که هم قید و هم مقید مطلوب باشد واجب مطلق است. در قبال این واجب مشروط است و آن جایی است که تحقق شیء متوقف است بر حصول قید نه از جهت طلب شارع. یعنی با فرض تحقق قید از غیر جهت طلب شارع، واجب مطلوب است.

و بعد شیخ فرموده‌اند این که کدام قسم است بستگی به تعبیر دارد. و اگر جمله شرطیه باشد ظهور در وجوب مشروط دارد و اینکه قید مطلوب نیست و مصلحت به گونه‌ای است که تحقق آن قید از ناحیه دعوت شارع نباشد. و اگر به صورتی باشد که قید ظرف باشد یا مفعول باشد ظاهر در مطلوبیت قید و مقید می‌باشد.

و بعد می‌فرمایند: و اذا تردد ... که جمله به گونه‌ای است که قید هم می‌تواند به حکم تعلق بگیرد و هم به متعلق. که مرحوم نائینی مثال زده‌اند به جایی که قید به جمله حالیه باشد. مثلاً صلّ متطهراً. یا حج مستطیعاً یا صم مقیمماً.

مرحوم شیخ فرموده‌اند تعلق قید به ماده معلوم است و تعلق قید به هیئت مشکوک است و اصل سلامت هیئت از قید است.

بعد می‌فرمایند عده‌ای گفته‌اند قید متردد است و هیچ کدام معینی ندارد و اصالة الاطلاق در هیئت و ماده علم داریم که یکی مقید شده است و معینی ندارد و لذا مجمل است و باید به اصول عملیه رجوع کرد.

مرحوم شیخ وارد توضیح کلام خودشان می‌شوند و می‌فرمایند علم اجمالی در مقام به تقیید یکی از دو اطلاق هیئت و ماده منحل است.

در اصول لفظیه که در علم اجمالی جاری نمی‌شوند علتش تعارض با اصول مشابه است و لذا اگر جایی فقط در یک طرف جریان داشت، اصل جاری است و علم اجمالی مانع نیست. و اینجا اصالة الاطلاق در ماده جاری نیست و فقط در طرف هیئت جاری است.

زیرا این علم اجمالی منحل است به علم تفصیلی به تقیید ماده و شک بدوی در تقیید هیئت.

زیرا اگر قید به ماده تعلق گرفته باشد که ماده مقید است و اگر قید به هیئت برگردد لا محاله ماده نیز مقید است. زیرا اگر هیئت مقید باشد یعنی ماده بدون آن قید را نمی‌توان به عنوان مصداق واجب حساب کرد.

مثلاً در صم مقیماً. اگر اقامت قید هیئت باشد یعنی بدون اقامت وجوبی نیست و وقتی وجوبی نباشد واجب نیز نخواهد بود و تحقق واجب نخواهد بود مگر بعد از فرض وجود قید وجوب.

پس صوم و ماده در هر حال مقید است.

به تعبیر دیگر قید وجوب، مقارن با واجب است لا محالة و ملازم با واجب است و واجب منفک از این قید نیست و لذا معنا ندارد اطلاق ماده نسبت به این قید. زیرا این اطلاق معنا ندارد و اثری ندارد.

پس هر قیدی، قید ماده است ولی عکس صادق نیست. و قید ماده باعث مقید شدن هیئت نمی‌شود. زیرا قید ماده، قید امثال است و شرط صحت است و ربطی به شرط تکلیف ندارد.

بنابراین در مورد تردد قید بین ماده و هیئت، تعلق قید به ماده قطعی خواهد بود و اصالة الاطلاق در ماده جاری نیست. و اصالة الاطلاق در ناحیه وجوب و هیئت جاری است بلا معارض.

مرحوم شیخ اینجا اشکالی مطرح کرده‌اند که تعلق قید به هیئت مستلزم تعلق قید به ماده نیست و بین این دو تنافی است.

زیرا اگر قید به هیئت تعلق بگیرد یعنی تحصیل قید لازم نیست و اگر قید به ماده تعلق بگیرد یعنی لازم التحصیل است. پس اگر قید هیئت، قید ماده هم باشد، مستلزم خلف و تناقض است. زیرا اگر قید هیئت است یعنی لازم نیست تحصیلش و اگر به ماده برگردد یعنی لازم التحصیل است.

لازم التحصیل در صورت حصول قید، که تحصیل حاصل است و در غیر آن خلف و تناقض است.

جواب این اشکال همان است که اشاره شد که مراد از تقیید ماده در اینجا به معنای ملازم و مقارن بودن است نه اینکه

یعنی قید واقعی ماده است تا لازم التحصیل باشد

ایشان به اشاره به مبنایی دارند که می‌فرمایند در مقدمات عقلیه واجب اگر قید وجوب هم باشند مثلاً نصب مسلم که مقدمه علیه مسعود علی السطح است شرط وجوب باشد.

این مقدمه عقلیه در عین اینکه شرط وجوب است، شرط واجب است. قید وجوب است یعنی بدون آن تکلیفی نیست و شرط واجب اس‌تی یعنی بدون آن تحقق واجب و امثال ممکن نیست یعنی واجب منفک از آن نیست و ملازم آن است نه اینکه تحصیل آن لازم است. یعنی تحقق واجب در صورت وجوب ممکن است.

و بعد می‌فرمایند من در جای خود ذکر کرده‌ام که مقدمات شرعیه نیز به مقدمات عقلیه برمی‌گردند. و مأمور به بدون قید شرعی عقلاً ممکن نیست.

پس از نظر شیخ که هر مقدمه شرعی، مقدمه عقلی است و مقدمه عقلی نیز هم می‌تواند قید وجوب باشد و هم قید واجب باشد.

اما اگر مشکلی باشد طبق مذاق قوم است که قائلند مقدمه عقلی و شرعی متفاوتند پس روی مذاق شیخ اشکال مندفع است. اما طبق مذهب قوم که در حلّ این اشکال ناتوانند و مشکل دارند دو جواب برای جریان اصالة الاطلاق در هیئت و عدم جریان آن در ماده وجود دارد.
والسلام.

جلسه ۲۵۰/۶۱ - ۱۳۸۷/۱۲/۱۴ دوران قید بین ماده و هیئت

اساس حرف شیخ در دوران قید بین هیئت و ماده تعلق قید به ماده بود و دلیل ایشان این بود که تعلق قید به ماده علی کل تقدیر محقق است و چون این معلوم به علم تفصیلی است، تقیید هیئت مشکوک است به شک بدوی.

و این در صورتی بود که تقیید هیئت مستلزم تقیید ماده باشد اما اگر اشکال شود که محال است تقیید هیئت مستلزم تقیید ماده است. و نمی‌تواند تقیید هیئت مستلزم تقیید ماده باشد.

و ایشان در جواب فرمودند این اشکال به مبنای ما که مقدمات شرعیه را به مقدمات عقلیه ارجاع می‌دهیم وارد نیست. زیرا در قیود عقلیه اشکالی نیست که قید واجب و وجوب باشند.

مرحوم شیخ در صورت این اشکال دو بیان برای ترجیح اطلاق هیئت ذکر می‌کنند.

دلیل اول با فرض اینکه چنین محذوری وجود ندارد و تقیید هیئت مستلزم تقیید ماده است. ایشان می‌فرمایند اطلاق هیئت و اطلاق ماده تفاوت دارند. اطلاق هیئت شمولی است و اطلاق ماده بدلی است.

حال اگر امر دائر شود بین تقیید اطلاق شمولی و تقیید اطلاق بدلی، تقیید اطلاق بدلی مقدم است.

تقیید اطلاق شمولی مؤونه‌اش از تقیید اطلاق بدلی بیشتر است.

این ادعای مرحوم شیخ است و ایشان این مطلب را اصل موضوعی در این بحث فرض کرده‌اند.

مرحوم آخوند این کلام را از شیخ نپذیرفته‌اند. و می‌فرمایند اطلاق بدلی تقییدش بر تقیید اطلاق شمولی مقدم نیست. زیرا هر دو از مقدمات حکمت استفاده می‌شود و هیچ کدام قوی‌تر از دیگری نیست و موجبی ندارد یکی مقدم بر دیگری شود. البته آخوند می‌گویند اطلاق اگر به وضع باشد یعنی عموم باشد چه بدلی و چه شمولی مقدم بر اطلاق با مقدمات حکمت است. چون دلالتش با وضع است و اقوی است.

بعد گفته‌اند اگر قرار باشد قید به ماده برگردد یعنی با تحفظ بر اطلاق شمولی این اتفاق می‌افتد. یعنی اول باید اطلاق شمولی را تصور کرد تا بتواند مقید اطلاق بدلی باشد ولی اطلاق شمولی وقتی عام است که مقید نداشته باشد. و اگر اطلاق بدلی تمام باشد، خود مقید اطلاق شمولی است. بنابراین تقیید اطلاق بدلی موقوف بر اتمام اطلاق شمولی است و اطلاق شمولی وقتی تمام است که اطلاق بدلی آن را تقیید نکند و تقیید نکردن اطلاق بدلی منوط بر عدم اطلاق آن است و عدم اطلاق آن متوقف بر اطلاق شمولی است و این عین دور است یعنی وقوف شیء علی نفسه. اطلاق شمولی متوقف بر اطلاق شمولی است و این دور است.

این دلیل حرف آخوند است اگر چه در کفایه نیامده است.

مرحوم نائینی حرف آخوند را قبول ندارد و از یک جهت موافق با شیخ است اگر چه از جهت دیگر مخالف او است. آخوند می‌گوید شاید شیخ فکر کرده است تقدیم عموم شمولی بر اطلاق بدلی به خاطر شمولی بودن آن است نه به خاطر وضع بودن آن و این اشتباه است. والسلام.

جلسه ۲۵۱/۶۲ - ۱۳۸۷/۱۲/۱۷ دوران قید بین ماده و هیئت

یکی از ادله مرحوم شیخ برای ترجیح تقیید ماده بر تقیید هیئت بیان شد و آن تقیید اطلاق بدلی بر تقیید اطلاق شمولی مقدم است.

مرحوم آخوند این کلام را نپذیرفتند. و گفتند ملاک قوت است که یکی از صدر قدرت وضع و عموم است و لذا عام بدلی بر اطلاق شمولی مقدم است.

مرحوم نائینی از جهتی موافق شیخ هستند و از جهتی مخالف ایشانند. ایشان فرموده‌اند اشکال آخوند به شیخ وارد نیست و شیخ خود ملتفت فرق عموم و اطلاق بوده است. اما اشکال ایشان بر شیخ این است که اینکه اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم است صحیح است فی الجمله نه بالجمله به نحوی که مورد یا از آن خارج است.

اینکه اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم است جایی است که تنافی ذاتی داشته باشند و از خود آنها نباشد نه جایی که تفاوت بالعرض داشته باشند به خاطر علم خارجی و دلیل ثالث که داریم.

هر کجا تنافی ذاتی بین اطلاقین باشد، اطلاق شمولی مقدم است. مثلاً لا تکرّم الفاسق و دلیل دیگر آمده، اکرم علماً بین این دو دلیل عموم و خصوص من وجه است. این دو تنافی ذاتی دارند در ماده اجتماع و در اینجا اطلاق شمولی مقدم

است و اکرم علماً مقید می‌شود.

ولی اگر تنافی به خاطر دلیل سوم و علم خارجی بود دلیلی بر مقدم نداریم و لذا اگر در این صورت اطلاق شمولی باشد و عموم بدلی باشد، عموم مقدم نمی‌شود و حتی اگر عموم شمولی باشد و اطلاق بدلی باشد باز هم مقدم نیست. و در ما نحن فیه تنافی ذاتی نیست. یعنی اطلاق هیئت و اطلاق ماده هیچ تنافی با هم ندارند و مشکلی در میان نیست بلکه کمال الملائمة وجود دارد. و تنافی از علم خارجی و دلیل ثالث نشأت گرفته است که ما یقین داریم یکی از این دو مقید شده است یا اطلاق هیئت مقید است یا اطلاق ماده. در این صورت کمال مجمل است. دلیل مرحوم نائینی در عدم تقدیم عموم شمولی بر اطلاق بدلی در صورتی که تنافی ذاتی نباشد چیست با اینکه دلالت علوم تنجیزی است ولی دلالت اطلاق تعلیقی است بر عدم بیان قید و عموم خود بیان قید است. دلیل ایشان این است که از نظر ایشان اطلاق معلق است بر عدم بیان ولی عدم بیان متصل. ولی اگر متصلاً قیدی نیامد اطلاق منعقد می‌شود و منجز می‌شود ولی حجیت آن متوقف بر عدم قید ولو منفصلاً است. و در این صورت دو دلیل تنجیزی در کنار هم هستند که هر دو ظهور دارند و لذا دلیلی بر تقدیم عموم بر اطلاق نداریم. حتی مرحوم اصفهانی گفته‌اند نهایت این است که می‌گویند ظهور عموم اقوی است ولی همه‌جا اقوی مقدم نیست. خلاصه کلام اینکه مرحوم نائینی نیز دلیل مرحوم شیخ در ما نحن فیه را نپذیرفتند. حال باید دید وجه تقدیم اطلاق شمولی بر بدلی از نظر ایشان چیست؟ تا اینجا کلام ایشا صرف ادعا است و دلیلی بر آن اقامه نشده است. و مرحوم عراقی به ایشان اشکال کرده‌اند که اگر اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم باشد فرقی نیست که تنافی ذاتی باشد یا بالعرض باشد. والسلام.

جلسه ۲۵۲/۶۳ - ۱۳۸۷/۱۲/۱۸ دوران قید بین ماده و هیئت

بحث در کلام مرحوم نائینی بود و بحث در توجیه اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم است.

برای کلام ایشان چند توجیه قابل بیان است:

بیان اول که ما عرض می‌کنیم و به نظر ما مخ کلام ایشان همین است.

تمهیدی که باید عرض کنیم این است که هر کجا تعارض بین دو دلیل بود که یکی دلالتش منجز بود و دیگری معلق بود، دلیل منجز مقدم است و با تقدیم بیان منجز تعارض رفع می‌شود. مثل دوران بین قبح عقاب بلا بیان و ادله حجیت خبر واحد، که بلاشک ادله حجیت خبر واحد بر قبح عقاب بلا بیان مقدم است. قبح عقاب بلا بیان نسبت به اینکه چه چیزی بیان است ساکت است ولی ادله حجیت خبر واحد، می‌گوید که خبر واحد بیان است. و اینجا اگر اخذ به دلیل حجیت کردیم، در قبح عقاب بلا بیان تصرفی لازم نمی‌آید و تخصص است و یا ورود است و هیچکدام خلاف اصل نیستند. اما اگر عکس شود لازم می‌آید تخصیص در ادله حجیت خبر واحد و تخصیص خلاف اصل است.

نسبت به اطلاق شمولی داللتش منجز است و اطلاق بدلی داللتش معلق است.

وقتی گفت لا تکرم فاسقاً داللتش قصوری ندارد و ظهور دارد که هیچ فاسقی اکرام نشود اما اطلاق بدلی معلق است. اکرم عالمی یعنی یک عالمی اکرام شود و در کنار اکرام عالمی که خالی از قید عادل بودن است عقل حکمی می‌کند که آن حکم معلق است. عقل می‌گوید جایی که قیدی نباشد از طرف جاعل، حکم سریال و شمول دارد مگر اینکه مانعی از تطبیق باشد. پس ترخیص در تطبیق وجود دارد به حکم عقل در صورتی که مانعی نباشد. و تقدیم اطلاق شمولی با این حکم عقلی درگیر نیست و تعارض ندارند. پس حکم عقل در رخصت در تطبیق حکم معلق است بر عدم مانع و نسبت به وجود یا عدم وجود مقید ساکت است و اطلاق شمولی مقید است. و تمسک به حکم عقلی در مقابل اطلاق شمولی تمسک به حکم در شبهه مصداقیه خودش است.

پس اطلاق شمولی مقدم بر اطلاق بدلی است. و این مطلب از بعضی عبارات ایشان این قابل استحصال است. گاهی تعبیر شده است اطلاق شمولی وارد است و گاهی گفته حاکم است و گاهی گفته اطلاق بدلی مقدمه زائده‌ای دارد و آن تساوی افراد در اقدام است و ...

مصباح الاصول، ۱/ ۴۶۳ به بعد.

محاضرات ۲/ ۳۳۰ به بعد.

که مقرر ایشان سه بیان برای کلام ایشان مطرح شده است که احساس می‌شود هر سه بیان یکی هستند. حق این است که این بیان ناتمام است زیرا ایشان اطلاق بدلی را معلق دانستند ما عرض می‌کنیم این حکم عقلی در ناحیه اطلاق شمولی هم هست. اطلاق شمولی نیز عقل حکم به سریال در همه افراد می‌کند اگر مانعی نباشد فقط تفاوت این است که در اطلاق بدلی می‌گوید رخصت در همه افراد دارد و در اطلاق شمولی می‌گوید در همه افراد ملزم هستید. و چون قید منفصل است علی‌الفرض در هر دو اطلاق. پس آن حکم تعلیقی نسبت به ظهور در هر دو اطلاق فعلیت پیدا می‌کند چون حکم عقل نبود قید متصل بود. پس اطلاق در هر دو منعقد است ولی حجیت ندارد. و هر دو اطلاق صلاحیت تقیید با قید منفصل دارند و تقدیم یکی بر دیگری ترجیح بلامرجه است.

والسلام.

جلسه ۲۵۳/۶۴ - ۱۳۸۷/۱۲/۱۹ دوران قید بین ماده و هیئت

بحث در توجیه کلام مرحوم نایینی بود. و اینکه دلیل تقدیم اطلاق شمولی بر بدلی چیست؟
مرحوم نایینی ضمیمه‌ای در کلامشان دارند و آن اینکه اگر چه اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی مقدم است ولی این در جایی است که بین دو اطلاق تنافی ذاتی باشد. اما اگر تنافی بالعرض باشد این تقدیم جا ندارد.
مرحوم نایینی این حرف را پذیرفته‌اند و دلیلی هم بر آن اقامه نکرده‌اند. مرحوم عراقی به ایشان اشکال کرده است که اگر دلیل شما تقدیم اقوی بود فرقی نیست تنافی بالذات باشد یا بالعرض.

مرحوم عراقی می‌فرماید نکته تقدیم اگر شمولیت است، باید اطلاق شمولی مقدم باشد حتی در تنافی بالعرض چون شمولیت در آنجا نیز هست.

تنها فارقی که می‌توان بین این دو تصور کرد که خود توجیه دیگری بر کلام مرحوم نایینی است، این است که در ناحیه اطلاق بدلی نیز ترخیص شمولی است. مرحوم نایینی ادعا کنند شمولیت الزام نکته تقدیم اطلاق شمولی بر بدلی است. و این شاید به نکته موافقت احتیاط باشد. یعنی تقدیم شمول الزام بر شمول ترخیص موافق احتیاط است. و عرف به نکته تقدیم احتیاط، اطلاق شمولی را مقدم می‌داند.

اگر این حرف صحیح باشد و یعنی مرحوم نایینی در محل بحث ما باز هم باید حکم به تقدیم اطلاق هیئت بکند. و دلیلی بر تخصیص این نکته به جایی که تنافی به ذات دارند، نیست.

ولی جواب این است که در هیچ‌جا موافقت احتیاط موجب ظهور نیست و لذا این دلیل خوبی بر تقدیم اطلاق شمولی بر بدلی نیست.

توجیه دوم برای کلام مرحوم نایینی: مرحوم اصفهانی یک بیانی دارند که شاید توجیه کلام نایینی باشد. بیان ایشان این است که در اینجا دو اطلاق داریم یکی شمول و یکی بدلی است. نسبت به اطلاق بدلی علاوه بر مقدمات حکمت معهود یک مقدمه علاوه احتیاج داریم. و بعداً می‌گویند این اطلاق بدلی احتیاج است اما از قبل موجود است. آن مقدمه این است که افراد نسبت به وفای به غرض مولی، متساوی الاقدام هستند. در اطلاق بدلی وقتی می‌گوید اکرم عالمی نمی‌تواند احراز مساوات کرد زیرا یک اطلاق شمولی در مقابل آن است. اطلاق شمولی یک حکم عقل تنجیزی است و این باعث تقیید اطلاق بدلی می‌شود. زیرا همه قبول دارند نهی اقتضا می‌کند اعدام کل افراد طبیعت را.

اما در ناحیه اطلاق بدلی حکم عقل منجز نداریم و عقل حکم تعلیقی دارد در جایی که مساوات افراد ارحاز شود و اطلاق شمولی مانع این حکم می‌شود زیرا حکم منجز همیشه مقدم بر حکم معلق است.

بعد خود مرحوم اصفهانی فرمودند این فقط بین متنافین بالذات است و در بالعرض جاری نیست. اگر ملاک حرف مرحوم نایینی این باشد خود مرحوم اصفهانی فرموده‌اند این حرف اخص از مدعاست زیرا در آن آمده است اطلاق شمولی عدمی مقدم بر اطلاق بدلی وجودی است. در حالی که ادعا تقدیم اطلاق شمولی مطلقاً بر اطلاق بدلی بود.

و فیما نحن فیه اطلاق شمولی ما اثابتی است نه عدمی.

و ثانیاً از کجا اطلاق شمولی ولو عدمی بر اطلاق بدلی مقدم است. بر فرض اطلاق شمولی یک حکم عقلی منجز دارد اما در اطلاق بدلی نیز حکم عقلی منجز است. خود اطلاق بدلی اقتضا می‌کند افراد متساویة الاقدام هستند زیرا بحث در قید منفصل است و خود اطلاق اقتضای تساوی افراد در وفای به غرض را دارد.

پس اگر چه یک مقدمه دیگر احتیاج داشتیم اما این اطلاق خود تأمین کننده آن مقدمه است.

توجیه سوم: کلام مرحوم روحانی است. ایشان فرموده‌اند سرّ حرف نایینی که از کلمات خود ایشان قابل فهم است، این است که بر فرض که بین اطلاق شمولی و بدلی تعارض است اطلاق شمولی مقدم است. مرحوم آخوند فرمودند دو اطلاق با یکدیگر درگیرند و لذا تقدم ندارند اما ما می‌گوییم تنافی بین دو اطلاق نیست. در اطلاق شمولی دلالتی غیر اطلاق باعث شمولیت است. یعنی شمول را از مقدمات حکمت نمی‌فهمیم تا تعارض بین اطلاقین باشد.

نه شمولیت و نه بدلیت هیچ‌کدام از اطلاق فهمیده نمی‌شود و از دلیل خارج فهمیده می‌شود. مثلاً *احل الله البیع* اطلاق شمولی دارد ولی شمولیت نه به خاطر مقدمات حکمت بلکه چون اگر شمول نباشد لغویت پیش می‌آید، شمولیت را استفاده می‌کنیم. در بدلیت نیز وقتی می‌گوید صلّ از اطلاق بدلیت را نمی‌فهمیم زیرا می‌دانیم ما مکلف و قادر به همه نمازها نیستیم پس باز هم بدلیت را از خارج فهمیدیم. حال باید دید درگیری بین چیست؟ بین دو اطلاق نیست.

بلکه بین شمول است که مفاد اطلاق نبود و بین اطلاق بدلیت است. شمول دلالتش منجز بود زیرا شمول وابسته به حکم مقدمات حکمت نبود پس حاصل است. اما در اطلاق بدلی آنچه تعارض دارد همین اطلاق است که می‌گوید چه این فرد و چه آن فرد بدلیت می‌گفت همه متساوی الاقدامند اما اینکه چه این فرد و چه آن فرد از اطلاق فهمیده می‌شود. پس تعارض بین شمول است که منجز بود و بین اطلاق بدلیت که تعلیقی است می‌باشد و منجز بر معلق مقدم است. و در نتیجه اطلاق بدلی قید می‌خورد. و بعد خود ایشان فرمودند این در متنافیین بالذات است نه در متنافیین بالعرض. والسلام.

جلسه ۲۵۴/۶۵ - ۱۳۸۷/۱۲/۱۹ دوران قید بین ماده و هیئت

وجه مرحوم روحانی را برای تقدیم اطلاق شمولی بر اطلاق بدلی ذکر کردیم. امر در اطلاق شمولی و اطلاق بدلی دائر بین این است که یا رفع ید از شمول شود که از غیر مقدمات حکمت شکل گرفته است و بین این که رفع ید از اطلاق بدلی شود.

و چون شمول یک دلالت منجز است و اطلاق بدلی که ناشی از مقدمات حکمت است که اگر قیدی نبود و مانعی نبود اطلاق ثابت است یک دلالت تعلیقی و تقدیری است و دلالت منجز بر دلالت معلق مقدم است. اطلاق بدلی موقوف بر نبود قرینه و مانع نه متصل و نه منفصل است.

عرض ما نسبت به این کلام این است که شمول نیز از مقدمات حکمت استفاده می‌شود، همان‌طور که اطلاق بدلیت نیز از مقدمات حکمت استفاده می‌شود.

مغالطه اینجا است که شمولیت و بدلیت خارج از مقدمات حکمت است صحیح است اما اطلاق شمولیت از مقدمات حکمت است. زیرا شمولیت یعنی همه متعلق اما متعلق چیست؟ لا تکرّم الفاسق یعنی همه فاسق اما فاسق چیست؟ آیا فاسق غیر عالم یا فاسق ولو عالم؟ این متوقف بر مقدمات حکمت است.

یعنی اثبات اطلاق شمولیت متوقف بر مقدمات حکمت است. همان‌طور که در طرف بدلیت این کلام را شما گفتید. پس در هر دو جا دلیل متوقف بر مقدمات حکمت است. و شاهد این است که اگر گفت لا تکرّم الفاسق و احتیاج به مقدمات حکمت نداشتیم یعنی خود این دلیل بدون اطلاق کافی بود در حالی که شما خود قائلید در این دلیل احتیاج به اطلاق داریم.

و تنافی بین شمولیت و اطلاق بدلی نیست بلکه بین دو اطلاق تنافی وجود دارد و هر دو اطلاق مستفاد از مقدمات حکمتند و حکم تعلیقی هستند و ترجیحی بر یکدیگر ندارند تا مقدم شوند.

[اگر مقدمات حکمت در اطلاق شمولی تمام نبود اطلاق نبود آیا شما قائلید باز هم شمولیت با اطلاق بدلی درگیر است و تعارض هست مسلماً نیست پس اطلاقین با یکدیگر درگیرند نه شمولیت و اطلاق بدلی.]

ایشان در حاشیه کتابشان کلامی دیگر دارند و گفته‌اند ولی حق این است که تنافی بین اطلاقین است و بعد گفته ولی حق این است که عرف اطلاق شمولی را بر اطلاق بدلی مقدم می‌کند. لذا کسی در صلّ و لا تغصب تعارضی نمی‌بیند. پس مقدم است اطلاق شمولی قطعاً و وجه آن را کلام نامفهومی ذکر می‌کنند.

عرض ما این است این تقدم نه به نکته شمولیت است بلکه شاید از باب تقدم اقتضاء بر لا اقتضاء باشد. زیرا مثلاً صلّ در ترخیص بر حصص حکمی لا اقتضائی است اما در لا تغصب حکم اقتضایی است و عرف از باب تقدیم اقتضا بر لا اقتضاء و الزام بر ترخیص این کار را می‌کند.

و نهایت کلام اینکه تمام این سخنان مرحوم نایینی همه بر مسلک قوم است که حکم را به معنای فعلیت می‌دانند یعنی تنافی ذاتی در حکم فعلی می‌آید در حکم اقتضائی. یعنی در صورتی که در ناحیه بدلی بگوییم ترخیص در همه حصص فعلی است ولی ما قبلاً این کلام را ردّ کردیم و گفتیم مفاد حکم حیثی است نه فعلی.

و لذا ترخیص فعلی نداریم بلکه ترخیص حیثی است و لذا دیگر بین اکرم عالم و لا تکرّم الفاسق تنافی ذاتی نیست. و لذا از بزرگان عجیب است همین‌طور از مرحوم اصفهانی و روحانی که در این کلام با ما هم عقیده‌اند چرا تذکر به این مطلب نداده‌اند و تنافی ذاتی را قبول کرده‌اند.

روشن شد هیچ وجهی برای تقدیم اطلاق شمولی بر بدلی نیست. هذا تمام الکلام فی وجه الاول من کلام الشیخ و بقی الکلام فی وجه الثانی و سیّاتی ان شاء الله تعالی.

والسلام.

جلسه ۲۵۵/۶۶ - ۱۳۸۷/۱۲/۲۱ دوران قید بین ماده و هیئت

دلیل دوم مرحوم شیخ این است اگر محذور بود و تقیید هیئت مستلزم تقیید ماده نباشد [که اگر بود علم اجمالی ما منحل می‌شد] و همان محذور سابق که مستلزم تناقض که هم مفروض الحصول باشد و هم لازم التحصیل باشد را پذیرفتیم. باز هم باید بگوییم قید باید به ماده برگردد زیرا قید متعلق به هیئت محل اطلاق در ماده را از بین می‌برد و برای ماده اطلاقی باقی نمی‌ماند.

یعنی اگر قید به هیئت برگردد و وجوب مقید شود و حال در مثال اقامه و صوم اگر وجوب آمده آیا اقامه شرط صحت است یا اصلاً معنا ندارد چون در حال اقامه که وجوب آمده معنا ندارد صوم حال الاقامه و حال غیر الاقامه را که مفاد اطلاق ماده است شامل شود.

پس صوم حال غیر اقامه دیگر وجوبی ندارد و معنا ندارد. بنابراین اطلاق ماده نیز از بین می‌رود.

حال بر هر نکته‌ای که اصل تقیید خلاف اصل است. عملی که باعث شود تا اطلاق نیز نباشد خلاف است.

مثلاً همان‌طور که اگر دلیل داشتیم اعتق رقبة و در دلیل دیگر داشتیم اعتق رقبة مؤمنة.

و ایمان دائر مدار اسلام خاص یا اسلام عام باشد آن را که اقل تقییداً هست اخذ می‌کنیم و می‌گوییم اسلام عام مراد است در اینجا نیز همین‌طور آنچه را اقل است و کمتر خلاف اصل است مرتکب می‌شویم.

این دلیل دوم مرحوم شیخ برای ترجیح تعلق قید به هیئت بر خلاف تعلق به ماده است.

پس چون تقیید ماده اقل است مقدم است و لذا نتیجه این است که وجوب قیدی ندارد.

مرحوم شیخ ادامه داده‌اند این امر دائر مدار اقل و اکثر است در جایی است که مفهوم قید در هر دو صورت یکی باشد.

اما اگر قرار شد قید علی تقدیر تعلق به هیئت یک مفهوم داشته باشد و علی تقدیر به ماده یک مفهوم دیگر داشته باشد

امر دائر مدار متباین است و دلیل مجمل می‌شود.

مثلاً در هر دو اقامه حال امساک باشد اما مثلاً اگر قید هیئت باشد اقامه در حال سب باشد و اگر قید ماده باشد اقامه

در طلوع فجر باشد در این صورت آن نکته عقلی که مستلزم مجامع است در اینجا جاری نیست. و دیگر اینگونه نیست

که اگر قید هیئت و وجوب شد منفک از تقیید ماده نباشد.

مرحوم خوئی در اینجا به شیخ اشکال کرده است که مثال جایی که هیئت تقیید دارد اما ماده قیدی ندارد مثلاً یجب

علیک اذا قمت ان تتصدق. در اینجا اطلاق ماده که اداء صدقه است ربطی به قیام ندارد و هنوز بر اطلاق خود باقی است

و صدقه می‌تواند قاعداً باشد.

حتماً مرحوم خوئی رجوعی به کلام شیخ نکرده‌اند و گرنه این اشکال را نمی‌گردند زیرا شیخ فرمود کلام من در جایی

بود که هر دو صورت قید یک مفهوم داشته باشد و این مثال شما اینگونه نیست. شما قیام سابق را تصور کرده‌اید در هیئت

و در ماده قیام دیگری را تصور کرده‌اید.

مرحوم آخوند کلام شیخ را نقل فرمودند و به ایشان اشکال می‌کنند.

حرف اول آخوند این است که گاهی کلام در قید متصل است و گاهی در قید منفصل است اگر قید متصل باشد شما فرمودید تعلقش به ماده یقینی است و اصل این است که به هیئت تعلق نگیرد.

این چه اصلی است؟ اگر قید متصل است اصلاً مقدمات حکمت جاری نمی‌شود تا اصل جاری کنید. ظهور کلام در صورت وجود قید متصل شکل نمی‌گیرد تا از اصالة الاطلاق استفاده کنید. قید متصل ولو تعلقش به هیئت معلوم نیست اما محتمل که هست و چون متصل است مجمل می‌شود. اصل این است که کلام قیدی ندارد اما در جایی که ظهور و اطلاق کلام تمام باشد و این فقط در قید منفصل می‌آید.

و این کلام حق است ولی حرف مرحوم شیخ در قید متصل نبود و همه آن را در قید منفصل گفته‌اند. مرحوم آخوند فرمودند وکأن شیخ توهم فرموده است که اطلاق مثل عموم است و همان‌طور که تقیید خلاف اصل است بطلان اطلاق نیز خلاف اصل است.

ولی جواب این است که شیخ در عموم نیز همین حرف را می‌زند یعنی عموم نیز با قرینه متصله عمومی ندارد و اصل عموم در صورت نبود قید متصل است و نفی قید منفصل می‌کند. حرف سوم مرحوم آخوند باقی است. و سیأتی ان شاء الله تعالی. والسلام.

جلسه ۲۵۶/۶۷ - ۱۳۸۷/۱۲/۲۴ دوران قید بین ماده و هیئت

دو دلیل مرحوم شیخ برای تعلق قید به ماده را ذکر کردیم و گفتیم آخوند در جواب فرمودند گاهی قید متصل است و گاهی منفصل است و در صورت اتصال قید، اطلاق برای هیئت باقی نمی‌ماند تا قید را نفی کند. چون قید متصل مانع ظهور است.

اما اگر قید منفصل باشد، توهم کلام شیخ مجالی دارد، در اینجا مرحوم خوبی به آخوند نسبت داده‌اند که کلام شیخ را پذیرفته است.

ولی به نظر ما کلام شیخ تمام است و ماده علی کل تقدیر اصالة الاطلاق در آن جا ندارد یا از باب تقیید و یا از باب بطلان محل تقیید.

پس به علم تفصیلی می‌دانیم ماده مقید است و تعلقش به هیئت مشکوک است.

اینکه مرحوم آخوند در قید منفصل کلام شیخ را رد کرده‌اند شاید به این دلیل بود که در آن هنگام که ایشان اینجا را می‌نوشتند معتقد بودند قید منفصل مانع از اطلاق است نه از حجیت اطلاق.

و شیخ توهم کرده است در عموم که در قید منفصل ظهور شکل می‌گیرد در اطلاق نیز همان‌طور. اما در اطلاق قید منفصل باعث عدم شکل‌گیری ظهور است.

پس حق این است که کلام شیخ در انحلال علم اجمالی تمام است و هیئت سالم از تقیید باقی می‌ماند با تحفظ بر آن

مطلب که در هر صورت معنای قید یکی باشد.

یک مورد برای این بحث پیدا کرده‌ایم که صغرای این کبرای کلی است. در باب خمس معدن دو طایفه روایات داریم یک طایفه این است که خمس در معدن واجب است و اطلاق دارد. طایفه دوم دارد که معادنی که با مال خود در آنها کار می‌کنی فما اخرج الله من الحجارة المصفا الخمس.

طایفه اول خمس را واجب می‌داند چه تصفیه بشو و چه نشود و نه شرط وجوب است و نه شرط واجب است. اما در طایفه دوم تصفیه شرط است یعنی آیا تصفیه شرط وجوب است و وقت وجوب خمس بعد از تصفیه است. که مرحوم شیخ اتفاقاً در این مورد استظهار کرده‌اند تصفیه شرط وجوب است. اما طبق یک احتمال دیگر تصفیه شرط واجب است. یعنی به مجرد استخراج خمس واجب است اما پرداخت خمس از سنگ‌های تصفیه شده باید باشد و لذا هزینه تصفیه نیز بر عهده مستخرج است.

ii. تقسیم سوم واجب

iii. واجب نفسی و غیره

واجب غیری آن است که به خاطر و به داعی واجب دیگر واجب شده است به حیثی که اگر آن واجب نبود این نیز واجب نبود.

در قبال آن واجب نفسی است که به خاطر واجب دیگر واجب نشده است و فرقی ندارد داعی بر وجوب آن غرض در خودش باشد یا در غیر باشد.

مثلاً معرفت واجب نفسی است و خودش داعی خودش می‌باشد و برای چیز دیگر واجب نشده است. ولی مثل روزه و نماز و ... به خاطر مصالحی که بر آنها مترتب است واجب شده است.

اشکال: واجب نفسی قسم دوم داخل در واجب غیری است زیرا این واجب نفیس به خاطر داعی غرض الزامی که بر آن مترتب است واجب شده است و این یعنی وجوب غیری دارد.

در حالی که ارتکاز این است که این واجبات مثل نماز و روزه و حج و ... نفسی هستند.

مرحوم آخوند در هنگام جواب دو حلّ ارائه می‌کنند. اولی از نظر ایشان تمام نیست و آن این است که در تعریف گفته شد واجب غیری ما وجب لواجب آخر. نه لغرض آخر. و واجب نفسی لغرض آخر واجب است نه لواجب آخر. و آن غرض لزومی واجب نیست زیرا مقدور نیست و لذا نمی‌تواند باشد. پس این واجبات نفسی هستند.

مرحوم آخوند به این جواب اشکال می‌کنند که آن غرض نیز مقدور است زیرا بالواسطه مقدور است و مقدور بالواسطه مقدور.

پس این جواب حلّ اشکال نمی‌کند و لذا خود ایشان حلّ دیگری ارائه می‌کنند. و مرحوم نایینی جواب دیگری دارند و مرحوم خویی جواب سومی دارند و مرحوم صدر نیز جواب دیگری دارند.

اشکال به تعریف واجب نفسی را ذکر کردیم. جواب اول آخوند را ذکر کردیم که خود ایشان نپذیرفتند. جواب دوم که مرحوم آخوند پذیرفته‌اند این است که واجب اگر به خاطر واجب دیگری مطلوب باشد دو حالت دارد [واجب اگر به خاطر خودش واجب شده باشد مثل معرفت که روشن است واجب نفسی است] گاهی ترتب آن غرض و آنواجب دیگری موجب حسن ذاتی این عمل می‌شود و ترتب غرض حیثیت تعلیلی برای اتصاف آن به حسن است و وجود غرض منافات با نفسیت که ندارد بلکه مؤکد نفسیت است زیرا وجود غرض، باعث حسن ذاتی و مطلوبیت خود این فعل می‌شود این صورت وجوب نفسی است. خلط نشود آخوند نمی‌گویند حسن ذاتی پیدا می‌کند مثل عدالت. بلکه یعنی خود این عمل و ذات آن حسن شود و در قبال این واجب غیره است که ترتب غرض بر آن موجب اتصاف فعل به حسن نمی‌شود. مثلاً نصب سلم به عنوان نصب مسلم که مقدمه است هیچ حسنی و هیچ مطلوبیتی ندارد بلکه عنوان مقدمیت آن حسن است که حیثیت تقییدیه است. یعنی حیثیت تقییدیه مقدمیت و واسطه بودن حسن است.

اشکال ما این است که چگونه بین واجبات تمییز و تشخیص باید داد. در مقدمات عقلیه روشن است اما در شرعیات مثلاً وضو شما می‌گویید غرض آن باعث ترتیب عنوان حسن نمی‌شود ولی در نماز می‌شود از کجا چنین حرفی آمده است لو لا اینکه نفسیت و غیریت را از جای دیگر اثبات کنید. پس جواب ایشان حل مشکل نمی‌کند.

بیان سوم کلام مرحوم نایینی است. ایشان گفته‌اند وجوب واجبات نفسی می‌تواند به خاطر ترتب غرض لزومی بر آنها باشد و این منافات با نفسیت ندارد.

نه به خاطر اینکه اغراض لزومی خارج از قدرتند بلکه به خاطر اینکه ترتب آن اغراض حتمی نیست. یعنی نه تنها مقدور مباحثی نیست بلکه مقدور بالواسطه هم نیست و ترتب آن اغراض ممکن است منوط به چیزهای دیگری باشد که در اختیار ما نیست و تحقق آنها نیز حتمی نیست تا مقدور بالواسطه باشد و چون ترتب آن اغراض حتی نیست و در اختیار ما نیست نمی‌تواند آن اغراض بر ما واجب باشد و واجب همین است که شارع گفته اس تنه آن اغراض که در اختیار ما نیست.

این جواب حلّ مشکل نمی‌کند و همان‌طور که مرحوم خوئی نیز فرموده‌اند: کلام در این است که این حرف شما مناقشه صغروی است، کسانی که می‌گویند واجبات نفسی اغراض دارند اغراض حتمی می‌گویند. شما اغراض نهایی را تصور کردید و این حرف را گفتید. اما اغراض قریبه مثلاً سه باب عدم آن غرض نهایی از طرف این واجب حتمی است و ما نقل کلام به این غرض می‌کنیم که اگر واجب به خاطر رسیدن به این غرض ادنی لزومی واجب شده است یعنی غیره است. و لذا ترتب آن غرض حتمی است که شارع حکم به صحت عمل کرده است. پس نسبت این فعل به آن غرض نسبت مقدمه به ذی المقدمه است.

مرحوم تبریزی فرموده‌اند آن اغراض مترتبه بر افعال عباد از قبیل حکمتند نه علت یعنی گاهی آن اثر مترتب می‌شود و گاهی نمی‌شود.

این تعبیر دیگری از کلام مرحوم نایینی است. علاوه اینکه همان جواب مرحوم خوئی در اینجا وجود دارد زیرا در هر حال یک غرضی بر آن فعل مترتب است.

مرحوم خوئی جواب دیگری در اینجا دارند. ایشان می‌فرمایند ما تابع ظواهر ادله هستیم اگر در متن دلیل گفته‌اند نماز واجب است یعنی نفسی است و اگر گفته‌اند وضو برای نماز این واجب‌گیری است.

اینکه مثلاً نماز واجب نفسی است چون آن اغراض مترتب بر آن برای عباد قابل تشخیص نیست و لذا آنچه قابل تشخیص است را بر عهده عباد می‌گذارند.

لبّ کلام ایشان این است که در واجب نفسی باید قابل تشخیص برای شما باشد و شیء قابل تشخیص ولو هدف ملازم و الزامی باشد واجب نفسی نیست و واجب نفسی آن ملازم قابل تشخیص است.

البته بر ایشان نقض می‌شود که مثلاً وضو اگر شارع نگفته بود نیز قابل تشخیص نیست.

همین بیان را مرحوم صدر تطوّر داده‌اند که واجب نفسی آن است که شارع بر عهده مکلف می‌گذارد. یکی از نکاتی که چرا اغراض بر عهده بنده نیست این است که یکی قابل تشخیص است و دیگری نیست ولی گاهی ممکن است آن غرض نیز قابل تشخیص باشد اما اگر آن واجب باشد بعضی نمی‌توانند راه‌های آن را پیدا کنند، و یا تشتت و تفرقه در رویه رخ می‌داد.

پس مهم است که شارع چه چیز را بر عهده گذاشته است آن واجب نفسی است.

والسلام.

جلسه ۲۵۸/۶۹ - ۱۳۸۷/۱۲/۲۷ نفسی و غیری

به نظر می‌رسد اصل اشتباه در تطبیق واجب غیری بر واجب نفسی از آن جا نشأت گرفته است که واجب نفسی هم ممکن است به خاطر غرضی واجب شده باشد. ولی نباید خلط بین لام غایت و تقیید شود.

واجبات نفسیه ولو به خاطر غرضی شکل می‌گیرد ولی آن غرض غایت است نه قید. در واجبات غیری، آن غیر غرض و هدف و غایت نیست بلکه قید برای این واجب است. وضو نه به خاطر نماز بلکه چون نماز مقید به طهارت است ناشی از وضو است.

و شرط نیز مانند جزء است. و تقیید نیز در حقیقت جزء است. اجزاء عین مأمور به‌اند و لذا تقیید نماز به طهارت جزء نماز است.

به خلاف واجبات نفسی که آن غرض قید برای واجب نیست. بلکه غایت و هدف است.

و لذا واجب غیری امثال مستقلی ندارد بلکه در ضمن امثال واجب نفسی است.

شاهد این غرض ما این است که نفسی و غیری در بنای عقلایی نیز وجود دارد و واجبات عقلایی نیز برای هدف و غایتی واجب می‌شوند و این منافات با نفسی ندارد.

و اگر در ادله مقام اثبات، دلیل ارشاد به جزئیت یا شرطیت باشد وجوب گیری است و اگر نباشد واجب نفسی است. و لذا اطلاق امر، اقتضاء می‌کند نفسیت را و اگر ارشاد به جزئیت و شرطیت باشد اقتضاء می‌کند غیریت را. بعد از این مرحوم آخوند فرموده‌اند اگر شک در وجوب نفسی و غیریت کنیم کلام در دو قطع است: اصول لفظیه و اصول عملیه.

اگر اطلاق بود و مأمور به مردد بین نفسی و غیریت باشد. مثلاً امر به غسل مس میت کرده است و نمی‌دانیم به خاطر نماز است و واجب غیریت است یا واجب نفسی است. مرحوم آخوند می‌فرمایند مقتضای اطلاق هیئت وجوب نفسی است. زیرا اگر غیریت بود باید قید بودن برای غیر را بیان می‌کرد. اینکه منظور این است که شرطیت واجب مردد را در دلیل خودش ذکر کند. نه اینکه در دلیل واجب دیگر بیان کند این واجب مردد قید است یا نیست.

و همانقسم اول دو نوع متصور است اینکه اگر وجوب غیریت منحصر دارد و وجوب نفسی ندارد باید بیان کند و یا اینکه ولو وجوب غیریت در کنار وجوب نفسی دارد باید بیان کند.

اول با اینکه صحیح است ولی منظور آخوند نیست یعنی ما از اطلاق دلیل واجب دیگر که در آن قید بودن این واجب مردد برای آن بیان شده است استفاده کنیم.

اما از دو قسم دیگر اینکه ولو وجوب نفسی در کنار وجوب غیریت دارد باید بیان شود صحیح نیست.

و منظور مرحوم آخوند همان است که اگر غسل فقط شرع نماز بود یعنی واجب مردد منحصر در وجوب غیریت باشد بیان می‌شد و اگر بیان نشد و کلام اطلاق داشت آن را نفی می‌کند.

بعد از این مرحوم آخوند کلامی از شیخ نقل می‌کنند که ایشان انکار کرده‌اند اطلاق هیئت را و فرموده‌اند پس وقتی اطلاق در هیئت معنا ندارد نمی‌توان از آن چنین استفاده‌ای کرد. ایشامی فرمایند وجوب قابلیت تقیید ندارد چه مستفاد از هیئت باشد یا غیر آن؛ زیرا امر به شیء می‌خواهد دال بر طلب باشد و این دال بر مفهوم طلب نیست بلکه دال بر طلب خارجی است و طلب خارجی و حقیقی جزئی است و قابلیت تقیید ندارد.

و روشن است که مفهوم طلب باعث مطلوبیت چیزی نمی‌شود بلکه واقع اراده و طلب باعث مطلوبیت می‌شود و واقع اراده و طلب قبول تقیید نمی‌کند تا از آن اطلاق استفاده کرد. بعد مرحوم شیخ می‌فرمایند از اطلاق ماده اثبات وجوب نفسی می‌کنیم.

عرض ما این است که اگر بناست مطلوبیت شیء به خاطر واقعیت طلب باشد فرقی ندارد طلب با هیئت امر انشاء شده باشد یا با چیز دیگری حتی جمله اسمیه. و لذا شیخ تفاوتی قائل نیست پس حرف آخوند صحیح نیست که ما قبلاً گفته‌ایم هیئت قابل تقیید است.

بعد مرحوم آخوند وارد اصل عملی شده‌اند. ایشان فرموده‌اند اگر اطلاقی در میان نبود اگر آن غیریت که احتمال دارد این واجب مردد قید و شرط و مقدمه آن باشد فعلیت پیدا کرده باشد در این صورت حتماً بر او واجب است انجام دهد زیرا علم به وجوب آن دارد گرچه جهت وجوب مشخص نیست که به خاطر مقدمیت و غیریت است یا نفسی است. والا

متضمن چند صورت است: ۱. بدانیم آن غیر واجب نیست. ۲. شک در وجوب آن داشته باشیم. ۳. اگر می‌دانیم الان واجب نیست می‌دانیم در آینده نیز واجب نخواهد شد. ۴. یا می‌دانیم الآن واجب نیست و در آینده واجب خواهد شد. ۵. و یا می‌دانیم الآن واجب نیست و نسبت به آینده شک داریم. مرحوم آخوند می‌فرماید در همه اینها برائت جاری است.

عرض ما این است که اصول فروع ۴ فرض است: [و البته این فروع به لحاظ اصل لفظی نیز هست].

۱. می‌دانیم آن غیر حتماً واجب نیست. در این صورت شک بدوی است و مقتضای اصل برائت، عدم وجوب است گر چه اقتضای اطلاق وجوب آن است.

۲. اینکه آن غیر مشکوک الوجوب باشد. این مثل صورت سابق است از نظر اصل عملی و لفظی.

۳. این واجب مردّد است و آن غیر حتماً واجب است. مثلاً الآن نماز بر او واجب است و یا اینکه می‌دانیم آن غیر حتماً واجب می‌شود. این صورت دو ثمره دارد: ۱. اگر مخالفت کرد دو عقاب دارد یا یک عقاب ۲. اینکه یکی از آن دو را نمی‌خواهد انجام دهد اگر غیری باشد دیگری را نیز لازم نیست انجام دهد.

این خود سه صورت دارد: ۱. ظرف واجب مردّد چه غیری باشد و چه نفسی باشد تفاوتی نمی‌کند.

۲. اگر نفسی باشد می‌تواند قبل بیاید یا بعد بیاید و اگر غیری است باید قبل بیاید. ۳. اگر نفسی باشد حتماً باید بعد بیاید و اگر غیری باشد حتماً باید قبل بیاید. اقتضای اطلاق در همه این صورت وجوب نفسی است. اما اصل عملی متفاوت است و بعضی صور احتیاط جاری است.

۴. اینکه وجوب این واجب مردّد یقینی است اما نمی‌دانیم یا نفسی یا غیری است. اما آن غیر مشکوک الوجوب است از این باب که شاید این واجب مردّد وجوبش غیری باشد و آن هم واجب شود.

مثل اینکه نمی‌داند نذر وضو کرده است یا نذر نماز کرده است که در هر صورت وضو بر او واجب است. حکم این صورت مانند صورت قبل است و جمیع صور آن می‌آید.

جلسه ۲۵۹/۷۰ - ۱۳۸۸/۱/۱۵ عبادیت طهارات ثلاث

یکی از مباحث مهمی که به مناسبت وجوب مقدمه مطرح است تصویر قصد تقرب به مقدمات است. آیا قصد تقرب به مقدمه معقول و ممکن است یا خیر؟

آیا شارع می‌تواند قصد قربت را شرط صحت مقدمه قرار دهد؟

اصل بحث این است اما اینکه آیا عبادات و طهارات ثلاث مشروط به قصد قربتند بحث فقهی است و بحث ما از امکان و یا عدم امکان اشتراط مقدمات به قصد قربت است.

اصل بحث از آنجا شروع شده است که امر غیری آیا موافقت و امثالش موجب استحقاق ثواب است یا خیر؟

اگر با فعل مقدمه استحقاق ثواب فرض شد، امکان قصد تقرب از لوازم آن است و به همین مناسبت بحث استحقاق ثواب به اصول راه یافته گرچه در نظر بدوی بحث کلامی است.

لذا مرحوم آخوند بحث را اینگونه شروع کرده‌اند که لا ریب بر استحقاق ثواب بر انجام واجبات نفسی چه عبادی و چه غیر عبادی همان‌طور که مخالفت آن منشأ استحقاق عقوبت است.

اما آیا واجب‌گیری نیز اینگونه است؟

قبل از ورود به بحث باید عرض کرد در کلمات فقها فرض شده در واجبات نفسیه در صورت موافقت استحقاق ثواب هست و در صورت مخالفت استحقاق عذاب هست.

استحقاق عقاب در صورت مخالفت روشن است و حکم عقل به استحقاق عقوبت در صورت ترک واجب نفسی است و عقلاً تنبیه و عقاب او را قبیح نمی‌شمارند.

آنچه محل بحث است اینکه آیا موافقت واجب نفسی منشأ استحقاق ثواب است. یعنی موافقت با واجب نفسی بدون وعده خدا به ثواب باعث حکم عقل به استحقاق ثواب است؟ یا اینکه نه، ثواب تفضل الهی است و البته چون وعده کرده است حتماً عمل به وعده می‌کند اما استحقاق نیست. این بحث کلامی است. و روشن است بندگان که مملوک خداوند در هیچ موردی طلب‌کار و مستحق نیست.

در موالی عرفیه که ملکیت اعتباری دارد اینگونه است چه رسد به مولی حقیقی که ملکیت حقیقی دارد.

ولذا بعید نیست مقصود قوم از استحقاق ثواب، زمینه ترتب ثواب است یعنی آنچه منشأ خشنودی شارع و مولی می‌شود.

یعنی به نحوی که اگر این فاعل واجب نفسی اگر مملوک نبود استحقاق ثواب داشت بر خلاف فعل مباح که اگر او مملوک هم نباشد هیچ استحقاق ثوابی نیست.

حال آیا موافقت واجب‌گیری منشأ استحقاق ثواب هست؟ آیا مخالفت واجب‌گیری منشأ استحقاق عقاب هست؟ فیه خلاف و اشکال.

آخوند یکسره تحقیق خود را بیان می‌کند و می‌فرماید ترک مقدمه موجب استحقاق عقاب نیست و فعل مقدمه نیز موجب استحقاق ثواب نیست.

و عقل حاکم است مکلف بیش از یک ثواب و یا عقاب بر ذی المقدمه استحقاق ندارد.

بعد احساس می‌کنند ارتکاز این است که کسی که ترک مقدمه می‌کند مستحق عقوبت است؟

ایشان می‌فرمایند به مجرد ترک مقدمه که مستلزم ترک ذی المقدمه است استحقاق عقاب هست اما عقوبت بر ترک مقدمه نیست بلکه بر ترک ذی المقدمه است.

و لذا ترک مقدمه منشأ سقوط تکلیف به مقدمه است و این سقوط اختیار مکلف بوده است و لذا عند ترک المقدمه يستحق العقوبة علی ترک ذی المقدمه.

از طرف دیگر بالوجدان و در ارتکاز هست کسی که واجبی را با مقدمات بسیار انجام می‌دهد ثواب بیشتری دارد از کسی که آن مقدمات را انجام نمی‌دهد. پس معلوم می‌شود و مقدمه منشأ استحقاق ثواب است.

آخوند می‌فرمایند این نیز صحیح نیست و این ثواب بیشتر مربوط به خود ذی المقدمه است. مثلاً با مشقت و سختی ثواب بیشتری دارد از حج بدون مشقت.

پس ثواب بر خود ذی المقدمه است. و بر همین دلالت دارد افضل الاعمال اخرها. یعنی انجام مقدمه باعث می‌شود ذی المقدمه آخر شود و ثواب بر خود ذی المقدمه تفاوت می‌کند.

مرحوم آخوند می‌فرمایند عدم استحقاق ثواب بر واجب غیری و مقدمه عقلی و وجدانی است. بعد این حرف را با برهان اثبات می‌کند که:

ثواب معلول قرب است. جایی که مکلف باعث خشنودی مولی شود زمینه استحقاق ثواب هست. و انجام واجبات غیریه و مقدمات باعث قرب و نزدیکی به مولی نمی‌شود.

یعنی خود این مقدمه با قطع نظر از اینکه شروع ذی المقدمه است، قربی نمی‌آورد و باعث خشنودی نمی‌شود و لذا ثوابی نیز بر آن مترتب نیست.

بله. با نظر به اینکه مکلف آن را شروع ذی المقدمه قصد کرده است موجب تقریب است اما نه با قصد امر غیری. بلکه به خاطر امر نفسی و امر به ذی المقدمه این قرب هست.

پس تقرب با فعل غیری ممکن نیست.

شاهد اینکه قصد تقرب به امر نفسی است این است که اگر نتوانست ذی المقدمه را انجام دهد بدون اختیار خودش، به خاطر آن امر نفسی ثواب می‌برد. زیرا خیال می‌کرد امر نفسی دارد و آن خیال باعث تقرب و ثواب است اگر چه حقیقتاً امر نفسی نیست.

و بعد می‌فرمایند چون امر غیری مقرب نیست پس منشأ استحقاق ثواب نیز نمی‌باشد.

شاهد اینکه مکلف اگر مقدمه را انجام دهد ولی قصد انجام ذی المقدمه را نداشته باشد و ترک کند ذی المقدمه را هیچ ثوابی نمی‌برد.

والسلام.

جلسه ۲۶۰/۷۱ - ۱۳۸۸/۱/۱۶ عبادیت طهارات ثلاث

حاصل کلام آخوند این شد که امر غیری نه موجب قرب است و نه موجب ثواب است و قرب و ثواب مختص به واجبات تفسیر است. ثواب دائر مدار قصد قربت است و در واجبات عبادیه صحت عمل نیز متوقف بر قصد تقرب است و در واجبات غیر عبادیه اگرچه ثواب متوقف بر قصد تقرب است اما صحت متوقف بر آن نیست.

پس واجبات غیریه مانند مباحات هستند و زمینه استحقاق در آنها نیست. و روایاتی که ذکر شده است در ثواب بعضی مقدمات حمل بر همان توجیه است که ثواب مربوط به ذی المقدمه است و مقدمه حیثیت تعلیلیه ثواب بیشتر ذی المقدمه است. یا حمل بر تفضل می‌شود و استحقاقی در کار نیست اما خداوند جلّ و تعالی تفضلاً ثواب عطا می‌کند.

برخی در توجیه اینکه چرا واجب غیرى مقرب نیست گفته‌اند: مکلف جایی که مقدمه را انجام می‌دهید یا قصد انجام ذی المقدمه را دارد یا ندارد.

جایی که قصد انجام ندارد شکی نیست که از انجام مقدمه قریبی حاصل نمی‌شود ولی اگر قصد انجام ذی المقدمه را دارد، خود آن امر نفسی محرک و وادار کننده بر انجام مقدمه است.

پس آنچه باعث انجام مقدمه می‌شود همان امر به ذی المقدمه است. پس لا محاله امر به مقدمه نقشی در تحریک ندارد و وقتی محرک نباشد قصد تقرب به آن هم معنا ندارد. چون قصد تقرب یعنی قصد امر که ناشی از تحریک امر است.

پس جایی که امر به مقدمه وادار کنندگی و تحریک نداشته باشد قصد تقرب به آن نیز ممکن نیست.

به تعبیر دیگر تحریک مکلف بر انجام مأمور به در راستای خواست و طلب مولی است. مولی امر کرده است به نحوی

که اگر امر نمی‌کرد و خودش انجام می‌داد هر چه وادار کننده او بود همان وادار کننده عبد و مکلف است.

و روشن است آنچه محرک خود مولی است اراده ذی المقدمه است نه اراده مقدمه.

و لذا اگر می‌شد که ذی المقدمه را بدون مقدمه اتیان کرد، همان کافی بود. پس امر به مقدمه نقشی در تحریک و انگیزه

ندارد.

و این برهان است که اراده مقدمه و خواست مقدمه و امر مقدمی محرک نیست و به تبع قابلیت قرب ندارد و به تبع

ثواب نیز ندارد.

به نظر ما این بیان تمام است و شاید وجوبش نیز به وجدان باشد اما تمام است.

در کلام برخی بیان دیگری در توجیه حرف مرحوم آخون آمده است: گفته‌اند:

اینکه فعل مقدمه مقرب نیست چون اگر مکلف بنای انجام ذی المقدمه را دارد، اراده مقدمه قهری است و مکلف مختار

در اراده مقدمه نخواهد بود تا نوبت برسد به اینکه محرکم امر به مقدمه است.

اراده قهریه منشأ قرب مکلف نیست و اراده‌ای موجب قرب است که مکلف در آن مختار باشد.

این کلام که مربوط به مرحوم روحانی است اگر مقرر درست نسبت داده باشد صحیح نیست زیرا اگر مرادتان این است

که مکلف مجبور به انجام مقدمه است این که صحیح نیست و وقتی مکلف در انجام ذی المقدمه مختار است چگونه در

انجام مقدمه مجبور باشد؟

و اگر مرادتان این است که مکلف به خاطر اراده ذی المقدمه، حتماً اراده مقدمه را نیز می‌کند و این حتمی است اما

اختیاری است.

و شاید ایشان می‌خواستند همان وجه قبل را بیان کنند و مقرر نفهمیده است.

نتیجه تا اینجا این شد که امر غیرى محال است مترتب باشد و به تبع اشتراط تقرب در امر غیرى نیز محال است.

در اینجا اشکالی متولد می‌شود و آن اینکه اگر نتیجه این است که شما گفتید پس چرا در مواردی در شریعت از جمله

طهارت ثلاث که مقدمه واجبات دیگرند هم ثواب دارند و هم قصد تقرب به آنها ممکن است.

و بر فرض که قصد تقرب به مقدمه ممکن باشد ولی از مسلمات در اصول است که اوامر غیریه از واجبات توصییه‌اند. یعنی مشروط به قصد تقرب نیستند در حالی که طهارت ثلاث مشروط به قصد قربتند و بدون آن صحیحاً واقع نمی‌شوند. این دو اشکال در کفایه آمده است.

اشکال سومی نیز در کلام مرحوم شیخ آمده است در کتاب الطهارة در باب نیت در وضوء.

اگر در طهارت ثلاث قصد تقرب لازم باشد مستلزم دور است. زیرا فرض این است که امر مقدمی به مثل طهارت ثلاث نمی‌شود مگر وقتی که آنها علی وجه تقرب واقع شوند زیرا آنچه مقدمه است طهارت با قصد قربت است و این در حالی است که عبادیت این مقدمه از آن امر ناشی می‌شود.

پس عبادیت وضو متوقف بر امر غیر است و امر غیر تعلق نمی‌گیرد مگر به آنچه عبارت است. و این دور مصرح است.

و البته این اشکال مختص به اینجا نیست و در سایر واجبات تعبدیه غیر مقدمیه نیز جاری است.

جواب از این اشکالات چیست؟

مرحوم آخوند ۴ راه برای حل شکل بیان کرده‌اند که یکی از آنها منتخب خود ایشان است و سه تا را از دیگری نقل می‌کنند که احتمالاً شیخ است. و البته راه آخوند، ابتکار ایشان نیست و قبلاً در کلام شیخ آمده است ولی شیخ به آن اشکال کرده‌اند و آخوند آن اشکال را دفع کرده است.

و راه پنجمی به نظر ما می‌رسد.

تقریب این بیان این است که مرحوم آخوند پذیرفتند بر مقدمه ثواب مترتب نیست اما گفت موجب مزید ثواب بر ذی المقدمه است. و لذا فرمودند انجام مقدمه با قطع نظر از اتصاف ذی المقدمه به اخمریت ثواب دارد.

بنابراین همه قبول دارند می‌شود مقدمه منشأ تقرب باشد کما اینکه می‌تواند منشأ مزید ثواب واجد باشد.

اگر کاری باعث خشنودی بیشتر مولی از عمل دیگر شود در این صورت این عمل موجب قرب است.

و انگیزه مکلف بر انجام مقدمه، امر نفسی بر ذی المقدمه است و امر به عمل با اخمریت و اداری می‌کند مکلف را به انجام مقدمه. پس امر نفسی بر ذی المقدمه محرک است به انجام مقدمه. و این را همه قبول دارند که هر کجا امر نفسی محرک باشد، مقرب نیز هست و انگیزه بر انجام این مقدمات، امر نفسی است. پس اشکال وارد نیست که امر غیریه نه مقرب است و نه ثواب دارد. زیرا امر نفسی وجود دارد.

پس همه قبول دارند تقرب به مقدمه ممکن است اما ما می‌گوییم امر به ذی المقدمه محرک است نه به این معنا که به مقدمه است بلکه یعنی محرک است بر انجام مقدمه.

پس محرک امر نفسی به ذی المقدمه است و تقرب به آن مشکلی ندارد. پس تقرب به مقدمه هم ممکن است و هم قابل اشتراط است. و در فقه اثبات می‌شود که قصد تقرب شرط است در طهارت ثلاث.

والسلام

جلسه ۲۶۱/۷۲ - ۱۳۸۸/۱/۱۷ عبادیت طهارات ثلاث

بحث در حلّ مشکل طهارت ثلاث بود که مشروط به قصد قربتند.

دو اشکال از مرحوم آخوند مطرح شد.

وجهی را خود ما مطرح کردیم و آن این بود.

همه قبول دارند قصد تقرب به مقدمه ممکن است و آنچه آخوند انکار کرد قصد تقرب به واسطه امر غیري بود نه به

مقدمه و الا خود ایشان فرمودند مقدمه اگر به عنوان شروع در واجب نفسی باشد قابلیت تقرب و ثواب دارد.

و امر نفسی همان طور که محرک به متعلق خودش می باشد، محرک به مقدمات متعلقش نیز می باشد. و امر نفسی انگیزه

بر انجام مقدمه است و تفاوتی بین مقدمات عقیه و شرعیه نیست.

پس محرک به مقدمه نه امر غیري است و نه امر نفسی به مقدمه است. بلکه امر نفسی به ذی المقده است. و این امر

نفسی مصحح قصد تقرب در جمیع مقدمات است.

و وقتی امکان تقرب در مقدمه وجود داشت مانعی ندارد و شارع در طهارات ثلاث قصد تقرب را شرط بدانند.

و اینکه گفته شد امر به مقدمات توصلی اند یک مغالیه است. معنای این جمله این است که مقدمه خود به خود مطلوب

نیست بلکه مهم از مقدمه، به ذی المقدمه است. و الا اینکه توصلی باشد به معنای عدم اعتبار قصد قربت معنای این جمله

نیست بلکه تابع اعتبار شارع است.

اگر توصلی اعتبار شده توصلی است و اگر عبادی اعتبار شده عبادی است.

پس اشکال دوم مرحوم آخوند نیز صحیح نیست و از خلط در معنای توصلی رخ داده است.

و توصل در اینجا یعنی غیریت در مقابل نفسیت نه در مقابل تعبدیت.

پس با این بیان ما، مشکل عبادیت طهارات ثلاث مندفع است.

مرحوم خوئی قصد تقرب را با امر غیري تصحیح کرده اند و گفته اند امر غیري باعث اضافه به خداوند است البته در

جایی که قصد توصل به ذی المقدمه را دارد.

این خود نشان می دهد آنچه باعث قصد تقرب است امر نفسی به ذی المقدمه است.

اما بیانی که مرحوم آخوند به عنوان انتخاب خود بیان فرموده اند. مرحوم آخوند می فرمایند عبادیت طهارات ثلاث را

با امر غیري نمی توان حلّ کرد و بلکه حلّ مشکل با امر نفسی به خود مقدمه است.

یعنی علاوه بر امر نفسی به نماز، یک امر نفسی استحبابی به طهارت ثلاث دارد و لذا حتی اگر امر به نماز نباشد،

طهارات ثلاث استحباب دارند.

پس چون این افعال مطلوبیت نفسی دارند، قصد تقرب به خاطر همین مطلوبیت نفسی است و این وضو شرط نماز نیز

هست.

مرحوم آخوند می فرمایند با این بیان حلّ مشکل می شود.

در کلمات مرحوم شیخ چند اشکال به این بیان وارد شده است که آخوند به آنها متعرض نشده‌اند.

۱. اگر قرار است با امر نفسی تصحیح کنید، این امر نفسی در وضوء و غسل صحیح است اما در تعمیم امر نفسی نداریم. و تعمیم اصلاً مطلوبیت ندارد و وظیفه اضطراری است. و بعد شیخ فرموده‌اند ولو از بعضی روایات استفاده می‌شود تیمم مطلوبیت نفسی نیز دارد ولی کسی قائل به این نشده‌اند.

مرحوم نائینی نیز این اشکال را مطرح کرده‌اند و قبول کرده‌اند ولی مرحوم خویی می‌فرمایند چه اشکالی دارد طهارت با تیمم نیز مطلوبیت نفسی دارد. زیرا «ان الله يحب المتطهرين» که البته اشکال حرف ایشان این است که «ان الله يحب المتطهرين» می‌گوید طهارت خوب است اما طهارت با چیست؟ مهم است. یعنی مطلوبیت تیمم را با خود این نمی‌توان ثابت کرد.

۲. اگر قرار است با امر حقیقی حلّ مشکل شود تا جایی است که وجوب غیری نباشد زیرا وجوب و استحباب متضاد هستند و نمی‌توانند جمع شوند.

مرحوم شیخ این اشکال را خودشان جواب می‌دهند که امر استحبابی از بین نمی‌رود ولی بلکه مندک در وجوب غیری می‌شود.

یعنی با وجوب غیری جواز ترک آن از بین می‌رود ولی مطلوبیت نفسی باقی می‌ماند.

۳. اشکالی که مرحوم شیخ مطرح کرده‌اند و جواب نداده‌اند. بر فرض که در استحبابی نفسی دارد اما به ضرورت فقه لازم نیست در هنگامی که وضو برای نماز می‌گیرد قصد امر نفسی خود آن را بکند. بلکه کافی است قصد وضو برای نماز کند.

پس به ضرورت فقه لازم نیست قصد آن امر نفسی شود و طبق حرف شما که با امر غیری نیز نمی‌توان قصد تقرب کرد پس در این موارد قصد تقرب به خاطر چیست؟

مرحوم شیخ از این اشکال نتوانسته‌اند جواب بدهند. مرحوم شیخ این اشکال را مطرح کرده‌اند و در صدد جواب دادن به این اشکال هستند.

بیانی که ما داشتیم حلّ این مشکل می‌کرد و قصد امر نفسی به ذی المقدمه کافی است برای تقرب و احتیاجی به امر نفسی به مقدمه نداریم.

مرحوم شیخ چون از این اشکال جواب نداده‌اند فرموده‌اند و هذا البیان فاسد جداً.

مرحوم آخوند در مقام جواب می‌فرمایند درست است که یک امر نفسی هست و یک امر غیری.

اگر در اینجا فقط امر نفسی بود حق با شماست. اما وقتی امر غیری می‌آید این وجوب غیری دعوت به تحرک و انفعال از آن امر نفسی می‌کند.

پس مکلف ناچار است قصد آن امر نفسی استحبابی بکند.

مثلاً امر استحبابی به قضاء نماز از میت شیعه داریم. و این امر استحبابی وادار کننده نیست. اما اگر این فرد اجیر شود

همین امر اجاره او را مجبور می‌کند به انجام نماز با قصد تقرب به آن امر استحبابی.

والسلام

جلسه ۲۶۲/۷۳ - ۱۳۸۸/۱/۱۸ عبادیت طهارات ثلاث

بحث در تصویر عبادیت در طهارت ثلاث بود. جواب مرحوم آخوند مبنی بر وجود امر استحبابی نفسی در طهارات ثلاث ذکر شد.

بعد اشکالی را مطرح کردند که ضرورت فقه است که قصد امر استحبابی در طهارات ثلاث لازم نیست بلکه صرف قصد ذی المقدمه کافی است. و همین اشکال مرحوم شیخ را نسبت به این عویصه دچار مشکل کرده است.

آخوند جواب دادند صحیح است که چنین ضرورتی داریم اما باید دید این امر غیری به چه تعلق گرفته است. این امر آیا تعلق به انجام عمل غیر عبادی تعلق گرفته یا تعلق گرفته به انجام طهارت ثلاث به قصد امر استحبابی آنها.

بله. مکلف لازم نیست به چیزی غیر آن که امر غیری به آن دعوت می‌کند، قصد کند، اما لازم است آنچه را امر غیری به آن دعوت می‌کند را قصد کند و انجام دهد و امر غیری دعوت می‌کند به انجام طهارات ثلاث به قصد امر نفسی استحبابی.

آنچه مقدمه نماز است وضوء با قصد قربت است و فرض این است که قصد قربت فقط امر نفسی استحبابی درست است.

همان گونه که عملی مغایر با متعلق امر غیری انجام گیرد امتثال انجام نشده همان طور اگر بدون شرایط آن را انجام دهد.

و امر غیری دعوت می‌کند به اینکه طهارات ثلاث را به قصد امر نفسی استحبابی انجام دهد.

و این وزانش همان وزان امر اجاره به انجام نماز با قصد امر نفسی است.

و لذا ایشان می‌گویند قصد این امر غیری مستلزم قصد امر نفسی است یعنی کسی که نیت و قصد امر غیری را می‌کند یعنی قصد این امر غیری هر آنچه که هست و امر غیری طهارت ثلاث با قصد امر نفسی استحبابی آن است. و لذا به تفصیل لازم نیست قصد امر نفسی استحبابی کند بلکه قصد امر غیری ملازم قصد امر نفسی است.

و لذا با این بیان اشکالاتی که به آخوند وارد کرده‌اند مثل اینکه ممکن است کسی التفات به امر نفسی استحبابی نداشته باشد وارد نیست.

این اشکالات ناشی از حمل کلام آخوند بر این است که:

کافی است قصد امر غیری و این قهراً قصد امر نفسی استحبابی است زیرا فرضاً عبادت به غیر این صورت شکل می‌گیرد.

و بعد اشکال کرده‌اند که قهراً نیست و کسی که به استحباب نفسی نیس و یا غافل است نمی‌تواند قصد امر غیری ملازم

با آن باشد.

و مرحوم آخوند چنین حرفی را نمی‌زند بلکه می‌گوید کسی که قصد انجام امر غیری را دارد حتماً قصد امر نفسی را می‌کند ولو ارتکازاً.

پس کلام مرحوم آخوند صحیح است از نظر این ورود این اشکالات.

تنها اشکالی که به مرحوم آخوند از نظر ما وارد است این است که شما اگر ناچار باشید قربیت را فقط از جهت امر نفسی استحبابی درست کنید.

اگر راه عقلاً منحصر در این جهت باشد حرف شما صحیح است. اما اگر شد که قصد قربت بدون این امر نفسی استحبابی، درست شود حال یا با امر نفسی به ذی المقدمه یا با امر غیری دیگر احتیاجی به این راه حل نداریم. و شما خودتان قربیت را تصحیح کردید با امر نفسی به ذی المقدمه. پس چون راه عقلاً منحصر نیست لذا امر غیری به طهارت ثلاث نمی‌شود کشف کرد استحباب نفسی آنها را.

و اینجا مرحوم آخوند می‌خواهد از امر غیری کشف امر استحبابی بکنند. نه اینکه با دلیل خاص اثبات کنند. تنها اشکال وارد به ایشان این است و خود ایشان قصد قربت در مقدمه را به عنوان شروع در امر نفسی تصحیح کردند. مرحوم صدر اشکال کرده‌اند که اگر وضو امر غیری نداشته باشد و فقط امر نفسی استحبابی دارد و مزاحمت با واجب یا حرامی پیدا کرد که آن امر نفسی را از بین می‌برد دیگر قصد تقرب صحیح نیست و تنها راه تصحیح این قائل شدن به وجوب غیری آن است که در صورت مزاحمت باقی است.

ولی جواب این اشکال این است که حتماً اگر واجب غیری باشد و وجوب غیری هم دعوت می‌کند به انجام وضو با قصد امر نفسی آن اگر مزاحم بتواند امر نفسی را بردارد پس امر غیری هم لغو می‌شود و کاری از دست شما بر نمی‌آید. حال اینکه چه واجب یا حرامی مزاحم است و آیا امر نفسی را بر می‌دارد یا نه محول به علم فقه است. والسلام.

جلسه ۲۶۳/۷۴ - ۱۳۸۸/۱/۱۹ عبادیت طهارات ثلاث

بعد از آنکه آخوند جواب خود را بیان فرمودند بیان دیگری از شیخ نقل می‌کنند که ملخص آن این است که: امر غیری مقرب نیست ولی در عین حال قصد قربت لازم است اما به داعویت امر غیری قصد قربت نمی‌شود. عمل گاهی صورت مشترکه بین عناوین متعدده است. یعنی عمل واحد به صورت واحد مشترک بین عناوین متعدد است. مثلاً دو رکعت نماز بعد از طلوع فجر می‌تواند نماز صبح باشد می‌تواند نافله صبح باشد، می‌تواند نافله مبتداه باشد، می‌تواند نماز زیارت باشد و ...

پس این دو رکعت به همین صورت مشترک بین همه این عناوین است.

صورت واحد مشترک برای تعیین در یکی از عناوین احتیاج به قصد آن عنوان دارد یعنی برای تعیین علاوه بر فعل

احتیاج به قصد عناوین داریم.

این مقدمه برگشتش به لزوم قصد تعیین است که مفصلاً در فقه در باب عبادات بحث شده است.

و خود از قبیل همین اعمال است که صورت مشترک دارد و اگر وضو بخواهد صحیحاً باشد با قصد قربت تعیین پیدا می‌کند در عنوانی که آن عنوان مقدمه نماز است.

یعنی عنوان جهولی مقدمه نماز است که ما نمی‌دانیم آیا عنوان مجهول با قصد قربت محقق می‌شود. و تا وضو با قصد قربت اتیان نشود آن عنوان تحقق پیدا نمی‌کند و لذا مقدمه نماز نیز هست.

پس قصد قربت نه به خاطر امر غیری است بلکه به خاطر تحقق آن عنوان است. اما قصد قربت به چی؟

امر غیری که قابلیت ندارد پس باید قصد قربت به یک امر نفسی کرد. امر نفسی متعلق به خود طهارت ثلاث. زیرا فرض این است تقرب با امر غیری، محال است.

این بیان آنچه مرحوم آخوند به حق از کلام شیخ تلقی کرده‌اند بود.

اگر منظور این قائل قصد امر غیری بود، اولین اشکالی که باید می‌شد این بود که وقتی امر غیری تقرب و محرک نیست حرف شما نادرست است و نمی‌توان به آن قصد قربت کرد.

پس منظور آخوند از این حرف صحیح است. و این قائل هم می‌گوید طهارت ثلاث امر نفسی دارند و لذا مرحوم روحانی می‌فرمایند این راه حل تبعید للمساقاة است.

مرحوم آخوند در مقام جواب می‌فرمایند: اگر چه با امر نفسی کشف کردیم ولی شما امر نفسی را برای تعیین عنوان قبول کردید. یعنی قصد قربت را برای تعیین آن عنوان مجهول معتبر دانستید، در این صورت احتیاج به قصد تحریک و غایه نیست بلکه می‌تواند وصفاً قصد کند. یعنی قصد کند همان عنوانی را که مقدمه است ولو آن عنوان مجهول است اما اجمالاً قابل اشاره است و همین برای تعیین کافی است.

یعنی وضوی مأمور به را قصد کنید نه وضوء را چون مأمور به است.

و لذا در وضوی مأمور به می‌توان قصد ریا کرد اما وضو را اگر به خاطر مأمور به بودن انجام دهید و یا دیگر امکان ندارد.

پس اگر به خاطر تعیین قصد قربت را تصحیح می‌کنید این تنها راه نیست.

و اشکال دوم اینکه فرضاً با این بیان قصد قربت را حل کردید، اما مشکل ثواب را حل نمی‌کند.

که این قسمت کلام آخوند نادرست است زیرا اگر قصد قربت درست شد و کسی قصد قربت کرد، ثواب بر آن نیز اشکالی ندارد و حل مشکل می‌کند.

پس به نظر مرحوم آخوند این وجه حل مشکل نمی‌کند.

وجه بعدی نیز در کلام شیخ آمده است که ملخص آن این است:

قصد تقرب نه به خاطر دعوت امر غیری است بلکه چون مولی و شارع غرضی از ذی المقدمه دارد که همان طور که

وابسته به اثبات اجزاء با قصد قربت است، وابسته به قصد قربت در شروط نیز هست. پس امر نفسی ذی المقدمه وادار کننده به قصد قربت است.

مرحوم آخوند فرموده‌اند این راه حل، مشکل ثواب را حل نمی‌کند چون خود مقدمه امر نفسی ندارد و لذا ثواب نیز ندارد.

اینجا باید به آخوند عرض کنیم اگر وجود امر نفسی ذی المقدمه کافی است برای قصد تقرب دیگر احتیاجی به امر نفسی استحبابی نداریم.

این وجه در حقیقت برگشتش به همان وجهی است که ما بیان کردیم. مرحوم روحانی به این وجه اشکال کرده‌اند این همان بیان اشکال است و راه حل نیست. والسلام.

جلسه ۲۶۴/۷۵ - ۱۳۸۸/۱/۲۲ عبادیت طهارات ثلاث

کلام بر وجه پنجم رسید که در کلام مرحوم آخوند ذکر شده است. در وجه چهارم گفتیم ملاک تقرب به مقدمه امر نفسی و غرض از ذی المقدمه است.

یعنی همان‌طور که غرض بدون قصد قربت در اجزاء حاصل نمی‌شود بدون قصد قربت در بعضی شرایط نیز حاصل نمی‌شود.

گفتیم کلام این قائل جزء تقریب اشکال چیزی نیست چون شکلی در اعتبار قصد تقرب در طهارت ثلاث نیست بلکه بحث در توجیه و چگونگی قصد تقرب است.

در این وجه شما گفتید غرض از ذی المقدمه بدون قصد قربت در طهارات ثلاث حاصل نمی‌شود پس قصد تقرب در طهارات ثلاث لازم است. این یک بحث فقهی است.

بحث ما این بود این قصد تقرب چگونه باید باشد. بحث در چگونگی قصد تقرب بود نه در اعتبار آن. و اگر منظور این است که چون غرض به ذی المقدمه وابسته به قصد قربت در مقدمه است، قصد تقرب از مکلف شکل می‌گیرد. و مکلف به آن غرض قصد تقرب می‌کند.

این تبعید مسافت است و برگشتش به همان وجهی است که ما ذکر کردیم و احتیاجی به تمسک به ملاک و غرض نیست. بلکه مهم امر نفسی به ذی المقدمه است. و ملاک و غرض ربطی به تمشی قصد قربت ندارد. و لذا اگر مقدمه دخلی در ملاک نداشته باشد یا اصلاً منکر ملاک و غرض باشیم، باز هم قصد قربت به امر نفسی ذی المقدمه امکان دارد.

اما وجه پنجم این است که قصد قربت طهارت ثلاث با دو امر ممکن است و این در حقیقت یکی از وجهی است که در کیفیت قصد قربت در تعبدیات ذکر شده است.

بیان این است که شارع با یک امر نمی‌تواند قصد تقرب را در موضوع خود آن اخذ کند و مستلزم محذور دور و خلف

است. زیرا قصد امر در مقام موضوع و متعلق امر است و حکم نمی‌تواند مؤلّد موضوع باشد و موضوع جدای از حکم باید تصور داشته باشد و قصد امر با قطع نظر از حکمش و از اموری که شارع می‌کند مفروض نیست. و این یعنی تقدم آنچه باید متأخر باشد که مفصلاً در بحث تعبدی و توصلی گذشت.

در جواب این اشکال گفته‌اند شارع می‌تواند با دو امر از این اشکال رها شود قصد امر را اخذ کند. یک امر به دلالت عبادت تعلق می‌گیرد و یک امر دیگر به اینکه آن عبارت را به قصد آن امر اول اتیان کند.

این یکی از وجوه کیفیت اعتبار قصد امر در مطلق عبادات بود که در بحث تعبدی و توصلی مفصل گذشت.

حال ممکن است کسی بخواهد این بیان را در طهارات ثلاث جاری کند.

مرحوم آخوند در اشکال بر این بیان دارند:

۱. اشکال عام که ما در خود عبادات نفسیه این بیان را صحیح ندانستیم و گفتیم مقول نیست شارع با دو امر قصد امر را اخذ کند.

۲. اگر تعدد امر مصحح اعتبار قصد قربت در عبادات نفسیه بود اما اینجا کارساز نیست. زیرا امری که در طهارت ثلاث داریم امری غیر است و تعلق گرفته بما هو المقدمه.

آنچه مقدمه است اگر ذات آن افعال است و قصد تقرب در آن نیست که دیگر احتیاج به قصد قربت نیست و این خرف فرض است چون مفروض این است مقدمه غلت افعال با قصد امر و قربت است.

پس امر غیر تعلق گرفته است به ذات افعال و قصد قربت زیرا این مقدمه است. و امر غیر دیگری نداریم که به ذات افعال تعلق بگیرد تا امر دوم دعوت به انجام افعال با قصد آن امر کنید.

پس وقتی در امر غیر عبادیت مفروض است نمی‌توان آن را متعلق به ذات افعال کند و چه خوب بود آخوند اشکال می‌کرد که حال بر فرض دو امر شد، اگر یکی از دو امر، امر نفسی باشد، یا برگشتش به بیان آخوند است اگر امر نفسی به مقدمه تعلق بگیرد و یا برگشتش به حرف ما است اگر امر نفسی به ذی المقدمه باشد.

و اگر امر دوم غیر باشد همان مشکل عدم قربیت در امر غیر است وقتی امر غیر قابلیت تقرب ندارد امر دوم چگونه می‌تواند دعوت کند به تقرب با چیزی که قابلیت تقرب ندارد.

این تذنیب اولی بود که آخوند مطرح کردند.

تذنیب دوم این است که آیا در طهارت ثلاث قصد توصل به ذی المقدمه معتبر است؟ یعنی علاوه بر قصد قربت، قصد انجام ذی المقدمه داشته باشد.

آخوند می‌گوید در بیان ما که عبادیت را با امر نفسی تصحیح کردیم، دیگر قصد توصل لازم نیست. چون قصد تقرب با همان امر نفسی متمشی می‌شود و احتیاجی به قصد توصل ندارد.

بله. اگر کسی عبادیت را با قصد امر غیر تصحیح کند، در این صورت بدون قصد توصل قصد قربت محال است

متمشی شود.

زیرا اگر امر غیرى مقرب باشد، قصد امتثال امر غیرى فقط با قصد توصل به ذی المقدمه معقول است.

پس نکته اعتبار قصد توصل، این است که قصد توصل در اعتبار امر غیرى معتبر است و اصلاً آنچه قصد تقرب را تصحیح می‌کند همین قصد توصل است و لذا اگر امر غیرى هم نبود ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه را نپذیرفتیم باز هم قصد قربت در عبادات ثلاث و طهارات ثلاث معتبر است.

و در این مورد آنچه مصحح عبادیت است قصد توصل به امر نفسی ذی المقدمه است و نکته اعتبار قصد توصل این نیست که عده‌ای گفته‌اند که عنوان مقدمه متضمن قصد توصل هست و در خود عنوان مقدمه وجود ذی المقدمه هست و قصد توصل هست.

اگر نکته اعتبار قصد توصل این بود می‌گفتیم قصد توصل لازم نیست. زیرا آنچه امر غیرى به آن تعلق گرفته است ذات المقدمه است نه عنوان المقدمه.

و ذات المقدمه بدون قصد توصل هم حاصل می‌شود.

و این قصد توصل که در اینجا ذکر شد با آنچه بعداً در بحث مقدمه موصله می‌آید که قصد توصل در مقدمه معتبر است متفاوت است.

این قصد توصل برای تصحیح قصد قربت است و آن قصد توصل برای روشن شدن مقدمه واجب است که آنچه واجب است آیا افعال با قصد توصل است یا بدون آن.

و البته طبق بیان ما نیز قصد توصل به همین بیان که توضیحش گذشت و آن توقف قصد قربت بر قصد توصل است معتبر است.

آخوند تقسیم به اصلی و تبعی را ذکر می‌کنند. و منظور از اصلی و تبعی به حسب لوم و واقع است به حسب دلالت.

گاهی مولی توجه تفصیلی به چیزی دارد. این اصلی است چه نفسی باشد و چه غیرى و گاهی توجه تفصیلی به آن ندارد بلکه توجه تبعی دارد در این صورت واجب تبعی است و واجب اصلی هم می‌تواند نفسی باشد و هم غیرى.

اما واجب تبعی فقط می‌تواند غیرى باشد. زیرا واجب نفسی را یقیناً التفات تفصیلی به آن دارد.

پس بحث دلالتی نیست وگرنه واجب اصلی و نفسی نیز می‌تواند مدلول بالتبع باشد. حال اگر شک کردیم واجبی اصلی است یا تبعی. اگر واجب تبعی عدمی باشد یعنی مورد التفات تفصیلی نباشد، اصل تبعی بودن است و گر تبعی را وجودی بگیریم، اصل اثبات نمی‌شود و اصل این تقسیم ثمره‌ای ندارد و لذا بزرگان بعداً آن را ذکر نکرده‌اند.

والسلام.

جلسه ۲۶۵/۷۶ - ۱۳۸۸/۱/۲۳ مقدمه موصله

در بحث به اینجا رسیدیم که مرحوم آخوند به عنوان امر چهارم مطرح کرده‌اند و عنوان آن منحل به دو عنوان است: عنوان اول اینکه وجوب مقدمه و لزوم اتیان مقدمه بنا بر قول وجوب مقدمه شرعاً آیا مخصوص به موارد قصد انجام ذی

المقدمه است به نحوی که مکلف اگر عازم بر انجام ذی المقدمه نباشد، انجام مقدمه برای واجب نخواهد بود و ترک المقدمه، ترک ذی المقدمه نیست؟

یا اینکه اطلاق دارد و وجوب مقدمه مشروط بر عزم بر انجام ذی المقدمه نیست؟
به مرحوم صاحب معالم نسبت داده‌اند مشروط بودن وجوب مقدمه را بر فرض قصد انجام ذی المقدمه.
و اگر مکلف قصد انجام ذی المقدمه را نداشت وجوب مقدمه نیست.
عنوان دوم: بعد از آنکه وجوب المقدمه مشروط بر عزم انجام ذی المقدمه نیست حال مصداق مقدمه واجب چیست؟
وجوب مشروط نیست ولی این دلیل نمی‌شود واجب مشروط نباشد. آیا در مقدمه واجب، آیا واجب مطلق است یا خصوص، مصداق خاصی است؟

آن مقدمه‌ای که با قصد توصل به ذی المقدمه باشد یا ذی المقدمه مترتب بر آن شود؟
در مقام اول شک در شرط وجوب است و در اینجا شک در واجب است.
اما عنوان اول همان‌طور که گفتیم مشهور وجوب را مطلق می‌دانند. و از ناحیه اراده و عدم اراده ذی المقدمه مشروط نیست.

برهان نیز این است که مقدمه مشروط است به آنچه ذی المقدمه به آن مشروط است و مطلق است نسبت به آنچه ذی المقدمه نسبت به آن مقدمه است و تخلف جایی ندارد نمی‌شود ذی المقدمه مشروط باشد و مقدمه به آن مشروط نباشد و همین‌طور اگر ذی المقدمه نسبت به امری مطلق باشد مقدمه نیز نسبت به آن مطلق است.
پس چون وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است و از جهت مشروط و مطلق بودن از ذی المقدمه تبعیت می‌کند، حرف صاحب معالم اشتباه است.

و بما اینکه امر به ذی المقدمه مشروط به اراده آن نیست پس مقدمه نیز مشروط به اراده ذی المقدمه نیز نیست.
و تخلف این دو مشکل عقلی دارد.
و لذا همه به ایشان اشکال کرده‌اند و عده‌ای توجیه کرده‌اند که منظور ایشان مشروط بودن وجوب نیست بلکه مشروط بودن واجب است.

ولی به نظر می‌رسد کلام ایشان این است که وجوب ذی المقدمه مشروط به اراده نیست و وجوب مقدمه مشروط به اراده است.

و کلام ایشان محمل صحیحی دارد و سرّ آن این است که وجوب مقدمه بنا بر قول به وجوب مقدمه واجب، نکته‌اش و ملاکش روشن است و غرض از آن این است که فعل ذی المقدمه بر آن مترتب شود. حال اگر کسی ذی المقدمه را نخواست انجام دهد، عقل دیگر حکمی به وجوب مقدمه نمی‌کند و ناحیه ترک مقدمه، عقوبت زائده نمی‌شود.

عقل این وجوب مقدمه را به خاطر ترتب ذی المقدمه می‌داند و اگر قرار باشد ذی المقدمه مترتب نشود عقل حکم به مأمون بودن از جهت ترک مقدمه می‌کند.

فرق است بین واجب نفسی و واجب غیری. جایی که هر دو واجب نفسی اند عقل حکم می‌کند این دو ربطی به یکدیگر ندارند و چه قصد انجام یکی باشد چه نباشد آن دیگری واجب است و هر کدام اطاعت مستقل و عصیان مستقل دارند و ربطی به یکدیگر ندارند.

به خلاف واجب نفسی و غیری که واجب حقیقی یکی است و آن ذی المقدمه است و اطاعت و عصیان مربوط به همان است. و عقل اگر حکم به وجوب مقدمه می‌کند به خاطر اطاعت آن امر نفسی است.

و لذا اگر قصد عصیان امر ذی المقدمه نباشد، عقل حکم به وجوب مقدمه نمی‌کند. در این جا ترک واجب مستند به ترک مقدمه نیست بلکه مستند به ترک اراده ذی المقدمه است و لذا ترک مقدمه هیچ مؤونه زائده ندارد.

جایی که ترک ذی المقدمه مستند به ترک مقدمه باشد مکلف از ترک مقدمه معذور نیست اما اگر جایی ترک ذی المقدمه مستند به ترک مقدمه نباشد بلکه مستند به ترک اراده ذی المقدمه باشد در این صورت حکم به وجوب مقدمه نیست.

به نظر ما منظور صاحب معالم این است که اگر جایی قصد انجام ذی المقدمه نیست حکم عقل به وجوب مقدمه نیست. یعنی جایی که ترک واجب مستند به ترک المقدمه باشد عقل حکم به وجوب مقدمه می‌کند.

و به نظر ما مشهور همین را می‌گویند و چون از کلام صاحب معالم این تلقی را نداشته‌اند به ایشان اشکالی نکرده‌اند. ولی چون ما از حکم عقل وجوب شرعی مقدمه را استفاده می‌کنیم پس هر جا منشأ حکم عقل نباشد حکم به وجوب نیز نیست.

و چون در اینجا ملاک حکم مقدمه این است که ترک ذی المقدمه مستند به ترک مقدمه نباشد و اگر جایی ترک ذی المقدمه مستند به ترک مقدمه نباشد و از قبل آن قصد ترک ذی المقدمه باشد، عقل حکم به وجوب مقدمه نمی‌کند.

پس قوم غفلت از این نکته کرده‌اند و گفته‌اند وجوب مقدمه اطلاقاً و اشتراطاً تابع وجوب ذی المقدمه است. بله. یک نکته است و آن اینکه صاحب معالم باید قید می‌زد جایی انجام مقدمه واجب نیست که مکلف عزم حتمی بر انجام ندادن ذی المقدمه داشته باشد. اما اگر جایی عزم حتمی بر ترک نداشت ترک ذی المقدمه مستند به ترک مقدمه است.

لذا جا داشت اینگونه بگوید وجوب مقدمه مشروط به انجام حتمی ذی المقدمه نیست بلکه اگر احتمال انجام ذی المقدمه باشد برای وجوب مقدمه کافی است زیرا اگر احتمال انجام ذی المقدمه باشد، و بعداً ترک شود مستند به ترک مقدمه است و این معذور نیست.

پس بهتر بود صاحب معالم تعبیر را عوض می‌کرد و ثمره در جایی حاصل می‌شود که او نه عزم بر انجام دارد نه عزم بر ترک ذی المقدمه.

والسلام.

کلام صاحب معالم را نقل کردیم و وجه آن را ذکر کردیم و گفتیم حرف صحیح و قابل قبولی است. و گفتیم حرف مشهور عجیب است نه کلام صاحب معالم. و وقتی صارف دیگری وجود دارد غیر از ترک مقدمه، حکم عقل به وجوب مقدمه لغو است.

مرحوم نائینی همین شبهه را مطرح کرده‌اند و گفته‌اند ذی المقدمه تابع اراده خودش نیست پس با فرض اراده باز هم حکم ذی المقدمه هست. حال اگر قرار باشد با وجود وجوب ذی المقدمه مقدمه واجب نباشد این خلاف قانون تبعیت است.

و گفتیم بهتر بود صاحب معالم حرفشان را تغییر می‌داد و می‌گفت در جایی که احتمال انجام نباشد مقدمه واجب نیست. بله اگر دلیل وجوب مقدمه، دلیل لفظی بود مباحثی در این صورت نیز با اطلاق دلیل حکم به وجوب مقدمه می‌کردیم چون ملاک حکم شارع دو دلیل لفظی را نمی‌دانیم.

اما چون دلیل عقل است فقط در مواردی که ملاک حکم باشد، حکم به وجوب می‌کنیم.

بعد از این مرحوم آخوند وارد عنوان دوم شده است و این بحث ثمره زیادی دارد.

مقام دوم در این است که بعد از آنکه وجوب مقدمه مطلق است و بدون قصد اتیان ذی المقدمه وجوب مقدمه هست.

حال آیا آنچه در خارج اتفاق می‌افتد مطلقاً مصداق مقدمه واجب است و قیدی ندارد یا اینکه مقدمه واجب آن مصداقی

است که با قصد توصل به ذی المقدمه باشد ولو بدون قصد، ممکن است غرض را اتیان کند اما آیا مصداق مأمور به است

یا باید قصد توصل باشد تا مصداق مأمور به باشد.

شیخ می‌فرماید مصداق واجب آن مقدمه‌ای است که مقرون با قصد توصل است.

یا اینکه مطلق مقدمه مصداق واجب نیست بلکه مقدمه‌ای مصداق واجب است که ذی المقدمه بر آن مترتب شود چه

مکلف حین انجام مقدمه قصد توصل به ذی المقدمه را داشته باشد یا نداشته باشد.

و این قول صاحب فصول است و ایشان ترتب ذی المقدمه را شرط در مصداق بودن برای وجوب می‌دانند.

پس سه مبنا در مقام وجود دارد:

۱. اینکه مقدمه هیچ قید و شرطی ندارد.

۲. اینکه در مقدمه شرط است قصد توصل به ذی المقدمه.

۳. اینکه در مقدمه شرط است ترتب ذی المقدمه بر آن.

مرحوم آخوند خودشان قول و مبنای اول را قبول دارند و در صدد ردّ کلام شیخ و فصول بر آمده‌اند.

والسلام.

جلسه ۲۶۷/۷۸ - ۱۳۸۸/۱/۲۵ مقدمه موصله

مرحوم شیخ بعد از نقل و ردّ کلام صاحب معالم فرموده‌اند فعلی مصداق مقدمه واجب است که انجام آن همراه قصد توصل به ذی المقدمه باشد.

از طرف دیگر فرموده‌اند قصد امتثال در هیچ یک از اوامر غیری لازم نیست.

از طرف دیگر فرموده‌اند قصد امتثال در هیچ یک از اوامر غیری لازم نیست.

بین این و کلام شیخ نوعی اضطراب به نظر می‌رسد. مرحوم آخوند بعد از تعرض به کلام شیخ بدون توجه به دلیل ایشان مستقیماً وارد ردّ حرف می‌شوند.

در حقیقت باید در دو مقطع بحث کرد:

۱. کلام شیخ چه دلیلی دارد؟

۲. اگر دلیل نبود آیا باز هم حرف شیخ باطل است یا دلیل دیگری داریم؟

مرحوم آخوند متعرض قسمت اول نشده‌اند و مستقیماً گفته‌اند حرف باطل است.

ما ابتدا کلام شیخ را نقل و تقریر می‌کنیم:

ایشان فرموده‌اند: آیا در وقوع فعل مکلف به عنوان مصداق واجب و مقدمه قصد انجام ذی المقدمه و توصل به آن لازم است؟

بعد می‌فرمایند این است که در انجام مقدمه از آنجا که وجوب مقدمه غیری است امتثال لازم نیست.

یعنی امر غیری مستلزم امتثال نیست و فرقی بین تعبدی و توصلی نیز نیست و شاهد حرف این است که اگر در

توصلیات ذات مقدمه بدون قصد توصل انجام گرفت مصداق واجب محقق شده است.

زیرا امر غیری دعوت به امتثال آن و قصد آن نمی‌کند. [و لذا اگر می‌شد ذی المقدمه بدون مقدمه انجام گیرد، انجام

مقدمه لازم نبود] پس امر غیری موافقتش مستدعی قصد امتثال و قصد توصل نیست. خواسته در اینجا ذات مقدمه است نه مأمور به.

و ایشان می‌گویند اما در تعبدیات فیه اشکال و حق این است که آنجا لازم است. اما چرا لازم است نه از باب اینکه

امر غیری مستلزم قصد امتثال و توصل است بلکه به همان نکته‌ای که قصد تقرب ممکن است و لازم است.

امر غیری اگر چه مستلزم امتثال و قصد توصل نیست اما باید انجام شود و امتثال شود. یعنی آنچه متعلق آن است در

خارج محقق شود. یعنی مقصود تحقق مقدمه است ولو بدون قصد.

ولی گاهی چاره‌ای از قصد نیست چون اگر قصد توصل نباشد همان ذات المقدمه محقق متعدده است و تعیین آن به

یکی از عناوین متوقف بر قصد است.

و در اینجا اگر بخواهید این فعل عنوان مقدمیت را پیدا کند باید به قصد توصل به ذی المقدمه و عنوان باشد.

و این برهان هم مصحح قصد قربت است و هم مصحح قصد توصل است. و این نکته در کلام شیخ مغفول بزرگان قرار

گرفته است.

مثلاً مرحوم نایینی تصور کرده‌اند شیخ می‌گوید آنچه مهم است نه عنوان مقدمه است و باید قصد عنوان کرد.

و بعد جواب داده‌اند مهم واقع المقدمه و ذات المقدمه است نه عنوان المقدمه.

در حالی که شیخ هم می‌گوید واقع المقدمه مهم است ولی آن واقع المقدمه حاصل نمی‌شود مگر در صورتی که قصد

عنوان و توصل شود.

و این از مرحوم نایینی بعید است که در اینجا به مقصود شیخ نرسیده‌اند.

مرحوم شیخ بعد می‌فرمایند اینکه فقهاء گفته‌اند در وضو قصد استباحه لازم است و جهش همین است. یعنی تا وقتی

قصد استباحه نباشد، مقدمه نماز نیست و نمی‌توان با آن وضو نماز خواند.

بعد اشاره می‌کنند به مبنای معروف در احکام وضعیه که رفع الحدث حکم وضعی است یا تکلیفی یا وضعی منتزع از

تکلیفی.

بعد ادامه می‌دهند در عبادات قصد توصل باید باشد، اما در توصلیات قصد توصل لازم نیست چون آنجا عنوان مشترک

ندارد مقدمه.

و این فعل بدون قصد عنوان هم مصداق عنوان مقدمه است.

بعد گفته‌اند در توصلیات این کلام اثری پیدا نمی‌کند مگر یک اثر.

از حیث اجزاء اثری پیدا نمی‌کنید و بدون قصد توصل نیز مجزی است و یک ثمره دارد و آن اینکه اگر مقدمه با قطع

نظر از مقدمیت دارای حکمی باشد. مثلاً دخول در ملاک غیر حرام است حال اگر مقدمه انقاز الغریق باشد.

اگر کسی داخل در ملاک غیر شد نه به خاطر انقاز الغریق بلکه به دلیل دیگر وارد شد، طبق حرف مشهور این کار،

کار حرامی نیست زیرا ذات المقدمه را واجب می‌دانند و قصد توصل لازم نیست ولی طبق مسلک ما، این کار حرام است

زیرا مصداق مقدمه نبوده است چون قصد توصل نداشته است.

اما طبق حرف مشهور این مثال، رفتن به ملک غیر، به هر قصدی باشد واجب است و اشکالی ندارد.

و لذا اگر بدون قصد انقاز وارد شد و نماز خواند بالاجماع نماز صحیح است چه اجتماع امر و نهی را جایز بدانیم چه

ممتنع.

زیرا تعارض با حرامی نکرده است و نماز صحیح است اما طبق مسلک شیخ، چون فعل حرام بوده است بحث وارد

اجتماع امر و نهی می‌شود و اگر اجتماع را جایز دانستیم نماز صحیح است.

و این ثمره در حقیقت بر کلام صاحب فصول نیز مترتب است.

و مرحوم شیخ اشاره به دو فرع فقهی کرده‌اند:

۱. اگر کسی وضو گرفت بدون قصد نماز. یعنی مثلاً نماز قضا دارد و وضو گرفت بدون قصد نماز. با این وضو نماز.

با این وضو، نه می‌تواند نماز قضا را بخواند و نه نماز اداء بعدی را.

۲. اگر برای کسی قبله مشتبه بود و نماز به یک جهت را بدون قصد توصل به نماز است را انجام داد در این صورت باید یک بار دیگر آن نماز را به آن جهت بخواند چون مقدمه نبوده است.

والسلام

جلسه ۲۶۸/۷۹ - ۱۳۸۸/۱/۲۶ مقدمه موصله

بحث در تقریر کلام مرحوم شیخ بود. کلام شیخ را به نوع دیگری می توان تقریر کرد که احتمالاً منظور شیخ نیز همین باشد.

مرحوم شیخ نکاتی را مطرح کرده اند:

۱. وجود مقدمه واجب و مصداق بودن برای مقدمه واجب آیا مشروط به قصد توصل هست یا نیست؟ حق این است که هست.

این ادعای مرحوم شیخ است.

۲. شیخ می فرماید امتثال امر غیري حتماً مستدعی قصد توصل است بلا فرق بین مقدمات عبادی و غیر عبادی. یعنی اگر فعل بخواهد عنوان امتثال و مصداق واجب داشته باشد، حتماً قصد توصل لازم است و حکم امر غیري از این جهت، حکم امر نفسی است.

یعنی تا قصد امر غیري نشود، امثال نمی شود.

۳. فرق بین امر نفسی و غیر نفسی این است که امر نفسی دعوت به امتثال نمی کند اما امر غیري دعوت به امتثال نمی کند و دعوت به ذات مقدمه می کند.

و شاهدش این است که در توصلیات، وقتی ذات مقدمه محقق شد، امر غیري دعوت به چیزی نمی کند و این نشان می دهد که امر غیري دعوت به امتثال نمی کند. بلکه دعوت به ذات مقدمه می کند.

۴. اما مقدمات عبادیه به مقتضای اینکه امر غیري دعوت به امتثال نمی کند، پس در مقدمات عبادیه باید قصد قربت و قصد توصل لازم نباشد، ولی در مقدمات عبادیه باید قصد تقرب و توصل کرد.

چون مقدمات عبادی صورت مشترکه اند بین مقدمه و غیر مقدمه و اگر شما قصد قربت و قصد توصل نکنید، ذات المقدمه نیز واقع نمی شود.

و امر غیري دعوت به امتثال نمی کرد، اما دعوت به ذات مقدمه می کرد و چون اینجا ذات مقمه متوقف بر قصد توصل و قصد قربت هست، پس قصد قربت و قصد توصل لازم است.

و در توصلیات اینگونه نیست.

بعد می فرمایند شاید این مراد کسانی است که می گویند وضو باید به قصد استباحه للصلاة باشد.

و چه بسا مشهور نیز موافق با ما باشند و قول مقابل ما، خلاف مشهور است.

۵. ثمره‌ای که شیخ مترتب می‌کنند. اگر در مکان غضبی و ملک غیر وارد شود و این ورود به ملک غیر مقدمه انقاز غریق است. اگر وارد شود بدون قصد انقاز، طبق مسلک مشهور گناهی نکرده است. اما طبق مسلک شیخ مقدمه نیست و لذا حرام است.

۶. دو تفریع که شیخ ذکر کرده‌اند و دیروز گذشت که اگر وضو گرفت بدون قصد غایتی از غایات که طبق مسلک شیخ هیچ نمازی با آن نمی‌تواند بخواند به خلاف مسلک مشهور.

و کسی که در چهار جهت باید نماز بخواند اگر یک جهت نماز خواند بدون قصد باقی، طبق مسلک شیخ باید بار دیگر آن نماز را بخواند ولی طبق مسلک شیخ نه.
والسلام.

جلسه ۲۶۹/۸۰ - ۱۳۸۸/۱/۲۹ مقدمه موصله

خلاصه کلام شیخ این شد که قصد توصل به ذی المقدمه در دو جا نیاز است و در یک جا نیاز نیست. در جایی که ذات مقدمه محقق شود در توصلیات، احتیاج به قصد توصل نیست. و در مرحله تحقق ذات مقدمه توصلی. احتیاج به قصد توصل نیست و مجزی است.

اما در امثال امر مقدمی چه تعبدی و چه توصلی، نیاز به قصد توصل است. در تحقق ذات مقدمه در عبادیات احتیاج به قصد توصل داریم. و ذات مقدمه در عبادیات بدون قصد توصل محقق نمی‌شود.

مرحوم آخوند این کلام را اشاره می‌کنند و دو جواب به آن داده‌اند.
جواب حلّی: در تحقق مصداق واجب مقدمه، شما گفتید ذات المقدمه محقق می‌شود و مصداق واجب نیست و لذا بر آن حکم سابقش باقی می‌ماند.

در تحقق مصداق واجب قصد توصل لازم نیست و اگر مکلف بدون قصد توصل اتیان کند باز هم می‌تواند مصداق واجب باشد زیرا ملاک حکم عقل به وجوب مقدمه شامل مقدمه‌ای که بدون قصد توصل هم صورت گرفته است می‌شود. و فرقی نیست در اتصاف به وجوب و وقوع مقدمه علی صفة المطلوبة بین مقدمه‌ای که با قصد توصل باشد و مقدمه‌ای که بدون قصد توصل باشد.

زیرا ملاک عقل، تمکن از تحصیل ذی المقدمه است و هر کجا این ملاک باشد حکم عقل به وجوب هست و همه جا چه قصد توصل باشد و چه نباشد این ملاک وجود دارد.

بله. امثال منوط به قصد توصل است. چون امثال عنوان قصدی است و این مصداق اگر بخواهد شروع در امر نفسی محسوب شود و به واسطه آن ذی المقدمه متصف به اخمیریت و اشتقیقیت شود باید قصد توصل باشد.

اما برای اینکه مصداق واجب باشد احتیاج به قصد توصل نداریم و بعد از آن حکم عقل ساقط است. و نتیجه این

حرف این است که آنچه واقع می‌شود بر حکم سابقش باقی نمی‌ماند که شیخ می‌گفت. چون مقدمه نمی‌تواند هم واجب باشد و هم حرام باشد.

پس اگر قرار شد این فعل متصف به عنوان واجب باشد نمی‌تواند متصف به حرام باشد. پس نتیجه شیخ مترتب نیست و این نشان از فساد مبنای شیخ است.

بعد از این مرحوم آخوند در جواب نقضی بیان می‌کنند.

ایشان می‌فرمایند اگر دخول فی ملک الغیر بدون قصد توصل باشد، مکلف در دخول تجری کرده است. به عزم بر عدم انجام ذی المقدمه. در جایی که می‌داند تکلیف نفسی را و توقف ذی المقدمه بر این دخول را می‌داند.

اما اگر اصل تکلیف نفسی را نمی‌دانست و یا توقف ذی المقدمه بر مقدمه را نمی‌داند در این صورت در دخول متجری است.

مرحوم آخوند بعد از این جواب نقضی را ارائه می‌کنند.

یا شیخ باید بگوید مقمه بدون قصد توصل مصداق واجب است و یا باید بگوید مجزی هم نیست.

لازمه عدم مصداق واجب بودن که شما می‌گویید عدم اجزاء است که شما انکار می‌کنید.

و اجزاء بدیهی است پس حتماً مصداق هم است.

چرا این ملازمه وجود دارد؟ زیرا اجزاء از توابع امثال مأمور به است. یعنی از توابع تحقق متعلق امر است.

هر کجا متعلق امر واقع شد، اجزاء نیز هست و الاً نیست و اگر متعلق امر نیاید، اجزاء نیز نیست.

پس اگر مصداق مأمور به نیست مجزی نیز نیست و اگر مجزی است مصداق مأمور به است.

ان قلت: این ملازمه صحیح نیست. مثلاً در مقدمه محرمه با اینکه مجزی است اما مصداق مأمور به نیست. در اینجا

حرام است و مجزی است. پس تلازمی بین مصداق مأمور به بودن و اجزاء نیست.

قلت: این قیاس صحیح نیست. فرق است بین مقدمه محرمه و مقدمه لا بقصد التوصل. مقدمه بدون قصد توصل یا

مصداق واجب است فیجزی یا مصداق واجب نیست پس مجزی هم نیست.

بر خلاف مقدمه حرام. در آنجا اگر مجزی است چون مقتضی مصداق مأمور به بودن در آن هست. اما مانع بدون آن

حرمت است. ولی علت تامه اجزاء هست و لذا مجزی است. وجود حرمت فعلی، مانع از اتصاف به وجوب فعلی است.

اما در مقدمه بدون قصد توصل، اگر مقتضی باشد و مانع نیز وجود ندارد پس لا محالة مصداق واجب باید باشد.

و اگر مصداق واجب نباشد کشف از عدم مقتضی می‌کند پس مجزی نیست.

یعنی اجزاء از آثار مصداق واجب بودن است ولو مقتضی واجب بودن باشد برای اجزاء کافی است.

در مقدمه حرام چون مقتضی وجوب هست ولی مانع دارد پس مجزی هست ولی مصداق واجب نیست.

بر خلاف مقدمه بدون قصد در توصل که اگر مقتضی برای مصداق واجب بودن است و مانع ندارد باید به فعلیت برسد

والا مجزی هم نیست.

اما به نظر ما دو نقض دیگر به مرحوم آخوند وارد است و آن جایی که حتی اگر جایی فعل غیر اختیاری باشد ممکن است مجزی باشد بدون اینکه مصداق واجب باشد.

مثلاً اگر حالا لباس را در آب انداخت، این مجزی است ولی یقیناً مصداق واجب و مأمور به نیست. ولی این نیز جواب دارد و فرق وجود دارد، در اینجا مقتضی مصداق واجب بودن در آن نیست و لذا متصف به وجوب نمی‌شود و اجزاء از باب حصول غرض است.

اما در مقدمه بدون قصد توصل اینگونه نیست و مقتضی بود و مانع وجود ندارد و پس باید مصداق واجب باشد. نقص دیگر اینکه فعل اکراهی و اضطراری می‌تواند اجزاء باشد ولو اینکه مصداق واجب نیست. که جواب این است که در فعل اکراهی و اضطراری اگر چه مقتضی هست اما مانع وجود دارد مثل مقدمه حرام. بر خلاف مقدمه بدون قصد توصل که حرام نیست و مانعی ندارد پس باید مصداق واجب هم باشد و الاً مجزی نیز نیست.

والسلام

جلسه ۲۷۰/۸۱ - ۱۳۸۸/۱/۳۰ مقدمه موصله

بحث در اشکالات کلام شیخ بود. اشکال مولی به شیخ وارد است به آن بیانی است که خود شیخ برای اثبات قصد توصل در مقدمات عبادی مطرح فرمود.

شیخ گفتند در مقدمات عبادی جدای از قصد تقرب، قصد توصل برای ذات مقدمه معتبر است و ذات مقدمه بدون قصد توصل شکل نمی‌گیرد.

پس ایشان قصد توصل را به نکته تعیین معتبر دانسته‌اند. و این بیان را ایشان در قصد قربت ذکر کردند. اشکال این کلام این است که اگر قصد توصل به ملاک تعیین باشد لازم نیست زیرا تعیین را می‌توان با اشاره یا وصف حاصل کرد. و با اشاره و وصف تعیین می‌شود و احتیاجی به قصد توصل به ذی المقدمه نیست.

اشکال چهارمی که به شیخ وارد است این است که ایشان از امثله بحث، صلاة بر جهات اربع بود تفصیل آن گذشت. مرحوم نایینی اشکال کرده‌اند آنچه محل بحث است که قصد توصل لازم است یا نیست مقدمات وجودیه است و آنچه شما مثال زدید مقدمه علمیه است و وجود مقدمه علمیه به ملاک وجوب مقدمات وجودیه نیست.

ملاک وجوب مقدمات علمیه، لزوم احراز امتثال و موافقت قطعی است.

بله، نکته‌ای که شاید شیخ را وادار کرده این مثال را بزند این باشد که در عبادات فعل باید به داعی امر باشد و دعوت امر هم مطلق باشد.

یعنی انجام فعل به دعوت امری به طور مطلق باشد. یعنی آنچه مکلف را وادار کرده به انجام فعل امر مولی باشد و به طور مطلق باشد که مأمور به هر کجا و هر چه باشد انجام دهد اما اگر فقط در یک جهت خاص نماز می‌خواند یعنی امر

را به طور مطلق انجام نداده است. و حال امتثال آیا در اینجا نیز حاصل است یا باید به طور مطلق باشد. مرحوم نایینی می‌فرماید شاید در ارتکاز شیخ این بوده است که باید صورت امر را به صورت مطلق انجام دهد و لذا این مثال را زده است.

ولی مهم این است که در فقه دلیل بر کلام شیخ نداریم و اگر کسی بدون قصد توصل نماز را به یکی از جهات خواند، احتیاجی به اعاده آن نیست.

نسبت به اشکالات آخوند عرض داریم که بعداً ذکر خواهیم کرد.

مرحوم اصفهانی کلام شیخ را به بیان دیگر خواسته‌اند اثبات کنند.

کلام ایشان مبتنی بر دو مقدمه است:

۱. وجوب فعل مقدمه به علت مقدمیت است. و الا اگر مقدمیت نباشد، آن فعل واجب نیست.

پس حیثیت مقدمیت حیثیت تعلیلیه است برای آن فعلی که مقدمه است. یعنی علت وجوب آن فعل مقدمیت آن است. و بعد فرموده‌اند حیثیات تعلیلیه در احکام عقلیه به حیثیات تقییدیه برمی‌گردد.

برخلاف احکام شرعیه که تعلیلیات به تقیید بر نمی‌گردد. اگر صلاة در مقام ابراهیم واجب شد به خاطر مقام ابراهیم.

اگر همان‌طور که می‌تواند این حیثیت باعث وجوب باشد ممکن است علت دیگری ملازم با آن باشد.

پس حیثیت تعلیل در احکام شرعیه به حیثیت تقیید بر نمی‌گردد.

و لذا عقل در حکم خودش خطا نمی‌کند ولی در تطبیق آن ممکن است اشتباه صورت گیرد.

خلاصه اینکه در احکام شرعیه مناط حکم شاید آن حیثیت تعلیلیه نباشد و لذا اگر آن حیثیت نباشد باز هم حکم هست به خلاف احکام عقلی.

و در احکام عقلی تفاوتی نیست بین حکم عقل عملی و حکم عقل نظری.

در هر دو حیثیات تعلیلیه رجوع به حیثیات تقییدیه می‌کنند.

۲. وجوب حکمی تکلیفی است و شکی نیست که احکام تکلیفیه به افعال اختیاریه تعلق می‌گیرد.

افعال غیر اختیاری نمی‌توانند مصداق واجب باشند. بله. محقق غرض می‌تواند باشد اما مصداق واجب نمی‌تواند باشد.

پس آنچه مصداق مقدمه است فعل مقدمه با اختیار است. و فعلی اختیاری است که با قصد باشد.

یعنی فعل بدون قصد توصل، امر غیر اختیاری است و این نمی‌تواند مصداق واجب باشد.

این حرف از مرحوم اصفهانی از عجایب است و اینکه چه طور شده ایشان به این حرف واضح البطلان گرفتار شده معلوم نیست.

فعل به داعی و محرکیت امر چیزی است و فعل بدون اختیار چیز دیگری است. اینطور نیست که اگر فعل به داعی امر

نبود غیر اختیاری شود و یا اگر قصد توصل نبود غیر اختیاری شود. مثلاً مکلف اداء دین می‌کند فقط برای ریا، نه برای

محرکیت امر و نه به داعی امر، این فعل غیر اختیاری نیست.

اینگونه نیست که فعل به غیر داعی امر بدون قصد توصل، خارج از اختیار و قصد شود. و اشکال دیگر اینکه نتیجه کلام مرحوم اصفهانی، حرف شیخ نشد بلکه اثبات کلام صاحب فصول است با زیاده‌ای. یعنی اول باید ما هو المقدمه باشد با قصد توصل به خاطر اختیاری بودن آن و آنچه ما هو المقدمه است ترتب خارجی ذی المقدمه باشد.

پس این کلام اصفهانی ناتمام است.

اما در کلام شیخ توجیه دیگری قابل بیان است که با آن می‌توان کلام ایشان را اثبات کرد و خواهد آمد ان شاء الله تعالی. والسلام.

جلسه ۲۷۱/۸۲ - ۱۳۸۸/۱/۳۱ مقدمه موصله

آیا کلام مرحوم شیخ تمام است یا خیر؟ محصل کلام شیخ این شد که امر غیر دعوت به ذات مقدمه می‌کند و دعوت به امتثال و تقرب نمی‌کند. اما اگر امر غیر بخواید امتثال شود متوقف بر قصد امر است و در این بیان فرقی بین تعبدی و توصلی نیست.

آنچه در خارج رخ می‌دهد وقتی مصداق واجب و مأمور به است که با قصد امر صورت گیرد وگرنه اگر چه در توصلیات مجزی است ولی مصداق واجب نیست.

و برای تحقق ذات مقدمه در تعبدیات، قصد توصل لازم است. زیرا بدون قصد توصل فعل صورت مشترکه است و تعیین نمی‌شود.

مرحوم آخوند دو اشکال به این کلام داشتند یکی اینکه مصداق واجب یعنی محقق غرض و غرض در اینجا تمکن از ذی المقدمه است و در این غرض فرقی بین مقدمه به قصد توصل و به غیر آن نیست. و اگر قصد توصل شرط باشد بدون آن مجزی نباید باشد.

آنچه ما عرض می‌کنیم این است:

در رابطه با اینکه مناط و ملاک چیست؟ مرحوم آخوند وفاقاً للمشهور فرمودند تمکن از انجام ذی المقدمه است. و هر چه این ملاک در آن باشد مصداق واجب و یا هو المقدمه است.

هر فعلی مکلفی که با آن فعل اختیاری تمکن از انجام ذی المقدمه تحقق یابد و مانع حرام در آن نباشد، آن فعل مصداق وجب و مأمور به است.

یعنی آن فعل حرام بالفعل نباشد که اگر حرام بالفعل باشد مجزی هست ولی مصداق واجب نیست. با این قیود مرحوم آخوند می‌گوید دخول در ملک غیر، در صورتی که مقدمه منحصراً انقاز باشد، حرام نیست و واجب است و لازم نیست قصد توصل کند.

این مقدمه که فعل مکلف و اختیاری و محقق غرض است نمی‌تواند حرام باشد زیرا مقدمه منحصراً است و اگر آن

مقدمه حرام باشد، انجام ذی المقدمه ممتنع است.

مرحوم شیخ فرمودند اگر قصد توصل نداشته باشد حرام است و مصادق واجب نیست.

عرض ما این است که قصد توصل شرط است. اما تمام الملک نیست و علاوه بر آن ترتب نیز شرط است و هر کدام

از قصد توصل و ترتب نباشند مقدمه مصادق واجب نیست.

مرحوم آخوند گفتند ملاک تمکن است. و در جایی که مفسده‌ای نباشد، یکی از مواردی که مفسده‌ای در آن است

جایی است که حرمت فعلی باشد ولی این معنایش این نیست هر جا حرمت فعلی نبود مفسده ندارد.

و عقل حکم به وجوب می‌کند در صورتی که هر دو شرط باشد.

عقل تمکن را درک می‌کند و می‌فهمد تمکن با این فعل حاصل می‌شود اما درک نمی‌کند این‌جا مفسده نیست.

عقل جایی کشف از عدم مفسده می‌کند که مقدمه منحصره باشد و می‌گوید باید یک راه حلال و غیر حرام باشد. یعنی

با وجوب فعلی ذی المقدمه، حرمت فعلی مطلق مقدمه ناسازگار است.

اما عقل حکم نمی‌کند همه مصادیق مقدمه واجب است و بدون مفسده است.

و قدر متیقن جایی است که قصد توصل در آن باشد. عقل می‌گوید شاید آنجا که قصد توصل نیست مفسده باشد و

حرام باشد و لذا عقل حکم به وجوب مقدمه در آنجا نکند.

و لذا اگر شارع بگوید مقدمه بدون قصد توصل حرام و مقده با قصد توصل حلال، عقل این را قبیح نمی‌شمارد و

نمی‌گوید شارع چرا حرام کرد.

حال که امکان حرمت هست، عقل باید جزم به عدم حرمت داشته باشد یا مؤمن داشته باشد تا حکم به وجوب کند.

پس عقل نمی‌تواند به ملاک یقین به عدم حرمت در اینجا حکم به وجوب کند و اگر با اصل باشد که دیگر حکم عقل

نیست و مجرای اصل است.

پس تمکن از انجام ذی المقدمه جزء المقتضی است ولی مانعی نیز نباید در کار باشد و مانع مفسده است.

عقل علاوه بر تمکن باید احراز کند که مفسده‌ای نیست تا حکم به وجوب مقدمه کند.

و عقل فقط جایی را احراز می‌کند که مفسده نیست که قصد توصل باشد و ذی المقدمه بر آن مترتب شود.

اگر قصد توصل نباشد یا ترتب نباشد چون احراز عدم مفسده نمی‌کند حکم به وجوب نمی‌کند.

و این احراز عدم مفسده اگر به اصل برائت باشد تمسک به حکم عقل نیست و اصلاً نوبت به اصل برائت نمی‌رسد زیرا

فرض این است که اطلاق دلیل حرمت وجود دارد و ما از این اطلاق فقط به آن مقدار که عقل حکم به وجوب کند،

می‌توانیم دست برداریم.

و در جایی که عقل حکم به وجوب نمی‌کند، اطلاق جاری است و اصل برائت با وجود اطلاق جاری نیست.

و با وجود احراز حکم عقل در جایی که قصد توصل باشد و ترتب باشد، عقل مشکلی در حرمت باقی حصص مقدمه

نمی‌بیند.

از نظر عقل قبیح بود اگر همه حصص حرام باشند ولی اگر یک حصه حلال شد و آن فقط جایی که قصد توصل است و ترتب خارجی باشد عقل حکم به قبح حرمت باقی موارد نمی‌کند.

حاصل اینکه قصد توصل و ترتب ذی المقدمه، هر دو شرط است در اینکه فعل خارجی مصداق مأمور به و واجب باشد.

و هر کدام نباشد یعنی قصد توصل نباشد یا ترتب نباشد ولو دیگری باشد، فعل مصداق مقدمه و واجب و مأمور به نیست.

والسلام.

جلسه ۲۷۲/۸۳ - ۱۳۸۸/۲/۱ مقدمه موصله

بحث در مسئله اشتراط قصد توصل بود. و ما دلیل خود را برای اعتبار قصد توصل و ترتب بیان کردیم. گفتیم مرحوم آخوند برای اینکه فعل را مصداق واجب بدانند گفتند باید فعل مکلف اختیاری باشد و تمکن بیاورد و حرام نباشد.

اگر جایی واجب چند مقدمه یا چند فرد از مقدمه حلال باشند آن فرد حرام مصداق واجب نیست. ما گفتیم علاوه بر تمکن باید مفسده حرمت نیز نباشد. این نه به این معنا که کاملاً حرام نباشد در مقابل یک مقدمه حلال بالذات.

بلکه یعنی اگر ذات واحد حالات مختلفی دارد که ما احتمال می‌دهیم اقتران با بعضی از حالات موجب مفسده است. و این خود موجب می‌شود مواردی که احتمال مفسده باشد، چون بالفعل خالی از مفسده نیست عقل حکم به وجوب نمی‌کند.

و عقل نمی‌تواند حکم به عدم مفسده کند. بله. همه افراد و حصص و حالات مقدمه نمی‌تواند حرام باشد زیرا در این صورت تکلیف به ذی المقدمه تکلیف به غیر مقدور است. و برای برطرف شدن این مشکل کافی است یکی از حالات مقدمه یا یکی از افراد و حصص مقدمه حلال و بدون مفسده باشد.

و لذا عقل مانعی نمی‌بیند که شارع از بعضی حصص و افراد یا حالات مقدمه نهی بکند صراحتاً. این کبرا بود. و چون در دلیل ما فرض شده است اطلاق دلیل حرمت دخول ملک غیر اقتضاء می‌کند در همه حالات حرام باشد، ناچار به تخصیص این هستیم اما فقط به مقداری که علم به تخصیص داریم.

و اینجا دلیل لفظی بر تخصیص نداریم بلکه حکم عقل است. مرحوم آخوند گفت ملاک حکم عقل تمکن است. ما گفتیم علاوه بر تمکن، خلو از مفسده نیز شرط است و در غیر این مورد حکم عقل و اطلاق حرمت باقی است. و در هر قیدی که احتمال دهم در حلیت دخول و عدم مفسده آن شرط باشد، آن قید نیز مهم است و حکم عقل فقط در آن صورت است.

و اما نقض آخوند فرمودند اگر مصداق واجب نباشد مجزی نیز نباید باشد. جواب این است که شما خودتان قبول دارید در مواردی که حرام است مانع از مصداق واجب بودن است اگرچه مقتضی اجزاء است.

شما مانع را نسبت به فرد حرام تصور کردید ما مانع را نسبت به همه حالات مگر حالت قصد توصل و ترتب تصور می‌کنیم. البته در مباحات نیز به نظر ما قصد توصل لازم است. زیرا اگر قصد توصل نباشد ترک ذی المقدمه مستند به ترک مقدمه نخواهد بود پس برای مصداق واجب بودن قصد در توصل لازم است.

مرحوم آخوند بعد از این وارد بحث مقدمه موصله می‌شوند که کلام حصول است. مرحوم صاحب فصول برای اینکه فعل مصداق واجب باشد، ترتب ذی المقدمه را شرط می‌دانند. و لذا اگر ترتب نباشد ولو قصد توصل باشد، باز هم مصداق واجب نیست.

مرحوم آخوند این را نیز انکار می‌کنند و ترتب ذی المقدمه را شرط نمی‌دانند. مرحوم صاحب فصول می‌گویند اگر ترتب نباشد، فعل بر حکم سابقش لولا مقدمیت باقی می‌ماند. مرحوم آخوند در اینجا در دو مقطع بحث می‌کنند. مقطع اول موانع کلام صاحب فصول. و مقام دوم بررسی کلمات صاحب فصول است.

و ایشان مانع را تمام می‌دانند و هم مقتضی و ادله فصول را ناتمام می‌دانند.

iv. مقطع اول بحث از مانع:

در کلام آخوند دو وجه ذکر شده است و دو مانع بیان شده است. وجه اول: شکی نیست که وجوب و مصداق واجب بودن تابع غرض است و باید دید غرض از واجب چیست؟ هرچه آن غرض را تأمین کند مصداق واجب است. معیار تأمین کننده غرض است. هر چه غرض را تأمین کند اگر فعل اختیاری مکلف باشد و مانع نداشته باشد مصداق واجب است.

ایشان می‌فرمایند چون غرض تمکن از ذی المقدمه است هرچه باعث امکان ذی المقدمه شود مصداق واجب است. غرض از مقدمه، تحقق چیزی است که اگر آن نبود فعل ذی المقدمه ممکن نباشد. پس هر چه امکان ذی المقدمه را حاصل کند مصداق این غرض است و مصداق واجب و مأمور به است.

در این صورت همان‌طور که سابق گذشت در امکان ذی المقدمه و حصول امکان برای ذی المقدمه تفاوتی بین مقدمه با ترتب ذی المقدمه و مقدمه بدون ترتب ذی المقدمه نیست. و تمکن در گرو ترتب ذی المقدمه نیست.

تا اینجا صاحب فصول گفته است غرض ترتب است و آخوند می‌گوید غرض تمکن است. آخوند برای اثبات کلامش می‌گوید ترتب نمی‌تواند غرض باشد، زیرا غرض آن است که با تحقق ذی الغرض، غرض محقق شود.

طبق حرف ما، تا مقدمه حاصل شود تمکن که غرض است حاصل است. اما طبق حرف شما آیا تا مقدمه حاصل شود ترتب که غرض است حاصل است؟ یعنی آیا بعد از انجام مقدمه، ذی المقدمه انجام می‌گیرد. مسلماً نه، و واجب ممکن است متوقف بر مقدمات دیگر باشد و متوقف بر اختیار مکلف است و لذا می‌تواند همه مقدمات را اتیان کند ولی ذی المقدمه را نیاورد. و اینجا از واجبات تولیدی نیست تا با انجام مقدمه ذی المقدمه انجام گیرد.

پس ایشان باید بگویند مصداق مقدمه فقط در خصوص افعال تولیدی است وقتی علت تامه محقق شود.

جلسه ۲۷۳/۸۴ - ۱۳۸۸/۲/۲ مقدمه موصله

بحث در کلام صاحب فصول بود که به تبع ایشان عده‌ای مثل مرحوم عراقی و اصفهانی و صدر نیز همین قول را پذیرفته‌اند.

آخوند مقدمه موصله را قبول ندارند.

مانع اول که مرحوم آخوند مطرح کردند را بیان کردیم. ایشان فرمودند غرض از مقدمه تمکن است یعنی امکان ذی المقدمه به فعل مقدمه است.

و در این صورت فرقی نیست بین ترتب و عدم ترتب؛ زیرا با انجام مقدمه ولو بدون ترتب، غرض از مقدمه که امکان ذی المقدمه است حاصل می‌شود.

بلکه ممتنع است ترتب غرض از مقدمه باشد. زیرا عرض باید به گونه‌ای باشد که با تحقق آن فعل آن غرض تأمین شود و اگر غرض ترتب باشد، با حصول آن مقدمه غرض تأمین نمی‌شود به خلاف اینکه فرض تمکن باشد که با حصول مقدمه، غرض تأمین می‌شود.

بله. در خصوص مقدمات تولیدی، با تحقق مقدمات و با تحقق علت تامه ذی المقدمه مترتب می‌شود. و این البته به معنای معقول بودن آن است نه اثبات آن.

مرحوم آخوند می‌گویند اگر قرار باشد مصداق مقدمه بودن مختص مقدمه موصلی باشد خلف فرض این است که مقدمه مطلقاً واجب است.

قول به تخصیص واجب مقدمات موصله مساوق با خلف غرض است. زیرا فرض کرده‌ایم مقدمه واجب است و بعد بحث می‌کنیم که کدام از آنها مصداق واجب است و همان‌طور که نماز بدون وضو واجب نیست طبق حرف شما در مقدمات غیر تولیدی اصلاً مقدمه واجب نیست. زیرا ممکن نیست با صرف تحقق مقدمه ذی المقدمه مترتب نمی‌شود. پس هیچگاه امکان ندارد غرض از آن مقدمه محقق شود پس آن مقدمه اصلاً واجب نیست چون غرض از آن ممکن نیست و این خلف فرض این است که ما فرض کردیم مقدمات مطلقاً واجب است.

ان قلت که صحیح است مقدمات تولیدی و غیر تولیدی داریم اما هیچ اجبی نیست مگر اینکه علت مؤلده دارد.

اصلاً جایی که مقدمه تولیدی نداشته باشد، واجب نداریم.

زیرا هر ممکنی در وجودش نیاز به علت دارد و هر ممکن با وجود علتش تخلف ناپذیر است. پس مقدمه غیر تولیدی نداریم و همه واجبات مقدمه تولیدی دارند و بدون آنها وجود واجب و ذی المقدمه ممکن نیست. پس خلفی نیست.

جواب: خلف محکم است. و مقدمات دو قسمند تولیدی و غیر تولیدی.

این اشکال یک خلل داشت، درست است همه ممکنات احتیاج به علت دارند و با وجود علت تامه تخلف از آن ممکن نیست.

و از اجزاء تامه، اراده است و اراده مبتنی بر مبادی است.

افعال ممکنه دو قسمند اختیاری و غیر اختیاری. افعال غیر اختیاری علت تامه آنها تولیدی است.

اما فعل اختیاری، جز علت تامه اش اراده است و علت اراده و اختیار مبادی آن است که اختیاری نیستند و الا تسلسل. پس مکلف مختار است و لذا در این افعال حتی اگر همه مقدمات اتیان شود تا اراده ذی المقدمه نباشد، ذی المقدمه مترتب نمی شود.

عرض ما نسبت به کلام آخوند دو اشکال است و حق با صاحب فصول است:

شما گفتید ملاک مقدمه، امکان ذی المقدمه است. و ما این را قبول نداریم. آنچه ملاک و مناط واجب از مقدمه است این است که ترک واجب مستند به ترک آن باشد. یعنی عقلاً هر چه ترک واجب مستند به ترک آن باشد واجب است. و آنچه ترک واجب به آن مستند است مطلق مقدمه نیست بلکه ترک ذی المقدمه در اینجا مستند به ترک مقدمه نیست. و لذا شاهدش این است که اگر مقدمه را انجام دهد باز هم ذی المقدمه مترتب نمی شود. و ترک ذی المقدمه مستند به عصیان است و مقابل عصیان ترتب ذی المقدمه است. والسلام.

جلسه ۲۷۴/۸۵ - ۱۳۸۸/۲/۵ مقدمه موصله

نسبت به کلام آخوند یک اشکال مطرح کردیم و گفتیم غرض از وجوب مقدمه، عدم ترک ذی المقدمه از این ناحیه است.

و اگر جایی ترک ذی المقدمه، مستند به ترک مقدمه نشود، آنچه در خارج تحقق پیدا می کند مصداق مطلوب و واجب نیست.

و در اینجا ترک ذی المقدمه مستند به عصیان است نه به ترک مقدمه.

مرحوم اصفهانی اشکال دیگری مطرح کرده اند ایشان می فرمایند: منظور شما از امکان ذی المقدمه چیست؟ امکان ذاتی و یا وقوعی است. یا امکان اعدادی است.

اگر مراد امکان ذاتی باشد یعنی امکان ذاتی ذی المقدمه منوط بر فعل مقدمه است، خیلی حرف بعیدی می‌شود. زیرا امکان ذاتی متوقف بر فعل مقدمه نیست و غرض عدم مقدمه هم، ذی المقدمه امکان ذاتی دارد.

اگر مراد امکان وقوعی باشد یعنی امکان وقوعی ذی المقدمه متوقف بر فعل مقدمه است این نیز صحیح نیست زیرا امکان وقوعی ذی المقدمه متوقف بر امکان فعل مقدمه است نه فعل مقدمه.

و اگر مرادتان امکان استعدادی باشد یعنی وجود قوه انجام ذی المقدمه است این امکان و قوه متوقف بر فعل نیست بلکه بر امکان مقدمه است و از طرف دیگر اگر فرض شود متوقف بر فعل مقدمه شود در این صورت امکان استعدادی شرط وجوب است نه واجب.

قدرت، شرط تکلیف است و بدون آن قدرت تکلیف وجود ندارد. و اگر قرار است امکان اعدادی باشد یعنی مقدمه معدّ باشد در این صورت معدّ دو گونه است معدّ فعلی و معدّ بالقوه.

و معدّ وقتی بالفعل معدّ است که ذی المقدمه مترتب شو. و اگر ترتب شود معدّ بالقوه است. یعنی قوه ذی المقدمه با آن حاصل می‌شود.

یعنی صاحب فصول می‌گویند معدّ فعلی باید باشد نه معدّ بالقوه.

به نظر ما منظور آخوند همین امکان معدّ است. و معدّ بالقوه مراد است و اشکالی هم ندارد.

غرض از مقدمه، امکان به معنای معدّ بالقوه است و با انجام مقدمه ولو بدون ترتب این معدّ بالقوه حاصل می‌شود.

مرحوم اصفهانی می‌خواهند بگویند حرف آخوند امتناع دارد و باید حتماً ترتب مقصود باشد.

اما ما گفتیم حرف آخوند ممتنع نیست بلکه مقتضی ندارد.

اما نسبت به آن قسمت از کلام آخوند که فرمودند ترتب نمی‌تواند غرض باشد. زیرا غرض باید با حصول فی الغرض تأمین شود و با حصول مقدمه، ترتب تأمین نمی‌شود.

اشکال ما نسبت به این کلام این است که این حرف شما با حرف دیگر شما مناقض است.

ایشان در بحث تجری می‌فرمایند اراده اگر چه به اراده نیست و الاً تسلسل پیش می‌آید الاً اینکه در غالب موارد بعضی از مقدمات اراده، متوقف بر اراده است.

پس این کلام با آنکه شما گفتید همه افعال تولیدی نیستند زیرا متوقف بر اراده‌اند و اراده نمی‌تواند متعلق تکلیف باشد زیرا غیر ارادی است.

و این تناقض بین حرف شما وجود دارد. و اگر قرار شد بعضی مقدمات اراده اختیاری است می‌تواند تحت تکلیف قرار گیرد.

والسلام.

بحث در اشکالات کلام مرحوم آخوند بود.

اشکالی به ایشان مطرح کردیم که شما اینجا فرموده‌اید اراده غیر ارادی است یعنی مقدمات اراده غیر اختیاری‌اند.

اما در بحث تجری فرموده‌اند بعضی، بالای اراده مانند تأمل، اختیاری‌اند.

مرحوم اصفهانی نیز این اشکال را مطرح کرده‌اند.

مرحوم اصفهانی بعد فرموده‌اند البته اراده می‌تواند به یک اراده دیگر وابسته باشد و بی‌نهایت نمی‌تواند باشد اما با این

حال اراده نمی‌تواند وجوب مقدمی داشته باشد زیرا به اراده غرضی تعلق نمی‌گیرد.

آنچه از فاعل می‌خواهند فعل ارادی است نه فعل و اراده. آنچه مهم است ذات الفعل است اما ذات الفعل بدون اراده و

اختیار از فاعل صادر نمی‌شود.

در حقیقت نوعی به حصه توأم برمی‌گردد.

اما اشکال دوم ما به این قسمت کلام آخوند که مصحح تعلق تکلیف به هر چیزی را اراده می‌دانند. صحیح نیست.

صحت تکلیف منوط به اراده نیست، منوط به اختیار است یعنی مقرر و مجبور در آن نباشید. اما مجبور نبودن در غیر

اراده به تعلق اراده است. اما خود اراده، اختیاری بودنش در ذات آن باشد و اراده اگرچه به اراده تعلق نمی‌گیرد، اما چون

در جوهر و ذات آن اختیاری و عدم مجبور بودن هست، تعلق تکلیف به آن صحیح است.

و اشکال سوم ما این است که مرحوم آخوند فرمودند غرض باید تحقق ذی الغرض ساقط شود و اگر غرض ترتب

باشد این‌گونه نیست. برخلاف اینکه غرض تمکن باشد.

جواب این است که از نظر صاحب فصول مقدمه به شرط متأخر است. و نمی‌شود تصور کرد مقدمه با این شرطش که

ترتیب ذی المقدمه است محقق شود ولی ترتیب حاصل نشود.

این وجه اول مانع در کلام مرحوم آخوند بود.

اما وجه دوم مانع در کلام آخوند این است مقدمه به قید ترتیب نمی‌تواند واجب باشد زیرا اگر مقدمه را انجام داد و ذی

المقدمه را انجام نداد، وجدان حاکم است امر به مقدمه از مکلف ساقط است و دیگر او را دعوت به انجام مقدمه نمی‌کند.

وآلّا اگر ساقط نباشد، تحصیل حاصل است و طلب حاصل است. و اگر امر ساقط شده است باید به امتثال باشد زیرا اگر

به امتثال نباشد، یا باید به معصیت باشد که نیست و یا از باب عدم موضوع است که نیست و یا از باب حصول غرض

است و این نیز نیست. پس فقط امتثال است.

اینکه از باب حصول غرض نیست چون قبول دارید غرض تأمین شده است با فعل اختیاری، و حرمت بالفعل هم که

ندارد پس لا محاله مصداق واجب و امتثال است.

این وجه نیز ناتمام است و دو اشکال دارد:

۱. می‌گوییم این فعل مصداق واجب و امتثال نیست و امر ساقط شده است چون مقتضی ندارد. یعنی امتثال بودنش

مقتضی ندارد یرا مقتضی این است که ترک واجب مستند به ترک مقدمه اش نباشد و اینجا ترک ذی المقدمه مستند به ترک مقدمه نیست. پس مقتضی برای اینکه امتثال باشد و مصداق واجب باشد ندارد. یعنی در حقیقت امر موضوع ندارد. و ثانیاً اینجا محل بحث ما جایی است که مانع وجود دارد و دخول در ملک غیر بود برای انقاز غریق. و کافی است برای فعلیت تکلیف و صحت تکلیف به نجات غریق، اینکه یک حصه از مقدمه بدون مشکل باشد و این صورت ترتب ذی المقدمه همراه با قصد توصل است.

والسلام.

جلسه ۲۷۶/۸۷ - ۱۳۸۸/۲/۷ مقدمه موصله

دو مانع برای اخذ قصد ترتب در کلام آخوند ذکر شده. دو مانع دیگر از کلام ایشان می توان استفاده کرد. مانع سوم: اگر قید ترتب در مصداق واجب لازم باشد در نتیجه مقدمه ای واجب خواهد بود که ذی المقدمه بر آن مترتب شود و این جایی می شود که اراده به ذی المقدمه تعلق بگیرد پس اراده خودش به وجوب مقدمی واجب می شود و این یعنی اراده به تعلق گرفته است و باز مطلوبیت آن اراده به معنای تعلق اراده به اراده نخواهد بود. و جواب مرحوم اصفهانی نیز هست که محذوری ندارد اراده متوقف بر یک اراده باشد ولی ایشان فرمودند چون غرض در خود اراده نیست به اراده طلب تعلق نمی گیرد. و جواب سوم خواهد آمد. ان شاء الله تعالی.

مانع چهارم: اگر مقدمه واجب آن باشد که ذی المقدمه بر آن مترتب شود یعنی غایت آن ذات المقدمه محقق شود. و لازمه این کلام این است که ذی المقدمه، مقدمه مقدمه شود. زیرا ذی المقدمه قید مقدمه شد و قید نیز مقدمه است. پس ذی المقدمه مقدمه مقدمه است.

و لازمه این کلام این است که ذی المقدمه مطلوب به طلب غیر مقدمه باشد، و محذور این چیست؟ چند احتمال وجود دارد.

دور پیش می آید، تسلسل پیش می آید، یک امر بدیهی البطلان پیش می آید که امر به مقدمه، دعوت به ذی المقدمه کند.

اگر مانع و محذور تسلسل باشد یعنی اگر ذی المقدمه خود مقدمه باشد و مقدمه مقدمه باشد و باز کلام را به ذی المقدمه نقل می کنیم که مقدمه مقدمه است و این خودش نیز در آن مقدمه موصله است پس باز قید توصل و ترتب به ذی المقدمه است و یتسلسل.

جواب این است که این تسلسل مانعی ندارد و محال نیست. مثل تسلسل در این علم به علم دارید و علم به علم دارید و کذلک تا وقتی لحاظ باشد علم هست و لحاظ اگر نباشد نیست. در اینجا نیز همین طور است.

اگر منظور ایشان دور باشد به این بیان که مقدمه مقید به ترتب ذی المقدمه بود. پس مقدمه وقتی موجود می شود که

ذی المقدمه موجود شود و واجب بودن مقدمه منوط به وقوع ذی المقدمه است و ذی المقدمه متوقف بر مقدمه بود. پس وجود مقدمه متوقف بر وجود ذی المقدمه است و وجود ذی المقدمه متوقف بر وجود مقدمه است. پس دور وجود دارد. جواب این محذور این است که وجود مقدمه به عنوان مصداق الوجوب متوقف بر وجود ذی المقدمه است اما وجود ذی المقدمه متوقف بر ذات مقدمه است نه بر مقدمه مصداق واجب. پس دوری وجود ندارد.

و اگر منظور بدیهی البطلان بود این باشد که مطلوبیت ذی المقدمه از مطلوبیت مقدمه نشأت بگیرد. جواب این است که این کلام شما ادعاست و این مشکلی ندارد. مقدمه مطلوبیت آن ذی المقدمه است و ذی المقدمه مطلوبیت غیره نیز دارد.

و اگر هم منظور شما این باشد که بدیهی البطلان است زیرا لازم می آید ذی المقدمه مطلوب باشد به طلب مقدمی باشد فقط و مطلوب نفسی نباشد.

جواب این است که ما نگفتیم مطلوبیت نفسی ندارد بلکه مطلوبیت مقدمی هم علاوه بر آن دارد. و اگر منظور این باشد که در اینجا مطلوبیت غیره ناشی از مطلوبیت نفسی خود آن باشد این حرف صحیح است و این از باب مقدمه داخلیه است و مطلوبیت غیره بر آن ترشح نمی کند.

مانع پنجم: که در کلام مرحوم نائینی آمده است. اگر ترتب قید واجب باشد تسلسل پیش می آید. اگر بنا باشد ذی المقدمه قید مقدمه شود یعنی امر غیره دعوت می کند به انجام مقدمه با قید ترتب ذی المقدمه. توضیح این تسلسل خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

مرحوم آخوند بعد از ذکر مانع متعرض کلام صاحب فصول و ادله ایشان شده اند.

مرحوم صاحب فصول سه دلیل برای کلام خود ذکر کرده اند و مرحوم آخوند دلیل چهارمی نیز آورده اند.

وجه اول: عقل ملاک حکم به وجوب مقدمه است و عقل حکم می کند به این که واجب بودن مقدمه فقط در صورت ترتب ذی المقدمه است.

و عقل بیش از این حکمی ندارد.

وجه دوم: عرفاً و عقلاً مانعی نیست از اینکه مولی تصریح کند به مطلوبیت مقدمه با ترتب ذی المقدمه و تصریح کند که مقدمه ای که ذی المقدمه بر آن مترتب نشود مطلوب او نیست. و بالوجدان می بینیم که مانعی از این تصریح نیست. در حالی که اگر عقل حکم به وجوب مطلق مقدمه می کند چه ذی المقدمه مترتب شود و چه نشود، جا ندارد مولی تصریح به خلاف آن کند.

وجه سوم: نه فقط می تواند تصریح کند به عدم مطلوبیت بلکه می تواند تصریح کند به مبعوضیت آن مقده ای که ذی المقدمه بر آن مترتب نشود.

که این وجه در کلام صاحب فصول نیامده است ولی به نوعی دنباله همان وجه دوم محسوب می شود.

والسلام.

یک تقریب از تسلسل بیان شده که در کلمات مرحوم صدر آمده است و این بود که اگر مقدمه مصداق واجب بودنش منوط به ترتب ذی المقدمه باشد پس ذی المقدمه خود می شود مقدمه المقدمه.

و جواب این را هم گفتیم. مرحوم نایینی تسلسل را در ناحیه مقدمه تصور کرده اند. مقدمه در صورتی واجب است که ذی المقدمه بر آن مترتب شود پس ذی المقدمه جزء المقدمه است. پس مقدمه با قید ترتب، مقدمه است و مقدمه خود جزء مقدمه می شود. پس خود آن مقدمه که جزء است می شود مقدمه المقدمه و باز هم اگر آن جزء بخواهد امر غیري داشته باشد احتیاج دارد به ترتب ذی المقدمه اش و کذلک فیتسلسل.

جواب این تسلسل آن است که اولاً این تسلسل اعتباری است و مشکلی ندارد و متقوم به لحاظ است و وقتی لحاظ قطع شود تسلسل نیز قطع خواهد شد.

و ثانیاً ملاک وجوب مقدمه در مقدمه المقدمه نیست. و مقدمه المقدمه عقل حکم به وجوب غیري آن نمی کند. زیرا از قبیل مقدمه داخلیه است. و کسانی که قائل به وجوب مقدمه هستند در جایی قائلند که تغایر مقدمه و ذی المقدمه وجودی باشد نه اعتباری.

بیان مانع دیگری وجود دارد که مانع چهارم است. این مانع نیز دور است اما به بیان دیگر.

دوری که سابق گذشت، دور در وجود مقدمه و ذی المقدمه بود. این بیان دور در وجوب است. به این بیان.

وجوب مقدمه ناشی از ذی المقدمه است. از طرف دیگر وجوب ذی المقدمه به عنوان واجب غیري از مقدمه شکل می گیرد. پس وجوب هر کدام متوقف بر دیگری است.

این دور نیز جواب دارد. اول اینکه آنچه وجوب مقدمه از آن ناشی می شود دعوت نفسی ذی المقدمه است و آنچه از مقدمه به ذی المقدمه ترشح می کند وجوب غیري است پس متفاوتند.

دوم اینکه گفتیم به مقدمات داخلیه و وجوب غیري ترشح نمی کند.

البته این محذور را به اجتماع مثلین می توان تعبیر کرد و مرحوم خوبی جواب داده اند که تاکد پیش می آید و مرحوم صدر گفته اند تاکد فرض تعدد ملاک است و اینجا اصلاً تعدد ملاک نیست و دو چیز نیستند.

یک جواب دیگر به تسلسل می توان داد و گفته بودیم خواهد آمد این است:

حقیقت قول به تسلسل برگشتش به این است که وجود باعث تسلسل است نه وجوب. یعنی اگر بخواهد وجود پیدا

کند تسلسل پیش می آید در حالی که بالوجدان می بینیم وجود پیدا کرده است.

یعنی این اشکال عام است و حتی قائلین به عدم شرطیت ترتب در مقدمه، باز هم باید حل این مشکل را بکنند.

زیرا وجود اراده که در خارج موجود است به چه بیان است یا به تسلسل می انجامد یا باید گفت اراده، اختیاری نیست

که جبر است.

و جواب همان است که گفتیم اراده فعل النفس است و اعمال سلطنت است. و نفس مرید، اراده را ایجاد می کند و این

اراده خودش اختیاری است.

بعد از این بحث به ادله صاحب فصول رسید و دو دلیل ایشان و یک دلیل سوم را نقل کردیم. یکی حکم عقل به وجوب خصوص حصه مترتب بر آن بود. یکی دیگر تصریح وجدان به اینکه مانعی نیست مولی از مقدمه‌ای که بر آن مترتب نشود می‌تواند تصریح کند مطلوبش نیست. و در دلیل سوم گفتیم حتی می‌تواند آن را حرام کند. مرحوم آخوند به وجه اول جواب داده‌اند که عقل به مطلوبیت و وجوب مقدمه مطلقاً می‌کند زیرا نکته وجوب مقدمه در هر دو هست. و به وجه دوم جواب می‌دهند که امر حکیم نمی‌تواند تصریح به عدم مطلوبیت آن قسمی از مقدمه بکند که ذی المقدمه بر آن مترتب نشود. زیرا هر دو قسم مقدمه در تأمین غرض او یکسان هستند و لذا نمی‌تواند حکم به عدم مطلوبیت بکند. بله. تفاوت این قسم مقدمه در تحقق یا عدم تحقق واجب و مطلوب نفسی است و تفاوتی در مقدمه نیست. ان قلت شاید این تفاوت به خاطر مقدمه باشد. قلت بالوجدان می‌بینیم ذات مقدمه در این بیان متفاوت نیست. والسلام.

جلسه ۲۷۸/۸۹ - ۱۳۸۸/۲/۹ مقدمه موصله

بحث در ادله صاحب فصول بود. دو دلیل را نقل کردیم و جواب آخوند به آنها را ذکر کردیم. دلیل دوم تصریح مولی به عدم مطلوبیت غیر موصل از مقدمه بود و آخوند فرمودند چنین تصریحی قبیح است. و گفتند چون مراد نفسی در مقدمه غیر موصله حاصل نمی‌شود، امر می‌تواند بگوید مقصود من حاصل نشد و می‌گوید مقصود من فقط موصله است چون مراد نفسی او حاصل نشده است نه اینکه هیچ غرضی از او حاصل نشده است. و واجب غیری در حقیقت به چشم نمی‌آید. بعد استدلال سوم صاحب فصول را نقل می‌کنند که عقل اگر حکم به وجوب مقدمه می‌کند به ملاک و مناط توصل و ترتب ذی المقدمه است وگرنه ذات مقدمه مطلوبیتی ندارد. تمامی غرض عقل از حکم به وجوب مقدمه این است که ذی المقدمه محقق شود به نحوی که اگر می‌شد ذی المقدمه بدون مقدمه محقق نشود، مقدمه مطلوبیت نداشت. مرحوم آخوند درباره حرف خودشان را تکرار می‌کنند. و می‌گویند عقل حکم به وجوب مقدمه می‌کند به ملاک تمکن از انجام ذی المقدمه.

و در تمکن تفاوتی بین ترتب و عدم ترتب ذی المقدمه نیست.

و بعد مرحوم آخوند می‌فرمایند ترتب ذی المقدمه اصلاً نمی‌تواند قید باشد زیرا خود ذی المقدمه می‌شود: مقدمه

المقدمة و در نتیجه لازم می‌آید حج مطلوبیت به طلب مقدمه باشد.

که توضیح این مانع قبلاً گذشت. الحمدلله رب العالمین.

بعد می‌فرمایند صاحب فصول خلط بین جهات تعلیلیه و تقییدیه کرده‌اند علت وجوب ذات مقدمه، جهت مقدمیت است و این حیثیت تعلیلیه است اما نه اینکه مقدمه واجب است. بلکه ذات آن واجب است. این نکته اختلاف خودشان با صاحب

فصول است و قبلاً از مرحوم اصفهانی نقل کردیم که در احکام عقلیه حیثیات تعلیلیه به حیثیات تقییدیه برمی‌گردد.

جواب ما نیز به مرحوم آخوند از گذشته روشن شده است و عقل حکم به وجوب مقدمه می‌کند اما آن ذات فعلی را مصداق مقدمه می‌داند که غرض مول را تأمین کند و غرض تمکن نیست بلکه غرض این است که ترک مقدمه باعث ترک ذی المقدمه نشود و در موارد عصیان که ذی المقدمه مترتب نمی‌شود ترک ذی المقدمه مستند به ترک مقدمه نیست و لذا آنچه در خارج واقع می‌شود مصداق مطلوب و واجب نخواهد بود.

و در احکام عقلی، خصوصاً احکام عقل عملی، جهات تعلیلیه به جهات تقییدیه برمی‌گردد.

بعد از این کلام صاحب فصول نوبت به کلامی از مرحوم سید یزدی صاحب عروه می‌رسد که در تأیید کلام صاحب فصول فرموده‌اند که جایز است امر حکیم تصریح به حرمت مقدمه غیر موصله کند.

نه اینکه فقط تصریح به عدم مطلوبیت کند.

مرحوم آخوند در جواب ایشان می‌فرمایند:

اولاً اگر جایز باشد امر حکیم تصریح به حرمت مقدمه غیر موصله کند، این ربطی به محل بحث ما ندارد. مدعا این است که مقدمه غیر موصله غیر محرمه مصداق واجب است اما شما مثال از مقدمه غیر موصله محرمه است و ما نیز قبول داریم اگر مقدمه محرمه باشد مصداق واجب نیست.

این جواب خلط است. سید نگفت جایی که شارع حرام کرده است بلکه یعنی مقدمه‌ای که بالفعل حرام نیست یعنی مقدمه غیر موصله که حرام نیست را شارع می‌تواند حرام کند، در حالی که اگر مصداق واجب بود، شارع نمی‌تواند آن را حرام کند همان‌طور که مقدمه موصله را نمی‌توان حرام کرد.

ثانیاً امر حکیم نمی‌تواند مقدمه غیر موصله را تحریم کند. اگر مقدمه است و مصداق واجب است که ما می‌گوییم، شارع نمی‌تواند آن را تحریم کند همان‌طور که مقدمه موصله را نمی‌تواند تحریم کند.

اگر امر حکیم بخواهد تحریم کند مستلزم محال است زیرا در این صورت هیچ عصیانی نخواهد بود و گناهکاران عاصی نخواهند بود.

زیرا هیچ عاصی و گناهکاری قادر بر انجام واجب نخواهد زیرا اگر بخواهد ذی المقدمه واجب باشد جایی است که مقدمه مباح و جایز باشد و اگر مقدمه مباح نباشد و حرام نباشد شرعاً قدرت بر ذی المقدمه نیست.

و حال این فردی که ذی المقدمه را ترک کند اگر مقدمه را انجام دهد از نظر شما حرام است و اگر این مقدمه حرام است چطور می‌تواند ذی المقدمه بر او واجب باشد.

و ثالثاً فعل مقدمه وقتی جایز است [بنابر تحریم مقدمه غیر موصله] که ذی المقدمه بر آن مترتب شود، پس جواز ذی المقدمه متوقف بر اتیان المقدمه است و جوزاً مقدمه متوقف بر اتیان ذی المقدمه است پس اتیان ذی المقدمه موقوف بر اتیان ذی المقدمه است.

والسلام.

جلسه ۲۷۹/۹۰ - ۱۳۸۸/۲/۱۲ مقدمه موصله

بحث در مورد استدلالات بر مقدمه موصله بود استدلالی را از مرحوم سید یزدی نقل کردیم که آخوند آن را نپذیرفته‌اند و سه اشکال بر آن کرده‌اند.

به نظر ما هر سه اشکال ایشان ناتمام است.

اشکال اول ایشان این بود که مقتضای این وجه عدم مصداقیت مقدمه حرام است و ما نیز این را قبول داریم و مقدمه حرام چون مانع دارد مصداق واجب نیست.

این اشکال ناتمام است زیرا اولاً مرحوم آخوند با این حرف پذیرفته‌اند مقدمه غیر موصله می‌تواند حکم به جهت آن شود و این قائل همین را می‌گوید که آنچه شارع می‌تواند حکم به حرمتش کند دیگر مصداق واجب نخواهد بود.

این قائل منظورش تحریم بالفعل بعضی مقدمات نبود بلکه مراد ایشان امکان تحریم است و همان‌گونه که شارع نمی‌تواند حکم به جهت مقدمه موصله کند، اگر مقدمه غیر موصله هم مصداق واجب باشد امکان تحریم نباید داشته باشد. پس این کلام آخوند خود اعتراف به استدلالات ایشان است. و ثانیاً هدف مرحوم صاحب فصول از قید ترتب، ثمره‌ای بود که بیان کردند که اگر مقدمه حرمت فعلی داشته باشد، این فعل در صورت عدم ترتب، بر حرمت سابقش باقی است. جواب مرحوم آخوند این را رد نمی‌کند بلکه آن را تثبیت می‌کند. پس ثمره مترتب است حال به هر بیانی می‌خواهد آن را توجیه کنید.

اشکال دوم مرحوم آخوند به این استدلال این بود که اگر مقدمه موصله واجب باشد و غیر از آن حرام باشد لازم می‌آید عاصی، عصیان نکرده باشد زیرا آنکه ذی المقدمه را انجام نمی‌دهد مقدمه بر او حرام است و وقتی حرام است مقدمه، تمکن از ذی المقدمه نیست.

این اشکال ایشان نیز ناتمام است. مرحوم نائینی در جواب اینگونه فرموده‌اند که شما گفتید لازمه‌اش عدم تحقق عصیان از عاصی است و این باطل است زیرا عصیان مقدمه مکلف است زیرا عصیان متوقف بر تجویز شرعی مقدمه است و لازم نیست مقدمه با جمیع حصص و افرادش شرعاً جایز باشند. و در این جا فرض این است که حصه مقدمه موصله تجویز شده است، پس عصیان می‌تواند محقق شود. این کلام آخوند مغالطه است شما می‌گویید تحقق عصیان متوقف بر جواز مقدمه است و منظورشان این است که مقدمه‌ای که بالفعل از عاصی صادر شود جایز باشد. در حالی که تحقق عصیان متوقف بر جواز بالفعل این فرد خارجی از مقدمه نیست بلکه متوقف بر جواز یک حصه یا فرد از مقدمه است.

مرحوم نائینی در حقیقت می‌گوید جواز مشروط نیست تجویز شاعر متوقف بر موصله بودن نیست و مطلق است اما جایز مشروط است. یعنی تجویز مطلق شارع به مقدمه موصله تعلق گرفته است. یعنی مقدمه موصله جایز است مطلقاً. و جواب ما حتی بر طبق مسلک صاحب معالم می‌آید یعنی حتی اگر خود جواز مقید باشد نه جایز، باز هم اشکالی ندارد به همان بیان که گذشت. مرحوم صدر نیز این جواب ما را ذکر کرده‌اند.

اشکال سوم مرحوم آخوند این بود که اگر مقدمه موصله حرام باشد لازمه‌اش امر به تحصیل حاصل در واجب نفسی است. زیرا گفته‌اند وجب است انجاء نفس محترمه و این وجوب جایی است که مقدمه است جایز باشد. و کجا این مقدمه جایز است، جایی که انجاء نفس محترمه باشد و این تحصیل حاصل است. زیرا انجاء نفس محترمه موقوف بر خودش می‌باشد.

هر دو جوابی که به اشکال سابق کردیم اینجا نیز وارد است. وجوب انجاء متوقف بر جواز یک حصه و یک فرد از مقدمه است نه جواز بالفعل این فرد خارجی مقدمه. در اینجا بیان مرحوم نائینی جریان دارد و هم بیان ما. وجوب انجاء متوقف بر جواز مقدمه است و اینجا مقدمه جواز دارد و جایز قید دارد و جایز متوقف بر انجاء است نه بر وجوب انجاء. حق این است همان‌طور که در سابق گذشت که تکلیف به مقدمه یا طبق کلام صاحب معالم وجوبش مشروط است. و یا کلام صاحب فصول و ترتب ذی المقدمه حق است.

بعد از این مرحوم آخوند وارد ثمره مقدمه موصله می‌شوند. در کلام آخوند ثمره‌ای ذکر شده است که مقصود اصلی صاحب فصول نبود. ثمره صاحب فصول همان است که گذشت که اگر مقدمه با قطع نظر از مقدمیت حکمی داشته باشد در چه صورت آن حکم سابق رفع می‌شود و مصداق واجب می‌شود.

ثمره بحث مقدمه موصله: اگر قائل به وجوب مقدمه شویم عبارات تضاد با آن باطل خواهند بود مثلاً وقتی تطهیر مسجد بر مکلف واجب است ضد تطهیر که اشتغال به صلاة است ضد آن است. یعنی گر مکلف مامور به تطهیر باشد، تطهیر موقوف بر مقدمه است و آن مقدمه ترک الصلاة است. پس ترک الصلاة واجب است اگر ترک صلاة واجب شد، فعل صلاة حرام و مبعوض است و باطل خواهد بود.

صاحب فصول گفته‌اند این فقط طبق مسلک مشهور است اما اگر قائل به مقدمه موصله شویم نماز محکوم به صحت خواهد بود زیرا وقتی تطهیر واجب باشد مقدمه آن ترک الصلای است که تطهیر بر آن مترتب شود. در این صورت جایی که صلاة را بخواند و تطهیر را عصیان کند، آن ترک الصلاة اصلاً مقدمه واجب نبوده تا ضد آن که فعل الصلاة است حرام و مبعوض باشد. پس صلاة محکوم به صحت است. بله اگر مطلق ترک را مقدمه بدانیم که مشهور می‌دانند، در این صورت فعل صلاة مطلقاً واجب خواهد بود و حرام و باطل است.

مرحوم شیخ می‌خواهند بگویند حتی بر طبق مسلک صاحب فصول باز هم صحت صلاة محل اشکال است. شیخ فرموده‌اند اگر قرار باشد مقدمه موصله واجب باشد، در اینجا ترک صلاة مقدمه تطهیر است البته ترک صلاتی که موصله باشد، در این صورت بر مکلف ترک خاص نماز واجب است پس عصیان این ترک نماز حرام و مبعوض است و عصیان این به دو صورت شکل می‌گیرد یکی خواندن نماز و دیگری نخواندن غیر موصله. زیرا در این صورت آن ترک خاص را انجام نداده پس باز هم امر مقدمی را عصیان کرده است.

بنابر مسلک معروف که مقدمه را مطلقاً واجب می‌دانند، عصیان یک مصداق و صورت بیشتر ندارد و آن فعل نماز است و ترک در هر صورت مصداق واجب است. شیخ فرموده‌اند پس طبق حرف صاحب فصول یا باید حرف ما را بزند و یا نماز حتی در صورت قول مشهور که وجوب مطلق مقدمه است، نماز صحیح است. زیرا طبق قول به مقدمه موصله، فعل صلاة ملازم با ترک واجب است و آنچه مقدمه تطهیر مسجد است ترک الصلاة است. پس تقیض ترک الصلاة، ترک ترک الصلاة است و این غیر از دخل الصلاة است. لازمه ترک نکردن نماز خواندن نماز است. زیرا ترک عدم است و ترک نکردن عدم است و خواندن یک امر وجودی و فعل است. ولو بین این دو تلازم است. یعنی در خارج کسی اگر بخواهد ترک ترک صلاة کند باید فعل صلاة را انجام دهد. شما صاحب فصول می‌خواستید بگویید آنچه حرام است نماز خواندن نیست بلکه ترک ترک الصلاة مبعوض است و این به این معنا نیست که خود نماز می‌شود مبعوض. و در نتیجه چون بنابر قول به مقدمه موصله آنچه بر مکلف واجب است ترک الصلای است که منتهی به ترتب و تطهیر شود و آنچه حرام است و ضد عام است ترتب ترک الصلاة است و این خود دو ملازم دارد گاهی با فعل الصلاة است و گاهی با عدم فعل نماز که به تطهیر نیانجامد.

طبق کلام مشهور هم همین است زیرا مشهور می‌گویند ترک مطلق نماز مقدمه تطهیر است و واجب است و ضد آن می‌شود ترک ترک نماز و همین کلمات در آن جاری است. در حالی که شما نماز را طبق مسلک مشهور باطل می‌دانید.

اگر نماز باطل است یعنی حرمت به ملازمت سرایت کند یعنی اگر ترک نماز واجب است فعل نماز می شود حرام ولو تقیض آن نیست اما فعل نماز از لوازم ترک نماز است که حرام بود و اگر این مقدار از ملازمه برای سرایت حرمت کافی است پس همان طور که طبق مسلک مشهور نماز باطل است طبق مسلک شما هم باطل است. زیرا تفاوت حرف شما با مشهور این است که ترک نماز دو ملازم دارد و طبق مسلک مشهور یک ملازم دارد و این تفاوتی در مسأله ندارد که سرایت مبعوضیت به ملازم با ضد عام است. پس علی ای تقدیر ثمره صاحب فصول ناتمام است.

مرحوم آخوند می خواهند اشکال شیخ را جواب دهند و بین مقدمه موصله و غیر آن تفاوت بگذارند و ثمره صاحب فصول را تمام می دانند. فرق این است که اگر ما مقدمه موصله را بپذیریم و ترک نمازی را واجب بدانیم که تطهیر بر آن مترتب شود، فرض این است که فعل الصلاة متحد با عصیان مقدمه نیست و اصلا ملازم هم نیست یعنی می تواند خطاب مقدمه را عصیان کند بدون اینکه نماز بخواند. پس اینگونه نیست که عصیان ترک نماز نه متحد با فعل الصلاة است و نه ملازم با آن است. پس اینطور نیست که اگر مکلف معصیت کرد خطاب مقدمه را یعنی حتما نماز خوانده است.

پس فعل الصلاة مقارن اصیانی با عصیان ترک الصلاة است. در این صورت حکم از ملازم به ملازم سرایت نمی کند تا چه رسد به مقارن. بله دو متلازم نمی توانند محکوم به دو حکم متضاد باشند. در ما نحن فیه ملازم نیست، مقارن است. پس فعل الصلاة اشکال ندارد واجب باشد و صحیح باشد. اما بنابر قول مشهور وقتی تطهیر واجب بود و ترک الصلاة هم که مقدمه است واجب است در این صورت اگر فعل الصلاة با ترک الصلاة یکی نباشد اما با حمل شایع نهی از ترک الصلاة، عصیانش با فعل الصلاة است.

یعنی وقتی گفته باشد ترک الصلاة واجب است. بالحمل الشایع عصیانش به فعل الصلاة است. پس فعل الصلاة یا مصداق معصیت است یا با حمل الشایع معصیت است پس ناچار فعل الصلاة مبعوض است و باطل است.

از نظر ما از آنجا که اصل این ثمره با مقدمه موصله یک امر فرض است و به نظر می رسد حق با شیخ است اما چون فرض فی فرض است چون مبتنی بر سه امر باطل است ۱. ترک الضد مقدمه واجب باشد. ۲. مبتنی بر حرمت ضد عام است. ۳. بر فرض که ترک الضد مقدمه است و ضد حرام باشد. فرض این است که این حرمت غیری است و این حرمت باعث مبعوضیت و بطلان و فساد نیست. و این ثمره فرض است لذا جایی برای بررسی بیشتر ندارد.

جلسه ۲۸۱/۹۲ - ۱۳۸۸/۲/۱۴ مقدمه موصله

بحث به ثمره بین قول به وجوب مطلق مقدمه و قول به خصوص مقدمه موصله رسید یک ثمره بیان شد که آن ثمره ناتمام است. و همه قبول دارند ناتمام است.

اما غیر از آن به نظر دو ثمره مهم باقی است. یک ثمره در کلام خود صاحب فصول آمده است که اگر واجب موقوف بر مقدمه‌ای باشد که با قطع نظر از مقدمیت، حکمی داشته باشد، مشهور گفته‌اند آن حکم به واسطه مقدمیت ساقط می‌شود و واجب می‌شود، اما صاحب فصول تفصیل داد و گفت اگر ذی المقدمه بر آن مترتب شود، آن حکم ساقط می‌شود و واجب است و اگر مترتب نشود، همان حکم سابق ثابت است.

ثمره دوم که می‌توان بیان کرد که مرحوم خوئی آن را به عنوان ثمره اصل بحث مطرح کرده‌اند. آن ثمره این است که در همین فرض سابق که مثلاً دخول در ملک غیر حرام بود یا واجب. حال اگر این نماز صحیح است و احتیاج به هیچ راه حلی ندارد و اما طبق مسلک صاحب فصول اگر ذی المقدمه مترتب نشود، چون مقدمه حرام است، نمی‌توان حکم به صحت نماز کرد بلکه باید با استفاده از راه حل‌هایی آن را تصحیح کرد. مثلاً اجتماع امر و نهی را جایز بدانیم آن نماز صحیح است و اگر امتناعی بشویم، اگر کشف ملاک کردیم آن نماز صحیح است و گرنه باطل است. و با ترتب هم نمی‌توان این مورد را حل کرد زیرا ترتب موارد ترکیب اتحادی را شامل نمی‌شود.

به نظر ما این دو ثمره مهم است و هر دو تمام است.

معنا تمام الکلام فی المقدمه الموصلة

نسبت به حرف مرحوم خوئی که این ثمره را تنها ثمره بحث مقدمه می‌دانند باید عرض کنیم این ثمره متوقف بر وجوب شرعی مقدمه نیست بلکه حتی طبق قول به عدم ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه‌اش و وجوب عقلی مقدمه نیز جاری است. و وجوب عقلی مقدمه را همه قبول دارند. پس این ثمره نمی‌توان ثمره قول بر وجوب مقدمه شرعا باشد. تا اینجا بحث از اصل وجوب مقدمه نبود و مباحثی مقدماتی مطرح شده‌اند و از این جا به بعد وارد اصل بحث از وجوب مقدمه واجب می‌شوند. بحث از مقدمه واجب در چهار مرحله مورد بحث قرار گرفته است:

اولین مرحله بحث از ثمره است.

دومین مرحله مقتضای اصل عملی در وجوب مقدمه است.

سومین مرحله ادله وجوب مقدمه و عدم وجوب آن.

چهارمین مرحله مقدمه حرام است و مستحب و مکروه

اما مرحله اول بحث که ثمره وجوب مقدمه است.

آخوند پنج ثمره ذکر می‌کنند که اولین آنها مختار خود ایشان است و قبول دارند. ثمره اول این است که آیا مقدمه واجب شرعا و مولویا واجب است یا واجب نیست و اگر دلیل شرعی بر آن باشد دلیل ارشادی است. و خود این ثمره است. چرا که نتیجه و کبری در طریق استنباط واقع می‌شود و لذا مسأله اصولی است. این ثمره را مرحوم آخوند انتخاب

کرده‌اند اما به نظر می‌رسد این ثمره ناتمام است زیرا چه اثر عملی بر آن مترتب می‌شود یعنی اگر واجب باشد با وقتی واجب نباشد شرعاً چه تفاوتی دارند عقاب که در هر صورت ندارد و جواز ترک هم در هر صورت نیست. و صرف وجوب مولوی ملح بحث نیست و ثمره نیست.

ثمره دومی که در کلام مرحوم آخوند این است مسأله نذر است. مثلاً کسی نذر کرده واجبی را انجام دهد اگر مقدمه را واجب بدانیم با انجام مقدمه نذرش وفا شده است.

ثمره سوم یکی از موجبات خروج از عدالت اصرار بر گناه است حال اگر مقدمات متعدده‌ای ترک شود و وجوب شرعی آنها فرض شود مکلف با ترک ذی المقدمه و ترک مقدمات متعدد آن از عدالت خارج است بخلاف جایی که وجوب شرعی نداشته باشد.

ثمره چهارم مسأله اخذ اجرت بر واجبات است و می‌گویند اخذ اجرت بر انجام واجبات حرام است اگر مقدمه را واجب شرعی بدانیم اخذ اجرت حرام است والا نه.

مرحوم آخوند می‌فرماید این مثرات برای بحث اصولی نیست. زیرا در طریق استنباط واقع نشد و حکم کلی از این بحث استفاده نشد. و بعد آخوند فرموده‌اند مسأله نذر تابع قصد ناذر است و هرچه مقصود وجوب است همان مهم است. اگر وجوب نفسی قصد کرده باشد، باید واجب نفسی اتیان کند و... پس مهم قصد ناذر است. در هر حال این ثمره بحث را اصولی نمی‌کند.

اما مسأله اصولی بر گناه، غرض این است که فقط تمسک ذی المقدمه گناه است و با ترک مقدمات گناهی شکل نمی‌گیرد و این اصرار بر معصیت نیست و یک معصیت بیشتر نیست. مرحوم خوئی این اشکال را به سه شکل تقریر کرده‌اند.

اما مسأله اخذ اجرت بر واجبات که در فقه بحث می‌شود در توصیلات که اخذ اجرت اشکال ندارد و در تعبدیات با داعی بر داعی تصحیح می‌شود که این بحث فقهی است و جای آن اینجا نیست.

اما ثمره پنجم: مرحوم آخوند در توضیح این ثمره می‌فرماید که با این بحث صغرای بحث اجتماع امر و نهی منقح می‌شود. اگر مقدمه واجب را شرعاً واجب بدانیم، جایی که این مقدمه متحد با حرام شود وارد بحث اجتماع امر و نهی می‌شود. مثلاً عنوان مقدمه واجب و عنوان غضب. اما اگر مقدمه واجب را شرعاً واجب ندانیم بحث ربطی به اجتماع امر و نهی پیدا نمی‌کند و مقدمه واجب اصلاً امری ندارد ولذا محکوم به حرمت است و نوبت بحث به اجتماع امر و نهی نمی‌رسد.

مرحوم آخوند به این ثمره اشکال می‌کنند و آن را قبول ندارند.

بحث به ثمره پنجم مرحوم آخوند رسید. این ثمره را به مرحوم وحید نسبت داده‌اند.

آخوند به این کلام اشکال می‌کنند که نسخ کفایه مختلف است و در بعضی دو اشکال و در بعضی سه اشکال آمده است. اشکال اول این است که محط بحث مقدمه واجب هیچگاه مندرج در بحث اجتماع نمی‌شود زیرا بحث اجتماع متقوم به یک رکن اساسی است و آن تعلق دو حکم متضاد به دو عنوان است که بین آنها عموم و خصوص من وجه باشد. و مقوم آن‌ها که قائل به جواز اجتماع هستند می‌گویند حکم از عنوان به معنوی سرایت نمی‌کند. نه نتیجه تعلق دو حکم به دو عنوان که نسبت بین آنها عموم و خصوص من وجه است از مقدمات بحث اجتماع امر و نهی است. و ما از قبل گفته‌ایم وجوب مقدمه علی القول به روی عنوان مقدمه نرفته است بلکه روی ما هو بالحمل الشایع مقدمه نرفته است حکم بر روی عنوان و خارج و ذات مقدمه نرفته است. اگر حکم روی دو عنوان نرفته بود این کلام صحیح بود اما اینجا روی عنوان نرفته است. عنوان المقدمه واجب نیست واقع المقدمه واجب است. پس اجتماع امر و نهی معنی ندارد اینجا نسبت عموم و خصوص مطلق است و لذا از باب اجتماع نیست بلکه مثل باب نهی از عبادت است. و لذا اشکال مرحوم خوبی به آخوند وارد نیست و ناشی از غفلت است.

اشکال دوم مرحوم آخوند که در بعضی نسخ کفایه نیست این است که شما فرض می‌کنید مقدمه منحصره است و یا فرض می‌کنید غیر منحصره است. آیا جایی که مقدمه غیر منحصره است را می‌گویید بحث از اجتماع خارج است زیرا با وجود فرد حلال، وجوب روی مقدمه محرمه نمی‌رود و فقط به مقدمه حلال تعلق می‌گیرد. و اگر مقدمه منحصره مرادتان باشد باز هم نوبت به بحث اجتماع نمی‌رسد بلکه از باب تراحم است. بین حرام و بین وجوب نفسی ذی المقدمه. پس در هر دو صورت بحث خارج از محل بحث اجتماع است.

از این اشکال جواب داده‌اند که ما فرض می‌کنیم مقدمه غیر منحصره است و شما گفتید مقدمه حرام مشمول دلیل وجوب نیست. این چرا؟ این حرف شما چه دلیلی دارد. اگر ما قائل به اجتماع امر و نهی شویم چه مشکلی دارد؟ هم واجب باشد و هم حرام باشد. دقیقاً مثل صلاة در حل غصبی با عدم انحصار، همان‌طور که آنجا بحث اجتماع است کذلک اینجا داخل در بحث اجتماع است.

اشکال سوم: علی کل تقدیر، این بحث جدای از بحث اجتماع است. زیرا مقدمه یا توصلی است و یا تعبدی است. اگر توصلی باشد، بلا اشکال اتیان آن ولو در ضمن فرد حرام مجزی است و وجوب یا عدم وجوب آن تفاوتی ندارد و لذا در باب اجتماع رفتن آن اثری ندارد. و اگر تعبدی باشد، یا قائل به جواز می‌شویم در باب اجتماع پس این فرد هم مجزی است اما اگر امتناعی هم شویم مجزی نیست زیرا چون وجوب مقدمه این مورد را شامل نمی‌شود و عل الامتناع راهی برای تصحیح نداریم، امر غیري که مصحح عبادیت و عمل نیست و امر نفسی اگر بخواهد مصحح باشد، وجوب یا عدم وجود امر غیري تأثیری در آن ندارد. همان‌طور که قائل به جواز شویم صحت آن به خاطر امر نفسی استحبابی یا امر نفسی به ذی المقدمه است نه به خاطر امر غیري و جواز اجتماع. پس بحث اجتماع تأثیری در اجزاء یا عدم اجزاء ندارد.

بحث در ثمره مقدمه واجب بود. یکی از ثمراتی که ذکر شده است این است که سرنوشت تعیین صغرای باب تعارض و یا تراحم از نتایج بحث مقدمه واجب است. اگر مقدمه واجب، واجب نباشد، صغرای باب تراحم است و اگر واجب باشد صغرای باب تعارض است.

اگر ما قائل به وجوب شرعی مقدمه شویم، در این صورت اگر واجب مشتمل بر مقدمه‌ای باشد که آن مقدمه، جدای از مقدمیت محکوم به حرمت است در این صورت تعارض بین جعل حرمت مقدمه و جعل وجوب آن مقدمه پیش می‌آید. در مقدمه منحصره تعارض در مقام جعل لازم می‌آید. و لذا اگر خطاب به خود این ذات فعل تعلق می‌گرفت بین آن دو جعل تنافی بود. بین وجوب فی المقدمه که مستلزم وجوب مقدمه است و بین دلیل حرمت تعارض است نه بین وجوب غیره مقدمه و حرمت مقدمه. اینکه تعارض است چون می‌دانیم شارع دو جعل به این صورت نمی‌تواند بکند و ربطی به مقام امتثال و قدرت مکلف ندارد. اگر جعل وجوب ذی المقدمه ملازم با جعل وجوب مقدمه باشد نمی‌تواند شارع هم جعل وجوب برای مقدمه کند و هم جعل حرمت برای آن. اما اگر قائل به وجوب مقدمه نشویم، داخل در باب تراحم است. زیرا تنافی بین دو جعل وجود ندارد و بحث ترتب هم در آن صورت وجود دارد. به نظر این ثمره تمام است. مرحوم آخوند سپس وارد مرحله بعد می‌شوند که اصل عملی است.

مرحوم آخوند می‌فرمایند اصل عملی در دو مقطع باید بررسی شود یکی اصل عملی به لحاظ مسأله فقهی و یکی اصل عملی به لحاظ مسأله اصولی. اصل در مسأله اصولی یعنی آیا اصلی داریم که نتیجه ملازمه یا عدم ملازمه را ثابت کند. ما اصلی در مسأله اصولی که اثبات ملازمه یا نفی آن کند نداریم. زیرا تلازم اگر باشد ازلی است و اگر نباشد ازلی است و حالت مسابقه ندارد تا بشود با استصحاب آن را ثابت یا نفی کرد. در لوازم ذات استصحاب جاری نیست. اما اصل در مسأله فقهی داریم و در هر جا تفاوتی دارد اگر موردی شک شده هم استصحاب جاری می‌شود نسبت به حکم سابق آن که عدم وجوب آن بود و برائت هم جاری می‌شود از وجوب.

بعد از این آخوند دو اشکال مطرح می‌کنند:

۱- جریان اصول عملیه در خصوص اموری است که یا مجعول است یا اثر مجعول دارد و در امور تکوینیه اصل عملی معنا ندارد. و اگر وجوب مقدمه عقلی است پس مجعول نیست و لذا جریان اصل عملی معنا ندارد و اثری هم ندارد نه عقاب دارد و نه در لزوم انجام آن تأثیری دارد. و اگر هم اثری فرض شود مثل نذر و جهت اخذ بر واجبات و... اینجا مهم نیست. آخوند از این اشکال جواب می‌دهند که قبول می‌کنیم مجرای اصل خودش مجعول نیست ولی مجعول است به تبع جعل منشأش. یعنی جعل وجوب مقدمه نه به مفاد کان تامه مجعول است و به جعل تالیفی و مفاد کان ناقصه نیز مجعول نیست. اما با این حال منشأ آن که وجوب ذی المقدمه است مجعول است و برای صحت جریان اصل همین قدر که منتهی به شارع شود کافی است.

عرض ما این است که بر فرض که تعبد به وجوب مقدمه ممکن شد اما چه اثری دارد؟ قبول می‌کنیم که مقدمه مجعول

است اما بای ان اصل چه اثری قرار ثابت شود، وقتی در هر حال عقوبت ندارد و احتیاج به اصل برای نفی آن نداریم و اگر هم مرادتان نفی لزوم انجام آن است فرض این است که لزوم آن ناشی از وجوب ذی المقدمه است و نمی توان آن را نفی کرد. پس این اصل هیچ اثر عملی ندارد.

بحث در اصل عملی گذشت. آخوند فرمودند اصل در مسأله فقهی برائت جاری است در نفی وجوب.

و بعد مرحوم آخوند شبهه‌ای را مطرح کردند و در صدد جواب از آن بودند و جواب ایشان نیز گذشت. و ما نیز جواب دادیم که این اثری ندارد و در این میان فرقی بین مسأله اصولی و فقهی نیست.

اشکال دومی که آخوند مطرح می‌کنند این است که اصلی که جاری می‌شود باید به گونه‌ای باشد که از آن احتمال مخالفت عملیه هم پیش نیاید. اگر از جریان اصل، مخالفت با امر عقلی پیش بیاید اصل جاری نیست. حال آن چیز قطعاً از نظر عقل ناممکن باشد و چه احتمالاً ناممکن باشد. وقتی چیزی محال بود یا احتمال امتناع آن وجود داشته باشد مجرای اصل نیست. زیرا اصل عملی ممتنع را ممکن نمی‌سازد. در ما نحن فیه اگر اصل را جاری کنیم گفتیم مقدمه واجب نیست اگر قرار باشد وجوب نفسی عقلاً ملازم با وجوب غیری باشد تفکیک بین آنها امکان ندارد ولو به نحو احتمال. پس اصل جاری نیست. مرحوم آخوند این بحث را در تعبد به غیر علم و امارات مطرح کرده‌اند و مرحوم آخوند گفته‌اند اگر شک کنیم تعبیر به غیر علم امکان دارد یا غیر ممکن است در این صورت اصل جاری نیست

مرحوم آخوند در صدد جواب بر می‌آیند و آن اینکه جاریان اصل عملی به معنای نفی تلازم واقعی نیست تا این اشکال پیش آید بلکه مراد ما نفی تلازم فعلی است یعنی در مقام فعلیت این تلازم نیست ولو در واقع متلازم باشند و مدعی تلازم ادعای تلازم بین واقعین می‌کند نه بین مقام فعلیت. و اصل عملی با وجود واقع منافاتی ندارد زیرا اصل عملی نفی واقع نمی‌کند بلکه اصل عملی در مقام فعلیت نفی امر می‌کند. و لذا جمع بین حکم ظاهری و واقعی می‌شود و اصل عملی نفی حکم واقعی نمی‌کند و مرحوم آخوند در بحث تعبد به غیر علم می‌فرمایند ما به صرف احتمال نمی‌توانیم رفع ید از حجتت بکنیم به بهانه احتمال مخالفت عقلی. این حرف همین جا نیز قابل جریان است و ما احتمال می‌دهیم با جریان اصل عملی تفکیک بین متلازمین پیش بیاید و با احتمال نمی‌توانیم از جهت رفع ید کنیم. هر رابطه با اصل کلام آخوند که فرمودند اصل عملی در مسأله اصولیه جاری نمی‌شود و استصحاب عدم ازلی جاری نیست. عرض باید بکنیم مرحوم آخوند استصحاب عدم ازلی را جاری می‌دانند و درآمد بحث عام و خاص این را بیان کرده‌اند و گفته‌اند اصل عدم جاری است. ایشان اما اینجا اصل عدم ازلی را حجت نمی‌دانند و نکته‌اش این است که آیا اصل عدم ازلی رد صورت اعتبارش در ذاتیات و ذاتیات محتمله نیز جاری می‌شود؟ ایشان می‌گویند در این موارد جاری نیست و تلازم اگر باشد از ذاتیات است. البته عده‌ای آن را حتی در ذاتیات جاری می‌دانند اما آخوند آن را در این موارد جاری نمی‌دانند. و لذا اشکال مرحوم صدر ناظر به همین است که استصحاب عدم ازلی در ذاتیات نیز جاری است. محل این بحث در باب استصحاب است اما قوم آن را در باب عام و خاص مطرح کرده‌اند. از نظر ما نیز اصل عدم ازلی صحیح است و اینکه می‌گویند عرفی نیست صحیح نیست و اینکه می‌گویند آن وقت که نبود قریشی نبود. خوب روش است و احتیاج به اصل ندارد.

جواب ما این است که روشن بودن و واضح بودنش به معنای دروغ بودن آن نیست و اگر لغویت را مطرح کنند جواب این است که به لحاظ بقاء و استمرار لغو نیست. و لذا بهتر است تعبیر شود این زن دیروز قریشی نبود الان قریشی نیست

و اینکه دیروز قریشی نبود چون نبود. نه اینکه گفت شود آن وقت که نبود قریشی هم نبود، حال که هست قریشی نیست.
هذا تمام الكلام فى الاصل العملى.

در رابطه با اصل عدم ازلی آنچه قوم مطرح کرده‌اند نفی اتصاف بوده است یعنی این فرد متصف به آن وصف نبود چون نبود و الآن عدم تصاف آن را استصحاب می‌کنیم. اما بیان دیگری می‌شود برای عدم ازلی مطرح کرد و حتی اتصاف به عدم را هم بتوان با آن اثبات کرد.

فردی که قبلاً نبود و الآن موجود شده است متصف است به عدم قیام دیروز و دیروز متصف به عدم قیام بود و این وجدانی است. در این صورت شک داریم آیا بعد از وجود متصف به قیام شده است یا نه؟ استصحاب می‌کنیم.

ان قلت ما در مورد عدم قیام دیروز شکی نداریم و هیچ وقت شکی در آن نمی‌کنیم که استصحاب جاری باشد. قلت: قید دیروز از لحاظ ما بود و این لحاظ دخلی در عدم استصحاب ندارد و عرفاً موضوع را یکی می‌دانند و دو چیز نمی‌دانند. وقتی استصحاب عدم ازلی روشن تر از باقی استصحابات است زیرا در سایر استصحابات موضوع یقیناً تغییر کرده است اما عرف آن دو را یکی می‌داند. اما در اینجا هیچ تغییری نیست و بود و نبود یک چیز است. مرحوم آخوند بعد از اینکه مقتضای اصل عملی در وجوب مقدمه را متعرض شده‌اند وارد برهان بر اصل مسأله می‌شوند و می‌فرمایند ۴ قول وجود دارد.

۱- وجوب مطلق ۲- عدم وجوب مطلق ۳- تفصیل بین علت تامه و اجزاء العلة که مقدماتی را که سبب دانسته‌اند واجب است و غیر آن واجب نیست ۴- تفصیل بین مقدمات شرعی که واجب‌اند و مقدمات تکوینی و عقلیه که واجب نیستند.

مرحوم آخوند مقدمه واجب را واجب می‌دانند. ایشان می‌فرمایند وجوهی ذکر شده است و اغلب اینها وافی بر اثبات مطلب نیست. اما دو وجه را ایشان به عنوان دلیل ذکر می‌کنند و آنها را تمام می‌دانند.

وجه اول: وجدان هر عاقلی، قاضی است که طلب چیزی ملازم با مطلوبیت مقدمات آن است و نمی‌شود ذی المقدمه مطلوب باشد و مقدمه مطلوب نباشد یا مبعوض باشد. و حتی این مطلوبیت گاهی به حدی است که در تعبیر مولی نیز می‌آید. مثلاً می‌گوید اذهب الی السوق واشتر اللحم. در حالی که رفتن به بازار یقیناً مطلوب نفسی ولی نیست بلکه مقدمه خرید گوشت است. حال اگر کسی بگوید شاید این تعبیر اذهب الی السوق ارشاد به حکم عقل باشد نه اینکه طلب مولوی باشد.

جواب این است که وزان این تعبیر از حیث مولویت، وزان اشتر اللحم است و مولی از مقام مولویت هر دو را صادر کرده است. و لذا همان‌طور که خواست اشتر اللحم مولوی است خواست اذهب الی السوق نیز مولوی است.

حال اگر اشکال شود پس اذهب الی السوق هم واجب نفسی است جواب این است که این مطلوبیت مترشح از مطلوبیت دیگری است و فرق دارد مطلوبیتی که هیچ وابستگی به چیز دیگری ندارد و مطلوبیتی که وابسته به مطلوبیت چیز دیگر است یکی مطلوب نفسی است و دیگری مطلوب غیری است.

این استدلال آخوند فی الجملة صحیح است و حق است اما کسانی که منکر وجوب مقدمه‌اند با این حرف مخالف

نیستند و این حرف آخوند را قبول دارند ولی می‌گویند این مطلوبیت و محبوبیت وجوب است یا خیر. و می‌گویند وجوب نیست زیرا وجوب یعنی یک امر اختیاری و این محبوبیت خارج از اختیار است و لذا وجوب نیست. مرحوم آخوند با این بیان ثمره را اثبات می‌کند و آن این است که محبوبیت مقدمه از محبوبیت ذی المقدمه منفک نیست و لذا بین دلیل وجوب ذی المقدمه و دلیل حرمت مقدمه تعارض است. و اینجا ملاک تعارض محقق است اما اگر منکر وجوب مقدمه شدیم باب تعارض نیست.

وجه دوم: در شریعت وجوب مقدمه در مواردی دلیل دارد و امر به بعضی از مقدمات شده است. وجود امر به مقدمه در شریعت کاشف از ملاک داشتن است و ملاک آن مقدمیت است. اگر بپذیریم در یک مورد وجوب غیري ملاک دارد در همه جا باید امر غیري باشد چون ملاک مقدمیت است و در همه جا این ملاک وجود دارد.

ان قلت: شاید این موارد از قبیل سبب باشند یا از قبیل مقدمه شرعی باشند و دلیل شما اخص از مدعاست.

قلت: بطلان این تفصیل خواهد آمد.

بحث در استدلال بر وجوب مقدمه بود. وجه دوم مرحوم آخوند وجود اوامر غیریه در برخی موارد بود و ملاک در این اوامر مقدمیت است پس فرقی بین این موارد و موارد دیگر نیست. عمده دلیل همان وجه اول است. وجه دوم به نظر ما مردود است و مؤید هم نیست زیرا امر به بعضی مقدمات در شریعت سه قسم هستند. و بر هیچ یک از این اقسام مقصود آخوند مترتب نمی‌شود.

قسم اول: مثل امر به طهارت و غیر طهارت از شروطی است که در لسان ادله به آنها امر شده است. مثل امر به وضو، غسل و...

این قسم دلالتی بر وجوب شرعی مقدمه ندارد و این اوامر ارشاد به شرطیت است. و شاهد اینکه این قسم ارشادی‌اند امر به اجزاء در شریعت است.

قسم دوم: مقدمات تکوینی که در شریعت امر به آنها است مثل مشی برای حج، یا زیارت سید الشهداء علیه السلام. این قسم نیز دلالتی بر وجوب مقدمه ندارد زیرا این امر به خاطر مطلوبیت نفسی در این مقدمات است و شاهد آن ترتب ثواب بر این مقدمات است.

قسم سوم: مواردی که امر به مقدمات تکوینی شده است بدون اینکه ثوابی بر آن ذکر شود. این موارد نه دلالت بر مطلوبیت نفسی دارد و نه مطلوبیت غیری و این تعبیر در حقیقت بیان مطلوبیت ذی المقدمه است. مثل امش الی المسجد. یعنی کون فی المسجد مطلوب است. ولذا حتی اگر به غیر مشی در مسجد باشد مشکلی ندارد.

اما وجه اول آخوند که وجدان بود و عمده دلیل ایشان است و امثال مرحوم نائینی نیز آن را پذیرفته‌اند و آن مطلوبیت قهری مقدمه به تبع مطلوبیت ذی المقدمه است و عاقل نمی‌تواند در صورت امر به ذی المقدمه ذات خودش را از مطلوبیت مقدمه خالی ببیند. و این برهان به حدی روشن بوده که مثل مرحوم خوئی که منکر وجوب مقدمه‌اند نیز این وجدان را را پذیرفته‌اند اما گفته‌اند این وجوب نیست.

از نظر ما نیز شاید تعبیر به وجوب کمی مسامحه باشد اما همین برای تحقق تعارض و ثمره کافی است و لازم نیست وجوب را ثابت کنیم.

اگر مطلوبیت مقدمه از مطلوبیت ذی المقدمه منفک نیست پس بین امر به ذی المقدمه و حرمت مقدمه تنافی است. برخی معاصرین در ذیل کلام مرحوم صدر سسه اشکال به این بحث کرده‌اند و این برهان را ناتمام می‌دانند و ثمره را نیز ناتمام می‌دانند.

اشکال اول: نسبت به وجوب ذی المقدمه قبول داریم مستلزم اراده مقدمه است اما مستلزم محبوبیت مقدمه نیست. اراده مستلزم محبوبیت مراد نیست حب و شوق فقط به مطلوب نفسی تعلق می‌گیرد و بلکه مطلوب نفس نیز اراده مستلزم محبوبیت آن نیست بلکه به خاطر نفسیت آن محبوب است.

و این دو نسبه دارد: اگر تصور کنیم ذی المقدمه متوقف بر مقدمه حرام باشد و هیچکدام اهمیتی بر یکدیگر ندارند و در یک درجه هستند در اینجا حتما اراده مقدمه است زیرا وجوب ذی المقدمه فرض شده است اما بالوجدان، مقدمه محبوبیت ندارد. و دیگری اینکه حب و بغض از امور تکوینی و غیر اختیاری است در حالی که مقدمیت یک امر عقلانی و اختیاری است.

عجب است از ایشان و این اشکال ال ناتمام است، نسبه اول ایشان برای عدم محبوبیت مقدمه باطل است زیرا ما نیز قبول داریم مقدمه مطلوبیت نفسی ندارد اما اگر می‌خواهد بگوید مطلوبیت غیره هم ندارد این مطابره با وجدان است. وقتی در موردی که ایشان ذکر کرده‌اند و تصور کرده‌اند برابری واجب و حرام در این صورت مقدمه اراده نیز ندارد از محبوبیت. و واجب از وجوب ساقط می‌شود.

و اما نسبه دوم ایشان که غیر اختیاری بودن حب و بغض، ما نیز قبول داریم غیر اختیاری است و گفتیم مطلوبیت مقدمه غیر اختیاری است.

اشکال دوم: بر فرض که مقدمه محبوبیت و مطلوبیت دارد محبوبیت غیر از وجوب و حکم تکلیفی است. تراحم بین دو حکم واقع می‌شود نه بین مطلوبیت و غیر آن یعنی اشکال ندارد مقدمه محبوب باشد ولی حرام باشد پس تعارض و تراحمی نیست زیرا جهت با مطلوبیت و محبوبیت منافات دارد.

و این دو دلیل دارد: گاهی شارع حب شدید بر چیزی دارد و اما امر به آن نمی‌کند و طلب نمی‌کند و بر مکلف هم انجام آن لازم نیست حتی اگر محبوبیت آن را بیان کرده باشد نه به داعی طلب و بلکه اصلا می‌تواند آن را حرام کند. و دلیل دیگر اینکه تکلیف امر اختیاری است و حب و بغض غیر اختیاری است. پس نمی‌تواند وجوب مقدمه را به مطلوبیت و محبوبیت تفسیر کرد.

دلیل دوم را که از گذشته رد کردیم اما دلیل اول ایشان فرض ما این است که محبوبیت محل بیح ما به معنای ملائمت با طبع نیست بلکه یعنی به نحوی است که اگر قرار بود خود او انجام دهد انجام می‌داد و این با حرمت ناسازگاری دارد شوقی که نسبت به مقدمه است یعنی تصدیق به قائده و آنچه منشأ تحرک است نه به معنای ملائمت با طبع. و این خلط در کلمات بسیاری شده است شوق در امور مکروه نیز هست ولی این شوق یعنی وادار کننده به انجام کار نه شوق به معنای ملائمت با طبع.

اشکال سوم: بر فرض که از دو اشکال سابق رفع ید کردیم، وجوب فقط به مقداری که مولی بر عهده بگذارد لازم است و مولی نسبت به مقدمه چیزی بر عهده عبد قرار نداده است.

جواب این است که اگر قبول کردیم وجوب هست و وصول هم هست، این بر عهده گذاشتن است و الحاصل کلام آخوند تمام است.

مرحوم آخوند یک وجه دیگر را به عنوان دلیل بر وجوب مقدمه از قوم نقل می‌کنند و می‌فرمایند این وجه اساس تمامی وجوهی است که برای وجوب مقدمه ذکر شده است.

حاصل این وجه این است که اگر مقدمه واجب نباشد مستلزم یک از دو محذور است زیرا چون مقدمه واجب نیست، ترک آن جایز خواهد بود، هرچه واجب نباشد، ترکش یقیناً جایز است. و وقتی چیزی شرعاً جواز ترک داشت، عقل حکم نمی‌کند به لزوم انجام، زیرا حکم عقل تعلیقی است و با وجود حکم شارع، عقل حاکمی ندارد. و وقتی ترک مقدمه جایز شد، اگر مکلف مجبور به انجام ذی المقدمه باشد در این صورت تکلیف به غیر مقدور است. و یا اینکه تکلیف به ذی المقدمه ساقط می‌شود از مکلف و این یعنی واجب مشروط است و خلف مطلق تصور کردن آن است.

مرحوم آخوند سه اشکال به این وجه بیان می‌کنند که دو اشکال را به عنوان اصلاحیه مطرح می‌کنند. اشکال اول: اگر مقدمه واجب نباشد، ترک آن جایز خواهد بود صحیح نیست و ممکن است مقدمه واجب نباشد ولی شارع ترخیص در ترک ندارد. چه بسا مراد قائل این باشد که شارع به ما هو شارع منعی از ترک مقدمه ندارد اما شاید منعی از جهت دیگر باشد.

اشکال دوم: قائل گفت وقتی مقدمه واجب نباشد پس... مراد از این پس چیست؟ زیرا جواز ترک ملازم تحقق ترک و تکلیف بما لا یطاق پیش نمی‌آید. زیرا جواز ترک به معنای ترک مقدمه نیست.

یعنی آیا اگر مقدمه واجب نبود، مکلف قدرت به ذی المقدمه ندارد؟ این که وجداناً باطل است. پس باید منظور این باشد که اگر مقدمه ترک شد به خاطر جواز ترک در این صورت تکلیف به ذی المقدمه باید ساقط شود.

اشکال سوم: با وجود این دو اصلاحیه این وجه باز هم مشکل دارد. گفتید مقدمه اگر واجب نباشد یعنی ترک مقدمه منعی ندارد و حال مقدمه ترک شد قائل گفتند دو محذور دارد. تکلیف به غیر مقدور است نسبت به ذی المقدمه در صورتی که تکلیف را باقی بدانیم و اگر تکلیف را ساقط بدانیم در این صورت یعنی وجوب ذی المقدمه مشروط به انجام مقدمه شد. و این خلف فرض ما است که ذی المقدمه رانسبت به مقدمه مطلق دانستیم.

مرحوم آخوند می‌فرمایند در صورت ترک مقدمه، تکلیف ساقط می‌شود اما این معنایش این نیست که تکلیف مشروط شود. بلکه تکلیف به عصیان ساقط شده است. در جایی واجب مشروط است که ترک شرط اشکال نداشته باشد اما در اینجا که وجب مطلق است تعجیز نفس جایز نیست. زیرا مقدمه حرام که نبود پس مکلف به اختیار ترک کرد و این یعنی عصیان وجوب ذی المقدمه.

وگرنه تمام واجبات وقتی ترک شد باید همین حرف را بزنید.

پس این استدلال ناتمام است.

از این جواب آخوند وجه عدم وجوب مقدمه نیز روشن می‌شود که این است اگر مقدمه واجب نباشد این به معنای

ترخیص فعلی در مقدمه نیست. و همین کافی است تا محذوری نباشد و وقتی ترخیص فعلی نبود حکم قول بر لزوم انجام ذی المقدمه و لزوم انجام هرچه ذی المقدمه متوقف بر آن است موجود است. و همین کافی است احتیاجی به وجوب شرطی مقدمه نداریم. ولذا برهان آخوند بر وجوب مقدمه نبود، دلیل دیگر بر وجوب نداریم.

بعد از این مرحوم آخوند متعرض در تفصیل در مقام می‌شوند

تفصیل اول بین مقدمات سببی و غیر آن بود. این قائل می‌گوید در مقدمات سببی حتماً شرعاً واجب است. بعد از آنکه ذی المقدمه و سبب واجب شد و آن سبب تعدد در مکلیف نیست مگر به انجام مقدمه و به واسطه. در این صورت مقدمه و سبب حتماً باید واجب باشد زیرا شارع باید امر مقدمه را طلب کند نه امر غیر مقدور.

برخلاف جایی که مقدمه سببی نباشد و در این موارد می‌شود مقدمه واجب نباشد.

آخوند در اشکال مطرح می‌کنند این قائل در حقیقت منکر وجوب مقدمه است و آن اینکه در مسببات تکلیف نفسی به ذی المقدمه تعلق نمی‌گیرد زیرا مقدور مکلیف نیست و تکلیف نفسی به مقدمه و سبب تعلق گرفته است.

و ثانیاً در توحیدیات نیز ذی المقدمه مقدور است و واضح است که مقدور بالواسطه مقدور است. و در همه توحیدیات

همین است چه در بحث وجوب و چه در بحث حرام.

تفصیل دوم بین مقدمات عقلیه و شرعیه بود که مقدمات شرعیه را واجب می‌داند اما مقدمات عقلیه را واجب نمی‌داند. در مقدمات شرعیه، اگر واجب نباشد، از کجا مکلف ملزم به انجام آن باشد؟ بر خلاف مقدمات عقلیه که عقل مقدمه را تشخیص می‌دهد و حکم به لزوم انجام آن می‌کند اما در مقدمات شرعیه مکلیف قدرت بر تشخیص ندارد و لذا عقل حکم به لزوم انجام آن نمی‌کند. آخوند جواب می‌دهند اولاً ما قبل گفتیم تمام مقدمات شرعیه به مقدمات عقلیه برمی‌گردند. و ثانیاً اگر وجوب مقدمه شرعیه متوقف بر امر باشد، امر هم که متوقف بر ثبوت مقدمه است و این دور است. زیرا امر به مقدمه تعلق می‌گیرد پس با قطع نظر از امر باید مقدمه فرض شود و طبق حرف شما، مقدمه متوقف بر امر شارع است و مقدمه متوقف بر امر است و این دور است.

اگر کسی اشکال کند از کجا باید بفهمیم مقدمه چیست؟ جواب این است که لامز نیست شارع امر به مقدمه کند، بلکه امر به ذی المقدمه مفیداً کافی است برای روشن و مشخص شدن مقدمه.

ما عرض می‌کنیم شارع می‌تواند وجوب مقدمه و خود مقدمه را با یک امر دیگر که ارشادی است مشخص کند.

محصل کلام وجوب مقدمه واجب است و ثمره آن نیز ذکر شد.

تنمه‌ای از بحث مقدمه واجب باقی مانده است و آن مقده مستحب و مکروه و حرام است. آیا مقدمه مستحب، مستحب است و مقدمه مکروه، مکروه است. یا مقدمه حرام، حرام است. آخوند تفصیل داده‌اند که مقدمه مستحب مثل مقدمه واجب است و به همان بیان و ملاک که مقدمه واجب، واجب بود، مقدمه مستحب، مستحب است. البته ثمره بحث در مستحبات جاری است.

اما مقدمه حرام و مکروه ایشان باز هم تفصیل داده‌اند: مقدمات حرام یا تولیدی هستند و یا معدّ هستند. یعنی گاهی حالت تامه است و گاهی جزء العله است.

مرحوم آخوند نسبت به علت تامه نیز تقائل به حرمت شده‌اند و گفته‌اند مکلف ملزم به ترک مقدمه حرام و علت تامه آن است به همان باین و ملاک. که اگر چیزی مبعوض برای ولی باشد، بغض او منفک از علت تامه آن نیست. و همین مقدمه نیز موجب عقوبت بیشتر و... نیست.

اما مقدمه به معنای جزء العلة که عدمش مستلزم عدم معلول است اما وجودش باعث، وجود حلول نیست. مرحوم آخوند می‌فرمایند این مقدمه حرام نیست.

البته آخوند در اینجا فقط از این جهت است که مقدمه آیا حرام است یا خیر؟ و ناظر به حرمت اعانه بر حرام نیستند. ایشان فقط نفی می‌کنند که تحریم شیء و ملازم با تحریم جزء العلة آن نیست. مرحوم آخوند که فرمودند جزء العلة حرام نیست از باب ملازمه فرمودند و این منافات ندارد که عنوان تجری بر آن صدق کند و از این جهت حرام باشد. مرحوم آخوند ناظر به این جهت نیستند. البته بی‌مناسبت نبود ایشان اشاره به بحث تجری می‌کردند

مرحوم آخوند در ادامه فرموده‌اند اگر کسی بگوید همه مقدمات حرام باید حرام باشند زیرا همه محرّمات که ممکن هستند علت دارند پس علت همه محرّمات، حرام است و تفصیل جایی ندارد.

آخوند باز هم می‌گویند مراد از علت تامه جزء العلة به اضافه اختیار است و از مقدمات اختیار، اموری غیر اختیاری هستند. پس نمی‌تواند مقدمات حرام حرام باشد. و جواب این مطلب را ما قبلاً در مقدمه واجب ذکر کردیم.

پس مقدمه حرام از نظر ما عین مقدمه واجب است. گفتیم در مقدمه واجب آنچه واجب است علت تامه است و فرقی بین توحیدیات و غیر آن نیست در مقدمه حرام هم علت تامه حرام است. و تمام این بحث‌ها در مقدمه مکروه نیز جاری است. هذا تمام الكلام فی المقدمة الواجب.

۷. بحث ضدّ

آیا امر به شی مستلزم نهی از ضدّ آن است؟

این بحث نیز از مباحث الفاظ نیست و بحث ثبوتی و ملازمه است. آیا امر به چیزی ثبوتاً مستلزم تحریم ضدّ است یا خیر؟ آیا وجوب شی مستلزم حرمت ضدّ است و لذا اگر وجوب به اجماع و... ثابت باشد باز این بحث جاری است.

آخوند مقدماتی را ذکر می‌کند

اول: معانی، واژه‌های موجود در عنوان، اقتضاء، ضدّ و...

دوم: ضدّ خاص و اینکه وجوب مستلزم حرمت ضدّ خاص هست یا نه؟

سوم: ضدّ عام و اینکه وجوب مستلزم حرمت ضدّ عام است یا نه؟

چهارم: ثمره بحث چیست؟

پنجم: بحث ترتب

بہتر بود عنوان اینگونه بود آیا وجوب شیء مستلزم حرمت ضدّ یا امتناع وجوب ضدّ هست یا خیر؟ با این عنوان بحث ترتب نیز شامل عنوان خواهد بود.

مقدمه اول: نسبت به ضدّ آخوند فرموده‌اند مراد ضدّ خاص و عام هر دو می‌باشد. مراد از ضدّ مطلق معاند دو شیء است. چه این معانده به نحو وجود باشد که ضدّ خاص است و چه به نحو عدم باشد که ضدّ عام است.

و مراد از اقتضاء یک معنای عامی است اعم از استلزام و استتباع و تضمّن و... می‌باشد.

مراد تضمّن یعنی اینکه می‌گویند وجوب یعنی مطلوبیت شی و منع از ترک آن. و حرمت ضدّ عام از این جهت باشد که جزء حقیقت وجوب است.

مقدمه دوم: ضدّ خاص

مرحوم آخوند می‌فرمایند حرمت ضدّ خاص متوقف بر یکی از دو امر است یا مقدمیت ترک ضدّ برای انجام ضدّ دیگر. و بر مبنای استلزام است. یعنی این ضدّ ملازم با ترک ضدّ دیگر است. و حکم متلازمین این عین هم می‌باشد. و هر دو مبنا مبتنی بر یک نکته مشترک است و آن فرض حرمت ضدّ عام است. اگر مبنای مقدمیت را قبول کنیم نتیجه بحث علاوه بر حرمت ضدّ عام متوقف بر وجوب مقدمه واجب نیز هست.

اما مبنای استلزام را قبول کنیم باز هم احتیاج به جهت ضدّ عام داریم. و البته روشن است اینجا مراد از حرام، حرمت نفسی نیست. و این حرمت عقاب مستقل ندارد. آخوند می‌گویند ابتدا مقدمیت را بحث می‌کنیم.

ایشان می‌فرمایند در دید اول ممکن است مقدمیت خیلی روشن به نظر آید زیرا بین دو ضدّ، تنافر در وجود هست پس وجود هر یک مانع از دیگری است و همه قبول دارند عدم مانع جزء مقدمات است. پس عدم هر ضدّ جزء مقدمات وجود ضدّ دیگر می‌باشد.

آخوند می‌فرمایند بین ضدّین تنافر دو وجود هست اما هر تنافر در وجود مستلزم قانع در وجود نیست. مانعیت شی

برای شی دیگر یک چیز است و عدم اجتماع در وجود چیز دیگر است و این سه برهان دارد.

جلسه ۲۸۹/۱۰۰ - ۱۳۸۸/۲/۳۰ ضدّ خاص

گفتیم عمده استدلال قائلین به حرمت ضدّ خاص، موقوف بر بحث مقدمیت است و اینکه ترک ضدّ، مقدمه فعل مامور به است. زیرا عدم مانع است. و چون مقدمه واجب، واجب است پس عدم الضدّ به ملاک مقدمیت واجب است و ضدّ عام آن که ضدّ است حرام است.

اصل استدلال بر این استوار است که هر کدام از ضدین، مانع از دیگری است و لذا عدم مانع، از مقدمات آن خواهد بود.

مرحوم شیخ ادعا کرده است تمناع بین ضدین بالوجدان است.

مرحوم آخوند منکر مقدمیت هستند و می‌گویند عدم الضدّ مقدمه فعل ضدّ دیگر نیست و سه برهان بر این مطلب اقامه کرده‌اند. تنافی و تنافر و تعاند بین دو ضدّ وجدانی است اما مجرد عدم اجتماع دو ضدّ در وجود اقتضاء تمناع ندارد.

ممکن است دو چیز با هم جمع نشوند ولی تمناع هم نداشته باشند زیرا:

اول: لازمه تنافی و تنافر، عدم اجتماع در وجود است اما تنافی این دو در وجود اقتضاء می‌کند در یک رتبه باشند یعنی دو ضدّ در رتبه همنند و هیچکدام تقدمی بر دیگری ندارد. پس تنافر و عدم اجتماع در وجود یعنی در یک رتبه هستند و تقدم رتبی ندارند. و قائل می‌گویند عدم ضدّ رتبه مقدم بر فعل ضدّ است. ولی این نیز اشتباه است زیرا هر شیء با عدم خودش و نقیض خودش در یک رتبه‌اند پس عدم ضدّ هم با خود ضدّ در یک رتبه است پس عدم این ضدّ با فعل ضدّ دیگر در یک رتبه‌اند.

و حتی صلاة و تطهیر در یک رتبه‌اند و صلاة و عدم الصلاة نیز در یک رتبه‌اند پس عدم الصلاة و تطهیر نیز در یک رتبه‌اند. و بین فعل ضدّ و نقیض ضدّ دیگر، تنافر وجود ندارد.

پس وقتی همه در یک رتبه‌اند دیگر نمی‌تواند عدم الضدّ مقدمه فعل ضدّ دیگر باشد زیرا مقدمیت اقتضاء تقدم رتبی دارد.

مرحوم اصفهانی در اینجا ضابطه تقدم رتبی را ذکر کرده‌اند (ایشان مقدمیت را پذیرفته‌اند) ایشان می‌گویند عم الضدّ حتما مقدمه فعل ضدّ دیگر است.

میزان در تقدم رتبی یک چیز است و آن اینکه نتوان تحقق شیء تصور کرد مگر اینکه تحقق دیگری را فرض کرده باشیم به خلاف عکس. در این صورت آن مقدم تقدم رتبی دارد. مثلا جزء و کل تقدم رتبی دارند یعنی کل را نمی‌توان تصور کرد مگر اینکه جزء را تصور کرد به خلاف عکس که جزء را می‌شود تصور کرد بدون احتیاج به کل.

این میزان و ضابطه چند مصداق دارد یکی همین جزء است که رتبه مقدم بر کل است. دیگری مقتضی است که تقدم رتبی بر مقتضا دارد سوم شرایط است. چه شرط که وجودی است و چه عدمی که مانع است نیز تقدم رتبی بر شروط دارند.

و فیما نحن فیه نیز نمی‌توان تصور کرد تحقق فعل ضدّ را مگر با تصور عدم فعل ضدّ دیگر. پس عدم ضدّ دیگر رتبه

مقدم بر فعل ضدّ است.

پس مقدمیت برای عدم ضدّ را قبول دارند اما وجوب آن را انکار می‌کنند.

جلسه ۲۹۰/۱۰۱ - ۱۳۸۸/۳/۲ ضدّ خاص

بحث در این بود که آیا عدم مقدّمه فعل ضدّ دیگر هست یا نه؟ اولین استدلال عدم اجتماع آنها در وجود بود. مرحوم آخوند سه وجه در ردّ این مطلب بیان کرده‌اند. برهان اول ایشان گذشت و آن هم رتبه بدون این‌ها بود و وقتی هم رتبه بودند یکی از آنها نمی‌تواند جزء العلة برای دیگری باشد. گفتیم مرحوم اصفهانی این برهان آخوند را قبول ندارند. اما این مقدّمه را واجب نمی‌دانند.

مرحوم اصفهانی می‌فرمایند این هم‌رتبه بودن را قبول نداریم. این قانون مساوات توهم است.

استفاده از ساو المساوی ساو مغالطه است. تقدم زمانی داریم و تقدم رتبی داریم. و به تبع هم مرحله بودن دو گونه است؟ هم مرحله بودن زمانی و هم مرحله بودن رتبی. در تقدم زمانی صحیح است که آنچه با متقدم بوده است متقدم‌اند بر متأخر. مانع المتقدم متقدم. این قیاس صحیح است. اما در بحث تقدم و متأخر رتبی، زمان دخالتی ندارد و وجود عینی و خارجی ملاک آن نیست. بلکه ملاک آن یا تقدم علیّی است یا تقدم طبعی است.

علت و اجزاء آن متقدم بر معلول هستند. رتبتاً. البته این زمانی نیست هر جا معلول وجوب تحقق داشته باشد یقیناً علت هم وجوب تحقق داشته است و نمی‌شود تفکیک بین این دو را تصور کرد و اینکه وجوب تحقق معلول تصور نمی‌شود مگر اینکه وجوب تحقق علت تصور شود همان متأخر رتبی است.

و تقدم و تأخر طبعی نیز این است که نشود تحقق چیزی را تصور کرد مگر اینکه تحقق چیز دیگر را تصور کرد. و آنچه باید فرض شود تحقق آن تا این تصور شود متقدم بالطبع است.

و این سه فرض دارد:

۱- تقدم مثل جزء بر کل. یا علل قوام و ماهیت. جزء بر کل تقدم دارد و این تقدم، تقدم طبعی است.

۲- تأثیر و متأثر یعنی مقتضی و جزء العلة تقدم بالطبع دارد بر مقتضا. یعنی مؤثر تقدم بالطبع دارد در مؤثر.

۳- تقدم بر شرط و عدم مانع یا مصحح فاعلیت فاعل و یا مصحح قابلیت قابل این نیز تقدم بالطبع بر مشروط دارند. پس ملاک تقدم رتبی مشخص است و گزاف نیست. و هیچ تلازمی نیست که چیزی متقدم باشد و آنچه با اوست منیز متقدم باشد. مثلاً شرط رتبه‌اش بر مشروط مقدم است. اما وجود شرط ساوق با وجود مشروط نیست. اما عدم الشرط که نقیض شرط است طبق حرف آخوند باید این نیز تقدم بر مشروط داشته باشد. در حالی که اینگونه نیست. اصلاً عدم الشط نسبت به مشروط هیچ نسبتی ندارد تا متقدم رتبی یا متأخر رتبی باشد.

اگر چه شرط و عدم الشرط هم‌رتبه‌اند اما شرط متقدم رتبی بر مشروط است و عدم الشرط‌اند.

مثال دیگر لوازم علت‌اند. علت متقدم است بر معلول، اما لوازم علت که منفک از علت نیستند اما وجود معلوم وابسته به آنها نیست، این لوازم اگر چه هم رتبه با علت‌اند اما متقدم بر معلول نیستند.

مرحوم اصفهانی با این بیان مقدمیت را اثبات کردند و عدم الضد مقدمیت فعل الضد شد و نمی‌شود تصور کرد تحقق ضد را بدون تصور عام الضد، پس عدم الضد مقدم است رتبتاً.

مرحوم اصفهانی با این بیان هم برهان اول آخوند را جواب می دهند و هم بران سوم ایشان که مسأله دور است. و خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

جلسه ۲۹۱/۱۰۲ - ۱۳۸۸/۳/۳ ضدّ خاص

بحث در کلام مرحم اصفهانی بود ایشان عدم الضد را مقدّمه فعل ضد دانستند. اما این مقدّمه را واجب نمی‌دانند. از نظر ما نیز این مقدّمه واجب نیست براساس قاعده‌ای که در وجوب مقدّمه ذکر کردیم. ما مقدّمه‌ای را واجب دانستیم که ترک واجب مستند به ترک آن باشد.

در مثال ما ترک واجب هیچ‌گاه مستند به فعل ضدّ نمی‌شود. بلکه همیشه مستند به عدم اراده و عدم مقتضی است. و این ترک واجب مقترن می‌شود یا فعل این ضدّ و یا با ترک این ضدّ و فعل دیگر. پس این مقدّمه، واجب نیست. و همین‌طور طبق کلام صاحب فصول؟ مرحوم اصفهانی برای عدم وجوب این مقدّمه دلیل دیگری اقامه می‌کنند. ایشان می‌فرمایند: مطلق مقدّمه واجب نیست و صرف تقدّم طبعی برای وجوب کافی نیست و یک شاهد آن تقدّم اجزاء بر کل است در حالی که وجوب مقدمی ندارند زیرا همان وجوب نفسی برای انجام آن کافی است.

همین بیان در اینجا جاری است. زیرا عدم الضد اگرچه مقدّمه است اما مقدّمه‌ای واجب است که اراده متعلق به مقدّمه جدای از اراده به ذی المقدمه بتوند شکل بگیرد مثل اراده نصب سلم و اراده سعود الی السطح. در اینجا مقدّمه واجب است. اما جایی که اراده ذی المقدمه، منفک از تحقق و وجوب مقدّمه نیست در این صورت وجوب مقدّمه معنا ندارد. در اینجا که تطهیر واجب است، اراده فعل تطهیر منفک از عدم صلاة نیست یعنی مکلف برای ترک الصلاة نیازی به اراده جداگانه‌ای از اراده تطهیر ندارد چون تعلق اراده به ضدین متمنع است. وجوب مقدّمه در جایی که تحقق آن حتی است لغو است. و البته این عدم الصلاة نه عدم ازلی که فعل تطهیر متوقف بر آن نیست بلکه بر عدم جاری در ظرف تطهیر متوقف است و اراده این عدم جاری منفک از اراده تطهیر نیست.

این بیان ایشان نیز صحیح است و تمام است.

برهان دوم: در کلام آخوند بر نفی مقدمیت ضدّ خاص

اگر عدم الضدّ مقدّمه فعل الضدّ باشد ملاکش عدم اجتماع این دو در وجود است. این نقض دارد و لازمه آن این است که عدم التقیض مقدّمه، فعل تقیض باشد. یعنی مثلاً عدم الزید مقدّمه برای وجود زید است. این در حالی است که متناقضان در یک رتبه‌اند و اگر عدم التقیض بخواهد مقدّمه باشد لازم می‌آید خلف در یک رتبه بودن آن. این نسبه است که عدم جواز اجتماع در وجود به تنهایی برای صدق تمناع در وجود کافی نیست.

برهان سوم: لازمه مقدمیت عد الضد برای فعل ضد دور است. زیرا فعل ضدّ بر مقتضای ادعای تمناع بین آن و ضدّ دیگر موقوف بر عدم الضد است. و عدم الضدّ نیز مستند به فعل ضد است زیرا تمناع طرفینی است و همان‌طور که عدم الضد مقدّمه فعل الضد است، فعل الضدّ نیز مقده عدم الضدّ است. و این دور واضح است و این دو لازمه توقف فعل الضدّ بر عدم الضدّ است و چون مستلزم محال است پس این نیز محال است.

این بیان در کلمات بسیاری آمده است. و در کلمات عده‌ای نیز مورد اعتراض قرار گرفته است. بعضی این دور را اشکال کرده‌اند و گفته‌اند عدم الضدّ متوقف بر فعل الضدّ نیست و فقط فعل الضدّ متوقف بر عدم الضدّ است.

زیرا استناد عدم شیء به مانع فرع وجود مقتضی است. یعنی باید معلول ابتداء مقتضی داشته باشد تا عدم وجود آن مستند وجود مانع باشد.

فیما نحن فیه، عدم الضدّ، مستند به فعل الضدّ نمی‌شود مگر اینکه خود آن ضدّ مقتضی داشته باشد. در حالی که ممکن است این عدم وجود به خاطر عدم مقتضی باشد نه به خاطر وجود مانع. پس فعل الضدّ مقدمه عدم الضدّ نیست.

جلسه ۲۹۲/۱۰۳ - ۱۳۸۸/۳/۴ ضدّ خاص

بحث در برهان سوم آخوند بود. این برهان مسأله دور بود.

تقریر دور این بود که اگر ترک نماز به ملاک عدم مانع مقدّمه تطهیر باشد. لا محاله فعل تطهیر موقوف بر عدم نماز است.

از طرف دیگر چون تمناع دو طرف بود پس تطهیر علّت و مقدّمه، ترک نماز باشد. پس تطهیر هم معلول عدم نماز است و هم علت عدم نماز است. و این علّت شیء النفسه است. از این دور جواب‌هایی داده شده است.

جواب اول از مرحوم اصفهانی بود که گذشت و محصلش این است که وجود تطهیر متوقف بر عدم نماز است و رتبتاً متأخر است و عکس آن نیست. زیرا ممکن است عدم نماز باشد و تطهیر هم نباشد.

ان قلت در ضدّین که ضدّ ثالث دارند این حرف تمام است اما ضدّین که لا ثالث لربما، اشکال تمام است.

قلت: در جایی که ضدّین مقتضی است نه به خاطر وجود مانع که وجود ضدّ باشد. این کلام تمام بود.

مرحوم آخوند جواب دیگری برای دور نقل می‌کنند که به محقق خوانساری نسبت داده شده است.

محصل این جواب این است که توقف در ناحیه وجود، فعلی است بالوجدان. اما توقف در ناحیه عدم فعلی نیست.

وقتی نبود شیء به مانع استناد پیدا می‌کند که مقتضی تمام باشد. اما اگر جایی مقتضی نبود، عدم را به مانع استناد نمی‌دهند.

پس نبود نماز به فعل تطهیر استناد پیدا نمی‌کند زیرا این استناد فرض وجود مقتضی برای نماز است. و شاید وجود مقتضی

برای نماز در اینجا متمنع باشد. اگر مقتضی بود، دور تمام بود اما چون شاید مقتضی نماز متمنع باشد، این توقف نیست

پس دور هم نیست. شاید اراده ازلیه تحقق گرفته به تحقق تطهیر و تحقق نگرفته به تحقق نماز و لذا تحقق نماز به خاطر

مقتضی که اراده ازلیه است متمنع است. و این استناد به عدم مقتضی دارد نه به مانع که تطهیر است.

ان قلت: در مورد تحقق اشیایی که منتهی به اراده یک شخص می‌شود تمام است این بیان. اما اگر منتهی به دو اراده

باشد در این صورت مقتضی هر دو تمام است و هر کدام مانع از دیگری است.

قلت: در اینجا نیز عدم نماز به خاطر ضعف مقتضی است نه به خاطر وجود مانع.

مرحوم آخوند از این جواب، جواب می‌دهند که با این جواب هنوز نکته استحاله باقی است. زیرا شما گفتید بالفعل

عدم نماز مستند به تطهیر نیست. اما صلاحیت ذاتی آن را نفی نکردید. و همین تطهیر که معلول عدم نماز است صلاحیت

برای علیّت عدم نماز است. و این نیز محال است. زیرا معلول نه اینکه نمی‌تواند علت علتش باشد اصلاً ممکن نیست و

صلاحیت آن را هم ندارد.

اگر کسی بگوید در صلاحیت آن نیز تشکیک می‌شود زیرا عدم نماز نمی‌تواند معلول تطهیر باشد و تطهیر صلاحیت

علت بودن را هم ندارد زیرا وقتی صلاحیت هست که مقتضی برای نماز باشد و اگر مقتضی نباشد، صلاحیت آن هم نیست.

آخوند می‌گوید این یعنی نفی مانعیت فعلاً و صلاحیتاً. و نفی مانعیت از یک طرف مساوق با نفی فعلیت از طرف دیگر

است. حاصل اینکه ضدّ خاص حرام نشد.

جلسه ۲۹۳/۱۰۴ - ۱۳۸۸/۳/۹ ضدّ خاص

در جواب دور غیر از جواب هایی که ذکر کردیم دو جواب دیگر باقی است.

یک جواب از مرحوم اصفهانی در جایی دیگر قابل استفاده است و یک جواب از حرف های مرحوم نائینی در نفی مقدمیت قابل استحصال است.

جواب مرحوم اصفهانی: مانعیت در فرض وجود مقتضی است و الاّ عدم شیء مستند به عدم مقتضی می شود نه به وجود مانع.

و مقتضی ممتنع، ممتنع است. مانعیت تطهیر برای عدم نماز در جایی بود که مقتضی برای نماز تصور شود در این صورت نمی تواند مانع باشد زیرا مقتضی نماز اراده است و این یعنی اراده حتماً به تطهیر تعلق نگرفته است پس اگر مانع که تطهیر است باشد باید در جایی باشد که اراده به نماز تعلق گرفته باشد و اگر اراده به نماز تعلق گرفته باشد یعنی به تطهیر تعلق نگرفته است پس محال است باشد چون مقتضی ندارد.

پس فرض وجود تطهیر و مانعیت آن مساوق با فرض عدم آن است.

این جواب را مرحوم بجنوردی در نفی مقدمیت ذکر کرده اند.

جواب مرحوم نائینی این است عدم شیء وقتی مستند به مانع است که مقتضی موجود باشد.

مانعیت هر کدام از ضدین وقتی معنا دارد که مقتضی ضدین موجود باشد و مقتضی ضدین نمی تواند در آن واحد موجود شود. زیرا اراده به ضدین تعلق نمی گیرد و مقتضی محال نیز محال است.

حاصل تا اینجا نفی برهان سوم مرحوم آخوند شد و برهان اول ایشان هم قبلاً رد شد و برهان دوم نیز گفتیم نقیض متحد با وجود است و عین یکدیگرند یعنی نقیض مانع عین خود نقیض است.

مرحوم آخوند در ادامه می فرماید اگر کسی بگوید وجدانا مقدمیت را درک می کنیم. و می بینیم عدم الضد مانع از فعل الضدّ است و با یکدیگر جمع نمی شوند.

آخوند جواب می دهند، عدم جمع در وجود را ما نیز قبول داریم اما این مانعیت نیست. شماعدم اجتماع را معلول مانعیت می دانید اما از نظر ما اینها در یک رتبه اند و معلول نیست. مانعیت تنها عدم اجتماع در وجود نیست بلکه مانع یعنی منع تأثیر مقتضی.

بله علت تامه احد الضدین می تواند مانع از تحقق ضدّ دیگر باشد. مثلاً شدت محبتّ به فرزند مانع از تأثیر محبتّ نسبت به برادر می شود.

پس ضدّ بهملاک مقدمیت حرام نخواهد بود.

و از برخی کلمات تفصیل استفاده می شود که وجود احد الضدین موقوف بر عدم ضدّی که موجود نیست، نیست ولی وجود احد الضدین موقوف بر ارتفاع ضدّ موجود است.

مرحوم آخوند با بیان که قانون مساوات بود این حرف را رد می کنند.

جلسه ۲۹۴/۱۰۵ - ۱۳۸۸/۳/۱۰ ضدّ خاص

گفتیم مانعیت فرع وجود مقتضی برای ممنوع است.

در این صورت در مورد مانع وجود مقتضی مانع مفروض است. و تحقق مقتضی محال نیز محال است. و این وجدانی است. و وجود مقتضی فرع امکان مقتضا است و شیء ممتنع که امکان ندارد. وجود مقتضی برای آن معنی ندارد در این صورت نتیجه این است که مانعیت ضدّ برای ضدّ محال است.

زیرا لازمه مانعیت صلاّه وجود مقتضی برای ضدّ ممنوع است و وجود مقتضی برای اجتماع ضدین ممتنع است پس مانعیت منتفی خواهد بود.

این بیان مرحوم نائینی است و طبق آنفی مقدمیت کرده‌اند. و مرحوم صدر آن را به عنوان برهان ششم ذکر کرده‌اند و پذیرفته‌اند.

مرحوم آقای خویی در مقدمه این استدلال را پذیرفته‌اند اما نتیجه را قبول ندارند. می‌فرمایند لازمه مانعیت ضدین، امتناع نیست. و لذا وجود مقتضی برای آن ممنوع نیست. در اینجا مقتضی دو ضدّ وجود دارد اما این به معنای اقتضای اجتماع ضدین نیست.

هر کدام از این دو مقتضی، اقتضای وجود مقتضای خودشان را دارند و اقتضای اجتماع ندارند.

اجتماع معلول وجود مقتضی نیست بلکه معلول تأثیر دو مقتضی است و چون فرض کردیم مانعیت ضدین را پس ضدّ موجود مانع از ضدّ معدوم است و این مانع از تحقق تأثیر مقتضی ضدّ معدوم است.

مرحوم صدر به ایشان جوابی داده‌اند که مراجعه کنید.

یک برهان هم از کلمات مرحوم صدر نقل می‌کنیم برای عدم مانعیت واقعی مقدمیت.

اگر فرض کردید مقتضی دو ضدّ تحقق دارند کدام یک محقق می‌شوند؟ تحقق هر دو که امکان ندارد و اگر یک کدام محقق می‌شود ترجیح بلا مرجح است. پس هیچکدام محقق نمی‌شوند.

اگر یک مقتضی اقوی باشد آن تأثیر می‌کند و معلول آن به وجود می‌آید.

پس هر کدام از دو مقتضی مانع از تأثیر دیگری است. و هر دو مقتضی نسبت به تأثیر یکدیگر تمانع دارند.

در جایی که فرض کنیم یک مقتضی اقوی باشد و اثر نگذارد و مقتضا موجود شود، قائل به مقدمیت این ضد را مانع از محقق تأثیر مقتضی ضدّ دیگر می‌داند.

و این یعنی اثری که معلول مقتضی است و موجود است مانعیت داشته باشد در حالی که مقتضی آن مانعیت برایش تصور شده است. زیرا فرض کردیم دو مقتضی تمانع دارند.

و نتیجه این می‌شود که اجتماع دو مقتضی مشکلی ندارد و تمانع بین آنها موجود است و اگر یک ضد موجود شود به خاطر قوت تأثیر مقتضی و قائلین به مقدمیت می‌گویند ضدّ موجود مانع از تأثیر مقتضی ضدّ دیگر است. و مانعیت برای معلول مانع تصور شده است. زیرا از یک طرف در ناحیه علّت مانعیت تصور شده است زیرا دو مقتضی تمانع داشتند و

امتناع تاثیر ضد دیگر در مرتبه علت و مقتضی ضد موجود متصور است و وجود آن ممتنع شد و ضد موجود دیگر نمی توان مانع باشد زیرا دیگر برای ضد دیگر، مقتضی نیست و آن ممتنع است پس خود این که ضد موجود را مانع تصور کنیم، یعنی امکان ممتنع.

پس دو ضد مانع از تحقق دیگری نیستند.

جلسه ۲۹۵/۱۰۶ - ۱۳۸۸/۳/۱۱ ضدّ خاص

اولین اشکالی که به شهید صدر وارد می‌شود این است که تمام همّ ایشان نفی مقدمیت است در حالی که قبلاً گفتیم می‌توان عدم ضدّ مقدّمه باشد ولی واجب نباشد همان‌طور که مرحوم اصفهانی گفت.

اگر هدف اصفهانی تمام باشد، عدم ضدّ واجب نیست اما اگر تمام نباشد، حرف شهید صدر حل شکل نمی‌کند زیرا منکر مانعیت ضدّ نمی‌تواند منکر مانعیت مقتضی ضدّ شود. یعنی ولو صلاة حرام نیست ولی اراده صلاة که مقتضی آن است حرام باشد و اگر اراده صلاة حرام باشد حتی با ترتب هم نمی‌توان نماز را تصحیح کرد زیرا همان شکل تحصیل حاصل که در منع ترتب گفته اند در اینجا هست.

پس نکته مهم در نفی وجوب عدم الضدّ کلام مرحوم اصفهانی است.

ما گفتیم هر مقدّمه ای واجب نیست بلکه مقدّمه ای واجب است که عدم واجب استناد به آن پیدا کند، در اینجا ولو فعل الضد مانع باشد اما چون ترک واجب مستند به آن نیست لذا عدم الضد واجب نیست.

اما اگر گفتیم مطلق مقدّمه واجب است باز هم این مقدّمه واجب نیست به بیانی دیگر زیرا ترک الضد مقده است اما مرحوم آخوند به ملاک تمکن مقدّمه را واجب دانستند و ترک الضدّ موجب تمکن از فعل الضدّ دیگر نمی‌شود زیرا ترک الضدّ زماناً با فعل ضدّ دیگر در یک زمان است در حالی که معد همیشه زماناً مقدم بر معلول است.

یعنی با نماز نخواندن تمکن از تطهیر پیدا نمی‌کند. پس حتی طبق مسلک آخوند نیز فعل الضد حرام نیست و ترک الضد واجب نیست.

حاصل کلام اینکه عدم حرمت ضدّ خاص را به چهار بیان، گفته شده است:

۱- بیان قوم و آخوند در نفی مانعیت

۲- بیان مرحوم اصفهانی

۳- بیان ما در وجوب مقدّمه

۴- عدم وجوب حتی طبق مسلک آخوند و وجوب مقدّمه از باب تمکن

پس ضدّ خاص علی کل تقدیر حرام نیست.

جلسه ۲۹۶/۱۰۷ - ۱۳۸۸/۳/۱۲ ضدّ خاص

بعد از ردّ مقدمیت، وجه دیگری که برای حرمت ضدّ مطرح شده است تلازم بین ترک واجب و فعل ضد است و اینکه اگر مکلف اشتغال به ضدّ پیدا کند این ملازم با ترک واجب است. و اگر ترک واجب حرام است و ممنوع است پس دخل ضدّ نیز که ملازم با ترک واجب است محکوم به حرمت است.

در وجه سابق ادعای مقدمیت می شد اما در این وجه ضدّ خاص را مقدمه حساب نمی کنند این استدلال به این مقدار با جواب مرحوم آخوند ردّ می شود که از کجا متلازمان در وجود در حکم متحدند. احکام تابع ملاک اند و تلازم در وجود، مستدعی یکسان بودن از نظر ملاک نیست.

واضح است که صرف تلازم در وجود کافی برای اثنا و حکم نیست. بله متلازمان نمی توانند محکوم به دو حکم مختلف باشند مثلاً یکی محکوم به وجوب باشد و دیگری محکوم به حکم دیگری باشد.

ان قلت: اگر متلازمان محکوم به حکم مختلف نیستند و لازم هم نیست متحد باشند پس یعنی خالی از حکم است.

قلت: اینکه هیچ قضیه ای خالی از حکم نیست به لحاظ واقعی است نه به لحاظ حکم فعلی.

مراد آخوند از حکم واقعی در اینجا همان حیثی است که ما سابق می گفتیم.

با این بیان آخوند حرمت ضدّ را نفی می کنند.

اما قائلین به حرمت از جهت تلازم ممکن است به نکته ای دیگر حرام بدانند و آن اینکه ما قبول کردیم فعل الضدّ مانع نیست تا ترک آن مقدمه باشد اما مانعیت فعلی ندارد ولی مانعیت شأنی و اقتضایی دارد یعنی اگر مقتضی بود باز هم فعل الضدّ مانع بود و این یعنی مقدمه تقدیری است و اگر اینگونه شد همان گونه مقدمه بالفعل واجب است، مقدمه ای که شأنیست مقدمیت را دارد نیز واجب است.

و البته این حرف نیز صحیح نیست زیرا ولو مانعیت ضد را نپذیریم ولی مانعیت مقتضی جای انکار ندارد و همان نتیجه بر آن مترتب است.

مرحوم آخوند بعد از این وارد ضدّ عام می شوند یعنی آیا وجوب شیء مستلزم حرمت ترک آن هست یا نه؟

و ثمره آن در بحث ضدّ خاص روشن است زیرا ضدّ خاص حرمت آن چه به ملاک مقدمیت و چه به ملاک تلازم متوقف بر حرمت ضدّ عام بود و گذشت

مرحوم آخوند فرموده اند ممکن است کسی ادعا کند امر به شیء مستلزم حرمت ضد عام است بالتضمن.

بحث است آیا این حرمت ترک جزء وجوب است یا ملازم آن است یا عین آن است. و اینجا بحث لفظی نیست بلکه عقلی است به این معنا که اگر لفظی هم در اثبات وجوب در کار نباشد باز هم این بحث جا دارد و یک بحث ما هوی و حقیقی است.

آیا حقیقت وجوب مطلوبیت به علاوه منع از ترک است؟

آخوند جواب می دهند این از اوهام است که ماهیت وجوب را مرکب بدانیم. وجوب حقیقی بسیط دارد، وجوب یعنی

لزوم، و این ماهیت بسیط را اگر در مقام تحلیل و تفهیم بررسی کنیم می‌گوییم از یک طرف مطلوبیت دارد و در این جهت مشترک با استحباب است و فارق آن دو عدم جواز ترک و وجوب است.

پس وجوب حقیقتی بسیط دارد. بلکه لازمه لزوم شیء عدم ترخیص در ترک است. لازمه وجوب، عدم ترخیص در ترک است.

ایشان با این حرف، حرمت ضدّ عام را پذیرفته اند و قائلند اراده وجوب منفک از عدم ترخیص در ترک نیست.

یعنی مطلوبیت شیء منفک از مطلوبیت ترک التّرك نیست.

پس حرمت ضدّ عام را ایشان از باب ملازمه پذیرفته اند.

و می‌فرمایند با این بیان نفی عینیت نیز روشن می‌شود و حقیقت وجوب عین حرمت ترک نیست. بلکه ملازم با آن

است و ملازمه فرع اثنتیت و تغایر است.

با این بیان مرحوم آخوند این بحث را تمام می‌کنند.

ما عرض می‌کنیم وجوب شیء حرمت ترک را به حرمت دیگر لازم ندارد. مثل وجوب ذی المقدمه و مقدمه که دو

وجوب بودند.

در باب ضدّ عام، اثر حتما بر حرمت شرعی دیگر مترتب نیست بلکه بدون آن نیز اثر مترتب است.

زیرا وجوب شیء اقتضاء می‌کند، ترک آن عصیان است و احتیاج به تصور حرمت دیگر نیست و لازم نیست ترک آن

یک حرمت و نهی داشته باشد بلکه ترک آن مصداق معصیت است و همین برای مبعوضیت آن کافی است. و لازم نیست

مبعوضیت آن را با تصور نهی و حرمت دیگری ثابت کنیم.

اگر بنا باشد نماز واجب باشد، پس ترک نماز، مصداق عصیان و مبعوضیت است و آن ثمره در ضدّ خاص بر همین

مترتب است.

و ترک الضدّ اگر از باب مقدمه واجب بود، پس فعل الضدّ که ضدّ عام آن است حرام می‌شود یعنی مبعوض است و

عصیان واجب است.

حاصل اینکه لازم نیست یک نهی و تحریم جدا در نظر بگیریم و لذا شاید قائل به عینیت ناظر به همین حرف باشد.

نه اینکه بگوید مفهوم وجوب و مفهوم حرمت ترک عام یکی است.

با این بیان حرمت ضدّ عام تثبیت می‌شود ولی نه به آن معنا که قوم ثابت می‌دانند که حرمتی جدا تصور می‌کنند.

و قائل به حرمت ضدّ عام، یک اعتبار اختیاری دیگری برای ضدّ عام تصور نمی‌کند. بلکه یک امر قهری است و مثل

وجوب مقدمه است که یک اعتبار قهری ملازم با وجوب ذی المقدمه است.

مرحوم نائینی در اینجا توجیهی برای عینیت ذکر کرده اند و مسأله نهی از ضدّ عام را به مطلوبیت ترک التّرك ارجاع

داده اند.

ضدّ عام ترک الفعل است و حرمت آن یعنی مطلوبیت ترک التّرك و اینعین فعل واجب است.

سپس به این اشکال کرده اند. مرحوم روحانی این حرف را بر اساس دیگری مطرح کرده اند که مهم نیست. و مرحوم صدر نیز بحث را به لحاظ مقام اثبات و ثبوت مطرح کرده اند و در مقام ثبوت نیز به لحاظ اعتبار مستقل و اعتبار قهری مطرح کرده اند که احتیاجی به بیان آن نیست. حاصل کلام اینکه ضد ترک مصداق عصیان و ترک الواجب است.

جلسه ۲۹۷/۱۰۸ - ۱۳۸۸/۳/۱۳ ضدّ خاص

بعد از روشن شدن بحث ضدّ خاص و ضدّ عام، مرحوم آخوند متعرض ثمره این بحث می شوند. و آن بطلان عبارتی که مضاد با واجب است. یعنی اگر تصور کردیم چیزی واجب است و ضدّ خاص آن عبارت بود، اگر ضدّ خاص را حرام بدانیم آن عبارت باطل است چون نهی در عبارت موجب فاسد است. و اگر ضدّ خاص را حرام ندانیم آن عبارت صحیح است.

مثال معروف آن وجوب تطهیر مسجد است و اگر مکلف تلبس به صلاة پیدا کند و ضد خاص حرام باشد نماز باطل خواهد بود.

بحث ضدّ خاص تطبیقات وسیعی در فقه دارد و حل ابتلای عامه مردم است.

برای مثال:

۱- مکلف اگر مدیون به دین باشد (چه دین عبادی مثل خمس و زکات و چه غیر آن) و اداء دین فوراً بر او واجب باشد اگر مکلف با سعه وقت متلبس به نماز شود از محل بحث ما خواهد بود و اگر قائل به حرمت ضد خاص شویم نماز او محکوم به بطلان است و باید در ضیق وقت نمازش را بخواند.

اما اگر ضدّ خاص را حرام ندانیم نماز صحیح است.

۲- اگر مکلف در ضیق نماز، غسل جنابت انجام دهد اگر ضدّ خاص حرام باشد اگر غسل کند حتی با غفلت و نسیان از ضیق وقت، غسل باطل خواهد بود زیرا غسل مضاد با واجب است.

۳- اگر در اثناء نماز به او سلام کردند و مکلف ولو جهلاً، جواب نداد بنابر حرمت ضدّ نماز او باطل خواهد بود زیرا نماز ضدّ وجوب ردّ تحیت است. ولو مکلف در ارتکاب آن معذور باشد.

۴- در سعه وقت اگر مکلف جنب باشد و در عین حال موظف به اداء دین باشد غسل او محکوم به بطلان خواهد بود زیرا ضدّ اداء دین است.

و موارد متحد دیگر در فقه که مباحث زیادی ثمره این بحث حساب می شوند.

لذا مرحوم آخوند این ثمره را ذکر کرده اند. مرحوم خوئی دو مورد را به عنوان جامع ثمره ذکر کرده اند.

الف - تراحم دو واجب یکی موسع و یکی مضیق. مثل اداء دین با صلاة.

ب - تراحم دو واجب مضیق و یکی اهم از دیگری باشد. و مکلف ترک اهم کند و مشغول به مهم شود و مهم عبادت تصور شود. مثل نماز آیات در نماز یومیه در ضیق وقت. و اثر آن در وجوب قضای بعد از وقت ظاهر می شود.

مرحوم خوئی این دو عنوان عام را مطرح کرده اند.

مرحوم آخوند نگفتند اگر ضدّ واجب مضیق باشد، بلکه مطلق عبادت تصور کرده اند و او مستحب باشد.

یعنی مکلفی که مدیون است آیا اتیان مستحبات از او صحیح است؟ اگر ضد خاص را حرام بدانیم، باطل است.

و همین صحت مستحب اثر الزامی دارد مثل غسل جمعه کردن وقتی مکلف به اداء دین است و اگر ضد خاص حرام

باشد غسل او باطل خواهد بود و لذا با آن غسل نمی تواند ورود به عبادت کند.

بر این ثمره مرحوم آخوند اشکالی را از شیخ بهایی نقل می کنند. ایشان فرموده اند بنا بر حرمت ضد، عبادت مضاد محکوم به بطلان است ولی بنا بر عدم حرمت ضد، عبادت صحیح است.

مرحوم شیخ بهایی فرموده اند اگر ضد خاص حرام نباشد باز هم عبادت باطل خواهد بود زیرا درست است که عبادت مضاد حرام نشده اما مأمور به هم نیست. زیرا وجوب ضدّ معنا ندارد. وقتی تطهیر واجب است، وجوب ضدّ آن که نماز است معنا ندارد. زیرا به وجوب ضدّین بر می گردد و این غیر معقول است. پس چون نماز امر ندارد، باطل است ولو ضدّ خاص حرام نباشد.

از طرف دیگر عده‌ای گفته‌اند حتی اگر ضدّ خاص حرام باشد، باز هم عبادت صحیح است. زیرا اگر قائل به حرمت ضدّ خاص شویم، تحریم غیری است. و حرمتی موجب فساد است که نفسی باشد.

و حرمت غیری موجب فساد نیست زیرا مستلزم مبعوضیت نیست.

اشکال دوم ناتمام است. این اشکال در کلمات مرحوم نائینی آمده است و مرحوم خوبی آن را پذیرفته است و مرحوم صدر آن را رد کرده است.

باید توجه کرد آیا حرمت غیری موجب مفسده در عمل است و مستدعی مفسده در عمل است یا خیر؟

در بحث مقدمه واجب گفتیم وجوب مقدمه، مستدعی محبوبیت نیست. اگر این باشد اشکال از این ناحیه صحیح است. از این جهت اشکال را می پذیریم.

اما اشکال مرحوم شیخ بهایی که در کفایه آمده است: مرحوم آخوند اینگونه جواب داده‌اند:

۱- بحث معروف ترتب است که البته خود آخوند این جواب را قبول ندارند.

گفته اند امر مطلق ندارد، اما امر ترتبی دارد پس ثمره صحیح است و این خواهد آمد.

۲- جواب مقبول خود آخوند است و آن ملاک است. یعنی عمل به خاطر وجود ملاک صحیح است.

یعنی ولو عمل فعلا محکوم به وجوب نیست، اما دارای ملاک که هست و همین ملاک برای صحت آن کافی است.

پس آخوند از راه وجوب حلّ مشکل کرده‌اند.

بیان سومی قابل ذکر است و این همان حیثی بودن احکام است که ما مطرح کردیم. و فعلیت را متقوم حکم ندانستیم،

زیرا صلاة مشمول اطلاق امر به صلاة است ولو الآن تطهیر واجب است.

و این اطلاق موجب وجود امر است نه ملاک. و حتی ممکن است نماز مضاد با واجب اهم ملاک اقوی داشته باشد در

نماز غیر معنای مثلا اول وقت باشد. بله این نماز ملازم با مفسده دیگری است که مزاحم مصلحت صلاتی است.

مرحوم خوبی به آخوند اشکال کرده‌اند که کاشف از ملاک چیست؟ وقتی امر نداریم راهی برا کشف ملاک نداریم.

بیان چهارمی هم به مرحوم محقق کرکی نسبت می دهند که بعید نیست همین حیثی بودن احکام باشد.

والسلام.

a. جلسه ۱ / ۲۹۸ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۴

به مناسبت ثمره بحث امر به شیء اقتضای نهی از ضد دارد یا نه، مرحوم آخوند امر چهارمی را متذکر شدند که مشروع بحث ترتب است.

فرمودند اگر ضد عبادی باشد و نهی از آن باشد پس آن ضد که عبادی است باطل است زیرا نهی در عبادات مفسد است.

اما اگر امر به چیزی مقتضی نهی از ضد آن نباشد آن ضد عبادی صحیح خواهد بود.

مرحوم آخوند این ثمره را پذیرفته‌اند ولی جمیع کثیری منکر این ثمره‌اند از جمله خود آخوند از شیخ بهائی انکار را نقل می‌کند.

مرحوم شیخ بهائی فرموده‌اند این ثمره تمام نیست و ضد عبادی در هر دو صورت اقتضاء یا عدم اقتضاء محکوم به بطلان است.

اگر قائل به اقتضاء باشیم که روشن است چون نهی در عبادات مفسد است.

اما اگر منکر اقتضاء شویم زیرا ولو این ضد عبادی نهی ندارد. ولی این عبادت امر ندارد و همین برای بطلان عبادت کافی است. عدم وجود امر بر بطلان عبادت کافی است.

مرحوم آخوند جواب می‌دهند که اگر منکر اقتضاء باشیم، عبادت صحیح خواهد بود زیرا برای صحت عبادات نیاز به امر نداریم بلکه کافی است محبوبیت و ملاک باشد.

سؤال این است شما از کجا می‌دانید این عبادت ملاک دارد؟

جواب می‌دهند این عبادت تفاوتی با عبادت دیگر ندارد. فقط یک مزاحم اجنبی از آن عبادت دارد.

بعد می‌فرمایند قوم برای تصحیح این عبادت مضاد با واجب وارد بحث ترتب شده‌اند.

گفته‌اند اگر کلام شیخ بهائی را بپذیریم که برای صحت عبادت نیاز به امر داریم و صوف ملاک و محبوبیت را نپذیریم در این صورت قوم خواسته‌اند برای آن عبادت مضاد امر درست کنند.

این بیان ترتب، تصحیح عبادت بر اساس امر فعلی است.

برخی دیگر غیر از شیخ بهائی نیز ثمره مرحوم آخوند را منکر شده‌اند اما به بیان دیگری.

این عده گفته‌اند در هر صورت عبادت محکوم به صحت است حتی در صورت اقتضاء. از جمله مرحوم نائینی.

بنابر انکار اقتضاء وجهش گذشت [یا با ملاک و یا با امر] و اما بنابر اقتضاء، درست است که عبادت نهی دارد اما این

نهی مفسد عبادت است و این نهی.

این نهی در باب اقتضاء نهی غیر است و نهی که مفسد عبادت است نهی نفسی است یعنی نهی که نشان دهنده وجود

مفسده در متعلق خودش می‌باشد.

اما در نهی غیر است که عبادت مفسده‌ای ندارد بلکه اشاره به مصلحت اقوال مضاد با آن است و اشاره به مقدمیت ترک

ضد است.

این کلام مرحوم نائینی حرف تمامی است و نهی غیری مفسد عبادت نیست اما اشکال این است که این نهی نشان دهنده مفسده نیست اما با وجود آن دیگر امری نیست تا وجود مصلحت و ملاک را کشف کنیم.

پس مرحوم نائینی با این بیان نمی تواند صحت عبادت را اثبات کند با قطع نظر از ترتب که ایشان وارد بحث ترتب شده اند.

پس تنها راه برای تصحیح عبادت ترتب است.

در بحث ثمره ضد آنچه در کلام آخوند و قوم آمده است این است که محط بحث را جایی قرار داده اند که ضد عبادی باشد. این در حالی است که نیاز به چنین فرضی نداریم و فرقی بین عبادت و غیر عبادت نیست.

قوم فرض کرده اند که نهی اثبات می شود و چون نهی از عبادت مفسد است پس عبادت باطل است چون عبادیت با حرمت ناسازگارند.

این در حالی است که حرمت با وجوب ناسازگار است. [مگر اینکه اجتماع امر و نهی را جایز بدانیم حتی اگر عبادت باشد صحیح است].

مثلاً مکلف مدلول است و مکلف به ادای دین است فوراً فرض این است که می تواند تجهیز میت کند و تجهیز میت از امور توصلی باشد.

امر به ادای دین فوری است و تجهیز میت موصع است. آیا می تواند اداء دین را انجام ندهد و تجهیز میت کند یا تجهیز میت صحیح نیست.

در ذهن قوم این بوده که اگر توصلی شده است در هر صورت صحیح است.

اما باید توجه داشت اجزاء امری است و مصداق واجب بودن امر دیگری است. سقوط امر یا اجزاء ملازم با امتثال نیست.

همان طور که ممکن است تجهیز میت با آب غضبی مجزی نباشد، ممکن است از کسی که مکلف به اداء دین است نیز مجزی نباشد.

وجهی برای تقیید محل ثمره به جایی که ضد عبادت باشد وجود ندارد اگر ثمره تمام باشد در هر دو جا تمام است و اگر ناتمام باشد در هر دو جا ناتمام است.

پس اجزاء و کفایت ربطی به مصداق واجب و امتثال ندارد و چه بسا یک فعل حرام نیز کافی باشد و باعث سقوط امر شود.

مثل کسی که در موضع قصر، تمام بخواند کار حرام انجام داده است و مصلحت از کف او رفته است اما دیگر جایی برای تدارک مصلحت قصر نیست.

بحث بعدی از ابتدای ترتب است. ان شاء الله. والسلام.

b. جلسه ۲ / ۲۹۹ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۷

بحث ترتب در دو مقطع وارد می‌شود: ۱. آیا ترتب امکان دارد؟ یا ترتب امتناع عقلی دارد؟ ۲. آیا ادله در مقام اثبات وافی به اثبات تکالیف ترتبی هست یا خیر؟

قبل از ورود به بحث تمهیداً چند مورد فقهی اشاره شد و گفتیم ترتب در عمده ابواب فقه تطبیق دارد و کمتر بحث اصولی به این سعه در تطبیق وجود دارد.

در اینجا فقط چند مورد از کتاب «الطهارة عروه» نقل می‌کنیم.

اول: ج ۱ / ۱۷۸ چاپ جامعه مدرسین فصل شروط صحة الصلاة مسئله ۴: اذا رأى نجاسة في المسجد وقد دخل وقت الصلاة تجب المبادرة إلى ازالتها قبل الصلاة مع سعة وقتها ومع الضيق قدمها ولو ترك الازالة مع السعة واشتغل بالصلاة عصى بترك الازالة لكن في بطلان صلاته اشكال والاقوى الصحة.

دوم: ۲ / ۱۷۸. الفصل الثالث في التيمم. لذا عارض استعمال الماء في الوضوء او الغسل واجب اهم كما اذا كان بدنه او ثوبه نجساً ولم يكن عنده من الماء إلا بقدر احد الامرين من رفع الحدث او الخبث ففي هذه الصورة يجب استعمال في رفع الخبث ويتيمم لا الوضوء له بدل وهو التيمم بخلاف رفع الخبث وهو منصوص في بض الصور والاولى ان يدفع الخبث إلا، ثم يتيمم ليتحقق كونه فاقداً للماء حال التيمم وإذا توضأ أو اغتسل حينئذ بطل.

سوم: ۲ / ۱۸۶. مسألة: من كان وظيفته التيمم من جهة ضيق الوقت عن استعمال الماء إذا خالف وتوضأ أو اغتسل بطل لأنه ليس مأمور به الوضوء او الغسل.

محشین در ذیل این عده‌ای گفته‌اند صحیح است.

چهارم: ۱ / ۴۴۴. مسألة ۳۶: إذا نهى المولى عبده عن الوضوء في سعة الوقت إذا كان مفوتاً لحقه فتوضأ يشكل الحكم بصحة وكذا الزوجة إذا كان فصولها مزاحماً لحقه يشكل الحكم بصحته والاجير إذا كان مزاحماً للحق المستأجر. جمعی از محشین گفته‌اند الاقوى صحته.

پنجم: ۲ / ۲۷۲. مسألة ۱۶: يجوز الاتيان بالنافلة ولو مبتدأة في وقت الفريضة ما لم تنضيق. ولمن عليه فائتة. والاقوى الترك بمعنا تقديم الفريضة وقضائها.

حال اگر کسی در ضیق وقت نماز نخواند و نافله خواند بر اساس ترتب نافله او صحیح است.

التنقيح ۶ / ۴۹۷.

ششم: ج ۳ / ۱۷. مزاحمت بین جواب سلام و ادامه نماز.

هفتم: مزاحمت بین نماز یومیه و آیات.

هشتم: مزاحمت بین صوم و حفظ عرض و مال.

نهم: مزاحمت بین اعتکاف و واجب مضیق دیگر.

دهم: مزاحمت بین حج و ترک واجب یا فعل حرام.

یازدهم: مزاحمت بین حج الاسلام و حج نیابی.

دوازدهم: مزاحمت بین اجاره و عمل به اجاره و واجب دیگر.

مرحوم آخوند قدس الله سره حق این است که تفصیل داده است گرچه مشهور به او امتناع ترتب را نسبت داده‌اند. ایشان فرموده‌اند جمعی از افاضل در موارد تراحم بین واجب اهم و مهم خواسته‌اند واجب مهم را تصحیح کنند با امر ترتبی.

مثلاً در تراحم امر ازاله نجاست از مسجد و امر به نماز گفته‌اند نماز نیز امر ترتبی دارد و صحیح است. مرحوم آخوند می‌فرمایند این حرف ناتمام است. زیرا نکته امتناع امر به ضدین در عرض واحد در امر به ضدین در طول هم و ترتباً نیز وجود دارد.

و آن نکته عبارت است از تکلیف به جمع بین ضدین و تکلیف بما لا یطاق. و این نکته بزنگاه اصلی بحث ترتب است. قائل به ترتب می‌گوید اینجا از موارد تکلیف جمع بین ضدین نیست. اجتماع امرین هست اما امر به جمع الضدین نشده است. مرحوم آخوند می‌گوید این حقیقتش امر به جمع بین ضدین است و فقط اجتماع بین امرین نیست.

ج. جلسه ۳۰۰ / ۳ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۸

مرحوم آخوند در بحث ترتب تفصیل داده‌اند و اینکه ترتب به طور مطلق امکان عقلی ندارد مگر در یک مورد. بیان آخوند این بود که همان نکته‌ای که اقتضاء می‌کند امتناع تکلیف به ضدین به نحو ترتب. و آن نکته تکلیف به غیر مقدور است و در هر دو صورت هست زیرا خطاب به مهم علی تقدیر عصیان در ظرفی که فعلیت پیدا می‌کند [یا عزم بر عصیان اهم، یا عصیان اهم به نحو شرط متأخر] فرض این است که تکلیف به اهم ساقط شده است هنوز پس در آن واحد مکلف هم تکلیف به اهم بر او فعلی است و هم تکلیف به مهم فعلیت پیدا کرده است. و این همان جمع بین ضدین است. یعنی تکلیف به جمع بین ضدین است. معنای اجتماع دو تکلیف فعلی طلب جمع است. بعد می‌فرمایند ان قلت: این طلب جمع چه اشکالی دارد وقتی مکلف خودش به سوء اختیار دچار این مشکل شده است.

زیرا امر به اهم بر او بود و امر به مهم بر او فعلیت نداشت و خودش اهم را عصیان کرد یا عزم بر عصیان آن کرد. قلت: تکلیف به غیر مقدور قبیح و ممتنع است و تفاوتی ندارد به سوء اختیار مکلف باشد یا نباشد. در حکم عقل به قبح و امتناع آن تفاوتی بین اختیاری بودن یا عدم آن نیست. اینکه چرا عقل تفاوتی نمی‌بیند زیرا تکلیف یک امر اعتباری است و جعل آن ممتنع نیست مثل جعل تقیضین نیست اما غرض از تکلیف، انبعاث مکلف و انجام گرفتن متعلق تکلیف است و جایی که متعلق انجامش ممکن نباشد، تکلیف معنا ندارد.

و در این نکته تفاوتی بین تکلیف به غیر مقدور معلق بر امر اختیاری و معلق بر امر غیر اختیاری نیست. ان قلت: اینکه تکلیف به ضدین در عرض هم جایز نیست زیرا دو تکلیف یکدیگر را طرد می‌کنند زیرا هر کدام از دو تکلیف دعوت می‌کند مکلف را به صرف قدرت در متعلق خودش و عدم صرف قدرت در غیر آن و امور مضافاً با آن. و در جایی که در طول هم‌اند چنین مطارده‌ای نیست بلکه امر به مهم دعوت به انجام اهم می‌کند و آن را تأکید می‌کند. و دعوت نمی‌کند به عدم انجام اهم.

پس محذور تکلیف بن ضدین که مطارده بود وجود ندارد در امر ترتبی.

قلت: آخوند دو جواب می‌دهند اولاً: مطارده وجود دارد و تکلیف بر مهم نیز تکلیف به اهم را طرد می‌کند. یعنی وقتی مهم به فعلیت رسید و دعوت کرد به انجام متعلقش، این یعنی دعوت می‌کند به صرف قدرت در آن و عدم صرف در مورد دیگر و این چیزی جز طرد نیست.

زیرا تکلیف فعلی است و متعلق آن با متعلق اهم سازگاری ندارد و قابل جمع نیست.

ثانیاً: طرد از یک طرف کافی است. امر به تطهیر و اهم، مهم را طرد می‌کند و دعوت به صرف قدرت در متعلقش می‌کند.

پس محذور طلب ضدین باز هم محقق است.

ان قلت: تکالیف ترتبی در عرض به کثرت واقع می‌شوند و این کاشف از امکان و وقوع آن است.

وجدان عرفی ما، صحت ترتب را درک می‌کند.

قلت: این موارد یکی از این دو توجیه جا دارد: ۱. مولی و آمر در این موارد حقیقتاً از تکلیف و طلب به اهم، رفع ید می‌کند.

این انکار ترتب است و در این جا دیگر تکلیف به اهم نیست.

۲. این امر به مهم، امر ارشادی به وجود مصلحت در متعلقش می‌باشد. و امر مولوی نیست. و با انجام آن مصلحت، از

عقوبت ترک اهم، کاهش پیدا می‌کند.

[اگر کسی بگوید امر ارشادی ترتبی ممکن شد و هدف قائل به ترتب از همین تأمین می‌شود. جواب این است که اگر ترتب به نحو امر مولوی ممکن باشد مقام اثبات با آن موافق است ولی امر ارشادی نه. زیرا امر ظهور در ارشادیت ندارد. پس بین دلیل اهم و مهم تعارض می‌شود و یکی یا هر دو ساقط می‌شوند.] در حقیقت این توجیه کننده جایی است که ترتب واقع شود.

و در توجیه اول اگر چه امر به اهم برداشته شد اما عقوبت دارد زیرا باعث اجبار مولی به رفع ید از امر و تفویت مصلحت می‌شود.

والسلام.

d. جلسه ۴ / ۳۰۱ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۱۱

مرحوم آخوند برای امتناع ترتب دو دلیل اقامه کرده‌اند. دلیل اول ایشان گذشت که ایشان به دو بیان تقریر کردند. یکی مطارده هر دو امر با یکدیگر بود. و تقریر دوم طرد از طرف امر اهم بود ولو امر به مهم، امر اهم را طرد نکند. به نظر ما هر دو بیان مشکل دارند. تقریب اول ناتمام است و این محذور همان محذوری است که امر به ضدین در عرض واحد دارند.

مرحوم آخوند گفت همان محذور اینجا نیز هست و قائل به ترتب می‌گوید محذور نیست. سرّ عدم وجود محذور این است که در ضدین در عرض واحد، دو تکلیف فعلی مطلق دارد و مشروط نیستند و مکلف قدرت امتثال این دو تکلیف را ندارند.

اما در امر ترتبی، امر به مهم تکلیفی مشروط است و امر به مهم ولو با تحقق شرط فعلی می‌شود اما از مشروط بودن خارج نمی‌شود و مطلق نمی‌شود بلکه به فعلیت می‌رسد. مرحوم آخوند گفتند برای مطارده دو قید می‌خواهیم یکی فعلیت تکلیف و دیگری تنافی دو متعلق و اینجا هر دو محقق شده‌اند.

جواب این است که امر به مهم مشروط است. ولو فعلی شده است اما مشروط است. امر به مهم ولو دعوت به انجام متعلق می‌کند اما هنوز مشروط است به ترک اهم. مطارده در صورتی بود که امر به مهم دعوت به چیزی کند که ملازم باشد با ترک اهم. پس امر به مهم طرد اهم نمی‌کند. و لذا نکته امتناع امر به ضدین فی عرض واحد، اطلاق امرین است و این نکته در ترتب نیست زیرا امر به مهم اطلاق ندارد و مشروط است و دلیل دعوت به ایجاد شرط و موضوعش در خارج نمی‌کند. اما تقریب دوم ایشان که کفایت طرد از ناحیه اهم را مطرح کردند و گفتند با فرض اینکه امر به مهم، امر به اهم را طرد نمی‌کند اما امر به اهم، امر به مهم را طرد می‌کند و اطلاق دارد و اطلاقش اقتضاء می‌کند رفع هر گونه مزاحم و از جمله امر به مهم که فعلی شده است.

این نیز مشکل دارد و امر اهم نیز مطارد امر به مهم نیست مگر بنا بر اقتضای امر به شیء نهی عن ضده. که خود شما هم قائل نیستید. والسلام.

e. جلسه ۵ / ۳۰۲ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۱۲

برهان اول مرحوم آخوند در امتناع ترتب دو تقریر داشت که تقریر اول را رد کردیم و گذشت و آن مطارده از طرف هر دو امر بود.

تقریر دوم این بود که ولو طرد از ناحیه مهم نباشد ولی امر به اهم، مهم را طرد می‌کند و همین برای تعارض و امتناع طلب هر دو کافی است.

امر به اهم اطلاق دارد و فعلی است و امر به مهم را طرد می‌کند.

جواب ما این است که امر به اهم، امر به مهم را طرد نمی‌کند. به لحاظ رتبه‌ای که امر به مهم فعلی است امر اهم آن را طرد نمی‌کند.

امر به اهم دعوت به انجام اهم می‌کند. اگر قائل شدیم به شیء مقتضای نهی از ضدش می‌باشد حرف شما صحیح بود زیرا فرضاً ضد ازاله حرام بود و نماز نخوان با نماز بخوان منافات دارد.

ولی شما که این مبنا را قبول ندارید و اگر از اطلاق امر استفاده کنید که در همه جا از جمله ظرف فعلیت و اشتغال به مهم، دعوت به انجام متعلقش می‌کند ولی باید توجه کرد که این جایی است که امر به مهم، موضوعش شکل نگیرد و موضوع آن عصیان اهم بود و انجام اهم مساوق با اعلام موضوع مهم است.

امر به اهم دعوت به عدم تحقق موضوع مهم می‌کند، اما اگر موضوع مهم محقق شد، دیگر حرفی ندارد.

و وقتی موضوع مهم محقق شود، یعنی رتبه عصیان امر به اهم (چون موضوع عصیان اهم بود) و در این رتبه که عصیان الاهم مفروض است (چون موضوع مهم بود) دیگر رتبه امر به اهم نداریم و فقط امر به مهم است.

پس امر به اهم درگیر و ناسازگار با امر به مهم نیست بلکه فقط در رتبه قبل امر به اعلام موضوع مهم می‌کند.

در ظرف و رتبه عصیان امر به اهم است ولی هیچ محکومیتی و هیچ دعوت و بحثی ندارد و لذا امر به مهم با آن منافات ندارد.

والسلام.

f. جلسه ۳۰۳ / ۶ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۱۳

بحث در براهین مرحوم آخوند بود و گفتیم تکلیف ترتبی به لحاظ اختلاف رتبه تکلیف به اهم و تکلیف به فهم، مشکلی ندارد.

اساس کلام همین اختلاف رتبه است. اگر امر شود اگر از ناحیه خودت و عزم خودت ازاله را ترک کردی، نماز بخوان این مشکلی ندارد.

امر به تکلیفین متضادین در وجود، چون جمع بین ضدین ممکن نیست، پس امر نیز ممکن نیست.

در ضدین در عرض واحد، چون برگشت تکلیف جمع بین ضدین است، امر ممکن نیست.

اما آیا در موارد ترتب نیز چنین است و ترتب اینگونه نیست به صورتی که حتی اگر جمع بین ضدین ممکن بود، باز هم جمع خواسته نشده بود.

مرحوم نائنی می‌گویند تصور کنید تکلیف مترتبین قابل جمع باشد ولی آیا اگر جمع کرد دو امتثال انجام داده است؟ خیر چون امر به یکی ترتبی بود و چه بسا در ظرف امتثال اهم اصلاً ملاک نداشته باشد.

و سر همه اینها اختلاف رتبه است.

سؤال این است اختلاف رتبه چطور حل مشکل می‌کند در حالی که مشکل از امتناع جمع بین ضدین، اجتماع و عدم

قدرت در زمان واحد بود نه در رتبه واحد.

امر به ضدین به نحو مطلق ممکن نیست زیرا در حقیقت دعوت به جمع است و چون هر یک از دو تکلیف مطارد یکدیگرند جمع ممکن نیست و لذا دعوت به آن نیز ممکن نیست.

پس همه مشکل این مطارده و ناسازگاری است.

حال آیا این مطارده در ترتب نیز هست. آیا در ظرف عصیان که امر به اهم است و امر به مهم نیز هست مطارده هست؟ خیر. زیرا در یک رتبه نیستند.

امر به مهم دعوت به انجام خودش نمی‌کند بلکه دعوت به انجام اهم می‌کند ولی اگر مقتضی امتثال در ناحیه اهم مختل شد که همان عزم و اراده مکلف است در آن صورت مهم دعوت به انجام مهم می‌کند.

و در این صورت مطارده نیست زیرا در این فرض دیگر اهم نیست و دعوت اهم نیست و مطارده نیست.

اگر مقتضی فعل اهم باشد، امر به مهم نیست و اگر مقتضی فعل نباشد، مانعیتی نیست چون امر به اهم دیگر اقتضائی ندارد و مطارده‌ای نیست.

پس فعلیت هر دو امر در عرض یکدیگر است اما رتبتاً مختلفند.

در این بین تمناع نیست. زیرا فعل مهم که باعث ترک اهم نشد. امر به مهم نیز که باعث ترک اهم نشد. پس آنچه باعث

ترک اهم شد عدم مقتضی آن بود. و در این صورت امر به مهم هیچ درگیری با اهم ندارد.

و این بی‌تأثیری یعنی عملاً نه اینکه امر تأثیر ندارد.

و به تعبیر دیگر این دو در یک زمانند اما در دو رتبه.

والسلام

g. جلسه ۷ / ۳۰۴ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۱۴

بحث در براهیم مرحوم آخوند و جواب از آن‌ها بود. بیان و اشکال سومی در کلام آخوند برای اثبات امتناع ترتب آمده است.

ایشان می‌فرمایند از لوازم ترتب، تعدد عقاب بر مکلفی است که موظف بر تکالیف مترتبه است.

تعدد عقاب به تعدد تکالیف مترتبه.

و وجدان و ارتکاز با این موافق نیست عقاب باید به نسبت به میسور از امتثال باشد.

و لذا مرحوم میرزای شیرازی با اینکه قائل به ترتب بود ولی به دنبال راه حلی برای این اشکال بود.

در جواب آخوند مرحوم صدر گفته‌اند شما فرض کنید مکلف نمی‌تواند دو تکلیف که در دو زمان طولی است را امتثال

کند. مثلاً نمی‌تواند دو روز روزه متتابع از ماه رمضان بگیرد یا باید امروز بگیرد و فردا افطار کند یا فردا بگیرد.

حال اگر امروز معصیت کرد و در فردا نیز روزه نگرفت، چند عقاب دارد؟ از لوازم وجود تکلیف استحقاق عقوبت

است. و لذا در این مورد او عقاب می‌شود.

هر جوابی شما در این مورد مطرح کنید در نقض خودتان نیز جاری است.

جواب حلی این مسئله و این اشکال این است که:

(بر خلاف مرحوم خوئی که تعدد عقاب را پذیرفته‌اند.)

تعدد تکلیف در ترتب مستلزم تعدد عقاب نیست. این را به چند بیان می‌شود گفت مثلاً مقدمه واجب، واجب است ولی عقابی ندارد.

چه اشکالی دارد تکالیف ترتبی هم‌شکل اوامر و نواهی غیریه باشند که الزام هست اما عقاب ندارد. البته به نکته دیگر و آن اینکه چون مکلف در تمام امتثال عجز از جمع هر دو دارد.

عقوبت مکلف به خاطر جمع بین دو عصیان است.

بیان دیگر که در کلمات دیگران نیست.

ما برای تکلیف ترتبی احتیاج به امر به دو مزاحم داشته باشیم. مولی امر می‌کند به جامع بین تطهیر المسجد والصلوة علی تقدیر ترک تطهیر.

در اینجا جامع مأمور به است و وقتی عصیان کند جامع را، یک عقاب بیشتر جا ندارد.

پس نقض آخوند وارد نیست. و ما هم جواب نقضی داریم و هم جواب حلی.

والسلام

h. جلسه ۸ / ۳۰۵ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۱۵

بحث در دلیل سوم آخوند بود که دلیل نقضی بود. و آن تعدد عقاب به تعدد تکلیف در مقام اثبات تکلیف ترتبی است.

وقتی تکلیف باشد استحقاق عقوبت نیز هست و گرنه اگر تکلیف باشد و عقاب و استحقاق عقوبت نباشد که دیگر

تکلیف الزامی نیست: اگر در مواردی استحقاق عقوبت نفی شد یعنی تکلیف نیز منتفی است.

دو جواب به این استدلال ایشان ارائه کردیم. جواب نقضی گذشت و جواب حلی این بود اگر شما استحقاق عقوبت

در موارد امر ترتبی را خلاف وجدان دانستید دلیل بر وجود استحقاق عقوبت نیست و تکلیف نیز هست.

یعنی جایی ممکن است تکلیف الزامی هم باشد اما عقوبتی نباشد و به وجوب وحدت گیری مثال زدیم که حکم هست

اما استحقاق عقوبت نیست.

پس در استحقاق عقوبت علاوه بر تکلیف و الزام قیود دیگری معتبر است مثل نفسی بودن تکلیف و یک شرط دیگر

قدرت مکلف بر انجام متعلق تکلیف به طور مطلق انفراداً و جمعاً.

برای استحقاق عقوبت قدرت بر عدم مخالفت کافی نیست بلکه قدرت بر امتثال و انجام آن معتبر است.

و لذا اگر بگویید اگر افطار کردی باید پرواز کنی گرچه مکلف قدرت بر عدم مخالفت دارد اما این حکم قبیح است زیرا

قدرت بر پریدن ندارد. ولو قدرت بر عدم مخالفت دارد به این صورت که اصلاً افطار نکند.

و اثر این تکلیف ترتبی سقوط عدالت به خاطر اصرار بر گناه است ولو عقاب و جواب سوم اینکه از کجا تعدد عقاب

در موارد تعدد تکلیف ترتبی خلاف وجدان است.

و لذا میرزای نائینی و مرحوم خوئی قائل به تعدد عقاب شده‌اند.

معیار در استحقاق عقوبت عصیان و قدرت بر مخالفت است.

مرحوم نائینی جواب نقضی چهارمی ارائه کرده‌اند، و آن نقض به واجبات کفایی است، اگر همه مکلفین واجب کفایی

را ترک کردند، یک عقوبت می‌شوند؟ یا متعدد؟

از واضحات است که همه عقاب می‌شوند ولو یک اطاعت بیشتر نداشت.

در واجبات کفایی تعدد عقاب است با تعدد مکلفین و در ترتب تعدد عقاب است با وحدت مکلف. و در هر دو مورد

قدرت بر جمع در امتثال ندارند.

پس تعدد عقاب محذوری ندارد. همان‌طور که در واجب کفایی محذور ندارد.

البته به این کلام می‌شود اشکال کرد که در واجب کفایی به خاطر تعدد مکلف، تعدد عقاب است و عقل در موارد

وحدت مکلف تعدد عقاب را صحیح نمی‌داند.

تا اینجا سه دلیل بر امتناع ترتب بیان شد و ردّ شد. دو برهان دیگر در غیر کفایه آمده است:

دلیل چهارم بر امتناع ترتب که در کلام شیخ نیز به آن اشاره شده است و آن اینکه اساس ترتب متوقف بر معقول بودن

شرط متأخر است.

و اگر شرط متأخر را انکار کردیم، ترتب نیز ممتنع خواهد بود.

جواب این دلیل این است که شرط متأخر ممکن است و لو لا که مرحوم شیخ از قائلین به امتناع شرط متأخر است

می‌گفتیم امتناع شرط متأخر وهم است و اصلاً تعبیر به شرط در ناحیه تکلیف و مسامحه است و شرط حقیقی نداریم. که

قبلاً گذشت.

دلیل پنجم: با اثبات ترتب فقط امکان ترتب را اثبات می‌کند اما در مقام اثبات و اطلاقات ادله، دلیلی بر وقوع ترتب

ندارید و ترتب عرفی نیست. و اطلاقات ادله منزل به عرف است و عرف از اطلاقات ادله ترتب نمی‌فهمد.

و جواب این نیز روشن است که ترتب در عرف رواج دارد و هیچ اشکالی در حمل اطلاقات ادله بر ترتب وجود ندارد.

و حتی ما بالاتر می‌گوئیم اگر قائل به امتناع هم شدیم، اینقدر تکالیف ترتبی عرفی ظاهر است که مجبور به توجیه آنها

خواهیم شد.

و اطلاقات ادله نیز باید توجیه شود.

حاصل تا اینجا اینکه هیچ کدام از وجوه امتناع، صحیح نبود و وقتی دلیل بر امتناع مسئله‌ای نباشد، بر متمکن بودن

خود باقی است.

والسلام.

دو نکته در کلام آخوند باقی مانده است:

۱. تعدد عقاب

۲. استثناء از امتناع ترتب.

مرحوم صدر در بحث تعدد عقاب تفصیلی قائل شده‌اند.

گاهی تکلیف ترتبی جدای از عصیان اهم ملاک دارد ولی مکلف قدرت بر امتثال تکلیف مهم ندارد.

مرحوم صدر فرموده‌اند در این موارد تعدد عقاب جا ندارد و عصیان در تکلیف یک عقاب خواهد داشت.

اما گاهی عصیان هم باعث ایجاد ملاک در مهم می‌شود به نحوی که اگر تکلیف به اهم نبود تا عصیان شود، تکلیف به مهم اصلاً ملاکی نداشت.

در این موارد ترک هر دو تکلیف، دو عقاب دارد. زیرا خود مکلف زمینه ایجاد ملاک را درست کرد و خودش آن را تفویض کرد.

در فرض اول که ملاک هر دو مورد با قطع عصیان مکلف ثابت است، فوات احد الملائکین قهری است و لذا فقط یک ملاک را مکلف می‌تواند تضييع کند و لذا یک عقاب دارد و اگر دو عقاب باشد عقاب بر غیر اختیاری خواهد بود. زیرا چه مکلف بخواهد و چه نخواهد یکی از دو ملاک حتماً از بین خواهد رفت.

برخلاف فرض دوم که هر دو ملاک فوات اختیاری می‌شوند و مکلف می‌توانست کاری کند که هیچ کدام از دو ملاک تفویض نشوند و آن اینکه اهم را انجام دهد و در این صورت مهم اصلاً ملاکی ندارد تا فوت شود.

عرض ما نسبت به این کلام ایشان این است که درست است اغراض از وحی مولی را اگر مکلف تفویض کند عقاب دارد اما عقاب معلول هتک مولی است و از موارد آن مخالفت با خطاب مولی است و در این جهت تفاوتی بین تفویض ملاک و عدم آن نیست.

پس در غرض اول هم تعدد عقاب هست.

مرحوم آخوند نسبت به بحث امتناع ترتب استدراکی ذکر می‌کنند و لذا ما گفتیم ایشان تفصیل می‌دهد.

ایشان فرمودند ترتب معقول نیست ولی یک جا با امر و ترتب قابل تصحیح است.

اگر تکلیف به اهم مضیق باشد و تکلیف به مهم موسع باشد و مهم در بخشی از وقتش با اهم درگیر است در این صورت نافی ندارد.

یعنی گاهی تکلیف اهم و مهم هر دو مضیقند. در اینجا تکلیف ترتبی نامعقول است.

اما اگر تراحم بین تکلیف موسع و مضیق بود. و تکلیف موسع در بخشی از وقت با آن درگیر است در این جا با امر

تکلیف موسع را تصحیح می‌کنیم و نیازی به احراز ملاک نداریم.

امر نسبت به این فرد مزاحم، قصوری به لحاظ مقتضی ندارد یعنی مقتضی امر وجود دارد و این حصه از مهم، امر

اقتضائی دارد.

و این فرد اگر چه امر فعلی ندارد و دلیل واجب اهم منافات با فعلیت آن دارد، اما همان امر اقتضائی که هست برای تصحیح آن کافی است.

و آنچه وادار کرد رفع ید از تکلیف مهم بشود، حکم عقل بود و عقل بیش از تخصیص فعلیت حکمی ندارد. کانه دلیل امر دو دلالت دارد. یک دلالت وجود اقتضاء طلب است و یک دلالت دیگر فعلیت طلب است. و آنچه عقل در موارد تراحم حکم به تخصیص وجود داشت آن می‌کند دلالت فعلیت طلب است نه اقتضاء طلب. و عقل نفی آن را نمی‌کند.

و به عبارت دیگر، از کلامات آخوند در بحث اجتماع امر و نهی برمی‌آید که ادله تکالیف ظهور در فعلیت طلب ندارد بلکه ظهور در اقتضاء الطلب دارند و لذا با یکدیگر درگیری دارند.

بنابراین اطلاق دلیل مهم نسبت به این حصه قصوری ندارد و فقط مانع دارد.

در این جا (اجتماع امر و نهی) فرموده‌اند اگر در صحت عبارت قصد امتثال را معتبر بدانیم در اینجا چون امر اقتضائی هست عمل باز هم صحیح است و قصد امتثال نیز صحیح است.

این تمام کلام آخوند بود.

ما عرض می‌کنیم در مواردی که امر تخصیص خورد با وجود تخصیص، چگونه امر اقتضائی را کشف کنیم. و تخصیص مانند این است که از ابتداء مضافاً انشاء کرده است و موارد جدی آن را شامل نمی‌شود و لذا کاشف از امر اقتضائی نداریم.

والسلام.

ج. جلسه ۳۰۷ / ۱۰ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۱۹

در مورد اثبات ترتب براهینی اقامه شده است. اگر چه ما با رد کلام آخوند در حقیقت ترتب را اثبات کردیم.

اولین بیان کلام مرحوم نائینی در اثبات امکان ترتب است.

ایشان از پنج مقدمه کمک گرفته‌اند.

مقدمه اول: آنچه در تکلیفین مترتبین هست و به عنوان محذور قابل تصور است، طلب جمع بین ضدین است.

اگر ترتب مستلزم طلب جمع بین ضدین باشد، ممتنع خواهد بود. حال باید دید آیا چنین محذوری وجود دارد؟

منشأ امتناع ترتب طلب جمع بین ضدین است و باید دید منشأ این چیست؟

آیا ثبوت در تکلیف است؟ یا فعلیت در تکلیف منشأ طلب جمع است؟

منشأ فعلیت در تکلیف اطلاق دو طلب است. آیا اطلاق طلب اهم و طلب مهم منشأ طلب جمع بین ضدین است.

به نظر ایشان منشأ همین اطلاق دو طلب است و گفته‌اند شاهد این است که در غیر طلب ضدین، منشأ طلب جمع

اطلاق خطا بین است. اقم الصلوة یعنی چه روزه بگیری و چه نگیری و صنم یعنی چه نماز بخوانی و چه نخوانی.

و لذا در آن واحد بر او هم نماز واجب است و هم روزه.

پس منشأ طلب جمع اطلاق دو طلب است. و این واقع الجمع است. نه اینکه به عنوان جمع خواسته شده باشد. اگر اطلاق تکلیف حتی در یک تکلیف گرفته شود دیگر به طلب جمع منتهی نخواهد شد. و لذا حتی اگر مکلف قدرت بر جمع هم داشته باشد باز هم از او خواسته نشده است.

آیا در موارد ترتب فعلیت اهم و مهم به طلب جمع منتهی می‌شود یا اطلاق دو طلب فعلی به طلب جمع منتهی می‌شود؟ روشن شد اطلاق دو طلب فعلی مانع است نه فعلیت طلب. اگر یکی از دو طلب مقید باشد به عصیان دیگری و تصور کنیم مکلف می‌تواند جمع بین ضدین کند آیا جمع بین دو تکلیف **مضاد** کرد امتثال دو امر کرده است؟ خیر.

پس در تکلیف به متزاحمین متساویین منشأ محذور، اطلاق طلب است و اگر اطلاق نباشد باز هم محذوری نخواهد بود.

ایشان در ادامه می‌فرمایند اساس اینکه قدرت شرط است مترتب بر این است که تنافی از اصل خطاب نشأت می‌گیرد یا از اطلاق خطاب.

تزاحم بین دو خطاب آیا ناشی از اصل خطاب است یعنی باعث سقوط اصل خطاب است یا باعث سقوط اطلاق خطاب است.

اگر باعث سقوط اصل خطاب شود، هر دو خطاب ساقط می‌شوند و یک خطاب جدید متولد می‌شود که امر به جامع است و لذا مخالفت آن یک عقاب بیشتر ندارد.

اما اگر باعث سقوط اطلاق خطاب شود، اصل خطاب هست و در صورت سقوط اطلاق خطا بین می‌شود.

بعد می‌فرمایند عجب است مرحوم شیخ در رسائل در باب تعادل و تراجیح حرفی زده است که روح ترتب است.

آنچه مرحوم خوبی از نائینی نقل می‌کند بحث سببیت در امارات است که دین مشکل دارد ولی مرحوم کاظمی عبارت رسائل را نقل کرده است که شیخ فرموده‌اند آیا اصل در متعارضین تساقط است یا عدم تساقط. مشهور قائل به تساقط هستند اما شیخ می‌گوید چرا اصل این باشد؟ اصل بر تخییر است.

زیرا در خبرین متعارضین دو دلیل بر حجیت خبر داریم. آیا محذور در شمول دلیل حجیت نسبت به خبرین است یا محذور در اطلاق دلیل نسبت به خبرین است؟

محذور اطلاق است. می‌گوید به این خبر عمل کن مطلقاً چه به خبر دیگر عمل کنی و چه نکنی و کذا للعکس.

ولی اگر عمل بر هر خبری مشروط به عمل نکردن به خبر دیگر باشد، محذوری ندارد و دلیل حجیت خبرین را اینگونه شامل می‌شود و لذا اصل بر تخییر است.

مرحوم نائینی می‌گویند این همان ترتب است و شما که دو ترتب را حل کرده‌اید چرا ترتب یک طرفه را ممتنع می‌دانید؟ والسلام.

گفتیم مرحوم نائینی گفتند در موارد تراحم اطلاق دو خطاب ساقط می‌شود نه اصل خطاب و در موارد اهم و مهم فقط اطلاق مهم ساقط می‌شود نه اطلاق آن.

و بعد هم کلامی از شیخ نقل کرد که در خیرین متعارضین بحث ترتب را تصور کرده است.

مرحوم خوئی در اجود به این کلام شیخ اضافه‌ای دارند و آن اینکه بنا بر مسلک سببیت اصل تخییر است اما بنابر مسلک طریقت اصل تساقط است.

ولی به نظر ما اگر این ضمیمه درست باشد طبق مسلک طریقت هم جا دارد.

مرحوم اصفهانی این مقدمه مرحوم نائینی را نقل نکرده است.

مرحوم امام به مرحوم نائینی دو اشکال می‌کنند و می‌فرمایند اشکال شما به شیخ وارد نیست. شیخ حجیت تخییری را بر مسلک سببیت قائل است ولی این ربطی به ترتب ندارد. زیرا اولاً آنچه محل نظر شیخ است در تعادل و تراجیح مقام امتثال مکلف است. یعنی هر دو تکلیف ثبوت آنها مفروض است ولی مکلف قدرت بر جمع ندارد. و لذا شیخ قائل به تخییر شده است اما در بحث ترتب، بحث این است که جعل ترتبی اصلاً معقول است یعنی دو تکلیف مفروض نیست.

شیخ در تعادل و تراجیح گفته است جایی که تکلیف مفروض است و فقط جمع در امتثال ممکن نیست، مکلف مخیر است به خلاف بحث ترتب.

و ثانیاً بر فرض که هر دو شکل یکی باشد ولی آنچه موضوع تکلیف ترتبی است عصیان اهم است و آنچه در بحث تعادل و تراجیح است ترک احدهما است نه عصیان احدهما و چه قدر بین این دو تفاوت است.

به نظر ما از مرحوم امام عجب است و ایشان نکته اساسی کلام نائینی را تلقی نکرده‌اند. درست است مشکل در ترتب به لحاظ جعل است اما جعل به لحاظ امتثال. و می‌گویند تکلیف ترتبی به طلب جمع بین ضدین برمی‌گردد و می‌گویند چون جمع بین ضدین در مقام امتثال ممکن نیست. پس تکلیف ترتب ممکن نیست.

در این صورت تفاوتی با تعادل و تراجیح ندارد.

و اصلاً خود شیخ در کلامش این دور را به هم قیاس کرده است.

و اشکال دوم ایشان نیز وارد نیست و در هر دو جا موضوع ترک است. در ترتب ترک الایم و در تعادل و تراجیح ترک احدهما و عصیان از مصادیق ترک است و لذا مثل مرحوم نائینی تصریح کرده‌اند که ترتب فقط در صورت عصیان اهم نیست بلکه در صورت ترک اهم ولو از جهل باز هم ترتب می‌آید.

حاصل اینکه کلام مرحوم نائینی در مقدمه اولی تمام است و اشکال ایشان به شیخ وارد است.

و حاصل این مقدمه این بود که مشکل در ترتب، طلب جمع است و منشأ این مشکل اطلاق دو تکلیف است نه فعلیت تکلیف.

والسلام.

/. جلسه ۳۰۹ / ۱۲ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۲۱

مقدمه دوم که مرحوم نائینی متعرض آن شده‌اند که تکلیف مهم در موارد ترتب تکلیفی مشروط است یعنی وجوب مهم مشروط است به شرطی که بدون تحقق آن تکلیفی به مهم نیست.

مرحوم نائینی فرموده‌اند در این صورت هر شرطی در واجبات مشروطه به دخالت در موضوع بر می‌گردد و تضییق و تقیید موضوع است.

و تحقق شرط در خارج موجب خروج واجب مشروط از مشروط بودن نمی‌شود.

واجب مشروط با تحقق یافتن شرط آن، باز هم مشروط است. تفاوت این است که قبل از تحقق شرط غیر فعلی است و بعد از تحقق شرط فعلی می‌شود.

نه اینکه بعد از تحقق شرط مطلق می‌شود، کسانی که چنین تصویری دارند خلط کرده‌اند بین قضایای حقیقیه و خارجییه. در قضایای خارجییه، شرط داعی بر جعل است و خود جاعل متکفل تحقق شرط است و تحقق شرط در خارج داعی به انشاء مطلق جعل می‌شود.

اما در قضایای حقیقیه تحقق یا عدم تحقق موضوع بر عهده خود مکلف گذاشته شده است.

و بزنگاه اشتباه قائلین به امتناع ترتب همین است که تصور کرده‌اند واجب مشروط بعد از شرط مطلق می‌شود.

و مرحوم آخوند نیز قبول دارند شرط دخیل در موضوع است ولی شاید اینجا اشتباه کرده‌اند. و همان‌طور که در موارد دیگری نیز اشتباه کرده‌اند.

اینکه آخوند قبول دارند چون تقسیم کرد واجب را به شرط و مطلق و مشروط را قسیم مطلق قرار داد و جدا کرد آنها را و اگر قرار بود مشروط نیز مطلق شود دیگر قسیم آن نبود.

یکی از مواردی که ایشان اشتباه کرده‌اند در شرط متأخر است و یکی در ترتب است و یکی نیز در استصحاب است. در شرط متأخر آن حالت انتزاعی را شرط تصور کرده‌اند مثلاً تعقب شرط و پس در حقیقت آن وجود متأخر مدخلیتی ندارد و شرط از گذشته حاصل شده است.

در ترتب نیز که محل بحث ماست.

و اشکال سوم که در استصحاب است در احکام وضعیه آخوند تفصیل دارند و فرموده‌اند سبب و شرط تکلیف مجعول نیست بلکه تکوینی است.

مثلاً سببیت زوال برای وجوب جعل نیست و بعد ادامه داده‌اند قسمی از احکام وضعیه مجعول مستقل هستند و قسمی مجعول به تبع هستند.

در همان قسم اول که دخالت تکوینی محسوب شده است منشأ آن همین جاست. مرحوم اصفهانی این قسمت را تعقیب کرده‌اند و گفته‌اند آنچه وادار کننده نائینی به این کلام بوده است همین است که در این مورد حکم از حیثه جعل شارع خارج می‌شود.

ربط این دو بحث این است که چون وجوب را مطلق تصور کرد پس تأثیر محقق شرط در تحقق حکم و وجوب تکوینی است.

یعنی آنچه باعث شد این حکم مطلق به وجود بیاید تحقق شرط در خارج است و این یعنی دخالت تکوینی دارد و از دست شارع خارج است.

مرحوم نائینی منشأ این اشتباهات را همین تخیل می‌داند که تحقق شرط در خارج باعث اطلاق وجوب می‌شود. و منشأ این خلط هم خلط بین قضایای حقیقیه و خارجییه است. و قضایای شرعیه قضایای حقیقیه‌اند.

و اگر پذیرفتیم وجوب مشروط بعد از تحقق شرط همچنان مشروط است مشکل ترتب حل می‌شود. زیرا آنچه مشکل دارد اطلاق دو وجوب است.

و همان‌طور که عرض هم در حدوث و هم در بقاء احتیاج به محل دارند شرط در واجبات مشروط هم واسطه در حدوث حکم است و هم واسطه در بقاء حکم است و اگر آن شرط منتفی شود حکم نیز منتفی می‌شود. و کسانی که فکر کرده‌اند بعد از تحقق شرط مطلق می‌شود تصور کردند که شرط فقط واسطه در حدوث است نه در بقاء حکم. والسلام.

m. جلسه ۱۳ / ۳۱۰ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۲۵

بحث در کلام مرحوم نائینی بود. ایشان فرمودند امتناع ترتب ناشی از توهمی است که واجب مشروط با تحقق شرطش مطلق می‌شود.

ایشان گفتند تحقق واجب مشروط باعث فعلیت آن می‌شود نه مطلق شدن آن.

و این عده چون دیده‌اند واجب مطلق فعلی است و حالت منتظره‌ای ندارد و مخالفت با آن باعث عقوبت است، و دیده‌اند واجب مشروط که شرطش محقق شده است همین‌طور است، تصور کرده‌اند پس واجب مشروط نیز مطلق شده است.

مرحوم اصفهانی بعد از ذکر این مقدمه چند اشکال به نائینی می‌کنند.

نائینی گفت تمام مشروط وجوب بازگشت به موضوع می‌کنند و با تحقق شرط واجب مشروط فعلی می‌شود.

و منشأ این حرف این است که اگر مشروط به موضوع برنگردد امر تشریحی و انسانی به امر تکوینی بدل می‌شود و دیگر انشائی و تشریحی نباشد. و برگشت شرط به وعده به انشاء است بلکه اخبار از تحقق است زیرا حکم مولود شرط است و بعد از تحقق شرط حکم محقق خواهد بود. و شارع تنها می‌تواند اخبار از آن بکند.

و این خلاف ظاهر همه ادله است.

و منشأ دیگر این است که لازمه اینکه شرط جزء موضوع نباشد این است که دخالت شرع نه تکوینی باشد و نه

تشریحی.

مرحوم اصفهانی می‌گوید:

به کلام ایشان در منشأ اول چند اشکال وارد است.

اول: خلط بین مقتضی و شرط. اگر شرط جزء موضوع نباشد شما گفتید لازمه‌اش تولد حکم از شرط است و این خلط بین مقتضی و شرط است. حکم در تمام موارد از مقتضی متولد می‌شود نه از شرط. و شرط فقط زمینه تولید و تأثیر را ایجاد می‌کند.

پس اگر شرط را جزء موضوع قرار ندهیم مشکل تکوینی بودن احکام پیش نمی‌آید.

دوم: اگر شرط جزء موضوع نباشد شما محذوری ذکر کردید که حکم مولود شرط می‌شود و شرط مؤثر در تحقق حکم خواهد بود ولی نکته اینجاست اگر شرط تکوینی باشد تأثیر آن تکوینی خواهد بود و اگر اعتباری باشد تأثیر آن نیز اعتباری خواهد بود.

و شرط اینجا اعتباری است نه تکوینی. پس تأثیر شرط ولو تکوینی باشد اما اختیار آن به دست شارع است. نتیجه حرف یا این می‌شود که حکم مجعول بالاصالة نیست بلکه مجعول بالتبع است اما باعث نمی‌شود از اعتباری بودن خارج شود.

سوم: شرط در احکام شرعیه به معنای دقیق فلسفی شرط است چه شرط طلب و جعل باشد و چه شرط مطلوبیت باشد.

و معنای دقیق فلسفی یعنی شرط یا متمم فاعلیت فاعل است و یا مکمل قابلیت قابل است.

و یعنی حقیقتاً شارع طلب نمی‌کند الا در فرض تحقق شرط.

پس در فرض تحقق شرط هم انشاء الطلب است هم فعلیت طلب.

چهارم: هدف شما این بود که شرط با تحقق در خارج ملغی نباشد و مشروط با تحقق شرط در مشروطیت خارج شود. این هدف با جزء موضوع نبودن شرط نیز سازگار است به این بیان که شرط دخیل در حکم است و اگر دخیل در حکم بود ولو مغایر موضوع باشد همیشه دخیل در حکم خواهد بود و حکم منوط به آن خواهد بود و با تحقق آن در خارج واجب مشروط، مشروط خواهد ماند. اشکال پنجم را نیز خودتان مراجعه کنید. والسلام.

n. جلسه ۱۴ / ۳۱۱ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۲۶

مقداری از کلام مرحوم نائینی را ذکر کردیم. اشکالات مرحوم اصفهانی به مقدمه دوم ایشان را نیز ذکر کردیم.

اشکالات ایشان مبتنی از غفلت منظور نائینی است. آنچه غرض مرحوم نائینی بود این بود که اگر واجب مشروط با تحقق شرطش از مشروط بودن خارج می‌شد ترتب امکان نداشت. یعنی دو واجب متزاحم اگر هر دو اطلاق داشته باشند

چه ابتداءً و چه بقاءً منتهی به طلب جمع بین ضدین می‌شود.

مرحوم نائینی برای اثبات اینکه واجب مشروط با تحقق شرطش از مشروط بودن خارج نمی‌شود فرمود شرط وجوب، به موضوع تکلیف بر می‌گردد.

این هدف مرحوم نائینی بود. یعنی تحقق شرط در خارج موجب خروج از مشروط بودن نمی‌شود زیرا مشروط در حکم موضوع تکلیف است.

هدف ایشان فقط این است نه اینکه شرط را در مقابل مقتضی قرار دهد یا ندهد.

تکلیف نسبت به تحقق یا عدم تحقق شرط ساکت است و تفاوتی ندارد شرط را جزء موضوع قرار دهید که نائینی می‌گوید یا شرط را خارج از موضوع قرار دهید که اصفهانی می‌گوید و در هر صورت تحقق شرط باعث خرج واجب از مشروط بودن نمی‌شود.

و ایشان اصلاً در صدد معنا کردن شرط نبودند تا اشکال شود شما خلط بین شرط و مقتضی کرده‌اید.

مرحوم نائینی گفت عده‌ای خلط بین قضایای خارجیه و حقیقیه است و در قضایای خارجیه ترتب ممکن نیست. در قضایای خارجیه تشخیص موضوع بر عهده خود جاعل است اما در قضایای حقیقیه تشخیص تحقق موضوع بر عهده مکلف است.

پس حلّ قضیه در همین است که قضایای شرعیه حقیقیه‌اند و موضوع را باید مکلف تشخیص دهد و موضوع اهم که مطلق است و موضوع مهم عصبان اهمّ از روی میل و رغبت و نفس خود مکلف است نه به جهت امر مهم.

و مهم که مشروط است با تحقق شرطش مشروط خواهند ماند و در صدد تعریف شرط نیستند.

پس اشکالات مرحوم نائینی هیچ کدام وارد نیستند و ناشی از غفلت هدف و کلام نائینی است.

حاصل اینکه کلمات مرحوم نائینی در مقدمه دوم تمام است کاملاً و هیچ اشکالی به آن وارد نیست.^۱

مرحوم صدر در توضیح کلام نائینی گفته‌اند: اینکه شرط جزء موضوع است یا منظور این است که شرط تأثیرش در

تحقق حکم به نحو تکوینی و حقیقی است و یا اینکه تأثیر شرط اعتباری است چون جزء موضوع است.

یعنی نحوه دخالت شرط در حکم مثل دخالت موضوع در حکم است که کاملاً اعتباری است و مرحوم نائینی می‌گویند

شرط موضوع حکم است نه موارد حکم و تحقق حکم عند تحقق شرط به خاطر اعتبار است.

ادامه در جلسه بعد. ان شاء الله تعالی. والسلام

۵. جلسه ۱۵ / ۳۱۲ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۲۷

مرحوم صدر گفتند شرط اگر وزان تکوین باشد سه وجه می‌تواند داشته باشد. ۱. سبب باشد حقیقتاً ۲. شارع جعل

سببیت کند برای شرط فعلیت به حکم ۳. وجود علمی شرط به علم مولی شرط حقیقی است.

۱. اشکالات مرحوم اصفهانی به ایشان وارد است و این حرف ناشی از غفلت از کلام اصفهانی است.

و در قبال آن اینکه تأثیر شرط از سنخ تأثیر حقیقی و تکوینی نباشد بلکه از سنخ تأثیر اعتباری باشد مثل تأثیر موضوع در حکم.

مرحوم نائینی می‌خواهند بگویند تأثیر شرط از قسم دوم است و اینکه چطور حل مشکل می‌کند به سه بیان قابل ارائه است:

بیان اول: اگر شما شرط را مؤثر حقیقی و تکوینی بدانید ترتب امتناع دارد چون دو حکم در یک زمان که ضدین می‌باشند و مکلف را تحریک می‌کنند و تکویناً تکلیف وجود دارد ولی اگر شرط اعتباراً دخالت داشته باشد این باعث تعدد موضوع حکم می‌شود و گویا مکلف دو شخص است و مشکلی ندارد.

در تکوین واحد قابل تعدد نیست بر خلاف اعتبار که مکلف غیر عادی تکلیف به اهرام دار دو مکلف عاصی تکلیف به مهم دارد و این مشکلی ندارد.

مرحوم صدر خودشان اشکال می‌کنند به این بیان که فرض این است که اگر بنا باشد شرط به نحو تکوین دخالت کند موجب تعدد عنوان نمی‌شود اما اگر اعتباری باشد موجب تعدد عنوان می‌شود. این تعدد عنوان حل مشکل طلب ضدین نمی‌کند. آیا مکلف واحد اگر دو عنوان داشته باشد می‌شود از او طلب جمع بین ضدین کرد.

بیان دوم: شرط جزء موضوع است و دخالت آن تکوینی نیست، اگر شرط دخالت تکوینی داشته باشد نتیجه‌اش این می‌شود که به مجرد تحقق، موضوع در حق مکلف محقق قاست اما اگر اعتباری باشد حکم هم در حدوث و هم در بقاء منوط به آن است.

اما اگر تکوینی بود با تحقق موضوع حکم محقق است و در بقاء احتیاج به علت ندارد برخلاف اینکه دخالت شرط اعتباری باشد که حکم حدوثاً و بقاءً منوط به وجود شرط است.

و وقتی عصیان که شرط است اعتباراً دخالت داشته باشد یعنی حدوث و بقاء آن شرط است و در این صورت ترتب صحیح است.

و خود ایشان اشکال می‌کنند در تکوین همانطور که حدوث نیاز به علت دارد در بقاء نیز نیاز به علت دارد.

بیان سوم: که به این بیان که وجود علمی و لحاظ علیم شرط مؤثر است پس شرط به وجود واقعی‌اش مؤثر در حکم نیست تکویناً بلکه به وجود علمی از طرف شارع. یعنی جاعل احراز می‌کند تحقق شرط را و بعد جعل می‌کند. پس نزد همه واجبات مشروطه وجوب جزئی است که خود مولی احراز کرده وجود شرط را در حق آنها.

در مقابل اگر شرط دخالت اعتباری داشته باشد و جزء موضوع باشد لازم نیست مولی احراز وجود شرط کند و قضیه را به نحو جزئی جعل کند.

و لذا احراز شرط بر عهده مأمور و مکلف است نه جاعل.

پس اگر تحقق شرط تکویناً دخالت داشته باشد وقتی مولی عصیان را احراز کرده است امر به مهم می‌کند به نحو مطلق نه مشروط چون این فرد برای مولی احراز شده است که عامی است و این تکلیف به جمع است.

به خلاف اینکه شرط اعتباراً دخالت در حکم نداشته باشد که مکلف خود باید احراز کند آیا اگر عاصی است مهم را باید انجام دهد وگرنه اهم را باید امتثال کند.

مرحوم صدر اشتباهی که کرده‌اند آن است که همه کلمات نائینی را با هم ندیده‌اند و لذا به این بیان اشکال می‌کنند همه اصولیین چه ترتبی و چه منکرین ترتب قائلند قضایای شرعیه قضایای حقیقیه‌اند و دخالت شرط در آنها اعتباری است. پس این مقدمه شما حلّ مشکل از ترتب نمی‌کند.

جواب مرحوم صدر همین است که مرحوم نائینی از این مقدمه می‌خواهد بگوید قضایای شرعیه حقیقیه‌اند نه خارجیّه. و اگر قضایا خارجیّه بودند در این صورت ترتب ممتنع است.

تنها اشکالی که به نائینی وارد است ایشان اصطلاحی صحبت نکرده‌اند و قضایای خارجیّه آن است که موضوعش جزئی باشد حال شرطی باشد یا ضمنی باشد.

که البته ایشان می‌گویند قضایای خارجیّه شرطیه از این جهت در حکم قضایای حقیقیه است و ترتب در آنها جاری است.

مقدمه سوم:

مرحوم نائینی وارد بحث مفصلی شده‌اند که عصاره آن و مهم آن در کلام مرحوم اصفهانی در چند خط آمده است. خواهد آمد ان شاء الله تعالی.

p. جلسه ۱۶ / ۳۱۳ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۲۸

بحث به مقدمه سوم مرحوم نائینی رسید. این مقدمه در حقیقت ناظر به دفع اشکالات ترتب است. ایشان می‌گویند واجب دو قسم است: موسع و مضیق.

واجب مضیق یعنی واجبی که زمان فعل به اندازه وقت واجب است. مثل روزه که زمان مورد نیاز انجام کار به اندازه زمان واجب و مقرر شده است.

و واجب موسع یعنی واجبی که زمان فعل از زمان مقرر شده کمتر است.

هر کدام از این دو واجب یا مطلق است یا مشروط. و مشروط یا شرط مقارن است و یا متقدم و یا متأخر.

و ایشان می‌خواهند بگویند تمام شروط باید مقارن باشند و شرط متقدم و متأخر محال است.

ایشان می‌گویند: شرط موضوع حکم است و موضوع مثل علت برای حکم است و علت باید زماناً مقارن با معلول

باشد و نه می‌تواند مقدم باشد و نه متأخر. پس شرط متقدم و متأخر هر دو ملازم با انفکاک علت از معلول است و این محال است.

تکلیف همیشه مقارن با تحقق شرط است و زمان واحد خواهند داشت.

پس زمان تحقق شرط و زمان تکلیف و زمان امتثال (در واجبات مضیق) واحد است و لو رقبهٔ اختلاف دارند.

البته مرحوم نائینی نمی‌گویند جعل نمی‌تواند سابق باشد بلکه جعل را ازلی می‌داند اما مجعول و فعلیت تکلیف نمی‌تواند

سابق یا متأخر باشد و باید همزمان باشد.

در مقابل مرحوم نائینی به بعضی نسبت می‌دهند که در قسمی از واجبات مضیق حتماً باید تکلیف سابق بر امتثال باشد. چون اگر تکلیف سابق نباشد یا تکلیف محال است و یا تکلیف به محال است.

این مکلف که در اولین لحظه می‌خواهد مخاطب باشد یا مشغول به فعل واجب است که تکلیف تحصیل حاصل است و اگر مشغول به فعل واجب نباشد به قید عدم تلبس به انجام واجب این یعنی امر به جمع بین تقیضین. یعنی اداء کار مقید به عدم اداء کار. یعنی کسی که انجام نداده است در اول وقت مکلف است به اداء فعل در اول وقت.

پس تکلیف باید ولو آن‌ما قبل از وقت امتثال متوجه مکلف شود و قبل از تحقق شرط تکلیف آمده باشد.

مرحوم نائینی گفته این قائل فقط در واجبات مضیقه این حرف را گفته است ولی آخوند در تمام واجبات چه موسعه و چه مضیقه این حرف را زده است.

و بعد می‌فرماید این حرف ناتمام است:

اولاً: شرط هر وقت محقق شد مقارن آن تکلیف خواهد بود مانند تحقق علت و معلول. اختلاف رتبه دارند ولی اختلاف زمانی نه.

رتبه شرط مقدم بر رتبه تکلیف است و آن مقدم بر رتبه امتثال است.

و این توهم اگر جاری باشد باید در علت و معلول هم باشد و علت که مؤثر است یا معلول موجود را ایجاد می‌کند که تحصیل حاصل است یعنی علت به شرط معلول و یا معلول را به شرط عدم وجود ایجاد می‌کند که تناقض است. و همان‌طور که در علت و معلول بطلان حرف آشکار است کذلک در اینجا.

بله. علم وجوب باید قبل از وقت باشد و شاید این قائل خلط بین علم به تکلیف کرده است با خود تکلیف.

پ يجب علی المكلف تعلم الاحكام قبل الامتثال.

مکلف منبعث از تکلیف معلوم است. آنچه باعث مکلف است تکلیف است اما تکلیف معلوم نه تکلیف مجهول.

ثانیاً: بر فرض تکلیف قبل از تحقق شرط معقول باشد. اما لغو است. اگر غرض علم باشد که ربطی به وجود تکلیف

ندارد و امتثال هم که از او نمی‌خواهد پس فایده این تکلیف چیست؟

ثانیاً: خودتان مراجعه کنید.

رابعاً: بر فرض جعل تکلیف قبل از شرط معقول است و لغو هم نیست ولی لازمه این کلام این است که در همه واجبات

گفته شود نه فقط در واجبات مضیقه.

اگر قرار باشد مکلف بتواند در اولین لحظه امتثال کند پس فرقی بین موسع و مضیق از این جهت نیست.

حاصل اینکه در تکالیف مشروطه زمان تحقق شرط و فعلیت تکلیف و امتثال تکلیف واحد است. ژ

و بعد در صدد ردّ بعضی اشکالات بر ترتب هستند.

والسلام

q. جلسه ۱۷ / ۳۱۴ (ترتیب) ۱۳۸۸/۷/۲۹

با کلام مرحوم نائینی شرط متأخر و واجب معلق محال است. اما ایشان می‌فرمایند ترتب متوقف بر این دو نیست تا مشکلی پیش بیاید.

ممکن است کسی ادعا کند ترتب مبتنی بر واجب معلق با شرط متأخر است.

مرحوم نائینی از این شبهه دو جواب می‌دهند.

اولاً: اینکه گفته شد که تصویر واجب مضیق متوقف بر تصور واجب معلق است. درست نیست و این بیان حتی در واجبات موسعه می‌آید. و برای اینکه بتواند در اولین زمان امتثال کند باید تکلیف از قبل فعلیت پیدا کرده باشد.

و همینطور شرط متأخر را فقط لازم نیست در واجب مضیق تصور شود بلکه در واجب موسع نیز باید تصور شود.

و ثانیاً: توهم واجب معلق و شرط متأخر باطل است به همان بیانی که گذشت که زمان تحقق شرط و فعلیت تکلیف و امتثال یکی است.

آنچه در ترتب به آن نیاز داریم واجب مشروط است نه واجب معلق و شرط متأخر.

اشکال ما به مرحوم نائینی این است که واجب ترتبی متوقف بر واجب معلق و شرط تأخر است.

اگر واجب، واجب دفعی بود حق با شما بود ترتب احتیاج به شرط متأخر نداشت.

اما مثلاً در نماز که واجب دفعی نیست جزء اول نماز که امر ندارد باید همه اجزاء صلاة باشد تا جزء اول داشته باشد.

عصیان‌های امر به اهم که در ضمن اجزاء مهم شکل می‌گیرد وقتی باعث می‌شود مهم امر داشته بشود که همه آنها باشد وگرنه امری به مهم نداریم.

تکلیف به مهم مشروط است به عصیان از ابتداء تا انتهای واجب مهم.

پس چاره‌ای از شرط متأخر وجود ندارد. و اگر شرط متأخر را مثل شما انکار کردیم ترتب نیز قابل تصحیح نیست

مگر در واجبات دفعیه و چنین واجباتی در شریعت نداریم.

r. جلسه ۱۸ / ۳۱۵ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۲

مقدمه چهارمی که مرحوم نائینی ذکر کرده‌اند از مهم‌ترین مقدمات اثبات ترتب است.

ایشان فرموده‌اند اطلاق و تقیید سه مرحله قابل تصور دارند و باید بدانیم درگیری اهم و مهم نسبت به کدام مرحله از این اطلاق و تقیید است.

۱. اطلاق و تقیید لحاظی.

۲. نتیجه اطلاق و تقیید.

۳. اطلاق ذاتی.

اول: اطلاق و تقیید لحاظی در قیودی است که با قطع نظر از حکم و جعل قابل تصورند و لحاظ آن قید متوقف بر

لحاظ حکم و جعل شارع باشد.

قیود قبل از حکم: مثل نماز با سوره و بی سوره، عالم عادل و عادل فاسق و ... فرقی ندارد که آن قید مفروض، قید حکم باشد یا قید متعلق حکم باشد.

قید حکم مثلاً بلوغ یا رشد. مثلاً نمی دانیم آیا در نماز رشد شرط است یا نیست.

پس قیودی که با غمض نظر از حکم شارع قابل تصور باشند، اطلاق خطاب نسبت آن اطلاق لحاظی است.

سوم: نتیجه اطلاق و تقیید: قیودی که با قطع نظر از حکم و جعل شارع تصور ندارند و تصور آن قید منفک از تصور حکم نیست. و باید در رتبه سابق بر تصور قید حکم آمده باشد. مثل علم و جهل به احکام. حکم نمی تواند مقید به عالم آن حکم و یا جاهل به آن حکم شود. و علم و جهل به حکم تنها بعد از حکم شارع تصور دارد نه قبل از آن.

تفاوتی ندارند این قید در ناحیه تقیید تصور شود یا در ناحیه اطلاق. زیرا اطلاق در جایی است که تقیید ممکن باشد. و استفاده اطلاق و تقیید در این قیود با متمم جعل امکان پذیر است.

یعنی باید با خطاب دیگری شارع تقیید یا اطلاق را روشن کند.

و این بحث متمم جعل بحثی ثبوتی است و اثباتی است. اینکه شارع نمی تواند اخذ آن قید را بکند مشکل ثبوتی است

نه فقط اثباتی. یعنی جدای از اینکه شارع برای اخذ باید دو خطاب داشته باشد در ثبوت هم باید دو جعل داشته باشد.

از مواردی که مرحوم نائینی این بحث را در آن پیاده کرده است مسئله قصد قربت است. از این اطلاق و تقیید نتیجه ای تعبیر به اطلاق و تقیید مقامی می کنند.

و البته این با آن اطلاق مقامی مصطلح ما متفاوت است.

سوم: اطلاق ذاتی. اطلاق ذاتی یعنی بعضی امور نه با اطلاق و تقیید لحاظی قابل اخذ است و نه با نتیجه اطلاق و تقیید. و آن عبارت است اطاعت و عصیان. یعنی انجام متعلق یا ترک متعلق.

وقتی امر به نماز خواندن می کند، آیا مکلف نماز خوانده مکلف است که تحصیل حاصل است و یا مکلف عاصی است که تکلیف به محال است و یا مطلق است که هر دو محذور را دارد.

در اینجا خطاب نسبت به فعل و ترک خودش اطلاق دارد یعنی نه مقید به فعل متعلقش نیست و مقید به ترک آن نیز نیست.

و نه مطلق که هر دو محذور را داشته باشد بلکه یعنی مقید به ترک و فعل متعلق نیست. و خطاب در این موارد اطلاق ذاتی دارد یعنی اطلاق امکان ندارد.

فرق بین این اطلاق ذاتی و آن دو قسم اول در دو جهت است:

۱. در دو قسم اول قیود، نسبتشان به حکم نسبت علت به معلول است چون در حکم موضوع هستند و موضوع علت حکم است.

اما در اطلاق ذاتی معلول حکم است نه علت حکم.

۲. حکم در قسم اول نسبت به موضوع خودش ساکت است نفیاً و اثباتاً.

اما در اطلاق ذاتی، حکم اثبات و ایجاد اطاعت را می‌طلبید.
والسلام.

S. جلسه ۳۱۶ / ۱۹ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۳

بحث در مقدمه چهارم نائینی بود. میرزای نائینی گفت سه نوع اطلاق و تقیید داریم.

اطلاق لحاظی و نتیجه اطلاق و اطلاق ذاتی

جامع بین قسم اول و دوم این است که هر دو قید قابل لحاظ شارع است. حال یکی قبل از امر و یکی بعد از امر. ولی در هر دو قابل لحاظ هستند.

اما قسم سوم که اطلاق ذاتی است. این امور در مقام تعلق حکم قابل لحاظ و قصور نیستند. نه به جعل واحد و نه به جعل متعدد.

و این امور فعل و ترک مأمور به است یا همان اطاعت و عصیان.

و بعد مثال می‌زنند که وجود حمل بر ماهیت معرا می‌شود نه بر ماهیت موجود و نه بر ماهیت معدوم.

اگر بر ماهیت موجود حمل شود که لغو است و تحصیل حاصل است و اگر بر ماهیت معدوم حمل شود که اجتماع تقیضین است. و اگر مطلق باشد هر دو شکل را دارد.

پس وجود حمل بر ذات ماهیت می‌شود، ماهیت نه موجود و نه معدوم. یعنی هیچکدام از وجود و عدم در آن لحاظ نشده است.

فعل و ترک همین‌گونه است. یعنی امر به انجام بر ذات مأمور به حمل می‌شود نه بر مأمور به موود و نه بر مأمور به معدوم. بلکه بر ذات آن حمل می‌شود.

ذات معری از وجود و عدم و اطلاق، مأمور به است.

حاصل اینکه حلّ مشکل دو دلیل اینگونه است:

دو دلیل که وارد شده‌اند بر متعلق، وقتی دعوت به جمع می‌کنند که در مورد واحد و تقدیر واحد، آمده باشند.

یعنی علی تقدیر واحد دو حکم جمع شوند و باشند اما اگر یک حکم علی تقدیر موجود حکم دیگر علی تقدیر آخر بود طلب جمعی نیست.

مرحوم نائینی می‌فرمایند دلیل واجب اهم و مهم اطلاق ذاتی دارند و اطلاق لحاظی نیز دارند.

مثلاً موضوع آنها البالغ العاقل است و این اطلاق و تقیید لحاظی است.

امر به مهم که متعلقش تطهیر است. ذات تطهیر است و ایجاد آن را می‌طلبید. پس تقدیر و مورد ازاله نجاست مسجد، فرض عدم تطهیر نیست.

و اما خطاب مهم در فرض عدم تطهیر مسجد است. یعنی عدم تطهیر جزء اطلاق و تقیید لحاظی امر مهم است.

یعنی موضوع آن بالغ، عاقل، عاصی امر به تطهیر است.

عدم تطهیر در خطاب اهم ملحوظ نیست و در امر به مهم ملحوظ است پس دو خطاب توارد بر تقدیر واحد ندارند و مشکلی ندارند.

پس ترتب مشکلی ندارند. (؟ !!!).

والسلام.

f. جلسه ۳۱۷ / ۲۰ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۴

بحث در مقدمه چهارم بود. اساس ترتب در این مقدمه است. در این مقدمه می‌گوید بین خطاب اهم و مهم تنافی وجود ندارد زیرا تنافی فرد توارد بر مورد و موضوع واحد است و اینجا چنین نیست.

امر به اهم به لحاظ اطلاق ذاتی اقتضاء می‌کند متعلقش انجام شود و ترک نشود و اینگونه نیست که در فرض ترک الایم، اطلاق لحاظی داشته باشد چون گفتیم جمع بین تقیضین است.

اما در امر به مهم موضوع تکلیف به صورت تقیید لحاظی ترک به اهم است.

پس دو امر به یک مورد واحد نیامده‌اند و لذا تنافی ندارند.

دو اشکال به مرحوم نائینی شده است: یکی از مرحوم اصفهانی و یکی از مرحوم صدر.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید شما اطلاق ذاتی را ذکر کردید و گفتید نمی‌توان هم اطلاق و نه تقیید را لحاظ کرد نسبت به فعل و ترک.

و شما خواستید طلب جمع را حل کنید. ولی اگر اطلاق ذاتی قابل لحاظ بود یعنی می‌توانست بگوید در لحظه عصبان، اطاعت کن.

امر به مهم می‌گفت در لحظه‌ای که تطهیر نمی‌کنی تطهیر کن و امر به مهم می‌گوید در لحظه‌ای که تطهیر نمی‌کنی نماز بخوان.

فقط شما گفتید چون اطلاق ذاتی قابل لحاظ نیست طلب جمع پیش نمی‌آید. اصفهانی می‌گوید حتی اگر این اطلاق ذاتی نبود باز هم طلب جمع نبود.

در ناحیه امر به اهم طلب جمع بین تقیضین است و در ناحیه مهم طلب ضد الجمع است. چون می‌گوید در ترک تطهیر نماز بخوان. پس اگر اطلاق ذاتی هم قابل لحاظ بود باز هم طلب جمع پیش نمی‌آید. پس شما با این مقدمه کاری نکردید چون طلب جمع ناشی از لحاظی بون اطلاق ذاتی نیست.

این اشکال صحیح است و لذا باید دفع مشکل طلب جمع را از ناحیه دیگر جستجو کرد.

به نظر ما اصلاً مرحوم نائینی هم در این مقدمه نمی‌خواسته طلب جمع را حل کند و آن را در مقدمه پنجم می‌خواهد حل کند.

اما اشکال مرحوم صدر:

ایشان می‌گوید شما فرمودید اطلاق ذاتی و اطلاق لحاظی و در اطلاق ذاتی اصلاً لحاظ قید و یا لحاظ اطلاق را محال

حرف شما یک شق ایجابی دارد و یک شق سلبی دارد.
شق ایجابی شما این است که در مورد تکلیف هست.
شق سلبی اینکه در مورد تکلیف لحاظ فعل و ترک ممکن نیست. یعنی فعل و ترک در مقام متعلق قابل لحاظ نیست.
پس چون تکلیف هست و از طرف دیگر قابل لحاظ نیست اطلاق ذاتی دارد.
در حقیقت نفی اطلاق لحاظی گردید.
این حرف شما مبتنی بر دو مبنا است.
اول اینکه نسبت اطلاق و تقیید، عدم و ملکه است نه سلب و ایجاب.
دوم اینکه اگر اطلاق ذاتی باشد طلاب جمع است.
اینکه گفتید تقیید ممکن نیست پس اطلاق هم ممکن نیست صحیح نیست. بعضی موارد اگر تقیید ممکن نیست اطلاق هم ممکن نیست و آن جایی که ثبوت تکلیف نسبت به قید ممکن نیست.
اما گاهی تقیید ممکن نیست چون تقیید مشکل دارد نه ثبوت تکلیف در این موارد ولو تقیید ممکن نیست اما اطلاق حتمی است.
والسلام.

U. جلسه ۳۱۸ / ۲۱ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۵

بحث در کلام شهید صدر در اشکال به نائینی بود. ایشان گفتند اطلاق ذاتی مرحوم نائینی دو مبنا دارد:
۱. اینکه متقابل بین اطلاق و تقیید، تقابل عدم و ملکه است. و اطلاق در جایی است که تقیید ممکن باشد.
۲. فعل و ترک به اگر لحاظ شوند به جمع بین نقیضین یا طلب حاصل منجر می شود.
در مورد مبنای اول باید گفت: گاهی تقیید ممکن نیست یعنی ثبوت حکم در فرض قید ممکن نباشد در این صورت ثبوت حکم برای اطلاق هم غیر ممکن است. مثلاً ثبوت حکم در خصوص عاجز معقول نیست. و لذا جعل تکلیف برای مطلق مکلفین به نحوی که عاجز هم شامل شود ناممکن است.
اما گاهی تقیید ممکن نیست یعنی سلب حکم از دیگری جایز نیست. یعنی محدود کردن حکم به مورد قید ممکن نیست در این صورت اطلاق ممکن است.
مثلاً بگویید من حکم را محدود به کفار می کنم، این صحیح نیست چون مستلزم لغویت است اما چه اشکالی دارد حکم مطلق بشود و شامل کفار هم بشود بلکه شمول حکم واجب و ضروری است.
و در محل بحث ما مشکل دوم است. یعنی محدود کردن حکم به حال عصیان ممکن نیست نه اینکه ثبوت حکم در فرض قید ممکن نیست بلکه خود ایشان قبول دارند ثبوت حکم در حال عصیان ممکن است و هست. آنچه مانع است تقیید حکم به حال عصیان ممکن نیست.

پس اطلاق لحاظی دارد نسبت به فعل و ترک.

و چون اطلاق لحاظی متصور است اطلاق ذاتی را نفی می‌کند.

مرحوم صدر در ادامه می‌فرماید شما با این مقدمه می‌خواستید مشکلی را حل کنید که امر به اهم، امر به مهم را طرد می‌کند. شما خواستید بگویید امر به اهم شما را وادار می‌کند که انجام شود و عدم اهم هدم شود و نباشد. و اگر عصیان شد و موضوع امر به مهم شکل گرفت نفی حکم مهم را نمی‌کند. نه به اطلاق ذاتی و نه به اطلاق لحاظی. یعنی امر به اهم ناظر به متعلق خودش می‌باشد و فعل مهم علی تقدیر عصیان اهم مانع از اهم نیست تا امر اهم آن را نفی کند.

اما مرحوم صدر اشکال کرده‌اند که امر به اهم اگر در حال عصیان و اطاعت هست پس امر به نفی موانع می‌کند و از جمله موانع فعل مهم است.

و این اشکال ایشان ناشی از عدم رسیدن به کُنه مطلب نائینی است.

بعد از این وارد مقدمه پنجم می‌شوند و سیّاتی ان شاء الله تعالی.

والسلام.

۷. جلسه ۳۱۹ / ۲۲ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۶

آخر این مقدمه مرحوم نائینی متکفل دفع محذور طلب جمع بین ضدین است.

ترتیب ممکن است مشکلاتی پدید آورد که موجب امتناع ترتیب شوند مثل جمع بین ضدین، تکلیف به اهم، فعل مهم را طرد می‌کند، تکلیف مهم، اهم را طرد می‌کند، تکلیف ترتیبی متوقف بر واجب معلق و شرط تأخر است، تکلیف ترتیبی مستلزم تعدد عقاب است.

مرحوم نائینی سعی کردند این پنج محذور را جواب دهند.

در مقدمه پنجم می‌فرماید تکلیف ترتیبی مستدعی جمع نیست بلکه ضد آن را می‌طلبد و حتی اگر جمع ممکن بود، باز هم جمع مطلوب نبود.

بیان اول: قضیه مانعة الجمع است می‌گوید اهم را انجام بده و اگر اهم موجود نشد مهم را انجام بده.

بیان دوم. معقول نیست تکلیف به اهم و مهم منتهی به جمع شود مقتضی تکلیف به اهم این است که اهم را می‌خواهد و مقتضی مشروط بودن مهم به ترک اهم، این است که ترک اهم هم شرط وجوب و هم شرط مطلوبیت است. حال اگر فرض شود در صورت فعل اهم باز هم فعل مهم مطلوب باشد و طلب جمع کند یعنی وجو داهم هم شرط است. پس هم عدم اهم و هم وجود اهم شرط مطلوبیت مهم است و این جمع بین تقیضین است.

این بیان باید اصلاح شود که نبود و ترک اهم شرط مطلوبیت مهم است حال اگر قرار باشد در صورت وجود اهم نیز مهم مطلوب باشد یعنی ترک اهم شرط مطلوبیت نیست. و این خلف است. یعنی هم عدم اهم شرط مطلوبیت مهم است و هم شرط نیست و شاید اشتباه از مقرر باشد.

بیان سوم: طلب جمع یعنی اگر مکلف بتواند باید انجام دهد، ولی این معنای تکلیف ترتبی نیست. قبلاً گفتیم در جایی که بگوید یا داخل مسجد شو یا اگر قرآن می‌خوانی داخل شو. در اینجا ولو مکلف قادر به جمع است اما جمع مطلوب نیست. ایشان می‌گویند با توجه به این مقدمات، ترتب از واضحات است. مرحوم اصفهانی دو بیان برای اثبات ترتب دارند: وجه اول: تکلیف به دو امر متضاد مشکل‌اش این است که شرط تکلیف قدرت بر امتثال است و در اینجا قدرت نیست. مرحوم اصفهانی می‌گوید اینجا قدرت بر اهم و مهم وجود دارد. مکلف موظف به انجام اهم و صرف قدرت در آن است و در زمانی که مکلف به اهم است هیچ تکلیف دیگری ندارد. و در آن زمانی که اهم را با اختیار و اراده خود ترک کرد قدرت بر مهم دارد. وجه دوم: اینکه تکلیف اهم و مهم مشکل دارند به اعتبار اقتضائات متضاد آنهاست. تکلیف اهم طرد می‌کند تکلیف به مهم را. ولی ما این مشکل را حل می‌کنیم. مقتضای تکلیف اهم این است که هر مانعی را برطرف کن. آیا تکلیف مهم مزاحم است؟ خیر. در ذات تکلیف به مهم هست هر کجا اهم نبو و موجبی برای تحققش نبود پس مزاحمتی نیست. یعنی هر جا با قطع نظر از امر مهم، خارج خالی از فعل اهم شد امر مهم شکل می‌گیرد نه جایی که با امر مهم خارج خالی بشود. و لذا این دو تکلیف هیچ مطارده‌ای ندارد. والسلام.

W. جلسه ۲۳ / ۳۲۰ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۹

بحث در بیان مرحوم اصفهانی در اثبات ترتب بود. بیان دوم ایشان دفع مزاحمت مهم برای اهم بود. بعد از این دو بیان مرحوم اصفهانی اشکالاتی بر ترتب را مطرح می‌فرمایند که سه تا از آنها بسیار مهم است. اول: شارع اگر بخواهد بعد از تکلیف به اهم تکلیف به مهم داشته باشد، شرط صحت تکلیف به مهم، خلو زمان از مزاحم است و تکلیف به اهم مزاحم است. پس تکلیف به مهم جا ندارد. ایشان جواب می‌دهند بله. شرط تکلیف به مهم خلو زمان از مزاحم است ولی از مزاحم بالفعل نه از مزاحم بدون تأثیر. و اهم در فرض ما تأثیر ندارد و لذا مزاحم نیست. آنچه مهم است و مزاحم است اطاعت امر و امتثال آن است که در این صورت پس امر به مهم نیست و اگر عصیان شود امر به اهم مزاحم نیست. دوم: یکی از موانع صحت تکلیف ترتبی این است که مثلاً فرمان محکوم به دو حکم مختلف باشند و قبلاً گفتیم مثلاً زمان ولو لازم نیست حکم واحد داشته باشند اما دو حکم نیز نمی‌توانند داشته باشند. در تکلیف ترتبی اهم بر مکلف واجب است و نقیض آن حرام است. (حرام اصطلاحی و یا معصیت است) و فعل مهم

ملزوم ترک اہم است. و شارع نمی تواند بگوید ترک اہم حرام و فعل مہم کہ ملازم آن است واجب است.

مرحوم اصفہانی دو جواب داده اند:

اولاً: اینکہ گفتہ اند متلازمین نمی توانند دو حکم داشتہ باشند در متلازمینی است کہ سوم ندارند یعنی ضدین کہ لا ثالث

لہما. اما در غیر آن می توانند محکوم بہ دو حکم باشند.

ترتیب جایی معقول است کہ مخالفت یک تکلیف مستلزم تحقق متعلق تکلیف دیگر نباشد و گرنہ ترتیب نامعقول است.

و لذا در موارد ترکیب اتحادی کہ فعل مہم عین عصیان اہم باشد ترتیب معقول نیست.

چون مرجع این بہ تحصیل حاصل است. پس ترتیب در جایی کہ ضدینا ثالث لہما باشند معقول نیست.

ثانیاً: بر فرض کہ متلازمان نمی توانند محکوم بہ دو حکم باشند، اما باید دید نکتہ امتناع چیست؟ نکتہ این است کہ

تکلیف بہ غیر مقدور است و این مشکل در محل بحث ما نیست.

زیرا ولو ترک اہم حرام ولی ملازم آن کہ مہم علی تقدیر ترک اہم واجب باشد غیر مقدور نیست.

اشکال سوم: قیاس ارادہ تشریحی و طلب تشریحی بر ارادہ تکوینی. وزان تکلیف وزان ارادہ تکوینی است با این تفاوت

کہ ارادہ تکوینی بہ فعل خود شخص تعلق می گیرد و ارادہ تشریحی بہ فعل دیگری تعلق می گیرد.

بر ہمین اساس در موارد تکلیف باید جایی را تصور کرد کہ ارادہ تکوینی در حق آن صحیح باشد. و واضح است در

ارادہ تکوینی ترتیب جا ندارد.

مرحوم اصفہانی جواب می دهند بین ارادہ تکوینی و تشریحی تفاوت است. ارادہ تشریحی در عموم جہات شبیہ ارادہ

تکوینی است اما تفاوت نیز دارند. ارادہ تکوینی جزء اخیر علت است و جزء اخیر علت وجودش مساوی با وجود معلول

است و با این دیگر ترتیب معقول نیست چون ارادہ تکوینی اہم از فعل اہم منفک نیست و لذا ارادہ بہ مہم معقول نیست.

ولی در ارادہ تشریحی جزء اخیر علت تکلیف نیست. بلکہ ارادہ مکلف جزء اخیر علت است.

پس می شود تکلیف بہ اہم باشد و در عین حال چون جزء اخیر علت نیست اہم محقق نشود و لذا مولی خارج را

خالی تصور می کند و در آن صورت تکلیف بہ مہم می کند و این مشکلی ندارد.

والسلام.

X. جلسہ ۲۴ / ۳۲۱ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۱۰

مرحوم عراقی بیانی برای اثبات نتیجہ ترتیب و نہ خود ترتیب دارند. ایشان می گویند ترتیب ولو صحیح است اما راه حل

ما قبل از آن حل مشکل می کند.

بحث ترتیب مقتضی این است کہ امر بہ فعل مہم در رتبہ متأخر از اہم اثبات شود.

ایشان می گویند با بیان ما احتیاج بہ این نیز نیست و عرض ہم نیز جمع می شوند.

مشکل این و امر را با اختلاف رتبہ حل نمی کنیم بلکہ با اختلاف در وجود کمالی و نقضی حل می کنیم.

وجوب مہم، وجوب ناقص است و ضعیف است بہ خلاف وجود اہم کہ تام و کامل است. وجوب مہم، متمم وجود

مهم است.

و جوب شیء علی الاجمال مستدعی سد باب عدم آن شیء است. همان طور که وجود در تکوین باعث انسداد عدم الشیء است در تشریح و اعتبار هم، وقتی وجود شیء ملحوظ است و محقق است که وجوب پیدا کند و جاعل باب عدم را در ناحیه تشریح خود بگیرد.

و سدّ ابواب عدم دو تصویر دارد: ۱. سدّ باب عدم از جمیع جهات یعنی در ناحیه تشریح راهی برای عدم آن نباشد. این وجوب تام و کامل است.

۲. سدّ باب عدم از برخی جهات است و به طور نسبی یعنی باید سدّ باب عدم فی الجملة شود. مثلاً وجوب نماز که سدّ باب عدم است و عدم آن حصص مختلفی دارد و یکی از آن عدم نماز به خاطر وجود تطهیر است که از این ناحیه سدّ باب عدم نماز خواسته نشده است. این وجوب ناقص و ضعیف است.

ایشان فرمودند با این راه حلّ هم اهم و مهم را می توان در عرض هم تصور کرد و هم در متزاحمین مستاومین. با این تفاوت که وجوب اهم تام است و وجوب مهم ناقص است و در متساومین هر دو وجوب ناقص هستند.

بر این اساس نیازی به اختلاف رتبه نداریم و مهم را مشروط به عصیان اهم فرض کنیم.

دو وجوب تام نمی تواند در عرض هم باشند اما یکی تام و دیگری ناقص مشکلی ندارد.

ما عرض می کنیم شما وجوب ناقص و غیر تام را بیان کردید یا منظورتان این است که وجوب مهم در عرض وجوب اهم است اما وجوب ناقص است.

و یا می گوئید مهم در ظرف امثال اهم وجوبی ندارد. اگر این باشد همان واجب مشروطی است که تا حال از دیگران نقل کردیم.

و اگر اول را می گوئید که یعنی در عرض اهم وجوب دارد ولی آن را ناقص می دانید، اگر موضوع آن محقق است دیگر نقص چه معنایی دارد؟ می گوئید این نقص در ذات حکم است و برای این موضوع نقص در حکم بوده است این صحیح نیست زیرا اگر موضوع هست بالاخره باید آن را انجام داد یا نداد؟ اگر انجام بدهیم که مشکل باقی است و اگر نباید انجام دهیم که یعنی وجوب نیست و همان واجب مشروط است.

اینکه هم وجوب باشد و هم نباید انجام شود خلف است. بله. ایشان در واجب معلق فرمودند واجب معلقی که مشهور به شیخ نسبت داده اند صحیح است و قید به وجوب بر نمی گردد. بلکه قید واجب است. وجوب در واجب مشروط مطلق، یکسان است و مطلق است و فقط در واجب تفاوت دارند.

اگر بخواهند همان حرف ها را اینجا بزنند و بخواهد بگویند واجب مهم شرط است ولی مشهور شیخ نه مشهور که حرف جدیدی نیست.

ولی مشکل این است که ایشان تصریح می کند این قید نه قید طلاب است و نه مطلوب. و لذا ما نفهمیدیم ایشان چه

حرفی می‌گویند.

آنچه در کلمات مرحوم صدر و روحانی آمده است نیز چیزی فراتر و بیشتر از مطالبی که تا حال منتقل کرده‌ایم ندارند. اما بیان ما نسبت به ترتب:

ما سه بیان داریم:

بیان اول: که شبیه بیان نائینی و اصفهانی است. بین تکلیف به اهم و تکلیف به مهم مطارده نیست چون مطارده یا از ناحیه محاذیر ترتب است که یکی از آن‌ها دعوت به جمع بین ضدین بود. و یا از ناحیه این است که امر به اهم مستدعی ترک مهم است از این باب که امر به شیء مقتضی نهی از ضد است.

مطارده از یکی از این دو ناحیه است.

منشأ اول را که تا حال جواب دادیم. و منشأ دوم قبلاً مطرح کردیم که ترک ضد مطلقاً مقدمه نیست و مطلقاً هم واجب نیست بلکه مقدمه موصلی واجب نیست پس اینجا امر به تطهیر دعوت به ترک صلاة نکرد و امر به صلاة را با ترتب تصحیح می‌کنیم.

پس فعل صلاة نهی ندارد.

حاصل این که نه محاذیر ترتب اینجا هست و نه محذور نهی از مهم.

بیان دوم: در بحث ترتب مهم نتیجه است و نتیجه عدم ترک فعل اهم است و متعیناً باید اهم را انجام داد و دوم اینک هدر ظرف عصیان اهم، مهم خواسته شده باشد و تعیین داشته باشد. به نحوی که اگر هر دو را ترک کرد دو عقاب داشته باشد و اگر مهم را انجام داد عقوبت ترک اهم باشد.

ما این نتیجه را از این راه حاصل می‌دانیم:

شارع در موارد ترتب دو جعل دارد: ۱. جامع بین اهم و مهم را می‌خواهد. با این امر نمی‌تواند هر دو را ترک کند.

۲. فعل دوم به اهم به خصوصیت تعقل می‌گیرد.

یعنی مولی دو غرض دارد: یک غرض در جامع بین مهم و اهم و یک غرض در خصوص اهم دارد.

و لذا عبد می‌تواند به هر دو غرض وفاء کند به اینکه اهم را انجام دهد در این صورت عقابی ندارد. و اگر هر دو را ترک کند، دو عقاب می‌شود و اگر مهم را ترک کند وفاء به غرض واحد کرده است و یک عقاب می‌شود.

یعنی شبیه اقل و اکثر استقلالی.

مثلاً بگویند اگر افطار کردی عالمی را اکرام کن. و بعد بگویند اگر افطار کردی عالم هاشمی را اکرام کن.

در اینجا نیز دو غرض دارد و عبد می‌تواند عالم هاشمی را اکرام کند و هر دو غرض را استیفاء کند و یا فقط عالم را اکرام کند که در این صورت یک غرض مولی را استیفاء کرده است. با این دو جعل حل مشکل می‌شود.

۷. جلسه ۲۵ / ۳۲۲ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۱۱

بیان دوم ما این بود که یک جعل به جامع بین اهم و مهم تعلق گرفته است و این جعل هیچ دعوت به جمع نمی‌کند. و

به جعل دیگری حصه اهم را نیز بر او واجب می‌کند.

با انجام حصه اهم هر دو امر اطاعت می‌شوند و ساقط می‌شوند.

با این دو جعل مولی هم تعیین اهم را حاصل می‌کند و تعیین اهم حتمی است و هم در صورت اتیان به مهم، مهم امر دارد و مشکلی ندارد.

این بیان ما از این جهت که مستدعی دو جعل است تفاوتی با بیان مشهور در ترتب ندارد. چون در آنجا نیز دو جعل است. یک جعل به اهم و یک جعل به مهم مشروطاً به عصیان اهم.

در این بیان ما اگر توهم جمع باشد با همان بیانات سابق قابل اندفاع است. اما در بیان ما توهم طلب جمع نیست چون امر به جامع و به حصه دعوت به جمع نمی‌کنند بلکه هر دو ضمن حصه اهم قابل اتیانند. ولی این دو امر، مکلف را دعوت به جمع نمی‌کنند.

اما در مقام اثبات چگونه باید اطلاقات ادله را بر این بیان ثبوتی تنزیل کنیم.

و البته این بیان ما در متزاحمین متساویین نیز می‌آید و جاعل با یک جعل جامع بین دو مزاحم را می‌خواهد و مکلف نیز قدرت بر اتیان یکی بیشتر ندارد و البته اگر ترک کند یک عقوبت بیشتر ندارد.

اگر در مقام اثبات آمده باشد انقذ زید و انقذ عمرو. و هر دو خطاب اطلاق درند و اقتضاء می‌کنند انجام متعلق خودش را و ما ناچار به رفع ید از دو اطلاق هستیم چون منتهی به طلب جمع می‌شود. و از تیقید دو خطاب لزوم انجام احدهما حاصل می‌شود و این امر به جامع است.

و در اهم و مهم: خطاب اهم اطلاق دارد و می‌گوید باید متعلق من انجام شود مگر مشغول به اهم یا مساوی باشید که اینجا فرض ندارد خطاب مهم نیز همین را می‌گوید و این نتیجه امر به جامع و امر به حصه را تحصیل می‌کند.

بیان سوم: قائلین به امتناع ترتب خواستند مهم را با ملاک تصحیح کنند که به مشکل عدم کاشفیت از ملاک بود و قائلین به ترتب خواستند درست کنند.

پس مهم تصحیح مهم است یا با امر یا با ملاک.

ما می‌گوییم می‌توان مهم را تصحیح کرد بدون امر. ترتب عرفاً معقول است و حتی اگر قائل به امتناع ترتب باشیم خیال معقول بودن عرفی آن هست و عرف ولو به وهم و خطا، خطاب ترتبی را نامعقول نمی‌داند.

و لذا از بین خطاب به تطهیر و نماز مشکلی نمی‌بیند و خطابات منزل بر فهم عرفی است و عرف از این دو خطاب ترتب برداشت می‌کند. حال که ترتب محال است عرف می‌گوید ولو ترتب محال ولی من شکلی در این دو خطاب نمی‌بینم. حال شما توجیه کنید چرا مشکلی نیست. قائلین به ترتب می‌گویند هر دو امر دارد. و قائل به امتناع ترتب می‌گوید به خاطر وجود ملاک است.

پس لازم به امر عقلی و واقعی نیست بلکه اگر در مورد تزاحم امر عرفاً باشد و وجود امر محال باشد حمل بر ملاک می‌کنیم. پس کاشف از ملاک وجود دارد و مهم با ملاک تصحیح می‌شود.

Z. جلسه ۲۶ / ۳۲۳ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۱۲

بیان ما در اثبات نتیجه ترتب گذشت. یک بیان دیگر نیز قبلاً گفتیم همان اقتضائیت احکام بود. گفتیم اگر صلّ ولا تغصب باشد در مجمع که صلاة در مکان غضبی است امتناعی‌ها قائل به تعارض هستند ولی ما گفتیم بین این دو حکم تعارضی نیست و بین حکم ترخیصی و الزامی تعارضی وجود ندارد. لا تغصب حکم الزامی است و منحل به همه افراد است. اما صلّ به دو حکم برمی‌گردد یک حکم الزامی که وجوب جامع است و مخالفت آن به ترک همه حصص جامع است جایز نیست. و یک حکم ترخیصی داریم و آن تطبیق جامع بر حصص مختلف است. این حکم ترخیصی حیثی است. یعنی از حیث نماز بین این حصص مختلف طولی و عرضی تفاوتی نیست اما اینکه از غیر جهت نماز مفسده‌ای نباشد، دلیل صلاة متکفل عدم مفسده از سایر جهات نیست. و این دلیل نسبت به وجود یا عدم مفسده‌ای دیگر ساکت است و برای نفی آن اگر دلیل نباشد باید به اصل عملی مراجعه کرد و نمی‌توان به همین دلیل تمسک کرد. و تفصیل بحث قبلاً گذشت.

در بحث ترتب نیز می‌گوییم صلاة و تطهیر که تراحم دارن. صلاة در حال ترک تطهیر است قصوری از حیث مصلحت با نمازهای دیگر ندارد و لذا مصلحت نمازی را استیفاء می‌کند و البته سابق گفتیم بیان اقتضائی بودن در موارد عدم مندوحه نمی‌آید و در آن موارد نیازمند ترتب هستیم و البته در موارد ترکیب اتحادی ترتب کارساز نیست ولی بیان اقتضائی می‌آید.

بیان دیگر برای نتیجه ترتب خطابات قانونیه امام است که قبلاً بحث کردیم و نپذیرفتیم.

۴) تنبیهات ترتب

تنبیه اول

ترتب در موارد ترکیب اتحادی نمی‌آید یعنی در جایی که عصیان ال‌اهم عین فعل المهم است. و تفاوتی ندارد در امتناع ترتب در این موارد بین اینکه حکم مهم متحد با عصیان ال‌اهم باشد و اینکه ملازم با آن نباشد که در ضدین لاثالث لهما است.

مثلاً اگر بگوید حرکت کن و اگر حرکت نکردی ساکن باشد ترتب حل مشکل نمی‌کند به همان نکته که نمی‌تواند بگوید حرکت کن و اگر حرکت نکردی حرکت نکن و محذور تحصیل حاصل در هر دو جا هست. و تفاوتی نیست متعلق امر اهم و عصیان آن، عین فعل المهم باشد یا جزء یا شرط آن باشد. یعنی بگوید غضب نکن و اگر غضب کردی نماز بخوان. در اینجا امر به نماز خواندن امر به غضب کردن است. چون امر به مرکب منحل بر اجزاء و شرایط است و لذا در آن شرط یا جزء تحصیل حاصل پیش می‌آید.

و همین‌طور اگر فعل المهم، جزء عصیان اهم باشد باز هم ترتب ممکن نیست.

تنبیه دوم

در امکان ترتب تفاوتی نیست مهم، واجب باشد یا مستحب. یعنی امر مترتب از این جهت تفاوتی ندارد و در هر دو صورت با ترتب قابل تصحیح است.

و گاهی احکام الزامیه بر آن مترتب است. مثلاً غسل جمعه مهم باشد و انجام دهد و بعد می‌تواند با آن نماز بخواند (علی فرض کفایت غسل مستحبی از وضوء کما هو التحقيق)

تنبیه سوم

در جریان ترتب و ضرورت آن فرقی بین عبادات و توصلیات نیست. یعنی همان‌طور که صحت عبادت را با امر ترتبی درست می‌کنیم، اجزاء عمل توصلی هم باید با ترتب درست کنیم.

و قبلاً گفتیم تنها تفاوت عبادات و توصلیات در اجزاء و عدم آن با قصد قربت و بدون آن است.

اما در توصلیات نیز می‌تواند مباشرت شرط باشد، در ضمن حصه حرام اتیان نشود و ...

ضابطه ترتب هر جا اجزاء صحیح باشد و قابل تصور باشد چه در توصلیات و چه در عبادات است.

و لذا گاهی ممکن است واجب توصلی، کفایی باشد و اگر ترتب نباشد، از عهده دیگران ساقط نمی‌شود.

والسلام.

a. جلسه ۲۷ / ۳۲۴ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۱۳

تنبیه چهارم

ترتیب آیا اختصاص به احکام تکلیفی دارد یا در احکام وضعی نیز جریان دارد؟

فقها در ضمن شرایط اجاره دارند که اگر حائضی برای کنس مسجد اجاره شود، اجاره صحیح نیست. چون مستأجر

تمکن از استیفاء منفعت ندارد. چون نمی‌تواند حائض را وادار به لبس در مسجد کند.

وجه عدم صحت اجاره یکی از دو بیان است:

۱. ملکیت که حکمی وضعی است نمی‌تواند مترتب باشد و در آن ترتب جایی ندارد. او یا مالک است یا مالک نیست

و ترتب بردار نیست.

این بیان مبنی است که اگر بگوئیم احکام وضعیه جعل مستقل دارند.

اما اگر بگوئیم احکام وضعیه مجعول به تبع هستند و مجعول به اصالة حکم تکلیفی است طبق این مبنا محذوری در

ترتیب در احکام وضعیه نخواهد بود. زیرا خود ملکیت جعل مستقل ندارد بلکه از احکام تکلیفی انتزاع شده است.

پس سؤال این است که حائض به طور مطلق ملزم به وفاء نیست یا به صورت مرتب باید وفاء کند.

می‌گوید لبس در مسجد نکن اما اگر عصیاناً لبس کردی وفاء به اجاره کن.

۲. ترتیب در احکام وضعیه معقول است اما در اجاره صحیح نیست چون دلیل ندارد.

اگر مقتضای اطلاقات را ببینیم ایناست که عقد به هر صورت انشاء شود همان طور امضاء می‌شود. و در اینجا آنچه انشاء شده است تملیک اجرت است و تعهد به عمل است به نحو مطلق؛ پس باید بگوئیم وفای به اجاره بر حائض مطلقاً واجب است و این یقیناً درست نیست. اما اینکه بر فرض عصیان و لبس در مسجد وفاء واجب باشد مقصود و منشأ متعاقدين نبوده است و لذا تنفیذ نشده است.

پس این عقد اجاره باطل است.

به نظر می‌رسد این وجه نیز ناتمام است. یک بحثی در مطالب هست در بحث عقد فضولی و آن اینکه آیا زمان در عقد قید است یا ظرف است.

می‌گویند اگر فضولی مالی را فروخت اگر بعداً مالک اجازه داد، آنچه عقد بوده ملکیت از حین عقد بوده است که چون اجازه مالک نیست صحیح نیست و اگر از زمان اجازه انتقال باشد که دلیلی بر صحت نداریم.

شیخ جواب داده‌اند که فرمان قید نیست بلکه ظرف است و لذا مشکل ندارد. مرحوم خوبی نیز این بحث را پذیرفته‌اند. اما این کلام صحیح نیست زیرا بیع را معلق نیز می‌شود انشاء کرد اما صحیح نیست.

پس بیع معلق معقول است. و این نشان می‌دهد که زمان قید است در عقد. ولی در عقود منجزه، اطلاق عقد اقتضاء می‌کند از زمان عقد معامله انجام می‌شود.

خصوصاً در اجاره که با خصوصیت زمان انشاء می‌شود و این حرف مرحوم خوبی با آن حرفشان که زمان ظرف است ناسازگار است.

و جواب اینکه آنچه طرفین انشاء کرده‌اند مطلق است و شارع به اطلاقه تنفیذ نمی‌کند اما اصل آن را امضاء می‌کند و در فقه و معاملات نظیر زیاد دارد.

مثلاً در بیع سلم ولو انشاء از الآن باشد ولی حصوص ملکیت از زمان قبض است.

پس این اجاره به نحو ترتب صحیح است.

والسلام.

b. جلسه ۲۸ / ۳۲۵ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۱۶

تنبيه پنجم

بحثی است که مرحوم نائینی مطرح کرده‌اند و البته مرحوم خوبی اینگونه نقل کرده‌اند، ترتب در واجبین متزاحمین به حسب مقام اثبات جایی است که در لسان واجب مهم قدرت اخذ نشده باشد.

یعنی قانون باب تزاحم این است که قدرت شرط ملاک نیست.

اگر یکی از دو حکم مشروط به قدرت باشد نمی‌توان آن را به عنوان ترتب تصحیح کرد.

مثلاً صلاة با وضوء واجب اهم باشد، آیا می‌توان صلاة با تیمم را به عنوان واجب مهم پذیرفت و با ترتب تصحیح کرد

بناءً بر اینکه «فان لم تجدوا ماءً» یعنی اگر قدرت نداشتید.

یعنی آیا در فرضی که آب وجود دارد ولی ظرف عصیان است، آیا امر به تیمم وجود دارد؟

یا مقارن با ریختن آب تیمم کند آیا آن تیمم امر دارد؟

مرحوم نائینی فرموده‌اند اینجا از ترتب خارج است. یعنی جایی که قدرت در لسان یکی از دو دلیل اخذ شده باشد

ترتیب ممتنع است.

اصل این ادعا از مرحوم نائینی مسلم است اما دلیل آن اختلافی است. آقای خوئی نقل می‌کنند:

ترتیب در جایی است که هر دو واجب ملاک آنها محرز باشد و بدون احراز ملاک اصلاً ترتیب جا ندارد و در مواردی

که قدرت در لسان دلیل اخذ شده است ملاک در صورت عدم قدرت محرز نیست و اگر ملاک محرز نباشد، امر نیز قابل

اثبات نخواهد بود.

مرحوم آقای خوئی، سه اشکال بر این مطلب می‌کنند:

۱. چه کسی ترتیب جایی است که ملاک مجهز باشد. اگر ملاک کافی بود دیگر احتیاجی به اثبات امر و ترتیب نداشتیم.

اگر صحت امر ترتیبی به مهم، موقوف بر احراز ملاک باشد دور است. چون امر فقط با وجود ملاک قابل اثبات است و

اثبات و احراز ملاک موقوف بر امر است و این دور است.

اشکال دوم و سوم را خودتان مراجعه کنید.

اگر کلام مرحوم نائینی همین مقدار باشد اشکال به ایشان وارد است ولی احتمالاً ایشان می‌خواهد بگوید:

به حسب ثبوت گاهی ملاک متقوم به قدرت است و گاهی ملاک متقوم به قدرت نیست.

اگر حکم مترتب بر قدرت در لسان دلیل بود، این نشان از این است که قدرت دخیل در ملاک است.

در جایی که مکلف، به اهم تکلیف دارد در این صورت امر به مهم که مشروط به قدرت است، نمی‌تواند امر داشته

باشد. چون امر به تیمم مربوط به کسی است که عاجز از وضو باشد و کسی که قادر بر وضو است امر به تیمم حتی در

صورت ترتیب ندارد.

خود امر به مهم و وضو جایی برای تیمم قرار نمی‌دهد. در حقیقت مکلف به صدق واجد ماء و فاقد ماء تقسیم شده

است. و واجد ماء مأمور به وضوء است لا غیر. و اگر بخواهد تیمم کند اصلاً امر به آن ندارد و اخلال در شرط است.

اگر این بیان باشد اشکال مرحوم خوئی به ایشان وارد نیست؛ زیرا می‌خواهد ملاک را از امر کاشف کند ولی امر در

صورت غیر قدرت و شرط نیست تا کاشف از ملاک باشد.

ولی این بیان نیز ناتمام است و ترتیب در این صورت نیز جاری است زیرا:

اولاً این حرف یک لازمه‌ای دارد. مرحوم نائینی قائلند قدرت بر متعلق تکلیف از قبیل قید متصل است و همه خطابات

مقید به آن هستند.

در این صورت در هیچ‌جا ترتیب نباید جاری باشد چون در همه‌جا قید قدرت وجود دارد و امر صورت عدم قدرت

را شامل نمی‌شود و نسبت به آن اطلاق ندارد.

و ثانیاً: قدرت اگر در لسان دلیل اخذ شود، قدرت بر ذات عمل است نه قدرت بر عمل صحیح.

و اگر قدرت بر عمل صحیح باشد دلیل مبهم می‌شود چون راهی برای آن جزء امر شارع وجود ندارد و این یعنی الغای امر.

و مواردی هم که قدرت بر لسان نیامده ولی مانند قید متصل است قدرت بر ذات عمل است و در همه این موارد قدرت بر ذات عمل وجود دارد.

البته در این مثال خاص تیمم صحیح نیست زیرا عدم ماء شرط تیمم است.

والسلام.

ج. جلسه ۲۹ / ۳۲۶ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۱۷

در تنبیه پنجم توجیهی برای کلمات مرحوم نائینی فکر کردیم و مرحوم شیخ حسین حلی همین مطلب را به عنوان مختار خود ذکر کرده‌اند. این توجیه در دیگر کلمات مرحوم نائینی قابل برداشت است.

و محصل کلام اینکه اگر قدرت نسبت یکی از دو واجب در لسان دلیل اخذ شده باشد، ترتب به حسب اثبات نیز باید دلیل داشته باشد و ادله احکام قرار بود با اطلاق این مورد را شامل بشود ولی این اطلاق قاصر است از شمول موردی که در لسان یکی از واجبین متزاحمین قدرت اخذ شده باشد.

مثلاً تیمم وجوبش مطلق است اما وضوء مشروط به قدرت است که به خاطر تقابل بین فرض تیمم و وضوء در آیه است که تیمم را متوقف بر عدم وجدان قرار داده که کنایه از عم تمکن است. پس وضوء برای متمکن از قدرت واجب است. علاوه که برخی نصوص دلالت بر این مطلب دارد.

در این موارد ترتب جاری نیست چون تزاحمی وجود ندارد. و وضوء مهم باشد و مکلف به تیمم باشد. آیا می‌توان گفت اگر عصیان کردی واجب است وضوء بگیری.

مرحوم نائینی می‌گوید این را نمی‌شود با ترتب تصحیح کرد چون وضوء در دلیلش قدرت اخذ شده؛ پس این وضوء کاشف از ملاک ندارد.

وقتی مثل مرحوم آخوند و عراقی هم نمی‌تواند اینجا حکم به صحت کنند. چون متعلق امر مقید است و لذا باز هم نمی‌توانند برای آن ملاک قرار دهند.

و در اینجا خود امر شارع به تیمم معجز است و قدرت را از بین می‌برد. این از همان مواردی است که یک خطاب با خود خطاب و فعلیت آن باعث رفع موضوع دلیل دیگری شود و گفتیم ترتب در این موارد جاری نیست.

و گفتیم اشکال این کلام این است که ترتب در تمام موارد ممنوع می‌شود زیرا از نظر ایشان همه خطابات مقید به قدرت هستند.

و از طرف دیگر قدرت بر عمل علی فرض عصیان تکلیف اهم دارد. پس ترتب جاری است.

تنبیه ششم

به مرحوم نائینی نسبت می‌دهند که ترتب همان‌طور که در واجبات مستقله جریان دارد نه واجبات ضمنیه نیز جریان دارد.

مثلاً مکلف تمکن از جمع بین دو شرط یا دو جزء ندارد. مثلاً نمی‌تواند در هر دو رکعت قیام کند و فقط در یک رکعت می‌تواند قیام کند. و اینجا تراحم بین دو شرط می‌شود که قیام در رکعت اول و قیام در رکعت دوم است. حال اگر اهم را عصیان کرد آیا باید دیگری را انجام دهد؟

یعنی آیا اگر در قیام اول عصیان کرد آیا رکعت اول بدون قیام به نحو ترتب امر دارد؟

مرحوم نائینی گفته‌اند جاری می‌شود؟

مرحوم حکیم و نوع متأخرین اشکال کرده‌اند که ضابطه ترتب تراحم دو واجب مستقل است چون تراحم فقط در واجبات مستقله متصور است، نه در واجبات ضمنیه؛ چون آنجا یک امر بیشتر نداریم و آن امر به مرکب است پس تراحمی نیست و لذا ترتب جاری نیست.

والسلام.

d. جلسه ۳۰ / ۳۲۷ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۱۸

بحث در جریان ترتب در اوامر ضمنیه و اجزاء شرائط بود.

به مرحوم نائینی اشکال شده است که در مرکب یک امر بیشتر نداریم و تعذر یک جزء یا شرط باعث سقوط امر به مرکب می‌شود مگر اینکه دلیل خاص داشته باشیم.

در هر حال دو امر وجود ندارد و تا تراحم باشد. بلکه ما نمی‌دانیم امر به شارع به چه تعلق گرفته است.

این اشکال اگر چه صحیح است ولی حقیقت بحث این است که در واجبات ضمنیه نوبت به ترتب نمی‌رسد چون در واجبات ضمنیه جعل جزئیت و شرطیت حتی در حال عجز محذوری ندارد.

در ترتب جعل حکم نسبت به صورت تراحم و عجز محال بود و لذا حکم مقید به قدرت می‌شد.

اما در واجبات ضمنیه جعل جزئیت و شرطیت حتی نسبت به عاجز صحیح است و اصل تکلیف از آن ساقط می‌شود با عجز از جزء و شرط.

با خطاب ترتب و بیان ترتب این اطلاق جزئیت و شرطیت مختل نمی‌شود بلکه اطلاق حکم تکلیفی الزامی مختل می‌شود.

اطلاق جزئیت و شرطیت اقتضاء می‌کند جزئیت و شرطیت حتی در حال عجز هم هست و مرکب بدون جزء و شرط حتی در صورت عجز باطل است.

و این اطلاق جزئیت و شرطیت نفی ترتب در اجزاء و شرائط می‌کند چون در صورت مخالفت با جزء با شرط ولو به خاطر عجز، عمل باطل است و این نفی ترتب است.

همان نکته‌ای که باعث می‌شد در احکام تکلیفی ترتب باشد که اطلاق حکم بود، باعث عدم جریان ترتب در اجزاء و شرائط می‌شود.

ولی در باب صلاة به خاطر دلیل خاص می‌دانیم با عجز از اجزاء و شرائط نماز ساقط نیست و باید به مقدار دلیل اخذ کنیم.

و اگر تعارض بین دو جزء پیش آمد [با فرض اطلاق دلیل هر دو جزء و گرنه جزئی که دلیلش اطلاق ندارد کنار زده می‌شود مانند سوره] اگر به دلیل خارجی مشخص شد کدام تعدم است که هیچ؛ و گرنه مکلف مخیر است. یعنی دوران امر بین تعیین و تخییر است و بعضی قائل به تخییر هستند و بعضی قائل به تعیین هستند.

تنبیه هفتم

جریان ترتب بین واضح موسع و مضیق

قدر قطعی ترتب تراحم بین واجبین مضیقین است. آیا در بین واجب مضیق و موسع نیز برای تصحیح واجب موسع احتیاج به ترتب داریم؟

e. جلسه ۳۲۸ / ۳۱ (ترتیب) ۱۳۸۸/۸/۱۹

بحث در تراحم بین واجبات مضیقه و موسعه بود. مثلاً تطهیر و نماز. آیا حصه مزاحم نماز با تطهیر بدون ترتب هم می‌تواند امر داشته باشد یا فقط با ترتب امکان‌پذیر است؟

البته اینجا اصل امر منوط به ترتب نیست بلکه با اطلاق و شمول حکم نسبت به حصه مزاحمه منوط به ترتب است. مرحوم محقق ثانی فرموده‌اند نیازی به ترتب نیست و عده‌ای از محققین مثل مرحوم خوئی از ایشان پیروی کرده‌اند. نماز حصص مختلفی دارد که غیر از این حصه مزاحمه است و مقدور مکلف است. امر به واجب موسع با واجب مضیق درگیری ندارد تا با ترتب بخواهیم آنها را جمع کنیم.

چون امر به واجب موسع به جامع تعلق گرفته است و برای مقدور بودن جامع و صحت امر به آن احتیاجی به مقدور بودن همه حصص نیست برای صحت تکلیف به جامع، مقدور بودن یک حصه کافی است.

بنابراین امر به جامع بین نماز مزاحم با تطهیر و نماز غیر مزاحم داریم و هر دو حصه مندرج در اطلاقند.

اگر تراحمی بین امر به تطهیر و امر به نماز باشد تراحم بین امر به تطهیر و ترخیص در تطبیق نماز است. [رخصت

صلاة]

اگر این ترخیص فعلی باشد با امر به تطهیر تنافی دارد ولی رخصت حیثی منافاتی ندارد. و حقیقت کلام مرحوم کرکی و خوئی همین است.

در نتیجه بین واجب موسع و مضیق تنافی نیست تا احتیاج به ترتب باشد.

و عجیب است که مرحوم خوئی از این نکته در باب اجتماع امر و نهی غفلت کرده‌اند.

بعضی تنبیهات دیگر هست که ما متذکر نمی‌شویم:

تنبیه هشتم: ترتب رافع محذور و تراحم است نه محذور نهی از ضد.
تنبیه نهم: آیا ترتب فقط در واجبین است یا در دو حرام و واجب می‌آید.
حق عدم اختصاص است.

تنبیه دهم: آیا ترتب مختص مواردی است که تراحم اتفاقی باشد نه دائمی. وگرنه اگر تنافی دائمی باشد از باب تعارض است نه تراحم.

تنبیه یازدهم: گاهی ظرف امتثال اهم و مهم متحد است و حال اگر ظرف واجب مهم متقدم بود باز هم ترتب جاری است.

مثلاً ظرف نجات غلام مولی متقدم بر ظرف نجات فرزند مولی است ولی اگر الآن غلام مولی را نجات دهد دیگر نمی‌تواند فرزند مولی را در آینده نجات دهد.

تنبیه دوازدهم: آیا همان‌طور که ترتب در واجب نفسی جاری است بین واجب نفسی و واجب غیری هم جاری است؟
تنبیه سیزدهم: گاهی عصیان آنی است. اما گاهی عصیان مستمر است.
در جایی که عصیان آنی باشد ترتب متصور است اما در جایی که عصیان مستمر و تدریجی است ترتب جاری است؟
مرحوم نائینی که شرط متأخر را منکر شده‌اند علی القاعده باید اینجا را قبول نکند و گفته‌اند هر حلّی برای واجب معلق بیان کردیم اینجا نیز همان است.

تنبیه چهاردهم: آیا ترتب در خصوص موارد وصول تکلیف است یا اگر واجب اهم وصل پیدا نکرد و منجز نشد باز هم ترتب معقول است.

مرحوم نائینی فرموده‌اند: در این مورد نیاز به ترتب نداریم.
و بر همین اساس بحث حجر در مورد اخفات و برعکس و تمام در مورد قصر را بیان کرده‌اند.
تنبیه پانزدهم: تعدادی از فروع فقهیه که در بحث ترتب ذکر شده است.
هذا تمام الکلام فی بحث الترتب. والحمد لله رب العالمین. والسلام.

f. جلسه ۳۲ / ۳۲۹ (واجب تخییری) ۱۳۸۸/۹/۱۶

یکی از مباحثی که در کلمات اصولیین مطرح است بحث از حقیقت واجب تخییری است. آیا واجب تخییری با واجب تعیینی متفاوت است ماهیتاً.

همان‌طور که در آثار متفاوتند و در واجب تعیینی ترک متعلق به هیچ وجه مجاز نیست اما در واجب تخییری ترک خصوص هر کدام از حصص واجب جایز است.

آیا این اختلاف در آثار نشان دهنده و ناشی از تفاوت در ماهیت است یا اینکه ماهیت یکی است ولی خصوصیات متفاوت دارند.

مرحوم آخوند به چهار قول اصلی در مسئله اشاره می‌کنند.

اول: وجوب تخییری فرقی با وجوب تعیینی ندارد. و تفاوت این است که واجب تعیینی عدل ندارد ولی واجب تخییری دارد. یعنی در واجب تخییری همه حصص واجبند اما بدل دارند و ترک الی بدل جایز است.

نسخ وجوب در وجب تعیینی و نسخ وجوب تخییری متفاوت است ولی در اصل وجوب و لزوم تفاوتی ندارند. دوم: واجب در وجوب تخییری به اعتبار متعلقش با واجب متفاوت است و این دو نه در ماهیت و نه در نوع و نسخ تفاوت ندارند.

وجوب در واجب تعیینی تعلق می‌گیرد به متعلق معین و در واجب تخییری به احدهما و آن وجود مردّد تعلق می‌گیرد. و این اختلاف در متعلق باعث اختلاف در حقیقت و نسخ نیست.

سوم: در باب وجوب تعیینی و تخییری تفاوتی بین ماهیت نیست و فرق در متعلق است و متعلق در واجب تخییری همان معین عندالله است. یعنی همانی که خدا می‌داند مکلف انتخاب می‌کند.

پس واجب در هر دو متعین است و تفاوتی نه در وجوب دارند و نه در واجب. فقط واجب تعیینی متعلقش معین است عند الخلق و عندالله و فقط در واجب تخییری معین عندالله است و عند الخلق بعد از انجام مکلف معین خواهد شد. چهارم: وجوب در واجب تخییری تفاوتی با واجب تعیینی ندارد نه از نظر وجوب و نه از نظر متعلق. بلکه تفاوت در اطلاق و اشتراط است.

واجب تعیینی مطلقاً واجب است. اما واجب تخییری تمام حصص واجب است اما وجوبش مشروط به ترک دیگری است.

مرحوم آخوند در تحقیق خودشان می‌فرمایند حقیقت نزاع باید جور دیگری مطرح شود. در واجب تخییری باید جایی را که غرض مولی واحد است و یک مصلحت وجود دارد، از محل بحث و نزاع خارج کرد.

در این موارد غرض واحد، متقوم به فعل واحد نیست بلکه می‌تواند با چند فعل متباین تحقق یابد. مثلاً امر به اتیان آب یا آبمیوه که متباینند و غرض واحد دارند و آن رفع عطش است. و چون جامع عرفی قریباً بین این دو عدل نیست مولی تعبیری شبیه وجوب تخییری می‌کند. در حقیقت مرحوم آخوند می‌فرمایند در اینجا وجوب تخییری نداریم. وجوب تعیینی است و تخییر عقلی بین حصص وجود دارد.

زیرا اگر غرض واحد باشد، الواحد لا یصدر الا یصدر الا من الواحد، و وحدت مطلوب در اینجا معلول یک علت است و آن علت جامع بین افراد متباین است.

اختلاف بین صوم و اطعام، مانند اختلاف بین نماز در خانه و نماز در مسجد است. و گفتیم اگر شارع تعبیر به واجب تخییری کرده است به خاطر ضیق تعبیر است و چون جامع قریب عرفی نبوده اینگونه تعبیر کرده است.

اما اگر غرض مولی متعدد باشد و این اغراض مختلف نمی‌تواند در خارج با هم شکل بگیرد و نمی‌توان آنها را قابل

استیفاء قرار داد.

و لذا مولی تحصیل همه آنها را واجب می‌کند اما علی البدل.

یعنی در حقیقت واجب تخییری سنخ وجوب که آثار آن کاشف از آن است.

و یکی از آثار آن جواز ترکه الی بدل است و یک امتثال بیشتر ندارد و اولین فعلی را انجام می‌دهد همان امتثال است.

و یک عقاب بیشتر ندارد. و این اختلاف آثار کاشف از آن سنخ وجوب است.

و در ادامه سه قول دیگر را رد می‌کنند. زیرا قول دوم که می‌گفت احدها واجب است: واحد یا واحد معین است یا

واحد مردّد است.

واحد مردد حقیقی ندارد تا متعلق واجب باشد. پس معقول نیست متعلق وجوب تخییری باشد.

و اگر واحد معین باشد و احدها یعنی جامع. این هم معنا ندارد بین امور مختلف و اغراض متباین جامع واحد مؤثر

داشته باشیم.

اگر بنا باشد جامع بین اغراض متباین واجب باشد یعنی آن جامع باید در اغراض متباینه تأثیر کند و این اغراض متباینه

را در خارج محقق کند که خلاف فرض است و فرض این بود که قابلیت جمع ندارند.

و اگر احدهما غیر معین را بخواهد ایجاد کند ترجیح بلامرجح است.

و اگر یک بار بخواهد یک کدام را واجب کند و دفعه دیگر، دیگری را ایجاد کند خلاف.

پس قول دوم ناتمام است. والسلام.

g. جلسه ۳۳ / ۳۳۰ (واجب تخییری) ۱۳۸۸/۹/۱۷

کلام مرحوم آخوند را نقل کردیم و البته قوم مطالبی دیگر به ایشان نسبت داده‌اند که خلاف ظاهر کلام ایشان است.

مرحوم آخوند از راه آثار به حقیقت واجب تخییری اشاره کرد.

مرحوم صدر به آخوند نسبت می‌دهد که واجب تخییری، وجوب مشروط است و این یقیناً خلاف مقصود آخوند است

و از مرحوم صدر چنین نسبتی عجیب است.

ما مختار خود مرحوم آخوند را بیان کردیم و گفتیم ایشان می‌گویند واجب تخییری باید در جایی باشد که تعدد غرض

باشد.

ولی قوم تمام این قسمت را جزء مختار آخوند قرار داده‌اند و گفته‌اند اگر غرض واحد باشد وجوب تخییری عقلی

است و توضیح آن گذشت.

در توضیح آن قسمت از استدلال آوند که معلول واحد از علت واحد نشأت می‌گیرد عرض می‌کنیم سه قاعده وجود

دارد:

۱. معلول واحد از علت واحد نشأت می‌گیرد و دلیل آن قانون سنخیت بین علت و معلول است. این واحد ممکن است

مرکب باشد و واحد در مقابل بسیط نیست. یعنی حقیقت واحد.

ولی این حرف ناتمام است زیرا سنخیت بین علت و معلول چنین اقتضایی ندارد. چه اشکالی دارد چند چیز با یک معلول سنخیت داشته باشد.

و از این لازم نمی‌آید هر چیزی در هر چیزی اثر کند.

این قاعده الواحد لا یصدر الا من الواحد بود.

۲. الواحد لا یصدر منه الا الواحد.

این قاعده ربطی به محل بحث ما ندارد. و معنایش این است که شیء بسیط نمی‌تواند امر مرکب صادر کند. و فقط معلول بسیط خواهد داشت.

و این قاعده ناتمام است. و ربطی به بحث تخییری ندارد.

۳. نمی‌شود اشیاء متعدد و معلولات متعدد از علت واحد باشند. یعنی نمی‌تواند یک معلول، یک علت داشته باشد و بعداً یک علت دیگر مباین با آن داشته باشد. و دلیل آن قانون سنخیت است.

یعنی شیء واحد وقتی علت برای چیزی بود نمی‌تواند علت چیز دیگری مباین با آن نیز باشد.

و این قاعده تمام است. و بر همین اساس آخوند جامع برای اغراض متعدد نتوانست پیدا کند.

چون غرض‌های متعدد از علل متعدد ناشی می‌شود.

والسلام.

h. جلسه ۳۴ / ۳۳۱ (واجب تخییری) ۱۳۸۸/۹/۱۸

بحث در تصویر وجوب تخییری بود. کلام مرحوم آخوند را ذکر کردیم. ایشان می‌گویند تمام ابدال در وجوب تخییری واجبند اما به نحو من الوجوب که آثار آن کاشف از آن است یکی ترتب یک عقاب بر ترک جمیع است. و سقوط وجوب همه با امتثال یکی از آنها است و اینکه ترک آن الی بدل جایز است.

مرحوم روحانی دچار اشتباه شده‌اند و گفته‌اند مرحوم آخوند مختارشان واسطه‌ای است بین وجوب و استحباب

و اینکه قوم در واجب تخییری بحث کرده‌اند به خاطر این است که شک در وجوب تخییری دارند چون وجوب ترکش

جایز نیست و اینجا ترکش مشکل ندارد.

و این حرف از ایشان بعید است و اگر قرار بود بحث در وجوب تخییری، بحث در اصطلاح باشد که این قدر بحث نداشت.

مرحوم خوئی چهار اشکال به کلمات ایشان [مرحوم آخوند] دارند.

اول: بحث تعدد عقاب است که اگر همه ابدال وجوب دارند، اگر مکلف همه ابدال را ترک کند، باید به تعداد خصال

واجب، عقوبت شود.

ولی این اشکال جواب دارد و آن اینکه خود مرحوم آخوند گفته‌اند این سخنی از وجوب است که با وجوب تعیینی

تفاوت دارد و ترکش مستلزم عقوبت نیست. بلکه ترک جمیع مستلزم عقوبت واحد است.

و این اشکال به مرحوم آخوند که خود در صدد جواب از اشکال تعدد عقاب بوده‌اند بعید و عجیب است. دوم: مرحوم آخوند گفت در واجب تخییری اغراض متباینی است که بین آنها تضاد است و قابل جمع نیست. مرحوم خوئی گفته‌اند وقتی بین ادخال تضاد نیست، بین اغراض مترتب بر آنها نیز تضاد نیست. این اشکال نیز بعید است و خود مرحوم خوئی در جاهل به وجوب قصد که تماماً نماز می‌خواند می‌گویید انجام قصر **میکر** فایده‌ای ندارد و غرض از آن حاصل نمی‌شود.

مرحوم آخوند ادعا می‌کنند این جا محط بحث وجوب تخییری است که بین اغراض تضاد باشد. سوم: آخوند گفت اغراض متضاد و الزامی وجود دارد. خُب پس اینکه مکلف نمی‌تواند جمع بین اغراض کند آیا مشروط به این است که قبلاً دیگری را انجام نداده باشد پس وجوب هر یک از ابدال مشروط به عدم سبق دیگری باشد. در این صورت مکلف باید هر دو را امتثال کند زیرا غرض مستلزم است و هنوز هیچ‌کدام محقق نشده‌اند و لذا باید هر دو را انجام دهد.

در حالی که آخوند قبول ندارند انجام ابدال در عرض یکدیگر لازم نیست و در مکلف بتواند جمع کند. و اگر غرض به گونه‌ای است که حتی اگر در عرض هم شکل بگیرند باز هم غرض محقق نمی‌شود بلکه باید فقط یک یکی از آنها شکل گیرد یعنی نه قبلش و نه در عرض دیگری نباید باشد. در حالی که می‌دانیم مکلف اگر دو بدل را در عرض یکدیگر انجام داد تکلیف را امتثال کرده است و این خلاف دین بیان می‌شود.

و این اشکال نیز وارد نیست و سیأتی ان شاء الله. والسلام.

i. جلسه ۳۵ / ۳۳۲ (واجب تخییری) ۱۳۸۸/۹/۲۱

بحث در اشکالات مرحوم خوئی، آخوند بود.

یکی از اشکالات ایشان این بود که اگر هر یک ابدال قرار باشد واجب باشد یکی از دو محذور پیش خواهد آمد. یا انجام هر یک از ابدال مشروط به عدم سبق دیگری است حال مکلف باید همه ابدال را انجام دهد چون شرط همه که عدم سبق است موجود است.

و اگر مشروط به عدم سبق و عدم مقارنت دیگری باشد، لازمه حرف این است که اگر مکلف ابدال را در کنار یکدیگر انجام دهد، امتثال نیست و لغو است.

اساس این اشکال از مرحوم اصفهانی است.

اما این اشکال ناتمام است و مرحوم صدر جوابی داده‌اند که البته خود اصفهانی واقف به این جواب است و آن را رفع کرده‌اند.

جواب مرحوم صدر این است که شما دو حالت تصور کردید و گفتید یا مشروط به عدم سبق دیگری است یا مشروط به عدم سبق و مقارنت.

و گفتید طبق احتمال دوم پس اگر کنار هم بیایند فایده‌ای ندارد اما جواب این است که این دو مصلحت یکدیگر را از بین نمی‌برند و بلکه هر دو در کنار هم مصلحت کامل را تأمین می‌کنند. یعنی این دو بخش از مصلحت به اندازه یک مصلحت کامل برای مولی ارزش دارد.

مرحوم اصفهانی دو اشکال به این جواب کرده‌اند:

۱. در این صورت یکی از ابدال می‌شود مجموع ابدال.

و جواب این، این است که باشد مسئله ندارد.

۲. اگر جواب درست باشد تخییر عقلی خواهد بود نه شرعی.

این اشکال وارد نیست زیرا بعداً خواهیم گفت تفاوتی بین تخییر عقلی و تخییر شرعی نیست.

یکی دیگر از اشکالات مرحوم خوبی این بود که حرف آخوند با ظاهر ادله سازگار نیست و ظاهر ادله این است که یکی از ابدال واجب است نه اینکه همه واجبند.

این اشکال وارد نیست زیرا مرحوم آخوند هم قبول دارند این سازگار با ظاهر ادله نیست اما چاره‌ای ندارند. چون باقی احتمالات را دفع کردند و عقلاً چاره‌ای جز این راه نیست و اگر بخواهیم اشکالی کنیم باید بگوئیم تصویر دیگری نیز وجود دارد.

مرحوم نائینی ظاهراً همین تصویر را انتخاب کرده‌اند و واجب هر کدام از آنها است البته احتمال دارد مراد ایشان فرد مردّد نیز باشد.

اما ایشان می‌گویند ما حقیقت واجب تخییری را می‌فهمیم آن وجوب شیء علی البدل است.

اما سر احتمال دیگر که در کلام آخوند بود.

یکی این بود که واجب واحد معین عندالله باشد. این حرف را واضح البطلان دانسته‌اند و چرا باید همانی که مکلف انتخاب می‌کند واجب باشد وقتی همه ابدال وافی به غرضند.

مرحوم خوبی چند اشکال به این مطلب دارند. خودتان مراجعه کنید.

و احتمال دیگر این بود که همه ابدال واجب بودند اما با انجام یکی وجوب بقیه نیز ساقط می‌شود.

و احتمال دیگر فرد مردّد بود.

احتمال اینکه همه واجب باشند و با امتثال یکی، ساقط شوند دو تصویر دارد یکی تصویری است که آخوند ذکر کرده است که هر کدام واجب است اما با یک فعل همه ساقط می‌شوند. تلقی مرحوم آخوند این است که سقوط وجوب بقیه ابدال مثل سقوط به نسخ است. و ایشان اشکال کرده‌اند اگر غرض لزومی قابل استیفاء هست چرا وجوب باید ساقط شود؟ و اگر قابل استیفاء نباشد که اصل وجوب ممکن نیست.

تصویر دوم احتمال همان بود که گفتیم مراد این باشد که واجب مشروط باشد.

یعنی هر یک از ابدال واجبند مشروط به عدم سبق دیگری.

این تصویر معقول است و تنها اشکال آن تعبد عقاب است و با بحثی که در ترتب گفتیم این شکل قابل حل است و ممکن است در استحقاق عقوبت علاوه بر مخالفت چیز دیگری نیز شرط است. اما آیا مقام اثبات با آن مناسب است یا خیر؟ در صورتی صحیح بود که راه دیگری تصور نشود که قابل تصور هست. والسلام

ج. جلسه ۳۳۳ / ۳۶ (واجب تخییری) ۱۳۸۸/۹/۲۲

توجیه دیگر در حقیقت واجب تخییری که هم معقول است و هم ظاهر ادله با آن سازگار است تعلق و جوب به واحد مطلق است.

همان طور که می شود خواست و طلب تعلق به شیء معین بگیرد می شود به شیء مطلق تعلق بگیرد که این واحد مطلق قابل انطباق بر متعدد است.

نه به معنای واحد مردد و نه به معنای معین عندالله، بلکه یعنی واحدی که جامع انتزاعی است بین اشیاء مختلف الحقیقه. همان طور که می تواند بگوید من اطعام و عتق را می خواهم می تواند بگوید من یکی از این دو را می خواهم فرقی ندارد که غرض واحد داشته باشند و یا غرض مختلف داشته باشند. محذوری در تعلق طلب به واحد انتزاعی وجود ندارد. نسبت جامع انتزاعی به مصادیقش، نسبت عام به افرادش و کلی به افرادش می باشد. و نسبت مطلق به افراد نیست. در مطلق، جامع حقیقتی است و مصادیق دارای خصوصیات هستند که آن خصوصیات از دایره طلب خارجند و اگر می شد جامع بدون آن خصوصیات واقع شود مطلوب همان است.

مثل نماز که با خصوصیات زمان و مکان های مختلف، اما مطلوب حقیقت نماز است. و این جامع انتزاعی محل بحث ما چنین نسبتی با افراد ندارد بلکه نسبت عام به افراد است و افراد با همه خصوصیات آن مطلوب است و در حقیقت بشیر به افراد است و مطلوب آن ماهیت جامع بین آنها نیست.

آنچه در خارج واقع می شود با خصوصیات مخصوصه خودش مأمور به است و اگر بشود جامع ذاتی بین آنها تصور کرد آن جامع مطلوب نخواهد بود و همین تعیینات آن مطلوب است جزء تعیین در مقابل دیگر عدلش. و با همین بیان با فرد مردد تفاوت پیدا می کند، فرد مردد قابل تحقق نیست و لذا قابلیت تعلق طلب ندارد اما این واحد در اینجا قابلیت تعلق طلب دارد و قابل تحقق است. واحد معین نیز نیست چون تعیین در یکی از ابدال ندارد. با این بیان فرق بین علم اجمالی و اینجا روشن می شود.

در علم اجمالی، علم تعلق می گیرد به واحد معین که در علم ما مردد است اما واقعاً معین است و لذا معلوم قابلیت انطباق بر همه اطراف مشکوک ما ندارد ولی احتمال انطباق هست. اما در اینجا قابلیت انطباق است. در اینجا اصلاً تعیینی نیست به فعل معین آن باشد بلکه قابلیت انطباق بر همه افراد دارد مثل کلی و افرادش.

جامع بین افراد صلاة، جامع قریب و حقیقی است که از آن تعبیر به جامع ذاتی می کنند اما جامع بین احکام و عتق در واجب تخییری، جامع انتزاعی بعید است.

اگر بین افراد جامع ذاتی باشد آن جامع واجب تعیینی خواهد بود. و اگر جامع انتزاعی باشد واجب تخییری بین افراد جامع می‌کند.

اغراض داعی جعل وجوبند نه خود واجب. و لذا حتی اگر اغراض مختلف باشد باز هم تفاوتی در محل بحث ما ندارد و موجب اختلاف در حقیقت وجوب نمی‌شود.

و مثال عرفی و فقهی در واجب تخییری کلی فی المعین است و این کلی در اینجا جامع انتزاعی است. و اینکه آخوند گفت مرجع الی الجامع، صحیح نیست زیرا تفاوت دارد در آنجا جامع ذاتی است و در اینجا انتزاعی است.

و حرف اصفهانی که می‌گوید یا واحد معین مراد است یا واحد مردّد و هر دو مشکل دارد. این نیز صحیح نیست بلکه قسم سومی از واحد داریم و آن واحد مطلق است که در مقابل آن دومی باشد. با این بیان، حقیقت واجب تخییری روشن می‌شود. و این بیان را مرحوم خوبی و صدر نیز دارند. بیان دیگری که هست، بیان مرحوم اصفهانی است:

ایشان برای فرار از فرد مردّد و معین گفته‌اند واجب تخییری اختصاص ندارد. به جایی که غرض و متعدد باشد بلکه اگر غرض واحد هم باشد وجوب تخییری شرعی در آنجا هست. و واجب تخییری، همه ابدال واجبند و هر کدام وجوب دارند به نحو وجوب تعیینی.

اما به خاطر مصلحت تسهیل، شارع ترخیص در ترک احدهما می‌کند.

پس چون در مصلحت هست و هر دو در حدّ الزام هستند. هر دو واجبند و چون مصلحت تسهیل وجود دارد ترخیص در ترک یکی از آنها است.

و در جایی که غرض واحد باشد نیز شارع همه را واجب می‌کند. چون مردّد را که نمی‌تواند واجب کند و معین هم که خصوصیت ندارد. پس هم را واجب می‌کند ولو همه محقق یک غرضند و چون لزوم در ایجاد یک غرض است و غرض با هر کدام محقق می‌شود با تحقق غرض بقیه افراد دیگر واجب نخواهند بود.

اشکالاتی بر این بیان وارد است: ۱. واحد مطلق در مقابل واحد مردّد و معین داریم. ۲. حرف شما متناقض است چون اگر هر یک واجبند ترخیص در ترک معنا ندارد و اگر می‌گویید در یکی از آنها ترخیص هست، خُب پس از این طرف بگویید یکی از آنها واجب است. فقط تبعید ساخت کرده‌اید.

همان تصویری که شما در ترخیص الی البدل دارید در وجوب الی البدل بگویید.

والسلام

k. جلسه ۳۷ / ۳۴ (واجب تخییری) ۱۳۸۸/۹/۲۳

مرحوم آقا ضیاء در تصویر واجب تخییری بیانی دارند که عین آن در بحث ترتب گذشت. ایشان گفتند وجوب مهم ناقص و غیر تام است و به عین همین کلمات را در اینجا دارند.

و جوب تخییری، تعلقش به هریک از ابدال به نحو وجود و وجوب ناقص است.

و جوب تام یعنی وجوبی که ترک آن به هیچ وجه جایز نیست. ولی وجوب اطعام در کفاره مرتبه‌ای از وجوب است که ضعیف است و اقتضای تعین ندارد و ترک متعلقش الی بدل جایز است.

و جوب مساوق با لزوم سدّ ابواب عدم به طور مطلق است. تمام وجوه عدم واجب باید معدوم شود و مسدود باشد. اما این در باب وجوب تام است. اما وجوب ناقص مستدعی سدّ ابواب عدم هست اما نه به طور مطلق.

و وجوب ناقص در ابدال واجب تخییری اقتضای سدّ ابواب عدم آلا عدم از ناحیه بدلش را دارد.

ما عرض می‌کنیم یا برگشت این حرف شما به واجب مشروط است که در ترتب گذشت یا همان بیان مرحوم آخوند است که سنخ وجوب. فقط شما برای آن سنخ اسم گذاشتید وجوب ناقص.

ما غیر از این دو چیزی نمی‌فهمیم و لذا حرف جدیدی نیست.

این تمام کلان در تخییر بین متباینین بود.

اما ثمره بحث چیست؟

مرحوم صدر فرموده‌اند ثمره این بحث که جریان اصول با مبانی مختلف فرق می‌کند. یک مبنا این باشد که واجب تخییری به واجب مشروط بر می‌گردد و هر کدام از ابدال مشروط به ترک دیگری واجب است.

و یک بنا هم تصویر واجب تخییری با جامع حقیقی بود.

و یک بنا هم تصویر واجب تخییری با جامع انتزاعی بود.

حال در صورت شک در واجب تعینی و تخییری و دوران امر بین آن دو.

مثلاً مجتهد نمی‌داند نماز ظهر تعیناً واجب است یا تخییراً بین آن و بین نماز جمعه.

حالا اگر مکلف نماز جمعه را اتیان کند آیا کافی است؟

اگر مبنای اول که واجب مشروط بود را بپذیریم، حتماً کافی است و مقتضای اصول عملیه این است.

دلیل آن هم این است که مکلف بعد از آنکه نماز جمعه را خواند، شک می‌کند آیا بر او نماز ظهر واجب است یا نه؟ چون اگر مخیر بود نماز ظهر وجوبش مشروط به عدم اتیان جمعه است و در حقیقت الآن شک داریم که بر مکلفی که نماز جمعه را خوانده است نماز ظهر واجب است یا خیر؟ و همه قبول دارند در شبهات بدویه مجرای براءت است.

و اینجا محل اشتغال نیست زیرا علم به اشتغال یقینی ذمه به چیز به خصوصی نداریم و همین‌طور علم اجمالی هم نداریم.

و اصل عملی هم در واجب مشروط و مطلق، اقتضای مشروطیت دارد ولو اقتضای اطلاق امر مطلق بودن است.

اما اگر مبنای جامع حقیقی را بپذیریم. پس در فرض که شک در اجزاء نماز جمعه داریم اصل براءت واضح نیست.

مانند جایی که یک واجب هست و نمی‌دانیم آیا جزء تحلیلی برای آن ثابت است یا نه؟

مثلاً آمده است اعتق رقبه و در مقام بیان هم نیست. شک داریم آیا باید رقبه مؤمنه باشد یا نه غیر مؤمن کافی است؟

در آنجا عده‌ای اشتغال را قائل شده‌اند. گر چه حق در اینجا نیز اصل برائت است. اصل برائت طبق مبنای سابق در شبهه بدویه بود. اما در اینجا علم اجمالی هست اما علم اجمالی حکماً منحل شده است.

و اگر ملتزم به مبنای سوم شویم. (؟؟؟ص ۹۵) بحث به دوران امر بین اقل و اکثر ارتباطی است و اصطلاحاً می‌گویند دوران امر بین تعیین و تخییر.

و عده‌ای در آنجا احتیاطی هستند و عده‌ای برائتی هستند. و حق جریان برائت است. و همین به عنوان ثمره بحث کافی است.

در دوران بین تعیین و تاخیر ما می‌گوییم علم اجمالی حقیقتاً مدخل است نه حکماً که مرحوم خوبی می‌گویند. کلام در تصویر تخییر بین اقل و اکثر باقی است.

آیا اصلاً تخییر بین اقل و اکثر معقول است؟

وجه اشکال این است که اگر قرار باشد مخیر باشد با انجام اقل، تکلیف تعیناً ساقط می‌شود و دیگر معنا ندارد اکثر را انجام داد به عنوان فعل واجب.

حداکثر مستحب می‌شود.

اما مرحوم آخون می‌خواهد بگوید تخییر بین اقل و اکثر معقول است و ایشان می‌گویند این دو صورت دارد:

گاهی واجب تعینی است. آیا واجب تعینی می‌تواند یک مصداق اقل و یک مصداق اکثر داشته باشد.

مثل مسح واجب است و بگویند یک مصداق آن مسح تا کعب است و یک مصداق آن مسح تا مفصل باشد؟ آیا این معقول است؟

و گاهی بحث در واجب تخییری است. یعنی اقل یکی از ابدال واجب تخییری باشد و بدل دیگر اکثر باشد. مثلاً تخییر بین یک تسبیح و سه تسبیح.

مرحوم آخوند می‌فرماید هر دو ممکن است. و تصویر که می‌گویند که تصویر ثبوتی است و ثمری ندارد. والسلام.

/. جلسه ۳۸ / ۳۳۵ (واجب تخییری) ۱۳۸۸/۹/۲۴

یک نکته اینکه تمام این کلماتی که در واجب تخییری ذکر کردیم، در واجب کفایی نیز هست.

تفاوت اینجاست که در واجب تخییری تردید در مکلف به بود و در واجب کفایی تردید در مکلف است.

بحث به تخییر بین اقل و اکثر رسید. شبهه امتناع را مطرح کردیم و گفتیم آخوند گفته است در هر دو مورد تخییر بین اقل و اکثر معقول است.

و همان‌طور که تخییر بین مصادیق عرضی متفاوت معقول است مثل نماز در مسجد و نماز در خانه، تخییر بین مصادیق طولی اقل و اکثر نیز معقول است.

و همان‌طور تخییر بین ابدال مختلف که اقل و اکثر است نیز معقول است. زیرا غرض ممکن است مترتب بر اقل بحدّه و اکثر بحدّه باشد. یعنی غرض محقق می‌شود به حدّ اقلیت و به شرط لا از اکثر و محقق می‌شود با اکثر به شرط زیاده و این دو متباینند نه اقل و اکثر. همان‌طور که مولی اگر یک خط بخواهد شما می‌توانید یک خط ده سانتی‌متری بکشید و یا خط یک‌متری بکشید و هر دو یک امتثالند نه اینکه خط یک متری ده خط ده سانتی‌متری باشد و ده امتثال باشد. ان قلت: اگر اکثر مانند خط واحد باشد حرف شما صحیح است اما در مواردی که اقل به صورت مستقل شکل می‌گیرد و مانند تسبیح است که تسبیح اول و دوم و سوم مستقلاً شکل می‌گیرند و معنا ندارد بگوئیم بعد از تسبیح اول باید صبر کنم بینم اکثر را انجام می‌دهد یا نه؟

چون با صرف تحقق اقل، مصداق واجب محقق می‌شود و امر ساقط می‌شود. همان‌طور که در تخییر بین اطعام و عتق نمی‌توان گفت بعد از اطعام امر باقی است تا عتق را انجام دهد اینجا نیز همین‌طور است.

مرحوم آخوند جواب می‌دهند تفاوتی نیست و اگر در خطا پذیرفتند در باقی موارد نیز باید بپذیرید. بله. اگر اقل به گونه‌ای باشد که با تحققش غرض محقق شود و غرض دیگر یا همین غرض منوط به اکثر نباشد، زیاده یا لغو است یا مستحب است.

ما عرض می‌کنیم: این بحث شما هیچ ثمری ندارد زیرا بر فرض که تخییر بین اقل و اکثر نامعقول باشد زیاده هم بعد از ورو دلیل خاص مستحب خواهد بود.

بلکه بحث باید اینگونه طرح شود:

با وجود ادل و اطلاقاتی که داریم، انجام و امتثال اکثر جا دارد یا نه؟ بیان مطلب اینکه شارع گفته است مسح کنید. حال اگر او یک سانتی‌متر مسح کند باید بس کند و زیاده‌تر از آن تشریح است چون مصداق آن محقق شده است یا اینکه می‌تواند ادامه دهد.

یعنی آیا با این اطلاقات اکتفا به اقل و یا ادله به اکثر مشروع است یا خیر؟

اینجا از نظر مسئله پنج صورت دارد:

۱. گاهی اقل در عرض اکثر واقع می‌شود. مثل مسح با پهنای یک انگشت و چهار انگشت.

۲. گاهی اقل و اکثر در طول یکدیگرند. مثل ابتدا مسح می‌کند و بعد دوباره می‌خواهد مسح کند.

۳. گاهی در هر دو صورت بالا اقل وجود مستقل دارد.

۴. و گاهی در هر دو صورت اول اقل وجود مستقل ندارد بلکه مثل خط اکثر وجود واحدی است که اقل نیز در ضمن آن محقق می‌شود.

آن محقق می‌شود.

۵. جایی که وجود مستقل ندارد. گاهی اقل نه حدوثاً و نه بقاءً وجود مستقل ندارد و گاهی حدوثاً اقل وجود مستقل

داشته باشد اما در بقاء نداشته باشد.

جایی که اقل در عرض اکثر است اکثر یقیناً صحیح و مشروع است و مسح چهار انگشتی چیزی بیش از مسح نیست و همان طور جایی که در عرض هم محقق شود وجود مستقل نداشته باشد.

اما اگر جایی وجود اقل در طول اکثر باشد باید تفصیل داد: اگر مدلول امر دفعه باشد باید ببینیم آیا اکثر وجود مستقل دارد یا خیر؟

اگر وجود مستقل داشته باشد با انجام اقل امر ساقط می شود و اما اگر وجود مستقل نداشته باشد هنوز اقل محقق نشده است و لذا می تواند ادامه دهد.

اما اگر مدلول امر را طبیعت بدانیم در این صورت مقتضای قاعده این است که به مجرد تحقق طبیعت مسقط امر است. پس به مجرد تحقق اقل، امر ساقط است و اکثر جایی ندارد. این تمام کلام در واجب تخییری بود. والسلام.

m. جلسه ۳۹ / ۳۳۶ (اقسام واجب) ۱۳۸۸/۱۰/۱۲

از اقسام واجب، موقت و غیر موقت است.

گاهی زمان در انجام فعل واجب مداخلیت دارد که موقت است و گاهی ندارد.

و واجب موقت خود مقسم به واجب مضیق است که وقت مقرر شده به اندازه وقت انجام فعل است و واجب موسع که وقت مقرر شده اوسع از زمان انجام فعل است.

واجب غیر موقت که زبان در ملاک آن مداخلیت ندارد. گاهی فوری است مثل اداء دین و گاهی غیر فوری است و تا وقتی عمل فوت نشود و او زنده باشد هست.

واجب غیر موقت چه فوری باشد و چه غیر فوری باشد، شکی در امکان و وقوع آن نداریم. مثلاً وجوب جمع، واجب غیر موقت فوری است. یا اداء دین. و غیر فوری هم مثال زیاد دارد.

اما واجبات موقت.

مرحوم آخوند در واجبات موسعه اشکالی مطرح کرده اند و گفته اند: لا تردید در امکانش بلکه وقوعش. مثل نمازهای یومیه.

اشکالی که دیگران مطرح کرده اند این است که موسع بودن با واجب بودن ناسازگار است. اگر چیزی واجب است ترکش نباید جایز باشد در حالی که در واجبات موسع جواز ترک در بعض وقت است.

جواب این است: واجب موسع آنچه واجب است ترکش جایز نیست و آنچه ترکش جایز است واجب نیست.

آنچه واجب است طبیعی نماز است و ترک آن جایز نیست. اما نماز اول وقت یا وسط وقت واجب نیست تا ترکش جایز نباشد.

اصلاً اصل این شبهه بی جاست. چون بالاخره شما اسم آن واجب موسع نگوید چنین چیزی در شریعت داریم. آیا

شما در نام‌گذاری مناقشه دارید یا اصل آن را انکار می‌کنید؟ پس این شبهه اصلاً جایی ندارد.

اما واجبات موثقه مضیقه: بعضی خواسته‌اند بگویند این قسم اصلاً معقول نیست. زیرا قبل از انجام به او تکلیف متوجه می‌شود. پس نمی‌شود زمان خود عمل با زمان تکلیف یکی باشد بلکه زمان تکلیف باید سابق باشد. زمان واجب همیشه اوسع از زمان انجام فعل است زیرا علاوه بر زمان امتثال زمان تکلیف و علم به تکلیف به آن ضمیمه شود.

پس واجب مضیق که زمان تکلیف و زمان انجام مساوی باشند نداریم.

مرحوم آخون ددر بحث واجب معلق به این نکته اشاره کردند و گفتند تمام واجبات معلقند زیرا نیاز به عدم تکلیف سابق بر زمان امتثال همیشه است.

اما این شبهه جواب دارد. و واجب مضیق واقع است مثل صوم شهر رمضان.

و دو اشکال به این شبهه وارد است:

۱. واجب معلق. گفته شده باید قبل از زمان امتثال، زمان تکلیف سابق باشد اما زمان مقرر شده برای انجام به اندازه زمان انجام است.

پس فرق است بین اینکه زمان واجب اوسع باشد و یا زمان وجوب اوسع باشد.

در واجب مضیق زمان واجب اندازه عمل است اما زمان وجوب و تکلیف اوسع است.

۲. همان اشکالی که به مرحوم آخوند گذشت که زمان تکلیف با زمان امتثال یکی است و می‌تواند یکی باشد و آنچه باید سابق باشد علم به تکلیف در وقت خودش است پس لازم نیست تکلیف سابق باشد بلکه علم به تکلیف سابق است. پس واجب مضیق هم معقول است و هم واقع شده است.

یک نکته در اینجا هست که شکی نیست واجب موقت داریم. اگر جایی دلیلی داشتیم بر واجب موسع، آیا تأخیر آن از اول وقت با احتمال فوت در آخر وقت جایز است یا نه؟

مثلاً مکلف احتمال می‌دهد اگر بعد از اذان بخوابد ممکن است نماز او فوت شود آیا چنین کسی می‌تواند نماز را از اول وقت تأخیر بیندازد؟

بحث گاهی در دلیل اجتهادی است و گاهی در دلیل اصل عملی است.

به نسبت دلیل اجتهادی. آیا اگر واجب موسع باشد یعنی جواز تأخیر هست ولو با احتمال فوت...؟

واجب موسع معنایش این است که این عمل بر شما فوری نیست و می‌تواند آن را در آخر وقت انجام دارد و در این صورت چیزی از او فوت نشده است. ولی شاید اگر احتمال فوت باشد شاید فوریت واجب باشد و این منافاتی با موسع بودن ندارد. و اگر کسی با احتمال فوت ترک اول وقت کرد و بعد در آخر وقت انجام داد و فوت نشد معلوم می‌شود فوت نشده است و فقط تجری کرده است.

و اما اصل عملی: جای قاعده اشتغال است. و عقل حکم می‌کند که اشتغال یقینی مستدعی برائت یقینی است و نمی‌داند با تأخیر آیا برائت و فراغ حاصل می‌شود یا نه؟ لذا جای احتیاط است و باید در اول وقت انجام دهد. این قاعده اولیه

است.

اما شاید اصل مؤمنی باشد.
وسیأتی. ان شاء الله. والسلام

n. جلسه ۴۰ / ۳۳۷ (اقسام واجب) ۱۳/۱۰/۱۳۸۸

بحث در جواز تأخیر واجب موسع از اول وقت بود در جایی که مکلف احتمال فوات در صورت تأخیر می‌دهد. مقتضای دلیل اجتهادی را گفتیم. و گفتیم مقتضای دلیل اجتهادی این است که از نظر ثبوتی فرد اول وقت و آخر وقت از جهت وفای به غرض تفاوتی ندارند و عین همدند.

اما اینکه احتمال عدم تمکن از فرد آخر وقت، مشکلی در تأخیر ایجاد نمی‌کند، مدلول دلیل توسعه نیست. اما اصل عملی گفتیم مقتضای قاعده اشتغال وجوب انجام در زمان اول است و گفتیم اشتغال یقینی برائت یقینی می‌خواهد.

و در جایی که ذمه مکلف یقیناً مشغول شده است و او احتمال فوات در آخر وقت می‌دهد یعنی می‌خواهد به احتمال امتثال کفایت کند و این خلاف قاعده است.

این اصلی عقلی بود. آیا اصل مؤمن داریم تا احتیاط که یک حکم تعلیقی است را برداریم؟

ممکن است کسی استصحاب را در اینجا جاری بداند؟

مثلاً همان‌طور که مکلف احتمال موت می‌دهد استصحاب کند حیات الی الغروب. یا مثلاً طهارت تا غروب، یا بیداری الی الغروب.

اما به نظر باید تفصیل داد:

اگر با استصحاب موضوع حکم منقح شود تأخیر جایز است و گرنه جایز نیست.

مثلاً در مثل جایی که احتمال طرد حیض می‌دهد بعید نیست مقتضای استصحاب جواز تأخیر باشد و استصحاب می‌گوید طاهر هستی و لذا موضوع محرز است و جواز تأخیر دارد.

اما در غالب موارد اینگونه نیست. مثلاً وقتی می‌خواهد بخوابد و احتمال می‌دهد بیدار نشود تا نماز قضا شود.

اگر بخواهیم استصحاب تمکن کنیم این استصحاب مثبت است جاری نیست.

اگر بخوهد خود حیات و سلامت را استصحاب کند این اصل مثبت است زیرا حیات عین تمکن از نماز نیست و بلکه حتی مستلزم تمکن هم نیست.

و اگر خود تمکن را بخواهیم استصحاب کنیم در خیلی موارد استصحاب خلافش جاری است یعنی وقت خواب تمکن از بین می‌رود و احتمال تمکن جدید می‌دهید.

و اگر مثل مریضی و حیات باشد که تمکن جدید نباشد، استصحاب کلی قسم ثالث است و جاری نیست.

زیرا اول وقت تمکن دارد و قطعاً در وقت دوم تمکن از حصه اول وقت ندارد و بخواهیم بگوییم از تمکن در وقت دوم

نسبت به حصه دوم، طبیعی تمکن استمرار داشته باشد. و همین طور ... و این استصحاب قسم ثالث است. و همین طور عکس مسئله یعنی مکلف اول وقت عاجز است و نمی‌داند این عجز فقط در اول وقت است یا بعداً برطرف می‌شود آیا می‌شود استصحاب عجز کند و مثلاً وظیفه اضطراری را انجام دهد.

همه این بحث‌ها در اینجا هم هست. خود عجز را که نمی‌توان استصحاب کرد چون اول وقت عاجز از صرف الوجود نیست بلکه عاجز از حصه اول وقت است و موضوع وظیفه اضطراری عجز از صرف الوجود است. و استصحاب عجز موجود که عجز از حصه اول وقت است، می‌شود همان استصحاب کلی قسم ثالث.

البته در بحث تیمم می‌تواند عدم وجدان ماء را استصحاب کند و شاید البته آنجا منظور عدم وجدان تا آخر وقت است پس موضوع محرز نیست.

والسلام.

۵. جلسه ۳۳۸ / ۴۱ (اقسام واجب) ۱۳۸۸/۱۰/۱۴

مرحوم آخوند به تناسب بحث تبعیت قضا از اداء را مطرح کرده‌اند.

آیا دلیلی که متکفل وجوب انجام فعل در یک وقت خاص است [چه واجب مضیق و چه واجب موسع] دال بر وجوب انجام آن عمل بعد از انقضای وقت نیز هست؟ یعنی آیا قضا تابع اداء است و وجوب قضا احتیاج به دلیل مستقل ندارد و اطلاق دلیل توقیت قضا را ثابت می‌کند؟ یا خیر؟

عده‌ای می‌گویند اداء تابع قضاء است به حسب دلیل اجتهادی و خود دلیل واجب موقت دال بر وجوب قضاء است و وقت قید حکم نیست بلکه واجب فی واجب است.

و عده‌ای دیگر مثل مرحوم آخوند می‌فرمایند اینگونه نیست و دلیل واجب موقت یا دلالت بر عدم وجوب در خارج وقت دارد و یا لااقل ساکت است.

این یک مرحله از بحث است. اگر ما فرض کردیم دلیل اجتهادی قاصر بود، آیا مورد مجرای استصحاب وجوب هست یا خیر؟

و یک مرحله سوم این است که اگر دلیل مستقلی بر وجوب قضا دلالت می‌کرد آیا می‌توان از آن استفاده کرد که قضا تابع اداء است و وقت تعدد مطلوب است و یا اینکه نه چنین دلالتی ندارد؟

ثمره عملی آن نیز در جایی روشن است که اگر بعد از غروب شک کرد نماز واجبش را خوانده اگر قضاء تابع اداء باشد باید بخواند وگرنه لازم نیست.

اما بحث در مرحله اول که مقتضای دلیل اجتهادی بود. اگر جایی دلیل خاص بر وجوب قضا نداشته باشیم. نظر آخوند این است که دلیل اجتهادی یا نفی قضاء می‌کند و یا ساکت است. و عده‌ای گفتند دلالت بر وجوب قضا می‌کند. و عده‌ای گفته‌اند اگر دلیل دال بر وجوب توقیت دلیل اصل وجوب هم هست اینجا بعد از انقضای وقت دلالتی بر لزوم انجام نداریم. اما اگر دلیل وجوب توقیت مستقل از دلیل اصل وجوب باشد در این صورت قضاء تابع اداء است و اطلاق دلیل وجوب،

اقتضاء می‌کند لزوم اتیان آن حتی بعد از انقضای وقت.

مرحوم آخوند می‌فرماید اگر ما باشیم و دلیل واجب موقت بدون فرق که دلیل وجوب و توقیت یکی باشند یا دوتا باشند، در همه این موارد دلیل واجب دلالتی بر لزوم بعد از انقضای وقت ندارد.

اگر یک دلیل باشد که خیلی واضح است.

و اگر دو دلیل باشد هم دلیل تقیید. ظهور دلیل اصل وجوب در اطلاق را از اعتبار ساقط می‌کند.

و این ادله دال بر وجوب موقت اگر دلالت بر عدم وجوب قضا نداشته باشد لا اقل ساکت است.

بله. در جایی که دلیل وجوب و توقیت متعدد باشند و دلیل توقیت هم دلالتی بر محدود کردن زمان واجب نداشته باشد بلکه فقط دلالت می‌کند وقوع در آن زمان مطلوب است اما دلیل وجوب را تقیید نزنند و سکوت داشته باشد که وقت به نحو وحدت مطلوب است یا به نحو تعدد مطلوب است در این صورت قضا احتیاج به دلیل جدید ندارد و در حقیقت اصلاً قضا نیست بلکه اداء است.

اما کسانی که قضا را تابع اداء می‌دانند برای دلیل وجوب دو دلالت به نحو تعدد مطلوب فرض کرده‌اند و این فقط صرف ادعاست و دلیلی برای اثبات آن ندارند.

اما وجه سوم نیز رد آن در ضمن کلام آخوند روشن شد ذوق دلیل توقیت متصل و منفصل فقط در انعقاد و عدم انعقاد ظهور است اما هر دو در عدم حجیت مشترکند.

اما مرحله دوم: که اگر دلیل ساکت است و مفهوم نداشته باشد که نفی قضا کند، آیا مورد از مجاری اصل برائت است که آخوند می‌گوید یا مجرای استصحاب است که عده‌ای از جمله مرحوم روحانی می‌گویند.

مرحوم آخوند می‌گوید ما بعد از وقت شک می‌کنیم آیا قضا بر ما واجب است یا نیست؟

مقتضای اصل عدم وجوب قضاء است.

و استصحاب جاری نیست و دلیلی نیاوردند و شاید چون وجوب بعد از وقت امتداد و استمرار وجوب در وقت نیست.

و این حکم استمرار حکم سابق محسوب نمی‌شود.

و وقت در نظر عرف قید مقوم حکم است و اگر حکم بخواهد برای بعد از وقت نیز ثابت باشد حکم برای متعلق جدید خواهد بود.

اما خود مرحوم آخوند می‌فرماید آیا معیار در مجرای استصحاب عنوانی است که دو دلیل اخذ شده است یا عنوان به

نظر عرف است؟

اگر عنوانی باشد که در دلیل اخذ شده است در اینجا استصحاب جاری نیست.

اما اگر معیار عرف باشد و قیدی در دلیل آمده باشد مثلاً گفته باشد الماء المتغیر نجس و یا از اجماع بدانیم آب متغیر

نجس است.

عرف در این موارد می‌گوید ثبوت نجاست برای آب بعد از تطهیر، استمرار همان حکم سابق محسوب می‌کند و نه

حکم جدید.

خود مرحوم آخوند معیار را نظر عرف می‌داند نه عنوانی که در دلیل اخذ شده است. و عرف در اینجا زمان را نسبت به عمل قید مقوم به حساب نمی‌آورد و حکم بعد از وقت را استمرار حکم سابق می‌داند.

پس در این مورد به نظر ما حق این است که مجرای استصحاب است نه براءت.

والسلام

p. جلسه ۴۲ / ۳۳۹ (اقسام واجب) ۱۳۸۸/۱۰/۱۶

بحث به مرحله سوم بحث تبعیت قضاء از اداء رسید. بعد از فرض وجوب قضاء به دلیل منفصل آیا دلیل وجوب قضاء قرینه می‌شود که دقت به نحو تعدد مطلوب در واجب معتبر است یا دلالتی بر این جهت ندارد. گفتیم اگر قرینه بشود که وقت به عنوان مطلوب دیگری بر کنار اصل واجب باشد، گویا از اول دلیل واجب گفته است اصل عمل واجب است چه در وقت در خارج وقت. پس در شبهه موضوعیه امتثال، مثلاً شک می‌کند آیا امتثال کرده است یا نه؟ استصحاب حکم به عدم انجام می‌کند و تکلیف همچنان باقی است.

اما اگر قرینه ندانستیم جای براءت است. و این دو، دو واجب مستقلند مثل صوم و صلاة.

و حق این است که فعل بعد الوقت و دلیل بر وجوب قضا هیچ قرینیتی و دلالتی ندارد بر اینکه وقت به نحو تعدد مطلوب اخذ شده است. بلکه دو واجب مستقلند.

هذا تمام الکلام در این مسئله.

مرحوم آخوند بعد از این مسئله وارد بحث امر بالامر شده‌اند. اگر مولی امر کرد که به کسی امر کن. آیا انجام فعل بر آن شخص، دوم واجب است؟

به نحوی که اگر واسطه غافل شد یا امر نکرد، و او خودش فهمید آیا بر او واجب است. مثلاً گفته است مرّوا صبیانهم بالصلاة.

یا اینکه نه بر شخص دوم واجب نیست یا حتی بعد از امر و علم به آن هم واجب نیست.

مرحوم آخوند می‌فرمایند گاهی شخص که مأمور به امر است، امر او موضوعیت ندارد و بلکه فقط مأمور به ارسال و ایصال است و در مثل انبیاء و رسل و ائمه (علیهم السلام) امر واسطه برای ابلاغ است و موضوعیت ندارد.

و گاهی آنچه موضوعیت دارد امر واسطه است و اصلاً آن فعل مصلحتی ندارد بلکه خود امر مصلحت دارد.

اما اگر قرینه نداشته باشیم، امر مجمل خواهد بود و نمی‌توانیم بگوییم آن عمل واجب است.

مسئله بعدی اگر در شریعت دو امر به شیء واحد متعلق واحد فرض شود مثلاً من افطر فعلیه کذا مثلاً صوم. حال قبل از امتثال امر دیگری می‌کند. آیا این امر بعد از امر. اقتضای تعدد امتثال دارد یا تأکید.

اصل در امر تأسیس است یا تأکید؟

آخوند می‌فرماید: امر مرکب از هیأت و ماده است: اگر ماده امر را در نظر بگیریم مقتضای آن تأکید است و هیأت امر اقتضای تأسیس دارد.

مقتضای ماده این است که صرف الوجود مطلوب است و مقتضای تعلق امر به ماده که ظهور در صرف الوجود دارد این است که یک بار کافی است و تعدد امتثال لازم نیست.

اما ظهور هیأت این است که دو وجوب دارد و اصل هم تأسیس است.

آخوند می‌فرماید با فرض سبق یک امر دیگر منصرف از هیأت نیز تأکید و عدم تأسیس خواهد بود.

مسئله باقی مانده بحث نسخ وجوب است.

آیا بعد از نسخ وجوب، جواز و مشروع بودن عمل منسوخ استفاده می‌شود یا نه؟

از دلیل اجتهادی یعنی دلیل ناسخ یا منسوخ یا هر دو؟

و اگر دلیل اجتهادی نبود می‌توان استصحاب کرد یا سایر اصول عملیه جاری است؟

نسبت به دلیل اجتهادی مرحوم آخوند فرموده‌اند حق این است که هیچ کدام از دلیل ناسخ و منسوخ دلالتی بر جواز

و یا احکام دیگر ندارد.

اما در اصل عملی آیا استصحاب جاری است یعنی استصحاب مشروعیت بکنیم؟

آخوند می‌فرماید استصحاب جاری نیست و استصحاب در اینجا کلی قسم ثالث است.

چون مطلوبیت قبلاً در ضمن وجوب بود و الآن در ضمن استصحاب یا اباحه است.

و آخوند می‌فرماید حق این است که تفصیل دارد. اگر وجود بعد از مراتب وجود قبل به حساب بیاید استصحاب کلی

قسم ثالث جاری است.

اما اگر وجود متأخر، از مراتب وجود متقدم محسوب نشود عرفاً ولو عقلاً باشد، استصحاب جاری نیست.

و در اینجا نیز عرف استحباب را مرتبه‌ای از وجوب نمی‌داند بلکه دو وجودند و مرجع سایر اصول عملیه است.

والسلام.

q. جلسه ۳/۴۰ / ۳۴۰ (تعلق امر به طبیعت یا فرد) ۱۳۸۸/۱۰/۱۹

مرحوم آخوند فرموده‌اند که آیا تکالیف [اعم از اوامر و نواهی] تعلق به طبیعت و ماهیت گرفته است یا تعلق به فرد

گرفته است؟

و خودشان فرموده‌اند تعلق به طبیعت گرفته است و استدلال به وجدان کرده است و بعد هم فرموده‌اند طبیعت بما

هی‌هی متعلق تکلیف نیست؛ بلکه به وجود ماهیت تعلق گرفته است. و بعد در صدد حلّ مشکل تعلق تکلیف به وجود

برآمده‌اند چرا که ظرف وجود، ظرف سقوط تکلیف است.

این بحث از دو دید قابل طرح است:

۱. بحث تحلیلی و اینکه تعلق تکلیف آیا به حسب تصور معنایش چیست و چگونه تکلیف به وجود تعلق می‌گیرد. بحث از این حیث کاملاً بی‌ثمر است و این ریشه در فلسفه دارد و در بحث حمل وجود بر اشیاء همین بحث مطرح است.

مرحوم آخوند فرموده‌اند به حسب تحلیل، متعلق تکلیف ماهیت است یعنی طلب و اراده مولی تعلق به ماهیت و طبیعت گرفته است. یعنی ماهیت ولو در مقام وجود، منفک از برخی خصوصیات و ضمائم وجودی نیست ولی این خصوصیات و ضمائم خارج از ماهیت هیچ کدام مورد طلب نیست و فقط ماهیت مطلوب است ولو در خارج منفک از این خصوصیات نیست اما این خصوصیات دخلی در غرض مولی ندارد. و لذا اگر می‌شد ماهیت بدون هیچ خصوصیتی به وجود آید همان کافی است.

به تعبیر دیگر وجود طبیعت مطلوب است نه طبیعت با تشخصات آن.

وجود سعی مطلوب است که انطباق بر حالات مختلف دارد بدون اینکه آن حالات مقوم آن باشد. یعنی وجود منتشر در حالات مختلف مطلوب است.

اشکال می‌شود اگر مطلوب وجود ماهیت است. چگونه امر به وجود تعلق می‌گیرد؟

پس طلب مولی همزمان با آن تحقق پیدا می‌کند. و آیا طبیعت موجود را می‌خواهد؟ این که طلب حاصل است و ظرف وجود، ظرف سقوط طلب است.

در مقام حلّ و جوهی مطرح شده است:

۱. کلام آخوند که می‌گوید تعلق به وجودی که تحققش مفروض است طلب حاصل خواهد بود. امر تعلق گرفته است به ایجاد آن ماهیت و طبیعت.

یعنی در ظرف طلب، عدم آن مفروض است و امر به ایجاد آن تعلق گرفته است.

و بعد اشاره به نکته‌ای کرده‌اند که این بحث‌ها اختصاصی به اصالت الوجود ندارد و طبق اصالت ماهیت نیز جاری است.

۲. مرحوم اصفهانی توجیه دیگری دارند.

۳. مرحوم صدر توجیه سومی ذکر کرده‌اند و به آخوند اشکال کرده‌اند تعلق امر به ایجاد حلّ مشکل نمی‌کند زیرا ایجاد عین وجود است و تفاوت آنها بالاعتبار است.

از حیث انتساب به علت می‌گویند ایجاد و از حیث ذات ماهیت می‌گویند وجود.

وقتی ایجاد را خواسته است یعنی اتحادی که در خارج محقق است که طلب حاصل است و اگر مراد ایجاد معدوم است که امر به آن تعلق نمی‌گیرد.

و اگر این‌ها حلّ مشکل می‌کند نه خود وجود حلّ مشکل می‌کند احتیاجی به ایجاد ندارد.

این اشکال ایشان صحیح است.

مرحوم صدر خودشان حلی ارائه کرده‌اند که عوارض اقسامی دارند. عروض گاهی در ذهن است و اتصاف نیز در ذهن است.

و یا هر دو در خارجند. و گاهی اتصاف در خارج است و عروض در ذهن است. که البته ایشان این قسم را قبول ندارند و می‌گویند تفکیک بین عالم عروض و اتصاف محال است. و قسم چهارم که اعراض ذهنی ذات اضافه به وجود خارجی است مثل محبت امیرالمؤمنین (ع). یعنی حسب تعلق می‌گیرد به صورت ذهنی اما از این جهت که صورت ذهنی حاکی از خارج است. و واقعیت خارجی بالتبع متعلق آن است. عروض طلب نسبت به متعلقش هیچ‌کدام از این چهارتا نیست. و قسم پنجم، اعراض ذهنی ذات اضافه به طبیعت است. و مصادیق خارجی مضاف الیه آن نیستند. یعنی طلب تعلق می‌گیرد به صورت ذهنی اما از این جهت که فانی در خارج است نه بما هی هی. یعنی چون مصادیقی دارد، صورت ذهنی را خواسته است.

پس طلب به افراد مصادیق سرایت نمی‌کند بلکه به صورت ذهنی تعلق گرفته است. ایشان می‌گویند طلب به صورت ذهنی تعلق گرفته است و این صورتر ذهنی نه بما هی هی مورد امر است و نه از این جهت که فانی است و به مصادیق آن تعلق بگیرد و این تناقض‌گویی آشکار است. و وجود خارجی هم مطلوب است چون مصداق است و هم مطلوب نیست چون تحصیل حاصل است. اشکال این است که طلب بالاخره یا سرایت به خارج می‌کند یا نمی‌کند؟ نمی‌شود هم بکند و هم نه. مصداقی که شما تصور کردید مصداق مطلوب است پس مطلوب است و این طلب حاصل است.

۲. جلسه ۴۴ / ۳۴۱ (تعلق امر به طبیعت یا فرد) ۱۳۸۸/۱۰/۲۰

بحث در متعلقات احکام بود. گفته شد اگر حکم تعلق به وجودات خارجی بگیرد مستلزم تحصیل حاصل است و خلاف حکم عقل است که ظرف خارج ظرف سقوط حکم است نه ثبوت حکم. یعنی بعد از تحقق خواسته مولی، امر مولی باید ساقط شود.

پس امر به چه تعلق گرفته است؟

آنچه در حلّ مشکل به نظر می‌رسد این است که در باب تکالیف خارج ظرف اضافه طلب است و وجدان عرفی همه ما شاهد به این است که آنچه مطلوب مولی است همان وجودات عینی است و ما هو بالعمل الشایع مصداق. و لذا وقتی عبد انجام دهد می‌گویند همین را می‌خواستیم. و اوامر و نواهی همین است و تفاوتی ندارند. و آن مشکلات نیز حل است زیرا آنها ناشی از غفلت است. هیچ محذوری به تعلق طلب به خارج نیست بلکه طلب چون از صفات نفسانی است تعلق به امور نفسانی و ذهن می‌گیرد نه به خارج مثل علم و حب. همان‌طور که علم به یک امر ساقط است تعلق می‌گیرد و بالذات به آن صورت نفسی تعلق گرفته است. اما صورت ذهنی از این جهت که

در آن مصادیق خارجی است و خارج بالتبع متعلق علم است. همین‌طور در طلب اینگونه است. شوق گفته شد و حبّ گفته شد محذوری ندارد که به واقعیت خارجی تعلق بگیرد البته به واسطه تعلق به صورت ذهنی حال گاهی یک امر (قارّ ص ۱۱۵) است و حب به آن تعلق دارد.

در طلب هم همین‌طور است. در باب تکالیف آنچه محبوب است هنوز محقق در خارج نیست. و عینیت پیدا نکرده است و لذا تکلیف ابتداءً و بالذات تعلق به صورت ذهنیه می‌گیرد و صورت ذهنی همان‌طور که می‌تواند مرآت مصداق موجود بالفعل باشد می‌توان در صورت چیزی باشد که در آینده محقق می‌شود.

پس از حیث موجود نبودن مصداق در خارج نیست. اما از این جهت که این صورت ذهنی قرار است پل خارج باشد و گفتند این تحصیل حاصل است.

بین تحصیل حاصل نیست چون حصول مصداق خارجی به خاطر خود همین طلب است و از خود آن ناشی است. قیاس کنید و اراده تشریحی را به اراده تکوینی.

وقتی شما اراده می‌کنید در تکوین تعلق به صورت اشیاء می‌گیرد بالذات اما از این جهت که این صورت آینه خارج است و آن صورت ذهنی موضوعیت ندارد و تحصیل حاصل نیست چون با این اراده، خارج محقق می‌شود. اگر با قطع نظر از اراده واقعیت در خارج حاصل بود مشکل تحصیل حاصل بود ولی اینجا خود اراده محقق خارج است و تحصیل حاصل نیست.

پس همان‌طور که اراده تکوینی به وجودات خارجی تعلق می‌گیرد و در اراده تشریحی نیز همین‌طور و در آن واحد دارند.

و اراده و طلب تعلق گرفته است به صورت ذهنی از آن جهت که اینکه خارج است و آن واقعیت خارجی مطلوب به طلب است و شکل تحصیل حاصل به خاطر این است که ثبوت آن مسئله و خارج را بدون در نظر گرفتن طلب، تصور کرده‌اند و این را گفته‌اند.

و لذا به نظر ما این کلمات اصحاب و غفلت از این نکته بسیار عجیب است.

اینکه خارج ظرف سقوط است از این جهت که با خود طلب حاصل می‌شود.

پس وجود خارجی مطلوب مولی است و گاهی این وجود خارجی یک وجود معین است و گاهی وجوب، قابل صدق بر کثیرین است. و تفاوتی از این جهت ندارند.

و ظواهر نیز با همین موافق است.

حال امر که تعلق به وجود می‌گیرد آیا فرد خارجی که انجام می‌گیرد همان خواسته مولی است یا آن مصداق خواسته مولی است. یعنی امر به طبیعت تعلق گرفته است. یعنی متعلق امر مولی یک جامعی است که در خارج می‌تواند شکل بگیرد و هر شکل آن در خارج پیدا شد همان مطلوب است چون مصداق ما هو المطلوب است.

و لذا اگر منظور از ذوخصوص آن وجوب خارجی باشد، امر متعلق به طبیعت است نه به فرد و اگر منظور از فرد جامع

باشد که قابلیت تطبیق بر حصص داشته باشد بله. همین است.

نکته عملی بحث اینجاست که اگر منظور از فرد حصص بود و حصص فقط ترخیص در تطبیق دارد نه اینکه خود آن مطلوب باشد در این صورت امر به جامع همه حصص بود و حصص فقط ترخیص در تطبیق دارد نه اینکه خود آن مطلوب باشد در این صورت امر به جامع همه حصص و فرد را شامل می‌شود.

و این یعنی جواز اجتماع امر و نهی.

پس در حقیقت آخوند قائل به سرایت امر به فرد خارجی شده است و حکم به امتناع کرده است و بحث اجتماع را ممتنع می‌داند.

اگر کسی بتواند تصور کند امر به طبیعی و حصص را می‌تواند بگوید قائل به اجتماع شود از باب اقتضائی بودن. هذا تمام الکلام در این مسئله

نواهی

مرحوم آخوند وارد بحث نواهی شده‌اند و مقدمات را چون معطوف به بحث اوامر است خیلی خلاصه ذکر کرده‌اند. اشاره می‌فرمایند مفاد نهی نیز طلب است مثل امر و فرق این است که طلب در امر تعلق می‌گیرد به فعل شیء و نهی تعلق می‌گیرد به ترک شیء.

و لذا هر چه در باب اوامر گفتیم مثل شرطیت علو و ... در اینجا نیز شرط است.

ان قلت اگر بنا باشد نهی به معنای طلب باشد چگونه است که در اوامر با اتیان یک فرد و حصه امر ساقط می‌شود اما در نهی باید همه حصص را ترک کند.

قلت: این تفاوت از جهت ماده نهی است نه صیغه. وقتی نهی از شرب خمر می‌کند این غیر از مفاد نهی است. و این ماده گاهی مقید است گاهی مطلق است و این ناشی از خصوصیات متعلق است نه خود نهی. و سیأتی ان شاء الله. والسلام

S. جلسه ۴۵ / ۴۲ (نواهی، صیغه نهی) ۱۳۸۸/۱۰/۲۲

بحث در اینکه مدلول نهی چیست بود. جهت اول گذشت و حاصلش اینکه مدلول نهی نیز مانند مطلوب امر، طلب است و تنها تفاوت آنها در متعلق طلب است که در یکی فعل است و دیگری ترک است. صلّ ولا تصلّ هر دو طلب هستند. و بر این اساس مرحوم آخوند فرمودند هرچه دق مقدمات امر گفتیم در باب نهی نیز جاری است. مثل شرطیت علو در آن.

اشکال شد چرا در باب اوامر امتثال با یک فرد حاصل می‌شود اما در باب نواهی امتثال به ترک همه افراد است. این تفاوت نیز به دلیل تفاوت در متعلق امر و نهی است. یعنی در آن طبیعت مأمور به و منهی عنه.

آن طبیعت در نهی به گونه‌ای فرض شده است که شامل مطلق افراد است. یعنی طبیعت را به نحو سریان تصور کرده است و از آن نهی کرده است و لذا ترک طبیعت به صورت مطلق به ترک همه افراد است.

اختلاف بین امر و نهی به آن طبیعت است که در مورد نهی طبیعت مطلق لحاظ شده است و در امر مطلق طبیعت اخذ شده است.

و طبیعت وقتی به صورت مطلق اخذ شد، انعدامش به انعدام هم افراد است ولی اگر وجودش فرض شده باشد، وجود یک فرد برای تحقق طبیعت کافی است.

به عبارت دیگر انعدام طبیعت به انعدام کل است ولی وجود طبیعت به وجود یک فرد است.

مرحوم اصفهانی اشکال کرده‌اند بین امر و نهی تفاوتی از این جهت نیست. یعنی عدم در نهی بدیل وجود در امر است. و اگر وجود را در ناحیه حصه در نظر گرفته‌اید با عدم همان فرد را در نظر بگیرید نه اینکه عدم مطلق و عدم غیر آن حصه را به حصه دیگر اضافه کنید.

مرحوم آخوند نیز هر دو را می‌داند اما می‌گوید در نهی و امر باید به دو گونه سنجید.

پس مرحوم آخوند می‌گوید بین مدلول امر و نهی تفاوتی نیست.

جهت دوم در کلمات آخوند استدراکی است از جهت اول باب نهی مختص به یک بحثی است که آیا مطلوب ترک است و مجرد علم فعل است یا اینکه کف مطلوب است.

آیا مجرد آن لا یفعل و ترک و معنای عدمی مدلول نهی است یا اینکه یک امر وجودی است که کف و زجر نفس است. آنچه در کلام آخوند آمده است از حیث این است که آیا می‌شود مجرد ترک مطلوب باشد در حالی که ترک امری عدمی و ازلی است و طلب آن طلب حاصل خواهد بود. طلب به موجود تعلق نمی‌گیرد. پس ناچار باید بگوییم طلب در نهی باید به یک امر وجودی تعلق بگیرد.

اما آخوند می‌فرماید این صحیح نیست و مطلوب در نهی مجرد ترک است چون آنچه حاصل است ترک ازلی است و آنچه مطلوب نهی است ترک استمرار و بقاء است و این که حاصل نیست. و تأکید می‌کند که اگر ترک مقدور نباشد لازمه‌اش این است که فعل هم مقدور نباشد چون مقدور بودن فعل به مقدور بودن ترک است و گرنه اگر ترک مقدور نباشد فعل دیگر اختیاری نخواهد بود و مقدور نیز نخواهد بود.

اما این بحث یک حیثیت دیگر دارد که در کلمات مرحوم داماد و بعد از او آمده است و آن اینکه بحث اگر در قدرت بود این اشکال با جواب آخوند حل می‌شد اما در باب نواهی مقصود از تکلیف ایجاد داعی برای اجتناب است به گونه‌ای که اگر نهی نبود وجود آن در معرض تحقق بود. پس آن چیز باید در معرض وقوع باشد تا نهی از وقوع آن جلوگیری کند و این در مواردی است که داعی برای تحقق آن باشد و این همان کف نفس است یعنی در مواردی که داعی انجام هست جلوی آن را بگیرد. اما اگر چیزی داعی برای انجام آن نباشد نهی از آن معنا ندارد ولی اگر مجرد ترک بود باید آنجا نیز نهی معنا داشت. پس در حاق معنای نهی فرض شده است که داعی برای اقدام باشد و به این خاطر، ممکن است کسی بگوید مطلوب نهی کف النفس است نه مجرد ترک.

خود ایشان جواب داده‌اند که تکلیف مخصوص به جایی نیست که داعی بر انجام باشد بلکه اگر داعی نیز نباشد تکلیف

صحیح است و ایشان بیانی دارند برای اینکه تکلیف در آن موارد صحیح است. و لذا مطلوب مجرد ترک است. ثمره جایی است که شما علم اجمالی درید یا یک چیز حرام است یا یک چیز دیگر. وجه یکی از آنها داعی ندارد اگر بگوییم در موارد عدم داعی نهی هست علم اجمالی تمام است و باید از هر دو اجتناب کند ولی اگر در موارد عدم داعی نهی نباشد علم تمام نیست و اجتناب لازم نیست. والسلام.

۴. جلسه ۳۴۳ / ۴۶ (نواهی، صیغه نهی) ۱۳۸۸/۱۰/۲۳

کلام آخوند را دیروز تقریبی کردیم که با ظاهر کلام ایشان سازگار نیست. بنابراین بیان دیگری ذکر می‌کنیم. ایشان فرمود متعلق امر و نهی مختلف است و مفهوم از امر و نهی یک چیز است و آن طلب است اما متعلق طلب در اوامر وجود است و در نواهی ترک است.

از طرف دیگر فرمودند تمام آنچه در مورد امر گفتیم در نهی نیز جاری است یعنی بین امر و نهی از نظر مقومات تفاوتی نیست.

اشکال این است که چرا امر و نهی در مقام عمل با یکدیگر متفاوتند. در اوامر یک فرد اتیان شود تکلیف ساقط می‌شود اما در نواهی باید تمام افراد را ترک کند. پس این تفاوت ناشی از چیست؟

مرحوم آخوند درصدد جواب به این اشکال بر آمده‌اند و این تفاوت ناشی از تفاوت در مدلول امر و نهی نیست بلکه حکم عقل است ناشی از اختلاف دو مورد.

مرحوم آخوند توضیح می‌دهند که در مورد نهی طبیعتی که ترکش مطلوب است عبارت است طبیعت مطلقه بدون قید یعنی وقتی می‌گوید لا تشرب الخمر و طلب می‌کند ترک شرب خمر را. شرب خمر مطلق را از حیث زمان و حال در نظر می‌گیرد و انعدام آن را می‌خواهد و لذا ایشان اطلاق را در ناحیه ماده جاری می‌کند.

ما دیروز گفتیم این طبیعت مطلقه در مقابل مطلق طبیعت است اما امروز می‌گوییم مراد ایشان از طبیعت مطلقه همان مطلق طبیعت است. یعنی طبیعتی که قیدی ندارد ولی نه مطلق به معنای شمول مجموعی بلکه طبیعتی که منطبق بر همه حصص هست اما اینکه مقید و مطلق است از جای دیگر استفاده می‌شود.

پس لا تشرب الخمر یعنی شرب خمر، مطلقاً غیر مقید به زمان و حالت خاصی، طلب کرده است ترکش را. و امتثال این حتماً به این است که شرب خمر هیچ‌گاه واقع نشود وگرنه مکلف ترک شرب خمر مطلق را نکرده است.

و همین که مورد نهی قرار گرفته است همین مورد طلب امر قرار می‌گیرد یعنی اگر امر به شرب کرد، هر یک از این مصادیق را شامل می‌شود و هر کدام از این افراد محقق شود امتثال است زیرا از مکلف علاوه بر فعل امروز فعل فردا را نیز بخواهند از او طبیعت مطلق خواسته نشده است بلکه طبیعت مقید به تعدد خواهد بود.

طبیعت که متعلق امر و نهی است انعدامش به انعدام همه افراد است و وجودش به وجود یک فرد است.

و لذا همان‌طور که امر با یک فرد ساقط می‌شود نهی نیز با یک فرد ساقط می‌شود.

پس تعلق امر و نهی طبیعت مطلقه است که هیچ قیدی ندارد تحققش با یک فرد است و لذا انعدامش به انعدام کل است.

اگر طبیعت مطلقه بدون قید باشد نه از ناحیه طلب و نه از ناحیه تعلق تفاوتی نخواهد بود بلکه حکم عقل است. تا اینجا آخوند حرف خودشان را ثابت کرده‌اند.

مرحوم اصفهانی اشکال کرده‌اند که بین امر و نهی تقابل است از ناحیه مطلوب. مطلوب به امر وجود است و مطلوب به نهی عدم وجود است. و این دو متعلق به یک طبیعت واحد است اما خاصیت وجود طبیعت این نیست که آخوند گفت و این معنا ندارد که وجود را به گونه‌ای فرض کنید که با یک فرد محقق می‌شود و عدم را تصور کنید که به همه افراد معدوم باشد و این خلاف آن تقابل است.

وجود وقتی به ماهیت نسبت داده می‌شود سه حالت دارد: ۱. ماهیت مهم که ذات ماهیات است و توجه به جهات و قیود آن نشده است و عدم آن هم باید متناسب با وجود مقابل خودش باشد.

۲. نسبت وجود به ماهیت به لحاظ افرادش به نحو کثرت. یعنی وجود شرب را در نظر می‌گیرید و هر کدام از این وجودات به نحو کثرت لحاظ می‌شود. یعنی هر یک از وجودات طبیعت را به حیاله می‌سنجد. پس عدم در مقابل آن عدم به معنای حسرت است. اگر گفت وجود را اینگونه می‌گیریم یعنی عدم هم همان‌طور باید مقدم شود.

پس نهی از کذب اگر وجود کذب به نحو کثرت لحاظ شود یعنی اگر امر به کذب تعلق بگیرد یعنی وجود افراد همه آن باید باشد.

۳. وحدت در کثرت. یعنی مجموع را یکی حساب کرده است. و مجموع به قید مجموع است. اشکال این است که بالاخره وجود و عدم یکی است و متقابلند. پس چرا در وجودش کثیر می‌دانید اما در نهی وحدت می‌دانید. و لذا ایشان می‌گویند کلام آخوند حلّ مشکل نمی‌کند و نمی‌توانستیم بگوییم در نهی باید همه را ترک کرد. این اشکال مبتنی بر یک تفسیر است و آن اینکه فرض کرده است صرف الوجود و طبیعت را. و خود امر طبیعت را در به فعل بسنجید.

آنچه فعل به او نسبت داده می‌شود و ترک به آن نسبت می‌شوند فعل و ترک است و صرف ترک باید ترک هم صدق می‌کند.

اما متعلق در طبیعت صرف الطبیعة است و در این میان تفاوت است بین طبیعت مطلقه و مطلق طبیعت. اگر منظور آخوند اضافی طبیعتی به خود وجود و عدم بود حرف اصفهانی درست بود و لذا صرف ترک با یک ترک هم محقق می‌شود. اما نگفته صرف الوجود بلکه گفته است ترک طبیعت مطلق نه متعلق آن ترک مطلق باشد.

ترک به هر چه اضافه شود همان است.

و لذا اشکال اصفهانی به ایشان وارد نیست.

ترک مطلق نیست بلکه طبیعت متعلق ترک مطلق است.

مرحوم اصفهانی خودشان یک بیان دارند. ایشان می‌گویند توجیه این تفاوت امر و نهی این است. این به خاطر اطلاق و مقدمات حکمت است. در امر اطلاق اقتضای کفایت امتثال واحد است. زیرا الواحد کانه طبیعتی و آنچه بیش از طبیعت است تعدد و تکرار است. یعنی ولو از دید عقلی وحدت هم زائد بر ماهیت است ولی از نظر عرفی همان طبیعت است اطلاقات مقدمات حکمت اقتضای یک بار دارد. اما در نهی چون به خاطر مفسده است و مولی منظورش ترک به خاطر آن مفسده باشد آن مفسده همان طور که اقتضا می‌کند ترک آن را همان طور اقتضا می‌کند ترک همه را. ولکن بیان مرحوم آخوند قبل از این حلّ مشکل کرده‌اند. مرحوم اصفهانی اگر می‌خواهد بگوید فهم عرفی در نواهی این است. این همان نکته عرفی است مرحوم آخوند آن را تفسیر کرد. و لذا حرف مرحوم آخوند در این جهت تمام است. والسلام.

U. جلسه ۴۷ / ۳۴۴ (نواهی، صیغه نهی) ۱۳۸۸/۱۰/۲۶

بحث در مدلول نهی بود. مرحوم آخوند گفت مدلول نهی مثل مدلول امر طلب است و در امر طلب فعل است و در نهی طلب ترک است و در طبیعت متعلق فعل و ترک نیز تفاوتی نیست. نتیجه طلب طبیعت کفایت فرد واحد است و ترک آن به ترک همه افراد است. عرض ما این است مدلول نهی طلب نیست بلکه منع از فعل است. اگر چه این بحث اثر عملی ندارد ولی متفاهم عرفی نهی، منع و زجر است. البته منع در موارد فعل اختیاری از دیگران. منع اعم از نهی است و لذا منع نفس از کار را نهی نمی‌گویند. نهی منع دیگری است. وزان نهی، وزان منع نفس از اقدام است همان طور که وزان امر، وزان حمل نفس بر اقدام است. و لذا کسی که ترک می‌کند کاری را لازم نیست اراده ترک کند بلکه همین که اراده انجام نکند کافی است. اما نسبت به اینکه مرحوم آخوند فرمودند طبیعت مطلق، متعلق حکم است در امر و نهی و تفاوتی از این جهت ندارند. و گفتند نتیجه جواز اکتفاء به فرد واحد در امر و لزوم ترک کل در نواهی است. به نظر می‌رسد آنچه متعلق است طبیعت صرف نیست بلکه در نهی متعلق فرد است و نهی منحلّ افراد است. ظاهر اینکه می‌گوید لا تشرب یعنی تمام افراد را انجام نده. این یک معنایش این است که در زمان اول ترک کن و معنای دیگر اینکه اگر مکلف عصیان کرد آیا نهی دارد یا ندارد؟ به ارتکاز عرفی می‌گویند منع ثابت است و این با صرف طبیعت سازگار نیست. اگر طبیعت مطلق، متعلق حکم بود، باید نهی به عصیان ساقط شود و دیگر نهی باقی نماند لازمه کلام آخوند در اینجا این است که در جهت سوم که بعد از مخالفت نهی است بگوید نهی اقتضائی نسبت بر اولین مخالفت نهی ندارد.

خلاصه اینکه ظاهر نهی این است که منع از افراد می‌کند و به نحو استقلالی از آنها نهی می‌کند. جهت دوم این بود که ممنوع به نهی [مطلوب به نهی] کف است یا صرف طلب عدم الفعل است. مرحوم آخوند گفتند ظاهر این است که مجرد عدم الفعل است و توهم نشود عدم فعل مقدور نیست و یا تحصیل حاصل است.

عدم الفعل نیز مقدور است و اگر مقدور نباشد فعل نیز مقدور نخواهد بود. و آنچه حاصل است عدم فعل در ازل است اما استمرار آن حاصل نیست تا امر به تحصیل حاصل پیش بیاید. گفتیم در کلام مرحوم داماد آمده است که شاید در مواردی که مقتضی در نفس نسبت به انجام فعل نباشد، نهی و تکلیف اصلاً درست نباشد. تکلیف یعنی ایجاد داعی بر مکلف به انجام متعلق تکلیف است. پس در مواردی که نفس اشتیاقی به انجام آن فعل ندارد، تکلیف صحیح نیست. و مثال زدند به جایی که مکلف احتمال می‌دهد یا عملی نهی دارد یا عمل دیگر واجب است و او اشتیاقی نسبت به عمل نهی ندارد و اگر تکلیف در این مورد صحیح نباشد علم اجمالی منجز نیست. اما اگر مطلوب به نهی مجرد آن لا یخل باشد در اینجا علم اجمالی تام است.

مرحوم داماد می‌گوید مطلوب عدم الفعل است. و ایشان در توضیح آن دقیقاً خطابات قانونیه را مطرح کرده‌اند. ایشان می‌گویند اگر قرار بود تکالیف فقط به داعی امتثال باشد حرف شما صحیح است و اگر جایی اشتیاق نباشد تکلیف نخواهد بود.

اما داعی تکلیف سقط امتثال نیست. و لذا احکام سلاطین را هم به عنوان قانون جعل حکم می‌کند. و معلوم می‌شود مصحح تکلیف فقط قصد امتثال نیست. و وجود تکلیف در کفار و عصیان نشان می‌دهد که داعی صرف امتثال نیست. بلکه گاهی اتمام حجت است و گاهی احتیاط است. و اینکه با شک در **قدرت** باید احتیاط کرد. یا موارد شک در ابتلاء. بله. تکلیف نباید لغو باشد اما لازم نیست به داعی امتثال باشد و برای اتمام حجت یا احتیاط می‌آید.

و این مختص به نهی نیست و حد او امر هست.

والسلام.

۷. جلسه ۴۸ / ۳۴۵ (نواهی، صیغه نهی) ۱۳۸۸/۱۰/۲۷

نسبت به خطابات قانونیه قبلاً بحث گذشت و ما گفتیم این مبنا را قبول نداریم. و نمی‌توان گفت عاجز مکلف است و از ظاهر ادله هم چنین استفاده‌ای نمی‌شود، ظاهر ادله تکالیف این است که به داعی موافقت و امتثال انشاء شده است و اینکه جعل وظیفه برای مکلف می‌کند که اگر عصیان مکلف نباشد داعی برای مکلف ایجاد می‌کند. یعنی جعل ما یمكن او یكون داعياً. و چون غرض از تکلیف امتثال و موافقت است پس ادله تقید به امکان پیدا می‌کند. و تکالیف چون از ازل مجعول‌اند به نحو قضیه حقیقه باید موضوع پیدا کند تا فعلی شود. اما اینکه مرحوم محقق داماد گفت کسی که اشتیاق و

داعی ندارد تکلیفش لغو است. ما به این بیان ایشان اشکال حلی و نقضی داریم. خود ایشان هم قبول دارد که با قطع نظر از لغویت معقول است. و لغویت شمول نهی کسی را که اگر تکلیف هم نبود مرتکب نمی شد صحیح نیست. نقضاً چون تکلیف واقع است. مثلاً صوم در ماه مبارک برای کسی که مثلاً سیر است یقیناً واجب است در حالی که هیچ اشتیاقی برای خوردن ندارد اما یقیناً نهی از خوردن او را شامل است.

و حل آن این است که بعد از آنکه مکلف به واسطه‌ی این امر، قصد قربت از او متمشی می شود. یعنی اگر هم اشتیاقش بود، باز هم به خاطر امر آن را ترک می کرد و این چه لغویتی است؟

مکلف دو داعی دارد هم داعی نفسانی و هم داعی الهی. تعدد داعی مغلّ به امتثال نیست. بلکه داعی یا مانع صحت عمل است. اما دواعی دیگر مانع نیست.

پس قضیه نهی منقوم نیست به جایی که اگر نهی نبود مکلف مرتکب می شد، مصحح نهی و تکلیف قدرت بر تکلیف است و کسی که داعی ندارد قدرت دارد و لذا چون اطلاق نهی اقتضاء می کند اثبات نهی چه داعی باشد و چه نباشد، مانعی در کار نیست و تمسک به اطلاق می شود کرد.

خلاصه اینکه مطلوب به نهی منع است نه کف.

اما جهت سوم بحث:

حرمت اشیاء به دو گونه قابل تصور است:

۱. گاهی منع به گونه‌ای است که اگر مکلف مخالفت کرد دیگر منعی بعد از این نخواهد داشت. و بعد از این عصبان، منع بعد از آن مطلوب نیست. شاید امساک از مفطرات در ماه رمضان از این قبیل باشد.

۲. گاهی نهی به گونه‌ای است که اگر مخالفت شد، نهی ساقط نمی شود و باید بعد از آن از باقی اجتناب کنید. غالب محرّمات در شریعت اینگونه است.

آخوند این دو قسم را اشاره کرده‌اند و فرموده‌اند نهی نسبت به بعد از مخالفت هیچ دلالتی ندارد. به حسب مقام اثبات وقتی جایی قرینه‌ای بر یکی از این دو مورد نداریم نهی مجمل است. یعنی قدر متیقن از نهی فرد اول است و نسبت به دفعه بعد ساکت است. الا در جایی که متعلق نهی که طبیعت است اطلاق از حیثیت مخالفت بعد از مخالفت داشته باشد و اطلاق از سایر جهات کافی نیست. یعنی اطلاق از حیثیت مخالفت بعد از مخالفت داشته باشد و اطلاق از سایر جهات کافی نیست. یعنی اطلاق داشته باشد که اگر مخالفت شد باز هم ترک مطلوب است. در این صورت مخالفت بعد از مخالفت جایز نیست.

این کلام آخوند با کلام قبل ایشان که مدلول نهی، طلب ترک طبیعت مطلقه و صرف الوجود است ناسازگار است. چون صرف الوجود به مجرد تحقق یک فرد صدق می کند و بعد از تحقق اولین مخالفت، نهی به مخالفت ساقط می شود. تعلق به طبیعت مطلقه ثابت می کرد که مکلف باید همه را ترک کند اما بعد از اولین مخالفت نهی باید ساقط شود.

و این اطلاقی که مرحوم آخوند ادعا می کند با تعلق به طبیعت مطلقه ناسازگار است چون این اطلاق یعنی تعلق نهی

به افراد نه به طبیعت مطلقه.

این کلام از ایشان غریب است. مرحوم روحانی خواسته‌اند حل کنند که حل ایشان ناتمام است. ما گفتیم نهی دلالت بر افراد می‌کند. و باید کل افراد همیشه ترک شود و بعد از اولین مخالفت باز هم نهی وجود دارد و باید از سایر افراد اجتناب کند. و آخوند که می‌گوید متعلق به طبیعت مطلقه است اگر مکلف در آن واحد دو بار مرتکب شد باید یک معصیت کرده باشد و کسی این را قائل نیست. همان‌طور که در اوامر می‌گویند که اگر چندین فرد را در آن واحد اتیان کرد یک امتثال است چون امر به صرف الوجود تعلق گرفته است. عین این حرف را در نهی باید بگویند. چون اگر در آن واحد چند فرد را مرتکب شود، اولین وجود است و یک گناه باشد. و این خلاف مرتکز همه است. وجدانی بودن تعدد معصیت در این موارد شاهد است که نهی متعلق به افراد است. و شاید مرحوم نائینی نیز ناظر به این خصوصیات بوده است اگر چه مقرر اشتباه نقل کرده‌اند. والسلام.

W. جلسه ۴۹ / ۳۴۶ (نواهی، صیغه نهی) ۱۳۸۸/۱۰/۲۸

مرحوم نائینی یک تصویر ثبوتی دیگر در نهی ارائه کرده‌اند و آن اینکه آنچه حرام است عنوان معدولة المحمول باشد. مثلاً گفته است «کن لا شارب الخمر» یعنی این صفت وجودی در خارج تحقق نیابد. البته ایشان نیز ظاهر نهی را این می‌دانند که نهی انحلال و استغراقی باشد.

مرحوم آقای خویی برای این بحث چند ثمره ذکر کرده‌اند.

اگر حرمت استقلالی باشد و ضمنی نباشد مثلاً حرمت شرب خمر.

اگر مکلف مضطر به خوردن یک بار شد، آیا بد از یک بار باز هم باید اجتناب کند.

اگر حرمت را انحلال بدانیم. بعد از یک بار خوردن باید باقی را نیز ترک کند.

اگر به نحو محمولی باشد و همین‌طور اگر از قسم دوم باشد بعد از یک بار خوردن، بقیه افراد لزوم ترک ندارند.

چون آنچه مطلوب بود ترک همه افراد است و ترک همه شرب خمر است و اگر یک بار مخالفت شد دیگر ترک باقی مطلوب نیست.

و باقی افراد لزوم ترک ندارند.

یعنی در حقیقت در بقیه افراد نهی مقتضی ندارد و لذا اجتناب لازم نیست.

یک ثمره دیگر این است که مرحوم خویی حرمت ضمنیه را هم مثال زده‌اند. مثل پوشیدن پوست حیوان حرام گوشت در نماز که حرمتش ضمنی است. به تعبیر دیگر بالا، حکم تکلیفی بود و اینجا حکم وضعی است یعنی صحت عمل منوط به این است.

مرحوم خویی در مورد تحریم ضمنی هم یک مثال زده‌اند. مثلاً «لا تصل فی وبر ما لا یؤکل لحمه» این نیز به همان

سه صورت جاری است. یعنی گاهی بر مکلف حرام است پوشیدن لباس غیر مأكول لحم به نحو انحلال یعنی کدام از این لباس‌ها یک مانعیت دارد اما گاهی آنچه ممنوع است مجموع است و اگر مکلف یکی را مرتکب شد باقی افراد مشکلی ندارد و مانعیتی ندارد.

مثلاً فرد مضطر به پوشیدن یک لباس غیر مأكول لحم باشد. حال اگر یکی پوشید می‌تواند دیگری را نیز ببوشد؟ نحوه جهت متفاوت است اگر مانعیتی که جعل شده است به نحو انحلال جعل شده است حق پوشیدن بیشتر از اضطرار ندارد و هر کدام از آنها حرمت دارد اما اگر به نحو مجموعی باشد یعنی اولین وجود را مانع فرض کرده است در این صورت پوشیدن باقی مانعی ندارد.

و همین‌طور اگر از قسم سوم باشد.

آنچه باید مورد اشاره قرار گیرد در فرض شک است. مثلاً نمی‌دانیم این لباس از مأكول اللحم است یا از غیر آن. اینجا فرموده‌اند این اقسام به لحاظ جریان اصول تفاوت می‌کنند.

اگر مانعیت به نحو انحلال باشد که هر یک از تروک مطلوب مستقل است به نحوی که اگر مخالفت دیگری اتفاق افتاد، بعدی نیز حرام است. در این صورت اصل براءت جاری است به ملاک جریان در اقل و اکثر ارتباطی.

چون ما نمی‌دانیم نماز مقید است در این لباس نباشد یا مقید نیست چون هر کدام از لباس‌ها یک مانع است و جریان براءت است و اصل عدم تقید است یعنی نماز مقید به عدم پوشش این لباس نیست.

اما اگر عنوان وجودی شرط نماز بود، یعنی گفته‌اند نماز مشروط است به امری که آن محقق نمی‌شود مگر به مجموع تروک به نحوی که اگر یک فرد و تحقق پیدا کند آن چیز محقق نمی‌شود ایشان فرموده‌اند در این فرض قاعده اشتغال جاری است و باید با آن لباس نماز نخواند.

البته این بحث با فرض عدم جریان اصول منقح موضوع است مثلاً استصحاب عدم ازلی جاری نباشد. هذا تمام الکلام در فصل اول.

۵) فصل دوم: اجتماع امر و نهی

این بحث بسیار مهم است و ثمرات بسیار زیادی در مقام عمل دارد به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

۱. آیا جایز است مکلف در ساتر غضبی نماز بخواند؟

در این بحث تفاوتی بین عبادت و توصلیات نیست و کسی که قائل به جواز اجتماع می‌شود و عبادات هم می‌شود. اینکه نماز باید در لباس مأکول اللحم باشد نص خاص دارد. اما مباح بودن لباس آیا شرط است در نماز. یعنی عدم غصبیت از شرائط صحت صوم یا طواف هست؟

ما نهی از صلاة در مغضوب نداریم نه از مکان مغضوب و نه از لباس مغضوب.

بلکه یک لا تعصب داریم. و یک امر به صلاة و وجوب ستر در صلاة داریم. این دلیل اطلاق دارد و همین‌طور دلیل حرمت غصب اطلاق دارد و نسبت بین آنها من وجه است. اگر اجتماع را جایز ندانیم مباح بودن شرط می‌شود و الا شرط نیست.

۲. غسل میت با آب غیر مباح.

۳. غسل جنابت با آب غیر مباح.

حتی اگر کسی ندانسته با آب غیر مباح غسل کرد آیا غسل او صحیح است.

این بحث ثمرات بسیار زیادی دارد که در ضمن بحث روشن خواهد شد. ان شاء الله تعالی.

والسلام.

a. جلسه ۳۴۷ / ۵۰ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۰/۲۹

بحث به مسئله مهم و مثمر اجتماع امر و نهی رسد. برای غیر نماز که حیث لا تعاد نیست یا در نماز نسبت به مواردی که لا تعاد استثنا شده است مثل طهور و اثرات دیگر در عبادات و توصلیات.

موارد آن در غیر باب نماز و طهور بسیار اتفاق می‌افتد و بزرگان با برخی مبانی دیگر قصد حل بعضی موارد را دارند که اغلب ناتمام است.

مرحوم آخوند مقدماتی را ذکر کرده‌اند که مقدمه انتخاب ایشان است و باید این مقدمات حل بشود.

امر اول: در عنوان مسئله آمده است. اجتماع امر و نهی در واحد آیا جایز است یا نیست؟ منظور از این واحد چیست؟ به تعبیر دیگر امتناع اجتماع امر و نهی در واحد از بدیهیات است پس مراد چیست؟ مرحوم نائینی فرموده است قائلین به اجتماع نمی‌خواهند بگویند اجتماع امر و نهی در یک چیز جایز است که این را کسی توهم نمی‌کند بلکه منظورشان این است که می‌گویند در یک چیز اجتماع پیدا نمی‌کند. یعنی اجتماعی رخ نمی‌دهد نه اینکه اجتماع رخ می‌دهد ولی قائل به جواز.

در حقیقت یک بحث صغروی است که اگر ما اطلاق و امر و نهی را پذیرفتیم آیا در مجمع اجتماع پیش می‌آید که قائل به امتناع می‌گویند و لذا همه محال می‌دانند اما قائل به جواز می‌گویند اجتماع پیش نمی‌آید و امر متعلق مستقلاً غیر

از نهی دارد و تصادق این دو باعث سرایت حکم به متعلق دیگری نمی‌شود چون حکم از متعلق خودش به مصداق و منطبق خارجی سرایت نمی‌کند و اجتماعی پیش نمی‌آید.

امر تعلق به نماز گرفته است و نهی تعلق به غضب دارد و امر از نماز به مصداق خارجی که مجمع است تعدی نمی‌کند. امر به مجمع تعلق نمی‌گیرد بلکه به نماز تعلق گرفته است. بله نماز در مکان غضبی نماز است و مصداق آن است اما حکم به مصداق تعلق نمی‌گیرد اصلاً مصداق ظرف سقوط تکلیف است.

پس قائلین به جواز می‌گویند چون حکم به خارج و واقع سرایت نمی‌کند پس اجتماع دو حکم در واحد پیش نمی‌آید و گرنه امتناع اجتماع که از بدیهیاتی است که همه آن را قبول دارند.

اما قائل به امتناع می‌گویند اجتماع پیش می‌آید و همه قبول دارند که اجتماع محال است چون حکم بر روی واقع عنوان رفته است و عنوان مرآت خارج و واقع است. پس مجمع هم متعلق امر خواهد بود و هم متعلق نهی و این باطل است.

خلاصه اینکه نزاع صغروی است و کبراً که امتناع اجتماع است را همه قبول دارند.

اما مراد از واحد چیست؟

مرحوم آخوند بیانی دارند که خیلی‌ها نفهمیده‌اند. برای توضیح بیشتر بیان ایشان می‌گوییم:

شکی نیست که منظور از واحد، واحد بالجنس و واحد بالنوع نیست و شکی در جواز اجتماع در واحد بالجنس و واحد بالنوع نیست.

مثلاً سجده لله و سجده للضم هر دو جنس که وجود است مشترکند اما دو حکم در این جنس جمع می‌شود. بعضی از مصادیقش جایز است و بعضی مصادیقش حرام است. این جواز از بدیهیات است.

مراد از واحد جزئی حقیقی و واحد شخصی نیز هست. یعنی محل بحث واحد شخصی نیست و مهم‌ترین مثال بحث که صلاة در مکان غضبی است واحد شخصی نیست. بحث اینجا از کلی است نه از واحد شخصی.

در واحد شخصی همه قبول دارند که اجتماع ممکن نیست. واحد شخصی اصلاً متعلق حکم نیست تا جایز باشد اجتماع یا نباشد. یعنی سالبه به انتفای موضوع است. یعنی واحد شخصی اصلاً معقول نیست محل نزاع باشد و بحث در اجتماع، اجتماع در واحد شخصی نیست.

مرحوم آخوند گفته‌اند «و ان کانت...» این باعث شده مثل مرحوم روحانی بگویند آخوند می‌گوید واحد اعم از واحد شخصی و کلی است و بعد خودشان اشکال کرده‌اند نزاعی در واحد شخصی نیست و همه آن را ممتنع می‌دانند.

منظور آخوند از این جمله این نیست که شخصی در محل نزاع داخل است و کلی هم هست بلکه می‌گوید منظور ما از واحد، واحد شخصی نیست بلکه فقط واحد کلی است نه اینکه اعم از واحد شخصی و کلی است.

و لذا مرحوم خوبی هم می‌گوید جواز اجتماع در واحد شخصی را جاهل هم توهم نمی‌کند چه برسد به عالم.

و خود مرحوم آخوند در امر دوم می‌گوید نزاع در صغری است که اجتماع می‌آید یا نمی‌آید.

نتیجه بحث اینکه محل بحث نه واحد شخصی است و نه واحد بالجنس و واحد بالنوع بلکه آنچه مراد از واحد است واحد بالانطباق است. مثلاً صلاة در مکان غضبی که کلی است اما متعلق امر منطبق می‌شود بر همان که متعلق نهی بر آن منطبق می‌شود و کذلک عکس.

یعنی منطبق این دو یکی است.

با این بیان روشن می‌شود منظور ما از وحدت در انطباق این نیست که به نحو کل در کل باشد.

بلکه تطابق دو جزء نیز کافی است.

مثلاً در نماز غضبی، همه نماز که غضب نیست مثلاً ذکر و قیام و ... که غضب نیست اما در جزء که سجده است یکی شده‌اند. یعنی سجده که جزء نماز است بر چیزی منطبق است که نهی و غضب هم بر آن منطبق است. پس اتحاد ولو به لحاظ جزء یکی از دو ماهیت باشد کافی است. والسلام.

b. جلسه ۳۴۸/۵۱ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۰/۳۰

حاصل امر اول این شد که تفسیر واحدی که در عنوان بحث آمده است به واحد بالجنس و بالنوع درست نیست و شکی در جواز اجتماع در آن صحیح نیست و تفسیر واحد به واحد شخصی هم صحیح نیست چون شکی در امتناع آن نیست.

و همین‌طور تفسیر واحد به بسیط در مقابل مرکب نیز صحیح نیست زیرا بحث جواز و عدم جواز اجتماع همان‌طور که در بسائط قابل جریان است در مرکبات نیز قابل جریان است.

بلکه مراد از واحد، واحد بالا بالانطباق است یعنی آنچه متعلق امر در خارج بر آن منطبق می‌شود متعلق نهی نیز بر همان منطبق است. یعنی یک واقعیت و حقیقت هم عنوان مأمور به بر آن منطبق است و هم عنوان منهی‌عنه بر آن منطبق است.

مثلاً سجده که یک واقعیت است و هم مصداق سجده است و هم مصداق غضب است و روشن شد مراد تطابق بالکل نیست بلکه کافی است تطابق بین مأمور به و منهی‌عنه در جزء و بخش.

آنچه محل بحث است جواز و عدم جواز اجتماع در مفاهیم است نه در مصادیق که جزئی حقیقی است.

و به نظر ما همین کلام آخوند صحیح است و گفتیم مراد ایشان واحد کلی است نه اینکه اعم از واحد شخصی و واحد کلی باشد.

به مرحوم نائینی نسبت داده است در اجود التقریرات که خیلی بعید است. و لذا در فوائد چیز دیگری نقل کرده است. مرحوم خوئی اینگونه نسبت داده‌اند که حلّ مشکل در مقام به بیان دیگری است و مراد از واحد، واحد بالایجاد است. یعنی مرحوم نائینی کلام آخوند را تمام ندانسته است و گفته است همه قبول دارند اجتماع امر و نهی در واحد ممکن نیست. مراد از واحد، واحد بالایجاد است یعنی اگر به یک ایجاد محقق شود آیا اجتماع امر و نهی در آن جایز است و حلّ مشکل به این است که ولو به ایجاد واحد است اما در وجود متعدد است.

مرحوم روحانی اشکال کرده‌اند که تخالف و تغایر بین وجود و ایجاد به اعتبار است و نمی‌شود دو وجود باشد و یک ایجاد باشد.

این نسبت به مرحوم نائینی درست نیست بلکه ایشان فرموده است مراد از جواز و عدم جواز اجتماع یعنی آنچه واحد است هم به ایجاد هم به وجود، آیا اجتماع در آن جایز است یا نیست.

و از مرحوم خوبی این خلط عظیم عجیب است. و مراد نائینی هم از «ماهو واحد بالایجاد والوجود» در مقابل تعدد به عنوان است و همان واحد بالانطباق است.

مرحوم روحانی بیان دیگری دارند ایشان می‌گویند مراد از واحد یعنی واحد به نظر عرف. آیا اجتماع در این جایز است یا نیست. یعنی آیا تعدد عنوان موجب می‌شود که متعلق امر و نهی متعدد باشد آیا اجتماع جایز است در چیزی که عرف آن را واحد می‌داند ولو به نظر دقت عقل متعدد است.

این فرمایش ایشان ابهام دارد یعنی می‌خواهد بگوید از قبیل واحد انضمامی است که در واقع دو چیز است ولی عرف یکی می‌بیند یا اینکه مراد این است که در خارج یک چیز بیشتر محقق نیست اما حکم روی این خارج نرفته است بلکه روی عنوان نرفته است که متعدد است.

ولی به نظر ما همان بیان آخوند تمام است و احتیاجی به این تکلفات نیست.

امر دوم: فرق بین مسئله اجتماع امر و نهی و بحث اقتضاء نهی للفساد.

مرحوم آخوند برای بیان فرق این دو مسئله امر دوم را مطرح کرده‌اند. کأنه اینگونه تصور می‌شود که بین این دو مسئله تباین نیست و بحث اقتضاء نه للفساد جزء بحث اجتماع امر و نهی است و احض مطلق است. چرا که بحث این است که آیا می‌شود عباداتی که امر دارد نهی هم داشته باشد که صحیح باشد که می‌شود جواز اجتماع امر و نهی یا اینکه نمی‌تواند تا عبادت باطل باشد و امتناع اجتماع باشد. غایت الامر این بحث اعم از عبادات و توصیلات است و آنجا شاید اختصاص به عبادات داشته باشد.

مرحوم آخوند جواب داده‌اند که روشن است این دو بحث با یکدیگر متفاوتند و تمایز مسائل علم، به تمایز موضوعات نیست بلکه به تمایز جهات بحث است. یعنی ولو موضوع این دو مسئله واحد باشد اما جهات بحث متعدد است. جهت بحث در مسئله اجتماع امر و نهی این است که آیا اجتماع امر و نهی در واحد جایز است یعنی آیا از تعلق امر و نهی با فرض تطابق بر یک چیز، محذور اجتماع دو حکم در واحد پیش می‌آید یا نه؟ آیا محذور اجتماع حکمین در واحدی که یک عنوان دارد که بالاتفاق باطل است و محال است آیا این محذور در اجتماع حکمین واحدی که دو عنوان دارد وجود دارد تا ممتنع باشد یا ندارد؟ اما جهت بحث در مسئله اقتضاء نهی للفساد این است که آیا بین نهی و صحت ناسازگاری وجود دارد یا ندارد؟

بعد آخوند از صاحب فصول بیان دیگری برای حلّ مشکل نقل کرده‌اند: صاحب فصول فرموده است در بحث اجتماع، بحث این است که حتماً متعلق امر و نهی متفاوتند و متغایرند و بحث می‌شود آیا این تغایر برای جواز اجتماع در متطابق

با لوجود کافی است یا نیست. ولی در بحث نهی در عبادات وحدت عنوان و متعلق مفروض است مثلاً نماز و نماز در حمام و بحث این است که با وحدت عنوان نهی در عبادت مفسد است یا نیست. پس دو مسئله متفاوتند. بحث از اجتماع بحث از تعلق حکم به دو عنوان متغایر است و در بحث اقتضاء بحث از تعلق حکم به دو عنوان غیر متغایر است. و به تعبیر دیگر در بحث اجتماع بحث این است که وقتی امر به یک عنوان تعلق گرفته است و نهی به یک عنوان و تغایر بین او مفروض است ولو نسبت بین این دو عموم و خصوص مطلق باشد و تغایر دو عنوان مفروض است به خلاف بحث اقتضاء که ولو نسبت عموم و خصوص مطلق است اما تغایر ندارند.

اگر ما بودیم و این کلام صاحب فصول، می‌گفتیم منظورشان این است که باید متغایر باشند در بحث از اجتماع ولو محالاً می‌شد این تغایر در عموم و خصوص مطلق باشد.

اما ایشان عبارتی در بحث اجتماع امر و نهی تصریح می‌کنند که بحث در اجتماع در عموم و خصوص مطلق جاری است مثل حرکت **قدانی**.

مرحوم آخوند به ایشان اشکال فرموده است که تفاوت بحث‌ها به تغایر موضوعات نیست بلکه به تفاوت جهات بحث است.

والسلام.

C. جلسه ۳۴۹ / ۵۲ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۱/۴

تفاوت بین مسئله اجتماع و اقتضاء از نظر آخوند جهت بحث در مسئله بود و کلام صاحب فصول و اشکال آخوند به آن گذشت.

در پایان کلام مرحوم آخوند به وجه سومی اشاره کرده‌اند و آن اینکه بحث اجتماع بحثی است عقلی و اینکه آیا عقلاً اجتماع امر و نهی ممکن است و خصوصیتی برای امر و نهی نیست بلکه اگر وجوب و حرمت به دلیل لبی نیز باشد داخل این بحث است.

اما بحث در مسئله اقتضاء بحثی لفظی است که آیا نهی دلالت بر فساد می‌کند یا نه؟

مرحوم آخوند دو اشکال مطرح می‌کنند:

اول: اگر بحث اختلاف جهت نباشد صرف عقلی بودن و لفظی بودن باعث اختلاف دو مسئله نمی‌شود. و حداکثر باعث می‌شد به عنوان متمم بحث مطرح می‌شد که بعد از جواز یا امتناع اجتماع، آیا لفظ دلالت بر اجتماع دارد یا ندارد؟

مثل اینکه شما بخواهید برائت را دو مسئله قرار بدهید به صرف اینکه دلیل یکی لفظی است و دیگری عقلی است. پس اختلاف دو دلیل باعث اختلاف مسئله نمی‌شود.

۲. بحث اقتضاء نیز بحث عقلی است. بحث این است که آیا حرمت با فساد تلازم دارد یا ندارد. ولو حرمت یا دلیل غیر لفظی ثابت باشد.

پس هر دو بحث عقلی است و اگر می‌گویند امر و نهی منظورشان حرمت و وجوب است اما چون حرمت و وجوب

بیشتر با امر و نهی است اینگونه تعبیر کرده‌اند.

امر سوم: اصولی بودن مسئله

مرحوم آخوند می‌فرماید بحث اجتماع امر و نهی بحثی اصولی است و اگر چه می‌توان این مسئله را نوعی بیان کرد که از مبادی تصدیقیه یا احکامیه یا فرعیه یا کلامیه باشد اما لزومی ندارد وقتی می‌توان آن را اصولی مطرح کرد نوع دیگر بیان کرد.

و چون نتیجه این مسئله در طریق استنباط حکم شرعی واقع می‌شود از مسائل اصولی است.

گرچه می‌توان به عنوان اینکه آیا صدور حکم وجوب و حرمت در واحد از خداوند امکان دارد یا ندارد؟ در این صورت بحث کلامی است.

و می‌توان بحث را به عنوان بحث فقهی مطرح کرد مرحوم آخوند این را رد نکرده‌اند ولی بعید است که آن را پذیرفته باشند بلکه نخواسته‌اند جواب بدهند و الا اینجا بحث از عوارض فعل مکلف نیست از احکام؛ بلکه اثر در آن خواهد داشت و همه مسائل اصولی اینگونه‌اند.

و شاید به خاطر این است که در بعضی کلمات آمده است مجمع صحیح است یا نیست؟ و این اشتباه است و این ثمره بحث است.

دو احتمال دیگر در کلام آخوند آمده‌است. اینکه مبحث اجتماع از مبادی احکامیه باشد یعنی بحث اجتماع از قبیل بحث حقیقت احکام وضعی است. یا بحث از حقیقت حکم. یعنی بحث این است که حکم وجوب و حرمت به گونه‌ای است که قابل جمع نیستند و یعنی آیا وجوب حقیقتش چیزی است که با حرمت جمع نمی‌شود و برعکس.

و احتمال دیگر اینکه از مبادی تصدیقیه باشد که مرحوم نائینی این را پذیرفته‌اند.

مرحوم نائینی می‌گوید ضابطه مسئله اصولی بر بحث اجتماع منطبق نیست. چون ضابطه مسئله اصولی این است که نتیجه مسئله بدون ضمیمه مسئله دیگری منتج حکم فرعی باشد یعنی کبرای صغرای فقهی باشد و تنها کبری باشد. در بحث اجتماع آنچه بحث می‌شود این است که بنابر امتناع اجتماع صغرای بحث تعارض منقح می‌شود و در صورت جواز اجتماع صغرای بحث تراحم روشن می‌شود.

پس نتیجه مسئله برای منتج بودن در فقه نیازمند کبرای مسئله تعارض و تراحم است. و مسئله اجتماع فقط صغرای باب تعارض و تراحم را منقح می‌کند. پس این مسئله اصولی نیست.

اما چرا این مسئله از مبادی تصدیقیه است؟ در مسئله اجتماع یا حکم به تعارض و یا تراحم می‌شود و صرف قصور نیست بلکه در صدد اثبات یا نفی هستید. پس از مبادی احکامیه تصدیقیه است.

مرحوم آخوند این احتمال را نیز نفی نکرده‌اند.

حرف مرحوم نائینی مبتنی بر ضابطه مسئله اصولی ایشان است و لذا ایشان باید ظهور امر در وجوب یا ظهور نهی در تحریم را خارج از مسائل اصول بدانند. اگر چه مدرسه ایشان توجیه کرده‌اند که چون کبرای حجیت ظهور مسلم و

مفروغ عنه است لذا دیده نمی شود و این دو مسئله اصولی هستند.

اما ما در ابتدای بحث اصول عرض کردیم ضابطه در تمایز مسائل علوم ذوق و سلیقه است نه یک ضابطه عقلی صرف. و لذا این مسئله هم در مسائل اصولی است و قوم به خاطر فرار از دخول مسائل منطق و لغت و نحو - قائل به آن ضابطه شده اند که نتیجه مسئله احتیاج به ضم کبرای دیگر نداشته باشد. اما با نکته ای که ما ذکر کردیم روشن شد که مسائلی که دخالت قربت دارند داخل در مسائل علم است و لذا آن مسائل نحو منطق چون دخالت بعید دارند داخل در مسئله نیستند ولی بحث اجتماع اگر چه نیازمند یک کبرای دیگر است از مسائل علم اصول است. و بعضی ضوابط دیگر را ارائه کردیم که رجوع کنید.

امر چهارم: عقلی بودن مسئله

این بحث بحثی است عقلی. و اینکه آیا اجتماع امر و نهی عقلاً جایز است یا نیست و گفتیم امر و نهی یعنی وجوب و حرمت و بحث از دلالت امر و نهی بر جواز اجتماع یا امتناع آن نیست. و کسانی که تفصیل داده اند که اجتماع عقلاً جایز است و عرفاً ممتنع است منظورشان از عرفاً این نیست که عرفاً لفظ دال بر امتناع اجتماع است بلکه منظور این است که ذهن عرفی خطا می کند و عقل متعلق امر و نهی را دو چیز می دان اما نظر مسامعی عرف یک چیز می داند و این دو واقعیت را یک چیز خیال می کند و لذا حکم به امتناع می کند.

پس منظور این است که آنچه به نظر عقل متعلق امر و نهی را دو چیز می داند به نظر عرف امر و نهی را متعلق به یک چیز می داند و لذا حکم به امتناع می کند.

و جز این توجیهی این حرف ندارد و اگر بخواهد بگوید عرف خطا نمی کند و حکم به امتناع می کند معنا ندارد در مواردی که عقل حکم به جواز می کند عرف حکم به امتناع کند.

بله. ممکن است عرف معترف به جواز از نظر عقل باشد اما چون خطا می کند اطلاق ادله لفظی را از مورد اجتماع قاصر بداند.

و عرف حکم به عدم اجتماع امر و نهی در مجمع بکند یعنی در مجمع امر و نهی نیست و اطلاق ادله از مجمع منصرف است. والسلام.

d. جلسه ۳۴۹ / ۵۳ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۱/۵

مرحوم آخوند فرمود تفصیل بین حکم عقل و حکم عرف معنای محصلی ندارد. مگر همان توجیه که گذشت و برگشت آن به دلالت یا عدم دلالت لفظ باشد و الا حکم عرف به امتناع اثری ندارد وقتی خلاف حکم عقل است. اما این خطای عرف اثری دارد و آن اینکه اطلاق امر و نهی را قاصر از شمول مجمع می داند و معامله تعارض با امر و نهی می کند و این نتیجه اش با امتناع یکی است.

و بحث از حکم عرف همانند بحث از حکم عقل بحثی غیر لفظی است.

اصل این تفصیل منسوب به بعضی از جمله مرحوم اردبیلی است. در حالی که این تفصیل به هیچ وجه منظور ایشان

نیست.

ایشان گفته‌اند اگر فرض کنید وجوب چیزی را، روشن است به حسب فهم عرف که منظور از این امر فرد محرم نیست. بعد فرموده است اگر چه عقلاً ممتنع نیست که فرد محرم صحیح باشد اما به حسب فهم عرف منظور از امر غیر فرد محرم است.

از این کلام ایشان این تفصیل را استفاده کرده‌اند.

اما این کلام دلالت بر تفصیل ندارد. ایشان می‌گویند عقلاً صحت فرد محرم ممتنع نیست اما متفاهم عرفی به منظور این نیست که عرفاً امتناع دارد بلکه ادعای انصراف است که منصرف از امر غیر از حصه حرام است.

انصراف کلام شارع چیزی باشد با امتناع عرفی تفاوت دارد. در موارد انصراف مشمول نسبت به بقیه افراد ممتنع نیست. و لذا اصلاً قائل به این تفصیل معلوم نیست.

امر پنجم: آیا بحث اختصاص به وجوب و حرمت نفسی تعیینی عین یاست تا بحث شامل موارد غیری و تخییری و کفایی نیز هست؟

یعنی آیا بحث مختص وجوب تعیینی و حرمت تعیینی است و بحث از وجوب تخییری و حرمت خارج از بحث است؟ مرحوم آخوند فرموده است نکته بحث شامل تمام اقسام وجوب و تمام اقسام حرمت است.

اگر مولی امر به احد الامرین کرد مثلاً صوم یا صلاة و از طرف دیگر نهی کرد از تصرف در حال دیگری یا همنشینی با اغیار. یعنی آنچه حرام است هر دو است و ارتکاب یکی حرام نیست.

حال اگر مکلف در تصرف مال غیر نماز خواند و با دشمن مولی نیز همنشین شد، یعنی با اینکه متعین نمود امتثال حرام به ترک تصرف باشد بلکه می‌توانست به ترک همنشینی باشد. یعنی امتثال حرام با ترک هر کدام حاصل می‌شد.

مرحوم آخوند می‌فرمایند این فرض نیز محل بحث است زیرا در نکته بحث تمام این موارد مشترک است. و اگر توهمی باشد در ماده امر و نهی نیست بلکه در صیغه امر است زیرا عنوان و ماده امر و نهی انصراف به تعدی تعیینی عینی ندارد.

و کسی چنین توهمی نکرده است و الا استعمال امر و نهی در وجوب غیری و کفایی و تخییری باید مجاز شود.

در صیغه امر نیز این توهم جا ندارد و چنین انصرافی آنجا هم نیست. ما گفتیم اطلاق صیغه امر اقتضای نفسیت و تعیینیت و عینیت را دارد. ولی این ربطی به انصراف و وضع ندارد.

و نکته بحث اجتماع امکان یا عدم امکان عقلی بود اختصاص به وجوب و حرمت نفسی و عینی و تعیینی ندارد و تمام اقسام وجوب و حرمت در بحث داخل است.

و ای کاش آخوند برای واجب نفسی و غیری که محل ابتلاء است مثال فرد.

مثلاً مکلف با ساتر غضبی نماز بخواند. باز هم داخل در بحث اجتماع است. با اینک وجوب ساتر غیری است و حرمت غضب نفسی است.

و یا مثلاً فرد با لباس غضبی طواف می‌کند. البته بنابراین که واجب در طواف لباس است و الا اگر حرام عریان بودن در

طواف باشد باز هم داخل در محل بحث است.
والسلام.

e. جلسه ۵۴ / ۳۵۱ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۱/۶

مرحوم آخوند متعرض امر مهمی در بحث عنوان اجتماع امر و نهی شده است.

امر ششم: اعتبار قید مندوحه

آیا اختلاف و نزاع در جواز اجتماع امر و نهی و عدم جواز آن مخصوص است به فرض مندوحه یعنی جایی که مکلف تمکن از امتثال مأمور به را در غیر فرض حرام دارد. در این جا فرض بحث است که آیا اجتماع امر و نهی جایز است یا نه، اما اگر منحصر در فرد حرام باشد بالاتفاق اجتماع جایز نیست؟

آیا قید مندوحه دخیل است یا خیر؟

مکلف تمکن از نماز خیر در مکان غضبی ندارد و اگر بخواهد نماز بخواند فقط در مکان غضبی امکان دارد. در این صورت آیا بحث می شود که اجتماع امر و نهی جایز است و قائل به جواز اجتماع در این صورت هم قائل به جواز است یا اینکه نزاع مختص جایی است که مکلف با سوء اختیارش نماز را در مکان غضبی انجام می دهد.

بعضی قید مندوحه را شرط دانسته اند و گفته اند نزاع در مطلق اجتماع نیست بلکه در جایی است که مکلف تمکن از امتثال در ضمن فرد غیر حرام داشته باشد.

و بعضی گفته اند این جای تردید نیست و کسانی که ذکر نکرده اند و مطلق گفته اند منظورشان حتماً این بوده است.

مرحوم آخوند می فرمایند قید مندوحه وجه دخیل نیست و بحث در واحد است و فرقی ندارد که آن واحد منحصر باشد امتثال مأمور به در ضمن آن یا نباشد.

مرحوم اصفهانی اشکال به آخوند دارند و بعد برمی گردند.

مرحوم آخوند می فرمایند مندوحه معتبر نیست.

کسانی که مندوحه را معتبر می دانند می گویند روشن است چرا که اگر مکلف چاره ای غیر از این فرد حرام ندارد هم امر داشته باشد و هم نهی داشته باشد و این تکلیف به غیر مقدور است.

و تکلیف غیر مقدور که قابل حلّ نیست.

مرحوم آخوند اشکال می کنند که خلط شده است بین جهات بحث در مسئله. بحث در اجتماع امر و نهی بحثی حیثی است که غیر از بحث تکلیف به غیر مقدور است.

حیثیت بحث این است که آیا تکلیف امر و نهی در مجمع مستلزم تکلیف محال هست یا نه. و بحث از اینکه آیا تکلیف به محال است یا نه غیر از این جهت است.

آنچه مورد بحث است اصل مکان اجتماع امر و نهی در واحد است یعنی بحث این است که آیا این گونه تکلیف محال است یا ممکن است؟

اجتماع ضدین محال است نه اینکه مستلزم تکلیف به محال است.

بحث این است آیا تعدد جهت باعث می‌شود اجتماع ضدین نباشد یا اینکه نه باز هم اجتماع ضدین است.

پس قائل به اجتماع می‌گوید اصلاً اجتماعی در خارج شکل نمی‌گیرد تا محال پیش بیاید.

قائل به اجتماع از این جهت می‌گوید محال نیست و این منافاتی ندارد که از جهت دیگر مشکل داشته باشد یا نه.

تکلیف به محال و غیر مقدور صدورش از مولی محال نیست. اما خلاف حکمت است.

بحث در مسئله اجتماع بحث از یک حیثیت است نه از جمیع حیثیات است و شاهدش این است که اگر بحث در جواز

فعلی و از همه حیثیات بود باید همه شروط دیگر را بحث می‌کردند. مثل شرط عقل و بلوغ و ... در حالی که اصولی یقیناً

در بحث اجتماع ناظر به آن خصوصیات نیست.

مرحوم آقای خوئی نیز با مرحوم آخوند موافق است و قید مندوحه را دخیل در بحث نمی‌داند.

پس بحث از تکلیف محال و تکلیف به محال دو بحث متفاوت است و در بحث اجتماع فقط بحث از جهت اول است.

مرحوم اصفهانی می‌فرماید قید مندوحه لازم است زیرا اولاً جوازی که مطرح شده است مطلق است و ظاهر آن جواز

فعلی است و حمل آن بر جواز حیثی خلاف ظاهر اطلاق آن است.

و ثانیاً چرا باید بحث حجتی باشد، هدف اصولی این است که حکم موارد را روشن کند معلوم کند صلاة در مکان

غصبی صحیح است یا نه؟ و این با بحث جهتی سازگار نیست.

هدف اصولی تمهید کبرا برای مسئله فرعی است و این با بحث جهتی سازگار نیست.

یعنی اگر بحث حیثی باشد با بحث از جواز اجتماع چه مشکل و مسئله‌ای حل می‌شود.

ان قلت: قید مندوحه دخالتی ندارد چون شما این قید را آورده‌اید که جواز اجتماع را تصحیح کنید و در فرض عدم

مندوحه که فرض این است که اجتماع امر و نهی جایز نیست و در فرض مندوحه یعنی مکلف می‌تواند در غیر آن مورد

مجمع تکلیف را انجام دهد. آیا شما با صرف تمکن از موارد غیر حرام می‌خواهید مجمع را مقدور کنید و تکلیف به محال

نباشد. قید مندوحه که امر به غیر مقدور را مقدور نمی‌کند امکان انجام عمل در موارد دیگر که مجمع را مقدور نمی‌کند.

ایشان جواب می‌دهند اگر مندوحه فرض شد نمی‌گوییم مجمع به عنوانش امر و نهی دارد بلکه امر بر روی ایجاد و

طبیعت رفته است و ثانیاً در وجود طبیعت است بدون لحاظ این کثرت‌ها.

اگر مکلف مندوحه ندارد مولی نمی‌تواند وجود طبیعت را از او بخواهد زیرا مقدور او نیست چون حرام است. اما اگر

مکلف مندوحه داشته باشد یعنی قدرت بر وجود طبیعت دارد و لذا تکلیف به او صحیح است پس او را مکلف می‌کند بر

طبیعت مطلق که بر حصه حرام هم قابل تطبیق است نظیر اینکه مکلف که تکلیف به نماز بین حدین دارد اگر در اول وقت

مقدور نباشد تکلیف او نیز مطلق است نه اینکه مختص به مورد آخور وقت باشد.

تمکن از یک حصه مجوز تکلیف مطلق به مکلف است.

و کافی است برای صحت تکلیف مطلق، مقدور بودن یک فرد برای مکلف.

f. جلسه ۳۵۲/۵۵ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۱/۷

بحث در اعتبار قید مندوحه بو. مرحوم آخوند گفتند چون بحث از یک جهت خاص است احتیاجی به قید مندوحه نداریم. بحث در این است که آیا اجتماع امر و نهی ممکن است یا غیر ممکن با قطع نظر تمکن مکلف از امتثال و عدم آن.

مرحوم اصفهانی به ایشان اشکال کردند و گفتند قید مندوحه معتبر است چون اولاً آنچه عنوان بحث است جواز مطلق است و جواز مطلق مقتضی جواز بالفعل است نه جواز از یک جهت و حیث. اینکه جهت بحث از امکان و عدم امکان اجتماع است حیثیت تعلیل برای بحث است نه حیثیت تقییدیه. قیود دیگر را مفروغ عنه گرفتند و بحث از اجتماع می کنند. و اگر جواز مطلق مد نظر باشد بحث اثر عملی نخواهد داشت.

و ثانیاً بحث قرار است نتیجه اش در طریق استنباط قرار گیرد و اگر بحث جهتی باشد و مطلق نباشد اثری در استنباط نخواهد داشت. و جواز فعلی و مطلق ممکن نیست مگر در فرض وجود مندوحه و گرنه اصلاً اجتماع امر و نهی پیش نمی آید.

مرحوم داماد که موافق ایشان است می فرماید: که عجب است از مرحوم آخوند که بحث بسیاریس در مورد صحت و عدم صحت عمل است و خودش چند جا تصریح می کند نتیجه جواز، صحت بالفعل است. مرحوم اصفهانی می گویند: و فرق است بین قیود معتبر متفق و بین قیود لازم الوجود. بعضی از قیود، وجودش لازم است به حکم عقل.

اصولی دنبال قیودی است که منشأ اجتماع امر و نهی است نه قیودی که منشأ امر و نهی هستند. قیودی مثل عقل و بلوغ منشأ اصل امر و نهی هستند اما قیودی مثل مندوحه منشأ اجتماع امر و نهی است. در اصول بحث می کنند آیا معقول است امر و نهی جمع بشوند یا نه؟ اما اینکه در خارج جمع شده اند یا نه مربوط به فقه است.

اصولی در پی قیودی است که وجودش لزومی است نه قیودی که وجودش متفق است. ان قلت: نیازی به قید مندوحه نیست. چون قید مندوحه در بحث اثری دارد. با وجود مندوحه که تکلیف به محال ممکن نمی شود.

صرف امکان عمل در خارج از نهی مصحح تکلیف محال یا تکلیف به محال و غیر مقدور نمی شود. قلت: ایشان جواب می دهند که قید مندوحه لازم است. اگر مکلف تمکن داشته باشد، تکلیف به جامع است. امر به طبیعت مطلقه تعلق گرفته است به وجودش. یعنی شارع وجوب طبیعت را می خواهد و امر به فرد تعلق نگرفته است. امر به طبیعتی تعلق نگرفته است. امر به طبیعتی تعلق گرفته که در مکان غصبی هم منطبق است. عدم تمکن از بعضی حصص موجب انحصار تکلیف به حصه مقدور نمی شود. بلکه تکلیف آنها کماکان عام است.

جامع بین مقدور و غیر مقدور، مقدور است.

پس با وجود مندوحه که محصص تکلیف به جامع است باعث می‌شود اجتماع امر و نهی در مجمع پیش بیاید. و آن فرد حرام تمام مصلحت جامع را دارد اما مفسده نهی را هم ندارد. پس قید مندوحه لازم است. والسلام.

g. جلسه ۳۵۳ / ۵۶ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۱/۱۰

بحث در اعتبار قید مندوحه بود.

مرحوم اصفهانی بعد از بیان اعتبار قید مندوحه. بحثی را مطرح می‌کنند که طبق آن قید مندوحه معتبر نیست. چون در بحث جواز اجتماع نه در حیثیت تضاد وجود این قید مدخلیت دارد و نه در ثمره‌ای که مترتب بر این بحث است دخالتی دارد. یعنی نه در بحث جهتی که مرحوم آخوند مطرح کرد و نه در ثمره بحث دخالتی ندارد. اگر بحث ما، جهتی باشد آن طور که مرحوم آخوند فرمود واضح است که قید مندوحه دخالتی در آن ندارد. و اما در ثمره هم دخالتی ندارد. چون صحت عمل متوقف بر رجحان ذاتی است و با وجود رجحان ذاتی احتیاج به امر فعلی نداریم. عدم مندوحه باعث عدم امر در مجمع می‌شود نه اینکه رجحان ذاتی نداشته باشد.

مروم آخوند گفت در مورد عدم مندوحه تکلیف به محال است و تکلیف محال نیست و چون بحث **مرتبی** است ما در بحث اجتماع بحث می‌کنیم آیا اجتماع امر و نهی تکلیف محال هست یا نه؟ اما مرحوم اصفهانی می‌گوید قید مندوحه مورد احتیاج نیست و در موارد عدم مندوحه اجتماع ممکن نیست اما اجتماع رجحان ذاتی و نهی که مشکلی ندارد. پس در مجمع حکم به صحبت می‌کنیم.

ولی حق این است این کلام ناتمام است. منظور شما از رجحان ذاتی چیست؟

دو احتمال در مقام وجود دارد: ۱. مراد رجحان لولایی باشد یعنی اگر اضطرار و عدم مندوحه نبود رجحان داشت. ۲. یعنی بالفعل رجحان دارد اما امر ندارد یعنی بالفعل محبوبیت و ملاک دارد ولی امر ندارد مثل آنچه در بحث ترتب گفته می‌شد که مهم رجحان دارد ولی امر ندارد.

و هر دوی این احتمالات حرف شما را ثابت نمی‌کند. طبق احتمال اول چه وجهی برای کشف رجحان فعلی داریم تا عمل صحیح باشد.

اما احتمال دوم که انطباق به کلام ایشان است بحث این است که رجحان فعلی و ذاتی از کجا اثبات می‌شود وقتی امر نداریم کاشفی از رجحان ذاتی نداریم. اگر امر بود کشف از رجحان فعلی می‌کردیم.

و لذا به نظر ما حق این است که قید مندوحه حتماً در محل بحث معتبر است و نه ظهور عنوان با عدم دخالت آن موافق است و نه ثمره بحث اصولی بدون آن مترتب است.

امر هفتم: ارتباط بحث اجتماع و بحث طبیعت و فرد

مرحوم آخوند می‌گوید بین این دو مسئله ارتباطی نیست و هم قائل تعلق تکلیف به طبیعت و هم قائل به فرد می‌توانند قائل به اجتماع یا امتناع شوند.

مرحوم نائینی و محقق داماد با این حرف مخالفند.

۱. قول به طبیعت مساوی است با قول به جواز اجتماع و قول به فرد مساوی با قول امتناع است.

۲. اگر کسی قائل تعلق تکلیف به فرد شد باید قائل به امتناع شود و اما اگر قائل به تعلق تکلیف به طبیعت شد می‌تواند

قائل به اجتماع یا امتناع شود.

اما بحث از توهم اول و دوم را مرحوم آخوند یک‌جا جواب می‌دهند.

تقریب توهم دوم این است که اگر قائل به خود شدید یعنی تعلق امر به وجود خارجی و تعلق نهی به وجود خارجی.

و روشن است که در واحد بالشخص دو تکلیف معنا ندارد. بحث ما این بود که آیا اجتماعی پیش می‌آید یا نمی‌آید اما اگر اجتماع پیش بیاید شکی در امتناع نیست.

اما طبق ملک تعلق تکلیف به طبیعت هر دو قول جا دارد و کسی ممکن است بگوید ولو امر به طبیعت تعلق گرفته

است اما چون سرایت به وجود خارجی می‌کند اجتماع محال است و اگر کسی بگوید سرایت نمی‌کند قائل به جواز اجتماع می‌شود.

مرحوم آخوند هر دو توهم را ناصحیح می‌دانند. و اصل کلام ایشان این است که این دو بحث ربطی به یکدیگر ندارند.

در صورت تعلق طبیعت به تکلیف واضح است اما اگر کسی قائل به تعلق تکلیف به فرد شده ممکن است کسی تعدد

جهت را کافی بداند برای تعدد تکلیف.

یعنی اگر تعدد حیثیت برای تعلق تکلیف به واحد کافی است طبق قول به فرد هم باید کافی باشد.

خواهد آمد ان شاء الله که مبحث طبیعت و فرد در کلام آخوند و دیگران مشترک لفظی است و توضیح آن می‌آید ان شاء

الله.

مراد آخوند از فرد، وجود جزئی خارجی است اما دیگران منظورشان از فرد این است که کلی به نحو جمع القیود باشد

یعنی صلاة هم صلاة در مسکاح مباح است و هم در مکان غضبی. والسلام.

h. جلسه ۱۵۷ / ۳۵۴ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۱/۱۱

بحث در این جهت بود که آیا مسئله اجتماع امر و نهی و التزام به هر یک از اقوال مسئله ارتباطی با مبنای تعلق تکلیف

به طبیعت یا فرد دارد یا ندارد؟

مرحوم آخوند دو توهم ذکر کردند و در نهایت فرمودند هر دو این توهمات باطل است و مسئله اجتماع بنایی بر مسئله

طبیعت و فرد ندارند.

مرحوم نائینی در این جهت مخالفت مرحوم آخوند است.

باید وجود مختلف طبیعت و فرد را ذکر کنید و طبق بعضی از این وجوه دو مسئله مرتبط به یکدیگرند و طبق بعضی

دیگر ارتباطی به هم ندارند.

چهار وجه برای طبیعت و فرد ذکر می‌کنیم که اساس وجوه هستند ولو وجوه بیشتر است.

احتمال اول: سابق گذشت و به عنوان تحقیق در مسئله پذیرفته شد. منظور از تعلق تکلیف به طبیعت یعنی خصوصیات غیر منفک از وجودات داخل در تکلیف هستند به نحو رفض القیود و در مقابل آن این است که متعلق به افراد با خصوصیات است به نحو جمیع القیود.

یعنی امر به صلاة به ماهیت صلاة بودن خصوصیات تعلق گرفته است به آن وجود صلاة که در تمام افرادش موجود است نه به خصوصیات ملازم با وجود.

ولی قائل به فرد خصوصیات را دخیل در مطلوب می‌داند یعنی مکلف بین همه افراد مخیر است به نحو تخییر شرعی. یعنی نماز در مکان سرد یا گرم یا معتدل مأمور به است و لذا اگر بر فرض محال می‌شد نماز را در غیر مکان به جا آورد مطلوب نبود بر خلاف قول به تعلق به طبیعت.

اگر طبیعت و فرد را به این نحو معنا کنیم و گفتیم حق این است که تکلیف به طبیعت تعلق گرفته است، حق این است که دو مسئله مرتبط به یکدیگرند کما صرح به النائینی.

قائل به این که امر به فرد یا نهی به فرد تعلق گرفته است چاره‌ای از قول به امتناع ندارد چون امر به صلاة یعنی امر به صلاة در مکان غضبی و در مکان مباح. پس نماز در مکان غضبی مأمور به است و همان منهی عنه است یعنی غضب در حالت صلاة منهی عنه است و هم غضب در غیر آن حالت.

پس صلاة در مکان غضبی هم امر دارد و هم نهی دارد. و این محال است.

اما اگر قائل به تعلق امر به طبیعت شدیم که خصوصیات مرفوض است نه مدخول.

طبق این مبنا ممکن است کسی وحدت مصداق را باعث اجتماع بداند و ممکن است کسی باعث اجتماع نداند پس بحث جا دارد و قول به اجتماع و عدم آن هر دو ممکن است.

احتمال دوم: آنچه از کلمات آخوند استفاده می‌شود که منظور از تعلق تکلیف به طبیعت یعنی خصوصیات مدخلیت ندارند برخلاف تعلق تکلیف به فرد که خصوصیات جزئی خارجی و آنچه از مکلف در خارج تحقق پیدا می‌کند مدخلیت دارند.

یعنی متعلق تکلیف همان است که مکلف انجام می‌دهد همان جزئی شخصی حقیقی خارجی. در مقابل اینکه امر تعلق به صورت ذهنیه می‌گیرد نه به جزئی خارجی.

جدای از اینکه تعلق تکلیف به این جزئی خارجی معقول نیست اما طبق این مبنا باز هم دو مسئله مرتبط به یکدیگرند. چرا که قائل به فرد باید امتناعی باشد زیرا جزئی خارجی که یک واحد حقیقی و شخصی است نمی‌تواند دو حکم متضاد داشته باشد ولو اختلاف حیثیت دارد، زیرا اختلاف جهت موجب تعدد وجود خارجی نمی‌شود.

احتمال سوم: که مرحوم اصفهانی ذکر کرد. و اینکه منظور از قضیه طبیعت و فرد ناظر به امکان وجود طبیعتی در خارج

و عدم امکان آن باشد. قائلیه به امکان وجود طبیعت در خارج می‌گویند تکلیف به طبیعت تعلق گرفته است و عکس آن را کسانی می‌گویند که وجود طبیعت در خارج را ممکن نمی‌دانند. پس نمی‌گویند تکلیف به فرد خارجی جزئی تعلق گرفته است بلکه به طبیعت در ضمن فرد تعلق گرفته است که متفاوت با طبیعت در ضمن فرد دیگر است. قائلین به طبیعت می‌گویند به جامع و طبیعت تعلق گرفته است اما قائل به فرد می‌گویند به جامع و طبیعی تعلق گرفته است اما آن طبیعی در ضمن فرد که متمایز از طبیعی در ضمن فرد دیگر است مثل حصه توأم. پس فرد یعنی فرد از ماهیت و طبیعت که خصوصیات افراد دخالتی در آن ندارد. اگر این احتمال از طبیعت و فرد را پذیرفتیم باز هم دو مسئله مرتبط به یکدیگرند. چون قائل به فرد می‌گویند تکلیف تعلق به کلی در ضمن فرد گرفته است که در حقیقت جزئی است و جزئی نمی‌تواند دو حکم داشته باشد. یعنی نماز موجود در ضمن نماز در مکان غصبی جزئی حقیقی است و لذا دو حکم نمی‌تواند داشته باشد. احتمال چهارم: که مراد از طبیعت، طبیعت باشد و مراد از فرد یعنی وجود طبیعت طبق تعلق تکلیف به طبیعت وجود خارج از متعلق تکلیف است اما طبق تعلق تکلیف به فرد وجود داخل در متعلق است. که مرحوم اصفهانی این احتمال چهارم را به اصالة الوجود و اصالة الماهية تعبیر کرده است. والسلام.

۱. جلسه ۵۸ / ۳۵۵ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۱/۱۲

بحث در تصویرات طبیعت و فرد و ارتباط آن با مسئله اجتماع امر و نهی بود و سه تصویر از طبیعت و فرد بیان شد و بیان شد بین این تصویرات و مسئله اجتماع ارتباط هست. فرق تصویر دوم و سوم با اشتراکشان در جزئی حقیقی بودن این است که طبق نظر آخوند لوازمات خارج از ماهیت، همه داخل در متعلق تکلیف نیست و فرد به فرد از طبیعت تفسیر شد و لوازم وجود داخل در حقیقت طبیعت نیستند. و گذشت مسئله اجتماع با هر سه تصویر در آن مسئله مرتبط است و از لوازم قول تعلق تکلیف به فرد امتناع اجتماع امر و نهی است. اما با قول تکلیف به طبیعت جای بحث دارد. تصویر چهارم: که مرحوم اصفهانی مطرح کرده‌اند و آن اینکه مراد از فرد در مقابل طبیعت، وجود طبیعت باشد البته نه وجود محقق بلکه وجود تصویری و فرضی. اینکه گفته می‌شود صل یعنی امر تعلق به ماهیت صلاة گرفته است این طبق قول تعلق به طبیعت که ولو وجود طبیعت را می‌خواهد اما امر به وجود تعلق نگرفته است و نمی‌تواند بگیرد و چون امر به تحصیل حاصل است و وجود ظرف سقوط امر است. و در قبال این گفته شود متعلق امر وجود است و لازمه‌اش تحصیل حاصل نیست چون وجود محقق را فرض کرده‌اند. پس اختلاف در اینکه متعلق امر طبیعت است یا فرد مبتنی بر این است که ماهیت اصیل است و وجود امری انتزاعی است یا اینکه وجود اصیل است و وجود ماهیت مطلوب باشد.

مرحوم اصفهانی می‌گویند اینکه مشهور بین اصولین این است که متعلق تکلیف طبیعت است. چون مشهور اصالة الماهية را قبول دارند و حق این است طبق این بیان متعلق تکلیف فرد است.

امر طلب است و ظل مستدعی این است که یک جهت وجدان و یک جهت فقدان داشته باشد والا اگر وجدان از همه جهات باشد طلب آن معنا ندارد و نمی‌خواهد از همه جهات مفقود باشد چون طلب امری اضافی است مثل علم، که نمی‌شود علمی باشد و معلومی اصلاً نباشد، پس طلب امری اضافی است که باید به یک جهت وجدان و موجود اضافه شود. اما آن جهت موجود، نهایت و مقصد نیست بلکه آن کاشف از خارج است.

طلب تعلق می‌گیرد به صورت ذهنی صلاة و این جهت وجدانی آن است و از آن جهت که صورت ذهنی جنبه حکایت از خارج دارد وجود خارجی را می‌خواهد جهت فقدان است.

آن خارج که محکی این صورت ذهنی است و همان‌یور که ماهیت قابل تصور است وجود نیز قابل تصور است. و این وجود تصویری حاکی از وجود خارجی است که شکل خواهد گرفت. سپس مطلوب به طلب همان محکی به این صورت ذهنی است.

و گفتیم هیچ‌کدام از آن محاذیر را ندارد نه تحصیل حاصل است چون وجود از قبل محقق نیست و ظرف وجود هم ظرف سقوط است و اصلاً سقوط امر با وجود خارجی نشان و شاهد این است که طلب به آن وجود خارجی تعلق می‌گیرد و گرنه دلیلی بر سقوط ندارد.

و ما گفتیم طبق این تصویر حق این است که وجود، متعلق تکلیف است و صرف ماهیت مطلوب نیست. بحث اجتماع امر و نهی به این تصویر ارتباطی ندارد و هم طبق قول تعلق تکلیف به فدر یعنی وجود و طبق قول تعلق تکلیف به ماهیت یعنی طبیعت هم می‌توان اجتماعی شد و هم امتناعی شد.

چون طبق هیچ‌کدام از این دو احتمال، متعلق تکلیف جزئی حقیقی نمی‌شود تا امتناعش واضح باشد. بلکه آن وجود متعلق یک وجود فرضی کلی است که قابلیت انطباق بر متعدد دارد. و آن وجودی که محقق می‌شود مصداق آن وجود است نه اینکه مطلوب باشد.

پس مطلوب به امر وجود است اما وجود کلی که مصادیق متعدد دارد در مقابل ماهیت اما نه به معنای فرد خارجی جزئی حقیقی.

پس بحث جا دارد آیا وجود می‌تواند متعلق امر و هم متعلق نهی باشد یا نه؟

بحث طبق این احتمال ربطی به یکدیگر ندارند.

و این همان است که خود مرحوم آخوند در آینده می‌گویند این نزاع اختصاصی به اصالت وجود و اصالت ماهیت ندارد و حرف صاحب فصول اشتباه است.

امر هشتم:

که ناظر به یک بحث ثبوتی است و آیا به حسب ثبوت بحث جایی است که مجمع دارای ملاک هم امر باشد و هم نهی

باشد یا نه؟

امر نهم یک بحث اثباتی است و آن اینکه از ادله اوامر و نواهی وجود ملاک قابل کشف هست؟ و امر دهم بحث ثمره بحث علی المبانی است. که اگر قائل به جواز شدیم چه می شود و اگر قائل به امتناع شدیم چه ثمره ای دارد و آیا مجمع قابل صحیح هست یا نه؟ مرحوم آخوند می فرمایند بحث اجتماع امر و نهی جایی جا دارد که ملاک امر و نهی حتی در صورت تضاد وجود داشته باشد.

که در این صورت علی القول بالجواز محکوم به دو حکم است فعلاً و علی الامتناع محکوم به حکم اقوی منطوقاً است و یا محکوم به حکم سومی باشد اگر هیچ کدام مناطش فقهی تر نباشد. گاهی ممکن است مناط حرمت قوی تر باشد و گاهی ممکن است مناط وجوب قوی تر باشد مثل نماز در اراضی مستعه که ملک دیگری است ولی ملاک وجوب اقوی است و نماز در آن اشکالی ندارد. والسلام

ج. جلسه ۳۵۶ / ۵۹ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۱/۱۳

گفتیم در مجمع باید هر دو حکم ملاک داشته باشند به نحوی که اگر مانعی نبود و قائل به جواز اجتماع شدیم این دو حکم فعلی باشند.

پس اگر مناط و ملاک حکم اختصاص به غیر از مجمع داشته باشد خارج از محل اجتماع است. اصل این مطلب صحیح است و اگر از ابتدای مجمع ملاک یکی از دو حکم یا هر دو حکم را نداشته باشد اجتماعی پیش نمی آید چون حکمی که ملاک ندارد در مجمع نیست. امر نهم:

بعد از این مرحوم آخوند وارد بحث اثباتی می شوند که ما از کجا بفهمیم که مجمع ملاک هر دو حکم را دارد؟ ایشان می فرمایند اگر دلیل خاصی بر وجود ملاک در مجمع داشته باشیم مثلاً اجماع باشد یا مض خاصی باشد که مطلب روشن است.

اما در خارج چنین چیزی نداریم و آنچه داریم اطلاق اوامر و نواهی است. آیا از این اطلاق می شود چنین استفاده ای کرد:

مرحوم آخوند تفصیل می دهند: گاهی دلیل حکم در مقام بیان حکم اقتضائی است در این صورت خود آن دلیل دال بر وجود ملاک در مجمع است و فرقی ندارد قائل به جواز اجتماع شویم یا به امتناع. چون قائل به امتناع: جمع بین دو حکم فعلی را ممتنع می داند اما جمع بین اقتضائی و جمع بین دو مناط را مشکل نمی داند.

و لذا قبلاً در بحث حیثی و اقتضائی بودن احکام گفتیم بحث اجتماع امر و نهی یک بحث اثباتی است و گرنه ثبوتاً، وجود ملاک دو حکم در مجمع شکلی ندارد فقط بحث این است آیا دلیلی بر کشف ملاک داریم یا نه؟

وجود ملاک امر و نهی در مجمع و اجتماع آن دو محذوری ندارد و قائل به امتناع اجتماع دو حکم فعلی را ممتنع می‌داند.

پس برگشت بحث اجتماع امر و نهی به این است که آیا از اطلاقات دلیل احکام وجود ملاک امر و نهی در مجمع فهمیده می‌شود؟

یعنی اگر اطلاق دلیل می‌گفت مقتضی وجود دارد، حال اعم از ملاک و یا موضوع حکم، کشف از وجود مقتضی در مجمع می‌کنیم.

پس مرحوم آخوند می‌فرماید اگر دو دلیل حکم در مقام اثبات در مقام بیان دو حکم اقتضائی باشند، حتی بنابر قول به امتناع، شکلی ندارد.

اگر قائل به جواز اجتماع شویم دو حکم فعلی در مجمع وجود خواهد داشت و اگر قائل به امتناع شویم دو حکم فعلی وجود نخواهد داشت اما ملاک هر دو حکم وجود دارد.

اما اگر امر و نهی در مقام بیان حکم فعلی باشد که اصل این است که وجوب و حرمت در مقام بیان حکم فعلی است، در این صورت اگر قائل به جواز اجتماع باشیم ملاک هم در مجمع ثابت خواهد بود. اما اگر قائل به امتناع اجتماع شدیم، لا محاله بین دلیل امر و نهی تعارض خواهد بود یعنی به قرینه حکم عقل که می‌گوید اجتماع دو حکم فعلی ممکن نیست، یکی از دو دلیل کذب است پس کاشفی از وجود ملاک در مجمع نخواهیم داشت. چون امر و نهی فعلی که ندارمی و متعارض بودن و بعد از آن کاشفی از ملاک نداریم بلکه وجود ملاک با نبود امر و نهی سازگاری دارد. اما نبود امر و نهی هم ممکن است با وجود ملاک و ثبوت مانع باشد و هم می‌تواند بدون ثبوت ملاک و ثبوت مقتضی باشد. پس بحث دیگر وارد مسئله تراحم نمی‌شود چون تراحم در جایی است که ملاک هر دو حکم باشد پس بحث داخل بحث تعارض است. مگر اینکه خود این تعارض در مقام اثبات قرینه عرفی باشد که ولو این دو حکم ظاهر در بیان حکم فعلی هستند اما این تعارض قرینه بشود که در مقام بیان حکم اقتضائی است.

و هر دو دلیل قرینه بر یکدیگرند اگر ظهور هر دو در دلالت بر حکم فعلی مساوی باشد اما اگر یکی اظهر بود، دلیل اظهر دال بر حکم فعلی خواهد بود و قرینه است بر حمل دلیل اضعف بر بیان حکم اقتضائی. پس بنابر قول به امتناع در این صورت هم می‌شود کشف ملاک در مجمع کرد.

مرحوم خوئی به مرحوم آخوند اشکال دارند که بحث ملاک که شما مطرح کرده‌اید هم در امر هشتم و هم در امر نهم ربطی به بحث اجتماع ندارد چون بحث حتی بنابر مسلک اشعری که منکر ملاک است جاری است. و بحث از امکان و عدم امکان جعل حکم از مولی است ولو بدون ملاک. آیا تعدد جهت مصحح جعل دو حکم است یا اینکه وحدت مصداق از جعل است.

ملاکات دواعی بر جعل هستند و جعل حکم بدون ملاک معقول است اما لغو است و از حکم صادر نمی‌شود. همان طوری که قید مندوحه ربطی به بحث ندارد، بحث ملاک هم روشن است که نیاز به ذکر ندارد و ربطی به حیث

محل بحث در اجتماع امر و نهی ندارد. اگر یک تعبیر در کلام آخوند نبود که تعبیر به اقوی الناظین کرده است می‌گفتیم مراد ایشان ملاک به معنایی که اشعری منکر است نبود و همان اقتضاء و ضابطه حکم است که اشعری هم قبول دارد اما با وجود این تعبیر، اشکال مرحوم خوبی وارد است.

یک اشکال دیگر هم هست که فرضاً باید در مجمع ملاک باشد هدف از طرح این بحث چیست؟ ما با اوامر و نواهی روبرو هستیم و اگر جواز اجتماع را بپذیریم هر دو لازم الاتباع هستند چه ملاک باشد و چه نباشد و اگر قائل به امتناع باشیم کاشفی از ملاک نداریم. پس بحث ملاک را چرا مطرح کردید.

اگر می‌خواستید باب تراحم را مطرح کنید، تراحم اینجا و تراحم در باب تعارض، و تراحم متفاوت است. تراحم در اینجا در باب جعل و ملاکات است و خود شارع باید تصمیم بگیرد و کسر و انکسار کند اما تراحم در آنجا در مقام امتثال است. و لذا تراحم در مقام امتثال، بحث ترتب در آن جاری است اما در تراحم در مقام جعل ترتب جا ندارد. چون بحث به بحث تراحم منتهی شد به این تناسب وارد بحث تراحم خواهیم شد ان شاء الله. والسلام

k. جلسه ۶۰ / ۳۵۷ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۲/۱

مرحوم آخوند به تناسب بحث اجتماع امر و نهی سه تمهید مطرح کرد که مشتمل بود بر مطلبی مرتبط با باب تراحم ک حاصلش این بود که اجتماع امر و نهی منوط به تحقق ملاک هر دو حکم در مجمع است و به لحاظ مقام اثبات متعرض شد که به چه دلیل می‌توان وجود ملاک را احراز کرد؟ به تناسب این بحث که مربوط به تراحم بود ما نیز وارد بحث تراحم می‌شویم. در دو مقام باید بحث کنیم.

مقام اول شرایط و مقومات تراحم. تراحم مقوم به شرایطی است که با اختلال بعضی از آنها دیگر تراحم نخواهد بود. و مقام دوم مرجحات باب تراحم است.

اولین کسی که منقح و مفصل بحث کرده است مرحوم نائینی است و بعد از ایشان دیگران هم مطرح کرده‌اند. اما باز هم کاملاً منقح و پخته نیست و لذا حتی مرحوم خوبی در فقه در مواردی بحث تراحم را تطبیق کرده است که طبق ضابطه خود ایشان از موارد تراحم نیست.

بحث تراحم ثمرات عملی بسیار وسیع در فقه دارد.

سید در عروة می‌گوید از شرایط صحت صوم، مضر نبودن به مکلف است و همین‌طور موجب اخلال به عرض مکلف یا دیگری یا به نفس یا مال مکلف و دیگری نباشد.

برگشت این حرف به این است که بین وجوب صوم و وجوب حفظ نفس و عرض و مال تراحم است و چون اهمیت آنها از صوم بیشتر است مقدم بر وجوب صوم است.

مرحوم خوبی در اینجا در مورد مال قید زده‌اند که باید مال کثیری باشد که بدانیم شارع راضی به تلف آن نیست. و اگر مکلف اقدام بر معصیت کرد و روزه گرفت ظاهر کلام مرحوم سید این است که روزه صحیح نیست. مرحوم

خوبی گفته است مشخص می‌شود سید منکر ترتب است وگرنه اگر کسی ترتب را قبول کند روزه او صحیح خواهد بود. این مورد فی الجمله درست است اما خواهد آمد از شرایط تراحم وجود ملاک هر دو حکم در فرض تراحم است و این ملاک باید احراز شود که از طریق امر احراز می‌شود. برخی از این موارد از باب تراحم نیست. مثلاً جایی که روزه مستدعی تلف مال کثیر باشد از باب تراحم نیست و روزه در این موارد صحیح نیست به خاطر دلیل ضرر و حرج. وجوب صوم در مواردی که مال کثیر تلف می‌شود از مصادیق ضرر و حرج است و همین‌طور در مورد عرض و نفس. پس در مواردی که دلیل ضرر و حرج باشد دلیل صوم محکوم این ادله خواهد بود و لذا جایی برای وجوب صوم و امر آن نیست تا ملاکی در قرض تراحم داشته باشد.

تراحم در جایی است که اطلاق دلیل قصوری از شمول مورد تراحم نداشته باشد. و این اشتباهات حاکی از این است که بحث تراحم کاملاً پخته و منقح نشده است. مثال دیگر:

اگر فرد بخواهد نفقه واجب را بدهد نمی‌تواند روزه بگیرد از یک طرف دلیل وجوب نفقه است و از طرف دیگر دلیل وجوب صوم است. باید با مرجع باب تراحم یکی را ترجیح داد و اگر ترجیح ندارد مخیر خواهد شد. البته اگر تأمین نکردن نفقه ضرری و حرجی نباشد و الا همان مطلبی که گفتیم اینجا نیز خواهد آمد. مثال دیگر:

امر دائر است که مکلف با وضو نماز بخواند یا آب را در حفظ دیگری صرف کند. بعضی مثال زده‌اند به صرف آب در حفظ نفس خودش و این اشتباه است و این همان مواردی است که دلیل وضو محکوم لا ضرر و حرج و اضطرار است. و چه بسا برای حفظ نفس دیگری به روایت «من سمع مسلماً ینادی یا للمسلمین» استدلال بشود البته فی الجملة. و باید الغاء خصوصیت کرد که این روایت کنایه از مضطر است.

بعد از وقت نماز که روشن است و قبل از آن هم بنابراین که حفظ قدرت واجب است و ما گفتیم بر بعضی مقدمات مفوقه دلیل بر وجوب داریم که روایت سفر تجارت در زمین برف را ذکر کردیم.

در این مورد تراحم است بین دلیل حفظ قدرت و حفظ نفس دیگری. و البته شاید کسی بگوید آنچه دلیل داشتیم فقط در مورد سفر تجاری بود اما در باقی موارد دلیلی نداریم. و از شرایط تراحم این است که اگر تراحم نبود هر دو حکم فعلی باشد و اینجا اینچنین نیست.

مثال دیگر: فرد می‌داند اگر حج برود باید برخی واجبات اختیاری را ترک کند و باید تقیه کند. پس بین دلیل حج و دلیل وجوب آن واجبات اختیاری تراحم پیش می‌آید. والسلام.

1. جلسه ۳۵۸ / ۶۱ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۲/۲

بحث در تراحم بود و بعضی تطبیقات را ذکر کردیم و چند مورد دیگر را اشاره می‌کنیم.

مثال: دوران امر بین وضوی برای دو نماز است. مثلاً مکلف نمی‌تواند برای نماز ظهر و هم برای نماز عصر وضو بگیرد. یا مثلاً نمی‌تواند برای نماز صبح و ظهر وضو بگیرد. اینجا تراحم است البته بنا بر اینکه مقدمه مفوته در این مورد حفظش واجب است.

مثال دیگر:

مواردی که مکلف دیونی دارد. تکلیف به ادای این دیون بر ذمه او هست اما الآن فقط تمکن از ادای یک دین یا بحثی از این دین دارد در اینجا تراحم است بین دلیل این دیون.

مثال بعد: اگر مکلف یا ولی او موظف به ادای حج و ادای یک دین مالی است. قبلاً حج بر او مستقر شده است و الآن دینی دارد و باید اداء کند در اینجا تراحم است بین وجوب حج و وجوب ادای دین. اما اصل بحث تراحم و مقام اول در مورد مقدمات تراحم است.

چگونه مورد از مصادیق تراحم است و فرق تراحم و تعارض چیست؟ در باب تعارض مرجحاتی مطرح است که در باب تراحم جا ندارد و کذا العکس و تا تشخیص داده نشود مورد از باب تعارض است یا تراحم، در تطبیق مرجحات مشکل هست. و یکی از آثار باب تراحم فرض ترتب است و ترتب در مورد تعارض نامعقول است. پس باید تفاوت باب تراحم و تعارض روشن شود.

اول: یکی از مقدمات باب تراحم این است که ملاک هر دو حکم نسبت به مورد تراحم ثابت باشد. یعنی هر دو حکم در فرض تراحم نیز ملاک داشته باشند و اگر یکی یا هر دو در فرض تراحم ملاک داشته باشد از باب تراحم نیست. مثلاً در غریق در حال غرق شدن هستند و دو تکلیف به نجات آنها وجود دارد و در فرض تراحم و عدم قدرت مکلف بر انجام آن دو، باز هم هر دو ملاک دارند اما مکلف در ترک یکی از آنها معذور است.

گاهی ملاک در فرض تراحم ثابت نیست. مثلاً همین دو غریق یکی مسلمان است و دیگری غیر مسلمان است. و فرض این است ما نسبت به نجات غیر مسلمان دلیل نداریم یا اگر داریم اطلاقی نسبت به این مورد ندارد. در این صورت از باب تراحم نیست چون روشن نیست نجات غیر مسلمان واجب باشد و وقتی دلیل نداشت دلیلی بر ملاک نیست پس حتی بنا بر ترتب هم نجات غیر مسلمان واجب نیست.

پس در مورد تراحم تکلیف و ملاک باید در هر دو حکم در فرض تراحم موجود باشد. این رکن ثبوتی است و نکته اثباتی همین نیز شرط است. یعنی اثباتاً باید دلیل متزاحمین نسبت به فرض تراحم اطلاق داشته باشند و این مهم است. و منظور ما از ملاک و مناط همان است که قبلاً در ضمن کلام آخوند اشاره کردیم و مرحوم صدر و روحانی نیز اشاره به این دارند.

منظور از ملاک و مناط، ملاکات احکامی که عدلیه در مقابل اشعری قائل است نیست چرا که بحث تراحم حتی بنا بر مسلک اشعری جاری است. چون ولو مصلحت و مفسده ندارد اما موضوع دارد و منظور ما از ملاک و مناط موضوع حکم است یعنی شارع حکمش به گونه‌ای است که اگر مکلف تمکن از امتثال داشته باشد باید انجام دهد ولو هیچ مصلحت یا

مفسده‌ای نداشته باشد.

حال در فرض تراحم وقتی مکلف نمی‌تواند هر دو را انجام دهد چه باید بکند؟

بحث تراحم جاری است.

از کجا بدانیم هر دو حکم در فرض تراحم ملاک و مناط دارند؟ اینجا همان کلام آخوند را ذکر می‌کنیم.

ایشان تفصیل دادند: اگر اجماع یا دخیل خاصی بر وجود مقتضی و ملاک داریم همان متبع است و این یک بحث فقهی

است و ربطی به اصول ندارد و باید دید آیا در فقه اجماع یا دلیل خاص اقامه شده است یا نه؟

ولی اگر چنین دلیلی نداریم و فقط اطلاق دو دلیل متراحم است. ایشان تفصیل دادند که اگر دو دلیل در مقام بیان حکم

اقتضائی هستند در این صورت هیچ تفاوتی بین دو حکم نخواهد بود. لذا تراحم احراز می‌شود یعنی مقتضی نسبت به هر

دو حکم وجود دارد و از باب تراحم است.

بنابراین در این فرض ملاک با اطلاق هر دو دلیل احراز می‌شود و عامه احکام ترخیصی در بیان حکم اقتضائی هستند.

اگر دلیل گفت گوسفند حلال است یعنی مقتضی حلیت دارد اما فعلاً ترخیص ندارد یعنی حلال است خوردنش ولو

دزدی باشد یا ماه رمضان باشد؟

پس دلی فقط مقتضی حلیت را ثابت می‌کند. والسلام

m. جلسه ۶۲ / ۳۵۹ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۲/۳

بحث در مقدمات تراحم بود گفتیم اولین مقوم این است که هر دو حکم نسبت به فرض تراحم ملاک داشته باشند.

ملاک به معنای موضوع الحکم الا قدرت. در فرض تراحم باید وجود داشته باشد و به حسب اثبات هم دلیل دال بر

تحقق موضوع و فرض حکم باید باشد.

یعنی اگر مولی امر به وضو کرد برای نماز و از طرف دیگر گفت «لا یحل مال امری مسلم الا بطیبة نفسه» و فرض این

است که وضو گرفتن مکلف ملازم با تصرف در مال غیر است.

موضوع وضو محقق است که مکلف بالغ عاقل و دخول وقت است و موضوع حرمت تصرف در مال غیر هم محقق

است.

به حسب مقام اثبات چگونه تشخیص دهیم موضوع حکم وجود دارد و حکم حیثیت شاید قدرت جزء موضوع باشد

و بدون آن نباشد. اطلاق دلیل اقتضا می‌کند وضو با تصرف در مال غیر هم واجب است. اما اگر اطلاق نداشته باشد

نمی‌توانیم حکم به تراحم کنیم.

اینکه می‌گوییم اطلاق اقتضا بکند ثبوت حکم را یعنی وضو واجب است ولو صرف در مال غیر هم باشد ولی نه به

وصف اینکه موضوع حکم دیگر است.

از طرف دیگر اطلاق دلیل حرمت تصرف اقتضا می‌کند تصرف جایز نیست ولو به وضو باشد.

بحث به اینجا رسید که از کجا باید بفهمیم، گفتیم اگر اجماع و نصی خاصی باشد که بحث فقهی است.

اما اگر دو دلیل دال بر حکمین متزاحمین حکم اقتضائی باشند یعنی با قطع نظر از قدرت مکلف اقتضاء ثبوت الحکم را دارد ولو به فعلیت نرسد در اینجا ثبوت ملاک و موضوع کاشف دارد. و داخل در باب تزاحم خواهد بود. پس اگر در حکم در مقام بیان حکم اقتضائی باشند درگیری بین دو حکم نیست و از موارد تزاحم است. اما اگر دو دلیل دال بر دو حکم فعلی باشند در این صورت ابتدا بین این دو دلیل تعارض دیده می‌شود. در اینجا مکلف ناچار به مخالفت یکی از حکم است و نمی‌تواند هر دو را امتثال کند. حکم فعلی در مقابل حکم اقتضایی و حیثی است.

ما گفتیم تمام احکام ترخیصیه ظاهر ادله و اطلاق آنها این است در مقام اقتضا هستند و در مقام بیان حکم فعلی نیستند.

تمام احکام واجبات بدلی نیز به احکام ترخیصیه برمی‌گردد. مثل از ظهر تا غروب نماز واجب است اما علی البدل یعنی صرف الوجود کافیست. پس مکلف در مقام انجام عمل مرخص است یکی از آن افراد را انتخاب کند و این دلیل نمی‌شود که هر کدام از این افراد را انتخاب کرد ترخیص فعلی دارد و مشکلی ندارد. بلکه ممکن است آن فرد ممنوع باشد اما از حیث نماز، ترخیص دارد و مجزی است.

احکام واجبات بدلی ظهورش بیش از ترخیص در تطبیق نیست و یعنی حکم اقتضایی است.

اما اگر دلیل دو متزاحم در مقام بیان حکم فعلی هستند مثلاً مطلقاً تصرف در ملک غیر حرام است و این حرمت فعلی است و وجوب وضو نیز واجب است.

احکام الزامیه ظهورش در حکم فعلی است. یعنی اطلاقات این ادله اگر در مقام بیان باشد که هست دال بر حکم فعلی است. وجوب صرف الوضو حکم فعلی است و اگر این صرف الوجود تنها در صورتی امکان دارد که تصرف در مال غیر بکند و اطلاق هر دو دلیل شامل مورد هست پس بین دو دلیل تعارض است همان که مرحوم آخوند مطرح کرده است که دو دلیل حکم در مقام بیان حکم فعلی اند و دو حکم فعلی بر مکلفی که تمکن از امتثال ندارد معقول نیست و لا محاله بین آنها تعارض خواهد بود.

اما حل تعارض به چیست؟ چند راه حل بیان شده است:

۱. همان خطابات قانونی مرحوم امام. ایشان می‌گوید هیچ تعارض محکمی نیست و اصلاً تعارضی نیست چون احکام به صورت قانونی جعل می‌شوند و بر عامه مکلفین واجب است یا حرام است و این مکلف که ناچار به ترک یکی است معذور است.

۲. کلام آخوند که منکر ترتب است. طبق مسلک ایشان از باب تزاحم خارج است چون در حکم فعلی تعارض دارند و کاشف از ملاک و مناط نخواهیم دانست. چون عدم ثبوت حکم همان‌طور که ممکن است با وجود مقتضی و ثبوت مانع باشد ممکن است به خاطر عدم ثبوت مقتضی باشد؛ پس دو حکم متعارضند و باید از مرجحات باب تعارض استفاده کرد چون در باب تزاحم باید احراز شود ملاک هر دو حکم موجود است.

۳. کسانی که ترتب را پذیرفته‌اند و ترتب را معقول می‌دانند در بین این دو دلیل حکم که اطلاق دارند، تعارضی نیست. چون یک دلیل دال بر وجوب وضو است و دیگری دال بر حرمت تصرف در مال غیر است. و تعارض ناشی از دو اطلاق دلیل است نه بین اصل دو حکم و اگر یکی مشروط شد، دیگر تعارضی در بین نخواهد بود.

مثلاً اگر دلیل بشود ای کسی که اجتناب از **عذب** می‌کنی بر تو وضو واجب نیست تعارضی بین دو دلیل نمود. پس آنچه باعث تعارض است اطلاق دو دلیل است. و ما از اطلاق که منشأ دیگری است رفع ید می‌کنیم محذوری نخواهد بود و لذا نتیجه این می‌شود که در فرض تقیید هر کدام به صورت عدم اشتغال به دیگری درگیری و تعارضی بین آنها نخواهد بود.

و ترتب حل منافات می‌کند چون در همین مثال دو نفر غرق می‌شوند اگر بگوئیم وقتی زید را نجات می‌دهی باید عمرو را هم نجات بدهی مطلقاً و کذا العکس این تعارض است. اما اگر بگوئیم وقتی زید را نجات می‌دهی ترک نجات عمرو مانعی ندارد و کذا العکس دو حکم متعارضی ندارند پس ترتب حل مشکل می‌کند و تعارض را برطرف می‌کند. این دو حکم فعلیت هم دارند چون منظور ما از فعلیت این است که اگر هر دو را ترک کرد باید عقوبت شود چون موضوع هر دو به فعلیت رسیدند.

مرحوم آخوند که منکر ترتب شد گفت همین که مکلف عاجز از امتثال شد تعارض محکم است و هر دو دلیل ساقط است.

اما ما گفتیم تعارض ناشی از اطلاق دو دلیل است و اصل ثبوت دو حکم مانعی ندارد و پس باید از اطلاق هر دو دلیل نسبت به اشتغال دیگری رفع ید کنیم اما از اصل وجوب موجبی ندارد که رفع ید کنیم.

پس ترتب چه بین اهم و مهم باشد که ترتب یک طرفه است و چه بین دو مساوی باشد که ترتب دو طرفه است اطلاق دو دلیل که در مقام بیان حکم فعلی بودند ساقط می‌شود اما اصل دو حکم ثابت است و این کاشف از ملاک و مناط می‌کند.

والسلام.

n. جلسه ۶۳ / ۳۶۰ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۲/۵

مقوم اول از **شهادت** تراحم این بود که موضوع متزاحمین نسبت به فرض تراحم قصوری در تحت اطلاق بودن حکمین متزاحمین نداشته باشد.

اما اگر مندرج تحت اطلاق دلیلین حکمین متزاحمین نباشد تراحمی نخواهد بود.

گفتیم تعبیر وجود ملاک بهتر است به وجود موضوع تغییر پیدا کند. البته حکم ناظر به تحقق یا عدم تحقق موضوع نیست بلکه ناظر به تحقق حکم عند تحقق الموضوع است. بلکه به این معنا که موضوعیت برای حکم حتی در فرض تراحم ثابت است.

مثلاً اگر امر دائر مدار باشد بین حفظ نفسی و قتل نفسی دیگر مثلاً بین اینکه یا بچه زنده بماند و مادر را بکشند و یا

برعکس.

دو تکلیف در این بین هست و یکی تکلیف به وجوب نفسی که موقوف است حفظ آن به قتل نفس دیگر و یک تکلیف هم به حرمت قتل داریم. و بین این دو تراحم است چون وجوب حفظ نفس محترم اطلاق دارد حتی نسبت به جایی که حفظش به قتل دیگری باشد و قید نخورده است و دلیل حرمت قتل هم اطلاق دارد. پس موضوع تعریف حکم محقق شده است. هم موضوع حفظ نفس **مختم** و دیگری موضوع قتل حرمت نفس است. و تحقق موضوع در اینجا به اطلاق دلیلین است یعنی همان دلیل که حکم وجوب حرمت را اثبات می‌کند، اطلاق موضوع را نیز اثبات می‌کند و این به معنای نظارت حکم به موضوع نیست چون از حرمت و وجوب اطلاق را نفهمیده‌ایم.

در مقابل جایی که موضوع محقق نباشد مثلاً فقیه ادعا بکند دلیل وجوب حفظ نفس نسبت به مواردی که متوقف بر قتل نفس دیگر باشد اطلاق ندارد. در این صورت مورد از موارد تراحم نخواهد بود.

مثلاً برای زنده ماندن فرد باید دیگری را بکشند و قلب او را به این پیوند بزنند که اطلاق دلیل حفظ نفس این مورد را شامل نمی‌شود و لذا اینجا دو حکم نداریم بلکه یک حکم است.

و در این جا که تراحم محقق شد گفتیم چند مبنا وجود دارد یکی مبنای خطابات قانونیه بود که بنا بر آن تراحمی در این جا نیست. یک مسلک، راه منکرین ترتب بود که گفتیم در این صورت بین دو خطاب تعارض خواهد بود و تمام احکام تعارض را باید پیاده کند.

و مبنای سوم که قائلین به امکان ترتب می‌گویند و تنافی با تقیید هر یک از دو تکلیف به عدم انجام دیگری در تساویین و یا تقیید مهم به عدم انجام اهم، مرتفع می‌گردد.

چون گذشت که تنافی ناشی از اطلاق دو دلیل است از اصل دو دلیل.

و راه چهارمی که می‌تواند رافع تراحم باشد این است که اگر جمع بین این دو خطاب به وجوب تخییری بکنیم تنافی مرتفع است.

یعنی بگویند مخیر بین انجامی هر یک از دو غریق هستید، در این جا تراحم نیست و تنافی بین دو وجوب تعیینی است و وقتی وجوب تعیینی هر دو مقتضای اطلاق خطاب است پس با تقیید اطلاق هر یک وجوب تخییری خواهد شد.

و همان طور که با ترتب یعنی با وجوب مشروط تنافی برطرف می‌شود با وجوب تخییری که وجوب مطابق به جامع است نیز تنافی مرتفع است.

و اگر یکی اهم باشد جامع بین اهم و بین فعل مهم علی تقدیر عصیان الایم واجب خواهد بود. و بین این دو وجه سوم و چهارم تفاوتی غیر از عقاب نیست.

چه وجوب مشروط باشد و چه وجوب تخییری باشد مکلف حتماً باید یکی را انجام دهد چون اگر انجام ندهد هر دو خطاب به مشروط موضوع پیدا می‌کنند و باید انجام دهد و باید دو عقاب بشود چون بر مولی دو مصلحت تفویت کرده است و می‌تواند کاری کند که موضوع یکی از دو حکم در حق او فعلیت پیدا می‌کند.

و اگر وجوب تخییری شد بازهم باید یکی از افراد جامع را حتماً انجام دهد و اگر ترک کرد یک عقاب بیشتر ندارد. لذا این دو احتمال باعث اجمال در دلیل نمی‌شوند و در مقام عمل ثمره‌ای ندارند.

بر این مقوم اول یک فرع مترتب می‌شود که اگر نباشد دو خطاب که در مورد تراحم هستند یکی بر دیگری حاکم باشد باز هم تراحم نخواهد بود. چون موضوع دو حکم متزاحم در فرض تراحم نیست.

مثال هم قبلاً گذشت که واجب است روزه و واجب است. حفظ نفس محترم و مورد جایی است که در عدم حفظ نفس محترم حرج و ضرر باشد در این صورت دلیل لاجرح و لاضرر حاکم بر دلیل وجوب روزه است و لذا موضوع وجوب روزه در اینجا نیست و تراحمی در بین نخواهد بود.

و اگر مکلف روزه بگیرد، صحیح نخواهد بود و ترتب جاری نیست چون روزه امر ندارد تا با ترتب درست باشد و دلیل روزه مقید به عدم موارد حرج و ضرر است.

اما اگر موردی باشد که حرج نباشد ولو حفظ نفس مهم‌تر است اما با ترتب می‌توان روزه را تصحیح کرد.

پس اگر اطلاق مورد تراحم را شامل نشود حال چه از جهت تصور در خود دلیل و یا به خاطر اینکه محکوم دلیل دیگری است، از موارد تراحم نخواهد بود. والسلام.

۵. جلسه ۶۴ / ۳۶۱ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۸/۱۲/۸

مقوم دوم از باب تراحم این است که هر دو حکم متزاحم باید موضوعشان در خارج محقق شود تا دو حکم فعلی شوند و صرف شرط سابق که گذشت برای تحقق تراحم کافی نیست.

فرق بیناین شرط و شرط سابق فرق بین صغری و کبری است. منظور ما اینجا این است که باید در خارج موضوع فعلاً تحقق پیدا کند و علم به تحقق در آینده کافی نیست. مثلاً می‌داند فردا کسی غرق خواهد شد و من فقط قدرت بر انجامی امروز و فردا را دارم. در اینجا بین انجامی غریق امروز و فردا تراحم نیست. تراحم در جایی است که اگر مکلف قدرت داشت موظف به جمع بود و تکلیف فعلی بود و از شروط فعلیت تکلیف وجود موضوع در خارج است.

بنابراین باید موضوع هر دو تکلیف در خارج محقق باشد به نحوی که مانعی از فعلیت حکم غیر از تراحم و عدم قدرت نباشد.

مثلاً مکلف به مجرد تحقق ربح باید خمس را بدهد به شرط اینکه تا پایان سال خرج مؤونه نشود و فایده‌ای که خرج مؤونه نشود از اول متعلق خمس نیست و آنچه زیاد می‌آید از اول متعلق خمس است و مکلف حق تأخیر خمس تا یکسال را دارد.

اگر بعد از تحقق این ربح، ربح دیگری عائد مکلف می‌شود که اگر خمس ربح اول را پرداخت نکنند مستطیع برای حج خواهد بود. در اینجا بین حج و خمس تراحم نیست چون تکلیف به خمس موضوع حج را از بین می‌برد و حج موضوعش فعلی نخواهد شد.

وجوب خمس در اینجا منشأ عدم تحقق موضوع حج شد پس تقدم خمس نه از باب تقدم احد المتزاحمین است و

اینکه سبق زمانی از مرجحات است.

آنچه به عنوان مرجح است این است که هر دو تکلیف موضوعشان محقق شده است اما یکی قبل از دیگری و خوب پیدا کرده است مثل نماز ظهر و عصر که الآن که هر دو واجب شده‌اند و من قدرت بر یک وضو فقط دارم، نماز ظهر به خاطر سبق زمانی متقدم است.

پس بین این دو تفاوت است در اینجا سبق زمانی مرجح است اما در محل بحث ما تقوم باب تراحم است.

و لذا اگر غریق امروز را نجات نداد گناه کرده است و واجب را ترک کرده است.

و همین طور اگر مکلف نمی‌تواند هر روز روزه بگیرد و باید یک روز در میان بگیرد. اگر امروز را نگرفت و گفت فوراً می‌گیرم گناه کرده است. البته اگر کسی بگوید همه روزه ماه رمضان در ابتدای ماه رمضان واجب می‌شود از بحث تراحم خواهد بود ولی حق این است که هر روز یک واجب مستقل است که تا همان روز نیاید بر مکلف نخواهد بود.

حال باید دید سرّ این شرط چیست؟ چون اگر هر دو موضوع محقق نباشد موضوعی برای تراحم نیست. مکلف در مواردی که موضوع در حقیقت محقق نشده است هنوز مکلف به آن حکم نیست و تا موضوع حکم محقق نشود تکلیف نیز نخواهد بود.

و اگر جایی تکلیف قبل از موضوع بود نشان می‌دهد تکلیف دیگری است یا موضوع چیز دیگر است که باعث شده حکم الان فعلی بشود.

و فرقی نیست این دو خطاب به هر دو نفسی باشند یا یکی نفسی و یکی غیر آن.

چون حکم نسبت به موضوع خودش و اینکه موضوع هست یا نیست هیچ تعریفی ندارد و اگر جایی موضوع هنوز محقق نشده باشد حکم در آن فرض نیست تا منشأ تراحم باشد.

با این بیان روشن می‌شود کلام مرحوم نائینی که به عنوان ضابطه باب تراحم آمده است ناتمام است.

مرحوم نائینی فرموده‌اند فرق بین باب تراحم و تعارض روشن است و در باب تراحم موضوع هر دو حکم محقق است اما در باب تراحم هر کدام را انجام بدهید موضوع دیگری را از بین می‌برد و صرف قدرت در یکی، موضوع دیگری را از بین می‌برد و حکم نه دعوت به حفظ موضوع خودش می‌کند همان‌طور که دعوت به ایجاد و موضوع خودش هم نمی‌کند. و لذا در مواردی که بقاء قدرت بر موضوع نیست درگیری بین دو حکم نیست برخلاف باب تعارض.

و لذا مرحوم نائینی حل مشکل به این بیان دارند که در حقیقت این است که صرف قدرت در امثال یک حکم موجب

انعقاد موضوع حکم دیگر می‌شود و هیچ حکمی نسبت به موضوعش تعرضی ندارد.

مرحوم روحانی این بیان را نقد کرده‌اند و لازمه‌اش را این دانسته‌اند که خطاب نسبت به متعلقش هم دعوت نکند در

حالی که خطاب دعوت به حفظ موضوعش می‌کند و اگر هم این را نپذیریم لا اقل نسبت به قدرت دعوت می‌کند.

و حفظ قدرت واجب است و نفس نباید خود را تعجیز کند اما طبق حرف مرحوم نائینی باید تعجیز شکل نداشته باشد.

و به نظر می‌رسد حرف هر دو بزرگوار ناتمام است.

p. جلسه ۶۵ / ۳۶۲ (اجتماع امر و نهی) «تزام» ۱۳۸۸/۱۲/۹

گفتیم مقوم دوم التزام این است که موضوع هر دو حکم در خارج فعلیت پیدا کند و تنها مانع عجز مکلف از امتثال باشد و اگر موضوع الان محقق نباشد ولو علم به تحقق در آینده داشته باشیم، التزام خواهد بود. چون حکم فعلی نیست. قدرت مقوم موضوع است مگر در مواردی که مکلف خطابی نسبت به تحقق بر قدرت داشته باشد، و در غیر آن تحفظ بر قدرت لازم نیست بلکه تعجیز نیز بدون مشکل است.

از مرحوم نائینی کلامی نقل کردیم که اگر بین دو حکم التزام تنافی نیست به این خاطر است که حکم دعوت به تحفظ بر موضوع خودش نمی‌کند و هر حکمی نفی موضوع حکم دیگر می‌کند.

در حکمین بتعارضین، هر حکم نفی موضوع حکم دیگر نمی‌کند اما در حکمین التزامین هر حکم دعوت به انجام متعلق خودش می‌کند و با این کار موضوع حکم دیگری از بین می‌رود و آن حکم دیگر نیز دعوتی بر حفظ موضوع خودش ندارد.

پس اساس این عدم درگیری این است که حکم دعوت بر تحقق موضوع خودش نمی‌کند و حکم نسبت به حدوث و بقاء موضوع ساکت است.

مرحوم روحانی به ایشان دو اشکال کرده‌اند که اینکه تحفظ بر موضوع حکم لازم نیست و حکم نسبت به آن ساکت است، یک قاعده مسلم نیست بلکه هر حکمی علاوه بر دعوت به انجام متعلقش، دعوت بر تحفظ بر موضوع می‌کند. و اگر هم چنین قاعده‌ای باشد در باب تحفظ بر قدرت حتماً لازم است تخصیص بخورد. و لذا اگر شما قبل از نماز آب داشته باشید که وضو بگیرید، حتماً باید آن را نگه دارید.

خود دعوت به امتثال، دعوت بر تحفظ بر قدرت است. دعوت به امتثال ملازم به دعوت بر تحفظ بر قدرت است.

کلام مرحوم روحانی ناتمام است و کلام مرحوم نائینی نیز ناتمام است.

اما آنچه در کلام مرحوم روحانی آمده است:

عدم وجوب تحفظ بر موضوع حکم عقل است و قابلیت تخصیص ندارد. خود دلیل متکفل حکم، دعوت امتثال می‌کند علی تقدیر تحقق موضوع و دعوت بر تحفظ بر موضوع نمی‌کند. بلکه با حکم دیگر ممکن است.

فرق بین متعلق و موضوع همین است و لذا حکم دعوت به انجام متعلقش می‌کند اما دعوت به انجام موضوع نمی‌کند. و هر جمله شرعی در حقیقت یک جمله شرطیه است.

و اگر حکم فعلیت پیدا نکند دعوت به موضوع نمی‌کند و در کلام آقای روحانی خلط شده است بین دعوت به موضوع خودش و متعلق خودش.

در فرض وجود آب، بقاء آب موضوع نیست بلکه تمکن از آب موضوع نیست بلکه تمکن از آب موضوع است و لذا مکلفی که تمکن از آب دارد موضوع حکم موجود است و حکم بر عهده مکلف است و اینکه نباید آب را بریزد شرط

متعلق است. انجام وضو مفراط بر نریختن آب است نه وجوب وضو منوط به نریختن آب باشد.

پس آنچه در کلام ایشان آمده است صحیح نیست.

اما کلام مرحوم نائینی، اینکه حکم نسبت به موضوعش ساکت است درست است اما موضوعش چیست؟ قدرت بر

امثال در مقابل تعجیز نفس جزء موضوع است؟

و لذا اگر تراحم نبود آیا مکلف جایز است خودش را تعجیز کند؟ اصل کبری صحیح است اما قدرت بر شیئی جزء

موضوع حکم است یعنی حدوث قدرت نه اینکه تعجیز نفس هم صحیح است.

حکم دعوت بر تحفظ بر قدرت در اینجا می‌کند اما نه از باب دعوت به تحفظ بر موضوع بلکه چون دعوت به امثال

می‌کند. قدرت در اینجا می‌کند اما از باب دعوت به تحفظ بر موضوع بلکه چون دعوت به امثال می‌کند. قدرت در اینجا

مثل آب در مثال سابق است.

و این دو حکم متزاحم متنافی خواهد بود. چون هر حکمی دعوت بر خلاف قدر در انجام متعلق خودش می‌کند و

در این صورت بین دو حکم تنافی خواهد بود. شما در حقیقت یکی از دو حکم را تقیید می‌کنید و لذا تراحم قسمی از

تعارض است که در این تعارض به واسطه تقیید بین دو دلیل جمع بین دو دلیل می‌کنیم.

و ضابطه تعارض این بود که بین دو دلیل جدای از قدرت مکلف، تنافی باشد و اگر جایی بین دو دلیل تنافی به خاطر

عجز مکلف بود متزاحم است.

بنابراین کلام مرحوم نائینی ناتمام بود و بعد از تقیید دلیل، یک دلیل موضوع دلیل دیگر را بر می‌دارد.

شرط سوم: موضوع وصول پیدا کند. مثلاً در باب صوم اگر فرد روزه بگیرد و بعد معلوم شود مریض بود و روزه برای

او ضرر داشته است آیا این روزه صحیح است یا نه؟

آقای حکیم گفته است صحیح است چون حدیث روزه و مضر بودن آن وصول به این فرد پیدا نکرده است.

پس روزه‌اش امر دارد و محکوم به صحت است و با ترتب حکم به صحت روزه می‌کنیم. ولی حق این است که صحت

روزه نیازی به ترتب ندارد و اینجا اصلاً تراحم نیست.

والسلام.

۹. جلسه ۳۶۳ / ۶۶ (اجتماع امر و نهی) «تراحم» ۱۳۸۸/۱۲/۱۰

بحث به شرط سوم از مقومات تراحم رسید. و آن اینکه دو حکم متزاحم باید منجز باشند. و به مکلف وصول پیدا

کرده باشد.

اگر مسلمانی در حال غرق است و این حکم وصول پیدا کرده است و به صرف احتمال اینکه فرد اهمی در حال غرق

است تراحم پیش نمی‌آید. بلکه علم به موضوع و تنجز حکم در حقیقت مفروض است. پس بین حکم واصل که وجوب

انجای زید است و حکم غیر واصل که وجوب انجای نبی است تراحمی نیست هر چند حکم در مورد نبی جعل شده و

موضوعش در خارج محقق شده است.

ممکن است گفته شود که وصول و تنجز مقوم تراحم نیست و در این موردی که فرض شد، تراحم هست چرا که تراحم به لحاظ اطلاق جعل است و اگر شارع هم وجوب انجام زید و هم وجوب انجام نبی را به طور مطلق جعل کند، تکلیف به غیر مقدور است و تراحم هست. علم و عدم علم مکلف اینجا دخالتی ندارد.

پس بدون وصول هم تراحم است اما بدون وصول مکلف معذور در ترک است.

به نظر می‌رسد تنجز شرط تراحم است. یعنی تکلیف به مهم بدون ترتب هست. فرض این است که تکلیف مهم به مکلف وصول پیدا نکرده است. مکلفی در دو تکلیف به او وصول پیدا نکرده است یعنی موضوع تکلیف مهم را می‌داند اما موضوع اهم را نمی‌داند، او مکلف به انجام مهم هست هر چند تکلیف به اهم در حق او جعل شده است. و محذوری در اینجا نیست ولو ترتب را هم معقول ندانیم.

این تکلیف به غیر مقدور مشکلی ندارد. چون محذور در تکلیف به غیر مقدور حکم عقل و ادله نقلیه است مثل «لا یکلف الله نفساً الاّ وسعها».

و هیچ کدام منافات با این فرض ندارد. اگر ملاک در امتناع تکلیف به غیر مقدور حکم عقل باشد، عقل در این فرض محذور ندارد. یعنی عقل می‌گوید شارع نمی‌تواند تکلیفی بر عهده او بگذارد که از توان او خارج است و در اینجا چنین تکلیفی نیست.

و این غیر از حلّ مشکل با ترتب است چرا که در ترتب یک تکلیف مشروط است اما اینجا تکلیف مشروط نیست. در جایی که مکلف علم به تحقق موضوع ندارد عقل محذوری نمی‌بیند که دو تکلیف داشته باشد و یکی از آنها وصول پیدا نکرده است.

هر توجیهی نسبت به اطلاق ادله احکام نسبت به جاهل گفته می‌شود در اینجا نیز می‌گوییم.

اما ادله نقلیه، یعنی اینکه خداوند جعل نمی‌کند یا اینکه خداوند زحمت و مشقتی قرار نمی‌دهد؟ و تکلیف وقتی منشأ زحمت و کلفت است که وصول پیدا کند.

این ادله نفی جعل نمی‌کند بلکه نفی زحمت و کلفت می‌کند و در موارد عدم تنجز زحمت و کلفت نیست.

پس وصول دو حکم متزاحم شرط سوم تراحم است و تا وقتی علم به فعلیت نباشد تراحمی نخواهد بود.

در بعضی موارد نباید خلط شود و خیال شود از موارد شرط سوم است. مثلاً مکلف روزه می‌گیرد در حالی که علم به ضرر روزه ندارد و روزه واقعاً برای او مضرّ است. بین وجوب صوم و وجوب حفظ نفس از ضرر، آیا تراحم است؟ یا چون به او وصول پیدا نکرده است تراحم نیست؟

این مورد از باب تراحم نیست. چون کسی مریض است واقعاً مأمور به صوم نیست و لذا با تراحم و ترتب امر درست نمی‌کنیم بلکه می‌گوییم امر وجوب در شمول این مورد شکل، ندارد اما اینجا صوم عند ربی اصلاً امری ندارد یا در صورت عدم وصول ضرری بودن، صوم صحیح باشد.

و لذا مرحوم خوئی اینجا اشکال کرده‌اند و حتی امر نداریم کاشف از ملاک نداریم و روزه صحیح نیست.

بله. اگر منشأ عدم وجوب واجبی، ادله لاضر باشد نه دلیلی دیگر مثل روایات مخصصه. در این صورت حکم به صحت می‌شود اما نه به ملاک تراحم.

مثلاً مکلف وضوی ضرری گرفت. اگر بداند وضو مضر است که باطل است مگر به ترتب و ... ولی اگر نمی‌داند مضر است وضو صحیح است. نه به خاطر باب تراحم بلکه چون اطلاق دلیل وضو این مورد را می‌گیرد ولو اطلاقش بالضرر مقید شده است زیرا لا ضرر فقط موارد علم به ضرر را تقیید می‌کند نه موارد جهل به ضرر را. لا ضرر نسبت به موارد ضرری که نمی‌داند شمول ندارد. چون لا ضرر حکم امتنانی است و در موارد عدم علم مکلف به ضرر، اگر وضو باطل باشد یعنی شمول لا ضرر نسبت به مواردی که ضرر نیست، امتنان نیست بلکه خلاف امتنان است. و این مورد ربطی به باب تراحم ندارد و دلیل لا ضرر اطلاق نسبت به موارد عدم علم به ضرر ندارد و وضو صحیح است.

والسلام

۲. جلسه ۶۷ / ۳۶۴ (اجتماع امر و نهی) «تراحم» ۱۳۸۸/۱۲/۱۱

بحث به مقوم چهارم رسید.

مقوم چهارم این است که یکی از دو حکم وارد بر دیگری نباشد. اگر یکی از دو حکم جعلش و فعلیتش باعث از بین رفتن موضوع حکم دیگر شود تراحم نیست.

برگشت این مقوم به مقوم دوم است که گفتیم بدون فعلیت دو حکم متراحم، تراحم معنایی ندارد و منظور از فعلیت این بود که اگر مکلف قدرت داشته باشد باید انجام بدهد و اگر یکی از دو حکم وارد بر حکم دیگری باشد مکلف اگر قدرت هم داشته باشد لازم نیست انجام بدهد.

و در مقوم دوم عدم فعلیت از دو حکم به خاطر نبود موضوعش با قطع نظر از تحقق موضوع دیگری است اما در این مقوم عدم فعلیت حکم به خاطر نبود موضوعش به خاطر وجود موضوع دیگری است.

فعلیت یک حکم مساوی با عدم فعلیت و نبود موضوع حکم دیگر است.

و البته هیچ تقییدی در هیچ کدام از دو حکم پیش نمی‌آید.

مثلاً دلیل دال بر وجوب زکات است یا خمس واجب است. و از طرف دیگر دلیل وجوب انفاق بر واجب النفقه هست. حال اگر مکلف مقداری از مال دارد که به تعداد نصاب زکات است و خطاب وجود زکات متوجه اوست و از طرف دیگر باید بر عیالش انفاق کند آیا بین این دو تکلیف تراحم است؟ نه چون یکی از این دو دلیل موضوع دلیل دیگر را از بین می‌برد.

موضوع وجوب زکات نصابی که یک سال گذشته باشد هست و اگر بگوییم باید در نفقه خرج شود این تخصیص ادله زکات خواهد بود.

ولی با وجوب زکات موضوعی برای وجوب نفقه باقی نمی‌ماند چون موضوع نفقه این است که از مال خودش انفاق

کند و اگر وجوب انفاق اینجا منتفی شود نه به خاطر تخصیص است بلکه چون موضوعش محقق نشده است. ولی اگر حکم به وجوب نفقه کردیم، موضوع وجوب زکات منتفی نمی‌شود و عدم وجوب زکات از باب تخصیص خواهد شد. پس این مورد از باب تراحم نیست و حکم وجوب زکات با صرف تحقق و فعلیتش موضوع وجوب انفاق را از بین می‌برد.

پس اگر دو حکم به گونه‌ای باشند که فعلیت یکی از دو حکم باعث ارتفاع موضوع دلیل دیگر بشود تراحم نخواهد بود و حکیم به وجوب زکات مقدم است نه از باب تراحم و حتی اگر وجوب انفاق اهم باشد باز هم مقدم نمی‌شود چون موضوع ندارد تا باشد و مقوم شود.

نکته این مقوم این است که اگر خطاب وارد را اعمال بکنیم هیچ خلاف ظاهری پیش نمی‌آید و هم تحفظ بر خطاب وارد است و هم تحفظ بر خطاب مورود است و هیچ تصرفی در دو دلیل نکرده‌ایم چون خطاب دارد که امتثال کردیم و خطاب مورود هم موضوع دارد و حکم هم ناظر به تحفظ بر موضوع نیست.

اما اگر خطاب مورود را اعمال کنیم لا محاله باید خطاب وارد را تخصیص بزینیم و تخصیص خلاف اصل است. و مقتضای قاعده تحفظ بر هر دو ظهور است و مقدم بر تصرف در یک ظهور است.

آنچه باعث شد ما این مطلب را به عنوان مقوم مستقل ذکر کنیم کلام مرحوم نائینی است که آن را در مسئله قدرت تطبیق کرده است.

این کبری در چند جای اصول تطبیق شده است مثل تقدیم امارات بر اصول عملیه که وجه تقدیم همین کبری است. و وجود اماره موضوع اصول عملیه را منتفی می‌کند و هیچ تصرفی و تخصیصی در دلیل اصول عملیه پیش نمی‌آید اما اگر برعکس عمل شود باید دلیل حجیت اماره را تخصیص بزینیم.

و یکی دیگر از موارد تطبیق تقدیم اصل سببی بر اصل مسببی است. مثل شستن لباس نجس با آب مشکوک الطهارة که با جریان اصالة الطهارة موضوع استصحاب منتفی می‌شود و لذا استصحاب جاری نیست.

یکی دیگر از تطبیقات همین کلام مرحوم نائینی است. ایشان فرموده است تراحم جایی است که دو دلیل حکم متراحم هر دو مطلق باشند یعنی یکی از آن دو حکم مقید به قدرت نباشد.

اگر یکی از دو حکم مقید به قدرت باشد دیگر تراحم نخواهد بود و یکی از دو دلیل بر دیگری وارد است.

مثلاً خطاب وضو با وجوب حفظ نفس محترم. «فان لم یجدوا ماءً ... خطاب وضو است و من سمع مسلماً ...» خطاب به حفظ نفس است. و یک آن بیشتر نیست که یا باید صرف در وضو بشود یا در حفظ نفس مسلم.

مرحوم نائینی گفته است اینجا از موارد تراحم نیست. چون وضو یعنی واجب است اگر قدرت داشته باشید و این معنای «فان لم یجدوا» است و خطاب حفظ نفس قید قدرت ندارد و در اینجا با تقدیم حفظ نفس محترم، موضوع خطاب وضو را منتفی می‌کند. و یک معجز مولوی است. خود این خطاب با فعلیتش مکلف را عاجزانه از موضوع وضو می‌کند. وقتی اگر وجوب وضو اهم باشد باز خطاب حفظ نفس مقدم است چون اهم و مهم جایی است که تراحم شکل

بگیرد و اینجا تزامنی شکل نمی‌گیرد.

مرحوم نائینی می‌فرمایند در جایی که یک خطاب مطلق است و یکی مقید به قدرت است، حتی اگر خطاب مطلق فعلیت پیدا نکرده باشد و یکی از شروطش هنوز موجود نشده است باز هم موضوع دلیل دیگر را از بین می‌برد و این خطاب مطلق مقدم است.

چون در بحث مقدمات مفوقه ذکر کردیم، تکلیف به وجوب حفظ قدرت داریم و بین آن خطاب و خطاب وضو تنافی است و وجوب وضو را کنار می‌زند.

یعنی چون خطاب وجوب حفظ قدرت فعلی است موضوع خطاب دیگر را منتفی می‌کند.

پس حکم مطلق مقدم است نه به ملاک تقدیم در باب تزامم؛ بلکه به ملاک ورود.

پس در نتیجه وضو را با ترتب هم نمی‌شود تصحیح کرد چون امر به وضو اصلاً نیست تا با ترتب درست بشود.

و بعد ایشان متعرض اشکالی شده‌اند و در صدد پاسخ به آن است.

اشکال این است که شما قائلید تمام احکام مقید به قدرت است و قید قدرت نه به خاطر حکم عقل؛ بلکه به خاطر قصور خطابات شرط است.

یعنی تخصیص احکام به موارد قدرت به خاطر تخصیص خارجی نیست بلکه چون ادله احکام اصلاً قاصرند از شمول موارد غیر قدرت.

پس همه خطابات مقید به قدرت هستند و دیگر در هیچ‌جا ترتب جا نخواهد داشت. و همیشه خطاب به اهم قدرت و موضوع خطاب مهم را از بین می‌برد.

والسلام.

S. جلسه ۶۸ / ۳۶۵ (اجتماع امر و نهی) «تزامم» ۱۳۸۸/۱۲/۱۲

بعد از بیان مقوم چهارم که عبارت بود از عدم ورود یکی از حکم بر دیگری بحث در تطبیق این در کلام مرحوم نائینی بود.

مرحوم نائینی این را به عنوان مرجح باب تزامم ذکر کرده است و شاید اشتباه از مقرر باشد و گره در خود کلام به نائینی نسبت می‌دهد که تزامم مقوم به این است.

ایشان گفته تزامم جایی است که یکی از دو حکم شروط به قدرت در لسان دلیل نباشد.

اگر یکی از دو حکم مشروط به قدرت شد تزامم نیست و با فعلیت حکم مطلق، موضوع حکم مقید به قدرت منتفی می‌شود. مثلاً مکلف موظف به وضو است و مکلف به حفظ نفس محترم است و فرض این است مکلف یک آب دارد که یا باید صرف در وضو بشود یا صرف در حفظ حیات دیگری بشود.

در این صورت بین این دو تزامم نیست چون وضو مقید به قدرت است و اما وجوب حفظ حیات دیگری مقید به قدرت در لسان دلیل نیست و مطلق است. نفس فعلیت خطاب وجوب حفظ حیات دیگری باعث می‌شود موضوع خطاب

و وض منتفی شود و دیگر امری به وض نباشد. و حفظ حیات معجز مولوی از وضو است.

پس اگر ما وجوب حفظ نفس را مقدم می‌کنیم هیچ خلاف ظاهر و تخصیصی پیش نمی‌آید چون خطاب وجوب حفظ نس که به آن اخذ می‌شود و دلیل وضو نیز منتفی می‌شود به انتفاء موضوعه بخلاف عکس که اگر وضو را مقدم کنیم با وجود تحقق موضوع خطاب وجوب حفظ نفس، یعنی باید آن را تخصیص بزنییم و هرگاه امر دائر باشد بین تحفظ بر دو حکم و یا تصرف در یک حکم، تحفظ بر دو حکم مقدم است.

بعد مرحوم نائینی فرموده‌اند تفاوتی نیست که خطاب مطلق فعلی شده باشد به اینکه موضوعش خارجاً محقق شده باشد یا اینکه فعلی نشده باشد و ما علم به تحقق موضوعش در آینده داشته باشیم.

در جایی که خطاب فعلی نیست، یک خطاب فعلی در کنارش وجود دارد که عبارت است از خطاب حفظ قدرت در مقدمات مفوته که حکم عقل است و بین وضو و خطاب حفظ قدرت درگیری است و چون خطاب وجود حفظ قدرت وارد بر خطاب وضو است و موضوع آن را منتفی می‌کند مقدم است.

و تفاوتی هم نیست که خطاب مطلق اهم باشد یا مساوی باشد و اهون باشد در هر صورت مقدم است چون ترجیح به اهمیت در فرض تراحم است و اینجا تراحمی نخواهد بود.

بعد مرحوم نائینی سه اشکال را مطرح می‌کنند و در صدد حل بر می‌آیند.

در بحث اینکه تکالیف مشروط به قدرتند دو مبنا وجود دارد. یک مبنای مشهور این است که ادله تکالیف مختص به قدرتند به خاطر مخصص منفصل و خارجی که حکم عقل است.

و یک مبنا می‌گوید خود خطابات و ادله تکالیف قاصر از شمول غیر قادر است و لذا از ابتداء ادله غیر قادر را شامل نیست و مرحوم نائینی خودشان این مبنا را قبول دارند.

اگر مبنای مشهور را بپذیریم یک اشکال وارد است و اگر مبنای دیگر را بپذیریم علاوه بر آن دو اشکال دیگر وارد است.

اشکال اول: لازمه حرف نائینی این است که هیچ موردی برای تراحم نیست.

پس خطاب مطلقى نداریم تا وارد بر دلیل دیگر باشد. نائینی قائل است قید قدرت در تمام تکالیف وجود دارد و اصلاً خطابات در فرض قدرتند.

و وقتی هر دو خطاب مقید به قدرتر بودند بین آنها تعارض است چون معقول نیست شارع دو جعل داشته باشد که همدیگر را خنثی کنند.

و در حق این مکلف این دو جعل ممکن نیست.

اشکال دوم: بر فرض که خطابات مقید به قدرت نباشند اما اطلاق هم ندارند و نسبت به فرض عدم قدرت مجمل است و همان محذور قبلی هست که خطابات مجمل را نمی‌شود وارد بر خطاب مقید به قدرت دانست.

اشکال سوم که بر طبق هر دو مبنا وارد است. این است که بحث ترتب و تراحم با این بیان از بین می‌روند چون آنچه

بحث ترتب را توجیه می‌کرد اطلاق خطاب بود. می‌گفتیم چون وجوب حفظ نفس مطلق است پس معجز مولوی است از موضوع خطاب مقید و در ترتب هم آنچه مصحح موضوع ترتب بود اطلاق خطاب مهم بود و لذا ما اطلاق مهم را مشروط کردیم.

و طبق این دو بیان ما اصلاً نمی‌توانیم به اطلاق خطاب در فرض عجز تمسک کنیم. چون از مقدمات اطلاق این است که نقض غرض مولی و جاعل نباشد. یعنی اگر ما بگوئیم اگر مقید مرادش بود قید را می‌آورد و حالا که نیاورده است مطلق است و صورت عجز را شامل است.

ولی این بیان اینجا نیست چون اگر هم مراد مولی مقید به قدرت باشد و قید را نیاورده باشد نقض غرض نیست و مکلف را به خلاف واقع نمی‌کشاند چون مکلف را نمی‌تواند امر به غیر مقدور را مرتکب شود ت گفته شود اطلاق خطاب منشأ وقوع مکلف بر خلاف واقع است.

پس وقتی اطلاق نبود نه بحث ترتب قابل تصور است و نه این بحث.

و این اشکال طبق مبنای مشهور هم هست چون آنها نیز تمسک به اطلاق نمی‌توانند بکنند چون اطلاق ندارد تا امر داشته باشد و وقتی امر هم نبود کاشف از ملاک نداریم.

مرحوم نائینی در صدد جواب اینگونه می‌فرمایند که خواهد آمد ان شاء الله تعالی.
والسلام.

۴. جلسه ۳۶۶ / ۶۹ (اجتماع امر و نهی) «تزام» ۱۳۸۸/۱۲/۱۵

بحث در کلام مرحوم نائینی بود. ایشان متعرض چند اشکال شدند. یک اشکال مشترک بین مبنای اشان و مبنای مشهور بود و حاصلش این بود که شما هیچ موردی که خطاب نسبت به فرض قدرت اطلاق داشته باشد پیدا نخواهید کرد. و حتی بنابر مسلک مشهور که قید قدرت را عقلی می‌دانند مقدمات حکمت تمام نیست و اطلاق ثابت نیست که توضیح آن گذشت.

مرحوم نائینی دو اشکال به این کلام دارند و جواب می‌دهند که مشهور می‌توانند به اطلاق تمسک کنند.

اول: از کجا که جریان مقدمات حکمت فقط در جایی است که مکلف اگر تمسک به اطلاق کرد بر خلاف واقع دچار شود و یا نقض غرض باشد؟ بلکه صرف همین که مولی بتواند قید را ذکر کند و ذکر نکند کافی است برای اطلاق و اطلاق به خاطر ظهور معتبر است.

دوم: بر فرض که ملاک اطلاق نقض غرض باشد طبق مسلک مشهور اگر مولی قید را ذکر نکند احیاناً مکلف بر خلاف واقع دچار می‌شود و موجب نقض غرض است. چون منظور از قدرت دخیل، قدرت عقلی نیست تا مکلف هیچ‌گاه نتواند غیر مقدور عقلی را مرتکب شود ولی منظور از قدرت، قدرت شرعی است. مثلاً اگر بگوید صلّ و آن را مقید نکند و حال آنکه فرضاً صلّ مقدور ملاک دارد، نتیجه این عدم ذکر قید این است که مکلف تصور می‌کند، تکلیف مطلق است و چیزی با اهمیت‌تر از آن نیست و لذا واجب اهم را ترک می‌کند و در خلاف واقع گرفتار می‌شود.

اما اگر قید را ذکر کند، مکلف واجب اهم را انجام می‌دهد و بلکه امر به مهم نیست و با ترتب هم قابل تصحیح نیست. بنابراین چون مراد قید مقدور شرعی است لذا اگر قید قدرت ذرک نشود ولی در حقیقت دخیل در ملاک شود، عبد و مکلف خلاف واقع را انجام می‌دهد و غیر مقدمه شرعی را انجام می‌دهد و این ناشی از عدم ذکر قید از طرف مولی و جاعل است.

با این بیان مرحوم نائینی اشکال را از مشهور مندفع می‌دانند.

و اما دو اشکال که مختص به مبنای ایشان بود که خطابات را از اول مقید به قدرت می‌دانند و یا لااقل مجمل است. ایشان می‌فرمایند تمسک اطلاق نسبت دو جهت است: یک جهت تمسک به اطلاق به خاطر بیان مراد است و گاهی به خاطر بیان متعلق است.

گاهی تمسک به اطلاق می‌کنید برای اینکه بگوئید مراد متکلم مطلق است. این جهت در مورد قدرت جاری نیست. چون مراد شارع فقط با فرض قدرت است. چون مراد شارع امر ممکن است و اراده مولی به انجام امر مقدور تعلق می‌گیرد.

و لذا اینجا اطلاق در ناحیه مراد جاری نیست. و لذا مراد چون اوسع از مقدور نیست اطلاق آن و عدم ذکر قید کشف از دخیل بودن قدرت در ملاک نمی‌کند.

اما گاهی مقدمات حکمت باید به علاوه یک ضمیمه‌ای شود و نقض موجود در مقدمات حکمت را برطرف کند و آن اینکه ملاکات و مصالح و مفاسد در متعلقات احکام است. و لذا اگر قید ذکر نکند، کشف می‌کنیم که متعلق ملاک دارد ولو مکلف قادر بر انجام آن نباشد. و ملاک متعلق حم بستگی به حکم ندارد و اگر قید را ذکر کرد، کشف از وجود ملاک در متعلق در صورت عدم قدرت نمی‌کنیم.

U. جلسه ۳۶۷ / ۷۰ (اجتماع امر و نهی) «تزامم» ۱۳۸۸/۱۲/۱۶

مرحوم نائینی گفتند در اطلاق دو جهت وجود دارد: یکی در جهت تعیین مراد و یکی در ناحیه متعلق.

وقتی شارع امر به نجات نفس محترم کرده است یک جهت در آن این است که مراد مولی چیست و امر مولی کجاست؟ نسبت به این جهت خطاب اطلاق نسبت به فرض عدم قدرت و عجز ندارد چون اراده به صورت عجز تعلق نمی‌گیرد پس با اطلاق نمی‌توان گفت اراده و تکلیف در اعم از موارد قدرت و عدم قدرت وجود دارد و حکم مجرود به موارد قدرت است.

اما یک جهت دیگر این است که کشف می‌کنیم ملاک در متعلق وجود دارد مطلقا چه حصه مقدار و چه حصه غیر مقدور.

عدلیه گفته‌اند مصالح و مفاسد در متعلق حکم است بنابراین با فرض نبود حکم ملاک و مصلحت در متعلق وجود دارد و وقتی ملاک در چیزی باشد که با استیفای ملاک توان و قدرت از انجام امر دیگر ساقط می‌شود التزامی نیست بلکه وارد است.

پس اگر چه امر در موارد عجز ثابت نیست ولی چون ملاک در آن وجود دارد، مکلف قادر به انجام امر دیگر نخواهد بود.

در امری که قدرت در لسانش اخذ شده باشد، و قدرت در موضوع حکم باشد عدلیه قائل نیستند در خارج آن موضوع ملاک دارد. یعنی آنجا نمی‌توان گفت در غیر مقدور آن نیز ملاک وجود دارد. ایشان با این بیان دفع مشکل می‌کنند ولی این کلام از جهاتی مشکل دارد. اولاً این کلام ایشان رجوع از اصل حرف است. ایشان گفت اگر امر به چیزی مطلق بود اطلاق آن باعث ارتفاع موضوع حکم مشروط به قدرت است. اما اینجا می‌گویند قبول داریم امر وجود ندارد اما وجود ملاک باعث ارتفاع موضوع حکم مشروط می‌شود.

و این برگشت از آن حرف است ولی تتمیم و ترمیم آن است.

ثانیاً لازمه حرف ایشان این است که فقط طبق یک مسلک که می‌گوید مصالح و مفاسد در متعلقات احکامند صحیح است این مبنا اما طبق مسلک دیگر عدلیه که مصالح و مفاسد را در خود احکام می‌دانند این مبنا صحیح نیست. ثالثاً بحث توهم، ربطی به مبنای عدلیه ندارد و طبق بحث اشعری نیز جاری است.

و رابعاً: اینجا به عدلیه چیزی نسبت می‌دهد که صحیح نیست. اینکه عدلیه می‌گویند ملاک در متعلقات است در مقابل این است که ملاک ناشی از حکم نیست بکله حکم معلول مصلحت و مفسده است. حکم مصلحت‌زا نیست منظورشان این نیست که مصلحت و ملاک اوسع از موارد حکم است. مرحوم نائینی گفت عدلیه می‌گویند مصلحت و ملاک در غیر موارد حکم نیز وجود دارد. در حالی که عدلیه چنین چیزی نمی‌گویند. بلکه می‌گویند هر کجا حکم بود همان‌جا ملاک و مصلحت وجود دارد. اما این مصلحت در متعلق است نه اینکه ناشی از حکم باشد.

بنابراین مصلحت معلول حکم نیست و حکم ناشی از مصلحت است اما این دلیل نمی‌شود اگر جایی حکم نبود مصلحت هست.

بله. امکان دارد مصلحت اوسع از حکم باشد اما دلیلی بر اثبات آن نداریم و هر کجا شارع امر کرد مصلحت اوسع از حکم باشد.

و این خلط از مرحوم نائینی است.

و لذا این کلام مرحوم نائینی حل مشکل نمی‌کند و لذا همان اشکال که در بحث ترتب گفتیم و خود ایشان اینجا ملتفت شده است. محکم خواهد بود.

و خامساً بر فرض که از اشکالات سابق صرف نظر کنیم. و جایی امر مطلق باشد و یک امر مقید باشد.

شما گفتید امر مطلق موضوع امر مقید را منتفی می‌کند و وارد بر آن است.

باز این حرف ناتمام است. حرف ایشان این بود که دلیل مقید به قدرت با وجود امر مطلق موضوعی ندارد، سؤال ما این است که منظور از قدرت در دلیل شروط چیست؟ بگوئید قدرت شرعی است یا قدرت عرفی است و یا قدرت عقلی

است.

اگر قدرت شرعی باشد آیا منظور تان این است که شارع اصطلاحات خاصی در قدرت دارد؟

ادله چنین چیزی نشان نمی‌دهد و اصطلاح خاصی در قدرت ندارد پس این احتمال نیست و خود ایشان هم می‌گویند مراد از قدرت شرعی یعنی قدرت در لسان دلیل اخذ شده باشد و اما اگر مراد از قدرت، قدرت عرفی باشد. یعنی می‌خواهد بگوید اگر تکلیف به ضدّ داشتنی قدرت نداری. پس یک معنایی از توان است که با صرف امر به ضدّ این قدرت از بین می‌رود. و قدرت داشتن یعنی امر به ضدّ نداشتن.

ولی مشکل این است که عرفاً چنین چیزی نیست و اینطور نیست که با وجود امر به ضدّ قدرت و توان ندارد. در عرف چنین معنایی ثابت نیست بلکه. یک چیزی هست و آن اینکه ما عرفاً یک قدرت داریم و آن قدرت عقلی است و در خطاب هم همین قدرت اخذ شده است و در موارد امر به ضدّ قدرت ندارد اگر ضدّ را انجام بدهد نه اینکه با صرف تکلیف و امر به ضدّ قدرت را از دست می‌دهد بلکه با صرف قدرت در ضدّ دیگر قادر نخواهد بود.

پس تفاوتی بین اخذ قدرت در لسان دلیل و عدم اخذ نیست.

پس معنا این است که در فرض ایتان ضدّ، قدرت ندارد لذا آن وقت امر به ضدّ هم ندارد.

پس ما چیزی به اسم قدرت عرفی که با مجرد امر به ضدّ منتفی بشود نداریم.

پس این ترجیح به نظر ایشان و موقف به نظر ما، صحیح نیست. گر چه کبرای این مقوم صحیح بود.

والسلام.

۷. جلسه ۳۶۸ / ۷۱ (اجتماع امر و نهی) «تزامم» ۱۳۸۸/۱۲/۱۷

مقوم چهارم از مقومات التزام گذشت و گفتیم تطبیق این کبری بر بحث قدرت اشتباه است. نکته‌ای که باقی می‌ماند این است که مرحوم نائینی بعد از این مقوم دیگری که ذکر می‌کنند البته به عنوان مرجع می‌فرمایند این است که التزام جایی است که یکی از دو واجب بدل طولی نداشته باشد. اگر یکی از دو واجب بدل طولی داشته باشد بین این واجب و واجبی که بدل ندارد و التزامی نخواهد بود. و برگشت این به همین مقومی است که ذکر شد.

و البته جایی که بدل عرضی هم باشد التزامی نیست و واضح است.

منظور از بدل طولی، بدلی است که در فرض عجز پیدا می‌شود. برای مثال وجوب نجات نفس محترم و وجوب وضوء. جدای از بحث اخذ قدرت. مثلاً هر دو دلیل مطلق است و یک تکلیف دیگر آمده است که کسی که از وضوء تمکن ندارد تیمم کند.

ایشان می‌گویند برگشت این به همان مرجع قبلی است. معنای بدل طولی داشتن این است که مبدل منه مقید به قدرت است.

ولذا ما لا بدل له مقوم است و این برگشتش به این است که ما له البدل مقید به قدرت است.

مرحوم نائینی گفت دلیل مطلق وارد بر دلیل مقید به قدرت است و این همان نکته در تقدیم ما لا بدن له است.

و ما هر چه در رابطه با اشتراک قدرت در یکی از دو تکلیف گفتیم اینجا نیز جاری است. و به نظر ما اینجا نیز تراحم است.

مقوم پنجم: مکلف قدرت بر جمع بین دو تکلیف در مقام امتثال نداشته باشد. و اگر مکلف قدرت بر جمع داشته باشد تراحم نخواهد بود و این واضح و روشن است.

مرحوم نائینی بعد از اشاره به این شرط فرموده‌اند غالباً در باب تراحم اینگونه است که تراحم از عدم قدرت بر جمع شکل می‌گیرد اما گاهی تراحم ناشی از عدم قدرت نیست. مثلاً در باب زکات، اگر مکلف واجد نصاب پنجم شتر باشد یعنی ۲۵ شتر داشت و بعد واجب نصاب ششم شتر شد یعنی ۲۶ شتر پیدا کرد. زکات مشروط به ملکیت نصاب در طول سال است. این فرد یک سال که از مالکیت نصاب پنجم گذشت باید زکات که پنج گوسفند است بدهد و بعد از مدتی که یک سال از مالکیت نصاب ششم می‌گذرد باید ثبت مخاض بدهد و دلیل داریم یک مال هر یک سال دو بار زکات داده می‌شود. و لذا بین این دو تراحم خواهد بود. و ضابطه این است که هر جا موضوع حکمی در زمان متقدم فعلی شود و در زمان متأخر آن موضوع به ضمیمه دیگری موضوع حکم دیگر می‌شود.

و لذا این ضابطه هر کجا باشد محل بحث نائینی است و فقط این مورد خاص نیست و لذا در نصاب ششم و هفتم هم می‌آید.

از نظر ایشان تراحم است و باید مرجحات باب تراحم را جاری کرد و مرجح در اینجا سبق زمانی است.

ولی این کلام از مرحوم نائینی عجیب است همان‌طور که مرحوم خویی فرمودند. تراحم متقوم به عجز از امتثال است و اینجا از موارد تعارض است. تعارض گاهی با قطع نظر از موارد دلیل خارجی است و گاهی تعارض با توجه به دلیل خارجی است. و اینجا دقیقاً مثل تعارض وجوب نماز ظهر و وجوب نماز جمعه در ظهر روز جمعه است که به خاطر دلیل خارجی که می‌دانیم در روز بیش از ۵ نماز واجب نیست متعارضند.

والسلام.

W. جلسه ۷۲ / ۳۶۹ (اجتماع امر و نهی) «تراحم» ۱۳۸۸/۱۲/۱۸

بحث در مقوم پنجم بود و گفتیم جایی تراحم شکل می‌گیرد که مکلف قدرت بر جمع در مقام امتثال بین دو حکم متراحم نداشته باشد.

و با فرض تمکن، نوبت به تراحم نمی‌رسد. و بر همین اساس استثنایی که مرحوم نائینی مطرح کردند در باب زکات تمام نبود.

مرحوم خویی حکم در مسئله زکات را به گونه‌ای بیان کرده است بر اساس همان مقوم چهارم حلّ تعارض کرده است و فرموده است وقتی سال ۲۵ شتر تمام شد وجوب زکات تعلق می‌گیرد چون موضوع حکم محقق است. و وقتی سال نصاب ۲۶ شتر تمام شود، حکم به وجوب نصاب ششم موضوع ندارد و وجوب زکات نصاب پنجم وارد بر وجوب زکات

نصاب ششم است.

بعد از قیام دلیل بر اینکه مال تا یک سال بعد از زمان تعلق زکات اول، مورد زکات قرار نمی‌گیرد باعث می‌شود که با تعلق زکات نصاب پنجم، مال موضوع برای نصاب ششم قرار نگیرد چون موضوعش صرف یک سال تمکن نبود بلکه با قرینه دلیل خارجی موضوع مرکب است از تملیک یک سال مال و عدم تعلق زکات در طول آن یکسال به آن مال. پس فعلیت زکات نصاب پنجم موضوع وجوب زکات نصاب ششم را از بین می‌برد حقیقتاً. این کلام آقای خوبی تمام باشد یا نباشد ربطی به باب تراحم ندارد و بلکه بعد از تعارض، ایشان حلّ تعارض به ورود کرده است.

و بر همین مقوم پنجم متفرع است آنچه در کلام نائینی به عنوان اولین مرجح آمده است که تراحم متقوم است که یکی از دو حکم بدل عرضی نداشته باشد ولی اگر بدل عرضی داشته باشد مثل خصال کفاره واجب تخییری تراحم نخواهد بود و خود مرحوم نائینی فرموده است اینجا تراحم نیست و این مرجح نیست بلکه مقوم است. سرّ آن هم این است که مکلف قادر بر جمع بین دو حکم است. پس مقوم پنجم اشتراط عجز مکلف در مقام امتثال بود.

مقوم ششم: عدم قدرت باید اتفاقی باشد نه دائمی. و اگر تنافی دائمی باشد تعارض است. مثلاً بحث جهر و اخفات. نماز را انسان نمی‌تواند هم بلند بخواند و هم آهسته بخواند و لذا در یک دلیل آمده نماز ظهر روز جمعه را بلند بخواند و یک دلیل دیگر می‌گوید آهسته بخواند و این ممکن نیست پس تعارض است. و بعد از سقوط دو دلیل به تعارض باید به اطلاقات رجوع کرد. ولی اگر تراحم باشد باید به مرجحات باب تراحم رجوع کرد.

مرحوم کاشف الغطاء این بحث را در مسئله جهر فی موضوع الاخفات و برعکس تطبیق کرده است. و گفته است اجزاء اینجا به ملاک تراحم و ترتب است و همین‌طور در مسئله اتمام فی موضع القمر. مرحوم نائینی فرموده است این دو مسئله ربطی به ترتب و تراحم ندارند. و چند اشکال مطرح می‌کنند. آقای خوبی این اشکالات را جواب می‌دهند و می‌گویند می‌توان این مسئله را از باب ترتب دانست گرچه منحصر در آن نیست. اشکال اول نائینی این است که ترتب و تراحم جایی است که تراحم و تنافی اتفاقی باشد نه دائمی. و فرض این است که بین جهود و اخفات دائمی است و لذا ترتب جا ندارد. مرحوم خوبی گفته است ما کبری را قبول داریم ولی این مسئله صغرای این کبری نیست. بین صلاة جهرأ و بین صلاة اخفاتاً تعارض نیست. والسلام

X. جلسه ۷۳ / ۳۷۰ (اجتماع امر و نهی) «تراحم» ۱۳۸۸/۱۲/۱۹

مرحوم نائینی چهار اشکال به حسب نقل دو مقررش به مرحوم کاشف الغطاء دارد. اشکال اول: تراحم جای است که تنافی و تضاد دائمی نباشد و اگر دائمی باشد تعارض خواهد بود.

مرحوم آقای خوبی از این اشکال جواب داده‌اند که شرط ترتب عدم تنافی دائمی نیست و با تنافی دائمی نیز ترتب ممکن است. چون ملاک امکان ترتب این است که دعوت به جمع نباشد.

و در جایی که تنافی هم دائمی باشد اگر امر شود جهر بخوان و اگر به جهر نخواندی اخفات بخوان دعوت به جمع نیست. هر کجا دعوت به جمع متناقضین نشد ترتب معقول است. و اینجا اگر چه تنافی دائمی است اما دعوت به نحو ترتب مستلزم دعوت به جمع نیست.

بله. این ترتب از اطلاعات ادله استفاده نمی‌شود. و باید دلیل خاص باشد.

و لذا اینکه گفته شد تراحم جایی است که تنافی دائمی نباشد معنایش این است که با تفاوتی دائمی اگر دلیلان اطلاق داشته باشند نمی‌شود ترتب استفاده کرد و متفاهم عرفی از این دو دلیل تعارض است اما اگر دلیل خاص وجود داشت، جمع به ترتب ممکن است.

اشکال دوم: ترتب جایی است که برای ضدین ثالثی تصور بشود و در ضدین لا ثالث لهما تکلیف ترتبی معقول نیست و این از مقومات باب تراحم است و قبلاً در تنبیهات ترتب گذشت و به تحصیل حاصل برمی‌گردد. و جهر و اخفات و قصر و تمام از قبیل ضدینی هستند که لا ثالث لهما و بین آنها واسطه وجود ندارد.

مرحوم آقای خوبی جواب داده‌اند این‌جا ثالث دارد و آن اینکه اصلاً نماز نخواند.

ایشان بین امر به قرائت اخفاتی و قرائت جهری ثالث تصور کرده است و ترتب را جاری می‌داند.

اما مرحوم کاشف الغطاء بین جهر در نماز و اخفات در نماز ترتب تصور کرده است. یعنی فرض کرده کسی که نماز می‌خواند اگر جهر نخواند به نحو ترتب بگویند اخفات بخوان و مرحوم نائینی اینجا می‌گوید این‌جا ترتب معقول نیست. این بحث محول به فقه خواهد بود که به جهر و اخفات چگونه امر شده است و مرحوم صدر هم این اشکال را به آقای خوبی دارد.

اشکال سوم که در کلام مرحوم کاظمی آمده است این است که ترتب در جایی است که هر دو تکلیف وصول داشته باشند. و اینجا فرض این است که تکلیف وصول ندارد. کسی که جاهل به جهر نماز صبح است مکلف به اخفات است و جاهل تکلیف به او واصل نیست.

و جواب این است که کلام در جایی است که وصول در جاهل مقصر مفروض است و حد جاهل مقصر تکلیف منجز است.

بله. اگر در جاهل غیر مقصر ترتب بخواید جاری باشد اشکال وارد است.

اشکال چهارم: که در تقریرات مرحوم خوبی آمده است. ترتب اینجا معقول نیست. چون جعل تکلیف ترتبی جایی معقول است که تکلیف قابل وصول به مکلف باشد و علی تقدیر وصول قابل امتثال باشد. اگر تکلیف قابلیت وصول نداشته باشد به اینکه همین که واصل شود موضوعش مرتفع شود معقول نیست. در اینجا نمی‌شود به مکلف گفت ای جاهل به وجوب جهر اخفات بخوان و این تا متوجه شود که جاهل به وجوب است، عام به وجوب جهر می‌شود پس این تکلیف

قابلیت وصول ندارد و جعل این تکلیف لغو است.

اینجا تکلیف اصلاً قابل منجز نیست و لذا این اشکال غیر از اشکال سابق است.

مرحوم خوئی جواب داده‌اند تکلیف قابل وصول است. چون موضوع امر ترتیبی اینجا ترک اهم است یعنی همین که نماز صبح را جهراً نخواند و مکلف الان می‌داند که جهراً نخوانده است.

به عبارت دیگر ترتب مقید به موارد عصیان نیست و بلکه ترک الاهم موضوع ترتب است.

مرحوم صدر جواب داده‌اند که روح اشکال نائینی باقی است. چون امر ترتیبی باید مکلف را وادار به انجام کند و این جایی است که موضوع با خصوصیت موضوع بودن به مکلف واصل باشد یعنی مکلفی که عصباناً جهراً نماز می‌خواند به او بگویند اخفاتی بخوان. و اینجا بحث در نسیان و جهل بود و در این جا اگر موضوع ترتب ترک الاهم باشد نه عصیان آن، امر ترتیبی وادار کننده نیست و اگر بخواهد وادار کننده باشد بداند جاهل است و این مساوی با انتفای موضوع هست. به نظر ما اشکال مرحوم نائینی به مرحوم کاشف الغطاء وارد نیست. ولی چون ثمره عملی ندارد در مسئله تراحم از ذکر آن خودداری می‌کنیم.

والسلام.

۷. جلسه ۷۴ / ۳۷۱ (اجتماع امر و نهی) «تراحم» ۱۳۸۸/۱۲/۲۲

مقوم هفتم: تراحم جایی است که جعل دو حکم ممکن باشد و محتمل نیز باشد. لذا اگر جایی جعل ممکن نبود تراحم نیست بلکه تعارض است مثل جعل وجوب و حرمت بر یک چیز که ممکن نیست و علاوه بر ممکن بودن باید محتمل هم باشد. یا مثلاً دلیلی بگوید در مالی مقداری زکات وجود دارد و دلیل دیگر بگوید همان مقدار خمس است در اینجا جعل یک چیز به عنان زکات و مال خمس معقول نیست. توضیح بیشتر:

و لذا در زمینی که مسلمان به ذمی بفروشد می‌گویند خمس در آن واجب است و این یک نظر است و نظر دیگر این است که منظور از این یک پنجم زکات است. یعنی مال مقرر للفقراء است. و نصاب آن اینجا یک پنجم است. و منشأ این است که آیا منظور از نص زکات است یا خمس؟ و اینجا یا زکات است یا خمس و هر دو نیست. پرداخت به عنوان زکات یعنی مصرفش فقرای غیر سادات باشد و پرداخت به عنوان خمس یعنی مصرفش فقرای سادات است و بین این دو تباین است پس جعل دو عنوان برای آنها معقول نیست.

اگر دلیلی دال بر وجوب نماز شکسته بود بر مسافری که چهار فرسخ می‌رود چهار فرسخ برمی‌گردد و دلیل دیگر دال بر اتمام باشد بین این دو تعارض است نه تراحم. چون ما احتمال نمی‌دهیم بر مکلف در روز بیش از پنج نماز واجب باشد.

اینجا جعل ممکن است عقلاً اما احتمال آن نیست.

مقوم هشتم: جعل حکم به نحو ترتب بین متراحمین ممکن باشد و اگر جایی ترتب معقول نبود تراحم اصطلاحی هم نخواهد بود.

اما کجا ترتب معقول است؟ سه امر برای تفصیل این مقوم وجود دارد:

امر اول: تراحم جایی خواهد بود که متزاحمین از ضدینی که سومی ندارند نباشد. اما اگر ضدین لا ثالث لهما باشند تعارض است نه تراحم. مثل حرکت و میگردن که بین وجوب حرکت و وجوب سکون تراحم معقول نیست چون ترتب معقول نیست زیرا ترتب در اینجا به امر به تحصیل حاصل برمیگردد زیرا میگوید حرکت کن و اگر حرکت نکردی ساکن باش و این تحصیل حاصل است. و اگر اضداد متعدد باشد و سوم داشته باشند اما سوم هم مثل دوم مأمور به باشد همین محذور در آن هست. برای مثال جهر و اخفات ضدین لا ثالث لهماست اما جهر در کل قرائت و اخفات در کل قرائت ثالث دارند مثل جهر در بعض قرائت و اخفات در بعض دیگر و این خودش مصادیق مختلف دارد. اینجا هم ترتب معقول نیست. از باب اینکه امر به جامع تعلق گرفته است که آن مصادیقی دارد. یعنی مولی بگوید نماز صبح را کلاً جهری بخوان و اگر عصیان کردی به هر صورتی شکل بگیرد مأمور به است حال چه هم‌اش را اخفاتی بخوان یا مقداری جهری و مقداری اخفاتی.

تعبیر جامع این است که جایی با مخالفت یک واجب عصیان به طور مطلق ممکن باشد ترتب معقول است ولی اگر عصیان به طور مطلق و عصیان هر دو تکلیف ممکن نیست ترتب معقول نیست.

امر دوم: در مورد ترکیب اتحادی نباشد. اگر بین متناقضین در متعلق تکلیف ترکیب اتحادی باشد تراحم نخواهد بود و لذا تمام موارد اجتماع امر و نهی که جایی است که ترتب اتحادی باشد تراحم نخواهد بود. مثل نماز و غضب که بین سجده و غضب ترکیب اتحادی است و شیء واحد دو عنوان دارد و نمی‌شود شارع بگوید سجده نکن و اگر سجده کردی غضب بکن و یا بالعکس که غضب نکن و اگر غضب کردی سجده کن به همان نکته تحصیل حاصل و لذا مرحوم آخوند گفته‌اند اینجا تعارض است بنابر قول به امتناع و اگر اجتماعی شویم اصلاً تنافی نیست و لذا در هر صورت از بحث تراحم خارج است.

پس اگر متعلق دو حکمی که تنافی بین آنها فرض می‌شود ترکیب اتحادی باشد تراحم جا ندارد. و به نظر ما ترکیب اتحادی مورد اجتماع امر و نهی است و ترکیب انضمامی خارج از آن بحث است. و تراحم در کلام مرحوم آخوند، تراحم اصطلاحی نیست.

بله. ممکن است بعضی آثار تراحم در این موارد هم جاری باشد مثلاً بین نماز و غضب قائل به صحت نماز شویم هر چند اینجا تراحم اصطلاحی نیست. همان‌طور که مرحوم آخوند فرمودند که با اینکه تراحم بین این دو نیست و تعارض است اما می‌دانیم این نماز در مکان غضبی با نمازهای دیگر تفاوتی ندارد و همان ملاک را دارد و لذا صحیح است. فرق بین تراحم در کلام آخوند و تراحم اصطلاحی این است که در تراحم کلام آخوند دلیلی بر صحت نداریم و فقط معقول است اما در تراحم اصطلاحی صحت دلیل نمی‌خواهد و اطلاقات ادله آن را شامل است.

تراحم مرحوم آخوند دلیل خاص می‌خواهد ولی تراحم اصطلاحی فقط صرف معقولیت آن کافی است و احتیاج به دلیل خاص ندارد.

امر سوم: شرط دیگر تراحم و ترتب این است که قضیه حقیقه باید باشد و قضیه خارجی نباشد. در موارد قضیه خارجی ترتب و تراح معقول نیست. در قضایای حقیقه موضوع و تشخیص آن بر عهده مکلف است اما در قضیه خارجی بر عهده خود جاعل است و در اینجا تکلیف ترتبی مستلزم دعوت به جمع بین ضدین خواهد بود. البته قبلاً تذکر دادیم قضایای شرطیه جزئی در حکم قضایای حقیقه اند و در آنجا نیز ترتب معقول است. در قضایای خارجی قضیه مطلق است و لذا دعوت می‌کند پس هر دو حکم دعوت به امتثال می‌کند و این دعوت به جمع است. خلاصه اینکه ترتب در این سه جا معقول است و تراحم نیز در این موارد جا دارد. والسلام.

Z. جلسه ۳۷۲ / ۷۵ (اجتماع امر و نهی) «تراحم» ۱۳۸۸/۱۲/۲۳

گفتیم مقوم هشتم امکان ترتب در بین خطابین بود. و امر سوم از این مقوم این بود که قضیه متکفل حکم، قضیه حقیقه باشد.

مقصود مرحوم نائینی قضیه خارجی مصطلح نیست بلکه مرادشان واجب مطلق است. ایشان کثراً دارد که قضایای شرعیه همه به قضایای شرطیه برمی‌گردد. دو وجوب مطلق دعوت به جمع می‌کند و ترتب بین آنها معقول نیست و ترتب جایی بود که واجب مهم، مشروط به ترک اهم بود.

و اگر قضیه خارجی باشد یعنی جاعل خود متکفل تحقق موضوع بود، ترتب جا ندارد. ایشان قبلاً فرمودند که قضایای خارجی مشروطیه نیز ملحق به قضایای حقیقه اند.

مقوم نهم: شرط تراحم این است که بین دو تکلیف مستقل باشد. بنابراین در بین تکالیف ضمنی تراحم نیست. منظور دو تکلیف ضمنی تحت یک امر است نه دو تکلیف ضمنی تحت دو امر. مثلاً مکلف تمکن از قیام در دو رکعت نماز ندارد و قدرت بر یک قیام دارد.

مثلاً مکلف تمکن از قیام در همه رکعت ندارد و باید بعضی را قائم باشد.

در واجبات ضمنیه مانند این مثالها تراحم نیست. به مرحوم نائینی نسبت داده شده است که این موارد و موارد اوامر ضمنی را از باب تراحم می‌دانند. مرحوم آقای خوئی این را نسبت می‌دهند و مؤیدش این است که در کلام کاظمی نیز امثله این چنینی وجود دارد. و چه بسا به مشهور هم نسبت داده می‌شود ولی خیلی بعید است که مشهور مرحوم نائینی موارد اوامر ضمنی را از تراحم به حساب بیاورند. و لذا مرحوم کاظمی بعد از فراغ از بحث تراحم می‌فرمایند بعد از این شیخ ما متعرض تراحم در اوامر ضمنیه شدند که چون مجمل بود متعرض آن نمی‌شویم.

عرض ما این است که تراحم در اوامر ضمنی معقول نیست چون در اوامر مستقل که تراحم ممکن است چون در مقام امتثال اگر جمع ممکن نشد، تقیید یکی از آنها یا هر دوی آنها ممکن است. و با این تقیید تنافی برطرف می‌شود این تقیید در اوامر ضمنی ممکن نیست. چون معنایش این است که جزئیت و شرطیت را مقید به حال انجام بکند.

مثلاً نماز مشروط به قیام، یعنی بدون قیام نماز صحیحی نیست و اگر تقیید بخورد و یعنی مقید به انجام است.

در تکالیف مستقل می‌شود و خوب مهم مشروط به ترک الاهی باشد ولی در اوامر ضمنیه این ممکن نیست و این برگشت به لغو شرطیت می‌کند.

تقیید جزء و شرط به حال تمکن معقول است ولی تقیید به حال انجام خلف شرطیت و جزئیت است. اینجا برگشت ترتب به جمع بین نقیضین است که این فعل هم شرط است و هم شرط نیست. اشکال: مرحوم کاشف الغطاء جهر و اخفات را با مسئله ترتب توجیه کرد. آنجا هم یک امر بود که متعلق به جهر و اخفات علی فرض عصیان بود.

جواب: اگر مورد خاصی اینگونه باشد برگشتش به این است که آن جزء و شرط نیست بلکه واجب مستقلی در ضمن نماز است. مثل قنوت که واجب مستقلی در ضمن نماز است و لذا نماز مشروط به قنوت نیست ولی قنوت مشروط به نماز است و این برگشت به ترتب و تراحم در بین دو امر مستقل است. امر به نماز و امر به قنوت. و همین‌طور جهر مشروط به قرائت است ولی قرائت مشروط به جهر نیست. و جهر واجب مستقل در ضمن نماز است نه اینکه شرط نماز باشد. و لذا ممکن است مکلف انجام بدهد و عملش صحیح باشد و حرام باشد مثل اینکه زن جهر بخواند و صدایش را نامحرم بشنود.

خلاصه اینکه در بین اوامر ضمنیه اصلاً تنافی وجود ندارد و وقتی جزء و شرط مطلق بود تمکن از انجام آن نبود، امر به مرکب ساقط می‌شود نه اینکه جزئیت و شرطیت ساقط شود و در بین شرطیت دو چیزی که مکلف تمکن از جمع ندارد تنافی نیست.

ولی در نماز دلیل خاص داریم که نماز ساقط نمی‌شود.

اگر جایی امر متعذر معلوم باشد در نماز همان ساقط می‌شود اما اگر معلوم و متعین نبود و مردد بود بین دو دلیل تعارض خواهد بود. حال وظیفه چیست؟ خواهد آمد ان شاء الله. والسلام.

aa. جلسه ۷۶ / ۳۷۳ (اجتماع امر و نهی) «تزامم» ۱۳۸۸/۱۲/۲۴

گفتیم اطلاق دلیل شرطیت و جزئیت موجب تعارض بین دو دلیل است و گفتیم قاعده اولیه سقوط مرکب است ولی دلیل خارجی داریم بر عدم سقوط در نماز. بحث در این بود که وقتی احدالاجزاء والشرائط به نحو غیر معین متعذر است کدام را مقدم کنیم. این فرض یکی از فرو علم اجمالی است و ربطی به بحث التزام ندارد. بلکه خود علم اجمالی دال بر تعارض است چون علم به کذب احدهما وجود دارد. و لذا گفتیم خیلی بعید است مرحوم نائینی قابل باشد این مورد از موارد التزام است و حتی ترتب هم حقیق جاری است و گفتیم لازمه‌اش تقیید جزئیت و شرطیت به حال انجام است. دو بحث باید اشاره کنیم که اینجا که التزام اصطلاحی نیست ولی آیا برخی مرجحات در این جا جاری است یا نه؟ این را واگذار به بعد از ذکر مرجحات می‌کنیم. ان شاء الله.

و بحث دوم این است که ویفه مکلف چیست؟ تنافی در واجبات ضمنی صوری دارد. پنج صورت وجود دارد.

صورت اول: مردد باشد جزء و شرط بین دو امر و احتمال تعیین در یک طرف است نه در هر دو طرف. مثلاً مکلف تمکن از قیام در رکعت ندارد و ما احتمال نمی‌دهیم قیام در رکعت دوم متعین باشد ولی احتمال می‌دهیم قیام رکعت اول متعین باشد و یا مکلف مخیر باشد.

صورت دوم: امر دائر باشد که هر کدام احتمال تعیین داشته باشند. مثلاً امر دائر به طهارت حدی و طهارت خبثی باشد و هر کدام احتمال تعیین دارد و احتمال تخییر نیز وجود دارد. و احتیاط ممکن نیست که در اینجا وقتی یک آب دارد احتیاط ممکن نیست.

صورت سوم: همین فرض ولی احتیاط ممکن است و لو با تکرار عمل مثلاً یا نماز نشسته بخواند با رکوع اختیاری و یا نماز ایستاده بخواند با رکوع اشاره‌ای و اینجا احتیاط ممکن است به اینکه دو بار نماز بخواند.

صورت چهارم: مکلف امرش دائر بین تعیین است و تعیین را در هر یک از دو طرف احتمال می‌دهد و احتمال تخییر وجود ندارد. مثلاً در همین مثال قبل مکلف احتمال تخییر نمی‌دهد ولی احتمال تعیین هر یک از دو شرط و جزء را می‌دهد و احتیاط ممکن نیست.

صورت پنجم: همین صورت در جایی که احتیاط ممکن است ولو به تکرار عمل.

اما وظیفه مکلف در این صور چیست؟ این وظیفه گاهی به لحاظ اصل واجب است و گاهی به لحاظ جزء و شرط متعذر است.

نسبت به اصل واجب و مرکب اگر به حسب دلیل خاص بسنجیم بحث فقهی است که لا تسقط الصلاة بحال یا قاعده میسور جاری است. اما جدای از دلیل خاص سه حالت وجود دارد:

حالت اول: دلیل جزئیت و شرطیت اطلاق نسبت به صورت تعذر ندارد. در این صورت اصل مرکب ساقط نمی‌شود و عدم سقوط نیاز به دلیل خاص ندارد و اطلاق دلیل واجب برای بقاء آن کافی است.

حالت سوم: دلیل جزئیت و شرطیت اطلاق دارد و مقید هم ندارد یعنی دو اطلاق داریم هم اطلاق دلیل اصل واجب و هم اطلاق دلیل جزئیت و شرطیت.

والسلام.

bb. جلسه ۳۷۴ / ۷۷ (اجتماع امر و نهی) «تزامم» ۱۳۸۸/۱۲/۲۵

پنج صورت مختلف گذشت و اما بیان حکم به لحاظ دو مرحله است. یکی به لحاظ اصل واجب که گذشت و یکی به لحاظ خود اجزاء متعذر و این خود دو مرحله دارد و یک مرحله به لحاظ اصل عملی و یک مرحله به لحاظ دلیل اجتهادی.

در اصل واجب گفتیم سه حالت متصور است. حکم دو صورت و حالت اول را گفتیم. و اما حالت سوم که دلیل جزئیت و شرطیت اطلاق داشت و دلیلی منفصل بر تقیید هم نبود.

مثلاً دلیل داریم «لا صلاة الا بطهور» و مکلف تمکن از طهارت اصلاً ندارد نه به وضوء و نه به تیمم دلیل شرطیت

طهور اطلاق دارد.

مقتضای قاعده سقوط وجوب اصل واجب است. این نظر معروف و مشهور است.

ولی به نظر می‌رسد در مسئله باید تفصیل داد:

اگر دلیل دال بر جزئیت و شرطیت امر باشد مثلاً امر به طهارت می‌کند. در اینجا اگر مکلف تمکن از طهارت نداشت مقتضای قاعده این است که وجوب اصل باقی است و ساقط نمی‌شود.

سَرش این است که تکالیف مقید به قدرتند به حسب خود دلیل نه به خاطر دلیل عقلی و لذا اطلاق دلیل واجب عاجز را شامل نیست چون تکلیف جایی است بعث باشد و در عاجز بعث نیست. پس در این موارد دلیل جزئیت و شرطیت اطلاق ندارد نسبت به موارد عجز و عدم تمکن و لذا علی القاعده مرکب ساقط نیست.

درست است که اینجا امر ارشادی است اما گفتیم امر اینجا به معنای بعث و تحریک است اما به داعی اثبات جزئیت و شرطیت است. و شرطیت و جزئیت داعی بر داعی است.

و لا اقل دلیل جزئیت و شرطیت اجمال دارد.

و اگر دلیل وجوب جزئیت و شرطیت غیر امر است مثلاً لا صلاة الا بطهور در این صورت دلیل اطلاق دارد و اگر متعذر است مرکب ساقط است.

این وظیفه مکلف نسبت به اصل مرکب بود.

اما وظیفه مکلف نسبت جزء و شرط متعذر فرض می‌کنیم اصل مرکب، ساقط نشده است. ولی مکلف نمی‌تواند جمع بین اجزاء یا شرایط مختلف کند.

صورت اول: در اینجا اصل علمی در موارد بین تعیین و تخییر است. و اینجا دو قول مشهور قائل به احتیاطند ولی حق این است که براءت است و حکم به تخییر می‌شود.

و اما دلیل اجتهادی محول به فقه است و مرحوم آقای خوئی در مثال گفته‌اند باید قیام در رکعت اول را مقدم کند چون دلیل می‌گوید لذا قوی فلیقم و این فرد در رکعت اول که قدرت بر قیام دارد لذا بر او واجب است.

اشکال بر این است که اگر این باشد در تمام موارد عجز از اجزاء و شرایط این حرف را بزند در حالی که ایشان چنین نمی‌گویند.

والسلام.

CC. جلسه ۳۷۵ / ۷۸ (اجتماع امر و نهی) «تزام» ۱۳۸۸/۱۲/۲۶

صورت دوم جایی که احتیاط هم ممکن نیست از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر است و گفتیم حق این است که محل براءت است و چون احتیاط امکان ندارد حتماً قائلین به احتیاط هم اینجا براءت جاری است ولی ثمره در احتمال قصد است.

صورت سوم جایی که احتیاط ممکن است. اینجا بحث اختلاف در دوران بین تعیین و تخییر وجود دارد و ثمره عملی

در خود اداء ظاهر می شود و گفتیم معروف احتیاط است و لذا مکلف باید هر دو عمل را انجام دهد. و ما گفتیم حق در مسئله این است که مکلف محکوم به براءت و تخییر است.

و احتمال تعیین مساوق با احتمال کلفت زائده است و با اصل براءت همان طور که در شبهات بدوی کلفت جاری است در این موارد که کلفت محتمل و علم اجمالی است جاری است.

و لذا در موارد احتمال وجوب تخییری، به صرف احتمال جمعی از محققین قائلند جایز است اکتفا به محتمل. صورت چهارم: که احتمال تخییر وجود نداشت و احتیاط هم ممکن است. اینجا بالاتفاق باید احتیاط کند. در مسئله قبل ملاک احتیاط چیز دیگری است و اختلاف وجود داشت. اما این مسئله دوران امر بین متباینین است و مسئله قبل دوران بین تعیین و تخییر است.

صورت پنجم: همین فرض که احتمال تخییر وجود نداشت و احتیاط هم ممکن نیست. و این خود دو حالت دارد: گاهی احتیاط بالاصل ممکن نیست و گاهی بالعرض ممکن نیست.

جایی که بالاصل ممکن نیست مثل نماز با وضو یا با طهارت لباس و یک آب هم بیشتر ندارد.

و جایی که بالعرض ممکن نیست مثل جایی که امر دائر بین نماز با **ایجاد؟؟؟** و ایستاده است و بین نماز نشسته و با سجده ولی در ضیق وقت است.

اما در جایی که احتیاط بالاصالة ممکن نیست. در این صورت اگرچه امر دائر بین متباینین است اما چون امکان احتیاط وجود ندارد مکلف موظف به موافقت احتمالیه است و این تخییر از باب براءت نیست بلکه به خاطر عدم تمکن از احتیاط و لزوم موافقت احتمالیه است.

و جایی که احتیاط بالعرض ممکن نیست. اینجا داخل وقت باید به موافقت احتمالیه اکتفاء کند و بعد از وقت لازم است آن صورتی که انجام نداده است را قضا کند چون مکلف داخل وقت موظف به احتیاط بود و در ضیق وقت احتیاط ساقط شد ولی وظیفه ظاهری که احتیاط است مکلف عمداً مخالفت کرده است مثلاً جایی که مکلف نماز می خواند با شک در طهارت که استصحاب اقتضای اعاده و قضا را می کند و مخالفت با استصحاب موجب قضا است.

و یا علم اجمالی به نجاست یکی از دو لباس دارد و باید احتیاط کند، و مخالفت با احتیاط موجب وجوب قضا می شود. و این فرق با صورت بالایی است که احتیاط بالاصالة ممکن نیست و اینجا چون وظیفه ظاهری به احتیاط ندارد، قضا لازم نیست و اکتفا به موافقت احتمالی کافی است.

هذا تمام الکلام در مقوم نهم.

مقوم دهم از مقومات باب تراحم: شرط تراحم این است که تنافی بین تکالیف نفسی باشد. و حتی تعارض هم همین طور است.

بین تکلیف نفسی و غیری تراحم نیست. مثلاً فرد برای وضو گرفتن باید تصرف در مال غیر کند. و این تصرف در مال غیر چون مقدمه است واجب غیری است و چون غصب است حرام نفسی است. بین این دو نه تراحم است و نه تعارض.

چون اگر تعارض باشد و لازمه‌اش تعارض بین آن دو امر نفسی است. یعنی علم به کذب یکی از آن دو داریم. چون تلازم است بین کذب و جوب مقدمه و کذب وجود ذی المقدمه.

ولی بین تکلیف نفسی و غیره نه تراحم است و نه تعارض و چون تعارض بین دو امر نفسی نیست پس تراحم بین دو امر نفسی است.

بین وجوب وضو و حرمت غضب تراحم است. و ترکیب بین نفسی و غیره اتحادی است و لذا تراحم در آن جا ندارد. هذا تمام الکلام در مقومات باب تراحم. والسلام.

dd. جلسه ۳۷۶ / ۷۹ (اجتماع امر و نهی) «تراحم» ۱۳۸۹/۱/۱۴

بعد از اینکه تراحم بین تکالیف محقق شد نوبت به بحث حکم متزاحمین می‌رسد و اینکه باید چه کرد این بحث در دو مقطع مطرح است یکی وظیفه به حسب ثبوت و واقع و دوم اینکه به حسب اثبات آیا این مورد از مواردی است که به حسب واقع محکوم به تخییر یا ترجیح است.

نسبت به وظیفه واقعی تفصیل هست. گاهی تراحم بین تکالیف متعددی است که هیچ مرجحی برای برتری یکی بر دیگری وجود ندارد مرجح چه اهمیت و غیر آن باشد وجود ندارد. در اینجا مکلف مخیر بین تکالیف متزاحم است چون قدرت بر جمع ندارد و تکلیف به جمع، تکلیف به غیر مقدور است.

پس با نقد مرجح و تساوی، وظیفه واقعی تخییر است.

همان‌طور که اگر برخی از تکالیف مشتمل بر مرجحی باشد شکی نیست به حسب واقع عمل به تکلیف مشتمل بر مرجح است.

و تکلیف فاقد مرجح اگر قائل به امکان ترتب شویم وظیفه مکلف عمل به آن خواهد بود و اگر قائل به امتناع تکلیف ترتبی شویم، تکلیفی به آن نخواهد بود.

مثلاً مکلف یا باید نماز با وضو بخواند و یا مسجد را تطهیر کند. اگر هیچ یک از نماز با وضو تطهیر مسجد مشتمل بر مزیت و مرجحی نباشند مکلف مخیر است و اگر نباشد یکی از این دو واجب خصوصیتی داشته باشد نه موجب ترجیح بر دیگری باشد مقوم خواهد بود و نسبت به فاقد مرجح اگر ترتب را بپذیریم تکلیف ترتبی خواهد داشت و آلا نه.

اما به حسب مقام اثبات. آیا از اطلاق ادله تکالیف می‌شود وظیفه در باب تراحم را استفاده کرد؟ و اینکه هیچ کدام مزیتی بر دیگری ندارد و مساوی‌اند؟

ما بعید ندانستیم که مقتضای اطلاق ادله تکالیف مشمول نسبت به موارد تراحم است.

یعنی سه حالت برای متصور است. تطهیر مسجد، نماز با وضو، تخییر.

و اینکه هر دو خواسته شده باشد معقول نیست و تکلیف به غیر مقدور است.

اینکه مکلف به احدالتکلیفین باشد معقول است اما ترجیح بلا مرجح است.

و احتمال اینکه هر کی به نحو وجوب تخییری واجب باشد.

و احتمال دیگر اینکه به نحو واجب مشروط واجب باشند.

و گفتیم این دو احتمال تفاوتی در مسئله و ثمره جز تعدد وحدت عقاب ندارند.

پس مکلف باید یکی انجام بدهد یا از باب وجوب تخییری یا وجوب مشروط.

پس اطلاق خطاب محکم است و بعید نیست مقتضای قاعده جمع بین دو تکلیف به نحو تخییر یا وجوب مشروط باشد. و تراحم غیر محکم است و جمع عرفی دارد.

اما مرحوم صدر بیانی دارند که برگشتش این است که بین تکالیف اصلاض تعارضی نیست تا نوبت به جمع برسد بلکه هر تکلیفی مقید به مخصص لبی است که باعث می شود فرض متعارض نباشند و خواهد آمد ان شاء الله.

و چون نباشد حکم به تخییر منوط به عدم مرجح بعضی بر بعضی است باید از مرجحان باب بحث کرد.

اموری به عنوان مرجح ذکر شده و یا قابل ذکر است.

مرجع اول که مهم ترین مرجع است. ترجیح به اهمیت که در باب متزاحمین حکم به تخییر منوط به هم اهمیت یکی بر دیگری است.

اصطلاح ترجیح و مرجح که ما می گوئیم با آنچه در کلمات دیگران حتی مثل مرحوم صدر قرار دارد اختلاف دارد.

آنچه منظور ما هست، مرجح بعد از فراغ تراحم است با این فرض بحث می کنیم مرجح چیست؟

ولی مرحوم صدر اگر تعبیر بر مرجح می کند این معنا را نمی گوید بلکه منظورش خصوصیتی است که موجب تقدیم یک تکلیف بر دیگری است به ملاک ورود.

نه اینکه بعد از تراحم، بحث از مرجح کند. هر دو بحث از مرجح بعد از تراحم است و ایشان می گوید وجود اموری که وجود آنها باعث تقدم یکی بر دیگری شود مرجح است.

در ورود خود تکلیف موضوع دلیل دیگر را از بین می برد. و مکلف از اول تکلیف به غیر اهم ندارد.

امر به مهم قید دارد و آن اینکه جایی تکلیف وجود دارد که مشغول به اهم نباشد.

و اگر مشغول اهم شد امر به مهم نخواهد شد.

پس هم ما و هم ایشان قائلیم که انجام اهم رافع مهم است. مرحوم صدر می گوید مرجح منحصر در این مورد است و ما منحصر نمی دانیم.

پس از نظر ایشان مرجحات خصوص اموری است که انجام نهی المرجح باعث انتفای موضوع حکم دیگر شود.

پس مراد ایشان با من متفاوت است.

مرحوم نائینی بعضی مرجحاتی را مطرح می کنند در جایی است که هنوز تراحم مشکل نگرفته است. مثلاً اینکه خطاب مطلق بر خطاب مقید بر قدرت رجحان دارد.

و قبلاً هم گفتیم برگشت این به مقوم و شرط تراحم است و مرجح نیست.

بنابراین این طور نیست که ترجیح در اصطلاح نائینی و صدر با ما یکی باشد گرچه اصطلاح به اصطلاح مرحوم صدر نزدیک تر است تا اصلاح مرحوم نائینی.

و اما مرجح اول که اهمیت یک تکلیف نسبت به دیگری است. اگر یک تکلیف ملاکش اهمیت بیشتری داشته باشد مقدم است. هر چند اگر انجام نداد بنا بر امکان ترتب عمل مهم نیز صحیح است. عقل حاکم است به اینکه اگر امر دائر بین امتقال اهم و مهم شود عقل می گوید باید اهم را انجام داده اینکه اهم به چیست بحث صغروی است اما بعد از احراز اهمیت عقل تردیدی در تقدیم اهم ندارد. والسلام.

ee. جلسه ۸۰ / ۳۷۷ (اجتماع امر و نهی) «تزام» ۱۳۸۹/۱/۱۵

مرجحی که ذکر شد که اهم مرجحات باز التزام است، ترجیح یکی از متزاحمین بر دیگری است به واسطه اهمیت آن. گرچه اگر مکلف مخالفت کرد انجام مهم از او به عنوان ترتب از او پذیرفته است. بحث در توجیه ترجیح به اهمیت و وجه تقدیم آن بود.

بیان ما این است که عقل حاکم به تعیین واجب اهم بر مکلف است چون واجب اهم دارای مصلحت و ملاک بیشتری از مهم است. و لذا به لحاظ اغراض و ملاکات امر دائر بین متباینین است ولی اهتمام هر عاقلی به آنچه مهم تر است بیشتر است.

فرقی نیست بین اینکه از قبیل ملاکات متباینه باشد یا اینکه اقل و اکثر باشد. از جمله موارد ترجیح به اهمیت تعدد واجب در یک طرف و وحدت در طرف دیگر است. مثلاً امر دائر بین انجای زید و عمرو بین نجات ثالث باشد. اینجا اقل و اکثر است. امر دائر است بین حفظ یک نفس و دو نفس است. اگر چه یک نفس متباین با آن دو نفس است ولی به اعتبار ملاک حکم که حفظ نفس است اقل و اکثر است.

بنابراین حتی اگر مورد فرض اقل و اکثر باشد باز هم ترجیح به اهمیت ثابت است و بلکه مورد یقینی از ترجیح به اهمیت همین مورد اقل و اکثر است.

یا در یک طرف نجات با غضب است و در یک طرف نجات بدون غضب است. یک طرف نجات نفس بدون مفسده است و در یک جا با مفسده است. باز هم اقل و اکثر است.

بنابراین ترجیح به اهمیت به ملاک حکم عقل تردیدی ندارد. البته اینکه می گوئیم ترجیح به اهمیت جایی است که ملاک در ناحیه مهم به نحوی نباشد که انجام مهم موجب انتفای موضوع اهم بشود. ما برای اثبات التزام مقوماتی داشتیم که یکی این بود که ملاک حکم در فرض التزام باشد و طوری نباشد که اگر مکلف یکی را مخالفت کرد ترتب ممکن نباشد. این ملاک را بحث اطلاقات ادله ثابت می کند.

این ملاک برای تحقق التزام لازم بود.

یک ملاک هم برای ترجیح به اهمیت لازم داریم و این غیر از آن ملاک است. ممکن است شما فرض کنید جایی

ملاکی اهم باشد اما لازم نباشد آن را انجام داد. و جایی که مهم را انجام بدهد موضوع اهم منتفی است، انجام اهم لازم نیست. چون تحفظ بر موضوعات تکالیف نه حدوثاً و نه بقاءً لازم نیست.

گفتیم اگر قدرت در یک مکلف شرعی است یعنی اگر مکلف آن عمل دیگری را انجام دهد اصلاً قدرت بر انجام این شرط ندارد، خروج از فرض تراحم است.

پس باید ثابت کنیم ملاک به گونه‌ای باشد که با انجام مهم از بین نرود و یعنی قدرت در آن عقلی باشد.

و این ملاک را با اطلاقات خطاب نمی‌توانیم اثبات کنیم. چون اطلاق ادله، حکم در صورت عصیان اهم را ثابت می‌کرد و به تبع ملاک را ثابت می‌کرد.

اما اینجا تکلیف فعلی نیست و لذا باید ملاک را از راه دیگر اثبات کرد. مرحوم اصفهانی اینجا با دلالت التزامی می‌خواهند ملاک کشف کنند. ولی ما آن را رد کردیم. اینجا طرقی برای اثبات ملاک هست و مرحوم آقای صدر هم طرقی ذکر کرد. که از نظر ما تمام نیست.

تا اینجا کبرای ترجیح به اهمیت را ذکر کردیم. مرحوم صدر در ترجیح به اهمیت از راه دیگری وارد شده‌اند و بیان دیگری مطرح کرده‌اند.

ایشان فرموده‌اند و البته مرحوم تبریزی هم تعبیراتی شبیه ایشان دارند ولی مرادشان متفاوت است.

مرحوم صدر فرموده‌اند همه واجبات دارای یک قیدی و ضروری و متصل هستند که مانع از انعقاد اطلاق است. و آن قید این است که اصل تکلیف منوط به این است که مکلف اشتغال به تکلیف اهم یا مساوی نداشته باشد.

نماز واجب است یعنی جایی که مکلف مشغول انجام تکلیف اهم یا مساوی نباشد. و نکته این قید را توضیح داده‌اند که اگر دلیل هر تکلیفی این قید را نداشته باشد یعنی اطلاق دارد حتی در صورت اشتغال به اهم و مساوی. و این اطلاق معقول نیست. چون این اطلاق اگر به خاطر این است که دلیل بگوید متعلق هم شکل بگیرد یعنی اجتماع ضدین بشود این که معقول نیست. چون در اینجا نمی‌شود هر دو متعلق شکل بگیرد. پس اگر اطلاق به خاطر حمل بر مکلف بر انجام مهم در فرض انجام اهم باشد معقول نیست.

و اگر به خاطر این است که اهم را انجام ندهد، این لغو است و حکیم چنین کاری انجام نمی‌دهد.

پس این اطلاق عقلاً ممکن نیست و عقل حاکم به وجود این قید است و بلکه عرفاً این قید بدیهی است و لذا مانع از انعقاد اطلاق است.

در نتیجه با وجود این قید جایی که مهم مزاحم با اهم باشد یک ترتب شکل می‌گیرد.

و اگر مزاحم با مساوی باشد دو ترتب شکل می‌گیرد. و هر کدام از دو حکم دعوت به انجام متعلق در صورت عدم اشتغال به دیگری می‌کند.

بنابراین قید لبی در تمام ادله تکالیف وجود دارد و ترجیح به اهمیت به این بیان است یعنی هر خطایی مقید به عدم اشتغال به اهم و مساوی است و با غرض اشتغال به اهم و مهم اصلاً تکلیفی نیست.

و به نظر ما این بیان ناتمام است. و خواهد آمد ان شاء الله.
والسلام.

ff. جلسه ۸۱ / ۳۷۸ (اجتماع امر و نهی) «تزام» ۱۳۸۹/۱/۱۶

بحث در اشتراط التزام و مساوی واجبات در اهمیت بود.

بیان مرحوم صدر این بود که خطابات مشتمل بر یک قید لبی ضروری هستند که عبارتند از عدم اشتغال به اهم و مساوی. و در فرض اشتغال به اهم و مساوی تکلیف وجود ندارد چرا که اگر این قید نباشد و دلیل نسبت به صورت اشتغال به اهم و مساوی اطلاق داشته باشد، اگر به داعی شکل گرفتن آن علاوه بر انجام اهم یا مساوی دیگر است به جمع بین ضدین برمی گردد و اگر منظور این باشد که آن اهم و مساوی را انجام ندهد لغو خواهد بود. نسبت به کلام ایشان یک اصطلاح باید ذکر کنیم. ایشان گفتند هر واجبی یک قید لبی دارد که عبارت است از عدم اشتغال به اهم یا مساوی. به نظر قید این نباید باشد. ایشان این قید را به خاطر عدم معقولیت اطلاق معتبر دانستند. به نظر ما باید قیدی در نظر بگیرند که عدم اشتغال به آنچه رافع موضوع تکلیف است که اشتغال به اهم یا مساوی از مصادیق آن است.

یعنی موضوع تکلیف به گونه‌ای باشد که با اشتغال به طرف دیگر باقی بماند. اما اگر با اشتغال به طرف دیگر موضوع از بین رفت تکلیف نخواهد بود. فرقی ندارد آن طرف اهم باشد یا مساوی یا حتی کم اهمیت تر و حتی مباح باشد. مثلاً سفر مباح، وجوب روزه را منتفی می‌کند.

و خود ایشان هم در نهایت در بحث قید اهمیت به این نکته واقف می‌شوند و تصریح به این می‌کنند که قید عبارت است که عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی که فعلیت پیدا کرده باشد.

نقضی بر کلام ایشان هست که بعید است ایشان ملتزم به آن شود. اگر این قید باشد اگر ما احتمال دهیم وجوب چیزی را در واقع و اینکه ملاک آن مساوی یا اهم است، در این صورت مکلف اگر آن محتمل الوجوب را انجام داد ایشان باید بگوید اشکال ندارد چون مکلف با این احتمال شک در فعلیت وجوب معلوم الوجوب دارد.

در حقیقت متمسک به دلیل وجوب معلوم الوجوب تمسک به عام در شبهه مصداقیه است. چون با اشتغال به آن محتمل الوجوب، معلوم نیست دلیل معلوم الوجوب شامل آن بشود. و ایشان در اجمال نص تصریح به این مطلب دارند.

و گمان نمی‌کنم فقهی و حتی مرحوم صدر ملتزم به این لازم باشد.

و اما حلّ مشکل این است که از کجا هر واجبی مقید به عدم اشتغال به اهم یا مساوی است؟ اصلاً چنین قیدی نداریم. خود ایشان در بحث صحیح اعم وقتی اصولیین می‌گویند ثمره این است که اگر قول به وضع برای صحیح قائل شدیم به اطلاق ادله برای تصحیح عمل نمی‌توان تمسک کرد چون صدق عنوان مشکوک است. و اگر قائل به وضع برای اعم شدیم تمسک به اطلاقات جایز است و با آن می‌توان نفی اعتبار قیود و مشکوک کرد.

بعضی این ثمره را ناتمام دانسته و گفته‌اند حتی بنا بر قول به اعم به اطلاقات نمی‌توان تمسک کرد چون ولو وضع برای

اعم است اما مطلوب به اوامر خصوص صحیح است. پس فرقی ندارد که صحت داخل در معنای وضعی باشد یا اینکه مطلوب به امر خصوص صحیح باشد.

محققین جواب داده‌اند که این حرف مغالطه است. مطلوب به امر، صحیح است اما تقید به عنوان صحیح ندارد بلکه اقیموالصلاة یعنی اقیموما ما یرصدق علیه الصلاة و چون به نماز فاقد جزء صلاة صدق می‌کند اطلاق دیگر دلیل آن را شامل است. در مرحله تعلق امر، امر به ذات صلاة تعلق گرفته است عاری از هر قیدی حتی قید صحت.

پس اطلاق مقید به عنوان صحیح نیست و بلکه تعلق امر به ذات مطلق منتج صحت مطلق است.

به تعبیر دیگر از دلیل مقید باشد به عنوان صحیح مقید نیست بلکه به عنوان همان جزء یا شرط است. یعنی نماز مقید به صحت نشده است بلکه مقید به قرائت در رکوع و ... است. و صحت یعنی بعد از تحقق امر نه قبل از تعلق امر.

در فقه هم در باب احل الله البیع تمسک می‌کند و برای صحت بیوع مشکوک. اشکال شده است که احل الله البیع یعنی بیوع صحیح و وقتی شک در صحت داشتیم نمی‌توان به آن تمسک کرد.

مشابه همین جواب را به این اشکال داده‌اند، که عنوان صحت قید بیع نیست بلکه آن مصادیق است.

در اینجا هم می‌گوییم اطلاق امر به شیء اقتضاء می‌کند که اهم و مساوی در بین نیست.

اگر قیدی باشد عنوان اهم و مساوی نیست بلکه قید آن مصداق و آنچه به حمل شایع اهم یا مساوی است می‌باشد.

یعنی یجب الوضوء اگر نفس محترمی در حال تلف نبود و اطلاق امر به چیز خود اثبات کننده اهمیت است و اگر هم

از آن بود باید قید می‌زد.

به عبارت دیگر اهتمامات مولی را باید از خود مولی بفهمیم و اگر واجبی اهم است بر خود شارع واجب است در دلیل

مهم قید به آن بزند و وقتی نزد همان طور که در اطلاق دلیل اصل وجوب استفاده می‌شود، عدم وجود اهمیت یا مساوی

نسبت به آن نیز استفاده می‌شود.

پس اگر جایی شارع خود اهمیت را گفت، همان است. اما شارع تقیید به عنوان اهمیت نکرده است.

واجب مقید به عدم اشتغال به اهم نیست بلکه مقید به عدم اشتغال به حفظ نفس محترم است مثلاً.

و این موجب عدم تمسک به اطلاق در موارد شک نمی‌شود و در موارد شک تمسک به عام در شبهه مصداقیه نیست.

ایشان گفتند اطلاق یا به داعی دعوت جمع بین ضدین است یا به داعی صرف مکلف است و هر دو نامعقول است.

ما می‌گوییم ممکن است به داعی بیان اهمیت این باشد. یعنی اطلاق نفی اهمیت یا مساوات غیر را می‌کند.

و لذا کلام ایشان صحیح نیست.

والسلام.

gg. جلسه ۸۲ / ۳۷۹ (اجتماع امر و نهی) «تزام» ۱۳۸۹/۱/۱۷

شکی نیست که در واجبات متزام اگر برخی اهم باشد، جایز نیست ترک اهم و عمل به آن متعین است گرچه اگر

اهم را ترک کرد، امر به مهم هست.

ولی باید توجه داشت ترجیح به اهمیت جایی است که اهمیت به حد الزام باشد اما اهمیت به حد الزام نباشد ترجیح به اهمیت معنا ندارد.

و این به نظر امری واضح و ضروری است و کسانی که نگفته‌اند مفروغ‌عنه گرفته‌اند.

و اما طرق تشخیص اهمیت که منشأ تعیین است و این که مورد مشتمل بر ملاک اقوی است.

مرحوم آقای صدر چند طریق ذکر کرده‌اند و قبل از ایشان به صورت مستقل کسی متعرض نشده است. البته طریقی که گفته است به عنوان حصر عقلی نیست.

ایشان وجوهی را مطرح کرده‌اند که شش راه است.

اول: دلیل بر یکی از متزاحمین اطلاق لفظی داشته باشد نسبت به فرض اشتغال به واجب دیگر و دلیل دیگر اطلاق

نیست به فرض اشتغال به واجب دیگر ندارد. حال یا غیر لفظی است مثل اجماع یا اگر لفظی است اطلاق ندارد.

ایشان فرموده است از اطلاق کشف می‌شود اهمیت ملاک آن نسبت به دلیل که اطلاق ندارد. بعد هم تشکیک کرده

است بر اساس قید لبی که ایشان در سایر موارد نیز قبول دارد که دلیلی که اطلاق دارد قید لبی در آن مفروض است و

دلیلی که اطلاق ندارد، احتمال اهمیت در واقع که دارد پس تمسک به اطلاق آن دلیل، تمسک به عام در شبهه مصداقیه مخصص است.

ولکن حق این است که جدای از آن مقید لبی ناتمام است. چون اینجا تزاحمی نیست.

گفتیم از مقومات تزاحم شمول اطلاق هر دو دلیل نسبت به مورد تزاحم است و اینکه هر دو تکلیف واصل باشد و

ثبوت واقعی هم کافی نیست. لذا این را به عنوان ترجیح در باب اهمیت نمی‌دانیم. و تقدیم دلیل مطلق نه به خاطر ترجیح بلکه خارج از باب تزاحم است.

دوم: اگر لسان دلیل در برخی از واجبات متزاحم انسانی باشد که نشان دهنده اهتمام شارع به آن باشد. مثالی که خود

ایشان فرموده است مثل نبی الإسلام علی الخمس که می‌گوید اساس اسلام این است.

به نظر می‌رسد این نیز ناتمام است. چون تمام این واجبات با صرف خوف ضرر از مکلف ساقط می‌شود. پس معلوم

می‌شود حفظ نفس اهم از آن موارد است.

این لسان از روایات دال بر اهتمام شارع جایی است که آن واجب فعلیت بر مکلف پیدا کرده است اما اگر جایی فعلیت

نداشت این لسان اهتمام را ثابت نمی‌کند.

این لسان در مقام ترجیح بین ملاکات نیست بلکه لسان بیان اهتمام شارع به این واجبات در جایی که مانعی نداشته

باشند هست.

سوم: اگر نسبت به برخی تکالیف تهویل و تشدید شده باشد. مثلاً به تارک حج می‌گویند متیهودیاً او نصرانی.

به نظر ما آنچه از این لسان فهمیده می‌شود این است که در فرض عدم مزاحم و فعلیت تکالیف چنین است. ام اینک

در فرض تزاحم هم بگوید معلوم نیست.

چهارم: دلیل تکلیف متضمن ثبوت تکلیف حتی در حال تعذر برخی اجزاء و شرایط باشد. مثلاً لا تترك الصلاة بحال. این نشان دهنده اهمیت نسبت به سایر واجبات است.

ولی حق این است که این لسان دلالت بر اهمیت ندارد بلکه فهمیده می شود این واجب به نحو تعدد مطلوب است و با تعذر برخی اجزاء و شرایط باز هم مصلحت باقی است. اما اهمیت کشف نمی شود.

پنجم: مناسبات حکم و موضوع و اعمال در ادله لفظی. مثلاًض یک واجب حفظ نفس محترم است و یک واجب دیگر حرمت تصرف در مال غیر است.

ولو در حق این فرد ادله حرمت تصرف با دلیل وجوب حفظ نفس تراحم دارد ولی مناسبات حکم و موضوع اقتضاء می کند جهت تصرف در مال چون از شؤون نفس اوست و حفظ نفس او اولی از حفظ مال اوست. و لذا اهمیت بیشتری دارد.

ما عرض می کنیم اگر جایی اهمیت فهمیده شد صحیح است ولی شاید در این موارد از باب تراحم خارج باشد و حرتم تصرف در مال مقید به عدم تلف نفس او باشد.

در هر حال این کبری صحیح است اما صغریاً محل بحث است.

ششم: جایی تکرار حکمی در روایات باشد. تعبد نقل و تکرار در لسان ائمه علیهم السلام باشد و نکته ای برای تکرار جز بیان اهمیت نباشد. اما اگر به خاطر مخالفت با اهل سنت باشد یا فتای مشهور اهل سنت خلاف آن باشد در این موارد تکرار نشان دهنده اهمیت نیست و این موقوف است که بدانیم در واجب دیگر هم تکرار نشده است و صرف اینکه به ما واصل نشده است فایده ندارد. یعنی اگر احتمال تکرار حکم دیگر هم باشد اما به خاطر گذشت زمان به ما نرسیده یا به خاطر وضوح داعی بر نقل نبوده است این جا نشان از اهمیت نیست.

و لذا این طریق ایشان هم عملی نیست.

به نظر ما طرق دیگری برای اثبات اهمیت قابل ارائه است و بعضی شکی در آن نیست.

اول: اهمیت اگر به تعدد حکم در یک طرف و وحدت حکم در طرف دیگر با وحدت سنخ حکمین باشد. مثل تراحم بین نجات دو نفر در یک جا و یک نفر در یک جای دیگر. گفتیم اینجا مورد تعدد مقوم است و اهمیت واجب متعدد ر واجب واحد با وحدت سنخ شکلی در آن نیست.

و لذا اگر امر دائر بین اقل و اکثر در تکالیف شد، اکثر اهمیت دارد. به همان توضیحی که گذشت و مثال آن نیز ذکر شد.

اگر در یک طرف بیشتر باشد و یک طرف کمتر باشد باز هم شکی در طرفی که مصلحت بیشتر یا مفسده کمتر دارد نیست. مثلاً قتل ۵ نفر یا ۴ نفر. و اگر ۵ نفر را کشت قصاص بر او واجب است.

دوم: در بحث اجتماع گفته اند بنابر امتناع جانب نهی مقدم است و دفع مفسده اولی از جلب منفعت است و استناد به حکم عقلی است. این ادعا شده است و ما نمی فهمیم. اینکه همه جا این طور باشد علاوه که وجوب همه جا به معنای وجود

مصلحت نیست بلکه شاید چون مفسده در ترک باشد همان طور که حرمت به خاطر مفسده بلکه به خاطر وجود مصلحت در ترک است.
والسلام.

hh. جلسه ۸۳ / ۳۸۰ (اجتماع امر و نهی) «تزام» ۱۳۸۹/۱/۱۸

بحث در طرق و جهاتی بود که منشأ کشف اهمیت بود.

سوم: که در کلمات بزرگان نیز دیده می شود عبارت است از کشف اهتمام شارع بر اساس ارتکاز متشرعین. مرتکز در اذهان متشرعه برخی واجبات نسبت دیگری است که تردیدی نسبت به آن ندارند خصوصاً بعضی از منکرات و فواحش مثل زنا، خصوصاً بذات البعل یا قتل نفوس محترم و تردیدی ندارد حفظ نفس محترم اهم از جلّ واجبات است و فقط اصل اسلام و بیفته اسلام را مهم تر می دانند. و لذا فقط در جایی که دشمن اسرای مسلمین را به عنوان سپر استفاده می کند حکم به جواز قتل داده اند در جایی که ظفر منوط به آن باشد.

و یا در بحث حق الناس که ارتکاز متشرعه بر اهتمام آن است حقوق الناس نسبت به حقوق الله است. خواسته اند بعضی این را بر اساس نصوص مطرح کنند مرحوم آقای حکیم در کتاب حج این بحث را دارد و خواسته است اهمیت حقوق الناس را نسبت به حقوق الله اثبات کند.

در مسئله التزام بین حج و دین و ایشان استدلال کرده به روایاتی که می گویند گناهان سه قسمند و گناهی که آمرزیده نمی شود حق الناس است و بعد تشکیک می کند و بعد می گویند ارتکاز متشرعه به تقدیم حقوق الناس است و این بعید نیست گرچه خالی از اشکال هم نیست.

چهارم: ورود دلیل نقلی به اهتمام شارع. یعنی روایتی بگوید در التزام این واجب اهم است و کسی در این شکی ندارد.

بعید نیست بحث وجوب تقیه و حرمت قتل از این قبیل باشد. التزام بین تقیه است. و حرمت قتل و خود شارع گفته است تقیه تا جایی است که به قتل نرسد و الا قتل اهم است.

و یکی دیگر از موارد التزام بین سنت و فریضه است و مستفاد از برخی نصوص ترجیح فریضه به دلاک اهمیت است. در روایات حج مضمون وارد شده است کسی که طواف نساء را فراموش کند و برگشت اهلش بر او حرام است تا برگردد و طواف کند اما اگر رمی جمار را فراموش کرد فلیسا بصواب طواف فریضه است و رمی سنت است.

مورد روایت التزام نیست اما مفهوم روایت یک مفهوم عامی است که این دو مساوی نیستند چون یکی فریضه است و یکی سنت و همیشه فریضه مقدم بر سنت است.

در روایت دیگر در باب سعی هم همین آمده است ولی تعلیل ندارد. که سعی فریضه است و رمی جمار سنت است. و چون بحث ترجیح فریضه بر سنت دائر مدار اهمیت نباشد و بلکه به نکته موضوعیت فریضه باشد بعداً این را به یک عنوان مستقل عنوان خواهیم کرد. ان شاء الله.

پنجم: واجب و تکلیف در لسان ادله به گونه‌ای باشد که خود شارع فرض کند موارد ادله ثانویه بر آن حکومت ندارد. یعنی حتی با اکراه و اضطرار باز تکلیف باقی است مثل قتل نفس که از ادله فهمیده می‌شود و اضطرار و اکراه مجوز قتل نیست اما در واجبات دیگر اضطرار و اکراه مقدم است.

در اینجا بعید نیست متفاهم در این مورد اهمیت قتل است و لذا اگر تراحم بین قتل نفس و نماز شد که محکوم اضطرار و اکراه است کم‌اهمیت‌تر از قتل است که محکوم نیست و باید مقدم شود.

این طرف به عنوان حصر نیست و ما چهارتا را اتمام می‌دانیم و در وجه دوم تشکیک کردیم. مرجع دوم: ترجیح به احتمال اهمیت.

اگر امر دائر بین دو تکلیف شد که یک تکلیف یا مساوی است یا مرجوح و تکلیف دیگر یا مساوی است یا اهم. یعنی احتمال اهمیت فقط در یک طرف هست. مثلاً امر دائر بین قتل نفس مسلمان عالم است و بین قتل نفس جاهل.

در اینجا احتمال نمی‌دهیم حفظ نفس جاهل اهم باشد بلکه احتمال می‌دهیم یا مساوی‌اند یا حفظ نفس عالم اهم است. در این جا ادعا شده است آنچه محتمل الاهیة است مقدم است.

نکته ترجیح این است که اینجا شبهه مصداقیه ترجیح به اهمیت است. اینجا اگر اطلاقی نباشد و احتمال اهمیت یکی از دو واجب را می‌دهیم و نوبت به اصول عملیه می‌رسد اینجا از موارد دوران امر بین تعیین و تخییر است و مقتضای اصل برائت است.

ولی چون اینجا بحث تراحم است و از مقومات آن فرض وجود اطلاق دو دلیل بود بنابراین نوبت به اصول عملی نمی‌رسد. در مقتضای اطلاق عده‌ای مثل مرحوم نائینی گفته‌اند محتمل الاهیة مقدم است و نکته تقدیمش را احتیاط قرار نداده‌اند بلکه به خاطر اطلاق است. گفته‌اند دلیل وجوب حفظ نفس نسبت به مسلمان عالم اطلاق دارد چون یا مساوی است باید انجام داده شود تا اهم است که متعین است پس یقین به تخصیص این اطلاق نداریم. اگر مساوی باشند تخصیص می‌خورد به عدم اشتغال به ضد دیگر که مساوی است. البته به حمل شایع نه بیان مرحوم صدر ولی اگر اهم باشد اطلاق باقی است و تخصیص نمی‌خورد. پس احتمال بقای اطلاق به خاطر احتمال اهمیت هست.

اما در ناحیه طرف مقابل حتماً اطلاق تخصیص خورده است. چون یا مساوی است یا مرجوح است و در هر دو تقدیر تخصیص می‌خورد پس این اطلاق تخصیص به عدم اشتغال به نجات مسلمان عادل خورده است. و در این موارد اطلاق که یقیناً تخصیص نخورده است مرجع است و محکم است.

مرحوم آقای صدر نکته دیگری دارند چون قید لبی که ایشان تصور کرده است باعث می‌شود که تمسک به اطلاق نجاست مسلمان عالم، تمسک به عام در شبهه مصداقیه است و لذا ناچار شده است قید لبی را تغییر بدهد که هر واجبی وجوبش مقید است به عدم اشتغال به اهم یا مساوی یا محتمل الاهیة اگر این قید اضافه شود در یک طرف احتمال اهمیت می‌دهیم پس دلیل نجات مسلمان جاهل حتماً تخصیص خورده به اینکه مشغول به محتمل الاهیة نباشد و چون

در طرف دیگر احتمال هست این اطلاق حتماً تقیید خورده است به خلاف آن طرف.

ما که مقید لیبی را نپذیرفتیم و لذا همان بیان مرحوم نائینی تمام است و لذا حکم به تقدیم محتمل الاهیة می‌کنیم. و این مرجع مهم است و لذا بعداً اگر مرجحاتی مطرح شده که ثابت نشد ولی لااقل احتمال اهمیت را ایجاد می‌کنند و لذا با مرجع دوم حکم به تقدیم آنها خواهد شد.

والسلام

ii. جلسه ۸۴ / ۳۸۱ (اجتماع امر و نهی) «تزام» ۱۳۸۹/۱/۲۱

مرجع سوم:

از جمله مرجحاتی که در کلام آقای صدر ذکر شده است و در کلام دیگران ندیدم ترجیح به قوت احتمال اهمیت است. و معنای این مرجح این است که احتمال اهمیت در تمام اطراف التزام باشد ولیکن این احتمال در برخی اقوی از دیگری باشد و با این بیان فرق بین این مرجح و مرجع دوم روشن شد. در مرجع دوم احتمال اهمیت منحصرأ در یک طرف بود یعنی امر دائر مدار بود بین تساوی و یا اهمیت یک طرف مشخص.

اما در مرجع سوم احتمال اهمیت در همه اطراف وجود دارد. ۱- احتمال اهمیت در یک طرف بیشتر است. و این غالباً در جایی است که هر طرف مرجحی از مرجحات را دارد ولی احتمال اهمیت در یک طرف بیشتر است.

برای مثال اگر مالی باشد و به عهده او حج نباشد و دیون شخصی. در اینجا احتمال دارد حج اهم باشد و احتمال دارد حق الناس اهم باشد ولی گمان این است که ارکان دین اهم از حقوق الناس است. در اینجا مرحوم صدر گفته است ترجیح به قوت احتمال اهمیت ثابت است.

عرض ما این است که دو صورت می‌توان تصور کرد: گاهی احتمال اهمیت که در هر طرف شد و یک طرف احتمال دارد و احتمال تساوی هم وجود دارد. مثل همین مثالی که گذشت. در اینجا گمان نمی‌کنم مرحوم صدر هم تردید داشته باشد اینجا محکوم به تخییر است.

چون قوت اهمیت در یک طرف تعین ندارد و احتمال دارد طرف دیگر هم باشد، دوران امر بین تعین و تخییر است و مقتضای اصل تخییر است.

و گاهی احتمال تساوی طرفین نیست یکی از اطراف قطعاً اهم است ولی احتمال اهمیت در یکی از اطراف قوی‌تر است.

مثلاً یک پیامبر و یک مؤمن معمولی در حال غرقند. لذا احتمال اهمیت است و احتمال تساوی نیست. و احتمال دارد پیامبر این طرف غرق می‌شود و احتمال دارد آن طرف غرق می‌شود ولی قویاً احتمال می‌دهیم پیامبر در این طرف است. شهید صدر می‌گوید اینجا طرفی که احتمال قوی است ترجیح دارد. و اینگونه توجیه می‌کنند که همه واجبات مقید هستند به عدم اشتغال به واجب اهم یا مساوی یا محتمل الاهیة یا اقوی احتمال اهمیت است. اگر جایی اشتغال به واجبی باشد که احتمال اهمیتش قوی است این طرف اصلاً واجب نیست.

اشتغال به واجبی که یقوی احتمال اهمیتش منشأ ورود بر واجبی است که قوت احتمال اهمیت ندارد و عکس نیست. ما اگر بر فرض قید لبی اول و دوم را هم بپذیریم که نپذیرفتیم اما این قید سوم هیچ دلیل ندارد و احتمال اهمیت در هر دو طرف هست. یعنی مقتضای دوران بین متباینین باید احتیاط کرد ولی چون اینجا امکان احتیاط وجود ندارد احتیاط ساقط است. و بعد داخل در بحث می شود که اگر امر دائر شد بین موافقت ظنی و موافقت وهمی کدام مقدم است. و ترجیح یک طرف به ملاک ترجیح قوت احتمال اهمیت نیست.

یعنی اگر عقل حکم به ترجیح موافقت ظنی کرد و به ملاک حکم عقل است نه به خاطر وجود اطلاقات که ایشان ادعا می کند.

و لذا اگر مکلف طرف وهمی را انجام داد و از قضا مطابق با واقع بود طبق حکم عقل تجری کرده است اما طبق احتمال آقای صدر معصیت کرده است. و بعید است ایشان ملتزم به این شوند. چون ایشان به اطلاق خطاب حکم به تعیین کردند و اطلاق خطاب یعنی به حسب ثبوت جعلش ثابت است و طرف مقابل که مقید است یعنی در واقع وفی علم الله مقید است بنابراین وظیفه واقعی مکلف عمل به طرفی است که یقوی احتمال اهمیت و اگر معصیت کرد و طرف دیگر را انجام داد و همان طرف مطابق بود باز هم معصیت حکم واقعی را کرده است و این طرف که اهم بود واقعاً امر و حکمی نداد اصلاً و ترتب معقول است و در فرض عصیان این طرف دارای امر می شود.

و این نقض ما به مرحوم آقای صدر است.

والسلام.

ج. جلسه ۳۸۲ / ۸۵ (اجتماع امر و نهی) «تزام» ۱۳۸۹/۱/۲۲

گفتیم ترجیح یکی از متزاحمین به قوت احتمال اهمیت بر اساس حکم عقل به تعیین امتثال ظنی در دوران بین آن و امتثال وهمی است.

این بحث را در باب دلیل انسداد مطرح می کنند که بعد مسند شدن باب علمی و علم نوبت به احتیاط می رسد و باید تبعض در احتیاط کرد و امر دائر می شود بین احتیاط در مواردی که امارات بر آنها قائمند و باید تبعض در احتیاط کرد چون احتیاط دائم موجب اختلال نظام یا عسر و حرج می شود در اینجا بحث می شود که آیا احتیاط را در جایی که گمان به تکلیف هست قرار داد یا اینکه احتیاط را در طواف موهوته التکلیف قرار بدهد.

اینجا گفته شد تقدیم امتثال ظنی حکم عقل است و برخی مشایخ ما تشکیک در این جهت می کردند و بعد از آنکه ظن فرضاً دلیلی بر حجیتش نیست.

پس ملاک ترجیح به این نکته حکم عقل است نه به ملاک مرحوم صدر که بر اساس مقید لبی است.

بیان مرحوم صدر ناتمام است زیرا اولاً دلیلی بر این تقیید نداریم حتی بر مرحله اول که معلوم الاهیة بود چه رسد به این قیود. گفتیم تکلیف مقید به عنوان اهم نشده است و هر جا شک در تقیید کنیم اصل عدم است.

و ثانیاً اشکال نقض ما که اگر مکلف طرفی را امتثال قوی است انجام داد و مطابق با واقع نبود مرحوم صدر باید بگوید

شما به آن طرف هیچ تکلیفی نداشته‌اید و این لازمه‌اش تقیید دلیل حکم به علم است و گمان نمی‌کنم خود ایشان ملتزم به آن باشد.

هذا تمام الکلام در مرجح سوم.

مرجع چهارم: ترجیح به سبق زمانی

اگر دو تکلیف متزاحم به گونه‌ای باشند که زمان امتثال یکی از دو تکلیف سابق بر دیگری بود ولو مرحوم نائینی پذیرفته است. مثال هم طبق مبانی مشهور صوم است. کسی که باید یک روز در میان روزه بگیرد حال او باید روز اول را روزه بگیرد و روز دو را افطار کند و یا عکس انجام دهد. مرحوم نائینی فرموده است باید روز اول را روزه بگیرد.

ضابطه بحث ترجیح به سبق زمانی این است اولاً دو تکلیف در عرض هم فعلیت داشته باشند و ثانیاً فرقی ندارد که فعلیت دفعی باشد یا متناوب باشد و ثالثاً امتثال یکی مقدم است بر دیگری و فرقی ندارد آنکه زمان امتتالش متقدم است فعلیتش متأخر باشد یا متقدم باشد و کذا العکس.

مثالی که در کلام مرحوم نائینی آمده است قیام در رکعت اول و دوم است که مثال فرضی است چون از واجبات ضمیمه است.

مرحوم نائینی حتی با فرض احتمال اهمیت هم در واجب متأخر، باز هم سبق زمانی را مقدم می‌داند و فقط صورت علم به اهمیت واجب متأخر را مقدم بر آن می‌داند.

ایشان در توجیه مرجحیت سبق زمانی می‌فرمایند با وجود قدرت مکلف بر امتثال واجب سابق، موضوع تکلیف متأخر با انجام آن منتفی می‌شود.

امر دائر است بین اینکه مکلف مخالفت با تمکن از عدم مخالفت کند یا اینکه مخالفت با عدم وجود تکلیف بکند و عقل حکم می‌کند مخالفت با تمکن از عدم مخالفت نکند و مخالفتی را که تمکن از عدم مخالفتش ندارد را انجام دهد.

این کلام مرحوم نائینی نادرست است: اولاً لازمه ترجیح به سبق زمانی این است که اگر ظرف امتثال یک واجب مقدم بود نه از باب تقیید بلکه از باب اینکه ظرف امتتالش مقدم است (آنچه در کلام نائینی است جایی است که تقدم زمان قید تکلیف است) اینجا وجوب انجام سابق لازم نیست چون تکلیف مقید به زمان متقوم نیست. اما لازمه کلام نائینی این است انجام سابق متعین باشد در حالی که ایشان خودش به ارتکاز این را نمی‌گوید. ولو این فرض تأخذ انجام سابق باعث انتقاد موضوع شود و مخالفت تکلیف شود با تمکن از عدم مخالفت.

و ثانیاً اصل بیان ناتمام است. چون بعد از اینکه فرض فعلیت هر دو تکلیف است، مکلف حق مخالفت ندارد و حق تعجیز نفس ندارد.

به این مکلف می‌گویند شما وظیفه روزه روز اول و دوم را دارد چه مرجحی بر تقدیم و تعیین روز اول است. همان‌طور که می‌تواند روز اول را روزه بگیرد می‌تواند روز سوم را هم روزه بگیرد و دلیلی بر تقدیم و جواز تعجیز نفس نداریم.

همان‌طور که اگر روزه روز اول را بگیرد و تمکن از روزه روز دوم ندارد همان‌طور اگر روز دوم را روزه بگیرد تمکن

از روزه روز اول ندارد.

مرحوم صدر گفته است با احتمال عدم تمکن از دوم خارج از بحث تراحم است.
والسلام.

kk. جلسه ۸۶ / ۳۸۳ (اجتماع امر و نهی) «تراحم» ۱۳۸۹/۱/۲۳

گفتیم مرحوم نائینی قائل شده است و مرجحیت سبق زمانی فی الجملة چرا که دو تقریر مرحوم نائینی مختلف و متفاوت است.

مرحوم نائینی گفته است اگر دو واجب متلزم باشند و ظرف امتثال یکی مقوم بود، همان متعین است و حتی اگر طرف متأخر، محتمل الاهیة هم باشد باز هم آنکه ظرف امتثال مقدم است متعین خواهد بود.
قضیه سبق زمانی مرجح است و حتی بر دیگر مرجحات هم مقدم است الا بر اهمیت که مقدم نیست. این عبارت مرحوم کاظمی است.

بین دو تقریر مرحوم نائینی تهافت است. آنچه در فوائد نقل شده این است که ترجیح به سبق زمانی جایی است که قدرت معتبر در متزاحمین عقلی باشد نه شرعی.

اما اگر جایی قدرت شرعی بود یعنی تمک و قدرت در دلیل اخذ شود ترجیح به سبق زمانی نیست. اما آنچه به قتل از اجود آمده است این است که ترجیح به سبق زمانی جایی است که قدرت در هر دو واجب زمانی شرعی باشد.
و لذا مرحوم روحانی بعد از این نقل، می‌فرمایند این ترجیح می‌شود حکم علی القاعده یعنی اصلاً تراحمی شکل نمی‌گیرد و از مقومات باب تراحم است.

توضیح مطلب: اگر بین دو واجب متزاحم قدرت در یکی عقلی باشد و یکی شرعی باشد سابقاً گفتیم مرحوم نائینی می‌گوید دلیلی که قدرت عقلی دارد وارد است بر دلیل دیگر.

اما اینجا ایشان می‌فرمایند شرط تراحم این است که قدرت در هر دو شرعی نباشد. اگر قدرت در هر دو دلیل اخذ شده باشد وقتی تراحم شکل می‌گیرد که ظرف امتثال یکی سابق بر دیگری نباشد والا اصلاً تراحمی نخواهد بود چون مأمور به امتثال اول است و با انجام و امتثال اول، موضوع دلیل دیگر منتفی می‌شود.

و در جایی که قدرت در هر دو شرعی باشد و ظرف امتثال یکی باشد باز هم تراحم نیست و تعارض است.
اینکه حرف مرحوم نائینی کدام است معلوم نیست.

ترتیب مرجحات باب تراحم در کلمات نائینی این است: اول قدرت در یکی عقلی باشد و در دیگری شرعی باشد و اینکه یک واجب بدل داشت و یکی نداشت.

که ما گفتیم در حقیقت در این رتبه اصل تراحم نیست و لذا از مقومات باب تراحم است نه از مرجحات این باب.
سر تقدیم واجب که بدل دارد بر اهمیت هم این است که محتوای تقدیم واجب بدل دارد این است که واجب مقید به قدرت است.

دوم از نظر رتبه ترجیح به اهمیت است.

و سوم سبق زمانی است.

ما گفتیم موجبی بر ترجیح به سبق زمانی نیست. و سبق زمانی نقشی در ترجیح ندارد. اما دو نکته را باید استدراک کنیم.

نکته اول این است که اگر نباشد سابق زمانی احتمال اهمیت نسبت به متأخر داشته باشد اینجا قطعاً سابق زمانی متعین است اما به ملاک ترجیح به احتمال اهمیت به ملاک سبق زمانی. گاهی سابق و لاحق احتمال اهمیت هیچ کدام جدای از سبق زمانی نیست یعنی به لحاظ سائر مرجحات مساوی‌اند و گاهی احتمال می‌دهیم این که ظرف امتثالش مقدم است اهم است.

فرض دوم اینکه احتمال اهمیت متعین، در لاحق باشد. و فرض سوم اینکه احتمال اهمیت هم در سابق و هم در لاحق وجود دارد.

در فرض اول سابق زمانی متعین است. اگر احتمال اهمیت در سابق باشد که روشن است ولی اگر نبود ولی احتمال می‌دهیم شارع اولی را متعین کرده است ولو به نکته احتیاط و لذا احتمال تقدیم و تعیین آن وجود دارد. و اگر احتمالش آمد دوران امر بین تعیین و تخییر می‌شود چون اگر سبق زمانی که تعیین باشد که باید آن را انجام داد و اگر متعین نباشد مخیر است.

و اگر چه اصل عملی تخییر است ولی اینجا بحث اطلاقات است. اگر شارع حکم به ترجیح سبق زمانی نکند یعنی هر دو اطلاق تقیید دارد ولی اگر شارع حکم به ترجیح کند متأخر فقط تقیید خورده است پس تقیید متأخر علی‌کان تقدیر ثابت است به خلاف متقدم و هر کجا تردید در قید باشد اصل اطلاق است. والسلام.

II. جلسه ۸۷ / ۳۸۴ (اجتماع امر و نهی) «تزام» ۱۳۸۹/۱/۲۴

گفتیم مرحوم نائینی ترجیح به سبق زمانی را فی الجمله پذیرفته است. ما رد کردیم و در تتمیم کلام گفتیم چهار صورت متصور است: گاهی سبق احتمال اهمیت جدای از سبق زمانی دارد که مسئله روشن است و سابق مقدم است. اما گاهی در دو واجب مساوی‌اند و سابق هیچ اهمیتی غیر از سبق زمانی بر متأخر ندارد باز هم متعین است سابق چون اگر چه ما تقدیم به سبق زمانی را نپذیرفتیم ولی احتمال آن را که می‌دهیم. ما گفتیم صرف اینکه یکی زمانش سابق است مرجح نیست و فرض این است که متأخر هم اهمیت مساوی دارد. ولی مکلف وقتی نسبت به تکلیف سابق که تکلیف دارد و نسبت به تکلیف متأخر هم تکلیف به حفظ قدرت برای انجامش دارد. پس در تمام مواردی که تکلیف متزام سبق زمانی و متأخر زمانی داشته باشد ما تکلیفی تصور می‌کنیم که التزام بین دو تکلیف می‌شود که ظرف امتثالشان یکی است.

اینجا اگر چه التزام بین این تکلیف و تکالیف و وجوب حفظ قدرت که غیری است ولی سابق گفتیم این در حقیقت به التزام بین این دو تکلیف و ذی‌المقدمه خواهد بود.

این کلام نائینی بود ولی ما با بیان دیگری در اثبات ترجیح ارائه کردیم فرض این بود که هر دو از نظر اهمیت مساوی‌اند و یکی مقدم است.

ولو این دو از نظر سائر جهات مساوی‌اند ولی احتمال دارد در واقع خود سبق زمانی در نظر شارع اهم باشد. نه به نکته ملاک بلکه ولی به نکته احتیاط.

در اینجا اطلاق حکم متأخر حتماً تقیید خورده است. اما اطلاق سابق یقیناً تخصیص خورده نیست چون احتمال می‌دهیم شارع آن را به ملاک دیگری واجب کرده باشد.

یعنی به نکته احتمال اهمیت یک بیان است و احتمال جعل دیگر هم یک بیان دیگر است. پس امر دائر می‌شود بین رفع ید از اطلاق با علم به تقیید که واجب متأخر است و بین اینکه علاوه بر رفع ید از آن اطلاق سابق هم که علم به تخصیص نداریم رفع ید کنیم یعنی تردید بین اقل و اکثر است.

اینجا اصالة الإطلاق اقتضا می‌کند حکم سابق تقیید نخورده است مگر اینکه علم به تقیید داشته باشیم.

و این بیان اختصاص به این مورد ندارد و در هر کجا احتمال بدهیم چیزی را شارع معین قرار داده است یا مخیرید و اختصاص به اهمیت ندارد. نکته هر جا دوران بین یک تقیید و دو تقیید باشد مثلاً یک واجب فرضه است و یک واجب سنت است بر فرض که ترجیح به فریضه نداریم اما یقین نداریم که فریضه مرجح و معین نباشد.

یعنی غیر از بیان احتمال اهمیت که در سابق بیانش گذشت این بیان هم می‌آید که احتمال می‌دهیم شارع فریضه بودن را معین قرار داده است. در اینجا اطلاق سنت حتماً تقیید شده است و دلیل فریضه معلوم التقیید نیست و من‌الاساس مشکوک است و لذا حکم به اصالة الاطلاق می‌شود و در موارد تقیید فقط به معلوم التقیید اکتفا می‌کنیم.

پس ترجیح به سبق زمانی بر اساس احتمال تعیین شارع اشکالی ندارد جدای از احتمال اهمیت و شاید این بیان را به همان هم برگردانید.

و اما فرض دوم که ما احتمال اهمیت متأخر را می‌دهیم. مثلاً تراحم بین غضب و انجای نفس محترم باشد که زمان امتثال حرمت غضب مقدم است ولی احتمال اهمیت متأخر را می‌دهیم و در اولی احتمال اهمیت نمی‌دهیم. اینجا متعین است متأخر و سابق و لازم نیست انجام دهد.

ولی اگر احتمال اهمیت در هر دو طرف باشد ولو به خاطر اینکه سبق زمانی اهم است و متعین است در این صورت که فرض سوم بود اینجا دوران امر بین متباینین است و مقتضای اصل احتیاط است و اینجا احتیاط ممکن نیست نوبت به موافقت احتمالی می‌رسد و اینجا هیچ طرف ترجیحی بر دیگری ندارد و لذا مکلف مخیر است. پس در این صورت هم سبق زمانی مرجح نیست.

این استدراک اول از ناتمام بودن مرجحیت سبق زمانی بود. اما استدراک دوم این است که اگر مکلف نسبت به واجب متأخر اطمینان و وثوق به اطمینان ندارد. مرحوم صدر گفته است متعین انجام سابق زمانی را. ما هم می‌گوییم معین است اما به نکته‌ای دیگر. به نظر ما اینجا تراحم نیست. واجب سابق بر او منجز است اما واجب متأخر وقتی احتمال عدم

و جواب می دهد گفتیم مقوم باب تزاحم فعلیت دو تکلیف و تنجز هر دو تکلیف است. و اینجا یکی از دو حکم فعلیت ندارد و تنجز ندارد.

ولی مرحوم آقای صدر فرموده است اینجا به اطلاق خطاب امتثال تکلیف سابق واجب است و این یعنی اگر مکلف امروز روزه نگرفت و فردا گرفت طبق بیان ما فقط تجری کرده است چون معلوم می شود هر دو حکم تساوی در ملاک دارند و این فقط تجری کرده است اما طبق مسلک آقای صدر مکلف عصیان کرده است چون مخالفت با اطلاق کرده است. و این ثمره بین دو قول است.

والسلام

.mm جلسه ۳۸۵ / ۸۸ (اجتماع امر و نهی) «تزاحم» ۱۳۸۹/۱/۲۵

مرجع پنجم: بدل داشتن

اگر جایی یکی از واجبین متزاحمین دارای بدل طولی است در اینجا واجبی که بدل ندارد مقدم است. مثل تزاحم بین تطهیر مسجد و وضوء که وضو بدل طولی دارد که تیمم است.

البته فرض وجود بدل عرضی از باب تزاحم خارج است. مکلف مخیر است در خصال کفاره و در عین حال مدیون است و لذا یا می تواند ادای دین کند یا اطعام کند اینجا تزاحم نیست چون اطعام بدل دارد و آن صوم است. اینجا تزاحم نیست چون در جایی که بدل عرضی دارد هر کدام از این خصاص که واجب نیستند بلکه مکلف، تکلیف به جامع دارد و بین جامع و ادای دین تزاحم نیست چون مکلف می تواند تطبیق جامع بر صیان کند.

پس بحث فقط در جایی است که یک واجب بدل ندارد و واجب دیگر بدل طولی دارد. البته باید فرض کرد واجبی که بدل ندارد اهم نباشد.

البته مرحوم نائینی این مرجح را حتی بر اهمیت مقدم می داند. و البته این مرجح در کلمات قبل از ایشان هست. در توجیه مقدم بودن ما لا بدل له وجوهی قابل تصور است.

آنچه در کلام مرحوم نائینی آمده است این است که چون آنچه بدل دارد وجوبش مقید به قدرت است. یعنی از ثبوت بدل کشف می شود که وجوبش مقید به قدرت است و گذشت اگر در یک حکم قدرت اخذ شده باشد و حکم دیگر مطلق باشد، واجب مطلق مقدم است چون این واجب موضوع واجب مقید به قدرت را منتفی می کند و در نتیجه تزاحم شکل نگیرد. این همان موردی است که در بحث مقومات گذشت.

خود جعل وجوب مطلق باعث عجز از حکم مقید می شود نه به امتتالش؛ بلکه به صرف امر موضوع دلیل تقید منتفی می شود و لذا مرحوم نائینی گفت حتی با ترتب هم قابل تصحیح نیست.

واجبی که بدل دارد خود این ثبوت بدل موجب تقیید وجوبش به مبدل می شود.

پس وجود بدل از صغریات آن کبرایی است که ایشان ذکر کرده است و ایشان واجب مطلق را به نکته ورود مقدم می دانست.

به نظر ما این بیان ناتمام است هم اصلاً و هم فرعاً و هم صغریاً در خیلی از موارد. اشکال اول که در بحث مقومات گفتیم و گفتیم به نظر ما بین واجب مقید به قدرت و مطلق نیز تراحم شکل می‌گیرد و حرف ایشان مبتنی بود بر اینکه قدرت مأخوذ در دلیل یک قدرت خاصی باشد که به صرف امر به ضد منتفی بشود و ما گفتیم شارع در باب قدرت اصطلاح خاصی ندارد و گفتیم در حقیقت آنچه هست با فرض امتثال یکی قدرت بر دیگری نیست نه با صرف امر و لذا با ترتب قابل تصحیح است.

اگر این اصل را پذیرفتیم باز هم این کلام ایشان در همه جا صحیح نیست. ایشان فرموده است از ثبوت بدل کشف می‌کنیم واجب به فرض تمکن مقید است. این هم ناتمام است. و در تمام موارد این نیست یعنی هر کجا شارع گفت چیزی بدل دارد معنایش تقید مبدل به قدرت باشد. مثلاً شارع گفته وضو بگیر و اگر نتوانستی تیمم کن.

مرحوم نائینی ممکن است بگوید در مواردی که قدرت در لسان دلیل اخذ شده این معنای دیگری غیر از معنای عرفی قدرت دارد و الا اگر همان معنا را دارد ذکر آن لغو است. پس برای رفع لغویت معنای خاصی اراده کرده است. فرض می‌کنیم در جایی که شارع گفته اگر نتوانستی وضو بگیر این حرف ایشان ناتمام است اما در جایی که قدرت در بدل اخذ شده است معنایش همان معنای عرفی است و این جا لغویت نیست.

در جایی که کسی تمکن از قدرت عقلی ندارد و شارع بخواهد این خود باید تیمم کند چگونه باید بگوید؟ همین طور باید بگوید.

پس اخذ قید قدرت در بدل باعث مقدر شدن مبدل به قدرت خاص شرعی نمی‌شود. یعنی در حقیقت اینجا ابتدا مطلقاً می‌گوید همه مکلفین وضو بگیرند و بعد کسانی که نتوانند تیمم کنند. قدرت در لسان بدل اگر معنای عقلی و عرفی باشد هیچ لغویتی پیش نمی‌آید.

این اشکال را شهید صدر گفته‌اند و تمام هست.

و از طرف دیگر فرضاً اگر باعث تقیید و جوب مبدل به قدرت شد، اما چرا باید قدرت به معنای خاص باشد شما گفتید لغویت پیش می‌آید ما می‌گوییم لغویت نیست شارع با این بیان می‌خواهد بگوید بدون قدرت ملاک در این مورد هم نیست. اگر شارع قید را ذکر نمی‌کرد ما می‌گفتیم تکلیف نیست ولی شاید ملاک باشد اما اینجا کشف از عدم ملاک می‌شود. در نتیجه کلام و بیان مرحوم نائینی ناتمام است.

والسلام.

nn. جلسه ۸۹ / ۳۸۶ (اجتماع امر و نهی) «تراحم» ۱۳۸۹/۱/۲۸

بحث در ترجیح واجبی بود که بدل ندارد بر واجبی که بدل طولی دارد. مرحوم نائینی این مرجح را قبول داشتند و وجهی را در تقریر کلام ایشان ذکر کردیم.

وجه دوم که شاید ترجیح در بعضی کلمات سابقین بر اساس این وجه باشد این است که اگر مکلف واجب بی‌بدیل را انجام دهد و بعد بدل واجب دیگر را انجام دهد و ملاک را استیفاء کرده است یک ملاک تام و یک ملاک ناقص ولی اگر

عکس عمل کند یک واجب از اساس ترک شده ست و ملاکش از دست رفته‌اند و اینجا حکم عقل است که اگر امر دائر مدار بود بین استیفاء یک ملاک تام و یک ملاک ناقص و بین ترک یک ملاک از رأس، اولی مقدم است.

این همان وجهی است که گفتیم بر استحسان شبیه‌تر است تا به استدلال. ما در تأیید می‌گوییم اصلاح ممکن است مصلحت بدل در جایی که تام باشد به مقدار مصلحت مبدل باشد و تام باشد. اما این وجه ناتمام است. اولاً چون استیفاء ملاک در واجبی که بدل دارد با انجام بدل این جایی است که بدل مشروع باشد. اینکه انجام بدل موجب استیفاء ملاک شود در جایی است که بدل مشروع باشد و اینجا مشروعیت بدل مشکوک است. زیرا مشروعیت بدل جایی است که یا تمکن تکوینی از بدل نداشته باشد یا تکلیف به امر دیگری داشته باشد و هر دو اینجا نیستند.

اینجا فرض این است که دو تکلیف مساوی‌اند و لذا احتمال می‌دهیم امر به تطهیر مسجد نداشته باشد تا مشروعیت تیمم ثابت شود.

و ثانیاً: ممکن است مبدل اهمیتش و قوت ملاکش از واجب بی‌بدیل بیشتر باشد. یعنی ممکن است مقدار باقیمانده مصلحت از واجب مبدل که فقط با عمل اختیاری قابل درک است. مصلحت ملزمه‌ای باشد که بیش از مفسده ترک واجب دیگر است که بدل ندارد.

همین احتمال برای عدم جریان حکم عقل کافی است.

لذا این وجه هم ناتمام است.

وجه سوم: کلامی است که از بیان مرحوم صدر استفاده می‌شود به اینکه مورد را از صغریات ترجیح به قوت احتمال اهمیت قرار دهیم.

ایشان می‌فرمایند یک احتمال این است که واجب بی‌بدیل اهم باشد که در آن صورت متعین است و اگر مساوی در ملاک باشند باز هم ما لا بدل له مقدم است. چون در این صورت نماز با تیمم مشروع خواهد بود چون مساوی‌اند. اگر امر به وضو ساقط شد به جواز صرف آب در جای دیگر یعنی مشروعیت تیمم.

و به اعتبار دیگر اگر ما لا بدل له را ترجیح دهیم و بدل را انجام دهیم اینجا احتمال اینکه ملاک بیشتری به دست بیاید بیشتر است از اینکه عکس عمل کنید. چون اگر واجب بی‌بدیل اهم باشد یا مساوی باشد در هر دو فرض دو ملاک استیفاء شده است و فقط در یک احتمال که آن هم اهمیت واجب بدل دار است احتمال استیفاء یک ملاک است پس احتمال اهمیت در یک طرف قوی‌تر است.

و چون ما اصل بیان ایشان را در بحث قوت احتمال نپذیرفتیم. و لذا این بیان هم مقبول نیست. حرف ایشان مبتنی بر این است که اگر شما می‌دانید یکی از سه اثناء نجس است. در اینجا احتمال نجاست هر کدام یک سوم است. یعنی دو سوم ظاهر است و طبق حساب احتمال ایشان باید ارتکاب جایز باشد و اگر همه اطراف را به تدریج مرتکب شد نباید مشکلی باشد و ما این را نفهمیدیم و لذا این مبنا چون مبتنی بر اساس حساب احتمالات است مردود است. بله اگر دیگر ضوابط ترجیح در اینجا منطبق شود طبق آن مرجحات مقدم است.

مرجح ششم: ترجیح فریضه بر سنت.

اگر تراحم بین دو واجب شکل گرفت که یکی فریضه است و یکی سنت است مقتضای برخی نصوص ترجیح جانب فریضه است.

اول یک بحثی است که معیار در فریضه و سنت چیست؟ این محل خلاف است ظاهر هر جمعی این است که فریضه آن است که وجوبش در کتاب آمده است و سنت آن است که وجوبش از غیر کتاب باشد. این مشهور است. و صاحب وسائل هم همین را قائل است.

احتمال دیگر این است که فریضه یعنی ما فرضه الله در قبال آن ما سنه رسول الله (ص) قرار دارد. پس اگر وجوب را خداوند جعل کند ولو به غیر کتاب ثابت شود فریضه است و به نظر ما این احتمال متعین است.

اما تشخیص اینکه کدام سنت است و کدام فریضه است؟ مواردی که در کتاب آمده است که فریضه بودنش شخص است. اما واجباتی که در کتاب نیامده است آیا اصلی داریم که اثبات کند اینها فرائضند مگر سنت بودنش ثابت شود یا نداریم روشن نیست. ولی در برخی موارد بیان شده است که این واجب سنت است. مثلاً در قرائت در نماز و در غسل میت و ...

حال اگر تراحم بین سنت قطعی شد و بین یک فریضه قطعی و در بعضی روایات آمده است که فریضه مقدم است.

مثلاً اگر تراحم بین غسل جنابت و غسل میت شد روایت غسل جنابت را که فریضه است مقدم دانسته است بر غسل میت که سنت است. از این تعلیل قاعده عام استفاده می‌شود. باب ۱۸ از ابواب تیمم.

صدوق به اسنادش از عبدالرحمن بن ابی نجران انه سال ابا الحسن موسی (ع) و همین روایت را شیخ از عبدالرحمن عن رجل عن ابی الحسن موسی (ع) نقل می‌کند.

آیا این ارسال است و مخل است؟ خواهد آمد. ان شاء الله تعالی.

والسلام.

۵۵. جلسه ۳۸۷ / ۹۰ / (اجتماع امر و نهی) «تراحم» ۱۳۸۹/۱/۲۹

در تراحم بین فریضه و سنت مقتضای برخی نصوص تقدیم فریضه است. بعضی از روایات صحیح‌اند و مؤید به برخی روایات دیگر است.

و در این صورت نوبت به ترجیح به احتمال اهمیت نمی‌رسد در ناحیه سنت و در هر صورت فریضه مقدم است.

روایت عبدالرحمن ابی نجران است که مرحوم شیخ و مرحوم صدوق با تفاوتی در سند نقل می‌کنند. در سند صدوق عبدالرحمن بدون واسطه از امام (ع) نقل می‌کند که امام (ع) را امام کاظم است.

اما مرحوم شیخ با عبدالرحمن بن ابی نجران عن رجل از امام رضا (ع) نقل روایت می‌کند.

در مثل این روایت مرحوم خوبی تشکیک در سند می‌فرمودند. این روایت در نقل صدوق سند است و در نقل شیخ مرسل است. ایشان می‌گفت در مواردی که متن روایات واحدند و سند هم واحد است ولی در یک کتاب مرسل باشد و

در یک کتاب مسند باشد ایشان عمل به آن روایت نمی‌کردند.

وقتی روایت را واحد بدانیم نمی‌دانیم روایت مرسل است یا مسند است. این قاعده را ایشان در این روایت هم تطبیق کرده‌اند.

به نظر ما کبری صحیح است اما بر این روایت تطبیق نمی‌شود. این کبری در جایی است که ما وثوق به وحدت روایت داریم. ولی در اینجا چنین چیزی نیست. روایت از دو امام مختلف نقل شده است. در جایی که معصوم یکی باشد ما اطمینان پیدا می‌کنیم به وحدت روایت. ولی اینجا محذوری ندارد. روایت واحد را از دو معصوم نقل کند.

و لذا این روایت در نقل صدوق صحیح است و مرسل هم نیست!!!!!!
و اما متن روایت:

عن ثلاثة نفر كانوا في السفر احدهم جنب والثاني ميت والثالث على غير وضوء وحضرة الصلاة ومعهم من الماء قدر ما يكفى احدهم من يا خذ الماء وكيف يصنعون؟ قال عليه السلام يغتسل الجنب ويدفن الميت تيمم و .
لان غسل الجنابة فريضة وغسل الميت سنة والتيمم للآخر جازي.
این روایت مشتمل بر دو حکم است. یک اینکه غسل جنابت بر غسل میت مقدم است و دیگری اینکه غسل جنابت بر وضوء مقدم است.

تقدیم غسل جنابت بر غسل میت به خاطر این است که یکی فریضه است و یکی سنت است و تقدیمش بر وضوء به خاطر جواز تيمم است.

حال اگر ما نفهمیدیم این قسمت دوم روایت را، قسمت اول مشکلی ندارد.

و از طرف دیگر ذیل روایت و قسمت دوم اصلاض تراحم نیست بلکه یک مسئله دیگر است. تراحم این بود که مکلف واحد قدرت بر جمع دو تکلیف ندارد اما اینجا تراحم در مکلفین است. البته ممکن است همه احکام تراحم در اینجا هم جاری کنیم اما این مسئله دیگر است.

تغسیل میت هم واجب بر عهده مکلف است پس تراحم می‌شود که یا خودش غسل جنابت کند و دیگری را باید غسل میت بدهد.

بنابراین این روایت به عموم تعلیل دلالت بر تقدیم فریضه بر سنت دارد.

و اما ذیل روایت یک نکته دیگر هم دارد که مرحوم مجلسی هم دارد و آن اینکه این تعلیل به یک امر ارتکازی است که از نظر عرف حدث جنابت اعظم است و لذا آب را صرف در حدث اعظم می‌کنند و دیگری تعمیم می‌کند.
بنابراین روایت از نظر ما تمام است.

و چند اشکال دیگر در روایت باقی است.

یکی همین که چگونه آب به قدر کفایت یک نفر است اگر آبی به اندازه غسل میت باشد حتماً به اندازه غسل جنابت

و وضوء هم خواهد بود. جواب این است که آب به اندازه‌ای است که یا بدن جنب بزرگ‌تر از بدن میت است. یا به خاطر مقدمات غسل احتیاج به آب بیشتر دارد. یا بدن میت کوچک است.

والسلام

pp. جلسه ۳۸۸ / ۹۱ (اجتماع امر و نهی) «تزامم» ۱۳۸۹/۱/۳۰

بحث در روایت عبدالرحمن بن ابی نجران بود و اینکه در فرض التزامم بین فرضیه و سنت حکم به تقدیم فرضیه کرده است.

مرحوم آقای خویی در فرض روایت که در عروه عنوان شده است چند اشکال به این روایت کرده‌اند و خواسته‌اند روایت را از حیث دلالت ساقط کنند.

ایشان فرموده است در متن روایت اضطراب است و احکامی را متضمن است که قابل تصدیق نیست. مثلاً اشکال کرده‌اند چطور می‌شود آب به تعداد غسل میت هست اما به مقدار وضو نباشد.

گمان می‌کنم مقرر به اشیکال واقف نشده است زیرا فرض روایت این بود که این سه نمی‌توانند به وظیفه عمل کنند نه اینکه فقط وضوء است بلکه ممکن است نیاز کسی هم که می‌خواهد وضو بگیرد ولو به لحاظ مقدمات آن، به مقداری آب نیاز دارد که با غسل میت نمی‌رسد.

اشکال دیگر این است که فرموده است فرض روایت باید جایی باشد که آب مال جنب نباشد چون اگر ملک جنب باشد شکی نیست که او باید غسل کند پس باید جایی باشد که آب یا ملکیت است یا ملک محدث به حدت اصغر. این سؤال عجیب است آیا اگر مال جنب بود از کجا ایشان مکلف به غسل میت نیست. پس باز هم التزامم است. و از طرف دیگر شاید آب اشتراک بین سه نفر باشد.

پس باز هم التزامم است. و از طرف دیگر شاید آب اشتراک بین سه نفر باشد.

اشکال دیگری که مطرح کرده‌اند فرض شد غسل جنابت مقدم است چون فریضه است ایشان فرموده است خوب وضوء هم فریضه است و در روایت آمده والتیمم الآخر جایز خوب تیمم برای جنب هم جایز است.

ما گفتیم روایت دو حکم دارد. یکی تقدم غسل جنابت بر غسل میت است که علتش هم فریضه بودن غسل جنابت است.

اما تقدیم غسل جنابت بر وضوء به این دلیل نیست بلکه به خاطر جواز تیمم است که گفتیم اشاره به نکته‌ای است که غیر از التزامم اصطلاحی است و اگر روایت از این حیث اجمال پیدا کند، قسمت اول تقدیم غسل جنابت بر غسل میت است روشن است و اخذ به آن مشکلی ندارد.

بنابراین قاعده تقدیم فریضه بر سنت با این روایت تمام است.

مؤید این مطلب دو روایت دیگر است که مرحوم صاحب وسائل در همین باب آورده است.

آقای خویی نسبت به روایت قبل اشکال می‌کند که روایت معارض دارد که روایت معتبر است روایت این است:

شیخ باسناده عن الصفار عن محمد بن الحسين عن وهيب بن حفص عن ابي بصير قال سالت ابا عبدالله (ع) عن قوم كانوا في السفر ... و ليس معهم من الماء ... يتوضؤون هم هو افضل او يعطون الجنب فيغتسل وهم لا يتوضؤون فقال يتوضؤون هم و يتمم الجنب.

این روایت صلاح معارضه ندارد. در روایت قبل این بود که آب را به جنب بدهند یک جنب بود و یک وضوء بود اما اینجا چندین نفر وضوء می گیرند و یک نفر جنب است و آن نکته اینجا نمی آید. یعنی امر دائر است بین تعدادی وظیفه اختیاری و یک نماز اضطراری و یا یک نماز اختیاری و چند نماز اضطراری اینجا آن نکته نیست. بنابراین روایت معارض نبود.

و بر فرض روایت در این قسمت تراحم بین غسل و وضوء تعارض داشتند و این شاهد بحث ما نبود. علاوه بر معتبره عبدالرحمن بن ابي نجران دو روایت دیگر هست.

۱. روایت حسن تفلیسی. شیخ باسناده عن احمد بن محمد بن عیسی عن الحسن بن علی عن احمد بن محمد عن الحسن التفلیسی قال سألت ابا الحسن (ع) عن میت و جنب اجتماعا و معهما ماء یکفی احدهما ایهما یغتسل قال اذا اجتمعت سنة و فريضة بدئت بالفرض.

یعنی روایت دلالت روشن دارد از نظر سند هم اگر حسن تفلیسی را به خاطر روایت بزنی از او ثقة بدانیم سند صحیح خواهد بود و آلا برای تأیید مناسب است.

۲. شیخ عنه عن الحسين بن نصر الارمني قال سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن القوم یكونون فی السفر ... قال یغتسل الجنب و یدفن المیت لان هذا فريضة و هذا سنة.

آقای خوبی احتمال داده اند حسن بن نصر باشد و همان الحسن التفلیسی باشد چون تفلیس در ارمنستان است. این روایت را صدوق به سند دیگری نقل کرده است که در آن هم حین بن نصر هست. یک روایت دیگر تعارض است.

شیخ باسناده عن علی بن محمد عن محمد بن علی عن بعض اصحابه ... قال یتمم الجنب و یغتسل المیت بالماء. اما این روایت موسسه است و ابو سمینه کذاب هم از روات آن است و لذا صلاحیت معارضه ندارد.

توجه باید داشت در مورد فريضة و سنت و تقدم آن را آقای سیستانی هم قائل است و تنها کسی که من دیده ام ایشان است.

و یک نکته دیگر اینکه در رابطه با فريضة و سنت از برخی معتبر استفاده می شود که در مورد اخلال سهوی یا جهلی به واجب یا به مرکبی از واجبات شریعت اگر اخلال به سنت بود با تحفظ بر فريضة، عمل باطل نمی شود. مثلاً در قرائت نماز اخلال شود. در صحیح زراره می گوید «لا تنقض السنه الفريضة». که این تعلیل اختصاص به باب صلاة ندارد و تنها کسی که ملتزم به این مطلب شده است باز آقای سیستانی است. و شاید بعضی کلمات آقای خوبی تمایل به این به چشم برسد.

نکته دیگر اینکه از برخی روایات استفاده می‌شود کسی که فریضه از او فوت بشود قضا بر او لازم و واجب است اما در سنت قضا لازم نیست.

روایت در سعی و طواف نساء و رمی جمار هست. که باید برای طواف نساء برگردد ولی در باب رمی جمار لازم نیست برگردد.

و همین‌طور سعی فریضه است و رمی جمار که سنت است.
والسلام.

۹۹. جلسه ۳۸۹ / ۹۲ (اجتماع امر و نهی) «تزامم» ۱۳۸۹/۱/۳۱

اگر کسی تقدیم فریضه بر سنت را بر خصوصیتش نپذیرد باز هم به همان بیان سابق که موجب احتمال اهمیت می‌شود، باعث ترجیح فریضه بر سنت است ولی به ملاک احتمال اهمیت.

مرجع هفتم:

تقدیم واجب بر مستحب و این غیر از تقدیم فریضه بر سنت است.

قبلاً گفتیم ترتب بین واجب و مستحب جاری است و اگر فرد واجبی را که بر عهده اوست عصیان کرد مأمور به مستحب می‌شود.

مثلاً با قطع نظر از دلیل خاص کسی که یک روز روزه قضا بر عهده دارد و فقط یک روز تا ماه رمضان مانده است و واجب است روزه قضای خودش را بگیرد. حال اگر نمی‌خواهد روزه واجب و قضا را بگیرد امر به روزه مستحبی دارد. و لذا اگر از طرف میت گرفت باعث بریء ذمه بودن میت می‌شود و همین‌طور در ضیق وقت جای نماز با تیمم، غسل او بنابر ترتب صحیح است.

پس التزام بین واجب و مستحب معقول و واقع است و در موارد التزام بین واجب و مستحب، واجب مقدم خواهد بود.

هذا تمام الکلام در مرجحات باز التزام که ترجیح به اهمیت و احتمال اهمیت و قوت احتمال اهمیت و فریضه بر سنت و واجب بر مستحب را پذیرفتیم.

تنبيهات باب التزام:

تنبيه اول: از مقومات باب التزام اصلی بودن حکم را نپذیرفتیم پس التزام بین واجب اصلی و واجبی که با انشاء بر ذمه مکلف واجب می‌شود اتفاق می‌افتد.

مثلاً اگر فرد بر او حج واجب شده است. و شرط صحت این حج واجب، فراغ ذمه از حج مستحب یا حج نیایی نیست و عکس هم یعنی شرط حج نیایی فراغ ذمه از حج واجب نیست.

پس اگر حج واجب بر عهده خودش را عصیان کند و حج نیایی انجام دهد ولو عصیان کرده است اما حج نیایی او صحیح است بنابر ترتب.

حال اگر او را اجیر کنند بر حج آیا این عقد اجاره صحیح است؟ و به نحو ترتب وفای به اجاره واجب است؟ یا اینکه این اجاره ملغی است و فاسد است.

و همین طور حائض که نمی‌تواند داخل مسجد شود اگر اجیر شود در حال حیض مسجد را جارو کند یا تعمیر کند. مکث در مسجد بر او حرام است اما بنایی و کفر یک امر مباحی است و لذا اگر مخالفت کرد و داخل مسجد شد واجب است به اجاره‌اش عمل کند. یا اگر مسجد نجس است آن را تطهیر کند.

و طبق حرف ما اینجا اجاره صحیح است و اگر رفت و عمل کرد مستحق اجرة المسمی است. ولی آقای خوبی در این موارد قائل به بطلان عقد اجاره است و اگر فرد انجام داد مستحق اجرة المسمی یا اقل از اجرة المسمی و اجرة المثل است.

و همین طور دیگر موارد تعهدات مثل نذر و یمین و

آقای خوبی دلیل می‌آورند که مکلف متعهد شده است به امری، آنچه را مکلف متعهد شده است به صورت ترتبی نیست بلکه مطلق است و این تعهد مطلق را شارع امضا نکرده است و آنچه قابل تنفیذ است و آن ترتبی است این فرد اصلاً انشاء نکرده است و اگر هم انشاء کرده بود چون تعلیق است مبطل است.

والسلام.

۲۲. جلسه ۳۹۰ / ۹۳ (اجتماع امر و نهی) «تزام» ۱۳۸۹/۲/۱

بحث در این بود که آیا التزام و ترتب در احکام انشائی توسط مکلف نیز جا دارد؟ اگر ترتب را اینجا صحیح ندانیم در حقیقت یکی از مقومات باب التزام را اضافه کرده‌ایم.

مرحوم آقای خوبی فرموده است ترتب در احکام انشائی جاری نمی‌شود و دلیلش هم این است که مکلف به صورت مطلق انشاء کرده است و علی الاطلاق متعهد شد نه علی وجه الترتب و این را شارع حتماً امضاء نکرده است و آنچه را شارع امضاء کرده است و می‌تواند امضاء کند مکلف انشاء نکرده است پس اجاره باطل است.

و صحت ترتبی ولو عقلاً ممکن است اما عرفیت ندارد اجاره به نحو ترتب صحیح باشد یا بیع به نحو ترتب صحیح باشد عرفی نیست.

این حرف در تمام انشائات جاری است.

ولی ما این حرف را درست نمی‌دانیم و ترتب را جاری می‌دانیم.

ما ترتب را در ناحیه انشاء مکلف فرض می‌کنیم. مکلف وقتی اجاره و تعهد را ولو مطلق انشاء می‌کند ولی موارد اطلاق را به نحو انحلال انشاء کرده است مثلاً کسی دو کتاب را با هم می‌فروشد که یکی غضب است و یکی مملوک اینجا می‌گویند بیع مملوک صحیح است و بیع غضبی باطل است. این حرف آقای خوبی همان‌جا می‌آید و جوابش نیز همین است.

این فرد که اجیر می‌شود یعنی تعهد می‌دهد به روزه گرفتن مطلقاً چه قضای خودش را بگیرد یا نگیرد و شارع انشاء

او را امضاء می‌کند که از موارد انشای او جایی است که روزه می‌گیرم اگر روزه خودم را عصیان کردم و آن افرادی را که اگر بخواهد روزه خودش را بگیرد امضا نکرده است.

همان‌طور که در بیع مرکب انشاء منحل است در انشاء مطلق هم انشاء منحل است و شارع می‌تواند یکی را تنفیذ بکند و یکی را امضاء نکند.

پس انشاء چون منحل است و محذوری در تبعیض و جوب و فاء نیست چرا ترتب را جاری ندانیم.

و اما اینکه فرمودند اجاره به نحو ترتبی صحیح است اما عرفیت ندارد ما می‌گوییم صحت مطلق است یعنی عقد مؤثر در ملکیت است ولی وجوب و فاء ترتبی است. یعنی با صرف عقد، او مالک عمل بر عهده این شخص می‌شود ولی ملکیتی است که وجوب و فاء ندارد مثلاً عقود خیاری.

اگر شارع مطلقاً بگوید وجوب و فاء ندارد باعث لغویت عقد می‌شود اما اگر به نحو ترتب جعل وجوب و فاء کند اشکالی ندارد.

ما به واسطه امر به وجوب و فاء صحت را اثبات می‌کنیم نه اینکه صحت را اثبات کنیم بعد وجوب وفا باشد.

وجوب وفای ترتبی ملازم با صحت مطلق خواهد شد چون عرف تبعض در صحت را نمی‌پذیرد. و همین که در مفاد دیگر مدیون است و این در ذمه‌اش هست و این جلوی لغویت را نمی‌گیرد.

ما ترتب را در انشاء فرد نمی‌بریم تا بگویید او مرتباً انشاء نکرد و مطلق انشاء کرد بلکه در ناحیه امضای شارع و انشای شارع ترتب را جاری می‌دانیم.

چه فرقی بین اقم الصلوة است که اطلاقش فرض ترتب را شامل است و بین اوفوا بالعقود که ترتب در آن جاری نیست؟ بله حکم ترتبی دو شرط دارد: ۱. اینکه متعلق عقد امر حرام نباشد زیرا شرط الله قبل شرطکم و لذا تعهد به آن را امضاء نکرده است. ۲. حکم شارع مستلزم حرام نباشد. یعنی مستلزم مخالفت واجب یا ترک الحرام نباشد. اگر شارع وفای به اجاره را به نحو مطلق امضاء کند این مستلزم با حرام است با ترک واجب است.

و هر دو شرط در محل بحث ما هستند. نه خود عقد امر حرامی است و نه وجوب وفای ترتبی مستلزم حرام است.

در نذر علاوه بر این دو شرط متعلق نذر باید راجح باشد. و اینجا رجحان نیز دارد.

والسلام.

(تا اینجا قبل از مرداد ۹۹ تحویل آقای حسینی خواه شده است)..... تایپ جدید

SS. جلسه ۴ / ۹۴ / ۳۹۱ (اجتماع امر و نهی) «تزامم» ۱۳۸۹/۲/۴

تنبیه دوم: آیا مرجحات باب التزام بین واجبات ضمنیه نیز جاری است؟

قبلاً نیز گفتیم ترتب در التزام در واجبات ضمنیه جاری نیست.

ترتب در موارد واجبات استقلالی معقول است چون ترک یکی موجب بطلان دیگری نمی‌شود. اما در واجبات ضمنی

این‌گونه نیست. به عبارت دیگر:

فرق در ترتب اصطلاحی و غیر اصطلاحی این است که در ترتب اصطلاحی چون دو واجب مستقلند، اخلال به یکی موجب بطلان دیگری نخواهد بود و اگر مکلف هر دو را مخالفت کند مستحق دو عقاب است. اما در تراحم در واجبات ضمنیه این گونه نیست و لذا اگر مکلف آنچه بر او متعین است را انجام نداد عمل او محکوم به بطلان است.

حال بحث این است که فرض که تراحم در واجبات ضمنیه محقق شود دو مرحله بحث داریم:

۱. مقتضای قاعده چیست؟ ۲. آیا مرجحات باب تراحم اصطلاحی در واجبات ضمنیه هم جاری است یا نه؟
برای تحقق تراحم در بین واجبات ضمنیه شروط و مقوماتی هست. تراحم در واجبات ضمنیه دو شرط اساسی دارد. شرط اول: دلیل شرطیت و جزئیت باید نسبتبه فرض تراحم اطلاق داشته باشد. یعنی جایی تراحم شکل می گیرد که جزئیت و شرطیت در فرض تراحم هم ثابت باشد. ولی اگر در فرض تراحم ثابت نبود تراحمی هم نخواهد بود.
شرط دوم: دلیل بر عدم سقوط مرکب بر فرض تراحم داشته باشیم. یعنی مرکب با فرض عجز از جزء و شرط و اطلاق دلیل جزئیت و شرطیت، ساقط خواهد شد.

بر فرض که تراحم شکل گرفت آیا مقتضای قاعده حکم به سقوط هر دو جزء و شرط متعذر است یا تخییر؟
بعد از قیام دلیل بر عدم سقوط مرکب می دانیم هر شرط نیستند، یا یکی شرط است و یا هیچ کدام شرط نیستند. پس بین دو دلیل جزئیت و شرطیت تعارض است و لذا هر دو ساقط می شوند و این معروف است.
اما مرحوم آقای تبریزی می گوید مقتضای قاعده تخییر است. ایشان فرموده است جمع عرفی بین دو دلیل جزئیت و شرطیت وقتی جمعشان متعذر است این است که مکلف مخیر است.

یعنی مکلف هر کدام علی تقدیر ترک دیگری شرط باشد محذوری ندارد.
مقتضای اطلاق دلیل جزئیت و شرطیت، این است که مکلف هر دو را انجام دهد و این ممکن نیست. ولی وجوب هر کدام علی تقدیر ترک دیگری محذور عقلی ندارد و اطلاق دلیل این را اقتضاء می کند.
تخییر در شرطیت محذوری ندارد.

از نظر ما هم بعید نیست که مقتضای قاعده تخییر باشد به همان بیانی که در واجبات ضمنیه گذشت.
حال مکلفی هم تمکن از جمع ندارد و باید هم یکی از آن دو را انجام دهد، اگر دانستیم تفاوتی بین دو شرط و جزء نیست یعنی احدالامرین به نحو تخییر شرط است که نوبت به این بحث نمی رسد اما اگر علم به این جهت نبود و احتمال داریم بر مکلف یکی علی التعیین واجب است حال آیا نوبت به بحث مرجحات می رسد یا نمی رسد؟
بعید نیست معظم آن مرجحات در اینجا هم جاری باشد. مثلاً ترجیح به اهمیت جاری است. هر چند نکته اش متفاوت است.

اگر مکلف مردد بین هر دو باشد و یکی از نظر شارع اهم بود یعنی شارع با وجود اهمیت شرطیت را در ناحیه اهم جعل کرده است و مهم اصلاً شرط نیست در فرض تراحم. و اینکه اهمیت را چگونه باید کشف کنیم محول به فقه است. و ترجیح به احتمال اهمیت نیز همین بیان جاری است که یا مساوی اند و یا یکی متعینا اهم است. اگر مساوی باشند

مكلف مخیر است و اگر یکی اهم باشد همان متعین است در اینجا آنچه احتمال اهمیت دارد متعین است زیرا در یک طرف علم به تقیید داریم و در یک طرف احتمال تقیید وجود دارد و اصالة الاطلاق حکم به عدم تقیید می‌کند. مرجح سوم که قوت احتمال اهمیت است دو حالت دارد: اگر مكلف تمکن از احتیاط دارد به اینکه عمل را تکرار کند این مرجح جاری نیست. و خواهد آمد ان شاء الله. والسلام.

ff. جلسه ۳۹۲ / ۹۵ (اجتماع امر و نهی) «تزام» ۱۳۸۹/۲/۵

بحث در جریان مرجحات باب التزام واجبات ضمنیه بود.

گذشت اینکه اولاً التزام در واجبات متقوم به دو رکن است. و بعضی از مرجحات را دیروز ذکر کردیم.

بحث در ترجیح به قوت احتمال اهمیت بود. گفتیم اگر احتیاط ممکن باشد ترجیح به قوت احتمال اهمیت جا ندارد مثل قیام در رکعت اول و دوم. اگر مكلف تمکن از جمع بین دو قیام نداشته باشد مقتضای قاعده وجوب احتیاط است به تکرار عمل. صرف احتمال تعین قیام در رکعت اول قوی باشد موجب تعیین نیست. چون ممکن است در علم اجمالی، احتمال وجود تکلیف در یکی از اطراف بیشتر باشد و این موجب نفی احتمال نمی‌شود.

به تعبیر دیگر اینجا از موارد دوران امر بین متباینین است. مگر انحلال پیدا کند علم اجمالی و قوت احتمال از اسباب انحلال علم اجمالی نیست.

بله. اگر احتیاط ممکن نباشد در این فرض بعید نیست قوت احتمال تکلیف معین باشد به همان نکته که در مرجحات باب التزام گذشت که مكلف علم به تکلیف دارد و تمکن از موافقت قطعیه ندارد و نوبت به موافقت احتمالی می‌رسد و اگر در یک طرف گمان موافقت باشد و در یک طرف احتمال موافقت بعید نیست عقل حکم به تعیین موافقت با گمان کند. مرجع چهارم: تقدیم واجب بر مستحب بود و گفت تقدیم واجب متعین است. این مرجح در باب اجزاء واجب اگر جزء واجب و جزء مستحب التزام پیدا کردند مثلاً مكلف یا باید سوره را بخواند یا قنوت، در اینجا بدون شک متعین است بر مكلف انجام جزء واجب و اگر ترک جزء واجب عمل باطل است. و حتی با ترتب قابل تصحیح نیست. مستحب بودن قنوت در ظرف شکل‌گیری نماز صحیح است و با ترک جزء واجب چنین چیزی نیست. شرط مشروعیت عمل مستحب انجام جزء واجب است. پس به یک معنا این مرجح در اینجا جاری است و به یک معنا جاری نیست.

مرجع بعدی، ترجیح فریضه بر سنت بود و این در التزام واجبات ضمناً اصلاً جا ندارد. اگر بین دو جزء واجب التزام باشد که یکی فرض باشد و یکی سنت باشد مثل التزام بین قرائت و رکوع. آیا حکم به تقدم فرض بر سنت می‌شود یا نه؟

ما اشاره به طوایی از روایات کردیم مثل تقدیم غسل جنابت بر غسل میت که مشتمل بر تعلیل بود، این دسته از روایات در اینجا جاری نیست چون این روایات در واجبات مستقل بود.

و هر چند این روایات مشتمل بر تعلیل بود اما چون این تعلیل در مقام عدم اختصاص حکم به آن فریضه خاص است اما اینکه فریضه‌ای که مقدم بر سنت است چیست؟ روایت در مقام بیان آن نیست. به تعبیر دیگر ما به عموم تعلیل اخذ می‌کنیم با رعایت معلل. یعنی غسل جنابتی که فریضه است بر غسل میت که سنت است مقدم است چون اولی فریضه است و دومی سنت است. در نتیجه هر فریضه مستقلی بر سنت مستقل مقدم است.

اما این باعث تعدی به هر جا فریضه باشد ولو مستقل نباشد نمی‌شود. چون تعلیل در اینجا به یک امر شرعی است که حدود آن مشخص نیست. و لذا نمی‌توان حکم به تقدیم در همه جا کرد. بلکه تعلیل می‌گوید آن فریضه که در روایت آمده است مقدم است چون فریضه است در مقابل سنت.

و ممکن است استدلال شود برای تقدیم فریضه بر سنت به برخی روایات دیگر که ممکن است دلالت داشته باشد که مورد روایت تراحم بین واجبات ضمیمه است. صحیحه عبدالله بن سنان در روایت دارد. سجده و رکوع فریضه است و اگر کسی داخل اسلام شد و نمی‌تواند قرائت کند کافی است رکوع و سجده به جا آورد و تسبیح بگوید. فرض روایت تراحم بین اجزای واجب است که برخی سنتند و برخی فریضه‌اند. در این روایت تعلیل شده است که رکوع و سجده مقدم است چون فریضه است و موجب سقوط تکلیف نمی‌شود.

معنا در روایت این است که اضطرار به ترک سنت موجب سقوط فریضه نمی‌شود.

این روایت در فرض اضطرار به ترک سنت گفته است باید فریضه را انجام بدهد. این روایت تعلیل کرده عدم سقوط نماز را به اینکه رکوع و سجده فریضه است.

اشکال این روایت این است که اینجا اضطرار به ترک سنت متعیناً است اما آیا اگر جایی اضطرار به ترک یک سنت یا فریضه علی‌البدل بود آیا باز هم فریضه مقدم است؟ معلوم نیست.

این روایت می‌گوید کسی که مضطر به ترک قرائت است، نماز از او ساقط نمی‌شود.

و لذا تعدی از مورد روایت که اضطرار به ترک سنت متعیناً است نیاز به قیاس و الغای خصوصیت دارد و این پذیرفته نیست.

روایت بعدی که ممکن است به آن استدلال شود روایت زراره در مورد قاعده لاتعداد است. که تعلیل شده بود «لان

السلنة لا تنقض الفریضة».

مورد روایت اخلال به سنت سهلاً یا جهلاً است و باید تعدی کنیم به جایی که اخلال به سنت اضطراراً باشد و استفاده عموم این حکم نیست به موارد اضطرار با این تعلیل مشکل است. این روایت می‌گوید اگر اخلال سهوی یا جعلی کردید این اخلال موجب بطلان عمل نمی‌شود چون اخلال به سنت کرده‌اید و فریضه را بال نمی‌کند اما اینکه اخلال اضطراری هم موجب بطلان نمی‌شود معلوم نیست.

والسلام.

بحث در جریان مرجحات التزام در التزام واجبات ضمنیه بود. سه مرجح که ما قبول نداریم باقی مانده است.

۱. ترجیح به اطلاق. در فرض التزام یک واجب مقید به قدرت و یک واجب مطلق. مرحوم نائینی گفتند با حکم مطلق، موضوع حکم مقید به قدرت منتفی می‌شود. اگر وجو یک جزء مقید به قدرت باشد و دیگری مطلق باشد در اینجا آیا همان مرجح جاری است و وارد است؟ بر فرض اینکه اصل این مرجح را بپذیریم که ما نپذیرفتیم ظاهر این است که جاری است و نکته‌اش همان نکته ورود است که در آنجا گذشت.

۲. ترجیح مالا بدل له علی ماله البدل. و نکته‌اش همان تقدیم واجب مطلق بر واجب مقید به قدرت است. چون مرحوم نائینی واجبی را که بدل دارد مقید به قدرت می‌دانست. اگر این مرجح تمام باشد در التزام در واجبات ضمنیه نیز جاری است. و نکته هم همان ورود است و امر به مطلق معجز مولوی از واجب مقید است.

۳. ترجیح به سبق زمانی. مرحوم نائینی در مشروطیت به قدرت عقلیه، ترجیح به سبق زمانی را قائل شدند. آیا این مرجح در واجبات ضمنیه نیز جاری است؟

ظاهر این است که جاری است. ایشان در واجبات مستقله گفت مکلف تمکن از واجب دارد اهمال و جوب فعلی که تمکن انجام آن را دارد جایز نیست و خود این امر مانع از حفظ قدرت برای متأخر است. و به همین نکته در واجبات ضمنیه هم جاری است.

و اصلاً مثال ایشان التزام در قیام در رکعت اول و دوم بود که ناگفتیم مثال فرضی است برای آنجا.

تنبیه سوم: از مقومات باب التزام، الزامی بودن تکلیفین نیست. ولی ممکن است کسی ادا کند که بین واجب و مستحب التزام شکل نمی‌گیرد. و واضح است وقتی امر بین یک تکلیف الزامی و غیر الزامی باشد اصلاً التزام نیست این از قبیل التزام بین اقتضاء و لا اقتضاء است.

و بر همین اساس ممکن است گفته شود شمردن این مسئله از مرجحات خلط بین مرجع و مقوم است.

ولی حق این است که این حرف ناتمام است و التزام مشروط به الزامی بودن دو تکلیف نیست. و بین یک تکلیف الزامی و یک تکلیف استحبابی هم التزام شکل می‌گیرد و ترتب هم جاری است. فرق است بین التزام اصطلاحی و آنچه که در اقتضاء و لا اقتضاء نفی می‌شود.

تزام نسبت از باب مشترک لفظ است. منظور ما از التزام، جایی است که ترتب جاری باشد و در جریان ترتب بین مستحب و واجب تفاوتی نیست.

ولی این تعبیر که گفته می‌شود بین واجب و مستحب التزام نیست درست است اما به این معنا که التزام یعنی دو الزامی که مکلف تمکن از دو الزام نداشته باشد و وقتی یک استحبابی و یک واجب باشد التزام بین دو الزام نیست.

در هر حال حق این است که بین واجب و مستحب ترتب جاری است و ترتب بحث عقلی است و مانعی از جریان ترتب و استحباب ترتبی هم نمی‌بیند لذا التزام در بین واجبات و مستحبات شکل نمی‌گیرد.

تنبیه چهارم: تا اینجا از تراحم اصطلاحی و تراحم بین واجبات ضمنیه بحث کرده‌ایم. قسم سوم از تراحم که مربوط به بحث اجتماع امر و نهی است و در کلام آخوند آمده بود تراحم ملاکی است. تراحم در جایی بود که اگر ما قائل به جواز اجتماع امر و نهی می‌شدیم هر دو حکم بر مکلف فعلی می‌شد. بحث در تراحم ملاکی مهم است و اساس بحث اجتماع امر و نهی است و ثمره آن در آنجا انطباق پیدا می‌کند. تراحم ملاکی معنایش این است که دو حکم در مورد فرض می‌شود که آن دو حکم دو مورد ملاک دارند ولی مکلف تمکن موافقت دو حکم را به نحو تکلیفی ندارد. مثل امر به نماز و نهی از غضب و در نماز در مکان غضبی هم ملاک نماز وجود دارد و هم ملاک و مفسده غضب وجود دارد. و اگر محذور امتناع اجتماع امر و نهی اینجا نباشد هر دو حکم فعلی می‌شود یعنی هم نماز مصداق مأمور به است و امر شامل او است و هم مصداق منهی عنه است. پس فقط مثل امتناع عقلی بین دو حکم وجود دارد. ولی ملاک هر دو حکم وجود دارد و لذا قائل به امتناع هم حکم به صحت نماز در مکان غضبی می‌کند چون ملاک وجود دارد. کسی که قائل به جواز اجتماع است با امر فعلی حکم به صحت می‌کند و کسی که ممتنع می‌ماند با ملاک حکم به صحت می‌کند. پس نماز در مکان غضبی ملاک دارد به خلاف نماز در غیر مأکول که ملاک ندارد. و لذا نمازش صحیح نیست. و لذا با ترتب هم قابل تصحیح نیست چون امر ندارد. والسلام.

۷۷. جلسه ۳۹۴ / ۹۷ (اجتماع امر و نهی) «تراحم» ۱۳۸۹/۲/۷

بحث در تنبیه چهارم بود. بحث در تراحم ملاکی بود. گفتیم باید تفاوت تراحم ملاکی را با تراحم اصطلاحی روشن کنیم و همین‌طور از تراحم در واجبات ضمنیه و از تعارض و از موارد دیگر تفاوت پیدا کند. در مرحله دوم ثمره تراحم ملاکی باید روشن شود بعد از عدم جریان ترتب در آن. و بعد از آن باید مقومات باب تراحم ملاکی روشن شود و در نهایت بحث از اینکه آیا مرجحات باب تراحم ملاکی هم جاری است یا نه؟

تعریف تراحم ملاکی: دو حکمی که در مقام امتثال بینشان تنافی است آن دو حکم واجد تمام ملاک باشند. یعنی همان ملاکی که این حکم در غیر فرض تراحم دارد. در فرض تراحم نیز داشته باشد. مثل نماز مکان غضبی که دارای تمام ملاک نماز و ملاک غضب در این فرض تراحم باشد. به نحوی اگر هر کدام از این احکام در غیر فرض تراحم ملاک دارند در فرض تراحم هم ملاک دارند به نحوی که اگر مانعی از فعلیت نبود که همان اجتماع امر و نهی است در حکم فعلی بودند و لذا اگر قائل به جواز اجتماع شدیم تنافی و تراحمی نخواهد بود.

و اگر مانع هم باشد باز هم مجمع محکوم به صحت است بر اساس ملاک.

تزام ملاکی مانند التزام اصطلاحی است از این جهت که شرط هر دو التزام، وجود ملاک هر دو حکم است به نحوی که اگر مانعی از فعلیت دو حکم نبود، فعلی بودند و مانع در یک جا امتناع اجتماع است و یک جا امتناع ترتب است و اگر هم مانع بود باز هم به خاطر ملاک صحیح بود.

پس تعریف روشن شد و ثمره هم تصحیح عمل است چه قائل به اجتماع شویم و چه قائل به امتناع شویم برخلاف تعارض که حکم به صحت نمی‌کنیم و بلکه ممکن است هر دو حکم فاقد ملاک باشند.

در التزام ملاکی متعلق حکم یک چیز است یعنی حقیقتاً و وجوداً واحد است و ترکیب اتحادی است اما در التزام اصطلاحی متعلق دو حکم دو چیز است و فقط یکی ملازم با ترک دیگری است و در التزام اصطلاحی ترتب جاری است اما در التزام ملاکی ترتب نیست.

تزام ملاکی علاوه بر موارد اجتماع امر و نهی که ترکیب اتحادی است در بعضی موارد ترکیب انضمامی است ولی ترتب جاری نیست، نیز می‌آید.

پس جامع بین التزام ملاکی عدم جریان ترتب است. پس جایی که عصیان یکی از دو حکم مساوق با انجام و امتثال حکم دیگر باشد که ترتب جاری نیست التزام ملاکی است ولو ترکیب انضمامی.

و فرق بین التزام ملاکی و برخی موارد دیگر که نه تعارض است و نه التزام اصطلاحی مثل جایی که شرطیت و جزئیت و مانعیت برای چیزی باشد مثل نماز در غیر مأکول یا نماز محدث. تفاوت بین نماز در مکان غضبی و نماز در غیر مأکول چیست؟ در التزام ملاکی مورد واجد ملاک است ولی در آن موارد واجد ملاک نیست یعنی نماز در غیر مأکول اللحم دارای ملاک نیست. و لذا تفاوت است بین مانعیتی که از لا تعصب فهمیده می‌شود و بین مانعیتی که از «لا تصل فی وبر مالا یؤکل لحمه» فهمیده می‌شود. در اولی نماز صحیح است و در دومی صحیح نیست.

اما مقومات التزام ملاکی چیست؟

مقومات بر اساس مقومات التزام اصطلاحی قابل حدس است و ما بعضی موارد را تطبیق می‌کنیم.

۱. باید به حسب اثبات دو دلیل متزام نسبت به مجمع اطلاق داشته باشند. یعنی دلیل صلّ و لا تعصب باید نماز غضبی را شامل بشوند تا نوبت به تنافی برسد. یعنی اگر یکی از آن دو نماز غضبی را شامل نشود دیگر تنافی نخواهد بود. مثل نماز در اماکن تسعه.

و این عدم شمول از باب عدم اطلاق به خاطر اینکه در مقام بیان نیست یا مخصص دارد یا حاکم دارد. والسلام.

www. جلسه ۳۹۵ / ۹۸ / ۱۱ «تزام» ۱۳۸۹/۲/۱۱

بحث در التزام ملاکی بود. گفتیم در موارد ترکیب اتحادی بنا بر امتناع اجتماع امر و نهی التزام ملاکی خواهد بود و همین‌طور در ترکیب انضمامی که ضدین لا ثالث لهماست.

و در موارد اجتماع بنا بر اجتماع و با عدم مندوحه نیز ملاکی است.

و گفتیم ثمره نزاع صحت عمل است بنا بر ملاک.

و شروط تراحم ملاکی را نیز بر شمردیم. گفتیم باید هر دو دلیل اطلاق داشته باشند. آیا به صرف اطلاق دلیل دو حکم ملاک احراز می شود یا بیش از آن مورد نیاز است؟ و گفتیم منظور از ملاک مفسده و مصلحت نیست. و مرحوم آخوند در بحث ضدّ تصریح به این مطلب دارند. در ردّ کلام شیخ بهایی در ثمره بحث ضد: انه یکفی الرجحان والمحبوبية للمولی

...

ما ملاک را از کجا کشف کنیم؟

راه اول دلالت التزامیه ای بود که در کلام اصفهانی گذشت که هر حکم دو مدلول دارد یک مدلول مطابقی دارد و آن اینکه حکم هست و یک مدلول التزامی دارد که حکم واجد ملاک هست. تراحم باعث سقوط مدلول مطابقی است. اما مدلول التزامی هست.

و ما اشکال کردیم که مدلول التزامی ثبوتاً و حجیتاً تابع مدلول مطابقی است.

راه دوم بیان مرحوم نائینی است ایشان گفتند در مسئله قدرت شرعیه که بنا بر مسلک عدلیه که احکام تابع ملاکات و مصالح و مفاسدند اگر شارع امر کرد متعلق امر باید جدای از امر ملاک داشته باشد و ملاکات در خود متعلق است و اینجا ولو امر فعلی نیست ولی متعلق ذات عمل است و باید جدای از امر ملاک مفروض باشد پس نبود امر ضرری نمی رساند و متعلق امر چیزی است که با نبود امر هم دارای ملاک است.

راه سوم که مرحوم صدر به مرحوم اصفهانی نسبت می دهد و از مرحوم نائینی هم گذشت که شارع امر کرده است و نهی هم کرده است و مجمع اگر چه فعلاً امر ندارد ولیکن شارع از اینکه در متعلق امر آن را مقید به عدم مورد نهی نکرده است. و اینجا از سکوت شارع نقض غرضی پیش نمی آید.

و اینجا اطلاق ظهور لفظ است و ولو نمی شود به خلاف واقع مبتلا شد اما چون متعلق امر مطلق است پس ملاک ثابت است.

نظیر آن حرف را اینجا هم می توان گفت.

این سه بیان در کلام مرحوم صدر هم هست.

راه چهارم: بیانی که در کلام آخوند در بحث اجتماع آمده است. که وجود امر اقتضائی است و در این صورت خود دلیل حکمین دال بر ملاک است.

ولی اگر دال بر دو حکم فعلی باشند، تعارض خواهد بود. و مادامی که احراز نشود حکم در مقام بیان حکم فعلی است بر حکم اقتضائی حمل می شود یعنی ظهور اولیه ادله احکام این است که در مقام بیان حکم اقتضائی اند.

راه پنجم: بحث حیثی و اقتضائی که گفتیم که مجمع نهی فعلی دارد چون نهی شمولی است ولی امر به نماز در ترخیص حیثی است و منطبق بر تمام حصص نماز است.

پس با ترخیص حیثی مستفاد از اطلاق امر غیر مقید کشف ملاک می‌کنیم.
 و باقی شروط تراحم ملاکی معلوم است. مثلاً قضیه حقیقیه باید باشد. و اینکه تضاد دائمی نباشد.
 و بعد از این بحث به مرجحات می‌رسد یعنی فرض شده است که تراحم شکل گرفته است.
 آیا مرجحاتی که در باب تراحم اصطلاحی گفته شد اینجا جاری است؟
 مرحوم آخوند گفت اینجا به تعارض برمی‌گردد، آیا احکام باب تعارض بر آن مترتب است؟ یعنی حکم به تساقط
 می‌شود؟ یا دیگر احکام ...
 والسلام.

XX. جلسه ۳۹۶ / ۹۹ (اجتماع امر و نهی) «تراحم» ۱۳۸۹/۲/۱۲

بعد از تحقق تراحم ملاکی باید دید آیا مرجحات باب تراحم اصطلاحی جاری است یا نه؟
 در ترجیح به اهمیت تفاوتی بین تراحم ملاکی و اصطلاحی نیست. در تراحم اصطلاحی اهم ترجیح داشت در اینجا نیز
 اهم معین است. یعنی اگر ملاک غضب اهم بود به نحوی که حکم فعلی حرمت غضب باشد، مسلماً آن مقدم است و دیگری
 کاذب و ساقط است. یعنی با اهمیت یک طرف علم به کذب دیگری حاصل می‌شود.
 مرحوم آقای صدر فرموده‌اند ترجیح به احتمال اهمیت که از مرجحات باب تراحم اصطلاحی است در اینجا اگر احتمال
 اهمیت یک طرف داده بشود مثلاً احتمال اهمیت حرمت غضب باشد، طرف مقابلش که احتمال تعیین ندارد مقدم است. و
 خودش می‌گوید این نتیجه غریبی است.
 امر دائر است بین اینکه حرمت غضب یا اهم است یا با وجوب نماز مساوی‌اند. ایشان گفته‌اند اینجا نماز متعین بر
 مکلف است. به این دلیل که محتمل الاهیة نفی معارض با حکم مساوی یا مرجوح می‌کند و فقط نفی فعلیت آن را می‌کند
 و لذا اگر باشد فقط تعارض با وجوب نماز است اما با ملاک نماز معارض نیست و ملاک را نفی نمی‌کند. پس دلیل حکم
 دال بر سقوط فعلی حکم است نه سقوط ملاک.
 و اما طرف دیگر که نماز است احتمال مساوات و ادون بودن دارد. مدلول آن هم نفی حکم و هم نفی ملاک در ناحیه
 اهم می‌کند.
 چرا که از حکم وجوب نماز ثابت باشد حکم فعلی حرمت غضب نخواهد بود و ملاک هم ندارد چرا که وجود ملاک
 اهم برای نفی فعلیت حکم مهم کافی است و با وجود ملاک اهم حکم مهم به فعلیت نمی‌رسد. پس نفی وجود ملاک اهم
 می‌کند. حال شاید ملاک مساوی باشد. پس اینجا یک ملاک نماز است که نافی ندارد و مثبت دارد. یعنی در هر دو صورت
 ملاک مهم و نماز قطعاً ثابت است اما ملاک اهم قطعاً ثابت نیست بلکه احتمال ثبوت دارد.
 مدلول مطابقی مهم هم نفی حکم فعلی و هم ثبوت ملاک اهم می‌کند. پس یک ملاک قطعی الثبوت است و یک ملاک
 مظنون الثبوت است. و در تنافی بین ملاک قطعی الثبوت و مظنون الثبوت قطعی الثبوت مقدم است.
 به نظر می‌رسد این حرف صحیح نیست؛ زیرا حکم مهم نفی ملاک الاهم را می‌کند نه مطلق الملاک. پس ملاک در

ناحیه اهم هم قطعی الثبوت است چرا که اگر اهم باشد که یقیناً ملاک دارد و اگر مساوی هم باشد ملاک دارد پس در این ناحیه هم ملاک یقیناً ثابت است.

یکی دیگر از مرجحات ترجیح فریضه بر سنت بود. مثلاً نماز فریضه باشد و حرمت غضب سنت باشد. ادله با این مساعد نیست. آنچه گذشت ترجیح در غیر فرض تعارض بود و در تراحم ملاکی تعارض است خصوصاً جایی که ترکیب اتحادی است. در قبل امر مردد بین دو فعل بود اما اینجا یک فعل است که یا واجب است یا حرام. و باقی مرجحات ما که قائل نشدیم و بعضی در اینجا اصلاً تصور ندارند.

و اما احکام تعارض که حکم به تساقط و مرجحات و جمع دلالتی است.

نسبت به جمع دلالتی که در موارد تراحم ملاکی که ترکیب اتحادی است وجود ندارد و جا ندارد و اگر فرض می شد متعین جمع دلالتی بود ولی در اینجا جا ندارد.

اما مرجحات سندی جایی است که دائر بین صدور یک طرف و ع دم صدور طرف دیگر است اما در اینجا حتی اگر یکی مقوم باشد در مورد مجمع مقدم است و دیگری در غیر مجمع که یقیناً صادر شده است.

به عبارت دیگر مرجحات سندی در جایی است که امر دائر بین صدور و عدم صدور از اصل است اما اینجا اصل هر دو ثابت است و تعارض در اطلاق آنهاست.

و اما تساقط، اینجا نیز اصل و مقتضای قاعده تساقط است. یعنی در فرض عدم ترجیح یکی از دو طرف، مقتضای قاعده تساقط است و باید رجوع به اصول عملیه شود.

مگر اینکه از جریان اصول عملیه مخالفت قطعیه پیدا شود. در این صورت به خاطر تعارض اصول، اصل عملی مجری نیست و حکم به تساقط نمی شود.

مرحوم آقای صدر دو مورد برای این ذکر کرده اند که خودتان مراجعه کنید.

هذا تمام الکلام در تنبیه چهارم که بحث تراحم ملاکی بود.

والسلام.

yy. جلسه ۱۰۰ / ۳۹۷ (اجتماع امر و نهي) «تراحم» ۱۳۸۹/۲/۱۳

در تنبیه چهارم بحث تراحم ملاکی بیان شد.

مرحوم آخوند در تنبیه دوم از تنبیهات بحث اجتماع همین بحث را که آیا احکام تعارض جاری است یا نه مطرح فرموده اند و ما آنجا هم اشاره خواهیم کرد.

تنبیه پنجم:

در تراحم بین دو واجب بنا بر امکان ترتب اگر مکلف اهم را ترک کند یا عصیان کند نوبت به انجام مهم می رسد. و اگر هم قائل به عدم امکان ترتب شویم باز هم به خاطر ملاک صحیح است.

اما مرحوم نائینی با اینکه ترتب را قبول دارد در جایی که تراحم بین واجب اهم متأخر و واجب مهم سابق باشد

می‌گوید ترتب جاری نیست و واجب متقدم حتی با ترتب قابل تصحیح نیست.

شخصی مدیون به دینی در اجل مقرر است که الآن تکلیف فعلی است ولی ظرف امتثالش در آینده است و از طرف دیگر خمس یا زکات هم بر او فعلی شده است و ما قائل شدیم حق الناس اهم از حق الله است. و لذا واجب متأخر اهم است پس بر شخص واجب است قدرتش را بر انجام واجب متأخر کند. حال اگر قصد انجام واجب متأخر را ندارد آیا صحیح است زکات یا خمس را بپردازد و تکلیف به زکات و خمس با امتثال ساقط می‌شود؟

مرحوم نائینی می‌فرماید اینجا ترتب جا ندارد. یعنی یکی از مقومات ترتب و تراحم این است که بین واجبات متزاحمه ظرف امتثالشان یکی باشد و یکی مقدم بر دیگری نباشد.

در فوائد دو وجه برای این کلام استفاده می‌شود و وجه سومی هم از اجود بر می‌آید. اما دو وجهی که در کلام مرحوم کاظمی است:

وجه اول: اگر بخواهد مکلف واجب مهم سابق را امتثال کند و خوب مهم اگر بخواهد به نحو ترتب باشد یعنی باید مشروط به شرط متأخر باشد.

و مرحوم نائینی شرط متأخر را قبول ندارد. و لذا چون اینجا ترتب متوقف بر شرط متأخر است صحیح نیست.

و اگر هم جایی شرط متأخر باشد باید توجیه شود که شرط یک امر مقارنی است مثل عنوان تعقب.

بر فرض صرف نظر از اشکال شرط متأخر. در اینجا تکلیف متقدم مقارنش یک تکلیف دیگری وجود دارد و آن وجوب حفظ قدرت بر واجب متأخر است. و بین این دو تکلیف ناسازگاری است.

ولی حق این است که این وجه ناتمام است. شرط متأخر را که ما پذیرفته‌ایم و اشکالی ندارد. و همان‌طوری که محذوری در تکلیف ترتبی به واجب متقارن با واجب اهم نیست عقل محذوری در امر ترتبی بر واجب مهم متقدم هم نمی‌بیند.

و عصیان واجب متأخر الان شکل می‌گیرد. آنچه متأخر است امتثالش بعد است ولی عصیانش بعد نیست بلکه مقارن امتثال امر مهم، امر اهم متأخر را عصیان می‌کند. پس تفاوتی بین این مورد و موارد دیگر ترتب نیست.

پس اولاً ما شرط متأخر را قبول داریم و ثانیاً اینجا اصلاً شرط متأخر نیست. و اما بحث تراحم با حفظ قدرت، شما فعلیت خطاب اهم را مانع از ترتب نمی‌دانید پس چگونه فعلیت خطاب حفظ قدرت که خطاب مقدمی را مانع از ترتب می‌دانید؟ اگر خطاب مقدمه مانع از ترتب است فعلیت خطاب نفسی اهم به طریق اولی از ترتب خواهد بود.

وجه دوم: اینجا ترکیب اتحادی است و ترتب معقول نیست.

چون مکلف مأمور به انجام مهم است و بعد مأمور به انجام متأخر است. و یک خطاب حفظ قدرت الان دارد.

پس باید ترتب را بین خطاب حفظ قدرت و خطاب مهم تصور بشود. یعنی اگر عصیان کردی خطاب حفظ قدرت را مهم را انجام بده.

و ترکیب اینجا اتحادی است و در موارد ترکیب اتحادی ترتب معقول نیست.

ZZ. جلسه ۱۰۱ / ۳۹۸ (اجتماع امر و نهی) «تزام» ۱۳۸۹/۲/۱۴

بیان دوم مرحوم نائینی برای عدم ترتب این بود که اینجا تنافی بین واجب متقدم و امر به حفظ قدرت برای واجب متأخر است.

این صورت دیگر مشکلات وجه اول مانند شرط متأخر را ندارد و ممکن است کسی بگوید وقتی امر به حفظ قدرت مقارن با واجب متقدم است تکلیف ترتبی مانعی ندارد چون تکلیف مهم مشروط به شرط مقارن می‌شود. مرحوم نائینی می‌فرماید ترتب حتی در اینجا مستلزم یکی از دو محذور است، یا تحصیل حاصل است یا تکلیف به ممتنع است.

اگر بگویند مکلفی که حفظ قدرت نمی‌کند مهم را انجام می‌دهد، امر ترتبی به انجام مهم دارد. اینجا نفس امتثال مهم عصیان خطاب حفظ قدرت است و برگشت این ترتب به طلاب حاصل است.

و اگر منظور مکلفی باشد که قدرتش را در امر سوم صرف می‌کند، مهم را انجام می‌دهد و نه اهم را. چنین مکلفی امر ترتبی به مهم داشته باشد این تکلیف به غیر مقدور است زیرا با وصف صرف پول در امر ثالث، قدرت بر انجام مهم ندارد. و اگر به جامع باشد یعنی مکلفی که قدرت خودش را از بین می‌برد چه به صرف قدرت در مهم و چه به صرف قدرت در امر ثالث اینجا دو محذور با دو چیز محقق می‌شود یا با صرف قدرت مهم عصیان می‌شود یا به صرف قدرت در امر ثالث عصیان می‌شود و در هر کدام محذوری هست.

و بعد ایشان گفته است این محذور در موارد دیگر ترتب نیست چون فرق دارند. در اینجا نسبت بین حفظ قدرت و بین واجب مهم ترتب جاری نیست ولی بین تطهیر مسجد و نماز ممکن است.

فرقشان این است که در مثل خطاب به حفظ قدرت ترتب ممکن نیست چون عصیان حفظ قدرت به انجام مهم یا صرف قدرت در امر سوم است. یعنی عین هم هستند نه اینکه ملازم با یکدیگر باشند. ولی در باب تطهیر مسجد و نماز، نماز و امر سوم مقارن با معصیتند نه اینکه مانند یکدیگر باشند. معصیت تطهیر یعنی عدم تطهیر که امر عدمی است و اینجا نماز عدم التطهیر نیست بلکه ملازم با آن است و اصلاً شبهه کعبی را اینگونه پاسخ داده‌ایم.

کعبی گفته‌اند اصلاً مباح نداریم یا واجبند یا حرام چون یا باعث ترک واجب یا ترک حرام است.

مرحوم نائینی می‌گویند مباح ملازم با ترک واجب یا ترک حرام است و عین هم نیستند.

در اینجا مصداق یعدم و ما یتحقق به الاعداد خود انجام مهم است. یا خود امر ثالث است.

اما در تطهیر و نماز، نماز عین ترک التطهیر نیست.

عرض ما به ایشان این است که ما سبق از مقومات ترتب و التزام گفتیم بین واجب نفسی و غیره التزام شکل نمی‌گیرد یعنی اگر التزام قرار بود. بین وجوب مهم و وجوب حفظ قدرت شکل بگیرد. حق با ایشان بود اما التزام اینجا بین وجوب مهم و وجوب اهم است که هر دو نفسی هستند و عصیان اهم عین فعل مهم نیست بلکه ملازم با یکدیگرند. و

لذا این کلام ایشان نیز صحیح نیست.

محذور سومی را مرحوم صدر نقل می‌کند و آن را احتمالاً از اجود نقل می‌کند و آن توقف ترتب بر عزم بر عصیان باشد. و عزم بر عصیان مقارم است و مرحوم نائینی را با عزم بر عصیان مشکل می‌دانند. ولی ما سابق گفتیم ترتب با ترک اهم و عصیان اهم و عزم بر عصیان اهم جاری است و مشکلی ندارد. پس ترتب در اینجا مشکلی ندارد و جاری است. والسلام.

.aaa جلسه ۱۰۲ / ۳۹۹ (اجتماع امر و نهی) «تزامم» ۱۳۸۹/۲/۱۵

تنبيه ششم: آیا در التزام واجب موسع و مضيق احتیاج به ترتب داریم یا نه؟

مرحوم نائینی فرموده‌اند همان مشکلی که در دو واجب مضيق هست در یک واجب مضيق و موسع هم هست. ایشان اگرچه جایی فرموده است التزامی نیست ولی منظورشان این است که مرجح دارد و واجب مضيق اهم است و متعین است.

مرحوم نائینی گفته‌اند ولو بین اصل واجب مضيق و موسع التزامی نیست چون مکلف قدرت بر جمع هر دو تکلیف را دارد ولی ترخیص در آن حصه‌ی التزام با واجب مضيق احتیاج به ترتب دارد.

یعنی این حصه نماز که در حال نجاست مسجد است و امر به تطهیر مسجد التزام است.

و لذا باید گفت این مکلف علی تقدیر عصیان تطهیر مسجد مرخص در نماز است و این ترتب است. مرحوم آقای خویی می‌فرمایند وفاقاً با مرحوم کرکی که اینجا التزام نیست و نیاز به ترتب نداریم چون امر به مطلق و جامع فارق از کل قیود تعلق می‌گیرد و نه به حصص. یعنی امر به نماز، طلب مطلق نماز و جامع نماز است و جامع نماز هم مقدور برای مکلف است یعنی شرعاً هم تمکن از جامع دارد چون تمکن از انجام یک نماز که مستلزم حرام نباشد را دارد و برای مقدور بودن جامع لازم نیست تمام حصص جامع بدون محذور باشد. و وقتی امر به جامع تعلق گرفت انطباق جامع بر حصص قهری است.

و بنابراین آن حصه هم مأمور به است و تصحیح آن بر اساس اطلاق امر است و نیازی به ترتب ندارد و این عبارت دیگری از همان ترخیص حیثی است که ما علاوه بر ترکیب انضمامی که اینجا است در موارد ترکیب اتحادی هم ملتزم به آن شدیم.

مرحوم صدر سه توجیه برای حرف نائینی ذکر کرده‌اند یکی اینکه قدرت مدلول خطاب باشد و دیگری اینکه متوقف بر واجب معلق است و امر سومی که خودتان مراجعه کنید.

تنبيه هفتم: آنچه تاکنون گذشت بحث التزام بود یک قسم دیگری از التزام هست و آن التزام بین مکلفین است که قبلاً در ضمن مرجحات اشاره به آن شد.

مثلاً یک آب وجود دارد و چند مکلف محدث وجود دارند.

مرحوم آقای خوئی در بحث فقه این بحث را مطرح کرده‌اند. و حکم این است که هر کدام از مکلفین قدرت بر انجام تکلیفش را دارد او باید انجام بدهد، او چون توان دارد باید وظیفه‌اش را انجام بدهد و دیگران که قدرت ندارند باید وظیفه اضطراری را انجام دهد.

هذا تمام الکلام در بحث تراحم.

ما به مناسبت کلمه تراحم که در کلام آخوند آمده بود وارد بحث تراحم شدیم.

امر دهم: از مقدمات بحث اجتماع امر و نهی که مرتبط با ثمره بحث اجتماع امر و نهی است.

ثمره بحث اجتماع امر و نهی چیست؟ مرحوم آخوند گفته‌اند بحث از ثمره را باید به لحاظ امتثال و به لحاظ سقوط

امر بررسی کرد.

آیا نماز در مکان غضبی امر دارد؟ اگر امر ندارد آیا امر به نماز در مکان غضبی ساقط می‌شود؟

مرحوم آخوند فرموده است اگر قائل به جواز اجتماع امر و نهی شدیم قطعاً اتیان به صلاة مجمع شمول امر خواهد بود

و نهایت این است که مکلف معصیت هم کرده است و اگر قائل به امتناع اجتماع شدیم و در عین حال جانب امر را مقدم

کردیم باز هم امتثال محقق می‌شود و در این فرض عصیان هم نیست.

اما اگر ما قائل به امتناع اجتماع امر و نهی شدیم و تقدیم جانب نهی کردیم حکم چیست؟

آیا امتثال محقق می‌شود؟ آیا امر ساقط می‌شود؟

مرحوم آخوند اینجا تفصیل به چهار صورت می‌دهند:

«فرض اول: مکلف نماز در مکان غضبی انجام می‌دهد ولی مکلف توجه به غضبی بودن مکان ندارد.»

فرض اول: اینکه واجب توصلی باشد. مثل تطهیر ثوب و بدن. در این مورد با اینکه مکلف امر ندارد و نهی دارد ولی

امر ساقط می‌شود چون غرض حاصل است. پس امتثال نیست. مرحوم آخوند فرض کرده‌اند در توصلیات انجام عمل

است کیف اتفاق.

که ما همین را قبلاً اشکال کردیم.

فرض دوم: عمل عبادی باشد اگر مکلف غافل از حکم یا موضوع حرمت باشد مثلاً یا نداند اینجا غضبی است یا نداند

غضب حرام است در اینجا عمل صحیح است یعنی امتثال نیست ولی مجزی است چون غرض حاصل می‌شود. چون

مکلف باید عملی انجام دهد که صلاحیت تقرب داشته باشد و مکلف هم قصد قربت داشته باشد و هر جا این بود غرض

حاصل شده است و اینجا فرض این است که مکلف در جهلش قاصر است و لذا صلاحیت تقرب دارد.

و بعد گفته‌اند بلکه امتثال هم محقق می‌شود. امر شارع به نماز مفید به عدم غضب محل که نیست و مطلق است. عقل

تفاوتی بین این حصه از نماز در مکان غضبی و دیگر حصص نمی‌بیند. بله امر شارع شامل اینجا نمی‌شود از باب قصور

مقتضی بلکه از باب وجود مانع که امتناع اجتماع امر و نهی است ولی عقل تفاوتی اینجا نمی‌بیند. به عبارت دیگر مقتضی

امر وجود دارد یا امر اقتضائی وجود دارد و در تحقق امتثال فرقی بین امر فعلی و امر اقتضائی نیست.

اینکه اینجای فرقی نیست می‌تواند از باب راه‌های کشف ملاک باشد که گذشت.
والسلام.

.bbb جلسه ۱۰۳ / ۴۰۰ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۲/۱۸

گفتیم مرحوم آخوند چهار صورت در فرض قول به امتناع و تقدیم جانب نهی مطرح کردند:
گفتیم اگر عمل توصلی باشد ایشان می‌فرمایند صحیح است. چون غرض حاصل است. و اما اگر عمل عبادی باشد
اگر مکلف غافل از نهی است و غفلت او تقصیر نباشد بلکه قصوری باشد عمل صحیح و مجزی است بلکه امتثال است.
دو وجه برای این حرف ذکر می‌کنند اول حصول غرض و اینکه عقل تفاوتی بین این حصه و سایر حصص نمی‌بیند.
دوم وجود امر اقتضائی در مورد است.

و وجه سومی که مطرح می‌کنند وجود امر بالفعل است. این مبنا را ملتزم شویم که احکام تابع مصالح و مفاسد نفس
الامریه نیستند بلکه تابع ملاکات واصله هستند پس به هر مقدار ملاک واصل باشد حکم هم به همان اندازه است.
یعنی همان که در احکام عقلیه گفته می‌شود که حسن و قبح قابل وصول است. در احکام شرعیه هم گفته شود.
در این صورت در فرض امر بالفعل داریم چون نهی که واصل نشده است و لذا نهی در مقام نیست و مانعی از فعلیت
امر در این صورت نیست چون مانع از فعلیت نهی است و نهی که در اینجا نیست پس امر فعلی است.
ولکن مرحوم آخوند می‌فرمایند ما مبنا را قبول نداریم و احکام را تابع مصالح و مفاسد واقعیه می‌دانیم و گرنه به تصویب
منجر خواهد شد.

مرحوم آخوند این مطلب را که احکام عقلی تابع موصول هستند به خلاف احکام شرعیه هم اینجا مطرح کرده‌اند و هم
در بحث تجری فرموده‌اند.

و این حرف ایشان درست است. و احکام تابع وصول نیستند ولو تنجز منوط به وصول است.
بعد فرموده‌اند صحت عمل یا بر اساس ملاک است یا بر اساس امر اقتضائی و لذا مشهور با اینکه قائل به امتناع اجتماع
امر و نهی شده‌اند قائل به صحت عمل هستند و وجهش همین است.

و فرق باب اجتماع با باب تعارض روشن شد که در باب تعارض حکم به صحت نمی‌کنیم و آنجا ملاک وجود ندارد
تا به واسطه آن حکم به صحت کنیم.

تا اینجا دو صورت گذشت. اما صورت سوم جایی است که با فرض امتناع و تقدیم جانب نهی غافل است ولی غفلتی
که تقصیری است و در آن معذمه نیست.

و صورت چهارم جایی است که مکلف ملتفت به نهی باشد. که در این دو صورت عمل باطل است. چون نکات صحت
اینجا موجود نیست چون امر وجود ندارد و بر اساس ملاک هم نمی‌شود. در فرض التفاوت چون قصد قربت متمشی
نمی‌شود. و در صورت غفلت که مقصر است نمی‌شود چون فعل صلاحیت برای مقربیت ندارد ولو مکلف قصد تقرب کند.
در جایی که غفلت قصوری است ولو نهی در واقع هست اما چون واصل نیست مانع از محبوبیت نیست اما در اینجا نهی

به خاطر تقصیر واصل است و منجز است و لذا مانع از محبوبیت است.

والسلام

CCC. جلسه ۱۰۴ / ۴۰۱ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۲/۱۹

مرحوم آخوند فرمود شکی نیست در صحت عمل از باب امتثال با فرض اینکه قائل به جواز بشویم و فرقی بین تعبدی و توصلی نیست و مکلف علاوه بر امتثال امر معصیت هم کرده است.

محکی از مرحوم نائینی اشکال به آخوند است که در توصلیات این حرف صحیح است اما در تعبدیات حتی با جواز اجتماع عمل نه تنها امتثال نیست بلکه فاسد و باطل است و قابل تصحیح نیست نه به امر و نه به ملاک.

بیانی که از ایشان نقل شده است این است که بعد از جواز اجتماع ما محذور عقلی از ناحیه اجتماع دو حکم نداریم و لکن باید وجود امر فرض شود تا بگوییم با نهی اجتماع می‌کند و ما در مقام اثبات امر به عبادتی که حرام است نداریم. یعنی امر به نمازی که با حرام متحد است نداریم چون امر در عبادات و حتی عبادات تکلیف است و تکلیف باید متعلق به مقدور باشد و اشتراط قدرت مقتضای خود خطاب است و این قدرت هم قدرتی عقلی است و هم قدرت شرعی است و اگر متعلق امر حرام باشد یعنی مقدور نیست شرعاً و لذا امر به آن تعلق نمی‌گیرد.

پس متعلق امر مقید به مشروع بودن و جایز بودن است از باب اینکه قدرت مدلول خود خطاب است.

اگر این است پس در فرض اجتماع امر و نهی که حرمت عمل مفروض است دیگر امر به آن تعلق نمی‌گیرد از حیث اینکه متعلق در مکلف نیست ولو از باب اجتماع امر و نهی مشکلی ندارد چون قائل به جواز اجتماع شده‌ایم.

با ترتب هم نمی‌توان عمل را تصحیح کرد. یعنی چون امر مطلق نداریم با ترتب هم نمی‌تواند امر به نماز تعلق بگیرد چون شارع بگوید مکلفی که عصیان می‌کند و غضب می‌کند نماز بخواند چون ترکیب اتحادی است و لذا اگر عاصی مصلی باشد امر به او تحصیل حاصل است و اگر کار دیگری بکند تکلیف به ممتنع است. یعنی خود معصیت غضب را به فعل نماز است یا به فعل دیگری غیر از نماز است.

پس با امر قابل تصحیح نیست و با ملاک هم قابل تصحیح نیست به خاطر اینکه قبح فاعلی دارد چون اینجا فعل وحد است و عملی که مبعوض است صلاحیت برای مقربیت ندارد.

بله. اگر نهی مفعول عنه باشد و مورد التفاوت نباشد نماز صحیح است و ملاک دارد چون جهت غضب متنجز ندارد و لذا عمل مقرب است.

این کلام مرحوم نائینی اشکال دارد. مرحوم خوبی چهار اشکال به این کلام وارد کرده‌اند که به نظر ما مهم آنها دو تا است. اما اشکال اول اینکه ایشان فرموده‌اند امر به نماز چون با غضب است خطاب این فرد را شامل نمی‌شود چون غیر مقدور است. عرض ما این است که اگر مکلف مندوحه‌ای نداشته باشد حق با مرحوم نائینی است و امر شامل آن فرد نیست و چون مندوحه ندارد تمکن از طبیعی نماز ندارد و لذا امر به جامع هم تعلق نمی‌گیرد.

و لکن فرض ما در فرض مندوحه است و اجتماع امر و نهی را در اینجا فرض کرده‌ایم با این فرض مأمور به باید شرعاً

هم مقدور باشد و مأمور به در اینجا حصه نیست بلکه جامع افراد مأمور به است و طبیعی نماز مقدمه مکلف است و تطبیق در ضمن حرمت باعث نمی‌شود حرمت داخل در جهت امر بشود. فرض این است که اینجا تمکن از طبیعی نماز دارد و لذا امر هم دارد.

پس حتی با مبنای خود ایشان هم متعلق امر مباح و مقدور است.

و ثانیاً ایشان فرمود عمل با ملاک قابل تصحیح نیست عرض ما این است وقتی حیثیات متفاوت است و جهت بغض غیر از جهت حبّ است عمل قابل تقرب است.

مرحوم خوئی چهار اشکال کرده‌اند:

اولاً: متعلقات تکالیف مقید به قدرت نیست. به حسب مقام اثبات خطاب اطلاق دارد ولی عقل آن را مقید به موارد قدرت می‌کند. پس خطاب خودش اطلاق دارد و شامل فرد حرام هم می‌شود.

و مقرر اینجا به ایشان نسبت داده است که عقل در موارد عجز حکم به معذرت می‌کند با اطلاق حکم و این سر از خطابات قانونی در می‌آورد و این یقیناً مبنای مرحوم خوئی نیست. آنچه مقرر می‌گوید این است که ثبوتاً حکم اطلاق دارد ولیکن عاجز معذور است و آنچه آقای خوئی می‌گوید این است که در مقام اثبات دلیل اطلاق دارد و مقید به قدرت نیست نه اینکه حکم ثبوتاً در حق عاجز ثابت است.

و اینجا شما مقرر اشتباه کرده است.

و ثانیاً بر فرض که متعلق خطاب مقدور باشد و مقید داخلی باشد اینجا مکلف در فرض مندوحه تمن و قدرت بر متعلق دارد همان اشکالی که ما بیان کردیم.

و ثالثاً ترتب در بحث اجتماع جا دارد که ما قبول نداریم.

و رابعاً: امر به نماز در مکان غضبی شما گفتید شامل این مورد نیست اما ملاک چرا نباشد. شما که قبول دارید بحث اجتماع در موارد ترکیب انضمامی است پس لا محاله موجود به نماز غضبی باید دو وجود و دو ایجاد باشد. و اگر ترکیب اتحادی باشد که جواز اجتماع امر و نهی جا ندارد. و شما در موارد ترکیب انضمامی ترتب را جاری می‌دانید. پس مکلف به خاطر احداً ایجادین قصد قربت می‌کند. پس این فعل صلاحیت برای مقربیت دارد.

بنابراین این جا دو وجود در کنار همدیگرند.

این اشکال از مرحوم خوئی بعید است و کأنه ایشان حرف مرحوم نائینی را خلاف وجدان تصور کرده است.

اگر این باشد که دو وجود باشند لازم نیست با ملاک تصحیح کنید بلکه با امر تصحیح کنید.

آیا این از مرحوم نائینی صحیح است که نماز در مکان غضبی دو وجود است؟

این اشکال از آنجا نشأت گرفته است که مرحوم نائینی فرموده است نماز در مکان غضبی از موارد ترکیب انضمامی است. اما نه این انضمامی به این معنا.

مرحوم نائینی تفصیل بین تبادی و مشتقات دارند. مثلاً مصلی و غاصب که مشتق هستند و صلاة و غضب که مبادی

هستند تفاوت دارند. در مشتقات ترکیب اتحادی است و در مبادی، ترکیب انضمامی است. و چون در مشتقات ترکیب اتحادی است اجتماع امر و نهی در آن جایز نیست. ولی همین که ترکیب در آن اتحادی است در موارد مبادی ترکیب انضمامی است نه اینکه در خارج دو وجود است. ایشان تصریح دارد اینجا ولو ترکیب انضمامی است ولی یک وجود است. و دو وجود از موارد ترکیب نیست تا بگوئیم اتحادی است یا انضمامی است. اتحادی و انضمامی در یک وجود است. والسلام.

.ddd جلسه ۱۰۵ / ۴۰۲ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۲/۲۰

مرحوم خوئی به مرحوم نائینی اشکال کرده بودند و ما گفتیم اشکال مرحوم خوئی بر اساس نسبت حرفی به مرحوم نائینی است که صحیح نیست. منظور نائینی از ترکیب انضمامی: دو وجود عینی نیست بلکه مراد ایشان از ترکیب انضمامی با وحدت وجود خارجی و عینی منافات ندارد بلکه اصلاً یک وجود عینی و حقیقی است که دو عنوان دارد. توضیح مطلب:

دو عنوانی که مجمع دو حکم است در موارد مبادی است نه در مشتقات. عناوین دو قسمند. یا مشتقات هستند مثل اسم فاعل و مفعول و یا از مصادر و مبادی هستند. موارد مشتقات از بحث اجتماع امر و نهی خارج است و داخل در بحث تعارض است در اکرم العالم و لا تکرم الفاسق. در عالم فاسق متعارضند و بحث اجتماع جاری نیست. در مبادی تفصیل هست قسمی از مبادی مقولی اند یعنی وجود حقیقی دارند مثل فسق و عدالت. این قسم از مبادی با یکدیگر قابل ترکیب نیستند تا وارد بحث اجتماع شود. و قسمی از مبادی از افعال اختیاری هستند. منظور از امور اعتباری هستند. مثلاً نماز و غضب دو وجود مقولی نیستند و لذا می تواند وجود واحد هم نماز باشد و هم غضب باشد. مقوله واحد نماز باشد و هم غضب باشد. جایی که مبادی از قبیل افعال اختیاری باشند (فعل به اصطلاح فقیه نه مقوله فلسفی) بحث اجتماع امر و نهی جاری است. در مقدمه دیگر می فرمایند:

دو عنوان گاهی در خارج قابل اشاره به حسیه است به اشاره متمایز از دیگری. اینجا بحث اجتماع امر و نهی نیست. و اینجا اصلاً ترکیب نیست. و فرقی هم ندارد که تلازم در وجود داشته باشد یا اتفاقاً با هم جمع شده باشند. مثل استقبال قبله و استدبار جدی.

و گاهی دو وجود قابلیت اشاره متمایز ندارند. بلکه در خارج یک وجود حقیقت است ولی دو عنوان داد که این یا در مشتقات است و گاهی در مبادی است.

و این قسم که متمایز نیستند در مشتقات از محل نزاع خارج است و دو حکم در موردش تعارض پیدا می‌کند چون ترکیب اتحادی است. ولی در مبادی مثل غضب و نماز ترکیب انضمامی است یعنی یک وجود است ولی ترکیب انضمامی است.

پس مراد از ترکیب انضمامی دو وجود نیست بلکه یک وجود است.

سؤال از فرق بین این موارد است. ایشان می‌فرمایند مثل نماز و غضب دو حقیقتند و به شرط الاولی مصلی و غاصب و حقیقتی هستند که لا بشرطند. لا بشرط در مقام حمل. یعنی صحیح است بگوئیم العالم فاسق یا المصلی غاصب. و همین‌طور عکس آنها صحیح است.

پس این دو عنوان نسبت به حمل بر دیگری لا شرطند.

به خلاف نماز و غضب که قابلیت حمل بر یکدیگر ندارند. در عالم و فاسق یک عالی وجود دارد که فاسق نیست و فاسقی وجود دارد که عالم نیست و عالم فاسق هم هست. آیا همان ذاتی که در عالم غیر فاسق هست در عالم فاسق هم هست. نه یک ذات نیستند و غیر از هم هستند. سه ذات متمایز از هم هست و ذاتی که عالم است با علم یکی است و این غیر از ذات موجود در عالم فاسق است. اما در مبادی این‌گونه نیست. همان ذاتی که نماز است همان ذات غضب است. یعنی ذات اینجا مقوم نیست. ذات مقوم نماز با ذات مقوم غضب ربطی به یکدیگر ندارند. یعنی نماز به آن ذات سرایت نمی‌کند تا حکم هم به آن سرایت کند. یعنی حکم به ذات تجاوز نمی‌کند و بر عنوان باقی می‌ماند. حکم روی عنوان می‌رود. و عنوان مباین عنوان دیگر است عنوان نماز غیر از عنوان غضب است.

اما در مشتقات عنوان فاسق عین عنوان عالم است و ذات یکی است.

پس چون غضب و نماز بر یکدیگر حمل نمی‌شوند ترکیب انضمامی است و مصلی و غاصب بر یکدیگر حمل می‌شوند و ترکیب اتحادی است.

در این صورت اشکال مرحوم خوبی به مرحوم نائینی وارد نیست. ایشان فرض کرده است ترکیب انضمامی یعنی تعدد ایجاد وجود خارجی در حالی که مرحوم نائینی تصریح کرد به خروج این موارد از محل بحث اجتماع. والسلام.

eee. جلسه ۱۰۶ / ۴۰۳ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۲/۲۱

حاصل کلام مرحوم نائینی این شد: در مبادی که افعال اختیاری‌اند در مقابل مبادی که از مقولات هستند ترکیب انضمامی است به خلاف مشتقات که ترکیب آنها اتحادی است یعنی بین مصلی و غاصب ترکیب اتحادی است ولی بین غضب و صلاً ترکیب انضمامی است.

موارد از ترکیب اتحادی یعنی هر کدام قابل حمل بر دیگری است و صحت و لا بشرط بودن از حیث حمل یعنی ذات واحدی فرض شود و عناوین همه بر آن ذات عرضه شوند و حیثیات تعلیلیه هستند که باعث تغییر در ذات نمی‌شوند به خلاف نماز و غضب.

در نماز و غضب حمل هر کدام بر دیگری جایز نیست و لذا حکم نماز از آن تعدی نمی‌کند و به غضب سرایت نمی‌کند و اگر سرایت می‌کرد اجتماع دو حکم در واحد پیش می‌آید.

نماز و غضب به شرط لا از حمل بر یکدیگرند و لذا ذات نماز در مکان مباح و غضبی تبدل پیدا نمی‌کند به خلاف مشتقات که ذات عالم عادل غیر از ذات عالم فاسق است.

پس نماز و غضب از تمام جهات تباین با یکدیگر دارند.

ان قلت: حقیقتی که غضب بر آن منطبق است نماز هم بر همان منطبق است. پس وجود قابل انطباق نیستند. اگر دو مقوله بر یک وجود انطباق پیدا کند یعنی دو ماهیت در یک وجود جمع شوند.

اینجا مرحوم نائینی قیاس می‌کند اعتباریات را به امور عینه. همان‌طور که در امور عینه ممکن نبود دو مقوله بر یک وجود انطباق پیدا کند در اعتباریات هم نمی‌شود بر یک ماهیت و ذات واحده جمع شوند. و لذا نماز و غضب جنس مشترک ندارند ولی چون اعتباری‌اند در وجود جمع می‌شوند و یک وجود دارند ولی در ماهیت متفاوتند و حکم بر روی ماهیت رفته است و لذا احکام به یکدیگر سرایت نمی‌کنند تا اجتماع در واحد پیش بیاید.

برگشت این حرف به این است که احکام حیثی است. یعنی حکم نماز بر حیث نماز است و سرایت به دیگری نمی‌کند. این توجیه معقولی غیر از حیثی بودن احکام ندارد.

پس اشکال چهارم به مرحوم نائینی وارد نیست. و اشکالات از مرحوم نائینی مندفع است. بعد مرحوم آخوند فرموده است اگر قائل به امتناع شویم و جانب نهی را ترجیح بدهیم مکلف غافل قاصر عملش صحیح است از باب ملاک و بلکه امتثال صحیح است.

مرحوم خوبی به اینکه با ملاک صحیح باشد چهار اشکال کرده‌اند.

اول: بحث اجتماع امر و نهی ربطی به ملاک ندارد و ملاکی که مورد اختلاف عدلیه و اشاره است ربطی به باب اجتماع ندارد.

جواب این اشکال قبلاً گذشت و منظور از ملاک مصلحت و مفسده نیست.

دوم: از کجا کشف ملاک می‌کنید. وقتی امر نبود ملاکی کاشف ندارد.

این اشکال صحیح است و ما نیز قبول داریم.

سوم: بر فرض که ملاک فرض شد ولی مفسده هم بود و چون تقدیم جانب نهی بود مصلحت مغلوب است و ملاک مغلوب نمی‌تواند مبنای صحت قرار گیرد.

جواب این است که ملاک به لحاظ فعلیت و حکم فعلی مغلوب است نه در ملاک و اقتضاء. و لذا گفتیم ملاک در نماز غضبی به همان اندازه ملاک در نماز مکان مباح است. و فرض ما جایی است که هر دو ملاک تماماً در مجمع وجود دارد نه اینکه یکی ملاک ناقص باشد.

چهارم: اینجا خلط کرده‌اید. در وجه سوم گفتید احکام شرعی تابع ملاکات واصله است. و این خلط بین احکام شرعی

و احکام عقلیه است. احکام شرعیه تابع مصالح نفس الامریه است. خود مرحوم آخوند این جواب را داد و گفت احکام تابع مصالح نفس الامریه است و لذا با این وجه نمی توان گفت عمل امثال است.

مطلب باقی مانده در کلام آخوند این است که ایشان تفصیل بین توصلیات و تعبدیات دارد و گفت در توصلیات حتی اگر قائل به امتناع اجتماع شدیم امر ساقط می شود محصول الغرض.

اشکال ما به مرحوم آخوند این است که در توصلیات چرا امر ساقط باشد؟ فرض این است که ما دلیل دیگری نداریم و فقط امر داریم. تفاوت تعبدی و توصلی این است که قصد قربت در تعبدیات لازم است و در توصلیات لازم نیست اما در هر دو باید متعلق امر را اتیان کرد به نحوی که اگر می خواست قصد قربت کند از او متمشی شود و جایی که امر نیست از کجا می دانیم متعلق امر را اتیان کرده است تا امر ساقط باشد.

اشتباه از باب طهارت و نجاست نشأت گرفته است که دیده اند فعل که حاصل شد غرض حاصل است و امر ساقط است.

ولی ما در آنجا دلیل خاص داریم و سقوط امر هم به خاطر انتفای موضوع است نه به خاطر حصول غرض.

این تمام کلام در مقدمات بحث اجتماع امر و نهی. و اما اصل بحث:

آخوند گفته اند حق امتناع است و برای اثبات ۴ مقدمه ذکر می کنند:

۱. بین احکام تضاد است. ۲. تعدد عنوان موجب تعدد معنون نمی شود. ۳. حکم از عنوان به خارج سرایت می کند و عناوین مرآت خارج است. ۴. وجود واحد متحمل بیشتر از یک ماهیت نیست و وجود واحد ماهیت واحد دارد. پس اجتماع امر و نهی محال است.
- والسلام.

fff. جلسه ۱۰۷ / ۴۰۴ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۲/۲۲

اجتماع امر و نهی در حقیقت در مورد واحد نداریم بلکه اجتماع نهی و ترخیص در تطبیق واجب داریم غصب حرام است و رخصت در تطبیق نماز در آن مورد داریم.

منظور از اجتماع امر و نهی این است نه اینکه منظور امر عینی و هی عینی باشد. این را کسی ادعا نمی کند.

پس بحث این است که آیا اجتماع حرمت یا ترخیص در اجتماع ممکن است یا نه؟

و مما شاتاً با شهور عنوان کردیم اجتماع امر و نهی و الا امر به این حصه تعلق نمی گیرد. و ما ادعا می کنیم جواز اجتماع نهی و ترخیص در تطبیق واجب و این محذوری ندارد و مقتضی که امکان است ثابت است.

محاذیر اجتماع حرمت با ترخیص واجب سه امر است:

۱. محذوری که مرحوم نائینی قبلاً عنوان کرد و آن تعلق امر بما هو غیر مقدور شرعاً است. و جواب این گذشت.

۲. قصد قربت به حرام ممکن نیست و چیزی که حرمتش پذیرفته باشد مکلف نمی تواند قصد قربت کند.

این محذور اولاً مخصوص تعبدیات است و ثانیاً اگر ما اجتماع را جایز دانستیم قصد امر و تقرب مشکلی ندارد.

۳. کلام مرحوم آخوند. ما در اصول بحث از امکان اجتماع می‌کنیم، در بحث ترتب گذشت اگر امکان ترتب را پذیرفتیم واقع هم خواهد بود چون اطلاق دارند ادله و فقط مانع هست و لذا اگر مانع مرتفع شد ترتب واقع خواهد بود. این بحث در اجتماع امر و نهی هم هست یعنی اگر امکان را پذیرفتیم واقع است چون ادله دارند و اگر جایی اطلاق نباشد گفتیم داخل در بحث اجتماع نیست. و لذا وقتی اطلاق امر و نهی نیست به مجمع مفروض شد و ما قائل به امکان شدیم لا محاله واقع هم خواهد بود.

عمده محذور جواز اجتماع کلام آخوند است. ایشان به چهار مقدمه متوسل شده‌اند.

مقدمه اول این است که بین احکام تضاد است. معقول نیست شیء واحد محکوم به دو حکم متضاد باشد. یعنی شیء هم الزام به فعل داشته باشد و هم الزام به ترک داشته باشد.

مقدمه دوم: غرض از تعلق تکالیف به عناوین واقعیات خارجی است یعنی اگر به عنوان نماز تعلق گرفته است، عنوان موضوعیت ندارد بلکه آنچه به حمل شایع و در خارج نماز است و واقعیات خارجی مطلوب به امر است و همین طور در طرف نهی.

امر و نهی به ایجاد تعلق می‌گیرد که ظرف امتثال است و وجود ظرف سقوط است.

مقدمه سوم: تعدد عناوین موجب تعدد واقعیت خارجی نمی‌شود. اینکه یک فعل عنوان نماز و غضب دارد باعث نمی‌شود فعل متعبد شود.

اگر عنوان واقعی باشد تعدد آن موجب تعدد معنون خواهد بود و اگر عنوان اعتباری باشد تعددش موجب تعبد خارج نمی‌شود. و لذا در باری تعالی با وجود عناوین متعدد یک وجود بیشتر نیست.

مقدمه چهارم: وجود واحد ماهیت واحد دارد. و معقول نیست وجود واحد ماهیات متعدد داشته باشد. چون لازمه‌اش انطباق ماهیات متباین بر یکدیگر است.

پس فرقی نیست در این مسئله بین تعلق احکام به ماهیت یا وجود یعنی فرقی نیست قائل به اصالة الوجوب باشیم یا اصالة الماهية را بپذیریم. در قبال صاحب فصول که بحث را مبتنی می‌داند و می‌گوید اگر اصالة الوجود را پذیرفتیم اجتماع امر و نهی در واحد پیش می‌آید و اگر اصالة الماهية را پذیرفتیم ماهیات متعددنند پس اجتماع امر و نهی نمی‌شود. بعد از این مقدمات می‌فرمایند: نماز در مکان غضبی نمی‌تواند مورد امر و نهی باشد چون اینها یک وجودند و یک ماهیت هم دارد و حکم هم بر روی واقعیت خارجی رفته است و تعدد عنوان موجب تعدد واقعیت خارجی نمی‌شود پس امر و نهی در واحد جمع می‌شود و بین احکام تضاد است و در واحد محال است جمع شوند.

با مرحوم آخوند باید در دو مرحله بحث کنیم:

۱. بر فرض پذیرفتن مقدمات آخوند آیا نتیجه امتناع است؟

۲. آیا این مقدمات تمام است یا نه؟

ما اگر این مقدمات را هم بپذیریم اما نتیجه آنها امتناع اجتماع نیست چون بحث ما در اجتماع امر و نهی نیست بلکه

بحث در اجتماع حرمت و ترخیص در تطبیق است و نتیجه این مقدمات امتناع اجتماع حرام و ترخیص نیست بلکه امتناع حرمت و وجوب است.

پس ممکن است این مقدمات را بپذیریم و نتیجه امتناع نباشد. بله اگر گفتند ترخیص فعلی است باز هم امتناع خواهد بود. اما می‌توانیم بگوئیم ترخیص حیثی است و با وجود تمامیت مقدمات نتیجه امتناع نباشد. والسلام.

.ggg جلسه ۱۰۸ / ۴۰۵ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۲/۲۸

دلیل مرحوم آخوند بر امتناع اجتماع امر و نهی بیان شد که از چهار مقدمه تشکیل می‌شد و گفتیم حتی بر فرض تمامیت این مقدمات دلیل آخوند منتج نیست.

مقدمه اول این بود که بین احکام تضاد وجود دارد و احکام در موضوع واحد قابل اجتماع نیستند. بین همه احکام تضاد هست یعنی بین وجوب و استحباب هم تضاد است و همین‌طور بین حرمت و کراهت هم تراحم است.

این مقدمه صحیح نیست. یک اشکال ما به این کلام عرض می‌کنیم این است که تضاد بین احکام را اگر بپذیریم ولیکن آنچه در بحث اجتماع امر و نهی مطرح می‌شود محذوری نیست و تضادی بین دو حکم نیست.

یعنی اگر قبول کردیم شیء واحد نمی‌شود هم امر داشته باشد و هم نهی باشد ولی در بحث اجتماع امر و نهی نداریم بلکه اجتماع نهی و رخصت در تطبیق در واحد است. امر به جامع تعلق گرفته است نه به این حصه خاص بلکه در این همه نهی و ترخیص در تطبیق مأمور به است.

این ترخیص اباحه است ولی نه اباحه فعلی بلکه اباحه حیثی است. یعنی قائل به جواز اجتماع می‌گوید این فعل حرام است و در عین حال ترخیص در تطبیق دارد.

دقیقاً مانند تراحم در واجبات موسعه و مضیقه که ما گفتیم احتیاج به ترتب ندارد و صحیح است. بنابراین حتی اگر این مقدمه تمام باشد ربطی به محل بحث که اجتماع امر و نهی است ندارد. والسلام.

.hhh جلسه ۱۰۹ / ۴۰۶ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۲/۲۹

بحث در تضاد بین احکام بود. مرحوم روحانی بحث را از اینجا آغاز کرده است که مراحل حکم را بیان کنیم تا ببینیم تضاد در کدام مرحله است.

یک مرحله تبدی و مصالح و مفاسد است و در اینجا بین عدلیه و اشعریه اختلاف است. اینها در حقیقت مراحل حکم نیست بلکه مبادی حکم است ولی این مهم نیست. آیا در این مرحله تضاد است؟

مرحله دوم اراده و کراهت است. یعنی همان چیزی که اگر حاکم خودش مباشرت داشته به واسطه کراهت یا اراده از او شکل می‌گیرد. منظور از اراده و کراهت ملائمت و مناظره با طبع نیست ... بلکه اراده چیزی است که متتبع انجام فعل است و کراهت متتبع ترک فعل است.

مرحله سوم انشاء است.

و مرحله چهارم مرحله فعلیت است که بعد از تحقق موضوع حکم و وصول به مکلف حکم فعلی می‌شود و مکلف معذور در ترک نیست.

آیا بین احکام در رتبه مصالح و مفسد تضاد است؟ ایشان ابتدا فرمودند بین مبادی که امور وقایع و عینی هستند تضاد حقیقی است. و بعد فرموده‌اند وجدان حاکم است به این که شیء واحد می‌تواند دارای مصلحت و مفسده باشد. و لذا تضادی بین مصالح و مفسد نیست. و بعد فرموده‌اند بین مصالح و مفسد تضاد حقیقی است و در شیء واحد جمع نمی‌شوند. و این تضاد حقیقی منشأ تضاد بین احکام است.

منظور از مصالح، صرف مصلحت نیست بلکه مصلحت مستدعی جعل وجوب یا استحباب است و منظور از مفسده آن است که مستدعی جعل حرمت و یا کراهت است.

و بعد از کسر و انکسار بالاخره یا این عمل مصلحت مستدعی وجوب دارد و یا مفسده مستدعی حرمت دارد و معقول نیست هم دارای مصلحت مستدعی وجوب باشد و هم مفسده مستدعی حرمت باشد.

این کلام ایشان ناشی از غفلت است. بین مصلحت مستدعی حکم بالفعل و مفسده مستدعی حکم بالفعل و بین مصلحت مستدعی حکم از حیثی و مفسده مستدعی حکم از حیثی خلط شده است.

بین مصلحت مستدعی حکم بالفعل و مفسده مستدعی حکم بالفعل جمع نمی‌شود ولی این منظور در باب اجتماع نیست. بلکه منظور در اینجا مستدعی حکم از حیثی است و همین‌طور مفسده مستدعی حکم از حیثی است. و در اینجا تضادی ندارد حکم از حیثی منع از اقدام است و از حیث دیگر بعث به اقدام است.

محل بحث در اجتماع، مصلحت حیثی و مفسده تحریم است. یعنی نماز در مکان غصبی مصلحت نماز را به طور کامل دارد به نحوی که تفاوتی بین این حصه و سائر حصص نیست.

و بین این دو تضاد نیست. یعنی بین وجوب بدلی و حرمت شمولی به لحاظ مبادی آنها تنافی و تضاد وجود ندارد و این وجدانی است.

و بحث اجتماع را حتی اشعریه قائلند و مصالح و مفسد ربطی به بحث اجتماع ندارد. مصلحت و مفسده مقوم حکم نیست بلکه مصحح حکم از حکم است و لذا از غیر حکم، حکم بدون مصلحت و مفسده صادر می‌شود. و لذا وجهی ندارد بحث مصالح و مفسد را در اینجا مطرح کرد.

مرحله دوم که مرحله اراده و کراهت است. مرحوم اصفهانی اینجا و در بحث مقدمه واجب این بحث را دنبال کرده‌اند. محصل مجموع کلمات ایشان در دو مقام این است که بین احکام ولو مشهور تضاد قائل شده‌اند ولی صحیح نیست و بین احکام تضادی به معنای اصطلاحی وجود ندارد. تضاد عبارت است از وصفی که برای حالات عینی و خارجی امور عینی و خارجی تصور می‌شود. یعنی همه حالات امور عینی است و هم معروض آنها امور عینی است.

در احکام تضادی نیست یا به خاطر اینکه احکام امور عینی نیستند. بلکه اعتباری‌اند و اگر هم عینی باشند عارض بر

یک امر اعتباری‌اند نه عارض بر امر عینی.

توضیح اینکه یا منظور از وجوب و حرمت بعث و زجر اعتباری است که از آن تعبیر به امر و نهی می‌شود و یا منظور از حکم اراده و کراهتی است که در نفس مولی شکل می‌گیرد.

اگر بعث و زجر اعتباری باشد تضادی بین آنها نخواهد بود. چون اعتباری‌اند نه از امور عینی. بعث و زجر مؤلف است کیف مسموع که همان امر و نهی منشأ است یعنی الفاظی که از متکلم خارج می‌شود و آن صورت است. که البته این بیشتر به آن است که انشاء با آن محقق می‌شود ولو اشاره باشد.

و مؤلف از قصد ثبوت معناست و لذا ممکن است از نائم این الفاظ صادر شود ولی حکم و بعث و زجر نیست.

در این دو تا که تضادی وجود ندارد کسانی که مدعی تضادند مجمع را فعل می‌دانند و این دو قائم به فعل نیستند بلکه قائم به حاکم و معتبر هستند.

و بعث و زجر یک امر دیگر هم دارد و مؤلف از چیزی دیگر است و آن طرف اضافه آن است مثلاً بعث به نماز و زجر از غضب است.

مرحوم اصفهانی فرموده‌اند فعل خارجی که طرف حکم شارع نیست و آن فعل خارجی که متعلق حکم شرعی نیست. زیرا حکم بود و متعلق نبود و حکم هست و متعلق شکل نمی‌گیرد مثل عصات پس فعل خارجی متعلق حکم نیست و اجتماع ضدین در آن پیش نمی‌آید. و اگر وجود عنوانی و تصویری فعل مکلف متعلق حکم باشد گفته می‌شود آن صورت نمی‌تواند متعلق بعث و زجر باشد. جواب این است که نه اشکالی ندارد و بر صورت فعل مکلف بعث و زجر حاصل شود. بله. در آن واحد نمی‌تواند اما در آفات مختلف مانعی ندارد و لذا در نسخ هم همین است.

اگر تضاد باشد دیگر حکم و غیر حکم ندارد و اگر تضاد باشد معنا ندارد با تصورات متعدد بتواند حکم متعدد بکند. ولی می‌شود اینجا چون صورت ذهنیه که شخصی نیست و در هر بار تصور می‌تواند یک حکم را تصور کند.

مرحوم اصفهانی در بحث مقدمه واجب این را تصریح کرده است. بنابراین اگر حکم عبارت از بعث و زجر باشد، بین بعث و زجر تضادی نیست.

و اگر مراد اراده و کراهت باشد که از امور عینی هستند باز هم تضاد نیست. بین اراده و کراهت نه از حیث موضوع که نفس مولی است تضاد است و نه به لحاظ متعلق تنافی دارند.

از حیث نفس مولی تضاد نیست. نفس بسیط است و نفس بسیط می‌تواند متحمل چند اراده یا اراده و کراهت باشد. اما اگر گفته شود می‌تواند متحمل اراده و کراهت به اشیاء مختلف باشد اما نمی‌تواند متحمل اراده و کراهت نسبت به شیء واحد باشد. ایشان فرموده است پس تضاد بین اراده و کراهت نیست. چه اگر تضاد بود دیگر نمی‌شد اراده و کراهت نسبت به اشیاء مختلف هم باشد پس تضاد باید از ناحیه دیگر باشد. اگر به لحاظ متعلق که فعل مکلف است باشد. فعل مکلف و فعل خارجی که نمی‌تواند متعلق اراده و کراهت باشد چه حکم بود و اینها نبود و هست و نخواهد بود مثل عصات و فعل خارجی ظرف سقط حکم است.

و ایشان هیچ اشاره‌ای به اینکه متعلق صورت و وجود عنوانی باشد نکرده‌اند. ایشان در بحث مقدمه واجب فرموده‌اند بین احکام تنافی هست. اما نه به نکته تضاد بلکه به نکته دیگر است. آن نکته این است که اجتماع دو حکم لازمه‌اش حدوث معلول بدون علت است. آن نکته این است که اجتماع دو حکم لازمه‌اش حدوث معلول بدون علت است. چرا که اراده و کراهت مولی نسبت به فعل مکلف نسبت علت به معلول است. یعنی نسبت اراده بر فعل خود بر فعل خود است.

و نسبت دواعی و اغراض بر اراده و کراهت هم نسبت علت به معلول است یعنی اغراض و دواعی علت اراده و کراهت است.

پس نمی‌تواند در نفس مولی اراده و کراهت باشد و حتی غرض واحد است. غرض مولی یا انجام گرفتن است اراده می‌کند یا انجام نگرگرفتن است اراده نمی‌کند. پس اگر بخواهد با وجود غرض واحد هم اراده باشد هم کراهت یعنی معلول بون علت باشد.

یعنی در حقیقت ایشان بین اغراض تضاد را تصور کرده است.

اینحرف ایشان متین است گرچه ایشان تصریح به این مطلب نکرده‌اند ولی در اصل ادعای ایشان اشکال است که خواهد آمد. ان شاء الله.
والسلام.

iii. جلسه ۱۱۰ / ۴۰۷ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۳/۱

مرحوم آخوند چهار مقدمه مطرح کرد که مقدمه اول تضاد بین احکام است. مرحوم اصفهانی در این مقدمه اشکال کردند.

عرض ما به مرحوم اصفهانی این است که شما چه احکام را بعث و زجر اعتباری بدانید یا اراده و کراهت حقیقی در هر حال تضاد بین آنها معنا دارد.

اگر احکام را بعث و زجر بدانیم که یک کیف مسموع است و متکی بر کیف نفسانی باشد ایشان فرمود تضاد معنا ندارد. چون تضاد در امور عینی و حقیقی است نه بین امور اعتباری. و لذا احکام مختلف را می‌توان بر فعل واحد حمل کرد و لذا دو مولی می‌توانند دو حکم مختلف را بر فعل واحد حمل کنند.

غرض ما این است که احکام امور اعتباری‌اند و متعلق آنها هم تصورات از فعل مکلف است ولی حکم علاوه بر اینها به داعی مولی بر حکم نیز وابسته است. اگر داعی مولی انبعاث باشد می‌گوید وجوب را اعتبار کرده است و اگر زجر باشد تحریم را انشاء می‌کند و حتماً اعتبار و انشاء مولی خالی از داعی نیست.

اگر به داعی انبعاث باشد وجوب است و اگر به دواعی دیگر باشد وجوب نیست و اگر به داعی زجر باشد حرمت است و اگر به دواعی دیگر باشد حرمت نخواهد بود. در جایی که مولی انبعاث می‌کند و داعی انبعاث دارد با حفظ این داعی معنا ندارد داعی زجر هم داشته باشد و از آن فعل نهی کند.

اجتماع دو داعی در نفس مولی مجمع دو ضد است. این دو داعی قابل جمع نیست نه به ملاکی که خود ایشان بعداً فرمودند بلکه به نفس ملاک تضاد قابل جمع نیستند.

بله. اجتماع دو انشاء و لفظ معنای آنها مشکلی ندارد ولی این‌ها که وجوب و حرمت نیستند و اشتباه ناشی از همین است که خلط شده برای ایشان بین وجوب و حرمت و بین انشاء.

و ایشان گفت اگر منظور از حکم اراده و کراهت نفسانی باشد یعنی همان چه که متتابع انجام و ترک فعل است اگر به کار خودش تعلق بگیرد.

کلام این است که این دو امر حقیقی که در پس آن داعی و غرض هست، و به عنوان و صورت فعل خارجی تعلق می‌گیرد و معقول نیست اراده و کراهت با غرض متضاد یعنی هم بخواهد وقوع فعل را و هم بخواهد عدم وقوع فعل را. آیا اگر فعل خودش بود معنا داشت اراده تکوینی نسبت به انجام و عدم انجام فعل واحد داشته باشد.

پس در هر حال بین احکام تضاد هست و ایشان غفلت کرده است و فکر کرده مشهور می‌گویند بین دو انشاء تضاد است و این را رد کرده است در حالی که انشاء وجوب و حرمت نیست.

و ایشان در نهایت قائل به امتناع اجتماع احکام و تنافی بین آنها شد به خاطر اینکه مستلزم وجود معلول بدون علت است. و این حرف تمام است ولی منافات با تضاد ندارد و بلکه در حقیقت ایشان هم تضاد را در دواعی پذیرفته است. و البته تضاد بین احکام منافات با حرف ما ندارد چرا که بین ترخیص در تطبیق و امر تضادی نیست و مشکلی ندارد. والسلام.

زز. جلسه ۱۱۱ / ۴۰۸ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۳/۲

ما گفتیم احکام را چه عبارت از بعث و زجر بدانیم یا اراده و کراهت، داعی خواهد داشت و اعتباری بودن حکم منافات ندارد که اغراض و دواعی آن متضاد باشند. و بین اغراض تنافی است به تضاد اصطلاحی.

مرحوم اصفهانی با وجود انکار تضاد بین احکام، تنافی بین آنها را پذیرفته است و قبلاً ذکر کردیم که جمع دو تکلیف مستلزم تحقق معلول بدون علت است.

و البته ایشان در جایی که وجوب و حرمت ناشی از دو غرض باشد سکوت کرده‌اند و حرفی در موردش نزدند هر چند ما تضاد را جاری می‌دانستیم.

بیان سوم را مرحوم آقای خویی دارند. که تضاد بین احکام را نپذیرفته‌اند و گفته‌اند تضاد در اعتباریات جا ندارد و تضاد مربوط به امور تکوینی است.

ولی بین احکام تضاد است یا به لحاظ مبادی که مصالح و مفاسد است ایشان می‌گویند درست است که حکم اعتباری است اما ناشی از مصلحت و مفسده‌ای است طبق نظر عدلیه و مصالح و مفاسد اعتباری نیستند بلکه واقعی و عینی هستند و بین مصلحت و مفسده تضاد است.

و همین‌طور تضاد و احکام به لحاظ هدف و غرض است. هدف از حکم امتثال است و بین اینکه این دو هدف و غرض

نسبت به مولی باشد تضاد خواهد بود. چون مکلف توان جمع بین آن دو هدف ندارد. پس تضاد در مرحله امتثال است. و لذا ایشان نیز تنافی بین احکام را پذیرفته است هر چند تضاد را نفی کرده است. فرمایش ایشان با کلام ما منافاتی ندارد.

این کلام ایشان هم صحیح است پس در حقیقت احکام از سه ناحیه متضادند یکی دواعی مولی و یکی مصلحت و مفسده و دیگری در مقام امتثال مکلف است.

مقدمه دوم این بود که احکام مولی تعلق به عناوین گرفته است اما عنوان از این جهت که مرآة خارج است نه عنوان بما هو هو. و چون خود وجود نمی‌توان متعلق باشد چون تحصیل حاصل است به ایجاد مولی توجیه کردند.

پس وقتی فعل خارجی تعلق احکام است بنابراین اجتماع دو حکم ممکن نیست.

قبلاً در ضمن بحث طبیعی و فرد اشکالات این مبنا را بیان کردیم و گفتیم تفاوت وجود ایجاد اعتباری است.

و ما گفتیم خود وجود می‌تواند متعلق حکم باشد به این صورت که وجود خارجی نیست بلکه به تصور وجود و اینکه با وجود خارجی تکلیف ساقط می‌شود به خاطر حصول غرض است.

کلام ما این است که بر فرض کسی قائل شود متعلق حکم عنوان است بما هو عنوان و لکن غرض مولی از تحقق عناوین وجود خارجی است و غرض و داعی مولی وجود خارجی است و نمی‌شود دو حکم متضاد را روی یک وجود ولو متعلق حکم نهی و امر باشد.

و لذا صحیح کلام ایشان منوط به تطبیق احکام بر واقعیات نیست و در حقیقت برای رسیدن به امتناع نیاز به این مقدمه ندارد و حتی اگر حکم روی عنوان رفته باشد باز هم خارجی مراد مقصود است.

مقدمه سوم که ایشان ذکر کرده است این بود که تعدد عنوان موجب تعدد معنوی در خارج نمی‌شود و لازمه دو عنوان دو وجود مستقل نیست و شاهد آن این است که در خداوند با اینکه عناوین متعدد دارد اما یک وجود واحد بسیط است. مرحوم اصفهانی این مقدمه را ذکر کرده‌اند و گفته‌اند بعضی اوقات تعدد عنوان باعث تعدد معنوی است مثلاً علت و معلول و گاهی نیست مثل ذات باری تعالی.

عناوینی که از مقام ذات منتزع است تعدد آنها موجب تعدد معنوی نیست اما عناوینی که خارج از ذات باشد تعددش موجب تعدد خواهد بود.

مرحوم روحانی می‌گوید اصلاً کسی نگفته است تعدد عنوان موجب تعدد معنوی است و با این نخواستند اجتماع را توجیه کنند.

و ما نفهمیدیم آخوند چرا این حرف را زده است کسانی که قائل به جواز اجتماعند نمی‌گویند وجود خارجی متعدد است.

بحث باید در دو مقام باشد یک بحث صغروی است و یک بحث کبروی است. بحث کبروی این است که با فرض وحدت وجود عینی: تعدد حیثیات باعث صحت تعلق احکام متعدد می‌شود یا نه.

و بحث صغروی است که آیا تعدد عنوان موجب تعدد ذات می‌شود یا نمی‌شود؟
خلاصه ما وجه این مقدمه را نفهمیدیم و قائلین به جواز ادعای تعدد وجود خارجی را ندارند.
والسلام.

.kkk جلسه ۱۱۲ / ۴۰۹ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۳/۳

بحث در مقدمه سوم مرحوم آخوند بود. و گفتیم این مقدمه هیچ دخلی در امتناع و نتیجه ندارد. چون هیچ‌کس از قائلین به اجتماع نگفته است وجود خارجی متعدد می‌شود با تعدد عنوان بلکه با فرض وحدت وجود خارجی قائل به جواز شده‌اند.

گفتیم مرحوم روحانی گفته است یک بحث صغروی داریم که همین مقدمه سوم مرحوم آخوند است که آیا تعدد عنوان موجب تعدد واقعیت خارجی می‌شود؟ و بحث کبروی این است که آیا با فرض وحدت وجود تعدد حکم ممکن است؟ و بحث همین جاست که آیا تعدد حیثیت مثل تعدد وجود مصحح تعدد حکم هست یا نه؟
اما بحث صغروی اینجا به مرحوم نائینی نسبت داده‌اند که در موارد اجتماع تعدد عنوان موجب تعدد معنون به نحو ترکیب انضمامی است یعنی دو وجود متمایز می‌شود.

و ما سابق کلام ایشان را توضیح دادیم. که ترکیب بین عناوین اشتقاقی اتحادی است یعنی ذات با عناوین مختلف است و نمی‌تواند مجمع دو حکم باشد.

و اما مبادی اگر مقوله باشند هیچ‌گاه ترکیب اتفاق نمی‌افتد تا بحث اجتماع امر و نهی پیش بیاید.
و اگر مبادی اعتباری باشند که همان افعال اختیاری است ترکیب هست و ترکیب انضمامی است. یعنی یک وجود است و اینجا اجتماع مشکلی ندارد. چون دو ماهیت دارند و هر حکم روی یک ماهیت رفته است و تعسری به یکدیگر ندارند.
ترکیب انضمامی منظور انضمام در وجود نیست بلکه اتحاد در وجود است بلکه انضمام در ماهیات و حقائق است.
پس حرف نائینی این است که تعدد عنوان باعث تعدد ماهیت می‌شود و ماهیات متعدد اگر اعتباری باشند و یکی از آنها اعتباری باشد می‌تواند بر وجود واحد منطبق شوند.

در هر حال ما نیز قبول داریم تعدد عنوان موجب تعدد ماهیات است و تعدد حیثیت مصحح تعلق احکام متعدد است.
به نظر حرف مرحوم نائینی بحث صغروی نیست بلکه بحث کبروی است.
و حرف آخوند هم گفتیم صحیح نیست چون هیچ‌کس نگفته است تعدد عنوان موجب تعدد وجود خارجی می‌شود.
والسلام.

/// جلسه ۱۱۳ / ۴۱۰ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۳/۴

متحصل از مباحث اجتماع و امر این شد که مرحوم آخوند قائل به امتناع شدند و ما قائل به جواز شدیم و وجهی که ما بیان کردیم حاصلش این شد که محذوری در اجتماع تحریم و رخصت در فعل به خاطر عنوان دیگر نیست.
بین احکام خمسه تضاد است اما بین حرمت و بین ترخیص حیثی تضادی نیست و فرقی نیست بین اینکه متعلق حکم

از مبادی باشد مثل صلاة و غضب و یا اینکه مبادی اشتقاقی متعلق حکم باشد مثل مصلی و غاصب. اگر گفت اکرم المصلی و لا تکرّم الغاصب، باز هم ما قائل به جواز اجتماع هستیم یعنی مصلی غاصب اکرامش هم حرام است و هم واجب است. و مرحوم آخوند هم تصریح دارند که در نکته اجتماع تفاوتی بین این دو نیست.

و اینکه مشهور مثل عناوین اشتقاقی از موارد تعارض حساب کرده‌اند چون قائل به امتناع هستند.

اگر وجوب بدلی باشد و حرام مشمولی باشد قائلین به جواز اجتماع، قائل به اجتماع خواهند بود و فرقی ندارد.

مرحوم آخوند برای جواز اجتماع پنج وجه نقل می‌کنند و ردّ می‌کنند.

وجه اول که به صاحب فصول نسبت می‌دهند. اگر قائل به تعدد جنس و فصل در خارج بشویم و ترکیب جنس و

فصل را اتحادی ندانیم اجتماع جایز خواهد بود چرا که دو وجود انضمامی به یکدیگرند و لذا امر و نهی در واحد جمع نمی‌شوند.

هر کدام از نماز و غضب وجود مستقل و منحاز از دیگری است و هر کدام به منزله فصل برای دیگری است.

مرحوم آخوند می‌فرمایند این کلام از اوهام است. بعد از آنکه وجود واحد، ماهیت واحد دارد و مفروض این است که

در بحث اجتماع وجود واحد خواهد بود. بنابراین ترکیب اتحادی خواهد بود.

این جواب آخوند تمام است.

وجه دوم: اگر گفتیم اوامر متعلق به ماهیات هستند نه به وجود به عبارت دیگر متعلق امر طبیعت باشد نه وجود و فرد،

در اینجا ماهیت متعدد است پس اجتماعی پیش نمی‌آید و محذوری ندارد.

مرحوم آخوند جواب می‌دهند بر فرض امر متعلق به ماهیات باشد. اما سرایت به خارج می‌کند و وجود واحد متحمل

دو حکم نمی‌شود و وجود ماهیت واحد خواهد داشت. و در اینجا یک ماهیت باید اعتباری باشد.

وجه سوم: بگوئیم یک عنوان مقدمه برای عنوان دیگر است. نماز مقدمه و محقق غضب است. فعل مکلف مقدمه تحقق

طبیعی در خارج است و اشکال ندارد مقدمه واجب حرام باشد.

فعل مکلف که غضب است و حرام است مقدمه تحقق نماز در خارج است و اشکالی ندارد مقدمه واجب فعل حرام

باشد.

مرحوم آخوند می‌فرمایند اینجا اصلاً مقدمیت نیست و طبیعی و فرد عینیت دارند.

بنابراین توهم اختلاف واجب و حرام به مقدمیت خلاف وجدان و برهان است. مقدمیت اقتصادی اثنبیت دارد و اینجا

واحدند.

وجه چهارم: شکی نیست عرف مآتی مجمع را مطیع و عاصی حساب می‌کند. مثلاً اگر مولی امر به خیاطت ثوبت کرد

و نهی از کون در مکان خاصی کرد و مکلف در همان مکان خیاطت کرد این فرد هم مطیع است و هم عاصی است.

بنابراین امر و نهی هر دو در مجمع هست و لذا مکلف هم عاصی است و هم مطیع است.

مرحوم آخوند می‌فرمایند اولاً این مثال ترکیب انضمامی است و بحث ما در نزاع اجتماع امر و نهی در ترکیب اتحادی

است. این مثال مانند نظر به نامحرم در نماز است. و همه در این موارد قائل به جواز اجتماع هستند.

و لذا مثال باید عوض شود.

و ثانیاً عرف اینجا یا مطیع حساب می‌کند یا عاصی حساب می‌کند و اگر هم باشد بعد از اقامه برهان باید تأویل شود

به اینکه غرض هم حاصل می‌شود.

ولی ما در بحث ترتب نکته‌ای گفتیم که ولو عقلاً ممتنع باشد اما اگر عرف بپذیرد چون خطابات به عرف متوجه است

لذا عرف از مجمع را مشمول اطلاق می‌داند پس حکم به صحت می‌شود. حالا عرف ذکر می‌کند شمول امر است ولی عقل

چون ممتنع می‌داند می‌گوید باید به ملاک صحیح باشد.

آن حرف در اینجا هم جاری است. و لذا اگر عرف مکلف را عاصی و مطیع حساب کرد و عقل حکم به امتناع کرد

می‌شود مجمع صحیح است چون محصل غرض است.

مرحوم آخوند اینجا اشاره می‌کنند به قول به جواز عقلی اجتماع و امتناع عرفی آن. عرف بین امر و نهی درگیری

می‌بیند.

آخوند می‌گوید اینجا ربطی به عرف ندارد و بعد از حکم به جواز اجتماع عقلاً دیگر امتناع عرفی بی‌معنا خواهد بود.

امکان اجتماع مساوی با وقوع آن خواهد بود.

وجه پنجم: اول شیء علی امکان الشیء وقوعه. در شریعت موارد اجتماع امر و نهی داریم مثل عبارات مکروهه یا

واجبات مستحبه.

مثلاً صوم عاشورا مکروه است و صحیح است. و تضاد بین احکام اختصاصی به وجوب و حرمت ندارد بلکه بین

احکام خمسسه تضاد است.

مرحوم آخوند ابتداء می‌فرمایند این بحث ربطی به مسئله اجتماع ندارد. بعد اقامه بر معنان بر امتناع اجتماع امر و نهی

معنا ندارد. استقلال به وقوع و این موارد همه باید توجیه و تأویل شود.

و از طرف دیگر کسانی که قائل به جواز اجتماعند در فرض تعدد عنوان این حرف را می‌زنند اما با وحدت عنوان

هیچ‌کس قائل به جواز اجتماع نیست و لذا حتی قائلین به جواز اجتماع هم باید این موارد را توجیه کنند.

پس همه براهین جواز اجتماع ابطال شد. و بحث عبادات مکروهه ربطی به این مسئله ندارد ولی استطراداً بحث می‌شود.

والسلام.

mmm. جلسه ۱۱۴ / ۱۱۱ ۴۱۱ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۳/۵

بحث در عبادات مکروهه بود. عبادات یعنی چیزی که باعث تقرب به خداوند شود و چیزی که مکروهه است قابلیت

تقرب ندارد.

در عبادت فرض شده است مطلوب مولی است پس چگونه با چیزی که مکروهه مولی است عبادت انجام داد.

و اینکه با مباحات قصد تقرب می‌کردند به خاطر داشتن نیت مطلوب است. برای حل این اشکال چند طریق مطرح

شده است.

اول: کراهت در عبادت معنایش قلت ثواب آن عبادت نسبت به دیگر عبادت است و کراهت اصطلاحی در عبادات معنا ندارد.

مرحوم روحانی فقط همین جواب را می‌پذیرند.

دوم: بیان آخوند در توجیه عبادات مکروه. ایشان می‌فرمایند بحث اقلیت ثواب در بعضی عبادات قابل التزام نیست و لذا باید جواب دیگری داد. اصل این بیان از کلام شیخ هم قابل استفاده است.

مرحوم آخوند می‌فرمایند عبادات مکروه سه قسمت است: قسم اول عباداتی است که بدیل ندارد. یعنی به حالات و صور مختلف قابل انجام نیست. مثل روزه، روز عاشورا. روزه هر روز از ایام سال مستحب است و روزی بدل از روزه دیگر نیست.

قسم دوم: عباداتی که بدل دارد. مثلاً نماز جعفر طیار را می‌توان در خانه و منزل و عام به جا آورد.

قسم سوم: عباداتی که کراهت به خاطر عبادت نیست بلکه به خاطر امر ملازم با عبادات است. مثل کراهت نماز اماکن تهمت.

اما قسم اول که بدن ندارد. در این فرض خداوند از عدم آن عبادات بیشتر خوشش می‌آید تا انجام آن عبادت. پس عبادت مکروه اینجا چه معنایی دارد؟

ایشان دو بیان برای این حل مشکل در این قسم دارند. و اینجا توجیه اقل ثواباً نمی‌آید. بیان اول این است که فعل مستحب است و ترک استحباب بیشتری دارد. اصل اشکال همین بود. نکته‌اش این است که یک عنوان وجودی بر ترک منطبق است که استحبابش بیشتر از انجام عمل مستحب است.

پس دو امر وجودی است که یکی استحباب و ثواب بیشتری از دیگری دارد.

مثلاً روزه روز عاشورا مستحب است و ترک آن ملازم با عنوان وجودی مخالفت بنی‌امیه است و مخالفت بنی‌امیه ثواب بیشتری از روزه دارد.

والسلام.

.nnn جلسه ۴۱۲ / ۱۱۵ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۳/۸

بیان اول مرحوم آخوند گذشت.

بیان دوم مشابه بیان اول است. ترک ملازم با یک امر وجودی است که آن امر وجودی بهتر از انجام صوم است. تفاوت اینجاست که در میان اول گفتیم ترک متحد با یک امر وجودی است ولی اینجا می‌گوییم ترک ملازم با یک عنوان وجودی است.

مثلاً ترک صوم در روز عرفه ملازم با قوت برای دعاست نه اینکه متحد باشند.

شما مرحوم آخوند می‌فرمایند با این بیان مشکل کراهت عبادت حل می‌شود. و اشکال نکنید لازمه بیان این است که

چیزی که فضیلتش کمتر است مکروه باشد مرحوم آخوند جواب این اشکال را خواهند داد.

بر اساس بیان اول هیچ مجازی در نهی نیست چون فرض این است که ترک متحد با عنوان مطلوب است و لذا ترک را نیز طلب می‌کند.

اما بر اساس بیان دوم تعلق نهی مجاز خواهد بود چون ملازم آن را می‌خواهد.

بعد بیان دیگری مطرح می‌کنند که نهی در این جا ارشادی باشد. حال یا به خاطر اینکه ترک متحد با عنوان مطلوب تر است یا ملازم با عنوان مطلوب تر است.

ولی نهی ارشادی است. و در هر دو صورت نهی مجاز نخواهد بود.

این سه بیان از مرحوم آخوند در قسم اول از عبادات مکروه بود.

مرحوم نائینی به مرحوم آخوند و شیخ اشکال کرده است که ما در ضدین لا ثالث لهما گفتیم اگر مکلف دائر بین ضدین لا ثالث لهما باشد نمی‌تواند آن دو ضد مطلوب باشد ولو به نحو ترتبی.

در اینجا اگر مولی بگوید احدا لا مرین از فعل و ترک را می‌خواهم، خوب مکلف خالی از یکی از این دو نیست. طلب تقیضین از مکلف لغو است بعد از آنکه عبد خالی از یکی از تقیضین نیست. و شما می‌گویید هم فعل مطلوب است و هم ترک مطلوب است به اعتبار عنوان وجودی ملازم یا متحد با آن و این لغو است. و تحصیل حاصل است.

مولی در این موارد باید کسر و انکسار کند و هر کدام محبوب بود همان را امر کند و اگر هر دو مساوی‌اند باید رها کند و هیچ کدام مطلوب نخواهد بود.

این اشکال را محقق داماد هم مطرح کرده‌اند.

مرحوم خوئی در صدد دفع اشکال برآمده‌اند و مرحوم داماد هم بیان دیگری دارند. مرحوم خوئی گفته است اینکه گفته شد تقیضین نمی‌توانند مطلوب باشند در مواردی صحیح است که سومی نباشد ولی در محل بحث ما شق سوم هست. اینجا مولی می‌گوید صوم روز عاشورا را می‌خواهم و افطار را هم می‌خواهم و مکلف می‌تواند کار سومی کند و آن امساک بدون قصد روزه است. در اینجا نه روزه گرفته است و نه افطار کرده است.

ولی این جواب ناتمام است. چون آنچه از ادله استفاده می‌شود استحباب صوم و استحباب ترک صوم است. و ترک صوم فقط به افطار کردن نیست بلکه با فرض عدم نیت هم صوم ترک می‌شود و شاید اشکال مرحوم روحانی هم به آقای خوئی همین اشکال باشد.

مرحوم داماد دفاع دیگری دارند. ایشان می‌فرمایند شق سومی داریم. ترک صوم به نیت مخالفت بنی‌امیه مطلوب است و ترک صوم به غیر این نیت مطلوب نیست.

والسلام.

جلسه ۱۱۶ / ۴۱۳ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۳/۹ .۰۰۰

بحث در کراهت در عبادات بود. مرحوم نائینی به بیان اول آخوند اشکال کرده‌اند. مرحوم خوئی از این اشکال جواب

دادند ولی جواب ایشان مردود بود.

مرحوم محقق داماد جواب دیگری دارند. این جواب کلام مرحوم آخوند با ضمیمه‌ای است که اشکال مرحوم نائینی را دفع می‌کند.

روزه روز عاشورا مستحب است و عنوان وجودی ملازم یا متحد با ترک نیز مستحب است. و آنچه مطلوب است روزه است و ترک روزه با نیت مخالفت با بنی‌امیه است. یعنی این ترک روزه مطلوب است. در حقیقت بیان ایشان این است که خود ترک خاص مستحب است. نه عنوان وجودی ملازم یا متحد با ترک مستحب باشد.

این بیان ایشان با ظواهر ادله سازگار نیست. اگر راه دیگری برای توجیه نباشد باید ادله را حمل بر این وجه کرد اما در صورت وجود راه دیگر، وجهی برای حمل بر این راه نیست.

بیان سوم: مرحوم روحانی کلام آخوند را رد کرده‌اند و اشکال نائینی را پذیرفته‌اند و توجیهی که ذکر کرده‌اند این است که:

نهی از روزه روز عاشورا یعنی ثواب آن از روزه‌های دیگر کمتر است. یعنی همان که مرحوم آخوند رد کردند ایشان پذیرفته‌اند.

البته قبول دارند خلاف ظاهر است. بعد از آنکه شارع می‌بیند مرحوم به صورت طبیعی تبعیض در صوم ایام سال دارند ارشاد می‌کند که روزه روز عاشورا ثواب کمتری از روزه‌های دیگر دارد.

پس قلت ثواب نسبی معنای مکروه بودن عبادت است.

طبق بیان ایشان استحباب در عبادات یعنی کثرت ثواب. مثلاً روزه عید غدیر مستحب است یعنی ثوابش از باقی روزها بیشتر است.

اشکال این است که مقام اثبات با این بیان سازگار نیست و لذا تعیینی بر حمل به این وجه نیست.

البته حرف مرحوم داماد نیز خلاف ظاهر است چون حمل بر ارشاد بود.

بیان چهارم: در عبادات مکروهه کراهت را حمل بر عنوان خارج از عبادت کنیم. مثلاً نهی از صوم عاشورا در حقیقت صوم منهی عنه نیست بلکه مماثلت با اعداء منهی است.

بین این دو عنوان هم عموم و خصوص من وجه است و دقیقاً مانند موارد اجتماع امر و نهی می‌شود.

در اینجا هم باید از ظاهر دلیل رفع ید کنیم چون نهی از صوم را به نهی از عنوان ملازم دانستیم.

اگر ظاهر دلیل موافق با این وجه بود، از ادله جواز اجتماع امر و نهی می‌شد.

این بحث ثبوتی بود اما آیا در اثبات اصلاً صوم روز عاشورا مشروع است و صحیح است یا نه؟ بحث فقهی است و ما

با فرض صحت و مشروعیت بحث کردیم.

قسم سوم: از عبادات مکروهه

عباداتی که بدیل دارد. این قسم دوم خود در حقیقت دو قسم است:
 یک قسم آن است که ترک از فعل بهتر است. یعنی اگر امر دائر شود بین نماز خواندن در حمام و نماز نخواندن، نماز نخواندن افضل باشد.
 این قسم مانند قسم اول از عبادات مکروهه است.
 قسم دوم: ترک از فعل بهتر نباشد، یعنی در همین مثال نماز در حمام خواندن بهتر از نماز نخواندن است ولی نماز را در عین حمام خواندن بهتر از نماز در حمام است.
 در قسم اول همان توجیهاست سابق جاری است.
 اما قسم دوم از قسم دوم که مثالش گذشت اینجا مرحوم آخوند می فرماید کراهت در اینجا به معنای اقلیت ثواب است.
 والسلام.

جلسه ۱۱۷ / ۴۱۴ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۳/۱۰ .ppp

نکته‌ای از قسم اول عبادات مکروهه باقی مانده است.
 چهار بیان در توجیه این قسم نقل کردیم. بیان پنجم در توجیه عبادات مکروهه این است: مرحوم نایینی بعد از رد کلام آخوند بیان غریبی دارند و اگر تطابق مقررین ایشان نبود نسبت بعید بود.
 در عبادات مکروهه مثل صوم روز عاشورا بین استحباب و کراهت تنافی نیست چون متعلق دو حکم متعدد است. متعلق استحباب ذات صوم است در قبال امساک با قصد قربت و متعلق نهی کراهت امساک با قصد قربت است چون عمل بنی‌امیه همین بوده است. و مرحوم نایینی قائل است در اخذ قصد قربت احتیاج به دو امر داریم و با یک امر نمی‌شود اخذ قصد قربت کرد.
 ایشان می‌فرمایند مواردی که امر به چیزی تعلق گرفته است و بعد یک امر دیگر به آن تعلق می‌گیرد دو حالت دارد: گاهی یک امر به چیزی تعلق گرفته و امر بعدی نیز به همان تعلق می‌گیرد و گاهی امر بعدی به چیز دیگری تعلق می‌گیرد. صورت اول مثل موارد نذر امر به وفای به نذر تعلق گرفته است به همان چیزی که امر به آن تعلق گرفته است مثلاً نذر خواندن نافقه شب. که همان چیزی که متعلق امر استحبابی است متعلق امر به وفای نذر است.
 در اینجا دو حکم مندرک در یکدیگرند. بعد از تعلق قدر، دیگر امر استحبابی نداریم و هم امر به وفای نذر که توصلی است، به خاطر امر استحبابی تبعیدی می‌شود.
 اما در صورت دوم دو حکم هست که هر کدام به چیزی تعلق گرفته‌اند و ادغام نمی‌شوند مثل امر اجاره. مثلاً فردی را اجیر بر انجام نماز از طرف کسی می‌کنند. امر به وفای اجاره داریم که به همان امر واجب یا مستحب تعلق گرفته است. یعنی بعد از تعلق امر به وفای به اجاره آن متعلق اجاره بر همان وصف استحباب یا وجوب باقی می‌ماند و با اجاره، نماز مستحب بر میت واجب نمی‌شود.

و اینجا متعلق دو حکم دو چیز است و ربطی به یکدیگر ندارند.

در اینجا که محل بحث ماست نیز از این قبیل است و متعلق امر و نهی دو چیز است.

دیگران مثل آقای خوبی گفته‌اند فرقی بین امر قدر و امر اجاره نیست. در باب امر اجاره خون اجیر بر او مستحب

است نایب شدن در نماز است و بعد از اجاره بر او واجب می‌شود پس دقیقاً مثل نذر است.

اشکال ایشان مبتنی بر خلط در کلام نائینی است. ایشان می‌گفت بر اجیر واجب می‌شود همان چه اکنون بر مستأجر

مستحب است.

و جدای از این اشکال عرض ما این است که حرف شما حلّ شکل نمی‌کند چون اولاً این حرف خلف فرض است

چون فقها که گفته‌اند روزه در روز عاشورا مستحب است یعنی امساک به قصد قربت و اگر کسی بدون قصد قربت امساک

کند امر استحبابی را امتثال نکرده است و نهی هم به همین تعلق گرفته است.

و ثانیاً اگر از اشکال اول رفع ید کنیم اگر امر اول که توصلی است و امساک بدون قصد ترتب است ولی این معنایش

این است که قصد قربت لازم نیست نه اینکه مشروط به عدم قصد قربت است پس اینجا ممکن است امساک را با قصد

قربت انجام داد و نهی هم همان است یعنی امساک با قصد قربت درحالی که حرف شما این است که متعلق امر امساک

مشروط به عدم قصد امر است. در حالی که امر به چیزی منفک از امکان قصد امر نیست.

و لذا حرف مرحوم نائینی ثبوتاً نامعقول است و مشکل دارد.

والسلام.

۱۳۸۹/۳/۱۱ (اجتماع امر و نهی) .qqq جلسه ۱۵ / ۱۱۸

قسم دوم از عبادات مکروهه، عبادات دارای بدل بودند.

گفتیم این قسم خود دو صنف دارد. یک صنف آن است که ترکش از فعل اولی است مثلاً ترک نماز نافله از انجام نماز

نافله در حمام بهتر است.

و صنف دیگر موردی بود که این فعل از ترک بهتر است. مثلاً نماز در حمام از تمام نخواندن بهتر است ولی ثواب

کمتری از نماز در غیر حمام دارد.

و فرق این دو در نذر روشن می‌شود. مثلاً اگر کسی نذر کند نماز در حمام بخواند اگر از صنف اول باشد نذر منعقد

نیست ولی اگر از صنف دوم باشد نذر منعقد است. و البته در این صنف دوم می‌تواند نماز در حمام را ترک کند و نماز با

فضیلت تر را که در غیر حمام است انجام دهد و نذر هم حذف نمی‌شود.

در صنف اول همان توجیهاات قسم اول جاری است.

و در صنف دوم باید گفت کراهت در عبادت یعنی اقلیت در ثواب. گاهی عبادت بدون منقسه و زیاده در نظر گرفته

می‌شود و گاهی همان نماز دارای منقسه می‌شود و گاهی دارای زیاده می‌شود. در جایی که منقسه داشته باشد ثواب

کمتری دارد و لذا مکروه است و جایی که زیاده داشته باشد علاوه بر وجوب یا استحباب خودش مستحب است یعنی

زیادی در ثواب دارد.

پس نهی در این صنف فقط ارشادی خواهد بود.

ان قلت: عبادات مکروهه به معنای قلت ثواب پس هر کجا عبادتی از یک عبادت دیگر ثواب کمتری را باید مکروه باشد و باید عموم مستحبات مکروهه باشد و فقط مستحبی که بالاتر از آن مستحب نیست مستحب است. و خود یک عبادت واحد هم که افراد مختلف دارد همه افرادش به غیر از بالاترین فرد باید مکروه باشد پس حتی نماز در خانه هم مکروه است.

قلت: افراد طبیعت واحد را باید نسبت به افراد همان طبیعت سنجید نه افراد طبیعت دیگر. و معیار در قلت ثواب این است که نسبت به فرد فاقد مزیت سنجید نه نسبت به فرد دارای مزیت.

۲۲۲. جلسه ۱۱۹ / ۱۶ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۳/۱۲

بحث در توجیه عبادات مکروه بود.

قسم سوم عبادتی بود که نهی از آن به اعتبار امر ملازم یا متحد با آن است. مثل نهی از نماز در اماکن اتمام. که نماز به عنوان نماز حضاضتی ندارد. در دیگر اقسام نهی از عنوان نماز شده است به اعتبار خود نماز ولی اینجا به خاطر اتحاد یا تلازم با امر دیگری است که آن امر مبعوض است. این جا دقیقاً قرار است از مانند صلّ و لا تغصب باشد. در این جا مرحوم آخوند می‌فرمایند دو توجیه می‌توان بنابر قول به جواز اجتماع امر و نهی ذکر کرد. نهی در همان معنای خودش ظاهر است و اینجا مشکل در مکروه بودن عبادت نیست بلکه در جواز اجتماع دو حکم است. و حتی قائل به جواز اجتماع امر و نهی شویم دیگر مشکلی نخواهد بود. و یک توجیه اینکه اینجا نهی ارشادی است.

و اما اگر قائل به امتناع شویم این قسم گاهی ملازم با عنوان مبعوض است و گاهی متحد با عنوان مبعوض است. اگر عبادت مکروه از قبیل ملازم با عنوان مبعوض باشد توجیه می‌کنیم یا به نهی مولوی از آن عنوان و یا اینکه ارشادی باشد.

و اما اگر متحد با عنوان مبعوض باشد، این قسمت مانند قسم دوم می‌شود. البته با فرض ترجیح جانب امر است چون فرض کرده‌ایم عبادت صحیح است و اگر جانب نهی را مقدم کنیم دیگر عبادت صحیح نخواهد بود. یعنی این فرض با فرض امتناع و ترجیح جانب امر کراهت عبادت به معنای اقلیت ثواب خواهد بود. هذا تمام الکلام در عبادات مکروه.

تنبیه مهم دیگر در باب اجتماع این است که اگر قائل به امتناع شدیم، اگر مکلف مضطرب به ارتکاب حرام شد یعنی با فرض اینکه غصب مانع از نماز است و جانب نهی را مقدم کردیم اگر مکلف مضطرب به ارتکاب حرام شد آیا نمازش صحیح است؟

شبهه این است که اضطرار به ارتکاب مانع باعث رفع مانعیت نمی‌شود.

پس در اینجا آیا نماز صحیح نیست یا صحیح است؟ یعنی مانعیت مرتفع می‌شود یا مانعیت باقی است؟ در مثل لا تصل فی و بر ما لا یؤکل لحمه، اگر مضطرّ هم شود حق لبس ندارد یعنی تکلیفاً پوشیدن اشکال ندارد اما آیا نماز برای صحیح است؟

آیا فرق است بین مانعیتی که از دلیل خاص استفاده می‌شود که می‌گویند اطلاق دلیل مانعیت فرض اضطرار را هم شامل است و لذا باعث سقوط اصل تکلیف می‌شود و بین این مورد که مانعیت از باب امتناع اجتماع است یا فرق نیست؟ والسلام.

.SSS جلسه ۱۷/۱۲۰ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۳/۱۶

بنابر امتناع اجتماع و تقدیم جناب نهی اگر مکلف مضطر به ارتکاب حرام شد، آیا عمل واجب از او صحیح است؟ مقتضای قاعده در موارد اضطرار به ارتکاب موانع، عدم مشروعیت اصل عمل است. و با اضطرار به مانع عمل محکوم به بطلان است.

مانعیت اختصاص به موارد عدم اضطرار به ارتکاب ندارد و مانع در هر صورت مانع است. گاهی موانع ناشی از نهی غیره است مثل لا تصل فی و بر ما لا یؤکل لحمه و گاهی ناشی از نهی نفسی است مثل لا تغصب که بنابر امتناع، مانع برای نماز است.

در جایی که ناشی از نهی غیره است مانعیت با فرض اضطرار ساقط نمی‌شود و اصل عمل ساقط می‌شود اما آیا در موارد نهی نفسی هم همین‌طور است؟

اضطرار باعث رفع حکم تکلیفی است و حکم وضعی را بر نمی‌دارد مگر دلیل خاص داشته باشیم. بحث اضطرار نسبت به حکم تکلیفی دو حالت دارد:

گاهی اضطرار به غیر اختیار است. یعنی مکلف اختیاری در وقوع آن ضرورت ندارد. و گاهی اضطرار با اختیار است. یعنی مکلف با اختیار خود را در اضطرار واقع کرده است.

اگر اضطرار به غیر اختیار باشد، مقتضای قاعده عدم حرمت مضطر به است. این حکم تکلیفی است.

اما آیا حکم وضعی ساقط می‌شود یا خیر؟

اینجا علی القاعده باید گفت همان‌طور که حکم تکلیفی مرتفع است حکم وضعی هم مرتفع است فرق است بین مانعیتی که از نهی غیره استفاده می‌شود که مشهور بین اصولیین این است که مانعیت اطلاق دارد هر چند ما قبول نداشتیم و بین مانعیت مستفاد از نهی نفسی. چون مانعیت تا وقتی است که آن نهی در حق مکلف فعلیت داشته باشد و هر وقت فعلیت نهی ساقط شد چه موجبی برای مانعیت وجود دارد؟ اطلاق امر اقتضای صحت دارد. چون اطلاق امر مورد را شامل بود و ما به خاطر امتناع و تقدیم جانب نهی آن را کنار زدیم پس اگر نهی نبود اطلاق امر محکم است.

مرحوم نائینی فرموده است حکم وضعی مرتفع نمی‌شود و عمل محکوم به بطلان است. تقریر مرحوم خوئی و مرحوم

کاظمی متفاوت است.

مرحوم نائینی فرموده است مانعیت ساقط نمی‌شود ولو نهی ساقط شده باشد، اگر مانعیت معلول نهی بود می‌گفتیم با رفتن نهی، مانعیت هم می‌رود اما نهی و مانعیت هر دو معلول ملاک هستند. و نهی اگر رفت، ملاک باقی است و لذا مانعیت هنوز باقی است.

این حرف نائینی به نظر ناتمام است و چه مراد از ملاک کراهت باشد یا مفسده باشد. اولاً از کجا شما می‌گویید ملاک وجود دارد بعد از رفتن حکم و دلیل، کاشف از ملاک نداریم و چه بسا مصلحت و محبوبیت باشد.

ما ملاک را به مقدار دلیل می‌دانیم اگر حکم نبود کاشفی از ملاک نخواهیم داشت. ثانیاً: بر فرض که ملاک باشد، مانعیتی که در بحث اجتماع بود تابع حکم تکلیفی است. عقل به خاطر امتناع دو حکم فعلی حکم به مانعیت کرد ولی عقل اجتماع دو ملاک را محال نمی‌داند. پس مانعیت معلول حکم تکلیفی فعلی است. مرحوم خوئی کلام مرحوم نائینی را تعبیر کرده است به دلالت التزامی و همان ملاک به معنای مصلحت و مفسده و دلیل مدلول مطابقی را بر می‌دارد نه مدلول التزامی را. و خودشان جواب داده‌اند مدلول التزامی تابع مدلول سابقی است. ولی این حرف ناشی از تفسیر ملاک به مفسده است و این همان طور که مرحوم صدر فرموده‌اند تفسیر بما لا یرضی صاحبه. والسلام

ttt. جلسه ۱۲۱ / ۴۱۸ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۳/۱۷

بحث در اضطرار به ارتکاب حرام بود. یک صورت فرض وقوع در اضطرار بدون اختیار بود و یک صورت وقوع در اضطرار با اختیار بود.

در صورت اول گفتیم تکلیفاً حرمتی نیست و حکم وضعی نیز صحت است. عدم مانعیت و صحت عمل به مقداری است که مکلف مضطر به ارتکاب است ولی اگر مکلف برای انجام واجب مرتکب مازاد بر حدّ اضطرار بشود هم تکلیفاً حرام است و هم وضعاً عمل باطل است.

این کبری است ولی تطبیق آن بر نماز مثلاً کسی که محبوس در مکان غضبی است و مضطر به ارتکاب غضب است ما گفتیم نماز صحیح است. عده‌ای گفته‌اند نماز محکوم به بطلان است یک بیان از مرحوم نائینی نقل کردیم و جواب داریم. یک بیان دیگر ایشان دارند و آن اینکه نماز خواندن موجب غضب زائد است. او مضطر به غضب هست اما مضطر به انجام غضب بیشتر نیست و لذا تمام محکوم به حرمت تکلیفی و بطلان است.

اشکال ممکن است مطرح شود که مکلف ناچار از غضب است و غضب اطوار و حالات مختلفی دارد و مکلف مضطر به جامع بین این امور است و غضب او بر هر حالتی منطبق شود مصداق اضطرار است. مرحوم نائینی جواب داده‌اند بل. این فرد اضطرار به جامع دارد ولی عرفاً رکوع و سجود حرکت زائد محسوب می‌شود ولو عقلاً از مصادیق جامع غضب است ولی حرف غضب بیشتر می‌داند و معیار در موضوعات احکام نظر عرف است نه عقل.

مرحوم خوئی اشکال دارند که عرفاً غضب زائد نیست و بعد نقل کلامی از صاحب جواهر کرده‌اند که رد کرده است

حرف عده‌ای را که حرفی شبیه این دارند.

یک بحثی این است که آیا اصلاً نماز در مکان غضبی از موارد اجتماع است یا خیر؟ با اینکه از امثله مشهور این باب است عده‌ای مثل مرحوم خوبی و صدر گفته‌اند این مثال از باب اجتماع نیست چون ترکیب بین غضب و نماز انضمامی است نه اتحادی. نماز مرکب از مقولات متعددی است که نه اقوال و نه نیت و نه حرکات مثل رکوع و سجود غضب نیستند. رکوع و سجود هیئت حاصله است نه کون. و کون اگر چه غضب است ولی مقوم نیست. بله. دو چیز در نماز می‌تواند با غضب متحد باشد، یکی آن حرکت به رکوع و سجود است ولی حق این است که این حرکت مقوم نیست و جزء نماز هم نیست.

و دیگری سجده است بنابراین که سجده صرف تماس جبهه با خاک نیست بلکه القای سنگینی و فشار هم جزو سجده است و این فشار تصرف در ملک غیر است پس ترکیب اتحادی است و از مثال‌های بحث اجتماع است. به نظر این حرف ناتمام است. و بحث اجتماع منطبق است به جایی که حتی مکلف نماز بدون سجده انجام دهد. به نظر این بزرگواران خلط بین حرام و عنوان غضب کرده‌اند. غضب عبارت از استیلا بر مال غیر است ولو تصرف هم نباشد. ولی تصرف در مال غیر حرام است ولو غضب نباشد. عنوان حرام با عنوان غضب متفاوت است. و تصور کرده‌اند تصرف احتیاج به امر زائدی بر اصل کون دارد. در حالی که کون هم حرام است ولو تصرف هم محسوب نشود. چون لا یحل مال امری الا بطبیة نفسه. و این کون هم اگر بدون رضایت باشد ولو تصرف و غضب نباشد حرام خواهد بود. و هر کدام از اکوان حرام خواهد بود کون متحد با نماز است. و لذا از امثله باب اجتماع است. هذا تمام الکلام در اضطرار بدون اختیار. والسلام.

جلسه ۱۹ / ۱۲۲ (اجتماع امر و نهی) ۱۳۸۹/۳/۱۸ .uuu

بحث به فرض اضطرار با اختیار رسید. در مسئله اقوالی ذکر شده است. حتی نسبت به حکم تکلیفی فرد مضطر به بحث زیاد است. آیا این فعل حرام است؟ عده‌ای گفته‌اند حرام است. در فرضی که تخلص از حرام متوقف بر حرام است. عده‌ای گفته‌اند خروج حرام است. عده‌ای گفته‌اند واجب است یا از باب مقدمه و یا از باب وجوب نفسی. عده‌ای گفته‌اند این حرکت تخلص هم واجب است و هم حرام است و شاید اصلاً وجه مطرح کردن این بحث در بحث اجتماع امر و نهی همین قول باشد. قول دیگر منسوب به صاحب فصول است. ایشان گفته‌اند این حرکت واجب است ولی عقاب هم بر آن مترتب می‌شود و مرحوم صدر هم متمایل به این قول شده‌اند. قول بعد مختار آخوند است که این حرکت نه واجب است و نه حرام ولی عقاب بر آن بار می‌شود. البته عقل حکم به انجام این کار می‌کند.

ما این حرکت را باید در مراحل بسنجیم. یکی قبل از وقوع در حرام است. کسی که هنوز داخل ملک غیر نشده است می شود گفت هم دخول بر تو حرام است هم خروج بر تو حرام است.

به نظر می رسد محذوری در تحریم خروج نیست. و در مقام اثبات ادله حرمت تصرف، حرمت خروج را هم اثبات می کند. محذور نیست برای اینکه مکلف می تواند تجنب کند به عدم دخول.

مرحوم شیخ گفته است حرکت خروج واجب است و حرام نیست. مرحوم آخوند می گوید چه مانعی حرمت هست و مکلف اینجا با واسطه قدرت بر ترک خروج دارد. و مقدور با واسطه هم مقدور است و لذا تکلیف به آن اشکالی ندارد. مسئله این است که یقیناً شیخ هم این را قبول دارد بلکه مراد همان است که نائینی گفته است. که این خروج هیچگاه محکوم به حرمت نیست. بعد از دخول روشن است چرا که اضطرار به ارتکابش دارد و قبل از دخول هم تحریم نیست چون مشروط است.

و شاید هم نکته کلام شیخ این باشد که آیا معیار در صحت تکلیف متمکن از موافقت و مخالفت در ظرف خطاب است یا در ظرف امتثال و انجام است. اگر معیار در ظرف امتثال باشد اینجا مکلف در ظرف امتثال قدرت نخواهد داشت و لذا تکلیف صحیح نیست مگر به نحو مشروط.

مرحوم نائینی گفته است مکلف اینجا قدرت بر خروج ندارد مگر بعد از تحقق دخول و لذا در مرحله قبل از تحقق دخول، نمی تواند زوج را حرام کند.

در جواب باید گفت حرکت خروج قبل از دخول مقدمه نیست اما چون قدرت بر دخول دارد، خروج هم مقدور او خواهد بود و مقدمه با واسطه مقدور است. نهایت چیزی که ایشان می تواند بگوید این است که حرمت باید مشروط باشد. پس در مرحله قبل از دخول، حرمت خروج محذوری ندارد.

اما در مرحله ای که داخل شده است، خروج می تواند حرام باشد یا نه؟ یک بحث این است که آیا خطاب متوجه مکلف هست؟ بحث دیگر اینکه ولو خطاب نباشد اما عقوبت باشد. در بحث اول حق این است که بعد از اضطرار مکلف معقول نیست خطاب متوجه به او باشد. چون منظور از خطاب عدم وقوع مکلف در حرام است و بعد از دخول اگر نهی به او کند مستلزم وقوع بیشتر در حرام است و نقض غرض است، لذا خطاب ساقط است. اما در عین حال عقوبت متوجه مکلف خواهد بود. چون فرض این است که قبل از دخول خطاب به او متوجه بود و همان خطاب برای عقوبت او کافی است. حکم این مکلف در ظرف خروج، حکم تیری است که شلیک شده است که بعد از شلیک دیگر جلوگیری ممکن نیست و لذا خطاب ندارد اما عقاب به خاطر خطاب سابق هست. مرحوم نائینی از بعضی نقل می کند این خطاب تبعیلی است. یعنی خطاب مصحح عقوبت. مرحوم نائینی جواب می دهند خطاب نهی باید تحذیری وضع باشد و برای تصحیح به عقوبت این خطاب نیست بلکه خطاب سابق است.

والسلام.

بحث از حکم خروج و تخلص از مکان غصبی بود. گفتیم بعد از دخول خطاب ساقط است ولی عصیان و عقوبت هست به خاطر نهی سابق.

و می‌توان گفت حتی با سقوط خطاب، مبعوضیت باقی است و انجام مبعوض عقاب دارد. و این اضطرار چون با اختیار بوده است نقشی در عدم مبعوضیت ندارد. الامتناع بالاختیار لا ینافی الاختیار. اینجا اگر می‌گوییم خطاب ساقط است چون وجودش لغو است ولی بین استحقاق عقوبت و صحت خطاب تلازم نیست.

مرحوم نائینی گفته‌اند قاعده الامتناع بالاختیار فی الاختیار در اینجا جاری نیست. یک وجه فرق این بود که قبل از دخول، خطاب مشروط است و بعد از دخول خطاب لغو است یک وجه دیگر این است که خروج اصلاً مورد اضطرار مکلف نیست.

وجه سوم فرق این است که قاعده امتناع جایی جاری است که اگر مقدمه آن کار شکل نگیرد و آن کار ممتنع خواهد بود مثلاً کسی که قبل از عرفه به مشعر نرود، بعد از آن مضطر به ترک حج خواهد بود اما اینجا با عدم دخول که مضطر به خروج نیست بلکه با دخول مضطر به خروج خواهد بود و وجه چهارم فرق این است که قاعده الامتناع مربوط به جایی است که مورد با قطع نظر از آن حکمی نداشته باشد و اینجا مکلف حکم و جوب تخلص از مکان غصبی را دارد.

به نظر ما این وجوه همه مردودند و مرحوم صدر می‌گوید اصلاً قابلیت ذکر ندارد. مرحوم خوبی هم تک تک جواب داده‌اند. در هر حال قاعده الامتناع اختصاص به موردی ندارد.

و لذا خطاب ساقط است ولی استحقاق عقوبت خواهد بود.

مرحله دیگر این است که وقتی تخلص حرام نبود ولی استحقاق عقوبت دارد، آیا تخلص می‌تواند واجب باشد؟ یا از باب وجوب مقدمی یا وجوب نفسی.

مرحوم آخوند می‌فرمایند متصف به وجوب نیست. مرحوم شیخ و نائینی می‌گویند متصف به وجوب است. و ما می‌گوییم می‌شود محکوم به وجوب باشد. آنچه در کلام شیخ آمده بحث فقهی است و جایی است که حرکت خروجی را قبیح نمی‌داند هیچ وقت نه قبل از دخول و نه بعد از آن ولی ما که می‌گوییم امکان دارد با فرض به مبعوضیت و استحقاق عقوبت بر آن و لذا حرف ما با حرف شیخ تفاوت دارد.

مرحوم آخوند می‌فرمایند حرکت خروجی که مقدمه تخلص از حرام است، نمی‌شود واجب باشد از باب مقدمیت. هر چند تخلص واجب است و خروج مقدمه آن است ولی مقدمه واجب جایی واجب است که حرام نباشد مقدمات غیر مباح هیچ‌گاه واجب نیستند. مگر جایی که مقدمه منحصره باشد و واجب هم اهم از حرمت باشد و اینجا اگر چه این‌گونه است ولی چون مکلف با سود اختیار در مخصه افتاده است و عمل از او مبعوض است عقل حکم به وجوب این مقدمه نمی‌کند. بعد می‌فرمایند اگر مقدمه حرام باشد، ذی المقدمه هم نباید واجب باشد وقتی مقدمه منحصره حرام باشد ذی المقدمه

نمی‌تواند واجب باشد.

مرحوم آخوند می‌فرماید محذوری نیست بعد از آنکه عقل حکم به لزوم انجام مقدمه حرام می‌کند اشکالی ندارد ذی‌المقدمه واجب باشد. و اینجا عقل می‌گوید خروج واجب است و در این صورت ذی‌المقدمه واجب است. یعنی حتی اگر حکم به ذی‌المقدمه و وجوب خروج نبود باز هم عقل حکم به لزوم خروج می‌کرد و لذا وقتی با قطع نظر از گفته شارع به وجوب ذی‌المقدمه، مقدمه واجب است پس مشکلی ندارد شارع ذی‌المقدمه را واجب کند. این حرف را مرحوم صدر ذکر می‌کنند و به خودشان نسبت می‌دهند در حالی که این حرف آخوند است و ایشان به مقصود آخوند نرسیده‌اند.

و ثانیاً بر فرض که تخلص واجب نباشد اما محبوبیت که دارد و لذا باز هم به خاطر محبوبیتش باید انجام بگیرد. ما عرض می‌کنیم این حرکت خروجی می‌تواند به وجوب شرعی واجب باشد. نسخ تکالیف، نسخ اراده و کراهت تکوینی است. یعنی هر کجا اراده تکوینی ممکن بود اراده تشریحی هم ممکن است. کسی که وارد محل غصبی شده است، خروج با اینکه مبعوض است اما مورد اراده او قرار می‌گیرد. به خاطر دفع مفسده بیشتر. و عیناً در موارد تشریح و تکلیف هم همین است. خروج هم مبعوض مولی است و هم اراده و تکلیف به لزوم خروج تعلق می‌گیرد. پس خروج هم باعث استحقاق عقوبت است و هم واجب است.

هذا تمام الکلام در اصول مباحث اجتماع امر و نهی است و باقی موارد را خودتان مراجعه کنید.

فقط یک مسئله باقی می‌ماند که مرحوم آخوند تنبیه دومی را مطرح می‌کنند که مبتنی بر امتناع اجتماع است.

ایشان می‌گویند علی القول بالامتناع تعارض خواهد بود. البته از باب تراحم ملاکی است و برای ترجیح نهی بر امر مرجحاتی ذکر شده است.

۱. از باب استقراء مقدم است که در شریعت در باب تراحم بین وجوب و حرمت، حرمت مقدم است که مرحوم آخوند جواب می‌دهند که این استقراء فقط ظن آمده است.

۲. دفع مفسده اولی از جلب منفعت است و قبلاً هم صغریاً هم کبریاً جواب داریم. همه جا دفع مفسده هر مفسده‌ای اولی از جلب منفعت نیست و حرمت همه‌جا به خاطر مفسده نیست.

و وجه سومی هم که ذکر می‌کنند و جواب می‌دهند. ولی چون ما قائل به جواز اجتماع شدیم این بحث اصلاً طبق مبنای ما نیست.

والسلام.