

کفایۃ الأصول

"موسسه نشر اسلامی با حاشیه سبزواری ۳ جلدی"

"از ابتدا تا بحث ضد"

مدرس: استاد سید مصطفی حسینی نسب (دام ظلّه العالی)

مقرر: امیر جلالی اصل

دریافت جزوات با ارسال پیام به:

۱. تلگرام و ایتا: [@ajrahgozar](https://t.me/ajrahgozar)

۲. ایمیل: ajrahgozar@gmail.com

موضوع العلم و مسائله

موضوع کلّ علم و مسائل العلوم:

چه مباحثی در مقدمه علم اصول مطرح می شود؟

دعّب اصولیین بر این بوده که در ابتدای کتاب مقدمه می آوردند و مسائلی می آوردند که ماهیتاً برای این علم نیستند ولی به آن مرتبط اند و به آنها نیاز داریم. اینها در مقدمه بحث می شود. مثلاً در مقدمه بحث می کنیم از حقیقت وضع، خب این از مسائل اصولی نیست و از مسائل ادبیات است ولی بخاطر اینکه دانستن آن در استنباط ما تاثیر دارد از آن بحث می کنیم. کل جلد اول کفایه مقدمه است و مسائل مختلف در آن بحث می شود یعنی تا مشتقات مقدمه است. پس مقدمه هر علم چیز ثابتی نیست و باید دید مقدمه کتاب در چه زمانی نوشته شده و به تناسب نیاز افراد آن دوره چه مباحثی در آن مقدمه بیان شده است.

چرا مباحث مربوط به موضوع علم اصول، غایت علم اصول و مسائل علم اصول در مقدمه علم اصول مطرح می شود؟

مساله دومی که آخوند آنرا مطرح می کند تمایز علوم است و دادن معیاری است که با آن بتوانیم بفهمیم جای هر بحثی در چه علمی است. در غرب تمایز علوم با سه روش است: ۱. روش ۲. موضوع ۳. غایت.

ولی در علوم اسلامی تمایز علم با ۱. موضوع ۲. محمولات (مسائل) ۳. غایت صورت می گیرد. این روش تمایز و نحوه تمایز چون برای طلاب واضح نیست با اینکه از مسائل منطق است ولی شیخ در مقدمه آنرا بیان می کند.

در میان اندیشمندان مسلمان در بین تمایز توسط موضوع، محمول یا غایت، بیشتر طرفدار تمایز توسط موضوع هستند.

ادعای اکثر اصولیین سه چیز است:

۱. هر علمی باید موضوعی (جامع نسبت به مسائلش) داشته باشد.

۲. موضوع یک علم با موضوعات مسائل آن علم رابطه کلی طبیعی و فرد دارد (یعنی موضوع آن علم، با موضوعات مسائل آن علم از لحاظ مفهومی متفاوت است ولی از لحاظ مصداق چیزی غیر از آنها نیست و ماهیت لا بشرط می شود که موصوف برای کلی واقع می شود. پس کلی طبیعی با مصادیقش عینا یکی است ولی مفهوما تغایر دارند. امور اعتباری کلی طبیعی ندارند اما می شود با فرض، نازل منزله کلی طبیعی شوند مثلا صلوه کلی طبیعی نیست و از مقوله های مختلف است منتهی نازل منزله یک طبیعت است. بخاطر همین در کتاب لمعه در تعریف طهارت می گفت فالاستعمال بمنزله جنس یعنی به منزله است نه اینکه حقیقتا جنس و فصل داشته باشند)

۳. موضوع یک علم با موضوعات مسائل آن علم و موضوعات مسائل آن علم با محمولات آن رابطه عرض ذاتی دارند.

(دو تفسیر از عرض ذاتی:

قدما:

موضوع و محمول با هم نسبت تساوی دارد یا آن محمول به همراه قسیم هایش مجموعاً رابطه اش با موضوع تساوی است. (اشتباه نشود، عرض اینجا در مقابل جوهر نیست بلکه چیزی است که عارض می شود یعنی محمول)

متاخرین:

موضوع و محمولش بلاواسطه در عروض باشد (یعنی صرفاً با هم رابطه تباین نداشته باشد که حملش به نحوه مجاز باشد. یعنی اگر رابطه موضوع و محمول علاوه بر تساوی، عموم و خصوص من وجه یا مطلق باشد هم اشکالی ندارد و صرفاً نباید تباین باشد که بخواهند به نحو مجاز آنرا بر موضوع حمل کنند. (این کار را ابتداء ملاصدرا انجام داد). اینگونه عرض ذاتی را تعریف می کنند تا بسیاری از مسائل اصول را در بر بگیرد و از تحت موضوع خارج نشوند، زیرا نسبت موضوعات مسائل علم اصول و موضوع علم اصول ندرتاً رابطه تساوی است و معمولاً عموم و خصوص من وجه است یا مطلق)

۴. نقد مرحوم امام نسبت به این سه ادعا ایشان گفته است هر سه ادعا مشکل دارد. (رجوع به جزوه حواشی شود)

ادعای اول اشکال دارد زیرا:

لازم نیست هر علمی موضوعی داشته باشد زیرا شما می گوئید اگر موضوع نباشد نمی شود میان مسائل یک علم با علم دیگر تمایز داد در حالیکه اینگونه نیست و می شود با غایت این کار را انجام داد و در طول تاریخ هم بدون دانستن موضوع آن علم این تمایز را انجام می دادند. و علوم از ابتدا مسائل کمی داشتند و به مرور زمان بیشتر شدند و اینگونه نبود که مدوّن موسّس آن علم از ابتدا موضوع را بداند و حول محور آن پژوهش کند، مثلاً جغرافی دانی که احوال کشورش را ثبت می کرد موضوع علم جغرافیا را علم به اوضاع زمین نمی دانست که پژوهش از احوال کشورش، پژوهش از عوارض علم به اوضاع زمین باشد.

ادّعی دوم اشکال دارد زیرا:

موضوعات تمامی علوم با موضوعات مسائل آن رابطه کلی طبیعی و افراد را ندارد زیرا گاهی رابطه رابطه کل و جزء است، مثل علم جغرافیا که یک کل است و از اجزاء مختلف مثل شهرها و کشورها تشکیل شده است یا اصلا کلی وجود ندارد مثلا موضوع در عرفان نظری (عرفان عملی علم نیست اصلا، هدف عرفان نظری فهم و توضیح شهودات عرفا می باشد اگرچه آن دانشجو خودش به آن عمل نکند) الله هست خب الله اصلا کلی نیست و جزئی است و نمی تواند رابطه اش با مسائل عرفان نظری رابطه کلی طبیعی باشد. (زیرا کلی طبیعی یعنی آن کلی با افرادش از لحاظ مفهومی مغایر باشد ولی از لحاظ مصداق با افرادش یکی باشد)

ادّعی سوم اشکال دارد:

زیرا عرض ذاتی برای علوم است که دنبال یقین مضاعف هستند و علوم برهانی هستند (که با عرض ذاتی بتوانند بگویند هرچا موضوع باشد محمول هم هست و با نبود موضوع، محمول هم نیست و برعکس یعنی با نفی یا اثبات هرکدام از موضوع و محمول دیگری نفی یا اثبات می شود) درحالیکه ما در اصول به دنبال یقین مضاعف نیستیم بلکه به دنبال یافتن حجت هستیم و اصول از علوم اعتباری است. از طرفی رابطه موضوعات علوم و موضوعات مسائل علوم، عرض ذاتی نیست زیرا حتی با تعریفی که از عرض ذاتی ارائه دادید (که موضوع و محمول صرفا با هم تباین نداشته باشند) باز هم این رابطه درست نمی شود زیرا مثلا در علم فقه رابطه ضمان و موضوع علم فقه که فعل مکلف باشد تباین است یا مثلا رابطه صلوة که از موضوعات مسائل علم فقه است با مصلحت ملزمه یا وجوب، تباین است زیرا صلوة ذو وجوب و ذو مصلحت ملزمه هست نه خود وجوب و مصلحت ملزمه یا در اصول مثلا اجماع که از موضوعات مسائل علم اصول است رابطه اش با مسائلش تباین است زیرا اجماع را می گویند اقوال الفقهاء حجة یحکی عن قول المعصوم لکشفه، اینجا اجماع موضوع است و محمول حجة^{۱۸} است و واسطه رای معصوم است خب رابطه اجماع با حجة تباین است زیرا حجت برای اقوال فقهاء نیست خب حالا اینجا این واسطه ما (رای معصوم) باید ببینیم که واسطه در ثبوت است یا واسطه در عروض است، خب اینجا واسطه در عروض و مجازی است لذا حتی به تعریف متاخرین هم اینجا موضوع و محمول رابطه عرض ذاتی ندارند.

تمایز علوم به غایات (البته غرض مدوّن یا مدوّنین علم نه محصل علم)

آخوند می فرماید:

این نحوه تمایز از همه بهتر است. ایشان می فرمایند: مسائل یک علم را از راه غایت تشخیص می دهیم.

امام اشکال می کند به آخوند که این تناقض با حرف قبلی شماست یعنی اگر موضوع را کلی طبیعی و مسائلش را عرض ذاتی آن می دانید دیگر مثل الاجماع حجة را نباید در اصول بیاورید درحالیکه اگر وجه تمایز را غایت بگیرید داخل می شوند خب این تناقض دارد.

آخوند بحث تداخل علوم را مطرح می کند و می فرماید:

گاهی مسائل در چند علم مطرح می شوند مثلاً ولایت هم در فقه می آید و هم در کلام، زیرا آن مساله در غرض هردو دخیل است زیرا فقه دنبال تعیین حکم فعل مکلف است و بحث نفوذ تصرفات و تصرفات نافذ را می خواهد با ولایت بگوید پس از ولایت بحث می کند و کلام هم می خواهد از دین دفاع کند و بحث ولایت در کلام هم می آید. پس هم در کلام می آید و هم در فقه

اشکال به آخوند:

شما که می گوید معیار تمایز غایات است. اگر ما غایت الف داشتیم که هزار تا مساله دارد و همین هزار مساله غایت ب را هم تامین می کند خب اینجا با این دو غایت دو علم درست می شوند که در تمامی مسائل مشترک اند خب این قبیح است و تداخل العلوم فی تمام مسائل است.

آخوند دو جواب می دهد:

یک:

اینکه شما گفتید این مجرد فرض است و آیا شما دو علمی را سراغ دارید که در تمام مسائل یکی باشند؟ این مساله محال عادی و عرفی است.

دو:

بر فرض که این اتفاق بیافتد ما دو علم درست نمی کنیم بلکه یک علم درست می کنیم با دو غایت، مثل کلام که تنها یک غایت ندارد، توجیه و توضیح و دفاع از مسائل اعتقادی هر سه غایت علم کلام هستند.

(خب اینجا یک نکته معلوم می شود و اینکه آخوند اجرای قاعده الواحد را نسبت به علم قبول ندارد. زیرا افرادی برای اثبات موضوع به قاعده الواحد استناد کردند و خطا بود و امام جواب داد. آخوند قطعاً آنرا نمی پذیرد زیرا اگر آنها بخواهند قاعده الواحد را اجرا کنند دو تکه دارد، تکه اول اینکه: الواحد لا یصدُرُ الا عن الواحد (علم واحد لا یصدر الا از موضوع واحد) و الواحد لا یصدُرُ عنه الا الواحد (که به آن عکس قاعده الواحد می گویند، یعنی غایت واحد لا یصدر الا عن علم واحد) وقتی آخوند قبول می کند که علم واحد می تواند چند غایت داشته باشد دیگر قاعده الواحد را در علوم جاری نمی کند و اگر ملتزم به وجود موضوع شود قطعاً از راه قاعده الواحد نخواهد شد.)

(جلسه پیش اشاره کردیم که تمایز علوم را در غرب توسط روش، موضوع و غایت انجام می دهند ولی علمای اسلامی توسط محمول، موضوع و غایت انجام می دهند. اکثر علمای اسلامی تمایز را با موضوع انجام می دهند، آخوند و امام با غایت انجام می دهند، بعضی مثل آقای بروجردی گفته اند به محمول.)

آخوند می خواهد بگوید تمایز نمی تواند به موضوع یا محمول باشد اینجا اشکالی آورده است (که صدای همه شاگردانش را در آورده است.) ایشان می فرماید:

اگر شما می گوئید تمایز علوم به موضوعات است الان در قضیه الفاعل مرفوع^{۱۶} و المفعول منصوب^{۱۷} خب اینجا موضوع اول فاعل است و موضوع قضیه دوم مفعول است. خب اینجا باید هر کدام یک علم شوند و در اصول هم مثلاً استصحاب حجة^{۱۸} و یا الاجماع حجة^{۱۹} خب هر کدام از استصحاب و اجماع باید یک علم شوند و هر موضوع و مساله ای باید یک علم شود اگر تمایز با محمول باشد هم همینگونه است.

اینجا قائلین به تمایز با موضوع یا محمول پاسخ می دهند:

ما که می گوئیم تمایز به موضوع است، منظور موضوع مسائل نیست که شما الفاعل مرفوع را یک علم بدانید بلکه گفتیم اینها همه افراد برای کلی طبیعی هستند و آن کلی طبیعی است که می خواهد تمایز دهد. از طرفی آقای بروجردی که قائل به تمایز علوم به محمولات است می گوید اینکه ما گفتیم با محمولات، نه محمول مسائل بلکه آن کلی طبیعی را می گوئیم که محمولات، افراد آن کلی طبیعی باشند که تحصیل الحجة است خب یکی از افراد تحصیل الحجة استصحاب است یکی اجماع است و ... لذا این اشکال آخوند وارد نیست. حتی افرادی که تمایز را با غایات می دانند این دلیل شیخ را قبول ندارند بلکه به اینکه هر علمی موضوع دارد اشکال می کنند و اینکه مسائلی با آن رابطه کلی طبیعی داشته باشند.

یک نکته برای روشن شدن تمایز علوم با محمولاتشان:

آقای بروجردی اول فلسفه را مثال می زنند و می گویند موضوع فلسفه موجود (همان وجود، موجود و وجود با هم فرقی ندارند) است ولی خب همین موجود در قضایای فلسفی محمول قرار می گیرد، یعنی الواجب موجود، الممكن موجود ولی بعد می گوید اینها از باب عکس الحمل است یعنی در واقع وجود باید موضوع باشد و ماهیت باید عارض بر وجود شود ولی چون اذهان با ماهیات مانوس تر هستند آن ماهیات را موضوع گذاشته اند و موجود را محمول گذاشته اند بعد از آن موجود که محمول است، یک کلی در می آورند (موجود بما هو موجود) که این کلی همان محمولات است بعد با همین تمایز علوم را بیان می کنند. آقای بروجردی می گویند در اصول هم همین مساله هست و محمول مسائل اصول حجة هست مثلاً الاستصحاب حجة. بعد از آن محمول یک کلی در می آورد مثلاً تحصیل الحجة بعد همه این محمولات افراد مختلف این تحصیل حجة هستند. و آن "حجة" محمول اصلی است که باعث تمایز می شود.

پس آخوند تمایز علوم با موضوع یا محمول را قبول نکرد و گفت اینگونه برای هر موضوع و محمول یک علم وضع کرد.

وقتی تمایز با غایات انجام شد، دیگر اینکه من بدانم موضوع علم چیست یا ندانم و اسم مخصوصی داشته باشم که برای آن قرار دهم یا خیر، چیزی را تغییر نمی دهد.

اینکه موضوع علم اصول چیست را آخوند می گوید نمی دانم و سراغ ندارم (البته آقای بروجردی می گوید موضوع علم اصول "حجة" است) ولی هرچه باشد قطعا ادله اربعه نیست، چه ادله اربعه بما هی هی که صاحب فصول گفته و چه ادله اربعه بما هی ادله که میرزای قمی گفته است. استاد آخوند (برای دو سال، یعنی شیخ انصاری) موضوع بودن ادله اربعه بما هی ادله را قبول ندارند.

در رسائل شیخ می گوید:

اگر قرار باشد ما بگوییم بما هی ادله پس مباحث علم اصول بعد از فراغ از حجیت و دلالت ادله اربعه، شروع می شود و تمامی مباحث که در علم اصول راجع به حجت بودن یا نبودن مطرح می کنیم همگی از مبادی علم اصول می شوند. و این منطقی نیست که عمده مطالب ما مبادی علم اصول شوند و اقل را بگذاریم پس قول میرزای قمی درست نیست و قول صاحب فصول درست است که بما هی می گوید.

آخوند قول صاحب فصول را هم رد می کند و می گوید من کاری بما هی ادله آن ندارم و اصلا گفتن ادله اربعه درست نبود. حالا این حرفش را هم با شیخ که استاد اولش بوده و میرزای شیرازی که استاد دومش بوده است مطرح می کند و آندو هیچ کدام از او قبول نمی کنند و به اشکال او جواب می دهند و آخوند هم به جواب آنان باز اشکال می کند و از آنها جوابشان را قبول نمی کند.

بحث در مورد تمایز العلوم بود، و آخوند آنرا توسط اغراض و غایات انجام داد. یعنی ایشان آن سه ادعای اصولیون را قبول کرد و به آن ملتزم شد ولی خودش گفت تمایز را با غایات انجام دهیم بهتر است.

بعد ایشان گفت در هر صورت موضوع علم اصول ادله اربعه نیست. و اصلا گفتن ادله اربعه خطا است چه بما ادله اربعه، چه هی هی، زیرا بسیاری از موضوعات مسائل اصولی که الان داریم افرادی برای ادله اربعه نیستند زیرا قرار است

موضوعات مسائل اصول، افرادی برای کلی طبیعی یا همان موضوع علم اصول باشند، که به ادعای شما ادله اربعه هست. مثلاً خبر واحد تحت هیچ کدام از ادله اربعه نمی رود زیرا سنت یعنی "قول و فعل و تقریر معصوم" و عمده مسائل تعادل و ترجیح هم که حول خبرین متعارضین می گردد هم این خبرین متعارضین تحت هیچ کدام از ادله اربعه نمی رود. (زیرا سنت قول معصوم است درحالیکه خبر واحد یا یکی از دو خبر معارض، اینها محکی از قول هستند نه خود قول معصوم لذا این موضوعات از افراد سنت محسوب نمی شوند)

(مرحوم آخوند دو سالی درس شیخ رفته است که سالهای آخر درس شیخ بوده است) (علمیت آخوند برای میرزا است) شیخ به این اشکال جواب داده است ولی آخوند نپذیرفته است. آخوند بعداً این اشکال را به میرزا شیرازی هم گفته و او هم دو جواب داده است و باز هم آنرا نپذیرفته است.)

جواب شیخ به اشکال آخوند:

اگرچه خبر واحد و خبرین متعارضین از افراد ادله اربعه نیستند ولی به آن بر می گردند. و بحث می کنیم که سنت با خبر واحد ثابت می شود یا نه یا بین دو خبر متعارض کدام یک سنت را اثبات می کنند. و این اثبات حجیت برای خبر واحد یا یکی از دو خبر متعارض، کان ناقصه است نه کان تامه.

*نکته: اگر ثبوت شیء لشیء باشد اینجا این ثبوت حقیقی است و کان ناقصه است ولی اگر ثبوت شیء باشد، کان تامه است، و این دیگر ثبوت حقیقی به حساب نمی آید و آن محمول، محمول حقیقی نیست خب در اینجا که ما بر روی خبر واحد یا دو خبر متعارض بحث می کنیم داریم بر روی وجود سنت و قول معصوم بحث می کنیم و بحث از وجود، کان تامه است. بلکه وقتی از ثبوت حجیت و لزوم عمل برای خبر واحد بحث می کنیم این کان ناقصه است ولی خب این کان ناقصه برای خبر واحد است نه قول معصوم و باز از افراد ادله اربعه نیست.

آخوند حرف شیخ را قبول نمی کند:

اینجا این ثبوتی که می گوئید با کان تامه است و با کان ناقصه نیست لذا از افراد کلی طبیعی نمی شود. زیرا شما ثبوت سنت را می خواهید انجام دهید که سنت هست یا خیر نه اینکه با کان ناقصه باشد.

*جناب شیخ در دور اول درس خارج اش شیخ حسن کوهکمره ای، میرزای شیرازی شاگردش بودند. مرحوم آشتیانی برای دور دوم است. دور سوم مرحوم آخوند و بعد از فوت شیخ، آخوند به درس میرزا می رود و این اشکالش را به او هم می گوید و می گوید شیخ جواب داد ولی من قبول ندارم، میرزای شیرازی دو جواب می دهد که در واقع به جواب شیخ بر می گردد و می خواهد بگوید تو جواب او را نفهمیدی.

دو پاسخ میرزای قمی به اشکال آخوند خراسانی:

۱. اگر منظور شیخ انصاری از این ارجاع، ثبوت واقعی و محمول حقیقی باشد حرف شما درست است چون اثبات وجود قول معصوم می شود کان تامه و ثبوت شیء و دیگر فرد کلی طبیعی حساب نمی شود ولی ثبوت اینجا اگر ثبوت تعبدی باشد، یعنی لزوم عمل (زیرا ثبوت واقعی که چه ما بگوئیم چه نگوئیم ثابت است) این کان ناقصه است و ثبوت شیء لشیء می شود و درست است. (در جواب اول می خواسته برساند شیخ درست گفته و تو بد فهمیدی که آخوند این را قبول نمی کند و می گوید کان ناقصه می شود ولی برای خبر واحد و نه سنت)

۲. من میرزا سنت را به خصوص قول و فعل و تقریر معصوم معنا نمی کنم بلکه آنرا وسعت می دهم و خبر حاکی از قول و فعل و تقریر معصوم را هم جزو سنت تلقی می کنم.

اشکال آخوند به دو پاسخ میرزای شیرازی:

ما در اصول اموری مثل مسائل الفاظ داریم که رابطه آنها با ادله اربعه عموم و خصوص من وجه هست، حالا عموم و خصوص من وجه عرض ذاتی نیست (منظور از عرض ذاتی اینجا مبنای قدما و رابطه تساوی بین موضوع و محمول است، یعنی باید رابطه مسائل الفاظ که از موضوعات مسائل علم اصول اند با موضوع ادعایی علم اصول که ادله اربعه باشد تساوی باشد زیرا می گوئید رابطه موضوع علم با

موضوعات مسائل آن رابطه عرض ذاتی است.) لذا باز این مسائل خارج می شوند. مثلا در "الامر ظاهرٌ فی الوجوب" الان هم در ادله اربعه کلمه امر داریم (در قول معصوم یا قرآن کلمه امر آمده) و هم امر و نهی در غیر ادله اربعه هم هستند (کلمات و نوشته های مردم) لذا رابطه امر با ادله اربعه، عموم خصوص من وجه است.

مرحوم تبریزی:

اشکال آخوند به توجیه دوم میرزا هنگامی نافذ است که میرزا هم عرض ذاتی را مثل قدما معنا کرده باشد و اگر مثل خود آخوند آنرا وسعت داده باشد دیگر این اشکال به او وارد نیست. ولی می توانست اشکال کند که در مباحث ملازمات عقلیه که مثلا "امر بشیء اقتضای نهی از ضدش را دارد یا خیر" اینها حتی تحت سنت به معنی الاعم هم، نمی رود که میرزا می گوید زیرا کان تامه می شود.

خلاصه بحث قبل:

شیخ گفت اصلا موضوع علم اصول را نباید ادله اربعه گرفت چه بما ادله اربعه و چه بما هی هی زیرا بسیاری از موضوعات مسائل علم اصول از تحت آن خارج می شود درحایکه گفتیم رابطه موضوع علم با موضوعات مسائلش رابطه کلی طبیعی و افرادش است. و شیخ انصاری پاسخی به آخوند داد و گفت ما از ثبوت خبر واحد و اثبات سنت بحث می کنیم لذا بازگشت به آن دارد، آخوند پاسخ می دهد خب اینجا پس بحث از وجود قول معصوم است که کان تامه است درحالیکه باید کان ناقصه باشد تا افراد آن کلی محسوب شود.

میرزا جواب می داد که منظور شیخ ثبوت واقعی نبوده و ثبوت تعبدی بوده و حجیت و ثبوت تعبدی کان ناقصه است نه تامه، و قطعا بحث ثبوت واقعی نیست زیرا آن ثبوت واقعی همیشه موجود هست و ما فوقش گاهی به آن دست رسی داریم یا نداریم خب اینجا بحث از خبر واحد برای اثبات ثبوت واقعی نیست بلکه بحث از ثبوت تعبدی و لزوم عمل طبق آن است.

آخوند جواب داد که درست است که ثبوت تعبدی برای خبر واحد کان ناقصه است ولی برای سنت باز کان ناقصه نیست. مرحوم میرزا دوباره پاسخ می دهد و می گوید حالا من کاری به شیخ ندارم و خودم می گویم منی که می گویم موضوع علم

اصول ادله اربعه است محکی از قول معصوم را هم از اقسام سنت می دانم لذا کان ناقصه می شود.

*میرزای شیرازی شاگرد دور اول درس خارج شیخ انصاری است و بعد از شیخ به زعامت می رسد. ایشان درس بسیار بزرگی داشته و می گوید نمی گویم از شیخ اعلم هستم ولی درسم مفید تر است. ایشان ۵۰۰ مجتهد پرورش داده و از این جهت درسش مفید تر از شیخ بوده است. میرزای شیرازی قبل و بعد از درسش مطالب را یادداشت می کرد، یک شب می بیند که دارد یادداشت ها را در رودخانه می ریزد. علت را جویا می شوند؟ می گوید این تقریرات منظم نیست و به درد طلاب نمی خورد ولی بعد از مرگ من با پول وجوهات آنها را چاپ خواهند کرد، من فقط مباحث مهم و سنگین را نگه می دارم تا بعدا استفاده شود.

*ملا علی نوری از تقریر نویسان میرزا بوده و هرچه میرزا و شیخ گفته است را جمع آوری کرده است. میرزا حدود ۵۰ و خرده ای تقریر دارد و یکی از آنها ملا علی نوری است. این صحبت هایی که از میرزا نقل شد از تقریرات میرزا است که ملاعلی نوری نوشته است.

آخوند از جواب دوم میرزا اینگونه جواب داد که باز هم افراد این ادله اربعه مورد ادعای شما نسبت به این موضوع، عرض ذاتی نمی شوند. چون عموم و خصوص من وجه هستند مثلاً در بحث الفاظ، در بحث امر و نهی، رابطه آن با کتاب و سنت عموم و خصوص منه وجه است درحالیکه برای عرض ذاتی بودن باید رابطه اش با آنها تساوی باشد. (مرحوم تبریزی: آخوند اشکالش وارد نیست زیرا تعریف میرزا از عرض ذاتی مثل قدام نیست و صرف عدم تباین موضوع و محمول را موجب عرض ذاتی بودن محمول نسبت به آن موضوع می داند لذا اگر مرحوم آخوند ملازمات عقلیه را می آوردند بهتر بود و اشکالشان وارد می شد. زیرا رابطه ملازمات عقلیه با ادله اربعه تباین است و کان تامه هم می شد.)

*در میان شاگردان شیخ، آنجایی که در فهم شاگردان شیخ اختلاف می شود فهم میرزا از بقیه بهتر است (نظر استاد حسینی نسب) و خود شیخ میان شاگردانش به میرزا بیشتر از آشتیانی توجه داشته است. پایان خلاصه)

تعریف رایج از علم اصول:

"انه العلم بالقواعد الممهّده لاستنباط الاحكام الشرعيه عن ادلتها"

*تعریف را به موضوع و محمول و غایت یک علم می شود کرد. ولی آخوند این تعریف را با غایت علم اصول انجام می دهد و این موید این مساله است که آخوند تمایز علوم را با غایت بهتر می داند.

*تعریف ها اینجا شرح الاسمی هستند، یعنی توضیحی است و می شود برای یک چیز تعاریف مختلفی ارائه داد، و حد تام و تعریف حقیقی نیستند زیرا در حد تام ما جنس و فصل حقیقی داریم (جنس و فصل حقیقی هم صرفا برای چیز هایی است که ماده و صورت حقیقی دارند لذا علم اصول که ماده و صورت حقیقی ندارد و اعتباری است، حد تام و تعریف حقیقی نیز ندارد و لذا اگر چند تعریف شرح الاسمی ارائه دادیم چون جنس و فصل نیست و توضیح واژگان هست هیچکدام نافی دیگری نیستند و همگی می توانند با اعتبارات مختلف درست باشند).

تعریف آخوند خراسانی از علم اصول:

"انه صناعةٌ يعرف بها القواعد التي يمكن ان تقع في طريق استنباط الاحكام او التي ينتهي اليها في مقام العمل"

مرحوم سید محسن حکیم، مرجع عالی در نجف بود و فقیه قدری است. ایشان مدتی شاگرد آخوند بوده و شاگرد آقا ضیاء الدین عراقی هم بوده (البته نظراتش به آقا ضیاء نزدیک تر است) در حقائق الاصول می گوید: تفاوت تعریف آخوند با تعریف مشهور، در شش مساله است. (به جزوه حاشیه مراجعه گردد)

۱. کلمه علم را حذف کرده است.

مرحوم حکیم می گوید حذف کلمه علم خوب است زیرا معتقد است علم اصول به مسائل آن می گویند، چه مورد دانستن و مورد علم پیدا کردن واقع شده باشند و چه نشده باشند، شاید آنهایی که علم را به "علم به قواعد" تعریف کرده اند انگیزه شان این بوده باشد که این، علم به قواعد است که منشاء اثر در فنون می شود نه خود قواعد.

2. بجای (علم) به (صناعت) تعبیر کرده

(*) تفاوت علم و صنعت: علم اصول را سه تعریف کرده اند. ۱. خود قواعد و مسائل (حکیم)، ۲. دانستن قواعد (امام)، ۳. صناعة (آخوند) یعنی مهارت بکارگیری آن قواعد.

مرحوم آخوند بجای علم صنعت گفته است یعنی باید مهارت داشته باشی وگرنه علم نداری. (طرفداران آخوند در این مساله (مرحوم اصفهانی و تبریزی) در علوم آلی این حرف را می زنند ولی در علوم اصالی اینگونه نمی گوید). امام می گوید علم اصول دانستن و علم به قواعد است نه مهارت در بکارگیری قواعد که خب این مبحث ارتکازی است و باید ببینید نظر شما چیست) مرحوم حکیم می گوید این کار خوب نیست زیرا دیگر متون قواعد و مسائل اصول، اصولی نیستند بلکه فقط مهارت در بکارگیری آنها علم اصول است. از طرفی استدلال هایی که در رد یا اثبات مسائل اصولی می شوند دیگر جزو علم نیستند بلکه از مبادی تصدیقیه آن هستند و از مقدمات علم اصول، زیرا علم اصول مهارت بکارگیری آن قواعد نهایی است نه بحث در مورد آنها

3. (الممهدة) را حذف کرده است.

(که کار خوبی نیست زیرا ما در استنباط از خیلی از قواعد استفاده می کنیم مثل رجال، تاریخ، جغرافیا، و آنکه قاعده اصولی را از اینها جدا می کند، ساخته شدن آن قاعده برای استنباط حکم شرعی است، مشهور با آوردن قید الممّهده، سایر قواعد را که مفید اند ولی اصولی نیستند را خارج می کردند ولی تعریف شیخ با حذف آن دیگر چیزی برای خارج کردن آنها ندارد.)

۴. (يمكن ان يقع في طريق) را اضافه کرده است.

(این کار خوبی است زیرا خیلی از مباحث اصولی بحث می شود و می فهمیم حجت نیست و بالفعل استفاده نمی شود (زیرا الممّهده مشتق است و ظهور در فعلیت دارد و باعث خروج این مباحث از علم اصول می شد) و بالقوه هستند ولی در اصول بحث می شوند، این "يمكن" این موارد را هم در علم اصول وارد می کند مثل بحث استحسان یا قیاس)

۵. (الشرعية) را حذف کرده است. (شاید چون ال عهد ذهنی آورده است که به شرعية بر می گردد)

۶. (او التي ينتهي اليها في مقام العمل) را اضافه کرده است تا اصول عملیه و انسداد حکمی هم در تعریف وارد شود زیرا آخوند برداشتش از "الاحكام" احکام واقعی بوده است نه اعم از واقعی و ظاهری. (بعدها آخوند در استصحاب آنها نمی آورد بعد که می پرسند چرا می گوید چون اگر احکام را اعم از واقعی و ظاهری بگیریم دیگر نیازی به این قسمت نیست)

*نکته: انسداد حکمی در مقابل انسداد کشفی است یعنی جایی را که آن انسداد، ادعای کشف واقع را داشته باشد، انسداد کشفی نام دارد ولی جایی که آن انسداد، صرفاً حجت دانسته شود و با انجامش صرفاً معذوریم انسداد حکمی می شود.

*نکته: تفاوت حکم واقعی و حکم ظاهری به قول مشهور:

در حکم ظاهری در دلیل اعتبار، شک اخذ شده است. درحالیکه حکم واقعی اینگونه نیست.

دلیل، یا ظنّ به واقع می آورد یا نمی آورد:

(الف) اگر ظنّ به واقع نیاورد: می شود اصل عملی غیر محرز مثل اصل عملی برائت (ب) اگر ظنّ به واقع آورد:

یا در دلیل اعتبار، واقع نمایی او لحاظ شده است. (مثل خبر ثقه که در دلیل اعتبار آن شک لحاظ نشده است بلکه خود ذات شیء لحاظ شده است)

یا در دلیل اعتبار، واقع نمایی آن لحاظ نشده است (اصل عملی محرز مثل استصحاب که ظنّ به واقع می آورد ولی اگر به دلیل اعتبارش مراجعه کنیم که حدیث لاتنقض الیقین بالشک باشد، می بینیم شک (عدم علم و ...) در آن اخذ شده است و لذا می فهمیم، در دلیل اعتبار، واقع نمایی استصحاب لحاظ نشده است)

*نکته:

اشتباه با شک در مجری نشود، زیرا مجری در امارات هم شک است و هنگام شک در حکم چیزی است که سراغ روایات می رویم، ولی فرق آنجا با حرف ما این است که اینجا منظور شکی است که در دلیل اعتبار آمده است نه شک در مجری که مثلاً حکم گوشت خرگوش باشد. (برای بررسی بیشتر رجوع شود به حاشیه سید یزدی، اول برائت)

*نحوه فهم لحاظ واقع نمایی در دلیل اعتبار:

اگر شک یا عدم علم اخذ شده باشد یعنی واقع نمایی لحاظ نشده است مثل استصحاب که می گوید لاتنقض الیقین بالشک، یا مثلاً در قاعده طهارت که می گوید "کلّ شیءٍ لک طاهر حتی تعلم أنّه قَذِرٌ"، خب از قرینه "حتی تعلم" می

فهمیم که یعنی اگر جهل داشتی، طاهر است و این یعنی عدم علم در دلیل اعتبار لحاظ شده است. حالا اگر شک یا عدم علم اخذ نشده باشد، یعنی واقع نمایی آن لحاظ شده است مثل خبر ثقه که در دلیل اعتبارش می گوید اگر فرد ثقه بود حرفش را اخذ کنید نه اینکه حرفی از عدم علم یا شک بزند.

الامر الثانی

تعریف الوضع و اقسامه

تعریف الوضع:

ج ۱ ص ۲۵

گفتیم مرحوم آخوند و نه فقط او بلکه دعب کل قوم بر این است که در اوایل علم اصول مسائلی را نقل می کنند که حقیقتاً برای اعلم اصول نیستند (زیرا مثلاً به نظر آخوند آنچیزی اصولی است که در طریق استنباط استفاده شود) ولی بعداً در مباحث دانستن آنها لازم است. یکی از آنها بحث وضع است که خودش استنباط نیست و تاثیری در استنباط حکم شرعی ندارد ولی بعداً بحث میشود.

(اگر چیزی قید هیات شد لازم نیست آنرا تحصیل کنیم و قید الوجوب است ولی اگر چیزی قید ماده شد باید آنرا تحصیل کنیم زیرا قید الواجب است.)

اگر موضوع له هیئات را عام بگیریم می توانیم از آنها اطلاق افرادی بگیریم ولی اگر خاص بگیریم نمی توانیم (شیخ اینگونه است لذا اگر جایی ظهور در اطلاق افرادی باشد ایشان تاویل می برد). پس ثمره بحث در بحث جواز یا عدم جواز تمسک به اطلاق افرادی هیئات روشن می شود.

آخوند با اینکه طلبه ها آن موقع جامی می خواندند و در آن بحث وضع مطرح شده بود ولی چون آنرا کافی نمی دانست، در مقدمه اصول خود، باز در مورد آن بحث می کند. آخوند معتقد است قول جامی درست است و در هیئات، وضع عام و موضوع له عام است لذا قبل از رسیدن به بحث هیئات و حروف این را بحث می کند تا آنجا از آن استفاده کند.

اولین بحثی که آخوند مطرح می کند وضع است.

حقیقة الوضع:

۱. وضع مصدری:

لفظی را علامتی برای معنایی قرار دادن (تعریف امام و آقای اصفهانی)(تعریف آخوند فرق می کند و آقای سیستانی هم مثل آخوند است و ثمره این تفاوت هم این است که آخوند و آقای سیستانی (با شاگردان دیگر آقای خویی فرق می کند و

کاملاً تحت تاثیر او نیست) استعمال لفظ در دو معنا را محال می داند زیرا حقیقت وضع را تنزیلی می دانند ولی امام و اصفهانی نمی دانند زیرا حقیقت وضع را بطور علامیت می دانند)

۲. وضع اسم مصدری:

اثری است که از کار واضع ایجاد میشود. (تعریف آخوند)

تعریف آخوند از وضع:

اختصاص و ارتباط خاصی که بین لفظ و معنا بر قرار می شود، ارتباطی که هرگاه لفظ گفته شود بدون قرینه به معنا منتقل می شویم و هرگاه بخواهیم آن معنا را برسانید بدون قرینه آن لفظ را می آوریم. (آخوند وضع را بطور اسم مصدری تعریف کرده)

حالا منشاء این اختصاص می تواند یک واضع معین باشد. که می شود وضع تعیینی (که اگر صریحاً گفته باشد می شود وضع تعیینی تصریحی مثلاً اسم این بچه رو امیر می ذارم و اگر نباشد می شود تعیینی استعمالی مثلاً بچم امیر رو بیار) یا اینکه اول مجاز بوده، بعد مجاز مشهور شده و بعد به حدی می رسد که بدون قرینه صارفه با گفتنش فرد به معنایش منتقل می شود که می شود وضع تعینی

نقد مرحوم اصفهانی، امام و بقیه به سخن آخوند در تعریف وضع:

مرحوم اصفهانی تعریف وضع را بطور مصدری گفته است و گفته "جعل اللفظ علامة للمعنی"

مرحوم امام می فرماید اینکه آخوند می گوید "اختصاص لفظ به معنا و ارتباط آن به معنا" این هم وضع اسم مصدری نیست زیرا این ارتباط اثر وضع نیست بلکه اثر علم ما به آن وضع است و این ارتباط اثر با واسطه وضع است. (به جزوه حواشی مراجعه شود، برای تفصیلش مراجعه به کلام خود امام و یا آقای تبریزی شود)

نکته: آخوند چون وضع را به اختصاص معنا کرد می شود هم وضع تعیینی را گفت و هم تعینی ولی اگر به تخصیص معنا می کرد فقط وضع تعیینی را در بر می گرفت.

انواع وضع:

وضع عام موضوع له عام و وضع خاص موضوع له خاص هر دو اختلافی نیستند. ولی در وضع عام موضوع له خاص و در وضع خاص موضوع له عام اختلاف شده که در مورد اول **آخوند** می گوید ممکن است ولی مصداق خارجی ندارد (درحالیه مشهور می گویند واقع شده است) و اصلا واقع نشده و آنهایی که مثال می زنید برایش، وضع عام موضوع له عام است، و در مورد دوم اصلا در خود امکانش بحث است. (مشهور می گویند ممکن نیست اصلا، برخلاف میرزا حبیب الله رشتی و آقای اراکی)

نکته: لفظ موضوع است، معنای متصور در ذهن ما می شود وضع و موضوع له آن معنایی می شود که لفظ برایش وضع می شود که یا همان وضع است یا فردی از وضع.

(برای تفصیل بیشتر در بحث وضع به مطول یا جامی مراجعه کنید)

اینکه **مشهور** می گویند وضع خاص موضوع له عام محال است بخاطر این است که می گویند واضع هنگام تصور وضع باید بتواند موضوع له را هم تصور کند. خب در وضع عام موضوع له خاص چون وضع کلی بوده است او نسبت به افراد جهل مطلق ندارد و از آینه عام می شود افراد خاص را دید و لذا می شود آن موضوع را روی موضوع له خاص گذاشت، درحالیکه در وضع خاص موضوع له عام، این ممکن نیست زیرا خاص نمی تواند آینه ای شود که از آن عام را دید و بعد برایش وضع را انجام داد و برایش حکمی کرد زیرا هر خصوصیت آن خاص هم ممکن است مخصوص خودش باشد و هم اینکه با افراد دیگر آن عام، مشترک باشد. (اگر قطعی بود که مشترک است و آن خصوصیت در نظر گرفته شد که دیگر وضع عام موضوع له عام می شود و اصلا دیگر وضع ما خاص نیست)

نکته: وضع ها و اعتباریات بی ارتباط با حقیقت نیستند بلکه با واقع رابطه دارد لذا جا تا جا باید دید آن مطلب اعتباری به لحاظ مبادی اش می توان در آن قاعده ای را جاری کرد (که مثلا تکوینی باشد آن قاعده) یا خیر

در مقابل رای مشهور **میرزا حبیب الله رشتی** می گوید من یک شبیحی را از دور می بینم بعد لفظ را برای خصوص او وضع نمی کنم بلکه برای هر شبیحی که از دور دیده می شود وضع می کنم. خب این وضع خاص موضوع له عام است. (پاسخ: شما وضع عام و بر موضوع له عام کرده اید زیرا وضع شما در واقع هر شبیحی که از دور دیده می شود است و آن شبیح مقدمه شده است برای تصور این وضع و سبب برای تصور عام شده است و خودش وضع نیست)

آقای اراکی هم طرفدار رای میرزا حبیب الله رشتی است ولی استدلالش متفاوت است، می گوید هر فردی کلی طبیعی در آن هست یا خیر؟ پس من اگر زید را دیدم کلی طبیعی انسان را هم دیده ام لذا اگر او را تصور کنم و بعد اسم را روی کلی طبیعی او (انسان) بگذارم وضع عام، موضوع له خاص است. (پاسخش همان پاسخ قبلی بود)

اقوال در وضع حروف و ما الحق بها (الهیئات و ... که اصلش هم هیئات هست و ثمره اصلی در هیئات است):

سه مسلک هست در میان ادبا و به تبع اصولیون:

۱. جامی:

می گوید وضع عام و موضوع له عام و مستعمل فیه عام (آخوند)

۲. میرشریف جرجانی و اکثریت ادبای بعد از او: (زیرا قبل از او اکثریت با طرفداران جامی بود)

می گوید وضع عام و موضوع له خاص و مستعمل فیه خاص (مشهور اصولیین)

۳. تفتازانی:

(که نه در ادبا طرفدار دارد و نه در اصولیون، می گوید وضع عام است موضوع له عام، مستعمل فیه خاص) (مستعمل فیه همان چیزی است که در مشهور معیاری برای فهم حقیقت و مجاز است یعنی معنایی که کلمه در آن استعمال شده که اگر خود آن معنای اصلی باشد حقیقت است وگرنه مجاز است) یعنی وضع در حروف عام است و موضوع له هم عام است ولی مستعمل فیه خاص است یعنی در مرحله استعمال همیشه مجازی است (همین باعث عدم پیروی از او شده است که حروف و هیئات را همیشه استعمال شده بطور مجازی می گیرد)

نقد آخوند خراسانی بر قول مشهور در هیئات و حروف (وضع عام، موضوع له خاص):

مشهور که ادّعای خاص بودن موضوع له را می کنند، باید نشان دهند که چگونه این خصوصیت وارد موضوع له شده است درحالیکه وضع اولیه، عام است و آنها نمی توانند تبیین قابل قبولی برای خاص شدن موضوع له ارائه دهند.

آنچه که موجب خاص شدن موضوع له می گردد از دو حال خارج نیست: یا امری خارجی است (و هو باطل) یا امر ذهنی است. (و هو باطل لمخاذیر ثلاثه)

زیرا اگر بگویید امر خارجی باعث خاص شدن موضوع له شده است. این رد می شود بخاطر نقض حروفی که بعد از اوامر و نواهی می آیند یعنی وقتی که کسی می گوید: سیر من البصره الی الکوفه، قطعاً فرد وجودی مشخصی را از بصره و کوفه اراده نکرده است بلکه بالوجدان منظور از "من"، از "سیر من البصره" بر افراد مختلفی از بصره قابل انطباق است و "سیر الی الکوفه" نیز، بر افراد مختلفی از انتهاء کوفه منطبق است و جزئی خارج و مشخص اراده نشده است. زیرا مستعمل فیه و موضوع له در هیئات و حروفی که بعد آنها واقع می شوند، همیشه امر مشخصی در خارج نیستند. (نکته: قائلین به موضوع له خاص، منظورشان از "خاص" جزئی اضافی بودن آن خاص نیست وگرنه می گفتند در هیئات می شود به اطلاق افرادی آنها تمسک کرد بلکه قائل به جزئی حقیقی بودنش هستند.)

اما اگر بگویید امر ذهنی باعث خاص شدن موضوع له شده است. این رد می شود بخاطر **مخاذیر ثلاثه**:

آخوند، المحذور الاول: (دو بار لحاظ)

تردیدی نیست که وقتی که می خواهیم لفظی را در معنایی استعمال کنیم، آن معنا را لحاظ می کنیم و این لحاظ مما لا بد منه و مجمع علیه عند الكل است. مشهور ادعا می کنند که لحاظ دیگری نیز در موضوع له وجود دارد که باعث جزئیت معنایی موضوع له شده است. اگر سخن مشهور درست باشد وقتی که ما حروف، هیئات و ... را به کار می بریم باید دو بار معنای آنها را لحاظ کنیم حال آن که بالوجدان یک بار لحاظ می کنیم نه دوبار.

جواب مشهور به حرف آخوند:

خطای آخوند این است که گمان کرده که آن معنایی که عند الاستعمال استفاده می شود کلی است لذا گمان کرده که برای خاص شدن آن معنا، مشهور باید لحاظ دومی مطرح کنند و چون در وجدان لحاظ دومی نیافته این محذور را مطرح کرده است درحالیکه آنچه مشهور می گویند این است که گوینده هنگامی که می خواهد هیئات حروف و ... را استعمال کند از ابتدا معنای جزئی را در نظر گرفته (زیرا موضوع له و مستعمل فیه را خاص می داند) و لفظ را استفاده می کند لذا تعدد لحاظ لازم نمی آید.

آخوند، المحذور الثانی: (عدم امکان امثال)

اگر سخن مشهور درست باشد، موضوع له هیئات، ضمائر و ... مقید به لحاظ ذهنی خواهند بود و امری که مقید به قیود ذهنی باشد انطباق آن بر امر خارجی صحیح نیست (زیرا انطباق عینیت می خواهد و معنای مرکب و مقید توسط امر ذهنی به هیچ وجه بر خارج منطبق نخواهد شد.) و لذا امثال اوامر و نواهی که در آنها از حروف یا هیئات یا ... استفاده شود ممکن نخواهد بود و هو مما لا يلتزم به احد.

جواب مشهور: (در جواب مشهور به جزوه حاشیه مراجعه شود)

این مطلب درست است که چیزی که مقید به امر ذهنی شود بر واقعیت خارجی منطبق نمی گردد ولی در امثال نیازی به صحّت انطباق نداریم بلکه آنچه که در امثال مورد نیاز است حکایت است و حکایت امر ذهنی از واقعیت خارجی محذوری ندارد کما فی الماهیات بناءً علی اعتباریته‌ها. آنچه که در امثال لازم است این است که عرفا ماتی به، محکی مامور به باشد، نه بیشتر.

آخوند، المحذور الثالث: (نقض با مثال)

شما می گویند در اسامی که وضع عام، موضوع له عام هستند وقتی استعمال می شود اگر جزئی استعمال شد این بخاطر ظرف استعمال است و آن اسم لحاظ استقلالیه شده است و لذا بخاطر موضوع له آن اسم را خاص نمی کنید. مثلاً در کلمه ماء که می گویند وضع عام موضوع له عام، وقتی در هنگام استعمال می

گوییم این لیوان آب یخ را بده، اینجا آب دیگر کلی نیست، خب اینجا مشهور نمی گوید بیایم موضوع له آب را خاص کنیم بلکه می گویند در ظرف استعمال بخاطر لحاظ استقلال، خاص شده است و استعمال موجب خاص شدن موضوع له آن نمی شود. خب در حروف هم همین حرف را بزنید و بگویید با اسامی در موضوع له مساوی اند و صرفا در ظرف استعمال و بخاطر لحاظ آلی، این یکی بطور ربطی استفاده می شود همانطور که اسامی می توانند بطور استقلال لحاظ و استعمال شوند.

مشهور:

اینکه حروف بخاطر لحاظ آلی، صرفا در ظرف استعمال خاص شوند صرف ادعا می باشد و بر خلاف آنچه است که وجدانا متبادر از معانی حروف و اسامی است.

*نکته: علت اینکه مشهور قول جامی را نپذیرفته این است که نمی شود حروف را بجای اسماء بکار برد و مترادف نیستند.

جواب آخوند:

درست است که مترادف ندارند ولی این بخاطر تفاوت در موضوع له نیست بلکه بخاطر شرطی است که واضع برای استعمال آن قرار داده است. مثلا واضع گفته است آنجایی که می خواهی بطور ربطی در جمله بکار ببری، مین بگو و حرف بیاور و جایی که می خواهی بطور مستقل بیاوری الابتداء بیاور، خب این بخاطر شرطی است که واضع برای استعمال گذاشته است نه خود موضوع له حروف و اسامی.

(دو جای کفایه است که هیچ کس (از سه مدرسه اصفهان یعنی مدرسه آقا ضیاء و نائینی و اصفهانی و نه مدرسه قم) حرف آخوند را نپذیرفته است یکی بحث طلب و اراده و دیگری همین معنای حرفی است)

مشهور پاسخ می دهند:

اگر واضح صرفا در مقام استعمال شرطی کرده باشد، و شرط استعمال باشد، اگر کسی آن شرط را امتثال نکرد باید صرفا گفته شود او عصیان واضح کرده است نه اینکه کلا در انتقال معنا مشکل به وجود بیاید، درحالیکه اگر بجای حرف یک اسم بگذاری، این صرفا عصیان واضح نیست بلکه دیگر معنا منتقل نمی شود لذا می فهمیم این تفاوت صرفا در استعمال نیست و ریشه عمیق تری دارد. (مرحوم اصفهانی می گوید ما زیاد به آخوند در این مورد اشکال می کردیم ولی ایشان هربار توجیهی می آورد و زیر بار نمی رفت. و می گفت شماها چون این قول مشهور شده است این برایتان مخفی شده ولی بعدا متوجه می شوید. البته اشکالات مستشکلین آن موقع به این پختگی نبود.)

آخوند می خواهد همین توجیهی که برای اشکال مشهور آورده است را به عنوان قاعده بیان کند. لذا ایشان می گوید همانطور که در اسم و حرف، وضع و موضوع له یکی است و صرفا در ظرف استعمال معانیشان متفاوت می شوند در مورد خبر و انشاء هم وضع و موضوع له همینگونه اند. یعنی آندو هم با هم در وضع و موضوع له مساوی هستند ولی در ظرف استعمال معانیشان متفاوت می شد. (مثلا در ظرف استعمال، بعث اگر به داعی حکایت از بیع بکار برود می شود خبر ولی اگر به داعی ایجاد نسبت ملکیت بکار رود می شود انشاء)

اشکال مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی:

انشاء دو جور است گاهی مثل بعث و اُنکحْتُ هست که هم در انشاء و هم در خبر با یک لفظ می آیند و صرفا، در جمله تفاوتشان مشخص می شود و تفاوتشان در معنای موضوع لهیشان نیست بلکه در ظرف استعمال و با قصد متکلم است. (لذا بعث را اگر به داعی حکایت از بیع بکار ببرد می شود خبر ولی اگر به داعی ایجاد نسبت ملکیت بکار ببرد می شود انشاء و حرف شما در آن صادق است)

ولی چیز هایی که در حالت خبری و انشائی نه لفظا و نه هیئتاً یکی نیستند مثل إضرِب، متبادر از آنها فقط انشاء می باشد و بدون اینکه در جمله ای بیاید متبادر به ذهن از آن انشاء است و اصلا بطور خبری تصور نمی شوند. خب تبادر از علائم وضع است پس در امثال إضرِب، خود موضوع له انشائی هست و تفاوتش با خبر، صرفا در استعمال و جمله و ظرف استعمال مشخص نمی شود و لذا کلیت ادعای شما زیر سوال می رود.

آخوند:

در ضمائر و اسم اشاره و موصول هم موضوع له را عام می گیرد در حالیکه مشهور آنرا خاص می گیرند.

آخوند:

می گوید در اسم اشاره موضوع عام و موضوع له عام هست یعنی واضع "مفرد مذکر قریب" که یک چیز کلی است را تصور می کند و "هذا" را برای همان وضع می کند ولی به هنگام استعمال خاص می شود، چون در استعمال اشاره دارد و معنای ربطی است.

ولی مشهور می گویند واضع مفرد مذکر قریب را تصور می کند ولی هذا را "لاشارة الی مفرد مذکر قریب" وضع می کند که چون "اشاره" یک معنای ربطی است خاص است و لذا موضوع له خاص میشود.

یا مثلاً در ضمیر، آخوند می گوید واضع "مفرد مذکر مخاطب" را در نظر می گیرد که کلی است و لفظ "انت" را برای همین مفرد مذکر مخاطب وضع می کند، پس موضوع له هم کلی است اما وقتی شما در حال صحبت کردن هستید و می گویند انت، یک رابطه مخاطب بین شما و او ایجاد می شود و لذا در استعمال جزئی می شود.

اما مشهور می گویند واضع "مفرد مذکر مخاطب" را تصور می کند و آنرا "لالتخاطب مفرد مذکر مخاطب" وضع می کند. مشهور قول جامی را قبول نمی کند زیرا می گوید اگر اینطور بود باید می شد بجای "انت" گذاشت "المفرد المذکر المخاطب" پس این نشان می دهد موضوع له این دو فرق می کند.

آخوند جواب می دهد که این با شرط واضع درست می شود یعنی بخاطر شرط واضع است که این دو مترادف نیستند در حین استعمال. بعد از آخوند این حرف را

شاگردانش قبول نکرده اند زیرا می گویند اگر اینطور باشد اگر کسی شرط را رعایت نکرد باید صرفاً عصیان واضح کرده باشد نه اینکه اصلاً معنا منتقل نشود.

نکته ای از آشیخ محمد حسین اصفهانی:

حتی اگر کسی بخاطر تعدد لحاظی که گفتید، حرف شما را در حروف بپذیرد، در اسم اشاره و ضمیر دیگر آن اشکال پیش نمی آید زیرا آن مورد، حروف بود و نمی توانست در حالتی غیر از حرف قرار گیرد ولی در انت و هزه که اسم است، می تواند.

(بین مستعمل فیه و استعمال تفاوت است، استعمال در جمله است، ولی مستعمل فیه مفرد است و صرفاً معیاری برای حقیقت و مجاز است)

صحت استعمال لفظ در چیزی که با موضوع لهش مناسبت دارد، (غير از موضوع^{١٨} لهش) بالوضع است یا بالطبع؟

در این مساله دو قول است که به نظر آخوند صحت استعمال در غير موضوع^{١٨} له با استحسان طبع سنجیده می شود یعنی اگر طبع آنرا بپذیرد این استعمال صحیح است اگرچه واضع از چنین استعمالی منع کرده باشد و اگر طبع آنرا نپذیرد قبیح است حتی اگر واضع اجازه داده باشد و ظاهر اینکه استعمال لفظ در نوعش یا مثلش صحیح است همین مطلب است.

الرابع

اطلاق اللفظ و ارادة نوعه او صنفه او مثله او شخصه: ج ۱ ص ۲۶ و ۲۷ و ۲۸

*نکته: شیخ برای اینکه ثابت کند که ملاک در صحت اطلاق، وضع نیست بلکه استحسان طبع است این بحث را مطرح کرده است.

استعمال لفظ:

۱. فی المعنی (متعارف)

۲. فی اللفظ

بشخصه:

لفظ را بگوید و شخص همان لفظ را اراده کند مثل زید^{۱۵} لفظاً

بصنفه:

لفظ چیزی را بگوید و صنف آنرا اراده کند. مثلاً: زید (فی ضرب زید^{۱۶}) فاعل (اینجا صنف زید که فاعل بودن است اراده شده است.)

بمثله:

لفظ چیزی را بگوید و آن لفظ و مشابه های آنرا اراده کند. مثل: زید^{۱۷} (فی ضرب زید^{۱۸}) فاعل (زید در ضرب زید^{۱۹} و امثال آن مثل جلس زید و ... را اراده کرده است.)

*تفاوت بمثله و بصنفه: در بمثله شخص قول هم مراد است ولی در بصنفه شخص اصلاً مراد نیست.

بنوعه:

لفظی را بگوید و نوع آنرا اراده کند. مثل: ضَرَبَ فعلٌ ماضٍ (از لفظ ضَرَبَ فعل را اراده کرده است)

بجنسه:

لفظی را بگوید و جنس آنرا اراده کند. مثل زید^{۲۰} مرفوعاً

مرحوم امام: در مثال (ضَرَبَ فعلٌ ماضٍ) مسامحه شده است. اگرچه فعل ماضی گفته شده ولی آنچه که وجدانا مراد است وزن فَعَلَ است لذا استعمال لفظ بصفه هست نه بنوعه.

اشکال صاحب فصول (در استعمال لفظ بشخصه):

استعمال لفظ بشخصه محال است زیرا که گوینده در چنین استعمالی از دو حال خارج نیست یا دلالت را در نظر دارد یا دلالت را در نظر ندارد، اگر بگوییم دلالت را در نظر دارد، اتحاد دال و مدلول لازم می آید چرا که دال، لفظ زید است و مدلول نیز شخصی همین لفظ زید است درحالیکه اتحاد دال و مدلول محال است و دال و مدلول متضایفان هستند. (دو شیء وجودی اند که تصور آندو به هم وابسته است و در زمان و مکان و جهت واحد جمع نمی شوند) اگر بگویید دلالت را در نظر ندارد، محذور پدید می آید، چراکه قضیه لفظیه از یک قضیه معنایی حکایت می کند که دال در آن، موضوع است و معنای مقصود محمول. کسی که دلالت را در نظر نگیرد، قضیه محکیه موضوع نخواهد داشت و صرفا از محمول و رابط تشکیل خواهد شد و این محال است.

(ایشان گفته است این محال است زیرا دو حالت دارد. یا هنگام استعمال زید دلالت را در نظر دارید یا خیر، خب اگر دلالت را در نظر داشته باشید دال شما لفظ است و مدلول آن هم خود این لفظ است و این می شود اتحاد دال و مدلول در حالیکه باید دو تا باشند و اگر بگویید در نظر نداری نمی شود زیرا وقتی می گویی زید لفظ، اینجا دیگر دالی در این قضیه وجود ندارد لذا قضیه محکیه شما بلا موضوع می شود. (البته اگر این اشکال هم وارد باشد اصل مدعای آخوند را نمی تواند از بین ببرد زیرا صرفا یکی از آن پنج موردی که آخوند گفت در صحت مدعایش در مورد اینکه صحت اطلاق توسط استحسان طبع مشخص می شود و نه وضع، کافی است.)

جواب آخوند:

این اشکال به هر دو شیّقش باطل است چرا که، صاحب فصول گفت اگر دلالت را در نظر بگیرید اتحاد دال و مدلول لازم می آید ولی این ایراد وارد نیست چراکه اتحاد خارجی دال و مدلول اگر با تغایر حیثی و اعتباری همراه شود، مانعی ندارد، (شیخ

محمد حسین اصفهانی می گوید همانند یا من دلُّ بذاته علی ذاته که امام سجاد می گوید یعنی در این مثال در خارج دال و مدلول یکی است ولی بصورت اعتباری تفاوت دارند و یا مثلاً انت دَلَّتَنی علیه، آقای بهجت هم دارد، آقای بهجت شاگرد شیخ محمد حسین بوده است)، در ما نحن فیه نیز لفظ زید از آن جهت که از گوینده صادر شده دال است و همین لفظ زید از آن جهت که به ذهن مخاطب رسیده است مدلول است. شق دوم هم درست نیست چراکه صاحب فصول می گفت اگر دلالت را در نظر بگیریم قضیه دو جزئی می شود و بلا موضوع خواهد بود. ولی این سخن صحیح نیست چراکه مبنای سخن صاحب فصول این است که گمان کرده که موضوع و محمول باید دو حقیقت متغایر باشند در حالیکه اینچنین تغایری لازم نیست نظیر الانسان انسانٌ در ما نحن فیه نیز لفظ زید هم موضوع قرار می گیرد و هم محمول و تغایر حیثی بین این دو کافی است مثل اینکه بگوییم: لفظُ زیدٍ لفظُ زیدٍ و اجزاء سه گانه قضیه کامل است. (بحث حیثیت اصلش از آقا ضیاء است و اصل بحث دیگر از شیخ محمد حسین اصفهانی است)

ج ۱ ص ۳۸

وضع تعیینی استعمالی را آخوند می خواهد بگوید حقیقت شرعی است. اگر این مطلب اثبات شود دیگر روایات پیامبر و آیات قرآن هر عنوانی را ذکر کنند، باید به معنای حقیقت شرعیه اش حمل شود مثلاً در آیه قرآن اگر گفته شده است ان الله و ملائکته یصلون علی النبی، اینجا اگر برای معنای یصلون قرینه ای نباشد که آیا به معنای دعا کردن است یا نماز خواندن و هدیه کردن آن به پیامبر، اینجا این لفظ یصلون حمل بر حقیقت شرعیه آن (که قبلاً اثبات کرده ایم که بخاطر وضع تعیینی استعمالی، یعنی چون پیامبر در آن حدیث که از او می پرسند چه کار می کنی گفته نماز می خوانم و این وضع تعیینی استعمالی او حقیقت شرعیه می سازد) می شود که نماز خواندن باشد، ولی اگر وضع تعیینی استعمالی را از انواع وضع ندانیم دیگر نمی توانیم با آن حقیقت شرعیه بودن لفظ صلاه را در آن اعمال ثابت کنیم، حالا آخوند برای اثبات این مطلب باید اشکالات به وضع تعیینی استعمالی را پاسخ دهد، اشکال می شود که الان در آن حدیث پیامبر هنوز وضعی صورت نگرفته که بخواهیم بگوییم آن لفظ در معنای حقیقی خود استعمال شده است و از طرفی مجاز هم نیست زیرا آن ۲۵ علاقه در آن وجود ندارد (نگویید علاقه جزء و کل وجود دارد زیرا معنای اصلی صلاه که دعا کردن است جزء برای نماز محسوب نمی شود

زیرا صرفا به اجزاء رئیسه و ارکان نماز می توان گفت جزء نه دعا های آن) لذا این وضع تعیینی استعمالی، حقیقت شرعیه بودن لفظ صلاه در نماز را ثابت نمی کند. آخوند می خواهد بگوید معیار در صحت استعمال علاقات واضع نیست و استحسان طبع کافی است و استعمال هم منحصر در حقیقی و مجازی نیست. پس این بحث ماهیتا ادبی است ولی در بحث استنباطی تاثیر گذار می شود. آخوند می گوید الان در مهملات نه وضعی دارند که بگویند وضع شده اند و نه معنایی دارند که بگویم حقیقی است یا مجازی ولی بالوجدان می بینیم که استعمال می شوند.

در استعمال لفظ برای لفظ هم (چه شخص چه نوع چه صنف چه جنس ...) اینها هم نه حقیقت اند و نه مجاز (زیرا علاقات واضع را ندارند و اون ۲۵ علاقه را ندارند که مثلا جزء و کل باشند یا ظرف و مظلوف و ...)

دو اشکال به حرف آخوند:

اشکال اول:

به استعمال شخص بشخصه بود که اصلا نداریم زیرا اگر دلالت بر مدلول کرد اینجا وحدت دال و مدلول ایجاد می شود (شیخ جواب داد بله تغایر خارجی ندارند ولی تغایر حیثی دارند که از دهان گوینده خارج شدن و شنیده شدن از طرف دیگری است)

و اگر دلالت بر مدلول نکرد اینجا موضوع نداریم (شیخ جواب داد که خیر جایی این مشکل است که محمول نتواند موضوع هم باشد و بعد تغایر حیثی داشته باشند)

اشکال دوم:

اصلا استعمال لفظ فی اللفظ باطل است چرا که در استعمال، ابتدا لفظ در مرتبه مقدم اینجا می شود ولی خود لفظ مقصود متکلم نیست و مخاطب به کمک لفظ گفته شده به مقصود متکلم منتقل می شود. (یعنی در استعمال مقصود متکلم متاخر از لفظ است) ولی در موارد استعمال لفظ فی اللفظ (مثل زید لفظ) از ابتدا همان مقصود متکلم بنفسه بیان شده است پس این موارد اصلا استعمال نیستند تا به کمک آنها بتوان عدم انحصار استعمال در حقیقت و مجاز را نتیجه گرفت و نشان داد که مصحح استعمال علاقات واضع نیستند بلکه این موارد القاء المقصود بنفسه هستند.

پاسخ آخوند:

در استعمال اللفظ بشخصه مثل (زید لفظ) قبول داریم که اشکال وارد است و مقصود که شخص لفظ زید بوده، از ابتدا گفته شده، لذا حقیقتا استعمال نیست و القاء المقصود بنفسه می باشد، در استعمال لفظ بمثله، (مثل زید فی ضرب زید¹⁹ فاعل) در حالیکه من شخص ضرب هم منظور است قطعا اشکال وارد نیست و استعمال است چرا که آنچه که در رتبه مقدم است لفظ زید است و مقصود خصوص لفظ ضرب نیست بلکه ضرب و امثال ضرب هستند که در ابتدا امثال نیامده اند لذا قطعا استعمال است. در استعمال اللفظ بنوعه او بصنفه او بجنسه هر دو صورت ممکن است یعنی امکان دارد گوینده لفظ (ضرب) را که گفته است همان ضرب را از باب فرد کلی اراده کرده باشد و مخاطب با القاء خصوصیت، به هیات فعل منتقل شود، در این صورت استعمال نیست و القاء المقصود بنفسه است. و امکان دارد گوینده که لفظ ضرب را گفته است، مقصودش هیات فَعَلَ بوده است در این صورت استعمال است. ناگفته نماند که در این سه قسم نیز که هر دو صورت ممکن است آنچه متعارف است معمولا از سنخ استعمال است و حتی در استعمالات متعارف مواردی وجود دارند که قطعا القاء المقصود بنفسه نیستند مثلا در (ضرب فعل ماضی) قطعا استعمال است چرا که آنچه که اول گفته شده اسم برای ضَرْب است و مبتدا قرار گرفته و قطعا آنچه که اول گفته شده، مقصود نبوده است.

(شما اگر لفظ را در لفظش بکار ببرید و با خود لفظ به معنایی برسید این الغاء مقصود بنفسه است و اگر بخواهید با معنایش یا نوعش یا صنفش به معنایی برسید این استعمال است)

(آقای بروجردی می گویند بعضی از حقایق شرعیه همان قبل از اسلام به همین معنا وجود داشتند و پیامبر انتقالی صورت نداد مثل: زکات صلوٰه حج صوم ولی تیمم نبوده)

دلالت:

۱. تصويريه: خطور المعنى الى الذهن (تداعى معانى)

۲. تصديقيّه: دلالت لفظ بر معنای مقصود متکلم (مهم در استنباط دلالت تصديقيه است) (اراده مطرح در دلالت تصديقيه "اراده تفهيميه" است يعنى قصد افهام و انتقال داشته باشد مثلاً شوخی نکند و ... يعنى اراده تکوينيه يا تحققيه نيست)

مرحوم ابن سينا و خواجه نصير الدين طوسي گفته اند دلالت تصديقيه تابع اراده است (و تا اراده نباشد دلالت تصديقيه نيست) صاحب فصول گمان کرده اينها که می گویند تابع اراده است منظورشان است است که يعنى اراده جزء موضوع له است لذا اين بحث را مطرح کرده است که اراده جزء موضوع له الفاظ است يا خير بعد سه دليل اقامه کرده است که موضوع له الفاظ معانى بما هي هي هستند و اراده جزء موضوع له آنها نيست.

مرحوم آخوند اين سه دليل را می پذيرد و قبول می کند که اراده جزء موضوع له الفاظ نيست ولی اضافه می کند که هيچ کس هم قائل نبوده که اراده جزء موضوع له است و منظور ابن سينا و خواجه نصير الدين طوسي نيز اين مطلب نبوده است.

سه دليل صاحب فصول برای رد جزء موضوع له:

دليل اول:

اراده از مقومات استعمال است و در استعمال و جمله مشخص می شود درحاليکه معنای کلمه مربوط به موضوع له و مستعمل فيه است و قيد و خصوصيتی که در استعمال است، لزوماً در موضوع له يا مستعمل فيه نيست.

دليل دوم:

وقتی که به علائم وضع، مثل تبادل مراجعه می کنیم، اراده به ذهن ما منحصر نمی شود، مثلاً وقتی که می گوییم زید قائم نه از زید، زید المراد را می فهمیم و نه از قائم، قائم المراد را می فهمیم.

دلیل سوم:

از آنجا که اراده امری جزئی است (چون وجود رابط بین مرید و فعل یا ترک مراد است) لذا اگر اراده جزء ما وضع له الفاظ باشد، لازم می آید که موضوع له تمامی الفاظ خاص باشد در حالیکه وضع عام موضوع له عام بین الجميع مسلم است امکاناً و وقوعاً

اگر اشکال شود که بنا بر تبعیت دلالت تصدیقی از اراده تفهمیه، لازم می آید که دلالت تصدیقی به هنگام خطا وجود نداشته باشد و هنگامی که قطع به معنایی داشته باشی که آن معنا مراد متکلم نبوده است یا اینکه اعتقاد یا ظن داری به چیزی که متکلم آن را (معنا را) دلالت نکرده است.

پاسخ آخوند:

بله ما جایی که شما به مقصود اصلی متکلم نرسیده اید را دلالت تصدیقی نمی دانیم بلکه دلالت تصویری می دانیم و آنرا جهل مرکب می دانیم یعنی شما دلالت تصدیقی ندارید و نمی دانید که این دلالت را ندارید. (بحث منطقی است و ثمره اصولی ندارد)

شما در هر دوره ای که می خواهی کتاب بنویسی به کتب رایج هم می پردازی، در دوره شیخ و آخوند کتاب قوانین و فصول کتب رایجی بوده اند و کتاب درسی بوده اند لذا به آن می پردازند.

قوانین: (که کتاب درسی آن موقع بوده است)

ما دو نوع وضع داریم، یکی برای مفرد (که ماده و هیات است) و یکی برای مرکب (کل جمله) است که ماده و هیات خود را دارد.

آخوند می فرماید:

خیر به دو دلیل یک وضع بیشتر نداریم و آن وضع مفردات است.

۱. هدف وضع (جعل اللفظ علامة لالمعنى است) با وضع مفردات کامل می شود و نیازی به وضعی به نام وضع مرکبات و اینکه تمام جمله بطور مجموع را هم یکبار وضع کنیم نداریم.

۲. اگر دو نوع وضع باشد به هنگام استعمال باید تعدد دلالت صورت گیرد یعنی یکبار به آن مفرد منتقل شویم و یک بار به کل جمله یا همان مرکب که این مطلب بالوجدان درست نیست و دو دلالت به وجود نمی آید و هنگام استعمال فقط ماده و هیات مفرد را در ذهن می آوریم نه کل جمله

بعد شیخ نکته ای را می گوید که (استاد حسینی نسب کاملاً این نکته را قبول دارد زیرا می گوید با مراجعه به خود قوانین می بینیم که ایشان برای وضع مرکبات مثال هایش همان مثال های هیات هایی است که در مسائل بلاغی مطرح می شود و ما آن هیات ها را از هیات های همان مفردات می دانیم، و لذا انگار هر دو یک حرف می زنیم با دو بیان، زیرا ما می گوییم در مفردات ما دو نوع هیات داریم

یک هیاتی که مربوط به مسائل صرفی (وزن های مختلف و شکل های مختلف) است و یک هیاتی که مربوط به مسائل بلاغی (مثل اینکه تقدم مفعول از فعل، حصر را می رساند)، حالا صاحب قوانین همان هیات های بلاغی را بصورت مستقل به نام وضع مرکبات مطرح کرده است.) شاید منظور صاحب قوانین آن هیات هایی از مفردات است که به مسائل بلاغی بر می گردد که اگر اینگونه باشد ایشان چیزی جز قول ما و مشهور نمی گویند.

وضع شخصی:

یعنی به چیزی اختصاص داشته باشد و مثلاً اگر در ماده باشد، این ماده، در هیات دیگری اجرا نشود و اگر اجرا شود دیگر نتواند به آن معنا دلالت کند مثل زید که اگر ز ی د در هیاتی دیگر غیر از فعل قرار گیرد دیگر بر آن فرد دلالت نخواهد کرد و دلالت خراب خواهد شد مثلاً بگویند: زیاد، دیگر مخاطب به آن شخص خارجی که زید باشد ذهنش منتقل نخواهد شد، و مثلاً اگر در هیات باشد این هیات، با ماده دیگری اجرا نشود و اگر اجرا شد دیگر نتواند به آن معنای خودش دلالت کند. باز هم مثل همان زید که هیات فعل اگر در چیزی غیر از ز ی د استعمال شود دیگر آن معنا (به فرض اینکه هیات فعل اگر در ماده ای غیر از ماده ز ی د باشد دیگر معنای خود را از دست دهد.) را نخواهد رساند.

وضع نوعی:

یعنی ماده به یک هیات اختصاص نداشته باشد و یا هیات به یک ماده اختصاص نداشته باشد و هر کدام با هیئات و مواد دیگر قابل استفاده باشند مثل ضارب که ماده ض ر ب اختصاصی به هیات فاعل ندارد و اگر در هیات دیگری بیاید می توانیم به معنای آن ماده منتقل شویم و یا هیات فاعل که اختصاصی به ماده ض ر ب ندارد و می تواند با هر ماده دیگر آمده و معنای خودش را (نسبت فاعلی) حفظ کند.

پس بطور خلاصه:

فرق شخصی و نوعی اختصاص و عدم اختصاص است. (دروس فی مباحث علم الاصول آقای تبریزی ذیل بحث مرکبات در مورد تعاریف مختلف شخصی و نوعی بحث کرده است ولی این تعریف ما بهتر است اگر در جوامد و مشتقات بینشان فرق گذاشته شود)

از کلام **آخوند** اینگونه برداشت می شود که ایشان می گویند وضع مواد شخصی است و وضع هیئات نوعی است.

خب این حرف که وضع مواد شخصی است، در جوامد درست است یعنی مثلا می گوئیم در زید، این ز ی د و این ماده فقط اختصاص به این هیات (فعل) دارد و بدون آن به زید دلالت نمی کند.

ولی این مطلب در مشتقات صادق نیست زیرا هم وضع ماده آنها نوعی است و هم وضع هیات آنها نوعی است. مثلا در ضارب هیاتش که فاعل باشد نوعی است و ماده آن هم نوعی است زیرا مثلا ض ر ب اختصاصی به این هیات ندارد و بدون اینکه فقط بخواهد در این هیات بیاید می تواند آن معنا را برساند.

علامات الوضع و عدمه (هدایت المسترشدين بطور کامل علامات وضع را آورده است که ۱۲ مورد می باشد ولی مهم آن ۴ مورد است که همه قائل اند.)

۱. تبادر: انسباق معنا به ذهن بدون قرینه

مرحوم امام هم همین را گفته است و تبادر انسباق معنا به ذهن است نه سرعت انتقال زیرا سرعت انتقال به مانوسیت بر می گردد و لذا در تبادر ما به سرعت کاری نداریم.

اشکال:

تبادر وابسطه به علم است و علم وابسطه به تبادر است و این دور است.

جواب آخوند:

(مثل راننده ای که دنده عوض می کند بررسی نمی داند دنده چند است ولی علم اجمالی دارد حالا وقتی نگاه می کند تفصیلا پی می برد و می شود علم تفصیلی) اگر ما اهل لسان باشیم علممان به معنای آن لفظ اجمالی (و بطور ارتکازی) است و بعد با تبادر، علم تفصیلی (و تصدیقی) می شود لذا دو نوع علم است و دوری به وجود نمی آید. (مثل نماز خواندنمان که طبق عادت داریم می خوانیم ولی می پرسند چند رکعت داری می خوانی باید فکر کنیم تا این علم اجمالی ما تبدیل به تفصیلی شود). حالا اگر اهل لسان نباشید دیگر تبادری ندارید و باید به اهل لسان مراجعه کنید و ببینید انسباق معنای بدون قرینه در ذهن آنها چه چیزی است و سپس با تبادر به علم تفصیلی در آن وضع برسید. (این جواب را شیخ الرئیس، ابن سینا هم داده است.)

حالا آخوند اشاره می کند و امام مفصلا می گوید (تهذیب الاصول، در جزوه حاشیه مراجعه شود) که تبادر عملا به کار نمی آید، زیرا ما وقتی تبادر را اجرا می کنیم که علم و یقین داشته باشیم که اینجا قرینه ای وجود نداشته و انسباق بخاطر خود آن لفظ (و بطور حاقی و از حاقّ لفظ) بوده است و این یقین هیچگاه ایجاد نمی شود و همیشه احتمال وجود قرینه است و اصل عدم قرینه را هم نمی توانیم اجرا کنیم (زیرا مجرای اصل عدم قرینه آنجایی است که شما شک در معنای مراد دارید مثلا نمی دانید حقیقت استعمال کرده یا مجازی؟ خب می گوییم امام قرینه نیاورده پس حقیقی است. ولی در این مورد ما نمی دانیم که انسباق به این معنا توسط وضع و نفس لفظ بوده یا توسط یک قرینه و لذا اینجا دیگر دلیلی برای اصالة عدم قرینه باقی نمی ماند. (زیرا به مرحله ظهور نمی رسد که حجت شود). زیرا حدیثی نداریم که بطور کلی به این اصل حجیت دهد و جایی هم نداریم که روّات چنین کاری کنند و معصوم تایید کند و لذا دلیلش صرفا در مرئای معصوم بودن و قرینه نیاوردن او است، که اینجا این مطلب موجود نیست) خب این شک موجب می شود که عملا تبادر به کار نیاید.

۲ و ۳. صحت حمل و عدم صحت سلب

حمل:

۱. حمل ذاتی اولی: اتحاد موضوع و محمول مفهوما و مغایرت بالاجمال و التفصیل
۲. حمل شائع صناعی: اتحاد موضوع و محمول مصداقا و مغایرت مضمونا

مشهور و آخوند خراسانی:

صحت حمل بالحمل الاولی: علامت حقیقت

صحت سلب بالحمل الاولی: علامت مجاز

صحت حمل بالحمل الشائع: علامت این است که موضوع مصداق معنای حقیقی محمول است. اما معنای حقیقی محمول چیست، مشخص نمی شود.

صحت سلب بالحمل الشائع: علامت این است که موضوع از مصادیق معنای مجازی محمول است.

نقد مرحوم آقای خویی و امام و آقا ضیاء به آخوند (به جزوه جواشی مراجعه شود):

صحت حمل به الحمل الاولی نیز صرفاً اتحاد مفهومی را نشان می دهد ولی اینکه موضوع له همان محمول است یا معنای دیگری است که محمول جزو آن است مشخص نمی شود عند کثیر من الحکما (منهم العلامة طباطبایی یا محقق اصفهانی (شیخ محمد حسین)) اینها می گویند الانسان حیوانٌ بالحمل الاولی، الانسانُ ناطقٌ بالحمل الاولی، الانسانُ حیوانٌ ناطقٌ بالحمل الاولی، هر سه صحیح است (چون اتحاد مفهومی دارند ولی حالا اینکه کدام معنای حقیقی اند معلوم نیست)

(بدایه الحکمه مرحله پنجم که برای ماهیت است که حمل بر جنس آمده است)

اشکال می کنند که اینجا در علم به وضع به صحت حمل و سلب رجوع می کنیم و دوباره برای صحت حمل و سلب به علممان به وضع رجوع می کنیم خب این دور است.

پاسخ همان پاسخ قبل است که اینجا یک علم، اجمالی است و یکی تفصیلی است و یکی نیستند که دور پیش بیاید. (یعنی اگر اهل لسان هستیم خودمان، معنای لفظ را می دانیم ولی نمی دانیم که موضوع له است یا نه بلکه علم اجمالی داریم حالا توسط صحت حمل علم تفصیلی پیدا میکنم که موضوع له این معنا است و اگر اهل لسان نیستیم به قول لغوی مراجعه می کنیم و علم او منشاء می شود که با صحت حمل به موضوع له علم پیدا کنیم)

۴. اطراد:

اَطْرَاد = شیوع داشتن

سوال:

هر استعمال صحیحی شیوع دارد، چه حقیقی باشد و چه مجازی پس چگونه شیوع و کثرت استعمال را علامت وضع (معنای حقیقی) قرار می دهید؟

پاسخ:

کسانی که اَطْرَاد را علامت وضع می دانند منظورشان مطلق شیوع نیست بلکه شیوعی است که با علاقه نوعیه (نه شخصیه) باشد، یعنی استعمال لفظ مورد نظر در معنای مورد بحث به مقامی دون مقام اختصاص نداشته باشد. در مجازات شیوع صرفاً در مقام خاصی است مثلاً استعارات صرفاً در مقامی به کار می روند که اقتضای مبالغه دارند مثل رایت اسدا یرمی ولی در مواردی که مبالغه مورد نظر نیست از استعارات استفاده نمی شود مثلاً به عصفور شجاع، اسد نمی گویند و یا رایت اسدا فی الحَمَام گفته نمی شود. در مجازات مرسل نیز وضعیت به همین شکل است مثلاً استعمال رقبه (گردن) در عتق رقبه شیوع دارد ولی مَرَضَ رقبتی شیوع ندارد.

صاحب فصول خواسته این اشکال را درست کند گفته شیوعی ملاک حقیقت است که حقیقی باشد، خب این اشکال دور را دارد و جوابی که آنجا گفتیم هم نمی توانیم برایش بیاوریم زیرا لذا این جواب خوب نیست و جواب ما خوب است.

تعارض الاحوال:

اصول لفظیه:

که ۵ تا هستند.

شیخ:

همه را بر می گرداند به "اصالة عدم قرینه بر خلاف ظاهر"

آخوند:

همه را بر می گرداند به "اصالة الظهور"

آخوند می گوید در دوران بین خود این اصول لفظیه و تعارض بین خود این اصول لفظیه، ما اصلی نداریم که با آن یکی را بر دیگری مقدم کنیم. گرچه اصولیون وجوهی برای ترجیح بعضی از آنها بر دیگری گفته اند ولی به قول آخوند این وجوه، استحسانی اند و اعتباری ندارند مگر اینکه موجب ظهور آن لفظ در آن معنی شوند که آنها اینگونه نیستند. (مثلا در قوانین می گوید وقتی بین اصل عدم اشتراک (مشترک لفظی) با اصالة الحقيقة تعارض شد چون اکثرا معانی استفادشان در مجاز بیشتر از مشترک لفظی است، اینجا اصل عدم اشتراک مقدم می شود و حکم می شود که استعمال لفظ در این معنا مجازی است خب اینجا اشکال می شود که مگر کثرت وجود و استعمال می تواند دلیلی بر تقدم باشد و اعتبار داشته باشد؟)

نکته:

همه تا جایی که اصول بین خودش و عدمش باشد را قبول دارند و در موردی که بین خود اصول ها تعارض پیش بیاید اختلاف شده است که چه کنیم.

وضع تعیینی استعمالی یعنی در فضای جعل لفظ بر معنایی، فرد با استعمال این کار را انجام دهد و نه با قرینه صارفه و یا نه بطور تصریحی زیرا اگر تصریحی بود می شود وضع تعیینی تصریحی که هیچ مورد خارجی در مورد پیامبر ندارد و هیچ کس هم چنین ادعایی ندارد که مثلا پیامبر گفته است و یا حدیثی داریم که پیامبر بگوید اسم این عمل را صلوٰة گذاشتم.

آخوند:

حقائق شرعیه، وضع تعیینی استعمالی هستند. (مثلا حدیث داریم که پیامبر نماز می خواند بعد حضرت خدیجه به او گفت چکار می کنی؟ ایشان گفت (هذه صلاتی قد امر ربی باقامتها) خب اینجا این وضع تعیینی استعمالی است و لذا در متون چه در احادیث چه در قرآن دیگر هر جا صلوٰة بیاید و قرینه صارفه از این معنا نداشته باشد، باید بر معنای همین نماز اصطلاحی خودمان حمل شود. درحالیکه علمای دیگر تا زمان آخوند وضع تعیینی استعمالی را قبول نمی کردند و می گفتند باید بر همان معنای دعا کردن حمل شود حالا تحقیق می کنیم که وضع تعیینی شدن صلوٰة در نماز، کی صورت گرفته بعد احادیث و آیات قبل از آن را (اگر قرینه ای برای معنایی در آن نبود) به معنای دعا می گیریم و بعد از آنرا به نماز اصطلاحی (این مبنا باعث می شود کار سخت شود). علتشان برای رد وضع تعیینی استعمالی هم این است که می گفتند: هنگام گفتن وضع تعیینی استعمالی، استعمال، حقیقی که نیست زیرا هنوز وضع نشده است و مجازی هم نیست زیرا اوّلا هنوز معنای حقیقی وضع نشده که بخواهیم بگوییم این معنا مجاز از آن معنای حقیقی است و اگر هم معنای حقیقی دیگری باشد مثلا در لفظ صلوٰة معنای دعا باشد خب این استعمال که در نماز اصطلاحی صورت گرفته هیچ کدام از علاقات مجاز را با دعا ندارد زیرا دعاهای در نماز از اجزاء رئیسه نیستند و لذا نمی تواند گفت علاقه جزء و کل دارند. آخوند پاسخ داد که استعمال صحیح منحصر در حقیقت و مجاز نیست و صرفا استحسان طبع در صحت استعمال آن کافی است مثال هایش هم صحت استعمال مهملات (چیز میز) و صحت استعمال لفظ در لفظ است.

اشکال آقا شیخ محمد حسین اصفهانی به آخوند:

وضع تعیینی استعمالی نداریم چون در استعمال لحاظ لفظ آلی است زیرا هدف انتقال معنا است درحالیکه در وضع، لحاظ لفظ استقلالی است و نمی شود که در آن واحد هم آلی و هم استقلالی لحاظ شوند. نائینی هم می پذیرد ولی خویی و امام جواب داده اند و قائل شده اند که وضع تعیینی استعمالی درست است. آقای خویی جواب می دهد که قبل از گفتن، فرد آن لفظ را در ذهن خودش لحاظ استقلالی کرده است و هنگامی که آنرا بیان می کند آنرا لحاظ آلی کرده است لذا تقدم و تاخر زمانی دارند و اشکال برطرف می شود. آقا ضیاء هم به اشکال اصفهانی پاسخ داده است و اشکال اصفهانی را قبول نکرده است.

در این بحث ۶ قول است:

حقیقت شرعیه به وضع تعیینی استعمالی

حقیقت شرعیه به وضع تعیینی

حقیقه متشرعه

توقف

اگر بگویید حقیقت شرعیه را قبول نداریم،

اگر بنایتان را این بگیرید که وقتی از حقیقت گرفتن معذور بودیم باید سراغ اقرب المجازات برویم و بگویید عرف آنرا قبول دارد اینجا نظر شیخ انصاری ثابت می شود و می توانید بنا بر آن کلمه فتوا دهید و اگر بگویید عرف این را قبول ندارد نظر آخوند ثابت می شود و لذا نمی توانید بر طبق آن کلمه فتوا دهید و باید احتیاط کنید.

آقای اصفهانی و تبریزی می گویند بله عرف این اقرب و ابعد و مجاز طولی را در استعمالات لحاظ می کند ولی اینکه عرف در هنگامی که کلمه ای در حقیقت استعمال نشده بخواهد به سمت اقرب المجازات برود این ثابت نیست و این را ما قبول نداریم.

یک قولی در حقیقت شرعیه هست که در شیعه اصلاً قائل ندارد و در سنی ها هم یک نفر، این قول، قول ابوبکر باقلانی است در حقیقت شرعیه که می گوید این الفاظ قبلاً در معنای خودشان بودند و بعداً هم منتقل نشده اند یعنی قبلاً صلوه دعا بوده الان هم دعا هست صرفاً الان به یک مصداق دعا، صلوه گفته شده.

شیخ گفته است اگر قول باقلانی را کسی قبول کند، اینجا اگر بحث صحیح و اعم پیش بیاید، او نمی تواند بحث صحیح و اعم را تصور کند. آخوند می گوید خیر اینگونه که شما صحیح و اعم را تصویر کردید نمی شود ولی اگر درست باشد، باقلانی هم می تواند آنرا تصور کند.

به آخوند جواب داده اند که: حرف شیخ برگرفته شده از گفته ادبا هست که گفته اند وقتی از معنای حقیقی معذور بودیم به اقرب المجازات مراجعه می کنیم بخاطر همین چون باقلانی در مصادیق این را گفته است دیگر شیخ این حرف را در مورد او نزده است.

العاشر

الصحيح و الاعمّ

ج ١ ص ٥٥ و ٥٦

صحيح را ترجمه می کردیم تام الاجزاء و الشرائط و اعم را اعم از آن ولی قدما اینگونه ترجمه نمی کردند و تعاریف مختلفی وجود داشته، حالا آیا اینها اختلاف حقیقی داشته اند؟ آخوند معتقد است خیر در تمام اینها صحیح به یک معنا است و همان تام الاجزاء و الشرائط است و صرفا آثارش مختلف است و هرکسی که بیان کرده به تناسب مبحثی که داشته، اثر متناسب با همان مبحث را گفته است.

این تام الاجزاء و الشرائط عدد معین ندارد زیرا مثلا در نماز صبح، صحیح دو جزئی است و در نماز ظهر چهار جزئی است. پس نمی توانیم بگوییم تام الاجزاء و الشرائط مثلا چهار جزئی است بلکه صحت نسبی است.

معنای صحیح:

مساله: تعاریف مختلفی در کتب علما دیده می شود، آیا اختلاف ماهوی وجود دارد؟

پاسخ آخوند:

اختلاف ماهوی نیست بلکه صحیح عند الكل تام الاجزاء و الشرائط است.

مساله: اگر منظور همه از صحیح تام الاجزاء و الشرائط است پس چرا در کتب مختلف تعاریف مختلفی ذکر شده است؟

پاسخ آخوند:

عمل تام الاجزاء و الشرائط آثار و لوازم مختلفی دارد، هر عالمی به مناسبت موضوع بحثش با برخی از این آثار و لوازم کار داشته، لذا آن اثر یا لازم را ذکر کرده است. (مثلا یکی گفته آنچه که اثر مطلوب داشته باشد، یکی گفته است آنچه اسقاط

قضاء می کند و یکی گفته آنچه موافق شریعت است یکی گفته آنچه عمود دین است و یکی گفته آنچه معراج مومن است و ...)

مسئله: آیا می توان بجای تام الاجزاء و الشرايط، از تعداد معینی از اجزاء و شرايط سخن گفت؟

پاسخ آخوند:

خير، چرا که صحت و فساد دو امر نسبی هستند و تعداد اجزاء و شرايط همیشه یکسان نیست. مثلاً در صلوٰه حاضر یک تعداد و شرايط وجود دارد و در مسافر تعداد دیگری و در صلوٰه مختار یکسری اجزاء و شرايط و در نماز در جنگ یا غرق یک شرايط دیگری.

نکته حاشیه ای و اشکال به آخوند:

مرحوم آخوند تمامی آثار و لوازم را به آثار و لوازم تام الاجزاء و الشرايط برگرداند. این سخن نسبت به آثار مرتبط با مرتبه تعلق و جعل امر درست است ولی آثار مرتبط با اسقاط تکلیف و مقام امتثال لزوماً تام الاجزاء و الشرايط نیستند، مثلاً کسی که نسیانا یا سهواً خللی در نماز ایجاد کند که جزء مستثنیات پنج گانه حدیث لا تُعاد و تکبیره الاحرام نباشد، اثر اسقاط تکلیف و امتثال محقق می شود در حالیکه عمل وی تام الاجزاء و الشرايط نیست.

اصل حرف آخوند درست است که صحیح یک معنا بیشتر ندارد ولی باید تفصیل قائل می شد. و می گفت اینکه نماز صحیح به نماز تام الاجزاء و شرايط گفته شود در صورتی درست است که منظورمان در مقام جعل باشد ولی در مقام امتثال گاهی نمازی که تام الاجزاء و شرايط نیست هم می تواند صحیح باشد.

شما چه صحیحی باشی و چه اعمی باید یک معنای جامعی را برایش تصور کنید، وگرنه باید قائل به مشترک لفظی بودن لفظ صلوٰه باشید که بالوجدان نادرست است به این می گویند لزوم قدر جامع.

حالا شیخ می خواهد از این اثبات کند که قول به صحیح درست است زیرا با قول به اعم، تصور یک معنای جامع ممکن نیست.

ما که صحیحی هستیم می توانیم معنای جامعی تصور کنیم زیرا در تمامی حالات می توانیم بگویم صلوٰه آنچیزی است که آثار مطلوب مورد نظر شارع از آن ایجاد شود و این می تواند تمامی مصادیق تام الاجزاء و الشرايط را بگیرد. ولی اعمی که مسمی را خصوص تام الاجزاء نمی داند و اعم می داند، باید یک تعریفی ارائه دهد که جامع باشد ولی نمی تواند جامعی ارائه کند که "ما یُسَمّی عرفا صلوٰه" را بگیرد.

شیخ از قاعده الواحد استفاده کرده است که ثابت کند نیاز به یک معنای واحد جامع داریم (الواحد لا یصدّر عنه الا الواحد) (قسمت علت و خود قاعده الواحد) ،المعلول الواحد لا یصدّر الا عن علة واحدة (قسمت معلول یعنی عکس قاعده الواحد))

اشکال شیخ محمد حسین اصفهانی:

اینجا نیازی به استفاده از قاعده الواحد نبود و اصلا درست هم نیست، زیرا الواحد برای وحدت حقیقی است درحالیکه نماز وحدتش اعتباری است و وحدت حقیقی ندارند و اجزاء نماز یعنی رکوع و سجود و ... وحدت حقیقی ندارند و تباین حقیقی دارند و وحدتشان اعتباری است.

مرحوم آخوند دارد ضمیمه سازی می کند برای قائل شدن به قول صحیح و طراحی اش این است که هم صحیحی و هم اعمی باید یک معنای جامعی ارائه بدهند وگرنه صلوٰه صبح و ظهر می شوند مشترک لفظی در حالیکه بالوجدان مشترک معنوی هستند. آخوند می گوید معنای جامع این است که صلوٰه این است که اثر مطلوب داشته باشد، صوم هم همینطور، ولی خب اعمی ها یک معنای جامع نمی توانند ارائه بدهند.

اشکال شیخ انصاری که در مطارح (که از بحث صحیح و اعم شروع می شود چون مرحوم کلانتر از این مبحث سر درس شیخ رفته است) گفته شده به تصویر جامع بنابر صحیحی:

(خود شیخ صحیحی است ولی جامعی نمی تواند ارائه دهد)

صحیحی نمی تواند جامعی تصویر کند چراکه جامع ادعا شده از ۳ حال خارج نیست و هر سه مبتلا به محذور هستند.

جامعی که صحیحی ادعا می کند، یا مرکب (در آن عدد بیان شده) است یا بسیط (عدد ندارد) است. اگر بسیط است یا عنوان المطلوب است یا ما یوجب الآثار المطلوب است (یعنی مطلوبیت از آثار جامع و لازمه آن است یا به عبارت دیگر، جامع، ملزوم مساوی برای آثار مطلوب است. قول آخوند)

جامع صحیحی نمی تواند مرکب باشد، زیرا هر تعدادی را که به عنوان جامع معرفی کند نقض می شود و نه جامع افراد می شود و نه مانع اغیار سر مطلب این است که صحت و فساد دو امر نسبی هستند مثلاً مرکب از دو رکعت که در صبح صحیح محسوب می شود در عصر فاسد محسوب می شود و ...

جامع صحیحی نمی تواند عنوان المطلوب باشد زیرا سه محذور پدید می آید:

اولاً:

مطلوب یعنی طلب شده پس تا طلبی و امری نباشد، مطلوب معنا ندارد. پس المطلوب متاخر از طلب و امر است. از سوی دیگر جامع می بایست متقدم بر امر باشد تا متعلق امر قرار گیرد، پس اگر جامع همان المطلوب باشد، خلف یا دور لازم می آید.

ثانیا:

جامع همان موضوع له است، اگر جامع المطلوب باشد، باید نماز، روزه، حج و ... با المطلوب مترادف باشند درحالیکه بالوجدان چنین نیستند.

اگر جامع المطلوب یا ما یوجب الآثار المطلوبه باشد، در صورت شک بین اقل و اکثر می بایست قاعده احتیاط جاری گردد درحالیکه در اقل و اکثر استقلالی اجماعا و در اقل و اکثر ارتباطی علی الاقوی برائت جاری می شود. سر مطلب آن است که اگر جامع المطلوب یا ما یوجب الآثار المطلوبه باشد شک بین اقل و اکثر به این معنا خواهد بود که شک داریم اقل محصل غرض مولی هست یا نه و شک در محصل مجرای قاعده احتیاط است. درحالیکه همه فقها در اقل و اکثر استقلالی و محققین از فقها در اقل و اکثر ارتباطی، قائل به انحلال علم اجمالی به علم تفصیلی به اقل و شک بدوی در اکثر هستند که مجرای برائت است.

مرحوم آخوند می گوید ما که جامع را مرکب نگرفتیم و عنوان المطلوب را هم اتخاذ نکردیم لذا اشکالات در مورد آنها که به ما وارد نیست و اشکال به ما یوجب الآثار المطلوبه را هم قبول نداریم.

پاسخ آخوند خراسانی:

ما جامع را ما یوجب الآثار المطلوبه (ملزوم مساوی با آثار مطلوب) می دانیم و محذوری هم پدید نمی آید چراکه این سخن شیخ که اگر جامع ما یوجب الآثار المطلوبه باشد، شک بین اقل و اکثر شک در محصل غرض خواهد بود، کلیت ندارد. چراکه شک در محصل غرض مربوط به مواردی است که عرفا محصل و محصل دو شیء باشند و مطلوب مولی محصل است و آنچه در خارج انجام می دهیم محصل مثل شک در جرئیت مسح پا در وضو بر بعد از برآمدگی تا قبل از غوزک پا، از قضا در چنین مواردی اکثر فقها قائل به وجوب احتیاط هستند ولی در غالب موارد ما یوجب الآثار المطلوبه منطبق بر عمل است و دو شیء نیست. (مثل نماز، روزه، قرائت

قرآن، وضو و غسل، بنابراینکه به خود غَسَلَات و مَسَحَات تفسیر شود) لذا انحلال اتفاق افتاده و برائت از اکثر جاری می گردد.

ص ۶۰ ج ۱

آخوند جامعی برای صحیحی ارائه داد و اشکال شیخ را هم پاسخ داد، و گفت اگر دو چیز بودند شک در محصل می شود و لذا فقها اینجا احتیاط می کنند، ولی درجایی که یک چیز اند و اتحاد دارند، دیگر شک در محصل نیست و لذا برائت جاری می شود.

بعد آخوند می گوید جامع اعمی صحیح نیست. اعمی ها ۵ جامع ارائه داده اند تا زمان آخوند و بعد از آن هم استاد می گوید چیز جدیدی ندیدم.

جامع اول:

میرزای قمی:

به آخوند اشکال شده است که اگر جامع حقیقی می خواهی، خب این اصلا امکان ندارد چون مصادیق نماز خیلی متفاوت اند ولی اگر جامع اعتباری می خواهی ما هم می توانیم ارائه دهیم. میرزا می گوید جامع، این است که آن نماز ارکان را داشته باشد یعنی واجد الارکان باشد. و اجزاء دیگر برای صحیح شدنش واجب اند و مأمور به بودن. (اشکال می شود از طرف آخوند که این مانع اغیار نیست چون ممکن است کسی ارکان را بجا بیاورد ولی بین هرکدام آواز بخواند که خب عرف به آن نماز نمی گویند درحالیکه تعریف شما آنرا در بر می گیرد و جامع افراد هم نیست چون ممکن است فردی همه نماز را بخواند ولی فقط یک سجده نرود، خب اینجا عرف به آن نماز، نماز می گوید اگرچه فاسد است ولی تعریف شما آنرا در بر نمی گیرد. و از طرفی اگر معنای صلوه این باشد باید استعمال صلوه در صحیح، مجازی باشد درحالیکه اعمی ها استعمال صلوه در صحیح را مجازی نمی دانند. اصفهانی اشکال می کند که این اشکال دوم آخوند درست نیست زیرا در صورتی استعمالش مجازی می شود که میرزا گفته باشد واجد الارکان یعنی چیزی بیشتر نباید بشود

ولی اگر لا بشرط عدم زیاده باشد دیگر اشکال شما وارد نیست و مجازی نمی شود استعمالش در صلوٰه صحیح)

جامع دوم:

شیخ انصاری:

معظم الاجزاء، یعنی مثلا در روزه ارکان زیادی است ولی معظم الاجزائش نزد عرف غذا و آب نخوردن از صبح تا شب است یا مثلا در غسل معظم الاجزاء نزد عرف تطهیر بدن است و چپ و راست و سر و گردن را به ترتیب شستن را معظم الاجزاء نمی داند. در عرف معظم الاجزاء نماز حالت نمازگزار بودن است یعنی مهر گذاشتی و ایستادی و ذکر می گویی و دیگر نیت را معظم الاجزاء نمی داند (پس باید دید عرف چه چیزی را معظم الاجزاء می داند و همان معنای آن چیز می شود)

اشکال آخوند:

این معظم الاجزاء سه اشکال دارد.

۱. (تبادل) خب معظم الاجزاء چیست؟ گاهی رکن است گاهی جزء است و ... و یک چیز ثابتی نیست درحالیکه ماهیت باید ثابت باشد و ماهیت از جنس و فصل تشکیل می شود و نمی تواند عوض شود خب این باعث می شود ماهیت تغییر کند. (تردید) یعنی نمی دانیم که بعد از اتمام نماز و آوردن اجزاء چه چیز داخل در معظم الاجزاء بود یا نه و تردید پیش می آید درحالیکه در ماهیت تردید جایی ندارد (شیخ محمد حسین اصفهانی و مرحوم امام و آقای خویی که اعمی هستند همین جامع را می گویند و اشکال آخوند را قبول ندارند زیرا اینجا جنس و فصل اعتباری و ماهیت اعتباری است و تابع غرض معتبر است نه حقیقی و جامع حقیقی ارائه نمی دهیم و فقط در ماهیت حقیقی نمی شود جنس و فصل تغییر کنند. و این تردید در ماهیت هم اشکالی ندارد زیرا اعتباریات همین هستند و در حقیقیات این مشکل وجود دارد ولی در اعتباریات ما اگر صرفا بعضی جهاتش را بشناسیم می توانیم در مورد آن صحبت کنیم و صرفا اگر تردید از جمیع جهات باشد نمی شود در موردش صحبت کرد نه بعضی الجهات).

۲. (مجاز) لازم می شود که استعمال لفظ در صحیح (تام الاجزاء و الشرايط) مجازی شود. (اشکال: اگر بشرط لا زیاده باشد حرف شما درست است ولی اگر لا بشرط عدم زیاده باشد مشکلی ندارد.)

آخوند فرمود:

ظاهر در الفاظ عبادات این است که هم وضع و هم موضوع له در آنها عام هستند لذا اینکه موضوع له خاص باشد جدا بعید است زیرا اگر یک معنای جزئی باشد، لازم می آید که استعمال الفاظ عبادات در مصادیق مختلفشان مثلاً: الصلوه معراج المومن یا الصلاه تنهی عن الفحشاء یا اصلوه عمود الدین یا الصوم جنه من النار، مشترک لفظی شود (که بالوجدان اینگونه نیست و صلوه چند معنای حقیقی ندارد که مثلاً در نماز صبح یک معنا داشته باشد و در نماز عصر یکی و ...) یا مجاز شود (که این هم درست نیست زیرا در مجاز برای فهم معنا نیاز به قرینه صارفه داریم درحالیکه معنای الفاظ عبادات را بدون قرینه صارفه می فهمیم) یا استعمال غلط (که این هم درست نیست زیرا جایی استعمال غلط می شود که استحسان طبع وجود نداشته باشد درحالیکه در استعمال الفاظ عبادات در جاهای مختلف، استحسان طبع موجود است) که هر سه فرض بالوجدان درست نیست.

حالا که موضوع له عام شد، چه صحیحی و چه اعمی باید یک معنای جامع برای الفاظ عبادات ارائه دهند و هرکدام نتوانست این دال بر این می شود که ادعایش غلط بوده است.

صحیحی می تواند این جامع را ارائه دهد ولی اعمی نمی تواند.

به گفته آخوند صحیحی می گوید: موضوع له صلوه (ما یوجب الآثار المطلوبه) است.

ثمره نزاع این است که صحیحی نمی تواند به اطلاق بعضی روایاتی که در مقام بیان هستند در صورتی که در مسمای آن عبادت شک داشته باشد (و نداند تام الاجزاء و شرایط هست یا خیر) تمسک کند زیرا نمی داند مثلاً آیا اگر سرم را به زیر آب بردم این صوم تام الاجزاء و شرایط است یا خیر؟ و کارش سخت می شود ولی اعمی می تواند به اطلاق آن روایتی که در مقام بیان است در صورتی که احتمال دخول در جامع ندهد تمسک کند و احتمالات دیگر را نفی کند و بگوید جزء دیگری وجود ندارد. مثلاً در صوم که گفته شده **وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** ، اینجا مولی در مقام بیان است، خب اعمی می تواند به هنگام شک در صوم صحیح (یعنی اینکه آیا جزء یا شرط اضافی وجود دارد یا خیر و آیا سر به زیر آب بردن به صوم ضربه می زند تا اعاده بخواهد یا خیر؟) به این اطلاق رجوع کند ولی صحیحی نمی تواند، زیرا هنوز اصلاً برایش ثابت نشده که این صومی که با این اجزاء و شرایط در ذهنش است به آن اصلاً اطلاق صوم می شود یا خیر که بتواند بگوید پس من مامور به را انجام داده ام و دیگر اعاده نمی خواهم زیرا قائل به این است که صوم فقط به صوم تام الاجزاء و شرایط گفته می شود نه ما یسمی صوم عرفاً که قول اعمی است لذا نمی تواند به هنگام شک در تام الاجزاء و شرایط بودن صومی به اطلاق آن صوم گفته شده در این آیه قرآن تمسک کند زیرا تمسک به عام در شبهه مصداقیه می شود.

نکته:

اینکه گفتیم صحیحی نمی تواند و اعمی می تواند البته در غیر جایی است که احتمال دخول در جامع برود مثلاً شک کند که آیا شرط یا جزء آن جامع تمام است یا خیر. مثلاً در جاییکه اعمی شک در مالیت چیزی کند که از شروط و اجزاء بیع است اینجا دیگر نمی تواند به اطلاق احل الله البیع تمسک کند زیرا تمسک به عام در شبهه مصداقیه می شود.

مرحوم نائینی اشکال کرده و می گوید ثمره تمام نیست. شما چه صحیحی باشید و چه اعمی باشید حکم شما در نماز فرقی نمی کند، زیرا اعمی به اطلاق کلامی (دالّ بر اطلاق، لفظ باشد) صلوٰة در روایت صحیحہ حمّاد تمسّک می کند و صحیحی تمسّک به اطلاق مقامی (دال بر اطلاق، مقام است و یا مجموع ادله) اجزاء و شرایط نماز در صحیحہ حمّاد می کند، که روایتی در مقام بیان است و اطلاق مقامی دارد. (که حماد می گوید من کتاب صلوٰة را خوانده ام و امام صادق علیه السلام گفت دو رکعت نماز بخوان، خواند، امام صادق علیه السلام فرمود: حیف نیست انسان ریشش سفید شده ولی نتواند دو رکعت درست نماز بخواند؟ بعد گفت به من نگاه کن بین چطور نماز می خوانم، بعد پیامبر دو رکعت نماز خواندند و حماد نحوه آنرا نوشت، ما می توانیم به اطلاق مقامی در این حدیث که پیامبر نماز خواند و نحوه نماز خواندنش استناد کنیم برای نماز صحیح)

تفاوت اطلاق مقامی و کلامی این است که در اطلاق مقامی باید مقدمات حکمت ثابت شود و تمام باشد. یکی از آنها در مقام بیان بودن است که باید در اطلاق مقامی ثابت شود وگرنه نمی شود به آن تمسک کرد. ولی در اطلاق کلامی در مقدمات حکمت ما به اصل مراجعه می کنیم که در مقام بیان بودن مولی است و نیاز به اثباتش نداریم.

پاسخ به مرحوم نائینی:

بله حرف شما در مساله نماز درست است ولی در روزه و غسل (مثلا آقای تبریزی که اعمی است در مساله غسل، در مساله لزوم ترتیب بین چپ و راست، بعد از رد دلایل اجتهادی موجود می گوید ما به اطلاق اذا لامستم النساء فتطهروا، تمسک می کنیم زیرا ما اعمی هستیم و معظم الاجزاء را می خواهیم که نزد عرف طاهر کردن است که اینجا محقق است و لذا می گوییم ترتیب بین چپ و راست نیازی نیست گرچه ترتیب بین سر و گردن لازم است، البته ممکن است در اینجا ایشان احتیاط استحبابی کرده باشد) و ... ثمره تمام است.

ص ۶۵ و ۶۶ ج ۱

میرزای قمی ثمره دومی گفته است که آخوند آنرا قبول نکرده است و گفته که اگر کسی صحیحی باشد

این حرفی درست نیست زیرا اصلاً این بحث ربطی به صحیحی و اعمی ندارد، بلکه بسته به این است که آیا آن عبادت انحلال داشته باشد که ما به اقل یقین داشته باشیم و در اضافی شک بدوی کنیم و برائت جاری کنیم یا اینکه انحلال نداشته باشد و مجبور به احتیاط شویم. پس مهم در آن این است که انحلال صورت می گیرد یا نه، و صحیحی و اعمی بودن در آن تاثیری ندارد.

فرق اجمال و اهمال:

در اجمال غرض در مجمل گویی است در اهمال فرد غرضی در مجمل گویی ندارد، و در اجمال بخاطر این است که قرینه ها به دست ما نرسیده ولی در اهمال خود آن فرد است که کلام نیاز به قرینه داشته ولی نیاورده است.

عده ای گفته اند ثمره صحیحی و اعمی بودن در بُرء نذر است. که نذر کردی اگر فلانی نماز خواند این مقدار پول دهم، بعد که فرد نماز خواند نمازش معظم اجزاء داشت ولی باطل بود، خب بنا بر اعمی شما چون مسمی نماز آورده شده است باید آن پول را بدهی ولی اگر صحیحی بودید چون آن نماز تام الاجزاء و الشرایط نبوده دیگر نیاز نیست پولی بدهید.

پاسخ آخوند:

اشکال اول این است که نذر تابع قصد است و اگر قصدش نماز صحیح بوده باید همان را انجام دهد تا نذرش محقق شود و اگر قصدش نماز اعم از فاسد و صحیح است باید همان را انجام دهد و لذا صحیح و اعمی اینجا فرقی ندارند.

اشکال دوم این است که ثمره اینجا باید اصولی باشد درحالیکه اینجا فقهی است یعنی باید استنباطی (اگر بین قاعده ای که داریم استفاده می کنیم و با آنچه به آن فتوا می دهیم مغایرت در حد کلی و فرد باشد که عامی هم آن کلی را به فرد تطبیق می دهد این می شود تطبیق ولی اگر قاعده ای که استفاده می کنیم با آنچه به آن فتوا می دهیم مغایرتش بیشتر از کلی و فرد باشد که عامی نتواند این کار را انجام دهد این می شود استنباطی. مثلاً بین حجیت خبر ثقه و حرام بودن گوشت خرگوش صرفاً مغایرت، مغایرت کلی و فرد نیست بلکه باید روایت بیاید و بعد بگوییم که ظاهر این روایتی که حجت است حرمت است و لذا گوشت خرگوش حرام است. ولی در قواعد فقهی مثلاً اینکه کل شیء لک طاهر، تا اینکه این لباس من پاک است مغایرتش صرفاً کلی و فرد است و عامی می تواند راحت انجام دهد) باشد درحالیکه اینجا تطبیقی است.

نکته:

امتنان، عدم التکلیف فیما من شانه ان یُکَلَّف، است. پس حدیث لا ضرر و لا ضرار (البته پنج مسلک دارد ولی فقط یک قائل به امتنانی بودنش دارد) و حدیث رفع القلم (این از اینجا فهمیده می شود امتنانی است که می گوید رفع عن امتی یعنی قبلاً و برای امم دیگر می توانسته بوده باشد ولی در امتم خداوند جعل نکرده است) یا ما جعل علیکم فی الدین من حرج (اینجا که خود آیه جعل را گفته یعنی گفته اصلاً چیز حرجی جعل نکرده ام)، اینها امتنانی اند یعنی خدا می تواند تکلیف ضرری جعل کند ولی امتنان کرده و اصلاً جعل نکرده است.

فرق بین قواعد فقهی و اصولی:

اگر مغایرت بین قاعده مورد بحث با حکم عقل مکلف در حد مغایرت کلی و فرد باشد از قواعد فقهیه محسوب می شود.

اگر مغایرت بین قاعده مورد بحث با حکم عقل مکلف بیش از مغایرت کلی و فرد باشد این قاعده استنباطی بوده و از قواعد اصولیه محسوب می شود یعنی برای

رسیدن به حکم فعل مکلف نیاز به انضمام مقدمات دیگری نیز هست. مثلاً قاعده خبر الثقة حجة قاعده استنباطی و اصولی است زیرا مغایرت بین این قاعده با حکم حرمت خورد گوشت خرگوش، بیش از مغایرت کلی و فرد است چراکه:

قد ورد فی خبر النهی عن اکل لحم إرنب

کل روایات هذه الخبر ثقة

فقد ورد فی خبر الثقة النهی عن اکل لحم ارنب

کل خبر الثقة حجه

قد ورد فی الحجه النهی عن اکل لحم ارنب

النهی ظاهر فی التحريم

قد ورد فی الحجه ظاهر فی تحريم اکل لحم ارنب

کل ظاهر حجه

لحم الارنب حرام.

ولی قاعده طهارت در شبهات موضوعیه، قاعده فقهی است:

هذا العبا مما شک فی نجاسته و طهارته

کلما شک فی طهارته و نجاسته فهو طاهر ظاهرا

هذا العبا طاهر ظاهرا

اشکال به آخوند:

این اشکال دوم شما درست نیست زیرا خود شما گفتید تا بحث اوامر و نواهی بحث هایی که انجام می شود از مبادی علم اصول است و خودش اصولی نیست و خودش استنباط حکم شرعی نیستند بلکه استنباط متعلق حکم شرعی است. زیرا خودش حجت نیست و اصول استنباط حکم شرعی است ولی اینها استنباط متعلق حکم شرعی هستند.

بحث ما در صحيح و اعم این است که بدانیم مسمی چیست. در علائم حقیقت استاد فقط اطراد را قبول دارد آن هم به علاقه نوعیه (یعنی اختصاص به مقامی دون مقامی نداشته باشد) نه شخصیه و صحت سلب را هم برای فهم مجاز بودن معنا درست می داند.

۱. التبادر

متبادر از الفاظ عبادات، عبادت صحيح است. آخوند می گوید تبادری که اعمی ها ادعا می کنند، غلط است چون جامعی نمی توانند ارائه دهند و در صحیحی، صحيح جامع دارد لذا تبادری که به ذهنش می رسد درست است و اعمی هم نمی تواند اشکال کند که جامع شما مجمل است زیرا یک بخشش هم که روشن باشد و صرفا بخشی از آن مبهم باشد، کافی است و صرفا نباید مجهول مطلق باشد که نشود آنرا تصور کرد. (امام می گوید اگر تبادر با قرینه صورت گرفته باشد درست نیست و باید حاقی باشد و احتمال قرینه نرود وگرنه درست نیست ولی عملا هیچ جا اینگونه نیست و همه جا احتمال قرینه است و گاهی ما توجه نداریم، لذا تبادر به کار نمی آید.) (علم تفصیلی در اعتباریات، علم من جمیع جهات نیست بلکه صرفا این است که معنای متصور اولیه همان موضوع له برای لفظ است. علم اجمالی یعنی همان معنای متصور اولیه است.)

۲. صحة سلب عن الفاسد

یعنی صحيح است که لفظ صلوٰة از صلوٰة فاسد (که اجزاء یا شرایطش مختل شده است) سلب شود.

مرحوم امام: باید ببینیم چه چیزی را داریم سلب می کنیم، اگر من در ذهنم عمود دین و معراج مومن و قربان کلّ تقی باشد خب اینجا به آن نماز های فاسد نماز نمی گویی ولی اگر جامع معظم الاجزاء عند العرف باشد او آنها را نماز می داند. پس جامع و تصور تو در آن تاثیر می گذارد و مصادره به مطلوب است. پس جایی این

درست است که جامع ها یکی باشد و ببینیم صحت سلب وجود دارد یا نه ولی اینجا که متفاوت هستند نمی شود.

۳. الاخبار

ما در بعضی از روایات نفی ماهیت داریم و گفته شده لا صلوة الا بفاتحه الكتاب یا بیان آثار داریم مثل الصلوة معراج المومن، خب اگر اعم بود باید به آنها هم صلوة گفته می شد چون معظم اجزاء را دارد و صرفا فاتحه الكتاب را ندارد، درحالیه گفته شده لاصلوة، ولی با قول صحیحی درست در می آید.

اعمی ها پاسخ داده اند که "الصلاة عمود الدين یا لا صلوة بدون فاتحه الكتاب"، اینجا تقدیر دارند یعنی بوده اند "الصلاة الكامل عمود الدین".

جواب آخوند:

خیر اولاً اصل بر عدم تقدیر است و ثانیاً اگر تقدیری باشد دیگر نباید مبالغه ای از آنها فهمیده شود درحالیکه فهمیده می شود.

اشکال امام:

اولاً این مثال های شما، در نهایت می رساند که صلوة در معنای صحیح استعمال شده است، درحالیکه ما این را انکار نمی کنیم و می گوئیم صلوة تام الاجزاء عمود دین است ولی استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و اینجا مجازاً صلوة بودن آن نفی شده است و شما با صرف استعمالش در اینجا نمی توانی بگوئی حقیقت است زیرا استعمال اعم از حقیقت و مجاز است. و ثانیاً اصول لفظیه هم شک در مراد اند و اینجا شک در مراد نیست و مراد مشخص است که منظور صلوة تام الاجزاء و صحیح است و شک در کیفیت اراده است که آیا تقدیری وجود دارد یا نه و خب لذا شما اینجا نمی توانید از اصول لفظیه استفاده کنید و بگوئید اصل در عدم تقدیر است (این اشکال دوم را خود آخوند در حاشیه کتاب قبول کرده است).

عقلاء در تسمیشان الفاظ را برای مرکبات تام (صحیح) می گذارند و نه ناقص پس شارع هم باید برای تام اسم بگذارد نه ناقص (اعم)

آخوند ۳ تای قبلی را قبول می کند ولی این مورد را قبول نمی کند. زیرا می گوید این استدلال در صورتی درست است که ما از اول یک مرکب واحد تام داشته باشیم که تام الاجزاء و الشرايط باشد

اشکال شهید صدر به این مورد چهارم: اینکه عقلا یک نوع اسم می گذارند دلیلی نداریم که شارع آنها را تایید و امضا کرده است از طرفی استعمال آنها به این نحو، ظن آور است و دلیلی بر حجیتش نداریم زیرا حکم شرعی نبوده بلکه وضع اسم بوده.

۱. تبادل

اشكال آخوند:

شما که جامعی نمی توانید فرض کنید، چطور خواهید تبادل گیری کنید؟

۲. عدم صحة سلب

اشكال آخوند:

با توجه به جامعی که ما ارائه دادیم این عدم صحة سلب درست نیست.

۳. صحة التقسيم الى الصحيح و الفاسد

صلوه را می شود به صحیح و فاسد تقسیم کرد و مقسم باید اعم باشد لذا اعم درست است.

صحت تقسیم نشان دهنده صحة استعمال است ولی استعمال صحیح اعم از حقیقت و مجاز است و مجرد استعمال چیزی را بیان نمی کند، و استعمالش در فاسد مجازی است.

اولین روایت " بُنِی الاسلام علی خمس: الصلوة و الزکاة و الحج و الصوم و الولایه، و لم یناد احدٌ بشیءٍ کما نودی بالولایة فاخذ الناس باریع و ترکوا هذه، فلو انّ احدا صام نهاره و قام ليله و مات بغير ولاية لم یُقبل له صوم و لا صلوة" است که کسی که ولایت نداشته باشد نماز قبول نمی شود از او (فلن یُقبَل منه). صلات و ذکات و حج و روزه ای که در این روایت است بناءً بر قول کسی که می گوید بدون ولایت نماز صحیح نیست، در اعم استعمال شده است.

(آقای تبریزی اشکال کرده است که این بناءً لازم نبود زیرا افرادی که آنرا شرط قبول هم می دانند باز عملاً عبادات عامه، اکثراً حرام می شوند)

در اینجا دو مبنا است که ولایت شرط صحت است یا شرط قبول است؟ بعضی می گویند ولایت شرط صحت است پس نمازش باطل است.

مبنای دوم این است که ولایت شرط قبول است و نه صحت (مبنای استاد). (البته بخاطر اینکه دینشان را از فرد اشتباهی گرفته اند اکثراً ماتی به با مامور به یکی نیست. چون به کسانی در آن اعتماد کرده اند که فاسق اند، مثلاً در نماز بعد از و لا الضالین آمین می گویند درحالیکه اضافه کردن به نماز مبطل است یا مثلاً زکات را به غیر شیعه می دهد و به سنی می دهد بخاطر همین نماز و روزه را اگر شیعه شود خدا بخشیده ولی باز باید زکاتش را بدهد چون در روایت دلیل آورده که این حق را در جای دیگر برده است. حششان هم غالباً هم چون طواف نساء ندارد باطل است و روزه هم اکثراً چون مغرب هنوز نشده افطار می کنند، باطل است.)

آخوند می گوید:

حرف شما درست است ولی خب مگر بحث ما در استعمال است؟ بحث ما در وضع است و استعمال اعم از حقیقت و مجاز است.

اشکال دوم:

اصلاً قبول ندارم اینجا استعمال اعم از حقیقت و مجاز باشد و مجازی باشد، مگر نمی گوید بُئى الاسلام على خمسة، یعنی اسلام بر صلوٰه و روزه و حج فاسد بنا شده است؟ خیر در این روایت استعمال در صحیح شده و نه اعم و فاسد. پس به قرینه بنی الاسلام، می فهمیم منظور از صلوٰه، صلوٰه صحیح است.

اشکال می کنند که خب اینطور دیگر صلوٰه عامی را هم نمی گیرد پس چرا بیان شده است؟

آخوند پاسخ می دهد زیرا خودش تصور می کرده نمازش و روزه اش و زکات و حش درست بوده است و به اعتقاد طرف مقابل می گوید چون خیال می کردند نمازشان درست است.

روایت دوم:

دَعَى الصَّلَاةَ اِيَّامَ اقْرَائِكَ اَيْنَ هُمُ فِي اَعْمَ بِهٖ كَارَ رَفْتِهٖ اَسْتِ زِيْرَا اِكْرَ مَرَادِ اَزْ اَنْ فَاْسَدَ نَبَاشَدَ لَازِمُ مِیْ اَیْدِ نَهْیْ اَزْ اَنْ صَحِيْحَ نَبَاشَدَ زِيْرَا حَائِضُ قَدْرَتِ بِرِ صَلَوٰةٍ صَحِيْحَ نَدَارَدَ اَصْلَا كِهْ اَزْ اَنْ نَهْیْ شَوْدَ وَ مَوْلٰی بَايْدَ فِقْطَ بِهٖ چِيْزِیْ اَمْرَ كَنْدَ كِهْ مَقْدُوْرُ اَنْ عِبْدُ بُوْدِهٖ بَاشَدَ.

اشکال اول:

استعمال اعم از حقیقت است. و لذا با اثبات استعمال، حقیقت ثابت نمی شود.

اشکال دوم:

اینجا هم صلوٰه در صلوٰه صحیح به کار رفته است زیرا در امر مولوی باید متعلق امر مولوی چیز مقدوری برای مکلف باشد، پس اینکه مولی این را گفته این امر ارشادی است زیرا ارشاد به این است که چون نمی توانی نماز صحیح بخوانی دیگر نخوان و کار دیگر بکن (ظهور اوامر در مولوی بودن است پس آخوندی که می خواهد بگوید امر ارشادی است باید دلیل بیاورد) آخوند می گوید دلیل ارشادی بودن این است که اگر زنی هنگام حیض تعلیما لولدها (بدون قصد قربت کردن که بخواند تشریع پیش بیاید) نماز خواند آیا این حرام است؟ خیر هیچ کس نگفته حرام است

درحالی‌که اگر این امر مولوی بود، اینجا حرمتش نفسی می‌شد و خودش حرام می‌شد. پس ارشادی است و آن صلوٰه هم صلوٰه صحیح منظور است. عین این حرف در عید فطر هم می‌آید و در قصد ثالث در وضو هم می‌آید و اوامر آنجا هم ارشادی است و اگر حرام شد بخاطر تشریع است که چیزی را که خدا جعل نکرده به او نسبت داده ایم وگرنه حرمت نفسی ندارند و اگر کسی بدون قصد تشریع انجام دهد حرام نیست. (البته مگر اینکه به هنگام وضو این بار سوم باعث شود مسح با آبی غیر از آب وضو باشد. وضو و غسل از مُستثنیات حدیث لا تُعاد هستند و باید اعاده شود نماز اگر اینها مشکل داشته اند)

در معاملات سببی هم، ثمره فی الجملة هست و کم است. زیرا از عرف می آید و تاسیسی نیست و نیاز به امضای شارع دارد و لذا هم صحیحی و هم اعمی به عرف مراجعه کنیم. حالا صحیحی می گوید تام الاجزاء در عرف و اعمی می گوید معظم الاجزاء در عرف.

خب در عبادات صحیحی نمی توانست اطلاق گیری کند بخاطر آن اجمال و عدم ظهور، درحالیکه در معاملات که عرفی است دیگر این مشکل ظهور بسیار کم تر است و اغلب می تواند به اطلاق کلامی تمسک کند چون می گوید این عرفا تام الاجزاء است و این حدیث هم در مقام بیان است، اگر شارع می خواست مخالفت با آنرا بیان کند، باید آنرا تخطئه می کرد درحالیکه چیزی به ما نرسیده است لذا به اطلاق آن تمسک می کنیم. بله در جاییکه خود عرف هم در تام الاجزاء بودن شک کرد اینجا ثمره ظاهر می شود. مثلا در بیع که مبادله مال بمال است اگر در مالیت چیزی شک کنیم، اینجا خود عرف هم در این مبادله شک دارند لذا نمی شود اطلاق گیری کرد. (لذا اگر در اعتبار چیزی در معامله خود عرف هم شک کند، مثل مثلا مالیت، دیگر اینجا جایی برای تمسک به اطلاق الفاظ معامله در آن مشکوک باقی نمی ماند بلکه دیگر اصالة الفساد که همان استصحاب عدم الاثر بدون آن شیء است، جاری می شود.)

آخوند می گوید تصرفات شارع در معاملات مصداقی است (مثلا بگوید در بیع مثلا ربا، حرام است نه اینکه در معنای خود بیع تصرف کند.) نه مفهومی و مشهور هم همین را می گویند ولی مرحوم امام این را قبول ندارد و می گوید خیر، شارع می تواند تصرفات مفهومی هم داشته باشد و لزوما مصداقی نیست.

انواع دخالت شیء در مامور به: (ربطی به معاملات ندارد ولی چون کوتاه است و جایی برایش نیست، معمولاً در انتهای بخش صحیح و اعم به آن می پردازند و فقط ثمره اش مهم است)

۱. جزء واجب مثل رکوع در نماز خودش در مامور به به صورت مدلول تضمّنی اخذ شده است.

۲. شرط واجب مثل رو قبله بودن برای نماز، طاهر بودن، غصبی نبودن مکان خودش در مامور به مأخوذ نیست ولی تقیّد مامور به بدان لازم است. (همراهی اجزاء مامور به با آن لازم است که به این تقیّد می گویند، یعنی تقیّد جزء و قید جزء خارجی)

متقدّم بر واجب: تقدّم غَسَلات و مَسَحَات بر نماز

مقارن با واجب: رو به قبله بودن

متأخّر از واجب: اغسال لیلّیّة برای صحت روزه روز قبل در مستحاضه کثیرة

۳. جزء مستحب:

مثل صلوات در رکوع، خودش مستحب است و اگر در نماز بیاید فضیلت نماز را افزایش می دهد

۴. شرط مستحب:

مثل در مسجد نماز خواندن همراهی اجزاء مامور به با آن موجب فضیلت نماز می گردد. (در مقابل شرط مکروه (اقلّ ثواباً) است مثل در حمام نماز خواندن)

۵. عملی است که فی نفسه مستحب هم نیست ولی در ظرف مامور به مستحب می شود و موجب مزیت مامور به می گردد.

مثل قنوت عند کثیر من الفقهاء یا ادعیه روزانه ماه رمضان که بسیاری عقیده دارند برای همان روز اند مثلا دعای شب قدر (که این البته مبنایی است و بعضی این دعا ها را در تمام اوقات مستحب می دانند)(خیلی از فقها می گویند خود قنوت مستحب نیست بلکه وقتی که در رکعت دوم نماز، قبل از رکوع اختیارا و بعد از رکوع اضطرارا خوانده شود. یا ادعیه ای که روزانه هستند را فقهای زیادی در غیر از آنروز مستحب نمی دانند مگر معلوم شود استحبابش کلی است. البته گاهی قبل و بعد از آن واجب یا مستحب می آید. مثل اذان و اقامه که قبل از نماز مستحب است و یا تسبیحات اربعه که بعد از نماز مستحب است.)

وقتی می گوئیم طبیعی مامور به، یعنی مورد اول و دوم و اینجا ماتی^{۱۸} به ما مامور^{۱۹} به مطابق نیست و نماز قاعده^{۲۰} (مگر در مصادیق مستثنی شده در حدیث لا تعداد) باطل است ولی در مورد های بعدی اینطور نیست. (مثلا برای امام جماعت شدن کسی را دعوت می کنند و پول می دهند، اگر بگویند اگر پول نمی دادید اصلا نمی خواندم اینجا باطل است ولی اگر بگویند اگر نمی دادید اینجا نمی خواندم بلکه در مسجد خودم یا خانه خودم می خواندم، اینجا منافاتی با عبادیت نماز و قصد قربتش ندارد زیرا طبیعی مامور به همراه با قصد قربت بوده و صرفا شرط مستحبش بدون قصد قربت بوده است.)

(آقای تبریزی می فرمود: لذا اگر در مسجد رفتن را برای پول انجام دهی درست است ولی اگر برای ریاء بروی درست نیست چون استثناء در ریاء حدیث خاص داریم (که امام علیه السلام گفته است ریاء اول وقت بخوانید یا در مسجد بخوانید نماز باطل است.

انا خیر شریک فلو عمل العبد لی و لغيری أعطیته لغيری)

که قبول نمی شود آن نماز. پس جز در جاهایی که خلاف قاعده استثناء شده است مثل جایی که اعمال را ریایی انجام دهد و یا در جاهایی که حدیث لا تعداد استثناء کرده است، قاعده همین هست که بیان شد.)

عده ای گفته اند:

جزء واجب باید بیاید وگرنه در عبادت اخلاص پیش می آید ولی آوردن شرط واجب را
مخل نمی دانند ولی شیخ این را قبول نمی کند و می گوید صلوة صحیح باید تام
الاجزاء و الشرایط باشد و هر دو، جزء لازم طبیعی هستند.

آیا مشترک لفظی ممکن است یا نه؟

۳ نظریه:

۱. محقق نه‌اوندی: مشترک لفظی عقلا محال است و بر فرض این که وجود مشترک لفظی را در زبان عرف بپذیریم، در قرآن قطعا نمی توانیم بپذیریم.

دلیل:

هدف واضع از وضع، تفهیم و تفهّم است (که لفظ علامت برای معنی شود) وضع مشترکات لفظیه با این هدف ناسازگار است لذا لغو بوده و از واضع حکیم سر نمی زند. (چون مخاطب دچار مشکل می شود در فهم معنای درست)

پاسخ آخوند:

اولا:

با استفاده از قرینه واضع، تفهیم و تفهّم در همان مشترک لفظی هم حاصل می شود.

ثانیا:

مرحوم نه‌اوندی گمان کرده که همواره هدف واضع تفهیم و تفهّم معنی به واسطه لفظ است درحالی‌که این مطلب کلیت ندارد چراکه گاهی غرض واضع در اجمال گویی و ایجاد ابهام اولیّه در ذهن مخاطب است مثل حروف مقطعه در قرآن (بطور مثال به این دلیل که افراد به سراغ مفسرین واقعی قرآن بروند که فقط آنها قادر به پرده برداری از معنای این کلمات هستند)

۲. مشهور منهم الآخوند الخراسانی: مشترک لفظی چه در زبان متعارف و چه در قرآن، ممکن است و واقع هم شده است. چرا که ادلّ الدلیل علی امکان شیء وقوع

ادلّه مشهور: ۱. نقل لغویین ۲. تبادر ۳. عدم صحت سلب

نکته حاشیه ای از مرحوم فیروزآبادی در عنایة الاصول (به جزوه حواشی مراجعه شود): هرچند مرحوم آخوند، قول لغوی را حجت نمی داند ولی استناد ایشان به نقل لغویین از باب حصول اطمینان است که منافاتی با عدم حجّیت قول لغوی ندارد. نکته: تبادر در مشترک لفظی اینگونه است که چند معنا انسباق به ذهن پیدا می کنند و معنای لفظ مجمل می شود.

۳. فیومی (صاحب المصباح المنیر): وجود مشترک لفظی در زبان ضروری است.

ادّعای دوم محقق نهاوندی:

بر فرض که مشترک لفظی در عرف ممکن باشد در قرآن محال است.

دلیل محقق نهاوندی:

اگر بنا باشد که مشترک لفظی در قرآن به کار رود، از دو حال خارج نیست.

۱. با قرینه به کار می رود مستلزم تطویل بلا طائل (بدون فایده) است که مخلّ به بلاغت است.

۲. بدون قرینه بکار می رود مستلزم مجمل شدن کلام است که خلاف هدف هدایت بشر با قرآن است.

نقد آخوند:

این استدلال بکلاً شقیّه باطل است چراکه اینکه محقق نه‌اوندی گفت اگر مشترک لفظی با قرینه بکار رود تطویل بلا طائل پدید می‌آید صحیح نیست چراکه لزوماً قرینه لفظیه نیست که کلام را طولانی کند (گاهی قرینه حالیه یا مقالیه است) و از طرفی گاهی غرض دیگری را هم تأمین می‌کند و لذا قرینه لفظیه نیز لزوماً بلا طائل نیست. مثلاً در جمله (هَندٌ فی القُرء و اقلُّه ثلاثَةُ ایّام) عبارت " و اقلُّه ثلاثَةُ ایّام " قرینه لفظیه بر مراد از قُرء است و در عین حال اقلّ الحیض را نیز می‌رساند.

اینکه محقق نه‌اوندی می‌گفت اگر بدون قرینه بیاید کلام مجمل می‌شود و این با بیان بودن قرآن (هذا بیانٌ للنّاس) و غرض هدایت منافات دارد، این هم صحیح نیست، چراکه گاهی اوقات غرض در اجمال‌گویی است. استعمال حروف مقطعه در قرآن، آیات متشابه در قرآن (منه آیات و ... همه استعمال‌هایی هستند که برای عرف عام مجمل اند ولی عرف عام با وجود چنین مجمل‌هایی به مبین قرآن مراجعه می‌کند (انزلنا الیک الذکر لتُبیینَ للنّاس ما أنزل الیهم) و مبین واقعی قرآن از مبین جعلی و کذاب جدا می‌شود و نتیجه غرض هدایتی نیز حاصل می‌گردد.

(در زمان امام صادق در حکومت منصور دوانیقی جعل حدیث "خان‌الامین" کردند و آنرا در مناطق سنی نشین برای جداکردنشان از اهل بیت پخش کردند. این حدیث اصلاً در کتب شیعه نیست.)

فیومی در مصباح المنیر:

مشترک لفظی ضروری است و باید باشد. زیرا تعداد معانی نا‌متناهی است و از طرفی تعداد الفاظ متناهی است. اگر بخواهیم مشترک لفظی نداشته باشیم و برای هر معنایی فقط یک لفظ بگذاریم، خیلی از معانی بدون لفظ میمانند. پس باید اشتراک لفظی صورت گیرد.

نقد آخوند:

۱. وقوع اشتراک لفظی برای معانی نامتناهی صحیح نیست زیرا لازمه اش این می‌شود که وضع‌ها هم نا‌متناهی شوند. **خب (با توجه به مبنای فیومی، که وضع را**

توسط بشر می دانسته نه خدا (فیومی لغوی قدری بوده و کتاب مصباح المنیرش هم لغوی است ولی کسی در این مساله در اصول حرفش را قبول نکرده است)) بشر نمی تواند همچین وضعی کند.

۲. حتی اگر بگویم وضع، بطور نامتناهایی ممکن است زیرا واضع خدا است. ما همه معانی را که استعمال نمی کنیم و خود استعمال متناهی است و بشر قادر به استعمال الفاظ نامتناهی در معانی نامتناهی نیست ولذا اگرچه این نوع وضع برای خداوند ممکن است ولی چنین وضعی خلاف حکمت او می باشد زیرا چون بشر قادر به استعمال همه نیست، وضع این مقدار نامتناهی که زائد بر توان بشر است لغو است و از خداوند حکیم سر نمی زند.

۳. می توانیم یک معنای کلی را برای افراد زیادی وضع کنیم و مشترک معنوی بسازیم که این وضع معنای کلی، متناهی است اگرچه جزئیات و افرادش نامتناهی باشند زیرا وضع الفاظ به ازاء کلیت آن معنا، ما را از وضع لفظ به ازاء هرکدام از آن جزئیات بی نیاز می کند و لذا نیاز به جعل به صورت مشترک لفظی نداریم.

۴. برای رساندن معانی لزوماً به وضع نیاز نداریم و مجازاً هم می توانیم معنا را برسانیم و استعمال کنیم.

۵. اصلاً قبول نداریم که تعداد الفاظ متناهی باشد و می شود بطور نامتناهی لفظ ساخت. (آشیخ محمد حسین اصفهانی)

استعمال لفظ فی اکثر من معنی

آیا استعمال لفظ واحد در بیش از یک معنا ممکن است یا نه؟

چند نکته مقدماتی:

(الف) شروع بحث با مشترک لفظی است ولی در ادامه بحث وضعیت سایر موارد (مثل حقیقت و مجاز) نیز مشخص می شود.

(ب) موارد عموم الاشتراک یا عموم المجاز از محل بحث خارج اند. مثلاً اگر کسی چند معنای مشترک لفظی را در نظر بگیرد، سپس آن لفظ را در عنوان عامی، ولو انتزاعی، که آن چند معنا را پوشش می دهد بکار ببرد، در حقیقت لفظ را در یک معنا استعمال کرده است و محل نزاع نخواهد بود. (مثلاً عین را بگوید و معنای کلّ واحد من جاریّة و الباکية را اراده کند. (عموم اشتراک) مثلاً اسد را بگوید و کل واحد من معنا های مجازی اش را اراده کند (عموم مجاز))

محل بحث:

آیا می توان لفظ واحد را در استعمال واحد در بیش از یک معنا، به همان صورتی بکار برد که اگر در معنای واحد استعمال می شدند به کار می رفتند. (یعنی نه بصورت عموم الاشتراک و عموم المجاز)

آنچه تعیین کننده قول مختار است، مسلک مختار در حقیقت استعمال است:

(بحث ما در اینجا به مبنای شما در حقیقت استعمال بر می گردد)

(به توضیح سید محمد روحانی در جزوه حواشی مراجعه گردد)

اگر حقیقت استعمال لفظ در معنا را، **علامیت** لفظ برای معنا بدانیم. (علامیت: علامت بودن لفظ برای معنا) (مثل مرحوم امام و استاد حسینی نسب) اینجا استعمال لفظ در بیش از یک معنا را باید ممکن بدانیم، هرچند ظاهر است و قرینه می خواهیم برایش. (زیرا کثرت استعمال منشا ظهور در وحدت معنا می گردد و الفاظ بیشتر در معنای واحد استعمال شده اند.) (یعنی حقیقت لفظ را علامیت و بطور اعتباری می دانند)

اگر حقیقت استعمال لفظ در معنا را، **تنزیل اعتباری** لفظ برای معنا بدانیم. نظیر تنزیل چک برای پول نقد (چک لازم منزله پول است ولی این تنزیل منشأش اعتبار است.) ، اینجا نیز باید استعمال لفظ در بیش از یک معنا را ممکن بدانیم، هرچند خلاف ظاهر است. (مرحوم تبریزی) (یعنی حقیقت لفظ را تنزیل اعتباری و بطور اعتباری می دانند)

اگر حقیقت استعمال لفظ در معنا را، **تنزیل حقیقی** لفظ برای معنا بدانیم. نظیر تنزیل تصویر من در آینه (تصویر در آینه، لازم ملزومه من است و این تنزیل حقیقی است و قراردادی و اعتباری نیست و معتبری ندارد که بتواند این تنزلیت را از آن بگیرد)، باز باید اینجا استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال بدانیم. (زیرا شما کلاً آن ظرف که لفظ باشد را از خود آن معنا پر کرده اید و جایی برای جاگرفتن معنای دیگری در آن نیست مثل تصویر شما در آینه که تصویر دیگری نمی تواند در آنجا، جا شود. اگر بگویید عقب تر بایست تا فرد دیگری هم بتواند در مقابل آینه بایستد می گوئیم این خروج از فرض است که باید، تنزیل حقیقی باشد.) (یعنی حقیقت لفظ را تنزیل حقیقی و بطور تکوینی می دانند و بخاطر همین تکوینی بودن هم هست که استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال می دانند)

اگر حقیقت استعمال لفظ در معنا را، **عینیت** لفظ و معنا (کآته هو هو) بدانیم. (این از تنزیل حقیقی هم بالاتر است) باید اینجا استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال بدانیم چراکه مستلزم کون شیء واحد، الشیئین (اجتماع ضدین پیش می آید) است و هو محال عقلاً (آخوند) (یعنی حقیقت لفظ را عینیت و بطور تکوینی می دانند و بخاطر همین تکوینی بودن هم هست که استعمال لفظ در بیش از یک معنا را محال می دانند)

استدلال آخوند:

بالوجدان و بالروایات می یابیم که حسن و قبح، از معنا به لفظ سرایت می کنند. مثلاً در روایات آمده: الفاظ قرآن نور هستند. اگر مسلک علامیت یا تنزیل اعتباری درست بود، خود الفاظ نباید حسن یا قبیح می شدند بلکه باید علامتی برای حسن یا قبیح می شدند ولی آنچه که وجدان می کنیم و روایات نیز بیان می کنند آن است که خود الفاظ نور اند و خود الفاظ زشت و زیبا شده اند.

امام: درست است نور اند ولی این نور بودن اینگونه نیست که شما گفتید و اگر نه اگر لفظی از زبان کافر یا ضبط صوت در بیاید یا از دهان مومن دریاید باید نور باشد و نباید فرقی کند درحالیکه اینگونه نیست، پس آن لفظ نور نشده، این نورانیتی که هست برای همه نیست بلکه اتحاد ذکر و ذاکر و مذکور نورانیت را ایجاد کرده است و الا اصلاً نورانیت نمی آید. پس اگر خود لفظ نور بود درست بود ولی آنچه از ادله استفاده می شود این است که خود لفظ نور نیست بلکه این رابطه ای که بین ذکر (قرآن) و ذاکر (مومن) و مذکور (آنچه از قرآن می خواند) ایجاد می شود و آن اتحاد، نور است و اثر و نورانیت برای این اتحاد است نه اینه ضبط صوت هم بتواند این تاثیر و نورانیت را ایجاد کند. (اصلاً آقای حسن زاده عاملی کتابی به نام اتحاد ذکر و ذاکر و مذکور دارد خود مرحوم امام هم همینطور)

(حقیقت استعمال یعنی حقیقتِ نحوه بکار بردن لفظ در معنا، با وضع اشتباه نشود که جعل لفظ برای معنا بود.)

میزای قمی:

با اینکه حقیقت استعمال را تنزیل حقیقی یا کائّه هو (عینیت) نمی دانسته، ولی استعمال لفظ را در بیش از یک معنا محال دانسته است.

دلیل میرزای قمی:

واضع، حین الوضع، معنا را منفردا (بقید الوحدة) لحاظ می کند، و چون وضع امری توقیفی است پس ما نیز باید لفظ را در یک معنا استعمال کنیم نه بیش از یک معنا (و الا محال می شود)

نقد دلیل میرزای قمی توسط آخوند:

به چه دلیل باید از حال واضع تبعیت کرد؟ مثلا اگر واضع حین الوضع گرسنه بود، آیا دلیل می شود که مستعمل نیز صرفا آن واژه را باید در حال گرسنگی استعمال کند؟

تنها قیودی از سوی واضع تبعیت می شوند که یا قید داخل در موضوع له (قید للموضوع له) باشند (عند الكل) و یا قید للوضع باشند (قید الاستعمال) (عند الآخوند خلافا للقوم) ولی در هر حال، حال واضع حین الوضع، لزوم تبعیت ندارد.

صاحب معالم:

استعمال لفظ در بیش از یک معنا در مفرد بصورت مجازی و در مثنی و جمع بصورت حقیقی ممکن است.

دلیل صاحب معالم:

در ادبیات گفته اند، عینان یعنی عین و عین، چه استحالہ ای دارد کہ از عین اول، عین جاریہ و از عین دوم، عین باکیہ ارادہ شود؟

و "اعیان" یعنی عین و عین و عین، چه استحالہ ای دارد کہ از عین اول، عین جاریہ و از عین دوم، عین باکیہ ارادہ شود و از عین سوم، طلا ارادہ شود؟

پس استعمال لفظ در بیش از یک معنا در مثنی و جمع، ہم ممکن است و ہم مطابق با موضوع له است.

ولی در مفرد، عین یعنی عین به قید وحدت، پس استعمال آن در بیش از یک معنا، استعمالی در غیر ما وضع له بوده و مجاز خواهد بود.

نقد دلیل صاحب معالم توسط آخوند:

اولا:

قبول نداریم کہ مفرد، برای معنای بقید الوحدة وضع شدہ باشد. علائم وضع از وجود چنین قیدی پشتیبانی نمی کنند. الفاظ برای ذات المعنا وضع شدہ اند نہ به قید الوحدة

ثانیا:

اگر مفرد، برای معنای بقید الوحدة وضع شدہ بود، استعمال آن، در بیش از یک معنا غلط بود نہ مجاز چرا کہ به قید الوحدة یعنی معنای بشرط لا (عدم الزیادہ) و استعمال در بیش از یک معنا یعنی استعمال بشرط زیادہ و این دو قسم هستند و متباینان هستند و جزء و کل نیستند. (زیرا کل ما عین بقید وحدہ است ولی جزئی کہ شما تصور می کنید بدون این قید وحدت است لذا ایندو متباین اند نہ جزء و کل کہ شما بگویید این دو معنایی کہ از عین قصد کردیم هر دو جزئی از آن کل ما هستند کہ عین کلی باشد).

ثالثا:

مثنی به معنای تکرار مفرد نیست بلکه مثنی یعنی دو فرد از یک مادہ و جمع یعنی بیش از دو فرد از یک مادہ، لذا مثنی به منزله تکرار مفرد است نہ اینکه حقیقتا مفرد تکرار شدہ باشد. (دو فرد از مادہ واحد، مساوی با دو مادہ نیست. مثلا عینان

یک هیات دارد که دال بر دو فرد از یک معنا و ماده است و ماده عین (چشمه)
(است)

در تثنیه و جمع در اعلام هم که چند فرد را با آن می‌رسانند مثل مثلاً "حَسَنَيْنِ" **عليهما السلام** یا "محمّدان" این دو فردی که در این مثنی آمده اند (مثلاً حسن و حسین **عليهما السلام**) ابتدا به "مسمّی بمحمّد" تاویل می‌روند و سپس مثنی می‌شوند.

رابعاً:

اگر عینان یعنی عین و عین، استعمال آن در عین (یعنی عینان دو فرد از عین یا دو فرد از ما یسمی باسم العین نبود) جاریه و عین باکیه اصلاً از موارد استعمال لفظ در بیش از یک معنا نخواهد بود بلکه هر عینی در یک معنا به کار رفته است.

توجه:

صاحب معالم این مطلب را اضافه کرده است که اگر کسی از عینان، دو عین جاریه و دو عین باکیه را اراده کند، استعمال وی مجازی خواهد بود چراکه به نظر صاحب معالم، عینان یعنی عین و عین^{۱۸} که در هر کدام نیز قید وحدت، جزئی از موضوع له است، لذا استعمال عین اول در دو عین جاریه و عین دوم در دو عین باکیه، استعمالی مجازی است.

همان سه نقد قبلی در اینجا هم تکرار می‌گردد. (البته نقد چهارم مطرح نمی‌شود)

تردیدی نیست که آیات قرآن بطونی دارند و در برخی از روایات به هفت بطن و در برخی دیگر به هفتاد بطن (این عدد کثرت است. مثلاً "إِنْ تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً لَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ" یا در فارسی می گوئیم هزار بار هم قسم بخوری باور نمی کنم نه اینکه هزار و یک بار قسم بخوری باور می کنم بلکه عدد کثرت است.) برای هر آیه تصویر شده است.

هر یک از بطون معنایی هستند، پس وجود بطون متعدّد برای آیه واحد نشان دهنده استعمال لفظ در بیش از یک معنا است.

پاسخ اول آخوند:

قبول داریم که هر آیه ای بطون متعدد دارد ولی قبول نداریم که این بطون معنایی آیه باشند بلکه این بطون مفاهیمی هستند که مقارن و همراه با استعمال لفظ اراده می شوند.

مثل اینکه پدری به فرزندش می گوید فردا به تو صد هزار تومان می دهم، مقارن با همین استعمال قصد می کند که به همسرش نیز پنجاه هزار تومان بدهد.

نقد پاسخ اول از محقق اصفهانی:

آنچه که از روایات بطون استفاده می شود این است که بطون یک آیه با الفاظ آن آیه مرتبط اند هرچند ما نتوانیم آن ارتباط را کشف کنیم پس صرف مقارنت کافی نیست (بلکه باید رابطه ای هم باشد)

پاسخ دوم آخوند:

بطون متعدد، لوازم (گفتیم لوازم و نگفتم دلالت التزامی زیرا این مساله همیشه لفظی نیست) معنای موضوع له هستند که جز از طریق راسخین فی العلم قابل

کشف نیستند و اینکه معنای واحد لوازم متعدد داشته باشد (اعم از لوازم آشکار که با استظهار به دست می آیند و لوازم پنهان که با استظهار به دست نمی آیند) منافاتی با عدم جواز اسقاط لفظ واحد در معانی متعدد ندارد.

سخن محقق اصفهانی:

جواب دوم آخوند درست است ولی ناقص است. مثلاً در روایت آمده: ظاهر آیات قوم لوط قصه است و بطن آن عبرت است. (این عبرت لازمه آن قصه است)

ولی می توان با اضافه کردن قید "ملزوم" جواب آخوند را کامل کرد یعنی بطون ملزومات و لوازم آن آیه هستند که معمولاً خفی بوده و توسط انسان معمولی قابل کشف نیستند.

مشتق اصولی:

وصفی (امثال زیدٌ خارج می شوند) که بر ذاتی (موصوف است و اعم از جوهر و عرض است) به حمل مواطاة (حمل هو هو و این همانی) (امثال ضَرَبَ خارج می شوند) حمل شود و با انقضاء آن وصف ذات از بین نرود. (امثال ناطق (که فصل انسان است) خارج می شوند)

نکته: همواره بین مشتق اصولی و ذات و موصوف می بایست این همانی برقرار باشد بگونه ای که عرفا بتوان آن ذات را با مشتق اصولی مورد خطاب قرار داد، مثل مجتهد، نجار، ضارب، قاتل و ...

لذا افعال مشتقل اصولی نیستند و نمی توان زید را با ضَرَبَ مورد خطاب قرار داد. فرقی نمی کند که اتحاد بین مشتق و ذات چه اتحادی باشد. زیرا ما انواع اتحاد داریم. اتحاد صدوری: زیدٌ ضاربٌ اتحاد حلولی: زیدٌ مریضٌ اتحاد وقوعی: زیدٌ مقتولٌ اتحاد انتزاعی: زیدٌ فوقَ السَّقْف (یعنی چیزی که ما بازاء خارجی ندارند بلکه منشا انتزاع دارند، مثلاً فوق ما بازاء خارجی ندارد بلکه منشاء انتزاع آن، نسبت به سقف و زید، بالا بودن است و از این جهت این همانی است بین زید و فوق سقف که فوق سقف ظرف است و متعلق می خواهد و درون آن متعلق محذوف، فاعل زید است و لذا انگار داریم می گوئید زیدٌ هو فوق السقف) اتحاد ایجادی: زیدٌ شارِبٌ

مشتق نحوی و اصولی رابطه شان عموم و خصوص من وجه است. موضع اجتماع آنها، ضارب است و موضع افتراق آنها زوج، زوج، حرّ، رقّ (نکته: در نحو به اینها جوامد غیر مصدری می گویند یعنی اگرچه که از چیز دیگری گرفته شده اند ولی باز به آنها در نحو جامد گفته می شود یعنی در نحو دو نوع جامد داریم، جوامد مصدری و جوامد غیر مصدری که اینها از نوع جوامد غیر مصدری هستند) که مشتقل اصولی هستند ولی مشتق نحوی نیستند. و ضرب، یضرب مشتق نحوی هستند ولی مشتق اصولی نیستند.

در بحث مشتق:

۱. اتفاق دارند که حقیقت است: حال تلبس و حال اسناد معیت دارند.
۲. اتفاق دارند که مجاز است: حال تلبس بعد از حال اسناد باشد. (یعنی هنوز تلبس صورت نگرفته و ما بگوییم صورت گرفته، بخاطر اینکه در آینده می خواهد ایجاد شود).
۳. محلّ اختلاف که حقیقت است یا مجاز: حال تلبس قبل از حال اسناد باشد.

حال ۳ نوع است:

۱. تلبس (زمانی که آن ذات متلبس به آن وصف شده)
۲. تُطق (زمان سخن گفتن) (این مورد قطعاً محل نزاع نیست چون زمان نطق در مجازی شدن یا حقیقی شدن تأثیری ندارد)
۳. اسناد (آن زمانی که در جمله آمده و محمول را به موضوع نسبت داده)

نکته: بحث در مشتقات، اصولی نیست زیرا برای استنباط حکم نیست بلکه برای استنباط متعلّق حکم شرعی است نه خود حکم شرعی.

صاحب فصول:

نزاع مشتق اصولی صرفاً در اسم فاعل و ملحقات آن (صفت مشبّه منسوبات و اسم مفعول) است و صیغ مبالغه و اسم آلت و ... از محل نزاع در مشتق اصولی خارج اند.

دلیل اول (موّید):

در تمامی کتب اصولیین مثال هایی که برای مشتقل ذکر می کنند ضارب (اسم فاعل) و مضروف (اسم مفعول) و کوفی (منسوب) و صفت مشبّه و ... هستند.

نقد: مثال موجب محدودیت نزاع نمی شود و ما مثال ها را تغییر می دهیم. مثال زوج و زوج و ... هم محل نزاع هستند.

دلیل دوم:

همه قبول دارند که صدق صیغه مبالغه ای همانند نجّار حقیقی است با اینکه شخص نجاری نمی کند و خوابیده است.

همه قبول دارند که صدق اسم آلتی همانند مکنسه حقیقی است با اینکه الان با آن جارو نمی زنند. (پس چون این مسائل اختلافی نیست لذا نباید در اصول مطرح شود و اصلاً مشتق اصولی نیستند)

نقد آخوند:

نزاع ما در هیات مشتق است و اختلاف در مبادی (مواد) (مبادی بحسب فعلیة: ضارب، شانیة: مکنسه، صناعة: نجّار، ملکه: مجتهد، حرفة: حمّال (فرق صناعة با حرفه این است که در صناعة ملکه باید باشد و تعلیم و تعلّم می خواهد ولی حرفه تعلیم و تعلّم نمی خواهد)) چیزی را تغییر نمی دهد. هرگاه آن مبدا زایل شود نزاع مطرح می شود. مثلاً اگر صناعة خود را از نجّاری به کار دیگری تغییر دهد، نزاع مطرح می شود. (اینکه می بینید نزاع نیست چون در زمان تلبس است) تا زمانیکه صناعة وی نجّاری است همچنان متلبّس به مبدا است لذا نزاع مطرح نمی شود و هکذا نقول فی المکنسه (تا زمانی که شانیت جارو کردن را دارد حقیقتاً متلبس است)

مساله:

اگر مردی دو زن کبیره مدخول بها (چون اگر دخول نباشد ازدواج با دختر و طلاق مادر اشکالی ندارد.) داشت با صغیره ای شیرخواره (زن سوم) ازدواج کرد سپس هر دو زن کبیره، با رعایت شرایط، به ترتیب به آن صغیره شیر دادند (شرایط رضاع هم رعایت شد) اکنون تکلیف چیست؟

پاسخ:

مشهور:

فتوا داده اند که مرضعة اولی و صغیره حرمت پیدا می کنند ولی مرضعة ثانیة همچنان همسر آن مرد باقی می ماند.

علامه حلی:

فتوا داده است که هم صغیره و هم هر دو مرضعة همگی حرام می شوند و فعلا این مرد زوجه ای ندارد.

شهید ثانی:

در مسالک توضیح داده که منشا اختلاف به مبنای در بحث مشتق بر می گردد. چراکه صغیره دختر رضاعی است و قطعا محرم است. مرضعة اولی "امهات نسائکم" می گردد و لذا حرمت پیدا می کند.

و تا اینجا مطلب مسلم است ولی در مورد مرضعة ثانیة اختلاف پدید می آید چراکه مرضعة ثانیة کسی را شیر داده که قبلا زوجه آن مرد بوده و در زمانی که مرضعة ثانیة وی را شیر می داده ، انقضی عنه التلبس بالزوجیة.

اگر همانند مشهور مشتق را حقیقت در خصوص متلبس بالمبدا بدانیم همانند مشهور فتوا می دهیم و صغیره و مرضعة اولی را حرام می دانیم دون المرضعة الثانية

ولی اگر همانند علامه حلی مشتق را حقیقت در اعم از متلبس بالمبدا و ما انقضی عنه همانند علامه فتوا دهیم و صغیره و مرضعة اولی و ثانیة را حرام می دانیم.

حاشیه: علی القائده تنها باید صغیره حرام شود چراکه عنوانی که احتمال می رود موجب حرام شدن مرضعة گردد عنوان " امهات نسائکم " است و زمانی این عنوان بر شخص صدق می کند که هم بر خودش ام صدق کند و هم بر آن که شیر خورده "نسائکم" در ما نحن فیه در طول مدّت شیر دادن که صغیره "نسائکم" بوده بر مرضعة، ام صادق نبوده است و صدق نمی کند، در نتیجه علی القائده تنها باید صغیره حرام شود ولی در ما نحن فیه روایتی از علی بن مهزیار اهوازی از امام جواد علیه السلام (ابوجعفر ثانی) که در آن حکم به حرمت صغیره و مرضعة اولی شده است. (وسائل الشیعه جلد ۱۲ (۲۰ جلدی) باب ۱۴ صفحه ۳۰۶ تحریم علیه الجاریة و امرئته التي ارضعتها اولاً) البته در سند این روایت صالح بن ابی حمّاد وجود دارد که اختلافی است، اگر صالح بن ابی حمّاد را بپذیریم، تعبداً به حرمت صغیره و مرضعة اولی فتوا می دهیم. البته آقای تبریزی صالح بن حمّاد را نپذیرفته اگرچه استاد حسینی نسب می پذیرد.

مساله:

جریان مشتق در اسم زمان

اشکال:

بحث مشتق در اسم زمان (مثلا روز دهم محرم، مقتل الحسین است) جاری نمی گردد چراکه بحث مشتق در جایی معنا دارد که بعد از انقضاء وصف، ذات باقی باشد تا از جریان حکم یا عدم جریان آن بحث کنیم. ولی در اسم زمان وقتی که وصف منقضی می شود، ذات نیز منتفی می گردد و ذاتی باقی نمی ماند تا از جریان یا عدم جریان حکم نسبت به آن بحث کند. سر مطلب آن است که زمان امری نا پایدار (متصرم الوجود) است و با انقضاء وصف آن ذات نیز خود به خود منتفی شده است.

راه حل آخوند خراسانی:

تمام مشکل از آنجا ناشی شده که موصوف (ذات) مصداق خارجی زمان قرار داده شده و چون با انقضاء وصف، آن مصداق هم منتفی می شده، اشکال پدید آمده است. ولی اگر موصوف را، مفهوم کلی زمان قرار دهیم مشکل حل می شود، چراکه با انقضاء وصف، مفهوم کلی زمان، منتفی نمی گردد بلکه تنها مصداق آن تغییر می کند. اینکه زمان مفهوم کلی است که در خارج در هر زمانی تنها یک مصداق دارد، استحاله ای ندارد چراکه مفاهیمی مثل واجب الوجود بالذات نیز، کلی هستند که تنها در خارج یک مصداق دارند اصلا اگر واجب الوجود مفهومی جزئی بود (مثل الله، اسماء اشخاص) اختلافی در وحدت یا کثرت خدا پدید نمی آمد و نیازی به براهین توحید نبود. (یا اینکه اختلاف شده این علم جنس است یا علم شخص است؟ و اگر بخاطر اینکه فقط یک مصداق دارد جزئی می شد دیگر نباید کسی قائل به علم جنس بودنش می شد)

سخن مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی: (به جزوه حواشی مراجعه گردد که عبارت اصفهانی چون مشکل بود، عبارت آقای خویی آورده شده، آقای خویی

شاگرد هر سه نفر از مرحوم اصفهانی و آقا ضیاء و نائینی بوده است اگرچه افکارش بیشتر متأثر از نائینی است.)

راه حل مرحوم آخوند خراسانی هرچند مشکل را بصورت علمی حل کرد، ولی ثمره عملیه مشتق را تصحیح نکرد چراکه ثمره عملیه مشتق برای ما مربوط به بقاء احکام شرعی بعد از انقضاء وصف می باشد و روشن است که احکام شرعیه به مفاهیم بما هی مفاهیم تعلق نمی گیرند. زیرا امر و نهی مولوی به چیزی تعلق می گیرد (و متعلق حکم شرعی چیزی است) که ذو مصلحت باشد و مفسده و مصلحت به فعل خارجی تعلق می گیرد و مصلحت و مفسده ای اینجا در مفهوم نیست بلکه در معنوی خارجی است و لذا مفهوم (زمان) در اینجا نمی تواند متعلق حکم شرعی باشد.

راه حل بهتر آن است که بجای آنکه موصوف را مصداق زمان یا مفهوم زمان قرار دهیم، ظرفیت (به حمل شایع) قرار دهیم. یعنی مثلاً مقتل یعنی ظرف و وقع فیه القتل وقتی که وصف وقع فیه القتل منتفی شد، ذات (موصوف) ظرفیت در خارج همچنان باقی است چراکه ظرفیت دو فرد دارد، زمان و مکان، (و ظرفیت اعم از زمان و مکان است) بر فرض که زمان منتفی شد، مکان همچنان باقی است.

(حاشیه، همه می گویند متعلق امر و نهی مفهوم بما هو مفهوم نیستند و همه می گویند معنوی خارجی هم متعلق امر و نهی نیستند چون هنوز حاصل نشده اند (و اگر حاصل هم شده بودند که لغو بود شارع دوباره امر کند به آن) حالا اختلاف شده است که آیا اوامر و نواهی برای مفهوم که مشیر و حاکی از معنوی است وضع شده اند یا اینکه برای

سخن مرحوم امام خمینی: (تنقیح الاصول جلد ۱ و منهاج الوصول الی علم الاصول ج ۱ ص ۱۹۷ به بعد)

راه حل مرحوم اصفهانی نیز ثمره عملی را تصحیح نمی کند چراکه از آنجا که زمان و مکان از دو مقوله مختلف هستند و متباین اند، جامع حقیقی و خارجی ندارند و ظرفیت یا هر عنوان دیگری که بخواهد هم زمان را بگیرد و هم زمان را، صرفاً عنوانی انتزاعی و مفهومی است و لذا همانطور که خودتان به آخوند اشکال کردید، نمی تواند متعلق حکم قرار گیرد. بنابراین همانطور که راه حل آخوند خراسانی مشکل را صرفاً از ناحیه علمی حل می کرد و نه عملی، راه حل محقق اصفهانی نیز به همین محذور مبتلا است.

ظاهراً راهی که بتوان با آن ثمره عملیه مشتق را در اسم زمان جاری کرد، تا کنون مطرح نشده است و خود امام نیز راه جدیدی در این دو کتاب ارائه نمی دهند.

(مرحوم امام در تنبیه الاصول بعد از اینکه اینها را گفته می گوید. آقای اصفهانی اگر مظهرتان از ظرفیت مفهوم است که آخوند گفته بود و اگر واقع خارجی را بگویید ما قبول نداریم که ظرفیت وجود خارجی داشته باشد و زمان و مکان را در بر بگیرد زیرا زمان و مکان دو مقوله جدا هستند و نمی توانند با هم در ظرفیت جمع شوند و واحد شوند، پس راه حل شما هم به لحاظ علمی مساله را حل می کند ولی به نحو عملیت آنرا حل نمی کند.

لذا امام نتیجه می گیرد که اشکال وارد است و کاری هم نمی شود کرد و مشتق در اسم زمان ثمره عملیه ندارد.)

آقای تبریزی می گوید هنگامی حرف امام درست است که منظور اصفهانی و خویی ظرفیت به معنای مفهوم باشد درحالیکه منظور آنها ظرفیت به حمل شایع صناعی است. (استاد: این اشکال وارد نیست زیرا امام هم وجود خارجی این ظرفیت را زیر سوال می برد نه مفهوم آنرا)

از واضحات هست که افعال و مصادر حتی مصادر ثلاثی مزید از محل نزاء خارج است. چون اینها بر ذات جاری نمی شوند و این همانی ندارند.

سخن مشهور نحویین درباره زمان:

اقتران به زمان، جزو موضوع له فعل است.

آخوند:

این سخن اشتباه است، زیرا ضروری است که افعال امر و نهی دلالتی بر زمان ندارند. بلکه صرفاً برای انشاء طلب فعل یا طلب ترک اند. (تعریف ادبا از فعل: معنای مستق مقترن باحدی النسب. تعریف اصولیین از فعل: معنای مستقل مقترنا باحدی النِّسَب)

اگر هم اشکال کنید که خیر زمان دارند و زمانشان حال است، پاسخ می دهیم که: خیر، زمان انشاء، حال است نه زمان فعل، همانطور که در هنگام اخبار توسط ماضی یا مستقبل نیز زمان انشاء حال است درحالیکه زمان فعل چیز دیگری است. حتی افعال ماضی و مضارع هم زمان در موضوع لهشان نیست و صرفاً در جایی که قرینه به زمان خاصی نداریم و فاعل هم از زمانیات است، در ماضی بخاطر نسبت تحقیقه، دلالت بر ماضی فهمیده می شود و در مضارع بخاطر نسبت ترقبیه زمان حال یا آینده فهمیده می شود.

پس سخن مشهور نحویین به فعل امر و فعل نهی و به مواردی که اسناد به خود زمان (مانند "مضى الدهر" و "اشاب الصغیر و افنى الکبیر کَرَّ القداة و مَرَّ العَشی") است یا مجردات (مانند "کان الله علیا حکیما"، "علم الله") نقض می شود زیرا که اینجا هیچ کدام از افعال بر آن زمانی که شما می گوئید دلالت نمی کنند.

اگر پاسخ دهید که در این موارد، این افعال بطور مجازی استعمال شده اند و مثلاً در مورد خداوند بخاطر قطعیت و مبالغه چنین اسنادی صورت گرفته است،

می گوییم:

در علم الله می بینیم معنای "علم" بالوجدان عِلْم الله با عِلْم زید خود این علم ها تفاوتی ندارد بلکه اسنادشان متفاوت اند درحالیکه اگر حرف شما درست باشد باید خود علم ها تفاوت داشته باشند. از این فهمیده می شود که زمان در موضوع له فعل اخذ نشده است. و اگر بگویید اینها مشترک لفظی اند باز قابل قبول نیست زیرا باید در این موارد مجمل شوند در صورتی که اینگونه نیست.

سخن درست درباره افعال:

در صورتی که اولاً قرینه ای بر زمانی نباشد و ثانیاً اسناد فعل به فاعل زمان دار باشد، اینجا زمانی متناسب با معنای آن فعل، فهمیده می شود و الا فلا

اشکال نحویین به نظریه مختار:

لزوم مترادف فعل و اسم (که با توجه به قول شما فعل و اسم مترادف می شوند) و مترادف فعل ماضی و مضارع (ماضی و مضارع مترادف می شوند و تفاوتی ندارند) و پاسخ آن :

هیات فعل ماضی: نسبت تحقّیه

هیات فعل مضارع: نسبت ترقّیه

هیات فعل امر: نسبت بعثیه

هیات فعل نهی: نسبت زجریه

اگر فاعل زمانی باشد و قرینه ای نباشد، لازمه نسبت تحقّیه، زمان گذشته می شود لازمه نسبت ترقّیه، زمان حال و آینده

ثمره بین دو قول:

در مثل ما کُنّا معذّبین حتی نبعث رسولا (که بنا بر قول مختار، چون فاعل خداست و خدا زمانی نیست لذا این معذّبین برای هر سه زمان است و سنت الهی را می رساند نه اینکه صرفاً از گذشته خبر دهد که افرادی مثل امام که این نظر را دارند خیلی از این آیات را که فاعلش خداست را به سنت الهی ترجمه می کنند. در حالیکه امثال شیخ انصاری که این نظر را قبول ندارند، آنها را گذشته به حساب می

آورند.) (در اصول) یا کان الله و لم یکن معه شیء (اینجا دیگر از این نمی شود اثبات کرد که خلق مخلوقات توسط خداوند حادث شده و قدیم نیست بلکه چون فاعل خداست و زمان ندارد، و قرینه هم بر قصد زمان خاصی نیست، اینجا می گوئیم در هر سه زمان خداوند بود و با او کسی نبود و معیت با او نداشت.) (درکلام) معانی عوض می شوند.

موارد وجود قرینه برای زمانی خاص:

و ارسل علیهم طیرا ابابیل (که فاعل الله است ولی چون قرینه داریم که مربوط به سپاه ابرهه است، زمان ماضی است.) انّ الله یبعث من فی القبور (که فاعل الله است ولی چون قرینه داریم، برای آینده است.) یجیء زید بعد سنة و قد ضرب عبدا قبله بثلاثة ایام

موید اوّل:

همه قبول دارند که فعل مضارع بر زمان حال و استقبال دلالت دارند ولی مشهور ادبا این اقتران زمانی را جزو موضوع له هیات فعل مضارع قرار داده اند. روشن است که باید جامعی را در موضوع له در نظر بگیریم و نمی توانند برای هریک از حال و استقبال موضوع له جداگانه ای قرار دهند و الا اشتراک لفظی پدید می آید و در نتیجه استعمال فعل مضارع بدون قرینه معین باید کلام را مجمل کند و بالوجدان اینگونه نیست.

جامعی که بین زمان حال و زمان استقبال قابل فرض است، عنوانی مثل "زمان غیر ماضی" است که معنایی اسمی است، لذا مشهور که موضوع له هیات را وضع عام و موضوع له خاص و متفاوت با موضوع له اسماء می دانند، چگونه می توانند این معنای اسمی را جزو موضوع له هیات فعل مضارع تصور کنند؟! (این تفسیر را آقای تبریزی گفته اند نسبت به کلام آخوند آنجایی که ص ۹۱ خط ۲ می گوید لا الله یدلّ علی مفهوم زمان یعمّها، ولی در عنایة الاصول طور دیگری تفسیر کرده اند کلام آخوند را و گفته اند: زیرا مقارن با حدث همان مصداق زمان است نه مفهومش)

وجه ضعف:

این استدلال جدلی است و بر طبق مبنای مشهور است و الا طبق مسلک آخوند که وضع هیئات را نیز وضع عام، موضوع له عام می داند مشکلی پدید نمی آید.

(نکته: مشهور نحوی ها می گویند که فعل ماضی، ماده اش، معنایش را می رساند و هیاتش اقتران به زمان را می رساند.)

موید دوم:

خود ادبا در کتب بلاغی گفته اند که جمله اسمیه _لولا القرينة على خلافها_ مفید استمرار در جمیع ازمته است ولی خود ادبا استمرار زمانی را در موضوع له جمله اسمیه نمی آورند بلکه موضوع له هیات جمله اسمیه را، نسبت اتحادیه بین موضوع و محمول می دانند و می گویند لازمه این اتحاد _لولا القرينة على خلافها_ استمرار فی الازمنة الثلاثة است. سوال این است که چرا همین حرف را در مورد فعل نمی گویند.

وجه ضعف:

آنچه که ادبا درباره جمله اسمیه گفته اند از باب توصیف بلاغی بوده نه بیان غیر موضوع له درحالیکه بحث آنها در فعل از باب قید موضوع له است (که آیا زمان در موضوع له هیات افعال است یا خیر و خود آخوند هم می گوید لازمه موضوع له زمان است نه اینکه توصیف بلاغی باشد.) نه توصیف بلاغی، لذا استدلال، قیاس مع الفارق است.

موید سوم:

سخن ادبا در موارد متعددی نقض می شود. مثلاً یجیء زید بعد سنة و قد ضرب عمرو قبله بثلاثة ایام (اینجا ضرب معنایش آینده است)

وجه ضعف:

وجود چنین موارد استعمالی، برای رد نظریه مشهور ادبا کافی نیست چراکه استعمال اعم از حقیقت و مجاز است و در این موارد، قرینه نیز وجود دارد (و می توانیم بگوییم این مورد مجاز است و قرینه هم داشته است)

رابعها: اختلاف المبادئ لا يوجب اختلافاً في دلالة المشتق

(این را اولین بار مرحوم وحید بهبهانی مطرح کرد و رساله ای در مشتق نوشت که بحث در هیات است نه در ماده و با این کار تحول زیادی در این بحث بوجود آورد.)

صحبت از حال نطق و حال تلبس و حال اسناد گذشت و بیان شد که هیچگاه منظور از حال، حال نطق نیست زیرا حال نطق همیشه حال حاضر است و این مساله اختلافی نیست و موجب اختلاف نیز نمی شود.

و بیان شد که اگر حال تلبس و حال اسناد یکی باشند، اجماعا این استعمال به نحو حقیقت است.

و اگر حال تلبس قبل از حال اسناد باشد، اینجا اختلاف است که این استعمال مجاز است یا حقیقت

و اگر حال تلبس بعد از حال اسناد باشد، اجماعا این استعمال به نحو مجاز است. آخوند سپس مثال هایی برای این موارد بیان می فرماید.

مدّعی ما:

حال نطق در بحث مشتق مهم نیست و مهم اتحاد تلبس و اسناد است و برای حقیقت یا مجاز به تلبس و اسناد نگاه می کنیم و کاری به حال نطق نداریم.

موید بر مدّعا:

بحث ما در هیات مشتق است که اسم است و همه قبول دارند که زمان جزء موضوع له آن نیست. درحالیکه حال نطق همان زمان حال است که یکی از ازمینه ثلاثه است. (پس اینکه می گوئیم هیات مشتق وضع شده است برای حال یا اعم از حال، نمی تواند منظور از حال، حال نطق باشد و منظور حال تلبس است که زمان خاصی ندارد و می تواند گذشته یا آینده یا حال باشد یا اصلا زمان نباشد مثلا در مورد خدا و لذا مشکلی ندارد ولی اگر بگوئیم منظور از حال، حال نطق است محذوری که بیان شد پیش می آید.)

ان قلت:

هرچند همه ادبا و اصولیین گفته اند که اسماء لا بهیئتھا و لا بمادتھا به یکی از ازمنه ثلاثه دلالت ندارند ولی همین ادبا گفته اند که اسم فاعل و اسم مفعول در صورتی عمل می کنند که دلالت بر زمان حال یا زمان استقبال داشته باشند. این تناقض چگونه قابل حل است؟

قلت:

آنچه که ادبا و اصولیین گفته اند این است که زمان جزء موضوع له اسماء نیست البته ما در افعال نیز همین حرف را زدیم ولی این مطلب با اینکه از قرائن، زمان خاصی را بفهمیم منافاتی ندارد.

آنچه که در شرط عمل اسم فاعل و مفعول گفته اند، فهم زمان حال یا استقبال است که با قرائن به دست می آید. (لذا اینها با هم تنافی ندارند.)

وجه ضعف:

این مطلب صرفا نشان می دهد که در بحث مشتق حال نطق مطرح نیست ولی اینکه مهم اتحاد تلبس و اسناد است از مطلب فوق استفاده نمی شود.

ادعای صاحب فصول:

ممکن است مراد از حال، در عنوان بحث مشتق، زمان حال باشد (که همان حال نطق می شود) و جایی که لفظ حال را مطلق می آوریم هم ظهور در زمان حال دارد. حالا این ظهور یا بخاطر انصراف و انسباق از اطلاق است (در برابر انصراف یا انسباق اطلاق که از مناشئ ظهور است، انسباق حاقی است که همان تبادر است و موضوع له و وضع را می فهماند) یا به کمک قرینه حکمت (مقدمات حکمت)

پاسخ آخوند:

این انسباق را انکار نمی کنیم و ما هم قبول داریم که کلمه حال، در زمان حال بیشتر استعمال می شود تا حال تلبس یا حال اسناد ولی در این مساله ما در صدد

تعیین موضوع له هیات مشتق هستیم نه در صدد تعیین اینکه از لفظ حال چه برداشت می شود و ظهورش در چیست.

احکام شرعیه، درست است که اعتباری هستند ولی اعتباری محضه (مثل اسمی که فردی روی فرزندش می گذارد) نیستند و منشا آنها امور واقعی و مصلحت یا مفسده ملزمه است که تکوینی هستند. (بنا بر مسلک عدلیه گرچه اشعری چیز دیگری می گوید)

در اصول نه حذف کامل فلسفه درست است (به اسم اعتباریت که مدرسه نائینی است و می گوید احکام همه اعتباری اند و در اعتباریات مسائل فلسفی مطرح نمی شوند) و نه اعمال فلسفه در همه جا (که مدرسه اصفهانی است) و باید به منشا آن حکم نگاه کرد و اگر در آن منشا فلسفه قابل استعمال بود از آن استفاده می شود و گرنه استفاده نمی شود. مثلاً در مورد وضو، اینکه بگوییم بخاطر مصلحت غیر ملزمه ای که دارد خودش مستحب نفسی است ولی بخاطر اینکه ذی المقدمه اش واجب است، واجب غیری می شود نه اجتماع ضدین را موجب می شود و نه اجتماع مثلاًن (که برخی ادعا کرده اند زیرا گفته اند چگونه می شود یک چیز هم واجب باشد و هم مستحب) زیرا منشاء دو حکم متفاوت اند و اجتماع ضدین را موجب نمی شوند ولی در مورد جایی که دو حکم به یک معنوی تعلق می گیرد، از آنجایی که لازمه اش این است که یک چیز هم مصلحت ملزمه داشته باشد و هم مفسده ملزمه داشته باشد، خب اینجا اجتماع ضدین و محال است زیرا منشا این دو حکم قابل جمع نیستند و ضدین هستند.

اگر کسی نتوانست با ظهور (که دلیل اجتهادی است) تلبس را بفهمد و برایش اثبات نشد که مشتق حقیقت در خصوص متلبس به مبدا است یا اعم از متلبس به مبدا و ما انقضی عنه التلبس، آیا اصلی (چه در اصول چه در فقه) وجود دارد که مورد استفاده قرار گیرد یا خیر؟

نسبت به مساله اصولی:

آخوند:

در مساله اصولی مشتق، اصلی عملی یا لفظی وجود ندارد که در هنگام شک بفهمیم مشتق حقیقت در خصوص متلبس به مبدا است یا اعم

برخی اصل لفظی ارائه داده اند:

در اعم یا باید قائل به مجاز بودن، شویم و یا اشتراک معنوی بودن و حقیقت بودن، حالا از آنجا که غلبه استعمال با اشتراک معنوی بودن (بطور کلی نه در مشتق) است و نه مجاز بودن لذا قائل به اشتراک معنوی بودن مشتق در ما انقضی عنه المبدأ می شویم.

دو اشکال شیخ:

ترجیح حقیقت معنوی بر مجاز غلط است زیرا چنین غلبه ای ثابت نیست. و در ثانی حتی اگر چنین غلبه ای باشد، چنین غلبه کلی ای حجت ساز نیست و ظنی است که حجیتی ندارد و نمی توانیم آن را منشا ترجیح قرار دهیم و صرفا هنگامی حجت است که به مرحله ظهور برسد تا عقلا حکم به معذوریت عمل به آن بدهند.

برخی اصلی عملی ارائه داده اند:

اینکه بگوییم مشتق در خصوص متلبس به مبدا حقیقت است، این خصوصیت یک امر حادث است و هنگام شک در اینکه آیا مشتق در آنچه انقضی عنه المبدأ هم استعمالش حقیقی است یا خیر، در مورد این ملاحظه خصوصیت در مشتق استصحاب عدم ازلی را جاری می کنیم و سپس از اینکه خصوصیت رد شد، عمومیت ثابت می شود.

پاسخ آخوند:

این استصحاب شما معارض دارد و ملاحظه عمومیت هم حادث است و مسبوق به عدم ازلی است و این استصحاب در آن هم جاری می شود و لذا باید بگوییم از رد شد عمومیت، خصوصیت ثابت می شود. ثانیاً این استصحاب مثبت است و لازمه عرفی آن (نه شرعی) این است که اعم ثابت شود و این مردود است و حجیت ندارد.

نسبت به مساله فقهی: (یعنی بخاطر نرسیدن به مبنایی در مساله مشتق، در تعیین حکم فقهی سردرگم شده ایم، آیا اصلی وجود دارد که به کمک ما بیاید؟)

تعیین اصل عملی در فروع فقهیه مشتق: (بر فرض عدم اثبات ظهور در خصوص متلبس یا در اعم)

آخوند خراسانی (قائل به تفصیل است):

اگر در زمانی که ذات واجد وصف بود، حکم مورد نظر در حق او منجز شده بود، اکنون، ذات فاقد آن وصف شده، شک داریم که آن حکم نیز منتقضی می شود یا نه، استصحاب حکم سابق را جاری می کنیم.

مثلاً در زمانی که زید عالم بود، حکم وجوب اکرام در حق او منجز شده بود، اکنون آلزایمر گرفته است، شک داریم که وجوب اکرام منقضی می شود یا نه، استصحاب وجوب اکرام را جاری می کنیم.

ولی اگر در زمانی که ذات واجد وصف بود، حکمی در حق وی منجّر نشده بود، اکنون که آن ذات فاقدِ وصف مورد نظر شده، حکم جعل شده است، در اینجا اصل برائت جاری می گردد.

مثلا در زمانی که زید عالم بود، خطاب وجوب اكرامی نبود، اکنون که زید آلزایمر گرفته، خطاب وجوب اكرام عالم آمده است، در اینجا شك در اصل حدوث است. (نه در بقاء تكلیف) اصل برائت جاری می گردد.

اشكال مرحوم خویی، تبریزی و ... به آخوند: (به جزوه حواشی مراجعه گردد) اجرای این استصحاب در این مورد و موارد مشابه (شبّهات مفهومیّه) صحیح نیست چراکه:

اگر بخواهیم حکم را استصحاب کنیم، (كما فعل الآخوند الخراسانی) استصحاب ما ایراد خواهد داشت چراکه احراز بقاء موضوع نشده است. (در اكرم كل عالم موضوع: عالم حکم: وجوب متعلّق: اكرام) اگر بخواهیم موضوع را استصحاب کنیم، استصحاب فایده ای ندارد زیرا شك ما در سعه یا ضیق مفهوم موضوع است و استصحاب مفهوم را مشخص نمی کند. این اشكال در تمامی شبّهات مفهومیّه جاری است. (مثال معروف: اذا زالت الشمس وجب الصلاتان (ظهر و عصر) ثم انت فی وقتٍ حتی تغرب الشمس در اینجا در مفهوم مغرب اختلاف شده است که منظور افق حسّی است (غروب) یا افق تقدیری (مغرب) استصحاب نمی تواند سعه یا ضیق این مفهوم را مشخص کند. حکم را هم نمی توان استصحاب کرد لعدم احراز بقاء الموضوع

آقای خویی استصحاب در شبّه حکمیّه را قبول ندارد، هیچ روایتی هم نداریم که در آن ائمه در شبّه حکمیّه یا مفهومیّه (مفهوم موضوع) به استصحاب تمسك کرده باشند.

در سنی ها معتزله قائل به اعم بودند و اشاعره قائل به اخص
در شیعه در میان قدما قول اعم بیشتر طرفدار داشت و در متاخرین اخص، از بعد از
آقای شریعتمداری یعنی در حدود بیست سال است که اصلا قول به اعم قائل
ندارد.

عده ای هم بخاطر این توهم که اختلاف در مساله مشتق ناشی از اختلاف در
مبادی و نحوه تلبس است و از طریق مبادی قائل به تفصیل شده اند. (در حالیکه
توضیح دادم که اختلاف در مشتق از هیات آن ناشی می شود نه مبادی)

قول مختار آخوند در مشتق:

حقیقت در خصوص متلبس بالمبدا و مجاز در ما انقضی عنه المبدأ

ادله آخوند:

۱. تبادر: متبادر از مشتق (مثلا ضارب) متلبس بالمبدا بالفعل است.

نکته حاشیه ای: تبادری علامت وضع است که لااقل اطمینان داشته باشیم که
مستند به حاقّ (خود) لفظ است لا بالقرینه و ما چنین اطمینانی را نمی توانیم
احراز کنیم.

۲. صحت سلب از "ما انقضی عنه المبدأ":

کسی که مبدا از آن منقضی شده را می توانیم بگوییم مثلاً ضارب نیست و صحت سلب دارد. (این دلیل مهم ترین دلیل است و امام و آقای خویی هم با همین دلیل قائل به اخص می شوند زیرا هم محکم است و هم آسان)

۳. لزوم اجتماع ضدّین از قول به اعم از متلبس و ما انقضی عنه المبدأ:

وجدانا نمی توان دو وصف متضاد را در زمان واحد به یک شخص اطلاق کرد درحالیکه لازمه قائل شدن به اعم چنین اسنادی (اطلاقی) است. مثلاً اگر کسی قبلاً ایستاده بود و اکنون نشسته است، اگر هیات مشتق، حقیقت در اعم از متلبس و ما انقضی عنه باشد، باید بتوان به چنین کسی هم قائم گفت و هم قاعد درحالیکه بالوجدان نمی توان هر دو وصف متضاد را بر شخص واحد در زمان واحد اطلاق کرد.

(میرزا حبیب الله رشتی می گوید این مورد صحت سلب و تضاد را شیخ انصاری مطرح کرد و من اشکال کردم و او پاسخ داد که من بعداً فکر کردم رویش و قانع نشدم و با میرزای شیرازی هم بعداً صحبت کردم و او هم حرف شیخ را گفت و من باز اشکال کردم و باز او جواب دیگری داد و باز من قانع نشدم. استاد حسینی نسب: میرزا حبیب الله رشتی اعمی بوده است. در کل شذوذات هم زیاد دارد در فتاوایش)

میرزا حبیب الله رشتی در اشکال به دو دلیل ارتکازی (تبادر و لزوم دو وصف متضاد برای موصوف واحد):

ارتکاز وقتی نشان دهنده وضع است که ناشی از امری غیر از وضع نباشد درحالیکه در ما نحن فیه امکان دارد ارتکاز خصوص متلبس بالمبدأ (چه به نحو تبادر و چه به نحو لزوم دو وصف متضاد برای موصوف واحد) ناشی از انصراف باشد نه ناشی از وضع برای خصوص متلبس بالمبدأ بالفعل.

پاسخ شیخ انصاری (در درس به میرزا حبیب الله):

انصراف مربوط به جایی است که یک طرف کثرت استعمال دارد و طرف مقابل ندرت، (متأسفانه معمولاً طرف ندرتش را نمی گویند درحالیکه این مساله در مورد انصراف بسیار مهم است که طرف مقابل باید ندرت استعمال داشته باشد وگرنه انصراف ثابت نمی شود) مثلاً استعمال حیوان در عرف عام، در سگ و گربه و ما عدا الانسان کثیر است و در انسان نادر، لذا حیوان در عرف عام انصراف به ما عدا الانسان دارد ولی در ما نحن فیه هرچند استعمال مشتق در متلبس بالمبدا بالفعل زیاد است ولی استعمال مشتق در ما انقضی عنه التلبس نیز زیاد است و نادر نیست. پس انصراف در ما نحن فیه مطرح نیست.

(میرزا حبیب الله می گوید من سر درس قانع شدم ولی بعداً اشکالی به ذهنم خطور کرد.)

اشکال بعدی میرزا حبیب الله رشتی:

اگر استعمال هیات مشتق در ما انقضی عنه التلبس، زیاد باشد، و از سوی دیگر هیات مشتق برای خصوص متلبس بالمبدا بالفعل وضع شده باشد لازم می آید که مجاز، کثیر باشد و کثرت مجاز بعید است و با حکمت واضع نمی سازد.

(حبیب الله رشتی می گوید رفتم این سوال را به میرزای شیرازی گفتم که در آن دوره از تدریس شیخ، شاگرد ممتاز شیخ محسوب می شد.)

پاسخ میرزای شیرازی:

کثرت مجاز ایرادی ندارد و منافی با حکمت واضع نیست چراکه در کتب ادبیات (بحث بلاغت) گفته اند که اکثر محاورات بلغاء و فصحاء بصورت مجازی است.

اشکال میرزا حبیب الله رشتی:

اولاً شما اقوال لغویین و سخنان ادبا را حجت نمی دانید پس چگونه به سخن آنها در مجاز بودن اکثر محاورات استناد می کنید.

ثانیاً آنچه که در کتب ادباء (در بحث حقیقت و مجاز در معانی) آمده است این است که مجموع معانی مجازی بیش از معانی حقیقی است مثلاً لفظی که یک معنای

حقیقی دارد چندین معنای مجازی دارد و مجموع استعمالات لفظ در معنای مجازی متعدد بیش از استعمال لفظ در معنای حقیقی واحد است بلکه گاهی بطور اتفاقی (می گوید اتفاقی که بفهماند نمی تواند رویش حساب کرد) در لفظی بخاطر حاجتی که به یک معنای مجازی اش پیدا می شود آن لفظ در آن معنای مجازی بیشتر از معنای حقیقی اش استعمال می شود ولی این مطلب کجا و اینکه بگوییم اکثر محاورات بلغاء و فصحاء به صورت مجازی است کجا. پس این حرف شما اشکال را برطرف نمی کند زیرا ما اینجا از یک معنای حقیقی (خصوص متلبس بالمبدا بالفعل) و یک معنای مجازی (انقضی عنه التلبس) سخن می گوئیم.

سخن آخوند خراسانی:

اولا صرف استبعاد چیزی را تغییر نمی دهد. میرزا حبیب الله رشتی در مقابل حجت باید حجت اقامه کند نه اینکه به استبعاد استناد کند.

ثانیا کثرت مجاز لازم نمی آید، آنچه که شیخ انصاری گفت و بالوجدان محرز است این است که مشتق در موارد زیادی در جایی بکار می رود که تلبس منقضی شده است ولی چنین استعمالی لزوما مجازی نیست چراکه می تواند اسناد را نیز بصورت گذشته به کار ببرد و بگوید زید کان ضاربا و در واقع استعمال حقیقی است و نه مجازی، لذا کثرت استعمال مجازی مشتق را در ما انقضی عنه المبدأ قبول نداریم. (البته بعضی مجاز ها هستند که اصلا با چیزی نمی توانیم آنها را حقیقی کنیم مثلا اعتق رقبة که هیچگاه از رقبة نمی توانیم در این جمله گردن را قصد کنیم. ولی این حرف ما را زیر سوال نمی برد و آنها استثناء هستند و اغلب می شود مجاز ها را بطور حقیقت تصور کرد.)

نکته حاشیه ای:

مرحوم آشیخ جواد تبریزی:

اولا پاسخ میرزای شیرازی درست بود و کثرت مجاز حتی در معنای مجازی واحد ایرادی ندارد، در مجاز مشهور یک معنای مجازی بیش از معنای حقیقی واحد استعمال می شود.

ثانیا حتی اگر استدلال میرزا حبیب الله درست باشد در نتیجه عملی، همان چیزی حاصل خواهد شد که طرفدارانِ خصوص متلبس بالمبدا بالفعل می گویند چراکه ظهور در خصوص متلبس خواهد شد (یعنی شما نهایتا وضعیتش برای اخص را زیر سوال می برید ولی تنها یکی از مناشئ ظهور وضع است و منشا دیگر کثرت استعمال است که خود شما با حرفتان آنرا ثابت می کنید لذا هرجا در حدیث مشتق دیدیم باید بخاطر کثرت استعمال آنرا منصرف به اخص کنیم و لذا عملا تفاوتی ایجاد نمی شود مگر اینکه قائل باشید که در مناشئ ظهور، وقتی بین وضع و کثرت استعمال ماندیم قائل به اجمال شویم و به اصول عملی مراجعه کنیم نه اینکه در مناشئ ظهور، کثرت استعمال را از وضع قوی تر بدانیم) ، غایة الامر منشاء این ظهور وضع نیست بلکه انصراف است.

ایراد میرزا حبیب الله رشتی (به دلیل دوم بر وضع مشتق برای خصوص متلبس بالمبدا): (دلیل دوم: صحت سلب از ما انقضی عنه التلبس)

اگر منظور شما از صحت سلب، صحت سلب مطلقا است، (زیدی که قبلا ایستاده بود و اکنون نشسته است، مطلقا ایستاده نیست) چنین صحت سلبی را قبول نداریم و درست نمی دانیم (یعنی اینجا ما قائل به صحت سلب نیستیم). اگر منظور شما از صحت سلب، صحت سلب مقید است، می گوئیم (زید ایستاده در زمان حال (الان) نیست) چنین صحت سلبی صحیح است ولی دلیل نمی شود که مشتق برای خصوص متلبس بالمبدا وضع شده باشد. چراکه محل بحث، محمول مطلق و بلا قرینه است.

پاسخ آخوند:

اولا:

البته اگر کسی قید را به محمول بزند و در مثال مورد بحث بگوید (زید، ایستاده در زمان حال نیست) این جمله، علامت وضع، لخصوص متلبس بالمبدا بالفعل نیست و اعم از آن است ولی منظور مستدلین به صحت سلب، تقیید محمول نیست، (زیرا قیدی که برای محمول آمده می فهماند که ما بخاطر آن قرینه گفته ایم که این بطور

مجازی در آن دارد استعمال می شود و از وضع این مجازی بودن برداشت نشده است.

ولی اگر کسی قید را به سلب بزند و در مثال مورد بحث بگوید، الان (حال نطق) می گویم که (زید ایستاده نیست) این جمله علامت وضع لخصوص متلبس بالمبدا هست و منظور بسیاری از مستدلین نیز همین است.

ثانیا:

صحت سلب بصورت مطلقا نیز صحیح است و وقتی که به وجدان عرفی خود مراجعه می کنیم، می یابیم که در مثال مورد بحث می توان گفت، (زید ایستاده نیست)

(منتهی الدرایه اینجا حرف آخوند را جور دیگری توضیح داده است: آخوند می خواهد بگوید صحت سلب ۴ جور است و گاهی قید به موضوع (زید در زمان حال ایستاده نیست) یا محمول (زید ایستاده در زمان حال نیست) یا نسبت (زید ایستاده نیست در زمان حال) بخورد یا اینکه اصلا قیدی نداشته باشیم و مطلق باشد.

اگر قید به موضوع بخورد اینجا صحت سلب، مجاز بودن را می رساند و اگر قید به نسبت بخورد این هم علامت مجاز بودن می شود و اگر جمله مطلق و بدون قید باشد باز هم صحت سلب، علامت مجاز بودن است ولی اگر قید به محمول بخورد اینجا این صحت سلب علامت مجاز نیست.

فاضل تونی:

اگر مبدا فعلیت داشته باشد، در خصوص متلبس وگرنه در اعم

(اشکال: رد کردیم که صحبت در هیات مشتق است نه مبادی و اصلا بحث از آنجا شروع می شود که یقین داریم دیگر مبدا فعلیت ندارد و منقضی شده است و حالا با بعد از انقضی هم می توانیم آن مشتق را بر آن چیز بطور حقیقی حمل کنیم یا اینکه حملمان مجازی می شود؟ ولی اینکه شما می گوئید شک در خود مبدا است.)

اگر مشتق لازم باشد مثلا جمیل این اعم می شود و اگر مشتق متعدی باشد مثلا ضارب خصوص می شود.

اشکال آخوند:

اگر کسی قبلا ضارب بود و الان ضارب نیست را بگوییم ضارب است و منظورمان در حال تلبس باشد خب این حقیقت است و اگر منظورمان در حال نطق باشد خب اینجا استعمال درست است ولی این صحت می تواند اعم از حقیقت و مجاز باشد و لذا حقیقت بودن را اینجا با این استدلال نمی توانید ثابت کنید.)

بعضی:

اگر الان آن ذات به صفت متضادش متلبس شده باشد ، اینجا مشتق وضع شده برای اخص است و گرنه اعم

اشکال آخوند:

صرف عدم آن تلبس کافی است و اینکه آن ذات به ضد مبدا اولیه متلبس شده باشد یا خیر تاثیری ندارد.

(مشکل تمامی این تفصیل این است که منشاء اختلاف را ماده و مبادی مشتق گرفته اند نه هیات آن)

دلیل اول قائلین به وضع برای اعم:

تبادر

پاسخ آخوند:

قبلا دانستی که فقط خصوص حال تلبس، متبادر است.

دلیل دوم طرفداران اعم بودن مشتق برای ما انقضی عنه التلبس:

صحت حمل برای مضروب، مجروح، مقتول و ... در مورد کسی که قبلا عمل ضرب قتل و جرح و ... بر وی واقع شده ولی اثر آن همچنان باقی است.

پاسخ آخوند:

صحت حمل در این موارد به این جهت است که از ماده معنایی اراده شده که همچنان باقی است، شاید اراده این معنا از ماده (مبدا) مجاز باشد و خلاف موضوع له ماده (مبدا) باشد ولی چون ماده همچنان باقی است، حمل هیات مشتق بر آن ذات، قطعاً حملی حقیقی است.

مثلاً وقتی که مضروب به وقوع اثر الضرب معنا شد، تا وقتی که اثر الضرب باقی است حمل هیات مشتق بر آن ذات حقیقی است چه اراده اثر الضرب از ماده (مبدا) حقیقی باشد و چه مجازی

ولی در صورتی که از ماده همان اثر الضرب اراده نشود بلکه وقوع فعل ضرب اراده شود حمل مضروب بر چنین ذاتی که فعل ضرب از او منقضی شده مجازی خواهد بود و صحت سلب خواهد داشت . مگر آنکه به لحاظ حال تلبس گفته شده باشد یعنی بگوئیم (زید کان مضروباً) که در این صورت حمل حقیقی است.

الثالث:

امام استدلال به آیه لا ینال عہدی الظالمین استناد کرده اند برای رد امامت و خلافت خلفا زیرا اینها قبل از اسلامشان کافر و ظالم بوده اند و این فقط وقتی ممکن است که قائل به اعم باشیم.

جواب آخوند:

استدلال امام توقفی بر اعمی بودن ندارد و با قول به اخص هم می شود چنین استدلالی کرد. و توضیح آن نیاز به مقدماتی دارد.

عناوینی که در لسان ادله ذکر می شوند به سه صورت متصور اند:

(الف) عنوان مشیر (نه علت حکم هستند و نه علّت بقاء آن) مثل روایت امام صادق علیه السلام: علیک بهذا الجالس مشیرا الی زارة

عنوان (جالس) در این روایت صرفا عنوان مشیر است نه علت حدوث جواز تقلید از زارة و نه علّت بقاء آن

(ب) حدوث عنوان، علّت حدوث حکم است ولی بقاء عنوان، علّت بقاء حکم نیست. (حکم باقی است هرچند عنوان زائل شود). مثل: (لا تصلّ خلف المحدود)، (السارق و السارقة فاقطعو ایدیہما) (الزانیہ و الزانی فاجلدوا)

(ج) حدوث عنوان علت حدوث حکم است و بقاء عنوان هم علّت بقاء حکم است. (مثل الفاسق لا تقبل شہادته) (المسافر یقصر) (المجتہد یجوز تقلیدہ) (العاقل یجوز الاقتداء به)

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی: (نوار ۸۳)

با توجه به کثرت قسم سوم، اصل در عناوین آن است که هم علت حکم باشند و هم علت بقاء حکم لذا حمل دلیل بر قسم اوّل یا دوم نیازمند به قرینه است.

جواب آخوند به استدلال طرفداران اعمّ از متلبّس و ما انقضی عنه به آیه (لا ینال عہدی الظالمین):

استدلال این گروه در صورتی درست بود که (لا ینال عہدی الظالمین) از قسم سوم باشد که با ارتفاع عنوان (ظالم)، رسیدن به منسب امامت نیز ممکن شود ولی به نظر می رسد که این آیه از قسم دوم است که عنوان ظالم صرفاً علّت حدوث حکم است و با انتفاء آن حکم منتفی نمی شود. خب در امامت امّت که مقامی عظیم و با جلالت فراوان است حتماً کسی که یک بار عبادت بتها را کرده نمی تواند واجد این مقام شود یعنی جلالت قدر و عظمت این منسب قرینه می شود که از قسم دوم باشد.

تکمیل صحبت آخوند توسط نائینی: دلیل بر این مطلب آن است که وقتی در امامت جماعت قائل شویم که کسی که یک بار حدّ زده شده و در معرض اتّهام است هیچگاه نباید (حرمت یا کراهت) امام جماعت واقع شود در امامت امّت که مقامی عظیم و با جلالت فراوان است به طریق اولی کسی که یک بار عبادت بتها را کرده نمی تواند واجد این مقام شود یعنی جلالت قدر و عظمت این منسب قرینه می شود که از قسم دوم باشد.

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی: (نوار ۸۳)

در صورتی استدلال نائینی برای تکمیل حرف آخوند درست بود که اولویّت قطعیه باشد و در صورتی این اولویّت قطعیه صحیح بود که تمام شرایط امام جماعت از قسم دوم باشد درحالیکه در امثال (صلّ خلف العادل) از قسم سوم است.

جلالت مقام امامت و عظمت شان آن مسلّم است ولی این مطلب ملازمه قطعیه ندارد با این که اخذ شرایط عدم ظلم (مانعیت ظلم) از قسم دوم باشد.

از آنجا که اصل (بر اساس کثرت) در قسم سوم است می گوئیم عنوان (ظالم) در (لاتنال عہدی الظالمین) از قسم سوم است ولی استناد امام رضا علیه السلام و امام صادق علیه السلام به این آیه از این جهت است که همچنان این خلفاء ظالم بودند و متلبّس به ظلم بالفعل بودند و طرفِ استدلال امام رضا علیه السلام و امام صادق علیه السلام عامّه نبودند که تلّبس فعلی آنها را به ظلم منکر باشند بلکه از شیعیان بودند که ظالم بودن بالفعل خلفاء را قبول داشتند.

مرحوم آخوند در (لا ینال عہدی الظالمین) ادّعا کرد که عنوان ظالم از قسم ثانی عناوین (علت حدوث حکم هستند ولی بقاء حکم تابع وجود آنها نیست مثل لا تصلّ خلف المحدث) است و چون ظهور عناوین در قسم ثالث است، قسم ثالث (علّت حدوثا و بقاء مثل صلّ خلف العادل) است برای اثبات مدعای خود به قرینه مقامیّه (عظمت جایگاه امامت) استدلال کرد.

ان قلت:

سخن آخوند در صورتی درست است که در روایت امام صادق علیه السلام (من عید صنما او وثنا لا یكون اماما) و روایت امام رضا علیه السلام (فابطلت هذه الآیه امامة کلّ ظالم الی یوم القیامة) از وجود قرینه مقامیّه سخنی گفته می شد. درحالیکه ظاهر هر دو روایت این است که استدلال امام علیه السلام به واسطه قرینه ای در آیه ولو مقامیّه نیست و به همان ظاهر عناوین استناد می کند. از آنجا که ظاهر عناوین نیز قسم ثالث است (حدوثا و بقاء مثل صلّ خلف العادل) است می توان نتیجه گرفت مشتق باید حقیقت در اعمّ از متلبس و ما انقضی عنه باشد تا استدلال امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام صحیح باشد.

قلت:

اگر بپذیریم که در استدلال امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام استناد به قرینه وجود ندارد، باز هم می توانیم از قول به خصوص متلبس بالمبدأ بالفعل این گونه دفاع کنیم: در آیه مراد از ظالمین، "من کان ظالما" بوده است یعنی تلّبس و اسناد معیت دارند لذا همچنان استعمال مشتق حقیقی و استدلال امام نیز صحیح خواهد بود.

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی:

ظاهر "الظالمین"، "من کان ظالما" نیست و حمل "الظالمین" بر این معنا قرینه می خواهد. ولی می توان اینگونه گفت که به نظر شیعه، خلفا همچنان متلبس به ظلم بودند و اینگونه نیست که تلّبس ظلم به آنها منقضی شده باشد. درست است که عامه این مطلب را نمی پذیرند ولی معلوم نیست که طرف سخن امام صادق علیه السلام و امام رضا علیه السلام در استدلال به این آیه عامه بوده باشد.

آخوند:

از این توضیحات افرادی که قائل به تفصیل بودند و می گفتند مشتق در محکوم علیه (موضوع)، اعم است و در محکوم به (محمول)، اخص است، هم جوابشان داده شد. این افراد، استدلال به آیه حد سارق و سارقه و زانی و زانیه می کردند و می گفتند که آنها بالفعل الان گناه نمی کنند ولی حدشان جاری می شود.

اولا ایراد این استدلال این است که روشن شد که این آیات از قسم دوم است و برایش قرینه داریم. (روایات سرقت و حد، که می گویند اینها مطلقا حد زده می شوند.)

ثانیا تعدد وضع برای مشتق و اینکه بگوییم در محکوم به برای یک چیز وضع شده و در محکوم علیه برای یک چیز دیگر، باطل است.

الاول: بساطة مفهوم المشتق

بساطت یا ترکیب مشتق

در کتاب مطالع (اثر سراج الدین محمود ارموی) در تعریف فکر:

ترتیب امور معلومة لتحصيل امر مجهولة

در شرح مطالع: (اثر قطب الدین رازی (شیعه) که اهل ورامین بوده ولی خب چون نزدیک ری بوده به او رازی گفتند متولد ۶۴۷ در ورامین و متوفای ۷۱۶ در شام، شاگرد علامه حلّی و استاد میر شریف جرجانی (سنّی)، شهید اول و تفتازانی صاحب مختصر و مطوّل (سنّی) بوده)

قطب الدین رازی در شرح مطالع اشکالی را به تعریف نقل کرده و در پاسخ جوابی داده که آغازگر بحث بساطت یا ترکیب مشتق است.

اشکال:

شما در تعریف فکر گفتید ترتیب امور، امور جمع است و حتی اگر جمع منطقی را هم در نظر بگیریم حداقل باید دو چیز را شامل شود درحالیکه ما در تعریف می توانیم، مجهول تصویری را با امر معلوم تصویری واحدی که فصل یا عرض خاص است، معلوم کنیم مثلاً در تعریف انسان بگوییم، ناطق یا ضاحک پس آوردن امور، در تعریف فکر صحیح نیست.

پاسخ قطب الدین رازی:

تعریف درست است و "ناطق" و "ضاحک" به ظاهر یک امر اند ولی در حقیقت ناطق یعنی "شیء ثبت له النطق" و ضاحک یعنی "شیء ثبت له الضحک" پس در حقیقت ناطق و ضاحک مرکب از چند امر هستند.

این پاسخ به ترکیب مشتق معروف شد.

میر شریف جرجانی در حاشیه بر شرح مطالع (صاحب صرف میر، نحو میر، متولد ۷۴۰ در گرگان، متوفی ۸۱۶ در شیراز، تنها استاد ادبیات حافظ بوده و نمی دانسته هم که حافظ شاعر است فقط می دانسته که حافظ قرآن و فقیه است، میرشریف اول در گرگان بود بعد به ری و به درس قطب الدین رفت و بعد به شیراز)

پاسخ قطب الدین رازی درست نیست و اشکال به تعریف وارد است چراکه امکان ندارد که مشتق مرکب باشد. دلیل بر این مدعا: منظور از شیء که در صورت ترکیب مشتق در تعریف می آید، یا مفهوم شیء است یا مصداق شیء

اگر مفهوم شیء باشد، در مثل الانسان ناطق محذور لازم می آید چراکه ناطق را به شیء ثبت له النطق معنا می کنید درحالیکه ناطق فصل است و ذاتی انسان و شیء، عرض عام است و در تعریف ذاتی نمی توان از عرض عام استفاده کرد.

اگر مصداق شیء منظورتان باشد در مثل الانسان ضاحک محذور لازم می آید چراکه بالوجدان، ماده قضیه الانسان ضاحک ممکنه است درحالیکه اگر ضاحک به معنای شیء ثبت له الضحک باشد، از آنجا که مصداق شیء در این قضیه، انسان است، الانسان ضاحک به معنای "الانسان، انسان ثبت له الضحک" خواهد بود که به دو قضیه منحل می شود و ماده قضیه اول، (الانسان انسان) ضرورت و وجوب است فیلزم انقلاب القضية الممكنة الى الضرورية و هو خلاف الوجدان

این پاسخ به بساطت مشتق معروف شد. (تا اینجا در منطق بود.)

(مفهوم وصف مورد قبول نیست اگرچه مفهوم وصف فی الجملة به نظر استاد حسنی نسب مورد قبول است یعنی جایی که موصوف کلی باشد، مثلا بگویند "به طلبه های پایه هفت شهریه" بدهید، اصل مفهوم وصف، این است که "پس به طلبه های پایه هشت شهریه ندهید" که مشهور آنرا منکر و بعضی قائل اند ولی وصف فی الجملة این است که قرار نیست که به همه طلبه ها شهریه بدهند و گرنه قید آوردن لغو بود و این می رساند طلبه ها در شهریه گرفتن یکسان نیستند و طبیعی طلبه ها یکسان نیست.)

ثمره بحث بساطت یا ترکیب مشتق:

اگر مشتق، مرکب باشد، القابی که مشتق اند مثل فاسق، سارق و ... به وصف بر می گردند در نتیجه فقهای که مفهوم وصف را قبول دارند و مفهوم لقب را قبول ندارند (مثل صاحب فصول) می توانند از چنین القابی، با ارجاع به وصف مفهوم گیری کنند. همین مطلب موجب شد که این بحث از منطق به اصول وارد شود.

قطب الدین رازی قائل به ترکیب مشتق شد. (در شرح مطالع)

میر شریف جرجانی قائل به بساطت مشتق شد. (در حاشیه بر شرح مطالع)

صاحب فصول:

استدلال میر شریف جرجانی را بر بساطت مشتق قبول ندارم ولی از راه دیگری به بساطت مشتق قائل می شوم.

نقد صاحب فصول بر بخش اول استدلال میر شریف جرجانی: (اگر مفهوم شیء مورد نظر باشد در امثال "الانسان ناطق" دخول عرض عام (شیء) در تعریف فصل (ناطق) لازم می آید که این یعنی دخول عَرَضی در مقوّم ذاتی)

آن ناطقی که فصل است و ذاتی، مربوط به منطق است و ما با آن کاری نداریم. ناطقی که در بحث مشتق مطرح است ناطق لغوی و عرفی است که فصل و ذاتی نیست.

اشکال آخوند بر نقد صاحب فصول:

به نظر نمی رسد که منطقیین در ناطق اصطلاح جدیدی داشته باشند بلکه ناطق در عرف و منطق در هر دو، مشتق است و به معنای "من ثبت له النطق الظاهری او الباطنی (تفکر)" به کار می رود.

پاسخ آخوند به بخش اول استدلال میر شریف جرجانی:

در بخش اول استدلال مسلّم فرض شده که ناطق فصل و ذاتی است و از آنجا که شیء از معقولات ثانی فلسفی بوده و نمی تواند ذاتی بشود و قطعاً عرضی است، اشکال مقوم بودن عرضی برای ذاتی مطرح شده است درحالیکه ناطق فصل حقیقی نیست و ذاتی انسان محسوب نمی شود چراکه:

اولاً ناطق از مقوله کیف است (حالا اگر نطق باطنی باشد می شود کیف نفسانی و نطق ظاهری باشد می شود کیف محسوس) و انسان از مقوله جوهر (بدن انسان جوهر جسمانی است و روح انسان، جوهر نفسانی است) لذا از دو مقوله متفاوت اند و امکان ندارد، ذاتی هم باشند.

ثانیاً فصل یعنی جزء ذاتی مختص و تنها کسی می تواند این اختصاص را بفهمد که به کلّ جهان هستی احاطه داشته باشد و همه اجزاء ذاتی را بشناسد تا بداند این صرفاً مختص به این شیء است و هو لیس الا علام الغیوب و لذا اختصاص حقیقی را نمی توانیم بگوئیم (این را شیخ اشراق می گوید. (سهروردی) ایشان در شام بوده و پسر پادشاه از شاگردان او می شود و علاقه مند به او می شود و به پادشاه خبر می رسد که اگر ولیعهد بعداً پادشاه شود او بسیار قدرت می گیرد از طرفی در کتب سهروردی آمده که کسی باید حاکم شود که واسطه در اشراق باشد و خدا انتخاب کرده باشد و با انتخاب مردم تعیین نمی شود، خب این تفکرات را به حاکم شام رساندند و احساس خطر کرد و لذا در سی و چند سالگی او را به زندان می اندازند و انقدر به او غذا نمی دهند تا بمیرد) او من اُشْرِقَ الیه بواسطه

ابن عربی در فُصوص (که در عراق آنرا نوشته و در چاپ مصر نیامده ولی در چاپ عربستان آمده) می گوید کسی اگر بگوید از مرحله ای از شهود بالاتر رفته و این بالاتر رفتن بدون اجازه فرزند نهم از نسل حسین بن علی بوده این کذاب است و دروغ می گوید. ولی در کتاب فتوحاتش (که در عربستان آنرا نوشته) از عمر و ابابکر تجلیل کرده و گفته شیعه را مانند قِرده و خنازیر دیدم (طرفداران ابن عربی: شیخ بهایی و میرداماد و امام و علامه قاضی که می گوید بعد از چهارده معصوم کسی را بالاتر از او ندیدم این را حسن زاده آملی نقل می کند، مخالفینش: مقدس اردبیلی و ... فصوصش حدود ۱۰۰ شرح خورده که نود تای آن مخالف ابن عربی اند).

مویّد:

فصل حقیقی همان صورت است و صورت شیء یکی بیشتر نیست در حالیکه در تعریف حیوان از دو فصل استفاده می کنیم (جسم نامی حساس، متحرک بالاراده)

نتیجه:

ناطق، صاهل (که در اسب می گوئیم) و ... فصل حقیقی نیستند و در حقیقت اعراضی هستند که در تعریف از آنها استفاده می کنیم و بدان فصل مشهوری می گویند. در نتیجه تعریف ناطق به "شیء ثبت له النطق" چیزی جز دخول عرض در تعریف عَرَضی نیست و لا اشکال فیه

(ناطق نمی تواند فصل حقیقی انسان باشد و صرفا فصل مشهوری است. زیرا نطق، کیف است حالا اگر ظاهری باشد می شود کیف محسوس و اگر باطنی باشد می شود کیف نفسانی در حالیکه انسان، جوهر است. خب کیف هیچگاه نمی تواند مقوم و فصل برای جوهر شود.

سه گروه فلاسفه اسلامی: مشاء (به دست آوردن فصل اشیاء سخت است ولی ممکن است البته حتی مشائین هم قائل نیستند که ناطق فصل حقیقی انسان است بلکه آنها هم آنرا عرض انسان می دانند.) و اشراق (به دست آوردن فصل اشیاء متعذر است و اصلا برای ما ممکن نیست. بلکه فصل حقیقی را خود علام العیوب می شناسد و آن کسی که خود علام العیوب به او اشراق کند.) و حکمت (متعالیه)

(آخوند چند ماه پیش ملا هادی سبزواری فلسفه خوانده است و چند سال در تهران فلسفه خوانده است و این بحث نشان می دهد خوب فلسفه بلد بوده است.)

اشکال صاحب فصول به میرشریف: (در مورد اینکه در مثال الانسان ضاحک انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه پیش می آید.)

اگر محمول، خصوص انسان بود، ایراد وارد بود، ولی محمول انسان با قید "ثبت له الضحک" است و از آنجا که ثبوت این قید برای انسان، ضرورتی ندارد و ممکن است، لذا در قضیه ی الانسان ضاحک انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه لازم نمی آید.

(انقلاب در فلسفه به تناقض بر می گردد یعنی یک شیء در آن واحد که چیزی است، چیز دیگری باشد.)

نقد آخوند خراسانی بر صاحب فصول:

از دو حال خارج نیست:

(الف) قید "ثبت له الضحک" جزء محمول محسوب نمی شود.

(مثل شرط المحمول که خودش داخل محمول نیست ولی تقیدش داخل است) محمول خصوص "انسان" است، انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه لازم می آید چراکه در تعیین ماده قضیه، نسبت بین موضوع و محمول سنجیده می شود.

(ب) قید "ثبت له الضحک" جزء محمول محسوب می شود.

مساله عقد الحمل لازم می آید (قید محمولی که خودش یک قضیه است.) قضیه الانسان ضاحکٌ بنا بر ترکیب مشتق و اراده مصداق شیء به دو قضیه الانسان انسانٌ و الانسانُ ثبت له الضحک منحل می شود که نسبت به قضیه اوّل، اشکال انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه پابرجاست.

(طبق اصاله وجود، وجود حیثیت تقيديه (حیثیت تعلیلیه) است در هر حملی پس در الانسان کاتب این در واقع الانسان موجودٌ کاتب خب به آن قضیه "الانسان موجود" می گوید عقد الوضع و اگر محمول هم چنین قضیه ای باشد می شود عقد الحمل)

(امام اصلا این قسمت را مطرح نمی کند چون کلا مفهوم وصف را قبول ندارد و صرفا یک جا دو صفحه در موردش صحبت می کند.)

فتامل: (آقای خویی که از آشیخ محمد حسین اصفهانی گرفته است.)

اینطور نیست که هر جا عقد الوضع یا عقد الحمل مطرح شد، لزوما انحلال به دو یا چند قضیه اتفاق می افتد بلکه قوام قضیه به حکم است، در موارد عقد الوضع یا عقد الحمل، اگر دو یا چند حکم داشته باشیم انحلال اتفاق می افتد ولی اگر یک حکم بیشتر نداشته باشیم، انحلالی نخواهد بود.

در ما نحن فيه بالوجدان در الانسان انسان ثبت له الضحك، ما یک حکم داریم به اتّحاد الانسان با کلّ انسان ثبت له الضحك نه دو حکم، یکی اتّحاد با انسان و دیگری اتّحاد با ثبت له الضحك.

لذا انحلال حقیقی به دو یا چند قضیه در ما نحن فيه قابل قبول نیست. لذا صحبت صاحب فصول درست به نظر می رسد.

نکته:

حالا اینکه این قید ثبت له الضحك برای ضاحک چه جهتی دارد، اختلافی است، شیخ (ابن سینا) قائل به این است که جهتش "فعلیت" است (مطلقه عامّه) و فارابی قائل به این است که جهتش "امکان" است (ممکنه عامّه) (گرچه این مساله در بحث ما تفاوتی ایجاد نمی کند)(فارابی معلّم ثانی است و همه علوم فلسفی را تدریس کرده است، از لحاظ جامعیت، از ابن سینا جامع تر است ولی از لحاظ دقت، ابن سینا دقیق تر است، این برداشت استاد حسینی نسب است)

صاحب فصول بعد از رد کردن ادله میر شریف از راه دیگری که تحت عنوان "فیه (در ترکیب مشتق) نظر" است، به بساطت مشتق قائل شده است. (چون بعد از این تنظر استدلال به تبادر می کند و توسط تبادر بسیطی می شود ولی هیچ یک از دلایل میر شریف جرجانی برای بساطت مشتق را نمی پذیرد.)

صاحب فصول متولّد کیف اکراین است و پدرش تاجر بوده و با تهران و اصفهان ارتباط داشته، دولت روسیه آنها را تحت فشار می گذارد لذا به اصفهان مراجعت می کنند و دو پسرش محمد حسن (صاحب هدایة المسترشدين فی شرح معالم الدین) و محمد حسین (صاحب فصول) طلبه می شوند. چون این دو برادر مدتی در تهران و مدتی در اصفهان بوده اند به تهرانی یا اصفهانی مشهور اند.)

دلیل صاحب فصول:

هرچند سخن میر شریف درست نیست ولی استدلال قطب الدین رازی در شرح مطالع بر ترکیب مشتق به انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه در الانسان ضاحک^{۱۹} یا زید کاتب^{۲۰} نیز درست نیست. چراکه موضوع این قضایاء از دو حال خارج نیست، یا واقعا محمول را دارد یا ندارد (ارتفاع نقیضین محال است) اگر واقعا محمول را دارد قضیه ضرورت حمل دارد و اگر واقعا محمول را ندارد، قضیه، ضرورت سلب دارد لذا قضایای الانسان ضاحک و زید کاتب و ... قضایایی ضروریه هستند نه ممکنه، تا اشکال انقلاب ممکنه به ضروریه پیش بیاید. (البته خود صاحب فصول قائل به بساطت است.)

نقدِ آخوند بر صاحب فصول:

ضرورتی که در کلام صاحب فصول آمده، همان ضرورت به شرط محمول است و هیچ ارتباطی با اشکال انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه ندارد و مصححی برای حل آن اشکال محسوب نمی شود چراکه آنچه که در کلام قطب الدین رازی آمده و میر شریف در صد پاسخ آن بوده، مربوط به موادّ قضایاء است و در منطق گفته اند که در تعیین ماده قضیه، خود محمول را با خود موضوع می سنجند و کاری به این که موضوع را به شرط محمول بگیرند یا عدم آن، کاری نداند و اگر بنا بود پای ضرورت به شرط محمول را به میان آورند موادّ قضایا دو تا می شد، وجوب و امتناع (ضرورت حمل یا سلب) و جایی برای امکان خاص باقی نمی ماند.

صاحب فصول گمان کرده که با ضرورت به شرط محمول، علاوه بر آنکه ایراد قضیه ممکنه به ضروریه (بخش دوم کلام قطب الدین رازی) را می تواند جواب بدهد، با همین راه می تواند بخش اول کلام (مفهوم شیء اراده شده باشد) را حل کند، در حالیکه ضرورت به شرط محمول از بحث میر شریف جرجانی و قطب الدین رازی خارج است، بحث آنها چه در مصداق و چه در مفهوم ناظر به خود شیء است نه شیء مقید به محمول یا عدم آن

صاحب فصول گمان کرده که با به شرط محمول گرفتن مفهوم شیء می تواند ضروری و ذاتی بودن آن را تصحیح کند در حالیکه وقتی که می گویند شیء عرض عام است به خود شیء بدون هیچ قرینه ای (مطلق) توجه دارند نه به شیء مقید به محمول یا به عدم محمول

نکته ای از آخوند پیرامون استدلال میر شریف جرجانی:

میر شریف جرجانی در استدلال خود، از دو شرطیه استفاده می کرد. (اگر مفهوم شیء منظور باشد، در مثل الانسان ناطق، دخول عرض عام در فصل لازم می آید. اگر مصداق شیء منظور باشد، در مثل الانسان ضاحک، انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه لازم می آید.)

اگر در شرطیه دوم، بجای تالی فاسد انقلاب قضیه ممکنه به ضروریه از تالی فاسد دخول نوع (انسان) در تعریف، استفاده می کرد، بهتر بود چراکه در این صورت دو امتیاز حاصل می شد:

۱. می توانست در هر دو شرطیه از مثال واحد (الانسان ناطق) استفاده کند.

۲. در این صورت فرقی نمی کرد که ناطق فصل حقیقی باشد یا فصل مشهوری چراکه "نوع" معرّف واقع نمی شود و صرفاً معرّف است چه سخن در تعریف فصل باشد چه عرض خاص

آخوند آخرش فتامل می گوید که اشاره به این است که قطب الدین می توانست اشکال شما را رد کند و بگوید من از "شیء" مفهوم آنرا اراده کرده ام نه مصداق آنرا که انقلاب ممکنه به ضروریه یا اخذ نوع در تعریف عرض لازم یا خاص پیش بیاید.

استدلال جلال الدین دوانی بر بساطت مشتق (آخوند نیز این استدلال را می پذیرد) (از پیروان سهروردی حساب می شود و فلسفه اشراقی است)

اگر مشتق مرکب بود:

۱. و مصداق شیء مراد بود. در مثل "زیدُ الکاتب" ما باید دو موصوف می فهمیدیم، یکی زید و دیگری شیئی که مصداق زید است و موصوف به وصف "ثبت له الکتابه" است. (زید الکاتب می شود شیء ثبت له الکتابه (الذی کتب)) درحالیکه بالوجدان یک زید و یک موصوف بیشتر نمی فهمیم.

۲. و مفهوم شیء مراد بود. در مثل (الماء شیء بارد بالطبع) می بایست دو بار کلمه شیء را بفهمیم یکی شیء که صریحاً در جمله آمده و دیگری شیء که در

معنای "البارد" نهفته است. (البارد: شیءٌ ثبت له البرودة) در حالیکه بالوجدان یک شیء بیشتر نمی فهمیم.

(استاد حسینی نسب: این دلیل بسیار محکم و خوب است.)

آخوند:

معنای بساطت این است که ادراکات و تصورات مفهوم آن مشتق یک چیز باشد به صورتی که به هنگام تصور مشتق چیزی غیر از یک چیز از آن تصور نکنیم. اگرچه با تعمل عقلی، به دو چیز تجزیه شود. مثل انحلال مفهوم شجر به شیء ثبت له الشجریه.

و اجمال و تفصیلی که بین حد و محدود وجود دارد به همین مساله باز می گردد زیرا اینها ذاتا متحد اند و عقل با تعمل، نوع را منحل می کند و آنرا به جنس و فصل تفصیل می دهند درحالیکه ادراکات امر واحدی است.

نظر مشهور بین حکماء (منطقیین، فلاسفه و اکثر اصولیین) مشتق لا بشرط عن الحمل است یعنی می توان آنرا بر ذات حمل کرد چراکه نوعی اتحاد و این همانی بین مشتق و ذات وجود دارد ولی مبدا (مثل ضرب) بشرط لا عن الحمل است یعنی نمی توان آنرا بر ذات حمل (از حمل، حمل مواطاة و هوهو منظور است) کرد چراکه نوعی اتحاد و این همانی بین مبدا و ذات وجود ندارد.

صاحب فصول:

سخن حکما درست نیست چراکه مشتق قابل حمل بر ذات است حالا به هر صورتی که اعتبار شود و مبدا قابل حمل (مواطاة) بر ذات نیست به هر صورتی که اعتبار شود لذا تفاوت مشتق و مبدا را با امور اعتباری همانند لا بشرط و بشرط لا نمی توان توضیح داد.

آخوند خراسانی:

صاحب فصول سخن حکما را درست متوجه نشده و در حقیقت بین بشرط لا و لا بشرطی که در فلسفه گفته می شود، با بشرط لا و لا بشرطی که در امور اعتباری گفته می شود (مثل بحث مطلق و مقید) خلط کرده است.

اعتبارات سه گانه (بشرط شیء، بشرط لا، لا بشرط) در مباحثی مثل مطلق و مقید، صرفا فرض معتبر هستند یعنی معتبر می تواند شیء را بشرط شیء در نظر بگیرد یا بشرط لا یا لا بشرط، بر طبق غرضی که دنبال می کند.

در کلام حکما، اعتبارات سه گانه (بشرط شیء، بشرط لا، لا بشرط) صرف فرض نیست بلکه حاکی از واقعیتی علمی است، یعنی اعتباری است، که منشاء انتزاع واقعی دارد لذا نمی توان با صرف فرض، آنرا تغییر داد. (مثل السقف فوقنا و الارض تحتنا)

مثلا در فرق بين جنس با ماده و فصل با صورت می گویند جنس و فصل لا بشرط
عن الحمل هستند و ماده و صورت، بشرط لا عن الحمل و قبول ندارند که بتوان
جای جنس را با ماده و فصل را با صورت، به صرف یک فرض، تغییر داد.

مشتق: عالم مبدا: علم

مشتق: متحرک مبدا: تحرک

دو نوع اعتباری داریم:

۱. صرف فرض و قرارداد مثل نامگذاری (غرض داری مثلا از آن اسم خوشت می آید
ولی پشتوانه واقعی ندارد).

۲. پشتوانه واقعی دارد مثل فوق و تحت

حکماء:

صحت حمل در جایی است که بین موضوع و محمول، اتحاد من جهة و تغایر من جهة باشد.

اگر اتحاد مفهومی و تغایر به حسب اجمال و تفصیل باشد می شود حمل اولی
اگر اتحاد مصداقی و تغایر به حسب مفهوم باشد می شود حمل شایع
(نکته: حمل های دیگری غیر از این دو حمل نیز وجود دارد)

صاحب فصول:

آنچه که حکما گفته اند کافی نیست بلکه باید لحاظ مجموع موضوع و محمول نیز بشود و کل آنها به عنوان امری واحد لحاظ شوند.

آخوند خراسانی:

اولا:

سخن صاحب فصول خلاف وجدان است، بالوجدان وقتی حملی انجام می دهیم، علاوه بر اتحاد من جهة و مغایرة من جهة، لحاظ المجموع امرا واحدا انجام نمی دهیم.

ثانیا:

سخن صاحب فصول مغل است چراکه اگر کسی بخواهد مجموع را بصورت واحد لحاظ کند به یک کل می رسد و کل با جزء بر یکدیگر قابل حمل نیستند.
ثالثا هیچ کس قبل از صاحب فصول نه در ناحیه موضوع و نه در ناحیه محمول چنین ادعایی نکرده است درحالیکه حمل امری عرفی و رایج است.

نتیجه:

همان حرفِ حکما در صحت حمل درست بوده است.

الرابع: كيفيّة حمل صفات البارئ على ذاته المقدّسة

همه قبول دارند که بین مشتق (محمول) و ذات (موضوع) تغییری باشد. (تغایر من جهة و اتحاد من جهة)

صاحب فصول:

حکما و اصولیینی که مطلب فوق را قبول دارند باید بپذیرند که در حمل مشتقاتی که از صفات ذاتیه ی خدا هستند، مثل قادر، حیّ و ... بر خداوند، مجاز یا نقل صورت گرفته است، چراکه شیعه معتقد به عینیت ذات و صفات ذاتیه خداوند است، پس تغییری قائل نیست، لذا نمی توان چنین مشتقاتی را به معنای حقیقی خود، بر خداوند حمل کرد.

پاسخ آخوند:

سخن صاحب فصول درست نیست. منظور منطقیین، حکما و اصولیین از لزوم تغایر بین موضوع و محمول، اعم از تغایر مفهومی و مصداقی است. عینیتی که شیعه بین ذات الهی و صفات ذاتیه قائل است، عینیت مصداقی است ولی تغایر مفهومی بین ذات الهی و صفات ذاتیه وجود دارد و شیعه آنرا انکار نمی کند. (مثلا مفهوم خدا که اصلش خود آ بوده یعنی خود آمده (در لغت نامه محمد معین خدا را "خودا" نوشته و بعد توضیح داده که خود آ بوده)(واجب الوجود بالذات) با مفهوم عالم یا حی یا قادر فرق می کند.) (اشاعره در مورد صفات ذات خداوند قائل به قدمای ثمانیه هستند یعنی "ذات، اراده، حیات، علم، قدرت، سمیع، بصیر، کلام نفسی" و باقی صفات ذاتیه خداوند به این هشت تا بر می گردند و مصداقا یکی می شوند. قدمای معتزله اول قائل بوده که خدا صفت ندارد چون ترکیب را نمی توانستند حل کنند بعدا حرف شیعه را زدند.)

همین تغایر مفهومی برای حمل صفات ذاتیه خداوند بر خداوند کافی است و نیازی به مجاز یا نقل در صفات ذاتیه نیست.

همه منطقیین حکما و اصولیینی که به بحث مشتق پرداخته اند، گفته اند که مشتق باید قائم به ذات باشد.

اشاعره:

این قیام حلولی است، مثل زید مریض، که مریض (مشتق) در زید (ذات) حلول کرده است.

مُعْتَزِلَة (موسس معتزله شاگرد ابی الحسن اشعری بود و یک سری حرف ها را قبول نداشت و در همان مسجدی که ابی الحسن اشعری درس می داد، در گوشه ای با گروهی به صحبت می پرداخت، به اینها معتزله گفتند یعنی کسانی که کنج عزلت اختیار کرده اند):

سخن اشاعره با مثل "زیدٌ ضاربٌ" و "زیدٌ مُثْلِمٌ" نقض می شود زیرا که ضارب در زید حلول نکرده بلکه در مضروب حلول کرده است. مُثْلِم نیز در زید حلول نکرده بلکه در مُثْلَم حلول کرده است و بدین ترتیب اصل لزوم قیام مشتق به ذات را قبول نداریم.

پاسخ علامه حلی و فقهای شیعه بعدی به معتزله:

قیام منحصر در قیام حلولی نیست، در ضارب و مُثْلِم قیام صدوری وجود دارد.

صاحب فصول:

قیام باید یا صدوری باشد یا حلولی، به همین جهت درباره حمل صفات ذاتیه خداوند بر خداوند قائل به مجاز یا نقل می شویم چراکه در آنها نه قیام صدوری معنا دارد و نه قیام حلولی (زیرا صفت ذاتیه است و فعلیه نیست که بخواهد صادر شود و حلول هم در خدا معنا ندارد زیرا حلول مستلزم مکان داشتن است چون حال و محل می خواهد و مکان می خواهد و خدا مکان ندارد)

پاسخ آخوند خراسانی:

قیام منحصر در صدوری و حلولی نیست و قیام انواع مختلفی دارد:

۱. قیام صدوری مثل ضارب

۲. قیام حلولی مثل مریض

۳. قیام وقوعی

الف) وقوعا علیه مثل مضروب ب) وقوعا فیه مثل مسجد، مجلس و اسم مکان ها

۴. قیام انتزاعی مثل فوق الجدار

۵. قیام اعتباری مثل زوجیت

۶. قیام عینیّت مثل صفات ذاتیه خداوند و خداوند که خارجا عین هم هستند ولی در ظرف تحلیل عقل، به دو چیز تحلیل می شوند.

نکته: (این مطلب خیلی مهم است و مدرسه ساز است.)

فقهایی که عرف را علاوه بر تعیین مفاهیم در تطبیق مفاهیم نیز مرجع می دانند، قیام عینی را انکار کرده اند چرا که عرف، چنین چیزی را نمی فهمد و قیام صفات ذاتیه الهی را به ذات انتزاعی شمرده اند. (مدرسه آقای بروجردی (زنجانی) و نائینی (خویی و تبریزی و وحید) حتی در ادله عقلی هم مرجع در تطبیق مفاهیم، عرف می دانند. این خودش را در احکام حکومتی و روایات عرفانی نشان می دهد که عرفا برداشت هایی می کنند که در لفظ نیست، خب اینها را این دو مدرسه قبول نمی کنند.)

ولی امثال آخوند خراسانی، که کلا مرجعیت عرف را در تطبیق قبول ندارند و با دقت عقلی می دانند، قیام عینی را نیز می پذیرند.

نکته حاشیه ای امام خمینی:

الف) تسامح و دقت عرفی دو گونه است. گاهی لو تفتّن بالمطلب العقلی لم یُقَرّ و همچنان به تسامح عرفی خود ادامه می دهد مثل رنگ خون و جرم خون (که عرض

و جوهر اند و عرض از جوهر جدا نیست) و گاهی لو تَقَطَّنَ بالمطلب العقلی يُقَرَّ و يرجع عن التسامح مثل تسامحات در اوزان، در این مورد ما بعد از تفتن، علمای دیگر هم باید قائل به قیام عینیت شوند و باید با ما موافق باشند.

کسانی که عرف را مرجع می دانند، عرف را تنها در قسم اول، مرجع می دانند و ما نحن فیه از قسم دوم است.

ب) مرجعیت عرف را در تطبیقات، مطلقا انکار کردن، کار درستی نیست چرا که در استصحاب، همه قبول داریم که وحدت موضوع عرفی است درحالیکه احراز بقاء موضوع، تطبیق لا تنقُض الیقین بالشک است نه تعیین مفاهیم، سخن درست تفصیل است یعنی در ادله لفظیه که بحث ظهور است عرف در تطبیق مفاهیم (با همان تفسیر مذکور) مرجع است. در سایر ادله (مثلا عقلی) عرف در تطبیق مفاهیم مرجع نیست.

ج) کلمه قیام را نگوئید، بلکه بجای قیام مبدا به ذات، بگوئید ارتباط مبدا با ذات تا ذهن مخاطب دور نشود و این شبهات ایجاد نشود و خیلی از مشکلات فهمی حل شود. مقوم علیه و مقوم فیه

نکته: در تعیین مفاهیم همه می گویند، مرجع، عرف است. در تطبیق مفاهیم است که اختلاف شده است.

گروهی مثل مدرسه آقای بروجردی و مدرسه آقای نائینی می گویند:

در تطبیق هم مرجع، کلا عرف (عرف ذهنی مرجع بعد از تتبع) است، لذا قیام عینی را قبول ندارند و همه را بر می گردانند به قیام انتزاعی

گروهی مثل آخوند می گویند:

مرجع تطبیق، دقت عقلی است و لذا حتی اگر عرف قیام عینی را نفهمد اهمیتی ندارد چون دقت عقلی آنرا می فهمد.

مرحوم امام تفصیل می دهد و معتقد است که جایی که دلیل لفظی باشد تطبیق عرفی است و جایی که دلیل غیر لفظی باشد (مثل ما نحن فیه که عقلی است) تطبیقش با عقل است.

مدعای صاحب فصول:

به جهت لزوم مغایرت مبدا با ذات و لزوم قیام مبدا به ذات از یک سو و عینیت صفات ذاتیه خداوند با ذات از سوی دیگر، ادعا کرده بود که صفات ذاتیه در خدا از معنای حقیقی اولیه خود نقل شده اند و یا به صورت مجازی بکار می روند.

مدعای آخوند:

صفات ذاتیه خداوند در خداوند به همان مفهوم عرفی و حقیقی بکار می رود و مجازیتی و نقلی صورت نگرفته است. این اوصاف با ذات الهی عینیت خارجی و مصداقی دارند ولی مفهوماً متغایر اند. (مثلاً مفهوم حی یا قادر با مفهوم الله متفاوت است هرچند مصداقاً و خارجاً عین هم اند و سلب وصف حی یا قادر و ... از الله، تناقض است.)

نقد مدعای صاحب فصول توسط آخوند: (علاوه بر نقد ادله صاحب فصول که گذشت)

اولاً:

اگر حرف صاحب فصول و کسانی که اینگونه فکر کرده اند (شیخ صدوق با دلیل نقلی، قاضی سعید قمی با دلیل عقلی) درست باشد، تمامی ادعیه و اذکار و آیات قرآن که در آنها از اوصاف الهی سخن گفته شده، لقلقه لسان خواهد بود چراکه طبق این ادعا آن معنایی که ما می شناسیم مقصود نیست و آن معنایی که مقصود است را ما نمی شناسیم.

(در حقیقت این بزرگان دچار خلط مفهوم با مصداق شده اند. اینکه ما نمی توانیم تفصیلاً این اوصاف الهی را بفهمیم چراکه مصادیقی که می شناسیم، با خداوند فاصله فراوان دارند (به تعبیر حضرت امیر المومنین: آيْنَ الثَّرَابُ وَ رَبُّ الارْبَابِ) دلیل نمی شود که مفاهیم این اوصاف را اجمالاً هم نشناسیم. مثلاً عالم یعنی دانا چه در خدا و چه در عبد (گرچه در مفهوم هم از لحاظ کیفیت، تفاوت بسیاری دارند ولی مفاهیم یکی هستند)، ولی در مصداق، دانایی خدا نا محدود و بالذات است و دانایی عبد محدود و بالغیر، کما علیه المشهور (اصل جواب برای شیخ مفید در

کتاب تصحیح الاعتقادات است که به شیخ صدوق (در کتاب اعتقادات صدوق) پاسخ می دهد. و از معاصرین کتاب خداشناسی (از مجموعه معارف قرآن) از استاد مصباح با پاورقی اشرفی به این مطلب خوب پرداخته است.))

ثانیا:

وقتی که وصف ذاتی را (عالم، حی، موجود و ...) برای خدا بکار می بریم، از دو حال خارج نیست:

الف) اگر بگویید چیزی از آن نمی فهمم ولو اجمالا خب این خلاف وجدان است و تعطیل العقول عن المعرفة و لقلقه لسان شدن اذکار و اوراد (کل جوشن کبیر لقلقه لسان می شود) است و منافی با امر به تدبّر است.

ب) اگر بگویید چیزی از آن می فهمم خب یا همان معنایی را می فهمید که در زیّد عالم (داناء) می فهمید خب هو المطلوب (مفهوم یکی است ولی مصداق ها فاصله زیادی دارند)

یا مقابل معنایی را می فهمم که در زیّد عالم (عدم دانائی) است. این یعنی نسبت دارن نقص (جهل، موت، عدم و ...) به خداوند در حالیکه تعالی الله عن ذلک

(شیخ صدوق می گوید ما از عالم فقط می فهمیم لیس بجاهل ولی نمی توانیم بفهمیم در مورد خدا، عالم یعنی چه)

(علامه طباطبایی می گوید روایاتی که نهی از تفکر در ذات الهی می کنند ارشادی است و برای افرادی که قدرت تامل نداشته اند بوده است.)

بحث ما در مشتق، در هیات مشتق است و کاری با اسناد نداریم.

شاید صاحب فصول چون به مطلب فوق توجه نکرده، مواردی را که مجاز در اسناد بوده اند از محلّ بحث در مشتق، خارج دانسته است. درحالیکه اینگونه نیست.

صاحب فصول مثال زده که "جار" در "المیزابُ جارٍ"، از محل بحث مشتق خارج است، درحالیکه بحث ما در هیات جار است و این هیات در "المیزابُ جارٍ" با "الماءُ جارٍ" تفاوتی نمی کند، فرق این دو مثال در اسناد است که اسناد در "المیزابُ جارٍ" به غیر ما هو له است (مجاز در اسناد) در "الماءُ جارٍ" اسناد به ما هو له است.

تازه مقدمات علم اصول تمام شد، که استنباطی نبود بلکه به متعلّقات استنباط می پرداخت از اینجا به بعد مباحثی که مطرح می شود مستقیماً استنباط حکم می کند.

المقد الاول

فی الاوامر و فيه فصول:

الفصل الاول

فيما يتعلّق بمادّة الامر من الجهات

ج ۱ ص ۱۲۳ و ۱۲۴ و ۱۲۵ و ۱۲۶

ماده امر (ا م ر در هر هیاتی که به کار رود، امر، یامر، آمر، مامور و ...)

ماده امر در عرف و لغت: (چون بحث تعیین مفهوم است لذا این معنا (عرف و لغت) برایمان مهم است و اگر سراغ اصطلاح اصولیین می رویم صرفاً برای فهم نظراتشان در کتبشان است)

برای ماده امر معانی مختلفی ذکر کرده اند. در بدائع الاصول چهارده معنا (آقای تبریزی می گوید در کتابی دیدم که بیست و پنج معنا برایش گفته و مثال زده است گرچه معلوم نیست کتابی که مرحوم تبریزی دیده است چه کتابی بوده است). برای ماده امر ذکر شده است. در میان این چهارده معنا، جمع امر در سیزده معنا، "امور" می باشد و در یک معنا (طلب) "اوامر" همچنین در سیزده معنا از ماده امر، اشتقاقی صورت نمی پذیرد و فقط در معنای "طلب" اشتقاق دارد.

مرحوم آخوند "شیء" را به عنوان جامع سیزده معنا معرفی می کند و نتیجه می گیرد که ماده امر دو معنا دارد، **۱. طلب ۲. شیء**

موارد دیگری که به عنوان معانی مطرح شده اند، همه مصادیق شیء هستند و آنهایی که آنها را به عنوان معنا برای ماده امر ذکر کرده اند، دچار خلط مفهوم و مصداق شده اند. (مصداق را تصور کرده اند مفهوم است.) البته مرحوم آخوند قبول دارد که بر هر طلبی امر نمی گویند و در ادامه بحث به خصوصیات طلبی می پردازد که بدان امر می گویند. به نظر آخوند به طلب از عالی که وجوبی باشد و انشائی باشد، امر می گویند.

نکته حاشیه ای اول: (تبریزی)

نمی توان معنای فعل را همانند دوازده معنای دیگر به شیء برگرداند چراکه در موارد استعمالی که برای امر به معنای فعل ذکر کرده اند، مثل "و ما امرُ فرعون به رشید" در آیه قران، نمی توان بجای امر، شیء گذاشت، پس برای ماده امر سه معنا باید گفت، ۱. طلب ۲. شیء ۳. فعل

نکته حاشیه ای دوم: (محقق اصفهانی (آشیخ محمد حسین) و آقا ضیاء الدین عراقی)

همانطور که مرحوم آخوند برای معنای "طلب"، قید "فی الجملة" را اضافه کرد، برای معنای "شیء" نیز قید فی الجملة باید اضافه شود، چراکه "امر" با مطلق "شیء" مترادف نیست. مثلاً در "رایتُ قَرَساً" بجای "قَرَس" "شیء" گفته می شود (رایتُ شیئاً) ولی "امر" در عرف گفته نمی شود. در شیئی امر گفته می شود که حاکی از چیزی باشد که بتواند متعلّق طلب قرار بگیرد (یعنی بتوانیم آنرا تکلیف کنیم نه مثل فرس که نمی شود او را تکلیف کرد.) (مستقیماً یا با واسطه)

(پس در لغت و عرف گفتیم امر به معنای ۱. طلب فی الجملة (جمع آن اوامر) و ۲. شیء (فی الجملة) (جمع آن امور)

ماده امر در اصطلاح اصولیین:

معمولاً گفته اند که ماده امر در کتب اصولی به معنای القول المخصوص = قولی (گفتاری) که با آن طلب، انشاء می شود.

آخوند:

از آنجا که در کتب اصولی، مشتقاتی از ماده امر به کار می رود، مثلاً می گویند: "اجتماع آمری یا اجتماع ماموری یا مامور به و منهی عنه" و "القولُ (حاصل مصدر یا همان اسم مصدر) المخصوص"، معنای مصدری (حَدَثی) نیست تا اشتقاق از آن صحیح باشد، لذا به نظر می رسد که بهتر است، کلمه طلب را در تقدیر بگیریم و بگوییم، ماده امر در کتب اصولیین، "الطلبُ بالقول المخصوص" است. (از لحاظ تاریخی این مطلب را اول صاحب فصول گفته و بعد آخوند گفته است. خلاصه فکر نکنید هرچه در فصول آمده غلط است.)

توجه:

درباره ی معنای اصطلاحی امر چندین اشکال مطرح شده، بحث های مختلفی صورت گرفته، برخی در اصل نقل اشکال کرده اند و خواسته اند بگویند که امر در کتب اصولی، به همان معنای عرفی و لغوی بکار رفته که در این صورت اعمّ از طلب بالقول یا طلب بالاشاره (با حرکت سر امر کند) خواهد بود و برخی دیگر خواسته اند بدون تقدیر طلب، اشکال را پاسخ دهند ولی از آنجا که این مطالب صرفاً مربوط به اصطلاح است و "لا مُشاحّة" (به نزاع دو طرفه تشاح می گویند) قی الاصلاح"، آخوند خراسانی از پرداختن به آن ها اجتناب می کند.

مرحوم آخوند مدّعی است که از آنجا که استعمال ماده امر در معنای طلب، در مقایسه با معنای شیء در آیات و روایات اکثریت دارد، لذا اگر در آیه یا روایتی، از ماده امر استفاده شد و قرینه ای نیامد، ظهور آن در معنای طلب فی الجملة خواهد بود.

معناى لغوى و عرفى امر: طلب فى الجملة و شىء (فى الجملة)(این بحث توضیحات این فى الجملة است)

خصوصیت اوّل: لزوم علوّ

علوّ یعنی "بالا تر بودن"

(الف) علو حقیقی داریم

۱. یا تکوینی است علو خداوند بر ما سوى الله

۲. یا غیر تکوینی مثل علو پدر بر دختر باکره در امر ازدواج (علوّ اعتباری که شارع امضا کرده است).

(ب) علو اعتباری محض (عقلانی صرف)

مثل علوّ روسای مملکت ها (غیر شرعی) بر زیردستان یا علو رئیس اداره بر کارمندان (غیر از مواردی که امضاء شارع دارد)

استعلاء یعنی "آمر خود را نسبت به مامور، بالاتر نشان دهد."

آخوند خراسانی: اگر آمر (طالب) نسبت به مامور (مطلوب منه)، علو داشت امر صادق است و الا فلا (نسبت بین علوّ و استعلاء عام و خاص من وجه است)

دلیل:

صحت سلب امر (دستور) از جایی که علو وجود ندارد.

ان قلت:

در جاییکه می دانند علو نیست ولی استعلاء است، طالب را مزمت می کنند و می گویند: "لِمَ تَأْمُرُهُ؟" پس امر با استعلاء تنها هم صادق است.

قلت:

این صدق مجازی و به علاقه مشابهت است.

نکته حاشیه ای از امام:

علاوه بر علو، استعلاء هم شرط است مخصوصا با توجه به روایت بُریرة که در آن پیامبر به زنی می گوید از شوهرت جدا نشو، شما از هم بچه دارید و بعد آن زن می پرسد آیا این امر است؟ پیامبر پاسخ داد خیر، از روی دلسوزی است. خب اینجا علو بوده ولی چون استعلاء نبوده است امر محسوب نشده است.

خصوصیت دوم (برای طلب فی الجملة که معنای ماده امر در لغت و عرف بود):
طلب وجوبی

آخوند وفاقاً للجمهور و معتقد است که ماده امر ظهور در وجوب دارد.

منشا این ظهور را آخوند "وضع" می داند و با علائم وضع (تبادر، صحت سلب و اطراد) می توان این ادعا را اثبات کرد.

نکته حاشیه ای تبریزی:

برخی (نائینی و شاگردش خویی، آقای خویی درس همه اعلام ثلاث را رفته ولی بیشتر متأثر از نائینی است.) منشا ظهور را عقل شمرده اند، ولی این سخن درستی نیست چرا که همه قبول دارند که وقتی ظهور بر قرار شد عقل عملی می گوید باید طبق این ظهور عمل کنی (مگر آن که مومنی بر خلاف آن پیدا کنی و چون مفروض آن است که مومنی بر جواز ترک پیدا نکرده ایم لذا باید حمل بر وجوب کنیم) ولی مهم و محل بحث آن است که منشا این ظهور چیست؟ پس اینکه بگوییم وقتی ظهور ایجاد شد عقل می گوید تبعیت کن، ربطی به بحث ما ندارد.

منشا ظهور طلب در وجوب:

آخوند: بالوضع

مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی: به مقدمات حکمت (بالاطلاق)

موارد متعددی از استعمالات ماده امر در آیات و روایات وجود دارند که مراد از آنها وجوب است این موارد را بصورت مؤید می توان مطرح کرد ولی دلیل محسوب نمی شوند چراکه استعمال، اعم از حقیقت و مجاز است.

بسیاری از فقهاء:

وقتی که به ارتکاز عقلائی مراجعه می کنیم می بینیم، اگر مولی (ولو رئیس اعتباری) به زیر مجموعه خود دستور (ماده امر) می دهد. و قرینه ای در جواز ترک نیاورد، ولی زیر مجموعه وی آن عمل را ترک کنند، به گمان اینکه شاید استحبابی و توصیه ای بوده، عقلاء آن زیر مجموعه را معذور نمی دانند و توییح کرده و مزمت می کنند. این مطلب نشان می دهد که ماده امر (دستور) عند العقلاء، ظهور در وجوب دارد.

ایراد های صاحب معالم بر ظهور ماده امر در وجوب:

ایراد اوّل:

همه فقها قبول دارند که امر به وجوبی و استحبابی تقسیم می شود، اگر امر برای خصوص طلب وجوبی وضع شده بود، تقسیم آن به وجوب و استحباب صحیح نبود.

پاسخ آخوند:

این تقسیم به لحاظ موارد استعمال است یعنی وقتی که آیات و روایات را بررسی می کنیم هم استعمال امر را در وجوب می بینیم و هم در استحباب، استعمال نیز اعم از حقیقت و مجاز است.

ایراد دوّم:

تردیدی نیست که امر در آیات و روایات هم در وجوب بکار رفته و هم در استحباب، اگر مسلک شما درست باشد و موضوع له امر، طلب وجوبی باشد، استعمال آن در

استحباب، مجازی خواهد بود، ولی اگر مسلک ما درست باشد و موضوع له امر، مطلق طلب باشد، استعمال آن چه در وجوب و چه در استحباب، حقیقت بوده و امر، مشترک معنوی خواهد شد. در دوران بین حقیقت و مجاز و اشتراک معنوی، اصل بر عدم مجازیت و پذیرش اشتراک معنوی است.

پاسخ آخوند:

اصولی که در دوران بین اصول لفظیه مطرح شده اند، مثل "اصل در تقدیم اشتراک بر حقیقت و مجاز" وجوه استحسانیه بوده و به حد ظهور نمی رسند و لذا حجت نیستند.

ایراد سوّم:

"كُلُّ مَنَدُوبٍ طَاعَةٌ"، "كُلُّ طَاعَةٍ فَهُوَ مَامُورٌ بِهِ"، "كُلُّ مَنَدُوبٍ مَامُورٌ بِهِ" پس نباید مامور به را به خصوص واجب معنا کرد.

پاسخ آخوند:

مامور به یعنی آنچه که بدان دستور داده شده است. اگر همین معنای حقیقی را از مامور به اراده می کنید، کبرای سخن شما (كُلُّ طَاعَةٍ مَامُورٌ بِهِ) مورد قبول ما نیست، اگر منظور شما از مامور به، صرف متعلق امر قرار گرفتن است، چه آن امر دستور باشد و چه نباشد، کبرای سخن شما درست است ولی مدّعی شما را (معنی حقیقی امر اعمّ از واجب و مستحب است) اثبات نمی کند.

در مورد حدیث "حلال محمد حلال الی یوم القیامة" به تناسب گفته شد که مواردی هستند در شریعت، که ظاهرشان تغییر حکم است در حالیکه اینگونه نیست، و این موارد چهار مورد اند.

نسخ که از اول حکم محدود بوده

تزام که حکم از بین نرفته بلکه اهم جلو افتاده

تغییر موضوع که اینجا هم حکم بوده بلکه موضوع تغییر کرده

حکم حکومتی (اختلافی است) در اینجا هم از بین نرفته بلکه اهم و مهم شده است.

ابلاغ دین سیر تدریجی داشت، تبیین دین هم سیر تدریجی دارد و امام زمان که می آید مسائلی را برای مردم تبیین می کند که اصلا خبر نداشتند (همانطور که ائمه دیگر همینگونه بوده اند) و تا آن موقع طبق ظواهر عمل می کردند به نحوی که فکر می کنند امام دینی جدید آورده است.

فردی تحقیق کرده برای پایان نامه اش که روایاتی از ائمه که مخاطبشان عوام است غلبه در چه مطلبی داشته است، ایشان می گوید بر اساس تحقیق من:

تا زمان امام سجاد علیه السلام، (در روایاتی که مخاطب عوام است، نه خواص و صرفا روایاتی که مخاطبش عوام است را بررسی کرده است.) غالبا روایات در مورد مسائل اساسی اعتقادی و فروع است، در زمان امام باقر و صادق و موسی کاظم علیهم السلام روایات مربوط به فروع و جزئیات غلبه دارد. از اواخر امام موسی کاظم و امام رضا علیهما السلام به بعد روایات شبهات رایج است این نشان می دهد که در "تبیین" یک سیر تدریجی وجود داشته همانطور که ابلاغ مسائل کلی دین سیر تدریجی داشت و تا آخر عمر پیامبر تمام شد.

مرحوم آخوند خراساني:

مادّه امر در عرف و لغت به معنای طلب في الجملة و شيء در بين اين دو معنا نیز انصراف به طلب في الجملة، است.

خصوصيات طلبی که معنای منصرف اليه ماده امر است:

١. از عالی باشد. (علوّ) ٢. الزام آور باشد. (وجوبی) ٣. انشائي باشد.

توضیح ذلک:

طلب:

طلب حقیقی: حقیقه آن شيء را بخواهد چه ابراز کند و چه نکند.

طلب انشائي: آن طلبی است که ابراز شده چه حقیقه هم طالب آن باشد کما هو الغالب و چه نباشد. (مثل اوامر امتحانيّه)

مرحوم آخوند معتقد است که موضوع له ماده امر "طلب انشائي" است و کسانی که وضع را نپذیرفته اند، انصراف امر (دستور یا فرمان) را به طلب انشائي پذیرفته اند پس هر دو دسته قبول دارند که ظهور مادّه امر در طلب انشائي است.

نکته:

از آنجا که در فلسفه حمل شائع را به حمل بر مصداق عینی و تکوینی موضوع تفسیر کرده اند و از اتحاد مصداقی عینی و تکوینی موضوع و محمول سخن گفته اند، طلب بالحمل الشائع صرفاً طلب حقیقی است چراکه طلب انشائي وجود عینی و تکوینی ندارد و وجود آن اعتباری است.

توجه:

طلب و اراده نیز در آیات و روایات با مشتقاتشان به کار می روند، هر یک از طلب و اراده نیز به دو قسم حقیقی و انشائی تقسیم می شوند، طلب، انصراف به طلب انشائی دارد و اراده، انصراف به اراده حقیقی. (منشاء این انصراف کثرت استعمال است.)

طلب حقیقی مترادف است با اراده حقیقی

طلب انشائی مترادف است با اراده انشائی (مسلک معروف شیعه، ولی اشاعره قائل به تغایر طلب و اراده بودند بعدا هم آشیخ محمد تقی اصفهانی و آقا جمال الدین خانساری، قائل به همین شدند و بعد از آخوند هم میرزای قمی و خویی و تبریزی و شهیدی صدر، قائل به تغایر طلب و اراده شدند.)

آخوند خراسانی وفاقا لاكثر الشیعه و المعتزله:

اتحاد طلب و اراده (اتحاد طلب حقیقی با اراده حقیقی و اتحاد طلب انشائی با اراده انشائی)

دلیل آخوند خراسانی:

وقتی که در موارد طلب حقیقی یا اراده حقیقی به وجدان خود مراجعه می کنیم، چیزی جز تصوّر آن کار، تصدیق مفید بودن آن کار (این دو را مبادی علمی اراده می نامند) شوق به آن کار، (مبدء شوقی یا به قول خارجی ها روانی یا گرایش اراده) اطمینان به عدم المانع (اینها ها همگی با هم شدند مبادی اراده) و خود اراده نمی یابیم. لذا چیزی غیر از مبادی اراده و اراده نمی یابیم که آن را طلب بنامیم.

(سید مرتضی می گوید مردم حتی بزرگان هنگام معصیت، معصیتشان یک لحظه است ولی عقبه اش به مبادی اراده اش بر می گردد که اشکالی داشته ولی آنرا بر طرف نکرده است.)

اراده حقیقی = طلب حقیقی = شوق موکّد (یعنی به دنبال آن حرکت خود شخص نحو العمل (اراده تکوینی یا همان حقیقی) بیاید، یا طلب بعثی یا زجری از دیگری (اراده تشریعی یا همان انشائی) بیاید. (و منظور از موکّد در نظر علما، خیلی شوق یا شوق زیاد، نیست، بلکه این است که موجب این دو چیز شود.)

آخوند:

همان چیزی که در طلب انشائی گفتیم در سایر صیغ انشائیه و جمل خبریه هم امر همینگونه است.

ادله قائلین به تغایر طلب و اراده:

۱. در اتحاد طلب و اراده خلط اعتبار و تکوین است.

نقد: طلب انشائی با اراده انشائی متحد است که هر دو اعتباریند، طلب حقیقی با اراده حقیقی متحد است که هر دو تکوینی اند.

۲. اعتقاد به کلام نفسی که نوعی طلب است و غیر از اراده است. (و این طلب با اراده مترادف نیست و اتحادی ندارد) (استدلال خصوص اشاعره) (آخوند و کلا شیعه، کلام نفسی را قبول ندارند، اشاعره می گویند کلام لفظی قبل از گفته شدن مدلولی دارد و آن در نفس است که اشاعره به آن کلام نفسی می گویند.)

نقد: وقتی که به وجدان خود مراجعه می کنیم، غیر از مبادی اراده و خود اراده، چیز دیگری نمی یابیم که آنرا طلب بنامیم. در کلام نیز غیر از خود کلام لفظی و مبادی کلام لفظی (مثل علم و ...) چیز دیگری نمی یابیم که آن را کلام نفسی بنامیم.

۳. وجود اوامر امتحانیّه و اوامر اعتذاریه (اوامر اعتذاریه یعنی مولی امری بکند که می داند انجام نخواهد شد ولی می خواهد عذر و بهانه ای پیدا کند تا عید را توبیخ کند که در شریعت نداریم ولی در عرف هست).

قائل به تغایر طلب و اراده می گوید در این موارد طلب هست ولی اراده نیست.

نقد: در این موارد هم طلب انشائی وجود دارد و هم اراده انشائی، در این موارد اراده حقیقی نیست و طلب حقیقی هم نیست.

حقیقت خبر: (اختلافی در تعریفش نیست)

در جملات **موجبه:**

ثبوت نسبت اتحادیه بین موضوع و محمول (در جملات شرطیه، مقدّم و تالی) در نفس الامر (محکمی قضیه، اگر ذهنی بود در ذهن و اگر خارجی بود در خارج) (مثل الانسان نوعٌ که ثبوت نسبت اتحادیه بین انسان و نوع است در ذهن و الانسان کاتبٌ که ثبوت نسبت اتحادیه بین انسان و کاتب است در خارج)

در جملات **سالبه:**

نفی نسبت اتحادیه بین موضوع و محمول در نفس الامر

نکته: نفس الامری که آخوند در حقیقت خبر می گوید با نفس الامری که در حقیقت انشاء می گوید متفاوت است.

در مورد حقیقت انشاء چهار مسلک وجود دارد:

۱. **آخوند:**

ایجاد المعنا باللفظ فی نفس الامر (وعاء اعتبار، در عالم اعتبار) (آخوند می گوید یک وجود خارجی داریم یک ذهنی که اینها وجود واقعی اند و یک وجود اعتباری)

داریم)(اینها از فوائد الاصول آخوند بود) مثل ایجاد نسبت زوجیت بین زید و هند، با الفاظ "زوجت و قبلت التزویج" در عالم اعتباری

۲. شیخ محمد حسین اصفهانی:

ایجاد المعنا باللفظ بالعرض (یعنی حقیقتا نیست و اعتباری است)

۳. مشهور:

ایجاد المعنا باللفظ فی وعائه المناسب له

۴. خویی:

اصلا ایجاد نیست بلکه ابراز است.

نکات:

خبر اگر مطابقت با محکی داشت صادق است وگرنه کاذب است.

در انشاء (مثل صیغه طلب و استفهام و ترجی و تمنی) چون اعتبار است لذا صدق و کذب ندارد، ولی مدلول التزامی دارد که اخبار است و صدق و کذب دارد و قابل صدق و کذب است. (حالا این مدلول التزامی یا بالوضع است و بخاطر قیدی که در موضوع لهشان وجود دارد یا بخاطر مقدمات حکمت)

(مثلا کسی که استفهام می کند مدلول التزامی استفهامش، ندانستن واقعی است که قابلیت صدق و کذب دارد مگر اینکه قرینه ای باشد که دارد برای امتحان کردن سوال می پرسد.)

سومین استدلال طرفداران مغایرت طلب و اراده:

فخرازی در المطالب العالیة:

در مواردی تکلیف به کفار، فسّاق، عاصیان، اتّحاد طلب و اراده با محذوری روبرو می شود، چراکه از دو حال خارج نیست.

(الف) در این موارد مولی اراده حقیقی ندارد: طبق مسلک اتّحاد طلب و اراده، طلب حقیقی هم ندارد. تکلیف شارع در این موارد صوری است و هو ممّا لم يلتزم به احد

(ب) در این موارد مولی اراده حقیقی دارد: طبق آیه اذا اراد الله شیئا ان يقول له کن فیکون باید مراد الهی نیز محقق شود درحالیکه در این موارد عبد عاصیان کرده و مراد را انجام نداده است. (تخلّف مراد از اراده لازم می آید)

(اراده تشریعی منشاش علم به مصالح و مفاسد است.

اراده تکوینی منشاش نظام احسن است. (یعنی نظام هستی بطور کل نه صرفا مکلفین))

پاسخ:

در این موارد مولی اراده حقیقی دارد ولی اراده حقیقی بر دو قسم است. گاهی متعلّق اراده فعل خود مرید است (اراده تکوینی) گاهی متعلّق اراده فعل دیگری است (اراده تشریعی)

آنچه که در آیه مطرح شده و تخلّف از آن محال شمرده شده، به قرینه سیاق، مربوط به اراده تکوینی است. آنچه که در تکلیف کفار و فسّاق و عصاة و ... وجود دارد، اراده تکوینی است.

پس آنچه که تخلف از آن به مقتضای آیه ممکن نیست اراده تکوینی است و تخلفی که در تکالیف لازم می آید مربوط به اراده تشریعی است لذا اشکال فخر رازی وارد نیست.

توجه:

اراده تکوینی در خداوند، از علم به نظام احسن ناشی می شود و اراده تشریعی از علم به مصالح و مفاسد عباد

نکته:

اگر اراده تکوینی عبد، با اراده تشریعی خداوند موافق باشد، عبد اطاعت می کند و اگر اراده تکوینی عبد مخالف با اراده تشریعی خداوند باشد، عصیان پدید می آید.

جزوه حاشیه:

(۱) کتاب طلب و اراده امام، المطلب الاوّل، الامر الثانی، حول تکلیف الکفار بالفروع (و من متمسّکات الاشاعره لاثبات اختلاف الطلب و الارادة ... تا پایان فصل فی بیان مذهب الحق از صفحه ۲۸ تا صفحه ۳۷

(۲) المطلب الثالث، تنبيه حول مفاد بعض الاحادیث، (و ممّا ذکرنا ظهر قوله ص الناس معادن كمعادل الذهب و الفضة ... تا فالویل لمن استحبّ العمی علی النهی (ص ۸۳ تا ص ۸۵)

امام خمینی رحمه الله علیه:

آخوند خراسانی اشکال فخر رازی را نقل کرده و با تفکیک اراده تکوینی از اراده تشریعی و اینکه آیات مورد استناد، مربوط به اراده تکوینی اند و اراده مطرح در تکالیف، اراده تشریعی است، ایراد را پاسخ داده ولی در ادامه پاسخ، جمله "فاذا توافقتا فلا بدّ من الاطاعة و الايمان، و اذا تخالفتا فلا محيص عن ان يختار الكفر و العصيان" را آورده که اجمال دارد ولی می توان همانند بسیاری از شارحین با توافق اراده تکوینی عبد و اراده تشریعی مولی در فرض اطاعت و تخالف ایندو در فرض عصیان اجمال را برطرف کرد.

ولی آخوند در ادامه با ان قلت و قلت هایی که مطرح کرده، به اشکالاتی که بعد از فخر رازی در این بحث مطرح شده، اشاره کرده و بدان ها جواب هایی داده که مشکل را نه تنها حل نکرده بلکه بیشتر کرده است.

این بحث در حقیقت به مباحث کلامی مبتنی است و به فرعی از فروع بحث جبر و اختیار تبدیل می شود، لذا برای حل این محذور و نشان دادن اینکه مسلک صحیح و مشهور بین قدمای شیعه که همان اتحاد طلب و اراده است، به محذور جبر منتهی نمی شود، باید راجع به معنای "امر بین الامرین" توضیح دهیم و فهم آن نیز متوقف بر فهم جبر اشعری و تفویض معتزلی است. (چون آن چیزی که در احادیث آمده به عنوان لاجبر و لاتفویض بیان شده منظور جبر اشعری و تفویض معتزلی بوده است.)

بنابراین برای فهم امر بین الامرین نمی بایست به سراغ معنای لغوی جبر یا معنای لغوی تفویض رفت چراکه مفاهیم عرفی از حدیث "لا جبر و لا تفویض بل امر بین الامرین" در فضای صدور این حدیث، امری بین جبر اشاعره و تفویض معتزله است.

معنای جبر، عند الاشاعره: (مذاهب الاسلامیه آیت الله سبحانی کتاب خوبی برای آشنایی با فرق است)

اشاعره معتقد بودند که مخلوقات، هیچ تاثیر و نقشی در فعل ندارند، تنها فاعل، خداوند است که مستقیماً و بدون واسطه عمل می کند، دیگران صرفاً مجرای عادت الهی هستند و الا هیچ نقشی در فعل ندارند، نه علت تامه اند و نه علت ناقصه

تفویض عند المعتزله:

معتزله معتقد بودند که خداوند همانند بنایی است که ساختمانی را ساخته ولی در تداوم آن هیچ نقشی ندارد، بنابراین خداوند در بقاء اشیاء نه علت تامه است و نه علت ناقصه و اکنون تمام العلّه در ما سوی الله است.

طبق این معنا موجودات استقلالاً تاثیرگذارند. (علت صد در صدی خودشان هستند.)

(پس، امر بین الامرین یعنی نه صد در صدی که معتزله می گویند و نه صفر درصدی که اشاعره می گویند بلکه بین ۱ تا ۹۹ درصد حالا گاهی اختیار ۱ درصد است و گاهی ۹۹ درصد و متغیر می شود.)

ابطال تفویض (تفویض معتزلی):

تنها در صورتی تفویض معتزلی معقول می شود و چیزی می تواند به تنهایی تمام العلة باشد که در تمام امور مرتبط، حتی اصل وجودش مستقل باشد، مثلا اگر تحقق معلول به هزار شرط وابسته است، تمامی این هزار شیء مستقلا توسط علت تامین شود و الا اگر نه صد و نود و نه شرط را تامین کند ولی یک شرط را نتواند تامین کند، معلوم، محقق نمی شود.

اگر نه صد و نود و نه شرط را شیء الف محقق کند و یک شرط را شیء ب، هیچکدام علت تامه نخواهند بود.

از آنجا که انسان ممکن الوجود است، و لا اقل در اصل هستی خود، وابسته است، پس امکان نخواهد داشت که در هیچ معلولی، انسان علت تامه باشد و مستقلا تاثیر کند.

در فلسفه گفته اند که وجود ممکن، عین الربط به واجب است یعنی اینگونه نیست که ممکن الوجود هستی داشته باشد که وصفی به نام نیاز به واجب، بر آن عارض شده باشد بلکه اصل هستی ممکن نیز وابسته است.

پر واضح است که چنین موجودی نمی تواند علت تامه باشد و مستقلا تاثیر کند پس وجهی برای تفویض نیست.

حتی اگر فرض کنیم که ممکنی، نه صد و نود و نه شرط از هزار شرط تحقق معلول را مستقلا بر طرف کرد، یکی از شروط تحقق معلول، وجود علت آن است که ممکن در این شرط وابسته است و مستقل نیست و همین برای ابطال تفویض معتزله کافی است.

ابطال جبر:

(مرحوم امام برای ابطال جبر ۳ دلیل می آورد که دلیل دومشان را توضیح می دهیم.)

بالوجدان در اطراف خود و در خودمان تغییر را می یابیم. تغییر در معلول بدون تغییر در علت تامه ممکن نیست از طرفی در ذات الهی و صفات ذاتیه که عین ذات اند،

تغییری معنا ندارد (چون تغییر مستلزم عدم فعلیت محض است و مستلزم وجود قوه و نیازمندی به مؤطی الفعلیه است که همه این امور با واجب الوجود بودن تناقض دارند)

خداوند در اموری که تغییر دارند (امور مادی و مجرد برزخی) علت تامه نیست. پس وجهی برای جبر اشاعره نیست.

توضیح امر بین الامرین:

با بیانات قبلی معلوم شد که در افعال اختیاری، خداوند جزء العلّه است یعنی خودش خواسته و حکمتش اقتضاء کرده که در افعال اختیاری، جزء العلّه باشد و انسان نیز جزء دیگر علت است یعنی خداوند صلاح را در این دیده که انسان را در افعال اختیاری اش، جزء العلّه بگرداند، این جزء العلّه گستره وسیعی است که هر نقشی بالاتر از صفر و کمتر از صد را شامل می شود و چون معلول به هریک از اجزاء علت تامه عقلا، قابل انتساب است، لذا انتساب افعال اختیاری، هم به انسان و هم به خداوند صحیح خواهد بود و نیازی به تاویل بسیاری از آیات و روایات نخواهد بود. مثلاً، ما رَمِيتَ (مستقلاً) اذ رَمِيتَ (بإذن الله) یا بحول الله و قوته و اقعد (قیام و قعود هم به شخص من منتسب است و هم به حول و قوه الهی) و ما تَشَاءُونَ الا ان يشاء الله (یعنی شما مشیت استقلالی ندارد و مشیت شما به اذن الله است، خداوند مشیت شما را جزء العلّه قرار داده است).

(علامه مجلسی: ملائکه جسم لطیف اند.

علامه طباطبایی: ملائکه مجرد تام اند.

امام: تفصیل، ملائکه صنوف مختلفی دارند که اکثرشان جسم برزخی اند بعضی مجرد تام و بعضی جسم لطیف اند.)

مرحوم امام می فرمایند که ما اراده صفت ذات در خداوند داریم که عین ذات است و تغییر در آن معنا ندارد و اراده دیگری در خدا قبول نداریم.

مرحوم تبریزی روایاتی را نقل کرده که نشان می دهند اراده که از صفت فعلیه باشد هم در خداوند متحقق است که مانند سایر صفات فعل قابل تغییر است.

مرحوم محمدی گیلانی پاسخ داده اند:

هرچند، دلالت این روایات بر اینکه اراده صفت فعل نیز که در خدا وجود دارد، تمام است ولی اساس سخن امام خمینی را تغییر نمی دهد. اساس سخن بر آن است که انسان در افعال اختیاری خود علت تامه نیست و از علّیت خارج نیز نمی باشد و حکمت خداوند نیز اقتضاء می کند که در افعال اختیاری، تمام العلّه نباشد.

غایة الامر، اراده انسان در طول اراده ذاتی خداوند است یعنی خداوند از ازل اراده کرده که انسان مختار آفریده شود و انسان در اصل مختار بودن مجبور است (معنای لغوی جبر) و تغییری در آن نیست.

وقتی که حکمت الهی اقتضا کرد که انسان مختار باشد، اراده و اختیار انسان، جزء العلّه للفعل الاختیاری است و اراده خداوند که اراده فعلی است نه اراده ذاتی، جزء دیگر از آن علّت.

روایات طینت:

دو بخش اند:

۱. الناس معادن كمعادن ذهب و فضه

اینها نشان دهنده تفاوت انسان ها در استعداد ها و صفا و کدورت نفس هستند که مورد قبول است و به همین جهت ثواب ها و عقاب ها در افراد مختلف به حسب اختلاف استعداد ها متفاوت است.

۲. السعيد سيعد في بطن امه و الشقي شقي في بطن امه

اینجا می گوئیم روایت تفسیری صحیح السند (امام کاظم) وجود دارد که این روایات را به علم پیشین الهی تفسیر می کند یعنی خداوند در زمانی که آن ولد در رحم است می داند که او سیکون شقیا یا سیکون سعیدا

(آنچیزی را می توان گفت که فطری یا غریزی هست که ۳ شرط داشته باشد:
۱. بین همگان مشترک باشد. ۲. در همه زمان ها باشد. ۳. تعلیم و تربیت نخواهد.)

اشکال:

در تعریفِ اراده گفتید: "اراده تکوینی هی العلم بالنّظام علی النحو الكامل (نظام الاحسن) و اراده تشریعی هو العلم بصلاح العبد" از سوی دیگر شما به اتحاد اراده و طلب قائل هستید، همچنین قبول دارید که در اوامر و نواهی، انشای طلب علم یا ترک می شود. پس طبق مبانی شما، طلب مساوی می شود با اراده و اراده هم مساوی می شود با علم، پس در موارد اوامر و نواهی باید علم انشاء شود و هو خلاف الوجدان

پاسخ:

منظور ما اتحاد اراده و علم، مفهوما نبود بلکه منشاء اراده تکوینی خداوند را به علم به نظام احسن و منشاء اراده تشریعی خداوند را علم به مصالح عباد دانستیم. مفهوم اراده، شوق موکّد است. (موکد یعنی به دنبال آن حرکت نحو العمل در اراده تکوینی و در اراده تشریعی بعث و زجر لازم آید.) و با مفهوم علم متفاوت است البتّه اراده ذاتی با علم ذاتی مصداقا متحد اند همانند همه صفات ذاتیه (کمال الاخلاص نفی الصّفات عنه) (مستشکل فکر کرده است که ما حمل ذاتی اولی کرده ایم یعنی تعریف کرده ایم در حالیکه حمل حقیقی به حقیقی کرده ایم و منشأش را گفته ایم.)

الفصل الثانی

فیما یتعلّق بصیغة الامر

و فيه مباحث:

المبحث الاول: معنى صیغة الأمر

ص ۱۲۸ و ۱۲۹

برای هیات امر همانند ماده امر، معانی مختلفی گفته اند. (سید علی قزوینی در شرح المعالم، پانزده معنا را با مثال ذکر کرده است.)

مرحوم آخوند معتقد است که در ذکر این معانی خلط مفهوم با مصداق صورت گرفته و موارد ذکر شده، دواعی مختلف در ظرف استعمال هستند نه معانی مختلف، هیات امر همواره به یک معناست و آن هم طلب انشائی است ولی دواعی بر این طلب انشائی متفاوت اند. گاهی طلب حقیقی، گاهی تهدید، گاهی استبطاء است و ...

نکته حاشیه ای:

مرحوم آخوند، موضوع له هیات امر را "انشاء الطلب" ذکر می کند، نه طلب انشائی و این تعبیر، تسامح دارد چراکه مرحوم آخوند، تفاوت خبر و انشاء را صرفاً در ظرف استعمال می داند، پس نباید انشاء را در موضوع له ذکر کند، لذا تعبیر دقیق تر طبق معنای آخوند در انشاء، "طلبی است که در ظرف استعمال انشائی" است نه "انشاء طلب"

دو نکته حاشیه ای:

توجه:

در ماده امر، چون معانی ذکر شده به لحاظ جمع و به لحاظ جمود و اشتقاق، تفاوت داشتند، صحیح نبود که همه آنها را به یک معنا برگردانیم بخلاف هیات امر (صیغه امر که برای همه صیغ می شود جامع تصور کرد.)

نکته:

هیات امر، مفهومی حرفی است و طلب معنایی اسمی، مرحوم آخوند چون معانی حرفیه را وضع عام، موضوع له عام می داند، مشکلی در ذکر معنایی اسمی در موضوع له هیات امر، نخواهد داشت ولی مشهور که موضوع له معنای حرفی را جزئی می دانند، نمی توانند معنای طلب را به عنوان موضوع له هیات امر قرار دهند لذا از تعبیری همانند "النسبة الطلبیة" (شیخ محمد حسین اصفهانی) یا "النسبة التحریکیة" یا "النسبة الایقائیة"، یا "بعث و زجر حرفی" استفاده کرده اند.

نکته:

هرچند دواعی استعمال هیات امر متفاوت اند، ولی در میان این دواعی، کثرت استعمال با استعمال هیات امر، به داعی طلب حقیقی است، به همین جهت ادّعای وضع تعینی شده، که هیات امر برای طلب انشائی به داعی طلب حقیقی به کار رود و استعمال آن در سایر دواعی مجاز باشد، گروهی که وضع مورد ادّعای آخوند را قبول نکرده اند، انصراف را پذیرفته اند.

(هیات ها وقتی می خواهند وضع شوند نوعی می شوند نه شخصی، یعنی هر وقت این هیات آمد این معنا را می رساند یعنی آن وجه، به نفسه تصور نمی شود و بعنوانه تصور می شود.)

(مرحوم تبریزی می گوید ۲۵ معنا برای هم ماده و هم هیات امر در کتابی دیده ام که یادش نیست کدام کتاب است.)

أدبا برای صیغ انشائية مثل ادات استفهام، لعلّ، لیت و ... معانی مختلفی ذکر کرده اند.

ولی به نظر می رسد که در این کار، خلط مفهوم با مصداق رخ داده است و دواعی مختلف، معانی مختلف تصور شده اند. مثلاً می توان گفت "أ" همزه استفهام، یک معنا دارد و آن استفهام انشائی (ایجاد نسبت استفهامیه) (یعنی در ظرف استعمال، استفهام انشاء می شود با این صیغه حالا دواعی آن متکلم برای انشاء استفهام توسط این صیغه می تواند متفاوت باشد، گاهی توبیخ و ...) است ولی دواعی بر این ایجاد متفاوت اند. گاهی توبیخ است، گاهی تقریر، گاهی استفهام حقیقی و ...

برخی فقهاء (مثل صاحب فصول) که تحت تاثیر سخن ادباء در معانی مختلف برای انشائات قرار گرفته بودند، استعمال لعلّ، همزه استفهام و ... را برای خداوند مجاز دانسته اند و قائل به نقل این معانی، از معانی عرفیه شده اند ولی نظر این گروه قابل قبول نیست چراکه آنچه که در خداوند محال است، ترجّی حقیقی، استفهام حقیقی و ... است که مستلزم جهل یا عجز هستند ولی معنای همزه استفهام، لعلّ و ...، استفهام حقیقی و ترجّی حقیقی نیست بلکه استفهام انشائی و ترجّی انشائی و ... است که مستلزم جهل یا عجز نیست. غایة الامر، داعی خداوند بر استعمال این واژگان، استفهام حقیقی یا ترجّی حقیقی نبوده است.

(اول وضع است بعد موضوع له بعد مستعمل فیه (که بحث حقیقت و مجاز در آن مطرح می شود). و بعد استعمال، دعاوی در استعمال اینجاد می شوند)

هیات امر ظهور در وجوب دارد عند المشهور و منهم المحقق الخراسانی
مرحوم آخوند منشاء ظهور هیات امر را در وجوب همانند منشاء ظهور ماده امر وضع
واضع می داند و تبادل را دلیل بر این وضع می شمارد.

سیره ی عقلاء نیز بر این است که اگر امری از مولای عرفی صادر شود و قرینه ای
بر جواز ترک ارائه نگردد ولی با این وجود عبد آن عمل را ترک کند، عقلاً آن عبد را
معذور نمی دانند. این سیره، ظهور در وجوب را اثبات می کند ولی منشاء ظهور را
نشان نمی دهد.

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی:

در ماده امر به نظر می رسد سخن آخوند (ظهور وضعی) صحیح باشد زیرا متبادر از
دستور، فرمان (معادل های فارسی ماده امر) وجوب است و اطراد نیز همین مطلب
را نشان می دهد. ولی در هیات امر به نظر می رسد سخن آخوند (ظهور وضعی)
صحیح نباشد چراکه وقتی با جملاتی همانند "اغتسل للجمعة و اغتسل للجنازة"
روبرو می شویم وجدانا "اغتسل" ها مستعمل فیهشان متفاوت است در حالیکه
بالوجدان چنین چیزی نمی یابیم. تنها این را می یابیم که در یکی قرینه بر جواز ترک
داریم و در دیگری چنین قرینه ای نداریم، یعنی عدم تمامیت مقدمات حکمت در
یکی و تمامیت مقدمات حکمت در دیگری منشاء ظهور است.

سخن صاحب معالم:

وضع هیات امر برای وجوب را قبول داریم که استعمال آن در استحباب مجاز است،
ولی در روایات فراوانی، هیات امر در استحباب بکار رفته.

این کثرت استعمال موجب شده تا استعمال امر در استحباب در روایات مجاز
مشهور محسوب شود در نتیجه باید صیغه امر در روایات را بر استحباب حمل کنیم
اگر نگوئیم که در استحباب وضع تعینی یافته و اصلاً به استحباب نقل داده شده

نقد سخن صاحب معالم:

اولا:

کثرت استعمال در صورتی منشاء ظهور می شود که طرف مقابل آن ندرت استعمال داشته باشد درحالیکه استعمال هیات امر در وجوب حتی در روایات نادر نیست بلکه فراوان است.

ثانیا:

مجاز مشهور مجازی است که غیر از شهرت به قرینه دیگری نیاز ندارد درحالیکه تمامی موارد مسلّمه از استعمال هیات امر در استحباب در روایات همراه با قرینه است.

ثالثا:

جواب نقضی و جدلی: اگر بنا باشد که صرف کثرت مجاز مشهور درست کرده و موجب شود که به معنای اولیه حمل نکنیم باید شما در عام نیز به عمومات عمل نکنید و اصالة العموم در موارد شک جاری نکنید چراکه تخصیص عمومات کثیر است (ما من عامّ الا و قد خصّ) و هو مما لا يلتزم به صاحب المعالم

المبحث الثالث:

الجمال الخبریة المستعملة فی مقام الطلب ظاهرة فی الوجوب ج ۱ ص ۱۴۳ و ۱۴۴

در آیات و به ویژه در روایات جملات خبریّه ای وجود دارند که در مقام طلب بکار رفته اند:

جملات فعلیه در مقام طلب: هم در طلب فعل فراوان اند و هم در طلب ترک (رجلٌ شکّ فی صلاته لا یدری کم رکعةً، یعیذُ صلاته)

جملات اسمیّه در مقام طلب: در طلب ترک فراواند اند ولی در طلب فعل نادر اند.
(و المطلقات یتربّصن بانفسهنّ ثلاثة قروء، و الوالدات یرضعن اولادهنّ حولین کاملین)

سوال اول:

آیا جملات خبریّه در مقام طلب، همانند فعل امر، ظهور در وجوب دارند؟

آخوند خراسانی:

جملات خبریّه در مقام طلب، همانند فعل امر، ظهور در وجوب دارند و منشاء ظهور هم همانند منشاء ظهور فعل امر است. (ظهور وضعی و اگر کسی آنرا قبول نکرد، اطلاقی یعنی در هیات امر یا جملات خبریه موضوع لهشان وجوب ندارد و صرفاً نسبت اتحادیه بین موضوع و محمول را می رساند ولی چون عقلاء اگر بفهمند به داعی طلب آمده و بدون قرینه آنرا حمل بر استحباب کنند و سپس ترک کنند مواخذه می شوند لذا ما وجوب را اخذ می کنیم.)

مقدّس اردبیلی، فاضل نراقی:

جملات خبریّه ی در مقام طلب، مجمل اند و ظهوری در وجوب یا استحباب ندارند.

دلیل:

جملات خبریه برای حکایت وضع شده اند، وقتی قرینه ای به ما نشان می دهد که در مقام طلب به کار رفته اند، می فهمیم که معنای حقیقی اراده نشده و استعمال آنها مجازی بوده، از آنجا که تعداد مجاز های محتمل فراوان است و ما نمی توانیم وجوب را قوی تر از سایر مجازات بدانیم، لذا کلام مجمل می شود.

پاسخ آخوند:

در فرقِ خبر و انشاء گفتیم که تفاوت آنها مربوط به ظرف استعمال است نه مستعمل فیه، لذا استعمال جملات خبریه در مقام طلب اصلاً مجاز نیست یعنی حکایت یا طلب مربوط به دواعی بوده و در ظرف استعمال است، جمله خبریه برای اتحاد موضوع و محمول وضع شده، چه داعی بر آن حکایت باشد یا طلب باشد یا چیز دیگری، لذا اصلاً مجاز نیست فلا یصحّ الایراد (طبق نظر محقق اصفهانی که در مواردی که الفاظ خبر و انشاء یکسان باشد، مثل انکحت که هم خبری می آید و هم انشائی) تفاوت را در استعمال می دانست (ولی اگر الفاظ لفظ و انشاء یکی نباشد تفاوت را در مستعمل فیه می دانست) باز هم این جواب صحیح است.

سوال دوم:

وجوبی که از جملات خبریه در مقام طلب فهمیده می شود با جملاتی که از فعل امر فهمیده می شوند تفاوتی دارند؟

آخوند خراسانی وفاقاً للکثیر:

طلبی که از جملات خبریه در مقام طلب فهمیده می شود آگد است.

دلیل مرحوم آخوند، نکته بلاغی "مطابقت با مقتضای حال" است. در بلاغت گفته اند که وقتی که بین سه جمله "باید بیست بگیرم" "بیست را می گیرم" "بیست را گرفته ام" (در مورد امتحانی که هنوز برگزار نشده) تفاوت است، وقتی که آن گوینده احتمال عدم تحقق را قوی می بیند می گوید باید بیست بگیرم وقتی که احتمال عدم تحقق را ضعیف می بیند می گوید بیست را در این امتحال می گیرم و

وقتی که اصلاً نمی‌خواهد که ذره‌ای احتمال خلاف و عدم تحقق را تصور کند می‌گوید بیست را در این امتحان (که هنوز برگزار نشده) گرفته‌ام. همین حرف را در فلیعِد صلاته، یُعیدُ صلاته و اَعادَ صلاته می‌زنیم. (ثمره این مطلب فهمیدن وجوب ماکد و مستحب ماکد از وجوب و مستحب است.)

نکته حاشیه‌ای: (امام، تبریزی، مکارم و ...)

این مطلب بلاغی (مطابقت با مقتضای حال) در حد اشعار و ذوقیات است ولی به حدّ ظهور عرفی نمی‌رسد لذا حجت نیست.

اشکال:

اگر بگوییم که جملات خبریه در معنای حقیقی خود بکار رفته‌اند (حکایت)، در مواردی که مکلف مضمون جمله خبریه را عصیان می‌کند، باید کذب را به معصوم نسبت دهیم، مثلاً در روایت "رجلٌ شکَّ فی صلاة الصبح قال: یُعیدُ صلاته"، اگر مکلفی که در نماز صبح خودش شک کرده، نمازش را اعاده نکند، لازم می‌آید که معصوم علیه السلام را کاذب بداند، لذا بدلالة الاقتضاء (چون مستلزم کذب می‌شود) (یعنی عرفاً مراد است و صونا للكلام عن الکذب) باید بپذیریم که جملات خبریه در مقام طلب، مجازاً استعمال شده‌اند.

پاسخ آخوند خراسانی:

اشتباه مستشکل آن است که صدق و کذب را با مدلول استعمال سنجیده است، درحالی‌که معیار در صدق و کذب، مراد جدّی است، در صورتی اشکال کذب وارد می‌گردد که مراد جدّی از جمله خبریه، اخبار و حکایت باشد (یعنی به داعی حکایت گفته شده باشد) ولی مراد جدّی از جمله خبریه در ما نحن فیه انشاء است و انشاء، قابل صدق و کذب نیست. دلیل بر این مطلب یعنی اینکه معیار صدق و کذب، مراد جدّی است، کنایات است. در کنایات مثل زیّد کثیر الرّماد و یا زیّد مهزول الفصیل (مهزول= لاغر الفصیل= بچه شتر)، کذب در صورتی مطرح می‌شود که مراد جدّی مطابق با واقع نباشد نه مراد استعمالی، مثلاً زیّد کثیر الرّماد و زیّد مهزول الفصیل، در صورتی کاذب‌اند که فرد مورد نظر (زیّد در مثال) بخشنده و مهمان نواز نباشد حالا چه بچه شتر لاغری در خانه داشته باشد و چه نداشته باشد.

نکته:

مرحوم آخوند خراسانی مدّعی است که به دلیل تبادل، ظهور جمله خبریّه ی در مقام طلب، در وجوب است ولی اگر کسی این وضع (که منشاءش تبادل است) را هم نپذیرفت، باید ظهور اطلاقی در وجوب را بپذیرد یعنی وقتی که مولی در مقام بیان حکم شرعی است و جمله خبریّه ای را به داعی طلب می آورد، که مخاطب از آن، مطلوبتی اشد از فعل امر معمولی می فهمد و با این وجود قرینه ای بر جواز ترک نمی آورد، وجوب متعیّن می شود.

(در مقام طلب بودن یا نبودن جمله خبریّه عند الكل قرینه می خواهد، حالا اگر با قرینه ای فهمیدیم که این جمله خبریّه در مقام طلب هست، حالا می رسد به بحث ما که ظهور در وجوب دارد یا ندارد و اگر دارد منشاء این ظهور چیست؟ که گفتیم ظهور در وجوب دارد و آكد از امر هم هست.)

مرحوم آخوند خراسانی:

ظهور صیغه امر در وجوب است. منشاء وجوب: وضع دلیل بر وضع: تبادل

فقه‌های دیگری ظهور صیغه امر در وجوب را پذیرفته اند ولی منشاء آنرا وضع ندانسته اند بلکه مجموعاً سه منشاء برای ظهور، در عبارات فقهاء دیده می شود.

الف) منشاء ظهور انصراف

نقد آخوند خراسانی: انصراف ظهوری مربوط به جایی است که یک طرف کثرت استعمال و طرف مقابل ندرت استعمال داشته باشد مثل انصراف حیوان به ما عدا الانسان

و این قانون در ما نحن فیه جاری نمی شود چراکه هرچند استعمال هیات امر در وجوب زیاد است ولی استعمال هیات امر در استحباب نیز زیاد است و نادر نیست.

ب) منشاء ظهور اکملیت وجوب (یعنی وجوب نسبت به استحباب در مورد طلب اکمل است)

نقد آخوند خراسانی:

اکملیت دلیل بر ظهور نمی شود، ظهور به اُنس اذهان عرفیّه بر می گردد حالا چه آن امر مانوس اکمل باشد یا نباشد.

نکته حاشیه ای (مرحوم محقق اصفهانی):

همه موحدین قبول دارند که خداوند اکمل موجودات است درحالیکه بالوجدان، وجود یا هستی، ظهور در خداوند (عند العرف العام) ندارد، پس اکملیت نمی تواند منشاء ظهور عرفی بشود.

ج) منشاء ظهور کثرت وجودی

نقد آخوند خراسانی:

کثرت وجود منشاء ظهور نیست (انصراف بدوی حجت نیست) منشاء ظهور، کثرت استعمال است که لزوماً با کثرت وجود همراه نیست. علاوه بر اینکه وجود مستحبات اگر بیشتر از واجبات نباشد کمتر نیست.

د) منشاء ظهور مقدمات حکمت

نقد آخوند خراسانی:

هرچند ما منشاء ظهور را وضع می دانیم ولی اگر کسی وضع را قبول نکرد لااقل باید ظهور با مقدمات حکمت (اطلاق) را بپذیرد.

(مرحوم نائینی و خویی و امام منشاء ظهور را عقل می دانند که آقای تبریزی به آنها اشکال گرفت که این مأمن و معذری که عقل به دنبالش هست و بخاطر آن حکم به وجوب امتثال می کند بعد از معلوم شدن ظهور می آید و منشاء ظهور چیزی دیگر است. مرحوم فاضل لنکرانی منشاء ظهور را وضع و آقای تبریزی مقدمات حکمت می دانست.) (استاد حسینی نسب، در ماده امر ظهور در وجوب بالوضع است و در صیغه امر یا جملات خبریه به داعی طلب با مقدمات حکمت) (کسی که قائل به وضعی بودن ظهوری در چیزی باشد دیگر هرگاه آنرا دید حمل بر آن ظهور می کند ولی اگر با مقدمات حکمت و اطلاق ظهور را ثابت کند دیگر در هر جایی باید در مقام بیان بودن را احراز کند تا بتواند ظهور را اخذ کند و کارش سخت تر می شود.)

المبحث الخامس: ما تقتضيه الصيغة من التوصلية او التعبدية
احداها: فى بيان الوجوب التوصلى و التعبدى

واجب تعبدى: در صحت انجام آن قصد قربت (لا اقل آن امتثال امر (اطاعت از دستور الهى)) شرط است. مثل: نماز

واجب توصلى: در صحت انجام آن قصد قربت شرط نیست بلکه غرض از واجب توصلى به صرف انجام عمل، حاصل مى شود. مثل: تطهير ثوب (در امر به معروف و نهی از منکر شک شده که تعبدى است یا توصلى زیرا ادله آن مجمل است، در تکفین میت هم بعضى مردّد شده اند).

ثانیها:

فی امتناع اخذ قصد القرية فی متعلق الامر

ج ۱ ص ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲

سوال:

در برخی واجبات مثل امر به معروف و نهی از منکر تردید داریم که تعبّدی هستند یا توصّلی، چه باید کرد؟

از نظر تاریخی تا زمان سلطان العلما (ایشان برای دوره ی شاه عباس صفوی و صاحب حاشیه بر شرح لمعه و معالم) مشهور فقهاء در چنین مواردی به اطلاق کلامی تمسّک کرده و جزئیت قصد قربت را نفی می کردند و به توصّلی بودن فتوا می دادند.

سلطان العلما با دو ایراد، تمسّک به اطلاق کلامی را در ما نحن فیه نفی کرد و با اصلِ عملی احتیاط که اصلی عقلی است و روایات آن ارشادی است، به لزوم قصد قربت و تعبّدی بودن فتوا می داد.

آخوند خراسانی یکی از دو ایراد سلطان العلما را می پذیرد و در نتیجه با اصلِ عملی احتیاط که اصلی عقلی است و روایات آن ارشادی است، به لزوم قصد قربت و تعبّدی بودن فتوا می دهد.

دو ایراد سلطان العلما:

ایراد اوّل سلطان العلماء:

به لحاظ مقام جعل مولی. دراین ایراد سلطان العلماء می گوید اخذ قصد امتثال امر در متعلق امر همانند سایر تقسیمات ثانویه ممکن نیست چراکه از یک سو قصد امتثال امر بدون امر معنا ندارد، لذا قصد امتثال امر متأخّر از امر است، از سوی دیگر اگر مولی بخواهد قصد امتثال امر را در متعلّق امر اخذ کند، از آجا که متعلّق امر

متقدّم بر امر است لازم می آید که قصد امتثال امر، متقدّم بر امر باشد. فیلزم الخلف

(لذا چون مولی نمی تونسته قید بیاورد لذا اطلاق هم معنا ندارد که شما ادّعی اطلاق دارید)

ایراد دوّم سلطان العلماء:

به لحاظ مقام امتثال عبد. عبد در جایی می تواند قصد امتثال امر را در عملی انجام دهد که آن عمل، امر داشته باشد و الاّ یلزم التشریع.

در تقسیمات ثانویه ذات العمل امر ندارد مثلاً مولی به عمل با قصد قربت امر می کند پس ذات العمل امر ندارد لذا عبد نمی تواند در آن عمل قصد امتثال امر را انجام دهد و الاّ تشریع لازم می آید. (یعنی وقتی که تعبّدی یا توصّلی بودن تصریح نشده باشد دو احتمال است یکی اینکه امر به ذات شیء تعلّق گرفته یا به ذات شیء به همراه قصد قربت حالا یا این قصد قربت جزء است یا شرط. بخاطر این احتمال اگر بگوییم توصّلی است چون ممکن است تعبّدی باشد دچار تشریع شده ایم و اگر آنرا بطور تعبّدی اتیان کنیم (نه از روی احتیاط زیرا با عمل به اصول عملیه و احتیاط تشریع لازم نمی آید) باز تشریع لازم می آید، لذا می گوییم در مقام شک هستیم و اصل احتیاط را جاری می کنیم و آنرا بطور تعبّدی انجام می دهیم. (تقسیمات اولیه جزء العمل بوده و در آنجا ذات العمل امر دارد به خلاف قصد قربت که بعد از تصور امر، امر برایش می آید و لذا به تقسیمات ثانویه معروف است.)

(تقسیمات ثانویه: قیودی که بعد از تصور امر می آید.

تقسیمات اولیه: قیودی که قبل از تصوّر امر هستند حالا یا مثل شرط یا شطر (جزء))

مرحوم آخوند این ایراد را می پذیرد.

نکته حاشیه ای از مرحوم محقق اصفهانی:

مرحوم آخوند، تعبّدی و توصّلی را در عبارت کفایه، وصفِ وجوب قرار داده، درحالی‌که تعبّدی و توصّلی وصف واجب هستند نه وجوب، چراکه قیود و شرایط وجوب، لازم التحصیل نیستند بلکه بصورت قضیه حقیقه ای هستند که بر فرضِ وجودِ آنها تکلیف می آید مثل استطاعت برای وجوب حجّ ولی قیود واجب، لازم التحصیل هستند مثل طهارت از حدث برای نماز، از آنجا که قصدِ قربت در واجب تعبّدی لازم التحصیل است پس از قیود واجب است نه وجوب

معنای جامع قصد قربت: ان یکونَ عملٌ مضافا الی الله (عمل شما نسبتی با خدا پیدا کند)

مراتب قصد قربت:

۱. قصد امتثال امر (چون خداوند دستور داد انجام می دهیم حالا یا دستور او را انجام می دهیم تا بهشت برویم، (عبادت تجّار) دستور او را انجام می دهیم تا من را به جهت عصیان عذاب نکند (عبادت عبید)) (که پایین ترین مرحله همین (قصد امتثال) است، و همین هم در قصد قربت شرط است.)

۲. قصد تحصیل مصالح و دور شدن از مفسدِ نزد خداوند (این کار را انجام می دهیم تا مصالحی که مرضیّ خداوند است را به دست آوریم و مفسدی که مبعوض خداوند است را مرتکب نشوم)

۳. قصد محبوب شدن نزد خداوند (این کار را انجام می دهیم تا خداوند من را بیشتر دوست داشته باشد.)

۴. قصد محبوب بودن عمل نزد خداوند این کار را انجام می دهیم (زیرا خداوند آن کار را دوست دارد. (مرتبه فنا، یعنی خودم را نمی بینم و خودم مطرح نیستم.))

۵. اهلیت خداوند للعبادة (یعنی این کار را انجام می دهیم چون خداوند سزاوارِ انجام چنین کار هائی است.) (عبادة الاحرار) (سرّ الصلاة از مرحوم امام خمینی ذیل تعبّدیات در این مورد بحث کرده است.)

پاسخ فقهای طرفدار قدماء (قدماء: اصل بر توسّلی بودن است به اطلاق کلامی) به ایراد های سلطان العلماء:

ایراد های سلطان العلماء با لحاظ اجمالی و تفصیلی (تعدّد لحاظ) قابل حلّ است، چراکه امر قبل از آنکه امر کند، ذات العمل را تصوّر (اگر خدا باشد اخذ) می کند، (لحاظ اجمالی) سپس به عمل با قصد قربت امر می کند، (لحاظ تفصیلی) لذا ایراد در مقام جعل بر طرف می شود چراکه آنچه که متقدّم بر امر است لحاظ اجمالی است و آنچه که متأخّر از امر است، لحاظ تفصیلی است لذا خلف یا دور لازم نمی آید، محذوری نیز در ناحیه امتثال نخواهد بود و عبد همان عمل را با قصد قربت انجام می دهد و بدین ترتیب، ایراد دوم نیز بر طرف می شود چراکه مهم قدرت عبد در مقام امتثال است نه قبل از امتثال و در حال امر مولی یا قبل از امر مولی.

(علم اجمالی که در فلسفه در مورد خداوند می گوید منظور علم بسیط و همان صفت ذات است ولی علم تفصیلی منظور علم ترکیبی است که همان صفت فعل است (این را ملاصدرا می گوید) و مانند علم اجمالی و تفصیلی در مورد انسان نیست که مستلزم عجز و جهل است. (که بعضی بخاطر همین معنا این سخن را در مورد خدا ترک کردند ولی با پاسخ ملاصدرا بحث واضح شد)) (در علم اجمالی خداوند تغییر و تبدّلی صورت نمی گیرد).

نظر آخوند خراسانی، شیخ انصاری و ... و اکثر فقهای بعد از سلطان العلماء تا دوره آخوند:

این بیان محذور اوّل (محذور در مقام جعل) را برطرف می کند چراکه نشان می دهد که آنچه که در متعلّق امر تصوّر (اخذ، شیخ محمد حسین اصفهانی می گوید چون تصور در مورد خدا معنا ندارد باید آخوند می گفت اخذ می شود) می شود، لحاظ اجمالی قصد قربت است و آنچه که بدون امر معنا ندارد و متأخّر از امر است لحاظ تفصیلی قصد قربت (به معنای قصد امتثال امر) می باشد فلا خلف و لا دور

در نظر گرفتن مصالح و مفاسد -> لحاظ اجمالی متعلّق -> انشاء امر به متعلّق -> لحاظ تفصیلی متعلّق

ولی این بیان محذور دوّم (محذور در مقام امتثال) را بر طرف نمی کند چراکه محذور در مقام امتثال این بود که ذات العمل امر ندارد و اگر عبد بخواهد در ذات العمل قصد قربت (قصد امتثال امر) بکند تشریع لازم می آید، بحث لحاظ اجمالی و لحاظ

تفصیلی، امری برای ذات العمل تصحیح نمی کند بلکه همچنان مامور به، "العمل مع قصد القرية" است، نه ذات العمل

کسی که می خواهد محذور در مقام امتثال را حل کند، باید برای ذات العمل امری تصویر کند:

این امر یا **ضمنی** است:

(الف) قصد قربت را شرط می داند.

(ب) قصد قربت را جزء می داند.

یا این امر **نفسی** است:

(الف) با تعدد امر و اطلاق کلامی می خواهد آنرا درست کند.

(ب) با تعدد امر و اطلاق مقامی می خواهد آنرا درست کند.

آخوند تمامی این راه حل های ممکن را مطرح و ردّ می کند و بعد از ردّ همه آنها به سراغ اصل عملی رفته و اصل عملی جاری فی المقام را احتیاط می داند لذا فتوا می دهد که احتیاطا مثلا امر به معروف باید تعبدی صورت گیرد.

راه حل احتمالی اول:

(برای حل محذور در مقام امتثال امر، امر ضمنی به ذات العمل با فرض اشتراط قصد قربت)

توضیح: وقتی که مولی به عملی با قصد قربت امر کرد، بالتبع ذات العمل نیز امر ضمنی خواهد داشت لذا قصد امتثال امر نسبت به ذات العمل، برای عبد ممکن می شود و محذور در مقام امتثال بر طرف می شود.

نقد راه حلّ احتمالی اول:

هیچگاه در موارد شرط و مشروط، ذات مشروط مأمور به ولو بالتّبع نخواهد بود بلکه آن حصّه ای از مشروط مأمور به است که همراه با شرط باشد، تفکیک بین شرط و مشروط در ظرف تحلیل عقلی صورت می پذیرد ولی همان عقل نیز می فهمد که ذات المشروط مطلوب مولی نیست، مولی یک مطلوب دارد و آن حصّه ای از مشروط است که توأم با شرط است.

نتیجه: از این راه نمی توان، امری را برای ذات العمل تصویر کرد.

راه حل احتمالی دوم برای حلّ محذور در مقام امتثال امر: (امر ضمنی به ذات العمل متنهی با فرض جزء بودن قصد قربت) (امام و آقای خویی و تبریزی و فاضل به این قائل اند.)

توضیح: هرچند در شرط و مشروط، عمل ضمنی به ذات العمل تصحیح نمی شود ولی اگر قصد قربت جزء باشد، امر ضمنی به ذات العمل تصحیح می گردد چراکه کل، چیزی جز مجموعه ای از اجزاء نیست و امر به کلّ نیز، چیزی جز امر به تک تک اجزاء آن نخواهد بود مثلاً امر به صلوٰه، چیزی جز امر به تکبیر الاحرام، قیام، قرائت، رکوع، سجود و ... نخواهد بود لذا اگر قصد قربت جزء باشد و ذات العمل جزء دیگر، هر یک از این دو جزء، امر ضمنی خواهد داشت و عبد نیز می تواند به قصد امر ضمنی، ذات العمل را انجام دهد لذا محذور در مقام امتثال بر طرف می گردد و در موارد شک همانند امر به معروف، می توان با تمسّک به اطلاق کلامی، توسّلی بودن را نتیجه گرفت. (کار قدما درست بوده)

نقد های آخوند بر راه حل احتمالی دوم:

اولاً:

قصد قربت نمی تواند جزء باشد و قطعاً شرط است چراکه جزء همواره امری اختیاری است و امور غیر اختیاری نمی توانند جزء باشند و از آنجایی که قصد قربت

نوعی قصد است و قصد امری غیر اختیاری است که به طینت آدمی بر می گردد و اگر کسی بخواهد قصد را اختیاری بداند، برای قصد باید اراده ای تصویر کند و برای آن اراده دیگری (اگر نخواهی به خدا برگردد) و همینطور که یا به تسلسل منتهی می شود یا اینکه به خدا بخورد که می شود جبر (لذا برای حل این محذور آخوند آنرا به طینت بر می گرداند، که البته خودش شبه جبر می شود) نتیجه اینکه قصد قربت لزوما شرط است و جزء نیست.

نکته حاشیه ای از مرحوم امام و خویی:

مبنای آخوند در طلب و اراده مورد قبول نیست و قصد امری اختیاری است و اختیاری بودن آن به تسلسل یا جبر منتهی نمی شود چراکه:

مرحوم خویی: قانون علّیت تامه و الشیء ما لم یجب لم یوجد را در افعال اختیاری منکر اند و میگویند اصلا قصد و اراده علت نمی خواهد و لذا تسلسل و جبر پیش نمی آید.

مرحوم امام: اراده خداوند را نسبت به افعال اختیاری بشر، علّت ناقصه می داند در نتیجه تسلسل یا جبر پدید نمی آید. یعنی آخرش به خدا می رسد و اصل اراده من درست است که توسط خدا بوده و در اصل مختار بودم مجبورم ولی در اختیار کردن خودم مختار هستم یعنی در اختیار و اراده من، خدا علّت ناقصه هست و اراده و اختیار من هم علّت ناقصه.

در نتیجه قصد قربت می تواند جزء باشد. (استاد حسینی نسب متعقد اند که مدعای آخوند درست است و قصد قربت جزء نیست ولی راه حل آخوند درست نیست و اشکال مرحوم امام و خویی وارد است، آخوند باید می گفت، باید دید فرق جزء و شرط چیست، شرط یعنی چیزی که قیدش داخل نیست ولی تقیدش داخل است، ولی جزء یعنی خودش داخل است، آیا مولی که به قصد قربت امر می کند خود قصد قربت را می خواهد یا توام بودن اجزاء با آن را؟ پس قصد قربت شرط می شود و جزء نمی شود.)

اشکال دوّم آخوند خراسانی بر راه حل امر ضمنی با جزء دانستن قصد قربت: (این اشکال را آقای نائینی و اصفهانی قبول کرده اند لذا رفته اند سراغ امر نفسی و اطلاق مقامی)

امر ضمنی که به جزء واجب تعلّق می‌گردد داعویّتی بیش از امر نفسی که به تمام الواجب (مرکّب) تعلّق می‌گیرد نخواهد داشت، داعویّت امر ضمنی همواره در ضمن داعویّت امر نفسی است که به تمام العمل تعلّق گرفته است.

وقتی که شما پذیرفتید که امر نفسی (امر نفسی به کل یعنی ذات العمل با قصد قربت را گفتیم نمی‌توانیم بطور غیر احتیاطی امثال کنیم چون اگر در واقع قصد قربت شرط نبود و ما آنرا با قصد قربت انجام دادیم باز تشریع لازم می‌آید) نمی‌تواند محذور در مقام امثال را حل کند و ممکن نیست که داعی بر اتیان ذات العمل بشود، پس امر ضمنی نیز نمی‌تواند این محذور را حل کند و داعی بر انجام ذات العمل شود.

نکته حاشیه ای از مرحوم خویی (تبریزی) و امام (فاضل):

نقض به آخوند: نوجوانی را در نظر بگیرید که در ماه رمضان در سحر بیدار می‌شود و سحری می‌خورد و نیت روزه می‌کند و البته بالغ نیست و لذا بناء وی روزه مشروع البته استحباباً می‌باشد.

بعد ساعت ۱۱ محتلم می‌شود می‌فهمد که بالغ شده است، همه فقهاء منهم المحقق المدقّق آخوند خراسانی اعلی الله مقامه فتوا داده اند که ادامه این روزه بر وی واجب است و عرفاً این امر ضمنی وجوبی، داعی نیز می‌شود که باقی روز را روزه بگیرد.

در این مثال، روزه، امر وجوبی نفسی بر این شخص نداشته است چراکه در هنگام اذان صبح بالغ نبوده است ولی امر ضمنی وجوبی که از ساعت ۱۱ به بعد آمده است، داعویّت بر انجام ادامه وجوبی روزه، دارد. پس اینگونه نیست که هواره امر ضمنی به جزء عمل نتواند داعویّتی بیش از امر نفسی به تمام عمل داشته باشد.

سرّ مطلب آن است که اگر مکلف قبل از ساعت ۱۱ جزئی از مامور به را عصیان کرده باشد (مثلاً ساعت ۸ صبحانه خورده باشد) یا بنا دارد که بعد از آن جزء، جزئی از مامور به را عصیان کند (مثلاً در همان ساعت ۱۲ تصمیم گرفته است که ساعت ۱۲ ناهار بخورد). در اینجا امر ضمنی به روزه ساعت ۱۱ داعویّتی ندارد و با سقوط امر نفسی، امر ضمنی نیز ساقط است ولی اگر مکلف نه قبلاً جزئی یا شرطی را تخلف کرده و نه بنا دارد که بعداً تخلف کند، داعویّت امر ضمنی لزوماً منتفی نمی‌شود.

گردد، در ما نحن فیه نیز مکلف از ابتدای امر به معروف تا انتهای آن بنا بر قصدِ قربت دارد و تخلّفی نکرده لذا بر فرض که امر نفسی نتواند محذور در مقام امتثال را حل کند، امر ضمنی به ذات العمل، این مشکل را حل خواهد کرد. (خلاصه حرف شما کَلِّت ندارد و امر ضمنی اینجا داعویّت درست می کند ولو امر نفسی نتواند.)

راه حل احتمالی سوّم:

پذیرفتیم که با یک امر مولی نمی تواند هم به ذات العمل مشروعیت دهد و هم تعبّدی بودن آنرا بیان کند ولی با تعدّد امر، محذور بر طرف می شود، مولی می تواند دو امر بیاورد و بگوید "و امر بالمعروف" در امر دیگری چه در ادامه همان و چه جداگانه بفرماید، "و لتكن امرک بالمعروف بقصد القربة" وقتی که در مثل امر معروف، چنین کاری نکرد و تنها یک امر آورد، معلوم می شود که امر به معروف توصّلی بوده است. (این را آقای اصفهانی و نائینی و شاگردانشان و خویی و امام و ... پذیرفته اند. آقای اصفهانی فقط راه حل سوّم را پذیرفتند، آقای خویی سه راه حل از چهار راه حل یعنی از راه حل دوّم به بعد را می پذیرد)

دو اشکال آخوند:

اولا:

اینگونه امر کردن، در آیات و روایات موردی ندارد و در هیچ موردی شارع اینگونه امر نکرده که ما نحن فیه دوّمی از آن باشد.

ایراد مرحوم نائینی، اصفهانی، خویی، تبریزی، سبحانی، فاضل:

این استبعاد صرفا به نحوه ی بیان مستشکل بر می گردد و به اصل بحث خللی وارد نمی کند، منظور اصلی این است که مولی با تعدّد امر می تواند محذور در مقام امتثال را برطرف کند، مستشکل به صورت "صلّ" و "صلّ بقصد القربة" بیان کرد که این بیان نظیری در واجبات و مستحبّات ندارد ولی اگر بصورت امر به ذات العمل و امر به لزوم اعاده نماز ریائی مطرح می کرد نظائر فراوانی هم داشت. (نظیر "هذه صلاتی قد امر ربّی باقامتها"، یا روایت حسین بن سعید (اهوازی) در کتاب الزهد عن قاسم بن محمد عن علی بن ابی حمزة (این نقلش قبل از واقفیه

شدنش بوده البته از اول با امام رضا مخالفت نکردند بلکه بعدا که اختلاف برخوردند با ایشان مخالفت کردند که بعد در شیش ماه آخر عمرش می گویند مثل کلاب ممطوره می شود و هیچ شیعه ای با او ارتباط نمی گیرد لذا حتما قاسم بن محمد که به امام رضا وفا دار ماندند قبل از واقفیه شدنش این را از او نقل کرده است.)
عن ابی بصیر (صغیر که کور بود)(سند این روایت به نظر استاد صحیح است.)

سمعت ابا عبدالله علیه اسلام یقول: عبدی را روز قیامت می آورند که نماز می خوانده و می گوید پروردگارا من برای رضای تو نماز می خواندم خداوند می گوید تو نماز را خواندی تا بگویند فلانی چه نمازی می خوانده بل صَلَّیتَ لِقَالَ ما احسن صلاة فلان ، او را در آتش بیاندازید. خب این می رساند که ذات العمل صرف مطلوب نبوده بلکه با قصد قربت و بدون ریاء مطلوب بوده است. (وسائل جلد ۱ ابواب مقدمه عبادات باب ۱۲ حدیث ۱۰))

ثانیا:

الف) اینگونه امر کردن لغو است چراکه از دو حال خارج نیست، وقتی که مکلف ذات العمل را انجام داد امر اوّل ساقط می شود و غرض از آن تأمین می شود در این صورت امر دوّم بلا موضوع بوده و هیچگاه امتثال نخواهد شد و لذا امر دوّم لغو است.

نقد میرزای نائینی و من تبعه: (مرحوم خویی و تبریزی)

در صورتی این ایراد وارد است که شارع دو امر داشته باشد و هر کدام از این دو امر مناط جداگانه داشته باشند، یک مناط برای امر اوّل و مناط و جعل دوّمی برای امر دوّم، ولی منظور آن است که شارع یک مناط و یک جعل بیشتر ندارد ولی می تواند آن مطلوب خود را در ضمن دو امر بیان کند که یک امر به ذات العمل است و امر دوّم که متمّم جعل اوّلی است لزوم قصد قربت را بیان می کند، چون هر دو امر از یک جعل و مناط ناشی می شوند، با هم ساقط می شوند (نه اوّلی ساقط شود و دوّمی بلا موضوع.) (ایشان قائل به متمّم جعل است)

ب) وقتی که مکلف ذات العمل را انجام داد اگر امر اوّل ساقط نشود و غرض از آن تأمین نشود باید به طریقی این مطلب را به عبد بفهماند، وقتی که عبد فهمید، عقل عبد می فهمد که پس باید امر عقل را ضمیمه کند بدین ترتیب نیازی به امر دوّم نبوده و امر دوّم لغو می شود.*

* بخاطر اینکه به نظر آخوند، عرف متدینین قصد وجه و ... را مغفول العنه می دانند و اگر بگویند ذات العمل مشکل داشته عرف مستقیماً متوجه قصد امثال می شود و عقلش می فهمد مشکل از کجاست و لذا نیازی به امر دوّم نیست.

نقد محقق اصفهانی:

صرف اینکه عبد بفهمد که تکلیف ساقط نشده، برای فهم لزوم قصد قربت کافی نیست، عقل عبد می فهمد که با ذات العمل، امثال نشده، ولی اینکه مشکل از ناحیه ی قصد قربت است یا قصد وجه یا قصد تمییز یا ... را از کجا بفهمد؟ تا امر دوّم نیاید عقل عبد به لزوم قصد قربت نمی رسد بنابراین امر دوّمی که امر غیری است (مرحوم نائینی متمم جعل می گوید نه غیری، فقهای معاصر یا حرف مرحوم اصفهانی را می زنند یا مرحوم نائینی و لذا اکثراً امر به معروف را توصلی می دانند) نه امر نفسی لازم است تا مقدّمیت قصد القرّبه را به عبد بفهماند. (جمله خبریه یا آن امر دوّم دارد مقدّمیت قصد قربت را برای ذات العمل می فهماند)

آخوند:

در مراحل بعدی قصد قربت (بالاتر از قصد امثال، مثلاً به قصد مصلحت و مفسده نزد خداوند یا به قصد محبوب شدن نزد خداوند یا محبوب بودن عمل نزد خداوند (فنا) یا اهلیت خداوند برای عبادۀ (عبادۀ الاحرار)) دیگر این محاذیر نیست (در مقام جعل و امثال) ولی خب آن مراحل بعدی لزومی هم ندارند و در فساد نماز تاثیری ندارند.

نتیجه مباحث مطرح شده (دو اشکال سلطان العلماء، راه حلّ لحاظ اجمالی و تفصیلی و راه حلّ های احتمالی و چهارگانه و نقد آنها) نزد آخوند:

قصد امثال امر در متعلّق امر قابل اخذ نیست وقتی که تقیید به قصد امثال امر محال شد، به جهت محذور در مقام امثال، تمسّک به اطلاق نیز صحیح نخواهد

بود. در نتیجه هرچند مولی در مقام بیان باشد، نمی توان به توصّلی بودنِ مواردِ مشکوک مثل امر به معروف فتوا داد بلکه باید به اصول عملیّه مراجعه کرد که به جهت اشتغال یقینی یستدعی فراغ الیقینی مستلزم احتیاط و انجام امثال امر به معروف با قصد قربت هستند.

توجّه:

مشابه همان محذور در مقام امثال در همه تقسیمات ثانویه مطرح می شود ولی در سایر تقسیمات ثانویه مثل قصد الوجه می توان با تمسّک از اطلاق مقامی ناشی از مجموع ادلّه، اعتبارشان را نفی کرد. بنابراین در مثل قصد الوجه هرچند تمسّک به اطلاق کلامی صحیح نیست ولی تمسّک به اطلاق مقامی صحیح است.

ولی در امثال قصد قربت نمی توان به اطلاق مقامی تمسّک کرده چراکه اطلاق مقامی مستفاد از مجموع ادلّه صرفاً درباره قیودی قابل استفاده است که مغفول عنه عند العقلاء باشند چراکه در قیودی که مغفولٌ عنه عند العرف هستند اگر مولی در هیچ یک از روایات و آیات آن قید را بیان نکند و در عین حال مطلوب الزامی اش هم باشد، اتمام حجت علی العباد نکرده است و چون مسلّم اتمام حجت شده، اگر قیدی از قیود مغفولٌ عنه عند العامّه (عرف) مثل قصد الوجه در ادلّه نیامد می توان نتیجه گرفت که مولی چنین قصدی نمی خواسته است ولی در قیودی که عرف (عامّه) بدان ملتفت هستند از عدم بیان مولی ترک اتمام حجت لازم نمی آید چراکه خود عقل این اتمام حجت را انجام می دهد و لو از باب احتیاط عقلی.

مرحوم آخوند معتقد است که در عرف بین رفتار ریائی و رفتار با تقرب، در رابطه با مولی عرفی با عبید عرفی فرق می گذارند پس قید قربت مغفول عنه عند العامّه نیست ولی در عرف بین رفتار با قصد و وجه العمل در رابطه با مولی عرفی با عبید عرفی فرق نمی گذارند پس قید قصد الوجه مغفول عنه عند العامّه هست.

(مرحوم آخوند معتقد است در رابطه بین سلطان و عبید و در همان عرف عام بین رفتار ریائی و تقرّب فاصله است و اگر عرف بفهمد فرد ریاء می کند رفتارش با او متفاوت می شود، پس این قید مغفول عنه عند العامّه نیست به خلاف قصد الوجه که در رابطه سلطان و عبید عرف به آن توجه نمی کند، البته اینرا آقای نائینی و خوئی قبول ندارند و قصد قربت را نزد عرف مغفول عنه می دانند و لذا اطلاق مقامی در این مورد را می پذیرند.)

(اطلاق کلامی یعنی دال بر اطلاق لفظ باشد ولی اطلاق مقامی یعنی دال بر اطلاق غیر لفظ باشد.

حالا اطلاق مقامی دو نوع دارد: ۱. یا اینکه یک روایت بخاطر عدم ذکر یا عدم انجام مولی دال بر اطلاق است. در جایی که "عدم ذکر" دال است مثلا مولی در مقام بیان اجزاء نماز بوده بعد جلسه استراحت را نگفت یا در جایی که "عدم انجام" دال است مثلا مولی در مقام آموزش تمام اجزاء بوده است و امام برای راوی مثلا نماز خوانده است یا وضو گرفته است یا تیمم کرده است و راوی با جزئیات نوشته است، خب اگر در این روایت دیدیم امام جزئی را ترک کرد می فهمیم حتما واجب نبوده است. (البته به صرف عدم انجام امام، مشروعیت را نمی توانیم رد کنیم چون ممکن است چیزی مستحب بوده و امام انجام آنرا ترک کرده اند.)

یا اینکه از مجموعه روایاتی که در مقام بیان بوده اند و امام چیزی را که مغفول عنه عامّه بوده است را بیان نکرده اند می فهمیم که حتما واجب یا حرام نبوده و گرنه امام حتما آنرا ذکر می کرد.

(اگر عند العامّه چیزی مغفول عنه باشد و احتمالش را ندهند و امام نگوید حجت خدا بر مردم تمام نمی شود لذا باید امام بگوید وقتی نگفت می فهمیم آن مطلب حتما واجب یا حرام نبوده و گرنه امام می گفت. ولی اگر مغفول عنه نزد عامّه نباشد چون عقل خودش آنرا می فهمد احتمال دارد شارع بخاطر همین آنرا ذکر نکرده زیرا حجت با عقل تمام شده است و نیاز به بیان شارع نیست.)

(تفاوت اطلاق مقامی و اطلاق کلامی:

احراز اینکه مولی در مقام بیان است در اطلاق کلامی نیاز نیست و با اصل می شود آنرا ثابت کرد ولی در اطلاق مقامی باید در مقام بیان بودن احراز شود و اصلی جاری نمی شود لذا اطلاقات مقامی کمتر از اطلاقات کلامی می باشد.)

مقتضای اصول عملیه در دوران بین تعبّدی و توصّلی

آخوند خراسانی:

قاعده احتیاط جاری می گردد.

دلیل آخوند:

اشتغال یقینی در ما نحن فیه محرز است و شک داریم که با انجام عمل (امر به معروف) بدون قصد قربت فراغ یقینی حاصل می گردد یا خیر؟ عقل می گوید الاشتغال الیقینی یستدعی الفراغ الیقینی و فراغ یقینی در صورتی به دست می آید که عمل مشکوک را با قصد قربت (که حداقلش قصد امتثال امر است) انجام دهیم.

بنابراین اگر کسی عمل مشکوک (مثل امر به معروف) را بدون قصد قربت انجام دهد و در قیامت معلوم شود که قصد قربت لازم بوده، به نظر آخوند معذور نبوده و عقاب وی، عقاب بلا بیان نخواهد بود. (عقل خودش حجت است).

اشکال:

در اقل و اکثر ارتباطی می گوئید عم اجمالی به علم تفصیلی به اقل و شک بدوی در اکثر منحل می شود و نسبت به اکثر برائت جاری می کنید، چرا همین سخن را درباره ی قصد قربت تکرار نمی کنید؟

پاسخ:

انحلال علم اجمالی مربوط به اجزاء و شرائطی مثل جلسه استراحت است که اخذ آنها در متعلّق امر ممکن است و چون در اخذ آنها شک داریم در سعه و ضیق

متعلّق تکلیف نیز شک داریم ولی در تقسیمات ثانویه مثل قصد قربت که به نظرِ آخوند خراسانی اخذ آنها در متعلّق تکلیف ممکن نیست، انحلال علم اجمالی عرفاً اتفاق نمی افتد و از آنجا که شک در سقوط تکلیف است احتیاط جاری می گردد.

اشکال:

آیا نمی توان گفت که هرچند که مقتضای عقل احتیاط است ولی شارع امتنان کرده و با رفع ما لا یعلمون در تقسیمات ثانویه به ما اجازه عمل بدون مشکوک را داده است و براءت جاری می کنیم؟

پاسخ:

حدیث رفع در جایی معنا دارد که شیء قابل وضع باشد، در تقسیمات اولیه چون مشکوک قابل وضع است، وقتی که در تکلیف به آن شک کردیم، قابل رفع هم خواهد بود و حدیث رفع جاری می گردد.

ولی در تقسیمات ثانویه که قابلیت وضع (به لحاظ محذور در مقام امثال) نیستند، قابل رفع هم نخواهند بود، لذا حدیث رفع نسبت به تقسیمات ثانویه جاری نمی گردد. (امام چون اشکال مقام امثال را پاسخ داد لذا محذوری برای وضع شارع وجود ندارد از جانب عدم امکان امثال امر عبد وجود ندارد لذا حدیث رفع را جاری می داند.)

اشکال:

جزئیت و شرطیت نیز اموری هستند که عقل آنها را انتزاع می کند و جعل شرعی ندارند ولی در عین حال شما (آخوند) براءت شرعیّه را در جزئیت و شرطیت جاری می کنید.

پاسخ آخوند:

جزئیت و شرطیت منشاء انتزاعشان به دست شارع است لذا بلحاظ منشاء انتزاع، قابل وضع و رفع شرعی هستند (پس با رفع القلم، به دست شارع رفع می شود) ولی امثال قصد قربت اینگونه نیستند و منشاء انتزاعشان دست شارع نیست و عقل آنرا می گوید و شارع آنرا وضع نمی کند تا بتواند آنرا رفع کند بلکه عقل آنرا می گوید. (چون رفع القلم برداشتن چیزی است که قابل وضع است نه مثل قصد قربت که اصلا در آن وضع معنا ندارد (بخاطر محذور در امثال))

مرحوم تبریزی:

مرحوم آخوند که استصحاب در شبهات حکمیه را قبول دارند باید استصحاب تکلیف (وجوب امر به معروف) جاری کنند چراکه سعه و ضیق تکلیف و بقاء و ارتفاع آن به دست شارع است و بعد از انجام امر به معروف بدون قصد قربت آن تکلیف استصحاب می شود. (این استصحاب، کلّی قسم ثانی است که شک بخاطر شک در صغیر و طویل ایجاد شده است.)

(آخوند بنا بر مبانی اش باید اینجا استصحاب جاری می کرد نه قاعده احتیاط زیرا استصحاب ارش الاصول است و قوی تر از احتیاط است گرچه استفاده احتیاط هم اشکالی ندارد (خود مرحوم تبریزی در شبهات حکمیه استصحاب را قبول ندارد ولی آخوند قبول دارد.))

(تقسیمات ثانویه ربطی به عناوین و احکام ثانویه ندارد، تقسیمات ثانویه یعنی آن چیزهایی که برای تصوّرشان ابتدا تصوّر امر شارع لازم است و بدون **امر شارع قابل تصوّر نیستند** مثل قصد قربت، قصد وجه، قصد تمیز و ...)

(دو نوع انحلال داریم: ۱. حقیقی: در جایی اتفاق می افتد که یقین پیدا کنم به قسمتی از آن معلوم بالاجمال و آن اجمال را کاملا برطرف کنم و بگویم بقیه آن اصلا داخل در حکم نیست.

۲. حکمی: تعدادی را پیدا می کنم و مطمئن هستم در آن تعداد حتما این حکم است ولی در باقی چنین اطمینانی ندارم که این حکم نیست خب اینجا می توانم در باقی، رفع ما لا یعلمون جاری کنم.)

(حدیث رفع ما لا یعلمون، حکم را در ریشه رفع نمی کند بلکه صرفا بخاطر حکومت، صرفا تنجّز را بر می دارد و آنرا دفع می کند، خب با توجّه به این مطلب، در قصد قربت که آخوند قائل است شارع اصلا نمی تواند قصد قربت را جعل و وضع کند،

دیگر حدیث رفع معنا ندارد زیرا برای حدیث رفع باید بشود حکمی باشد که بگوییم چون در آمدنش شک داریم و نمی دانیم پس حدیث رفع را جاری کنیم. البته امام و افرادی که می گویند جعلش ممکن است، حدیث رفع را هم می توانند جاری می کنند.

(واجب نفسی: الواجب لنفسه لا لاجل واجب آخر

واجب غیری: الواجب لاجل واجب آخر

(اصلی: وجوب خطاب مستقیم دارد، تبعی: وجوب خطاب مستقیم ندارد و به تبع واجب دیگری وجوبش فهمیده شده است)

واجب تعینی: الواجب بلا عدل

واجب تخییری: الواجب مع العدل

واجب عینی: لا یسقط بفعل الغیر

واجب کفایی: یسقط بفعل الغیر)

المبحث السادس

مقتضى اطلاق الصيغة هو الوجوب النفسى التعيينى العينى ج ١ ص ١٥٦ و ١٥٧

آخوند:

اطلاق الكلام يقتضى ان يكون الواجب نفسياً عينياً تعيينياً

نکته حاشیه ای:

اشکال محقق اصفهانی:

در ما نحن فيه هر دو طرف مقیدند همانطور که واجب عینی مقید به قید لغيره است، واجب نفسی نیز مقید به قید لنفسه است. اصلاً اگر قید نداشته باشد، خود واجب نفسی مقسم واجب نفسی و غیرى خواهد بود نه قسم. (یعنی الان مقسم واجب نفسی و واجب غیرى، "واجب" است، خب اگر ادعا کنید که واجب نفسی قیدی ندارد، مقسم باید خود "واجب نفسی" می بود نه اینکه بگوییم واجب نفسی و واجب غیرى دو قسم از "واجب" هستند.)

پاسخ امام خمینی:

دلالت اطلاق امر به عینی، نفسی و تعیینی به عرف و بناء عقلاء بر می گردد با این توضیح که در میان عقلاء در بین دو قسم، آنچه که موونه و بیان زائدی می طلبد، نیاز به قرینه دارد، لولا القرینه طرف دیگر ثابت می شود. در ما نحن فيه اگر مراد گوینده تخییری یا کفایی یا غیرى باشد، عرفاً و عقلاً باید عرفاً بیان زائدی بیاورد، اگر نیاورد معلوم می شود که حدوث وجوب به نحو واجب نفسی بوده است و بقاء آن به صورت واجب عینی خواهد بود همچنان که خود واجب تعیینی می شود. (امام می خواهد بگوید ظهور لفظ تعیین کننده نیست و همینکه بناء عقلاء یک طرف را ثابت کند کافی است لذا در اوامر اشاره ای که لفظ هم ندارند می شود اطلاق گیری کرد.)

المبحث السابع

الأمر عقيب الحظر أو توهمه

ج ۱ ص ۱۵۷ و ۱۵۸

امر عقيب الحظر أو توهم الحظر

(مائدة آیه ۲ وَ إِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا مائدة ۹۵ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ

این دو آیه در صدور جابجا هستند. کلا ترتیب بین آیات قرآن در یک سوره، به واسطه ترتیب صدور نیست و پیامبر می گفتند فلان آیه را فلان جا بگذارید و فلان را فلان جا، لذا نمی شود به واسطه ترتیب در مصحف گفت نزول آیه قبل، قبل از نزول آیه بعد بوده.)

شافعی و برخی از علمای شیعه: اباحه

ابوحنیفه: وجوب

عضدی: استصحاب حکم قبل از حظر (اگر علّت نهی زائل شده است)

مرحوم آخوند:

تنها می توان گفت که حظر و حرمت رفته است، امّا اینکه اکنون چه حکمی (مباح، مکروه، مستحب یا واجب) دارد معلوم نیست و قرینه می خواهد.

استناد به موارد استعمال نیز صحیح نیست چراکه آنها قرینه دارند و بحث در موارد نبود قرینه است.

استصحاب حکم قبل از حظر نیز صحیح نیست چراکه قضیه مشکوکه به قضیه متیقنه متصل نیست. (و با حظر بین آن دو فاصله افتاده است.)

(شهید مطهری در حماسه حسینی می گوید: عبدالله بن عباس (یکی از شش نفری بوده از همان زمان پیامبر به شیعه علی معروف بوده است در کنار مقداد و عمار و سلمان و اباذر و زبیر)(ایشان هر سال مکه می رفته است حتی در زمان حضرت علی، که حاکم بصره شده بود از بیت المال پول بر می دارد تا به حج برود و وقتی حضرت می فهمد او را برکنار می کند و می گوید چرا پول برداشتی، عبدالله بن عباس می گوید در وصیت نامه ام نوشتم که برداشته ام تا اگر اتفاقی برایم افتاد به بیت المال برگردانند، حضرت می گوید وصیت نامه را بیاورید، بعد که می بیند نوشته است می گوید اگر در وصیت نامه نبود دستت را بخاطر دزدی قطع می کردم.) در یمن بوده است، و هر سال اول به مدینه و دیدار امام حسن و حسین می رفته و بعد به مکه می رفته، در مدینه امام را می بیند و می گوید کوفیان نامه نوشته اند و کار شما را سخت کرده اند زیرا اگر بروید اینها کسانی نیستند که با شما بمانند و اگر نروید می گوید حسین فقط حرف می زنند، به نظرم شما به آنها بگویید شما اول کوفه را آزاد کنید تا به شما ملحق شوم و با هم بقیه مناطق را هم آزاد کنیم، اینگونه چون آنها چنین کاری را نخواهند کرد شما بهانه دارید که به آنجا نروید، امام می گوید انّ الله شاء ان یرانی قتیلا، که اینجا عبدالله بن عباس می گوید انا لله و انا الیه راجعون، بعد بلند می شود برود، از در بیرون می رود دوباره بر می گردد و می گوید حداقل زنهای و بچه ها را نبرید اینها افرادی نیستند که مرگ داشته باشند، امام می گوید ان الله یحب ان یراهنّ سبا یا دوباره عبدالله می رود، باز بر می گردد و می گوید من هم واجب است همراهتان بیایم؟ امام می فرماید نه همراهی من برایت واجب نیست که می گویند عبدالله بعد از آن به یمن بر نمی گردد و با اینکه هر سال مکه می رفته، مکه نمی رود، بعدا که می پرسند چرا، می گوید با شناختی که از یزید داشتم ممکن می دیدم که امام را در همان مکه بکشد، و اگر من آنجا بودم و ندای هل من ناصر ینصرنی را می شنیدم برایم دفاع از امام واجب می شد و لذا نرفتم. این مسائل و جریان شب حادثه آشورا که امام می گوید از تاریکی شب استفاده کنید و بروید نشان می دهد که بودن با امام حسین مستحب بوده است نه واجب و ثانیاً می رساند با توجه به سوالات، عبدالله فقیه بوده است و وظیفه اش را می دانسته است.)

المبحث الثامن

عدم دلالة الصيغة على المرّة و التكرار

ج ۱ ص ۱۵۸ و ۱۵۹ و ۱۶۰ و ۱۶۱

مرحوم آخوند:

عقل می گوید که صیغه امر نه هیأتا و نه مادّتا دلالتی بر مرّ و تکرار ندارد زیرا منصرف از صیغه امر صرفا طلب ایجاد طبیعت مامور به است.

اینکه ما صرفا یکبار عمل را انجام می دهیم هم بخاطر این است که عقلا با یکبار آوردن طبیعت، آن امر امتثال می شود نه اینکه ماده یا صیغه آن دلالتی بر مرّ داشته باشد.

صاحب فصول:

بحث مرّ و تکرار مربوط به هیات امر است و در ماده امر همه قبول دارند که فقط بر طبیعت دلالت می کند.

دلیل صاحب فصول:

سگّاکي ادّعی اجماع کرده که مصدر فقط به طبیعت دلالت می کند و به مرّ یا تکرار دلالتی ندارد.

نقد دلیل صاحب فصول:

صاحب فصول گمان کرده که مادّه امر همان مصدر است به همین جهت به اجماعی که سگّاکي در مورد مصدر مطرح کرده، استناد کرده تا ثابت کند که در مادّه ی امر کسی قائل به مرّ یا تکرار نشده درحالیکه مادّه یک امر، حروفِ اصليّ آن است نه مصدر، مصدر خود یک کلمه است که هیاتی دارد و مادّه ای، اینگونه نیست که مصدر، مادّه ی مشتقّات باشد.

مویدی برای نقد آخوند:

در تفاوتِ بین مصدر و مشتقات گفتیم که مشتقات لا بشرط عن الحمل هستند در حالیکه مصدر بشرط لا عن الحمل است. چگونه می شود مصدر مادّه ی مشتقات باشد.

ان قلت:

اگر مصدر، مادّه مشتقات و مادّه ی امر محسوب نمی شود پس چگونه همه ادبا گفته اند، مصدر اصل کلام است؟

قلت:

اولاً این مطلب اتّفاقی نیست و کوفیین فعل را اصل کلام دانسته اند.

ثانیا منظور بصریین از اینکه مصدر اصل کلام است، اصالتِ در مقامِ جعل لغت است یعنی در یک خانواده لغات، اولین کلمه ای را که واضع در نظر گرفته و برای آن لغتی جعل می کند، به نظر بصریین مصدر است.

بصریین معتقد اند بعد از وضع لغت برای مصدر، واضع به سراغ وضع سایر لغات از آن خانواده لغت می رود نه اینکه مصدر با تمام خصوصیاتش مادّه ی سایر مشتقات باشد.

مادّه ی کلمه، جوهرِ حروف است بی آنکه (با صرف نظر از آنکه) بدان (مادّه) هیاتی و صیغه ای بدهند. (یعنی مثلاً در ضرب ماده آن ض ر ب)

(در میان کتب ادبی مراجعه شود به عبد الرحمن بن محمد بن انباری، الانصاف فی مسائل الخلاف بین نحو البصریین و الکوفیین)

(همه پنج مدرسه مستقیم به آخوند بر می گردند و شاگرد آخوند بوده اند هم مرحوم اصفهانی هم مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی هم مرحوم بروجرودی، هم مرحوم آشیخ عبدالکریم حائری البته مرحوم نائینی علمیتش از مرحوم فشارکی است و برمی گردد به شیخ انصاری)

نکته حاشیه ای از مرحوم ایروانی:

مرحوم آخوند در متن کفایه به وضع شخصی و نوعی اشاره کرده ولی آنرا توضیح نداده است، مرحوم ایروانی نقل کرده و قائل هم شده که وضع هیاتِ مصدر، نوعی و وضعِ مادّه ی مصدر شخصی است.

(خلافاً للمشکینی در حاشیه کفایه که عکس اینرا گفته است و برای حرفش توجیهاتی گفت اند ولی مرحوم تبریزی می فرماید حتی اگر در وضع مادّه حرف ایشان را که گفته اند نوعی است را توجیه و قبول کنیم ولی حرفشان در اینکه وضع هیاتِ مصدر شخصی است صحیح نیست)

وضع شخصی و نوعی به وضع لفظ بر می گردد. همانطور که معنا را می توان بنفسه یا بوجه تصوّر کرد.

تصوّر بنفسه لفظ = وضع شخصی مثل وضع زید، انسان و ...
تصوّر بوجهه = وضع نوعی مثل هیئات

(در هنگام وضع، هم معنی و هم لفظ می توانند بنفسه یا بوجهه تصوّر شوند، در معنا، مثلاً در وضع عام موضوع له عام، معنا بنفسه تصوّر شده است و در وضع عام موضوع له خاص معنا به وجهه تصوّر شده است. و در لفظ، مثلاً در زید، لفظ زید بنفسه تصوّر شده و در هیئات، بوجه تصوّر شده است. حالا در هنگام وضع، اگر لفظ بنفسه تصوّر شود به آن وضع شخصی و هنگامی که لفظ بوجه تصوّر شود به آن وضع نوعی می گویند. برای تصور معنا بطور بنفسه یا بوجهه، نامگذاری خاصی مثل وضع شخصی و نوعی نشده است.)

(مرحوم ایروانی هم حاشیه مکاسب دارند و هم حاشیه کفایه به نام نهاية الاصول، یک نهاية الاصول دیگر هم هست که تقریرات درس مرحوم بروجردی است.) (وضع شخصی در لفظ، یعنی لفظ بنفسه تصوّر شود (مثل زید) و اگر لفظ بوجهه تصوّر شود می شود می شود وضع نوعی. (مثل تمامی هیات ها))

(مرحوم مشکینی و مرحوم ایروانی هر دو از شاگردان آخوند هستند، در اینجا حرفی زدند و غیر از ایندو هیچ کدام از شاگردان آخوند چنین چیزی را نقل نکرده و متعزّض به آن نشده اند. مشکینی معمولاً حاشیه اش قوی تر از ایروانی است و لذا به آن مراجعه بیشتری می شود.)

قبل از آخوند خراسانی، صاحب فصول مرّه را به "دفعه" و تکرار را به "دفعات" تفسیر کرده است.

میرزای قمی در قوانین، مرّه را به "فرد (وجود واحد)" و تکرار را به "افراد (وجودات متعدّد)" تفسیر کرده است.

این دو تفسیر با هم مترادف نیستند چراکه می توان در یک دفعه، چند فرد را ایجاد کرد، مثل کسی که با یکدفعه انشاء صیغه ی عتق، ده عبد خود را آزاد می کند. در اینجا در یک دفعه، افراد متعدّدی از عتق محقق شده اند.

آخوند خراسانی معتقد است که هرچند، کلمه مرّه ظهور در "دفعه" دارد و تکرار ظهور در "دفعات" ولی هر دو معنا جای بحث دارند و مختار ما در هر دو مشابه است یعنی به نظر آخوند، نه هیات امر و نه مادّه ی امر (صاحب فصول می گفت بحث فقط در هیات است نه در ماده چون اصل مادّه مصدر است و در مادّه سکاکی گفته اجماعاً فقط بر طبیعت دلالت دارد.) به دفعه یا دفعات دلالت ندارند همچنان که به فرد واحد یا افراد متعدّد نیز دلالت ندارند ولی عقل می گوید اگر مولی به طبیعت امر کرد و قیدی نیاورد همچنان که یک دفعه کافی است، یک فرد نیز کافی است.

(شیخ اوایل ناصرالدین شاه بوده و هم دوره صاحب جواهر بوده. صاحب فصول غرویه (محمد حسین اصفهانی) بعد از قوانین و قبل از شیخ است. اوّل شیخ بعد میرزای شیرازی بعد آخوند بعد سید یزدی بعد آسید ابوالحسن اصفهانی و بعد آیت الله بروجردی مرجعیت عام پیدا می کنند.)

استدلال صاحب فصول بر لزوم تغییر تفسیر میرزای قمی از مرّه و تکرار:

اگر سخن میرزای قمی درست بود، و مرّه به معنای فرد و تکرار به معنای افراد بود، می بایست بحث مرّه و تکرار بعد دنبال بحث متعلّق اوامر و نواهی در بحث اجتماع امر و نهی می آمد یعنی کسانی که متعلّق امر را فرد می دانستند نه طبیعت، می بایست وارد این بحث می شدند که منظور فرد واحد است یا افراد متعدّد، در حالیکه اصولیین همواره بحث مرّه و تکرار را جداگانه بحث کرده اند پس معلوم می شود منظور اصولیین از مرّه و تکرار، فرد و افراد نبوده است.

نقد آخوند خراسانی بر استدلال صاحب فصول:

فرد، در بحث تعلّق اوامر به طبیعت یا فرد یک معنا دارد و در بحث مرّه و تکرار یعنی فرد واحد و افراد متعدّد معنای دیگری، لذا هیچیک زیر مجموعه دیگری قرار نمی گیرند و باید جداگانه بحث شوند.

در بحث تعلّق اوامر و نواهی، مسلّمًا طبیعت من حیث هی هی (مفهوم بما هو مفهوم، طبیعت بالحمل الاوّلی) متعلّق اوامر و نواهی مولی نیست زیرا امر و نهی مولوی به چیزی تعلّق می گیرند که مصلحت و مفسده داشته باشد و مصلحت و مفسده در خارج است به همین جهت در آنجا بحث می شود که متعلّق اوامر و نواهی طبیعت بالحمل الشائع (بقول میرزای قمی طبیعت خارج دیده، معنون) است یا متعلّق اوامر و نواهی فرد خارجی به جمیع خصوصیات و مشخصاته است.

کسی که متعلّق اوامر و نواهی را طبیعت بالحمل الشائع می داند به جز خصوصیت آن طبیعت سایر خصوصیات را خارج از متعلّق امر و نهی می شمارد بر خلاف کسی که متعلّق اوامر و نواهی را فرد می داند.

درحالیکه میرزای قمی که مرّه را به فرد و تکرار را به افراد تفسیر می کرد منظورش از فرد "وجود واحد" و از افراد "وجود های متعدّد" است بنابراین "فرد" در این دو بحث به یک معنا به کار نرفته است تا لازم بیاید که یکی در ذیل دیگری بحث شود.

(فردی که در بحث اجتماع امر و نهی می آید یعنی یک چیزی با تمام خصوصیات و فرد اینجا یعنی یک وجود واحد)

کلام مشهور:

اگر امر ظهور در مرّه داشته باشد جایی برای انجام مجدّد مامور به نخواهد بود و امتثال عقیب امتثال صحیح نخواهد بود چراکه اگر مطلوب مولی مقیّد به مرّه باشد انجام آن عمل برای مرتبه دوّم منافی غرض مولی و مبطل خواهد بود (نظیر مقیّد بودن تکبیره الاحرام به مرّه)

اگر امر ظهور در تکرار داشته باشد انجام مامور به برای مرتبه دوّم لازم است و اصلاً بدون آن امتثال انجام نمی شود.

اگر امر ظهور در هیچ یک از مرّه یا تکرار نداشته باشد، کما هو المشهور و المختار فی الصّاطبة الاصولیه، از دو حال خارج نیست:

(الف) مقدّمات حکمت تمام است.

در این صورت عقل حکم می کند که یکبار انجام دادن کافی است ولی انجام آن عمل برای مرتبه دوّم و سوّم و ... ممنوعیتی ندارد. (مرحوم آسید احمد خوانساری سه دور نمازش را خوانده است، یکی خودش یک دور هم در زمان حیاتش قضا کرده و بعد وصیت کرده از بلوغ تا مرگش را حساب کنند و برایش یک دور قضا کنند.)

(ب) مقدّمات حکمت تمام نیست.

در این صورت باید به اصول عملیه مراجعه کرد و در صورت شک در حدوث تکلیف جدید به امتثال دوم، اصل برائت جاری است.

در صورت شک در سقوط تکلیف سابق، استصحاب کلیّ تکلیف (کلی قسم ثانی که نمی دانیم که فرد در ضمن فرد طویل بوده است یا قصیر) جاری می گردد. (تا اینجا حرف مشهور بود و الان هم مشهور همین است)

نظریه آخوند خراسانی:

این مطلب که مشهور گفته اند فی الجمله درست است که اگر مقدمات حکمت تمام باشد، عقل انجام مامور به را در مرتبه اول لازم می داند ولی منعی از انجام در مرتبه های بعدی نمی بیند هرچند تکرار را نیز، لازم نمی داند.

ولی اطلاق سخن مشهور قابل قبول نیست و باید تفصیل داد. اگر امثال اول موجب حصول غرض اقصی للمولی شده باشد (غرض ادنی مسلماً با انجام یکبار مامور به حاصل می شود ولی غرض اقصی مولی ممکن است با یک دفعه انجام مامور به حاصل شده باشد و یا باقی باشد مثلاً در امر مولی به آوردن آب، قرض ادنی تناول الماء فی ایدی المولی (تا بتواند بخورد) است و قرض اقصی رفع عطش است.) جایی برای امثال دوم نبوده و لغو خواهد بود.

ولی اگر امثال اول موجب حصول غرض اقصی للمولی نشده باشد، در اینجا امثال دوم جایز است و بر اساس مقدار غرض باقیمانده، می تواند واجب یا متسحب یا مباح باشد. (به نظر مرحوم خویی و امام و اصفهانی امثال دوم لازم نیست اگرچه جایز است و اگر قرض اقصی را دانستیم (امام تصریح می کند که در تاسیسات ممکن نیست و در امضائات ممکن است اگرچه مرحوم خویی آنرا نگفته است) امثال دوم هم واجب است ولی اگر اینطور نبود، وقتی که متعلق امر با تمام قیود و حدودش انجام شد دلیلی برای امثال بار دوم نداریم.)

نکته حاشیه ای مرحوم تبریزی، مرحوم خویی و ...:

سخن آخوند ثبوتاً درست است ولی اثباتاً صرفاً در امضائات قابل استفاده است، چرا که در تاسیسات شارع، ما راهی برای کشف غرض اقصی للمولی نداریم لذا از کجا بفهمیم که آن غرض اقصی، با امثال اول حاصل شده است یا حاصل نشده است.

(سه چیز موجب سقوط تکلیف است: ۱. اطاعت ۲. عصیان ۳. تغییر موضوع)

(اگر کسی به مسلک آخوند قائل شد اگر در بقاء شک کرد چون امر قبلی ساقط شده است و در حدوث امر جدید شک کرده برائت جاری می کند ولی اگر علم به حدوث داشت باید احتیاط می کرد. در مسائل حکومتی که امضائات زیاد است این

اختلاف مبنا در این مبحث خودش را نشان می دهد اگرچه در عبادیات که اکثراً تاسیسی است خیلی خودش را نشان نمی دهد.)

(فرق بین اجمال و اجمال:

اهمال یعنی متکلم نه مصلحتی در بیان دیده است و نه در عدم بیان

اجمال دو نوع دارد: اجمال بالذات که متکلم مصلحت را در عدم بیان دیده است مثل اجمال حروف مقطعه در قرآن

اجمال بالعرض که متکلم مطلب را کامل بیان کرده بوده ولی به جهت امر عارضی مثل تقطیع حدیث یا مسائلی از این دست اجمال پدید آمده است.)

آخوند خراسانی وفاقا للجمهور:

امر نه دالّ بر فور است و نه دالّ بر تراخی زیرا نه هیات و نه مادّه امر بر فور یا تراخی دلالتی ندارند.

البته اگر مولی در مقام بیان باشد و مقدمات حکمت تمام باشد عقل می فهمد که مولی صرف الوجود طبیعت را می خواهد حالا چه فوراً انجام شود و چه مع التراخی یعنی تراخی را اجازه می دهد.

شیخ طوسی:

اگر مولی چیزی را واجب کرد و قرینه ای بری تراخی نیاورد، باید فوراً آنرا انجام دهیم البته شیخ طوسی قبول دارد که هیچ یک از هیات یا مادّه امر بر فور دلالت نمی کنند، ولی مدّعی خود را بر اساس قرینه ی خارجیّه ای قرار می دهد که آیه ی "فاستبقوا الخیرات" می باشد. استبقوا فعل امر است و امر نیز ظهور در وجوب دارد.

نکته حاشیه ای:

آخوند خراسانی دو قرینه ی خارجیّه به قول به فوریت نسبت می دهد، یکی "فاستبقوا الخیرات" و دیگری "و سارعوا الی مغفرة من ربکم" ولی در کتاب العُدّة شیخ طوسی فوریت را صرفاً بر اساس فاستبقوا الخیرات استفاده کرده است و درباره ی آیه ی "و سارعوا الی مغفرة من ربکم" به دلیل روایتی که وارد شده، این آیه را مختصّ به توبه دانسته است، هرچند روایت از باب جری و تطبیق است و اختصاص (حصر) را نمی فهماند، به همین جهت محدود کردن آیه دوّم به خصوص توبه صحیح نیست.

نقد های آخوند خراسانی بر این استدلال:

اولا:

سیاق این آیات استحبابی است و با این سیاق وجوب فور، فهمیده نمی شود، چراکه ظهور عناوین به کار رفته در آیه اینچنین نشان می دهد که با صرف نظر از استباق و عدم استباق، انجام آن عمل خیر است و با صرف نظر از مسارعه و عدم المسارعه، آن عمل سبب مغفرت است، درحالیکه اگر فوریت قید وجوبی بود نمی توانستیم با صرف نظر از فوریت، آن عمل را خیر و سبب مغفرت بدانیم چراکه اگر قید وجوبی را ترک کنیم، مستحق عقاب خواهیم بود و عمل ما شرّ خواهد بود نه خیر، اگر نظر شارع به وجوبی بودن قید استباق بود، باید به سیاق دیگری سخن می گفت مثلا می گفت "فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ لَا يُسَارِعُونَ إِلَى الْمَغْفِرَةِ وَلَا يَسْتَبِقُونَ فِي الْخَيْرَاتِ"

ثانیا:

با توجه به اینکه الخیرات اعمّ از واجبات و مستحبات است و معنا ندارد که عملی خودش مستحب باشد ولی استباق آن واجب باشد باید فاستبقوا حمل بر استحباب یا مطلق الطلب گردد.

ان قلت: آیا نمی توان استبقوا را ظاهر در وجوب دانست و مستحبات را تخصیص زد؟

قلت: با توجه به اینکه تعداد مستحبات بیش از واجبات است، چنین تخصیصی، تخصیص اکثر محسوب شده و قبیح خواهد بود.

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی:

اولا:

همچنان که الخیرات ظهور در عموم دارد، استبقوا نیز ظهور در وجوب دارد لذا همانطور که می توان به قرینه عمومیت الخیرات از عمومیت فاستبقوا دست کشید، به قرینه ی ظهور فاستبقوا در وجوب، می توان از ظهور الخیرات در اعم از واجبات و مستحبات دست کشید و لذا در اینجا با دو ظهور متعارض روبرو هستیم ولی از آنجا که هیچکدام اظهر از دیگری نیستند کلام مجمل می شود.

ثانیا:

تخصیص اکثر در صورتی قبیح و مستهجن عرفی است که عناوین خارج شده در مقایسه با عناوین هم عرض باقی مانده، اکثر باشد و صرف اکثریت افراد استهجان عرفی ندارد. (از همه طلاب سطح امتحان بگیرید بجز پایه های ۸ و ۹ و ۱۰ خب اینرا عرف مستهجن می داند زیرا تخصیص اکثر است حتی اگر طلاب پایه ۷ که استثناء شده اند ۶۰ نفر باشند). (در عناوین هم باید این عناوین هم عرض باشند و عناوین هم عرض را با هم مقایسه کرد نه هر عنوانی) (اشکال می شود که اگر در کلاسی یک نفر سید باشد و ۲۰ نفر شیخ باشند و کسی بگوید به همه کلاس شیرینی بدهید بجز شیخ ها، این را عرف قبیح می داند در حالیکه از نظر عنوانی دو عنوان بیشتر نبودند (سید و شیخ) و ما فقط یک عنوان را استثناء کرده ایم. پاسخ: این مثال درست نیست زیرا آن یک نفر استثناء شده با مبالغه بودن است که استثناء شده وگرنه استثناء و هم عرض کردن این دو درست نبود و لذا این مثال درست نیست) (این بحث اختلافی است و بعضی فقط تخصیص، بعضی تخصیص افرادی و عنوانی را با هم و برخی فقط تخصیص عنوانی را قبیح می دانند. برخی اصلا نه تخصیص افرادی و نه عنوانی، هیچکدام را قبیح نمی دانند.)

و در مورد آیه، صرف اکثریت افراد است نه عناوین یعنی غیر فوری ها خارج می شوند و ما بقی یعنی فوری ها باقی می مانند نظیر اکرم العلماء الا الفساق که فساق خارج می شوند و عدول باقی می مانند و استهجان عرفی هم ندارد هرچند تعداد مصادیق فساق بیش از تعداد مصادیق عدول باشد.

ثالثا:

امر در "فاستبقوا الخیرات" و "سارعوا الی مغفرة من ربکم" امر ارشادی است چراکه مصلحت در وصول به خیر و سبب مغفرت است نه در استباق و مسارعه، یعنی ظهور عرفی این اوامر، ظهور عرفی اوامری همانند "عجله کن تا به روضه برسیم" می باشد که مصلحت در روضه است نه در تعجیل (تعجیل می کنیم تا به آن برسیم).

آخوند:

به نظر ما امر ظهور در فوریت ندارد ولی اگر کسی قائل به فوریت شد این سوال مطرح می شود که اگر فوریت را در آن اوّل اثبات کرد آیا فوریت در آن دوّم لازم است یا لازم نیست و آوردن ذات العمل ولو مع التراخی در آنات بعدی کافی است؟

پاسخ آخوند:

اگر کسی قائل به وحدت مطلوب شد، فوریت در آن دوّم مطلوبیتش ثابت نیست ولی اگر قائل به تعدد مطلوب شد، فوریت در آن دوّم نیز مطلوب است. آخوند اضافه می کند، لا یخفی که اگر حتی قائل به دلالت صیغه بر فوریت کنیم، چه وحدت مطلوب را بگوییم و چه تعدّدش را، باز هم دلالت بر الفور فالفور نمی کند، فتأمل جیّد (استاد: این فتأمل احتمالا توضیحش صحبت محقق اصفهانی باشد)

نکته حاشیه ای از مرحوم محمد حسین اصفهانی در نهاية الدرایه:

در هر دو صورت (چه وحدت مطلوب و چه تعدّد مطلوب) فوریت در آن دوّم ثابت نمی گردد اما علی وحدة المطلوب فهو واضح (آخوند هم این را قبول داشت) ولی بنابر تعدّد مطلوب نیز همچنان مطلوبیت فوریت در آن دوّم ثابت نیست چراکه طبق تعدّد مطلوب، ذات العمل یک مطلوب است و فوریت مطلوب دوّم، وقتی که فوریت عصیان شد تنها مطلوبیت ذات العمل ثابت می ماند نه مطلوبیت فورا ففورا

الفصل الثالث

ج ۱ ص ۱۶۶ و ۱۶۷

فی الإجزاء

احدها: المراد من وجهه

عنوان مساله:

هل اتیان المامور به علی وجهه یقتضی الإجزاء ام لا؟

(ابن سینا می گوید اگر بحثی را نفهمیدید آنرا به اجزاء کوچکتر تقسیم کنید و جداگانه در مورد هر کدام بحث کنید تا معلوم شود، در غرب به آن روش دکارتی می گویند ولی قبل از دکارت، ابن سینا این حرف را زده بوده است.)

"اتیان المامورُ به":

انجام عمل متعلّق امر یا همه آنچه که در متعلّق اخذ شده (به نظر آخوند خراسانی تقسیمات اولیّه در متعلّق امر اخذ می شوند ولی تقسیمات ثانویه مثل قصد قربت به معنای به معنای قصد امثال، در متعلّق اخذ نمی شوند (بخاطر محذور در امثال که در باب ظهور صیغه امر در توصلی و تعبّدی گذشت))

دو تفسیر "علی وجهه" در عنوان بحث اجزاء:

تفسیر اوّل:

"علی وجهه" یعنی انجام متعلّق تکلیف با تمامی آنچه که شارع برای آوردن آن می خواسته چه امور شرعیّه (تقسیمات اولیّه) و چه امور عقلیّه (تقسیمات ثانویه مثل قصد قربت)

مختار آخوند همین تفسیر است.

تفسیر دوّم:

"علی وجهه" یعنی انجام متعلّق تکلیف با همه اجزاء و شرایط شرعی

نقد اوّل آخوند خراسانی بر تفسیر دوّم:

طبق تفسیر دوّم، قید "علی وجهه" توضیحی خواهد بود نه احترازی چراکه تمامی مواردی که طبق این تفسیر "علی وجهه" شامل آنها می شود، همگی از عبارت "اتیان المامور به" فهمیده می شوند درحالیکه طبق تفسیر اوّل، قید "علی وجهه" احترازی خواهد بود و الاصل فی القيود ان یکون احترازیّا لا تاکیدیّا و توضیحیّا

نقد دوّم آخوند:

طبق تفسیر دوّم، در تعبّدات با مشکل روبرو می شویم چراکه همه قبول دارند که انجام واجب تعبّدی بدون قصد قربت، مستلزم اجزاء نیست درحالیکه طبق این تفسیر، اسمی از قصد قربت و سایر تقسیمات ثانویه در عنوان مساله نیامده است. (چون آخوند قبلاً گفت که تقسیمات ثانویه داخل در متعلّق تکلیف (مامور به) نیست بخاطر محذور در امثال)

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی:

مرحوم آخوند از آنجا که تقسیمات ثانویه مثل قصد قربت را در متعلّق امر ماخوذ نمی دانست، قائل شد که در تفسیر اوّل علی وجهه احترازی و در تفسیر دوّم تاکیدی و توضیحی است ولی مشهور فقهاء بعد از آخوند مثل محقق اصفهانی (تعدد امر و اطلاق کلامی یا مقامی) (حل مشکل لغویت امر دوّم با ردّ عدم لغویت امر دوّم)، میرزای نائینی (تعدد امر و اطلاق کلامی یا مقامی) (حل مشکل لغویت امر دوّم با متمّم جعل) (خوئی) (تعدد امر و اطلاق کلامی یا مقامی) امام خمینی (وحدت امر و جزئیت یا تعدّد امر و اطلاق کلامی یا مقامی)

که با راه حلّ "وحدت امر و جزء دانستن قصد قربت" یا "تعدد امر و اطلاق کلامی یا مقامی"، محذور در مقام امثال را حل می کردند، طبق هر دو تفسیر، علی وجهه توضیحی شد چراکه طبق نظر مشهور فقهای بعد از آخوند، تقسیمات ثانویه نیز همانند تقسیمات اولیه جزء مامور به (متعلّق امر) محسوب می شوند.

تفسیر سوّم:

"علی وجهه" یعنی "قصد الوجه" (مثلا وجوب یا استحباب و ... که بگوید نماز مستحبی می خوانم).

نقد آخوند بر تفسیر سوّم:

اولا:

معظم فقهاء علی وجه را قبول ندارند در حالیکه معظم فقهاء علی وجه را آورده اند. (آخوند اعتبار قصد الوجه را قبول ندارد به جهت اطلاق مقامی که با توجه به مغفول عنه بودن قصد الوجه عند العرف العامّ تصحیح می شود).

ثانیا:

کسانی که قصد الوجه را قبول داشتند (مانند سیّد مرتضی علم الهدی) صرفا در عبادات از باب احتیاط قصد الوجه را مطرح می کردند در حالیکه بحث اجزاء اعمّ از عبادات است.

ثالثا:

در همان عبادات از باب احتیاط برخی از فقهاء (مثل سیّد مرتضی) که قصد الوجه را پذیرفته بودند، قصد تمییز را هم مطرح کرده بودند و ... چه دلیلی دارد که در عنوان این بحث اجزاء، صرفا قصد الوجه را بگویند؟

اقتضاء در اصول به دو معنا به کار می رود:

۱. ملازمه و علیّت و تاثیر (منظور علیّت فلسفی نیست بلکه منظور ملازمه (عقلیه) و معنای عرفی موجب شدن است).
۲. کشف و دلالت

آخوند خراسانی:

اقتضاء در عنوان بحث به معنای اوّل (ملازمه و علیّت) به کار رفته است و لذا به اتیان نسبت داده شده است و نه صیغه (اتیان بالامور به علی وجهه یقتضی الاجزاء او لا)

اشکال: (این اشکال قائلش معلوم نیست ولی از قبل از شیخ هم بوده زیرا او هم این را نقل کرده است.)

در بحث اجزاء، ۳ بحث مطرح است. یک بحث آن است که انجام مامور به با تمام اجزاء و شرائط شرعی و عقلی، امر خودش را اسقاط می کند یا نه؟ این بحث که در میان شیعیان، فقهای شیعه اجماعی است و بحث از ملازمه عقلیه است. (در سنی ها هم تقریباً اجماعی است و فقط ابی هاشم (قاضی عبد الجبار از معتزله است و شاگرد ابی هاشم) قبول ندارد.) ولی عمده ی بحث در اجزاء، مربوط به انجام مامور به اضطراری یا ظاهری شرعی و عقلی است که بعد از رفع اضطرار (و مختار شدن) یا کشف اختلاف با عمل سابق مجزی است یا خیر؟ در این بحث معمولاً فقهاء به بحث است مفادّ ادلّه می پردازند که آیا مفادّ این ادلّه مثلاً توسعه ی دائره ی شرط یا موضوع به اعم از واقعی و ظاهری هست یا نه؟ لذا این مباحث مربوط به کشف و دلالت الفاظ می شود. پس نمی توان اقتضاء مطرح شده در عنوان بحث را به خصوص یکی از دو معنای ملازمه و علیّت و معنای کشف و دلالت تفسیر کرد (یعنی گاهی این است و گاهی دیگری)

پاسخ آخوند:

در تمام مباحث اجزاء، بحث ملازمه عقلیه بین انجام مامور^{۱۶} به علی وجهه که به معنای تحصیل ملاک ملزمه است، با سقوط تکلیف وجود دارد. غایت الامر، در مباحث اجزاء مربوط به امر اضطراری یا ظاهری، علاوه بر این بحث عقلی یک بحث صغروی مثلاً لفظی و دلالتی نیز مطرح است. مثلاً در اوامر اضطراری یک بحث صغروی وجود دارد که اگر کسی مامور به اضطراری مثل تیمّم را انجام داد، تمام الملاک الملزم یا عمدة الملاک الملزم از نماز را تحصیل کرده است یا نه؟ سپس این بحث کبروی عقلی نیز مطرح می گردد که اگر کسی تمام الملاک الملزم یا عمدة الملاک الملزم را تحصیل کرد، عملی که انجام داده مجزی است و تکلیف ساقط می شود یا نه (پس آن بحث کبروی همه جا هست در اجزاء حالا گاهی بحث لفظی اضافه می شود و گاهی نمی شود).

مرحوم آخوند:

الإجزاء در عنوان مساله به معنای لغوی خود یعنی (کافی بودن) به کار رفته است و نیازی ندارد که برای إجزاء اصطلاح جدیدی مثل سقوط اعاده و قضاء (در فقه) یا موافقت با شریعت (در کلام) و ... ادّعا کنیم. (و همان معنای لغوی اش را بگوییم جور در می آید و ثمره ای ندارد که بخواهیم معنای اصطلاحی برای آن وضع کنیم.) (البته ما یکفی عنه آن فرق می کند و در امر ظاهری، ما یکفی عنه امر واقعی است و در امر اضطراری ما یکفی عنه آن امر اختیاری است. ولی در خود کافی بودن فرقی ندارند.)

اشكال:

چرا مساله مرة و تكرار و مساله تبعيت قضاء از اداء را با مساله اجزاء در يك جا بررسي نمي كنيد؟

پاسخ آخوند:

ماهيت بحث در مرة و تكرار و تبعيت قضاء براي اداء با بحث در اجزاء متفاوت است و لذا بايد جداگانه بحث شوند.

بحث در مساله اجزاء در اين است كه انجام آنچه كه مامور به است كافي است عقلا و بحث عقلي است به خلاف بحث در مساله مرة و تكرار در اين است كه مامور به شرعي ما چيست و از صيغه امر چه چيزي برداشت مي شود و بحث لفظي است.

در بحث قضاء، دو مسلك هستند يكي مي گويد امر به قضاء را از همان دليل قبل و "امر قديم" مي فهميم و بعضي مي گويند خير امر دوم و "امر جديد" براي ش نياز داريم. يعني بحث سر اين مساله است كه آيا امر وحدت مطلوب دارد يا تعدد مطلوب؟ درحاليكه بحث ما در مساله اجزاء اين است كه آيا اتيان مامور به عقلا كافي است يا بايد دوباره مامور به را انجام دهيم.

تبريزي:

شما بايد با توجه به مبنائتان كه ايجاد تمايز در مسائل علوم با غايت است با غايت تمايز مي داديد نه روش (گرچه غايت ها هم بين اين مسائل متفاوت اند)

فی اجزاء الإتيان بالمامور به عن التّعبد به ثانيا

مسألة: اگر کسی مامور به را علی وجهه انجام داد، آیا امرِ مربوط به همان عمل ساقط می شود یا خیر؟

همه فقهاء شیعه و اکثر فقهاء عامّه:

قائلند که آن امر ساقط می شود چراکه عقل حکم قطعی می کند که وقتی که مکلف مامور به را علی وجهه انجام داد، تکلیفش را انجام داده است، چراکه اگر چیز دیگری در غرضِ مولی دخیل بود بر مولی لازم بود که بگوید، وقتی که نگفت، معلوم می شود جزء یا شرطِ دیگری در غرضِ مولی دخیل نبوده و لذا امر ساقط شده است.

سخن آخوند خراسانی:

تردیدی نیست که اگر کسی، مامور به را علی وجهه انجام داد، "غرضِ ادنی" للمولی حاصل شده است ولی این مطلب لزوماً به این معنی نیست که "غرضِ اقصی" للمولی نیز حاصل شده باشد و اگر غرضِ اقصی باقی باشد، همچنان تکلیف پابرجاست، مثلاً وقتی که مولی عبد را به آوردنِ آب گوارا برای مهمان امر می کند و عبد آن آب را برای میهمان می آورد، قطعاً غرضِ ادنی که همان تمكُنُ الضیف من شرب الماء" حاصل می شود ولی غرضِ اقصی "رفع عطش" معلوم نیست حاصل شده باشد. اگر به هر دلیلی این آب ریخت و عبد فهمید که رفع عطش حاصل نشده، می فهمد که مصلحتِ ملزومه ای که باعثِ حکم به وجوبِ آوردنِ آب بود همچنان باقی است لذا موظّف خواهد بود که دوباره آب را ببرد. (حالا اگر آب نریخته بود و صرفاً گرم شده بود، ممکن است بگوییم اینجا دیگر مستحب است که عبد دوباره آب بیاورد و وجوبی ندارد و وجوبش صرفاً در زمانی است که آب ریخته شده باشد و رفع غرضِ اقصی للمولی دیگر تا آوردن دوباره آب ممکن نباشد.)

نتیجه حرف آخوند: اگر امثال علّت تامّه حصولِ غرضِ اقصی بود، تکلیف ساقط است و اگر نبود تکلیف باقی است و در صورت شک استصحاب جاری شده و تکلیف

پابرجاست. مؤید امکان وجود قرض اقصی روایات است (حدود ۱۱ روایت گفته اند) که یکی از آنها این است که ابوبصیر از امام صادق می پرسد که درحالیکه قبلا نمازم را خوانده بودم وارد مسجد می شوم و درحال نماز اند، امام می گوید: با آنها نماز بخوان خداوند بهترین آنها را اختیار می کند. (آقای تبریزی: این روایت ظهور در مقام تفضل و جزاء دارد یعنی غرض دوم و امر دوم دارد نه اینکه همان یک امر، قرض ادنی و اقصی داشته باشد و لذا این مثال درست نخواهد بود).

اشکال میرزای نائینی:

سخن آخوند در مقام ثبوت سخن خوبی است و در امضائیات نیز (حتی اثباتا) خوب است، ولی در تاسیسیّات اثباتا قابل قبول نیست چراکه ما راهی به غرض اقصی للمولی در تاسیسیّات نداریم و دلیلی نداریم که به ما نشان دهد که غرض اقصی چیست چه رسد به آنکه بفهمیم با امثال ما غرض اقصی حاصل شده است یا نه

(و مغفول عنه از عوام است و باید حتما اگر مولی غرض اقصی داشت آنرا بیان می کرد حالا که بیان نکرده پس معلوم است که غرض اقصی ای وجود نداشته است و لذا اینکه آخوند می گویند هنگام شک استصحاب می کنیم و لذا می توانیم دوباره انجام دهیم درست نیست زیرا دیگر امری باقی نمانده است که با آن عبادت را دوباره انجام دهیم مگر مثل نماز جماعت که برایش روایت داریم).

فی اجزاء و عدم اجزاء الإتيان بالمامور به الاضطرارى أو الظاهرى
و فيه مقامان: المقام الأول:

مسألة:

اگر کسی مامور به اضطراری را انجام داد سپس اضطرار بر طرف شد، آیا عمل قبلی کافی است یا باید مامور به اختیاری را انجام دهد، إمّا فى الوقت اعادةً أو فى خارجه قضاء

به حَسَب مقام ثبوت:

۱. مامور به اضطراری، تمام الملاک را تحصیل می کند: (تسویه در ملاک) عقلاً مجزى است. (زیرا تمام الملاک را به دست آورده ایم) (مانند نماز جماعت با عامّه بطور تقیّه مداراتی به نظر امام خمینی زیرا ایشان می گوید در روایت گفته شده چنین کسی مانند مجاهد فی سبیل الله است) (مثال هایش کم است و همان مثال های کمش هم بسیار اختلافی است. آقای تبریزی می گوید ما فقط تقیه مداراتی را مثالش می دانیم و در فقه هم احتیاط می کنیم).

درباره ی "بَدَار" سه قول است:

جواز بدار مطلقاً (شیخ صدوق متوفی ۳۸۱) (ابن بابویه پدرش در ۳۰۹ فوت می کند) شاگرد کلینی بوده (علی بن ابراهیم ۳۰۷ فوت کرده) و من تبعه) (استاد: ده نفر از فقهای بزرگ شیعه را در غیبت صغری بخوانید نام ببرید) (البته تولّدش در غیبت صغری بوده و دوران امام را درک کرده است) یکی شیخ صدوق است. شیخ مفید شاگرد شیخ صدوق بوده.

عدم جواز بدار مطلقاً (سید مرتضی شاگرد شیخ مفید متوفای ۴۳۶ و من تبعه) (در مجلسی بودند و شاعری برای اهل بیت شعر می خواند و داشت می رفت به سمت کنایه به خلفا، سید مرتضی با صلوات مجلس را جمع می کند، آن شاعر ناراحت می شود، بعد آن شاعر خواب می بیند که امام علی علیه السلام سید مرتضی را با نام، علم الهدی نام می برد و به او اشاره می کند و آن شاعر شک

می کند شاید آن فردی که به او اشاره شده است شبیه سید مرتضی بوده و خودش نبوده لذا دوباره از حضرت می پرسد سید علی بن حسین موسوی را می گویند؟ حضرت می گویند: بله. شاعر از خواب بیدار می شود و فکر می کند که کسی که امام علی علیه السلام او را علم الهدی نامیده حتماً مرد بزرگی است و تصمیم می گیرد از او عذر خواهی کند، از طرفی سید مرتضی هم آن شب خواب امام را می بیند که به او می گوید این شاعر محب ما است و ... لذا سید مرتضی که بیدار می شود تصمیم می گیرد که برود و از او دلجویی کند)

تفصیل: اگر مایوس (و لو یاسش ظنّی باشد، البته بقیه می گویند باید یقین به برطرف نشدن اضطرار داشته باشد و صرفاً در این صورت می تواند بدار انجام دهد، البته اگر فرد یقین به عدم رفع اضطرار داشته باشد که دیگر همه بدار را جایز می دانند، و این اختلافی که ذکر شد در جایی است که احتمال رفع اضطرار بدهد.) از رفع اضطرار در وقت است بدار جایز و الا جایز نیست. (شهید و من تبعه)

(بدار یعنی با اینکه احتمال می دهیم که تا آخر وقت اضطرار بر طرف شود در همان اول وقت مبادرت به انجام آن مأمور به اضطراری کنیم و تا آخر وقت صبر نکنیم تا مطمئن شویم که دیگر اضطرار بر طرف نمی شود.)

(آقای تبریزی و امام هم بدار را جایز نمی دانند زیرا می گویند وقتی داخل در وقت احتمال قوی می دهد اضطرار برطرف می شود دیگر اصلاً اضطراری ایجاد نشده است، البته امام در مورد تقیّه مداراتی می گویند بدار جایز است حتی اگر احتمال برطرف شدن اضطرار را بدهد)

۲. مأمور به اضطراری، بعض الملاک را تحصیل می کند:

الف) باقی الملاک قابل إستیفاء نیست. (تسویه در فراغ) عقلاً مجزی است و اعاده و قضاء آن لغو است. (مثل تیمّم بدل از غسل به نظر مشهور) ولی بدار جایز نیست.

(هیچ کس بدار را جایز نمی داند یعنی حتی شیخ صدوق هم قبول دارد که اگر احتمال می دهد که اضطرار برطرف می شود حق بدار ندارد یعنی بدار جایز نیست مگر عنوان ثانوی و اهمّی مثل نشان دادن شوکت مسلمین وجود داشته باشد) (مثلاً اگر اول وقت تیمّم کند می تواند به صف جماعت بیوندد و با زیاد بودن جمعیت شوکتی که الان برای جامعه مسلمین نیاز شده است را نشان دهد ولی اگر صبر

کند تا آخر وقت تا وضو بگیرد دیگر جمعیت در صف جماعت پراکنده می شوند و دیگر شوکت محقق نمی شود)

اشکال:

با توجه به اینکه باقی الملاک قابل استیفاء نیست، آیا بهتر نیست که اصلاً مأمور به اضطراری را انجام ندهد و بعداً (بعد الوقت) عمل را بصورت اختیاری قضاء کند؟

پاسخ آخوند خراسانی:

در این صورت، فضیلت وقت فوت می شود که مصلحتی ملزمه است و ما نمی توانیم این مصلحت ملزمه را ترک کنیم.

(ب) باقی الملاک قابل الاستیفاء است.

(a) باقی الملاک لازم الاستیفاء است. (مصلحت ملزمه اش باقی مانده) عقلاً مجزی نیست و اعاده یا قضاء آن واجب است. چون اقل و اکثر ارتباطی است کل عمل اعاده می شود. (اگر اقل و اکثر استقلالی بود تنها آن چیزی که باقی مانده انجام می شد)

آخوند خراسانی:

می تواند در اوّل وقت مأمور به اضطراری را انجام دهد و بعد از رفع الاضطرار عمل را هم اعاده کند و می تواند صبر کند و در داخل وقت که اضطرار برطرف شد، فقط یک نماز اختیاری بخواند.

(b) باقی الملاک لازم الاستیفاء نیست. عقلاً مجزی است و اعاده یا قضاء آن مستحب است.

آخوند خراسانی:

می تواند در اوّل وقت مامور به اضطراری را انجام دهد و مستحب است بعد رفع الاضطرار، مامور به اختیاری را نیز انجام دهد.

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی:

در موارد تسویه در ملاک مثل تقیّه مداراتی (به نظر امام خمینی که از المصلّی معهم فی صفّ الأوّل کالمجاهد فی سبیل الله می گوید سیاق این حدیث، انجام شدن تمام الملاک با انجام دادن مامور به است.) مکلف می تواند بعد از فعلیت تکلیف خودش را به اضطرار بیاندازد و مامور به اضطراری را بیاورد زیرا با مامور به اضطراری تمام الملاک حاصل می شود، ولی در موارد تسویه در فراغ مثل تیمّم بدل از وضو یا غسل، اینجا مکلف نمی تواند و حق ندارد که بعد از فعلیت تکلیف اختیاری، خودش را به اضطرار بیاندازد زیرا تمام الملاک با آن مامور به اضطراری حاصل نمی شود و بعض الملاک را عمدا فوت کردن گناه است (و اگر این کار را کند گناه کرده است) هرچند اگر این کار را کرد، مامور به اضطراری وی مجزی است. (و آن عمل درست است)

(در تقیّه مداراتی باید شرایط تقیّه مداراتی باشد وگرنه آن عملش بدون امر خواهد بود زیرا امر برای تقیّه مداراتی بخاطر عدم تحقّق ایجاد نشده است.)

ایراد مرحوم تبریزی: (در جزوه حاشیه آمده است)

در صورتی که مکلف می داند یا احتمال عقلائی می دهد که اضطرارش داخل وقت برطرف می شود، اصلاً مکلف به امر مامور به اضطراری نیست و امر به فعل اضطراری برای وی فعلیت ندارد و لذا باید صبر کند و مامور به اختیاری را داخل وقت انجام دهد نه اینکه مخیر بین انجام فعل اضطراری و فعل اختیاری بعد رفع اضطرار یا

صبر و خصوصِ فعلِ اختیاری بعد رفع اضطرار در داخل وقت باشد همانطور که آخوند فرمودند.

(در امور اضطراری با توجه حدیث رفع، حکومتشان واقعی است و حکم مماثل جعل شده است، مگر در فقره لا تعلمون که حکومتش ظاهری است زیرا آنجا بحث علم و جهل است و اگر حکومتش را واقعی بدانیم باید قائل به تصویب شویم.)

اگر مامور به اضطراری اطلاق داشت (یعنی چه بعدا عمل اختیاری میسر باشد و چه نباشد عمل اضطراری کافی است)، مثل اطلاقِ روایاتِ تیمّم بجای وضو یا غسل جنابت "یا اباذر یَکفیک الصّعيد عشرَ سنین" (که در مورد تیمّم بجای غسل جنابت است) و روایاتِ وضوی جبیره ای "لا ینقض الوضوء الا ما خرّج من طَرَفیک الاسفلّین" عمل قبلی مجزی است و به اعاده یا قضاء نیازی نیست.

اگر مامور به اضطراری اطلاق نداشت، ولی مامور به اختیاری اطلاق داشت (از این جهت که چه قبلش عمل اضطراری را انجام داده باشی و چه نداده باشی باید آنرا انجام دهی)، مثل اینکه میّتی را بجای غسل، تیمّم دادند لمانع، قبل از دفن مانع بر طرف شد، روایاتِ تیمّم عوض از غسل میّت اطلاق ندارند، ولی روایاتِ غسل میّت اطلاق دارند مثل روایات "غسیلوا مَوتاکُم" در اینجا عمل قبلی مُجزی نیست و باید مجدّداً با آب غسل دهند. (اگر هر دوی دلیل مامور به اختیاری و مامور به اضطراری اطلاق داشتند، اطلاق مامور به اضطراری مقدّم می شود زیرا عنوان ثانوی می شود نسبت به مامور به اختیاری.)

اگر اصلاً اطلاقی وجود نداشت، نه در مامور به اضطراری و نه در مامور به اختیاری، اینجا به اصول عملیه مراجعه می شود و اصلِ برائت جاری می گردد چون شک در اصل تکلیف است. (زیرا اوامر اضطراری حکومت واقعی و رفع واقعی دارند و اصلاً امر اختیاری در حین اضطرار اصلاً فعلیّت ندارد خب بعد از رفع اضطرار شک در فعلیّت جدید مامور به اختیاری می کند.) (ما در خود عمل اختیاری قائل به وحدت مطلوبیم و بدون امر دوم وجوب قضایش را به هنگام فوت در وقت، قبول نمی کنیم چه برسد به اینجا که عمل اضطراری انجام شده است و در اعاده یا قضاء آن شک کرده ایم)

توجّه:

اگر موضوع ادلّه ی وجوب قضاء، فوت واقع بود، در ما نحن فيه قضاء ثابت می شد و کار به اصول عملیه نمی رسید ولی از آنجا که در روایات آمده "من فاتته الفريضة فليقضها كما فاتته" و موضوع وجوب قضاء، "فوت الفريضة" قرار گرفته و مسلّمًا در زمان اضطرار، مامور به اختیاری، فريضة مکلف نبوده است "رفع عن امتی ... ما اضطرّوا إليه ..." (رفع در فقره اضطرار رفع واقعی است زیرا رفع ظهور در رفع واقعی دارد به خلاف رفع در فقره ما لا يعلمون که بخاطر اجماع فقهاء شیعه و روایات متواتر در مورد ردّ تصویب، از ظهور اولیه آن که رفع واقعی و بلحاظ فعلیت است دست می کشیم و می گوئیم منظور از رفع در فقره ما لا يعلمون بلحاظ صرف تنجّز است رفع آن ظاهری است) لذا اگر اطلاقی در کار نباشد به اصول عملیه مراجعه می کنیم. (که اینجا اصل جاری برائت است)

(در حدیث رفع القلم، اشکال کرده اند که موجب لغویت است)

شیخ برای پاسخ به لغویت می گوید ماضطرّو الیه و ما لا یطاق را برای اعم از کسی می گیریم که خودش را در اضطرار انداخته و کسی که بطور غیر عمد در اضطرار افتاده است.

ولی بقیه اینگونه این مشکل را حل می کنند و لذا نیازی

(فرق مقام ثبوت و اثبات، این دو کلمه مشترک لفظی هستند و هر کدام دو معنا دارند.

مقام ثبوت: ۱. تصوّر ۲. بنسبة الی الواقع

مقام اثبات: ۱. تصدیق ۲. بنسبة الینا

اگر کسی بر طبق امر ظاهری عمل کرد، بعداً به واقع علم پیدا کرد و فهمید عمل قبلی مطابق واقع نبوده است، آیا عمل قبلی مجزی است یا نه؟

(مثلاً شک کرد که وضو دارد یا نه و استصحاب طهارت کرد، سپس کشف خلاف شد و معلوم شد که واقعا وضو نداشته، آیا عمل قبلی وی که با استصحاب طهارت انجام شده مجزی است یا خیر؟ (مثال برای شک در موضوعات و متعلقات)

مثلاً شک داشت که نماز جمعه در عصر غیبت کبری وجود دارد یا نه؟ استصحاب وجوب کرد و نماز جمعه خواند، بعداً معلوم شد که نماز ظهر واجب بوده، آیا عمل قبلی مجزی است یا خیر؟ (مثال برای شک در احکام))

مشهور:

مطلقاً مجزی نیست. چراکه هرچند تا آن زمان که کشف خلاف نشده بود معذور بود، ولی اکنون که کشف خلاف شده، فهمیده است که عمل قبلی، مطابق با واقع نبوده است لذا عمل قبلی اش را باید اعاده یا قضاء کند. اگر در برخی موارد مثل فقره سوّم صحیحۀ ثانیّه زراعه سخن از عدم اعاده عمل قبلی است به جهت قرائن خاصّه مثل حدیث لا تُعاد است. (پس به جز مستثنیات لا تعاد مجزی نیست)

آخوند خراسانی وفاقاً لشریف العلماء مازندرانی و آشیخ محمد حسین اصفهانی:

نسبت به متعلقات و موضوعات، اگر عمل قبلی بر طبق اصول عملیه انجام شده بود مجزی است ولی اگر بر طبق امارات انجام شده بود مجزی نیست ولی نسبت به احکام، قائل می شوند به عدم الاجزاء مطلقاً (للزوم التصویب فی الحکم بالاجزاء)

سخن آخوند خراسانی (طبق توضیح محقق اصفهانی):

متعلقات و موضوعات:

(الف) اصول عملیه ای مثل قاعده طهارت، استصحاب و قاعده حلّ و قاعده فراغ و ...:

عمل قبلی مجزی است. زیرا مفادّ این ادلّه صرفِ معذّریّت نیست بلکه مفادّ این ادلّه توسعه ای در دایره ی موضوعِ موردِ بحث (و شارع حکم مماثل وضع کرده) است. روایاتِ قاعده طهارت (مثل موثقه عمّار) به ما می گویند که شارع علاوه بر طهارت واقعیّه که با علم و جهل ما تغییر نمی کند، یک طهارت ظاهریّه نیز در ظرف جهل مکلف نیز جعل کرده است لذا کسی که با اجراء قاعده طهارت در ثوب یا استصحاب طهارت، مشغول نماز شده ست و بعداً فهمیده که ثوب وی در واقع نجس بوده، هرچند طهارت واقعی نداشته است ولی طهارتِ ظاهری داشته است و بدین ترتیب عملِ قبلی وی واقعا صحیح بوده است، آنچه که در نماز نسبت به خَبَث شرط است، اعمّ از طهارت واقعی ثوب و طهارت ظاهری ثوب است، لذا عملِ قبلی مجزی است هرچند برای نماز های بعدی باید لباس را تطهیر کند چراکه اکنون که جهل برطرف شده، طهارت ظاهری هم از بین رفته و مفروض آن است که آن لباس، طهارت واقعی ندارد. (خبث روایت دارد ولی حدث از آنجایی که در روایتی تصریح ندارد و از مستثنیات حدیث لا تُعاد هم نیست لذا مشهور، می گویند اگر کسی بدون غسل یا وضو درست نماز خوانده باشد بعد از کشف خلاف همه را باید قضاء کند)(ولی در احتیاط و برائت آخوند ساکت است)

(ب) امارات:

عملِ قبلی مجزی نیست چراکه مفادّ ادلّه حجّیت اماره چیزی جز آن نیست که اماره ادّعای کاشفیت از واقع داشت و شارع این اماره را نسبت به واقع معذّر و منجزّ قرار دارد، معذر لمن عمل بها و منجزّ لمن لم يعمل بها وقتی که کشف خلاف شد، معلوم می شود که آن اماره ما را به واقع نرسانده لذا عملِ قبلی ما باطل بوده و باید اعاده یا قضاء شود.

احکام:

عدم الاجزاء، زیرا اگر در احکام قائل به اجزاء شویم، تصویب (تغییر حکم الله به لحاظ علم و جهل مکلف) لازم می آید. مثلاً باید بگوییم شارع برای عالمین به واقع نماز ظهر جعل کرده و برای جاهلین، نماز جمعه و هو تصویب باطل اجماعاً زیرا به اجماع شیعه احکام الله با علم و جهل ما تغییر نمی کند و علم و جهل صرفاً در مرحله تنجز دخالت دارند.

اشکال محقق اصفهانی (و تبریزی) به آخوند:

اولاً:

سخن آخوند بدین جا بر می گردد که ایشان مفاد ادله حجیت امارات را جعل معذرت و منجزیت نسبت به واقع می داند ولی مفاد ادله ی حجیت اصول البته به جز برائت و احتیاط را، جعل حکم مماثل با واقع (حالا حکم تکلیفی یا وضعی) می داند. درحالیکه به نظر می رسد مفاد هر دو چیزی بیش از جعل معذرت و منجزیت نیست. غایت الامر، جعل معذرت و منجزیت در امارات توسعه ای دارد که لوازم عقلیه و عادیّه را نیز شامل می شود بخلاف اصول (که لوازم عقلیه و عادیّه اش حجت نیست و اصل مثبت است) (در حقیقت فرق امارات و اصول فرق اثباتی است که از ادله برداشت می شود).

ثانیاً:

سخن آخوند در صورتی درست است که حکومت مورد ادعا در اصول عملیه، حکومت واقعی باشد مثل حکومت "الطّواف للبيت صلوٰة" بر "لا صلوٰة الا بطهور" (که دائره صلوٰة را توسعه به طواف هم می دهد) حال آنکه این مفاد صرفاً حکومت ظاهری است و توسعه را صرفاً به لحاظ معذرت و منجزیت انجام می دهد (به لحاظ مرحله تنجز) نه حکومت واقعی

(اگر یکی از اینها را قبول کنیم باید قائل به عدم الاجزاء مطلقاً شویم امام و محقق اصفهانی این را می گویند. و استاد هم همین را قائل است زیرا می گوید حکومت ظاهری که موجب اجزاء نمی شود و اگر آخوند ادعای حکومت واقعی کند هم موجب تصویب می شود و اجماعاً مردود است).

آقای بروجردی:

ما نه تنها در اصول عملیه بلکه در امارات نیز، قائل به جعل حکم مماثل هستیم و لذا در امارات در متعلقات و موضوعات نیز قائل به اجزاء هستیم.

نکته:

مطالب بالا بنا بر طریقت است ولی طبق سببیت (ولی شیعه قابل به طریقت است و قائل به سببیت نیست)، حالات چهارگانه ثبوتی و سه گانه اثباتی مطرح شده در اوامر اضطراریه تکرار می رود.

(ظهور اولیه ادله اوامر اضطراری مثل "حدیث رفع" حکومت واقعی است، ولی هنگامی که صحبت از جهل و شک بود، حکومت ظاهری می شود چون شیعه قائل است جهل و علم مکلف تاثیری در تغییر حکم شارع ندارد و قائل به طریقت است نه تصویب، لذا در فقره "ما لا یعلمون" حدیث رفع، حکومت آنرا ظاهری می دانند نه واقعی زیرا بحث علم و جهل است.)

(استاد: هم در جایی که حکم مرجع تقلید یک شخص عوض می شود و هم در جایی که فرد به مرجع دیگری عدول می کند که فتوایش با فتوای مرجع قبلی فرق می کند، اجماع داریم که اعمال قبلی او مجزی است، ولی اگر اجماع نبود علی القاعده مجزی نبود.)

طبق مبنای سببیت: (مسلک اشاعره و معتزله)

همان صور چهارگانه ثبوتی (در اوامر اضطراری) و صور سه گانه اثباتی تکرار می شوند. (در طریقت، در امر ظاهری چون می گوئیم آن امر قبلی هنوز فعلیت دارد و صرفا منجزیت ندارد، این حرف ها را زدیم ولی در سببیت چون می گویند امر قبلی واقعا بر طرف شده است این حرف را می زنند ولی در امر اضطراری چون هم قائلین به سببیت و هم قائلین به طریقت می گویند که امر قبلی از واقعا فعلیت افتاده و

رفع شده است با هم اختلافی ندارند و هر دو می گویند هنگام شک به فراغ ذمه برائت را جاری می کنیم)

اگر کسی بین طریقت و سببیت شک کرد، در اینجا به اصول عملیه مراجعه می کند، چراکه او می داند که اگر طریقت بود، عمل انجام شده مسقط تکلیف نیست و عمل مجزی نخواهد بود، اگر سببیت بود، عمل انجام شده مسقط تکلیف است و مسقط خواهد بود، وقتی که شک دارد باید عمل را اعاده کند و مجزی نیست چرا که:

تفسیر اول از کلام آخوند: استصحاب عدم مسقطیت تکلیف جاری می شود (برداشت مرحوم تبریزی، زیرا استصحاب ارش الاصول است و لذا مقدم است)

تفسیر دوم از کلام آخوند: قاعده احتیاط (اشتغال یقینی یستدعی فراغ یقینی (برداشت سید محسن حکیم)

(آقای حکیم و بروجردی و آسید ابوالحسن از شاگردان دور آخر آخوند بودند که آخوند فوت می کند و از جمله جوان ترین شاگردان آخوند بودند. خود آخوند در بین شاگردان دور آخر بیشتر به مرحوم بروجردی توجه داشتند و وقتی از او می پرسیدند بین شاگردان آن دور به که مراجعه کنیم، به مرحوم بروجردی ارجاع می دادند، خود آسید ابوالحسن اصفهانی هم به مرحوم بروجردی توجه داشتند و در احتیاطاتشان به او ارجاع می دادند. البته خود آقای بروجردی می گفتند که من قبل از رفتن به نجف مجتهد بودم)

(شیخ انصاری که قائل به مصلحت سلوکیه است هم بحثش کلامی است و فقط در صورتی که تا آخر عمر خلافت مشخص نشود آنرا مجزی می داند ولی اگر در زمان حیاتش کشف خلاف شود باید اعاده یا قضاء کند.)

ان قلت:

آیا نمی توان عدم تنجّز (قبلا به تنجّز، فعلیّت من جمیع الجهات می گفتند) مامور به واقعی را استصحاب کرد که نتیجه آن اجزاء و عدم لزوم اعاده است؟

قلت:

این استصحاب صحیح نیست و مثبت است چراکه لازمه عقلی عدم تنجّز، (عدم فعلیّت من جمیع الجهات) اجزاء و عدم لزوم اعاده است و لوازم عقلیّه اصول با اجرای اصل ثابت نمی شود. (زیرا استصحاب صرفا امری ظاهری را ثابت می کند، و لوازم عادی یا عقلی صرفا برای امور واقعی هستند.)

(در عدم ازلی، حکم سابق سالبه به انتفاء موضوع است و حکم لاحق سالبه به انتفاء محمول است لذا اختلاف است که عرف این دو حکم موضوعشان یکی است یا خیر که آخوند و شیخ و تبریزی و خویی می گویند موضوعشان یکی است و امام و نائینی نمی پذیرند.)

ولی در عدم نعتی، هم حکم سابق و هم لاحق هر دو سالبه به انتفاء محمول هستند و لذا بحثی که در عدم ازلی پیش می آید در آن پیش نمی آید.)

مساله:

بین اصل جاری در موارد شک در سببیت و طریقیت در اجزاء اوامر ظاهری به جای امر واقعی با اصل جاری در موارد شک در مامور به اضطراری چه تفاوتی وجود دارد؟

پاسخ:

بین این دو بحث تفاوت است. در مامور به اضطراری، رفع حکم اختیاری، رفع واقعی است یعنی در ظرف اضطرار قطعا تکلیف اختیاری فعلیت نداشته است، بعد از رفع اضطرار، شک داریم که تکلیف واقعی فعلیّت پیدا می کند یا نه، یعنی شک ما در حدوث تکلیف جدید است به همین جهت اصل برائت جاری می گردد.

ولی در مواردِ شک در سببیت و طریقیت در امرِ ظاهری، چون طبقِ طریقیتِ تکلیف واقعی در همان طرفِ جهل، انشاء و فعلیت من بعضِ الجهات داشته و صرفاً تنجّز (فعلیت من جمیع جهات) نداشته است، شک در حدوثِ تکلیف جدید نیست، به همین جهت مجرای استصحابِ عدمِ اتیانِ مسقطِ تکلیف یا قاعده اشتغال (احتیاط) است.

مساله:

سخنانِ قبلی همگی درباره ی تعیین اصل نسبت به اعاده بود (که گفتیم استصحاب می کنیم یا اشتغال) وضعیّت تعیینِ اصل نسبت به قضاء چه می شود؟

پاسخ:

اگر قضاء را تابعِ اداء ندادیم (بگوییم قضاء به امر جدید است) شک در حدوثِ تکلیفِ جدید خواهد بود و چنین شکی مجرای بَرائت است.

اگر قضاء را تابعِ اداء بدانیم (بگوییم قضاء به امر قدیم است) شک در ارتفاعِ تکلیفِ سابق است لذا قاعده ی اشتغال یا استصحابِ عدمِ مسقطِ تکلیف جاری است.

توجه:

همان ایرادِ استصحابِ عدمِ تنجّز (عدمِ فعلیت من جمیع جهات) نسبت به حکمِ واقعی در اینجا نیز قابلِ فرض است و همان جوابِ مثبت بودن نیز تکرار می گردد چراکه اجزاء و عدمِ قضاء لازمه عقلیه عدمِ فعلیت من جمیع الجهات لحکمِ الواقعی است و اصول، لوازم عقلیه خود را اثبات نمی کنند.

توجّه:

مطالب فوق علی القاعده است ولی در برخی موارد دلایل خاصی و قرائن خاصی وجود دارد که طبق آن عمل می شود مثل حدیث لا تُعَاد در نماز (لذا اگر کسی به غیر عمدی قرائتش را غلط می خواند و گفتیم اعاده ندارد بخاطر این روایت است وگرنه علی القاعده درست نبود)

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی: (البته اگر به آخوند می گفت قبول می کرد و اشکال به متن است)

همانطور که مرحوم آخوند در بحث متعلّقات و موضوعات احکام، طریقیّت را از سببیّت تفکیک کرد، در بحث احکام نیز همین تفکیک را می بایست انجام می داد چراکه سببیّت اشعری و سببیّت معتزلی حتی در خود احکام به اجزاء مطلقاً منجز می شود نه به عدم الاطلاق، سببیّت مصلحت سلوکیّه در فرض کشف خلاف در احکام در داخل وقت یا خارج وقت به عدمُ الاجزاء معتقد است ولی اگر خود شخص در زمان حیاتش به خلاف نرسد، لازمه مصلحت سلوکیّه در این فرض اجزاء است حتی در احکام (البته اگر تا آخر عمر کشف خلاف نشود)

(شیخ می گوید حرف من تصویب نیست زیرا من می گویم اگر در زمان حیات کشف خلاف شد باید اعاده یا قضاء کند، باز به شیخ اشکال می گیرند که خب بالاخره شما که می گوئید اگر تا آخر عمر نفهمد مجزی است و مصلحت سلوکیه جایگزین مصلحت واقعی که فوت شده، می شود خب همان تصویب است و بخاطر همین هم هست که پس از شیخ کسی به مصلحت سلوکیّه قائل نشده است.)

اختلاف آخوند خراسانی با مشهور صرفاً در مواردی بود که اصل عملی در موضوع یا متعلّق حکم جاری شود و مکلف به آن عمل کند و سپس کشف خلاف شود ولی در مواردی که مکلف یقین به حکم یا متعلّق و موضوع حکم داشته و بر اساس یقین خود عمل کرده سپس کشف خلاف شده، همه ی فقهاء شیعه، قائل به عدم اجزاء هستند.

سر مطلب آن است که قطع، حجّتش را از دلیل لفظی نگرفته بود که لسان آن (به نظر آخوند) توسعه و حکومت در موضوع و شرط باشد، البته مطلب فوق علی القاعده است ولی در مواردی مثل جهر و اخفات یا قصر و تمام، موارد حدیث لا تعداد و ... قرائن خاصی وجود دارند که نشان می دهند کسی که بر طبق عذر عملی بر خلاف واقع انجام داده است، اعم از آنکه آن عذر، قطع باشد یا اماره یا اصل عملی، عملش مجزی است و تسویه در ملاک (تمام الملاک را استیفاء کرده) و تسویه در فراغ (بعض الملاک را استیفاء کرده) دارد. در این موارد طبق قرینه خاصّه عمل می کند.

ثمره و فرق تسویه در ملاک با تسویه در فراغ این است که شما در تسویه در ملاک بعد از به فعلیت رسیدن حکم می توانی خودت را در آن بیاندازی ولی در تسویه در فراغ نمی توانی.

(تفاوت مبانی شیخ و آخوند در بحث قطع صرف در این است که در قطع طریقی آیا اماره می تواند جایگزین آن شود یا نه، ان شاء الله در بحث قطع کفایه سیاتی)

نکته از آقای تبریزی:

در موارد جهر و اخفات (اینجا دو طرفه است چه در موضع جهر، اخفات بخواند و چه در موضع اخفات، جهر بخواند مجزی است)، قصر و تمام (اینجا یک طرفه است و صرفاً اگر در موضع قصر، تمام بخواند نمازش مجزی است ولی اگر در موضع تمام، قصر خواند اعاده می خواهد) و حدیث لا تعداد، مسلماً تسویه در فراغ است نه تسویه در ملاک، چراکه از اینکه شارع در این موارد تعلّم را لازم کرده است و یا این خلل را عن اختیار و عمد اجازه نداده است، معلوم می شود که تسویه مطرح در این موارد، تسویه در فراغ است نه در ملاک

دفاع آخوند در مقابل ایراد مشهور: (که قائل به عدم اجزاء امور ظاهری مطلقاً هستند بخاطر تصویب، حتی در موضوعات و متعلّقات)

مسلک ما مستلزم تصویب نیست چراکه تصوّبی که به اجماع شیعه باطل است این است که حکمُ الله با علم و جهل مکلف تغییر کند درحالیکه در مسلک ما چنین تغییری لازم نمی آید، خداوند "صلوة با طهور" را برای همگان انشاء کرده است، چه عالم باشند و چه جاهل، تغییری در این حکم انشائی با علم و جهل مکلف پدید نمی آید، البته در مقام فعلیّت و تنجّز، صلوة با طهارت واقعیّه بر عالم لازمُ التّحویل است ولی برای جاهل، صلوة با طهارت ظاهریّه نیز کافی است.

این مقدار تفاوت، تصویب نیست چراکه خود شما (مشهور) نیز در مقام لزوم تحویل، بین عالم و جاهل فرق می گذارید، برای جاهل امارات و اصول عملیّه را مطرح می کنید که مجرای آنها جعل است و اساساً برای عالم قابل جریان نیستند، همینطور با لا تُعاد و ادلّه دیگر مثل جهر و اخفات و قصر و تمام، نماز جهریّه در موضع اخفات را از جاهل می پذیرید ولی از عالم (عامد) نمی پذیرید.

خلاصه آنچه که تصویب باطلِ نزد شیعه است (انشاء جدید)، در مسلک ما پدید نمی آید و آنچه که در مسلک ما پدید می آید، سایر مسالک نیز در موارد متعدّدی قائل شده اند.

(تفسیر مرحله فعلیّت به نظر آخوند:

اراده مولی به فعل یا ترک عبد که به بعث و زجر منتهی می شود (که اینرا با اباحه نقض می کنند و میگویند در اباحه مولی اراده ای نسبت به فعل عبد ندارد درحالیکه خود آخوند آنها را از احکام خمسّه می داند، ولی تفسیر مشهور از فعلیّت درست در می آید.) (البته فقهای مثل آقای خویی احکام تکلیفی را چهار تا می داند و اباحه را کلاً جزو حکم تکلیفی نمی داند که در این صورت تفسیر آخوند هم از فعلیّت درست می شود، البته بعضی هم بین اباحه اقتضائی و لا اقتضائی تفصیل می دهند)

تفسیر مرحله فعلیّت به نظر مشهور:

تحقق شروط عامّه (بلوغ و قدرت و عقل) و خاصّه (مثل مثلاً استطاعت در حجّ) در مکلف خارجی)

نکته حاشیه ای: (تبریزی و خویی)

این مطلب درست است که طبق مسلکِ آخوند، تصویبی در مرحله انشاء پدید نمی آید و احکام الله در مرحله انشاء بین عالم و جاهل مساوی هستند ولی به لحاظ مرحله فعلیت، طبق نظر آخوند در اجزاء، تصویب لازم می آید چراکه طبق این مسلک، حکم فعلی برای جاهل با حکم فعلی برای عالم متفاوت است درحالیکه بالاجماع و الاخبار، احکام الله اقتضاء انشاء و فعلیتاً بین عالم و جاهل مساوی هستند و تفاوت (عالم و جاهل) صرفاً در تنجز است. در موارد امارات، اصول عملیه، حدیث لا تُعاد و ... حکم فعلی بین عالم و جاهل تغییری نمی کند، صرفاً حکم واقعی فعلی به تنجز نمی رسد.

البته ریشه اشکال در این است که تفسیر آخوند از فعلیت حکم، با سایرین متفاوت است، آخوند فعلیت حکم را به "تعلق اراده تشریعی مولی به فعل یا ترک عباد" تفسیر می کند که به بعث نحو الفعل او زجر عنه منتهی می شود (لذا می گوید در هنگام جهل، اراده مولی به فعل یا ترک امر تعلق نمی گیرد تا منتهی به بعث و زجر شود زیرا لغو است که هنگام جهل مکلف، خداوند نسبت به او بعث و زجر داشته باشد و او را مخاطب قرار دهد و حال در هنگام ایجاد علم، چون در مرحله انشاء حکم جعل شده بود، به این خاطر اراده مولی به فعل یا ترک آن مکلف تعلق می گیرد و دوباره فعلیت و تنجز بر می گردد مگر اینکه مثل بعضی از اصول عملیه آن هم در متعلقات و موضوعات، که دلیلشان حکومت ظاهری و توسعه ظاهری را می رساند، آن حکم ظاهری جایگزین آن حکم واقعی شده باشد که در این صورت مجزی است و حکم واقعی دیگر به فعلیت و تنجز نمی رسد، (گرچه در جلد دوم می گوید همه جاهل ها اینطور نیستند که حکم برایشان به فعلیت نرسد ولی خب اینجا کلی می گوید که به او اشکال می شود که صرفاً در جاهل قاصر حرفتان درست است نه هر جاهلی) ولی معتقدین به) ولی این تفسیر به اباحه نقض می شود چراکه در اباحه نه اراده مولی به فعل عباد است و نه به ترک آن، تفسیر صحیح از فعلیت احکام این است که شروط عامّه و خاصّه ای که شارع در مقام جعل برای حکم قرار داده بود، در خارج محقق شود، مثلاً هرگاه مکلف عاقل بالغ قادر مستطیع شد، وجوب حج برای او فعلیت پیدا می کند.

(تصویب در اقتضاء (مصلحت جدید برای جاهل)، انشاء (جعل جدید برای جاهل)،
فعلیّت (فعلیّت جدید برای جاهل) در همه باطل است و صرفاً تنجّز می تواند عوض
شود.)

نکته مهمّ در بحثِ مقدّمه واجب: (امام، خویی، تبریزی، فاضل و ...)

نزاء در بحث مقدّمه واجب در وجوبِ مولوی گیری است، که طرفداران ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه، آنرا قائل اند و طرف مقابل آنرا منکر است ولی وجوب ارشادی (چه عقلی و چه شرعی که با قاعده ملازمه حکم عقل و شرع اثبات می شود) محل نزاع نیست و هیچکس در وجوب ارشادی مقدّمه تردیدی نکرده است.

مسأله:

بحث مقدّمه واجب، بحثِ اصولی است یا فقهی؟ (ثمره اش این است که اگر اصولی باشد جواز تقلید دارد ولی اگر اصولی باشد جواز تقلید ندارد) (مسأله اصولی استنباطی است و مسأله فقهی تطبیقی یعنی اگر مغایرت قاعده و فعل مکلف، مغایرت بیش از حدّ کلی و فرد است بحث اصولی است) (شهید صدر تمایز مسائل را به میز ذاتی می داند و می گوید ذاتا فقهی یا اصولی هستند ولی امام قائل به میزِ سنخی است و سنخش موجب فقهی و اصولی بودنش می شود که این سخنان با ثمره تمییز دادن بین اصولی و فقهی که جواز تقلید و عدم تقلید است تناسب بیشتری دارد.) (لا بلای بحث مقدّمه واجب بحث هایی هست که ثمره دارد و بخاطر آنها این بحث را انجام می دهیم اگرچه چهار ثمره ای که وحید بهبهانی برای بحث از آن گفته است را آخوند قبول ندارد) (در بحث انسداد مباحثی مطرح شده که جای دیگر نیست و نیاز است مثل اعتبار ظن در اصول عقاید، اعتبار اطمینان و ... که در جای دیگری بحث نشده است ولی ما آنرا حذف کرده ایم) (مرحوم امام خودش اگر می دید که ثمره ندارد کم به آن می پرداخت یا حذف می کرد و اگر ثمره داشت مبسوط می پرداخت، که به نظر استاد حذف کردن خوب نیست بلکه کمتر پرداختن بهتر است.) (برای اجتهاد باید چند چیز اضافه شود به اصول مثلا تشخیص إشعار از ظهور و تشخیص ظاهر از اظهر و مناشئ ظهور و ...)

اگر این بحث را بصورت ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ترسیم کنیم، بحثی استنباطی است و اصولی محسوب می شود.

ولی اگر این بحث را بصورت "مقدمه الواجب، واجب ام لا" تصویر کنیم، بحثی تطبیقی است و فقهی محسوب می شود و ذکر آن در کتب اصولی استطرادی است.

با توجه به اینکه این بحث از قدیم در کتب اصولی مطرح بوده، همان تصویر اول را می گیریم و لزومی برای استطرادی دانستن آن نمی بینیم.

مساله:

این بحث در کجای اصول باید بحث شود؟

مشهور این بحث را بحثی عقلی می دانند ولی صاحب معالم، آنرا بحثی لفظی می داند و در مباحث الفاظ آنرا ذکر کرده است.

صاحب معالم، برای ردّ وجوب مقدمه به انتفاء دلالات سه گانه تطابقی، تضمّنی و التزامی استدلال کرده که همگی از اقسام دلالات لفظیه محسوب می شوند.

به نظر می رسد که حقّ با مشهور باشد چراکه اگر کسی عقلا قائل به لغویتی (عقلی) وجوب مولوی غیری برای مقدمه واجب شد، نوبت به بحث از دلالت لفظی نمی رسد. (زیرا محذور عقلی ثبوتی مقدم بر دلالت لفظی اثباتی است.)

(اگر عقل بدیهی باشد خودش ظهور ساز است و از مناشئی ظهور و قرینه عامّه است و از قرائن متصله است و مثل قرینه حالیه است ولی اگر عقل نظری و برهانی باشد صرفا جلوی ظهور و اصالة التّطابق را می گیرد و از قرائن منفصله است (به نظر آخوند))

فی تقسیمات المقدّمة

۱. تقسیمها الى المقدّمة الدّاخلیّة و الخارجیّة

مقدّمه داخلیه: اجزاء مامور به مثل رکوع و سجود و ... در نماز

مقدّمه خارجیه: شرایط مامور به (خودشان از مامور به خارج اند ولی تقیّد آن همراه مامور به است) مثل وضو، رو به قبله بودن و ... (به نظر آخوند قصد قربت شرط نماز نیست ولی به نظر امام و خویی و استاد شرط است)(مقدّمه واجب طی دوره هایی رو به ازمحلال رفته و دوباره رونق گرفته است یعنی اول کمش می کردند دوباره نفر بعد ثمراتی پیدا می کند و دوباره مطرح می شده، آخرین رونقش زمان وحید بهبهانی بود که برای مقدّمه داخلیه ۴ ثمره و برای مقدّمه خارجیه ۲ ثمره مطرح می کند که باعث می شود بحثش داغ شود.)

سه بحث در مقدّمه داخلیه به ترتیب مطرح می شود:

۱. مقدّمه داخلیه حقیقتاً مقدّمه است (نظر مشهور) یا تسامحا مقدّمه نامیده می شود؟ (مرحوم محمد تقی اصفهانی صاحب هدایة المسترشدين)

مرحوم محمد تقی اصفهانی:

مقدّمه و ذی المقدّمه باید دو چیز باشند درحالیکه مقدّمه داخلیه و ذی المقدّمه دو چیز نیستند، مثلاً نماز همان رکوع و سجود و قیام و ... است و چیزی غیر از آن نیست، اصلاً کلّ چیزی غیر از اجزائش نیست. لذا نامیدن مقدّمه به اجزاء، تسامحی است. (خب ایشان که اصلاً مقدّمه داخلیه را مقدّمه نمی داند لذا اصلاً در مورد آن بحث نمی کند)

آخوند:

برای مقدّمه بودن، اثنیّت خارجی لازم نیست و دوگانگی اعتباری هم کافی است و این دوگانگی در مقدّمه داخلیه وجود دارد، وقتی که رکوع، سجود، قیام و ... را "بشرط الاجتماع" در نظر می گیریم (یعنی می بینیم اینها در کنار هم ذو مصلحة الملزمه هستند، یعنی اعتباری اند و تکوینی نیستند ولی اعتباریاتی هستند که با توجه به مصلحت و منفعت واقعی اعتبار شده اند.) ذی المقدّمه (مثلا نماز) حاصل می شود و وقتی "لا بشرط عن الاجتماع" در نظر می گیریم، جزء (مقدّمه داخلیه) محقق می گردد.

اشکال:

شما گفتید اجزاء، لا بشرط هستند ولی در فلسفه می گویند اجزاء اجسام، مادّه و صورت هستند که به شرط لا هستند، روشن است که لا بشرط با به شرط لا تفاوت دارند، کیف یرتفع هذا التّهاقُ؟

پاسخ آخوند:

آنچه که در فلسفه گفته اند، بشرط لا عن الحمل است، در فلسفه برای توضیح تفاوتِ ماده و صورت، با جنس و فصل گفته اند، مادّه و صورت بشرط لا عن الحمل است و جنس و فصل، لا بشرط عن الحمل.

ولی آنچه که ما گفتیم، لا بشرط عن الاجتماع است، گفتیم، کل به شرط الاجتماع است و جزء لا بشرط عن الاجتماع، لذا بین این دو مطلب تهافتی نیست.

(جنس و فصل و مادّه و صورت عینیّت دارند ولی وقتی در ذهن باشد که مفهوم کلی است به آن جنس و فصل می گویند و وقتی که در خارج است و جزئی است به آن مادّه و صورت می گویند و لذا جنس و فصل که کلی هستند قابل حمل بر اشیاء هستند ولی مادّه و صورت که جزئی اند قابل حمل بر اشیاء نیستند.)

(تقسیمات عرضی دو قسم است (از منطق مظفر)

۱. لازم:

الف. بین:

به معنی الاخص: با تصوّر ملزوم، لازم تصوّر می شود.

به معنی الاعم: با تصوّر ملزوم و واسطه و لازم، جزم به حکم پیدا می شود.

ب. غیر بین: با تصوّر ملزوم و واسطه عقلی و برهانی و لازم، جزم به حکم پیدا می شود.

۲. مفارغ:

الف. دائمی: وصف الشمس به متحرک

ب. سریع الزوال: حمرة للخجل و صفرة للخوف

ج. بطيء الزوال : شباب للانسان)

نکته حاشیه ای از مرحوم محقق اصفهانی:

علاوه بر آنچه آخوند گفته، سخن فلاسفه درباره ی اجزاء اجسام است که حقیقی اند ولی بحث ما در اصول درباره ی اجزاء اجسام نیست بلکه درباره ی اجزاء عبادات و معاملات سخن می گوئیم که اعتباری اند.

۲. اگر مقدّمه داخلّیه حقیقتاً مقدّمه است، نزاء ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و مقدّمه در آن قابل تصویر است (نظر غالب) یا خیر؟ (نظر آخوند و سلطان العلماء)

پاسخ آخوند خراسانی:

این نزاء در مقدّمه داخلّیه قابل ذکر نیست و مطرح نمی شود.

دلیل آخوند خراسانی:

وجوبِ غیرِ مقدّمه داخلّیه واجب، مستلزم اجتماع مثلین است و هو محال

توضیح دلیل آخوند خراسانی:

وقتی شارع کلّ العمل را واجب می کند، وجود خارجی آن را از ما طلب می کند و این وجود به این معناست که ما باید نماز را که همان قیام، رکوع، سجود و ... است را انجام دهیم، اگر بنا باشد که یک وجوبِ غیرِ دیگری هم به این اجزاء تعلّق بگیرد، اجتماع دو وجوبِ مولوی بر شیء واحد لازم می آید و هو محال

نکته حاشیه ای اوّل: (اشکال مرحوم امام خمینی، تبریزی و ...)

اجتماع مثلین در تکوینیّات محال است چراکه به تناقض بر می گردد چراکه اگر از جمیع جهات مثل هم باشند، دیگر دو شیء نیستند و اگر دو شیء باشند، من جمیع الجهات، مثل هم نیستند. ولی احکام شرعیّه، امور تکوینیّه نیستند و اعتباری هستند لذا در خود آنها این محذور معنا ندارد و به لحاظ مبادی (مصلح و مفسد) آنها که امور تکوینیّه هستند، نیز جاری نمی گردد چراکه وجوبِ نفسی نشان دهنده ی مصلحتِ ملزمه در خود شیء است و وجوبِ غیرِ نشان دهنده ی مصلحتِ ملزمه در ذی المقدّمه آن، و عقلاً استحاله ای ندارد که هم خود شیء مصلحتِ ملزمه ای داشته باشد و هم ذی المقدّمه آن، نذیر اجتماعِ استحبابِ نفسی و وجوبِ غیرِ در وضو که از مصادیق اجتماعِ ضدّین محسوب نمی شود.

نکته حاشیه ای دوّم: (آقا ضیاء الدّین عراقی)

مدّعی آخوند از طریق دیگری قابل اثبات است و آن لزوم لغویت وجوبِ غیری در مقدّمه داخلیه است، وقتی که شارع نماز را واجب کرد، بدین معناست که اجزاء آن، یعنی رکوع، سجود و ... واجب هستند.

جعل وجوبِ غیری دیگری، برای همین اجزاء نسبت به نماز لغو است.

(توجّه: وجوب غیری، ثوابی و عقابی و مصلحت ملزمه ای بیش از آنچه در ذی المقدّمه است اثبات نمی کند. بلکه اگر این مقدّمه داخلیه مقدّمه ای برای ذی المقدّمه دیگری بود مشکلی نداشت ولی حالا که مقدّمه برای همان ذی المقدّمه است (نماز) دیگر لغو است که یک وجوب مولوی جداگانه داشته باشد.)

پاسخ وحید بهبهانی و بسیاری از فقهاء:

در صورتی که اجتماع امر و نهی را جایز بدانیم، نزاء در وجوب مقدّمه داخلیه نیز قابل تصویر می گردد چراکه از یک جهت مقدّمات داخلیه وجوب نفسی پیدا می کنند و از جهت دیگر وجوب غیری

نقد آخوند بر این پاسخ:

هرچند در بحث اجتماع امر و نهی قائل به امتناع هستیم ولی اگر کسی هم جوازی باشد، نمی تواند وجوب غیری برای مقدّمه داخلیه را توجیه کند، چراکه آنچه که در اجتماع امر و نهی محل بحث است، اجتماع ماموری است که با دو عنوان (دو موضوع) روبرو هستیم که معنوی آنها واحد است ولی در ما نحن فیه یک عنوان (مثل رکوع) وجود دارد که نظیر اجتماع امری می شود که همه در آن قائل به استحاله اند، سر مطلب آن است که آنچه که می خواهد موضوع برای وجوب نفسی و وجوب غیری قرار گیرد، عنوان واحدی همانند رکوع است و مقدّمیت صرفاً حیثیت تعلیلیه است نه تقیدیّه (الرکوع واجبٌ لانه مقدّمه للصلاة، الرکوع واجبٌ لانه بشرط الاجتماع صلاة)

توجیهی در توضیح کلام وحید بهبهانی: (شیخ هم در مطارح آنرا نقل کرده)

شاید منظور وحید بهبهانی، اجتماع دو حکم وجوب نفسی و وجوب غیری در جزء الواجب مثل رکوع نبوده است تا ایراد اجتماع مثلین (آخوند) یا لغویت (آقا ضیاء) مطرح شود. بلکه منظور وحید بهبهانی این بوده که در مقدمه داخلی، هم ملاک وجوب نفسی است و هم ملاک وجوب غیری، هرچند بالفعل فقط واجب نفسی است.

مرحوم آخوند در حاشیه کفایه در ردّ این توجیه: (این توجیه خوب نیست و حرف بهبهانی این نیست)

ملاک وجوب مقدّمی که در مقدمه خارجیّه مطرح است، قطعا در مقدمه داخلیّه قابل طرح نیست چراکه ملاک، که همان مصالح و مفاسد است، امری تکوینی است و اجتماع دو ملاک وجوب، تعدّد خارجی را می طلب و صرف تعدّد اعتباری مشکلی را حل نمی کند.

تعدّد ملاک در مقدمه ای همانند وضو قابل تصویر است، که یک مصلحت غیر ملزمه در خود وضو (غَسَلَات و مَسَحَات) است و یک مصلحت ملزمه در ذی المقدمه آن، و از آنجا که وضو مقدمه خارجیّه آن است، تعدّد خارجی با ذی المقدمه دارد. بخلاف مقدمات داخلیّه مثل رکوع (که وجودی غیر از نماز ندارد و تعدّد خارجی ندارد، که یک مصلحت از یک طرف و یک مصلحت از طرف دیگری داشته باشد).

(بعضی هم وجه تامل را گفته اند این است که، وحید بهبهانی در پی اثبات وجوب مولوی غیری است تا بعدا ثمره برایش بگوید درحالیکه این توجیه در پایان قبول می کند که وجوب مولوی غیری وجود ندارد و صرفا وجوب مولوی نفسی وجود دارد و این بر خلاف آنچه است که مرحوم بهبهانی در پی آن است و لذا توجیه خوبی برای حرف او نیست)

۳. اگر مقدمه داخلیّه، وارد در نزاء ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه بشود، ثمره ای عملا بر آن وجوب مترتب می گردد (وحید بهبهانی) یا خیر؟ (مشهور (خویی و امام و ...))

چون وجوب غیری داشتنش رد شد، اصلا دیگر به این قسمت نمی پردازیم.

مقدمه خارجیّه

۱. مقدمه عقلیّه:

آنچیزی که عقلا تحقق ذی المقدمه بدون آن محال است مثل طی مسافت برای حج (طی الارض هم بکنید باز باید مسافت را بروید و صرفا سریع رفته اید)

۲. مقدمه شرعیّه:

مانند وضو برای نماز که در محیط تشریع، شارع تحقق ذی المقدمه را بدون آن نمی پذیرد. (شرعیّه هم به عقلیّه بر می گردد ولی آن مستقلّات (البته عقل نظری) است و این غیر مستقلّات است)

مقدمّات شرعیّه هم به مقدّمات عقلیّه بر می گردند چراکه وقتی که شارع گفت "لا صلوّه الا بطهور"، عقل می گوید که چون مشروط بدون شرط، امکان تحقق ندارد، پس باید طهارت را بیاوریم. به عبارت دیگر عدم تحقق مشروط بدون شرط، عقلی است، غایه الامر گاهی خود عقل، خود این شرط را می فهمد (که می شود مقدمه عقلیّه) و گاهی عقل این اشتراط را از خطاب شرعی می فهمد.

۳. مقدمه عادیّه: (دو معنا گفته اند)

الف) اگر مقدمه هم نباشد تحقق ذی المقدمه عرفا ممکن است ولی متعارف بین مردم آن است که برای انجام ذی المقدمه، آن مقدمه را مرتکب می شوند، مثل مقدّمیّت منبر برای موعظه مردم در مسجد. (زیرا عرفا ممکن است کسی بلندگو را دستش بگیرد و صحبت کند ولی متعارف بالای منبر رفتن است)

این معنا محل بحث در مقدمه واجب نیست.

ب) اگر مقدّمه نباشد، عرفاً تحقّق ذی المقدّمه ممکن نیست اگرچه محال عقلی نیست، مثل گرفتن ویزا و پاسپورت برای رفتن به حج (یعنی در فضای متعارف، مشروط بدون آن شرط قابل تحصیل نیست)

این محل بحث در مقدّمه واجب است.

(البته این هم به مقدّمه عقلیه هم بر می گردد فقط عقل اشتراط این شرط را از عرف گرفته است و از طرفی تحقّق ذی المقدّمه بدون آن محال عقلی نیست)
(نردبان گذاشتن برای بالا رفتن، در زمان ما که آسانسور و راه های دیگر است می شود از قسم اوّل و مثال پاسپورت بهتر است)

۳. تقسیمها الى مقدّمة الوجود و الصّحة و الوجوب و العلم ج ۱ ص ۱۹۰ و ۱۹۱

مقدّمه وجود:

وجود ذی المقدّمه وابسطه بر آن است. مثل طی مسافت برای حجّ قدر متیقّن از محلّ بحث در مقدّمه واجب همین قسم است.

مقدّمه صحّت:

صحّت ذی المقدّمه وابسطه بر آن است. مثل وضو برای نماز مقدّمه صحّت، به مقدّمه وجود بر می گردد چراکه منظور از وجود ذی المقدّمه، وجود تامّ الاجزاء و الشرائط برای ذی المقدّمه است و تا مقدّمه صحّت نیاید، ذی المقدّمه وجود تام پیدا نمی کند. در این مطلب تفاوتی نمی کند که صحیحی باشیم یا اعمّی، در هر دو صورت، آنچه که مقدّمه ی وجود مطلوب شارع است، مقدّمات صحّت را نیز در بر می گیرد، چراکه نزاء صحیحی و اعمّی در موضوع له است ولی هر دو قبول دارند که مراد جدّی شارع، تامّ الاجزاء و الشرائط است و تا مقدّمه شرعیّه نیاید، چنین مطلوبی موجود نمی شود. (لذا چون به مقدّمه وجود برگشت این هم در نزاء ما وارد است)

مقدّمه وجوب:

وجوب ذی المقدّمه وابسطه به آن است. مثل استطاعت برای حجّ مقدّمه وجوب، اجماعا از محل بحث خارج است و هیچکس تحصیل مقدّمه وجوب را واجب نمی داند، چراکه اگر مکلف مستطیع نشده، اصلا وجوبی برای ذی المقدّمه نیامده تا به مقدّمه سرایت کند و اگر مکلف مستطیع شده، تکلیف کردن به استطاعت، تحصیل حاصل است در نتیجه لغو بوده و از مولای حکیم سر نخواهد زد.

نتیجه:

هیچگاه مقدّمه وجوب، به وجوب از ناحیه ذی المقدّمه اش متّصف نمی شود.

مقدمه علمیّه:

علم به وجود ذی المقدمه متوقف بر آن است. مثل ریختن آب کمی بیشتر از مرفق برای حصول علم به تحقق غسل مورد نظر شارع در وضو

بحث وجوب مقدمه علمیّه از محلّ بحث در مقدمه واجب خارج است چراکه بحث ما در مقدمه واجب از وجوب مولوی گیری است. درحالیکه مقدمه علمیّه وجوبش ارشادی است. سرّ مطلب آن است که هدف از واجب کردن مقدمه علمیّه، تحصیل علم به تحقق ذی المقدمه است پس مصلحت در خود مامور به نیست و در مُرشدّ الیه وجود دارد، و این علامت امر ارشادی است.

مقدّمات واجب:

(۱) متقدّم زمانی بر ذی المقدّمه (و در حین مشروط یا همان ذی المقدّمه تمام شده است)

اغسال لیلّیه مستحاضه کثیره برای صحّت روزه روز بعد عند بعض الاصحاب
مثل وضو (غَسَلَات و مَسَحَات) برای نماز، عقد وصیّت برای انتقال ملکیت (بعد از موت)، عقد سلم و سلف برای انتقال ملکیت

(۲) مقارنِ زمانی با ذی المقدّمه

مثل رو به قبله بودن با نماز، طهارت ثوب مصلّی با نماز یا ستر برای نماز

(۳) متأخّر زمانی از ذی المقدّمه (و هنگام ذی المقدّمه، موجود نیست)

اغسالِ لیلّیه مستحاضه کثیره برای صحّت روزه روز قبل

اشکال معروف:

با توجه به اینکه مقدّمه، بخشی از علّت تامّه معلول (ذی المقدّمه) را تشکیل می دهد، و علّت تامّه باید بر معلوم هم تقدّم رتبی (بالطّبع علّت ناقصه)، بالعلّیه (علّت تامّه) داشته باشد و هم معیّت زمانی، چگونه امکان دارد که مقدّمه ای (مثل غُسل)، متأخّر از ذی المقدّمه (روزه روز سابق) باشد؟ (یعنی نه تقدّم رتبی داشته باشد و نه معیّت زمانی؟)

تعمیم اشکال توسط آخوند:

همین اشکال، در مقدماتِ متقدّم زماناً بر ذی المقدمه نیز قابل طرح است زیرا هرچند علّت بر معلول تقدّم رتبی، بالطّبع (علّت ناقصه) یا بالعلّیه (علّت تامّه) دارد، ولی معیّت زمانی هم باید داشته باشد، (درحالیه در اینجا معیّت زمانی ندارد) چگونه می شود بخشی از علّت تامّه محقق شود و به پایان برسد و معلول بعداً بیاید (و آیندو با هم معیّت زمانی نداشته باشند)، یعنی در ظرف معلول، آن جزء علّت تامّه موجود نباشد؟! هذا محالّ

پاسخ آخوند:

این امور (مقدمات) سه دسته اند:

۱. شرطِ تکلیف اند. (شرط حکم تکلیفی مولی به آن چیز)

مقارن: عقل و بلوغ و علم و قدرت

متقدّم: ان جائک زید فی یوم الخمیس ففی یوم الجمعة یجب علیک اطعامه (شرط در روز پنجشنبه حاصل می شود و مشروط که وجوب اطعام باشد در روز جمعه حاصل می شود).

متاخّر: ان سافرت یوم الاثنين فتصدّق قبله بیوم (شرط که سفر باشد متاخّر است از مشروط که وجوب صدقه باشد)

۲. شرطِ وضع اند. (شرط حکم وضعی مولی به آن چیز)

مقارن: ماضویه و عربیه و تنجیز و ... در عقود و ایقاعات به نحو شرطیّت و قیدیّت (که اگرچه رتباً تقدّم اند ولی زماناً با اثر حاصل از عقود که ملکیت باشد، مقارن اند یعنی از لحاظ زمانی فاصله ندارند)

متقدّم: شروط وصیّت و صرف و سلم (که شرط زماناً متقدّم است، و ملکیت به هنگام موت و هنگام قبض حاصل می شود و شرط با مشروط فاصله زمانی دارد).

متأخر: اجازه در عقد فضولی بنابر کشف (ملکیت به هنگام عقد حاصل است و اجازه متأخر از ملکیت است)

۳. شرط مامور به (که بدون آنها مامور به محقق نمی شود و صحیح نخواهد بود).

مقارن: رو به قبله بودن با نماز، طهارت ثوب مصلی با نماز یا ستر برای نماز
متقدم: اغسال لیلیه مستحاضه کثیره برای صحت روزه روز بعد عند بعض الاصحاب
متأخر: اغسال لیلیه متستحاضه، برای روزه روز قبل عند بعض الاصحاب

در مورد قسم اوّل (شرط حکم تکلیفی) و قسم دوّم (شرط حکم وضعی) می گوییم:

آنچه که در این اقسام، متأخر از ذی المقدمه است، وجود خارجی آن مقدمه است و وجود خارجی اصلاً شرط نیست، و آنچه که شرط است و مقدمه است، لحاظ آن امر متأخر است و لحاظ، با ذی المقدمه معیت زمانی دارد. مثلاً در بحث بیع فضولی بنا بر کشف حقیقی، آنچه که از ذی المقدمه (انتقال ملکیت) متأخر است، وجود خارجی اجازه مالک است ولی وجود خارجی اجازه مالک شرط نیست، آنچه که شرط است لحاظ اجازه مالک است که مقارن می باشد و معیت دارد.

همچنین در بحث استحباب صدقه امروز برای مسافرت فردا، آنچه که از ذی المقدمه (استحباب صدقه) متأخر است وجود خارجی مسافرت است ولی وجود خارجی مسافرت شرط نیست و آنچه که شرط است لحاظ مسافرت (تصمیم به مسافرت) است که مقارن می باشد و معیت دارد.

همچنین در بحث عقد وصیت برای انتقال ملکیت، آنچه که بر ذی المقدمه (انتقال ملکیت) متقدم است، وجود خارجی عقد وصیت است ولی وجود خارجی عقد وصیت شرط نیست. آنچه که شرط است لحاظ عقد وصیت است که مقارن می باشد و معیت دارد.

اگر وجود خارجی مقدمه در ظرف خودش محقق شد، کشف می شود که آن لحاظ مطابق واقع بوده و اثر مترتب می شود.

اگر وجود خارجی مقدّمه در ظرف خودش محقق نشد، کشف می شود که آن لحاظ مطابق واقع نبوده و اثر مترتب نمی شود. (نشده است)

(علی بن جعفر یک کتاب داشته است بنام مسائل علی بن جعفر که یکی از منابع مهم روایی شیعه است، وثاقت دارد و صحیح اعلائی است، مادرزادی عرب است و لذا دقت بیشتری از لحاظ ادبی دارد و از طرفی می نوشته است یعنی امام که می گفته او می نوشته است و این موجب بالارفتن دقت و عوض نشدن احادیثی که نقل کرده در طول تاریخ می شود زیرا احتمال عوض شدنش در نقل های سینه به سینه وجود ندارد، زراره هم مادرزادی عرب است و او هم اهل نوشتن بوده است، لذا دقتی که ما در روایات زراره و علی بن جعفر می کنیم در روایات عمّار ساباطی (ساباط برای جندی شاپور است، از فارس های خوزستان اند) که مادرزادی عرب نبوده نمی کنیم. (البته اگر عجم بود ولی ادیب بود هم باز مشکلی نیست))

(در مقام انشاء، مولی لحاظ اجازه را برای انتقال ملکیت در بیع فضولی می کند و بعد حکم آنرا انشاء می کند.

در مقام امتثال، مکلف لحاظ اجازه مالک اصلی را در هنگام بیع فضولی می کند (مطمئن است اجازه می دهد) و سپس بیع را انجام می دهد و بدین ترتیب در هر دو صورت، شرط با مشروط تقدّم رتبی و معیّت زمانی دارد)

(آخوند تصوّر و لحاظ را با واو تفسیر آورده است ولی این مطلب مسامحه ای است زیرا تصوّر و تصدیق یکی نیستند، تصوّر یعنی صورت ذهنی که همراه با حکم نیست و تصدیق یعنی صورت ذهنی که همراه با حکم است و صرفاً در علم حصولی وجود دارد، خب در مورد خدا چون ذهن معنا ندارد لذا تصوّر و تصدیق را به او نمی توانیم نسبت دهیم. اما لحاظ یعنی در نظر گرفتن به هر نحوی چه با صورت ذهنی چه غیر آن و لذا می توان آنرا به خدا نسبت داد زیرا معنای عام تری دارد)

("الغاصب يُؤخَذُ بِأَشَقِّ الْأَحْوَالِ"، "ما لِلْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلِ")

پاسخ اشکال انخرام قاعده عقلیه با لحاظ (که می گفتیم آنچه که متقدّم یا متاخر زمانی است وجود خارجی آنها است که آنها مقدّمه نیستند و آنچه که مقدّمه

است لحاظ است که در آنها وجود دارد و مقارن است) در موردِ مقدّماتی درست است که شرطِ حکمِ تکلیفی مثل "اگر فردا مسافرت می روی، امروز صدقه بده" و یا شرطِ حکمِ وضعی مثل "اجازه مالک در بیع فضولی" و در موردِ شرایطِ مامور به، مطرح نمی شود چراکه نمی توان گفت، لحاظ وضو شرطِ نماز است یا لحاظِ اغسال لیلیّه شرطِ روزه مستحاضه است.

به همین جهت، مرحومِ آخوند در شرطِ مامور به، پاسخ دیگری مطرح می کند و بجای مطرح کردنِ لحاظ، از اضافه ای سخن می گوید که بینِ آن عملِ خارجی و ذی المقدّمه برقرار می شود، در نماز خود غَسَلات و مسحات مقدّمه نیستند تا بگویند در زمانِ ذی المقدّمه معدوم اند بلکه مقدّمه، رابطه ای است که بین غسلات و مسحات، با نماز برقرار شده است. همینطور رابطه (اضافه) اغسال لیلیّه، مقدّمه برای روزه مستحاضه است نه وجودِ خارجی غُسل

به عبارتِ دیگر، مولی وقتی که روزه مستحاضه را در نظر می گیرد، در میابد که زمانی این روزه برای مستحاضه مصلحت ملزمه می آورد و غرض از روزه تأمین می شود، که اغسالِ لیلیّه نیز به آن اضافه شوند لذا اضافه را شرط می کند. وقتی نماز برای مکلف مصلحت ملزمه را تأمین می کند و یا غرضِ مولی را تحصیل می کند که قبل از آن وضویی صورت گرفته باشد، لذا اضافه وضو را به نماز، شرط می کند.

نکته حاشیه ای بسیاری از محشّین مثل محقق اصفهانی و مرحوم خویی:

اضافه، دو طرف دارد و بینِ این دو طرف، تضایف برقرار است لذا تا دو طرفِ اضافه و رابطه فعلیّت نیابند، اضافه و رابطه نیز، فعلیّت نمی یابند. در ما نحن فیه، در زمانی که زن مستحاضه روزه می گیرد، غُسلی وجود ندارد تا اضافه به فعلیّت برسد. همچنین در وضو و نماز نیز، در ظرفی که غَسَلات و مَسحات فعلیّت دارند، نماز فعلیّت ندارد و در ظرفی که نماز فعلیّت دارد، غَسَلات و مسحات فعلیّت ندارند.

خلاصه وقتی که یک طرف اضافه محقق نیست، اضافه نیز محقق نخواهد بود لذا نمی توان با مطرح کردن اضافه، این مقدمات را به مقارن بر گردانده و مشکل را حل کرد.

نکته حاشیه ای دیگر از مرحوم تبریزی: (راه حل برای هر سه مورد)

حکم، امری اعتباری است و ثبوت آن تابع جعل و اعتبار است و فعلیت آن به فعلیت شرایط حکم بر می گردد در نتیجه شارع که احکام را به صورت قضیه حقیقه اعتبار می کند، با علم پیشین خود مصالح و مفاسد مرتبط با عبد را در نظر می گیرد و بر این اساس می یابد که فلان عمل با فلان شرایط برای عبد مصلحت ملزمه دارد لذا وجوب آنرا اعتبار می کند، برای جعل و انشاء حکم، وجود خارجی شرایط لازم نیست و وجود فرضی آن کافی است. هرگاه، شروط عامه و خاصه مطرح شده در مرحله انشاء فعلیت پیدا کنند، حکم نیز فعلیت پیدا می کند، لذا نه در مرحله انشاء معدومی در موجود تاثیر می کند و نه در مرحله فعلیت، غایه الامر، شرایطی که مولی قید هیات قرار دهد شرط وجوب محسوب شده و لازم التحصیل نیستند و آنچه را شرط ماده اعتبار کند، قید واجب محسوب شده و لازم التحصیل هستند، فلا یلزم انخراط القاعدة العقلية (در انشاء شارع ملکیت را انشاء کرد معلّقا بر اجازه خب در آن ظرف و در مرحله انشاء، صرف اعتبار و فرض و تقدیر است و فعلیتی نیست که تقدّم رتبی و معیت مطرح شود و لذا اشکالی نیست و در مرحله فعلیت هم ما کاری نمی کنیم جز تحقق آنچه در مرحله انشاء آمده و مجموعه آنها مصلحت دارد و ما هستیم که در مرحله امتثال آنرا بطور مقدّمه تصوّر می کنیم وگرنه یک مصلحت است که با یک مجموعه محقق می شود و به فعلیت می رسد. یعنی مثلا ملکیت نمی آید مگر بعد از تحقق شروط در خارج که یکی از آنها اجازه مالک مبیع فضولی باشد.)

(امور دو نوع اند:

۱. واقعی (تکوینیات)

۲. اعتباری

الف) اعتباری محضه (مجرد فرض مثل اسامی اشخاص)

ب) اعتباری غیر محضه (مثل احکام که مبدا آنها مصالح و مفاسد است (شیعه))

اشکالی که امام خمینی مرتّب به مدرسه نائینی و به مدرسه اصفهانی می کند:
مدرسه نائینی احکام را اعتباری محض لحاظ می کنند و با احکام مانند اعتباریات محض برخورد می کنند.

مدرسه اصفهانی احکام را واقعی لحاظ می کنند و لذا قواعد فلسفی را مستقیماً بر خود احکام (نه مبدا آنها که مصالح و مفاسد باشد) پیاده می کنند.

در صورتی که درست این است که احکام را اعتباری غیر محضه لحاظ کنیم و با این لحاظ با احکام برخورد کنیم.)

فی تقسیمات الواجب

۱. الواجب المطلق و الواجب المشروط

معنای مطلق و مشروط هنگامی که به اقسام واجب اطلاق می شود به همان معنای عرفی اش است و اطلاق و اشتراط، دو وصف اضافی هستند نه حقیقی وگرنه اصلاً واجب مطلقى نداشتیم زیرا هر واجبی به بعضی از امور مشروط است اگرچه شروط عامّه ای مثل بلوغ و عقل باشد.

واجب در ملاحظه با چیزی اگر مشروط به آن نباشد، به نسبت آن چیز مطلق است و اگر وجوب آن واجب مشروط به آن چیز بود، به نسبت آن چیز، مشروط است. (یعنی چیزی که وجوبش مشروط به چیزی است، نسبت به آن چیز واجب مشروط حساب می شود (مثلاً حجّ نسبت به استطاعت، واجب مشروط حساب می شود).

می دانیم که شرط الوجوب (که همان شرط در واجب مشروط است) رابطه عموم خصوص من وجه با شرط الواجب (شرط صحّت واجب) دارد.

موضع افتراق اول:

استطاعت مالی برای حج (شرط الوجوب است ولی شرط الواجب نیست و با گدایی هم می شود حج رفت و صحیح است.)

بلوغ در تمامی عبادات (شرط الوجوب است ولی شرط الواجب نیست بناءً علی مشروعیّة عبادات الصّبی استحباباً)

موضع افتراق دوم:

وضو گرفتن برای نماز (شرط الواجب است ولی شرط الوجوب نیست)

موضع اشتراک:

دخول شهر رمضان برای صوم واجب یا دلوک شمس برای نماز ظهر، جمعه برای نماز جمعه، قدرت عقلی (که هم شرط الواجب اند و هم شرط الوجوب)

ثمره: شرط الوجوب لزوم تحصیل ندارد بلکه به صورت قضیه حقیقیّه است، هرگاه محقق شد، حکم هم می آید.

شرط الواجب لازم التحصیل است البته لولا المانع، مثلاً وضو گرفتن برای نماز واجب است.

سوال:

چگونه شرط الوجوب را از شرط الواجب تشخیص دهیم؟

پاسخ مشهور:

اگر قید به هیات (وجوب یا طلب) بخورد، شرط الوجوب است و اگر به ماده بخورد، شرط الواجب است.

اگر به مقتضای ظهور دلیل، استظهار کردیم که قید وجوب است مثل "لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا" آنرا قید وجوب دانسته و لازم التحصیل نمی دانند. (زیرا اینجا من استطاع که قید است، به هیات جمله خبریه که اینجا وجوب را می رساند خورده است و لذا آنرا قید وجوب گرفتیم)

اگر به مقتضای ظهور دلیل، استظهار کردیم که قید واجب است مثل "إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ" این می شود قید واجب و لازم التحصیل می دانند. (الان در بررسی اینکه صلوه نسبت به وضو، واجب مشروط است یا مطلق، به این آیه مراجعه کرده ایم و اینجا ظاهر آیه در این است که قید فاغسلوا وجوهکم به خود صلوه و ماده این جمله خورده است و نه هیات، زیرا در این جمله اصلا هیئتی که وجوب را بفهماند وجود ندارد که قید فاغسلوا وجوهکم به آن بخورد)

ولی اگر نتوانستیم به مقتضای ظهور، آنرا تشخیص دهیم، به سراغ اصل عملی می رویم و چون شک ما در اصل تکلیف است، قید هیات باشد وجوب تحصیل ندارد و اگر قید ماده باشد، وجوب تحصیل دارد، شک در قیدیّت هیات أو الماده داریم و چون شک در تکلیف خواهد بود، مجرای برائت است. (النَّاسُ هُمْ فِي سَعَةٍ حَتَّى يَعْلَمُونَ (اصل این قاعده و روایتش این است))

ایراد شیخ انصاری:

از آنجا که هیات را وضع عام، موضوع له خاص دانستیم، نمی توانیم هیات را تقیید کنیم، در نتیجه همه قیود باید به ماده بر گردند هرچند ظهور آنها بر اساس قواعد عربی، تقیید هیات باشد. چراکه موضوع له هیات جزئی است و امر جزئی قابلیت تقیید ندارد.

اساسا اطلاق و تقیید در امر جزئی معنا ندارد.

این کلام در کفایه نیست ولی برای فهم صحبت شیخ نیاز است. این مطلب در مطارح الانظار است:

وقتی که گفتیم همه قیود باید به مادّه برگردند، این سوال مطرح می شود که در این صورت همه قیود شرط الواجب شده و لازم التحصیل خواهند بود و چنین حرفی خلاف اجماع فقهاست.

شیخ انصاری:

اینگونه نیست که همه قیود مادّه لازم التحصیل باشند بلکه عقلا تقسیمی قابل ذکر است که مشکل را برطرف می کند.

وقتی که مولی (جاعل) به چیزی توجه می کند:

۱. آنرا حقیقتا طلب نمی کند. فلا وجوب و لا واجبَ حينئذ

۲. آنرا حقیقتا طلب می کند.

الف) مطلوبِ مولی مطلق است و آن شیء را مطلقا طلب می کند. واجبِ مطلق خواهیم داشت. فلا اشکالَ

ب) مطلوبِ مولی مشروط است.

یا آن شرط امر غیر اختیاری است مثل اشتراطِ دلوكِ شمس برای نماز ظهر از آنجا که تکلیف به امر غیر اختیاری تعلّق نمی گیرد لازم التحصیل نخواهد بود ولو شرطِ مادّه (شرط واجب) باشد.

یا آن شرط اختیاری است.

a) یا مولی با قرینه ای به عبد می فهماند که غرض حصول اتّفاقی (یعنی بر فرض اینکه اتفاقا حاصل شد، حکم می آید) آن شرط است مثل استطاعتِ مالی برای حج (نگفتیم وجوب حج زیرا مبنای شیخ قید واجب بودن است) با توجه به قرینه دالّ بر حصول اتّفاقی، آن شرط لازم التحصیل نخواهد بود هرچند قید مادّه یا واجب باشد.

(b) یا قرینه ای دالّ بر حصولِ اتّفاقی آن وجود ندارد، در اینجا شیخ انصاری به لزومِ تحصیلِ آن شرط ملتزم می شود ولی خلاف اجماع لازم نمی آید (لذا اشکال به شیخ وارد نیست)

(جزئی قابل تقیید افرادی نیست ولی قابل تقیید احوالی است مثلاً بگوییم آقای حسینی مقیّد به اینکه نشسته باشد.)

(برای افرادی که نظر آخوند را در وضع هیئات دارند، باید تا می توانند قید ها را در جایی که به هیات خورده است تقیید احوالی بگیرند و هرجا نشد، راه حل شیخ انصاری را انجام می دهند)

نقد آخوند خراسانی:

(الف) نقد مبنایی

تمام این نظر و دست کشیدن از ظهورِ روایات و آیات در مواردِ تقیید هیات به این مبنا بر می گردد که شیخ انصاری موضوعّ له هیئات را خاص می داند ولی ما معتقدیم، وضع موضوعّ له و مستعملّ فیه، همگی در هیئات عامّ هستند و خصوصیت صرفاً برای ظرف استعمال است لذا طبقِ ظواهرِ ادلّه رفتار کرده و منعی از تقیید هیات نمی بینیم.

(ب) راه حل آخوند:

می توان راه حلّی ارائه کرد که حتی طبق مبنای شیخ انصاری که موضوع له را در در هیات و انشاءات، خاص می دانست، تقیید هیأت ممکن باشد.

مشکل از آنجا ناشی می شود که شیخ انصاری، موضوع له انشاء (هیات، حرف و ...) را جزئی می داند و چون جزئی است، قابل تقیید افرادی نیست ولی اگر تقیید را قبل از انشاء انجام دهد و انشاء به امرِ مقیّد تعلّق بگیرد، مشکلی پدید نمی آید، پس امثال شیخ انصاری می توانند قیود را به هیات برگردانده و طبق ظهورِ دلیل عمل کنند، تنها باید توجیه خود را اینگونه کنند که شارع وجوبِ مشروط به شرط را لحاظ کرده، سپس آنرا انشاء کرده است نه اینکه اوّل وجوب را انشاء کند سپس بخواهد آنرا مشروط به شرطی کند که طبق مبنای شیخ محال باشد. (پس لازم نیست با قرینه عقلی کار را درست کنید)

نکته حاشیه ای: (مرحوم تبریزی، مرحوم فاضل، امام خمینی)

این جواب در صورتی درست بود که جزئیت هیات، مِنْ قَبْلِ الانشاء باشد، یعنی قبل الانشاء کلی باشد و در نتیجه قبل الانشاء، قابلیتِ تقییدِ افرادی داشته باشد. ولی جزئیت هیات ذاتی است یعنی به نظر شیخ و مشهور، هیات ذاتاً معنای جزئی است چه قبل از انشاء و چه بعد از انشاء، در نتیجه قبل از انشاء هم قابلِ تقییدِ افرادی نیست.

(این راه حلّ آخوند در مثل وقف و وصیت خوب است که فرد قبل از گفتن صیغه وقف و وصیت، قیود و شروط را بیاورد و بعد صیغه را بگوید زیرا بعد از گفتن صیغه نمی تواند قیود و شروط را بگوید و آنرا مقید کند ولی به درد ما نحن فیه نمی خورد)

(آخوند هیات امر را به طلب معنا می کرد ولی مشهور، هیات امر را به نسبت طلبیه معنا می کردند یعنی نسبت بین آمر، مامور و مامور به که معنای جزئی است.

آخوند هیات نهی را به زجر معنا می کند ولی مشهور، هیات نهی را به نسبت زجریه معنا می کردند یعنی نسبت بین ناهی، منهی و منهی عنیه که معنای جزئی است.)

ان قلت:

اگر بتوان هیات (وجوب، نسبت وجوبیه، نسبت طلبیه) را مقید به شرطی کرد، چون لزوماً آن شرط در زمان انشاء تحقق ندارد، تفکیک انشاء از مُنشأ لازم می آید و هو محالّ

قلت:

این چنین تفکیکی که به تفکیکِ مرحله انشاء حکم از مرحله فعلیت حکم بر می گردد، هیچ محذوری ندارد و مشابه این تفکیک در استعمالاتِ عرفیه فراوان دیده می شود مثل خطابِ ان جائک زید فاکرمه یا مثلاً إخبار به اکرام زید (بر فرض مجیء زید)

سر مطلب آن است که انشاء حکم بر اساس مصالح و مفاسد (مرحله اقتضاء) (اقتضاء مقدّمه الحکم و تنجّز اثر الحکم است و صرفاً مرحله انشاء و فعلیت از مراحل اصلی حکم هستند.) صورت می پذیرد، وقتی که مولی ببیند که غرض وی (مصلحت ملزمه) در صورتی در حج به دست می آید که مکلف استطاعت مالی داشته باشد، وجوب حج را مشروط به استطاعت مالی انشاء می کند. حالا برای آن مکلفینی که در همان زمان استطاعت مالی دارند، وجوب به فعلیت می رسد ولی برای کسانی که استطاعت مالی ندارند، انشائی باقی می ماند و هرگاه که استطاعت مالی پیدا کردند، برای آنها نیز فعلیت می یابد. اینگونه تفکیک در تمام قضایای حقیقیّه متصوّر است و اشکالی ندارد.

(بین مشهور در مرحله فعلیت، در نحوه به فعلیت رسیدن حکم اختلاف است و دو قول است:

۱. به نحو انحلال که شارع یک بار حکم را گفته و با آن یک انشاء، به اندازه تمامی مکلفین حکم جعل شده است و هر کس یک حکم دارد.

۲. به نحو خطابات قانونی (امام خمینی) که شارع یک قانون را گذاشته و ما با عقلمان می بینیم که اگر شروط محقق شد، ما هم مصداقی از آن قانون هستیم و باید آنرا انجام دهیم.)

شارع، مصالح و مفاسد را لحاظ می کند، اگر دید که فلان عمل در صورتیکه فلان شرط را نداشته باشد مصلحتی ندارد، آنرا به صورت مشروط انشاء می کند و اگر مصلحت داشت، بصورت مطلق انشاء می کند. مثلاً وقتیکه دید اکرام زید در فرض مجیء زید مصلحت ملزمه دارد، وجوب اکرام را بصورت مشروط انشاء می کند، بنابراین انشاء مولی چه مطلق باشد و چه مشروط، تابع غرض مولی است و با توجه به تبعیّت احکام از مصالح و مفاسد، وجود واجب مطلق و واجب مشروط، علی القاعده می باشد.

در مطالب فوق (تصویر واجب مطلق و واجب مشروط) فرقی نمی کند که مصالح و مفاسد را در خود احکام بدانیم یا در متعلّقات احکام.

(آخوند و مشهور: در غیر از اوامر امتحانیه مصلحت و مفسده در مامور به و منهی عنه است ولی در اوامر امتحانیه مصلحت و مفسده در خود امر و نهی است.)

توجه:

در قضایای خارجیّه، انشاء و فعلیّت توأم با یکدیگر هستند ولی در قضایای حقیقیّه ایندو قابل انفکاک اند. مثلاً روایاتی که در باب اجرای حدود در من لا یحضره الفقیه وارد شده اند، نشان می دهند که برخی از احکام مثل قضاوت به حسب واقع، انشاء شده اند ولی فعلیّت آنها بعد از ظهور امام زمان (عجل الله تعالی فرجه الشریف) است. همینطور، وجوب حج برای همه انشاء شده است ولی فعلیّت آن، بعد از استطاعت مکلف است.

اشکال:

آیا بهتر نبود که هر زمان که شارع می خواهد حکم به فعلیّت برسد، در همان زمان حکم را انشاء کند و آیا انشائی که هنوز فعلیّت آن نیامده لغو نیست.

پاسخ آخوند:

اولاً:

بناء شارع بر این بوده که شریعت در همان زمان پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) کامل شود و اصل جعلی و انشائی برای بعد از پیامبر (صلی الله علیه و آله) باقی نماند و در نتیجه انشاء ها در همان زمان انجام شده تا وقتی که موعّد مورد نظر فرا رسید، به انشاء جدیدی نیاز نباشد.

ثانیاً:

بسیاری از این احکام در همان زمان انشاء برای برخی فعلیّت داشته است مثلاً وجوب حجّ در همان زمان نزول آیه برای برخی از مردم فعلیّت دارد هرچند برای دیگران انشائی است. و معقول نیست که برای هر مکلفی خطاب خاصّی وارد شود.

نکته حاشیه ای:

فعلیت حکم:

۱. به نظر آخوند: تعلّق اراده تشریعی مولی به فعلِ عبد که منجرّ به بعث و زجر می شود.

۲. به نظر مشهور: تحقّق شروطِ عامّه و خاصّه تکلیف در مکلف (مشهور: بصورت انحلالی، امام: بصورت خطابات قانونی)

نکته:

صاحب فصول بحث مقدّمه واجب را صرفاً مختصّ به واجب مطلق دانسته است ولی این اختصاص وجهی ندارد و بحث مقدّمه واجب در تمامی مقدّمات واجب مطرح می شود. البته این مطلب درست است که مقدّمه واجب از جهت اطلاق و اشتراط تابع ذی المقدّمه است و تا وجوب ذی المقدّمه فعلیت نیابد، وجوب مقدّمه نیز فعلیت نمی یابد ولی این مطلب بدین معنا نیست که بحث مقدّمه واجب محدود به مقدّمه واجب مطلق باشد.

نکته:

برخی مقدّمات وجود دارند که هیچ کس از فقهاء آنها را واجب و لازم التحصیل نمی داند مثل استطاعت مالی برای حجّ، دلوک شمس برای نماز ظهر

مشهور (منهم الآخوند الخراسانی) این قیود را به هیات بر می گردانند و شرط الوجوب می دانند که لازم التحصیل نیست.

شیخ انصاری چون تقیید هیات را محال می دانست این قیود را به مادّه بر می گرداند و شرط الواجب می شمرد ولی در عین حال آنها را لازم التحصیل نمی دانست چراکه در مثل استطاعت مالی قرینه وجود دارد که حصول اتّفاقی مورد نظر است و در نتیجه از موارد تکلیف محسوب نمی شود. در مثل دلوک شمس نیز چون امر غیر اختیاری است متعلّق تکلیف قرار نمی گیرد.

اصلاً چنین مواردی نمی توانند وجوب غیری پیدا کنند چراکه اگر وجود نداشته باشند، اصلاً وجوبی برای حجّ نیست که به آنها سرایت کند و اگر وجود داشته باشند واجب کردن آنها تحصیل حاصل بوده و لغو است.

ثمره عملیه تفاوت مبنای شیخ در برگرداندن قیود به مادّه و مبنای آخوند: (تبعیّت از ظاهر دلیل)

اگر عملی هنوز شرایط وجوبش فعلی نشده ولی به علم عرفی می دانیم که در آینده فعلی می شود ولی آن عمل مقدّمه ای دارد که اگر اکنون انجام نشود، در زمان فعلی شدن آن شرایط، قابل انجام نیست، شیخ ارتکاب آن مقدّمه را لازم می داند ولی آخوند خراسانی لازم نمی داند. مثلاً کسی الان مستطیع نیست ولی به علم عرفی می داند که یک ماه دیگر قبل از رسیدن ذی الحجّه مستطیع می شود، اکنون برای حج ثبت نام می کند یا به تعبیر شیخ، کاروان حجّاج الان حرکت می کند و یک ماه دیگر، امکان ثبت نام نیست. آخوند، انجام ثبت نام را برای این شخص لازم نمی داند چراکه استطاعت را شرط وجوب حج می دانند و چون شرط نیامده و هنوز مستطیع نشده است، وجوبی نیامده است تا مقدّمه آن (که ثبت نام باشد) لازم شود.

ولی شیخ انصاری که استطاعت را شرط واجب می داند، در مفروض مساله ثبت نام (حرکت با کاروان) را لازم می داند چراکه به نظر وی، وجوب حالی است (و فعلی است) و مانعی مثل غیر اختیاری بودن مقدّمه یا مورد تکلیف نبودن آن (که حصول اتّفاقی ثبت نام یا حرکت با کاروان مورد نظر مولی باشد)، وجود ندارد.

(اینجا بحث روی ثبت نام و خروج الرفقه هست، و ثبت نام از امور اختیاری است و می دانیم به علم عرفی که یک ماه دیگر مستطیع می شویم ولی دیگر ثبت نام ممکن نخواهد بود، اینجا ثبت نام واجب می شود. زیرا اینکه می گفتیم تحصیل استطاعت لازم نیست به این علّت بود که قرینه داشتیم، که حصول اتّفاقی آن مورد نظر مولی است و لذا استثناء بود ولی در مورد گرفتن ویزا یا ثبت نام یا حرکت با کاروان چنین قرینه ای نداریم و لذا تحصیلش واجب است.)

(بقیه علمایی که موضوع له هیئات را خاص می گیرند تا جایی که می توانند قید را احوالی می گیرند تا قید زدن ممکن باشد. اگر حمل بر قید احوالی بودن هم ممکن نبود، اینجا مثل روشی که شیخ گفت عمل می کنند.)

گفتیم که شیخ انصاری تهیّه زاد و راحله (گرفتن ویزا مثلاً) را بر کسی که الان مستطیع نیست ولی به علم عرفی تا یک ماه دیگر مثلاً مستطیع می شود و در آن زمان نمی تواند زاد و راحله را تهیّه کند، واجب می داند ولی ما و آخوند وفاقاً للجمهور واجب نمی دانیم ولی در مورد تعلّم، همه ما قائل به وجوب می شویم یعنی هم شیخ انصاری و هم مشهور قبول دارند که تعلّم احکام برای کسی که

الان به آن حکم مبتلا نیست ولی به علم عرفی می داند که بعدا مبتلا می شود و در آن زمان نمی تواند حکم را فرا بگیرد، واجب است.

وجوب تعلّم:

۱. وجوب عینی: هر کسی مسائلی را که شخص خودش بدان مبتلاست یا به علم عرفی می داند که مبتلا می شود و در زمان ابتلاء نمی تواند تعلّم کند، واجب است فرا گیرد، مثلا کسی که الان مبتلا به خسوف و کسوف نیست ولی به علم عرفی می داند که مبتلا می شود و در آن زمان نمی تواند نماز آیات را یاد بگیرد، اکنون، بر وی تعلّم نماز آیات واجب می شود.

۲. وجوب کفایی: وجوب اجتهاد، این وجوب محدود به مسائل محلّ ابتلای خودش نیست، مثلا بر مجتهدِ مرد لازم است که احکامِ حیض را اجتهاد کند با اینکه خودش حائض نمی شود. همه قبول دارند که بر مجتهد لازم است، که احکامی را که فعلا محلّ ابتلاء نیست ولی بعدا مقلّدینش به آن مبتلا می شوند، اکنون باید اجتهاد کند چراکه در آن زمان فرصت لازم برای اجتهاد را ندارد.

سرّ تفاوت بین وجوب تعلّم با وجوب تهیّه زاد و راحله:

وجوب تهیّه زاد و راحله حکم عقل، بر اساس مقدّمه واجب بود، و چون وجوبی برای ذی المقدّمه عند المشهور نبود، لذا وجوب آن مقدّمه عند المشهور انکار می شد، ولی وجوب تعلّم، به جهت ملازمه ی بین مقدّمه و ذی المقدّمه نیست بلکه وجوبی نفسی تهیّتی یا ارشادی است که با صرف نظر از ملازمه ی مقدّمه و ذی المقدّمه نیز ثابت است. این وجوب تعلّم تا زمانی است که شخص بعد الفحص، از یافتن حجّت مایوس شود، در این صورت قبح عقابِ بلا بیان (بیان = حجت) جاری است. فافهم. (این وجوب تعلّم مربوط به شبهات حکمیه است و شبهات موضوعیه وجوب تعلّم ندارد.)

مساله:

اطلاق وجوب حجّ بر کسی که هنوز مستطیع نشده است ولی به علم عرفی می داند یک ماه دیگر مستطیع می شود، این اطلاق به نظر آخوند و مشهور و شیخ حقیقی است یا مجازی؟

آخوند و مشهور:

اطلاقش مجازی است زیرا هنوز حجّ واجب نشده است.

شیخ:

اطلاقش حقیقی است زیرا وجوب حجّ در فرض مساله حالی است و فعلیت دارد.

مساله:

استعمال صیغه امر در واجب مشروط حقیقی است یا مجازی؟ (مثلا استعمال صیغه اکرم در ان جائک زید)

در هر حالی حقیقت است زیرا چه مبنای شیخ را بگوییم که شرط، قید مادّه است و ما که شرط قید هیات است، صرفا موجب تعدّد دالّ و مدلول است، یعنی خود آن اکرم بر وجوب انشائی آن چیز دلالت می کند و بقیه جمله بر زمان فعلیت آن وجوب و مرحله فعلیت

نکته:

اگر از لفظ مثلا رقبه معنای ماهیت مبهمه (لا بشرط مقسمی)، اراده شده باشد که معروض مطلق و مقید است، اراده هر یک از مطلق و مقید، نیازمند به قرینه خواهد بود ولو قرینه عامّه و در صورت نبود قرینه، مجمل می گردد.

مشکل:

همه فقهاء در فقه فتاوایی دارند که در آنها انجام برخی از مقدمات واجب شمرده شده، با اینکه زمان ذی المقدمه نرسیده است، مثلاً همه فقهاء بر کسی که می خواهد روزه بگیرد غسل جنابت را قبل از اذان صبح واجب می دانند درحالیکه تا اذان صبح نرسیده، روزه نیز آغاز نشده است. همینطور بر مستطیع، تهیه زاد و راحله یا گرفتن ویزا و ثبت نام را واجب می دانند درحالیکه هنوز ذی الحجّه نرسیده است. این مطلب چگونه قابل توجیه است؟

صاحب فصول:

مطرح کردن واجب معلق و منجز آنرا توجیه می کند.

واجب ها دو جور اند.

۱. منجز: وجوب واجب، وابسته به حصول امر غیر اختیاری ای مثل زمان نیست بلکه وجوب و واجب معیت دارند. مثل نماز ظهر (زمان وجوب و واجب معیت دارند)، لزوم تحصیل معرفت اجمالی به خدا

۲. معلق: وجوب واجب، وابسته به حصول امر غیر اختیاری ای مثل زمان هست یعنی وجوب، حالی و واجب، استقبالی است. مثل حج، روزه (که با اینکه زمان واجب نرسیده، ولی وجوب فعلی شده است.)

تفاوت واجب معلق مورد نظر صاحب فصول با واجب مشروط آن است که صاحب فصول، زمان را قید واجب می داند ولی مشهور زمان را قید وجوب می دانند.

نظر شیخ انصاری درباره تقسیم صاحب فصول:

تقسیم صاحب فصول تقسیم جدیدی نیست بلکه همان تقسیم به مطلق و مشروط است. سر سخن شیخ آن است که شیخ انصاری همه قیود افرادی را به

مادّه برگرداند و شرط الواجب دانست بنابر این این مطلب که زمان، قید واجب باشد، مطلب جدیدی نیست.

(نکته: معلق و منجر هم همانند مطلق و مشروط دو امر نسبی هستند)

نظر آخوند خراسانی درباره تقسیم صاحب فصول:

تقسیم صاحب فصول حرف جدیدی است ولی فایده ای ندارد. تقسیم صاحب فصول حرف جدیدی است و اشکال شیخ (که می گفت حرف جدیدی نیست) مبتنی بر مبنای خودش در تفسیر واجب مشروط است. از آنجایی که شیخ قائل به وضع عام، موضوع له خاص در معنای حروف بود، تمام قیود را به مادّه بر می گرداند و در نتیجه تقييد واجب به زمان را حرف جدیدی نمی دانست ولی بر اساس مبنای ما که وضع عام، موضوع له عام باشد، این تقييد، حرف جدیدی است ولی تقسیم صاحب فصول مشکلی را حل نمی کند (فایده ندارد) چراکه با نامگذاری نمی توان محذور را برطرف کرد (و شما فقط اسم روی آن گذاشته اید و گفته اید اسم آن مقدماتی که هنوز زمان انجام ذی المقدمه نیامده، تحصیلشان وجوب دارد، واجب معلق است.) و وقتی تقسیمی ثمره نداشته باشد، قابل قبول نیست و الا تقسیم های فراوانی در مورد واجب قابل فرض است مثل تقسیم واجب به لیلی و نهاری

إشكال المحقق النهاونديّ على الواجب المعلق، و جوابه

ج ۱ ص ۲۰۴ و ۲۰۵ و ۲۰۶ و ۲۰۷

محقق نهاوندي:

نظر صاحب فصول در تقسيم واجب به معلق و منجز عقلا محال است.

در نظريه صاحب فصول در واجب معلق، وجوب حالي و واجب استقبالي شمرده شده، در نتيجه بين وجوب و واجب تفكيك شده است درحاليكه وجوب، همان طلب و اراده است و واجب همان مراد و مطلوب است و تفكيك اراده از مراد، عقلا محال است، چراكه اراده را به "شوق موكد محرّك نحو المراد" تعريف كرده اند.

نقد آخوند بر محقق نهاوندي:

اولا:

بالوجدان درك مي كنيم كه تفكيك اراده از تحقّق مراد در خارج، واقع مي شود، كسي كه مي خواهد به مسافرتي برود، رسيدن به مكان دور دست را اراده مي كند درحاليكه در همان زمان، مراد خارجي محقق نمي شود.

درباره ي تعريف اراده نيز مي گوييم كه تعريف اراده، با مطلب فوق منافاتي ندارد چراكه حكما كه اين تعريف را براي اراده گفته اند، دو دسته اند:

(الف) گروهی تحريك فعلی را در اراده لازم می دانند ولی متعلّق این تحريك را اعمّ از خود مطلوب بالذات و مقدّمات آن می دانند و چون اعمّ می دانند، تحقّق خارجي مراد را لزوما هم زمان با اراده نمی دانند.

(ب) گروهی تحريك شانی را در اراده لازم می دانند يعنی می گویند شوق موكد يعنی شوقی كه قابليّت تحريك نحو المراد را داشته باشد لذا ممكن است مانعی جلوی فعليّت اين تحريك را بگيرد.

طبق نظر هر دو گروه، استحاله ای در امثال واجب معلق پديد نمی آيد.

(آقای تهریزی تعريف دوم را درست می داند و مثال می زند مثلا شما می بينيد خانم جميله ي همه چيز تمامی اينجا است بعد شما اراده و شوق موكد پيدا می

کنید با او ازدواج کنید بعد می فهمی که او را به تو نمی دهند لذا فعلی انجام نمی دهی)

ثانیا:

اگر هم قبول بکنیم که حرف محقق نهاوندی در اراده ی تکوینی درست است (استحاله عدم همزمانی مراد از اراده) مسلماً در اراده تشریعی درست نیست، چراکه در اراده تشریعی هدف شارع، فعل غیر است. بنابراین بعد از اینکه شارع اراده خود را برای دیگران ابراز کرد، مدّتی (و لو کوتاه) طول می کشد که دیگران آن امر و مامور به را تصوّر کرده، تصدیق کرده، شوق پیدا کرده و در نهایت اراده کرده و امتثال کنند. (لذا اینجا تفکیک لابدّ منه است وگرنه اصلاً جبر پیش می آید و تشریع نیست اصلاً) و پر واضح است که بحث صاحب فصول در واجب معلق و منجز مربوط به اراده تشریعی مولی است.

(خانواده مختار خانواده عجیبی است، ثقفی ها گروهی اموی اند و گروهی علوی اند، مثلاً ابن سعد و حجاج و ... از همین خانواده و ثقفی اند. مختار بخاطر خانواده اش مجبور به احتیاط بود و لذا برای یادگیری تعلیم دینی پیش امام علی یا امام حسن و امام حسین علیهم السلام نمی رفت چون موجب حسّاسیت بود و لذا تقاضا کرد از حضرت زینب سلام الله علیها مسائل را یاد بگیرد که حضرت علی قبول کرد که حضرت زینب سلام الله علیها از پشت پرده مسائل را به او یاد دهد، که حضرت زینب مسائل و نکات را به او آموزش داد)

(امام موسی کاظم علیه السلام هفت سال آخر عمرشان را در زندان بودند. سه نفر بودند (علی بن ابی حمزه بطائنی، ثابت بن دینار، و ...) که وجوهات را بجای امام می گرفتند و از امام وکالت داشتند و با آن کار می کردند. تا امام کاظم شهید شدند، خب از آنجایی که هفت سال وجوهات استفاده نشده بوده، پول زیادی جمع شده بود. امام رضا علیه السلام به آنها گفت وجوهات را بیاورید، قبول کردند و گفتند ما اصل پول را بر می گردانیم ولی سودش برای خودمان، امام فرمود: خیر باید همه را بر گردانید و هرچه اصرار کردند امام قبول نکرد. به امام گفتند زمانی که

پدر شما در زندان بود ما شیعه را نگه داشتیم و اگر این کار را نکنید ما امامت شما را انکار می کنیم و سراغ فرد دیگری می رویم، (به این مضمون) امام گفتند هرکاری می خواهید بکنید. آنها پیش احمد بن موسی (شاهچراغ) رفتند و جریان را گفتند و گفتند: اگر مقداری از پول را به ما بدهی ما تو را امام معرفی می کنیم، او هم با زیرکی گفت خیلی خب مردم را جمع کنید و آنجا من را امام معرفی کنید. شیعیان را جمع کردند و این سه نفر اعلام کردند که شاهچراغ امام بعد از امام کاظم است. احمد بن موسی بالای منبر رفت و گفت اینها به من گفته اند که اگر به ما مقداری از وجوهات را بدهی تو را امام معرفی می کنیم درحالیکه امام رضا امام است و اعلم است و ...

این جریان خیلی بر این سه نفر بد شد جوری که نجاشی می گوید آنها بین شیعه بعد از این جریان کلاب مملطوره (سگ باران زده و خیس) شدند! و هیچ کس پیش آنها نمی رفت، آنها واقفیه را تاسیس کردند و طرفدارانی هم پیدا کردند ولی الان منقرض شده اند و کسی دیگر واقفی نیست)

(دو ابابصیر داریم یکی "لیث بن بختری المرادی" که به "ابابصیر کبیر" معروف است و یحی "بن قاسم اسدی" که به ابابصیر صغیر معروف است، ابی بصیر صغیر کور می شود و هر جا می رفته علی بن همزه با او می رفته و کمکش می کرده، و لذا به او عصا کش ابوبصیر می گفتند و از ابابصیر بخاطر این همراهی، روایات زیادی شنیده است. آقای خویی جایی که علی بن ابی همزه باشد روایت را قبول نمی کنند، ولی درست این است که ببینیم چه کسی از او روایت نقل کرده اگر او از روات و فقهای بزرگ باشد که بتوانیم اعتماد کنیم که بعد از واقفی شدنش دیگر سمت او نرفته است و قبلا حدیث را شنیده است وگرنه روایتش را قبول نمی کنیم)

اشکال دیگری به واجبِ معلّق:

واجب معلّق موردِ قبول ما نیست زیرا یکی از شروط عامّه تکلیف، قدرت است و طبقِ واجب معلّق، وجوب در زمانی می آید که مکلف، قدرتِ بر واجب ندارد، لذا نمی توان واجبِ معلّق را پذیرفت.

پاسخ:

آنچه که از شروط عامّه تکلیف است، قدرت بر امتثال در زمانِ انجامِ واجب است نه قدرتِ بر امتثال در زمانِ جعل (انشاء) وجوب.

در واجبِ معلّق نیز، قدرتِ در زمانِ امتثال وجود دارد. (نهایتاً شرطِ متأخر است و مولی در زمانِ جعل لحاظ می کند که در هنگامِ قدرتِ آنرا انجام دهد)

(میرزا حبیب الله رشتی از شاگردانِ دورِ اوّل شیخ است و درس شیخ با او شروع شد)

میرزا حبیب الله رشتی وقتی که نظریه صاحب فصول را درباره واجب معلق و منجز توضیح می دهد، واجب معلق را به واجباتی معنا می کند که مقید به امر غیر اختیاری هستند، مثل حج که معلق بر رسیدن موسم حج است که تحت اختیار عبد نیست یا وجوب روزه که معلق بر طلوع فجر در شهر رمضان است که در اختیار عبد نیست.

آخوند خراسانی معتقد است که وجهی برای این اختصاص نیست و هر جا وجوب حالی بود و واجب استقبالی، صاحب فصول آنرا واجب معلق می نامد. (یعنی می خواهد بگویم هر جا تحصیل مقدمات واجب معلق در زمان آن واجب معلق ممکن نباشد، (مثلا گرفتن ویزا برای حج) تحصیل آن مقدمات قبل از آن واجب معلق، واجب است و وجوبش را هم از آن واجب معلق به آن سرایت دهد و لذا وجهی برای این اشکالی که محقق رشتی به او کرده است نیست.) چه متوقف بر امر غیر اختیاری باشد مثل معلق بودن وجوب حج بر رسیدن موسم و چه معلق بر امر اختیاری، مثل ثبت نام، برای حج.

تفاوت واجب معلق صاحب فصول با واجب مشروط مشهور، در آن است که در واجب مشروط، مشهور قید زمانی را به هیات می زنند (و لذا وجوب حالی نمی شود و وجوبش هم استقبالی است) ولی صاحب فصول قید زمانی را به ماده زده است. (لذا وجوب حالی و واجب استقبالی می شود)

(آخوند ۲۳ سالگی به نجف می رود و تا ۲۶ سالگی به درس شیخ می رود که در ۲۶ سالگی اش شیخ فوت می کند و بعد از آن ۱۰ سال درس میرزا رفته است)

مشکل:

چگونه برخی مقدمات مثل غسل جنابت برای کسی که می خواهد روزه بگیرد واجب می شود درحالیکه هنوز زمانِ ذی المقدمه (زمانِ روزه از طلوع فجر) نرسیده است.

راه حلّ شیخ انصاری:

برگرداندن همه قیود به مادّه

راه حلّ صاحب فصول:

برگرداندن قیدِ زمان به مادّه (واجب معلق)

راه حلّ آخوند:

می توان با حفظ ظهور دلیل و برگرداندن قید زمان به هیات، مشکل را با همان راه حلّ شرطِ متأخر حل کرد.

مولی لحاظ می کند که این عبد در زمانِ بعد از طلوع الفجر یا بعد الموسم، شرایط لازم برای روزه یا حجّ را دارد لذا در همین زمان، وجوب را بر وی انشاء کرده است. وقتی که این وجوب، انشاء شد تحصیل مقدمات آن مثل غسل جنابت برای روزه یا تهیّه ویزا برای حجّ نیز لازم خواهد شد، بنابراین وجوبِ مقدمات و ذی المقدمه هر دو فعلی است با این که زمان ذی المقدمه نرسیده است و ظواهر دلیل نیز در این راه حلّ حفظ شده است. (بر خلافِ راه حلّ شیخ و صاحب فصول)

اشکال:

هرچند راه حلّ شما با استفاده از بحثِ لحاظ که در شروط متاخره مطرح شده بود، مشکل فعلیت وجوب مقدّمه ای مثل غسل جنابت برای روزه و تهیّه ویزا برای حجّ را قبل از زمان ذی المقدّمه حلّ کرده ولی مواردِ زیادی نیز وجود دارند که در آنها تهیّه مقدّمه وجودیه قبل از ذی المقدّمه واجب نیست و اینها همگی مثال نقضِ راه حلّ شما هستند.

پاسخ آخوند:

می گوئیم هرگاه که لحاظ آمد، وجوب مقدّمات نیز می آید به جز سه دسته:

۱. مقدّمه واجبِ موردِ نظر، مقدّمه وجوب هم باشد. مثل استطاعتِ عقلی برای حجّ، دلوک شمس برای نماز

قبلا گفتم که چیزی که مقدّمه وجوب است، نمی تواند واجب بشود چراکه اگر موجود نیست، ذی المقدّمه وجوبی ندارد تا به مقدّمه سرایت کند، اگر موجود هست، واجب شمردن آن تحصیلِ حاصل است.

۲. آن مقدّمه در موضوع دلیل اخذ شده باشد مثل مسافر نسبت به افطارِ صوم (تحصیل موضوع در قضایای حقیقیّه واجب نیست)

۳. مواردی که قرینه خاصّه دارند که شارع از ما تحصیلِ آنها را نخواست است و حصول اختیاری اش شرط است. مثل استطاعت شرعی برای حجّ

از مباحث قبلی معلوم شد که همه فقهاء وجوبِ مقدّماتی مثل غسلِ جنابت (قبل از اذان صبح) برای کسی که می خواهد روزه بگیرد، وجوب تهیّه زاد و راحله (یا ویزا یا پاسپورت) برای مستطیع (قبل از ذی الحجّه) و موارد مشابه را توجیه کرده اند، هرچند راه های بکار رفته از سوی فقهاء متفاوت است.

شیخ انصاری: ارجاعِ قیود به مادّه را پیش می گرفت.

صاحبِ فصول: بحثِ واجب معلّق را مطرح می کرد.

آخوند خراسانی: بحث واجبِ مشروط به شرطِ متأخّر را می گفت یعنی به صورتِ شرطِ متأخّر لحاظ می شود که مکلف علی القاعده تا اذانِ صبح شرایطِ وجوبِ روزه را داراست و چون در آن زمان نمی تواند غسل کند، الان باید غسلِ جنابت کند.

حتی فقّهائی که به وجوبِ شرعیِ مولویِ غیری برای مقدّمه واجب قائل نیستند، (مثل امام و آقای خویی) با وجوبِ ارشادی و لابدیتِ عقلیه، لزومِ انجام چنین مقدّماتی را توجیه می کنند. (بنابراین بحثی است که ثمره عملیه پیدا نمی کرد زیرا همه در پایان یک فتوا می دادند)

همچنین معلوم شد، که در مواردی که علم به عدم تقدّم وجوب بر زمان واجب داریم، مقدّمه واجب نمی شود، مثلاً بر زن واجب نیست که قرصِ مانع از حیض را مصرف کند تا حائض نشده و بتواند باقیِ روزها را روزه بگیرد.

اشکال اوّل:

همه فقهاء می گویند که بر مکلف لازم است تا کیفیتِ نماز آیات للخصوف و الكسوف را مثلاً یاد بگیرد درحالیکه الان نه خسوفی است و نه کسوفی، چه فرقی بین تعلّم با خوردنِ قرصِ مانع از حیض وجود دارد که تعلّم قبل از زمانِ ذی المقدّمه واجب می شود ولی خوردنِ قرص مانع از حیض وجوبی ندارد؟

پاسخ آخوند:

تعلّم با سایر مقدّمات تفاوت دارد.

(۱). تعلّم احکام مسائل مبتلی به، لکلّ مکلف واجب عینی است.

۲. تعلّم احکام مسائل غیر مبتلی به، برای خود مجتهد، واجب کفایی است.

تعلّم "واجب نفسی تهیّی" است و مکلف باید قبل از زمانِ عمل، آنها را فراگیرد تا در زمانِ عمل مهیّا و آماده برای عمل باشد و دچار غفلت نشود. (دلیل بر وجوب نفسی تهیّی تعلّم در شبهات حکمیّه (شبهات موضوعیه وجوب یادگیری و تفحص ندارند): موثقه مسعده بن صدقه که می گوید: در روز قیامت می بیند عده ای ناراحت هستند و اعمالشان را درست انجام نداده اند، عده ای می گویند احکام را می دانستیم، فرشتگان می گویند، أَفَلَا عَمِلْتَ؟ عده ای هم می گویند ما حکم را نمی دانستیم، فرشتگان می گویند، أَفَلَا تَعَلَّمْتَ؟

یا صحیحہ عبد الرحمن بن حجاج که امام صادق به او گفت: "اِذَا اصَبْتُمْ بِمِثْلِ هَذَا وَ لَمْ تَدْرُوْا، فَعَلَيْكُمْ بِالْاِحْتِيَاظِ حَتّٰى تَسْأَلُوْا عَنْهُ وَ تَعَلَّمُوْا" و ... (پس اینطور نیست که اگر ندانستید بی تفاوت از کنارش رد شوید بلکه باید احتیاط کنید)

اشکالِ دوّم:

شما با واجب مشروط به شرطِ متأخّر و لحاظ شرط، وجوب مقدّمات را تصحیح می کردید، طبق این توجیه اگر یک مقدّمه بصورتِ شرطِ متأخّر توجیه شد، کشف می شود که وجوبِ ذی المقدّمه حالی است و در نتیجه تمامی مقدّماتِ آن، قبل از زمانِ ذی المقدّمه لزومِ انجام پیدا می کنند و این مطلب با برخی روایات سازگار نیست، مثلاً در موثقه اسحاق بن عمار از امام موسی کاظم علیه السلام، به شخصی که می داند که در زمانِ انجامِ نماز، آب برای غسلِ جنابت ندارد، اجازه مباشرت داده شده است. (سألتُ ابا ابراهیم علیه السلام عن الرّجل یكونُ مع اهله فی السفر فلا یجدُ الماء، یأتی اهله؟ فقال: ما أحبُّ ان یفعلَ ذلک الا ان یكونَ شیعاً (شهوئی) او یخافُ علی نفسه) (ابا الحسن اوّل و ابا ابراهیم دو تا از القابِ امام موسی کاظم است)

پاسخ آخوند:

علی القاعده انجامِ مقدّمات را لازم می دانستیم ولی وقتی در موردی روایتی وارد شد کشف می کنیم که در موردِ آن روایت، مساله شرطِ متأخّر مطرح نیست و قدرتِ خاصی که همان قدرتِ بر عمل (غسل) در زمانِ خودِ ذی المقدّمه (جنابت) است مطرح می باشد.

تتمّة: فى مقتضى القاعدة فى دوران الأمر بين رجوع القيد إلى المادّة أو الهيئة

ج ۱ ص ۲۱۴ و ۲۱۵ و ۲۱۶ و ۲۱۷ و ۲۱۸ و ۲۱۹

رابطه شرط الوجوب با شرط الواجب عامّ و خاص من وجه است:

مثلا بلوغ، شرط الوجوب است ولى شرط الواجب نیست.

طهارة از حدث، شرط الواجب است ولى شرط الوجوب نیست.

استطاعت عقلی (قدرت) شرط الواجب است و شرط الوجوب هم نیست.

سوال:

چگونه شرط الوجوب را از شرط الواجب تشخیص دهیم؟

مشهور:

اگر بدانی که قید، قید هیات است، شرط الوجوب است و لازم التحصیل نیست. اگر بدانی که قید، قید مادّه است، شرط الواجب محسوب می شود و در صورتی که اختیاری باشد و موضوع تکلیف نیز نباشد و قرینه خاصّی هم در مقام نباشد، لازم التحصیل است.

سوال:

چگونه بفهمیم که قید هیات است یا مادّه؟

پاسخ مشهور:

گاهی از اوقات، ظاهر دلیل نشان می دهد که قید هیات است مثل "لله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا" (این تکلیف خداوند بر مردم به حج بیت الله، مشروط به استطاعت شده است.) (خود تکلیف مشروط شده است)

و گاهی از اوقات، ظاهر دلیل نشان می دهد که قیدِ مادّه است مثل "إذا قمتم إلى الصلوة فاغسلوا وجوهكم و ایدیکم الی المرافق" (در اینجا قیامِ صلوة مشروط به غسلات و مسحات شده نه تکلیف به صلوة)

اگر نتوانستیم با ظهور یا قرائن دیگر تشخیص دهیم که قیدِ هیات است یا مادّه، شکّ ما در لزومِ تحصیل و عدمِ لزومِ تحصیلِ آن قید خواهد بود، که شکّ در اصلِ تکلیف است و مجرای برائت است.

شیخ انصاری:

به نظرِ ما اصلاً هیات قابلِ تقييد نیست و تمامِ قیود باید به مادّه برگردند (چون موضوع له هیات جزئی است) ولی حتّی اگر کسی هیات را قابلِ تقييد هم بداند، باز هم باید تمامِ قیود را به مادّه برگرداند، به دو دلیل:

دلیل اول:

در دورانِ بینِ تقييدِ هیات با تقييدِ مادّه، اگر قید را به مادّه بزنیم، هیات مطلق می شود و اطلاقِ هیات، اطلاقی افرادی خواهد بود یعنی آن وجوب به کلّ واحدٍ من افرادِ المکلفین علی حدّه تعلّق می گیرد.

اگر قید را به هیات بزنیم، مادّه مطلق می شود و اطلاقِ مادّه، اطلاقی بدلی خواهد بود چراکه اطلاقِ مادّه یعنی مولی، طبیعت را بصورت مطلق می خواهد، که امثالِ آن با آوردنِ یک فرد محقق می شود و عصیانِ آن با ترکِ جمیع افراد است.

عملِ فقهاء نشان می دهد که در دورانِ بینِ اطلاقِ افرادی و بدلی، افرادی را مقدّم می کنند لذا ما باید به گونه ای رفتار کنیم که اطلاقِ افرادی حفظ شود لذا باید قید را به مادّه بزنیم.

نقد:

این مطلب درست است که اطلاقِ هیات، افرادی و اطلاقِ مادّه، بدلی است ولی به چه دلیل، اطلاقِ افرادی بر اطلاقِ بدلی مقدّم شود؟ آنچه که وجه تقدّم است اظهریّت یک دلیل بر دلیل دیگر است که به مناشئ ظهور بر می گردد ولی در ما

نحن فيه، منشاء ظهور در هر دو، مقدّمات حکمت است لذا دلیلی بر اظهریت
احدهما باقی نمی ماند.

آنچه که در عمل فقهاء دیده می شود، تقدیم عموم افرادی بر اطلاق بدلی است
که سرّ این تقدیم، اظهریت عامّ نسبت به مطلق است (نه افرادی بر بدلی) چراکه
منشاء ظهور عامّ وضع است که تنجیزی است و منشاء ظهور مطلق، مقدّمات
حکمت است که تعلیقی می باشد. لذا اگر دوران، بین عامّ بدلی با اطلاق افرادی
باشد، فقهاء عامّ بدلی را مقدّم می کنند. (چون منشاء ظهور در عام، (که وضع می
باشد) بر منشاء ظهور در اطلاق، (که مقدّمات حکمت باشد) مقدّم است، زیرا یکی
از مقدّمات حکمت نبود قرینه بر خلاف است و وضع قرینه ای بر خلاف می شود).

دلیل دوّم:

اگر قید را به هیأت بزیمم بالتّبع اطلاق مادّه نیز از بین می رود مثلاً وقتی که دلوک
شمس قید وجوب نماز ظهر شد بالتّبع خود عمل نماز نیز بعد از دلوک شمس
خواهد بود، وقتی که استطاعت شرعی قید وجوب حجّة الاسلام شد بالتّبع عمل
حجّة الاسلام نیز با استطاعت شرعی خواهد بود.

ولی اگر قید را به مادّه بزیمم اطلاق هیأت پابرجا می ماند مثلاً غسلات و مسحات
قید مادّه (قیام للصّلاة) هستند ولی هیأت (وجوب نماز) نسبت به غسلات و
مسحات مطلق است.

در دوران امر بین دو تفسیر که یکی مستلزم دو خلاف اصل (در ما نحن فيه: اصالة
الاطلاق) و دیگری مستلزم یک خلاف اصل است، تفسیری که خلاف اصل کمتری
دارد، مقدّم می گردد.

نقد آخوند خراسانی بر دلیل دوّم:

اگر قیدی که به هیأت می زنیم، متّصل به خطاب باشد، کبرای حرف شیخ صحیح
نخواهد بود، چراکه اصالة الإطلاق ریشه در اصالة الظهور دارد (مثل همه اصول
لفظیه) و ظهور در اطلاق ناشی از مقدّمات حکمت است. در صورتی حرف شیخ
درست بود که مقدّمات حکمت منعقد می شد و ظهور مادّه در اطلاق ثابت می
شد، آنگاه با تقیید هیأت، با این ظهور مادّه نیز بالتّبع مخالفت می شد و دو خلاف

اصل صورت می پذیرفت ولی در مواردی که قید مشکوک متصل است، اصلاً مقدمات حکمت منعقد نمی شود و ظهوری برای اطلاق ماده ثابت نمی شود تا دست کشیدن از آن مخالفت با اصل باشد.

کبرای حرف شیخ در عامّ یا مطلق با قید منفصل، قابل قبول است که در آنها ظهور در عموم، بالوضع یا بالاطلاق منعقد شده و مخصّص یا مقید منفصل، از باب تقدیم اظهر بر ظاهر مقدّم می شوند.

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی:

مرحوم شیخ مسلّم گرفت که تقیید هیات همواره مستلزم تقیید ماده است، این حرف غالباً درست است ولی کلّیت ندارد. مثلاً بلوغ شرط وجوب است و کسی که در ابتدای روز یا نماز بالغ نیست ولی می داند که در اواسط روز یا نماز بالغ شده است، روزه و نمازش صحیح است و روزه یا نماز برای او واجب محسوب می شود. در اینجا تقیید هیات به بلوغ به تضییق ماده به بالغ من البدو إلى الختم منجر نشده است. (زیرا مولی قبل از بلوغ غرض به امساک او داشت ولی بخاطر عدم بلوغ ملزومه نمی شد، حالا که آن فرد خودش از قبل روزه گرفته می تواند غرض ملزومه مولی را انجام دهد لذا روزه برایش واجب می شود بخاطر امر ضمنی ولی اگر از ابتدای روز روزه نگرفته بود برایش واجب نمی شد.

بحث ثبوتی:

مشهور:

شارع، از واجب کردن یک شیء غرضی را دنبال می کند. اگر غرض، واجب دیگری بود، آن واجب، غیری است.

ما وجب لنفسه (واجب نفسی) مثلاً خود صلوة

ما وجب لغيره (واجب غیری) مثل وضو برای نماز

اشکال به تعریف مشهور از واجب نفسی:

طبق تعریف مشهور باید امثال نماز، روزه، حج و ... واجب غیری شوند و واجب نفسی محدود به مواردی همانند وجوب معرفت الله اجمالاً، (چون نمی توانیم به خداوند معرفت کامل پیدا کنیم) بشود، چراکه نماز لنفسه واجب نیست بلکه به جهت عمود دین، قربان کل تقی و ... واجب شده، روزه نیز لنفسه واجب نیست بلکه به جهت جنة من النار و ... واجب شده است و همینطور غالب مواردی که به عنوان واجب نفسی نام برده می شوند لنفسه واجب نشده اند بلکه لشیء آخر، واجب شده اند.

پاسخ شیخ انصاری به اشکال:

منظور از لغیره، "لاجل واجب آخر" است و منظور از لنفسیه، "لا لاجل واجب آخر" است.

این مطلب درست است که نماز، روزه، حج و ... همگی به جهت مصالحی و فوایدی واجب شده اند، ولی آن فواید و مصالح، واجب آخر نیستند، چراکه مقدور مکلفین نیستند و صرفاً آثار افعال مقدور مکلفین محسوب می شوند، درحالیکه

وضو، واجبِ غیرِ است چراکه به جهتِ واجبِ دیگری به نامِ نماز واجب شده است که فعلِ مقدورِ مکلف است.

نقد مرحومِ آخوند بر جوابِ شیخِ انصاری:

پاسخِ شیخِ انصاری درست نیست چراکه هر چند هر تکلیفی باید به مقدور تعلّق گیرد و قدرت از شروطِ عامّه تکلیف است، ولی مقدور اعمّ از با واسطه و بلا واسطه است، همچنان که تملیک، تزویج و ... مقدور با واسطه هستند.

در ما نحنُ فیه نیز، نیافتادن از پل صراط در اوّلین منزل، عمود دین، (اثرات نماز) جَنَّة من النار (اثر روزه) و ... مقدور با واسطه هستند لذا تعلّق تکلیف به آنها مانعی ندارد.

(شیخ انصاری در رسائل، طهارت را خودِ غسلات و مسحات نمی دانست بلکه اثر غسلات و مسحات می دانست زیرا می گفت خَبَث وصفِ جسم است و طهارت وصفِ روح است و لذا غیر از غسلات و مسحات است و اثر آنها است.)

راه حلّ آخوند خراسانی:

می توان با استفاده از حُسن و قُبْح عقلی، مشکل را حل کرد. مواردی که خودِ فعل واجب، معنوی به عنوانِ حسن است، واجبِ نفسی است و مواردی که خودِ فعل واجب، معنوی به عنوانِ حسن نیست بلکه ذی المقدّمه ی آنِ واجبِ است که معنوی به عنوانِ حسن است، واجبِ غیرِ است.

البته مواردی مثلِ وضو وجود دارند که خودشان مستحبّ نفسی هستند و از جهتِ استحباب، معنوی به عنوانِ حسن هستند، ولی از جهتِ وجوب، چنین عنوانی ندارند و وجوبشان غیرِ است. (یا مثلاً در مورد نماز ظهر و نماز عصر، نماز ظهر هم وجوبِ نفسی دارد و حسن هست و هم نسبت به نماز عصر وجوبِ غیرِ دارد و حسن هست)

بعید نیست که منظورِ فقهاء از "نفسه" در تعریفِ واجبِ نفسی و "لغیره" در تعریفِ واجبِ غیرِ، همین معنا بوده باشد.

نکته حاشیه ای از مرحوم امام خمینی:

تعریف مشهور صحیح است و نیازی به تاویل به عنوان حسن نیست، آنچه که از اخبار استفاده می شود، این است که عمود دین، جُنَّةٌ مِنَ النَّارِ و ... صورتِ باطنی و تجسّمِ عینیِ همین نماز و روزه و ... هستند، نه اینکه چیز دیگری باشند، بنابراین تعریف "وجب لنفسه"، در نماز و روزه و ... نفی نمی شوند، غایة الامر چون صورتِ باطنی و ملکوتی این اعمال برای عمومِ بندگان پنهان بوده است و متعارف نبوده است ولی صورتِ ظاهری و مادّی آنها ملموس بوده، به صورتِ ظاهریِ آنها امر شده و صورتِ باطنی به عنوانِ علّت یا حکمت مطرح شده و الا آن صورتِ باطنی چیزی جز تجسّمِ عینیِ همین صورتِ ظاهری نیست.

(در نماز، آقای بهجت اوّل وقت را بر حضور قلب مقدّم می کند و جماعت را بر اوّل وقت مقدّم می کند، آقای تبریزی اوّل وقت را بر جماعت مقدّم می کند.)

بحث اثباتی:

در مواردی مثل وجوب نماز یومیّه، همه قبول دارند که واجب نفسی است، در مواردی مثل وجوب وضو لاجلِ صلوٰه، همه قبول دارند که واجب غیری است. اما در مواردی مثل غسل مسح میّت (بعد البرد المیّت و قبل التّطهیر المیّت) برخی از فقهاء که ادله اجتهادی مطرح شده در موردش را نپذیرفته اند، دچار تردید شده اند که واجب نفسی است یا غیری؟ در موارد تردید، چه باید کرد؟

آخوند خراسانی:

در فرض شک، اطلاق هیات اقتضاء می کند که واجب، نفسی باشد.

توضیح ذلک:

وجوب در واجب غیری مقید به قید "لاجل واجب آخر" است و این قید عرفا بیانی زائد بر بیان دالّ بر اصل وجوب می طلبد، در نتیجه وقتی که بیان زائدی پیدا نکردیم (بعد از فحص) اطلاق هیات اقتضاء می کند که وجوب این واجب، نفسی باشد. (امام خمینی می فرماید هم نفسی مقید است و هم غیری ولی صرفاً آنکه عرفاً بیان زائد می خواهد قرینه می خواهد و اگر قرینه نبود، مطلق و حمل بر دیگری می شود.)

توجه:

استعمال هیات، چه در واجب نفسی و چه در واجب غیری، استعمالی حقیقی است و در هیچ یک، استعمال مجازی اتفاق نیافتاده است.

شیخ انصاری:

اولا:

تمسک به اطلاقِ هیات را نمی پذیریم چراکه اولاً هیات به نظر ما (شیخ انصاری) معنایی جزئی است، (موضوع له آن خاص است) و امرِ جزئی قابلِ تقیید نیست، تقیید در صورتی قابل قبول است که هیات معنایی کلی و مفهومی اسمی باشد، وقتی تقیید ممکن نبود، تمسک به اطلاق نیز صحیح نخواهد بود. (زیرا تقابل بین اطلاق و تقیید، تقابلِ ملکه و عدمِ ملکه است.)

ثانیا:

آنچه که با انشاء ایجاد می شود، مطلوبیتِ حقیقی مأمور به است و مطلوبیتِ حقیقی، امری جزئی است و در نتیجه قابلِ تقیید نیست و لذا تمسک به اطلاق نیز صحیح نیست، اگر آنچه که با انشاء ایجاد می شود، مفهومِ طلب بود که معنایی اسمی و کلی بود، تقیید آن ممکن بود ولی اینگونه نیست.

نقدِ آخوند:

صرفِ نظر از اینکه ما موضوع له هیات را عام می دانیم و در نتیجه هیات را کلی و قابلِ تقیید می دانیم، لذا تمسک به اطلاق را صحیح می دانیم، باز هم سخنِ شیخ درست نیست.

آنچه که جزئی است، طلبِ حقیقی است که امری تکوینی و جزئی است ولی آنچه که با انشاء ابراز می شود، طلبِ اعتباری است که جزئی نیست.

توضیح ذلک:

همچنان که خودِ شیخ هم قبول دارد، وجوبِ نفسی و غیری، حکم هستند و انشاء می شوند. طلبِ حقیقی که امری تکوینی است و بیش از یک فرد ندارد، قابلیتِ انطباق هم ندارد، لذا اصلاً قابلِ انشاء نیست (و اسباب خودش را دارد، چه مولی به آن امر کرده باشد و چه نکرده باشد حالا ممکن است صرفاً وقتی مولی انشاء می کند با مطلوبیتِ حقیقی مصادف شود)، انشاء در اعتباریات صورت می پذیرد و فردی از طلب که با انشاء موجود می شود، فردی اعتباری است.

خلاصه اراده حقیقی (طلب حقیقی)(طلب بالحمل الشائع)(زیرا آخوند اراده و طلب را متحد می دانست و یکی می دانست) جزئی هستند ولی قابل انشاء نیستند و مدلول هیات نمی باشند، آنچه که مدلول هیات است، انشاء مفهوم الطلب است که کلی و قابل تقیید است.

شاهد بر مدّعی آخوند:

اوامر امتحانیّه است، در اوامر امتحانیّه، طلب (اراده) انشاء شده است در حالیکه متعلّق امر، مطلوب حقیقی مولی نیست و صرفاً مطلوب انشائی (اعتباری) است.

منشاء اشتباه شیخ:

در بحث اوامر، اصولیین امر را به "طلب فعل" (آخوند) یا "نسبت طلبیه" (شیخ و مشهور) معنا می کنند و همینطور در نواهی به "طلب ترک" یا "نسبت زجریه" و اسمی از حقیقی و اعتباری نمی آورند، شیخ گمان کرده، منظورشان "طلب حقیقی" است درحالیکه منظور آنها "طلب انشائی" (طلب اعتباری) است و شاهد علی ذلک اوامر امتحانیّه (پس قوام امر به طلب و اراده انشائی است نه طلب و اراده حقیقی، زیرا گاهی طلب حقیقی نیست ولی طلب انشائی است و گاهی طلب حقیقی هست (مثل طلب حقیقی فرد برای خواستگاری کردن از دختری که می داند، امکان ندارد به او پاسخ مثبت داده شود. (مثال مرحوم تبریزی)) ولی طلب انشائی نیست)

(منشاء اشتباه شیخ انصاری:

اصولیین در بیان معنای هیات امر و نهی، معمولاً خود "طلب" را به تنهایی (بدون تقیید به انشائی یا حقیقی) ذکر می کنند، شیخ گمان کرده منظور آنها طلب حقیقی است. (و طلب حقیقی هم جزئی و قابل تقیید نیست) درحالیکه منظور اصولیین طلب انشائی است و طلب حقیقی امری تکوینی است که با اسباب مسانخ با خودش ایجاد میشود نه با الفاظ و اعتباری)

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی و سید محمد روحانی:

بحث جزئی و کلی بودن هیات در صورتی منشاء اثر است که سخن از تقییدِ افرادی باشد، درحالیکه در نفسی و غیری، بحث از تعلیق (تقیید یا تضییق احوالی) است و افرادِ جزئی قابلیتِ تعلیق (تقیید احوالی) دارد، لذا با وجود این که هیات را جزئی بدانیم تمسک به اطلاق برای اثبات نفسی بودن محزوری ندارد، همانند عینی بودن و کفایی بودن و تعیینی بودن و تخییری بودن (که در آنها هم تقیید، احوالی است و لذا می شود اطلاق گیری کرد)

(طلب حقیقی و طلب انشائی رابطه شان عموم و خصوص من وجه است.

موضع اجتماع:

اکثر اوامر به گونه ای هستند که همان چیزی که متعلق طلب انشائی است، (متعلق امر در نظر آخوند معنون است) مطلوب حقیقی مولی هم هست

موضع افتراق:

در اوامر امتحانیّه طلب اعتباری (انشائی) هست ولی طلب حقیقی نیست.

مواردی که مطلوب حقیقی شخص هستند ولی به جهت موانعی مطلوب حقیقی خود را ابراز نمی کند و انشاء نمی کند.)

(انشاء = ایجاد المعنا باللفظ فی نفس الامر (فی عالم اعتبار) (مشهور می گویند در وعائه مناسب خودش، یک جا صرفاً ذهنی می شود و یکجا منشاء اثر در خارج می شود و می شود خارجی و گاهی کتبی و گاهی لفظی است.) (آخوند می گوید این چهار مورد یعنی: ذهنی، خارجی، کتبی، لفظی باید یک مورد بهشان اضافه شود به نام فی نفس الامر چون مواردی هستند که هم وجود ذهنی (اصفهانیه: بالعرض) (دو نوع اعتبار داریم: ۱. اعتباری که منشاء خارجی دارد مثل فوقیت و تحتیت و یک نوع اعتبار داریم که منشاء خارجی ندارد مثل اسم گذاری برای فرزند)

آخوند می فرماید برای وجود در منطق چهار نوع گفته اند: ۱. ذهنی ۲. خارجی ۳. کتبی ۴. لفظی خب من دیدم اعتباریات هیچ کدام از این چهار مورد نیستند، (دو نوع اعتبار داریم: ۱. اعتباری که منشاء خارجی دارد مثل فوقیت و تحتیت ۲.

اعتباری که منشاء خارجی ندارد مثل اسم گذاری برای فرزند) لذا فی نفس الامر یعنی در عالم اعتبار را به آنها اضافه کردم. چون انشائی
خبر = حکایت عن المعنا باللفظ فی وعائه المناسب له

توجه:

اگر مقدمات حکمت در ناحیه ی هیات تمام نبود، دست ما از دلیل اجتهادی کوتاه می شود و به سراغ اصول عملیه می رویم:

۱. اگر فعلیت تکلیف به ذی المقدمه محرّز بود، قاعده احتیاط جاری می شود.
۲. اگر فعلیت تکلیف به ذی المقدمه محرّز نبود، قاعده برائت جاری می شود.

تذنیبان:

ج ۱ ص ۲۲۴ و ۲۲۵ و ۲۲۶ و ۲۲۷ و ۲۲۸ و ۲۲۹ و ۲۳۰

التذنیب الاول:

فی استحقاق الثواب و العقاب و عدمه فی الواجب الغیری

مساله: (بر فرض پذیرش وجوب مولوی شرعی غیری برای مقدّمه واجب)

اگر کسی مقدّمه واجب را ترک کرد، مستحقّ عقاب است و یا اگر مقدّمه واجب را انجام داد مستحقّ ثواب است یا خیر؟

پاسخ مرحوم آخوند:

نه مستحقّ ثواب است و نه مستحقّ عقاب. نه فاعل مقدّمه مستحقّ ثواب است و نه تارک آن مستحقّ عقاب ولو به وجوب شرعی مولوی غیری برای مقدّمه واجب قائل باشیم.

سرّ مطلب این است که استحقاق ثواب اثر قُربِ الی المولی است و استحقاق عقاب اثر بُعد عن المولی است و با انجام ذی المقدّمه است که قُرب حاصل می شود نه با صرفِ انجامِ مقدّمه

البته آخوند خراسانی قبول دارد که اگر مقدّمه ی واجبِ منحصره ای ترک شد، از همان زمان، عصیان ذی المقدّمه قطعی است و در نتیجه از همان زمان، استحقاق عقاب ثابت می گردد. ولی این مطلب غیر از آن است که ترکِ واجبِ غیری بما هو واجبٌ غیری، استحقاق عقاب بیاورد.

نکته حاشیه ای از مرحوم امام:

در روایات معیار استحقاق ثواب و استحقاق عقاب، "قُرب و بُعد" نیامده بلکه "اطاعت و عصیان" آمده است.

"امام سجاد علیه السّلام: خلق الله الجنّة لمن اطاه و احسن ولو كان عبدا حبشیّا و خلق الله النار لمن عصاه ولو كان ولداً قُرشیّا (مناقب ابن شهر آشوب جلد ۴ فصل فی زهد، ص ۱۵۱) (بحار الانوار جلد ۴۶ ص ۸۹)

ولی مدّعی آخوند صحیح است زیرا عرفاً اطاعت و عصیان به انجام و ترک ذی المقدمه محقق می گردد نه با صرف انجام مقدمه (استاد: مخصوصاً که قرب و بعد اختصاصی به صحت ندارد و بستگی به نحوه انجام عمل دارد، مثلاً گاهی نماز به نحوی است که صرفاً صحیح است و تکلیف را ساقط می کند ولی قرب و بعدی ندارد. (من: احتمالاً منظور آخوند از قرب و بعد همان اطاعت و عصیان است نه قرب و بعد عبد نسبت به مو مولى)

اشکال:

مدّعی شما با روایات تنافی دارد، مثلاً از امام صادق علیه السلام وارد شده "من زار امیر المومنین علیه السلام ماشياً كتب الله له لكل خطوة حجة و عمرة" (تهذیب، ج ۶، باب فضل زیارت، ص ۲۰)

چراکه برداشتن قدم مقدمه زیارت است نه خود زیارت و طبق بیان شما مقدمه زیارت، استحقاق ثواب ندارد.

پاسخ:

اولاً:

بحث ما در استحقاق ثواب و استحقاق عقاب بود نه تفضّل و منافاتی ندارد که شارع تفضّلاً به برخی اعمال ثواب دهد، مثل اخبار من بلغ.

ثانیاً:

گاهی از اوقات، مقدمات باعث آسان تر شدن یا سخت تر شدن انجام ذی المقدمه می شوند در این صورت طبق روایات "أفضل الأعمال أحمرّها" با سخت تر شدن انجام ذی المقدمه به جهت مقدمات آن، ثواب نیز افزایش می یابد.

فتاوی: (از مرحوم تبریزی)

هرچند بحث ثواب در روایات اعمّ از استحباب و تفضّل است ولی همان ثوابی که در اصل از باب تفضّل است، بعد از آنکه وعده آن به عبد داده شد و عبد طبق آن وعده

عمل کرد، اکنون از بابِ وفاء به وعده، استحقاق دریافتِ ثواب وعده داده شده (تفضلاً) را خواهد داشت.

(از لحاظ تفضّل، این پیاده رفتن فقط برای امام علی و امام حسین موضوعیت دارد، نمی شود القاء خصوصیت کرد و به ائمه دیگر تعمیم داد ولی از لحاظ افضل الاعمال احمزها می شود القاء خصوصیت کرد و در مورد زیارت همه ائمه آنرا تعمیم داد و گفت هرچه سخت تر بود ثوابش بیشتر است گرچه در احمزیت دیگر پیاده رفتن موضوعیت نخواهد داشت که بخواهیم حتما پیاده برویم تا ثواب بیشتری ببریم و ممکن است راه های سخت تری نیز وجود داشته باشد برای به زیارت رفتن و بیشتر شدن ثوابش.)

اشکال اوّل:

شما گفتید که بر امر غیری ثوابی و عقابی و قرب و بعدی مترتب نمی شود، درحالیه روایات وارد شده که انجام برخی مقدمات بما هو هو استحقاق پاداش می آورند (نه بما هو موجب الاشقیة المقدّمة یا تفضلاً) مثل روایات امام صادق علیه السلام در من لا یحضره الفقیه "الوضوء علی الوضوء نورٌ علی نور" صرفِ نظر از این که نمازی بخواند یا نخواند و ظاهر روایت نیز استحقاق است نه تفضّل. روایت امام صادق علیه السلام: "انّ اصحاب رسول الله (ص) كانوا اذا بالوا توضّئوا او تیمّموا مخافة ان تُدرکهم الساعة"

اشکال دوّم:

معروف است که می گویند مقدمات امری توسّلی است درحالیکه در روایات وارد شده که اگر کسی ریاءاً وضو گرفت، نماز خوانده شده با آن وضوی ریائی باطل است. (درحالیکه ریاء در تعبّدیات موجب بطلان است نه توسّلیات)

پاسخ آخوند به هر دو اشکال:

روایاتی که چنین مطالبی را نشان می دهند، صرفاً در طهارات ثلاث (وضو، غسل، تیمم) وارد شده اند، و طهارات ثلاث این خصوصیت را دارند که خودشان عبادتی مستحب هستند، لذا کسی که طهارات ثلاث را می آورد، عبادت مستحبی آورده و مستحق پاداش است، صرف نظر از اینکه ذی المقدمه را انجام دهد یا انجام ندهد.

همچنین اگر کسی طهارات ثلاث را ریائی آورد، وضو، غسل جنابت یا تیمم وی باطل است ولی این عبادت از مقدمیت گرفته نشده (و بخاطر مقدمه بودنشان نیست که تعبدی شده اند) بلکه به خود این طهارات ثلاث بر می گردد، یعنی خود اینها با استحباب نفسیشان عبادت شده اند، سپس این امر عبادی مقدمه امر عبادی دیگر مثل نماز شده اند نظیر آنکه نماز ظهر که خودش یک عبادت است، مقدمه نماز عصر نیز هست و لذا اگر نماز ظهر عن ریاء خوانده شود، نماز عصر نیز باطل می شود.

ان قلت:

اگر پاسخ شما درست باشد و عبادت طهارات ثلاث، به اوامر استحبابی نفسی خود آنها بر گردد پس مکلف در مقام امتثال نباید به امر غیری اکتفاء کند و باید امر نفسی آنها را نیز قصد کند، درحالیکه فتوای فقهاء بر جواز اکتفاء به امر غیری مطرح در طهارات ثلاثه است همچنان که فعل عامه مردم نیز اینگونه است. (که بخاطر نماز وضو می گیرند نه خود وضو و فقهاء هم آنرا جایز دانسته اند.)

قلت:

در عین حال که عبادت طهارات ثلاث و استحقاق ثواب آنها، به استحباب نفسی آنها بر می گردد، کسی که از این امر نفسی خبر ندارد و صرفاً امر غیری را قصد می کند، عملش صحیح است چراکه در باب نیت، قصد تفصیلی لزومی ندارد. (دلیل بر لزومش نداریم) و قصد اجمالی و ارتکازی کافی است (مانند عوض کردن دنده توسط راننده که اجمالا می داند دنده عوض کرده ولی فکر نمی کند که دنده چند است.) همینکه مکلف نیت می کند که وضوئی بگیرد که با آن بتواند نماز بخواند، کافی است، ولو تفصیلاً چگونگی عبادت آن وضو (مقدمه) را نداند.

پاسخ اوّل شیخ انصاری:

اشتباه مستشکل از آنجاست که گمان کرده، مقدّمه نماز مثلاً خود غَسَلات و مَسَحَات است درحالیکه مقدّمه صلاة، خود غَسَلات و مسحات نیست بلکه مقدّمه صلوٰة حالتی نورانی برای نفس است که با غَسَلات و مسحاتی که به غایتِ تحقّق صلوٰة انجام شوند، محقق می گردد، حقیقتِ این حالت نفسانی که مقدّمه نماز است، برای ما معلوم نیست ولی انقدر می دانیم که خودِ غَسَلات و مسحات، این حالت را محقّق نمی کنند و باید غایتِ ذی المقدّمه نیز قصد شود. (لذا ایشان تنها وضوئی را برای نماز درست می داند که به قصد نماز خواندن گرفته شده باشد نه هر وضوئی)

(ایشان در مورد شراب و کلاً حرام های دیگر هم می گوید مقدّماتی از آن حرام است که به قصد تحقّق ذی المقدّمه (ساختن شراب) باشد، مثلاً باغبانی که انگور کاشته و کسی که کود داده و ... اگر به قصد تحقّق ذی المقدّمه این کار را کرده باشند، کارشان حرام است وگرنه خیر زیرا آنها مقدّمه آن مقدّمه محسوب نمی شوند.)

نقد پاسخ شیخ انصاری:

اوّل:

معلوم نیست که چرا شیخ انصاری، اتیان (انجام) مقدّمه را محدود به "غایت قرار دادنِ ذی المقدّمه" کرده است؟ آنچه که از ادلّه برداشت می شود این است که اگر غَسَلات و مسحات عن ریاء انجام شود، مقدّمه نماز حاصل نشده است ولی این مطلب مستلزمِ انحصارِ به غایت قرار گرفتنِ ذی المقدّمه نیست، با توصیف نیز سازگار است (و مثلاً به قصد امتثال امر نفسی خود وضو آنرا انجام دهد زیرا صرفاً در احادیث گفته اند که نباید ریائی باشد). مثلاً اگر کسی غَسَلات و مسحات را به این وصف که مطلوب الهی هستند انجام دهد، به چه دلیل بگوییم مقدّمه نماز حاصل نشده است؟

ثانیا:

این پاسخ صرفاً مشکل چگونگی لزومِ قصدِ قربت در برخی مقدّمات را (مقدّمات عبادیه) حل می کند، ولی نسبت به اشکالِ چگونگی استحقاقِ ثواب بر ارتکاب مقدّمه، پاسخی ندارد. (درحالیکه جوابی که ما دادیم هر دو را حل می کرد)

پاسخ دوّم شیخ انصاری:

غرض مولی از ذی المقدّمه (مثلا نماز) در صورتی محقق می شود که غسلات و مسحات قبل از آن، با قصد قربت انجام شده باشد، لذا اگر بدون قصد قربت انجام شوند، غرض مولی از ذی المقدّمه حاصل نمی شود. (لذا قصد قربت لازم است)

نقد پاسخ دوّم:

این پاسخ، مشکل در ناحیه ی قصد قربت در برخی مقدمات را حلّ می کند ولی نسبت به اشکال استحقاقِ ثواب بر برخی مقدمات، پاسخی ارائه نمی کند. (در حالکیه ما که جواب دادیم هر دو را پاسخ دادیم) (استاد: به نظر ما هر عملی که غیر از خدا در آن، نیت ارتکاب شود ریائی می شود نه اینکه حتما لازم باشد رثاء للنّاس باشد. مثلا شما درس می خواندی ولی اینجا نمی آمدی و بخاطر پول آمدی، برای درست ثواب است ولی اینجا آمدنت ثواب ندارد.)

پاسخ میرزا حبیب الله رشتی:

در این مقدمات دو امرِ غیرِ وجود دارد، یکی به ذات العمل، (به خودِ غَسَلات و مَسَحَات) تعلّق گرفته و دیگری به لزوم اتیان آن عمل با قصد قربت. (مشابه یکی از راه حل های در بحث تعبّدی و توصّلی)

نقد آخوند خراسانی:

اوّل:

امرِ غیرِ به چیزی تعلّق می گیرد که مقدّمه مطلوبِ مولی باشد، و از آنجا که در مفروضِ مساله، ذات العمل مقدّمیتی ندارد، لذا امرِ غیرِ به ذات العمل تعلّق نمی گیرد.

ثانیا:

همان ایراد هایی که به این راه حل در بحث تعبّدی و توصّلی مطرح کردیم، در اینجا نیز تکرار می شود، (اوّل در شریعت چنین اوامری واقع نشده است. (جواب دادیم

شده است و روایت آوردیم) ثانياً اگر با انجام ذات العمل امر اوّل ساقط بشود امر دوّم بلا موضوع خواهد بود و در نتیجه لغو است و اگر با انجام ذات العمل امر دوّم ساقط نشود همینکه مولی به عبد خبر دهد که امر اوّل ساقط نشده، عبد بعقله می فهمد که باید قصد قربت را ضمیمه کند در نتیجه باز هم امر دوّم لغو است. (جواب دادیم اگر با دو ملاک بود حرف شما درست بود ولی اینجا یک ملاک است و هر دو امر از یک ملاک نشأت می گیرند))

مسألة:

اگر کسی وضو گرفت که با طهارت بخوابد، ولی خوابش نرفت و با همان وضو نماز خواند، آیا نمازش درست است؟

آخوند:

نمازش صحیح است. چراکه عبادیت وضو به استحباب نفسی خود اوست و این که داعی خوابیدن با طهارت باشد یا نماز خواندن، تاثیری ندارد. (بله صرفاً نباید ریائی باشد تا استحبابش از بین نرود و وضو از بین نرود).

شیخ انصاری:

نمازش باطل است.

استدلال شیخ در کتاب الطّهارة:

ما عبادیت اینگونه مقدمات را با غایت تصحیح کردیم در نتیجه وقتی که غایت وی در وضو خوابیدن است، با آن وضو نمی تواند نماز بخواند.

آخوند:

این استدلال شیخ طبق مبنای خودش صحیح است، هرچند آن مبنا را قبول نداریم و رد کردیم (گفتیم اولاً انحصار به غایت پیدا نمی کند و فوقش می گویند باید عبادت مقدّمه باید درست شود که خب با وصف هم می تواند درست شود و از طرفی شما استحقاق ثواب را درست نکردید)

استدلال شیخ در مطارح الانظار:

شارع وجوبِ غیری را بر مقدّمه قرار داده است، و وقتی که مکلف مقدّمه خوابیدن استحبابی را فراهم کرد، نمی تواند با این مقدّمه، مقدّمه نماز واجب یا مستحب را فراهم کند.

آخوند:

این استدلال حتی طبق مبانی خود شیخ نیز درست نیست، چراکه خود شیخ نیز قبول دارد که مقدّمیت، عنوان (یا حیثیت تقييدیه یا موضوع) برای هیچ تکلیفی نیست بلکه صرفاً حیثیت تعلیلیّه است. موضوع، مَعْنُون به عنوان مقدّمه است نه خود عنوان مقدّمه، مثلاً هذا العمل واجبٌ غیری، لانه مقدّمه للصلاة الواجبة (نه اینکه خود عنوان مقدّمیت، موضوع باشد)

الامر الرابع

فی ما هو الواجب فی باب المقدّمة

ج ۱ ص ۲۲۳ و ۲۲۴ و ۲۲۵ و ۲۲۶ و ۲۲۷ و ۲۲۸ و ۲۲۹ و ۲۴۰ و ۲۴۱ و ۲۴۲ و ۲۴۳

مساله:

وجوب مقدّمه در چه زمانی فعلیت پیدا می کند؟

پاسخ مشهور منهم المحقق الخراسانی:

هرگاه وجوب ذی المقدّمه فعلیت پیدا کرد، وجوب مقدّمه نیز فعلیت پیدا می کند، یعنی مقدّمه از جهت فعلیت وجوب (چه اطلاق و چه اشتراط) تابع ذی المقدّمه است.

صاحب معالم:

صاحب معالم در بحث ضدّ سخنی دارد که با کلام مشهور تفاوت دارد، ایشان گفته است، وجوب مقدّمه تابع اراده ذی المقدّمه است و وقتی که مکلف ذی المقدّمه را اراده کرد، وجوب مقدّمه فعلیت می یابد. (وجوب مقدّمه همیشه مشروط به اراده ذی المقدّمه است و تا فرد، اراده انجام ذی المقدّمه را نکرده باشد وجوب مقدّمه نمی آید و لذا مقدّمه همیشه مشروط است، در حالیکه مشهور می گفتند مقدّمه تابع ذی المقدّمه است در مشروطیت و مطلق بودن زیرا وجوبش را از ذی المقدّمه می گیرد)

از آنجا که مسلّمًا وجوب ذی المقدّمه مشروط به اراده ذی المقدّمه نیست و از این جهت وجوب ذی المقدّمه مطلق است، سخن صاحب معالم با مشهور تفاوت پیدا می کند.

نقد آخوند خراسانی:

از آنجا که وجوبِ مقدّمه، وجوبی غیرى است که از ذی المقدّمه به مقدّمه سرایت می کند، مسلّمًا باید وجوبِ مقدّمه تابعِ وجوبِ ذی المقدّمه باشد. حتى تبعیّتِ وجوبِ مقدّمه از وجوبِ ذی المقدّمه در اطلاق و اشتراط، واجب تر از اصل وجوب مولوی غیرى برای مقدّمه است، یعنی حتى منکرین ملازمه بین وجوب مولوی ذی المقدّمه و وجوب مولوی غیرى مقدّمه، نیز تبعیّت را پذیرفته اند. (و گفته اند اگر ملازمه ای در وجوبشان بود در مطلق و مشروط بودنشان هم تبعیّت وجود داشت)

مساله:

اگر کسی مقدّمه واجب را واجب دانست آیا هر مقدّمه واجبى را واجب می داند یا مقدّمه خاصّی را؟

در فرض دوّم، کدام مقدّمه را واجب می داند؟

شیخ انصاری:

تنها باید مقدّمه ای را واجب بداند که به قصدِ ایصالِ الی ذی المقدّمه انجام می شود.

(در مکاسب شیخ گفت، مقدّمه حرام و واجب تا جایی حرام می شد که آن فرد قصد انجام ذی المقدّمه را داشته باشد وگرنه حرام نمی شود مثلاً کسی که بذر انگور می کارد اگر قصد شراب سازی نداشته باشد حرام نیست، یعنی بین مقدّمه حرام و مقدّمه واجب و در خود مقدّمه واجب بین توسّلی ها و تعبّدی ها تفاوت وجود دارد.

یعنی در مقدّمه واجب توسّلی، همه مقدّماتش واجب اند اگرچه به قصد امثال ذی المقدّمه واجب هم انجام نشده باشند و می شود با آنا ذی المقدّمه را انجام داد. ولی در مقدّمه واجب تعبّدی، صرفاً مقدّماتی واجب است که به قصد امثال ذی المقدّمه انجام شده باشد و لذا فقط با همانها انجام ذی المقدّمه درست است.

در مقدّمه حرام تنها آن مقدّمه ای حرام است که به قصد امثال ذی المقدّمه ای که حرام است انجام شود سرّش هم این است که در واجبات با انجام تمام مقدّمات امثال صورت می گیرد ولی در مقدّمه حرام با ترک یک مقدّمه انجام حرام منتفی می شود، لذا تنها مقدّمه ای که منتهی به حرام است، حرام می باشد.)

صاحب فصول:

تنها مقدّمه ای واجب می شود که به دنبال آن، ذی المقدّمه در خارج محقق شود. (که به آن مقدّمه موصیله می گوید) (که وقتی ذی المقدّمه بعد از آن انجام شد کشف از وجوب مقدّماتش می کند ولی مقدّمه ای که ذی المقدّمه اش انجام نشده باشد، وجوبی ندارد.) (البته دو برداشت از کلام صاحب فصول شده، یکی اینکه منظور ایشان این است که فقط مقدّمه آخر ذی المقدّمه که منتهی به ذی المقدّمه شده است، واجب است، دیگری اینکه تمام مقدّمات ذی المقدّمه، در صورت منتهی شدن به ذی المقدّمه واجب اند. (آخوند هم ظاهراً همین برداشت را داشته)

مشهور، منهم المحقق الخراسانی:

هر مقدّمه واجبی، واجب خواهد بود (محدود به قصد یا ایصال خارجی نمی شود).

دلیل آخوند و نقدِ دو قول دیگر:

ملاک در مقدّمه واجب این بود که "ما لا يتم الواجبُ الا بها"

این ملاک در تمامی مقدّمات واجب وجود دارد، چه مکلف قصد ذی المقدّمه را داشته باشد و چه نداشته باشد، چه به ایصال الی ذی المقدّمه، در خارج منجر بشود و چه نشود. (مقدّمه واجب = ما لا يتم الواجب الا بها)

(به علاوه در مقدّمات تعبدی که گفتیم شیخ دلیلی ندارد برای اینکه غایت انجام مقدّمه نماز را انجام نماز بداند زیرا در روایت فقط گفته ریائی نباشد، که این با قصد غایات غیر از نماز مادامی که ریائی نباشد هم صادق است و در مقدّمات توسّلی هم که خود شیخ فتوا داده اند به اینکه لازم نیست مقدّمه به قصد آن ذی المقدّمه انجام شده باشد مثلاً گفت است اگر لباسی خود به خود طاهر شد، فرد می تواند آنرا برای نماز بپوشد و نیاز نیست طاهر شدنش با قصد نماز خواندن آن شخص باشد. لذا دلیلی برای قصد غایت نیست)

توجّه:

هرچند سخن شیخ انصاری در این بحث مطلق است ولی در کتابُ الصَّلَاة نسبت به مقدّمات توصلیّه مثل تطهیر الثّوب به مجزی بودن آنها مطلقاً (ولو بدون القصد) اعتراف کرده است. (چون در تعبّدیات قصد ایصال به ذی المقدّمه را مهم می دانست) ولی به نظر می رسد فرقی بین مقدّمه تعبّدی و توسّلی، وجود ندارد. وجوب، وابسطه به قصد تحقّق ذی المقدّمه نیست و اگر مقدّمه عبادی، مثل وضو با غیر عبادی مثل تطهیر الثّوب تفاوت دارند به لحاظ قصد قربت در واجب است و الا در وجوب فرقی ندارند.

منشاء اشتباه صاحب فصول و شیخ:

به نظر می رسد این فقهاء بین مقام امثال و مقام جعل خلط کرده اند، در مقام امثال، خود مقدّمه هدف نیست و هدف تحقّق خارجی ذی المقدّمه است و صرفاً در صورتی امثال صدق می کند و عبد را مطیع می دانند که مقدّمه را به قصد تحقّق ذی المقدّمه انجام دهد و در این صورت است که از باب افضل الاعمال احمزها به وی ثواب می دهند، ولی این مطلب دلیل نمی شود که وجوب غیری مقدّمه نیز محدود به موارد قصد ذی المقدّمه یا ایصال الی ذی المقدّمه باشد.

مسألة:

اگر کسی (نفس محترمی) در آب در حال غرق شدن است و تنها راه برای نجات وی، عبور از مکانی است که صاحب آن مکان راضی نیست، در هر یک از صُور ذیل، حکم چیست؟

۱. مکلف اصلاً نسبت به نجاتِ جانِ غریق غافل است و بدونِ التفات به آن، وارد مکانِ غصبی شده است. (به غصب ملتفت است)

آخوند خراسانی وفاقاً للجمهور:

این فعل، نه تنها به حرمتِ قبلیِ خود باقی نمانده، بلکه وجوب نیز پیدا کرده است، البته این شخص چون ملتفت به این وجوب نبوده، و حتّی گمانِ حرمت داشته،

متجرّی است و چون آخوند متجرّی را مستحقّ عقاب می داند، عقاب به لحاظ تجرّی را جاری می داند ولی عقاب به قصد جاری نیست.

۲. مکلف نسبت به جان غریق ملتفت است ولی قصد ندارد که غریق را نجات دهد.

آخوند خراسانی وفاقاً للجمهور:

معتقد است که نه تنها نسبت به ذی مقدّمه بلکه نسبت به مقدّمه نیز متجرّی (حالا چه بعداً نظرش عوض شود و خودش نجات دهد یا دیگری او را نجات دهد و موضوع رفع شود) است ولی رفتن به آن مکان حرمتِ بالفعل ندارد.

۳. مکلف نسبت به جان غریق ملتفت است قصد هم دارد که غریق را نجات دهد ولی این قصد در حکمِ داعی است بگونه ای که اگر غریقی نبود باز هم واردِ این مکان می شد.

آخوند خراسانی وفاقاً للجمهور:

استحقاق عقاب فعلی نیست و تجرّی هم ثابت نیست.

۴. مکلف نسبت به جان غریق ملتفت است و به جهت نجات جان غریق، واردِ مکانِ غصبی می شود. (یعنی اگر نجات غریق نبود وارد نمی شد)

همه حتی شیخ انصاری:

وجوبِ این مقدّمه را قائل اند.

(اشکال: در مساله ضد، در مورد شخصی که خود را عمداً به اضطراب انداخته بود، در مورد حکم حرکات خروجیه او، آخوند معتقد بود اگرچه روایت رفع القلم، حرمت حرکات خروجیه را از فعلیت انداخته است ولی چون آن فرد در هنگام ورود به آن مکان برایش حرمت ورود، بقاء و خروج یکجا ثابت شده بود، و این مساله هم با سوء اختیارش بود، در هنگام خروج هم عرفاً عاصی محسوب می شود و استحقاق عقاب دارد.)

مساله:

اگر کسی (نفس محترمی) در آب در حال غرق شدن است و تنها راه برای نجات وی، عبور از مکانی نیست که صاحب آن مکان راضی نیست، ولی مکلف از همان مکان، برای نجات غریق عبور کرد، در اینجا تکلیف چیست؟

پاسخ:

چنین فردی کار حرامی انجام داده است، چراکه در فرض غیر منحصره بودن، حرمت غصب از فعلیت نمی افتد و واجب نمی شود و آن فرد دیگر، وجوب مقدّمی پیدا می کند ولی مکلف مورد نظر، با انجام این فرد حرام، به ذی المقدّمه رسیده است و ثواب اطاعت از ذی المقدّمه را می برد. یعنی در مقدّمه بودن، فرقی بین فرد حرام و فرد مباح وجود ندارد و هر دو، مکلف را به ذی المقدّمه می رسانند و لذا در فرض ارتکاب ذی المقدّمه، ثواب اطاعت از امر ذی المقدّمه را می برد، هرچند با توجه به غیر منحصره بودن مقدّمه، استحقاق عقابی نیز به لحاظ غصب خواهد داشت.

یعنی قصد مکلف تأثیری در وجوب یا عدم وجوب ندارد. با این توضیحات، تفاوت و شباهت فرض مقدّمه حرام منحصره با مقدّمه حرام غیر منحصره نیز روشن شد. (شباهتشان: هر دو ما را به ذی المقدّمه می رسانند، تفاوتشان: در منحصره حرمت آن مقدّمه، از فعلیت می افتد ولی در غیر منحصره اینگونه نیست.)

حاشیه تبریزی:

اگر منظور آخوند، غافل از موضوع باشد یعنی منظور کسی باشد که از وجود غریق غافل است، حرف آخوند درست نیست چراکه غافل از موضوع اصلاً تکلیف فعلی

ندارد ولی اگر منظور آخوند از غافل، غافل از مقدّمیت باشد یعنی نمی داند که این مکان مقدّمه منحصره برای نجات جان غریق است در این صورت کلام آخوند در صورت اوّلی، قابل توجیه است. (زیرا غافل به موضوع، اصلا حکمش به فعلیت نمی رسد زیرا اصلا لغو است که حکم برای چنین کسی که غافل از موضوع است به فعلیت برسد) گرچه انشاء شده است زیرا مرحله انشاء اختصاصی به آن غافل ندارد که جعلش لغو باشد) ولی برای غافل از حکم، حکم به فعلیت می رسد حالا اگر غفلتش عن عذر بود، متنجز نمی شود وگرنه متنجز می شود.)

صاحب فصول:

مقدّمه موصله واجب است، نه مطلق مقدّمه

نقد آخوند بر صاحب فصول:

اوّلا: (ملاک)

وجوبِ غیری، به آن چیزی تعلّق می گیرد که ملاکِ وجوبِ غیری را داشته باشد، ملاک در وجوبِ غیری، عدم امکانِ تحقّق ذی المقدّمه، بدونِ مقدّمه است و این ملاک، در همه مقدّماتِ واجب، وجود دارد، چه به ایصالِ خارجی الی ذی المقدّمه، منتهی بشوند و چه منتهی نشود.

ثانیا: (عدم تطابق دلیل با مدّعی)

ایصالِ خارجی الی ذی المقدّمه، اثرِ هیچ یک از مقدّمات نیست بلکه اگر واجبِ موردِ نظر از واجباتِ تولیدیّه باشد (قدرت ما بر سبب آنهاست و مسبّب مستقیما مقدور نیست (قدرت بر مسبب با واسطه است)) (مثلی تزویج که قهرا به دنبال صیغه نکاح مع جمیع شرائطه می آید) ایصال الی ذی المقدّمه خارجا اثر مجموع مقدّمات است.

اگر واجب مورد نظر از واجبات تولیدیّه نباشد (مثل اکثر واجبات، که خود مسبب نیز، مقدور بدون واسطه عبد است) ایصال الی ذی المقدّمه خارجا، اثر مجموع مقدّمات هم نیست چراکه ممکن است که مکلف، مجموع مقدّمات را بیاورد ولی به سبب سوء اختیار، اراده تحقّق خارجی ذی المقدّمه را نکرده و ذی المقدّمه را ایجاد نکند.

بدین ترتیب، اگر ملاک، ایصال الی ذی المقدمه باشد، در اکثر واجبات، هیچ مقدمه ای واجب نمی شود، و در افعال تولیدیه یک وجوب غیری به مجموع مقدمات می بایست تعلّق بگیرد (یعنی دلیل صاحب فصول بر فرض تمامیت، مدّعی وی را ثابت نمی کند و چیز دیگری را ثابت می کند). (زیرا در اکثر واجبات صرفاً اراده است که مقدمه موصله است و صرفاً اراده باید واجب باشد که چون گفتیم اراده یکی از مبادی اش طینت است و اختیاری نیست لذا تعلّق وجوب به آن قبیح است که در این صورت در اکثر واجبات اصلاً مقدمه ای واجب نمی شود حتی در صورت موصله بودن) (پاسخ امام: اگر منظور صاحب فصول، اعم از مقدمه با واسطه و مقدمه بی واسطه باشد این اشکال به او وارد نخواهد بود و لذا در تمامی واجبات تولیدیه هم اگر مقدمه موصله باشد، تمامی مقدمات آن واجب واجب می شوند اگرچه به نظر ما صرفاً یک وجوب به تمامی مقدمات تعلّق می گیرد نه اینکه هرکدام وجوبی جداگانه داشته باشند).

ان قلت:

آیا نمی توان گفت که از آنجا که هر معلولی، علّت تامّه ای دارد، در اکثر واجبات نیز، علّت تامّه آن یا جزء اخیر علّت تامّه، واجب غیری می گردد؟

قلت:

ما هم قبول داریم که معلول، بدون علّت تامّه محقّق نمی شود. ولی در اکثر واجبات (به جز افعال تولیدیه (که تعدادشان کم است)) آخرین جزء علّت تامّه، اراده است که مبتنی بر مبادی است که آن مبادی به طینت برگشته و اختیاری نیستند و الاّ تسلسل یا جبر لازم می آید.

در نتیجه اراده نمی تواند وجوب غیری پیدا کند.

نکته حاشیه ای از امام خمینی:

اراده، امری اختیاری است و قابل تکلیف است، تسلسل هم پدید نمی آید، چراکه مبادی اراده، علّت تامّه اراده نیستند، یعنی هرچند، طینت، اراده الهی، استعداد ها، محیط و ... در نتیجه تاثیر گذار هستند، ولی علّت تامّه نتیجه نیستند، اصلاً

نفس (داشتن نفس) یعنی موجودی که می تواند "علی وتیره واحدة" (به منوال واحد که صد در صدی بشود پیشبینی کرد) عمل نکند، لذا مبادی اراده، در سخت تر شدن یا آسان تر شدن متعلق اراده نفس تاثیر گذارند، ولی نفس را مجبور به آن اراده نمی کنند.

در نتیجه می توان در تمامی مقدمات واجب، به وجوب گیری، به تعلق یک وجوب گیری به مجموع مقدماتی که به ایصال الی ذی المقدمه منجر شوند، قائل شد.

(یعنی امام فرمود ما حرف صاحب فصول را قبول داریم ولی نه به این نحو بلکه یک وجوب گیری به تمام مقدمات تعلق می گیرد (همچنین به اراده، زیرا اراده اختیاری است، بر خلاف آخوند که در واجبات غیر تولیدیه چون اراده را غیر اختیاری می دانست می گفت بنا بر نظر صاحب فصول که می گوید مقدمه ای که موصله است واجب است، چون اراده اختیاری نیست و نمی شود به آن وجوبی تعلق بگیرد، لذا در واجبات تولیدیه اصلا واجبی نداریم))

(سقوط تکلیف به سه چیز است: ۱. اطاعت ۲. عصیان ۳. تغییر موضوع)

اشکال سوم (اشکال شیخ انصاری) به صاحب فصول:

از صاحب فصول می پرسیم که اگر کسی مقدمه را انجام دهد ولی ذی المقدمه را نیاورد، آیا وجوب مولوی گیری مقدمه ثابت می شود؟ صاحب فصول و همه فقهاء پاسخ مثبت دارند.

از آنجا که سقوط تکلیف به سه صورت است، ۱. اطاعت ۲. عصیان ۳. تغییر موضوع

در ما نحن فیه، نسبت به وجوب گیری مقدمه نه عصیانی صورت گرفته و نه تغییر موضوعی، پس قطعا اطاعت حاصل شده است، پس معلوم می شود، امر گیری به مقدمه، مقید به ایصال الی ذی المقدمه نیست، هرچند هدف و غرض، ایصال الی ذی المقدمه است. (مرحوم امام: از صاحب فصول می شود دفاع کرد که اصلا معلوم نیست وجوبی آمده باشد تا ساقط شده باشد، و صرفا وقتی که ذی المقدمه را هم آورد کشف می کنیم، که مقدمه واجب بوده است که آنهم با مبنای ما منافاتی ندارد، اگر ادعا کنید که این خلاف اجماع است می گوییم این اجماع مدرکی است، زیرا چون آنها قائل به وجوب مقدمه واجب مطلقا بوده اند چنین حکمی کرده اند و لذا این اجماع کاشفیت از دلیل معتبر ندارد. (علاوه بر اینکه این مساله عقلی است و اجماع در آن حجت نیست)) (از طرفی می شود گفت اصلا مبنای صاحب فصول خلاف اجماع نیست زیرا معقد اجماع آنجا است که مقدمه،

واجب شده است و بعد با انجام ساقط می شود، خب صاحب فصول اصلاً مقدمه ای که به انجام ذی المقدمه منتفی نشده است را واجب نمی داند که بخواهد حرفش خلاف اجماع باشد)

ان قلت:

در صورتی اشکال شیخ انصاری به صاحب فصول وارد بود که صاحب فصول، مسقط تکلیف را محدود به اطاعت، عصیان و تغییر موضوع می دانست، ولی هم صاحب فصول و هم سایر فقهاء، از مسقط دیگری به نام حصول غرض نیز سخن گفته اند، در ما نحن فیه نیز، همین مسقط حصول غرض مطرح است.

می بینیم که فقهاء در مقدمه حرام و غیر منحصره از مسقطیت تکلیف، به واسطه حصول غرض، سخن گفته اند، مثلاً کسی که با مرکب غصبی در کلاس حاضر می شود، تکلیف به حضور کلاس را ساقط کرده، چون غرض مولی را تأمیل کرده است، همچنین فقهاء در مقدمه غیر اختیاری مثل تطهیر ثوب با وزش باد و افتادن لباس متنجس در آب کرّ، از اسقاط تکلیف به جهت حصول غرض سخن گفته اند، چه ایرادی دارد که ما نحن فیه نیز، نمونه دیگری از اسقاط تکلیف به حصول غرض بوده باشد.

قلت:

آن مواردی که فقهاء از مسقط بودن حصول غرض سخن گفته اند، مواردی بوده که به جهت مانعی مثل ۱. غیر اختیاری بودن یا ۲. حرام فعلی بودن (به جهت عدم انحصار مقدمه واجب، به فعل حرام) نمی توانستند از عنوان "اطاعت" استفاده کنند ولی در ما نحن فیه که مکلف مقدمه را آورده، ولی هنوز ذی المقدمه را نیاورده، نه حرمت فعلی مانع است و نه امری غیر اختیاری است.

لذا مسقط تکلیف غیری به مقدمه، باید همان اطاعت باشد، و در نتیجه امثال امر پذیرفته شود که به معنای اعم بودن مأمور به غیری، از خصوص موصله است، لذا اشکال شیخ انصاری به صاحب فصول وارد است.

ادله صاحب فصول بر وجوب خصوص مقدمه موصله:

دلیل اوّل:

حاکم به ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، عقل است و متیقّن از حکم عقل به لزوم مقدّمه، خصوص مقدّمه موصله است.

نقد:

قبول داریم که حاکم به ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه، عقل است ولی عقل (سیره عقلاء) در جایی حکم می کند که ملاک باشد، ملاک مقدّمه واجب این بود که ذی المقدّمه قابل تحقق نیست مگر با انجام مقدّمه (ما لا يتم الواجب الا بها) و این ملاک در همه مقدّمات است و مختصّ به مقدّمه موصله نیست. (آخوند سیره عقلاء را به عقل عملی نسبت می دهد ولی شهید صدر و آقای خویی، سیره عقلاء را به عقل عملی نسبت نمی دهند.)

دلیل دوّم:

عقل ابایی ندارد و منع نمی کند از اینکه مولای حکیم تصریح کند که من آن ویزا و پاسپورت و سفر به عربستانی را می خواهم که به انجام حجّ منتهی شود ولی اگر به انجام حجّ منتهی نشد، من آن ویزا و پاسپورت و سفر را نمی خواهم. پس معلوم می شود که مطلق مقدّمه یا مقدّمه غیر موصله واجب نبوده اند و الاّ چنین تصریحی قبیح بود.

نقد:

اگر مولی حکیم باشد، قطعاً چنین تصریحی نمی کند، بلکه می گوید من ویزا، پاسپورت، سفر عربستان و ... را برای این می خواهم که عمل حجّ ممکن شود، لذا اگر عمل حجّ را انجام ندهی، مطلوب بالاصالة من را نیاورده ای و کارت بی فایده بوده است. نه اینکه بگوید من این (ویزا و پاسپورت و ...) را اصلاً نمی خواهم زیرا که در همه اینها ملاک امکان عمل حجّ وجود دارد ولی چون وجوب آنها غیری است، خودشان مطلوب بالاصالة نیستند و فایده مورد نظر مولی در ذی المقدّمه آنهاست.

(استاد علم رجال بنده آقای ترابی بود، ایشان می گفت حدود ۲۸ مبنا هست که شما باید اتخاذ مبنا کنید و بعد با توجه به مبانی که اتخاذ کرده اید در حدود ۶۸ راوی اختلافی، را بررسی کنید و در وثاقتشان نظر خود را استخراج کنید، این مقدار ضروری است و در اختلاف فتاوی تاثیر دارد، ولی بیش از این نیازی نیست.

بعد ما حدود ده مبنا و حدود ۲۰ راوی اختلافی را در کلاس بحث کردیم و بقیه را خودمان کار کردیم و اسناد وسائل الشیعه را مقداری خواندیم و کار کردیم و بقیه اینها را که ماند، خودمان کار کردیم.

اعدادی که ایشان حدودی گفتند درست بود فقط دو سه راوی اختلافی دیگر که در فتوا اختلافشان تاثیر گذار است را به آن لیستی که ایشان به ما داده بود با خودکار اضافه کردم و در مبانی هم به نظر من حدود ۳۲ مبنا تاثیر گذار بودند و کمی بیشتر از ۲۸، ۲۹ مبنایی بود که ایشان گفته بودند.

بعدا این کلاس ما را ایشان کتاب کرد و به ما کتاب را داد، اسم این کتاب پژوهشی در علم رجال است.

در علم رجال شما همین مقدار را بیشتر برای فقه نیاز ندارید و بیشتر از این در اختلاف فتاوی تاثیری ندارد گرچه با این شما رجالی نخواهید شد، چون در رجال چیز های بیشتری بررسی می شود مثلا آیا رجال کَشّی درست است یا کُشّی، یا هَمَدانی درست است یا هَمَدانی، یا طَبَرسی درست است یا طَبَرسی یا مثلا فلان شخص از کدام تیره است، خب اینها در رجال بحث می شود ولی در فقه و اختلاف فتاوی تاثیری ندارد.

آنچه که شما از علم رجال نیاز دارید این است که باید این ۳۲ مبنا را بررسی کنید و اتخاذ مبنا کنید و بعد این ۷۰ نفر اختلافی را با مبانی خود بسنجید. ولی حتما باید بعد از اتخاذ مبانی اولیّه آنها به یک استاد عرضه کنید و علل خود را بگویید تا کامل چکش کاری شود و بعد می توانید سراغ آن ۷۰ راوی اختلافی بروید و لذا حتما برای اتخاذ مبانی رجالی، مراجعه به استاد نیاز دارید.

الان در رجال به نظرم آقای شبیری و پسرش محمد جواد هستند که اعلم هستند.)

دلیل سوّم:

وجدان شهادت می دهد که هدفِ مولی حصولِ الی ذی المقدمه است و مقدمه را با هدفِ ایصال الی ذی المقدمه واجب می کند و به همین جهت اگر مکلف مقدمه را آورد ولی ذی المقدمه را نیاورد مطلوب مولی را نیاورده است، لذا بالوجدان تنها مقدمه ای که مطلوبِ غیری است و وجوب غیری پیدا می کند که به ایصال الی ذی المقدمه منجر شود.

نقد آخوند:

اولاً: (نقد صغروی)

اصلاً قبول ندارم که ملاک در وجوب مقدمه "ایصال الی ذی المقدمه خارجاً" باشد، بلکه ملاک، ایجادِ امکانِ تحققِ ذی المقدمه است که در تمامی مقدمات این ملاک وجود دارد. ایصال الی ذی المقدمه، اثر هیچ یک از مقدمات نیست بلکه اثر علت تامه است که حسنِ اختیار عبد بعد از انجام تمامی مقدمات حاصل می شود. (اصلاً قبول نداریم که ایصال الی ذی المقدمه غایت از وجوب مقدمه باشد، بلکه غایت، امکانِ تحققِ ذی المقدمه است.)

ثانیاً: (نقد کبروی)

صاحب فصول بین حیثیت تعلیلیّه و حیثیت تقییدیّه خلط کرده است. ایصال الی ذی المقدمه خارجاً، حداکثر غایت از مجموع مقدمات است ولی غایت، یک چیز است و موضوع، چیز دیگری و دلیلی وجود ندارد که هر آنچه که غایت است، موضوع قرار گیرد، به عبارتِ آخری بین غایت و حیثیت تعلیلیّه با موضوع بودن و حیثیت تقییدیّه، ملازمه ای وجود ندارد. (بر فرض که ایصال الی ذی المقدمه، غایت از وجوب مقدمه باشد، دلیل نمی شود که موضوع این وجوب، خصوص مقدمه موصله باشد.)

(شارحین کفایه، نقد کبروی آخوند را به سه صورت توضیح داده اند:

الف) دور (آخوند می خواهد بگوید، اگر غایت قیدِ موضوع بشود و موضوع وجوب، مقدمه موصله بگردد، دور لازم می آید.)

ب) اجتماع مثلین (آخوند می خواهد بگوید، اگر غایت قیدِ موضوع بشود و موضوع وجوب، مقدمه موصله بگردد، اجتماع مثلین لازم می آید.)

ج) خلط بین حیثیت تعلیلیّه و تقیدیّه (آخوند می خواهد بگوید، اگر غایت قید موضوع بشود و موضوع وجوب، مقدّمه موصله بگردد، خلط حیثیت تعلیلیّه با تقیدیّه لازم می آید)

(که ما گفتیم و از عبارت هم همین در می آید، اگرچه این دو توضیح هم به خودی خود قابل بحث است) (گرچه آن دو، جواب هم دارند، که اولی با لحاظ حل می شود و مشکل دور حل می شود و دومی هم از لحاظ مبادی و منتهی مشکلی ندارد و در آن اجتماع مثلینی صورت نمی گیرد) ولی به نظر ما عبارت آن دو تا را نمی گویند.)

ان قلت:

قبول داریم که هر مقدّمه ای اثرش صرفاً ایجاد ذی المقدّمه است و این اثر در همه مقدّمات است (که این جواب را به دلیل اول و دوم صاحب فصول دادید) ولی بالوجدان بین مقدّماتی که به دنبال آنها ذی المقدّمه محقق شود و مقدّماتی که به دنبال آنها ذی المقدّمه محقق نشود، تفاوت وجود دارد. آیا همین تفاوت، نمی تواند منشا واجب شدن مقدّمات موصله و عدم وجوب مقدّمات غیر موصله بگردد؟

قلت:

ما نیز قبول داریم که بین مقدّمه موصله و غیر موصله تفاوت است و در فرض موصله بودن، مطلوب نفسی مولی حاصل شده ولی در غیر موصله، مطلوب نفسی مولی حاصل نشده است، ولی این تفاوت به خود مقدّمه بر نمی گردد تا موجب تفاوت در حکم مقدّمه شود. مثلاً دو نفر ویزای سفر به عربستان می گیرند و مقدّمات سفر را آماده می کنند، ولی در نهایت یکی حسن اختیار کرده و عمل حج را انجام می دهد و دیگری سوء اختیار کرده و عمل حج را انجام نمی دهد.

در ناحیه مقدّمه، این دو تفاوتی ندارد و تفاوت آنها بخاطر امری خارج از خود مقدّمه است.

(طینت انسان به عالم ذر بر می گردد و سرشت اولیّه ما است، ولی خب امام خمینی می گوید، طینت علّت تامّه اراده ما نیست گرچه در سختی و آسانی کار

ما تاثیر دارد. مثال کسی که در خانواده خوب به دنیا می آید کارش برای انتخاب های درست راحت تر است و برای انتخاب های بد، سخت تر است و برعکس ولی اینطور نیست که اختیار به کلی از او گرفته شود و اگر در خانواده بد یا خوبی متولد شد حتما بتوانیم بگوییم خوب یا بد می شود، حالا این سختی و آسانی کار او بخاطر طینت، را خدا با افضل الاعمال احمزها و لا یكلف الله نفسا الا وسعها جبران می کند).

(هر چقدر در فقه بیشتر به سراغ انضمام قرائن بروی، مبانی اصولیت کم رنگ تر می شود و هر چقدر در فقه بیشتر به سراغ قواعد بروی و توجه کمتری به انضمام قرائن کنی، اصولت پررنگ تر می شود، گرچه همین که چقدر در فقه به سراغ انضمام قرائن بروی یا نروی، نیز بستگی به مبنایی دارد که در اصول اتخاذ کرده ای و تا چه حد و کجا ها به انضمام قرائن حجت داده ای.)

(آقای تبریزی و نائینی فلسفه نخوانده بودند ولی آقای خویی فلسفه خوانده بود.)

دلیل چهارم:

عقلا قبیح است که مولی از مقدّمه موصله منع کند ولی منع مولی از مقدّمه غیر موصله عقلا صحیح است و اشکالی ندارد. این صحت منع از مقدّمه غیر موصله و عدم صحت منع از مقدّمه موصله نشان می دهد که صرفا مقدّمه موصله واجب است.

نقد آخوند:

اوّلا: (طبق توضیح مرحوم حکیم در حقائق الاصول که سه نقد از کلام آخوند برداشت کرده است. البته برخی مفسّرین کفایه مثل عنایة الاصول، عبارت آخوند را دو نقد دانسته اند.)

چنین استدلالی خروج از محلّ بحث است چراکه همه قبول دارند که در مواردی که مولی از مقدّمه ای منع کند، مانع از وجوب مقدّمه وجود دارد و لذا در مواردی که آن مقدّمه، مقدّمه حرام غیر منحصره است، هیچ فقیهی قائل به وجوب مقدّمه نشده

بود چراکه حرمتِ فعلی آن، مانع از اتّصافِ به وجوبِ غیری می گردد. بنابراین، چنین صحتِ منعی، دلالتی بر اختصاص وجوبِ غیری به مقدّمه موصله نخواهد داشت.

ثانیا:

منع از مقدّمه ی غیر موصله، از مولای حکیم ممکن نیست، چراکه اگر شارع از مقدّمه غیر موصله منع کند، تارکِ ذی المقدّمه نباید عاصی محسوب شود، و هذا ممّا لا يلتزم به احد

توضیح ذلک: کسی که ذی المقدّمه و مقدّمه را ترک می کند، مقدّمه وی غیر موصله است. (زیرا فرض این است که ذی المقدّمه را هم ترک می کند.) و اگر شارع از مقدّمه غیر موصله منع کند، انجامِ چنین مقدّمه ای حرام خواهد بود، در نتیجه مکلف شرعا قدرت بر ایجادِ ذی المقدّمه نخواهد داشت و لذا ذی المقدّمه نمی بایست بر وی واجب فعلی شود للزوم التکلیف بما لا یطاق شرعا، در نتیجه تارکِ این ذی المقدّمه نمی بایست عاصی محسوب شود و این چیزی است که هیچ فقیهی به آن ملتزم نمی شود.

ثالثا: (گفتیم، در توضیح آقای حکیم سه نقد می شود ولی با توجه به عنایة الاصول دو نقد است)

معنا ندارد که مولی خصوصِ مقدّمه موصله را واجب کند، چراکه در این صورت، تحصیلِ حاصل لازم می آید.

توضیح ذلک: موصله بودن یا نبودن زمانی معلوم می شود که ذی المقدّمه را در خارج محقق کند و اگر ذی المقدّمه را در خارج محقق کند، قطعا قبل از آن مقدّمات را آورده است، در نتیجه واجب دانستنِ چنین مقدّمه ای تحصیلِ حاصل، خواهد بود. (از این جهت که چنین وجوبی در مورد مقدّمات، دیگر داعویّتی نخواهد داشت.)

ثمره عملیه مطرح شده توسط صاحب فصول برای تفاوت قول خودش (وجوب مقدّمه موصله) با قول مشهور (وجوب مطلق مقدّمه):

ثمره قول مشهور با قول به وجوب خصوص مقدّمه موصله در موارد ضدّ عبادی روشن می شود چراکه طبق مسلک مشهور، ضدّ عبادی فاسد می گردد (با پذیرش اقتضای نهی از ضدّ خاص)

ولی طبق مسلک صاحب فصول ضدّ عبادی فاسد نیست حتی با وجود اقتضاء نهی از ضدّ خاص

توضیح ذلک:

مهم ترین دلیل طرفداران اقتضاء نهی از ضدّ خاصّ دلیل مقدّمیت است. در این دلیل آمده:

ترك الصلوة مثلا مقدّمة للإزالة

الإزالة واجب

ترك الصلوة مقدّمة للواجب

مقدّمة الواجب واجب مطلقا عند المشهور

ترك الصلوة واجب مطلقا عند المشهور

(حالا بنا بر پذیرش ضد عامّ) فعل الصلوة حرامّ مطلقا (به دلیل اینکه نهی از عبادات دالّ بر فساد است) فعل الصلوة باطلّ عند المشهور

درحالیکه صاحب فصول هر مقدّمه واجبى را واجب نمى داند بلکه تنها مقدّمه موصله را واجب مى داند لذا طبق مبنای صاحب فصول تنها ترك صلاتی واجب و فعل صلاتی حرام خواهد بود که موصل الى الازالة باشد، لذا در صورتی که مکلفّ ازاله را ترك کرد و نماز خواند، نماز وی حرام نیست، چراکه ترك چنین نمازی موصله

نبوده است. لذا چنین ترکی به نظر صاحب فصول واجب نبوده و چنین فعلی حرام نخواهد بود تا نماز را فاسد کند.

اشکال شیخ انصاری بر ثمره عملیه مطرح شده از سوی صاحب فصول:

اگر با دقت عرفی به مساله ضدّ عام و ترک المامور به نگاه کنیم (یعنی نقیض یک شیء را ترک آن بداند و حکم را از ترک به لوازم وجودی هم سرایت دهد)، طبق هر دو مبنا نماز فاسد است.

و اگر با دقت عقلی به مساله ضدّ عام و ترک المامور به نگه کنیم (یعنی نقیض یک شیء را ترک آن بداند و حکم را از ترک به لوازم وجودی سرایت ندهد)، طبق هر دو مبنا نماز صحیح است. فلا ثمره فی البین

اگر با دقت عرفی به مساله ضدّ بنگریم و لوازم وجودی نقیض را هم در نظر بگیریم، ادّعا می کنیم طبق هر دو مبنا نماز فاسد است. اینکه طبق مبنای مشهور نماز فاسد است، مورد قبول صاحب فصول نیز هست ولی اینکه طبق مبنای صاحب فصول نماز فاسد است، بدین جهت است که وقتی که صاحب فصول خصوص مقدّمه موصله را واجب دانست، یعنی واجب را اخصّ از مشهور دانست (که مطلق مقدّمه را واجب می کردند) در ناحیه نقیض و حرمت ترک، مدّعی صاحب فصول باید اعمّ از مدّعی مشهور بگردد، یعنی صاحب فصول ترک مقدّمه موصله را حرام می داند که خود دو فرد دارد:

۱. ترک مطلق مقدّمه (که مشهور هم داشتند) ۲. انجام مقدّمه غیر موصله

بنابراین انجام نمازی که منجر به ترک ازاله می شود، طبق مبنای صاحب فصول نیز باید حرام باشد، در نتیجه چنین نمازی فاسد خواهد بود.

و اگر کسی با دقت عقلی به مساله ضدّ عام و ترک المامور به نگاه کنیم (یعنی نقیض یک شیء را ترک آن بداند و حکم را از ترک به لوازم وجودی سرایت ندهد)، ادّعا می کنیم که طبق هر دو مبنا نماز صحیح است. فلا ثمره فی البین

چرا که طبق نظر مشهور، مقدّمه واجب (ترک الصّلاة) مطلقا واجب می شود، در نتیجه ترک ترک صلوّة مطلقا حرام می شود ولی اگر با دقت عقلی نگاه کنیم نمی توانیم از حرمت ترک ترک صلوّة به حرمت فعل صلوّة برسیم.

طبق نظر صاحبِ فصول، مقدّمه موصله (یعنی ترکِ صلوٰۃ الموصول الی الازاله) واجب می شود و در نتیجه ترک ترکِ الصلوة الموصلة حرام می شود ولی اگر با با دقت عقلی نگاه کنیم، نمی توانیم از حرمتِ ترک ترکِ صلوٰۃ موصله به حرمت فعلِ صلوٰۃ برسیم.

لذا طبقِ هر دو مبنا فعلِ صلوٰۃ حرام نبوده و فاسد نخواهد بود.

البته خودِ شیخ معتقد به نظرِ عرفی است و به همین جهت طبقِ هر دو مبنا، نماز را باطل می داند ولی معتقد است که حتّی اگر کسی نظرِ عقلی هم بکند و حکم را به لوازم سرایت ندهد، باید طبقِ هر دو مبنا به صحّتِ نماز فتوا دهد، لذا ثمره ای مترتب نمی شود.

توجّه:

در متلازمین، عقلا لزومی ندارد که هر دو طرف یک حکم داشته باشند، آنچه که لازم است این است که اگر یکی واجب است دیگری حرام نباشد، ولی عقلا لزومی ندارد که دیگری هم واجب باشد. (مثلا اگر رو به قبله بودن وجوب دارن، اینکه پشت شما به کوه جُدّی باشد، (که ملازم رو به قبله بودن است) صرفا نباید حرام باشد ولی لازم نیست که آن هم واجب باشد)

آخوند خراسانی:

ثمره صاحب فصول درست بوده، و اشکال شیخ انصاری وارد نیست.

اگر عنوانی صرفا یک فرد دارد، حکمِ آن عنوان با آن فرد، یکسان است ولی اگر عنوانی با دو یا چند فرد سازگاری دارد و با هر کدام از آنها می تواند مقارن شود (یعنی هر کدام بیایند می توانند ضد قرار بگیرند) نمی توانیم حکمِ آن عنوان را به آن مقارن ها سرایت دهیم. در ما نحن فیه طبق مسلک مشهور، ترکِ صلوٰۃ مطلقا واجب می شود و ترکِ ترکِ صلوٰۃ، با پذیرش ضد عامّ مطلقا حرام می گردد و از آنجا که ترکِ ترکِ صلوٰۃ مصداقی غیر از فعلِ صلوٰۃ ندارد، پس فعلِ صلوٰۃ حرام بوده و در نتیجه نماز باطل است.

ولی طبق مسلک صاحب فصول، صرف "ترک صلوة موصل الی الازاله" واجب و "ترک ترک صلوة موصله الی الازاله" حرام می گردد و از آنجا که "ترک ترک صلوة موصله الی الازاله"، با دو حالت سازگاری و مقارنت دارد، یک حالت فعلی صلوة است و حالت دیگر ترک هر دوی صلوة و ازاله با هم است، لذا نمی توانیم حرمت ترک ترک صلوة موصله الی الازاله را به هیچ یک از دو مقارن، سرایت دهیم. در نتیجه دلیلی بر حرمت نماز نخواهیم داشت و نماز صحیح بوده است. (از شیخ دفاع شده که فعل صلوة و ترک ازاله دو حالت از ترک ترک صلوة هستند نه دو فرد که مقارن با آن باشند و لذا اشکال شیخ وارد بود.)

نکته حاشیه ای تبریزی:

اگر شیخ بجای اینکه برود سراغ اینکه کدام یک منهی عنه است و کدام نیست، به سراغ این می رفت که کدام یک از این دو صلوة امر دارد دیگر اشکالی به او نمی شد، زیرا در اینصورت به صرف اینکه مقدّمه واجب، واجب باشد، دیگر در آن زمان، آن صلوة امر نخواهد داشت و لذا قصد امتثالش محقق نخواهد شد و باطل خواهد بود حتی بنابر مسلک صاحب فصول

دو تعریف از واجب اصلی و تبعی:

۱. تعریف به لحاظ مقام ثبوت:

آنچه که استقلالا متعلق اراده و قصد مولى است، واجب اصلی است، مثل حجّ، نماز و آنچه که بالتّبع متعلق اراده و قصد مولى است واجب تبعی است، مثل وجوب وضو، رفتن به بازار برای شراء لحم

۲. تعریف به لحاظ مقام اثبات:

آنچه که خطاب مستقلّ دارد، واجب اصلی است، مثل حجّ، نماز، وضو و آنچه که خطاب مستقلّ ندارد و بالتّبع فهمیده می شود، واجب تبعی است، مثل رفتن به بازار برای شراء لحم

(ثمره این تعریف این است که اگر واجبی تبعی بود (یعنی خطاب مستقل نداشت) کلا بررسی مباحث الفاظ در موردش منتفی می شود)

مقایسه بین اصلی و تبعی با نفسی و غیری:

اگر تعریف اوّل (یعنی لحاظ مقام ثبوت) را در نظر بگیریم، واجب تبعی نفسی نخواهیم داشت، چراکه هر آنچه که واجب تبعی است استقلالا متعلق اراده مولى نیست و چیزی که استقلالا متعلق اراده مولى نیست، یعنی خودش مصلحت نداشته است و غیری بوده است ولی طبق تعریف دوّم (یعنی لحاظ مقام اثبات) واجب تبعی نفسی هم داریم، چراکه مثلا وجوب ترک تزویج در عده وفات، با اینکه خطاب مستقلّ ندارد و طبق تعریف دوّم واجب تبعی محسوب می شود، مقدّمه واجب نبوده و واجب نفسی نیز محسوب می شود.

نظر آخوند بین دو تعریف:

تعریف ثبوتی را در نظر می گیریم. چراکه اگر تعریف اثباتی را لحاظ کنیم، تا زمانی که در خطاب ها و ادله وارده فحص کامل نکنیم، نمی توانیم از اصلی یا تبعی بودن سخن بگوییم.

نکته حاشیه ای از مرحوم ضیاء الدین عراقی و امام خمینی:

باید تعریف اثباتی را در نظر بگیریم، چراکه تعریف ثبوتی اصلی و تبعی، فایده ای برای ما ندارد و لغو است. ما به اراده مولی احاطه نداریم تا از استقلال بودن یا تبعی بودن آن استفاده کنیم، علاوه که طبق تعریف ثبوتی، واجب اصلی چیزی بیشتر از واجب نفسی را در اختیار ما نمی گذارد، بر خلاف تعریف اثباتی، که بر اساس ادله ای است که در اختیار ماست و واجب اصلی آن با واجب نفسی متفاوت است.

مسأله:

اگر شک کردیم که واجب، متعلق اراده مستقل مولی است یا بالتبع اراده شده است، (شک در واجب اصلی و تبعی، طبق تعریف در مقام ثبوت) اصل بر چیست؟

پاسخ آخوند:

از آنجا که اراده مستقل کردن، امری حادث است و هر حادثی مسبوق به عدم است، با استصحاب عدم تعلق اراده مستقل، می توان اصل را بر تبعی بودن گذاشت.

البته اگر تبعی، معنای وجودی داشت، استصحاب "عدم اراده ی مستقل"، مثبت بود. (مستصحاب: امر عدمی، موضوع ذو اثر: امر وجودی) ولی ما برای تبعی چنین معنایی قائل نیستیم، علاوه که استصحاب عدم ازلی (بر فرض وجودی بودن تبعی)، نسبت به آن نیز جاری می شد و اشکال مبتلا بودن به معارض نیز اضافه می شد. (اصول عملیه مجعول، جایی می آیند که اثر شرعی داشته باشند، وگرنه جاری نمی شوند.)

نکته حاشیه ای از آقا ضیاء الدّین عراقی و مرحوم تبریزی:

استصحاب در جایی جاری می شود که اثر عملی داشته باشد. بحث اصلی و تبعی طبق تعریف ثبوتی، اثر عملی ای ندارد که در صورت شک بخواهیم با استصحاب، یک طرف را اثبات کنیم.

(بحث مقدّمه واجب بحث قدیمی است که در کتاب فضل بن شاذان هم آمده، وحید بهبهانی ۵ ثمره برای آن می گوید که آخوند یکی را می پذیرد و می گوید اصولی است و چهارتا را می گوید بر فرض تمام بودن فقهی است و نمی پذیرد.)

(وحید بهبهانی مجتهد شده بود و برگشته بود به شهر خودشان که بهبهان بوده، بعد می رود به کربلا برای زیارت، بعد سر درس محدّث بحرانی می رود و چند اشکال می کند، و شاگردان محدّث بحرانی من جمله میرزای قمی به او می گویند که برایشان درسی بگذارد. و لذا بهبهانی آنجا در کربلا درسی بر پا می کند بعد به نجف می رود برای درس، زیرا مرکز اصولیین آن موقع بود.)

فی بیان الثمرة فی مسألة مقدّمة الواجب

مرحوم وحید بهبهانی:

۵ ثمره برای "وجوب مولوی غیری" مقدّمه واجب وجود دارد.

آخوند خراسانی:

یکی از این ثمرات که ثمره ای اصولی است درست است و چهار ثمره دیگر، اوّلا اصولی نیستند، ثانیاً درست نیستند.

توجه:

در مقابل ثمره قاعده فقهی که تطبیقی است، (از این به بعد تعریف آقای تبریزی است) در تطبیق، مغایرت بین قاعده مورد بحث و حکم مطرح در فعل مکلف، مغایرت کلی با فردش است ولی در استنباط، مغایرت بیش از مغایرت کلی با فرد است، قواعد شبهات حکمیّه معمولا استنباطی می شوند و قواعد در شبهه های موضوعیّه معمولا تطبیقی می شوند.

ثمره اوّل:

اگر کسی ملازمه بین "وجوب مولوی نفسی" ذی المقدّمه با "وجوب مولوی غیری" مقدّمه را بپذیرد، مقدّمه واجب را شرعا واجب می داند، لذا قصد وجوب را در آن اجازه می دهد، ولی اگر کسی این ملازمه را نپذیرد، قصد "وجوب غیری" را در مقدّمه، بدعت و تشریع می داند و از آنجا که اکثر مردم، وقتی که مقدّمه ای مثل وضو را انجام می دهند نیتشان وجوب وضو برای نماز است، که همان قصد "وجوب غیری" است، با توجه به پذیرش ملازمه، مشکلی پدید نمی آید ولی اگر کسی این ملازمه را انکار کند، عمل اکثر مردم (عوام) بدعت خواهد بود. (مردم به استحباب

نفسی وضو و تاثیر آن در مقدّمیت للصلاة توجّه ندارند بلکه همان وجوب غیری را قصد می کنند.)

(در استنباطی بودن کبری بودن شرط نیست که مرحوم نائینی می گفتند بلکه می توانند صغری باشند مثل مباحث الفاظ، مهم این است که مغایرت آندو بیشتر از کلی و فرد باشند.)

اشکال امام خمینی:

کسانی که ملازمه بین وجوب ذی المقدّمه و وجوب مقدّمه را منکر اند، وجوب مولوی غیری را انکار می کنند ولی وجوب عقلی ارشادی را می پذیرند و با توجّه به قاعده ملازمه ی بین حکم عقل و حکم شرع، وجوب شرعی ارشادی نیز، ثابت می گردد، در نتیجه، قصد وجوب غیری شرعی، بدعت نمی باشد بله اگر کسی وجوب غیری شرعی مولوی را قصد کند، قائل به ملازمه بین مقدّمه و ذی المقدّمه، آنرا می پذیرد و منکر ملازمه، آنرا رد می کند (و لذا بدعت می شود) ولی چنین ثمره ای معتدّ به نیست چراکه خواص که اصلاً قصد الوجه نمی کنند، و عوام که قصد الوجه می کنند، به مولویتی و ارشادیتی، توجّهی ندارند. (آقای تبریزی این ملازمه بین حکم عقل و شرع را قبول نمی کند و لذا این پاسخ امام را قبول نمی کند.)

ثمره دوّم:

اگر کسی نذر کرد که واجبی را انجام دهد و چنین کسی مقدّمه واجب را انجام داد ولی ذی المقدّمه را انجام نداد، اگر مقدّمه واجب را واجب بدانیم، به نذرش عمل کرده و کفّاره حنث نذر لازم نیست، ولی اگر مقدّمه واجب را واجب ندانیم، باید کفّاره حنث نذر بپردازد.

نقد آخوند:

نذر تابع قصد است، اگر قصد نادر، وجوب نفسی باشد، با انجام مقدّمه، نذر ادا نشده است، چه مقدّمه واجب را واجب بدانیم و چه واجب ندانیم.

اگر قصدِ ناذر، اعمّ از وجوبِ نفسی و غیره باشد، با انجامِ مقدّمه، نذر ادا شده است، چه مقدّمه واجب را واجب بدانیم و چه واجب ندانیم.

اگر هم ناذر، التفاتی به نفسی و غیره نداشته باشد، منصرف، وجوبِ نفسی است (بخاطر اطلاق کلام زیرا غیره بیان زائد می خواهد) و در نتیجه، با انجامِ مقدّمه، نذر ادا نشده است، چه مقدّمه واجب را واجب بدانیم و چه ندانیم.

ثمره سوّم:

احراز عدالت و فسق

اگر واجبی را در نظر بگیرید که مقدّماتِ فراوانی دارد و ترکِ آن از گناهانِ صغیره محسوب شود، (ملاک در صغیره و کبیره، وعده عذاب است، یعنی اگر در ادله حرمتشان وعده عذاب آمده باشد، به اینها گناه کبیره می گویند.)

اگر کسی نه واجب را انجام داد و نه مقدّماتِ آن را، در این صورت، اگر مقدّمه واجب را، واجب بدانیم، اصرار بر صغیره کرده و از عدالت خارج شده است ولی اگر مقدّمه واجب را واجب ندانیم، همچنان عادل است، چراکه اصرار بر صغیره ثابت نیست.

نقد آخوند:

همین که مکلف اوّلین مقدّمه غیر جانشین پذیر را، انجام نداد، ذی المقدّمه عصیان شده است و استحقاق عقاب آمده، انجام دادن یا انجام ندادن مقدّمات بعدی، تاثیری در افزایش یا کاهشِ استحقاق عقاب ندارد.

نکته حاشیه ای از مرحوم تبریزی:*

آنچه که منافی عدالت است، اصرار بر ارتکاب صغیره است، که ظهور آن در ارتکاب چند باره یک صغیره است نه ارتکابِ صفائر متعدّد و در ما نحن فیه، مقدّماتِ واجب متفاوت اند، لذا با ترک یک ذی المقدّمه دارای مقدّمات متفاوت فراوان، اصرار بر صغیره صدق نمی کند تا منافی عدالت باشد.

***استاد فرمودند یادآوری شود تا روایتش را به آن ضمیمه کنم.**

ثمره چهارم:

امکان اخذ اجرت بر مقدمات

اگر مقدمه را واجب ندانیم، می توانیم اخذ اجرت که در مورد امام جماعت، تبلیغ، تدریس و ... متعارف است را با اخذ اجرت در ازای مقدمات، توجیح کنیم. ولی اگر واجب بدانیم، اخذ اجرت مشکل می شود.

نقد آخوند:

انواع واجبات:

۱. روایت خاص، در منع اخذ اجرت در آن وارد شده است، (مثل اخذ اجرت بر قضاوت، اخذ اجرت بر تعلیم قرآن، اخذ اجرت بر اذان گفتن) مطلقا اخذ اجرت جایز نیست.

("مَنْ يَهْ بِنْ عِدَالله: قال يا امير المؤمنين (ع) اَنْتَ لِأَجَبَك ثم قال امير المؤمنين عليه السلام: لَكُنْى أَبْغِضُكَ قال لم؟ قال لَأَنَّكَ تَبْغِى عَلَى الْإِذَانِ أَجْرًا وَ عَلَى تَعْلِيمِ الْقُرْآنِ أَجْرًا" (الاستبصار شيخ طوسى، جلد ۳ باب تعلیم قرآن، ح ۲))

۲. روایتی در منع اخذ اجرت در آن وارد نشده است:

الف: واجب توصلی است. اخذ اجرت نه تنها منعی ندارد بلکه چه بسا برای حفظ نظام خانواده واجب یا برای توسعه بر خانواده مستحب بگردد. (مثل طبابت و ...)

ب: واجب تعبّدى است. اخذ اجرت در صورتی ممنوع است که با قصدِ قربت منافات داشته باشد ولی اگر از بابِ داعیِ بر نیت باشد، مانعی ندارد.

(مشایخ ثقات ۳ نفر اند، ولی اصحاب الاجماع ۱۸ نفر هستند، اگر مشایخ ثقات از کسی روایتی نقل کنند آن فردی که یکی از مشایخ ثقات از او نقل کرده است ثقه است (فقط همان فرد نه راویانِ قبلیش در سند) ولی در اصحاب اجماع اینگونه نیست. گرچه محدّث نوری نه تنها هرکسی را که اصحاب اجماع از او نقل کند ثقه می دانست بلکه سند بعد از اصحاب اجماع را هم اصلا بررسی نمی کرده است.)

ثمره پنجم:

اگر مکلف مقدّمه ای را که فی نفسه حرام است را انجام دهد و شما مقدّمه واجب را واجب بدانید، مباحث اجتماع امر و نهی مطرح می شود. اگر در اجتماع امر و نهی امتناعی باشید و جانب نهی را مقدّم کنید و آن عمل نیز عبادی باشد، عمل مورد نظر فاسد می گردد ولی اگر جوازی باشید یا مقدّمه واجب را واجب ندانید، عمل مورد نظر صحیح خواهد بود.

نقد های آخوند:

اولا:

آن اجتماع امر و نهی که محلّ بحث است و برخی در آن جوازی و برخی امتناعی هستند، اجتماع ماموری است که در آن، دو عنوان وجود دارد و یک معنوی، مثلاً نماز در مکان غصبی ولی در ما نحن فیه ما دو عنوان نداریم چراکه مقدّمه واجب بودن، حیثیت تعلیلیه است نه حیثیت تقییدیه (هذا العمل واجب مولوی غیری لانه مقدّمه للواجب)

بنابراین چه مقدّمه واجب را واجب مولوی غیری بدانیم و چه ندانیم، بحث اجتماع امر و نهی پدید نمی آید.

ثانیا:

اگر مقدّمه فی نفسه حرام باشد از دو حال خارج نیست:

یا مقدّمه غیر منحصره است، که در این صورت اصلاً آن مقدّمه واجب نمی شود و وجوب به فرد دیگری تعلّق می گیرد، فلا یکون مورداً للاجتماع

یا مقدّمه منحصره است، که در این صورت تراحم بین وجوب ذی المقدّمه و حرمت مقدّمه بر قرار می شود، بعد آنکه اهم است به فعلیت می رسد و دیگری از فعلیت می افتد. فلا یکون مورداً للاجتماع

ثالثا:

اگر مقدّمه محرّمه مورد نظر، توصّلی باشد، حرمت آن ضربه ای به صحّت ذی المقدّمه وارد نمی کند، چه مقدّمه واجب را واجب بدانیم و چه ندانیم. چه اجتماع امر و نهی را جایز بدانیم و چه ممتنع

اگر مقدّمه محرّمه مورد نظر تعبّدی باشد، حرمتِ آن بر فرضِ فعلیّت، به صحّت ضربه می زند لمنافاتها مع القصد القرّبة لذا اینکه در اجتماع امر و نهی امتناعی باشیم و جانبِ نهی را مقدّم کنیم تا حرمت را فعلی بدانیم یا جانبِ امر را مقدّم کنیم تا حرمت فعلی نشود، مهم است ولی اینکه مقدّمه واجب را واجب بدانیم یا واجب ندانیم، تاثیری در بحث ما نخواهد داشت.

فی تاسیس الأصل فی المسألة

مساله:

اگر کسی ادله اجتهادی را در بحث مقدمه واجب تمام ندانست، مقتضای اصل چه خواهد بود؟

مرحوم آخوند:

این بحث را به دو صورت می توان مطرح کرد:

(الف) نسبت به طرح اصولی مساله (بحث از ملازمه و عدم ملازمه): نمی توان استصحاب عدم جاری کرد، چراکه ملازمه یا عدم ملازمه، امری ازلی است نه حادث، اگر ملازمه بوده، همواره بوده و اگر ملازمه نبوده، همواره نبوده است.

(ب) نسبت به طرح فقهی مساله (بحث از اینکه مقدمه الواجب واجبه ام لا): استصحاب عدم جعل وجوب جاری است چراکه وجوب مقدمه امری حادث است و هر حادثی مسبوق به عدم، لذا استصحاب عدم ازلی جاری است.

نکته حاشیه ای از مرحوم آقا ضیاء الدین عراقی:

چراکه صرفاً وضعی استصحاب عدم ازلی را بررسی کرده است ولی مثلاً چرا اصل برائت از حکم وضعی در طرح اصولی مساله جاری نمی شود، از عبارت آخوند استفاده نمی شود.

درست مطلب آن است که چون ثمرات عملیه مطرح شده برای مقدمه واجب را ردّ کردیم، چهار ثمره را خود آخوند هم نپذیرفت و همان ثمره اول را که آخوند پذیرفت، امثال آقا ضیاء، امام، خویی و ... نپذیرفتند، و چون نپذیرفتیم، تحریری در مقام عمل پدید نمی آید تا اصول بخواهند آنرا برطرف کنند پس وجهی برای استصحاب و برائت و ... باقی نمی ماند.

(ایشان اراکی است، فتحلی شاه ۲۰۰ سال پیش اراک را ساخت، ایشان اصالة فراهانی است.) (کتابش مقالات الاصول است ولی چون قلمش سنگین است مراجعه نمی کنند و به سراغ تقریراتش می روند که بداية الافکار و نهاية الافکار است، نهاية الافکار از بداية الافکار آسان تر است. کتاب فوائدها هم که حاشیه بر نائینی است کوتاه و خوب است.)

اشکال اول به استصحاب عدم وجوب مقدّمه:

استصحاب در صورتی جاری می شود که یا حکم مجعول داشته باشیم و یا موضوع ذو اثر شرعی (موضوع مجعول)، در ما نحن فيه هیچ کدام وجود ندارند، فلا وجه لجریان استصحاب عدم جعل الوجوب

پاسخ آخوند:

درست است که کسی وجوب مقدّمه را نفسی نمی داند ولی وجوب غیری نیز مجعول است البته مجعول به تبع جعل وجوب ذی المقدّمه و همین مجعول تبعی بودن، برای صحت استصحاب کافی است.

اشکال دوم به استصحاب عدم وجوب مقدّمه:

کسی که مقدّمه واجب را واجب می داند، بین وجوب مقدّمه و وجوب ذی المقدّمه ملازمه قائل است درحالیکه شما با جریان استصحاب عدم وجوب در مقدّمه، این ملازمه را به هم می زنید و به تفکیک بین این دو حرکت می کنید. استصحاب عدم، در ناحیه ذی المقدّمه جاری نمی شود، چراکه طبق فرض، در وجوب ذی المقدّمه شک نداریم. (و صرفاً در وجوب مقدّمه شک داریم)

پاسخ آخوند:

بحث تبعیّت وجوب مقدّمه از وجوب ذی المقدّمه و عدم انفکاک آن دو مربوط به حکم واقعی (انشائی) است ولی بحث استصحاب عدم جعل مربوط به حکم ظاهری (فعلی) است. لذا اشکال وارد نیست. (و ما ملازمه اش را زیر سوال نبرديم بلکه

هنگام شک در وجوب مولوی اش، برائت از وجوب مولوی اش جاری کرده ایم اگرچه ممکن است در واقع، مقدّمه هم وجوب مولوی داشته باشد.)

(آخوند می گوید در هنگام شک، حکم واقعی انشاء می شود ولی از جمیع جهات به فعلیت نمی رسد، ولی حکم ظاهری به فعلیت می رسد و برای مکلف منجز می شود. بر خلاف مشهور که می گویند حکم واقعی کاملاً به فعلیت می رسد ولی صرفاً متنجز نمی شود درحالیکه حکم ظاهری منجز می شود.)

قول آخوند در مقدّمه واجب:

مقدّمه واجب مطلقا وجوب مولوی غیرى دارد.

دلیل آخوند:

بالوجدان وقتى که كسى ذى المقدّمه را اراده مى كند، بالتّبع مقدّمه را نیز اراده خواهد كرد، مثلا در "أَدْخُلَ السُّوقَ وَ اشْتَرِ الْحَمَّ" آنچه که بالاصالة اراده مى شود خرید گوشت است ولى دخول به سوق نیز، بالتّبع اراده شده است.

موید:

در بسيارى از آیات و روايات، به اين اراده تبّعى، تصريح شده است. "اذا قمتم الى الصّلاة فاغسلو وجوهكم و ايديكم الى المرافق" (اراده بالاصالة به "قيام الى الصّلاة" تعلّق گرفته، اراده بالتّبع به "غسل الوجه و اليدين و مسح الرأس و الرّجلين")

تقویت موید و رساندن آن به مرتبه دليل و نفى تفصيل ها:

ملاكى که موجب مى شود، مقدّمه (مثل دخول در بازار يا وضو گرفتن) مطلوب تبّعى مولى باشد اين است که ذى المقدّمه (مثل خرید گوشت يا اقامه نماز) بدون آن مقدّمه، امكان تحقّق ندارد و اين ملاک عامّ است و اختصاص به وضو يا مقدّمه ديگرى ندارد. (اينجا چون آخوند، مرحله فعليت حکم را به اراده مولى نسبت به بعث و زجر عبد تفسير مى كند، لذا با اثبات تعلّق اراده تبّعى مولى به آن مقدّمه، به فعليت رسيدن آن حکم براى مکلف را نتيجه مى گيرد، ولى آقاى تبريزى و امام خمينى، توسط حکمت و اينکه اين وجوب لغو است، جلوى محرّک شدن اين اراده تبّعى مولى را مى گيرند و لذا وجوب مولوى را منکر مى شوند.)

نکته حاشيه اى از مرحوم امام خمينى، خويى، تبريزى و ...:

اين مطلب درست است که وقتى که مولى ذى المقدّمه را بالاصالة اراده مى كند، مقدّمه را بالتّبع اراده مى كند ولى با وجود اينکه مى پذيريم که اراده مولى به

مقدّمه، بالتّبع تعلّق گرفته، جعل وجوب مولوی غیری را، نسبت به مقدّمه واجب نمی پذیریم چراکه چنین جعلی را لغو می دانیم.

سرّ لغویت آن است که تمامی ثمرات مطرح شده، مثل استحقاقِ ثواب یا عقاب و در نتیجه تشدیدِ دواعی و یا ثمراتِ پنجگانه مطرح شده از سوی وحید بهبهانی، همگی به نظر ما مردود هستند، در نتیجه اگر مکلف بخواهد ذی المقدّمه را انجام دهد، آن مقدّمه را نیز به حکم عقل خود انجام خواهد داد، چه وجوب مولوی غیری برای آن جعل شده باشد و چه جعل نشده باشد.

اگر مکلف بخواهد ذی المقدّمه را ترک کند، آن مقدّمه را نیز ترک خواهد کرد، چه وجوب مولوی غیری برای آن جعل شده باشد و چه جعل نشده باشد، لذا لغو است در نتیجه مقدّمه واجب مطلقا وجوب مولوی غیری شرعی ندارد و صرفا وجوب ارشادی دارد.

استدلال ابو الحسین بصری بر وجوب مقدّمه واجب مطلقا:

اگر مقدّمه واجب، واجب نباشد، ترک آن جایز است. اگر ترک مقدّمه جایز باشد و مکلف ترک آن را اراده کند، از دو حال خارج نیست:

۱. یا همچنان ذی المقدّمه وجوب دارد. تکلیف بما لا یتطاق لازم می آید.
۲. دیگر ذی المقدّمه وجوب ندارد. وجوب ذی المقدّمه، تابع اراده عبد می شود و هو باطل

دو نکته توضیحی در مورد استدلال ابو الحسین بصری:

(الف) منظورِ مستدل از جواز در مقدّمه اوّل، جوازِ بالمعنی الأعم است (ما عدا الواجب) نه خصوصِ إباحه شرعیّه (چون معنا ندارد که اگر مقدّمه واجب نباشد، پس حتما مباح باشد بلکه ممکن است مستحب یا مکروه یا ... باشد).

(ب) در عبارت ابو الحسین بصری، در ابتدای مقدّمه دوّم، کله "حینئذ" آمده که به "حینَ اذا أرادَ المکلف ترک المقدّمه" تفسیر گردید. (وگرنه صرف جواز که موجب این نمی شود که در صورت بقاء وجوب ذی المقدّمه تکلیف بما لا یتطاق لازم آید).

نقد آخوند بر استدلال:

کسی که مقدّمه واجب را واجب نمی داند و وجوبِ مولوی غیری را انکار می کند، وجوب عقلی ارشادی را قبول دارد، لذا از جواز شرعی ترک مقدّمه، محذور های تکلیف بما لا یطاق و خلف لازم نمی آید چراکه اگر مکلف مقدّمه واجب را ترک کرد و در نتیجه ذی المقدّمه نیز ترک شد، عاصی محسوب شود، چراکه می توانست با آوردن مقدّمه که عقلا آوردن آن لازم بود، به ذی المقدّمه برسد ولی او بسوء اختیاره ذی المقدّمه را ترک کرده است.

گویا ابوالحسن بصری گمان برده که کسی که مقدّمه واجب را واجب نمی داند هم جواز ترک شرعی را قائل است و هم جواز ترک عقلی را و بر این اساس محذور ها را ادّعا کرده ولی چنین چیزی صحیح نیست و هیچ یک از فقها وجوب عقلی و ارشادی مقدّمه را انکار نمی کند.

نکته حاشیه ای:

ابو الحسین بصری (متوفی ۳۳۴ در بغداد) اشعری است و در زمان خود امام، اشاعره حسن و قبح عقلی را منکرند و صرفا ابو موسی اشعری را می پذیرند لذا جواز ترک از نظر اشعری صرفا جواز ترک شرعی است و لزوم عقلی و ارشادی بر طبق مبنای اشاعره قابل قبول نیست.

تفصیل ابن حاجب در مقدّمه واجب:

اگر مقدّمه مورد نظر شرط شرعی باشد، مثل وضو برای نماز، وجوب غیری دارد، اگر مقدّمه مورد نظر شرط عقلی یا عرفی باشد، مثل طیّ طریق، وجوب غیری ندارد. اگر مقدّمه شرعی باشد، حتما امر غیری داشته که ما مقدّمیت آن را فهمیده ایم، بخلاف مقدّمه عقلی یا عادّی (عرفی) که فهم مقدّمیت آنها، نیازمند امر غیری نیست.

نقد آخوند:

اولا:

قبلا گفتیم که شرط شرعی و آن شرط عادی که مقدمه هست، همگی به شرط عقلی بر می گردند، فلا وجه لهذا التفصیل (و ملاک ما برای فهمیدن مقدمیت یک شیء "ما لا يتم الواجب الا بها" است که در صورت وجود در هر یک از این اقسام موجب تعلق وجوب غیری به آنها می شود و لذا فهم اینکه چیزی مقدمه است با این ملاک است نه اینکه به آن واجب غیری تعلق گرفته است).

ثانیا:

فهم مقدمیت از ناحیه ی امر مولوی غیری نیست و الا دور لازم می آید. (فلان شیء مقدمه واجب است چون به آن شیء امر غیری شده است بعد می گوئیم چرا، می گوید چون مقدمه واجب است) بلکه مقدمیت می تواند از ناحیه تقیید مامور به، به آن شرط فهمیده شود که مامور به امر نفسی دارد، (و در این موارد مقدمیت آن امر شرعی را بخاطر امر نفسی به ذی المقدمه آن فهمیدیم نه اینکه از ابتدا بگوئیم به مقدمه آن امر غیری تعلق گرفته پس مقدمه واجب است.) مثلا وقتی که مولی گفت: "أقم الصلاة لادلوک الشمس الی غسق الیل" و همچنین فرمود "لا صلوۃ الا بطهور" می فهمیم که طهور، شرط شرعی نماز است.

فافهم:

فهم مقدمیت با خطاب ارشادی نیز ممکن است و لزوما نیازی به امر مولوی ندارد.

(از عبارات رسائل برداشت می شود که شیخ امر ارشادی را زیر مجموعه امر غیری قرار می دهد و مقدمیت، ولی خب اشکال می شود که ارشاد گاهی به مانعیت چیزی است یا ارشاد به وجوب خود ذی المقدمه است و منحصر در ارشاد به مقدمیت نیست که شما آنرا زیر مجموعه امر غیری قرار دهید.)

فی مقدّمه المستحبّ و الحرام و المکروه

مباحث و اقوال مطرح در در مقدّمه واجب، در مقدّمه مستحبّ نیز تکرار می شود فلا نعیده

آخوند:

جریان مقدّمه حرام و مکروه با مقدّمه واجب و مستحبّ، متفاوت است چراکه ملاک در مقدّمیّت، "ما لا يتمّ المطلوب الاّ بها" یا "لا يمكن تحقّق المطلوب الاّ بها" بود.

این ملاک در تمامی مقدّمات واجب و مستحبّ وجود دارد ولی در مقدّمه حرام و مکروه، مطلوب مولى که ترک آن فعل است، به همه مقدّمات وابسته نیست، لذا بین افعال تولیدیّه و سایر افعال فرق است. در افعال تولیدیّه خصوص مقدّمه اخیر حرام است، ولی در سایر افعال هیچ مقدّمه حرامی حرام نیست. (شیخ می فرماید که در مساله مقدّمه حرام، اگر بخواهیم بگوییم همه مقدّمات حرام یا مکروه می شوند تسلسل لازم می آید و همه معاملات مردم حرام میشود، لذا قصد انجام آن حرام یا مکروه را شرط می دانستند یعنی به محض اینکه فرد قصد انجام آن حرام یا مکروه را پیدا می کند، تمام مقدّمات آن مکروه یا حرام، از آن به بعد حرام و مکروه می شود، آخوند می فرمود در مقدّمه حرام یا مکروه اصلاً ملاک مقدّمیّت صادق نیست مگر برای مقدّمه اخیر آنها، و لذا فقط مقدّمه آخر آنها در واجبات تولیدیّه است که حرام می شود و لذا تسلسلی هم که شیخ می گوید و با قصد آنرا درست می کند هم با توجه به مبنای ما پیش نمی آید.)

ان قلت:

در فلسفه گفته اند که "الشیء ما لم یحِب لم یوجَد" و تا علّت تامّه نشود، معلول محقق نمی شود و تمامی افعال انسان، ممکن الوجود بوده و علّت تامّه دارند و هر علّت تامّه ای، جزء اخیری دارد، پس نباید بین افعال تولیدیّه و سایر افعال تفصیل داد، بلکه مرحوم آخوند باید در تمامی افعال، خصوص مقدّمه اخیر حرام را، حرام بداند.

قلت:

این مطلبِ فلسفی قبول است و هر علّت تامّه ای نیز، جزء اخیری دارد ولی در غیر از افعالِ تولیدیّه، جزء اخیرِ علّتِ تامّه، "اراده" است، ولی از آنجا که اراده امری غیر اختیاری است که ناشی از طینت شده است، (حسنِ طینت نتیجه اش حسن اختیار، خبیث بودن طینت نتیجه اش می شود خبث اختیار) و به همین جهت نمی توانیم اراده را حرام بدانیم، ط لذا در غیر افعال تولیدیّه، به عدمِ حرمتِ مقدّمات قائل می شویم.

نکته حاشیه ای:

اراده اختیاری است. تسلسل هم پدید نمی آید کما مرّ فی بحث الطّلب و الإرادة